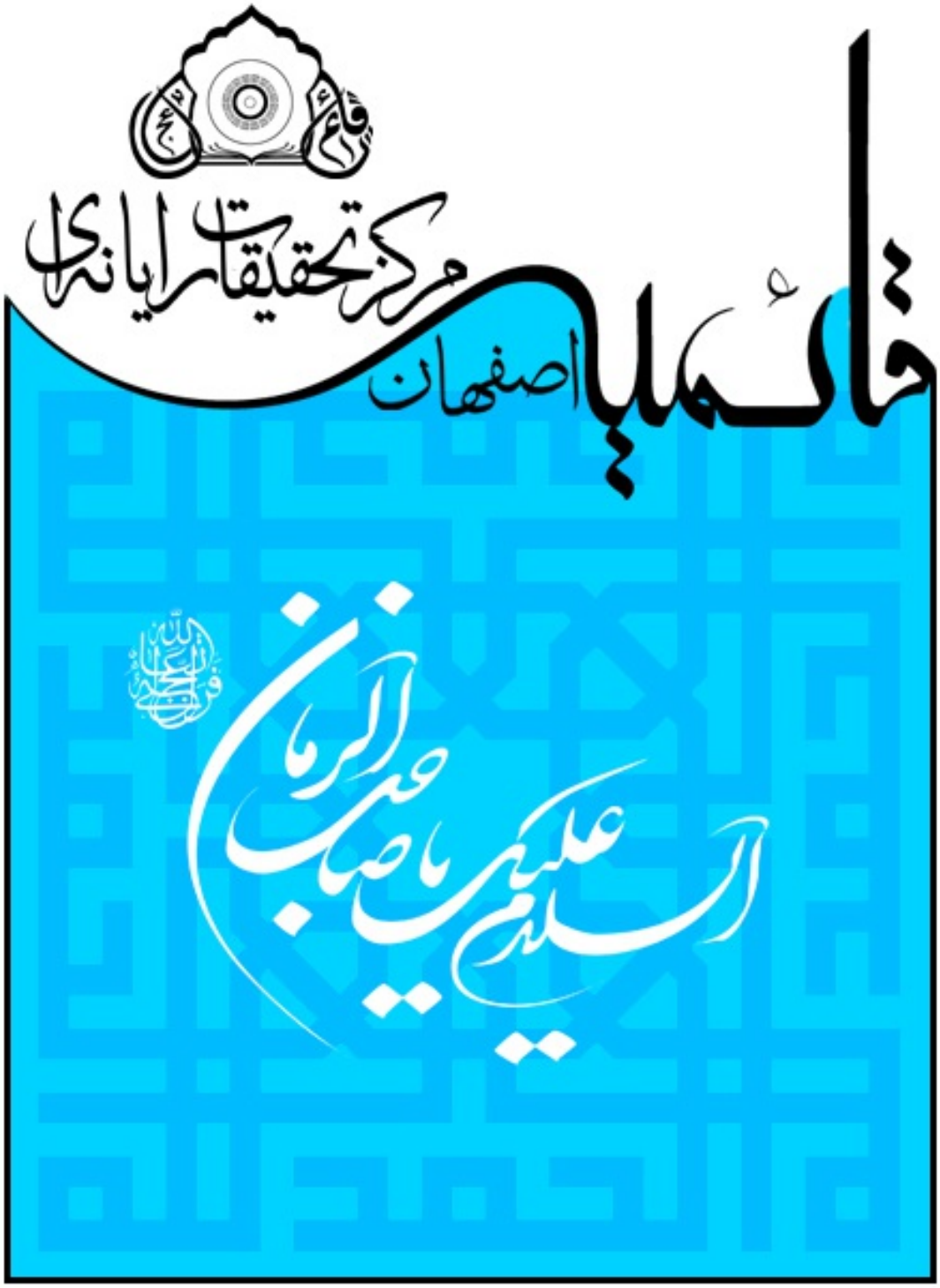

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

دروس حوزه

پایه هشتم

بسم الله الرحمن الرحیم

دروس حوزه

نویسنده:

واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵
پایه هشتم ----- ۲۶
مشخصات کتاب ----- ۲۶
فرائد الاصول از برائت تا پایان تعادل و تراجیح ----- ۲۶
المقصد الثالث من مقاصد هذا الکتاب فی الشک ----- ۲۶
المقام الأول فی البراءة والاشتغال والتخییر ----- ۲۹
فالمطلب الأول فیما دار الأمر فیه بین الحرمة وغیر الوجوب ----- ۲۹
المسألة الاولی ما لا نص فیه ----- ۳۰
فإن الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة وإن کان باطلا عن ----- ۳۳
۱ ----- ۳۳
۲ ----- ۳۷
ثم الظاهر: أن ذکر هذا القید مع تمام الکلام بدونه— ----- ۴۰
۱ ----- ۴۰
۲ ----- ۴۴
۳ ----- ۴۷
۴ ----- ۵۲
أحدها: عموم الشبهات للشبهة الموضوعیة التحریمیة التی ----- ۵۴
۱ ----- ۵۴
۲ ----- ۵۸
۳ ----- ۶۲
المسألة الثانیة ----- ۶۳
المسألة الثالثة ----- ۶۳
المسألة الرابعة ----- ۶۵

۱ ----- ۶۵
۲ ----- ۶۹
المطلب الثانی فی دوران حکم الفعل بین الوجوب وغیر االحرمه من الاحکام ----- ۷۲
۱ ----- ۷۲
۲ ----- ۷۶
المسألة الثانیة ----- ۷۹
المسألة الثالثة ----- ۸۰
المسألة الرابعة ----- ۸۱
المطلب الثالث ----- ۸۴
المسألة الثانیة ----- ۸۹
المسألة الثالثة ----- ۸۹
المسألة الرابعة ----- ۸۹
الموضع الثانی ----- ۹۰
[المسألة الأولی] ----- ۹۰
۱ ----- ۹۰
۲ ----- ۹۴
۳ ----- ۹۸
۴ ----- ۱۰۲
الرابع أن الثابت فی کل من المشتبهین - لأجل العلم الاجمالی ----- ۱۰۴
۱ ----- ۱۰۴
۲ ----- ۱۰۸
المقام الثانی فی الشبهة الغیر المحصورة ----- ۱۱۰
۱ ----- ۱۱۰
۲ ----- ۱۱۴

وأما [المسائل] الثلاث الاخر ----- ۱۱۶
المطلب الثانی فی اشتباه الواجب بغیر الحرام ----- ۱۱۶
أما القسم الأول ----- ۱۱۷
۱ ----- ۱۱۷
۲ ----- ۱۲۱
[المسألة الثانیة] ----- ۱۲۳
[المسألة الثالثة] ----- ۱۲۴
[المسألة الرابعة] ----- ۱۲۴
[القسم الثانی] ----- ۱۲۸
أما مسائل القسم الأول، وهو الشک فی الجزء الخارجی ----- ۱۲۹
۱ ----- ۱۲۹
۲ ----- ۱۳۳
[المسألة الثانیة] ----- ۱۳۷
[المسألة الثالثة] ----- ۱۴۱
[المسألة الرابعة] ----- ۱۴۲
[المسألة الاولی] ----- ۱۴۵
[المسألة الثانیة] فی زیادة الجزء عمدا ----- ۱۴۸
۱ ----- ۱۴۸
۲ ----- ۱۵۲
[المسألة الثالثة] فی ذکر الزیادة سهوا التی تقدح عمدا ----- ۱۵۳
۱ ----- ۱۵۳
۲ ----- ۱۵۷
المطلب الثالث: فی اشتباه الواجب بالحرام ----- ۱۵۹
خاتمة فیما یعتبر فی العمل بالأصل ----- ۱۶۰

۱ ---- ۱۶۰
۲ ---- ۱۶۴
۳ ---- ۱۶۸
۴ ---- ۱۷۳
۵ ---- ۱۷۷
وفی روایهٔ اخری موثقهٔ: إن سمرهٔ بن جندب کان له عذق فی ---- ۱۷۸
۱ ---- ۱۷۸
۲ ---- ۱۸۲
المقام الثانی فی الاستصحاب ---- ۱۸۴
الخامس أن المستفاد من تعریفنا السابق (۱ ـ) الظاهر ---- ۱۸۸
۱ ---- ۱۸۸
۲ ---- ۱۹۲
[الأقوال فی حجیهٔ الاستصحاب] (۱) الأول: القول بالحج ---- ۱۹۷
۱ ---- ۱۹۷
۲ ---- ۲۰۱
وربما یؤید ذلک بالأخبار الواردهٔ فی الموارد الخاصهٔ ---- ۲۰۵
۱ ---- ۲۰۵
۲ ---- ۲۰۹
[حجهٔ القول الثانی] (۱) احتج النافون بوجوه: منها: م ---- ۲۱۴
۱ ---- ۲۱۴
۲ ---- ۲۱۸
[حجهٔ القول الخامس] (۱) وأما القول الخامس - وهو التفصیل ---- ۲۲۱
۱ ---- ۲۲۱
۲ ---- ۲۲۴

وإن كان الزائد على تقدير وجوبه جزءا من المأمور به ----- ۲۲۹
۱ ----- ۲۲۹
۲ ----- ۲۳۳
۳ ----- ۲۳۷
حجة القول العاشر ما حكى عن المحقق السبزواری فی الذخیره ----- ۲۳۹
۱ ----- ۲۳۹
۲ ----- ۲۴۲
۳ ----- ۲۴۵
التنبیهات الاثنی عشر ----- ۲۴۸
الأمر الثانی ----- ۲۵۳
الأمر الثالث ----- ۲۵۷
الأمر الرابع ----- ۲۵۹
الأمر الخامس ----- ۲۶۰
الأمر السادس ----- ۲۶۳
الأمر السابع ----- ۲۶۸
الأمر الثامن ----- ۲۷۰
الأمر التاسع ----- ۲۷۲
الأمر العاشر ----- ۲۷۷
الأمر الحادی عشر ----- ۲۷۹
الأمر الثانی عشر ----- ۲۸۱
خاتمة ----- ۲۸۲
۱ ----- ۲۸۲
۲ ----- ۲۸۷
۳ ----- ۲۹۱

[تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والأصول] (۱) ----- ۲۹۴
المسألة الثانية ----- ۲۹۵
۱ ----- ۲۹۶
۲ ----- ۳۰۰
المسألة الثالثة ----- ۳۰۲
۱ ----- ۳۰۲
۲ ----- ۳۰۶
۳ ----- ۳۱۰
۴ ----- ۳۱۴
المقام الثانی فی بیان تعارض الاستصحاب مع القرعة ----- ۳۱۵
المقام الثالث ----- ۳۱۶
[الثانی: تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب] ----- ۳۱۷
[الثالث تعارض قاعدة (۲) التخییر مع الاستصحاب] (۳) ----- ۳۱۸
[تعارض الاستصحابین] (۱) ----- ۳۱۸
القسم الأول: ما إذا کان الشک فی أحدهما مسببا عن الشک فی الاخر ----- ۳۱۹
وأما القسم الثانی: وهو ما إذا کان الشک فی کلیهما مسببا ----- ۳۲۳
التعادل و الراجیح ----- ۳۲۷
۱ ----- ۳۲۷
۲ ----- ۳۳۰
۳ ----- ۳۳۴
المقام الأول فی المتکافئین ----- ۳۳۵
۱ ----- ۳۳۵
۲ ----- ۳۳۹
المقام الثانی فی التراجیح ----- ۳۴۱

أما المقام الأول [وهو ترجيح أحد الخبرين بالمزية ----- ۳۴۱
المقام الثانی فی ذکر الأخبار الواردة فی أحکام المتعارضین ----- ۳۴۵
۱ ----- ۳۴۵
۲ ----- ۳۴۸
المقام الثالث فی عدم جواز الاقتصار علی المرجحات المنصوصه ----- ۳۵۰
المقام الرابع فی بیان المرجحات ----- ۳۵۳
۱ ----- ۳۵۳
۲ ----- ۳۵۷
۳ ----- ۳۶۰
۴ ----- ۳۶۵
۵ ----- ۳۶۹
الرابع أن ظاهر الأخبار کون المرجح موافقة جمیع الموجودین ----- ۳۷۳
۱ ----- ۳۷۳
۲ ----- ۳۷۷
۳ ----- ۳۸۱
مکاسب ----- ۳۸۲
مکاسب ----- ۳۸۳
الکلام فی شروط المتعاقدین ----- ۳۸۳
۱ ----- ۳۸۳
۲ ----- ۳۸۶
مسألة: ومن شروط المتعاقدین قصد المتعاقدین مدلول المتعاقدین ----- ۳۹۰
مسألة: من شرائط المتعاقدین: الاختیار ----- ۳۹۴
۱ ----- ۳۹۴
۲ ----- ۳۹۸

فروع (۱) ----- ۴۰۰
۱ ----- ۴۰۰
۲ ----- ۴۰۴
مسألة: من شروط المتعاقدين: إذن السيد لو كان العاقد ----- ۴۰۵
فرع: أمر العبد بشراء نفسه من مولاه ----- ۴۰۷
مسألة: من شروط المتعاقدين: أن يكونا مالكين أو مأذونين ----- ۴۰۸
صور بيع الفضولى فى مسائل ثلاث ----- ۴۰۹
الاولى: أن يبيع للمالک مع عدم سبق منع من المالک ----- ۴۱۰
۱ ----- ۴۱۰
۲ ----- ۴۱۴
۳ ----- ۴۱۸
الثانية: أن يسبقه منع المالک ----- ۴۱۹
الثالثة أن يبيع الفضولى لنفسه ----- ۴۲۰
۱ ----- ۴۲۰
۲ ----- ۴۲۳
القول فى الإجازة والرد ----- ۴۲۸
۱ ----- ۴۲۸
۲ ----- ۴۳۲
التنبيه على أمور ----- ۴۳۶
الثانى: هل يشترط التلفظ بالإجازة؟ ----- ۴۳۶
الثالث: فى اعتبار عدم سبق الرد فى الإجازة ----- ۴۳۸
الرابع: فى أن الإجازة لا تورث ----- ۴۳۸
الخامس: إجازة البيع ليست إجازة لقبض الثمن ----- ۴۳۹
السادس الإجازة ليست على الفور ----- ۴۳۹

السابع هل یعتبر فی صحهٔ الإجازهٔ مطابقتها للعقد الواقع ----- ۴۳۹
القول فی المجیز ----- ۴۴۰
الکلام یقع فی مسائل ----- ۴۴۱
المسألهٔ الثانیهٔ: لو لم یکن جائز التصرف بسبب عدم الملک ----- ۴۴۱
۱ ----- ۴۴۱
۲ ----- ۴۴۵
۳ ----- ۴۴۹
المسألهٔ الثالثهٔ: لو باع معتقداً لکونه غیر جائز التصرف ----- ۴۵۰
القول فی المجاز ----- ۴۵۳
۱ ----- ۴۵۳
۲ ----- ۴۵۷
مسائل متفرقهٔ ----- ۴۵۹
المسألهٔ (۲): حکم ما یغترمه المشتری غیر الثمن ----- ۴۶۳
۱ ----- ۴۶۳
۲ ----- ۴۶۷
مسألهٔ (۳):إذا باع الفضولی مال نفسه مع مال غیره ----- ۴۷۰
مسألهٔ (۴): لو باع من له نصف الدار نصف ملک (۱) الدار ----- ۴۷۳
مسألهٔ (۵): لو باع ما یقبل التملک وما لا یقبله ----- ۴۷۶
مسألهٔ (۶): فی ولایهٔ الأب والجد (۱) ----- ۴۷۷
مسألهٔ (۷) فی ولایهٔ الفقیه (۱) ----- ۴۸۱
مسألهٔ (۸) فی ولایهٔ عدول (۱) المؤمنین ----- ۴۸۶
۱ ----- ۴۸۷
۲ ----- ۴۹۰
مسألهٔ (۹) بیع العبد المسلم من الکافر ----- ۴۹۴

۱ ---- ۴۹۴

۲ ---- ۴۹۸

مسألة: (۱۰) بیع المصحف من الکافر ---- ۵۰۱

کلیات فی علم الرجال ---- ۵۰۲

تصدیر ---- ۵۰۲

الفصل الأول ---- ۵۰۳

ما هو علم الرجال؟ ---- ۵۰۳

ما هو موضوع علم الرجال ؟ ---- ۵۰۳

ما هی مسائله ؟ ---- ۵۰۴

علم التراجم وتمایزه عن علم الرجال ---- ۵۰۴

الفرق بین علم الرجال والدرایة ---- ۵۰۶

مدار البحث فی هذه المحاضرات ---- ۵۰۶

الفصل الثانی ---- ۵۰۶

۱. أدلّة مثبتی الحاجة إلی علم الرجال ---- ۵۰۷

الحاجة إلی علم الرجال ---- ۵۰۷

الاول: حجیة قول الثقة ---- ۵۰۷

الثانی: الرجوع إلی صفات الرّاوی فی الأخبار العلاجی ---- ۵۰۹

الثالث: وجود الوضّاعین والمدلّسین فی الرواة ---- ۵۰۹

الرابع: وجود العامی فی أسانید الروایات ---- ۵۱۱

الخامس: اجماع العلماء ---- ۵۱۱

۲. أدلة نفاة الحاجة إلی علم الرجال ---- ۵۱۱

أدلّة النافین للحاجة إلی علم الرجال ---- ۵۱۲

لثانی: عمل المشهور جابر لضعف السند ---- ۵۱۲

الثالث: لا طریق إلی اثبات العدالة ---- ۵۱۲

الرابع: الخلاف فی معنی العدالهٔ والفسق ----- ۵۱۳
الخامس: تفضیح الناس فی هذا العلم ----- ۵۱۴
السادس: قول الرجالی وشرائط الشهادهٔ ----- ۵۱۵
السابع: التوثیق الإجمالی ----- ۵۱۸
الثامن: شهادهٔ المشایخ الثلاثهٔ ----- ۵۱۹
الفصل الثالث المصادر الاولیهٔ لعلم الرجال ----- ۵۲۱
۱ـ رجال الکشّی ----- ۵۲۱
۲ـ رجال النجاشی ----- ۵۲۳
۳ـ رجال الشیخ ----- ۵۲۷
۴ـ فهرس الشیخ ----- ۵۲۷
۵ ـ رجال البرقی ----- ۵۲۸
۶ـ رسالهٔ أبی غالب الزراری ----- ۵۲۹
۷ ـ مشیخهٔ الصدوق ----- ۵۲۹
۸ ـ مشیخهٔ الشیخ الطوسی فی کتابی: التهذیب والاستبصار ----- ۵۳۰
۸ ـ مشیخهٔ الشیخ الطوسی فی کتابی: التهذیب والاستبصار ----- ۵۳۱
۲ ـ رجال ابن الغضائری ----- ۵۳۲
أ ـ ترجمهٔ الغضائری ----- ۵۳۲
ب ـ ترجمهٔ ابن الغضائری ----- ۵۳۲
ج ـ کیفیهٔ وقوف العلماء علی کتاب الضعفاء ----- ۵۳۳
د ـ الکتاب تألیف نفس الغضائری أو تألیف ابنه ----- ۵۳۵
هـ کتاب الضعفاء رابع کتبه ----- ۵۳۶
و ـ کتاب الضعفاء وقیمته العلمیهٔ عند العلماء ----- ۵۳۷
النظریهٔ الأولی ----- ۵۳۸
تحلیل هذه النظریهٔ ----- ۵۳۸

النظریهٔ الثانیهٔ ----- ۵۳۹
النظریهٔ الثالثهٔ ----- ۵۳۹
النظریهٔ الرابعهٔ ----- ۵۴۰
اجابهٔ المحقق التستری عن هذه النظریهٔ ----- ۵۴۰
النظریهٔ الخامسهٔ ----- ۵۴۵
الفصل الرابع المصادر الثانویهٔ لعلم الرجال ----- ۵۴۵
۱ـ الأصول الرجالیهٔ الاربعهٔ ----- ۵۴۶
۱ـ فهرس الشیخ منتجب الدین ----- ۵۴۶
۲ـ معالم العلماء فی فهرس کتب الشیعهٔ وأسماء المصنفین ----- ۵۴۸
۳ ـ رجال ابن داود ----- ۵۴۸
ممیزات رجال ابن داود ----- ۵۴۹
۴ ـ خلاصهٔ الاقوال فی علم الرجال ----- ۵۵۱
الفروق بین رجالی العلّامهٔ وابن داود ----- ۵۵۲
المجهول فی مصطلح العلّامهٔ وابن داود ----- ۵۵۳
۲ـ الجوامع الرجالیهٔ فی العصور المتأخرهٔ ----- ۵۵۳
۳ ـ الجوامع الرجالیهٔ الدارجهٔ علی منهج القدماء ----- ۵۵۵
۱ـ «بهجهٔ الآمال فی شرح زبدهٔ المقال فی علم الرجال» ----- ۵۵۶
۲ ـ «تنقیح المقال فی معرفهٔ علم الرجال» ----- ۵۵۶
۳ ـ «قاموس الرجال» ----- ۵۵۷
۴ ـ تطور فی تألیف الجوامع الرجالیهٔ ----- ۵۵۸
بروز نمط خاصّ فی تألیف الرجال ----- ۵۵۹
۱ـ جامع الرواهٔ ----- ۵۶۰
الفصل الخامس التوثیقات الخاصهٔ ----- ۵۶۲
الاول: نصّ أحد المعصومین - علیهم السلام - ----- ۵۶۲

الثانی: نص أحد أعلام المتقدمین ----- ۵۶۳
الثالث: نص أحد أعلام المتأخرین ----- ۵۶۴
الرابع: دعوی الاجماع من قبل الأقدمین ----- ۵۶۵
الخامس: المدح الکاشف عن حسن الظاهر ----- ۵۶۵
السادس: سعی المستنبط علی جمع القرائن ----- ۵۶۶
بحث استطرادی وهو هل یکفی تزکیهٔ العدل الواحد؟ ----- ۵۶۶
الفصل السادس التوثیقات العامهٔ ----- ۵۶۸
۱ـ أصحاب الاجماع ----- ۵۶۸
الأول: ما هو الاصل فی ذلک؟ ----- ۵۶۹
الثانی: «أصحاب الاجماع» اصطلاح جدید ----- ۵۷۰
الثالث: فی عددهم ----- ۵۷۰
الرابع: فیما نظمه السید بحر العلوم ----- ۵۷۱
الخامس: فی کیفیهٔ تلقی الأ صحاب هذا الاجماع ----- ۵۷۲
السادس: فی وجه حجیهٔ ذاک الاجماع ----- ۵۷۴
السابع: فی مفاد «تصحیح ما یصح عنهم» ----- ۵۷۶
۱ ----- ۵۷۶
۲ ----- ۵۸۰
۳ ----- ۵۸۴
۲ـ مشایخ الثقات ----- ۵۸۸
۱ـ ابن أبی عمیر (المتوفّی عام ۲۱۷ هـ) ----- ۵۸۹
۱ ----- ۵۸۹
۲ ----- ۵۹۳
۳ ----- ۵۹۸
۴ ----- ۶۰۲

نقض القاعدة بالنقل عن الضعاف ----- ۶۰۳
۱ ----- ۶۰۳
۲ ----- ۶۰۷
۲ ـ صفوان بن یحیی بیّاع السابُری (المتوفّی عام ۲۱ ----- ۶۱۲
۳ـ أحمد بن محمد بن عمرو بن أبی نصر البزنطی (المتوف) ----- ۶۱۶
محاولة للاجابة عن النقوض ----- ۶۲۰
۳ ـ العصابة المشهورة بأنهم لا یروون إلّا عن الثقات ----- ۶۲۲
ألف ـ أحمد بن محمد بن عیسی القمی ----- ۶۲۳
ب ـ بنو فضّال ----- ۶۲۴
ج ـ جعفر بن بشیر ----- ۶۲۵
د ـ محمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی ----- ۶۲۶
هـ ـ علی بن الحسن الطاطری ----- ۶۲۶
و ـ أحمد بن علی النجاشی صاحب الرجال ----- ۶۲۷
مشایخ النجاشی کما استخرجهم النوری ----- ۶۲۹
۴ ـ کل من یروی عنه محمد بن أحمد بن یحیی بلا واسطة ----- ۶۳۰
طبقته فی الحدیث ----- ۶۳۱
نظرنا فی الموضوع ----- ۶۳۲
۵ ـ ما وقع فی اسناد کتاب «کامل الزیارات» ----- ۶۳۳
۶ ـ ما ورد فی اسناد تفسیر القمی ----- ۶۳۷
۱ـ ترجمة القمی ----- ۶۳۸
۲ـ مشایخه ----- ۶۳۸
۳ـ طبقته فی الرجال ----- ۶۳۸
۴ـ تعریف للتفسیر ----- ۶۳۹
۵ ـ الراوی للتفسیر او من املی علیه ----- ۶۳۹

۶ـ التفسیر لیس للقمی وحده ----- ۶۴۰
۷ ـ اصحاب الصادق - علیه السلام - فی رجال الشیخ ----- ۶۴۳
نظرنا فی الموضوع ----- ۶۴۶
الفائدة الثالثة عشرة ----- ۶۴۸
الأول: فی الالفاظ الاربعة ----- ۶۴۹
۲ ـ الاصل ----- ۶۴۹
۳ ـ التصنیف (المصنف) ----- ۶۴۹
۴ ـ النوادر ----- ۶۵۰
الثانی: فی الاصول المدونة فی عصر ائمتنا - علیهم السلام ----- ۶۵۲
الثالث: وجه العنایة بالاصول ومدی دلالتها علی الوثاقه ----- ۶۵۵
الفائدة الرابعة عشر ----- ۶۵۶
علم الرجال والاحادیث غیر الفقهیة ----- ۶۵۸
الکتب المؤلفة فی حیاة الصحابة ----- ۶۵۹
۸ ـ هل شیخوخة الاجازة دلیل الوثاقة عند المستجیز؟ ----- ۶۵۹
توضیحه مع تحقیقه ----- ۶۶۰
۹ ـ الوکالة عن الامام - علیه السلام - ----- ۶۶۳
۱۰ ـ کثرة تخریج الثقة عن شخص ----- ۶۶۴
الفصل السابع دراسة حول الکتب الاربعة ----- ۶۶۴
الصحیح عند القدماء والمتأخرین ----- ۶۶۷
الوجه الأول: المدائح الواردة حول الکافی ----- ۶۶۷
الوجه الثانی: المدائح الواردة فی حق المؤلف ----- ۶۶۹
الوجه الثالث: کون المؤلف فی عصر الغیبة الصغری ----- ۶۷۱
تقییم العرض علی وکیل الناحیة ----- ۶۷۳
۲ ـ تقییم احادیث «من لا یحضره الفقیه» ----- ۶۷۶

۳. تقییم احادیث «التهذیب» و«الاستبصار» ----- ۶۸۱
تصحیح أسانید الشیخ ----- ۶۸۲
الفصل الثامن فی فرق الشیعهٔ الواردهٔ فی الکتب ----- ۶۸۶
۱ ـ الکیسانیهٔ ----- ۶۸۷
۲ـ الزیدیهٔ ----- ۶۸۸
۳ ـ الناووسیهٔ ----- ۶۸۹
۵ ـ الفطحیهٔ أو الافطحیهٔ ----- ۶۹۰
۶ ـ الواقفهٔ ----- ۶۹۱
۷ ـ الخطابیهٔ ----- ۶۹۲
۸ ـ المغیریهٔ ----- ۶۹۳
۹ ـ الغلاهٔ ----- ۶۹۴
التفویض ومعانیه ----- ۶۹۵
۱ ----- ۶۹۶
۲ ----- ۷۰۰
فقدان الضابطهٔ الواحدهٔ فی الغلو ----- ۷۰۲
تضعیف الراوی من حیث العمل ----- ۷۰۴
خاتمهٔ فی فوائد رجالیهٔ ----- ۷۰۵
الفائدهٔ الأولی ----- ۷۰۵
الفائدهٔ الثانیهٔ ----- ۷۰۸
الفائدهٔ الثالثهٔ ----- ۷۱۲
الفائدهٔ الرابعهٔ ----- ۷۱۳
الفائدهٔ الخامسهٔ ----- ۷۱۵
الفائدهٔ السادسهٔ ----- ۷۱۶
الفائدهٔ السابعهٔ ----- ۷۱۷

الفائدة الثامنة ---- ۷۱۸
الفائدة التاسعة ---- ۷۱۸
الفائدة العاشرة ---- ۷۱۹
۱ ---- ۷۱۹
۲ ---- ۷۲۳
الفائدة الحادیة عشرة ---- ۷۲۵
الفائدة الثانیة عشرة ---- ۷۲۶
الفائدة الثالثة عشرة ---- ۷۲۶
الأول: فی الالفاظ الاربعة ---- ۷۲۷
الثانی: فی الاصول المدونة فی عصر ائمتنا - علیهم السلام ---- ۷۳۰
الثالث: وجه العنایة بالاصول ومدی دلالتها علی الوثاقه ---- ۷۳۳
الفائدة الرابعة عشر ---- ۷۳۴
علم الرجال والاحادیث غیر الفقهیة ---- ۷۳۶
الکتب المؤلفة فی حیاة الصحابة ---- ۷۳۷
محاضرات فی الالهیات ---- ۷۳۸
محاضرات فی الالهیات ---- ۷۳۸
باب الرابع ---- ۷۳۸
مقدمة ---- ۷۴۱
الفصل الاَوّل أدلّة لزوم البعثة ---- ۷۴۲
الفصل الثانی: أدلّة منکری بعثة الأنبیاء ---- ۷۴۴
الفصل الثالث: طرق التعرف علی صدق دعوی النبوة ---- ۷۴۵
۱ . الإعجاز ---- ۷۴۵
۲ . تنصیص النبیّ السابق ---- ۷۴۸
۳ . جمع القرائن و الشواهد ---- ۷۴۹

الفصل الرابع: حقيقة الوحى فى النبوّة ----- ۷۵۰
الفصل الخامس: عصمة أنبياء الله تعالى ----- ۷۵۴
الباب الخامس فى النبوّة الخاصّة تمهيد ----- ۷۵۸
الفصل الأوّل: بشائر خاتم الرسل فى العهدين ----- ۷۵۹
الفصل الثالث: الاستدلال بمعجزاته ----- ۷۶۲
الإعجاز البيانى للقرآن الكريم ----- ۷۶۳
الفصل الرابع: نقد مذهب الصّرفة ----- ۷۶۵
الفصل الخامس: إعجاز القرآن من جهات أُخرى ----- ۷۶۶
الفصل السادس: الخاتمية فى ضوء العقل و الوحى ----- ۷۷۰
الباب السادس فى الإمامة و الخلافة ----- ۷۷۴
الفصل الثانى: حقيقة الإمامة عند الشيعة و أهل السنّ ----- ۷۷۵
مؤهّلات الإمام و صفاته ----- ۷۷۶
الفصل الثالث: طرق إثبات الإمامة عند أهل السنّة ----- ۷۷۷
الفصل الرابع: أدلّة وجوب تنصيب الإمام عند الشيعة الاميه ----- ۷۸۰
الفصل الخامس: وجوب العصمة فى الإمام ----- ۷۸۴
الفصل السادس: النصوص الدينية و تنهصيب على عليه السلام للامامه ----- ۷۸۷
الفصل السابع: السنّة النبوية و الأئمّة الاثنا عشر ----- ۷۹۰
الفصل الثامن: الإمام الثانى عشر فى الكتاب و السنّة ----- ۷۹۱
۱ ----- ۷۹۱
۲ ----- ۷۹۵
الباب السابع فى المعاد ----- ۷۹۷
الفصل الثانى: براهين تجرّد النفس الإنسانية ----- ۷۹۹
الفصل الثالث: المعاد الجسمانى و الروحانى ----- ۸۰۰
الفصل الرابع: براهين بطلان التناسخ ----- ۸۰۳

ملخص القول فی الرجعة ----- ۸۰۴
أسئلة و أجوبتها ----- ۸۰۶
الفصل الخامس: القبر و البرزخ ----- ۸۰۶
الفصل السادس: الحساب و الشهود ----- ۸۰۹
الفصل السابع: المیزان و الصراط ----- ۸۱۲
الفصل الثامن: الشفاعة فی القیامة ----- ۸۱۴
الفصل التاسع: الإحباط و التکفیر ----- ۸۱۸
خاتمةالإیمان و أحکامه ----- ۸۲۳
موقف الشیعة من عدالة الصحابة ----- ۸۲۷
التقیة بین الوجوب و الحرمة ----- ۸۳۱
تفسیر ----- ۸۳۳
تفسیر : جوامع الجامع جلد ۲ ----- ۸۳۳
سوره یوسف علیه السّلام ----- ۸۳۳
آیات ۱ تا ۵ ----- ۸۳۳
آیات ۶ تا ۹ ----- ۸۳۵
آیات ۱۰ تا ۱۴ ----- ۸۳۶
آیات ۱۵ تا ۱۸ ----- ۸۳۸
آیات ۱۹ تا ۲۰ ----- ۸۳۹
آیات ۲۱ تا ۲۳ ----- ۸۴۰
آیات ۲۴ تا ۲۹ ----- ۸۴۲
آیات ۳۰ تا ۳۵ ----- ۸۴۴
آیات ۳۶ تا ۴۰ ----- ۸۴۷
آیات ۴۱ تا ۴۲ ----- ۸۴۹
آیات ۴۳ تا ۴۹ ----- ۸۵۰

آیات ۵۰ تا ۵۲ ----- ۸۵۲
آیات ۵۳ تا ۵۷ ----- ۸۵۳
آیات ۵۸ تا ۶۲ ----- ۸۵۴
آیات ۶۳ تا ۶۶ ----- ۸۵۶
آیات ۶۷ تا ۶۸ ----- ۸۵۷
آیات ۶۹ تا ۷۶ ----- ۸۵۸
آیات ۷۷ تا ۸۰ ----- ۸۶۰
آیات ۸۱ تا ۸۷ ----- ۸۶۲
آیات ۸۸ تا ۹۳ ----- ۸۶۴
آیات ۹۴ تا ۹۸ ----- ۸۶۶
آیات ۹۹ تا ۱۰۲ ----- ۸۶۷
آیات ۱۰۳ تا ۱۰۹ ----- ۸۶۹
آیات ۱۱۰ تا ۱۱۱ ----- ۸۷۰
سوره رعد ----- ۸۷۱
آیات ۱ تا ۳ ----- ۸۷۲
آیات ۴ تا ۵ ----- ۸۷۳
آیات ۶ تا ۱۱ ----- ۸۷۴
آیات ۱۲ تا ۱۵ ----- ۸۷۷
آیه ۱۶ ----- ۸۷۸
آیات ۱۷ تا ۱۸ ----- ۸۷۹
آیات ۱۹ تا ۲۴ ----- ۸۸۱
آیات ۲۵ تا ۳۰ ----- ۸۸۳
آیات ۳۱ تا ۳۴ ----- ۸۸۴
آیات ۳۵ تا ۳۷ ----- ۸۸۷

آیات ۳۸ تا ۴۰ ----- ۸۸۸

آیات ۴۱ تا ۴۳ ----- ۸۸۹

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان ----- ۸۹۱

پایه هشتم

مشخصات کتاب

سرشناسه : شریعتمداری، علی، ۱۳۰۲-

عنوان و نام پدیدآور : آموزش دروس حوزه و دانشگاه/علی شریعتمداری.

مشخصات نشر : تهران: زهد: دانشگاه آزاد اسلامی(دماوند)، ۱۳۸۵.

مشخصات ظاهری : ۳۵ص.

شابک : ۴۷۰۰ریال ۹۶۴۶۹۹۷۶۱۹

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : کتابنمامه ص.[۳۵].

موضوع : حوزه و دانشگاه.

موضوع : حوزه‌های علمیه-- ایران.

موضوع : دانشگاه‌ها و مدارس عالی-- ایران.

شناسه افزوده : دانشگاه آزاد اسلامی(دماوند)

رده بندی کنگره : BP۷/۴/ش۴آ۸

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۰۷۱

شماره کتابشناسی ملی : م۸۵-۲۴۱۱۸

فرائد الاصول از برائت تا پایان تعادل و تراجیح

المقصد الثالث من مقاصد هذا الکتاب فی الشک

المقصد الثالث من مقاصد هذا الکتاب فی الشک

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحیم

ص ۶

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین الحمد لله رب العالمین، والصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرین، ولعنة الله علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین (۱ .

(هامش)

(۱) لم ترد الخطبة الشریفة فی (ت). (*)

ص ۷

ص ۹

قد قسمنا فی صدر هذا الکتاب المکلف الملتفت إلی الحکم الشرعی العملی فی الواقعة علی ثلاثة أقسام، لأنه إما أن یحصل له القطع بحکمه (۱) الشرعی، وإما أن یحصل له الظن، وإما أن یحصل له الشک. وقد عرفت: أن القطع حجة فی نفسه لا بجعل جاعل، والظن

یمکن أن یعتبر فی متعلقه (۲)، لأنه کاشف عنه ظنا، لکن العمل به والاعتماد علیه فی الشرعیات موقوف علی وقوع التعبد به شرعا، وهو غیر واقع إلا فی الجملة، وقد ذکرنا موارد وقوعه فی الأحکام الشرعیة فی الجزء الأول من هذا الکتاب (۳ .

(هامش)

(۱) فی (ه): بالحکم . (۲) فی (ر) و (ظ) بدل متعلقه : الطرف المظنون . (۳) وردت فی (ظ) و (هـ) زیادة، وهی: وأن ما لم یرد اعتباره فی الشرع فهو داخل فی الشک، فالمقصود هنا بیان حکم الشک بالمعنی الأعم من ظن غیر ثابت الاعتبار . وکتب فوقها فی (ظ): زائد . (*)

ص ۱۰

وأما الشک، فلما لم یکن فیه کشف أصلا لم یعقل (۱) أن یعتبر، فلو ورد فی مورده حکم شرعی - کأن یقول: الواقعة المشکوکة حکمها کذا - کان حکما ظاهریا، لکونه مقابل للحکم الواقعی المشکوک بالفرض. ویطلق علیه الواقعی الثانوی أیضا، لأنه حکم واقعی للواقعة المشکوک فی حکمها، وثانوی بالنسبة إلی ذلک الحکم المشکوک فیه، لأن موضوع هذا الحکم الظاهری - وهی الواقعة المشکوک فی حکمها - لا یتحقق إلا بعد تصور حکم نفس الواقعة والشک فیه. مثلا: شرب التتن فی نفسه له حکم فرضنا فی ما نحن فیه شک المکلف فیه، فإذا فرضنا ورود حکم شرعی لهذا الفعل المشکوک الحکم، کان هذا الحکم الوارد (۲ متأخرا طبعا عن ذلک المشکوک، فذلک الحکم (۳) واقعی بقول مطلق، وهذا الوارد ظاهری، لکونه المعمول به فی الظاهر، وواقعی ثانوی، لأنه متأخر عن ذلک الحکم، لتأخر موضوعه عنه. ویسمی الدلیل الدال علی هذا الحکم الظاهری أصل ، وأما ما دل علی الحکم الأول - علما أو ظنا معتبرا - فیختص باسم الدلیل ، وقد یقید ب الاجتهادی ، کما أن الأول قد یسمی ب الدلیل مقیدا ب الفقاهتی . وهذان القیدان اصطلاحان من الوحید البهبهانی، لمناسبة مذکورة فی تعریف الفقه والاجتهاد (۴ .

(هامش)

(۱) فی غیر (ت) زیادة: فیه . (۲) لم ترد الوارد فی (ت) و (هـ). (۳) فی (ر)، (ص) و (هـ) زیادة: حکم . (۴) انظر الفوائد الحائریة: ۴۹۹، الفائدة ۳۳، فی تعریف المجتهد والفقیه. (*)

ص ۱۱

ثم إن الظن الغیر المعتبر حکمه حکم الشک کما لا یخفی. ومما ذکرنا: من تأخر مرتبة الحکم الظاهری عن الحکم الواقعی - لأجل تقیید موضوعه بالشک فی الحکم الواقعی - یظهر لک وجه تقدیم الأدلة علی الاصول، لأن موضوع الاصول یرتفع بوجود الدلیل، فلا معارضة بینهما، لا لعدم اتحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصل - وهو الشک - بوجود الدلیل ألا تری: أنه لا معارضة ولا تنافی بین کون حکم شرب التتن المشکوک حکمه هی الإباحة وبین کون حکم شرب التتن فی نفسه مع قطع النظر عن الشک فیه هی الحرمة، فإذا علمن بالثانی - لکونه علمیا، والمفروض (۱) سلامته عن معارضة الأول - خرج شرب التتن عن موضوع دلیل (۲) الأول وهو کونه مشکوک الحکم، لا عن حکمه حتی یلزم فیه تخصیص و (۳ طرح لظاهره. ومن هنا کان إطلاق التقدیم والترجیح فی المقام تسامحا، لأن الترجیح فرع المعارضة. وکذلک إطلاق الخاص علی الدلیل والعام علی الأصل، فیقال: یخصص الأصل بالدلیل، أو یخرج عن الأصل بالدلیل. ویمکن أن یکون هذا الاطلاق علی الحقیقة بالنسبة إلی الأدلة الغیر العلمیة، بأن یقال: إن مؤدی أصل البراءة - مثلا -: أنه إذا لم یعلم حرمة شرب التتن فهو غیر محرم، وهذا عام، ومفاد الدلیل

(هامش)

(۱) فی (ر): والفرض ، وفی (ظ) و (ه): ولفرض . (۲) فی (ر)، (ص) و (ظ): الدلیل . (۳) فی (ظ): أو . (*)

ص ۱۲

الدال علی اعتبار تلک الأمارة الغیر العلمیة المقابلة للأصل: أنه إذا قام تلک الأمارة الغیر العلمیة علی حرمة الشیء الفلانی فهو حرام،

وهـذا أخص من دليل أصل البراءة مثلا، فيخرج به عنه. وكون دليل تلك الأمارة أعم من وجه - باعتبار شـموله لغير مورد أصل البراءة - لا ـ ينفع بعـد قيام الإجماع على عـدم الفرق فى اعتبار تلك الأمارة (۱) بين مواردها. توضـيح ذلك: أن كون الـدليل رافعا لموضوع الأصل - وهو الشك - إنما يصـح فى الـدليل العلمى، حيث إن وجوده يخرج حكم الواقعـة عن كونه مشـكوكا فيه، وأما الـدليل الغير العلمى فهو بنفسه (۲) غير رافع لموضوع الأصل وهو عـدم العلم، وأم الـدليل الدال على اعتباره فهو وإن كان علميا، إلا أنه لا يفيد إلا حكمـا ظاهريا نظير مفاد الأصل، إذ المراد بالحكم الظاهرى ما ثبت لفعل المكلف بملاحظـة الجهل بحكمه الواقعى الثابت له من دون مدخليـة العلم والجهل، فكما أن مفاد قوله (عليه السـلام): كل شـىء مطلق حتى يرد فيه نهى (۳) يفيـد الرخصة فى الفعل الغير المعلوم ورود النهى فيه، فكذلك ما دل على حجية الشهرة الدالة مثلا على وجوب شىء، يفيد وجوب ذلك الشىء من حيث إنه مظنون مطلقا أو بهذه الأمارة - ولذا (۴) اشتهر: أن علم المجتهد

(هامش)

(۱) فى (ر)، (ص) و (هـ) زيادة: حينئذ . (۲) فى (ت)، (ر) و (ص) زيادة: بالنسبة إلى أصالة الاحتياط والتخيير كالعلم رافع للموضوع، وأما بالنسبة إلى ما عداهما فهو بنفسه . (۳) الوسائل ۱۸: ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۶۰. (۴) فى (ص): وكذ . (*)

ص ۱۳

بالحكم مستفاد من صغرى وجدانية، وهى: هذا ما أدى إليه ظنى ، وكبرى برهانية، وهى: كل ما أدى إليه ظنى فهو حكم الله فى حقى ، فـإن الحكم المعلوم منهمـا هو الحكم الظـاهرى -، فإذا كان مفاد الأصل ثبوت الإباحـة للفعل الغير المعلوم الحرمـة ومفاد دليل تلك الأمـارة ثبوت الحرمـة للفعـل المظنون الحرمـة، كانـا متعارضـين لا محالـة، فإذ بنى على العمل بتلك الأمارة كان فيه خروج عن عموم الأصل وتخصـيص له لا محالـة. هذا، ولكن التحقيق: أن دليل تلك الأمارة وإن لم يكن كالدليل العلمى رافعا لموضوع الأصل، إلا أنه نزل شـرعا منزلة الرافع، فهو حاكم على الأصل لا مخصص له، كما سيتضح (۱) إن شاء الله تعالى. على: أن ذلك إنما يتم بالنسـبة إلى الأدلة الشـرعية، وأما الأدلة العقلية القائمة على البراءة والاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدلة الظنية واضح، لجواز الاقتناع بها فى مقـام البيـان وانتهاضـها رافعـا لاحتمال العقاب كما هو ظاهر. وأما التخيير فهو أصل عقلى لا غير (۲). واعلم: أن المقصود بالكلام فى هـذه الرسالة (۳) الاـصول المتضـمنة لحكـم الشـبهة فى الحكـم الفرعى الكلى وإن تضـمنت حكم الشـبهة فى الموضـوع أيضـا، وهى منحصرة فى أربعة: أصل البراءة ، و أصل الاحتياط ، و التخيير ، و الاستصحاب بناء على كونه ظاهريا ثبت

(هامش)

(۱) انظر مبحث التعادل والتراجيح ۴: ۱۳. (۲) فى (ت)، (ص) و (هـ) زيادة: كما سيتضح إن شاء الله . (۳) فى (ت)، (ص) و (هـ) بدل هذه الرسالة : هذا المقصد . (*)

ص ۱۴

التعبـد به من الأخبار، إذ بناء على كونه مفيـدا للظن يـدخل فى الأمارات الكاشـفة عن الحكم الواقعى. وأما الاصول المشـخصة لحكم الشـبهة فى الموضوع - كأصالـة الصـحة، وأصالـة الوقوع فيمـا شك فيه بعـد تجاوز المحل - فلا يقع الكلام فيها إلا لمناسـبة يقتضـيها المقام. ثم إن انحصار موارد الاشـتباه فى الاصول الأربعة عقلى، لأن حكم الشك إما أن يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه، وإما أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه أم كان ولم يلحظ، والأول هو مورد الاستصـحاب، والثانى إما أن يكون الاحتياط فيه ممكنا أم لا ـ والثانى مورد التخيير، والأول إما أن يـدل دليل عقلى أو نقلى على ثبوت العقاب بمخالفـة الواقع المجهول وإما أن لا يـدل، والأول مورد الاحتياط، والثانى مورد البراءة. وقـد ظهر مما ذكرنا: أن موارد الاصول قـد تتـداخل، لأن المناط فى الاستصـحاب ملاحظة الحالة السابقـة المتيقنة (۱)، ومـدار الثلاثـة الباقيـة على عـدم ملاحظتهـا وإن كـانت موجودة. ثم إن تمام الكلام فى الاصول الأربعـة يحصـل

باشباعه فی مقامین: أحدهم: حکم الشک فی الحکم الواقعی من دون ملاحظة الحالة السابقة، الراجع إلی الاصول الثلاثة. الثانی: حکمه بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب.

(هامش)

(۱) فی (ت)، (ظ) و (ه): المتیقنة السابقة . (*)

ص ۱۵

المقام الأول فی البراءة والاشتغال والتخییر

المقام الأول فی البراءة والاشتغال والتخییر

ص ۱۷

أما المقام الأول فیقع الکلام فیه فی موضعین: لأن الشک إما فی نفس التکلیف وهو النوع الخاص من الإلزام وإن علم جنسه، کالتکلیف المردد بین الوجوب والتحریم. وإم فی متعلق التکلیف مع العلم بنفسه، کما إذا علم وجوب شیء وشک بین تعلقه بالظهر والجمعة، أو علم وجوب فائتة وترددت بین الظهر والمغرب. [الموضع الأول] (۱ والموضع الأول یقع الکلام فیه فی مطالب، لأن التکلیف المشکوک فیه إما تحریم مشتبه بغیر الوجوب، وإما وجوب مشتبه بغیر التحریم، وإما تحریم مشتبه بالوجوب (۲)، وصور الاشتباه کثیرة.

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) فی (ظ) بدل إما تحریم مشتبه بغیر الوجوب - إلی - بالوجوب : إما إیجاب مشتبه بغیره، وإما تحریم کذلک . (*)

ص ۱۸

وهذا مبنی علی اختصاص التکلیف بالإلزام، أو اختصاص الخلاف فی البراءة والاحتیاط به، ولو فرض (۱) شموله للمستحب والمکروه یظهر حالهما من الواجب والحرام، فلا حاجة إلی تعمیم العنوان. ثم إن (۲) متعلق التکلیف المشکوک: إما أن یکون فعلا کلیا متعلق للحکم الشرعی الکلی، کشرب التتن المشکوک فی حرمته، والدعاء عند رؤیة الهلال المشکوک فی وجوبه. وإما أن یکون فعلا جزئیا متعلقا للحکم الجزئی، کشرب هذا المائع المحتمل کونه خمرا. ومنشأ الشک فی القسم الثانی: اشتباه الامور الخارجیة. ومنشؤه فی الأول: إما أن یکون عدم النص فی المسألة، کمسألة شرب التتن، وإما أن یکون إجمال النص، کدوران الأمر فی قوله تعالی: *(حتی یطهرن)*(۳) بین التشدید والتخفیف مثلا، وإما أن یکون تعارض النصین، ومنه الآیة المذکورة بناء علی تواتر القراءات. وتوضیح أحکام هذه الأقسام فی ضمن مطالب:

الأول: دوران الأمر بین الحرمة وغیر الوجوب من الأحکام الثلاثة الباقیة.

الثانی: دورانه بین الوجوب وغیر التحریم.

الثالث: دورانه بین الوجوب والتحریم.

(هامش)

(۱) کذا فی (ت) و (ظ)، وفی غیرهم: فلو فرض . (۲) إن من (هـ). (۳) البقرة: ۲۲۲. (*)

ص ۱۹

فالمطلب الأول فیما دار الأمر فیه بین الحرمة وغیر الوجوب

فالمطلب الأول فیما دار الأمر فیه بین الحرمة وغیر الوجوب

وقد عرفت (۱): أن متعلق الشک تارة: الواقعة الکلیة کشرب التتن، ومنشأ الشک فیه عدم النص، أو إجماله، أو تعارضه، واخری: الواقعة الجزئیة. فهنا أربع مسائل:

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۱۷ – ۱۸ (*)

ص ۲۰

المسألة الاولی ما لا نص فیه

المسألة الاولی ما لا نص فیه

وقد اختلف فیه علی ما یرجع إلی قولین: أحدهما: إباحة الفعل شرعا وعدم وجوب الاحتیاط بالترک. والثانی: وجوب الترک، ویعبر عنه بالاحتیاط. والأول منسوب إلی المجتهدین، والثانی إلی معظم الأخباریین (۱). وربما نسب إلیهم أقوال أربعة: التحریم ظاهرا، والتحریم واقعا، والتوقف، والاحتیاط (۲). ولا یبعد أن یکون تغایرها باعتبار العنوان، ویحتمل الفرق بینها أو بین (۳) بعضها من وجوه اخر تأتی بعد ذکر أدلة الأخباریین (۴ .

(هامش)

(۱) انظر القوانین ۲: ۱۶. (۲) الناسب هو الوحید البهبهانی، کما سیأتی فی الصفحة ۱۰۵، وانظر الفصول: ۳۵۲. (۳) فی (ت) و (ر): وبین . (۴) انظر الصفحة ۱۰۵ – ۱۰۸ (*)

ص ۲۱

احتج للقول الأول بالأدلة الأربعة: فمن الکتاب آیات: منها: قوله تعالی: *(لا یکلف الله نفسا إلا ما آتاها)*(۱). قیل: دلالتها واضحة (۲). وفیه: أنها غیر ظاهرة، فإن حقیقة الإیتاء الإعطاء، فإما أن یراد بالموصول المال – بقرینة قوله تعالی قبل ذلک *(ومن قدر علیه رزقه فلینفق مما آتاه الله)*(۳) –، فالمعنی: أن الله سبحانه لا یکلف العبد إلا دفع ما اعطی من المال. وإما أن یراد نفس فعل الشیء أو ترکه – بقرینة إیقاع التکلیف علیه –، فإعطاؤه کنایة عن الإقدار علیه، فتدل علی نفی التکلیف بغیر المقدور – کما ذکره الطبرسی (۴) (قدس سره) – وهذا المعنی أظهر وأشمل، لأن الإنفاق من المیسور داخل فی ما آتاه الله . وکیف کان: فمن المعلوم أن ترک ما یحتمل التحریم لیس غیر مقدور، وإلا لم ینازع فی وقوع التکلیف به أحد من المسلمین، وإن نازعت الأشاعرة فی إمکانه. نعم، لو ارید من الموصول نفس الحکم والتکلیف، کان إیتاؤه

(هامش)

(۱) الطلاق: ۷. (۲) قاله الفاضل النراقی فی المناهج: ۲۱۰. (۳) الطلاق: ۷. (۴) مجمع البیان ۵: ۳۰۹ (*)

ص ۲۲

عبارة عن الإعلام به. لکن إرادته بالخصوص تنافی مورد الآیة، وإرادة الأعم منه ومن المورد تستلزم (۱) استعمال الموصول فی معنیین، إذ لا جامع بین تعلق التکلیف بنفس الحکم وبالفعل (۲) المحکوم علیه، فافهم. نعم، فی روایة عبد الأعلی عن أبی عبد الله (علیه السلام): قال: قلت له: هل کلف الناس بالمعرفة؟ قال: لا، علی الله البیان، *(لا یکلف الله نفسا إلا وسعها)*، و *(لا یکلف الله نفسا إلا ما آتاه)* (۳). لکنه لا ینفع فی المطلب، لأن نفس المعرفة بالله غیر مقدور قبل تعریف الله سبحانه، فلا یحتاج دخولها فی الآیة إلی إرادة الإعلام من الإیتاء، وسیجیء زیادة توضیح لذلک فی ذکر الدلیل العقلی إن شاء الله تعالی (۴). ومما ذکرنا یظهر حال التمسک بقوله تعالی: *(لا یکلف الله نفسا إلا وسعها)*(۵). ومنها: قوله تعالی: *(وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا)*(۶). بناء علی أن بعث الرسول کنایة عن بیان التکلیف، لأنه یکون به

(هامش)

(۱) فی النسخ: یستلزم . (۲) فی (ر) و (ه): والفعل . (۳) الکافی ۱: ۱۶۳، باب البیان والتعریف ولزوم الحجة، الحدیث ۵. والآیتان من سورة البقرة: ۲۸۶، والطلاق: ۷ (۴) انظر الصفحة ۵۶. (۵) البقرة: ۲۸۶. (۶) الإسراء: ۱۵ (*)

ص ۲۳

غالبا، کما فی قولک: لا أبرح من هذا المکان حتی یؤذن المؤذن (۱) کنایة عن دخول الوقت، أو عبارة عن البیان النقلی - ویخصص العموم بغیر المستقلات، أو یلتزم بوجوب التأکید وعدم حسن العقاب إلا مع اللطف بتأیید العقل بالنقل وإن حسن الذم، بناء علی أن منع اللطف یوجب قبح العقاب دون الذم، کما صرح به البعض (۲) -، وعلی أی تقدیر فیدل علی نفی العقاب قبل البیان. وفیه: أن ظاهره الإخبار بوقوع التعذیب سابقا بعد البعث، فیختص بالعذاب الدنیوی الواقع فی الامم السابقة. ثم إنه ربما یورد التناقض (۳) علی من جمع بین التمسک بالآیة فی المقام وبین رد من استدل بها لعدم الملازمة بین حکم العقل وحکم الشرع: بأن نفی فعلیة التعذیب أعم من نفی الاستحقاق، فإن الإخبار بنفی التعذیب إن دل علی عدم التکلیف شرعا فلا وجه للثانی، وإن لم یدل فل وجه للأول. ویمکن دفعه: بأن عدم الفعلیة یکفی فی هذا المقام، لأن الخصم یدعی أن فی ارتکاب الشبهة الوقوع فی العقاب والهلاک فعلا من حیث

(هامش)

(۱) فی (ص) زیادة: فإنه . (۲) قاله المحقق الطوسی فی مبحث اللطف من تجرید الاعتقاد، وأوضحه العلامة الحلی فی شرحه (کشف المراد): ۳۲۷. (۳) أورده المحقق القمی علی الوحید البهبهانی (قدس سرهما) الذی عبر عنه فی القوانین ب -: بعض الأعاظم ، انظر القوانین ۲: ۱۶ - ۱۷، والرسائل الاصولیة: ۳۵۳، والفوائد الحائریة: ۳۷۳ (*)

ص ۲۴

لا یعلم - کما هو مقتضی روایة التثلیث (۱) ونحوها (۲) التی هی عمدة أدلتهم -، ویعترف بعدم المقتضی للاستحقاق علی تقدیر عدم الفعلیة، فیکفی فی عدم الاستحقاق نفی الفعلیة، بخلاف مقام التکلم فی الملازمة، فإن المقصود فیه إثبات الحکم الشرعی فی مورد حکم العقل، وعدم ترتب العقاب علی مخالفته لا ینافی ثبوته، کما فی الظهار حیث قیل: إنه محرم معفو عنه (۳)، وکما فی العزم علی المعصیة علی احتمال. نعم، لو فرض هناک - أیضا - إجماع علی أنه لو انتفت الفعلیة انتفی الاستحقاق - کما یظهر من بعض ما فرعوا علی تلک المسألة - لجاز التمسک بها هناک. والإنصاف: أن الآیة لا دلالة له علی المطلب فی المقامین. ومنها: قوله تعالی: *(وما کان الله لیضل قوما بعد إذ هداهم حتی یبین لهم ما یتقون)*(۴)، أی: ما یجتنبونه من الأفعال والتروک. وظاهرها: أنه تعالی لا یخذلهم بعد هدایتهم إلی الإسلام إلا بعد ما یبین لهم. وعن الکافی (۵ وتفسیر العیاشی (۶) وکتاب التوحید (۷ : حتی

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۸: ۱۱۴ و ۱۱۸، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۹ و ۲۳. (۲ انظر الصفحة ۶۴ - ۶۷. (۳) یظهر من الشیخ الطبرسی القول به فی تفسیر مجمع البیان ۵ ۲۴۷. (۴) التوبة: ۱۱۵. (۵) الکافی ۱: ۱۶۳، باب البیان والتعریف ولزوم الحجة، الحدیث ۳. (۶) تفسیر العیاشی ۲: ۱۱۵، الحدیث ۱۵۰. (۷) کتاب التوحید للصدوق: ۴۱۴، باب التعریف والبیان والحجة، الحدیث ۱۱ (*)

ص ۲۵

یعرفهم ما یرضیه وما یسخطه . وفیه: ما تقدم فی الآیة السابقة (۱). مع أن دلالته أضعف، من حیث إن توقف الخذلان علی البیان غیر ظاهر الاستلزام للمطلب، اللهم إلا بالفحوی. ومنها: قوله تعالی: *(لیهلک من هلک عن بینة ویحیی من حی عن بینة)*(۲). وفی دلالتها تأمل ظاهر. ویرد علی الکل: أن غایة مدلولها عدم المؤاخذة علی مخالفة النهی المجهول عند المکلف لو فرض وجوده واقعا، فلا ینافی ورود الدلیل العام علی وجوب اجتناب ما یحتمل التحریم، ومعلوم أن القائل بالاحتیاط ووجوب الاجتناب لا یقول به إلا عن

دلیل علمی، وهذه الآیات بعد تسلیم دلالتها غیر معارضة لذلک الدلیل، بل هی من قبیل الأصل بالنسبة إلیه، کما لا یخفی. ومنها: قوله تعالی مخاطبا لنبیه (صلی الله علیه وآله وسلم)، ملقنا إیاه طریق الرد علی الیهود حیث حرموا بعض ما رزقهم الله افتراء علیه: *(قل لا أجد فیما اوحی إلی محرما علی طاعم یطعمه إلا أن یکون میتة أو دما مسفوحا)*(۳). فأبطل تشریعهم بعدم وجدان ما حرموه فی جملة المحرمات التی أوحی الله إلیه، وعدم وجدانه (صلی الله علیه وآله) ذلک فیما اوحی إلیه وإن کان دلیلا

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۲۳. (۲) الأنفال: ۴۲. (۳) الانعام: ۱۴۵ (*)

ص ۲۶

قطعیا علی عدم الوجود، إلا أن فی التعبیر بعدم الوجدان دلالة علی کفایة عدم الوجدان فی إبطال الحکم بالحرمة. لکن الإنصاف: أن غایة الأمر أن یکون فی العدول عن التعبیر بعدم الوجود إلی عدم الوجدان إشارة إلی المطلب، وأما الدلالة فلا، ولذا قال فی الوافیة: وفی الآیة إشعار بأن إباحة الأشیاء مرکوزة فی العقل قبل الشرع (۱). مع أنه لو سلم دلالتها، فغایة مدلولها کون عدم وجدان التحریم فیما صدر عن الله تعالی من الأحکام یوجب عدم التحریم، لا عدم وجدانه فیما بقی بأیدینا من أحکام الله تعالی بعد العلم باختفاء کثیر منها عنا، وسیأتی توضیح ذلک عند الاستدلال بالإجماع العملی علی هذ

المطلب (۲). ومنها: قوله تعالی: *(وما لکم أن لا تأکلوا مما ذکر اسم الله علیه وقد فصل لکم ما حرم علیکم)*(۳). یعنی مع خلو ما فصل عن ذکر هذا الذی یجتنبونه. ولعل هذه الآیة أظهر من سابقتها، لأن السابقة دلت علی أنه لا یجوز الحکم بحرمة ما لم یوجد تحریمه فیما أوحی الله سبحانه إلی النبی (صلی الله علیه وآله وسلم)، وهذه تدل علی أنه لا یجوز التزام ترک الفعل مع عدم وجوده فیما فصل وإن لم یحکم بحرمته، فیبطل وجوب الاحتیاط أیض.

(هامش)

(۱) الوافیة: ۱۸۶. (۲) انظر الصفحة ۵۵ - ۵۶. (۳) الأنعام: ۱۱۹ (*)

ص ۲۷

إلا- أن دلالتها موهونة من جهة اخری، وهی: أن ظاهر الموصول العموم، فالتوبیخ علی الالتزام بترک الشیء مع تفصیل جمیع المحرمات الواقعیة وعدم کون المتروک منها، ول ریب أن اللازم من ذلک، العلم بعدم کون المتروک محرما واقعیا، فالتوبیخ فی محله. والإنصاف ما ذکرنا: من أن الآیات المذکورة لا تنهض علی إبطال القول بوجوب الاحتیاط، لأن غایة مدلول الدال منها هو عدم التکلیف فیما لم یعلم خصوصا أو عموما بالعقل أو النقل، وهذا مما لا نزاع فیه لأحد، وإنما أوجب الاحتیاط من أوجبه بزعم قیام الدلیل العقلی أو النقلی علی وجوبه، فاللازم علی منکره رد ذلک الدلیل أو معارضته بما یدل علی الرخصة وعدم وجوب الاحتیاط فی ما لا نص فیه، وأما الآیات المذکورة فهی - کبعض الأخبار الآتیة (۱) - لا تنهض لذلک (۲)، ضرورة أنه إذا فرض أنه ورد بطریق معتبر فی نفسه أنه یجب الاحتیاط فی کل ما یحتمل أن یکون قد حکم الشارع فیه بالحرمة، لم یکن یعارضه شیء من الآیات المذکورة. وأما السنة: فیذکر منها فی المقام أخبار کثیرة: منها: المروی عن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) بسند صحیح فی الخصال (۳)، کما عن

(هامش)

(۱) انظر الصفحة ۴۲ و ۵۰. (۲) فی (ر) و (ظ): بذلک . (۳) الخصال: ۴۱۷، باب التسعة، الحدیث ۹ (*)

ص ۲۸

التوحید (۱ : رفع عن امتی تسعة (۲): الخطأ، والنسیان، وما استکرهوا علیه، وما لا یعلمون، وما لا یطیقون، وما اضطروا إلیه... الخبر (۳). فإن حرمة شرب التتن - مثلا- مما لا یعلمون، فهی مرفوعة عنهم، ومعنی رفعها - کرفع الخطأ والنسیان - رفع آثارها أو خصوص

المؤاخذة، فهو نظير قوله (۴) (عليه السلام): ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم (۵). ويمكن أن يورد عليه: بأن الظاهر من الموصول فى ما ل يعلمون - بقرينة أخواتها - هو الموضوع، أعنى فعل المكلف الغير المعلوم، كالفعل الذى لا يعلم أنه شرب الخمر أو شرب الخل وغير ذلك من الشبهات الموضوعية، فلا يشمل الحكم الغير المعلوم. مع أن تقدير المؤاخذة فى الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم، لأن المقدر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات، ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة. نعم، هى من آثارها، فلو جعل المقدر فى كل من هذه التسعة ما هو المناسب من أثره، أمكن أن يقال: إن أثر حرمة شرب التتن - مثلا - المؤاخذة على فعله، فهى مرفوعة.

(هامش)

(۱) كتاب التوحيد للصدوق: ۳۵۳، باب الاستطاعة، الحديث ۲۴. (۲) كذا فى (ر) والمصدر، وفى غيرهما زيادة: أشياء . (۳) الوسائل ۱۱: ۲۹۵، باب جملة مما عفى عنه، الحديث الأول. (۴) كذا فى (ظ)، (هـ) ونسخة بدل (ص)، وفى غيره: فهو كقوله . (۵) الوسائل ۱۸: ۱۱۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۸ (*)

ص ۲۹

لكن الظاهر - بناء على تقدير المؤاخذة - نسبة المؤاخذة إلى نفس المذكورات. والحاصل: أن المقدر فى الرواية - باعتبار دلالة الاقتضاء - يحتمل أن يكون جميع الآثار فى كل واحد من التسعة، وهو الأقرب اعتبارا إلى المعنى الحقيقى. وأن يكون فى كل منها ما هو الأثر الظاهر فيه. و (۱) أن يقدر المؤاخذة فى الكل، وهذا أقرب عرفا من الأول وأظهر من الثانى أيضا، لأن الظاهر أن نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد، فإذ اريد من الخط و النسيان و ما اكرهوا عليه و ما اضطرو المؤاخذة على أنفسها، كان الظاهر فى ما لا يعلمون ذلك أيضا. نعم، يظهر من بعض الأخبار الصحيحة: عدم اختصاص الموضوع (۲) عن الامة بخصوص المؤاخذة، فعن المحاسن، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى والبزنطى جميعا، عن أبى الحسن (عليه السلام): فى الرجل يستكره (۳) على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال (عليه السلام): لا، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): وضع عن امتى ما اكرهو عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطأوا... الخبر (۴ .

(هامش)

(۱) فى غير (ر): والظاهر أن . (۲) كذا فى (ر) و (ظ)، وفى (ت) و (ص): المرفوع . (۳) كذا فى المصدر ومحتمل (ت)، وفى غيرهم: يستحلف . (۴) كذا فى النسخ، ولكن ليست للحديث تتمة. انظر المحاسن ۲: ۷۰، كتاب العلل، الحديث ۱۲۴، والوسائل ۱۶: ۱۳۶، الباب ۱۲ من كتاب الأيمان، الحديث ۱۲ (*)

ص ۳۰

فإن الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة وإن كان باطلا عن

۱

فإن الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة وإن كان باطلا عندنا مع الاختيار أيضا، إلا أن استشهاد الإمام (عليه السلام) على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع، شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة. لكن النبوى المحكى فى كلام الإمام (عليه السلام) مختص بثلاثة من التسعة، فلعل نفى جميع الآثار مختص بها، فتأمل. ومم يؤيد إرادة العموم: ظهور كون رفع كل واحد من التسعة من خواص امة النبى (صلى الله عليه وآله)، إذ لو اختص الرفع بالمؤاخذة أشكل الأمر فى كثير من تلك الامور، من حيث إن العقل مستقل بقبح المؤاخذة عليها، فلا اختصاص له بامة النبى (صلى الله عليه وآله) على ما يظهر من الرواية. والقول بأن الاختصاص

باعتبار رفع المجموع وإن لم يكن رفع كل واحد من الخواص، شطط من الكلام. لكن الذى يهون الأمر فى الرواية: جريان هذ الإشكال فى الكتاب العزيز أيضا، فإن موارد الإشكال فيها - وهى الخطأ والنسيان وما لا يطاق (١) - هى بعينها ما استوهبها النبى (صلى الله عليه وآله) من ربه جل ذكره ليلة المعراج، على ما حكاه الله تعالى عنه (صلى الله عليه وآله) فى القرآن بقوله تعالى: *(ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به)*(٢). والذى يحسم أصل الإشكال: منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة

(هامش)

(١) كذا فى (ص)، وفى غيرها زيادة: وما اضطروا إليه . (٢) البقرة: ٢٨٦ (*)

ص ٣١

على هذه الامور بقول مطلق، فإن الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليهما، وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط، وكذا (١ التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلف. والمراد ب ما 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 والعقوبة، فمعنى *(لا تحملنا ما لا طاقة لنا به)*: ل تورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة. وبالجملة: فتأييد إرادة رفع جميع الآثار بلزوم الإشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف جدا. وأضعف منه: وهن إرادة العموم بلزوم كثرة الإضمار، وقلة الإضمار أولى. وهو كما ترى وإن ذكره بعض الفحول (٢ ، ولعله أراد بذلك أن المتيقن رفع المؤاخذة، ورفع ما عداه يحتاج إلى دليل (٣). 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 الامور، وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها، فعموم تلك الأدلة مبين لتلك الرواية، فإن المخصص إذا كان مجملا من جهة تردده بين ما

(هامش)

(١) فى (ت) و (ر) زيادة: فى . (٢) لم نقف عليه. (٣) فى (ت)، (ر) و (ص) زيادة: قطعى ، ولكن يحتمل شطبها فى (ت). (*)

ص ٣٢

يوجب كثرة الخارج وبين ما يوجب قلته، كان عموم العام بالنسبة إلى التخصيص (١ المشكوك فيه مبينا لاجماله، فتأمل. وأضعف من الوهن المذكور: وهن العموم بلزوم تخصيص كثير (٢) من الآثار بل أكثرها، حيث إنها لا ترتفع بالخطأ والنسيان وأخواتهما. وهو ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقه. فاعلم: أنه إذا بنينا على رفع (٣) عموم الآثار، فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث هى، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ والسهو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ، ووجوب سجدتى السهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء. وليس المراد أيضا رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ، مثل قوله: من تعمد الافطار فعليه كذ ، لأن هذا الأثر يرتفع بنفسه فى صورة الخطأ. بل المراد: أن الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ. ثم المراد بالآثار: هى الآثار المجعولة الشرعية التى وضعها الشارع، لأنها هى (٤) القابلة للارتفاع برفعه، وأما ما لم يكن بجعله - من الآثار

(هامش)

(١) فى (ه): المخصص . (٢) فى (ت)، (ر)، (ص) و (ه): التخصيص بكثير . (٣) لم ترد رفع فى (ر) و (هـ). (٤) لم ترد هى فى (ر) و (ظ). (*)

ص ٣٣

العقلية والعادية - فلا تدل الرواية على رفعها ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها. ثم المراد بالرفع: ما يشمل عدم التكليف مع قيام

المقتضی له، فیعم الدفع ولو بأن یوجه التکلیف علی وجه یختص بالعامد، وسیجئ بیانه. فإن قلت: علی ما ذکرت یخرج أثر التکلیف فی ما لا یعلمون عن مورد الروایة، لأن استحقاق العقاب أثر عقلی له، مع أنه متفرع علی المخالفة بقید العمد، إذ مناطه - أعنی المعصیة - لا یتحقق إلا بذلک. وأما نفس المؤاخذة فلیست من الآثار المجعولة الشرعیة. والحاصل: أنه لیس فی ما لا یعلمون أثر مجعول من الشارع مترتب علی الفعل لا بقید العلم ولا الجهل، حتی یحکم الشارع بارتفاعه مع الجهل. قلت: قد عرفت: أن المراد ب رفع التکلیف عدم توجیهه إلی المکلف مع قیام المقتضی له، سواء کان هنا (۱) دلیل یثبته لولا الرفع أم لا، فالرفع هنا نظیر رفع الحرج فی الشریعة، وحینئذ: فإذا فرضنا أنه لا یقبح فی العقل أن یوجه التکلیف بشرب الخمر علی وجه یشمل صورة الشک فیه، فلم یفعل ذلک ولم یوجب تحصیل العلم ولو بالاحتیاط، ووجه التکلیف علی وجه یختص بالعالم تسهیلا علی المکلف، کفی فی صدق الرفع. وهکذا الکلام فی الخطأ والنسیان. فلا یشترط فی تحقق الرفع وجود دلیل یثبت التکلیف فی حال

(هامش)

(۱) فی (ر)، (ص) و (ه): هناک . (*)

ص ۳۴

العمد وغیره. نعم، لو قبح عقلا المؤاخذة علی الترک، کما فی الغافل الغیر المتمکن من الاحتیاط، لم یکن فی حقه رفع أصلا، إذ لیس من شأنه أن یوجه إلیه التکلیف (۱ . وحینئذ فنقول: معنی رفع أثر التحریم فی ما لا یعلمون عدم إیجاب الاحتیاط والتحفظ فیه حتی یلزمه ترتب العقاب إذا أفضی ترک التحفظ إلی الوقوع فی الحرام الواقعی. وکذلک الکلام فی رفع أثر النسیان والخطأ، فإن مرجعه إلی عدم إیجاب التحفظ علیه، وإلا فلیس فی التکالیف ما یعم صورة النسیان، لقبح تکلیف الغافل. والحاصل: أن المرتفع فی ما لا یعلمون وأشباهه مما لا یشمله أدلة التکلیف، هو إیجاب التحفظ علی وجه لا یقع فی مخالفة الحرام الواقعی، ویلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه، فالمرتفع أولا وبالذات أمر مجعول یترتب علیه ارتفاع أمر غیر مجعول. ونظیر ذلک: م ربما یقال فی رد من تمسک علی عدم وجوب الإعادة علی من صلی فی النجاسة ناسیا بعموم حدیث الرفع: من أن وجوب الإعادة وإن کان حکما شرعیا، إلا أنه مترتب علی مخالفة المأتی به للمأمور به الموجبة لبقاء الأمر الأول، وهی لیست من الآثار الشرعیة للنسیان، وقد تقدم (۲) أن الروایة لا تدل علی رفع الآثار الغیر

(هامش)

(۱) فی (ر)، (ص) و (ه): التکلیف إلیه . (۲) راجع الصفحة ۳۲ (*)

ص ۳۵

المجعولة ولا الآثار الشرعیة المترتبة علیها، کوجوب الإعادة فیما نحن فیه. ویرده: ما تقدم فی نظیره: من أن الرفع راجع (۱) إلی شرطیة طهارة اللباس بالنسبة إلی الناسی، فیقال - بحکم حدیث الرفع -: إن شرطیة الطهارة شرعا مختصة بحال الذکر، فیصیر صلاة الناسی فی النجاسة مطابقة للمأمور به، فلا یجب الإعادة. وکذلک الکلام فی الجزء المنسی، فتأمل. واعلم - أیضا -: أنه لو حکمنا بعموم الرفع لجمیع الآثار، فلا یبعد اختصاصه بما لا یکون فی رفعه ما ینافی الامتنان علی الامة، کما إذا استلزم إضرار المسلم، فإتلاف المال المحترم نسیانا أو خطأ لا یرتفع معه الضمان. وکذلک الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا یدخل فی عموم ما اضطروا إلیه ، إذ لا امتنان فی رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغیر، فلیس الإضرار بالغیر نظیر سائر المحرمات الإلهیة المسوغة لدفع الضرر. وأما ورود الصحیحة المتقدمة عن المحاسن (۲) فی مورد حق الناس - أعنی العتق والصدقة - فرفع أثر الإکراه عن الحالف یوجب فوات نفع علی المعتق والفقراء، لا إضرارا بهم. وکذلک رفع أثر الإکراه عن المکره فی ما إذا تعلق (۳ بإضرار

(هامش)

(۱) فی (ر) و (ص) زیادة: هن ، ولکن شطب علیها ظاهرا فی (ص). (۲) تقدمت فی الصفحة ۲۹. (۳) فی (ت) و (هـ) زیادة: الإکراه .

(*)

ص ۳۶

مسلم، من باب عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير ولا ينافى الامتنان، وليس من باب الإضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافى ترخيصه الامتنان على العباد، فإن الضرر أولا ـ وبالذات متوجه على الغير بمقتضى إرادة المكره - بالكسر -، لا على المكره - بالفتح -، فافهم. بقى فى المقام شىء وان لم يكن مربوطا به، وهو: أن النبوى المذكور مشتمل على ذكر الطيرة و الحسد و التفكر فى الوسوسة فى الخلق م لم ينطق الإنسان بشفته (۱). وظاهره رفع المؤاخذة على (۲) الحسد مع مخالفته لظاهر الأخبار الكثيرة (۳). ويمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد أثره باللسان أو غيره، بجعل عدم النطق باللسان قيدا له أيضا. ويؤيده: تأخير الحسد عن الكل فى مرفوعة النهدى (۴ عن أبى عبد الله (عليه السلام)، المروية فى آخر أبواب الكفر والإيمان من اصول الكافى: قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): وضع عن امتى تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، وما استكرهو عليه، والطيرة، والوسوسة فى التفكر فى الخلق، والحسد

(هامش)

(۱) فى (ظ): بشفه ، وفى (ت) و (ه): بشفتيه . (۲) فى (ص): عن . (۳) انظر البحار ۷۳: ۲۳۷، باب الحسد. (۴) كذا فى المصدر، وفى النسخ الهندى . (*)

ص ۳۷

ما لم يظهر بلسان أو يد... الحديث (۱ . ولعل الاقتصار فى النبوى الأول على قوله: ما لم ينطق ، لكونه أدنى مراتب الإظهار. وروى: ثلاثة لا يسلم منها أحد: الطيرة، والحسد، والظن. قيل: فما نصنع؟ قال: إذا تطيرت فامض، وإذا حسدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تحقق (۲). والبغى: عبارة عن استعمال الحسد، وسيأتى فى رواية الخصال: إن المؤمن لا يستعمل حسده (۳)، ولأجل ذلك عد فى الدروس من الكبائر - فى باب الشهادات - إظهار الحسد، لا نفسه (۴)، وفى الشرائع: إن الحسد معصية وكذا الظن بالمؤمن (۵)، والتظاهر بذلك قادح فى

(هامش)

(۱) كذا فى النسخ، ولكن ليست للحديث تتمة. انظر الكافى ۲: ۴۶۳، باب ما رفع عن الامة، الحديث ۲، والوسائل ۱۱: ۲۹۵، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۳. (۲ البحار ۵۸: ۳۲۰، ذيل الحديث ۹. (۳) لم يذكر ذلك فى رواية الخصال الآتية فى الصفحة ۴۰. نعم، فى الوسائل عن حمزة بن حمران، عن أبى عبد الله (عليه السلام)، قال: ثلاثة لم ينج منها نبى فمن دونه: التفكر فى الوسوسة فى الخلق، والطيرة، والحسد، إل أن المؤمن لا ـ يستعمل حسده الوسائل ۱۱: ۲۹۳، الباب ۵۵ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۸. (۴) الدروس ۲: ۱۲۶. (۵) فى (ت) و (هـ) بدل: الظن بالمؤمن : بغض المؤمن ، وفى المصدر: بغضة المؤمن . (*)

ص ۳۸

العدالة (۱). والإنصاف: أن فى كثير من أخبار الحسد إشارة إلى ذلك. وأم الطيرة - بفتح الياء، وقد يسكن -: وهى فى الأصل التشؤم بالطير (۲)، لأن أكثر تشؤم العرب كان به، خصوصا الغراب. والمراد: إما رفع المؤاخذة عليها، ويؤيده ما روى من: أن الطيرة شرك وإنما يذهبه التوكل (۳)، وإما رفع أثرها، لأن التطير (۴) كان يصدهم عن مقاصدهم، فنفاه الشرع. وأم الوسوسة فى التفكر فى الخلق كما فى النبوى الثانى، أو التفكر فى الوسوسة فيه كما فى الأول، فهما واحد، والأول أنسب، ولعل الثانى اشتباه من الراوى. والمراد به - كما قيل (۵) -: وسوسة الشيطان للانسان عند تفكره فى أمر الخلقة، وقد استفاضت الأخبار بالعفو عنه. ففى صحيحة جميل بن دراج، قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): إنه يقع فى قلبى أمر عظيم، فقال (عليه السلام): قل: لا ـ إله إلا الله، قال جميل: فكلما وقع فى قلبى شىء قلت: لا إله إلا الله، فذهب عنى (۶).

(هامش)

(۱) الشرائع ۲: ۱۲۸. (۲) انظر مجمع البحرین ۳: ۳۸۵ (مادة طیر). (۳) البحار ۵۸: ۳۲۲، ذیل الحدیث ۱۰، مع تفاوت. (۴) کذا فی (ص)، (ظ)، (هـ) ومحتمل (ر)، وفی (ت) ومحتمل (ر): الطیر . (۵) قاله المجلسی فی مرآة العقول ۱۱: ۳۹۳. (۶) الوسائل ۴: ۱۱۹۱، الباب ۱۶ من أبواب الذکر، الحدیث الأول (*)

ص ۳۹

وفی روایة حمران عن أبی عبد الله (علیه السلام)، عن الوسوسة وإن کثرت، قال: ل شیء فیها، تقول: لا إله إلا الله (۱). وفی صحیحة محمد بن مسلم، عن أبی عبد الله (علیه السلام): جاء رجل إلی النبی (صلی الله علیه وآله وسلم)، فقال: یا رسول الله، إنی هلکت، فقال (صلی الله علیه وآله) له: أتاک الخبیث فقال لک: من خلقک؟ فقلت: الله تعالی، فقال: الله (۲) من خلقه؟ فقال: إی والذی بعثک بالحق قال کذا، فقال (صلی الله علیه وآله): ذاک والله محض الإیمان . قال ابن أبی عمیر: فحدثت ذلک عبد الرحمن بن الحجاج، فقال: حدثنی أبی، عن أبی عبد الله (علیه السلام): إن رسول الله (صلی الله علیه وآله) إنما عنی بقوله: هذا محض الإیمان خوفه أن یکون قد هلک حیث عرض فی قلبه ذلک (۳). وفی روایة اخری عنه (صلی الله علیه وآله): والذی بعثنی بالحق إن هذا لصریح الإیمان، فإذا وجدتموه فقولوا: آمنا بالله ورسوله، ول حول ولا قوة إلا بالله (۴). وفی روایة اخری عنه (صلی الله علیه وآله): إن الشیطان أتاکم من قبل الأعمال فلم یقو علیکم، فأتاکم من هذا الوجه لکی یستزلکم، فإذا کان کذلک فلیذکر أحدکم الله تعالی وحده (۵).

(هامش)

(۱) الوسائل ۴: ۱۱۹۲، الباب ۱۶ من أبواب الذکر، الحدیث ۴. (۲) کلمة الله المبارکة من المصدر. (۳) الکافی ۲: ۴۲۵، باب الوسوسة وحدیث النفس، الحدیث ۳. (۴ الوسائل ۴: ۱۱۹۲، الباب ۱۶ من أبواب الذکر، الحدیث ۳. (۵) الوسائل ۴: ۱۱۹۲، الباب ۱۶ من أبواب الذکر، الحدیث ۲ (*)

ص ۴۰

ویحتمل أن یراد بالوسوسة فی الخلق: الوسوسة فی امور الناس وسوء الظن بهم، وهذا أنسب بقوله: ما لم ینطق بشفة (۱). ثم هذا الذی ذکرنا هو الظاهر المعروف فی معنی الثلاثة الأخیرة المذکورة فی الصحیحة. وفی الخصال بسند فیه رفع، عن أبی عبد الله (علیه السلام): قال: ثلاث لم یعر منها نبی فمن دونه: الطیرة، والحسد، والتفکر فی الوسوسة فی الخلق (۲). وذکر الصدوق (رحمه الله) فی تفسیرها (۳): أن المراد بالطیرة التطیر بالنبی (صلی الله علیه وآله) أو المؤمن، لا تطیره، کما حکی الله عز وجل عن الکفار: *(قالوا اطیرنا بک وبمن معک)*(۴). والمراد ب الحسد أن یحسد، ل أن یحسد، کما قال الله تعالی: *(أم یحسدون الناس علی ما آتاهم الله)*(۵). والمراد ب التفکر ابتلاء الأنبیاء (علیهم السلام) بأهل الوسوسة، لا غیر ذلک، کما حکی الله عن الولید بن مغیرة: *(إنه فکر وقدر فقتل کیف قدر)*(۶)، فافهم.

(هامش)

(۱) کذا فی (ظ) والمصدر، وفی (ت)، (ر) و (ص): بشفته ، وفی (ه): بشفتیه . (۲) الخصال: ۸۹، باب الثلاثة، الحدیث ۲۷. (۳) نفس المصدر، ذیل الحدیث المذکور. (۴ النمل: ۴۷. (۵) النساء: ۵۴. (۶) المدثر: ۱۸ - ۱۹ (*)

ص ۴۱

۲

وقد خرجنا فی الکلام فی النبوی الشریف عما یقتضیه وضع الرسالة. ومنها: قوله (علیه السلام): ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم (۱). فإن المحجوب حرمة شرب التتن، فهی موضوعة عن العباد. وفیه: أن الظاهر مما حجب الله علمه ما لم یبینه للعباد،

لا ما بينه واختفى عليهم بمعصية (۲) من عصى الله فى كتمان الحق أو ستره، فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام): إن الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيان فلا تتكلفوها، رحمة من الله لكم (۳). ومنها: قوله (عليه السلام): الناس فى سعة ما لم يعلمو (۴). فإن كلمة م إما موصولة اضيف إليه السعة وإما مصدرية ظرفية، وعلى التقديرين يثبت المطلوب. وفيه: ما تقدم فى الآيات (۵): من أن الأخباريين لا ينكرون عدم

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۸: ۱۱۹، الباب ۱۲ من صفات القاضى، الحديث ۲۸. (۲) كذا فى (ظ)، وفى غيره: من معصية . (۳) نهج البلاغة: ۴۸۷، الحكمة ۱۰۵. (۴) عوالى اللآلى ۱: ۴۲۴، الحديث ۱۰۹، وانظر المستدرك ۱۸: ۲۰، الباب ۱۲ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ۴ (۵) راجع الصفحة ۲۷ (*)

ص ۴۲

وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل بعد التأمل والتتبع. ومنها: رواية عبد الأعلى عن الصادق (عليه السلام): قال: سألته عمن لم يعرف شيئا، هل عليه شيء؟ قال: ل (۱). بناء على أن المراد بالشئ الأول فرد معين مفروض فى الخارج حتى لا يفيد العموم فى النفى (۲)، فيكون المراد: هل عليه شيء فى خصوص ذلك الشيء المجهول؟ وأما بناء على إرادة العموم فظاهره السؤال عن القاصر الذى لا يدرك شيئا. ومنها: قوله: أيما امرء ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه (۳). وفيه: أن الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك: فلان عمل بكذا بجهالة هو اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع، فلا يعم صورة التردد فى كون فعله صوابا أو خطأ. ويؤيده: أن تعميم الجهالة لصورة التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاك الغير المقصر، وسياقه يأبى عن التخصيص، فتأمل. ومنها: قوله (عليه السلام): إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم (۴).

(هامش)

(۱) الكافى ۱: ۱۶۴، باب حجج الله على خلقه، الحديث ۲. (۲) فى (ه): المنفى . (۳) الوسائل ۵: ۳۴۴، الباب ۳۰ من أبواب الخلل فى الصلاة، الحديث الأول، مع تفاوت يسير (۴) الكافى ۱: ۱۶۲، باب البيان والتعريف ولزوم الحجة، الحديث الأول. (*)

ص ۴۳

وفيه: أن مدلوله - كما عرفت (۱) فى الآيات وغير واحد من الأخبار - مما لا ينكره الأخباريون. ومنها: قوله (عليه السلام) فى مرسلة الفقيه: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى (۲). استدل به الصدوق على جواز القنوت بالفارسية (۳)، واستند إليه فى أماليه حيث جعل إباحة الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الامامية (۴). ودلالته على المطلب أوضح من الكل، وظاهره عدم وجوب الاحتياط، لأن الظاهر إرادة ورود النهى فى الشيء من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم، فإن تم ما سيأتى من أدلة الاحتياط (۵) دلالة وسندا وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وأمثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط، ثم الرجوع إلى ما تقتضيه (۶) قاعدة التعارض. وقد يحتج بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، فى من تزوج امرأة

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۲۷ و ۴۲. (۲) الفقيه ۱: ۳۱۷، الحديث ۹۳۷. وانظر الوسائل ۴: ۹۱۷، الباب ۱۹ من أبواب القنوت، الحديث ۳. (۳) الفقيه ۱: ۳۱۷، ذيل الحديث ۹۳۷. (۴) لم نعثر عليه فى أمالى الصدوق، نعم ذكره (قدس سره) فى اعتقاداته، كما سيأتى فى الصفحة ۵۲. (۵) ستأتى أدلة الاحتياط فى الصفحة ۶۲، فما بعدها. (۶) فى النسخ: يقتضيه . (*)

ص ۴۴

فى عدته: قال: أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضى (۱) عدتها، فقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو أعظم من ذلك. قلت: بأى الجهالتين أعذر (۲)، بجهالته أن ذلك محرم عليه، أم بجهالته أنها فى عدة؟ قال: إحدى الجهالتين أهون من الاخرى، الجهالة بأن الله

حرم علیه ذلک، وذلک لأنه لا یقدر معها علی الاحتیاط، قلت: فهو فی الاخری معذور؟ قال: نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور فی أن یتزوجه (۳). وفیه: أن الجهل بکونها فی العدة إن کان مع العلم بالعدة فی الجملة والشک فی انقضائها: فان کان الشک فی أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهة فی الموضوع خارج عما نحن فیه، مع أن مقتضی الاستصحاب المرکوز فی الأذهان عدم الجواز. ومنه یعلم: أنه لو کان الشک فی مقدار العدة فهی شبهة حکمیة قصر فی السؤال عنها، وهو لیس (۴) معذورا فیها (۵ اتفاقا، و (۶) لأصالة بقاء العدة وأحکامها، بل فی روایة اخری أنه: إذا علمت أن علیها العدة لزمتها الحجة (۷)، فالمراد من المعذوریة عدم حرمتها علیه مؤبدا،

(هامش)

(۱) کذا فی المصدر، وفی النسخ: ینقضی . (۲) فی المصدر: یعذر . (۳) الوسائل ۱۴: ۳۴۵، الباب ۱۷ من ابواب ما یحرم بالمصاهرة، الحدیث ۴. (۴) کذا فی (ظ)، وفی (ر)، (ص) و (ه): فهو لیس ، وفی (ت): ولیس . (۵) لم ترد فیه فی (ر) و (ظ). (۶) و من (ت) و (هـ). (۷) الوسائل ۱۸: ۳۹۶، الباب ۲۷ من أبواب حد الزنا، الحدیث ۳. (*)

ص ۴۵

لا من حیث المؤاخذة. ویشهد له أیضا: قوله (علیه السلام) - بعد قوله نعم، أنه إذ انقضت عدتها فهو معذور -: جاز له أن یتزوجه . وکذا مع الجهل بأصل العدة، لوجوب الفحص، وأصالة عدم تأثیر العقد، خصوصا مع وضوح الحکم بین المسلمین الکاشف عن تقصیر الجاهل. هذا إن کان الجاهل ملتفتا شاکا، وإن کان غافلا أو معتقدا للجواز فهو خارج عن مسألة البراءة، لعدم قدرته علی الاحتیاط. وعلیه یحمل تعلیل معذوریة الجاهل بالتحریم بقوله (علیه السلام): لأنه لا یقدر... الخ ، وإن کان تخصیص الجاهل بالحرمة بهذا التعلیل یدل علی قدرة الجاهل بالعدة علی الاحتیاط، فلا یجوز حمله علی الغافل، إلا أنه إشکال یرد علی الروایة علی کل تقدیر، ومحصله لزوم التفکیک بین الجهالتین، فتدبر فیه وفی دفعه. وقد یستدل علی المطلب (۱) - أخذا من الشهید فی الذکری (۲) - بقوله (علیه السلام): کل شیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه (۳). وتقریب الاستدلال کما فی شرح الوافیة، أن معنی الحدیث: أن

(هامش)

(۱) المستدل هو الفاضل التونی فی الوافیة: ۱۸۱، وکذا الفاضل النراقی فی المناهج: ۲۱۱. (۲) الذکری ۱: ۵۲. (۳) الوسائل ۱۲: ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (*)

ص ۴۶

کل فعل من جملة الأفعال التی تتصف بالحل والحرمة، وکذا کل عین مما یتعلق به فعل المکلف ویتصف بالحل والحرمة، إذا لم یعلم الحکم الخاص به من الحل والحرمة، فهو حلال، فخرج ما لا یتصف بهما جمیعا: من الأفعال الاضطراریة، والأعیان التی لا یتعلق بها فعل المکلف، وما علم أنه حلال لا حرام فیه أو حرام لا حلال فیه. ولیس الغرض من ذکر الوصف مجرد الاحتراز، بل هو مع بیان ما فیه الاشتباه. فصار الحاصل: أن ما اشتبه حکمه وکان محتملا لأن یکون حلالا ولأن یکون حراما فهو حلال، سواء علم حکم کلی فوقه أو تحته - بحیث لو فرض العلم باندراجه تحته أو تحققه فی ضمنه لعلم حکمه - أم لا وبعبارة اخری: أن کل شیء فیه الحلال والحرام عندک - بمعنی أنک تقسمه إلی هذین وتحکم علیه بأحدهما لا علی التعیین ولا تدری المعین منهما - فهو لک حلال. فیقال حینئذ: إن الروایة صادقة علی مثل اللحم المشتری من السوق المحتمل للمذکی والمیتة، وعلی شرب التتن، وعلی لحم الحمیر إن لم نقل بوضوحه وشککنا فیه، لأنه یصدق علی کل منها أنه شیء فیه حلال وحرام عندنا، بمعنی أنه یجوز لنا أن نجعله مقسما لحکمین، فنقول: هو إما حلال وإما حرام، وأنه یکون من جملة الأفعال التی یکون بعض أنواعها أو أصنافه حلالا وبعضها حراما، واشترکت فی أن الحکم الشرعی المتعلق بها غیر معلوم (۱)، انتهی.

(هامش)

(۱) شرح الوافیة (مخطوط): ۲۴۷ – ۲۴۸، مع تفاوت کثیر. (*)

ص ۴۷

أقول: الظاهر أن المراد بالشئ لیس هو خصوص المشتبه، کاللحم المشتری ولحم الحمیر علی ما مثله (۱) بهما، إذ لا یستقیم إرجاع الضمیر فی منه إلیهما (۲)، لکن لفظة منه لیس فی بعض النسخ. وأیضا: الظاهر أن المراد بقوله (علیه السلام): فیه حلال وحرام کونه منقسما إلیهما، ووجود القسمین فیه بالفعل، لا مرددا بینهما، إذ ل تقسیم مع الترديد أصلا، لا ذهنا ولا خارجا. وکون الشیء مقسما لحکمین – کما ذکره المستدل – لم یعلم له معنی محصل، خصوصا مع قوله (قدس سره): إنه یجوز ذلک، لأن التقسیم إلی الحکمین الذی هو فی الحقیقة ترديد لا تقسیم، أمر لازم قهری لا جائز لنا. وعلی ما ذکرنا، فالمعنی – والله العالم –: أن کل کلی فیه قسم حلال وقسم حرام – کمطلق لحم الغنم المشترک بین المذکی والمیتة – فهذا الکلی لک حلال إلی أن تعرف القسم الحرام معینا فی الخارج فتدعه. وعلی الاستخدام یکون المراد: أن کل جزئی خارجی فی نوعه القسمان المذکوران، فذلک الجزئی لک حلال حتی تعرف القسم الحرام من ذلک الکلی فی الخارج فتدعه. وعلی أی تقدیر فالروایة مختصة بالشبهة فی الموضوع. وأما م ذکره المستدل من أن المراد من وجود الحلال والحرام فیه احتماله وصلاحیته لهما، فهو مخالف لظاهر القضیة، ولضمیر منه ولو علی الاستخدام.

(هامش)

(۱) فی (ه): مثل . (۲) فی (ص): إلیه . (*)

ص ۴۸

ثم الظاهر: أن ذکر هذا القید مع تمام الکلام بدونه–

۱

ثم الظاهر: أن ذکر هذا القید مع تمام الکلام بدونه – کما فی قوله (علیه السلام) فی روایة اخری: کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام (۱) – بیان منشأ الاشتباه الذی یعلم من قوله (علیه السلام): حتی تعرف ، کما أن الاحتراز عن المذکورات فی کلام المستدل أیضا یحصل بذلک. ومنه یظهر: فساد ما انتصر بعض المعاصرین (۲) للمستدل – بعد الاعتراف بما ذکرنا، من ظهور القضیة فی الانقسام الفعلی، فلا یشمل مثل شرب التتن –: من أنا نفرض شیئا له قسمان حلال وحرام، واشتبه قسم ثالث منه کاللحم، فإنه شیء فیه حلال وهو لحم الغنم وحرام وهو لحم الخنزیر، فهذا الکلی المنقسم حلال، فیکون لحم الحمار حلالا حتی تعرف حرمته (۳). وجه الفساد: أن وجود القسمین فی اللحم لیس منش لاشتباه لحم الحمار، ولا دخل له فی هذا الحکم أصلا، ولا فی تحقق الموضوع، وتقیید الموضوع بقید أجنبی لا دخل له فی الحکم ولا فی تحقق الموضوع، مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب التتن – حتی احتاج هذا المنتصر إلی إلحاق مثله بلحم الحمار وشبهه مما یوجد فی نوعه قسمان معلومان، بالإجماع المرکب –، مستهجن جدا لا ینبغی صدوره من متکلم فضلا عن الإمام (علیه السلام).

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴، مع تفاوت. (۲) هو الفاضل النراقی (قدس سره) فی المناهج. (۳) مناهج الأحکام: ۲۱۲ (*)

ص ۴۹

هذا، مع أن اللازم مما ذکر (۱) عدم الحاجة إلی الإجماع المرکب، فإن الشرب فیه قسمان: شرب الماء وشرب البنج، فشرب التتن

كلحم الحمار بعينه، وهكذا جميع الافعال المجهولة الحكم. وأما الفرق بين الشرب واللحم بأن الشرب جنس بعيد لشرب التتن بخلاف اللحم، فمما لا ينبغى أن يصغى إليه.

هـذا كله، مضافا إلى أن الظاهر من قوله: حتى تعرف الحرام منه معرفـة ذلك الحرام الـذى فرض وجوده فى الشـىء، ومعلوم أن معرفة لحم الخنزير وحرمته لاـ يكون غايـة لحليـة لحم الحمار. وقـد أورد على الاسـتدلال (۲): بلزوم اسـتعمال قوله (عليه السـلام): فيه حلال وحرام فى معنيين: أحـدهما: أنه قابـل للاتصـاف بهمـا - وبعبـارة اخرى: يمكن تعلق الحكم الشـرعى به - ليخرج مـا لا يقبل الاتصاف بشـىء منهمـا. والثـانى: أنه ينقسم إليهم ويوجـد النوعـان فيه إمـا فى نفس الأـمر أو عنـدنا، وهو غير جـائز. وبلزوم اسـتعمال قوله (عليه السـلام): حتى تعرف الحرام منه بعينه فى المعنيين أيضا، لأن المراد حتى تعرف من الأدلة الشـرعية الحرمة (۳)، إذا اريد معرفة الحكم المشتبه، وحتى تعرف من الخارج - من بينة أو غيرها - الحرمة ، إذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتأمل (۴)، انتهى.

(هامش)

(۱) فى (ه): ممـا ذكره . (۲) المورد هو المحقق القمى (قدس سـره) فى القوانين ۲ ۱۹. (۳) الحرمة من المصدر. (۴) القوانين ۲: ۲۵۹ (*)

ص ۵۰

وليته أمر بالتأمل فى الإيراد الأول أيضا، ويمكن إرجاعه إليهما معا، وهو الأولى. هذه جملة ما اسـتدل به من الأخبار. والإنصاف: ظهور بعضـها فى الدلالـة على عـدم وجوب الاحتيـاط فى ما لا نص فيه فى الشـبهة (۱)، بحيث لو فرض تماميـة الأخبار الآتيـة للاحتياط (۲) وقعت المعارضـة بينها، لكن بعضـها غير دال إلا على عـدم وجوب الاحتياط لو لم يرد أمر عام به، فلا يعارض (۳) ما سيجئ من أخبار الاحتياط لو نهضت للحجيـة سـند ودلالة. وأما الإجماع: فتقريره من (۴) وجهين: الأـول: دعوى إجماع العلماء كلهم - من المجتهـدين والأخبـاريين - على أن الحكـم فى مـا لـم يرد فيـه دليـل عقلى أو نقلى على تحريمه من حيث هـو ولاـ على تحريمه (۵) مـن حيث إنه مجهول الحكم، هى البراءة وعدم العقاب على الفعل. وهذا الوجه لا ينفع إلا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلى

(هامش)

(۱) فى (ص) زيـادة: التحريميـة . (۲) سـتأتى فى الصفحة ۶۴ - ۶۷، ۷۶ - ۷۸ و ۸۲. (۳ فى (ر) و (ظ): فلاـ تعـارض . (۴) فى (ر) و (ص): على . (۵) لم ترد من حيث هو ولا على تحريمه فى (ر). (*)

ص ۵۱

والنقلى للحظر والاحتياط، فهو نظير حكم العقل الآتى (۱). الثـانى: دعوى الإجماع على أن الحكم فى ما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو، هو (۲) عـدم وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب. وتحصـيل الإجماع بهذا النحو من وجوه: الأول: ملاحظة فتاوى العلماء فى موارد الفقه: فإنـك لاـ تكاد تجـد من زمان المحـدثين إلى زمان أرباب التصـنيف فى الفتوى من يعتمـد على حرمـة شـىء من الأفعال بمجرد الاحتياط. نعم، ربما يذكرونه فى طى الاستدلال فى جميع الموارد، حتى فى الشبهة الوجوبية التى اعترف القائلون بالاحتياط هنا (۳) بعـدم وجوبه فيهـا. ولا بأس بالاشارة إلى من وجـدنا فى كلماتهم ما هو ظاهر فى هـذا القول. فمنهم: ثقـة الإسـلام الكلينى (قـدس سره)، حيث صـرح فى ديباجـة الكـافى: بـأن الحكم فى مـا اختلف فيه الأخبار التخيير (۴)، ولـم يلزم (۵) الاحتيـاط مع مـا ورد (۶ من الأخبار بوجوب الاحتياط فى ما تعارض فيه النصان

(هامش)

(۱) فى الصفحة ۵۶. (۲) لم ترد هـو فى (ت) و (ر). (۳ هن من (ظ). (۴) الكافى ۱: ۹. (۵) فى (ت) و (ه): ولم يلـتزم . (۶) فى (ظ) زيادة: فيه . (*)

ص ۵۲

وما (۱) لـم يرد فيه (۲) نص بوجوبه فى خصوص مـا لاـ نص فيه. فالظـاهر: أن كـل من قـال بعـدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا. ومنهم: الصـدوق، فـإنه قال: اعتقادنا أن الأشـياء على الإباحـة حتى يرد النهى (۳). ويظهر من هـذا موافقـة والـده ومشايخه، لأنه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم، بل ربما يقول: الذى أعتقده وافتى به ، واسـتظهر (۴) من عبارته هذه: أنه من دين الامامية (۵). وأما السـيدان: فقـد صـرحا باسـتقلال العقل بإباحة ما لا طريق إلى كونه مفسدة (۶)، وصـرحا أيضا فى مسألـة العمل بخبر الواحـد: أنه متى فرضـنا عـدم الـدليل على حكم الواقعـة رجعنا فيها إلى حكم العقل (۷ . وأما الشـيخ (قـدس سـره): فإنه وإن ذهب وفاقا لشـيخه المفيد (قدس سره) إلى أن الأصل فى الأشياء من طريق العقل الوقف (۸)، إلا أنه صرح فى العدة: بأن حكم الأشياء من طريق العقل وإن كان هو الوقف، لكنه لا يمتنع

(هامش)

(۱) لـــم ترد م فى (ت)، (ر) و (هـ). (۲) لـم ترد فيـه فى (ت) و (ر). (۳ الاعتقادات للشـيخ الصدوق، المطبوع ضـمن مصنفات الشيخ المفيد ۵: ۱۱۴. (۴) فى (ص): بـل اسـتظهر . (۵) اسـتظهره المحقـق القمى فى القـوانين ۲: ۱۶. (۶) الذريعة ۲: ۸۰۹ – ۸۱۲، والغنية (الجوامع الفقهية): ۴۸۶. (۷) انظر الذريعـة ۲: ۵۴۹، والغنيـة (الجوامع الفقهية): ۴۷۶. (۸) العدة ۲: ۷۴۲، وانظر التـذكرة باصول الفقه (مصنفات الشيخ المفيد): ۴۳ (*)

ص ۵۳

أن يدل دليل سـمعى على أن الأشـياء على الإباحة بعد أن كانت على الوقف، بل عندن الأمر كذلك وإليه نذهب (۱)، انتهى. وأما من تأخر عن الشـيخ (قدس سره)، كالحلى (۲ والمحقق (۳) والعلامة (۴) والشهيدين (۵) وغيرهم (۶): فحكمهم بـالبراءة يعلم من مراجعة كتبهم. وبالجملـة: فلاـ نعرف قائلاـ معروفـا بالاحتياط وإن كان ظاهر المعارج نسـبته إلى جماعـة (۷). ثـم إنه ربمـا نسب إلى المحقق (قدس سـره) رجوعه عما فى المعارج إلى ما فى المعتبر (۸): من التفصـيل بين مـا يعم به البلوى وغيره وأنه لا يقول بالبراءة فى الثانى. وسـيجئ الكلام فى هذه النسـبة بعد ذكر الأدلة إن شاء الله (۹ . ومما ذكرنا يظهر: أن تخصـيص بعض القول بالبراءة بمتأخرى الإمامية مخالف للواقع (۱۰ ، وكأنه ناش عما رأى من السيد والشيخ من

(هامش)

(۱) العدة ۲: ۷۵۰. (۲) السرائر ۱: ۴۶. (۳) المعارج: ۲۱۲، وانظر المعتبر ۱: ۳۲. (۴ نهاية الوصول (مخطوط): ۴۲۴. (۵) الذكرى ۱: ۵۲، والقواعد والفوائد ۱: ۱۳۲، وتمهيد القواعد: ۲۷۱. (۶) مثل الوحيد البهبهانى فى الرسائل الاصولية: ۳۵۳. (۷) المعارج: ۲۰۳ و ۲۱۶. (۸) النـاسب هو المحقق القمى فى القوانين ۲: ۱۵، وانظر المعتبر ۱: ۳۲ (۹) انظر الصفحة ۹۳. (۱۰) التخصـيص من الشيخ حسين الكركى فى كتاب هداية الأبرار: ۲۶۶. (*)

ص ۵۴

التمسك بالاحتياط فى كثير من الموارد، ويؤيـده ما فى المعارج: من نسـبة القول برفع الاحتياط على الإطلاق إلى جماعـة (۱). الثانى: الإجماعات المنقولـة والشـهرة المحققة، فإنها قد تفيد القطع بالاتفاق. وممن اسـتظهر منه دعوى ذلك: الصدوق (رحمه الله) فى عبارته المتقدمة (۲) عن اعتقاداته. وممن ادعى اتفاق المحصـلين عليه: الحلى فى أول السـرائر، حيث قال بعد ذكر الكتاب والسـنة والإجماع: إنه إذا فقدت الثلاثة فالمعتمد فى المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة، التمسك بدليل العقل (۳)، انتهى. ومراده بـدليل العقل – كما يظهر من تتبع كتابه – هو أصل البراءة. وممن ادعى إطباق العلماء: المحقق فى المعارج فى باب الاستصـحاب (۴)، وعنه فى المسائل المصـرية أيضا فى توجيه نسـبة السـيد إلى مذهبنا جواز إزالة النجاسة بالمضاف مع عدم ورود نص فيه: أن من أصلنا العمل بالأصل حتى يثبت الناقل، ولم يثبت المنع عن إزالة النجاسة بالمائعات (۵ .

(هامش)

(۱) المعارج: ۲۱۶. (۲) راجع الصفحة ۴۳. (۳) السرائر ۱: ۴۶. (۴) المعارج: ۲۰۸. (۵ المسائل المصرية (الرسائل التسع): ۲۱۶ (*)

ص ۵۵

فلولا كون الأصل إجماعيا لم يحسن من المحقق (قدس سره) جعله وجها لنسبة مقتضاه إلى مذهبنا. وأما الشهرة: فإنها (۱) تتحقق بعد التتبع فى كلمات الأصحاب خصوصا فى الكتب الفقهية، ويكفى فى تحققها ذهاب من ذكرنا من القدماء والمتأخرين (۲). الثالث: الإجماع العملى الكاشف عن رضا المعصوم (عليه السلام). فإن سيرة المسلمين من أول الشريعة بل فى كل شريعة على عدم الالتزام والإلزام بترك ما يحتمل ورود النهى عنه من الشارع بعد الفحص وعدم الوجدان، وأن طريقة الشارع كانت تبليغ المحرمات دون المباحات، وليس ذلك إلا لعدم احتياج الرخصة فى الفعل إلى البيان وكفاية عدم (۳ النهى فيها. قال المحقق (قدس سره) - على ما حكى عنه -: إن أهل الشرائع كافة ل يخطئون من بادر إلى تناول شىء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم، ولا يوجبون عليه عند تناول شىء من المأكول أن يعلم التنصيص على إباحته، ويعذرونه فى كثير من المحرمات إذا تناولها من غير علم، ولو كانت محظورة لأسرعوا إلى تخطئته حتى يعلم الإذن (۴)، انتهى.

(هامش)

(۱) فى (ه): فإنم . (۲) راجع الصفحة ۵۱ - ۵۳. (۳) فى (ر) و (ص) زيادة وجدان .

(۴) المعارج: ۲۰۵ - ۲۰۶ (*)

ص ۵۶

أقول: إن كان الغرض مما ذكر - من عدم التخطئة - بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالتحريم، فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع، لكنه راجع إلى الدليل العقلى الآتى (۱)، ولا ينبغى الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع، بل بناء كافة العقلاء وإن لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك. وإن كان الغرض منه أن بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهل، حتى لو فرض عدم قبحه - لفرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام مثلا، أو فرض المولى فى التكاليف العرفية ممن يؤاخذ على الحرام ولو صدر جهلا - لم يزل بناؤهم على ذلك، فهو مبنى على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، وسيجئ الكلام فيه (۲) إن شاء الله. الرابع من الأدلة: حكم العقل بقبح العقاب على شىء من دون بيان التكليف. ويشهد له: حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه. ودعوى: أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى فلا يقبح بعده المؤاخذة، مدفوعة: بأن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه، وإنما هو بيان لقاعدة

(هامش)

(۱) يأتى بعد سطور. (۲) انظر الصفحة ۵۷، ۹۱ و ۱۲۲ - ۱۲۶ (*)

ص ۵۷

كلية ظاهرية وإن لم يكن فى مورده تكليف فى الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها وإن لم يكن تكليف فى الواقع، لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده، فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة، بل قاعدة القبح واردة عليها، لأنها فرع احتمال الضرر أعنى العقاب، ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان. فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فتردد المكلف به (۱ بين أمرين، كما فى الشبهة المحصورة وما يشبهها. هذا كله إن اريد ب الضرر العقاب، وإن اريد به (۲) مضرة اخرى غير العقاب - التى لا يتوقف ترتبها على العلم -، فهو وإن كان محتملا لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان، إلا أن الشبهة من هذه الجهة موضوعية لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين، فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لكان هذا مشترك الورود، فلا بد على كلا القولين إما من منع وجوب الدفع، وإما من دعوى ترخيص الشارع وإذنه فيما شك فى كونه من

مصاديق الضرر، وسيجئ توضيحه فى الشبهة الموضوعية (۳) إن شاء الله. ثم إنه ذكر السيد أبو المكارم (قدس سره) فى الغنية: أن التكليف بما

(هامش)

(۱) لم ترد به فى (ظ) و (هـ). (۲) كذا فى نسخة بدل (ظ)، وفى غيره: به . (۳) انظر الصفحة ۱۲۲ – ۱۲۶ (*)

ص ۵۸

۲

لا ـ طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق (۱). وتبعه بعض من تأخر عنه (۲)، فاستدل به فى مسألة البراءة. والظاهر: أن المراد به ما لا يطاق الامتثال به وإتيانه بقصد الطاعة، كما صرح به جماعة من الخاصة والعامة (۳) فى دليل اشتراط التكليف بالعلم، وإلا فنفس الفعل لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به. واحتمال كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل ولو مع عدم قصد الإطاعة، أو كون (۴) الغرض من التكليف مع الشك فيه إتيان الفعل بداعى حصول الانقياد بقصد الإتيان بمجرد احتمال كونه مطلوبا للآمر، وهذا ممكن من الشاك وإن لم يكن من الغافل، مدفوع: بأنه إن قام دليل على وجوب إتيان الشاك فى التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبية، أغنى ذلك من التكليف بنفس الفعل، وإلا ـ لم ينفع التكليف المشكوك فى تحصيل الغرض المذكور. والحاصل: أن التكليف المجهول لا يصلح (۵) لكون الغرض منه

(هامش)

(۱) الغنية (الجوامع الفقهية): ۴۶۴. (۲) كالمحقق فى المعارج: ۲۱۲ – ۲۱۳، والعلامة فى نهاية الوصول (مخطوط): ۴۲۴، والفاضل التونى فى الوافية: ۱۸۰، والمحقق القمى فى القوانين ۲: ۱۶. (۳) كالسيد العميدى فى منية اللبيب (مخطوط): الورقة ۷۲، والحاجبى والعضدى فى شرح مختصر الاصول: ۱۰۴ – ۱۰۵، وانظر مفاتيح الاصول: ۳۱۸. (۴) كذا فى (ت)، (ص) و (هـ)، وفى غيره: يكون . (۵) فى (ظ) و (ه): لا يصح . (*)

ص ۵۹

الحمل على الفعل مطلقا، وصدور الفعل من الفاعل أحيانا لا لداعى التكليف لا يمكن أن يكون غرضا للتكليف. واعلم: أن هذا الدليل العقلى – كبعض ما تقدم من الأدلة النقلية – معلق على عدم تمامية أدلة الاحتياط، فلا يثبت به إلا الأصل فى مسألة البراءة، ول يعد من أدلتها بحيث يعارض أخبار الاحتياط. وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة: منها: استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر أو الجنون (۱). وفيه: أن الاستدلال مبنى على اعتبار الاستصحاب من باب الظن، فيدخل أصل البراءة بذلك فى الأمارات الدالة على الحكم الواقعى، دون الاصول المثبتة للأحكام الظاهرية. وسيجئ عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن (۲) إن شاء الله. وأما لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، فلا ينفع فى المقام، لأن الثابت بها ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب، والمستصحب هنا ليس إلا براءة الذمة من التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه، والمطلوب فى الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل أو ما يستلزم ذلك – إذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب (۳) احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه حتى يأمن العقل من العقاب،

(هامش)

(۱) استدل بهذا الوجه صاحب الفصول فى الفصول: ۳۵۲. (۲) انظر مبحث الاستصحاب ۳: ۱۳ و ۸۷. (۳) فى (ظ) بدل العقاب : الاستحقاق . (*)

ص ۶۰

ومعه لا ـ حاجة إلى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة -، ومن المعلوم أن المطلوب المذكور لا ـ يترتب على المستصحبات المذكورة، لأن عدم استحقاق العقاب فى الآخرة ليس من اللوازم المجعولة حتى يحكم به الشارع فى الظاهر. وأما الإذن والترخيص فى الفعل، فهو وإن كان أمرا قابلا للجعل ويستلزم انتفاء العقاب واقعا، إلا أن الإذن الشرعى ليس لازما شرعيا للمستصحبات المذكورة، بل هو من المقارنات، حيث إن عدم المنع عن الفعل - بعد العلم إجمالا بعدم خلو فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسة - لا ينفك عن كونه مرخصا فيه، فهو نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفى الآخر بأصالة العدم. ومن هن تبين: أن استدلال بعض من اعترف بما ذكرنا (۱) - من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن وعدم إثباته إلا اللوازم الشرعية - فى هذا المقام باستصحاب البراءة، منظور فيه. نعم، من قال باعتباره من باب الظن، أو أنه يثبت بالاستصحاب (۲) من باب التعبد كل ما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء ولو لم يكن من اللوازم الشرعية، فل بأس بتمسكه به. مع أنه يمكن النظر فيه، بناء على ما سيجئ (۳): من اشتراط العلم ببقاء الموضوع فى الاستصحاب، وموضوع البراءة فى السابق ومناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف، فانسحابها فى القابل أشبه بالقياس من

(هامش)

(۱) كصاحب الفصول فى الفصول: ۳۵۲، ۳۷۰ و ۳۷۷. (۲) لم ترد بالاستصحاب فى (ت) و (ظ)، نعم ورد بدلها فى (ت): به . (۳) انظر مبحث الاستصحاب ۳: ۲۹۱ (*)

ص ۶۱

الاستصحاب، فتأمل. وبالجملة: فأصل البراءة أظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من أن يحتاج إلى الاستصحاب. ومنها: أن الاحتياط عسر منفى وجوبه (۱). وفيه: أن تعسره ليس إلا من حيث كثرة موارده، وهى (۲) ممنوعة، لأن مجراها عند الأخباريين موارد فقد النص على الحرمة وتعارض النصوص من غير مرجح منصوص، وهى ليست بحيث يفضى الاحتياط فيها إلى الحرج، وعند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصة، وهى عند الأكثر ليست بحيث يؤدى الاقتصار عليها والعمل فيما عداها على الاحتياط إلى الحرج. ولو فرض لبعضهم قلة الظنون الخاصة فلا بد له من العمل بالظن الغير المنصوص على حجيته، حذرا عن لزوم محذور الحرج، ويتضح ذلك بما ذكروه فى دليل الانسداد الذى أقاموه على وجوب التعدى عن الظنون المخصوصة المنصوصة (۳)، فراجع. ومنها: أن الاحتياط قد يتعذر، كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة. وفيه: ما لا يخفى، ولم أر ذكره إلا فى كلام شاذ لا يعب به (۴ .

(هامش)

(۱) استدل بهذا الوجه السيد المجاهد فى المفاتيح: ۵۰۶. (۲) كذا فى (ف) وفى غيره: فهى . (۳) لم ترد المنصوصة فى (ر)، (ص) و (ظ). (۴) استدل بهذا الوجه - كما قيل - المحقق جمال الدين الخوانسارى فى حاشيته على شرح المختصر (مخطوط)، وكذا السيد المجاهد فى المفاتيح: ۵۰۹ (

ص ۶۲

[أدلة القول بالاحتياط] (۱) احتج للقول الثانى - وهو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة - بالأدلة الثلاثة: فمن الكتاب طائفتان: إحداهما: ما دل على النهى عن القول بغير علم (۲)، فإن الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء، حيث إنه لم يؤذن فيه. ولا ـ يرد ذلك على أهل الاحتياط، لأنهم لا يحكمون بالحرمة، وإنم يتركون لاحتمال الحرمة، وهذا بخلاف الارتكاب، فإنه لا يكون إلا بعد الحكم بالرخصة والعمل على الإباحة. والاخرى: ما دل بظاهره على لزوم الاحتياط والاتقاء والتورع، مثل ما ذكره الشهيد (رحمه الله) فى الذكرى فى خاتمة قضاء الفوائت (۳) - للدلالة على مشروعية الاحتياط فى قضاء ما فعلت من الصلاة المحتملة للفساد -، وهى قوله تعالى: *(اتقوا الله حق تقاته)*(۴) و *(جاهدوا فى الله حق جهاده)*(۵ .

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) مثل قوله تعالى فى سورة الإسراء: ۳۶ *(ولا ـ تقف ما ليس لك به علم)*. (۳) الذكرى (الطبعة الحجرية): ۲۳۸.

(۴) آل عمران: ۱۰۲. (۵) الحج: ۷۸ (*)

ص ۶۳

أقول: ونحوهما فی الدلالة علی وجوب الاحتیاط: *(فاتقوا الله ما استطعتم)*(۱)، وقوله تعالی: *(ولا تلقوا بأیدیکم إلی التهلکة)*(۲)، وقوله تعالی: *(فإن تنازعتم فی شیء فردوه إلی الله والرسول)*(۳). والجواب: أما عن الآیات الناهیة عن القول بغیر علم - مضافا إلی النقض بشبهة الوجوب والشبهة فی الموضوع -: فبأن فعل الشیء المشتبه حکمه اتکالا علی قبح العقاب من غیر بیان المتفق علیه بین المجتهدین والأخباریین، لیس من ذلک. وأما عما عدا آیة التهلکة: فبمنع منافاة الارتکاب للتقوی والمجاهدة، مع أن غایتها الدلالة علی الرجحان علی ما استشهد به الشهید (رحمه الله) (۴). وأما عن آیة التهلکة: فبأن الهلاک بمعنی العقاب معلوم العدم، وبمعنی غیره یکون الشبهة موضوعیة لا یجب فیها الاجتناب بالاتفاق. ومن السنة طوائف: إحداها: ما دل علی حرمة القول والعمل بغیر العلم (۵ .

(هامش)

(۱) التغابن: ۱۶. (۲) البقرة: ۱۹۵. (۳) النساء: ۵۹. (۴) الذکری ۲: ۴۴۴. (۵) انظر الوسائل ۱۸: ۹ و ۲۰، الباب ۴ و ۶ من أبواب صفات القاضی (*)

ص ۶۴

وقد ظهر جوابها مما ذکر فی الآیات (۱). والثانیة: ما دل علی وجوب التوقف عند الشبهة وعدم العلم، وهی لا تحصی کثرة. وظاهر التوقف المطلق السکون وعدم المضی، فیکون کنایة عن عدم الحرکة بارتکاب الفعل، وهو محصل قوله (علیه السلام) فی بعض تلک الأخبار: الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات (۲). فلا یرد علی الاستدلال (۳ : أن التوقف فی الحکم الواقعی مسلم عند کلا ـ الفریقین، والإفتاء بالحکم الظاهری منع أو ترخیصا مشترک کذلک، والتوقف فی العمل لا معنی له. فنذکر بعض تلک الأخبار تیمن: منها: مقبولة عمر بن حنظلة، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، وفیها بعد ذکر المرجحات: إذا کان کذلک فأرجه حتی تلقی إمامک، فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات (۴). ونحوها صحیحة جمیل بن دراج، عن أبی عبد الله (علیه السلام)، وزاد فیه: إن علی کل حق حقیقة وعلی کل صواب نورا، فما وافق کتاب الله فخذوه وما خالف کتاب الله فدعوه (۵).

(هامش)

(۱) راجع الصفحة السابقة. (۲) الوسائل ۱۸: ۷۶، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث الأول. (۳) تعریض بالفاضل النراقی وتضعیف لما ذکره فی جواب الاستدلال، انظر مناهج الأحکام: ۲۱۴. (۴) الوسائل ۱۸: ۶۷ - ۷۵، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث الأول. (۵) الوسائل ۱۸: ۸۶، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۵ (*)

ص ۶۵

وفی روایات الزهری (۱)، والسکونی (۲)، وعبد الأعلی (۳ : الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة، وترکک حدیثا لم تروه خیر من روایتک حدیثا لم تحصه ، وروایة أبی شیبة عن أحدهما (علیهما السلام) (۴)، وموثقة سعد بن زیاد، عن جعفر، عن أبیه، عن آبائه، عن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم)، أنه قال: لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهة، وقفوا عند الشبهة - إلی أن قال -: فإن الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة (۵). وتوهم ظهور هذا الخبر المستفیض فی الاستحباب، مدفوع بملاحظة: أن الاقتحام فی الهلکة لا خیر فیه أصلا، مع أن جعله تعلیلا لوجوب الإرجاء فی المقبولة وتمهیدا لوجوب طرح ما خالف الکتاب فی الصحیحة، قرینة علی المطلوب. فمساقه مساق قول القائل: أترک الأکل یوما خیر من أن امنع منه سنة ، وقوله (علیه السلام) فی مقام وجوب الصبر حتی یتیقن الوقت: لأن اصلی بعد الوقت أحب إلی من أن اصلی قبل الوقت (۶)، وقوله (علیه السلام) فی مقام التقیة: لأن افطر یوما من شهر رمضان فأقضیه أحب إلی من

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۸: ۱۱۲، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲. (۲) الوسائل ۱۸ ۱۲۶، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۵۰. (۳) الوسائل ۱۸: ۱۲۶، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، ذیل الحدیث ۵۰. (۴) الوسائل ۱۸: ۱۱۵، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۳. (۵) الوسائل ۱۸: ۱۱۶، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۵، وفیه مسعدة بن زیاد. (۶) الوسائل ۳: ۱۲۴، الباب ۱۳ من أبواب المواقیت، الحدیث ۱۱، مع تفاوت. (*)

ص ۶۶

أن یضرب عنقی (۱). ونظیره فی أخبار الشبهة قول علی (علیه السلام) فی وصیته لابنه: أمسک عن طریق إذا خفت ضلالته (۲)، فإن الکف عند حیرة الضلال خیر من رکوب الأهوال (۳) (۴). ومنها: موثقة حمزة بن الطیار: أنه عرض علی أبی عبد الله (علیه السلام) بعض خطب أبیه (علیه السلام)، حتی إذا بلغ موضعا منها قال له: کف واسکت، ثم قال أبو عبد الله (علیه السلام): إنه لا یسعکم فیما ینزل (۵) بکم مما لا تعلمون إلا الکف عنه، والتثبت، والرد إلی أئمة الهدی (علیهم السلام) حتی یحملوکم فیه علی (۶) القصد ویجلوا عنکم فیه العمی ویعرفوکم فیه الحق، قال الله تعالی: *(فسئلوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون)*(۷ . ومنها: روایة جمیل، عن الصادق، عن آبائه (علیهم السلام): أنه قال

(هامش)

(۱) الوسائل ۷: ۹۵، الباب ۵۷ من أبواب ما یمسک عنه الصائم، الحدیث ۴، مع تفاوت. (۲ کذا فی المصدر، وفی (ت)، (ظ) و (ه): ضلالة وفی (ر) و (ص): ضلاله . (۳) کذ فی المصدر، وفی (ر)، (ص) و (ه): فإن الکف عنده خیر من الضلال وخیر من رکوب الأهوال . (۴) الوسائل ۱۸: ۱۱۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۰. (۵ کذا فی (ص) والمصدر، وفی غیرهم: نزل . (۶) کذا فی (ص) والمصدر، وفی غیرهم: إلی . (۷) الوسائل ۱۸: ۱۲، الباب ۴ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۴، والآیة من سورة النحل: ۴۳ (*)

ص ۶۷

رسول الله (صلی الله علیه وآله): الامور ثلاثة: أمر بین لک رشده فاتبعه، وأمر بین لک غیه فاجتنبه، وأمر اختلف فیه فرده إلی الله عز وجل (۱). ومنها: روایة جابر، عن أبی جعفر (علیه السلام) فی وصیته لأصحابه: إذا اشتبه الأمر علیکم فقفوا عنده وردوه إلینا حتی نشرح لکم من ذلک ما شرح الله لن (۲). ومنها: روایة زرارة، عن أبی جعفر (علیه السلام): حق الله علی العباد أن یقولوا ما یعلمون، ویقفوا عند م لا یعلمون (۳). وقوله (علیه السلام) فی روایة المسمعی الواردة فی اختلاف الحدیثین: وما لم تجدوا فی شیء من هذه الوجوه فردوا إلینا علمه فنحن أولی بذلک، ولا تقولوا فیه بآرائکم، وعلیکم الکف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتی یأتیکم البیان من عندن (۴)، إلی غیر ذلک مما ظاهره وجوب التوقف (۵). والجواب: أن بعض هذه الأخبار مختص بما إذا کان المضی فی الشبهة اقتحاما فی الهلکة، ولا یکون ذلک إلا مع عدم معذوریة الفاعل (۶ ،

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۸ : ۱۱۸، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۳. (۲) الوسائل ۱۸ ۱۲۳، الباب ۱۲ من صفات القاضی، الحدیث ۴۳. (۳) الوسائل ۱۸: ۱۱۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۷. (۴) الوسائل ۱۸: ۸۲، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۱. (۵) انظر الوسائل ۱۸: ۱۱۱، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی. (۶) فی (ص): الجاهل . (*)

ص ۶۸

۳

لأجل القدرة علی إزالة الشبهة بالرجوع إلی الإمام (علیه السلام) أو إلی الطرق المنصوبة منه (علیه السلام)، کما هو ظاهر المقبولة،

وموثقة حمزة بن الطيار، ورواية جابر، ورواية المسمعى. وبعضها وارد فى مقام النهى عن ذلك، لاتكاله فى الامور العملية (۱) على الاستنباطات العقلية الظنية، أو لكون المسألة من الاعتقاديات كصفات الله تعالى ورسوله والأئمة صلوات الله عليهم، كما يظهر من قوله (عليه السلام) فى رواية زرارة: لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفرو (۲)، والتوقف (۳) فى هذه المقامات واجب. وبعضها ظاهر فى الاستحباب، مثل قوله (عليه السلام): أورع الناس من وقف عند الشبهة (۴)، وقوله (عليه السلام): لا ورع كالوقوف عند الشبهة (۵)، وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك. والمعاصى حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخله (۶)، وفى رواية النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول: لكل ملك حمى، وحمى الله حلاله وحرامه، والمشتبهات بين ذلك. لو أن راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع فى وسطه، (هامش)

(۱) فى (ت)، (هـ) ونسخة بدل (ص): العلمية . (۲) الوسائل ۱۸: ۱۱۵، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۱. (۳) فى (ر) و (ظ): الوقف . (۴) الوسائل ۱۸: ۱۱۸، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۴. (۵) الوسائل ۱۸: ۱۱۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۰. (۶) الوسائل ۱۸: ۱۱۸، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۲ (*)

ص ۶۹

فدعوا المشتبهات (۱)، وقوله (صلى الله عليه وآله): من اتقى الشبهات فقد استبر لدينه (۲). وملخص الجواب عن تلك الأخبار: أنه لا ينبغى الشك فى كون الأمر فيه للإرشاد، من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع فى المضار، إذ قد تبين فيها حكمة طلب التوقف، ولا يترتب على

مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة أحيانا، من الهلاك المحتمل فيه. فالمطلوب فى تلك الأخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل فى ارتكاب الشبهة، فإن كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الاخروى - كما لو كان التكليف متحققا فعلا فى موارد الشبهة نظير الشبهة المحصورة ونحوها، أو كان المكلف قادرا على الفحص وإزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام (عليه السلام) أو الطرق المنصوبة، أو كانت الشبهة من العقائد و (۳) الغوامض التى لم يرد الشارع التدين به بغير علم وبصيرة، بل نهى عن ذلك بقوله (عليه السلام): إن الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا، فلا تتكلفوها، رحمة من الله لكم (۴)، فربما يوقع تكلف (۵) التدين فيه بالاعتبارات العقلية أو الشواذ النقلية، إلى العقاب

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۸: ۱۲۲، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۰. (۲) الوسائل ۱۸ ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۵۷. (۳) فى (ر)، (ص) و (ظ): أو . (۴) الوسائل ۱۸: ۱۲۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۶۱. (۵) فى (ت) و (ص): تكليف . (*)

ص ۷۰

بل إلى الخلود فيه إذا وقع التقصير فى مقدمات تحصيل المعرفة فى تلك المسألة - ففى هذه المقامات ونحوها يكون التوقف لازما عقلا وشرعا من باب الإرشاد، كأوامر الطبيب بترك المضار. وإن كان الهلاك المحتمل مفسدة اخرى غير العقاب - سواء كانت (۱) دينية كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة أقرب إلى ارتكاب المعصية، كما دل عليه غير واحد من الأخبار المتقدمة (۲)، أم دنيوية كالاحتراز عن (۳) أموال الظلمة - فمجرد احتماله لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمته واقعا، والمفروض أن الأمر بالتوقف فى هذه الشبهة لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته، لأن المفروض كونه للارشاد، فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضار المحتملة، فاجتناب هذه الشبهة لا يصير واجبا شرعيا بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه. وما نحن فيه وهى الشبهة الحكمية التحريمية من هذا القبيل، لأن الهلكة المحتملة فيها لا تكون هى المؤاخذة الاخروية باتفاق الأخباريين، لاعترافهم بقبح المؤاخذة على

مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة وإن زعموا ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف فى الشبهة بأوامر التوقف والاحتياط، فإذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الاخروى كان حالها حال الشبهة الموضوعية - كأموال الظلمة والشبهة الوجوبية - فى أنه

(هامش)

(۱) كذا فى (ظ)، وفى غيره: كان . (۲) المتقدمة فى الصفحة ۶۴ - ۶۶. (۳) فى (ص) بدل كالاحتراز عن : كارتكاب . (*)

ص ۷۱

لا يحتمل فيها إلا غير العقاب من المضار، والمفروض كون الأمر بالتوقف فيها للإرشاد والتخويف عن تلك المضرة المحتملة. وبالجملة: فمفاد هذه الأخبار بأسرها التحذير عن التهلكة (۱) المحتملة، فلابد من إحراز احتمال التهلكة (۲) عقابا كانت أو غيره، وعلى تقدير إحراز هذا الاحتمال لا إشكال ولا خلاف فى وجوب التحرز عنه إذا كان المحتمل عقابا، واستحبابه إذا كان غيره، فهذه الأخبار لا تنفع فى إحداث هذا الاحتمال ولا فى حكمه. فإن قلت: إن المستفاد منها احتمال التهلكة فى كل محتمل التكليف، والمتبادر من التهلكة فى الأحكام الشرعية الدينية هى الاخروية، فتكشف هذه الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لأجل الجهل، ولازم ذلك إيجاب الشارع للاحتياط (۳)، إذ الاقتصار فى العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهرى بالاحتياط قبيح. قلت: إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعى فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول، وهو قبيح كما اعترف به، وإن كان حكما ظاهريا نفسى فالهلكة الاخروية مترتبة على مخالفته لا مخالفة الواقع، وصريح الأخبار إرادة الهلكة الموجودة فى الواقع على تقدير الحرمة الواقعية. هذا كله، مضافا إلى دوران الأمر فى هذه الأخبار بين حملها على

(هامش)

(۱) فى (ر) و (ص): الهلكة . (۲) فى (ر)، (ص) و (ظ): الهلكة . (۳) فى (ر) و (ص): الاحتياط . (*)

ص ۷۲

ما ذكرنا، وبين ارتكاب التخصيص فيها بإخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية. وما ذكرن أولى. وحينئذ: فخيرية الوقوف عند الشبهة من الاقتحام فى الهلكة أعم من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه، فهى قضية تستعمل فى المقامين، وقد استعمله الأئمة (عليهم السلام) كذلك. فمن موارد استعمالها فى مقام لزوم التوقف: مقبولة عمر بن حنظلة (۱) التى جعلت هذه القضية فيها علة لوجوب التوقف فى الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح، وصحيحة جميل - المتقدمة (۲) - التى جعلت القضية فيها تمهيدا لوجوب طرح ما خالف كتاب الله. ومن موارد استعمالها فى غير اللازم: رواية الزهرى المتقدمة (۳) التى جعل القضية فيها تمهيدا لترك رواية الخبر الغير المعلوم صدوره أو دلالته، فإن من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه، وموثقة سعد بن زياد المتقدمة (۴) التى فيها قول النبى (صلى الله عليه وآله وسلم): لا تجامعوا فى النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة ، فإن مولانا الصادق (عليه السلام) فسره فى تلك الموثقة بقوله (عليه السلام): إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها أو أنها لك محرم (۵) وما أشبه ذلك، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى

(هامش)

(۱) المتقدمة فى الصفحة ۶۴. (۲) تقدمت فى الصفحة ۶۴، أيضا. (۳) تقدمت فى الصفحة ۶۵ (۴) تقدمت فى الصفحة ۶۵، أيضا. (۵) كذا فى (ت)، (ظ) والمصدر، وفى غيره: محرمة . (*)

ص ۷۳

الهلكة... الخبر (۱)، ومن المعلوم أن الاحتراز عن نكاح ما فى الرواية من النسوة المشتبهة، غير لازم باتفاق الأخباريين، لكونها شبهة موضوعية، ولأصالة عدم تحقق مانع النكاح. وقد يجاب عن أخبار التوقف بوجوه غير خالية عن النظر: منها: أن ظاهر أخبار التوقف حرمة الحكم والفتوى من غير علم، ونحن نقول بمقتضاها، ولكنا (۲) ندعى علمن بالحكم الظاهرى وهى الإباحة، لأدلة البراءة (۳).

وفيه: أن المراد بـالتوقف - كمـا يشـهد سـياق تلـك الأخبار وموارد أكثرها - هو التوقف فى العمل فى مقابل المضـى فيه على حسـب الإرادة الـذى هو الاقتحـام فى الهلكـة، لاـ التوقف فى الحكم. نعم، قـد يشـمله من حيث كون الحكم عملا مشـتبها، لا من حيث كونه حكما فى شـبهة، فوجوب التوقف عبارة عن ترك العمل المشـتبه الحكم. ومنها: أنها ضـعيفة السند (۴). ومنهـا: أنها فى مقام المنع من العمل بالقياس، وأنه يجب التوقف عن القول إذا لم يكن هنا نص عن أهل بيت الوحى (عليهم السلام) (۵ .

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۴: ۱۹۳، الباب ۱۵۷ من أبواب مقـدمات النكاح، الحـديث ۲. (۲) كـذا فى (ص) و (ظ)، وفى غيرهـم: لكـن . (۳) هذا الجواب ذكره صاحب الفصول فى الفصول: ۳۵۶، تبع للمحقق القمى فى القوانين ۲: ۲۱. (۴) هذا الجواب مذكور فى ضوابط الاصول: ۳۲۳. (۵ هذا الجواب ذكره المحقق القمى فى القوانين ۲: ۲۱ (*)

ص ۷۴

وفى كلاـ الجوابين مـا لاـ يخفى على من راجع تلـك الأخبـار. ومنهـا: أنهـا معارضـة بأخبار البراءة، وهى أقوى سـندا ودلالـة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل، وغاية الأمر التكافؤ، فيرجع إلى ما تعارض فيه النصان، والمختار فيه التخيير، فيرجع إلى أصل البراءة (۱). وفيه: أن مقتضـى أكثر أدلـة البراءة المتقدمـة - وهى جميع آيات الكتاب، والعقل، وأكثر السـنة، وبعض تقريرات الإجماع - عدم اسـتحقاق العقاب على مخالفـة الحكم الـذى لا يعلمه المكلف، ومن المعلوم أن هـذا من مسـتقلات العقل الـذى لا يدل أخبار التوقف ولا غيرها من الأدلـة النقليـة على خلافه، وإنما يثبت أخبار التوقف - بعد الاعتراف (۲) بتماميتهـا على ما هو المفروض - تكليفا ظاهريا بوجوب الكف وترك المضـى عنـد الشـبهة، والأدلـة المـذكورة لا تنفى هـذا المطلب، فتلك الأدلـة بالنسـبة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصـل بالنسبة إلى الدليل، فلا معنى لأخذ الترجيح بينهما. وما يبقى من السنة من قبيل قوله (عليه السلام): كل شىء مطلق (۳) لا يكافئ أخبار التوقف، لكونها أكثر وأصح سندا. وأما قوة الدلالة فى أخبار البراءة فلم يعلم. وظهر (۴) أن الكتاب والعقل لا ينافى وجوب التوقف.

(هامش)

(۱) هذا الجواب أيضا ذكره المحقق القمى فى القوانين ۲: ۲۲. (۲) فى (ظ): وإنم تثبت بعد الاعتراف . (۳) تقدم الحديث فى الصفحة ۴۳. (۴) فى (ت)، (ر) و (ه): وظاهر . (*)

ص ۷۵

وأما ما ذكره: من الرجوع إلى التخيير مع التكافؤ، فيمكن للخصم منع التكافؤ، لأن أخبار الاحتياط مخالفـة للعامـة، لاتفاقهم - كما قيل (۱) - على البراءة، ومنع التخيير على تقـدير التكافؤ، لأن الحكم فى تعارض النصـين الاحتياط، مع أن التخيير لا يضـره، لأنه يختار أدلة وجوب الاحتراز عن الشـبهات. ومنها: أن أخبار البراءة أخص، لاختصاصه بمجهول الحلية والحرمة، وأخبار التوقف تشـمل كل شـبهة، فتخصص بأخبار البراءة (۲ . وفيه: ما تقدم (۳)، من أن أكثر أدلـة البراءة بالإضافـة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل والدليل، وما يبقى وإن (۴) كـان ظـاهره الاختصاص بالشـبهة الحكميـة التحريميـة، مثل قوله (عليه السـلام): كل شـىء مطلق حتى يرد فيه نهى (۵)، لكن يوجد (۶) فى أدلـة التوقف مـا لاـ يكون أعم منه، فـإن ما ورد فيه نهى معارض بما دل على الاباحـة غير داخل فى هـذا الخبر ويشـمله أخبـار التوقـف، فـإذا وجب التوقـف هنـا وجب فيمـا لاـ نص فيه بالإجمـاع المركب، فتأمـل. مـع أن جميع موارد الشـبهة الـتى أمر فيها بالتوقف، لا تخلو عن

(هامش)

(۱) قاله المحـدث الأستر ابادى فى الفوائد المدنية: ۱۳۷. (۲) هـذا الجواب للفاضل النراقى فى المناهج: ۲۱۴. (۳) راجع الصفحة ۲۷ و ۵۰. (۴) فى (ر)، (ص) و (ظ): فإن . (۵) تقدم الحديث فى الصفحة ۴۳. (۶) كذا فى (هـ)، وفى (ت)، (ر)، (ص) و (ظ): لكن فيوجد . (*)

ص ۷۶

أن یکون شیئا محتمل الحرمة، سواء کان عملا أم حکما أم اعتقادا، فتأمل. والتحقیق فی الجواب ما ذکرنا. الثالثة: ما دل علی وجوب الاحتیاط، وهی کثیرة: منها: صحیحة عبد الرحمن بن الحجاج: قال: سألت أبا الحسن (علیه السلام) عن رجلین أصابا صیدا وهم محرمان، الجزاء بینهما أو علی کل واحد منهما جزاء؟ قال: بل علیهما أن یجزی کل واحد منهما الصید، قلت: إن بعض أصحابنا سألنی عن ذلک فلم أدر ما علیه، قال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعلیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه (۱) وتعلمو (۲). ومنه: موثقة عبد الله بن وضاح - علی الأقوی -: قال: کتبت إلی العبد الصالح: یتواری القرص ویقبل اللیل ویزید اللیل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ویؤذن عندنا المؤذنون، فاصلی حینئذ وافطر إن کنت صائما، أو أنتظر حتی تذهب الحمرة التی فوق الجبل؟ فکتب (علیه السلام) إلی (۳): أری لک أن تنتظر حتی تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدینک (۴). فإن الظاهر أن قوله (علیه السلام): وتأخذ بیان لمناط الحکم، کما فی

(هامش)

(۱) عنه من المصدر. (۲) الوسائل ۱۸: ۱۱۱، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث الأول. (۳ إلی من المصدر. (۴) الوسائل ۳: ۱۲۹، الباب ۱۶ من أبواب المواقیت، الحدیث ۱۴ (*)

ص ۷۷

قولک للمخاطب: أری لک أن توفی دینک وتخلص نفسک ، فیدل علی لزوم الاحتیاط مطلق. ومنها: ما عن أمالی المفید الثانی - ولد الشیخ (قدس سرهما) - بسند کالصحیح، عن مولانا أبی الحسن الرضا (علیه السلام): قال: قال أمیر المؤمنین (علیه السلام) لکمیل بن زیاد: أخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت (۱). ولیس فی السند إلا علی بن محمد الکاتب الذی یروی عنه المفید. ومنها: ما عن خط الشهید - فی حدیث طویل - عن عنوان البصری، عن أبی عبد الله (علیه السلام) یقول فیه: سل العلماء ما جهلت، وإیاک أن تسألهم تعنتا وتجربة، وإیاک أن تعمل برأیک شیئا، وخذ الاحتیاط فی جمیع امورک ما تجد إلیه سبیلا، واهرب من الفتیا هربک من الأسد، ولا تجعل رقبتک عتبة للناس (۲). ومنها: ما أرسله الشهید وحکی عن الفریقین، من قوله (صلی الله علیه وآله): دع ما یریبک إلی ما لا یریبک، فإنک لن تجد فقد شیء ترکته لله عز وجل (۳). ومنها: ما أرسله الشهید (رحمه الله) - أیضا - من قوله (علیه السلام): لک أن

(هامش)

(۱) الأمالی: ۱۱۰، الحدیث ۱۶۸، والوسائل ۱۸: ۱۲۳، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۱. (۲) الوسائل ۱۸: ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۵۴. (۳ انظر الذکری ۲: ۴۴۴، والوسائل ۱۸: ۱۲۴ و ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۷ و ۵۶، وسنن النسائی ۸: ۲۳۰، وکنز العمال ۳: ۴۲۹، الحدیث ۷۲۹۷ (*)

ص ۷۸

تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدینک (۱). ومنها: ما ارسل أیضا عنهم (۲) (علیهم السلام): لیس بناکب عن الصراط من سلک سبیل الاحتیاط (۳). والجواب: أما عن الصحیحة: فبعدم الدلالة، لأن المشار إلیه فی قوله (علیه السلام): بمثل هذ إم نفس واقعة الصید، وإما أن یکون السؤال عن حکمها. وعلی الأول: فإن جعلنا المورد من قبیل الشک فی التکلیف، بمعنی أن وجوب نصف الجزاء علی کل واحد متیقن ویشک فی وجوب النصف الآخر علیه، فیکون من قبیل وجوب أداء الدین المردد بین الأقل والأکثر وقضاء الفوائت المرددة، والاحتیاط فی مثل هذا غیر لازم بالاتفاق، لأنه شک فی الوجوب. وعلی تقدیر قولنا بوجوب الاحتیاط فی مورد الروایة وأمثاله مما ثبت التکلیف فیه فی الجملة - لأجل هذه الصحیحة وغیرها - لم یکن ما نحن فیه من الشبهة مماثلا له، لعدم ثبوت التکلیف فیه رأسا. وإن جعلنا المورد من قبیل الشک فی متعلق التکلیف وهو المکلف به - لکون الأقل علی تقدیر وجوب الأکثر غیر

واجب بالاستقلال،

(هامش)

(۱) انظر الذکری ۲: ۴۴۵، والوسائل ۱۸: ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۵۸. (۲) فی (ت)، (ر) و (ص): ما أرسله عنهم . (۳) لم نعثر علیه فی المجامیع الحدیثیة، نعم رواه المحدث البحرانی فی الحدائق ۱: ۷۶ (*)

ص ۷۹

۴

نظیر وجوب التسلیم فی الصلاة - فالاحتیاط هنا وإن کان مذهب جماعة من المجتهدین (۱ أیضا، إلا أن ما نحن فیه من الشبهة الحکمیة التحریمیة لیس مثلا لمورد الروایة، لأن الشک فیه فی أصل التکلیف. هذا، مع أن ظاهر الروایة التمکن من استعلام حکم الواقعة بالسؤال والتعلم فیما بعد، ولا مضایقة عن القول بوجوب الاحتیاط فی هذه الواقعة الشخصیة حتی یتعلم المسألة لما یستقبل من الوقائع. ومنه یظهر: أنه إن کان المشار إلیه ب هذ هو السؤال عن حکم الواقعة، کما هو الثانی من شقی الترديد: فإن ارید بالاحتیاط فیه الإفتاء (۲) بالاحتیاط لم ینفع فیما نحن فیه، وإن ارید من الاحتیاط الاحتراز عن الفتوی فیها أصلا حتی بالاحتیاط، فکذلک. وأما عن الموثقة: فبأن ظاهره الاستحباب، والظاهر أن مراده الاحتیاط من حیث الشبهة الموضوعیة - لاحتمال عدم استتار القرص وکون الحمرة المرتفعة أمارة علیها -، لأن إرادة الاحتیاط فی الشبهة الحکمیة بعیدة عن منصب الإمام (علیه السلام)، لأنه لا یقرر الجاهل بالحکم علی جهله، ولا ریب أن الانتظار مع الشک فی الاستتار واجب، لأنه مقتضی استصحاب عدم اللیل، والاشتغال بالصوم، وقاعدة الاشتغال بالصلاة. فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاک فی براءة ذمته عن الصوم والصلاة، ویتعدی منه إلی کل شاک فی براءة ذمته عما یجب علیه

(هامش)

(۱) سیأتی ذکرهم فی الصفحة ۳۱۶. (۲) فی (ت) و (هـ) زیادة: فیه . (*)

ص ۸۰

یقینا، لا مطلق الشاک، لأن الشاک فی الموضوع الخارجی مع عدم تیقن التکلیف لا یجب علیه الاحتیاط باتفاق من الأخباریین أیضا. هذا کله علی تقدیر القول بکفایة استتار القرص فی الغروب، وکون الحمرة غیر الحمرة المشرقیة، ویحتمل بعیدا أن یراد من الحمرة الحمرة المشرقیة التی لا بد من زوالها فی تحقق المغرب (۱). وتعلیله حینئذ بالاحتیاط وإن کان بعیدا عن منصب الإمام (علیه السلام) کما لا یخفی، إلا أنه یمکن أن یکون هذ النحو من التعبیر لأجل التقیة، لإیهام أن الوجه فی التأخیر هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه، لا أن المغرب لا یدخل مع تحقق الاستتار. کما أن قوله (علیه السلام): أری لک یستشم منه رائحة الاستحباب، فلعل التعبیر به مع وجوب التأخیر من جهة التقیة، وحینئذ: فتوجیه الحکم بالاحتیاط لا یدل إلا علی رجحانه. وأما عن روایة الأمالی: فبعدم دلال.....علی الوجوب، للزوم إخراج أکثر موارد الشبهة وهی الشبهة الموضوعیة مطلقا والحکمیة الوجوبیة، والحمل علی الاستحباب أیضا مستلزم لاخراج موارد وجوب الاحتیاط، فتحمل علی الإرشاد أو علی الطلب المشترک بین الوجوب والندب، وحینئذ: فلا ینافی وجوبه (۲) فی بعض الموارد و (۳) عدم لزومه فی بعض آخر، لأن تأکد الطلب الإرشادی وعدمه بحسب المصلحة

(هامش)

(۱) فی (ت) و (ر): الغروب . (۲) فی نسخه بدل (ت) و (ه): لزومه . (۳) لم ترد و فی (ص) و (ه). (*)

ص ۸۱

الموجودة فی الفعل، لأن الاحتیاط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرة، فیختلف رض المرشد بترکه وعدم رضاه بحسب مراتب

المضرة، كما أن الأمر فى الأوامر الواردة فى إطاعة الله ورسوله للإرشاد المشترك بين فعل الواجبات وفعل المندوبات. هذا، والذى يقتضيه دقيق النظر: أن الأمر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير الإلزامى، لأن المقصود منه بيان أعلى مراتب الاحتياط، لا جميع مراتبه ولا المقدار الواجب. والمراد من قوله: بما شئت ليس التعميم من حيث القلة والكثرة والتفويض إلى مشيئة الشخص، لأن هذا كله مناف لجعله بمنزلة الأخ، بل المراد: أن أى مرتبة من الاحتياط شئتها فهى فى محلها، وليس هنا مرتبة من الاحتياط لا يستحسن بالنسبة إلى الدين، لأنه بمنزلة الأخ الذى هو كذلك (۱)، وليس بمنزلة سائر الامور (۲) لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط، كالمال وما عدا الأخ من الرجال، فهو بمنزلة قوله تعالى: *(فاتقوا الله م استطعتم)*(۳). ومما ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الأخبار المتقدمة، مع ضعف السند فى الجميع. نعم، يظهر من المحقق فى المعارج: اعتبار إسناد (۴) النبوى: دع ما

(هامش)

(۱) فى (ر) و (ص) بدل كذلك : لك . (۲) فى (ص) زيادة: التى . (۳) التغابن: ۱۶. (۴) فى (هـ) ونسخة بدل (ت): سند . (*)

ص ۸۲

يريبك ، حيث اقتصر فى رده على: أنه خبر واحد لا يعول عليه فى الاصول، وأن إلزام المكلف بالأثقل مظنة الريبة (۱). وما ذكره (قدس سره) محل تأمل، لمنع كون المسألة اصولية، ثم منع كون النبوى من أخبار الآحاد المجردة، لأن مضمونه - وهو ترك الشبهة - يمكن دعوى تواتره، ثم منع عدم اعتبار أخبار الآحاد فى المسألة الاصولية. وما ذكره: من أن إلزام المكلف بالأثقل... الخ، فيه: أن الإلزام من هذا الأمر، فلا ريبة فيه (۲). الرابعة: أخبار التثليث المروية عن النبى والوصى وبعض الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين: ففى مقبولة عمر بن حنظلة الواردة فى الخبرين المتعارضين - بعد الأمر بأخذ المشهور (۳) منهما وترك الشاذ النادر، معللا بقوله (عليه السلام): فإن المجمع عليه لا ريب فيه - قوله: وإنما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع فى المحرمات وهلك من حيث لا يعلم (۴).

(هامش)

(۱) المعارج: ۲۱۶. (۲) فى (ت)، (ر) و (ص): فلا ريب فيه . (۳) فى (ر) و (ص): بالأخذ بالمشهور . (۴) الوسائل ۱۸: ۷۵ - ۷۶، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول. (*)

ص ۸۳

وجه الدلالة: أن الإمام (عليه السلام) أوجب طرح الشاذ معللا بأن المجمع عليه ل ريب فيه، والمراد أن الشاذ فيه ريب (۱)، لا أن الشهرة تجعل الشاذ مما لا ريب فى بطلانه، وإلا لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدلية والأصدقية والأورعية، ولا لفرض الراوى الشهرة فى كلا الخبرين، ولا لتثليث الامور ثم الاستشهاد بتثليث النبى (صلى الله عليه وآله). والحاصل: أن الناظر فى الرواية يقطع بأن الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه، وهو الأمر المشكل الذى أوجب الإمام رده إلى الله ورسوله. فيعلم من ذلك كله: أن الاستشهاد بقول رسول الله (صلى الله عليه وآله) فى التثليث ل يستقيم إلا مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات. مضافا إلى دلالة قوله: نجا من المحرمات ، بناء على أن تخليص (۲) النفس من المحرمات واجب، وقوله (صلى الله عليه وآله): وقع فى المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم . ودون هذا النبوى (۳) فى الظهور: النبوى المروى عن أبى عبد الله (عليه السلام) - فى كلام طويل -، وقد تقدم (۴) فى أخبار التوقف، وكذا مرسلة الصدوق عن أمير المؤمنين (عليه السلام) (۵ .

(هامش)

(۱) فى (ر) و (ظ): الريب . (۲) فى (ر)، (ص) و (ظ): تخلص . (۳) لم ترد النبوى فى (ر)، (ص) و (ظ). (۴) وهى رواية جميل المتقدمة فى الصفحة ۶۶ - ۶۷. (۵ تقدمت فى الصفحة ۶۸، وستأتى فى الصفحة ۸۶ (*)

ص ۸۴

والجواب عنه: ما ذكرنا سابقا (۱)، من أن الأمر بالاجتناب عن الشبهة إرشادى للتحرز (۲) عن المضرة المحتملة فيها، فقد تكون المضرة عقابا وحينئذ فالاجتناب لازم، وقد تكون مضرة اخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع فى الهلكة، كالمشتبه بالحرام حيث لا يحتمل فيه الوقوع فى العقاب على تقدير الحرمة اتفاقا، لقبح العقاب على الحكم الواقعى المجهول باعتراف الأخباريين أيضا، كما تقدم (۳). وإذا تبين لك: أن المقصود من الأمر بطرح الشبهات ليس خصوص الإلزام، فيكفى حينئذ فى مناسبة ذكر كلام النبى (صلى الله عليه وآله) المسوق للإرشاد: أنه إذا كان الاجتناب عن المشتبه بالحرام راجحا (۴) - تفصيا عن الوقوع فى مفسدة الحرام -، فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب، لوجوب التحرى عند تعارض الخبرين فى تحصيل ما هو أبعد من الريب وأقرب إلى الحق، إذ لو قصر فى ذلك وأخذ بالخبر الذى فيه الريب احتمل أن يكون قد أخذ بغير م هو الحجة له، فيكون الحكم به حكما من غير الطرق المنصوبة من قبل الشارع، فتأمل. ويؤيد ما ذكرنا: من أن النبوى ليس واردا فى مقام الإلزام بترك الشبهات، امور

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۶۹. (۲) فى (ظ): للتحذر . (۳) راجع الصفحة ۲۷ و ۴۲. (۴) فى (ظ): واجب . (*)

ص ۸۵

أحدها: عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية التى

۱

أحدها: عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية التى اعترف الأخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها. وتخصيصه بالشبهة الحكمية - مع أنه إخراج لأكثر الأفراد - مناف للسياق، فإن سياق الرواية آب عن التخصيص، لأنه ظاهر فى الحصر، وليس الشبهة الموضوعية من الحلال البين، ولو بنى على كونها منه - لأجل أدلة جواز ارتكابها - قلنا بمثله فى الشبهة الحكمية. الثانى: أنه (صلى الله عليه وآله) رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع فى المحرمات والهلاك من حيث لا يعلم، والمراد (۱) جنس الشبهة - لأنه فى مقام بيان ما تردد بين الحلال والحرام، لا فى مقام التحذير عن ارتكاب المجموع، مع أنه ينافى استشهاد الإمام (عليه السلام) -، ومن المعلوم أن ارتكاب جنس الشبهة ل يوجب الوقوع فى الحرام ولا الهلاك من حيث لا يعلم إلا على مجاز المشارفة، كما يدل عليه بعض ما مضى (۲) وما يأتى (۳) من الأخبار، فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى، وهى: أن الإشراف على الوقوع فى الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرم، من دون سبق علم به أصلا. الثالث: الأخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف، الظاهرة فى الاستحباب بقرائن مذكورة فيه:

(هامش)

(۱) فى (ر)، (ص) و (هـ) زيادة: منه . (۲) راجع الصفحة ۶۸. (۳) انظر الصفحة اللاحقة. (*)

ص ۸۶

منها: قول النبى (صلى الله عليه وآله) فى رواية النعمان، وقد تقدم (۱) فى أخبار التوقف (۲). ومنها: قول أمير المؤمنين (عليه السلام) فى مرسلة الصدوق، أنه خطب وقال: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصى حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخله (۳). ومنها: رواية أبى جعفر الباقر (عليه السلام): قال: قال جدى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فى حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام: من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرعاها فى الحمى، ألا- وإن لكل ملك حمى، وإن حمى الله محارمه، فاتقوا حمى الله ومحارمه (۴). ومنها: ما ورد من: أن فى حلال الدنيا حسابا وفى حرامها عقابا وفى الشبهات عتاب (۵). ومنها: رواية فضيل بن عياض: قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): من الورع

من الناس؟ قال: الذی یتورع عن محارم الله ویجتنب

(هامش)

(۱) تقدمت فی الصفحة ۶۸. (۲) فی (ر)، (ص) و (ظ): الوقف . (۳) الفقیه ۴: ۷۵، باب نوادر الحدود، الحدیث ۵۱۴۹، وقد تقدم تخریجها عن الوسائل، راجع الصفحة ۶۸. (۴ الوسائل ۱۸: ۱۲۴، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۷. (۵) مستدرک الوسائل ۱۲: ۵۲، الباب ۶۳ من أبواب جهاد النفس، الحدیث الأول (*)

ص ۸۷

هؤلاء، فإذا لم یتق الشبهات وقع فی الحرام وهو لا یعرفه (۱). وأما العقل، فتقریره بوجهین: أحدهما: أنا نعلم إجمالا قبل مراجعة الأدلة الشرعیة بمحرمات کثیرة یجب - بمقتضی قوله تعالی: *(وما نهاکم عنه فانتهوا)*(۲) ونحوه - الخروج عن عهدة ترکها علی وجه الیقین بالاجتناب أو الیقین بعدم العقاب، لأن الاشتغال الیقینی یستدعی الیقین بالبراءة (۳) باتفاق المجتهدین والأخباریین، وبعد مراجعة الأدلة والعمل بها لا یقطع بالخروج عن جمیع تلک المحرمات الواقعیة، فلا بد من اجتناب کل ما احتمل (۴) أن یکون منها إذا لم یکن هناک دلیل شرعی یدل علی حلیته، إذ مع هذا الدلیل یقطع بعدم العقاب علی الفعل علی تقدیر حرمته واقعا. فإن قلت: بعد مراجعة الأدلة نعلم تفصیلا بحرمة امور کثیرة، ولا نعلم إجمالا بوجود ما عداها، فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصیل غیر متیقن حتی یجب الاحتیاط. وبعبارة اخری: العلم الإجمالی قبل الرجوع إلی الأدلة، وأما بعده فلیس هنا علم إجمالی.

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۸: ۱۱۸، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۵. (۲) الحشر: ۷. (۳ فی (ظ): یستدعی البراءة ، وفی (ر) و (ص): یستدعی البراءة الیقینیة . (۴) فی (ر) و (ص): یحتمل . (*)

ص ۸۸

قلت: إن ارید من الأدلة ما یوجب العلم بالحکم الواقعی الأولی، فکل مراجع فی الفقه یعلم أن ذلک غیر میسر، لأن سند الأخبار لو فرض قطعیا لکن دلالتها ظنیة. وإن ارید منها ما یعم الدلیل الظنی المعتبر من الشارع فمراجعتها لا توجب (۱) الیقین بالبراءة من ذلک التکلیف المعلوم إجمالا، إذ لیس معنی اعتبار الدلیل الظنی إلا وجوب الأخذ بمضمونه، فإن کان تحریما صار ذلک کأنه أحد المحرمات الواقعیة، وإن کان تحلیلا کان اللازم منه عدم العقاب علی فعله وإن کان فی الواقع من المحرمات، وهذا المعنی ل یوجب انحصار المحرمات الواقعیة فی مضامین تلک الأدلة حتی یحصل العلم بالبراءة بموافقتها، بل ولا یحصل الظن بالبراءة عن جمیع المحرمات المعلومة إجمالا. ولیس الظن التفصیلی بحرمة جملة من الأفعال کالعلم التفصیلی بها، لأن العلم التفصیلی بنفسه مناف لذلک العلم الإجمالی، والظن غیر مناف له، لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرع علی الوجه المذکور. نعم، لو اعتبر الشارع هذه الأدلة بحیث انقلب التکلیف إلی العمل بمؤداها بحیث یکون هو المکلف به، کان ما عدا ما تضمنه الأدلة من محتملات التحریم خارجا عن المکلف به، فلا یجب الاحتیاط فیها. وبالجملة: فما نحن فیه بمنزلة قطیع غنم یعلم إجمالا بوجود محرمات فیها، ثم قامت البینة علی تحریم جملة منها وتحلیل جملة وبقی الشک فی جملة ثالثة، فإن مجرد قیام البینة علی تحریم البعض لا یوجب

(هامش)

(۱) فی النسخ: لا یوجب . (*)

ص ۸۹

العلم ولا الظن بالبراءة من جمیع المحرمات. نعم، لو اعتبر الشارع البینة فی المقام، بمعنی أنه أمر بتشخیص المحرمات المعلومة وجودا وعدما بهذا الطریق، رجع التکلیف إلی وجوب اجتناب ما قامت (۱) علیه البینة، لا الحرام الواقعی. والجواب: أولا: منع تعلق تکلیف غیر القادر علی تحصیل العلم إلا بما أدی إلیه الطرق الغیر العلمیة المنصوبة له، فهو مکلف بالواقع بحسب تأدیة هذه الطرق، لا بالواقع

من حیث هو، ولا ـ بمؤدی هـذه الطرق من حیث هو حتی یلزم التصویب أو مـا یشـبهه، لأـن ما ذکرناه هو المتحصل من ثبوت الأحکام الواقعیـة للعـالم وغیره وثبوت التکلیف بالعمـل بالطرق، وتوضـیحه فی محله، وحینئـذ: فلا یکون ما شک فی تحریمه مما هو مکلف به فعلا علی تقدیر حرمته واقع. وثانیا: سـلمنا التکلیف الفعلی بالمحرمات الواقعیة، إلا أن من المقرر فی الشبهة المحصورة - کما سیجیء (۲) إن شـاء الله تعـالی - أنه إذا ثبت فی المشـتبهات (۳ المحصورة وجوب الاجتناب عن جملـة منها لـدلیل آخر غیر التکلیف المتعلق بـالمعلوم الإجمـالی، اقتصـر فی الاجتناب علی ذلک القـدر، لاحتمال کون المعلوم الإجمالی هو هـذ المقـدار المعلوم حرمته تفصـیلا، فأصالة الحل فی البعض الآخر غیر معارضة بالمثل، سواء کان

(هامش)

(۱) فی النسخ: قام . (۲) انظر الصفحة ۲۳۳. (۳) کذا فی (هـ)، وفی (ت)، (ر) و (ص): الشبهات . (*)

ص ۹۰

ذلک الـدلیل سابقا علی العلم الإجمالی - کما إذا علم نجاسـة أحـد الإناءین تفصـیلا فوقع قـذرة فی أحـدهما المجهول، فإنه لا یجب الاجتناب عن الآخر، لأن حرمـة أحـدهما معلومـة تفصـیلا - أم کان لاحقا، کما فی مثال الغنم المذکور، فإن العلم الإجمالی غیر ثابت بعد العلم التفصـیلی بحرمة بعضـها بواسطة وجوب العمل بالبینة، وسیجیء توضیحه إن شاء الله تعالی، وما نحن فیه من هذا القبیل. الوجه الثانی: أن الأصل فی الأفعال الغیر الضـروریة الحظر، کما نسب إلی طائفة من الإمامیة (۱)، فیعمل به حتی یثبت من الشرع الإباحة، ولم یرد الإباحـة فی مـا لاـ نص فیه. ومـا ورد - علی تقـدیر تسـلیم دلاـلته - معـارض بمـا ورد من الأـمر بالتوقف والاحتیاط، فالمرجع إلی الأصـل. ولو تنزلنـا عن ذلـک فالوقف، کما علیه الشـیخان (قـدس سـرهما) (۲). واحتـج علیه فی العـدة: بـأن الإقـدام علی مـا لا یؤمن المفسدة فیه کالإقدام علی ما یعلم فیه المفسدة (۳). وقد جزم بهذه القضیة السید أبو المکارم فی الغنیة (۴)، وإن قال

(هامش)

(۱) نسبه إلیهم المحقق فی المعارج: ۲۰۳. (۲) انظر التذکرة باصول الفقه (مصنفات الشیخ المفید) ۹: ۴۳، والعدة ۲: ۷۴۲. (۳) العدة ۲: ۷۴۲. (۴) الغنیة (الجوامع الفقهیة): ۴۷۶ - ۴۷۷ (*)

ص ۹۱

بالإباحة (۱) (۲) کالسـید المرتضی (رحمه الله) (۳)، تعویلاـ علی قاعـدة اللطف ، وأنه لو کـان فی الفعل مفسـدة لوجب علی الحکیم بیانه. لکن ردها فی العدة: بأنه قد یکون المفسدة فی الإعلام ویکون

المصلحة فی کون الفعل (۴) علی الوقف (۵). والجواب: بعد تسـلیم استقلال العقل بدفع الضرر، أنه: إن ارید ما یتعلق بأمر الآخرة من العقاب، فیجب علی الحکیم تعالی بیانه، فهو مع عدم البیان مأمون. وإن ارید غیره مما لا یدخل فی عنوان المؤاخذة من اللوازم المترتبة مع الجهـل أیضـا، فوجوب دفعهـا غیر لاـزم عقلاـ إذ العقـل لاـ یحکم بوجوب الاـحتراز عن الضـرر الـدنیوی المقطوع إذا کان لبعض الدواعی النفسانیة، وقد جوز الشارع بل أمر به فی بعض الموارد. وعلی تقدیر الاسـتقلال فلیس مما یترتب علیه العقاب، لکونه من باب الشـبهة الموضوعیـة - لأن المحرم هو مفهوم الإضـرار، وصـدقه فی هـذا المقام مشـکوک، کصدق المسـکر المعلوم التحریم علی هذا المائع الخاص -، والشبهة الموضوعیة ل یجب الاجتناب عنها باتفاق الأخباریین أیضا،

(هامش)

(۱) کذا فی (ظ)، وفی غیره: بأصالة الإباحة . (۲) الغنیة (الجوامع الفقهیة): ۴۸۶. (۳) الذریعة ۲: ۸۰۹ - ۸۱۲. (۴) فی (ظ): العقل . (۵) العدة ۲: ۷۴۲ - ۷۴۳ (*)

ص ۹۲

وسیجیء تتمة الکلام فی الشبهة الموضوعیة (۱) إن شاء الله.

(هامش)

(۱) انظر الصفحة ۱۲۲ – ۱۲۶ (*)

ص ۹۳

وينبغى التنبيه على امور: الأول أن المحكى عن المحقق (۱) التفصيل فى اعتبار أصل البراءة بين ما يعم به البلوى وغيره، فيعتبر فى الأول دون الثانى، ولا بد من حكاية كلامه (قدس سره) فى المعتبر والمعارج حتى يتضح حال النسبة، قال فى المعتبر: الثالث – يعنى من أدلة العقل –: الاستصحاب، وأقسامه ثلاثة: الأول: استصحاب حال العقل، وهو التمسك بالبراءة الأصلية، كما يقال: الوتر ليس واجبا، لأن الأصل براءة العهدة. ومنه: أن يختلف العلماء فى حكم الدية (۲) بين الأقل والأكثر، كما فى دية عين الدابة المترددة بين النصف والربع. إلى أن قال: الثانى: أن يقال: عدم الدليل على كذا، فيجب انتفاؤه. وهذا يصح فيما يعلم أنه لو كان هنا دليل لظفر به، أما لا مع ذلك فيجب التوقف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجة. ومنه القول بالإباحة لعدم

(هامش)

(۱) حكاه عنه المحقق القمى فى القوانين ۲: ۱۵. (۲) فى (ت)، (ر) و (ص) زيادة: المرددة . (*)

ص ۹۴

دليل الوجوب والحظر. الثالث: استصحاب حال الشرع. فاختار أنه ليس بحجة (۱)، انتهى موضع الحاجة من كلامه (قدس سره). وذكر فى المعارج، على ما حكى عنه: أن الأصل: خلو الذمة عن الشواغل الشرعية، فإذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه أن يتمسك فى انتفائه بالبراءة الأصلية، فيقول: لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية، لكن ليس كذلك، فيجب نفيه. وهذا الدليل لا يتم إلا ببيان مقدمتين: إحداهما: أنه لا دلالة عليه شرعا، بأن ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه. والثانية: 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، وهو تكليف بما لا يطاق، ولو كانت عليه دلالة غير تلك الأدلة لما كانت أدلة الشرع منحصرة فيها، لكنا بين انحصار الأحكام فى تلك الطرق، وعند ذلك: يتم كون ذلك دليلا على نفى الحكم (۲ ، انتهى. وحكى عن المحدث الأستر ابادى فى فوائده: أن تحقيق هذا الكلام هو: أن المحدث الماهر إذا تتبع الأحاديث المروية عنهم (عليهم السلام) فى مسألة لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر

(هامش)

(۱) المعتبر ۱: ۳۲، مع تفاوت فى العبارة. (۲) المعارج: ۲۱۲ – ۲۱۳ (*)

ص ۹۵

لعموم البلوى بها، فإذا لم يظفر بحديث دل على ذلك الحكم ينبغى أن يحكم قطعا عادى بعدمه، لأن جما غفيرا من أفاضل علمائنا – أربعة آلاف منهم تلامذة الصادق (عليه السلام)، كما فى المعتبر (۱) – كانوا ملازمين لأئمتنا (عليهم السلام) فى مدة تزيد على ثلاثمائة سنة، وكان هممهم وهم الأئمة (عليهم السلام) إظهار الدين عندهم وتأليفهم كل ما يسمعون منهم فى الاصول، لئلا يحتاج الشيعة إلى سلوك طريق العامة، ولتعمل (۲) بما فى تلك الاصول فى زمان الغيبة الكبرى، فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) لم يضيعوا من فى أصلاب الرجال من شيعتهم، كما فى الروايات المتقدمة، ففى مثل تلك الصورة يجوز التمسك بأن نفى ظهور دليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم فى الواقع. إلى أن قال: ولا يجوز التمسك به فى غير المسألة المفروضة، إلا عند العامة القائلين بأنه (صلى الله عليه وآله) أظهر عند أصحابه كل ما جاء به، وتوفرت الدواعى على جهة واحدة على نشره، وما خص (صلى الله عليه وآله) أحدا بتعليم شىء لم يظهره عند غيره، ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء م جاء به (۳)، انتهى. أقول: المراد بالدليل المصحح للتكليف – حتى لا يلزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به – هو ما تيسر للمكلف الوصول إليه

(هامش)

(۱) المعتبر ۱: ۲۶. (۲) کـذا فی المصـدر، وفی (ت)، (ر)، (ص) و (ه): ولیعمل ، وفی (ظ): ویعمل . (۳) الفوائد المدنیة: ۱۴۰ – ۱۴۱ (*)

ص ۹۶

۲

والاستفادة منه، فلا فرق بین ما لم یکن فی الواقع دلیل شاف (۱) أصلا، أو کان ولم یتمکن المکلف من الوصول إلیه، أو تمکن لکن بمشقة رافعة للتکلیف، أو تیسر ولم یتم دلالته فی نظر المستدل، فإن الحکم الفعلی فی جمیع هذه الصور قبیح علی ما صرح به المحقق (قدس سره) فی کلامه السابق (۲)، سواء قلنا بأن وراء الحکم الفعلی حکما آخر – یسمی حکما واقعیا و (۳) حکما شأنیا – علی ما هو مقتضـی مذهب المخطئة، أم قلنا بأنه لیس وراءه حکم آخر، للإتفاق علی أن مناط الثواب والعقاب ومدار التکلیف هو الحکم الفعلی. وحینئذ: فکل ما تتبع المسـتنبط فی الأدلة الشرعیة فی نظره إلی أن علم من نفسه عدم تکلیفه بأزید من هذا المقدار من التتبع، ولم یجد فیهـا ما یـدل علی حکم مخالف للأصل، صـح له دعوی القطع بانتفاء الحکم الفعلی. ولا فرق فی ذلک بین العام (۴ البلوی وغیره، ولا بین العامـة والخاصـة، ولاـ بین المخطئـة والمصوبـة، ولاـ بین المجتهـدین والأخبـاریین، ولا بین أحکام الشـرع وغیرها من أحکام سائر الشرائع وسائر الموالی بالنسبة إلی عبیدهم. هذا بالنسبة إلی الحکم الفعلی، وأما بالنسبة إلی الحکم الواقعی

(هامش)

(۱) فی (ر) و (ظ): شأنی . (۲) فی الصفحة ۹۴. (۳) فی (ت) و (ه): أو . (۴) فی (ظ): عام . (*)

ص ۹۷

النـازل به جبرئیـل علی النبی (صـلی الله علیه وآله) – لو سـمیناه حکمـا بالنسـبة إلی الکـل – فلاـ یجوز الاسـتدلال علی نفیه بمـا ذکره المحقق (قدس سره) (۱): من لزوم التکلیف بمـا لا طریق للمکلف إلی العلم به، لأن المفروض عـدم إناطـة التکلیف به. نعم، قـد یظن من عـدم وجـدان الدلیل علیه بعدمه، بعموم (۲) البلوی به لاـ بمجرده، بـل مع ظن عـدم المـانع عن نشـره فی أول الأـمر من الشارع أو خلفائه أو من وصل إلیه. لکن هـذا الظن لا دلیل علی اعتباره، ولا دخل له بأصل البراءة التی هی من الأدلة العقلیة، ول بمسألة التکلیف بمـا لاـ یطـاق، ولاـ بکلاـم المحقق. فمـا تخیله المحـدث تحقیقا لکلام المحقق – مع أنه غیر تام فی نفسه – أجنبی عنه بالمرة. نعم، قد یسـتفاد من استصـحاب البراءة السابقة: الظن بها فیما بعد الشـرع – کما سیجئ عن بعضهم (۳) – لکن لاـ من باب لزوم التکلیف بما لا یطـاق الـذی ذکره المحقق. ومن هنـا یعلم: أن تغـایر القسـمین الأولین من الاستصـحاب (۴) باعتبار کیفیـة الاسـتدلال، حیث إن مناط الاستدلال فی هذ القسم

(هامش)

(۱) ذکره فی کلامه المتقدم عن المعارج فی الصـفحة ۹۴. (۲) فی (ص) و (ظ): لعموم . (۳) انظر الصفحة ۹۹. (۴) فی (ر) زیادة: فی کلامه . (*)

ص ۹۸

الملازمـة بین عـدم الدلیل وعدم الحکم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة، فجعله من أقسام الاستصـحاب مبنی علی إرادة مطلق الحکم علی طبق الحالـة السابقـة عنـد الشک ولو لـدلیل آخر غیر الاتکال علی الحالـة السابقـة، فیجری فیما لم یعلم فیه الحالة السابقة، ومناط الاسـتدلال فی القسم الأول ملاحظة الحالة السابقة حتی مع عدم العلم بعدم الدلیل علی الحکم. ویشـهد لما ذکرنا، من المغایرة الاعتباریـة: أن الشـیخ لم یقل بوجوب مضـی المتیمم الواجـد للماء فی أثناء صـلاته لأجل الاستصـحاب، وقال به لأجل أن عدم الدلیل

دليل العدم (۱). نعم، هذا القسم الثانى أعم موردا من الأول، لجريانه فى الأحكام العقلية وغيرها، كما ذكره جماعة من الاصوليين (۲). والحاصل: أنه لا ينبغى الشك فى أن بناء المحقق (قدس سره) على التمسك بالبراءة الأصلية مع الشك فى الحرمة، كما يظهر من تتبع فتاويه فى المعتبر (۳ .

(هامش)

(۱) العدة ۲: ۷۵۶. (۲) انظر الفصول: ۳۵۱، والقوانين ۲: ۱۳. (۳) انظر المعتبر ۱ ۲۵۲، ۳۳۵، ۳۵۸، ۳۵۹ و ۴۶۲ (*)

ص ۹۹

الثانى مقتضى الأدلة المتقدمة: كون الحكم الظاهرى فى الفعل المشتبه الحكم هى الإباحة من غير ملاحظة الظن بعدم تحريمه فى الواقع، فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمة، لا الظن بعدم الحكم واقعا، ولو أفاده لم يكن معتبرا. إلا أن الذى يظهر من جماعة كونه من الأدلة الظنية، منهم صاحب المعالم عند دفع الاعتراض عن بعض مقدمات الدليل الرابع الذى ذكره لحجية خبر الواحد (۱)، ومنهم شيخنا البهائى (قدس سره) (۲)، ولعل هذا هو المشهور بين الاصوليين، حيث لا يتمسكون فيه إلا باستصحاب البراءة السابقة (۳)، بل ظاهر المحقق (رحمه الله) فى المعارج الإطباق على التمسك بالبراءة الأصلية حتى يثبت الناقل (۴)، وظاهره أن اعتمادهم فى الحكم

(هامش)

(۱) المعالم: ۱۹۴. (۲) الزبدة: ۵۸. (۳) انظر المعتبر ۱: ۳۲، والقواعد والفوائد ۱ ۱۳۲، وتمهيد القواعد: ۲۷۱. (۴) المعارج: ۲۰۸ (*)

ص ۱۰۰

بالبراءة على كونها هى الحالة السابقة الأصلية. والتحقيق: أنه لو فرض حصول الظن من الحالة السابقة فلا يعتبر، والإجماع ليس على اعتبار هذا الظن، وإنما هو على العمل على طبق الحالة السابقة، ولا يحتاج إليه بعد قيام الأخبار المتقدمة (۱) وحكم العقل.

(هامش)

(۱) أى: أخبار البراءة المتقدمة فى الصفحة ۲۸ و ۴۱ - ۴۵ (*)

ص ۱۰۱

الثالث لا إشكال فى رجحان الاحتياط عقلا ونقلا، كما يستفاد من الأخبار المذكورة وغيرها (۱). وهل الأوامر الشرعية للاستحباب، فيثاب عليه وإن لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعى، أو غيرى بمعنى كونه مطلوبا لأجل التحرز عن الهلكة المحتملة والاطمئنان بعدم وقوعه فيها، فيكون الأمر به إرشاديا لا يترتب على موافقته ومخالفته سوى الخاصية المترتبة على الفعل أو الترك، نظير أوامر الطبيب، ونظير الأمر بالإشهاد عند المعاملة لئلا يقع التنازع؟ وجهان: من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إرادة الوجوب. ومن سياق جل الأخبار الواردة فى ذلك، فإن الظاهر كونها مؤكدة لحكم العقل بالاحتياط. والظاهر (۲) أن حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط - على

(هامش)

(۱) أى: أخبار التوقف والاحتياط والتثليث. (۲) فى (ص): وظاهر . (*)

ص ۱۰۲

تقدير (۱) كونه إلزاميا - لمحض الاطمئنان ودفع احتمال العقاب، وكما أنه إذا تيقن بالضرر يكون إلزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقن، فكذلك طلبه الغير الإلزامى إذا احتمل الضرر. بل، وكما أن أمر الشارع بالإطاعة فى قوله تعالى: *(أطيعوا الله ورسوله)*(۲) لمحض الإرشاد، لئلا يقع العبد فى عقاب المعصية ويفوته ثواب الطاعة، ول يترتب على مخالفته سوى ذلك، فكذلك أمره بالأخذ بما يأمن معه من الضرر، و (۳) ل يترتب على موافقته سوى الأمان المذكور، ولا على مخالفته سوى الوقوع فى الحرام

الواقعی علی تقدیر تحققه. ویشهد لما ذکرنا: أن ظاهر الأخبار حصر حکمة الاجتناب عن الشبهة فی التفصی عن الهلکة الواقعیة لئلا یقع فیها من حیث لا یعلم. واقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم فی کونه ورعا، ومن المعلوم أن الأمر باجتناب المحرمات فی هذه الأخبار لیس إلا للإرشاد، لا یترتب علی موافقتها ومخالفتها سوی الخاصیة الموجودة فی المأمور به - وهو الاجتناب عن الحرام - أو فوتها، فکذلک الأمر باجتناب الشبهة لا یترتب علی موافقته سوی ما یترتب علی نفس الاجتناب لو لم یأمر به الشارع، بل فعله المکلف حذرا من الوقوع فی الحرام (۴ .

(هامش)

(۱) فی (ت) زیادة: عدم . (۲) الأنفال: ۲۰. (۳) لم ترد و فی (ر) و (ص). (۴ فی هامش (ت) و (ص) زیادة: هذا کله بالنظر إلی الأمر بالاحتیاط، وأم = (*)

ص ۱۰۳

ولا یبعد التزام ترتب الثواب علیه، من حیث إنه انقیاد وإطاعة حکمیة، فیکون حینئذ حال الاحتیاط والأمر به حال نفس الإطاعة الحقیقیة والأمر بها فی کون الأمر لا یزید فیه علی ما ثبت فیه من المدح أو الثواب لولا الأمر. هذا، ولکن الظاهر من بعض الأخبار المتقدمة (۱)، مثل قوله (علیه السلام): من ارتکب الشبهات نازعته نفسه إلی أن یقع فی المحرمات ، وقوله: من ترک الشبهات کان لما استبان له من الإثم أترک ، وقوله: من یرتع حول الحمی یوشک أن یقع فیه : هو کون الأمر به للاستحباب، وحکمته أن لا یهون علیه ارتکاب المحرمات المعلومة، ولازم ذلک استحقاق الثواب علی إطاعة أوامر الاحتیاط، مضافا إلی الخاصیة المترتبة (۲) علی نفسه. ثم لا فرق فیما ذکرناه - من حسن الاحتیاط بالترک - بین أفراد المسألة حتی مورد دوران الأمر بین الاستحباب والتحریم، بناء علی أن دفع المفسدة الملزمة للترک أولی من جلب المصلحة الغیر الملزمة، وظهور

(هامش)

= نفس الاحتیاط، أعنی ترک الشیء لداعی احتمال کونه مبغوضا عند الشارع مع اختلاف بینهما. وبناء علی ما فی هامش (ص) لا بد أن یبدل قوله: ولا یبعد ب فلا یبعد . (۱) راجع الصفحة ۶۸. (۲) فی (ر)، (ص) و (ظ) بدل الخاصیة المترتبة : الثواب المترتب ، وفی (ت): الثواب ، وفوقه: الخاصیة . (*)

ص ۱۰۴

الأخبار المتقدمة فی ذلک أیضا. ولا یتوهم: أنه یلزم من ذلک عدم حسن الاحتیاط فیم احتمل کونه من العبادات المستحبة بل حسن الاحتیاط بترکه، إذ لا ینفک ذلک عن احتمال کون فعله تشریعا محرما. لأن حرمة التشریع تابعة لتحققه، ومع إتیان ما احتمل کونه عبادة لداعی هذا الاحتمال لا یتحقق موضوع التشریع، ولذا قد یجب الاحتیاط مع هذ الاحتمال، کما فی الصلاة إلی أربع جهات أو فی الثوبین المشتبهین وغیرهما، وسیجئ زیادة توضیح لذلک إن شاء الله.

ص ۱۰۵

الرابع نسب الوحید البهبهانی (قدس سره) إلی الأخباریین مذاهب أربعة فی ما لا نص فیه: التوقف، والاحتیاط، والحرمة الظاهریة، والحرمة الواقعیة (۱). فیحتمل رجوعه إلی معنی واحد، وکون اختلافها فی التعبیر لأجل اختلاف ما رکنوا إلیه من أدلة القول بوجوب اجتناب الشبهة. فبعضهم رکن إلی أخبار التوقف، وآخر إلی أخبار الاحتیاط، وثالث إلی أوامر ترک الشبهات مقدمة لتجنب المحرمات، کحدیث التثلیث، ورابع إلی أوامر ترک المشتبهات من حیث إنها مشتبهات، فإن هذا الموضوع فی نفسه حکمه الواقعی الحرمة. والأظهر: أن التوقف أعم بحسب المورد من الاحتیاط، لشموله الأحکام المشتبهة فی الأموال والأعراض والنفوس مما یجب فیها الصلح أو القرعة، فمن عبر به أراد وجوب التوقف فی جمیع الوقائع الخالیة عن النص العام والخاص. والاحتیاط أعم من موارد احتمال التحریم، فمن عبر به أراد

(هامش)

(۱) الفوائد الحائرية: ۲۴۰، والرسائل الاصولية: ۳۴۹ – ۳۵۰ (*)

ص ۱۰۶

الأعم من محتمل التحريم ومحتمل الوجوب، مثل وجوب السورة أو وجوب الجزاء المردد بين نصف الصيد وكله. وأما الحرمة الظاهرية والواقعية، فيحتمل الفرق بينهما: بأن المعبر بالاولى قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعى، فالحرمة ظاهرية. والمعبر بالثانية قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم، وهو موضوع من الموضوعات الواقعية، فالحرمة واقعية. أو بملاحظة أنه إذا منع الشارع المكلف – من حيث إنه جاهل بالحكم – من الفعل، فلا يعقل إباحته له واقعا، لأن معنى الإباحة الإذن والترخيص، فتأمل. ويحتمل الفرق: بأن القائل بالحرمة الظاهرية يحتمل أن يكون الحكم فى الواقع هى الإباحة، إلا أن أدلة الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهرا، والقائل بالحرمة الواقعية إنما يتمسك فى ذلك بأصالة الحظر فى الأشياء، من باب قبح التصرف فى ما يختص بالغير بغير إذنه. ويحتمل الفرق: بأن معنى الحرمة الظاهرية حرمة الشىء فى الظاهر فيعاقب عليه مطلقا وإن كان مباحا فى الواقع، والقائل بالحرمة الواقعية يقول: بأنه لا حرمة ظاهرا أصلا، فإن كان فى الواقع حراما استحق المؤاخذة عليه وإلا فلا، وليس معناها أن المشتبه حرام واقعا، بل معناه أنه ليس فيه إلا الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها، فإن هذا أحد الأقوال للأخباريين فى المسألة على ما ذكره العلامة الوحيد – المتقدم (۱ –

(هامش)

(۱) أى: الوحيد البهبهانى. (*)

ص ۱۰۷

فى موضع آخر، حيث قال – بعد رد خبر التثليث المتقدم (۱): بأنه لا يدل على الحظر أو وجوب التوقف، بل مقتضاه أن من ارتكب الشبهة واتفق كونها (۲) حراما فى الواقع يهلك لا مطلقا –: ويخطر بخاطرى أن من الأخباريين من يقول بهذا المعنى (۳)، انتهى. ولعل هذا القائل اعتمد فى ذلك على ما ذكرنا سابقا (۴): من أن الأمر العقلى والنقلى بالاحتياط للإرشاد، من قبيل أوامر الطبيب لا يترتب على موافقتها ومخالفتها عدا ما يترتب على نفس الفعل المأمور به أو تركه لو لم يكن أمر. نعم، الإرشاد على مذهب هذ الشخص على وجه اللزوم – كما فى بعض أوامر الطبيب – لا للأولوية كما اختاره القائلون بالبراءة. وأما ما يترتب على نفس الاحتياط فليس إلا التخلص عن الهلاك المحتمل فى الفعل. نعم، فاعله يستحق المدح من حيث تركه لما يحتمل أن يكون تركه مطلوبا عند المولى، ففيه نوع من الانقياد، ويستحق عليه المدح والثواب. وأما تركه فليس فيه إل التجرى بارتكاب ما يحتمل أن يكون مبغوضا للمولى، ولا دليل على حرمة التجرى على هذ الوجه واستحقاق العقاب عليه. بل عرفت فى مسألة حجية العلم (۵): المناقشة

(هامش)

(۱) تقدم فى الصفحة ۸۲. (۲) كذا فى (ص)، وفى غيره: كونه . (۳) انظر الفوائد الحائرية: ۲۴۲، ولكن ليست هذه العبارة ويخطر بخاطرى... فى نسختنا من الفوائد. (۴) راجع الصفحة ۶۹. (۵) راجع مبحث القطع ۱: ۴۵ (*)

ص ۱۰۸

فى حرمة التجرى بما هو أعظم من ذلك، كأن يكون الشىء مقطوع الحرمة بالجهل المركب، ولا يلزم من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط، استحقاق العقاب بترك الاحتياط والتجرى بالإقدام (۱) على ما يحتمل كونه مبغوضا. وسيأتى تتمة توضيح ذلك فى الشبهة المحصورة إن شاء الله تعالى.

(هامش)

(۱) فى (ت) و (ه): فى الإقدام . (*)

ص ۱۰۹

الخامس أن أصالة الإباحة فی مشتبه الحکم إنما هو مع عدم أصل موضوعی حاکم علیها، فلو شک فی حل أکل حیوان مع العلم بقبوله التذکیة جری أصالة الحل، وإن شک فیه من جهة الشک فی قبوله للتذکیة فالحکم الحرمة، لأصالة عدم التذکیة، لأن من شرائطها قابلیة المحل، وهی مشکوکة، فیحکم بعدمها وکون الحیوان میتة. ویظهر من المحقق والشهید الثانیین (۱) (قدس سرهما) فیما إذا شک فی حیوان متولد من طاهر ونجس لا یتبعهما فی الاسم ولیس له مماثل: أن الأصل فیه الطهارة والحرمة. فإن کان الوجه فیه أصالة عدم التذکیة، فإنما یحسن مع الشک فی قبول التذکیة وعدم عموم یدل علی جواز تذکیة کل حیوان إلا ما خرج، کما ادعاه بعض (۲ .

(هامش)

(۱) انظر جامع المقاصد ۱: ۱۶۶، الروضة البهیة ۱: ۲۸۵ – ۲۸۶، وتمهید القواعد: ۲۷۰ (۲) ادعاه السید المرتضی فی الناصریات: ۹۹، وانظر مفاتیح الشرائع ۱: ۶۹ – ۷۰، ومفاتیح الاصول: ۵۳۴ (*)

ص ۱۱۰

وإن کان الوجه فیه أصالة حرمة أکل (۱) لحمه قبل التذکیة، ففیه: أن الحرمة قبل التذکیة لأجل کونه من المیتة، فإذا فرض إثبات جواز تذکیته خرج عن المیتة، فیحتاج حرمته إلی موضوع آخر. ولو شک فی قبول التذکیة رجع إلی الوجه السابق، وکیف کان: فل یعرف وجه لرفع الید عن أصالة الحل والإباحة. نعم، ذکر شارح الروضة – هنا (۲) – وجها آخر، ونقله بعض محشیها (۳) عن الشهید فی تمهید القواعد (۴). قال شارح الروضة: إن کلا من النجاسات والمحللات محصورة، فإذا لم یدخل فی المحصور منها کان الأصل طهارته وحرمة لحمه، وهو ظاهر (۵)، انتهی. ویمکن منع حصر المحللات، بل المحرمات محصورة، والعقل والنقل دل علی إباحة ما لم یعلم حرمته، ولذا یتمسکون کثیرا بأصالة الحل فی باب الأطعمة والأشربة. ولو قیل: إن الحل إنما علق بالطیبات (۶) فی قوله تعالی: *(قل احل لکم الطیبات)*(۷) المفید للحصر فی مقام الجواب عن الاستفهام، فکل ما

(هامش)

(۱) لم ترد أکل فی (ر) و (ظ). (۲) لم ترد هن فی (ر) و (ظ). (۳) لعله الشیخ علی، انظر الروضة البهیة بخط عبد الرحیم، طبعة المکتبة العلمیة الإسلامیة، الصفحة ۲۱. (۴) تمهید القواعد: ۲۷۰، ولکن لیست فیه کون المحللات محصورة . (۵) المناهج السویة (مخطوط): الورقة ۸۴. (۶) کذا فی (هـ)، وفی (ت): فی الطیبات ، ولم ترد بالطیبات فی (ر)، (ص) و (ظ). (۷) المائدة: ۴ (*)

ص ۱۱۱

۳

شک فی کونه طیبا فالأصل عدم إحلال الشارع له. قلنا: إن التحریم محمول فی القرآن علی الخبائث و الفواحش ، فإذا شک فیه فالأصل عدم التحریم، ومع تعارض الأصلین یرجع إلی أصالة الإباحة، وعموم قوله تعالی: *(قل لا أجد فیما اوحی إلی)*(۱)، وقوله (علیه السلام): لیس الحرام إلا ما حرم الله (۲). مع أنه یمکن فرض کون الحیوان مما ثبت کونه طیبا. بل الطیب ما لا یستقذر، فهو أمر عدمی یمکن إحرازه بالأصل عند الشک، فتدبر.

(هامش)

(۱) الأنعام: ۱۴۵. (۲) الوسائل ۱۷: ۳، الباب ۱ من أبواب الأطعمة والأشربة، الحدیث ۴. (*)

ص ۱۱۲

السادس حکی عن بعض الأخباریین (۱) کلام لا یخلو إیراده عن فائدة، وهو: أنه هل یجوز أحد أن یقف عبد من عباد الله تعالی،

فیقال له: بما کنت تعمل فی الأحکام الشرعیهٔ؟ فیقول: کنت أعمل بقول المعصوم وأقتفی أثره وما یثبت من المعلوم، فإن اشتبه علی شیء عملت بالاحتیاط، أفیزل قدم هذا العبد عن الصراط، ویقابل بالإهانهٔ والإحباط، فیؤمر به إلی النار ویحرم مرافقهٔ الأبرار؟ هیهات هیهات! أن یکون أهل التسامح والتساهل فی الدین فی الجنهٔ خالدین، وأهل الاحتیاط فی النار معذبین (۲)، انتهی کلامه. أقول: ل یخفی علی العوام فضلا عن غیرهم: أن أحدا لا یقول بحرمهٔ الاحتیاط ولا ینکر حسنه وأنه سبیل النجاهٔ. وأما الإفتاء بوجوب الاحتیاط فلا إشکال فی أنه غیر مطابق للاحتیاط، لاحتمال حرمته، فإن ثبت وجوب الإفتاء فالأمر یدور بین

(هامش)

(۱) قیل: هو المحدث الجزائری. (۲) حکاه الوحید البهبهانی فی الرسائل الاصولیهٔ: ۳۷۷ (*)

ص ۱۱۳

الوجوب والحرمهٔ (۱)، وإلا ـ فالاحتیاط فی ترک الفتوی، وحینئذ: فیحکم الجاهل بما یحکم به عقله، فإن التفت إلی قبح العقاب من غیر بیان لم یکن علیه بأس فی ارتکاب المشتبه، وإن لم یلتفت إلیه واحتمل العقاب کان مجبولا علی الالتزام بترکه، کمن احتمل أن فیم یرید سلوکه من الطریق سبعا. وعلی کل تقدیر: فلا ینفع قول الأخباریین له: إن العقل یحکم بوجوب الاحتیاط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، ولا ـ قول الاصولی له: إن العقل یحکم بنفی البأس مع الاشتباه. وبالجملهٔ: فالمجتهدون لا ینکرون علی العامل بالاحتیاط. والافتاء بوجوبه من الأخباریین نظیر الافتاء بالبراءهٔ من المجتهدین، ول متیقن من الأمرین فی البین، ومفاسد الالتزام بالاحتیاط لیست بأقل من مفاسد ارتکاب المشتبه، کما لا یخفی. فما ذکره هذا الأخباری من الإنکار لم یعلم توجهه إلی أحد، والله العالم وهو الحاکم.

(هامش)

(۱) کذا فی (ت)، وفی غیره: التحریم . (*)

ص ۱۱۴

المسألهٔ الثانیهٔ

المسألهٔ الثانیهٔ

ما إذا کان دوران حکم الفعل بین الحرمهٔ وغیر الوجوب من جههٔ إجمال النص

إما بأن یکون اللفظ الدال علی الحکم مجملا، کالنهی المجرد عن القرینهٔ إذا قلن باشتراکه لفظا بین الحرمهٔ والکراههٔ. وإما بأن یکون الدال علی متعلق الحکم کذلک، سواء کان الإجمال فی وضعه کالغناء إذا قلنا بإجماله، فیکون المشکوک فی کونه غناء محتمل الحرمهٔ، أم کان الإجمال فی المراد منه، کما إذا شک فی شمول الخمر للخمر الغیر المسکر ولم یکن هناک إطلاق یؤخذ به. والحکم فی ذلک کله کما فی المسألهٔ الاولی، والأدلهٔ المذکورهٔ من الطرفین جاریهٔ هنا. وربما یتوهم (۱): أن الإجمال إذا کان فی متعلق الحکم - کالغناء وشرب الخمر الغیر المسکر - کان ذلک داخلا فی الشبههٔ فی طریق الحکم. وهو فاسد.

(هامش)

(۱) المتوهم هو المحدث الحر العاملی فی الفوائد الطوسیهٔ: ۵۱۸، وسیأتی نقل کلامه فی الصفحهٔ ۱۳۰ - ۱۳۵ (*)

ص ۱۱۵

المسألهٔ الثالثهٔ

المسألهٔ الثالثهٔ

(أن يدور حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب

من جهة تعارض النصين وعدم ثبوت ما يكون مرجحا لأحدهما)

والأقوى فيه أيضا عدم وجوب الاحتياط، لعدم الدليل عليه عدا ما تقدم: من الوجوه المذكورة (۱) التى عرفت حالها (۲)، وبعض ما ورد فى خصوص تعارض النصين، مثل ما فى عوالى اللآلى: من مرفوعة العلامة (رحمه الله) إلى زرارة عن مولانا أبى جعفر (عليه السلام): قال: قلت: جعلت فداك، يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال: يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر. فقلت: يا سيدى، إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم. فقال (عليه السلام): خذ بما يقوله أعدلهما عندك وأوثقهما فى نفسك. فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان عندى.

(هامش)

(۱) لم ترد المذكورة فى (ر) و (ظ). (۲) راجع الصفحة ۶۲ - ۹۶ (*)

ص ۱۱۶

فقال: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم، فإن الحق فيما خالفهم. قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف نصنع؟ قال: فخذ بما فيه الحائطة لدينك، واترك ما خالف الاحتياط. فقلت: إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان، فكيف أصنع؟ قال: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر... الحديث (۱). وهذه الرواية وإن كانت أخص من أخبار التخيير، إلا أنها ضعيفة السند، وقد طعن صاحب الحدائق فيها وفى كتاب العوالى وصاحبه، فقال: إن الرواية المذكورة لم نقف عليها فى غير كتاب العوالى، مع ما هى عليها من الإرسال، وما عليه الكتاب المذكور: من نسبة صاحبه إلى التساهل فى نقل الأخبار والإهمال، وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها، كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور (۲)، انتهى. ثم إذا لم نقل بوجوب الاحتياط، ففى كون أصل البراءة مرجحا لما يوافقه، أو كون الحكم الوقف، أو التساقط والرجوع إلى الأصل، أو التخيير بين الخبرين فى أول الأمر أو دائما، وجوه ليس هنا محل

(هامش)

(۱) كذا فى النسخ، ولكن ليست للحديث تتمة. انظر عوالى اللآلى ۴: ۱۳۳، الحديث ۲۲۹، والمستدرك ۱۷: ۳۰۳، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲. (۲) الحدائق ۱: ۹۹ (*)

ص ۱۱۷

ذكرها، فإن المقصود هنا نفى وجوب الاحتياط، والله العالم. بقى هنا شىء، وهو: أن الاصوليين عنونوا فى باب التراجيح الخلاف فى تقديم الخبر الموافق للأصل على المخالف (۱)، ونسب تقديم المخالف - وهو المسمى بالناقل - إلى أكثر الاصوليين (۲) بل إلى جمهورهم (۳)، منهم العلامة (قدس سره) (۴). وعنونوا أيضا مسألة تقديم الخبر الدال على الإباحة على (۵) الدال على الحظر والخلاف فيه (۶)، ونسب تقديم الحاظر على المبيح إلى المشهور (۷)، بل يظهر من المحكى عن بعضهم عدم الخلاف فى ذلك (۸. والخلاف فى المسألة الاولى ينافى الوفاق فى الثانية. كما أن قول الأكثر فيهما مخالف لما يشاهد: من عمل علمائنا على عدم تقديم المخالف للأصل، بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل الذى هو وجوب الاحتياط عند الأخباريين والبراءة عند المجتهدين حتى العلامة،

(هامش)

(۱) انظر المعارج: ۱۵۶، والمعالم: ۲۵۳، والفصول: ۴۴۵، ومفاتيح الاصول: ۷۰۵. (۲ انظر نهاية الوصول (مخطوط): ۴۵۸. (۳) انظر غاية البادئ (مخطوط): ۲۸۹. (۴) انظر مبادئ الوصول: ۲۳۷، وتهذيب الوصول: ۹۹. (۵) فى (ص) زيادة: الخبر . (۶) انظر المعارج: ۱۵۷، ومفاتيح الاصول: ۷۰۸. (۷) كما فى غاية المأمول (مخطوط): الورقة ۲۲۰ (۸) لعل المقصود ما حكاه السيد المجاهد عن غاية المأمول، انظر مفاتيح الاصول: ۷۰۸ (*)

ص ۱۱۸

مضافا إلى ذهاب جماعة من أصحابنا فى المسألتين إلى التخيير (۱). ويمكن أن يقال: إن مرادهم من الأصل فى مسألة الناقل والمقرر أصالة البراءة من الوجوب لا أصالة الإباحة، فيفارق (۲) مسألة تعارض المبيح والحاظر. و (۳) إن حكم أصحابنا بالتخيير أو الاحتياط لأجل الأخبار الواردة، لا لمقتضى نفس مدلولى الخبرين من حيث هما، فيفارق المسألتين. لكن هذا الوجه قد يأباه مقتضى أدلتهم، فلاحظ وتأمل.

(هامش)

(۱) انظر مفاتيح الاصول: ۷۰۵ و ۷۰۸. (۲) فى (ت) و (ص) ومحتمل (ه): فتفارق . (۳) فى (ر)، (ص) و (ظ): أو . (*)

ص ۱۱۹

المسألة الرابعة

۱

المسألة الرابعة

دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب

مع كون الشك فى الواقعة الجزئية لأجل الاشتباه فى بعض الامور الخارجية

كما إذا شك فى حرمة شرب مائع و (۱ إباحته للتردد فى أنه خل أو خمر، وفى حرمة لحم للتردد بين كونه من الشاة أو من الأرنب. والظاهر: عدم الخلاف فى أن مقتضى الأصل فيه الإباحة، للأخبار الكثيرة فى ذلك، مثل قوله (عليه السلام): كل شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام (۲)، و كل شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال (۳).

(هامش)

(۱) كذا فى (ص) و (ظ) ومحتمل (هـ)، وفى غيره: أو . (۲) هى رواية مسعدة بن صدقة الآتية بعد سطور، ولم نعثر على غير ذلك فى المجاميع الحديثية. نعم، ورد ما يقرب منه فى الوسائل ۱۶: ۴۰۳، الباب ۶۴ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ۲. (۳) الوسائل ۱۲ ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول. (*)

ص ۱۲۰

واستدل العلامة (رحمه الله) فى التذكرة (۱) على ذلك برواية مسعدة بن صدقة: كل شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة، أو العبد يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك وهى اختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة (۲). وتبعه عليه جماعة من المتأخرين (۳). ولا إشكال فى ظهور صدره فى المدعى، إلا أن الأمثلة المذكورة فيها ليس الحل فيها مستندا إلى أصالة الحلية، فإن الثوب والعبد إن لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحل التصرف فيهما لأجل اليد، وإن لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيهما حرمة التصرف، لأصالة بقاء الثوب على ملك الغير وأصالة الحرية فى الإنسان المشكوك فى رقيته، وكذا الزوجة إن لوحظ فيها أصل عدم تحقق النسب و (۴) الرضاع فالحلية مستندة إليه، وإن قطع النظر عن هذ الأصل فالأصل عدم تأثير العقد فيها، فيحرم وطؤه.

(هامش)

(۱) التذكرة (الطبعة الحجرية) ۱: ۵۸۸. (۲) الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴. (۳) منهم الوحيد البهبهانى فى الرسائل الاصولية: ۳۹۹، والفاضل النراقى فى المناهج: ۲۱۱ و ۲۱۶. (۴) كذا فى (ظ)، وفى غيره: أو . (*)

ص ۱۲۱

وبالجملة: فهذه الأمثلة الثلاثة بملاحظة الأصل الأولى محكومة بالحرمة، والحكم بحليتها إنما هو من حيث الأصل الموضوعى الثانوى، فالحل غير مستند إلى أصالة الإباحة فى شىء منها. هذا، ولكن فى (۱) الأخبار المتقدمة بل جميع الأدلة المتقدمة من الكتاب والعقل كفاية، مع أن صدرها وذيلها ظاهران فى المدعى. وتوهم: عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا، نظرا إلى أن الشارع بين حكم الخمر - مثلا - فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمرا - من باب المقدمة العلمية -، فالعقل لا يقبح العقاب خصوصا على تقدير مصادفة الحرام. مدفوع: بأن النهى عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيل والمعلومة إجمالا المترددة بين محصورين (۲)، والأول لا يحتاج إلى مقدمة علمية، والثانى يتوقف على الاجتناب من أطراف الشبهة لا غير، وأما ما احتمل كونه خمرا من دون علم إجمالى فلم يعلم من النهى تحريمه، وليس مقدمة للعلم باجتناب فرد محرم يحسن العقاب عليه. فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمته ولا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه، بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلى المشتبه حكمه - كشرب التتن - فى قبح العقاب عليه

(هامش)

(۱) فى (ص) زيادة: باقى . (۲) كذا فى (هـ) وفى غيرها: محصور. (*)

ص ۱۲۲

وما ذكر من التوهم جار فيه أيضا، لأن العمومات الدالة على حرمة الخبائث (۱ والفواحش (۲) و *(ما نهاكم عنه فانتهوا)*(۳) تدل على حرمة امور واقعية يحتمل كون شرب التتن منها. ومنشأ التوهم المذكور: ملاحظة تعلق الحكم بكلى مردد بين مقدار معلوم وبين أكثر منه، فيتخيل أن الترديد فى المكلف به مع العلم بالتكليف، فيجب الاحتياط. ونظير هذا التوهم قد وقع فى الشبهة الوجوبية، حيث تخيل بعض (۴): أن دوران ما فات من الصلوات (۵) بين الأقل والأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمة العلمية. وقد عرفت، وسيأتى اندفاعه (۶). فإن قلت: إن الضرر محتمل فى هذا الفرد المشتبه - لاحتمال كونه محرما - فيجب دفعه. قلنا: إن اريد بالضرر العقاب وما يجرى مجراه من الامور الاخروية، فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان. وإن اريد ما لا يدفع العقل ترتبه من غير بيان - كما فى

(هامش)

(۱) آل عمران: ۱۵۷. (۲) آل عمران: ۳۳. (۳) الحشر: ۷. (۴) سيأتى ذكرهم فى الصفحة ۱۷۰. (۵) فى (ر) و (ظ): الصلاة . (۶) انظر الصفحة ۱۶۹ - ۱۷۰ (*)

ص ۱۲۳

المضار الدنيوية - فوجوب دفعه عقلا لو سلم، كما تقدم من الشيخ وجماعة (۱)، لم يسلم وجوبه شرعا، لأن الشارع صرح بحلية ما (۲) لم يعلم حرمته، فلا عقاب عليه، كيف وقد 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 بامور الآخرة، والعقل لا يدفع ترتبه من دون بيان، لاحتمال المصلحة فى عدم البيان ووكول الأمر إلى ما يقتضيه العقل، كما صرح (۳) فى العدة (۴) فى جواب ما ذكره القائلون بأصالة الإباحة: من أنه لو كان هناك فى الفعل مضرة آجلة لبينها. وثانيا: نختار المضرة الدنيوية، وتحريمه ثابت شرعا، لقوله تعالى: *(ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة)*(۵)، كما استدل به الشيخ أيضا فى العدة (۶) على دفع أصالة الإباحة، وهذ الدليل ومثله رافع للحلية الثابتة بقولهم (عليهم السلام): كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام (۷).

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۹۰. (۲) فى (ر) و (ص): كلم . (۳) فى (ر) زيادة: به . (۴) العدة ۲: ۷۴۲ - ۷۴۳. (۵) البقرة: ۱۹۵. (۶) لم نعثر عليه

فی العدة. (۷) الوسائل ۱۲ ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴ (*)

ص ۱۲۴

قلت: لو سلمنا احتمال المصلحة فی عدم بیان الضرر الاخروی، إلا أن قولهم (علیهم السلام): کل شیء لک حلال بیان لعدم الضرر الاخروی. وأما الضرر الغیر الاخروی، فوجوب دفع المشکوک منه ممنوع، وآیة التهلکة مختصة بمظنة الهلاک، وقد صرح الفقهاء (۱) فی باب المسافر: بأن سلوک الطریق الذی یظن معه العطب معصیة، دون مطلق ما یحتمل فیه ذلک. وکذا فی باب التیمم (۲) والإفطار (۳) لم یرخصوا إلاـ مع ظن الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشک. نعم، ذکر قلیل من متأخری المتأخرین (۴) انسحاب حکم الإفطار والتیمم مع الشک أیضا، لکن لا من جهة حرمة ارتکاب مشکوک الضرر، بل لدعوی تعلق الحکم فی الأدلة بخوف الضرر الصادق، مع الشک، بل مع (۵) بعض أفراد الوهم أیض. لکن الإنصاف: إلزام العقل بدفع الضرر المشکوک فیه کالحکم

(هامش)

(۱) انظر الذکری (الطبعة الحجریة): ۲۵۸، والروض: ۳۸۸، والذخیرة: ۴۰۹، وکشف الغطاء: ۲۷۲. (۲) انظر المنتهی ۳: ۳۴، والمدارک ۲: ۱۹۴، ومستند الشیعة ۳: ۳۸۰. (۳) انظر الشرائع ۱: ۲۱۰، والمدارک ۶: ۲۸۵. (۴) کالمحدث البحرانی فی الحدائق ۱۳: ۱۷۱، والسید الطباطبائی فی الریاض ۱: ۳۲۹، والفاضل النراقی فی المستند ۱۰: ۳۷۵، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۵: ۱۱۰، و ۱۶: ۳۴۶. (۵) لم ترد مع فی (ت)، (ظ) و (ه). (*)

ص ۱۲۵

بدفع الضرر المتیقن، کما یعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السمیة إذا فرض تساوی الاحتمالین من جمیع الوجوه. لکن حکم العقل بوجوب دفع الضرر المتیقن إنما هو بملاحظة نفس الضرر الدنیوی من حیث هو، کما یحکم بوجوب دفع الضرر الاخروی کذلک، إلا أنه قد یتحد مع الضرر الدنیوی عنوان یترتب علیه نفع اخروی، فلا یستقل العقل بوجوب دفعه، ولذا (۱) لا ینکر العقل أمر الشارع بتسلیم النفس للحدود والقصاص، وتعریضها (۲) فی الجهاد والإکراه علی القتل أو علی الارتداد. وحینئذ: فالضرر الدنیوی المقطوع یجوز أن یبیحه الشارع لمصلحة، فإباحته للضرر المشکوک لمصلحة الترخیص علی العباد أو لغیرها من المصالح، أولی بالجواز (۳). فإن قلت: إذا فرضنا قیام أمارة غیر معتبرة علی الحرمة، فیظن الضرر، فیجب دفعه، مع انعقاد الإجماع علی عدم الفرق بین الشک والظن الغیر المعتبر. قلنا: الظن بالحرمة لا یستلزم الظن بالضرر، أما الاخروی، فلأن المفروض عدم البیان، فیقبح. وأما الدنیوی، فلأن الحرمة لا تلازم

(هامش)

(۱) لم ترد لذ فی (ظ). (۲) فی غیر (هـ) زیادة: له . (۳) فی (ت) وهامش (ص) ونسخة بدل (هـ) زیادة: هذا تمام الکلام فی هذا المقام، وقد تقدم فی الاستدلال علی حجیة الظن بلزوم دفع الضرر المظنون، ما ینفع نقضا وإبراما، فراجع ، مع اختلاف یسیر بینه. (*)

ص ۱۲۶

الضرر الدنیوی، بل القطع بها أیضا لا یلازمه، لاحتمال انحصار المفسدة فیما یتعلق بالامور الاخرویة. ولو فرض حصول الظن بالضرر الدنیوی فلا محیص عن التزام حرمته، کسائر ما ظن فیه الضرر الدنیوی من الحرکات والسکنات (۱ .

(هامش)

(۱) لم ترد عبارة فإن قلت – إلی – السکنات فی (ت)، وکتب علیها فی (ص) و (ه): زائد . (*)

ص ۱۲۷

وینبغی التنبیه علی امور: الأول أن محل الکلام فی الشبهة الموضوعیة المحکومة بالإباحة ما إذا لم یکن هناک أصل موضوعی یقضی بالحرمة، فمثل المرأة المرددة (۱) بین الزوجة والأجنبیة خارج عن محل الکلام، لأن أصالة عدم علاقة الزوجیة – المقتضیة للحرمة –

بل استصحاب الحرمة، حاكمة على أصالة الإباحة. ونحوها: المال المردد بين مال نفسه وملك الغير (۲) مع سبق ملك الغير له، وأما مع عدم سبق ملك أحد عليه، فل ينبغى الإشكال فى عدم ترتب أحكام ملكه عليه: من جواز بيعه ونحوه مما يعتبر فيه تحقق المالية. وأما إباحة التصرفات الغير المترتبة فى الأدلة على ماله وملكه، فيمكن القول بها، للأصل. ويمكن عدمه، لأن الحلية فى الأملاك لا بد لها من سبب محلل، بالاستقراء، ولقوله (۳) (عليه السلام): لا يحل مال إلا من

(هامش)

(۱) فى أكثر النسخ: المترددة . (۲) فى (ت)، (ص) و (ه): غيره . (۳) فى (ظ): بقوله . (*)

ص ۱۲۸

حيث أحله الله (۱). ومبنى الوجهين: أن إباحة التصرف هى المحتاجة إلى السبب، فيحرم مع عدمه ولو بالأصل. و (۲) أن حرمة التصرف محمولة فى الأدلة على ملك الغير، فمع عدم تملك الغير - ولو بالأصل - ينتفى الحرمة. ومن قبيل ما لا يجرى فيه أصالة الاباحة: اللحم المردد بين المذكى والميتة، فإن أصالة عدم التذكية - المقتضية للحرمة والنجاسة - حاكمة على أصالتى الإباحة والطهارة. وربما يتخيل خلاف ذلك: تارة لعدم حجية استصحاب عدم التذكية (۳)، واخرى لمعارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت، والحرمة والنجاسة من أحكام الميتة (۴). والأول مبنى على عدم حجية الاستصحاب ولو فى الامور العدمية. والثانى مدفوع: أولا- بأنه يكفى فى الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالأصل، ولا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينتفى بانتفائه ولو بحكم الأصل، والدليل عليه: استثناء *(ما ذكيتم)* من قوله *(وما أكل السبع)*(۵)، فلم يبح الشارع إلا م ذكى، وإناطة إباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه

(هامش)

(۱) الوسائل ۶: ۳۷۵، الباب ۳ من أبواب الأنفال، الحديث ۲. (۲) فى (ظ) و (ه): أو . (۳) هذا الوجه للسيد العاملى فى المدارك ۲: ۳۸۷. (۴) هذا الوجه للسيد الصدر فى شرح الوافية (مخطوط): ۳۶۵. (۵) المائدة: ۳ (*)

ص ۱۲۹

وغيره من الامور الوجودية المعتبرة فى التذكية، فإذا انتفى بعضها - ولو بحكم الأصل - انتفت الإباحة. وثانيا: أن الميتة عبارة عن غير المذكى، إذ ليست الميتة خصوص م مات حتف أنفه، بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهى ميتة شرعا. وتمام الكلام فى الفقه (۱ .

(هامش)

(۱) قد عنون الفقهاء هذه المسألة فى مواضع عديدة، منها: كتاب الصيد والذباحة، ومنها: كتاب الطهارة فى مسألة الجلد المطروح. (*)

ص ۱۳۰

الثانى أن الشيخ الحر أورد فى بعض كلماته اعتراضا على معاشر الأخباريين، وحاصله: أنه ما الفرق بين الشبهة فى نفس الحكم وبين الشبهة فى طريقه، حيث أوجبتم الاحتياط فى الأول دون الثانى؟ وأجاب بما لفظه: أن حد الشبهة فى الحكم ما اشتبه حكمه الشرعى أعنى الإباحة والتحريم، كمن شك فى أكل الميتة أنه حلال أو حرام، وحد الشبهة فى طريق الحكم الشرعى ما اشتبه فيه موضوع الحكم مع كون محموله معلوما، كما فى اشتباه اللحم الذى يشترى من السوق لا يعلم أنه مذكى أو ميتة، مع العلم بأن المذكى حلال والميتة حرام. ويستفاد هذا التقسيم من أحاديث الأئمة (عليهم السلام) ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك الأحاديث، ويأتى بعضها. وقسم متردد بين القسمين، وهى الأفراد التى ليست بظاهرة الفردية لبعض الأنواع، وليس اشتباهها بسبب شىء من الامور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام، بل اشتباهها بسبب أمر ذاتى أعنى اشتباه صنفها فى نفسها، كبعض أفراد الغناء الذى قد ثبت تحريم نوعه واشتبه

ص ۱۳۱

۲

أنواعه فی أفراد یسیرة، وبعض أفراد الخبائث الذی قد ثبت تحریم نوعه واشتبه بعض أفراده حتی اختلف العقلاء فیها، ومنها شرب التتن. وهذا النوع یظهر من الأخبار دخوله فی الشبهات التی ورد الأمر باجتنابها. وهذه التفاصیل تستفاد من مجموع الأحادیث، ونذکر مما یدل علی ذلک وجوها: منها: قوله (علیه السلام): کل شیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال (۱)، فهذا وأشباهه صادق علی الشبهة فی طریق الحکم. إلی أن قال: وإذ حصل الشک فی تحریم المیتة لم یصدق علیها أن فیها حلالا وحراما (۲). أقول: کأن مطلبه أن هذه الروایة وأمثالها مخصصة لعموم ما دل علی وجوب التوقف والاحتیاط فی مطلق الشبهة، وإلا- فجریان أصالة الإباحة فی الشبهة الموضوعیة لا ینفی جریانها فی الشبهة الحکمیة. مع أن سیاق أخبار التوقف والاحتیاط یأبی عن التخصیص، من حیث اشتمالها علی العلة العقلیة لحسن التوقف والاحتیاط - أعنی الحذر من الوقوع فی الحرام والهلکة - فحملها علی الاستحباب أولی. ثم قال:

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (۲) الفوائد الطوسیة: ۵۱۸ - ۵۱۹، وما اخترناه من النسخ وأثبتناه أقرب إلی المصدر. (*)

ص ۱۳۲

ومنها: قوله (صلی الله علیه وآله): حلال بین وحرام بین وشبهات (۱)، وهذا إنم ینطبق علی الشبهة فی نفس الحکم، وإلا- لم یکن الحلال البین ولا الحرام البین، ول یعلم أحدهما من الآخر إلا علام الغیوب، وهذا ظاهر واضح (۲). أقول: فیه - مضافا إلی ما ذکرنا، من إباء سیاق الخبر عن التخصیص -: أن روایة التثلیث - التی هی العمدة من أدلتهم - ظاهرة فی حصر ما یبتلی به المکلف من الأفعال فی ثلاثة، فإن کانت عامة للشبهة الموضوعیة أیضا صح الحصر، وإن اختصت بالشبهة الحکمیة کان

الفرد الخارجی المردد بین الحلال والحرام قسما رابعا، لأنه لیس حلالا بینا ول حراما بینا ولا مشتبه الحکم. ولو استشهد بما قبل النبوی (۳)، من قول الصادق (علیه السلام): إنما الامور ثلاثة ، کان ذلک أظهر فی الاختصاص بالشبهة الحکمیة، إذ المحصور فی هذه الفقرة الامور التی یرجع فیها إلی بیان الشارع، فلا یرد إخلاله بکون الفرد الخارجی المشتبه أمرا رابعا للثلاثة. وأما ما ذکره من المانع لشمول النبوی للشبهة الموضوعیة: من أنه لا یعلم الحلال من الحرام إلا علام الغیوب، ففیه: أنه إن ارید عدم وجودهما، ففیه ما لا یخفی. وإن ارید ندرتهما،

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۸: ۱۱۴، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۹. (۲) الفوائد الطوسیة: ۵۱۹. (۳) أی: النبوی المذکور فی أول هذه الصفحة: حلال بین وحرام بین وشبهات . (*)

ص ۱۳۳

ففیه: أن الندرة تمنع من اختصاص النبوی بالنادر لا من شموله له. مع أن دعوی کون الحلال البین من حیث الحکم أکثر من الحلال البین من حیث الموضوع قابلة للمنع، بل المحرمات الخارجیة المعلومة أکثر بمراتب من المحرمات الکلیة المعلوم تحریمها. ثم قال: ومنها: ما ورد من الأمر البلیغ باجتناب ما یحتمل الحرمة والإباحة بسبب تعارض الأدلة وعدم النص، وذلک واضح الدلالة علی اشتباه نفس الحکم الشرعی. أقول: ما دل علی التخییر والتوسعة مع التعارض وعلی الإباحة مع عدم ورود النهی وإن لم یکن فی الکثرة بمقدار أدلة التوقف والاحتیاط، إلا أن الإنصاف أن دلالتها علی الإباحة والرخصة أظهر من دلالة تلک الأخبار علی وجوب الاجتناب. ثم قال: ومنها: أن ذلک وجه للجمع بین الأخبار لا یکاد یوجد وجه أقرب منه. أقول: مقتضی الإنصاف أن حمل أدلة الاحتیاط علی الرجحان المطلق أقرب مما ذکره. ثم قال ما حاصله: ومنها: أن الشبهة فی نفس الحکم یسئل عنها الإمام (علیه السلام)، بخلاف الشبهة

فی طریق الحکم، لعدم وجوب السؤال عنه، بل علمهم بجمیع أفراده غیر معلوم أو معلوم العدم، لأنه من علم الغیب فلا یعلمه إلا الله، وإن کانوا یعلمون منه ما یحتاجون إلیه وإذا شاؤوا أن یعلموا شیئ

ص ۱۳۴

علموه، انتهی. أقول: ما ذکره من الفرق لا مدخل له، فإن طریق الحکم لا یجب الفحص عنه وإزالة الشبهة فیه، لا من الإمام (علیه السلام) ولا من غیره من الطرق المتمکن منها، والرجوع إلی الإمام (علیه السلام) إنما یجب فی ما تعلق التکلیف فیه بالواقع علی وجه لا یعذر (۱) الجاهل المتمکن من العلم. وأما مسألة مقدار معلومات الإمام (علیه السلام) من حیث العموم والخصوص، وکیفیة علمه بها من حیث توقفه علی مشیتهم أو علی التفاتهم إلی نفس الشیء أو عدم توقفه علی ذلک، فلا یکاد یظهر من الأخبار المختلفة فی ذلک ما یطمئن به النفس، فالأولی وکول علم ذلک إلیهم صلوات الله علیهم أجمعین. ثم قال: ومنها: أن اجتناب الشبهة فی نفس الحکم أمر ممکن مقدور، لأن أنواعه محصورة، بخلاف الشبهة فی طریق الحکم فاجتنابها غیر ممکن، لما أشرنا إلیه: من عدم وجود الحلال البین، ولزوم تکلیف ما لا یطاق. والاجتناب عما یزید علی قدر الضرورة حرج عظیم وعسر شدید، لاستلزامه الاقتصار فی الیوم واللیلة علی لقمة واحدة وترک جمیع الانتفاعات، انتهی. أقول: لا ریب أن أکثر الشبهات الموضوعیة لا یخلو عن أمارات الحل والحرمة، ک ید المسلم ، و السوق ، و أصالة الطهارة ، و قول

(هامش)

(۱) فی (ظ) زیادة: فیه . (*)

ص ۱۳۵

المدعی بلا معارض ، والاصول العدمیة المجمع علیها عند المجتهدین والأخباریین، علی ما صرح به المحدث الأستر ابادی کما سیجئ نقل کلامه فی الاستصحاب (۱)، وبالجملة: فل یلزم حرج من الاجتناب فی الموارد الخالیة عن هذه الأمارات، لقلتها. ثم قال: ومنه: أن اجتناب الحرام واجب عقلا ونقلا، ولا یتم إلا باجتناب ما یحتمل التحریم مما اشتبه حکمه الشرعی ومن الأفراد الغیر الظاهرة الفردیة، وما لا یتم الواجب إلا به وکان مقدورا فهو واجب. إلی غیر ذلک من الوجوه. وإن أمکن المناقشة فی بعضها، فمجموعه دلیل کاف شاف فی هذا المقام، والله أعلم بحقائق الأحکام (۲)، انتهی. أقول: الدلیل المذکور أولی بالدلالة علی وجوب الاجتناب عن الشبهة فی طریق الحکم، بل لو تم لم یتم إلا فیه، لأن وجوب الاجتناب عن الحرام لم یثبت إلا بدلیل حرمة ذلک الشیء أو أمر وجوب إطاعة الأوامر والنواهی مما ورد فی الشرع وحکم به العقل، فهی کلها تابعة لتحقق الموضوع أعنی الأمر والنهی، والمفروض الشک فی تحقق النهی، وحینئذ: فإذا فرض عدم الدلیل علی الحرمة، فأین وجوب ذی المقدمة حتی یثبت وجوبها؟

(هامش)

(۱) انظر مبحث الاستصحاب ۳: ۳۱، ۴۴ و ۱۱۶ – ۱۱۷. (۲) الفوائد الطوسیة: ۵۱۹ – ۵۲۰ (*)

ص ۱۳۶

نعم، یمکن أن یقال فی الشبهة فی طریق الحکم بعد ما قام الدلیل علی حرمة الخمر: یثبت وجوب الاجتناب عن جمیع أفرادها الواقعیة، ولا یحصل العلم بموافقة هذا الأمر العام إلا بالاجتناب عن کل ما احتمل حرمته. لکنک عرفت الجواب عنه سابقا، وأن التکلیف بذی المقدمة غیر محرز إلا بالعلم التفصیلی أو الإجمالی، فالاجتناب عما یحتمل الحرمة (۱ احتمالا مجردا عن العلم الإجمالی لا یجب، لا نفسا ولا مقدمة، والله العالم.

(هامش)

(۱) فی (ت): الخمریة . (*)

ص ۱۳۷

الثالث أنه لا شك فی حکم العقل والنقل برجحان الاحتیاط مطلقا، حتی فیما کان هناک أمارة علی الحل مغنیة عن أصالة الإباحة، إلا أنه لا ـ ریب فی أن الاحتیاط فی الجمیع موجب لاختلال النظام کما ذکره المحدث المتقدم ذکره (۱)، بل یلزم أزید مما ذکره، فل یجوز الأمر به من الحکیم، لمنافاته للغرض. والتبعیض بحسب الموارد، واستحباب الاحتیاط حتی یلزم الاختلال - أیضا - مشکل، لأن تحدیده فی غایة العسر، فیحتمل التبعیض بحسب الاحتمالات، فیحتاط فی المظنونات، وأما المشکوکات فضلا عن انضمام الموهومات إلیها، فالاحتیاط فیها حرج مخل بالنظام، ویدل علی هذا: العقل بعد ملاحظة حسن الاحتیاط مطلقا واستلزام کلیته الاختلال. ویحتمل التبعیض بحسب المحتملات، فالحرام المحتمل إذا کان من الامور المهمة فی نظر الشارع کالدماء والفروج، بل مطلق حقوق الناس

(هامش)

(۱) أی الشیخ الحر العاملی، راجع الصفحة ۱۳۴ (*)

ص ۱۳۸

بالنسبة إلی حقوق الله تعالی، یحتاط فیه، وإلا فلا (۱). ویدل علی هذا: جمیع ما ورد من التأکید فی أمر النکاح، وأنه شدید، وأنه یکون منه الولد (۲)، منها: ما تقدم من قوله (صلی الله علیه وآله): لا تجامعوا علی النکاح بالشبهة ، قال (علیه السلام): فإذا بلغک أن امرأة أرضعتک - إلی أن قال -: إن الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة (۳). وقد تعارض هذه بما دل علی عدم وجوب السؤال والتوبیخ علیه (۴)، وعدم قبول قول من یدعی حرمة المعقودة مطلقا (۵) أو بشرط عدم کونه ثقة (۶ ، وغیر ذلک (۷). وفیه: أن مساقها التسهیل وعدم وجوب الاحتیاط، فلا ینافی الاستحباب. ویحتمل التبعیض بین مورد الأمارة علی الإباحة وموارد لا یوجد

(هامش)

(۱) لم ترد عبارة یحتاط - إلی - فلا فی (ظ) و (هـ). (۲) الوسائل ۱۴: ۱۹۳، الباب ۱۵۷ من أبواب مقدمات النکاح وآدابه، الحدیث ۱ و ۳. (۳) الوسائل ۱۴: ۱۹۳، الباب ۱۵۷ من أبواب مقدمات النکاح وآدابه، الحدیث ۲، وقد تقدم فی الصفحة ۷۲. (۴) الوسائل ۱۴ ۲۲۷، الباب ۲۵ من أبواب عقد النکاح. (۵) الوسائل ۱۴: ۲۲۶، الباب ۲۳ من أبواب عقد النکاح، الحدیث الأول والثالث. (۶) نفس المصدر، الحدیث الثانی. (۷) انظر الوسائل ۱۴: ۴۵۷، الباب ۱۰ من أبواب المتعة (*)

ص ۱۳۹

فیها (۱) إلا ـ أصالة الإباحة، فیحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات والوقوف عند الشبهات علی الثانی دون الأول، لعدم صدق الشبهة بعد الأمارة الشرعیة علی الإباحة، فإن الأمارات فی الموضوعات بمنزلة الأدلة فی الأحکام مزیلة للشبهة، خصوصا إذا کان المراد من الشبهة ما یتحیر فی حکمه ولا بیان من الشارع لا عموما ولا خصوصا بالنسبة إلیه، دون مطلق ما فیه الاحتمال، وهذا بخلاف أصالة الإباحة، فإنها حکم فی مورد الشبهة لا مزیلة لها. هذا، ولکن أدلة الاحتیاط لا تنحصر فی ما ذکر فیه لفظ الشبهة ، بل العقل مستقل بحسن الاحتیاط مطلقا. فالأولی: الحکم برجحان الاحتیاط فی کل موضع لا یلزم منه الحرام (۲). وما ذکر من أن تحدید الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر، فهو إنما یقدح فی وجوب الاحتیاط لا فی حسنه.

(هامش)

(۱) فیه من (ت). (۲) فی (ص): الحرج . (*)

ص ۱۴۰

الرابع إباحة ما یحتمل الحرمة غیر مختصة بالعاجز عن الاستعلام، بل یشمل القادر علی تحصیل العلم بالواقع، لعموم أدلته من العقل والنقل، وقوله (علیه السلام) فی ذیل روایة مسعدة بن صدقة: والأشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیره أو تقوم به البینة (۱)، فإن ظاهره حصول الاستبانة وقیام البینة لا التحصیل، وقوله: هو لک حلال حتی یجیئک شاهدان (۲). لکن هذا وأشباهه - مثل قوله (علیه السلام) فی اللحم المشتری من السوق: کل ولا تسأل (۳)، وقوله (علیه السلام): لیس علیکم المسألة، إن الخوارج ضیقوا علی أنفسهم

(۴)، وقوله (علیه السلام) فی حکایهٔ المنقطعهٔ التی تبین لها زوج: لم سألت (۵) - واردهٔ فی موارد وجود الأمارهٔ الشرعیهٔ علی الحلیهٔ، فلا تشمل ما نحن فیه

إلا أن المسألهٔ غیر خلافیهٔ، مع کفایهٔ الإطلاقات.

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴. (۲) الوسائل ۱۷: ۹۱، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمهٔ المباحهٔ، الحدیث ۲. (۳) الاستبصار ۴: ۷۵، الباب ۴۸ من کتاب العتق، الحدیث الأول. (۴) الوسائل ۲: ۱۰۷۱، الباب ۵۰ من أبواب النجاسات، الحدیث ۳. (۵) الوسائل ۱۴: ۴۵۷، الباب ۱۰ من أبواب المتعهٔ، الحدیث ۳ و ۴، مع تفاوت. (*)

ص ۱۴۱

المطلب الثانی فی دوران حکم الفعل بین الوجوب وغیر االحرمه من الاحکام

۱

المطلب الثانی فی دوران حکم الفعل بین الوجوب وغیر الحرمهٔ من الأحکام

وفیه - أیضا - مسائل:

ص ۱۴۲

المسألهٔ الاولی

فیما اشتبه حکمه الشرعی الکلی من جههٔ عدم النص المعتبر

کما إذا ورد خبر ضعیف أو فتوی جماعهٔ بوجوب فعل، کالدعاء عند رؤیهٔ الهلال، وکالاستهلال فی رمضان، وغیر ذلک. والمعروف من الأخباریین هنا موافقهٔ المجتهدین فی العمل بأصالهٔ البراءهٔ وعدم وجوب الاحتیاط، قال المحدث الحر العاملی - فی باب القضاء من الوسائل -: إنه لا خلاف فی نفی الوجوب عند الشک فی الوجوب، إلا إذا علمنا اشتغال الذمهٔ بعبادهٔ معینهٔ وحصل الشک بین فردین، کالقصر والتمام والظهر والجمعهٔ وجزاء واحد للصید أو اثنین ونحو ذلک، فإنه یجب الجمع بین العبادتین، لتحریم ترکهما معا، للنص، وتحریم الجزم بوجوب أحدهما بعینه، عملا بأحادیث الاحتیاط (۱)، انتهی موضع الحاجهٔ. وقال المحدث البحرانی - فی مقدمات کتابه، بعد تقسیم أصل البراءهٔ إلی قسمین: أحدهما: أنها عبارهٔ عن نفی وجوب فعل وجودی،

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۸: ۱۱۹ - ۱۲۰، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، ذیل الحدیث ۲۸ (*)

ص ۱۴۳

بمعنی: أن الأصل عدم الوجوب حتی یقوم دلیل علی الوجوب: وهذا القسم لا خلاف فی صحهٔ الاستدلال به، إذ لم یقل أحد: إن الأصل الوجوب (۱). وقال فی محکی کتابه - المسمی بالدرر النجفیهٔ -: إن کان الحکم المشکوک دلیله هو الوجوب، فلا خلاف ولا إشکال فی انتفائه حتی یظهر دلیله، لاستلزام التکلیف (۲) بدون الدلیل الحرج والتکلیف بما ل یطاق (۳)، انتهی. لکنه (قدس سره) فی مسألهٔ وجوب الاحتیاط، قال بعد القطع برجحان الاحتیاط: إن منه ما یکون واجبا، ومنه ما یکون مستحبا: فالأول: کما إذا تردد المکلف فی الحکم، إما لتعارض الأدلهٔ، أو لتشابهها وعدم وضوح دلالتها، أو لعدم الدلیل بالکلیهٔ بناء علی نفی البراءهٔ الأصلیهٔ، أو لکون ذلک الفرد مشکوکا فی اندراجه تحت بعض الکلیات المعلومهٔ الحکم، أو نحو ذلک. والثانی: کما إذا حصل الشک باحتمال وجود النقیض لما قام علیه الدلیل الشرعی احتمالا مستندا إلی بعض الأسباب المجوزهٔ، کم إذا کان مقتضی الدلیل الشرعی إباحهٔ

شیء وحلیته لکن یحتمل قریبا بسبب

(هامش)

(۱) الحدائق ۱: ۴۳. (۲) فی (ت)، (ص) و (هـ) زیـادة: بـه . (۳) انظر الـدرر النجفیة: ۲۵، والحاکی هو الشـیخ محمـد تقی فی هدایة المسترشدین: ۴۴۴ (*)

ص ۱۴۴

بعض تلـک الأسـباب أنه ممـا حرمه الشارع وإن لم یعلم به المکلف. ومنه جوائز الجائر، ونکاح امرأة بلغک أنها ارتضـعت (۱) معک الرضاع المحرم إلا أنه لم یثبت ذلک شرعا، ومنه أیضا الدلیل المرجوح فی نظر الفقیه. أما إذا لم یحصل ما یوجب الشک والریبة، فإنه یعمـل علی مـا ظهر له من الأدلـة وإن احتمـل النقیض باعتبـار الواقع، ولاـ یسـتحب له الاحتیـاط هنا، بل ربما کان مرجوحا، لاستفاضـة الأخبار بالنهی عن السؤال عند الشـراء من سوق المسلمین. ثم ذکر الأمثلة للأقسام الثلاثة لوجوب الاحتیاط، أعنی اشتباه الدلیل وتردده بین الوجوب والاسـتحباب، وتعارض الدلیلین، وعدم النص، قال: ومن هذ القسم: ما لم یرد فیه نص من الأحکام التی لا یعم بها البلوی عند من لم یعتمد علی البراءة الأصـلیة، فإن الحکم فیه ما ذکر، کما سـلف (۲)، انتهی. وممن یظهر منه وجوب الاحتیاط هنا: المحـدث الأستر ابادی، حیث حکی عنه فی الفوائد المدنیة، أنه قال: إن التمسک بالبراءة الأصلیة من حیث هی هی إنما یجوز قبل إکمال الدین، وأما بعد تواتر الأخبار بأن کل واقعة محتاج إلیها فیها خطاب قطعی من قبل الله تعالی، فلا یجوز قطعا، وکیف یجوز؟

(هامش)

(۱) فی (ر) والمصدر: أرضعت . (۲) الحدائق ۱: ۶۸ – ۷۰ (*)

ص ۱۴۵

وقـد تواتر عنهم (علیهم السـلام) وجوب التوقف فی مـا لم یعلم حکمها، معللین: بأنه بعـد أن کملت الشـریعة لا تخلو واقعـة عن حکم قطعی وارد من الله تعـالی، وبـأن من حکم بغیر ما أنزل الله تعالی فاولئک هم الکافرون. ثم أقول: هـذا المقام مما زلت فیه أقـدام أقوام من فحول العلمـاء، فحری بنـا أن نحقق المقـام ونوضـحه بتوفیق الملـک العلاـم ودلالـة أهل الـذکر (علیهم السـلام)، فنقول: التمسـک بالبراءة الأصـلیة إنما یتم عنـد الأشاعرة المنکرین للحسن والقبـح الـذاتیین، وکـذلک عنـد من یقول بهما ولا یقول بالحرمـة والوجوب الذاتیین، کما هو المسـتفاد من کلامهم (علیهم السلام)، وهو الحق عندی. ثم علی هذین المذهبین إنما یتم قبل إکمال الدین لا بعده، إلا علی مذهب من جوز من العامة خلو الواقعة عن حکم وارد من الله تعالی. لا یقال: بقی هنا أصل آخر، وهو أن یکون الخطاب الذی ورد من الله تعـالی موافقـا للبراءة الأصـلیة. لأنـا نقول: هـذا الکلاـم ممـا لاـ یرضـی به لبیب، لأـن خطابه تعالی تابع للحکم والمصالـح، ومقتضـیات الحکم والمصالـح مختلفة. إلی أن قال: هذا الکلام مما لا یرتاب فی قبحه، نظیر أن یقال: الأصل فی الأجسام تساوی نسـبة طبائعها إلی جهة السفل والعلو، ومن المعلوم بطلان هذا المقال. ثم أقول: الحدیث المتواتر بین الفریقین المشتمل علی حصر الامور

ص ۱۴۶

فی ثلاثة (۱)، وحـدیث: دع مـا یریبـک إلی ما لا یریبک (۲) ونظائرهمـا، أخرج کـل واقعـة لم یکن حکمها بینا عن البراءة الأصـلیة، وأوجب التوقف فیهـا. ثم قـال – بعـد أن الاحتیـاط قـد یکون فی محتمـل الوجوب، وقـد یکون فی محتمـل الحرمـة –: إن عادة العامة والمتـأخرین من الخاصـة جرت بالتمسـک بـالبراءة الأصـلیة، ولما أبطلنا جواز التمسک به فی المقامین – لعلمنا بأن الله تعالی أکمل لنا دیننا، ولعلمنا بأن کل واقعة یحتاج إلیها ورد فیها خطاب قطعی من الله تعالی خال عن المعارض، ولعلمنا بأن کل ما جاء به نبینا (صـلی الله علیه وآله) مخزون عند العترة الطاهرة (علیهم السـلام)، ولم یرخصو لنا فی التمسک بالبراءة الأصـلیة فیما لم نعلم الحکم الذی ورد فیه بعینه، بـل أوجبـو التوقـف فی کـل مـا لم یعلم حکمه، وأوجبـوا الاحتیـاط فی بعض صوره – فعلینـا: أن نـبین م یجب أن یفعـل فی المقامین، وسنحققه فیما یأتی إن شاء الله تعالی (۳). وذکر هناک م حاصله: وجوب الاحتیاط عند تساوی احتمالی (۴

(هامش)

(۱) انظر الوسائل ۱۸: ۱۱۸، الباب ۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۳. وکنز العمال ۱۵: ۸۵۵، الحدیث ۴۳۴۰۳. (۲) الوسائل ۱۸: ۱۲۴ و ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۷۱ و ۵۶. (۳) الفوائد المدنیة: ۱۳۸ - ۱۳۹. (۴) فی (ظ): احتمال . (*)

ص ۱۴۷

الأمر الوارد بین الوجوب والاستحباب، ولو کان ظاهرا فی الندب بنی علی جواز الترک. وکذا لو وردت (۱) روایة ضعیفة بوجوب شیء، وتمسک فی ذلک بحدیث: ما حجب الله علمه ، وحدیث: رفع التسعة ، - قال -: وخرج عن تحتهما کل فعل وجودی لم یقطع بجوازه، لحدیث التثلیث (۲). أقول: قد عرفت فیما تقدم فی نقل کلام المحقق (قدس سره) (۳): أن التمسک بأصل البراءة منوط بدلیل عقلی هو قبح التکلیف بما لا طریق إلی العلم به، ول دخل لإکمال الدین وعدمه ولا لکون الحسن والقبح أو الوجوب والتحریم عقلیین أو شرعیین، فی ذلک. والعمدة فی ما ذکره هذا المحدث من أوله إلی آخره: تخیله أن مذهب المجتهدین التمسک بالبراءة الأصلیة لنفی الحکم الواقعی، ولم أجد أحدا یستدل بها علی ذلک. نعم، قد عرفت سابقا أن ظاهر جماعة من الإمامیة جعل أصل البراءة من الأدلة الظنیة، کما تقدم فی المطلب الأول استظهار ذلک من صاحبی المعالم والزبدة (۴). لکن ما ذکره من إکمال الدین لا ینفی حصول الظن، لجواز دعوی أن المظنون بالاستصحاب أو غیره موافقة ما جاء به النبی (صلی الله علیه وآله) للبراءة. وما ذکره من تبعیة خطاب الله تعالی للحکم والمصالح لا ینافی ذلک.

(هامش)

(۱) فی النسخ: ورد . (۲) انظر الفوائد المدنیة: ۱۶۲ - ۱۶۳. (۳) راجع الصفحة ۹۴ (۴) راجع الصفحة ۹۹ (*)

ص ۱۴۸

لکن الإنصاف: أن الاستصحاب لا یفید الظن، خصوصا فی المقام - کما سیجئ فی محله (۱ -، ولا أمارة غیره یفید الظن. فالاعتراض علی مثل هؤلاء إنما هو منع حصول الظن، ومنع اعتباره علی تقدیر الحصول، ولا دخل لإکمال الدین وعدمه ولا للحسن والقبح العقلیین فی هذا المنع. وکیف کان: فیظهر من المعارج القول بالاحتیاط فی المقام عن جماعة، حیث قال: العمل بالاحتیاط غیر لازم، وصار آخرون إلی لزومه، وفصل آخرون (۲)، انتهی. وحکی عن المعالم نسبته إلی جماعة (۳). فالظاهر أن المسألة خلافیة، لکن لم یعرف القائل به بعینه، وإن کان یظهر من الشیخ (۴) والسیدین (۵) التمسک به أحیانا، لکن یعلم مذهبهم من أکثر المسائل. والأقوی فیه: جریان أصالة البراءة للأدلة الأربعة المتقدمة، مضاف إلی الإجماع المرکب.

(هامش)

(۱) انظر مبحث الاستصحاب ۳: ۸۷. (۲) المعارج: ۲۱۶. (۳) لم نعثر علیه فی المعالم، ولا علی الحاکی. (۴) انظر المبسوط ۱: ۱۵ و ۵۹. (۵) انظر الانتصار: ۱۰۳، ۱۴۳، ۱۴۶ و ۱۴۸، والغنیة: ۵۵، ۵۸، ۵۹ و ۶۳ (*)

ص ۱۴۹

وینبغی التنبیه علی امور: الأول أن محل الکلام فی هذه المسألة هو احتمال الوجوب النفسی المستقل، وأما إذا احتمل کون شیء واجبا لکونه جزءا أو شرطا لواجب آخر، فهو داخل فی الشک فی المکلف به، وإن کان المختار جریان أصل البراءة فیه أیضا، کما سیجئ إن شاء الله تعالی (۱)، لکنه خارج عن هذه المسألة الاتفاقیة.

(هامش)

(۱) انظر الصفحة ۳۱۸ (*)

ص ۱۵۰

الثانی أنه لا إشکال فی رجحان الاحتیاط بالفعل حتی فی ما احتمل کراهته. والظاهر ترتب الثواب علیه إذا اتی به لداعی احتمال المحبوبیة، لأنه انقیاد وإطاعة حکمیة، والحکم بالثواب هنا أولی من الحکم بالعقاب علی تارک الاحتیاط اللازم، بناء علی أنه (۱) فی حکم المعصیة وإن لم یفعل محرما واقعیا. وفی جریان ذلک فی العبادات عند دوران الأمر بین الوجوب وغیر الاستحباب وجهان (۲ :

(هامش)

(۱) فی (ص)، (ظ) و (ه): أنه . (۲) فی غیر (ظ) زیادة: أقواهم ، ونقل المحقق الهمدانی (قدس سره) عن سید مشایخه (رحمه الله): أنها لم تثبت فی النسخة المرقومة بخط المصنف (رحمه الله)، وإلیک نص عبارته: حکی سید مشایخنا أدام الله بقاءه عدم ذکر لفظ أقواهم فی النسخة المرقومة بخط المصنف (رحمه الله)، فهو بحسب الظاهر من تحریفات النساخ، وکیف لا؟ ومن المعلوم من مذهب المصنف (رحمه الله) جریان الاحتیاط فی العبادات، والاکتفاء فی صحة العبادة بحصولها بداعی الأمر المحتمل علی تقدیر مصادفة الاحتمال للواقع ، انظر حاشیة الهمدانی علی الرسائل: ۶۸ (*)

ص ۱۵۱

العدم، لأن العبادة لا بد فیها من نیة التقرب المتوقفة علی العلم بأمر الشارع تفصیلا أو إجمالا (۱) کما فی کل من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة. وما ذکرنا من ترتب الثواب علی هذا الفعل لا یوجب تعلق الأمر به، بل هو لأجل کونه انقیادا للشارع والعبد معه فی حکم المطیع، بل لا یسمی ذلک ثوابا. ودعوی: أن العقل إذا استقل بحسن هذا الإتیان ثبت بحکم الملازمة الأمر به شرعا. مدفوعة، لما تقدم فی المطلب الأول (۲): من أن الأمر الشرعی بهذا النحو من الانقیاد - کأمره بالانقیاد الحقیقی والإطاعة الواقعیة فی معلوم التکلیف - إرشادی محض، لا یترتب علی موافقته ومخالفته أزید مما یترتب علی نفس وجود المأمور به أو عدمه، کما هو شأن الأوامر الإرشادیة، فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادی، ولا ینفع فی جعل الشیء عبادة، کما أن إطاعة الأوامر المتحققة لم تصر عبادة بسبب الأمر الوارد بها فی قوله تعالی: *(أطیعوا الله ورسوله)*(۳). ویحتمل الجریان، بناء علی أن هذا المقدار من الحسن العقلی یکفی فی العبادة ومنع توقفها علی ورود أمر بها، بل یکفی الإتیان به لاحتمال کونه مطلوبا أو کون ترکه مبغوضا، ولذا استقرت سیرة العلماء والصلحاء - فتوی وعملا - علی إعادة العبادات لمجرد الخروج من مخالفة النصوص

(هامش)

(۱) فی (ت) و (هـ) زیادة: أو الظن المعتبر . (۲) راجع الصفحة ۶۹. (۳) الأنفال: ۲۰. (*)

ص ۱۵۲

الغیر المعتبرة والفتاوی النادرة. واستدل فی الذکری (۱) - فی خاتمة قضاء الفوائت - علی شرعیة قضاء الصلوات لمجرد احتمال خلل فیها موهوم، بقوله تعالی: *(فاتقوا الله ما استطعتم)*(۲)، و *(اتقوا الله حق تقاته)*(۳)، وقوله تعالی: *(والذین یؤتون م آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلی ربهم راجعون)*(۴). والتحقیق: أنه إن قلنا بکفایة احتمال المطلوبیة فی صحة العبادة فیما لا یعلم المطلوبیة ولو إجمالا، فهو، وإلا فما أورده (قدس سره) فی الذکری - کأوامر الاحتیاط - لا یجدی فی صحتها، لأن موضوع التقوی والاحتیاط - الذی یتوقف علیه هذه الأوامر - لا یتحقق إلا بعد إتیان محتمل العبادة علی وجه یجتمع فیه جمیع ما یعتبر فی العبادة حتی نیة التقرب، وإلا لم یکن احتیاطا، فلا یجوز أن تکون تلک الأوامر منشأ للقربة المنویة فیها. اللهم إلا أن یقال - بعد النقض بورود هذا الإیراد فی الأوامر الواقعیة بالعبادات مثل قوله تعالی: *(أقیمو الصلاة وآتوا الزکاة)*(۵)، حیث إن قصد القربة مما یعتبر فی موضوع العبادة شطرا أو شرطا، والمفروض ثبوت مشروعیتها بهذا الأمر الوارد فیه -:

(هامش)

(۱) الذکری ۲: ۴۴۴. (۲) التغابن: ۱۶. (۳) آل عمران: ۱۰۲. (۴) المؤمنون: ۶۰. (۵ البقرة: ۴۳ (*)

ص ۱۵۳

۲

إن المراد من الاحتیاط والاتقاء فی هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جمیع الجهات عدا نیة القربة، فمعنی الاحتیاط بالصلاة الإتیان بجمیع ما یعتبر فیه عدا قصد القربة، فأوامر الاحتیاط یتعلق بهذا الفعل، وحینئذ: فیقصد المکلف فیه التقرب بإطاعة هذا الأمر. ومن هنا یتجه الفتوی باستحباب هذا الفعل وإن لم یعلم المقلد کون هذا (۱) الفعل مما شک فی کونها عبادة ولم یأت به بداعی احتمال المطلوبیة، ولو ارید بالاحتیاط فی هذه الأوامر معناه الحقیقی وهو إتیان الفعل لداعی احتمال المطلوبیة، لم یجز للمجتهد أن یفتی باستحبابه إلا مع التقیید (۲) بإتیانه بداعی الاحتمال حتی یصدق علیه عنوان الاحتیاط، مع استقرار سیرة أهل الفتوی علی خلافه. فعلم: أن المقصود إتیان الفعل بجمیع ما یعتبر فیه عدا نیة الداعی. [قاعدة التسامح فی أدلة السنن] (۳) ثم إن منشأ احتمال الوجوب إذا کان خبرا ضعیفا، فل حاجة إلی أخبار الاحتیاط وکلفة إثبات أن الأمر فیها للاستحباب الشرعی دون الإرشاد العقلی، لورود بعض الأخبار باستحباب فعل کل ما یحتمل فیه الثواب:

(هامش)

(۱) کذا فی (ت)، (ظ) ونسخة بدل (هـ)، وفی غیره: ذلک . (۲) فی (ت) و (ه): تقییده . (۳) العنوان من. (*)

ص ۱۵۴

کصحیحة هشام بن سالم - المحکیة عن المحاسن - عن أبی عبد الله (علیه السلام)، قال: من بلغه عن النبی (صلی الله علیه وآله) شیء من الثواب فعمله، کان أجر ذلک له وإن کان رسول الله (صلی الله علیه وآله) لم یقله (۱). وعن البحار بعد ذکرها: أن هذ الخبر من المشهورات، رواه العامة والخاصة بأسانید (۲). والظاهر: أن المراد من شیء من الثواب - بقرینة ضمیر فعمله ، وإضافة الأجر إلیه - هو الفعل المشتمل علی الثواب. وفی عدة الداعی عن الکلینی (قدس سره): أنه روی بطرقه عن الأئمة (علیهم السلام) أنه: من بلغه شیء من الخیر فعمل به، کان له من الثواب ما بلغه وإن لم یکن الأمر کما بلغه (۳ (۴). وأرسل نحوه السید فی الإقبال عن الصادق (علیه السلام)، إلا أن فیه: کان له ذلک (۵). والأخبار الواردة فی هذا الباب کثیرة (۶)، إلا أن ما ذکرناها

(هامش)

(۱) المحاسن ۱: ۹۳، الحدیث ۲، والوسائل ۱: ۶۰، الباب ۱۸ من أبواب مقدمة العبادات، الحدیث ۳. (۲) البحار ۲: ۲۵۶، ذیل الحدیث ۳، وحکاه عنه فی هدایة المسترشدین: ۴۲۳ (۳) فی النسخ: فعله ، وما أثبتناه موافق للمصدر. (۴) عدة الداعی: ۱۲، والکافی ۲ ۸۷، باب من بلغه ثواب علی عمل، الحدیث الأول، والوسائل ۱: ۶۱، الباب ۱۸ من أبواب مقدمة العبادات، الحدیث ۸. (۵) إقبال الأعمال ۳: ۱۷۱، والوسائل ۱: ۶۱، الباب ۱۸ من أبواب مقدمة العبادات، الحدیث ۹. (۶) راجع الوسائل ۱: ۵۹، الباب ۱۸ من أبواب مقدمة العبادات. (*

ص ۱۵۵

أوضح دلالة علی ما نحن فیه، وإن کان یورد علیه أیضا (۱): تارة: بأن ثبوت الأجر ل یدل علی الاستحباب الشرعی. واخری: بما تقدم فی أوامر الاحتیاط: من أن قصد القربة مأخوذ فی الفعل المأمور به بهذه الأخبار، فلا یجوز أن تکون هی المصححة لفعله، فیختص موردها بصورة تحقق الاستحباب، وکون البالغ هو الثواب الخاص، فهو المتسامح فیه دون أصل شرعیة الفعل. وثالثة: بظهورها فیما بلغ فیه الثواب المحض، لا العقاب محضا أو مع الثواب. لکن یرد هذا: منع الظهور مع إطلاق الخبر. ویرد ما قبله ما تقدم فی أوامر الاحتیاط (۲). وأما الإیراد الأول، فالإنصاف أنه لا یخلو عن وجه، لأن الظاهر من هذه الأخبار کون العمل متفرعا علی البلوغ وکونه الداعی علی العمل - ویؤیده: تقیید العمل فی غیر واحد من تلک الأخبار (۳) بطلب قول النبی (صلی الله علیه وآله) والتماس الثواب الموعود -، ومن المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح والثواب، وحینئذ: فإن کان الثابت بهذه (۴) الأخبار أصل

الثواب، كانت مؤكدة لحكم

(هامش)

(۱) راجع لتفصيل الأقوال والايرادات وأجوبتها رسالة التسامح فى أدلة السنن للمصنف (قدس سره). (۲) راجع الصفحة ۱۰۲ - ۱۰۳. (۳) الوسائل ۱: ۵۹، الباب ۱۸ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ۴ و ۷. (۴) كذا فى (ظ)، وفى غيره: فى هذه . (*)

ص ۱۵۶

العقل بالاستحقاق، وأما طلب الشارع لهذا الفعل: فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور، وهو عين الأمر بالاحتياط. وإن كان على وجه الطلب الشرعى المعبر عنه بالاستحباب، فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب، لأن هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه فيشبه قوله تعالى: *(ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى)*(۱). إلا أن هذا وعد على الإطاعة الحقيقية، وما نحن فيه وعد على الإطاعة الحكمية، وهو الفعل الذى يعد معه العبد فى حكم المطيع، فهو من باب وعد الثواب على نية الخير التى يعد معها العبد فى حكم المطيع من حيث الانقياد. وأما ما يتوهم: من أن استفادة الاستحباب الشرعى فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب الشرعى من الأخبار الواردة فى الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل، مثل قوله (عليه السلام): من سرح لحيته فله كذ (۲). فمدفوع (۳): بأن الاستفادة هناك باعتبار أن ترتب الثواب لا يكون إلا مع الإطاعة حقيقة أو حكما، فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل، فهى تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع، فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به عليه استدلالا إنى.

(هامش)

(۱) النساء: ۱۳. (۲) انظر الوسائل ۱: ۴۲۹، الباب ۷۶ من أبواب آداب الحمام، الحديث الأول. (۳) كذا فى (ت)، وفى غيره: مدفوع . (*)

ص ۱۵۷

ومثل ذلك استفادة الوجوب والتحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل. وأما الثواب الموعود فى هذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعة الحكمية، فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع واحتمال الصدق ولو 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 (۱) من هذه الأوامر - كأوامر الاحتياط - تأييد حكم العقل، والترغيب فى تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزلة المطيعين. وإن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها، فهو وإن 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 فى تسمية ما يستحقه هذا العامل لمجرد احتمال الأمر ثوابا وإن كان نوعا من الجزاء والعوض -، إلا أن مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع، وهو أيضا ليس لازما لأمر شرعى هو الموجب لهذا (۲) الثواب، بل هو نظير قوله تعالى: *(من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها)*(۳) ملزوم لأمر إرشادى - يستقل به العقل - بتحصيل ذلك

(هامش)

(۱) كذا فى (ظ)، وفى غيره: والغرض . (۲) فى (ت)، (هـ) ومحتمل (ص) و (ظ): بهذ . (۳) الأنعام: ۱۶۰ (*)

ص ۱۵۸

الثواب المضاعف. والحاصل: أنه كان ينبغى للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نية الخير، لا على ما ورد من الثواب فى بيان المستحبات. ثم إن الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعى تظهر (۱) فى ترتب الآثار الشرعية (۲) المترتبة على المستحبات الشرعية، مثل ارتفاع

الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعا، فإن مجرد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلا استحقاق الثواب عليه، ولا يترتب عليه رفع الحدث، فتأمل. وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية فى الوضوء من باب مجرد الاحتياط، لا يسوغ جواز المسح ببلله، بل يحتمل قويا أن يمنع من المسح ببلله وإن قلنا بصيرورته مستحب شرعيا، فافهم.

(هامش)

(۱) فى النسخ: يظهر . (۲) لم ترد الشرعية فى (ر) و (ظ). (*)

ص ۱۵۹

الثالث أن الظاهر: اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك فى الوجوب التعيينى، سواء كان أصليا أو عرضيا كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار، أما لو شك فى الوجوب التخييرى والإباحة فلا تجرى فيه أدلة البراءة، لظهورها فى عدم تعيين الشىء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به (۱) ويعاقب عليه. وفى جريان أصالة عدم الوجوب تفصيل: لأنه إن كان الشك فى وجوبه فى ضمن كلى مشترك بينه وبين غيره أو وجوب ذلك الغير بالخصوص، فيشكل جريان أصالة عدم الوجوب، إذ ليس هنا إلا وجوب واحد مردد بين الكلى والفرد، فتعين هنا إجراء أصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك. وأم إذا كان الشك فى وجوبه (۲) بالخصوص، جرى أصالة عدم

(هامش)

(۱) كذا فى النسخ، والمناسب: يلزم به . (۲) كذا فى (ظ)، وفى غيره: إيجابه . (*)

ص ۱۶۰

الوجوب وأصالة عدم لازمه الوضعى، وهو سقوط الواجب المعلوم به (۱) إذا شك فى إسقاطه له، أما إذا قطع بكونه مسقطا للواجب المعلوم، وشك فى كونه واجبا مسقطا للواجب الآخر أو مباحا (۲) مسقطا لوجوبه - نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم - فلا مجرى للأصل إلا بالنسبة إلى طلبه، وتجرى أصالة البراءة عن وجوبه التعيينى (۳) بالعرض إذ فرض تعذر ذلك الواجب الآخر. وربما يتخيل من هذا القبيل: ما لو شك فى وجوب الائتمام على من عجز عن القراءة وتعلمها، بناء على رجوع المسألة إلى الشك فى كون الائتمام مستحبا مسقطا أو واجبا مخيرا بينه وبين الصلاة مع القراءة، فيدفع وجوبه التخييرى بالأصل. لكن الظاهر أن المسألة ليست من هذا القبيل، لأن صلاة الجماعة فرد من الصلاة الواجبة، فتتصف (۴) بالوجوب لا محالة، واتصافها بالاستحباب من باب أفضل فردى الواجب، فيختص بما إذا تمكن المكلف من غيره، فإذا عجز تعين وخرج عن الاستحباب، كم إذا منعه مانع آخر عن الصلاة منفردا. لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه، فإنه يتمكن من الصلاة منفردا بلا قراءة، لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالائتمام، فتعين (۵) أحد

(هامش)

(۱) به من (ظ). (۲) لم ترد مسقطا للواجب الآخر أو مباح فى (هـ). (۳) فى (ر) و (ه): التعينى . (۴) فى (ه): فمتصف . (۵) كذا فى (هـ)، وفى غيره: فتعيين . (*)

ص ۱۶۱

المسقطين يحتاج إلى دليل. قال فخر المحققين فى الإيضاح فى شرح قول والده (قدس سرهما): والأقرب وجوب الائتمام على الامى العاجز: وجه القرب تمكنه من صلاة صحيحة القراءة. ويحتمل عدمه، لعموم نصين: أحدهما: الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكن من التعلم. والثانى: ندبية الجماعة. والأول أقوى، لأنه يقوم مقام القراءة اختيار فيتعين عند الضرورة، لأن كل بدل اختيارى يجب عينا عند تعذر مبدله، وقد بين ذلك فى الاصول. ويحتمل العدم، لأن قراءة الإمام مسقطة لوجوب القراءة على المأموم، والتعذر أيضا مسقط، فإذا وجد أحد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر، إذ التقدير أن كلا منهم سبب تام. والمنشأ: أن قراءة الإمام بدل أو مسقط (۱)؟

انتهی. والمسألـة محتاجـة إلی التأمل. ثم إن الکلام فی الشک فی الوجوب الکفائی - کوجوب رد السـلام علی المصـلی إذ سـلم علی جماعة وهو منهم - یظهر مما ذکرنا، فافهم

(هامش)

(۱) إیضاح الفوائد ۱: ۱۵۴ (*)

ص ۱۶۲

المسألة الثانیة

-۲۱۸

۰۰۰۰۱۸۰

المسألة الثانیة

فیما اشتبه حکمه الشرعی من جهة إجمال اللفظ

کما إذا قلنا باشتراک لفظ الأمر بین الوجوب والاسـتحباب أو الإباحـة. والمعروف هنا عـدم وجوب الاحتیاط، وقـد تقدم عن المحدث العاملی فی الوسائل (۱): أنه لا خلاف فی نفی الوجوب عند الشک فی الوجوب، ویشـمله أیضا معقد إجماع المعارج (۲). لکن تقدم من المعـارج - أیضـا - عنـد ذکر الخلاـف فی وجـوب الاحتیـاط وجود القائـل بوجوبه هنـا (۳)، وقـد صـرح صاحب الحـدائق - تبعا للمحـدث الأستر ابادی (۴) - بوجوب التوقف والاحتیـاط هنـا، قـال فی الحـدائق بعـد ذکر وجوب التوقف: إن من یعتمـد علی أصـالة البراءة یجعلها هنا مرجحة للاستحباب.

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۱۴۲. (۲) المعارج: ۲۰۸. (۳) راجع الصفحة ۱۴۸. (۴) انظر الفوائد المدنیة: ۱۶۳ (*)

ص ۱۶۳

-۲۱۰۰۰۰۰

ثانیه

۰۰۰۰۳۱۰

وفیه: أولاـ: منع جواز الاعتمـاد علی البراءة الأصـلیة فی الأحکـام الشـرعیة. وثانیـا: أن مرجع ذلک إلی أن الله تعالی حکم بالاسـتحباب لموافقـة البراءة، ومن المعلوم أن أحکـام الله تعـالی تابعـة للمصالـح والحکم الخفیـة. ولا یمکن أن یقال: إن مقتضـی المصـلحة موافقة البراءة الأصـلیة، فـإنه رجم بالغیب وجرأة بلا ریب (۱)، انتهی. وفیه مـا ل یخفی، فـإن Ġ.....e...بـالبراءة الأصـلیة إن رجع إلیها من باب حکم العقـل بقبـح العقـاب من دون البیـان فلاـ یرجع ذلـک إلی دعوی کون حکم الله هو الاسـتحباب، فضـلا عن تعلیل ذلک بالبراءة الأصـلیة. وإن رجع إلیها بدعوی حصول الظن فحدیث تبعیة الأحکام للمصالح وعدم تبعیتها - کما علیه الأشاعرة -، أجنبی عن ذلک، إذ الواجب علیه إقامة الدلیل علی اعتبار هذا الظن المتعلق بحکم الله الواقعی، الصادر عن المصـلحة أو لا عنها علی الخلاف. وبالجملة: فلاـ أدری وجها للفرق بین ما لا نص فیه وبین ما اجمل فیه النص، سواء قلنا باعتبار هـذا الأصل من باب حکم العقل أو من باب الظن، حتی لو جعل مناط الظن عموم البلوی، فإن عموم البلوی فیما نحن فیه یوجب الظن بعـدم قرینـة الوجوب مع الکلام المجمل المذکور، وإلا لنقل مع توفر الدواعی، بخلاف الاستحباب، لعدم توفر الدواعی علی نقله.

(هامش)

(۱) الحدائق ۱: ۶۹ و ۷۰ (*)

ص ۱۶۴

ثم إن ما ذكرنا من حسن الاحتياط جار هنا، والكلام فى استحبابه شرعا كما تقدم (۱ . نعم، الأخبار المتقدمة (۲) فى من بلغه الثواب لا يجرى هنا، لأن الأمر لو دار بين الوجوب والإباحة لم يدخل فى مواردها، لأن المفروض احتمال الإباحة فلا يعلم بلوغ الثواب. وكذا لو دار بين الوجوب والكراهة. ولو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج إليها، والله العالم.

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۱۰۱. (۲) المتقدمة فى الصفحة ۱۵۴ (*)

ص ۱۶۵

المسألة الثالثة

المسألة الثالثة

فيما اشتبه حكمه الشرعى من جهة تعارض النصين

وهنا مقامات، لكن المقصود هنا إثبات عدم وجوب التوقف والاحتياط. والمعروف عدم وجوبه هنا، وما تقدم فى المسألة الثانية (۱): من نقل الوفاق والخلاف، آت هنا. وقد صرح المحدثان المتقدمان (۲) بوجوب التوقف والاحتياط هنا (۳)، ولا مدرك له سوى أخبار التوقف، التى قد عرفت ما فيها: من قصور الدلالة (۴) على الوجوب فى ما نحن فيه. مع أنها أعم مما دل على التوسعة والتخيير. وما دل على التوقف فى خصوص المتعارضين وعدم العمل بواحد منهما، مختص - أيضا - بصورة التمكن من إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام (عليه السلام) (۵ .

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۱۶۲. (۲) يعنى الأستر ابادى والبحرانى المتقدمين فى الصفحة ۱۶۲ (۳) انظر الفوائد المدنية: ۱۶۳، والحدائق ۱: ۷۰. (۴) راجع الصفحة ۶۷ - ۷۱. (۵ كمقبولة عمر بن حنظلة المروية فى الوسائل ۱۸: ۷۵، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول. (*)

ص ۱۶۶

وأما رواية عوالى اللآلى المتقدمة (۱) الآمرة بالاحتياط وإن كانت أخص منها، إلا أنك قد عرفت ما فيها (۲)، مع إمكان حملها على صورة التمكن من الاستعلام. ومنه يظهر: عدم جواز التمسك هنا بصحيحة ابن الحجاج المتقدمة (۳) الواردة فى جزاء الصيد، بناء على استظهار شمولها - باعتبار المناط - لما نحن فيه. ومما 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: يسألنى بعض الفقهاء عن المصلى إذ قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر؟ فإن بعض أصحابن قال: لا يجب عليه تكبيرة، ويجوز أن يقول بحول الله وقوته أقوم وأقعد. الجواب: فى ذلك حديثان، أما أحدهما، فإنه إذا انتقل عن حالة إلى اخرى فعليه التكبير، وأم الحديث الآخر، فإنه روى: أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام، فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير، والتشهد الأول يجرى هذا المجرى، وبأيهم أخذت من باب التسليم كان صوابا... الخبر (۴).

(هامش)

(۱) المتقدمة فى الصفحة ۱۱۵. (۲) راجع الصفحة ۱۱۶. (۳) تقدمت فى الصفحة ۷۶. (۴ الاحتجاج ۲: ۳۰۴، والوسائل ۴: ۹۶۷، الباب ۱۳ من أبواب السجود، الحديث ۸ (*)

ص ۱۶۷

فإن الحديث الثانى وإن كان أخص من الأول، وكان اللازم تخصيص الأول به والحكم بعدم وجوب التكبير، إلا أن جوابه صلوات الله وسلامه عليه بالأخذ بأحد الحديثين من باب التسليم يدل على أن الحديث الأول نقله الإمام (عليه السلام) بالمعنى، وأراد شموله لحالة الانتقال من القعود إلى القيام بحيث لا يمكن (١) إرادة ما عدا هذا الفرد منه، فأجاب (عليه السلام) بالتخيير. ثم إن وظيفة الإمام (عليه السلام) وإن كانت إزالة الشبهة عن الحكم الواقعى، إلا أن هذا الجواب لعله تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده فى الواقع، وليس فيه الإغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فى م ليس بواجب، من جهة (٢) كفاية قصد القربة فى العمل. وكيف كان: فإذا ثبت التخيير بين دليلى وجوب الشىء على وجه الجزئية وعدمه، ثبت فى ما نحن فيه - من تعارض الخبرين فى ثبوت التكليف المستقل - بالإجماع والأولوية القطعية. ثم إن جماعة من الاصوليين ذكروا فى باب التراجيح الخلاف فى ترجيح الناقل أو المقرر (٣)، وحكى عن الأكثر ترجيح الناقل (۴). وذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب والمفيد للإباحة، وذهب جماعة إلى ترجيح

(هامش)

(١) كذا فى (ت) و (ظ)، وفى غيرهم: لا يتمكن . (٢) فى (ت) ونسخة بدل (ص) بدل من جهة : لأجل . (٣) انظر المعارج: ١۵۶، ونهاية الوصول (مخطوط): ۴۵۸، والمعالم: ٢۵٣. (۴) حكاه فى نهاية الوصول (مخطوط): ۴۵۸، وانظر مفاتيح الاصول: ٧٠۵ (*)

ص ١۶٨

الأول (١). وذكروا تعارض الخبر المفيد للإباحة والمفيد للحظر (٢)، وحكى عن الأكثر - بل الكل - تقديم الحاظر (٣)، ولعل هذا كله مع قطع النظر عن الأخبار.

(هامش)

(١) انظر نهاية الوصول (مخطوط): ۴۶٠، ومفاتيح الاصول: ٧١٠. (٢) انظر المعارج: ١۵٧، ونهاية الوصول (مخطوط): ۴۵٩. (٣) انظر مفاتيح الاصول: ٧٠٨ (*)

ص ١۶٩

المسألة الرابعة

المسألة الرابعة

دوران الأمر بين الوجوب وغيره، من جهة الاشتباه فى موضوع الحكم

والحكم فيه البراءة (١)، ويدل عليه جميع ما تقدم فى الشبهة الموضوعية التحريمية (٢): من أدلة البراءة عند الشك فى التكليف. وتقدم فيها (٣) - أيضا -: اندفاع توهم أن التكليف إذا تعلق بمفهوم وجب - مقدمة لامتثال التكليف فى جميع أفراده - موافقته فى كل ما يحتمل أن يكون فردا له. ومن ذلك يعلم: أنه لا وجه للاستناد إلى قاعدة الاشتغال فى ما إذا ترددت الفائتة بين الأقل والأكثر - كصلاتين وصلاة واحدة - بناء على أن الأمر بقضاء جميع ما فات واقعا يقتضى لزوم الاتيان بالأكثر من باب المقدمة. توضيح ذلك - مضافا إلى ما تقدم فى الشبهة التحريمية -: أن قوله: اقض ما فات يوجب العلم التفصيلى بوجوب قضاء ما علم

(هامش)

(١) لم ترد فى (ر) و (ظ): والحكم فيه البراءة . (٢) راجع الصفحة ١١٩. (٣) راجع الصفحة ١٢١ (*)

ص ١٧٠

فوته وهو الأقل، ولا يدل أصلا على وجوب ما شك فى فوته وليس فعله مقدمة لواجب حتى يجب من باب المقدمة، فالأمر بقضاء ما فات واقعا لا يقتضى إلا وجوب المعلوم فواته، لا من جهة دلالة اللفظ على المعلوم - حتى يقال: إن اللفظ ناظر إلى الواقع من غير تقييد بالعلم -، بل من جهة: أن الأمر بقضاء الفائت الواقعى لا يعد دليلا إلا على م علم صدق الفائت عليه، وهذا لا يحتاج إلى مقدمة،

ولا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج إلى المقدمة العلمية. والحاصل: أن المقدمة العلمية المتصفة بالوجوب لا تكون إلا مع العلم الإجمالي. نعم، لو اجرى فى المقام أصالة عدم الإتيان بالفعل فى الوقت فيجب قضاؤه، فله وجه، وسيجئ الكلام عليه (۱). هذا، ولكن المشهور بين الأصحاب (۲) رضوان الله عليهم، بل المقطوع به من المفيد (۳) (قدس سره) إلى الشهيد الثانى (۴): أنه لو لم يعلم كمية ما فات قضى حتى يظن الفراغ منها. وظاهر ذلك - خصوصا بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم، من كون الاكتفاء بالظن رخصة، وأن القاعدة تقتضى وجوب العلم بالفراغ -: كون الحكم على القاعدة.

(هامش)

(۱) انظر الصفحة ۱۷۳ - ۱۷۶. (۲) انظر مفتاح الكرامة ۳: ۴۰۶. (۳) انظر المقنعة: ۱۴۸ و ۱۴۹. (۴) انظر الروضة البهية ۱: ۷۵۰ (*)

ص ۱۷۱

قال فى التذكرة: لو فاتته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد، صلى من تلك الصلوات إلى أن يغلب فى ظنه الوفاء، لاشتغال الذمة بالفائت، فلا يحصل البراءة قطعا إل بذلك. ولو كانت واحدة ولم يعلم العدد، صلى تلك الصلاة مكررا حتى يظن الوفاء. ثم احتمل فى المسألة احتمالين آخرين: أحدهما: تحصيل العلم، لعدم البراءة إلا باليقين، والثانى: الأخذ بالقدر المعلوم، لأن الظاهر أن المسلم لا يفوت الصلاة. ثم نسب كل الوجهين إلى الشافعية (۱)، انتهى. وحكى هذا الكلام - بعينه - عن النهاية (۲)، وصرح الشهيدان (۳) بوجوب تحصيل العلم مع الإمكان، وصرح فى الرياض (۴) بأن مقتضى الأصل القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء، تحصيلا للبراءة اليقينية. وقد سبقهم فى هذ الاستدلال الشيخ (قدس سره) فى التهذيب، حيث قال: أما ما يدل على أنه يجب أن يكثر منها، فهو ما ثبت أن قضاء الفرائض واجب، وإذا ثبت وجوبها ولا يمكنه أن يتخلص من ذلك إلا بأن يستكثر منها، وجب (۵)، انتهى. وقد عرفت (۶): أن المورد من موارد جريان أصالة البراءة والأخذ

(هامش)

(۱) التذكرة ۲: ۳۶۱. (۲) نهاية الإحكام ۱: ۳۲۵. (۳) انظر الذكرى ۲: ۴۳۷ - ۴۳۸، والمقاصد العلية: ۲۱۷. (۴) الرياض ۴: ۲۸۹. (۵) التهذيب ۲: ۱۹۸. (۶) راجع الصفحة ۱۶۹ - ۱۷۰. (*)

ص ۱۷۲

بالأقل عند دوران الأمر بينه وبين الأكثر، كما لو شك فى مقدار الدين الذى يجب قضاؤه، أو فى أن الفائت منه صلاة العصر فقط أو هى مع الظهر، فإن الظاهر عدم إفتائهم بلزوم قضاء الظهر، وكذا لو تردد فى ما فات عن أبويه أو فى ما تحمله بالإجارة بين الأقل والأكثر. وربما يظهر عن بعض المحققين (۱): الفرق بين هذه الأمثلة وبين ما نحن فيه، حيث حكى عنه (۲) - فى رد صاحب الذخيرة القائل بأن مقتضى القاعدة فى المقام الرجوع إلى البراءة (۳) - أنه (۴) قال: إن المكلف حين علم بالفوائت صار مكلفا بقضاء هذه الفائتة قطعا، وكذلك الحال فى الفائتة الثانية والثالثة وهكذا، ومجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات والاستصحاب، بل الإجماع أيضا؟ وأى شخص يحصل منه التأمل فى أنه إلى ما قبل صدور النسيان كان مكلفا، وبمجرد عروض النسيان يرتفع التكليف الثابت؟ وإن أنكر حجية الاستصحاب فهو يسلم أن الشغل اليقينى يستدعى البراءة اليقينية. إلى أن قال: نعم، فى الصورة التى يحصل للمكلف علم إجمالى باشتغال ذمته بفوائت متعددة يعلم قطعا تعددها لكن لا يعلم مقدارها، فإنه يمكن

(هامش)

(۱) هو السيد بحر العلوم فى المصابيح، كما سيأتى. (۲) الحاكى عنه هو السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۳: ۴۰۸ - ۴۰۹. (۳) انظر الذخيرة: ۳۸۴. (۴ أنه من (ت) و (ه). (*)

ص ۱۷۳

حينئذ أن يقال: لا نسلم تحقق الشغل بأزيد من المقدار الذى تيقنه. إلى أن قال: والحاصل: أن المكلف إذا حصل القطع باشتغال ذمته

بمتعدد والتبس علیه ذلک کما، وأمکنه الخروج عن عهدته، فالأمر کما أفتی به الأصحاب، وإن لم یحصل ذلک، بأن یکون ما علم به خصوص اثنتین أو ثلاث وأما أزید من ذلک فلا، بل احتمال احتمله، فالأمر کما ذکره فی الذخیرة. ومن هنا: لو لم یعلم أصلا بمتعدد فی فائتة وعلم أن صلاة صبح یومه فاتت، وأما غیرها فلا یعلم ولا یظن فوته أصلا، فلیس علیه إلا الفریضة الواحدة دون المحتمل، لکونه شکا بعد خروج الوقت، والمنصوص أنه لیس علیه قضاؤها (۱)، بل لعله المفتی به (۲)، انتهی کلامه رفع مقامه. ویظهر النظر فیه مما ذکرناه سابقا (۳)، ول یحضرنی الآن حکم لأصحابنا بوجوب الاحتیاط فی نظیر المقام، بل الظاهر منهم إجراء أصل (۴) البراءة فی أمثال ما نحن فیه مما لا یحصی. وربما یوجه الحکم فیما نحن فیه: بأن الأصل عدم الإتیان بالصلاة الواجبة، فیترتب علیه وجوب القضاء إلا فی صلاة علم الإتیان بها فی وقته.

(هامش)

(۱) انظر الکافی ۳: ۲۹۴، الحدیث ۱۰. (۲) لم نعثر علیه فی کتاب الصلاة من المصابیح (مخطوط). (۳) راجع الصفحة ۱۶۹ - ۱۷۰. (۴ أصل من (ت) و (ه). (*)

ص ۱۷۴

ودعوی: ترتب وجوب القضاء علی صدق الفوت الغیر الثابت بالأصل، لا- مجرد عدم الاتیان الثابت بالأصل، ممنوعة، لما یظهر من الأخبار (۱) وکلمات الأصحاب (۲): من أن المراد بالفوت مجرد الترک کما بیناه فی الفقه (۳). وأما ما دل علی أن الشک فی إتیان الصلاة بعد وقتها لا یعتد به، فلا یشمل ما نحن فیه. وإن شئت تطبیق ذلک علی قاعدة الاحتیاط اللازم، فتوضیحه: أن القضاء وإن کان بأمر جدید، إلا- أن ذلک الأمر کاشف عن استمرار مطلوبیة الصلاة من عند دخول وقتها إلی آخر زمان التمکن من المکلف، غایة الأمر کون هذا علی سبیل تعدد المطلوب، بأن یکون الکلی المشترک بین ما فی الوقت وخارجه مطلوب وکون إتیانه فی الوقت مطلوبا آخر، کما أن أداء الدین ورد السلام واجب فی أول أوقات الإمکان، ولو لم یفعل ففی الآن الثانی، وهکذا. وحینئذ: فإذا دخل الوقت وجب إبراء الذمة عن ذلک الکلی، فإذا شک فی براءة ذمته بعد الوقت، فمقتضی حکم العقل باقتضاء الشغل الیقینی للبراءة الیقینیة وجوب الإتیان، کما لو شک فی البراءة قبل خروج الوقت، وکما لو شک فی أداء الدین الفوری، فلا یقال: إن

(هامش)

(۱) انظر الوسائل ۵: ۳۴۷، الباب الأول من أبواب قضاء الصلوات، باب وجوب قضاء الفریضة الفائتة بعمد أو نسیان أو نوم أو ترک طهارة. (۲) انظر إرشاد الأذهان ۱ ۲۷۰، ومفتاح الکرامة ۳: ۳۷۷. (۳) انظر الرسائل الفقهیة للمصنف: ۲۲۳ - ۲۲۴ (*)

ص ۱۷۵

الطلب فی الزمان الأول قد ارتفع بالعصیان، ووجوده فی الزمان الثانی مشکوک فیه، وکذلک جواب السلام. والحاصل: أن التکلیف المتعدد بالمطلق والمقید لا ینافی جریان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال بالنسبة إلی المطلق، فلا یکون المقام مجری البراءة. هذا، ولکن الإنصاف: ضعف هذا التوجیه لو سلم استناد الأصحاب إلیه فی المقام. أما أول: فلأن من المحتمل - بل الظاهر - علی القول بکون القضاء بأمر جدید، کون کل من الأداء والقضاء تکلیفا مغایرا للآخر، فهو من قبیل وجوب الشیء ووجوب تدارکه بعد فوته - کما یکشف عن ذلک تعلق أمر الأداء بنفس الفعل (۱) وأمر القضاء به بوصف الفوت (۲ ، ویؤیده: بعض ما دل علی أن لکل من الفرائض بدلا وهو قضاؤه، عدا الولایة (۳) - لا- من باب الأمر بالکلی والأمر بفرد خاص منه، کقوله: صم، وصم یوم الخمیس، أو الأمر بالکلی والأمر بتعجیله، کرد السلام وقضاء الدین، فلا مجری لقاعدة الاشتغال واستصحابه. وأم ثانیا: فلأن منع عموم ما دل علی أن الشک فی الإتیان بعد خروج الوقت (۴) لا یعتد به للمقام، خال عن السند. خصوصا مع

(هامش)

(۱) کقوله تعالی: *(أقم الصلاة لدلوک الشمس إلی غسق اللیل)*، الإسراء: ۷۸. (۲) انظر الوسائل ۵: ۳۵۰، الباب ۲ من أبواب قضاء

الصلوات، الحديث الأول. (۳) لم نقف عليه فى المجاميع الحديثية. (۴) الوسائل ۳: ۲۰۵، الباب ۶۰ من أبواب المواقيت، الحديث الأول (*)

ص ۱۷۶

اعتضاده بما دل على أن الشك فى الشىء لا يعتنى به بعد تجاوزه، مثل قوله (عليه السلام): إنما الشك فى شىء لم تجزه (۱)، ومع اعتضاده فى بعض المقامات بظاهر حال المسلم فى عدم ترك الصلاة. وأما ثالثا: فلأنه لو تم ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه إذا شك فى مقدار ما فات منهما، ولا أظنهم يلتزمون بذلك، وإن التزموا بأنه إذا وجب على الميت - لجهله بما فاته - مقدار معين يعلم أو يظن معه البراءة، وجب على الولى قضاء ذلك المقدار، لوجوبه ظاهرا على الميت، بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه. وكيف كان: فالتوجيه المذكور ضعيف. وأضعف منه: التمسك فى ما نحن فيه بالنص الوارد فى: أن من عليه من النافلة ما لا يحصيه من كثرته، قضى حتى لا يدرى كم صلى من كثرته (۲)، بناء على أن ذلك طريق لتدارك ما فات ولم يحص، لا أنه مختص بالنافلة. مع أن الاهتمام فى النافلة بمراعاة الاحتياط

يوجب ذلك فى الفريضة بطريق أولى، فتأمل.

(هامش)

(۱) الوسائل ۱: ۳۳۰، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۲. (۲) الوسائل ۳: ۵۵، الباب ۱۸ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ۲ (*)

ص ۱۷۷

المطلب الثالث

المطلب الثالث

فيما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة

وفيه مسائل:

ص ۱۷۸

المسألة الاولى

فى حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما

بعد قيام الدليل على أحدهما كما إذا اختلفت (۱) الامة على القولين بحيث علم عدم الثالث. ولا ينبغى الإشكال فى إجراء أصالة عدم كل من الوجوب والحرمة - بمعنى نفى الآثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص - إذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلى، بل ولو استلزم ذلك على وجه تقدم فى أول الكتاب فى فروع اعتبار العلم الإجمالى (۲ . وإنما الكلام هنا فى حكم الواقعة من حيث جريان أصالة البراءة وعدمه، فإن فى المسألة وجوها ثلاثة: الحكم بالإباحة ظاهرا، نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب، ومرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين، فلا حرج فى الفعل ولا فى الترك بحكم العقل، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح (۳ .

(هامش)

(۱) فى غير (ت): اختلف . (۲) راجع مبحث القطع ۱: ۸۷. (۳) وردت عبارة ومرجعه - إلى - بلا مرجح فى (ت)، (ر) و (هـ) بعد قوله: ولا واقع ، ووردت فى (ظ) فى الهامش. (*)

ص ۱۷۹

والتوقف بمعنى عدم الحكم بشىء لا ظاهرا ولا واقعا. ووجوب الأخذ بأحدهما بعينه أو ل بعينه (۱). ومحل هذه الوجوه ما لو كان كل

من الوجوب والتحريم توصليا بحيث يسقط بمجرد الموافقة، إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف أو كان أحدهم المعين كذلك، لم يكن إشكال (۲) فى عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة، لأنه مخالفة قطعية عملية. وكيف كان: فقد يقال فى محل الكلام بالإباحة ظاهرا، لعموم أدلة الإباحة الظاهرية، مثل قولهم: كل شىء لك حلال (۳)، وقولهم: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم (۴)، فإن كلا من الوجوب والحرمة قد حجب عن العباد علمه، وغير ذلك من أدلته، حتى قوله (عليه السلام): كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى أو أمر على رواية الشيخ (۵)، إذ الظاهر ورود أحدهما بحيث يعلم تفصيلا، فيصدق هنا أنه لم يرد أمر ولا نهى. هذا كله، مضافا إلى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك، فإن الجهل بأصل الوجوب علة تامة عقلا لقبح العقاب على الترك من غير مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة فيه، وكذا الجهل بأصل * هامش)*(۱) لم ترد ووجوب - إلى - لا بعينه فى (ظ)، نعم وردت بدله: والتخيير . (۲) وردت العبارة فى (ظ) هكذ: أو أحدهما المعين لم يكن إشكال . (۳) الوسائل ۱۷: ۹۱، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ۲. (۴) الوسائل ۱۸: ۱۱۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۸. (۵) أمالى الطوسى: ۶۶۹، الحديث ۱۴۰۵ / ۱۲ (*)

ص ۱۸۰

الحرمة. وليس العلم بجنس التكليف المردد بين نوعى الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بأمر مردد، حتى يقال: إن التكليف فى المقام معلوم إجمالا ـ وأم دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى، لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع، ففيها: أن المراد بوجوب الالتزام: إن اريد وجوب موافقة حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه، فإن فى الفعل موافقة للوجوب وفى الترك موافقة للحرمة، إذ المفروض عدم توقف الموافقة فى المقام على قصد الامتثال. وإن اريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله فهو تابع للعلم بالحكم، فإن علم تفصيلا وجب التدين به كذلك، وإن علم إجمالا وجب التدين بثبوته فى الواقع، ولا ينافى ذلك التدين حينئذ (۱) بإباحته ظاهرا، إذ الحكم الظاهرى لا يجوز أن يكون معلوم المخالفة تفصيلا للحكم الواقعى من حيث العمل، لا من حيث التدين به (۲). ومنه يظهر اندفاع ما يقال: من أن الالتزام وإن لم يكن واجبا بأحدهما، إلا أن طرحهما والحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعى، وهو محرم. وعليه يبنى (۳) عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الامة على قولين يعلم دخول الإمام (عليه السلام) فى أحدهم.

(هامش)

(۱) فى (ر) ونسخة بدل (ص) بدل حينئذ : الحكم . (۲) لم ترد به فى (ظ). (۳ فى (ت): يبتنى . (*)

ص ۱۸۱

توضيح الاندفاع: أن المحرم وهو الطرح فى مقام العمل غير متحقق، والواجب فى مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه فى الواقع، وهو أيضا متحقق فى الواقع (۱)، فلم يبق إلا وجوب تعبد المكلف وتدينه والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعى، وهذا مما لا ـ دليل على وجوبه أصلا. والحاصل: أن الواجب شرعا هو الالتزام والتدين بما علم أنه حكم الله الواقعى، ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه أو الحرمة بعينها، من اللوازم العقلية للعلم (۲) التفصيلى يحصل من ضم صغرى معلومة تفصيلا إلى تلك الكبرى، فلا ـ يعقل وجوده مع انتفائه، وليس حكما شرعيا ثابتا فى الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلى. ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدالة أحدهما على الأمر والآخر على النهى، كما هو مورد بعض الأخبار الواردة فى تعارض الخبرين (۳). ولا يمكن أن يقال: إن المستفاد منه - بتنقيح المناط - وجوب الأخذ بأحد الحكمين وإن لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر. فإنه يمكن أن يقال: إن الوجه فى حكم الشارع هناك بالأخذ

(هامش)

(۱) لم ترد فى الواقع فى (ظ). (۲) فى (ر) و (ص) زيادة: العادى . (۳) الوسائل ۱۸: ۸۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۲ (*)

ص ۱۸۲

بأحدهما، هو أن الشارع أوجب الأخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجية، فإذا لم يمكن الأخذ بهما معا فلا بد من الأخذ بأحدهما، وهذا تكليف شرعى فى المسألة الاصولية غير التكليف المعلوم تعلقه إجمالا فى المسألة الفرعية بواحد من الفعل والترك، بل ولولا النص الحاكم هناك بالتخيير أمكن القول به من هذه الجهة، بخلاف ما نحن فيه، إذ لا تكليف إلا بالأخذ بما صدر واقعا فى هذه الواقعة، والالتزام به حاصل من غير حاجة إلى الأخذ بأحدهما بالخصوص. ويشير إلى ما ذكرنا من الوجه: قوله (عليه السلام) فى بعض تلك الأخبار بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك (۱). وقوله (عليه السلام): من باب التسليم إشارة إلى أنه لما وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتبرة من أخبار الأئمة (عليهم السلام) - كما يظهر ذلك من الأخبار الواردة فى باب التسليم لما يرد من الأئمة (عليهم السلام)، منها قوله: ل عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فى ما يرويه عنا ثقاتن (۲) -، وكان التسليم لكل الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعارضين ممتنعا، وجب التسليم لأحدهما مخيرا فى تعيينه (۳). ثم إن هذا الوجه وإن لم يخل عن مناقشة أو منع، إلا أن مجرد احتماله يصلح فارقا بين المقامين مانعا عن استفادة حكم ما نحن فيه (هامش)

(۱) الوسائل ۱۸: ۸۰، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۹. (۲) الوسائل ۱۸ ۱۰۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۰. (۳) فى (ت) و (ظ) بدل تعيينه : نفسه . (*)

ص ۱۸۳

من حكم الشارع بالتخيير فى مقام التعارض، فافهم (۱). وبما ذكرنا، يظهر حال قياس م نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين فى الوجوب والحرمة. وما ذكروه فى مسألة اختلاف الامة 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 بالتخيير - كما سيجئ (۲) - هو إرادة التخيير الواقعى المخالف لقول الإمام (عليه السلام) فى المسألة، ولذا اعترض عليه المحقق (۳): بأنه لا ـ ينفع التخيير فرارا عن الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل، لأن التخيير أيضا طرح لقول الإمام (عليه السلام). وإن انتصر للشيخ بعض (۴): بأن التخيير بين الحكمين ظاهرا وأخذ أحدهما، هو المقدار الممكن من الأخذ بقول الشارع فى المقام. لكن ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) يأبى عن ذلك، قال فى العدة:

(هامش)

(۱) وردت فى (ظ) وهامش (ص)، بعنوان نسخة زيادة، وهى: فالأقوى فى المسألة: التوقف واقعا وظاهرا، وأن الأخذ بأحدهما قول بما لا يعلم لم يقم عليه دليل، والعمل على طبق ما التزمه على أنه كذلك لا يخلو من التشريع . (۲) سيجئ فى الصفحة اللاحقة. (۳) انظر المعارج: ۱۳۳. (۴) هو سلطان العلماء فى حاشيته على المعالم وتبعه صاحب القوانين والفصول، انظر المعالم (الطبعة الحجرية): ۱۸۱، حاشية سلطان العلماء المبدوة بقوله: هذا ممنوع فى العمل... الخ ، والقوانين ۱: ۳۸۳، والفصول: ۲۵۷ (*)

ص ۱۸۴

إذا اختلفت الامة على قولين فلا يكون إجماعا، ولأصحابنا فى ذلك مذهبان: منهم من يقول: إذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم أو يدل على أن المعصوم (عليه السلام) داخل فيه، سقطا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر أو إباحة على اختلاف مذاهبهم، وهذا القول ليس بقوى. ثم علله باطراح قول الإمام (عليه السلام)، قال (۱ : ولو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الإمام (عليه السلام) تركه والعمل بما فى العقل. ومنهم من يقول: نحن مخيرون فى العمل بأى القولين، وذلك يجرى مجرى خبرين إذا تعارضا، انتهى. ثم فرع على القول الأول جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد، وعلى القول الثانى عدم جواز ذلك، معللا بأنه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر، وقد قلنا: إنهم مخيرون فى العمل، ولو كان إجماعهم على أحدهما انتقض ذلك، انتهى. وما ذكره من التفريع أقوى شاهد على إرادة التخيير الواقعى، وإن كان القول به لا يخلو عن الإشكال. هذا، وقد مضى شطر من الكلام فى ذلك

فی المقصد الأول من الکتاب، عند التکلم فی فروع اعتبار القطع (۲)، فراجع (۳ .

(هامش)

(۱) فی (ه): وقال . (۲) راجع مبحث القطع ۱: ۹۰. (۳) لم ترد هذا - إلی - فراجع فی (ر)، (ص) و (ظ)، نعم وردت فی (ر) و (ص) بعد أسطر من قوله: لو دار الأمر بین الوجوب والاستحباب . (*)

ص ۱۸۵

وکیف کان: فالظاهر بعد التأمل فی کلماتهم فی باب الإجماع إرادتهم ب طرح قول الإمام (علیه السلام) الطرح (۱) من حیث العمل، فتأمل. ولکن الإنصاف: أن أدلة الإباحة فی محتمل الحرمة تنصرف إلی محتمل الحرمة وغیر الوجوب، وأدلة نفی التکلیف عما لم یعلم نوع التکلیف لا تفید إلا عدم المؤاخذة علی الترک والفعل، وعدم تعیین الحرمة أو الوجوب، وهذا المقدار لا ینافی وجوب الأخذ بأحدهما مخیرا فیه (۲). نعم، هذا الوجوب یحتاج إلی دلیل وهو مفقود، فاللازم هو التوقف، وعدم الالتزام إلا بالحکم الواقعی علی ما هو علیه فی الواقع، ولا دلیل علی عدم جواز خلو الواقعة عن حکم ظاهری إذا لم یحتج إلیه فی العمل، نظیر ما لو دار الأمر بین الوجوب والاستحباب. ثم علی تقدیر وجوب الأخذ، هل یتعین الأخذ بالحرمة، أو یتخیر بینه وبین الأخذ بالوجوب؟ وجهان، بل قولان: یستدل علی الأول - بعد قاعدة الاحتیاط، حیث یدور الأمر بین التخییر والتعیین -: بظاهر ما دل علی وجوب التوقف عند الشبهة (۳)، فإن الظاهر من التوقف ترک الدخول فی الشبهة. وبأن دفع المفسدة أولی من جلب المنفعة، لما عن النهایة: من أن الغالب فی الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل، وفی الوجوب تحصیل مصلحة لازمة للفعل، واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أتم.

(هامش)

(۱) الطرح من (ص). (۲) لم ترد مخیرا فیه فی (هـ)، وشطب علیها فی (ت). (۳ تقدم ما یدل علی التوقف فی الصفحة ۶۴ - ۶۷ (*)

ص ۱۸۶

ویشهد له (۱): ما ارسل عن أمیر المؤمنین (علیه السلام): من أن اجتناب السیئات أولی من اکتساب الحسنات (۲ (۳)، وقوله (علیه السلام): أفضل من اکتساب الحسنات اجتناب السیئات (۴). ولأن إفضاء الحرمة إلی مقصودها أتم من إفضاء الوجوب إلی مقصوده، لأن مقصود الحرمة یتأتی بالترک سواء کان مع قصد أم غفلة، بخلاف فعل الواجب (۵)، انتهی. وبالاستقراء، بناء علی أن الغالب فی موارد اشتباه مصادیق الواجب والحرام تغلیب الشارع لجانب الحرمة، ومثل له بأیام الاستظهار، وتحریم استعمال الماء المشتبه بالنجس. ویضعف الأخیر: بمنع الغلبة. وما ذکر من الأمثلة - مع عدم ثبوت الغلبة بها - خارج عن محل الکلام، فإن ترک العبادة فی أیام الاستظهار لیس علی سبیل الوجوب عند المشهور (۶). ولو قیل بالوجوب فلعله لمراعاة أصالة بقاء الحیض وحرمة العبادة. وأما ترک غیر ذات الوقت العبادة بمجرد (۷) الرؤیة، فهو للإطلاقات (۸ وقاعدة کل ما أمکن ،

(هامش)

(۱) لم یرد فی النهایة الاستشهاد بالمرسلتین. (۲) غرر الحکم: ۸۱، الفصل الأول، الحکمة ۱۵۵۹. (۳) فی (ت) و (ظ) زیادة: بل . (۴) غرر الحکم: ۱۹۶، الفصل الرابع، الحکمة ۲۲۵. (۵) نهایة الوصول (مخطوط): ۴۶۰، وحکاه عنه فی شرح الوافیة (مخطوط): ۲۹۹. (۶) انظر المدارک ۱: ۳۳۳، ومفتاح الکرامة ۱: ۳۸۱. (۷) فی (ظ): غیر ذات العادة بمجرد . (۸) انظر الوسائل ۲: ۵۳۷، الباب ۳ من أبواب الحیض، الحدیث ۲ (*)

ص ۱۸۷

وإلا فأصالة الطهارة وعدم الحیض هی المرجع. وأما ترک الإناءین المشتبهین فی الطهارة، فلیس من دوران الأمر بین الواجب والحرام، لأن الظاهر - کما ثبت فی محله (۱) - أن حرمة الطهارة بالماء النجس تشریعیة لا ذاتیة (۲)، وإنما منع عن الطهارة مع الاشتباه لأجل النص (۳). مع أنها لو کانت ذاتیة، فوجه ترک الواجب وهو الوضوء ثبوت البدل له وهو التیمم، کما لو اشتبه إناء الذهب بغیره مع

انحصار الماء فی المشتبهین، وبالجملة: فالوضوء من جهة ثبوت البدل له لا یزاحم محرما. مع أن القائل بتغلیب جانب الحرمة لا یقول بجواز المخالفة القطعیة فی الواجب لأجل تحصیل الموافقة القطعیة فی الحرام، لأن العلماء والعقلاء متفقون علی عدم جواز ترک الواجب تحفظا عن الوقوع فی الحرام (۴)، فهذا المثال (۵) أجنبی عما نحن فیه قطعا. ویضعف ما قبله: بأنه یصلح وجها لعدم تعیین الوجوب، لا لنفی التخییر. وأما أولویة دفع المفسدة فهی مسلمة، لکن المصلحة الفائتة بترک

(هامش)

(۱) انظر المدارک ۱: ۱۰۶، والجواهر ۱: ۲۸۹. (۲) فی مصححة (ظ) زیادة: فالأمر دائر بین الواجب وغیر الحرام . (۳) الوسائل ۱: ۱۱۶، الباب ۸ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۱۴. (۴) فی (ظ) زیادة: بل اللازم إجماعا فی مثل ذلک ارتکاب أحدهما وترک الآخر . (۵) فی (ظ) زیادة: المفروض فیه وجوب المخالفة القطعیة فی الواجب . (*)

ص ۱۸۸

الواجب أیضا مفسدة، وإلا لم یصلح للإلزام، إذ مجرد فوات (۱) المنفعة عن الشخص وکون حاله بعد الفوت کحاله فیما قبل الفوت (۲)، لا یصلح وجها لإلزام شیء علی المکلف م لم یبلغ حدا یکون فی فواته مفسدة، وإلا لکان أصغر المحرمات أعظم من ترک أهم الفرائض، مع أنه جعل ترک الصلاة أکبر الکبائر (۳). وبما ذکر یبطل قیاس ما نحن فیه علی دوران الأمر بین فوت المنفعة الدنیویة وترتب المضرة الدنیویة، فإن فوات النفع من حیث هو نفع لا یوجب ضررا. وأما الأخبار الدالة علی التوقف، فظاهرة فی ما ل یحتمل الضرر فی ترکه، کما لا یخفی. وظاهر کلام السید الشارح للوافیة: جریان أخبار الاحتیاط أیضا فی المقام (۴)، وهو بعید. وأما قاعدة الاحتیاط عند الشک فی التخییر والتعیین فغیر جار فی أمثال المقام مما یکون الحاکم فیه العقل، فإن العقل إما أن یستقل بالتخییر وإما أن یستقل بالتعیین (۵)، فلیس فی المقام شک علی کل تقدیر، وإنم الشک فی الأحکام التوقیفیة التی لا یدرکها العقل.

(هامش)

(۱) فی (ر) و (ظ): فوت . (۲) فی (ص) و (ظ) ونسخة بدل (ت) بدل الفوت : الوجوب علیه . (۳) انظر الوسائل ۳: ۱۵ - ۱۹، الباب ۶ و ۷ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها. (۴) شرح الوافیة (مخطوط): ۲۹۹. (۵) العبارة فی (ظ) هکذ: فإن العقل إم أن یستقل بترجیح جانب الحرمة وإما أن یستقل بالتخییر . (*)

ص ۱۸۹

إلا أن یقال: إن احتمال أن یرد من الشارع حکم توقیفی فی ترجیح جانب الحرمة - ولو لاحتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فیه - کاف فی الاحتیاط والأخذ بالحرمة. ثم لو قلنا بالتخییر، فهل هو فی ابتداء الأمر فلا یجوز له العدول عما اختار، أو مستمر فله العدول مطلقا، أو بشرط البناء علی الاستمرار (۱)؟ وجوه. یستدل للأول: بقاعدة الاحتیاط، واستصحاب الحکم المختار، واستلزام العدول للمخالفة القطعیة المانعة عن الرجوع إلی الإباحة من أول الأمر (۲). ویضعف الأخیر: بأن المخالفة القطعیة فی مثل ذلک لا دلیل علی حرمتها، کما لو بدا للمجتهد فی رأیه، أو عدل المقلد عن مجتهده لعذر - من موت، أو جنون، أو فسق - أو اختیارا (۳) علی القول بجوازه. ویضعف الاستصحاب: بمعارضة استصحاب التخییر الحاکم علیه. ویضعف قاعدة الاحتیاط: بما تقدم، من أن حکم العقل بالتخییر عقلی لا احتمال فیه حتی یجری فیه الاحتیاط. ومن ذلک یظهر: عدم جریان استصحاب التخییر، إذ لا إهمال فی حکم العقل حتی یشک فی بقائه فی الزمان الثانی. فالأقوی: هو التخییر الاستمراری، لا للاستصحاب بل لحکم

العقل فی الزمان الثانی کما حکم به فی الزمان الأول.

(هامش)

(۱) العبارة فی (ظ) هکذ: أو بشرط العزم حین الاختیار علی الاستمرار . (۲) کذ فی (ر) ومصححة (ص)، ووردت العبارة فی باقی النسخ مضطربة. (۳) فی (ر)، (ص) و (ه): اختیار . (*)

ص ۱۹۰

المسألة الثانية

المسألة الثانية

إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل

إما حكما، كالأمر المردد بين الايجاب والتهديد، أو موضوعا، كما لو أمر بالتحرز عن أمر مردد بين فعل الشيء وتركه. فالحكم فيه كما فى المسألة السابقة.

ص ۱۹۱

المسألة الثالثة

المسألة الثالثة

لو دار الأمر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الأدلة

فالحكم هن: التخيير، لإطلاق ادلته (۱)، وخصوص بعض منها الوارد فى خبرين أحدهما أمر والآخر نهى (۲). خلافا للعلامة (رحمه الله) فى النهاية (۳) وشارح المختصر (۴) والآمدى (۵ ، فرجحوا (۶) ما دل على النهى، لما ذكرنا سابقا (۷)، ولما هو أضعف منه. وفى كون التخيير هنا بدويا، أو استمراريا مطلقا أو مع البناء من أول الأمر على الاستمرار، وجوه تقدمت (۸)، إلا أنه قد يتمسك هنا

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۸: ۷۵، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۹ و ۴۰. (۲) الوسائل ۱۸: ۸۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۴. (۳) نهاية الوصول (مخطوط): ۴۶۰ (۴) شرح مختصر الاصول: ۴۸۹. (۵) الإحكام للآمدى ۴: ۲۵۹. (۶) كذا فى مصححة (ص)، وفى النسخ: مرجح . (۷) راجع الصفحة ۱۸۵ – ۱۸۶. (۸) تقدمت فى الصفحة ۱۸۹ (*)

ص ۱۹۲

للاستمرار بإطلاق الأخبار. ويشكل: بأنها مسوقة لبيان حكم المتحير فى أول الأمر، فل تعرض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما. نعم، يمكن هنا استصحاب التخيير، حيث إنه ثبت (۱ بحكم الشارع القابل للاستمرار. إلا أن يدعى: أن موضوع المستصحب أو المتيقن من موضوعه هو المتحير، وبعد الأخذ بأحدهما لا تحير، فتأمل. وسيتضح هذا فى بحث الاستصحاب (۲)، وعليه: فاللازم الاستمرار على ما اختار، لعدم ثبوت التخيير فى الزمان الثانى.

(هامش)

(۱) فى (ر) و (ظ): يثبت . (۲) انظر مبحث الاستصحاب ۳: ۳۹۲ (*)

ص ۱۹۳

المسألة الرابعة

المسألة الرابعة

لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع

وقد مثل بعضهم (۱) له باشتباه الحليلة الواجب وطؤها – بالأصالة، أو لعارض من نذر أو غيره – بالأجنبية (۲)، وبالخل المحلوف على شربه المشتبه بالخمر. ويرد على الأول: أن الحكم فى ذلك هو تحريم الوط ء، لأصالة عدم الزوجية بينهما، وأصالة عدم وجوب الوط

ء. وعلى الثانى: أن الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمته، جمعا بين أصالتى الإباحة وعدم الحلف على شربه. والأولى: فرض المثال فيما إذا وجب إكرام العدول وحرم إكرام الفساق واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة. والحكم فيه كما فى المسألة الاولى: من عدم وجوب الأخذ بأحدهما فى الظاهر، بل هنا أولى، إذ ليس فيه اطراح لقول الإمام (عليه السلام)، إذ ليس الاشتباه فى الحكم الشرعى الكلى الذى بينه الإمام (عليه السلام)،

(هامش)

(۱) هو صاحب الفصول فى الفصول: ۳۶۳. (۲) فى (ت) و (ظ): والأجنبية . (*)

ص ۱۹۴

وليس فيه أيضا مخالفة عملية معلومة ولو إجمالا، مع أن مخالفة المعلوم إجمالا فى العمل فوق حد الإحصاء فى الشبهات الموضوعية. هذا تمام الكلام فى المقامات الثلاثة، أعنى دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة، وعكسه، ودوران الأمر بينهما. وأما دوران الأمر بين ما عدا الوجوب والحرمة من الأحكام، فيعلم بملاحظة ما ذكرنا. وملخصه: أن دوران الأمر بين طلب الفعل أو الترك وبين الإباحة نظير المقامين الأولين، ودوران الأمر بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث. ولا إشكال فى أصل هذا الحكم، إل أن إجراء أدلة البراءة فى صورة الشك فى الطلب الغير الإلزامى - فعلا أو تركا - قد يستشكل فيه، لأن ظاهر تلك الأدلة نفى المؤاخذة والعقاب، والمفروض انتفاؤهما فى غير الواجب والحرام، فتدبر.

ص ۱۹۵

الموضع الثانى

الموضع الثانى

فى الشك فى المكلف به

مع العلم بنوع التكليف بأن يعلم الحرمة أو الوجوب ويشتبه الحرام أو الواجب

ومطالبه - أيضا - ثلاثة

ص ۱۹۷

المطلب الأول فى (۱) دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب

ومسائله أربع:

(هامش)

(۱) لم ترد فى فى (ر)، (ص) و (ظ). (*)

ص ۱۹۸

[المسألة الأولى]

۱

[المسألة الأولى]

لو علم التحريم وشك فى الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجى

وإنما قدمن الشبهة الموضوعية هنا، لاشتهار عنوانها فى كلام العلماء، بخلاف عنوان الشبهة الحكمية. ثم الحرام المشتبه بغيره إما مشتبه

فی امور محصورة، کما لو دار بین أمرین أو امور محصورة، ویسمی بالشبهة المحصورة، وإما مشتبه فی امور غیر محصورة.

ص ۱۹۹

أما [المقام] (۱) الأول [فی الشبهة المحصورة] (۲)

فالکلام فیه یقع فی مقامین: أحدهما: جواز ارتکاب کلا الأمرین أو الامور وطرح العلم الإجمالی وعدمه، وبعبارة اخری: حرمة المخالفة القطعیة للتکلیف المعلوم وعدمها. الثانی: وجوب اجتناب الکل وعدمه، وبعبارة اخری: وجوب الموافقة القطعیة للتکلیف المعلوم وعدمه.

(هامش)

(۱) و (۲) الزیادة والعنوان من. (*)

ص ۲۰۰

أما المقام الأول: فالحق فیه: عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعیة، وحکی عن ظاهر بعض (۱) جوازها (۲). لنا علی ذلک: وجود المقتضی للحرمة وعدم المانع عنها. أما ثبوت المقتضی: فلعموم دلیل تحریم ذلک العنوان المشتبه، فإن قول الشارع: اجتنب عن الخمر ، یشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بین الإناءین أو أزید، ولا وجه لتخصیصه بالخمر المعلوم تفصیلا. مع أنه لو اختص الدلیل بالمعلوم تفصیلا خرج الفرد المعلوم إجمالا عن کونه حراما واقعیا وکان حلالا واقعیا (۳)، ولا أظن أحدا یلتزم بذلک، حتی من یقول بکون الألفاظ أسامی للامور المعلومة، فإن الظاهر إرادتهم الأعم من المعلوم إجمالا. وأما عدم المانع: فلأن العقل لا یمنع من التکلیف - عموما أو خصوصا - بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه فی أمرین أو امور، والعقاب علی مخالفة هذ التکلیف. وأما الشرع فلم یرد فیه ما یصلح للمنع عدا ما ورد، من قولهم (علیهم السلام): کل شیء حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه (۴)، و کل

(هامش)

(۱) هو العلامة المجلسی فی أربعینه: ۵۸۲، علی ما حکاه عنه فی القوانین ۲: ۲۷. (۲ فی (ظ) و (ه): جوازه . (۳) لم ترد وکان حلالا واقعی فی (ر)، وفی (ص) بدل وکان : فکان . (۴) الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴ (*)

ص ۲۰۱

شیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه (۱)، وغیر ذلک (۲ ، بناء علی أن هذه الأخبار کما دلت علی حلیة المشتبه مع عدم العلم الإجمالی وإن کان محرما فی علم الله سبحانه، کذلک دلت علی حلیة المشتبه مع العلم الإجمالی. ویؤیده: إطلاق الأمثلة المذکورة فی بعض هذه الروایات، مثل الثوب المحتمل للسرقة والمملوک المحتمل للحریة والمرأة المحتملة للرضیعة، فإن إطلاقها یشمل الاشتباه مع العلم الإجمالی، بل الغالب ثبوت العلم الإجمالی، لکن مع کون الشبهة غیر محصورة. ولکن هذه الأخبار وأمثالها لا تصلح للمنع، لأنها کما تدل علی حلیة کل واحد من المشتبهین، کذلک تدل علی حرمة ذلک المعلوم إجمالا، لأنه أیضا شیء علم حرمته. فإن قلت: إن غایة الحل معرفة الحرام بشخصه ولم یتحقق فی المعلوم الإجمالی. قلت: أما قوله (علیه السلام): کل شیء (۳) حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه فلا یدل علی ما ذکرت، لأن قوله (علیه السلام): بعینه تأکید للضمیر جئ به للاهتمام فی اعتبار العلم، کم یقال: رأیت زیدا نفسه بعینه (۴) لدفع توهم وقوع الاشتباه فی الرؤیة، وإلا فکل شیء علم حرمته فقد

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (۲) یعنی أخبار البراءة المتقدمة فی الصفحة ۲۸ و ۴۱ - ۴۴. (۳) فی (ت) والمصدر زیادة: لک . (۴) لم ترد نفسه فی (ر) و (ص)، ولم ترد بعینه فی (ظ). (*)

ص ۲۰۲

علم حرمته بعینه (۱)، فإذا علم نجاسة إناء زید وطهارة إناء عمرو فاشتبه الإناءان، فإناء زید شیء علم حرمته بعینه. نعم، یتصف هذا

المعلوم المعين بكونه لاـ بعينه إذ اطلق عليه عنوان أحدهم فيقال: أحدهما لاـ بعينه، فى مقابل أحدهما المعين عند القائل. وأما قوله (عليه السلام): فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه ، فله ظهور فى ما ذكر، حيث إن قوله: بعينه قيد للمعرفة، فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه، ولاـ يتحقق ذلك إلا إذا أمكنت الإشارة الحسية إليه، و (۲) إناء زيد المشتبه بإناء عمرو فى المثال وإن كان معلوما بهذا العنوان إلاـ أنه مجهول باعتبار الامور المميزة له فى الخارج عن إناء عمرو، فليس معروفا بشخصه. إلا أن إبقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه، مثل قوله اجتنب عن الخمر ، لأن الإذن فى كلا المشتبهين ينافى المنع عن عنوان مردد بينهما، ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالا فى متن الواقع، وهو مما يشهد الاتفاق والنص على خلافه، حتى نفس هذه الأخبار، حيث إن مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه. فإن قلت: مخالفة الحكم الظاهرى للحكم الواقعى لا يوجب ارتفاع الحكم الواقعى، كما فى الشبهة المجردة عن العلم الإجمالى، مثلا

(هامش)

(۱) كذا فى (ظ)، وفى غيرها بدل حرمته بعينه : حرمة نفسه . (۲) فى (ر) و (ص) زيادة: أم. (*)

ص ۲۰۳

قول الشارع: اجتنب عن الخمر شامل للخمر الواقعى الذى لم يعلم به المكلف ولو إجمالاـ وحليته فى الظاهر لاـ يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون حرام واقعيا، فلا ضير فى التزام ذلك فى الخمر الواقعى المعلوم إجمالا. قلت: الحكم الظاهرى لا يقدح مخالفته للحكم الواقعى فى نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة، لرجوع ذلك إلى معذورية المحكوم الجاهل كما فى أصالة البراءة، وإلى (۱) بدلية الحكم الظاهرى عن الواقع أو كونه طريقا مجعولا إليه، على الوجهين فى الطرق الظاهرية المجعولة. وأما مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلاـ 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 إذن فى المعصية والمخالفة، وهو إنما يقبح مع علم المكلف بتحقق المعصية حين ارتكابها، والإذن فى ارتكاب المشتبهين ليس كذلك إذا كان على التدريج، بل هو إذن فى المخالفة مع عدم علم المكلف بها إلا بعدها، وليس فى العقل ما يقبح ذلك، وإلا لقبح الإذن فى ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهة الغير المحصورة، أو فى ارتكاب مقدار يعلم عادة بكون الحرام فيه، وفى ارتكاب الشبهة المجردة التى يعلم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصية، وفى الحكم بالتخيير الاستمرارى بين الخبرين أو فتوى المجتهدين.

(هامش)

(۱) فى (ص): أو إلى . (*)

ص ۲۰۴

قلت: إذن الشارع فى أحد المشتبهين ينافى - أيضا - حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصداق المشتبه، لإيجاب العقل حينئذ الاجتناب عن كلاـ المشتبهين. نعم، لو أذن الشارع فى ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلا عن الواقع فى الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز، فإذن الشارع فى أحدهما لاـ يحسن إلا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعى، فيكون المحرم الظاهرى هو أحدهما على التخيير وكذا المحلل الظاهرى، ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل كلا المشتبهين. وحاصل معنى تلك الصحيحة: أن كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف أن فى ارتكابه فقط أو فى ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكابا للحرام، والأول فى العلم التفصيلى والثانى فى العلم الإجمالى. فإن قلت: إذا فرضنا المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما إلا تدريجا، ففى زمان ارتكاب أحدهما يتحقق الاجتناب عن الآخر قهرا، فالمقصود من التخيير وهو 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 -

أیضا - ینافی الأمر بالاجتناب عن العنوان الواقعی المحرم، لما تقدم: من أنه مع وجود دلیل حرمة ذلک العنوان المعلوم وجوده فی المشتبهین لا یصح الإذن فی أحدهما إلا بعد المنع عن الآخر بدلا عن المحرم الواقعی، ومعناه المنع عن فعله بعده، لأن هذا هو الذی یمکن أن یجعله الشارع بدلا عن

ص ۲۰۵

الحرام الواقعی حتی لا ینافی أمره بالاجتناب عنه، إذ (۱) ترکه فی زمان فعل الآخر ل یصلح أن یکون بدلا (۲)، وحینئذ (۳): فإن منع فی هذه الصورة عن واحد من الأمرین المتدرجین فی الوجود لم یجز ارتکاب الثانی بعد ارتکاب الأول، وإلا لغی المنع المذکور. فإن قلت: الإذن فی أحدهما یتوقف علی المنع عن الآخر فی نفس تلک الواقعة بأن لا یرتکبهما (۴) دفعة، والمفروض امتناع ذلک فی ما نحن فیه من غیر حاجة إلی المنع، ولا یتوقف علی المنع عن الآخر بعد ارتکاب الأول، کما فی التخییر الظاهری الاستمراری. قلت: تجویز ارتکابهما من أول الأمر - ولو تدریجا - طرح لدلیل حرمة الحرام الواقعی، والتخییر الاستمراری فی مثل ذلک ممنوع، والمسلم منه ما إذا لم یسبق التکلیف بمعین (۵) أو سبق (۶) التکلیف (۷) بالفعل حتی یکون المأتی به فی کل دفعة بدلا عن المتروک علی تقدیر وجوبه، دون العکس بأن یکون المتروک فی زمان الإتیان بالآخر بدلا عن المأتی به علی تقدیر حرمته، وسیأتی تتمة ذلک فی الشبهة الغیر المحصورة (۸.

(هامش)

(۱) فی (ر) و (ص): أم . (۲) فی (ت) و (هـ) زیادة: عن حرمته . (۳) کذا فی (ت)، (ظ) وهامش (هـ)، وفی غیره: فحینئذ . (۴) فی (ت): یرتکبهم . (۵) فی (ر) و (ص): بالتکلیف المعین ، وفی (ظ): بالتکلیف بمعین . (۶) فی (ر)، (ص) و (ه): یسبق . (۷) فی (ت)، (ر) و (ظ): تکلیف . (۸) انظر الصفحة ۲۴۸ (*)

ص ۲۰۶

فإن قلت: إن المخالفة القطعیة للعلم الإجمالی فوق حد الاحصاء فی الشرعیات، کما فی الشبهة الغیر المحصورة، وکما لو قال القائل فی مقام الإقرار: هذا لزید بل لعمرو، فإن الحاکم یأخذ المال لزید وقیمته لعمرو، مع أن أحدهما أخذ للمال بالباطل، وکذ یجوز للثالث أن یأخذ المال من ید زید وقیمته من ید عمرو، مع علمه بأن أحد الأخذین تصرف فی مال الغیر بغیر إذنه. ولو قال: هذا لزید بل لعمرو بل لخالد، حیث إنه یغرم لکل من عمرو وخالد تمام القیمة، مع أن حکم الحاکم باشتغال ذمته بقیمتین مخالف للواقع قطعا. وأی فرق بین قوله (علیه السلام): إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز (۱)، وبین أدلة حل ما لم یعرف کونه حراما (۲)، حتی أن الأول یعم الإقرارین المعلوم مخالفة أحدهما للواقع، والثانی لا یعم الشیئین المعلوم حرمة أحدهما؟ وکذلک لو تداعیا عینا فی موضع یحکم بتنصیفها بینهما، مع العلم بأنها لیست إلا لأحدهما. وذکروا - أیضا - فی باب الصلح: أنه لو کان لأحد المودعین (۳) درهم وللآخر درهمان، فتلف عند الودعی أحد الدراهم، فإنه یقسم أحد الدرهمین الباقیین بین المالکین، مع العلم الإجمالی بأن دفع أحد النصفین دفع للمال إلی غیر صاحبه.

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۶: ۱۱۱، الباب ۳ من کتاب الإقرار، الحدیث ۲. (۲) تقدمت أخبار الحل فی الصفحة ۲۰۰ - ۲۰۱. (۳) فی (ت)، (ر) و (ص): الودعیین . (*)

ص ۲۰۷

وکذا لو اختلف المتبایعان فی المبیع أو الثمن وحکم بالتحالف وانفساخ البیع، فإنه یلزم مخالفة العلم الإجمالی بل التفصیلی فی بعض الفروض، کما لا یخفی. قلت: أم الشبهة الغیر المحصورة فسیجئ وجه جواز المخالفة فیها (۱). وأما الحاکم فوظیفته أخذ ما یستحقه المحکوم له علی المحکوم علیه بالأسباب الظاهریة، کالإقرار والحلف والبینة وغیرها، فهو قائم مقام المستحق فی أخذ حقه، ولا عبرة

بعلمه الإجمالی. نظیر ذلک: م إذا أذن المفتی لکل واحد من واجدی المنی فی الثوب المشترک فی دخول المسجد، فإنه إنما یأذن کلاـ منهما بملاحظة تکلیفه فی نفسه، فلاـ یقال: إنه یلزم من ذلک إذن الجنب فی دخول المسجد وهو حرام. وأما غیر الحاکم ممن اتفق له أخذ المالین من الشخصین المقر لهما فی مسألة الإقرار، فلا نسلم جواز أخذه لهما، بل ولا لشیء منهما، إلا إذ قلنا بأن ما یأخذه کل (۲) منهما یعامل معه معاملة الملک الواقعی، نظیر ما یملکه ظاهرا بتقلید أو اجتهاد مخالف (۳) لمذهب من یرید ترتیب الأثر (۴)، بناء علی أن العبرة فی ترتیب آثار الموضوعات الثابتة فی الشریعة - کالملکیة والزوجیة وغیرهما - بصحتها عند المتلبس بها - کالمالک والزوجین - ما لم یعلم تفصیلا من یرید ترتیب الأثر خلاف

(هامش)

(۱) انظر الصفحة ۲۵۷ - ۲۶۵. (۲) لم ترد کل فی غیر (ت) و (ظ). (۳) کذا فی (ت)، وفی غیره: یخالف . (۴) فی (ت) و (ص): الآثار . (*)

ص ۲۰۸

ذلک، ولذا (۱) قیل (۲) بجواز الاقتداء فی الظهرین بواجدی المنی فی صلاة واحدة، بناء علی أن المناط فی صحة الاقتداء الصحة عند المصلی ما لم یعلم تفصیلا فساده. وأم مسألة الصلح، فالحکم فیها تعبدی، وکأنه صلح قهری بین المالکین، أو یحمل علی حصول الشرکة بالاختلاط، وقد ذکر بعض الأصحاب أن مقتضی القاعدة الرجوع إلی القرعة (۳ . وبالجملة: فلا بد من التوجیه فی جمیع ما توهم (۴) جواز المخالفة القطعیة الراجعة إلی طرح دلیل شرعی، لأنها کما عرفت مما یمنع عنها العقل والنقل (۵)، خصوصا إذا قصد من ارتکاب المشتبهین التوصل إلی الحرام. هذا مما لا تأمل فیه، ومن یظهر منه جواز الارتکاب فالظاهر أنه قصد غیر هذه الصورة. ومنه یظهر: أن إلزام القائل بالجواز (۶ : بأن تجویز ذلک یفضی إلی إمکان التوصل إلی فعل جمیع المحرمات علی وجه مباح - بأن یجمع بین الحلال والحرام المعلومین تفصیلا کالخمر والخل علی وجه یوجب

(هامش)

(۱) کذا فی (ظ)، وفی غیره: ولذلک . (۲) انظر التذکرة ۱: ۲۲۴، والمدارک ۱: ۲۷۰ (۳) لم نظفر بقائله فی المقام، نعم، حکاه العلامة المجلسی فی أربعینه (الصفحة ۵۸۲ عن بعض الأصحاب، ونسبه فی أوثق الوسائل (الصفحة ۳۲۳) إلی ابن طاووس. (۴) کذا فی جمیع النسخ، والمناسب: یوهم . (۵) راجع الصفحة ۲۰۰. (۶) الملزم هو صاحب الفصول فی الفصول: ۱۸۱ (*)

ص ۲۰۹

۲

الاشتباه فیرتکبهما -، محل نظر، خصوصا علی ما مثل به من الجمع بین الأجنبیة والزوجة. هذا کله فیما إذا کان الحرام المشتبه عنوانا واحدا مرددا بین أمرین، وأم إذا کان مرددا بین عنوانین، کما مثلنا سابقا بالعلم الإجمالی بأن أحد المائعین (۱ خمر أو الآخر مغصوب، فالظاهر أن حکمه کذلک، إذ لا فرق فی عدم جواز المخالفة للدلیل الشرعی بین کون ذلک الدلیل معلوما بالتفصیل وکونه معلوما بالإجمال، فإن من ارتکب الإناءین فی المثال یعلم بأنه خالف دلیل حرمة الخمر أو دلیل حرمة المغصوب، ولذا (۲ لو کان إناء واحد مرددا بین الخمر والمغصوب لم یجز ارتکابه، مع أنه لا یلزم منه إل مخالفة أحد الدلیلین لا بعینه، ولیس ذلک إلا من جهة أن مخالفة الدلیل الشرعی محرم عقلاـ وشرعا، سواء تعین للمکلف أو تردد بین دلیلین. ویظهر من صاحب الحدائق: التفصیل فی باب الشبهة المحصورة بین کون المردد بین المشتبهین فردا من عنوان فیجب الاجتناب عنه، وبین کونه مرددا بین عنوانین فلا یجب (۳). فإن أراد عدم وجوب الاجتناب عن شیء منهما فی الثانی وجواز ارتکابهما معا، فظهر ضعفه بما ذکرنا، وإن أراد عدم وجوب الاحتیاط فیه، فسیجیء ما فیه.

(هامش)

(۱) فی غیر (ظ) ونسخهٔ بدل (ت) زیادهٔ: إم . (۲) فی (ت): کذ . (۳) الحدائق ۱ ۵۱۷. (*)

ص ۲۱۰

و (۱) أما المقام الثانی: فالحق فیه: وجوب الاجتناب عن کلا المشتبهین وفاق للمشهور، وفی المدارک: أنه مقطوع به فی کلام الأصحاب (۲)، ونسبه المحقق البهبهانی فی فوائده إلی الأصحاب (۳)، وعن المحقق المقدس الکاظمی فی شرح الوافیهٔ: دعوی الإجماع صریحا (۴)، وذهب جماعهٔ إلی عدم وجوبه (۵)، وحکی عن بعض (۶) القرعهٔ. لنا علی ما ذکرنا: أنه إذا ثبت کون أدلهٔ تحریم المحرمات شاملهٔ للمعلوم إجمالا ولم یکن هن مانع عقلی أو شرعی من تنجز (۷) التکلیف به، لزم بحکم العقل التحرز عن ارتکاب ذلک المحرم بالاجتناب عن کلا المشتبهین. وبعبارهٔ اخری: التکلیف بذلک المعلوم إجمالا إن لم یکن ثابتا جازت المخالفهٔ القطعیهٔ، والمفروض فی هذا المقام التسالم علی حرمتها،

(هامش)

(۱) و من نسخهٔ جماعهٔ المدرسین. (۲) المدارک ۱: ۱۰۷. (۳) الفوائد الحائریهٔ: ۲۴۸ (۴) الوافی فی شرح الوافیهٔ (مخطوط)، الورقهٔ ۲۱۰. (۵) کالسید العاملی فی المدارک ۱ ۱۰۷، والمحقق السبزواری فی الذخیرهٔ: ۱۳۸، والمحقق القمی فی القوانین ۲: ۲۵. (۶ تقدم الکلام عن هذا البعض فی الصفحهٔ ۲۰۸. (۷) فی (ر) و (ص): تنجیز . (*)

ص ۲۱۱

وإن کان ثابتا وجب الاحتیاط فیه بحکم العقل، إذ یحتمل أن یکون ما یرتکبه من المشتبهین هو الحرام الواقعی، فیعاقب علیه، لأن المفروض لما کان ثبوت التکلیف بذلک المحرم لم یقبح العقاب علیه إذا اتفق ارتکابه ولو لم یعلم به (۱) حین الارتکاب. واختبر ذلک من حال العبد إذا قال له المولی: اجتنب وتحرز عن الخمر المردد بین هذین الإناءین ، فإنک لا تکاد ترتاب فی وجوب الاحتیاط، ولا فرق بین هذا الخطاب وبین أدلهٔ المحرمات الثابتهٔ فی الشریعهٔ إلا العموم والخصوص. فإن قلت: أصالهٔ الحل فی کلا المشتبهین جاریهٔ فی نفسها ومعتبرهٔ لولا المعارض، وغایهٔ ما یلزم فی المقام تعارض الأصلین، فیتخیر (۲) فی العمل (۳) فی أحد المشتبهین، ولا وجه لطرح کلیهما. قلت: أصالهٔ الحل غیر جاریهٔ هنا بعد فرض کون المحرم الواقعی مکلفا بالاجتناب عنه منجز - علی ما هو مقتضی (۴) الخطاب بالاجتناب عنه -، لأن مقتضی العقل فی الاشتغال الیقینی بترک الحرام الواقعی هو الاحتیاط والتحرز عن کلا المشتبهین حتی لا یقع فی محذور فعل الحرام، وهو معنی المرسل المروی (۵) فی بعض کتب الفتاوی: اترک ما لا بأس

(هامش)

(۱) لم ترد به فی (هـ). (۲) فی (ر) و (ه): فتخیر . (۳) فی (ظ) زیادهٔ: به . (۴) فی (ظ) زیادهٔ: عموم . (۵) لم ترد المروی فی (ت) و (ه). (*)

ص ۲۱۲

به حذرا عما به البأس (۱)، فلا یبقی مجال للإذن فی فعل أحدهما. وسیجئ فی باب الاستصحاب (۲) - أیضا -: أن الحکم فی تعارض کل أصلین (۳) لم یکن أحدهما حاکما علی الآخر، هو التساقط لا التخییر. فإن قلت: قوله: کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام (۴) و (۵) نحوه (۶)، یستفاد منه حلیهٔ المشتبهات بالشبههٔ المجردهٔ عن العلم الإجمالی جمیعا، وحلیهٔ الشبهات (۷) المقرونهٔ بالعلم الإجمالی علی البدل، لأن الرخصهٔ فی کل شبههٔ مجردهٔ لا تنافی الرخصهٔ فی غیرها، لاحتمال کون الجمیع حلالا فی الواقع، فالبناء علی کون هذا المشتبه بالخمر خلا لا ینافی البناء علی کون المشتبه الآخر خلا. وأما الرخصهٔ فی الشبههٔ المقرونهٔ بالعلم الإجمالی والبناء علی کونه خلا لم تستلزم وجوب البناء علی کون المحرم هو المشتبه الآخر، فلا یجوز الرخصهٔ فیه جمیعا، نعم یجوز الرخصهٔ فیه بمعنی جواز ارتکابه والبناء علی أن المحرم غیره، مثل: الرخصهٔ فی ارتکاب أحد المشتبهین

(هامش)

(۱) ورد ما يقرب منه فى البحار ۷۷: ۱۶۶، الحديث ۱۹۲. (۲) انظر مبحث الاستصحاب ۳ ۴۰۹. (۳) فى (ر)، (ص) و (هـ) زيادة: إذ . (۴) فى (ر)، (ص) و (هـ) بدل (أنه حرام): الحرام . الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴. (۵ فى (ر)، (ص) و (ه): أو . (۶) انظر الوسائل ۱۲: ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول. (۷) فى (ر) و (ص): المشتبهات . (*)

ص ۲۱۳

بالخمر مع العلم بكون أحدهما خمرا، فإنه لما علم من الأدلة تحريم الخمر الواقعى ولو تردد بين الأمرين، كان معنى الرخصة فى ارتكاب أحدهما الإذن فى البناء على عدم كونه هو الخمر المحرم عليه وأن المحرم غيره، فكل منهما حلال، بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره. والحاصل: أن مقصود الشارع من هذه الأخبار أن يلغى من طرفى الشك فى حرمة الشىء وحليته احتمال الحرمة ويجعل محتمل الحلية فى حكم متيقنها، ولما كان فى المشتبهين بالشبهة المحصورة شك واحد ولم يكن فيه إل احتمال كون هذا حلالا وذاك حراما واحتمال العكس، كان إلغاء احتمال الحرمة فى أحدهم إعمالا له فى الآخر وبالعكس، وكان الحكم الظاهرى فى أحدهما بالحل حكما ظاهرى بالحرمة فى الآخر، وليس معنى حلية كل منهما إلا الإذن فى ارتكابه وإلغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لإعماله فى الآخر. فتأمل حتى لا تتوهم: أن استعمال قوله (عليه السلام): كل شىء لك حلال بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى والشبهات المجردة استعمال فى معنيين. قلت: الظاهر من الأخبار المذكورة البناء على حلية محتمل التحريم والرخصة فيه، لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل. ولو سلم، فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك، وليس الأمر بالبناء على كون أحد المشتبهين هو الخل أمرا بالبناء على كون الآخر هو الخمر، فليس فى الروايات من البدلية عين ولا أثر، فتدبر.

ص ۲۱۴

احتج من جوز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام ومنع عنه بوجهين: الأول: الأخبار الدالة على حل ما لم يعلم حرمته التى تقدم بعضها (۱)، وإنما منع من ارتكاب مقدار الحرام، إما لاستلزامه للعلم بارتكاب الحرام وهو حرام، وإما لما ذكره بعضهم (۲): من أن ارتكاب مجموع المشتبهين حرام، لاشتماله على الحرام، قال فى توضيح ذلك: إن الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم وجوز استعمال ما لم يعلم حرمته، والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الآخر، فيجب اجتنابه، وكل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالا (۳). والجواب عن ذلك: أن الأخبار المتقدمة - على ما عرفت (۴) - إما أن لا تشمل شيئا من المشتبهين، وإما أن تشملهما جميعا، وما ذكر (۵) من الوجهين لعدم جواز ارتكاب الأخير بعد ارتكاب الأول، فغير صالح للمنع. أما الأول، فلأنه: إن اريد أن مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۲۰۰ - ۲۰۱. (۲) هو الفاضل النراقى (قدس سره) فى مناهج الأحكام. (۳ مناهج الأحكام: ۲۱۷. (۴) راجع الصفحة ۲۰۱ - ۲۰۲. (۵) فى (ص): ذكره . (*)

ص ۲۱۵

حرام، فلم يدل دليل عليه، نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسس المنهى عنه وإن لم يحصل له العلم. وإن اريد: أن الممنوع عنه عقلا من مخالفة أحكام الشارع (۱) - بل مطلق الموالى - هى المخالفة العلمية دون الاحتمالية، فإنها لا تعد عصيانا فى العرف، فعصيان الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرم الواقعى وإن لم يعرف حين الارتكاب، وحاصله: منع وجوب المقدمة العلمية، ففيه: مع إطباق العلماء بل العقلاء - كما حكى - على وجوب المقدمة العلمية، أنه: إن اريد من حرمة المخالفة العلمية حرمة المخالفة المعلومة حين المخالفة، فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجا، إذ لا يحصل معه مخالفة معلومة تفصيلا. وإن اريد منها حرمة المخالفة التى تعلق العلم بها ولو بعدها، فمرجعها إلى حرمة تحصيل العلم الذى يصير به المخالفة

معلومة، وقد عرفت منع حرمتها جدا. ومما ذكرنا يظهر: فساد الوجه الثانى، فإن حرمة المجموع إذا كان باعتبار جزئه الغير المعين، فضم الجزء الآخر إليه لا دخل له فى حرمته. نعم له دخل فى كون الحرام معلوم التحقق، فهى مقدمة للعلم بارتكاب الحرام، لا لنفسه، فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام. ومن ذلك يظهر: فساد جعل الحرام كلا منهما بشرط الاجتماع مع

(هامش)

(۱) فى (ر)، (ص) و (ه): الشرع . (*)

ص ۲۱۶

الآخر، فإن حرمته وإن كانت معلومة، إلا أن الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقق لا لذات الحرام، فلا يحرم إيجاد الاجتماع، إلا إذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقق، ومرجعه إلى حرمة تحصيل العلم بالحرام. الثانى: ما دل (۱) على جواز تناول الشبهة المحصورة، فيجمع بينه (۲) - على تقدير ظهوره فى جواز تناول الجميع (۳) - وبين ما دل على تحريم العنوان الواقعى، بأن الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعى، فيكفى تركه فى الامتثال الظاهرى، كما لو اكتفى بفعل الصلاة إلى بعض الجهات المشتبهة ورخص فى ترك الصلاة إلى بعضها. وهذه الأخبار كثيرة: منها: موثقة سماعة. قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أصاب مالا من عمال بنى امية، وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج، ليغفر له ما اكتسب، ويقول: إن الحسنات يذهبن السيئات، فقال (عليه السلام): إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة، وإن الحسنة تحط الخطيئة. ثم قال: إن كان

(هامش)

(۱) فى (ص) و (ظ) زيادة: بنفسه أو بضميمة ما دل على المنع عن ارتكاب الحرام الواقعى . (۲) فى (ر) و (ص): بينه ، وفى (ظ): بينهم . (۳) لم ترد على تقدير ظهوره فى جواز تناول الجميع فى (ظ)، وفى (ص) كتب عليه: زائد . (*)

ص ۲۱۷

خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال، فلا بأس (۱). فإن ظاهره: نفى البأس عن التصدق والصلة والحج من المال المختلط وحصول الأجر فى ذلك، وليس فيه دلالة على جواز التصرف فى الجميع. ولو فرض ظهوره فيه صرف عنه، بما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعى، وهو مقتض بنفسه لحرمة التصرف فى الكل، فلا يجوز ورود الدليل على خلافها، ومن جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرف فى البعض المحتمل أيضا، لكن عرفت أنه يجوز الإذن فى ترك بعض المقدمات العلمية بجعل بعضه الآخر بدلا ظاهريا عن ذى المقدمة. والجواب عن هذا الخبر: أن ظاهره جواز التصرف فى الجميع، لأنه يتصدق ويصل ويحج بالبعض ويمسك الباقى، فقد تصرف فى الجميع بصرف البعض وإمساك (۲) الباقى، فلا بد إما من الأخذ به وتجويز المخالفة القطعية، وإما من صرفه عن ظاهره، وحينئذ: فحمله على إرادة نفى البأس عن التصرف فى البعض وإن حرم عليه إمساك مقدار الحرام، ليس بأولى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل، كالرب بناء على ما ورد فى عدة أخبار: من حلية الربا الذى اخذ جهلا ثم لم يعرف بعينه فى المال المخلوط (۳ .

(هامش)

(۱) الوسائل ۸: ۱۰۴، الباب ۵۲ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، الحديث ۹. (۲) فى (ه) زيادة: البعض الآخر ، وفى (ت) بدل الباقى : البعض الآخر . (۳) الوسائل ۱۲ ۴۳۱، الباب ۵ من أبواب الربا، الحديث ۲ و ۳ (*)

ص ۲۱۸

وبالجملة: فالأخبار الواردة فى حلية ما لم يعلم حرمته على أصناف. منها: ما كان من قبيل قوله (عليه السلام): كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام (۱). وهذا الصنف ل يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب المشتبهين، لأن حمل تلك الأخبار على الواحد لا بعينه فى الشبهة المحصورة والآحاد المعينة فى الشبهة المجردة من العلم الإجمالى والشبهة الغير المحصورة، متعسر بل

متعذر، فیجب حملها علی صورة عدم التکلیف الفعلی بالحرام الواقعی. ومنها: ما دل علی ارتکاب کلا المشتبهین فی خصوص الشبهة المحصورة، مثل الخبر المتقدم (۲). وهذا أیضا لا یلتزم المستدل بمضمونه، ولا یجوز حمله علی غیر الشبهة المحصورة - لأن مورده فیها -، فیجب حمله علی أقرب المحتملین: من ارتکاب البعض مع إبقاء مقدار الحرام، ومن وروده فی مورد خاص، کالربا ونحوه مم یمکن الالتزام بخروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة. ومن ذلک یعلم: حال ما ورد فی الرب من حل جمیع المال المختلط به. ومنها: ما دل علی جواز أخذ ما علم فیه الحرام إجمالا، کأخبار

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴. (۲) وهی روایة سماعة المتقدمة فی الصفحة ۲۱۶ - ۲۱۷ (*)

ص ۲۱۹

جواز الأخذ من العامل (۱) والسارق (۲) والسلطان (۳). وسیجئ: حمل جلها أو کلها علی کون الحکم بالحل مستندا إلی کون الشیء مأخوذا من ید المسلم، ومتفرعا علی تصرفه المحمول علی الصحة عند الشک. فالخروج بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعدة العقلیة الناشئة عما دل من الأدلة القطعیة علی وجوب الاجتناب عن العناوین المحرمة الواقعیة - وهی وجوب دفع الضرر المقطوع به بین المشتبهین، ووجوب إطاعة التکالیف المعلومة المتوقفة علی الاجتناب عن کلا المشتبهین -، مشکل جدا، خصوصا مع اعتضاد القاعدة بوجهین آخرین هما کالدلیل علی المطلب. أحدهما: الأخبار الدالة علی هذا المعنی: منها: قوله (صلی الله علیه وآله): ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال (۴)، والمرسل المتقدم (۵ : اترکوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس ، وضعفه ینجبر بالشهرة المحققة والإجماع المدعی فی کلام من تقدم (۶ .

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۱۶۱، الباب ۵۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴. (۲) الوسائل ۱۲ ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶. (۳) الوسائل ۱۲: ۱۶۱، الباب ۵۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵. (۴) المستدرک ۱۳: ۶۸، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵. (۵) تقدم فی الصفحة ۲۱۱ - ۲۱۲. (۶) راجع الصفحة ۲۱۰ (*)

ص ۲۲۰

۳

ومنها: روایة ضریس، عن السمن والجبن فی أرض المشرکین؟ قال: أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأکل، وأما ما لم تعلم فکل (۱)، فإن الخلط یصدق مع الاشتباه. وروایة ابن سنان: کل شیء حلال حتی یجیئک شاهدان أن فیه المیتة (۲)، فإنه یصدق علی مجموع قطعات اللحم أن فیه المیتة. ومنها: قوله (صلی الله علیه وآله) فی حدیث التثلیث: وقع فی المحرمات وهلک من حیث لا یعلم (۳) بناء علی أن المراد بالهلاکة ما هو أثر للحرام، فإن کان الحرام لم یتنجز التکلیف به (۴) فالهلاک المترتب علیه منقصته الذاتیة (۵)، وإن کان مما یتنجز التکلیف به - کما فی ما نحن فیه - کان المترتب علیه هو العقاب الاخروی، وحیث إن دفع العقاب المحتمل واجب بحکم العقل وجب الاجتناب عن کل مشتبه بالشبهة المحصورة، ولما کان دفع الضرر غیر العقاب غیر لازم إجماعا کان الاجتناب عن الشبهة المجردة (۶) غیر واجب، بل مستحب.

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۶: ۴۰۳، الباب ۶۴ من أبواب حکم السمن والجبن، الحدیث الأول. (۲ الوسائل ۱۷: ۹۱، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، الحدیث ۲، وفیه أن الراوی ابن سلیمان. (۳) الوسائل ۱۸: ۱۱۴، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۹. (۴) فی (ظ) زیادة: لأجل الجهل . (۵) فی (ر)، (ص) و (ه): منقصة ذاتیة . (۶) فی (ص) و (ظ) زیادة: عن العلم الإجمالی . (*)

ص ۲۲۱

وفائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر: معارضته لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب أحد المشتبهين مخيرا، وجعل الآخر بدلا عن الحرام الواقعى، فإن مثل هذا الدليل - لو فرض وجوده (۱) - حاكم على الأدلة الدالة على الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعى، لكنه معارض بمثل خبر التثليث وبالنبويين (۲)، بل مخصص بهما (۳) لو فرض عمومه للشبهة الابتدائية، فيسلم تلك الأدلة، فتأمل (۴). الثانى: ما يستفاد من أخبار كثيرة: من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين أمرا مسلما مفروغا عنه بين الأئمة (عليهم السلام) والشيعة، بل العامة أيضا، بل استدل صاحب الحدائق على أصل القاعدة باستقراء مواردها فى الشريعة (۵). لكن الإنصاف: عدم بلوغ ذلك حدا يمكن الاعتماد عليه مستقلا، وإن كان ما يستشم منها قولا ـ وتقريرا - من الروايات - كثيرة: منها: ما ورد فى الماءين المشتبهين (۶)، خصوصا مع فتوى الأصحاب (۷) - بلا خلاف بينهم - على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقا. * هامش)*(۱) لم ترد لو فرض وجوده فى (ظ). (۲ المتقدمين فى الصفحة ۲۱۹. (۳) فى (ه): به . (۴) فتأمل من (ت) و (هـ). (۵ انظر الحدائق ۱: ۵۰۳. (۶) الوسائل ۱: ۱۱۶، الباب ۸ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۱۴. (۷) انظر مفتاح الكرامة ۱: ۱۲۶ - ۱۲۷، والجواهر ۱: ۲۹۰ (*)

ص ۲۲۲

ومنها: ما ورد فى الصلاة فى الثوبين المشتبهين (۱). ومنها: ما ورد فى وجوب غسل الثوب من الناحية التى يعلم بإصابة بعضها للنجاسة معللا ـ بقوله (عليه السلام): حتى يكون على يقين من طهارته (۲). فإن وجوب تحصيل اليقين بالطهارة - على ما يستفاد من التعليل - يدل على عدم جريان أصالة الطهارة بعد العلم الإجمالى بالنجاسة، وهو الذى بنينا عليه وجوب الاحتياط فى الشبهة المحصورة وعدم جواز الرجوع فيها إلى أصالة الحل، فإنه لو جرت (۳) أصالة الطهارة وأصالة حل الطهارة والصلاة (۴) فى بعض المشتبهين، لم يكن للأحكام المذكورة وجه، ولا للتعليل فى الحكم (۵) الأخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة. ومنها: ما دل على بيع الذبائح المختلط ميتتها بمذكاها (۶) من أهل الكتاب (۷)، بناء على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمة بيع الميتة، بأن يقصد بيع المذكى خاصة أو مع ما لا تحله الحياة

(هامش)

(۱) الوسائل ۲: ۱۰۸۲، الباب ۶۴ من أبواب النجاسات، الحديث الأول. (۲) الوسائل ۲ ۱۰۰۶، الباب ۷ من أبواب النجاسات، الحديث ۲. (۳) كذا فى (ت) و (هـ)، وفى (ظ): اجرى . (۴) كذا فى (ص) و (ظ)، وفى (ر) بدل حل الطهارة والصلاة : الحل . (۵) فى (ر) و (ه): حكم . (۶) فى (هـ) زيادة: ممن يستحل الميتة . (۷) الوسائل ۱۲ ۶۷، الباب ۷ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱ و ۲ (*)

ص ۲۲۳

من الميتة (۱). وقد يستأنس له: بما (۲) ورد من وجوب القرعة فى قطيع الغنم المعلوم وجود الموطوء فى بعضها، وهى الرواية المحكية فى جواب الإمام الجواد (عليه السلام) لسؤال يحيى بن أكثم عن قطيع غنم نزى الراعى على واحدة منها ثم أرسلها فى الغنم؟ حيث قال (عليه السلام): يقسم الغنم نصفين ثم يقرع بينهما، فكل ما وقع السهم عليه قسم غيره قسمين، وهكذا حتى يبقى واحد ونجا الباقى (۳). وهى حجة القول بوجوب القرعة، لكنها لا تنهض لإثبات حكم مخالف للاصول. نعم، هى دالة على عدم جواز ارتكاب شىء منه قبل القرعة، فإن التكليف بالاجتناب عن الموطوءة الواقعية واجب بالاجتناب عن الكل حتى يتميز الحلال ولو بطريق شرعى. هذا، ولكن الإنصاف: أن الرواية أدل على مطلب الخصم بناء على حمل القرعة على الاستحباب، إذ على قول المشهور لا بد من طرح الرواية أو العمل بها فى خصوص مورده.

(هامش)

(۱) فى (ت) و (هـ) زيادة: فتدبر . (۲) فى (ه): مم . (۳) تحف العقول: ۴۸۰، الحديث منقول بالمعنى. (*)

ص ۲۲۵

وينبغى التنبيه على امور: الأول أنه لا فرق فى وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة وغير ذلك، لعموم ما تقدم من الأدلة. ويظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل، فإنه ذكر كلام صاحب المدارك فى مقام تأييد ما قواه، من عدم وجوب الاجتناب عن (۱) المشتبهين، وهو: أن المستفاد من قواعد الأصحاب: أنه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة فى الإناء وخارجه لم يمنع من استعماله، وهو مؤيد لم ذكرناه (۲). قال، مجيبا عن ذلك: أولا: أنه (۳) من باب الشبهة الغير المحصورة. وثانيا: أن القاعدة المذكورة إنما تتعلق بالأفراد المندرجة تحت

(هامش)

(۱) فى (ظ) زيادة: كل . (۲) المدارك ۱: ۱۰۸. (۳) كذا فى (ظ)، وفى غيره: بأنه . (*)

ص ۲۲۶

ماهية واحدة والجزئيات التى تحويها حقيقة واحدة إذا اشتبه طاهرها بنجسها وحلاله بحرامها، فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الأخبار، لا وقوع الاشتباه كيف اتفق (۱)، انتهى كلامه رفع مقامه. وفيه - بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك عن الأصحاب مختصا بغير المحصور، بل لو شك فى وقوع النجاسة فى الإناء أو ظهر الإناء، فظاهرهم الحكم بطهارة الماء أيضا، كما يدل عليه تأويلهم (۲) لصحيحة على بن جعفر الواردة فى الدم الغير المستبين فى الماء بذلك (۳) -: أنه لا وجه لما ذكره من اختصاص القاعدة. أما أولا: فلعموم الأدلة المذكورة، خصوصا عمدتها وهى أدلة الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية - كالنجس والخمر ومال الغير وغير ذلك - بضميمة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل. وأما ثانيا: فلأنه لا ضابطة لما ذكره من الاندراج تحت ماهية واحدة، ولم يعلم الفرق بين تردد النجس بين ظاهر الإناء وباطنه، أو بين الماء وقطعة من الأرض، أو بين الماء ومائع آخر، أو بين مائعين مختلفى الحقيقة، وبين تردده بين ماءين أو ثوبين أو مائعين متحدى الحقيقة. نعم، هنا شىء آخر: وهو أنه هل يشترط فى العنوان المحرم

(هامش)

(۱) الحدائق ۱: ۵۱۷. (۲) سيشير إلى هذا التأويل فى الصفحة ۲۳۶. (۳) الوسائل ۱: ۱۱۲، الباب ۸ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول. (*)

ص ۲۲۷

الواقعى أو النجس الواقعى المردد بين المشتبهين، أن يكون على كل تقدير متعلقا لحكم واحد أم لا؟ مثلا: إذا كان أحد المشتبهين ثوبا والآخر مسجدا، حيث إن المحرم فى أحدهما اللبس وفى الآخر السجدة، فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعى، بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع: لا تلبس النجس فى الصلاة ، و لا تسجد على النجس . وأولى من ذلك بالإشكال: ما لو كان المحرم على كل تقدير عنوانا غيره على التقدير الآخر، كما لو دار الأمر بين كون أحد المائعين نجسا وكون الآخر مال الغير، لإمكان تكلف (۱) إدراج الفرض الأول تحت خطاب الاجتناب عن النجس بخلاف الثانى. وأولى من ذلك: ما لو تردد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبية أو كون هذ المائع خمرا. وتوهم إدراج ذلك كله فى وجوب الاجتناب عن الحرام، مدفوع: بأن الاجتناب عن الحرام عنوان ينتزع من الأدلة المتعلقة بالعناوين الواقعية، فالاعتبار بها ل به، كما لا يخفى. والأقوى: أن المخالفة القطعية فى جميع ذلك غير جائز، ولا فرق عقل وعرفا فى مخالفة نواهى الشارع بين العلم التفصيلى بخصوص ما خالفه وبين العلم الإجمالى بمخالفة 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 المرأة وشرب المائع فى المثال الأخير.

(هامش)

(۱) لم ترد تكلف فى (ه). (*)

ص ۲۲۸

والحاصل: أن النواهی الشرعیهٔ بعد الاطلاع علیها بمنزلهٔ نهی واحد عن عدهٔ امور، فکم تقدم أنه لا یجتمع نهی الشارع عن أمر واقعی واحد کالخمر مع الإذن فی ارتکاب المائعین المردد بینهما الخمر، فکذا لا یجتمع النهی عن عدهٔ امور مع الإذن فی ارتکاب کلا الأمرین المعلوم وجود أحد تلک الامور فیهما. وأما الموافقهٔ القطعیهٔ: فالأقوی أیضا وجوبها، لعدم جریان أدلهٔ الحلیهٔ ولا أدلهٔ البراءهٔ عقلیها ونقلیها (۱). أم النقلیهٔ: فلما تقدم من استوائها بالنسبهٔ إلی کل من المشتبهین، وإبقاؤهما یوجب التنافی مع أدلهٔ تحریم العناوین الواقعیهٔ، وإبقاء واحد علی سبیل البدل غیر جائز، إذ بعد خروج کل منهما بالخصوص لیس الواحد لا بعینه فردا ثالثا یبقی تحت أصالهٔ العموم. وأما العقل، فلمنع استقلاله فی المقام بقبح مؤاخذهٔ من ارتکب الحرام المردد بین الأمرین، بل الظاهر استقلال العقل فی المقام - بعد عدم القبح المذکور - بوجوب دفع الضرر، أعنی العقاب المحتمل فی ارتکاب أحدهما. وبالجملهٔ: فالظاهر عدم التفکیک فی هذا المقام بین المخالفهٔ القطعیهٔ والمخالفهٔ الاحتمالیهٔ، فإما أن تجوز الاولی وإم أن تمنع الثانیهٔ.

(هامش)

(۱) فی (ر)، (ص) و (ظ): عقلها ونقله . (*)

ص ۲۲۹

الثانی أن وجوب الاجتناب عن کل من المشتبهین، هل هو بمعنی لزوم الاحتراز عنه حذر من الوقوع فی المؤاخذهٔ بمصادفهٔ ما ارتکبه للحرام الواقعی، فلا مؤاخذهٔ إلا علی تقدیر الوقوع فی الحرام، أو هو بمعنی لزوم الاحتراز عنه من حیث إنه مشتبه، فیستحق المؤاخذهٔ بارتکاب أحدهما ولو لم یصادف الحرام، ولو ارتکبهما استحق عقابین؟ فیه وجهان، بل قولان. أقواهما: الأول، لأن حکم العقل بوجوب دفع الضرر - بمعنی العقاب المحتمل بل المقطوع - حکم إرشادی، وکذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله: تحرز عن الوقوع فی معصیهٔ النهی عن الزن ، لم یکن إلا إرشادیا، ولم یترتب علی موافقته ومخالفته سوی خاصیهٔ نفس المأمور به وترکه، کما هو شأن الطلب الإرشادی. وإلی هذا المعنی أشار صلوات الله علیه بقوله: اترکوا ما لا بأس به حذر عما به البأس (۱)، وقوله: من ارتکب الشبهات

(هامش)

(۱) لم نعثر علیه بعینه، نعم ورد ما یقرب منه فی البحار ۷۷: ۱۶۶، الحدیث ۱۹۲ (*)

ص ۲۳۰

وقع فی المحرمات وهلک من حیث لا یعلم (۱). ومن هنا ظهر: أنه لا فرق فی ذلک بین الاستناد فی وجوب الاجتناب إلی حکم العقل وبین الاستناد فیه إلی حکم الشرع بوجوب الاحتیاط. وأما حکمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا واستحقاق العقاب علی ترکه وإن لم یصادف الواقع، فهو خارج عما نحن فیه، لأن الضرر الدنیوی ارتکابه مع العلم حرام شرعا، والمفروض أن الظن فی باب الضرر طریق شرعی إلیه، فالمقدم مع الظن کالمقدم مع القطع مستحق للعقاب، کما لو ظن سائر المحرمات بالظن المعتبر. نعم، لو شک فی هذ الضرر یرجع إلی أصالهٔ الإباحهٔ وعدم الضرر، لعدم استحالهٔ ترخیص الشارع فی الإقدام (۲) علی الضرر الدنیوی المقطوع إذا کان فی الترخیص مصلحهٔ اخرویهٔ، فیجوز ترخیصه فی الإقدام (۳) علی المحتمل لمصلحهٔ ولو کانت تسهیل الأمر علی المکلف بوکول الإقدام علی إرادته. وهذا بخلاف الضرر الاخروی، فإنه علی تقدیر ثبوته واقعا یقبح من الشارع الترخیص فیه. نعم، وجوب دفعه عقلی ولو مع الشک، لکن لا یترتب علی ترک دفعه إلا نفسه علی تقدیر ثبوته واقعا، حتی أنه لو قطع به ثم لم یدفعه واتفق عدمه واقعا لم یعاقب علیه إلا من باب التجری، وقد تقدم فی المقصد الأول - المتکفل لبیان مسائل حجیهٔ القطع - الکلام فیه (۴ ،

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۸: ۱۱۴، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۹. (۲) و (۳) فی (ر)، (ص) و (ظ): بالإقدام . (۴) راجع مبحث

القطع ۱: ۳۷ (*)

ص ۲۳۱

وسيجئ أيضا (۱). فإن قلت: قد ذكر العدلية فى الاستدلال على وجوب شكر المنعم: أن فى تركه احتمال المضرة، وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه: استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبى زمانه، فيدل ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الاخروى المحتمل. قلت: حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد احتمال الضرر فى تركه، لأجل مصادفة الاحتمال للواقع، فإن الشكر لما علمنا بوجوبه عند الشارع وترتب العقاب على تركه، فإذا احتمل العاقل العقاب على تركه، فإن قلنا بحكومة العقل فى مسألة دفع الضرر المحتمل صح عقاب تارك الشكر، من أجل إتمام الحجة عليه بمخالفة عقله، وإلا فلا، فغرضهم: أن ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل إنما يظهر فى الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع، لا أن الشخص يعاقب بمخالفة العقل وإن لم يكن ضرر فى الواقع، وقد تقدم فى بعض مسائل الشبهة التحريمية شطر من الكلام فى ذلك. وقد يتمسك لإثبات الحرمة فى المقام بكونه تجريا، فيكون قبيحا عقلا، فيحرم شرعا. وقد تقدم فى فروع حجية العلم: الكلام على (۲) حرمة التجرى

(هامش)

(۱) انظر الصفحة ۳۰۶. (۲) كذا فى النسخ. (*)

ص ۲۳۲

حتى مع القطع بالحرمة إذا كان مخالفا للواقع، كما أفتى به فى التذكرة فيما إذ اعتقد ضيق الوقت فأخر وانكشف بقاء الوقت (۱)، وإن تردد فى النهاية (۲). وأضعف من ذلك: التمسك بالأدلة الشرعية الدالة على الاحتياط، لما تقدم: من أن الظاهر من مادة الاحتياط التحرز عن الوقوع فى الحرام، كما يوضح ذلك النبويان السابقان (۳ ، وقولهم صلوات الله عليهم: إن الوقوف عند الشبهة أولى من الاقتحام فى الهلكة (۴).

(هامش)

(۱) التذكرة ۲: ۳۹۱. (۲) انظر نهاية الوصول (مخطوط): ۱۱ و ۹۴. (۳) السابقان فى الصفحة ۲۲۹، يعنى قوله (صلى الله عليه وآله): اتركوا ما لا بأس به... الخ ، وقوله (صلى الله عليه وآله): من ارتكب الشبهات... الخ . (۴) الوسائل ۱۸: ۱۱۲، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲ (*)

ص ۲۳۳

۴

الثالث أن وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعى على كل 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 قطرة من البول فى أحد إناءين أحدهما بول أو متنجس بالبول أو كثير لا ينفعل بالنجاسة، أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه، لم يجب الاجتناب عن الآخر، لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقى هذه القطرة، إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلا، فالشك فى التكليف بالاجتناب عن الآخر شك فى أصل التكليف ل المكلف به. وكذا: لو كان التكليف فى أحدهما معلوما لكن لا على وجه التنجز، بل معلق على تمكن المكلف منه، فإن ما لا يتمكن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزا بالاجتناب عنه، كما لو علم بوقوع (۱) النجاسة

(هامش)

(۱) کذا فی (ظ)، وفی غیره: وقوع . (*)

ص ۲۳۴

فی أحد شیئین لا یتمکن المکلف من ارتکاب واحد معین منهما، فلا یجب الاجتناب عن الآخر، لأن الشک فی أصل تنجز التکلیف، لا ـ فی المکلف به تکلیفا منجزا. وکذا: لو کان ارتکاب الواحد المعین ممکنا عقلا، لکن المکلف أجنبی عنه وغیر مبتل به بحسب حاله، کما إذا تردد النجس بین إنائه وإناء آخر (۱) لا دخل للمکلف فیه أصلا، فإن التکلیف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمکن عقلا ـ غیر منجز عرفا، ولهذا لا ـ یحسن التکلیف المنجز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذی لیس من شأن المکلف الابتلاء به. نعم، یحسن الأمر بالاجتناب عنه مقیدا بقوله: إذا اتفق لک الابتلاء بذلک بعاریة أو تملک (۲) أو إباحة فاجتنب عنه. والحاصل: أن النواهی المطلوب فیها حمل المکلف علی الترک مختصة - بحکم العقل والعرف - بمن یعد مبتلی بالواقعة المنهی عنها، ولذا یعد خطاب غیره بالترک مستهجنا إلا علی وجه التقیید بصورة الابتلاء. ولعل السر فی ذلک: أن غیر المبتلی تارک للمنهی عنه بنفس عدم ابتلائه (۳)، فلا حاجة إلی نهیه، فعند الاشتباه لا یعلم المکلف بتنجز التکلیف بالاجتناب عن الحرام الواقعی. وهذا باب واسع ینحل به الإشکال عما علم من عدم وجوب

(هامش)

(۱) فی (ر)، (ص) و (ه): وبین إناء الآخر . (۲) کذا فی (ظ)، وفی غیره: بملک . (۳) فی (ت) و (ه): الابتلاء . (*)

ص ۲۳۵

الاجتناب عن الشبهة المحصورة فی مواقع، مثل ما إذا علم إجمالا بوقوع النجاسة فی إنائه أو فی موضع من الأرض لا یبتلی به المکلف عادة، أو بوقوع النجاسة فی ثوبه أو ثوب الغیر، فإن الثوبین لکل (۱) منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما، فإذا أجری أحدهما فی ثوبه أصالة الحل والطهارة لم یعارض بجریانهما فی ثوب غیره، إذ لا ـ یترتب علی هذا المعارض ثمرة عملیة للمکلف یلزم من ترتبها مع العمل بذلک الأصل طرح تکلیف متنجز بالأمر المعلوم إجمالا. ألا تری: أن زوجة شخص لو شکت فی أنها هی المطلقة أو غیرها من ضراتها جاز لها ترتیب أحکام الزوجیة علی نفسها، ولو شک الزوج هذا الشک لم یجز له النظر إلی إحداهما، ولیس ذلک إلا لأن أصالة عدم تطلیقه کلا (۲) منهما متعارضان فی حق الزوج، بخلاف الزوجة، فإن أصالة عدم تطلق ضرتها ل تثمر لها ثمرة عملیة. نعم، لو اتفق ترتب تکلیف علی زوجیة ضرتها دخلت فی الشبهة المحصورة، ومثل ذلک کثیر فی الغایة. ومما ذکرنا یندفع ما تقدم من صاحب المدارک (رحمه الله) (۳): من الاستنهاض علی ما اختاره - من عدم وجوب الاجتناب (۴) فی الشبهة المحصورة - بما (۵) یستفاد من الأصحاب: من عدم وجوب الاجتناب عن

(هامش)

(۱) فی (ت) و (ه): کل . (۲) کذا فی (ص)، وفی (ت) و (ر): لکل ، وفی (ه): فی کل . (۳) راجع الصفحة ۲۲۵. (۴) فی (ظ): الاحتیاط . (۵) فی (ص): مم . (*)

ص ۲۳۶

الإناء الذی علم بوقوع النجاسة فیه أو فی خارجه، إذ لا ـ یخفی أن خارج الإناء - سواء کان ظهره أو الأرض القریبة منه - لیس مما یبتلی به المکلف عادة، ولو فرض کون الخارج مما یسجد علیه المکلف التزمنا بوجوب الاجتناب عنهما، للعلم الإجمالی بالتکلیف المردد بین حرمة الوضوء بالماء النجس وحرمة السجدة علی الأرض النجسة. ویؤید م ذکرنا: صحیحة علی بن جعفر، عن أخیه (علیهما السلام)، الواردة فی من رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فأصاب إناءه، هل یصلح الوضوء منه؟ فقال (علیه السلام): إن لم یکن شیء یستبین فی الماء فلا بأس به، وإن کان شیئا بینا فل (۱). حیث استدل به الشیخ (قدس سره) علی العفو عما لا یدرکه الطرف من الدم (۲)، وحملها المشهور (۳) علی أن إصابة الإناء لا یستلزم إصابة الماء، فالمراد أنه مع عدم تبین شیء فی الماء یحکم بطهارته،

ومعلوم أن ظهر الإناء وباطنه الحاوی للماء من الشبهة المحصورة. وما ذکرنا، واضح لمن تدبر. إلا أن الإنصاف: أن تشخیص موارد الابتلاء لکل من المشتبهین وعدم الابتلاء بواحد معین منهما کثیرا ما یخفی. ألا تری: أنه لو دار الأمر بین وقوع النجاسة علی الثوب ووقوعها علی ظهر طائر أو حیوان قریب منه لا یتفق عادة ابتلاؤه

(هامش)

(۱) الوسائل ۱: ۱۱۲، الباب ۸ من أبواب الماء المطلق، الحدیث الأول. (۲) انظر الاستبصار ۱: ۲۳، الباب ۱۰ من أبواب المیاه، ذیل الحدیث ۱۲. (۳) تقدمت الإشارة إلی هذا التأویل فی الصفحة ۲۲۶ (*)

ص ۲۳۷

بالموضع النجس منه، لم یشک أحد فی عدم وجوب الاجتناب عن ثوبه، وأما لو کان الطرف الآخر أرضا لا یبعد ابتلاء المکلف به فی السجود والتیمم وإن لم یحتج إلی ذلک فعلا، ففیه تأمل. والمعیار فی ذلک وإن کان صحة التکلیف بالاجتناب عنه علی تقدیر العلم بنجاسته وحسن ذلک من غیر تقیید التکلیف بصورة الابتلاء (۱) واتفاق صیرورته واقعة له، إلا أن تشخیص ذلک مشکل جدا. نعم، یمکن أن یقال عند الشک فی حسن التکلیف التنجیزی عرفا بالاجتناب وعدم حسنه إلا معلقا: الأصل البراءة من التکلیف المنجز، کما هو المقرر فی کل ما شک فیه فی کون التکلیف منجزا أو معلقا علی أمر محقق العدم، أو علم التعلیق علی أمر لکن شک فی تحققه أو کون المتحقق من أفراده کما فی المقام. إلا أن هذا لیس بأولی من أن یقال: إن الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غیر معلقة، والمعلوم تقییدها بالابتلاء فی موضع العلم بتقبیح العرف توجیهها من غیر تعلق (۲) بالابتلاء، کما لو قال: اجتنب عن ذلک الطعام النجس الموضوع قدام أمیر البلد مع عدم جریان العادة بابتلاء المکلف به، أو: لا تصرف فی اللباس المغصوب الذی لبسه ذلک الملک أو الجاریة التی غصبها الملک وجعلها من خواص نسوانه ، مع عدم استحالة ابتلاء المکلف بذلک کله عقلا ولا عادة، إلا

(هامش)

(۱) فی (ظ) زیادة: به . (۲) الأنسب: تعلیق . (*)

ص ۲۳۸

أنه بعید الاتفاق، وأما إذا شک فی قبح التنجیز فیرجع إلی الإطلاقات. فمرجع المسألة إلی: أن المطلق المقید بقید مشکوک التحقق فی بعض الموارد - لتعذر ضبط مفهومه علی وجه لا یخفی مصداق من مصادیقه، کما هو شأن أغلب المفاهیم العرفیة - هل یجوز التمسک به أو لا؟ والأقوی: الجواز، فیصیر الأصل فی المسألة وجوب الاجتناب، إلا ما علم عدم تنجز التکلیف بأحد المشتبهین علی تقدیر العلم بکونه الحرام. إلا أن یقال: إن المستفاد من صحیحة علی بن جعفر المتقدمة (۱) کون الماء وظاهر الإناء من قبیل عدم تنجز التکلیف، فیکون ذلک ضابطا فی الإبتلاء وعدمه، إذ یبعد حملها علی خروج ذلک عن قاعدة الشبهة المحصورة لأجل النص، فافهم.

(هامش)

(۱) تقدمت فی الصفحة ۲۳۶ (*)

ص ۲۳۹

الرابع أن الثابت فی کل من المشتبهین - لأجل العلم الاجمالی

۱

الرابع أن الثابت فی کل من المشتبهین - لأجل العلم الإجمالی بوجود الحرام الواقعی فیهما - هو وجوب الاجتناب، لأنه اللازم من باب

المقدمـة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى، أما سائر الآثار الشـرعية المترتبة على ذلك الحرام فلا تترتب عليهما، لعدم جريان باب المقدمـة فيها، فيرجع فيها إلى الاصول الجارية فى كل من المشـتبهين بالخصوص، فارتكاب أحد المشـتبهين لا يوجب حد الخمر على المرتكب، بـل يجرى أصالـة عـدم موجب الحـد ووجوبه. وهـل يحكم بتنجس ملاـقيه؟ وجهـان، بل قولان مبنيان على أن تنجس الملاـقى إنمـا جـاء من وجوب الاجتنـاب عن ذلك النجس، بناء على أن الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائـط، ولـذا اسـتدل السـيد أبو المكارم فى الغنيـة على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسـة، بما دل على وجوب هجر النجاسات فى قوله تعالى: *(والرجز فاهجر)*(۱)، ويدل عليه أيضا ما فى بعض الأخبار،

(هامش)

(۱) الغنية: ۴۶، والآية من سورة المدثر: ۵ (*)

ص ۲۴۰

من استدلاله (عليه السلام) على حرمة الطعام الذى مات فيه فأرة ب أن الله سبحانه حرم الميتة (۱)، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشـتبهين فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه. وهذا معنى ما استدل به العلامة (قدس سره) فى المنتهى على ذلك (۲ : بأن الشارع أعطاهما حكم النجس، وإلا فلم يقل أحد: إن كلا من المشتبهين بحكم النجس فى جميع آثاره. أو أن الاجتناب عن النجس لا يراد به إلاـ الاجتنـاب عن العين، وتنجس الملاـقى للنجس حكم وضـعى سـببى يترتب على العنوان الواقعى من النجاسات نظير وجوب الحـد للخمر، فإذا شك فى ثبوته للملاقى جرى فيه أصل الطهارة وأصل الإباحة. والأقوى: هو الثانى. أما أولا: فلما ذكر، وحاصـله: منع ما فى الغنية، من دلالة وجوب هجر الرجز (۳) على وجوب الاجتناب عن ملاقى الرجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز، فتجنبه (۴) حينئذ ليس إلا لمجرد تعبد خاص، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه فى الشبهة المحصورة، فلا يدل على وجوب هجر ما يلاقيه.

(هامش)

(۱) الوسائل ۱: ۱۴۹، الباب ۵ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۲، وسيأتى نص الرواية فى الصفحة اللاحقة. (۲) انظر المنتهى ۱: ۱۷۸. (۳) فى (ر)، (ص) و (ظ): النجس . (۴) كذا فى (ظ)، وفى غيره: فتنجيسه . (*)

ص ۲۴۱

نعم، قد يدل بواسـطة بعض الأمارات الخارجية، كما اسـتفيد نجاسة البلل المشـتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهارة عقيبه، من جهـة اسـتظهار أن الشارع جعل هذ المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل، فحكم بكون الخارج بولا، لا أنه أوجب خصوص الوضوء بخروجه. وبه ينـدفع تعجب صـاحب الحـدائق من حكمهم بعـدم النجاسـة فيمـا نحن فيه وحكمهم بهـا فى البلل، مع كون كل منهما مشـتبها حكم عليه ببعض أحكام النجاسـة (۱ . وأمـا الروايـة، فهى روايـة عمرو بن شـمر، عن جابر الجعفى، عن أبى جعفر (عليه السـلام): أنه أتـاه رجـل فقال له: وقعت فأرة فى خابيـة فيها سـمن أو زيت، فما ترى فى أكله؟ فقال أبو جعفر (عليه السـلام): لا تأكله، فقال الرجل: الفأرة أهون على من أن أترك طعامى لأجلها، فقال له أبو جعفر (عليه السـلام): إنك لم تستخف بالفأرة وإنما استخففت بدينك، إن الله حرم الميتة من كل شـىء (۲). وجه الدلالة: أنه (عليه السـلام) جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميتة، ولولا اسـتلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام اسـتخفافا بتحريم الميتـة، فوجوب الاجتناب عن شـىء يسـتلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه. لكن الرواية ضعيفة سندا. مع أن الظاهر من الحرمة فيها النجاسة،

(هامش)

(۱) انظر الحدائق ۱: ۵۱۴. (۲) الوسائل ۱: ۱۴۹، الباب ۵ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۲ (*)

ص ۲۴۲

لأـن مجرد التحريم لاـ يـدل على النجاسـة فضـلا عن تنجس الملاـقى، وارتكاب التخصـيص فى الروايـة بإخراج ما عـدا النجاسات من

المحرمات، كما ترى، فالملازمة بين نجاسة الشيء وتنجس ملاقيه، لا حرمة الشيء وحرمة ملاقيه. فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقى المشتبه وإن لم يكن من حيث ملاقاته له، إلا أنه يصير كملاقيه فى العلم الإجمالى بنجاسته أو نجاسة المشتبه الآخر، فلا فرق بين المتلاقيين فى كون كل منهما أحد طرفى الشبهة، فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم فى إناء. قلت: ليس الأمر كذلك، لأن أصالة الطهارة والحل فى الملاقى - بالكسر - سليم عن معارضة أصالة طهارة المشتبه الآخر، بخلاف أصالة الطهارة والحل فى الملاقى - بالفتح - فإنها معارضة بها فى المشتبه الآخر. والسر فى ذلك: أن الشك فى الملاقى - بالكسر - ناش عن الشبهة المتقومة بالمشتبهين، فالأصل فيهما (۱) أصل فى الشك السببى، والأصل فيه أصل فى الشك المسببى (۲)، وقد تقرر فى محله (۳): أن الأصل فى الشك السببى حاكم (۴) على الأصل فى الشك المسببى (۵) - سواء كان مخالفا له،

(هامش)

(۱) فى (ر)، (ص) ومحتمل (ظ): فيه . (۲) فى (ظ) و (ه): المسبب . (۳) انظر مبحث الاستصحاب ۳: ۳۹۴. (۴) فى (ت)، (ظ) و (هـ) زيادة: ووارد . (۵) فى (ر)، (ظ) و (ه): المسبب . (*)

ص ۲۴۳

كما فى أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به، أم موافقا له كما فى أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة إباحة الشرب -، فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف يكون جاريا لم يجر الأصل المحكوم، لأن الأول رافع شرعى للشك المسبب بمنزلة الدليل بالنسبة إليه، وإذا لم يجر الأصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع من جريان الأصل فى الشك المسبب ووجب الرجوع إليه، لأنه كالأصل بالنسبة إلى المتعارضين. ألا ترى: أنه يجب الرجوع عند تعارض أصالة الطهارة والنجاسة - عند تتميم الماء النجس كرا بطاهر، وعند غسل المحل النجس بماءين مشتبهين بالنجس - إلى قاعدة الطهارة، ولا تجعل القاعدة كأحد المتعارضين؟ نعم، ربما تجعل معاضد لأحدهما الموافق لها (۱) بزعم كونهما فى مرتبة واحدة. لكنه توهم فاسد، ولذا لم يقل أحد فى مسألة الشبهة المحصورة بتقديم أصالة الطهارة فى المشتبه الملاقى - بالفتح - لاعتضادها بأصالة طهارة الملاقى، بالكسر. فالتحقيق فى تعارض الأصلين مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهة الموجبة لهما: الرجوع إلى ما وراءهما من الاصول التى لو كان أحدهما سليما عن المعارض لم يرجع إليه، سواء كان هذا الأصل مجانسا لهما أو من غير جنسهما كقاعدة الطهارة فى المثالين، فافهم واغتنم.

(هامش)

(۱) كذا فى (ت) وهامش (هـ)، وفى غيرهم: له . (*)

ص ۲۴۴

وتمام الكلام فى تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى (۱). نعم، لو حصل للأصل فى هذا الملاقى - بالكسر - أصل آخر فى مرتبته كما لو وجد معه ملاقى المشتبه الآخر، كانا من الشبهة المحصورة. ولو كان ملاقاة شيء لأحد المشتبهين قبل العلم الإجمالى وفقد الملاقى - بالفتح - ثم حصل العلم الإجمالى بنجاسة المشتبه الباقى أو المفقود، قام ملاقيه مقامه فى وجوب الاجتناب عنه وعن الباقى، لأن أصالة الطهارة فى الملاقى - بالكسر - معارضة بأصالة الطهارة فى المشتبه الآخر، لعدم جريان الأصل فى المفقود حتى يعارضه، لما أشرنا إليه فى الأمر الثالث (۲): من عدم جريان الأصل فى ما لا يبتلى به المكلف ولا أثر له بالنسبة إليه. فمحصل ما ذكرنا: أن العبرة فى حكم الملاقى بكون أصالة طهارته سليمة أو معارضة. ولو كان العلم الإجمالى قبل فقد الملاقى والملاقاة ففقد، فالظاهر طهارة الملاقى ووجوب الاجتناب عن صاحب الملاقى، ولا يخفى وجهه، فتأمل جيد.

(هامش)

(۱) انظر مبحث الاستصحاب ۳: ۳۹۳. (۲) راجع الصفحة ۲۳۳ - ۲۳۴ (*)

ص ۲۴۵

الخامس لو اضطر إلى ارتكاب بعض المحتملات: فإن كان بعضا معينا، فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقى 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 فى الأمر المتقدم (۱). وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر، لأن الإذن فى ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعى، يرجع إلى اكتفاء الشارع فى امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات. ولو كان المضطر إليه بعضا غير معين، وجب الاجتناب عن الباقى وإن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالى، لأن العلم حاصل بحرمة واحد من امور لو علم حرمته تفصيلا وجب الاجتناب عنه، وترخيص بعضها على البدل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقى.

(هامش)

(۱) تقدم توضيحه فى الأمر الثالث، الصفحة ۲۳۳ - ۲۳۴ (*)

ص ۲۴۶

فإن قلت: ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم إرادة الحرام الواقعى ولا تكليف بم عداه، فلا مقتضى لوجوب الاجتناب عن الباقى. قلت: المقدمة العلمية مقدمة للعلم، واللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم، لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعى رأسا، وحيث إن الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل - بملاحظة تعلق الطلب الموجب للعقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل -، كان الترخيص المذكور موجبا للأمن من العقاب على المخالفة الحاصلة من (۱) ترك هذا الذى رخص فى تركه، فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفى التكليف رأسا وثبوته متعلقا بالواقع على ما هو عليه. وحاصله: ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذى رخص الشارع فى امتثاله منه، وهو ترك باقى المحتملات. وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة للتكاليف الواقعية، ومرجعه إلى القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معينا كما فى الأخذ بالحالة السابقة فى الاستصحاب، أو مخيرا كما فى موارد التخيير. ومما ذكرنا تبين: أن مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلى بالأحكام الشرعية وعدم وجوب تحصيل العلم الإجمالى (۲ فيها

(هامش)

(۱) كذا فى (ظ)، وفى غيرها بدل من : فى ، وشطب فى (ت) و (هـ) على: الحاصلة . (۲) لم ترد الإجمالى فى (ظ). (*)

ص ۲۴۷

بالاحتياط - لمكان الحرج أو قيام الإجماع على عدم وجوبه -: أن يرجع فى ما عدا البعض المرخص فى ترك الاحتياط فيه أعنى موارد الظن مطلقا أو فى الجملة إلى الاحتياط، مع أن بناء أهل الاستدلال

بدليل الانسداد بعد إبطال الاحتياط ووجوب العمل بالظن مطلقا أو فى الجملة - على الخلاف بينهم - على الرجوع فى غير موارد الظن المعتبر إلى الاصول الموجودة فى تلك الموارد دون الاحتياط. نعم، لو قام بعد بطلان (۱) وجوب الاحتياط دليل عقلى أو إجماع على وجوب (۲) كون الظن - مطلقا أو فى الجملة - حجة وطريقا فى الأحكام الشرعية، أو منعوا أصالة وجوب الاحتياط عند الشك فى المكلف به، صح ما جروا عليه من الرجوع فى موارد عدم وجود هذا الطريق إلى الاصول الجارية فى مواردها. لكنك خبير: بأنه لم يقم ولم يقيموا على وجوب اتباع المظنونات إلا بطلان الاحتياط، مع اعتراف أكثرهم بأنه الأصل فى المسألة وعدم جواز ترجيح المرجوح، ومن المعلوم أن هذا لا يفيد إلا جواز مخالفة الاحتياط بموافقة الطرف الراجح فى المظنون دون الموهوم، ومقتضى هذا لزوم الاحتياط فى غير المظنونات.

(هامش)

(۱) فى (ت)، (ر) و (ص): إبطال . (۲) شطب على وجوب فى (ص). (*)

ص ۲۴۸

السادس لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجا، كما إذا كانت زوجة الرجل مضطربة فى حيضه بأن تنسى وقتها وإن حفظت عددها، فيعلم (۱) إجمالا أنها حائض فى الشهر ثلاثة أيام مثلا، فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها فى تمام الشهر، ويجب على الزوجة أيض الإمساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر أم لا؟ وكما إذا علم التاجر إجمالا بابتلائه فى يومه أو شهره بمعاملة ربوية، فهل يجب عليه الامساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات فى يومه أو شهره أم لا؟ التحقيق أن يقال: إنه لا فرق بين الموجودات فعلا والموجودات تدريجا فى وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بينها إذا كان الابتلاء

دفعة، وعدمه، لاتحاد المناط فى وجوب الاجتناب. نعم، قد يمنع الابتلاء دفعة فى التدريجيات، كما فى مثال الحيض، فإن تنجز تكليف الزوج بترك وط ء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فإن قول الشارع: *(فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى

(هامش)

(۱) فى (ت) و (ص): فتعلم . (*)

ص ۲۴۹

يطهرن)*(۱)، ظاهر فى وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض، إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب، فهذا الخطاب كما (۲) أنه مختص بذوى الأزواج ولا يشمل العزاب إلا على وجه التعليق، فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض. ويشكل الفرق بين هذ وبين ما إذا نذر أو حلف على ترك الوط ء فى ليلة خاصة، ثم اشتبهت بين ليلتين أو أزيد. ولكن الأظهر هنا وجوب الاحتياط، وكذا فى المثال الثانى من المثالين المتقدمين. وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط فى الشبهة التدريجية، فالظاهر جواز المخالفة القطعية، لأن المفروض عدم تنجز التكليف الواقعى بالنسبة إليه، فالواجب الرجوع فى كل مشتبه إلى الأصل الجارى فى خصوص ذلك المشتبه إباحة وتحريما. فيرجع فى المثال الأول إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مقدار الحيض، فيرجع فيه إلى أصالة الإباحة، لعدم جريان استصحاب الطهر. وفى المثال الثانى إلى أصالة الإباحة والفساد، فيحكم فى كل معاملة يشك فى كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها وعدم ترتب الأثر عليها، لأن فساد الربا ليس دائرا مدار الحكم التكليفى، ولذا يفسد فى حق القاصر بالجهل والنسيان و (۳) الصغر على وجه.

(هامش)

(۱) البقرة: ۲۲۲. (۲) فى (ت): بهذا الخطاب وكم . (۳) كذا فى (ر)، وفى غيره: أو . (*)

ص ۲۵۰

۲

وليس هنا مورد التمسك بعموم صحة العقود (۱)، للعلم بخروج بعض المشتبهات التدريجية عن العموم، لفرض العلم بفساد بعضها، فيسقط العام عن الظهور بالنسبة إليها، ويجب الرجوع إلى أصالة الفساد. اللهم إلا أن يقال: إن العلم الإجمالى بين المشتبهات التدريجية كما لا يقدح فى إجراء الاصول العملية فيها، كذلك لا يقدح فى إجراء (۲ الاصول اللفظية، فيمكن التمسك فيما نحن فيه لصحة (۳) كل واحد من المشتبهات بأصالة العموم، لكن الظاهر الفرق بين الاصول اللفظية والعملية، فتأمل.

(هامش)

(۱) فى (ص) و (ظ) زيادة عبارة: وإن قلنا بالرجوع إلى العام عند الشك فى مصداق م خرج عنه ، وفى (ر) زيادة عبارة قريبة منها. (۲ إجراء من (ظ). (۳) فى (ت): فى صحة ، وفى (ظ) و (ه): بصحة . (*)

ص ۲۵۱

السابع قد عرفت (۱): أن المانع من إجراء الأصل فى كل من المشتبهين بالشبهة المحصورة هو العلم الإجمالى (۲) المتعلق بالمكلف به

(۳)، وهذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلف به، كما فى المشتبه بالخمر أو النجس أو غيرهما، وقد يكون من جهة اشتباه المكلف، كما فى الخنثى العالم إجمالا ـ بحرمة إحدى لباسى الرجل والمرأة عليه، وهذا من قبيل ما إذا علم أن هذا الإناء خمر أو أن هذا الثوب مغصوب. وقد عرفت فى الأمر الأول (۴): أنه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين وبين الخطابين المعلوم وجود موضوع أحدهما بين المشتبهين. وعلى هذا فيحرم على الخنثى كشف كل من قبليه، لأن أحدهما

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۲۱۱ – ۲۱۲. (۲) فى (ر)، (ص) و (هـ) زيادة: بالتكليف . (۳) لم ترد به فى (ر) و (ص). (۴) راجع الصفحة ۲۲۵ (*)

ص ۲۵۲

عورة قطعا، والتكلم مع الرجال والنساء إلا ـ لضرورة، وكذا استماع صوتهما وإن جاز للرجال والنساء استماع صوتها بل النظر إليها، لأصالة الحل، بناء على عدم العموم فى آية الغض للرجال (۱) وعدم جواز التمسك بعموم آية حرمة إبداء الزينة على النساء (۲)، لاشتباه مصداق المخصص. وكذا يحرم عليه التزويج والتزوج، لوجوب إحراز الرجولية فى الزوج والانوثية فى الزوجة، وإلا فالأصل (۳) عدم تأثير العقد ووجوب حفظ الفرج. ويمكن أن يقال: بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصة إليها، إما لانصرافه إلى غيرها، خصوصا فى حكم اللباس المستنبط مما دل على حرمة تشبه كل من الرجل والمرأة بالآخر، وإما لاشتراط التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب إليه تفصيلا وإن كان مردد بين خطابين موجهين (۴) إليه تفصيلا، لأن الخطابين بشخص واحد بمنزلة خطاب واحد لشيئين (۵)، إذ لا فرق بين قوله: اجتنب عن الخمر و اجتنب عن مال الغير ، وبين قوله: اجتنب عن كليهم ، بخلاف الخطابين الموجهين

(هامش)

(۱) النور: ۳۰. (۲) النور: ۳۱. (۳) كذا فى (ظ)، وفى (ر) و (ص): إذ الأصل ، وفى (ت): والأصل ، وفى (ه): أو الأصل . (۴) فى (ت) و (ه): متوجهين . (۵) فى (ت) ومحتمل (ص) و (ظ): بشيئين . (*)

ص ۲۵۳

إلى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت أحدهما. لكن كل من الدعويين خصوصا الأخيرة ضعيفة، فإن دعوى عدم شمول ما دل على وجوب حفظ الفرج عن الزنا أو العورة عن النظر للخنثى، كما ترى. وكذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلى، فإن المناط فى وجوب الاحتياط فى الشبهة المحصورة عدم جواز إجراء أصل الإباحة فى المشتبهين، وهو ثابت فى ما نحن فيه، ضرورة عدم (۱) جريان أصالة الحل فى كشف كل من قبلى الخنثى، للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر والزنا على كل أحد، فمسألة الخنثى نظير المكلف المردد بين كونه مسافرا أو حاضرا لبعض الاشتباهات، فلا يجوز له ترك العمل بخطابهما (۲ .

(هامش)

(۱) فى غير (ت) زيادة: جواز . (۲) كذا فى (ظ)، وفى غيره: بخطابيهم . (*)

ص ۲۵۴

الثامن أن ظاهر كلام الأصحاب التسوية 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. ويمكن الفرق من المجوزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام، وتخصيص الجواز بالصورة الاولى، ويحكمون فى الثانية بعدم جواز الارتكاب، بناء على العمل بالأصل فيهما، ولا يلزم هنا مخالفة قطعية فى العمل، ولا ـ دليل على حرمتها إذا لم تتعلق بالعمل، خصوصا إذا وافق الاحتياط. إلا ـ أن استدلال بعض المجوزين (۱) للارتكاب بالأخبار الدالة على حلية المال المختلط بالحرام، ربما يظهر منه التعميم، وعلى التخصيص فيخرج عن محل النزاع، كما (۲) لو علم بكون إحدى المرأتين أجنبية، أو إحدى الذبيحتين ميتة، أو أحد المالين مال الغير، أو أحد الأسيرين

(هامش)

(۱) کالمحقق القمی فی القوانین ۲: ۲۶. (۲) فی (ت): م . (*)

ص ۲۵۵

محقون الـدم، أو کان الإناءان معلومی النجاسـة سابقا فعلم طهارة أحـدهما. وربما یقال (۱): إن الظـاهر أن محل الکلام فی المحرمات المالیـة ونحوهـا کالنجس، لا فی الأنفس والأعراض، فیسـتظهر (۲) أنه لم یقـل أحـد فیهـا بجواز الارتکـاب، لأـن المنع فی مثل ذلک ضروری. وفیه نظر.

(هامش)

(۱) قائله هو الشیخ محمد تقی فی هدایة المسترشدین: ۲۲۱. (۲) فی (ه): فیظهر . (*)

ص ۲۵۶

التاسع أن المشتبه بأحد المشتبهین حکمه حکمهما، لأن مقدمة المقدمة مقدمة، وهو ظاهر.

ص ۲۵۷

المقام الثانی فی الشبهة الغیر المحصورة

۱

المقام الثانی فی الشبهة الغیر المحصورة

والمعروف فیها: عدم وجوب الاجتناب. ویدل علیه وجوه: الأول: الإجماع الظاهر المصـرح به فی الروض (۱) وعن جامع المقاصد (۲ ، وادعاه صـریحا المحقق البهبهانی فی فوائـده - وزاد علیه نفی الریب فیه، وأن مـدار المسـلمین فی الأعصار والأمصار علیه (۳) - وتبعه فی دعوی الإجمـاع غیر واحـد ممن تأخر عنه (۴)، وزاد بعضـهم دعوی الضـرورة علیه فی الجملة، وبالجملة: فنقل الإجماع مسـتفیض، وهو کاف فی المسألة. الثانی: ما استدل به جماعة (۵): من لزوم المشقة فی الاجتناب. ولعل المراد

(هامش)

(۱) روض الجنان: ۲۲۴. (۲) جامع المقاصد ۲: ۱۶۶. (۳) الفوائد الحائریة: ۲۴۷. (۴ کصاحب الریاض فی الریاض (الطبعة الحجریة) ۲: ۲۹۷، والسید العاملی فی مفتاح الکرامة ۲: ۲۵۳. (۵) کالمحقق والشهید الثانیین، فی جامع المقاصد ۲: ۱۶۶، وروض الجنان: ۲۲۴ (*)

ص ۲۵۸

به لزومه فی أغلب أفراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المکلفین، فیشمله عموم قوله تعالی: *(یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر)*(۱)، وقوله تعالی: *(ما جعل علیکم فی الـدین من حرج)*(۲)، بنـاء علی أن المراد أن ما کان الغالب فیه الحرج علی الغالب فهو مرتفع عن جمیع المکلفین حتی من لاـ حرج بالنسـبة إلیه. وهـذا المعنی وإن کـان خلاـف الظـاهر، إلا أنه یتعین الحمل علیه، بمعونـة ما ورد: من إناطة الأحکام الشرعیة الکلیة (۳) - وجودا وعدما - بالعسـر والیسر الغالبین (۴). وفی هذا الاسـتدلال نظر، لأن أدلة نفی العسر والحرج من الآیـات والروایات لا تـدل إلا علی أن ما کان فیه ضـیق علی مکلف فهو مرتفع عنه، وأما ارتفاع ما کان ضـیقا علی الأکثر عمن هو علیه فی غایة السـهولة، فلیس فیه امتنان علی أحد، بل فیه تفویت مصـلحة التکلیف من غیر تدارکها بالتسـهیل. وأما ما ورد: من دوران الأحکام مدار السهولة علی الأغلب، فلا ینفع فیما نحن فیه، لأن الشبهة الغیر المحصورة لیست واقعة واحدة (۵

(هامش)

(۱) البقرة: ۱۸۵. (۲) الحج: ۷۸. (۳) لم ترد الکلیة فی (ر)، ووردت فی (ص) بعنوان نسـخة بدل. (۴) انظر الوسائل ۵: ۲۴۶، الباب ۱۴

من أبواب بقية الصلوات المندوبة، الحديث الأول. و ۱۴: ۷۴، الباب ۴۸ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث الأول (۵) لم ترد واحدة فى (ت) و (ه). (*)

ص ۲۵۹

حكم فيها بحكم حتى يدعى أن الحكم بالاحتياط فى أغلب مواردها عسر على أغلب الناس، فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقا، بل هى عنوان لموضوعات متعددة لأحكام متعددة، والمقتضى للاحتياط فى كل موضوع هو نفس الدليل الخاص التحريمى الموجود فى ذلك الموضوع، والمفروض أن ثبوت التحريم لذلك الموضوع مسلم، ولا يرد منه حرج على الأغلب، وأن الاجتناب فى صورة اشتباهه أيضا فى غاية اليسر، فأى مدخل للأخبار الواردة فى أن الحكم الشرعى يتبع الأغلب فى اليسر والعسر. وكأن المستدل بذلك، جعل الشبهة الغير المحصورة واقعة واحدة مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لولا العسر، لكن لما تعسر الاحتياط فى أغلب الموارد على أغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كلية. وفيه: أن دليل الاحتياط فى كل فرد من الشبهة ليس إلا دليل حرمة ذلك الموضوع. نعم، لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرم الواقعى فى خصوص مشتبهاته الغير المحصورة على أغلب المكلفين فى أغلب الأوقات - كأن يدعى: أن الحكم بوجوب الاجتناب (۱) عن النجس الواقعى مع اشتباهه فى امور غير محصورة، يوجب الحرج الغالبى - أمكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط فى خصوص النجاسة المشتبهة. لكن لا يتوهم (۲) من ذلك: اطراد الحكم بارتفاع التحريم فى الخمر

(هامش)

(۱) فى (ر)، (هـ) ونسخة بدل (ص): الاحتياط . (۲) فى (ظ): لا يلزم . (*)

ص ۲۶۰

المشتبه بين مائعات غير محصورة، والمرأة المحرمة المشتبهة فى ناحية مخصوصة، إلى غير ذلك من المحرمات. ولعل كثيرا ممن تمسك فى هذا المقام بلزوم المشقة أراد المورد الخاص، كما ذكروا ذلك فى الطهارة والنجاسة. هذا كله، مع أن لزوم الحرج فى الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة التى يقتضى الدليل المتقدم (۱) وجوب الاحتياط فيها، ممنوع. ووجهه: أن كثيرا من الشبهات الغير المحصورة لا يكون جميع المحتملات فيها (۲ مورد ابتلاء (۳) المكلف، ولا يجب الاحتياط فى مثل هذه الشبهة وإن كانت محصورة كم أوضحناه سابقا (۴)، وبعد إخراج هذا عن محل الكلام فالإنصاف: منع غلبة التعسر فى الاجتناب. الثالث: الأخبار الدالة على حلية كل ما لم يعلم حرمته (۵)، فإنها بظاهره وإن عمت الشبهة المحصورة، إلا أن مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على وجوب الاجتناب بقول مطلق (۶)، هو حمل أخبار الرخصة على غير

(هامش)

(۱) أى دليل لزوم المشقة المتقدم فى الصفحة ۲۵۷. (۲ فيه من (ص) و (ظ)، ووردت بدلها فى (ت) و (ه): منه . (۳) فى (ت) و (ه): موردا لابتلاء . (۴) راجع الصفحة ۲۳۳ - ۲۳۴. (۵) الوسائل ۱۲: ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱، ۲ و ۴. (۶) الوسائل ۱۸: ۱۱۱، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲، ۹ و ۱۳ (*)

ص ۲۶۱

المحصور وحمل أخبار المنع على المحصور. وفيه: أولا: أن المستند فى وجوب الاجتناب (۱) فى المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل، وقد تقدم بما لا مزيد عليه (۲): أن أخبار حل الشبهة لا تشمل صورة العلم الإجمالى بالحرام وثانيا: لو سلمنا شمولها لصورة العلم الإجمالى حتى تشمل الشبهة الغير المحصورة، لكنها تشمل المحصورة أيضا، وأخبار (۳) وجوب الاجتناب مختصة بغير الشبهة الابتدائية إجماعا، فهى على عمومها للشبهة الغير المحصورة أيضا أخص مطلقا من أخبار الرخصة. والحاصل: أن أخبار الحل نص فى الشبهة الابتدائية وأخبار الاجتناب نص فى الشبهة المحصورة، وكلا الطرفين ظاهران فى

الشبهة الغير المحصورة، فإخراجها عن أحدهم وإدخالها فی الآخر لیس جمعا، بل ترجیحا بلا مرجح. إلا أن یقال: إن أکثر أفراد الشبهة الابتدائیة ترجع بالأخرة إلی الشبهة الغیر المحصورة، لأنا نعلم إجمالا (۴ غالبا بوجود النجس والحرام

(هامش)

(۱) فی (ت) ونسخة بدل (ه): الاحتیاط . (۲) راجع الصفحة ۲۱۱ - ۲۱۲. (۳) فی (ت) و (هـ) بدل الغیر - إلی - وأخبار : الغیر المحصورة أیضا، لکن أخبار مع اختلاف. (۴) لم ترد إجمال فی (ر) و (ظ). (*)

ص ۲۶۲

فی الوقائع المجهولة الغیر (۱) المحصورة، فلو اخرجت هذه الشبهة عن أخبار الحل لم یبق تحتها من الأفراد إلا النادر، وهو لا یناسب مساق هذه الأخبار، فتدبر. الرابع: بعض الأخبار الدالة علی أن مجرد العلم بوجود الحرام بین المشتبهات لا یوجب الاجتناب عن جمیع ما یحتمل کونه حراما، مثل ما فی (۲) محاسن البرقی، عن أبی الجارود، قال: سألت أبا جعفر (علیه السلام) عن الجبن، فقلت: أخبرنی من رأی أنه یجعل فیه المیتة، فقال: أمن أجل مکان واحد یجعل فیه المیتة حرم جمیع ما فی الأرض؟! فما علمت فیه میتة فلا تأکله، وما لم تعلم فاشتر وبع وکل، والله إنی لأعترض السوق فأشتری اللحم والسمن والجبن، والله ما أظن کلهم یسمون، هذه البربر وهذه السودان... الخبر (۳). فإن قوله: أمن أجل مکان واحد... الخبر ظاهر فی أن مجرد العلم بوجود الحرام لا یوجب الاجتناب عن محتملاته. وکذا قوله (علیه السلام): والله ما أظن کلهم یسمون ، فإن الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمیة جماعة حین الذبح، کالبربر والسودان.

(هامش)

(۱) فی (ت) و (ه): بغیر . (۲) فی (ت) و (ظ): عن . (۳) المحاسن ۲: ۲۹۶، الحدیث ۱۹۷۶، والوسائل ۱۷: ۹۱، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، الحدیث ۵، ولیست للحدیث تتمة. (*)

ص ۲۶۳

إلا أن یدعی: أن المراد أن جعل المیتة فی الجبن فی مکان واحد لا یوجب الاجتناب عن جبن غیره من الأماکن، ولا کلام فی ذلک، لا أنه لا یوجب الاجتناب عن کل جبن یحتمل أن یکون من ذلک المکان، فلا دخل له بالمدعی. وأما قوله: ما أظن کلهم یسمون ، فالمراد منه عدم وجوب الظن أو القطع بالحلیة، بل یکفی أخذها من سوق المسلمین، بناء علی أن السوق أمارة شرعیة لحل الجبن المأخوذ منه ولو من ید مجهول الإسلام. إلا أن یقال: إن سوق المسلمین غیر معتبر مع العلم الإجمالی بوجود الحرام، فلا مسوغ للارتکاب إلا کون الشبهة غیر محصورة، فتأمل. الخامس: أصالة البراءة، بناء علی أن المانع من إجرائها لیس إلا العلم الإجمالی بوجود الحرام، لکنه إنما یوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدمة العلمیة، التی لا تجب إلا لأجل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل فی فعل کل واحد من المحتملات، وهذا لا یجری فی المحتملات الغیر المحصورة، ضرورة أن کثرة الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بین المحتملات. ألا تری الفرق الواضح بین العلم بوجود السم فی أحد إناءین أو واحد (۱ من ألفی إناء؟ وکذلک بین قذف أحد الشخصین لا بعینه

(هامش)

(۱) کذا فی النسخ، والأنسب: وواحد . (*)

ص ۲۶۴

وبین قذف واحد من أهل بلد؟ فإن الشخصین کلیهما (۱) یتأثران بالأول ولا یتأثر أحد من أهل البلد بالثانی. وکذا الحال: لو أخبر شخص بموت الشخص المردد بین ولده وشخص آخر، وبموت المردد بین ولده وبین کل واحد من أهل بلده، فإنه لا یضطرب خاطره فی الثانی أصلا. وإن شئت قلت: إن ارتکاب المحتمل فی الشبهة الغیر المحصورة لا یکون عند العقلاء إلا کارتکاب الشبهة الغیر

المقرونـة بالعلم الإجمالی. وكأن ما ذكره الإمام (علیه السـلام) فی الروایة المتقدمة (۲) من قوله: أمن أجل مكان واحـد... الخبر - بناء علی الاسـتدلال به - إشـارة إلی هـذا المعنی، حیث إنه جعـل كون حرمـة الجبن فی مكـان واحـد منشأ لحرمـة جمیع محتملاـته الغیر المحصورة، من المنكرات المعلومـة عند العقلاء التی لا ینبغی للمخاطب أن یقبلها، كما یشـهد بذلك كلمة الاسـتفهام الإنكاری. لكن عرفت: أن فیه احتمالاـ آخر یتم معه الاسـتفهام الانكاری أیضا (۳). وحاصل هـذا الوجه: أن العقل إذا لم یسـتقل بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثرة المحتملات، فلیس هنا م یوجب علی المكلف الاجتناب عن كل محتمل، فیكون عقابه حینئذ عقابا من دون برهان، (هامش)

(۱) كذا فی (ت) و (ص)، وفی غیرهما كلاهم . (۲) المتقدمة فی الصفحة ۲۶۲. (۳ راجع الصفحة السابقة. (*)

ص ۲۶۵

فعلم من ذلـك: أن الآمر اكتفی فی المحرم المعلوم إجمالا بین المحتملات، بعـدم العلم التفصـیلی بإتیانه، ولم یعتبر العلم بعـدم إتیانه، فتأمـل. السادس: أن الغالب عـدم ابتلاء المكلف إلا ببعض معین من محتملات الشـبهة الغیر المحصورة ویكون الباقی خارج عن محل ابتلائه، وقد تقدم (۱) عدم وجوب الاجتناب فی مثله مع حصـر الشبهة، فضلا عن غیر المحصورة. هذا غایة ما یمكن أن یستدل به علی حكم الشـبهة الغیر المحصورة، وقـد عرفت: أن أكثرهـا لاـ یخلو من منع أو قصور، لكن المجموع منهـا لعله یفیـد القطع أو الظن بعـدم وجوب الاحتیاط فی الجملة. والمسألة فرعیة یكتفی فیها بالظن. إلا أن الكلام یقع فی موارد:

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۲۳۳ - ۲۳۴ (*)

ص ۲۶۶

الأول أنه (۱) هل یجوز ارتكاب جمیع المشـتبهات فی غیر المحصورة بحیث یلزم العلم التفصـیلی، أم یجب إبقاء مقدار الحرام؟ ظاهر إطلاق القول بعـدم وجوب الاجتناب هو الأول، لكن یحتمل أن یكون مرادهم عـدم وجوب الاحتیاط فیه فی مقابلة الشـبهة المحصورة التی قـالوا فیهـا بوجوب الاجتنـاب، وهـذا غیر بعیـد عن مسـاق كلامـهم. فحینئـذ لاـ یعم معقـد إجماعهم لحكم ارتكاب الكل، إلا أن الأخبار لو عمت المقام دلت علی الجواز. وأم الوجه الخامس، فالظاهر دلالته علی جواز الارتكاب، لكن مع عـدم العزم علی ذلك من أول الأمر، وأما معه فالظاهر صدق المعصـیة عند مصادفة الحرام، فیسـتحق العقاب. فالأقوی فی المسألة: عدم جواز الارتكاب إذا قصـد ذلـك من أول الأـمر، فإن قصـده قصـد للمخالفـة والمعصـیة، فیسـتحق العقاب بمصادفـة الحرام. والتحقیق: عـدم جواز ارتكاب الكل، لاسـتلزامه طرح الـدلیل الـواقعی الـدال علی وجـوب الاجتنـاب عـن المحرم الـواقعی، كـالخمر فی قـوله: اجتنب عن الخمر ، لأـن هـذا التكلیف لا یسقط من المكلف مع علمه بوجود الخمر بین المشتبهات، غایة ما ثبت فی غیر المحصور:

(هامش)

(۱) فی غیر (ظ): فی أنه . (*)

ص ۲۶۷

الاكتفـاء فی امتثـاله بترك بعض المحتملاـت، فیكون البعض المتروك بـدلا ظاهریـا عن الحرام الواقعی، وإلا فإخراج الخمر الموجود یقینـا بین المشـتبهات عن عموم قوله: اجتنب عن كل خمر ، اعتراف بعـدم حرمته واقعا، وهو معلوم البطلان. هـذا إذا قصـد الجمیع من أول الأمر لأنفسـها. ولو قصد نفس الحرام من ارتكاب الجمیع فارتكب الكل مقدمة له، فالظاهر استحقاق العقاب، للحرمة (۱) من أول الارتكاب بناء علی حرمة التجری. فصور ارتكاب الكل ثلاث، عرفت كله.

(هامش)

(۱) شطب علی للحرمة فی (ت) و (ه). (*)

ص ۲۶۸

الثانی اختلف عبارات الأصحاب فی بیان ضابط المحصور وغیره: فعن الشهید والمحقق الثانیین (۱) والمیسی (۲) وصاحب المدارک (۳): أن المرجع فیه إلی العرف، فهو: ما (۴ کان غیر محصور فی العادة، بمعنی أنه یعسر عده، لا ما امتنع عده، لأن کل ما یوجد من الأعداد قابل للعد والحصر. وفیه - مضافا إلی أنه إنما یتجه إذا کان الاعتماد فی عدم وجوب الاجتناب علی الإجماع المنقول علی جواز الارتکاب فی غیر المحصور، أو علی تحصیل الإجماع من اتفاق من عبر بهذه العبارة الکاشف عن إناطة الحکم فی کلام المعصوم (علیه السلام) بها -: أن تعسر العد غیر متحقق فیما مثلوا به لغیر المحصور کالألف مثلا، فإن عد الألف لا یعد عسرا. وربما قید المحقق الثانی عسر العد بزمان قصیر، قال فی فوائد الشرائع - کما عن حاشیة الإرشاد (۵) - بعد أن ذکر أن غیر المحصور من

(هامش)

(۱) انظر روض الجنان: ۲۲۴، وحاشیة الإرشاد للمحقق الثانی (مخطوط): ۴۰، وفوائد الشرائع (مخطوط): الورقة ۲۴، وجامع المقاصد ۲: ۱۶۶. (۲) المیسیة للشیخ علی المیسی، غیر مطبوع، ولم نعثر علی مخطوطه، نعم حکاه عنه فی مفتاح الکرامة ۲: ۲۵۳. (۳ المدارک ۳: ۲۵۳. (۴) کذا فی (ص)، وفی غیره: فم . (۵) حاشیة الإرشاد (مخطوط): ۴۰ - ۴۱. (*)

ص ۲۶۹

الحقائق العرفیة: إن طریق ضبطه أن یقال: لا ریب أنه إذا اخذ مرتبة علیا من مراتب العدد کألف مثلا، قطع بأنه مما لا یحصر ولا یعد عادة، لعسر ذلک فی الزمان القصیر، فیجعل طرفا، ویؤخذ مرتبة اخری دنیا جدا کالثلاثة یقطع بأنها محصورة، لسهولة عدها فی الزمان الیسیر، وما بینهما من الوسائط کلما جری مجری الطرف الأول الحق به، وکذا م جری مجری الطرف الثانی الحق به، وما یعرض فیه الشک یعرض علی القوانین والنظائر، ویراجع فیه القلب، فإن غلب علی الظن إلحاقه بأحد الطرفین فذاک، وإلا عمل فیه بالاستصحاب إلی أن یعلم الناقل. وبهذا ینضبط کل ما لیس بمحصور شرعا فی أبواب الطهارة والنکاح وغیرهما (۱). أقول: وللنظر فیما ذکره (قدس سره) مجال. أما أول: فلأن جعل الألف من غیر المحصور مناف لما عللوا عدم وجوب الاجتناب به: من لزوم العسر فی الاجتناب، فإنا إذا فرضنا بیتا عشرین ذراعا فی عشرین ذراعا، وعلم بنجاسة جزء یسیر منه یصح السجود علیه نسبته إلی البیت نسبة الواحد إلی الألف، فأی عسر فی الاجتناب عن هذا البیت والصلاة فی بیت آخر؟ وأی فرق بین هذا الفرض، وبین أن یعلم بنجاسة ذراع منه أو ذراعین مما یوجب حصر الشبهة؟ فإن سهولة الاجتناب وعسره ل یتفاوت بکون المعلوم إجمالا قلیلا أو کثیرا. وکذا لو فرضنا أوقیة من الطعام تبلغ ألف حبة بل أزید

(هامش)

(۱) فوائد الشرائع (مخطوط): الورقة ۲۴ (*)

ص ۲۷۰

۲

یعلم بنجاسة أو غصبیة حبة منها، فإن جعل هذا من غیر المحصور ینافی تعلیل الرخصة فیه بتعسر الاجتناب. وأما ثانیا: فلأن ظن الفقیه بکون العدد المعین جاریا مجری المحصور فی سهولة الحصر أو مجری غیره، لا دلیل علیه. وأما ثالثا: فلعدم استقامة الرجوع فی مورد الشک إلی الاستصحاب حتی یعلم الناقل، لأنه إن ارید استصحاب الحل والجواز کم هو الظاهر من کلامه، ففیه: أن الوجه المقتضی لوجوب الاجتناب (۱) فی المحصور - وهو وجوب المقدمة العلمیة بعد العلم بحرمة الأمر الواقعی المردد بین المشتبهات - قائم بعینه فی غیر المحصور، والمانع غیر معلوم، فلا وجه للرجوع إلی الاستصحاب. إلا أن یکون نظره إلی ما ذکرنا فی الدلیل الخامس من أدلة عدم وجوب الاجتناب (۲): من أن المقتضی لوجوب الاجتناب (۳) فی الشبهة الغیر المحصورة - وهو حکم العقل بوجوب دفع الضرر

المحتمل - غير موجود، وحينئذ فمرجع الشك فى كون الشبهة محصورة أو غيرها إلى الشك فى وجود المقتضى للاجتناب، ومعه يرجع إلى أصالة الجواز. لكنك عرفت التأمل فى ذلك الدليل (۴)، فالأقوى: وجوب الرجوع مع الشك إلى أصالة الاحتياط، لوجود المقتضى وعدم المانع.

(هامش)

(۱) فى (ظ): الاحتياط . (۲) راجع الصفحة ۲۶۳. (۳) فى (ر)، (ص) و (ظ): الاحتياط . (۴) راجع الصفحة ۲۶۵ (*)

ص ۲۷۱

وكيف كان: فما ذكروه: من إحالة غير المحصورة وتميزه (۱) إلى العرف، لا يوجب إل زيادة التحير فى موارد الشك. وقال كاشف اللثام فى مسألة المكان المشتبه بالنجس: لعل الضابط أن ما يؤدى اجتنابه إلى ترك الصلاة غالبا فهو غير محصور، كما أن اجتناب شاة أو امرأة مشتبهة فى صقع من الأرض يؤدى إلى الترك غالبا (۲)، انتهى. واستصوبه فى مفتاح الكرامة (۳). وفيه: ما لا يخفى من عدم الضبط. ويمكن أن يقال - بملاحظة ما ذكرنا فى الوجه الخامس -: إن غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى حيث لا يعتنى العقلاء بالعلم الإجمالى الحاصل فيها، ألا ترى: أنه لو نهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد فعامل العبد مع واحد من أهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها، لم يكن ملوما وإن صادف زيدا؟ وقد ذكرنا: أن المعلوم بالإجمال قد يؤثر مع قلة الاحتمال ما لا يؤثر (۴) مع الانتشار وكثرة الاحتمال، كما قلناه فى سب واحد مردد بين اثنين أو ثلاثة، و (۵) مردد بين أهل بلدة.

(هامش)

(۱) فى (ت) بدل تميزه : تمييزه ، وفى (ظ) بدل غير المحصورة وتميزه : تميز المحصور عن غيره . (۲) كشف اللثام ۳: ۳۴۹. (۳) مفتاح الكرامة ۲: ۲۵۳. (۴) فى (ر)، (ظ) و (ه): لا يؤثره . (۵) فى (ت) و (ص): أو . (*)

ص ۲۷۲

ونحوه: ما إذا علم إجمالا بوجود بعض القرائن الصارفة المختفية لبعض ظواهر الكتاب والسنة، أو حصول النقل فى بعض الألفاظ، إلى غير ذلك من الموارد التى لا يعتنى فيه بالعلوم الإجمالية المترتب (۱) عليها الآثار المتعلقة بالمعاش والمعاد فى كل مقام. وليعلم: أن العبرة فى المحتملات كثرة وقلة بالوقائع التى تقع موردا للحكم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصيلى بالحرام، فإذا علم بحبة أرز محرمة أو نجسة فى ألف حبة، والمفروض أن تناول ألف حبة من الأرز فى العادة بعشر لقمات، فالحرام مردد بين عشرة محتملات لا ألف محتمل، لأن كل لقمة يكون فيها الحبة حرم أخذها، لاشتمالها على مال الغير، أو مضغها، لكونه مضغا للنجس، فكأنه علم إجمالا بحرمة واحدة من عشر لقمات. نعم، لو اتفق تناول الحبوب فى مقام يكون تناول كل حبة واقعة مستقلة كان له حكم غير المحصور. وهذا غاية ما ذكروا أو يمكن أن يذكر فى ضابط المحصور وغيره، ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشىء منها. فالأولى: الرجوع فى موارد الشك إلى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الإجمالى الموجود فى ذلك المورد، فإن قوله: اجتنب عن الخمر لا فرق فى دلالته على تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر، بين الخمر المعلوم المردد بين امور محصورة وبين الموجود المردد بين امور غير محصورة، غاية الأمر قيام الدليل فى غير المحصورة على اكتفاء الشارع عن الحرام الواقعى ببعض محتملاته، كما تقدم سابقا (۲ .

(هامش)

(۱) فى (ت) و (ر): المترتبة . (۲) راجع الصفحة ۲۵۷ - ۲۶۵ (*)

ص ۲۷۳

فإذا شك فى كون الشبهة محصورة أو غير محصورة، شك فى قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعى فى الاكتفاء عن امتثاله بترك ذلك البعض، فيجب ترك جميع المحتملات، لعدم الأمن من الوقوع فى العقاب بارتكاب البعض.

ص ۲۷۴

الثالث إذا كان المردد بين الامور الغير المحصورة أفرادا كثيرة نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الامور المحصورة، كما إذا علم بوجود خمسمائة شاة محرمة فى ألف وخمسمائة شاة، فإن نسبة مجموع المحرمات إلى المشتبهات كنسبة الواحد إلى الثلاثة، فالظاهر أنه ملحق بالشبهة المحصورة، لأن الأمر متعلق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائة فى المثال، ومحتملات هذا الحرام المتباينة ثلاثة، فهو كاشتباه الواحد فى الثلاثة، وأما ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات فهى احتمالات لا تنفك عن الاشتمال على الحرام (١ .

(هامش)

(١) فى (ت)، (ر)، (ص) و (ظ) زيادة: فلا تعارض احتمال الحرمة ، وشطب عليها فى (ت). (*)

ص ٢٧٥

الرابع أنا ذكرنا فى المطلب الأول (١) المتكفل لبيان حكم أقسام الشك فى الحرام مع العلم بالحرمة: أن مسائله أربع: الاولى منها الشبهة الموضوعية.

وأما [المسائل] الثلاث الاخر

وأما [المسائل] الثلاث الاخر

وهى ما إذا اشتبه الحرام بغير الواجب، لاشتباه الحكم من جهة عدم النص، أو إجمال النص، أو تعارض النصين فحكمها يظهر مما ذكرنا فى الشبهة المحصورة (٢). لكن أكثر م يوجد من هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثانى، كما إذا تردد الغناء المحرم بين مفهومين بينهما عموم من وجه، فإن مادتى الافتراق من هذا القسم. ومثل ما إذا ثبت بالدليل حرمة الأذان الثالث يوم الجمعة (٣) واختلف فى تعيينه (۴). ومثل (۵) قوله (عليه السلام): من جدد قبرا

(هامش)

(١) راجع الصفحة ١٩٧. (٢) فى (ر) بدل المحصورة : الموضوعية . (٣) كما فى رواية حفص: الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة . الوسائل ۵: ٨١، الباب ۴٩ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ١ و ٢. (۴) انظر نفس المصدر، ذيل الحديث ٢. (۵) فى (ه): ومثله . (*)

ص ٢٧۶

أو مثل مثالا فقد خرج عن الإسلام (١)، حيث قرى: جدد بالجيم والحاء المهملة والخاء المعجمة، وقرى جدث بالجيم والثاء المثلثة (٢ .

(هامش)

(١) الوسائل ٢: ٨۶٨، الباب ۴٣ من أبواب الدفن، الحديث الأول. (٢) انظر تفصيل الأقوال فى الفقيه ١: ١٢٠ - ١٢١، ذيل الحديث ۵٧٩، والتهذيب ١: ۴۵٩ - ۴۶٠، ذيل الحديث ١۴٩٧ (*)

ص ٢٧٧

المطلب الثانى فى اشتباه الواجب بغير الحرام

المطلب الثانى فى اشتباه الواجب بغير الحرام

وهو على قسمين، لأن الواجب: إما مردد بين أمرين متنافيين (١)، كما إذا تردد الأمر بين وجوب الظهر والجمعة فى يوم الجمعة، وبين القصر والإتمام فى بعض المسائل. وإما مردد بين الأقل والأكثر، كما إذا ترددت الصلاة الواجبة بين ذات السورة وفاقدتها، للشك فى كون السورة جزءا. وليس المثالان الأولان من الأقل والأكثر، كما لا يخفى. واعلم: أنا لم نذكر فى الشبهة التحريمية من الشك فى

المكلف به صور دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأن مرجع الدوران بينهما فى تلك الشبهة (۲) إلى الشك فى أصل التكليف، لأن الأكثر معلوم الحرمة والشك فى حرمة الأقل (۳.

(هامش)

(۱) فى (ص): متباينين . (۲) فى (ظ) زيادة: بجميع أقسامه . (۳) كذا فى (ت) و (هـ)، وفى (ر) و (ظ) بدل الأكثر - إلى - الأقل : الأقل حينئذ معلوم الحرمة والشك فى حرمة الأكثر . (*)

ص ۲۷۸

أما القسم الأول

۱

أما القسم الأول

[فيما إذا دار الأمر فى الواجب بين المتبائنين] (۱)

فالكلام فيه يقع فى مسائل على ما ذكرنا فى أول الباب، لأنه إما أن يشتبه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر، أو إجماله، أو تعارض النصين، أو من جهة اشتباه الموضوع.

(هامش)

(۱) العنوان من. (*)

ص ۲۷۹

[المسألة الاولى]

ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص (۱)

أما الاولى، فالكلام فيها (۲): إما فى جواز المخالفة القطعية فى غير ما علم - بإجماع أو ضرورة - حرمتها، كما فى المثالين السابقين (۳)، فإن ترك الصلاة فيهما رأسا مخالف للإجماع بل الضرورة، وإما فى وجوب الموافقة القطعية. أما الأول: فالظاهر حرمة المخالفة القطعية، لأنها معصية عند العقلاء، فإنهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلا أو إجمالا فى حرمة مخالفته وفى عدها معصية. ويظهر من المحقق الخوانسارى: دوران حرمة المخالفة مدار الإجماع، وأن الحرمة فى مثل الظهر والجمعة من جهته (۴)، ويظهر من

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) فى النسخ: فيه . (۳) فى الصفحة ۲۷۷. (۴) مشارق الشموس: ۲۶۷. (*)

ص ۲۸۰

الفاضل القمى (رحمه الله): الميل إليه (۱)، والأقوى ما عرفت (۲). وأما الثانى: ففيه قولان، أقواهما (۳) الوجوب، لوجود المقتضى وعدم المانع. أما الأول، فلأن وجوب الأمر المردد ثابت فى الواقع، والأمر به على وجه يعم العالم والجاهل صادر عن الشارع واصل إلى من علم به تفصيلا، إذ ليس موضوع الوجوب فى الأوامر مختصا بالعالم بها، وإلا لزم الدور كما ذكره العلامة (رحمه الله) فى التحرير (۴)، لأن العلم بالوجوب موقوف على الوجوب، فكيف يتوقف الوجوب عليه؟ وأما المانع، فلأن المتصور منه ليس إلا الجهل التفصيلى بالواجب، وهو غير مانع عقلا ولا نقلا. أما العقل، فلأن حكمه بالعذر: إن كان من جهة عجز الجاهل عن الإتيان بالواقع - حتى يرجع الجهل إلى فقد شرط من شروط وجود المأمور به - فلا استقلال للعقل بذلك، كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل فى الجملة، كما اعترف به غير واحد ممن قال بالبراءة فيما نحن فيه، كما سيأتى (۵). وإن كان من جهة كونه غير قابل لتوجه (۶) التكليف

إليه، فهو

(هامش)

(۱) القوانين ۲: ۳۷. (۲) أى: حرمة المخالفة القطعية. (۳) فى (ظ): أقربهم . (۴) لم نعثر عليه فى التحرير، نعم ذكره فى المنتهى ۴: ۲۳۰. (۵) انظر الصفحة ۲۸۴ – ۲۸۵ (۶) فى (ه): لتوجيه. (*)

ص ۲۸۱

أشد منعا (۱)، وإلا لجاز إهمال المعلوم إجمالا رأسا بالمخالفة القطعية، فلا وجه لالتزام حرمة المخالفة القطعية. ولقبح عقاب الجاهل المقصر على ترك (۲) الواجبات الواقعية وفعل المحرمات، كما هو المشهور. ودعوى: أن مرادهم تكليف الجاهل فى حال الجهل برفع الجهل والإتيان بالواقع، نظير تكليف الجنب بالصلاة حال الجنابة، ل التكليف (۳) بإتيانه مع وصف الجهل، فلا تنافى بين كون الجهل مانعا وبين (۴) التكليف فى حاله، وإنما الكلام فى تكليف الجاهل مع وصف الجهل، لأن المفروض فيما نحن فيه عجزه عن تحصيل العلم. مدفوعة برجوعها حينئذ إلى ما تقدم: من دعوى كون عدم الجهل من شروط وجود المأمور به نظير الجنابة، وقد تقدم بطلانها (۵). وأما النقل، فليس فيه م يدل على العذر، لأن أدلة البراءة غير جارية فى المقام، لاستلزام إجرائها جواز المخالفة القطعية، والكلام بعد فرض حرمتها. بل فى بعض الأخبار ما يدل على وجوب الاحتياط، مثل: صحيحة عبد الرحمن – المتقدمة (۶) – فى جزاء الصيد إذا أصبتم مثل

(هامش)

(۱) فى (ت) ونسخة بدل (ه): ضعف . (۲) فى (ر) و (ظ): بترك . (۳) فى (ظ): لا ـ تكليفه . (۴) بين من (ظ). (۵) راجع الصفحة السابقة. (۶) المتقدمة فى الصفحة ۷۶. (*)

ص ۲۸۲

هذا ولم تدروا، فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلمو وغيرها (۱). فإن قلت: إن تجويز الشارع لترك أحد المحتملين والاكتفاء بالآخر يكشف عن عدم كون العلم الإجمالى علة تامة لوجوب الإطاعة (۲)، كما أن عدم تجويز الشارع للمخالفة مع العلم التفصيلى دليل على كون العلم التفصيلى علة تامة لوجوب الإطاعة، وحينئذ فلا ملازمة بين العلم الإجمالى ووجوب الإطاعة، فيحتاج إثبات الوجوب إلى دليل آخر غير العلم الإجمالى، وحيث كان مفقودا فأصل البراءة يقتضى عدم وجوب الجمع وقبح العقاب على تركه، لعدم البيان. نعم، لما كان ترك الكل معصية عند العقلاء حكم بحرمتها (۳)، ولا تدل حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية. قلت: العلم الإجمالى كالتفصيلى علة تامة لتنجز التكليف بالمعلوم، إلا أن المعلوم إجمالا يصلح لأن يجعل أحد محتمليه بدلا عنه فى الظاهر، فكل مورد حكم الشارع بكفاية أحد المحتملين للواقع – إما تعيينا كحكمه بالأخذ (۴) بالاحتمال المطابق للحالة السابقة، وإما تخييرا كما فى موارد التخيير بين الاحتمالين – فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل، لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل فى الجملة، فإن الواقع إذا علم به (۵

(هامش)

(۱) انظر الوسائل ۵: ۳۶۵، الباب ۱۱ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ۱ و ۲. (۲) فى (ص) زيادة: حينئذ . (۳) فى غير (ظ): بتحريمه . (۴) بالأخذ من (هـ). (۵ فى (ر) و (ظ) زيادة: ولو إجمال . (*)

ص ۲۸۳

وعلم إرادة المولى بشىء وصدور الخطاب عنه إلى العبيد وإن لم يصل إليهم، لم يكن بد عن موافقته إما حقيقة بالاحتياط، وإما حكما بفعل ما جعله الشارع بدلا عنه، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك فى الشبهة المحصورة (۱). ومما ذكرنا يظهر: عدم جواز التمسك فى المقام بأدلة البراءة، مثل رواية الحجب (۲) والتوسعة (۳) ونحوهما (۴)، لأن العمل بها فى كل من الموردين بخصوصه

یوجب طرحها بالنسبة إلی أحدهما المعین عند الله المعلوم وجوبه، فإن وجوب واحدة من الظهر والجمعة أو من القصر والإتمام مما لم یحجب الله علمه عنا، فلیس موضوعا عنا ولسنا فی سعة منه، فلا بد إما من الحکم بعدم جریان هذه الأخبار فی مثل المقام مما علم وجوب شیء إجمالا، وإما من الحکم بأن شموله للواحد المعین المعلوم وجوبه ودلالتها بالمفهوم علی عدم کونه موضوعا عن العباد وکونه محمولا علیهم ومأخوذین به وملزمین علیه (۵)، دلیل علمی - بضمیمة حکم العقل بوجوب المقدمة العلمیة - علی وجوب الإتیان بکل من الخصوصیتین، فالعلم بوجوب کل منهما لنفسه وإن کان محجوبا (هامش)

(۱) راجع الصفحة ۲۱۲ - ۲۱۳. (۲) الوسائل ۱۸: ۱۱۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۸. (۳) عوالی اللآلی ۱: ۴۲۴، الحدیث ۱۰۹. (۴) انظر الوسائل ۱۱: ۲۹۵، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۱، ۲ و ۳. (۵) کذا فی النسخ. (*)

ص ۲۸۴

عنا، إلا أن العلم بوجوبه من باب المقدمة لیس محجوبا عنا، ولا منافاة بین عدم وجوب الشیء ظاهرا لذاته ووجوبه ظاهرا من باب المقدمة، کما لا تنافی بین عدم الوجوب النفسی واقعا وثبوت الوجوب الغیری کذلک. واعلم: أن المحقق القمی (رحمه الله)، بعد ما حکی عن المحقق الخوانساری المیل إلی وجوب الاحتیاط فی مثل الظهر والجمعة والقصر والإتمام (۱)، قال: إن دقیق النظر یقتضی خلافه، فإن التکلیف بالمجمل المحتمل لأفراد متعددة - بإرادة فرد معین عند الشارع مجهول عند المخاطب - مستلزم لتأخیر البیان عن وقت الحاجة الذی اتفق أهل العدل علی استحالته، وکل ما یدعی کونه من هذا القبیل فیمکن منعه، إذ غایة ما یسلم فی القصر والإتمام والظهر والجمعة وأمثالها: أن الإجماع وقع علی أن من ترک الأمرین بأن لا یفعل شیئا منهما یستحق العقاب، لا أن من ترک أحدهما المعین عند الشارع المبهم عندنا بأن ترک فعلهما مجتمعین، یستحق العقاب. ونظیر ذلک: مطلق التکلیف بالأحکام الشرعیة، سیما فی أمثال زماننا علی مذهب أهل الحق من التخطئة، فإن التحقیق: أن الذی ثبت علینا بالدلیل هو تحصیل ما یمکننا تحصیله من الأدلة الظنیة، لا تحصیل الحکم النفس الأمری فی کل واقعة، ولذا لم نقل بوجوب الاحتیاط وترک العمل بالظن الاجتهادی من أول الأمر.

(هامش)

(۱) انظر مشارق الشموس: ۲۸۲ (*)

ص ۲۸۵

نعم، لو فرض حصول الإجماع أو ورود النص علی وجوب شیء معین عند الله تعالی مردد عندنا بین امور من دون اشتراطه بالعلم به - المستلزم ذلک الفرض لإسقاط قصد التعیین فی الطاعة - لتم ذلک، ولکن لا یحسن حینئذ قوله - یعنی المحقق الخوانساری -: فل یبعد حینئذ القول بوجوب الاحتیاط، بل لا بد من القول بالیقین والجزم بالوجوب. ولکن، من أین هذا الفرض؟ وأنی یمکن إثباته؟ (۱)، انتهی کلامه، رفع مقامه. وما ذکره قدس الله سره قد وافق فیه بعض کلمات ذلک المحقق، التی ذکرها فی مسألة الاستنجاء بالأحجار، حیث قال بعد کلام له: والحاصل: إذا ورد نص أو إجماع علی وجوب شیء معین معلوم عندنا أو ثبوت حکم إلی غایة معینة معلومة عندنا، فلا بد من الحکم بلزوم تحصیل الیقین أو الظن بوجود ذلک الشیء المعلوم حتی یتحقق الامتثال. إلی أن قال: وکذا إذ ورد نص أو إجماع علی وجوب شیء معین فی الواقع مردد فی نظرنا بین امور، ویعلم أن ذلک التکلیف غیر مشروط بشیء من العلم بذلک الشیء مثلا، أو علی ثبوت حکم إلی غایة معینة فی الواقع مرددة عندنا بین أشیاء ویعلم أیضا عدم اشتراطه بالعلم، وجب الحکم بوجوب تلک الأشیاء المردد فیها فی نظرنا، وبقاء ذلک الحکم إلی حصول تلک الأشیاء، ولا یکفی الإتیان بواحد منها فی سقوط التکلیف،

(هامش)

(۱) القوانین ۲: ۳۷ (*)

ص ۲۸۶

وكذا حصول شيء واحد من الأشياء فى ارتفاع الحكم المعين (۱). إلى أن قال: وأما إذ لم يكن كذلك، بل ورد نص مثلا على أن الواجب الشيء الفلانى، ونص آخر على أن هذ الواجب شيء آخر، أو ذهب بعض الامة إلى وجوب شيء، وبعض آخر إلى وجوب شيء آخر دونه، وظهر بالنص والإجماع فى الصورتين أن ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب، فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما حتى يتحقق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما، سواء اشتركا فى أمر أو تباينا بالكلية. وكذا الكلام فى ثبوت الحكم إلى غاية معينة (۲)، انتهى كلامه، رفع مقامه. وأنت خبير بما فى هذه الكلمات من النظر. أما م ذكره الفاضل القمى (رحمه الله): من حديث التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا دخل له فى المقام، إذ لا إجمال فى الخطاب أصلا، وإنما طرأ الاشتباه فى المكلف به من جهة تردد ذلك الخطاب المبين بين أمرين، وإزالة هذا التردد العارض من جهة أسباب اختفاء الأحكام غير واجبة على الحكيم تعالى حتى يقبح تأخيره عن وقت الحاجة، بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع إلى ما قرره الشارع كلية فى الوقائع المختفية، وإلا فما يقتضيه العقل من البراءة والاحتياط.

(هامش)

(۱) فى (ص) و (ظ) بدل المعين : المغيى . (۲) مشارق الشموس: ۷۷ (*)

ص ۲۸۷

ونحن ندعى أن العقل حاكم - بعد العلم بالوجوب والشك فى الواجب، وعدم الدليل من الشارع على الأخذ بأحد الاحتمالين المعين أو المخير والاكتفاء به من الواقع - بوجوب الاحتياط، حذرا من ترك الواجب الواقعى، وأين ذلك من مسألة التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة؟ مع أن التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت العمل لا دليل على قبحه إذا تمكن المكلف من الإطاعة ولو بالاحتياط. وأما ما ذكره تبعا للمحقق المذكور: من تسليم وجوب الاحتياط إذا قام الدليل على وجوب شيء معين فى الواقع غير مشروط بالعلم به، ففيه: أنه إذا كان التكليف بالشئ قابلا لأن يقع مشروطا بالعلم ولأن يقع منجزا غير مشروط بالعلم بالشئ (۱)، كان ذلك اعترافا بعدم قبح التكليف بالشئ المعين المجهول، فلا يكون العلم شرطا عقليا، وأما اشتراط التكليف به شرعا فهو غير معقول بالنسبة إلى الخطاب الواقعى، فإن الخطاب الواقعى فى يوم الجمعة - سواء فرض قوله: صل الظهر ، أم فرض قوله: صل الجمعة - لا يعقل أن يشترط بالعلم بهذا الحكم التفصيلى. نعم، بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصح أن يرد خطاب مطلق، كقوله: اعمل بذلك الخطاب ولو كان عندك مجهولا، وائت بما فيه ولو كان غير معلوم ، كما يصح أن يرد خطاب مشروط، وأنه لا يجب

(هامش)

(۱) فى (ظ) بدل بالشئ : به. (*)

ص ۲۸۸

عليك ما اختفى عليك من التكليف فى يوم الجمعة، وأن وجوب امتثاله عليك مشروط بعلمك به تفصيلا. ومرجع الأول إلى الأمر بالاحتياط، ومرجع الثانى إلى البراءة عن الكل إن أفاد نفى وجوب الواقع رأسا المستلزم لجواز المخالفة القطعية، وإلى (۱) نفى ما علم إجمالا بوجوبه. وإن أفاد نفى وجوب القطع بإتيانه وكفاية إتيان بعض ما يحتمله، فمرجعه إلى جعل البدل للواقع والبراءة عن إتيان الواقع على ما هو عليه. لكن دليل البراءة على الوجه الأول ينافى العلم الإجمالى المعتبر بنفس أدلة البراءة المغياة بالعلم، وعلى الوجه الثانى غير موجود، فيلزم من هذين الأمرين - أعنى وجوب مراعاة العلم الإجمالى وعدم وجود دليل على قيام أحد المحتملين مقام المعلوم إجمالا - أن يحكم العقل بوجوب الاحتياط، إذ لا ثالث لذينك الأمرين، فلا حاجة إلى أمر الشارع بالاحتياط، ووجوب الإتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيلى به، مضافا إلى ورود الأمر بالاحتياط فى كثير من الموارد. وأما ما ذكره: من استلزام ذلك الفرض - أعنى تنجز (۲) التكليف بالأمر المردد من دون اشتراط بالعلم به - لإسقاط قصد التعيين فى الطاعة، ففيه: أن سقوط قصد

التعيين إنما حصل بمجرد التردد والإجمال فى الواجب، سواء قلنا فيه بالبراءة أو الاحتياط، وليس لازما لتنجز

(هامش)

(۱) شطبت إلى فى (ت) و (هـ). (۲) فى (ر)، (ص) و (ه): تنجيز . (*)

ص ۲۸۹

۲

التكليف بالواقع وعدم اشتراطه بالعلم. فإن قلت: إذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن، فبأيهما ينوى الوجوب والقربة؟ قلت: له فى ذلك طريقان: أحدهما: أن ينوى بكل منهم الوجوب والقربة، لكونه بحكم العقل مأمورا بالإتيان بكل منهما. وثانيهما: أن ينوى بكل منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقربا إلى الله، فيفعل كلا منهما، فيحصل الواجب الواقعى، وتحصيله لوجوبه والتقرب به إلى الله تعالى، فيقصد (۱) أنى اصلى الظهر لأجل تحقق الفريضة الواقعية به أو بالجمعة التى أفعل بعدها أو فعلت قبلها قربة إلى الله، وملخص ذلك: أنى اصلى الظهر احتياطا قربة إلى الله. وهذا الوجه هو الذى ينبغى أن يقصد. ولا يرد عليه: أن المعتبر فى العبادة قصد التقرب والتعبد بها بالخصوص، ول ريب أن كلا من الصلاتين عبادة، فلا معنى لكون الداعى فى كل منهما التقرب المردد بين تحققه به أو بصاحبه، لأن القصد المذكور إنما هو معتبر فى العبادات الواقعية دون المقدمية. وأما الوجه الأول، فيرد عليه: أن المقصود إحراز الوجه الواقعى، وهو الوجوب الثابت فى أحدهما المعين، ولا يلزم من نية الوجوب المقدمى قصده. وأيض: فالقربة غير حاصلة بنفس فعل أحدهما ولو بملاحظة

(هامش)

(۱) فى (ت)، (ظ) و (ه): فيتصور . (*)

ص ۲۹۰

وجوبه الظاهرى، لأن هذا الوجوب مقدمى ومرجعه إلى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمة، ودفع احتمال ترتب ضرر العقاب بترك بعض منهما، وهذا الوجوب إرشادى لا تقرب فيه أصلا، نظير أوامر الإطاعة، فإن امتثالها لا يوجب تقربا، وإنما المقرب نفس الإطاعة، والمقرب هنا - أيضا - نفس الإطاعة (۱) الواقعية المرددة بين الفعلين، فافهم، فإنه لا يخلو عن دقة. ومما ذكرنا يندفع توهم: أن الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادة، لأن قصد القربة المعتبر (۲) فى الواجب الواقعى لازم المراعاة فى كلا المحتملين - ليقطع بإحرازه فى الواجب الواقعى - ومن المعلوم أن الإتيان بكل من المحتملين بوصف أنها عبادة مقربة، يوجب التشريع بالنسبة إلى ما عدا الواجب الواقعى فيكون محرما، فالاحتياط غير ممكن فى العبادات، وإنما يمكن فى غيرها، من جهة أن الإتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين والتقرب، لعدم اعتباره فى الواجب الواقعى المردد، فيأتى بكل منهما لاحتمال وجوبه. ووجه اندفاع هذا التوهم، مضافا إلى أن غاية ما يلزم من ذلك عدم التمكن من تمام الاحتياط فى العبادات حتى (۳ من حيث مراعاة قصد التقرب المعتبر فى الواجب الواقعى - من جهة استلزامه للتشريع المحرم -، فيدور الأمر بين الاقتصار على أحد المحتملين، وبين الإتيان

(هامش)

(۱) والمقرب هنا أيضا نفس الإطاعة من (ص) و (ر). (۲) فى (ت)، (ص) و (ظ): المعتبرة . (۳) لم ترد حتى فى (ظ). (*)

ص ۲۹۱

بهما مهملا لقصد التقرب فى الكل فرارا عن التشريع، ولا شك أن الثانى أولى، لوجوب الموافقة القطعية بقدر الإمكان، فإذا لم يمكن الموافقة بمراعاة جميع ما يعتبر فى الواقعى فى كل من المحتملين، اكتفى بتحقق ذات الواجب فى ضمنهما: أن اعتبار قصد التقرب

والتعبد فی العبادة الواجبة واقعا لا یقتضی قصده (۱) فی کل منهما، کیف وهو غیر ممکن! وإنما یقتضی وجوب (۲) قصد التقرب والتعبد فی الواجب (۳) المردد بینهم بأن یقصد فی کل منهما: أنی أفعله لیتحقق به أو بصاحبه التعبد بإتیان الواجب الواقعی. وهذا الکلام بعینه جار فی قصد الوجه المعتبر فی الواجب، فإنه لا یعتبر قصد ذلک الوجه خاصة فی خصوص کل منهما، بأن یقصد أنی اصلی الظهر لوجوبه، ثم یقصد أنی اصلی الجمعة لوجوبها، بل یقصد: أنی اصلی الظهر، لوجوب الأمر الواقعی المردد بینه وبین الجمعة التی اصلیها بعد ذلک أو صلیتها قبل ذلک. والحاصل: أن نیة الفعل هو قصده علی الصفة التی هو علیها التی باعتبارها صار واجبا، فلا بد من ملاحظة ذلک فی کل من المحتملین، وإذا لاحظنا ذلک فیه وجدنا الصفة التی هو علیها - الموجبة للحکم

(هامش)

(۱) کذا فی (ت)، (ص) و (ر)، وفی (ظ)، (هـ) ونسخة بدل (ت): لا یقضی بقصده . (۲) کذا فی (ت)، وفی (ظ)، (هـ) ونسخة بدل (ت): یقضی بوجوب ، وفی (ر) و (ص): یقتضی لوجوب . (۳) فی (ت) زیادة: الواقعی . (*)

ص ۲۹۲

بوجوبه - هو احتمال تحقق الواجب المتعبد به والمتقرب به إلی الله تعالی فی ضمنه، فیقصد هذا المعنی، والزائد علی هذا المعنی غیر موجود فیه، فلا معنی لقصد التقرب فی کل منهما بخصوصه، حتی یرد: أن التقرب والتعبد بما لم یتعبد به الشارع تشریع محرم. نعم، هذا الإیراد متوجه علی ظاهر من اعتبر فی کل من المحتملین قصد التقرب والتعبد به بالخصوص. لکنه مبنی - أیضا - علی لزوم ذلک من الأمر الظاهری بإتیان کل منهما، فیکون کل منهما عبادة واجبة فی (۱) مرحلة الظاهر، کما إذا شک فی الوقت أنه صلی الظهر أم لا، فإنه یجب علیه فعلها، فینوی الوجوب والقربة وإن احتمل کونها فی الواقع لغوا غیر مشروع، فلا یرد علیه إیراد التشریع، إذ التشریع إنما یلزم لو قصد بکل منهما أنه الواجب واقعا المتعبد به فی نفس الأمر. ولکنک عرفت: أن مقتضی النظر الدقیق خلاف هذا البناء (۲)، وأن الأمر المقدمی - خصوصا الموجود فی المقدمة العلمیة التی لا یکون الأمر بها إلا إرشادیا - لا یوجب موافقته التقرب، ولا یصیر منشأ لصیرورة الشیء من العبادات إذا لم یکن فی نفسه منها (۳). وقد تقدم فی مسألة التسامح فی أدلة السنن ما یوضح حال الأمر بالاحتیاط (۴). کما أنه قد استوفینا فی بحث مقدمة الواجب حال

(هامش)

(۱) کذا فی غیر (هـ)، وفیه: بإتیان کل منهما عبادة، فیکون کل منهما واجبة فی . (۲) راجع الصفحة السابقة. (۳) فی (ت) و (هـ) بدل منه : عبادة . (۴) راجع الصفحة ۱۵۲ - ۱۵۳ (*)

ص ۲۹۳

الأمر المقدمی (۱)، وعدم صیرورة المقدمة بسببه عبادة، وذکرنا ورود الإشکال من هذه الجهة علی کون التیمم من العبادات علی تقدیر عدم القول برجحانه فی نفسه کالوضوء، فإنه لا منشأ حینئذ لکونه منها إلا الأمر المقدمی به من الشارع. فإن قلت: یمکن إثبات الوجوب الشرعی المصحح لنیة الوجه والقربة فی المحتملین، لأن الأول منهما واجب بالإجماع ولو فرارا عن المخالفة القطعیة، والثانی واجب بحکم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعی الظاهری، فإن مقتضی الاستصحاب بقاء الاشتغال وعدم الإتیان بالواجب الواقعی وبقاء وجوبه. قلت: أما المحتمل المأتی به أولا فلیس واجبا فی الشرع لخصوص کونه ظهرا أو جمعة، وإنما وجب لاحتمال تحقق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفة، أو للقطع بالموافقة إذا اتی معه بالمحتمل الآخر، وعلی أی تقدیر فمرجعه إلی الأمر بإحراز الواقع ولو احتمالا. وأما المحتمل الثانی فهو أیضا لیس إلا بحکم العقل من باب المقدمة. وما ذکر من الاستصحاب، فیه - بعد منع جریان الاستصحاب فی هذا المقام، من جهة حکم العقل من أول الأمر بوجوب الجمیع و (۲) بعد الإتیان بأحدهما یکون حکم العقل باقیا قطعا، وإلا لم یکن حاکما بوجوب الجمیع وهو خلاف الفرض -: أن مقتضی الاستصحاب وجوب البناء علی بقاء الاشتغال حتی

(هامش)

(۱) انظر مطارح الأنظار: ۷۱. (۲) فی (ت) و (ر) بدل و : إذ . (*)

ص ۲۹۴

یحصل الیقین بارتفاعه، أما وجوب تحصیل الیقین بارتفاعه فلا یدل علیه الاستصحاب، وإنما یدل علیه العقل المستقل بوجوب القطع بتفریغ الذمة عند اشتغالها، وهذا معنی الاحتیاط، فمرجع الأمر إلیه. وأما استصحاب وجوب ما وجب سابقا فی الواقع أو استصحاب عدم الإتیان بالواجب الواقعی، فشئ منهما لا یثبت وجوب المحتمل الثانی حتی یکون وجوبه شرعیا إلا علی تقدیر القول بالاصول المثبتة، وهی منفیة کما قرر فی محله (۱ . ومن هنا ظهر الفرق بین ما نحن فیه وبین استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه علی من شک فی فعله، فإن الاستصحاب بنفسه مقتض هناک لوجوب الإتیان بالظهر الواجب فی الشرع علی الوجه الموظف، من قصد الوجوب والقربة وغیرهما. ثم إن بقیة (۲) الکلام فی م یتعلق بفروع هذه المسألة تأتی فی الشبهة الموضوعیة (۳) إن شاء الله تعالی.

(هامش)

(۱) انظر مبحث الاستصحاب ۳: ۲۳۳. (۲ بقیة من (ظ). (۳) انظر الصفحة ۲۹۹ (*)

ص ۲۹۵

[المسألة الثانیة]

[المسألة الثانیة]

ما إذا اشتبه الواجب فی الشریعة بغیره (۱) من جهة إجمال النص

بأن یتعلق التکلیف الوجوبی بأمر مجمل، کقوله: ائتنی بعین ، وقوله تعالی: *(حافظو علی الصلوات والصلاة الوسطی)*(۲)، بناء علی تردد الصلاة الوسطی بین صلاة الجمعة کم فی بعض الروایات (۳)، وغیرها کما فی بعض آخر (۴). والظاهر: أن الخلاف هنا بعینه الخلاف فی المسألة الاولی، والمختار فیها هو المختار هناک، بل هنا أولی، لأن الخطاب هنا تفصیلا متوجه إلی المکلفین، فتأمل. وخروج الجاهل لا دلیل علیه، لعدم قبح تکلیف الجاهل بالمراد من المأمور به إذا کان قادرا علی استعلامه من دلیل منفصل، فمجرد

(هامش)

(۱) فی (ص): بغیر الحرام . (۲) البقرة: ۲۳۸. (۳) الوسائل ۳: ۱۵، الباب ۵ من أبواب أعداد الفرائض، الحدیث ۴. (۴) انظر الوسائل ۳: ۱۴، الباب ۵ من أبواب أعداد الفرائض، الحدیث ۱ – ۶، والباب ۲ منها، الحدیث الأول (*)

ص ۲۹۶

الجهل لا یقبح توجیه (۱) الخطاب. ودعوی: قبح توجیهه إلی العاجز عن استعلامه تفصیل القادر علی الاحتیاط فیه بإتیان المحتملات، أیضا ممنوعة، لعدم القبح فیه أصلا. وم تقدم من البعض – من منع التکلیف بالمجمل، لاتفاق العدلیة علی استحالة تأخیر البیان – قد عرفت منع قبحه أولا وکون الکلام فیما عرض له الإجمال ثانیا (۲). ثم إن المخالف فی المسألة ممن عثرنا علیه، هو الفاضل القمی (قدس سره) (۳) والمحقق الخوانساری (۴) فی ظاهر بعض کلماته، لکنه (قدس سره) وافق المختار فی ظاهر بعضه الآخر، قال فی مسألة التوضؤ بالماء المشتبه بالنجس – بعد کلام له فی منع التکلیف فی العبادات إلا بما ثبت من أجزائها وشرائطها – ما لفظه: نعم، لو حصل یقین بالتکلیف بأمر ولم یظهر معنی ذلک الأمر، بل یکون مترددا بین امور، فلا یبعد القول بوجوب تلک الامور جمیعا حتی یحصل الیقین بالبراءة (۵)، انتهی. ولکن التأمل فی کلامه یعطی عدم ظهور کلامه فی الموافقة، لأن

(هامش)

(۱) فی (ر) و (ص): توجه . (۲) راجع الصفحة ۲۸۴ – ۲۸۸. (۳) انظر القوانین ۲: ۳۷ (۴) انظر مشارق الشموس: ۷۷. (۵) مشارق الشموس: ۲۸۲ (*)

ص ۲۹۷

الخطاب المجمل الواصل إلينا لا يكون مجملا للمخاطبين، فتكليف المخاطبين بما هو مبين، وأما نحن معاشر الغائبين فلم يثبت اليقين بل ولا الظن بتكليفنا بذلك الخطاب، فمن كلف به لا إجمال فيه عنده، ومن عرض له الإجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المردد، لأن اشتراك غير المخاطبين معهم فيما لم يتمكنوا من العلم به عين الدعوى. فالتحقيق: أن هنا مسألتين: إحداهما: أنه (۱) إذا خوطب شخص بمجمل هل يجب عليه الاحتياط أو لا؟ الثانية: أنه إذا علم تكليف الحاضرين بأمر معلوم لهم تفصيلا، وفهموه من خطاب هو مجمل بالنسبة إلينا معاشر الغائبين، فهل يجب علينا تحصيل القطع بالاحتياط بإتيان ذلك الأمر أم لا؟ والمحقق (۲) حكم بوجوب الاحتياط فى الأول دون الثانى. فظهر من ذلك: أن مسألة إجمال النص إنما يغاير المسألة السابقة - أعنى عدم النص - فيما فرض خطاب مجمل متوجه إلى المكلف، إما لكونه حاضرا عند صدور الخطاب، وإما للقول باشتراك الغائبين مع الحاضرين فى الخطاب. أما إذا كان الخطاب للحاضرين وعرض له الإجمال بالنسبة إلى الغائبين، فالمسألة من قبيل عدم النص لا إجمال النص، إلا أنك عرفت أن المختار فيهما وجوب الاحتياط، فافهم.

(هامش)

(۱) أنه من (ت). (۲) أى المحقق الخوانسارى. (*)

ص ۲۹۸

[المسألة الثالثة]

[المسألة الثالثة]

ما إذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين

كما فى بعض مسائل القصر والإتمام. والمشهور (۱) فيه: التخيير، لأخبار التخيير (۲) السليمة عن المعارض حتى ما دل على الأخذ بما فيه الاحتياط، لأن المفروض عدم موافقة شىء منهما للاحتياط. إل أن يستظهر من تلك الأدلة: مطلوبية الاحتياط عند تصادم الأدلة. لكن قد عرفت فيم تقدم: أن أخبار الاحتياط لا تقاوم سندا ودلالة لأخبار التخيير.

(هامش)

(۱) كذا فى (ظ)، وفى غيره: فالمشهور . (۲) انظر الوسائل ۱۸: ۸۷ - ۸۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۳۹، ۴۰، ۴۱ و ۴۴ (*)

ص ۲۹۹

[المسألة الرابعة]

[المسألة الرابعة]

ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع

كما فى صورة اشتباه الفائتة أو القبلة أو الماء المطلق. والأقوى هنا - أيضا -: وجوب الاحتياط كما فى الشبهة المحصورة، لعين ما مر فيها (۱): من تعلق الخطاب بالفائتة واقعا مثل وإن لم يعلم تفصيلا، ومقتضاه ترتب العقاب على تركها ولو مع الجهل، وقضية حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدمة العلمية والاحتياط بفعل جميع المحتملات. وقد خالف فى ذلك الفاضل القمى (رحمه الله)، فمنع وجوب الزائد على واحدة من المحتملات، مستندا - فى ظاهر كلامه - إلى ما زعمه جامعا لجميع صور الشك فى المكلف به: من قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة (۲). وأنت خبير: بأن الاشتباه فى الموضوع ليس من التكليف

بالمجمل فی شیء، لأن المکلف به مفهوم معین طرأ الاشتباه فی مصداقه لبعض

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۲۰۰. (۲) انظر القوانین ۲: ۳۷ (*)

ص ۳۰۰

العوارض الخارجیة کالنسیان ونحوه، والخطاب الصادر لقضاء الفائتة عام فی المعلومة تفصیلا (۱) والمجهولة، ولا مخصص له بالمعلومة لا من العقل ولا من النقل، فیجب قضاؤها، ویعاقب علی ترکها مع الجهل کما یعاقب مع العلم. ویؤید ما ذکرنا: ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات (۲) علی من فاتته فریضة، معللا ذلک ببراءة الذمة علی کل تقدیر (۳)، فإن ظاهر التعلیل یفید عموم مراعاة ذلک فی کل مقام اشتبه علیه الواجب، ولذ تعدی المشهور عن مورد النص - وهو تردد الفائتة بین رباعیة وثلاثیة وثنائیة - إلی الفریضة الفائتة من المسافر المرددة بین ثنائیة وثلاثیة،

فاکتفوا فیها بصلاتین (۴ .

(هامش)

(۱) لم ترد تفصیل فی (ظ). (۲) فی (ص): صلاة . (۳) انظر الوسائل ۵: ۳۶۵، الباب ۱۱ من أبواب قضاء الصلوات، الحدیث ۲. (۴) انظر مفتاح الکرامة ۳: ۴۰۵ (*)

ص ۳۰۱

وینبغی التنبیه علی امور: الأول أنه یمکن القول بعدم وجوب الاحتیاط فی مسألة اشتباه القبلة ونحوها مما کان الاشتباه الموضوعی فی شرط من شروط الواجب، کالقبلة واللباس وما یصح السجود علیه وشبهها، بناء علی دعوی سقوط هذه الشروط عند الاشتباه، ولذ أسقط الحلی وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس وحکم بالصلاة عاریا (۱)، بل النزاع فیما کان من هذا القبیل ینبغی أن یکون علی هذا الوجه، فإن القائل بعدم وجوب الاحتیاط ینبغی أن یقول بسقوط الشروط عند الجهل، لا بکفایة الفعل مع احتمال الشرط، کالصلاة المحتمل وقوعها إلی القبلة بدلا عن القبلة الواقعیة. ثم الوجه فی دعوی سقوط الشرط المجهول: إما انصراف أدلته إلی صورة العلم به تفصیلا، کما فی بعض الشروط نظیر اشتراط الترتیب (۲) بین الفوائت.

(هامش)

(۱) السرائر ۱: ۱۸۴ و ۱۸۵. (۲) فی (ر)، (ظ) و (ه): الترتب . (*)

ص ۳۰۲

وإما دوران الأمر بین إهمال هذا الشرط المجهول وإهمال شرط آخر، وهو وجوب مقارنة العمل لوجهه بحیث یعلم بوجوب الواجب وندب المندوب حین فعله، وهذا یتحقق مع القول بسقوط الشرط المجهول (۱). وهذا هو الذی یظهر من کلام الحلی. وکلا الوجهین ضعیفان: أما الأول: فلأن مفروض الکلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعی للفعل بهذا الشرط، وإلا لم یکن من الشک فی المکلف به، للعلم حینئذ بعدم وجوب الصلاة إلی القبلة الواقعیة المجهولة بالنسبة إلی الجاهل. وأما الثانی: فلأن ما دل علی وجوب مقارنة العمل بقصد وجهه والجزم مع النیة، إنما یدل علیه مع التمکن، ومعنی التمکن القدرة علی الإتیان به مستجمعا للشرائط جازما بوجهه - من الوجوب والندب - حین الفعل، أما مع العجز عن ذلک فهو المتعین للسقوط، دون الشرط المجهول الذی أوجب العجز عن الجزم بالنیة. والسر فی تعینه (۲) للسقوط هو: أنه إنما لوحظ اعتباره فی الفعل المستجمع للشرائط، ولیس اشتراطه فی مرتبة سائر الشرائط، بل متأخر عنه، فإذا قید اعتباره بحال التمکن سقط حال العجز، یعنی العجز عن إتیان الفعل الجامع للشرائط مجزوما به.

(هامش)

(۱) لم ترد وهذا - إلی - المجهول فی (ت)، (ظ) و (هـ). (۲) کذا فی (ت)، وفی غیره: تعیینه . (*)

ص ۳۰۳

الثانی أن النیهٔ فی کل من الصلوات المتعددهٔ، علی الوجه المتقدم فی مسألهٔ الظهر والجمعهٔ (۱)، وحاصله: أنه ینوی فی کل منهما فعلها احتیاطا لإحراز الواجب الواقعی المردد بینها وبین صاحبها تقربا إلی الله، علی أن یکون القرب علهٔ للإحراز الذی جعل غایهٔ للفعل. ویترتب علی هذا: أنه لا بد من أن یکون حین فعل أحدهما عازما علی فعل الآخر، إذ النیهٔ المذکورهٔ لا تتحقق بدون ذلک، فإن من قصد الاقتصار علی أحد الفعلین لیس قاصدا لامتثال الواجب الواقعی علی کل تقدیر، نعم هو قاصد لامتثاله علی تقدیر مصادفهٔ هذا المحتمل له لا مطلقا، وهذا غیر کاف فی العبادات المعلوم وقوع التعبد بها. نعم، لو احتمل کون الشیء عبادهٔ - کغسل الجنابهٔ إن احتمل الجنابهٔ (۲) - اکتفی فیه بقصد الامتثال علی تقدیر تحقق الأمر به. لکن لیس هنا تقدیر آخر یراد (۳) منه التعبد علی ذلک التقدیر، فغایهٔ ما

(هامش)

(۱) راجع الصفحهٔ ۲۹۱. (۲) لم ترد إن احتمل الجنابهٔ فی (هـ). (۳) فی (ظ): یرید . (*)

ص ۳۰۴

یمکن قصده هنا: هو التعبد علی طریق الاحتمال. بخلاف ما نحن فیه مما علم فیه ثبوت التعبد بأحد الأمرین، فإنه لا بد فیه من الجزم بالتعبد.

ص ۳۰۵

الثالث أن الظاهر: أن وجوب کل من المحتملات عقلی لا شرعی، لأن الحاکم بوجوبه لیس إلا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل علی تقدیر ترک أحد المحتملین، حتی أنه لو قلنا بدلالهٔ أخبار الاحتیاط أو الخبر المتقدم (۱) فی الفائتهٔ علی وجوب ذلک، کان وجوبه من باب الإرشاد. وقد تقدم الکلام فی ذلک فی فروع الاحتیاط فی الشک فی التکلیف (۲). وأما إثبات وجوب التکرار شرعا فی ما نحن فیه بالاستصحاب وحرمهٔ نقض الیقین بغیر الیقین شرعا، فقد تقدم فی المسألهٔ الاولی (۳): عدم (۴) دلالهٔ الاستصحاب علی ذلک إل بناء علی أن المستصحب یترتب علیه الامور الاتفاقیهٔ المقارنهٔ معه، وقد تقدم إجمال ضعفه (۵

(هامش)

(۱) المتقدم فی الصفحهٔ ۳۰۰. (۲) راجع الصفحهٔ ۱۰۱. (۳) راجع الصفحهٔ ۲۹۳. (۴) فی (ص) و (ظ): من جههٔ عدم ، وفی (ه): من عدم . (۵) راجع الصفحهٔ ۲۹۴ (*)

ص ۳۰۶

وسیأتی تفصیلا (۱). وعلی ما ذکرنا، فلو ترک المصلی المتحیر فی القبلهٔ أو الناسی لفائتهٔ جمیع المحتملات لم یستحق إلا عقابا واحدا، وکذا لو ترک أحد المحتملات واتفق مصادفته للواجب الواقعی، ولو لم یصادف لم یستحق عقابا من جههٔ مخالفهٔ الأمر به، نعم قد یقال باستحقاقه العقاب من جههٔ التجری. وتمام الکلام فیه قد تقدم (۲ .

(هامش)

(۱) انظر مبحث الاستصحاب ۳: ۲۳۳ - ۲۳۶. (۲) راجع الصفحهٔ ۲۳۱ (*)

ص ۳۰۷

الرابع لو انکشف مطابقهٔ ما أتی به للواقع قبل فعل الباقی أجزأ عنه (۱)، لأنه صلی الصلاهٔ الواقعیهٔ قاصدا للتقرب بها إلی الله وإن لم یعلم حین الفعل أن المقرب هو هذ الفعل، إذ لا فرق بین أن یکون الجزم بالعمل ناشئا عن تکرار الفعل أو ناشئا عن انکشاف الحال.

(هامش)

(۱) کذا فی (ت) ونسخهٔ بدل (ص)، وفی غیرهم: عنه . (*)

ص ۳۰۸

الخامس لو فرض محتملات الواجب غير محصورة لم يسقط الامتثال فى الواجب المردد باعتبار شرطه كالصلاة إلى القبلة المجهولة وشبهها قطعا، إذ غاية الأمر سقوط الشرط، فلا وجه لترك المشروط رأسا. وأما فى غيره مما كان نفس الواجب مرددا، فالظاهر - أيضا - عدم سقوطه ولو قلنا بجواز ارتكاب الكل فى الشبهة الغير المحصورة، لأن فعل الحرام لا يعلم هناك به إلا بعد الارتكاب، بخلاف ترك الكل

هنا، فإنه يعلم به مخالفة الواجب الواقعى حين المخالفة. وهل يجوز الاقتصار على واحد - إذ به يندفع محذور المخالفة - أم يجب الإتيان بما تيسر من المحتملات؟ وجهان: من أن التكليف بإتيان الواقع ساقط، فلا مقتضى لإيجاب مقدماته العلمية، وإنما وجب الإتيان بواحد فرارا من المخالفة القطعية. ومن أن اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع مراعاته مهما أمكن، وعليه بناء العقلاء فى أوامرهم العرفية. والاكتفاء بالواحد التخييرى عن الواقع إنما يكون مع نص الشارع عليه، وأما مع عدمه وفرض حكم العقل بوجوب مراعاة

ص ۳۰۹

الواقع (۱)، فيجب مراعاته حتى يقطع بعدم العقاب، إما لحصول الواجب، وإما لسقوطه بعدم تيسر الفعل، وهذا لا يحصل إلا بعد الإتيان بما تيسر، وهذا هو الأقوى. وهذ الحكم مطرد فى كل مورد وجد المانع من الإتيان ببعض غير معين من المحتملات. ولو طر المانع من بعض معين منها، ففى الوجوب - كما هو المشهور - إشكال، من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقى، والأصل البراءة.

(هامش)

(۱) كذا فى (ت)، (ظ)، (هـ) ونسخة بدل (ص)، وفى غيره: الواجب . (*)

ص ۳۱۰

السادس هل يشترط فى تحصيل العلم الإجمالى بالبراءة بالجمع بين المشتبهين، عدم التمكن من الامتثال التفصيلى بإزالة الشبهة و (۱) اختياره ما يعلم به البراءة تفصيلا، أم يجوز الاكتفاء به وإن تمكن من ذلك، فيجوز لمن (۲) قدر على تحصيل العلم بالقبلة أو تعيين الواجب الواقعى من القصر والإتمام أو (۳) الظهر والجمعة، الامتثال بالجمع بين المشتبهات؟ وجهان، بل قولان: ظاهر الأكثر: الأول، لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الأمر. وسيأتى الكلام فى ذلك عند التعرض لشروط البراءة والاحتياط (۴) إن شاء الله. ويتفرع على ذلك: أنه لو قدر على العلم التفصيلى من بعض

(هامش)

(۱) كذا فى (ر)، وفى غيره: أو . (۲) كذا فى (ص) و (ظ)، وفى غيره: إن . (۳) فى (ت) و (ه): و . (۴) انظر الصفحة ۴۰۵ (*)

ص ۳۱۱

الجهات وعجز عنه من جهة اخرى، فالواجب مراعاة العلم التفصيلى من تلك الجهة، فل يجوز لمن قدر على الثوب الطاهر المتيقن (۱) وعجز عن تعيين القبلة، تكرار الصلاة فى الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات، لتمكنه من العلم التفصيلى بالمأمور به من حيث طهارة الثوب وإن لم يحصل مراعاة ذلك العلم التفصيلى على الإطلاق.

(هامش)

(۱) فى (ظ): المتعين . (*)

ص ۳۱۲

السابع لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتبين شرعا، كالظهر والعصر المرددين بين القصر والإتمام أو بين الجهات الأربع، فهل يعتبر فى صحة الدخول فى محتملات الواجب اللاحق الفراغ اليقينى من الأول بإتيان جميع محتملاته، كما صرح به فى الموجز (۱ وشرحه

(۲) والمسالک (۳) والروض (۴) والمقاصد العلیة (۵)، أم یکفی فیه فعل بعض محتملات الأول، بحیث یقطع بحصول الترتیب بعد الاتیان بمجموع محتملات المشتبهین - کما عن نهایة الإحکام (۶) والمدارک (۷) - فیأتی بظهر وعصر قصرا، ثم بهما تماما؟

(هامش)

(۱) انظر الموجز الحاوی (الرسائل العشر لابن فهد): ۶۶. (۲) انظر کشف الالتباس (مخطوط): ۱۳۴. (۳) المسالک ۱: ۱۵۸. (۴) روض الجنان: ۱۹۴. (۵) المقاصد العلیة: ۱۱۷ (۶) نهایة الإحکام ۱: ۲۸۲. (۷) المدارک ۲: ۳۵۹ (*)

ص ۳۱۳

قولان، متفرعان علی القول المتقدم فی الأمر السادس (۱) - من وجوب مراعاة العلم التفصیلی مع الإمکان - مبنیان علی أنه: هل یجب مراعاة ذلک من جهة نفس الواجب؟ فل یجب إلا إذا أوجب إهماله ترددا فی أصل الواجب، کتکرار الصلاة فی الثوبین المشتبهین إلی أربع جهات، فإنه یوجب ترددا فی الواجب زائدا علی التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة، فکما یجب رفع التردد مع الإمکان کذلک یجب تقلیله. أما إذا لم یوجب إهماله ترددا زائدا فی الواجب فلا یجب، کما فی ما نحن فیه، فإن الإتیان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا یوجب ترددا زائدا علی التردد الحاصل من جهة القصر والإتمام، لأن العصر المقصورة إن کانت مطابقة للواقع کانت واجدة لشرطها، وهو الترتب علی الظهر، وإن کانت مخالفة للواقع لم ینفع وقوعها مترتبة علی الظهر الواقعیة، لأن الترتب (۲) إنما هو بین الواجبین واقعا. ومن ذلک یظهر: عدم جواز التمسک بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعی، وذلک لأن المترتب علی بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب عدم جواز الإتیان بالعصر الواقعی، وهو مسلم، ولذا لا یجوز الإتیان حینئذ بجمیع محتملات العصر، وهذا المحتمل غیر معلوم أنه العصر الواقعی، والمصحح للإتیان به هو المصحح لإتیان محتمل الظهر المشترک معه فی الشک و (۳) جریان الأصلین فیه.

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۳۱۰. (۲) فی (ظ): الترتیب . (۳) فی (ص) و (ظ) بدل و : فی . (*)

ص ۳۱۴

أو أن الواجب مراعاة العلم التفصیلی من جهة نفس الخصوصیة المشکوکة فی العبادة وإن لم یوجب إهماله ترددا فی الواجب، فیجب علی المکلف العلم التفصیلی عند الإتیان بکون ما یأتی به هو نفس الواجب الواقعی؟ فإذا تعذر ذلک من بعض الجهات لم یعذر فی إهماله من الجهة المتمکنة، فالواجب علی العاجز عن تعیین (۱) کون الصلاة قصرا أو تماما (۲ : العلم التفصیلی بکون المأتی به مترتبا علی الظهر، ولا یکفی العلم بترتبه علی تقدیر صحته. هذا کله مع تنجز الأمر بالظهر والعصر دفعة واحدة فی الوقت المشترک، أما إذ تحقق الأمر بالظهر فقط فی الوقت المختص ففعل بعض محتملاته، فیمکن أن یقال بعدم الجواز، نظرا إلی الشک فی تحقق الأمر بالعصر، فکیف یقدم علی محتملاتها التی لا تجب إلا مقدمة لها؟ بل الأصل عدم الأمر، فلا یشرع الدخول فی مقدمات الفعل. ویمکن أن یقال: إن أصالة عدم الأمر إنما تقتضی عدم مشروعیة الدخول فی المأمور به ومحتملاته التی یحتمله (۳) علی تقدیر عدم الأمر واقعا، کما إذا صلی العصر إلی غیر الجهة التی صلی الظهر، أما (۴) ما لا یحتمله إلا علی تقدیر وجود الأمر، فلا یقتضی الأصل المنع عنه، کما لا یخفی.

(هامش)

(۱) کذا فی (ت)، ولم ترد تعیین فی (ظ)، وفی غیرهم: تعین . (۲) فی (ر) و (ه): إتمام . (۳) فی (ت) و (ه): تحتمله . (۴) فی (ر) و (ص): وأم . (*)

ص ۳۱۵

[القسم الثانی]

[القسم الثانی]

فیما إذا دار الأمر فی الواجب بین الأقل والأکثر

ومرجعه إلی الشک فی جزئیة شیء للمأمور به وعدمها، وهو علی قسمین، لأن الجزء المشکوک: إما جزء خارجی. أو جزء ذهنی وهو القید، وهو علی قسمین: لأن القید إما منتزع من أمر خارجی مغایر للمأمور به فی الوجود الخارجی، فمرجع (۱) اعتبار ذلک القید إلی إیجاب ذلک الأمر الخارجی، کالوضوء الذی یصیر منشأ للطهارة المقید بها الصلاة. وإما خصوصیة متحدة فی الوجود مع المأمور به، کما إذا دار الأمر بین وجوب مطلق الرقبة أو رقبة خاصة، ومن ذلک دوران الأمر بین إحدی الخصال وبین واحدة معینة منها. والکلام فی کل من القسمین (۲) فی أربع مسائل:

(هامش)

(۱) فی (ت) و (ه): فیرجع . (۲) فی (ت) ونسخة بدل (ص): الأقسام . (*)

ص ۳۱۶

أما مسائل القسم الأول، وهو الشک فی الجزء الخارجی

۱

أما مسائل القسم الأول، وهو الشک فی الجزء الخارجی:

[فالمسألة الاولی] منها

أن یکون ذلک مع عدم النص المعتبر فی المسألة

فیکون ناشئا من ذهاب جماعة إلی جزئیة الأمر الفلانی، کالاستعاذة قبل القراءة فی الرکعة الاولی - مثلا - علی ما ذهب إلیه بعض فقهائنا (۱). وقد اختلف فی وجوب الاحتیاط هنا، فصرح بعض متأخری المتأخرین بوجوبه (۲)، وربم یظهر من کلام بعض القدماء کالسید (۳) والشیخ (۴)، لکن لم یعلم کونه مذهبا لهما، بل ظاهر کلماتهم (۵) الاخر

(هامش)

(۱) هو المفید الثانی (ولد الشیخ الطوسی)، علی ما حکاه عنه الشهید فی الذکری (الطبعة الحجریة): ۱۹۱، وانظر مفتاح الکرامة ۲: ۳۹۹. (۲) کالمحقق السبزواری فی ذخیرة المعاد: ۲۷۳، وشریف العلماء علی ما فی ضوابط الاصول: ۳۲۶، والشیخ محمد تقی فی هدایة المسترشدین: ۴۴۹، والسید المجاهد فی مفاتیح الاصول: ۵۲۸. (۳) انظر الانتصار: ۱۴۶ و ۱۴۸ - ۱۴۹. (۴) انظر الخلاف ۱: ۱۸۲، المسألة ۱۳۸. (۵) فی (ظ): کلماته . (*)

ص ۳۱۷

خلافه (۱). وصریح جماعة إجراء أصالة البراءة وعدم وجوب الاحتیاط، والظاهر: أنه المشهور بین العامة (۲) والخاصة، المتقدمین منهم والمتأخرین، کما یظهر من تتبع کتب القوم، کالخلاف (۳) والسرائر (۴) وکتب الفاضلین (۵) والشهیدین (۶) والمحقق الثانی (۷) ومن تأخر عنهم (۸). بل الإنصاف: أنه لم أعثر فی کلمات من تقدم علی المحقق السبزواری، علی من یلتزم بوجوب الاحتیاط فی الأجزاء والشرائط وإن کان فیهم من یختلف کلامه فی ذلک، کالسید (۹) والشیخ (۱۰) والشهید (۱۱) (قدس سرهم). وکیف کان: فالمختار جریان أصل البراءة.

(هامش)

(۱) انظر الذریعة ۲: ۸۳۳، والعدة ۲: ۷۵۳. (۲) راجع الإحکام فی اصول الأحکام لابن حزم ۵: ۴۷، وتفسیر القرطبی ۶: ۸۴. (۳)

الخلاف ۱: ۸۵، المسألة ۳۵. (۴) السرائر ۱ ۲۳۲. (۵) انظر المعارج: ۲۱۶ – ۲۱۷، والمعتبر ۱: ۳۲، والمختلف ۱: ۴۹۵. (۶) انظر القواعد والفوائد ۱: ۱۳۲، والذکری ۱: ۵۳، وتمهید القواعد: ۲۷۱. (۷) انظر جامع المقاصد ۲: ۲۱۹ و ۳۲۸. (۸) کالوحید البهبهانی فی الفوائد الحائریة: ۴۴۱ – ۴۴۲، والمحقق القمی فی القوانین ۲: ۳۰، وصاحب الفصول فی الفصول: ۵۱ و ۳۵۷، والفاضل النراقی فی المناهج: ۲۲۱. (۹) کما عرفت من الانتصار والذریعة. (۱۰) کما عرفت من الخلاف والعدة. (۱۱) فی (ر) و (ص): بل الشهیدین وفی (ظ): بل الشهید . (*)

ص ۳۱۸

لنا علی ذلک: حکم العقل وما ورد من النقل. أما العقل: فلاستقلاله بقبح مؤاخذة من کلف بمرکب لم یعلم من أجزائه إلا عدة أجزاء، ویشک فی أنه هو هذا أو له جزء آخر وهو الشیء الفلانی، ثم بذل جهده فی طلب الدلیل علی جزئیة ذلک الأمر فلم یقتدر، فأتی بم علم وترک المشکوک، خصوصا مع اعتراف المولی بأنی ما نصبت لک علیه دلالة، فإن القائل بوجوب الاحتیاط لا ینبغی أن یفرق فی وجوبه بین أن یکون الآمر لم ینصب دلیلا أو نصب واختفی، غایة الأمر: أن ترک النصب من الآمر قبیح، وهذا لا یرفع التکلیف بالاحتیاط عن المکلف. فإن قلت: إن بناء العقلاء علی وجوب الاحتیاط فی الأوامر العرفیة الصادرة من الأطباء أو الموالی، فإن الطبیب إذا أمر المریض بترکیب معجون فشک فی جزئیة شیء له مع العلم بأنه غیر ضار له، فترکه المریض مع قدرته علیه، استحق اللوم. وکذ المولی إذا أمر عبده بذلک. قلت: أما أوامر الطبیب، فهی إرشادیة لیس المطلوب فیه إلا إحراز الخاصیة المترتبة علی ذات المأمور به، ولا نتکلم فیها من حیث الإطاعة والمعصیة، ولذا لو کان بیان ذلک الدواء بجملة خبریة غیر طلبیة (۱)، کان اللازم مراعاة الاحتیاط فیها وإن لم یترتب علی مخالفته وموافقته ثواب أو عقاب، والکلام فی المسألة من حیث قبح عقاب الآمر علی مخالفة المجهول وعدمه.

(هامش)

(۱) فی (ظ) بدل غیر طلبیة : مجملة . (*)

ص ۳۱۹

وأما أوامر الموالی الصادرة بقصد الإطاعة، فنلتزم (۱) فیها بقبح المؤاخذة إذا عجز العبد عن تحصیل العلم بجزء فاطلع علیه المولی وقدر علی رفع جهله ولو علی بعض الوجوه الغیر المتعارفة إلا أنه اکتفی بالبیان المتعارف فاختفی علی العبد لبعض العوارض. نعم، قد یأمر المولی بمرکب یعلم أن المقصود منه تحصیل عنوان یشک فی حصوله إذا أتی بذلک المرکب بدون ذلک الجزء المشکوک، کما إذا أمر بمعجون وعلم أن المقصود منه إسهال الصفراء، بحیث کان هو المأمور به فی الحقیقة أو علم أنه الغرض من المأمور به، فإن تحصیل العلم بإتیان المأمور به لازم، کما سیجئ فی المسألة الرابعة (۲). فإن قلت: إن الأوامر الشرعیة کلها من هذا القبیل، لابتنائها علی مصالح فی المأمور به، فالمصلحة فیها إما من قبیل العنوان فی المأمور به أو من قبیل الغرض. وبتقریر آخر: المشهور بین العدلیة أن الواجبات الشرعیة إنما وجبت لکونها ألطافا فی الواجبات العقلیة، فاللطف إما هو المأمور به حقیقة أو غرض للآمر، فیجب تحصیل العلم بحصول اللطف، ول یحصل إلا بإتیان کل ما شک فی مدخلیته. قلت: أولا: مسألة البراءة والاحتیاط غیر مبنیة (۳) علی کون کل واجب فیه مصلحة وهو لطف فی غیره، فنحن نتکلم فیها علی مذهب

(هامش)

(۱) کذا فی (ت) و (هـ)، وفی (ر) و (ص): فیلتزم . (۲) انظر الصفحة ۳۵۲. (۳) فی (ت) و (ص): غیر مبتنیة . (*)

ص ۳۲۰

الأشاعرة المنکرین للحسن والقبح (۱)، أو (۲) مذهب بعض العدلیة المکتفین بوجود المصلحة فی الأمر وإن لم یکن فی المأمور به (۳). وثانیا: إن نفس الفعل من حیث هو، لیس لطفا، ولذا لو اتی به لا علی وجه الامتثال لم یصح ولم یترتب علیه لطف ولا أثر آخر

من آثار العبادة الصحيحة، بل اللطف إنما هو فى الإتيان به على وجه الامتثال، وحينئذ: فيحتمل أن يكون اللطف منحصرا فى امتثاله التفصيلى مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه - فإن من صرح من العدلية (۴) بكون العبادات السمعية إنما وجبت لكونها ألطافا فى الواجبات العقلية، قد صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به - وهذا متعذر فيما نحن فيه، لأن الآتى بالأكثر لا يعلم أنه الواجب أو الأقل المتحقق فى ضمنه، ولذا صرح بعضهم كالعلامة (رحمه الله) (۵) ويظهر من آخر منهم (۶): وجوب تميز الأجزاء الواجبة من المستحبات ليوقع كلا على وجهه.

(هامش)

(۱) فى (ت) و (هـ) زيادة: رأس . (۲) فى (ر) و (ص) زيادة: على . (۳) انظر الفصول: ۲۳۷ - ۲۳۸. (۴) كالعلامة (قدس سره)، انظر كشف المراد: ۳۴۸ (المسألة الثانية فى وجوب البعثة)، و ۴۰۸ (المسألة الخامسة فى الثواب والعقاب)، وكذا المحقق الثانى فى جامع المقاصد ۱: ۲۰۱ - ۲۰۲. (۵) قواعد الأحكام ۱: ۲۶۹. (۶) كالمحقق الثانى فى جامع المقاصد ۲: ۲۲۱، وانظر مفتاح الكرامة ۲: ۳۲۴ - ۳۲۵ (*)

ص ۳۲۱

وبالجملة: فحصول اللطف بالفعل المأتى به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم (۱)، بل ظاهرهم عدمه، فلم يبق عليه إلا التخلص من تبعة مخالفة الأمر الموجه (۲) إليه، فإن هذا واجب عقلى فى مقام الإطاعة والمعصية، ولا دخل له بمسألة اللطف، بل هو جار على فرض عدم اللطف وعدم المصلحة فى المأمور به رأسا، وهذا التخلص يحصل بالإتيان بم يعلم أن مع تركه يستحق العقاب والمؤاخذة فيجب الإتيان، وأما الزائد فيقبح المؤاخذة عليه مع عدم البيان. فإن قلت: إن ما ذكر فى وجوب الاحتياط فى المتبائنين بعينه موجود هنا، وهو أن المقتضى - وهو تعلق الوجوب الواقعى بالأمر الواقعى المردد بين الأقل والأكثر - موجود، والجهل التفصيلى به لا يصلح مانعا لا عن المأمور به ولا عن توجه الأمر، كما تقدم فى المتباينين حرفا بحرف (۳). قلت: نختار هنا أن الجهل مانع عقلى عن توجه التكليف بالمجهول إلى المكلف، لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الأكثر المسبب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان، ولا يعارض بقبح المؤاخذة على ترك الأقل من حيث هو من دون بيان، إذ يكفى فى البيان المسوغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلى بأنه مطلوب للشارع بالاستقلال أو فى ضمن الأكثر، ومع هذا العلم لا يقبح المؤاخذة.

(هامش)

(۱) فى (ت) و (هـ) زيادة: وإن احرز الواقع . (۲) فى (ظ) و (ه): المتوجه . (۳) راجع الصفحة ۲۸۰ (*)

ص ۳۲۲

وما ذكر فى المتبائنين - سندا لمنع كون الجهل مانعا: من استلزامه لجواز المخالفة القطعية، وقبح خطاب الجاهل المقصر، وكونه معذورا بالنسبة إلى الواقع - مع أنه خلاف المشهور أو المتفق عليه، غير جار فيما نحن فيه. أما الأول، فلأن عدم جواز المخالفة القطعية لكونها مخالفة معلومة بالتفصيل، فإن وجوب الأقل بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلا وإن لم يعلم أن العقاب لأجل ترك نفسه أو لترك ما هو سبب فى تركه وهو الأكثر، فإن هذا العلم غير معتبر فى إلزام العقل بوجوب الإتيان، إذ مناط تحريك العقل إلى فعل الواجبات وترك المحرمات، دفع العقاب، ولا يفرق فى تحريكه بين علمه بأن العقاب لأجل هذا الشىء أو لما هو مستند إليه. وأما عدم معذورية الجاهل المقصر، فهو للوجه الذى لا يعذر من أجله الجاهل بنفس التكليف المستقل، وهو العلم الإجمالى بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فى الشريعة، وأنه لولاه لزم إخلال الشريعة، لا العلم الإجمالى الموجود فى المقام، إذ الموجود فى المقام علم تفصيلى، وهو وجوب الأقل بمعنى ترتب العقاب على تركه، وشك فى أصل وجوب الزائد ولو مقدمة. وبالجملة: فالعلم الإجمالى فيما نحن فيه غير مؤثر فى وجوب الاحتياط، لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلا والآخر مشكوك الإلزام رأسا. ودوران الإلزام فى الأقل بين كونه مقدميا أو نفسيا، لا يقدح فى كونه معلوما بالتفصيل، لما ذكرنا: من أن العقل يحكم بوجوب القيام بم

ص ۳۲۳

علم إجمالا أو تفصيلا إلزام المولى به على أى وجه كان، ويحكم بقبح المؤاخذة على م شك فى إلزامه، والمعلوم إلزامه تفصيلا هو الأقل، والمشكوك إلزامه رأسا هو الزائد، والمعلوم إلزامه إجمالا ـ هو الواجب النفسى المردد بين الأقل والأكثر، ولا عبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلى ومشكوك، كما فى كل معلوم إجمالى كان كذلك، كما لو علم إجمالا بكون أحد من الإناءين اللذين أحدهما المعين نجس، خمرا، فإنه يحكم بحلية الطاهر منهما، والعلم الإجمالى بالخمر لا يؤثر فى وجوب الاجتناب عنه. ومما ذكرن يظهر: أنه يمكن التمسك فى عدم وجوب الأكثر بأصالة عدم وجوبه، فإنها سليمة فى هذا المقام عن المعارضة بأصالة عدم وجوب الأقل، لأن وجوب الأقل معلوم تفصيلا فلا يجرى فيه الأصل. وتردد وجوبه بين الوجوب النفسى والغيرى مع العلم التفصيلى بورود الخطاب التفصيلى بوجوبه بقوله: *(وربك فكبر)*(۱)، وقوله: *(وقوموا لله قانتين)*(۲)، وقوله: *(فاقرؤوا ما تيسر منه)*(۳)، وقوله: *(واركعوا واسجدوا)*(۴)، وغير ذلك (۵) من الخطابات المتضمنة للأمر

(هامش)

(۱) المدثر: ۳. (۲) البقرة: ۲۳۸. (۳) المزمل: ۲۰. (۴) الحج: ۷۷. (۵) كما فى البقرة ۴۳، وآل عمران: ۴۳ (*)

ص ۳۲۴

بالأجزاء، لا يوجب جريان أصالة عدم الوجوب أو أصالة البراءة. لكن الإنصاف: أن التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر لا ينفع فى المقام، بل هو قليل الفائدة، لأنه: إن قصد به نفى أثر الوجوب الذى هو استحقاق العقاب بتركه، فهو وإن كان غير معارض بأصالة عدم وجوب الأقل كما ذكرنا، إلا أنك قد عرفت فيما تقدم فى الشك فى التكليف (۱): أن استصحاب عدم التكليف المستقل (۲) - وجوبا أو تحريما - لا ينفع فى دفع (۳) استحقاق العقاب على الترك أو الفعل، لأن عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيين حتى يحتاج إلى إحرازهما بالاستصحاب، بل يكفى فيه عدم العلم بهما، فمجرد الشك فيهما كاف فى عدم استحقاق العقاب بحكم العقل القاطع. وقد أشرنا إلى ذلك عند التمسك فى حرمة العمل بالظن بأصالة عدم حجيته، وقلنا: إن الشك فى حجيته كاف فى التحريم ولا يحتاج إلى إحراز عدمها بالأصل (۴). وإن قصد به نفى الآثار المترتبة على الوجوب النفسى المستقل، فأصالة عدم هذا الوجوب فى الأكثر معارضة بأصالة عدمه فى الأقل، فلا تبقى لهذا الأصل فائدة إلا فى نفى ما عدا العقاب من الآثار المترتبة على مطلق الوجوب الشامل للنفسى والغيرى.

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۵۹ - ۶۰. (۲) لم ترد المستقل فى (ظ). (۳) فى (ظ) ونسخة بدل (ص): رفع . (۴) راجع مبحث الظن ۱: ۱۲۷ - ۱۲۸ (*)

ص ۳۲۵

ثم بما ذكرنا فى منع جريان الدليل العقلى المتقدم فى المتباينين فيما نحن فيه، تقدر على منع سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط فى هذا المقام. مثل: استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل (۱). ومثل (۲): أن الاشتغال اليقينى يقتضى وجوب تحصيل اليقين بالبراءة (۳). ومثل: أدلة اشتراك الغائبين مع الحاضرين فى الأحكام المقتضية لاشتراكنا - معاشر الغائبين - مع الحاضرين العالمين بالمكلف به تفصيلا (۴). ومثل: وجوب دفع الضرر - وهو العقاب (۵) - المحتمل قطعا، وبعبارة اخرى: وجوب المقدمة العلمية للواجب (۶). ومثل: أن قصد القربة غير ممكن بالإتيان بالأقل، لعدم العلم بمطلوبيته فى ذاته، فلا يجوز الاقتصار عليه فى العبادات، بل لا بد من الإتيان بالجزء المشكوك. فإن الأول مندفع - مضافا إلى منع جريانه حتى فى مورد وجوب الاحتياط، كما تقدم فى المتبائنين - بأن بقاء وجوب الأمر المردد بين

(هامش)

(۱) استدل به فی ضوابط الاصول: ۳۲۶، وهدایة المسترشدین: ۴۵۰. (۲ مثل من (ص). (۳) استدل به فی ضوابط الاصول: ۳۲۷. (۴) أشار إلی هذا الوجه فی ضوابط الاصول: ۳۲۶ (۵) لم ترد وهو العقاب فی (ظ). (۶) هذا الوجه أیضا ذکره فی هدایة المسترشدین: ۴۵۰، وضوابط الاصول: ۳۲۸ (*)

ص ۳۲۶

الأقل والأکثر بالاستصحاب لا یجدی، بعد فرض کون وجود المتیقن قبل الشک غیر مجد فی الاحتیاط. نعم، لو قلنا بالأصل المثبت، وأن استصحاب الاشتغال بعد الإتیان بالأقل یثبت کون الواجب هو الأکثر فیجب الإتیان به، أمکن الاستدلال بالاستصحاب. لکن یمکن أن یقال: إنا نفینا فی الزمان السابق وجوب الأکثر، لقبح المؤاخذة (۱) من دون بیان، فتعین الاشتغال بالأقل، فهو منفی فی الزمان السابق، فکیف یثبت فی الزمان اللاحق؟ وأما الثانی، فهو حاصل الدلیل المتقدم فی المتباینین المتوهم جریانه فی المقام، وقد عرفت الجواب (۲)، وأن الاشتغال الیقینی إنما هو بالأقل، وغیره مشکوک فیه (۳). وأم الثالث، ففیه: أن مقتضی الاشتراک کون الغائبین والحاضرین علی نهج واحد مع کونهما فی العلم والجهل علی صفة واحدة، ولا ریب أن وجوب الاحتیاط علی الجاهل من الحاضرین فیم نحن فیه عین الدعوی. وأما الرابع، فلأن وجوب المقدمة فرع وجوب ذی المقدمة، وهو الأمر المتردد (۴) بین الأقل والأکثر، وقد تقدم (۵): أن وجوب المعلوم

(هامش)

(۱) فی (ظ) بدل المؤاخذة : العقاب . (۲) فی (ص) زیادة: عنه . (۳) راجع الصفحة ۳۲۱ - ۳۲۳. (۴) فی (ت): المردد . (۵) راجع الصفحة ۳۲۲ - ۳۲۳ (*)

ص ۳۲۷

۲

إجمالا مع کون أحد طرفیه متیقن الإلزام من الشارع ولو بالإلزام المقدمی، غیر مؤثر فی وجوب الاحتیاط، لکون الطرف الغیر المتیقن - وهو الأکثر فی ما نحن فیه - موردا لقاعدة البراءة، کما مثلنا له بالخمر المردد بین إناءین (۱) أحدهما المعین نجس. نعم، لو ثبت أن ذلک - أعنی تیقن أحد طرفی المعلوم بالاجمال تفصیلا وترتب أثره علیه - لـ...یقدح فی وجوب العمل بما یقتضیه من الاحتیاط، فیقال فی المثال: إن التکلیف بالاجتناب عن هذا الخمر المردد بین الإناءین یقتضی استحقاق العقاب علی تناوله بتناول أی الإناءین (۲) اتفق کونه خمرا، فیجب الاحتیاط بالاجتناب عنهما، فکذلک فیم نحن فیه. والدلیل العقلی علی البراءة من هذه الجهة یحتاج إلی مزید تأمل. وأم الخامس، فلأنه یکفی فی قصد القربة الإتیان بما علم من الشارع الإلزام به وأداء ترکه إلی استحقاق العقاب لأجل التخلص عن العقاب، فإن هذا المقدار کاف فی نیة القربة المعتبرة فی العبادات حتی لو علم بأجزائها تفصیلا. بقی الکلام فی أنه کیف یقصد القربة بإتیان الأقل مع عدم العلم بکونه مقربا، لتردده بین الواجب النفسی المقرب والمقدمی الغیر المقرب؟ فنقول: یکفی فی قصد القربة: قصد التخلص من العقاب، فإنه إحدی

(هامش)

(۱) فی (ر) و (ص): الإناءین . (۲) فی (ت) و (ظ) زیادة: إذ . (*)

ص ۳۲۸

الغایات المذکورة فی العبادات (۱). وأما الدلیل النقلی: فهو الأخبار الدالة علی البراءة، الواضحة سندا ودلالة، ولذا عول علیها فی المسألة من جعل مقتضی العقل فیه وجوب الاحتیاط (۲)، بناء علی وجوب مراعاة العلم الإجمالی وإن کان الإلزام فی أحد طرفیه معلوما بالتفصیل. وقد تقدم أکثر تلک الأخبار فی الشک فی التکلیف التحریمی والوجوبی (۳). منها: قوله (علیه السلام): ما حجب الله

علمه عن العباد فهو موضوع عنهم (۴). فإن وجوب الجزء المشکوک محجوب علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم، فدل علی أن الجزء المشکوک وجوبه غیر واجب علی الجاهل، کما دل علی أن الشیء المشکوک وجوبه النفسی غیر واجب فی الظاهر علی الجاهل. ویمکن تقریب الاستدلال: بأن وجوب الأکثر مم حجب علمه، فهو موضوع. ولا یعارض بأن وجوب الأقل کذلک، لأن العلم بوجوبه المردد

(هامش)

(۱) لم ترد عبارة بقی الکلام - إلی - العبادات فی (ت) و (هـ)، وکتب علیها فی (ص): زائد . (۲) هو صاحب الفصول فی الفصول: ۳۵۷. (۳) راجع الصفحة ۲۸ و ۴۱ - ۴۴ (۴) الوسائل ۱۸: ۱۱۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۸ (*)

ص ۳۲۹

بین النفسی والغیری غیر محجوب، فهو غیر موضوع. وقوله (صلی الله علیه وآله): رفع عن امتی... ما لا یعلمون (۱). فإن وجوب الجزء المشکوک مما لم یعلم، فهو مرفوع عن المکلفین، أو أن العقاب والمؤاخذة المترتبة علی تعمد ترک الجزء المشکوک الذی هو سبب لترک الکل، مرفوع عن الجاهل. إلی غیر ذلک من أخبار البراءة الجاریة فی الشبهة الوجوبیة. وکان بعض مشایخنا قدس الله نفسه یدعی ظهورها فی نفی الوجوب النفسی المشکوک، وعدم جریانها فی الشک فی الوجوب الغیری (۲). ولا یخفی علی المتأمل: عدم الفرق بین الوجوبین فی نفی ما یترتب علیه، من استحقاق العقاب، لأن ترک الواجب الغیری منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهة کونه منشأ لترک الواجب النفسی. نعم، لو کان الظاهر من الأخبار نفی العقاب المترتب علی ترک الشیء من حیث خصوص ذاته، أمکن دعوی ظهورها فی ما ادعی. مع إمکان أن یقال: إن العقاب علی ترک الجزء أیضا من حیث خصوص ذاته، لأن ترک الجزء عین ترک الکل، فافهم. هذا کله إن جعلنا المرفوع والموضوع فی الروایات خصوص المؤاخذة، وأما لو عممناه لمطلق الآثار الشرعیة المترتبة علی الشیء المجهول، کانت الدلالة أوضح، لکن سیأتی ما فی ذلک (۳ .

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۱: ۲۹۵، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث الأول. (۲) هو شریف العلماء، انظر تقریرات درسه فی ضوابط الاصول: ۳۲۹. (۳) انظر الصفحة ۳۳۵ (*)

ص ۳۳۰

ثم إنه لو فرضنا عدم تمامیة الدلیل العقلی المتقدم (۱)، بل کون العقل حاکما بوجوب الاحتیاط ومراعاة حال العلم الإجمالی بالتکلیف المردد بین الأقل والأکثر، کانت هذه الأخبار کافیة فی المطلب حاکمة علی ذلک الدلیل العقلی، لأن الشارع أخبر بنفی العقاب علی ترک الأکثر لو کان واجبا فی الواقع، فلا یقتضی العقل وجوبه من باب الاحتیاط الراجع إلی وجوب دفع العقاب المحتمل. وقد توهم بعض المعاصرین (۲) عکس ذلک وحکومة أدلة الاحتیاط علی هذه الأخبار، فقال: لا نسلم حجب العلم فی المقام، لوجود الدلیل فی المقام، وهی أصالة الاشتغال فی الأجزاء والشرائط المشکوکة. ثم قال: لأن ما کان لنا إلیه طریق فی الظاهر لا یصدق فی حقه الحجب قطعا، وإلا لدلت هذه الروایة علی عدم حجیة الأدلة الظنیة، کخبر الواحد وشهادة العدلین وغیرهما. ثم (۳) قال: ولو التزم تخصیصها بما دل علی حجیة تلک الطرق، تعین تخصیصها - أیضا - بما دل علی حجیة أصالة الاشتغال: من عمومات أدلة الاستصحاب، ووجوب المقدمة العلمیة. ثم قال: والتحقیق: التمسک بهذه الأخبار علی نفی الحکم الوضعی وهی الجزئیة والشرطیة (۴)، انتهی.

(هامش)

(۱) المتقدم فی الصفحة ۳۱۸. (۲) هو صاحب الفصول فی الفصول. (۳ ثم من (ص). (۴ الفصول: ۵۱ (*)

ص ۳۳۱

أقول: قد ذكرنا فى المتبائنين (۱) وفيما نحن فيه (۲): أن استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط إلا على القول باعتبار الأصل المثبت الذى لا نقول به وفاقا لهذ الفاضل، وأن العمدة فى وجوب الاحتياط هو: حكم العقل بوجوب إحراز محتملات الواجب الواقعى بعد إثبات (۳) تنجز التكليف، وأنه المؤاخذ به والمعاقب على تركه ولو حين الجهل به وتردده بين متبائنين أو الأقل والأكثر. ولا ريب أن ذلك الحكم مبناه وجوب دفع العقاب المحتمل على ترك ما يتركه المكلف، وحينئذ: فإذا أخبر الشارع - فى قوله ما حجب الله... ، وقوله رفع عن امتى... وغيرهما - بأن الله سبحانه لا يعاقب على ترك ما لم يعلم جزئيته، فقد ارتفع احتمال العقاب فى ترك ذلك المشكوك، وحصل الأمن منه، فلا يجرى فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل. نظير ما إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الصلاة إلى جهة خاصة من الجهات لو فرض كونها القبلة الواقعية، فإنه يخرج بذلك عن باب المقدمة، لأن المفروض أن تركها لا يفضى إلى العقاب (۴). نعم، لو كان مستند الاحتياط أخبار الاحتياط، كان لحكومة تلك الأخبار على أخبار البراءة وجه أشرنا إليه فى الشبهة التحريمية من

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۲۹۳ - ۲۹۴. (۲) راجع الصفحة ۳۲۶. (۳) لم ترد إثبات فى (ظ). (۴ لم ترد عبارة لو فرض - إلى - العقاب فى (ظ). (*)

ص ۳۳۲

أقسام الشك فى التكليف (۱). ومما ذكرنا يظهر: حكومة هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير القول بالأصل المثبت أيضا كما أشرنا إليه سابقا (۲)، لأنه إذ أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الأكثر الذى حجب العلم بوجوبه، كان المستصحب - وهو الاشتغال المعلوم سابقا - غير متيقن إلا بالنسبة إلى الأقل، وقد ارتفع بإتيانه، واحتمال بقاء الاشتغال حينئذ من جهة (۳) الأكثر منفى (۴) بحكم هذه الأخبار. وبالجملة: فما ذكره، من حكومة أدلة الاشتغال على هذه الأخبار ضعيف جدا، نظرا إلى م تقدم (۵). وأضعف من ذلك: أنه (رحمه الله) عدل - من أجل هذه الحكومة التى زعمها لأدلة الاحتياط على هذه الأخبار - عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حيث نفى الحكم التكليفى، إلى التمسك بها فى نفى الحكم الوضعى، أعنى جزئية الشىء المشكوك أو شرطيته، وزعم أن ماهية المأمور به تبين (۶) ظاهرا كونها الأقل بضميمة نفى جزئية المشكوك، ويحكم بذلك على أصالة الاشتغال.

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۵۰. (۲) راجع الصفحة ۳۲۶. (۳) فى (ص) زيادة: كون الواجب هو . (۴) فى (ظ) بدل منفى : ملقى . (۵) راجع الصفحة ۳۲۵ - ۳۲۶. (۶) فى (ظ): يتبين . (*)

ص ۳۳۳

قال فى توضيح ذلك: إن مقتضى هذه الروايات: أن ماهيات العبادات عبارة عن الأجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة، فيتبين مورد التكليف ويرتفع منها الإجمال والإبهام. ثم أيد هذا المعنى، بل استدل عليه، بفهم العلماء منها ذلك، حيث قال: إن من الاصول المعروفة عندهم ما يعبر عنه ب أصالة العدم ، و عدم الدليل دليل العدم ، ويستعملونه فى نفى الحكم التكليفى والوضعى، ونحن قد تصفحنا فلم نجد لهذا الأصل مستندا يمكن التمسك به غير عموم هذه الأخبار، فتعين تعميمها للحكم الوضعى ولو بمساعدة أفهامهم، فيتناول الجزئية المبحوث عنها فى المقام (۱)، انتهى. أقول: أما م ادعاه من عموم تلك الأخبار لنفى غير الحكم الالزامى التكليفى، فلولا عدوله عنه فى باب البراءة والاحتياط من الأدلة العقلية (۲)، لذكرنا بعض ما فيه: من منع العموم أولا، ومنع كون الجزئية أمرا مجعولا شرعيا غير الحكم التكليفى - وهو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء - ثانيا. وأما ما استشهد به: من فهم الأصحاب وما ظهر له بالتصفح، ففيه: أن (۳) ما يظهر للمتصفح فى هذا المقام: أن العلماء لم يستندوا فى

(هامش)

(۱) الفصول: ۵۱. (۲) انظر الفصول: ۳۶۳. (۳) فی (ص) زیادة: أول . (*)

ص ۳۳۴

الأصلین المذکورین إلی هذه الأخبار. أم أصل العدم ، فهو الجاری عندهم فی غیر الأحکام الشرعیة أیضا، من الأحکام اللفظیة کأصالة عدم القرینة وغیرها (۱)، فکیف یستند فیه بالأخبار المتقدمة؟ وأم عدم الدلیل دلیل العدم ، فالمستند فیه عندهم شیء آخر، ذکره کل من تعرض لهذه القاعدة، کالشیخ (۲) وابن زهرة (۳) والفاضلین (۴ والشهید (۵) وغیرهم (۶)، ولا اختصاص له بالحکم التکلیفی والوضعی (۷). وبالجملة: فلم نعثر علی من یستدل بهذه الأخبار فی هذین الأصلین: أما روایة الحجب ونظائرها فظاهر. وأما النبوی المتضمن لرفع الخطأ والنسیان وما لا یعلمون، فأصحابنا بین من یدعی ظهوره فی رفع المؤاخذة ولا ینفی به غیر الحکم التکلیفی - کأخواته من روایة الحجب وغیرها - وهو المحکی عن

(هامش)

(۱) لم ترد عبارة أیضا من - إلی - وغیرها فی (ظ). (۲) العدة ۲: ۷۵۳. (۳) الغنیة (الجوامع الفقهیة): ۴۸۶. (۴) انظر المعتبر ۱: ۳۲، ونهایة الوصول (مخطوط): ۴۲۴. (۵ الذکری ۱: ۵۲ - ۵۳. (۶) کالفاضل التونی فی الوافیة: ۱۹۹، وصاحب الحدائق فی الحدائق ۱: ۴۵، وانظر القوانین ۲: ۱۳، ومناهج الأحکام: ۲۰۷. (۷) لم ترد ولا اختصاص - إلی - الوضعی فی (ظ). (*)

ص ۳۳۵

أکثر الاصولیین، وبین من یتعدی عن ذلک إلی الأحکام الغیر التکلیفیة (۱)، لکن فی موارد وجود الدلیل علی ثبوت ذلک الحکم وعدم جریان الأصلین المذکورین بحیث لول النبوی لقالوا بثبوت ذلک الحکم. ونظرهم فی ذلک إلی: أن النبوی - بناء علی عمومه لنفی الحکم الوضعی - حاکم علی تلک الأدلة المثبتة لذلک الحکم الوضعی. ومع ما عرفت، کیف یدعی أن مستند الأصلین المذکورین المتفق علیهما، هو هذه الروایات التی ذهب الأکثر إلی اختصاصها بنفی المؤاخذة؟ نعم، یمکن التمسک بها - أیضا - فی مورد جریان الأصلین المذکورین، بناء علی أن صدق رفع أثر هذه الامور أعنی الخطأ والنسیان وأخواتهما، کما یحصل بوجود المقتضی لذلک الأثر (۲) تحقیقا - کما فی موارد ثبوت الدلیل المثبت لذلک الأثر، الشامل لصورة الخطأ والنسیان (۳) - کذلک یحصل بتوهم ثبوت المقتضی ولو لم یکن علیه دلیل ولا له مقتض محقق. لکن تصادق بعض موارد الأصلین والروایة مع تباینهما الجزئی، لا یدل علی الاستناد لهما بها، بل یدل علی العدم. ثم إن فی الملازمة التی صرح بها فی قوله: وإلا لدلت هذه الأخبار علی نفی حجیة الطرق الظنیة کخبر الواحد وغیره، منعا

(هامش)

(۱) تقدم الکلام عن ذلک فی الصفحة ۲۸ - ۳۱. (۲) فی (ر) ومصححة (ص): الأمر . (۳) لم ترد الأثر الشامل - إلی - والنسیان فی (ه). (*)

ص ۳۳۶

واضحا، لیس هنا محل ذکره، فافهم (۱). واعلم: أن هنا اصولا ربما یتمسک بها علی المختار: منها: أصالة عدم وجوب الأکثر. وقد عرفت سابقا حالها (۲). ومنها: أصالة عدم وجوب الشیء المشکوک فی جزئیته. وحالها حال سابقها بل أردأ، لأن الحادث المجعول (۳ هو وجوب المرکب المشتمل علیه، فوجوب الجزء فی ضمن الکل عین وجوب الکل، ووجوبه المقدمی بمعنی اللابدیة لازم له غیر حادث بحدوث مغایر کزوجیة الأربعة، وبمعنی الطلب الغیری حادث مغایر، لکن لا یترتب علیه أثر یجدی فیما نحن فیه، إلا علی القول باعتبار الأصل المثبت لیثبت بذلک کون الماهیة هی الأقل. ومنها: أصالة عدم جزئیة الشیء المشکوک. وفیه: أن جزئیة الشیء المشکوک - کالسورة - للمرکب الواقعی وعدمها (۴)، لیست أمرا حادثا مسبوقا بالعدم. وإن ارید: أصالة عدم صیرورة السورة جزء المرکب المأمور (۵

(هامش)

(۱) وردت فی (ظ) بـدل لکن تصـادق - إلی - فـافهم : وهنا یجری الأصـلان، لکن ل حاجـة معهما إلی التمسک بالنبوی . (۲) راجع الصفحة ۳۲۴. (۳) فی (ت) ونسـخة بـدل (ص): المجهـول . (۴) لـم ترد وعـدمه فی (ت). (۵) فی (ه): لمرکـب مـأمور ، وفی (ت): للمرکب المأمور . (*)

ص ۳۳۷

به، لیثبت بـذلک خلو المرکب المأمور به منه، ومرجعه إلی أصالـة عـدم الأمر بما یکون هـذا جزء منه، ففیه: ما مر من أنه أصل مثبت. وإن ارید: أصالة عدم دخل هذا المشـکوک فی المرکب عند اختراعه له، الذی هو عبارة عن ملاحظة عدة أجزاء غیر مرتبطة فی نفسـه شیئا واحـدا، ومرجعها إلی أصالة عدم ملاحظة هذا الشـیء مع المرکب المأمور به شـیئ واحدا، فإن الماهیات المرکبة لما کان ترکبها جعلیا حاصـلا بالاعتبار - وإلا فهی أجزاء لا ارتباط بینها فی أنفسـها ولا وحـدة تجمعها إلا باعتبار معتبر - توقف جزئیـة شـیء لها علی ملاحظته معها واعتبارها مع هـذا الشـیء أمرا واحـدا. فمعنی جزئیـة السورة للصـلاة ملاحظة السورة مع باقی الأجزاء شـیئا واحدا، وهذا معنی اختراع الماهیـات وکونها مجعولـة، فالجعل والاختراع فیها من حیث التصور والملاحظـة، لا من حیث الحکم حتی یکون الجزئیة حکما شـرعیا وضـعیا فی مقابل الحکم التکلیفی، کما اشـتهر فی ألسنة جماعة (۱)، إلا أن یریدوا بالحکم الوضـعی هذا المعنی. وتمام الکلام یأتی فی باب الاستصحاب عند ذکر التفصیل بین الأحکام الوضعیة والأحکام التکلیفیة (۲). ثم إنه إذ شک فی الجزئیة بالمعنی المذکور فالأصل عدمها، فإذا ثبت عدمها فی الظاهر یترتب علیه کون الماهیة المأمور بها هی الأقل، لأن تعیین الماهیة فی الأقل یحتاج إلی جنس وجودی، وهی الأجزاء

(هامش)

(۱) سیأتی ذکرهم فی باب الاستصحاب، مبحث الأحکام الوضعیة ۳: ۱۲۵. (۲) انظر مبحث الاستصحاب ۳: ۱۲۱ - ۱۴۸ (*)

ص ۳۳۸

المعلومـة، وفصل عـدمی هو عـدم جزئیـة غیرها وعدم ملاحظته معها، والجنس موجود بالفرض، والفصل ثابت بالأصل، فتعین المأمور به، فله وجه (۱). إلا أن یقال: إن جزئیـة الشـیء مرجعها إلی ملاحظـة المرکب منه ومن الباقی شـیئا واحدا، کما أن عدم جزئیته راجع إلی ملاحظة غیره من الأجزاء شـیئا واحدا، فجزئیة الشـیء وکلیة المرکب المشتمل علیه مجعول بجعل واحد، فالشک فی جزئیة الشـیء شک فی کلیـة الأکثر، ونفی جزئیـة الشـیء نفی لکلیته، فإثبات کلیـة الأقل بـذلک إثبات لأحـد الضـدین بنفی الآخر، ولیس أولی من العکس. ومنه یظهر: عدم جواز التمسک بأصالة عدم التفات الآمر حین تصور المرکب إلی هذا الجزء، حتی یکون بالملاحظة (۲) شیئا واحـدا مرکبـا من ذلک ومن باقی الأجزاء، لأن هـذا - أیضا - لا یثبت أنه اعتبر الترکیب بالنسـبة إلی باقی الأجزاء. هـذا، مع أن أصالة عـدم الالتفـات لاـ یجری بالنسـبة إلی الشـارع المنزه عن الغفلـة، بـل لا یجری مطلقا فی ما دار أمر الجزء بین کونه جزءا واجبا أو جزءا مستحبا، لحصول الالتفات فیه قطعا، فتأمل.

(هامش)

(۱) لم ترد: فله وجه فی (ظ). (۲) فی (ه): بملاحظته . (*)

ص ۳۳۹

[المسألة الثانیة]

[المسألة الثانیة]

ما إذا کان الشک فی الجزئیة ناشئا من إجمال الدلیل

كما إذا علق الوجوب فى الدليل اللفظى بلفظ مردد - بأحد أسباب الإجمال - بين مركبين يدخل أقلهم جزءا تحت الأكثر بحيث يكون الآتى بالأكثر آتيا بالأقل. والإجمال: قد يكون فى المعنى العرفى، كأن وجب فى الغسل غسل ظاهر البدن، فيشك فى أن الجزء الفلانى - كباطن الاذن أو عكنة (١) البطن - من الظاهر أو الباطن. وقد يكون فى المعنى الشرعى، كالأوامر المتعلقة فى الكتاب والسنة بالصلاة وأمثالها، بناء على أن هذه الألفاظ موضوعة للماهية الصحيحة يعنى الجامعة لجميع الأجزاء الواقعية. والأقوى هنا أيضا: جريان أصالة البراءة، لعين ما أسلفناه فى سابقه من العقل والنقل. وربما يتخيل: جريان قاعدة الاشتغال هنا وإن جرت أصالة

(هامش)

(١) فى (ص): عكن ، وفى (ظ): عكرة ، والعكنة: ما انطوى وتثنى من لحم البطن سمنا، والعكرة: من عكر، أى عطف ورجع، والمراد من كليهما: انطواء بعض البطن ورجوعه على بعضه الآخر من كثرة السمن. (*)

ص ٣۴٠

البراءة فى المسألة المتقدمة، لفقد الخطاب التفصيلى المتعلق بالأمر المجمل فى تلك المسألة ووجوده هنا، فيجب الاحتياط بالجمع بين محتملات الواجب المجمل، كما هو الشأن فى كل خطاب تعلق بأمر مجمل، ولذا فرعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح كما هو المشهور، وجوب الاحتياط فى أجزاء العبادات وعدم جواز إجراء أصل البراءة فيها. وفيه: أن وجوب الاحتياط فى المجمل المردد بين الأقل والأكثر ممنوع، لأن المتيقن من مدلول هذا الخطاب وجوب الأقل بالوجوب المردد بين النفسى والمقدمى، فلا محيص عن الإتيان به، لأن تركه مستلزم للعقاب، وأما وجوب الأكثر فلم يعلم من هذا الخطاب، فيبقى مشكوكا، فيجئ (١) فيه ما مر من الدليل العقلى والنقلى. والحاصل: أن مناط وجوب الاحتياط عدم جريان أدلة البراءة فى واحد معين من المحتملين - لمعارضته بجريانها فى المحتمل الآخر - حتى يخرج المسألة بذلك عن مورد البراءة ويجب الاحتياط فيها، لأجل تردد الواجب المستحق على تركه العقاب بين أمرين لا معين (٢) لأحدهما، من غير فرق فى ذلك بين وجود خطاب تفصيلى فى المسألة متعلق بالمجمل وبين وجود خطاب مردد بين خطابين. فإذا (٣) فقد المناط المذكور وأمكن البراءة فى واحد معين، لم يجب الاحتياط من غير فرق بين الخطاب التفصيلى وغيره.

(هامش)

(١) راجع الصفحة ٣١٨ و ٣٢٨. (٢) فى (ت)، (ر) و (ه): لا تعين . (٣) كذا فى (ظ)، وفى غيره: وإذ . (*)

ص ٣۴١

فإن قلت: إذا كان متعلق الخطاب مجملا فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ، فيجب القطع بالإتيان بمراده، واستحق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملا، وعدم القناعة باحتمال تحصيل المراد واحتمال الخروج عن استحقاق العقاب. قلت: التكليف ليس متعلق بمفهوم المراد من اللفظ ومدلوله، حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبين المشتبه مصداقه بين أمرين، حتى يجب الاحتياط فيه ولو كان المصداق مرددا بين الأقل والأكثر، نظرا إلى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد، كما سيجئ فى المسألة الرابعة (١). وإنما هو متعلق بمصداق المراد والمدلول، لأنه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه، واتصافه بمفهوم المراد والمدلول بعد الوضع والاستعمال، فنفس متعلق التكليف مردد بين الأقل والأكثر لا مصداقه. ونظير هذا، توهم: أنه إذا كان اللفظ فى العبادات موضوعا للصحيح، والصحيح مردد مصداقه بين الأقل والأكثر، فيجب فيه الاحتياط. ويندفع: بأنه خلط بين الوضع للمفهوم والمصداق، فافهم. وأما ما ذكره بعض متأخرى المتأخرين (٢): من (٣) الثمرة بين القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للأعم، فغرضه بيان الثمرة

(هامش)

(١) فى الصفحة ٣۵٢. (٢) هو الشيخ محمد تقى فى هداية المسترشدين: ١١٣. (٣) فى (ر) زيادة: أنه . (*)

ص ۳۴۲

على مختاره من وجوب الاحتياط فى الشك فى الجزئية، لا أن كل من قال بوضع الألفاظ للصحيحة فهو قائل بوجوب الاحتياط وعدم جواز إجراء أصل البراءة فى أجزاء العبادات، كيف؟ والمشهور مع قولهم بالوضع للصحيحة قد ملأوا طواميرهم من إجراء الأصل عند الشك فى الجزئية والشرطية بحيث لا يتوهم من كلامهم أن مرادهم بالأصل غير أصالة البراءة. والتحقيق: أن ما ذكروه ثمرة للقولين: من وجوب الاحتياط على القول بوضع الألفاظ للصحيح، وعدمه على القول بوضعها للأعم، محل نظر. أما الأول، فلما عرفت (۱): من (۲ أن غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الألفاظ مجملة، وقد عرفت (۳): أن المختار والمشهور فى المجمل المردد بين الأقل والأكثر عدم وجوب الاحتياط. وأم الثانى، فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكروه من وجه ترتب تلك الثمرة، أعنى عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للأعم، وهو: أنه إذا قلنا بأن المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح، كان كل جزء من أجزاء العبادة مقوما لصدق حقيقة معنى لفظ الصلاة ، فالشك فى جزئية شىء شك فى صدق الصلاة، فلا إطلاق للفظ الصلاة على هذا

(هامش)

(۱) راجع الصفحة السابقة. (۲ من من (ظ). (۳) راجع الصفحة ۳۴۰ (*)

ص ۳۴۳

القول بالنسبة إلى واجدة الأجزاء وفاقدة بعضها، لأن الفاقدة ليس بصلاة، فالشك فى كون المأتى به فاقدا أو واجدا شك فى كونها صلاة أو ليست بها. وأما إذا قلنا بأن الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجدة لجميع الأجزاء والفاقدة لبعضها - نظير السرير الموضوع للأعم من جامع أجزائه ومن فاقد بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لا يخل فقده بصدق (۱) اسم السرير على الباقى - كان لفظ الصلاة من الألفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة والفاسدة. فإذا اريد بقوله: أقيموا الصلاة فرد مشتمل على جزء زائد على مسمى الصلاة كالصلاة مع السورة، كان ذلك تقييدا للمطلق، وهكذا إذا اريد المشتملة على جزء آخر كالقيام، كان ذلك تقييدا آخر للمطلق، فإرادة الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء يحتاج إلى تقييدات بعدد الأجزاء الزائدة على ما يتوقف عليها صدق مسمى الصلاة، أما القدر الذى يتوقف عليه صدق الصلاة ، فهو من مقومات معنى المطلق، لا من القيود المقسمة له. وحينئذ: فإذا شك فى جزئية شىء للصلاة، فإن شك فى كونه جزءا مقوما لنفس المطلق فالشك فيه راجع إلى الشك فى صدق اسم الصلاة ، ولا يجوز فيه إجراء البراءة، لوجوب القطع بتحقق مفهوم الصلاة كما أشرنا إليه فيم سبق (۲)، ولا إجراء أصالة إطلاق اللفظ وعدم

(هامش)

(۱) كذا فى (هـ) ومحتمل (ت)، وفى غيرهم: لصدق . (۲) راجع الصفحة ۳۴۱ (*)

ص ۳۴۴

تقييده، لأنه فرع صدق المطلق على الخالى من ذلك المشكوك، فحكم هذا المشكوك عند القائل بالأعم حكم جميع الأجزاء عند القائل بالصحيح. وأما إن علم أنه ليس من مقومات حقيقة الصلاة، بل هو على تقدير اعتباره وكونه جزءا فى الواقع ليس إلا من الأجزاء التى يقيد معنى اللفظ بها، لكون اللفظ موضوعا للأعم من واجده وفاقده، فحينئذ فالشك فى اعتباره وجزئيته راجع إلى الشك فى تقييد إطلاق الصلاة فى أقيموا الصلاة بهذ الشىء، بأن يراد منه مثلا: أقيموا الصلاة المشتملة على جلسة الاستراحة. ومن المعلوم: أن الشك فى التقييد يرجع فيه إلى أصالة الإطلاق وعدم التقييد، فيحكم بأن مطلوب الآمر غير مقيد بوجود هذا المشكوك، وبأن الامتثال يحصل بدونه، وأن هذ المشكوك غير معتبر فى الامتثال، وهذا معنى نفى جزئيته بمقتضى الإطلاق. نعم، هن توهم نظير ما ذكرناه سابقا من الخلط بين المفهوم والمصداق (۱)، وهو توهم: أنه إذ قام الإجماع بل الضرورة على أن الشارع لا يأمر بالفاسدة، لأن الفاسد ما خالف المأمور به، فكيف يكون مأمورا به؟ فقد ثبت تقييد الصلاة دفعة واحدة بكونها صحيحة جامعة لجميع الأجزاء، فكلما شك فى جزئية شىء كان راجعا إلى الشك فى تحقق العنوان المقيد المأمور به، فيجب الاحتياط ليقطع بتحقق ذلك العنوان على

تقیده (۲)، لأنه کم یجب القطع بحصول نفس العنوان وهو

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۳۴۱. (۲) کذا فی (ظ)، وفی نسخة بدل (ص): المقید ، وفی غیرهم: تقییده . (*)

ص ۳۴۵

الصلاة، فلا بد من إتیان کل ما یحتمل دخله فی تحققها کما أشرنا إلیه (۱)، کذلک یجب القطع بتحصیل القید (۲) المعلوم الذی قید به العنوان، کما لو قال: أعتق مملوک مؤمن فإنه یجب القطع بحصول الإیمان، کالقطع (۳) بکونه مملوکا. ودفعه یظهر مم ذکرناه: من أن الصلاة لم تقید بمفهوم الصحیحة وهو الجامع لجمیع الأجزاء، وإنم قیدت بما علم من الأدلة الخارجیة اعتباره، فالعلم بعدم إرادة الفاسدة یراد به العلم بعدم إرادة هذه المصادیق الفاقدة للامور التی دل الدلیل علی تقیید الصلاة بها، لا أن مفهوم الفاسدة خرج عن المطلق وبقی مفهوم الصحیحة ، فکلما شک فی صدق الصحیحة و الفاسدة وجب الرجوع إلی الاحتیاط لإحراز مفهوم الصحیحة . وهذه المغالطة جاریة فی جمیع المطلقات، بأن یقال: إن المراد بالمأمور به فی قوله: اعتق رقبة لیس إلا الجامع لشروط الصحة، لأن الفاقد للشرط (۴) غیر مراد قطعا، فکلما شک فی شرطیة شیء کان شکا فی تحقق العنوان الجامع للشرائط، فیجب الاحتیاط للقطع بإحرازه. وبالجملة: فاندفاع هذا التوهم غیر خفی بأدنی التفات، فلنرجع إلی المقصود، ونقول:

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۳۴۳. (۲) فی (ص) و (ه): المقید . (۳) فی (ت) و (هـ) بدل کالقطع : کما یجب القطع ، وفی (ر): کما یقطع . (۴) فی (ر) و (ص): للشروط . (*)

ص ۳۴۶

إذا عرفت أن ألفاظ العبادات علی القول بوضعها للأعم کغیرها من المطلقات، کان له حکمها، ومن المعلوم أن المطلق لیس یجوز دائما التمسک (۱) بإطلاقه، بل له شروط، کأن لا یکون واردا فی مقام حکم القضیة المهملة بحیث لا یکون المقام مقام بیان، ألا تری: أنه لو راجع المریض الطبیب فقال له فی غیر وقت الحاجة: لا بد لک من شرب الدواء أو المسهل ، فهل یجوز للمریض أن یأخذ بإطلاق الدواء والمسهل؟ وکذا لو قال المولی لعبده: یجب علیک المسافرة غد . وبالجملة: فحیث لا یقبح من المتکلم ذکر اللفظ المجمل - لعدم کونه إلا فی مقام هذا المقدار من البیان - لا یجوز (۲) أن یدفع القیود المحتملة للمطلق بالأصل، لأن جریان الأصل لا یثبت الإطلاق وعدم إرادة المقید (۳) إلا بضمیمة: أنه إذا فرض - ولو بحکم الأصل - عدم ذکر القید، وجب إرادة الأعم من المقید، وإلا قبح التکلیف، لعدم البیان، فإذا فرض العلم بعدم کونه فی مقام البیان لم یقبح الإخلال بذکر القید مع إرادته فی الواقع. والذی یقتضیه التدبر فی جمیع المطلقات الواردة فی الکتاب فی مقام الأمر بالعبادة: کونها فی غیر مقام بیان کیفیة العبادة (۴)، فإن قوله تعالی: *(أقیموا الصلاة)*(۵) إنما هو فی مقام بیان تأکید الأمر بالصلاة

(هامش)

(۱) فی غیر (ظ) زیادة: به . (۲) فی (ظ): فلا یجوز . (۳) فی (ت)، (ر) و (ص): القید . (۴) کذا فی (ت) ونسخة بدل (ص)، وفی غیرهما بدل العبادة : الصلاة . (۵) البقرة: ۴۳، ۸۳ و ۱۱۰ وغیره. (*)

ص ۳۴۷

والمحافظة علیها، نظیر قوله: من ترک الصلاة فهو کذا وکذ (۱)، و أن صلاة فریضة خیر من عشرین أو ألف حجة (۲)، نظیر تأکید الطبیب علی المریض فی شرب الدواء، إما قبل بیانه له حتی یکون إشارة إلی ما یفصله له حین العمل، وإما بعد البیان له حتی یکون إشارة إلی المعهود المبین له فی غیر هذا الخطاب. والأوامر الواردة بالعبادات فیه - کالصلاة والصوم والحج - کلها علی أحد الوجهین، والغالب فیه الثانی. وقد ذکر موانع اخر لسقوط إطلاقات العبادات عن قابلیة التمسک فیها بأصالة الإطلاق وعدم التقیید،

لكنها قابلة للدفع أو غير مطردة فى جميع المقامات، وعمدة الموهن لها ما ذكرناه. فحينئذ: إذا شك فى جزئية شىء لعبادة، لم يكن هنا (۳) ما يثبت به عدم الجزئية من أصالة عدم التقييد، بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح فى رجوعه إلى وجوب الاحتياط أو إلى أصالة البراءة، على الخلاف فى المسألة. فالذى ينبغى أن يقال فى ثمرة الخلاف بين الصحيحى والأعمى: هو لزوم الإجمال على القول بالصحيح، وحكم المجمل (۴) مبنى على الخلاف فى وجوب الاحتياط أو جريان أصالة البراءة، وإمكان البيان والحكم بعدم الجزئية - لأصالة عدم التقييد - على القول بالأعم، فافهم.

(هامش)

(۱) الوسائل ۳: ۲۹، الباب ۱۱ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ۵. (۲) الوسائل ۳: ۲۷، الباب ۱۰ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ۸ و ۹. (۳) فى (ر) و (ص): هناك . (۴) فى غير (ظ) زيادة: هو . (*)

ص ۳۴۸

[المسألة الثالثة]

[المسألة الثالثة]

فيما إذا تعارض نصان متكافئان فى جزئية شىء لشىء وعدمها

كأن يدل أحدهما على جزئية السورة والآخر على عدمها. ومقتضى إطلاق أكثر الأصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ: ثبوت التخيير هنا. لكن ينبغى أن يحمل هذا الحكم منهم على م إذا لم يكن هناك إطلاق يقتضى أصالة عدم تقييده (۱) عدم جزئية هذا المشكوك، كأن يكون هنا (۲) إطلاق معتبر للأمر بالصلاة بقول مطلق، وإلا فالمرجع بعد التكافؤ إلى هذ المطلق، لسلامته عن المقيد بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض مكافئ. وهذا الفرض خارج عن موضوع المسألة، لأنها - كأمثالها من مسائل هذا المقصد - مفروضة فيما إذا لم يكن هناك (۳) دليل اجتهادى سليم عن المعارض متكفلا لحكم المسألة حتى تكون مورد للاصول العملية.

(هامش)

(۱) لم ترد عدم تقييده فى (ظ). (۲) فى (ص): هناك . (۳) لم ترد هناك فى (ر)، (ص) و (ظ). (*)

ص ۳۴۹

فإن قلت: فأى فرق بين وجود هذا المطلق وعدمه؟ وما المانع من الحكم بالتخيير هنا، كما لو لم يكن مطلق؟ فإن حكم المتكافئين إن كان هو التساقط، حتى أن المقيد المبتلى بمثله بمنزلة العدم فيبقى المطلق سالما، كان اللازم فى صورة عدم وجود المطلق - التى حكم فيها بالتخيير - هو التساقط والرجوع إلى الأصل المؤسس فيما لا نص فيه: من البراءة أو الاحتياط، على الخلاف. وإن كان حكمهما التخيير - كما هو المشهور نص وفتوى - كان اللازم عند تعارض المقيد للمطلق الموجود بمثله، الحكم بالتخيير ها هن (۱)، لا تعيين الرجوع إلى المطلق الذى هو بمنزلة تعيين العمل بالخبر المعارض للمقيد. قلت: أما لو قلنا: بأن المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين - لأن موافقة أحدهما للمطلق الموجود مرجح له، فيؤخذ به ويطرح الآخر - فلا إشكال فى الحكم، وفى خروج مورده عن محل الكلام. وإن قلنا: إنهما متكافئان، والمطلق مرجع، لا مرجح - نظرا إلى كون أصالة عدم التقييد تعبديا، لا من باب الظهور النوعى - فوجه عدم شمول أخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين: دعوى ظهور اختصاص تلك الأخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعى فى تلك الواقعة، وأنها مسوقة لبيان عدم جواز طرح قول الشارع فى تلك الواقعة والرجوع إلى الاصول العقلية والنقلية المقررة لحكم صورة فقدان

(هامش)

(۱) فى (ر): هن . (*)

ص ۳۵۰

قول الشارع فیها، والمفروض وجود قول الشارع هنا ولو بضمیمهٔ أصالهٔ الإطلاق المتعبد بها عند الشک فی المقید. والفرق بین هذا الأصل وبین تلک الاصول الممنوع فی هذه الأخبار عن الرجوع إلیها وترک المتکافئین (۱): هو أن تلک الاصول عملیهٔ فرعیهٔ مقررهٔ لبیان العمل فی المسألهٔ الفرعیهٔ عند فقد الدلیل الشرعی فیها، وهذا الأصل مقرر لإثبات کون الشیء وهو المطلق دلیلا وحجهٔ عند فقد ما یدل علی عدم ذلک. فالتخییر مع جریان هذا الأصل تخییر مع وجود الدلیل الشرعی المعین لحکم المسألهٔ المتعارض فیه النصان، بخلاف التخییر مع جریان تلک الاصول، فإنه تخییر بین المتکافئین عند فقد دلیل ثالث فی موردهما. هذا، ولکن الإنصاف: أن أخبار التخییر حاکمهٔ علی هذا الأصل وإن کان جاریا فی المسألهٔ الاصولیهٔ، کما أنها حاکمهٔ علی تلک الاصول الجاریهٔ فی المسألهٔ الفرعیهٔ، لأن مؤداها بیان حجیهٔ أحد المتعارضین کمؤدی أدلهٔ حجیهٔ الأخبار، ومن المعلوم حکومتها علی مثل هذا الأصل، فهی دالهٔ علی مسألهٔ اصولیهٔ، ولیس مضمونه حکما عملیا صرفا (۲). فلا فرق بین أن یرد فی مورد هذا الدلیل المطلق: اعمل بالخبر

(هامش)

(۱) لم ترد وترک المتکافئین فی (ظ). (۲) لم ترد عبارهٔ فهی - إلی - صرف فی (ظ)، ولم ترد صرف فی (ت) و (ه). (*)

ص ۳۵۱

الفلانی المقید لهذا المطلق ، وبین قوله: اعمل بأحد هذین المقید أحدهما له . فالظاهر: أن حکم المشهور فی المقام بالرجوع إلی المطلق وعدم التخییر مبنی علی ما هو المشهور - فتوی ونصا -: من ترجیح أحد المتعارضین بالمطلق أو العام الموجود فی تلک المسألهٔ، کما یظهر من ملاحظهٔ النصوص والفتاوی. وسیأتی توضیح ما هو الحق من المسلکین فی باب التعادل والتراجیح (۱) إن شاء الله تعالی.

(هامش)

(۱) انظر مبحث التعادل والتراجیح ۴: ۱۴۷ - ۱۴۸. (*)

ص ۳۵۲

[المسألهٔ الرابعهٔ]

[المسألهٔ الرابعهٔ]

فیما إذا شک فی جزئیهٔ شیء للمأمور به من جههٔ الشبههٔ فی الموضوع الخارجی

کما إذا أمر بمفهوم مبین مردد مصداقه بین الأقل والأکثر. ومنه: ما إذا وجب صوم شهر هلالی - وهو ما بین الهلالین - فشک فی أنه ثلاثون أو ناقص. ومثل: ما إذ (۱) أمر بالطهور لأجل الصلاهٔ، أعنی الفعل (۲) الرافع للحدث أو المبیح للصلاهٔ، فشک فی جزئیهٔ شیء للوضوء أو الغسل الرافعین. واللازم فی المقام: الاحتیاط، لأن المفروض تنجز التکلیف بمفهوم مبین معلوم تفصیلا، وإنما الشک فی تحققه بالأقل، فمقتضی أصالهٔ عدم تحققه وبقاء الاشتغال: عدم الاکتفاء به ولزوم الإتیان بالأکثر. ولا یجری هنا م تقدم من الدلیل العقلی والنقلی الدال علی البراءهٔ، لأن البیان الذی لا بد منه فی التکلیف قد وصل من الشارع، فلا یقبح المؤاخذهٔ علی ترک ما بینه تفصیلا، فإذا شک فی تحققه فی

(هامش)

(۱) إذ من (ظ). (۲) فی (ت) و (هـ) بدل الفعل : الغسل . (*)

ص ۳۵۳

الخارج فالأصل عدمه. والعقل - أیضا - یحکم بوجوب القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصیلا، أعنی المفهوم المعین المبین المأمور به،

ألا ـ ترى: أنه لو شك فى وجود باقى الأجزاء المعلومة - كأن لم يعلم أنه أتى بها أم لا - كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الإتيان بها؟ والفارق بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التى حكمنا فيها بالبراءة هو: أن نفس (۱) التكليف فيها (۲) مردد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا وبين تعلقه بالمشكوك، وهذا الترديد لا حكم له بمقتضى العقل، لأن مرجعه إلى المؤاخذة على ترك المشكوك، وهى قبيحة بحكم العقل، فالعقل والنقل الدالان على البراءة مبينان لمتعلق (۳) التكليف (۴) من أول الأمر فى مرحلة الظاهر. وأما ما نحن فيه، فمتعلق التكليف فيه مبين معين معلوم تفصيلا، لا تصرف للعقل والنقل فيه، وإنم الشك فى تحققه فى الخارج بإتيان الأجزاء المعلومة، والعقل والنقل المذكوران ل يثبتان تحققه فى الخارج، بل الأصل عدم تحققه، والعقل أيضا مستقل بوجوب الاحتياط مع الشك فى التحقق.

(هامش)

(۱) فى (ص)، (ظ) و (هـ) زيادة: متعلق . (۲) فى (هـ) بدل فيه : فيهم ، وفى (ص) بدله: فى المسائل المتقدمة المحكومة بالبراءة فيه ، وفى (ظ) بدله: فى المسألتين المتقدمتين المحكوم فيها بالبراءة . (۳) فى (ت) و (ر): لتعلق . (۴) فى (ت) و (ص) زيادة: بما عداه ، وفى (ر) زيادة: لما عداه . (*)

ص ۳۵۴

وأما القسم الثانى وهو الشك فى كون الشىء قيدا للمأمور به

فقد عرفت (۱) أنه على قسمين، لأن القيد قد يكون منشؤه فعلا ـ خارجيا مغايرا للمقيد فى الوجود الخارجى كالطهارة الناشئة من الوضوء، وقد يكون قيدا متحدا معه فى الوجود الخارجى. أم الأول: فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم (۲)، فلا ـ نطيل بالإعادة. وأما الثانى: فالظاهر اتحاد حكمهما (۳). وقد يفرق بينهما: بإلحاق الأول بالشك فى الجزئية دون الثانى، نظرا إلى جريان العقل والنقل الدالين على عدم المؤاخذة على ما لم يعلم من الشارع المؤاخذة عليه فى الأول، فإن وجوب الوضوء إذا لم يعلم

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۳۱۵. (۲) وهو الشك فى الجزء الخارجى. (۳) وردت فى (ت) و (هـ) بدل أما الأول - إلى - حكمهم : والظاهر اتحاد حكمهما، والكلام فيه هو الكلام فيم تقدم ، إلا أن فى (ت) بدل فيه : فيه . (*)

ص ۳۵۵

المؤاخذة عليه كان التكليف به - ولو مقدمة - منفيا بحكم العقل والنقل، والمفروض أن الشرط الشرعى إنما انتزع من الأمر بالوضوء فى الشريعة، فينتفى بانتفاء منشأ انتزاعه فى الظاهر. وأما ما كان متحدا مع المقيد فى الوجود الخارجى كالإيمان فى الرقبة المؤمنة، فليس مما يتعلق به وجوب وإلزام مغاير لوجوب أصل الفعل ولو مقدمة، فل يندرج فيما حجب الله (۱) علمه عن العباد. والحاصل: أن أدلة البراءة من العقل والنقل إنما تنفى الكلفة الزائدة الحاصلة من فعل المشكوك والعقاب المترتب على تركه مع إتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلا، فإن الآتى بالصلاة بدون التسليم المشكوك (۲) وجوبه معذور فى ترك التسليم، لجهله. وأما الآتى بالرقبة الكافرة فلم يأت فى الخارج بما هو معلوم له تفصيلا حتى يكون معذورا فى الزائد المجهول، بل هو تارك للمأمور به رأسا. وبالجملة: فالمطلق والمقيد من قبيل المتباينين، لا ـ الأقل والأكثر. وكأن هذ هو السر فيما ذكره بعض القائلين بالبراءة عند الشك فى الشرطية والجزئية كالمحقق القمى (رحمه الله) فى باب المطلق والمقيد: من تأييد استدلال العلامة (رحمه الله) فى النهاية على وجوب حمل المطلق على المقيد بقاعدة الاشتغال (۳)، ورد ما اعترض عليه بعدم العلم بالشغل حتى

(هامش)

(۱) لم ترد لفظ الجلالة فى (ر) و (ظ). (۲) فى غير (ر) زيادة: فى . (۳) نهاية الوصول (مخطوط): ۱۷۴. (*)

ص ۳۵۶

یستدعی العلم بالبراءة (۱)، بقوله: وفیه: أن المکلف به حینئذ هو المردد بین کونه نفس المقید أو المطلق، ونعلم أنا مکلفون بأحدهما، لاشتغال الذمة بالمجمل، ولا یحصل البراءة إلا بالمقید - إلی أن قال -: ولیس هنا قدر مشترک یقینی یحکم بنفی الزائد عنه بالأصل، لأن الجنس الموجود فی ضمن المقید لا ینفک عن الفصل، ولا تفارق لهما، فلیتأمل (۲)، انتهی. هذا، ولکن الإنصاف: عدم خلو المذکور عن النظر، فإنه لا بأس بنفی القیود المشکوکة للمأمور به بأدلة البراءة من العقل والنقل، لأن المنفی فیه الإلزام بما لا یعلم وکلفته، ولا ریب أن التکلیف بالمقید مشتمل علی کلفة زائدة وإلزام زائد علی ما فی التکلیف بالمطلق وإن لم یزد المقید الموجود فی الخارج علی المطلق الموجود فی الخارج، ولا فرق عند التأمل بین إتیان الرقبة الکافرة وإتیان الصلاة بدون الوضوء. مع أن ما ذکر (۳) - من تغایر منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط فی الوضوء واتحادهما فی الرقبة المؤمنة - کلام ظاهری، فإن الصلاة حال (۴) الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة فی کون کل منهما أمرا

(هامش)

(۱) المعترض هو سلطان العلماء فی حاشیته علی المعالم، انظر المعالم (الطبعة الحجریة): ۱۵۵، الحاشیة المبدوة بقوله: الجمع بین الدلیلین لا ینحصر... الخ . (۲) القوانین: ۳۲۵ - ۳۲۶. (۳) فی (ر) و (ص): ذکره . (۴) فی (ت) و (هـ) زیادة: وجود . (*)

ص ۳۵۷

واحدا فی مقابل الفرد الفاقد للشرط. وأما وجوب إیجاد الوضوء مقدمة لتحصیل ذلک المقید فی الخارج، فهو أمر یتفق بالنسبة إلی الفاقد للطهارة، ونظیره قد یتفق فی الرقبة المؤمنة، حیث إنه قد یجب بعض المقدمات لتحصیلها فی الخارج، بل قد یجب السعی فی هدایة الرقبة الکافرة إلی الإیمان مع التمکن إذا لم یوجد غیرها وانحصر الواجب فی العتق. وبالجملة: فالأمر بالمشروط بشیء لا یقتضی بنفسه إیجاد أمر زائد مغایر له فی الوجود الخارجی، بل قد یتفق وقد لا یتفق. و (۱) أما الواجد للشرط فهو لا یزید فی الوجود الخارجی علی الفاقد له، فالفرق بین الشروط فاسد جدا. فالتحقیق: أن حکم الشرط بجمیع أقسامه واحد، سواء ألحقناه بالجزء أم بالمتبائنین. وأما ما ذکره المحقق القمی (رحمه الله)، فلا ینطبق علی ما ذکره فی باب البراءة والاحتیاط (۲): من إجراء البراءة حتی فی المتبائنین، فضلا عن غیره، فراجع. ومما ذکرنا: یظهر الکلام فی ما لو دار الأمر بین التخییر والتعیین، کما لو دار الواجب فی کفارة رمضان بین خصوص العتق للقادر علیه وبین إحدی الخصال الثلاث، فإن فی إلحاق ذلک بالأقل والأکثر فیکون نظیر دوران الأمر بین المطلق والمقید، أو المتبائنین (۳)،

(هامش)

(۱) لم ترد و فی (ت). (۲) انظر القوانین ۲: ۳۹. (۳) فی (ر): بالمتبائنین . (*)

ص ۳۵۸

وجهین بل قولین: من عدم جریان أدلة البراءة فی المعین، لأنه معارض بجریانها فی الواحد المخیر، ولیس بینهما (۱) قدر مشترک خارجی أو ذهنی یعلم تفصیلا وجوبه فیشک فی جزء زائد خارجی أو ذهنی. ومن أن الإلزام بخصوص أحدهما کلفة زائدة علی الإلزام بأحدهما فی الجملة، وهو ضیق علی المکلف، وحیث لم یعلم المکلف بتلک الکلفة فهی موضوعة عن المکلف بحکم: ما حجب الله علمه عن العباد (۲)، وحیث لم یعلم بذلک الضیق فهو فی سعة منه بحکم: الناس فی سعة ما لم یعلمو (۳). وأما وجوب الواحد المردد بین المعین والمخیر فیه فهو معلوم، فلیس موضوعا عنه ولا هو فی سعة من جهته. والمسألة (۴) فی غایة الإشکال، لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعیین بعد العلم الإجمالی، وعدم کون المعین المشکوک فیه أمرا خارجا عن المکلف به مأخوذا فیه علی وجه الشطریة أو الشرطیة، بل هو علی تقدیره عین المکلف به، والأخبار غیر منصرفة إلی نفی التعیین، لأنه فی معنی نفی الواحد المعین، فیعارض بنفی الواحد المخیر، فلعل الحکم بوجوب الاحتیاط وإلحاقه بالمتبائنین لا یخلو عن قوة، بل الحکم

(هامش)

(۱) فی (ص): لهم . (۲) الوسائل ۱۸: ۱۱۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۸. (۳) عوالی اللآلی ۱: ۴۲۴، الحدیث ۱۰۹. (۴) فی غیر (ظ): فالمسألة . (*)

ص ۳۵۹

فی الشرط وإلحاقه بالجزء لا یخلو عن إشکال، لکن الأقوی فیه: الإلحاق. فالمسائل الأربع فی الشرط حکمها حکم مسائل الجزء، فراجع. ثم إن مرجع الشک فی المانعیة إلی الشک فی شرطیة عدمه. وأما الشک فی القاطعیة، بأن یعلم أن عدم الشیء لا مدخل له فی العبادة إلا من جهة قطعه للهیئة الاتصالیة المعتبرة فی نظر الشارع، فالحکم فیه استصحاب الهیئة الاتصالیة وعدم خروج الأجزاء السابقة عن قابلیة صیرورتها أجزاء فعلیة، وسیتضح ذلک (۱) بعد ذلک إن شاء الله. ثم إن الشک فی (۲) الشرطیة: قد ینشأ عن الشک فی حکم تکلیفی نفسی، فیصیر أصالة البراءة فی ذلک الحکم التکلیفی حاکما علی الأصل فی الشرطیة (۳)، فیخرج عن موضوع مسألة الاحتیاط والبراءة، فیحکم بما یقتضیه الأصل الحاکم: من وجوب ذلک المشکوک فی شرطیته أو عدم وجوبه.

(هامش)

(۱) لم ترد ذلک فی (ر) و (ص). (۲) فی (ص) و (ظ) زیادة: الجزئیة أو . (۳) فی (ص)، (ظ) و (هـ) زیادة: والجزئیة ، لکن کتب فوقها فی (ص): خ . (*)

ص ۳۶۱

وینبغی التنبیه علی امور متعلقة بالجزء والشرط: الأول إذا ثبت جزئیة شیء وشک فی رکنیته، فهل الأصل کونه رکنا، أو عدم کونه کذلک، أو مبنی علی مسألة البراءة و (۱) الاحتیاط فی الشک فی الجزئیة، أو التبعیض بین أحکام الرکن، فیحکم ببعضها وینفی بعضها الآخر؟ وجوه، لا یعرف الحق منها إلا بعد معرفة معنی الرکن، فنقول: إن الرکن فی اللغة والعرف معروف (۲)، ولیس له فی الأخبار ذکر حتی یتعرض لمعناه فی زمان صدور تلک الأخبار، بل هو اصطلاح خاص للفقهاء. وقد اختلفوا فی تعریفه: بین من قال بأنه: ما تبطل العبادة بنقصه عمدا وسهوا (۳)، وبین من عطف علی النقص زیادته (۴). والأول أوفق

(هامش)

(۱) فی (ظ): أو . (۲) راجع مجمع البحرین ۶: ۲۵۷، والقاموس المحیط ۴: ۲۲۹. (۳) کما فی المبسوط ۱: ۱۰۰، والتذکرة ۳: ۹۹ - ۱۰۰. (۴) کما فی جامع المقاصد ۲: ۱۹۹، وروض الجنان: ۲۴۹. (*)

ص ۳۶۲

بالمعنی اللغوی والعرفی، وحینئذ فکل جزء ثبت فی الشرع بطلان العبادة بالاختلال فی طرف النقیصة أو فیه وفی طرف الزیادة، فهو رکن. فالمهم: بیان حکم الإخلال (۱) بالجزء فی طرف النقیصة أو الزیادة، وأنه إذا ثبت جزئیته فهل الأصل یقتضی بطلان المرکب بنقصه سهوا کما یبطل بنقصه عمدا، وإلا لم یکن جزءا؟ فهنا مسائل ثلاث: بطلان العبادة بترکه سهوا. وبطلانها بزیادته عمدا. وبطلانها بزیادته سهو.

(هامش)

(۱) فی (ر)، (ص) و (ظ): الاختلال . (*)

ص ۳۶۳

[المسألة الاولی]

[المسألة الاولی]

فی ترک الجزء سهوا (۱)

أما الاولى، فالأقوى فيها: أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا إلا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحة، لأن ما كان جزءا فى حال العمد كان جزءا فى حال الغفلة، فإذا انتفى انتفى المركب، فلم يكن المأتى به موافقا للمأمور به، وهو معنى فساده. أما عموم جزئيته لحال الغفلة، فلأن الغفلة لا توجب تغيير المأمور به، فإن المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة فى الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة، ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، لأنه غافل عن غفلته، فالصلاة المأتى بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلا. غاية الأمر: عدم توجه الأمر بالصلاة مع السورة إليه، لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة، نظير من غفل عن الصلاة رأسا أو نام عنها، فإذا التفت إليها والوقت باق وجب عليه الاتيان بها بمقتضى الأمر الأول. فإن قلت: عموم جزئية الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب (۲)، دون ما لو قام الإجماع مثلا على جزئية شيء فى الجملة واحتمل اختصاصها بحال الذكر، كما انكشف ذلك بالدليل فى الموارد التى حكم الشارع فيها

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) المستدرك ۴: ۱۵۸، الباب الأول من أبواب القراءة، الحديث ۵. (*)

ص ۳۶۴

بصحة الصلاة المنسى فيها بعض الأجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلاته تامة، مثل قوله (عليه السلام): تمت صلاته، ولا يعيد (۱)، وحينئذ فمرجع الشك إلى الشك فى الجزئية حال النسيان، فيرجع فيها إلى البراءة أو الاحتياط على الخلاف. وكذا لو كان الدال على الجزئية حكما تكليفيا مختصا بحال الذكر وكان الأمر بأصل العبادة مطلقا، فإنه يقتصر فى تقييده على مقدار قابلية دليل التقييد أعنى حال الذكر، إذ لا تكليف حال الغفلة، فالجزء المنتزع من الحكم التكليفى نظير الشرط المنتزع منه فى اختصاصه بحال الذكر، كلبس الحرير ونحوه. قلت: إن اريد بعدم جزئية ما ثبت جزئيته فى الجملة فى حق الناسى إيجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه، فهو غير قابل لتوجيه (۲) الخطاب إليه بالنسبة إلى المغفول عنه إيجابا وإسقاطا. وإن اريد به إمضاء الخالى عن ذلك الجزء من الناسى بدلا عن العبادة الواقعية، فهو حسن، لأنه حكم فى حقه بعد زوال غفلته، لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به أحد من المختلفين فى مسألة البراءة والاحتياط، لأن هذا المعنى حكم وضعى لا يجرى فيه أدلة البراءة، بل الأصل فيه العدم بالاتفاق. وهذا معنى ما اخترناه: من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسيانا، بمعنى عدم كونها مأمورا بها ولا مسقطا عنه.

(هامش)

(۱) الوسائل ۵: ۵۴۱، الباب ۲۳ من أبواب صلاة المسافر، الحديث الأول. (۲) فى (ر) و (ص): لتوجه . (*)

ص ۳۶۵

ومما ذكرنا ظهر: أنه ليس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الأمر للإجزاء فى شيء، لأن تلك المسألة مفروضة فيما إذا كان المأتى به مأمورا به بأمر شرعى، كالصلاة مع التيمم أو بالطهارة المظنونة، وليس فى المقام أمر بما أتى به الناسى أصلا. وقد 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. وهو فاسد جدا، لأن العقل ينفى تكليفه بالمنسى ولا يثبت له تكليفا بما عداه من الأجزاء، وإنما يأتى بها بداعى الأمر بالعبادة الواقعية غفلة عن عدم كونه إياها، كيف والتكليف - عقليا كان أو شرعيا - يحتاج إلى الالتفات، وهذا الشخص غير ملتفت إلى أنه ناس عن الجزء حتى يكلف بما عداه. ونظير هذا التوهم: توهم أن ما يأتى به الجاهل المركب باعتقاد أنه المأمور به، من باب إتيان المأمور به بالأمر العقلى. وفساده يظهر مما ذكرنا بعينه. وأما م ذكره: من أن دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف، وهو - لاختصاصه بغير الغافل - ل يقيد (۱) الأمر بالكل إلا بقدر مورده، وهو غير الغافل، فإطلاق الأمر بالكل - المقتضى لعدم جزئية هذا الجزء له بالنسبة إلى الغافل - بحاله، ففيه: أن التكليف المذكور إن كان تكليفا نفسيا، فلا يدل على كون

(هامش)

(۱) فی (ت) و (ص) زیادة: إطلاق . (*)

ص ۳۶۶

متعلقه جزءا للمأمور به حتی یقید به الأمر بالکل، وإن کان تکلیفا غیریا فهو کاشف عن کون متعلقه جزءا، لأن الأمر الغیری إنما یتعلق بالمقدمة، وانتفاؤه بالنسبة إلی الغافل لا یدل علی نفی جزئیته فی حقه، لأن الجزئیة غیر مسببة عنه، بل هو مسبب عنه. ومن ذلک یعلم: الفرق بین ما نحن فیه وبین ما ثبت اشتراطه من الحکم التکلیفی، کلبس الحریر، فإن الشرطیة مسببة عن التکلیف - عکس ما نحن فیه -، فینتفی بانتفائه. والحاصل: أن الأمر الغیری بشیء - لکونه جزءا - وإن انتفی فی حق الغافل عنه، من حیث انتفاء الأمر بالکل فی حقه، إلا أن الجزئیة لا تنتفی بذلک. وقد یتخیل: أن أصالة العدم علی الوجه المتقدم (۱) وإن اقتضت ما ذکر، إلا أن استصحاب الصحة حاکم علیه. وفیه: ما سیجئ فی المسألة الآتیة (۲): من فساد التمسک به فی هذه المقامات، وکذ التمسک بغیره مما سیذکر هناک. فإن قلت: إن الأصل الأولی وإن کان ما ذکرت، إلا أن هنا أصلا ثانویا یقتضی إمضاء ما یفعله الناسی خالیا عن الجزء والشرط (۳) المنسی عنه، وهو قوله (صلی الله علیه وآله): رفع عن امتی تسعة: الخطأ والنسیان... (۴)،

(هامش)

(۱) المتقدم فی آخر الصفحة ۳۶۴. (۲) انظر الصفحة ۳۷۲. (۳) فی (ص): أو الشرط . (۴) الوسائل ۱۱: ۲۹۵، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث الأول. (*)

ص ۳۶۷

بناء علی أن المقدر لیس خصوص المؤاخذة، بل جمیع الآثار الشرعیة المترتبة علی الشیء المنسی لولا النسیان، فإنه لو ترک السورة لا للنسیان یترتب حکم الشارع علیه بالفساد ووجوب الإعادة، وهذا مرفوع مع ترک السورة نسیانا. وإن شئت قلت: إن جزئیة السورة مرتفعة حال النسیان. قلت - بعد تسلیم إرادة رفع جمیع الآثار -: إن جزئیة السورة لیست من الأحکام المجعولة لها شرعا، بل هی ککلیة الکل، وإنما المجعول الشرعی وجوب الکل، والوجوب مرتفع حال النسیان بحکم الروایة، ووجوب الإعادة بعد التذکر مترتب علی الأمر الأول، لا علی ترک السورة. ودعوی: أن ترک السورة سبب لترک الکل الذی هو سبب وجود الأمر الأول، لأن عدم الرافع من أسباب البقاء، وهو من المجعولات القابلة للارتفاع فی الزمان الثانی، فمعنی رفع النسیان رفع ما یترتب علیه وهو ترک الجزء، ومعنی رفعه رفع ما یترتب علیه وهو ترک الکل، ومعنی رفعه رفع ما یترتب علیه وهو وجود الأمر فی الزمان الثانی. مدفوعة: بما تقدم (۱) فی بیان معنی الروایة فی الشبهة التحریمیة فی الشک فی أصل التکلیف: من أن المرفوع فی الروایة الآثار الشرعیة الثابتة لولا النسیان، لا الآثار الغیر الشرعیة، ولا ما یترتب علی هذه الآثار من الآثار الشرعیة.

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۳۲ - ۳۳. (*)

ص ۳۶۸

فالآثار المرفوعة فی هذه الروایة نظیر الآثار الثابتة للمستصحب بحکم أخبار الاستصحاب فی أنها هی خصوص الشرعیة المجعولة للشارع، دون الآثار العقلیة والعادیة، ودون ما یترتب علیها من الآثار الشرعیة. نعم، لو صرح الشارع بأن حکم نسیان الجزء الفلانی مرفوع، أو أن نسیانه کعدم نسیانه، أو أنه لا حکم لنسیان السورة مثلا، وجب حمله - تصحیحا للکلام - علی رفع الإعادة وإن لم یکن أثرا شرعیا، فافهم (۱). وزعم بعض المعاصرین (۲) الفرق بینهما، حیث حکم فی مسألة البراءة والاشتغال فی الشک فی الجزئیة: بأن أصالة عدم الجزئیة لا یثبت بها (۳) ما یترتب علیه، من کون المأمور به هو الأقل، لأنه لازم غیر شرعی. أما رفع الجزئیة الثابتة بالنبوی فیثبت به کون المأمور به هو الأقل. وذکر فی وجه الفرق ما لا یصلح له، من أراده راجعه فیما ذکره فی أصالة العدم. وکیف کان، فالقاعدة الثانویة فی النسیان غیر ثابتة. نعم یمکن دعوی القاعدة الثانویة فی خصوص الصلاة من جهة قوله (علیه السلام): لا تعاد

الصلاة إل من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود (۴)، وقوله (عليه السلام) فی مرسلة سفيان: يسجد سجدتی

(هامش)

(۱) لم ترد عبارة نعم - إلی - فافهم فی (ظ). (۲) هو صاحب الفصول فی الفصول: ۳۵۷. (۳) لم ترد به فی (ت)، (ظ) و (هـ). (۴) الوسائل ۴: ۶۸۳، الباب الأول من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ۱۴. (*)

ص ۳۶۹

السهو فی كل زيادة ونقيصة (۱)، وقوله (عليه السلام) فی من نسی الفاتحة: أليس قد أتممت الركوع والسجود (۲)، وغيره (۳). ثم إن الكلام فی الشرط كالكلام فی الجزء فی الأصل الأولی والثانوی المزيف والمقبول، وهو غاية المسؤول.

(هامش)

(۱) الوسائل ۵: ۳۴۶ - ۳۴۷، الباب ۳۲ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ۳. (۲) الوسائل ۴: ۷۶۹، الباب ۲۹ من أبواب القراءة، الحديث ۲. (۳) انظر الوسائل ۴: ۷۶۶ - ۷۷۱، الباب ۲۷، ۲۸، ۲۹ و ۳۰ من أبواب القراءة، والروايات متعددة. (*)

ص ۳۷۰

[المسألة الثانية] فی زيادة الجزء عمدا

۱

[المسألة الثانية] فی زيادة الجزء عمدا

وإنما يتحقق فی الجزء الذی لم يعتبر فيه اشتراط (۱) عدم الزيادة، فلو اخذ بشرطه فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصة، لأن فاقد الشرط كالمتروك. كما أنه لو اخذ فی الشرع لا بشرط الوحدة والتعدد فلا إشكال فی عدم الفساد. ويشترط فی صدق الزيادة: قصد كونه من الأجزاء، أما زيادة صورة الجزء لا بقصدها - كما لو سجد للعزيمة فی الصلاة - لم تعد زيادة فی الجزء. نعم، (۲) ورد فی بعض الأخبار: أنها زيادة فی المكتوبة (۳)، وسيأتی الكلام فی معنی الزيادة فی الصلاة (۴). ثم الزيادة العمدية تتصور علی وجوه: أحدها: أن يزيد جزءا من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءا مستقلا، كما لو اعتقد شرعا أو تشريعا أن الواجب فی كل ركعة ركوعان، كالسجود. الثانی: أن يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءا واحدا، كما لو اعتقد أن الواجب فی الركوع الجنس الصادق علی الواحد والمتعدد.

(هامش)

(۱) لم ترد اشتراط فی (ر). (۲) فی (ت) و (ر) زيادة: ربم . (۳) الوسائل ۴: ۷۷۹، الباب ۴۰ من أبواب القراءة فی الصلاة، الحديث الأول. (۴) لكنه (قدس سره) فيم سيأتی أحاله علی مقام آخر، انظر الصفحة ۳۸۳. (*)

ص ۳۷۱

الثالث: أن يأتی بالزائد بدلا عن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه: إما اقتراحا، كم لو قرأ سورة ثم بدا له فی الأثناء أو بعد الفراغ وقرأ سورة اخری لغرض دينی كالفضيلة، أو دنيوی كالاستعجال. وإما لإيقاع الأول علی وجه فاسد بفقد بعض الشروط، كأن يأتی ببعض الأجزاء رياء أو مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها، ثم يبدو له فی إعادته علی وجه صحيح. أما الزيادة علی الوجه الأول: فلا إشكال فی فساد العبادة (۱) إذا نوی ذلك قبل الدخول فی الصلاة أو فی الأثناء، لأن ما أتی به وقصد الامتثال به - وهو المجموع المشتمل علی الزيادة - غير مأمور به، وما امر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به. وأما الأخيران: فمقتضی الأصل عدم بطلان العبادة فيهما، لأن مرجع ذلك (۲) الشك إلی الشك فی مانعية الزيادة، ومرجعها إلی الشك فی شرطية عدمها، وقد تقدم (۳) أن مقتضی الأصل فيه

البراءة. وقد يستدل على البطلان: بأن الزيادة تغيير لهيئة العبادة الموظفة فتكون مبطلة. وقد احتج به فى المعتبر على بطلان الصلاة بالزيادة (۴). وفيه نظر، لأنه إن اريد تغيير الهيئة المعتبرة فى الصلاة، فالصغرى ممنوعة، لأن اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة أول الدعوى، فإذا

(هامش)

(۱) فى (ت)، (ص) و (هـ) زيادة: به . (۲) لم ترد ذلك فى (ر) و (ظ). (۳) راجع الصفحة ۳۵۴. (۴) المعتبر ۲: ۳۷۹. (*)

ص ۳۷۲

شك فيه فالأصل البراءة عنه. وإن اريد أنه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلاة فالكبرى ممنوعة، لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلا. ونظير الاستدلال بهذ للبطلان فى الضعف: الاستدلال للصحة باستصحابها (۱)، بناء على أن العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة، والأصل بقاؤها وعدم عروض البطلان لها. وفيه: أن المستصحب إن كان صحة مجموع الصلاة فلم يتحقق بعد. وإن كان صحة الأجزاء السابقة منها فهى غير مجدية، لأن صحة تلك الأجزاء: إما عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلق بها، وإما ترتب الأثر عليها. والمراد بالأثر المترتب عليها: حصول المركب بها منضمة مع باقى الأجزاء والشرائط، إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحته إلا حصول الكل به منضما إلى تمام غيره مما يعتبر فى الكل. ولا يخفى: أن الصحة بكلا المعنيين باقية للأجزاء السابقة، لأنه بعد وقوعها مطابقة للأمر بها لا تنقلب عما وقعت عليه، وهى بعد على وجه لو انضم إليها تمام ما يعتبر فى الكل حصل الكل، فعدم حصول الكل لعدم انضمام تمام ما يعتبر فى الكل إلى تلك الأجزاء، لا يخل بصحتها. ألا ترى: أن صحة الخل من حيث كونه جزء للسكنجبين، لا يراد بها إلا كونه على صفة لو انضم إليه تمام ما يعتبر فى تحقق السكنجبين لحصل الكل، فلو لم ينضم إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل

(هامش)

(۱) استدل به الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد: ۲۷۳. (*)

ص ۳۷۳

- لذلك - الكل، لم يقدح ذلك فى اتصاف الخل بالصحة فى مرتبة جزئيته. فإذا كان عدم حصول الكل يقينا لعدم حصول تمام ما يعتبر فى الكل، غير قادح فى صحة الجزء، فكيف إذ شك فى حصول الكل من جهة الشك فى انضمام تمام ما يعتبر، كما فيما نحن فيه؟ فإن الشك فى صحة الصلاة بعد تحقق الزيادة المذكورة، من جهة الشك فى انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء، لعدم كون عدم الزيادة شرطا، وعدم انضمامه، لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعتبرة، ولم يتحقق، فلا يتحقق الكل. ومن المعلوم: أن هذا الشك لا ينافى القطع بصحة الأجزاء السابقة، فاستصحاب صحة تلك الأجزاء غير محتاج إليه، لأنا نقطع ببقاء صحتها، لكنه لا يجدى فى صحة الصلاة بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء والشرائط الباقية. فإن قلت: فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للأجزاء السابقة أبدا، بل هى باقية على الصحة بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر وإن وقع بعدها ما وقع من الموانع، مع أن من الشائع فى النصوص (۱) والفتاوى (۲) إطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة.

(هامش)

(۱) انظر الوسائل ۱: ۱۷۴، أبواب نواقض الوضوء، و ۴: ۱۲۴۰، الباب الأول من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ۹، والصفحة ۱۲۴۴، الباب الثانى منها، الحديث ۱۶. (۲) انظر المبسوط ۱: ۱۱۷، والسرائر ۱: ۱۰۶، والشرائع ۱: ۱۷ - ۱۸ و ۹۱، وقواعد الأحكام ۱: ۲۸۰. (*)

ص ۳۷۴

قلت: نعم، ولا ضير فى التزام ذلك، ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها فى حصول الكل، لعدم التمكن من ضم تمام الباقى إليها، فيجب استئناف الصلاة، امتثالا للأمر. نعم، إن حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعا للصلاة أو ناقضا، يكشف عن أن لأجزاء الصلاة فى نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض الأشياء دون بعض، فإن الحدث يقطع ذلك الاتصال والتجشؤ لا يقطعه، والقطع يوجب

الانفصال القائم بالمنفصلين، وهما فى ما نحن فيه الأجزاء السابقة والأجزاء التى تلحقها بعد تخلل ذلك القاطع، فكل من السابق واللاحق يسقط عن قابلية ضمه إلى الآخر وضم الآخر إليه. ومن المعلوم: أن الأجزاء السابقة كانت قابلة للضم إليها وصيرورتها أجزاء فعلية للمركب، والأصل بقاء تلك القابلية وتلك الهيئة الاتصالية بينها وبين ما يلحقها، فيصح الاستصحاب فى كل ما شك فى قاطعية الموجود. ولكن هذا مختص بما إذا شك فى القاطعية، وليس مطلق الشك فى مانعية الشىء - كالزيادة فى ما نحن فيه - شكا فى القاطعية. وحاصل الفرق بينهما: أن عدم الشىء فى جميع آنات الصلاة قد يكون بنفسه من جملة الشروط، فإذا وجد آنا ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه، فلا يتحقق المركب من هذه الجهة، وهذا لا يجدى فيه القطع بصحة الأجزاء السابقة، فضلا عن استصحابها. وقد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعا ورافعا للهيئة الاتصالية والارتباطية فى نظر الشارع بين الأجزاء، فإذ شك فى رافعية

ص ۳۷۵

شىء لها حكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الأجزاء السابقة عما يلحقه من سائر الأجزاء. وربما يرد (۱) استصحاب الصحة، بأنه: إن اريد صحة الأجزاء المأتى بها بعد طرو المانع الاحتمالى فغير مجد، لأن البراءة إنما تتحقق بفعل الكل دون البعض. وإن اريد إثبات عدم مانعية الطارئ أو صحة بقية الأجزاء فساقط، لعدم التعويل على الاصول المثبتة (۲)، انتهى. وفيه نظر يظهر مما ذكرنا، وحاصله: أن الشك إن كان فى مانعية شىء وشرطية عدمه للصلاة (۳)، فصحة الأجزاء السابقة لا تستلزم عدمها ظاهر ولا واقعا، حتى يكون الاستصحاب بالنسبة إليها من الاصول المثبتة. وإن كان فى قاطعية الشىء ورفعه للاتصال والاستمرار الموجود للعبادة فى نظر الشارع، فاستصحاب بقاء الاتصال كاف، إذ لا يقصد فى المقام سوى بقاء تلك الهيئة الاتصالية، والشك إنما هو فيه، لا فى ثبوت شرط أو مانع آخر حتى يقصد بالاستصحاب دفعه، ولا فى صحة بقية الأجزاء من غير جهة زوال الهيئة الاتصالية بينها وبين الأجزاء السابقة، والمفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب. هذا، ولكن يمكن الخدشة فيما اخترناه من الاستصحاب: بأن المراد بالاتصال والهيئة الاتصالية إن كان ما بين الأجزاء السابقة بعضها مع

(هامش)

(۱) الراد هو صاحب الفصول. (۲) الفصول: ۵۰. (۳) لم ترد للصلاة فى (ر) و (ظ)، نعم ورد بدلها فى (ظ): للهيئة الاتصالية . (*)

ص ۳۷۶

بعض، فهو باق لا ينفع. وإن كان ما بينها وبين ما لحقها من الأجزاء الآتية، فالشك فى وجودها لا بقائها. وأما أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابلية إلحاق الباقى بها، فلا يبعد كونها من الاصول المثبتة. اللهم إلا أن يقال: إن (۱) استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية الغير المبنية (۲) على التدقيق، نظير استصحاب الكرية فى الماء المسبوق بالكرية. ويقال فى بقاء الأجزاء السابقة على قابلية الاتصال: إنه لما كان المقصود الأصلى من القطع وعدمه هو لزوم استئناف الأجزاء السابقة وعدمه، وكان الحكم بقابليتها لإلحاق الباقى بها فى قوة الحكم بعدم وجوب استئنافها، خرج من الاصول المثبتة التى ذكر فى محله عدم الاعتداد بها فى الإثبات، فافهم. وبما ذكرنا يظهر سر ما أشرنا إليه فى المسألة السابقة (۳): من عدم الجدوى فى استصحاب الصحة لإثبات صحة العبادة المنسى فيها بعض الأجزاء عند الشك فى جزئية المنسى حال النسيان (۴). وقد يتمسك لإثبات صحة العبادة عند الشك فى طرو المانع بقوله تعالى: *(ولا تبطلوا أعمالكم)*(۵)، فإن حرمة الإبطال إيجاب للمضى

(هامش)

(۱) لم ترد إن فى (ت)، (ر) و (ظ). (۲) فى (ت): المبتنية . (۳) فى الصفحة ۳۶۶. (۴) وردت عبارة وبما ذكرنا - إلى - النسيان فى (ر)، (ص) و (ظ) بعد قوله: والمفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب فى الصفحة السابقة. (۵) سورة محمد (صلى الله عليه وآله): ۳۳. (*)

ص ۳۷۷

فیها، وهو مستلزم لصحتها ولو بالإجماع المرکب، أو عدم القول بالتفکیک بینهما فی غیر الصوم والحج. وقد استدل بهذه الآیهٔ غیر واحد تبعا للشیخ (قدس سره) (۱). وهو لا یخلو عن نظر یتوقف علی بیان ما یحتمله الآیهٔ الشریفهٔ من المعانی، فنقول: إن حقیقهٔ الإبطال - بمقتضی وضع باب الإفعال - إحداث البطلان فی العمل الصحیح وجعله باطلا، نظیر قولک: أقمت زیدا أو أجلسته أو أغنیته. والآیهٔ بهذا المعنی راجعهٔ إلی النهی عن جعل العمل لغوا لا یترتب علیه أثر کالمعدوم بعد أن لم یکن کذلک، فالإبطال هنا نظیر الإبطال فی قوله تعالی: *(لا تبطلوا صدقاتکم بالمن والأذی)*(۲)، بناء علی أن النهی عن تعقیبها بهما، بشهادهٔ قوله تعالی: *(ثم لا یتبعون ما أنفقوا منا ولا أذی... الآیهٔ)*(۳). الثانی: أن یراد به إیجاد العمل علی وجه باطل، من قبیل قوله:

(هامش)

(۱) لم نعثر علی الاستدلال بهذه الآیهٔ فی کتب الشیخ ولا فی کتب غیره لإثبات صحهٔ العبادهٔ عند الشک فی طرو مانع. نعم، استدل بها جماعهٔ لإثبات حرمهٔ قطع الصلاهٔ لغیر حاجهٔ، انظر تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۹۹، والذکری (الطبعهٔ الحجریهٔ): ۲۱۵، وروض الجنان: ۳۳۸، والریاض ۳: ۵۱۶. ولم نعثر علی الاستدلال بها فی کتب الشیخ مطلقا. (۲) البقرهٔ: ۲۶۴. (۳) البقرهٔ: ۲۶۲. (*)

ص ۳۷۸

ضیق فم الرکیهٔ ، یعنی أحدثه ضیقا، لا أحدث فیه الضیق بعد السعهٔ. والآیهٔ بهذ المعنی نهی عن إتیان الأعمال مقارنهٔ للوجوه المانعهٔ عن صحتها، أو فاقدهٔ للامور المقتضیهٔ للصحهٔ. والنهی علی هذین الوجهین ظاهره الإرشاد، إذ لا یترتب علی إحداث البطلان فی العمل أو إیجاده باطلا عدا فوت مصلحهٔ العمل الصحیح. الثالث: أن یراد من إبطال العمل قطعه ورفع الید عنه، کقطع الصلاهٔ والصوم والحج. وقد اشتهر التمسک لحرمهٔ قطع العمل بها. ویمکن إرجاع هذا إلی المعنی الأول، بأن یراد من الأعمال ما یعم الجزء المتقدم من العمل، لأنه أیضا عمل لغهٔ، وقد وجد علی وجه قابل لترتب الأثر (۱) وصیرورته جزءا فعلیا للمرکب، فلا یجوز جعله باطلا ساقطا عن قابلیهٔ کونه جزءا فعلی. فجعل هذا المعنی مغایرا للأول مبنی علی کون المراد من العمل مجموع المرکب الذی وقع الإبطال فی أثنائه. وکیف کان: فالمعنی الأول أظهر، لکونه المعنی الحقیقی، ولموافقته لمعنی الإبطال فی الآیهٔ الاخری المتقدمهٔ (۲)، ومناسبته لما قبله من قوله تعالی: *(یا أیها الذین آمنوا أطیعوا الله وأطیعوا الرسول ولا تبطلوا

(هامش)

(۱) فی (ص) زیادهٔ: علیه . (۲) أی: *(ولا تبطلوا أعمالکم)*. (*)

ص ۳۷۹

أعمالکم)*(۱)، فإن تعقیب إطاعهٔ الله وإطاعهٔ الرسول بالنهی عن الإبطال یناسب الإحباط، لا إتیان العمل علی الوجه الباطل، لأنها مخالفهٔ لله وللرسول. هذا کله، مع ظهور الآیهٔ فی حرمهٔ إبطال الجمیع، فیناسب الإحباط بمثل الکفر، لا إبطال شیء من الأعمال الذی هو المطلوب. ویشهد لما ذکرنا - مضافا إلی ما ذکرنا -: ما ورد من تفسیر الآیهٔ بالمعنی الأول، فعن الأمالی وثواب الأعمال، عن الباقر (علیه السلام)، قال: قال رسول الله (صلی الله علیه وآله): من قال: سبحان الله، غرس الله له بها شجرهٔ فی الجنهٔ، ومن قال: الحمد لله، غرس الله له بها شجرهٔ فی الجنهٔ، ومن قال: لا إله إل الله، غرس الله له بها شجرهٔ فی الجنهٔ. فقال له رجل من قریش: إن شجرتنا فی الجنهٔ لکثیر، قال (صلی الله علیه وآله): نعم، ولکن إیاکم أن ترسلوا إلیها نارا فتحرقوها، إن الله عز وجل یقول: *(یا أیها الذین آمنوا أطیعوا الله وأطیعوا الرسول ولا تبطلو أعمالکم)*(۲). هذا إن قلنا بالإحباط مطلقا أو بالنسبهٔ إلی بعض المعاصی. وإن لم نقل به وطرحنا الخبر - لعدم اعتبار مثله فی مثل المسألهٔ - کان المراد فی الآیهٔ الإبطال بالکفر، لأن الإحباط به اتفاقی. وببالی أنی وجدت أو

(هامش)

(۱) سورهٔ محمد (صلی الله علیه وآله): ۳۳. (۲) أمالی الصدوق: ۴۸۶، المجلس ۵۸، الحدیث ۱۴، وثواب الأعمال: ۱۱، وانظر الوسائل

۴: ۱۲۰۶، الباب ۳۱ من أبواب الذکر، الحدیث ۵. (*

ص ۳۸۰

۲

سمعت ورود الروایة (۱) فی تفسیر الآیة: *(ولا تبطلوا أعمالکم)* بالشرک. هذا کله، مع أن إرادة المعنی الثالث الذی یمکن الاستدلال به موجب لتخصیص الأکثر، فإن ما یحرم قطعه من الأعمال بالنسبة إلی ما لا یحرم فی غایة القلة. فإذا ثبت ترجیح المعنی الأول، فإن کان المراد بالأعمال ما یعم بعض العمل المتقدم، کان دلیلا - أیضا - علی حرمة القطع فی الأثناء، إلا أنه لا ینفع فیما نحن فیه، لأن المدعی فیما نحن فیه هو انقطاع العمل بسبب الزیادة الواقعة فیه، کانقطاعه بالحدث الواقع فیه لا عن اختیار، فرفع الید عنه بعد ذلک لا یعلم کونه قطعا له وإبطالا، ولا معنی لقطع المنقطع وإبطال الباطل. ومما ذکرنا یظهر: ضعف الاستدلال علی الصحة فیما نحن فیه باستصحاب حرمة القطع، لمنع کون رفع الید بعد وقوع الزیادة قطعا، لاحتمال حصول الانقطاع، فلم یثبت فی الآن اللاحق موضوع القطع، حتی یحکم علیه بالحرمة. وأضعف منه: استصحاب وجوب إتمام العمل. للشک فی الزمان اللاحق فی القدرة علی إتمامه، وفی أن مجرد إلحاق باقی الأجزاء إتمام له، فلعل عدم الزیادة من الشروط، والإتیان بما عداه من الأجزاء والشرائط تحصیل لبعض الباقی، لا لتمامه (۲) حتی

(هامش)

(۱) لم نعثر علی الروایة، نعم قال المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة (۲: ۲۴۶): وقیل: معناه لا تبطلوا بالکفر . وفی التفسیر الکبیر للرازی (۲۷: ۷۲): أن الآیة تحتمل وجوها، أحدها: ولا تشرکوا فتبطل أعمالکم . (۲) کذا فی (ص) و (ظ)، وفی (ر) و (ه): لا تمامه . (*)

ص ۳۸۱

یصدق إتمام العمل. ألا ترى: أنه إذا شک بعد الفراغ عن الحمد فی وجوب السورة وعدمه، لم یحکم علی إلحاق ما عداها إلی الأجزاء السابقة، أنه إتمام للعمل؟ وربما یجاب عن حرمة الإبطال ووجوب الإتمام الثابتین بالأصل: بأنهما لا یدلان علی صحة العمل، فیجمع بینهما وبین أصالة الاشتغال بوجوب إتمام العمل ثم إعادته، للشک فی أن التکلیف هو إتمام هذا العمل أو عمل آخر مستأنف؟ وفیه نظر، فإن البراءة الیقینیة - علی تقدیر العمل (۱) باستصحاب وجوب التمام - یحصل بالتمام، لأن (۲) هذا الوجوب یرجع إلی إیجاب امتثال الأمر بکلی الصلاة فی ضمن هذا الفرد. وعلی تقدیر عدم العمل به تحصل بالإعادة من دون الإتمام. واحتمال وجوبه وحرمة القطع مدفوع بالأصل، لأن الشبهة فی أصل التکلیف الوجوبی أو التحریمی. بل لا احتیاط فی الإتمام مراعاة لاحتمال وجوبه وحرمة القطع، لأنه موجب لإلغاء الاحتیاط من جهة اخری، وهی مراعاة نیة الوجه التفصیلی فی العبادة، فإنه لو قطع العمل المشکوک فیه واستأنفه نوی الوجوب علی وجه الجزم، وإن أتمه ثم أعاد فاتت منه نیة الوجوب فیما هو الواجب علیه، ولا شک أن هذا الاحتیاط علی تقدیر عدم وجوبه

(هامش)

(۱) فی (ظ) زیادة: مستحب . (۲) کذا فی (ظ)، وفی غیره: وأن . (*)

ص ۳۸۲

أولی من الاحتیاط المتقدم، لأنه کان الشک فیه فی أصل التکلیف، وهذا شک فی المکلف به. والحاصل: أن الفقیه إذا کان مترددا بین الإتمام والاستئناف، فالأولی له: الحکم بالقطع، ثم الأمر بالإعادة بنیة الوجوب. ثم إن ما ذکرناه: من حکم الزیادة وأن مقتضی أصل البراءة عدم مانعیتها، إنما هو بالنظر إلی الأصل الأولی، وإلا فقد یقتضی الدلیل فی خصوص بعض المرکبات البطلان کما فی

الصلاة، حيث دلت الأخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها. مثل قوله (عليه السلام): من زاد فى صلاته فعليه الإعادة (۱). وقوله (عليه السلام): إذا استيقن أنه زاد فى المكتوبة فليستقبل صلاته (۲). وقوله (عليه السلام) فيما حكى عن تفسير العياشى فى من أتم فى السفر: إنه يعيده ، قال: لأنه زاد فى فرض الله عز وجل (۳)، دل - بعموم التعليل - على وجوب الإعادة لكل زيادة فى فرض الله عز وجل. وما ورد فى النهى عن قراءة العزيمة فى الصلاة: من التعليل بقوله (عليه السلام): لأن السجود زيادة فى المكتوبة (۴).

(هامش)

(۱) الوسائل ۵: ۳۳۲، الباب ۱۹ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۲. (۲) الوسائل ۵: ۳۳۲، الباب ۱۹ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث الأول. (۳) لم نقف عليه فى تفسير العياشى، نعم حكاه فى الوسائل عن الخصال، انظر الوسائل ۵: ۵۳۲، الباب ۱۷ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ۸، والخصال: ۶۰۴، باب الواحد إلى المائة، ضمن الحديث ۹. (۴) الوسائل ۴: ۷۷۹، الباب ۴۰ من أبواب القراءة فى الصلاة، الحديث الأول. (*)

ص ۳۸۳

وما ورد فى الطواف من: أنه مثل الصلاة المفروضة فى أن الزيادة فيه مبطلة له (۱). ولبيان معنى الزيادة وأن سجود العزيمة كيف يكون زيادة فى المكتوبة، مقام آخر. وإن كان ذكره هنا لا يخلو عن مناسبة، إلا أن الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة أهم من ذكر ما يناسب (۲).

(هامش)

(۱) الوسائل ۹: ۴۳۸، الباب ۳۴ من أبواب الطواف، الحديث ۱۱. (۲) وعد المصنف سابق - فى الصفحة ۳۷۰ - أن يبين معنى الزيادة فى الصلاة هنا، لكن أحاله هنا - أيضا - على مقام آخر، انظر كتاب الصلاة للمصنف ۱: ۳۹۹. (*)

ص ۳۸۴

[المسألة الثالثة] فى ذكر الزيادة سهوا التى تقدح عمدا

۱

[المسألة الثالثة] فى ذكر الزيادة سهوا التى تقدح عمدا

وإلا فما لا يقدح عمدا فسهوه أولى بعدم القدح

والكلام هنا كما فى النقص نسيانا، لأن مرجعه إلى الإخلال (۱) بالشرط نسيانا، وقد عرفت: أن حكمه البطلان ووجوب الإعادة (۲). فثبت من جميع المسائل الثلاث: أن الأصل فى الجزء أن يكون نقصه مخلا ومفسدا دون زيادته. نعم، لو دل دليل على قدح زيادته عمدا كان مقتضى القاعدة البطلان بها سهوا، إلا أن يدل دليل على خلافه. مثل قوله (عليه السلام): لا تعاد الصلاة إلا من خمسة (۳)، بناء على شموله لمطلق الإخلال (۴) الشامل للزيادة. وقوله (عليه السلام) فى المرسلة: تسجد سجدتى السهو لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك (۵). فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن الأصل الأولى فيما ثبت جزئيته: الركنية إن فسر الركن بما يبطل الصلاة بنقصه. وإن عطف على النقص

(هامش)

(۱) كذا فى (ر) ومحتمل (ت)، وفى غيرهم: الاختلال . (۲) راجع الصفحة ۳۶۳. (۳) الوسائل ۴: ۶۸۳، الباب الأول من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ۱۴. (۴) فى (ت) و (ظ): الاختلال . (۵) الوسائل ۵: ۳۴۶، الباب ۳۲ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۳. (*)

ص ۳۸۵

الزيادة عمدا وسهوا، فالأصل يقتضى التفصيل بين النقص والزيادة عمدا (۱) وسهوا. لكن التفصيل بينهما غير موجود فى الصلاة، إذ كل ما يبطل الصلاة بالإخلال به سهوا يبطل بزيادته عمدا وسهوا، فأصالة البراءة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة، معارضة - بضميمة عدم القول بالفصل - بأصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهوا. فإن جوزن الفصل فى الحكم الظاهرى الذى يقتضيه الاصول العملية فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعى، فيعمل بكل واحد من الأصلين، وإلا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة، كما لا يخفى. هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الاصول، وأم بملاحظتها: فمقتضى لا تعاد الصلاة إلا من خمسة والمرسلة المذكورة: عدم قدح النقص سهوا والزيادة سهوا، ومقتضى عموم أخبار الزيادة المتقدمة (۲): قدح الزيادة عمدا وسهوا، وبينهما تعارض العموم من وجه فى الزيادة السهوية بناء على اختصاص ل تعاد بالسهو. والظاهر حكومة قوله: لا تعاد على أخبار الزيادة، لأنها كأدلة سائر ما يخل فعله أو تركه بالصلاة، كالحدث والتكلم وترك الفاتحة، وقوله: لا تعاد يفيد أن الإخلال بما دل الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهوا، لا يوجب الإعادة وإن كان من حقه أن يوجبه.

(هامش)

(۱) لم ترد عمدا و فى (ت)، (ظ) و (هـ). (۲) راجع الصفحة ۳۸۲ - ۳۸۳. (*)

ص ۳۸۶

والحاصل: أن هذه الصحيحة مسوقة لبيان عدم قدح الإخلال سهوا بما ثبت قدح الإخلال به فى الجملة. ثم لو دل دليل على قدح الإخلال بشىء سهوا، كان أخص من الصحيحة إن اختصت بالنسيان وعممت بالزيادة والنقصان. والظاهر أن بعض أدلة الزيادة مختصة بالسهو، مثل قوله: إذا استيقن أنه زاد فى المكتوبة استقبل الصلاة (۱).

(هامش)

(۱) الوسائل ۵: ۳۳۲، الباب ۱۹ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث الأول. (*)

ص ۳۸۷

الأمر الثانى إذا ثبت جزئية شىء أو شرطيته فى الجملة، فهل يقتضى الأصل جزئيته وشرطيته المطلقتين حتى إذا تعذرا (۱) سقط التكليف بالكل أو المشروط، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكن، فلو تعذرا (۲) لم يسقط التكليف؟ وجهان، بل قولان. للأول: أصالة البراءة من الفاقد وعدم ما يصلح لإثبات التكليف به، كما سنبين. ولا يعارضه استصحاب وجوب الباقى، لأن وجوبه كان مقدمة لوجوب الكل، فينتفى بانتفائه. وثبوت الوجوب النفسى له مفروض الانتفاء. نعم، إذا ورد الأمر بالصلاة - مثلا - وقلن بكونها اسما للأعم، كان ما دل على اعتبار الأجزاء الغير المقومة فيها من قبيل التقييد، فإذا لم يكن للمقيد إطلاق - بأن قام الإجماع على جزئيته فى الجملة،

(هامش)

(۱) فى (ر): تعذر . (۲) فى (ر) و (ه): تعذر . (*)

ص ۳۸۸

أو على وجوب المركب من هذا الجزء فى حق القادر عليه - كان القدر المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة إلى القادر، أما العاجز فيبقى إطلاق الصلاة بالنسبة إليه سليما عن المقيد، ومثل ذلك الكلام فى الشروط. نعم، لو ثبت الجزء والشرط بنفس الأمر بالكل والمشروط - كما لو قلنا بكون الألفاظ أسامى للصحيح - لزم من انتفائهما انتفاء الأمر، ولا أمر آخر بالعارى عن المفقود. وكذلك لو ثبت أجزاء المركب من أوامر متعددة، فإن كلا منها أمر غيرى إذا ارتفع (۱) بسبب العجز ارتفع الأمر بذى المقدمة، أعنى الكل (۲). فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقى فى الفرض الأول كما ذكرنا. ولا يلزم من ذلك استعمال لفظ المطلق فى المعنيين، أعنى: المجرد

عن ذلک الجزء بالنسبهٔ إلی العاجز، والمشتمل علی ذلک الجزء بالنسبهٔ إلی القادر، لأن المطلق - کما بین فی موضعه (۳) - موضوع للماهیهٔ المهملهٔ الصادقهٔ علی المجرد عن القید والمقید، کیف؟ ولو کان کذلک کان کثیر من المطلقات مستعملا کذلک، فإن الخطاب الوارد بالصلاهٔ قد خوطب به جمیع المکلفین الموجودین أو مطلقا، مع کونهم مختلفین فی

التمکن من الماء وعدمه، وفی الحضر والسفر، والصحهٔ والمرض، وغیر

(هامش)

(۱) فی (ر) و (ص) زیادهٔ: فیه الأمر . (۲) لم ترد أعنی الکل فی (ر) و (ظ). (۳) انظر مطارح الأنظار: ۲۱۶، والفصول: ۲۲۳. (*)

ص ۳۸۹

ذلک. وکذا غیر الصلاهٔ من الواجبات. وللقول الثانی: استصحاب وجوب الباقی إذا کان المکلف مسبوقا بالقدرهٔ، بناء علی أن المستصحب هو مطلق الوجوب، بمعنی لزوم الفعل من غیر التفات إلی کونه لنفسه أو لغیره، أو الوجوب النفسی المتعلق بالموضوع الأعم من الجامع لجمیع الأجزاء والفاقد لبعضها، بدعوی (۱) صدق الموضوع عرفا علی هذا المعنی الأعم الموجود فی اللاحق ولو مسامحهٔ، فإن أهل (۲) العرف یطلقون علی من عجز عن السورهٔ بعد قدرته علیها: أن الصلاهٔ کانت واجبهٔ علیه حال القدرهٔ علی السورهٔ، ول یعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها. ولو لم یکف هذا المقدار فی الاستصحاب لاختل جریانه فی کثیر من الاستصحابات، مثل استصحاب کثرهٔ الماء وقلته، فإن الماء المعین الذی اخذ بعضه أو زید علیه یقال: إنه کان کثیرا أو قلیلا، والأصل بقاء ما کان، مع أن هذا الماء الموجود لم یکن متیقن الکثرهٔ أو القلهٔ، وإلا- لم یعقل الشک فیه، فلیس الموضوع فیه إلا- (۳) هذا الماء مسامحهٔ فی مدخلیهٔ الجزء الناقص أو الزائد فی المشار إلیه، ولذا یقال فی العرف: هذا الماء کان کذا، وشک فی صیرورته کذا من غیر ملاحظهٔ زیادته ونقیصته. ویدل علی المطلب أیضا: النبوی والعلویان المرویات فی عوالی اللآلی.

(هامش)

(۱) فی (ظ) و (ه): ودعوی . (۲) لم ترد أهل فی (ت) و (ظ). (۳) فی (ر) و (ص) زیادهٔ: أعم من . (*)

ص ۳۹۰

فعن النبی (صلی الله علیه وآله): إذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم (۱). وعن علی (علیه السلام): المیسور لا یسقط بالمعسور (۲)، و ما لا یدرک کله ل یترک کله (۳). وضعف أسنادها مجبور باشتهار التمسک بها بین الأصحاب فی أبواب العبادات، کما لا یخفی علی المتتبع (۴). نعم، قد یناقش فی دلالتها: أما الاولی، فلاحتمال کون من بمعنی الباء أو بیانیا، و م مصدریهٔ زمانیهٔ (۵). وفیه: أن کون من بمعنی الباء مطلقا وبیانیهٔ فی خصوص المقام مخالف للظاهر بعید، کما ل یخفی علی العارف بأسالیب الکلام. والعجب معارضهٔ هذا الظاهر (۶) بلزوم تقیید الشیء - بناء علی المعنی المشهور - بما کان له أجزاء حتی یصح الأمر بإتیان ما استطیع منه، ثم تقییده بصورهٔ تعذر إتیان جمیعه، ثم ارتکاب التخصیص فیه بإخراج ما لا یجری فیه هذه القاعدهٔ اتفاقا، کما فی کثیر من المواضع،

(هامش)

(۱) عوالی اللآلی ۴: ۴۸، الحدیث ۲۰۶. (۲) نفس المصدر، الحدیث ۲۰۵. (۳) نفس المصدر، الحدیث ۲۰۷. (۴) انظر التنقیح الرائع ۱: ۱۱۷، والریاض ۱: ۲۲۲، و ۶: ۲۰۱، والفوائد الحائریهٔ: ۴۳۷ - ۴۳۸، ومفاتیح الاصول: ۵۲۲. (۵) هذه المناقشهٔ من الفاضل النراقی فی عوائد الأیام: ۲۶۳. (۶) هذه المعارضهٔ مذکورهٔ فی العوائد أیضا: ۲۶۳ - ۲۶۴. (*)

ص ۳۹۱

إذ لا- یخفی أن التقییدین الأولین یستفادان من قوله: فأتوا منه... الخ ، وظهوره حاکم علیهما. نعم، إخراج کثیر من الموارد لازم، ولا بأس به فی مقابل ذلک المجاز البعید. والحاصل: أن المناقشهٔ فی ظهور الروایهٔ من اعوجاج الطریقهٔ فی فهم الخطابات العرفیهٔ. وأما الثانیهٔ، فلما قیل (۱): من أن معناه أن الحکم الثابت للمیسور لا یسقط بسبب سقوط المعسور، ولا کلام فی ذلک، لأن سقوط حکم

شیء لا ـ یوجب بنفسه سقوط الحکم الثابت للآخر. فتحمل الروایهٔ علی دفع توهم السقوط فی الأحکام المستقلهٔ التی یجمعه دلیل واحد، کما فی أکرم العلماء . وفیه: أولا: أن عدم السقوط (۲) محمول علی نفس المیسور لا علی حکمه، فالمراد به عدم سقوط الفعل المیسور بسبب سقوط (۳) المعسور یعنی: أن الفعل المیسور إذا لم یسقط عند عدم تعسر شیء فلا یسقط بسبب (۴) تعسره. وبعبارهٔ اخری: ما وجب عند التمکن من شیء آخر فلا یسقط عند تعذره. وهذا الکلام إنم یقال فی مقام یکون ارتباط وجوب الشیء

(هامش)

(۱) القائل هو الفاضل النراقی أیضا فی العوائد: ۲۶۵. (۲) فی (ت) و (ظ) زیادهٔ: فی الروایهٔ . (۳) لم ترد سقوط فی (ت)، (ر) و (ص). (۴) فی (ظ) بدل بسبب : عند . (*)

ص ۳۹۲

بالتمکن من ذلک الشیء الآخر محققا ثابتا من دلیله کما فی الأمر بالکل، أو متوهم کما فی الأمر بما له عموم أفرادی. وثانیا: أن ما ذکر من عدم سقوط الحکم الثابت للمیسور بسبب سقوط الحکم الثابت للمعسور، کاف فی إثبات المطلوب، بناء علی ما ذکرن فی توجیه الاستصحاب (۱): من أن أهل العرف یتسامحون فیعبرون عن وجوب باقی الأجزاء بعد تعذر غیرها من الأجزاء ببقاء وجوبها، وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه، لعدم مداقتهم فی کون الوجوب الثابت سابقا غیریا وهذا الوجوب الذی یتکلم فی ثبوته وعدمه نفسی فلا یصدق علی ثبوته البقاء، ولا علی عدمه السقوط والارتفاع. فکما یصدق هذه الروایهٔ لو شک - بعد ورود الأمر بإکرام العلماء بالاستغراق الأفرادی - فی ثبوت حکم إکرام البعض الممکن الإکرام وسقوطه بسقوط حکم إکرام من یتعذر إکرامه، کذلک یصدق لو شک بعد الأمر بالمرکب فی وجوب باقی الأجزاء بعد تعذر بعضه، کما لا یخفی. وبمثل ذلک یقال فی دفع دعوی: جریان الإیراد المذکور علی تقدیر تعلق عدم (۲) السقوط بنفس المیسور لا بحکمه، بأن یقال: إن سقوط المقدمهٔ لما کان لازما (۳) لسقوط ذیها، فالحکم بعدم الملازمهٔ فی

(هامش)

(۱) راجع الصفحهٔ ۳۸۹. (۲) عدم من (ر). (۳) فی (ص) زیادهٔ: عقلی . (*)

ص ۳۹۳

الخبر لا بد أن یحمل علی الأفعال المستقلهٔ فی الوجوب، لدفع توهم السقوط الناشئ عن إیجابها بخطاب واحد. وأما فی الثالثهٔ، فما قیل (۱): من أن جملهٔ لا یترک خبریهٔ لا تفید إلا الرجحان. مع أنه لو ارید منها الحرمهٔ لزم مخالفهٔ الظاهر فیها، إما بحمل الجملهٔ علی مطلق المرجوحیهٔ، أو إخراج المندوبات، ولا رجحان للتخصیص. مع أنه قد یمنع کون الجملهٔ إنشاء، لإمکان کونه إخبارا عن طریقهٔ الناس وأنهم لا یترکون الشیء بمجرد عدم إدراک بعضه. مع احتمال کون لفظ الکل للعموم الأفرادی، لعدم ثبوت کونه حقیقهٔ فی الکل المجموعی، ولا ـ مشترکا معنویا بینه وبین الأفرادی، فلعله مشترک لفظی أو حقیقهٔ خاصهٔ فی الأفرادی، فیدل علی أن الحکم الثابت لموضوع عام بالعموم الأفرادی إذ لم یمکن الإتیان به علی وجه العموم، لا یترک موافقته فی ما أمکن من الأفراد. ویرد علی الأول: ظهور الجملهٔ فی الانشاء الإلزامی کما ثبت فی محله. مع أنه إذا ثبت الرجحان فی الواجبات ثبت الوجوب، لعدم القول بالفصل فی المسألهٔ الفرعیهٔ. وأما دوران الأمر بین تخصیص الموصول والتجوز فی الجملهٔ، فممنوع، لأن المراد بالموصول فی نفسه لیس هو العموم قطعا، لشموله للأفعال المباحهٔ بل المحرمهٔ، فکما یتعین حمله علی الأفعال الراجحهٔ

(هامش)

(۱) القائل هو الفاضل النراقی أیضا فی العوائد: ۲۶۵. (*)

ص ۳۹۴

بقرینهٔ قوله: لا یترک ، کذلک یتعین حمله علی الواجبات بنفس هذه القرینهٔ الظاهرهٔ فی الوجوب. وأما احتمال کونه إخبارا عن طریقهٔ

الناس، فمدفوع: بلزوم الكذب أو إخراج أكثر وقائعهم. وأما احتمال كون لفظ الكل للعموم الأفرادى، فلا وجه له، لأن المراد بالموصول هو فعل المكلف، وكله عبارة عن مجموعه. نعم، لو قام قرينة على إرادة المتعدد من الموصول - بأن اريد أن الأفعال التى لا يدرك كلها، كإكرام زيد وإكرام عمرو وإكرام بكر، لا يترك كلها - كان لما احتمله وجه. لكن لفظ الكل حينئذ أيض مجموعى لا أفرادى، إذ لو حمل على الأفرادى كان المراد: ما لا يدرك شىء منها ل يترك شىء منه ، ولا معنى له، فما ارتكبه فى احتمال العموم الأفرادى مما لا ينبغى له و (۱) لم ينفعه فى شىء. فثبت مما ذكرنا: أن مقتضى الإنصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات، ولذا شاع بين العلماء - بل بين جميع الناس - الاستدلال بها فى المطالب، حتى أنه يعرفه العوام، بل النسوان والأطفال. ثم إن الرواية الاولى والثالثة وإن كانتا ظاهرتين فى الواجبات، إلا أنه يعلم بجريانهما فى المستحبات بتنقيح المناط العرفى. مع كفاية الرواية الثانية فى ذلك.

(هامش)

(۱) لم ترد و فى (ر)، (ظ) و (ه). (*)

ص ۳۹۵

۲

وأما الكلام فى الشروط: فنقول: إن الأصل فيها ما مر فى الأجزاء (۱): من أن دليل الشرط إذا لم يكن فيه إطلاق عام لصورة التعذر وكان لدليل المشروط إطلاق، فاللازم الاقتصار فى التقييد على صورة التمكن من الشرط. وأما القاعدة المستفادة من الروايات المتقدمة (۲)، فالظاهر عدم جريانها. أما الاولى والثالثة، فاختصاصهما بالمركب الخارجى واضح. وأما الثانية، فلاختصاصها - كما عرفت سابقا (۳) - بالميسور الذى كان له مقتض للثبوت حتى ينفى كون المعسور سببا لسقوطه، ومن المعلوم أن العمل الفاقد للشرط - كالرقبة الكافرة مثلا - لم يكن المقتضى للثبوت فيه موجودا حتى لا يسقط بتعسر الشرط وهو الإيمان. هذا، ولكن الإنصاف: جريانها فى بعض الشروط التى يحكم العرف - ولو مسامحة - باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها. ألا ترى: أن الصلاة المشروطة بالقبلة أو الستر أو الطهارة إذا لم يكن فيها هذه الشروط، كانت عند العرف هى التى فيها هذه الشروط، فإذا تعذر أحد هذه صدق الميسور على الفاقد لها، ولولا هذه المسامحة لم يجر الاستصحاب بالتقرير المتقدم (۴).

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۳۸۷ - ۳۸۸. (۲) المتقدمة فى الصفحة ۳۹۰. (۳) راجع الصفحة ۳۹۱. (۴) فى الصفحة ۳۸۹. (*)

ص ۳۹۶

نعم، لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغاير كلى فى العرف - نظير الرقبة الكافرة بالنسبة إلى المؤمنة، أو الحيوان الناهق بالنسبة إلى الناطق، وكذا ماء غير الرمان بالنسبة إلى ماء الرمان - لم يجر (۱) القاعدة المذكورة. ومما ذكرنا يظهر ما فى كلام صاحب الرياض (۲)، حيث بنى وجوب غسل الميت بالماء القراح بدل ماء السدر، على: أن ليس الموجود فى الرواية الأمر بالغسل بماء السدر على وجه التقييد، وإنما الموجود: وليكن فى الماء شىء من السدر (۳). توضيح ما فيه: أنه لا فرق بين العبارتين، فإنه إن جعلنا ماء السدر من القيد والمقيد، كان قوله وليكن فيه شىء من السدر كذلك، وإن كان من إضافة الشىء إلى بعض أجزائه كان الحكم فيهما (۴) واحدا. ودعوى: أنه من المقيد، لكن لما كان الأمر الوارد بالمقيد مستقلا، فيختص بحال التمكن، ويسقط حال الضرورة، وتبقى المطلقات غير مقيدة بالنسبة إلى الفاقد. مدفوعة: بأن الأمر فى هذ المقيد للإرشاد وبيان الاشتراط، فلا يسقط بالتعذر، وليس مسوقا لبيان التكليف، إذ التكليف المتصور

(هامش)

(۱) کـذا فی النسخ، والمناسب: لم تجر . (۲) انظر الریاض ۲: ۱۵۴. (۳) الوسائل ۲: ۶۸۳، الباب ۲ من أبواب غسل المیت، الحدیث ۷. (۴) فی (ر) و (ظ): فیه . (*)

ص ۳۹۷

هنا هو التکلیف المقـدمی، لأن جعل السـدر فی الماء مقدمهٔ للغسل بماء السدر المفروض فیه عدم الترکیب الخارجی، لا جزء خارجی له حتی یسـقط عنـد التعذر، فتقییده (۱) بحـال التمکن نـاش من تقییـد وجوب ذیها، فلا معنی لإطلاق أحـدهما وتقییـد الآخر، کما لا یخفی علی المتأمل. ویمکن أن یسـتدل علی عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه، بروایهٔ عبد الأعلی مولی آل سام، قال: قلت لأبی عبد الله (علیه السـلام): عثرت فانقطع ظفری فجعلت علی اصـبعی مرارهٔ، فکیف أصـنع بالوضوء؟ قال: یعرف هذا وأشباهه من کتاب الله عز وجـل: *(م جعـل علیکم فی الـدین من حرج)*، امسـح علیه (۲). فإن معرفـهٔ حکم المسألـهٔ - أعنی المسـح علی المرارهٔ من آیـهٔ نفی الحرج - متوقفهٔ علی کون تعسر الشرط غیر موجب لسقوط المشروط، بأن یکون المنفی - بسبب الحرج - مباشرهٔ الید الماسحهٔ للرجل الممسوحـهٔ، ولاـ ینتفی بانتفـائه أصل المسـح المسـتفاد وجوبه من آیـهٔ الوضوء، إذ لو کان سـقوط المعسور - وهی المباشـرهٔ - موجبا لسقوط أصل المسح، لم یمکن (۳) معرفهٔ وجوب المسح علی المرارهٔ من مجرد نفی الحرج، لأن

(هامش)

(۱) وردت عبارهٔ السـدر المفروض - إلی - فتقییـده مختلفهٔ فی النسخ، وما أثبتناه موافق لنسـخهٔ (ف). (۲) الوسائل ۱: ۳۲۷، الباب ۳۹ من أبواب الوضوء، الحدیث ۵، والآیهٔ من سورهٔ الحج: ۷۸. (۳) فی (ظ) و (ه): لم یکن . (*)

ص ۳۹۸

نفی الحرج یـدل علی سـقوط المسـح فی هذا الوضوء رأسا، فیحتاج وجوب المسح علی المرارهٔ إلی دلیل خاص (۱) خارجی. فرعان: الأـول: لو دار الأمر بین ترک الجزء وترک الشـرط، کم فی ما إذا لم یتمکن من الإتیان بزیارهٔ عاشوراء بجمیع أجزائها (۲) فی مجلس واحـد - علی القول بـاشتراط اتحاد المجلس فیه - فالظاهر تقـدیم ترک الشـرط، فیأتی بالأجزاء تامـهٔ فی غیر المجلس (۳)، لأن فوات الوصف أولی من فوات الموصوف، ویحتمل التخییر. الثانی: لو جعل الشارع للکل بـدلا اضـطراریا کالتیمم، ففی تقـدیمه علی الناقص وجهان: من أن مقتضـی البدلیهٔ کونه بدلا عن التام فیقدم علی الناقص کالمبدل. ومن أن الناقص (۴) حال الاضطرار تام، لانتفاء جزئیهٔ المفقود، فیقدم علی البدل کالتام، ویدل علیه روایهٔ عبد الأعلی المتقدمهٔ (۵).

(هامش)

(۱) لم ترد فی (ر) و (ظ): خاص . (۲) فی النسخ: أجزائه . (۳) فی (ر) زیادهٔ: وترک الشرط بإتیان جمیع الأجزاء أو بعضها بغیر شرط . (۴) فی (ت) و (ظ) زیادهٔ: فی . (۵) فی الصفحهٔ السابقهٔ. (*)

ص ۳۹۹

الأمر الثالث لو دار الأمر بین الشرطیهٔ والجزئیهٔ، فلیس فی المقام أصل کلی یتعین به أحدهما، فلا بد من ملاحظهٔ کل حکم یترتب علی أحدهما وأنه موافق للأصل أو مخالف له.

ص ۴۰۰

الأـمر الرابع لو دار الأـمر بین کون شـیء شـرطا أو مانعا، أو بین کونه جزءا أو (۱) کونه زیـادهٔ مبطلـهٔ، ففی التخییر هنا، لأنه من دوران الأـمر فی ذلک الشـیء بین الوجوب والتحریم. أو وجوب الاحتیاط بتکرار العبادهٔ وفعلها مرهٔ مع ذلک الشـیء واخری بـدونه، وجهان: مثاله: الجهر بالقراءهٔ فی ظهر الجمعهٔ، حیث قیل بوجوبه (۲) وقیل بوجوب الإخفات وإبطال الجهر (۳)، وکالجهر بالبسملهٔ فی الرکعتین الأخیرتین، وکتـدارک الحمـد عنـد الشک فیه بعـد الدخول فی السورهٔ. فقد یرجح الأول: أما بناء علی ما اخترناه: من أصالهٔ البراءهٔ مع الشک فی

(هامش)

(۱) فی (ر)، (ظ) و (ه): و . (۲) لم نقف علیه. (۳) حکاه فی المعتبر (۲: ۳۰۴) عن بعض الأصحاب، واستقربه الشهید فی البیان: ۱۶۲، والدروس ۱: ۱۷۵، وقواه الشهید الثانی فی الفوائد الملیة ۲: ۳۹۰، وانظر مفتاح الکرامة ۲: ۳۹۰. (*)

ص ۴۰۱

الشرطیة والجزئیة، فلأن المانع من إجراء البراءة عن اللزوم الغیری فی کل من الفعل والترک لیس إلا لزوم المخالفة القطعیة، وهی غیر قادحة، لأنها لا یتعلق (۱) بالعمل، لأن واحدا من فعل ذلک الشیء وترکه

ضروری مع العبادة، فلا یلزم من العمل بالأصل فی کلیهما معصیة متیقنة، کما کان یلزم فی طرح المتبائنین کالظهر والجمعة. وبتقریر آخر: إذا أتی بالعبادة مع واحد منهم قبح العقاب من جهة اعتبار الآخر فی الواقع لو کان معتبرا، لعدم الدلیل علیه، وقبح المؤاخذة من دون بیان، فالاجزاء المعلومة مما یعلم کون ترکها منشأ للعقاب، وأما هذ المردد بین الفعل والترک فلا یصح استناد العقاب إلیه، لعدم العلم به، وترکهما جمیع غیر ممکن حتی یقال: إن العقاب علی ترکهما معا ثابت، فلا وجه لنفیه عن کل منهم. وأما بناء علی وجوب الاحتیاط عند الشک فی الشرطیة والجزئیة، فلأن وجوب الاحتیاط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعی المردد بین الفعل والترک، وإیجابه مع الجهل مستلزم لإلغاء شرطیة الجزم بالنیة واقتران الواجب الواقعی بنیة الإطاعة به بالخصوص مع التمکن، فیدور الأمر بین مراعاة ذلک الشرط المردد، وبین مراعاة شرط الجزم بالنیة. وبالجملة: فعدم وجوب الاحتیاط فی المقام، لمنع اعتبار ذلک الأمر المردد بین الفعل والترک فی العبادة واقعا فی المقام - نظیر القول بعدم وجوب الاحتیاط بالصلاة مع اشتباه القبلة، لمنع شرطیة الاستقبال مع الجهل - لا لعدم وجوب الاحتیاط فی الشک فی المکلف به.

(هامش)

(۱) کذا فی النسخ، والمناسب لا تتعلق . (*)

ص ۴۰۲

هذا، وقد یرجح الثانی وإن قلنا بعدم وجوبه فی الشک فی الشرطیة والجزئیة، لأن مرجع الشک هنا إلی المتبائنین، لمنع جریان أدلة نفی الجزئیة والشرطیة عند الشک فی المقام من العقل والنقل (۱). وما ذکر: من أن إیجاب الأمر الواقعی المردد بین الفعل والترک مستلزم لإلغاء الجزم بالنیة، مدفوع بالتزام ذلک، ولا ضیر فیه، ولذا وجب تکرار الصلاة فی الثوبین المشتبه.....وإلی الجهات الأربع، وتکرار الوضوء بالماءین عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما، والجمع بین الوضوء والتیمم إذا فقد أحدهما. مع أن ما ذکرنا فی نفی کل من الشرطیة والمانعیة بالأصل إنما یستقیم لو کان کل من الفعل والترک توصلیا علی تقدیر الاعتبار، وإلا فیلزم من العمل بالأصلین مخالفة عملیة، کم لا یخفی. والتحقیق: أنه إن قلنا بعدم وجوب الاحتیاط فی الشک فی الشرطیة والجزئیة وعدم حرمة المخالفة القطعیة للواقع إذا لم تکن عملیة، فالأقوی التخییر هنا، وإل تعین الجمع بتکرار العبادة، ووجهه یظهر مما ذکرن.

(هامش)

(۱) لم ترد من العقل والنقل فی (ت) و (هـ)، وفی (ص) بدله: من الفعل والترک . (*)

ص ۴۰۳

المطلب الثالث: فی اشتباه الواجب بالحرام

المطلب الثالث: فی اشتباه الواجب بالحرام

بأن یعلم أن أحد الفعلین واجب والآخر محرم، واشتبه أحدهما بالآخر. وأما لو علم أن واحدا من الفعل والترک واجب والآخر محرم، فهو خارج عن هذا المطلب، لأنه من دوران الأمر بین الوجوب والحرمة الذی تقدم حکمه فی المطلب الثالث من مطالب الشک فی

التكليف. والحكم فيما نحن فيه: وجوب الإتيان بأحدهما وترك الآخر مخيرا فى ذلك، لأن الموافقة الاحتمالية فى كلا التكليفين أولى من الموافقة القطعية فى أحدهما مع المخالفة القطعية فى الآخر، ومنشأ ذلك: أن الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع، والله أعلم.

ص ۴۰۵

خاتمة فيما يعتبر فى العمل بالأصل

۱

خاتمة فيما يعتبر فى العمل بالأصل

والكلام: تارة فى الاحتياط، واخرى فى البراءة: أما الاحتياط: فالظاهر: أنه لا يعتبر فى العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه، ويكفى فى موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به ولو كان على خلافه دليل اجتهادى بالنسبة إليه، فإن قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه، لعموم أدلة رجحان الاحتياط، غاية الأمر عدم وجوب الاحتياط. وهذا مما لا خلاف فيه ولا إشكال. إنما الكلام يقع فى بعض الموارد، من جهة تحقق موضوع الاحتياط وإحراز الواقع، كما فى العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه، فإن المشهور أن الاحتياط فيها غير متحقق إلا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعية المثبتة (۱) لوجه الفعل، وعدم عثوره على طريق منها، لأن نية الوجه حينئذ ساقطة قطعا

(هامش)

(۱) فى (ص): المبينة . (*)

ص ۴۰۶

فإذا شك فى وجوب غسل الجمعة واستحبابه، أو فى وجوب السورة واستحبابها، فلا يصح له الاحتياط بإتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية، لأنه لا يتمكن من الفعل بنية الوجه، والفعل بدونها غير مجد بناء على اعتبار نية الوجه، لفقد الشرط، فلا يتحقق قبل الفحص إحراز الواقع. فإذا تفحص: فإن عثر على دليل الوجوب أو الاستحباب، أتى بالفعل ناويا لوجوبه أو استحبابه، وإن لم يعثر عليه فله أن يعمل بالاحتياط، لأن المفروض سقوط نية الوجه، لعدم تمكنه منها. وكذا لا يجوز للمقلد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهده، نعم يجوز له بعد الفحص. ومن هنا قد اشتهر بين أصحابنا: أن عبادة تارك طريقى الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وإن علم إجمالا بمطابقتها للواقع، بل يجب أخذ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقليد (۱). ثم إن هذه المسألة - أعنى بطلان عبادة تارك الطريقين - يقع الكلام فيها فى مقامين، لأن العامل التارك فى عمله لطريقى الاجتهاد والتقليد: إما أن يكون حين العمل بانيا على الاحتياط وإحراز الواقع، وإم أن لا يكون كذلك. والمتعلق (۲) بما نحن فيه هو الأول، وأما الثانى فسيجئ الكلام فيه فى شروط البراءة (۳). فنقول:

(هامش)

(۱) انظر الألفية والنفلية: ۳۹، وروض الجنان: ۲۴۸، والقوانين ۲: ۱۴۰ - ۱۴۴. (۲) فى (ر)، (ص) و (ه): فالمتعلق . (۳) انظر الصفحة ۴۱۱، فما بعده. (*)

ص ۴۰۷

إن الجاهل التارك للطريقين البانى على الاحتياط على قسمين، لأن إحرازه للواقع: تارة لا يحتاج إلى تكرار العمل، كالآتى بالسورة فى صلاته احتياطا، وغير ذلك من موارد الشك فى الشرطية والجزئية. واخرى يحتاج إلى التكرار كما فى المتبائنين، كالجاهل بوجوب

القصر والإتمام فی مسیرة (۱) أربع فراسخ، والجاهل بوجوب الظهر و (۲) الجمعة علیه. أما الأول، فالأقوی فیه الصحة، بناء علی عدم اعتبار نیة الوجه فی العمل. والکلام فی ذلک قد حررناه فی الفقه فی نیة الوضوء (۳). نعم، لو شک فی اعتبارها ولم یقم دلیل معتبر - من شرع أو عرف - حاکم بتحقق الإطاعة بدونها، کان مقتضی الاحتیاط اللازم الحکم بعدم الاکتفاء بعبادة الجاهل، حتی علی المختار: من إجراء البراءة فی الشک فی الشرطیة، لأن هذا الشرط لیس علی حد سائر (۴) الشروط المأخوذة فی المأمور به الواقعة فی حیز الأمر، حتی إذا شک فی تعلق الإلزام به من الشارع حکم العقل بقبح المؤاخذة المسببة عن ترکه، والنقل بکونه مرفوعا عن المکلف، بل هو علی تقدیر اعتباره شرط لتحقق الإطاعة وسقوط المأمور به وخروج المکلف عن العهدة، ومن المعلوم أن مع الشک فی ذلک لا بد من الاحتیاط وإتیان المأمور به علی

(هامش)

(۱) فی (ت) و (ه): سیر ، وفی (ظ): سیره . (۲) کذا فی (ظ)، وفی غیره: أو . (۳) راجع کتاب الطهارة للمصنف ۲: ۳۱ - ۳۵. (۴) لم ترد سائر فی (ر) و (ظ). (*)

ص ۴۰۸

وجه یقطع معه بالخروج عن العهدة. وبالجملة: فحکم الشک فی تحقق الإطاعة والخروج عن العهدة بدون الشیء غیر حکم الشک فی أن أمر المولی متعلق بنفس الفعل لا بشرط أو به بشرط کذا. والمختار فی الثانی البراءة، والمتعین فی الأول الاحتیاط. لکن الإنصاف: أن الشک فی تحقق الإطاعة بدون نیة الوجه غیر متحقق، لقطع العرف بتحققها، وعدهم الآتی بالمأمور به بنیة الوجه الثابت علیه فی الواقع مطیعا وإن لم یعرفه تفصیلا، بل لا بأس بالإتیان به بقصد القربة المشترکة بین الوجوب والندب من غیر أن یقصد الوجه الواقعی المعلوم للفعل إجمالا. وتفصیل ذلک فی الفقه (۱). إلا أن الأحوط: عدم اکتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقلید بالاحتیاط، لشهرة القول بذلک بین الأصحاب، ونقل غیر واحد (۲) اتفاق المتکلمین علی وجوب إتیان الواجب والمندوب لوجوبه أو ندبه أو لوجههما، ونقل السید الرضی (قدس سره) إجماع أصحابنا علی بطلان صلاة من صلی صلاة ل یعلم أحکامها، وتقریر أخیه الأجل علم الهدی (قدس سره) له علی ذلک فی مسألة الجاهل بالقصر (۳ .

(هامش)

(۱) راجع کتاب الطهارة للمصنف ۲: ۳۵. (۲) کالمحقق السبزواری فی الذخیرة: ۲۳، والمحقق الخوانساری فی مشارق الشموس: ۹۰، وانظر کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، المقصد السادس، المسألة الخامسة فی الثواب والعقاب، الصفحة ۴۰۷ - ۴۰۸. (۳) انظر رسائل الشریف المرتضی ۲: ۳۸۳ - ۳۸۴، وراجع مبحث القطع ۲: ۷۲ (*)

ص ۴۰۹

بل یمکن أن یجعل هذان الاتفاقان المحکیان من أهل المعقول والمنقول المعتضدان بالشهرة العظیمة، دلیلا فی المسألة، فضلا عن کونهما منشأ للشک الملزم للاحتیاط، کم ذکرنا (۱). وأما الثانی وهو ما یتوقف الاحتیاط فیه علی تکرار العبادة، فقد یقوی فی النظر - أیضا -: جواز ترک الطریقین فیه إلی الاحتیاط بتکرار العبادة، بناء علی عدم اعتبار نیة الوجه. لکن الإنصاف: عدم العلم بکفایة هذا النحو من الإطاعة الإجمالیة، وقوة احتمال اعتبار الإطاعة التفصیلیة فی العبادة، بأن یعلم المکلف حین الاشتغال بما یجب علیه، أنه هو الواجب علیه. ولذا یعد تکرار العبادة - لإحراز الواقع - مع التمکن من العلم التفصیلی به أجنبیا عن سیرة المتشرعة، بل من أتی بصلوات غیر محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة - بأن صلی فی موضع تردد فیه القبلة بین أربع جهات، فی خمسة أثواب أحدها طاهر، ساجدا علی خمسة أشیاء أحدها ما یصح السجود علیه، مائة صلاة - مع التمکن من صلاة واحدة یعلم فیها تفصیلا اجتماع الشروط الثلاثة، یعد فی الشرع والعرف لاعبا بأمر المولی. والفرق بین الصلوات الکثیرة وصلاتین لا یرجع إلی محصل. نعم، لو کان ممن لا یتمکن من العلم التفصیلی، کان ذلک منه محمودا مشکورا. وببالی: أن صاحب الحدائق (قدس سره) یظهر منه: دعوی الاتفاق

على

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۴۰۷ (*)

ص ۴۱۰

عدم مشروعية التكرار مع التمكن من العلم التفصيلى (۱). ولقد بالغ الحلى فى السرائر (۲)، حتى أسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلا، ولم يجوز التكرار المحرز له، فأوجب الصلاة عاريا على من عنده ثوبان مشتبهان ولم يجوز تكرار الصلاة فيهما (۳)، مع ورود النص به لكن من طريق الآحاد (۴)، مستندا فى ذلك إلى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه. وكما لا يجوز الدخول فى العمل بانيا على إحراز الواقع بالتكرار، كذا لا يجوز بانيا على الفحص بعد الفراغ، فإن طابق الواقع وإلا أعاده. ولو دخل فى العبادة بنية الجزم، ثم اتفق له ما يوجب تردده فى الصحة ووجوب الإتمام، وفى البطلان ووجوب الاستئناف، ففى جواز الإتمام بانيا على الفحص بعد الفراغ والإعادة مع المخالفة وعدمه، وجهان: من اشتراط العلم بالصحة حين العمل كما ذكرنا، ولذا لم يجوز (۵) هذ من أول الأمر. وبعبارة اخرى: الجزم بالنية معتبر فى الاستدامة كالابتداء. ومن أن المضى على العمل (۶) مترددا بانيا على استكشاف حاله

(هامش)

(۱) انظر الحدائق ۵: ۴۰۶. (۲) السرائر ۱: ۱۸۵. (۳) فى (ر) و (ظ): فيه . (۴) الوسائل ۲: ۱۰۸۲، الباب ۶۴ من أبواب النجاسات، الحديث الأول. (۵) فى (ظ): لم نجوز . (۶) فى غير (ر) زيادة: ولو . (*)

ص ۴۱۱

بعد الفراغ، محافظة على عدم إبطال العمل - المحتمل حرمته واقعا على تقدير صحته - ليس بأدون من الإطاعة التفصيلية، ولا يأباه العرف ولا سيرة المتشرعة. وبالجملة: فم اعتمد عليه - فى عدم جواز الدخول فى العمل مترددا - من السيرة العرفية والشرعية، غير جار فى المقام. ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد فى الصحة مما وجب على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول فى الصلاة، لعموم البلوى، كأحكام الخلل الشائع وقوعها وابتلاء المكلف بها، فلا يجوز لتارك معرفتها إذا حصل له التردد فى الأثناء المضى والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ، لأن التردد حصل من سوء اختياره، فهو فى مقام الإطاعة كالداخل فى العمل مترددا. وبين كونه مما لا يتفق إلا نادرا، ولأجل ذلك لا يجب تعلم حكمه قبل الدخول، للوثوق بعدم الابتلاء غالبا، فيجوز هنا المضى فى العمل على الوجه المذكور. هذا بعض الكلام فى الاحتياط. وأما البراءة: فإن كان الشك الموجب للرجوع إليها من جهة الشبهة فى الموضوع، فقد تقدم أنها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها (۱)، وإن كان من جهة الشبهة فى الحكم الشرعى، فالتحقيق: أنه ليس لها إلا شرط واحد، وهو الفحص عن الأدلة الشرعية. والكلام: يقع تارة فى أصل الفحص، واخرى فى مقداره.

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۱۴۰ (*)

ص ۴۱۲

[وجوب أصل الفحص] (۱) أما وجوب أصل الفحص، وحاصله: عدم معذورية الجاهل المقصر فى التعلم، فيدل عليه وجوه: الأول: الإجماع القطعى على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع فى الأدلة. الثانى: الأدلة الدالة على وجوب تحصيل العلم، مثل آيتى: النفر للتفقه وسؤال أهل الذكر (۲)، والأخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم (۳ وتحصيل التفقه (۴)، والذم على ترك السؤال (۵). الثالث: ما دل على مؤاخذة الجهال بفعل المعاصى المجهولة، المستلزم لوجوب تحصيل العلم، لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب: مثل قوله (صلى الله عليه وآله) فى من غسل مجدورا أصابته جنابة فكز فمات:

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) التوبة: ۱۲۲، النحل: ۴۳. (۳) الکافی ۱: ۳۰، باب فرض العلم، الحدیث ۱، ۲، ۴ و ۵. (۴) نفس المصدر، الحدیث ۶، ۷، ۸ و ۹. (۵) الکافی ۱: ۴۰، باب سؤال العالم، الحدیث ۲ و ۵ (*)

ص ۴۱۳

قتلوه، قتلهم الله، ألا سألوا، ألا یمموه (۱). وقوله (علیه السلام) لمن أطال الجلوس فی بیت الخلاء لاستماع الغناء: ما کان أسوأ حالک لو مت علی هذه الحالة ، ثم أمره بالتوبة وغسلها (۲). وما ورد فی تفسیر قوله تعالی: *(فلله الحجة البالغة)*(۳)، من أنه: یقال للعبد یوم القیامة: هل علمت؟ فإن قال: نعم، قیل: فهل عملت؟ وإن قال: لا، قیل له: هلا تعلمت حتی تعمل؟ (۴). وما رواه القمی فی تفسیر قوله تعالی: *(إن الذین توفاهم الملائکة ظالمی أنفسهم)*: نزلت فی من اعتزل عن أمیر المؤمنین (علیه السلام) ولم یقاتل معه، *(قالوا فیم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الأرض)* أی لم نعلم من الحق، فقال الله تعالی: *(ألم تکن أرض الله واسعة فتهاجروا فیها)*(۵)، أی دین الله وکتابه واسعا متسعا، فتنظروا فیه، فترشدوا وتهتدو به سبیل الحق (۶). الرابع: أن العقل لا یعذر الجاهل القادر علی الاستعلام فی المقام،

(هامش)

(۱) النص المذکور مأخوذ من روایتین: الاولی فی من أصابته جنابة وهو مجدور، فغسلوه فمات، وجاء فیه: قتلوه، ألا ـ سألوا؟! ألا یمموه... ، والثانیة فی من أصابته جنابة علی جرح کان به فامر بالغسل فاغتسل، فکز فمات، فقال رسول الله (صلی الله علیه وآله): قتلوه قتلهم الله... ، انظر الوسائل ۲: ۹۶۷، الباب ۵ من أبواب التیمم، الحدیث ۱ و ۶. (۲) الوسائل ۲: ۹۵۷، الباب ۱۸ من أبواب الأغسال المسنونة، الحدیث الأول. (۳) الأنعام: ۱۴۹. (۴) أمالی الطوسی: ۹، المجلس الأول، وتفسیر الصافی ۲ ۱۶۹. (۵) النساء: ۹۷. (۶) تفسیر القمی ۱: ۱۴۹ (*)

ص ۴۱۴

الذی نظیره فی العرفیات ما إذا ورد من یدعی الرسالة من المولی، وأتی بطومار یدعی أن الناظر فیه یطلع علی صدق دعواه أو کذبها، فتأمل. والنقل الدال علی البراءة فی الشبهة الحکمیة معارض بما تقدم من الأخبار الدالة علی وجوب الاحتیاط حتی یسأل عن الواقعة (۱)، کما فی صحیحة عبد الرحمن المتقدمة (۲)، وما دل علی وجوب التوقف بناء علی الجمع بینها وبین أدلة البراءة بحملها علی صورة التمکن من إزالة الشبهة. الخامس: حصول العلم الإجمالی لکل أحد - قبل الأخذ فی استعلام المسائل - بوجود واجبات ومحرمات کثیرة فی الشریعة، ومعه لا یصح التمسک بأصل البراءة، لما تقدم من أن مجراه الشک فی أصل التکلیف، لا فی المکلف به مع العلم بالتکلیف (۳). فإن قلت: هذ یقتضی عدم جواز الرجوع إلی البراءة فی أول الأمر (۴) ولو بعد الفحص، لأن الفحص ل یوجب جریان البراءة مع العلم الإجمالی (۵ .

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۷۶ - ۷۸. (۲) المتقدمة فی الصفحة ۷۶. (۳) راجع الصفحة ۲۱۰ - ۲۱۱ (۴) لم ترد فی أول الأمر فی (ر). (۵) وردت فی (ر) و (ص) زیادة، مع اختلاف یسیر، وهی: فإن قلت: إذا علم المکلف بعدة امور من الواجبات والمحرمات یحتمل انحصار التکلیف فیها، کان الشک بالنسبة إلی مجهولاته شکا فی أصل التکلیف. وبتقریر آخر: إن کان استعلام جملة من الواجبات والمحرمات تفصیلا موجبا لکون الشک فی الباقی شکا فی أصل التکلیف، فلا مقتضی لوجوب الفحص = (*)

ص ۴۱۵

قلت: المعلوم إجمالا ـ وجود التکالیف الواقعیة فی الوقائع التی یقدر علی الوصول إلی مدارکها، وإذا تفحص وعجز عن الوصول إلی مدارک (۱) الواقعة خرجت تلک الواقعة عن الوقائع التی علم إجمالا بوجود التکالیف فیها، فیرجع فیها إلی البراءة. ولکن هذا ل یخلو عن نظر، لأن العلم الإجمالی إنما هو بین جمیع الوقائع من غیر مدخلیة لتمکن المکلف من الوصول إلی مدارک التکلیف وعجزه عن

ذلک، فدعوی اختصاص أطراف العلم الإجمالی بالوقائع المتمکن من الوصول إلی مدارکها مجازفهٔ. مع أن هذا الدلیل إنم یوجب الفحص قبل استعلام جملهٔ من التکالیف یحتمل انحصار المعلوم إجمالا فیها، فتأمل وراجع ما ذکرنا فی رد استدلال الأخباریین علی وجوب الاحتیاط فی الشبههٔ التحریمیهٔ بالعلم الإجمالی (۲). وکیف کان: فالأولی ما ذکر فی الوجه الرابع، من أن العقل ل یعذر الجاهل القادر علی الفحص، کما لا یعذر الجاهل بالمکلف به

(هامش)

= وعدم الرجوع إلی البراءهٔ، وإلا لم یجز الرجوع إلی البراءهٔ ولو بعد الفحص، إذ الشک فی المکلف به لا یرجع فیه إلی البراءهٔ ولو بذل الجهد فی الفحص وطلب الحکم الواقعی . ووردت هذه الزیادهٔ فی هامش (ت) وکتب علیه: زائد ، ووردت فی (ظ) مشوشهٔ. (۱ فی (ر) و (ظ): مدرک . (۲) راجع الصفحهٔ ۸۹ (*)

ص ۴۱۶

۲

العالم به إجمالا. ومناط عدم المعذوریهٔ فی المقامین هو: عدم قبح مؤاخذهٔ الجاهل فیهما، فاحتمال الضرر بارتکاب الشبههٔ غیر مندفع بما یأمن معه من ترتب الضرر. أل تری: أنهم حکموا باستقلال العقل بوجوب النظر فی معجزهٔ مدعی النبوهٔ وعدم معذوریته فی ترکه، مستندین فی ذلک إلی وجوب دفع الضرر المحتمل، لا إلی أنه شک فی المکلف به. هذ کله، مع أن فی الوجه الأول - وهو الإجماع القطعی - کفایهٔ. ثم إن فی حکم أصل البراءهٔ کل أصل عملی خالف الاحتیاط. بقی الکلام فی حکم الأخذ بالبراءهٔ مع ترک الفحص: والکلام فیه: إما فی استحقاقه العقاب، وإما فی صحهٔ العمل الذی اخذ فیه بالبراءهٔ. أما العقاب: فالمشهور: أنه علی مخالفهٔ الواقع لو اتفقت، فإذا شرب العصیر العنبی من غیر فحص عن حکمه، فإن لم یتفق کونه حراما واقعا فلا عقاب، ولو اتفقت حرمته کان العقاب علی شرب العصیر، لا علی ترک التعلم. أما الأول، فلعدم المقتضی للمؤاخذهٔ، عد ما یتخیل: من ظهور أدلهٔ وجوب الفحص وطلب تحصیل العلم فی الوجوب النفسی. وهو مدفوع: بأن المستفاد من أدلته بعد التأمل إنما هو وجوب الفحص لئلا یقع فی مخالفهٔ الواقع، کما لا یخفی. أو ما یتخیل: من قبح التجری، بناء علی أن الإقدام علی ما لا یؤمن کونه مضرهٔ کالإقدام علی ما یعلم کونه کذلک، کما صرح به

ص ۴۱۷

جماعهٔ منهم الشیخ فی العدهٔ (۱) وأبو المکارم فی الغنیهٔ (۲). لکنا (۳) قد أسلفن الکلام فیه صغری وکبری (۴). وأما الثانی، فلوجود المقتضی، وهو الخطاب الواقعی الدال علی وجوب الشیء (۵) أو تحریمه، ولا مانع منه عدا ما یتخیل: من جهل المکلف به، وهو غیر قابل للمنع عقلا ولا شرعا. أما العقل، فلا یقبح مؤاخذهٔ الجاهل التارک للواجب، إذا علم أن بناء الشارع علی تبلیغ الأحکام علی النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعی، وکان قادرا علی إزالهٔ الجهل عن نفسه. وأما النقل، فقد تقدم (۶ عدم دلالته علی ذلک، فإن (۷) الظاهر منها - ولو بعد ملاحظهٔ ما تقدم (۸) من أدلهٔ الاحتیاط (۹) - الاختصاص بالعاجز. مضافا إلی ما تقدم (۱۰) فی بعض الأخبار المتقدمهٔ (۱۱) فی الوجه

(هامش)

(۱) العدهٔ ۲: ۷۴۲ - ۷۴۳. (۲) الغنیهٔ (الجوامع الفقهیهٔ): ۴۸۶. (۳) فی (ر) و (ظ): لکنه . (۴) راجع الصفحهٔ ۹۱. (۵) فی (ر) و (ص): شیء . (۶) راجع الصفحهٔ ۴۱۲. (۷ فی (ر) و (ص): وإن . (۸) فی (هـ) زیادهٔ: و . (۹) راجع الصفحهٔ ۷۶ - ۷۷. (۱۰ راجع الصفحهٔ ۴۱۲. (۱۱) فی (ظ) و (ه): المتقدم . (*) = + * * * + =

ص ۴۱۸

الثالث المؤيدة بغيرها، مثل رواية تيمم عمار المتضمنة لتوبيخ النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) إياه بقوله: أفلا صنعت كذ (۱). وقد يستدل أيضا: بالإجماع على مؤاخذة الكفار على الفروع مع أنهم جاهلون بها. وفيه: أن معقد الإجماع تساوى الكفار والمسلمين فى التكليف بالفروع كالاصول ومؤاخذتهم عليها بالشروط المقررة للتكليف، وهذا لا ينفى دعوى اشتراط العلم بالتكليف فى حق المسلم والكافر. وقد خالف فيم ذكرنا صاحب المدارك (۲) تبعا لشيخه المحقق الأردبيلى (۳)، حيث جعلا عقاب الجاهل على ترك التعلم، لقبح تكليف الغافل. وفهم منه بعض المدققين (۴) أنه قول بالعقاب على ترك المقدمة دون ذى المقدمة. ويمكن توجيه كلامه: بإرادة استحقاق عقاب ذى المقدمة حين ترك المقدمة، فإن من شرب العصير العنبى غير ملتفت حين الشرب إلى احتمال كونه حراما، قبح توجه النهى إليه فى هذا الزمان، لغفلته، وإنما يعاقب على النهى الموجه (۵) إليه قبل ذلك، حين التفت إلى أن فى الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها إلا بعد معرفتها، فإذا ترك المعرفة

(هامش)

(۱) الوسائل ۲: ۹۷۷، الباب ۱۱ من أبواب التيمم، الحديث ۸. (۲) المدارك ۲: ۳۴۴ – ۳۴۵، و ۳: ۲۱۹. (۳) مجمع الفائدة ۲: ۱۱۰. (۴) هو المحقق جمال الدين الخوانسارى فى حاشيته على الروضة: ۳۴۵. (۵) فى (ظ): المتوجه . (*)

ص ۴۱۹

عوقب عليه من حيث إفضائه إلى مخالفة تلك التكاليف، ففى زمان الارتكاب لا تكليف، لانقطاع التكليف حين ترك المقدمة وهى المعرفة. ونظيره: من ترك قطع المسافة فى آخر أزمنة الإمكان، حيث إنه يستحق أن يعاقب عليه، لإفضائه إلى ترك أفعال الحج فى أيامها، ولا يتوقف استحقاق عقابه على حضور أيام الحج وأفعاله. وحينئذ: فإن أراد المشهور توجه النهى إلى الغافل حين غفلته، فلا ريب فى قبحه. وإن أرادوا استحقاق العقاب على المخالفة وإن لم يتوجه إليه نهى وقت المخالفة: فإن أرادوا أن الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة، لا قبلها، لعدم تحقق معصية، ففيه: أنه لا وجه لترقب حضور زمان المخالفة، لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لأجل ترك المقدمة. مضافا إلى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة من رمى سهما لا يصيب زيدا ولا يقتله إلا بعد مدة مديدة، بمجرد الرمى. وإن أرادوا استحقاق العقاب فى زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة، فهو حسن لا محيص عنه. هذا، ولكن بعض كلماتهم ظاهرة فى الوجه الأول، وهو توجه النهى إلى الجاهل حين عدم التفاته، فإنهم يحكمون بفساد الصلاة فى المغصوب جاهلا بالحكم، لأن الجاهل كالعامد، وأن التحريم لا يتوقف على العلم به (۱ .

(هامش)

(۱) انظر المنتهى ۴: ۲۳۰، ومفتاح الكرامة ۲: ۱۶۰ و ۱۹۸ (*)

ص ۴۲۰

ولولا ـ توجه النهى إليه حين المخالفة لم يكن وجه لبطلان الصلاة، بل كان كناسى الغصبية. والاعتذار عن ذلك: بأنه يكفى فى البطلان اجتماع الصلاة المأمور بها مع م هو مبغوض فى الواقع ومعاقب عليه ولو لم يكن منهيا عنه بالفعل. مدفوع – مضافا إلى عدم صحته فى نفسه –: بأنهم صرحوا بصحة صلاة من توسط أرضا مغصوبة فى حال الخروج عنها، لعدم النهى عنه وإن كان آثما بالخروج (۱). إلا ـ أن يفرق بين المتوسط للأرض المغصوبة وبين الغافل، بتحقق المبغوضية فى الغافل، وإمكان تعلق الكراهة الواقعية بالفعل المغفول عن حرمته مع بقاء الحكم الواقعى بالنسبة إليه، لبقاء الاختيار فيه، وعدم ترخيص الشارع للفعل فى مرحلة الظاهر، بخلاف المتوسط، فإنه يقبح منه تعلق الكراهة الواقعية بالخروج كالطلب الفعلى لتركه، لعدم التمكن من ترك الغصب. ومم ذكرنا: من عدم الترخيص، يظهر الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع المحكوم بصحة عبادته مع الغصب وإن فرض فيه الحرمة الواقعية. نعم، يبقى الإشكال فى ناسى الحكم خصوصا المقصر. وللتأمل فى حكم عبادته مجال، بل تأمل بعضهم (۲) فى ناسى الموضوع، لعدم

(هامش)

(۱) انظر الشرائع ۱: ۷۱، والمنتهی ۴: ۳۰۰، ومفتاح الکرامة ۲: ۱۹۹. (۲) کالعلامة فی نهایة الإحکام ۱: ۳۴۱، والتذکرة ۲: ۳۹۹ (*) = + = + * * *

ص ۴۲۱

الترخیص الشرعی من جهة الغفلة، فافهم. ومما یؤید إرادة المشهور الوجه (۱) الأول دون الأخیر: أنه یلزم حینئذ عدم العقاب فی التکالیف الموقتة التی لا تتنجز علی المکلف إلا بعد دخول أوقاتها، فإذا فرض غفلة المکلف عند الاستطاعة عن تکلیف الحج، والمفروض أن (۲) لا تکلیف قبلها، فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأسا. أما حین الالتفات إلی امتثال (۳) تکلیف الحج، فلعدم التکلیف به، لفقد الاستطاعة. وأما بعد الاستطاعة، فلفقد الالتفات وحصول الغفلة. وکذلک الصلاة والصیام بالنسبة إلی أوقاتها. ومن هن قد یلتجأ إلی ما لا یأباه کلام صاحب المدارک (۴) ومن تبعه (۵)، من أن العلم واجب نفسی، والعقاب علی ترکه من حیث هو، لا من حیث إفضائه إلی المعصیة، أعنی ترک الواجبات وفعل المحرمات المجهولة تفصیلا. وما دل بظاهره - من الأدلة المتقدمة (۶ - علی کون وجوب تحصیل العلم من باب المقدمة، محمول علی بیان الحکمة فی وجوبه، وأن الحکمة فی إیجابه لنفسه صیرورة المکلف قابلا للتکلیف بالواجبات والمحرمات

(هامش)

(۱) کذا فی (ظ)، وفی غیره: للوجه . (۲) فی (ت) و (ر): أنه . (۳) فی (ظ) بدل امتثال : احتمال . (۴) المدارک ۲: ۳۴۵. (۵) کالمحقق السبزواری فی الذخیرة: ۱۶۷. (۶) فی الوجه الثالث. (*)

ص ۴۲۲

حتی لا یفوته منفعة التکلیف بها ولا تناله مضرة إهماله عنها، فإنه قد یکون الحکمة فی وجوب الشیء لنفسه صیرورة المکلف قابلا للخطاب، بل الحکمة الظاهرة فی الإرشاد وتبلیغ الأنبیاء والحجج (علیهم السلام) لیست إلا صیرورة الناس عالمین قابلین للتکالیف. لکن الإنصاف: ظهور أدلة وجوب العلم فی کونه واجبا غیریا، مضافا إلی م عرفت من الأخبار فی الوجه الثالث (۱) الظاهرة فی المؤاخذة علی نفس المخالفة. ویمکن أن یلتزم - حینئذ -: باستحقاق العقاب علی ترک تعلم التکالیف، الواجب مقدمة، وإن کانت مشروطة بشروط مفقودة حین الالتفات إلی ما یعلمه إجمالا من الواجبات المطلقة والمشروطة، لاستقرار بناء العقلاء فی مثال الطومار المتقدم (۲) علی عدم الفرق فی المذمة علی ترک التکالیف المسطورة فیه بین المطلقة والمشروطة، فتأمل. هذا خلاصة الکلام بالنسبة إلی عقاب الجاهل التارک للفحص العامل بما یطابق البراءة. وأم الکلام فی الحکم الوضعی: وهی صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده، فیقع الکلام فیه تارة فی المعاملات، واخری فی العبادات. أما المعاملات: فالمشهور فیها: أن العبرة فیها بمطابقة الواقع ومخالفته، سواء

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۴۱۲ - ۴۱۳. (۲) المتقدم فی الصفحة ۴۱۴ (*)

ص ۴۲۳

وقعت عن أحد الطریقین أعنی الاجتهاد والتقلید، أم لا عنهما، فاتفقت المطابقة (۱ للواقع، لأنها من قبیل الأسباب لامور شرعیة، فالعلم والجهل لا مدخل له فی تأثیره وترتب المسببات علیها. فمن عقد علی امرأة عقدا لا یعرف تأثیره فی حلیة الوط ء فانکشف بعد ذلک صحته، کفی فی صحته من حین وقوعه، وکذا لو انکشف فساده رتب (۲) علیه حکم الفاسد من حین الوقوع. وکذا من ذبح ذبیحة بفری ودجیه، فانکشف کونه صحیحا أو فاسدا. ولو رتب علیه أثرا قبل الانکشاف، فحکمه فی العقاب ما تقدم (۳): من کونه مراعی بمخالفة الواقع، کما إذا وطأها فإن العقاب علیه مراعی. وأما حکمه الوضعی - کما لو باع لحم تلک الذبیحة - فکما ذکرنا هنا: من مراعاته حتی ینکشف الحال. ول إشکال فیما ذکرنا بعد ملاحظة أدلة سببیة تلک المعاملات، ولا خلاف ظاهرا فی ذلک أیض إلا من

بعض مشايخنا المعاصرين (قدس سره) (۴)، حيث أطال الكلام هنا فى تفصيل ذكره بعد مقدمة، هى: أن العقود والإيقاعات بل كل ما جعله الشارع سببا، لها حقائق واقعية: هى ما قرره الشارع أولا، وحقائق ظاهرية: هى ما يظنه المجتهد أنه ما وضعه الشارع. وهى قد تطابق الواقعية وقد تخالفها، ولما

(هامش)

(۱) فى (ت) و (ظ): مطابقته . (۲) فى (ظ): ترتب . (۳) كذا فى (ص)، وفى (ر) و (ظ): فحكمه كم . (۴) هو الفاضل النراقى فى المناهج. (*)

ص ۴۲۴

لم يكن لنا سبيل فى المسائل الاجتهادية إلى الواقعية فالسبب والشرط والمانع فى حقن هى الحقائق الظاهرية، ومن البديهيات التى انعقد عليها الإجماع بل الضرورة: أن ترتب الآثار على الحقائق الظاهرية يختلف بالنسبة إلى الأشخاص، فإن ملاقاة الماء القليل للنجاسة سبب لتنجسه عند واحد دون غيره، وكذا قطع الحلقوم للتذكية، والعقد الفارسى للتمليك أو الزوجية. وحاصل ما ذكره من التفصيل: أن غير المجتهد والمقلد على ثلاثة أقسام، لأنه إما غافل عن احتمال كون ما أتى به من المعاملة مخالفا للواقع، وإما أن يكون غير غافل، بل يترك التقليد مسامحة. فالأول، فى حكم المجتهد والمقلد، لأنه يتعبد باعتقاده - كتعبد المجتهد باجتهاده والمقلد بتقليده - ما دام غافلا، فإذا تنبه: فإن وافق اعتقاده قول من يقلده فهو، وإلا كان كالمجتهد المتبدل رأيه، وقد مر حكمه فى باب رجوع المجتهد. وأما الثانى، وهو المتفطن لاحتمال مخالفة ما أوقعه من المعاملة للواقع: فإما أن يكون ما صدر عنه موافقا أو مخالفا للحكم القطعى الصادر من الشارع، وإما أن لا يكون كذلك، بل كان حكم المعاملة ثابتا بالظنون الاجتهادية. فالأول، يترتب عليه الأثر مع الموافقة، ولا يترتب عليه مع المخالفة، إذ المفروض أنه ثبت من الشارع - قطعا - أن المعاملة الفلانية سبب لكذا، وليس معتقدا لخلافه حتى يتعبد بخلافه، ولا دليل على التقييد فى مثله بعلم واعتقاد، ولا يقدح كونه محتمل للخلاف أو ظان

ص ۴۲۵

به، لأنه مأمور بالفحص والسؤال، كما أن من اعتقد حلية الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر وإن لم يسأل، لأنه مأمور بالسؤال. وأما الثانى، فالحق عدم ترتب الأثر فى حقه ما دام باقيا على عدم التقليد، بل وجود المعاملة كعدمها، سواء طابقت على أحد الأقوال أم لا- إذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعى من الشارع، بل هو مظنون للمجتهد، فترتب الأثر إنما هو فى حقه. ثم إن قلد بعد صدور المعاملة المجتهد القائل بالفساد، فلا إشكال فيه. وإن قلد من يقول بترتب الأثر، فالتحقيق فيه التفصيل بما مر فى نقض الفتوى بالمعنى الثالث، فيقال: إن ما لم يختص أثره بمعين أو بمعينين كالطهارة والنجاسة والحلية والحرمة وأمثالها، يترتب عليه الأثر، فإذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد، أو اكتفى فى الذبيحة بقطع الحلقوم مثلا كذلك، ثم قلد من يقول بكفاية الأول فى الطهارة والثانى فى التذكية، ترتب الأثر على فعله السابق، إذ المغسول يصير طاهرا بالنسبة إلى كل من يرى ذلك، وكذا المذبوح حلالا بالنسبة إلى كل من يرى ذلك، ولا- يشترط كونه مقلدا حين الغسل والذبح. وأما ما يختص أثره بمعين أو معينين، كالعقود والإيقاعات وأسباب شغل الذمة وأمثالها، فلا يترتب عليه الأثر، إذ آثار هذه الامور لا بد وأن تتعلق بالمعين، إذ لا معنى لسببية عقد صادر عن رجل خاص على امرأة خاصة لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد ومقلديه. وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلدا، فلم يترتب فى حقه

ص ۴۲۶

الأثر كما تقدم، وأما بعده وإن دخل فى مقلديه، لكن لا يفيد لترتب الأثر فى حقه، إذ المظنون لمجتهده سببية هذا العقد متصلا بصدوره للأثر، ولم يصر هذا سببا كذلك. وأم السببية المنفصلة فلا دليل عليها، إذ ليس هو مظنون المجتهد، ولا دليل على كون الدخول فى التقليد كإجازة المالك، والأصل فى المعاملات الفساد. مع أن عدم ترتب الأثر كان ثابتا قبل التقليد فيستصحب (۱)،

انتهی کلامه ملخصا. والمهم فی المقام بیان (۲) ما ذکره فی المقدمة: من أن کل ما جعله الشارع من الأسباب لها حقائق واقعیة وحقائق ظاهریة. فنقول – بعد الإغماض عما هو التحقیق عندنا تبعا للمحققین، من أن التسبیبات الشرعیة راجعة إلی تکالیف شرعیة –: إن الأحکام الوضعیة علی القول بتأصلها، هی الامور الواقعیة المجعولة للشارع، نظیر الامور الخارجیة الغیر المجعولة کحیاة زید وموت عمرو، ولکن الطریق إلی تلک المجعولات کغیرها قد یکون هو العلم، وقد یکون هو الظن الاجتهادی أو التقلید، وکل واحد من الطرق قد یحصل قبل وجود ذی الأثر، وقد یحصل معه، وقد یحصل بعده. ولا فرق بینها فی أنه بعد حصول الطریق یجب ترتیب الأثر علی ذی الأثر من حین حصوله. إذا عرفت ذلک، فنقول: إذا کان العقد الصادر من الجاهل سببا

(هامش)

(۱) مناهج الأحکام: ۳۱۰. (۲) فی (ظ) زیادة: حال . (*)

ص ۴۲۷

للزوجیة، فکل من حصل له إلی سببیة هذا العقد طریق عقلی أعنی العلم، أو جعلی بالظن الاجتهادی أو التقلید، یترتب فی حقه أحکام تلک الزوجیة من غیر فرق بین نفس الزوجین وغیرهما، فإن أحکام زوجیة هند لزید لیست مختصة بهما، فقد یتعلق بثالث حکم مترتب علی هذه الزوجیة، کأحکام المصاهرة، وتوریثها منه، والإنفاق علیها من ماله، وحرمة العقد علیها حال حیاته. ولا فرق بین حصول هذا الطریق حال العقد أو قبله أو بعده. ثم إنه إذا اعتقد السببیة وهو فی الواقع غیر سبب، فلا یترتب علیه شیء فی الواقع. نعم ل یکون مکلفا بالواقع ما دام معتقدا، فإذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلی الواقع وعمل علی مقتضاه. وبالجملة: فحال الأسباب الشرعیة حال الامور الخارجیة کحیاة زید وموت عمرو، فکما أنه لا فرق بین العلم بموت زید بعد مضی مدة من موته وبین قیام الطریق الشرعی فی وجوب ترتیب (۱) آثار الموت من حینه، فکذلک لا فرق بین حصول العلم بسببیة العقد لأثر بعد صدوره وبین الظن الاجتهادی به بعد الصدور، فإن مؤدی الظن الاجتهادی الذی یکون حجة له وحکما ظاهریا فی حقه: هو کون هذا العقد المذکور حین صدوره محدث لعلاقة الزوجیة بین زید وهند، والمفروض أن دلیل حجیة هذا الظن لا یفید سوی کونه طریقا إلی الواقع، فأی فرق بین صدور العقد ظانا بکونه سببا وبین الظن به بعد صدوره؟

(هامش)

(۱) فی غیر (ظ): ترتب . (*)

ص ۴۲۸

۳

وإذا تأملت فی ما ذکرنا عرفت مواقع النظر فی کلامه المتقدم، فلا نطیل بتفصیله. ومحصل ما ذکرنا: أن الفعل الصادر من الجاهل باق علی حکمه الواقعی التکلیفی والوضعی، فإذا لحقه العلم أو الظن الاجتهادی أو التقلید، کان هذا الطریق کاشفا حقیقیا أو جعلیا عن حاله حین الصدور، فیعمل بمقتضی ما انکشف. بل حققنا فی مباحث الاجتهاد والتقلید: أن الفعل الصادر من المجتهد أو المقلد أیضا باق علی حکمه الواقعی (۱ ، فإذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق کان کاشفا عن حاله حین الصدور، فیعمل بمقتضی م انکشف، خلافا لجماعة (۲) حیث تخیلوا أن الفعل الصادر عن الاجتهاد أو التقلید (۳ إذا کان مبنیا علی الدوام واستمرار الآثار – کالزوجیة والملکیة – لا یؤثر فیه الاجتهاد اللاحق. وتمام الکلام فی محله. وربما یتوهم الفساد فی معاملة الجاهل، من حیث الشک فی ترتب الأثر علی ما یوقعه، فلا یتأتی منه قصد الإنشاء فی العقود والإیقاعات. وفیه: أن قصد الإنشاء إنما یحصل بقصد تحقق مضمون الصیغة – وهو الانتقال فی البیع والزوجیة فی النکاح –، وهذا یحصل مع القطع بالفساد شرعا، فضلا عن الشک فیه، ألا تری: أن الناس یقصدون

(هامش)

(۱) انظر رسالة التقليد للمصنف: ۸۰. (۲) منهم المحقق القمى فى القوانين ۲: ۲۴۸، وصاحب الفصول فى الفصول: ۴۰۹ - ۴۱۰. (۳) فى (ت) و (ظ): عن اجتهاد أو تقليد . (*)

ص ۴۲۹

التمليك فى القمار وبيع المغصوب وغيرهما من البيوع الفاسدة. ومما ذكرنا يظهر: أنه لا فرق فى صحة معاملة الجاهل مع (۱) انكشافها بعد العقد، بين شكه فى الصحة حين صدورها وبين قطعه بفسادها، فافهم. هذا كله حال المعاملات. وأما العبادات: فملخص الكلام فيها: أنه إذا أوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه البراءة، كأن صلى بدون السورة، فإن كان حين العمل متزلزلا فى صحة عمله بانيا على الاقتصار عليه فى الامتثال، فلا إشكال فى الفساد وإن انكشف الصحة بعد ذلك، بلا خلاف فى ذلك ظاهرا، لعدم تحقق نية القربة، لأن الشاك فى كون المأتى به موافقا للمأمور به كيف يتقرب به؟ وما يرى: من الحكم بالصحة فيما شك فى صدور الأمر به على تقدير صدوره، كبعض الصلوات والأغسال التى لم يرد بها نص معتبر، وإعادة بعض العبادات الصحيحة 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، وإتيان ما يحتمله - لاحتمال مطابقته له - لا يعد إطاعة عرفا

(هامش)

(۱) فى (ت) بدل مع : من حين . (*)

ص ۴۳۰

وبالجملة: فقصد التقرب شرط فى صحة العبادة إجماعا - نصا (۱) وفتوى (۲) -، وهو ل يتحقق مع الشك فى كون العمل مقربا. وأما قصد التقرب فى الموارد المذكورة من الاحتياط، فهو غير ممكن على وجه الجزم، والجزم فيه غير معتبر إجماعا، إذ لولاه لم يتحقق احتياط فى كثير من الموارد، مع رجحان الاحتياط فيها إجماعا. وكيف كان فالعامل بما يقتضيه البراءة مع الشك حين العمل، لا يصح عبادته وإن انكشف مطابقته للواقع. أما لو غفل عن ذلك أو سكن فيه إلى قول (۳) من يسكن إليه - من أبويه وأمثالهما - فعمل باعتقاد التقرب، فهو خارج عن محل كلامنا الذى هو فى عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه البراءة، إذ مجرى البراءة فى الشاك دون الغافل ومعتقد (۴) الخلاف. وعلى أى حال: فالأقوى صحته إذا انكشف مطابقته للواقع، إذ لا يعتبر فى العبادة إلا إتيان المأمور به على قصد التقرب، والمفروض حصوله. والعلم بمطابقته للواقع أو الظن بها من طريق معتبر شرعى،

(هامش)

(۱) انظر الوسائل ۱: ۴۳، الباب ۸ من أبواب مقدمة العبادات. (۲) انظر المنتهى ۲: ۸ و ۹، ومجمع الفائدة ۱: ۹۸ - ۹۹، والمدارك ۱: ۱۸۷، ومستند الشيعة ۲: ۴۷. (۳) فى (ر) و (ص): فعل . (۴) كذا فى (هـ)، وفى غيره: أو معتقد . (*)

ص ۴۳۱

غير معتبر فى صحة العبادة، لعدم الدليل، فإن أدلة وجوب رجوع المجتهد إلى الأدلة ورجوع المقلد إلى المجتهد، إنما هى لبيان الطرق الشرعية التى لا يقدح مع موافقته مخالفة الواقع، لا لبيان اشتراط كون

الواقع مأخوذا من هذه الطرق، كما لا يخفى على من لاحظها. ثم إن مرآة مطابقة العمل الصادر للواقع: العلم بها، أو الطريق الذى يرجع إليه المجتهد أو المقلد. وتوهم: أن ظن المجتهد أو فتواه (۱) لا يؤثر فى الواقعة السابقة غلط، لأن مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعى الثابت للأعمال الماضية والمستقبلة. وأما ترتيب الأثر على الفعل الماضى فهو بعد الرجوع، فإن فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم فى أن أثرها قبل العمل عدم وجوب السورة فى الصلاة، وبعد العمل عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة من غير سورة، كم تقدم نظير ذلك فى المعاملات.

(هامش)

(۱) فی (ر): وفتواه . (*)

ص ۴۳۳

ولنختم الکلام فی الجاهل العامل قبل الفحص بامور: الأول هل (۱) العبرة فی باب المؤاخذة والعدم بموافقة الواقع الذی یعتبر مطابقة العمل له ومخالفته، وهو الواقع الأولی الثابت فی کل واقعة عند المخطئة؟ فإذا فرضنا العصیر العنبی الذی تناوله الجاهل حراما فی الواقع، وفرض وجود خبر معتبر یعثر علیه بعد الفحص علی الحلیة، فیعاقب، ولو عکس الأمر لم یعاقب؟ أو العبرة بالطریق الشرعی المعثور علیه بعد الفحص، فیعاقب فی صورة العکس دون الأصل؟ أو یکفی مخالفة أحدهما، فیعاقب فی الصورتین؟ أم یکفی فی عدم المؤاخذة موافقة أحدهما، فلا عقاب فی الصورتین؟ وجوه: من: أن التکلیف الأولی إنما هو بالواقع، ولیس التکلیف بالطرق الظاهریة إلا علی من (۲) عثر علیه.

(هامش)

(۱) فی غیر (ص) بدل هل : إن . (۲) فی (ت) و (ه): لمن . (*) = + * * * + =

ص ۴۳۴

ومن: أن الواقع إذا کان فی علم الله سبحانه غیر ممکن الوصول إلیه، وکان هنا طریق مجعول مؤداه بدلا عنه، فالمکلف به هو مؤدی الطریق دون الواقع علی ما هو علیه، فکیف یعاقب الله سبحانه علی شرب العصیر العنبی من یعلم أنه لن (۱) یعثر بعد الفحص علی دلیل حرمته؟ ومن: أن کلا من الواقع ومؤدی الطریق تکلیف واقعی، أما إذا کان التکلیف ثابتا فی الواقع، فلأنه کان قادرا علی موافقة الواقع بالاحتیاط، وعلی إسقاطه عن نفسه بالرجوع إلی الطریق الشرعی المفروض دلالته علی نفی التکلیف، فإذا لم یفعل شیئ منهما فلا مانع من مؤاخذته. وأما إذا کان التکلیف ثابتا بالطریق الشرعی، فلأنه قد ترک موافقة خطاب مقدور علی العلم به، فإن أدلة وجوب الرجوع إلی خبر العادل أو فتوی المجتهد یشمل العالم والجاهل القادر علی المعرفة. ومن: عدم التکلیف بالواقع، لعدم القدرة، وبالطریق الشرعی، لکونه ثابتا فی حق من اطلع علیه من باب حرمة التجری، فالمکلف به فعلا (۲) المؤاخذ علی مخالفته: هو الواجب والحرام الواقعیان المنصوب علیهما طریق، فإذا لم یکن وجوب أو تحریم فلا مؤاخذة. نعم، لو اطلع علی ما یدل ظاهر علی الوجوب أو التحریم الواقعی مع کونه مخالفا للواقع بالفرض، فالموافقة له لازمة من باب

(هامش)

(۱) کذا فی (هـ) ومحتمل (ت)، وفی غیرهم: لم . (۲) کذا فی (ت) و (ظ)، وفی (ر) زیادة: الذی یکون . (*)

ص ۴۳۵

الانقیاد وترکها تجر. وإذا لم یطلع علی ذلک - لترکه الفحص - فلا تجری أیضا. وأم إذا کان وجوب واقعی وکان الطریق الظاهری نافیا، فلأن المفروض عدم التمکن من الوصول إلی الواقع، فالمتضمن للتکلیف متعذر الوصول إلیه، والذی یمکن الوصول إلیه ناف للتکلیف. والأقوی: هو الأول، ویظهر وجهه بالتأمل فی الوجوه الأربعة. وحاصله: أن التکلیف الثابت فی الواقع وإن فرض تعذر الوصول إلیه تفصیلا، إلا أنه لا مانع من العقاب بعد کون المکلف محتملا له، قادرا علیه، غیر مطلع علی طریق شرعی ینفیه، ول واجدا لدلیل یؤمن من العقاب علیه مع بقاء تردده، وهو العقل والنقل الدالان علی براءة الذمة بعد الفحص والعجز عن الوصول إلیه (۱)، وإن احتمل التکلیف وتردد فیه. وأما إذا لم یکن التکلیف ثابتا فی الواقع، فلا مقتضی للعقاب من حیث الخطابات الواقعیة. ولو فرض هنا طریق ظاهری مثبت للتکلیف لم یعثر علیه المکلف، لم یعاقب علیه، لأن مؤدی الطریق الظاهری غیر مجعول من حیث هو هو فی مقابل الواقع، وإنما هو مجعول بعنوان کونه طریقا إلیه، فإذا أخطأ لم یترتب علیه شیء، ولذا لو أدی عبادة بهذا الطریق فتبین مخالفتها للواقع، لم یسقط الأمر ووجب إعادتها. نعم، إذا عثر علیه المکلف لم یجز مخالفته، لأن المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع، فیکون معصیة

ظاهریهٔ، من حیث فرض کونه (۲

(هامش)

(۱) لم ترد إلیه فی (ر)، (ص) و (ظ). (۲) کذا فی (ر)، وفی غیرها بدل کونه : کون دلیله . (*) = + * * * + =

ص ۴۳۶

طریقا شرعیا إلی الواقع، فهو فی الحقیقهٔ نوع من التجری. وهذا المعنی مفقود مع عدم الاطلاع علی هذا الطریق. و (۱) وجوب رجوع العامی إلی المفتی لأجل إحراز الواجبات الواقعیهٔ، فإذا رجع وصادف الواقع وجب من حیث الواقع، وإن لم یصادف الواقع لم یکن الرجوع إلیه فی هذه الواقعهٔ واجبا فی الواقع، ویترتب علیه آثار الوجوب ظاهرا مشروطهٔ بعدم انکشاف الخلاف، إلا (۲) استحقاق العقاب علی الترک، فإنه یثبت واقعا من باب التجری. ومن هنا یظهر: أنه لا یتعدد العقاب مع مصادفهٔ الواقع من جههٔ تعدد التکلیف. نعم، لو قلنا بأن مؤدیات الطرق الشرعیهٔ أحکام واقعیهٔ ثانویهٔ، لزم من ذلک انقلاب التکلیف إلی مؤدیات تلک الطرق، وکان أوجه الاحتمالات حینئذ الثانی منه.

(هامش)

(۱) فی (ظ) بدل و : مثل . (۲) کذا فی (ظ)، وفی غیره: ل . (*)

ص ۴۳۷

الثانی قد عرفت (۱): أن الجاهل العامل بما یوافق البراءهٔ مع قدرته علی الفحص واستبانهٔ الحال، غیر معذور، لا من حیث العقاب ولا من جههٔ سائر الآثار، بمعنی: أن شیئا من آثار الشیء المجهول - عقابا أو غیره من الآثار المترتبهٔ علی ذلک الشیء فی حق العالم - لا یرتفع عن الجاهل لأجل جهله. وقد استثنی الأصحاب من ذلک: القصر والإتمام والجهر والإخفات، فحکموا بمعذوریهٔ الجاهل فی هذین الموضعین (۲). وظاهر کلامهم إرادتهم العذر من حیث الحکم الوضعی، وهی الصحهٔ بمعنی سقوط الفعل ثانیا دون المؤاخذهٔ، وهو الذی یقتضیه دلیل المعذوریهٔ فی الموضعین أیضا. فحینئذ: یقع الإشکال فی أنه إذا لم یکن معذورا من حیث الحکم التکلیفی کسائر الأحکام المجهولهٔ للمکلف المقصر، فیکون تکلیفه بالواقع

(هامش)

(۱) راجع الصفحهٔ ۴۱۲. (۲) انظر مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۸۴، و ۳: ۶۰۱ (*)

ص ۴۳۸

وهو القصر بالنسبهٔ إلی المسافر باقیا، وما یأتی به - من الإتمام المحکوم بکونه مسقطا - إن لم یکن مأمورا به فکیف یسقط الواجب؟ وإن کان مأمورا به فکیف یجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر؟ ودفع هذا الإشکال: إما بمنع تعلق التکلیف فعل بالواقعی المتروک، وإما بمنع تعلقه بالمأتی به، وإما بمنع التنافی بینهما. فالأول، إما بدعوی کون القصر مثلا واجبا علی المسافر العالم، وکذا الجهر والإخفات. وإم بمعنی معذوریته فیه، بمعنی: کون الجهل بهذه المسألهٔ کالجهل بالموضوع یعذر صاحبه، ویحکم علیه ظاهرا بخلاف الحکم الواقعی. وهذا الجاهل وإن لم یتوجه إلیه خطاب مشتمل علی حکم ظاهری - کما فی الجاهل بالموضوع -، إلا أنه مستغنی عنه (۱) باعتقاده لوجوب هذا الشیء علیه فی الواقع. وإما من جههٔ القول بعدم تکلیف الغافل بالواقع، وکونه مؤاخذا علی ترک التعلم، فلا یجب علیه القصر، لغفلته عنه. نعم یعاقب علی عدم إزالهٔ الغفلهٔ، کما تقدم استظهاره من صاحب المدارک ومن تبعه (۲). وإما من جههٔ تسلیم تکلیفه بالواقع، إلا أن الخطاب بالواقع ینقطع عند الغفلهٔ، لقبح خطاب العاجز. وإن کان العجز بسوء اختیاره فهو معاقب حین الغفلهٔ علی ترک القصر، لکنه لیس مأمورا به حتی یجتمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام.

(هامش)

(۱) کذا فی غیر (هـ)، وفیه: مستثنی عنه ، ولعل الأنسب: مستغن عنه . (۲) راجع الصفحهٔ ۴۲۱ (*)

ص ۴۳۹

لکن هذا کله خلاف ظاهر المشهور، حیث إن الظاهر منهم - کما تقدم (۱) - بقاء التکلیف بالواقع المجهول بالنسبهٔ إلی الجاهل، ولذا یبطلون صلاهٔ الجاهل بحرمهٔ الغصب، إذ لول النهی حین الصلاهٔ لم یکن وجه للبطلان. والثانی، منع تعلق الأمر بالمأتی به، والتزام (۲) أن غیر الواجب مسقط عن الواجب، فإن قیام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعی غیر ممتنع. نعم، قد یوجب إتیان غیر الواجب فوات الواجب، فیحرم بناء علی دلالهٔ الأمر بالشیء علی النهی عن الضد، کما فی آخر الوقت، حیث یستلزم فعل التمام فوات القصر. ویرد هذا الوجه: أن الظاهر من الأدلهٔ کون المأتی به مأمورا به فی حقه، مثل قوله (علیه السلام) فی الجهر والإخفات: تمت صلاته (۳) ونحو ذلک. وفی (۴) الموارد التی قام فیها غیر الواجب مقام الواجب نمنع عدم وجوب البدل، بل الظاهر فی تلک الموارد سقوط الأمر الواقعی وثبوت الأمر بالبدل، فتأمل. والثالث، بما (۵) ذکره کاشف الغطاء (رحمه الله): من أن التکلیف بالإتمام

(هامش)

(۱) راجع الصفحهٔ ۴۲۰. (۲) فی (ت) و (ه): بالتزام . (۳) الوسائل ۴: ۷۶۶، الباب ۲۶ من أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ، الحدیث الأول. (۴) لم ترد فی فی (ر)، (ص) و (ظ). (۵) فی (ر)، (ص) و (ظ): م . (*) = + * * * + =

ص ۴۴۰

مرتب علی معصیهٔ (۱) الشارع بترک القصر، فقد کلفه بالقصر والإتمام علی تقدیر معصیته فی التکلیف بالقصر. وسلک هذا الطریق فی مسألهٔ الضد فی تصحیح فعل غیر الأهم من الواجبین المضیقین، إذا ترک المکلف الامتثال بالأهم (۲). ویرده: أنا لا نعقل الترتب (۳) فی المقامین، وإنما یعقل ذلک فیما إذا حدث التکلیف الثانی بعد تحقق معصیهٔ (۴ الأول، کمن عصی بترک الصلاهٔ مع الطهارهٔ المائیهٔ، فکلف لضیق الوقت بالترابیهٔ.

(هامش)

(۱) فی (ت) و (ر): معصیته . (۲) انظر کشف الغطاء: ۲۷۰. (۳) فی (ص)، (ظ) و (ه): الترتیب . (۴) فی (ر) و (ت): معصیته . (*)

ص ۴۴۱

الثالث أن وجوب الفحص إنما هو فی إجراء الأصل فی الشبههٔ الحکمیهٔ الناشئهٔ من عدم النص، أو إجمال بعض ألفاظه، أو تعارض النصوص. أما إجراء الأصل فی الشبههٔ الموضوعیهٔ فإن کانت الشبههٔ فی التحریم، فلا إشکال ولا خلاف ظاهرا فی عدم وجوب الفحص. ویدل علیه إطلاق الأخبار - مثل قوله (علیه السلام): کل شیء لک حلال حتی تعلم (۱)، وقوله: حتی یستبین لک غیر هذا أو تقوم به البینهٔ (۲)، وقوله: حتی یجیئک شاهدان یشهدان أن فیه المیتهٔ (۳) وغیر ذلک (۴) - السالم عما یصلح لتقییده

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، صدر الحدیث ۴. (۲) ذیل الحدیث المذکور. (۳) الوسائل ۱۷: ۹۱، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمهٔ والأشربهٔ، الحدیث ۲. (۴ انظر الوسائل ۱۷: ۹۰ و ۹۲، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمهٔ والأشربهٔ، الحدیث ۱ و ۷ (*)

ص ۴۴۲

وإن کانت الشبههٔ وجوبیهٔ، فمقتضی أدلهٔ البراءهٔ حتی العقل کبعض کلمات العلماء: عدم وجوب الفحص أیضا، وهو مقتضی حکم العقلاء فی بعض الموارد، مثل قول المولی لعبده: أکرم العلماء أو المؤمنین ، فإنه لا یجب الفحص فی المشکوک حاله فی المثالین. إل أنه قد یتراءی: أن بناء العقلاء فی بعض الموارد علی الفحص والاحتیاط، کما إذا أمر المولی بإحضار علماء البلد أو أطبائها، أو إضافتهم، أو إعطاء کل واحد منهم دینارا، فإنه قد یدعی أن بناءهم علی الفحص عن اولئک، وعدم الاقتصار علی المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غیرهم فی البلد. قال فی المعالم، فی مقام الاستدلال علی وجوب التبین فی خبر مجهول الحال بآیهٔ التثبت فی خبر الفاسق: إن وجوب التثبت فیها متعلق بنفس الوصف، لا بما تقدم العلم به منه، ومقتضی ذلک إرادهٔ الفحص والبحث عن حصوله

وعدمه، ألا ـ ترى أن قول القائل: أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة - مثلا - درهما يقتضى إرادة السؤال والفحص عمن جمع الوصفين، لا ـ الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه (۱ ، انتهى. وأيد ذلك المحقق القمى (قدس سره) فى القوانين: ب أن الواجبات المشروطة بوجود شىء إنما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده، فبالنسبة إلى العلم مطلق لا مشروط. مثل: أن من شك فى كون ماله بمقدار استطاعة الحج - لعدم علمه بمقدار

(هامش)

(۱) المعالم: ۲۰۱ (*)

ص ۴۴۳

۴

المال - لا يمكنه أن يقول: إنى لا أعلم أنى مستطيع ولا يجب على شىء، بل يجب عليه محاسبة ماله، ليعلم أنه واجد للاستطاعة أو فاقد لها. نعم، لو شك بعد المحاسبة فى أن هذا المال هل يكفيه فى الاستطاعة أم لا؟ فالأصل عدم الوجوب حينئذ (۱). ثم ذكر المثال المذكور فى المعالم بالتقريب المتقدم عنه (۲). وأما كلمات الفقهاء فمختلفة فى فروع هذه المسألة: فقد أفتى جماعة منهم - كالشيخ (۳) والفاضلين (۴) وغيرهم (۵ - بأنه لو كان له فضة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصابا وشك فى مقداره، وجب التصفية، ليحصل (۶) العلم بالمقدار، أو الاحتياط بإخراج ما يتيقن (۷) معه البراءة. نعم، استشكل فى التحرير فى وجوب ذلك (۸)، وصرح غير واحد

(هامش)

(۱) القوانين ۱: ۴۶۰. (۲) فى الصفحة السابقة. (۳) المبسوط ۱: ۲۱۰. (۴) الشرائع ۱ ۱۵۱، وقواعد الأحكام ۱: ۳۴۰. (۵) كالشهيد الثانى فى المسالك ۱: ۳۸۶، والفاضل النراقى فى مستند الشيعة ۹: ۱۵۶. (۶) فى (ر) و (ص): لتحصيل . (۷) كذا فى (ظ) و (هـ)، وفى غيرهم: تيقن . (۸) التحرير ۱: ۶۲ (*)

ص ۴۴۴

من هؤلاء (۱) مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب: بأنه (۲) لا يجب التصفية. والفرق بين المسألتين مفقود إلا ما ربما يتوهم: من أن العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب، بخلاف ما لم يعلم به. وفيه: أن العلم بالنصاب لا ـ يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن ودوران الأمر بين الأقل والأكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليف مستقلا، ألا ترى: أنه لو علم بالدين وشك فى قدره، لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص. مع أنه لو كان هذا المقدار يمنع من إجراء البراءة قبل الفحص لمنع منها بعده، إذ العلم الإجمالى لا يجوز معه الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص. وقال فى التحرير فى باب نصاب الغلات: ولو شك فى البلوغ، ولا مكيال هنا ولا ميزان، ولم يوجد، سقط الوجوب دون الاستحباب (۳)، انتهى. وظاهره: جريان الأصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم. وبالجملة: فما ذكروه من إيجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن فى بعض أفراد الاشتباه فى الموضوع، مشكل. وأشكل منه: فرقهم بين الموارد، مع ما تقرر عندهم من أصالة نفى الزائد عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

(هامش)

(۱) كالعلامة فى القواعد ۱: ۳۴۰، والشهيد الثانى فى المسالك ۱: ۳۸۶، والفاضل النراقى فى المستند ۹: ۱۵۵. (۲) لم ترد بأنه فى (ظ) و (هـ)، ووردت فى (ت) قبل قوله: مع عدم . (۳) التحرير ۱: ۶۳ (*)

ص ۴۴۵

وأما ما ذكره صاحب المعالم (رحمه الله) وتبعه عليه المحقق القمى (رحمه الله) (۱ : من تقريب الاستدلال بآية التثبت على رد خبر

مجهول الحال، من جهة اقتضاء (۲) تعلق الأمر بالموضوع الواقعی (۳) وجوب الفحص عن مصادیقه وعدم الاقتصار علی القدر المعلوم، فلا یخفی ما فیه. لأن رد خبر مجهول الحال لیس مبنیا علی وجوب الفحص عند الشک، وإلا لجاز الأخذ به، ولم یجب التبین فیه بعد الفحص والیأس عن العلم بحاله، کما لا یجب الإعطاء فی المثال المذکور بعد الفحص عن حال المشکوک وعدم العلم باجتماع الوصفین فیه. بل وجه رده قبل الفحص وبعده: أن وجوب التبین شرطی، ومرجعه إلی اشتراط قبول الخبر فی نفسه من دون اشتراط التبین فیه بعدالة المخبر، فإذا شک فی عدالته شک فی قبول خبره فی نفسه، والمرجع فی هذا الشک والمتعین فیه عدم القبول، لأن عدم العلم بحجیة شیء کاف فی عدم حجیته. ثم الذی یمکن أن یقال فی وجوب الفحص: أنه إذا کان العلم بالموضوع المنوط به التکلیف یتوقف کثیرا علی الفحص بحیث لو اهمل الفحص لزم الوقوع فی مخالفة التکلیف کثیرا، تعین هنا بحکم العقلاء اعتبار الفحص، ثم العمل بالبراءة، کبعض الأمثلة المتقدمة (۴)، فإن إضافة جمیع علماء البلد أو أطبائهم ل یمکن للشخص الجاهل إلا بالفحص،

(هامش)

(۱) تقدم کلامهما فی الصفحة ۴۴۲ - ۴۴۳. (۲) لم ترد اقتضاء فی (ر). (۳) فی (ر)، (ص) و (هـ) زیادة: المقتضی . (۴) راجع الصفحة ۴۴۲ (*)

ص ۴۴۶

فإذا حصل العلم ببعض، واقتصر علی ذلک - نافیا لوجوب إضافة من عداه بأصالة البراءة من غیر تفحص زائد علی ما حصل به المعلومین - عد مستحقا للعقاب والملامة عند انکشاف ترک إضافة من تمکن (۱) من تحصیل العلم به بفحص زائد. ومن هنا یمکن أن یقال فی مثال الحج المتقدم (۲): إن العلم بالاستطاعة فی أول أزمنة حصولها یتوقف غالبا علی المحاسبة، فلو بنی الأمر علی ترکها ونفی وجوب الحج بأصالة البراءة، لزم تأخیر الحج عن أول سنة الاستطاعة بالنسبة إلی کثیر من الأشخاص، لکن الشأن فی صدق هذه الدعوی. وأما ما استند إلیه المحقق المتقدم: من أن الواجبات المشروطة یتوقف وجوبها علی وجود الشرط لا العلم بوجوده، ففیه: أنه مسلم، ولا یجدی، لأن الشک فی وجود الشرط یوجب الشک فی وجوب (۳) المشروط وثبوت التکلیف، والأصل عدمه. غایة الأمر (۴) الفرق بین اشتراط التکلیف بوجود الشیء واشتراطه بالعلم به، إذ (۵) مع عدم العلم فی الصورة الثانیة یقطع بانتفاء التکلیف (۶) من دون حاجة إلی الأصل، وفی الصورة الاولی یشک فیه، فینفی بالأصل.

(هامش)

(۱) کذا فی (ظ) و (هـ)، وفی (ر) و (ص): یتمکن . (۲) المتقدم فی الصفحة ۴۴۲ - ۴۴۳. (۳) فی (ت)، (ر) و (ص): وجود . (۴) لم ترد الأمر فی (ت)، (ظ) و (ه). (۵) فی (ت)، (ظ) و (هـ) بدل إذ : أن . (۶) فی (ظ) زیادة: واقع . (*)

ص ۴۴۷

[مقدار الفحص] (۱) وأما الکلام فی مقدار الفحص، فملخصه: أن حد الفحص هو الیأس عن وجدان الدلیل فیما بأیدینا من الأدلة، ویختلف ذلک باختلاف الأعصار، فإن فی زماننا هذا إذا ظن المجتهد بعدم وجود دلیل التکلیف فی الکتب الأربعة وغیرها من الکتب المعتبرة فی الحدیث - التی یسهل تناولها علی نوع أهل العصر - علی وجه صار مأیوسا، کفی ذلک منه فی إجراء البراءة. أما (۲) عدم وجوب الزائد، فللزوم الحرج، وتعطیل استعلام سائر التکالیف، لأن انتهاء الفحص فی واقعة إلی حد یحصل العلم بعدم وجود دلیل التکلیف یوجب الحرمان من الاطلاع علی دلیل التکلیف فی غیرها من الوقائع، فیجب فیها إما الاحتیاط، وهو یؤدی إلی العسر، وإما لزوم التقلید لمن بذل جهده علی وجه علم بعدم دلیل التکلیف فیها، وجوازه ممنوع، لأن هذا المجتهد المتفحص ربما یخطئ ذلک المجتهد فی کثیر من مقدمات استنباطه للمسألة. نعم، لو کان جمیع مقدماته مما یرتضیه هذا المجتهد، وکان

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) فی (ت) و (ر): وأم . (*)

ص ۴۴۸

التفاوت بینهما أنه اطلع علی ما لم یطلع هذا، أمکن أن یکون قوله حجة فی حقه. لکن اللازم - حینئذ - أن یتفحص فی جمیع المسائل إلی حیث یحصل الظن بعدم وجود دلیل التکلیف، ثم الرجوع إلی هذا المجتهد، فإن کان مذهبه مطابقا للبراءة کان مؤیدا لم ظنه من عدم الدلیل، وإن کان مذهبه مخالفا للبراءة کان شاهد عدل (۱) علی وجود دلیل التکلیف. فإن لم یحتمل فی حقه الاعتماد علی الاستنباطات الحدسیة و (۲) العقلیة من الأخبار، أخذ بقوله فی وجود دلیل، وجعل فتواه کروایته. ومن هذا القبیل: ما حکاه غیر واحد (۳)، من أن القدماء کانوا یعملون برسالة الشیخ أبی الحسن علی بن بابویه عند إعواز النصوص. والتقیید بإعواز النصوص مبنی علی ترجیح النص المنقول بلفظه علی الفتوی التی یحتمل الخطأ فی النقل بالمعنی. وإن احتمل فی حقه ابتناء فتواه علی الحدس والعقل، لم یکن دلیل علی اعتباره فی حقه، وتعین العمل بالبراءة.

(هامش)

(۱) کذا فی (ر)، (ظ) ونسخة بدل (ت)، وفی (ت) و (ص): عادل ، وفی (ه): شاهد عدل . (۲) فی (ر) و (ص): أو . (۳) کالشهید فی الذکری ۱: ۵۱، والمحدث البحرانی فی الحدائق ۷: ۱۲۷ (*)

ص ۴۴۹

تذنیب ذکر الفاضل التونی (۱) لأصل البراءة شروطا اخر (۲): الأول: أن لا یکون إعمال الأصل موجبا لثبوت حکم شرعی من جهة اخری، مثل أن یقال فی أحد الإناءین المشتبهین: الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه، فإنه یوجب الحکم بوجوب الاجتناب عن الآخر، أو عدم بلوغ الملاقی للنجاسة کرا، أو عدم تقدم الکریة - حیث یعلم بحدوثها - علی ملاقاة النجاسة، فإن إعمال الاصول یوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقی أو الماء. أقول: توضیح الکلام فی هذا المقام: أن إیجاب العمل بالأصل لثبوت حکم آخر: إم بإثبات الأصل المعمول به لموضوع انیط به حکم شرعی، کأن یثبت بالأصل براءة ذمة الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدین، فیصیر بضمیمة أصالة البراءة مستطیعا، فیجب علیه الحج، فإن الدین مانع عن الاستطاعة، فیدفع بالأصل، ویحکم بوجوب الحج بذلک المال. ومنه المثال الثانی، فإن أصالة عدم بلوغ الماء الملاقی

(هامش)

(۱) انظر الوافیة: ۱۸۶ - ۱۸۷ و ۱۹۳. (۲) لم ترد اخر فی (ر) و (ه). (*)

ص ۴۵۰

للنجاسة کرا یوجب الحکم بقلته التی انیط بها الانفعال. وإما لاستلزام نفی الحکم به حکما یستلزم - عقلا أو شرعا أو عادة ولو فی هذه القضیة الشخصیة - ثبوت حکم تکلیفی فی ذلک المورد أو فی مورد آخر، کنفی وجوب الاجتناب عن أحد الإناءین. فإن کان إیجابه للحکم علی الوجه الأول کالمثال الثانی، فلا یکون ذلک مانعا عن جریان الأصل، لجریان أدلته - من العقل والنقل - من غیر مانع. ومجرد إیجابه لموضوع حکم (۱) وجودی آخر لا یکون مانع عن جریان أدلته، کما لا یخفی علی من تتبع الأحکام الشرعیة والعرفیة. ومرجعه فی الحقیقة إلی رفع المانع، فإذا انحصر الطهور فی ماء مشکوک الإباحة - بحیث لو کان محرم الاستعمال لم یجب الصلاة لفقد الطهورین -، فلا مانع من إجراء أصالة الحل، وإثبات کونه واجدا للطهور، فیجب علیه الصلاة. ومثاله العرفی: ما إذا قال المولی لعبده: إذا لم یکن علیک شغل واجب من قبلی فاشتغل بکذا، فإن العقلاء یوجبون علیه الاشتغال بکذا إذا لم یعلم بوجوب شیء علی نفسه من قبل المولی. وإن کان علی الوجه الثانی، الراجع إلی وجود العلم الإجمالی بثبوت حکم مردد بین حکمین: فإن ارید بإعمال الأصل فی نفی أحدهما إثبات الآخر، ففیه: أن مفاد أدلة أصل البراءة مجرد نفی التکلیف، دون إثباته وإن کان الإثبات

(هامش)

(۱) فی (ت) بدل لموضوع حکم : لحکم وجودی . (*)

ص ۴۵۱

لازما واقعیا لذلک النفی، فإن الأحکام الظاهریة إنما تثبت بمقدار مدلول أدلتها، ول یتعدی إلی أزید منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعیة بینه وبین ما ثبت. إلا أن یکون الحکم الظاهری الثابت بالأصل موضوعا لذلک الحکم الآخر، کما ذکرنا فی مثال براءة الذمة عن الدین والحج (۱). وسیجئ توضیح ذلک فی باب تعارض الاستصحابین (۲). وإن ارید بإعماله فی أحدهما مجرد نفیه دون الإثبات، فهو جار، إلا أنه معارض بجریانه فی الآخر، فاللازم إما إجراؤه فیهما، فیلزم طرح ذلک العلم الإجمالی، لأجل العمل بالأصل، وإما إهماله فیهما، فهو المطلوب، وإما إعمال أحدهما بالخصوص، فترجیح بلا مرجح. نعم، لو لم یکن العلم الإجمالی فی المقام مما یضر طرحه لزم العمل بهما، کما تقدم (۳) أنه أحد الوجهین فیما إذا دار الأمر بین الوجوب والتحریم. وکیف کان: فسقوط العمل بالأصل فی المقام لأجل المعارض، ولا اختصاص لهذ الشرط بأصل البراءة، بل یجری فی غیره من الاصول والأدلة. ولعل مقصود صاحب الوافیة ذلک، وقد عبر هو (قدس سره) عن هذا الشرط فی باب الاستصحاب بعدم المعارض (۴ .

(هامش)

(۱) فی (ص) بدل والحج : لوجوب الحج . (۲) انظر مبحث الاستصحاب ۳: ۳۹۳ – ۳۹۴ (۳) راجع الصفحة ۱۸۰. (۴) الوافیة: ۲۰۹ (*) = + * * * + =

ص ۴۵۲

وأما أصالة عدم بلوغ الماء الملاقی للنجاسة کرا، فقد عرفت (۱): أنه لا مانع من استلزام جریانها الحکم بنجاسة الملاقی، فإنه نظیر أصالة البراءة من الدین المستلزم لوجوب الحج. وقد فرق بینهما المحقق القمی (رحمه الله)، حیث اعترف: بأنه لا مانع من إجراء البراءة فی الدین وإن استلزم وجوب الحج، ولم یحکم بنجاسة الماء مع جریان أصالة عدم الکریة، جمعا بینها وبین أصالة طهارة الماء (۲). ولم یعرف وجه فرق بینهم أصلا. ثم إن مورد الشک فی البلوغ کرا: الماء المسبوق بعدم الکریة، وأما المسبوق بالکریة فالشک فی نقصانه من الکریة، والأصل هنا بقاؤها. ولو لم یکن مسبوقا بحال: ففی الرجوع إلی طهارة الماء، للشک فی کون ملاقاته مؤثرة فی الانفعال، فالشک فی رافعیتها للطهارة. أو إلی نجاسته (۳)، لأن الملاقاة مقتضیة للنجاسة، والکریة مانعة عنها – بمقتضی قوله (علیه السلام): إذا کان الماء قدر کر لم ینجسه شیء (۴)، ونحوه مما دل علی سببیة الکریة لعدم الانفعال (۵)، المستلزمة لکونها

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۴۴۹. (۲) القوانین ۲: ۴۶ – ۴۷. (۳) کذا فی (ظ)، وفی غیره: النجاسة . (۴) الوسائل ۱: ۱۱۷، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۱ و ۲ وغیرهما. (۵) الوسائل ۱: ۱۱۷، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۴ و ۷ وغیرهم. (*) = + * * * + =

ص ۴۵۳

مانعة عنه –، والشک فی المانع فی حکم العلم بعدمه، وجهان. وأما أصالة عدم تقدم الکریة علی الملاقاة، فهو فی نفسه لیس من الحوادث المسبوقة بالعدم حتی یجری فیه الأصل. نعم، نفس الکریة حادثة، فإذا شک فی تحققها حین الملاقاة حکم بأصالة عدمه. وهذا معنی عدم تقدم الکریة علی الملاقاة. لکن هنا أصالة عدم حدوث الملاقاة حین حدوث الکریة، وهو معنی عدم تقدم الملاقاة علی الکریة، فیتعارضان، فلا (۱) وجه لما ذکره من الأصل. وقد (۲) یفصل (۳) فیها بین ما کان تأریخ واحد من الکریة والملاقاة معلوما، فإنه یحکم بأصالة تأخر المجهول بمعنی عدم ثبوته فی زمان یشک فی ثبوته فیه، فیلحقه حکمه من الطهارة والنجاسة، وقد یجهل التأریخان بالکلیة، وقضیة الأصل فی ذلک التقارن، ومرجعه إلی نفی وقوع کل منهما فی زمان یحتمل عدم (۴) وقوعه فیه، وهو یقتضی ورود النجاسة علی ما هو کر حال الملاقاة، فلا ینجس (۵) به (۶)، انتهی. وفیه: أن تقارن ورود النجاسة والکریة موجب

لانفعال الماء،

(هامش)

(۱) کذا فی (ت)، وفی غیرهم: ول . (۲) فی (ظ) و (ه): فقد . (۳) المفصل هو صاحب الفصول فی الفصول. (۴) لم ترد عدم فی (ت) و (هـ)، وما أثبتناه موافق للمصدر. (۵) کذا فی (ظ) والمصدر، وفی غیرهم: فلا یتنجس . (۶) الفصول: ۳۶۵ (*)

ص ۴۵۴

۵

لأن الکریة مانعة عن الانفعال بما یلاقیه بعد الکریة علی ما هو مقتضی قوله (علیه السلام): إذا کان الماء قدر کر لم ینجسه شیء ، فإن الضمیر المنصوب راجع إلی الکر المفروض کریته (۱)، فإذا حصلت الکریة حال الملاقاة کان المعروض للملاقاة غیر کر، فهو نظیر ما إذا حصلت الکریة بنفس الملاقاة فیما إذا تمم الماء النجس کرا بطاهر (۲)، والحکم فیه النجاسة. إلا أن ظاهر المشهور فیما نحن فیه الحکم بالطهارة، بل ادعی المرتضی (قدس سره) علیه الإجماع، حیث استدل بالإجماع علی طهارة کر رئی فیه نجاسة لم یعلم تقدم وقوعها علی الکریة، علی کفایة تتمیم النجس کرا فی زوال نجاسته (۳). ورده الفاضلان (۴) وغیرهما (۵): بأن الحکم بالطهارة هنا لأجل الشک فی ثبوت (۶ التنجیس (۷)، لأن الشک مرجعه إلی الشک فی کون الملاقاة مؤثرة - لوقوعها قبل الکریة - أو غیر مؤثرة.

(هامش)

(۱) کذا فی (ظ)، وفی غیره: الکریة . (۲) وردت فی (هـ) ونسخة بدل (ص) بدل فیم إذا - إلی - بطاهر : فیما إذا تمم الماء الطاهر کرا بماء نجس . (۳) رسائل الشریف المرتضی ۲: ۳۶۱ - ۳۶۲. (۴) انظر المعتبر ۱: ۵۲، والمختلف ۱: ۱۸۱. (۵) کالسید العاملی فی المدارک ۱: ۴۲، والمحقق السبزواری فی الذخیرة: ۱۲۵. (۶) فی (ظ) بدل ثبوت : حدوث سبب . (۷) کذا فی (ظ)، وفی (ت): التنجس ، وفی غیرهم: النجس . (*)

ص ۴۵۵

لکنه یشکل، بناء علی أن الملاقاة سبب للانفعال، والکریة مانعة، فإذا علم بوقوع السبب فی زمان (۱) لم یعلم فیه وجود المانع، وجب الحکم بالمسبب. إلا أن الاکتفاء بوجود السبب من دون إحراز عدم المانع ولو بالأصل محل تأمل، فتأمل. الثانی: أن ل یتضرر بإعمالها مسلم، کما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسک رجلا فهربت دابته. فإن إعمال البراءة فیها یوجب تضرر المالک، فیحتمل اندراجه فی قاعدة الإتلاف ، وعموم قوله (صلی الله علیه وآله): لا ضرر ولا ضرار (۲)، فإن المراد نفی الضرر من غیر جبران بحسب الشرع، وإلا فالضرر غیر منفی، فلا علم حینئذ - ولا ظن - بأن الواقعة غیر منصوصة، فلا یتحقق شرط التمسک بالأصل من فقدان النص، بل یحصل القطع بتعلق حکم شرعی بالضار، ولکن لا یعلم أنه مجرد التعزیر أو الضمان أو هما معا، فینبغی له تحصیل العلم بالبراءة ولو بالصلح (۳). ویرد علیه: أنه إن کانت قاعدة نفی الضرر معتبرة فی مورد الأصل، کانت دلیلا کسائر الأدلة الاجتهادیة الحاکمة علی البراءة، وإلا

(هامش)

(۱) فی (ر) و (ص) زیادة: و . (۲) الوسائل ۱۷: ۳۴۱، الباب ۱۲ من أبواب إحیاء الموات، الحدیث ۳، ۴ و ۵. (۳) الوافیة: ۱۹۳ - ۱۹۴ (*)

ص ۴۵۶

فلا معنی للتوقف فی الواقعة وترک العمل بالبراءة. ومجرد احتمال اندراج الواقعة فی قاعدة الإتلاف أو الضرر لا یوجب رفع الید عن الأصل. والمعلوم تعلقه بالضار فیما نحن فیه هو الإثم والتعزیر إن کان متعمدا، وإلا فلا یعلم وجوب شیء علیه، فلا وجه لوجوب

تحصیل العلم بالبراءة ولو بالصلح. وبالجملة: فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره فى خصوص أدلة الضرر. كما لا وجه لما ذكره: من تخصيص مجرى الأصل بما إذا لم يكن جزء عبادة (۱)، بناء على أن المثبت لأجزاء العبادة هو النص. فإن النص قد يصير مجملا، وقد لا يكون نص فى المسألة، فإن قلنا بجريان الأصل وعدم العبرة بالعلم بثبوت التكليف بالأمر (۲) المردد بين الأقل والأكثر فلا مانع منه، وإلا فلا مقتضى له، وقد قدمنا ما عندنا فى المسألة.

(هامش)

(۱) الوافية: ۱۹۵. (۲) لم ترد بالأمر فى غير (ظ). (*)

ص ۴۵۷

[قاعدة لا ضرر ولا ضرار] (۱) وحيث جرى ذكر حديث نفى الضرر والضرار ناسب بسط الكلام فى ذلك فى الجملة، فنقول: قد ادعى فخر الدين فى الإيضاح - فى باب الرهن (۲ -: تواتر الأخبار على نفى الضرر والضرار (۳)، فلا نتعرض من الأخبار الواردة فى ذلك إلا لما هو أصح ما فى الباب سندا وأوضحه دلالة، وهى الرواية

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) إيضاح الفوائد ۲: ۴۸. (۳) انظر الوسائل ۱۳: ۳۳۹، الباب ۶ من أحكام الهبات، الحديث ۴، والصفحة ۴۹، الباب ۲ من أبواب بيع الحيوان، الحديث الأول، و ۱۷: ۳۱۹، الباب ۵ من أبواب الشفعة، الحديث الأول، والصفحة ۳۳۳، الباب ۷ من أبواب إحياء الموات، الحديث ۲، والصفحة ۳۴۱، الباب ۱۲ منها، الحديث ۲، والصفحة ۳۴۳ الباب ۱۵ منها، الحديث الأول، و ۱۹: ۱۷۹ الباب ۸ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ۲، والصفحة ۱۸۱، الباب ۹ منها، الحديث الأول، والفقيه ۴: ۳۳۴، الحديث ۵۷۱۸، مضافا إلى الروايات الكثيرة الواردة فى قضية سمرة وسيأتى بعضها، وانظر رسالة نفى الضرر للمصنف: ۱۴ - ۱۶ (*)

ص ۴۵۸

المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الأنصارى، وهى ما رواه غير واحد عن زرارة، عن أبى جعفر (عليه السلام): إن سمرة بن جندب كان له عذق، وكان طريقه إليه فى جوف منزل رجل من الأنصار، وكان يجئ ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصارى. فقال الأنصارى: ى سمرة، لا تزال تفجأنا على حال لا نحب أن تفجأنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن. فقال: ل أستأذن فى طريقى إلى عذقى. فشكاه الأنصارى إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فأتاه، فقال له: إن فلانا قد شكاك وزعم أنك تمر عليه وعلى 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 وآله): خل عنه ولك عذق فى مكان كذا. قال: لا. قال: فلك إثنان. فقال: لا اريد. فجعل (صلى الله عليه وآله) يزيد حتى بلغ عشر أعذق. فقال: ل. فقال (صلى الله عليه وآله): خل عنه ولك عشر أعذق فى مكان كذا، فأبى. فقال: خل عنه ولك بها عذق فى الجنة. فقال: لا اريد. فقال له رسول الله (صلى الله عليه وآله): إنك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن. قال (عليه السلام): ثم أمر بها رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقلعت، ثم رمى بها إليه. وقال له رسول الله (صلى الله عليه وآله): انطلق فاغرسها حيث شئت... الخبر (۱).

(هامش)

(۱) البحار ۲۲: ۱۳۵، الحديث ۱۱۸، وليست للحديث تتمة. (*) = + * * * + =

ص ۴۵۹

وفى رواية اخرى موثقة: إن سمرة بن جندب كان له عذق فى

۱

وفی روایـهٔ اخری موثقـهٔ: إن سـمرهٔ بن جنـدب کـان له عـذق فی حائط لرجل من الأنصار وکان منزل الأنصاری بباب البسـتان – وفی آخرهـا –: قـال رسول الله (صـلی الله علیه وآله) للأنصاری: إذهب فاقلعها وارم بها إلیه، فإنه لا ضـرر ولا ضـرار... الخبر (۱). وأم معنی اللفظین: فقال فی الصـحاح: الضـر خلاف النفع، وقد ضـره وضاره بمعنی. والاسم الضـرر. ثم قال: والضـرار المضارهٔ (۲). وعن النهایهٔ الأثیریهٔ: فی الحدیث: لا ضـرر ولا ضرار فی الإسلام . الضر ضد النفع، ضره یضره ضرا وضرارا، وأضر به یضره إضرارا، فمعنی قوله: لا ضرر لا یضـر الرجل أخاه فینقصه شـیئا من حقه. والضـرار فعال من الضـر، أی لا یجازیه علی إضراره بإدخال الضرر علیه. والضرر فعل الواحد، والضـرار فعل الإثنین، والضرر ابتداء الفعل، والضرار الجزاء علیه. وقیل: الضرر ما تضر به صاحبک وتنتفع أنت به. والضرار أن تضره من غیر أن تنتفع.

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۷: ۳۴۱، الباب ۱۲ من أبواب إحیاء الموات، الحدیث ۳، ولیست للحدیث تتمهٔ. (۲) الصحاح ۲: ۱۷۹ – ۷۲۰، مادهٔ ضرر . (*)

ص ۴۶۰

وقیل: هما بمعنی. والتکرار للتأکیـد (۱)، انتهی. وعن المصـباح: ضـره یضـره من باب قتل: إذا فعل به مکروها وأضـر به. یتعدی بنفسه ثلاثیا وبالباء رباعیا. والاسم الضـرر. وقـد یطلق علی نقص فی الأعیان. وضاره مضارهٔ وضـرارا بمعنی ضـره (۲)، انتهی. وفی القاموس: الضـر ضد النفع، وضاره یضاره وضـرارا. ثم قال: والضـرر سوء الحال. ثم قال: والضرار الضیق (۳)، انتهی. إذا عرفت مـا ذکرناه، فاعلم: أن المعنی بعـد تعـذر إرادهٔ الحقیقـهٔ: عدم تشـریع الضـرر، بمعنی أن الشارع لم یشـرع حکما یلزم منه ضـرر علی أحد، تکلیفیا کان أو وضـعیا. فلزوم البیع مع الغبن حکم یلزم منه ضرر علی المغبون فینفی (۴) بالخبر، وکذلک لزوم البیع من غیر شفعهٔ للشریک، وکذلک وجوب الوضوء علی من لا یجـد الماء إلا بثمن کثیر، وکذلک سـلطنهٔ المالک علی الدخول إلی عذقه وإباحته له من دون استئذان من الأنصاری، وکـذلک حرمهٔ الترافع إلی حکام الجور إذا توقف أخذ الحق علیه. ومنه: براءهٔ ذمهٔ الضار من تدارک ما أدخله من الضـرر، إذ کما

(هامش)

(۱) النهایهٔ لابن الأثیر ۳: ۸۱ – ۸۲، مادهٔ ضرر . (۲) المصباح المنیر: ۳۶۰، مادهٔ ضرر . (۳) القاموس المحیط ۲: ۷۵، مادهٔ الضر . (۴) کذا فی (ظ)، وفی غیره: فینتفی . (*)

ص ۴۶۱

أن تشـریع حکم یحدث معه الضـرر منفی بالخبر، کذلک تشـریع ما یبقی معه الضرر الحادث، بل یجب أن یکون الحکم المشروع فی تلک الواقعهٔ علی وجه یتدارک ذلک الضـرر کأن لم یحدث. إلا أنه قد ینافی هذا قوله: لا ضـرار ، بناء علی أن معنی الضرار المجازاهٔ علی الضـرر. وکذا لو کان بمعنی المضارهٔ التی هی من فعل الاثنین، لأن فعل البادئ منهم ضـرر قد نفی بالفقرهٔ الاولی فالضرار المنفی بالفقرهٔ الثانیهٔ إنما یحصل بفعل الثانی. وکأن من فسره بالجزاء علی الضرر (۱) أخذه من هذا المعنی، لا علی أنه معنی مستقل. ویحتمل أن یراد مـن النفی: النهی عن إضـرار (۲) النفس أو الغیر، إبتـداء أو مجـازاهٔ. لکن لاـ بـد من أن یراد بالنهی زائـدا علی التحریم الفساد وعدم المضـی، للاسـتدلال به فی کثیر من روایاته علی الحکم الوضعی دون محض التکلیف، فالنهی هنا نظیر الأمر بالوفاء فی الشروط (۳) والعقـود، فکـل إضـرار بـالنفس أو الغیر محرم غیر مـاض علی من أضـره. وهـذ المعنی قریب من الأـول، بـل راجع إلیه. والأـظهر بملاحظهٔ نفس الفقرهٔ ونظائرها وموارد ذکرها فی الروایات (۴

(هامش)

(۱) کابن الأثیر فی النهایـهٔ ۳: ۸۱ (مادهٔ ضرر). (۲) فی (ر) و (ص): ضـرر ، وفی (ظ): ضر . (۳) فی (ر) و (ص): بالشروط . (۴) انظر

الوسائل ۱۷: ۳۱۹، الباب ۵ من أبواب الشفعة، الحديث الأول، والصفحة ۳۳۳، الباب ۷ من أبواب إحياء الموات، الحديث ۲، والصفحة ۳۴۱، الباب ۱۲ منها، الحديث ۳ و ۴ (*)

ص ۴۶۲

وفهم العلماء (۱): هو المعنى الأول. ثم إن هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرری، كأدلة لزوم العقود، وسلطنة الناس على أموالهم، ووجوب الوضوء على واجد الماء، وحرمة الترافع إلى حكام الجور، وغير ذلك. وما يظهر من غير واحد (۲): من أخذ التعارض (۳) بين العمومات المثبتة للتكليف وهذه القاعدة، ثم ترجيح هذه إما بعمل الأصحاب وإم بالاصول - كالبراءة فی مقام التكليف، وغيرها فی غيره -، فهو خلاف ما يقتضيه التدبر فی نظائرها: من أدلة رفع الحرج ، و رفع الخطأ والنسيان ، و نفی السهو علی كثير السهو ، و نفی السبيل علی المحسنين ، و نفی قدرة العبد علی شیء ، ونحوها. مع أن وقوعها فی مقام الامتنان يكفی فی تقديمها علی العمومات. والمراد بالحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظی متعرضا لحال دليل آخر من حيث إثبات حكم لشیء أو نفيه عنه.

(هامش)

(۱) انظر الخلاف ۳: ۴۴۰، والتذكرة (الطبعة الحجرية) ۱: ۵۲۲، وعوائد الأيام: ۵۱ - ۵۲. (۲) كالمحقق القمی فی القوانين ۲: ۵۰، والفاضل النراقی فی عوائد الأيام: ۵۳ و ۵۷، وكذا صاحب الرياض والمحقق السبزواری، وسيأتی كلامهما فی الصفحة ۴۶۸ - ۴۶۹. (۳ العبارة فی (هـ) هكذ: وما يظهر من غير واحد كالفاضل النراقی من التعارض . (*)

ص ۴۶۳

فالأول: مثل ما دل علی الطهارة بالاستصحاب أو شهادة (۱) العدلين، فإنه حاكم علی م دل علی أنه لا صلاة إلا بطهور ، فإنه يفيد بمدلوله اللفظی: أن ما ثبت من الأحكام للطهارة فی مثل لا صلاة إلا بطهور وغيرها، ثابت للمتطهر بالاستصحاب أو بالبينة. والثانی مثل الأمثلة المذكورة. وأما المتعارضان، فليس فی أحدهما دلالة لفظية علی حال الآخر من حيث العموم والخصوص، وإنما يفيد حكما منافيا لحكم الآخر، وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحققهما واقعا يحكم بإرادة خلاف الظاهر فی أحدهما المعين إن كان الآخر أقوی منه، فهذا الآخر الأقوی قرينة عقلية علی المراد من الآخر، وليس فی مدلوله اللفظی تعرض لبيان المراد منه. ومن هنا وجب ملاحظة الترجيح فی القرينة، لأن قرينيته بحكم العقل بضميمة المرجح. أما إذا كان الدليل بمدلوله اللفظی كاشفا عن حال الآخر، فلا يحتاج إلی ملاحظة مرجح له، بل هو متعين للقرينية بمدلوله له (۲). وسيأتی لذلك توضيح فی تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالی (۳). ثم إنه يظهر مما ذكرن - من حكومة الرواية وورودها فی مقام الامتنان، نظير أدلة نفی الحرج والإكراه -: أن مصلحة الحكم الضرری المجعول بالأدلة العامة لا تصلح أن تكون تداركا للضرر، حتی يقال:

(هامش)

(۱) كذا فی (ر)، وفی غيره: بشهادة . (۲) لم ترد له فی غير (هـ). (۳) لم يتعرض المصنف لهذا المطلب فی مبحث تعارض الاستصحابين، بل ذكره فی مبحث التعادل والتراجيح ۴: ۱۳ (*)

ص ۴۶۴

إن الضرر يتدارك بالمصلحة العائدة إلی المتضرر، وإن الضرر المقابل بمنفعة راجحة عليه ليس بمنفی، بل ليس ضررا. توضيح الفساد: أن هذه القاعدة تدل علی عدم جعل الأحكام الضررية واختصاص أدلة الأحكام بغير موارد الضرر. نعم، لولا الحكومة ومقام الامتنان كان للتوهم المذكور مجال. وقد يدفع: بأن العمومات الجاعلة للأحكام إنم تكشف عن المصلحة فی نفس الحكم ولو فی غير مورد الضرر، وهذه المصلحة لا يتدارك به الضرر الموجود فی مورده، فإن الأمر بالحج والصلاة - مثلا - يدل علی عوض ولو مع عدم الضرر، ففی مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر. وهذا الدفع أشنع من أصل التوهم، لأنه إذا سلم عموم الأمر لصورة الضرر

کشف عن وجود مصلحة یتدارک بها الضرر فی هذا المورد. مع أنه یکفی حینئذ فی تدارک الضرر الأجر المستفاد من قوله (صلی الله علیه وآله): أفضل الأعمال أحمزه (۱)، وما اشتهر فی الألسن وارتکز فی العقول من: أن الأجر علی قدر المشقة . فالتحقیق فی دفع التوهم المذکور: ما ذکرناه من الحکومة، والورود فی مقام الامتنان. ثم إنک قد عرفت بما ذکرنا: أنه لا قصور فی القاعدة المذکورة من حیث مدرکها، سندا و (۲) دلالة، إلا أن الذی یوهن فیها هی: کثرة

(هامش)

(۱) البحار ۷۰: ۱۹۱ و ۲۳۷. (۲) کذا فی (ظ)، وفی غیره: أو . (*) = + * * * + =

ص ۴۶۵

التخصیصات فیها بحیث یکون الخارج منها أضعاف الباقی، کما لا یخفی علی المتتبع، خصوصا علی تفسیر الضرر بإدخال المکروه کما تقدم (۱)، بل لو بنی علی العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جدید. ومع ذلک، فقد استقرت سیرة الفریقین علی الاستدلال بها فی مقابل العمومات المثبتة للأحکام، وعدم رفع الید عنها إلا بمخصص قوی فی غایة الاعتبار، بحیث یعلم منهم انحصار مدرک الحکم فی عموم هذه القاعدة. ولعل هذا کاف فی جبر الوهن المذکور وإن کان فی کفایته نظر، بناء علی أن لزوم تخصیص الأکثر علی تقدیر العموم قرینة علی إرادة معنی لا یلزم منه ذلک. غایة الأمر تردد الأمر بین العموم وإرادة ذلک المعنی، واستدلال العلماء لا یصلح معینا، خصوصا لهذا المعنی المرجوح المنافی لمقام الامتنان وضرب القاعدة. إلا أن یقال - مضافا إلی منع أکثریة الخارج وإن سلمت کثرته -: إن الموارد الکثیرة الخارجة عن العام إنما خرجت بعنوان واحد جامع لها وإن لم نعرفه علی وجه التفصیل، وقد تقرر أن تخصیص الأکثر لا استهجان فیه إذ کان بعنوان واحد جامع لأفراد هی أکثر من الباقی، کما إذا قیل: أکرم الناس ودل دلیل علی اعتبار العدالة، خصوصا إذا کان المخصص مما یعلم به المخاطب حال الخطاب. ومن هنا ظهر وجه صحة التمسک بکثیر من العمومات مع خروج أکثر أفرادها، کما فی قوله (علیه السلام): المؤمنون عند شروطهم (۲)،

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۴۶۰. (۲) الوسائل ۱۵: ۳۰، الباب ۲۰ من أبواب المهور، ضمن الحدیث ۴ (*) = + * * * + =

ص ۴۶۶

وقوله تعالی: *(أوفوا بالعقود)*(۱)، بناء علی إرادة العهود کما فی الصحیح (۲). ثم إنه یشکل الأمر من حیث: إن ظاهرهم فی (۳) الضرر المنفی الضرر النوعی لا الشخصی، فحکموا بشرعیة الخیار للمغبون، نظرا إلی ملاحظة نوع البیع المغبون فیه وإن فرض عدم تضرره فی خصوص مقام، کما إذا لم یوجد راغب فی المبیع وکان بقاؤه ضررا علی البائع، لکونه فی معرض الإباق أو التلف أو الغصب، وکما إذا لم یترتب علی ترک الشفعة ضرر علی الشفیع، بل کان له فیه نفع. وبالجملة: فالضرر عندهم فی بعض الأحکام حکمة لا یعتبر اطرادها، وفی بعض المقامات یعتبرون اطرادها، مع أن ظاهر الروایة اعتبار الضرر الشخصی. إلا أن یستظهر منها: انتفاء الحکم رأسا إذا کان موجبا للضرر غالبا وإن لم یوجبه دائما، کما قد یدعی نظیر ذلک فی أدلة نفی الحرج. ولو قلنا بأن التسلط علی ملک الغیر بإخراجه عن ملکه قهرا علیه بخیار أو شفعة ضرر أیضا، صار الأمر أشکل. إلا أن یقال: إن الضرر أوجب وقوع العقد علی وجه متزلزل یدخل فیه الخیار، فتأمل.

(هامش)

(۱) المائدة: ۱. (۲) الوسائل ۱۶: ۲۰۶، الباب ۲۵ من أبواب کتاب النذر والعهد، الحدیث ۴. (۳) فی (ر) و (ص): من . (*)

ص ۴۶۷

ثم إنه قد یتعارض الضرران بالنسبة إلی شخص واحد أو شخصین، فمع فقد المرجح یرجع إلی الاصول والقواعد الاخر، کما أنه إذا اکره علی الولایة من قبل الجائر المستلزمة للإضرار علی الناس، فإنه یرجع إلی قاعدة نفی الحرج ، لأن إلزام الشخص بتحمل الضرر

لدفع الضرر عن غيره حرج، وقد ذكرنا توضيح ذلك فى مسألة التولى من قبل الجائر من كتاب المكاسب (۱). ومثله: إذا كان تصرف المالك فى ملكه موجبا لتضرر جاره وتركه موجبا لتضرر نفسه، فإنه يرجع إلى عموم: الناس مسلطون على أموالهم (۲)، ولو عد مطلق حجره عن التصرف فى ملكه ضررا، لم يعتبر فى ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه، فيرجع إلى عموم التسلط. ويمكن الرجوع إلى قاعدة نفى الحرج ، لأن منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه، إما لحكومته ابتداء على نفى الضرر، وإم لتعارضهما والرجوع إلى الأصل (۳). ولعل هذا أو بعضه منشأ إطلاق جماعة (۴) وتصريح آخرين (۵) بجواز

(هامش)

(۱) انظر المكاسب ۲: ۸۶. (۲) عوالى اللآلى ۱: ۲۲۲، الحديث ۹. (۳) فى (ت)، (ص) و (ه): الاصول . (۴) مثل القاضى فى المهذب ۲: ۳۱، والمحقق الثانى فى جامع المقاصد ۷: ۲۶، والشهيد الثانى فى المسالك (الطبعة الحجرية) ۲: ۲۹۰. (۵) مثل العلامة فى القواعد (الطبعة الحجرية) ۱: ۲۲۰، والشهيد فى الدروس ۳: ۶۰ (*)

ص ۴۶۸

تصرف المالك فى ملكه وإن تضرر الجار، بأن يبنى داره مدبغة أو حماما أو بيت القصارة أو الحدادة، بل حكى عن الشيخ (۱) والحلبى (۲) وابن زهرة (۳) دعوى الوفاق عليه. ولعله أيضا منشأ ما فى التذكرة (۴): من الفرق بين تصرف الإنسان فى الشارع المباح بإخراج روشن أو جناح، وبين تصرفه فى ملكه، حيث اعتبر فى الأول عدم تضرر الجار بخلاف الثانى، فإن المنع عن التصرف فى المباح ل يعد ضررا بل فوات انتفاع. نعم، ناقش فى ذلك صاحب الكفاية - مع الاعتراف بأنه المعروف بين الأصحاب -: بمعارضة عموم التسلط بعموم نفى الضرر، قال فى الكفاية: ويشكل جواز ذلك فيما إذا تضرر الجار تضررا فاحشا، كما إذا حفر فى ملكه بالوعة ففسد بها بئر الغير، أو جعل حانوته فى صف العطارين حانوت حداد، أو جعل داره مدبغة أو مطبخة (۵)، انتهى.

(هامش)

(۱) المبسوط ۳: ۲۷۲. (۲) كذا فى النسخ، ولكن الصحيح: الحلى ، لأنه من جملة من حكى عنهم فى مفتاح الكرامة عدم الخلاف فى المسألة، انظر مفتاح الكرامة ۷: ۲۲، والسرائر ۲: ۳۸۲. (۳) الغنية: ۲۹۵. (۴) التذكرة (الطبعة الحجرية) ۲: ۱۸۲. (۵) كفاية الأحكام: ۲۴۱ (*)

ص ۴۶۹

۲

واعترض عليه (۱) - تبعا للرياض (۲) - بما حاصله: أنه لا معنى للتأمل بعد إطباق الأصحاب عليه - نقلا وتحصيلا -، والخبر المعمول عليه بل المتواتر: من أن الناس مسلطون على أموالهم (۳). وأخبار الإضرار (۴) على ضعف بعضها وعدم تكافؤها لتلك الأدلة، محمولة على ما إذا لم يكن غرض له إلا الإضرار، بل فيها - كخبر سمرة (۵ - إيماء إلى ذلك. سلمنا، لكن التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه، والترجيح للمشهور (۶)، للأصل، والإجماع (۷)، انتهى. ثم فصل المعترض بين أقسام التصرف: بأنه إن قصد به الإضرار من دون أن يترتب عليه جلب نفع أو دفع ضرر، فلا ريب فى أنه يمنع، كما دل عليه خبر سمرة بن جندب، حيث قال له النبى (صلى الله عليه وآله): إنك رجل مضار . وأما إذا ترتب عليه نفع أو دفع ضرر وعلى جاره ضرر يسير،

(هامش)

(۱) المعترض هو السيد العاملى فى مفتاح الكرامة. (۲) الرياض (الطبعة الحجرية) ۲ ۳۲۰. (۳) عوالى اللآلى ۱: ۲۲۲، الحديث ۹. (۴) انظر الوسائل ۱۷: ۳۴۰، الباب ۱۲ من أبواب إحياء الموات، باب عدم جواز الإضرار بالمسلم. (۵) المتقدم فى الصفحة ۴۵۸. (۶ فى المصدر: للخبر المشهور . (۷) مفتاح الكرامة ۷: ۲۲ (*)

ص ۴۷۰

فإنه جائز قطعا. وعليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار. وأما إذا كان ضرر الجار كثيرا يتحمل عادة، فإنه جائز على كراهية شديدة. وعليه بنوا كراهية التولى من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه. وأما إذا كان ضرر الجار كثيرا لا يتحمل عادة لنفع يصيبه، فإنه لا يجوز له ذلك. وعليه بنوا حرمة الاحتكار فى مثل ذلك. وعليه بنى جماعة - كالفاضل فى التحرير (۱) والشهيد فى اللمعة (۲) - الضمان إذا أجج نارا بقدر حاجته مع ظنه التعدى إلى الغير. وأما إذا كان ضرره كثيرا وضرر جاره كذلك، فإنه يجوز له دفع ضرره وإن تضرر جاره أو أخوه المسلم. وعليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر - إلى أن قال -: والحاصل: أن أخبار الإضرار فيما يعد إضرارا معتدا به عرفا والحال أنه ل ضرر بذلك على المضر، لأن الضرر لا يزال بالضرر (۳)، انتهى. أقول: الأوفق بالقواعد تقديم المالك، لأن حجر المالك عن التصرف فى ماله ضرر يعارض ضرر الغير، فيرجع إلى عموم قاعدة السلطنة و نفى الحرج . نعم، فى الصورة الاولى التى يقصد المالك مجرد الإضرار من غير غرض فى التصرف يعتد به، لا يعد فواته ضرر.

(هامش)

(۱) التحرير ۲: ۱۳۸. (۲) اللمعة: ۲۳۵، والروضة البهية ۷: ۳۳. (۳) مفتاح الكرامة ۷ ۲۲ - ۲۳. (*)

ص ۴۷۱

والظاهر: عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف أشد من ضرر الغير أو أقل، إما لعدم ثبوت الترجيح بقلة الضرر كما سيجئ، وإما لحكومة نفى الحرج على نفى الضرر، فإن تحمل الغير على الضرر ولو يسيرا لأجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيرا، حرج وضيق. ولذ اتفقوا على أنه يجوز للمكره الإضرار (۱) بما دون القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان أقل من ضرر الغير. هذا كله فى تعارض ضرر المالك وضرر الغير. وأما فى غير ذلك، فهل يرجع ابتداء إلى القواعد الاخر أو بعد الترجيح بقلة الضرر؟ وجهان، بل قولان. يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكية عن التذكرة (۲) وبعض مواضع (۳) الدروس (۴ ، ورجحه غير واحد من المعاصرين (۵). ويمكن أن ينزل عليه ما عن المشهور (۶): من أنه لو أدخلت الدابة رأسها فى القدر بغير تفريط من أحد المالكين، كسر القدر وضمن قيمته صاحب الدابة، معللا بأن الكسر لمصلحته.

(هامش)

(۱) فى (ر) و (ص) زيادة: على الغير . (۲) التذكرة (الطبعة الحجرية) ۲: ۳۹۱. (۳ فى (ص): موارد . (۴) الدروس ۳: ۱۱۰. (۵) كصاحب الجواهر فى الجواهر ۳۷: ۲۰۸، والسيد المراغى فى العناوين ۱: ۳۲۵. (۶) انظر مفتاح الكرامة ۶: ۲۸۷ (*)

ص ۴۷۲

فيحمل إطلاق كلامهم على الغالب: من أن ما يدخل من الضرر على مالك الدابة إذا حكم عليه بتلف الدابة وأخذ قيمتها، أكثر مما يدخل على صاحب القدر بتلفه وأخذ قيمته. وبعبارة اخرى: تلف إحدى العينين وتبدلها بالقيمة أهون من تلف الاخرى. وحينئذ: فل يبقى مجال للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابة، بما فى المسالك: من أنه قد يكون المصلحة لصاحب القدر فقط، وقد يكون المصلحة مشتركة بينهما (۱). وكذلك حكمهم بضمان صاحب الدابة إذا دخلت فى دار لا تخرج إلا بهدمها معللا بأنه لمصلحة صاحب الدابة، فإن الغالب أن تدارك المهدوم أهون من تدارك الدابة. وبه نستعين ومنه نستمد (۲ .

(هامش)

(۱) المسالك (الطبعة الحجرية) ۲: ۲۱۵. (۲) عبارة وبه نستعين ومنه نستمد من (ه). (*)

ص ۴۷۳

تم الجزء الثانى ويليه الجزء الثالث فى الاستصحاب

المقام الثانى فى الاستصحاب

ص ۸

المقام الثانی فی الاستصحاب

المقام الثانی فی الاستصحاب

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین، والصلاة والسلام علی خیر خلقه محمد وآله الطاهرین، ولعنة الله علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین.

ص ۹

المقام الثانی (۱) فی الاستصحاب وهو لغة: أخذ الشیء مصاحبا (۲)، ومنه: استصحاب أجزاء ما لا یؤکل لحمه فی الصلاة. وعند الاصولیین عرف بتعاریف، أسدها وأخصره: إبقاء ما کان (۳)، والمراد بالإبقاء الحکم بالبقاء، ودخل الوصف فی الموضوع مشعر بعلیته للحکم، فعلة الإبقاء هو أنه (۴) کان، فیخرج إبقاء الحکم لأجل وجود علته أو دلیله. وإلی ما ذکرنا یرجع تعریفه فی الزبدة بأنه: إثبات الحکم فی الزمان الثانی تعویلا علی ثبوته فی الزمان الأول (۵)، بل نسبه شارح

(هامش)

(۱) من المقامین المذکورین فی مبحث البراءة ۲: ۱۴. (۲) لم نعثر علی هذا التعریف بلفظه فی کتب اللغة، ففی القاموس: استصحبه: دعاه إلی الصحبة ولازمه ، وفی المصباح: کل شیء لازم شیئا فقد استصحبه، واستصحبت الکتاب وغیره: حملته صحبتی ، وکذا فی الصحاح ومجمع البحرین، مادة صحب . (۳) انظر مناهج الأحکام: ۲۲۳، وکذ ضوابط الاصول: ۳۴۶. (۴) فی (ص): أن . (۵) الزبدة: ۷۲ - ۷۳ (*)

ص ۱۰

الدروس إلی القوم، فقال: إن القوم ذکروا أن الاستصحاب إثبات حکم فی زمان لوجوده فی زمان سابق علیه (۱). وأزیف التعاریف تعریفه بأنه: کون حکم أو وصف یقینی الحصول فی الآن السابق مشکوک البقاء فی الآن اللاحق (۲)، إذ لا یخفی أن کون حکم أو وصف کذلک، هو محقق مورد الاستصحاب ومحله، لا نفسه. ولذا صرح فی المعالم - کما عن غایة المأمول (۳) -: بأن استصحاب الحال، محله أن یثبت حکم فی وقت، ثم یجئ وقت آخر، ول یقوم دلیل علی انتفاء ذلک الحکم، فهل یحکم ببقائه علی ما کان، وهو الاستصحاب؟ (۴ انتهی. ویمکن توجیه التعریف المذکور: بأن المحدود هو الاستصحاب المعدود من الأدلة، ولیس الدلیل إلا ما أفاد العلم أو الظن بالحکم، والمفید للظن بوجود الحکم فی الآن اللاحق لیس إلا کونه یقینی الحصول فی الآن السابق، مشکوک البقاء فی الآن اللاحق، فلا مناص عن تعریف الاستصحاب المعدود من الأمارات إلا (۵) بما ذکره (قدس سره). لکن فیه: أن الاستصحاب - کما صرح به هو (قدس سره) فی أول کتابه (۶ -

(هامش)

(۱) مشارق الشموس: ۷۶، وفیه: إثبات حکم شرعی... الخ . (۲) هذا التعریف للمحقق القمی فی القوانین ۲: ۵۳. (۳) غایة المأمول فی شرح زبدة الاصول للفاضل الجواد (مخطوط): الورقة ۱۲۸، وحکاه عنه السید المجاهد فی مفاتیح الاصول: ۶۳۴. (۴) المعالم: ۲۳۱. (۵) لم ترد إل فی (ت) و (هـ). (۶) القوانین ۱: ۹ (*)

ص ۱۱

إن اخذ من العقل کان داخلا فی دلیل العقل (۱)، وإن اخذ من الأخبار فیدخل فی السنة، وعلی کل تقدیر، فلا یستقیم تعریفه بما ذکره، لأن یل العقل هو حکم عقلی یتوصل به إلی حکم شرعی، ولیس هنا إلا حکم العقل ببقاء ما کان علی ما کان (۲)، والمأخوذ من السنة لیس إلا وجوب الحکم ببقاء ما کان علی ما کان، فکون الشیء معلوما سابقا مشکوکا فیه لاحقا (۳) لا ینطبق علی

الاستصحاب بأحد الوجهين. نعم ذكر شارح المختصر: أن معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلانى قد كان ولم يظن عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء (۴). فإن كان الحد هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور، وإن جعل خصوص الكبرى انطبق على تعاريف (۵) المشهور. وكأن صاحب الوافية استظهر منه (۶) كون التعريف مجموع المقدمتين، فوافقه فى ذلك، فقال: الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت فى وقت أو حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت أو فى غير تلك الحال، فيقال

(هامش)

(۱) كذا فى (ر) و (ظ)، وفى غيرهم: الدليل العقلى . (۲) لم ترد على ما كان فى (ر). (۳ لاحق من (هـ). (۴) شرح مختصر الاصول ۲: ۴۵۳. (۵) فى (ت) و (ه): تعريف . (۶) لم ترد منه فى (ظ). (*)

ص ۱۲

إن الأمر الفلانى قد كان ولم يعلم عدمه، وكل ما كان كذلك فهو باق (۱)، انتهى. ول ثمرة مهمة فى ذلك.

(هامش)

(۱) الوافية: ۲۰۰ (*)

ص ۱۳

بقى الكلام فى امور: الأول أن عد الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشئ بوصف كونه مشكوك الحكم - نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال - مبنى على استفادته من الأخبار، وأما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظنى اجتهادى، نظير القياس والاستقراء، على القول بهما. وحيث إن المختار عندنا هو الأول، ذكرناه فى الاصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم، لكن ظاهر كلمات الأكثر - كالشيخ (۱) والسيدين (۲) والفاضلين (۳) والشهيدين (۴) وصاحب المعالم (۵ -

(هامش)

(۱) العدة ۲: ۷۵۸. (۲) السيد المرتضى فى الذريعة ۲: ۸۲۹ - ۸۳۲، والسيد ابن زهرة فى الغنية (الجوامع الفقهية): ۴۸۶. (۳) المحقق فى المعارج: ۲۰۶ - ۲۰۸، والمعتبر ۱: ۳۲، والعلامة فى مبادئ الوصول: ۲۵۰ و ۲۵۱، وتهذيب الوصول: ۱۰۵، ونهاية الوصول (مخطوط): ۴۰۷. (۴) الشهيد الأول فى الذكرى ۱: ۵۳، والقواعد والفوائد ۱: ۱۳۲، والشهيد الثانى فى تمهيد القواعد: ۲۷۱. (۵) المعالم: ۲۳۳ - ۲۳۴ (*)

ص ۱۴

كونه حكما عقليا، ولذا لم يتمسك أحد (۱) هؤلاء فيه بخبر من الأخبار. نعم، ذكر فى العدة (۲) - انتصارا للقائل بحجيته - ما روى عن النبى (صلى الله عليه وآله) من: أن الشيطان ينفخ (۳) بين أليتى المصلى فلا ينصرفن أحدكم إلا بعد أن يسمع صوتا أو يجد ريح (۴). ومن العجب أنه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاص، ولم يتمسك بالأخبار الصحيحة العامة المعدودة - فى حديث الأربعمائة - من أبواب العلوم (۵). وأول من تمسك بهذه الأخبار - فيما وجدته - والد الشيخ البهائى (قدس سره)، فيم حكى عنه فى العقد الطهماسبى (۶)، وتبعه صاحب الذخيرة (۷) وشارح الدروس (۸)، وشاع بين من تأخر عنهم (۹ .

(هامش)

(۱) فى (ت) و (هـ) زيادة: من . (۲) العدة ۲: ۷۵۷ - ۷۵۸. (۳) فى العدة هكذ: إن الشيطان يأتى أحدكم فينفخ بين أليتيه، فيقول: أحدثت أحدثت، فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا أو يجد ريح . (۴) لم نعثر عليه بعينه فى المجاميع الحديثية من الخاصة والعامة. نعم، ورد ما يقرب منه فى عوالى اللآلى ۱: ۳۸۰، الحديث الأول. (۵) الوسائل ۱: ۱۷۵، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۶، وانظر الخصال: ۶۰۹ - ۶۳۷. (۶ العقد الطهماسبى (مخطوط): الورقة ۲۸. (۷) الذخيرة: ۴۴ و ۱۱۵ - ۱۱۶. (۸) مشارق الشموس: ۷۶ و ۱۴۱ - ۱۴۲. (۹) كما فى الحدائق ۱: ۱۴۲ - ۱۴۳، والفصول: ۳۷۰، والقوانين ۲: ۵۵. (*)

ص ۱۵

نعم، ربما یظهر من الحلی فی السرائر (۱) الاعتماد علی هذه الأخبار، حیث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغیر بعد زوال تغیره من قبل نفسه، ب عدم نقض الیقین إل بالیقین (۲). وهذه العبارة، الظاهر (۳) أنها مأخوذة من الأخبار.

(هامش)

(۱) السرائر ۱: ۶۲. (۲) کذا فی (ص) و (هـ)، وفی غیرهما بدل عدم نقض الیقین إل بالیقین : بنقض الیقین بالیقین . (۳) فی (ر): ظاهرة فی ، وفی (ص): ظاهرة . (*)

ص ۱۶

الثانی أن عد الاستصحاب – علی تقدیر اعتباره من باب إفادة الظن – من الأدلة العقلیة، کما فعله غیر واحد منهم، باعتبار أنه حکم عقلی یتوصل به إلی حکم شرعی بواسطة خطاب الشارع، فنقول: إن الحکم الشرعی الفلانی ثبت سابقا ولم یعلم ارتفاعه، وکل ما کان کذلک فهو باق ، فالصغری شرعیة، والکبری عقلیة ظنیة، فهو والقیاس والاستحسان والاستقراء (۱) – نظیر المفاهیم والاستلزامات – من العقلیات الغیر المستقلة.

(هامش)

(۱) لم ترد والاستقراء فی (ظ) و (هـ)، وشطب علیها فی (ت). (*)

ص ۱۷

الثالث أن مسألة الاستصحاب علی القول بکونه من الأحکام العقلیة مسألة اصولیة یبحث فیها عن کون الشیء دلیلا علی الحکم الشرعی، نظیر حجیة القیاس والاستقراء. نعم، یشکل ذلک بما ذکره المحقق القمی (قدس سره) فی القوانین وحاشیته: من أن مسائل الاصول م یبحث فیها عن حال الدلیل بعد الفراغ عن کونه دلیلا، لا عن دلیلیة الدلیل (۱). وعلی ما ذکره (قدس سره)، فیکون مسألة الاستصحاب – کمسائل حجیة الأدلة الظنیة، کظاهر الکتاب وخبر الواحد ونحوهما – من المبادئ التصدیقیة للمسائل الاصولیة، وحیث لم تتبین فی علم آخر احتیج إلی بیانها فی نفس العلم، کأکثر المبادئ التصوریة. نعم ذکر بعضهم (۲): أن موضوع الاصول (۳) ذوات الأدلة من حیث

(هامش)

(۱) لم نقف علیه فی القوانین، نعم ذکر ذلک فی حاشیته، انظر القوانین (طبعة ۱۲۹۱) ۱ ۶، الحاشیة المبدوة بقوله: موضوع العلم هو ما یبحث فیه... الخ . (۲) هو صاحب الفصول فی الفصول: ۱۲. (۳) فی (ت) و (هـ) زیادة: هی . (*)

ص ۱۸

یبحث عن دلیلیتها أو عما یعرض لها بعد الدلیلیة. ولعله موافق لتعریف الاصول بأنه: العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحکام الفرعیة من أدلته (۱). و (۲) أما علی القول بکونه من الاصول العملیة، ففی کونه من المسائل الاصولیة غموض، من حیث إن (۳ الاستصحاب حینئذ قاعدة مستفادة من السنة، ولیس التکلم فیه تکلما فی أحوال السنة، بل هو نظیر سائر القواعد المستفادة من الکتاب والسنة، والمسألة الاصولیة هی التی بمعونتها یستنبط هذه القاعدة من قولهم (علیهم السلام): لا تنقض الیقین بالشک ، وهی المسائل الباحثة عن أحوال طریق الخبر وعن أحوال الألفاظ الواقعة فیه، فهذه القاعدة – کقاعدة البراءة و الاشتغال – نظیر قاعدة نفی الضرر والحرج ، من القواعد الفرعیة المتعلقة بعمل لمکلف ا. نعم، تندرج تحت هذه القاعدة مسألة اصولیة یجری فیها الاستصحاب، کما تندرج المسألة الاصولیة أحیانا تحت أدلة نفی الحرج (۴)، کما ینفی وجوب الفحص عن المعارض حتی یقطع بعدمه بنفی الحرج. نعم، یشکل کون الاستصحاب من المسائل الفرعیة: بأن إجراءها فی موردها (۵) – أعنی: صورة الشک فی بقاء الحکم الشرعی السابق، کنجاسة الماء المتغیر بعد زوال تغیره – مختص بالمجتهد ولیس وظیفة

(هامش)

(۱) کما فی الفصول: ۹، ومناهج الأحکام: ۱. (۲ الواو من (ت). (۳) فی (ر) و (ص) بدل من حیث إن : لأن . (۴) فی (ظ): نفی الضرر والحرج . (۵) کذا فی النسخ، والمناسب: بأن إجراءه فی مورده ، کما لا یخفی. (*)

ص ۱۹

للمقلد (۱)، فهی مما یحتاج إلیه المجتهد فقط ولا ینفع للمقلد، وهذا من خواص المسألة الاصولیة، فإن المسائل الاصولیة لما مهدت للاجتهاد واستنباط الأحکام من الأدلة اختص التکلم فیها بالمستنبط، ولا حظ لغیره فیها. فإن قلت: إن اختصاص هذه المسألة بالمجتهد، لأجل أن موضوعها - وهو الشک فی الحکم الشرعی وعدم قیام الدلیل الاجتهادی علیه - لا یتشخص إلا للمجتهد، وإلا فمضمونه وهو: العمل علی طبق الحالة السابقة وترتیب آثارها، مشترک بین المجتهد والمقلد. قلت: جمیع المسائل الاصولیة کذلک، لأن وجوب العمل بخبر الواحد وترتیب آثار الصدق علیه لیس مختصا بالمجتهد. نعم، تشخیص مجری خبر الواحد وتعیین مدلوله وتحصیل شروط العمل به مختص بالمجتهد، لتمکنه من ذلک وعجز المقلد عنه، فکأن المجتهد نائب عن المقلد (۲) فی تحصیل مقدمات العمل بالأدلة الاجتهادیة وتشخیص مجاری الاصول العملیة، وإلا فحکم الله الشرعی فی الاصول والفروع مشترک بین المجتهد والمقلد. هذا، وقد جعل بعض السادة الفحول (۳) الاستصحاب دلیل علی الحکم فی مورده، وجعل قولهم (علیهم السلام): لا تنقض الیقین بالشک دلیل علی الدلیل - نظیر آیة النبأ بالنسبة إلی خبر الواحد - حیث قال

(هامش)

(۱) فی (ظ): المقلد . (۲) فی (ت)، (ظ) و (هـ) بدل عن المقلد : عنه . (۳) هو السید بحر العلوم فی فوائده. (*)

ص ۲۰

إن استصحاب الحکم المخالف للأصل فی شیء، دلیل شرعی رافع لحکم الأصل، ومخصص لعمومات الحل - إلی أن قال فی آخر کلام له سیأتی نقله (۱) -: ولیس عموم قولهم (علیهم السلام): لا تنقض الیقین بالشک بالقیاس إلی أفراد الاستصحاب وجزئیاته، إل کعموم آیة النبأ بالقیاس إلی آحاد الأخبار المعتبرة (۲)، انتهی. أقول: معنی الاستصحاب الجزئی فی المورد الخاص - کاستصحاب نجاسة الماء المتغیر - لیس إلا الحکم بثبوت النجاسة فی ذلک الماء النجس سابقا، وهل هذا إلا نفس الحکم الشرعی؟! وهل الدلیل علیه إلا قولهم (علیهم السلام): لا تنقض الیقین بالشک (۳)؟! وبالجملة: فلا فرق بین الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات. هذا کله فی الاستصحاب الجاری فی الشبهة الحکمیة المثبت للحکم الظاهری الکلی. وأما الجاری فی الشبهة الموضوعیة - کعدالة زید ونجاسة ثوبه وفسق عمرو وطهارة بدنه - فلا إشکال فی کونه حکما فرعیا، سواء کان التکلم فیه من باب الظن، أم کان من باب کونها قاعدة تعبدیة مستفادة من الأخبار، لأن التکلم فیه علی الأول، نظیر التکلم فی اعتبار سائر الأمارات، ک ید المسلمین و سوقهم و البینة و الغلبة ونحوها فی الشبهات الخارجیة. وعلی الثانی، من باب أصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشک بعد الفراغ، ونحو ذلک.

(هامش)

(۱) انظر الصفحة ۲۷۶ و ۲۷۷. (۲) فوائد السید بحر العلوم: ۱۱۶ - ۱۱۷. (۳) الوسائل ۱ ۱۷۴، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث الأول. (*)

ص ۲۱

الرابع أن المناط فی اعتبار الاستصحاب علی القول بکونه من باب التعبد الظاهری (۱ ، هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة. وأما علی القول بکونه من باب الظن، فالمعهود من طریقة الفقهاء عدم اعتبار إفادة الظن فی خصوص المقام، کما یعلم ذلک من حکمهم بمقتضیات الاصول کلیة مع عدم اعتبارهم أن یکون العامل بها ظانا ببقاء الحالة السابقة (۲)، ویظهر ذلک بأدنی تتبع (۳) فی أحکام

العبادات والمعاملات والمرافعات والسیاسات. نعم، ذکر شیخنا البهائی (قدس سره) فی الحبل المتین - فی باب الشک فی الحدث بعد الطهارة - ما یظهر منه اعتبار الظن الشخصی، حیث قال: لا یخفی أن الظن الحاصل بالاستصحاب فی من تیقن الطهارة وشک فی الحدث، لا یبقی علی نهج واحد، بل یضعف بطول المدة شیئا

(هامش)

(۱) لم ترد الظاهری فی (ظ). (۲) انظر الجواهر ۲: ۳۴۷. (۳) کذا فی (هـ) و (ت)، وفی غیرهم: لأدنی متتبع . (*)

ص ۲۲

فشیئا، بل قد یزول الرجحان ویتساوی الطرفان، بل ربما یصیر الراجح مرجوحا، کما إذ توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ، ثم شک عند المغرب فی صدور الحدث منه، ولم یکن من عادته البقاء علی الطهارة إلی ذلک الوقت. والحاصل: أن المدار علی الظن، فما دام باقیا فالعمل علیه وإن ضعف (۱). انتهی کلامه، رفع فی الخلد مقامه. ویظهر من شارح الدروس ارتضاؤه، حیث قال بعد حکایة هذا الکلام: ولا یخفی أن هذا إنما یصح لو بنی المسألة علی أن ما تیقن بحصوله فی وقت ولم یعلم أو یظن طرو ما یزیله، یحصل الظن ببقائه، والشک فی نقیضه لا یعارضه، إذ الضعیف لا یعارض القوی. لکن، هذا البناء ضعیف جدا، بل بناؤها علی الروایات مؤیدة بأصالة البراءة فی بعض الموارد، وهی تشمل الشک والظن معا، فإخراج الظن منها (۲) مما لا وجه له أصلا (۳)، انتهی کلامه. ویمکن استظهار ذلک من الشهید (قدس سره) فی الذکری حیث ذکر أن: قولن: الیقین لا ینقضه الشک ، لا نعنی به اجتماع الیقین والشک، بل المراد أن الیقین الذی کان فی الزمن الأول لا یخرج عن حکمه بالشک فی الزمان الثانی، لأصالة بقاء ما کان، فیؤول إلی اجتماع الظن

(هامش)

(۱) الحبل المتین: ۳۷. (۲) کذا فی (ر) ونسختی بدل (ت) و (ص)، وهو الأصح، وفی (ت)، (ظ) و (ص) والمصدر بدل منه : عنه .

(۳) مشارق الشموس: ۱۴۲ (*)

ص ۲۳

والشک فی الزمان الواحد، فیرجح الظن علیه، کما هو مطرد فی العبادات (۱)، انتهی کلامه. ومراده من الشک مجرد الاحتمال، بل ظاهر کلامه أن المناط فی اعتبار الاستصحاب من باب (۲) أخبار عدم نقض الیقین بالشک، هو الظن أیضا، فتأمل.

(هامش)

(۱) الذکری ۱: ۲۰۷، مع اختلاف فی بعض الألفاظ. (۲) لم ترد اعتبار الاستصحاب من باب فی (ظ). (*)

ص ۲۴

الخامس أن المستفاد من تعریفنا السابق (۱ -) الظاهر

۱

الخامس أن المستفاد من تعریفنا السابق (۱) - الظاهر فی استناد الحکم بالبقاء إلی مجرد الوجود السابق - أن الاستصحاب یتقوم بأمرین: أحدهما: وجود الشیء فی زمان، سواء علم به فی زمان وجوده أم لا نعم، لا بد من إحراز ذلک حین إرادة الحکم بالبقاء بالعلم أو الظن المعتبر، وأما مجرد الاعتقاد بوجود شیء فی زمان مع زوال ذلک الاعتقاد فی زمان آخر، فلا یتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحی وإن توهم بعضهم (۲ : جریان عموم (۳ لا تنقض فیه، کما سننبه علیه (۴).والثانی: الشک فی وجوده فی زمان لاحق علیه، فلو شک فی زمان سابق علیه فلا استصحاب، وقد یطلق علیه الاستصحاب القهقری مجاز.

(هامش)

(۱) وهو إبقاء ما كان . (۲) هو المحقق السبزواری فی ذخیرة المعاد: ۴۴. (۳) لم ترد عموم فی (ظ)، وشطب علیها فی (ت) و (هـ). (۴) انظر الصفحة ۳۰۳ (*)

ص ۲۵

ثم المعتبر هو الشک الفعلی الموجود حال الالتفات إلیه، أما لو لم یلتفت (۱) فل استصحاب وإن فرض الشک فیه علی فرض الالتفات. فالمتیقن للحدث إذا التفت إلی حاله فی اللاحق فشک، جری الاستصحاب فی حقه، فلو غفل عن ذلک وصلی بطلت صلاته، لسبق الأمر بالطهارة (۲)، ولا یجری فی حقه حکم الشک فی الصحة بعد الفراغ عن العمل، لأن مجراه الشک الحادث بعد الفراغ، لا الموجود من قبل (۳). نعم (۴)، لو غفل عن حاله بعد الیقین بالحدث وصلی، ثم التفت وشک فی کونه محدثا حال الصلاة أو متطهرا، جری فی حقه قاعدة الشک بعد الفراغ، لحدوث الشک بعد العمل وعدم وجوده قبله حتی یوجب الأمر بالطهارة والنهی عن الدخول فیه بدونها. نعم، هذا الشک اللاحق یوجب الإعادة بحکم استصحاب عدم الطهارة، لولا حکومة قاعدة الشک بعد الفراغ علیه، فافهم (۵ .

(هامش)

(۱) فی (ظ) و (هـ) زیادة: إلیه . (۲) لم ترد لسبق الأمر بالطهارة فی (ظ). (۳) لم ترد لأن مجراه الشک الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل فی (ظ). (۴) فی (ت)، (ظ) و (هـ) بدل نعم : و . (۵) فی (ظ) بدل لحدوث - إلی - فافهم م یلی: ولا یجری الاستصحاب، لأن الاستصحاب قبل دخوله فی العمل لم ینعقد، لعدم الشک الفعلی وإن کان غیر عالم بالحال، وبعد الفراغ غیر معتبر، لورود قاعدة الصحة علیه، فافهم . (*)

ص ۲۶

السادس فی تقسیم الاستصحاب إلی أقسام، لیعرف أن الخلاف فی مسألة الاستصحاب فی کله أو فی بعضها، فنقول: إن له تقسیما باعتبار المستصحب. وآخر باعتبار الدلیل الدال علیه. وثالثا باعتبار الشک المأخوذ فیه. [تقسیم الاستصحاب باعتبار المستصحب] (۱ أما بالاعتبار الأول فمن وجوه: الوجه الأول: من حیث إن المستصحب قد یکون أمر وجودیا - کوجوب (۲) شیء

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) فی (ظ): کوجود . (*)

ص ۲۷

أو طهارة شیء أو رطوبة ثوب (۱) أو نحو ذلک - وقد یکون عدمیا. وهو علی قسمین: أحدهما: عدم اشتغال الذمة بتکلیف شرعی، ویسمی عند بعضهم (۲) ب البراءة الأصلیة و أصالة النفی . والثانی: غیره، کعدم نقل اللفظ عن معناه، وعدم القرینة، وعدم موت زید ورطوبة الثوب وحدوث موجب الوضوء أو الغسل، ونحو ذلک. ولا خلاف فی کون الوجودی محل النزاع. وأما العدمی، فقد مال الاستاذ (۳) (قدس سره) إلی عدم الخلاف فیه، تبعا لما حکاه عن استاذه السید صاحب الریاض (رحمه الله): من دعوی الإجماع علی اعتباره فی العدمیات. واستشهد علی ذلک - بعد نقل الإجماع المذکور- باستقرار سیرة العلماء علی التمسک بالاصول العدمیة، مثل: أصالة عدم القرینة والنقل والاشتراک وغیر ذلک، وببنائهم هذه المسألة علی کفایة العلة المحدثة للإبقاء.

(هامش)

(۱) فی (ر) بدل طهارة شیء أو رطوبة ثوب : طهارته أو رطوبته ، وفی (ت)، (ص) و (ه): طهارته أو رطوبة ثوب . (۲) مثل المحقق فی المعتبر ۱: ۳۲، والشهید الأول فی القواعد والفوائد ۱: ۱۳۲، والشهید الثانی فی تمهید القواعد: ۲۷۱، والفاضل الجواد فی غایة المأمول (مخطوط): الورقة ۱۲۸، والمحدث البحرانی فی الدرر النجفیة: ۳۴، والحدائق ۱: ۵۱. (۳) هو المحقق شریف العلماء

المازندرانی، انظر تقریرات درسه فی ضوابط الاصول: ۳۵۱ (*)

ص ۲۸

أقول: ما استظهره (قدس سره) لا یخلو عن تأمل (۱): أما دعوی الإجماع، فلا مسرح له فی المقام مع ما سیمر بک من تصریحات کثیر (۲) بخلافها، وإن کان یشهد لها ظاهر التفتازانی فی شرح الشرح، حیث قال: إن خلاف الحنفیة المنکرین للاستصحاب إنما هو فی الإثبات دون النفی الأصلی (۳). وأما سیرة العلماء، فقد استقرت فی باب الألفاظ علی التمسک بالاصول الوجودیة والعدمیة کلتیهما. قال الوحید البهبهانی فی رسالته الاستصحابیة - بعد نقل القول بإنکار اعتبار الاستصحاب مطلقا عن بعض، وإثباته عن بعض، والتفصیل عن بعض آخر - ما هذا لفظه: لکن الذی نجد من الجمیع - حتی من المنکر مطلقا - أنهم یستدلون بأصالة عدم النقل، فیقولون: الأمر حقیقة فی الوجوب عرفا، فکذ لغة، لأصالة عدم النقل، ویستدلون بأصالة بقاء المعنی اللغوی، فینکرون الحقیقة الشرعیة، إلی غیر ذلک، کما لا یخفی علی المتتبع (۴)، انتهی.

(هامش)

(۱) فی (ر) و (ص) بدل تأمل : خفاء . (۲) فی (ر): کثیرة . (۳) حاشیة شرح مختصر الاصول ۲: ۲۸۴، ونقل المصنف (قدس سره) عبارة الشرح فی حاشیته علی استصحاب القوانین: ۵۱. (۴) الرسائل الاصولیة: ۴۲۴ - ۴۲۵ (*)

ص ۲۹

وحینئذ، فلا شهادة فی السیرة الجاریة فی باب الألفاظ علی خروج العدمیات. وأم استدلالهم علی إثبات الاستصحاب باستغناء الباقی عن المؤثر الظاهر الاختصاص بالوجودی - فمع أنه معارض باختصاص بعض أدلتهم الآتی بالعدمی (۱)، وبأنه یقتضی أن یکون النزاع مختصا بالشک من حیث المقتضی لا من حیث الرافع - یمکن توجیهه (۲): بأن الغرض الأصلی هنا لما کان هو التکلم فی الاستصحاب الذی هو من أدلة الأحکام الشرعیة، اکتفوا بذکر ما یثبت الاستصحاب الوجودی. مع أنه یمکن أن یکون الغرض تتمیم المطلب فی العدمی بالإجماع المرکب، بل الأولویة، لأن الموجود إذا لم یحتج فی بقائه إلی المؤثر فالمعدوم کذلک بالطریق الأولی. نعم، ظاهر عنوانهم للمسألة ب استصحاب الحال ، وتعریفهم له، ظاهر (۳) الاختصاص بالوجودی، إلا أن الوجه فیه: بیان الاستصحاب الذی هو من الأدلة الشرعیة للأحکام، ولذا عنونه بعضهم - بل الأکثر - ب استصحاب حال الشرع . ومما ذکرنا یظهر عدم جواز الاستشهاد (۴) علی اختصاص محل النزاع بظهور (۵ قولهم فی عنوان المسألة: استصحاب الحال ، فی

(هامش)

(۱) انظر الصفحة الآتیة. (۲) فی (ر) و (ص) زیادة: أیض . (۳) کذا فی النسخ، ول یخفی زیادة لفظة ظاهر فی أحد الموضعین. (۴) الاستشهاد من ضوابط الاصول: ۳۵۱ (۵) فی (ر) و (ص) بدل بظهور : بظاهر . (*)

ص ۳۰

الوجودی، وإلا لدل تقیید کثیر منهم العنوان ب استصحاب حال الشرع ، علی اختصاص النزاع بغیر الامور الخارجیة. وممن یظهر منه دخول العدمیات فی محل الخلاف الوحید البهبهانی فیما تقدم منه (۱)، بل لعله صریح فی ذلک بملاحظة ما ذکره قبل ذلک فی تقسیم الاستصحاب (۲). وأصرح من ذلک فی عموم محل النزاع، استدلال النافین فی کتب الخاصة (۳) والعامة (۴): بأنه لو کان الاستصحاب معتبرا لزم ترجیح بینة النافی، لاعتضاده (۵) بالاستصحاب، واستدلال المثبتین - کما فی المنیة -: بأنه لو لم یعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الأحکام من الأدلة، لتطرق احتمالات فیها لا تندفع إل بالاستصحاب (۶). وممن أنکر الاستصحاب فی العدمیات صاحب المدارک، حیث أنکر اعتبار استصحاب عدم التذکیة الذی تمسک به الأکثر لنجاسة الجلد المطروح (۷). وبالجملة: فالظاهر أن التتبع یشهد بأن العدمیات لیست خارجة

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۲۸. (۲) انظر الرسائل الاصولية: ۴۲۳. (۳) انظر ما نقله العلامة فی نهاية الوصول (مخطوط): ۴۰۷. (۴) انظر ما نقله العضدی فی شرح مختصر الاصول ۲: ۴۵۴ (۵) کذا فی النسخ، والمناسب: لاعتضاده ، لرجوع الضمير إلى البينة. (۶) منية اللبيب، للعميدی (مخطوط): الورقة ۱۸۱. (۷) انظر المدارک ۲: ۳۸۷ (*)

ص ۳۱

عن محل النزاع، بل سيجئ - عند بيان أدلة الأقوال - أن القول بالتفصيل بين العدمی والوجودی - بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن - وجوده بين العلماء لا يخلو من إشكال، فضلا عن اتفاق النافين عليه، إذ ما من استصحاب وجودی إلا ويمكن معه فرض استصحاب عدمی يلزم من الظن به الظن بذلک المستصحب الوجودی، فيسقط فائدة نفی اعتبار الاستصحابات الوجودية. وانتظر لتمام الكلام (۱). ومما يشهد بعدم الاتفاق فی العدميات: اختلافهم فی أن النافی يحتاج إلى دليل أم لا؟ فلاحظ ذلک العنوان (۲) تجده شاهد صدق على ما ادعيناه. نعم، ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الأقسام من العدميات من محل النزاع، كاستصحاب النفی المسمی ب البراءة الأصلية ، فإن المصرح به فی كلام جماعة - كالمحقق (۳) والعلامة (۴) والفاضل الجواد (۵) -: الإطباق على العمل عليه. وكاستصحاب عدم النسخ، فإن المصرح به فی كلام غير واحد - كالمحدث الأستر ابادی والمحدث البحرانی -: عدم الخلاف فيه، بل مال الأول إلى كونه من ضروريات الدين (۶ ، وألحق

(هامش)

(۱) انظر الصفحة ۱۰۳. (۲) انظر الذريعة ۲: ۸۲۷، والعدة ۲: ۷۵۲، والمعارج: ۲۱۰، ومبادئ الوصول: ۲۵۱. (۳) المعارج: ۲۰۸. (۴) انظر نهاية الوصول (مخطوط): ۴۲۴. (۵ غاية المأمول (مخطوط): الورقة ۱۲۸. (۶) الفوائد المدنية: ۱۴۳ (*)

ص ۳۲

الثانی بذلک استصحاب عدم المخصص والمقيد (۱). والتحقيق: أن اعتبار الاستصحاب - بمعنى التعويل فی تحقق شیء فی الزمان الثانی على تحققه فی الزمان السابق عليه - مختلف فيه، من غير فرق بين الوجودی والعدمی. نعم، قد يتحقق فی بعض الموارد قاعدة اخرى توجب الأخذ بمقتضى الحالة السابقة، ک قاعدة قبح التكليف من غير بيان ، أو عدم الدليل دليل العدم ، أو ظهور الدليل الدال على الحكم فی استمراره أو عمومه أو إطلاقه ، أو غير ذلک، وهذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب. ثم إنا لم نجد فی أصحابنا من فرق بين الوجودی والعدمی. نعم، حكى شارح الشرح (۲) هذا التفصيل عن الحنفية. الوجه الثانی: أن المستصحب قد يكون حكما شرعيا، كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذی، والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغير المتغير بنفسه، وقد يكون غيره، كاستصحاب الكرية، والرطوبة، والوضع الأول عند الشک فی حدوث النقل أو فی تأريخه. والظاهر بل صريح جماعة وقوع الخلاف فی كلا القسمين. نعم، نسب إلى بعض التفصيل بينهما بإنكار الأول والاعتراف

(هامش)

(۱) فی (ظ): عدم التخصيص والتقييد ، وانظر الحدائق ۱: ۵۲، والدرر النجفية: ۳۴ (۲) أی التفتازانی، وقد تقدم كلامه فی الصفحة ۲۸ (*)

ص ۳۳

بالثانی، ونسب إلى آخر العكس، حكاهما الفاضل القمی فی القوانين (۱). وفيه نظر، يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعی وغيره، فنقول: الحكم الشرعی يراد به تارة الحكم الكلی الذی من شأنه أن يؤخذ من الشارع، كطهارة من خرج منه المذی أو نجاسة ما زال تغيره بنفسه، واخرى يراد به ما يعم الحكم الجزئی الخاص فی الموضوع الخاص، كطهارة هذا الثوب ونجاسته، فإن الحكم بهما - من جهة عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته - ليس وظيفة للشارع. نعم، وظيفته إثبات الطهارة كلية (۲) لكل شیء شک فی ملاقاته للنجس وعدمها. وعلى الإطلاق الأول جرى الأخباريون، حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب فی نفس أحكام الله تعالى، وجعله الأستر ابادی من

أغلاط من تأخر عن المفيد، مع اعترافه باعتبار الاستصحاب فی مثل طهارة الثوب ونجاسته (۳) وغيرهما مما شك فيه من الأحكام الجزئية لأجل الاشتباه فی الامور الخارجية (۴). وصرح المحدث الحر العاملی: بأن أخبار الاستصحاب لا تدل على اعتباره فی نفس الحكم الشرعی، وإنما تدل على اعتباره فی موضوعاته ومتعلقاته (۵ .

(هامش)

(۱) القوانين ۲: ۵۷. (۲) فی (ت) و (ر): الكلية . (۳) الفوائد المدنية: ۱۴۳. (۴ الفوائد المدنية: ۱۴۸. (۵) الفوائد الطوسية: ۲۰۸، والفصول المهمة فی اصول الأئمة: ۲۵۰. (*)

ص ۳۴

والأصل فی ذلك عندهم: أن الشبهة فی الحكم الكلی لا مرجع فيها إلا الاحتياط دون البراءة أو الاستصحاب، فإنهما عندهم مختصان بالشبهة فی الموضوع. وعلى الإطلاق الثانی جری بعض آخر. قال المحقق الخوانساری فی مسألة الاستنجاء بالأحجار: وينقسم الاستصحاب إلى قسمين، باعتبار [انقسام] (۱) الحكم المأخوذ فيه إلى شرعی وغيره. ومثل للأول بنجاسة الثوب أو البدن، وللثانی برطوبته، ثم قال: ذهب بعضهم إلى حجيته بقسميه، وبعضهم إلى حجية القسم الأول فقط (۲)، انتهى. إذا عرفت ما ذكرناه، ظهر (۳ أن عد القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعية والامور الخارجية قولين متعاكسين ليس على ما ينبغی، لأن المراد بالحكم الشرعی: إن كان هو الحكم الكلی الذی أنكره الأخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه فی غيره، فإن ما حكاه المحقق الخوانساری (۴) واستظهره السبزواری (۵) هو اعتباره فی الحكم الشرعی بالإطلاق الثانی الذی هو أعم من الأول.

(هامش)

(۱) ما بين المعقوفتين من المصدر. (۲) مشارق الشموس: ۷۶. (۳) هذا وجه ما ذكره من النظر فی كلام المحقق القمی، المتقدم فی الصفحة السابقة. (۴) مشارق الشموس: ۷۶. (۵ ذخيرة المعاد: ۱۱۵ و ۱۱۶ (*)

ص ۳۵

۲

وإن اريد بالحكم الشرعی الإطلاق الثانی الأعم، فلم يقل أحد باعتباره فی غير الحكم الشرعی وعدمه فی الحكم الشرعی، لأن الأخباريين لا ينكرون الاستصحاب فی الأحكام الجزئية. ثم إن المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين فی هذا التقسيم ثلاثة: الأول: اعتبار الاستصحاب فی الحكم الشرعی مطلقا - جزئيا كان كنجاسة الثوب، أو كليا كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير - وهو الظاهر مما حكاه المحقق الخوانساری (۱). الثانی: اعتباره فی ما عدا الحكم الشرعی الكلی وإن كان حكما جزئيا، وهو الذی حكاه فی الرسالة الاستصحابية عن الأخباريين (۲). الثالث: اعتباره فی الحكم الجزئی دون الكلی ودون الامور الخارجية، وهو الذی ربما يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخوانساری فی حاشية له على قول الشهيد (قدس سره) فی تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه (۳). الوجه الثالث: من حيث إن المستصحب قد يكون حكم تكليفيا، وقد يكون

(هامش)

(۱) تقدم كلامه فی الصفحة السابقة. (۲) الرسائل الاصولية: ۴۲۵. (۳) شرح الوافية (مخطوط): ۳۳۹، ولكن لم نقف على هذه الحاشية فی الموضع المذكور فيما عندنا من نسخة مشارق الشموس، انظر المشارق: ۲۸۱

ص ۳۶

وضعيا شرعيا (۱) كالأسباب والشروط والموانع. وقد وقع الخلاف من هذه الجهة، ففصل صاحب الوافية بين التكليفی وغيره، بالإنكار فی الأول دون الثانی (۲). وإنما لم ندرج هذا التقسيم فی التقسيم الثانی مع أنه تقسيم لأحد قسميه، لأن ظاهر كلام المفصل المذكور

وإن كـان هو التفصـيل بين الحكم التكليفى والوضـعى، إلا أن آخر كلامه ظاهر فى إجراء الاستصـحاب فى نفس الأسـباب والشـروط والموانع، دون السببية والشرطية والمانعية، وسيتضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرض لأدلة الأقوال (۳ .

(هامش)

(۱) لم ترد شرعى فى (ت). (۲) الوافية: ۲۰۲. (۳) انظر الصفحة ۱۲۱ – ۱۲۴ (*)

ص ۳۷

[تقسـيم الاستصـحاب باعتبار دليل المستصـحب] (۱) وأمـا بالاعتبـار الثـانى، فمـن وجـوه أيضـا: أحـدها: من حيث إن الـدليل المثبت للمستصـحب إما أن يكون هو الإجماع، وإما أن يكون غيره. وقد فصل بين هذين القسـمين الغزالى، فأنكر الاستصحاب فى الأول (۲). وربم يظهر من صـاحب الحـدائق – فيما حكى عنه فى الـدرر النجفيـة – أن محل النزاع فى الاستصـحاب منحصـر فى استصـحاب حال الإجماع (۳). وسـيأتى تفصيل ذلك عند نقل أدلة الأقوال إن شاء الله. الثانى: من حيث إنه قد يثبت بالدليل الشرعى، وقد يثبت بالدليل العقلى. ولم أجد من فصل بينهما، إلا أن فى تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلى – وهو الحكم العقلى المتوصل به إلى حكم شـرعى – تأملا، نظرا إلى أن الأحكام العقلية كلها مبينة مفصلة من حيث مناط الحكم (۴)، والشك فى بقاء المستصحب وعدمه ل بد وأن

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) المستصفى ۱: ۱۲۸. (۳) الدرر النجفية: ۳۴. (۴) فى (ر) و (ص) زيادة: الشرعى . (*)

ص ۳۸

يرجع إلى الشك فى موضوع الحكم، لأن الجهات المقتضـية للحكم العقلى بالحسن والقبـح كلها راجعة إلى قيود فعل المكلف، الذى هو الموضوع. فالشـك فى حكم العقـل حتى لأجـل وجود الرافع لا ـ يكون إلا للشك فى موضوعه، والموضوع لا بـد أن يكون محرزا معلوم البقاء فى الاستصـحاب، كما سيجئ (۱). ولا ـ فرق فيمـا ذكرنـا، بين أن يكون الشك من جهـة الشك فى وجود الرافع، وبين أن يكون لأجـل الشـك فى اسـتعداد الحكم، لأـن ارتفـاع الحكم العقلى لا ـ يكون إلا ـ بارتفـاع موضوعه، فيرجع الأـمر بالأخرة إلى تبـدل العنوان، ألا ترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضار، فحكمه يرجع إلى أن الضار من حيث إنه ضار حرام، ومعلوم أن هذه القضـية غير قابلـة للاستصـحاب عنـد الشك فى الضـرر مع العلم بتحققه سابقا، لأن قولن: المضـر قبيح حكم دائمى لا يحتمل ارتفاعه أبدا، ولا ينفع فى إثبات القبـح عند الشك فى بقاء الضـرر. ولا يجوز أن يقال: إن هذا الصدق كان قبيح سابقا فيستصـحب قبحه، لأن الموضوع فى حكم العقل بالقبـح ليس هـذا الصدق، بل عنوان المضـر، والحكم له مقطوع البقاء، وهذا بخلاف الأحكام الشـرعية، فإنه قد يحكم الشـارع على الصـدق بكونه حراما، ولا يعلم أن المناط الحقيقى (۲) فيه بـاق فى زمان الشك أو مرتفع – إما من جهـة جهل المناط أو من جهة الجهل ببقائه مع معرفته (۳) – فيستصحب الحكم الشرعى.

(هامش)

(۱) انظر الصفحة ۲۹۱. (۲) لم ترد الحقيقى فى (ظ). (۳) لم ترد إما من – إلى – معرفته فى (ت)، (ر) و (ه). (*)

ص ۳۹

فإن قلت: على القول بكون الأحكام الشرعية تابعة للأحكام العقلية، فما هو مناط الحكم وموضوعه فى الحكم العقلى بقبح هذا الصدق فهـو المنـاط والموضـوع فى حكم الشـرع بحرمته، إذ المفروض بقاعـدة التطـابق، أن موضـوع الحرمـة ومناطهـا هو بعينه موضوع القبح ومناطه. قلت: هذا مسـلم، لكنه مانع عن الفرق بين الحكم الشـرعى والعقلى من حيث الظن بالبقاء فى الآن اللاحق، لا من حيث جريان أخبار الاستصـحاب وعـدمه، فإنه تابع لتحقق موضوع المستصـحب ومعروضه بحكم العرف، فإذا حكم الشارع بحرمـة شـىء فى زمان، وشك فى الزمان الثانى، ولم يعلم أن المناط الحقيقى واقعا – الذى هو المناط والموضوع (۱) فى حكم العقل – باق هنا أم لا، فيصدق

هنا أن الحكم الشرعى الثابت لما هو الموضوع له فى الأدلة الشرعية كان موجودا سابقا وشك فى بقائه، ويجرى فيه أخبار الاستصحاب. نعم، لو علم مناط هذا الحكم وموضوعه (۲) المعلق عليه فى حكم العقل لم يجر الاستصحاب، لم ذكرنا من عدم إحراز الموضوع. ومما ذكرنا يظهر: أن الاستصحاب لا يجرى فى الأحكام العقلية، ولا فى الأحكام الشرعية المستندة إليها، سواء كانت وجودية أم عدمية، إذ كان العدم مستندا إلى القضية العقلية، كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها، فإنه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات، كما صدر

(هامش)

(۱) فى (ه): وعنوان الموضوع ، وفى (ر) و (ص): الذى هو عنوان الموضوع . (۲) فى (ر) و (ص) بدل موضوعه : عنوانه . (*)

ص ۴۰

من بعض (۱) من مال إلى الحكم بالإجزاء فى هذه الصورة وأمثالها من موارد الأعذار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه. وأما إذا لم يكن العدم مستندا إلى القضية العقلية، بل كان لعدم المقتضى وإن كان القضية العقلية موجودة أيضا، فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية. ومن هذا الباب استصحاب حال العقل، المراد به فى اصطلاحهم استصحاب البراءة والنفى، فالمراد استصحاب الحال التى يحكم العقل على طبقها - وهو عدم التكليف - لا الحال المستندة إلى العقل، حتى يقال إن مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية، وهى قبح تكليف غير المميز أو المعدوم. ومما ذكرنا ظهر أنه لا وجه للاعتراض (۲) على القوم - فى تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفى والبراءة - بأن الثابت بالعقل قد يكون (۳) عدميا وقد يكون وجوديا، فلا وجه للتخصيص، وذلك لما عرفت: من أن الحال المستند إلى العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجرى فيه (۴) الاستصحاب وجوديا كان أو عدميا، وما ذكره من الأمثلة يظهر الحال فيها مما تقدم.

(هامش)

(۱) لم نعثر عليه، وقيل: إنه المحقق القمى، انظر أوثق الوسائل: ۴۴۵. (۲) المعترض هو صاحب الفصول فى الفصول: ۳۶۶. (۳) فى (ت) و (هـ) زيادة: أمر . (۴) فى (ت)، (ر) و (ص): فيه . (*)

ص ۴۱

الثالث: أن دليل المستصحب: إما أن يدل على استمرار الحكم إلى حصول رافع أو غاية، وإما أن لا يدل. وقد فصل بين هذين القسمين المحقق فى المعارج، والمحقق الخوانسارى فى شرح الدروس، فأنكرا الحجية فى الثانى واعترفا بها فى الأول، مطلقا كما يظهر من المعارج (۱)، أو بشرط كون الشك فى وجود الغاية كما يأتى من شارح الدروس (۲). وتخيل بعضهم (۳) - تبعا لصاحب المعالم (۴) -: أن قول المحقق (قدس سره) موافق للمنكرين، لأن محل النزاع ما لم يكن الدليل مقتضيا للحكم فى الآن اللاحق لولا الشك فى الرافع. وهو غير بعيد بالنظر إلى كلام السيد (۵) والشيخ (۶) وابن زهرة (۷) وغيرهم، حيث إن المفروض فى كلامهم هو كون دليل الحكم فى الزمان الأول قضية مهملة ساكتة عن حكم الزمان الثانى ولو مع فرض عدم الرافع.

(هامش)

(۱) المعارج: ۲۰۹ - ۲۱۰. (۲) انظر الصفحة ۵۰ و ۱۶۹. (۳) مثل: الفاضل الجواد فى غاية المأمول (مخطوط): الورقة ۱۳۰. (۴) المعالم: ۲۳۵. (۵) الذريعة ۲: ۸۳۰. (۶) العدة ۲ ۷۵۶ - ۷۵۸. (۷) الغنية (الجوامع الفقهية): ۴۸۶ (*)

ص ۴۲

إلا أن الذى يقتضيه التدبر فى بعض كلماتهم - مثل: إنكار السيد (۱) لاستصحاب البلد المبنى على ساحل البحر مع كون الشك فيه نظير الشك فى وجود الرافع للحكم الشرعى، وغير ذلك مما يظهر للمتأمل، ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين والنافين -: هو عموم النزاع لما ذكره المحقق، فما ذكره فى المعارج (۲ أخيرا ليس رجوعا عما ذكره أولا، بل لعله

بیان لمورد تلک الأدلهٔ التی ذکرها لاعتبار الاستصحاب، وأنها لا تقتضی اعتبارا أزید من مورد یکون الدلیل فیه مقتضیا للحکم مطلقا ویشک فی رافعه.

(هامش)

(۱) الذریعهٔ ۲: ۸۳۳. (۲) المعارج: ۲۰۹ - ۲۱۰ (*)

ص ۴۳

[تقسیم الاستصحاب باعتبار الشک المأخوذ فیه] (۱) وأما باعتبار الشک فی البقاء، فمن وجوه أیضا: أحدها: من جههٔ أن الشک قد ینشأ من اشتباه الأمر الخارجی - مثل: الشک فی حدوث البول، أو کون الحادث بولا أو وذیا - ویسمی بالشبههٔ فی الموضوع، سواء کان المستصحب حکما شرعیا جزئیا کالطهارهٔ فی المثالین، أم موضوعا کالرطوبهٔ والکریهٔ ونقل اللفظ عن معناه الأصلی، وشبه ذلک. وقد ینشأ من اشتباه الحکم الشرعی الصادر من الشارع، کالشک فی بقاء نجاسهٔ المتغیر بعد زوال تغیره، وطهارهٔ المکلف بعد حدوث المذی منه، ونحو ذلک. والظاهر دخول القسمین فی محل النزاع، کما یظهر من کلام المنکرین، حیث ینکرون استصحاب حیاهٔ زید بعد غیبته عن النظر، والبلد المبنی علی ساحل البحر، ومن کلام المثبتین حیث یستدلون بتوقف نظام معاش الناس ومعادهم علی الاستصحاب. ویحکی عن الأخباریین اختصاص الخلاف بالثانی، وهو الذی صرح به المحدث البحرانی (۲)، ویظهر من کلام المحدث الأستر ابادی،

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) انظر الحدائق ۱: ۵۲ و ۱۴۳، والدرر النجفیهٔ: ۳۴ (*)

ص ۴۴

حیث قال فی فوائده: اعلم أن للاستصحاب صورتین معتبرتین باتفاق الامهٔ، بل أقول: اعتبارهما من ضروریات الدین. إحداهما: أن الصحابهٔ وغیرهم کانوا یستصحبون ما جاء به نبینا (صلی الله علیه وآله وسلم) إلی أن یجیء ناسخه. الثانیهٔ: أنا نستصحب کل أمر من الامور الشرعیهٔ - مثل: کون الرجل مالک أرض، وکونه زوج امرأهٔ، وکونه عبد رجل، وکونه علی وضوء، وکون الثوب طاهرا أو نجسا، وکون اللیل أو النهار باقیا، وکون ذمهٔ الإنسان مشغولهٔ بصلاهٔ أو طواف - إلی أن یقطع بوجود شیء جعله الشارع سببا لنقض تلک الامور (۱). ثم ذلک الشیء قد یکون شهادهٔ العدلین، وقد یکون قول الحجام المسلم أو من فی حکمه، وقد یکون قول القصار أو من فی حکمه، وقد یکون بیع ما یحتاج إلی الذبح والغسل فی سوق المسلمین، وأشباه ذلک من الامور الحسیهٔ (۲)، انتهی. ولولا تمثیله باستصحاب اللیل والنهار لاحتمل أن یکون معقد إجماعه الشک من حیث المانع وجودا أو منعا، إل أن الجامع بین جمیع أمثلهٔ الصورهٔ الثانیهٔ لیس إلا الشبههٔ الموضوعیهٔ، فکأنه استثنی من محل الخلاف صورهٔ واحدهٔ من الشبههٔ الحکمیهٔ - أعنی الشک فی النسخ -

(هامش)

(۱) کذا فی المصدر، وفی ص : سببا مزیلا لتلک الامور ، وفی سائر النسخ: سبب مزیلا لنقض تلک الامور ، ولا یخفی ما فیه. (۲) الفوائد المدنیهٔ: ۱۴۳ (*)

ص ۴۵

وجمیع صور الشبههٔ الموضوعیهٔ. وأصرح من العبارهٔ المذکورهٔ فی اختصاص محل الخلاف بالشبههٔ الحکمیهٔ، ما حکی عنه فی الفوائد (۱) أنه قال - فی جملهٔ کلام له -: إن صور الاستصحاب المختلف فیه راجعهٔ إلی أنه إذا ثبت حکم بخطاب شرعی فی موضوع فی حال من حالاته نجریه فی ذلک الموضوع عند زوال الحالهٔ القدیمهٔ وحدوث نقیضها فیه. ومن المعلوم أنه إذا تبدل قید موضوع المسألهٔ بنقیض ذلک القید اختلف موضوع المسألتین، فالذی سموه استصحابا راجع فی الحقیقهٔ إلی إسراء حکم لموضوع إلی موضوع

آخر متحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات (۲)، انتهى. الثانى: من حيث إن الشك بالمعنى الأعم الذى هو المأخوذ فى تعريف الاستصحاب: قد يكون مع تساوى الطرفين، وقد يكون مع رجحان البقاء، أو الارتفاع. ولا إشكال فى دخول الأولين فى محل النزاع، وأما الثالث فقد يتراءى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه. قال شارح المختصر: معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلانى قد

(هامش)

(۱) أى: الفوائد المكية. (۲) الفوائد المكية (مخطوط): الورقة ۱۰۳، وحكاه عنه الفاضل التونى فى الوافية: ۲۱۲، وورد هذا المضمون فى الفوائد المدنية: ۱۴۳، أيض. (*)

ص ۴۶

كان ولم يظن عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء، وقد اختلف فى صحة الاستدلال به لإفادته الظن، وعدمها لعدم إفادته (۱)، انتهى. والتحقيق: أن محل الخلاف إن كان فى اعتبار الاستصحاب من باب التعبد والطريق الظاهرى، عم صورة الظن الغير المعتبر بالخلاف. وإن كان من باب إفادة الظن - كما صرح به شارح المختصر - فإن كان من باب الظن الشخصى، كما يظهر من كلمات بعضهم - كشيخنا البهائى فى الحبل المتين (۲) وبعض من تأخر عنه (۳) - كان محل الخلاف فى غير صورة الظن بالخلاف، إذ مع وجوده لا يعقل ظن البقاء، وإن كان من باب إفادة نوعه الظن لو خلى وطبعه - وإن عرض لبعض أفراده ما يسقطه عن إفادة الظن - عم الخلاف صورة الظن بالخلاف أيضا. ويمكن أن يحمل كلام العضدى على إرادة أن الاستصحاب من شأنه بالنوع أن يفيد الظن عند فرض عدم الظن بالخلاف، وسيجئ زيادة توضيح لذلك (۴) إن شاء الله. الثالث: من حيث إن الشك فى بقاء المستصحب: قد يكون من جهة المقتضى، والمراد به: الشك من حيث استعداده

(هامش)

(۱) شرح مختصر الاصول ۲: ۴۵۳. (۲) تقدم كلامه فى الصفحة ۲۱. (۳) يعنى به شارح الدروس، المحقق الخوانسارى، انظر الصفحة ۲۲. (۴) انظر الصفحة ۸۷ (*)

ص ۴۷

وقابليته فى ذاته للبقاء، كالشك فى بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأول. وقد يكون من جهة طرو الرافع مع القطع باستعداده للبقاء، وهذا على أقسام: لأن الشك إما فى وجود الرافع، كالشك فى حدوث البول، وإما أن يكون فى رافعية الموجود، إما لعدم تعين المستصحب وتردده بين ما يكون الموجود رافعا (۱) وبين ما لا يكون، كفعل الظهر المشكوك كونه رافعا لشغل الذمة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردده بين الظهر والجمعة، وإما للجهل بصفة الموجود من كونه رافعا كالمذى، أو مصداقا لرافع معلوم المفهوم كالرطوبة المرددة بين البول والودى، أو مجهول المفهوم. ولا إشكال فى كون ما عدا الشك فى وجود الرافع محلا للخلاف، وإن كان ظاهر استدلال بعض المثبتين: بأن المقتضى للحكم الأول موجود (۲)... إلى آخره، يوهم الخلاف. وأم هو فالظاهر أيضا وقوع الخلاف فيه، كما يظهر من إنكار السيد (قدس سره) للاستصحاب فى البلد المبنى على ساحل البحر، وزيد الغائب عن النظر (۳)، وأن الاستصحاب لو كان حجة لكان بينة النافى أولى، لاعتضادها بالاستصحاب. وكيف كان، فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضى وبين

(هامش)

(۱) كذا فى النسخ، والمناسب: رافعا له . (۲) كما فى المعارج: ۲۰۶. (۳) الذريعة ۲: ۸۳۲ و ۸۳۳ (*)

ص ۴۸

كونه من جهة الرافع، فينكر الاستصحاب فى الأول. وقد يفصل فى الرافع بين الشك فى وجوده والشك فى رافعيته، فينكر الثانى مطلقا، أو إذا لم يكن الشك فى المصداق الخارجى. هذه جملة ما حضرنى من كلمات الأصحاب. والمتحصل منها فى بادئ النظر

أحد عشر قول:

ص ۴۹

[الأقوال فی حجیة الاستصحاب] (۱) الأول: القول بالحج

۱

[الأقوال فی حجیة الاستصحاب] (۱) الأول: القول بالحجیة مطلقا. الثانی: عدمها مطلق. الثالث: التفصیل بین العدمی والوجودی. الرابع: التفصیل بین الامور الخارجیة وبین الحکم الشرعی مطلقا، فلا یعتبر فی الأول. الخامس: التفصیل بین الحکم الشرعی الکلی وغیره، فلا یعتبر فی الأول إلا فی عدم النسخ. السادس: التفصیل بین الحکم الجزئی وغیره، فلا یعتبر فی غیر الأول، وهذا هو الذی تقدم أنه ربما یستظهر من کلام المحقق الخوانساری فی حاشیة شرح (۲) الدروس (۳)، علی ما حکاه السید فی

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) لم ترد شرح فی (ت). (۳) راجع الصفحة ۳۵ (*)

ص ۵۰

شرح الوافیة (۱). السابع: التفصیل بین الأحکام الوضعیة - یعنی نفس الأسباب والشروط والموانع - والأحکام التکلیفیة التابعة لها، وبین غیرها من الأحکام الشرعیة، فیجری فی الأول دون الثانی (۲). الثامن: التفصیل بین ما ثبت بالإجماع وغیره، فلا یعتبر فی الأول. التاسع: التفصیل بین کون المستصحب مما ثبت بدلیله أو من الخارج استمراره فشک فی الغایة الرافعة له، وبین غیره، فیعتبر فی الأول دون الثانی، کما هو ظاهر المعارج (۳). العاشر: هذا التفصیل مع اختصاص الشک بوجود الغایة، کما هو الظاهر من المحقق السبزواری فیما سیجئ من کلامه (۴). الحادی عشر: زیادة الشک فی مصداق الغایة من جهة الاشتباه المصداقی دون المفهومی، کما هو ظاهر ما سیجئ من المحقق الخوانساری (۵). ثم إنه لو بنی علی ملاحظة ظواهر کلمات من تعرض لهذه المسألة

(هامش)

(۱) لم ترد وهذا هو الذی - إلی - شرح الوافیة فی (هـ)، وکتب فوقها فی (ص): زائد . وانظر شرح الوافیة (مخطوط): ۳۳۹. (۲) لم ترد التفصیل - إلی - دون الثانی فی (ظ)، وورد بدله: التفصیل بین الکلی التکلیفی الغیر التابع للحکم الوضعی وغیره، فلا یعتبر فی الأول . (۳) المعارج: ۲۰۹ - ۲۱۰. (۴) سیأتی کلامه فی الصفحة ۱۶۵ - ۱۶۶. (۵) سیأتی کلامه فی الصفحة ۱۶۹ - ۱۷۷ (*)

ص ۵۱

فی الاصول والفروع، لزادت الأقوال علی العدد المذکور بکثیر (۱)، بل یحصل لعالم واحد قولان أو أزید فی المسألة، إلا أن صرف الوقت فی هذا مما لا ینبغی. [أقوی الأقوال فی الاستصحاب] (۲) والأقوی: هو القول التاسع، وهو الذی اختاره المحقق، فإن المحکی عنه فی المعارج (۳) أنه قال: إذا ثبت حکم فی وقت، ثم جاء وقت آخر ولم یقم دلیل علی انتفاء ذلک الحکم، هل یحکم ببقائه ما لم یقم دلالة علی نفیه؟ أم یفتقر الحکم فی الوقت الثانی إلی دلالة؟ حکی عن المفید (قدس سره): أنه یحکم ببقائه (۴)، وهو المختار. وقال تضی (قدس سره): لا یحکم (۵ .

(هامش)

(۱) للوقوف علی سائر الأقوال، انظر خزائن الاصول للفاضل الدربندی، فن الاستصحاب، الصفحة ۱۶ - ۱۸، وادعی بعضهم: أن الأقوال ترتقی إلی نیف وخمسین، انظر وسیلة الوسائل فی شرح الرسائل للسید محمد باقر الیزدی، الصفحة ۱۲، من مباحث الاستصحاب. (۲) العنوان منا. (۳) حکاه عنه فی المعالم: ۲۳۴ و ۲۳۵. (۴) حکاه عنه الشیخ الطوسی فی العدة ۲: ۷۵۶، وانظر التذکرة باصول الفقه

(مصنفات الشیخ المفید) ۹ ۴۵. (۵) انظر الذریعة ۲: ۸۲۹ (*)

ص ۵۲

ثم مثل بالمتیمم الواجد للماء فی أثناء الصلاة، ثم احتج للحجیة بوجوه، منها: أن المقتضی للحکم الأول موجود، ثم ذکر أدلة المانعین وأجاب عنها. ثم قال: والذی نختاره: أن ننظر فی دلیل ذلک الحکم، فإن کان یقتضیه مطلقا وجب الحکم باستمرار الحکم، ک عقد النکاح ، فإنه یوجب حل الوط ء مطلقا، فإذا وقع الخلاف فی الألفاظ التی یقع بها الطلاق، فالمستدل علی أن الطلاق لا یقع بها لو قال: حل الوط ء ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ، فکذا بعده کان صحیحا، لأن المقتضی للتحلیل - وهو العقد - اقتضاه مطلقا، ولا یعلم أن الألفاظ المذکورة رافعة لذلک الاقتضاء، فیثبت الحکم عملا بالمقتضی. لا یقال: إن المقتضی هو العقد، ولم یثبت أنه باق. لأنا نقول: وقوع العقد اقتضی حل الوط ء لا مقیدا بوقت، فیلزم دوام الحل، نظرا إلی وقوع المقتضی، لا إلی دوامه، فیجب أن یثبت الحل حتی یثبت الرافع. ثم قال: فإن کان الخصم یعنی بالاستصحاب ما أشرنا إلیه فلیس هذا عملا بغیر دلیل، وإن کان یعنی أمرا آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه (۱)، انتهی. ویظهر من صاحب المعالم اختیاره، حیث جعل هذا القول من المحقق نفیا لحجیة الاستصحاب (۲)، فیظهر أن الاستصحاب المختلف فیه غیره.

(هامش)

(۱) المعارج: ۲۰۶ - ۲۱۰، مع اختلاف یسیر. (۲) المعالم: ۲۳۵ (*)

ص ۵۳

[الاستدلال علی القول المختار] (۱) لنا علی ذلک وجوه: الأول: ظهور کلمات جماعة فی الاتفاق علیه. فمنها: ما عن المبادئ، حیث قال: الاستصحاب حجة، لإجماع الفقهاء علی أنه متی حصل حکم، ثم وقع الشک فی أنه طرأ ما یزیله أم لا؟ وجب الحکم ببقائه علی م کان أولا ـ ولولا ـ القول بأن الاستصحاب حجة، لکان ترجیحا لأحد طرفی الممکن من غیر مرجح (۲)، انتهی. ومراده وإن کان الاستدلال به علی حجیة مطلق الاستصحاب، بناء علی ما ادعاه: من أن الوجه فی الإجماع علی الاستصحاب مع الشک فی طرو المزیل، هو اعتبار الحالة السابقة مطلقا، لکنه ممنوع، لعدم الملازمة، کما سیجئ (۳). ونظیر هذا ما عن النهایة: من أن الفقهاء بأسرهم - علی کثرة اختلافهم - اتفقوا علی أنا متی تیقنا حصول شیء وشککنا فی حدوث المزیل له أخذنا بالمتیقن، وهو عین الاستصحاب، لأنهم رجحو بقاء الباقی علی حدوث الحادث (۴ .

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) مبادئ الوصول إلی علم الاصول: ۲۵۱. (۳) انظر الصفحة ۵۴ و ۸۲ (۴) نهایة الوصول (مخطوط): ۴۱۰ و ۴۱۱ (*)

ص ۵۴

ومنها: تصریح صاحب المعالم (۱) والفاضل الجواد (۲): بأن ما ذکره المحقق أخیرا فی المعارج (۳) راجع إلی قول السید المرتضی المنکر للاستصحاب (۴)، فإن هذه شهادة منهم علی خروج ما ذکره المحقق عن مورد النزاع وکونه موضع وفاق. إلا أن فی صحة هذه الشهادة نظرا، لأن ما مثل فی المعارج من الشک فی الرافعیة من (۵) مثال النکاح (۶ هو بعینه ما أنکره الغزالی ومثل له بالخارج من غیر السبیلین (۷)، فإن الطهارة کالنکاح فی أن سببها مقتض لتحققه (۸) دائما إلی أن یثبت الرافع. الثانی: أنا تتبعن موارد الشک فی بقاء الحکم السابق المشکوک من جهة الرافع، فلم نجد من أول الفقه إلی آخره موردا إلا وحکم الشارع فیه بالبقاء، إلا مع أمارة توجب الظن بالخلاف، کالحکم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء، فإن الحکم بها لیس لعدم اعتبار الحالة السابقة - وإلا لوجب الحکم بالطهارة لقاعدة الطهارة - بل لغلبة بقاء جزء من البول

(هامش)

(۱) المعالم: ۲۳۵. (۲) غایة المأمول (مخطوط): الورقة ۱۳۰. (۳) المعارج: ۲۱۰. (۴ الذریعة ۲: ۸۲۹. (۵) فی (ظ) بدل من : و . (۶)

المعارج: ۲۰۹. (۷) المستصفی ۱ ۲۲۴، ولیس فیه مثال الخارج من غیر السبیلین ، نعم حکی تمثیله بذلک فی نهایة الوصول، کما سیأتی فی الصفحة ۱۵۱. (۸) کذا فی النسخ، والمناسب: لتحققه ، لرجوع الضمیر إلی الطهارة. (*)

ص ۵۵

أو المنی فی المخرج، فرجح هذا الظاهر علی الأصل، کما فی غسالة الحمام عند بعض، والبناء علی الصحة المستندة إلی ظهور فعل المسلم. والإنصاف: أن هذا الاستقراء یکاد یفید القطع، وهو أولی من الاستقراء الذی ذکر غیر واحد - کالمحقق البهبهانی (۱ وصاحب الریاض (۲) -: أنه المستند فی حجیة شهادة العدلین علی الإطلاق. الثالث: الأخبار المستفیضة منها: صحیحة زرارة - ولا یضرها الإضمار - قال: قلت له: الرجل ینام وهو علی وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان علیه الوضوء؟ قال: یا زرارة، قد تنام العین ولا ینام القلب والاذن، فإذا نامت العین والاذن (۳) فقد وجب الوضوء. قلت: فإن حرک إلی (۴) جنبه شیء، وهو لا یعلم؟ قال: لا، حتی یستیقن أنه قد نام، حتی یجئ من ذلک أمر بین، وإلا ـ فإنه علی یقین من وضوئه، ولا ینقض الیقین أبدا بالشک، ولکن ینقضه بیقین آخر (۵).

(هامش)

(۱) الرسائل الاصولیة: ۴۲۹، والفوائد الحائریة: ۲۷۷. (۲) الریاض (الطبعة الحجریة) ۱: ۴۴۰، و ۲: ۴۴۱. (۳) فی المصدر زیادة: والقلب . (۴) کذا فی التهذیب، وفی الوسائل: علی جنبه . (۵) التهذیب ۱: ۸، الحدیث ۱۱، والوسائل ۱: ۱۷۴، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث الأول. (*)

ص ۵۶

وتقریر الاستدلال: أن جواب الشرط فی قوله (علیه السلام): وإلا فإنه علی یقین محذوف، قامت العلة مقامه لدلالتها علیه، وجعلها نفس الجزاء یحتاج إلی تکلف، وإقامة العلة مقام الجزاء لا تحصی کثرة فی القرآن وغیره، مثل قوله تعالی: *(وإن تجهر بالقول فإنه یعلم السر وأخفی) *(۱)، و *(إن تکفروا فإن الله غنی عنکم)*(۲)، و *(من کفر فإن ربی غنی کریم)*(۳)، و *(من کفر فإن الله غنی عن العالمین)*(۴)، و *(إن یکفر بها هؤلاء فقد وکلنا بها قوما لیسوا بها بکافرین)*(۵)، و *(إن یسرق فقد سرق أخ له من قبل)*(۶)، و *(إن یکذبوک فقد کذبت)*(۷)، إلی غیر ذلک. فمعنی الروایة: إن لم یستیقن أنه قد نام فلا یجب علیه الوضوء، لأنه علی یقین من وضوئه فی السابق، وبعد إهمال تقیید الیقین بالوضوء وجعل العلة نفس الیقین، یکون قوله (علیه السلام): ول ینقض الیقین بمنزلة کبری کلیة للصغری المزبورة. هذا، ولکن مبنی الاستدلال علی کون اللام فی الیقین للجنس، إذ لو کانت للعهد لکانت الکبری - المنضمة إلی الصغری - ولا ینقض

(هامش)

(۱) طه: ۷. (۲) الزمر: ۷. (۳) النمل: ۴۰. (۴) آل عمران: ۹۷. (۵) الأنعام: ۸۹. (۶ یوسف: ۷۷. (۷) فاطر: ۴ (*)

ص ۵۷

الیقین بالوضوء بالشک ، فیفید قاعدة کلیة فی باب الوضوء، وأنه لا ینقض إلا بالیقین بالحدث، و اللام وإن کان ظاهرا فی الجنس، إلا أن سبق یقین الوضوء ربما یوهن الظهور المذکور، بحیث لو فرض إرادة خصوص یقین الوضوء لم یکن بعیدا عن اللفظ. مع احتمال أن لا ـ یکون قوله (علیه السلام): فإنه علی یقین علة قائمة مقام الجزاء، بل یکون الجزاء مستفادا من قوله (علیه السلام): ولا ینقض ، وقوله (علیه السلام): فإنه علی یقین توطئة له، والمعنی: أنه إن لم یستیقن النوم فهو مستیقن لوضوئه السابق ، ویثبت علی مقتضی یقینه ولا ینقضه، فیخرج قوله: لا ینقض عن کونه بمنزلة الکبری، فیصیر عموم الیقین وإرادة الجنس منه أوهن. لکن الإنصاف: أن الکلام مع ذلک لا یخلو عن ظهور، خصوصا بضمیمة الأخبار الاخر الآتیة المتضمنة لعدم نقض الیقین بالشک. وربما یورد علی إرادة العموم من الیقین: أن النفی الوارد علی العموم لا ـ یدل علی السلب الکلی (۱). وفیه: أن العموم مستفاد من الجنس فی حیز النفی، فالعموم

بملاحظة النفی کما فی لا رجل فی الدار ، لا فی حیزه کما فی لم آخذ کل الدراهم ، ولو کان اللام لاستغراق الأفراد کان (۲) الظاهر (۳) - بقرینة

(هامش)

(۱) هذا الإیراد محکی عن العلامة المجلسی، انظر الحاشیة علی استصحاب القوانین للمصنف: ۱۵۸، وفی شرح الوافیة: إن الإیراد نقله بعض الفضلاء فی رسالته المعمولة فی الاستصحاب عن المجلسی انظر شرح الوافیة (مخطوط): ۳۵۶. (۲) فی (ظ) هکذ: ولو کان اللام للاستغراق کان لاستغراق الأفراد وکان . (۳) فی (ه): ظاهر . (*)

ص ۵۸

المقام والتعلیل وقوله: أبد - هو (۱) إرادة عموم النفی، لا نفی العموم. وقد اورد علی الاستدلال بالصحیحة بما لا یخفی جوابه علی الفطن (۲). والمهم فی هذ الاستدلال إثبات إرادة الجنس من الیقین. ومنها: صحیحة اخری لزرارة - مضمرة أیض -: قال: قلت له (۳): أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شیء من المنی، فعلمت أثره إلی أن اصیب له الماء، فأصبت، فحضرت الصلاة، ونسیت أن بثوبی شیئا وصلیت، ثم إنی ذکرت بعد ذلک؟ قال (علیه السلام): تعید الصلاة وتغسله. قلت: فإن لم أکن رأیت موضعه، وعلمت أنه قد أصابه، فطلبته ولم أقدر علیه، فلما صلیت وجدته؟ قال (علیه السلام): تغسله وتعید. قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتیقن ذلک، فنظرت فلم أر شیئا فصلیت، فرأیت فیه؟ قال: تغسله ولا تعید الصلاة. قلت: لم ذلک؟ قال: لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت، ولیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبدا

(هامش)

(۱) فی (ت) و (هـ) بدل هو : فی . (۲)وقد أشار إلی جملة منها مع أجوبته الفاضل الدربندی فی خزائن الاصول، فن الاستصحاب، الورقة ۱۱. (۳) لم ترد له فی التهذیب وإحدی روایات الوسائل. (*)

ص ۵۹

قلت: فإنی قد علمت أنه قد أصابه، ولم أدر أین هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبک الناحیة التی تری أنه قد أصابها، حتی تکون علی یقین من طهارتک. قلت: فهل علی إن شککت فی أنه أصابه شیء، أن أنظر فیه؟ قال: لا، ولکنک إنما ترید أن تذهب بالشک (۱) الذی وقع فی نفسک. قلت: إن رأیته فی ثوبی وأنا فی الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعید إذا شککت فی موضع منه ثم رأیته، وإن لم تشک ثم رأیته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنیت علی الصلاة، لأنک لا تدری، لعله شیء اوقع علیک، فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک... الحدیث (۲). والتقریب: کما تقدم فی الصحیحة الاولی (۳)، وإرادة الجنس من الیقین لعله أظهر هنا. وأما فقه الحدیث، فبیانه: أن مورد الاستدلال یحتمل وجهین:

(هامش)

(۱) فی المصدر بدل بالشک : الشک . (۲) التهذیب ۱: ۴۲۱، الباب ۲۲، الحدیث ۱۳۳۵. وأورده فی الوسائل ۲: ۱۰۶۳، الباب ۴۲ من أبواب النجاسات، الحدیث ۲، و ۱۰۶۱، الباب ۴۱ من الأبواب، الحدیث الأول، و ۱۰۰۶، الباب ۷ من الابواب، الحدیث ۲، و ۱۰۵۳، الباب ۳۷ من الأبواب، الحدیث الأول، و ۱۰۶۵، الباب ۴۴ من الابواب، الحدیث الأول. (۳) راجع الصفحة ۵۶ (*)

ص ۶۰

أحدهما: أن یکون مورد السؤال فیه أن رأی بعد الصلاة نجاسة یعلم أنها هی التی خفیت علیه قبل الصلاة، وحینئذ فالمراد: الیقین بالطهارة قبل ظن الإصابة، والشک حین إرادة الدخول فی الصلاة. لکن، عدم نقض ذلک الیقین بذلک الشک إنما یصلح علة لمشروعیة الدخول فی العبادة المشروطة بالطهارة مع الشک فیها، وأن الامتناع عن الدخول فیه نقض لآثار تلک الطهارة المتیقنة، لا لعدم وجوب الإعادة علی من تیقن أنه صلی فی النجاسة - کما صرح (۱) به السید الشارح للوافیة (۲) - إذ الإعادة لیست نقضا لأثر

الطهارة المتيقنة بالشك، بل هو نقض باليقين، بناء على أن من آثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة ولو بعدها وجوب إعادتها. وربما يتخيل (۳): حسن التعليل لعدم الإعادة، بملاحظة (۴) اقتضاء امتثال الأمر الظاهرى للإجزاء، فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلا على تلك القاعدة وكاشفة عنها. وفيه: أن ظاهر قوله: فليس ينبغى ، يعنى ليس ينبغى لك الإعادة لكونه نقضا، كما أن ظاهر (۵) قوله (عليه السلام) فى الصحيحة الاولى (۶ :

(هامش)

(۱) فى (هـ) و (ظ) بدل صرح : جزم . (۲) شرح الوافية (مخطوط): ۳۶۱. (۳) هذ التخيل من شريف العلماء (أستاذ المصنف)، انظر تقريرات درسه فى ضوابط الاصول: ۳۵۴ (۴) فى (ظ) بدل لعدم الإعادة بملاحظة : بموجب . (۵) ظاهر من (ص). (۶ الاولى من (ت) و (ه). (*)

ص ۶۱

۲

لا ينقض اليقين بالشك أبد ، عدم إيجاب إعادة الوضوء، فافهم، فإنه لا يخلو عن دقة. ودعوى: أن من آثار الطهارة السابقة إجزاء الصلاة معها (۱) وعدم وجوب الإعادة لها، فوجوب الإعادة نقض لآثار الطهارة السابقة (۲). مدفوعة: بأن الصحة الواقعية وعدم الإعادة للصلاة مع الطهارة المتحققة سابقا، من الآثار العقلية الغير المجعولة للطهارة المتحققة، لعدم معقولية عدم الإجزاء فيها، مع أنه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيد وبين وقوع بعضها معها فيعيد، كما هو ظاهر قوله (عليه السلام) بعد ذلك: وتعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيته . إلا أن يحمل هذه الفقرة - كما استظهره شارح الوافية (۳) - على ما لو علم الإصابة وشك فى موضعها ولم يغسلها نسيانا، وهو مخالف لظاهر الكلام وظاهر قوله (عليه السلام) بعد ذلك: وإن لم تشك ثم رأيته... الخ . والثانى: أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها، فالمراد: أنه ليس ينبغى أن تنقض (۴) يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة. وهذا الوجه سالم عما يرد على الأول، إلا أنه خلاف ظاهر السؤال. نعم، مورد قوله (عليه السلام) أخير: فليس ينبغى لك... الخ هو

(هامش)

(۱) لم ترد معه فى (ر). (۲) هذه الدعوى من شريف العلماء أيضا. (۳) شرح الوافية (مخطوط): ۳۶۱. (۴) فى (ر)، (ص) و (ظ): ينقض . (*)

ص ۶۲

الشك فى وقوعه أول الصلاة أو حين الرؤية، ويكون المراد من قطع الصلاة الاشتغال عنه 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. ومنها: صحيحة ثالثة لزرارة: وإذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها اخرى، ولا شىء عليه. ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك فى اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين، فيبنى عليه، ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات (۱). وقد تمسك بها فى الوافية (۲ ، وقرره الشارح (۳)، وتبعه جماعة ممن تأخر عنه (۴). وفيه تأمل: لأنه إن كان المراد بقوله (عليه السلام): قام فأضاف إليها اخرى ، القيام للركعة الرابعة من دون تسليم فى الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة (۵)، حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل،

(هامش)

(۱) الوسائل ۵: ۳۲۱، الباب ۱۰ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۳. (۲ الوافية: ۲۰۶. (۳) شرح الوافية (مخطوط): ۳۶۱. (۴)

مثل المحدث البحرانی فی الحدائق ۱: ۱۴۳، والوحید البهبهانی فی الرسائل الاصولیة: ۴۴۲، وصاحب الفصول فی الفصول: ۳۷۰، والمحقق القمی فی القوانین ۲: ۵۸. (۵) لم ترد: من دون - إلی - الرابعة فی (ظ). (*)

ص ۶۳

فهو مخالف للمذهب، وموافق لقول العامة، ومخالف لظاهر الفقرة الاولی من قوله: یرکع (۱) رکعتین بفاتحة الکتاب ، فإن ظاهرها - بقرینة تعیین الفاتحة - إرادة رکعتین منفصلتین، أعنی: صلاة الاحتیاط، فتعین أن یکون المراد به القیام - بعد التسلیم فی الرکعة المرددة - إلی رکعة مستقلة، کما هو مذهب الإمامیة. فالمراد ب الیقین - کما فی الیقین الوارد فی الموثقة الآتیة (۲)، علی ما صرح به السید المرتضی (رحمه الله) (۳)، واستفید من قوله (علیه السلام) فی أخبار الاحتیاط: إن کنت قد نقصت فکذا، وإن کنت قد أتممت فکذا (۴) -: هو الیقین بالبراءة، فیکون المراد وجوب الاحتیاط وتحصیل الیقین بالبراءة، بالبناء علی الأکثر وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارک ما یحتمل نقصه. وقد ارید من الیقین و الاحتیاط فی غیر واحد من الأخبار هذا النحو من العمل، منها: قوله (علیه السلام) فی الموثقة الآتیة: إذ شککت فابن علی الیقین (۵). فهذه الأخبار الآمرة بالبناء علی الیقین وعدم نقضه، یراد منها: البناء علی ما هو المتیقن من العدد، والتسلیم علیه، مع جبره بصلاة

(هامش)

(۱) فی (ص) والتهذیب: رکع . (۲) هی موثقة إسحاق بن عمار الآتیة فی الصفحة ۶۶ (۳) راجع الانتصار: ۴۹. (۴) الوسائل ۵: ۳۱۸، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحدیث ۳. (۵) وهی موثقة إسحاق بن عمار الآتیة فی الصفحة ۶۶ (*)

ص ۶۴

الاحتیاط، ولهذا ذکر فی غیر واحد من الأخبار ما یدل علی أن هذا (۱) العمل محرز للواقع، مثل قوله (علیه السلام): ألا اعلمک شیئا إذا صنعته (۲)، ثم ذکرت أنک نقصت أو أتممت، لم یکن علیک شیء؟ (۳). وقد تصدی جماعة (۴) - تبعا للسید المرتضی - لبیان أن هذا العمل هو الأخذ بالیقین والاحتیاط، دون ما یقوله العامة: من البناء علی الأقل. ومبالغة الإمام (علیه السلام) فی هذه الصحیحة بتکرار عدم الاعتناء بالشک، وتسمیة ذلک فی غیرها (۵) بالبناء علی الیقین والاحتیاط، یشعر بکونه فی مقابل العامة الزاعمین بکون مقتضی البناء علی الیقین هو البناء علی الأقل وضم الرکعة المشکوکة. ثم لو سلم ظهور الصحیحة فی البناء علی الأقل المطابق للاستصحاب، کان هناک صوارف عن هذا الظاهر، مثل:

(هامش)

(۱) هذ من (ت)، لکن شطب علیها، والمناسب إثباتها. (۲) کذا فی النسخ، ولکن فی روایتی الوسائل والتهذیب بدل صنعته : فعلته . (۳) الوسائل ۵: ۳۱۸، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحدیث ۳، والتهذیب ۲: ۳۴۹، الحدیث ۱۴۴۸. (۴) منهم السید الطباطبائی فی الریاض ۴: ۲۴۰، والمحقق النراقی فی مستند الشیعة ۷: ۱۴۶، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۱۲: ۳۳۴، وأشار إلیه المحقق فی المعتبر ۲: ۳۹۱، والعلامة فی المنتهی (الطبعة الحجریة) ۱: ۴۱۵ - ۴۱۶، والحر العاملی فی الوسائل، ذیل موثقة إسحاق بن عمار. (۵) مثل: موثقة اسحاق بن عمار الآتیة فی الصفحة ۶۶، ومثل: المروی عن قرب الإسناد: رجل صلی رکعتین وشک فی الثالثة، قال یبنی علی الیقین... ، انظر الوسائل ۵: ۳۱۹، الباب ۹ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحدیث ۲ (*)

ص ۶۵

تعین حملها حینئذ علی التقیة، وهو مخالف للأصل. ثم ارتکاب الحمل علی التقیة فی مورد الروایة، وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحکم المخالف للواقع علی بیان الواقع - لیکون التقیة فی إجراء القاعدة فی المورد لا فی نفسها - مخالفة اخری للظاهر وإن کان ممکنا فی نفسه. مع أن هذا المعنی مخالف لظاهر صدر الروایة الآبی عن الحمل علی التقیة. مع أن العلماء لم یفهموا منها إلا البناء علی الأکثر. إلی غیر ذلک مما یوهن إرادة البناء علی الأقل. وأما احتمال (۱) کون المراد من عدم نقض الیقین بالشک عدم جواز البناء

على وقوع المشكوك بمجرد الشك - كما هو مقتضى الاستصحاب - فيكون مفاده عدم جواز الاقتصار على الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة ، وقوله: لا يدخل الشك فى اليقين يراد به: أن الركعة المشكوك فيها المبنى على عدم وقوعها لا يضمه إلى اليقين - أعنى (۲) القدر المتيقن من الصلاة - بل يأتى بها مستقلة على ما هو مذهب الخاصة. ففيه: من المخالفة لظاهر (۳) الفقرات الست أو السبع ما لا يخفى على المتأمل، فإن مقتضى التدبر فى الخبر أحد معنيين:

(هامش)

(۱) هذا الاحتمال من صاحب الفصول فى الفصول: ۳۷۱. (۲) فى (ه): يعنى . (۳) فى (ت)، (ص) و (ظ): لظواهر . (*)

ص ۶۶

إما الحمل على التقية، وقد عرفت مخالفته للاصول والظواهر. وإما حمله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الأحوط، وهذا الوجه وإن كان بعيدا فى نفسه، لكنه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب، ولا أقل من مساواته لما ذكره هذا القائل، فيسقط الاستدلال بالصحيحة، خصوصا على مثل هذه القاعدة. وأضعف من هذ دعوى (۱): أن حملها على وجوب تحصيل اليقين فى الصلاة بالعمل على الأكثر، والعمل على الاحتياط بعد الصلاة - على ما هو فتوى الخاصة وصريح أخبارهم الاخر - لا ينافى إرادة العموم من القاعدة لهذا وللعمل على اليقين السابق فى الموارد الاخر. وسيظهر اندفاعها بما سيجئ فى الأخبار الآتية (۲): من عدم إمكان الجمع بين هذين المعنيين فى المراد من العمل على اليقين وعدم نقضه. ومما ذكرنا ظهر عدم صحة الاستدلال (۳ بموثقة عمار (۴) عن أبى الحسن (عليه السلام): قال: إذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل؟

(هامش)

(۱) الدعوى من صاحب الفصول أيضا فى كلامه المشار إليه فى الصفحة السابقة، الهامش (۱). (۲) انظر الصفحة ۷۴. (۳) استدل بها - فيما عثرنا - الفاضل الدربندى فى خزائن الاصول، فن الاستصحاب ، الورقة ۱۳. (۴) كذا، والصحيح: إسحاق بن عمار كما فى المصادر الحديثية. (*)

ص ۶۷

قال: نعم (۱). فإن جعل البناء على الأقل أصلا ينافى ما جعله الشارع أصلا فى غير واحد من الأخبار، مثل: قوله (عليه السلام): أجمع لك السهو كله فى كلمتين: متى م شككت فابن على الأكثر (۲)، وقوله (عليه السلام) فيما تقدم: ألا اعلمك شيئ... إلى آخر ما تقدم (۳). فالوجه فيه: إما الحمل على التقية، وإما ما ذكره بعض (۴ الأصحاب (۵) فى معنى الرواية: بإرادة البناء على الأكثر، ثم الاحتياط بفعل ما ينفع (۶) لأجل الصلاة على تقدير الحاجة، ولا يضر بها على تقدير الاستغناء. نعم،

يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة بشكوك الصلاة، فضلا عن الشك فى ركعاتها، فهو أصل كلى خرج منه الشك فى عدد الركعات، وهو غير قادح. لكن يرد عليه: عدم الدلالة على إرادة اليقين السابق على الشك،

(هامش)

(۱) الوسائل ۵: ۳۱۸، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۲. (۲ الوسائل ۵: ۳۱۷ - ۳۱۸، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۱، وفيه بدل فابن على الأكثر : فخذ بالأكثر . (۳) راجع الصفحة ۶۴. (۴) لم ترد بعض فى (ظ). (۵) مثل: الحر العاملى فى الوسائل ذيل الرواية، والفاضل النراقى فى مستند الشيعة ۷: ۱۴۵. (۶) فى (ظ): ينتفع . (*)

ص ۶۸

ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق، فهى أضعف دلالة من الرواية الآتية الصريحة فى اليقين السابق، لاحتمالها لإرادة إيجاب العمل بالاحتياط، فافهم (۱). ومنها: م عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (عليه السلام)، قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين (۲). وفى رواية اخرى عنه (عليه

السلام): من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك (۳). وعدها المجلسى - فى البحار - فى سلك الأخبار التى يستفاد منها القواعد الكلية (۴). أقول: لا يخفى أن الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر، بل لا بد من اختلافهما: إما فى زمان نفس الوصفين، كأن يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد فى زمان، ثم يشك يوم السبت فى عدالته فى ذلك الزمان. وإما فى زمان متعلقهما وإن اتحد زمانهما، كأن يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة، ويشك - فى زمان هذا القطع - بعدالته (۵) فى يوم

(هامش)

(۱) لم ترد فافهم فى (ظ). (۲) الخصال: ۶۱۹، والوسائل ۱: ۱۷۵ - ۱۷۶، الباب ۴ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۶. (۳) المستدرك ۱: ۲۲۸، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۴. (۴) البحار ۲: ۲۷۲. (۵) المناسب: فى عدالته ، كما فى (ت)، ولكن شطب عليه. (*

ص ۶۹

السبت، وهذا هو الاستصحاب، وليس منوطا بتعدد زمان الشك واليقين - كما عرفت فى المثال - فضلا عن تأخر الأول عن الثانى. وحيث إن صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين، وظاهرها اتحاد زمان متعلقهما، تعين حملها على القاعدة الاولى، وحاصلها: عدم العبرة بطرو الشك فى شىء بعد اليقين بذلك الشىء. ويؤيده: 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 ترتيب الآثار فى غير زمان اليقين، وهذا ليس نقضا لليقين السابق، إلا إذا اخذ متعلقه مجردا عن التقييد بالزمان الأول. وبالجملة: فمن تأمل فى الرواية، وأغمض عن ذكر بعض (۱) لها فى أدلة الاستصحاب، جزم بما (۲ ذكرناه فى معنى الرواية. ثم لو سلم أن هذه القاعدة بإطلاقها مخالفة للإجماع، أمكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة إلى الأعمال التى رتبها حال اليقين به - كالاقتداء بذلك الشخص فى مثال العدالة، أو العمل بفتواه أو شهادته - أو تقييد الحكم بصورة عدم التذكر لمستند القطع السابق، وإخراج صورة تذكره والتفطن لفساده وعدم قابليته لإفادة القطع (۳ .

(هامش)

(۱) مثل: الوحيد البهبهانى فى الرسائل الاصولية: ۴۴۰، والمحقق القمى فى القوانين ۲ ۶۲، والفاضل النراقى فى مناهج الأحكام: ۲۲۷. (۲) فى (ت) و (هـ) بدل جزم بم : ربما استظهر م . (۳) فى (ر) و (ص) ذكرت عبارة ثم لو سلم - إلى - لإفادة القطع بعد عبارة اللهم إلا - إلى - فافهم . (*)

ص ۷۰

اللهم إلا أن يقال - بعد ظهور كون الزمان الماضى فى الرواية ظرفا لليقين -: إن الظاهر تجريد متعلق اليقين عن التقييد بالزمان، فإن قول القائل: كنت متيقنا أمس بعدالة زيد ظاهر فى إرادة أصل العدالة، لا العدالة المقيدة (۱) بالزمان الماضى، وإن كان ظرفه (۲) فى الواقع ظرف اليقين، لكن لم يلاحظه على وجه التقييد، فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان، متعلقا بنفس ذلك المتيقن مجردا عن ذلك التقييد، ظاهرا فى تحقق أصل العدالة فى زمان الشك، فينطبق على الاستصحاب، فافهم (۳). الإنصاف ف (۴): أن الرواية - سيما بملاحظة (۵) قوله (عليه السلام): فإن الشك لا ـ ينقض اليقين (۶)، و (۷) بملاحظة ما سبق فى الصحاح من قوله: لا ينقض اليقين بالشك حيث إن ظاهره مساوقته لها - ظاهرة فى الاستصحاب (۸)، ويبعد حملها على المعنى الذى (۹) ذكرن.

(هامش)

(۱) فى غير (ص): المتقيدة . (۲) كذا فى النسخ، والمناسب: ظرفه ، لرجوع الضمير إلى العدالة. (۳) لم ترد اللهم إلا - إلى - فافهم فى (ظ). (۴) فى (ر)، (ص) و (ظ) بدل فالإنصاف : لكن الإنصاف . (۵) لم ترد الرواية سيما بملاحظة فى (ص) و (ظ). (۶) فى (ر) و

(ظ) بـدل فـإن الشک لا ینقض الیقین : فإن الیقین ل ینقض بالشک . (۷) لـم ترد و فی غیر (ر). (۸) لم ترد عبارت حیث إن و ظاهرة فی الاستصحاب فی (ص) و (ظ). (۹) فی (ت) و (هـ) بدل المعنی الذی : بیان القاعدة التی . (*)

ص ۷۱

هذا (۱)، لکن سـند الروایة ضـعیف ب القاسم بن یحیی ، لتضـعیف العلامة له فی الخلاصة (۲)، وإن ضـعف ذلک بعض (۳) باستناده إلی تضـعیف ابن الغضائری – المعروف عـدم قـدحه – فتأمل. ومنها: مکاتبة علی بن محمد القاسانی: قال: کتبت إلیه – وأنا بالمدینة – (۴) عن الیوم الذی یشک فیه من رمضان، هل یصام أم لا؟ فکتب (علیه السلام): الیقین لا یدخله الشک، صم للرؤیة وافطر للرؤیة (۵). فإن تفریع تحدید کل من الصوم والإفطار – برؤیة هلالی رمضان وشوال – علی قوله (علیه السـلام): الیقین لا یدخله الشک لا یسـتقیم إلاـ بـإرادة عـدم جعـل الیقین السـابق مـدخولا بالشـک، أی مزاحمـا به. والإنصاف: أن هـذه الروایـة أظهر ما فی هـذا الباب من أخبار الاستصـحاب، إل أن سندها غیر سلیم. هذه جملة ما وقفت علیه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحیح منها (۶)، وعدم صحة الظاهر منها (۷)، فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد.

(هامش)

(۱) هذ من (ت) و (هـ). (۲) خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال (رجال العلامة الحلی): ۳۸۹. (۳) هو الوحید البهبهانی فی الحاشیة علی منهج المقال: ۲۶۴. (۴) فی (الوسائـل) زیادة: أسأله . (۵) الوسائل ۷: ۱۸۴، الباب ۳ من أبواب أحکام شـهر رمضان، الحدیث ۱۳. (۶) وهی الصحاح الثلاثة لزرارة وموثقة عمار. (۷) وهی روایت الخصال ومکاتبة القاسانی. (*)

ص ۷۲

وربما یؤید ذلک بالأخبار الواردة فی الموارد الخاصة

۱

وربمـا یؤیـد ذلک بالأخبار الواردة فی الموارد الخاصـة: مثل: روایـة عبـد الله بن سـنان – الواردة فیمن یعیر ثوبه الـذمی، وهو یعلم أنه یشـرب الخمر ویأکـل لحم الخنزیر –: قـال: فهل علی أن أغسـله؟ فقال (علیه السـلام): لا، لأنک أعرته إیاه وهو طاهر، ولم تستیقن أنه نجسه (۱). وفیها دلالـة واضـحة علی أن وجه البناء علی الطهارة وعدم وجوب غسـله، هو سـبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها، ولو کان المستند قاعدة الطهارة لم یکن معنی لتعلیل الحکم بسبق الطهارة، إذ الحکم فی القاعدة مستند إلی نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة. نعم، الروایـة مختصـة باستصـحاب الطهـارة دون غیرهـا، ولا یبعـد عـدم القول بالفصل بینها وبین غیرها مما یشک فی ارتفاعها بالرافع. ومثل: قوله (علیه السـلام) فی موثقـة عمار: کل شـیء طاهر حتی تعلم أنه قذر (۲). بناء علی أنه مسوق لبیان اسـتمرار طهارة کل شیء إلی أن یعلم حـدوث قـذارته، لا ثبوتها له ظاهرا واسـتمرار هذا الثبوت إلی أن یعلم عدمها. فالغایة – وهی العلم بالقذارة – علی الأول، غایة للطهارة رافعة لاستمرارها، فکل شیء محکوم ظاهرا باستمرار طهارته إلی حصول

(هامش)

(۱) الوسائل ۲: ۱۰۹۵، الباب ۷۴ من أبواب النجاسات، الحدیث ۱. (۲) الوسائل ۲: ۱۰۵۴، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحدیث ۴، وفیه: کل شیء نظیف... . (*)

ص ۷۳

العلم بالقـذارة، فغایـة الحکم غیر مـذکورة ولا مقصودة. وعلی الثانی، غایـة للحکم بثبوتها، والغایـة – وهی العلم بعدم الطهارة – رافعة للحکم، فکل شـیء یستمر الحکم بطهارته إلی کذا، فإذا حصلت الغایة انقطع الحکم بطهارته، لا نفسها. والأصل فی ذلک: أن القضیة

المغياة - سواء كانت إخبارا عن الواقع وكانت الغاية قيدا للمحمول، كما فى قولنا: الثوب طاهر إلى أن يلاقى نجسا، أم كانت ظاهرية مغياة بالعلم بعدم المحمول، كما فى ما نحن فيه - قد يقصد المتكلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهرا أو واقعا، من غير ملاحظة كونه مسبوقا بثبوته له، وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار، لا أصل الثبوت، بحيث يكون أصل الثبوت مفروغا عنه. والأول أعم من الثانى من حيث المورد. إذ عرفت هذا فنقول: إن معنى الرواية: إما أن يكون خصوص المعنى الثانى، وهو القصد إلى بيان الاستمرار بعد الفراغ عن ثبوت أصل الطهارة، فيكون دليلا على استصحاب الطهارة. لكنه خلاف الظاهر. وإما خصوص المعنى الأول الأعم منه، وحينئذ لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهارة وإن شمل مورده، لأن (۱) الحكم فيما علم طهارته ولم يعلم طرو القذارة له ليس من حيث سبق طهارته، بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة، فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى فى مسبوق الطهارة، لا استصحابها، بل تجرى فى مسبوق النجاسة على أقوى

(هامش)

(۱) فى (هـ)، (ظ) و (ر) بدل لأن : إلا أن . (*)

ص ۷۴

الوجهين الآتيين فى باب معارضة الاستصحاب للقاعدة. ثم لا فرق فى مفاد الرواية، بين الموضوع الخارجى الذى يشك فى طهارته من حيث الشبهة فى حكم نوعه، وبين الموضوع الخارجى المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجى. فعلم مما ذكرنا: أنه لا وجه لما ذكره صاحب القوانين: من امتناع إرادة المعانى الثلاثة من الرواية (۱) - أعنى قاعدة الطهارة فى الشبهة الحكمية، وفى الشبهة الموضوعية، واستصحاب الطهارة -، إذ لا مانع عن إرادة الجامع بين الأولين، أعنى: قاعدة الطهارة فى الشبهة الحكمية والموضوعية. نعم، إرادة القاعدة والاستصحاب معا يوجب استعمال اللفظ فى معنيين، لما عرفت (۲) أن المقصود فى القاعدة مجرد إثبات الطهارة فى المشكوك، وفى الاستصحاب خصوص إبقائها فى معلوم الطهارة سابقا، والجامع بينهما غير موجود، فيلزم ما ذكرنا. والفرق بينهما ظاهر، نظير الفرق بين قاعدة البراءة واستصحابها، ولا جامع بينهما (۳). وقد خفى ذلك على بعض المعاصرين (۴)، فزعم جواز إرادة لقاعدة ا والاستصحاب معا، وأنكر ذلك على صاحب القوانين فقال:

(هامش)

(۱) القوانين ۲: ۶۰. (۲) فى الصفحة السابقة. (۳) فى (ظ) بدل فيلزم - إلى - ولا جامع بينهم : وقد تفطن للزوم هذا الاستعمال صاحب القوانين . (۴) هو صاحب الفصول. (*)

ص ۷۵

إن الرواية تدل على أصلين: أحدهما: أن الحكم الأولى للأشياء ظاهرا هى الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة، وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب. الثانى: أن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة، وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته (۱)، انتهى. أقول: ليت شعرى ما المشار إليه بقوله: هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة ؟ فإن كان هو الحكم المستفاد من الأصل الأولى، فليس استمراره ظاهرا ولا واقعا مغيا بزمان العلم بالنجاسة، 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 غاية لحكم ولحكم آخر يكون الحكم الأول المغيا موضوعا له. وإن كان هو الحكم الواقعى المعلوم - يعنى أن الطهارة إذا ثبتت واقعا فى زمان، فهو مستمر فى الظاهر إلى زمن العلم بالنجاسة - فيكون الكلام مسوقا لبيان الاستمرار الظاهرى فيما علم ثبوت الطهارة له واقعا فى زمان، فأين هذا من بيان قاعدة الطهارة من حيث هى للشئ المشكوك من حيث هو مشكوك؟! ومنشأ الاشتباه فى هذا المقام: ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب، فيتخيل أن الرواية تدل على الاستصحاب، وقد عرفت (۲ :

(هامش)

(۱) الفصول: ۳۷۳. (۲) راجع الصفحة ۷۳ (*)

ص ۷۶

أن دلالة الرواية على طهارة مستصحب الطهارة غير دلالتها على اعتبار استصحاب الطهارة، وإلا فقد أشرنا (۱) إلى أن القاعدة تشمل مستصحب النجاسة أيضا، كما سيجئ. ونظير ذلك ما صنعه صاحب الوافية، حيث ذكر روايات أصالة الحل الواردة فى مشتبه الحكم أو الموضوع فى هذا المقام (۲). ثم على هذا، كان ينبغى ذكر أدلة أصالة البراءة، لأنها أيضا متصادقة مع الاستصحاب من حيث المورد. فالتحقيق: أن الاستصحاب - من حيث هو - مخالف للقواعد الثلاث: البراءة، والحل، والطهارة، وإن تصادقت موارده. فثبت من جميع ما ذكرنا: أن المتعين حمل الرواية المذكورة على أحد المعنيين، والظاهر إرادة القاعدة - نظير قوله (عليه السلام): كل شىء لك حلال (۳) -، لأن حمله على الاستصحاب وحمل الكلام على إرادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقا خلاف الظاهر، إذ ظاهر الجملة الخبرية إثبات أصل المحمول للموضوع، لا إثبات استمراره فى مورد الفراغ عن ثبوت أصله. نعم، قوله: حتى تعلم يدل على استمرار المغيا، لكن المغيا به الحكم بالطهارة، يعنى: هذا الحكم الظاهرى مستمر له إلى كذا، لا أن الطهارة الواقعية المفروغ عنها مستمرة ظاهرا إلى زمن العلم.

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۷۳. (۲) الوافية: ۲۰۷. (۳) الوسائل ۱۷: ۹۱، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ۲ (*)

ص ۷۷

ومنها: قوله (عليه السلام): الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس (۱). وهو وإن كان متحدا مع الخبر السابق (۲) من حيث الحكم والغاية (۳) إلا أن الاشتباه فى الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير متحقق غالبا، فالأولى حملها على إرادة الاستصحاب، والمعنى: أن الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر حتى تعلم...، أى: تستمر طهارته المفروضة إلى حين العلم بعروض القذارة له، سواء كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشتباه فى الحكم، كالقليل الملاقى للنجس والبئر، أم كان من جهة الاشتباه فى الأمر الخارجى، كالشك فى ملاقاته للنجاسة أو نجاسة ملاقيه. ومنها: قوله (عليه السلام): إذا استيقنت أنك توضأت فإياك أن تحدث وضوءا، حتى تستيقن أنك أحدثت (۴). ودلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة.

(هامش)

(۱) الوسائل ۱: ۱۰۰، الباب ۱ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۵، وفيه: حتى يعلم . (۲) أى موثقة عمار المتقدمة فى الصفحة ۷۲. (۳) فى (ت) و (هـ) زيادة: فتكون ظاهرة فى إرادة القاعدة كما عرفت . (۴) التهذيب ۱: ۱۰۲، الحديث ۲۶۸ (*)

ص ۷۸

[اختصاص الأخبار بالشك فى الرافع] (۱) ثم إن اختصاص ما عدا الأخبار العامة بالقول المختار واضح. وأما الأخبار العامة، فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب فى جميع الموارد (۲). وفيه تأمل، قد فتح بابه المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس (۳). توضيحه: أن حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية، كما فى نقض الحبل. والأقرب إليه - على تقدير مجازيته - هو رفع الأمر الثابت (۴). وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشىء - ولو لعدم المقتضى له - بعد أن كان آخذا به، فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده (۵) .

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) انظر الرسائل الاصولية: ۴۴۳، والقوانين ۲: ۵۲. (۳) مشارق الشموس: ۷۶. (۴) فى (ص) زيادة: كما فى نواقض الطهارة، والأقرب إليه رفع ما له مقتضى الثبوت . وفى (ظ) بدل عبارة هو رفع الهيئة - إلى - الأمر الثابت هكذ: هو رفع الأمر الثابت كما فى نواقض الطهارة والأقرب إليه دفع الأمر الغير الثابت ومنع مقتضيه وهو المسمى بالمانع . (۵) لم ترد والبناء على عدمه بعد

وجوده فی (ظ). (*)

ص ۷۹

إذا عرفت هـذا، فنقـول: إن الأـمر يـدور: بين أن يراد ب النقض مطلـق ترک العمـل وترتيب الأـثر – وهو المعنى الثـالث (۱) – ويبقى المنقوض عاما لكل يقين. وبين أن يراد من النقض ظاهره – وهو المعنى الثانى (۲) – فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار والاتصال (۳)، المختص بالموارد التى يوجـد فيها هذا المعنى. ولا يخفى (۴) رجحان هذ على الأول، لأن الفعل الخاص يصـير مخصصا لمتعلقه العام، كما فى قول القائل: لا تضـرب أحـدا، فإن الضـرب قرينة على اختصاص العام بالأحياء، ولا يكون عمومه للأموات (۵ قرينة على إرادة مطلق الضـرب عليه كسائر الجمادات. ثم لا يتوهم الاحتياج حينئـذ إلى تصـرف فى اليقين بإرادة المتيقن منه، لأن التصـرف لازم على كـل حـال، فـإن النقض الاختيـارى القابـل لورود النهى عليه لاـ يتعلق بنفس اليقين على كل تقـدير، بل المراد: نقض ما كان على يقين منه – وهـو الطهـارة السابقـة – أو أحكـام اليقين. والمراد ب أحكـام اليقين ليس أحكـام نفس وصف اليقين، إذ لو فرضـنا حكما شرعيا محمولا على نفس صفة اليقين ارتفع بالشک قطعا،

(هامش)

(۱) فى نسـخة بدل (ص): الرابع . (۲) فى (ظ): الأول ، وفى نسـخة بـدل (ص): الثالث . (۳) الاتصـال من (ت) و (هـ). (۴) فى (ص) بدل لا يخفى : والظاهر . (۵) لم ترد للأموات فى (ظ). (*)

ص ۸۰

كمن نـذر فعلا فى مـدة اليقين بحياة زيـد. بل المراد: أحكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين، وهذه الأحكام كنفس المتيقن أيضا لها اسـتمرار شأنى لا يرتفع إلا بالرافع، فإن جواز الدخول فى الصـلاة بالطهارة أمر مستمر إلى أن يحدث ناقضها. وكيف كان، فالمراد: إما نقض المتيقن، والمراد به رفع اليـد عن مقتضاه، وإما نقض أحكام اليقين – أى الثابتـة للمتيقن من جهـة اليقين به – والمراد حينئـذ رفع اليد عنها. ويمكن أن يستفاد من بعض الأمارات إرادة المعنى الثالث (۱)، مثل: قوله (عليه السلام): بل ينقض الشک باليقين (۲). وقوله (عليه السـلام): ولا يعتد بالشک فى حال من الحالات (۳). وقوله (عليه السـلام): اليقين لا يدخله الشک، صم للرؤية وأفطر للرؤية (۴)، فإن مورده استصـحاب بقاء رمضان، والشک فيه ليس شكا فى الرافع، كما لا يخفى. وقوله (عليه السلام) فى رواية الأربعمائة: من كان على يقين فشک فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشک (۵). وقوله: إذا شككت فابن على اليقين (۶).

(هامش)

(۱) فى نسـخة بـدل (ص): الرابـع . (۲) و (۳) تقدم فى الصـفحة ۶۲، ضـمن صـحيحة زرارة الثالثة. (۴) تقدم فى الصـفحة ۷۱، ضمن مكاتبة القاسانى. (۵) تقدم الحديث فى الصفحة ۶۸. (۶) تقدم الحديث فى الصفحة ۶۶ (*)

ص ۸۱

فـإن المسـتفاد من هـذه وأمثالها: أن المراد بعـدم النقض عـدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق، نظير قوله (عليه السـلام): إذا خرجت من شىء ودخلت فى غيره فشككك ليس بشىء (۱). هذا، ولكن الإنصاف: أن شيئا من ذلک لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظـاهره. لأـن قوله: بل ينقض الشک باليقين معناه رفع الشک، لأن الشک مما إذ حصل لا يرتفع إلا برافع. وأما قوله (عليه السـلام): من كان على يقين فشک ، فقـد عرفت (۲) أنه كقوله: إذا شـككت فابن على اليقين غير ظاهر فى الاستصـحاب (۳)، مع إمكان أن يجعل قوله (عليه السـلام): فـإن اليقين لا ينقض بالشک، أو لا يـدفع به قرينـة على اختصاص صـدر الروايـة بموارد النقض، مع أن الظاهر من المضـى: الجرى على مقتضى الداعى السابق وعدم التوقف (۴) إلا لصارف، نظير قوله (عليه السـلام): إذ كثر عليک السهو فامض على صلاتک (۵) ونحوه، فهو أيضا مختص بما ذكرن.

(هامش)

(۱) الوسائل ۵: ۳۳۶، الباب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحدیث ۱، وفیه بدل فدخلت : ثم دخلت . (۲) راجع الصفحة ۶۸ – ۶۹. (۳) کذا فی (ظ)، وفی غیره بدل أنه – إلی – الاستصحاب : الإشکال فی ظهوره فی اعتبار الاستصحاب، کقوله: إذ شککت فابن علی الیقین . (۴) کذا فی (ظ) و (هـ)، وفی غیرهما بدل التوقف : الوقف . (۵) الوسائل ۵: ۳۲۹، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحدیث ۱ (*)

ص ۸۲

وأما قوله (علیه السلام): الیقین لا یدخله الشک فتفرع الإفطار للرؤیة علیه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلی أن یحصل الرافع. وبالجملة: فالمتأمل المنصف یجد أن هذه الأخبار لا تدل علی أزید من اعتبار الیقین السابق عند الشک فی الارتفاع برافع.

ص ۸۳

[حجة القول الأول] (۱) احتج للقول الأول بوجوه: منها: أنه لو لم یکن الاستصحاب حجة لم یستقم استفادة الأحکام من الأدلة اللفظیة، لتوقفها علی أصالة عدم القرینة والمعارض والمخصص والمقید والناسخ وغیر ذلک. وفیه: أن تلک الاصول قواعد لفظیة مجمع علیها بین العلماء وجمیع أهل اللسان فی باب الاستفادة، مع أنها اصول عدمیة ل یستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقا، إما لکونها مجمعا علیها بالخصوص، وإما لرجوعها إلی الشک فی الرافع. ومنها: ما ذکره المحقق فی المعارج، وهو: أن المقتضی للحکم الأول ثابت، والعارض لا یصلح رافعا، فیجب الحکم بثبوته فی الآن الثانی. أما أن المقتضی ثابت، فلأنا نتکلم علی هذا التقدیر. وأما أن العارض لا یصلح رافعا، فلأن العارض احتمال تجدد ما یوجب زوال الحکم، لکن احتمال ذلک معارض باحتمال عدمه، فیکون کل منهما مدفوعا بمقابله، فیبقی الحکم الثابت سلیما عن الرافع (۲ ، انتهی. وفیه: أن المراد بالمقتضی، إما العلة التامة للحکم أو للعلم به

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) المعارج: ۲۰۶ و ۲۰۷ (*)

ص ۸۴

۲

– أعنی الدلیل –، أو المقتضی بالمعنی الأخص. وعلی التقدیر الأول (۱)، فلا بد من أن یراد من ثبوته ثبوته فی الزمان الأول، ومن المعلوم عدم اقتضاء ذلک لثبوت المعلول أو المدلول فی الزمان الثانی أصلا. وعلی الثانی (۲)، فلا بد من أن یراد ثبوته فی الزمان الثانی مقتضیا للحکم. وفیه – مع أنه أخص من المدعی –: أن مجرد احتمال عدم الرافع لا یثبت العلم ولا الظن بثبوت المقتضی، بالفتح. والمراد من معارضة احتمال الرافع باحتمال عدمه الموجبة للتساقط: إن کان سقوط الاحتمالین فلا معنی له، وإن کان سقوط المحتملین عن الاعتبار حتی لا یحکم بالرافع ولا بعدمه، فمعنی ذلک التوقف عن الحکم بثبوت المقتضی – بالفتح – لا ثبوته. وربما یحکی إبدال قوله: فیجب الحکم بثبوته ، بقوله: فیظن ثبوته (۳)، ویتخیل أن هذا أبعد عن الإیراد، ومرجعه إلی دلیل آخر ذکره العضدی (۴) وغیره (۵)، وهو: أن ما ثبت فی وقت ولم یظن عدمه

(هامش)

(۱) فی (ت) و (ه): التقدیرین الأولین . (۲) فی مصححة (هـ) بدل الثانی : الثالث . (۳) انظر غایة المأمول (مخطوط): الورقة ۱۲۸، وکذا القوانین ۲: ۵۲. (۴ انظر شرح مختصر الاصول ۲: ۴۵۴. (۵) مثل العلامة فی نهایة الوصول (مخطوط): ۴۰۷، والمحقق القمی فی القوانین ۲: ۵۳ (*)

ص ۸۵

فهو مظنون البقاء. وسيجئ ما فيه (۱). ثم إن ظاهر هـذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة واقعا (۲)، ولم يعرف هذه الدعوى من أحد، واعترف بعدمه فى المعارج فى أجوبة النافين، وصرح بدعوى رجحان البقاء (۳). ويمكن أن يريد به: إثبات البناء (۴ على الحالة السابقـة ولو مع عدم رجحانه، وهو فى غاية البعد عن عمل العقلاء بالاستصـحاب فى امورهم. والظاهر أن مرجع هذا الدليل إلى أنه إذا احرز المقتضـى وشك فى المانع - بعد تحقق المقتضـى وعدم المانع فى السابق - بنى على عدمه ووجود المقتضى ويمكن أن يستفاد من كلامه السابق (۵) فى قوله: والذى نختاره ، أن مراده بالمقتضـى للحكم دليله، وأن المراد بالعارض احتمال طرو المخصـص لذلك الدليل، فمرجعه إلى أن الشك فى تخصيص العام أو تقييد المطلق لا عبرة به، كما يظهر من تمثيله بالنكاح والشك فى حصول الطلاق ببعض الألفاظ، فإنه إذا دل الدليل على أن عقد النكاح يحدث علاقة الزوجية، وعلم من الدليل دوامها، ووجد فى الشرع ما ثبت

(هامش)

(۱) انظر الصفحة ۸۷. (۲) لم ترد واقع فى (ظ). (۳) المعارج: ۲۰۹. (۴) فى (ر) و (ه): البقاء . (۵) السابق فى الصفحة ۵۲ (*)

ص ۸۶

كونه رافعا لها، وشك فى شـىء آخر أنه رافع مستقل أو فرد من ذلك الرافع أم لا، وجب العمل بدوام الزوجية، عملا بالعموم إلى أن يثبت المخصـص. وهـذا حق، وعليه عمل العلماء كافـة. نعم، لو شك فى صـدق الرافع على موجود خارجى لشـبهة - كظلمـة أو عـدم الخبرة - ففى العمل بالعموم حينئذ وعدمه - كما إذا قيل أكرم العلماء إلا زيد فشك فى إنسان أنه زيد أو عمرو - قولان فى باب العام المخصـص، أصـحهما عدم الاعتبار بذلك العام لكن، كلام المحقق (قدس سره) فى الشـبهة الحكمية، بل مفروض كلام القوم أيضـا اعتبار الاستصـحاب المعـدود من أدلـة الأحكام فيها، دون مطلق الشـبهة الشاملة للشـبهة الخارجية. هذا غاية ما أمكننا من توجيه الدليل المـذكور. لكن الـذى يظهر بالتأمـل: عـدم اسـتقامته فى نفسه، وعـدم انطباقه على قوله المتقـدم: والـذى نختاره (۱)، كمـا نبـه عليه فى المعالم (۲) وتبعه غيره (۳)، فتأمـل. ومنهـا: أن الثـابت فى الزمـان الأـول ممكن الثبوت فى الآن الثانى - وإلا لم يحتمل البقاء - فيثبت بقاؤه ما لم يتجـدد مؤثر العـدم، لاسـتحالة خروج الممكن عما عليه بلا مؤثر، فإذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر فالراجح بقاؤه، فيجب العمل عليه.

(هامش)

(۱) فى (ر) زيادة: وإخراجه للمدعى عن عنوان الاستصـحاب . (۲) المعالم: ۲۳۵. (۳ مثل الفاضل الجواد فى غاية المأمول (مخطوط): الورقة ۱۳۰ (*)

ص ۸۷

وفيه: منع اسـتلزام عـدم العلم بالمؤثر رجحان عدمه المسـتلزم لرجحان البقاء، مع أن مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره العضدى وغيره (۱): من أن مـا تحقق وجوده ولم يظن عـدمه أو لم يعلم عـدمه، فهو مظنون البقـاء. ومحصل الجواب - عن هـذا وأمثاله من أدلتهم الراجعة إلى دعوى حصول ظن البقاء -: منع كون مجرد وجود الشـىء سابقا مقتضـيا لظن بقائه، كما يشـهد له تتبع موارد الاستصـحاب. مع أنه إن اريد اعتبار الاستصـحاب من باب الظن النوعى - يعنى لمجرد (۲) كونه لو خلى وطبعه يفيـد الظن بالبقاء وإن لم يفده فعلا لمانع - ففيه: أنه لاـ دليـل على اعتبـاره أصـلا. وإن اريـد اعتباره عنـد حصول الظن فعلا منه، فهو وإن اسـتقام على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا (۳): من أصالة حجية الظن، إلا أن القول باعتبار الاستصـحاب بشـرط حصول الظن الشخصـى منه - حتى أنه فى المورد الواحد يختلف الحكم باختلاـف الأشـخاص والأزمـان وغيرها - لم يقل به أحـد فيما أعلم، عـدا ما يظهر من شـيخنا البهائى (قـدس سـره) فى عبارته المتقدمة (۴)، وما ذكره (قدس سره) مخالف للإجماع ظاهرا، لأن بناء

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۸۴، الهامش ۴ و ۵. (۲) فى (ر): بمجرد . (۳) مثل المحقق القمى فى القوانين: ۴۹۳، والوحيد البهبهانى فى الرسائل

الاصولیة: ۴۲۹ – ۴۳۵، والمحقق الکاظمی فی الوافی (مخطوط): الورقة ۲۹. (۴) تقدمت فی الصفحة ۲۱ (*)

ص ۸۸

العلماء فی العمل بالاستصحاب فی الأحکام الجزئیة والکلیة والموضوعات – خصوصا العدمیات – علی عدم مراعاة الظن الفعلی. . ثم إن ظاهر کلام العضدی (۱) – حیث أخذ فی إفادته الظن بالبقاء عدم الظن بالارتفاع – أن الاستصحاب أمارة حیث لا أمارة، ولیس فی الأمارات ما یکون کذلک. نعم، لا یبعد أن یکون الغلبة کذلک. وکیف کان، فقد عرفت (۲) منع إفادة مجرد الیقین بوجود الشیء للظن ببقائه. وقد استظهر بعض (۳) تبعا لبعض – بعد الاعتراف بذلک – أن المنشأ فی حصول الظن غلبة البقاء فی الامور القارة. قال السید الشارح للوافیة – بعد دعوی رجحان البقاء –: إن الرجحان لا بد له من موجب، لأن وجود کل معلول یدل علی وجود علة له إجمالا، ولیست هی الیقین المتقدم بنفسه، لأن ما ثبت جاز أن یدوم وجاز أن لا یدوم، ویشبه أن یکون (۴) هی کون الأغلب فی أفراد الممکن القار أن یستمر وجوده بعد التحقق، فیکون رجحان وجود هذا الممکن الخاص للإلحاق بالأعم الأغلب. هذا إذا لم یکن رجحان الدوام مؤیدا بعادة أو أمارة، وإلا فیقوی بهما. وقس

(هامش)

(۱) انظر شرح مختصر الاصول ۲: ۴۵۴. (۲) فی الصفحة السابقة. (۳) استظهره صاحب القوانین تبعا للسید الشارح للوافیة، کما سیشیر إلیه فی الصفحة ۹۰. (۴) کذا فی النسخ والمصدر، والمناسب: تکون . (*)

ص ۸۹

علی الوجود حال العدم إذا کان یقینیا (۱). انتهی کلامه، رفع مقامه. وفیه: أن المراد بغلبة البقاء لیس غلبة البقاء أبد الآباد، بل المراد البقاء علی مقدار خاص من الزمان، ولا ریب أن ذلک المقدار الخاص لیس أمرا مضبوطا فی الممکنات ولا فی المستصحبات، والقدر المشترک بین الکل أو الأغلب منه معلوم التحقق فی موارد الاستصحاب، وإنما الشک فی الزائد. وإن ارید بقاء الأغلب إلی زمان الشک (۲): فإن ارید أغلب الموجودات السابقة بقول مطلق، ففیه: أولا: أنا لا نعلم بقاء الأغلب فی زمان الشک. وثانیا: لا ینفع بقاء الأغلب فی إلحاق المشکوک، للعلم بعدم الرابط بینه (۳)، وعدم استناد البقاء فیها إلی جامع – کما لا یخفی – بل البقاء فی کل واحد منها مستند إلی ما هو مفقود فی غیره. نعم، بعضها مشترک (۴) فی مناط البقاء. وبالجملة: فمن الواضح أن بقاء الموجودات المشارکة مع نجاسة الماء المتغیر فی الوجود – من الجواهر والأعراض – فی زمان الشک فی النجاسة، لذهاب التغیر المشکوک مدخلیته فی بقاء النجاسة، لا یوجب الظن ببقائها وعدم مدخلیة التغیر فیها. وهکذا الکلام فی کل ما شک فی

(هامش)

(۱) شرح الوافیة (مخطوط): ۳۲۵. (۲) فی (ت) و (هـ) زیادة: فی بقاء المستصحب . (۳) فی (ظ) بدل بینه : بینهم . (۴) فی نسخة بدل (ت): متشارک ، وفی (ظ) و (ه): یتشارک . (*)

ص ۹۰

بقائه لأجل الشک فی استعداده للبقاء. وإن ارید به (۱) ما وجه به کلام السید المتقدم (۲) صاحب القوانین – بعدما تبعه فی الاعتراف بأن هذا الظن لیس منشؤه محض الحصول فی الآن السابق، لأن ما ثبت جاز أن یدوم وجاز أن لا یدوم – قال: بل لأنا لما فتشنا الامور الخارجیة من الأعدام والموجودات وجدناها مستمرة بوجودها الأول علی حسب استعداداتها وتفاوتها فی مراتبها، فنحکم فیما لم نعلم حاله بما وجدناه فی الغالب، إلحاقا له بالأعم الأغلب. ثم إن کل نوع من أنواع الممکنات یلاحظ زمان الحکم ببقائه بحسب ما غلب فی أفراد ذلک النوع، فالاستعداد الحاصل للجدران القویمة یقتضی مقدار من البقاء بحسب العادة، والاستعداد الحاصل للإنسان یقتضی مقدارا منه، وللفرس مقدار آخر، وللحشرات مقدارا آخر، ولدود القز والبق والذباب مقدارا آخر، وکذلک الرطوبة فی الصیف والشتاء. فهنا مرحلتان: الاولی: إثبات الاستمرار فی الجملة. والثانیة: إثبات مقدار الاستمرار. ففیما جهل حاله من الممکنات القارة،

يثبت ظن الاستمرار فى الجملة بملاحظة حال أغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها،

(هامش)

(۱) فى (ر) و (ظ) بدل وإن اريد به : ومن هنا يظهر ضعف . (۲) أى: كلام السيد شارح الوافية المتقدم فى الصفحة ۸۸ (*)

ص ۹۱

وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذى هو من جملتها. فالحكم الشرعى - مثلا - نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن، وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الأحكام الصادرة من الموالى إلى العبيد، وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الأحكام الشرعية. فإذا أردنا التكلم فى إثبات الحكم الشرعى فنأخذ الظن الذى ادعيناه من ملاحظة أغلب الأحكام الشرعية، لأنه الأنسب به والأقرب إليه، وإن أمكن ذلك بملاحظة أحكام سائر الموالى وعزائم سائر العباد. ثم إن الظن الحاصل من جهة الغلبة فى الأحكام الشرعية، محصله: أنا نرى أغلب الأحكام الشرعية مستمرة بسبب دليله الأول، بمعنى أنها ليست أحكاما آنية مختصة بآن الصدور، بل يفهم من حاله من جهة أمر خارجى عن الدليل أنه يريد استمرار ذلك الحكم الأول من دون دلالة الحكم الأول على الاستمرار، فإذا رأينا منه فى مواضع عديدة أنه اكتفى - حين إبداء الحكم - بالأمر المطلق القابل للاستمرار وعدمه، ثم علمنا أن مراده من الأمر الأول الاستمرار، نحكم فيما لم يظهر مراده، بالاستمرار، إلحاقا بالأغلب، فقد حصل الظن بالدليل - وهو قول الشارع - بالاستمرار. وكذلك الكلام فى موضوعات الأحكام من الامور الخارجية، فإن غلبة البقاء يورث الظن القوى ببقاء ما هو مجهول الحال (۱)، انتهى.

(هامش)

(۱) القوانين ۲: ۵۳ - ۵۴ (*)

ص ۹۲

فيظهر وجه ضعف هذا التوجيه أيضا (۱) مما أشرنا إليه (۲). توضيحه: أن الشك فى الحكم الشرعى، قد يكون من جهة الشك فى مقدار استعداده، وقد يكون من جهة الشك فى تحقق الرافع. أما الأول، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، مثلا: إذ شككنا فى مدخلية التغير فى النجاسة حدوثا وارتفاعا وعدمها، فهل ينفع فى حصول الظن بعدم المدخلية تتبع الأحكام الشرعية الاخر، مثل: أحكام الطهارات والنجاسات، فضلا عن أحكام المعاملات والسياسات، فضلا عن أحكام الموالى إلى العبيد؟ وبالجملة: فكل حكم شرعى أو غيره تابع لخصوص ما فى نفس الحاكم من الأغراض والمصالح، ومتعلق بما هو موضوع له وله دخل فى تحققه، ولا دخل لغيره من الحكم المغاير له، ولو اتفق موافقته له كان بمجرد الاتفاق من دون ربط. ومن هنا لو شك واحد من العبيد فى مدخلية شىء فى حكم مولاه حدوثا وارتفاعا، فتتبع - لأجل الظن بعدم المدخلية وبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشىء - أحكام سائر الموالى، بل أحكام هذا المولى المغايرة للحكم المشكوك موضوعا ومحمولا، عد من أسفه السفهاء. وأما الثانى - وهو الشك فى الرافع - فإن كان الشك فى رافعية الشىء للحكم، فهو أيضا لا دخل له بسائر الأحكام، ألا ترى أن الشك فى رافعية المذى للطهارة لا ينفع فيه تتبع موارد الشك فى

(هامش)

(۱) لم ترد أيض فى (ر) و (ظ). (۲) راجع الصفحة ۸۹ (*)

ص ۹۳

الرافعية، مثل: ارتفاع النجاسة بالغسل مرة، أو نجاسة الماء بالإتمام كرا، أو ارتفاع طهارة الثوب والبدن بعصير العنب أو الزبيب أو التمر. وأما الشك فى وجود الرافع وعدمه، فالكلام فيه هو الكلام فى الامور الخارجية. ومحصله: أنه إن اريد أنه يحصل الظن بالبقاء إذا فرض له صنف أو نوع يكون الغالب فى أفراده البقاء، فلا ننكره، ولذ يظن عدم النسخ عند الشك فيه. لكنه يحتاج إلى ملاحظة

الصنف أو النوع (۱) حتى لا يحصل التغاير، فإن المتطهر فى الصبح إذا شك فى وقت الضحى فى بقاء طهارته وأراد إثبات ذلك بالغلبة، فلا ينفعه تتبع الموجودات الخارجية، مثل: بياض ثوبه وطهارته وحياة زيد وقعوده وعدم ولادة الحمل الفلانى، ونحو ذلك. نعم، لو لوحظ صنف هذا المتطهر فى وقت الصبح المتحد أو المتقارب فيما له مدخل فى بقاء الطهارة، ووجد الأغلب متطهرا فى هذ الزمان، حصل الظن ببقاء طهارته. وبالجملة: فما ذكره من ملاحظة أغلب الصنف فحصول الظن به حق، إلا أن البناء على هذا فى الاستصحاب يسقطه عن الاعتبار فى أكثر موارده. وإن بنى على ملاحظة الأنواع البعيدة أو الجنس البعيد أو الأبعد - وهو الممكن القار - كما هو ظاهر كلام السيد المتقدم، ففيه: ما تقدم من القطع بعدم جامع بين مورد (۲ الشك وموارد الاستقراء، يصلح

(هامش)

(۱) فى (ر) و (ظ) بدل أو النوع : والتأمل . (۲) فى (ه): موارد . (*)

ص ۹۴

لاستناد البقاء إليه، وفى مثله لا يحصل الظن بالإلحاق، لأنه لا بد فى الظن بلحوق المشكوك بالأغلب من الظن أولا بثبوت الحكم أو الوصف للجامع (۱)، ليحصل (۲) الظن بثبوته فى الفرد المشكوك. ومما يشهد بعدم حصول الظن بالبقاء اعتبار الاستصحاب فى موردين يعلم بمخالفة أحدهما للواقع، فإن المتطهر بمائع شك فى كونه بولا أو ماء، يحكم باستصحاب طهارة بدنه وبقاء حدثه، مع أن الظن بهما محال. وكذا الحوض الواحد إذ صب فيه الماء تدريجا فبلغ إلى موضع شك فى بلوغ مائه كرا، فإنه يحكم حينئذ ببقاء قلته، فإذا امتلأ واخذ منه الماء تدريجا إلى ذلك الموضع، فيشك حينئذ فى نقصه عن الكر، فيحكم ببقاء كريته، مع أن الظن بالقلة فى الأول وبالكرية فى الثانى محال. ثم إن إثبات حجية الظن المذكور - على تقدير تسليمه - دونه خرط القتاد، خصوصا فى الشبهة الخارجية التى لا تعتبر فيها الغلبة اتفاقا، فإن اعتبار استصحاب طهارة الماء من جهة الظن الحاصل من الغلبة، وعدم اعتبار الظن بنجاسته من غلبة اخرى - كطين الطريق مثلا - مما لا يجتمعان. وكذا اعتبار قول المنكر من باب الاستصحاب مع الظن بصدق المدعى لأجل الغلبة. ومنها: بناء العقلاء على ذلك فى جميع امورهم، كم ادعاه العلامة (رحمه الله) فى النهاية (۳) وأكثر من تأخر عنه.

(هامش)

(۱) فى (ر) و (ص): الجامع . (۲) كذا فى (ت) و (ظ)، وفى غيرهم: فيحصل . (۳) نهاية الوصول (مخطوط): ۴۰۷ (*)

ص ۹۵

وزاد بعضهم (۱): أنه لولا ذلك لاختل نظام العالم وأساس عيش بنى آدم. وزاد آخر (۲ : أن العمل على الحالة السابقة أمر مركوز فى النفوس حتى الحيوانات، ألا ترى أن الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التى عهدت فيها الماء والكلأ، والطيور تعود من الأماكن البعيدة إلى أوكارها، ولولا البناء على إبقاء ما كان على ما كان (۳) لم يكن وجه لذلك. والجواب: أن بناء العقلاء إنما يسلم فى موضع يحصل لهم الظن بالبقاء لأجل الغلبة، فإنهم فى امورهم عاملون بالغلبة، سواء وافقت الحالة السابقة أو خالفتها، ألا ترى أنهم لا يكاتبون من عهدوه فى حال لا يغلب فيه السلامة، فضلا عن المهالك - إلا على سبيل الاحتياط لاحتمال الحياة - ولا يرسلون إليه البضائع للتجارة، ولا يجعلونه وصيا فى الأموال أو قيما على الأطفال، ولا يقلدونه فى هذ الحال إذا كان من أهل الاستدلال، وتراهم لو شكوا فى نسخ الحكم الشرعى يبنون على عدمه، ولو شكوا فى رافعية المذى شرعا للطهارة فلا يبنون على عدمها. وبالجملة: فالذى أظن أنهم غير بانين فى الشك فى الحكم

(هامش)

(۱) مثل المحقق القمى فى القوانين ۲: ۷۵، وشريف العلماء فى تقريرات درسه فى ضوابط الاصول: ۳۵۴. (۲) حكاه فى الفصول: ۳۶۹.

(۳) لم ترد على ما كان فى (ر)، (ص) و (ظ). (*)

ص ۹۶

الشرعی من غیر جهة النسخ علی الاستصحاب. نعم، الإنصاف: أنهم لو شکوا فی بقاء حکم شرعی فلیس عندهم کالشک فی حدوثه فی البناء علی العدم، ولعل هذا من جهة عدم وجدان الدلیل بعد الفحص، فإنها أمارة علی العدم، لما علم من بناء الشارع علی التبلیغ، فظن عدم الورود یستلزم الظن بعدم الوجود. والکلام فی اعتبار هذا الظن بمجرده - من غیر ضم حکم العقل بقبح التعبد بما لا یعلم - فی باب أصل البراءة (۱). قال فی العدة - بعدما اختار عدم اعتبار الاستصحاب فی مثل المتیمم الداخل فی الصلاة -: والذی یمکن أن ینتصر به طریقة استصحاب الحال ما أومأنا إلیه من أن یقال: لو کانت الحالة الثانیة مغیرة للحکم الأول لکان علیه دلیل، وإذا تتبعنا جمیع الأدلة فلم نجد فیه ما یدل علی أن الحالة الثانیة مخالفة للحالة الاولی، دل علی أن حکم الحالة الاولی باق علی ما کان. فإن قیل: هذا رجوع إلی الاستدلال بطریق آخر، وذلک خارج عن استصحاب الحال. قیل: إن الذی نرید باستصحاب الحال هذا الذی ذکرناه، وأما غیر ذلک فلا یکاد یحصل غرض القائل به (۲)، انتهی.

(هامش)

(۱) راجع مبحث البراءة ۲: ۵۹ - ۶۰. (۲) العدة ۲: ۷۵۸ (*)

ص ۹۷

[حجة القول الثانی] (۱) احتج النافون بوجوه: منها: م

۱

[حجة القول الثانی] (۱) احتج النافون بوجوه: منها: ما عن الذریعة وفی الغنیة، من أن المتعلق بالاستصحاب یثبت الحکم عند التحقیق من غیر دلیل. توضیح ذلک: أنهم یقولون قد ثبت بالإجماع علی من شرع فی الصلاة بالتیمم وجوب المضی فیها قبل مشاهدة الماء، فیجب أن یکون علی هذا الحال بعد المشاهدة. وهذا منهم جمع بین الحالتین فی حکم من غیر دلیل اقتضی الجمع بینهما، لأن اختلاف الحالتین لا شبهة فیه، لأن المصلی غیر واجد للماء فی إحداهما وواجد له فی الاخری، فلا یجوز التسویة بینهما من غیر دلالة، فإذا کان الدلیل لا یتناول إلا الحالة الاولی، وکانت الحالة الاخری عاریة منه، لم یجز أن یثبت فیها مثل الحکم (۲)، انتهی. أقول: إن کان محل الکلام فیما کان الشک لتخلف وصف وجودی أو عدمی متحقق سابقا یشک فی مدخلیته فی أصل الحکم أو بقائه، فالاستدلال المذکور متین جدا، لأن الفرض (۳) عدم دلالة دلیل الحکم الأول، وفقد دلیل عام یدل علی انسحاب کل حکم ثبت فی الحالة

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) الذریعة ۲: ۸۲۹ - ۸۳۰، والغنیة (الجوامع الفقهیة): ۴۸۶، واللفظ للثانی. (۳) فی (ت) و (ص): المفروض . (*)

ص ۹۸

الاولی فی الحالة الثانیة، لأن عمدة ما ذکروه من الدلیل هی الأخبار المذکورة، وقد عرفت اختصاصها بمورد یتحقق (۱) معنی النقض، وهو الشک من جهة الرافع. نعم قد یتخیل: کون مثال التیمم من قبیل الشک من جهة الرافع، لأن الشک فی انتقاض التیمم بوجدان الماء فی الصلاة کانتقاضه بوجدانه قبلها، سواء قلنا بأن التیمم رافع للحدث، أم قلنا: إنه مبیح، لأن الإباحة أیضا مستمرة إلی أن ینتقض بالحدث أو یوجد الماء. ولکنه فاسد: من حیث إن وجدان الماء لیس من الروافع والنواقض، بل الفقدان الذی هو وصف المکلف لما کان مأخوذا فی صحة التیمم حدوثا وبقاء فی الجملة، کان الوجدان رافع لوصف الموضوع الذی هو المکلف، فهو نظیر التغیر الذی یشک فی زوال النجاسة بزواله، فوجدان الماء لیس کالحدث وإن قرن به فی قوله (علیه السلام) - حین سئل عن جواز الصلوات المتعددة بتیمم واحد -: نعم، ما لم یحدث أو یجد ماء (۲)، لأن المراد من ذلک تحدید الحکم بزوال المقتضی أو طرو الرافع. وکیف

کـان، فإن کان محل الکلام فی الاستصـحاب ما کان من قبیل هـذا المثال فالحق مع المنکرین، لما ذکروه. وإن شـمل ما کان من قبیل تمثیلهم الآخر – وهو الشک فی ناقضیهٔ الخارج من غیر السبیلین – قلنا: إن إثبات الحکم بعد خروج الخارج

(هامش)

(۱) فی (ص) زیادهٔ: فیه . (۲) المستدرک ۲: ۵۴۴، الحدیث ۲، وفیه بدل أو یجد ماء : أو یجد الماء . (*)

ص ۹۹

لیس من غیر دلیـل، بل الـدلیل ما ذکرنا من الوجوه الثلاثـهٔ، مضافا إلی إمکان التمسک بما ذکرنا فی توجیه کلام المحقق (رحمه الله) فی المعارج، لکن عرفت ما فیه من التأمل (۱). ثم إنه أجاب فی المعارج عن الدلیل المذکور: بأن قوله: عمل بغیر دلیل غیر مسلم، لأن الـدلیل دل علی أن الثابت لا یرتفع إلا برافع، فإذا کان التقـدیر تقـدیر عـدمه کان بقاء الثابت راجحا فی نظر المجتهد، والعمل بالراجح لازم (۲)، انتهی. وکأن مراده بتقدیر عدم الرافع عدم العلم به، وقد عرفت ما فی دعوی حصول الظن بالبقاء بمجرد ذلک، إلا أن یرجع إلی عـدم الـدلیل بعـد الفحص الموجب للظن بالعـدم. ومنها: أنه لو کان الاستصـحاب حجـهٔ لوجب فیمن علم زیدا فی الدار ولم یعلم بخروجه منها أن یقطع ببقائه فیها، وکـذا کان یلزم إذا علم بأنه حی ثم انقضت مدهٔ لم یعلم فیها بموته أن یقطع ببقائه، وهو باطل. وقال فی محکی الذریعـهٔ: قـد ثبت فی العقول أن من شاهـد زیـدا فی الـدار ثم غاب عنه لم یحسن اعتقاد اسـتمرار کونه فی الدار إلا بدلیل متجدد، ولا یجوز استصحاب الحال الاولی (۳) وقد صار کونه فی الدار فی الزمان الثانی وقد زالت الرؤیهٔ، بمنزلهٔ کون

(هامش)

(۱) راجع الصفحهٔ ۸۶. عمرو فیها مع فقد الرؤیهٔ (۴). (۲) المعارج: ۲۰۹. (۳) فی المصدر: الحال الأول . (۴) الذریعهٔ ۲: ۸۳۲ (*)

ص ۱۰۰

وأجاب فی المعارج عن ذلک: بأنا لا نـدعی القطع، لکن ندعی رجحان الاعتقاد ببقائه، وهذا یکفی فی العمل به (۱). أقول: قد عرفت مما سبق منع حصول الظن کلیهٔ، ومنع حجیته (۲). ومنها: أنه لو کان حجـهٔ لزم التناقض، إذ کما یقال: کان للمصـلی قبل وجدان الماء المضـی فی صلاته فکذا بعد الوجدان، کذلک یقال: إن وجدان الماء قبل الدخول فی الصلاهٔ کان ناقضا للتیمم فکذا بعد الدخول، أو یقال: الاشـتغال بصـلاهٔ متیقنهٔ ثابت قبل فعل هذه الصـلاهٔ فیستصحب. قال فی المعتبر: استصحاب الحال لیس حجهٔ، لأن شرعیهٔ الصلاهٔ بشـرط عدم الماء لا یسـتلزم الشـرعیهٔ معه، ثم إن مثل هذا لا یسلم عن المعارض، لأنک تقول: الذمهٔ مشغولهٔ بالصلاهٔ قبل الإتمام فکذا بعده (۳)، انتهی. وأجـاب عن ذلک فی المعارج: بمنع وجود المعارض فی کل مقام، ووجود المعارض فی الأدلـهٔ المظنونـهٔ لا یوجب سقوطه حیث تسـلم عن المعارض (۴). أقول: لو بنی علی معارضهٔ الاستصـحاب بمثل استصـحاب الاشـتغال لم یسـلم الاستصحاب فی أغلب المـوارد (۵) عن المعـارض، إذ قلمـا ینفـک مستصـحب عن أثر حـادث یراد ترتبه علی بقـائه، فیقـال: الأصـل عـدم ذلک الأثر. والأولی فی الجواب: أن إذا قلنا باعتبار الاستصحاب لإفادته

(هامش)

(۱) و (۴) المعارج: ۲۰۹. (۲) راجع الصفحهٔ ۸۷. (۳) المعتبر ۱: ۳۲. (۵) فی (ص) و (ظ) بدل فی أغلب الموارد : فی موضع . (*)

ص ۱۰۱

الظن بالبقـاء، فـإذا ثبت ظن البقـاء فی شـیء لزمه عقلا ظن ارتفاع کل أمر فرض کون بقاء المستصـحب رافعا له أو جزءا أخیرا له، فلا یعقـل الظن ببقـائه، فإن ظن بقاء طهارهٔ ماء غسل به ثوب نجس أو توضأ به محـدث، مسـتلزم عقلا للظن بطهارهٔ (۱) ثوبه وبدنه وبراءهٔ ذمته بالصـلاهٔ بعد تلک الطهارهٔ. وکذا الظن بوجوب المضـی فی الصلاهٔ یستلزم الظن بارتفاع اشتغال الذمهٔ بمجرد إتمام تلک الصلاهٔ. وتوهم إمکان العکس، مدفوع بما سیجئ توضیحه من عدم إمکانه (۲). وکذا إذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبهٔ إلی الآثار الشرعیهٔ المترتبـهٔ علی وجود المستصـحب أو عـدمه، لمـا سـتعرف: من عـدم إمکـان شـمول الروایات إلا للشک السـببی (۳)، ومنه یظهر حـال

معارضة استصحاب وجوب المضی باستصحاب انتقاض التیمم بوجدان الماء. ومنها: أنه لو کان الاستصحاب حجة لکان بینة النفی أولی وأرجح من بینة الإثبات، لاعتضادها باستصحاب النفی. والجواب عنه: أولا: باشتراک هذ الإیراد، بناء علی ما صرح به جماعة (۴): من کون استصحاب النفی المسمی ب البراءة الأصلیة معتبرا إجماع.

(هامش)

(۱) کذا فی (ص)، وفی غیرها بدل للظن بطهارة : لطهارة . (۲) انظر الصفحة ۳۹۶ - ۳۹۷. (۳) انظر الصفحة ۳۹۵ و ۳۹۹. (۴) تقدم ذکرهم فی الصفحة ۲۱، فراجع. (*)

ص ۱۰۲

اللهم إلا- أن یقال: إن اعتبارها لیس (۱) لأجل الظن، أو یقال: إن الإجماع إنما هو علی البراءة الأصلیة فی الأحکام الکلیة - فلو کان أحد الدلیلین معتضدا بالاستصحاب اخذ به - لا فی باب الشک فی اشتغال ذمة الناس، فإنه من محل الخلاف فی باب الاستصحاب. وثانیا: بما ذکره جماعة (۲)، من أن تقدیم بینة الإثبات لقوتها علی بینة النفی وإن اعتضد (۳) بالاستصحاب، إذ رب دلیل أقوی من دلیلین. نعم، لو تکافأ دلیلان رجح موافق الأصل به، لکن بینة النفی لا- تکافئ بینة الإثبات، إلا أن یرجع أیضا إلی نوع من الإثبات، فیتکافئان. وحینئذ فالوجه تقدیم بینة النفی لو کان الترجیح فی البینات - کالترجیح فی الأدلة - منوطا بقوة الظن مطلقا، أو فی غیر الموارد المنصوصة علی الخلاف، کتقدیم بینة الخارج. وربما تمسکوا بوجوه اخر (۴)، یظهر حالها بملاحظة ما ذکرنا فی ما ذکرنا من أدلتهم. هذا ملخص الکلام فی أدلة المثبتین والنافین مطلق.

(هامش)

(۱) لم ترد لیس فی (ظ). (۲) انظر نهایة الوصول (مخطوط): ۴۰۷، والإحکام للآمدی ۴: ۱۴۱، وشرح مختصر الاصول ۲: ۴۵۴. (۳) کذا فی النسخ، والمناسب: اعتضدت ، لرجوع الضمیر إلی بینة . (۴) مثل: ما فی الفوائد المدنیة: ۱۴۱ - ۱۴۳، وما حکاه فی القوانین ۲: ۶۶، وما نقله الحاجبی والعضدی فی شرح مختصر الاصول ۲: ۴۵۳ - ۴۵۴، وم ذکره المحدث البحرانی فی الدرر النجفیة: ۳۶ و ۳۷ (*)

ص ۱۰۳

[حجة القول الثالث] (۱) بقی الکلام فی حجج المفصلین. فنقول: أما التفصیل بین العدمی والوجودی بالاعتبار فی الأول وعدمه فی الثانی، فهو الذی ربما یستظهر من کلام التفتازانی، حیث استظهر من عبارة العضدی (۲) فی نقل الخلاف: أن خلاف منکری الاستصحاب إنما هو فی الإثبات دون النفی (۳). وما استظهره التفتازانی لا یخلو ظهوره عن تأمل. مع أن هنا إشکالا آخر - قد أشرنا إلیه فی تقسیم الاستصحاب فی (۴) تحریر محل الخلاف (۵) - وهو: أن القول باعتبار الاستصحاب فی العدمیات یغنی عن التکلم فی اعتباره فی الوجودیات، إذ ما من مستصحب وجودی إلا وفی مورده استصحاب عدمی یلزم من الظن ببقائه الظن ببقاء المستصحب الوجودی، وأقل ما یکون عدم ضده، فإن الطهارة ل تنفک عن عدم النجاسة، والحیاة لا تنفک عن عدم الموت، والوجوب أو غیره من الأحکام ل ینفک عن عدم ما عداه

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) فی شرح مختصر الاصول ۲: ۴۵۳. (۳) تقدم کلام التفتازانی فی الصفحة ۲۸. (۴) فی (ر) و (هـ) بدل فی : و . (۵) راجع الصفحة ۳۱ (*)

ص ۱۰۴

من أضداده، والظن ببقاء هذه الأعدام لا ینفک عن الظن ببقاء تلک الوجودات، فلا بد من القول باعتباره، خصوصا بناء علی ما هو الظاهر المصرح به فی کلام العضدی وغیره (۱ ، من: أن إنکار الاستصحاب لعدم إفادته الظن بالبقاء ، وإن کان ظاهر بعض النافین -

کالسید (قدس سره) (۲) وغیره (۳) - استنادهم إلی عدم إفادته للعلم، بناء علی أن عدم اعتبار الظن عندهم مفروغ عنه فی أخبار الآحاد، فضلا عن الظن الاستصحابی. وبالجملة: فإنکار الاستصحاب فی الوجودیات والاعتراف به فی العدمیات لا یستقیم بناء علی اعتبار الاستصحاب من باب الظن. نعم، لو قلنا باعتباره من باب التعبد - من جهة الأخبار - صح أن یقال: إن ثبوت العدم بالاستصحاب لا یوجب ثبوت ما قارنه من الوجودات، فاستصحاب عدم أضداد الوجوب لا یثبت الوجوب فی الزمان اللاحق، کما أن عدم ما عدا زید من أفراد الإنسان فی الدار لا یثبت باستصحابه (۴) ثبوت زید فیها، کما سیجئ تفصیله إن شاء الله تعالی (۵). لکن المتکلم فی الاستصحاب من باب التعبد والأخبار - بین

(هامش)

(۱) انظر شرح مختصر الاصول ۲: ۴۵۳، ونهایة الوصول (مخطوط): ۴۰۷. (۲) الذریعة ۲ ۸۳۲. (۳) انظر الدرر النجفیة للمحدث البحرانی: ۳۶. (۴) فی (ت): باستصحاب . (۵) فی مبحث الأصل المثبت، الصفحة ۲۳۳ (*)

ص ۱۰۵

العلماء - فی غایة القلة إلی زمان متأخری المتأخرین (۱)، مع أن بعض هؤلاء (۲ وجدناهم لا یفرقون فی مقارنات المستصحب بین أفرادها، ویثبتون بالاستصحاب جمیع ما ل ینفک عن المستصحب، علی خلاف التحقیق الآتی فی التنبیهات الآتیة إن شاء الله تعالی (۳). ودعوی: أن اعتبار الاستصحابات العدمیة لعله لیس لأجل الظن حتی یسری إلی الوجودیات المقارنة معها، بل لبناء العقلاء علیها فی امورهم بمقتضی جبلتهم. مدفوعة: بأن عمل العقلاء فی معاشهم علی ما لا یفید الظن بمقاصدهم والمضی فی امورهم - بمحض الشک والتردد - فی غایة البعد، بل خلاف ما نجده من أنفسنا معاشر العقلاء. وأضعف من ذلک أن یدعی: أن المعتبر عند العقلاء من الظن الاستصحابی هو الحاصل بالشئ من تحققه السابق، لا الظن الساری من هذا الظن إلی شیء آخر، وحینئذ فنقول: العدم المحقق سابق یظن بتحققه لاحقا - ما لم یعلم أو یظن تبدله بالوجود - بخلاف الوجود المحقق سابقا فإنه لا یحصل الظن ببقائه لمجرد تحققه السابق، والظن الحاصل ببقائه من الظن الاستصحابی المتعلق بالعدمی المقارن له غیر

(هامش)

(۱) مثل: الفاضل التونی والوحید البهبهانی وشریف العلماء والمحقق القمی وصاحب الفصول وغیرهم. (۲) مثل: الوحید البهبهانی وشریف العلماء، انظر الفوائد الحائریة: ۲۷۵، والرسائل الاصولیة: ۴۲۳، وضوابط الاصول: ۳۷۴. (۳) فی مبحث الأصل المثبت، الصفحة ۲۳۳ (*)

ص ۱۰۶

معتبر، إما مطلقا، أو إذا لم یکن ذلک الوجودی من آثار العدمی المترتبة علیه (۱) من جهة الاستصحاب (۲). ولعله المراد بما حکاه التفتازانی عن الحنفیة، من: أن حیاة الغائب بالاستصحاب إنما یصلح عندهم - من جهة الاستصحاب - لعدم انتقال إرثه إلی وارثه، لا انتقال إرث (۳) مورثه إلیه (۴) فإن معنی ذلک أنهم یعتبرون ظن عدم انتقال مال الغائب إلی وارثه، لا انتقال مال مورثه إلیه وإن کان أحد الظنین لا ینفک عن الآخر (۵). ثم إن معنی عدم اعتبار الاستصحاب فی الوجودی: إما عدم الحکم ببقاء المستصحب الوجودی وإن کان لترتب أمر عدمی علیه، کترتب عدم جواز (۶) تزویج المرأة المفقود زوجها المترتب علی حیاته. وإما عدم ثبوت الأمر الوجودی لأجل الاستصحاب وإن کان المستصحب عدمیا، فلا یترتب انتقال مال قریب الغائب إلیه وإن کان

(هامش)

(۱) لم ترد علیه فی (ر)، وکتب فی (ص) تحت عبارة إما مطلقا... علیه : زیادة فی بعض النسخ . (۲) لم ترد من جهة الاستصحاب فی (ظ)، وفی (ص) کتب علیه: زائد . (۳) فی (ظ) بدل إرث : مال . (۴) حاشیة شرح مختصر الاصول ۲: ۲۸۵. (۵ لم ترد ولعله المراد - إلی - عن الآخر فی (هـ)، وشطب علیها فی (ت)، وکتب علیه فی (ص): نسخة . (۶) لم ترد جواز فی (ظ)، وشطب علیها فی (ص).

(*)

ص ۱۰۷

۲

مترتبا على استصحاب عدم موته. ولعل هذا هو المراد بما حكاه التفتازانى عن الحنفية: من أن الاستصحاب حجة فى النفى دون الإثبات (۱). وبالجملة: فلم يظهر لى ما يدفع هذ الإشكال عن القول بعدم اعتبار الاستصحاب فى الإثبات واعتباره فى النفى من باب الظن. نعم، قد أشرنا فيما مضى (۲) إلى أنه (۳) لو قيل باعتباره فى النفى من باب التعبد، لم يغن ذلك عن التكلم فى الاستصحاب الوجودى، بناء على ما سنحققه (۴): من أنه ل يثبت بالاستصحاب إلا آثار المستصحب المترتبة عليه شرعا. لكن يرد (۵) على هذا: أن هذا التفصيل مساو للتفصيل المختار المتقدم (۶)، ولا يفترقان فيغنى أحدهما عن الآخر (۷)، إذ الشك فى بقاء الأعدام السابقة من جهة الشك فى تحقق الرافع لها - وهى علة الوجود - والشك فى بقاء الأمر الوجودى من جهة الشك فى الرافع، لا ينفك عن

(هامش)

(۱) تقدم كلام التفتازانى فى الصفحة ۲۸. (۲) راجع الصفحة ۱۰۴. (۳) لم ترد قد أشرنا فيما مضى إلى أنه فى (ظ). (۴) فى مبحث الأصل المثبت، الصفحة ۲۳۳. (۵) فى (ظ) ونسخة بدل (ت) بدل يرد : يبقى . (۶) راجع الصفحة ۵۱. (۷) فى (ص) بدل ولا يفترقان فيغنى أحدهما عن الآخر : ولا يفترق أحدهما عن الآخر ، وفى نسخة بدله ما أثبتناه. (*)

ص ۱۰۸

الشك فى تحقق الرافع، فيستصحب عدمه، ويترتب عليه بقاء ذلك الأمر الوجودى. وتخيل: أن الأمر الوجودى قد لا يكون من الآثار الشرعية لعدم الرافع، فلا يغنى العدمى عن الوجودى. مدفوع: بأن الشك إذا فرض من جهة الرافع فيكون الأحكام الشرعية المترتبة على ذلك الأمر الوجودى مستمرة إلى تحقق ذلك الرافع، فإذا حكم بعدمه عند الشك، يترتب (۱) عليه شرعا جميع تلك الأحكام، فيغنى ذلك عن الاستصحاب الوجودى. وحينئذ، فيمكن أن يحتج لهذا القول: أما على عدم الحجية فى الوجوديات، فبما تقدم فى أدلة النافين (۲ . وأما على الحجية فى العدميات، فبما تقدم فى أدلة المختار (۳): من الإجماع، والاستقراء، والأخبار، بناء على أن (۴) الشىء المشكوك فى بقائه من جهة الرافع إنم يحكم ببقائه لترتبه على استصحاب عدم وجود الرافع، لا لاستصحابه فى نفسه، فإن الشاك فى بقاء الطهارة من جهة الشك فى وجود الرافع يحكم بعدم الرافع، فيحكم من أجله ببقاء الطهارة. وحينئذ، فقوله (عليه السلام): وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض

(هامش)

(۱) فى (ر): ترتب . (۲) راجع الصفحة ۹۷ - ۱۰۲. (۳) راجع الصفحة ۵۳ - ۵۵. (۴) فى (ر)، (ص) و (هـ) زيادة: بقاء ، وفى (ظ) زيادة: إبقاء . (*)

ص ۱۰۹

اليقين بالشك (۱)، وقوله: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغى لك أن تنقض اليقين (۲)، وغيرهما مما دل على أن اليقين لا ـ ينقض أو لا ـ يدفع بالشك، يراد منه أن احتمال طرو الرافع لا ـ يعتنى به، ولا يترتب عليه أثر النقض، فيكون وجوده كالعدم، فالحكم ببقاء الطهارة السابقة من جهة استصحاب العدم، لا من جهة استصحابه (۳). والأصل فى ذلك: أن الشك فى بقاء الشىء إذا كان مسببا عن الشك فى شىء آخر، فل يجتمع معه فى الدخول تحت عموم لا ـ تنقض - سواء تعارض مقتضى اليقين السابق فيهم أم تعاضدا - بل الداخل هو الشك السببى، ومعنى عدم الاعتناء به زوال الشك المسبب به، وسيجئ توضيح ذلك (۴). هذا، ولكن يرد عليه: أنه (۵) قد يكون الأمر الوجودى أمر خارجيا كالرطوبة (۶) يترتب عليها آثار شرعية، فإذا شك فى وجود الرافع

لها لم یجز أن یثبت به الرطوبة حتی یترتب علیها أحکامها، لما سیجئ (۷): من أن المستصحب لا یترتب علیه إلا آثاره الشرعیة

(هامش)

(۱) تقدم فی الصفحة ۵۶، ضمن صحیحة زرارة الاولی. (۲) تقدم فی الصفحة ۵۸، ضمن صحیحة زرارة الثانیة. (۳) فی (ر) بدل من جهة استصحابه : لاستصحابه . (۴) انظر الصفحة ۳۹۴ وما بعدها. (۵) لم ترد یرد علیه أنه فی (ظ). (۶) فی (ظ) زیادة: و . (۷) فی مباحث الأصل المثبت، الصفحة ۲۳۳ (*)

ص ۱۱۰

المترتبة علیه بلا واسطة أمر عقلی أو عادی، فیتعین حینئذ استصحاب نفس الرطوبة. وأصالة عدم الرافع: إن ارید بها أصالة عدم ذات الرافع - کالریح المجفف للرطوبه مثلا - لم ینفع فی الأحکام المترتبة شرعا علی نفس الرطوبة، بناء علی عدم اعتبار الأصل المثبت، کما سیجئ (۱). وإن ارید بها أصالة عدمه من حیث وصف الرافعیة - ومرجعها إلی أصالة عدم ارتفاع الرطوبة - فهی وإن لم یکن یترتب علیها إلا الأحکام الشرعیة للرطوبة، لکنها عبارة اخری عن استصحاب نفس الرطوبة. فالإنصاف: افتراق القولین فی هذا القسم (۲).

(هامش)

(۱) فی مباحث الأصل المثبت، الصفحة ۲۳۳. (۲) فی (ت) و (هـ) زیادة: فافهم وانتظر لبقیة الکلام . (*)

ص ۱۱۱

[حجة القول الرابع] (۱) حجة من أنکر الاستصحاب فی الامور الخارجیة ما ذکره (۲ المحقق الخوانساری فی شرح الدروس، وحکاه (۳) فی حاشیة له عند کلام الشهید: ویحرم استعمال الماء النجس والمشتبه - علی ما حکاه شارح الوافیة (۴) - واستظهره المحقق القمی (قدس سره) من السبزواری، من: أن الأخبار لا یظهر شمولها للامور الخارجیة - مثل رطوبة الثوب ونحوها - إذ یبعد أن یکون مرادهم بیان الحکم فی مثل هذه الامور الذی لیس حکما شرعیا وإن کان یمکن أن یصیر منشأ لحکم شرعی، وهذا ما یقال: إن الاستصحاب فی الامور الخارجیة لا عبرة به (۵)، انتهی. وفیه: أما أولا: فبالنقض بالأحکام الجزئیة، مثل طهارة الثوب من حیث عدم ملاقاته للنجاسة، ونجاسته من حیث ملاقاته لها، فإن بیانها

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) فی (ر) و (هـ) ونسخة بدل (ص) بدل ذکره : حکاه . (۳) کذ فی النسخ، والظاهر زیادة وحکاه . (۴) شرح الوافیة (مخطوط): ۳۳۹، ولکن لم نعثر علی تلک الحاشیة فیما بأیدینا من شرح الدروس. (۵) القوانین ۲: ۶۳، وراجع ذخیرة المعاد: ۱۱۵ - ۱۱۶ (*)

ص ۱۱۲

أیضا لیس من وظیفة الإمام (علیه السلام)، کما أنه لیس وظیفة المجتهد، ولا یجوز التقلید فیها، وإنما وظیفته - من حیث کونه مبینا للشرع - بیان الأحکام الکلیة المشتبهة علی الرعیة (۱). وأما ثانیا: فبالحل، توضیحه: أن بیان الحکم الجزئی فی المشتبهات (۲) الخارجیة لیس وظیفة للشارع ولا لأحد من قبله. نعم، حکم المشتبه حکمه الجزئی - کمشکوک النجاسة أو الحرمة - حکم شرعی کلی لیس بیانه وظیفة إلا للشارع وکذلک الموضوع الخارجی کرطوبة الثوب، فإن بیان ثبوتها وانتفائها فی الواقع لیس وظیفة للشارع. نعم، حکم الموضوع المشتبه فی الخارج - کالمائع المردد بین الخل والخمر - حکم کلی لیس بیانه وظیفة إلا للشارع، وقد قال الصادق (علیه السلام): کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام، وذلک مثل الثوب یکون علیک... إلی آخره (۳)، وقوله فی خبر آخر: سأخبرک عن الجبن وغیره (۴). ولعل التوهم نشأ من تخیل: أن ظاهر ل تنقض إبقاء نفس المتیقن السابق، ولیس إبقاء الرطوبة مما یقبل حکم الشارع بوجوبه ویدفعه - بعد النقض بالطهارة المتیقنة سابقا، فإن إبقاءها لیس من الأفعال الاختیاریة القابلة للإیجاب -:

أن المراد من الإبقاء وعدم النقض، هو ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المتيقن، فمعنى

(هامش)

(۱) لم ترد المشتبهة على الرعية فى (ظ). (۲) فى (ظ): الشبهات . (۳) الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴. (۴) الوسائل ۱۷: ۹۰، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ۱ (*)

ص ۱۱۳

استصحاب الرطوبة ترتيب آثارها الشرعية فى زمان الشك، نظير استصحاب الطهارة، فطهارة الثوب ورطوبته سيان فى عدم قابلية الحكم بإبقائهما عند الشك، وفى قابلية الحكم بترتيب آثارهما الشرعية فى زمان الشك، فالتفصيل بين كون المستصحب من قبيل رطوبة الثوب وكونه من قبيل طهارته - لعدم شمول أدلة لا تنقض للأول - فى غاية الضعف نعم، يبقى فى المقام: أن استصحاب الامور الخارجية - إذا كان معناه ترتيب آثارها الشرعية - لا يظهر له فائدة، لأن تلك الآثار المترتبة عليه (۱) كانت مشاركة معه فى اليقين السابق، فاستصحابها يغنى عن استصحاب نفس الموضوع، فإن استصحاب حرمة مال زيد الغائب وزوجته يغنى عن استصحاب حياته إذا فرض أن معنى إبقاء الحياة ترتيب آثاره الشرعية. نعم، قد يحتاج إجراء الاستصحاب فى آثاره إلى أدنى تدبر، كما فى الآثار الغير المشاركة معه فى اليقين السابق، مثل: توريث الغائب من قريبه المتوفى فى زمان الشك فى حياة الغائب، فإن التوريث غير متحقق حال اليقين بحياة الغائب، لعدم موت قريبه بعد. لكن مقتضى التدبر إجراء الاستصحاب على وجه التعليق، بأن يقال: لو مات قريبه قبل الشك فى حياته لورث منه، وبعبارة اخرى: موت قريبه قبل ذلك كان ملازم لإرثه منه ولم يعلم انتفاء الملازمة فيستصحب. وبالجملة: الآثار المترتبة على الموضوع الخارجى، منها ما يجتمع

(هامش)

(۱) لم ترد عليه فى (ه). (*)

ص ۱۱۴

معه فى زمان اليقين به، ومنها ما لا يجتمع معه فى ذلك الزمان، لكن عدم الترتب فعل فى ذلك الزمان - مع فرض كونه من آثاره شرعا - ليس إلا لمانع فى ذلك الزمان أو لعدم شرط، فيصدق فى ذلك الزمان أنه لولا ذلك المانع أو عدم الشرط لترتب الآثار، فإذا فقد المانع الموجود أو وجد الشرط المفقود، وشك فى الترتب من جهة الشك فى بقاء ذلك الأمر الخارجى، حكم باستصحاب ذلك الترتب الشأنى. وسيأتى لذلك مزيد توضيح فى بعض التنبيهات الآتية (۱). هذا، ولكن التحقيق: أن فى موضع (۲) جريان الاستصحاب فى الأمر الخارجى لا يجرى استصحاب الأثر المترتب عليه، فإذا شك فى بقاء حياة زيد فلا سبيل إلى إثبات آثار حياته إلا بحكم الشارع بعدم جواز نقض حياته، بمعنى وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على الشخص الحى، ولا يغنى عن ذلك إجراء الاستصحاب فى نفس الآثار، بأن يقال: إن حرمة ماله وزوجته كانت متيقنة، فيحرم نقض اليقين بالشك، لأن حرمة المال والزوجة إنما تترتبان فى السابق على الشخص الحى بوصف أنه حى، فالحياة داخل فى موضوع المستصحب - ولا أقل من الشك فى ذلك (۳) - فالموضوع مشكوك (۴) فى الزمن اللاحق، وسيجئ اشتراط القطع ببقاء الموضوع فى الاستصحاب (۵). واستصحاب الحياة

(هامش)

(۱) فى مبحث الاستصحاب التعليقى، الصفحة ۲۲۱. (۲) فى (ر)، (هـ) ونسخة بدل (ص) بدل موضع : مورد . (۳) لم ترد ولا أقل... ذلك فى (ر)، وكتب عليها فى (ص): نسخة . (۴) فى (ر) ونسخة بدل (ص) بدل فالموضوع مشكوك : وهى مشكوكة . (۵) انظر الصفحة ۲۹۱ (*)

ص ۱۱۵

لإحراز الموضوع فى استصحاب الآثار غلط، لأن معنى استصحاب الموضوع ترتيب آثاره الشرعية. فتحقق: أن استصحاب الآثار نفسها

غیر صحیح، لعدم إحراز الموضوع، واستصحاب الموضوع کاف فی إثبات الآثار. وقد مر فی مستند التفصیل السابق (۱)، وسیجئ فی اشتراط بقاء الموضوع (۲)، وفی تعارض الاستصحابین (۳) (۴): أن الشک المسبب عن شک آخر ل یجامع معه فی الدخول تحت عموم لا تنقض ، بل الداخل هو الشک السببی، ومعنی عدم الاعتناء به وعدم جعله ناقضا للیقین، زوال الشک المسبب به، فافهم

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۱۰۹. (۲) فی الصفحة ۲۸۹. (۳) فی الصفحة ۳۹۵. (۴) فی (ت)، (ظ) و (هـ) بدل وقد مر - إلی - الاستصحابین : وقد أشرنا فی ما مر ونزید توضیحه فیم سیجئ . (*)

ص ۱۱۶

[حجة القول الخامس] (۱) وأما القول الخامس - وهو التفصیل

۱

[حجة القول الخامس] (۱) وأما القول الخامس - وهو التفصیل بین الحکم الشرعی الکلی وبین غیره، فلا یعتبر فی الأول - فهو المصرح به فی کلام المحدث الأستر ابادی، لکنه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ (۲) مدعیا الإجماع بل الضرورة علی اعتباره. قال فی محکی فوائده المکیة (۳) - بعد ذکر أخبار الاستصحاب - ما لفظه: لا یقال: هذه القاعدة تقتضی جواز العمل بالاستصحاب فی أحکام الله تعالی - کما ذهب إلیه المفید والعلامة من أصحابنا، والشافعیة قاطبة - وتقتضی بطلان قول أکثر علمائنا والحنفیة بعدم جواز العمل به. لأنا نقول: هذه شبهة عجز عن جوابها کثیر من فحول الاصولیین والفقهاء، وقد أجبنا عنها فی الفوائد المدنیة (۴): تارة، بما ملخصه: أن صور الاستصحاب المختلف فیها - عند النظر الدقیق والتحقیق - راجعة إلی أنه إذا ثبت حکم بخطاب شرعی فی موضوع فی حال من حالاته، نجریه فی ذلک الموضوع عند زوال الحالة القدیمة وحدوث نقیضها فیه ومن المعلوم أنه إذا تبدل قید موضوع المسألة

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) تقدم تصریحه بذلک فی الصفحة ۳۱. (۳) حکاه الفاضل التونی فی الوافیة: ۲۱۲. (۴) الفوائد المدنیة: ۱۴۳ (*)

ص ۱۱۷

بنقیض ذلک القید اختلف موضوع المسألتین، فالذی سموه استصحابا راجع فی الحقیقة إلی إسراء حکم موضوع إلی موضوع آخر متحد معه فی الذات مختلف معه فی الصفات، ومن المعلوم عند الحکیم أن هذا المعنی غیر معتبر شرعا وأن القاعدة الشریفة المذکورة غیر شاملة له. وتارة: بأن استصحاب الحکم الشرعی، وکذا الأصل - أی الحالة التی إذا خلی الشیء ونفسه کان علیها - إنما یعمل بهما ما لم یظهر مخرج عنهما، وقد ظهر فی محل النزاع، لتواتر الأخبار: بأن کل ما یحتاج إلیه الامة ورد فیه خطاب وحکم حتی أرش الخدش (۱ ، وکثیر مما ورد مخزون عند أهل الذکر (علیهم السلام)، فعلم أنه ورد فی محل النزاع أحکام لا نعلمها بعینها، وتواتر الأخبار بحصر المسائل فی ثلاث: بین رشده، وبین غیه - أی مقطوع فیه ذلک، لا ریب فیه -، وما لیس هذا ولا ذاک، وبوجوب التوقف فی الثالث (۲)، انتهی. أقول: لا یخفی أن ما ذکره أولا قد استدل به کل من نفی الاستصحاب من أصحابنا، وأوضحوا ذلک غایة الإیضاح، کما یظهر لمن راجع الذریعة (۳) والعدة (۴ والغنیة (۵) وغیرها (۶)، إلا أنهم منعوا من إثبات

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۹: ۲۷۲، الباب ۴۸ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث الأول، وراجع لتفصیل الروایات، البحار ۲۶: ۱۸ - ۶۶، باب جهات علومهم.... (۲) الفوائد المکیة (مخطوط): الورقة ۱۰۳. (۳) الذریعة ۲: ۸۳۰. (۴) العدة ۲: ۷۵۷. (۵) الغنیة (الجوامع الفقهیة):

۴۸۶. (۶) انظر المعتبر ۱: ۳۲ (*)

ص ۱۱۸

الحكم الثابت لموضوع فى زمان، له بعينه فى زمان آخر، من دون تغير واختلاف فى صفة الموضوع سابقا ولاحقا - كما يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حياة زيد أو بقاء البلد على ساحل البحر بعد الغيبة عنهما - وأهملوا (۱) قاعدة البناء على اليقين السابق ، لعدم دلالة العقل عليه ولا النقل، بناء على عدم التفاتهم إلى الأخبار المذكورة، لقصور دلالتها عندهم ببعض ما أشرنا إليه سابقا (۲)، أو لغفلتهم عنها، على أبعد الاحتمالات (۳) عن ساحة من هو دونهم فى الفضل. وهذا المحدث قد سلم دلالة الأخبار على وجوب البناء على اليقين السابق وحرمة نقضه مع اتحاد الموضوع (۴)، إل أنه ادعى تغاير موضوع المسألة المتيقنة والمسألة المشكوكة، فالحكم فيها بالحكم السابق ليس بناء على اليقين السابق، وعدم الحكم به ليس نقضا له. فيرد عليه: أول: النقض بالموارد التى ادعى الإجماع والضرورة على اعتبار الاستصحاب فيها - كما حكيناها عنه سابقا (۵) - فإن منها: استصحاب الليل والنهار، فإن كون الزمان المشكوك ليلا أو نهارا أشد تغايرا واختلافا مع كون الزمان السابق كذلك، من ثبوت خيار الغبن أو

(هامش)

(۱) فى (ت) و (هـ) بدل أهملو : منعو . (۲) راجع الصفحة ۷۱. (۳) فى (ص): الاحتمالين . (۴) كتب فى (ت) فوق مع اتحاد الموضوع : زائد . (۵) راجع الصفحة ۴۴. (*)

ص ۱۱۹

الشفعة فى الزمان المشكوك وثبوتهما فى الزمان السابق. ولو اريد من الليل والنهار طلوع الفجر وغروب الشمس لا نفس الزمان، كان الأمر كذلك - وإن كان دون الأول فى الظهور - لأن مرجع الطلوع والغروب إلى الحركة الحادثة شيئا فشيئا. ولو اريد استصحاب أحكامهما، مثل: جواز الأكل والشرب وحرمتهما، ففيه: أن ثبوتهما (۱) فى السابق كان منوطا ومتعلقا فى الأدلة الشرعية بزمانى الليل والنهار، فإجراؤهما مع الشك فى تحقق الموضوع بمنزلة ما أنكره على القائلين بالاستصحاب، من إسراء (۲) الحكم من موضوع إلى موضوع آخر. وبما ذكرنا يظهر: ورود النقض المذكور عليه فى سائر الأمثلة، فأى فرق بين الشك فى تحقق الحدث أو الخبث بعد الطهارة - الذى جعل الاستصحاب فيه من ضروريات الدين -، وبين الشك فى كون المذى محكوما شرعا برافعية الطهارة؟! فإن الطهارة السابقة فى كل منهما كان منوطا بعدم تحقق الرافع، وهذا المناط فى زمان الشك غير متحقق، فكيف يسرى حكم حالة وجود المناط إليه؟! وثانيا: بالحل، بأن اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة - الذى يتوقف صدق البناء على اليقين و (۳) نقضه بالشك عليه - أمر راجع إلى العرف، لأنه المحكم فى باب الألفاظ، ومن المعلوم أن الخيار أو الشفعة إذا ثبت

(هامش)

(۱) فى (ظ): ثبوته . (۲) كذا فى نسخة بدل (ص)، وفى النسخ بدل إسراء : إجراء . (۳) فى (ت) و (هـ) زيادة: عدم . (*)

ص ۱۲۰

فى الزمان الأول وشك فى ثبوتهما فى الزمان الثانى، يصدق عرفا أن القضية المتيقنة فى الزمان الأول بعينها مشكوكة فى الزمان الثانى. نعم، قد يتحقق فى بعض الموارد الشك فى إحراز الموضوع للشك فى مدخلية الحالة المتبدلة فيه. فلا بد من التأمل التام، فإنه من أعظم المزال فى هذا المقام. وأما ما ذكره ثانيا: من معارضة قاعدة اليقين والأصل بما دل على التوقف. ففيه - مضافا إلى ما حققناه فى أصل البراءة، من ضعف دلالة الأخبار على وجوب الاحتياط (۱)، وإنما تدل على وجوب التحرز عن موارد الهلكة الدنيوية أو الاخروية، والأخيرة مختصة بموارد حكم العقل بوجوب الاحتياط من جهة القطع بثبوت العقاب إجمالا وتردده بين المحتملات -: أن أخبار الاستصحاب حاكمة على أدلة الاحتياط - على تقدير دلالة الأخبار عليه أيضا - كما سيجئ (۲) فى مسألة تعارض الاستصحاب مع سائر الاصول إن شاء الله تعالى. ثم إن ما ذكره: من أنه شبهة عجز عن جوابها الفحول، مما لا يخفى ما فيه، إذ أى اصولى أو فقيه

تعرض لهذه الأخبار وورود هذه الشبهة فعجز عن جوابها؟! مع أنه لم يذكر فى الجواب الأول عنها إلا ما اشتهر بين النافين للاستصحاب، ولا فى الجواب الثانى إلا ما اشتهر بين الأخباريين: من وجوب التوقف والاحتياط فى الشبهة الحكمية.

(هامش)

(۱) راجع مبحث البراءة ۲: ۶۳ – ۸۶. (۲) انظر الصفحة ۳۹۱ (*)

ص ۱۲۱

[حجة القول السادس] (۱) حجة القول السادس – على تقدير وجود القائل به، على ما سبق التأمل (۲) فيه (۳) – تظهر مع جوابها مما تقدم فى القولين السابقين (۴). [حجة القول السابع] (۵) حجة القول السابع – الذى نسبه الفاضل التونى (قدس سره) إلى نفسه، وإن لم يلزم مما حققه فى كلامه –: (۶) ما ذكره فى كلام طويل له (۷)، فإنه بعد الإشارة إلى الخلاف فى المسألة، قال: ولتحقيق المقام لا بد من إيراد كلام يتضح به حقيقة الحال،

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) فى (ر) و (ص): من التأمل . (۳) راجع الصفحة ۳۴ – ۳۵. (۴ فحجة عدم حجيته فى الحكم الكلى هى حجة القول الخامس المتقدمة فى الصفحة ۱۱۶، وحجة عدم حجيته فى الامور الخارجية هو ما نقله فى بيان الدليل الرابع فى الصفحة ۱۱۱، من: أن الأخبار لا يظهر شمولها للامور الخارجية.

(۵) العنوان منا. (۶) فى (هـ) زيادة: هو ما ذكره فى الوافية . (۷) لم ترد م ذكره فى كلام طويل له فى (ت) و (ظ)، ولكن ورد بدلها فى (ت): هو ما ذكره فى الوافية . (*)

ص ۱۲۲

فنقول: الأحكام الشرعية تنقسم إلى ستة أقسام: الأول والثانى: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل، وهى الواجب والمندوب. والثالث والرابع: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الترك، وهى الحرام والمكروه. والخامس: الأحكام التخييرية الدالة على الإباحة. والسادس: الأحكام الوضعية، كالحكم على الشىء بأنه سبب لأمر أو شرط له أو مانع له. والمضايقة بمنع أن الخطاب الوضعى داخل فى الحكم الشرعى، مما لا يضر فيم نحن بصدده. إذا عرفت هذا، فإذا ورد أمر بطلب شىء، فلا يخلو إما أن يكون موقتا أم لا. وعلى الأول، يكون وجوب ذلك الشىء أو ندبه فى كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابت بذلك الأمر، فالتمسك فى ثبوت ذلك الحكم فى الزمان الثانى بالنص، لا بالثبوت فى الزمان الأول حتى يكون استصحابا، وهو ظاهر. وعلى الثانى، أيضا كذلك إن قلنا بإفادة الأمر التكرار، وإلا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتى به فى أى زمان كان. ونسبة أجزاء الزمان إليه نسبة واحدة فى كونه أداء فى كل جزء منها، سواء قلنا بأن الأمر للفور أم لا. والتوهم: بأن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق، اشتباه غير خفى على المتأمل. فهذا أيضا ليس من الاستصحاب فى شىء.

ص ۱۲۳

ولا يمكن أن يقال: إثبات الحكم فى القسم الأول فيما بعد وقته من الاستصحاب، فإن هذ لم يقل به أحد، ولا يجوز إجماعا. وكذا الكلام فى النهى، بل هو الأولى بعدم توهم الاستصحاب فيه، لأن مطلقه يفيد التكرار. والتخييرى أيضا كذلك. فالأحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب. وأم الأحكام الوضعية، فإذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الأحكام الخمسة – كالدلوك لوجوب الظهر، والكسوف لوجوب صلاته، والزلزلة لصلاتها، والإيجاب والقبول لإباحة التصرفات والاستمتاعات فى الملك والنكاح، وفيه لتحريم ام الزوجة، والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة، إلى غير ذلك – فينبغى أن ينظر إلى كيفية سببية السبب: هل هى على الإطلاق؟ كما فى الإيجاب والقبول، فإن سببيته على نحو خاص، وهو الدوام إلى أن يتحقق المزيل، وكذا الزلزلة، أو فى وقت معين؟ كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتا، وكالكسوف والحيض ونحوهما مما

یکون السبب وقتا للحکم، فإن السببیة فی هذه الأشیاء علی نحو آخر، فإنها أسباب للحکم فی أوقات معینة. وجمیع ذلک لیس من الاستصحاب فی شیء، فإن ثبوت الحکم فی شیء من أجزاء الزمان الثابت فیه الحکم، لیس تابعا للثبوت فی جزء آخر، بل نسبة السبب فی اقتضاء الحکم فی کل جزء نسبة واحدة. وکذا الکلام فی الشرط والمانع. فظهر مما ذکرناه: أن الاستصحاب المختلف فیه لا یکون إلا فی

ص ۱۲۴

الأحکام الوضعیة - أعنی، الأسباب والشرائط والموانع للأحکام الخمسة من حیث إنها کذلک - ووقوعه فی الأحکام الخمسة إنما هو بتبعیتها، کما یقال فی الماء الکر المتغیر بالنجاسة إذا زال تغیره من قبل نفسه، بأنه یجب الاجتناب عنه فی الصلاة، لوجوبه قبل زوال تغیره، فإن مرجعه إلی أن النجاسة کانت ثابتة قبل زوال تغیره، فکذلک تکون بعده. ویقال فی المتیمم إذا وجد الماء فی أثناء الصلاة: إن صلاته کانت صحیحة قبل الوجدان، فکذا بعده - أی: کان مکلفا ومأمورا بالصلاة بتیممه قبله، فکذا بعده - فإن مرجعه إلی أنه کان متطهرا قبل وجدان الماء، فکذا بعده. والطهارة من الشروط. فالحق - مع قطع النظر عن الروایات -: عدم حجیة الاستصحاب، لأن العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع فی وقت لا یقتضی العلم بل ولا الظن بوجوده فی غیر ذلک الوقت، کما لا یخفی. فکیف یکون الحکم المعلق علیه ثابتا فی غیر ذلک الوقت؟! فالذی یقتضیه النظر - بدون ملاحظة الروایات -: أنه إذا علم تحقق العلامة الوضعیة تعلق الحکم بالمکلف، وإذا زال ذلک العلم بطرو الشک - بل الظن أیضا - یتوقف عن الحکم بثبوت ذلک الحکم الثابت أولا، إلا أن الظاهر من الأخبار أنه إذا علم وجود شیء، فإنه یحکم به حتی یعلم زواله (۱ . انتهی کلامه، رفع مقامه. وفی کلامه أنظار یتوقف بیانها علی ذکر کل فقرة هی مورد للنظر، ثم توضیح النظر فیه بما یخطر فی الذهن القاصر، فنقول:

(هامش)

(۱) الوافیة: ۲۰۰ - ۲۰۳ (*)

ص ۱۲۵

قوله أول: والمضایقة بمنع أن الخطاب الوضعی داخل فی الحکم الشرعی، لا یضر فیم نحن بصدده . فیه: أن المنع المذکور لا یضر فیما یلزم من تحقیقه الذی ذکره - وهو اعتبار الاستصحاب فی موضوعات الأحکام الوضعیة، أعنی نفس السبب والشرط والمانع - وإنما یضر (۱) فی التفصیل بین الأحکام الوضعیة - أعنی سببیة السبب وشرطیة الشرط - والأحکام التکلیفیة. وکیف لا یضر فی هذا التفصیل منع کون الحکم الوضعی حکما مستقلا، وتسلیم أنه أمر اعتباری منتزع من التکلیف، تابع له حدوثا وبقاء؟! وهل یعقل التفصیل مع هذا المنع؟! [الکلام فی الأحکام الوضعیة] (۲) ثم إنه لا بأس بصرف الکلام إلی بیان أن الحکم الوضعی حکم مستقل مجعول - کما اشتهر فی ألسنة جماعة (۳) - أو لا، وإنما مرجعه إلی الحکم التکلیفی؟ فنقول:

(هامش)

(۱) کذا فی (ص)، وفی غیرها بدل وإنما یضر : ل . (۲) العنوان منا. (۳) منهم: العلامة فی النهایة (مخطوط): ۹، والشهید الثانی فی تمهید القواعد: ۳۷، والشیخ البهائی فی الزبدة: ۳۰، والفاضل التونی فی الوافیة: ۲۰۲، والوحید البهبهانی فی الفوائد الحائریة: ۹۵، والسید بحر العلوم فی فوائده: ۳، وکذا یظهر من القوانین ۲ ۵۴ و ۱: ۱۰۰، وهدایة المسترشدین: ۳، واشارات الاصول: ۶، والفصول: ۲ (*)

ص ۱۲۶

۲

المشهور (۱) - کما فی شرح الزبدة (۲) - بل الذی استقر علیه رأی المحققین - کما فی شرح الوافیة للسید صدر الدین (۳) -: أن

الخطاب الوضعی مرجعه إلی الخطاب الشرعی، وأن کون الشیء سببا لواجب هو الحکم بوجوب ذلک الواجب عند حصول ذلک الشیء، فمعنی قولن: إتلاف الصبی سبب لضمانه ، أنه یجب علیه غرامة المثل أو القیمة إذا اجتمع فیه شرائط التکلیف من البلوغ والعقل والیسار وغیرها، فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله: اغرم ما أتلفته فی حال صغرک ، انتزع من هذا الخطاب معنی یعبر عنه بسببیة الإتلاف للضمان، ویقال: إنه ضامن، بمعنی أنه یجب علیه الغرامة عند اجتماع شرائط التکلیف. ولم یدع أحد إرجاع الحکم الوضعی إلی التکلیف (۴) الفعلی المنجز حال استناد الحکم الوضعی إلی الشخص، حتی یدفع ذلک بما ذکره بعض من غفل عن مراد النافین (۵): من أنه قد یتحقق الحکم الوضعی فی مورد غیر قابل للحکم التکلیفی، کالصبی والنائم وشبههم.

(هامش)

(۱) من جملة المشهور: الشهید الأول فی الذکری ۱: ۴۰، والقواعد والفوائد ۱: ۳۰، والمحقق الخوانساری فی مشارق الشموس: ۷۶ وستأتی عبارته، وشریف العلماء فی تقریرات درسه فی ضوابط الاصول: ۶، مضافا إلی شارحی الزبدة والوافیة کما اشیر إلیهما، وغیرهم. (۲) غایة المأمول فی شرح زبدة الاصول، للفاضل الجواد (مخطوط): الورقة ۵۹ (۳) شرح الوافیة (مخطوط): ۳۵۰. (۴) فی (ت) و (ظ): التکلیفی . (۵) هو المحقق الکلباسی فی إشارات الاصول: ۷ (*)

ص ۱۲۷

وکذا الکلام فی غیر السبب، فإن شرطیة الطهارة للصلاة لیست مجعولة بجعل مغایر لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة، وکذا مانعیة النجاسة لیست إلا منتزعة من المنع عن الصلاة فی النجس، وکذا الجزئیة منتزعة من الأمر بالمرکب. والعجب ممن ادعی (۱) بداهة بطلان ما ذکرنا، مع ما عرفت من أنه المشهور والذی استقر علیه رأی المحققین. فقال (قدس سره) فی شرحه علی الوافیة - تعریضا علی السید الصدر -: وأما من زعم أن الحکم الوضعی عین الحکم التکلیفی - علی ما هو ظاهر قولهم إن کون الشیء سببا لواجب هو الحکم بوجوب ذلک الواجب عند حصول ذلک الشیء - فبطلانه غنی عن البیان، إذ الفرق بین الوضع والتکلیف مما لا یخفی علی من له أدنی مسکة، والتکالیف المبنیة علی الوضع غیر الوضع، والکلام إنما هو فی نفس الوضع والجعل والتقریر. وبالجملة: فقول الشارع: دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاة و الحیض مانع منه ، خطاب وضعی وإن استتبع تکلیفا وهو إیجاب الصلاة عند الزوال وتحریمها عند الحیض، کما أن قوله تعالی: *(أقم الصلاة لدلوک الشمس)*(۲)، وقوله: دعی الصلاة أیام أقرائک (۳)، خطاب تکلیفی وإن استتبع وضعا، وهو کون الدلوک سببا والإقراء مانع.

(هامش)

(۱) وهو المحقق الکاظمی المعروف بالسید الأعرجی. (۲) الإسراء: ۷۸. (۳) الوسائل ۲ ۵۴۶، الباب ۷ من أبواب الحیض، الحدیث ۲ (*)

ص ۱۲۸

والحاصل: أن هناک أمرین متباینین، کل منهما فرد للحکم، فلا یغنی استتباع أحدهم للآخر عن مراعاته واحتسابه فی عداد الأحکام. انتهی کلامه، رفع مقامه (۱). أقول: لو فرض نفسه حاکما بحکم تکلیفی ووضعی بالنسبة إلی عبده لوجد من نفسه صدق ما ذکرنا، فإنه إذا قال لعبده: أکرم زیدا إن جاءک ، فهل یجد المولی من نفسه أنه أنشأ إنشاءین وجعل أمرین: أحدهما: وجوب إکرام زید عند مجیئه، والآخر: کون مجیئه سبب لوجوب إکرامه؟ أو أن الثانی مفهوم منتزع من الأول لا یحتاج إلی جعل مغایر لجعله (۲ ولا إلی بیان مخالف لبیانه، ولهذا اشتهر فی ألسنة الفقهاء سببیة الدلوک و مانعیة الحیض ، ولم یرد من الشارع إلا إنشاء طلب الصلاة عند الأول، وطلب ترکها عند الثانی؟ فإن أراد تباینهما مفهوما فهو أظهر من أن یخفی، کیف! وهما محمولان مختلف الموضوع. وإن أراد کونهما مجعولین بجعلین، فالحوالة علی الوجدان لا البرهان. وکذ لو أراد کونهما مجعولین بجعل واحد، فإن الوجدان شاهد علی أن السببیة والمانعیة فی المثالین اعتباران منتزعان، کالمسببیة والمشروطیة والممنوعیة، مع أن قول الشارع: دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاة

ليس جعلا للإيجاب استتباعا - كما ذكره - بل هو

(هامش)

(۱) الوافى فى شرح الوافية (مخطوط): الورقة ۲۴۳. (۲) فى (ص) زيادة: الأولى . (*)

ص ۱۲۹

إخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك. هذا كله، مضافا إلى أنه لا معنى لكون السببية مجعولة فيما نحن فيه حتى يتكلم أنه بجعل مستقل أو لا، فإنا لا نعقل من جعل الدلوك سببا للوجوب - خصوصا عند من لا يرى (كالأشاعرة) الأحكام منوطة بالمصالح والمفاسد الموجودة فى الأفعال - إلا إنشاء الوجوب عند الدلوك، وإلا فالسببية القائمة بالدلوك ليست من لوازم ذاته، بأن (۱) يكون فيه معنى يقتضى إيجاب الشارع فعلا عند حصوله، ولو كانت لم تكن مجعولة من الشارع، ولا نعقلها أيضا صفة أوجدها الشارع فيه باعتبار الفصول المنوعة ولا (۲) الخصوصيات المصنفة والمشخصة. هذا كله فى السبب والشرط والمانع والجزء. وأما الصحة والفساد، فهما فى العبادات: موافقة الفعل المأتى به للفعل المأمور به ومخالفته له، ومن المعلوم أن هاتين - الموافقة والمخالفة - ليستا بجعل جاعل. وأما فى المعاملات، فهما: ترتب الأثر عليها وعدمه، فمرجع ذلك إلى سببية هذه المعاملة لأثرها وعدم سببية تلك (۳). فإن لوحظت المعاملة سببا لحكم تكليفى - كالبيع لإباحة التصرفات، والنكاح لإباحة الاستمتاعات - فالكلام فيها يعرف مما سبق فى السببية وأخواته.

(هامش)

(۱) فى (هـ) بدل بأن : بل . (۲) فى (ص) شطب على ل . (۳) فى (ت) و (ه) زيادة: له . (*)

ص ۱۳۰

وإن لوحظت سببا لأمر آخر - كسببية البيع للملكية، والنكاح للزوجية، والعتق للحرية، وسببية الغسل للطهارة - فهذه الامور بنفسها ليست أحكاما شرعية. نعم، الحكم بثبوته شرعى. وحقائقها إما امور اعتبارية منتزعة من الأحكام التكليفية - كما يقال: الملكية كون الشىء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه، والطهارة كون الشىء بحيث يجوز استعماله فى الأكل والشرب والصلاة، نقيض النجاسة - وإما امور واقعية كشف عنها الشارع. فأسبابه على الأول - فى الحقيقة - أسباب للتكاليف، فتصير سببية تلك الأسباب (۱) كمسبباته امورا انتزاعية. وعلى الثانى، يكون أسبابها كنفس المسببات امورا واقعية مكشوفا عنها ببيان الشارع. وعلى التقديرين فلا جعل فى سببية هذه الأسباب. ومما ذكرنا تعرف الحال فى غير المعاملات من أسباب هذه الامور، كسببية الغليان فى العصير للنجاسة، وكالملاقاة لها، والسبى للرقية، والتنكيل للحرية، والرضاع لانفساخ الزوجية، وغير ذلك. فافهم وتأمل فى المقام، فإنه من مزال الأقدام. * * * قوله (۲ : وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشىء أو ندبه فى كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الأمر، فالتمسك فى ثبوت الحكم

(هامش)

(۱) فى (هـ) زيادة: فى العادة . (۲) رجوع إلى مناقشة كلام الفاضل التونى (قدس سره). (*)

ص ۱۳۱

فى الزمان الثانى بالنص، لا بثبوته فى الزمان الأول حتى يكون استصحاب . أقول: فيه: أن الموقت قد يتردد وقته بين زمان وما بعده فيجرى الاستصحاب. واورد عليه تارة: بأن الشك قد يكون فى النسخ (۱). واخرى: بأن الشك قد يحصل فى التكليف كمن شك فى وجوب إتمام الصوم لحصول مرض يشك فى كونه مبيحا للإفطار (۲). وثالثة: بأنه قد يكون أول الوقت وآخره معلوما ولكنه يشك فى حدوث الآخر والغاية، فيحتاج المجتهد فى الحكم بالوجوب أو الندب أو الحكم بعدمهما عند عروض ذلك الشك إلى دليل عقلى أو نقلى غير ذلك الأمر (۳). هذا، ولكن 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 والعصر فى الحكم المستفاد

من قوله: اجلس فی المسجد من الظهر إلی العصر ، وهو الذی ادعی أن وجوبه فی الجزء المشکوک ثابت بنفس الدلیل. وأما الشک فی ثبوت هذا الحکم الموقت لکل یوم أو نسخه فی

(هامش)

(۱) هذا الإیراد للمحقق الکاظمی فی الوافی (مخطوط): الورقة ۲۴۴. (۲) هذا الإیراد للمحقق القمی فی القوانین ۲: ۵۳. (۳) هذا الإیراد للسید الصدر فی شرح الوافیة (مخطوط): ۳۵۱ (*)

ص ۱۳۲

هذا الیوم، فهو شک لا ـ من حیث توقیت الحکم، بل من حیث نسخ الموقت. فإن وقع الشک فی النسخ الاصطلاحی لم یکن استصحاب عدمه من الاستصحاب المختلف فیه، لأن إثبات الحکم فی الزمان الثانی، لعموم الأمر الأول للأزمان ولو کان فهم هذا العموم من استمرار طریقة الشارع، بل کل شارع (۱) علی إرادة دوام الحکم ما دامت تلک الشریعة، لا من (۲) عموم لفظی زمانی. وکیف کان، فاستصحاب عدم النسخ لدفع احتمال حصول التخصیص (۳) فی الأزمان، کاستصحاب عدم التخصیص لدفع احتمال المخصص فی الأفراد، واستصحاب عدم التقیید لدفع إرادة المقید من المطلق. والظاهر: أن مثل هذا لا مجال لإنکاره، ولیس إثباتا للحکم فی الزمان الثانی لوجوده فی الزمان الأول، بل لعموم دلیله الأول، کم لا ـ یخفی. وبالجملة: فقد صرح هذا المفصل بأن الاستصحاب المختلف فیه لا یجری فی التکلیفیات، ومثل هذا الاستصحاب مما انعقد علی اعتباره الإجماع بل الضرورة، کم تقدم فی کلام المحدث الأستر ابادی (۴ .

(هامش)

(۱) فی (ظ) بدل شارع : آمر . (۲) فی (ظ) زیادة: حیث . (۳) فی (ر)، (ظ) و (هـ) بدل حصول التخصیص : خصوص المخصص . (۴) تقدم کلامه فی الصفحة ۲۸ و ۴۴ (*)

ص ۱۳۳

ولو فرض الشک فی النسخ فی (۱) حکم لم یثبت له من دلیله ولا ـ من الخارج عموم زمانی (۲)، فهو خارج عن النسخ الاصطلاحی، داخل فیما ذکره: من أن الأمر إذا لم یکن للتکرار یکفی فیه المرة، ولا وجه للنقض به فی مسألة الموقت، فتأمل (۳). وأما الشک فی تحقق المانع - کالمرض المبیح للإفطار، والسفر الموجب له وللقصر، والضرر المبیح لتناول المحرمات - فهو الذی ذکره المفصل فی آخر کلامه بجریان الاستصحاب فی الحکم التکلیفی تبعا للحکم الوضعی، فإن السلامة من المرض الذی یضر به الصوم شرط فی وجوبه، وکذ الحضر، وکذا الأمن من الضرر فی ترک المحرم، فإذا شک فی وجود شیء من ذلک استصحب الحالة السابقة له وجودا أو عدما، ویتبعه بقاء الحکم التکلیفی السابق، بل (۴) قد عرفت فیما مر (۵) عدم (۶) جریان الاستصحاب فی الحکم التکلیفی إلا مع قطع النظر عن استصحاب موضوعه، وهو (۷) الحکم الوضعی فی المقام.

(هامش)

(۱) فی (هـ) و (ت) بدل النسخ فی : ارتفاع ، وفی (ر) : فی نسخ حکم . (۲) فی (ظ) زیادة: دخل فی الاستصحاب المختلف فیه . (۳) لم ترد فتأمل فی (ظ) وشطب علیها فی (ص). (۴) فی (ص) بدل بل : و . (۵) راجع الصفحة ۱۱۳ - ۱۱۵. (۶) فی (ر) ونسخة بدل (ص) بدل بل قد عرفت فیما مر عدم : بل یمکن أن یقال بعدم . (۷) لم ترد موضوعه وهو فی (ر)، وفی (ص) کتب علیه: نسخة . (*)

ص ۱۳۴

مثلا: إذا أوجب الشارع الصوم إلی اللیل علی المکلف بشرط سلامته من المرض الذی یتضرر بالصوم، فإذا شک فی بقائها وحدوث المرض المذکور وأحرز الشرط أو عدم المانع (۱ بالاستصحاب أغنی عن استصحاب المشروط، بل لم یبق مجری له، لأن معنی استصحاب الشرط وعدم المانع (۲) ترتیب آثار وجوده، وهو ثبوت المشروط مع فرض وجود باقی العلل الناقصة، وحینئذ فلا یبقی

الشک فی بقاء المشروط (۳). وبعبارة اخری: الشک فی بقاء المشروط مسبب عن الشک فی بقاء الشرط، والاستصحاب فی الشرط وجودا أو عدما مبین لبقاء المشروط أو ارتفاعه، فلا یجری فیه الاستصحاب، لا معارضا لاستصحاب الشرط، لأنه مزیل له، ولا معاضدا، کما فیما نحن فیه. وسیتضح ذلک فی مسألة الاستصحاب فی الامور الخارجیة (۴)، وفی بیان اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع إن شاء الله تعالی (۵ . ومما ذکرنا یظهر الجواب عن النقض الثالث علیه - بما إذا کان الشک فی بقاء الوقت المضروب للحکم التکلیفی - فإنه إن جری معه استصحاب الوقت أغنی عن استصحاب الحکم التکلیفی - کما عرفت فی الشرط - فإن الوقت شرط أو سبب، وإلا لم یجر استصحاب الحکم

(هامش)

(۱) لم ترد أو عدم المانع فی (ت) و (ظ). (۲) لم ترد وعدم المانع فی (ت) و (ظ). (۳) لم ترد مع فرض - إلی - المشروط فی (ظ). (۴) تقدم الکلام عن الاستصحاب فی الامور الخارجیة فی الصفحة ۱۱۱. (۵) انظر الصفحة ۱۸۹ (*)

ص ۱۳۵

التکلیفی (۱)، لأنه کان متحققا بقید ذلک الوقت (۲). فالصوم (۳) المقید وجوبه (۴ بکونه فی النهار لا ینفع استصحاب وجوبه فی الزمان المشکوک کونه من النهار، وأصالة بقاء الحکم المقید بالنهار فی هذا الزمان لا یثبت کون هذا الزمان نهارا، کما سیجئ توضیحه فی نفی الاصول المثبتة إن شاء الله (۵). اللهم إلا أن یقال: إنه یکفی فی الاستصحاب تنجز التکلیف سابقا وإن کان لتعلیقه علی أمر حاصل، فیقال عرفا إذا ارتفع الاستطاعة المعلق علیها وجوب الحج: إن الوجوب ارتفع. فإذا شک فی ارتفاعها یکون شک فی ارتفاع الحکم المتنجز وبقائه وإن کان الحکم المعلق لا یرتفع بارتفاع المعلق علیه، لأن ارتفاع الشرط لا یوجب ارتفاع الشرطیة، إلا أن استصحاب وجود ذلک الأمر المعلق علیه کاف فی عدم جریان الاستصحاب المذکور، فإنه حاکم علیه، کما ستعرف. نعم لو فرض فی مقام (۶) عدم جریان الاستصحاب فی الشک فی الوقت، کما لو کان الوقت مردد بین أمرین - کذهاب الحمرة واستتار

(هامش)

(۱) فی نسخة بدل (ص) زیادة: أیض . (۲) فی (ظ) زیادة: وبقاؤه علی هذا الوجه من التقیید لا یوجب تحقق القید وإحرازه، والشک فی القید یوجب الشک فی المقید، فلا یجری الاستصحاب فیه . (۳) فی (ظ): والصوم . (۴) لم ترد وجوبه فی (ظ). (۵) فی الصفحة ۲۳۳. (۶) لم ترد مقام فی (ت). (*)

ص ۱۳۶

القرص - انحصر الأمر حینئذ فی إجراء استصحاب التکلیف، فتأمل. والحاصل: أن النقض علیه بالنسبة إلی الحکم التکلیفی المشکوک بقاؤه (۱) من جهة الشک فی سببه أو شرطه أو مانعه غیر متجه، لأن مجری الاستصحاب فی هذه الموارد أولا وبالذات هو نفس السبب والشرط والمانع، ویتبعه بقاء (۲) الحکم التکلیفی، ولا یجوز إجراء الاستصحاب فی الحکم التکلیفی ابتداء، إلا إذا فرض انتفاء استصحاب الأمر الوضعی. قوله: وعلی الثانی أیضا کذلک إن قلنا بإفادة الأمر التکرار... الخ . ربما یورد علیه: أنه (۳ قد یکون التکرار مرددا بین وجهین، کما إذا علمنا بأنه لیس للتکرار الدائمی، لکن العدد المتکرر کان مرددا بین الزائد والناقص. وهذا الإیراد لا یندفع بما ذکره (قدس سره): من أن الحکم فی التکرار کالأمر الموقت، کما لا یخفی. فالصواب أن یقال: إذ ثبت وجوب التکرار، فالشک فی بقاء ذلک الحکم من هذه الجهة مرجعه إلی الشک فی مقدار التکرار، لتردده بین الزائد والناقص، ولا یجری فیه الاستصحاب، لأن کل واحد من المکرر: إن کان تکلیفا مستقلا فالشک فی الزائد شک فی التکلیف المستقل، وحکمه النفی بأصالة البراءة، لا الإثبات بالاستصحاب، کما لا یخفی.

(هامش)

(۱) فی (ت) و (هـ) بدل بقاؤه : فی إبقائه ، وفی (ظ) و (ص): بإبقائه . (۲) فی غیر (ص): إبقاء . (۳) ربما یورد علیه أنه من (ظ). (*)

ص ۱۳۷

وإن كان الزائد على تقدير وجوبه جزءا من المأمور به

۱

وإن كان الزائد على تقدير وجوبه جزءا من المأمور به - بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث إنه مركب واحد - فمرجعه إلى الشك فى جزئية شىء للمأمور به وعدمها، ولا يجرى فيه أيضا الاستصحاب، لأن ثبوت الوجوب لباقى الأجزاء لا يثبت وجوب هذ الشىء المشكوك فى جزئيته، بل لا بد من الرجوع إلى البراءة أو قاعدة الاحتياط. قوله: وإلا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتى به فى أى زمان كان . قد يورد عليه النقض بم عرفت (۱) حاله فى العبارة الاولى (۲). ثم إنه لو شك فى كون الأمر للتكرار أو المرة كان الحكم كما ذكرنا فى تردد التكرار بين الزائد والناقص. وكذا لو أمر المولى بفعل له استمرار فى الجملة - كالجلوس فى المسجد - ولم يعلم مقدار استمراره، فإن الشك بين الزائد والناقص يرجع - مع فرض كون الزائد المشكوك واجبا مستقلا على تقدير وجوبه - إلى أصالة البراءة، ومع فرض كونه جزءا، يرجع إلى مسألة الشك فى الجزئية وعدمها، فإن (۳) فيها البراءة أو وجوب الاحتياط (۴ .

(هامش)

(۱) فى (ت)، (ص) و (ه): ببعض ما عرفت . (۲) راجع الصفحة ۱۳۱ - ۱۳۲. (۳) فى (ص) بدل فإن : فالمرجع . (۴) لم ترد فإن فيها البراءة أو وجوب الاحتياط فى (ظ)، وكتب عليها فى (ت): نسخة . (*)

ص ۱۳۸

قوله: وتوهم: 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 وعدمه، ولا دخل له بمطلبه وهو عدم جريان الاستصحاب فى الأمر الفورى، لأن كونه من قبيل الموقت المضيق لا يوجب جريان الاستصحاب فيه، لأن الفور المنزل - عند المتوهم - منزلة الموقت المضيق: إما أن يراد به المسارعة فى أول أزمنة الإمكان، وإن لم يسارع ففى ثانيها وهكذا. وإما أن يراد به خصوص الزمان الأول فإذا فات لم يثبت بالأمر وجوب الفعل فى الآن الثانى لا فورا ولا متراخيا. وإما أن يراد به ثبوته فى الآن الثانى (۱) متراخيا. وعلى الأول، فهو فى كل (۲) جزء من الوقت من قبيل الموقت المضيق. وعلى الثانى، فلا معنى للاستصحاب، بناء على ما سيذكره: من أن الاستصحاب لم يقل به أحد فيما بعد الوقت. وعلى الثالث، يكون فى الوقت الأول كالمضيق وفيما بعده كالأمر المطلق. وقد ذكر بعض شراح الوافية (۳): أن دفع هذ التوهم لأجل

(هامش)

(۱) لم ترد فى الآن الثانى فى (ظ). (۲) فى (ظ) بدل فهو فى كل : فكل . (۳) هو المحقق الكاظمى فى الوافى فى شرح الوافية (مخطوط): الورقة ۲۴۴ (*)

ص ۱۳۹

استلزامه الاحتياج إلى الاستصحاب لإثبات الوجوب فى ما بعد الوقت الأول. ولم أعرف له وجها. قوله: وكذا النهى . لا يخفى أنه (قدس سره) لم يستوف أقسام الأمر، لأن منه ما يتردد الأمر بين الموقت بوقت فيرتفع الأمر بفواته، وبين 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؟ وكذا وجوب الفطرة بالنسبة إلى يوم العيد، فإن الظاهر أنه لا مانع من استصحاب الحكم التكليفى هن ابتداء. قوله: بل هو أولى لأن مطلقه... الخ . كأنه (قدس سره) لم يلاحظ إل الأوامر والنواهى اللفظية البينة المدلول، وإلا فإذا قام الإجماع أو دليل لفظى مجمل

على حرمة شىء فى زمان ولم يعلم بقاؤها بعده - كحرمة الوط ء للحائض المرددة بين اختصاصها بأيام رؤية الدم فيرتفع بعد النقاء، وشمولها لزمان بقاء حدث الحيض فل يرتفع إلا بالاغتسال، وكحرمة العصير العنبى بعد ذهاب ثلثيه بغير النار، وحلية عصير الزبيب والتمر بعد غليانهما، إلى غير ذلك مما لا يحصى - فلا مانع فى ذلك كله من الاستصحاب. قوله: فينبغى أن ينظر إلى كيفية سببية السبب هل هى على الإطلاق... الخ . الظاهر أن مراده من سببية السبب تأثيره، لا كونه سببا فى الشرع وهو الحكم الوضعى، لأن هذا لا ينقسم إلى ما ذكره من

ص ۱۴۰

الأقسام، لكونه دائميا فى جميع الأسباب إلى أن ينسخ. فإن أراد من النظر فى كيفية سببية السبب تحصيل مورد يشك فى كيفية السببية ليكون موردا للاستصحاب فى المسبب، فهو مناف لما ذكره: من عدم جريان الاستصحاب فى التكليفيات إلا تبعا (۱) للوضعيات. وإن أراد من ذلك نفى مورد يشك فى كيفية سببية السبب ليجرى الاستصحاب فى المسبب (۲ ، فأنت خبير بأن موارد الشك كثيرة، فإن السببية (۳) قد تتردد بين الدائم والموقت - كالخيار المسبب عن الغبن المتردد بين كونه دائما لولا ـ المسقط وبين كونه فوريا، وكالشفعة المرددة بين كونه مستمرا إلى الصبح لو علم به ليلا ـ أم لا، وهكذا - والموقت قد يتردد بين وقتين، كالكسوف الذى هو سبب لوجوب الصلاة المردد وقتها بين الأخذ فى الانجلاء وتمامه. قوله: وكذا الكلام فى الشرط والمانع... الخ . لم أعرف المراد من إلحاق الشرط والمانع بالسبب، فإن شيئا من الأقسام المذكورة للسبب لا يجرى فى (۴ المانع وإن جرى كلها أو بعضها فى المانع إن لوحظ كونه سببا للعدم، لكن المانع بهذ الاعتبار يدخل فى السبب، وكذا عدم الشرط إذا لوحظ كونه سببا لعدم الحكم. وكذا م ذكره فى وجه عدم جريان الاستصحاب بقوله: فإن

(هامش)

(۱) فى (ت) و (ص) زيادة: لجريانه . (۲) فى هامش (ص) زيادة: كما هو الظاهر من كلامه . (۳) فى (ص) بدل السببية : المسبب ، وفى (ر): المسببية . (۴) فى (ر) و (ص) زيادة: الشرط و . (*)

ص ۱۴۱

ثبوت الحكم... الخ (۱). فإن (۲) الحاصل من النظر فى كيفية شرطية الشرط أنه: قد يكون نفس الشىء شرطا لشىء على الإطلاق، كالطهارة من الحدث الأصغر للمس، ومن الأكبر للمكث فى المساجد، ومن الحيض للوط ء ووجوب العبادة. وقد يكون شرطا فى حال دون حال، كاشتراط الطهارة من الخبث فى الصلاة مع التمكن، لا مع عدمه. وقد يكون حدوثه فى زمان ما شرطا للشئ فيبقى المشروط ولو بعد ارتفاع الشرط، كالاستطاعة للحج. وقد يكون تأثير الشرط بالنسبة إلى فعل دون آخر، كالوضوء العذرى المؤثر فيما يؤتى به حال العذر. فإذا شككنا فى مسألة الحج فى بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعة، فلا مانع من استصحابه. وكذا لو شككنا فى اختصاص الاشتراط بحال التمكن من الشرط - كما إذا ارتفع التمكن من إزالة النجاسة فى أثناء الوقت - فإنه لا مانع من استصحاب الوجوب. وكذا لو شككنا فى أن الشرط فى إباحة الوط ء الطهارة بمعنى النقاء من الحيض أو ارتفاع حدث الحيض. وكذا لو شككنا فى بقاء إباحة الصلاة أو المس بعد الوضوء

(هامش)

(۱) لم ترد فإن شيئا من الأقسام - إلى - ثبوت الحكم فى (ظ). (۲) فى (ت) و (ه) بدل فإن : نعم . (*)

ص ۱۴۲

العذرى إذا كان الفعل المشروط به بعد زوال العذر (۱). وبالجملة: فلا أجد كيفية شرطية الشرط مانعة عن جريان الاستصحاب فى المشروط، بل قد يوجب إجراءه فيه. قوله: فظهر مما ذكرنا أن الاستصحاب المختلف فيه لا يجرى إلا فى الأحكام الوضعية، أعنى: الأسباب والشروط والموانع . لا ـ يخفى ما فى هذا التفريع، فإنه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعية بمعنى

نفس الأسباب والشروط والموانع، ولاـ عدمه فيها بالمعنى المعروف. نعم، علم من كلامه عدم الجريان فى المسببات أيضا، لزعمه انحصارها فى المؤبد والموقت بوقت محدود معلوم. فبقى أمران: أحدهما: نفس الحكم الوضعى، وهو جعل الشى سببا لشىء أو شرطا. واللازم عدم جريان الاستصحاب فيها، لعين ما ذكره فى الأحكام التكليفية. والثانى: نفس الأسباب والشروط. ويرد عليه: أن نفس السبب والشرط والمانع إن كان أمرا غير شرعى، فظاهر كلامه - حيث جعل محل الكلام فى الاستصحاب المختلف فيه هى الامور الشرعية - خروج مثل هذا عنه، كحياة زيد ورطوبة ثوبه. وإن كان أمرا شرعيا - كالطهارة والنجاسة - فلا يخفى أن هذه الامور الشرعية مسببة عن أسباب، فإن النجاسة التى مثل بها فى الماء

(هامش)

(۱) لم ترد وكذا لو شككنا فى أن - إلى - زوال العذر فى (ت) و (هـ)، وكتب فوقه فى (ص) و (ظ): نسخة . (*)

ص ۱۴۳

المتغير مسببة عن التغير، والطهارة التى مثل بها فى مسألة المتيمم مسببة عن التيمم، فالشك فى بقائهما (۱) لاـ يكون إلا للشك فى كيفية سببية السبب الموجب لإجراء الاستصحاب فى المسبب - أعنى النجاسة والطهارة -، وقد سبق منه المنع عن جريان الاستصحاب فى المسبب. ودعوى: أن الممنوع فى كلامه جريان الاستصحاب فى الحكم التكليفى المسبب عن الأسباب إلا تبعا لجريانه فى نفس الأسباب. مدفوعة: بأن النجاسة - كما حكاه المفصل عن الشهيد (۲) - ليست إلاـ عبارة عن وجوب الاجتناب، والطهر الحاصل من التيمم ليس إلا إباحة الدخول فى الصلاة المستلزمة لوجوب المضى فيها بعد الدخول، فهما اعتباران (۳) منتزعان من الحكم التكليفى. قوله: ووقوعه فى الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها... الخ . قد عرفت وستعرف (۴) أيضا: أنه لا خفاء فى أن استصحاب النجاسة لا يعقل له معنى إلاـ ترتيب أثرها - أعنى وجوب الاجتناب فى الصلاة والأكل والشرب -، فليس هنا استصحاب للحكم التكليفى، لا ابتداء ولا تبعا، وهذا كاستصحاب حياة زيد، فإن حقيقة ذلك هو الحكم بتحريم عقد زوجته والتصرف فى ماله، وليس هذ استصحابا لهذا التحريم.

(هامش)

(۱) كذا فى (ظ) و (هـ)، وفى غيرهم: بقائه . (۲) حكاه فى الوافية: ۱۸۴ - ۱۸۵، وراجع القواعد والفوائد ۲: ۸۵. (۳) فى (ت): أمران اعتباريان . (۴) انظر الصفحة ۱۱۲ و ۲۹۲ (*)

ص ۱۴۴

بل (۱) التحقيق - كما سيجئ (۲) -: عدم جواز إجراء الاستصحاب فى الأحكام التى تستصحب موضوعاتها، لأن استصحاب وجوب الاجتناب - مثلا - إن كان بملاحظة استصحاب النجاسة فقد عرفت أنه لا يبقى بهذه الملاحظة شك فى وجوب الاجتناب، لما عرفت (۳): من أن حقيقة حكم الشارع باستصحاب النجاسة هو حكمه بوجوب الاجتناب حتى يحصل اليقين بالطهارة. وإن 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 فى حال الشك لم يجر الاستصحاب، كما سيجئ (۴) فى مسألة اشتراط القطع ببقاء الموضوع فى الاستصحاب (۵ . * * *

(هامش)

(۱) فى (هـ) بدل بل : فإن . (۲) انظر الصفحة ۲۹۳. (۳) فى الصفحة السابقة. (۴ انظر الصفحة ۲۸۹. (۵) لم ترد وليس هذا استصحابا - إلى - ببقاء الموضوع فى الاستصحاب فى (ظ)، ووردت بدلها العبارة التالية: فليس هنا استصحاب لهذ التحريم، فإن التحقيق عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام التى تستصحب موضوعاتها، إذ مع استصحابها - كالنجاسة - لا يبقى الشك فى وجودها، فإن حقيقة حكم الشارع باستصحاب النجاسة هو حكمه بوجوب الاجتناب، وبدونه لا وجه لاستصحاب الأحكام، لعدم إحراز الموضوع على وجه

القطع، کما ستعرف اشتراطه . (*)

ص ۱۴۵

ثم اعلم: أنه بقی هنا شبهة اخری فی منع جریان الاستصحاب فی الأحکام التکلیفیة مطلقا، وهی: أن الموضوع للحکم التکلیفی لیس إلا فعل المکلف، ولا ریب أن الشارع - بل کل حاکم - إنما یلاحظ الموضوع بجمیع مشخصاته التی لها دخل فی ذلک الحکم ثم یحکم علیه. وحینئذ، فإذا أمر الشارع بفعل - کالجلوس فی المسجد مثلا - فإن کان الموضوع فیه هو مطلق الجلوس فیه الغیر المقید بشیء أصلا، فلا إشکال فی عدم ارتفاع وجوبه إل بالإتیان به، إذ لو ارتفع الوجوب بغیره کان ذلک الرافع من قیود الفعل، وکان الفعل المطلوب مقیدا بعدم هذا القید من أول الأمر، والمفروض خلافه. وإن کان الموضوع فیه هو الجلوس المقید بقید، کان عدم ذلک القید موجبا لانعدام الموضوع، فعدم مطلوبیته لیس بارتفاع الطلب عنه، بل لم یکن مطلوبا من أول الأمر. وحینئذ فإذا شک فی الزمان المتأخر فی وجوب الجلوس، یرجع الشک إلی الشک فی کون الموضوع للوجوب هو الفعل المقید، أو الفعل المعری عن هذا القید. ومن المعلوم عدم جریان الاستصحاب هنا، لأن معناه إثبات حکم کان متیقنا لموضوع معین عند الشک فی ارتفاعه عن ذلک الموضوع، وهذ غیر متحقق فیما نحن فیه. وکذا الکلام فی غیر الوجوب من الأحکام الأربعة الاخر، لاشتراک الجمیع فی کون الموضوع لها هو فعل المکلف الملحوظ للحاکم بجمیع مشخصاته، خصوصا إذا کان حکیما، وخصوصا عند القائل بالتحسین والتقبیح، لمدخلیة المشخصات فی الحسن والقبح حتی الزمان.

ص ۱۴۶

وبه یندفع ما یقال: إنه کما یمکن أن یجعل الزمان ظرفا للفعل، بأن یقال: إن التبرید فی زمان الصیف مطلوب، فلا یجری الاستصحاب إذا شک فی مطلوبیته فی زمان آخر، أمکن أن یقال: إن التبرید مطلوب فی الصیف، علی أن یکون الموضوع نفس التبرید والزمان قید للطلب، وحینئذ فیجوز استصحاب الطلب إذا شک فی بقائه بعد الصیف، إذ الموضوع باق علی حاله (۱). توضیح الاندفاع: أن القید فی الحقیقة راجع إلی الموضوع، وتقیید الطلب به (۲) أحیانا فی الکلام مسامحة فی التعبیر - کما لا یخفی - فافهم. وبالجملة: فینحصر مجری الاستصحاب فی الامور القابلة للاستمرار فی موضوع، وللارتفاع عن ذلک الموضوع بعینه، کالطهارة والحدث والنجاسة والملکیة والزوجیة والرطوبة والیبوسة ونحو ذلک. ومن ذلک یظهر عدم جریان الاستصحاب فی الحکم الوضعی (۳) أیضا إذا تعلق بفعل الشخص. هذا، والجواب عن ذلک: أن مبنی الاستصحاب - خصوصا إذا استند فیه إلی الأخبار - علی القضایا العرفیة المتحققة فی الزمان السابق التی ینتزعها العرف من الأدلة الشرعیة، فإنهم لا یرتابون فی أنه إذا ثبت تحریم فعل فی زمان ثم شک فی بقائه بعده، أن (۴ الشک فی هذه

(هامش)

(۱) فی (ظ) زیادة: فی الحالین ، وفی نسخة بدل (ص): فی الحالتین . (۲) لم ترد به فی (ظ). (۳) لم ترد الوضعی فی (ظ). (۴) فی (هـ) و (ت) بدل أن : فإن . (*)

ص ۱۴۷

المسألة فی استمرار الحرمة لهذا الفعل وارتفاعها، وإن کان مقتضی المداقة العقلیة کون الزمان قیدا للفعل. وکذلک الإباحة والکراهة والاستحباب. نعم قد یتحقق فی بعض الواجبات مورد لا یحکم العرف بکون الشک فی الاستمرار، مثلا: إذا ثبت فی یوم وجوب فعل عند الزوال، ثم شککنا فی الغد أنه واجب الیوم عند الزوال، فلا یحکمون باستصحاب ذلک، ولا یبنون علی کونه مما شک فی استمراره وارتفاعه، بل یحکمون فی الغد بأصالة عدم الوجوب قبل الزوال. أما لو ثبت ذلک مرارا، ثم شک فیه بعد أیام، فالظاهر حکمهم بأن هذا الحکم کان مستمرا وشک فی ارتفاعه، فیستصحب. ومن هنا تری الأصحاب یتمسکون باستصحاب وجوب التمام عند الشک فی حدوث التکلیف بالقصر، وباستصحاب وجوب العبادة عند شک المرأة فی حدوث الحیض، لا من جهة أصالة عدم

السفر الموجب للقصر، وعدم الحيض المقتضى لوجوب العبادة - حتى يحكم بوجوب التمام، لأنه من آثار عدم السفر الشرعى الموجب للقصر، وبوجوب العبادة، لأنه من آثار عدم الحيض - بل من جهة كون التكليف بالتمام وبالعبادة عند زوال كل يوم أمرا مستمرا عندهم وإن كان التكليف يتجدد يوم فيوما، فهو فى كل يوم مسبوق بالعدم، فينبغى أن يرجع إلى استصحاب عدمه، لا إلى استصحاب وجوده. والحاصل: أن المعيار حكم العرف بأن الشىء الفلانى كان مستمرا فارتفع وانقطع، وأنه مشكوك الانقطاع. ولولا ملاحظة هذا التخيل العرفى لم يصدق على النسخ أنه رفع للحكم الثابت أو لمثله، فإن عدم التكليف فى وقت الصلاة بالصلاة إلى القبلة المنسوخة دفع فى الحقيقة

ص ۱۴۸

۲

للتكليف، لا رفع. ونظير ذلك - فى غير الأحكام الشرعية - ما سيجئ: من إجراء الاستصحاب فى مثل الكرية وعدمها (۱)، وفى الامور التدريجية المتجددة شيئا فشيئ (۲)، وفى مثل وجوب الناقص بعد تعذر بعض الأجزاء (۳) فيما لا يكون الموضوع فيه باقى إلا بالمسامحة العرفية، كما سيجئ إن شاء الله تعالى.

(هامش)

(۱) انظر الصفحة ۲۸۱. (۲) انظر الصفحة ۲۰۵. (۳) انظر الصفحة ۲۸۰ (*)

ص ۱۴۹

[حجة القول الثامن] (۱) حجة القول الثامن وجوابها يظهر بعد بيانه وتوضيح القول فيه. فنقول: قد نسب جماعة (۲) إلى الغزالى القول بحجية الاستصحاب وإنكارها فى استصحاب حال الإجماع، وظاهر ذلك كونه مفصلا فى المسألة. وقد ذكر فى النهاية (۳) مسألة الاستصحاب، ونسب إلى جماعة منهم الغزالى حجيته، ثم أطال الكلام فى أدلة النافين والمثبتين، ثم ذكر عنوانا آخر لاستصحاب حال الإجماع، ومثل له بالمتيمم إذا رأى الماء فى أثناء الصلاة، وبالخارج من غير السبيلين من المتطهر، ونسب إلى الأكثر ومنهم الغزالى عدم حجيته. إلا أن الذى يظهر بالتدبر فى كلامه المحكى فى النهاية: هو إنكار الاستصحاب المتنازع فيه رأسا وإن ثبت المستصحب بغير الإجماع من الأدلة المختصة دلالتها بالحال الأول المعلوم انتفاؤها فى الحال الثانى، فإنه قد يعبر عن جميع ذلك باستصحاب حال الإجماع، كما ستعرف

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) مثل التفتازانى فى حاشية شرح مختصر الاصول: ۲۸۵، والسيد الصدر فى شرح الوافية (مخطوط): ۳۴۱، والمحقق القمى فى القوانين ۲: ۵۱، مضافا إلى العلامة فى النهاية. (۳) نهاية الوصول (مخطوط): ۴۰۷ - ۴۱۲ (*)

ص ۱۵۰

فى كلام الشهيد (رحمه الله) (۱)، وإنما المسلم عنده استصحاب عموم النص أو إطلاقه الخارج عن محل النزاع، بل عن حقيقة الاستصحاب حقيقة. فمنشأ نسبة التفصيل إطلاق الغزالى الاستصحاب على استصحاب عموم النص أو إطلاقه، وتخصيص عنوان ما أنكره باستصحاب حال الإجماع، وإن صرح فى أثناء كلامه بإلحاق غيره - مما يشبهه فى اختصاص مدلوله بالحالة الاولى - به فى منع جريان الاستصحاب فيما ثبت به (۲). قال فى الذكرى - بعد تقسيم حكم العقل الغير المتوقف على الخطاب إلى خمسة أقسام: ما يستقل به العقل كحسن العدل، والتمسك بأصل البراءة، وعدم الدليل دليل العدم، والأخذ بالأقل عند فقد دليل على الأكثر -: الخامس: أصالة بقاء ما كان، ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الإجماع فى محل الخلاف، مثاله: المتيمم... الخ، واختلف الأصحاب فى حجيته، وهو مقرر فى الاصول (۳). انتهى. ونحوه ما حكى عن الشهيد الثانى فى مسألة أن الخارج من غير السبيلين

ناقض أم لا؟ وفی مسألة المتیمم... الخ (۴)، وصاحب الحدائق فی

(هامش)

(۱) وذلک بعد أسطر. (۲) لم ترد به فی (ر)، (ص) و (هـ). وفی (ت) زیادة: کم ، وفی (ص) زیادة: کما ستعرف فی کلام الشهید . (۳) الذکری: ۵. (۴) تمهید القواعد: ۲۷۱. (*)

ص ۱۵۱

الدرر النجفیة (۱)، بل استظهر هذا من کل من مثل لمحل النزاع بمسألة المتیمم، کالمعتبر (۲) والمعالم (۳) وغیرهما (۴). ولا بد من نقل عبارة الغزالی - المحکیة فی النهایة - حتی یتضح حقیقة الحال. قال الغزالی - علی ما حکاه فی النهایة (۵ -: المستصحب إن أقر بأنه لم یقم دلیلا فی المسألة، بل قال: أنا ناف ولا دلیل علی النافی، فسیأتی بیان وجوب الدلیل علی النافی، وإن ظن إقامة الدلیل فقد أخطأ، فإنا نقول: إنما یستدام الحکم الذی دل الدلیل علی دوامه، وهو إن کان لفظ الشارع فلا بد من بیانه، فلعله یدل علی دوامها عند عدم الخروج من غیر السبیلین (۶ لا عند وجوده (۷). وإن دل بعمومه علی دوامها عند العدم والوجود معا کان ذلک تمسک بالعموم، فیجب إظهار دلیل التخصیص. وإن کان بالإجماع (۸) فالإجماع إنما انعقد علی دوام الصلاة عند العدم دون الوجود، ولو کان الإجماع شاملا حال الوجود کان المخالف له خارقا للإجماع، کما أن المخالف فی انقطاع الصلاة

(هامش)

(۱) الدرر النجفیة: ۳۴. (۲) المعتبر ۱: ۳۲. (۳) المعالم: ۱۳۱. (۴) مثل الغنیة (الجوامع الفقهیة): ۴۸۶، والذریعة ۲: ۸۳۰. (۵) نهایة الوصول (مخطوط): ۴۱۲. (۶) لم ترد من غیر السبیلین فی النهایة. (۷) فی المستصفی بدل عدم الخروج - إلی - وجوده : العدم لا عند الوجود . (۸) فی (ت) و (ر) بدل بالإجماع : الإجماع ، وفی (ظ) ومصححة (ص): إجماع ، وفی النهایة والمستصفی: بإجماع . (*)

ص ۱۵۲

عند هبوب الریاح وطلوع الشمس خارق للإجماع، لأن الإجماع لم ینعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم (۱) الماء، فإذا وجد فلا إجماع، فیجب أن یقاس حال الوجود علی حال العدم المجمع علیه لعلة جامعة، فأما أن یستصحب الإجماع عند انتفاء الإجماع فهو محال. وهذا کما أن العقل دل علی البراءة الأصلیة بشرط عدم دلیل السمع، فلا یبقی له دلالة مع وجود دلیل السمع، فکذا هنا انعقد الإجماع بشرط العدم، فانتفی الإجماع عند الوجود. وهذه دقیقة: وهو أن کل دلیل یضاد (۲) نفس الخلاف فل یمکن استصحابه مع الخلاف، والإجماع یضاده نفس الخلاف، إذ لا إجماع مع الخلاف، بخلاف العموم والنص ودلیل العقل، فإن الخلاف لا یضاده، فإن المخالف مقر بأن العموم بصیغته شامل لمحل الخلاف، فإن قوله علیه وآله الصلاة والسلام: لا صیام لمن لا یبیت الصیام من اللیل (۳) شامل بصیغته صوم رمضان، مع خلاف الخصم فیه، فیقول: اسلم شمول الصیغة، لکنی اخصصه (۴) بدلیل فعلیه الدلیل. وهنا، المخالف لا یسلم شمول الإجماع لمحل الخلاف، لاستحالة الإجماع مع الخلاف، ولا یستحیل شمول الصیغة مع الدلیل. فهذه دقیقة یجب التنبه لها. ثم قال: فإن قیل: الإجماع یحرم الخلاف، فکیف یرتفع بالخلاف؟

(هامش)

(۱) لم ترد الخروج وعدم فی المستصفی. (۲) فی النهایة: یضاده . (۳) المستدرک ۷: ۳۱۶، الباب ۲ من أبواب وجوب الصوم، الحدیث الأول. (۴) کذا فی المستصفی، وفی النهایة والنسخ: أخصه . (*)

ص ۱۵۳

وأجاب: بأن هذا الخلاف غیر محرم بالإجماع، ولم یکن المخالف خارقا للإجماع، لأن الإجماع إنما انعقد علی حالة العدم، لا علی حالة الوجود، فمن ألحق الوجود بالعدم فعلیه الدلیل. لا یقال: دلیل صحة الشروع دال علی الدوام إلی أن یقوم دلیل علی الانقطاع. لأنا نقول: ذلک الدلیل لیس هو الإجماع، لأنه مشروط بالعدم، فلا یکون دلیلا عند الوجود (۱)، وإن کان نصا فبینه حتی ننظر هل یتناول

حال الوجود أم لا؟ ل يقال: لم ينكروا (۲) على من يقول: الأصل أن ما ثبت دام إلى وجود قاطع، فلا يحتاج الدوام إلى دليل فى نفسه، بل الثبوت هو المحتاج، كما إذا ثبت موت زيد أو بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب. لأنا نقول: هذا وهم باطل، لأن كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه، فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت. ولولا دليل العادة على أن الميت ل يحيى والدار لا ينهدم إلا بهادم أو طول الزمان، لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته، كم لو اخبر عن قعود الأمير وأكله ودخوله الدار، ولم يدل العادة على دوام هذه الأحوال، فإنا لا نقضى بدوامها. وكذا خبر الشارع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده، فيفتقر فى دوامها إلى دليل آخر (۳)، انتهى.

(هامش)

(۱) كذا فى المستصفى، ولكن فى النسخ والنهاية: عند العدم . (۲) كذا فى النسخ، وفى النهاية: لم ينكرون ، وفى المستصفى: بم تنكرون . (۳) المستصفى ۱: ۲۲۴ - ۲۲۹، مع تفاوت يسير عما حكاه فى النهاية. (*)

ص ۱۵۴

ولا يخفى أن كثيرا من كلماته - خصوصا قوله أخيرا خبر الشارع عن دوامه - صريح فى أن هذا الحكم غير مختص بالإجماع، بل يشمل كل دليل يدل على قضية مهملة من حيث الزمان بحيث يقطع بانحصار مدلوله الفعلى فى الزمان الأول. والعجب من شارح المختصر، حيث إنه نسب القول بحجية الاستصحاب إلى جماعة منهم الغزالى، ثم قال: ولا فرق عند من يرى صحة الاستدلال به بين أن يكون الثابت به نفيا أصليا، كما يقال فيما اختلف كونه نصابا: لم تكن الزكاة واجبة عليه والأصل بقاؤه، أو حكما شرعيا، مثل قول الشافعية فى الخارج من غير السبيلين: إنه كان قبل خروج الخارج متطهرا، والأصل البقاء حتى يثبت معارض، والأصل عدمه (۱)، انتهى. ولا يخفى: أن المثال الثانى، مما نسب إلى الغزالى إنكار الاستصحاب فيه، كما عرفت (۲) من النهاية ومن عبارته (۳) المحكية (۴) فيها. ثم إن السيد صدر الدين جمع فى شرح الوافية بين قولى الغزالى: تارة: بأن قوله بحجية الاستصحاب ليس مبنيا على ما جعله القوم دليلا من حصول الظن، بل هو مبنى على دلالة الروايات عليها، والروايات لا تدل على حجية استصحاب حال الإجماع.

(هامش)

(۱) شرح مختصر الاصول: ۴۵۴. (۲) راجع الصفحة ۱۴۹. (۳) فى (ر) و (ص) بدل عبارته : عبارة الغزالى . (۴) فى (ر) و (ص) زيادة: عنه . (*)

ص ۱۵۵

واخرى: بأن غرضه من دلالة الدليل على الدوام، كونه بحيث لو علم أو ظن وجود المدلول فى الزمان الثانى أو الحالة الثانية لأجل موجب لكان حمل الدليل على الدوام ممكنا، والإجماع ليس كذلك، لأنه يضاد الخلاف، فكيف يدل على كون المختلف فيه مجمعا عليه؟ كما يرشد إليه قوله: والإجماع يضاده نفس الخلاف، إذ لا إجماع مع الخلاف، بخلاف النص والعموم ودليل العقل، فإن الخلاف لا يضاده . ويكون غرضه من قوله: فلا بد له من سبب الرد على من ادعى أن علة الدوام هو مجرد تحقق الشىء فى الواقع، وأن الإذعان به يحصل من مجرد العلم بالتحقق، فرد عليه: بأنه ليس الأمر كذلك، وأن الإذعان والظن بالبقاء لا بد له من أمر أيضا، كعادة أو أمارة أو غيرهما (۱)، انتهى. أقول: أما الوجه الأول، فهو كما ترى، فإن التمسك بالروايات ليس له أثر فى كلام الخاصة الذين هم الأصل فى تدوينها فى كتبهم، فضلا عن العامة. وأما الوجه الثانى، ففيه: أن منشأ العجب من تناقض قوليه، حيث إن ما ذكره فى استصحاب حال الإجماع - من اختصاص دليل الحكم بالحالة الاولى - بعينه موجود فى بعض صور استصحاب حال غير الإجماع، فإنه إذا ورد النص على وجه يكون ساكتا بالنسبة إلى ما بعد الحالة الاولى، كما إذا ورد أن الماء ينجس بالتغير، مع فرض عدم إشعار فيه بحكم ما بعد زوال التغير، فإن وجود هذا الدليل - بوصف

(هامش)

(۱) شرح الوافیة (مخطوط): ۳۴۴ (*)

ص ۱۵۶

کونه دلیلا – مقطوع العدم فی الحالة الثانیة، کما فی الإجماع. وأما قوله: وغرضه من دلالة الدلیل علی الدوام کونه بحیث لو علم أو ظن بوجود المدلول فی الآن الثانی... إلی آخر ما ذکره . ففیه (۱): أنه إذا علم لدلیل أو ظن لأمارة، بوجود مضمون هذا الدلیل الساکت – أعنی النجاسة فی المثال المذکور – فإمکان حمل هذا الدلیل علی الدوام: إن ارید به إمکان کونه دلیلا علی الدوام، فهو ممنوع، لامتناع دلالته علی ذلک، لأن دلالة اللفظ لا بد له من سبب واقتضاء، والمفروض عدمه. وإن ارید إمکان کونه مرادا فی الواقع من الدلیل وإن لم یکن الدلیل مفیدا له، ففیه – مع اختصاصه (۲ بالإجماع عند العامة، الذی هو نفس مستند الحکم، لا کاشف عن مستنده الراجع إلی النص، وجریان مثله فی المستصحب الثابت بالفعل أو التقریر، فإنه لو ثبت دوام الحکم لم یمکن حمل الدلیل علی الدوام –: أن هذا المقدار من الفرق لا یؤثر فیما ذکره الغزالی فی نفی استصحاب حال الإجماع، لأن مناط نفیه لذلک – کما عرفت من تمثیله بموت زید وبناء دار – احتیاج الحکم فی الزمان الثانی إلی دلیل أو أمارة. هذا، وعلی کل حال، فلو فرض کون الغزالی مفصلا فی المسألة بین ثبوت المستصحب بالإجماع وثبوته بغیره، فیظهر رده مما ظهر من

(هامش)

(۱) فی (ر)، (ص) و (ظ) زیادة: أول . (۲) فی نسخة بدل (ه): اختصاص منعه . (*)

ص ۱۵۷

تضاعیف ما تقدم: من أن أدلة الإثبات لا یفرق فیها بین الإجماع وغیره، خصوصا ما کان نظیر الإجماع فی السکوت عن حکم الحالة الثانیة، خصوصا إذا علم عدم إرادة الدوام منه فی الواقع کالفعل والتقریر، وأدلة النفی کذلک لا یفرق فیها بینهما أیضا. و (۱) قد یفرق (۲) بینهما: بأن الموضوع فی النص مبین یمکن العلم بتحققه وعدم تحققه فی الآن اللاحق، کما إذا قال: الماء إذا تغیر نجس ، فإن الماء موضوع والتغیر قید للنجاسة، فإذا زال التغیر أمکن استصحاب النجاسة للماء. وإذا قال: الماء المتغیر نجس ، فظاهره ثبوت النجاسة للماء المتلبس بالتغیر، فإذا زال التغیر لم یمکن الاستصحاب، لأن الموضوع هو المتلبس بالتغیر وهو غیر موجود، کما إذا قال: الکلب نجس ، فإنه لا یمکن استصحاب النجاسة بعد استحالته ملحا. فإذا فرضنا انعقاد الإجماع علی نجاسة الماء المتصف بالتغیر، فالإجماع أمر لبی لیس فیه تعرض لبیان کون الماء موضوعا والتغیر قیدا للنجاسة، أو أن الموضوع هو المتلبس بوصف التغیر. وکذلک إذ انعقد الإجماع علی جواز تقلید المجتهد فی حال حیاته ثم مات، فإنه لا یتعین الموضوع حتی یحرز عند إرادة الاستصحاب. لکن هذا الکلام جار فی جمیع الأدلة الغیر اللفظیة.

(هامش)

(۱) فی (ت) و (ر) بدل و : نعم . (۲) فی (ص) بدل وقد یفرق : وکذا لو فرق ، وفی نسخة بدله: ویمکن الفرق . (*)

ص ۱۵۸

نعم (۱)، ما سیجئ (۲) وتقدم (۳) – من أن تعیین الموضوع فی الاستصحاب بالعرف لا بالمداقة ولا بمراجعة الأدلة الشرعیة – یکفی فی دفع الفرق المذکور، فتراهم یجرون الاستصحاب فیما لا یساعد دلیل المستصحب علی بقاء الموضوع فیه فی الزمان اللاحق، کم سیجئ فی مسألة اشتراط بقاء الموضوع إن شاء الله (۴ .

(هامش)

(۱) فی (ر)، (ظ)، (هـ) ونسخة بدل (ت) بدل نعم : مع ، وفی مصححة (ص) بدله: مع أن . (۲) انظر الصفحة ۲۹۵. (۳) راجع الصفحة ۱۴۷. (۴) فی الصفحة ۲۸۹ (*)

ص ۱۵۹

حجة القول التاسع وهو التفصيل بين ما ثبت استمرار المستصحب واحتياجه فى الارتفاع إلى الرافع، وبين غيره: ما يظهر من آخر كلام المحقق فى المعارج - كما تقدم فى نقل الأقوال (۱) - حيث قال: والذى نختاره أن ننظر فى دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقا وجب الحكم باستمرار الحكم، كعقد النكاح فإنه يوجب حل الوط ء مطلقا، فإذا وجد الخلاف فى الألفاظ التى يقع بها الطلاق، فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال: حل الوط ء ثابت قبل النطق بها فكذا بعده كان صحيحا، فإن المقتضى للتحليل - وهو العقد - اقتضاه مطلقا، ولا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملا بالمقتضى. لا يقال: إن المقتضى هو العقد، ولم يثبت أنه باق، فلم يثبت الحكم. لأنا نقول: وقوع العقد اقتضى حل الوط ء لا مقيدا، فيلزم دوام الحل، نظرا إلى وقوع المقتضى، لا إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الرافع. فإن كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس ذلك عملا بغير دليل، وإن كان يعنى أمرا آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه (۲)، انتهى.

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۵۱ - ۵۲. (۲) المعارج: ۲۰۹ و ۲۱۰ (*)

ص ۱۶۰

۳

وحاصل هذا الاستدلال يرجع إلى كفاية وجود المقتضى وعدم العلم بالرافع لوجود المقتضى (۱). وفيه: أن الحكم بوجود الشىء لا يكون إلا مع العلم بوجود علته التامة التى من أجزائها عدم الرافع، فعدم العلم به يوجب عدم العلم بتحقق العلة التامة، إلا أن يثبت التعبد من الشارع بالحكم بالعدم عند عدم العلم به، وهو عين الكلام فى اعتبار الاستصحاب. والأولى: الاستدلال له بما استظهرناه (۲) من الروايات السابقة - بعد نقلها -: من أن النقض رفع الأمر المستمر فى نفسه وقطع الشىء المتصل كذلك، فلا بد أن يكون متعلقه ما يكون له استمرار واتصال، وليس ذلك نفس اليقين، لانتقاضه بغير اختيار المكلف، فلا يقع فى حيز التحريم، ولا أحكام اليقين من حيث هو وصف من الأوصاف، لارتفاعها بارتفاعه قطعا، بل المراد به (۳) - بدلالة الاقتضاء - الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين، لأن نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يعقل له معنى سوى هذا، فحينئذ لا بد أن يكون أحكام المتيقن كنفسه مما يكون مستمرا لولا (۴) الناقض. هذا، ولكن لا بد من التأمل فى أن هذا المعنى جار فى المستصحب العدمى أم لا؟ ولا يبعد تحققه، فتأمل.

(هامش)

(۱) فى (ت) كتب على لوجود المقتضى : زائد . (۲) راجع الصفحة ۷۸. (۳) لم ترد به فى (ظ). (۴) فى (ت) زيادة: المتيقن . (*)

ص ۱۶۱

ثم إن نسبة القول المذكور إلى المحقق (قدس سره) مبنى على أن مراده (۱) من دليل الحكم فى كلامه - بقرينة تمثيله بعقد النكاح فى المثال المذكور - هو المقتضى، وعلى أن يكون حكم الشك فى وجود الرافع حكم الشك فى رافعية الشىء، إما لدلالة دليله المذكور على ذلك، وإما لعدم القول بالإثبات فى الشك فى الرافعية والإنكار فى الشك فى وجود الرافع، وإن كان العكس موجودا، كما سيجئ من المحقق السبزوارى (۲). لكن فى كلا الوجهين نظر: أما الأول، فلإمكان الفرق فى الدليل الذى ذكره، لأن مرجع ما ذكره فى الاستدلال إلى جعل المقتضى والرافع من قبيل العام والمخصص، فإذا ثبت عموم المقتضى - وهو عقد النكاح - لحل الوط ء فى جميع الأوقات، فلا يجوز رفع اليد عنه بالألفاظ التى وقع الشك فى كونها مزيلة لقيد (۳) النكاح، إذ من المعلوم أن العموم لا يرفع اليد عنه بمجرد الشك فى التخصيص. أما لو ثبت تخصيص العام - وهو المقتضى لحل الوط ء، أعنى عقد النكاح - بمخصص، وهو اللفظ الذى اتفق على كونه مزيلا لقيد (۴ النكاح، فإذا شك فى تحققه وعدمه فيمكن منع التمسك بالعموم حينئذ، إذ الشك ليس فى طرو التخصيص على العام، بل فى وجود ما خصص العام به يقينا، فيحتاج إثبات عدمه المتمم للتمسك بالعام إلى إجراء

(هامش)

(۱) فی (ظ)، (هـ) ونسخهٔ بدل (ت): یراد . (۲) انظر الصفحهٔ ۱۶۵. (۳) و (۴) فی نسخهٔ بدل (ص): لعقد . (*)

ص ۱۶۲

الاستصحاب، بخلاف ما لو شک فی أصل التخصیص، فإن العام یکفی لإثبات حکمه فی مورد الشک (۱). وبالجملهٔ: فالفرق بینهما، أن الشک فی الرافعیهٔ - فی ما نحن فیه (۲) - من قبیل الشک فی تخصیص العام زائدا علی ما علم تخصیصه، نظیر ما إذا ثبت تخصیص العلماء فی أکرم العلماء بمرتکبی الکبائر، وشک فی تخصیصه بمرتکب الصغائر، فإنه یجب التمسک بالعموم. والشک فی وجود الرافع - فیما نحن فیه (۳) - شک فی وجود ما خصص العام به یقینا، نظیر ما إذا علم تخصیصه بمرتکبی الکبائر وشک فی تحقق الارتکاب وعدمه فی عالم، فإنه لولا إحراز عدم الارتکاب بأصالهٔ العدم التی مرجعها إلی الاستصحاب المختلف فیه لم ینفع العام فی إیجاب إکرام ذلک المشکوک. هذا، ولکن یمکن أن یقال: إن مبنی کلام المحقق (قدس سره) لما کان علی وجود المقتضی حال الشک وکفایهٔ ذلک فی الحکم بالمقتضی، فلا فرق فی کون الشک فی وجود الرافع أو رافعیهٔ الموجود والفرق بین الشک فی الخروج والشک فی تحقق الخارج فی مثال العموم والخصوص، من جههٔ إحراز المقتضی للحکم بالعموم ظاهرا فی المثال الأول - من جههٔ أصالهٔ الحقیقهٔ (۴ - وعدم إحرازه فی المثال الثانی

(هامش)

(۱) فی (ص) و (ظ) زیادهٔ: وأما أصالهٔ عدم التخصیص فهی من الاصول اللفظیهٔ المتفق علیها کما هو ظاهر ، ولم ترد کلمهٔ ظاهر فی (ظ). (۲) و (۳) لم ترد فی ما نحن فیه فی (ر). (۴) فی (ت) و (هـ) زیادهٔ: والعموم . (*)

ص ۱۶۳

لعدم جریان ذلک الأصل، لا لإحراز المقتضی لنفس الحکم - وهو وجوب الإکرام - فی الأول دون الثانی، فظهر الفرق بین ما نحن فیه وبین المثالین (۱). وأما دعوی عدم الفصل بین الشکین علی الوجه المذکور فهو مما لم یثبت. نعم، یمکن أن یقال: إن المحقق (قدس سره) لم یتعرض لحکم الشک فی وجود الرافع، لأن ما کان من الشبههٔ الحکمیهٔ من هذا القبیل لیس إلا النسخ، وإجراء الاستصحاب فیه إجماعی بل ضروری، کما تقدم (۲) (۳). وأم الشبههٔ الموضوعیهٔ، فقد تقدم (۴) خروجها فی کلام القدماء عن (۵) مسألهٔ الاستصحاب المعدود فی أدلهٔ الأحکام، فالتکلم فیها إنما یقع تبعا للشبههٔ الحکمیهٔ، ومن باب تمثیل جریان الاستصحاب فی الأحکام وعدم جریانه بالاستصحاب (۶) فی الموضوعات الخارجیهٔ، فتری المنکرین (۷) یمثلون بما إذا غبنا عن بلد فی ساحل البحر لم یجر العادهٔ

(هامش)

(۱) لم ترد هذا ولکن - إلی - بین المثالین فی (ظ). (۲) راجع الصفحهٔ ۳۱. (۳) فی (ص) زیادهٔ: فتأمل . (۴) راجع الصفحهٔ ۴۳. (۵) فی (ر) و (ص) زیادهٔ: معقد . (۶) شطب علی بالاستصحاب فی (ت)، وکتب فوقها فی (ص): زائد . (۷) انظر الذریعهٔ ۲ ۸۳۳. (*)

ص ۱۶۴

ببقائه فإنه لا یحکم ببقائه بمجرد احتماله، والمثبتین (۱) بما إذا غاب زید عن أهله وماله فإنه یحرم التصرف فیهما بمجرد احتمال الموت. ثم إن ظاهر عبارهٔ المحقق وإن أوهم اختصاص مورد کلامه بصورهٔ دلالهٔ المقتضی علی تأبید الحکم، فلا یشمل ما لو کان الحکم موقتا - حتی جعل بعض (۲) هذا من وجوه الفرق بین قول المحقق والمختار، بعد م ذکر وجوها اخر ضعیفهٔ غیر فارقهٔ - لکن مقتضی دلیله (۳) شموله لذلک إذا کان الشک فی رافعیهٔ شیء للحکم قبل مجیء الوقت.

(هامش)

(۱) انظر المعارج: ۲۰۷. (۲) هو صاحب الفصول فی الفصول: ۳۶۹. (۳) فی (هـ) زیادهٔ: بتنقیح المناط فیه . (*)

ص ۱۶۵

حجة القول العاشر ما حکی عن المحقق السبزواری فی الذخیره

۱

حجة القول العاشر ما حکی عن المحقق السبزواری فی الذخیرة (۱)، فإنه استدل علی نجاسة الماء الکثیر المطلق الذی سلب عنه الإطلاق - بممازجته مع المضاف النجس - بالاستصحاب. ثم رده: بأن استمرار الحکم تابع لدلالة الدلیل، والإجماع إنما دل علی النجاسة قبل الممازجة. ثم قال: لا یقال: قول أبی جعفر (علیه السلام) فی صحیحة زرارة: لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبدا، ولکن تنقضه بیقین آخر یدل علی استمرار أحکام الیقین ما لم یثبت الرافع. لأنا نقول: التحقیق أن الحکم الشرعی الذی تعلق به الیقین: إما أن یکون مستمرا - بمعنی أن له دلیلا دالا علی الاستمرار بظاهره - أم لا، وعلی الأول فالشک فی رفعه یکون علی أقسام. ثم ذکر الشک فی وجود الرافع، والشک فی رافعیة الشیء من جهة إجمال معنی ذلک الشیء، والشک فی کون الشیء مصداق للرافع المبین مفهوما، والشک فی کون الشیء رافعا مستقلا. ثم قال: إن الخبر المذکور إنما یدل علی النهی عن نقض الیقین بالشک، وذلک إنما یعقل فی القسم الأول من تلک الأقسام الأربعة دون غیره، لأن فی غیره لو نقض الحکم بوجود الأمر الذی شک فی کونه رافعا لم یکن النقض بالشک، بل إنما یحصل النقض بالیقین بوجود ما شک فی

(هامش)

(۱) حکاه عنه المحقق القمی فی القوانین ۲: ۵۲ (*)

ص ۱۶۶

کونه رافعا أو بالیقین بوجود ما یشک فی استمرار الحکم معه، لا بالشک، فإن الشک فی تلک الصور کان حاصلا من قبل ولم یکن بسببه نقض، وإنما حصل (۱) النقض حین الیقین بوجود ما یشک فی کونه رافعا للحکم بسببه، لأن الشیء إنما یستند إلی العلة التامة أو الجزء الأخیر منها، فلا یکون فی تلک الصور نقض الیقین بالشک، وإنما یکون ذلک فی صورة خاصة دون (۲) غیرها (۳). انتهی کلامه، رفع مقامه. أقول: ظاهره تسلیم صدق النقض فی صورة الشک فی استمرار الحکم فیما عدا القسم الأول أیضا (۴)، وإنما المانع عدم صدق النقض بالشک فیها. ویرد علیه: أولا: أن الشک والیقین قد یلاحظان بالنسبة إلی الطهارة مقیدة بکونها قبل حدوث ما یشک فی کونه رافعا، ومقیدة بکونها بعده، فیتعلق الیقین بالاولی والشک بالثانیة، والیقین والشک بهذه الملاحظة یجتمعان فی زمان واحد - سواء کان قبل حدوث ذلک الشیء أو بعده - فهذا الشک کان حاصلا من قبل، کما أن الیقین باق من بعد. وقد یلاحظان بالنسبة إلی الطهارة المطلقة، وهما بهذا الاعتبار لا یجتمعان فی زمان واحد، بل الشک متأخر عن الیقین.

(هامش)

(۱) کذا فی الذخیرة والقوانین، ولکن فی النسخ بدل حصل : یعقل . (۲) لم ترد دون فی الذخیرة والقوانین. (۳) الذخیرة: ۱۱۵ - ۱۱۶. (۴) لم ترد أیض فی (ر). (*)

ص ۱۶۷

ولا ریب أن المراد بالیقین والشک فی قوله (علیه السلام) فی صدر الصحیحة المذکورة: لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت وغیرها من أخبار الاستصحاب، هو الیقین والشک المتعلقان بشیء واحد - أعنی الطهارة المطلقة - وحینئذ فالنقض المنهی عنه هو نقض الیقین بالطهارة بهذا الشک المتأخر المتعلق بنفس ما تعلق به الیقین. وأما وجود الشیء المشکوک الرافعیة، فهو بوصف الشک فی کونه رافعا الحاصل من قبل سبب لهذا الشک، فإن کل شک (۱) لا بد له من سبب متیقن الوجود حتی الشک فی وجود

الرافع، فوجود الشيء المشكوك في رافعيته جزء أخير (۲) للعلة التامة للشك المتأخر الناقض، لا للنقض. وثانيا: أن رفع اليد عن أحكام اليقين عند الشك في بقائه وارتفاعه لا يعقل إلا أن يكون مسببا عن نفس الشك، لأن التوقف في الزمان اللاحق عن الحكم السابق أو العمل بالاصول المخالفة له لا يكون إلا لأجل الشك، غاية الأمر كون الشيء المشكوك كونه رافعا منشأ للشك. والفرق بين الوجهين: أن الأول ناظر إلى عدم الوقوع، والثاني إلى عدم الإمكان. وثالثا: سلمنا أن النقض في هذه الصور ليس بالشك، لكنه ليس نقض باليقين بالخلاف، ولا يخفى أن ظاهر ما ذكره في ذيل الصحيحة: ولكن تنقضه بيقين آخر حصر الناقض لليقين السابق في اليقين

(هامش)

(۱) في (ص) بدل شك : شيء . (۲) في (ظ) بدل أخير : آخر . (*)

ص ۱۶۸

بخلافه، وحرمة النقض بغيره - شكا كان أم يقينا بوجود ما شك في كونه رافعا - ألا ترى أنه لو قيل في صورة الشك في وجود الرافع: أن النقض بما هو متيقن من سبب الشك لا بنفسه، لا يسمع. وبالجملة: فهذا القول ضعيف في الغاية، بل يمكن دعوى الإجماع المركب بل البسيط على خلافه. وقد يتوهم (۱): أن مورد صحيحة زرارة الاولى (۲) مما أنكر المحقق المذكور الاستصحاب فيه، لأن السؤال فيها عن الخفقة والخفقتين من نقضهم للوضوء. وفيه: ما لا يخفى، فإن حكم الخفقة والخفقتين قد علم من قوله (عليه السلام): قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن ، وإنما سئل فيها بعد ذلك عن حكم ما إذ وجدت أمارة على النوم، مثل: تحريك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم، فأجاب بعدم اعتبار م عدا اليقين بقوله (عليه السلام): لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجئ من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين... الخ . نعم، يمكن أن يلزم المحقق المذكور - كما ذكرنا سابقا (۳) - بأن الشك في أصل النوم في مورد الرواية مسبب عن وجود ما يوجب الشك في تحقق النوم، فالنقض به، لا بالشك (۴)، فتأمل

(هامش)

(۱) هو شريف العلماء، انظر ضوابط الاصول: ۳۵۱، وكذا صاحب الفصول في الفصول: ۳۷۲، والفاضل النراقي في مناهج الأحكام: ۲۳۱. (۲) تقدمت في الصفحة ۵۵. (۳) راجع الصفحة السابقة. (۴) في (ص) زيادة: فيه . (*)

ص ۱۶۹

حجة القول الحادي عشر ما ذكره المحقق الخوانساري (قدس سره) في شرح الدروس - عند قول الشهيد (قدس سره): ويجزي ذو الجهات الثلاث - ما لفظه: حجة القول بعدم الإجزاء: الروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار - والحجر الواحد لا يسمى بذلك -، واستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم لها مطهر شرعي، وبدون الثلاثة لا يعلم المطهر الشرعي. وحسنة ابن المغيرة (۱) وموثقة ابن يعقوب (۲) لا يخرجان عن الأصل، لعدم صحة سندهما، خصوص مع معارضتهما بالروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار. وأصل البراءة - بعد ثبوت النجاسة ووجوب إزالتها - لا يبقى بحاله. إلى أن قال - بعد منع حجية الاستصحاب -: اعلم أن القوم ذكروا أن الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه، وهو ينقسم إلى قسمين، باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره. فالأول، مثل: ما إذا ثبت نجاسة ثوب أو بدن في زمان، فيقولون: إن بعد ذلك الزمان (۳) يجب الحكم بنجاسته إذا لم يحصل العلم برفعه.

(هامش)

(۱) الوسائل ۱: ۲۲۷، الباب ۱۳ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأول. (۲) الوسائل ۱ ۲۲۳، الباب ۹ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ۵ (۳) في المصدر زيادة: أيض . (*)

ص ۱۷۰

والثانی، مثل: ما إذا ثبت رطوبة ثوب فی زمان، ففی ما بعد ذلک الزمان یجب الحکم برطوبته ما لم یعلم الجفاف. فذهب بعضهم إلی حجیته بقسمیه، وذهب بعضهم إلی حجیة القسم الأول (۱). واستدل کل من الفریقین بدلائل مذکورة فی محلها، کلها قاصرة عن إفادة المرام، کما یظهر بالتأمل فیها. ولم نتعرض لذکرها هنا، بل نشیر إلی ما هو الظاهر عندنا فی هذا الباب، فنقول: إن الاستصحاب بهذا المعنی لا حجیة فیه أصلا بکل قسمیه، إذ لا دلیل علیه تاما، لا عقلا ولا نقلا. نعم، الظاهر حجیة الاستصحاب بمعنی آخر: وهو أن یکون دلیل شرعی علی أن الحکم الفلانی بعد تحققه ثابت إلی زمان حدوث حال کذا أو وقت کذا - مثلا - معین فی الواقع، بلا اشتراطه بشیء أصلا، فحینئذ إذا حصل ذلک الحکم فیلزم الحکم باستمراره إلی أن یعلم وجود ما جعل مزیلا له، ولا یحکم بنفیه بمجرد الشک فی وجوده. والدلیل علی حجیته أمران: الأول: أن هذا الحکم إما وضعی، أو اقتضائی، أو تخییری، ولما کان الأول عند التحقیق یرجع إلیهما فینحصر فی الأخیرین. وعلی التقدیرین فیثبت ما رمناه (۲): أما علی الأول، فلأنه إذا کان أمر أو نهی بفعل إلی غایة معینة - مثلا - فعند الشک فی حدوث تلک الغایة، لو لم یمتثل التکلیف المذکور

(هامش)

(۱) فی المصدر زیادة: فقط . (۲) فی (ر) ومصححة (ص) بدل رمناه : ادعیناه ، وفی المصدر: ذکرن . (*)

ص ۱۷۱

لم یحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة، وما لم یحصل الظن لم یحصل الامتثال، فل بد من بقاء ذلک التکلیف حال الشک أیضا، وهو المطلوب. وأما علی الثانی، فالأمر أظهر، کما لا یخفی. والثانی: ما ورد فی الروایات: من أن الیقین لا ینقض بالشک . فإن قلت: هذا کما یدل علی (۱) المعنی الذی ذکرته، کذلک یدل علی (۲) المعنی الذی ذکره القوم، لأنه إذا حصل الیقین فی زمان فلا ینبغی أن ینقض فی زمان آخر بالشک، نظرا إلی الروایات، وهو بعینه ما ذکروه. قلت: الظاهر أن المراد من عدم نقض الیقین بالشک أنه عند التعارض لا ینقض به، والمراد بالتعارض أن یکون شیء یوجب الیقین لولا الشک. وفیما ذکروه لیس کذلک، لأن الیقین بحکم فی زمان لیس مما یوجب حصوله فی زمان آخر لولا عروض الشک، وهو ظاهر. فإن قلت: هل الشک فی کون الشیء مزیلا للحکم مع العلم بوجوده کالشک فی وجود المزیل أو لا؟ قلت: فیه تفصیل، لأنه إن ثبت بالدلیل أن ذلک الحکم مستمر إلی غایة معینة فی الواقع، ثم علمنا صدق تلک الغایة علی شیء، وشککنا فی صدقها علی شیء آخر، فحینئذ لا ینقض الیقین بالشک.

(هامش)

(۱) و (۲) فی المصدر زیادة: حجیة . (*)

ص ۱۷۲

وأما إذا لم یثبت ذلک، بل ثبت أن ذلک الحکم مستمر فی الجملة، ومزیله الشیء الفلانی، وشککنا فی أن الشیء الآخر أیضا یزیله أم لا؟ فحینئذ لا ظهور فی عدم نقض الحکم وثبوت استمراره، إذ الدلیل الأول غیر جار فیه، لعدم ثبوت حکم العقل فی مثل هذه الصورة، خصوصا مع ورود بعض الروایات الدالة علی عدم المؤاخذة بما لا یعلم. والدلیل الثانی، الحق أنه لا یخلو من إجمال، وغایة ما یسلم منها ثبوت الحکم فی الصورتین اللتین ذکرناهما، وإن کان فیه أیضا بعض المناقشات، لکنه لا یخلو عن تأیید للدلیل الأول، فتأمل. فإن قلت: الاستصحاب الذی یدعونه فیما نحن فیه وأنت منعته، الظاهر أنه من قبیل ما اعترفت به، لأن حکم النجاسة ثابت ما لم یحصل مطهر شرعی إجماعا، وهنا لم یحصل الظن المعتبر شرعا بوجود المطهر، لأن حسنة ابن المغیرة وموثقة ابن یعقوب (۱ لیستا حجة شرعیة، خصوصا مع معارضتهما بالروایات المتقدمة، فغایة الأمر حصول الشک بوجود المطهر، وهو لا ینقض الیقین (۲). قلت: کونه من قبیل الثانی ممنوع، إذ لا دلیل علی أن النجاسة باقیة ما لم یحصل مطهر شرعی، وما ذکر من الإجماع غیر معلوم، لأن غایة ما أجمعوا علیه أن التغوط إذا حصل لا یصح الصلاة (۳) بدون الماء والتمسح رأس - لا بالثلاثة ولا بشعب الحجر الواحد - فهذا الإجماع

(هامش)

(۱) تقدم تخریجهما فی الصفحة ۱۶۹، الهامش ۱ و ۲. (۲) فی المصدر زیادة: کما ذکرت فما وجه المنع؟ . (۳) فی المصدر زیادة: مثل . (*)

ص ۱۷۳

لا یستلزم الإجماع علی ثبوت حکم النجاسة حتی یحدث شیء معین فی الواقع مجهول عندن قد اعتبره الشارع مطهرا، فلا یکون من قبیل ما ذکرنا. فإن قلت: هب أنه لیس داخلا تحت الاستصحاب المذکور، لکن نقول: قد ثبت بالإجماع وجوب شیء علی المتغوط فی الواقع، وهو مردد بین أن یکون المسح بثلاثة أحجار أو الأعم منه ومن المسح بجهات حجر واحد، فم لم یأت بالأول لم یحصل الیقین بالامتثال والخروج عن العهدة، فیکون الإتیان به واجبا. قلت: نمنع الإجماع علی وجوب شیء معین فی الواقع مبهم فی نظر المکلف، بحیث لو لم یأت بذلک الشیء المعین لاستحق العقاب، بل الإجماع علی أن ترک الأمرین معا سبب لاستحقاق العقاب، فیجب أن لا یترکهما. والحاصل: أنه إذا ورد نص أو إجماع علی وجوب شیء معین - مثلا - معلوم عندنا، أو ثبوت حکم إلی غایة معینة عندنا، فلا بد من الحکم بلزوم تحصیل الیقین أو الظن بوجود ذلک الشیء المعلوم، حتی یتحقق الامتثال، ولا یکفی الشک فی وجوده. وکذا یلزم الحکم ببقاء ذلک الحکم إلی أن یحصل العلم أو الظن بوجود تلک الغایة المعلومة، ولا یکفی الشک فی وجودها فی ارتفاع ذلک الحکم. وکذا إذا ورد نص أو إجماع علی وجوب شیء معین فی الواقع مردد فی نظرنا بین امور، ویعلم أن ذلک التکلیف غیر مشروط بشیء من العلم بذلک الشیء مثلا، أو علی ثبوت حکم إلی غایة معینة فی الواقع مرددة عندنا بین أشیاء، ویعلم أیضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا،

ص ۱۷۴

۲

یجب الحکم بوجوب تلک الأشیاء المرددة (۱) فی نظرنا، وبقاء ذلک الحکم إلی حصول تلک الأشیاء أیضا، ولا یکفی الإتیان بشیء واحد منها فی سقوط التکلیف، وکذا حصول شیء واحد فی ارتفاع الحکم. وسواء فی ذلک کون الواجب شیئا معینا فی الواقع مجهولا عندن أو أشیاء کذلک، أو غایة معینة فی الواقع مجهولة عندنا أو غایات کذلک، وسواء أیض تحقق قدر مشترک بین تلک الأشیاء والغایات أو تباینها بالکلیة. وأما إذا لم یکن الأمر کذلک، بل ورد نص - مثلا - علی أن الواجب الشیء الفلانی ونص آخر علی أن ذلک الواجب شیء آخر، أو ذهب بعض الامة إلی وجوب شیء وبعض آخر إلی وجوب شیء آخر، وظهر - بالنص و (۲) الإجماع فی الصورتین - أن ترک ذینک الشیئین معا سبب لاستحقاق العقاب، فحینئذ لم یظهر وجوب الإتیان بهما معا حتی یتحقق الامتثال، بل الظاهر الاکتفاء بواحد منهما، سواء اشترکا فی أمر أم تباینا کلیة. وکذلک الحکم فی ثبوت الحکم الکلی إلی الغایة. هذا مجمل القول فی هذا المقام. وعلیک بالتأمل فی خصوصیات الموارد، واستنباط أحکامها عن هذا الأصل، ورعایة جمیع ما یجب رعایته عند تعارض المعارضات. والله الهادی إلی سواء الطریق (۳). انتهی کلامه، رفع مقامه.

(هامش)

(۱) فی المصدر زیادة: فیه . (۲) فی المصدر بدل و : أو . (۳) مشارق الشموس: ۷۵ - ۷۶ (*)

ص ۱۷۵

وحکی السید الصدر فی شرح الوافیة عنه (قدس سره) حاشیة اخری له (۱) - عند قول الشهید (رحمه الله): ویحرم استعمال الماء النجس والمشتبه... الخ - ما لفظه: وتوضیحه: أن الاستصحاب لا دلیل علی حجیته عقلا، وما تمسکوا به ضعیف. وغایة ما تمسکوا (۲ فیها ما ورد فی بعض الروایات الصحیحة: إن الیقین لا ینقض بالشک ، وعلی تقدیر تسلیم صحة الاحتجاج بالخبر فی مثل هذا الأصل (۳) وعدم منعها - بناء علی أن هذا الحکم الظاهر أنه من الاصول، ویشکل التمسک بخبر الواحد فی الاصول، إن سلم التمسک به فی

الفروع – نقول: أولا: أنه لا يظهر شموله للامور الخارجية، مثل رطوبة الثوب ونحوها، إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم فى مثل هذه الامور التى ليست أحكام شرعية، وإن أمكن أن يصير منشأ لحكم شرعى، وهذا ما يقال: إن الاستصحاب فى الامور الخارجية لا عبرة 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. والآخر: أن يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك.

(هامش)

(۱) ليست هذه الحاشية فى الموضع المذكور فيما عندنا من نسخة مشارق الشموس. (۲) فى المصدر بدل تمسكو : يتمسك . (۳) فى المصدر بدل الأصل : الحكم . (*)

ص ۱۷۶

مثال الأول: إذا ثبت نجاسة ثوب خاص باعتبار ملاقاته للبول، بأن يستدل عليها: بأن هذا شىء لاقاه البول، وكل ما لاقاه البول نجس، فهذا نجس. والحكم الشرعى النجاسة، وثبوته باعتبار حال هو ملاقاة البول، وقد علم من خارج – ضرورة أو إجماعا أو غير ذلك – بأنه لا يزول النجاسة بزوال الملاقاة فقط. ومثال الثانى: ما نحن بصدده، فإنه ثبت وجوب الاجتناب عن الإناء المخصوص باعتبار أنه شىء يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه، وكل شىء كذلك يجب الاجتناب عنه، ولم يعلم بدليل من الخارج أن زوال ذلك الوصف الذى يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له فى زوال ذلك الحكم. وعلى هذا نقول: شمول الخبر للقسم الأول ظاهر، فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه. وأما القسم الثانى فالتمسك فيه مشكل. فإن قلت: بعدما علم فى القسم الأول أنه لا يزول الحكم بزوال الوصف، فأى حاجة إلى التمسك بالاستصحاب؟ وأى فائدة فيما ورد فى الأخبار، من: أن اليقين لا ينقض بالشك؟ قلت: القسم الأول على وجهين: أحدهما: أن يثبت أن الحكم – مثل النجاسة بعد الملاقاة – حاصل ما لم يرد عليه (۱) الماء على الوجه المعتبر فى الشرع، وحينئذ فائدته أن عند حصول الشك فى ورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة. والآخر: أن يعلم ثبوت الحكم فى الجملة بعد زوال الوصف، لكن

(هامش)

(۱) فى المصدر: عليه . (*)

ص ۱۷۷

لم يعلم أنه ثابت دائما، أو فى بعض الأوقات إلى غاية معينة محدودة، أم لا؟ وفائدته (۱) أنه إذا ثبت الحكم فى 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 (۲) فى القسم الثانى لم يبلغ مبلغه فى القسم الأول، وأن اليقين لا ينقض بالشك – قد يقال إن ظاهره أن يكون اليقين حاصلا – لولا الشك – باعتبار دليل دال على الحكم فى غير صورة ما شك فيه، إذ لو فرض عدم دليل لكان نقض اليقين – حقيقة – باعتبار عدم الدليل الذى هو دليل العدم، لا الشك، كأنه يصير قريبا. ومع ذلك ينبغى رعاية الاحتياط فى كل من القسمين، بل فى الامور الخارجية أيضا (۳). انتهى كلامه، رفع مقامه. أقول: لقد أجاد فيما أفاد، وجاء بما فوق المراد، إلا أن فى كلامه مواقع للتأمل، فلنذكر مواقعه ونشير إلى وجهه، فنقول: قوله: وذهب بعضهم إلى حجيته فى القسم الأول . ظاهره – كصريح ما تقدم منه فى حاشيته الاخرى – وجود القائل بحجية الاستصحاب فى الأحكام الشرعية الجزئية كطهارة هذا الثوب، والكلية كنجاسة المتغير بعد زوال التغير، وعدم الحجية فى الامور الخارجية، كرطوبة الثوب وحياة زيد.

(هامش)

(۱) فى المصدر زيادة: حينئذ . (۲) فى المصدر بدل الظهور : اليقين . (۳) شرح الوافية (مخطوط): ۳۳۹ – ۳۴۱ (*)

ص ۱۷۸

وفيه نظر، يعرف (۱) بالتتبع فى كلمات القائلين بحجية الاستصحاب وعدمها، والنظر فى أدلتهم، مع أن ما ذكره فى الحاشية الأخيرة - دليلا- لعدم الجريان فى الموضوع - جار فى الحكم الجزئى أيضا، فإن بيان وصول النجاسة إلى هذا الثوب الخاص واقعا وعدم وصولها، وبيان نجاسته المسببة عن هذا الوصول وعدمها لعدم الوصول، كلاهما خارج عن شأن الشارع، كما أن بيان طهارة الثوب المذكور ظاهرا وبيان عدم وصول النجاسة إليه ظاهرا - الراجع فى الحقيقة إلى الحكم بالطهارة ظاهرا - ليس إلا شأن الشارع، كما نبهنا عليه فيما تقدم (۲) (۳). قوله: الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر... الخ . وجه مغايرة ما ذكره لما ذكره المشهور، هو: أن الاعتماد فى البقاء عند المشهور على الوجود السابق - كما هو ظاهر قوله لوجوده فى زمان سابق عليه ، وصريح قول شيخن البهائى: إثبات الحكم فى الزمان الثانى تعويلا على ثبوته فى الزمن الأول (۴) - وليس الأمر كذلك على طريقة شارح الدروس. قوله (قدس سره): إن الحكم الفلانى بعد تحققه ثابت إلى حدوث حال

(هامش)

(۱) تقدم وجه النظر فى الصفحة ۳۳. (۲) راجع الصفحة ۱۱۲. (۳) فى حاشية (ص) زيادة العبارة التالية: ونظيره أدلة حل الأشياء الواردة فى الشبهة الموضوعية كما فى رواية مسعدة بن صدقة الواردة فى الثوب المشتبه بالحرام والمملوك المشتبه بالحر والزوجة المشتبهة بالرضيعة . (۴) الزبدة: ۷۲ - ۷۳ (*)

ص ۱۷۹

كذا أو وقت كذا... الخ . 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 فى المسجد إلى وقت الزوال فعلا واحدا تعلق به أحد الأحكام الخمسة، ومن أمثلته: الإمساك المستمر إلى الليل، حيث إنه ملحوظ فعلا واحدا تعلق به الوجوب أو الندب أو غيرهما من أحكام الصوم. الثانى: أن يلاحظ الفعل فى كل جزء يسعه من الزمان المغى (۱) موضوعا مستقلا تعلق به حكم، فيحدث فى المقام أحكام متعددة لموضوعات متعددة، ومن أمثلته: وجوب الصوم عند رؤية هلال رمضان إلى أن يرى هلال شوال، فإن صوم كل يوم إلى انقضاء الشهر فعل مستقل تعلق به حكم مستقل. أما الأول، فالحكم التكليفى: إما أمر، وإما نهى، وإما تخيير: فإن كان أمرا، كان اللازم عند الشك فى وجود الغاية ما ذكره: من وجوب الإتيان بالفعل تحصيلا لليقين بالبراءة من التكليف المعلوم، لكن يجب تقييده بما إذا لم يعارضه تكليف آخر محدود بما بعد الغاية، كما إذا وجب الجلوس فى المسجد إلى الزوال، ووجب الخروج منه من الزوال إلى الغروب، فإن وجوب الاحتياط للتكليف بالجلوس عند الشك فى الزوال معارض بوجوب الاحتياط للتكليف بالخروج بعد الزوال، فل بد من الرجوع فى وجوب الجلوس عند الشك فى الزوال

(هامش)

(۱) فى نسخة بدل (ص) بدل المغى : المعين . (*)

ص ۱۸۰

إلى أصل آخر غير الاحتياط، مثل: أصالة عدم الزوال، أو عدم الخروج عن عهدة التكليف بالجلوس، أو عدم حدوث التكليف بالخروج، أو غير ذلك. وإن كان نهيا، كما إذا حرم الإمساك المحدود بالغاية المذكورة أو الجلوس المذكور، فإن قلنا بتحريم الاشتغال - كما هو الظاهر - كان المتيقن التحريم قبل الشك فى وجود الغاية، وأما التحريم بعده فلا يثبت بما ذكر فى الأمر، بل يحتاج إلى الاستصحاب المشهور، وإلا فالأصل الإباحة فى صورة الشك. وإن قلنا: إنه لا يتحقق الحرام ولا استحقاق العقاب إلا بعد تمام (۱ الإمساك والجلوس المذكورين، فيرجع إلى مقتضى أصالة عدم استحقاق العقاب وعدم تحقق المعصية، ولا دخل له بما ذكره فى الأمر. وإن كان تخييرا، فالأصل فيه وإن اقتضى عدم حدوث حكم ما بعد الغاية للفعل عند الشك فيها، إلا أنه قد يكون حكم ما بعد الغاية تكليفا منجزا يجب فيه الاحتياط، كما إذا أباح الأكل إلى طلوع الفجر مع تنجز وجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى

الغروب علیه، فإن الظاهر لزوم الکف من الأکل عند الشک هذا کله إذا لوحظ الفعل المحکوم علیه بالحکم الاقتضائی أو التخییری أمرا واحد مستمرا. وأما الثانی، وهو ما لوحظ فیه الفعل امورا متعددة کل واحد منها متصف بذلک الحکم غیر مربوط بالآخر، فإن کان أمرا أو نهیا فأصالة الإباحة والبراءة قاضیة بعدم الوجوب والحرمة فی زمان الشک،

(هامش)

(۱) فی (ص) و (ظ) بدل تمام : إتمام . (*)

ص ۱۸۱

وکذلک أصالة الإباحة فی الحکم التخییری، إلا إذا کان الحکم فیما بعد الغایة تکلیف منجزا یجب فیه الاحتیاط. فعلم مما ذکرنا: أن ما ذکره من الوجه الأول الراجع إلی وجوب تحصیل الامتثال لا یجری إلا فی قلیل من الصور المتصورة فی المسألة، ومع ذلک فلا یخفی أن إثبات الحکم فی زمان الشک بقاعدة الاحتیاط کما فی الاقتضائی، أو قاعدة الإباحة والبراءة کما فی الحکم التخییری، لیس قولا بالاستصحاب المختلف فیه أصلا، لأن مرجعه إلی أن إثبات الحکم فی الزمان الثانی یحتاج إلی دلیل یدل علیه ولو کان أصالة الاحتیاط أو البراءة، وهذا عین إنکار الاستصحاب، لأن المنکر (۱) یرجع إلی اصول اخر، فلا حاجة إلی تطویل الکلام وتغییر اسلوب کلام المنکرین فی هذا المقام. * * * بقی الکلام فی توجیه ما ذکره: من أن الأمر فی الحکم التخییری أظهر، ولعل الوجه فیه: أن الحکم بالتخییر فی زمان الشک فی وجود الغایة مطابق لأصالة الإباحة الثابتة بالعقل والنقل، کما أن الحکم بالبقاء فی الحکم الاقتضائی کان مطابقا لأصالة الاحتیاط الثابتة فی المقام بالعقل والنقل. وقد وجه المحقق القمی (قدس سره) إلحاق الحکم التخییری بالاقتضائی: بأن مقتضی التخییر إلی غایة وجوب الاعتقاد بثبوته فی کل جزء مما

(هامش)

(۱) فی مصححة (ص) زیادة: للاستصحاب لا بد أن ، وفی (ظ) بدل لأن المنکر : فالمنکر . (*)

ص ۱۸۲

قبل الغایة، ولا یحصل الیقین بالبراءة من التکلیف باعتقاد التخییر عند الشک فی حدوث الغایة، إلا بالحکم بالإباحة واعتقادها فی هذا الزمان أیضا (۱). وفیه: أنه إن ارید وجوب الاعتقاد بکون الحکم المذکور ثابتا إلی الغایة المعینة، فهذا الاعتقاد موجود ولو بعد القطع بتحقق الغایة فضلا عن صورة الشک فیه، فإن هذا اعتقاد بالحکم الشرعی الکلی، ووجوبه غیر مغیا بغایة، فإن الغایة غایة للمعتقد لا لوجوب الاعتقاد. وإن ارید وجوب الاعتقاد بذلک الحکم التخییری فی کل جزء من الزمان الذی یکون فی الواقع مما قبل الغایة وإن لم یکن معلوما عندنا، ففیه: أن وجوب الاعتقاد فی هذا الجزء المشکوک بکون الحکم فیه هو الحکم الأولی أو غیره ممنوع جدا، بل الکلام فی جوازه، لأنه معارض بوجوب الاعتقاد بالحکم الآخر الذی ثبت فیما بعد الغایة واقعا وإن لم یکن معلوما، بل لا یعقل وجوب الاعتقاد مع الشک فی الموضوع، کما لا یخفی. ولعل هذ الموجه (قدس سره) قد وجد عبارة شرح الدروس فی نسخته - کما وجدته (۲) فی بعض نسخ شرح الوافیة - هکذا (۳ : وأما علی الثانی فالأمر کذلک کما لا یخفی، لکنی راجعت بعض نسخ شرح الدروس

(هامش)

(۱) القوانین ۲: ۶۷. (۲) وهو کذلک فی نسختنا من شرح الوافیة أیضا، انظر شرح الوافیة (مخطوط): ۳۳۴. (۳ هکذ من نسخة بدل (ص). (*)

ص ۱۸۳

۳

فوجدت لفظ أظهر بدل کذلک (۱)، وحینئذ فظاهره مقابلة وجه الحکم بالبقاء فی التخییر بوجه الحکم بالبقاء فی الاقتضاء، فلا وجه

لإرجاع أحدهما إلى الآخر. والعجب من بعض المعاصرين (۲)، حيث أخذ التوجيه المذكور عن القوانين، ونسبه إلى المحقق الخوانساری، فقال: حجة المحقق الخوانساری أمران: الأخبار، وأصالة الاشتغال. ثم أخذ فی إجراء أصالة الاشتغال فی الحكم التخييری بما وجهه فی القوانين، ثم أخذ فی الطعن عليه. وأنت خبير: بأن الطعن فی التوجيه، لا فی حجة المحقق، بل لا طعن فی التوجيه أيضا، لأن غلط النسخة ألجأه إليه. هذا، وقد أورد عليه السيد الشارح: بجريان ما ذكره من قاعدة وجوب تحصيل الامتثال فی استصحاب القوم (۳)، قال: بيانه: أنا كما نجزم - فی الصورة التی فرضها - بتحقق الحكم فی قطعة من الزمان، ونشك أيضا - حين القطع - فی تحققه فی زمان يكون حدوث الغاية فيه وعدمه متساويين عندنا، فكذلك نجزم بتحقق الحكم فی زمان لا يمكن تحققه إلا فيه، ونشك - حين القطع - فی تحققه فی زمان متصل بذلك الزمان، لاحتمال وجود رافع لجزء من أجزاء علة الوجود، وكما أن فی الصورة الاولى يكون الدليل محتملا لأن يراد منه

(هامش)

(۱) وهكذا فيما بأيدينا من نسخة مشارق الشموس: ۷۶. (۲) هو صاحب الفصول فی الفصول: ۳۷۵. (۳) فی (ص) زيادة: أيض . (*)

ص ۱۸۴

وجود الحكم فی زمان الشك وأن يراد عدم وجوده، فكذلك الدليل فی الصورة التی فرضناها، وحينئذ فنقول: لو لم يمتثل المكلف (۱) لم يحصل الظن بالامتثال... إلى آخر ما ذكره (۲)، انتهى. أقول: وهذا الإيراد ساقط عن المحقق، لعدم جريان قاعدة الاشتغال فی غير الصورة التی فرضها المحقق، مثلا: إذا ثبت وجوب الصوم فی الجملة، وشككنا فی أن غايته سقوط القرص أو ميل الحمرة المشرقية، فاللازم حينئذ - على ما صرح به المحقق المذكور فی عدة مواضع من كلماته - الرجوع فی نفی الزائد، وهو وجوب الإمساك بعد سقوط القرص، إلى أصالة البراءة، لعدم ثبوت التكليف بإمساك أزيد من المقدار المعلوم، فيرجع إلى مسألة الشك فی الجزئية، فلا يمكن أن يقال: إنه لو لم يمتثل التكليف لم يحصل الظن بالامتثال، لأنه إن اريد امتثال التكليف المعلوم فقد حصل قطعا، وإن اريد امتثال التكليف المحتمل فتحصيله غير لازم. وهذا بخلاف فرض المحقق، فإن التكليف بالإمساك - إلى السقوط على القول به أو ميل الحمرة على القول الآخر - معلوم مبين، وإنما الشك فی الإتيان به عند الشك فی حدوث الغاية. فالفرق بين مورد استصحابه ومورد استصحاب القوم، كالفرق بين الشك فی إتيان الجزء المعلوم الجزئية والشك فی جزئية شیء، وقد تقرر فی محله جريان أصالة الاحتياط فی الأول دون الثانی (۳ .

(هامش)

(۱) فی المصدر بدل المكلف : التكليف المذكور . (۲) شرح الوافية (مخطوط): ۳۳۷ (۳) راجع مبحث الاشتغال ۲: ۳۱۷ (*)

ص ۱۸۵

وقس على ذلك سائر موارد استصحاب القوم، كما لو ثبت أن للحكم غاية وشككنا فی كون شیء آخر أيضا غاية له، فإن المرجع فی الشك فی ثبوت الحكم بعد تحقق ما شك فی كونه غاية عند المحقق الخوانساری (قدس سره) هی أصالة البراءة دون الاحتياط. قوله (۱ : الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض، ومعنى التعارض أن يكون شیء يوجب اليقين لولا الشك . أقول: ظاهر هذا الكلام جعل تعارض اليقين والشك باعتبار تعارض المقتضی لليقين ونفس الشك، على أن يكون الشك مانعا عن اليقين، فيكون من قبيل تعارض المقتضی للشئ والمانع عنه. والظاهر أن المراد بالموجب فی كلامه دليل اليقين السابق، وهو الدال على استمرار حكم إلى غاية معينة. وحينئذ فيرد عليه - مضافا إلى أن التعارض الذی استظهره من لفظ النقض لا بد أن يلاحظ بالنسبة إلى الناقض ونفس المنقوض، لا مقتضيه الموجب له لولا الناقض -: أن نقض اليقين بالشك - بعد صرفه عن ظاهره، وهو نقض صفة اليقين أو أحكامها الثابتة لها من حيث هی صفة من الصفات، لارتفاع (۲) اليقين وأحكامه الثابتة له من حيث هو حين الشك قطعا - ظاهر فی نقض أحكام اليقين، يعنی: الأحكام الثابتة باعتباره للمتيقن أعنی المستصحب، فيلاحظ التعارض حينئذ بين

(هامش)

(۱) أی قول المحقق الخوانساری المتقدم فی الصفحة ۱۷۱. (۲) فی حاشیة (ص) بدل لارتفاع : ضرورة ارتفاع . (*)

ص ۱۸۶

المنقوض والناقض، واللازم من ذلک اختصاص الأخبار بما یکون المتیقن وأحکامه مم یقتضی بنفسه الاستمرار لولا الرافع، فلا ینقض تلک الأحکام بمجرد الشک فی الرافع، سواء کان الشک فی وجود الرافع أو فی رافعیة الموجود. وبین هذا وما ذکره المحقق (۱ تباین جزئی. ثم إن تعارض المقتضی للیقین ونفس الشک لم یکد یتصور فیما نحن فیه، لأن الیقین بالمستصحب - کوجوب الإمساک فی الزمان السابق - کان حاصلا من الیقین بمقدمتین: صغری وجدانیة، وهی أن هذا الآن لم یدخل اللیل ، وکبری مستفادة من دلیل استمرار الحکم إلی غایة معینة، وهی وجوب الإمساک قبل أن یدخل اللیل و (۲ المراد بالشک زوال الیقین بالصغری، وهو لیس من قبیل المانع عن الیقین، والکبری من قبیل المقتضی له، حتی یکونا من قبیل المتعارضین، بل نسبة الیقین إلی المقدمتین علی نهج سواء، کل منهما من قبیل جزء المقتضی له. والحاصل: أن ملاحظة النقض بالنسبة إلی الشک وأحکام المتیقن الثابتة لأجل الیقین أولی من ملاحظته بالنسبة إلی الشک ودلیل الیقین. وأما توجیه کلام المحقق: بأن یراد من موجب الیقین دلیل

(هامش)

(۱) أی المحقق الخوانساری. (۲) ورد فی (ظ) ونسخة بدل (ص) زیادة: معلوم أن شیئا من المقدمتین لا اقتضاء فیه لوجوب الإمساک فی زمان الشک لو خلی وطبعه حتی یکون الشک من قبیل المانع عنه، مع أن . (*)

ص ۱۸۷

المستصحب وهو عموم الحکم المغیا، ومن الشک احتمال الغایة (۱) التی (۲) من مخصصات العام، فالمراد عدم نقض عموم دلیل المستصحب بمجرد الشک فی المخصص. فمدفوع: بأن نقض العام باحتمال التخصیص إنما یتصور فی الشک فی أصل التخصیص، ومعه یتمسک بعموم الدلیل لا بالاستصحاب، وأما مع الیقین بالتخصیص والشک فی تحقق المخصص المتیقن - کما فی ما نحن فیه - فلا مقتضی للحکم العام حتی یتصور نقضه، لأن العام المخصص لا اقتضاء فیه لثبوت الحکم فی مورد الشک فی تحقق المخصص، خصوصا فی مثل التخصیص بالغایة. والحاصل: أن المقتضی والمانع فی باب العام والخاص هو لفظ العام والمخصص، فإذا احرز المقتضی وشک فی وجود المخصص یحکم بعدمه عملا بظاهر العام، وإذا علم بالتخصیص وخروج اللفظ عن ظاهر العموم ثم شک فی صدق المخصص علی شیء، فنسبة دلیلی العموم والتخصیص إلیه علی السواء من حیث الاقتضاء. هذا کله، مع أن ما ذکره فی معنی النقض لا یستقیم فی قوله (علیه السلام) فی ذیل الصحیحة (۳ : ولکن ینقضه بیقین آخر ، وقوله (علیه السلام) فی الصحیحة المتقدمة (۴) الواردة فی الشک بین الثلاث والأربع: ولکن

(هامش)

(۱) فی (ص) شطب علی الغایة ، وکتب فوقه: غایة الشیء، وهی . (۲) فی (ت) زیادة: هی . (۳) أی: صحیحة زرارة الاولی المتقدمة فی الصفحة ۵۵. (۴) أی: صحیحة زرارة الثالثة المتقدمة فی الصفحة ۶۲ (*)

ص ۱۸۸

ینقض الشک بالیقین ، بل ولا فی صدرها المصرح بعدم نقض الیقین بالشک، فإن المستصحب فی موردها: إما عدم فعل الزائد، وإما عدم براءة الذمة من الصلاة - کما تقدم (۱ -، ومن المعلوم أنه لیس فی شیء منهما دلیل یوجب الیقین لولا الشک. قوله (۲) - فی جواب السؤال -: قلت: فیه تفصیل... إلی آخر الجواب . أقول: إن النجاسة فیما ذکره من الفرض - أعنی موضع الغائط - مستمرة، وثبت أن التمسح بثلاثة أحجار مزیل لها، وشک أن التمسح بالحجر الواحد ذی الجهات مزیل أیضا أم لا؟ فإذا ثبت وجوب إزالة النجاسة، والمفروض الشک فی تحقق الإزالة بالتمسح بالحجر الواحد ذی الجهات، فمقتضی دلیله هو وجوب تحصیل الیقین أو الظن

المعتبر بالزوال، وفی مثل هـذا المقام لا یجری أصالـة البراءة ولا أدلتها، لعدم وجود القدر المتیقن فی المأمور به وهی الإزالة وإن کان م یتحقق به مرددا بین الأقل والأکثر، لکن هـذا الترديد لیس فی نفس المأمور به، کما ل یخفی. نعم، لو فرض أنه لم یثبت الأمر بنفس الإزالـة، وإنمـا ثبت بالتمسـح بثلاثـة أحجار أو بالأعم منه ومن التمسـح بـذی الجهات، أمکن بل لم یبعـد إجراء أصالـة البراءة عما عد الأـعم. والحاصـل: أنه فرق بین الأـمر بإزالـة النجاسـة من الثوب، المرددة بین غسـله مرة أو مرتین، وبین الأمر بنفس الغسل المردد بین المرة

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۶۲ – ۶۳. (۲) المتقدم فی الصفحة ۱۷۱ (*)

ص ۱۸۹

والمرتین. والـذی یعین کون مسألـة التمسـح من قبیل الأول دون الثانی هو ما اسـتفید من أدلـة وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن (۱) للصـلاة، مثل قوله تعالی: *(وثیابک فطهر)*(۲)، وقوله (علیه السـلام) فی صـحیحة زرارة: لا صلاة إلا بطهور (۳) بناء علی شمول الطهور – ولو بقرینـة ذیله الـدال علی کفایـة الأحجـار من الاسـتنجاء – للطهـارة الخبثیـة، ومثل الإجماعات المنقولـة علی وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة. وهذا المعنی وإن لم یدل علیه دلیل صحیح السند والدلالة علی وجه یرتضیه المحقق المذکور (۴)، بل ظاهر أکثر الأخبار الأمر بنفس الغسل، إلا أن الإنصاف وجود الـدلیل علی وجوب نفس الإزالـة، وأن الأمر بالغسل فی الأخبار لیس لاعتبـاره بنفسه فی الصـلاة، وإنمـا هو أمر مقـدمی لإزالـة النجاسـة، مع أن کلام المحقق المـذکور لا یختص بالمثال الـذی ذکره حتی ینـاقش فیه. وبمـا ذکرنا یظهر ما فی قوله فی جواب الاعتراض الثانی (۵ – بأن مسألـة الاسـتنجاء من قبیل ما نحن فیه – ما لفظه غایة ما أجمعوا

(هامش)

(۱) لم ترد عن الثوب والبدن فی (ظ) و (ر). (۲) المدثر: ۴. (۳) الوسائل ۱: ۲۵۶، الباب الأول من أبواب الوضوء، الحدیث الأول. (۴) فی (ت) و (ظ) زیادة: بعد رد روایتی ابن المغیرة وابن یعقوب ، لکن شطب علیها فی (ت). (۵) المتقدم فی الصفحة ۱۷۲. (*)

ص ۱۹۰

علیه: أن التغوط متی حصـل لاـ یصـح الصـلاة بـدون المـاء والتمسـح رأسا – لا بالثلاث ولا بشـعب الحجر الواحـد – وهـذا لا یسـتلزم الإجماع علی ثبوت النجاسـة حتی یحصل شـیء معین فی الواقع مجهول عنـدنا قـد اعتبره الشارع مطهرا... الـخ (۱). ویظهر مـا فی قوله جواب عن الاعتراض الأخیر (۲ : إنه لم یثبت الإجماع علی وجوب شـیء معین بحیث لو لم یأت بذلک الشیء لاستحق العقاب... الخ (۳). وما فی کلامه المحکی (۴) فی حاشـیة شرحه علی قول الشهید (قدس سره): ویحرم استعمال الماء النجس والمشتبه... . وأنت إذا أحطت خبرا بما ذکرنا فی أدلة الأقوال، علمت أن الأقوی منها القول التاسع، وبعده القول المشهور، والله العالم بحقائق الامور.

(هامش)

(۱) تقدم فی الصفحة ۱۷۲ – ۱۷۳. (۲) المتقدم فی الصفحة ۱۷۳. (۳) تقدم فی الصفحة ۱۷۳ (۴) المتقدم فی الصفحة ۱۷۵ (*)

ص ۱۹۱

التنبیهات الاثنی عشر

التنبیهات الاثنی عشر:

الأمر الأول

وینبغی التنبیه علی امور: وهی بین ما یتعلق بالمتیقن السابق، وما یتعلق بدلیله الدال علیه، وما یتعلق بالشک اللاحق فی بقائه.

أن المتيقن السابق إذا كان كليا فى ضمن فرد (۱) وشك فى بقائه فإما أن يكون الشك من جهة الشك فى بقاء ذلك الفرد. وإما أن يكون من جهة الشك فى تعيين ذلك الفرد وتردده بين ما هو باق جزم وبين ما هو مرتفع كذلك. وإما أن يكون من جهة الشك فى وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد. أما الأول، فلا إشكال فى جواز استصحاب الكلى ونفس الفرد وترتيب أحكام كل منهما عليه. وأما الثانى، فالظاهر جواز الاستصحاب فى الكلى مطلقا على المشهور (۲ . نعم، لا يتعين بذلك أحكام الفرد الباقى (۳ .

(هامش)

(۱) فى (ر)، (ص) و (ظ): فرده . (۲) نسبته إلى المشهور باعتبار أن من جملة أفراد الإطلاق فى هذا القسم هو الشك فى المقتضى، والمصنف لا يقول بحجية الاستصحاب فيه. (۳) فى (ت) و (هـ) بدل الباقى : الذى يستلزم بقاء الكلى ذلك الفرد فى الواقع . (*)

ص ۱۹۲

سواء كان الشك من جهة الرافع، كما إذا علم بحدوث البول أو المنى ولم يعلم الحالة السابقة وجب (۱) الجمع بين الطهارتين، فإذا فعل إحداهما وشك فى رفع الحدث فالأصل بقاؤه، وإن كان الأصل عدم تحقق الجنابة، فيجوز له ما يحرم على الجنب. أم كان الشك من جهة المقتضى، كما لو تردد من فى الدار بين كونه حيوانا لا يعيش إلا سنة وكونه حيوانا يعيش مائة سنة، فيجوز بعد السنة الاولى استصحاب الكلى المشترك بين الحيوانين، ويترتب عليه آثاره الشرعية الثابتة دون آثار شىء من الخصوصيتين، بل يحكم بعدم كل منهما لو لم يكن مانع عن إجراء الأصلين، كما فى الشبهة المحصورة. وتوهم: عدم جريان الأصل فى القدر المشترك، من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء، وما هو مشكوك الحدوث، وهو (۲) محكوم بالانتفاء بحكم الأصل (۳). مدفوع: بأنه لا يقدح ذلك فى استصحابه بعد فرض الشك فى بقائه وارتفاعه، إما لعدم استعداده وإما لوجود الرافع (۴). كاندفاع توهم (۵): كون الشك فى بقائه مسببا عن الشك فى

(هامش)

(۱) فى (ر) بدل وجب : فى ، وفى حاشية التنكابنى (۲: ۶۹۱ : وحينئذ يجب . (۲) شطب فى (ت) و (هـ) على هو . (۳) لم ترد وهو محكوم بالانتفاء بحكم الأصل فى (ظ). (۴) لم ترد إما لعدم استعداده وإما لوجود الرافع فى (ر). (۵) فى (هـ) و (ت) بدل كاندفاع توهم : كتوهم . (*)

ص ۱۹۳

حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه (۱) 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 (۲) فى ضمنه من القدر المشترك فى الزمان الثانى، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين، وبينهما فرق واضح، ولذا ذكرنا أنه تترتب عليه أحكام عدم وجود الجنابة فى المثال المتقدم. ويظهر من المحقق القمى (رحمه الله) فى القوانين - مع قوله بحجية الاستصحاب على الإطلاق - عدم جواز إجراء الاستصحاب فى هذا القسم، ولم أتحقق وجهه. قال: إن الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه فى مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه، فلا بد من التأمل فى أنه كلى أو جزئى، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أولا- مفهوما كليا مرددا بين امور، وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا، وبذلك يتفاوت الحال، إذ قد يختلف أفراد الكلى فى قابلية الامتداد ومقداره، فالاستصحاب حينئذ ينصرف إلى أقلها استعدادا للامتداد. ثم ذكر حكاية تمسك بعض أهل الكتاب لإثبات نبوة نبيه بالاستصحاب، ورد بعض معاصريه (۳) له بما لم يرتضه الكتابى، ثم رده

(هامش)

(۱) فى (ت): لزم . (۲) فى غير (ظ) زيادة: هو . (۳) سيجئ الاختلاف فى تحقيق هذا البعض فى الصفحة ۲۶۰ (*)

ص ۱۹۴

بما ادعی ابتناءه علی ما ذکره من ملاحظهٔ مقدار القابلیهٔ. ثم أوضح ذلک بمثال، وهو: أنا إذا علمنا أن فی الدار حیوانا، لکن لا نعلم أنه أی نوع هو، من الطیور أو البهائم أو الحشار أو الدیدان؟ ثم غبنا عن ذلک مدهٔ، فلا یمکن لنا الحکم ببقائه فی مدهٔ یعیش فیها أطول الحیوان عمرا، فإذا احتمل کون الحیوان الخاص فی البیت عصفورا أو فأرهٔ أو دود قز، فکیف یحکم - بسبب العلم بالقدر المشترک - باستصحابها (۱) إلی حصول زمان ظن بقاء أطول الحیوانات عمرا؟! قال: وبذلک بطل تمسک الکتابی (۲)، انتهی. أقول: إن ملاحظهٔ استعداد المستصحب واعتباره فی الاستصحاب - مع أنه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشک فی الرافع - موجب لعدم انضباط الاستصحاب، لعدم استقامهٔ إرادهٔ استعداده من حیث شخصه (۳)، ولا أبعد الأجناس، ولا أقرب الأصناف، ولا ضابط لتعیین المتوسط، والإحالهٔ علی الظن الشخصی قد عرفت ما فیه سابقا (۴)، مع أن اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا یختص دلیله بالظن، کما اعترف به سابقا (۵)، فلا مانع من استصحاب وجود الحیوان فی الدار إذا ترتب اثر شرعی علی وجود مطلق الحیوان فیه.

(هامش)

(۱) کذا فی النسخ، والمناسب: باستصحابه لرجوع الضمیر إلی الحیوان. (۲) القوانین ۲: ۶۹ - ۷۳. (۳) کذا فی (ظ)، وفی غیره بدل شخصه : تشخصه . (۴) راجع الصفحهٔ ۸۷. (۵) انظر القوانین ۲: ۶۶ (*)

ص ۱۹۵

ثم إن ما ذکره: من ابتناء جواب الکتابی علی ما ذکره، سیجئ ما فیه مفصلا (۱) إن شاء الله تعالی. وأما الثالث - وهو ما إذا کان الشک فی بقاء الکلی مستندا إلی احتمال وجود فرد آخر غیر الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه - فهو علی قسمین، لأن الفرد الآخر إما أن یحتمل وجوده مع ذلک الفرد المعلوم حاله. وإما أن (۲) یحتمل حدوثه بعده، إم بتبدله إلیه وإما بمجرد حدوثه مقارنا لارتفاع ذلک الفرد. وفی جریان استصحاب الکلی فی کلا القسمین، نظرا إلی تیقنه سابقا وعدم العلم بارتفاعه، وإن علم بارتفاع بعض وجوداته وشک فی حدوث ما عداه، لأن ذلک مانع من إجراء الاستصحاب فی الأفراد دون الکلی، کما تقدم نظیره فی القسم الثانی. أو عدم جریانه فیهما، لأن بقاء الکلی فی الخارج عبارهٔ عن استمرار وجوده الخارجی (۳) المتیقن سابقا، وهو معلوم العدم، وهذ هو الفارق بین ما نحن فیه والقسم الثانی، حیث إن الباقی فی الآن اللاحق بالاستصحاب (۴) هو عین الوجود (۵) المتیقن سابق.

(هامش)

(۱) انظر الصفحهٔ ۲۶۳. (۲ أن من (ت). (۳) فی (ص) زیادهٔ: علی نحو . (۴) کتب فی (ص) علی بالاستصحاب : زائد . (۵) فی (ت) بدل الوجود : الموجود . (*)

ص ۱۹۶

أو التفصیل بین القسمین، فیجری فی الأول، لاحتمال کون الثابت فی الآن اللاحق هو عین الموجود سابقا، فیتردد الکلی المعلوم سابقا بین أن یکون وجوده الخارجی علی نحو ل یرتفع بارتفاع (۱) الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن یکون علی نحو یرتفع بارتفاع ذلک الفرد، فالشک حقیقهٔ إنما هو فی مقدار استعداد ذلک الکلی، واستصحاب عدم حدوث الفرد المشکوک لا یثبت تعیین استعداد الکلی. وجوه، أقواها الأخیر. ویستثنی من عدم الجریان فی القسم الثانی، ما یتسامح فیه (۲) العرف فیعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق کالمستمر الواحد، مثل: ما لو علم السواد الشدید فی محل وشک فی تبدله بالبیاض أو بسواد أضعف من الأول، فإنه یستصحب السواد. وکذا لو کان الشخص فی مرتبهٔ من کثرهٔ الشک، ثم شک - من جههٔ اشتباه المفهوم أو المصداق - فی زوالها أو تبدلها إلی مرتبهٔ دونها. أو علم إضافهٔ المائع، ثم شک فی زوالها أو تبدلها إلی فرد آخر من المضاف. وبالجملهٔ: فالعبرهٔ فی جریان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلی اللاحق، ولو کان الأمر اللاحق علی تقدیر وجوده مغایرا بحسب الدقهٔ للفرد السابق، ولذا لا إشکال فی استصحاب الأعراض، حتی علی القول فیها بتجدد الأمثال (۳). وسیأتی ما یوضح عدم ابتناء

(هامش)

(۱) فی (هـ) ونسخة بدل (ص) زیادة: ذلک . (۲) فی (ر) و (هـ) بدل فیه : فی . (۳) هو قول الأشاعرة: بأن شیئا من الأعراض لا یبقی زمانین، انظر أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت للعلامة الحلی: ۲۷ (*)

ص ۱۹۷

الاستصحاب علی المداقة العقلیة (۱). ثم إن للفاضل التونی کلاما یناسب المقام - مؤیدا لبعض ما ذکرناه - وإن لم یخل بعضه عن النظر بل المنع. قال فی رد تمسک المشهور فی نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذکیة: إن عدم المذبوحیة لازم لأمرین: الحیاة، والموت حتف الأنف. والموجب للنجاسة لیس هذا اللازم من حیث هو، بل ملزومه الثانی، أعنی: الموت حتف الأنف، فعدم المذبوحیة لازم أعم لموجب النجاسة، فعدم المذبوحیة اللازم (۲) للحیاة مغایر لعدم المذبوحیة العارض للموت حتف أنفه. والمعلوم ثبوته فی الزمان السابق هو الأول لا الثانی، وظاهر أنه غیر باق فی الزمان الثانی، ففی الحقیقة یخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب، إذ شرطه بقاء الموضوع، وعدمه هن معلوم. قال: ولیس مثل المتمسک بهذا الاستصحاب إلا مثل من تمسک علی وجود عمرو فی الدار (۳) باستصحاب بقاء الضاحک المتحقق بوجود زید فی الدار فی الوقت الأول. وفساده غنی عن البیان (۴)، انتهی. أقول: ولقد أجاد فیما أفاد، من عدم جواز الاستصحاب فی المثال المذکور ونظیره، إلا أن نظر المشهور - فی تمسکهم علی النجاسة - إلی أن

(هامش)

(۱) انظر الصفحة ۲۹۴ - ۳۰۲. (۲) فی المصدر بدل اللازم : العارض . (۳) فی المصدر زیادة: فی الوقت الثانی . (۴) الوافیة: ۲۱۰ (*)

ص ۱۹۸

النجاسة إنما رتبت فی الشرع علی مجرد عدم التذکیة، کما یرشد إلیه قوله تعالی: *(إل ما ذکیتم)*(۱)، الظاهر فی أن المحرم إنما هو لحم الحیوان الذی لم یقع علیه التذکیة واقعا أو بطریق شرعی ولو کان أصلا، وقوله تعالی: *(ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه)*(۲)، وقوله تعالی: *(فکلوا مما ذکر اسم الله علیه)*(۳)، وقوله (علیه السلام) فی ذیل موثقة ابن بکیر: إذا کان ذکیا ذکاه الذابح (۴)، وبعض الأخبار المعللة لحرمة الصید الذی ارسل إلیه کلاب ولم یعلم أنه مات بأخذ المعلم (۵)، بالشک فی استناد موته إلی المعلم (۶)، إلی غیر ذلک مما اشترط فیه العلم باستناد القتل إلی الرمی، والنهی عن الأکل مع الشک. ولا ینافی ذلک ما دل (۷) علی کون حکم النجاسة مرتبا علی موضوع المیتة (۸) بمقتضی أدلة نجاسة المیتة (۹)، لأن المیتة عبارة عن

(هامش)

(۱) المائدة: ۳. (۲) الأنعام: ۱۲۱. (۳) الأنعام: ۱۱۸. (۴) الوسائل ۳: ۲۵۰، الباب ۲ من أبواب لباس المصلی، الحدیث ۱، لکن فی جمیع المصادر الحدیثیة بدل الذابح : الذبح . (۵) فی غیر (ر) زیادة: معلل . (۶) انظر الوسائل ۱۶: ۲۱۵، الباب ۵ من أبواب الصید، الحدیث ۲. (۷) انظر الجواهر ۵: ۲۹۷ - ۲۹۹. (۸) فی (ظ) بدل موضوع المیتة : الموت . (۹) شطب فی (ت) علی بمقتضی أدلة نجاسة المیتة ، وکتب فی (هـ) فوقه: زائد . (*)

ص ۱۹۹

کل ما لم یذک، لأن التذکیة أمر شرعی توقیفی، فما عدا المذکی میتة (۱). والحاصل: أن التذکیة سبب للحل والطهارة، فکلما شک فیه أو فی مدخلیة شیء فیه، فأصالة عدم تحقق السبب الشرعی حاکمة علی أصالة الحل والطهارة. ثم إن الموضوع للحل والطهارة ومقابلیهما هو اللحم أو المأکول، فمجرد تحقق عدم التذکیة فی اللحم یکفی فی الحرمة والنجاسة. لکن الإنصاف: أنه لو علق حکم النجاسة علی ما مات حتف الأنف - لکون المیتة عبارة عن هذا المعنی، کما یراه بعض (۲) - أشکل إثبات (۳) الموضوع بمجرد أصالة عدم التذکیة الثابتة (۴) حال الحیاة، لأن عدم التذکیة السابق حال الحیاة، المستصحب إلی (۵) زمان خروج الروح لا یثبت کون الخروج حتف الأنف، فیبقی أصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم - وهو الموت حتف الأنف - سلیمة عن المعارض، وإن لم یثبت به التذکیة، کما زعمه السید الشارح للوافیة، فذکر: أن أصالة عدم التذکیة تثبت الموت حتف الأنف، وأصالة عدم الموت (۶) حتف

الأنف تثبت التذكية (۷.

(هامش)

(۱) فی (ت) زیادة: ولذا حكم بنجاسته ، وكتب فی (ص) فوقه: نسخة . (۲) انظر مفاتیح الشرائع ۱: ۷۰، المفتاح ۷۸. (۳) فی (هـ) زیادة: هذ . (۴) لم ترد الثابتة فی (ت). (۵) فی نسخة بدل (ت) بدل إلی : فی . (۶) الموت من (ظ) و (ص). (۷) شرح الوافیة (مخطوط): ۳۶۵ (*)

ص ۲۰۰

فیكون وجه الحاجة إلی إحراز التذكیة - مع أن الإباحة والطهارة لا تتوقفان علیه، بل یكفی استصحابهما - أن استصحاب عدم التذكیة حاكم علی استصحابهما، فلولا ثبوت التذكیة بأصالة عدم الموت حتف الأنف لم یكن مستند للإباحة والطهارة. وكأن السید (قدس سره) ذكر هذا، لزعمه أن مبنی تمسك المشهور علی إثبات الموت حتف الأنف بأصالة عدم التذكیة، فیستقیم حینئذ معارضتهم بما ذكره السید (قدس سره)، فیرجع بعد التعارض إلی قاعدتی الحل و الطهارة واستصحابهما. لكن هذا كله مبنی علی ما فرضناه: من تعلق الحكم علی المیتة، والقول بأنها ما زهق روحه بحتف الأنف. أما إذا قلنا بتعلق الحكم علی لحم لم یذك حیوانه (۱) أو لم یذكر اسم الله علیه، أو تعلق الحل علی ذبیحة المسلم و (۲) ما ذكر اسم الله علیه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الأمرین ولو بحكم الأصل - ولا ینافی ذلك تعلق الحكم فی بعض الأدلة الاخر بالمیتة، ولا ما علق فیه الحل علی ما لم یكن میتة، كما فی آیة: *(قل لا أجد... الآیة)*(۳) -، أو قلنا: إن المیتة هی ما زهق روحه مطلقا، خرج منه ما ذكی، فإذا شك فی عنوان المخرج فالأصل عدمه، فلا محیص عن قول المشهور. ثم إن ما ذكره الفاضل التونی - من عدم جواز إثبات عمرو

(هامش)

(۱) لم ترد حیوانه فی (ظ). (۲) كذا فی (ظ)، وفی غیره بدل و : أو . (۳) الأنعام: ۱۴۵ (*)

ص ۲۰۱

باستصحاب الضاحك المحقق فی ضمن زید - صحیح، وقد عرفت أن عدم جواز استصحاب نفس الكلی - وإن لم یثبت به (۱) خصوصیة (۲) - لا یخلو عن وجه، وإن كان الحق فیه التفصیل، كم عرفت (۳). إلا أن كون عدم المذبوحیة من قبیل الضاحك محل نظر، من حیث إن العدم الأزلی مستمر مع حیاة الحیوان وموته حتف الأنف، فلا مانع من استصحابه وترتیب أحكامه علیه عند الشك، وإن قطع بتبادل الوجودات المقارنة له، بل لو قلنا بعدم جریان الاستصحاب فی القسمین الأولین من الكلی كان الاستصحاب فی الأمر العدمی المقارن للوجودات خالیا عن الإشكال إذا لم یرد به إثبات الموجود المتأخر المقارن له - نظیر إثبات الموت حتف الأنف بعدم التذكیة - أو ارتباط الموجود المقارن له به، كما إذا فرض الدلیل علی أن كل ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم یكن حیضا فهو استحاضة، فإن استصحاب عدم الحیض فی زمان خروج الدم المشكوك لا یوجب انطباق هذا السلب علی ذلك الدم وصدقه علیه، حتی یصدق لیس بحیض علی هذا الدم، فیحكم علیه بالاستحاضة، إذ فرق بین الدم المقارن لعدم الحیض وبین الدم المنفی عنه الحیضیة. وسیجئ (۴) نظیر هذ الاستصحاب الوجودی والعدمی فی الفرق

(هامش)

(۱) به من (ت) و (هـ). (۲) فی (ه): خصوصیته . (۳) راجع الصفحة ۱۹۶. (۴ انظر الصفحة ۲۸۰ - ۲۸۱ (*)

ص ۲۰۲

بین الماء المقارن لوجود الكر وبین الماء (۱) المتصف بالكریة. والمعیار: عدم الخلط بین المتصف بوصف عنوانی وبین قیام ذلك الوصف بمحل، فإن استصحاب وجود المتصف أو عدمه لا یثبت كون المحل موردا لذلك (۲) الوصف العنوانی، فافهم.

(هامش)

(۱) فی نسخهٔ بدل (ص) زیادهٔ: المقارن . (۲) لم ترد الوصف بمحل - إلی - لذلک فی (ظ). (*)

ص ۲۰۳

الأمر الثانی

الأمر الثانی

أنه قد علم من تعریف الاستصحاب وأدلته أن مورده الشک فی البقاء، وهو وجود ما کان موجودا فی الزمان السابق. ویترتب علیه عدم جریان الاستصحاب فی نفس الزمان، ولا فی الزمانی الذی لا استقرار لوجوده بل یتجدد شیئا فشیئا علی التدریج، وکذا فی المستقر الذی یؤخذ قیدا له. إلا أنه یظهر من کلمات جماعهٔ (۱) جریان الاستصحاب فی الزمان، فیجری فی القسمین الأخیرین بطریق أولی، بل تقدم من بعض الأخباریین: أن استصحاب اللیل والنهار من الضروریات (۲). والتحقیق: أن هنا أقسام ثلاثهٔ: أما نفس الزمان، فلا إشکال فی عدم جریان الاستصحاب فیه لتشخیص کون الجزء المشکوک فیه من أجزاء اللیل أو النهار، لأن نفس الجزء لم یتحقق فی السابق، فضلا عن وصف کونه نهارا أو لیل.

(هامش)

(۱) حیث یستدلون فی کتاب الصوم باستصحاب اللیل والنهار، انظر اللمعهٔ: ۵۶، کفایهٔ الأحکام: ۴۶، مشارق الشموس: ۴۰۶، والجواهر ۱۶: ۲۷۶. (۲) راجع الصفحهٔ ۴۴ (*)

ص ۲۰۴

نعم لو اخذ المستصحب مجموع اللیل أو النهار، ولوحظ کونه أمرا خارجیا واحدا، وجعل بقاؤه وارتفاعه عبارهٔ عن عدم تحقق جزئه الأخیر وتحققه (۱) أو عن عدم تجدد جزء مقابله وتجدده، أمکن القول بالاستصحاب بهذا المعنی فیه أیضا (۲)، لأن بقاء کل شیء فی العرف بحسب ما یتصوره (۳) العرف له (۴) من الوجود، فیصدق أن الشخص کان علی یقین من وجود اللیل فشک فیه، فالعبرهٔ بالشک فی وجوده والعلم بتحققه قبل زمان الشک وإن کان تحققه بنفس تحقق زمان الشک. وإنما وقع التعبیر بالبقاء فی تعریف الاستصحاب بملاحظهٔ هذا المعنی فی الزمانیات، حیث جعلوا الکلام فی استصحاب الحال، أو لتعمیم (۵) البقاء لمثل هذا مسامحهٔ. إلا أن هذا المعنی - علی تقدیر صحته والإغماض عما فیه - لا یکاد یجدی فی إثبات کون الجزء المشکوک فیه متصفا بکونه من النهار أو من اللیل، حتی یصدق علی الفعل الواقع فیه أنه واقع فی اللیل أو النهار، إلا علی القول بالأصل المثبت مطلقا أو علی بعض الوجوه الآتیهٔ (۶)، ولو بنینا علی ذلک أغنانا عما ذکر من التوجیه (۷) استصحابات

(هامش)

(۱) کذا فی (ت)، وفی غیرها بدل تحققه : تجدده . (۲) لم ترد أمکن - إلی - أیض فی (ر) و (ص). (۳) کذا فی (ر)، وفی غیرها بدل یتصوره : یتصور فیه . (۴) لم ترد له فی (ت). (۵) فی (ظ) بدل لتعمیم : بتعمیم . (۶) انظر الصفحهٔ ۲۴۴. (۷) فی (ظ) ومصححهٔ (ص) زیادهٔ: ثم إن هن . (*)

ص ۲۰۵

اخر فی (۱) امور متلازمهٔ مع الزمان، کطلوع الفجر، وغروب الشمس، وذهاب الحمرهٔ، وعدم وصول القمر إلی درجهٔ یمکن رؤیته فیها. فالأولی: التمسک فی هذا المقام باستصحاب الحکم المترتب علی الزمان (۲) لو کان جاریا فیه، کعدم تحقق حکم الصوم والإفطار عند الشک فی هلال رمضان أو شوال، ولعله المراد بقوله (علیه السلام) فی المکاتبهٔ المتقدمهٔ (۳) فی أدلهٔ الاستصحاب: الیقین لا یدخله الشک، صم للرؤیهٔ وأفطر للرؤیهٔ ، إلا أن جواز الإفطار (۴) للرؤیهٔ لا یتفرع علی الاستصحاب الحکمی، إلا بناء علی جریان استصحاب الاشتغال والتکلیف بصوم رمضان، مع أن الحق فی مثله التمسک بالبراءهٔ، لکون صوم کل یوم واجبا مستقلا. وأما

القسم الثانی، أعنی: الامور التدریجیة (۵ الغیر القارة - کالتکلم والکتابة والمشی ونبع الماء من العین وسیلان دم الحیض من الرحم - فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فیما یمکن أن یفرض فیها (۶) أمرا واحد مستمرا، نظیر ما ذکرناه فی نفس الزمان، فیفرض التکلم - مثلا - مجموع أجزائه أمرا واحدا، والشک فی بقائه لأجل الشک فی قلة أجزاء

(هامش)

(۱) کذا فی (ت)، وفی غیرها بدل فی : و . (۲) فی (ص) زیادة: و . (۳) المتقدمة فی الصفحة ۷۱. (۴) فی (ص) و (ظ) زیادة: أو وجوبه . (۵) فی (هـ) زیادة: الخارجیة . (۶) فی (ت): منه . (*)

ص ۲۰۶

ذلک الفرد الموجود منه فی الخارج وکثرتها، فیستصحب القدر المشترک المردد بین قلیل الأجزاء وکثیرها. ودعوی: أن الشک فی بقاء القدر المشترک ناش عن حدوث جزء آخر من الکلام، والأصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترک، فهو من قبیل (۱) القسم الثالث من الأقسام المذکورة فی الأمر السابق. مدفوعة: بأن الظاهر کونه من قبیل الأول من تلک الأقسام الثلاثة، لأن المفروض فی توجیه الاستصحاب جعل کل فرد من التکلم مجموع ما یقع فی الخارج من الأجزاء التی یجمعها رابطة توجب عدها شیئا واحدا وفردا من الطبیعة، لا جعل کل قطعة من الکلام الواحد فردا واحدا حتی یکون بقاء الطبیعة بتبادل أفراده، غایة الأمر کون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع فی الزمان الأول بوجود جزء منه ووجوده فی الزمان الثانی بوجود جزء آخر منه. والحاصل: أن المفروض کون کل قطعة جزء من الکل، لا جزئیا من الکلی. هذا، مع ما عرفت - فی الأمر السابق (۲) - من جریان الاستصحاب فیما کان من القسم الثالث فیما إذا لم یعد الفرد اللاحق علی تقدیر وجوده موجودا آخر مغایرا للموجود الأول، کما فی السواد الضعیف الباقی بعد ارتفاع القوی. وما نحن فیه من هذا القبیل، فافهم. ثم إن الرابطة الموجبة لعد المجموع (۳) أمر واحدا موکولة إلی

(هامش)

(۱) فی (هـ) ومصححة (ت) زیادة: القسم الثانی من . (۲) راجع الصفحة ۱۹۶. (۳) فی (ت): الموجود . (*)

ص ۲۰۷

العرف، فإن المشتغل بقراءة القرآن لداع، یعد جمیع ما یحصل منه فی الخارج بذلک الداعی أمرا واحدا، فإذا شک فی بقاء اشتغاله بها فی زمان لأجل الشک فی حدوث الصارف أو لأجل الشک فی مقدار اقتضاء الداعی، فالأصل بقاؤه. أما لو تکلم لداع أو لدواع ثم شک فی بقائه علی صفة التکلم لداع آخر، فالأصل عدم حدوث (۱) الزائد علی المتیقن. وکذا لو شک بعد انقطاع دم الحیض فی عوده فی زمان یحکم علیه بالحیضیة أم لا، فیمکن إجراء الاستصحاب، نظرا إلی أن الشک فی اقتضاء طبیعتها (۲) لقذف الرحم (۳) الدم فی أی مقدار من الزمان، فالأصل عدم انقطاعه. وکذا لو شک فی الیأس، فرأت الدم، فإنه قد یقال باستصحاب الحیض، نظرا إلی کون الشک فی انقضاء ما اقتضته الطبیعة من قذف الحیض فی کل شهر. وحاصل وجه الاستصحاب: ملاحظة کون الشک فی استمرار الأمر الواحد الذی اقتضاه السبب الواحد، وإذا لوحظ کل واحد من أجزاء هذا الأمر حادثا مستقلا، فالأصل عدم الزائد علی المتیقن وعدم حدوث سببه. ومنشأ اختلاف بعض العلماء فی إجراء الاستصحاب فی هذه

(هامش)

(۱) فی (هـ) بدل حدوث : حصول . (۲) فی (ت) و (هـ) بدل طبیعته : الطبیعة . (۳) فی (ص) بدل طبیعتها لقذف الرحم : طبیعة الرحم لقذف . (*)

ص ۲۰۸

الموارد اختلاف أنظارهم فی ملاحظة ذلک المستمر حادثا واحدا أو حوادث متعددة. والإنصاف: وضوح الوحدة فی بعض الموارد، وعدمها فی بعض، والتباس الأمر فی ثالث. والله الهادی إلی سواء السبیل، فتدبر. وأما القسم الثالث - وهو ما کان مقیدا بالزمان -

فینبغی القطع بعدم جریان الاستصحاب فیه. ووجهه: أن الشیء المقید بزمان خاص لا یعقل فیه البقاء، لأن البقاء: وجود الموجود الأول فی الآن الثانی، وقد تقدم الاستشکال (۱) فی جریان الاستصحاب فی الأحکام التکلیفیة، لکون متعلقاتها هی الأفعال المتشخصة بالمشخصات التی لها دخل وجودا وعدما فی تعلق الحکم، ومن جملتها الزمان. ومما ذکرنا یظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرین (۲): من تخیل جریان استصحاب عدم الأمر الوجودی المتیقن سابقا، ومعارضته مع استصحاب وجوده، بزعم أن المتیقن وجود ذلک الأمر فی القطعة الاولی من الزمان، والأصل بقاؤه - عند الشک - علی العدم الأزلی الذی لم یعلم انقلابه إلی الوجود إلا فی القطعة السابقة من الزمان. قال فی تقریب ما ذکره من تعارض الاستصحابین: إنه إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس یوم الجمعة، وعلم أنه واجب إلی الزوال، ولم یعلم وجوبه فیما بعده، فنقول: کان عدم التکلیف بالجلوس قبل یوم الجمعة وفیه إلی الزوال، وبعده معلوما قبل

(هامش)

(۱) تقدم هذا الإشکال وجوابه فی ذیل القول السابع فی الصفحة ۱۴۵ - ۱۴۸. (۲) هو الفاضل النراقی فی مناهج الأحکام. (*)

ص ۲۰۹

ورود أمر الشارع، وعلم بقاء ذلک العدم قبل یوم الجمعة، وعلم ارتفاعه والتکلیف بالجلوس فیه قبل الزوال، وصار بعده موضع الشک، فهنا شک ویقینان، ولیس إبقاء حکم أحد الیقینین أولی من إبقاء حکم الآخر. فإن قلت: یحکم ببقاء (۱) الیقین المتصل بالشک، وهو الیقین بالجلوس. قلنا: إن الشک فی تکلیف ما بعد الزوال حاصل قبل مجئ یوم الجمعة وقت ملاحظة أمر الشارع، فشک فی یوم الخمیس - مثلا - حال ورود الأمر - فی أن الجلوس غدا هل هو المکلف به بعد الزوال أیضا أم لا؟ والیقین المتصل به هو عدم التکلیف، فیستصحب ویستمر ذلک إلی وقت الزوال (۲)، انتهی. ثم أجری ما ذکره - من تعارض استصحابی الوجود والعدم - فی مثل: وجوب الصوم إذا عرض مرض یشک فی بقاء وجوب الصوم معه، وفی الطهارة إذا حصل الشک فیها لأجل المذی، وفی طهارة الثوب النجس إذا غسل مرة. فحکم فی الأول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمی واستصحاب عدمه الأصلی قبل وجوب الصوم، وفی الثانی بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذی واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سببا للطهارة بعد المذی، وفی الثالث بتعارض استصحاب

(هامش)

(۱) فی المصدر زیادة: حکم . (۲) مناهج الأحکام: ۲۳۷ (*)

ص ۲۱۰

النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم کون ملاقاة البول سببا للنجاسة بعد الغسل مرة، فیتساقط الاستصحابان (۱) فی هذه الصور، إلا أن (۲) یرجع إلی استصحاب آخر حاکم علی استصحاب العدم، وهو عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشکوک الرافعیة رافعا. قال: ولو لم یعلم أن الطهارة مما لا یرتفع إلا برافع، لم نقل فیه باستصحاب الوجود. ثم قال: هذ فی الامور الشرعیة، وأما الامور الخارجیة - کالیوم واللیل والحیاة والرطوبة والجفاف ونحوها مما لا دخل لجعل الشارع فی وجودها - فاستصحاب (۳) الوجود فیها حجة بل معارض، لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها (۴)، انتهی. أقول: الظاهر التباس الأمر علیه. أما أولا - فلأن الأمر الوجودی المجعول، إن لوحظ الزمان قیدا له أو لمتعلقه - بأن لوحظ وجوب الجلوس المقید بکونه إلی الزوال شیئا، والمقید بکونه بعد الزوال شیئا آخر متعلق للوجوب - فلا مجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشک فی حدوث ما عداه، ولذا لا یجوز الاستصحاب فی مثل: صم یوم الخمیس إذا شک فی وجوب صوم یوم الجمعة.

(هامش)

(۱) فی (ر): الاستصحابات . (۲) فی (ت): أنه . (۳) فی المصدر هکذ: فاستصحاب حال الشرع فیها، أی استصحاب وجوده . (۴) مناهج الأحکام: ۲۳۸ (*)

ص ۲۱۱

وإن لوحظ الزمان ظرفا لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردد بين كونه فى قطعة خاصة من الزمان وكونه أزيد، والمفروض تسليم حكم الشارع بأن المتيقن فى زمان لا بد من إبقائه، فلا وجه لاعتبار العدم السابق. وم ذكره (قدس سره): من أن الشك فى وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتا حال اليقين بالعدم يوم الخميس، مدفوع: بأن ذلك (۱) أيضا - حيث كان مفروضا بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال - مهمل بحكم الشارع بإبقاء كل حادث لا يعلم مدة بقائه، كما لو شك قبل حدوث حادث فى مدة بقائه. والحاصل: أن الموجود فى الزمان الأول، إن لوحظ مغايرا من حيث القيود المأخوذة فيه للموجود الثانى، فيكون الموجود الثانى حادثا مغايرا للحادث الأول، فلا مجال لاستصحاب الموجود (۲)، إذ لا يتصور البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأول من مقوماته. وإن لوحظ متحدا مع الثانى لا مغايرا له إلا من حيث ظرفه الزمانى، فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود، لأنه انقلب إلى الوجود. وكأن المتوهم ينظر فى دعوى جريان استصحاب الوجود إلى كون الموجود أمرا واحدا قابل للاستمرار بعد زمان الشك، وفى دعوى جريان استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود وجعل كل

(هامش)

(۱) فى (ت) و (ظ) و (هـ) زيادة: الشك . (۲) فى (ظ) و (ه): الوجود . (*)

ص ۲۱۲

واحد منها بملاحظة تحققه فى زمان مغايرا للآخر، فيؤخذ بالمتيقن منها ويحكم على المشكوك منها (۱) بالعدم. وملخص الكلام فى دفعه: أن الزمان إن اخذ ظرفا للشئ فل يجرى إلا استصحاب وجوده، لأن العدم انتقض بالوجود المطلق، وقد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلة الاستصحاب. وإن اخذ قيدا له فلا يجرى إلا استصحاب العدم، لأن انتقاض عدم الوجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق (۲)، والأصل عدم الانتقاض، كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة ولم يثبت غيره. وأما ثانيا: فلأن ما ذكره، من استصحاب عدم الجعل والسببية فى صورة الشك فى الرافع، غير مستقيم، لأنا إذا علمنا أن الشارع جعل الوضوء علة تامة لوجود الطهارة، وشككنا فى أن المذى رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضى استعدادها، فليس الشك متعلقا بمقدار سببية السبب. وكذا الكلام فى سببية ملاقاة البول للنجاسة عند الشك فى ارتفاعها بالغسل مرة. فإن قلت: إنا نعلم أن الطهارة بعد الوضوء قبل الشرع لم تكن مجعولة أصلا، وعلمنا بحدوث هذا الأمر الشرعى قبل المذى، وشككنا فى الحكم بوجودها بعده، والأصل عدم ثبوتها بالشرع. قلت: لا بد من أن يلاحظ حينئذ أن منشأ الشك فى ثبوت

(هامش)

(۱) لم ترد منه فى (ظ)، وشطب عليها فى (ت). (۲) وردت العبارة فى (ظ) هكذ: لأن انتقاض العدم بالوجود المقيد لا يستلزم انتقاضه بالمطلق . (*)

ص ۲۱۳

الطهارة بعد المذى، الشك فى مقدار تأثير المؤثر - وهو الوضوء - وأن المتيقن تأثيره مع عدم المذى لا مع وجوده، أو أنا نعلم قطعا تأثير الوضوء فى إحداث أمر مستمر لول ما جعله الشارع رافعا. فعلى الأول، لا معنى لاستصحاب عدم جعل الشىء رافعا، لأن المتيقن تأثير السبب مع عدم ذلك الشىء، والأصل عدم التأثير مع وجوده، إلا أن يتمسك باستصحاب وجود المسبب، فهو نظير ما لو شك فى بقاء تأثير الوضوء المبيح - كوضوء التقية بعد زوالها - لا من قبيل الشك فى ناقضية المذى. وعلى الثانى، لا معنى لاستصحاب العدم، إذ لا شك فى مقدار تأثير المؤثر حتى يؤخذ بالمتيقن. وأما ثالث: 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 فيهم إلى شىء واحد، وهو: أن المجعول فى حق المكلف فى هذه الحالة هو الحدث أو الطهارة. نعم، يستقيم ذلك فيما إذا

كان الشك فى الموضوع الخارجى - أعنى وجود المزيل وعدمه - لأن الشك فى كون المكلف حال الشك مجعولا فى حقه الطهارة أو الحدث مسبب عن الشك فى تحقق الرافع، إلا أن الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالى بجعل أحد الأمرين فى حق المكلف غير جار (١ .

(هامش)

(١) فى (ص) زيادة: فتأمل . (*)

ص ٢١٥

الأمر الثالث

الأمر الثالث

أن المتيقن السابق إذا كان مما يستقل به العقل - كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسنات والمقبحات العقلية - فلا يجوز استصحابه، لأن الاستصحاب إبقاء ما كان، والحكم العقلى موضوعه معلوم تفصيلا للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع فى الآن الثانى حكم به حكما قطعيا كما حكم أولا، وإن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم، ولو ثبت مثله بدليل لكان حكما جديدا حادثا فى موضوع جديد. وأما الشك فى بقاء الموضوع، فإن كان لاشتباه خارجى - كالشك فى بقاء الإضرار فى السم الذى حكم العقل بقبح شربه - فذلك خارج عما نحن فيه، وسيأتى الكلام فيه (١). وإن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلا واحتمال مدخلية موجود مرتفع أو معدوم حادث فى موضوعية الموضوع، فهذا غير متصور فى المستقلات العقلية، لأن العقل لا يستقل بالحكم إلا بعد إحراز الموضوع

(هامش)

(١) انظر الصفحة ٢١٧ (*)

ص ٢١٦

ومعرفته تفصيلا، لأن القضايا العقلية إما ضرورية لا يحتاج العقل فى حكمه إلى أزيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل فى موضوعيته من قيوده، وإما نظرية تنتهى إلى ضرورية كذلك، فلا يعقل إجمال الموضوع فى حكم العقل، مع أنك ستعرف فى مسألة اشتراط بقاء الموضوع (١)، 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 الوديعة، وحكم الشارع طبقه بوجوب الرد، ثم عرض ما يوجب الشك - مثل الاضطرار والخوف - فيستصحب الحكم (٢) مع أنه كان تابعا للحكم العقلى. قلت: أما الحكم الشرعى المستند إلى الحكم العقلى، فحاله حال الحكم العقلى فى عدم جريان الاستصحاب. نعم، لو ورد فى مورد حكم العقل حكم شرعى من غير جهة العقل، وحصل التغير فى حال من أحوال موضوعه مما يحتمل مدخليته وجودا أو عدما فى الحكم، جرى الاستصحاب وحكم بأن موضوعه أعم من موضوع حكم العقل، ومن هنا يجرى استصحاب عدم التكليف فى حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه، لكن (٣) العدم الأزلى ليس مستندا إلى القبح وإن كان موردا للقبح. هذا حال نفس الحكم العقلى.

(هامش)

(١) انظر الصفحة ٢٨٩ - ٢٩١. (٢) فى مصححة (ص) زيادة: الشرعى . (٣) كذا فى النسخ، والمناسب بدل لكن : لأن . (*)

ص ٢١٧

وأما موضوعه - كالضرر المشكوك بقاؤه 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 العقلى إن كان موضوعه أعم من القطع والظن، كما فى مثال الضرر (١).

وإن اعتبر من باب التعبد - لأجل الأخبار - فلا يجوز العمل به، للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشك فى الموضوع الذى كان يحكم عليه مع القطع (۲). مثلا: إذا ثبت بقاء الضرر فى السم فى المثال المتقدم بالاستصحاب، فمعنى ذلك ترتيب الآثار الشرعية المجعولة للضرر على مورد الشك، وأما الحكم العقلى (۳) بالقبح والحرمة (۴) فلا يثبت إلا مع إحراز الضرر (۵). نعم، يثبت الحرمة الشرعية بمعنى نهى الشارع ظاهرا (۶)، ولا منافاة بين انتفاء

(هامش)

(۱) لم ترد إن كان - إلى - الضرر فى (ظ)، وفى (ت) و (ص) كتب فوقه: نسخة . (۲) لم ترد فلا يجوز - إلى - مع القطع فى (ظ)، وفى (ت) و (ص) كتب عليه: نسخة ، وورد بدلها فى هذه النسخ ما يلى: فلا يثبت إلا الآثار الشرعية المجعولة القابلة للجعل الظاهرى، وتعبد الشارع بالحكم العقلى يخرجه عن كونه حكما عقلى ، لكن شطب عليها فى (ت). (۳) فى (ص): حكم العقل . (۴) لم ترد الحرمة فى (ر). (۵) فى (ر) ونسخة بدل (ص) بدل مع إحراز الضرر : بذلك . (۶) فى (ر) و (ص) زيادة: لثبوتها سابقا ولو بواسطة الحكم العقلى ، وفى (ص) بدل سابق : ظاهر ، وكتبت على هذه الزيادة فيه: نسخة . (*)

ص ۲۱۸

الحكم العقلى وثبوت الحكم الشرعى، لأن عدم حكم العقل (۱) مع الشك إنما هو لاشتباه الموضوع عنده، وباشتباهه يشتبه الحكم الشرعى الواقعى أيضا، إلا أن الشارع حكم على هذا المشتبه الحكم الواقعى بحكم ظاهرى هى الحرمة. ومما ذكرنا - من عدم جريان الاستصحاب فى الحكم العقلى - يظهر: ما فى تمسك بعضهم (۲) لإجزاء ما فعله الناسى لجزء من العبادة أو شرطها، باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان. وما فى اعتراض بعض المعاصرين (۳) على من خص - من القدماء والمتأخرين - استصحاب حال العقل باستصحاب العدم، بأنه لا وجه للتخصيص، فإن حكم العقل المستصحب قد يكون وجوديا تكليفى كاستصحاب تحريم التصرف فى مال الغير ووجوب رد الأمانة إذا عرض هناك ما يحتمل معه زوالهما - كالاضطرار والخوف - أو وضعيا كشرطية العلم للتكليف إذا عرض ما يوجب الشك فى بقائها. ويظهر حال المثالين الأولين مما ذكرنا سابقا (۴). وأما المثال الثالث، فلم يتصور فيه الشك فى بقاء شرطية العلم للتكليف فى زمان. نعم، ربما يستصحب التكليف فيما كان المكلف به معلوما بالتفصيل ثم اشتبه وصار معلوما

(هامش)

(۱) فى (ت): الحكم العقلى . (۲) لم نقف عليه، وقيل: إنه المحقق القمى، انظر أوثق الوسائل: ۴۴۵. (۳) هو صاحب الفصول فى الفصول: ۳۶۶. (۴) من: عدم إمكان جريان الاستصحاب فى الحكم العقلى، انظر الصفحة ۲۱۵ (*)

ص ۲۱۹

بالإجمال، لكنه خارج عما نحن فيه، مع عدم جريان الاستصحاب فيه، كما سننبه عليه (۱ . ويظهر أيضا فساد التمسك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين بقاعدتى البراءة والاشتغال (۲). مثال الأول: ما إذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع أو العثور عليه، فإن مجرد الشك فى حصول الاشتغال كاف فى حكم العقل بالبراءة، ولا حاجة إلى إبقاء البراءة السابقة والحكم بعدم ارتفاعها ظاهرا، فلا فرق بين الحالة السابقة واللاحقة فى استقلال العقل بقبح التكليف فيهما، لكون المناط فى القبح عدم العلم. نعم، لو اريد إثبات عدم الحكم أمكن إثباته باستصحاب عدمه، لكن المقصود من استصحابه ليس إلا ترتيب آثار عدم الحكم، وليس إلا عدم الاشتغال الذى يحكم به العقل فى زمان الشك، فهو من آثار الشك لا المشكوك. ومثال الثانى: ما إذا حكم العقل - عند اشتباه المكلف به - بوجوب السورة فى الصلاة، ووجوب الصلاة إلى أربع جهات، ووجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين فى الشبهة المحصورة، ففعل ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعى وسقوطه - كأن صلى بلا سورة أو إلى بعض الجهات أو اجتنب أحدهما - فربما يتمسك حينئذ باستصحاب الاشتغال المتيقن سابقا

(هامش)

(۱) سیأتی التنبیه علیه فی الصفحة اللاحقة عند قوله: لکنه لا یقضی . (۲) تقدم هذا الاستدلال فی مبحث البراءة والاشتغال ۲: ۵۹ و ۳۲۵ - ۳۲۶ (*)

ص ۲۲۰

وفیه: أن الحکم السابق لم یکن إلا ـ بحکم العقل الحاکم بوجوب تحصیل الیقین بالبراءة عن التکلیف المعلوم فی زمان، وهو بعینه موجود فی هذا الزمان. نعم، الفرق بین هذا الزمان والزمان السابق: حصول العلم بوجود التکلیف فعلا بالواقع فی السابق وعدم العلم به فی هذا الزمان، وهذا لا یؤثر فی حکم العقل المذکور، إذ یکفی فیه العلم بالتکلیف الواقعی آنا ما. نعم، یجری استصحاب عدم فعل الواجب الواقعی وعدم سقوطه عنه، لکنه لا یقضی بوجوب الإتیان بالصلاة مع السورة والصلاة إلی الجهة الباقیة واجتناب المشتبه الباقی، بل یقضی بوجوب تحصیل البراءة من الواقع. لکن مجرد ذلک ل یثبت وجوب الإتیان بما یقتضی الیقین بالبراءة، إلا علی القول بالأصل المثبت، أو بضمیمة حکم العقل بوجوب تحصیل الیقین، والأول لا ـ نقول به، والثانی بعینه موجود فی محل الشک من دون الاستصحاب.

ص ۲۲۱

الأمر الرابع

الأمر الرابع

قد یطلق علی بعض الاستصحابات: الاستصحاب التقدیری تارة، والتعلیقی اخری، باعتبار کون القضیة المستصحبة قضیة تعلیقیة حکم فیها بوجود حکم علی تقدیر وجود آخر، فربما یتوهم (۱) - لأجل ذلک - الإشکال فی اعتباره، بل منعه والرجوع فیه إلی استصحاب مخالف له. توضیح ذلک: أن المستصحب قد یکون أمرا موجودا فی السابق بالفعل - کما إذا وجب الصلاة فعلا أو حرم العصیر العنبی بالفعل فی زمان، ثم شک فی بقائه وارتفاعه - وهذا لا إشکال فی جریان الاستصحاب فیه. وقد یکون أمرا موجودا علی تقدیر وجود أمر، فالمستصحب هو وجوده التعلیقی، مثل: أن العنب کان حرمة مائه معلقة علی غلیانه، فالحرمة ثابتة علی تقدیر الغلیان (۲)، فإذا جف وصار زبیبا فهل یبقی بالاستصحاب حرمة مائه المعلقة علی الغلیان، فیحرم عند تحقق الغلیان

(هامش)

(۱) المتوهم هو صاحب المناهل تبعا لوالده، کما سیأتی. (۲) لم ترد فالحرمة ثابتة علی تقدیر الغلیان فی (ظ). (*)

ص ۲۲۲

أم لا، بل یستصحب الإباحة السابقة لماء الزبیب قبل الغلیان؟ ظاهر سید مشایخنا (۱ فی المناهل - وفاقا لما حکاه عن والده (قدس سره) (۲) فی الدرس -: عدم اعتبار الاستصحاب الأول، والرجوع إلی الاستصحاب الثانی. قال فی المناهل - فی رد تمسک السید العلامة الطباطبائی (۳) علی حرمة العصیر من الزبیب إذا غلا بالاستصحاب، ودعوی تقدیمه علی استصحاب الإباحة -: إنه یشترط فی حجیة الاستصحاب ثبوت أمر أو (۴) حکم وضعی أو تکلیفی (۵) فی زمان من الأزمنة قطعا، ثم یحصل الشک فی ارتفاعه بسبب من الأسباب، ولا (۶) یکفی مجرد قابلیة الثبوت باعتبار من الاعتبارات، فالاستصحاب التقدیری باطل، وقد صرح بذلک الوالد العلامة (قدس سره) فی أثناء الدرس، فلا وجه للتمسک باستصحاب التحریم فی المسألة (۷). انتهی کلامه، رفع مقامه. أقول: لا إشکال فی أنه یعتبر فی الاستصحاب تحقق المستصحب

(هامش)

(۱) هو السید محمد الطباطبائی، الملقب بالمجاهد. (۲) هو السید علی الطباطبائی، صاحب الریاض. (۳) الملقب ببحر العلوم، انظر المصابیح (مخطوط): ۴۴۷. (۴) فی المصدر بدل أو : من . (۵) فی المصدر زیادة: أو موضوع . (۶) فی المصدر بدل ول : فل . (۷)

المناهل: ۶۵۲ (کتاب الأطعمة والأشربة). (*)

ص ۲۲۳

سابقا، والشک فی ارتفاع ذلک المحقق، ولا إشکال أیضا فی عدم اعتبار أزید من ذلک. ومن المعلوم أن تحقق کل شیء بحسبه، فإذا قلنا: العنب یحرم ماؤه إذا غلا أو بسبب الغلیان، فهناک لازم، وملزوم، وملازمة. أما الملازمة - وبعبارة اخری: سببیة الغلیان لتحریم ماء العصیر - فهی متحققة بالفعل من دون تعلیق. وأما اللازم - وهی الحرمة - فله وجود مقید بکونه علی تقدیر الملزوم، وهذا الوجود التقدیری أمر متحقق فی نفسه فی مقابل عدمه، وحینئذ فإذا شککنا فی أن وصف العنبیة له مدخل فی تأثیر الغلیان فی حرمة مائه، فلا أثر للغلیان فی التحریم بعد جفاف العنب وصیرورته زبیبا، فأی فرق بین هذ وبین سائر الأحکام الثابتة للعنب إذا شک فی بقائها بعد صیرورته زبیبا؟ نعم ربم یناقش فی الاستصحاب المذکور: تارة بانتفاء الموضوع وهو العنب، واخری بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغلیان، بل ترجیحه علیه بمثل الشهرة والعمومات (۱). لکن الأول لا دخل له فی الفرق بین الآثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له علی تقدیر دون آخر، والثانی فاسد، لحکومة استصحاب الحرمة علی تقدیر الغلیان علی استصحاب الإباحة قبل الغلیان. فالتحقیق: أنه لا یعقل فرق فی جریان الاستصحاب ولا فی اعتباره - من حیث الأخبار أو من حیث العقل - بین أنحاء تحقق المستصحب، فکل نحو من التحقق ثبت للمستصحب وشک فی ارتفاعه،

(هامش)

(۱) هاتان المناقشتان من صاحب المناهل، انظر المناهل: ۶۵۲ و ۶۵۳ (*)

ص ۲۲۴

فالأصل بقاؤه، مع أنک عرفت: أن الملازمة وسببیة الملزوم للازم موجود بالفعل، وجد الملزوم أم لم یوجد، لأن صدق الشرطیة لا یتوقف علی صدق الشرط، وهذا الاستصحاب غیر متوقف علی وجود الملزوم. نعم، لو ارید إثبات وجود الحکم فعلا فی الزمان الثانی اعتبر إحراز الملزوم فیه، لیترتب علیه بحکم الاستصحاب لازمه، وقد یقع الشک فی وجود الملزوم فی الآن اللاحق، لعدم تعینه واحتمال مدخلیة شیء فی تأثیر ما یتراءی أنه ملزوم.

ص ۲۲۵

الأمر الخامس

الأمر الخامس

أنه لا فرق فی المستصحب بین أن یکون حکما ثابتا فی هذه الشریعة أم حکما من أحکام الشریعة السابقة، إذ المقتضی موجود - وهو جریان دلیل الاستصحاب - وعدم ما یصلح مانعا، عدا امور: منها: ما ذکره بعض المعاصرین (۱)، من أن الحکم الثابت فی حق جماعة لا یمکن استصحابه فی حق آخرین، لتغایر الموضوع، فإن ما ثبت فی حقهم مثله لا نفسه، ولذا یتمسک (۲) فی تسریة الأحکام الثابتة للحاضرین أو الموجودین إلی الغائبین أو المعدومین، بالإجماع والأخبار الدالة علی الشرکة، لا بالاستصحاب وفیه: أولا: أنا نفرض الشخص الواحد مدرکا للشریعتین، فإذا حرم فی حقه شیء سابقا، وشک فی بقاء الحرمة فی الشریعة اللاحقة، فلا مانع عن الاستصحاب أصلا، فإن الشریعة اللاحقة لا تحدث عند

(هامش)

(۱) هو صاحب الفصول فی الفصول: ۳۱۵. (۲) فی المصدر: نتمسک . (*)

ص ۲۲۶

انقراض أهل الشریعة الاولی (۱). وثانیا: أن اختلاف الأشخاص لا یمنع عن الاستصحاب، وإلا لم یجر استصحاب عدم النسخ. وحله:

أن المستصحب هو الحكم الكلى الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه (۲)، إذ لو فرض وجود اللاحقين فى السابق عمهم الحكم قطعا، غاية الأمر احتمال مدخلية بعض أوصافهم المعتبرة (۳) فى موضوع الحكم، ومثل هذ لو أثر فى الاستصحاب لقدح فى أكثر الاستصحابات، بل فى جميع موارد الشك من غير جهة الرافع. وأما التمسك فى تسرية الحكم من الحاضرين إلى الغائبين، فليس مجرى للاستصحاب حتى يتمسك به، لأن تغاير الحاضرين المشافهين والغائبين ليس بالزمان، ولعله سهو من قلمه (قدس سره). وأما التسرية من الموجودين إلى المعدومين، فيمكن التمسك فيه بالاستصحاب بالتقريب المتقدم (۴)، أو بإجرائه فى من بقى من الموجودين

(هامش)

(۱) كذا فى (ف) و (خ)، وفى غيرهما بدل فإن الشريعة - إلى - الاولى : وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر، بل غير واقع . (۲) فى (ر) زيادة: فإن الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الاولى ، ووردت هذه الزيادة فى (هـ) بعد قوله قطع ، وقد كتب عليه: نسخة . (۳) فى نسخة بدل (ص): المتغيرة . (۴) المتقدم فى الصفحة السابقة. (*)

ص ۲۲۷

إلى زمان وجود المعدومين، ويتم الحكم فى المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد فى الشريعة الواحدة. ومنها: ما اشتهر من أن هذه الشريعة ناسخة لغيره من الشرائع، فلا يجوز الحكم بالبقاء (۱). وفيه: أنه إن اريد نسخ كل حكم إلهى من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع. وإن اريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب. فإن قلت: إنا نعلم قطع بنسخ كثير من الأحكام السابقة، والمعلوم تفصيلا منها قليل فى الغاية، فيعلم بوجود المنسوخ فى غيره. قلت: لو سلم ذلك، لم يقدح فى إجراء أصالة عدم النسخ فى المشكوكات، لأن الأحكام المعلومة فى شرعنا بالأدلة واجبة العمل - سواء كانت من موارد النسخ أم لا - فأصالة عدم النسخ فيها غير محتاج إليها، فيبقى أصالة عدم النسخ فى محل الحاجة سليمة عن المعارض (۲)، لما تقرر فى الشبهة المحصورة (۳): من أن الأصل فى بعض

(هامش)

(۱) هذا الإيراد من صاحب الفصول أيضا، انظر الفصول: ۳۱۵، وكذا مناهج الأحكام: ۱۸۹ (۲) فى نسخة بدل (ص) بدل المعارض : معارضة أصالة عدم النسخ فى غيره . (۳) راجع مبحث الاشتغال ۲: ۲۳۳ (*)

ص ۲۲۸

أطراف الشبهة إذا لم يكن جاريا أو لم يحتج إليه، فلا ضير فى إجراء الأصل فى البعض الآخر، ولأجل ما ذكرنا استمر بناء المسلمين فى أول البعثة على الاستمرار على م كانوا عليه حتى يطلعوا على الخلاف. إلا ان يقال: إن ذلك كان قبل إكمال شريعتنا، وأما بعده فقد جاء النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) بجميع ما يحتاج إليه الامة إلى يوم القيامة، سواء خالف الشريعة السابقة أم وافقها، فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقا أم مخالفا، لأنه مقتضى التدين بهذا الدين. ولكن يدفعه: أن المفروض حصول الظن المعتبر من الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق فى هذه الشريعة، فيظن بكونه مما جاء به النبى (صلى الله عليه وآله وسلم). ولو بنينا على الاستصحاب تعبدا فالأمر أوضح، لكونه حكما كليا فى شريعتنا بإبقاء ما ثبت فى السابق. ومنها: ما ذكره فى القوانين، من أن جريان الاستصحاب مبنى على القول بكون حسن الأشياء ذاتيا، وهو ممنوع، بل التحقيق: أنه بالوجوه والاعتبارات (۱). وفيه: أنه إن اريد ب الذاتى المعنى الذى ينافيه النسخ - وهو الذى أبطلوه بوقوع النسخ - فهذا المعنى ليس مبنى الاستصحاب، بل هو مانع عنه، للقطع بعدم النسخ حينئذ، فلا يحتمل الارتفاع. وإن اريد غيره فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات، فإن القول بالوجوه لو كان مانعا عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب فى هذه الشريعة.

(هامش)

(۱) القوانین ۱: ۴۹۵ (*)

ص ۲۲۹

ثم إن جماعة (۱) رتبوا على إبقاء الشرع السابق فی مورد (۲) الشک - تبعا لتمهید القواعد (۳) - ثمرات: منها: إثبات وجوب نیة الإخلاص فی العبادة بقوله تعالی - حکایة عن تکلیف أهل الکتاب -: *(وما امروا إلا لیعبدوا الله مخلصین له الدین حنفاء ویقیموا الصلاة ویؤتوا الزکاة وذلک دین القیمة)*(۴). ویرد علیه - بعد الإغماض عن عدم دلالة الآیة علی وجوب الإخلاص بمعنی القربة فی کل واجب، وإنما تدل علی وجوب عبادة الله خالصة عن الشرک، وبعبارة اخری: وجوب التوحید، کما أوضحنا ذلک فی باب النیة من الفقه (۵) -: أن الآیة إنما تدل علی اعتبار الإخلاص فی واجباتهم، لا علی وجوب (۶) الإخلاص علیهم فی کل واجب، وفرق بین وجوب کل شیء علیهم لغایة الإخلاص، وبین وجوب قصد الإخلاص علیهم فی کل واجب. وظاهر الآیة هو الأول، ومقتضاه: أن تشریع الواجبات لأجل تحقق العبادة علی وجه الإخلاص، ومرجع ذلک إلی کونها لطفا. ولا ینافی

(هامش)

(۱) کالمحقق القمی فی القوانین ۱: ۴۹۵، وصاحب الفصول فی الفصول: ۳۱۵. (۲) فی (ص): موارد . (۳) تمهید القواعد: ۲۳۹ - ۲۴۱. (۴) البینة: ۵. (۵) انظر کتاب الطهارة للمصنف ۲: ۱۱ - ۱۳. (۶) لم ترد لا- علی وجوب فی (ظ)، وورد بدله: فإن وجبت علینا وجب فیه . (*)

ص ۲۳۰

ذلک کون بعضها بل کلها توصلیا لا یعتبر فی سقوطه قصد القربة. ومقتضی الثانی: کون الإخلاص واجبا شرطیا فی کل واجب (۱)، وهو المطلوب (۲). هذا کله، مع أنه یکفی فی ثبوت الحکم فی شرعنا قوله تعالی: *(وذلک دین القیمة)*، بناء علی تفسیرها بالثابتة التی لا تنسخ. ومنها: قوله تعالی - حکایة عن مؤذن یوسف (علیه السلام) -: *(ولمن جاء به حمل بعیر وأنا به زعیم)*(۳). فدل علی جواز الجهالة فی مال الجعالة، وعلی جواز ضمان ما لم یجب. وفیه: أن حمل البعیر لعله کان معلوم المقدار عندهم، مع احتمال کونه مجرد وعد لا جعالة، مع أنه لا یثبت الشرع بمجرد فعل المؤذن، لأنه غیر حجة، ولم یثبت إذن یوسف - علی نبینا وآله وعلیه السلام - فی ذلک ولا تقریره. ومنه یظهر عدم ثبوت شرعیة الضمان المذکور، خصوصا مع کون کل من الجعالة والضمان صوریا قصد بهما تلبیس الأمر علی إخوة یوسف (علیه السلام)، ولا بأس بذکر معاملة فاسدة یحصل به الغرض، مع احتمال إرادة أن الحمل فی ماله وأنه الملتزم به، فإن الزعیم هو الکفیل والضامن، وهما لغة: مطلق الالتزام، ولم یثبت کونهما فی ذلک الزمان

(هامش)

(۱) لم ترد شرطیا فی کل واجب فی (ت). (۲) فی (ت) و (ص) زیادة: فتأمل . (۳) یوسف: ۷۲ (*)

ص ۲۳۱

حقیقة فی الالتزام عن الغیر، فیکون الفقرة الثانیة تأکیدا لظاهر الاولی، ودفع لتوهم کونه من الملک فیصعب تحصیله. ومنها: قوله تعالی - حکایة عن أحوال یحیی (علیه السلام) -: *(وسیدا وحصورا ونبیا من الصالحین)*(۱). فإن ظاهره یدل علی مدح یحیی (علیه السلام) بکونه حصورا ممتنعا عن مباشرة النسوان، فیمکن أن یرجح فی شریعتنا التعفف علی التزویج. وفیه: أن الآیة لا تدل إلا علی حسن هذه الصفة لما فیها من المصالح والتخلص عما یترتب علیه، ولا دلیل فیها علی رجحان هذه الصفة علی صفة اخری، أعنی: المباشرة لبعض المصالح الاخرویة، فإن مدح زید بکونه صائم النهار متهجدا ل یدل علی رجحان هاتین الصفتین علی الإفطار فی النهار وترک التهجد فی اللیل للاشتغال بما هو أهم منهما. ومنها: قوله تعالی: *(وخذ بیدک ضغثا فاضرب به... الآیة)*(۲). دل علی جواز بر الیمین علی ضرب المستحق مائة بالضرب بالضغث. وفیه: ما لا یخفی. ومنه: قوله تعالی: *(أن النفس بالنفس والعین بالعین... إلی آخر الآیة)*(۳). استدل بها فی حکم من قلع عین ذی العین الواحدة (۴ .

(هامش)

(۱) آل عمران: ۳۹. (۲) ص: ۴۴. (۳) المائدة: ۴۵. (۴) انظر الشرائع ۴: ۲۳۶ (*)

ص ۲۳۲

ومنها: قوله تعالى - حكاية عن شعيب (عليه السلام) -: *(إنى اريد أن انكحك إحدى ابنتى هاتين على أن تأجرنى ثمانى حجج فإن أتممت عشرا فمن عندك)*(۱). وفيه: أن حكم المسألة قد علم من العمومات والخصوصات (۲) الواردة فيها، فلا ثمرة فى الاستصحاب. نعم فى بعض تلك الأخبار إشعار بجواز العمل بالŠÙالثابت فى الشرع السابق، لول المنع عنه، فراجع وتأمل.

(هامش)

(۱) القصص: ۲۷. (۲) راجع الوسائل ۱۵: ۱ و ۳۳، الباب ۱ و ۲۲ من أبواب المهور، وغيرهما من الأبواب. (*)

ص ۲۳۳

الأمر السادس

الأمر السادس

قد عرفت أن معنى عدم نقض اليقين والمضى عليه، هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقن، ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا فى الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشىء، لأنها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية والعادية. فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة فى زمان الشك، هو حكمه بحرمة تزويج زوجته والتصرف فى ماله، لا حكمه بنموه ونبات لحيته، لأن هذه غير قابلة لجعل الشارع. نعم، لو وقع نفس النمو ونبات اللحية موردا للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعية أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعية دون العقلية والعادية، لكن المفروض ورود الحياة موردا للاستصحاب. والحاصل: أن تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقن - كسائر التنزيلات - إنما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعية المحمولة على المتيقن السابق، فلا دلالة فيها (۱) على جعل غيرها من الآثار العقلية

(هامش)

(۱) كذا فى النسخ، والمناسب: فيه ، لرجوع الضمير إلى تنزيل الشارع. (*)

ص ۲۳۴

والعادية، لعدم قابليتها للجعل، ولا على جعل الآثار الشرعية المترتبة على تلك الآثار، لأنها ليست آثارا لنفس المتيقن، ولم يقع ذوها مورد

لتنزيل الشارع حتى تترتب هى عليه. إذا عرفت هذا فنقول: إن المستصحب إما أن يكون حكما (۱) من الأحكام الشرعية المجعولة - كالوجوب والتحريم والإباحة وغيرها - وإما أن يكون من غير المجعولات، كالموضوعات الخارجية واللغوية. فإن كان من الأحكام الشرعية فالمجعول فى زمان الشك حكم ظاهرى مساو للمتيقن السابق فى جميع ما يترتب عليه، لأنه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق ووجوب المضى عليه والعمل به. وإن كان من غيرها فالمجعول فى زمان الشك هى لوازمه الشرعية، دون العقلية والعادية، ودون ملزومه شرعيا كان أو غيره، ودون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث. ولعل هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنة أهل العصر (۲): من نفى الاصول المثبتة، فيريدون به: أن الأصل لا يثبت أمرا فى الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعى، بل مؤداه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعا. فإن قلت: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاك عمل المتيقن، بأن يفرض نفسه متيقنا ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك

(هامش)

(۱) لـم ترد حكـم فى (ت) و (هـ). (۲) انظر مناهـج الأحكام: ۲۳۳، وسـيأتى التصـريح به فى كلمات صاحب الفصول وكاشف الغطاء. (*)

ص ۲۳۵

المشكوك، سواء كان ترتبه عليه بلا واسطة أو بواسطة أمر عادى أو عقلى مترتب على ذلك المتيقن. قلت: الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصـحب من حيث تيقنه به، وأمـا م يجب عليه من حيث تيقنه بأمر يلازم ذلك المتيقن عقلا أو عادة، فلا يجب عليه، لأن وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعى لـذلك الأـمر العقلى أو العـادى، أو وجود جعلى بـأن يقع موردا لجعـل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشـرعية، وحيث فرض عـدم الوجود الواقعى والجعلى لـذلك الأمر، كان الأصل عـدم وجوده وعـدم ترتب آثاره. وهذه المسألة نظير (۱) ما هو المشهور فى باب الرضاع: من أنه إذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات لم يوجب التحريم، لأـن الحكم تـابع لـذلك العنوان الحاصـل بـالنسب أو بالرضـاع، فلا يترتب على غيره المتحـد معه وجودا. ومن هنا يعلم: أنه لاـ فرق فى الأـمر العادى بين كونه متحـد الوجود مع المستصـحب بحيث لا يتغايران إل مفهوما - كاستصـحاب بقاء الكر فى الحوض عنـد الشك فى كريـة الماء الباقى فيه - وبين تغايرهما فى الوجود، كما لو علم بوجود المقتضـى لحادث على وجه لولا المانع لحدث، وشك فى وجود المانع. وكذا لا فرق بين أن يكون اللزوم بينها (۲) وبين المستصحب كليا

(هامش)

(۱) فى (ص) بدل نظير : تشبه فى الجملة . (۲) كذا فى النسخ، والمناسب: بينه ، لرجوع الضمير إلى الأمر العادى. (*)

ص ۲۳۶

لعلاقـة، وبين أن يكون اتفاقيا فى قضـية جزئيـة، كما إذا علم - لأجل العلم الإجمالى الحاصل بموت زيـد أو عمرو - أن بقاء حياة زيد ملاـزم لمـوت عمرو، وكـذا بقـاء حيـاة عمرو، ففى الحقيقـة عـدم الانفكـاك اتفـاقى مـن دون ملازمـة. وكـذا لاـ فرق بيـن أن يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأمر العادى كالمثالين، أو قيد له عدمى أو وجودى، كاستصحاب الحياة للمقطوع نصفين، فيثبت به (۱) القتل الـذى هو إزهـاق الحيـاة، وكاستصـحاب عـدم الاسـتحاضة المثبت لكون الـدم الموجود حيضا - بناء على أن كل دم ليس باستحاضـة حيض شـرعا - وكاستصـحاب عدم الفصل الطويل المثبت لاتصاف الأجزاء المتفاصـلة - بما لا يعلم معه فوات الموالاة - بالتوالى (۲). وقد اسـتدل بعض (۳) - تبعـا لكـاشف الغطاء (۴) - على نفى الأصـل المثبت، بتعـارض الأصـل فى جـانب الثـابت والمثبت، فكما أن الأصل بقاء الأول، كذلك الأصل عدم الثانى. قال:

(هامش)

(۱) به من (ظ). (۲) فى حاشـية (ص) زيادة ما يلى: بيان ذلك أن استصحاب الشىء لو اقتضى لازمه الغير الشرعى عارضه أصالة عدم ذلك اللازم، فيتساقطان فى مورد التعارض، توضـيح ذلك: أنه لو فرضـنا ثبوت موت زيد باستصـحاب حياة عمرو، عارضه أصالة حياة زيـد، فيتساقطان بالنسـبة إلى موت زيد. نعم، يبقى أصالة حياة عمرو بالنسـبة إلى غير موت زيد سـليما عن المعارض . (۳) هو صاحب الفصول. (۴) انظر كشف الغطاء: ۳۵ (*)

ص ۲۳۷

وليس فى أخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسـبة إلى ذلك، لأنها مسوقة لتفريع الأحكام الشـرعية، دون العادية وإن استتبعت أحكاما شرعية (۱)، انتهى. أقول: لا ريب فى أنه لو بنى على أن الأصل فى الملزوم قابل لإثبات اللازم العادى لم يكن وجه لإجراء أصالـة عدم اللاـزم، لأـنه حـاكم عليهـا، فلا معنى للتعارض على ما هو الحق واعترف به هـذ المسـتدل (۲) - من حكومـة الأصـل فى الملزوم على الأصل فى اللازم - فلا تعارض أصالـة الطهارة لأصالة (۳) عدم التذكية، فلو (۴) بنى على المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشـرعية والعادية، لأن الكل أحكام للمستصـحب مسبوقة بالعدم. وأما قوله: ليس فى أخبار الباب... الخ . إن أراد بذلك عدم دلالة الأخبار على

ترتب اللوازم الغير الشرعية، فهو مناف لما ذكره من التعارض، إذ يبقى حينئذ أصالة عدم اللازم الغير الشرعى سليما عن المعارض. وإن أراد تتميم الدليل الأول، بأن يقال: إن دليل الاستصحاب إن كان غير الأخبار فالأصل يتعارض من الجانبين، وإن كانت الأخبار (هامش)

(۱) الفصول: ۳۷۸. (۲) اعترف به صاحب الفصول فى الفصول: ۳۷۷، وكذا كاشف الغطاء فى كشف الغطاء: ۳۵. (۳) كذا فى النسخ، والمناسب: أصالة . (۴) كذا فى النسخ، والمناسب: ولو . (*)

ص ۲۳۸

فلا دلالة فيها، ففيه: أن الأصل إذا كان مدركه غير الأخبار - وهو الظن النوعى الحاصل ببقاء ما كان على ما كان - لم يكن إشكال فى أن الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم ولو كان عاديا، ولا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه، كيف! ولو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم، فلا يؤثر فى ترتب اللوازم الشرعية أيضا. ومن هنا يعلم: أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالاصول المثبتة، لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم، شرعيا كان أو غيره. إلا أن يقال: إن الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة فى لوازمه الشرعية دون غيرها. لكنه إنما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصرا فيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر - كما إذا دل الدليل على أنه يجب الصوم عند الشك فى هلال رمضان بشهادة عدل، فلا يلزم منه جواز الإفطار بعد مضى ثلاثين من ذلك اليوم - أو كان بعض الآثار مما لا يعتبر فيه مجرد الظن، إما مطلقا - كما إذا حصل من الخبر الوارد فى المسألة الفرعية ظن بمسألة اصولية، فإنه لا يعمل فيه بذلك الظن، بناء على عدم العمل بالظن فى الاصول - ، وإما فى خصوص المقام، كما إذا ظن بالقبلة مع تعذر العلم بها، فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوغ للعمل بالظن فى الوقت. ولعل م ذكرنا هو الوجه فى عمل جماعة من القدماء والمتأخرين بالاصول المثبتة فى كثير من الموارد:

ص ۲۳۹

منها: ما ذكره جماعة - منهم المحقق فى الشرائع (۱) وجماعة ممن تقدم عليه (۲) وتأخر عنه (۳) -: من أنه لو اتفق الوارثان على إسلام أحدهما المعين فى أول شعبان والآخر فى غرة رمضان، واختلفا: فادعى أحدهما موت المورث فى شعبان والآخر موته فى أثناء رمضان، كان المال بينهما نصفين، لأصالة بقاء حياة المورث. ولا يخفى: أن الإرث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم، وبقاء حياة المورث إلى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث فى حال إسلام الوارث. نعم، لما علم بإسلام الوارث فى غرة 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 حياة أبيه - كما يعلم من الفرع الذى ذكره قبل هذا الفرع فى الشرائع (۴) - ويكفى ثبوت الإسلام حال الحياة المستصحبة، فى تحقق سبب الإرث وحدوث علاقة الوارثية بين الولد ووالده فى حال الحياة. ومنها: ما ذكره جماعة (۵) - تبعا للمحقق (۶) - فى كر وجد فيه

(هامش)

(۱) الشرائع ۴: ۱۲۰. (۲) انظر المبسوط ۸: ۲۷۳، والوسيلة: ۲۲۵. (۳) انظر المسالك (الطبعة الحجرية) ۲: ۳۱۹، وكشف اللثام ۲: ۳۶۱. (۴) الشرائع ۴: ۱۲۰. (۵) انظر التحرير ۱: ۶، والذكرى ۱: ۸۱، وكشف اللثام ۱: ۲۷۶. (۶) المعتبر ۱: ۵۱ - ۵۲ (*)

ص ۲۴۰

نجاسة لا يعلم سبقها على الكرية وتأخرها، فإنهم حكموا بأن استصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة الراجع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضى له، معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية. ولا يخفى: أن الملاقاة معلومة، فإن كان اللازم فى الحكم بالنجاسة إحراز وقوعها فى زمان القلة - وإلا فالأصل عدم التأثير - لم يكن وجه لمعارضة الاستصحاب الثانى بالاستصحاب الأول، لأن أصالة عدم الكرية قبل الملاقاة (۱) لا يثبت كون الملاقاة قبل الكرية وفى زمان القلة، حتى يثبت النجاسة، إلا من باب عدم

انفکاک عدم الکریة حین الملاقاة عن وقوع الملاقاة حین القلة، نظیر عدم انفکاک عدم الموت حین الإسلام لوقوع الموت بعد الإسلام، فافهم. ومنها: ما فی الشرائع والتحریر - تبعا للمحکی عن المبسوط -: من أنه لو ادعی الجانی أن المجنی علیه شرب سما فمات بالسم، وادعی الولی أنه مات بالسرایة، فالاحتمالان فیه سواء. وکذا الملفوف فی الکساء إذا قده بنصفین، فادعی الولی أنه کان حیا، والجانی أنه کان میتا، فالاحتمالان متساویان. ثم حکی عن المبسوط التردد (۲). وفی الشرائع: رجح قول الجانی، لأن الأصل عدم الضمان، وفیه احتمال آخر ضعیف (۳ .

(هامش)

(۱) فی (ت)، (ر) ونسخة بدل (ص): حین الملاقاة . (۲) المبسوط ۷: ۱۰۶ - ۱۰۷. (۳ الشرائع ۴: ۲۴۱ (*)

ص ۲۴۱

وفی التحریر: أن الأصل عدم الضمان من جانبه واستمرار الحیاة من جانب الملفوف، فیرجح قول الجانی. وفیه نظر (۱). والظاهر أن مراده النظر فی عدم الضمان، من حیث إن بقاء الحیاة بالاستصحاب إلی زمان القد سبب فی الضمان، فلا یجری أصالة عدمه، وهو الذی ضعفه المحقق، لکن قواه بعض محشیه (۲). والمستفاد من الکل نهوض استصحاب الحیاة لإثبات القتل الذی هو سبب الضمان، لکنه مقدم علی ما عداه عند العلامة (۳) وبعض من تأخر عنه (۴)، ومکافئ لأصالة عدم الضمان من غیر ترجیح عند الشیخ فی المبسوط، ویرجح علیه أصالة عدم الضمان عند المحقق والشهید فی المسالک (۵) (۶). ومنها: ما فی التحریر - بعد هذا الفرع -: ولو ادعی الجانی نقصان ید المجنی علیه بإصبع، احتمل تقدیم قوله عملا بأصالة عدم القصاص، وتقدیم قول المجنی علیه إذ الأصل السلامة، هذ إن ادعی

(هامش)

(۱) التحریر ۲: ۲۶۱. (۲) لم نعثر علیه. (۳) انظر قواعد الأحکام (الطبعة الحجریة) ۲ ۳۱۱. (۴) کفخر المحققین فی إیضاح الفوائد ۴: ۶۵۲، والمحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة ۱۴: ۱۲۶ - ۱۲۸. (۵) المسالک (الطبعة الحجریة) ۲: ۳۸۵. (۶) لم ترد لکنه - إلی - فی المسالک فی (ر) و (هـ)، وکتب فوقه فی (ت): نسخة بدل ، وفی (ص): نسخة . (*)

ص ۲۴۲

الجانی نفی السلامة أصلا. وأما لو ادعی زوالها طارئا، فالأقرب أن القول قول المجنی علیه (۱)، انتهی. ولا یخفی صراحته فی العمل بأصالة عدم زوال الإصبع فی إثبات الجنایة علی الید التامة. والظاهر أن مقابل الأقرب ما یظهر من الشیخ (رحمه الله) فی الخلاف (۲) فی نظیر المسألة، وهو ما إذا اختلف الجانی والمجنی علیه فی صحة العضو المقطوع وعیبه، فإنه قوی عدم ضمان الصحیح. ومنها: ما ذکره جماعة (۳) - تبعا للمبسوط (۴) والشرائع (۵) - فی اختلاف الجانی والولی فی موت المجنی علیه بعد الاندمال أو قبله. إلی غیر ذلک مما یقف علیه المتتبع فی کتب الفقه، خصوصا کتب الشیخ والفاضلین والشهیدین. لکن المعلوم منهم ومن غیرهم من الأصحاب عدم العمل بکل أصل مثبت. فإذ تسالم الخصمان فی بعض الفروع المتقدمة علی ضرب اللفاف (۶

(هامش)

(۱) التحریر ۲: ۲۶۱. (۲) الخلاف ۵: ۲۰۳. (۳) انظر المسالک ۲: ۳۸۵، وکشف اللثام ۲ ۴۸۰، والجواهر ۴۲: ۴۱۶ و ۴۱۷. (۴) المبسوط ۷: ۱۰۶. (۵) الشرائع ۴: ۲۴۰. (۶) المراد به اللفافة. (*)

ص ۲۴۳

بالسیف علی وجه لو کان زید الملفوف به سابقا باقیا علی اللفاف لقتله، إلا أنهم اختلفا فی بقائه ملفوفا أو خروجه عن اللف، فهل تجد من نفسک رمی أحد من الأصحاب بالحکم بأن الأصل بقاء لفه، فیثبت القتل إلا أن یثبت الآخر خروجه؟! أو تجد فرقا بین بقاء زید علی اللف وبقائه علی الحیاة، لتوقف تحقق عنوان القتل علیهما؟! وکذا لو وقع الثوب النجس فی حوض کان فیه الماء سابقا، ثم شک

فی بقائه فیه، فهل یحکم أحد بطهارة الثوب بثبوت انغساله بأصالة بقاء الماء؟! وکذا لو رمی صیدا أو شخصا علی وجه لو لم یطرأ حائل لأصابه، فهل یحکم بقتل الصید أو الشخص بأصالة عدم الحائل؟! إلی غیر ذلک مما لا یحصی من الأمثلة التی نقطع بعدم جریان الأصل لإثبات الموضوعات الخارجیة التی یترتب علیها الأحکام الشرعیة. وکیف کان، فالمتبع هو الدلیل. وقد عرفت (۱) أن الاستصحاب إن قلنا به من باب الظن النوعی - کما هو ظاهر أکثر القدماء - فهو کإحدی الأمارات الاجتهادیة یثبت به کل موضوع یکون نظیر المستصحب فی جواز العمل فیه بالظن الاستصحابی. وأما علی المختار: من اعتباره من باب الأخبار، فلا یثبت به ما عد الآثار الشرعیة المترتبة علی نفس المستصحب.

(هامش)

(۱) فی الصفحة ۲۳۸ (*)

ص ۲۴۴

نعم هنا شیء: وهو أن بعض الموضوعات الخارجیة المتوسطة بین المستصحب وبین الحکم الشرعی، من الوسائط الخفیة، بحیث یعد فی العرف الأحکام الشرعیة المترتبة علیه أحکاما لنفس المستصحب، وهذا المعنی یختلف وضوحا وخفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف. منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقیین مع جفاف الآخر، فإنه لا یبعد الحکم بنجاسته، مع أن تنجسه لیس من أحکام ملاقاته للنجس رطبا، بل من أحکام سرایة رطوبة النجاسة إلیه وتأثره بها، بحیث یوجد فی الثوب رطوبة متنجسة، ومن المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس الراجع إلی بقاء جزء مائی قابل للتأثیر لا یثبت تأثر الثوب وتنجسه بها، فهو أشبه مثال بمسألة بقاء الماء فی الحوض، المثبت لانغسال الثوب به. وحکی فی الذکری عن المحقق (۱) تعلیل الحکم بطهارة الثوب الذی طارت الذبابة عن النجاسة إلیه، بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة، وارتضاه. فیحتمل أن یکون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلی الثوب کما ذکرنا، ویحتمل أن یکون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب إغماضا عن قاعدة حکومة بعض الاستصحابات علی بعض کما یظهر من المحقق (۲)، حیث عارض استصحاب طهارة الشاک فی الحدث باستصحاب اشتغال ذمته (۳ .

(هامش)

(۱) حکاه عنه فی الفتاوی، انظر الذکری ۱: ۸۳، ولم نعثر علیه فی کتب المحقق (قدس سره). (۲) انظر المعتبر ۱: ۳۲. (۳) فی غیر (ص) زیادة: بالعبادة . (*)

ص ۲۴۵

ومنها: أصالة عدم دخول هلال شوال فی یوم الشک، المثبت لکون غده یوم العید، فیترتب علیه أحکام العید، من الصلاة والغسل وغیرهما. فإن مجرد عدم الهلال فی یوم لا یثبت آخریته (۱)، ولا أولیة غده للشهر اللاحق، لکن العرف لا یفهمون من وجوب ترتیب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال، إلا ترتیب أحکام آخریة ذلک الیوم لشهر وأولیة غده لشهر آخر، فالأول عندهم ما لم یسبق بمثله والآخر ما اتصل بزمان حکم بکونه أول الشهر الآخر. وکیف کان، فالمعیار خفاء توسط الأمر العادی والعقلی بحیث یعد آثاره آثار لنفس المستصحب. وربما یتمسک (۲) فی بعض موارد الاصول المثبتة، بجریان السیرة أو الإجماع علی اعتباره هناک، مثل: إجراء أصالة عدم الحاجب عند الشک فی وجوده علی محل الغسل أو المسح، لإثبات غسل البشرة ومسحها المأمور بهما فی الوضوء والغسل. وفیه نظر.

(هامش)

(۱) فی (ظ) زیادة: حتی یترتب علیه أحکام آخریة رمضان . (۲) المتمسک هو صاحب الفصول، لکن لیس فی کلامه ذکر الإجماع، انظر الفصول: ۳۷۸ (*)

ص ۲۴۷

الأمر السابع

الأمر السابع

لا ـ فرق فی المستصحب بین أن یکون مشکوک الارتفاع فی الزمان اللاحق رأسا، وبین أن یکون مشکوک الارتفاع فی جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلک الجزء. فإذا شک فی بقاء حیاة زید فی جزء من الزمان اللاحق، فلا یقدح فی جریان استصحاب حیاته علمنا بموته بعد ذلک الجزء من الزمان وعدمه. وهذا هو الذی یعبر عنه بأصالة تأخر الحادث، یریدون به: أنه إذا علم بوجود حادث فی زمان وشک فی وجوده قبل ذلک الزمان، فیحکم باستصحاب عدمه قبل ذلک، ویلزمه عقلا تأخر حدوث ذلک الحادث. فإذ شک فی مبدأ موت زید مع القطع بکونه یوم الجمعة میتا، فحیاته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمة عقلا لکون مبدأ موته یوم الجمعة. وحیث تقدم فی الأمر السابق (۱ أنه لا یثبت بالاستصحاب - بناء

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۲۳۳ و ۲۴۳ (*)

ص ۲۴۸

علی العمل به من باب الأخبار - لوازمه العقلیة، فلو ترتب علی حدوث موت زید فی یوم الجمعة - لا علی مجرد حیاته قبل الجمعة - حکم شرعی لم یترتب علی ذلک. نعم، لو قلن باعتبار الاستصحاب من باب الظن، أو کان اللازم العقلی من اللوازم الخفیة، جری فیه ما تقدم ذکره (۱). وتحقیق المقام وتوضیحه: أن تأخر الحادث قد یلاحظ بالقیاس إلی م قبله من أجزاء الزمان - کالمثال المتقدم - فیقال: الأصل عدم موت زید قبل الجمعة، فیترتب علیه جمیع أحکام ذلک العدم، لا أحکام حدوثه یوم الجمعة، إذ المتیقن بالوجدان تحقق الموت یوم الجمعة لا حدوثه. إلا أن یقال: إن الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم، وإذا ثبت بالأصل عدم الشیء سابقا، وعلم بوجوده بعد ذلک، فوجوده المطلق فی الزمان اللاحق إذا انضم إلی عدمه قبل ذلک الثابت بالأصل، تحقق مفهوم الحدوث، وقد عرفت (۲ حال الموضوع الخارجی الثابت أحد جزئی مفهومه بالأصل. ومما ذکرنا یعلم: أنه لو کان الحادث مما نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا یترتب علیه أحکام الوجود فی الزمان المتأخر أیضا، لأن وجوده مساو لحدوثه. نعم، یترتب علیه أحکام وجوده المطلق فی زمان (۳) من الزمانین، کما إذا علمنا أن الماء لم یکن کرا قبل الخمیس،

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۲۳۸ و ۲۴۴. (۲) راجع الصفحة ۲۳۶. (۳) فی (ر) زیادة: م . (*)

ص ۲۴۹

فعلم أنه صار کرا بعده وارتفع کریته بعد ذلک، فنقول: الأصل عدم کریته فی یوم الخمیس، ولا یثبت بذلک کریته یوم الجمعة، فلا یحکم بطهارة ثوب نجس وقع فیه فی أحد الیومین، لأصالة بقاء نجاسته وعدم أصل حاکم علیه. نعم، لو وقع فیه فی کل من الیومین حکم بطهارته من باب انغسال الثوب بماءین مشتبهین. وقد یلاحظ تأخر الحادث بالقیاس إلی حادث آخر، کما إذا علم بحدوث حادثین وشک فی تقدم أحدهما علی الآخر، فإما أن یجهل تأریخهما أو یعلم تأریخ أحدهما: فإن جهل تأریخهما فلا یحکم بتأخر أحدهم المعین عن الآخر، لأن التأخر فی نفسه لیس مجری الاستصحاب، لعدم مسبوقیته بالیقین. وأما أصالة عدم أحدهما فی زمان حدوث الآخر فهی معارضة بالمثل، وحکمه التساقط مع ترتب الأثر علی کل واحد من الأصلین، وسیجئ تحقیقه (۱) إن شاء الله تعالی. وهل یحکم بتقارنهما فی مقام یتصور التقارن، لأصالة عدم کل منهما قبل وجود الآخر؟ وجهان: من کون التقارن أمرا وجودیا لازما لعدم (۲) کل منهما قبل الآخر. ومن کونه من اللوازم الخفیة حتی کاد یتوهم أنه عبارة عن عدم تقدم أحدهما علی الآخر فی الوجود. وإن کان أحدهما معلوم التأریخ فلا یحکم علی مجهول التأریخ إلا بأصالة عدم وجوده فی تأریخ ذلک، لا تأخر وجوده عنه بمعنی

حدوثه بعده. نعم، يثبت ذلك على القول بالأصل المثبت. فإذا علم تأريخ

(هامش)

(۱) فى مبحث تعارض الاستصحابين، الصفحة ۴۰۷. (۲) فى (ت) و (ص) زيادة: كون . (*)

ص ۲۵۰

ملاقاة الثوب للحوض وجهل تأريخ صيرورته كرا، فيقال: الأصل بقاء قلته وعدم كريته فى زمان الملاقاة. وإذا علم تأريخ الكرية حكم أيضا بأصالة عدم تقدم (۱) الملاقاة فى زمان الكرية، وهكذا. وربما يتوهم (۲): جريان الأصل فى طرف المعلوم أيضا (۳)، بأن يقال: الأصل عدم وجوده فى الزمان الواقعى للآخر. ويندفع: بأن نفس وجوده غير مشكوك فى زمان، وأما وجوده فى زمان الآخر فليس مسبوقا بالعدم. ثم إنه يظهر من الأصحاب هن قولان آخران: أحدهما: جريان هذا الأصل فى طرف مجهول التأريخ، وإثبات تأخره عن معلوم التأريخ بذلك. وهو ظاهر المشهور، وقد صرح بالعمل به الشيخ (۴) وابن حمزة (۵ والمحقق (۶) والعلامة (۷) والشهيدان (۸) وغيرهم (۹) فى

(هامش)

(۱) لم ترد تقدم فى (ر). (۲) توهمه جماعة، منهم: صاحب الجواهر وشيخه كاشف الغطاء - كما سيأتى - حيث توهموا جريان أصالة العدم فى المعلوم أيضا، وجعلوا المورد من المتعارضين، كما فى مجهولى التأريخ. (۳ أيض من نسخة (حاشية بارفروش ۲ ۱۲۴). (۴) المبسوط ۸: ۲۷۳. (۵) الوسيلة: ۲۲۵. (۶) الشرائع ۴: ۱۲۰. (۷) قواعد الأحكام (الطبعة الحجرية) ۲: ۲۲۹، والتحرير ۲: ۳۰۰. (۸) الدروس ۲: ۱۰۸، والمسالك ۲ ۳۱۹. (۹) مثل الفاضل الهندى فى كشف اللثام ۲: ۳۶۱ (*)

ص ۲۵۱

بعض الموارد، منها: مسألة اتفاق الوارثين على إسلام أحدهما فى غرة رمضان واختلافهم فى موت المورث قبل الغرة أو بعدها، فإنهم حكموا بأن القول قول مدعى تأخر الموت. نعم، ربما يظهر من إطلاقهم التوقف فى بعض المقامات - من غير تفصيل بين العلم بتأريخ أحد الحادثين وبين الجهل بهما - عدم العمل بالأصل فى المجهول مع علم تأريخ الآخر، كمسألة اشتباه تقدم الطهارة أو الحدث، ومسألة اشتباه الجمعتين، واشتباه موت المتوارثين، ومسألة اشتباه تقدم رجوع المرتهن عن الإذن فى البيع على وقوع البيع أو تأخره عنه، وغير ذلك. لكن الإنصاف: عدم الوثوق بهذا الإطلاق، بل هو إما محمول على صورة الجهل بتأريخهما - وأحالوا صورة العلم بتأريخ أحدهما على ما صرحوا به فى مقام آخر - أو على محامل اخر. وكيف كان، فحكمهم فى مسألة الاختلاف فى تقدم الموت على الإسلام وتأخره مع إطلاقهم فى تلك الموارد، من قبيل النص والظاهر. مع أن جماعة منهم نصوا على تقييد هذا الإطلاق فى موارد، كالشهيدين فى الدروس (۱) والمسالك (۲) فى مسألة الاختلاف فى تقدم الرجوع عن الإذن فى بيع الرهن على بيعه وتأخره، والعلامة الطباطبائى (۳) فى مسألة

(هامش)

(۱) الدروس ۳: ۴۰۹. (۲) المسالك ۴: ۷۸. (۳) حيث قال فى منظومته فى الفقه - الدرة النجفية: ۲۳ -: وإن يكن يعلم كل منهما * مشتبها عليه ما تقدما فهو على الأظهر مثل المحدث * إلا إذا عين وقت الحدث (*)

ص ۲۵۲

اشتباه السابق من الحدث والطهارة. هذا، مع أنه لا يخفى - على متتبع موارد هذه المسائل وشبهها مما يرجع فى حكمها إلى الاصول - أن غفلة بعضهم بل أكثرهم عن مجارى الاصول فى بعض شقوق المسألة غير عزيزة. الثانى: عدم العمل بالأصل وإلحاق صورة جهل تأريخ أحدهما بصورة جهل تأريخهما. وقد صرح به بعض المعاصرين (۱) - تبعا لبعض الأساطين (۲) - مستشهدا على ذلك بعدم تفصيل الجماعة فى مسألة الجمعتين والطهارة والحدث وموت المتوارثين، مستدلا على ذلك بأن التأخر ليس أمرا مطابقا للأصل.

وظاهر استدلاله إرادة ما ذكرنا: من عدم ترتيب أحكام صفة التأخر وكون المجهول متحققا بعد (۳) المعلوم. لكن ظاهر استشهاده بعدم تفصيل الأصحاب فى المسائل المذكورة إرادة عدم ثمرة مترتبة على العلم بتأريخ أحدهما أصلا. فإذا فرضنا العلم بموت زيد فى يوم الجمعة، وشككنا فى حياة ولده فى ذلك الزمان، فالأصل بقاء حياة ولده، فيحكم له بإرث أبيه، وظاهر هذا القائل عدم الحكم بذلك، وكون حكمه حكم الجهل بتأريخ موت زيد أيض فى عدم التوارث بينهما. وكيف كان، فإن أراد هذا القائل ترتيب آثار تأخر ذلك الحادث

(هامش)

(۱) وهو صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۵: ۲۶۹، و ۲: ۳۵۳ و ۳۵۴. (۲) وهو كاشف الغطاء فى كشف الغطاء: ۱۰۲. (۳) فى (ص) زيادة: تحقق . (*)

ص ۲۵۳

- كما هو ظاهر المشهور - فإنكاره فى محله. وإن أراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم ذلك الحادث ووجود ضده وترتيب جميع آثاره الشرعية فى زمان الشك، فلا وجه لإنكاره، إذ لا يعقل (۱) الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه فى زمان وما لم يعلم. وأما ما ذكره: من عدم تفصيل الأصحاب فى مسألة الجمعتين وأخواتها، فقد عرفت ما فيه (۲). فالحاصل: أن المعتبر فى مورد الشك فى تأخر حادث عن آخر استصحاب عدم الحادث فى زمان حدوث الآخر. فإن كان زمان حدوثه معلوما فيجرى أحكام بقاء المستصحب فى زمان الحادث المعلوم ل غيرها، فإذا علم بتطهره فى الساعة الاولى من النهار، وشك فى تحقق الحدث قبل تلك الساعة أو بعدها، فالأصل عدم الحدث فيما قبل الساعة (۳)، لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهارة المتحققة فى الساعة الاولى، كما تخيله بعض الفحول (۴). وإن كان مجهولا كان حكمه حكم أحد الحادثين المعلوم حدوث أحدهما إجمالا، وسيجئ توضيحه (۵ .

(هامش)

(۱) فى (ظ): يعلم . (۲) راجع الصفحة ۲۵۱. (۳) فى (ص) زيادة: الاولى . (۴) قيل: هو السيد بحر العلوم، ولكن لم نعثر عليه فى المصابيح. (۵) فى باب تعارض الاستصحابين، الصفحة ۴۰۶ (*)

ص ۲۵۴

واعلم: أنه قد يوجد شىء فى زمان ويشك فى مبدئه، ويحكم بتقدمه، لأن تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله والأصل عدمه، وقد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقرى. مثاله: أنه إذا ثبت أن صيغة الأمر حقيقة فى الوجوب فى عرفنا، وشك فى كونها كذلك قبل ذلك حتى تحمل خطابات الشارع على ذلك، فيقال: مقتضى الأصل كون الصيغة حقيقة فيه فى ذلك الزمان، بل قبله، إذ لو كان (۱) فى ذلك الزمان حقيقة فى غيره لزم النقل وتعدد الوضع، والأصل عدمه. وهذا إنما يصح بناء على الأصل المثبت، وقد استظهرنا سابقا (۲) أنه متفق عليه فى الاصول اللفظية، ومورده: صورة الشك فى وحدة المعنى وتعدده. أما إذا علم التعدد وشك فى مبدأ حدوث الوضع المعلوم فى زماننا، فمقتضى الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم، ولذا اتفقوا فى مسألة الحقيقة الشرعية على أن الأصل فيها عدم الثبوت.

(هامش)

(۱) كذا فى النسخ، والمناسب: كانت ، لرجوع الضمير إلى صيغة الأمر. (۲) راجع الصفحة ۱۳ (*)

ص ۲۵۵

الأمر الثامن

الأمر الثامن

قد يستصحب صحة العبادة عند الشك فى طرو مفسد، كفقد ما يشك فى اعتبار وجوده فى العبادة، أو وجود ما يشك فى اعتبار عدمه. وقد اشتهر التمسك بها بين الأصحاب، كالشيخ (۱) والحلى (۲) والمحقق (۳) والعلامة (۴) وغيرهم (۵). وتحقيقه وتوضيح مورد جريانه: أنه لا شك ولا ريب فى أن المراد بالصحة المستصحبة ليس صحة مجموع العمل، لأن الفرض التمسك به عند الشك فى الأثناء. وأما صحة الأجزاء السابقة فالمراد بها: إما موافقتها للأمر المتعلق بها، وإما ترتب الأثر عليه:

(هامش)

(۱) انظر الخلاف ۳: ۱۵۰، والمبسوط ۲: ۱۴۷. (۲) انظر السرائر ۱: ۲۲۰. (۳) انظر المعتبر ۱: ۵۴. (۴) انظر نهاية الإحكام ۱: ۵۳۸، وتذكرة الفقهاء ۱: ۲۴. (۵) كالشهيد الثانى فى تمهيد القواعد: ۲۷۳ (*)

ص ۲۵۶

أما موافقتها للأمر المتعلق بها، فالمفروض أنها متيقنة، سواء فسد العمل أم لا، لأن فساد العمل لا يوجب خروج الأجزاء المأتى بها على طبق الأمر المتعلق بها عن كونه كذلك، ضرورة عدم انقلاب الشىء عما وجد عليه. وأما ترتب الأثر، فليس الثابت منه للجزء (۱) - من حيث إنه جزء - إلا كونه بحيث لو ضم إليه الأجزاء الباقية مع الشرائط المعتبرة لالتأم الكل، فى مقابل الجزء الفاسد، وهو الذى لا يلزم من ضم باقى الأجزاء والشرائط إليه وجود الكل. ومن المعلوم أن هذا الأثر موجود فى الجزء دائما، سواء قطع بضم الأجزاء الباقية، أم قطع بعدمه، أم شك فى ذلك. فإذا شك فى حصول الفساد من غير جهة تلك الأجزاء، فالقطع ببقاء صحة تلك الأجزاء لا ينفع فى تحقق الكل مع وصف هذ الشك، فضلا عن استصحاب الصحة. مع ما عرفت: من أنه ليس الشك فى بقاء صحة تلك الأجزاء، بأى معنى اعتبر من معانى الصحة. ومن هنا، رد هذا الاستصحاب جماعة من المعاصرين (۲) ممن يرى حجية الاستصحاب مطلقا. لكن التحقيق: التفصيل بين موارد التمسك. بيانه: أنه قد يكون الشك فى الفساد من جهة احتمال فقد أمر معتبر أو وجود أمر مانع، وهذا هو الذى لا يعتنى فى نفيه باستصحاب

(هامش)

(۱) فى (ط) زيادة: المتقدم . (۲) كصاحب الفصول فى الفصول: ۵۰ (*)

ص ۲۵۷

الصحة، لما عرفت (۱): من أن فقد بعض ما يعتبر من الامور اللاحقة لا يقدح فى صحة الأجزاء السابقة. وقد يكون من جهة عروض ما ينقطع معه الهيئة الاتصالية المعتبرة فى الصلاة، فإنا استكشفنا - من تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه فى الصلاة بالقواطع - أن للصلاة هيئة اتصالية ينافيها توسط بعض الأشياء فى خلال أجزائها، الموجب لخروج الأجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام والأجزاء السابقة عن قابلية الانضمام إليها، فإذا شك فى شىء من ذلك وجودا أو صفة جرى استصحاب صحة الأجزاء - بمعنى بقائها على القابلية المذكورة - فيتفرع على ذلك عدم وجوب استئنافها، أو استصحاب الاتصال الملحوظ بين الأجزاء السابقة وما يلحقها من الأجزاء الباقية، فيتفرع عليه بقاء الأمر بالإتمام. وهذا الكلام وإن كان قابلا للنقض والإبرام، إلا أن الأظهر بحسب المسامحة العرفية فى كثير من الاستصحابات جريان الاستصحاب فى المقام. وربما يتمسك (۲) فى مطلق الشك فى الفساد، باستصحاب حرمة القطع ووجوب المضى. وفيه: أن الموضوع فى هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محالة، والمفروض الشك فى الصحة. وربما يتمسك فى إثبات الصحة فى محل الشك، بقوله تعالى:

(هامش)

(۱) فى أول الصفحة السابقة. (۲) تقدم هذا الاستدلال فى مبحث البراءة ۲: ۳۸۰ (*)

ص ۲۵۸

(ولا تبطلوا أعمالكم)(۱). وقد بينا عدم دلالة الآية على هذا المطلب فى أصالة البراءة عند الكلام فى مسألة الشك فى الشرطية (۲)،

وكذلك التمسك بما عداها من العمومات المقتضية للصحة.

(هامش)

(۱) تمسك بها غير واحد تبعا للشيخ، كما تقدم فى مبحث البراءة ۲: ۳۷۶ – ۳۷۷، والآية من سورة محمد: ۳۳. (۲) راجع مبحث البراءة ۲: ۳۷۷ – ۳۸۰ (*)

ص ۲۵۹

الأمر التاسع

الأمر التاسع

لا فرق فى المستصحب بين أن يكون من الموضوعات الخارجية أو اللغوية أو الأحكام الشرعية العملية، اصولية كانت أو فرعية. وأما الشرعية الاعتقادية، فل يعتبر الاستصحاب فيها، لأنه: إن كان من باب الأخبار فليس مؤداها إلا الحكم على م كان (۱) معمولا به على تقدير اليقين (۲)، والمفروض أن وجوب الاعتقاد بشىء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك، لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف. وإن كان من باب الظن فهو مبنى على اعتبار الظن فى اصول الدين، بل الظن غير حاصل فيما كان المستصحب من العقائد الثابتة بالعقل أو النقل القطعى، لأن الشك إنما ينشأ من تغير بعض ما يحتمل مدخليته وجودا أو عدما فى المستصحب. نعم، لو شك فى نسخه أمكن دعوى الظن، لو لم يكن احتمال النسخ ناشئا عن احتمال نسخ أصل

(هامش)

(۱) فى (ت) و (ص) بدل الحكم على ما كان : حكما عملى . (۲) فى (ص)، (ظ) و (ر) زيادة: به . (*)

ص ۲۶۰

الشريعة، لا نسخ الحكم فى تلك الشريعة. أما الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشريعة فلا يحصل الظن بعدمه، لأن نسخ الشرائع شائع، بخلاف نسخ الحكم فى شريعة واحدة، فإن الغالب بقاء الأحكام. ومما ذكرنا يظهر أنه لو شك فى نسخ أصل الشريعة لم يجز التمسك بالاستصحاب لإثبات بقائها، مع أنه لو سلمنا حصول الظن فلا دليل على حجيته حينئذ، لعدم مساعدة العقل عليه وإن انسد باب العلم، لإمكان الاحتياط إلا فيما لا يمكن. والدليل النقلى الدال عليه لا يجدى، لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللاحقة. فعلم مما ذكرنا أن ما يحكى: من تمسك بعض أهل الكتاب – فى مناظرة بعض الفضلاء السادة (۱ – باستصحاب شرعه، مما لا وجه له، إلا أن يريد جعل البينة على المسلمين فى دعوى الشريعة الناسخة، إما لدفع كلفة الاستدلال عن نفسه، وإما لإبطال دعوى المدعى، بناء على أن مدعى الدين الجديد كمدعى النبوة يحتاج إلى برهان قاطع، فعدم الدليل القاطع للعذر على الدين الجديد – كالنبى الجديد – دليل قطعى

(هامش)

(۱) هو السيد باقر القزوينى على ما نقله الآشتيانى – فى بحر الفوائد ۳: ۱۵۰ – عن المصنف، وقيل: إنه السيد حسين القزوينى، وقيل: إنه السيد محسن الكاظمى، وفى أوثق الوسائل (۵۱۶): عن رسالة لبعض تلامذة العلامة بحر العلوم: أن المناظرة جرت بين السيد بحر العلوم وبين عالم يهودى حين سافر إلى زيارة أبى عبد الله الحسين (عليه السلام) فى بلدة ذى الكفل، وكانت محل تجمع اليهود آنذاك، كما أنه يحتمل تعدد الواقعة. (*)

ص ۲۶۱

على عدمه بحكم العادة، بل العقل، فغرض الكتابى إثبات حقية دينه بأسهل الوجهين. ثم إنه قد اجيب عن استصحاب الكتابى المذكور بأجوبة: منها: ما حكى (۱) عن بعض الفضلاء المناظرين له: وهو أنا نؤمن ونعترف بنبوة كل موسى وعيسى أقر بنبوة نبينا

(صلی الله علیه وآله)، وکافر (۲) بنبوة کل من لم یقر بذلک. وهذا مضمون ما ذکره مولانا الرض (علیه السلام) فی جواب الجاثلیق (۳). وهذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الکتابی: من أن موسی بن عمران أو عیسی بن مریم شخص واحد وجزئی حقیقی اعترف المسلمون وأهل الکتاب بنبوته، فعلی المسلمین نسخها. وأما ما ذکره الإمام (علیه السلام) (۴)، فلعله أراد به غیر ظاهره، بقرینة ظاهرة بینه وبین الجاثلیق. وسیأتی ما یمکن أن یؤول به. ومنه: ما ذکره بعض المعاصرین (۵): من أن استصحاب النبوة معارض باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث أصل النبوة، بناء علی أصل فاسد تقدم حکایته عنه، وهو: أن الحکم الشرعی الموجود یقتصر فیه علی القدر المیتقن، وبعده یتعارض استصحاب وجوده

(هامش)

(۱) حکاه المحقق القمی فی القوانین ۲: ۷۰. (۲) کذا فی النسخ، والمناسب: نکفر . (۳) راجع عیون أخبار الرضا (علیه السلام) ۱: ۱۵۷، والاحتجاج ۲: ۲۰۲. (۴) فی نسخة بدل (ص) زیادة: فی جواب الجاثلیق . (۵) هو الفاضل النراقی، انظر مناهج الأحکام: ۲۳۷. (*)

ص ۲۶۲

واستصحاب عدمه. وقد أوضحنا فساده بما لا مزید علیه (۱). ومنها: ما ذکره فی القوانین - بانیا له علی ما تقدم منه فی الأمر الأول: من أن الاستصحاب مشروط بمعرفة استعداد المستصحب، فلا یجوز استصحاب حیاة الحیوان المردد بین حیوانین مختلفین فی الاستعداد بعد انقضاء مدة استعداد أقلهما استعدادا - قال: إن موضوع الاستصحاب لا بد أن یکون متعینا حتی یجری علی منواله، ولم یتعین هنا إلا النبوة فی الجملة، وهی کلی من حیث إنها قابلة للنبوة إلی آخر الأبد، بأن یقول الله جل ذکره لموسی (علیه السلام): أنت نبیی وصاحب دینی إلی آخر الأبد . ولأن یکون إلی زمان محمد (صلی الله علیه وآله)، بأن یقول له: أنت نبیی ودینک باق إلی زمان محمد (صلی الله علیه وآله) . ولأن یکون غیر مغیا بغایة، بأن یقول: أنت نبیی بدون أحد القیدین. فعلی الخصم أن یثبت: إما التصریح بالامتداد إلی آخر الأبد، أو الإطلاق. ولا سبیل إلی الأول، مع أنه یخرج عن الاستصحاب. ولا إلی الثانی، لأن الإطلاق فی معنی القید، فلا بد من إثباته. ومن المعلوم أن مطلق النبوة غیر النبوة المطلقة، والذی یمکن استصحابه هو الثانی دون الأول، إذ الکلی لا یمکن استصحابه إلا بما یمکن من بقاء أقل أفراده (۲ ، انتهی موضع الحاجة. وفیه:

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۲۰۸ - ۲۱۳. (۲) القوانین ۲: ۷۰ (*)

ص ۲۶۳

أولا: ما تقدم (۱)، من عدم توقف جریان الاستصحاب علی إحراز استعداد المستصحب. وثانیا: أن ما ذکره - من أن الإطلاق غیر ثابت، لأنه فی معنی القید - غیر صحیح، لأن عدم التقیید مطابق للأصل. نعم، المخالف للأصل الإطلاق بمعنی العموم الراجع إلی الدوام. والحاصل: أن هنا فی الواقع ونفس الأمر نبوة مستدامة إلی آخر الأبد، ونبوة مغیاة إلی وقت خاص، ولا ثالث لهما فی الواقع، فالنبوة المطلقة - بمعنی غیر المقیدة - ومطلق النبوة سیان فی التردد بین الاستمرار والتوقیت، فلا وجه لإجراء الاستصحاب علی أحدهما دون الآخر. إلا أن یرید - بقرینة ما ذکره بعد ذلک، من أن المراد من مطلقات کل شریعة بحکم الإستقراء الدوام والاستمرار إلی أن یثبت الرافع - أن المطلق فی حکم الاستمرار، فالشک فیه شک فی الرافع، بخلاف مطلق النبوة، فإن استعداده غیر محرز عند الشک، فهو من قبیل الحیوان المردد بین مختلفی الاستعداد. وثالثا: أن م ذکره منقوض بالاستصحاب فی الأحکام الشرعیة، لجریان ما ذکره فی کثیر منها، بل فی أکثرها. وقد تفطن لورود هذا علیه، ودفعه بما لا یندفع به، فقال: إن التتبع والاستقراء یحکمان بأن غالب الأحکام الشرعیة - فی غیر ما ثبت فی الشرع له حد - لیست بآنیة، ولا محدودة إلی حد معین، وأن الشارع اکتفی فیها فیما ورد عنه مطلقا فی استمراره، ویظهر

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۱۹۴ (*)

ص ۲۶۴

من الخارج أنه أراد منه الاستمرار، فإن من (۱) تتبع أكثر الموارد واستقرأها (۲ يحصل الظن القوى بأن مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار إلى أن يثبت الرافع من دليل عقلى أو نقلى (۳)، انتهى. ولا يخفى ما فيه: أما أولا: فلأن مورد النقض لا يختص بما شك فى رفع الحكم الشرعى الكلى، بل قد يكون الشك لتبدل ما يحتمل مدخليته فى بقاء الحكم، كتغير الماء للنجاسة. وأما ثانيا: فلأن الشك فى رفع الحكم الشرعى إنما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر فى الاستمرار - بنفسه أو بمعونة القرائن، مثل الاستقراء الذى ذكره فى المطلقات - لكن الحكم الشرعى الكلى فى الحقيقة إنما يرتفع بتمام استعداده، حتى فى النسخ، فضلا عن نحو الخيار المردد بين كونه على الفور أو التراخى، والنسخ أيضا رفع صورى، وحقيقته انتهاء استعداد الحكم، فالشك فى بقاء الحكم الشرعى لا يكون إلا من جهة الشك فى مقدار استعداده، نظير الحيوان المجهول استعداده. وأم ثالثا: فلأن ما ذكره - من حصول الظن بإرادة الاستمرار من الإطلاق - لو تم، يكون دليلا اجتهاديا مغنيا عن التمسك بالاستصحاب، فإن التحقيق: أن الشك فى نسخ الحكم المدلول عليه بدليل ظاهر - فى

(هامش)

(۱) لم ترد من فى المصدر. (۲) فى المصدر: استقراءه . (۳) القوانين ۲: ۷۳ (*)

ص ۲۶۵

نفسه أو بمعونة دليل خارجى - فى الاستمرار، ليس موردا للاستصحاب، لوجود الدليل الاجتهادى فى مورد الشك، وهو ظن الاستمرار. نعم، هو من قبيل استصحاب حكم العام إلى أن يرد المخصص، وهو ليس استصحابا فى حكم شرعى، كما لا يخفى. ثم إنه (قدس سره) أورد على ما ذكره - من قضاء التتبع (۱) بغلبة الاستمرار فى ما ظاهره الإطلاق -: بأن النبوة أيضا من تلك الأحكام. ثم أجاب: بأن غالب النبوات محدودة، والذى ثبت علين استمراره نبوة نبينا (صلى الله عليه وآله) (۲). ولا يخفى ما فى هذا الجواب: أم أولا: فلأن نسخ أكثر النبوات لا يستلزم تحديدها، فللخصم أن يدعى ظهور أدلتها - فى أنفسها أو بمعونة الاستقراء - فى الاستمرار، فانكشف نسخ ما نسخ وبقى ما لم يثبت نسخه. وأما ثانيا: فلأن غلبة التحديد فى النبوات غير مجدية، للقطع بكون إحداها (۳ مستمرة، فليس ما وقع الكلام فى استمراره أمرا ثالثا يتردد بين إلحاقه بالغالب وإلحاقه بالنادر، بل يشك فى أنه الفرد النادر أو النادر غيره، فيكون هذا ملحق بالغالب. والحاصل: أن هنا أفرادا غالبة وفردا نادرا، وليس هنا مشكوك قابل اللحوق بأحدهما، بل الأمر يدور بين كون هذا الفرد هو الأخير

(هامش)

(۱) فى (ظ) ونسخة بدل (ص) بدل قضاء التتبع : اكتفاء الشارع . (۲) القوانين ۲ ۷۳. (۳) فى (ظ) و (ه): إحداهم . (*)

ص ۲۶۶

النادر، أو ما قبله الغالب، بل قد يثبت بأصالة عدم ما عداه (۱) كون هذا هو الأخير المغاير للباقى. ثم أورد (قدس سره) على نفسه: بجواز استصحاب أحكام الشريعة السابقة المطلقة. وأجاب: بأن إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشارة مجئ نبينا (صلى الله عليه وآله) لا ينفعهم (۲). وربما يورد عليه: أن الكتابى لا يسلم البشارة المذكورة حتى يضره فى التمسك بالاستصحاب أو لا ينفعه. ويمكن توجيه كلامه: بأن المراد أنه إذا (۳ لم ينفع الإطلاق مع اقترانها بالبشارة، فإذا فرض قضية نبوته مهملة غير دالة إلا على مطلق النبوة، فلا ينفع الإطلاق بعد العلم بتبعية تلك الأحكام لمدة النبوة، فإنه تصير أيضا حينئذ مهملة. ثم إنه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه: الأول: أن المقصود من التمسك به: إن كان الاقتناع به فى العمل عند الشك، فهو - مع مخالفته للمحكى عنه من قوله: فعليكم

کـذا وکـذ ، فإنه ظاهر فی أن غرضه الإسـکات والإلزام – فاسـد جدا، لأن العمل به علی تقدیر تسـلیم جوازه غیر جائز إلا بعد الفحص والبحث، وحینئذ یحصل العلم بأحد الطرفین

(هامش)

(۱) فی (ظ) و (ص) بدل ما عداه : ما عدا غیرهم . (۲) القوانین ۲: ۷۴. (۳) شطب فی (ت) علی: إذ . (*)

ص ۲۶۷

بناء علی ما ثبت: من انفتاح باب العلم فی مثل هذه المسألة، کما یدل علیه النص الدال علی تعذیب الکفار (۱)، والإجماع المدعی (۲) علی عدم معذوریة الجاهل (۳)، خصوصا فی هذه المسألة، خصوصا من مثل هذا الشـخص الناشـئ فی بلاد الإسلام. وکیف کان، فلا یبقی مجال للتمسک بالاستصـحاب. وإن أراد به الإسـکات والإلزام، ففیه: أن الاستصـحاب لیس دلیلا إسـکاتیا، لأنه فرع الشک، وهو أمر وجدانی – کالقطع – لا یلزم (۴) به أحد. وإن أراد بیان أن مدعی ارتفاع الشریعة السابقة ونسخها محتاج إلی الاستدلال، فهو غلط، لأن مدعی البقاء فی مثل المسألة – أیضا – یحتاج إلی الاستدلال علیه. الثانی: أن اعتبار الاستصحاب إن کان من باب الأخبار، فلا ینفع الکتـابی التمسک به، لأن ثبوته فی شـرعنا مانع عن استصـحاب النبوة، وثبوته فی شـرعهم غیر معلوم. نعم، لو ثبت ذلک من شـریعتهم أمکن التمسک به، لصیرورته حکما إلهیا (۵) غیر منسوخ یجب تعبد

(هامش)

(۱) فصلت: ۶. (۲) انظر شـرح الألفیة (رسائل المحقق الکرکی) ۳: ۳۰۳، ومفتاح الکرامة ۳: ۲۸۳. (۳) تقدم الکلام عن عدم معذوریة الجاهل فی مبحث البراءة ۲: ۴۱۲. (۴) فی غیر (ظ) بدل لا یلزم : لا یلتزم . (۵) لم ترد إلهی فی (ظ). (*)

ص ۲۶۸

الفریقین به. وإن کـان من بـاب الظن، فقـد عرفت – فی صـدر المبحث – أن حصـول الظن ببقـاء الحکم الشـرعی الکلی ممنوع جـدا، وعلی تقـدیره فالعمل بهـذا الظن فی مسألـة النبوة ممنوع. وإرجاع الظن بها إلی الظن بالأحکام الکلیـة الثابتة فی تلک الشـریعة أیضا ل یجـدی، لمنع الـدلیل علی العمل بالظن، عـدا دلیل الانسداد الغیر الجاری فی المقام مع التمکن من التوقف والاحتیاط فی العمل. ونفی الحرج لا دلیل علیه فی الشـریعة السابقـة، خصوصا بالنسـبة إلی قلیل من الناس ممن لم یحصل له العلم بعـد الفحص والبحث. ودعوی: قیام الدلیل الخاص علی اعتبار هذا الظن، بالتقریب الذی ذکره بعض المعاصرین (۱): من أن شرائع الأنبیاء السلف وإن کانت لم تثبت علی سبیل الاسـتمرار، لکنها فی الظاهر لم تکن محدودة بزمن معین، بل بمجئ النبی اللاحق، ولا ریب أنها تستصـحب ما لم تثبت نبوة اللاحق، ولولا ذلک لاختل علی الامم السابقـة نظام شـرائعهم، من حیث تجویزهم فی کل زمان ظهور نبی ولو فی الأماکن البعیدة، فلا یسـتقر لهم البناء علی أحکامهم. مدفوعة: بأن اسـتقرار الشـرائع لم یکن بالاستصـحاب قطعا، وإلا لزم کونهم شاکین فی حقیة شریعتهم ونبوة نبیهم (۲) فی أکثر الأوقات لما تقدم (۳): من أن الاستصحاب بناء علی کونه من باب الظن لا یفید

(هامش)

(۱) هو صـاحب الفصول فی الفصول: ۳۸۰. (۲) لم ترد نبوة نبیهم فی (ظ)، وشـطب علیه فی (ت) و (هـ). (۳) راجع الصفحة ۸۷ – ۸۸ (*)

ص ۲۶۹

الظن الشخصـی فی کل مورد. وغایـة ما یسـتفاد من بناء العقلاء فی الاستصـحاب، هی ترتیب الأعمال المترتبـة علی الدین السابق دون حقیـة دینهم ونبوة نبیهم التی هی من اصول الـدین. فالأظهر أن یقال: إنهم کانوا قاطعین بحقیـة دینهم، من جهـة بعض العلامات التی أخبرهم بهـا النبی السابق. نعم، بعـد ظهور النبی الجدیـد، الظاهر کونهم شاکین فی دینهم مع بقائهم علی الأعمال، وحینئـذ فللمسـلمین أیضا أن یطالبوا الیهود بإثبات حقیة دینهم، لعدم الدلیل لهم علیها وإن کان لهم الدلیل علی البقاء علی الأعمال فی الظاهر (۱). الثالث:

أنا لم نجزم بالمستصحب - وهی نبوة موسی أو عیسی (علیهما السلام) - إلا بإخبار نبینا (صلی الله علیه وآله وسلم) ونص القرآن، وحینئذ فلا معنی للاستصحاب ودعوی: أن النبوة موقوفة علی صدق نبینا (صلی الله علیه وآله) لا علی نبوته، مدفوعة: بأنا لم نعرف صدقه إلا من حیث نبوته. والحاصل: أن الاستصحاب موقوف علی تسالم المسلمین وغیرهم علیه، لا من جهة النص علیه فی هذه الشریعة. وهو مشکل، خصوص بالنسبة إلی عیسی (علیه السلام)، لإمکان معارضة قول النصاری بتکذیب الیهود (۲ . الرابع: أن مرجع النبوة المستصحبة لیس إلا إلی وجوب التدین بجمیع ما جاء به ذلک النبی، وإلا فأصل صفة النبوة أمر قائم بنفس النبی (صلی الله علیه وآله)، لا معنی لاستصحابه، لعدم قابلیته للارتفاع أبدا. ولا ریب

(هامش)

(۱) فی (ص) و (ظ) زیادة: فتأمل . (۲) فی (ت) و (هـ) زیادة: به . (*)

ص ۲۷۰

أنا قاطعون بأن من أعظم ما جاء به النبی السابق الإخبار بنبوة نبینا (صلی الله علیه وآله)، کما یشهد به الاهتمام بشأنه فی قوله تعالی - حکایة عن عیسی -: *(إنی رسول الله إلیکم مصدقا لما بین یدی من التوراة ومبشرا برسول یأتی من بعدی اسمه أحمد)*(۱ فکل ما جاء به من الأحکام فهو فی الحقیقة مغیا بمجیء نبینا (صلی الله علیه وآله)، فدین عیسی (علیه السلام) المختص به عبارة عن مجموع أحکام مغیاة إجمالا بمجیء نبین (صلی الله علیه وآله)، ومن المعلوم أن الاعتراف ببقاء ذلک الدین لا یضر المسلمین فضلا عن استصحابه. فإن أراد الکتابی دینا غیر هذه الجملة المغیاة إجمالا بالبشارة المذکورة، فنحن منکرون له، وإن أراد هذه الجملة، فهو عین مذهب المسلمین، وفی الحقیقة بعد کون أحکامهم مغیاة لا رفع حقیقة، ومعنی النسخ انتهاء مدة الحکم المعلومة (۲) إجمالا. فإن قلت: لعل مناظرة الکتابی، فی تحقق الغایة المعلومة، وأن الشخص الجائی هو المبشر به أم لا، فیصح تمسکه بالاستصحاب. قلت: المسلم هو الدین المغیا بمجیء هذا الشخص الخاص، لا بمجیء موصوف کلی حتی یتکلم فی انطباقه علی هذ الشخص، ویتمسک بالاستصحاب. الخامس: أن یقال: إنا - معاشر المسلمین - لما علمنا أن النبی السالف أخبر بمجیء نبینا (صلی الله علیه وآله وسلم)، وأن ذلک کان واجبا علیه، ووجوب الإقرار به والإیمان به متوقف علی تبلیغ ذلک إلی رعیته، صح لنا أن

(هامش)

(۱) الصف: ۶. (۲) فی (ر): المعلوم . (*)

ص ۲۷۱

نقول: إن المسلم نبوة النبی السالف علی تقدیر تبلیغ نبوة نبینا (صلی الله علیه وآله)، والنبوة التقدیریة لا یضرنا ولا ینفعهم فی بقاء شریعتهم. ولعل هذا الجواب یرجع إلی ما ذکره الإمام أبو الحسن الرضا صلوات الله علیه فی جواب الجاثلیق، حیث قال له (علیه السلام): ما تقول فی نبوة عیسی وکتابه، هل تنکر منهما شیئا؟ قال (علیه السلام): أنا مقر بنبوة عیسی وکتابه وما بشر به امته وأقرت به الحواریون، وکافر بنبوة کل عیسی لم یقر بنبوة محمد (صلی الله علیه وآله) وکتابه ولم یبشر به امته. ثم قال الجاثلیق: ألیس تقطع الأحکام بشاهدی عدل؟ قال (علیه السلام): بلی. قال الجاثلیق: فأقم شاهدین عدلین (۱) - من غیر أهل ملتک - علی نبوة محمد (صلی الله علیه وآله) ممن لا تنکره النصرانیة، وسلنا مثل ذلک من غیر أهل ملتنا. قال (علیه السلام): الآن جئت بالنصفة یا نصرانی. ثم ذکر (علیه السلام) إخبار خواص عیسی (علیه السلام) بنبوة محمد (صلی الله علیه وآله) (۲). ولا یخفی: أن الإقرار بنبوة عیسی (علیه السلام) وکتابه وما بشر به امته لا یکون حاسما لکلام الجاثلیق، إلا إذا ارید المجموع من حیث المجموع، بجعل الإقرار بعیسی (علیه السلام) مرتبطا بتقدیر بشارته المذکورة. ویشهد له قوله (علیه السلام) بعد ذلک: کافر بنبوة کل عیسی لم یقر ولم

(هامش)

(۱) لم ترد عدلین فی المصدر. (۲) عیون أخبار الرضا (علیه السلام) ۱: ۱۵۶ و ۱۵۷، والاحتجاج ۲: ۲۰۲ (*)

ص ۲۷۲

یبشر ، فإن هـذا فی قوة مفهوم التعلیق المستفاد من الکلام السابق. وأما التزامه (علیه السلام) بالبینة علی دعواه، فلا یدل علی تسلیمه الاستصحاب وصیرورته مثبت بمجرد ذلک، بل لأنه (علیه السلام) من أول المناظرة ملتزم بالإثبات، وإلا فالظاهر المؤید بقول الجاثلیق: وسلنا مثل ذلک کون کل منهما مدعیا، إلاـ أن یرید الجاثلیق ببینته نفس الإمام وغیره من المسلمین المعترفین بنبوة عیسی (علیه السلام)، إذ ل بینة له ممن لا ینکره المسلمون سوی ذلک، فافهم.

ص ۲۷۳

الأمر العاشر

الأمر العاشر

أن الدلیل الدال علی الحکم فی الزمان السابق: إما أن یکون مبینا لثبوت الحکم فی الزمان الثانی، کقوله: أکرم العلماء فی کل زمان ، وکقوله: لاـ تهن فقیر ، حیث إن النهی للدوام. وإما أن یکون مبینا لعدمه، نحو: أکرم العلماء إلی أن یفسقو ، بناء علی مفهوم الغایة. وإما أن یکون غیر مبین لحال الحکم فی الزمان الثانی نفیا وإثباتا: إما لإجماله، کما إذا أمر بالجلوس إلی اللیل، مع تردد اللیل بین استتار القرص وذهاب الحمرة. وإما لقصور دلالته، کما إذا قال: إذا تغیر الماء نجس ، فإنه لا یدل علی أزید من حدوث النجاسة فی الماء، ومثل الإجماع المنعقد علی حکم فی زمان، فإن الإجماع لا یشمل ما (۱) بعد ذلک الزمان. ولا إشکال فی جریان الاستصحاب فی هذا القسم الثالث. وأما القسم الثانی، فلا إشکال فی عدم جریان الاستصحاب فیه،

(هامش)

(۱) م من (هـ) و (ت). (*)

ص ۲۷۴

لوجود الدلیل علی ارتفاع الحکم فی الزمان الثانی. وکذلک القسم الأول، لأن عموم اللفظ للزمان اللاحق کاف ومغن عن الاستصحاب، بل مانع عنه، إذ المعتبر فی الاستصحاب عدم الدلیل ولو علی طبق الحالة السابقة. ثم إذا فرض خروج بعض الأفراد فی بعض الأزمنة عن هذا العموم، فشک فیما بعد ذلک الزمان المخرج، بالنسبة إلی ذلک الفرد، هل هو ملحق به فی الحکم أو ملحق بما قبله؟ الحق: هو التفصیل فی المقام، بأن یقال: إن اخذ فیه عموم الأزمان أفرادیا، بأن اخذ کل زمان موضوعا مستقلا لحکم مستقل، لینحل العموم إلی أحکام متعددة بتعدد الأزمان (۱)، کقوله: أکرم العلماء کل یوم فقام الإجماع علی حرمة إکرام زید العالم یوم الجمعة. ومثله ما لو قال: أکرم العلماء ، ثم قال: لا تکرم زیدا یوم الجمعة إذا فرض (۲) الاستثناء قرینة علی أخذ کل زمان فردا مستقلا، فحینئذ یعمل عند الشک بالعموم، ولا یجری الاستصحاب، بل لو لم یکن عموم وجب الرجوع إلی سائر الاصول، لعدم قابلیة المورد للاستصحاب. وإن اخذ لبیان الاستمرار، کقوله: أکرم العلماء دائم ، ثم خرج فرد فی زمان، وشک فی حکم ذلک الفرد بعد ذلک الزمان، فالظاهر جریان الاستصحاب، إذ لا یلزم من ثبوت ذلک الحکم للفرد بعد ذلک الزمان تخصیص زائد علی التخصیص المعلوم، لأن مورد التخصیص

(هامش)

(۱) لم ترد موضوعا – إلی – الأزمان فی (ظ)، وورد بدله: فرد . (۲) فی (ظ) بدل إذا فرض : فإن . (*)

ص ۲۷۵

الأفراد دون الأزمنة، بخلاف القسم الأول، بل لو لم یکن هنا استصحاب لم یرجع إلی العموم، بل إلی الاصول الاخر. ولا فرق بین استفادة الاستمرار من اللفظ، کالمثال المتقدم، أو من الإطلاق، کقوله: تواضع للناس – بناء علی استفادة الاستمرار منه – فإنه إذا خرج

منه التواضع فی بعض الأزمنـة، علی وجه لاـ یفهم من التخصـیص ملاحظـة المتکلم کـل زمان فردا مسـتقلا لمتعلق الحکم، استصـحب حکمه بعـد الخروج، ولیس هـذا من بـاب تخصـیص العام بالاستصـحاب. وقـد صـدر خلاف ما ذکرنا – من أن مثل هـذا من مورد (۱ الاستصـحاب، وأن هذا لیس من تخصـیص العام به – فی موضـعین: أحدهما: ما ذکره المحقق الثانی (رحمه الله) فی مسألة خیار الغبن فی بـاب تلقی الرکبـان: من أنه فـوری، لأـن عموم الوفـاء بـالعقود من حیث الأـفراد، یسـتتبع عموم الأزمـان (۲). وحاصـله: منع جریان الاستصحاب، لأجل عموم وجوب الوفاء، خرج منه أول زمان الاطلاع علی الغبن وبقی الباقی. وظاهر الشهید الثانی فی المسالک إجراء الاستصـحاب فی هذا الخیار. وهو الأقوی، بناء علی أنه لا یستفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلا کون الحکم مستمرا، لا أن الوفاء فی کل زمان موضوع مسـتقل محکوم بوجوب مسـتقل، حتی یقتصـر فی تخصیصه علی ما ثبت من جواز نقض العقد فی جزء من الزمان وبقی الباقی.

(هامش)

(۱) فی (ص): من موارد . (۲) جامع المقاصد ۴: ۳۸ (*)

ص ۲۷۶

نعم لو اسـتظهر من وجوب الوفاء بالعقـد عموم لا ینتقض بجواز نقضه فی زمان، بالإضافـة إلی غیره من الأزمنـة، صح ما ادعاه المحقق (قدس سره). لکنه بعید، ولهذا رجع إلی الاستصحاب فی المسألة جماعة من متأخری المتأخرین (۱) تبعا للمسالک (۲). إلا أن بعضهم (۳) قیده بکون مدرک الخیار فی الزمان الأول هو الإجماع، لا أدلة نفی الضرر، لاندفاع الضرر بثبوت الخیار فی الزمن الأول. ولا أجد وجهـا لهـذا التفصـیل، لأن نفی الضـرر إنما نفی لزوم العقـد، ولم یحـدد زمان الجواز، فإن کان عموم أزمنـة وجوب الوفاء یقتصـر فی تخصـیصه علی ما یندفع به الضرر، ویرجع فی الزائد (۴) إلی العموم، فالإجماع أیضا کذلک، یقتصـر فیه علی معقده. والثانی: ما ذکره بعض من قارب عصـرنا من الفحول (۵): من أن الاستصـحاب المخالف للأصل دلیل شرعی مخصص للعمومات، ولا ینافیه عموم أدلة حجیته، من أخبار الباب الدالة علی عدم جواز نقض الیقین بغیر الیقین، إذ لیس العبرة فی العموم والخصوص بدلیل الدلیل، وإلا لم

(هامش)

(۱) کالمحـدث البحرانی فی الحـدائق ۱۹: ۴۳، وصـاحب الجـواهر فی الجواهر ۲۲: ۴۷۶، و ۲۳ ۴۳. (۲) المسالک ۳: ۱۹۰. (۳) هو صاحب الریاض علی ما نقله المصـنف فی خیارات المکاسب (طبعة الشهیدی): ۲۴۲، وانظر الریاض (الطبعة الحجریة) ۱: ۵۲۱ و ۵۲۵. (۴) فی (ص) زیادة: علیه . (۵) هو السید بحر العلوم. (*)

ص ۲۷۷

یتحقق لنا فی الأدلـة دلیل خاص، لانتهاء (۱) کل دلیل إلی أدلـة عامـة، بل العبرة بنفس الدلیل. ولا ریب أن الاستصـحاب الجاری فی کل مورد خاص به (۲)، لا یتعـداه إلی غیره، فیقدم علی العام، کما یقدم غیره من الأدلة علیه، ولذا تری الفقهاء یسـتدلون علی الشـغل والنجاسة والتحریم بالاستصـحاب، فی مقابلة ما دل علی البراءة الأصـلیة وطهارة الأشـیاء وحلیتها. ومن ذلک: استنادهم إلی استصحاب النجاسة والتحریم فی صورة الشک فی ذهاب ثلثی العصیر، وفی کون التحدید تحقیقیا أو تقریبیا، وفی (۳) صیرورته قبل ذهاب الثلثین دبسا، إلی غیر ذلک (۴). انتهی کلامه، علی ما لخصه بعض المعاصـرین (۵). ول یخفی مـا فی ظاهره، لما عرفت: من أن مورد جریان العموم لاـ یجری الاستصـحاب حتی لو لم یکن عموم، ومورد جریان الاستصـحاب لا یرجع إلی العموم ولو لم یکن استصـحاب. ثم م ذکره من الأمثلة خارج عن مسألة تخصـیص الاستصـحاب للعمومات، لأن الاصول المذکورة بالنسـبة إلی الاستصـحاب لیست من قبیل العام بالنسبة إلی الخاص، کما سیجئ فی تعارض الاستصحاب مع

(هامش)

(۱) فی المصدر زیادة: حجیة . (۲) به من المصدر. (۳) فی المصدر زیادة: صورة . (۴) انظر فوائد السید بحر العلوم: ۱۱۶ – ۱۱۷. (۵)

هو صاحب الفصول فی الفصول: ۲۱۴. (*)

ص ۲۷۸

غیره من الاصول (۱). نعم، لو فرض الاستناد فی أصالة الحلیة إلی عموم حل الطیبات و حل الانتفاع بما فی الأرض ، کان استصحاب حرمة العصیر فی (۲) المثالین الأخیرین مثالا لمطلبه، دون المثال الأول، لأنه من قبیل الشک فی موضوع الحکم الشرعی، لا فی نفسه. ففی الأول یستصحب عنوان الخاص، وفی الثانی یستصحب حکمه، وهو الذی یتوهم کونه مخصصا للعموم دون الأول. ویمکن توجیه کلامه (قدس سره): بأن مراده من العمومات - بقرینة تخصیصه الکلام بالاستصحاب المخالف - هی عمومات الاصول، ومراده بالتخصیص للعمومات (۳) ما یعم الحکومة - کما ذکرنا فی أول أصالة البراءة (۴) - وغرضه: أن مؤدی الاستصحاب فی کل مستصحب إجراء حکم دلیل المستصحب فی صورة الشک، فلما کان (۵ دلیل المستصحب أخص من الاصول سمی تقدمه علیها تخصیصا، فالاستصحاب فی ذلک متمم لحکم ذلک الدلیل ومجریه فی الزمان اللاحق. وکذلک الاستصحاب بالنسبة إلی العمومات الاجتهادیة، فإنه إذا خرج المستصحب من العموم بدلیله - والمفروض أن الاستصحاب مجر لحکم ذلک الدلیل فی اللاحق - فکأنه أیضا مخصص، یعنی موجب للخروج عن حکم العام، فافهم.

(هامش)

(۱) انظر الصفحة ۳۸۷. (۲) فی (ت) کتب علی کان استصحاب حرمة العصیر فی : نسخة ، وفی (هـ) کتب علیه: زائد ، وورد بدلها فیهم: أمکن جعل . (۳) لم ترد للعمومات فی (ظ). (۴) راجع مبحث البراءة ۲: ۱۱ - ۱۳. (۵) کذا فی (ف)، وفی غیره بدل فلما کان : فکما أن . (*)

ص ۲۷۹

الأمر الحادی عشر

الأمر الحادی عشر

قد أجری بعضهم (۱) الاستصحاب فی ما إذا تعذر بعض أجزاء المرکب، فیستصحب وجوب الباقی الممکن. وهو بظاهره - کما صرح به بعض المحققین (۲) - غیر صحیح، لأن الثابت سابقا - قبل تعذر بعض الأجزاء - وجوب هذه الأجزاء الباقیة، تبعا لوجوب الکل ومن باب المقدمة، وهو مرتفع قطعا، والذی یراد ثبوته بعد تعذر البعض هو الوجوب النفسی الاستقلالی، وهو معلوم الانتفاء سابقا. ویمکن توجیهه - بناء علی ما عرفت (۳)، من جواز إبقاء القدر

(هامش)

(۱) کالسید العاملی فی المدارک ۱: ۲۰۵، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۲: ۱۶۳. (۲) مثل المحدث البحرانی فی الحدائق ۲: ۲۴۵، والمحقق الخوانساری فی مشارق الشموس: ۱۱۰، والفاضل النراقی فی مستند الشیعة ۲: ۱۰۳، وشریف العلماء فی ضوابط الاصول: ۳۷۴. (۳ راجع الصفحة ۱۹۶ (*)

ص ۲۸۰

المشترک فی بعض الموارد ولو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقا -: بأن المستصحب هو مطلق المطلوبیة المتحققة سابقا لهذا الجزء ولو فی ضمن مطلوبیة الکل، إلا أن العرف لا یرونها مغایرة فی الخارج لمطلوبیة الجزء فی نفسه (۱). ویمکن توجیهه بوجه آخر - یستصحب معه الوجوب النفسی - بأن یقال: إن معروض الوجوب سابقا، والمشار إلیه بقولن: هذا الفعل کان واجب هو الباقی، إلا أنه یشک فی مدخلیة الجزء المفقود فی اتصافه بالوجوب النفسی مطلقا، أو اختصاص المدخلیة بحال الاختیار، فیکون محل الوجوب النفسی هو الباقی (۲)، ووجود ذلک الجزء المفقود وعدمه عند العرف فی حکم الحالات المتبادلة لذلک الواجب المشکوک فی

مدخليتها. وهذا نظير استصحاب الكرية فى ماء نقص منه مقدار فشك فى بقائه على الكرية، فيقال: هذا الماء كان كرا، والأصل بقاء كريته مع أن هذا الشخص الموجود الباقى لم يعلم بكريته. وكذا استصحاب القلة فى ماء زيد عليه مقدار. وهنا توجيه ثالث، وهو: استصحاب الوجوب النفسى المردد بين تعلقه سابق بالمركب على أن يكون المفقود جزءا له مطلقا فيسقط الوجوب بتعذره، وبين تعلقه بالمركب على أن يكون الجزء جزءا اختياريا (۳) يبقى التكليف بعد تعذره، والأصل بقاؤه، فيثبت به تعلقه

(هامش)

(۱) فى (ص) زيادة: فتأمل . (۲) فى (ظ) زيادة: ولو مسامحة . (۳) فى (ر) و (ه): اختيار. (*)

ص ۲۸۱

بالمركب على الوجه الثانى. وهذا نظير إجراء استصحاب وجود الكر فى هذا الإناء لإثبات كرية (۱) الباقى فيه. ويظهر فائدة مخالفة التوجيهات: فيما إذا لم يبق إلا قليل من أجزاء المركب، فإنه يجرى التوجيه الأول والثالث دون الثانى، لأن العرف لا يساعد على فرض الموضوع بين هذا الموجود وبين جامع الكل ولو مسامحة، لأن هذه المسامحة مختصة بمعظم الأجزاء الفاقد لما لا يقدح فى إثبات الاسم والحكم له. وفيما لو كان المفقود شرطا، فإنه لا يجرى الاستصحاب على الأول ويجرى على الأخيرين. وحيث (۲) إن بناء العرف على عدم إجراء الاستصحاب فى فاقد معظم الأجزاء وإجرائه فى فاقد الشرط، كشف عن فساد التوجيه الأول. وحيث إن بناءهم على استصحاب نفس الكرية دون الذات

(هامش)

(۱) فى (ظ) زيادة: الماء . (۲) فى نسخة بدل (ت) و (ص) بدل وحيث - إلى - من الأخيرين ما يلى وحيث إن بناء العرف على الظاهر على عدم إجراء الاستصحاب فى فاقد معظم الأجزاء، وعلى إلحاق فاقد الشرط لفاقد الجزء فى هذا الحكم، أمكن جعله كاشفا عن عدم استقامة التوجيه الأول . (*)

ص ۲۸۲

المتصف بها، كشف عن صحة الأول من الأخيرين (۱). لكن الإشكال بعد فى الاعتماد على هذه المسامحة العرفية المذكورة، إلا أن الظاهر أن استصحاب الكرية من المسلمات عند القائلين بالاستصحاب، والظاهر 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، وبين ما إذا فقده قبل الزوال، لأن المستصحب هو الوجوب النوعى المنجز على تقدير اجتماع شرائطه، لا الشخصى المتوقف على تحقق الشرائط فعلا. نعم، هنا أوضح. وكذا لا فرق - بناء على عدم الجريان - بين ثبوت جزئية المفقود بالدليل الاجتهادى، وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال. وربما يتخيل: أنه لا إشكال فى الاستصحاب فى القسم الثانى، لأن وجوب الاتيان بذلك الجزء لم يكن إلا لوجوب الخروج عن عهدة التكليف، وهذا بعينه مقتض لوجوب الاتيان بالباقى بعد تعذر الجزء. وفيه: ما تقدم (۲)، من أن وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل إنما هو بحكم العقل لا بالاستصحاب، والاستصحاب لا ينفع إلا

(هامش)

(۱) فى (ر) و (ص) زيادة: وقد عرفت أنه لولا المسامحة العرفية فى المستصحب وموضوعه لم يتم شىء من الوجهين ، وفى نسخة بدل (ص) بعد من الوجهين زيادة: وأما الوجه الثالث، فهو مبنى على الأصل المثبت، وستعرف بطلانه، فتعين الوجه الثانى . (۲) راجع الصفحة ۲۲۰ (*)

ص ۲۸۳

بناء على الأصل المثبت. ولو قلنا به لم يفرق بين ثبوت الجزء بالدليل أو بالأصل، لم عرفت: من جريان استصحاب بقاء أصل التكليف، وإن كان بينهما فرق، من حيث إن استصحاب التكليف فى المقام من قبيل استصحاب الكلى المتحقق سابقا فى ضمن فرد معين بعد

العلم بارتفاع ذلک الفرد المعین، وفی استصحاب الاشتغال من قبیل استصحاب الکلی المتحقق فی ضمن المردد بین المرتفع والباقی، وقد عرفت (۱) عدم جریان الاستصحاب فی الصورة الاولی، إلا فی بعض مواردها بمساعدة العرف. ثم اعلم: أنه نسب إلی الفاضلین (قدس سرهما) (۲) التمسک بالاستصحاب فی هذه المسألة، فی (۳) مسألة الأقطع. والمذکور فی المعتبر والمنتهی الاستدلال علی وجوب غسل ما بقی من الید المقطوعة مما دون المرفق: بأن غسل الجمیع بتقدیر وجود ذلک البعض واجب، فإذا زال البعض لم یسقط الآخر (۴ ، انتهی. وهذا الاستدلال یحتمل أن یراد منه مفاد قاعدة المیسور لا یسقط بالمعسور ، ولذا أبدله فی الذکری بنفس القاعدة (۵ .

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۱۹۶. (۲) نسبه الیهما الفاضل النراقی فی عوائد الأیام: ۲۶۷، والسید المجاهد فی مفاتیح الاصول: ۵۲۲. (۳) فی (ظ) و (ه): وفی . (۴) المعتبر ۱: ۱۴۴، والمنتهی ۲: ۳۷، واللفظ للأول. (۵) الذکری ۲: ۱۳۳ (*)

ص ۲۸۴

ویحتمل أن یراد منه الاستصحاب، بأن یراد منه: أن هذا الموجود بتقدیر وجود المفقود فی زمان سابق واجب، فإذا زال البعض لم یعلم سقوط الباقی، والأصل عدمه، أو لم یسقط بحکم الاستصحاب. ویحتمل أن یراد به التمسک بعموم ما دل علی وجوب کل من الأجزاء من غیر مخصص له بصورة التمکن من الجمیع، لکنه ضعیف احتمالا ومحتمل.

ص ۲۸۵

الأمر الثانی عشر

الأمر الثانی عشر

أنه لا فرق فی احتمال خلاف الحالة السابقة بین أن یکون مساوی لاحتمال بقائه، أو راجحا علیه بأمارة غیر معتبرة. ویدل علیه وجوه: الأول: الإجماع القطعی علی تقدیر اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار. الثانی: أن المراد بالشک فی الروایات معناه اللغوی، وهو خلاف الیقین، کما فی الصحاح (۱). ولا خلاف فیه ظاهر (۲). ودعوی: انصراف المطلق فی الروایات إلی معناه الأخص، وهو الاحتمال المساوی، ل شاهد لها، بل یشهد بخلافها - مضافا إلی تعارف إطلاق الشک فی الأخبار علی المعنی الأعم (۳) - موارد من الأخبار: منها: مقابلة الشک بالیقین فی جمیع الأخبار.

(هامش)

(۱) الصحاح ۴: ۱۵۹۴، مادة شکک . (۲) انظر المصباح المنیر: ۳۲۰، مادة شکک . (۳) انظر الوسائل ۵: ۳۲۹، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحدیث ۲، ۴، ۵، والصفحة ۳۳۷، الباب ۲۳ منها، الحدیث ۹ (*)

ص ۲۸۶

ومنها: قوله (علیه السلام) فی صحیحة زرارة الاولی (۱ : فإن حرک إلی جنبه شیء وهو لا یعلم به ، فإن ظاهره فرض السؤال فیما کان معه أمارة النوم. ومنها: قوله (علیه السلام): لا حتی یستیقن ، حیث جعل غایة وجوب الوضوء الاستیقان بالنوم ومجئ أمر بین عنه. ومنها: قوله (علیه السلام): ولکن ینقضه بیقین آخر ، فإن الظاهر سوقه فی مقام بیان حصر ناقض الیقین فی الیقین. ومنها: قوله (علیه السلام) فی صحیحة زرارة الثانیة (۲ : فلعله شیء اوقع علیک، ولیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک ، فإن کلمة لعل ظاهرة فی مجرد الاحتمال، خصوصا مع وروده فی مقام إبداء ذلک کما فی المقام، فیکون الحکم متفرعا علیه. ومنها: تفریع قوله (علیه السلام): صم للرؤیة وأفطر للرؤیة علی قوله (علیه السلام): الیقین لا یدخله الشک (۳). الثالث: أن الظن الغیر المعتبر إن علم بعدم اعتباره بالدلیل، فمعناه أن وجوده کعدمه عند الشارع، وأن کل ما یترتب شرعا علی تقدیر عدمه فهو المترتب علی تقدیر وجوده. وإن کان

مما شک فی اعتباره، فمرجع رفع الید عن الیقین بالحکم الفعلی السابق بسببه، إلی نقض الیقین بالشک، فتأمل جدا (۴ .

(هامش)

(۱) تقدمت فی الصفحة ۵۵. (۲) تقدمت فی الصفحة ۵۸. (۳) الوسائل ۷: ۱۸۴، الباب ۳ من أبواب أحکام شهر رمضان، الحدیث ۱۳.

(۴) فی (ظ): جید . (*)

ص ۲۸۷

هذا کله علی تقدیر اعتبار الاستصحاب من باب التعبد المستنبط من الأخبار. وأما علی تقدیر اعتباره من باب الظن الحاصل من تحقق المستصحب فی السابق، فظاهر کلماتهم أنه لا یقدح فیه أیضا وجود الأمارة الغیر المعتبرة، فیکون العبرة فیه عندهم بالظن النوعی وإن کان الظن الشخصی علی خلافه، ولذا تمسکوا به فی مقامات غیر محصورة علی الوجه الکلی، من غیر التفات إلی وجود الأمارات الغیر المعتبرة فی خصوصیات الموارد. واعلم: أن الشهید (قدس سره) فی الذکری - بعد ما ذکر مسألة الشک فی تقدم الحدث علی الطهارة - قال: تنبیه: قولن: الیقین لا یرفعه الشک ، لا نعنی به اجتماع الیقین والشک فی زمان واحد، لامتناع ذلک، ضرورة أن الشک فی أحد النقیضین یرفع یقین الآخر، بل المعنی به: أن الیقین الذی کان فی الزمن الأول لا یخرج عن حکمه بالشک فی الزمان الثانی، لأصالة بقاء ما کان علی ما کان، فیؤول إلی اجتماع الظن والشک فی الزمان الواحد، فیرجح الظن علیه، کما هو مطرد فی العبادات (۱)، انتهی. ومراده من الشک معناه اللغوی، وهو مجرد الاحتمال المنافی للیقین، فلا ینافی ثبوت الظن الحاصل من أصالة بقاء ما کان، فلا یرد ما اورد علیه (۲): من أن الظن کالیقین فی عدم الاجتماع مع الشک.

(هامش)

(۱) الذکری ۲: ۲۰۷. (۲) هذا الإیراد من المحقق الخوانساری فی مشارق الشموس: ۱۴۲ (*)

ص ۲۸۸

نعم، یرد علی ما ذکرنا من التوجیه: أن الشهید (قدس سره) فی مقام دفع ما یتوهم من التناقض المتوهم (۱) فی قولهم: الیقین لا یرفعه الشک ، ولا ریب أن الشک الذی حکم بأنه لا یرفع الیقین، لیس المراد منه الاحتمال الموهوم، لأنه إنما یصیر موهوما بعد ملاحظة أصالة بقاء ما کان، نظیر المشکوک الذی یراد إلحاقه بالغالب، فإنه یصیر مظنونا (۲) بعد ملاحظة الغلبة. وعلی تقدیر إرادة الاحتمال الموهوم - کما ذکره المدقق الخوانساری (۳) - فلا یندفع به توهم اجتماع الوهم والیقین المستفاد من عدم رفع الأول للثانی. وإرادة الیقین السابق والشک اللاحق یغنی عن إرادة خصوص الوهم من الشک. وکیف کان، فما ذکره المورد - من اشتراک الظن والیقین فی عدم الاجتماع مع الشک مطلقا - فی محله. فالأولی أن یقال: إن قولهم: الیقین لا یرفعه الشک لا دلالة فیه علی اجتماعهما فی زمان واحد، إلا من حیث الحکم فی تلک القضیة بعدم الرفع. ول ریب أن هذا لیس إخبارا عن الواقع، لأنه کذب، ولیس حکما شرعیا بإبقاء نفس الیقین أیضا، لأنه غیر معقول، وإنما هو حکم شرعی بعدم (۴) رفع آثار الیقین السابق بالشک اللاحق، سواء کان احتمالا مساویا أو مرجوح.

(هامش)

(۱) کذا فی النسخ، والظاهر زیادة لفظة المتوهم . (۲) فی (ظ) بدل مظنون : موهوم . (۳) مشارق الشموس: ۱۴۲. (۴) کذا فی (ف)، (خ) و (ن)، وفی غیره: لعدم . (*)

ص ۲۸۹

خاتمة

خاتمة

ذكر بعضهم (۱) للعمل بالاستصحاب شروطا، كبقاء الموضوع، وعدم المعارض، ووجوب الفحص. والتحقيق: رجوع الكل إلى شروط جريان الاستصحاب. وتوضيح ذلك: أنك قد عرفت أن الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما شك فى بقائه، وهذا لا يتحقق إلا مع الشك فى بقاء القضية المحققة (۲) فى السابق بعينها فى الزمان اللاحق. والشك على هذا الوجه ل يتحقق إلا بامور: الأول بقاء الموضوع فى الزمان اللاحق، والمراد به معروض المستصحب.

(هامش)

(۱) انظر الوافية: ۲۰۸ و ۲۰۹، والفصول: ۳۷۷ و ۳۸۱، ومناهج الأحكام: ۲۳۲ و ۲۳۳، وضوابط الاصول: ۳۸۰ و ۳۸۸. (۲) فى (ظ) و (ه): المتحققة . (*)

ص ۲۹۰

فإذا اريد 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 ذهنا أو بوجوده خارجا، فزيد معروض للقيام فى السابق بوصف وجوده الخارجى، وللوجود بوصف تقرره ذهنا، لا وجوده الخارجى. وبهذا اندفع ما استشكله بعض (۱) فى كلية اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب، بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشك فى بقائها، زعما منه أن المراد ببقائه وجوده الخارجى الثانوى، وغفلة عن أن المراد وجوده الثانوى على نحو وجوده الأولى الصالح لأن يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه، وإلا لم يجز أن يحمل عليه المستصحب فى الزمان السابق. فالموضوع فى استصحاب حياة زيد هو زيد القابل لأن يحكم عليه بالحياة تارة وبالموت اخرى، وهذا المعنى لا شك فى تحققه عند الشك فى بقاء حياته. ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط فى جريان الاستصحاب واضح، لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقا، فإذا اريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به: فإما أن يبقى فى غير محل وموضوع، وهو محال. وإما أن يبقى فى موضوع غير الموضوع السابق، ومن المعلوم أن هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض، وإنما هو حكم بحدوث عارض مثله فى موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع

(هامش)

(۱) هو شريف العلماء (قدس سره)، انظر ضوابط الاصول: ۳۸۰ (*)

ص ۲۹۱

الجديد كان مسبوقا بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده. وبعبارة اخرى: بقاء المستصحب ل فى موضوع محال، وكذا فى موضوع آخر، إما لاستحالة انتقال العرض، وإما لأن المتيقن سابقا وجوده فى الموضوع السابق، والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقض للمتيقن السابق. ومما ذكرنا يعلم: أن المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع، ولا يكفى احتمال البقاء، إذ لا بد من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاء، والحكم بعدمه نقضا. فإن قلت: إذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز إحرازه فى الزمان اللاحق بالاستصحاب (۱). قلت: لا مضايقة 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 عن سبب غير الشك فى بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء - مثل أن يشك فى عدالة مجتهده مع الشك فى حياته - وإما أن يكون مسببا عنه. فإن كان الأول، فلا إشكال فى استصحاب الموضوع عند الشك، لكن استصحاب الحكم كالعدالة - مثلا - لا يحتاج إلى إبقاء حياة زيد، لأن موضوع العدالة: زيد على تقدير الحياة، إذ لا شك فيه إلا على فرض الحياة، فالذى يراد استصحابه هو عدالته على تقدير الحياة.

(هامش)

(۱) إشارة إلى ما ذكره صاحب الفصول فى الفصول: ۳۸۱ (*)

ص ۲۹۲

وبالجملة: فهنا مستصحبان، لكل منهما موضوع على حدة: حياة زيد، وعدالته على تقدير الحياة، ولا يعتبر فى الثانى إثبات الحياة (۱). وعلى الثانى، فالموضوع: إما أن يكون معلوما معينا شك فى بقائه، كما إذا علم أن الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغير، وللمطهرية هو الماء بوصف الكرية والإطلاق، ثم شك فى بقاء تغير الماء الأول وكرية الماء الثانى أو إطلاقه. وإما أن يكون غير معين، بل مرددا بين أمر معلوم البقاء وآخر معلوم الارتفاع، كما إذا لم يعلم أن الموضوع للنجاسة هو الماء الذى حدث فيه التغير آنا ما، أو الماء المتلبس فعلا بالتغير. وكما إذا شككنا فى أن النجاسة محمولة على الكلب بوصف أنه كلب، أو المشترك بين الكلب وبين ما يستحال إليه من الملح أو غيره. أما الأول، فلا إشكال فى استصحاب الموضوع، وقد عرفت - فى مسألة الاستصحاب فى الامور الخارجية (۲) - أن استصحاب الموضوع، حقيقته (۳) ترتيب الأحكام الشرعية المحمولة على ذلك الموضوع الموجود واقعا، فحقيقة استصحاب التغير والكرية والإطلاق فى الماء، ترتيب أحكامها المحمولة عليها، كالنجاسة فى الأول، والمطهرية فى الأخيرين. فمجرد استصحاب الموضوع يوجب إجراء الأحكام، فلا مجال

(هامش)

(۱) لم ترد حياة زيد - إلى - إثبات الحياة فى (ظ). (۲) راجع الصفحة ۱۱۳ - ۱۱۵ (۳) فى (ت) و (ظ): حقيقة . (*)

ص ۲۹۳

لاستصحاب الأحكام حينئذ (۱)، لارتفاع الشك، بل لو اريد استصحابها لم يجر (۲)، لأن صحة استصحاب النجاسة مثلا ليس من أحكام التغير الواقعى ليثبت باستصحابه، لأن أثر التغير الواقعى هى النجاسة الواقعية، لا استصحابها، إذ مع فرض التغير لا شك فى النجاسة. مع أن قضية ما ذكرنا من الدليل على اشتراط بقاء الموضوع فى الاستصحاب، حكم العقل باشتراط بقائه فيه، فالمتغير (۳) الواقعى إنما يجوز استصحاب النجاسة له بحكم العقل، فهذا الحكم - أعنى ترتب الاستصحاب على بقاء الموضوع - ليس أمرا جعليا حتى يترتب على وجوده الاستصحابى، فتأمل. وعلى الثانى، فلا مجال لاستصحاب الموضوع ول الحكم. أما الأول، فلأن أصالة بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الأمر الباقى متصف بالموضوعية، إلا بناء على القول بالأصل المثبت، كما تقدم (۴) فى أصالة بقاء الكر المثبتة لكرية المشكوك بقاؤه على الكرية، وعلى هذا القول فحكم هذا القسم حكم القسم الأول. وأما أصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعا فهو فى معنى استصحاب الحكم، لأن صفة الموضوعية للموضوع ملازم لإنشاء الحكم من الشارع باستصحابه. وأما استصحاب الحكم، فلأنه كان ثابتا لأمر لا يعلم بقاؤه،

(هامش)

(۱) لم ترد حينئذ فى (ظ). (۲) فى (ت): لم يجز . (۳) كذا فى (هـ)، وفى غيره: فالتغير . (۴) راجع الصفحة ۲۸۱ (*)

ص ۲۹۴

وبقاؤه قائما بهذا الموجود الباقى (۱) ليس قياما بنفس ما قام به أولا، حتى يكون إثباته إبقاء ونفيه نقضا. إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم: أنه كثيرا ما يقع الشك فى الحكم من جهة الشك فى أن موضوعه ومحله هو الأمر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ فى موضوعيته، حتى يكون الحكم مرتفعا، أو هو الأمر الباقى، والزائل ليس موضوعا ول مأخوذا فيه، فلو فرض شك فى الحكم كان من جهة اخرى غير الموضوع، كما يقال: إن حكم النجاسة فى الماء المتغير، موضوعه نفس الماء، والتغير علة محدثة للحكم، فيشك فى عليته للبقاء. فلا بد من ميزان يميز به القيود المأخوذة فى الموضوع عن غيرها، وهو أحد امور: الأول: العقل، فيقال: إن مقتضاه كون جميع القيود قيودا للموضوع مأخوذة فيه، فيكون الحكم ثابتا لأمر واحد يجمعها، وذلك لأن كل قضية وإن كثرت قيوده المأخوذة فيها راجعة فى الحقيقة إلى موضوع واحد ومحمول واحد، فإذا شك فى ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود، سواء علم كونه قيدا للموضوع أو للمحمول أو لم يعلم أحدهما، فلا يجوز الاستصحاب، لأنه إثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق، ول يصدق هذا مع الشك

فی أحدهما. نعم، لو شک بسبب تغیر الزمان المجعول ظرفا للحکم - کالخیار - لم یقدح فی جریان الاستصحاب، لأن الاستصحاب مبنی علی إلغاء خصوصیهٔ الزمان الأول.

(هامش)

(۱) لم ترد الباقی فی (ظ). (*)

ص ۲۹۵

فالاستصحاب فی الحکم الشرعی لا یجری إلا فی الشک من جههٔ الرافع ذاتا أو وصفا، وفیم (۱) کان من جههٔ مدخلیهٔ الزمان. نعم، یجری فی الموضوعات الخارجیهٔ بأسرها. ثم لو لم یعلم مدخلیهٔ القیود فی الموضوع کفی فی عدم جریان الاستصحاب الشک فی بقاء الموضوع، علی ما عرفت مفصلا (۲). الثانی: أن یرجع فی معرفهٔ الموضوع للأحکام إلی الأدلهٔ، ویفرق بین قوله: الماء المتغیر نجس ، وبین قوله: الماء ینجس إذا تغیر ، فیجعل الموضوع فی الأول الماء المتلبس بالتغیر، فیزول الحکم بزواله، وفی الثانی نفس الماء فیستصحب النجاسهٔ لو شک فی مدخلیهٔ التغیر فی بقائها، وهکذا. وعلی هذا فلا یجری الاستصحاب فیما کان الشک من غیر جههٔ الرافع إذا کان (۳) الدلیل غیر لفظی لا یتمیز فیه الموضوع، لاحتمال مدخلیهٔ القید الزائل فیه. الثالث: أن یرجع فی ذلک إلی العرف، فکل مورد یصدق عرفا أن هذا کان کذا سابقا جری فیه الاستصحاب وإن کان المشار إلیه ل یعلم بالتدقیق أو بملاحظهٔ الأدلهٔ کونه موضوعا، بل علم عدمه. مثلا: قد ثبت بالأدلهٔ أن الإنسان طاهر والکلب نجس، فإذا ماتا واطلع أهل العرف علی حکم الشارع علیهما بعد الموت، فیحکمون (۴

(هامش)

(۱) فی (ص) زیادهٔ: إذ . (۲) راجع الصفحهٔ ۲۹۳. (۳) لم ترد الشک من غیر جههٔ الرافع إذا کان فی (ظ). (۴) کذا فی (ص)، وفی غیره بدل واطلع - إلی - فیحکمون : حکم العرف . (*)

ص ۲۹۶

بارتفاع طهارهٔ الأول وبقاء نجاسهٔ الثانی، مع عدم صدق الارتفاع والبقاء فیهما بحسب التدقیق (۱)، لأن الطهارهٔ والنجاسهٔ کانتا محمولتین علی الحیوانین المذکورین (۲ ، وقد ارتفعت الحیوانیهٔ بعد صیرورته جمادا. ونحوه حکم العرف باستصحاب بقاء الزوجیهٔ بعد موت أحد الزوجین، وقد تقدم (۳) حکم العرف ببقاء کریهٔ ما کان کرا سابقا، ووجوب الأجزاء الواجبهٔ سابقا قبل تعذر بعضها، واستصحاب السواد فیما علم زوال مرتبهٔ معینهٔ منه ویشک فی تبدله بالبیاض أو بسواد خفیف، إلی غیر ذلک. وبهذا الوجه یصح للفاضلین (قدس سرهما) - فی المعتبر والمنتهی - الاستدلال علی بقاء نجاسهٔ الأعیان النجسهٔ بعد الاستحالهٔ: بأن النجاسهٔ قائمهٔ بالأعیان (۴) النجسهٔ، لا بأوصاف الأجزاء، فلا تزول بتغیر أوصاف محلها، وتلک الأجزاء باقیهٔ، فتکون النجاسهٔ باقیهٔ، لانتفاء ما یقتضی ارتفاعها (۵)، انتهی کلام المعتبر. واحتج فخر الدین للنجاسهٔ: بأصالهٔ بقائها، وبأن الاسم أمارهٔ ومعرف، فلا یزول الحکم بزواله (۶)، انتهی.

(هامش)

(۱) لم ترد بحسب التدقیق فی (ظ). (۲) فی (ظ) ونسخهٔ بدل (ت)، (ص) و (هـ) زیادهٔ: فلا معنی لصدق ارتفاع الأول وبقاء الثانی ، وفی (ر) وردت هذه الزیادهٔ بعد کلمهٔ الحیوانیهٔ . (۳) راجع الصفحهٔ ۱۹۶ و ۲۸۰. (۴) فی غیر (هـ) بدل بالأعیان : بالأشیاء ، وفی المعتبر: بالأجزاء . (۵) المعتبر ۱: ۴۵۱، وانظر المنتهی ۳: ۲۸۷ (۶) إیضاح الفوائد ۱: ۳۱ (*)

ص ۲۹۷

وهذه الکلمات وإن کانت محل الإیراد، لعدم ثبوت قیام حکم الشارع بالنجاسهٔ بجسم الکلب المشترک بین الحیوان والجماد، بل ظهور عدمه، لأن ظاهر الأدلهٔ تبعیهٔ الأحکام للأسماء، کما اعترف به فی المنتهی فی استحالهٔ الأعیان النجسهٔ (۱)، إلا أنها شاهدهٔ علی إمکان اعتبار (۲) موضوعیهٔ الذات المشترکهٔ بین واجد الوصف العنوانی وفاقده، کم ذکرنا فی نجاسهٔ الکلب بالموت، حیث إن أهل

العرف لا يفهمون نجاسة اخرى حاصلة بالموت، ويفهمون ارتفاع طهارة الإنسان، إلى غير ذلك مما يفهمون الموضوع فيه مشتركا بين الواجد للوصف العنواني والفاقد. ثم إن بعض المتأخرين (۳) فرق بين استحالة نجس العين والمتنجس، فحكم بطهارة الأول لزوال الموضوع، دون الثاني، لأن موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل - أعني الخشب مثلا - وإنما هو الجسم ولم يزل بالاستحالة. وهو حسن في بادئ النظر، إلا أن دقيق النظر يقتضي خلافه، إذ لم يعلم أن النجاسة في المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية وهي الجسم، وإن اشتهر في الفتاوى ومعاقد الإجماعات: أن كل جسم لاقى نجسا مع رطوبة أحدهما فهو نجس، إلا أنه لا يخفى على المتأمل أن التعبير بالجسم لبيان (۴) عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقية من حيث

(هامش)

(۱) المنتهى ۳: ۲۸۸. (۲) لم ترد اعتبار في (ر). (۳) هو الفاضل الهندي، وتبعه جماعة، كما سيأتي في الصفحة ۲۹۹. (۴) في (ر)، (ص) و (ظ) بدل لبيان : لأداء . (*)

ص ۲۹۸

سببية الملاقاة للتنجس (۱)، لا لبيان إناطة الحكم بالجسمية. وبتقرير آخر (۲): الحكم ثابت لأشخاص الجسم، فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه أو صنفه المتقوم به عند الملاقاة. فقولهم: كل جسم لاقى نجسا فهو نجس لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به، كما إذا قال القائل: إن كل جسم له خاصية وتأثير مع كون الخواص والتأثيرات من عوارض الأنواع. وإن أبيت إلا عن ظهور معقد الإجماع في تقوم النجاسة بالجسم، فنقول: لاشك (۳) في أن مستند هذا العموم هي الأدلة الخاصة الواردة في الأشخاص الخاصة - مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك -، فاستنباط القضية الكلية المذكورة منها ليس إلا من حيث عنوان حدوث النجاسة، لا م يتقوم به، وإلا فاللازم إناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله. ودعوى: أن ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسما، ليست بأولى من دعوى كون التعبير بالجسم في القضية العامة من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسة بالملاقاة، لا من حيث تقوم النجاسة بالجسم. نعم، الفرق بين المتنجس والنجس: أن الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر الدليل، وفي المتنجس محتمل البقاء.

(هامش)

(۱) في (ظ)، (ت) و (ه): للنجس ، وفي نسخة بدل (ص): للنجاسة . (۲) في (ظ) بدل وبتقرير آخر : وبعبارة اخرى . (۳) في (ت)، (هـ) و (ظ) بدل لا شك : ل إشكال . (*)

ص ۲۹۹

لكن هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد ما (۱) تبين أن العرف هو المحكم في موضوع الاستصحاب. أرأيت أنه لو حكم على الحنطة أو العنب بالحلية أو الحرمة أو النجاسة أو الطهارة، هل يتأمل العرف في إجراء تلك الأحكام على الدقيق والزبيب؟! كما لا يتأملون في عدم جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخانا والماء المتنجس بولا لمأكول اللحم، خصوصا إذا اطلعوا على زوال النجاسة بالاستحالة. كما أن العلماء أيضا لم يفرقوا في الاستحالة بين النجس والمتنجس، كما لا يخفى على المتتبع (۲)، بل جعل بعضهم (۳ الاستحالة مطهرة للمتنجس بالأولوية الجلية (۴)، حتى تمسك بها في المقام من لا يقول بحجية مطلق الظن (۵). ومما ذكرنا يظهر وجه النظر فيما ذكره جماعة (۶) - تبعا للفاضل الهندي (قدس سره) (۷) -: من أن الحكم في المتنجسات ليس دائرا مدار الاسم

(هامش)

(۱) م من (ر) و (ص). (۲) انظر الجواهر ۶: ۲۷۰. (۳) كما حكاه في فقه المعالم: ۴۰۳، والقوانين ۲: ۷۴. (۴) في (ر) بدل الجلية : القطعية . (۵) هو صاحب المعالم في فقه المعالم: ۴۰۳، في مسألة مطهرية النار لما أحالته رمادا. (۶) مثل المحقق القمي في القوانين ۲: ۷۴، والفاضل النراقي في مناهج الأحكام: ۲۳۳، ومستند الشيعة ۱: ۳۲۶، واستشكل في الحكم المحقق السبزواري في الذخيرة: ۱۷۲.

(۷) انظر المناهج السوية (مخطوط)، الورقة ۱۲۴ (*)

ص ۳۰۰

۲

حتى يطهر (۱) بالاستحالة، بل لأنه جسم لاقى نجسا، وهذا المعنى لم يزل (۲ . فالتحقيق: أن مراتب تغير الصورة فى الأجسام مختلفة، بل الأحكام أيضا مختلفة، ففى بعض مراتب التغير يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة إلى الاستصحاب، وفى بعض آخر لا يحكمون بذلك ويثبتون الحكم بالاستصحاب، وفى ثالث لا يجرون الاستصحاب أيضا، من غير فرق - فى حكم النجاسة - بين النجس والمتنجس. فمن الأول: ما لو حكم على الرطب أو العنب بالحلية أو الطهارة أو النجاسة، فإن الظاهر جريان عموم أدلة هذه الأحكام للتمر والزبيب، فكأنهم يفهمون من الرطب والعنب الأعم مما جف منهما فصار تمرا أو زبيبا، مع أن الظاهر تغاير الاسمين، ولهذا لو حلف على ترك أحدهما لم يحنث بأكل الآخر. والظاهر أنهم لا يحتاجون فى إجراء الأحكام المذكورة إلى الاستصحاب. ومن الثانى: إجراء حكم بول غير المأكول إذا صار بولا لمأكول وبالعكس، وكذا صيرورة الخمر خلا، وصيرورة الكلب أو الإنسان جمادا بالموت، إلا أن الشارع حكم فى بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق، إما للنص، كما فى الخمر المستحيل خلا (۳)، وإما لعموم ما دل على حكم المنتقل إليه، فإن الظاهر أن استفادة طهارة المستحال إليه إذا

(هامش)

(۱) المناسب: حتى تطهر ، لرجوع الضمير إلى المتنجسات . (۲) لم ترد بل - إلى - لم يزل فى (ظ) و (ر). (۳) انظر الوسائل ۲: ۱۰۹۸، الباب ۷۷ من أبواب النجاسات (*)

ص ۳۰۱

كان بولا لمأكول (۱) ليس من أصالة الطهارة بعد عدم جريان الاستصحاب، بل هو من الدليل، نظير استفادة نجاسة بول المأكول إذا صار بولا لغير مأكول. ومن الثالث: استحالة العذرة (۲) أو الدهن المتنجس دخانا، والمنى حيوانا. ولو نوقش فى بعض الأمثلة المذكورة، فالمثال غير عزيز على المتتبع المتأمل. ومما ذكرنا يظهر أن معنى قولهم الأحكام تدور مدار الأسماء ، أنها تدور مدار أسماء موضوعاتها التى هى المعيار فى وجودها وعدمها، فإذا قال الشارع: العنب حلال، فإن ثبت كون الموضوع هو مسمى هذا الاسم، دار الحكم مداره، فينتفى عند صيرورته زبيبا، أما إذا علم من العرف أو غيره أن الموضوع هو الكلى الموجود فى العنب المشترك بينه وبين الزبيب، أو بينهم وبين العصير، دار الحكم مداره أيضا. نعم، يبقى دعوى: أن ظاهر اللفظ فى مثل القضية المذكورة كون الموضوع هو العنوان، وتقوم الحكم به، المستلزم لانتفائه بانتفائه. لكنك عرفت: أن العناوين مختلفة، والأحكام أيضا مختلفة (۳)، وقد تقدم حكاية بقاء نجاسة الخنزير المستحيل ملحا عن أكثر أهل العلم، واختيار الفاضلين له (۴ .

(هامش)

(۱) فى (ظ): بول المأكول . (۲) فى (ص) ونسخة بدل (ت) زيادة: دود . (۳) راجع أول الصفحة السابقة. (۴) لم تتقدم حكاية ذلك عن أهل العلم. نعم، نسبه إلى أكثر أهل العلم فى المنتهى ۳: ۲۸۷ (*)

ص ۳۰۲

ودعوى: احتياج استفادة غير ما ذكر من ظاهر اللفظ إلى القرينة الخارجية، وإلا فظاهر اللفظ كون القضية ما دام الوصف العنوانى، لا تضرنا فيما نحن بصدده، لأن المقصود مراعاة العرف فى تشخيص الموضوع وعدم الاقتصار فى ذلك على ما يقتضيه العقل على وجه الدقة، ولا على ما يقتضيه الدليل اللفظى إذا كان العرف بالنسبة إلى القضية الخاصة على خلافه. وحينئذ، فيستقيم أن يراد من قولهم: إن الأحكام تدور مدار الأسماء أن مقتضى ظاهر دليل الحكم تبعية ذلك الحكم لاسم الموضوع الذى علق عليه الحكم فى ظاهر

الدليل، فيراد من هذه القضية تأسيس أصل، قد يعدل عنه بقرينة فهم العرف أو غيره، فافهم. [الأمر الثانى] (۱) الأمر الثانى مما يعتبر فى تحقق الاستصحاب: أن يكون فى حال الشك متيقنا بوجود المستصحب فى السابق، حتى يكون شكه فى البقاء. فلو كان الشك فى تحقق نفس ما تيقنه سابقا - كأن تيقن عدالة زيد فى زمان، كيوم الجمعة مثلا، ثم شك فى نفس هذا المتيقن، وهو عدالته يوم الجمعة، بأن زال مدرك اعتقاده السابق، فشك فى مطابقته للواقع، أو كونه جهلا مركبا - لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغة، ولا اصطلاح.

(هامش)

(۱) العنوان من. (*)

ص ۳۰۳

أما الأول، فلأن الاستصحاب - لغة - أخذ الشيء مصاحبا، فلا بد من إحراز ذلك الشيء (۱) حتى يأخذه مصاحبا، فإذا شك فى حدوثه من أصله فلا استصحاب. وأما اصطلاحا، فلأنهم اتفقوا على أخذ الشك فى البقاء - أو ما يؤدى هذا المعنى - فى معنى الاستصحاب. نعم، لو ثبت أن الشك بعد اليقين بهذا المعنى ملغى فى نظر الشارع، فهى قاعدة اخرى مباينة للاستصحاب، سنتكلم فيها (۲) بعد دفع توهم من توهم أن أدلة الاستصحاب تشملها، وأن مدلولها لا يختص بالشك فى البقاء، بل الشك بعد اليقين ملغى مطلقا (۳)، سواء تعلق بنفس ما تيقنه سابقا، أم ببقائه. وأول من صرح بذلك الفاضل السبزوارى - فى الذخيرة - فى مسألة من شك فى بعض أفعال الوضوء، حيث قال: والتحقيق: أنه إن فرغ من الوضوء متيقنا للإكمال، ثم عرض له الشك، فالظاهر عدم وجوب إعادة شيء، لصحيحة زرارة: ول تنقض اليقين أبدا بالشك (۴)، انتهى. ولعله (قدس سره)، تفطن له من كلام الحلى فى السرائر، حيث استدل على المسألة المذكورة: بأنه لا يخرج عن حال الطهارة إلا على يقين من

(هامش)

(۱) الشيء من (ص). (۲) انظر الصفحة ۳۱۰ - ۳۱۳. (۳) لم ترد مطلق فى (ظ). (۴) الذخيرة: ۴۴ (*)

ص ۳۰۴

كمالها، وليس ينقض الشك اليقين (۱)، انتهى. لكن هذا التعبير من الحلى لا يلزم أن يكون استفاده من أخبار عدم نقض اليقين بالشك. ويقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء (۲). لكن التعبير لا يلزم دعوى شمول الأخبار للقاعدتين، على ما توهمه غير واحد من المعاصرين (۳)، وإن اختلفوا بين مدع لانصرافها إلى خصوص الاستصحاب (۴ ، وبين منكر له عامل بعمومها (۵). وتوضيح دفعه: أن المناط فى القاعدتين مختلف بحيث ل يجمعهما مناط واحد، فإن مناط الاستصحاب هو اتحاد متعلق الشك واليقين مع قطع النظر عن الزمان، لتعلق الشك ببقاء ما تيقن سابقا، ولازمه كون القضية المتيقنة - أعنى عدالة زيد يوم الجمعة - متيقنة حين الشك أيضا من غير جهة الزمان. ومناط هذه القاعدة اتحاد متعلقيهما من جهة الزمان، ومعناه كونه فى الزمان اللاحق شاكا فيما تيقنه سابقا بوصف

(هامش)

(۱) السرائر ۱: ۱۰۴. (۲) انظر فقه الرضا: ۷۹، والمقنعة: ۴۹، والنهاية: ۱۷، والغنية: ۶۱. (۳) مثل شريف العلماء فى تقريرات درسه فى ضوابط الاصول: ۳۷۱، والسيد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ۶۵۷، والفاضل الدربندى فى خزائن الاصول، الورقة ۸۵، من فن الاستصحاب. (۴) كشريف العلماء والسيد المجاهد، وفى (ظ) بدل خصوص الاستصحاب : غيره . (۵) كالفاضل الدربندى وكذا المحقق السبزوارى. (*)

ص ۳۰۵

وجوده فى السابق. فإلغاء الشك فى القاعدة الاولى عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن سابقا - حيث إنه متيقن - من غير تعرض لحال

حدوثه، وفی القاعدة الثانیة هو الحکم بحدوث ما تیقن حدوثه من غیر تعرض لحکم بقائه، فقد یکون بقاؤه معلوما أو معلوم العدم أو مشکوکا. واختلاف مؤدی القاعدتین (۱)، وإن لم یمنع من إرادتهما من کلام واحد - بأن یقول الشارع: إذا حصل بعد الیقین بشیء شک له تعلق بذلک الشیء (۲) فلا عبرة به، سواء تعلق ببقائه أو بحدوثه، واحکم بالبقاء فی الأول، وبالحدوث فی الثانی - إلا أنه مانع عن إرادتهما (۳) من قوله (علیه السلام): فلیمض علی یقینه (۴)، فإن المضی علی الیقین السابق - المفروض تحققه فی القاعدتین - أعنی عدالة زید یوم الجمعة، بمعنی الحکم بعدالته فی ذلک الیوم من غیر تعرض لعدالته فیما بعده - کما هو مفاد القاعدة الثانیة - یغایر المضی علیه بمعنی عدالته بعد یوم الجمعة من غیر تعرض لحال یوم الجمعة - کما هو مفاد قاعدة الاستصحاب - فلا یصح إرادة المعنیین منه

(هامش)

(۱) فی (ظ) بدل القاعدتین : الإبقاءین . (۲) فی (ظ) بدل بعد الیقین - إلی - الشیء : الشک بعد الیقین ، وفی (ص) بدله: شک بعد یقین . (۳) فی (ص)، (هـ) و (ت) زیادة: فی هذا المقام . (۴) المستدرک ۱: ۲۲۸، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، ضمن الحدیث ۴ (*)

ص ۳۰۶

فإن قلت: إن معنی المضی علی الیقین عدم التوقف من أجل الشک العارض وفرض الشک کعدمه، وهذا یختلف باختلاف متعلق الشک، فالمضی مع الشک فی الحدوث بمعنی الحکم بالحدوث، ومع الشک فی البقاء بمعنی الحکم به. قلت: لا ریب فی اتحاد متعلقی الشک والیقین وکون المراد المضی علی ذلک الیقین المتعلق بما تعلق به الشک، والمفروض أنه لیس فی السابق إلا یقین واحد، وهو الیقین بعدالة زید، والشک فیها (۱) لیس له (۲) هنا (۳) فردان یتعلق أحدهما بالحدوث والآخر بالبقاء. وبعبارة اخری: عموم أفراد الیقین باعتبار الامور الواقعیة، کعدالة زید وفسق عمرو، لا باعتبار تعدد (۴) ملاحظة الیقین بشیء (۵) واحد،، حتی ینحل الیقین بعدالة زید إلی فردین یتعلق بکل منهما شک (۶). وحینئذ، فإن اعتبر المتکلم فی کلامه الشک فی هذا المتیقن من دون تقییده بیوم الجمعة، فالمضی علی هذا الیقین عبارة عن الحکم باستمرار هذا المتیقن، وإن اعتبر الشک فیه مقید بذلک الیوم، فالمضی

(هامش)

(۱) فی (هـ) و (ر) زیادة: و . (۲) لم ترد له فی (هـ). (۳) لم ترد هن فی (ص). (۴ تعدد من (ت) و (هـ). (۵) فی (ه): لشیء . (۶) لم ترد وبعبارة اخری - إلی - بکل منهما شک فی (ر) و (ظ)، وورد بدله: بل المراد الشک فی نفس م تیقن . (*)

ص ۳۰۷

علی ذلک المتیقن الذی تعلق به الشک عبارة عن الحکم بحدوثه من غیر تعرض للبقاء، کأنه قال: من کان علی یقین من عدالة زید یوم الجمعة فشک فیها، فلیمض علی یقینه السابق (۱). وقس علی هذا سائر الأخبار الدالة علی عدم نقض الیقین بالشک، فإن الظاهر اتحاد متعلق الشک والیقین، فلا بد أن یلاحظ المتیقن والمشکوک غیر مقیدین بالزمان، وإلا لم یجز (۲) استصحابه، کما تقدم فی رد شبهة من قال بتعارض الوجود والعدم فی شیء واحد (۳). والمفروض فی القاعدة الثانیة کون الشک متعلقا بالمتیقن السابق

(هامش)

(۱) کتب فی (ص) علی کأنه قال - إلی - السابق : نسخة ، وکتب علیها فی (ه): نسخة بدل . - وفی (ت) ونسخة بدل (هـ) زیادة: یعنی ترتیب آثار عدالة زید فیه، فالمضی علی عدالة زید وترتیب آثاره، یکون تارة بالحکم بعدالته فی الزمان اللاحق، واخری بالحکم بعدالته فی ذلک الزمان المتیقن، وهذان لا یجتمعان فی الإرادة . - وفی (آ) زیادة ما یلی: وإن أردت توضیح الحال، فافرض أنه قال: من کان علی یقین من عدالة زید یوم الجمعة فشک فیها فلیمض علی یقینه السابق، والمعنی: أن من کان علی یقین من شیء وشک فی ذلک الشیء فلیمض علی یقینه بذلک الشیء. فإن اعتبر الیقین السابق متعلقا بعدالة زید من دون تقییدها بیوم الجمعة،

فالشک اللاحق فیها بهـذا الاعتبار شک فی بقائها، وإن اعتبر متعلقا بعدالـة زید مقیدة بیوم الجمعة، فالشک فیها بهذه الملاحظة شـک فی حدوثه . (۲) فی (ظ) بدل یجز : یجر . (۳) راجع الصفحة ۲۱۰ (*)

ص ۳۰۸

بوصـف وجوده فی الزمـان السـابق. ومن المعلوم عـدم جواز إرادة الاعتبـارین من الیقین والشـک فی تلـک الأخبـار (۱). ودعوی: أن الیقین بکل من الاعتبارین فرد من الیقین، وکـذلک الشک المتعلق فرد من الشک، فکل فرد لا ینقض بشـکه. مدفوعـة: بما تقدم (۲)، مـن أن (۳) تعـدد اللحـاظ والاعتبـار فی المتیقن السابق، بأخـذه تارة مقیـدا بالزمان السابق واخری بأخـذه مطلقا، لا یوجب تعـدد أفراد الیقین. ولیس الیقین بتحقق مطلق العدالـة فی یوم الجمعـة والیقین بعـدالته المقیدة بیوم الجمعة فردین من الیقین تحت عموم الخبر، بل الخبر بمثابة أن یقال: من کان علی یقین من عدالة زید أو فسقه أو غیرهما من حالاته فشک فیه، فلیمض علی یقینه بذلک، فافهم (۴). ثم إذا ثبت عـدم جواز إرادة المعنیین، فلا بـد أن یخص (۵) مدلولها بقاعدة الاستصـحاب، لورودها فی موارد تلک القاعدة، کالشک فی الطهارة من الحدث والخبث، ودخول هلال شهر رمضان أو شوال. هذ کله، لو ارید من القاعدة الثانیة إثبات نفس المتیقن عند

(هامش)

(۱) فی (ص) کتب علی والمفروض - إلی - تلک الأخبار : زائد ، وفی (ه): نسـخة بدل . (۲) راجع الصفحة ۳۰۶. (۳) فی (ر) و (ظ) بدل بما تقدم من أن : بأن . (۴) فی (ر) و (ص) زیادة: فإنه لا یخلو عن دقة . (۵) فی (ر)، (ظ)، (هـ) ونسخة بدل (ص): یختص . (*)

ص ۳۰۹

الشک، وهی عدالة زید فی یوم الجمعة مثلا. أما لو ارید منها إثبات عدالته من (۱) یوم الجمعة مستمرة إلی زمان الشک وما بعده إلی الیقین بطروء الفسق، فیلزم اسـتعمال الکلام فی معنیین، حتی لو اریـد منه القاعـدة الثانیة فقط، کما لا یخفی (۲)، لأن الشک فی عدالة زیـد یوم الجمعة غیر الشک فی اسـتمرارها إلی الزمان اللاحق (۳). وقد تقدم نظیر ذلک فی قوله (علیه السـلام): کل شـیء طاهر حتی تعلم أنه قـذر (۴). ثم لو سـلمنا دلالـة الروایـات علی مـا یشـمل القاعـدتین، لزم حصول التعـارض فی مـدلول الروایـة المسـقط له عن الاسـتدلال به علی القاعـدة الثانیـة، لأنه إذا شک فی ما تیقن سابقا، أعنی عدالـة زید فی یوم الجمعة، فهذا الشک معارض لفردین من الیقین، أحـدهما: الیقین بعدالته المقیدة بیوم الجمعة، الثانی: الیقین بعدم عدالته المطلقة قبل یوم الجمعة، فتدل بمقتضـی القاعدة الثانیة علی عدم نقض الیقین بعدالة زید یوم الجمعة باحتمال انتفائها فی ذلک الزمان، وبمقتضـی قاعدة الاستصـحاب علی عدم نقض الیقین بعـدم عـدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها فی الجمعة، فکل من طرفی الشک معارض لفرد من الیقین. ودعوی: أن الیقین السابق علی الجمعة قد انتقض بالیقین فی الجمعة،

(هامش)

(۱) لم ترد من فی (ت) و (هـ). (۲) فی (ر) بـدل حتی لو - إلی - لا یخفی : أیض . (۳) فی (ظ) زیادة: فافهم . (۴) راجع الصفحة ۷۳ - ۷۴ (*)

ص ۳۱۰

والقاعـدة الثانیـة تثبت وجوب اعتبار هـذا الیقین الناقض للیقین السابق. مدفوعة: بأن الشک الطارئ فی عدالة زید یوم الجمعة وعدمها، عین الشک فی انتقاض ذلک الیقین السابق. واحتمال انتقاضه وعدمه معارضان للیقین بالعدالة وعدمها، فلا یجوز لنا الحکم بالانتقاض ولا بعـدمه. ثم إن هـذا من باب التنزل والمماشاة، وإلا فالتحقیق ما ذکرناه: من منع الشـمول بالتقریب المتقـدم (۱)، مضافا إلی ما ربما یدعی: من ظهور الأخبار فی الشک فی البقاء (۲). [قاعدة الیقین] (۳) بقی الکلام فی وجود مدرک للقاعدة الثانیة غیر عموم (۴) هذه الأخبار (۵)، فنقول: إن المطلوب من تلک القاعدة: إما أن یکون إثبات حدوث المشکوک فیه وبقائه مستمرا إلی الیقین بارتفاعه. وإما أن یکون مجرد حدوثه فی الزمان السابق بدون إثباته بعده،

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۳۰۴. (۲) هـذه الدعوى من شـريف العلماء فى تقريرات درسه فى ضوابط الاصول: ۳۷۱، وكذا السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ۶۵۷. (۳) العنوان منا. (۴) لم ترد عموم فى (ر) و (ظ). (۵) فى (ت) و (هـ) زيادة: له . (*)

ص ۳۱۱

۳

بأن يراد إثبات عدالـة زيـد فى يوم الجمعـة فقط. وإما أن يراد مجرد إمضاء الآثار التى ترتبت عليها (۱) سابقا وصحة الأعمال الماضية المتفرعة عليه، فإذا تيقن الطهارة سابقا وصـلى بها ثم شك فى طهارته فى ذلك الزمان، فصـلاته ماضـية. فإن اريد الأول، فالظاهر عدم دليل يـدل عليه، إذ قـد عرفت (۲) أنه لو سـلم اختصـاص الأخبـار المعتبرة لليقين السـابق بهـذه القاعـدة، لم يمكن أن يراد منها إثبات حـدوث العدالة وبقائها، لأن لكل من الحدوث والبقاء شـكا مسـتقلا. نعم، لو فرض القطع ببقائها على تقدير الحدوث، أمكن أن يقال: إنه إذا ثبت حـدوث العدالـة بهذه القاعدة ثبت بقاؤها، للعلم ببقائه على تقدير الحدوث. لكنه لا يتم إلا على الأصل المثبت، فهو تقدير على تقدير. وربم يتوهم: الاستدلال لإثبات هذا المطلب بما دل على عدم الاعتناء بالشك فى الشىء بعد تجاوز محله. لكنه فاسد، لأنه على تقدير الدلالة لا يدل على استمرار المشكوك، لأن الشك فى الاستمرار ليس شكا بعد تجاوز المحل. وأضعف منه: الاستدلال له بما سيجئ (۳ ، من دعوى أصالـة الصـحة فى اعتقاد المسـلم، مع أنه كالأول فى عـدم إثباته الاسـتمرار. وكيف كان، فلا مدرك لهذه القاعدة بهذا المعنى.

(هامش)

(۱) كذا فى النسخ، والمناسب: عليه . (۲) راجع الصفحة ۳۰۶ – ۳۰۸. (۳) انظر الصفحة ۳۸۳. (*)

ص ۳۱۲

وربما فصل بعض الأساطين (۱): بين ما إذا علم مـدرك الاعتقاد بعد زواله وأنه غير قابل للاسـتناد إليه، وبين ما إذا لم يذكره، كما إذا علم أنه اعتقد فى زمان بطهارة ثوبه أو نجاسـته، ثم غاب المستند وغفل زمانا، فشك فى طهارته ونجاسته فيبنى على معتقده هنا، لا فى الصورة الاولى. وهو وإن كان أجود من الإطلاق، لكن إتمامه بالدليل مشكل. وإن اريد بها الثانى، فلا مدرك له بعد عدم دلالة أخبار الاستصحاب، إلا ما تقدم: من أخبار عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل. لكنها لو تمت فإنما تنفع فى الآثار المترتبة عليه سابقا، فلا يثبت بها إلا صحة ما ترتب عليها (۲)، وأما إثبات نفس م اعتقـده سابقا، حتى يترتب عليه بعد ذلك الآثار المترتبة على عدالة زيد يوم الجمعـة وطهارة ثوبه فى الوقت السابق فلا، فضـلا عن إثبات مقارناته الغير الشـرعية، مثل كونه على تقدير الحدوث باقية. وإن اريد بها الثالث، فله وجه، بناء على تماميـة قاعـدة الشك بعـد الفراغ وتجاوز المحل ، فإذا صـلى بالطهارة المعتقدة، ثم شك فى صـحة اعتقاده وكونه متطهرا فى ذلك الزمان، بنى على صـحة الصـلاة، لكنه ليس من جهـة اعتبار الاعتقاد السابق، ولذا لو فرض فى السابق غافلا غير معتقد بشىء من الطهارة والحدث بنى على الصحة أيضا، من جهة أن الشك فى الصلاة بعد الفراغ منها لا اعتبار به على المشهور بين

(هامش)

(۱) هو كاشف الغطاء فى كشف الغطاء: ۱۰۲. (۲) كذا فى النسخ، والمناسب: عليه ، كم لا يخفى. (*)

ص ۳۱۳

الأصـحاب، خلافا لجماعة من متأخرى المتأخرين، كصاحب المدارك (۱) وكاشف اللثام (۲ ، حيث منعا البناء على صحة الطواف إذا شـك بعـد الفراغ فى كونه مع الطهـارة. والظاهر – كما يظهر من الأخير – أنهم يمنعون القاعـدة المـذكورة فى غير أجزاء العمل. ولعل بعض الكلام فى ذلك سـيجئ فى مسألة أصالة الصـحة فى الأفعال (۳)، إن شاء الله. وحاصل الكلام فى هـذا المقام، هو أنه: إذا اعتقد

المكلف قصورا أو تقصيرا بشيء فى زمان - موضوعا كان أو حكما، اجتهاديا أو تقليديا - ثم زال اعتقاده، فلا ينفع اعتقاده السابق فى ترتب آثار المعتقد، بل يرجع بعد زوال الاعتقاد إلى ما يقتضيه الاصول بالنسبة إلى نفس المعتقد، وإلى الآثار المترتبة عليه سابقا أو لاحقا. [الأمر] (۴ الثالث أن يكون كل من بقاء ما احرز حدوثه سابقا وارتفاعه غير معلوم، فلو علم أحدهم فلا استصحاب. وهذا مع العلم بالبقاء أو الارتفاع واقعا من دليل قطعى واقعى واضح، وإنما الكلام فيما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع، فإن الشك

(هامش)

(۱) انظر المدارك ۸: ۱۴۱. (۲) انظر كشف اللثام ۵: ۴۱۱. (۳) انظر الصفحة ۳۳۹. (۴ الزيادة من. (*)

ص ۳۱۴

الواقعى فى البقاء والارتفاع لا يزول معه، ولا ريب فى العمل به دون الحالة السابقة. لكن الشأن فى أن العمل به من باب تخصيص أدلة الاستصحاب، أو من باب التخصص؟ الظاهر أنه من باب حكومة أدلة تلك الامور على أدلة الاستصحاب، وليس تخصيصا بمعنى رفع اليد عن عموم أدلة الاستصحاب فى بعض موارده (۱)، كما ترفع اليد عنها فى مسألة الشك بين الثلاث والأربع ونحوها، بما دل على وجوب البناء على الأكثر (۲)، ولا تخصصا بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب، لأن هذا مختص بالدليل العلمى المزيل وجوده للشك المأخوذ فى مجرى الاستصحاب. ومعنى الحكومة - على ما سيجئ فى باب التعادل والتراجيح (۳) -: أن يحكم الشارع فى ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل فى مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم (۴)، وسيجئ توضيحه إن شاء الله تعالى.

(هامش)

(۱) فى (ر) و (ظ): الموارد . (۲) لم ترد كما ترفع - إلى - الأكثر فى (ظ). (۳) انظر مبحث التعادل والتراجيح ۴: ۱۳. (۴) فى (ظ) زيادة ما يلى: وحاصله: تنزيل شيء خارج عن موضوع دليل منزلة ذلك الموضوع فى ترتيب أحكامه عليه، أو داخل فى موضوعه منزلة الخارج منه فى عدم ترتيب أحكامه عليه ، وكتب عليها فى (ص): نسخة ، وورد فى (ظ) أيضا بعد ذلك زيادة وهى: وقد اجتمع كلا الاعتبارين فى حكومة الأدلة الغير العملية على الاستصحاب، مثلا: إذا قال الشارع... . (*)

ص ۳۱۵

ففى ما نحن فيه (۱)، إذا قال الشارع: اعمل بالبينة فى نجاسة ثوبك - والمفروض أن الشك موجود مع قيام البينة على نجاسة الثوب - فإن الشارع حكم فى دليل وجوب العمل بالبينة، برفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبينة، التى منها استصحاب الطهارة (۲). وربما يجعل العمل بالأدلة فى مقابل الاستصحاب من باب التخصص (۳)، بناء على أن المراد من الشك عدم الدليل والطريق، والتحير فى العمل، ومع قيام الدليل الاجتهادى لا حيرة. وإن شئت قلت (۴): إن المفروض دليلا قطعى الاعتبار، فنقض الحالة السابقة به نقض باليقين. وفيه: أنه لا يرتفع التحير ولا يصير الدليل الاجتهادى قطعى الاعتبار فى خصوص مورد الاستصحاب إلا بعد إثبات كون مؤداه حاكما على مؤدى الاستصحاب، وإلا أمكن أن يقال: إن مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها،

(هامش)

(۱) لم ترد وسيجئ - إلى - ما نحن فيه فى (ظ). (۲) وردت فى (ظ) بدل عبارة حكم فى - إلى - الطهارة ما يلى: جعل الاحتمال المطابق للبينة بمنزلة اليقين الذى ينتقض به اليقين السابق، وجعل أيضا الاحتمال المخالف للبينة كالمعدوم، فكأنه لا شك حتى يرجع فيه إلى الاستصحاب، فكأنه قال: لا يحكم على هذا الشك بحكمه المقرر فى قاعدة الاستصحاب، وافرضه كالعدم . (۳) كذا فى (ت) و (هـ)، وفى غيره: التخصيص . (۴) فى (ت) و (هـ) زيادة: المراد به عدم اليقين الظاهرى فإن... ، لكن فى (ت) بدل الظاهرى : الظاهر . (*)

ص ۳۱۶

سواء كـان هنـاك الأمـارة الفلانيـة أم لا، ومؤدى دليل تلك الأمارة وجوب العمل بمؤداه (۱)، خالف الحالـة السابقـة أم لا. ولا يندفع مغالطـة هـذا الكلام، إلاـ بما ذكرنا من طريق الحكومـة، كما لا يخفى. وكيف كان، فجعل بعضـهم (۲) عـدم الدليل الاجتهادى على خلاـف الحالـة السابقـة من شـرائط العمل بالاستصـحاب، لا يخلو عن مسامحـة، لأن مرجع ذلك بظاهره إلى عـدم المعارض لعموم لا تنقض ، كمـا فى مسألـة البناء على الأكثر، لكنه ليس مراد هـذا المشترط قطعا، بل، بل مراده عـدم الـدليل على ارتفاع الحالـة السابقـة. ولعل (۳) ما أورده عليه المحقق القمى (قـدس سـره) - من أن الاستصـحاب أيضا أحد الأدلة، فقد يرجح عليه الدليل، وقد يرجح على الـدليل، وقد لا يرجح أحدهما على الآخر، قال (قدس سـره): ولذا ذكر بعضـهم (۴) فى مـال المفقود: أنه فى حكم ماله حتى يحصـل العلم العادى بموته، استصحابا لحياته (۵)، مع وجود الروايات المعتبرة (۶) المعمول بها عند بعضهم، بل

(هامش)

(۱) كذا فى النسخ، والمناسب: بمؤداه ، لرجوع الضـمير إلى الأمارة . (۲) هو الفاضل التونى فى الوافية: ۲۰۸. (۳) لم ترد لأن مرجع - إلى - ولعـل فى (ظ)، وورد بـدله: وإن أمكن توجيهه بما يرجع إلى ما ذكرنا، وأما ما أورده... . (۴) فى المصدر: جمهور المتأخرين . (۵) انظر مفتاح الكرامة ۸: ۹۲. (۶) الوسائل ۱۷: ۵۸۳ و ۵۸۵، الباب ۶ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ۵ و ۹ (*)

ص ۳۱۷

عند جمع من المحققين (۱)، الدالة على وجوب الفحص أربع سـنين (۲) - مبنى على ظـاهر كلاـمه: من إرادة العمل بعموم لا تنقض . وأمـا على مـا جزمنا به (۳) - من أن مراده عـدم مـا يـدل علمـا أو ظنـا على ارتفـاع الحالـة السابقـة - فلاـ وجه لورود ذلـك (۴)، لأن الاستصـحاب إن اخـذ من باب التعبـد، فقد عرفت (۵) حكومـة أدلـة جميع الأمـارات الاجتهاديـة على دليله، وإن اخـذ من باب الظن، فالظاهر أنه لا تأمل لأحد فى أن المأخوذ فى إفادته للظن عدم وجود أمارة فى مورده على خلافه، ولذا ذكر العضدى فى دليله (۶): أن ما كان سابقا ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء (۷ .

(هامش)

(۱) انظر مفتاح الكرامـة ۸: ۹۲. (۲) القوانين ۲: ۷۵. (۳) فى الصـفحة السابقة. (۴) لـم ترد مبنى على - إلى - لـورود ذلـك فى (ظ)، وورد بدله: فلا يعرف له وجه ورود ولذلك . (۵) راجع الصفحة ۳۱۴. (۶) شرح مختصر الاصول ۲: ۴۵۳. (۷) لم ترد ولذا ذكر - إلى - مظنـون البقـاء فى (ر)، وكتـب عليهـا فى (ص): نسـخة بـدل . وفى (ت)، (ه) وحاشـيتى (ص) و (ظ) زيـادة: ونظيره فى الأمـارات الاجتهادية (الغلبة) فإن إلحاق الشيء بالأعم الأغلب إنما يكون غالبا إذا لم تكن أمارة فى موردها على الخلاف، لكنه أيضا واردة على الاستصحاب، كما يعرف بالوجدان عند المتتبع فى الشرعيات والعرفيات . (*)

ص ۳۱۸

ولما ذكرنا لم نر أحدا من العلماء قدم الاستصـحاب على أمارة مخالفة له مع اعترافه بحجيتها لولا الاستصـحاب، لا فى الأحكام ولا فى الموضوعات. وأما ما استشـهد به (قدس سـره) - من عمل بعض الأصـحاب بالاستصـحاب فى مال المفقود، وطرح ما دل على وجوب الفحص أربع سـنين والحكم بموته بعـده - فلا دخل له بما نحن فيه، لأن تلك الأخبار ليست أدلة فى مقابل استصـحاب حياة المفقود، وإنما المقابل له قيام دليل معتبر (۱) على موته، وهذه الأخبار على تقدير تماميتها مخصـصة لعموم أدلة الاستصحاب، دالة على وجوب البنـاء على موت المفقود (۲) بعـد الفحص، نظير مـا دل على وجوب البنـاء على الأـكثر مع الشـك فى عـدد الركعـات، فمن عمل بها خصـص بهـا عمومـات الاستصـحاب، ومـن طرحهـا - لقصـور فيهـا - بقى أدلـة الاستصـحاب عنـده على عمومهـا. ثـم المراد بالـدليل الاجتهادى: كل أمارة اعتبره الشارع من حيث إنها تحكى عن الواقع وتكشف عنه بالقوة، وتسمى فى نفس الأحكام أدلة اجتهادية وفى الموضوعـات أمـارات معتبرة ، فمـا كـان ممـا نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع، أو كان ناظرا لكن فرض أن الشارع اعتبره لا من هـذه

الحيثية، بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع، فليس اجتهاديا، بل (۳) هو من الاصول، وإن كان مقدما على

(هامش)

(۱) فى نسخة بدل (ص) زيادة: كالبينة . (۲) لم ترد وإنما المقابل - إلى - موت المفقود فى (ظ). (۳) فى غير (ص) بدل بل : و . (*)

ص ۳۱۹

بعض الاصول الاخر. والظاهر أن الاستصحاب والقرعة من هذا القبيل. ومصاديق الأدلة والأمارات فى الأحكام والموضوعات واضحة غالبا. وقد يختفى (۱)، فيتردد الشىء بين كونه دليلا ـ وبين كونه أصلا، لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظرا إلى الواقع، أو من حيث هو، كما فى اليد المنصوبة دليلا على الملك، وكذلك أصالة الصحة عند الشك فى عمل نفسه بعد الفراغ، وأصالة الصحة فى عمل الغير. وقد يعلم عدم كونه ناظرا إلى الواقع وكاشفا عنه وأنه من القواعد التعبدية، لكن يختفى حكومته مع ذلك على الاستصحاب، لأنا قد ذكرنا: أنه قد يكون الشىء الغير الكاشف منصوبا من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع، إلا أن الاختفاء فى تقديم أحد التنزيلين على الآخر وحكومته عليه.

(هامش)

(۱) كذا فى النسخ، والمناسب تختفى لرجوع الضمير إلى مصاديق. (*)

ص ۳۲۰

[تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والأصول] (۱)

[تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والأصول] (۱)

ثم إنه لا ريب فى تقديم الاستصحاب على الاصول الثلاثة، أعنى: البراءة، والاحتياط، والتخيير. إلا أنه قد يختفى وجهه على المبتدى (۲)، فلا بد من التكلم هنا فى مقامات:

الأول: فى عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التى يتراءى كونها من الاصول، كاليد ونحوها.

الثانى: فى حكم معارضة الاستصحاب للقرعة ونحوها.

الثالث: فى عدم معارضة سائر الاصول للاستصحاب.

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) فى (ظ) زيادة: فلا بد من إيضاح وجهه . (*)

ص ۳۲۱

مقام الاول

أما الكلام فى المقام الأول

[وهو عدم معارضة الاستصحاب لبعض الامارات]

فيقع فى مسائل:

المسألة الأولى:

أن اليد مما لا يعارضه الاستصحاب، بل هى حاكمة عليه

بيان ذلك: أن اليد، إن قلنا بكونها من الأمارات المنصوبة دليلا على الملكية، من حيث كون الغالب فى مواردها كون صاحب اليد مالكا أو نائبا عنه، وأن اليد المستقلة الغير المالكية قليلة بالنسبة إليها، وأن الشارع إنم اعتبر هذه الغلبة تسهيلا على العباد، فلا إشكال فى تقديمها على الاستصحاب على م عرفت: من حكومة أدلة الأمارات على أدلة (۱) الاستصحاب (۲). وإن قلنا بأنها غير كاشفة

بنفسها عن الملكية، أو أنها كاشفة لكن اعتبار الشارع لها ليس من هذه الحيثية، بل جعلها فى محل الشك تعبدا، لتوقف استقامة نظام معاملات العباد على اعتباره - نظير أصالة الطهارة - كما يشير إليه قوله (عليه السلام) فى ذيل رواية حفص بن غياث، الدالة على الحكم بالملكية على ما فى يد المسلمين: ولولا ذلك لما قام

(هامش)

(۱) فى (ر)، (ظ) و (هـ) بدل أدلة : دليل . (۲) راجع الصفحة ۳۱۴ (*)

ص ۳۲۲

للمسلمين سوق (۱)، فالأظهر أيضا تقديمها على الاستصحاب، إذ لولا هذا لم يجز التمسك بها فى أكثر المقامات، فيلزم المحذور المنصوص، وهو اختلال السوق وبطلان الحقوق، إذ الغالب العلم بكون ما فى اليد مسبوقا بكونه ملكا للغير، كما لا يخفى. وأما حكم المشهور بأنه: لو اعترف ذو اليد بكونه سابقا ملكا للمدعى، انتزع منه العين، إلا أن يقيم البينة على انتقالها إليه فليس من تقديم الاستصحاب، بل لأجل أن دعواه الملكية فى الحال إذا انضمت إلى إقراره بكونه (۲) قبل ذلك للمدعى، ترجع إلى دعوى انتقالها إليه، فينقلب مدعيا، والمدعى منكرا، ولذا لو لم يكن فى مقابله مدع، لم تقدح هذه الدعوى منه فى الحكم بملكيته، 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 محاجة على (عليه السلام) مع أبى بكر فى أمر فدك - المروية فى الاحتجاج (۳) - أنه لم يقدح فى تشبث فاطمة (عليها السلام) باليد، دعواها (عليها السلام) (۴ تلقى الملك من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، مع أنه قد يقال: إنها حينئذ صارت مدعية لا تنفعها اليد.

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۸: ۲۱۵، الباب ۲۵ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ۲. (۲) المناسب: بكونه ، لرجوع الضمير إلى العين ، كضمير انتقاله . (۳) الاحتجاج ۱: ۱۲۱، والوسائل ۱۸: ۲۱۵، الباب ۲۵ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ۳. (۴) لم ترد دعواه (عليها السلام) فى (ظ). (*)

ص ۳۲۳

وكيف كان، فاليد على تقدير كونها من الاصول التعبدية أيضا مقدمة على الاستصحاب وإن جعلناه من الأمارات الظنية، لأن الشارع نصبها فى مورد الاستصحاب. وإن شئت قلت: إن دليلها أخص من عمومات الاستصحاب (۱). هذا، مع أن الظاهر من الفتوى والنص الوارد فى اليد - مثل رواية حفص بن غياث (۲) - أن اعتبار اليد أمر كان مبنى عمل الناس فى امورهم وقد أمضاه الشارع، ولا يخفى أن عمل العرف عليها من باب الأمارة، لا من باب الأصل التعبدى. وأما تقديم البينة على اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما أصلا، فل يكشف عن كونها من الاصول، لأن اليد إنما جعلت أمارة على الملك عند الجهل بسببها، والبينة مبينة لسببها. والسر فى ذلك: أن مستند الكشف فى اليد هى الغلبة، والغلبة إنما توجب إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب، فإذا كان فى مورد الشك أمارة معتبرة تزيل الشك، فلا يبقى مورد للإلحاق، ولذا كانت جميع الأمارات فى أنفسها مقدمة على الغلبة. وحال اليد مع البينة (۳) حال أصالة الحقيقة فى الاستعمال على مذهب السيد (۴) مع أمارات المجاز، بل حال مطلق الظاهر والنص، فافهم.

(هامش)

(۱) لم ترد وإن شئت - إلى - الاستصحاب فى (ظ). (۲) الوسائل ۱۸: ۲۱۵، الباب ۲۵ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ۲. (۳) كذا فى (ت) و (هـ)، وفى غيرهما بدل البينة : الغلبة . (۴) انظر الذريعة ۱: ۱۳ (*)

ص ۳۲۵

المسألة الثانية

۱

المسألة الثانية

فی أن أصالة الصحة فی العمل بعد الفراغ عنه

لا يعارض به الاستصحاب

إما لكونها من الأمارات، كما يشعر به قوله (عليه السلام) - فی بعض روايات ذلك (۱) الأصل -: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك (۲). وإما لأنها وإن كانت من الاصول إلا أن الأمر بالأخذ بها فی مورد الاستصحاب يدل على تقديمها عليه، فهی خاصة بالنسبة إليه، يخصص بأدلتها أدلته، ولا إشكال فی شیء من ذلك. إنما الإشكال فی تعيين مورد ذلك الأصل من وجهين: أحدهما: من جهة تعيين معنى الفراغ و التجاوز المعتبر فی الحكم بالصحة، وأنه هل يكتفی به، أو يعتبر الدخول فی غيره؟ وأن المراد بالغير ما هو؟ الثانی: من جهة أن الشك فی وصف الصحة للشیء، ملحق

(هامش)

(۱) لم ترد ذلك فی (هـ). (۲) الوسائل ۱: ۳۳۲، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۷. (*)

ص ۳۲۶

بالشك فی أصل الشیء أم لا؟ وتوضيح الإشكال من الوجهين موقوف على ذكر الأخبار الواردة فی هذه القاعدة، ليزول ببركة تلك الأخبار كل شبهة حدثت أو تحدث فی هذ المضمار، فنقول (۱) مستعينا بالله: روى زرارة - فی الصحيح - عن أبی عبد الله (عليه السلام)، قال: إذا خرجت من شیء ودخلت فی غيره فشككك ليس بشیء (۲). وروى إسماعيل بن جابر عن أبی عبد الله (عليه السلام) قال: إن شك فی الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك فی السجود بعدما قام فليمض، كل شیء شك فيه وقد جاوزه ودخل فی غيره فليمض عليه (۳). وهاتان الروايتان ظاهرتان فی اعتبار الدخول فی غير المشكوك. وفی الموثقة: كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو (۴). وهذه الموثقة ظاهرة فی عدم اعتبار الدخول فی الغير. وفی موثقة ابن أبی يعفور: إذا شككت فی شیء من الوضوء

(هامش)

(۱) كذا، والمناسب: فأقول كما لا يخفى. (۲) الوسائل ۵: ۳۳۶، الباب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث الأول. (۳) الوسائل ۴: ۹۳۷، الباب ۱۳ من أبواب الركوع، الحديث ۴، وفيه بدل وقد : مما قد . (۴) أی: موثقة محمد بن مسلم، الوسائل ۵: ۳۳۶، الباب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ۳ (*)

ص ۳۲۷

وقد دخلت فی غيره فشككك ليس بشیء (۱)، إنما الشك إذا كنت فی شیء لم تجزه (۲). وظاهر صدر هذه الموثقة كالاوليين، وظاهر عجزها كالثالثة. هذه تمام ما وصل إلينا من الأخبار العامة. وربما يستفاد العموم من بعض ما ورد فی الموارد الخاصة، مثل: قوله (عليه السلام) فی الشك فی فعل الصلاة بعد خروج الوقت، من قوله (عليه السلام) (۳ : وإن كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة (۴). وقوله (عليه السلام): كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكرا فأمضه كما هو (۵). وقوله (عليه السلام) فی من شك فی الوضوء بعدما فرغ: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك (۶). ولعل المتتبع يعثر على أزيد من ذلك (۷ .

(هامش)

(۱) فی الوسائل: فليس شككك بشیء . (۲) الوسائل ۱: ۳۳۱، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۲. (۳) كذا فی النسخ، والظاهر زيادة: من قوله (عليه السلام) . (۴) الحديث منقول بالمعنى، انظر الوسائل ۳: ۲۰۵، الباب ۶۰ من أبواب المواقيت، الحديث الأول. (۵) الوسائل ۱: ۳۳۱، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۶، وليس فيه: كما هو . (۶) تقدم الحديث فی الصفحة ۳۲۵. (۷) مثل: ما فی

صحیحتی زرارة ومحمد بن مسلم المرویتین فی الوسائل ۱: ۳۳۰ و ۳۳۱، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحدیث ۱ و ۵ (*)

ص ۳۲۸

وحیث إن مضمونها لا یختص بالطهارة والصلاة، بل یجری فی غیرهما - کالحج - فالمناسب الاهتمام فی تنقیح مضامینها ودفع ما یتراءی من التعارض بینها - فنقول مستعینا بالله، فإنه ولی التوفیق. إن الکلام یقع فی مواضع -:

ص ۳۲۹

الموضع الأول أن الشک فی الشیء ظاهر - لغة وعرفا - فی الشک فی وجوده، إلا أن تقیید ذلک فی الروایات بالخروج عنه ومضیه والتجاوز عنه، ربما یصیر قرینة علی إرادة کون وجود أصل الشیء مفروغا عنه، وکون الشک فیه باعتبار الشک فی بعض ما یعتبر فیه شرط أو شطرا. نعم لو ارید الخروج والتجاوز عن محله، أمکن إرادة المعنی الظاهر من الشک فی الشیء. وهذا هو المتعین، لأن إرادة الأعم من الشک فی وجود الشیء والشک الواقع فی الشیء الموجود، فی استعمال واحد (۱)، غیر صحیح. وکذا إرادة خصوص الثانی، لأن مورد غیر واحد من تلک الأخبار هو الأول. لکن یبعد ذلک فی ظاهر موثقة محمد ابن مسلم (۲ ، من جهة قوله: فأمضه کما هو ، بل لا یصح ذلک فی موثقة ابن أبی یعفور (۳)، کما ل یخفی. لکن الإنصاف: إمکان تطبیق موثقة محمد بن مسلم علی ما فی الروایات، وأما هذه الموثقة فسیأتی توجیهها علی وجه لا تعارض الروایات إن شاء الله تعالی (۴ .

(هامش)

(۱) لم ترد فی استعمال واحد فی (ظ) و (ت). (۲) تقدمت فی الصفحة ۳۲۷. (۳) تقدمت فی الصفحة ۳۲۶. (۴) انظر الصفحة ۳۳۷ (*)

ص ۳۳۰

الموضع الثانی أن المراد بمحل الفعل المشکوک فی وجوده هو الموضع الذی لو اتی به فیه لم یلزم منه اختلال فی الترتیب المقرر. وبعبارة اخری: محل الشیء هی مرتبته المقررة له بحکم العقل، أو بوضع الشارع، أو غیره ولو کان نفس المکلف، من جهة اعتیاده بإتیان ذلک المشکوک فی ذلک المحل. فمحل تکبیرة الإحرام قبل الشروع فی الاستعاذة لأجل القراءة بحکم الشارع، ومحل کلمة أکبر قبل تخلل الفصل الطویل بینه وبین لفظ الجلالة بحکم الطریقة المألوفة فی نظم الکلام، ومحل الراء من أکبر قبل أدنی فصل یوجب الابتداء بالساکن بحکم العقل، ومحل غسل الجانب الأیسر أو بعضه فی غسل الجنابة لمن اعتاد الموالاة فیه (۱) قبل تخلل فصل یخل بما اعتاده من الموالاة. هذا کله مم لا إشکال فیه، إلا الأخیر، فإنه ربما یتخیل (۲) انصراف إطلاق الأخبار إلی غیره. مع أن فتح هذا الباب بالنسبة إلی العادة یوجب مخالفة إطلاقات کثیرة. فمن اعتاد الصلاة فی أول وقتها أو مع الجماعة، فشک فی فعلها بعد ذلک، فلا یجب علیه الفعل. وکذا من اعتاد فعل شیء بعد الفراغ من الصلاة فرأی نفسه فیه وشک فی فعل الصلاة. وکذا من اعتاد

(هامش)

(۱) لم ترد فیه فی (ر). (۲) فی (هـ) ونسخة بدل (ت) بدل یتخیل : یحتمل . (*)

ص ۳۳۱

الوضوء بعد الحدث بلا فصل یعتد به، أو قبل دخول الوقت للتهیؤ، فشک بعد ذلک فی الوضوء. إلی غیر ذلک من الفروع التی یبعد التزام الفقیه بها. نعم ذکر جماعة من الأصحاب مسألة معتاد الموالاة فی غسل الجنابة إذا شک فی الجزء الأخیر، کالعلامة (۱ وولده (۲) والشهیدین (۳) والمحقق الثانی (۴) وغیرهم (۵) قدس الله أسرارهم. واستدل فخر الدین علی مختاره فی المسألة - بعد صحیحة زرارة المتقدمة -: بأن خرق العادة علی خلاف الأصل (۶). ولکن لا یحضرنی کلام منهم فی غیر هذا المقام، فلا بد من التتبع والتأمل. والذی یقرب فی نفسی عاجلا هو الالتفات إلی الشک، وإن کان الظاهر من قوله (علیه السلام) فیما تقدم: هو حین یتوضأ أذکر منه حین یشک (۷)، أن هذه القاعدة من باب تقدیم الظاهر علی الأصل، فهو دائر مدار الظهور النوعی ولو کان من العادة. لکن العمل

بعموم ما يستفاد من الرواية أيضا مشكل، فتأمل. والأحوط ما ذكرن.

(هامش)

(۱) قواعد الأحكام ۱: ۲۰۶، والتذكرة ۱: ۲۱۲. (۲) إيضاح الفوائد ۱: ۴۲. (۳) لم نعثر عليه فيما بأيدينا من كتبهما (قدس سرهما). نعم، حكاه المحقق الثانى فى جامع المقاصد ۱: ۲۳۸ عن بعض فوائد الشهيد الأول، ولعل المراد به حواشيه على القواعد. (۴) جامع المقاصد ۱: ۲۳۷. (۵) انظر كشف اللثام ۱: ۵۸۸، والجواهر ۲: ۳۶۳. (۶) ايضاح الفوائد ۱: ۴۳. (۷) تقدم الحديث فى الصفحة ۳۲۵ (*)

ص ۳۳۲

الموضع الثالث الدخول فى غير المشكوك إن كان محققا للتجاوز عن المحل، فلا إشكال فى اعتباره، وإلا فظاهر الصحيحتين الاوليتين اعتباره، وظاهر إطلاق موثقة ابن مسلم عدم اعتباره. ويمكن حمل التقييد فى الصحيحين على الغالب خصوصا فى أفعال الصلاة، فإن الخروج من أفعالها يتحقق غالبا بالدخول فى الغير، وحينئذ فيلغو القيد. ويحتمل ورود المطلق على الغالب، فلا يحكم بالإطلاق. ويؤيد الأول ظاهر التعليل المستفاد من قوله (عليه السلام): هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك (۱)، وقوله (عليه السلام): إنما الشك إذا كنت فى شىء لم تجزه (۲) بناء على ما سيجئ من التقريب (۳)، وقوله (عليه السلام): كل ما مضى من صلاتك وطهورك... الخبر (۴). لكن الذى يبعده أن الظاهر من ال غير فى صحيحة إسماعيل ابن جابر: إن شك فى الركوع بعدما سجد وإن شك فى السجود بعدما قام فليمض (۵) بملاحظة مقام التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقررة

(هامش)

(۱) تقدم الحديث فى الصفحة ۳۲۵. (۲) تقدم الحديث فى الصفحة ۳۲۷. (۳) انظر الصفحة ۳۳۷. (۴) تقدم الحديث فى الصفحة ۳۲۷. (۵) تقدم الحديث فى الصفحة ۳۲۶ (*)

ص ۳۳۳

بقوله (عليه السلام) بعد ذلك: كل شىء شك فيه... الخ كون السجود والقيام حد للغير الذى يعتبر الدخول فيه، وأنه لا غير أقرب من الأول بالنسبة إلى الركوع، ومن الثانى بالنسبة إلى السجود، إذ لو كان الهوى للسجود كافيا عند الشك فى الركوع، والنهوض للقيام كافيا عند الشك فى السجود، قبح فى مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديد بالسجود والقيام، ولم يكن وجه لجزم المشهور (۱) بوجوب الالتفات إذا شك قبل الاستواء قائما. ومما ذكرنا يظهر: أن ما ارتكبه بعض من تأخر (۲)، من التزام عموم الغير وإخراج الشك فى السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية، ضعيف جدا، لأن الظاهر أن القيد وارد فى مقام التحديد. والظاهر أن التحديد بذلك توطئة للقاعدة، وهى (۳) بمنزلة ضابطة كلية، كما لا يخفى على من له أدنى ذوق فى فهم الكلام، فكيف يجعل فردا خارجا بمفهوم القيد (۴) عن عموم القاعدة؟! فالأولى: أن يجعل هذا كاشفا عن خروج مقدمات أفعال الصلاة عن عموم الغير فلا يكفى فى الصلاة مجرد الدخول ولو فى فعل غير

(هامش)

(۱) انظر مفتاح الكرامة ۳: ۳۰۵، بل فى الجواهر: لم أعثر على مخالف فى وجوب الرجوع انظر الجواهر ۱۲: ۳۲۰. (۲) كصاحبى الذخيرة والجواهر، انظر الذخيرة: ۳۷۶، والجواهر ۱۲: ۳۱۶ - ۳۲۱. (۳) فى (ظ) زيادة: له . (۴) فى (هـ) بدل القيد : الغير . (*)

ص ۳۳۴

أصلى، فضلا عن كفاية مجرد الفراغ. والأقوى: اعتبار الدخول فى الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ، إلا أنه قد يكون الفراغ عن الشىء ملازما للدخول فى غيره، كما لو فرغ عن الصلاة والوضوء، فإن حالة عدم الاشتغال بهما يعد مغايرة لحالهما وإن لم يشتغل بفعل وجودى، فهو دخول فى الغير بالنسبة إليهما. وأما التفصيل بين الصلاة والوضوء، بالتزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء ولو مع الشك فى الجزء الأخير منه، فيرده اتحاد الدليل فى البابين (۱)، لأن ما ورد، من قوله (عليه السلام) فى من شك فى الوضوء بعدما فرغ من

الوضوء: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك (۲) عام بمقتضى التعليل لغير الوضوء أيضا، ولذ استفيد منه حكم الغسل و (۳) الصلاة أيضا. وكذلك موثقة ابن أبى يعفور المتقدمة (۴ ، صدرها دال على اعتبار الدخول فى الغير فى الوضوء، وذيلها يدل على عدم العبرة بالشك بمجرد التجاوز مطلقا من غير تقييد بالوضوء، بل ظاهرها يأبى عن التقييد. وكذلك روايتا زرارة وأبى بصير المتقدمتان (۵) آبيتان عن

(هامش)

(۱) لم ترد فى البابين فى (ت). (۲) تقدم الحديث فى الصفحة ۳۲۵. (۳) فى (ه) زيادة: عم ، وفى (ظ) زيادة: يعم . (۴) فى الصفحة ۳۲۶. (۵) المتقدمتان فى الصفحة ۳۲۶، والظاهر أن المراد برواية أبى بصير هى رواية إسماعيل بن جابر، حيث رواها فى الوافى (۸: ۹۴۹، الحديث ۷۴۶۶ – ۱۱) عن التهذيب بإسناده عن أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام)، ولكنها ليست موجودة بهذا السند فى التهذيب، وانظر الجواهر ۱۲: ۳۱۴. (*)

ص ۳۳۵

التقييد. وأصرح من جميع ذلك فى الإباء عن التفصيل بين الوضوء والصلاة قوله (عليه السلام) فى الرواية المتقدمة (۱ : كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكرا فأمضه .

(هامش)

(۱) فى الصفحة ۳۲۷ (*)

ص ۳۳۶

الموضع الرابع قد خرج من الكلية المذكورة أفعال الطهارات الثلاث، فإنهم أجمعوا (۱ على أن الشاك فى فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء يأتى به وإن دخل فى فعل آخر، وأما الغسل والتيمم فقد صرح بذلك فيهما بعضهم (۲) على وجه يظهر منه كونه من المسلمات، وقد نص على الحكم فى الغسل جمع ممن تأخر عن المحقق، كالعلامة (۳ والشهيدين (۴) والمحقق الثانى (۵)، ونص غير واحد من هؤلاء (۶) على كون التيمم كذلك. وكيف كان، فمستند الخروج – قبل الإجماع – الأخبار الكثيرة المخصصة للقاعدة المتقدمة. إلا أنه يظهر من رواية ابن أبى يعفور المتقدمة (۷) – وهى قوله (عليه السلام): إذا شككت فى شىء من الوضوء وقد دخلت فى غيره فشككك ليس بشىء، إنما الشك إذا كنت فى شىء

(هامش)

(۱) انظر الجواهر ۲: ۳۵۴. (۲) لعله صاحب الرياض فى الرياض ۱: ۲۷۷، ولكنه صرح بذلك فى الغسل دون التيمم. (۳) التذكرة ۱: ۲۱۲، وفى غير (ر) زيادة: وولده . (۴) انظر تمهيد القواعد: ۳۰۵، ولم نعثر على ذلك فى ما بأيدينا من كتب الشهيد الأول (قدس سره). (۵) جامع المقاصد ۱: ۲۳۷. (۶) انظر التذكرة ۱: ۲۱۲، وجامع المقاصد ۱: ۲۳۸ (۷) المتقدمة فى الصفحة ۳۲۶ (*)

ص ۳۳۷

لم تجزه : أن حكم الوضوء من باب القاعدة، لا خارج عنها، بناء على عود ضمير غيره إلى الوضوء، لئلا يخالف الإجماع على وجوب الالتفات إذا دخل فى غير المشكوك من أفعال الوضوء، وحينئذ فقوله (عليه السلام): إنما الشك مسوق لبيان قاعدة الشك المتعلق بجزء من أجزاء العمل، وأنه إنما يعتبر إذا كان مشتغلا بذلك العمل غير متجاوز عنه. هذا، ولكن الاعتماد على ظاهر (۱) ذيل الرواية مشكل، من جهة أنه يقتضى بظاهر الحصر أن الشك الواقع فى غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا يعتنى به إذ جاوز غسل اليد، مضافا إلى أنه معارض للأخبار السابقة 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 السابقة، ومن حيث إنه شك فى أجزاء عمل قبل الفراغ منه يدخل فى هذا الخبر. ويمكن أن يقال لدفع جميع ما فى الخبر من الإشكال: إن الوضوء بتمامه فى نظر الشارع فعل واحد باعتبار وحدة مسببه – وهى الطهارة

- فلا يلاحظ كل فعل منه بحياله حتى يكون موردا لتعارض هـذا الخبر مع الأخبار السابقة، ولا يلاحظ بعض أجزائه - كغسل اليد مثلا - شيئا مستقلا يشك فى بعض أجزائه قبل تجاوزه أو بعده ليوجب ذلك الإشكال فى الحصر المستفاد من الذيل. وبالجملة: فإذا فرض الوضوء فعلا واحدا لم يلاحظ الشارع

(هامش)

(۱) لم ترد ظاهر فى (ظ). (*)

ص ۳۳۸

۲

أجزاءه أفعالا ـ مستقلة يجرى فيها حكم الشك بعد تجاوز المحل، لم يتوجه شىء من الإشكالين فى الاعتماد على الخبر، ولم يكن حكم الوضوء مخالفا للقاعدة، إذ الشك فى أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلا شكا واقعا فى الشىء قبل التجاوز عنه. والقرينة على هذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطة لحكم الشك فى أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه أو بعده (۱). ثم إن فرض الوضوء فعلا واحدا لا يلاحظ حكم الشك بالنسبة إلى أجزائه، ليس أمر غريبا، فقد ارتكب المشهور مثله فى الأخبار السابقة بالنسبة إلى أفعال الصلاة، حيث لم يجروا حكم الشك بعد التجاوز فى كل جزء من أجزاء القراءة حتى الكلمات والحروف، بل الأظهر عندهم كون الفاتحة فعلا واحدا، بل جعل بعضهم القراءة فعلا واحدا (۲)، وقد عرفت النص فى الروايات على عدم اعتبار الهوى للسجود والنهوض للقيام (۳). ومما يشهد لهذا التوجيه إلحاق المشهور الغسل والتيمم بالوضوء فى هذا الحكم (۴)، إذ لا ـ وجه له ظاهرا إلا ملاحظة كون الوضوء أمرا واحدا يطلب منه أمر واحد غير قابل للتبعيض، أعنى الطهارة .

(هامش)

(۱) لم ترد والقرينة - إلى - أو بعده فى (ظ). (۲) الجاعل هو الشهيد الثانى فى روض الجنان: ۳۵۰. (۳) راجع الصفحة ۳۳۲ - ۳۳۳. (۴) كما تقدم فى الصفحة ۳۳۶ (*)

ص ۳۳۹

الموضع الخامس ذكر بعض الأساطين (۱): أن حكم الشك فى الشروط بالنسبة إلى الفراغ عن المشروط - بل الدخول فيه، بل الكون على هيئة الداخل - حكم الأجزاء فى عدم الالتفات فلا اعتبار بالشك فى الوقت والقبلة واللباس والطهارة بأقسامها والاستقرار ونحوها، بعد الدخول فى الغاية. ولا فرق بين الوضوء وغيره، انتهى. وتبعه بعض من تأخر عنه (۲). واستقرب - فى مقام آخر - إلغاء الشك فى الشرط بالنسبة إلى غير ما دخل فيه من الغايات (۳). وما أبعد ما بينه وبين ما ذكره بعض الأصحاب (۴): من اعتبار الشك فى الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط، فأوجب إعادة المشروط. والأقوى: التفصيل بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشك فى الشرط بالنسبة إليه، لعموم لغوية الشك فى الشىء بعد التجاوز عنه، وأما بالنسبة إلى مشروط آخر لم يدخل فيه فلا ينبغى الإشكال فى

(هامش)

(۱) هو كاشف الغطاء فى كشف الغطاء: ۲۷۸. (۲) كصاحب الجواهر فى الجواهر ۲: ۳۶۳. (۳ كشف الغطاء: ۱۰۲. (۴) فى (ت)، (ص) و (هـ) زيادة: كصاحب المدارك وكاشف اللثام ، راجع الصفحة ۳۱۲ (*)

ص ۳۴۰

اعتبار الشك فيه، لأن الشرط المذكور من حيث كونه شرطا لهذا المشروط لم يتجاوز عنه، بل محله باق، فالشك فى تحقق شرط هذا المشروط شك فى الشىء قبل تجاوز محله. وربما بنى بعضهم (۱) ذلك على أن معنى عدم العبرة بالشك فى الشىء بعد تجاوز المحل، هو البناء على الحصول مطلقا ولو لمشروط آخر (۲)، أو يختص بالمدخول. أقول: لا إشكال فى أن معناه البناء على حصول

المشكوك فيه، لكن بعنوانه الذى يتحقق معه تجاوز المحل، ل مطلقا. فلو شك فى أثناء العصر فى فعل الظهر بنى على تحقق الظهر بعنوان أنه شرط للعصر ولعدم 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. ومن هنا يظهر أن الدخول فى المشروط أيضا لا يكفى فى إلغاء الشك فى الشرط، بل لا بد من الفراغ عنه، لأن نسبة الشرط إلى جميع أجزاء المشروط نسبة واحدة، وتجاوز محله باعتبار كونه شرطا للأجزاء الماضية، فلا بد من إحرازه للأجزاء المستقبلة. نعم، ربما يدعى فى مثل الوضوء: أن محل إحرازه لجميع أجزاء الصلاة قبل الصلاة لا عند كل جزء.

(هامش)

(۱) هو كاشف الغطاء أيضا، انظر كشف الغطاء: ۱۰۲. (۲) عبارة مطلقا ولو لمشروط آخر من (ه). (*)

ص ۳۴۱

ومن هنا قد يفصل: بين ما كان من قبيل الوضوء مما يكون محل إحرازه قبل الدخول فى العبادة، وبين غيره مما ليس كذلك، كالاستقبال والستر (۱)، فإن إحرازهما ممكن فى كل جزء، وليس المحل الموظف لإحرازهما قبل الصلاة بالخصوص، بخلاف الوضوء. وحينئذ فلو شك فى أثناء الصلاة فى الستر أو الساتر وجب عليه إحرازه فى أثناء الصلاة للأجزاء المستقبلة. والمسألة لا تخلو عن إشكال، إلا أنه ربما يشهد لما ذكرنا - من التفصيل بين الشك فى الوضوء فى أثناء الصلاة، وفيه بعده (۲) - صحيحة على بن جعفر عن أخيه (عليهما السلام)، قال: سألته عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك، على وضوء هو أم لا؟ قال: إذا ذكرها (۳) وهو فى صلاته انصرف (۴) وأعادها، وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزأه ذلك (۵)، بناء على أن مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثم شك فى ذلك.

(هامش)

(۱) فى (ر)، (ظ) و (هـ) ونسخة بدل (ص) بدل الستر : النية ، وفى (ت) شطب على كلمة الستر . (۲) المناسب: بعده ، لرجوع الضمير إلى الصلاة. (۳) فى الوسائل: ذكر . (۴) فى الوسائل زيادة: وتوض . (۵) الوسائل ۱: ۳۳۳، الباب ۴۴ من أبواب الوضوء، الحديث ۲ (*)

ص ۳۴۲

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. ومحل الكلام: ما لا يرجع فيه الشك إلى الشك فى ترك بعض ما يعتبر فى الصحة، كما لو شك فى تحقق الموالاة المعتبرة فى حروف الكلمة أو كلمات الآية. لكن الإنصاف: أن الإلحاق لا يخلو عن إشكال، لأن الظاهر من أخبار الشك فى الشىء اختصاصها بغير هذه الصورة، إلا أن يدعى تنقيح المناط، أو يستند فيه إلى بعض ما يستفاد منه العموم، مثل موثقة ابن أبى يعفور (۱)، أو يجعل أصالة الصحة فى فعل الفاعل المريد للصحيح أصلا برأسه، ومدركه ظهور حال المسلم. قال فخر الدين فى الإيضاح فى مسألة الشك فى بعض أفعال الطهارة: إن الأصل فى فعل العاقل المكلف الذى يقصد براءة ذمته بفعل صحيح، وهو يعلم الكيفية والكمية، الصحة (۲ ، انتهى. ويمكن استفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدم فى قوله: هو حين يتوض أذكر منه حين يشك (۳)، فإنه بمنزلة صغرى لقوله:

(هامش)

(۱) تقدمت فى الصفحة ۳۲۶. (۲) إيضاح الفوائد ۱: ۴۳. (۳) تقدم الحديث فى الصفحة ۳۲۵ (*)

ص ۳۴۳

فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر فى صحة عمله الذى يريد به إبراء ذمته ، لأن الترك سهوا خلاف فرض الذكر، وعمدا خلاف إرادة

الإبراء (۱ .

(هامش)

(۱) لم ترد لأن الترک - إلی - الإبراء فی (ظ). (*)

ص ۳۴۴

الموضع السابع الظاهر أن المراد بالشک فی موضوع (۱) هذا الأصل، هو الشک الطارئ بسبب الغفلة عن صورة العمل. فلو علم کیفیة غسل الید، وأنه کان بارتماسها فی الماء، لکن شک فی أن ما تحت خاتمه ینغسل بالارتماس أم لا، ففی الحکم بعدم الالتفات، وجهان: من إطلاق بعض الأخبار، ومن التعلیل بقوله: هو حین یتوضأ أذکر منه حین یشک (۲)، فإن التعلیل یدل علی تخصیص الحکم بمورده مع عموم السؤال، فیدل علی نفیه عن غیر مورد العلة. نعم، لا فرق بین أن یکون المحتمل ترک الجزء نسیانا، أو ترکه تعمدا، و (۳ التعلیل المذکور بضمیمة الکبری المتقدمة (۴) یدل علی نفی الاحتمالین. ولو کان الشک من جهة احتمال وجود الحائل علی البدن، ففی شمول الأخبار له، الوجهان. نعم، قد یجری هنا أصالة عدم الحائل، فیحکم بعدمه حتی لو لم یفرغ عن الوضوء، بل لم یشرع فی غسل موضع احتمال الحائل، لکنه من الاصول المثبتة. وقد ذکرنا بعض الکلام فی ذلک فی بعض الامور المتقدمة (۵ .

(هامش)

(۱) فی (ظ): موضع . (۲) تقدم الحدیث فی الصفحة ۳۲۵. (۳) فی (ص) بدل و : إذ ، وفی (ت): أو . (۴) فی الصفحة ۳۴۲ - ۳۴۳. (۵) راجع الصفحة ۲۴۵ (*)

ص ۳۴۵

المسألة الثالثة

۱

المسألة الثالثة

فی أصالة الصحة فی فعل الغیر

وهی فی الجملة من الاصول المجمع علیها فتوی وعملا (۱) بین المسلمین، فلا عبرة فی موردها بأصالة الفساد المتفق علیها عند الشک (۲)، إلا أن معرفة مواردها، ومقدار ما یترتب علیها من الآثار، ومعرفة حاله عند مقابلتها لما عدا أصالة الفساد من الاصول، یتوقف علی بیان مدرکها من الأدلة الأربعة. ولا بد من تقدیم ما فیه إشارة إلی هذه القاعدة فی الجملة من الکتاب والسنة. أما الکتاب، فمنه آیات: منها: قوله تعالی: *(قولوا للناس حسنا)*(۳)، بناء علی تفسیره بما فی الکافی، من قوله (علیه السلام): لا تقولوا إلا خیرا حتی تعلمو ما هو (۴)، ولعل مبناه علی إرادة الظن والاعتقاد من القول.

(هامش)

(۱) انظر الریاض (الطبعة الحجریة) ۲: ۵۹۱. (۲) لم ترد المتفق علیها عند الشک فی (ر). (۳) البقرة: ۸۳. (۴) الکافی ۲: ۱۶۴، باب الاهتمام بامور المسلمین، الحدیث ۹ (*)

ص ۳۴۶

ومنها: قوله تعالی: *(اجتنبوا کثیرا من الظن إن بعض الظن إثم)*(۱)، فإن ظن السوء إثم، وإلا لم یکن شیء من الظن إثما. ومنها: قوله تعالی: *(أوفوا بالعقود)*(۲)، بناء علی أن الخارج من عمومه لیس إلا ما علم فساده، لأنه المتیقن. وکذا قوله تعالی: *(إلا أن تکون تجارة عن تراض)*(۳). والاستدلال به یظهر من المحقق الثانی، حیث تمسک فی مسألة بیع الراهن مدعیا لسبق إذن المرتهن، وأنکر

المرتهن السبق: بأن الأصل صحة البيع ولزومه ووجوب الوفاء بالعقد (۴). لكن لا يخفى ما فيه من الضعف. وأضعف منه: دعوى دلالة الآيتين الاوليتين. وأما السنة: فمنها: ما فى الكافى عن أمير المؤمنين (عليه السلام): ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه، ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوءا وأنت تجد لها فى الخير سبيل (۵).

(هامش)

(۱) الحجرات: ۱۲. (۲) المائدة: ۱. (۳) النساء: ۲۹. (۴) جامع المقاصد ۵: ۱۶۲. (۵ الوسائل ۸: ۶۱۴، الباب ۱۶۱ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۳، والكافى ۲: ۳۶۲، باب التهمة وسوء الظن، الحديث ۳، وفيهما بدل سبيل : محمل . (*)

ص ۳۴۷

ومنها: قول الصادق (عليه السلام) لمحمد بن الفضل: يا محمد، كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال، وقال: لم أقل، فصدقه وكذبهم (۱). ومنه: ما ورد مستفيضا، من أن المؤمن لا يتهم أخاه (۲) وأنه إذا اتهم أخاه انماث الإيمان فى قلبه، كما ينماث الملح فى الماء (۳)، وأن من اتهم أخاه فلا حرمة بينهم (۴)، وأن من اتهم أخاه فهو ملعون ملعون (۵)، إلى غير ذلك من الأخبار المشتملة على هذه المضامين، أو ما يقرب منها (۶). هذا، ولكن الإنصاف: عدم دلالة هذه الأخبار إلا على أنه لا بد من أن يحمل ما يصدر من الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل، ولا يحمل على الوجه القبيح عنده، وهذا غير ما نحن بصدده، فإنه إذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحا أو فاسدا لا على وجه قبيح، بل فرضنا الأمرين فى حقه مباحا، كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الإذن واقعا أو قبله، فإن الحكم بأصالة عدم ترتب الأثر

(هامش)

(۱) الوسائل ۸: ۶۰۹، الباب ۱۵۷ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۴، وفيه بدل أنه قال وقال لم أقل : وقال لك قول . (۲) بحار الأنوار ۱۰: ۱۰۰، ضمن الحديث الأول، المعروف ب حديث الأربعمائة . (۳) الوسائل ۸: ۶۱۳، الباب ۱۶۱ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول. (۴) الوسائل ۸: ۶۱۴، الباب ۱۶۱ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۲. (۵) الوسائل ۸: ۵۶۳، الباب ۱۳۰ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۵. (۶ انظر الوسائل ۸: ۵۴۴، الباب ۱۲۲ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۷، والوسائل ۸: ۶۱۱، الباب ۱۵۹ منها، الحديث ۲ (*)

ص ۳۴۸

على البيع - مثلا - لا يوجب خروجا عن الأخبار المتقدمة الآمرة بحسن الظن بالمؤمن فى المقام، خصوصا إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن، أو فعل المؤمن الذى يعتقد بصحة م هو الفاسد عند الحامل. ثم لو فرضنا أنه يلزم من الحسن ترتيب الآثار، ومن القبيح عدم الترتيب - كالمعاملة المرددة بين الربوية وغيرها - لم يلزم من الحمل على الحسن بمقتضى تلك الأخبار الحكم بترتب الآثار، لأن مفادها الحكم بصفة الحسن فى فعل المؤمن، بمعنى عدم الجرح فى فعله، لا ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحسن، ألا ترى أنه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاما، أو تحية، أو شتما، لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب رد السلام. ومما يؤيد ما ذكرنا، جمع الإمام (عليه السلام) فى رواية محمد بن الفضل، بين تكذيب خمسين قسامة - أعنى البينة العادلة - وتصديق الأخ المؤمن، فإنه مما لا يمكن إلا بحمل تصديق المؤمن على الحكم بمطابقة الواقع، المستلزم لتكذيب القسامة - بمعنى المخالفة للواقع - مع الحكم بصدقهم فى اعتقادهم، لأنهم أولى بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد. فالمراد من تكذيب السمع والبصر تكذيبهما فيما يفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح، كما إذا ترى شخصا ظاهر الصحة يشرب الخمر فى مجلس يظن أنه مجلس الشرب. وكيف كان، فعدم وفاء الأخبار بما نحن بصدده أوضح من أن يحتاج إلى البيان، حتى المرسل الأول، بقرينة ذكر الأخ، وقوله (عليه السلام): ولا تظنن... الخبر . ومما يؤيد ما ذكرنا أيضا، ما ورد فى غير واحد من الروايات:

ص ۳۴۹

من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كل الوثوق، مثل: رواية عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: لا تثقن بأخيك كل الثقة، فإن صرعة الاسترسال لا تستقال (۱). وما فى نهج البلاغة عنه (عليه السلام): إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله، ثم أساء رجل الظن برجل لم يظهر (۲) منه خزية (۳)، فقد ظلم، وإذا استولى الفساد على الزمان وأهله، ثم أحسن رجل الظن برجل، فقد غرر (۴). وفى معناه قول أبى الحسن (عليه السلام) فى رواية محمد بن هارون الجلاب: إذا كان الجور أغلب من الحق، ل يحل لأحد أن يظن بأحد خيرا، حتى يعرف ذلك منه (۵). إلى غير ذلك مما يجده المتتبع (۶). فإن الجمع بينها وبين الأخبار المتقدمة يحصل بأن يراد من الأخبار: ترك ترتيب آثار التهمة، والحمل على الوجه الحسن من حيث مجرد الحسن، والتوقف فيه من حيث ترتيب سائر الآثار. ويشهد له ما ورد، من: أن المؤمن لا يخلو عن ثلاثة: الظن والحسد والطيرة، فإذا حسدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تحقق، وإذا

(هامش)

(۱) الوسائل ۸: ۵۰۱، الباب ۱۰۲ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۱. (۲) فى المصدر: لم تظهر . (۳) فى المصدر بدل خزية : حوبة . (۴) نهج البلاغة: ۴۸۹، الحكمة ۱۱۴. (۵) الوسائل ۱۳: ۲۳۳، الباب ۹ من أحكام الوديعة، الحديث ۲. (۶) انظر الوسائل ۱۱: ۱۳۷، الباب ۱۳ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأول (*)

ص ۳۵۰

تطيرت فامض (۱). الثالث: الإجماع القولى والعملى أما القولى، فهو مستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء فى موارد كثيرة (۲)، فإنهم لا يختلفون فى أن قول مدعى الصحة فى الجملة مطابق للأصل وإن اختلفوا فى ترجيحه على سائر الاصول، كما ستعرف (۳). وأم العملى، فلا يخفى على أحد أن سيرة المسلمين فى جميع الأعصار، على حمل الأعمال على الصحيح، وترتيب آثار الصحة فى عباداتهم ومعاملاتهم، ولا أظن أحدا ينكر ذلك إل مكابرة. الرابع: العقل المستقل الحاكم بأنه لو لم يبن على هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد والمعاش، بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل ب يد المسلم . مع أن الإمام (عليه السلام) قال لحفص بن غياث - بعد الحكم بأن اليد دليل الملك، ويجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد -: إنه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق (۴)، فيدل بفحواه على اعتبار أصالة الصحة فى أعمال

(هامش)

(۱) البحار ۵۸: ۳۲۰، ذيل الحديث ۹، وفيه: ثلاث لا يسلم منها أحد... الخ ، راجع مبحث البراءة ۲: ۳۷. (۲) انظر عوائد الأيام: ۲۲۱ و ۲۲۲. (۳) انظر الصفحة ۳۷۴. (۴ الوسائل ۱۸: ۲۱۵، الباب ۲۵ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ۲ (*)

ص ۳۵۱

المسلمين، مضافا إلى دلالته بظاهر اللفظ، حيث إن الظاهر أن كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق، لأن الاختلال باطل، والمستلزم للباطل باطل، فنقيضه حق، وهو اعتبار أصالة الصحة عند الشك فى صحة ما صدر عن الغير. ويشير إليه أيضا: ما ورد من نفى الحرج (۱)، وتوسعة الدين (۲)، وذم من ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم (۳) (۴ .

(هامش)

(۱) المائدة: ۶، والحج: ۷۸. (۲) البقرة: ۲۸۶، وانظر روايات نفى الحرج، وروايات التوسعة فى عوائد الأيام: ۱۷۴ - ۱۸۱. (۳) الوسائل ۲: ۱۰۷۱، الباب ۵۰ من أبواب النجاسات، الحديث ۳. (۴) فى (ت) وحاشيتى (ص) و (ظ) زيادة، كتب عليها فى (ت): زائد ، وفى (ص): نسخة ، وفى (ظ): صح ، وهى ما يلى: ويمكن الاستدلال بموثقة مسعدة بن صدقة عن أبى عبد الله (عليه السلام): كل شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو مملوك عندك وهو حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع، أو قهر فبيع، أو امرأة تحتك وهى أختك أو رضيعتك، والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة . فإن الحكم بالحلية عند الشك فى الحرمة فى هذه الأشياء لا يجمعها إلا أصالة الحل فى تصرفات الناس

وعـدم وجوب الاجتناب عنها إلا مع العلم أو قيام البينـة، وذلك لأن حل الثوب الـذى اشتراه مع أصالة عدم تملكه له المقتضـية لحرمة التصـرف فيه لا وجه له إلا اصالة الصـحة فى تصـرف البائع المقتضية للملك. فالحكم بالحل وعدم الحرمة ليس من جهة مجرد الشك فى حل لبس = (*)

ص ۳۵۲

(هامش)

= الثوب وحرمته نظير المشـتبه بين الخل والخمر، وإلا لكان الأصل فيه التحريم نظير المشتبه بين زوجته والاجنبية، بل من حيث الاشتباه والشك فى معاملة الثوب، وتردده بين الصـحيحة المملكة وغيرها، فموضوع هذا الحكم الظاهرى هى المعاملة الواقعة على الثوب، وإلا فلبس الثوب حلالـ من حيث كونه تصـرفا فى ملكه بعـد الحكم الظـاهرى بكون المعاملـة مملكـة لاـ من حيث الشك فى كونه حلالا وحرام. وكذا الكلام فى العبد المشترى، وكذا الحكم بحل المرأة المشـتبهة بالاخت والرضـيعة ليس من حيث مجرد التردد بين الحلال والحرام وإلا لكان الأصل عـدم تحقق الزوجيـة بينهما، بل من حيث الشك فى العقد الواقع وأنه كان صـحيحا أم فاسدا. والحاصل: أن ظاهر الروايـة بقرينة الأمثلة إرادة ما يعم الحكم بالحل من حيث التصـرف الموجب لرفع الحرمة الثابتة بأصالة فساد التصـرف. فإن قلت: لعل الحكم بحل التصـرف فى الثوب والعبد من جهة اليد وفى الامرأة من حيث أصالة عدم النسب والرضاع، فلا يدل على أصالة الحل فى التصـرف من حيث هو. قلت: ظـاهر الروايـة الحكم بثبوت الحل ظاهرا من جهـة مجرد التردد بين الجائز والممنوع، لا من حيث قيام أمـارة على الملك وعـدم النسب. فإن قلت: إن الروايـة كم يشـمل ما إذا شك فى حل اكل خبز للشك فى صـحة شـرائه الرافع لحرمة أكله قبل الشـراء، أو شك فى حل الصلاة فى الثوب المتنجس الذى غسله الغير للشك فى صحة غسله، كذلك يشمل حل وطى امرأة ترددت بين الزوجـة والأجنبيـة وحل التصـرف فى أمـة ترددت بين أمته وأمـة الغير. ولو بنى على حكومـة اصالة عدم الزوجية والملكية على = (*)

ص ۳۵۳

وينبغى التنبيه على امور: الأول أن المحمول عليه فعل المسلم، هل الصحة باعتقاد الفاعل أو الصحة الواقعية؟

(هامش)

= نفاد هـذه الروايـة فى هذين المثالين فليبن على أصالة عدمهما فى مورد الرواية، فل بد أن يكون منشأ الحكم بالحل فى الرواية أمارة حاكمة على أصالة العدم، وهى اليد فى الثوب والعبد، وأصالة عدم النسب والرضاع فى المرأة، لا مجرد الشك فى حل المعاملة الواقعة عليهـا وعـدمه. قلت: فرق واضـح بين مورد الحكم بالحـل فى المثـالين وموردہ فى أمثلـة الروايـة وسـائر التصـرفات المرددة بين الجائز والمحظور، فـإن الشـك فى المحـل فى المثـالين مسـبوق بالحرمـة المتيقنـة سابقـا فيستصـحب، كما هو شأن تعارض أصل الإباحـة مع استصـحاب الحرمـة، بخلاـف الشك فى حل المعاملـة الواقعـة على الثوب والعبـد والمرأة، فإنه غير مسـبوق بالحرمـة، فالحكم بالرواية بجوازه ونفى الحظر عنه يرفع حرمـة التصـرف فيه المتيقنـة سابقا قبل المعاملـة. والحاصل: أن أصالـة الحرمة فى مثالى المعترض حاكم على مؤدى الرواية، والأمر فى موارد الرواية على العكس. هذا ما يقتضيه النظر عاجلا إلى أن يقع التأمل . (*)

ص ۳۵۴

فلو علم أن معتقد الفاعل - اعتقادا يعذر فيه - صـحة البيع أو النكاح بالفارسـية (۱ فى العقـد، فشك فيما صدر عنه، مع اعتقاد الشاك اعتبار العربية (۲)، فهـل يحمـل على كونه واقعـا بالعربيـة، حتى إذا ادعى عليه أنه أوقعه بالفارسـية، وادعى هو أنه أوقعه بالعربيـة، فهل يحكم الحاكم المعتقد بفساد الفارسـية، بوقوعه بالعربية أم لا؟ وجهان، بل قولان: ظاهر المشـهور الحمل على الصحة الواقعية (۳)، فإذا شك المأموم فى أن الإمام المعتقـد بعدم وجوب السورة، قرأها أم لا؟ جاز له الائتمام به، وإن لم يكن له ذلك إذا علم بتركها. ويظهر من بعض المتأخرين خلافه: قال فى المدارك فى شرح قول المحقق: ولو اختلف الزوجان فادعى أحدهما وقوع العقد فى حال الإحرام

وأنكر الآخر، فالقول قول من يدعى الإحلال ترجيحا لجانب الصحة ، قال: إن الحمل على الصحة إنم يتم إذا كان المدعى لوقوع الفعل فى حال الإحرام عالما بفساد ذلك، أما مع اعترافهم بالجهل، فلا وجه للحمل على الصحة (۴)، انتهى. ويظهر ذلك من بعض من عاصرناه (۵) - فى اصوله وفروعه - حيث

(هامش)

(۱) كذا صححناه، وفى النسخ: بالفارسى ، وكذا فيما يلى. (۲) كذا صححناه، وفى النسخ: بالعربى ، وكذا فى بعض الموارد فيما يلى. (۳) انظر عوائد الأيام: ۲۳۶ (۴) المدارك ۷: ۳۱۵. (۵) هو المحقق القمى (قدس سره)، انظر القوانين ۱: ۵۱، وجامع الشتات ۴: ۳۷۱ و ۳۷۲ (*)

ص ۳۵۵

تمسك لهذا الأصل بالغلبة. بل ويمكن إسناد هذا القول إلى كل من استند فى هذا الأصل إلى ظاهر حال المسلم، كالعلامة (۱) وجماعة ممن تأخر عنه (۲)، فإنه لا يشمل إلا (۳ صورة اعتقاد الصحة، خصوصا إذا كان قد أمضاه الشارع لاجتهاد أو تقليد أو قيام بينة أو غير ذلك. والمسألة محل إشكال: من إطلاق الأصحاب، ومن عدم مساعدة أدلتهم، فإن العمدة الإجماع ولزوم الاختلال، والإجماع الفتوائى مع ما عرفت مشكل، والعملى فى مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة أيضا مشكل، والاختلال يندفع بالحمل على الصحة فى غير المورد المذكور. وتفصيل المسألة: أن الشاك فى الفعل الصادر من غيره: إما أن يكون عالما بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفاسده، وإما أن يكون عالما بجهله وعدم علمه، وإما أن يكون جاهلا بحاله. فإن علم بعلمه بالصحيح والفاسد: فإما أن يعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاك، أو يعلم مخالفته، أو يجهل الحال. لا إشكال فى الحمل فى الصورة الاولى. وأما الثانية، فإن لم يتصادق اعتقادهما بالصحة فى فعل - كأن

(هامش)

(۱) التذكرة (الطبعة الحجرية) ۲: ۲۱۸ و ۴۸۳. (۲) كالشهيدين (قدس سرهما) فى الدروس ۱: ۳۲، والقواعد والفوائد ۱: ۱۳۸، وتمهيد القواعد: ۳۱۲، والمسالك ۱: ۲۳۹ و ۶: ۱۷۴، والمحقق الثانى فى جامع المقاصد ۵: ۱۱۹ و ۱۰: ۱۳۵، و ۱۲: ۴۶۳. (۳ إل من (ه). (*)

ص ۳۵۶

۲

اعتقد أحدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة، والآخر وجوب الإخفات - فلا إشكال فى وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل. وإن تصادق - كمثال العقد بالعربية والفارسية - فإن قلنا: إن العقد بالفارسية منه سبب لترتب الآثار عليه من كل أحد حتى المعتقد بفساده، فلا ثمرة فى الحمل على معتقد الحامل أو الفاعل، وإن قلنا بالعدم - كما هو الأقوى - ففيه الإشكال المتقدم: من تعميم الأصحاب فى فتاويهم وفى بعض معاقد إجماعاتهم على تقديم قول مدعى الصحة، ومن اختصاص الأدلة بغير هذه الصورة. وإن جهل الحال، فالظاهر الحمل لجريان الأدلة، بل يمكن جريان الحمل على الصحة فى اعتقاده، فيحمل على كونه مطابقا لاعتقاد الحامل، لأنه الصحيح، وسيجئ (۱) الكلام فيه (۲). وإن كان عالما بجهله بالحال وعدم علمه بالصحيح والفاسد، ففيه أيضا الاشكال 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. وكذا إن كان جاهلا بحاله. إلا أن الإشكال فى بعض هذه الصور أهون منه فى بعض، فلا بد من التتبع والتأمل.

(هامش)

(۱) انظر الصفحة ۳۸۳. (۲) لم ترد وسيجئ الكلام فيه فى (ر). (*)

ص ۳۵۷

الثانی أن الظاهر من المحقق الثانی أن أصالـة الصـحة إنما تجری فی العقود بعد اسـتکمال العقد للأرکان. قال فی جامع المقاصد، فیما لو اختلف الضـامن والمضـمون له، فقـال الضـامن: ضـمنت وأنـا صبی - بعـد مـا رجـح تقـدیم قول الضامن - ما هـذا لفظه: فإن قلت: للمضـمون له أصالة الصـحة فی العقود، وظاهر حال العاقد الآخر أنه لا یتصـرف باطل. قلنا: إن الأصل فی العقود الصـحة بعد استکمال أرکانهـا لیتحقق وجود العقـد، أمـا قبله فلاـ وجود له، فلو اختلفا فی کون المعقود علیه هو الحر أو العبـد، حلف منکر وقوع العقـد علی العبـد، وکـذا الظاهر إنما یتم مع الاسـتکمال المذکور، لا مطلقا (۱)، انتهی. وقـال فی بـاب الإجـارة، ما هـذا لفظه: لا شک فی أنه إذا حصل الاتفاق علی حصول جمیع الامور

(هامش)

(۱) جامع المقاصد ۵: ۳۱۵ (*)

ص ۳۵۸

المعتبرة فی العقد - من حصول الإیجاب والقبول من الکاملین، وجریانهما علی العوضین المعتبرین - ووقع الاختلاف فی شرط مفسد، فالقول قول مدعی الصـحة بیمینه، لأنه الموافق للأصل، لأن الأصل عدم ذلک المفسد، والأصل فی فعل المسـلم الصحة. أما إذا حصل الشک (۱) فی الصحة والفساد فی بعض الامور المعتبرة وعدمه، فإن الأصل (۲) لا یثمر هنا، فإن الأصل عدم السبب الناقل. ومن ذلک ما لو ادعی أنی اشتریت العبد فقال بعتک الحر (۳)، انتهی. ویظهر هذا من بعض کلمات العلامة (رحمه الله)، قال فی القواعد: ل یصح ضمان الصبی ولو أذن له الولی، فإن اختلفا قـدم قول الضامن، لأصالة براءة الذمة وعدم البلوغ، ولیس لمدعی الصـحة (۴) أصل یستند إلیه، ولاـ ظـاهر یرجع إلیه. بخلاـف م لو ادعی شـرطا فاسـدا، لأـن الظاهر أنهما لا یتصـرفان باطلا، وکـذا البحث فی من عرف له حالة جنون (۵)، انتهی. وقال فی التذکرة: لو ادعی المضـمون له: أن الضامن ضـمن بعد البلوغ، وقال الضامن: بل ضمنت لک قبله. فإن عینا له وقتا لا یحتمل بلوغه فیه

(هامش)

(۱) فی المصـدر بدل الشک : الاختلاف . (۲) فی المصدر بدل الأصل : هذ الاسـتدلال . (۳) جامع المقاصد ۷: ۳۰۷ و ۳۰۸. (۴) فی المصدر بدل الصحة : الأهلیة . (۵) قواعد الأحکام ۲: ۱۵۶ (*)

ص ۳۵۹

قدم قول الصبی - إلی أن قال -: وإن لم یعینا وقتا، فالقول قول الضامن بیمینه، وبه قال الشافعی، لأصالة عدم البلوغ. وقال أحمد: القول قول المضمون له، لأن الأصل صحة الفعل (۱) وسلامته، کما لو اختلفا فی شرط مبطل. والفرق: أن المختلفین فی الشرط المفسد یقدم فیه قول مـدعی الصـحة، لاتفاقهما علی أهلیة التصـرف، إذ (۲) من له أهلیة التصـرف لا یتصـرف إلا تصـرفا صحیحا، فکان القول قول مدعی الصحة، لأنه مدع للظاهر، وهنا اختلفا فی أهلیة التصرف، فلیس مع من یدعی الأهلیة ظاهر یستند إلیه ولا أصل یرجع إلیه. وکذا لو ادعی أنه ضـمن بعد البلوغ وقبل الرشد (۳)، انتهی موضع الحاجـة. لکن لم یعلم الفرق بین دعوی الضامن الصـغر وبین دعوی البائع إیـاه، حیث صـرح العلامـة والمحقق الثانی بجریان أصالـة الصـحة، وإن اختلفا بین من (۴) عارضـها بأصالـة عدم البلوغ، وبین من (۵) ضعف هذه المعارضة. وقد حکی عن قطب الدین (۶): أنه اعترض علی شیخه العلامة فی

(هامش)

(۱) فی المصـدر بدل الفعل : العقد . (۲) فی المصـدر بـدل إذ : والظاهر أن . (۳) التذکرة (الطبعة الحجریة) ۲: ۸۷. (۴) وهو العلامة، انظر قواعد الأحکام ۲ ۹۷. (۵) وهو المحقق الثانی، انظر جامع المقاصد ۴: ۴۵۲. (۶) حکاه الشهید عن القطب، کما فی مفتاح الکرامة ۵: ۳۶۱، ولم نقف علیه فی کتب الشهید. (*)

ص ۳۶۰

مسألة الضمان بأصالة الصحة، فعارضها بأصالة عدم البلوغ، وبقى (۱) أصالة البراءة سليمة عن المعارض. أقول: والأقوى بالنظر إلى الأدلة السابقة – من السيرة ولزوم الاختلال –: هو التعميم. ولذا لو شك المكلف أن هذا الذى اشتراه هل اشتراه فى حال صغره؟ بنى على الصحة. ولو قيل: إن ذلك من حيث الشك فى تمليك البائع البالغ، وأنه كان فى محله أم كان فاسدا، جرى مثل ذلك فى مسألة التداعى أيضا. ثم (۲) إن ما ذكره جامع المقاصد: من أنه لا وجود للعقد قبل استكمال أركانه، إن أراد الوجود الشرعى فهو عين الصحة، وإن أراد الوجود العرفى فهو متحقق مع الشك، بل مع القطع بالعدم. وأما م ذكره: من الاختلاف فى كون المعقود عليه هو الحر أو العبد (۳)، فهو داخل فى المسألة المعنونة فى كلام القدماء والمتأخرين، وهى

(هامش)

(۱) فى (ص) و (ظ): وأبقى . (۲) فى (ص) بدل ثم : مع . (۳) فى (ظ)، (ت) و (ص) زيادة ما يلى: فإن أراد به حرا معينا كزيد وعبدا معينا كسعيد، فإن كان الدعوى على مجرد تمليك أحدهما، بأن قال أحدهما لمولى العبد: ملكتنى عبدك، وقال المولى: ملكتك زيدا الحر، فلا إشكال فى كون القول قول منكر تمليك العبد، لأن صاحبه يدعى تمليك عبده، فيحلف على عدمه، وأما هو فلا يدعى على صاحبه شيئا، لأن دعوى تمليك الحر لا يتضمن مطالبة المدعى بشىء، وإن أراد به التداعى فى كون أحد العوضين للآخر المملوك حرا أو عبد ، وكتب فى (ت) و (ص) على هذه الزيادة: زائد . (*)

ص ۳۶۱

ما لو قال: بعتك بعبد، فقال: بل بحر، فراجع كتب الفاضلين (۱) والشهيدين (۲). وأم ما ذكره: من أن الظاهر إنما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقا، فهو إنما يتم إذ كان الشك من جهة بلوغ الفاعل، ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحة فعله صحة فعل هذا الفاعل، كما لو شك فى أن الإبراء أو الوصية هل صدر منه حال البلوغ أم قبله؟ أما إذا كان الشك فى ركن آخر من العقد، كأحد العوضين، أو فى أهلية أحد طرفى العقد، فيمكن أن يقال: إن الظاهر من الفاعل فى الأول، ومن الطرف الآخر فى الثانى، أنه لا يتصرف فاسدا. نعم، مسألة الضمان يمكن أن يكون من الأول، إذا فرض وقوعه بغير إذن من المديون، ولا قبول من الغريم، فإن الضمان حينئذ فعل واحد شك فى صدوره من بالغ أو غيره، وليس له طرف آخر، فلا ظهور فى عدم كون تصرفه فاسدا. لكن الظاهر: أن المحقق لم يرد خصوص ما كان من هذا القبيل، بل يشمل كلامه الصورتين الأخيرتين، فراجع. نعم، يحتمل ذلك فى عبارة التذكرة.

(هامش)

(۱) انظر شرائع الإسلام ۲: ۳۳، وقواعد الأحكام ۲: ۹۶. (۲) انظر المسالك ۳: ۲۶۷، ولكن لم نعثر عليه فى ما بأيدينا من كتب الشهيد الأول. نعم، حكاه صاحب الجواهر فى الجواهر (۲۳: ۱۹۵) عن الحواشى المنسوبة للشهيد على القواعد. وفى (ظ) زيادة: وسيأتى الكلام فيه إن شاء الله . (*)

ص ۳۶۲

ثم إن تقديم قول منكر الشرط المفسد ليس لتقديم قول مدعى الصحة، بل لأن القول قول منكر الشرط، صحيحا كان أو فاسدا، لأصالة عدم الاشتراط، ولا دخل لهذا بحديث أصالة الصحة وإن كان مؤداه صحة العقد فيما كان الشرط المدعى مفسدا. هذا، ولا بد من التأمل والتتبع.

ص ۳۶۳

الثالث أن هذا الأصل إنما يثبت صحة الفعل إذا وقع الشك فى بعض الامور المعتبرة شرع فى صحته، بمعنى ترتب الأثر المقصود منه عليه، فصحة كل شىء بحسبه. مثلا: صحة الإيجاب عبارة عن كونه بحيث لو تعقبه قبول صحيح لحصل أثر العقد، فى مقابل فاسده

الذی ل یکون کذلک، کالإیجاب بالفارسیهٔ بناء علی القول باعتبار العربیهٔ. فلو تجرد الإیجاب عن القبول لم یوجب ذلک فساد الإیجاب. فإذا شک فی تحقق القبول من المشتری بعد العلم بصدور الإیجاب من البائع، فلا یقضی (۱) أصالهٔ الصحهٔ فی الإیجاب بوجود القبول، لأن القبول معتبر فی العقد لا فی الإیجاب. وکذا لو شک فی تحقق القبض فی الهبهٔ أو فی الصرف أو السلم بعد العلم بتحقق الإیجاب والقبول، لم یحکم بتحققه من حیث أصالهٔ صحهٔ العقد.

(هامش)(۱) فی (ظ): یقتضی . (*)

ص ۳۶۴

وکذا (۱) لو شک فی إجازهٔ المالک لبیع الفضولی، لم یصح إحرازها بأصالهٔ الصحهٔ. وأولی بعدم الجریان ما لو کان العقد فی نفسه لو خلی وطبعه مبنیا علی الفساد، بحیث یکون المصحح طارئا علیه، کما لو ادعی بائع الوقف وجود المصحح له، وکذا الراهن أو المشتری من الفضولی إجازهٔ المرتهن والمالک. ومما یتفرع علی ذلک أیضا: أنه لو اختلف المرتهن الآذن فی بیع الرهن والراهن البائع له - بعد اتفاقهما علی رجوع المرتهن عن إذنه - فی تقدم الرجوع علی البیع فیفسد، أو تأخره فیصح، فلا یمکن أن یقال - کما قیل (۲ -: من أن أصالهٔ صحهٔ الإذن تقضی بوقوع البیع صحیحا، ولا أن أصالهٔ صحهٔ الرجوع تقضی بکون البیع فاسدا، لأن الإذن والرجوع کلیهما قد فرض وقوعهما علی الوجه الصحیح، وهو صدوره عمن له أهلیهٔ ذلک والتسلط علیه. فمعنی ترتب الأثر علیهما أنه لو وقع فعل المأذون عقیب الإذن وقبل الرجوع ترتب علیه الأثر، ولو وقع فعله بعد الرجوع کان فاسدا، أم لو لم یقع عقیب الإذن (۳) فعل، بل وقع فی زمان ارتفاعه، ففساد هذا الواقع لا یخل بصحهٔ الإذن. وکذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقیب الرجوع فانعقد صحیحا، فلیس هذا من جههٔ فساد الرجوع، کما لا یخفی.

(هامش)

(۱) فی (ر): ولذ . (۲) لعله صاحب الجواهر، کما سیأتی. (۳) کذا فی نسخهٔ بدل (ت)، وفی غیرها بدل الإذن : الأول . (*)

ص ۳۶۵

نعم، أصالهٔ (۱) بقاء الإذن إلی أن یقع البیع قد یقضی بصحته، وکذا أصالهٔ عدم البیع قبل الرجوع ربما یقال: إنها تقضی بفساده، لکنهما لو تما لم یکونا من أصالهٔ صحهٔ الإذن - بناء علی أن عدم وقوع البیع بعده یوجب لغویته - ولا من أصالهٔ صحهٔ (۲ الرجوع التی تمسک بها (۳) بعض المعاصرین (۴). والحق فی المسألهٔ ما هو المشهور (۵ : من الحکم بفساد البیع، وعدم جریان أصالهٔ الصحهٔ فی المقام، لا فی البیع - کما استظهره الکرکی (۶) - ولا فی الإذن، ولا فی الرجوع. أما فی البیع، فلأن الشک إنم وقع فی رضا من له الحق وهو المرتهن، وقد تقدم (۷) أن صحهٔ الإیجاب والقبول لا یقضی بتحقق الرضا ممن یعتبر رضاه، سواء کان مالکا - کما فی بیع الفضولی - أم کان له

(هامش)

(۱) أصالهٔ من (ص). (۲) فی (ص) بدل أصالهٔ صحهٔ : أصالتی صحتی الإذن . - وفی (ظ) بدل لم یکونا - إلی - ولا من أصالهٔ صحهٔ : یکونان من أصالهٔ صحهٔ الإذن و . (۳) کذا فی (خ)، وفی غیره: بهم ، والصحیح ما أثبتناه، إذ لم یتمسک فی الجواهر بأصالهٔ صحهٔ الإذن. (۴) هو صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۵: ۲۶۷. وفی غیر (ظ) زیادهٔ: تبعا لبعض . (۵) انظر مفتاح الکرامهٔ ۵: ۲۱۶. (۶) کما تقدم، راجع الصفحهٔ ۳۴۶. (۷ فی الصفحهٔ ۳۶۳ (*)

ص ۳۶۶

حق فی المبیع، کالمرتهن. وأما فی الإذن، فلما عرفت: من أن صحته تقضی بصحهٔ البیع إذ فرض وقوعه عقیبه لا بوقوعه عقیبه، کما أن صحهٔ الرجوع تقضی بفساد ما یفرض وقوعه بعده، لا أن البیع وقع بعده. والمسألهٔ بعد محتاجهٔ إلی التأمل بعد التتبع فی کلمات الأصحاب.

ص ۳۶۷

الرابع أن مقتضى الأصل ترتيب الشاك جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده. فلو صلى شخص على ميت سقط عنه، ولو غسل ثوبا بعنوان التطهير حكم بطهارته وإن شك فى شروط الغسل - من إطلاق الماء، وورود على النجاسة - لا إن علم بمجرد غسله، فإن الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح وفاسد، ولذا لو شوهد من يأتى بصورة عمل من صلاة أو طهارة أو نسك حج، ولم يعلم قصده تحقق (۱) هذه العبادات، لم يحمل على ذلك. نعم، لو أخبر بأنه كان بعنوان تحققه (۲) أمكن قبول قوله، من حيث إنه مخبر عادل، أو من حيثية اخرى. وقد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء بصلاة الغير على الميت بحمله على الصحيح، وبين الصلاة عن الميت تبرعا أو بالإجارة، فإن المشهور عدم الاكتفاء بها إلا أن يكون عادلا. ولو فرق بينهما بأنا لا نعلم وقوع الصلاة من النائب فى مقام

(هامش)

(۱) فى (ظ) بدل تحقق : لحقيقة . (۲) فى (ظ) بدل تحققه : الحقيقة . (*)

ص ۳۶۸

إبراء الذمة وإتيان الصلاة على أنها صلاة، لاحتمال تركه لها بالمرة، أو إتيانه بمجرد الصورة لا بعنوان أنها صلاة عنه، اختص الإشكال بما إذا علم من حاله كونه فى مقام الصلاة وإبراء ذمة الميت، إلا- أنه يحتمل عدم مبالاته بما يخل بالصلاة، كم يحتمل ذلك فى الصلاة على الميت، إلا أن يلتزم بالحمل على الصحة فى هذه الصورة. و (۱) قد حكم بعضهم (۲) باشتراط العدالة فيمن يوضئ العاجز عن الوضوء إذا لم يعلم العاجز بصدور الفعل عن الموضئ صحيحا، ولعله لعدم إحراز كونه فى مقام إبراء ذمة العاجز، لا- لمجرد احتمال عدم مبالاته فى الأجزاء والشرائط، كما قد لا يبالى فى وضوء نفسه. ويمكن أن يقال - فيما إذا كان الفعل الصادر عن المسلم على وجه النيابة عن الغير المكلف بالعمل أولا وبالذات، كالعاجز عن الحج -: إن لفعل النائب عنوانين: أحدهما: من حيث إنه فعل من أفعال النائب، ولذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط المعتبرة فى المباشر (۳)، وبهذا الاعتبار يترتب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه، مثل: استحقاق الاجرة، وجواز استيجاره ثانيا بناء على اشتراط فراغ ذمة الأجير فى صحة استيجاره ثانى.

(هامش)

(۱) فى نسخة بدل (ص) زيادة: لهذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط المعتبرة فى المباشر، ولهذا الاعتبار . (۲) لم نقف عليه. (۳) لم ترد المعتبرة فى المباشر فى (ر)، وفى (ص) كتب عليه: نسخة ، وفى (هـ) بدل المباشر : المباشرة . (*)

ص ۳۶۹

۳

والثانى: من حيث إنه فعل للمنوب عنه، حيث إنه بمنزلة الفاعل بالتسبيب أو الآلة، وكان الفعل بعد قصد النيابة والبدلية قائما بالمنوب عنه، وبهذا الاعتبار يراعى فيه القصر والإتمام فى الصلاة، والتمتع والقران فى الحج، والترتيب فى الفوائت. والصحة من الحيثية الاولى لا تثبت الصحة من هذه الحيثية الثانية، بل لا بد من إحراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبيب. وبعبارة اخرى: إن كان فعل الغير يسقط التكليف عنه، من حيث إنه فعل الغير، كفت أصالة الصحة فى السقوط، كما فى الصلاة على الميت (۱). وإن كان إنما يسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلا له ولو على وجه التسبيب - كما إذا كلف بتحصيل فعل بنفسه أو ببدن (۲) غيره، كما فى استنابة (۳ العاجز للحج (۴) - لم تنفع أصالة الصحة فى سقوطه، بل يجب التفكيك بين أثرى الفعل من الحيثيتين، فيحكم باستحقاق النائب (۵) الاجرة، وعدم براءة ذمة المنوب عنه من الفعل.

(هامش)

(۱) فى (ظ) زيادة: وكما فى فعل الوكيل والأجير الذى لا يعتبر فيه قصد النيابة . (۲) فى (ه): ببدل . (۳) لم ترد استنابة فى (ت)، وورد

بدلها فی (ه): استیجار . (۴) لم ترد ولو علی وجه - إلی - للحج فی (ظ). (۵) فی (ر) و (ه) ونسختی بدل (ت) و (ص) بدل النائب : الفاعل . (*)

ص ۳۷۰

وکما فی استیجار الولی للعمل عن المیت. لکن یبقی الإشکال فی استیجار الولی للعمل عن المیت، إذ لا یعتبر فیه قصد النیابة عن الولی. وبراءة ذمة المیت من آثار صحة فعل الغیر من حیث هو فعله، لا من حیث اعتباره فعلا للولی، فلا بد أن یکتفی فیه بإحراز إتیان صورة الفعل بقصد إبراء ذمة المیت، ویحمل علی الصحیح من حیث الاحتمالات الاخر. ولا بد من التأمل فی هذا المقام أیضا بعد التتبع التام فی کلمات الأعلام.

ص ۳۷۱

الخامس أن الثابت من القاعدة المذکورة الحکم بوقوع الفعل بحیث یترتب علیه الآثار الشرعیة المترتبة علی العمل الصحیح، أما ما یلازم الصحة من الامور الخارجة عن حقیقة الصحیح فلا دلیل علی ترتبها علیه. فلو شک فی أن الشراء الصادر من الغیر کان بما ل یملک - کالخمر والخنزیر - أو بعین من أعیان ماله، فلا یحکم بخروج تلک العین من ترکته، بل یحکم بصحة الشراء وعدم انتقال شیء من ترکته إلی البائع لأصالة عدمه. وهذ نظیر ما ذکرنا سابقا (۱): من أنه لو شک فی صلاة العصر أنه صلی الظهر أم لا، یحکم بفعل الظهر من حیث کونه شرطا لصلاة العصر، لا فعل الظهر من حیث هو حتی لا یجب إتیانه ثانیا (۲). قال العلامة فی القواعد، فی آخر کتاب الإجارة:

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۳۴۰. (۲) فی (ت)، (ر) و (ص) زیادة: إلا أن یجری قاعدة الشک فی الشیء بعد التجاوز عنه ، لکن شطب علیها فی (ت). (*)

ص ۳۷۲

لو قال: آجرتک کل شهر بدرهم من غیر تعیین، فقال: بل سنة بدینار، ففی تقدیم قول المستأجر نظر، فإن قدمنا قول المالک فالأقوی صحة العقد فی الشهر الأول. وکذ الإشکال فی تقدیم قول المستأجر لو ادعی اجرة مدة معلومة أو عوضا معینا، وأنکر المالک التعیین فیهما. والأقوی التقدیم فیما لم یتضمن دعوی (۱)، انتهی.

(هامش)

(۱) قواعد الأحکام ۲: ۳۱۰ (*)

ص ۳۷۳

السادس فی بیان ورود هذا الأصل علی الاستصحاب، فنقول: أما تقدیمه علی استصحاب الفساد وما فی معناه (۱) فواضح، لأن الشک فی بقاء الحالة السابقة علی الفعل المشکوک أو ارتفاعها، ناش عن الشک فی سببیة هذا الفعل وتأثیره، فإذا حکم بتأثیره فلا حکم لذلک الشک، خصوصا إذا جعلنا هذا الأصل من الظواهر المعتبرة، فیکون نظیر حکم الشارع بکون الخارج قبل الاستبراء بولا، الحاکم علی أصالة بقاء الطهارة (۲). وأما تقدیمه علی الاستصحابات الموضوعیة المترتب علیها الفساد

(هامش)

(۱) فی (ت) و (هـ) بدل ما فی معناه : نحوه . (۲) لم ترد لأن الشک - إلی - بقاء الطهارة فی (ظ)، وفی (ت) کتب علیه: نسخة ، وورد بدلها فیه: لأن هذ الأصل إن کان من الظواهر المعتبرة فهو کالید دلیل اجتهادی لا یقاومه الاستصحاب، وإن کان أصلا تعبدیا فهو حاکم علی أصالة الفساد، لأن مرجعها إلی استصحاب عدم تحقق الأثر عقیب الفعل المشکوک فی تأثیره فإذا ثبت التأثیر شرعا بهذا الأصل فیترک العدم السابق . (*)

ص ۳۷۴

- كأصالة عدم البلوغ، وعدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن - فقد اضطربت فيه كلمات الأصحاب، خصوصا العلامة (۱) وبعض من تأخر عنه (۲). والتحقيق: أنه إن جعلنا هذا الأصل من الظواهر - كما هو ظاهر كلمات جماعة بل الأكثر (۳) - فلا إشكال فى تقديمه على تلك الاستصحابات. وإن جعلناه من الاصول: فإن اريد بالصحة فى قولهم: إن الأصل الصحة نفس ترتب الأثر، فلا إشكال فى تقديم الاستصحاب الموضوعى عليها، لأنه مزيل بالنسبة إليه.

(هامش)

(۱) فقد صرح فى باب البيع بالرجوع إلى أصالة الصحة فى مسألة الاختلاف فى البيع بالحر أو العبد، انظر قواعد الأحكام ۲: ۹۶، وبالتوقف فى مسألة ما لو ادعى الصغر أو الجنون، انظر نفس المصدر، وبتقدم أصالة عدم البلوغ على أصالة الصحة فى باب الضمان، كما تقدم فى الصفحة ۳۵۸ - ۳۵۹، وبتعارضهما والرجوع إلى أصالة البراءة فى بعض كلماته، على ما حكى عنه القطب، كما تقدم فى الصفحة ۳۵۹ - ۳۶۰. (۲) مثل: المحقق الثانى، حيث حكم بأصالة الصحة فى باب البيع فى مسألتى الاختلاف فى البيع بالحر أو العبد، وما لو ادعى الصغر أو الجنون، كما تقدم فى الصفحة ۳۵۹، وبالتفصيل بين استكمال الأركان وعدمه فى بابى الضمان والإجارة، كما تقدم فى الصفحة ۳۵۷ - ۳۵۸، وبالتوقف فى باب الإقرار فى مسألة الاختلاف فى البلوغ، انظر جامع المقاصد ۹: ۲۰۲ و ۲۰۳. (۳) كما تقدم فى الصفحة ۳۵۵ (*)

ص ۳۷۵

وإن اريد بها كون الفعل بحيث (۱) يترتب عليه الأثر - بأن يكون الأصل مشخصا للموضوع من حيث ثبوت الصحة له، لا مطلقا - ففى تقديمه على الاستصحاب الموضوعى نظر (۲): من أن أصالة عدم بلوغ البائع تثبت كون الواقع فى الخارج بيعا صادرا عن غير بالغ، فيترتب عليه الفساد، كما فى نظائره من القيود العدمية المأخوذة فى الموضوعات الوجودية. وأصالة الحمل على الصحيح تثبت كون الواقع بيعا صادرا عن بالغ، فيترتب عليه الصحة، فتتعارضان. لكن التحقيق: أن (۳) الحمل على الصحيح يقتضى كون الواقع البيع الصادر عن بالغ، وهو سبب شرعى فى ارتفاع الحالة السابقة على العقد، وأصالة عدم البلوغ لا توجب بقاء الحالة السابقة على العقد من حيث إحراز البيع الصادر عن غير بالغ بحكم الاستصحاب، لأنه لا يوجب الرجوع إلى الحالة السابقة على هذا العقد، فإنه ليس مما يترتب عليه وإن فرضنا أنه يترتب عليه آثار اخر، لأن عدم المسبب من آثار عدم

(هامش)

(۱) فى (ص) بدل بحيث : على وجه . (۲) لم ترد فإن اريد بالصحة - إلى - نظر فى (ر)، وفى (ت) كتب عليه: نسخة بدل . (۳) فى (ر)، (ص) و (هـ) زيادة: أصالة 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 السابقة للعوضين مستند إلى عدم السبب الشرعى، فالحمل... الخ ، وكتب عليها فى (ه): زائد . (*)

ص ۳۷۶

السبب لا من آثار ضده، فنقول حينئذ: الأصل عدم وجود السبب ما لم يدل دليل شرعى على وجوده. وبالجملة: البقاء على الحالة السابقة على هذا البيع مستند إلى عدم السبب الشرعى، فإذا شك فيه بنى على البقاء وعدم وجود المسبب، ما لم يدل دليل على كون الموجود المردد بين السبب وغيره هو السبب، فإذن لا منافاة بين الحكم بترتب الآثار المترتبة على البيع الصادر عن غير بالغ، وترتب الآثار المترتبة على البيع الصادر عن بالغ، لأن الثانى يقتضى انتقال المال عن البائع، والأول لا يقتضيه، لا أنه يقتضى عدمه (۱ .

(هامش)

(۱) لم ترد فإن اريد بالصحة فى قولهم - إلى - يقتضى عدمه فى (ظ)، وورد بدلها م يلى: وإن جعلناه من الاصول التعبدية، فإن

استفدنا من ادلتها إثبات مجرد صفة الصحة للفعل المشكوك، فهى معارضة لأصالة الفساد، لأنها تحقق عدم ترتب الأثر. لكن الشك فى الفساد لما كان مسببا دائما عن الشك فى تحقق سبب الصحة، أو أمر خارجى له دخل فيها، كان أصالة عدم السبب أو عدم ذلك الأمر حاكمة على أصالة الصحة، لأنها مزيلة للشك فى مجراها. هذا بحسب ملاحظة أصالتى الصحة والفساد، إلا أن دليل أصالة الصحة لما كان أخص من دليل أصالة الفساد - أعنى الاستصحاب - وكان اللازم من العمل بعموم الاستصحاب مع الشك فى الفساد إلغاء دليل اصالة الصحة رأسا تعين تخصيص عموم الاستصحاب بدليل أصالة الصحة. وإن استفدنا من أدلتها إثبات الفعل الموصوف بالصحة، بأن جعلناها من الاصول الموضوعية ومن مشخصات الفعل المشكوك فى وقوعه على وجه يحكم عليه بالصحة، فهى بالنسبة إلى أصالة الفساد - إذا كان الشك من جهة الشك فى

ص ۳۷۷

تحقق سبب الصحة - حاكمة مزيلة، كما إذا شككنا فى كون العقد الواقع عربيا أو فارسى أو بصيغة الماضى أو العقد الواقع على النقدين من دون تقابض بيعا حتى يفسد أو صلح حتى يصح، فإن المقتضى للحكم بعدم تحقق الأثر وهو أصالة عدم تحقق سبب الصحة وهو العقد العربى بصيغة الماضى أو الصلح، والشك فى ذلك كله مسبب عن الشك فى كون السبب الواقع سببا أو لا؟، فإذا حكم الشارع بكونه سببا فقد ارتفع الشك فى تحقق الأثر وتحقق سببه، وأصالة عدم تحقق سببه وأصالة عدم تحقق السبب لا يقتضى عدم كون هذ العقد سببا ولا كونه واقعا على وجه الفساد. وأما إذا كان الشك فى شرط من شروط صحة العمل كبلوغ العاقد ورؤية المبيع ونحو ذلك، فقد يتوهم: حكومة أصالة عدم الشرط على أصالة الحمل على الصحيح، لأن الشك فى كون الواقع هو الفرد الصحيح مسبب عن الشك فى تحقق الشرط، فإذا احرز عدمه بالأصل ترتب عليه كون الفعل فاسدا. ويندفع: بأن أصالة عدم البلوغ لا يثبت كون الواقع هو الفرد الفاسد، حتى يتبين مجرى أصالة الصحة أعنى الشك فى كون الواقع هو الفرد الصحيح أو الفاسد، وإنما يثبت كون الواقع فاسدا، وهذ ليس مجرى أصالة الصحة، وإنما هو الأثر المترتب على حكم الشارع فى مجراها، لوجوب حمل الفعل المشكوك على فرده الصحيح، فكل منهما أصل موضوعى مجراه الموضوع الخارجى، وهو بلوغ العاقد أو عدمه، والمترتب على الأول كون العقد فاسدا، والمترتب على الثانى كون العقد صحيحا، فيتعارضان. والموضوع الخارجى الثانى وإن كان الشك فيه مسببا عن الشك فى الموضوع الأول، إلا أن خلافه ليس مما يترتب بنفسه على إجراء الأصل فى الأول نظير نجاسة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة المترتب خلافها على استصحاب طهارة الماء، إلا أن إجراء الأصل فى السبب

ص ۳۷۸

لا يبين مجرى الأصل الثانى، لأنه من الموضوعات الخارجية الغير المترتبة بأنفسها على استصحاب أسبابها. والأصل فى السبب إنما يقدم على الأصل الخارجى فى المسبب إذا كان المسبب بنفسه من مجعولات الشارع، كنجاسة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة، فإن استعمال طهارة الماء مبين لعدم نجاسة الثوب المستصحبة فى نفسها. نعم، لو قلن بالأصل المثبت كانت أصالة عدم البلوغ مبينة لكون العقد هو الفرد الفاسد. وبالجملة: ففى المقام أصلان موضوعان رتب الشارع عليهما أثرين متنافيين وهما كون العقد الواقع صحيحا فاسدا، وستعرف أن مقتضى القاعدة فى تعارض الأصلين التعبديين التساقط، فاللازم فى المقام الرجوع إلى أصالة عدم ترتب الأثر، فحينئذ يختص أصالة الصحة بما إذا كان الشك فى تحقق أصل السبب من جهة دوران الفعل الواقع بين السبب وغيره، كما تقدم إل أن يثبت إجماع مركب بين الشك فى نفس السبب والشك فى الشرط، أو يقال تخصيص القاعدة بما عدا الشك فى الشروط يوجب قلة فائدتها، أو يقال إن المثبت مقدم على الثانى. وكيف كان، فدفع التنافى بين الاصلين وإثبات حكومة أحدهما على الآخر فى غاية الإشكال. والله العالم . - وقد وردت فى (ت) زيادة كتب عليه: خ ل زائد ، وهى ما يلى: لأنه إذا شك فى بلوغ البائع فالشك فى كون الواقع البيع الصحيح بمعنى كونه بحيث يترتب عليه الأثر شك فى كون البيع صادرا من بالغ أو غيره، هذا مرجعه إلى الشك فى بلوغ البائع. فالشك فى كون البيع الصادر من شخص صادرا من بالغ الذى هو مجرى أصالة الصحة، والشك فى بلوغ

الشخص الصادر منه العقد الذی هو مجری الاستصحاب، مرجعهما إلی أمر واحد، ولیس الأول

ص ۳۷۹

مسببا عن الثانی، فإن الشک فی المقید باعتبار القید شک فی القید. فمقتضی الاستصحاب ترتب أحکام العقد الصادر من غیر بالغ، ومقتضی هذا الأصل ترتب حکم الصادر من بالغ، فکما أن الأصل معین ظاهری للموضوع وطریق جعلی إلیه، فکذلک استصحاب عدم البلوغ طریق ظاهری للموضوع، فإن أحکام العقد الصادر من غیر البالغ لا یترتب عند الشک فی البلوغ إلا بواسطة ثبوت موضوعها بحکم الاستصحاب. نعم، لو قیل بتقدیم المثبت علی النافی عند تعارض الأصلین تعین ترجیح أصالة الصحة لکنه محل تأمل. ویمکن أن یقال هنا: إن أصالة عدم البلوغ توجب الفساد لا من حیث الحکم شرعا بصدور العقد من غیر بالغ، بل من حیث الحکم بعدم صدور عقد من بالغ، فإن بقاء الآثار السابقة مستند إلی عدم السبب الشرعی لا إلی عدم السببیة شرعا فیما وقع. نعم، لما کان المفروض انحصار الواقع فیما حکم شرعا بعدم سببیة تحقق البقاء، فعدم سببیة هذا العقد للأثر الذی هو مقتضی الاستصحاب لا یترتب علیه عدم الأثر، وإنما یترتب علی عدم وقوع السبب المقارن لهذا العقد، فل أثر لأصالة عدم البلوغ المقتضیة لعدم سببیة العقد المذکور حتی یعارض أصالة الصحة المقتضیة لسببیته، وأصالة الصحة تثبت تحقق العقد الصادر من بالغ، ولا معارضة فی الظاهر بین عدم سببیة هذا العقد الذی هو مقتضی الاستصحاب، وبین وقوع العقد الصادر عن بالغ الذی یقتضیة أصالة الصحة، لأن وجود السبب ظاهرا لا یعارضه عدم سببیة شیء وإن امتنع اجتماعهما فی الواقع من حیث إن الصادر شیء واحد. لکن یدفع هذا: أن مقتضی أصالة الصحة لیس وقوع فعل صحیح فی

ص ۳۸۰

الواقع، بل یقتضی کون الواقع هو الفرد الصحیح. فإذا فرض نفی السببیة عن هذا الواقع بحکم الاستصحاب حصل التنافی. وإن قیل: إن الاستصحاب لا یقتضی نفی السببیة، لأن السببیة لیست من المجعولات بل یثبت بقاء الآثار السابقة. قلنا: کذلک أصالة الصحة ل تثبت وقوع السبب وإنما تثبت حدوث آثار السبب. وکیف کان، فدفع التنافی بین الأصلین وإثبات حکومة أحدهما علی الآخر فی غایة الإشکال . (*)

ص ۳۸۱

بقی الکلام فی أصالة الصحة فی الأقوال والاعتقادات أما الأقوال، فالصحة فیها تکون من وجهین: الأول: من حیث کونه حرکة من حرکات المکلف، فیکون الشک من حیث کونه مباح أو محرما. ولا إشکال فی الحمل علی الصحة من هذه الحیثیة. الثانی: من حیث کونه کاشف عن مقصود المتکلم. والشک من هذه الحیثیة یکون من وجوه: أحدها: من جهة أن المتکلم بذلک القول قصد الکشف بذلک عن معنی، أم لم یقصد، بل تکلم به من غیر قصد لمعنی؟ ول إشکال فی أصالة الصحة من هذه الحیثیة بحیث لو ادعی کون التکلم لغوا أو غلطا لم یسمع منه. الثانی: من جهة أن المتکلم صادق فی اعتقاده ومعتقد بمؤدی ما یقوله، أم هو کاذب فی هذا التکلم فی اعتقاده؟ ولا إشکال فی أصالة الصحة هنا أیضا. فإذا أخبر بشیء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر إلیه، ولا یسمع دعوی أنه غیر معتقد لما یقوله. وکذا إذ قال: افعل کذا، جاز أن یسند إلیه أنه طالبه فی الواقع، لا أنه مظهر للطلب صورة لمصلحة کالتوطین، أو لمفسدة (۱). وهذان الأصلان مما قامت علیهما السیرة القطعیة، مع إمکان إجراء ما سلف: من أدلة تنزیه فعل

(هامش)

(۱) فی (ظ) ونسخة بدل (ص) بدل مظهر - إلی - لمفسدة : کاذب فی إظهار الطلب . (*)

ص ۳۸۲

المسلم عن القبيح فى المقام. لكن المستند فيه ليس تلك الأدلة. الثالث: من جهة كونه صادقا فى الواقع أو كاذبا. وهذا معنى حجية خبر المسلم لغيره، فمعنى حجية خبره صدقه. والظاهر عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح بهذا المعنى، والظاهر عدم الخلاف فى ذلك، إذ لم يقل أحد بحجية كل خبر صدر من مسلم، ولا دليل يفى بعمومه عليه، حتى نرتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل (۱). وربما يتوهم: وجود الدليل العام، من مثل الأخبار المتقدمة (۲) الآمرة بوجوب حمل أمر المسلم على أحسنه، وما دل على وجوب تصديق المؤمن وعدم اتهامه عموما، وخصوص قوله (عليه السلام): إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم ، وغير ذلك مما ذكرنا فى بحث حجية خبر الواحد، وذكرنا عدم دلالتها (۳). مع أنه لو فرض دليل عام على حجية خبر كل مسلم، كان الخارج منه أكثر من الداخل، لقيام الإجماع على عدم اعتباره فى الشهادات ولا فى الروايات إلا مع شروط خاصة، ولا فى الحدسيات والنظريات إلا فى موارد خاصة، مثل الفتوى وشبهها. نعم يمكن أن يدعى: أن الأصل فى خبر العدل الحجية، لجملة

(هامش)

(۱) فى أكثر النسخ زيادة: من الداخل ، ولكنها لم ترد فى (ن)، وشطب عليها فى (خ). (۲) المتقدمة فى الصفحة ۳۴۶ - ۳۴۷. (۳) راجع مبحث الظن ۱: ۲۹۱ - ۲۹۵ (*)

ص ۳۸۳

مما (۱) ذكرناه فى أخبار الآحاد، وذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك، فراجع (۲). وأم 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 امور المسلمين على الحسن دون القبيح. وأم إذا شك فى صحته بمعنى المطابقة للواقع، فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك، ولو ثبت ذلك أوجب حجية كل خبر أخبر به المسلم، لما عرفت (۳): من أن الأصل فى الخبر كونه كاشفا عن اعتقاد المخبر. أما لو ˇ ...Ṣحجية خبره: فقد يعلم أن العبرة باعتقاده بالمخبر به، كما فى المفتى وغيره ممن يعتبر نظره فى المطلب، فيكون خبره كاشفا عن الحجة لا نفسها. وقد يعلم من الدليل حجية خصوص إخباره بالواقع، حتى لا يقبل منه قوله: اعتقد بكذا. وقد يدل الدليل على حجية خصوص شهادته المتحققة تارة بالإخبار عن الواقع، واخرى بالإخبار بعلمه.

(هامش)

(۱) فى (ت) و (هـ) بدل مم : م . (۲) راجع مبحث الظن ۱: ۲۵۴ - ۲۶۲. (۳) فى الصفحة ۳۸۱ (*)

ص ۳۸۴

والمتبع فى كل مورد ما دل عليه الدليل، وقد يشتبه مقدار دلالة الدليل. ويترتب على ما ذكرنا قبول تعديلات أهل الرجال المكتوبة فى كتبهم، وصحة التعويل فى العدالة على اقتداء العدلين.

ص ۳۸۵

المقام الثانى فى بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة

المقام الثانى فى بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة

وتفصيل القول فيها يحتاج إلى بسط لا يسعه الوقت، ومجمل القول فيها: أن ظاهر أخبارها أعم من جميع أدلة الاستصحاب، فل بد من تخصيصها بها، فيختص القرعة بموارد لا يجرى فيها الاستصحاب (۱). نعم، القرعة واردة على أصالة التخيير، وأصالتى الإباحة والاحتياط إذا كان مدركهما العقل، وإن كان مدركهما تعبد الشارع بهما فى مواردهما فدليل القرعة حاكم عليهما، كما لا يخفى.

(هامش)

(۱) فى حاشية (ص) زيادة، كتب فى آخره: نسخة ، وهى ما يلى: لا يجرى فيه الاصول الثلاثة، أعنى: البراءة والاحتياط والاستصحاب،

فلو دار المائع بين الخل والخمر، لم يكن موردا للقرعة، لجريان أصالة البراءة والإباحة، وكذا الشبهة المحصورة، لجريان دليل الاحتياط، إلا إذا تعسر الاحتياط، كما هو محمل رواية القرعة الواردة فى قطيع غنم علم بحرمة نعجة فيها، وكذا لو دار الأمر بين الطهارة والحدث حتى مع اشتباه المتأخر . (*)

ص ۳۸۶

لكن ذكر فى محله (۱): أن أدلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أو جماعة منهم، والله العالم.

(هامش)

(۱) انظر الفصول: ۳۶۲ (*)

ص ۳۸۷

المقام الثالث

المقام الثالث

فى تعارض الاستصحاب مع ما عداه

من الاصول العملية

أعنى: أصالة البراءة وأصالة الاشتغال وأصالة التخيير

[الأول: تعارض البراءة مع الاستصحاب] (۱

أما أصالة البراءة، فلا تعارض الاستصحاب ولا غيره من الاصول والأدلة، سواء كان مدركها العقل أو النقل. أما العقل، فواضح، لأن العقل لا يحكم بقبح العقاب إلا مع عدم الدليل على التكليف واقعا أو ظاهرا. وأما النقل، فما كان منه مساوقا لحكم العقل فقد اتضح أمره، والاستصحاب وارد عليه (۲). وأما مثل قوله (عليه السلام): كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى (۳)،

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) لم ترد والاستصحاب وارد عليه فى (ظ)، وفى (ت) وردت فى الحاشية مكتوبا عليه: خ . (۳) الوسائل ۴: ۹۱۷، الباب ۱۹ من أبواب القنوت، الحديث ۳ (*)

ص ۳۸۸

فقد يقال: إن مورد الاستصحاب خارج منه، لورود النهى فى المستصحب ولو بالنسبة إلى الزمان السابق. وفيه: أن الشيء المشكوك فى بقاء حرمته لم يرد نهى عن ارتكابه فى هذ الزمان، فلا بد من أن يكون مرخصا فيه. فعصير العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهى، وورود 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 الغاية، لدل على المنع عن كل كلى ورد المنع عن بعض أفراده. والفرق فى الأفراد بين ما كان تغايرها (۱) بتبدل الأحوال والزمان دون غيرها، شطط من الكلام. ولهذا ل إشكال فى الرجوع إلى البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب. ويتلوه فى الضعف م يقال: من أن النهى الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين، نهى وارد فى رفع (۲) الرخصة. وجه الضعف: أن الظاهر من الرواية بيان الرخصة فى الشيء الذى لم يرد فيه نهى من حيث عنوانه الخاص، لا من حيث إنه مشكوك الحكم، وإلا فيمكن العكس بأن يقال: إن النهى عن النقض فى مورد عدم ثبوت الرخصة بأصالة الإباحة، فيختص الاستصحاب بما لا يجرى فيه أصالة البراءة، فتأمل (۳ .

(هامش)

(۱) كذا فى (ظ) ونسخة بدل (ت)، وفى غيرهما بدل تغايره : تغيره . (۲) فى (خ) بدل فى رفع : فيرفع . (۳) لم ترد فتأمل فى (ر). (*)

ص ۳۸۹

فالأولی فی الجواب أن یقال: إن دلیل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهی السابق بالنسبة إلی الزمان اللاحق، فقوله: لا تنقض الیقین بالشک یدل علی أن النهی الوارد لا بد من إبقائه وفرض عمومه للزمان اللاحق وفرض الشیء فی الزمان اللاحق مما ورد فیه النهی أیضا. فمجموع الروایة المذکورة ودلیل الاستصحاب بمنزلة أن یقول: کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی، وکل نهی ورد فی شیء فلا بد من تعمیمه لجمیع أزمنة احتماله، فیکون الرخصة فی الشیء وإطلاقه مغیا بورود النهی، المحکوم علیه بالدوام وعموم الأزمان، فکان مفاد الاستصحاب نفی ما یقتضیه الأصل الآخر فی مورد الشک لولا النهی، وهذا معنی الحکومة، کما سیجئ فی باب التعارض (۱). ولا فرق فیما ذکرنا بین الشبهة الحکمیة والموضوعیة، بل الأمر فی الشبهة الموضوعیة أوضح، لأن الاستصحاب الجاری فیها جار فی الموضوع، فیدخل فی الموضوع المعلوم الحرمة. مثلا: استصحاب عدم ذهاب ثلثی العصیر عند الشک فی بقاء حرمته لأجل الشک فی الذهاب، یدخله فی العصیر قبل ذهاب ثلثیه المعلوم حرمته بالأدلة، فیخرج عن قوله: کل شیء حلال حتی تعلم أنه حرام . نعم، هنا إشکال فی بعض أخبار أصالة البراءة فی الشبهة الموضوعیة، وهو قوله (علیه السلام) فی الموثقة: کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک، وذلک مثل الثوب علیک (۲) ولعله

(هامش)

(۱) انظر مبحث التعادل والتراجیح ۴: ۱۳. (۲) فی المصدر: یکون علیک قد اشتریته . (*)

ص ۳۹۰

سرقة، والمملوک عندک ولعله حر قد باع نفسه أو قهر (۱) فبیع، أو امرأة تحتک وهی اختک أو رضیعتک. والأشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیره، أو تقوم به البینة (۲). فإنه قد استدل بها جماعة، کالعلامة - فی التذکرة (۳) - وغیره (۴) علی أصالة الإباحة، مع أن أصالة الإباحة هنا معارضة باستصحاب حرمة التصرف فی هذه الأشیاء المذکورة فی الروایة، کأصالة عدم التملک فی الثوب، والحریة فی المملوک، وعدم تأثیر العقد فی الإمرأة. ولو ارید من الحلیة فی الروایة ما یترتب علی أصالة الصحة فی شراء الثوب والمملوک، وأصالة عدم تحقق النسب (۵) والرضاع فی المرأة، کان خروجا عن الإباحة الثابتة بأصالة الإباحة، کما هو ظاهر الروایة (۶). وقد ذکرنا

(هامش)

(۱) فی المصدر بدل أو قهر فبیع : أو خدع فبیع قهر . (۲) الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴. (۳) التذکرة (الطبعة الحجریة) ۱: ۵۸۸. (۴ کالوحید البهبهانی فی الرسائل الاصولیة: ۳۹۹، والفاضل النراقی فی المناهج: ۲۱۱ و ۲۱۶. (۵) فی نسخة بدل (ص) بدل النسب : الحل . (۶) فی (خ) زیادة کتب علیه: زائد ، وشطب علیها فی (ت)، وهی ما یلی: إلا أن یقال: إن إباحة العقد علی الثوب والمملوک والمرأة المستفادة من مثل: *(أحل الله البیع)* وقوله تعالی: *(احل لکم م وراء ذلکم)* مطابقة لمقتضی الأصل، فالمراد إباحة هذه الأعیان من حیث إباحة تملکه بالعقد، ویقابله المحرمات بهذا الاعتبار کالمحارم، وهذا الأصل حاکم علی أصل له عدم تأثر العقد، فافهم . (*)

ص ۳۹۱

فی مسألة أصالة البراءة بعض الکلام فی هذه الروایة، فراجع (۱)، والله الهادی. هذ کله حال قاعدة البراءة. وأما استصحابها، فهو لا یجامع استصحاب التکلیف، لأن الحالة السابقة إما وجود التکلیف أو عدمه، إلا علی ما عرفت سابقا (۲): من ذهاب بعض المعاصرین إلی إمکان تعارض استصحابی الوجود والعدم فی موضوع (۳) واحد، وتمثیله لذلک بمثل: صم یوم الخمیس.

[الثانی: تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب]

[الثانی: تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب]

ولا إشکال - بعد التأمل - فی ورود الاستصحاب علیها، لأن المأخوذ فی موردها بحکم العقل الشک فی براءة الذمة بدون الاحتیاط، فإذا قطع بها بحکم الاستصحاب فلا مورد للقاعدة. کما لو أجرین استصحاب وجوب التمام أو القصر فی بعض الموارد التی یقتضی الاحتیاط الجمع فیها بین القصر والتمام، فإن استصحاب وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر مبرئ قطعی لذمة المکلف عند الاقتصار علی مستصحب الوجوب. هذا حال القاعدة، وأما استصحاب الاشتغال فی مورد القاعدة

(هامش)

(۱) راجع مبحث البراءة ۲: ۱۲۰. (۲) راجع الصفحة ۲۰۸. (۳) فی نسخة بدل (ت): موضع . (*)

ص ۳۹۲

- علی تقدیر الإغماض عما ذکرنا سابقا (۱)، من أنه غیر مجد فی مورد القاعدة لإثبات ما یثبته القاعدة - فسیأتی حکمها فی تعارض الاستصحابین. وحاصله: أن الاستصحاب الوارد علی قاعدة الاشتغال حاکم علی استصحابه.

[الثالث تعارض قاعدة (۲) التخییر مع الاستصحاب] (۳)

[الثالث تعارض قاعدة (۲) التخییر مع الاستصحاب] (۳)

ولا یخفی ورود الاستصحاب علیه، إذ لا یبقی معه التحیر الموجب للتخییر. فلا یحکم بالتخییر بین الصوم والإفطار فی الیوم المحتمل کونه من شوال مع استصحاب عدم الهلال، ولذا فرع الإمام (علیه السلام) قوله: صم للرؤیة وأفطر للرؤیة علی قوله: الیقین لا یدخله الشک (۴).

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۲۱۹ - ۲۲۰. (۲) و (۳) الزیادة منا. (۴) تقدم الحدیث فی الصفحة ۷۱ (*)

ص ۳۹۳

[تعارض الاستصحابین] (۱)

[تعارض الاستصحابین] (۱)

وأما الکلام فی تعارض الاستصحابین، وهی المسألة المهمة فی باب تعارض الاصول التی اختلف فیها کلمات العلماء فی الاصول والفروع (۲)، کما یظهر بالتتبع. فاعلم: أن الاستصحابین المتعارضین ینقسمان إلی أقسام کثیرة من حیث کونهم موضوعیین أو حکمیین أو مختلفین، وجودیین أو عدمیین أو مختلفین، وکونهما فی موضوع واحد أو موضوعین، وکون تعارضهما بأنفسهما أو بواسطة أمر خارج، إلی غیر ذلک. إلا أن الظاهر أن اختلاف هذه الأقسام لا یؤثر فی حکم المتعارضین إلا من جهة واحدة، وهی: أن الشک فی أحد الاستصحابین إما أن یکون مسببا عن الشک فی الآخر من غیر عکس، وإما أن یکون الشک فیهما مسببا عن ثالث. وأما کون الشک فی کل منهما مسببا عن الشک فی الآخر فغیر معقول.

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) لم ترد والفروع فی (ظ). (*)

ص ۳۹۴

وما توهم له (۱): من التمثیل بالعامین من وجه، وأن الشک فی أصالة العموم فی کل منهما مسبب عن الشک فی أصالة العموم فی الآخر. مندفع: بأن الشک فی الأصلین مسبب عن العلم الإجمالی بتخصیص أحدهما. وکیف کان، فالاستصحابان المتعارضان علی

قسمین:

القسم الأول: ما إذا كان الشک فی أحدهما مسببا عن الشک فی الاخر

القسم الأول: ما إذا كان الشک فی أحدهما مسببا عن الشک فی الآخر

واللازم تقديم الشک السببی وإجراء الاستصحاب فيه، ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر. مثاله: استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس، فإن الشک فی بقاء نجاسة الثوب وارتفاعه مسبب عن الشک فی بقاء طهارة الماء وارتفاعها، فيستصحب طهارته، ويحكم بارتفاع نجاسة الثوب. خلافا لجماعة (۲)، لوجوه: الأول: الإجماع على ذلک فی موارد لا تحصى، فإنه ل يحتمل الخلاف فی تقديم الاستصحاب فی الملزومات الشرعية - كالطهارة من الحدث والخبث، وكرية الماء وإطلاقه، وحياة المفقود، وبراءة الذمة من الحقوق المزاحمة للحج، ونحو ذلک - على استصحاب عدم لوازمها

(هامش)

(۱) التوهم من الفاضل النراقی فی مناهج الأحكام: ۲۳۵، إلا أنه مثل بالعام والخاص المطلقين. (۲) سيأتی ذكرهم فی الصفحة ۴۰۱ (*)

ص ۳۹۵

الشرعية، كما لا يخفى على الفطن المتتبع. نعم، بعض العلماء فی بعض المقامات يعارض أحدهما بالآخر، كما سيجیء (۱). ويؤيده السيرة المستمرة بين الناس على ذلک بعد الاطلاع على حجية الاستصحاب، كما هو كذلک فی الاستصحابات العرفية (۲). الثانی: أن قوله (عليه السلام): لا تنقض اليقين بالشک باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب فی الشک السببی، مانع (۳) (۴) عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب فی الشک المسببی، يعنی: أن نقض اليقين به (۵) يصير نقضا بالدليل لا (۶) بالشک، فلا يشمله النهی فی لا تنقض . واللازم من شمول لا تنقض للشک المسببی نقض اليقين فی مورد الشک السببی لا لدليل شرعی يدل على ارتفاع الحالة السابقة فيه، فيلزم من إهمال الاستصحاب فی الشک السببی طرح عموم لا تنقض من غير مخصص، وهو باطل. واللازم من إهماله فی الشک المسببی عدم قابلية العموم لشمول المورد، وهو غير منكر.

(هامش)

(۱) فی الصفحة ۴۰۱. (۲) لم ترد ويؤيده - إلى - العرفية فی (ظ)، وفی (ت) وردت فی الحاشية مكتوبا عليه: خ . (۳) فی (ظ) بدل مانع : مخرج . (۴) فی (ر)، (ظ) و (ت) زيادة: للعام ، وفی (ص) كتب عليه: خ . (۵) كذا فی (هـ)، وفی (ص) و (ظ) بدل به : له ، وفی (ت): ل ، وفی (ر) لم يرد شیء منها. (۶) شطب فی (ت) على: بالدليل ل . (*)

ص ۳۹۶

وبيان ذلک: أن مقتضى (۱) عدم نقض اليقين رفع اليد عن الامور السابقة المضادة لآثار ذلک المتيقن. فعدم نقض طهارة الماء لا معنى له إلا رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة فی الثوب، إذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطروء النجاسة، وهو طرح لعموم لا تنقض من غير مخصص، أما الحكم بزوال النجاسة فليس نقضا لليقين بالنجاسة إلا بحكم الشارع بطروء الطهارة على الثوب. والحاصل: أن مقتضى عموم لا تنقض للشک السببی نقض الحالة السابقة لمورد الشک المسببی. ودعوى: أن اليقين بالنجاسة أيضا من أفراد العام، فلا وجه لطرحه وإدخال اليقين بطهارة الماء. مدفوعة: أولا: بأن معنى عدم نقض يقين النجاسة أيضا رفع اليد عن الامور السابقة المضادة لآثار المستصحب، كالطهارة السابقة الحاصلة لملاقيه وغيرها، فيعود المحذور. إلا أن نلتزم هنا أيضا ببقاء طهارة الملاقی، وسيجیء فساده (۲). وثانيا: أن نقض يقين النجاسة بالدليل الدال على أن كل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر، وفائدة استصحاب الطهارة إثبات كون الماء طاهرا به (۳)، بخلاف نقض يقين الطهارة بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسة (۴

.

(هامش)

(۱) فی (ت)، (ر) و (هـ) بـدل مقتضـی : معنی . (۲) انظر الصفحهٔ ۴۰۳. (۳) شـطب علی به فی (هـ). (۴) لم ترد وبیـان ذلک - إلی - یقین النجاسهٔ فی (ظ). (*)

ص ۳۹۷

بیـان ذلـک: أنه لو عملنـا باستصـحاب النجاسـهٔ کنـا قـد طرحنـا الیقین بطهـارهٔ الماء من غیر ورود دلیل شـرعی علی نجاسـته، لأن بقاء النجاسـهٔ فی الثوب لاـ یوجب زوال الطهـارهٔ عن المـاء، بخلاـف مـا لو عملنا باستصـحاب طهارهٔ الماء، فإنه یوجب زوال نجاسـهٔ الثوب بالـدلیل الشـرعی، وهو مـا دل علی أن الثوب المغسول بالماء الطاهر یطهر، فطرح الیقین بنجاسـهٔ الثوب (۱) لقیام الـدلیل علی طهارته. هذا، وقد یشکل (۲): بأن الیقین بطهارهٔ الماء والیقین بنجاسهٔ الثوب المغسول به، کل منهما یقین سابق شک فی بقائه وارتفاعه، وحکم الشـارع بعـدم النقض نسـبته إلیهمـا علی حـد سواء، لأن نسـبهٔ حکم العام إلی أفراده علی حـد سواء، فکیف یلاحظ ثبوت هـذا الحکم للیقین بالطهـارهٔ أولاـ حتی یجب نقض الیقین بالنجاسـهٔ، لأـنه مـدلوله ومقتضاه؟! والحاصل: أن جعل شـمول حکم العام لبعض الأفراد سبب لخروج بعض الأفراد عن الحکم أو عن الموضوع - کما فی ما نحن فیه - فاسـد، بعـد فرض تساوی الفردین فی الفردیـهٔ مع قطع النظر عن ثبوت الحکم. ویدفع: بأن فردیهٔ أحد الشـیئین إذا توقف علی خروج الآخر المفروض الفردیهٔ عن العموم، وجب الحکم بعدم فردیته، ولم یجز رفع الید عن العموم، لأن رفع الید حینئذ عنه یتوقف علی شمول العام لذلک الشیء المفروض توقف فردیته علی رفع الید عن العموم، وهو دور محال.

(هامش)

(۱) کذا فی (ت) و (هـ)، وفی غیره بدل بنجاسهٔ الثوب : بالنجاسهٔ . (۲) فی (ظ) بدل وقد یشکل : فإن قلت بأن . (*)

ص ۳۹۸

وإن شئت قلت: إن حکم العام من قبیل لازم الوجود للشک السببی، کما هو شأن الحکم الشرعی وموضوعه، فلا یوجد فی الخارج إلا محکوما، والمفروض أن الشک المسـببی أیضا من لوازم وجود ذلک الشک، فیکون حکم العام وهذا الشک لازمین لملزوم ثالث فی مرتبـهٔ واحـدهٔ، فلا یجوز أن یکون أحـدهما موضوعا للآخر، لتقدم الموضوع طبعا (۱). الثالث: أنه لو لم یبن علی تقدیم الاستصـحاب فی الشک السـببی کان الاستصـحاب قلیل الفائـدهٔ جـدا، لأن المقصود من الاستصـحاب غالبا ترتیب الآثار الثابتهٔ للمستصـحب، وتلک الآثـار إن کـانت موجودهٔ سابقا أغنی استصـحابها عن استصـحاب ملزومها، فتنحصـر الفائـدهٔ فی الآثار التی کانت معدومـهٔ، فإذا فرض معارضهٔ الاستصحاب فی الملزوم

(هامش)

(۱) لم ترد ویـدفع - إلی - طبعا فی (ظ)، وورد بدلها ما یلی: قلنا: المقتضـی لشـمول العام للشک السـببی موجود، لوجود الموضوع - وهو کون القضـیهٔ نقضا للیقین لغیر دلیل - والشک المسبب لا یصلح للمنع، لأن وجود المقتضی لدخوله - وهو کونه نقضا للیقین لغیر دلیـل - موقوف علی عـدم ثبوت حکم النقض للشک السـببی، والمقتضـی للأول موجود والمانع عنه موقوف علی عـدم ثبوت الحکم الأـول، والمفروض أنه لاـ مـانع سوی م ذکر، فیثبت المقتضـی - بالفتـح -، ولولاـ حکم العقل بهـذا لم یکن وجه لتقـدیم الـدلیل علی الأصل، فـدفع توهم التعارض بین دلیلیهما. والحاصل: أن العام إذا توقف فردیـهٔ شـیء له علی عـدم ثبوت حکمه لبعض أفراده المعلوم الفردیهٔ، لم یصـلح للدخول تحت العام، لأن الشیء إذا توقف منعه علی عدم ثبوت المقتضی للمقتضی - بالکسر - لم یصلح أن یکون مانعا عنه للزوم الدور . (*)

ص ۳۹۹

باستصحاب عدم تلک اللوازم والمعاملهٔ معها علی ما یأتی فی الاستصحابین المتعارضین (۱)، لغی الاستصحاب فی الملزوم وانحصرت الفائدهٔ فی استصحاب الأحکام التکلیفیهٔ التی یراد بالاستصحاب إبقاء أنفسها فی الزمان اللاحق. ویرد علیه: منع عدم الحاجهٔ إلی الاستصحاب فی الآثار السابقهٔ، بناء علی أن إجراء الاستصحاب فی نفس تلک الآثار موقوف علی إحراز الموضوع لها وهو مشکوک فیه، فلا بد (۲) من استصحاب الموضوع، إما لیترتب علیه تلک الآثار، فلا یحتاج إلی استصحاب أنفسها المتوقفهٔ علی بقاء الموضوع یقینا، کما حققنا سابقا فی مسألهٔ اشتراط بقاء الموضوع (۳)، وإما لتحصیل شرط الاستصحاب فی نفس تلک الآثار، کما توهمه بعض فیما قدمناه سابقا (۴): من أن بعضهم تخیل أن موضوع المستصحب یحرز بالاستصحاب فیستصحب. والحاصل: أن الاستصحاب فی الملزومات محتاج إلیه علی کل تقدیر. الرابع: أن المستفاد من الأخبار عدم الاعتبار بالیقین السابق فی مورد الشک المسبب. بیان ذلک: أن الإمام (علیه السلام) علل وجوب البناء علی الوضوء

(هامش)

(۱) وهو التساقط، کما سیأتی فی الصفحهٔ ۴۰۷. (۲) فی (ص) زیادهٔ: فیه . (۳) راجع الصفحهٔ ۲۹۲ - ۲۹۳. (۴) هو صاحب الفصول، راجع الصفحهٔ ۲۹۱ (*)

ص ۴۰۰

السابق فی صحیحهٔ زرارهٔ، بمجرد کونه متیقنا سابقا غیر متیقن الارتفاع فی اللاحق. وبعبارهٔ اخری: علل بقاء الطهارهٔ المستلزم لجواز الدخول فی الصلاهٔ بمجرد الاستصحاب. ومن المعلوم أن مقتضی استصحاب الاشتغال بالصلاهٔ عدم براءهٔ الذمهٔ بهذه الصلاهٔ، حتی أن بعضهم (۱) جعل استصحاب الطهارهٔ وهذا الاستصحاب من الاستصحابین المتعارضین، فلول عدم جریان هذا الاستصحاب، وانحصار الاستصحاب فی المقام باستصحاب الطهارهٔ لم یصح تعلیل المضی علی الطهارهٔ بنفس الاستصحاب، لأن تعلیل تقدیم أحد الشیئین علی الآخر بأمر مشترک بینهما قبیح، بل أقبح من الترجیح بلا مرجح. وبالجملهٔ: فأری المسألهٔ غیر محتاجهٔ إلی إتعاب النظر، ولذا لا یتأمل العامی بعد إفتائه باستصحاب الطهارهٔ فی الماء المشکوک، فی رفع الحدث والخبث به وبیعه وشرائه وترتیب الآثار المسبوقهٔ بالعدم علیه. هذا کله إذا عملنا بالاستصحاب (۲) من باب الأخبار. وأما لو عملنا به من باب الظن، فلا ینبغی الارتیاب فیما ذکرنا، لأن الظن بعدم اللازم مع فرض الظن بالملزوم محال عقلا- فإذا فرض حصول الظن بطهارهٔ الماء عند الشک، فیلزمه عقلا الظن بزوال النجاسهٔ عن الثوب. والشک فی طهارهٔ الماء ونجاسهٔ الثوب وإن کانا فی زمان واحد، إل أن الأول لما کان سببا للثانی، کان حال الذهن فی الثانی تابعا لحاله بالنسبهٔ إلی الأول، فلا بد من حصول الظن بعدم النجاسهٔ فی

(هامش)

(۱) هو المحقق (قدس سره)، فی المعتبر ۱: ۳۲، کما سیأتی فی الصفحهٔ اللاحقهٔ. (۲) فی (ر)، (ص) و (ظ) بدل بالاستصحاب : باستصحاب الطهارهٔ . (*)

ص ۴۰۱

المثال، فاختص الاستصحاب المفید للظن بما کان الشک فیه غیر تابع لشک آخر یوجب الظن، فافهم، فإنه لا یخلو عن دقهٔ. ویشهد لما ذکرنا: أن العقلاء البانین علی الاستصحاب فی امور معاشهم، بل معادهم لا یلتفتون فی تلک المقامات إلی هذا الاستصحاب أبدا، ولو نبههم أحد لم یعتنوا، فیعزلون حصهٔ الغائب من المیراث، ویصححون معاملهٔ وکلائه، ویؤدون عنه فطرته إذا کان عیالهم، إلی غیر ذلک من موارد ترتیب الآثار الحادثهٔ علی المستصحب. ثم إنه یظهر الخلاف فی المسألهٔ من جماعهٔ، منهم: الشیخ، والمحقق، والعلامهٔ فی بعض أقواله، وجماعهٔ من متأخری المتأخرین (۱). فقد ذهب الشیخ فی المبسوط إلی عدم وجوب فطرهٔ العبد إذا لم یعلم خبره (۲). واستحسنه المحقق فی المعتبر (۳)، مجیبا عن الاستدلال للوجوب بأصالهٔ البقاء، بأنها معارضهٔ بأصالهٔ عدم الوجوب، وعن تنظیر وجوب الفطرهٔ عنه بجواز عتقه فی الکفارهٔ، بالمنع عن الأصل تارهٔ، والفرق بینهما اخری. وقد صرح فی اصول المعتبر (۴) بأن استصحاب

الطهارة عند الشک فی الحدث معارض باستصحاب عدم براءة الذمة بالصلاة بالطهارة

(هامش)

(۱) سیأتی ذکرهم فی الصفحة ۴۰۳ - ۴۰۴. (۲) المبسوط ۱: ۲۳۹. (۳) المعتبر ۲: ۵۹۸. (۴ المعتبر ۱: ۳۲ (*)

ص ۴۰۲

المستصحبة. وقد عرفت (۱) أن المنصوص فی صحیحة زرارة العمل باستصحاب الطهارة علی وجه یظهر منه خلوه عن المعارض، وعدم جریان استصحاب الاشتغال. وحکی عن العلامة - فی بعض کتبه (۲) - الحکم بطهارة الماء القلیل الواقع فیه صید مرمی لم یعلم استناد موته إلی الرمی، لکنه اختار فی غیر واحد من کتبه (۳) الحکم بنجاسة الماء، وتبعه علیه الشهیدان (۴) وغیرهما (۵). وهو المختار، بناء علی ما عرفت تحقیقه (۶)، وأنه إذا ثبت بأصالة عدم التذکیة موت الصید جری علیه جمیع أحکام المیتة التی منها انفعال الماء الملاقی له. نعم ربما قیل (۷): إن تحریم الصید إن کان لعدم العلم بالتذکیة فلا یوجب تنجیس الملاقی، وإن کان للحکم علیه شرعا بعدمها اتجه الحکم بالتنجیس. ومرجع الأول إلی کون حرمة الصید مع الشک فی التذکیة للتعبد،

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۵۸۱. (۲) انظر التحریر: ۶، وحکاه عنه فی مفتاح الکرامة ۱: ۱۳۳. (۳ انظر قواعد الأحکام ۱: ۱۹۰، ونهایة الإحکام ۱: ۲۵۶، والمنتهی ۱: ۱۷۳. (۴) انظر الذکری ۱: ۱۰۶، والبیان: ۱۰۳، وتمهید القواعد: ۲۸۹ - ۲۹۰. (۵) مثل فخر الدین فی الإیضاح ۱: ۲۵، والفاضل الهندی فی کشف اللثام ۱: ۳۷۹. (۶) من تقدم الاستصحاب فی الشک السببی، راجع الصفحة ۳۹۴. (۷) القائل هو المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۱ ۱۵۶. (*)

ص ۴۰۳

من جهة الأخبار المعللة (۱) لحرمة أکل المیتة بعدم العلم بالتذکیة (۲). وهو حسن لو لم یترتب علیه من أحکام المیتة إلا حرمة الأکل، ولا أظن أحدا یلتزمه، مع أن المستفاد من حرمة الأکل کونها میتة، لا التحریم تعبدا، ولذا استفید بعض ما یعتبر فی التذکیة من النهی عن الأکل بدونه (۳). ثم إن بعض من یری التعارض بین الاستصحابین فی المقام (۴) صرح بالجمع بینهما، فحکم فی مسألة الصید بکونه میتة والماء طاهرا. ویرد علیه: أنه لا وجه (۵) للجمع فی مثل هذین الاستصحابین، فإن الحکم بطهارة الماء إن کان بمعنی ترتیب آثار الطهارة من رفع الحدث والخبث به، فلا ریب أن نسبة استصحاب بقاء الحدث والخبث إلی استصحاب طهارة الماء، بعینها نسبة استصحاب طهارة الماء إلی استصحاب عدم التذکیة. وکذا الحکم بموت الصید، فإنه إن کان بمعنی انفعال الملاقی له بعد ذلک والمنع عن استصحابه فی الصلاة، فلا ریب أن استصحاب طهارة الملاقی واستصحاب جواز الصلاة معه قبل زهاق

(هامش)

(۱) انظر الوسائل ۱۶: ۲۱۵، الباب ۵ من أبواب الصید، الحدیث ۲. (۲) کذا فی (ت)، وفی غیره: بتذکیته . (۳) کالتسمیة، لما ورد من النهی عن الأکل مما لم یذکر اسم الله علیه فی سورة الأنعام: ۱۲۱. (۴) کالعلامة فی بعض کتبه کما تقدم، والمحقق الثانی فی جامع المقاصد ۱: ۱۵۶، والسید الصدر فی شرح الوافیة (مخطوط): ۳۶۵ - ۳۶۶. (۵) فی (ر)، (ظ) ونسخة بدل (ص): لا معنی . (*)

ص ۴۰۴

روحه، نسبتهما إلیه کنسبة استصحاب طهارة الماء إلیه. ومما ذکرنا یظهر النظر فیم ذکره فی الإیضاح - تقریبا للجمع بین الأصلین - فی الصید الواقع فی الماء القلیل، من أن لأصالة الطهارة حکمین: طهارة الماء، وحل الصید، ولأصالة الموت حکمان: لحوق أحکام المیتة للصید، ونجاسة الماء، فیعمل بکل من الأصلین فی نفسه لأصالته (۱)، دون الآخر لفرعیته فیه (۲)، انتهی. ولیت شعری! هل نجاسة الماء إلا من أحکام المیتة؟ فأین الأصالة والفرعیة؟ وتبعه فی ذلک بعض من عاصرناه (۳)، فحکم فی الجلد المطروح بأصالة الطهارة وحرمة الصلاة فیه. ویظهر ضعف ذلک مما تقدم (۴). وأضعف من ذلک حکمه فی الثوب الرطب المستصحب النجاسة

المنشور على الأرض، بطهارة الأرض، إذ لا دليل على أن النجس بالاستصحاب منجس (۵). وليت شعرى! إذا لم يكن النجس بالاستصحاب منجسا، ولا الطاهر به مطهرا، فكان كل ما ثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار الشيء الواقعى عليه، لأن الأصل عدم تلك الآثار، فأى فائدة فى الاستصحاب؟!

(هامش)

(۱) فى المصدر زيادة: فيه . (۲) إيضاح الفوائد ۱: ۲۴ و ۲۵. (۳) هو المحقق القمى فى القوانين ۲: ۷۶ و ۷۹. (۴) فى الصفحة السابقة. (۵) القوانين ۲: ۷۹ (*)

ص ۴۰۵

قال فى الوافية فى شرائط الاستصحاب: الخامس: أن لا يكون هناك استصحاب آخر فى أمر ملزوم لعدم ذلك المستصحب. مثلا: إذا ثبت فى الشرع أن الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه، فلا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء ولا نجاسة الحيوان، فى مسألة: من رمى صيدا فغاب، ثم وجده فى ماء قليل، يمكن استناد موته إلى الرمى وإلى الماء . وأنكر بعض الأصحاب (۱) ثبوت هذ التلازم وحكم بكلا الأصلين: بنجاسة الصيد، وطهارة الماء (۲)، انتهى. ثم اعلم: أنه قد حكى بعض مشايخنا المعاصرين (۳) عن الشيخ على فى حاشية الروضة: دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعى على الحكمى. ولعلها مستنبطة حدسا من بناء العلماء واستمرار السيرة على ذلك، فلا يعارض أحد استصحاب كرية الماء باستصحاب بقاء النجاسة فيما يغسل به، ولا استصحاب القلة باستصحاب طهارة الماء الملاقى للنجس، ولا استصحاب حياة الموكل باستصحاب فساد تصرفات وكيله. لكنك قد عرفت فيما تقدم (۴) من الشيخ والمحقق خلاف ذلك. هذا، مع أن الاستصحاب فى الشك السببى دائما من قبيل

(هامش)

(۱) كفخر الدين والمحقق الثانى وغيرهما، كما تقدم. (۲) الوافية: ۲۱۰. (۳) هو شريف العلماء، انظر تقريرات درسه فى ضوابط الاصول: ۳۸۶. (۴) راجع الصفحة ۴۰۱ (*)

ص ۴۰۶

الموضوعى بالنسبة إلى الآخر، لأن زوال المستصحب (۱) الآخر من أحكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببى، فهو له من قبيل الموضوع للحكم، فإن طهارة الماء من أحكام الموضوع الذى حمل عليه زوال النجاسة عن المغسول به، وأى فرق بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب كريته؟ هذا كله فيما إذا كان الشك فى أحدهما مسببا عن الشك فى الآخر.

وأما القسم الثانى: وهو ما إذا كان الشك فى كليهما مسببا

وأما القسم الثانى: وهو ما إذا كان الشك فى كليهما مسببا عن أمر ثالث

فمورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين لا بعينه وشك فى تعيينه: فإما أن يكون العمل بالاستصحابين مستلزما لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم الإجمالى - كما لو علم إجمالا بنجاسة أحد الطاهرين - وإما أن لا يكون. وعلى الثانى: فإما أن يقوم دليل من الخارج (۲) على عدم الجمع - كما فى الماء النجس المتمم كرا بماء طاهر، حيث قام الإجماع على اتحاد حكم الماءين - أو لا. وعلى الثانى: إما أن يترتب أثر شرعى على كل من المستصحبين فى الزمان اللاحق - كما فى استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن فى من

(هامش)

(۱) فى (ت)، (ص) و (ظ) زيادة: بالاستصحاب ، وكتب فوقه فى (ت): نسخة . (۲) فى (ظ) بدل من الخارج : عقلى أو نقلى . (*)

ص ۴۰۷

توضأ غافلا بمائع مردد بين الماء والبول، ومثله استصحاب طهارة كل (۱) من واجدى المنى فى الثوب المشترك - وإما أن يترتب

الأثر على أحدهما دون الآخر، كما فى دعوى الموكل التوكيل فى شراء العبد ودعوى الوكيل التوكيل فى شراء الجارية. فهناك صور أربع: أما الاوليان، فيحكم فيهما بالتساقط، دون الترجيح والتخيير (٢،

(هامش)

(١) كذا فى (ص)، وفى (هـ) بدل كل : المحل فى كل واحد ، وفى (ر): المحل ، وفى (ت): المحل فى واحد . (٢) لم ترد كما فى الماء النجس - إلى - والتخيير فى (ظ)، وكتب عليها فى (ص): خ ، وورد بدلها فى (ظ) ما يلى: أو لا، فالأولان يحكم فيهما بالتساقط، والثالث يحكم فيه بالجمع، كما إذا شك فى تعيين السابق موتا من زيد وعمرو الحيين، أو شك فى تعيين الباقى من النجاسة والطهارة فى الماء النجس المتمم كرا بطاهر، أو شك فى تعيين النجس من أحد الإنائين المعلوم طرو النجاسة على أحدهما. والأقوى فى هذا هو التساقط وفرض الأصلين كأن لم يكونا، سواء كان مع أحدهم مرجح أم لا، فليس فى تعارض الاستصحابين الترجيح ولا التخيير بعد فقد المرجح، بل الحكم من أول الأمر طرحهما. نعم، هذا كله إذا لم يمكن الجمع بينهما، بأن يكون الجمع مستلزما لمخالفة تكليف معلوم، أما إذا لم يكن كذلك وجب الجمع بكليهما، إن ترتب على كل من المستصحبين أثر شرعى، وإلا اختص العمل بما له الأثر، لأن مرجع الاستصحاب إلى ترتيب الآثار. فهنا صور ثلاث: الاولى: ما يحكم فيه بالتساقط، وهو كل مقام يمكن فيه الجمع للعلم بوجود تكليف ينافيه، أو قام على عدم الجمع دليل عقلى، كما فى اشتباه المتقدم والمتأخر، أو نقلى كما فى الماء المتمم كر . (*)

ص ۴۰۸

فهنا دعويان: الاولى: عدم الترجيح بما يوجد مع أحدهما من المرجحات خلافا لجماعة (١). قال فى محكى تمهيد القواعد: إذا تعارض أصلان عمل بالأرجح منهما، لاعتضاده بم يرجحه، فإن تساويا خرج فى المسألة وجهان غالبا. ثم مثل له بأمثلة، منها: مسألة الصيد الواقع فى الماء (٢)... إلى آخر ما ذكره. وصرح بذلك جماعة من متأخرى المتأخرين (٣). والحق على المختار - من اعتبار الاستصحاب من باب التعبد -: هو عدم الترجيح بالمرجحات الاجتهادية، لأن مؤدى الاستصحاب هو الحكم الظاهرى، فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعى لا يجدى فى تقوية الدليل الدال على الحكم الظاهرى، لعدم موافقة المرجح لمدلوله حتى يوجب اعتضاده. وبالجملة: فالمرجحات الاجتهادية غير موافقة فى المضمون للاصول حتى تعاضدها. وكذا الحال بالنسبة إلى الأدلة الاجتهادية، فلا يرجح بعضها على بعض لموافقة الاصول التعبدية. نعم، لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعى أمكن الترجيح بالمرجحات الاجتهادية، بناء على ما يظهر من عدم الخلاف فى

(هامش)

(١) انظر الهامش ٣. (٢) تمهيد القواعد: ٢٨٨ و ٢٨٩. (٣) مثل المحقق القمى فى القوانين ٢: ٧٥، وشريف العلماء فى تقريرات درسه فى ضوابط الاصول: ٣٨٥، والفاضل التونى فى الوافية: ٣٣٧ (*)

ص ۴۰۹

إعمال التراجيح بين الأدلة الاجتهادية، كما ادعاه صريحا بعضهم (١). لكنك عرفت - فيما مضى - عدم الدليل على الاستصحاب من غير جهة الأخبار الدالة على كونه حكم ظاهريا، فلا ينفع ولا يقدح فيه موافقة الأمارات الواقعية ومخالفتها. هذا كله مع الإغماض عما سيجئ (٢): من عدم شمول لا تنقض للمتعارضين، وفرض شمولها (٣) لهم من حيث الذات، نظير شمول آية النبأ من حيث الذات للخبرين المتعارضين وإن لم يجب العمل بهما فعلا، لامتناع ذلك بناء على المختار فى إثبات الدعوى الثانية، فلا وجه لاعتبار المرجح أصلا، لأنه إنما يكون مع التعارض وقابلية المتعارضين فى أنفسهم للعمل. الثانية: أنه إذا لم يكن مرجح فالحق التساقط دون التخيير، لا لما ذكره بعض المعاصرين (۴): من أن الأصل فى تعارض الدليلين التساقط، لعدم تناول دليل حجيتهم لصورة التعارض - لما تقرر فى باب التعارض (۵)، من أن الأصل فى المتعارضين التخيير إذا كان اعتبارهما

(هامش)

(۱) هـو العلامـة فی النهایـة فی مبحث القول بالأشـبه ، انظر نهایـة الوصول (مخطوط): ۴۳۹. (۲) فی الصـفحة اللاحقة. (۳) فی (ت): شموله . (۴) هو السـید المجاهد فی مفاتیح الاصول: ۸۳، وسـیأتی تفصیله فی مبحث التعادل والتراجیح ۴: ۳۳. (۵) انظر مبحث التعادل والتراجیح ۴: ۳۷ (*)

ص ۴۱۰

من باب التعبد لا من باب الطریقیة (۱) - بل لأن العلم الإجمالی هنا بانتقاض أحد الیقینین (۲) یوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض ، لأـن قوله: لا تنقض الیقین بالشک ولکن تنقضه بیقین مثله یـدل علی حرمـة النقض بالشک ووجوب النقض بالیقین، فإذا فرض الیقین بارتفاع الحالـة السابقـة فی أحد المستصـحبین، فلا یجوز إبقاء کل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشک، لأنه مسـتلزم لطرح الحکم بنقض الیقین بمثله، ولاـ إبقاء أحـدهما المعین، لاشتراک الآخر معه فی مناط الـدخول من غیر مرجـح، وأما أحـدهما المخیر فلیس من أفراد العام، إذ لیس فردا ثالثا غیر الفردین المتشخصین فی الخارج، فإذ خرجا لم یبق شیء. وقد تقدم نظیر ذلک فی الشبهة المحصورة (۳)، وأن قـوله (علیـه السـلام): کـل شـیء حلاـل حـتی تعرف أنـه حرام لاـ یشـمل شـیئا من المشـتبهین. وربم یتـوهم: أن عمـوم دلیل الاستصـحاب نظیر قوله: أکرم العلماء ، و أنقـذ کل غریق ، و اعمل بکل خیر ، فی أنه إذا تعذر العمل بالعام فی فردین متنافیین لم یجز طرح کلیهما، بل لا بـد من العمل بالممکن - وهو أحدهما تخییرا - وطرح الآخر، لأن هذا غایة المقدور، ولذا ذکرنا فی باب التعارض (۴): أن الأصل فی الدلیلین المتعارضین مع فقد الترجیح التخییر بالشرط المتقدم لا التساقط. والاستصحاب أیضا

(هامش)

(۱) لم ترد إذا کان اعتبارهما من باب التعبد لا من باب الطریقیة فی (ظ). (۲ کذا فی (ت) و (هـ)، وفی غیرهما بدل الیقینین : الضدین . (۳) راجع مبحث الاشتغال ۲: ۲۰۱ و ۲۱۱. (۴) انظر مباحث التعادل والتراجیح ۴: ۳۵ - ۳۷ (*)

ص ۴۱۱

أحـد الأدلة، فالواجب العمل بالیقین السابق بقدر الإمکان، فإذا تعذر العمل بالیقینین من جهة تنافیهما وجب العمل بأحدهما، ولا یجوز طرحهما. وینـدفع هذا التوهم: بأن عدم التمکن من العمل بکلا الفردین إن کان لعدم القدرة علی ذلک مع قیام المقتضـی للعمل فیهما فالخـارج هو غیر المقـدور، وهو العمل بکل منهما مجامعا مع العمل بالآخر، وأم فعل أحـدهما المنفرد عن الآخر فهو مقـدور فلا یجوز ترکه. وفی مـا نحن فیه لیس کـذلک، إذ بعـد العلم الإجمـالی لا یکون المقتضـی لحرمـة نقض کلا الیقینین موجودا منع عنها (۱ عدم القدرة. نعم مثال هذا فی الاستصـحاب أن یکون هناک استصـحابان بشـکین مسـتقلین امتنع شرعا أو عقلا العمل بکلیهما (۲) من دون علم إجمالی بانتقاض أحد المستصحبین بیقین الارتفاع، فإنه یجب حینئذ العمل بأحدهما المخیر وطرح الآخر، فیکون الحکم الظاهری مؤدی أحدهما. وإنما لم نذکر هذا القسم فی أقسام تعارض الاستصـحابین، لعدم العثور علی مصداق له، فإن الاستصحابات المتعارضة یکون التنافی بینها من جهـة الیقین بارتفاع أحـد المستصـحبین، وقد عرفت (۳) أن عـدم العمل بکلا الاستصـحابین لیس مخالفة لدلیل الاستصحاب سوغها العجز، لأنه نقض الیقین بالیقین، فلم یخرج عن عموم لا تنقض عنوان ینطبق

(هامش)

(۱) کذا فی (ت) و (ظ)، وفی غیرهم: عنهم . (۲) فی (هـ) و (ص) بدل امتنع شرع أو عقلا العمل بکلیهم : ورد المنع تعبدا عن الجمع بینهم . (۳) تقدم ذلک آنف. (*)

ص ۴۱۲

علی الواحـد التخییری. وأیضـا: فلیس المقـام من قبیـل ما کان الخارج من العام فرد معینا فی الواقع غیر معین عنـدنا لیکون الفرد الآخر الغیر المعین باقیا تحت العام، کما إذا قال: أکرم العلماء، وخرج فرد واحـد غیر معین عندنا، فیمکن هنا أیضا الحکم بالتخییر العقلی فی الأـفراد، إذ لاـ استصـحاب فی الواقع حتی یعلم بخروج فرد منه وبقـاء فرد آخر، لأـن الواقع بقاء إحـدی الحالتین وارتفاع الاخری. نعم،

نظیره فی الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل بأحد الاستصحابین المذکورین ووجوب طرح الآخر، بأن حرم نقض أحد الیقینین بالشک ووجب نقض الآخر به. ومعلوم أن ما نحن فیه لیس کذلک، لأن المعلوم إجمالا فی ما نحن فیه بقاء أحد المستصحبین - لا بوصف زائد - وارتفاع الآخر، لا اعتبار الشارع لأحد الاستصحابین (۱) وإلغاء الآخر. فتبین أن الخارج من عموم ل تنقض لیس واحدا من المتعارضین - لا معینا ولا مخیرا - بل لما وجب نقض الیقین بالیقین وجب ترتیب آثار الارتفاع علی المرتفع الواقعی، وترتیب آثار البقاء علی الباقی الواقعی، من دون ملاحظة الحالة السابقة فیهما، فیرجع إلی قواعد اخر غیر الاستصحاب، کما لو لم یکونا مسبوقین بحالة سابقة. ولذا لا نفرق فی حکم الشبهة المحصورة بین کون الحالة السابقة فی المشتبهین هی الطهارة أو النجاسة، وبین عدم حالة سابقة معلومة، فإن

(هامش)

(۱) فی (ر) و (ظ) ونسخة بدل (ص): المستصحبین . (*)

ص ۴۱۳

مقتضی القاعدة الرجوع إلی الاحتیاط فیهما، وفیما تقدم من مسألة الماء النجس المتمم کرا الرجوع إلی قاعدة الطهارة، وهکذا. ومما ذکرنا یظهر: أنه لا فرق فی التساقط بین أن یکون فی کل من الطرفین أصل واحد، وبین أن یکون فی أحدهما أزید من أصل واحد. فالترجیح بکثرة الاصول بناء علی اعتبارها من باب التعبد لا وجه له، لأن المفروض أن العلم الإجمالی یوجب خروج جمیع مجاری الاصول عن مدلول لا تنقض علی ما عرفت (۱ . نعم یتجه الترجیح بناء علی اعتبار الاصول من باب الظن النوعی. وأما الصورة الثالثة، وهی ما یعمل فیه بالاستصحابین. فهو ما کان العلم الإجمالی بارتفاع أحد المستصحبین فیه غیر مؤثر شیئا، فمخالفته لا توجب مخالفة عملیة لحکم شرعی، کما لو توضأ اشتباه بمائع مردد بین البول والماء، فإنه یحکم ببقاء الحدث وطهارة الأعضاء استصحابا لهم. ولیس العلم الإجمالی بزوال أحدهما مانعا من ذلک، إذ الواحد المردد بین الحدث وطهارة الید (۲) لا یترتب علیه حکم شرعی حتی یکون ترتیبه مانعا عن العمل بالاستصحابین، ول یلزم من الحکم بوجوب الوضوء وعدم غسل الأعضاء مخالفة عملیة لحکم شرعی أیضا. نعم، ربما یشکل ذلک فی الشبهة الحکمیة. وقد ذکرنا ما عندنا فی المسألة فی مقدمات حجیة الظن، عند التکلم فی حجیة العلم (۳ .

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۴۱۱. (۲) فی (ص) بدل الید : البدن . (۳) راجع مبحث القطع ۱ ۸۴ - ۸۷. (*)

ص ۴۱۴

وأما الصورة الرابعة، وهی ما یعمل فیه بأحد الاستصحابین. فهو ما کان أحد المستصحبین المعلوم ارتفاع أحدهما مما یکون موردا لابتلاء المکلف دون الآخر، بحیث لا یتوجه علی المکلف تکلیف منجز یترتب أثر شرعی علیه. وفی الحقیقة هذا خارج عن تعارض الاستصحابین، إذ قوله: لا تنقض الیقین لا یشمل الیقین الذی لا یترتب علیه فی حق المکلف أثر شرعی بحیث لا تعلق له به أصلا، کما إذا علم إجمالا بطروء الجنابة علیه أو علی غیره، وقد تقدم أمثلة ذلک (۱). ونظیر هذا کثیر، مثل: أنه علم إجمالا بحصول التوکیل من الموکل، إلا أن الوکیل یدعی وکالته فی شیء، والموکل ینکر توکیله فی ذلک الشیء، فإنه لا خلاف فی تقدیم قول الموکل، لأصالة عدم توکیله فیما یدعیه الوکیل، ولم یعارضه أحد بأن الأصل عدم توکیله فیما یدعیه الموکل أیضا. وکذا لو تداعیا فی کون النکاح دائما أو منقطعا، فإن الأصل عدم النکاح الدائم من حیث إنه سبب للإرث ووجوب النفقة والقسم. ویتضح ذلک بتتبع کثیر من فروع التنازع فی أبواب الفقه. ولک أن تقول بتساقط الأصلین فی هذه المقامات والرجوع إلی الاصول الاخر الجاریة فی لوازم المشتبهین، إلا أن ذلک إنما یتمشی فی استصحاب الامور الخارجیة، أما مثل أصالة الطهارة فی کل من واجدی المنی فإنه لا وجه للتساقط هن.

(هامش)

(۱) راجع مبحث الاشتغال ۲: ۲۳۳ - ۲۳۵ (*)

ص ۴۱۵

ثم لو فرض فی هـذه الأمثلـة أثر لذلک الاستصـحاب الآخر، دخل فی القسم الأول (۱) إن کان الجمع بینه وبین الاستصـحاب مستلزما لطرح علم إجمـالی معتبر فی العمـل، ولاـ عبرة بغیر المعتبر، کما فی الشـبهة الغیر المحصورة. وفی القسم الثانی (۲) إن لم یکن هناک مخالفـة عملیـة لعلم إجمالی معتبر. فعلیک بالتأمل فی موارد اجتماع یقینین سابقین مع العلم الإجمالی - من عقل أو شـرع أو غیرهما - بارتفـاع أحـدهما وبقـاء الآـخر. والعلمـاء وإن کـان ظـاهرهم الاتفـاق علی عـدم وجـوب الفحص فی إجراء الاـصول فی الشـبهات الموضوعیة، ولازمه جواز إجراء المقلد لها بعد أخذ فتوی جواز الأخذ بها من المجتهد، إلا أن تشـخیص سلامتها عن الاصول الحاکمة علیها لیس وظیفـة کل أحـد، فلا بد إما من قدرة المقلد علی تشـخیص الحاکم من الاصول علی غیره منها، وإما من أخذ خصوصـیات الاـصول السـلیمة عن الحـاکم من المجتهـد، وإلاـ فربما یلتفت إلی الاستصـحاب المحکوم من دون التفات إلی الاستصـحاب الحاکم. وهذا یرجع فی الحقیقة إلی تشـخیص الحکم الشرعی، نظیر تشخیص حجیة أصل الاستصحاب وعدمها. عصمنا الله وإخواننا من الزلل، فی القول والعمل، بجاه محمد وآله المعصومین، صلوات الله علیهم أجمعین.

(هامش)

(۱) فی (ص) بـدل القسم الأول : إحـدی الصورتین الاولیین ، وفی نسـخة بـدلها کم أثبتنا. (۲) فی (ص): الصورة الثالثة ، وفی نسـخة بدلها کما أثبتن. (*)

ص ۴۱۷

تم الجزء الثالث ویلیه الجزء الرابع فی التعادل والتراجیح

خاتمة فی التعادل والتراجیح

التعادل و الراجیح

۱

التعادل و الراجیح

ص ۹

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین، والصلاة والسلام علی خیر خلقه محمد وآله الطاهرین، ولعنة الله علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین.

ص ۱۱

خاتمـة فی التعادل والتراجیح (۱) وحیث إن موردهمـا الـدلیلان المتعارضان، فلا بـد من تعریف التعارض وبیانه. وهو لغـة: من العرض بمعنی الإظهار (۲)، وغلب فی الاصـطلاح علی: تنـافی الـدلیلین وتمانعهما باعتبار مـدلولهما، ولـذا ذکروا: أن التعارض تنافی مـدلولی الدلیلین علی وجه التناقض أو التضاد (۳). وکیف کـان، فلا یتحقق إلا بعـد اتحاد الموضوع وإلا لم یمتنع اجتماعهما. ومنه یعلم: أنه لا تعارض بین الاصول وما یحصله المجتهد من (۴) الأدلة الاجتهادیة، لأن موضوع الحکم فی الاصول الشیء بوصف أنه

(هامش)

(۱) کـذا فی (ر) و (ص)، وفی غیرهم: الترجیـح . (۲) فی القاموس (۲: ۳۳۴) عرض الشـیء له: أظهره له. وفی المصباح المنیر (۴۰۲): عرضت المتاع للبیع: أظهرته لذوی الرغبة لیشتروه. (۳) انظر منیة اللبیب (مخطوط)، الورقة: ۱۶۹، والقوانین ۲: ۲۷۶، وضوابط الاصول: ۴۲۳. (۴) لم ترد ما یحصله المجتهد من فی (ظ). (*)

ص ۱۲

مجهول الحکم، وفی الدلیل نفس ذلک الشیء من دون ملاحظة ثبوت حکم له، فضلا عن الجهل بحکمه، فلا منافاة بین کون العصیر المتصف بجهالة حکمه حلالا علی ما هو مقتضی الأصل، وبین کون نفس العصیر حراما کما هو مقتضی الدلیل الدال علی حرمته (۱). والدلیل المفروض (۲): إن کان بنفسه یفید العلم صار المحصل له عالما بحکم العصیر (۳)، فل یقتضی الأصل حلیته، لأنه إنما اقتضی حلیة مجهول الحکم، فالحکم بالحرمة لیس طرح للأصل، بل هو بنفسه غیر جار وغیر مقتض، لأن موضوعه مجهول الحکم. وإن کان بنفسه ل یفید العلم، بل هو محتمل الخلاف، لکن ثبت اعتباره بدلیل علمی: فإن کان الأصل مم کان مؤداه بحکم العقل - کأصالة البراءة العقلیة، والاحتیاط والتخییر العقلیین - فالدلیل أیضا (۴) وارد علیه ورافع

(هامش)

(۱) لم ترد وفی الدلیل - إلی - علی حرمته فی غیر (ظ)، وورد بدلها فی (ر) و (ص) العبارة التالیة: کالحکم بحلیة العصیر مثلا من حیث إنه مجهول الحکم، وموضوع الحکم الواقعی الفعل من حیث هو، فإذا لم یطلع علیه المجتهد کان موضوع الحکم فی الاصول باقیا علی حاله، فیعمل علی طبقه، وإذا اطلع المجتهد علی دلیل یکشف عن الحکم الواقعی فإن . (۲) لم ترد والدلیل المفروض فی (ر) و (ص). (۳) فی (ت) و (هـ) زیادة: العنبی مثل ، وفی (ر) و (ص) زیادة: مثل . (۴) لم ترد أیض فی (ر)، وفی (ص) کتب فوقه: نسخة . (*)

ص ۱۳

لموضوعه، لأن موضوع الأول عدم البیان، وموضوع الثانی احتمال العقاب، ومورد الثالث عدم المرجح لأحد طرفی التخییر، وکل ذلک یرتفع بالدلیل العلمی (۱) المذکور. وإن کان مؤداه من المجعولات الشرعیة - کالاستصحاب ونحوه - کان ذلک الدلیل حاکما علی الأصل، بمعنی: أنه یحکم علیه بخروج مورده عن مجری الأصل، فالدلیل العلمی المذکور وإن لم یرفع موضوعه - أعنی الشک - إلا أنه یرفع حکم الشک، أعنی الاستصحاب. وضابط الحکومة: أن یکون أحد الدلیلین بمدلوله اللفظی متعرضا لحال الدلیل الآخر ورافعا للحکم الثابت بالدلیل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فیکون مبینا لمقدار مدلوله، مسوقا لبیان حاله، متفرعا (۲) علیه (۳). ومیزان ذلک: أن یکون بحیث لو فرض عدم ورود ذلک الدلیل لکان هذا الدلیل لغوا خالیا عن المورد (۴). نظیر الدلیل الدال علی أنه لا حکم للشک فی النافلة، أو مع کثرة الشک، أو مع حفظ الإمام أو المأموم، أو بعد الفراغ من العمل، فإنه

(هامش)

(۱) فی (ر)، (ص) و (هـ) ونسخة بدل (ت) بدل العلمی : الظنی ، وفی نسخة بدل (ه): العلمی . (۲) فی (ر) و (ص) بدل متفرع : متعرض . (۳) لم ترد مسوقا لبیان حاله، متفرعا علیه فی (ت) و (ظ). (۴) فی (ت) زیادة: بظاهره ، وعبارة ومیزان - إلی - عن المورد لم ترد فی (ر) و (ص). (*)

ص ۱۴

حاکم علی الأدلة المتکفلة لأحکام الشکوک، فلو فرض أنه لم یرد من الشارع حکم الشکوک - لا عموما ولا خصوصا (۱) - لم یکن مورد للأدلة النافیة لحکم الشک فی هذه الصور والفرق بینه وبین التخصیص: أن کون المخصص بیانا للعام، إنما هو (۲) بحکم العقل، الحاکم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص (۳)، وهذا بیان بلفظه ومفسر للمراد من العام، فهو تخصیص فی المعنی بعبارة التفسیر. ثم الخاص، إن کان قطعیا تعین طرح عموم العام، وإن کان ظنیا دار الأمر بین طرحه وطرح العموم، ویصلح کل منهما لرفع الید بمضمونه علی تقدیر مطابقته للواقع عن الآخر، فلا بد من الترجیح. بخلاف الحاکم، فإنه یکتفی به فی صرف المحکوم عن ظاهره، ولا یکتفی بالمحکوم فی صرف الحاکم عن ظاهره، بل یحتاج إلی قرینة اخری، کما یتضح ذلک بملاحظة الأمثلة المذکورة. فالثمرة بین التخصیص والحکومة تظهر فی الظاهرین، حیث لا یقدم المحکوم ولو کان الحاکم أضعف منه، لأن صرفه عن ظاهره لا

يحسن بلا قرينة اخرى، هى (۴) مدفوعة بالأصل. وأما الحكم بالتخصيص

(هامش)

(۱) لم ترد لا عموما ولا خصوص فى (ظ). (۲ إنما هو من (ظ). (۳) فى (ظ) بدل العمل بالخاص : القرينة المعاندة ، وفى (ع) ونسخة بدل (ف): القرينة الصارفة . (۴) هى من (ظ). (*)

ص ۱۵

فيتوقف على ترجيح ظهور الخاص، وإلاـ أمكن رفع اليد عن ظهوره وإخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه. فلنرجع إلى ما نحن بصدده، من (۱) حكومة الأدلة الظنية على الاصول، فنقول: قد (۲) جعل الشارع - مثلا (۳) - للشئ المحتمل للحل والحرمة حكما شرعيا أعنى الحل ، ثم حكم بأن الأمارة الفلانية - كخبر العادل الدال على حرمة العصير - حجة، بمعنى أنه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع، فاحتمال حلية العصير المخالف للأمارة بمنزلة العدم، لا يترتب عليه حكم شرعى كان يترتب عليه لولا هذه الأمارة، وهو ما ذكرنا: من الحكم بالحلية الظاهرية. فمؤدى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم، ل يترتب عليه الأحكام الشرعية المجعولة للمجهولات. ثم إن ما ذكرنا - من الورود والحكومة - جار فى الاصول اللفظية أيضا، فإن أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز. فإن كان المخصص - مثلا - دليلا علميا كان واردا على الأصل المذكور، فالعمل بالنص القطعى فى مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمى فى مقابل الأصل العملى (۴ .

(هامش)

(۱) فى غير (هـ) زيادة: ترجيح ، وفى (خ): توضيح . (۲) لم ترد فهو تخصيص فى المعنى - إلى - فنقول قد فى (ظ)، وورد بدله: ففيما نحن فيه . (۳) مثل من (ص) ونسخة بدل (ت). (۴) فى (ظ) زيادة: فإطلاق المتعارضين عليهما مسامحة . (*)

ص ۱۶

وإن كان المخصص ظنيا معتبرا كان حاكما على الأصل، لأن معنى حجية الظن جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم، فى عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لول حجية هذه الأمارة، وهو وجوب العمل بالعموم، فإن الواجب عرفا وشرعا العمل بالعموم (۱) عند احتمال وجود المخصص وعدمه، فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل بالعموم. فثبت: أن النص وارد على أصالة الحقيقة (۲) إذا كان قطعيا من جميع الجهات، وحاكم عليه (۳) إذا كان ظنيا فى الجملة، كالخاص الظنى السند مثلا. ويحتمل أن يكون الظنى أيضا واردا، بناء على كون العمل بالظاهر عرفا وشرعا معلقا على عدم التعبد بالتخصيص، فحالها حال الاصول العقلية، فتأمل (۴). هذا كله على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة. وأما إذا كان من جهة الظن النوعى الحاصل بإرادة الحقيقة - الحاصل من الغلبة أو من غيرها - فالظاهر أن النص وارد عليها

(هامش)

(۱) لم ترد فإن الواجب عرفا وشرعا العمل بالعموم فى (ت)، (هـ) و (ر)، وكتب فوقها فى (ص): نسخة . (۲) فى (ظ) زيادة: فى الظاهر . (۳) كذا فى النسخ، والمناسب: عليه ، لرجوع الضمير إلى أصالة الحقيقة. (۴) لم ترد فتأمل فى (ظ). (*)

ص ۱۷

مطلقا وإن كان النص ظنيا، لأن الظاهر أن دليل حجية الظن الحاصل بإرادة الحقيقة - الذى هو مستند أصالة الظهور - مقيد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل. ويكشف عما ذكرنا: أنا لم نجد ولاـ نجد من أنفسنا موردا يقدم فيه العام - من حيث هو - على الخاص وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة ، فلو كان حجية ظهور العام غير معلق على عدم الظن المعتبر على خلافه، لوجد مورد يفرض (۱) فيه أضعفية مرتبة ظن الخاص من ظن العام حتى يقدم عليه، أو مكافئته له حتى يتوقف، مع أنا لم نسمع موردا يتوقف فى مقابلة العام من حيث هو والخاص، فضلا عن أن يرجح

علیه. نعم، لو فرض الخاص ظاهرا أیضا خرج عن النص، وصار من باب تعارض الظاهرین، فربما یقدم العام (۲). وهذا نظیر ظن الاستصحاب علی القول به، فإنه لم یسمع مورد یقدم الاستصحاب علی الأمارة المعتبرة المخالفة له، فیکشف عن أن إفادته للظن أو اعتبار ظنه النوعی مقید بعدم قیام (۳) ظن آخر علی خلافه، فافهم (۴ . ثم إن التعارض - علی ما عرفت من تعریفه - لا یکون فی الأدلة

(هامش)

(۱) کذا فی (ظ)، وفی غیره: نفرض . (۲) لم ترد نعم لو فرض - إلی - یقدم العام فی (ظ). (۳) لم ترد قیام فی (ر)، (ص) و (ظ). (۴) لم ترد فافهم فی (ظ). (*)

ص ۱۸

القطعیة، لأن حجیتها إنما هی من حیث صفة القطع، والقطع بالمتنافیین أو أحدهما مع الظن بالآخر غیر ممکن. ومنه یعلم: عدم وقوع التعارض بین دلیلین یکون حجیتهم باعتبار صفة الظن الفعلی، لأن اجتماع الظنین بالمتنافیین محال، فإذا تعارض سببان للظن الفعلی، فإن بقی الظن فی أحدهما فهو المعتبر، وإلا تساقطا. وقولهم: إن التعارض لا یکون إلا فی الظنین ، یریدون به الدلیلین المعتبرین من حیث إفادة نوعهما الظن. وإنما أطلقوا القول فی ذلک، لأن أغلب الأمارات بل جمیعها - عند جل العلماء، بل ما عدا جمع ممن قارب عصرنا (۱) - معتبرة من هذه الحیثیة، لا لإفادة الظن الفعلی بحیث یناط الاعتبار به. ومثل هذا فی القطعیات غیر موجود، إذ لیس هنا م یکون اعتباره من باب إفادة نوعه القطع، لأن هذا یحتاج إلی جعل الشارع، فیدخل حینئذ فی الأدلة الغیر القطعیة، لأن الاعتبار فی الأدلة القطعیة من حیث صفة القطع، وهی فی المقام منتفیة، فیدخل فی الأدلة الغیر القطعیة (۲ .

(هامش)

(۱) مثل: الوحید البهبهانی، وکذا المحقق القمی الذی قال بحجیة الأمارات من جهة دلیل الانسداد، انظر الرسائل الاصولیة: ۴۲۹ - ۴۳۴، والفوائد الحائریة: ۱۱۷ - ۱۲ ۵، والقوانین ۱: ۴۴۰، و ۲: ۱۰۲. (۲) لم ترد لأن الاعتبار - إلی - الغیر القطعیة فی (ظ)، وفی (هـ) کتب علیه: زائد ، وفی (ت) کتب علیه: نسخة بدل . (*)

ص ۱۹

إذا عرفت ما ذکرناه، فاعلم: أن الکلام فی أحکام التعارض یقع فی مقامین، لأن المتعارضین: إما أن یکون لأحدهما مرجح علی الآخر. وإما أن لا یکون، بل یکونان متعادلین متکافئین. وقبل الشروع فی بیان حکمهما لا بد من الکلام فی القضیة المشهورة، وهی: أن الجمع بین الدلیلین مهما أمکن أولی من الطرح (۱). والمراد بالطرح - علی الظاهر المصرح به فی کلام بعضهم (۲)، وفی معقد إجماع بعض آخر (۳) - أعم من طرح أحدهما لمرجح فی الآخر، فیکون الجمع مع التعادل أولی من التخییر، ومع وجود المرجح أولی من الترجیح. قال الشیخ ابن أبی جمهور الأحسائی فی عوالی اللآلی - علی ما حکی عنه -: إن کل حدیثین ظاهرهما التعارض یجب علیک: أولا البحث عن معناهم وکیفیة دلالة ألفاظهما، فإن أمکنک التوفیق بینهما بالحمل علی جهات التأویل والدلالات، فاحرص علیه واجتهد فی تحصیله، فإن العمل بالدلیلین مهما أمکن خیر من ترک أحدهما وتعطیله بإجماع العلماء. فإذا لم تتمکن من ذلک ولم یظهر (۴) لک وجهه، فارجع إلی

(هامش)

(۱) انظر الفصول: ۴۴۰، ومناهج الأحکام: ۳۱۲، بل ادعی علیها الإجماع فی عوالی اللآلی کما سیأتی بعد سطور. (۲) مثل صاحبی الفصول والمناهج. (۳) هو ابن أبی جمهور، کم سیأتی. (۴) فی المصدر: أو لم یظهر . (*)

ص ۲۰

العمل بهذا الحديث - وأشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظلة (۱) - (۲) انتهى. واستدل عليه: تارة: بأن الأصل فى الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما بما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجح (۳). واخرى: بأن دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية وعلى جزئه تبعية، وعلى تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعية، وهو أولى مما يلزم على تقدير عدمه، وهو إهمال دلالة أصلية (۴). ولا يخفى: أن العمل بهذه القضية على ظاهرها يوجب سد باب الترجيح ، والهرج فى الفقه، كما لا يخفى. ولا دليل عليه، بل الدليل على خلافه، من الإجماع والنص (۵). أما عدم الدليل عليه، فلأن ما ذكر - من أن الأصل فى الدليلين الإعمال - مسلم، لكن المفروض عدم إمكانه فى المقام، فإن العمل بقوله (عليه السلام): ثمن العذرة سحت (۶)، وقوله (عليه السلام): لا بأس ببيع العذرة (۷) - على ظاهرهما - غير ممكن، وإلا لم يكونا متعارضين. وإخراجهما عن ظاهرهما - بحمل الأول على عذرة غير مأكول اللحم،

(هامش)

(۱) عوالى اللآلى ۴: ۱۳۶. (۲) الآتية فى الصفحة ۵۷. (۳) هذا الاستدلال من الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد: ۲۸۳. (۴) ذكر الاستدلال به فى نهاية الوصول (مخطوط): ۴۵۳، ومنية اللبيب (مخطوط): الورقة ۱۶۹، والفصول: ۴۴۰، والقوانين ۲: ۲۷۹، ومناهج الأحكام: ۳۱۲. (۵) انظر الصفحة ۲۴، الهامش ۳. (۶) الوسائل ۱۲: ۱۲۶، الباب ۴۰ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول. (۷) الوسائل ۱۲: ۱۲۶، الباب ۴۰ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۳. (*) / صفحة ۲ ۱ / والثانى على عذرة مأكول اللحم (۱) - ليس عملا بهما (۲)، إذ كما يجب مراعاة السند فى الرواية والتعبد بصدورها إذا اجتمعت شرائط الحجية، كذلك يجب التعبد بإرادة المتكلم ظاهر الكلام المفروض وجوب التعبد بصدوره إذا لم يكن هناك قرينة صارفة، ولا ريب أن التعبد بصدور أحدهما - المعين إذا كان هناك مرجح، والمخير إذا لم يكن - ثابت على تقدير الجمع وعدمه، فالتعبد بظاهره واجب، كما أن التعبد بصدور الآخر أيضا واجب. فيدور الأمر بين عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق على التعبد به، وبين عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق على التعبد به، ول أولوية للثانى. بل قد يتخيل العكس، من حيث إن فى الجمع ترك التعبد بظاهرين، وفى طرح أحدهما ترك التعبد بسند واحد. لكنه فاسد، من حيث إن ترك التعبد بظاهر ما لم يثبت التعبد بصدوره (۳) ولم يحرز كونه صادرا عن المتكلم - وهو ما عدا الواحد المتيقن العمل به - ليس مخالفا للأصل، بل التعبد غير معقول، إذ لا ظاهر حتى يتعبد به (۴) .

(هامش)

(۱) كما فعله الشيخ (قدس سره) فى الاستبصار ۳: ۵۶، ذيل الحديث ۱۸۲. (۲) فى (ظ) بدل عملا بهم : علاجهم . (۳) فى (ت): صدوره . (۴) فى (ص)، و (ر) زيادة: وليس مخالفا للأصل وتركا للتعبد بما يجب التعبد به . وفى (ظ) بدل ما لم يثبت - إلى - حتى يتعبد به : ما لا تعبد بسنده ليس مخالفا للأصل وتركا للتعبد بما يجب التعبد به . (*)

ص ۲۲

ومما ذكرنا يظهر فساد توهم: أنه إذا عملنا بدليل حجية الأمارة فيهما وقلنا بأن الخبرين معتبران سندا، فيصيران كمقطوعى الصدور، ولا إشكال ولا خلاف فى أنه إذا وقع التعارض بين ظاهرى مقطوعى الصدور - كآيتين أو متواترين - وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما، فيكون القطع بصدورهما عن المعصوم (عليه السلام) قرينة صارفة لتأويل كل من الظاهرين. وتوضيح الفرق وفساد القياس: أن وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور بل القطع بالصدور قرينة على إرادة خلاف الظاهر، وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظاهر مزاحما لوجوب التعبد بالسند. وبعبارة اخرى: العمل بمقتضى أدلة اعتبار السند والظاهر - بمعنى: الحكم بصدورهما وإرادة ظاهرهما - غير ممكن، والممكن من هذه الامور الأربعة اثنان لا غير: إما الأخذ بالسندين، وإما الأخذ بظاهر وسند من أحدهما، فالسند الواحد منهما متيقن (۱) الأخذ به. وطرح أحد الظاهرين - وهو ظاهر الآخر الغير المتيقن الأخذ بسنده - ليس مخالفا للأصل، لأن المخالف للأصل ارتكاب التأويل فى الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره. فيدور الأمر بين مخالفة أحد أصلين: إما مخالفة دليل

التعبد بالصدور فی غیر المتیقن التعبد، وإما مخالفة الظاهر فی متیقن التعبد، وأحدهما لیس حاکما علی الآخر، لأن الشک فیهما مسبب عن ثالث، فیتعارضان.

(هامش)

(۱) فی (ت) بدل متیقن : متعین ، وکذا فی الموارد المشابهة الآتیة. (*)

ص ۲۳

ومنه یظهر فساد قیاس ذلک بالنص الظنی السند مع الظاهر، حیث یجب (۱) الجمع بینهم بطرح ظهور الظاهر، لا سند النص. توضیحه: أن سند الظاهر لا یزاحم دلالته (۲) - بدیهة (۳) - ولا سند النص ولا دلالته (۴)، وأما سند النص ودلالته، فإنما یزاحمان ظاهره ل سنده، وهما حاکمان (۵) علی ظهوره، لأن من آثار التعبد به رفع الید عن ذلک الظهور، لأن الشک فیه مسبب عن الشک فی التعبد بالنص. وأضعف مما ذکر: توهم قیاس ذلک بما إذ کان خبر بلا معارض، لکن ظاهره مخالف للإجماع، فإنه یحکم بمقتضی اعتبار سنده بإرادة خلاف الظاهر من مدلوله. لکن لا دوران هناک بین طرح السند والعمل بالظاهر وبین العکس، إذ لو طرحنا سند ذلک الخبر لم یبق مورد للعمل بظاهره، بخلاف ما نحن فیه، فإنا إذا طرحنا سند أحد الخبرین أمکننا العمل بظاهر الآخر، ولا مرجح لعکس ذلک. بل الظاهر هو الطرح، لأن المرجع والمحکم فی الإمکان الذی قید به وجوب العمل بالخبرین هو العرف، ولا شک فی حکم العرف وأهل اللسان بعدم إمکان العمل بقوله: أکرم العلماء ، و لا تکرم العلماء . نعم، لو فرض علمهم

(هامش) (۱) کذا فی (د)، وفی غیره: یوجب . (۲) فی (ظ) بدل لا یزاحم دلالته : لا یزاحمه . (۳) لم ترد بدیهة فی (ت) و (ظ). (۴) فی (ت) و (ص) زیادة: أم دلالته فواضح، إذ لا یبقی مع طرح السند مراعاة للظاهر ، لکن کتب علیه: نسخة . (۵) فی (ظ): وهو حاکم . (*)

ص ۲۴

بصدور کلیهما حملوا أمر الآمر (۱) بالعمل بهما علی إرادة ما یعم العمل بخلاف م یقتضیانه بحسب اللغة والعرف. ولأجل ما ذکرنا وقع من جماعة - من أجلاء الرواة (۲ - السؤال عن حکم الخبرین المتعارضین، مع ما هو مرکوز فی ذهن کل أحد: من أن کل دلیل شرعی یجب العمل به مهما أمکن، فلو لم یفهموا عدم الإمکان فی المتعارضین لم یبق وجه للتحیر الموجب للسؤال. مع أنه لم یقع (۳) الجواب فی شیء من تلک الأخبار العلاجیة بوجوب الجمع بتأویلهما معا. وحمل مورد السؤال علی صورة تعذر تأویلهما ولو بعید تقیید بفرد غیر واقع فی الأخبار المتعارضة. وهذا دلیل آخر علی عدم کلیة هذه القاعدة. هذا کله، مضافا إلی مخالفتها للإجماع، فإن علماء الإسلام من زمن الصحابة إلی یومنا هذا لم یزالوا یستعملون المرجحات فی الأخبار المتعارضة بظواهرها، ثم اختیار أحدهما وطرح الآخر من دون تأویلهما معا لأجل الجمع. وأما ما تقدم من عوالی اللآلی (۴)، فلیس نصا، بل ولا ظاهرا فی دعوی تقدیم الجمع بهذا النحو علی الترجیح والتخییر، فإن الظاهر من الإمکان فی قوله: فإن أمکنک التوفیق بینهم ، هو الإمکان العرفی، فی

(هامش)

(۱) فی (هـ) بدل أمر الآمر : الأمر . (۲) انظر الصفحة ۵۷ - ۶۷. (۳) یبدو أن هذا هو مراده من النص الذی أشار إلیه فی الصفحة ۲۰، بقوله: بل الدلیل علی خلافه من الإجماع والنص . (۴) تقدم فی الصفحة ۱۹ (*)

ص ۲۵

مقابل الامتناع العرفی بحکم أهل اللسان، فإن حمل اللفظ علی خلاف ظاهره بلا قرینة غیر ممکن عند أهل اللسان، بخلاف حمل العام والمطلق علی الخاص والمقید. ویؤیده قوله أخیر: فإذا لم تتمکن من ذلک ولم یظهر لک وجهه فارجع إلی العمل بهذا الحدیث ، فإن مورد عدم التمکن - ولو بعیدا (۱) - نادر جدا. وبالجملة: فلا یظن بصاحب العوالی ولا بمن هو دونه أن یقتصر فی الترجیح علی موارد لا یمکن تأویل کلیهما، فضلا عن دعواه الإجماع علی ذلک. والتحقیق الذی علیه أهله: أن الجمع بین الخبرین المتنافیین

بظاهرهما على أقسام ثلاثة: أحدها: ما يكون متوقفا على تأويلهما معا. والثانى: م يتوقف على تأويل أحدهما المعين. والثالث: ما يتوقف على تأويل أحدهما لا بعينه. أم الأول، فهو الذى تقدم (۲) أنه مخالف للدليل والنص والإجماع. وأما الثانى، فهو تعارض النص والظاهر، الذى تقدم (۳) أنه ليس بتعارض فى الحقيقة. وأما الثالث، فمن أمثلته (۴): العام والخاص من وجه، حيث يحصل

(هامش)

(۱) ولو بعيد من (ظ). (۲) راجع الصفحة ۲۰. (۳) راجع الصفحة ۱۶. (۴) فى (ظ) بدل فمن أمثلته : فمثاله . (*)

ص ۲۶

الجمع بتخصيص أحدهما مع بقاء الآخر على ظاهره. ومثل قوله: اغتسل يوم الجمعة ، بناء على أن ظاهر الصيغة الوجوب. وقوله: ينبغى غسل الجمعة ، بناء على ظهور هذه المادة فى الاستحباب، فإن الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر أحدهما. وحينئذ، فإن كان لأحد الظاهرين مزية وقوة على الآخر - بحيث لو اجتمعا فى كلام واحد، نحو رأيت أسدا يرمى (۱)، أو اتصلا فى كلامين لمتكلم واحد، تعين العمل بالأظهر وصرف الظاهر إلى م لا يخالفه - كان حكم هذا حكم القسم الثانى، فى أنه إذا تعبدنا (۲) بصدور الأظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس. نعم، الفرق بينه وبين القسم الثانى: أن التعبد بصدور النص لا يمكن إلا بكونه صارفا عن الظاهر، ولا معنى له غير ذلك، ولذا ذكرن دوران الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سند النص، وفيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الأظهر وإبقاء الظاهر على حاله وصرف الأظهر، لأن كلا من الظهورين مستند إلى أصالة الحقيقة، إلا أن العرف يرجحون أحد الظهورين على الآخر، فالتعارض موجود والترجيح بالعرف بخلاف النص والظاهر (۳ .

(هامش)

(۱) لم ترد نحو رأيت أسدا يرمى فى (ظ). (۲) فى (ت)، (هـ) و (ص) بدل تعبدن : تعبد . (۳) هنا حاشية من المصنف ذكرت فى (خ) و (ف)، وهى كما يلى: نعم، بعد إحراز الترجيح العرفى للأظهر يصير كالنص ويعامل معه معاملة الحاكم، لأنه يمكن أن يصير قرينة للظاهر، ولا يصلح الظاهر أن يكون قرينة له، بل لو اريد التصرف فيه احتاج إلى قرينة من الخارج، والأصل عدمه . (*)

ص ۲۷

وأما لو لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر، فالظاهر أن الدليل المتقدم (۱) فى الجمع - وهو ترجيح التعبد بالصدور على أصالة الظهور - غير جار هنا، إذ لو جمع بينهما وحكم باعتبار سندهما وبأن أحدهما لا بعينه مؤول لم يترتب على ذلك أزيد من الأخذ بظاهر أحدهما (۲)، إما من باب عروض الإجمال لهما بتساقط أصالتى الحقيقة فى كل منهما، لأجل التعارض، فيعمل بالأصل الموافق لأحدهما، وإما من باب التخيير فى الأخذ بواحد من أصالتى الحقيقة، على أضعف الوجهين فى حكم (۳) تعارض الأحوال إذا تكافأت. وعلى كل تقدير يجب طرح أحدهما. نعم، يظهر الثمرة فى إعمال المرجحات السندية فى هذا القسم، إذ على العمل بقاعدة (۴ الجمع يجب أن يحكم بصدورهما وإجمالهما، كمقطوعى الصدور، بخلاف ما إذا أدرجناه فى ما لا يمكن الجمع، فإنه يرجع فيه إلى المرجحات، وقد عرفت: أن هذا هو الأقوى، وأنه (۵) لا محصل للعمل بهما على أن يكونا مجملين ويرجع إلى الأصل الموافق

(هامش)

(۱) إشارة إلى ما ذكره قبل سطور بقوله: إذا تعبدنا بصدور الأظهر يصير قرينة صارفة للظاهر . (۲) فى (ص) بدل بظاهر أحدهم : بأحدهم . (۳) لم ترد حكم فى (ر). (۴) فى (ت)، (ر) و (هـ) بدل العمل بقاعدة : إعمال قاعدة . (۵) فى (ظ) بدل وقد عرفت أن هذا هو الأقوى وأنه : والظاهر أن حكمه حكم القسم الأول إذ . (*)

ص ۲۸

لأحدهما (۱). ويؤيد ذلك بل يدل عليه: أن الظاهر من العرف دخول هذا القسم فى الأخبار العلاجية الآمرة بالرجوع إلى المرجحات. لكن يوهنه: أن اللازم حينئذ بعد فقد المرجحات التخيير بينهما، كما هو صريح تلك الأخبار، مع أن الظاهر من سيرة العلماء - عدا ما

سیجئ من الشیخ (۲) (رحمه الله) فی العدهٔ والاستبصار - فی مقام الاستنباط التوقف والرجوع إلی الأصل المطابق لأحدهما. إلا أن یقال: إن هذا من باب الترجیح بالأصل، فیعملون بمطابق الأصل منهما، لا بالأصل المطابق لأحدهما، ومع مخالفتهم للأصل فاللازم التخییر علی کل تقدیر، غایهٔ الأمر أن التخییر شرعی إن قلنا بدخولهم فی عموم الأخبار، وعقلی (۳) إن لم نقل. وقد یفصل بین ما إذا کان لکل من الظاهرین مورد سلیم عن المعارض، کالعامین من وجه، حیث إن مادهٔ الافتراق فی کل منهما سلیمهٔ عن المعارض، وبین غیره، کقوله: اغتسل للجمعهٔ ، و ینبغی غسل الجمعهٔ ، فیرجح الجمع علی الطرح فی الأول، لوجوب العمل بکل منهما فی الجملهٔ، فیستبعد الطرح فی مادهٔ الاجتماع، بخلاف

(هامش)

(۱) فی (ت)، (ص) و (هـ) زیادهٔ، کتب علیه نسخهٔ وهی: لیکون حاصل الأمر بالتعبد بهما ترک الجمع بینهما والأخذ بالأصل المطابق لأحدهم . (۲) انظر الصفحهٔ ۸۲ - ۸۴ (۳) فی (ظ) زیادهٔ: علی القول به فی مخالفی الأصل ، وکتب علیها فی (ص): نسخهٔ . (*)

ص ۲۹

الثانی (۱). وسیجئ تتمهٔ الکلام إن شاء الله تعالی (۲). بقی فی المقام: أن شیخن الشهید الثانی (رحمه الله) فرع فی تمهیده علی قضیهٔ أولویهٔ الجمع، الحکم بتنصیف دار تداعیاها وهی فی یدهما، أو لا ید لأحدهما، وأقاما بینهٔ (۳)، انتهی المحکی عنه. ولو خص المثال بالصورهٔ الثانیهٔ لم یرد علیه ما ذکره المحقق القمی (رحمه الله) (۴)، وإن کان ذلک أیضا لا یخلو عن مناقشهٔ یظهر بالتأمل. وکیف کان، فالأولی التمثیل بها وبم أشبهها، مثل حکمهم بوجوب العمل بالبینات فی تقویم المعیب والصحیح. وکیف کان، فالکلام فی مستند أولویهٔ الجمع بهذا النحو، أعنی العمل بکل من الدلیلین فی بعض مدلولهما المستلزم للمخالفهٔ القطعیهٔ لمقتضی الدلیلین، لأن الدلیل الواحد لا یتبعض فی الصدق والکذب. ومثل هذا غیر جار (۵) فی أدلهٔ الأحکام الشرعیهٔ. والتحقیق: أن العمل بالدلیلین، بمعنی الحرکهٔ والسکون علی طبق مدلولهما، غیر ممکن مطلقا، فلا بد - علی القول بعموم القضیهٔ المشهورهٔ - من العمل علی وجه یکون فیه جمع بینهما من جههٔ وإن کان طرحا من

(هامش)

(۱) لم ترد وقد یفصل - إلی - بخلاف الثانی فی (ظ)، وورد بدله: وهذا أظهر . (۲) انظر الصفحهٔ ۸۷ - ۸۹. (۳) تمهید القواعد: ۲۸۴. (۴) انظر القوانین ۲: ۲۷۹. (۵ فی (ظ) بدل جار : جایز . (*)

ص ۳۰

۳

جههٔ اخری ، فی مقابل طرح أحدهما رأسا. والجمع فی أدلهٔ الأحکام عندهم، بالعمل بهم من حیث الحکم بصدقهما وإن کان فیه طرح لهما من حیث ظاهرهما. وفی مثل تعارض البینات، لما لم یمکن ذلک، لعدم تأتی التأویل فی ظاهر کلمات الشهود، فهی بمنزلهٔ النصین المتعارضین، انحصر وجه الجمع فی التبعیض فیهما من حیث التصدیق، بأن یصدق کل من المتعارضین فی بعض ما یخبر به. فمن أخبر بأن هذه الدار کلها لزید نصدقه فی نصف الدار. وکذا من شهد بأن قیمهٔ هذا الشیء صحیحا کذا ومعیبا کذا نصدقه فی أن قیمهٔ کل نصف منه منضما إلی نصفه الآخر نصف القیمهٔ. وهذا النحو غیر ممکن فی الأخبار، لأن مضمون خبر العادل - أعنی: صدور هذا القول الخاص من الإمام (علیه السلام) - غیر قابل للتبعیض، بل هو نظیر تعارض البینات فی الزوجیهٔ أو النسب. نعم قد یتصور التبعیض فی ترتیب الآثار علی تصدیق العادل إذا کان کل من الدلیلین عاما ذا أفراد، فیؤخذ بقوله فی بعضها وبقول الآخر فی بعضها، فیکرم بعض العلماء ویهین بعضهم، فیما إذا ورد: أکرم العلماء ، وورد أیض: أهن العلماء ، سواء کانا نصین بحیث لا یمکن التجوز فی أحدهما، أو ظاهرین فیمکن الجمع بینهما علی وجه التجوز وعلی طریق التبعیض. إلا أن المخالفهٔ القطعیهٔ فی الأحکام الشرعیهٔ لا

ترتکب فی واقعهٔ واحدهٔ، لأن الحق فیه للشارع ولا یرضی بالمعصیهٔ القطعیهٔ مقدمهٔ للعلم بالإطاعهٔ، فیجب اختیار أحدهما وطرح الآخر، بخلاف حقوق الناس،

ص ۳۱

فإن الحق فیها لمتعدد، فالعمل بالبعض فی کل منهما جمع بین الحقین من غیر ترجیح لأحدهما علی الآخر بالدواعی النفسانیهٔ، فهو أولی من الإهمال الکلی لأحدهما وتفویض تعیین ذلک إلی اختیار الحاکم ودواعیه النفسانیهٔ الغیر المنضبطهٔ فی الموارد. ولأجل هذا یعد الجمع بهذا النحو مصالحهٔ بین الخصمین عند العرف، وقد وقع التعبد به فی بعض النصوص (۱) أیضا. فظهر مما ذکرنا: أن الجمع فی أدلهٔ الأحکام بالنحو المتقدم - من تأویل کلیهما - لا أولویهٔ له أصلا علی طرح أحدهما والأخذ بالآخر، بل الأمر بالعکس وأما الجمع بین البینات فی حقوق الناس، فهو وإن کان لا أولویهٔ فیه علی طرح أحدهما بحسب أدلهٔ حجیهٔ البینهٔ، لأنها تدل علی وجوب الأخذ بکل منهما فی تمام مضمونه، فل فرق فی مخالفتها (۲) بین الأخذ لا بکل منهما بل بأحدهما، أو بکل منهما لا فی تمام مضمونه بل فی بعضه، إلا أن ما ذکرناه (۳) من الاعتبار لعله یکون مرجحا للثانی علی الأول. ویؤیده: ورود الأمر بالجمع بین الحقین بهذا النحو فی روایهٔ السکونی (۴ - المعمول بها - فی من أودعه رجل درهمین وآخر درهما (۵ ،

(هامش)

(۱) المقصود منه روایهٔ السکونی الآتیهٔ بعد سطور. (۲) فی غیر (ظ): مخالفتهم . (۳) فی (ر): ذکر . (۴) الوسائل ۱۳: ۱۷۱، الباب ۱۲ من أحکام الصلح، الحدیث الأول (۵) فی (المصدر) بدل درهمین ودرهم : دینارین ودینار . (*)

ص ۳۲

فامتزجا بغیر تفریط وتلف أحدها. هذا، ولکن الإنصاف: أن الأصل فی موارد تعارض البینات وشبهها هی القرعهٔ. نعم، یبقی الکلام فی کون القرعهٔ مرجحهٔ للبینهٔ المطابقهٔ لها أو مرجعا بعد تساقط البینتین. وکذا الکلام فی عموم مورد (۱) القرعهٔ أو اختصاصها بما لا یکون هناک أصل عملی - کأصالهٔ الطهارهٔ - مع إحدی البینتین. وللکلام مورد آخر (۲). فلنرجع إلی ما کنا فیه، فنقول: حیث تبین عدم تقدم الجمع علی الترجیح ولا علی التخییر، فلا بد من الکلام فی المقامین اللذین ذکرنا (۳) أن الکلام فی أحکام التعارض یقع فیهما، فنقول (۴): إن المتعارضین، إما أن لا یکون مع أحدهما مرجح فیکونان متکافئین متعادلین، وإما أن یکون مع أحدهما مرجح (۵ .

(هامش)

(۱) فی غیر (ت): موارد . (۲) انظر مبحث القرعهٔ فی عوائد الأیام: ۶۳۹ - ۶۶۹، والعناوین ۱: ۳۵۲ - ۳۶۰. (۳) راجع الصفحهٔ ۱۹. (۴) فی (ظ) بدل حیث تبین - إلی - فنقول : هذا تمام الکلام فی عدم تقدم الجمع علی الترجیح، وأما علی التخییر فل بد من الکلام فی مقامین، لأنا ذکرنا أن المتعارضین... . (۵) لم ترد إن المتعارضین - إلی - مرجح فی (ر) و (ص). (*)

ص ۳۳

المقام الأول فی المتکافئین

۱

المقام الأول فی المتکافئین

والکلام فیه: أولا: فی أن الأصل فی المتکافئین التساقط وفرضهما کأن لم یکونا، أو لا؟ ثم اللازم بعد عدم التساقط: الاحتیاط، أو التخییر، أو التوقف والرجوع إلی الأصل المطابق لأحدهما دون المخالف لهما، لأنه معنی تساقطهما؟ فنقول - وبالله المستعان -: قد

يقال، بل قيل: إن الأصل فى المتعارضين عدم حجية أحدهما (١)، لأن دليل الحجية مختص بغير صورة التعارض (٢): أما ا إذ كان إجماعا، فلاختصاصه بغير المتعارضين، وليس فيه عموم أو إطلاق لفظى يفيد العموم (٣ .

(هامش)

(١) قاله السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ۶۸۳، وكذا بعض العامة كما فى المعالم: ٢۵٠. (٢) هذا ما استدل به السيد المجاهد. (٣) فى (ت)، (هـ) و (ظ) زيادة: ليكون مدعى الاختصاص محتاجا إلى المخصص والمقيد . (*)

ص ٣۴

وأما إذا كان لفظا، فلعدم إمكان إرادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ، لأنه يدل على وجوب العمل عينا بكل خبر - مثلا - ولا ريب أن وجوب العمل عينا بكل من المتعارضين ممتنع، والعمل بكل منهما تخييرا لا يدل عليه الكلام (١)، إذ لا يجوز إرادة الوجوب العينى بالنسبة إلى غير المتعارضين، والتخييرى بالنسبة إلى المتعارضين، من لفظ واحد. وأما العمل بأحدهما الكلى عينا فليس من أفراد العام، لأن أفراده هى المشخصات (٢) الخارجية، وليس الواحد على البدل فردا آخر، بل هو عنوان منتزع منها غير محكوم بحكم نفس المشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عينا. هذا، لكن ما ذكره - من الفرق بين الإجماع والدليل اللفظى - لا محصل ولا ثمرة له فيما نحن فيه (٣)، لأن المفروض قيام الإجماع على

(هامش)

(١) فى (ص) بدل يدل عليه الكلام : لا دليل عليه . (٢) فى (ظ): المتشخصات ، وكذا فى الموارد المشابهة الآتية. (٣) لم ترد هذا، لكن - إلى - فيما نحن فيه فى (ظ)، وورد بدلها ما يلى: والإنصاف أن ما ذكر مغالطة، أما دعوى اختصاص الإجماع بغير المتعارضين، فلأنه إن اريد أن وجوب العمل بكل منهما له مانع غير وجوب العمل بالآخر، فهذا خلاف الفرض، لأن المفروض باعتراف الطرفين أن المانع عن العمل هو وجود المعارض الواجب العمل فى نفسه. وإن اريد أن وجوب العمل بكل منهما مانع عن وجوب العمل بالآخر، ففيه: أنه لا فرق بين الدليل العام على وجوب العمل بالمتعارضين، وبين قيام الإجماع عليه، فلا معنى لدعوى أن المتيقن منه كذا، إذ ليس هنا أمر زائد على وجوب العمل بكل خبر لولا معارضة حتى يشك فيه. وأما ما يرى من اختصاص حجية بعض الأمارات واشتراطها بفقد الأمارة =. (*)

ص ٣۵

أن كلا منهما واجب العمل لولا المانع الشرعى - وهو وجوب العمل بالآخر -، إذ لا نعنى بالمتعارضين إلا ما كان كذلك، وأما ما كان وجود أحدهما مانعا عن وجوب العمل بالآخر فهو خارج عن موضوع التعارض، لأن الأمارة الممنوعة لا وجوب للعمل بها، والأمارة المانعة إن كانت واجبة العمل تعين العمل بها لسلامتها عن معارضة الاخرى، فهى بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك، وتلك لا تمنع وجوب العمل بهذه، لا بوجودها ول بوجوبها، فافهم. والغرض من هذا التطويل حسم مادة الشبهة التى توهمها بعضهم (١): من أن القدر المتيقن من أدلة الأمارات التى ليس لها عموم لفظى هو حجيتها مع الخلو عن المعارض. وحيث اتضح عدم الفرق فى المقام بين كون أدلة الأمارات من العمومات أو من قبيل الإجماع، فنقول: إن الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين فى الجملة وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظى

(هامش)

= الفلانية - كاشتراط حجية الخبر بعدم كون الشهرة على خلافه، فيكون لعدم لشهرة

ا مدخلا فى أصل الحجية - فليس من قبيل ما نحن فيه، إذ فرق بين بين اشتراط وجوب العمل بأمارة بعدم وجود الأمارة المخالفة فيكون غير حجة مع وجودها، وبين اشتراطه بعدم وجوب العمل بها فيكون وجوب العمل بكل منهما مانعا عن وجوب العمل بالاخرى، لاستحالة إيجاب العمل بالمتقابلين، فحجية كل منهما بالذات ثابتة، لكن وجوب العمل بهما بالفعل غير ممكن، لمعارضته بوجوب

مخالفها. ومن المعلوم أن هـذا المعنى ل يتفاوت بكون الـدليل عاما لفظيا أو إجماع . (۱) هو السـيد المجاهد فى مفاتيح الاصول، كما تقدم فى الصفحة ۳۳ (*)

ص ۳۶

لأحـدهما على البـدل من حيث هـذا المفهوم المنتزع، لأن ذلك غير ممكن، كما تقدم وجهه فى بيان الشـبهة (۱). لكن (۲)، لما كان امتثال التكليف بالعمل بكل منهما كسائر التكاليف الشـرعية والعرفية مشروطا بالقدرة، والمفروض أن كلا منهما مقدور فى حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوب الأخـذ بأحدهما نتيجة أدلة وجوب الامتثال والعمل بكل منهما، بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة (۳). وهذا مما يحكم به بديهـة العقـل، كما فى كل واجبين اجتمعا على المكلف، ولا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضـى دليله إلا تعيين الآخر عليه كـذلك. والسـر فى ذلـك: أنـا لو حكمنا بسـقوط كليهما مع إمكان أحـدهما على البـدل، لم يكن وجوب كل واحـد منهما ثابتا بمجرد الإمكان، ولزم كون وجوب كل منهما مشروطا بعدم انضمامه مع الآخر، وهذا خلاف

(هامش)

(۱) تقدم فى الصفحة ۳۴. (۲) فى (خ) و (ف) بدل لكن : بل . (۳) وردت فى (ظ) بدل من حيث هذا - إلى - بالقدرة العبارة التالية: نظير شـموله للواحد المعين، لأن دخول أحدهما على البدل وخروج الآخر غير ممكن، كما تقدم وجهه فى بيان الشبهة، وإنم هو حكم عقلى يحكم به العقـل بعـد ملاحظـة وجوب كل منهما فى حـد نفسه، بحيث لو أمكن الجمع بينهما وجب كلاهما، لبقاء المصـلحة فى كل منهما، غاية الأمر أنه يفوته إحدى المصلحتين ويدرك الاخرى . (*)

ص ۳۷

ما فرضـنا: من عدم تقييد كل منهما فى مقام الامتثال (۱) بأزيـد من الإمكان، سواء كان وجوب كل منهما بأمر (۲)، أو كان بأمر واحد يشمل الواجبين. وليس التخيير فى القسم الأول لاستعمال الأمر فى التخيير (۳) - كما توهم (۴) - بل من جهة ما عرفت (۵ . والحاصل: أنه إذا أمر الشارع بشـىء واحد اسـتقل العقل بوجوب إطاعته فى ذلك الأمر بشـرط عدم المانع العقلى والشرعى (۶)، وإذا أمر بشيئين واتفق امتناع إيجادهما فى الخارج استقل بوجوب إطاعته فى أحدهما لا بعينه، لأنها ممكنة، فيقبح تركها. لكن، هذا كله على تقدير أن يكون العمـل بـالخبر من بـاب السـببية، بـأن يكون قيـام الخبر على وجوب فعل واقعا، سـببا شـرعيا لوجوبه ظاهرا على المكلف، فيصـير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين، فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببية فيه لإعمال الآخر، كما فى كل واجبين متزاحمين.

(هامش)

(۱) لم ترد فى مقام الامتثال فى (ظ). (۲) فى غير (ر) و (ص): بأمرين . (۳) فى (ظ) زيادة: ولا فى القسم الثانى بالعموم اللفظى ، كما أنه وردت عبـارة سواء كـان - إلى - فى التخيير فى (ظ) قبـل عبـارة والسـر فى ذلك - إلى - بأزيـد من الإمكان . (۴) فى نسخة بدل (ص): كما يتوهم . (۵) عبارة كما توهم، بل من جهة ما عرفت من (ت)، (هـ) ونسخة بدل (ص). (۶) لم ترد بشرط عدم المانع العقلى والشرعى فى (ظ). (*)

ص ۳۸

أمـا لو جعلنـاه من بـاب الطريقيـة - كمـا هو ظـاهر أدلـة حجيـة الأخبـار بـل غيرها من الأمارات - بمعنى: أن الشارع لاحظ الواقع وأمر بالتوصـل إليه من هـذا الطريق، لغلبـة أيصاله إلى الواقع (۱)، فالمتعارضـان لا يصـيران من قبيل الواجبين المتزاحمين، للعلم بعـدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معا، لأن أحدهما مخالف للواقع قطعا، فلا يكونان طريقين إلى الواقع ولو فرض - محالا - إمكان العمل بهما، كمـا يعلم إرادته لكـل من المتزاحمين فى نفسه على تقـدير إمكان الجمع. مثلا: لو فرضـنا أن الشارع لاحظ كون الخبر غالب الإيصال إلى الواقع، فأمر بالعمل به فى جميع الموارد، لعـدم المايز بين الفرد الموصل منه وغيره، فإذا تعارض خبران جامعان لشـرائط الحجية لم

یعقل بقاء تلک المصلحة فی کل منهما، بحیث لو أمکن الجمع بینهما أراد الشارع إدراک المصلحتین، بل وجود تلک المصلحة فی کل منهما بخصوصه مقید بعدم معارضته بمثله. ومن هنا، یتجه الحکم حینئذ بالتوقف، لا بمعنی أن أحدهما المعین واقعا طریق ولا نعلمه بعینه - کما لو اشتبه خبر صحیح بین خبرین - بل بمعنی أن شیئا منهما لیس طریقا فی مؤداه بخصوصه ومقتضاه: الرجوع إلی الاصول العملیة إن لم نرجح (۲) بالأصل الخبر المطابق له، وإن قلنا بأنه مرجح خرج عن مورد الکلام - أعنی التکافؤ -، فلا بد من فرض الکلام فیما لم یکن هناک أصل

(هامش)

(۱) لم ترد لغلبة إیصاله إلی الواقع فی (ظ). (۲) کذا فی (ص)، وفی غیره: یرجح . (*)

ص ۳۹

مع أحدهما، فیتساقطان من حیث جواز العمل بکل منهما، لعدم کونهما طریقین، کما أن التخییر مرجعه إلی التساقط من حیث وجوب العمل. هذا ما تقتضیه القاعدة فی مقتضی وجوب العمل بالأخبار من حیث الطریقة(۱)، إلا أن الأخبار المستفیضة بل المتواترة (۲) قد دلت علی عدم التساقط مع فقد المرجح (۳). وحینئذ فهل یحکم بالتخییر، أو العمل بم طابق منهما الاحتیاط، أو بالاحتیاط ولو کان مخالفا لهما، کالجمع بین الظهر والجمعة مع تصادم أدلتهما، وکذا بین القصر والإتمام؟ وجوه: المشهور - وهو الذی علیه جمهور المجتهدین (۴) - الأول، للأخبار المستفیضة، بل المتواترة الدالة علیه (۵ .

(هامش)

(۱) لم ترد بخصوصه - إلی - من حیث الطریقیة فی (ظ)، ووردت بدلها العبارة التالیة: فیتساقطان من حیث وجوب العمل، کما أن التخییر مرجعه إلی التساقط من حیث وجوب العمل. هذا ما تقتضیه القاعدة فی مقتضی وجوب العمل بالأخبار من حیث الطریقیة، ومقتضاه الرجوع إلی الاصول العملیة إن لم یرجح بالأصل الخبر المطابق له . (۲) سیأتی ذکرها فی الصفحة ۵۷ - ۶۷. (۳) فی (ت) زیادة: فلذا لم نحکم بالتساقط . (۴) انظر الاستبصار ۱: ۴ و ۵، والمعارج: ۱۵۶، ومبادئ الوصول: ۲۳۳، والمعالم: ۲۵۰، والفصول: ۴۵۴، والقوانین ۲: ۲۸۳، ومناهج الأحکام: ۳۱۷. (۵) انظر الوسائل ۱۸: ۸۷ - ۸۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۹، ۴۰، ۴۱ و ۴۴ (*)

ص ۴۰

ولا یعارضها عدا ما فی مرفوعة زرارة الآتیة (۱) - المحکیة عن عوالی اللآلی - الدالة علی الوجه الثانی من الوجوه الثلاثة. وهی ضعیفة جدا، وقد طعن فی ذلک التألیف (۲ وفی مؤلفه، المحدث البحرانی (قدس سره) فی مقدمات الحدائق (۳). وأما أخبار التوقف الدالة علی الوجه الثالث - من حیث إن التوقف فی الفتوی یستلزم الاحتیاط فی العمل، کما فی ما لا نص فیه - فهی محمولة علی صورة التمکن من الوصول إلی الإمام (علیه السلام)، کما یظهر من بعضها. فیظهر منها: أن المراد ترک العمل وإرجاء الواقعة إلی لقاء الإمام (علیه السلام)، لا العمل بها بالاحتیاط. ثم إن حکم الشارع فی تلک الأخبار بالتخییر فی تکافؤ الخبرین لا یدل علی کون حجیة الأخبار من باب السببیة بتوهم أنه لولا ذلک (۴) لأوجب التوقف، لقوة احتمال أن یکون التخییر حکما ظاهری عملیا فی مورد التوقف، لا حکما واقعیا ناشئا من تزاحم الواجبین، بل الأخبار المشتملة علی الترجیحات وتعلیلاتها أصدق شاهد علی ما استظهرناه: من کون حجیة الأخبار من باب الطریقیة، بل هو أمر واضح. ومراد من جعلها من باب السببیة (۵) عدم إناطتها بالظن الشخصی، کما یظهر (۶

(هامش)

(۱) تأتی فی الصفحة ۶۲. (۲) لم ترد التألیف فی (ظ). (۳) الحدائق ۱: ۹۹. (۴) کذ فی (ص) ومصححة (هـ)، وفی غیرهما بدل بتوهم أنه لولا ذلک : وإل. (۵) کذا فی (ص)، وفی غیرها بدل السببیة : الأسباب . (۶) کذا فی النسخ، والمناسب: کم تظهر ، لرجوع الضمیر إلی الإناطة. (*)

ص ۴۱

من صاحب المعالم (رحمه الله) فی تقریر دلیل الانسداد (۱). ثم المحکی عن جماعة (۲ - بل قیل: إنه مما لا خلاف فیه (۳) -: أن التعادل إن وقع للمجتهد کان مخیرا فی عمل نفسه. وإن وقع للمفتی لأجل الإفتاء فحکمه أن یخیر المستفتی، فیتخیر فی العمل کالمفتی. ووجه الأول واضح. وأما وجه الثانی، فلأن نصب الشارع للأمارات وطریقیته یشمل المجتهد والمقلد، إلا أن المقلد عاجز عن القیام بشروط العمل بالأدلة من حیث تشخیص مقتضیاتها ودفع موانعها، فإذا أثبت ذلک المجتهد، وأثبت (۴) جواز العمل لکل (۵) من الخبرین المتکافئین، المشترک بین المقلد والمجتهد، تخیر المقلد کالمجتهد. ولأن إیجاب مضمون أحد الخبرین علی المقلد لم یقم علیه دلیل، فهو تشریع. ویحتمل أن یکون التخییر للمفتی، فیفتی بما اختار، لأنه حکم

(هامش)

(۱) انظر المعالم: ۱۹۲. (۲) حکاه السید المجاهد - فی مفاتیح الاصول: ۶۸۲ - عن جماعة، منهم العلامة فی النهایة (مخطوط): ۴۵۰، وتهذیب الوصول: ۹۸، ومبادئ الوصول: ۲۳۱، والسید العمیدی فی منیة اللبیب (مخطوط): الورقة ۱۶۹. (۳) القائل هو السید المجاهد فی مفاتیح الاصول: ۶۸۲. (۴) لم ترد أثبت فی (ر) و (ت). (۵) کذا فی (ر)، وفی غیره: بکل . (*)

ص ۴۲

للمتحیر، وهو المجتهد. ولا یقاس هذا بالشک الحاصل للمجتهد فی بقاء الحکم الشرعی، مع أن حکمه - وهو البناء علی الحالة السابقة - مشترک بینه وبین المقلد، لأن الشک هناک فی نفس الحکم الفرعی المشترک وله حکم مشترک، والتحیر هنا فی الطریق إلی الحکم، فعلاجه بالتخییر مختص بمن یتصدی لتعیین الطریق، کما أن العلاج بالترجیح مختص (۱ به. فلو فرضنا أن راوی أحد الخبرین عند المقلد أعدل وأوثق من الآخر، لأنه أخبر وأعرف به، مع تساویهما عند المجتهد أو انعکاس الأمر عنده، فلا عبرة بنظر المقلد. وکذا لو فرضنا تکافؤ قولی اللغویین فی معنی لفظ الروایة، فالعبرة بتخیر (۲ المجتهد، لا تخیر (۳) المقلد بین حکم یتفرع علی أحد القولین وآخر یتفرع علی الآخر. والمسألة محتاجة إلی التأمل، وإن کان وجه المشهور أقوی. هذا حکم المفتی. وأم الحاکم والقاضی، فالظاهر - کما عن جماعة (۴) -: أنه یتخیر أحدهما فیقضی به، لأن القضاء والحکم عمل له لا للغیر فهو المخیر، ولما عن بعض (۵): من أن تخیر (۶ المتخاصمین لا یرتفع معه الخصومة.

(هامش)

(۱) لم ترد بمن یتصدی - إلی - مختص فی (ظ). (۲) و (۳) فی (ص) و (ظ): تخییر ، وفی (ر) و (ه): تحیر . (۴) حکاه عنهم السید المجاهد أیضا. (۵) کالعلامة فی النهایة (مخطوط): ۴۵۰، والسید العمیدی فی منیة اللبیب (مخطوط): الورقة ۱۶۹. (۶) فی (ظ): تخییر . (*)

ص ۴۳

۲

ولو حکم علی طبق إحدی الأمارتین فی واقعة، فهل له الحکم علی طبق الاخری فی واقعة اخری؟ المحکی عن العلامة (رحمه الله) وغیره (۱): الجواز، بل حکی نسبته إلی المحققین (۲)، لما عن النهایة: من أنه لیس فی العقل ما یدل علی خلاف ذلک، ولا یستبعد وقوعه - کما لو تغیر اجتهاده - إلا أن یدل دلیل شرعی خارج علی عدم جوازه، کما روی أن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) قال لأبی بکر: لا تقض فی الشیء الواحد (۳) بحکمین مختلفین (۴ . أقول: یشکل الجواز، لعدم الدلیل علیه، لأن دلیل التخییر إن کان الأخبار الدالة علیه، فالظاهر أنها مسوقة لبیان وظیفة المتحیر فی ابتداء الأمر، فل إطلاق فیها بالنسبة إلی حال المتحیر بعد الالتزام بأحدهما. وأما العقل الحاکم بعدم جواز طرح کلیهما فهو ساکت من هذه الجهة أیضا (۵)، والأصل عدم حجیة الآخر له (۶) بعد

الالتزام

(هامش)

(۱) حكاه أيضا السيد المجاهد عن العلامة فى النهاية والتهذيب، وكذا عن السيد العميدى فى المنية. (۲) نسبه إلى المحققين السيد العميدى فى منية اللبيب (مخطوط): الورقة ۶۹، وحكاه عنه السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول. (۳) فى منية اللبيب زيادة: لخصمين . (۴) نهاية الوصول (مخطوط): ۴۵۰، وحكاه عنه السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول، ولفظ الحديث هكذ: لا يقضى أحد فى أمر بقضاءين ، انظر كنز العمال ۶ ۱۰۳، الحديث ۱۵۰۴۱. (۵ أيض من (ظ). (۶ له من (ظ). (*)

ص ۴۴

بأحدهما، كما تقرر فى دليل عدم جواز العدول عن فتوى (۱) مجتهد إلى مثله. نعم، لو كان الحكم بالتخيير فى المقام من باب تزاحم الواجبين كان الأقوى استمراره، لأن المقتضى له فى السابق موجود بعينه. بخلاف التخيير الظاهرى فى تعارض الطريقين، فإن احتمال تعيين ما التزمه قائم، بخلاف التخيير الواقعى، فتأمل (۲). واستصحاب التخيير غير جار، لأن الثابت سابقا ثبوت الاختيار لمن لم يتخير، فإثباته لمن اختار والتزم إثبات للحكم فى غير موضوعه (۳) الأول. وبعض المعاصرين (۴) (رحمه الله) استجود هن كلام العلامة (رحمه الله)، مع أنه منع من العدول عن أمارة إلى اخرى وعن مجتهد إلى آخر (۵)، فتدبر. ثم إن حكم التعادل فى الأمارات المنصوبة فى غير الأحكام - كما فى أقوال أهل اللغة وأهل الرجال - هو وجوب التوقف، لأن الظاهر اعتبارها من حيث الطريقية إلى الواقع - لا السببية المحضة - وإن لم يكن منوطا بالظن الفعلى، وقد عرفت أن اللازم فى تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل فى ذلك المقام.

(هامش)

(۱) لم ترد فتوى فى (ظ). (۲) لم ترد فتأمل فى (ظ). (۳) فى (ت) و (ر): موضعه . (۴) هو السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ۶۸۲. (۵) راجع مفاتيح الاصول: ۶۸۶ و ۶۱۶ (*)

ص ۴۵

إلا- أنه إن جعلنا الأصل من المرجحات - كما هو المشهور وسيجئ (۱) - لم يتحقق التعادل بين الأمارتين إلا بعد عدم موافقة شىء منهما للأصل، والمفروض عدم جواز الرجوع إلى الثالث، لأنه طرح للأمارتين، فالأصل الذى يرجع إليه هو الأصل فى المسألة المتفرعة على مورد التعارض، كما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغة فى معنى الغناء أو الصعيد أو الجذع من الشاة فى الاضحية، فإنه يرجع إلى الأصل فى المسألة الفرعية. بقى هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمة للتخيير ومقدمة للترجيح، وهو: أن الرجوع إلى التخيير غير جائز (۲) 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 بالتخيير فى المأخوذ والمطروح إلا بعد عدم مزية فى أحدهم اعتبرها الشارع فى العمل. والحكم بعدمها لا يمكن إلا بعد القطع بالعدم، أو الظن المعتبر، أو إجراء أصالة العدم التى لا تعتبر فيما له دخل فى الأحكام الشرعية الكلية إلا بعد الفحص التام، مع أن أصالة العدم لا تجدى فى استقلال العقل بالتخيير، كما لا يخفى. وإن كان مأخذه الأخبار، فالمتراءى منها - من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجحات - وإن كان جواز الأخذ بالتخيير ابتداء،

(هامش)

(۱) فى (ظ) زيادة: الكلام فيه ، انظر الصفحة ۱۵۱. (۲) كذا فى (ص) و (ظ)، وفى غيرهم: غير جار . (*)

ص ۴۶

إلا- أنه يكفى فى تقييدها دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات المذكورة فيها، المتوقف على الفحص عنها، المتممة فيما لم يذكر فيها من المرجحات المعتبرة بعدم القول بالفصل بينها. هذا، مضافا إلى لزوم الهرج والمرج، نظير ما يلزم من

العمل بالاصول العملیة واللفظیة قبل الفحص. هذا، مضافا إلی الإجماع القطعی - بل الضرورة - من کل من یری وجوب العمل بالراجح من الأمارتین، فإن الخلاف وإن وقع من جماعة (۱) فی وجوب العمل بالراجح من الأمارتین وعدم وجوبه لعدم اعتبار الظن فی أحد الطرفین، إلا أن من أوجب العمل بالراجح أوجب الفحص عنه، ولم یجعله واجبا مشروط بالاطلاع علیه. وحینئذ، فیجب علی المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لإحدی الأمارتین.

(هامش)

(۱) سیأتی ذکرهم فی الصفحة ۴۷ - ۴۸ (*)

ص ۴۷

المقام الثانی فی التراجیح

المقام الثانی فی التراجیح

الترجیح: تقدیم إحدی الأمارتین علی الاخری فی العمل، لمزیة لها علیها بوجه من الوجوه.

وفیه مقامات:

الأول فی وجوب ترجیح أحد الخبرین بالمزیة الداخلیة أو الخارجیة الموجودة فیه.

الثانی: فی ذکر المزایا المنصوصة، والأخبار الواردة.

الثالث: فی وجوب الاقتصار علیها أو التعدی إلی غیرها.

الرابع: فی بیان المرجحات الداخلیة والخارجیة.

أما المقام الأول [وهو ترجیح أحد الخبرین بالمزیة

أما المقام الأول [وهو ترجیح أحد الخبرین بالمزیة ..]

فالمشهور فیه وجوب الترجیح (۱). وحکی عن جماعة (۲) - منهم

(هامش)

(۱) انظر مفاتیح الاصول: ۶۸۶. (۲) انظر مفاتیح الاصول: ۶۸۶، وفواتح الرحموت المطبوع ذیل المستصفی ۲: ۱۸۹ (*)

ص ۴۸

الباقلانی والجبائیان - عدم الاعتبار بالمزیة وجریان حکم التعادل. ویدل علی المشهور - مضافا إلی الإجماع المحقق والسیرة القطعیة والمحکیة عن الخلف والسلف (۱) وتواتر الأخبار (۲) بذلک -: أن حکم المتعارضین (۳) من الأدلة - علی ما عرفت (۴) - بعد عدم جواز طرحهما معا، إما التخییر لو کانت الحجیة من باب الموضوعیة والسببیة، وإم التوقف لو کانت من باب الطریقیة، وم]التوقف أیضا إلی التخییر إذا لم نجعل الأصل من المرجحات أو فرضنا الکلام فی مخالفی الأصل، إذ علی تقدیر الترجیح بالأصل یخرج صورة مطابقة أحدهما للأصل عن مورد التعادل. فالحکم بالتخییر، علی تقدیر فقده أو کونه مرجعا، بناء علی أن الحکم فی المتعادلین مطلقا التخییر، لا الرجوع إلی (۵ الأصل المطابق لأحدهما (۶). والتخییر (۷) إما بالنقل وإما بالعقل، أما النقل فقد قید فیه التخییر بفقد المرجح، وبه یقید ما اطلق فیه التخییر، وأما العقل فلا یدل علی التخییر بعد احتمال اعتبار الشارع للمزیة وتعیین العمل بذیه.

(هامش)

(۱) انظر غایة البادئ (مخطوط): ۲۷۹، وغایة المأمول (مخطوط): الورقة ۲۱۸. (۲) أی: أخبار الترجیح الآتیة فی الصفحة ۵۷ - ۶۷. (۳) فی (ظ): المتعادلین . (۴) راجع الصفحة ۳۷ - ۳۸. (۵ الرجوع إلی من (ت) و (هـ). (۶) لم ترد إذ علی تقدیر - إلی - المطابق

لأحدهما فی (ظ). (۷) شطب علی التخییر فی (هـ)، وفی (ت) کتب فوقه: زائد . (*)

ص ۴۹

ولا ـ یندفع هذا الاحتمال بإطلاق أدلة العمل بالأخبار، لأنها فی مقام تعیین العمل بکل من المتعارضین مع الإمکان، لکن صورة التعارض لیست من صور إمکان العمل بکل منهما، وإلا لتعین العمل بکلیهما. والعقل إنما یستفید من ذلک الحکم المعلق بالإمکان عدم جواز طرح کلیهما (۱)، لا التخییر بینهما، وإنما یحکم بالتخییر بضمیمة أن تعیین أحدهما ترجیح بلا مرجح، فإن استقل بعدم المرجح حکم بالتخییر، لأنه نتیجة عدم إمکان الجمع وعدم جواز الطرح وعدم وجود المرجح لأحدهما، وإن لم یستقل بالمقدمة الثالثة توقف عن التخییر، فیکون العمل بالراجح معلوم الجواز والعمل بالمرجوح مشکوکا. فإن قلت: أولا: إن کون الشیء مرجحا – مثل کون الشیء دلیلا ـ – یحتاج إلی دلیل، لأن التعبد بخصوص الراجح إذا لم یعلم من الشارع کان الأصل عدمه، بل العمل به مع الشک یکون تشریعا، کالتعبد بما لم یعلم حجیته. وثانیا: إذا دار الأمر بین وجوب أحدهما علی التعیین وأحدهما علی البدل، فالأصل براءة الذمة عن خصوص الواحد المعین، کما هو مذهب جماعة فی مسألة دوران الأمر بین التخییر والتعیین (۲). قلت: إن کون الترجیح کالحجیة أمرا یجب ورود التعبد به من الشارع مسلم، إلا أن الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من

(هامش)

(۱) فی (ظ) زیادة: مع إمکان الأخذ بأحدهم . (۲) راجع مبحث البراءة ۲: ۳۵۷ (*)

ص ۵۰

الشارع من دون استناد الالتزام (۱) إلی إلزام الشارع (۲)، احتیاط لا یجری فیه م تقرر فی وجه حرمة العمل بما وراء العلم، فراجع (۳). نظیر الاحتیاط بالتزام ما دل أمارة غیر معتبرة علی وجوبه مع عدم (۴) احتمال الحرمة أو العکس (۵). وأما إدراج المسألة فی مسألة دوران المکلف به بین أحدهما المعین وأحدهما علی البدل، ففیه: أنه لا ینفع بعد ما اخترنا فی تلک المسألة وجوب الاحتیاط وعدم جریان قاعدة البراءة. والأولی منع اندراجها فی تلک المسألة، لأن مرجع الشک فی المقام إلی الشک فی جواز العمل بالمرجوح، ولا ریب أن مقتضی القاعدة المنع عما لم یعلم جواز العمل به من الأمارات، وهی لیست مختصة بما إذا شک فی أصل الحجیة ابتداء، بل تشمل ما إذا شک فی الحجیة الفعلیة مع إحراز الحجیة الشأنیة، فإن المرجوح وإن کان حجة فی نفسه، إلا أن حجیته فعلا مع معارضة الراجح – بمعنی جواز العمل به فعلا – غیر معلوم، فالأخذ به والفتوی بمؤداه تشریع محرم بالأدلة الأربعة. هذا، والتحقیق: أنا إن قلنا بأن العمل بأحد المتعارضین فی الجملة

(هامش)

(۱) لم ترد الالتزام فی (ص). (۲) لم ترد من دون استناد الالتزام إلی إلزام الشارع فی (ر). (۳) فی (ظ) بدل احتیاط – إلی – فراجع : لیس أمرا تعبدیا فل التزام بالعمل بالراجح ، وراجع مبحث الظن ۱: ۱۲۶. (۴ عدم من (ت). (۵) لم ترد مع عدم احتمال الحرمة أو العکس فی (ظ). (*)

ص ۵۱

مستفاد من حکم الشارع به بدلیل الإجماع والأخبار العلاجیة، کان اللازم الالتزام بالراجح وطرح المرجوح وإن قلنا بأصالة البراءة عند دوران الأمر فی المکلف به بین التعیین والتخییر، لما عرفت: من أن الشک فی جواز العمل بالمرجوح فعلا، ولا ینفع وجوب العمل به عینا فی نفسه مع قطع النظر عن المعارض، فهو کأمارة لم یثبت حجیته أصلا. وإن لم نقل بذلک، بل قلنا باستفادة العمل بأحد المتعارضین من نفس أدلة العمل بالأخبار (۱): فإن قلنا بما اخترناه: من أن الأصل التوقف – بناء علی اعتبار الأخبار من باب الطریقیة والکشف الغالبی عن الواقع – فلا ـ دلیل علی وجوب الترجیح بمجرد قوة فی أحد الخبرین، لأن کلا منهما جامع لشرائط الطریقیة، والتمانع یحصل بمجرد ذلک، فیجب الرجوع إلی الاصول الموجودة فی تلک المسألة إذا لم تخالف کلا المتعارضین، فرفع الید عن

مقتضی الأصل المحکم فی کل (۲) ما لم یکن طریق فعلی علی خلافه، بمجرد مزیة لم یعلم اعتبارها، لا وجه له، لأن المعارض المخالف بمجرده لیس طریقا فعلیا، لابتلائه بالمعارض الموافق للأصل، والمزیة الموجودة لم یثبت تأثیرها فی دفع (۳ المعارض. وتوهم: استقلال العقل بوجوب العمل بأقرب الطریقین إلی الواقع، وهو الراجح.

(هامش)

(۱) لم ترد بل قلنا - إلی - بالأخبار فی (ظ). (۲) لم ترد کل فی (ظ). (۳) فی (ر): رفع . (*)

ص ۵۲

مدفوع: بأن ذلک إنما هو فیما کان بنفسه طریقا - کالأمارات المعتبرة لمجرد إفادة الظن - وأما (۱) الطرق المعتبرة شرعا من حیث إفادة نوعها الظن ولیس اعتبارها منوط بالظن، فالمتعارضان المفیدان منها بالنوع للظن فی نظر الشارع سواء. وما نحن فیه من هذا القبیل، لأن المفروض أن المعارض المرجوح لم یسقط من الحجیة الشأنیة، کما یخرج الأمارة المعتبرة بوصف الظن عن الحجیة إذا کان معارضها أقوی. وبالجملة: فاعتبار قوة الظن فی الترجیح فی تعارض ما لم ینط اعتباره بإفادة الظن أو بعدم الظن علی الخلاف لا دلیل علیه. وإن قلنا بالتخییر - بناء علی اعتبار الأخبار من باب السببیة والموضوعیة - فالمستفاد بحکم العقل من دلیل وجوب العمل بکل من المتعارضین مع الإمکان، کون وجوب العمل بکل منهما عینا مانعا عن وجوب العمل بالآخر کذلک، ول تفاوت بین الوجوبین فی المانعیة قطعا. ومجرد مزیة أحدهما علی الآخر بما یرجع إلی أقربیته إلی الواقع لا یوجب کون وجوب العمل بالراجح مانعا عن العمل بالمرجوح دون العکس، لأن المانع بحکم العقل هو مجرد الوجوب، والمفروض وجوده فی المرجوح. ولیس فی هذا الحکم العقلی إهمال وإجمال وواقع مجهول حتی یحتمل تعیین الراجح ووجوب طرح المرجوح. وبالجملة: فحکم العقل بالتخییر نتیجة وجوب العمل بکل منهما فی حد ذاته، وهذا الکلام مطرد فی کل واجبین متزاحمین. نعم، لو کان الوجوب فی أحدها آکد والمطلوبیة فیه أشد، استقل

(هامش)

(۱) فی (ظ) بدل وأم : ل . (*)

ص ۵۳

العقل عند التزاحم بوجوب ترک غیره، وکون وجوب الأهم مزاحما لوجوب غیره من دون عکس. وکذا لو احتمل الأهمیة فی أحدهما دون الآخر. وما نحن فیه لیس کذلک قطعا، فإن وجوب العمل بالراجح من الخبرین لیس آکد من وجوب العمل بغیره. هذا، وقد عرفت فیما تقدم (۱): أنا لا نقول بأصالة التخییر فی تعارض الأخبار، بل ولا غیرها من الأدلة، بناء علی أن الظاهر من أدلتها وأدلة حکم تعارضها کونها من باب الطریقیة، ولازمه التوقف والرجوع إلی الأصل المطابق لأحدهما أو أحدهما المطابق للأصل، إلا أن الدلیل الشرعی دل علی وجوب العمل بأحد المتعارضین فی الجملة، وحیث کان ذلک بحکم الشرع فالمتیقن من التخییر هو صورة تکافؤ الخبرین. أما مع مزیة أحدهما علی الآخر من بعض الجهات فالمتیقن هو جواز العمل بالراجح، وأما العمل بالمرجوح فلم یثبت، فلا یجوز الالتزام به (۲)، فصار الأصل وجوب العمل بالراجح، وهو أصل ثانوی، بل الأصل فیما یحتمل کونه مرجحا الترجیح به، إلا أن یرد علیه إطلاقات التخییر، بناء علی وجوب الاقتصار فی تقییدها علی ما علم کونه مرجحا. وقد یستدل علی وجوب الترجیح (۳): بأنه لولا ذلک لاختل نظم

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۳۸. (۲ به من (ت). (۳) انظر مفاتیح الاصول: ۶۸۷ (*)

ص ۵۴

الاجتهاد، بل نظام الفقه، من حیث لزوم التخییر بین الخاص والعام والمطلق والمقید وغیرهما من الظاهر والنص المتعارضین. وفیه: أن

الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع، فإن الظاهر لا يعد معارضا للنص، إما لأن العمل به لأصالة عدم الصارف المندفعة بوجود النص، وإما لأن ذلك لا يعد تعارضا فى العرف. ومحل النزاع فى غير ذلك. وكيف كان، فقد ظهر ضعف القول المزبور وضعف دليله المذكور (۱)، وهو: عدم الدليل على الترجيح بقوة الظن. وأضعف من ذلك ما حكى عن النهاية، من احتجاجه: بأنه لو وجب الترجيح بين الأمارات فى الأحكام لوجب عند تعارض البينات، والتالى باطل، لعدم تقديم شهادة الأربعة على الاثنين (۲). وأجاب عنه فى محكى النهاية والمنية: بمنع بطلان التالى، وأنه يقدم شهادة الأربعة على الاثنين. سلمنا، لكن عدم الترجيح فى الشهادة ربما كان مذهب أكثر الصحابة، والترجيح هنا مذهب الجميع (۳)، انتهى. ومرجع الأخير إلى أنه لولا الإجماع حكمنا بالترجيح فى البينات أيض.

(هامش)

(۱) فى (ر) و (هـ) زيادة: له . (۲) نهاية الوصول (مخطوط): ۴۵۱ - ۴۵۲، وحكاه عنه فى مفاتيح الاصول: ۶۸۸. (۳) نهاية الوصول (مخطوط): ۴۵۲، ومنية اللبيب (مخطوط): الورقة ۱۶۹، وحكاه عنهما السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ۶۸۸ (*)

ص ۵۵

ويظهر ما فيه مما ذكرنا سابقا (۱)، فإنا لو بنينا على أن حجية البينة من باب الطريقية، فاللازم مع التعارض التوقف والرجوع إلى ما يقتضيه الاصول فى ذلك المورد: من التحالف، أو القرعة، أو غير ذلك. ولو بنى على حجيتها من باب السببية والموضوعية، فقد ذكرنا: أنه لا وجه للترجيح بمجرد أقربية أحدهما إلى الواقع، لعدم تفاوت الراجح والمرجوح فى الدخول فيما دل على كون البينة سببا للحكم على طبقها، وتمانعهما مستند إلى مجرد سببية كل منهما، كما هو المفروض. فجعل أحدهما مانعا دون الآخر لا يحتمله العقل. ثم إنه يظهر من السيد الصدر - الشارح للوافية - الرجوع فى المتعارضين من الأخبار إلى التخيير أو التوقف (۲) والاحتياط، وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب، حيث قال - بعد إيراد إشكالات على العمل بظاهر الأخبار -: إن الجواب عن الكل م أشرنا إليه: من أن الأصل التوقف فى الفتوى والتخيير فى العمل إن لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة أحد الخبرين للواقع، وأن الترجيح هو الفضل والأولى (۳). ولا يخفى بعده عن مدلول أخبار الترجيح. وكيف يحمل الأمر بالأخذ بما يخالف (۴ العامة وطرح ما وافقهم على الاستحباب، خصوصا

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۳۸. (۲) كذا فى النسخ، والمناسب: والتوقف ، كما هو مفاد كلام السيد الصدر. (۳) شرح الوافية (مخطوط): ۵۰۰. (۴) كذا فى (ص)، وفى غيره: بمخالف . (*)

ص ۵۶

مع التعليل ب أن الرشد فى خلافهم ، و أن قولهم فى المسائل مبنى على مخالفة أمير المؤمنين (عليه السلام) فيما يسمعونه منه . وكذا الأمر بطرح الشاذ النادر، وبعدم الاعتناء والالتفات إلى حكم غير الأعدل والأفقه من الحكمين. مع أن فى سياق تلك المرجحات موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما، ولا يمكن حمله على الاستحباب، فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك، فتأمل. وكيف كان، فلا شك أن التفصى عن الإشكالات الداعية له إلى ذلك، أهون من هذا الحمل (۱). ثم لو سلمنا دوران الأمر بين تقييد أخبار التخيير وبين حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، فلو لم يكن الأول أقوى وجب التوقف، فيجب العمل بالترجيح، لما عرفت (۲): من أن حكم الشارع بأحد المتعارضين إذ كان مرددا بين التخيير والتعيين وجب التزام ما احتمل تعيينه.

(هامش)

(۱) فى (ر)، (هـ) و (ص) زيادة: لما عرفت من عدم جواز الحمل على الاستحباب . (۲) راجع الصفحة ۵۰ (*)

ص ۵۷

المقام الثانی فی ذکر الأخبار الواردهٔ فی أحکام المتعارضین

۱

المقام الثانی فی ذکر الأخبار الواردهٔ فی أحکام المتعارضین

وهی أخبار: الأول: م رواه المشایخ الثلاثهٔ (۱) بإسنادهم عن (۲) عمر بن حنظلهٔ: قال: سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجلین من أصحابنا، یکون بینهما منازعهٔ فی دین أو میراث، فتحاکم إلی السلطان أو إلی القضاهٔ، أیحل ذلک؟ قال (علیه السلام): من تحاکم إلیهم فی حق أو باطل، فإنما تحاکم إلی الطاغوت، وم یحکم له فإنما یأخذه سحتا وإن کان حقه ثابتا، لأنه أخذ (۳) بحکم الطاغوت، وإنما أمر الله أن یکفر به. قال الله تعالی: *(یریدون أن یتحاکموا إلی الطاغوت وقد امروا أن یکفروا به)*(۴). قلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظران إلی من کان منکم ممن قد روی حدیثن ونظر فی حلالنا وحرامنا وعرف أحکامنا، فلیرضوا به حکما، فإنی قد جعلته علیکم حاکم. فإذا حکم بحکمنا فلم یقبل (۵) منه، فإنما بحکم الله

(هامش)

(۱) وهم الکلینی والصدوق والشیخ قدس الله أسرارهم. (۲) فی (ر) بدل عن : إلی . (۳) فی (ص) و (ظ) والکافی: أخذه . (۴) النساء: ۶۰. (۵) فی المصادر: فلم یقبله . (*)

ص ۵۸

استخف وعلینا قد رد، والراد علینا الراد علی الله، وهو علی حد الشرک بالله. قلت: فإن کان کل رجل یختار رجلا من أصحابنا، فرضیا أن یکونا الناظرین فی حقهما، فاختلف فی ما حکما، وکلاهما اختلفا فی حدیثکم؟ قال: الحکم ما حکم به أعدلهما وأفقههم وأصدقهما فی الحدیث وأورعهما. ولا یلتفت إلی ما یحکم به الآخر. قلت: فإنهما عدلان مرضیان عند أصحابنا، لا یفضل واحد منهما علی الآخر؟ قال: ینظر إلی ما کان من روایتهم (۱) عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین أصحابک، فیؤخذ به من حکمهم (۲) ویترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند أصحابک، فإن المجمع علیه لا ریب فیه، وإنم الامور ثلاثهٔ: أمر بین رشده فیتبع، وأمر بین غیه فیجتنب، وأمر مشکل یرد حکمه إلی الله (۳). قال رسول الله (صلی الله علیه وآله): حلال بین وحرام بین وشبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع فی المحرمات (۴) وهلک من حیث لا یعلم. قال: قلت: فإن کان الخبران عنکم مشهورین، قد رواهما الثقات عنکم؟

(هامش)

(۱) کذا فی النسخ والکافی، وفی سائر المصادر: روایتهم . (۲) فی المصادر: من حکمن . (۳) فی التهذیب والفقیه زیادهٔ: عز وجل وفی الکافی زیادهٔ: وإلی رسوله ، وفی التهذیب: وإلی الرسول . (۴) فی المصادر: ارتکب المحرمات . (*)

ص ۵۹

قال: ینظر، فما (۱) وافق حکمه حکم الکتاب والسنهٔ وخالف العامهٔ فیؤخذ به، ویترک م خالف الکتاب والسنهٔ ووافق العامهٔ. قلت: جعلت فداک، أرأیت إن کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب والسنهٔ، فوجدنا أحد الخبرین موافقا للعامهٔ والآخر مخالفا (۲)، بأی الخبرین یؤخذ؟ قال: ما خالف العامهٔ ففیه الرشاد. فقلت (۳): جعلت فداک، فإن وافقهم (۴) الخبران جمیعا. قال: ینظر إلی ما هم إلیه أمیل، حکامهم وقضاتهم، فیترک ویؤخذ بالآخر. قلت: فإن وافق حکامهم الخبرین جمیعا. قال: إذا کان کذلک (۵) فأرجه (۶) حتی تلقی إمامک، فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات (۷). وهذه الروایهٔ الشریفهٔ وإن لم تخل عن الإشکال بل الإشکالات

(هامش)

(۱) فی التهذیب: فیم . (۲) فی الفقیه زیادة: له ، وفی غیره: لهم . (۳) فی (ظ) والتهذیب والفقیه: قلت . (۴) فی (ت)، (ر)، (هـ) ونسخة بدل (ص): وافقه ، وفی المصادر: وافقهم . (۵) کذا فی (ص) و (ظ) والفقیه، وفی غیره: ذلک . (۶) فی الوسائل: فأرجئه . (۷) الکافی ۱: ۶۷ و ۶۸، الحدیث ۱۰، والتهذیب ۶: ۳۰۱، و ۳۰۲، الحدیث ۸۴۵، والفقیه ۳: ۸ - ۱۱، الحدیث ۳۲۳۳، والوسائل ۱۸: ۷۵ و ۷۶، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث الأول. (*)

ص ۶۰

- من حیث ظهور صدرها فی التحکیم لأجل فصل الخصومة وقطع المنازعة، فلا ـ یناسبه التعدد، ولا ـ غفلة کل من الحکمین عن المعارض الواضح لمدرک حکمه، ولا اجتهاد المترافعین وتحریهما فی ترجیح مستند أحد الحکمین علی الآخر، ولا جواز الحکم من أحدهما بعد حکم الآخر مع بعد فرض وقوعهما دفعة، مع أن الظاهر حینئذ تساقطهم والحاجة إلی حکم ثالث - ظاهرة بل صریحة فی وجوب الترجیح بهذه المرجحات بین الأخبار المتعارضة (۱)، فإن تلک الإشکالات لا تدفع هذا الظهور، بل الصراحة.

نعم یرد علیه بعض الإشکالات فی ترتب المرجحات، فإن ظاهر الروایة تقدیم الترجیح من حیث صفات الراوی علی الترجیح بالشهرة والشذوذ، مع أن عمل العلماء قدیما وحدیثا علی العکس - علی ما یدل علیه المرفوعة الآتیة (۲) - فإنهم (۳) لا ینظرون عند تعارض المشهور والشاذ إلی صفات الراوی أصلا. اللهم إلا أن یمنع ذلک، فإن الراوی إذا فرض کونه أفقه وأصدق وأورع، لم یبعد ترجیح روایته - وإن انفرد بها - علی الروایة المشهورة بین الرواة، لکشف اختیاره إیاها مع فقهه وورعه عن اطلاعه علی قدح فی الروایة المشهورة - مثل صدورها تقیة - أو تأویل لم یطلع علیه غیره، لکمال فقاهته وتنبهه لدقائق الامور وجهات الصدور. نعم، مجرد

(هامش)

(۱) فی غیر (ت) و (ر) بدل الأخبار المتعارضة : المتعارضین . (۲) تأتی فی الصفحة ۶۲. (۳) فی (ر) ونسخة بدل (ص): فإن العلماء . (*)

ص ۶۱

أصدقیة الراوی وأورعیته لا یوجب ذلک، ما لم ینضم إلیهما الأفقهیة. هذا، ولکن الروایة مطلقة، فتشمل الخبر المشهور روایته بین الأصحاب حتی بین من هو أفقه من هذ المتفرد بروایة الشاذ، وإن کان هو أفقه من صاحبه المرضی بحکومته. مع أن أفقهیة الحاکم بإحدی الروایتین لا تستلزم أفقهیة جمیع رواتها، فقد یکون من عداه مفضول بالنسبة إلی رواة الاخری، إلا أن ینزل الروایة علی غیر هاتین الصورتین. وبالجملة: فهذا الإشکال (۱) أیضا لا ـ یقدح فی ظهور الروایة بل صراحتها فی وجوب الترجیح بصفات الراوی، وبالشهرة من حیث الروایة، وبموافقة الکتاب والسنة (۲)، ومخالفة العامة. نعم، المذکور فی الروایة الترجیح باجتماع صفات الراوی من العدالة والفقاهة والصداقة والورع. لکن الظاهر إرادة بیان جواز الترجیح بکل منها، ولذا (۳) لم یسأل الراوی عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض، أو تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذکر فی السؤال أنهما معا عدلان مرضیان لا ـ یفضل أحدهما علی صاحبه، فقد فهم أن الترجیح بمطلق التفاضل. وکذا یوجه الجمع بین موافقة الکتاب والسنة ومخالفة العامة، مع کفایة واحدة منها إجماع.

(هامش)

(۱) لم ترد الإشکال فی (ت). (۲ والسنة من (ت). (۳) لم ترد لذ فی (ص). (*)

ص ۶۲

الثانی: ما رواه ابن أبی جمهور الأحسائی - فی عوالی اللآلی - عن العلامة مرفوعا إلی زرارة: قال: سألت أبا جعفر (علیه السلام)، فقلت: جعلت فداک، یأتی عنکم الخبران والحدیثان (۱) المتعارضان فبأیهما آخذ؟ فقال: یا زرارة، خذ بما اشتهر بین أصحابک ودع الشاذ النادر. فقلت: یا سیدی، إنهما معا مشهوران (۲) مأثوران عنکم. فقال: خذ بما یقول أعدلهما عندک وأوثقهما فی نفسک. فقلت:

إنهما معا عدلان مرضيان موثقان. فقال: انظر ما وافق منهما (۳) العامة، فاتركه وخذ بما خالف (۴)، فإن الحق فيم خالفهم. قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ قال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر. قلت: إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال: إذن فتخير أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر (۵).

(هامش)

(۱) فی المصدر: أو الحديثان . (۲) فی المصدر زيادة: مرويان . (۳) فی المصدر زيادة: مذهب . (۴) فی المصدر: خالفهم . (۵) عوالی اللآلی ۴: ۱۳۳، الحديث ۲۲۹، والمستدرک ۱۷: ۳۰۳، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحديث ۲ (*)

ص ۶۳

الثالث: ما رواه الصدوق بإسناده عن أبی الحسن الرضا (عليه السلام) فی حديث طويل، قال فيه: فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما علی كتاب الله، فما كان فی كتاب الله موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن فی الكتاب فاعرضوه علی سنن رسول الله (صلی الله عليه وآله وسلم)، فما كان فی السنة موجود منهيا عنه نهی حرام أو مأمورا به عن رسول الله (صلی الله عليه وآله وسلم) أمر إلزام، فاتبعوا ما وافق نهی النبی (صلی الله عليه وآله وسلم) وأمره، وما كان فی السنة نهی إعافة أو كراهة ثم كان الخبر (۱) خلافه، فذلك رخصة فی ما عافه رسول الله (صلی الله عليه وآله وسلم) وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذی يسع الأخذ بهما جميعا، و (۲ بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلی رسول الله (صلی الله عليه وآله)، وما لم تجدوه فی شیء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه، فنحن أولی بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتی يأتيكم البيان من عندن (۳). الرابع: ما عن رسالة القطب الراوندی (۴) بسنده الصحيح عن

(هامش)

(۱) فی عيون أخبار الرضا (عليه السلام): الخبر الآخر ، وفی الوسائل: الخبر الأخير . (۲) فی (ت) و (هـ) وعيون أخبار الرضا (عليه السلام) بدل و : أو . (۳) عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ۲: ۲۱، والوسائل ۱۸: ۸۲، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحديث ۲۱. (۴) لم نعثر علی هذه الرسالة، وهی رسالة صنفها فی بيان أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحته. (*)

ص ۶۴

الصادق (عليه السلام): إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما علی كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه (۱)، فإن لم تجدوهما فی كتاب الله فاعرضوهما علی أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه (۲). الخامس: ما بسنده أيضا عن الحسين بن السری: قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم (۳). السادس: م بسنده أيضا عن الحسن بن الجهم فی حديث: قلت له - يعنی العبد الصالح (عليه السلام) -: يروی عن أبی عبد الله (عليه السلام) شیء ويروی عنه أيضا خلاف ذلك، فبأيهما نأخذ؟ قال: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه (۴). 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

(هامش)

(۱) فی المصدر: فردوه . (۲) الوسائل ۱۸: ۸۴ و ۸۵، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحديث ۲۹. (۳) الوسائل ۱۸: ۸۵، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحديث ۳۰. (۴ الوسائل ۱۸: ۸۵، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحديث ۳۱ (*)

ص ۶۵

العامة فخذوه، وانظروا ما يوافق أخبارهم فذروه (۱). الثامن: ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران: قال: قلت لأبی عبد الله (عليه السلام): يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا. قال: لا تعمل بواحد منهما حتی تلقی صاحبك فتسأل (۲). قلت: لا بد

أن نعمل بواحد منهما. قال: خذ بما فيه خلاف العامة (۳). التاسع: ما عن الكافي بسنده عن المعلى بن خنيس: قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيهما نأخذ؟ قال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحي، فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله. قال: ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام): إنا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم (۴).

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۸: ۸۵، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۳۴، وفيه بدل فذروه : فدعوه . (۲) في المصدر: فتسأله . (۳) الاحتجاج ۲: ۱۰۹، والوسائل ۱۸: ۸۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۴۲. (۴) الكافي ۱: ۶۷، الحديث ۹، والوسائل ۱۸: ۷۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۸ (*)

ص ۶۶

العاشر: ما عنه بسنده إلى الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله (عليه السلام): قال: أرأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟ قال: قلت: كنت آخذ بالأخير. فقال لي: رحمك الله (۱ . الحادي عشر: ما عنه بسنده الصحيح - ظاهرا - عن أبي عمرو الكناني، عن أبي عبد الله (عليه السلام): قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): يا أبا عمرو، أرأيتك لو حدثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسألني عنه، فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الآخر. قال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبى الله إلا أن يعبد سرا، أما والله، لئن فعلتم ذلك، إنه لخير لي ولكم، أبى الله لنا (۲) في دينه إلا التقية (۳).

(هامش)

(۱) الكافي ۱: ۶۷، الحديث ۸، والوسائل ۱۸: ۷۷، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۷. (۲) في الكافي زيادة: ولكم . (۳) الكافي ۲: ۲۱۸، الحديث ۷، والوسائل ۱۸: ۷۹، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۱۷، مع اختلاف يسير. (*)

ص ۶۷

الثاني عشر: ما عنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم: قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، لا يتهمون بالكذب، فيجئ منكم خلافه؟ قال: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن (۱). الثالث عشر: ما بسنده (۲) - الحسن - عن أبي حيون مولى الرضا (عليه السلام) عنه (۳): إن في أخبارنا محكما كمحكم القرآن، ومتشابها كمتشابه القرآن، فردوا متشابهه إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها، فتضلو (۴). الرابع عشر: ما عن معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد: قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم

(هامش)

(۱) الكافي ۱: ۶۴، الحديث ۲، والوسائل ۱۸: ۷۷، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۴. (۲) لم يرد هذا الحديث في الكافي، بل رواه الصدوق (قدس سره) بسنده عن أبي حيون. (۳ عنه من (ص)، وفي الوسائل: عن الرضا (عليه السلام) ، ولم يرد في عيون أخبار الرضا (عليه السلام) شيء منهما. (۴) عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ۱ ۲۹۰، والوسائل ۱۸: ۸۲، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۲۲ (*)

ص ۶۸

۲

معاني كلامنا، إن الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ول يكذب (۱). وفي هاتين الروايتين الأخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة. هذا ما وقفنا عليه من الأخبار الدالة على التراجيح. [علاج التعارض المتوهم بين الأخبار

العلاجیة] (۲) إذا عرفت ما تلوناه علیک (۳)، فلا یخفی علیک أن ظواهرها متعارضة، فلا بد من (۴) علاج ذلک. والکلام فی ذلک یقع فی مواضع: الأول: فی علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة، حیث إن الاولی صریحة فی تقدیم الترجیح بصفات الراوی علی الترجیح بالشهرة، والثانیة بالعکس. وهی وإن کانت ضعیفة السند إلا أنها موافقة لسیرة العلماء فی باب الترجیح، فإن طریقتهم مستمرة علی

(هامش)

(۱) معانی الأخبار: ۱، والوسائل ۱۸: ۲۷، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۷ (۲) العنوان منا. (۳) فی (ص) زیادة: من الأخبار . (۴) فی (هـ) زیادة: التکلم فی . (*)

ص ۶۹

تقدیم المشهور علی الشاذ. والمقبولة وإن کانت مشهورة بین العلماء حتی سمیت مقبولة، إلا أن عملهم علی طبق المرفوعة وإن کانت شاذة من حیث الروایة، حیث لم یوجد (۱ مرویة فی شیء من جوامع الأخبار المعروفة، ولم یحکها إلا ابن أبی جمهور عن العلامة مرفوعة إلی زرارة. إلا أن یقال: إن المرفوعة تدل علی تقدیم المشهور روایة علی غیره، وهی هنا المقبولة. ولا دلیل علی الترجیح بالشهرة العملیة. مع أنا نمنع أن عمل المشهور علی تقدیم الخبر المشهور روایة علی غیره إذا کان الغیر أصح منه من حیث صفات الراوی، خصوصا صفة الأفقهیة. ویمکن أن یقال: إن السؤال لما کان عن الحکمین کان الترجیح فیهما من حیث الصفات، فقال (علیه السلام): الحکم ما حکم به أعدلهم... الخ مع أن السائل ذکر: أنهما اختلفا فی حدیثکم ، ومن هنا اتفق الفقهاء علی عدم الترجیح بین الحکام إلا بالفقاهة والورع، فالمقبولة نظیر روایة داود بن الحصین الواردة فی اختلاف الحکمین، من دون تعرض الراوی لکون منشأ اختلافهما الاختلاف فی الروایات، حیث قال (علیه السلام): ینظر إلی أفقههما وأعلمهما (۲) وأورعهما فینفذ حکمه (۳)، وحینئذ فیکون الصفات من مرجحات الحکمین. نعم، لما فرض الراوی تساویهم أرجعه الإمام (علیه السلام) إلی ملاحظة

(هامش)

(۱) کذا فی النسخ، والمناسب: لم توجد . (۲) فی المصدر زیادة: بأحادیثن . (۳) الوسائل ۱۸: ۸۰، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۰ (*)

ص ۷۰

الترجیح فی مستندیهما، وأمره بالاجتهاد والعمل فی الواقعة علی طبق الراجح من الخبرین مع إلغاء حکومة الحکمین کلیهما، فأول المرجحات الخبریة هی الشهرة بین الأصحاب فینطبق علی المرفوعة. نعم قد یورد علی هذا الوجه: أن اللازم علی قواعد الفقهاء الرجوع مع تساوی الحاکمین إلی اختیار المدعی. ویمکن التفصی عنه: بمنع جریان هذا الحکم فی قاضی التحکیم. وکیف کان، فهذا التوجیه غیر بعید. الثانی: أن الحدیث الثامن - وهی روایة الاحتجاج عن سماعة - یدل علی وجوب التوقف أولا، ثم مع عدم إمکانه یرجع إلی الترجیح بموافقة العامة ومخالفتهم، وأخبار التوقف - علی ما عرفت وستعرف (۱) - محمولة علی صورة التمکن من العلم، فتدل الروایة علی أن الترجیح بمخالفة العامة - بل غیرها من المرجحات - إنما یرجع إلیها بعد العجز عن تحصیل العلم فی الواقعة بالرجوع إلی الإمام (علیه السلام)، کما ذهب إلیه بعض (۲). وهذا خلاف ظاهر الأخبار الآمرة بالرجوع إلی المرجحات ابتداء بقول مطلق - بل بعضها صریح فی ذلک - حتی مع التمکن من العلم، کالمقبولة الآمرة بالرجوع إلی المرجحات ثم بالإرجاء حتی یلقی الإمام (علیه السلام)، فیکون وجوب الرجوع إلی الإمام بعد فقد المرجحات.

(هامش)

(۱) انظر الصفحة ۴۰ و ۱۵۸. (۲) هو المحدث البحرانی فی الحدائق ۱: ۹۹ - ۱۰۰ (*)

ص ۷۱

والظاهر لزوم طرحها، لمعارضتها بالمقبولة الراجحة عليها، فيبقى إطلاقات الترجيح سليمة. الثالث: أن مقتضى القاعدة تقييد إطلاق ما اقتصر فيها على بعض المرجحات بالمقبولة، إلا أنه قد يستبعد ذلك، لورود تلك المطلقات فى مقام الحاجة، فلا بد من جعل المقبولة كاشفة عن قرينة متصلة فهم منها الإمام (عليه السلام) أن مراد الراوى تساوى الروايتين من سائر الجهات، كما يحمل إطلاق أخبار التخيير على ذلك. الرابع: أن الحديث الثانى عشر الدال على نسخ الحديث بالحديث، على تقدير شموله للروايات الإمامية - بناء على القول بكشفهم (عليهم السلام) عن الناسخ الذى أودعه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عندهم - هل هو مقدم على باقى الترجيحات أو مؤخر؟ وجهان من أن النسخ من جهات التصرف فى الظاهر (۱)، لأنه من تخصيص الأزمان، ولذا ذكروه فى تعارض الأحوال، وقد مر وسيجئ (۲) تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الاخر. ومن أن النسخ على فرض ثبوته فى غاية القلة، فلا يعتنى به فى مقام الجمع، ولا يحكم به العرف، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات الاخر، كما إذا امتنع الجمع. وسيجئ بعض الكلام فى ذلك (۳.

(هامش)

(۱) لم ترد فى الظاهر فى (ت). (۲) انظر الصفحة ۱۹ و ۸۱. (۳) انظر الصفحة ۹۴ - ۹۵. (*)

ص ۷۲

الخامس: أن الروايتين الأخيرتين ظاهرتان فى وجوب الجمع بين الأقوال الصادرة عن الأئمة صلوات الله عليهم، برد المتشابه إلى المحكم. والمراد بالمتشابه - بقرينة قوله: ولا تتبعوا متشابهها فتضلو - هو الظاهر الذى اريد منه خلافه، إذ المتشابه إما المجمل وإما المؤول، ولا معنى للنهى عن اتباع المجمل، فالمراد إرجاع الظاهر إلى النص أو إلى الأظهر. وهذا المعنى لما كان مركوزا فى أذهان أهل اللسان، ولم يحتج إلى البيان فى الكلام المعلوم الصدور عنهم، فلا يبعد إرادة ما يقع من ذلك فى الكلمات المحكية عنهم بإسناد الثقات، التى تنزل منزلة المعلوم الصدور. فالمراد أنه لا يجوز المبادرة إلى طرح الخبر المنافى لخبر آخر ولو كان الآخر أرجح منه، إذ أمكن رد المتشابه منهما إلى المحكم (۱)، وأن الفقيه من تأمل فى أطراف الكلمات المحكية عنهم، ولم يبادر إلى طرحها لمعارضتها بما هو أرجح منها. والغرض من الروايتين الحث على الاجتهاد واستفراغ الوسع فى معانى الروايات، وعدم المبادرة إلى طرح الخبر بمجرد مرجح لغيره عليه.

(هامش)

(۱) فى (ر)، (ص) و (ظ) بدل المحكم : محكم الآخر . (*)

ص ۷۳

المقام الثالث فى عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصه

المقام الثالث فى عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة

فنقول: اعلم أن حاصل م يستفاد من مجموع الأخبار - بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول على الطرح، وبعد ما ذكرنا من أن الترجيح بالأعدلية وأخواتها إنما هو بين الحكمين مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما -: هو أن الترجيح أولا بالشهرة والشذوذ، ثم بالأعدلية والأوثقية، ثم بمخالفة العامة، ثم بمخالفة ميل الحكام. وأما الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فهو من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعى الصدور، ولا إشكال فى وجوب الأخذ به، وكذ الترجيح بموافقة الأصل. ولأجل ما ذكر لم يذكر ثقة الإسلام، رضوان الله عليه، فى مقام الترجيح - فى ديباجة الكافى - سوى ما ذكر، فقال: اعلم يا أخى - أرشدك الله - أنه لا يسع أحدا تمييز شىء مما اختلف الرواية فيه من العلماء (عليهم السلام) برأيه، إلا على ما أطلقه العالم (عليه السلام) بقوله: اعرضوهما (۱) على كتاب الله، فم وافق كتاب الله عز وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله عز وجل فردوه ، وقوله (عليه السلام): دعوا ما وافق القوم، فإن الرشد فى خلافهم ، وقوله

(علیه السلام): خذوا بالمجمع علیه، فإن المجمع علیه لا ریب فیه . ونحن لا نعرف من جمیع ذلک إل أقله، ولا نجد شیئا أحوط ولا أوسع من رد علم ذلک کله إلی

(هامش)

(۱) فی المصدر: اعرضوه . (*)

ص ۷۴

العالم (علیه السلام)، وقبول ما وسع من الأمر فیه بقوله: بأیهما أخذتم من باب التسلیم وسعکم (۱)، انتهی. ولعله ترک الترجیح بالأعدلیة والأوثقیة، لأن الترجیح بذلک مرکوز فی أذهان الناس، غیر محتاج إلی التوقیف. وحکی عن بعض الأخباریین (۲): أن وجه إهمال هذا المرجح کون أخبار کتابه کلها صحیحة. وقوله: ولا نعلم من ذلک إل أقله ، إشارة إلی أن العلم بمخالفة الروایة للعامة فی زمن صدورها أو کونها مجمع علیها قلیل، والتعویل علی الظن بذلک عار عن الدلیل. وقوله: لا نجد شیئا أحوط ول أوسع... الخ ، أما أوسعیة التخییر فواضح، وأما وجه کونه أحوط، مع أن الأحوط التوقف والاحتیاط فی العمل، فلا یبعد أن یکون من جهة أن فی ذلک ترک العمل بالظنون التی لم یثبت الترجیح بها، والإفتاء بکون مضمونها هو حکم الله لا غیر، وتقیید إطلاقات التخییر والتوسعة من دون نص مقید. ولذا طعن غیر واحد من الأخباریین علی رؤساء المذهب - مثل المحقق والعلامة - بأنهم یعتمدون فی الترجیحات علی امور اعتمدها العامة فی کتبهم، مما لیس فی النصوص منه عین ولا أثر. قال المحدث البحرانی (قدس سره) فی هذا المقام من مقدمات الحدائق: إنه قد ذکر علماء الاصول من الترجیحات فی هذا المقام ما لا یرجع أکثرها إلی محصول، والمعتمد عندنا ما ورد من أهل بیت الرسول (صلی الله علیه وآله وسلم)،

(هامش)

(۱) الکافی ۱: ۸. (۲) حکاه المحدث البحرانی عن بعض مشایخه فی الحدائق ۱: ۹۷ (*)

ص ۷۵

من الأخبار المشتملة علی وجوه الترجیحات (۱)، انتهی. أقول: قد عرفت (۲) أن الأصل - بعد ورود التکلیف الشرعی بالعمل بأحد المتعارضین - هو العمل بما یحتمل أن یکون مرجحا فی نظر الشارع، لأن جواز العمل بالمرجوح مشکوک حینئذ. نعم، لو کان المرجع بعد التکافؤ هو التوقف والاحتیاط، کان الأصل عدم الترجیح إلا بما علم کونه مرجحا. لکن عرفت أن المختار مع التکافؤ هو التخییر (۳)، فالأصل هو العمل بالراجح. إلا أن یقال: إن إطلاقات التخییر حاکمة علی هذا الأصل، فلا بد للمتعدی من المرجحات الخاصة المنصوصة من أحد أمرین: إما أن یستنبط من النصوص - ولو بمعونة الفتاوی - وجوب العمل بکل مزیة توجب أقربیة ذیها إلی الواقع، وإما أن یستظهر من إطلاقات التخییر الاختصاص بصورة التکافؤ من جمیع الوجوه. والحق: أن تدقیق النظر فی أخبار الترجیح یقتضی التزام الأول، کما أن التأمل الصادق فی أخبار التخییر یقتضی التزام الثانی، ولذ ذهب جمهور المجتهدین إلی عدم الاقتصار علی المرجحات الخاصة (۴)، بل

(هامش)

(۱) الحدائق ۱: ۹۰. (۲) راجع الصفحة ۵۳. (۳) راجع الصفحة ۳۹. (۴) انظر المعارج: ۱۵۴ - ۱۵۵، ونهایة الوصول (مخطوط): ۴۲۱، والفوائد الحائریة: ۲۰۷ - ۲۱۴ و ۲۲۱، والفصول: ۴۴۲، والقوانین ۲: ۲۹۳، ومفاتیح الاصول: ۶۸۸ (*)

ص ۷۶

ادعی بعضهم (۱) ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف علی وجوب العمل بالراجح من الدلیلین، بعد أن حکی الإجماع علیه عن جماعة. وکیف کان، فما یمکن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروایات: منها: الترجیح بالأصدقیة فی المقبولة وبالأوثقیة فی المرفوعة، فإن اعتبار هاتین الصفتین لیس إلا لترجیح الأقرب إلی مطابقة الواقع - فی نظر الناظر فی المتعارضین - من حیث إنه أقرب،

من غير مدخلية خصوصية سبب، وليستا كالأعدلية والأفقهية تحتملان اعتبار الأقربية الحاصلة من السبب الخاص. وحينئذ، فنقول: إذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك، فيكون أصدق وأوثق من الراوى الآخر، ونتعدى من صفات الراوى المرجحة (۲) إلى صفات الرواية الموجبة لأقربية صدورها، لأن أصدقية الراوى وأوثقيته لم تعتبر فى الراوى إلا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة فى الرواية، فإذا كان أحد الخبرين منقولا ـ باللفظ والآخر منقولا بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق. ويؤيد ما ذكرنا: أن الراوى بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها وتخالفها فى الراويين (۳)، وإنما سأل عن * هامش)*(۱) هو السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ۶۸۶ و ۶۸۸. (۲ لم ترد المرجحة فى (ظ). (۳) فى (ص)، (ظ) و (ر): الروايتين . (*)

ص ۷۷

حكم صورة تساوى الراويين فى الصفات المذكورة وغيرها، حتى قال: لا يفضل أحدهما على صاحبه ، يعنى: بمزية من المزايا أصلا، فلولا فهمه أن كل واحد من هذه الصفات وما يشبهها مزية مستقلة، لم يكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزية فيهما رأسا، بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات، فافهم. ومنها: تعليله (عليه السلام) الأخذ بالمشهور بقوله: فإن المجمع عليه لا ريب فيه . توضيح ذلك: أن معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل، كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين، والمراد بالشاذ ما لا ـ يعرفه إلا القليل، ولا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعيا من جميع الجهات (۱) – قطعى المتن والدلالة – حتى يصير مما لا ريب فيه، وإلا لم يمكن فرضهما مشهورين، ولا الرجوع إلى صفات الراوى قبل ملاحظة الشهرة، ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الاخر، فالمراد بنفى الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ، ومعناه: أن الريب المحتمل فى الشاذ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن فى الشاذ احتمالا لا يوجد فى المشهور، ومقتضى التعدى عن مورد النص فى العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالا لمخالفة الواقع. ومنها: تعليلهم (عليهم السلام) لتقديم الخبر المخالف للعامة ب أن الحق والرشد فى خلافهم ، و أن ما وافقهم فيه التقية ، فإن هذه كلها

(هامش)

(۱) لم ترد قطعيا من جميع الجهات فى (ظ)، وشطب عليها فى (ت). (*)

ص ۷۸

قضايا غالبية لا دائمية، فيدل – بحكم التعليل – على وجوب ترجيح كل ما كان معه أمارة الحق والرشد، وترك ما فيه مظنة خلاف الحق والصواب. بل الإنصاف: أن مقتضى هذ التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر، وإن لم يكن عليه أمارة المطابقة، كما يدل عليه قوله (عليه السلام): ما جاءكم عنا من حديثين مختلفين (۱)، فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبهها فهو حق، وإن لم يشبهه فهو باطل (۲)، فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلا ما ذكرنا: من إرادة الأبعدية عن الباطل والأقربية إليه. ومنها: قوله (عليه السلام): دع ما يريبك إلى ما لا يريبك (۳)، دل على أنه إذا دار الأمر بين أمرين فى أحدهما ريب ليس فى الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، وليس المراد نفى مطلق الريب، كما لا ـ يخفى. وحينئذ فإذا فرض أحد المتعارضين منقولا باللفظ (۴) والآخر بالمعنى وجب الأخذ بالأول، لأن احتمال الخط فى النقل بالمعنى منفى فيه. وكذا إذا كان أحدهما أعلى سندا لقلة الوسائط. إلى غير ذلك من المرجحات النافية للاحتمال الغير المنفى فى طرف المرجوح.

(هامش)

(۱) فى المصدر بدل ما جاءكم عنا من حديثين مختلفين : إذا جاءك الحديثان المختلفان . (۲) الوسائل ۱۸: ۸۹، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۸. (۳ الوسائل ۱۸: ۱۲۲، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۳۸. (۴) فى غير (ص): بلفظه . (*)

ص ۷۹

المقام الرابع فی بیان المرجحات

۱

المقام الرابع فی بیان المرجحات

وهی علی قسمین: أحدهما: ما یکون داخلیا، وهی کل مزیة غیر مستقلة فی نفسها، بل متقومة بما فیه. وثانیهما: ما یکون خارجیا، بأن یکون أمرا مستقلا بنفسه ولو لم یکن هناک خبر، سواء کان معتبرا کالأصل والکتاب، أو غیر معتبر فی نفسه (۱) کالشهرة ونحوها. ثم المستقل (۲): إما أن یکون مؤثرا فی أقربیة أحد الخبرین إلی الواقع کالکتاب، والأصل بناء علی إفادته الظن، أو غیر مؤثر ککون الحرمة أولی بالأخذ من الوجوب، والأصل بناء علی کونه من باب التعبد الظاهری. وجعل المستقل (۳) مطلقا - خصوصا ما لا یؤثر فی الخبر - من المرجحات لا یخلو عن مسامحة

(هامش)

(۱) لم ترد فی نفسه فی (ظ). (۲) فی (هـ) ونسخة بدل (ت) و (ص) بدل المستقل : المعتبر . (۳) فی (ص) ونسخة بدل (ت) و (هـ) بدل المستقل : المعتبر . (*)

ص ۸۰

[المرجحات الداخلیة] (۱) أما الداخلی، فهو علی أقسام، لأنه: إما أن یکون راجع إلی الصدور، فیفید المرجح کون الخبر أقرب إلی الصدور وأبعد عن الکذب، سواء کان راجعا إلی سنده کصفات الراوی، أو إلی متنه کالأفصحیة. وهذا لا یکون إلا فی أخبار الآحاد. وإما أن یکون راجعا إلی وجه الصدور، ککون أحدهما مخالفا للعامة أو لعمل سلطان الجور أو قاضی الجور، بناء علی احتمال کون مثل هذا الخبر صادرا لأجل التقیة. وإما أن یکون راجعا إلی مضمونه، کالمنقول باللفظ بالنسبة إلی المنقول بالمعنی، إذ یحتمل الاشتباه فی التعبیر، فیکون مضمون المنقول باللفظ أقرب إلی الواقع، و (۲ کمخالفة العامة بناء علی أن الوجه فی الترجیح بها ما فی أکثر الروایات: من أن خلافهم أقرب إلی الحق (۳)، وکالترجیح بشهرة الروایة ونحوها. وهذه الأنواع الثلاثة کلها متأخرة عن الترجیح باعتبار قوة الدلالة، فإن الأقوی دلالة مقدم علی ما کان أصح سندا وموافقا للکتاب ومشهور الروایة بین الأصحاب، لأن صفات الروایة لا تزیده

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) لم ترد کالمنقول - إلی - إلی الواقع و فی (ظ). (۳) لم ترد وکمخالفة - إلی - إلی الحق فی (ر) و (ص). (*)

ص ۸۱

علی المتواتر، وموافقة الکتاب لا- تجعله أعلی من الکتاب، وقد تقرر فی محله تخصیص الکتاب والمتواتر بأخبار الآحاد. فکلما رجع التعارض إلی تعارض الظاهر والأظهر، فل ینبغی الارتیاب فی عدم ملاحظة المرجحات الاخر. والسر فی ذلک ما أشرنا إلیه سابق (۱): من أن مصب الترجیح بها هو ما إذا لم یمکن الجمع بوجه عرفی یجری فی کلامین مقطوعی الصدور علی غیر جهة التقیة (۲)، بل فی جزءی کلام واحد لمتکلم واحد. وبتقریر آخر: إذا أمکن فرض صدور الکلامین علی غیر جهة التقیة (۳)، وصیرورتهما کالکلام الواحد - علی ما هو مقتضی دلیل وجوب التعبد بصدور الخبرین - فیدخل فی قوله (علیه السلام): أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامن... إلی آخر الروایة المتقدمة (۴)، وقوله (علیه السلام): إن فی کلامنا محکما ومتشابها فردوا متشابهها إلی محکمه (۵)، ولا یدخل ذلک فی مورد السؤال عن علاج المتعارضین، بل مورد السؤال عن العلاج مختص بما إذا کان المتعارضان لو فرض صدورهما، بل اقترانهما، تحیر السائل فیهما، ولم یظهر المراد منهما إلا ببیان آخر لأحدهما أو لکلیهما. نعم، قد یقع الکلام فی ترجیح بعض الظواهر علی بعض وتعیین

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۱۹ و ۷۱. (۲) شطب على غير جهة التقية فى (ت). (۳) لم ترد بل فى جزئى - إلى - جهة التقية فى (ظ). (۴) تقدمت فى الصفحة ۶۷. (۵) الوسائل ۱۸: ۸۲، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۲ (*)

ص ۸۲

الأظهر، وهذا خارج عما نحن فيه. وما ذكرناه كأنه (۱) مما لا خلاف فيه - كما استظهره بعض مشايخنا المعاصرين (۲) -، ويشهد له ما يظهر من مذاهبهم فى الاصول وطريقتهم فى الفروع (۳). نعم قد يظهر من عبارة الشيخ (قدس سره) فى الاستبصار خلاف ذلك، بل يظهر منه أن الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النص والظاهر، فضلا عن الظاهر والأظهر، فإنه (قدس سره) بعدما (۴) ذكر حكم الخبر الخالى عما يعارضه، قال: وإن كان هناك ما يعارضه فينبغى أن ينظر فى المتعارضين، فيعمل على أعدل الرواة فى الطريقين. وإن كانا سواء فى العدالة عمل على أكثر الرواة عددا. وإن كانا متساويين فى العدالة والعدد وكانا عاريين عن جميع القرائن التى ذكرناها نظر: فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل، كان العمل به أولى من العمل بالآخر

(هامش)

(۱) لم ترد كأنه فى (ر) و (هـ). (۲) هو السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ۶۹۹ و ۷۰۴. (۳) فى (ظ) بدل كما استظهر - إلى - فى الفروع : كما يظهر من مذاهبهم فى الاصول وطريقتهم فى الفروع، كما استظهر بعض مشايخنا المعاصرين ، انظر الفصول: ۴۴۰ - ۴۴۱، والقوانين ۱: ۳۰۴. (۴ م من (ص). (*)

ص ۸۳

الذى يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر، لأنه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا. وإن كان الخبران يمكن العمل بكل منهما وحمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل، وكان لأحد التأويلين خبر يعضده أو يشهد به على بعض الوجوه - صريحا أو تلويحا، لفظ أو دليلا - وكان الآخر عاريا عن ذلك، كان العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شىء من الأخبار. وإذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر وكانا (۱) متحاذيين (۲)، كان العامل مخيرا فى العمل بأيهما شاء (۳)، انتهى موضع الحاجة. وقال فى العدة: وأم الأخبار إذا تعارضت وتقابلت، فإنه يحتاج فى العمل ببعضها إلى ترجيح، والترجيح يكون بأشياء، منها: أن يكون أحد الخبرين موافقا للكتاب أو السنة المقطوع بها والآخر مخالفا لهما، فإنه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما، وكذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقة المحقة والآخر يخالفه وجب العمل بما يوافقه وترك ما يخالفهم. فإن لم يكن مع أحد الخبرين شىء من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر فى حال رواتهما: فإن كان إحدى الروايتين راويها عدلا وجب العمل بها وترك العمل بما لم يروه العدل، وسنبين القول فى العدالة المرعية فى هذا الباب. فإن كان رواتهما جميعا عدلين نظر فى أكثرهما

(هامش)

(۱) فى (ت) و (هـ) والمصدر: وكان . (۲) فى المصدر: متحاذى . (۳) الاستبصار ۱: ۴. (*)

ص ۸۴

رواة وعمل به وترك العمل بقليل الرواة. فإن كان رواتهما متساويين فى العدد والعدالة عمل بأبعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم. وإن كان الخبران موافقين للعامة أو مخالفين لهم نظر فى حالهما: فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على وجه من الوجوه وضرب من التأويل وإذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر، وجب العمل بالخبر الذى يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر، لأن الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما، وليس هنا قرينة تدل على صحة أحدهما، ولا م يرجح أحدهما على الآخر، فينبغى أن يعمل بهما إذا أمكن، ولا يعمل بالخبر الذى إذ عمل به وجب اطراح العمل بالآخر. وإن لم يمكن العمل بهما جميعا لتضادهما وتنافيهما، أو أمكن (۱

حمل كل واحد منهما على ما يوافق الآخر على وجه، كان الإنسان مخيرا فى العمل بأيهم شاء (۲)، انتهى. وهذا كله كما ترى، يشمل حتى تعارض العام والخاص مع الاتفاق فيه على الأخذ بالنص. وقد صرح فى العدة - فى باب بناء العام على الخاص -: بأن الرجوع إلى الترجيح والتخيير إنما هو فى تعارض العامين دون العام والخاص، بل لم يجعلهما من المتعارضين أصلا. واستدل على العمل بالخاص بما حاصله: أن العمل بالخاص ليس طرح للعام، بل حمل له على ما يمكن أن يريده الحكيم، وأن العمل بالترجيح والتخيير فرع

(هامش)

(۱) فى المصدر: وأمكن . (۲) العدة ۱: ۱۴۷ - ۱۴۸ (*)

ص ۸۵

التعارض الذى لا يجرى فيه الجمع (۱). وهو مناقض صريح لما ذكره هنا: من أن الجمع من جهة عدم ما يرجح أحدهما على الآخر (۲). وقد يظهر ما فى العدة من كلام بعض المحدثين (۳)، حيث أنكر حمل الخبر الظاهر فى الوجوب أو التحريم على الاستحباب أو الكراهة لمعارضة خبر الرخصة (۴)، زاعما أنه طريق جمع لا إشارة إليه فى أخبار الباب، بل ظاهرها تعين الرجوع إلى المرجحات المقررة. وربما يلوح هذا أيضا من كلام المحقق القمى، فى باب بناء العام على الخاص، فإنه بعد ما حكم بوجوب البناء، قال: وقد يستشكل: بأن الأخبار قد وردت فى تقديم ما هو مخالف للعامة أو موافق للكتاب ونحو ذلك، وهو يقتضى تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامة أو نحو ذلك. وفيه: أن البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص، لا بالنظر إلى المرجحات الخارجية، إذ قد يصير التجوز فى الخاص أولى من التخصيص فى العام من جهة مرجح خارجى، وهو خارج عن المتنازع (۵)، انتهى.

(هامش)

(۱) انظر العدة ۱: ۳۹۳ - ۳۹۵. (۲) فى (ظ) زيادة: لكونهما سواء فى صفات الراوى . (۳) هو المحدث البحرانى فى الحدائق ۱: ۱۰۸ - ۱۰۹. (۴) فى (ظ) زيادة: الذى هو الأظهر . (۵) القوانين ۱: ۳۱۵ - ۳۱۶ (*)

ص ۸۶

والتحقيق: أن هذا كله خلاف ما يقتضيه الدليل، لأن الأصل فى الخبرين الصدق والحكم بصدورهما فيفرضان كالمتواترين، ولا مانع عن فرض صدورهما حتى يحصل التعارض، ولهذا ل يطرح الخبر الواحد الخاص بمعارضة العام المتواتر. وإن شئت قلت: إن مرجع التعارض بين النص والظاهر إلى التعارض بين أصالة الحقيقة فى الظاهر ودليل حجية النص، ومن المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل. وكذا الكلام فى الظاهر والأظهر، فإن دليل حجية الأظهر يجعله قرينة صارفة عن إرادة الظاهر، ولا يمكن طرحه لأجل أصالة الظهور، ول طرح ظهوره لظهور الظاهر، فتعين العمل به وتأويل الظاهر به (۱). وقد تقدم فى إبطال الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك (۲). نعم، يبقى الإشكال فى الظاهرين اللذين يمكن التصرف فى كل

واحد منهما بما يرفع منافاته لظاهر الآخر، فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السند وطرح المرجوح، وبين الحكم بصدورهما وإرادة خلاف الظاهر فى أحدهما. فعلى ما ذكرن - من أن دليل حجية المعارض لا يجوز طرحه لأجل أصالة الظهور فى صاحبه، بل الأمر بالعكس، لأن الأصل لا يزاحم الدليل - يجب الحكم فى المقام بالإجمال، لتكافؤ أصالتى الحقيقة فى كل منهما، مع العلم إجمالا بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما،

(هامش)

(۱) فى (ت) و (هـ) بدل به : منهم . (۲) راجع الصفحة ۲۵ - ۲۶ (*)

ص ۸۷

فيتساقط الظهوران من الطرفين، فيصيران مجملين بالنسبة إلى مورد التعارض، فهم كظاهرى مقطوعى الصدور، أو ككلام واحد تصادم فيه ظاهران. ويشكل بصدق التعارض بينهم عرفا ودخولهما فى الأخبار العلاجية، إذ تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلا- بإخراج كليهما عن ظاهرهما خلاف الظاهر، مع أنه لا محصل للحكم بصدور الخبرين والتعبد بكليهما، لأجل أن يكون كل منهما سببا لإجمال الآخر، ويتوقف فى العمل بهما فيرجع إلى الأصل، إذ لا يترتب حينئذ ثمرة على الأمر بالعمل بهم. نعم، كلاهما دليل واحد على نفى الثالث، كما فى المتباينين. وهذا هو المتعين، ولذ استقرت طريقة العلماء على ملاحظة المرجحات السندية فى مثل ذلك، إلا- أن اللازم من ذلك وجوب التخيير بينهما عند فقد المرجحات، كما هو ظاهر آخر عبارتى العدة والاستبصار المتقدمتين. كما أن اللازم على الأول التوقف من أول الأمر والرجوع إلى الأصل إن لم يكن مخالفا لهما، وإلا فالتخيير من جهة العقل، بناء على القول به فى دوران الأمر بين احتمالين مخالفين للأصل، كالوجوب والحرمة. وقد أشرنا سابقا إلى أنه قد يفصل فى المسألة (۱): بين ما إذا كان لكل من المتعارضين مورد سليم عن التعارض، كما فى العامين من وجه، حيث إن الرجوع إلى المرجحات السندية

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۲۸ (*)

ص ۸۸

فيهما على الإطلاق، يوجب طرح الخبر المرجوح فى مادة الافتراق ولا- وجه له، والاقتصار فى الترجيح بها على (۱) خصوص مادة الاجتماع التى هى محل المعارضة وطرح المرجوح بالنسبة إليها مع العمل به فى مادة الافتراق، بعيد عن ظاهر الأخبار العلاجية. وبين ما إذا لم يكن لهما مورد سليم، مثل قوله: اغتسل للجمعة الظاهر فى الوجوب، وقوله: ينبغى غسل الجمعة الظاهر فى الاستحباب، فيطرح الخبر المرجوح رأسا لأجل بعض المرجحات. لكن الاستبعاد المذكور فى الأخبار العلاجية إنما هو من جهة أن بناء العرف فى العمل بأخبارهم من حيث الظن بالصدور، فلا يمكن التبعيض (۲) فى صدور العامين من وجه من حيث مادتى الافتراق والاجتماع (۳). وأما إذا تعبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط، فلا مانع من تعبده ببعض مضمون الخبر دون بعض. وكيف كان فترك التفصيل أوجه منه، وهو أوجه من إطلاق إهمال المرجحات. وأما ما ذكرنا فى وجهه: من عدم جواز طرح دليل حجية أحد الخبرين لأصالة الظهور فى (۴) الآخر، فهو إنما يحسن إذ كان ذلك الخبر

(هامش)

(۱) فى غير (ت) بدل على : فى . (۲) فى غير (ظ): التبعض . (۳) فى (ص)، (ه) و (ر) زيادة: كما أشرنا سابقا إلى أن الخبرين المتعارضين من هذا القبيل . (۴) فى غير (ص) بدل الظهور فى : ظهور . (*)

ص ۸۹

بنفسه قرينة على إرادة (۱) خلاف الظاهر فى الآخر، وأما إذا كان محتاجا إلى دليل ثالث يوجب صرف أحدهما، فحكمهما حكم الظاهرين المحتاجين فى الجمع بينهما إلى شاهدين، فى أن العمل بكليهما مع تعارض ظاهريهما يعد (۲) غير ممكن، فلا بد من طرح أحدهم معينا، للترجيح، أو غير معين، للتخيير. ولا يقاس حالهما على حال مقطوعى الصدور فى الالتجاء إلى الجمع بينهما، كما أشرنا (۳) إلى دفع ذلك عند الكلام فى أولوية (۴ الجمع على الطرح، والمسألة محل إشكال. وقد تلخص مما ذكرنا: أن تقديم النص على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح بحسب الدلالة، 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 الدلالة فى تعارض الظاهر والأظهر، نظر إلى احتمال خلاف الظاهر فى كل منهما بملاحظة نفسه، غاية الأمر ترجيح الأظهر. ول فرق فى الظاهر والنص بين العام والخاص المطلقين إذا فرض عدم احتمال فى الخاص يبقى معه ظهور العام - وإلا دخل (۵) فى تعارض

(هامش)

(۱) إرادة من (ص). (۲) فی (ظ) ونسخة بدل (ص) بدل یعد : بعد . (۳) راجع الصفحة ۲۲. (۴) فی (ظ) بدل أولویة : أدلة تقدیم . (۵) کذا فی (ظ)، وفی (ر) بدل وإلا دخل : ویدخل ، وفی (ت)، (هـ) و (ص) بدله: لئلا یدخل . (*)

ص ۹۰

۲

الظاهرین أو تعارض الظاهر والأظهر - وبین ما یکون التوجیه فیه قریبا، وبین ما یکون التوجیه فیه بعیدا (۱)، مثل: صیغة الوجوب مع دلیل نفی البأس عن الترک، لأن العبرة بوجود احتمال فی أحد الدلیلین لا یحتمل ذلک فی الآخر وإن کان ذلک الاحتمال بعیدا فی الغایة، لأن مقتضی الجمع بین العام والخاص بعینه موجود فیه. وقد یظهر خلاف ما ذکرنا فی حکم النص والظاهر من بعض الأصحاب فی کتبهم الاستدلالیة، مثل: حمل الخاص المطلق علی التقیة لموافقته لمذهب العامة: منها: ما یظهر من الشیخ (رحمه الله) فی مسألة من زاد فی صلاته رکعة ، حیث حمل ما ورد فی صحة صلاة من جلس فی الرابعة بقدر التشهد علی التقیة، وعمل علی عمومات إبطال الزیادة (۲)، وتبعه بعض متأخری المتأخرین (۳ . لکن الشیخ (رحمه الله) کأنه بنی علی ما تقدم عن العدة والاستبصار (۴) - من ملاحظة المرجحات قبل حمل أحد الخبرین علی الآخر - أو علی استفادة التقیة من قرائن اخر غیر موافقة مذهب العامة.

(هامش)

(۱) لم ترد وبین ما یکون التوجیه فیه قریبا - إلی - بعیدا فی (ظ)، وورد بدله فی (ع): وبین ما یکون التوجیه فیه آبیا، مثل... ، وفی (): وبین مثل... ، وفی (ن) لم ترد وبین ما یکون التوجیه فیه قریب . (۲) الخلاف: ۴۵۱ - ۴۵۳. (۳ کالعلامة المجلسی فی البحار ۸۸: ۲۰۴، والمحدث البحرانی فی الحدائق ۹: ۱۱۷، واحتمله فی الریاض ۴: ۲۰۹. (۴) راجع الصفحة ۸۲ - ۸۴ (*)

ص ۹۱

ومنها: ما تقدم عن بعض المحدثین (۱)، من مؤاخذة حمل الأمر والنهی علی الاستحباب والکراهة. وقد یظهر من بعض (۲) الفرق بین العام والخاص والظاهر فی الوجوب والنص (۳ فی الاستحباب وما یتلوهما فی قرب التوجیه، وبین غیرهما مما کان تأویل الظاهر فیه بعیدا، حیث إنه (۴) - بعد نفی الإشکال عن الجمع بین العام والخاص والظاهر فی الوجوب والنص (۵) فی الاستحباب - استشکل الجمع فی مثل ما إذا دل دلیل علی أن القبلة أو مس باطن الفرج لا ینقض الوضوء، ودل دلیل آخر علی أن الوضوء یعاد منهما، وقال: إن الحکم بعدم وجوب الوضوء فی المقام مستند إلی النص المذکور، وأما الحکم باستحباب الوضوء فلیس له مستند ظاهر، لأن تأویل کلامهم لم یثبت حجیته إلا إذا فهم من الخارج إرادته، والفتوی والعمل به محتاج إلی مستند شرعی، ومجرد أولویة الجمع غیر صالح (۶). أقول - بعد ما ذکرنا من أن الدلیل الدال علی وجوب الجمع بین العام والخاص وشبهه (۷) بعینه جار فیما نحن فیه، ولیس الوجه فی الجمع

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۸۵. (۲) هو الوحید البهبهانی، کما سیأتی. (۳) فی (ظ) ونسختی بدل (ت) و (هـ) بدل النص : الصریح . (۴) کذا فی (ت)، وفی غیرها بدل إنه : قال . (۵) فی (ظ)، (ت) و (هـ) بدل النص : الصریح . (۶) الرسائل الاصولیة: ۴۸۰ - ۴۸۱. (۷) لم ترد وشبهه فی (ظ). (*)

ص ۹۲

شیوع التخصیص، بل المدار علی احتمال موجود فی أحد الدلیلین مفقود فی الآخر (۱)، مع أن حمل ظاهر وجوب إعادة الوضوء علی الاستحباب أیضا شایع علی ما اعترف به سابق -: لیت شعری ما الذی أراد بقوله: تأویل کلامهم لم یثبت حجیته إلا إذا فهم من

الخارج إرادته؟ فإن بنى على طرح ما دل على وجوب إعادة الوضوء وعدم البناء على أنه كلامهم (عليهم السلام)، فأين كلامهم (۲) حتى يمنع من تأويله إلا بدليل؟! وهل (۳) هو إل طرح السند لأجل الفرار عن تأويله؟! وهو غير معقول. وإن بنى على عدم طرحه وعلى التعبد بصدوره ثم حمله على التقية، فهذا أيضا قريب من الأول، إذ لا دليل على وجوب التعبد بخبر يتعين حمله على التقية على تقدير الصدور، بل لا معنى لوجوب التعبد به، إذ لا أثر فى العمل يترتب عليه. وبالجملة: إن الخبر الظنى إذا دار الأمر بين طرح سنده، وحمله، وتأويله، فلا ينبغى التأمل فى أن المتعين تأويله ووجوب العمل على طبق التأويل، ولا معنى لطرحه أو الحكم بصدوره تقية فرارا عن تأويله. وسيجئ زيادة توضيح ذلك إن شاء الله (۴ .

(هامش)

(۱) فى (هـ) زيادة: كما مر . (۲) لم ترد فأين كلامهم فى (ظ). (۳) فى (ت) بدل وهل : وليس ، وفى (هـ) بدله: فليس ، وفى (ظ): فهل . (۴) انظر الصفحة ۱۳۷. (*)

ص ۹۳

[المرجحات فى الدلالة] (۱) فلنرجع إلى ما كنا فيه من بيان المرجحات فى الدلالة، ومرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر. والأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصية، وهذا لا يدخل تحت ضابطة. وقد تكون بملاحظة نوع المتعارضين، كأن يكون أحدهما ظاهرا فى العموم والآخر جملة شرطية ظاهرة فى المفهوم، فيتعارضان (۲)، فيقع الكلام فى ترجيح المفهوم على العموم. وكتعارض التخصيص والنسخ فى بعض أفراد العام والخاص، والتخصيص والتقييد. وقد تكون باعتبار الصنف، كترجيح أحد العامين أو المطلقين على الآخر لبعد التخصيص أو التقييد فيه. ولنشر إلى جملة من هذه المرجحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين فى مسائل: منها: لا إشكال فى تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع فى مقام

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) فى (ت) و (هـ) زيادة: كتعارض مفهوم: (إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء) ومنطوق عموم: (خلق الله الماء طهور) . الوسائل ۱: ۱۱۷، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۲، و ۱: ۱۰۱، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث ۹ (*)

ص ۹۴

التشريع فى استمراره باستمرار الشريعة، على ظهور العام فى العموم الأفرادى، ويعبر عن ذلك بأن التخصيص أولى من النسخ، من غير فرق بين أن يكون احتمال المنسوخية فى العام أو فى الخاص. والمعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ. وقد وقع الخلاف فى بعض الصور، وتمام ذلك فى بحث العام والخاص من مباحث الألفاظ. وكيف كان، فل إشكال فى أن احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، كم أن احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور. فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ، وأما ارتكاب كون الخاص كاشفا عن قرينة كانت مع العام واختفت فهو خلاف الأصل. والكلام 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 القرينة حين العمل، أو جواز إرادة خلاف الظاهر من المخاطبين واقعا مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبة لعملهم بظهوره، وبعبارة اخرى: تكليفهم ظاهرا هو العمل بالعموم. ومن هنا يقع الإشكال فى تخصيص العمومات المتقدمة فى كلام النبى أو الوصى أو بعض الأئمة (عليهم السلام) بالمخصصات الواردة بعد ذلك بمدة عن باقى الأئمة (عليهم السلام)، فإنه لا بد أن يرتكب فيها النسخ، أو كشف الخاص عن قرينة مع العام مختفية، أو كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهرا العمل بالعموم المراد به الخصوص واقع.

ص ۹۵

أما النسخ - فبعد توجيه وقوعه بعد النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) بإرادة كشف م بينه النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) للوصى

(علیه السلام) عن غایة الحکم الأول وابتداء الحکم الثانی - مدفوع: بأن غلبة هذا النحو (۱) من التخصیصات یأبی عن حمله علی ذلک، مع أن الحمل علی النسخ یوجب طرح ظهور کلا الخبرین فی کون مضمونهما حکم مستمرا من أول الشریعة إلی آخرها، إلا أن یفرض المتقدم ظاهرا فی الاستمرار، والمتأخر غیر ظاهر بالنسبة إلی ما قبل صدوره، فحینئذ یوجب طرح ظهور المتقدم ل المتأخر، کما لا یخفی (۲). وهذا لم (۳) یحصل فی کثیر من الموارد بل أکثرها. وأم اختفاء المخصصات، فیبعده بل یحیله - عادة - عموم البلوی بها من حیث العلم والعمل، مع إمکان دعوی العلم بعدم علم أهل العصر المتقدم وعملهم بها، بل المعلوم جهلهم به. فالأوجه هو الاحتمال الثالث، فکما أن رفع مقتضی البراءة العقلیة ببیان التکلیف کان علی التدریج - کما یظهر من الأخبار والآثار - مع اشتراک الکل فی الأحکام الواقعیة، فکذلک ورود التقیید والتخصیص للعمومات والمطلقات، فیجوز أن یکون الحکم الظاهری للسابقین الترخیص فی ترک بعض الواجبات وفعل بعض المحرمات الذی یقتضیه العمل بالعمومات، وإن کان المراد منها الخصوص الذی هو الحکم المشترک.

(هامش)

(۱) فی (ظ) زیادة: وهو کون المخاطبین بالعام تکلیفهم ظاهرا العمل بالعموم المراد به الخصوص واقع . (۲) لم ترد فحینئذ - إلی - کما لا یخفی فی (ظ). (۳) فی غیر (ص) بدل لم : ل . (*)

ص ۹۶

ودعوی: الفرق بین إخفاء (۱) التکلیف الفعلی وإبقاء المکلف علی ما کان علیه من الفعل والترک بمقتضی البراءة العقلیة، وبین إنشاء الرخصة له فی فعل الحرام وترک الواجب، ممنوعة. غایة الأمر أن الأول من قبیل عدم البیان، والثانی من قبیل بیان العدم، ول قبح فیه بعد فرض المصلحة، مع أن بیان العدم قد یدعی وجوده فی الکل، بمثل قوله (صلی الله علیه وآله) فی خطبة الغدیر فی حجة الوداع: معاشر الناس ما من شیء یقربکم إلی الجنة ویباعدکم عن النار إلا وقد أمرتکم به، وما من شیء یقربکم من النار ویباعدکم من الجنة إلا وقد نهیتکم عنه (۲). بل یجوز أن یکون مضمون العموم والإطلاق هو الحکم الإلزامی وإخفاء (۳) القرینة المتضمنة لنفی الإلزام، فیکون التکلیف حینئذ لمصلحة فیه لا فی المکلف به. فالحاصل: أن المستفاد من التتبع فی الأخبار والظاهر من خلو العمومات والمطلقات عن القرینة، أن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) جعل الوصی (علیه السلام) مبینا لجمیع ما أطلقه واطلق فی کتاب الله، وأودعه علم ذلک وغیره. وکذلک الوصی بالنسبة إلی من بعده من الأوصیاء صلوات الله علیهم أجمعین، فبینوا م رأوا فیه المصلحة، وأخفوا ما رأوا المصلحة فی إخفائه.

(هامش)

(۱) فی (ظ) و (هـ) ونسخة بدل (ت) بدل إخفاء : إمضاء . (۲) الوسائل ۱۲: ۲۷، الباب ۱۲ من أبواب مقدمات التجارة، الحدیث ۲. (۳) فی غیر (ت) و (ر): اختفاء . (*)

ص ۹۷

فإن قلت: اللازم من ذلک عدم جواز التمسک بأصالة عدم التخصیص فی العمومات - بناء علی اختصاص الخطاب بالمشافهین أو فرض الخطاب فی غیر الکتاب - إذ لا یلزم من عدم المخصص لها فی الواقع إرادة العموم، لأن المفروض حینئذ جواز تأخیر المخصص عن وقت العمل بالخطاب. قلت: المستند فی إثبات أصالة الحقیقة بأصالة عدم القرینة قبح الخطاب بالظاهر المجرد وإرادة خلافه، بضمیمة أن الأصل الذی استقر علیه طریقة التخاطب هو أن المتکلم لا یلقی الکلام إلا لأجل إرادة تفهیم معناه الحقیقی أو المجازی، فإذا لم ینصب قرینة علی إرادة تفهیم (۱) المجاز تعین إرادة الحقیقة فعلا، وحینئذ فإن اطلعن علی التخصیص المتأخر کان هذا کاشفا عن مخالفة المتکلم لهذا الأصل لنکتة، وأما إذ لم نطلع علیه ونفیناه بالأصل فاللازم الحکم بإرادة تفهیم (۲) الظاهر فعلا (۳) من المخاطبین، فیشترک الغائبون معهم. ومنها: تعارض الإطلاق والعموم، فیتعارض تقیید المطلق وتخصیص العام. ولا إشکال فی

ترجیح التقیید، علی ما حققه سلطان العلماء (۴ :

(هامش)

(۱) لم ترد تفهیم فی (ظ). (۲) شطب علی تفهیم فی (ت). (۳) لم ترد فعل فی (ظ). (۴) حققه سلطان العلماء (قدس سره) فی حاشیته علی المعالم فی مباحث المطلق والمقید، انظر معالم الاصول (الطبعة الحجریة) الصفحة ۱۵۵، الحاشیة المبدوة بقوله: الجمع بین الدلیلین... الخ. (*)

ص ۹۸

من کونه حقیقة، لأن الحکم بالإطلاق من حیث عدم البیان، والعام بیان، فعدم البیان للتقیید جزء من مقتضی الإطلاق، والبیان للتخصیص مانع عن اقتضاء العام للعموم، فإذ دفعنا المانع عن العموم بالأصل، والمفروض وجود المقتضی له، ثبت بیان التقیید وارتفع المقتضی للإطلاق، فالمطلق دلیل تعلیقی والعام دلیل تنجیزی، والعمل بالتعلیقی موقوف علی طرح التنجیزی، لتوقف موضوعه علی عدمه، فلو کان طرح التنجیزی متوقفا علی العمل بالتعلیقی ومسببا عنه لزم الدور، بل هو یتوقف علی حجة اخری راجحة علیه (۱). وأم علی القول بکونه مجازا، فالمعروف فی وجه تقدیم التقیید کونه أغلب من التخصیص. وفیه تأمل (۲). نعم، إذا استفید العموم الشمولی من دلیل الحکمة کانت الإفادة غیر مستندة إلی الوضع، کمذهب السلطان فی العموم البدلی (۳). ومما ذکرنا یظهر حال التقیید مع سائر المجازات. ومنها: تعارض العموم مع غیر الإطلاق من الظواهر. والظاهر المعروف تقدیم التخصیص لغلبته وشیوعه (۴ .

(هامش)

(۱) لم ترد والعمل - إلی - راجحة علیه فی (ظ). (۲) فی أوثق الوسائل: ۶۱۵، وحاشیة نسخة (خ) زیادة من المصنف، وهی کما یلی: وجه التأمل: أن الکلام فی التقیید بالمنفصل، ولا نسلم کونه أغلب. نعم، دلالة ألفاظ العموم أقوی من دلالة المطلق ولو قلنا إنها بالوضع . (۳) راجع الهامش (۴) فی الصفحة السابقة. (۴) فی غیر (ص) و (ظ): لغلبة شیوعه . (*)

ص ۹۹

وقد یتأمل فی بعضها، مثل ظهور الصیغة فی الوجوب، فإن استعمالها فی الاستحباب شایع أیضا، بل قیل بکونه مجازا مشهورا (۱)، ولم یقل ذلک فی العام المخصص، فتأمل. ومنه: تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض. والظاهر تقدیم الجملة الغائیة علی الشرطیة، والشرطیة علی الوصفیة. ومنها: تعارض ظهور الکلام فی استمرار الحکم مع غیره من الظهورات، فیدور الأمر بین النسخ وارتکاب خلاف ظاهر آخر. والمعروف ترجیح الکل علی النسخ، لغلبتها بالنسبة إلیه. وقد یستدل علی ذلک بقولهم (علیهم السلام): حلال محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) حلال إلی یوم القیامة، وحرامه حرام إلی یوم القیامة (۲). وفیه: أن الظاهر سوقه لبیان استمرار أحکام محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) نوعا من قبل الله جل ذکره إلی یوم القیامة فی مقابل نسخها بدین آخر، لا بیان استمرار أحکامه الشخصیة إلا ما خرج بالدلیل، فالمراد أن حلاله (صلی الله علیه وآله وسلم) حلال من قبل الله جل ذکره إلی یوم القیامة، لا أن الحلال من قبله (صلی الله علیه وآله وسلم) حلال من قبله إلی یوم القیامة، لیکون المراد استمرار حلیته. وأضعف من ذلک التمسک باستصحاب عدم النسخ فی المقام، لأن الکلام فی قوة أحد الظاهرین وضعف الآخر، فلا وجه لملاحظة الاصول

(هامش)

(۱) انظر المعالم: ۵۳، وهدایة المسترشدین: ۱۵۲. (۲) الکافی ۱: ۵۸، الحدیث ۱۹، والوسائل ۱۸: ۱۲۴، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۷ (*)

ص ۱۰۰

العملیة فی هذا المقام، مع أنا إذا فرضنا عاما متقدما وخاصا متأخرا، فالشک فی تکلیف المتقدمین بالعام وعدم تکلیفهم، فاستصحاب الحکم السابق لا ـ معنی له، فیبقی ظهور الکلام فی عدم النسخ معارضا بظهوره فی العموم. نعم، لا ـ یجری فی مثل العام المتأخر عن الخاص (۱). ثم إن هذا التعارض إنما هو مع عدم ظهور الخاص فی ثبوت حکمه فی الشریعة ابتداء، وإلا تعین التخصیص. ومنها: ظهور اللفظ فی المعنی الحقیقی مع ظهوره مع القرینة فی المعنی المجازی، وعبروا عنه بتقدیم الحقیقة علی المجاز، ورجحوه علیه. فإن أرادوا أنه إذا دار الأمر بین طرح الوضع اللفظی بإرادة المعنی المجازی وبین طرح مقتضی القرینة فی الظهور المجازی بإرادة المعنی الحقیقی، فلا أعرف له وجها، لأن ظهور اللفظ فی المعنی المجازی إن کان مستندا إلی قرینة لفظیة فظهوره مستند إلی الوضع، وإن استند إلی حال أو قرینة منفصلة قطعیة فلا یقصر عن الوضع، وإن کان ظنا معتبرا فینبغی تقدیمه علی الظهور اللفظی المعارض، کما یقدم علی ظهور اللفظ (۲) المقرون به، إلا ـ أن یفرض ظهوره ضعیفا یقوی علیه (۳) ظهور الدلیل المعارض، فیدور الأمر بین ظاهرین أحدهما أقوی من الآخر.

(هامش)

(۱) لم ترد نعم - إلی - عن الخاص فی (ظ)، وفی غیر (ص) وردت بعد عبارة ثم إن هذا التعارض - إلی - التخصیص . (۲) لم ترد المعارض کما یقدم علی ظهور اللفظ فی (ت). (۳) فی غیر (ص) زیادة: بخلاف . (*)

ص ۱۰۱

وإن أرادوا به معنی آخر فلا ـ بد من التأمل فیه (۱). هذا بعض الکلام فی تعارض النوعین المختلفین من الظهور. وأما الصنفان المختلفان من نوع واحد، فالمجاز الراجح الشائع مقدم علی غیره، ولذا یحمل الأسد فی أسد یرمی علی الرجل الشجاع دون الرجل الأبخر، ویحمل الأمر المصروف عن الوجوب علی الاستحباب دون الإباحة. وأما تقدیم بعض أفراد التخصیص علی بعض: فقد یکون بقوة عموم أحد العامین علی الآخر، إما بنفسه (۲ کتقدیم الجمع المحلی باللام علی المفرد المعرف ونحو ذلک، وإما بملاحظة المقام، فإن العام المسوق لبیان الضابط أقوی من غیره، ونحو ذلک. وقد یکون لقرب أحد التخصیصین (۳) وبعد الآخر، کما یقال: إن (۴) الأقل أفرادا مقدم علی غیره، فإن العرف یقدم عموم یجوز أکل کل رمان علی عموم النهی عن أکل کل حامض، لأنه أقل أفرادا، فیکون أشبه بالنص. وکما إذا کان التخصیص فی أحدهما تخصیصا لکثیر من الأفراد، بخلاف الآخر.

(هامش)

(۱) لم ترد ومنها - إلی - التأمل فیه فی (ظ). (۲) فی غیر (ت): لنفسه . (۳) فی (ر) و (ص) ونسخة بدل (ت): المخصصین . (۴) فی (هـ) زیادة: تخصیص . (*)

ص ۱۰۲

[بیان انقلاب النسبة] (۱) بقی فی المقام شیء: وهو أن ما ذکرنا من حکم التعارض - من أن النص یحکم علی الظاهر، والأظهر علی الظاهر (۲) - لا إشکال فی تحصیله فی المتعارضین، وأما إذا کان التعارض بین أزید من دلیلین، فقد یصعب تحصیل ذلک، إذ قد (۳) یختلف حال التعارض بین اثنین منها بملاحظة أحدهما مع الثالث. مثلا: قد یکون النسبة بین الاثنین العموم والخصوص من وجه، وینقلب بعد تلک الملاحظة إلی العموم المطلق أو بالعکس أو إلی التباین. وقد وقع التوهم فی بعض المقامات، فنقول توضیح لذلک: إن النسبة بین المتعارضات المذکورة: إن کانت نسبة واحدة فحکمها حکم المتعارضین: فإن کانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع إلی المرجحات، مثل قوله: یجب إکرام العلماء و یحرم إکرام الفساق و یستحب إکرام الشعراء فیتعارض الکل فی مادة الاجتماع. وإن کانت النسبة عموما مطلقا، فإن لم یلزم محذور من تخصیص العام بهما خصص بهما، مثل المثال الآتی. وإن لزم محذور، مثل قوله:

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) لم ترد والأظهر على الظاهر فى (ظ). (۳ قد من (ص). (*)

ص ۱۰۳

يجب إكرام العلماء و يحرم إكرام فساق العلماء و يكره إكرام عدول العلماء فإن اللازم من تخصيص العام بهما بقاؤه بلا مورد، فحكم ذلك كالمتباينين، لأن مجموع الخاصين مباين للعام. وقد توهم بعض من عاصرناه (۱)، فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع ونحوه مع الخاص المطلق الآخر، فإذا ورد أكرم العلماء ، ودل من الخارج دليل على عدم وجوب إكرام فساق العلماء، وورد أيض لا ـ تكرم النحويين كانت النسبة على هذا بينه وبين العام - بعد إخراج الفساق - عموما من وجه. ولا أظن يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصان دليلين لفظيين، إذ لا ـ وجه لسبق ملاحظة العام مع أحدهم على ملاحظته مع الآخر. وإنما يتوهم ذلك فى العام المخصص بالإجماع أو العقل، لزعم أن المخصص المذكور يكون كالمتصل، فكأن العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج، والتعارض إنما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين، لا بين ما وضع له اللفظ وإن علم عدم استعماله فيه (۲)، فكأن المراد بالعلماء فى المثال المذكور عدولهم، والنسبة بينه وبين النحويين عموم من وجه. ويندفع: بأن التنافى فى المتعارضين إنم يكون بين ظاهرى الدليلين، وظهور الظاهر إما أن يستند إلى وضعه، وإما أن يستند إلى

(هامش)

(۱) هو الفاضل النراقى فى مناهج الأحكام: ۳۱۷، وعوائد الأيام: ۳۴۹ - ۳۵۳. (۲ فيه من (ص). (*)

ص ۱۰۴

قرينة المراد. وكيف كان، فلا ـ بد من إحرازه حين التعارض وقبل علاجه، إذ العلاج راجع إلى دفع المانع، لا إلى إحراز المقتضى. والعام المذكور - بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقلى - إن لوحظ بالنسبة إلى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل، فالدليل المذكور والمخصص اللفظى سواء فى المانعية عن ظهوره فى العموم، فيرفع اليد عن الموضوع له بهما، وإن لوحظ بالنسبة إلى المراد (۱) منه بعد التخصيص بذلك الدليل، فلا ظهور له فى إرادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل، إلا بعد إثبات كونه تمام الباقى (۲)، وهو غير معلوم، إلا ـ بعد نفى احتمال مخصص آخر ولو بأصالة عدمه، وإلا فهو مجمل مردد بين تمام الباقى (۳) وبعضه، لأن الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم لا معينة لتمام الباقى. وأصالة عدم المخصص الآخر فى المقام غير جارية مع وجود المخصص اللفظى، فلا ظهور له فى تمام الباقى حتى يكون النسبة بينه وبين المخصص اللفظى (۴) عموما من وجه. . وبعبارة أوضح: تعارض العلماء بعد إخراج فساقهم مع النحويين ، إن كان قبل علاج دليل النحويين ورفع (۵) مانعيته، فلا ظهور له حتى يلاحظ النسبة بين ظاهرين، لأن ظهوره يتوقف على

(هامش)

(۱) فى (ظ) بدل المراد : الباقى . (۲) فى غير (ت) و (هـ) بدل الباقى : المراد . (۳) فى (ر)، (ص) و (ظ) بدل الباقى : المراد . (۴) لم ترد اللفظى فى (ظ). (۵) فى (ت) و (ظ) بدل رفع : دفع . (*)

ص ۱۰۵

علاجه ورفع (۱) تخصيصه ب لا تكرم النحويين ، وإن كان بعد علاجه ودفعه فلا دافع له، بل هو كالدليل الخارجى المذكور دافع (۲) عن مقتضى وضع العموم. نعم، لو كان المخصص متصلا بالعام من قبيل: الصفة، والشرط، وبدل البعض - كما فى أكرم العلماء العدول ، أو إن كانوا عدول ، أو عدولهم - صحت ملاحظة النسبة بين هذ التركيب الظاهر فى تمام الباقى وبين المخصص اللفظى المذكور وإن قلنا بكون العام المخصص بالمتصل مجازا، إلا أنه يصير حينئذ من قبيل أسد يرمى ، فلو ورد مخصص منفصل آخر كان مانعا لهذا الظهور. وهذا بخلاف العام المخصص بالمنفصل، فإنه لا يحكم بمجرد وجدان مخصص منفصل بظهوره فى تمام الباقى، إلا بعد إحراز عدم مخصص آخر. فالعام المخصص بالمنفصل لا ظهور له فى المراد (۳) منه، بل هو قبل إحراز جميع المخصصات مجمل

مردد بین تمام الباقی وبعضه، وبعده یتعین إرادة الباقی بعد جمیع ما ورد علیه من التخصیص. أما المخصص بالمتصل، فلما کان ظهوره مستندا إلی وضع الکلام الترکیبی علی القول بکونه حقیقة، أو وضع لفظ القرینة بناء علی کون لفظ العام مجازا، صح اتصاف الکلام بالظهور، لاحتمال إرادة خلاف ما

(هامش)

(۱) فی (ت) و (ظ) بدل رفع : دفع . (۲) فی (ظ): مانع ، وفی (ص): رافع . (۳) فی (ظ) بدل المراد : الباقی . (*)

ص ۱۰۶

وضع له الترکیب أو لفظ القرینة. والظاهر أن التخصیص بالاستثناء من قبیل المتصل، لأن مجموع الکلام ظاهر فی تمام الباقی، ولذا یفید الحصر. فإذا قال: لا تکرم العلماء إلا العدول ، ثم قال: أکرم النحویین فالنسبة عموم من وجه، لأن إخراج غیر العادل من النحویین مخالف لظاهر الکلام الأول. ومن هنا یصح أن یقال: إن النسبة بین قوله: لیس فی العاریة ضمان إلا الدینار والدرهم ، وبین ما دل علی ضمان الذهب والفضة عموم من وجه - کما قواه غیر واحد من متأخری المتأخرین (۱) - فیرجح الأول، لأن دلالته بالعموم ودلالة الثانی بالإطلاق، أو یرجع إلی عمومات نفی الضمان. خلاف لما ذکره بعضهم (۲): من أن تخصیص العموم بالدرهم والدینار لا ینافی تخصیصه أیض بمطلق الذهب والفضة. وذکره صاحب المسالک، وأطال الکلام فی توضیح ذلک، فقال ما لفظه: لا خلاف فی ضمانهما - یعنی الدراهم والدنانیر - عندنا، وإنما الخلاف فی غیرهما من الذهب والفضة کالحلی المصوغة، فإن مقتضی

(هامش)

(۱) مثل المحقق السبزواری فی کفایة الأحکام: ۱۳۵، وتبعه صاحب الریاض فی الریاض (الطبعة الحجریة) ۱: ۶۲۵. (۲) ذکره المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۶: ۷۸ - ۸۰، وأوضحه صاحب المسالک کما سیأتی، وتبعهما السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۶: ۷۰ - ۷۲، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۲۷: ۱۸۴ - ۱۸۷ (*)

ص ۱۰۷

الخبر الأول (۱) ونحوه دخولها، ومقتضی تخصیص الثانی (۲) بالدراهم والدنانیر خروجها فمن الأصحاب (۳) من نظر إلی أن الذهب والفضة مخصصان من عدم الضمان مطلقا، ول منافاة بینهما وبین الدراهم والدنانیر، لأنهما بعض أفرادهما، ویستثنی الجمیع، ویثبت الضمان فی مطلق الجنسین. ومنهم (۴) من التفت إلی أن الذهب والفضة مطلقان أو عامان - بحسب إفادة الجنس المعرف العموم وعدمه - والدراهم والدنانیر مقیدان أو مخصصان، فیجمع بین النصوص بحمل المطلق علی المقید أو العام علی الخاص. والتحقیق فی ذلک أن نقول: إن هنا نصوصا علی ثلاثة أضرب: أحدها: عام فی عدم الضمان من غیر تقیید، کصحیحة الحلبی عن الصادق (علیه السلام): لیس علی مستعیر عاریة ضمان، وصاحب العاریة

(هامش)

(۱) وهو ما رواه زرارة فی الحسن عن الصادق (علیه السلام): قال: قلت له: العاریة مضمونة؟ فقال: جمیع ما استعرته فتوی فلا یلزمک تواه، إلا الذهب والفضة فإنهم یلزمان... الوسائل ۱۳: ۲۳۹، الباب ۳ من أحکام العاریة، الحدیث ۲. (۲) وهو روایة ابن مسکان فی الصحیح عن الصادق (علیه السلام): لا تضمن العاریة إلا أن یکون قد اشترط فیها ضمان، إلا الدنانیر فإنها مضمونة وإن لم یشترط فیها ضمان ، وحسنة عبد الملک عنه (علیه السلام): لیس علی صاحب العاریة ضمان إلا أن یشترط صاحبها، إل الدراهم فإنها مضمونة، اشترط صاحبها أو لم یشترط . الوسائل ۱۳: ۲۳۹ - ۲۴۰، الباب ۳ من أحکام العاریة، الحدیث ۱ و ۳. (۳) هو المحقق الثانی، کما تقدم فی الصفحة السابقة. (۴) هو فخر الدین فی الإیضاح ۲: ۱۲۹ - ۱۳۰ (*)

ص ۱۰۸

والودیعة مؤتمن (۱)، وقریب منها صحیحة محمد بن مسلم عن الباقر (علیه السلام) (۲ . وثانیها: بحکمها إلا أنه استثنی مطلق الذهب

والفضة. وثالثها: بحكمها إلا أنه استثنى الدنانير أو الدراهم. وحينئذ فلا بد من الجمع، فإخراج الدراهم والدنانير لازم، لخروجهما على الوجهين الأخيرين، فإذا خرجا من العموم بقى العموم فى ما عداهم بحاله، وقد عارضه التخصيص بمطلق الجنسين، فلا بد من الجمع بينهما بحمل العام على الخاص. فإن قيل: لما كان الدراهم والدنانير أخص من الذهب والفضة وجب تخصيصهما بهم عملا بالقاعدة، فلا تبقى المعارضة إلا بين العام الأول والخاص الأخير. قلنا: لا شك أن كلا منهما مخصص لذلك العام، لأن كلا منهما مستثنى، وليس هنا إلا أن أحد المخصصين أعم من الآخر مطلقا، وذلك غير مانع، فيخص العام الأول بكل منهما أو يقيد مطلقه، لا أن أحدهما يخصص بالآخر، لعدم المنافاة بين إخراج الذهب والفضة فى لفظ، والدراهم والدنانير فى لفظ، حتى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص أو التقييد. وأيضا: فإن العمل بالخبرين الأخصين لا يمكن، لأن أحدهما لم يخص إلا الدنانير وأبقى الباقى على حكم عدم الضمان صريحا، والآخر لم يستثن إلا الدراهم وأبقى الباقى على حكم عدم الضمان كذلك، فدلالتهما

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۳: ۲۳۷، الباب ۱ من أحكام العارية، الحديث ۶. (۲) الوسائل ۱۳: ۲۳۷، الباب ۱ من أحكام العارية، الحديث ۷ (*)

ص ۱۰۹

قاصرة، والعمل بظاهر كل منهما لم يقل به أحد، بخلاف الخبر المخصص بالذهب والفضة. فإن قيل: التخصيص إنما جعلناه بهما معا، لا بكل واحد منهما، فلا يضر عدم دلالة أحدهما على الحكم المطلوب منه. قلنا: هذا أيضا لا يمنع قصور كل واحد من (۱ الدلالة، لأن كل واحد مع قطع النظر عن صاحبه قاصر، وقد وقعا فى وقتين فى حالتين مختلفتين، فظهر أن إرادة الحصر من كل منهما غير مقصود، وإنما المستثنى فيهما من جملة الأفراد المستثناة. وعلى تقدير الجمع بينهما - بجعل المستثنى مجموع ما استفيد منهما - لا يخرجان عن القصور فى الدلالة على المطلوب، إذ لا يعلم منهما إلا أن الاستثناء ليس مقصورا على ما ذكر فى كل واحد. فإن قيل: إخراج الدراهم والدنانير خاصة ينافى إخراج جملة الذهب والفضة، فلا بد من الجمع بينهما بحمل الذهب والفضة على الدراهم والدنانير، كما يجب الجمع بين عدم الضمان لمطلق العارية والضمان لهذين النوعين، لتحقق المنافاة. قلنا: نمنع المنافاة بين الأمرين، فإن استثناء الدراهم والدنانير اقتضى بقاء العموم فى حكم عدم الضمان فى ما عداهما، وقد عارضه الاستثناء الآخر، فوجب تخصيصه به أيضا، فلا وجه لتخصيص أحد المخصصين بالآخر. وأيضا: فإن حمل العام على الخاص استعمال مجازى، وإبقاءه على

(هامش)

(۱) فى المصدر: عن . (*)

ص ۱۱۰

عمومه حقيقة، ولا يجوز العدول إلى المجاز مع إمكان الاستعمال على وجه الحقيقة، وهو هنا ممكن فى عموم الذهب والفضة فيتعين، وإنما صرنا إلى التخصيص فى الأول لتعينه على كل تقدير. فإن قيل: إذا كان التخصيص يوجب المجاز وجب تقليله ما أمكن، لأن كل فرد يخرج يوجب زيادة المجاز فى الاستعمال، حيث كان حقه أن يطلق على جميع الأفراد، وحينئذ فنقول: قد تعارض هنا مجازان، أحدهما: فى تخصيص الذهب والفضة بالدنانير والدراهم، والثانى: فى زيادة تخصيص العام الأول بمطلق الذهب والفضة على تقدير عدم تخصيصهما بالدنانير والدراهم، فترجيح أحد المجازين على الآخر ترجيح من غير مرجح، بل يمكن ترجيح تخصيص الذهب والفضة، لأن فيه مراعاة قوانين التعارض بينه وبين ما هو أخص منه. قلنا: لا نسلم التعارض بين الأمرين، لأن استعمال العام الأول على وجه المجاز حاصل على كل تقدير إجماعا، وزيادة التجوز فى الاستعمال لا يعارض به أصل التجوز فى المعنى الآخر، فإن إبقاء الذهب والفضة على عمومهما استعمال حقيقى، فكيف يكافيه مجرد تقليل التجوز مع ثبوت أصله؟! وبذلك يظهر بطلان الترجيح بغير مرجح، لأن المرجح حاصل فى جانب الحقيقة. هذا ما يقتضيه الحال من الكلام على هذين الوجهين، وبقى فيه مواضع تحتاج إلى تنقيح (۱)، انتهى. أقول: الذى يقتضيه النظر، أن النسبة بين روايتى الدراهم

(هامش)

(۱) المسالک ۵: ۱۵۵ – ۱۵۸ (*)

ص ۱۱۱

۴

والدنانير بعد جعلهما كرواية واحدة، وبين ما دل على استثناء الذهب والفضة، من قبيل العموم من وجه، لأن التعارض بين العقد السلبى من الاولى والعقد الإيجابى من الثانية، إلا أن الأول عام والثانى مطلق، والتقييد أولى من التخصيص. وبعبارة اخرى: يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر فى الدرهم والدينار، ورفع اليد عن إطلاق الذهب والفضة، وتقييدهما أولى. إلا أن يقال: إن الحصر فى كل من روايتى الدرهم والدينار موهون، من حيث اختصاصهما بأحدهما، فيجب إخراج الآخر من عمومه، فإن ذلك يوجب الوهن فى الحصر وإن لم يكن الأمر كذلك فى مطلق العام. ويؤيد ذلك أن تقييد الذهب والفضة بالنقدين مع غلبة استعارة المصوغ بعيد جدا. ومما ذكرنا يظهر النظر فى مواضع مما ذكره صاحب المسالك فى تحرير وجهى المسألة. وإن كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة، فإن كان فيها ما يقدم على بعض آخر منها، إما لأجل الدلالة كم فى النص والظاهر أو الظاهر والأظهر، وإما لأجل مرجح آخر، قدم ما حقه التقديم، ثم لوحظ النسبة مع باقى المعارضات. فقد تنقلب النسبة وقد 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، والسر فى ذلك واضح، إذ لولا الترتيب فى العلاج لزم إلغاء

ص ۱۱۲

النص أو طرح (۱) الظاهر المنافى له رأسا، وكلاهما باطل. وقد لا تنقلب (۲) النسبة فيحدث الترجيح فى المتعارضات بنسبة واحدة (۳)، كما (۴) 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 الحرمة، ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفساق (۵) مرددا بين الوجوب والاستحباب. ثم إذا فرض أن الفساق بعد إخراج العلماء أقل فردا من الشعراء خص الشعراء به (۶)، فالفاسق الشاعر غير مستحب الإكرام. فإذا فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفساق أقل موردا من العلماء خص دليل العلماء بدليله، فيحكم بأن مادة الاجتماع بين الكل – أعنى العالم الشاعر الفاسق – مستحب الإكرام. وقس على ما ذكرنا صورة وجود المرجح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض. والغرض من إطالة الكلام فى ذلك التنبيه على وجوب التأمل فى علاج الدلالة عند التعارض، لأنا قد عثرنا فى كتب الاستدلال على بعض الزلات، والله مقيل العثرات.

(هامش)

(۱) لم ترد طرح فى (ظ). (۲) فى (ر) و (ه): وقد تنقلب . (۳) لم ترد رأس – إلى – بنسبة واحدة فى (ظ). (۴) فى (ظ): وكم . (۵) فى غير (ر) زيادة: منه . (۶) لم ترد به فى (ظ). (*)

ص ۱۱۳

[المرجحات الاخرى] (۱) وحيث فرغنا عن بعض الكلام فى المرجحات من حيث الدلالة التى هى مقدمة على غيرها، فلنشرع فى مرجحات الرواية من الجهات الاخر، فنقول ومن الله التوفيق للاهتداء: قد عرفت (۲) أن الترجيح: إما من حيث الصدور، بمعنى جعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور غيره، بحيث لو دار الأمر بين الحكم بصدوره وصدور غيره لحكمن بصدوره. ومورد هذا المرجح قد يكون فى السند كأعدلية الراوى، وقد يكون فى المتن ككونه أفصح (۳). وإما أن يكون من حيث جهة الصدور، فإن صدور الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعى، وقد يكون لبيان خلافه، لتقية أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع، فيكون

أحـدهما بحسب المرجح أقرب إلى الصدور لأجل بيان الواقع. وإما أن يكون من حيث المضـمون، بأن يكون مضـمون أحدهما أقرب فى النظر إلى الواقع. وأما تقسيم الاصوليين المرجحات إلى السندية والمتنية، فهو

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) راجع الصفحة ۸۰. (۳) فى (ظ) زيادة: أو كونه منقولا باللفظ . (*)

ص ۱۱۴

باعتبـار مورد المرجـح، لاـ باعتبار مورد (۱) الرجحان، ولـذا يـذكرون فى المرجحات المتنيـة مثل: الفصـيح، والأفصـح، والنقل باللفظ والمعنى، بل يـذكرون المنطوق والمفهوم، والخصوص والعموم، وأشـباه ذلك. ونحن نـذكر إن شاء الله تعالى نبـذا من القسـمين، لأن استيفاء الجميع تطويل لا حاجـة إليه بعد معرفة أن المناط كون أحدهما أقرب من حيث الصدور عن الإمام (عليه السـلام) لبيان الحكم الواقعى. [المرجحات السندية] (۲) أم الترجيح بالسـند، فبامور: منها: كون أحد الراويين عدلا والآخر غير عدل مع كونه مقبول الرواية من حيث كونه متحرزا عن الكـذب. ومنها: كونه أعـدل. وتعرف الأعدليـة إما بالنص عليها، وإما بـذكر فضائل فيه لم تـذكر فى الآخر. ومنها: كونه أصدق مع عدالة كليهم. ويدخل فى ذلك كونه أضبط (۳). وفى حكم الترجيح بهذه الامور، أن يكون طريق ثبوت مناط القبول فى أحدهما أوضح من الآخر وأقرب إلى الواقع، من جهة تعدد

(هامش)

(۱) لم ترد المرجح لا باعتبار مورد فى (ظ). (۲) العنوان منا. (۳) فى (ظ): أحفظ . (*)

ص ۱۱۵

المزكى أو رجحان أحد المزكيين على الآخر. ويلحق بذلك التباس اسم المزكى بغيره من المجروحين، وضـعف ما يميز المشترك به. ومنها: علو الإسـناد، لأنه كلما قلت الواسطة كان احتمال الكذب أقل. وقد يعارض (۱) فى بعض الموارد بندرة ذلك، واستبعاد الإسناد لتباعـد أزمنـة الرواة، فيكون مظنـة الإرسال. والحوالـة على نظر المجتهد. ومنها: أن يرسل أحد الراويين فيحذف الواسـطة ويسـند الآخر روايته، فإن المحذوف يحتمل أن يكون توثيق المرسل له معارضا بجرح جارح، وهذا الاحتمال منفى فى الآخر. وهذا إذا كان المرسل ممن تقبل مراسـيله، وإلا فلا يعارض المسند رأسا. وظاهر الشيخ فى العدة تكافؤ المرسل المقبول والمسند (۲)، ولم يعلم وجهه. ومنها: أن يكون الراوى لإحـدى الروايـتين متعـددا وراوى الاـخرى واحـدا، أو يكون رواة إحـداهما أكـثر، فـإن المتعـدد يرجـح على الواحد والأـكثر على الأقـل، كما هو واضـح. وحكى عن بعض العامـة (۳) عـدم الترجيـح قياس على الشـهادة والفتوى. ولازم هـذا القول عدم الترجيح بسائر المرجحات أيضا، وهو ضعيف. ومنها: أن يكون طريق تحمل أحد الراويين أعلى من طريق

(هامش)

(۱) ذكره العلامـة فى نهاية الوصول (مخطوط): ۴۵۵. (۲) العدة ۱: ۱۵۴. (۳) حكاه عن الكرخى العلامة فى نهاية الوصول (مخطوط): ۴۵۴، وحكاه عن بعض الحنفية الفاضل الجواد فى غاية المأمول (مخطوط): الورقة ۲۱۸، وانظر الإحكام للآمدى ۴: ۲۵۱ (*)

ص ۱۱۶

تحمـل الآـخر، كـأن يكون أحـدهما بقراءته على الشـيخ والآـخر بقراءة الشـيخ عليه، وهكـذ غيرهمـا من أنحاء التحمل. هـذه نبـذة من المرجحات السـندية التى توجب القوة من حيث الصدور، وعرفت أن معنى القوة كون أحدهما أقرب إلى الواقع من حيث اشتماله على مزية غير موجودة فى الآخر، بحيث لو فرضنا العلم بكذب أحدهما ومخالفته للواقع كان احتمال مطابقة ذى المزية للواقع أرجح وأقوى من مطابقـة الآخر، وإلا فقـد لا يوجب المرجـح الظن بكـذب الخبر المرجوح (۱)، من جهـة احتمال صـدق كلا الخبرين، فإن الخبرين المتعارضـين ل يعلم غالبا كـذب أحـدهما، وإنما التجأنا إلى طرح أحـدهما، بناء على تنافى ظاهريهم وعـدم إمكان الجمع بينهما لعدم الشاهـد، فيصـيران فى حكم مـا لو وجب طرح أحـدهما لكونه كاذبـا فيؤخـذ بمـا هو أقرب إلى الصـدق من الآخر. والغرض من إطالة

الكلام هنا أن بعضهم (۲) تخيل: أن المرجحات المذكورة فى كلماتهم للخبر من حيث السند أو المتن، بعضه يفيد الظن القوى، وبعضها يفيد الظن الضعيف، وبعضها لا يفيد الظن أصلا، فحكم بحجية الأولين واستشكل فى الثالث، من حيث إن الأحوط الأخذ بما فيه المرجح، ومن إطلاق أدلة التخيير، وقوى ذلك بناء على أنه لا دليل على الترجيح بالامور التعبدية فى مقابل إطلاقات التخيير. وأنت خبير: بأن جميع المرجحات المذكورة مفيدة للظن الشأنى

(هامش)

(۱) فى (ت)، (هـ) و (ظ) زيادة: لكنه . (۲) هو السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ۶۹۸. (*)

ص ۱۱۷

بالمعنى الذى ذكرنا، وهو: أنه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح من صدقه، وإذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين فليس فى المرجحات المذكورة ما يوجب الظن بكذب الآخر (۱)، ولو فرض أن شيئا منها كان فى نفسه موجب للظن بكذب الخبر كان مسقطا للخبر عن درجة الحجية، ومخرجا للمسألة عن التعارض، فيعد ذلك الشىء موهنا لا مرجحا، إذ فرق واضح عند التأمل بين ما يوجب فى نفسه مرجوحية الخبر، وبين ما يوجب مرجوحيته بملاحظة التعارض وفرض عدم الاجتماع. [المرجحات المتنية] (۲) وأما ما يرجع إلى المتن، فهى امور: منها: الفصاحة، فيقدم الفصيح على غيره، لأن الركيك أبعد من كلام المعصوم (عليه السلام)، إلا أن يكون منقولا بالمعنى. ومنها: الأفصحية، ذكره جماعة (۳) خلافا لآخرين (۴). وفيه تأمل،

(هامش)

(۱) فى (ر) بدل الآخر : أحد الخبرين . (۲) العنوان منا. (۳) مثل السيد العميدى فى منية اللبيب (مخطوط): الورقة ۱۷۲، والمحقق القمى فى القوانين ۲: ۲۸۵، والسيد المجاهد فى المفاتيح: ۶۹۹. (۴) مثل العلامة فى مبادى الوصول: ۲۳۶، ونهاية الوصول (مخطوط): ۴۵۷، وصاحب المعالم فى المعالم: ۲۵۲، والفاضل الجواد فى غاية المأمول (مخطوط): ۲۲۰، والشيخ الجرجانى فى غاية البادى (مخطوط): ۲۸۷ (*)

ص ۱۱۸

لعدم كون الفصيح بعيدا عن كلام (۱) الإمام، ولا الأفصح أقرب إليه فى مقام بيان الأحكام الشرعية. ومنها: اضطراب المتن، كما فى بعض روايات عمار (۲) (۳). ومرجع الترجيح بهذه إلى كون متن أحد الخبرين أقرب صدورا من متن الآخر. وعلل بعض المعاصرين (۴) الترجيح بمرجحات المتن - بعد أن عد هذه منها -: بأن مرجع ذلك إلى الظن بالدلالة، وهو مما لم يختلف فيه علماء الإسلام، وليس مبنيا على حجية مطلق الظن المختلف فيه. ثم ذكر فى مرجحات المتن النقل باللفظ، والفصاحة، والركاكة، والمسموع من الشيخ بالنسبة إلى المقروء عليه، والجزم بالسماع من المعصوم (عليه السلام) على غيره، وكثيرا من أقسام مرجحات الدلالة، كالمنطوق والمفهوم والخصوص والعموم ونحو ذلك.

(هامش)

(۱) فى (ت)، (هـ) و (ر) زيادة: المعصوم . (۲) الظاهر أن المصنف اشتبه عليه رواية أبان برواية عمار، وهى رواية اختبار الدم عند اشتباهه بالقرحة بخروجه من الجانب الأيمن فيكون حيضا أو بالعكس، فرواه فى الكافى بالأول وفى التهذيب بالثانى. الكافى ۳: ۹۴، باب معرفة دم الحيض والعذرة والقرحة، الحديث ۳. التهذيب ۱: ۳۸۵، باب الحيض والاستحاضة والنفاس، الحديث ۸. وانظر الرعاية فى علم الدراية: ۱۴۷ - ۱۴۸. (۳) فى (ظ) زيادة: ومنها كون أحدهما منقولا باللفظ والآخر منقولا بالمعنى، ويحتمل أن يكون المسموع من الإمام لفظا مغايرا لهذا اللفظ المنقول إليه وفى (ص) كتب عليه: زائد . (۴) هو السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ۶۹۹ - ۷۰۴ (*)

ص ۱۱۹

وأنت خبير: بأن مرجع الترجيح بالفصاحة والنقل باللفظ (۱) إلى رجحان صدور أحد المتنين بالنسبة إلى الآخر، فالدليل عليه هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور، وليس راجعا إلى الظن فى الدلالة المتفق عليه بين علماء الإسلام. وأما مرجحات الدلالة، فهى من هذا الظن المتفق عليه، وقد عدها من مرجحات المتن جماعة كصاحب الزبدة (۲ وغيره (۳). والأولى ما عرفت: من أن هذه من قبيل النص والظاهر، والأظهر والظاهر (۴ ، ولا ـ تعارض بينهما، ولا ـ ترجيح فى الحقيقة، بل هى من موارد الجمع المقبول، فراجع. [المرجحات الجهتية] (۵) وأما الترجيح من حيث وجه الصدور: فبأن يكون أحد الخبرين مقرونا بشىء يحتمل من أجله أن يكون

(هامش)

(۱) لم ترد والنقل باللفظ فى (ت) و (هـ). (۲) زبدة الاصول: ۱۲۵ – ۱۲۶. (۳) مثل صاحب المعالم فى المعالم: ۲۵۲ – ۲۵۳، والسيد العميدى فى منية اللبيب (مخطوط): الورقة ۱۷۲، والفاضل الجواد فى غاية المأمول (مخطوط): الورقة ۲۱۹. (۴ والظاهر من (ص) و (ر). (۵) العنوان من. (*)

ص ۱۲۰

الخبر صادرا على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعى: من تقية أو نحوها من المصالح. وهى وإن كانت غير محصورة فى الواقع إلا أن الذى بأيدينا أمارة التقية، وهى: مطابقة ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف، فيحتمل صدور الخبر تقية عنهم (عليهم السلام) احتمالا غير موجود فى الخبر الآخر. قال فى العدة: إذا كان رواة الخبرين متساويين فى العدد عمل بأبعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقه (۱ ، انتهى. وقال المحقق فى المعارج – بعد نقل العبارة المتقدمة عن الشيخ –: والظاهر أن احتجاجه فى ذلك برواية رويت عن الصادق (عليه السلام) (۲)، وهو إثبات مسألة علمية بخبر الواحد. ولا يخفى عليك ما فيه، مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره (۳). فإن احتج بأن الأبعد لا يحتمل إلا الفتوى، والموافق للعامة يحتمل التقية، فوجب الرجوع إلى ما لا ـ يحتمل. قلنا: لا نسلم أنه لا يحتمل إلا الفتوى، لأنه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الإمام (عليه السلام)، كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الإمام (عليه السلام) وإن كنا لا نعلم ذلك. فإن قال: إن ذلك يسد باب العمل بالحديث. قلنا: إنما نصير إلى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع

(هامش)

(۱) العدة ۱: ۱۴۷. (۲) لعل مقصوده مقبولة ابن حنظلة المتقدمة فى الصفحة ۵۷. (۳ انظر مبحث الظن ۱: ۲۴۰ (*)

ص ۱۲۱

من العمل لا ـ مطلقا، فلا يلزم سد باب العمل (۱). انتهى كلامه، رفع مقامه. أقول: توضيح المرام فى هذا المقام، أن ترجيح أحد الخبرين بمخالفة العامة يمكن أن يكون بوجوه: الأول: مجرد التعبد، كما هو ظاهر كثير من أخباره، ويظهر من المحقق استظهاره من الشيخ (قدس سرهما). الثانى: كون الرشد فى خلافهم، كما صرح به فى غير واحد من الأخبار المتقدمة (۲)، ورواية على بن أسباط: قال: قلت للرضا (عليه السلام): يحدث الأمر، لا أجد بدا من معرفته، وليس فى البلد الذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك. فقال: ائت فقيه البلد واستفته فى أمرك، فإذا أفتاك بشىء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه (۳). وأصرح من ذلك كله خبر أبى إسحاق الأرجائى (۴ : قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): أتدرى لم امرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله (۵) العامة؟ فقلت: لا أدرى.

(هامش)

(۱) المعارج: ۱۵۶ – ۱۵۷. (۲) مثل مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة، المتقدمتين فى الصفحة ۵۷ و ۶۲. (۳) الوسائل ۱۸: ۸۳، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۳. (۴ كذا فى النسخ، وفى الوسائل: الأرجانى . (۵) فى المصدر: تقول . (*)

ص ۱۲۲

فقال: إن عليا صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشىء إلا خالف عليه العامة (۱ إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألونه – صلوات الله عليه –

عن الشیء الذی لا یعلمونه، فإذا أفتاهم بشیء جعلوا له ضدا من عندهم لیلبسوا علی الناس (۲). الثالث: حسن مجرد المخالفة لهم، فمرجع هذا المرجح لیس الأقربیة إلی الواقع، بل هو نظیر ترجیح دلیل الحرمة علی الوجوب، ودلیل الحکم الأسهل علی غیره. ویشهد لهذا الاحتمال بعض الروایات، مثل قوله (علیه السلام) فی مرسلة داود بن الحصین: إن من وافقنا خالف عدونا، ومن وافق عدونا فی قول أو عمل فلیس منا ولا نحن منه (۳). وروایة الحسین بن خالد: شیعتنا: المسلمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا، فمن لم یکن کذلک فلیس من (۴) فیکون حالهم حال الیهود الوارد فیهم قوله (صلی الله علیه وآله وسلم): خالفوهم ما استطعتم (۵). الرابع: الحکم بصدور الموافق تقیة. ویدل علیه قوله (علیه السلام) فی روایة: ما سمعته منی یشبه قول الناس ففیه التقیة، وم سمعته منی (هامش)

(۱) فی المصدر: خالف علیه الامة إلی غیره . (۲) الوسائل ۱۸: ۸۳، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۴. (۳) الوسائل ۱۸: ۸۵، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۳. (۴) الوسائل ۱۸: ۸۳، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۵. (۵) لم نعثر علیه بعینه. نعم، ورد ما یقرب منه فی کنز العمال ۷: ۵۳۲، الحدیث ۲۰۱۱۴، و ۱۵ ۷۲۳، الحدیث ۴۲۸۸۳ (*)

ص ۱۲۳

۵

لا یشبه قول الناس فلا تقیة فیه (۱)، بناء علی أن المحکی عنه (علیه السلام) مع عدالة الحاکی کالمسموع منه، وأن الروایة مسوقة لحکم المتعارضین، وأن القضیة غالبیة، لکذب الدائمیة. أما الوجه الأول - فمع بعده عن مقام ترجیح أحد الخبرین المبنی اعتبارهما علی الکشف النوعی - ینافیه (۲) التعلیل المذکور فی الأخبار المستفیضة المتقدمة (۳). ومنه یظهر ضعف الوجه الثالث، مضافا إلی صریح روایة أبی بصیر عن أبی عبد الله (علیه السلام)، قال: ما أنتم والله علی شیء مما هم فیه، ولا هم علی شیء مما أنتم فیه، فخالفوهم، فإنهم لیسوا من الحنیفیة علی شیء (۴) فقد فرع الأمر بمخالفتهم علی مخالفة أحکامهم للواقع، لا مجرد حسن المخالفة. فتعین الوجه الثانی، لکثرة ما یدل علیه من الأخبار، أو الوجه الرابع، للخبر المذکور وذهاب المشهور. إل أنه یشکل الوجه الثانی: بأن التعلیل المذکور فی الأخبار بظاهره غیر مستقیم، لأن خلافهم لیس حکما واحدا حتی یکون هو الحق، وکون الحق والرشد فیه بمعنی وجوده فی محتملاته لا ینفع فی الکشف عن الحق. نعم، ینفع فی الأبعدیة عن الباطل لو علم أو احتمل (هامش)

(۱) الوسائل ۱۵: ۴۹۲، الباب ۳ من أبواب الخلع، الحدیث ۷. (۲) فی (ر): ینافی . (۳) أی: الأخبار العلاجیة ، المتقدمة فی الصفحة ۵۷ - ۶۷. (۴) الوسائل ۱۸: ۸۵، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۲ (*)

ص ۱۲۴

غلبة الباطل علی أحکامهم وکون الحق فیها نادرا، لکنه خلاف الوجدان. وروایة أبی بصیر المتقدمة (۱) وإن تأکد مضمونها بالحلف، لکن لا بد من توجیهها، فیرجع الأمر إلی التعبد بعلة الحکم، وهو أبعد من التعبد بنفس الحکم. والوجه الرابع: بأن دلالة الخبر المذکور علیه لا یخلو عن خفاء، لاحتمال أن یکون المراد من شباهة أحد الخبرین بقول الناس کونه متفرعا علی قواعدهم الباطلة، مثل: تجویز الخطأ علی المعصومین من الأنبیاء والأئمة (علیهم السلام) - عمدا أو سهوا - والجبر والتفویض، ونحو ذلک. وقد اطلق الشباهة علی هذا المعنی فی بعض أخبار العرض علی الکتاب والسنة، حیث قال: فإن أشبههما فهو حق، وإن لم یشبههما فهو باطل (۲). وهذا الحمل أولی من حمل القضیة علی الغلبة لا الدوام بعد تسلیم الغلبة. ویمکن دفع الإشکال فی الوجه الثانی عن التعلیل فی الأخبار، بوروده علی الغالب من انحصار الفتوی فی المسألة فی الوجهین، لأن الغالب أن الوجوه فی المسألة إذا کثرت کانت العامة مختلفین، ومع اتفاقهم لا یکون فی المسألة وجوه متعددة. ویمکن أیضا الالتزام بما ذکرنا سابقا (۳): من غلبة الباطل فی أقوالهم، علی ما صرح به فی روایة

الأرجائی المتقدمة (۴). وأصرح منها ما حکی

(هامش)

(۱) تقدمت فی الصفحة السابقة. (۲) الوسائل ۱۸: ۸۹، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، ضمن الحدیث ۴۸. (۳) و (۴) راجع الصفحة ۱۲۱ (*)

ص ۱۲۵

عن أبی حنیفة من قوله: خالفت جعفرا فی کل ما یقول، إلا أنی لا أدری أنه یغمض عینیه فی الرکوع والسجود أو یفتحهم (۱). وحینئذ فیکون خلافهم أبعد من الباطل. ویمکن توجیه الوجه الرابع: بعدم انحصار دلیله فی الروایة المذکورة، بل الوجه فیه هو ما تقرر فی باب التراجیح واستفید من النصوص والفتاوی: من حصول الترجیح بکل مزیة فی أحد الخبرین یوجب کونه أقل أو أبعد احتمالا لمخالفة الواقع من الخبر الآخر، ومعلوم أن الخبر المخالف لا یحتمل فیه التقیة، کما یحتمل فی الموافق، علی ما تقدم من المحقق (قدس سره) (۲). فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق علی التقیة لیس کون الموافقة أمارة علی صدور الخبر تقیة، بل المراد أن الخبرین لما اشترکا فی جمیع الجهات المحتملة لخلاف الواقع - عدا احتمال الصدور تقیة المختص بالخبر الموافق - تعین العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق المطروح فی التقیة. وأما ما أورده المحقق (۳): من معارضة احتمال التقیة باحتمال الفتوی علی التأویل. ففیه: أن الکلام فیما إذا اشترک الخبران فی جمیع الاحتمالات المتطرقة فی السند والمتن والدلالة، فاحتمال الفتوی علی التأویل مشترک. کیف، ولو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التأویل وعدم تطرقه فی الخبر الموافق، کان اللازم ارتکاب التأویل فی الخبر المخالف، لما عرفت:

(هامش)

(۱) حکاه المحدث الجزائری فی زهر الربیع: ۵۲۲. (۲) و (۳) راجع الصفحة ۱۲۰ (*)

ص ۱۲۶

من أن النص والظاهر لا یرجع فیهما إلی المرجحات. وأما ما أجاب به صاحب المعالم عن الإیراد: بأن احتمال التقیة فی کلامهم أقرب وأغلب (۱). ففیه - مع إشعاره بتسلیم ما ذکره المحقق، من معارضة احتمال التقیة فی الموافق باحتمال التأویل، مع ما عرفت، من خروج ذلک عن محل الکلام -: منع أغلبیة التقیة فی الأخبار من التأویل. ومن هنا یظهر أن ما ذکرنا من الوجه فی رجحان الخبر المخالف مختص بالمتباینین، وأما فی ما کان من قبیل العامین من وجه - بأن کان لکل واحد منهما ظاهر یمکن الجمع بینهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر - فیدور الأمر بین حمل الموافق منهما علی التقیة، والحکم بتأویل أحدهما لیجتمع مع الآخر. مثلا: إذا ورد الأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا یؤکل لحمه، وورد: کل شیء یطیر لا بأس بخرئه وبوله ، فدار الأمر بین حمل الثانی علی التقیة، وبین الحکم بتخصیص أحدهما لا بعینه، فلا وجه لترجیح التقیة لکونها فی کلام الأئمة (علیهم السلام) أغلب من التخصیص. فالعمدة فی الترجیح بمخالفة العامة - بناء علی ما تقدم (۲)، من جریان هذا المرجح وشبهه فی هذا القسم من المتعارضین -: هو ما تقدم (۳)، من وجوب الترجیح بکل مزیة فی أحد المتعارضین، وهذا

(هامش)

(۱) المعالم: ۲۵۶. (۲) راجع الصفحة ۲۷. (۳) راجع الصفحة ۷۵ (*)

ص ۱۲۷

موجود فیما نحن فیه، لأن احتمال مخالفة الظاهر قائم فی کل منهما، والمخالف للعامة مختص بمزیة مفقودة فی الآخر، وهو عدم احتمال الصدور تقیة (۱). فتلخص مما ذکرنا: أن الترجیح بالمخالفة من أحد وجهین - علی ما یظهر من الأخبار -: أحدهما: کونه أبعد من الباطل وأقرب إلی الواقع، فیکون مخالفة الجمهور نظیر موافقة المشهور من المرجحات المضمونیة، علی ما یظهر من أکثر (۲)

أخبار هذا الباب. والثانی: من جهة كون المخالف ذا مزية، لعدم (۳) احتمال التقية. ويدل عليه ما دل على الترجيح بشهرة الرواية معلل بأنه لا ريب فيه، بالتقريب المتقدم سابقا (۴). ولعل الثمرة بين هذين الوجهين تظهر لك فى ما يأتى إن شاء الله تعالى (۵ .

(هامش)

(۱) لم ترد تقيـة فى (ر) و (هـ)، وفى (ص) بدله: لأجل التقية ، كما أنه لم ترد عبارة ومن هنا يظهر - إلى - تقية فى (ظ)، وكتب عليها فى (ت) و (ه): زائد . (۲) لم ترد أكثر فى (ظ). (۳) فى (ظ) بدل لعدم : أبعدية . (۴) راجع الصفحة ۷۷. (۵) انظر الصفحة ۱۳۸ (*)

ص ۱۲۸

بقى فى هـذا المقام امور: الأول أن الخبر الصادر تقية، يحتمل أن يراد به ظاهره فيكون من الكذب المجوز لمصـلحة، ويحتمل أن يراد منه تأويـل مختف على المخاطب فيكون من قبيل التوريـة، وهـذا أليق بالإمام (عليه السـلام)، بل هو اللائق، إذا قلنا بحرمـة الكـذب مع التمكن من التوريـة. الثانى أن بعض المحـدثين - كصاحب الحـدائق - وإن لم يشترط فى التقيـة موافقـة الخبر لمـذهب العامة، لأخبار تخيلها دالـة على مـدعاه، سـليمة عما هو صـريح فى خلاف ما ادعاه، إلا أن الحمل على التقية فى مقام الترجيح لا يكون إلا مع موافقة أحدهما، إذ لا يعقل حمل أحدهما بالخصوص على التقية إذا (۱) كانا مخالفين لهم. فمراد المحدث المذكور ليس الحمل على التقية مع عدم الموافقة فى مقام الترجيح - كما أورده عليه بعض الأساطين (۲) فى جملة المطاعن على

(هامش)

(۱) فى غير (ظ) بدل إذ : وإن . (۲) هو الوحيد البهبهانى فى الفوائد الحائرية: ۳۵۵ (*)

ص ۱۲۹

مـا ذهب إليه من عـدم اشتراط الموافقـة فى الحمـل على التقيـة - بـل المحـدث المـذكور لمـا أثبت فى المقدمـة الاولى من مقـدمات الحـدائق خلو الأخبار عن الأخبار المكذوبة - لتنقيحها وتصـحيحها فى الأزمنة المتأخرة، بعد أن كانت مغشوشة مدسوسة - صح لقائل أن يقول: فما بال هـذه الأخبار المتعارضة التى لا تكاد تجتمع؟! فبين فى المقدمة الثانية دفع هذا السؤال، بأن معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمـات الأئمـة (عليهم السـلام) مع المخـاطبين، وأن الاختلاف إنمـا هو منهم (عليهم السـلام)، واستشـهد على ذلك بأخبار زعمهـا دالـة على أن التقيـة كمـا تحصـل ببيـان ما يوافق العامـة، كـذلك تحصل بمجرد إلقاء الخلاف بين الشـيعة، كيلا يعرفوا فيؤخذ برقابهم (۱). وهـذا الكلام ضـعيف، لأن الغالب انـدفاع الخوف بإظهار الموافقـة مع الأعـداء، وأما الانـدفاع بمجرد رؤيـة (۲) الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم، فهو وإن أمكن حصوله أحيانا، لكنه نادر جدا، فل يصار إليه فى جل الأخبار المتخالفة (۳)، مضافا إلى مخالفته لظاهر قوله (عليه السلام) فى الرواية المتقدمة (۴ : ما سمعت منى يشبه قول الناس ففيه التقية، وم سمعت منى لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه . فالذى يقتضيه النظر - على تقدير القطع بصدور جميع الأخبار

(هامش)

(۱) الحدائق ۱: ۵ - ۸. (۲) فى (ظ) بدل رؤية : رواية . (۳) فى غير (ظ): المختلفة . (۴) تقدمت فى الصفحة ۱۲۳ (*)

ص ۱۳۰

التى بأيـدينا، على مـا توهمه بعض الأخباريين (۱)، أو الظن بصـدور جميعها إلا قليلا فى غايـة القلـة، كما يقتضـيه الإنصاف ممن اطلع على كيفيـة تنقيـح الأخبـار وضـبطها فى الكتب - هو أن يقـال: إن عمـدة الاختلاف إنما هى كثرة إرادة خلاف الظواهر فى الأخبار إم بقرائن متصـلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى، أو منفصلة مختفية من جهة كونها حالية (۲) معلومة للمخاطبين أو مقاليـة اختفت بالانطماس، وإما بغير القرينة لمصـلحة يراها الإمام (عليه السـلام) من تقية - على ما اخترناه (۳)، من أن التقية على وجه التوريـة - أو غير التقيـة من المصالـح الاخر. وإلى ما ذكرنا ينظر م فعله الشـيخ (قدس سـره) - فى الاسـتبصار (۴) - من إظهـار إمكان الجمع بيـن متعارضـات الأخبـار، بـإخراج أحـد المتعارضـين أو كليهمـا عن ظـاهره إلى معنى بعيـد. وربمـا يظهر من الأخبـار محـامل

وتأويلات أبعد بمراتب مما ذكره

(هامش)

(۱) انظر الفوائد المدنية: ۵۲ – ۵۳، هداية الأبرار: ۱۷، والحدائق ۱: ۱۷ وما بعدها (۲) فى (ظ) بدل حالية : خارجية . (۳) راجع الصفحة ۱۲۸. (۴) فإنه (قدس سره) جمع فى الاستبصار بين الأخبار المتعارضة تبرعا وإن لم يعتمد عليه حتى يعمل به، وغرضه بيان إمكان الجمع بين الأخبار المتعارضة، حتى لا يشنع على الشيعة، كما صرح به فى أول التهذيب: ۲ – ۴، انظر القوانين ۲: ۲۷۸، والفصول: ۴۴۱، ومناهج الأحكام: ۳۱۳، وراجع الاستبصار ۱: ۳ – ۵ (*)

ص ۱۳۱

الشيخ، تشهد بأن ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام (عليه السلام)، وإن بعدت عن ظاهر الكلام إن لم (۱) يظهر فيه قرينة عليها: فمنها: ما روى عن بعضهم صلوات الله عليهم، لما سأله بعض أهل العراق وقال: كم آية تقرأ فى صلاة الزوال؟ فقال (عليه السلام): ثمانون. ولم يعد السائل، فقال (عليه السلام): هذا يظن أنه من أهل الإدراك. فقيل له (عليه السلام): ما أردت بذلك وما هذه الآيات؟ فقال: أردت منه ما يقرأ فى نافلة الزوال، فإن الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر آيات، ونافلة الزوال ثمان ركعات (۲). ومنها: ما روى من: أن الوتر واجب ، فلما فرغ (۳) السائل واستفسر (۴)، قال (عليه السلام): إنما عنيت وجوبها على النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) (۵). ومنها: تفسير قولهم (عليهم السلام): لا يعيد الصلاة فقيه بخصوص الشك بين الثلاث والأربع (۶). ومثله تفسير وقت الفريضة فى قولهم (عليهم السلام): لا تطوع فى وقت

(هامش)

(۱) فى (هـ)، (ت) و (ص) بدل إن لم : إلا أن . (۲) الوسائل ۴: ۷۵۰، الباب ۱۳ من أبواب القراءة، الحديث ۳، والحديث منقول بالمعنى. (۳) كذا فى النسخ، والمناسب: فزع كما فى المصدر. (۴) فى (ر) و (ظ) بدل واستفسر : واستقر . (۵) الوسائل ۳: ۴۹ – ۵۰، الباب ۱۶ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ۶، والحديث وارد فى مطلق النوافل، ولعل مراد المصنف حديث آخر لم نقف عليه. (۶) الوسائل ۵: ۳۲۰، الباب ۹ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۳ (*)

ص ۱۳۲

الفريضة بزمان قول المؤذن: قد قامت الصلاة (۱)، إلى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع (۲). ويؤيد ما ذكرنا – من أن عمدة تنافى الأخبار ليس لأجل التقية – ما ورد مستفيضا: من عدم جواز رد الخبر وإن كان مما ينكر ظاهره (۳)، حتى إذا قال للنهار: إنه ليل، ولليل: إنه نهار (۴)، معللا ذلك بأنه يمكن أن يكون له محمل لم يتفطن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر، فلو كان عمدة التنافى من جهة صدور الأخبار المنافية بظاهرها لما فى أيدينا من الأدلة تقية، لم يكن فى إنكار كونها من الإمام (عليه السلام) مفسدة، فضلا عن كفر الراد.

(هامش)

(۱) الوسائل ۳: ۱۶۶، الباب ۳۵ من أبواب المواقيت، الحديث ۹. (۲) مثل ما رواه فى الوسائل عن أبى عبد الله (عليه السلام)، قال: قلت: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: نعم، قلت: أعنى سفليه، فقال: ليس حيث تذهب، إنما هو إذاعة سره . الوسائل ۱ ۳۶۷، الباب ۸ من أبواب آداب الحمام، الحديث ۲. وما رواه فى الوسائل أيضا عن الرض (عليه السلام): إن الله يبغض البيت اللحم واللحم السمين، قال: فقيل له: إنا لنحب اللحم، وما تخلو بيوتنا منه، فقال: ليس حيث تذهب، إنما البيت اللحم الذى تؤكل فيه لحوم الناس بالغيبة، وأما اللحم السمين فهو المتبختر المتكبر المختال فى مشيه الوسائل ۸: ۶۰۱، الباب ۱۵۲ من أحكام العشرة، الحديث ۱۷. (۳) انظر البحار ۲: ۱۸۲، الباب ۲۶، باب أن حديثهم صعب مستصعب، وأن كلامهم ذو وجوه كثيرة، وفضل التدبر فى أخبارهم (عليهم السلام) والتسليم لهم، والنهى عن رد أخبارهم. (۴) انظر البحار ۲ ۱۸۷، الحديث ۱۴ (*)

ص ۱۳۳

الثالث أن التقیهٔ قد تکون من فتوی العامهٔ، وهو الظاهر من إطلاق موافقهٔ العامهٔ فی الأخبار. واخری: من حیث أخبارهم التی رووها، وهو المصرح به فی بعض الأخبار (۱). لکن الظاهر أن ذلک محمول علی الغالب، من کون الخبر مستندا للفتوی. وثالثهٔ: من حیث عملهم، ویشیر إلیه قوله (علیه السلام) فی المقبولهٔ المتقدمهٔ (۲ : ما هم إلیه أمیل قضاتهم وحکامهم . ورابعهٔ: بکونه أشبه بقواعدهم واصول دینهم وفروعه، کما یدل علیه الخبر المتقدم (۳). وعرفت سابقا (۴) قوهٔ احتمال إرادهٔ (۵) التفرع علی قواعدهم الفاسدهٔ، ویخرج الخبر حینئذ عن الحجیهٔ ولو مع عدم المعارض، کما یدل علیه عموم الموصول.

(هامش)

(۱) مثل الحدیثین الرابع والسابع المتقدمین فی الصفحهٔ ۶۴. (۲) تقدمت فی الصفحهٔ ۵۷ (۳) تقدم فی الصفحهٔ ۱۲۳. (۴) راجع الصفحهٔ ۱۲۴. (۵ إرادهٔ من (ت) و (ه). (*)

ص ۱۳۴

الرابع أن ظاهر الأخبار کون المرجح موافقهٔ جمیع الموجودین

۱

الرابع أن ظاهر الأخبار کون المرجح موافقهٔ جمیع الموجودین فی زمان الصدور أو معظمهم، علی وجه یصدق الاستغراق العرفی. فلو وافق بعضهم بلا مخالفهٔ (۱) الباقین، فالترجیح به مستند إلی الکلیهٔ المستفادهٔ من الأخبار، من الترجیح بکل مزیهٔ. وربم یستفاد من قول السائل فی المقبولهٔ (۲ : قلت: یا سیدی، هما معا موافقان للعامهٔ : أن المراد ب ما وافق العامهٔ أو خالفهم فی المرجح السابق یعم ما وافق (۳ البعض أو خالفه. ویرده: أن ظهور الفقرهٔ الاولی فی اعتبار الکل أقوی من ظهور هذه الفقرهٔ فی کفایهٔ موافقهٔ البعض، فیحمل علی إرادهٔ (۴) صورهٔ عدم وجود هذا المرجح فی شیء منهما وتساویهما من هذه الجههٔ، لا صورهٔ وجود هذا المرجح فی کلیهما وتکافئهما من هذه الجههٔ. وکیف کان، فلو کان کل واحد موافقا لبعضهم مخالفا لآخرین منهم، وجب الرجوع إلی ما یرجح فی النظر ملاحظهٔ التقیهٔ منه. وربما یستفاد ذلک من أشهریهٔ فتوی أحد البعضین فی زمان

(هامش)

(۱) فی نسخهٔ بدل (ص): معارضهٔ ، وفی (ظ): معارضهٔ مخالفهٔ . (۲) أی: مقبولهٔ ابن حنظلهٔ المتقدمهٔ فی الصفحهٔ ۵۷. (۳) لم ترد العامهٔ – إلی – ما وافق فی (ظ). (۴ لم ترد إرادهٔ فی (ظ). (*)

ص ۱۳۵

الصدور، ویعلم ذلک بمراجعهٔ أهل النقل والتأریخ، فقد حکی عن تواریخهم: أن عامهٔ أهل الکوفهٔ کان عملهم علی فتاوی (۱) أبی حنیفهٔ وسفیان الثوری ورجل آخر (۲)، وأهل مکهٔ علی فتاوی ابن جریح، وأهل المدینهٔ علی فتاوی مالک ورجل آخر (۳)، وأهل البصرهٔ علی فتاوی عثمان (۴) وسوادهٔ (۵)، وأهل الشام علی فتاوی الأوزاعی والولید، وأهل مصر علی فتاوی اللیث بن سعد (۶)، وأهل خراسان علی فتاوی عبد الله بن المبارک الزهری (۷ ، وکان فیهم أهل الفتوی من غیر هؤلاء، کسعید بن المسیب، وعکرمهٔ، وربیعهٔ الرأی، ومحمد بن شهاب الزهری، إلی أن استقر رأیهم بحصر المذاهب فی الأربعهٔ سنهٔ خمس وستین وثلاثمائهٔ (۸)، کما حکی (۹ .

(هامش)

(۱) کذا فی نسخهٔ بدل (ت)، وفی سائر النسخ: فتوی . (۲) هو (ابن أبی لیلی) کما فی الخطط المقریزیهٔ والفوائد المدنیهٔ. (۳ رجل آخر من (ت)، وهو (ابن الماجشون) کم فی الخطط والفوائد. (۴) فی الخطط والفوائد: عثمان البتی . (۵) فی الخطط والفوائد وشرح

الوافیة: سوار ، وهو الصحیح، وهو سوار بن عبد الله . (۶) کذا فی (ع) والخطط وشرح الوافیة، وفی سائر النسخ: سعید . (۷) لم ترد الزهری فی الخطط والفوائد وشرح الوافیة. (۸) کذا فی النسخ، وفی الفوائد والخطط: ستمائة . (۹) حکاه فی شرح الوافیة (مخطوط): ۴۹۱ – ۴۹۲، وأصله من کتاب المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار، المعروف ب الخطط المقریزیة ۲: ۳۳۱ – ۳۴۴ (طبعة بغداد)، الذی حکی عنه فی الفوائد المدنیة: ۲۴ – ۲۸، وحکاه أیضا فی القوانین ۲: ۲۸۶، والفوائد الحائریة: ۲۲۰ – ۲۲۱، ومناهج الأحکام: ۳۱۶، ومفاتیح الاصول: ۷۱۷ – ۷۱۸، وراجع بهذ الصدد رسالة تأریخ حصر الاجتهاد للعلامة الطهرانی (قدس سره). (*)

ص ۱۳۶

وقد یستفاد ذلک من الأمارات الخاصة، مثل: قول الصادق (علیه السلام) – حین حکی له فتوی ابن أبی لیلی فی بعض مسائل الوصیة –: أما قول ابن أبی لیلی فلا أستطیع رده (۱). وقد یستفاد من ملاحظة أخبارهم المرویة فی کتبهم، ولذا انیط الحکم فی بعض الروایات (۲) بموافقة أخبارهم. الخامس قد عرفت أن الرجحان بحسب الدلالة لا یزاحمه الرجحان بحسب الصدور، وکذا لا یزاحمه هذا الرجحان، أی: الرجحان من حیث جهة الصدور. فإذا کان الخبر الأقوی دلالة موافقا للعامة قدم علی الأضعف المخالف، لما عرفت: من أن الترجیح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذی هو مقدم علی الطرح. أما لو زاحم الترجیح بالصدور الترجیح من حیث جهة الصدور بأن کان الأرجح صدورا موافقا للعامة، فالظاهر تقدیمه علی غیره وإن

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۳: ۴۷۸، الباب ۹۲ من أحکام الوصایا، الحدیث ۲. (۲) مثل الحدیثین الرابع والسابع المتقدمین فی الصفحة ۶۴ (*)

ص ۱۳۷

کان مخالفا للعامة، بناء علی تعلیل الترجیح بمخالفة العامة باحتمال التقیة فی الموافق، لأن هذا الترجیح ملحوظ فی الخبرین بعد فرض صدورهما قطعا کما فی المتواترین، أو تعبدا کما فی الخبرین، بعد عدم إمکان التعبد بصدور أحدهما وترک التعبد بصدور الآخر، وفیما نحن فیه یمکن ذلک بمقتضی أدلة الترجیح من حیث الصدور. فإن قلت: إن الأصل فی الخبرین الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضی ذلک الحکم بصدور الموافق تقیة، کما یقتضی ذلک الحکم بإرادة خلاف الظاهر فی أضعفهما دلالة، فیکون هذ المرجح نظیر الترجیح بحسب الدلالة مقدما علی الترجیح بحسب الصدور. قلت: لا معنی للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعین علی التقیة، لأنه إلغاء لأحدهما فی الحقیقة، ولذا لو تعین حمل خبر غیر معارض علی التقیة علی تقدیر الصدور، لم تشمله أدلة التعبد بخبر العادل. نعم، لو علم بصدور الخبرین لم یکن بد من حمل الموافق علی التقیة وإلغائه، وأما إذا لم یعلم بصدورهما – کما فی ما نحن فیه من المتعارضین – فیجب الرجوع إلی المرجحات الصدوریة، فإن أمکن ترجیح أحدهما وتعیینه (۱) من حیث التعبد بالصدور دون الآخر تعین، وإن قصرت الید عن هذا الترجیح کان عدم احتمال التقیة فی أحدهما مرجحا. فمورد هذا المرجح تساوی الخبرین من حیث الصدور، إما علما

(هامش)

(۱) فی غیر (ظ): تعینه . (*)

ص ۱۳۸

کما فی المتواترین، أو تعبدا کما فی المتکافئین من الآحاد. وأما ما وجب فیه التعبد بصدور أحدهما المعین دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرجح فیه، لأن جهة الصدور متفرعة علی أصل الصدور. والفرق بین هذا الترجیح والترجیح فی الدلالة المتقدم علی الترجیح بالسند، أن التعبد بصدور الخبرین علی أن یعمل بظاهر أحدهما وبتأویل الآخر بقرینة ذلک الظاهر ممکن غیر موجب لطرح دلیل أو أصل، بخلاف التعبد بصدورهما ثم حمل أحدهما علی التقیة الذی هو فی معنی إلغائه وترک التعبد به. هذا کله علی تقدیر توجیه الترجیح بالمخالفة باحتمال التقیة. أما لو قلنا بأن الوجه فی ذلک کون المخالف أقرب إلی الحق وأبعد من الباطل – کما یدل

علیه جملة من الأخبار (۱) - فهی من المرجحات المضمونیة، وسیجئ حالها مع غیرها (۲ .

(هامش)

(۱) مثل مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة وروایة علی بن أسباط التی تقدمت فی الصفحة ۵۷، ۶۲ و ۱۲۱. (۲) انظر الصفحة ۱۴۵ (*)

ص ۱۳۹

[المرجحات الخارجیة] (۱) أما المرجحات الخارجیة وقد أشرنا إلی أنها علی قسمین (۲): الأول: ما یکون غیر معتبر بنفسه. والثانی: ما یعتبر بنفسه، بحیث لو لم یکن هناک دلیل کان هو المرجع. [القسم الأول] (۳) فمن الأول: شهرة أحد الخبرین: إما من حیث الروایة (۴)، بأن اشتهر روایته بین الرواة، بناء علی کشفها عن شهرة العمل. أو اشتهار (۵) الفتوی به ولو مع العلم بعدم استناد المفتین إلیه. ومنه: کون الراوی له أفقه من راوی الآخر فی جمیع الطبقات أو

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) راجع الصفحة ۷۹. (۳) العنوان منا. (۴) کذا فی (ظ)، وفی (ت) و (ص): روایته ، وفی غیره: رواته . (۵) لم ترد بناء - إلی - أو اشتهار فی (ظ)، وورد بدله: أو . (*)

ص ۱۴۰

فی بعضها، بناء علی أن الظاهر عمل الأفقه به (۱). ومنه: مخالفة أحد الخبرین للعامة، بناء علی ظاهر الأخبار المستفیضة (۲) الواردة فی وجه الترجیح بها. ومنه: کل أمارة مستقلة غیر معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرین إذا کان عدم اعتبارها لعدم الدلیل، ل لوجود الدلیل علی العدم، کالقیاس (۳). ثم الدلیل علی الترجیح بهذا النحو من المرجح ما یستفاد من الأخبار: من الترجیح بکل ما یوجب أقربیة أحدهما إلی الواقع وإن کان خارجا عن الخبرین، بل یرجع (۴) هذا النوع (۵) إلی المرجح الداخلی، فإن أحد الخبرین إذا طابق أمارة ظنیة فلازمه الظن بوجود خلل فی الآخر، إما من حیث الصدور أو من حیث جهة الصدور، فیدخل الراجح فیما لا ریب فیه والمرجوح فیما فیه الریب. وقد عرفت أن المزیة الداخلیة قد تکون موجبة لانتفاء احتمال فی ذیها موجود فی الآخر، کقلة الوسائط، ومخالفة العامة بناء (۶) علی الوجه السابق (۷). وقد توجب

(هامش)

(۱) لم ترد بناء - إلی - الأفقه به فی (ظ). (۲) مثل مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة وروایة علی بن أسباط التی تقدمت فی الصفحة ۵۷، ۶۲ و ۱۲۱. (۳) لم ترد ل لوجود - إلی - کالقیاس فی (ظ). (۴) فی (ظ): مرجع . (۵) فی (ص) زیادة: من المرجح . (۶) لم ترد بناء فی (ظ). (۷) وهو الوجه الرابع المتقدم فی الصفحة ۱۲۲. (*)

ص ۱۴۱

بعد الاحتمال الموجود فی ذیها بالنسبة إلی الاحتمال الموجود فی الآخر، کالأعدلیة والأوثقیة (۱). والمرجح الخارجی من هذا القبیل، غایة الأمر عدم العلم تفصیلا بالاحتمال القریب فی أحدهما البعید فی الآخر، بل ذو المزیة داخل فی الأوثق المنصوص علیه فی الأخبار. ومن هنا، یمکن أن یستدل علی المطلب: بالإجماع المدعی فی کلام جماعة (۲) علی وجوب العمل بأقوی الدلیلین، بناء علی عدم شموله للمقام، من حیث إن الظاهر من الأقوی أقواهما فی نفسه ومن حیث هو، لا مجرد کون مضمونه أقرب إلی الواقع لموافقة أمارة خارجیة. فیقال فی تقریب الاستدلال: إن الأمارة موجبة لظن خلل فی المرجوح مفقود فی الراجح، فیکون الراجح أقوی احتمالا (۳) من حیث نفسه. فإن قلت: إن المتیقن من النص ومعاقد الإجماع اعتبار المزیة الداخلیة القائمة بنفس الدلیل، وأم الحاصلة من الأمارة الخارجیة التی دل الدلیل علی عدم العبرة بها من حیث دخولها فی ما لا یعلم، فلا اعتبار بکشفها عن الخلل فی المرجوح، ولا فرق بینها وبین القیاس فی عدم العبرة بها فی مقام الترجیح کمقام الحجیة. هذا، مع أنه لا معنی لکشف الأمارة عن خلل فی المرجوح، لأن الخلل فی الدلیل من حیث

(هامش)

(۱) فی (ظ) بـدل الأوثقیة : الأفقهیة . (۲) انظر نهایة الوصول (مخطوط): ۴۵۱، ومبادی الوصول: ۲۳۲، وغایة البادی (مخطوط): ۲۷۶، وغایة المأمول (مخطوط): الورقة ۲۱۸، ومفاتیح الاصول: ۶۸۶. (۳) فی (ر) بدل احتمال : إجمال . (*)

ص ۱۴۲

إنه دلیـل قصور فی طریقیته، والمفروض تساویهمـا فی جمیع مـا له دخل (۱) فی الطریقیـة، ومجرد الظن بمخالفـة خبر للواقع لا یوجب خللا (۲) فی ذلک، لأن الطریقیـة لیست منوطـة بمطابقة الواقع. قلت: أما النص، فلا ریب فی عموم التعلیل فی قوله (علیه السـلام): لأن المجمع علیه لا ریب فیه (۳)، وقوله (علیه السلام): دع ما یریبک إلی ما ل یریبک (۴) لما نحن فیه، بل قوله (علیه السلام : فإن الرشد فیما خالفهم (۵)، وکذا التعلیل فی روایة الأرجائی (۶ : لم امرتم بالأخذ بخلاف ما علیه العامة وارد فی المرجح الخارجی، لأن مخالفة العامـة نظیر موافقة المشـهور. وأما معقد الإجماعات، فالظاهر أن المراد (۷) منه: الأقرب إلی الواقع (۸) والأرجح مدلولا، ولو بقرینة ما یظهر من العلماء – قدیما وحدیثا (۹) – من إناطة الترجیح بمجرد الأقربیة إلی الواقع، کاستدلالهم

(هامش)

(۱) فی غیر (ظ) بـدل دخل : مدخل . (۲) فی (ظ) زیـادة: فی الواقع . (۳) الوارد فی مقبولة ابن حنظلة المتقدمة فی الصـفحة ۵۷. (۴) الوسائل ۱۸: ۱۲۲ و ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صـفات القاضی، الحدیث ۳۸ و ۵۶. (۵) الوسائل ۱۸: ۸۰، الباب ۹ من أبواب صفات القاضـی، ضمن الحدیث ۱۹. (۶) المتقدمة فی الصـفحة ۱۲۱. (۷) لـم ترد أن المراد فی (ظ). (۸) کتـب فی (ص) علی إلی الواقـع : نسخة . (۹) لم ترد من العلماء قدیما وحدیث فی (ظ). (*)

ص ۱۴۳

علی الترجیحات بمجرد الأقربیـة إلی الواقع (۱)، مثل ما سـیجئ (۲) من کلماتهم فی الترجیـح بالقیاس، ومثل الاسـتدلال علی الترجیح بموافقة الأصل بأن الظن فی الخبر الموافق له أقوی، وعلی الترجیح بمخالفة الأصل بأن الغالب تعرض الشارع لبیان م یحتاج إلی البیان، واستدلال المحقق علی ترجیح أحد المتعارضین بعمل أکثر الطائفة: بأن الکثرة أمارة الرجحان والعمل بالراجح واجب (۳)، وغیر ذلک ممـا یجـده المتتبع فی کلمـاتهم. مع أنه یمکن دعوی حکم العقـل بوجوب العمـل بالأـقرب إلی الواقع فی مـا کان حجیتهما من حیث الطریقیـة، فتأمـل. بقی فی المقـام أمران: أحـدهما: أن الأمـارة التی قـام الـدلیل علی المنع عنهـا بـالخصوص – کالقیاس – هل هی من المرجحات أم لا؟ ظاهر المعظم العـدم، کما یظهر من طریقتهم فی کتبهم الاسـتدلالیة فی الفقه. وحکی المحقق فی المعارج عن بعض القول بکون القیاس مرجحا، حیث (۴) قال: ذهب ذاهب (۵) إلی أن الخبرین إذ تعارضا وکان القیاس موافقا

(هامش)

(۱) لم ترد إلی الواقـع فی (ظ)، وشـطب علیهـا فی (هـ) و (ت). (۲) سیجئ بعد سطور. (۳) المعارج: ۱۵۵. (۴ حیـث من (ت) و (هـ). (۵) یمکن أن یرید به ابن الجنید (قدس سره)، فإن العمل بالقیاس منسوب إلیه. (*)

ص ۱۴۴

لما تضـمنه أحـدهما، کان ذلک وجها یقتضـی ترجیـح ذلک الخبر. ویمکن أن یحتـج لـذلک: بأن الحق فی أحد الخبرین، فلا یمکن العمـل بهمـا ولا طرحهما، فتعین العمل بأحـدهما، وإذ کان التقـدیر تقـدیر التعارض، فلا بـد فی العمل بأحـدهما من مرجـح، والقیاس یصـلح أن یکون مرجحـا، لحصول الظن به، فتعین العمـل بمـا طـابقه. لاـ یقال: أجمعنا علی أن القیاس مطروح فی الشـریعة. لأنا نقول: بمعنی أنه لیس بـدلیل، لا بمعنی أنه لا یکون مرجحا لأحـد الخبرین، وهـذا لأن فائدة کونه مرجحا کونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح، فیعود الراجـح کـالخبر السـلیم عن المعـارض، فیکون العمـل به، لا بـذلک القیاس. وفیه نظر (۱)، انتهی. ومـال إلی ذلـک بعض سادة مشایخنا المعاصرین (۲). والحق خلافه، لأن رفع الخبر المرجوح بالقیاس عمل به حقیقـة، کرفع العمل بالخبر السـلیم عن المعارض به

(۳)، والرجوع معه إلى الاصول. وأى فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض وجعله كالمعدوم حتى يرجع إلى الأصل، وبين رفعه لجواز العمل بالخبر المكافى (۴) لخبر آخر وجعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الآخر؟!

(هامش)

(۱) المعارج: ۱۸۶ – ۱۸۷. (۲) هو السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ۷۱۶. (۳ به من (ص). (۴) فى غير (ص): للتكافؤ . (*)

ص ۱۴۵

۲

ثم إن الممنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقا، ولذا استقرت طريقة أصحابنا على هجره فى باب الترجيح، ولم نجد منهم موضعا يرجحونه به، ولولا ذلك لوجب تدوين شروط القياس فى الاصول ليرجح به فى الفروع. الثانى: فى مرتبة هذا المرجح بالنسبة إلى المرجحات السابقة. فنقول: أما الرجحان من حيث الدلالة، فقد عرفت غير مرة تقدمه على جميع المرجحات. نعم، لو بلغ المرجح الخارجى إلى حيث يوهن الأرجح دلالة، فهو يسقطه عن الحجية ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين، ومن هنا قد (۱) يقدم العام المشهور أو (۲ المعتضد بالامور الخارجية الاخر على الخاص. وأما الترجيح من حيث السند، فظاهر مقبولة ابن حنظلة (۳) 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 وكذب العادل، فإذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع وخبر الأعدل مظنون المخالفة، فلا وجه لترجيحه بالأعدلية. وكذا الكلام فى الترجيح بمخالفة العامة، بناء على أن الوجه فيه هو نفى احتمال التقية.

(هامش)

(۱) لم ترد قد فى (ت). (۲) فى غير (ظ) بدل أو : و . (۳) المتقدمة فى الصفحة ۵۷ (*)

ص ۱۴۶

[القسم الثانى] (۱) وأما القسم الثانى، وهو ما كان مستقلا بالاعتبار ولو خلا المورد عن الخبرين (۲)، فقد أشرنا إلى أنه على قسمين: الأول: ما يكون معاضدا لمضمون أحد الخبرين. والثانى: ما لا يكون كذلك. فمن القسم الأول: الكتاب والسنة، والترجيح بموافقتهما مما تواتر به الأخبار. واستدل فى المعارج على ذلك بوجهين: أحدهما: أن الكتاب دليل مستقل، فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر. ثانيهما: أن الخبر المنافى ل يعمل به لو انفرد عن المعارض، فما ظنك به معه؟! (۳) انتهى. وغرضه الاستدلال على طرح الخبر المنافى، سواء قلنا بحجيته مع معارضته لظاهر الكتاب أم قلنا بعدم حجيته، فل يتوهم التنافى بين دليليه.

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) فى (ت): الخبر . (۳) المعارج: ۱۵۴ (*)

ص ۱۴۷

ثم إن توضيح الأمر فى هذا المقام يحتاج إلى تفصيل أقسام ظاهر الكتاب و (۱) السنة المطابق لأحد المتعارضين. فنقول: إن ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فل يخلو عن صور ثلاث: الاولى: أن يكون على وجه لو خلا الخبر المخالف له عن معارضة المطابق له كان مقدما عليه، لكونه نصا بالنسبة إليه، لكونه اخص منه أو غير ذلك – بناء على تخصيص الكتاب بخبر الواحد – فالمانع عن التخصيص حينئذ ابتلاؤه (۲) بمعارضة مثله، كما إذا تعارض أكرم زيدا العالم و لا تكرم زيدا العالم ، وكان فى الكتاب عموم يدل على وجوب إكرام العلماء. ومقتضى القاعدة فى هذا المقام: أن يلاحظ أولا جميع ما يمكن أن يرجح به الخبر المخالف للكتاب على المطابق له، فإن وجد شىء منها رجح المخالف به وخصص به الكتاب، لأن المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به فى ابتلائه

بمزاحمـة الخبر المطـابق للكتاب، لأنه مع الكتاب من قبيل النص والظاهر، وقـد عرفت أن العمل بالنص ليس من باب الترجيـح، بل من باب العمل بالـدليل والقرينـة فى مقابلـة أصالـة الحقيقـة، حتى لو قلنا بكونها من باب الظهور النوعى. فإذا عولجت المزاحمـة بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المعارض، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم.

(هامش)

(۱) فى غير (ظ): أو . (۲) فى غير (ظ) بدل ابتلاؤه : ابتلاء الخاص . (*)

ص ۱۴۸

ولو لم يكن هناك مرجح: فإن حكمنا فى الخبرين المتكافئين بالتخيير - إما لأنه الأصل فى المتعارضين، وإما لورود الأخبار بالتخيير - كـان اللازم التخيير، وأن له أن يأخـذ بالمطـابق وأن يأخـذ بالمخـالف، فيخصـص به عموم الكتـاب، لمـا سـيجئ: من أن موافقـة أحد الخبرين للأصل لا يوجب رفع التخيير. وإن قلنا بالتساقط أو التوقف، كان المرجع هو ظاهر الكتاب. فتلخص: أن الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقق بمقتضـى القاعدة (۱) فى شـىء من فروض هـذه الصورة. الثانيـة: أن يكون على وجه لو خلا الخبر المخالف له عن معارضـه لكان مطروحا، لمخالفته الكتاب (۲)، كما إذا تباين مضـمونهما كليـة. كما لو كان ظاهر الكتاب فى المثال المتقدم وجوب إكرام زيد العـالم. واللازم فى هـذه الصورة خروج الخبر المخـالف عن الحجيـة رأسا، لتواتر الأخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب والسـنة (۳ ، والمتيقن من

المخالفـة هـذا الفرد، فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين، فلا مورد للترجيـح فى هذه الصورة أيضا، لأن المراد به تقديم أحد الخبرين لمزيـة فيه، لا لما يسـقط الآخر عن الحجيـة. وهذه الصورة عديمة المورد فيما بأيدينا من الأخبار المتعارضة. الثالثة: أن يكون على وجه لو خلا المخالف له عن المعارض

(هامش)

(۱) لم ترد بمقتضى القاعدة فى (ظ). (۲) لم ترد لمخالفته الكتاب فى (ر). (۳ لم ترد والسنة فى (ر) و (ص). (*)

ص ۱۴۹

لخالف الكتاب، لكن لا على وجه التباين الكلى، بل يمكن الجمع بينهما بصـرف أحـدهما عن ظاهره. وحينئـذ، فإن قلنا بسـقوط الخبر المخالف بهـذه المخالفـة عن الحجيـة كان حكمه حكم الصورة الثانيـة، وإلا كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزلـة دليل واحد عارض الخبر المخالف، والترجيـح حينئذ بالتعاضد وقطعية سـند الكتاب. فالترجيح بموافقة الكتاب منحصـر فى هذه الصورة الأخيرة. لكن هذا الترجيـح مقـدم: على الترجيـح بالسـند، لأن أعدليـة الراوى فى الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سـند الكتاب الموافق للخبر الآخر. وعلى الترجيـح بمخالفـة العامـة، لأـن التقيـة غير متصورة فى الكتـاب الموافق للخبر الموافق للعامـة. وعلى المرجحات الخارجيـة، لأن الأمارة المسـتقلة المطابقـة للخبر الغير المعتبرة لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار، ولو فرضـنا الأمارة المـذكورة مسـقطة لدلالـة الخبر والكتاب المخالفين لها عن الحجيـة - لأجل القول بتقييـد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظن الشخصـى على خلافها - خرج المورد عن فرض التعارض. ولعل ما ذكرناه هو الـداعى للشـيخ (قـدس سـره) فى تقـديم الترجيح بهذا المرجح على جميع م سواه من المرجحات، وذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجح (۱ .

(هامش)

(۱) راجع العدة ۱: ۱۴۴ - ۱۴۶ (*)

ص ۱۵۰

إذا عرفت ما ذكرنا، علمت توجه (۱) الإشكال فيما دل من الأخبار العلاجية على تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب كمقبولة ابن حنظلـة (۲)، بـل وفى غيرهـا مما اطلق فيها الترجيـح بموافقـة الكتاب والسـنة، من حيث إن الصورة الثالثـة قليلـة الوجود فى الأخبار

المتعارضة، والصورة الثانية أقل وجودا بل معدومة، فلا يتوهم حمل تلك الأخبار عليه وإن لم تكن من باب ترجيح أحد المتعارضين، لسقوط المخالف عن الحجية مع قطع النظر عن التعارض. ويمكن التزام دخول الصورة الاولى فى الأخبار التى اطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب، فلا يقل موردها، وما ذكر - من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المخصص أحدهما لظاهر الكتاب - ممنوع. بل نقول: إن ظاهر تلك الأخبار - ولو بقرينة لزوم قلة المورد بل عدمه، وبقرينة بعض الروايات الدالة على رد بعض ما ورد فى الجبر والتفويض بمخالفة الكتاب (۳) مع كونه ظاهرا فى نفيهما -: أن الخبر المعتضد بظاهر الكتاب ل يعارضه الخبر الآخر وإن كان لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب. وأما الإشكال المختص بالمقبولة من حيث تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب، فيندفع بما أشرن إليه سابقا: من أن الترجيح بصفات الراوى فيها من حيث كونه حاكما، وأول المرجحات الخبرية فيها هى شهرة إحدى الروايتين وشذوذ الاخرى، ولا بعد فى تقديمها على موافقة الكتاب.

(هامش)

(۱) فى (ص): توجيه . (۲) المتقدمة فى الصفحة ۵۷. (۳) البحار ۵: ۲۰ و ۶۸، الحديث ۳ و ۱ (*)

ص ۱۵۱

ثم إن الدليل المستقل المعاضد لأحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنة فى الصورة الاولى. وأما فى الصورتين الأخيرتين، فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الآخر والدليل المطابق له، والترجيح هنا بالتعاضد لا غير. وأما القسم الثانى - وهو ما لا يكون معاضدا لأحد الخبرين - فهى عدة امور: منها: الأصل، بناء على كون مضمونه حكم الله الظاهرى، إذ لو بنى على إفادته الظن بحكم الله الواقعى كان من القسم الأول. ولا فرق فى ذلك بين الاصول الثلاثة، أعنى: أصالة البراءة، والاحتياط، والاستصحاب. لكن يشكل الترجيح بها، من حيث إن مورد الاصول ما إذا فقد الدليل الاجتهادى المطابق أو المخالف، فلا مورد لها إلا بعد فرض تساقط المتعارضين لأجل التكافؤ، والمفروض أن الأخبار المستفيضة دلت على التخيير مع فقد المرجح، فلا مورد للأصل فى تعارض الخبرين رأسا. فلا بد من التزام عدم الترجيح بها، وأن الفقهاء إنما رجحوا بأصالة البراءة والاستصحاب فى الكتب الاستدلالية، من حيث بنائهم على حصول الظن النوعى بمطابقة الأصل. وأما الاحتياط، فلم يعلم منهم الاعتماد عليه، لا فى مقام الاستناد (۱)، ول فى مقام الترجيح (۲).

(هامش)

(۱) فى (ه): الإسناد . (۲) فى (ر): إلا فى مقام الاستناد، لا فى مقام الترجيح . (*)

ص ۱۵۲

وقد يتوهم (۱): أن ما دل على التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دل على الاصول الثلاثة، فإن مورد الاستصحاب عدم اليقين بخلاف الحالة السابقة، وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين. ويندفع: بأن ما دل على التخيير حاكم على الأصل، فإن مؤداه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة والالتزام بارتفاعها، فكما أن

ما دل على تعيين (۲) العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض حاكم على دليل الاستصحاب، كذلك يكون الدليل الدال على جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة المكافئ لمعارضه حاكما عليه من غير فرق أصلا. مع أنه لو فرض التعارض المتوهم كان أخبار التخيير أولى بالترجيح وإن كانت النسبة عموما من وجه، لأنها أقل موردا، فتعين تخصيص أدلة الاصول. مع أن التخصيص فى أخبار التخيير يوجب إخراج كثير من مواردها بل أكثرها، بخلاف تخصيص أدلة الاصول. مع أن بعض أخبار التخيير ورد فى مورد جريان الاصول، مثل: مكاتبة عبد الله بن محمد الواردة فى فعل ركعتى الفجر فى المحمل (۳)، ومكاتبة الحميرى - المروية فى الاحتجاج - الواردة فى التكبير فى كل انتقال (۴

(هامش)

(۱) قاله السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ۷۰۸. (۲) فى (ر): تعين . (۳) الوسائل ۱۸: ۸۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۴. (۴) فى (ت) بدل كل انتقال : الانتقال . (*)

ص ۱۵۳

من حال إلى حال من أحوال الصلاة (۱). ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه (۲) فى تقديم الموافق للأصل على المخالف، من: أن العمل بالموافق موجب للتخصيص فيم دل على حجية المخالف، والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دل على حجية الموافق وتخصيص آخر فيما دل على حجية الاصول. وأن الخبر الموافق يفيد ظنا بالحكم الواقعى، والعمل بالأصل يفيد الظن بالحكم الظاهرى، فيتقوى به الخبر الموافق. وأن الخبرين يتعارضان ويتساقطان، فيبقى الأصل سليما عن المعارض (۳). بقى هنا شىء: وهو أنهم اختلفوا فى تقديم المقرر - وهو الموافق للأصل - على الناقل، وهو الخبر المخالف له والأكثر من الاصوليين - منهم العلامة (۴) (قدس سره) وغيره (۵) - على تقديم

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۸: ۸۷، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۳۹، والاحتجاج ۲: ۳۰۴ (۲) هو السيد المجاهد (قدس سره). (۳) مفاتيح الاصول: ۷۰۷. (۴) انظر مبادئ الوصول: ۲۳۷، وتهذيب الوصول: ۹۹. (۵) مثل الشيخ الجرجانى فى غاية البادى (مخطوط): ۲۸۹، والسيد العميدى فى منية اللبيب (مخطوط): الورقة ۱۷۳ (*)

ص ۱۵۴

الناقل، بل حكى هذا القول عن جمهور الاصوليين (۱)، معللين ذلك: بأن الغالب فيم يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان ولا يستغنى عنه بحكم العقل، مع أن الذى عثرنا عليه فى الكتب الاستدلالية الفرعية الترجيح بالاعتضاد بالأصل، لكن لا يحضرنى الآن مورد لما نحن فيه - أعنى المتعارضين الموافق أحدهما للأصل - فلابد من التتبع. ومن ذلك: كون أحد الخبرين متضمنا للإباحة والآخر مفيدا للحظر، فإن المشهور تقديم الحاظر على المبيح (۲)، بل يظهر من المحكى عن بعضهم عدم الخلاف فيه (۳). وذكروا فى وجهه ما لا يبلغ حد الوجوب، ككونه متيقنا فى العمل، استنادا إلى قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): دع ما يريبك إلى ما لا يريبك (۴)، وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال (۵). وفيه: أنه لو تم هذا الترجيح لزم الحكم بأصالة الحرمة عند دوران الأمر بينها وبين الإباحة، لأن وجود الخبرين لا مدخل له فى هذا الترجيح، فإنه من مرجحات أحد الاحتمالين، مع أن المشهور تقديم

(هامش)

(۱) حكاه فى غاية البادى (مخطوط): ۲۸۹، وانظر مفاتيح الاصول: ۷۰۵. (۲) انظر مفاتيح الاصول: ۷۰۸. (۳) حكاه فى مفاتيح الاصول عن الفاضل الجواد، راجع المفاتيح: ۷۰۸، وغاية المأمول (مخطوط): الورقة ۲۲۰. (۴) الوسائل ۱۸: ۱۲۲ و ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۳۸ و ۵۶. (۵) مستدرك الوسائل ۱۳: ۶۸، الحديث ۵ (*)

ص ۱۵۵

الإباحة على الحظر. فالمتجه ما ذكره الشيخ (قدس سره) - فى العدة -: من ابتناء المسألة على أن الأصل فى الأشياء الإباحة أو الحظر أو التوقف، حيث قال: وأما ترجيح أحد الخبرين على الآخر من حيث إن أحدهما يتضمن الحظر والآخر الإباحة، والأخذ بم يقتضى الحظر (۱) أو الإباحة، فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب إليه من الوقف، لأن الحظر والإباحة جميعا عندنا مستفادان من الشرع، ولا ترجيح بذلك، وينبغى لن التوقف فيهما جميعا، أو يكون الإنسان مخيرا فى العمل بأيهما شاء (۲)، انتهى. ويمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دل (۳) على وجوب الأخذ بما فيه (۴) الاحتياط من الخبرين، وإرجاع ما ذكروه من الدليل إلى ذلك، فالاحتياط وإن لم يجب الأخذ به فى الاحتمالين المجردين عن الخبر، إلا أنه يجب الترجيح به عند تعارض الخبرين (۵). وم ذكره الشيخ (قدس

سره) إنما يتم لو أراد الترجيح بما يقتضيه الأصل، لا بما ورد التعبد به من الأخذ بالأحوط من (۶) الخبرين، مع أن ما

(هامش)

(۱) فى المصدر زيادة: أولى . (۲) العدة ۱: ۱۵۲. (۳) هى مرفوعة زرارة المتقدمة فى الصفحة ۶۲. (۴) فى (ص) بدل بما فيه الاحتياط : بما وافق الاحتياط . (۵) فى (ظ) بدل تعارض الخبرين : التعارض . (۶) فى غير (ظ) بدل بالأحوط من : بأحوط . (*)

ص ۱۵۶

ذكره من استفادة الحظر أو الإباحة من الشرع لا ـ ينافى ترجيح أحد الخبرين بما دل من الشرع على أصالة الإباحة، مثل قوله (عليه السلام): كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى (۱)، أو على أصالة الحظر، مثل قوله

۳

دع ما يريبك إلى ما لا يريبك (۲)، مع أن مقتضى التوقف على ما اختاره لما كان وجوب الكف عن الفعل - على ما صرح به هو وغيره - كان اللازم بناء على التوقف العمل بما يقتضيه الحظر. ولو ادعى ورود أخبار التخيير على ما يقتضيه التوقف من الحظر (۳ جرى مثله على القول بأصالة الحظر. ثم إنه يشكل الفرق بين ما ذكروه: من الخلاف فى تقديم (۴) المقرر على الناقل - وإن حكى عن الأكثر تقديم (۵) الناقل (۶) - وبين (۷ عدم ظهور الخلاف فى تقديم (۸) الحاظر على المبيح. ويمكن الفرق بتخصيص المسألة الاولى بدوران الأمر بين الوجوب

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۸: ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۶۰. (۲) الوسائل ۱۸ ۱۲۲ و ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۳۸ و ۵۶. (۳) لم ترد من الحظر فى (ر) و (ص). (۴) و (۵) فى غير (ظ): تقدم . (۶) حكاه العلامة فى النهاية (مخطوط): ۴۵۸، والسيد العميدى فى منية اللبيب (مخطوط): الورقة ۱۷۳. (۷ بين من (ظ). (۸) فى غير (ظ): تقدم . (*)

ص ۱۵۷

وعدمه، ولذا رجح بعضهم (۱) الوجوب على الإباحة والندب لأجل الاحتياط. لكن فيه - مع جريان بعض أدلة تقديم الحظر فيها -: إطلاق كلامهم فيها، وعدم ظهور التخصيص فى كلماتهم، ولذا اختار بعض سادة مشايخنا المعاصرين (۲) تقديم الإباحة على الحظر، لرجوعه إلى تقديم المقرر على الناقل الذى اختاره فى تلك المسألة (۳). هذا، مع أن الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابت وإن ادعاه بعضهم (۴). والتحقيق: هو ذهاب الأكثر، وقد ذهبوا إلى تقديم الناقل أيضا فى المسألة الاولى، بل حكى عن بعضهم (۵) تفريع تقديم الحاظر على تقديم الناقل. ومن جملة هذه المرجحات: تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب عند تعارضهما. واستدلوا عليه بما ذكرناه مفصلا فى مسائل أصالة البراءة عند تعارض احتمالى الوجوب والتحريم (۶ .

(هامش)

(۱) مثل شارح المختصر كما فى المفاتيح: ۷۱۰، وراجع شرح مختصر الاصول ۲: ۴۸۹. (۲) هو السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ۷۰۹. (۳) نفس المصدر: ۷۰۸. (۴) هو الفاضل الجواد (قدس سره)، كما تقدم فى الصفحة ۱۵۴. (۵) حكاه السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ۷۰۹ (۶) راجع مبحث البراءة ۲: ۱۸۵ - ۱۸۶ (*)

ص ۱۵۸

والحق هنا: التخيير، وإن لم نقل به فى الاحتمالين، لأن المستفاد من الروايات الواردة فى تعارض الأخبار على وجه لا يرتاب فيه هو لزوم التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما من جميع الوجوه التى لها مدخل فى رجحان أحد الخبرين، خصوصا مع عدم التمكن من الرجوع إلى الإمام (عليه السلام) الذى يحمل عليه أخبار التوقف والإرجاء، بل لو بنينا على طرح أخبار التخيير فى هذا المقام أيضا بعد

الترجيح بموافقة الأصل لم يبق لها مورد يصلح لحمل الأخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق. فالمعتمد: وجوب الحكم بالتخيير إذا تساوى الخبران من حيث القوة ولم يرجح أحدهما بما يوجب أقربيته إلى الواقع، ولا يلتفت إلى المرجحات (۱) الثلاث الأخيرة الراجعة إلى ترجيح مضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولا له، لحكومة أخبار التخيير على جميعها، وإن قلنا بها فى تكافؤ الاحتمالين. نعم، يجب الرجوع إليها فى تعارض غير الخبرين (۲) من الأدلة الظنية إذا قلنا بحجيتها من حيث الطريقية المستلزمة للتوقف عند التعارض، لكن ليس هذا من الترجيح فى شىء. نعم، لو قيل (۳) بالتخيير فى تعارضها من باب تنقيح المناط كان

(هامش)

(۱) فى (هـ) بدل ولا يلتفت إلى المرجحات : ولا مصب للمرجحات . (۲) فى (ظ) و (هـ) ونسخة بدل (ص) بدل غير الخبرين : غير الحديث ، وفى نسخة بدل (هـ) كم أثبتناه. (۳) فى (ر) ونسخة بدل (ص): قلن . (*)

ص ۱۵۹

حكمها (۱) حكم الخبرين. لكن فيه تأمل، كما فى إجراء التراجيح المتقدمة فى تعارض الأخبار، وإن كان الظاهر من بعضهم (۲) عدم التأمل فى جريان جميع أحكام الخبرين من الترجيح فيها بأقسام المرجحات مستظهرا عدم الخلاف فى ذلك. فإن ثبت الإجماع على ذلك أو أجرينا ذلك فى الإجماع المنقول من حيث إنه خبر فيشمله حكمه فهو (۳)، وإلا ففيه تأمل. لكن التكلم فى ذلك قليل الفائدة، لأن الطرق الظنية غير الخبر ليس فيها ما يصح للفقيه دعوى حجيته من حيث إنه ظن مخصوص، سوى الإجماع المنقول بخبر الواحد، فإن قيل بحجيتها فإنما هى من باب مطلق الظن، ولا ريب أن المرجع (۴) فى تعارض الأمارات المعتبرة على هذا الوجه إلى (۵) تساقط المتعارضين إن ارتفع الظن من كليهما، أو سقوط أحدهما عن الحجية وبقاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظن عنه. وأما الإجماع المنقول، فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور أو النصوصية جار فيه لا محالة، وأما الترجيح من حيث الصدور أو جهة الصدور (۶)، فالظاهر أنه كذلك - وإن قلنا بخروجه عن الخبر عرفا،

(هامش)

(۱) فى (ه): حكمهم . (۲) هو السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ۷۱۹. (۳) لم ترد فهو فى (ظ). (۴) فى (ص) بدل المرجع : الوجه . (۵) لم ترد إلى فى (ص) و (ظ). (۶) لم ترد أو جهة الصدور فى (ص). (*)

ص ۱۶۰

فلا يشمله أخبار علاج تعارض الأخبار وإن شمله لفظ النب فى آية النبأ - لعموم التعليل المستفاد من قوله (عليه السلام): فإن المجمع عليه لا ريب فيه (۱)، وقوله: لأن الرشد فى خلافهم (۲)، فإن خصوص المورد لا يخصصه. ومن هنا يصح إجراء جميع التراجيح المقررة فى الخبرين فى الإجماعين المنقولين، بل غيرهما من الأمارات التى يفرض حجيتها من باب الظن الخاص. ومما ذكرنا يظهر حال الخبر (۳) مع الإجماع المنقول أو غيره من الظنون الخاصة لو وجد. والحمد لله على ما تيسر لنا من تحرير م استفدناه بالفهم القاصر من الأخبار وكلمات علمائنا الأبرار فى باب التراجيح. رجح الله ما نرجو التوفيق له من الحسنات على ما مضى من السيئات، بجاه محمد وآله سادة السادات، عليهم أفضل الصلوات وأكمل التحيات، وعلى أعدائهم أشد اللعنات (۴) وأسوء العقوبات، آمين آمين آمين، يا رب العالمين.

(هامش)

(۱) هذه الفقرة وردت ضمن مقبولة ابن حنظلة المتقدمة فى الصفحة ۵۷. (۲) الوسائل ۱۸ ۸۰، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، ضمن الحديث ۱۹. (۳) فى غير (ظ) بدل حال الخبر : الحال . (۴) فى غير (ظ) بدل اللعنات : العتاب . (*)

مکاسب

مکاسب

(ازالکلام فی شروط المتعاقدین تاالقول فی شرائط العوضین)

الکلام فی شروط المتعاقدین

۱

الکلام فی شروط المتعاقدین

مسألة: من شروط المتعاقدین البلوغ:

المشهور - کما عن الدروس (۱) والکفایة (۲) -: بطلان عقد الصبی، بل عن الغنیة: الإجماع علیه وإن أجاز الولی (۳). وفی کنز العرفان: نسبة عدم صحة عقد الصبی إلی أصحابنا (۴)، وظاهره إرادة التعمیم لصورة إذن الولی. وعن التذکرة: أن الصغیر محجور علیه بالنص والإجماع - سواء کان ممیزا أو لا - فی جمیع التصرفات إلا ما استثنی، کعباداته وإسلامه وإحرامه وتدبیره ووصیته وإیصال الهدیة وإذنه فی الدخول، علی خلاف فی ذلک (۵)، انتهی. واستثناء إیصال الهدیة وإذنه فی دخول الدار، یکشف بفحواه عن

(هامش)

(۱) الدروس ۳: ۱۹۲، لکنه نسبه إلی الأشهر. (۲) الکفایة: ۸۹، وحکاه عنه وعن الدروس السید المجاهد فی المناهل: ۲۸۶. (۳) الغنیة: ۲۱۰. (۴) انظر کنز العرفان ۲: ۱۰۲. (۵) التذکرة ۲: ۷۳. (*)

ص ۲۷۶

شمول المستثنی منه لمطلق أفعاله، لأن الإیصال والإذن لیسا من التصرفات القولیة والفعلیة، وإنما الأول آلة فی إیصال الملک کما لو حملها علی حیوان وأرسلها، والثانی کاشف عن موضوع تعلق علیه إباحة الدخول، وهو رضا المالک. واحتج علی الحکم فی الغنیة (۱) بقوله صلی الله علیه وآله وسلم: رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبی حتی یحتلم، وعن المجنون حتی یفیق، وعن النائم حتی یستیقظ (۲)، وقد سبقه فی ذلک الشیخ - فی المبسوط فی مسألة الإقرار - وقال: إن مقتضی رفع القلم أن لا یکون لکلامه حکم (۳). ونحوه الحلی فی السرائر فی مسألة عدم جواز وصیة البالغ عشرا (۴)، وتبعهم فی الاستدلال به جماعة، کالعلامة (۵) وغیره (۶). واستدلوا (۷) أیضا بخبر حمزة بن حمران عن مولانا الباقر علیه السلام: إن الجاریة إذا زوجت ودخل بها ولها تسع سنین ذهب عنها الیتم،

(هامش)

(۱) الغنیة: ۲۱۰. (۲) عوالی اللآلی ۱: ۲۰۹، الحدیث ۴۸. (۳) المبسوط ۳: ۳. (۴) السرائر ۳: ۲۰۷. (۵) التذکرة ۲: ۱۴۵. (۶) کالمحقق الثانی فی جامع المقاصد ۷: ۸۲، والمحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۰۸. (۷) کما فی الحدائق ۱۸: ۳۶۹، والریاض ۱: ۵۱۱، ومقابس الأنوار: ۱۰۸، والجواهر ۲۲: ۲۶۱ وغیرها. (*)

ص ۲۷۷

ودفع إلیها مالها، وجاز أمرها فی الشراء (۱)، والغلام لا یجوز أمره فی البیع والشراء ولا یخرج عن الیتم حتی یبلغ خمس عشرة سنة... الحدیث (۲). وفی روایة ابن سنان: متی یجوز أمر الیتیم؟ قال: حتی یبلغ أشده. قال: ما أشده؟ قال: احتلامه (۳)، وفی معناها روایات اخر (۴). لکن الإنصاف: أن جواز الأمر فی هذه الروایات ظاهر فی استقلاله فی التصرف، لأن الجواز مرادف للمضی، فلا ینافی عدمه ثبوت الوقوف علی الإجازة، کما یقال: بیع الفضولی غیر ماض، بل موقوف. ویشهد له الاستثناء فی بعض تلک الأخبار بقوله: إلا أن

یکون سفیها (۵)، فلا دلالة لها حینئذ علی سلب عبارته، وأنه إذا ساوم ولیه متاعا (۶) وعین له قیمته (۷) وأمر الصبی بمجرد إیقاع العقد مع الطرف

(هامش)

(۱) فی المصدر زیادة: والبیع. (۲) الوسائل ۱۲: ۲۶۸، الباب ۱۴ من أبواب عقد البیع وشروطه، الحدیث الأول، وذیله. (۳) الخصال ۲: ۴۹۵، الحدیث ۳، وعنه فی الوسائل ۱۳: ۱۴۳، الباب ۲ من أبواب کتاب الحجر، الحدیث ۵. (۴) انظر الوسائل ۱۲: ۲۶۷، الباب ۱۴ من أبواب عقد البیع وشروطه، و ۱۳: ۱۴۱ و ۱۴۲، الباب ۱ و ۲ من أبواب کتاب الحجر، والصفحة ۴۲۸ و ۴۳۲، الباب ۴۴ و ۴۵ من أبواب کتاب الوصایا وغیرها. (۵) مثل روایة ابن سنان المتقدمة والروایتین الاخریین عنه أیضا فی الوسائل ۱۳: ۴۳۰ و ۴۳۱، الباب ۴۴ من أبواب أحکام الوصایا، الحدیث ۸ و ۱۱. (۶) کذا فی ف ، خ و ش ونسخة بدل ن ، وفی سائر النسخ: متاعه. (۷) فی ف : قیمة. (*)

ص ۲۷۸

الآخر کان باطلا، وکذا لو أوقع إیجاب النکاح أو قبوله لغیره بإذن ولیه. وأما حدیث رفع القلم، ففیه: أولا: أن الظاهر منه قلم المؤاخذة، لا قلم جعل الأحکام، ولذا بنینا - کالمشهور - علی شرعیة عبادات الصبی. وثانیا: أن المشهور علی الألسنة أن الأحکام الوضعیة لیست مختصة بالبالغین، فلا مانع من أن یکون عقده سببا لوجوب الوفاء بعد البلوغ، أو علی الولی إذا وقع بإذنه أو إجازته، کما یکون جنابته سببا لوجوب غسله بعد البلوغ وحرمة تمکینه من مس المصحف. وثالثا: لو سلمنا اختصاص الأحکام حتی الوضعیة بالبالغین، لکن لا مانع من کون فعل غیر البالغ موضوعا للأحکام المجعولة فی حق البالغین، فیکون الفاعل - کسائر غیر البالغین - خارجا عن ذلک الحکم إلی وقت البلوغ. وبالجملة، فالتمسک بالروایة ینافی ما اشتهر بینهم من شرعیة عبادة الصبی، وما اشتهر بینهم من عدم اختصاص الأحکام الوضعیة بالبالغین. فالعمدة فی سلب عبارة الصبی هو الإجماع المحکی (۱)، المعتضد بالشهرة العظیمة، وإلا فالمسألة محل إشکال، ولذا تردد المحقق فی الشرائع فی إجارة الممیز بإذن الولی (۲) بعد ما جزم بالصحة فی العاریة (۳)،

(هامش)

(۱) تقدم حکایته عن الغنیة والتذکرة فی أول المسألة. (۲) الشرائع ۲: ۱۸۰. (۳) الشرائع ۲: ۱۷۱. (*)

ص ۲۷۹

واستشکل فیها فی القواعد (۱) والتحریر (۲). وقال فی القواعد: وفی صحة بیع الممیز بإذن الولی نظر (۳)، بل عن الفخر فی شرحه: أن الأقوی الصحة، مستدلا بأن العقد إذا وقع بإذن الولی کان کما لو صدر عنه (۴) - ولکن لم أجده فیه - وقواه المحقق الأردبیلی علی ما حکی عنه (۵). ویظهر من التذکرة عدم ثبوت الإجماع عنده، حیث قال: وهل یصح بیع الممیز وشراؤه؟ الوجه عندی: أنه لا یصح (۶). واختار فی التحریر: صحة بیع الصبی فی مقام اختبار رشده (۷). وذکر المحقق الثانی: أنه لا یبعد بناء المسألة علی أن أفعال الصبی وأقواله شرعیة أم لا، ثم حکم بأنها غیر شرعیة، وأن الأصح بطلان العقد (۸).

(هامش)

(۱) القواعد ۱: ۲۲۴. (۲) التحریر ۱: ۲۴۴. (۳) القواعد ۱: ۱۶۹. (۴) حکاه عنه المحقق التستری فی مقابس الأنوار (الصفحة ۱۱۰)، ولکن الموجود فی الإیضاح (۲: ۵۵) ذیل عبارة والده هکذا: والأقوی عدم الصحة ، ولم نعثر فیه علی غیره. (۵) لم نعثر علی الحاکی عنه بهذا النحو، نعم فی المقابس (الصفحة ۱۱۰): ومال المقدس الأردبیلی فی کتابه إلی جواز بیعه مع الرشد وإذن الولی، انظر مجمع الفائدة ۸: ۱۵۲ - ۱۵۳. (۶) التذکرة ۲: ۸۰، وفیه: وشراؤه بإذن الولی. (۷) التحریر ۱: ۲۱۸. (۸) جامع المقاصد ۵: ۱۹۴. (*)

ص ۲۸۰

وعن المختلف أنه حکی - فی باب المزارعة - عن القاضی کلاما یدل علی صحة بیع الصبی (۱). وبالجملة، فالمسألة لا تخلو عن إشکال، وإن أطنب بعض المعاصرین (۲) فی توضیحه حتی ألحقه بالبدیهیات فی ظاهر کلامه. فالإنصاف: أن الحجة فی المسألة هی

الشهرة المحققة والإجماع المحكى عن التذكرة (۳)، 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، وكذا إجماع الغنية (۴)، بناء على أن استدلاله بعد الإجماع بحديث رفع القلم دليل على شمول معقده للبيع بإذن الولى. وليس المراد نفى صحة البيع المتعقب بالإجازة، حتى يقال: إن الإجازة عند السيد (۵) غير مجدية فى تصحيح مطلق العقد الصادر من غير المستقل ولو كان غير مسلوب العبارة، كالبائع الفضولى. ويؤيد الإجماعين ما تقدم عن كنز العرفان (۶). نعم لقائل أن يقول: إن ما عرفت من المحقق والعلامة وولده

(هامش)

(۱) حكى المحقق التسترى فى مقابس الأنوار (الصفحة ۱۱۰) ما نقله العلامة عن القاضى، وقال: ومقتضاه صحة شراء الصبى وبيعه ، انظر المختلف ۶: ۱۸۸، والمهذب ۲: ۲۰. (۲) الظاهر أن المراد هو صاحب الجواهر، انظر الجواهر ۲۲: ۲۶۱، وانظر مقابس الأنوار: ۱۱۱ - ۱۱۲ أيضا. (۳) التذكرة ۲: ۷۳. (۴) الغنية: ۲۱۰. (۵) يعنى السيد ابن زهرة. (۶) تقدم فى أول المسألة. (*)

ص ۲۸۱

والقاضى وغيرهم خصوصا (۱) المحقق الثانى (۲) - الذى بنى المسألة على شرعية أفعال الصبى - يدل على عدم تحقق الإجماع. وكيف كان، فالعمل على المشهور (۳). ويمكن (۴) أن يستأنس له أيضا بما ورد فى الأخبار المستفيضة من أن عمد الصبى وخطأه واحد كما فى صحيحة ابن مسلم (۵) وغيرها (۶)، والأصحاب وإن ذكروها فى باب الجنايات، إلا أنه لا إشعار فى نفس الصحيحة - بل وغيرها - بالاختصاص بالجنايات، ولذا تمسك بها الشيخ فى المبسوط (۷) والحلى فى السرائر (۸)، على أن إخلال الصبى المحرم بمحظورات الإحرام - التى تختص الكفارة فيها (۹) بحال التعمد - لا يوجب كفارة على الصبى، ولا على الولى، لأن عمده خطأ.

(هامش)

(۱) لم ترد غيرهم خصوصا إلا فى ف ، ش ومصححة ن . (۲) تقدم كلامهم فى الصفحة ۲۷۸ - ۲۸۰. (۳) لم ترد فالعمل على المشهور فى ف . (۴) فى ف : فيمكن. (۵) فى ف : محمد بن مسلم. (۶) الوسائل ۱۹: ۳۰۷، الباب ۱۱ من أبواب العاقلة، الحديث ۲ و ۳، والصفحة ۶۶، الباب ۳۶ من أبواب كتاب القصاص فى النفس، الحديث ۲. (۷) المبسوط ۱: ۳۲۹. (۸) السرائر ۱: ۶۳۶ - ۶۳۷. (۹) كذا فى ف ، وفى ص بدل الكفارة فيها : حرمتها ، وفى غيرهما جمع بينهما بجعل أحدهما أصلا والآخر بدلا، وفى ش جمع بينهما مع عدم الإشارة إلى ذلك. (*)

ص ۲۸۲

وحينئذ فكل حكم شرعى تعلق بالأفعال التى يعتبر فى ترتب الحكم الشرعى عليها القصد - بحيث لا عبرة بها إذا وقعت بغير القصد - فما يصدر منها عن الصبى قصدا بمنزلة الصادر عن غيره بلا قصد، فعقد الصبى وإيقاعه مع القصد كعقد الهازل والغالط والخاطئ وإيقاعاتهم. بل يمكن بملاحظة بعض ما ورد من هذه الأخبار فى قتل المجنون والصبى استظهار المطلب من حديث رفع القلم وهو ما عن قرب الإسناد بسنده عن أبى البخترى، عن جعفر، عن أبيه، عن على عليه السلام، أنه كان يقول [فى] (۱) المجنون والمعتوه الذى لا يفيق، والصبى الذى لم يبلغ: عمدهما خطأ تحمله العاقلة وقد رفع عنهما القلم (۲) (۳)، فإن ذكر رفع القلم فى الذيل ليس له وجه ارتباط إلا بأن تكون علة لأصل الحكم، وهو ثبوت الدية على العاقلة، أو بأن تكون معلولة (۴) لقوله: عمدهما خطأ ، يعنى أنه لما كان قصدهما بمنزلة العدم فى نظر الشارع وفى الواقع رفع القلم عنهما. ولا يخفى أن ارتباطها (۵) بالكلام على وجه العلية أو المعلولية (۶)

(هامش)

(۱) من المصدر. (۲) فى ف زيادة: الخ ، وفى سائر النسخ: اه ، لكن المذكور هنا هو المذكور فى المصدر بتمامه. (۳) قرب الإسناد: ۱۵۵، الحديث ۵۶۹، وعنه فى الوسائل ۱۹: ۶۶، الباب ۳۶ من أبواب القصاص فى النفس، الحديث ۲. (۴) كذا، والمناسب: بأن يكون معلولا. (۵) كذا، والمناسب تذكير الضمير، لرجوعه إلى رفع القلم . (۶) فى ش : والمعلولية. (*)

ص ۲۸۳

للحكم المذكور فى الرواية - أعنى عدم مؤاخذة الصبى والمجنون - بمقتضى جناية العمد وهو القصاص، ولا بمقتضى شبه العمد - وهو الدية فى مالهما - لا يستقيم إلا بأن يراد من رفع القلم ارتفاع المؤاخذة عنهما شرعا من حيث العقوبة الاخروية والدنيوية المتعلقة بالنفس - كالقصاص -، أو المال - كغرامة الدية - وعدم ترتب ذلك على أفعالهما المقصودة المتعمد إليها مما (۱) لو وقع من غيرهما مع القصد والتعمد لترتبت عليه غرامة اخروية أو دنيوية. وعلى هذا، فإذا التزم على نفسه مالا بإقرار أو معاوضة ولو بإذن الولى، فلا أثر له (۲) فى إلزامه بالمال ومؤاخذته به ولو بعد البلوغ (۳). فإذا لم يلزمه شىء بالتزاماته ولو كانت بإذن الولى، فليس ذلك إلا لسلب قصده وعدم العبرة بإنشائه، إذ لو كان ذلك لأجل عدم (۴) استقلاله وحجره عن الالتزامات على نفسه، لم يكن عدم المؤاخذة شاملا لصورة إذن الولى، وقد فرضنا الحكم مطلقا، فيدل بالالتزام على كون قصده فى إنشاءاته وإخباراته مسلوب الأثر. ثم إن مقتضى عموم هذه الفقرة - بناء على كونها علة للحكم -: عدم مؤاخذتهما بالإتلاف الحاصل منهما، كما هو ظاهر المحكى عن بعض

(هامش)

(۱) فى م و ع : بما ، وفى نسخة بدلهما: مما. (۲) كذا فى ش ، وفى سائر النسخ: لها ، وفى مصححة ص : لهما. (۳) عبارة ولو بعد البلوغ وردت فى ف قبل قوله: فلا أثر له . (۴) فى ف بدل لأجل عدم : لعدم. (*)

ص ۲۸۴

إلا أن يلتزم بخروج ذلك من (۱) عموم رفع القلم، ولا يخلو عن (۲) بعد. لكن (۳) هذا غير وارد على الاستدلال، لأنه ليس مبنيا على كون رفع القلم علة للحكم، لما عرفت (۴) من احتمال كونه معلولا لسلب اعتبار قصد الصبى والمجنون، فيختص رفع قلم المؤاخذة بالأفعال التى يعتبر فى المؤاخذة عليها قصد الفاعل فيخرج مثل الإتلاف، فافهم واغتنم. ثم إن القلم المرفوع هو قلم المؤاخذة الموضوع على البالغين، فلا ينافى ثبوت بعض العقوبات للصبى، كالتعزير. والحاصل: أن مقتضى ما تقدم (۵) من الإجماع المحكى فى البيع وغيره من العقود، والأخبار المتقدمة (۶) - بعد انضمام بعضها إلى بعض -: عدم الاعتبار بما يصدر من الصبى من الأفعال المعتبر فيها القصد إلى مقتضاها، كإنشاء العقود أصالة ووكالة، والقبض والإقباض، وكل التزام على نفسه من ضمان أو إقرار أو نذر أو إيجار.

(هامش)

(۱) فى غير ف : عن. (۲) فى غير ف : من. (۳) فى ش : ولكن. (۴) فى الصفحة السابقة. (۵) فى أول المسألة. (۶) راجع الصفحة ۲۷۶ - ۲۷۷ و ۲۸۱. (*)

ص ۲۸۵

۲

قال (۱) فى التذكرة (۲): وكما لا يصح تصرفاته اللفظية، كذا لا يصح قبضه، ولا يفيد حصول الملك فى الهبة وإن اتهب له الولى، ولا لغيره وإن أذن الموهوب له بالقبض، ولو قال مستحق الدين للمديون: سلم حقى إلى هذا (۳) الصبى، فسلم مقدار (۴) حقه إليه، لم يبرأ عن الدين وبقى المقبوض على ملكه، ولا ضمان على الصبى، لأن المالك ضيعه حيث دفعه إليه، وبقى الدين لأنه فى الذمة ولا يتعين إلا بقبض صحيح، كما لو قال: إرم حقى فى البحر، فرمى مقدار حقه، بخلاف ما لو قال للمستودع: سلم مالى إلى الصبى أو ألقه فى البحر، لأنه امتثل أمره فى حقه المعين، ولو كانت الوديعة للصبى فسلمها إليه ضمن وإن كان بإذن الولى، إذ ليس له تضييعها بإذن الولى. وقال أيضا: لو عرض الصبى دينارا على الناقد لينقده أو متاعا إلى مقوم ليقومه فأخذه، لم يجز له رده إلى (۵) الصبى، بل على (۶) وليه إن كان. فلو أمره الولى بالدفع إليه فدفعه إليه، برى من ضمانه إن كان المال للولى (۷)، وإن كان للصبى فلا، كما لو أمره بإلقاء مال الصبى فى

(هامش)

(۱) فی ش : وقـال. (۲) نقـل السـید العاملی فی مفتاح الکرامـة ۴: ۱۷۲ عـدة فروع من التـذکرة ونهایـة الإحکـام، ولم یفرزها، ولکن المؤلف قـدس سره نسـبها جمیعا إلی التـذکرة. (۳) کلمـة هـذا من ش والمصـدر. (۴) فی المصـدر ونسـخة بـدل ش : قـدر. (۵) فی المصدر: علی. (۶) فی ش ومصححة م : إلی. (۷) کذا فی ص ، ش والمصدر ومصححة ن ، وفی غیرها: للمولی. (*)

ص ۲۸۶

البحر، فإنه یلزمه ضمانه. وإذا تبایع الصبیان وتقابضا وأتلف کل واحد منهما ما قبضه، فإن جری بإذن الولیین فالضمان علیهما، وإلا فلا ضمـان علیهما، بل علی الصبیین. ویأتی فی باب الحجر تمام الکلام (۱). ولو فتح (۲) الصبی الباب وأذن فی الـدخول علی أهل الدار، أو أدخل (۳) الهدیة إلی إنسان عن (۴) إذن المهدی، فالأقرب الاعتماد، لتسامح لسلف

ا فیه (۵)، انتهی کلامه رفع مقامه. ثم إنه ظهر مما ذکرنا: أنه لا فرق فی معاملة الصبی بین أن تکون فی الأشـیاء الیسیرة أو الخطیرة، لما عرفت من عموم النص والفتوی حتی أن العلامـة فی التـذکرة لما ذکر حکایـة أن أبا الدرداء اشتری عصـفورا من صبی فأرسـله ، ردها بعـدم الثبوت وعـدم الحجیـة، وتوجیهه بمـا یخرجه عن محل الکلام (۶). وبه یظهر ضـعف مـا عن المحـدث الکاشانی: من أن الأظهر جواز بیعه وشرائه فیما (۷) جرت العادة به من الأشیاء الیسیرة، دفعا للحرج (۸)، انتهی.

(هامش)

(۱) هـذه العبـارة للسـید العـاملی فی مفتاح الکرامـة. (۲) هـذا الفرع ذکره العلامـة فی النهایـة، ونقله السـید العـاملی بتصـرف. (۳) فی المصدر: أوصل. (۴) فی غیر ف و ش : مـن. (۵) انظر التذکرة ۱: ۴۶۲، ونهایة الإحکام ۲: ۴۵۴ – ۴۵۵، ومفتاح الکرامة ۴: ۱۷۲. (۶) التذکرة ۲: ۸۰. (۷) فی ف : لما. (۸) مفاتیح الشرائع ۳: ۴۶. (*)

ص ۲۸۷

فإن الحرج ممنوع، سواء أراد أن الحرج یلزم من منعهم عن المعاملة فی المحقرات والتزام مباشـرة البالغین لشرائها، أم أراد أنه یلزم من التجنب عن معـاملتهم بعـد بنـاء الناس علی نصب الصبیان للبیع والشـراء فی الأشـیاء الحقیرة. ثم لو (۱) أراد اسـتقلاله فی البیع والشراء لنفسه بماله من دون إذن الولی لیکون حاصـله أنه غیر محجور علیه فی الأشـیاء الیسیرة، فالظاهر کونه مخالفا للإجماع. وأما ما ورد فی روایة السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام: قال: ونهی النبی صلی الله علیه وآله وسلم عن کسب الغلام الصغیر الذی لا یحسن صناعة بیده ، معللا بأنه إن لم یجد سرق (۲)، فمحمول علی عوض کسبه من التقاط، أو اجرة عن (۳) إجارة أوقعها الولی أو الصبی بغیر إذن الولی، أو عن عمل أمر به من دون إجارة فأعطاه المسـتأجر أو الآمر اجرة المثل، فإن هذه کلها مما یملکه الصبی، لکن یسـتحب للولی وغیره اجتنابها إذا لم یعلم صـدق دعوی الصبی فیها، لاحتمال کونها من الوجوه المحرمـة، نظیر رجحان الاجتناب عن أموال غیره ممن لا یبالی بالمحرمات. وکیف کان، فالقول المذکور فی غایة الضـعف. نعم، ربما صـحح سـید مشایخنا – فی الریاض – هذه المعاملات إذ

(هامش)

(۱) فی ع و ص : إن ، وفی نسخة بدلهما: لو. (۲) الوسائل ۱۲: ۱۱۸، الباب ۳۳ من أبواب ما یکتسب به. (۳) فی ف بدل عن : أو. (*)

ص ۲۸۸

کان الصبی بمنزلة الآلة لمن له أهلیة التصـرف، من جهة اسـتقرار السیرة واستمرارها علی ذلک (۱). وفیه إشکال، من جهة قوة احتمال کون السیرة ناشیءة من (۲) عـدم المبالاة فی الدین، کما فی کثیر من (۳) سـیرهم الفاسدة. ویؤید ذلک: ما یری من استمرار سیرتهم علی عـدم الفرق بین الممیزین وغیرهم، ولا بینهم وبین المجـانین، ولا بین معاملتهم لأنفسـهم بالاسـتقلال بحیث لا یعلم الولی أصـلا، ومعاملتهم لأولیائهم علی سبیل الآلیـة، مع أن هذه (۴) مما (۵) لا ینبغی الشک فی فسادها (۶)، خصوصا الأخیر. مع أن الإحالة علی ما

جرت العادة به كالإحالة على المجهول، فإن الذى جرت عليه السيرة هو الوكول إلى كل صبى ما هو (۷) فطن فيه، بحيث لا يغلب فى المساومة عليه، فيكلون إلى من بلغ ست سنين (۸) شراء باقة بقل، أو بيع بيضة دجاج بفلس، وإلى من بلغ

(هامش)

(۱) الرياض ۱: ۵۱۱. (۲) فى غير ف : عن. (۳) لم ترد كثير من فى ش . (۴) فى م ، ع ، ص و ش : هذا. (۵) لم ترد مما فى ف . (۶) فى ش : فساده. (۷) فى ن ، خ ، م و ص : ماهر ، لكن صحح فى ن بما اثبتناه فى المتن. (۸) كذا فى ش ومصححة ص ، وفى سائر النسخ: من بلغ سنتين. (*)

ص ۲۸۹

ثمانية (۱) سنين اشتراء اللحم والخبز ونحوهما، وإلى من بلغ أربع عشرة سنة شراء الثياب، بل الحيوان، بل يكلون إليه امور التجارة فى الأسواق والبلدان، ولا يفرقون بينه وبين من أكمل خمس عشرة سنة، ولا يكلون إليه شراء مثل القرى والبساتين وبيعها إلا بعد أن يحصل له التجارب، ولا أظن أن القائل بالصحة يلتزم العمل بالسيرة على هذا التفصيل. وكيف كان، فالظاهر أن هذا القول أيضا مخالف لما يظهر منهم. وقد عرفت حكم العلامة فى التذكرة بعدم جواز رد المال إلى الصبى إذا دفعه إلى الناقد لينقده، أو المتاع الذى دفعه إلى المقوم ليقومه (۲)، مع كونه غالبا فى هذه المقامات بمنزلة الآلة للولى، وكذا حكمه بالمنع من د

ر مال الطفل إليه بإذن الولى، مع أنه بمنزلة الآلة فى ذلك غالبا. وقال كاشف الغطاء رحمه الله - بعد المنع عن (۳) صحة عقد الصبى أصالة ووكالة - ما لفظه: نعم، ثبت الإباحة فى معاملة المميزين (۴) إذا جلسوا مقام أوليائهم، أو تظاهروا على رؤوس الأشهاد حتى يظن أن ذلك من إذن الأولياء خصوصا فى المحقرات. ثم قال: ولو قيل بتملك الآخذ منهم لدلالة مأذونيته فى جميع التصرفات فيكون موجبا قابلا، لم يكن بعيدا (۵)، انتهى.

(هامش)

(۱) كذا فى النسخ، والمناسب: ثمانى ، كما فى مصححة ص . (۲) راجع الصفحة ۲۸۵. (۳) فى ف : من. (۴) كذا فى ن و ش والمصدر، وفى سائر النسخ: المتميزين. (۵) كشف الغطاء: ۴۹ - ۵۰. (*)

ص ۲۹۰

أقول (۱): أما التصرف والمعاملة بإذن الأولياء - سواء كان على وجه البيع أو المعاطاة (۲) - فهو الذى قد عرفت (۳) أنه خلاف المشهور والمعروف حتى لو قلنا بعدم اشتراط شروط البيع فى المعاطاة، لأنها تصرف لا محالة وإن لم تكن بيعا، بل ولا معاوضة. وإن أراد بذلك أن إذن الولى ورضاه المنكشف بمعاملة الصبى هو المفيد للإباحة، لا نفس المعاملة - كما ذكره بعضهم فى إذن الولى فى إعارة الصبى (۴) - فتوضيحه ما ذكره بعض المحققين من تلامذته (۵)، وهو: أنه لما كان بناء المعاطاة على حصول المراضاة كيف اتفق، وكانت مفيدة لإباحة التصرف خاصة - كما هو المشهور - وجرت عادة الناس بالتسامح فى الأشياء اليسيرة والرضا باعتماد غيرهم فى التصرف فيها على الأمارات المفيدة للظن بالرضا فى المعاوضات، وكان الغالب فى الأشياء التى يعتمد فيها على قول الصبى تعيين (۶) القيمة، أو الاختلاف الذى يتسامح به فى العادة، فلأجل ذلك صح القول بالاعتماد على ما يصدر من الصبى من صورة البيع والشراء مع الشروط المذكورة، كما يعتمد عليه فى الإذن فى دخول الدار وفى إيصال الهدية إذا ظهرت أمارات

(هامش)

(۱) لم ترد أقول فى غير ف . (۲) لم ترد سواء كان - إلى - أو المعاطاة فى ف . (۳) راجع أول المسألة. (۴) انظر جامع المقاصد ۶: ۶۵، والمسالك ۵: ۱۳۶. (۵) هو المحقق التسترى قدس سره. (۶) كذا فى أكثر النسخ والمصدر، وفى ش ومصححة ن : تعين. (*

ص ۲۹۱

الصدق، بل ما ذكرنا أولى بالجواز من الهدية من وجوه، وقد استند فيه فى التذكرة إلى تسامح السلف (۱). وبالجملة، فالاعتماد فى

الحقيقة على الإذن المستفاد من حال المالك فى الأخذ والإعطاء، مع البناء على ما هو الغالب من كونه صحيح التصرف، لا على قول الصبى ومعاملته من حيث إنه كذلك، وكثيرا ما يعتمد الناس على الإذن المستفاد، من غير وجود ذى يد أصلا، مع شهادة الحال بذلك، كما فى دخول الحمام ووضع الاجرة و (۲) عوض الماء التالف فى الصندوق، وكما (۳) فى أخذ الخضر الموضوعة للبيع، وشرب ماء السقائين ووضع القيمة المتعارفة فى الموضع المعد لها (۴)، وغير ذلك من الامور التى جرت العادة بها، كما يعتمد على مثل ذلك فى غير المعاوضات من أنواع التصرفات. فالتحقيق: أن هذا ليس مستثنى من كلام الأصحاب ولا منافيا له، ولا يعتمد على ذلك أيضا فى مقام الدعوى ولا فيما إذا طالب المالك بحقه وأظهر عدم الرضا (۵)، انتهى. وحاصله: أن مناط الإباحة ومدارها فى المعاطاة ليس على وجود تعاط قائم بشخصين، أو بشخص منزل منزلة شخصين، بل على تحقق

(هامش)

(۱) التذكرة ۱: ۴۶۲، وتقدم عنه فى الصفحة ۲۸۶. (۲) كلمة و من ف والمصدر. (۳) فى ش : وكذا. (۴) كذا فى ف و ص والمصدر، وفى سائر النسخ: لهما. (۵) مقابس الأنوار: ۱۱۳. (*)

ص ۲۹۲

الرضا من كل منهما بتصرف صاحبه فى ماله، حتى لو فرضنا أنه حصل مال كل منهما عند صاحبه باتفاق - كإطارة الريح ونحوها - فتراضيا على التصرف بإخبار صبى أو بغيره من الأمارات - كالكتابة ونحوها - كان هذه (۱) معاطاة أيضا، ولذا يكون (۲) وصول الهدية إلى المهدى إليه على يد الطفل - الكاشف إيصاله عن رضا المهدى بالتصرف بل التملك - كافيا فى ة

إباح الهدية، بل فى تملكها. وفيه (۳): أن ذلك حسن، إلا أنه موقوف أولا على ثبوت حكم المعاطاة من دون إنشاء إباحة وتمليك، والاكتفاء (۴) فيها بمجرد الرضا. ودعوى حصول الإنشاء بدفع الولى المال إلى الصبى، مدفوعة: بأنه إنشاء إباحة لشخص غير معلوم، ومثله غير معلوم الدخول فى حكم المعاطاة، مع العلم بخروجه عن موضوعها. وبه يفرق بين ما نحن فيه ومسألة إيصال الهدية بيد الطفل، فإنه يمكن فيه دعوى كون دفعها (۵) إليه للإيصال إباحة أو تمليكا (۶)، كما ذكر أن إذن الولى للصبى فى الإعارة إذن فى انتفاع المستعير، وأما دخول

(هامش)

(۱) كذا فى النسخ، والمناسب: هذا ، كما فى مصححة ص . (۲) فى ش : كان. (۳) فى ف : ففيه. (۴) كذا فى ش ونسخة بدل ن ، وفى ف : يكفى ، وفى مصححة ص : أن يكتفى ، وفى سائر النسخ: يكتفى. (۵) كذا فى ص ، وفى غيرها: دفعه. (۶) كذا فى ن ، ش ومصححة ص ، وفى سائر النسخ: تملكا. (*)

ص ۲۹۳

الحمام وشرب الماء ووضع الاجرة والقيمة، فلو حكم بصحتهما (۱) - بناء على ما ذكرنا من حصول المعاطاة بمجرد المراضاة الخالية عن الإنشاء - انحصرت صحة وساطة الصبى فيما يكتفى (۲) فيه بمجرد (۳) وصول العوضين، دون ما لا يكتفى (۴) فيه. والحاصل: أن دفع الصبى وقبضه بحكم العدم، فكل ما يكتفى فيه بوصول كل من العوضين إلى صاحب الآخر بأى وجه اتفق فلا يضر مباشرة الصبى لمقدمات الوصول. ثم إن ما ذكر (۵) مختص بما إذا علم إذن شخص بالغ عاقل للصبى وليا كان أم غيره. وأما ما ذكره كاشف الغطاء أخيرا (۶): من صيرورة الشخص (۷) موجبا قابلا (۸)، ففيه: أولا: أن تولى وظيفة الغائب - وهو من أذن للصغير - إن كان

(هامش)

(۱) فى غير ش : بصحتها. (۲) و (۴) فى ش : يكفى . (۳) كذا فى ص ، وفى غيرها: مجرد. (۵) يعنى ما ذكره كاشف الغطاء وتلميذه المحقق التسترى قدس سرهما فى تصحيح معاملات الصبى. (۶) تقدم نص كلامه فى الصفحة ۲۸۹. (۷) كذا فى ش ، ص ومصححة ن ، وفى مصححة خ : أحد الشخصين ، وفى سائر النسخ: الشخصين. (۸) فى غير ف : وقابلا. (*)

ص ۲۹۴

بإذن منه، فالمفروض انتفاؤه، وإن كان بمجرد (۱) العلم برضاه، فالاكتفاء به فى الخروج عن موضوع الفضولى مشكل، بل ممنوع. وثانيا: أن المحسوس بالوجدان عدم قصد من يعامل مع الأطفال النيابة عمن أذن للصبى. ثم إنه لا وجه لاختصاص ما ذكروه من الآلية بالصبى، ولا بالأشياء الحقيرة، بل هو جار فى المجنون والسكران بل البهائم، و (۲) فى الامور الخطيرة، إذ المعاملة إذا كانت فى الحقيقة بين الكبار وكان الصغير آلة، فلا فرق فى الآلية بينه وبين غيره. نعم، من تمسك فى ذلك بالسيرة من غير أن يتجشم لإدخال ذلك تحت القاعدة، فله تخصيص ذلك بالصبى، لأنه المتيقن من موردها، كما أن ذلك مختص بالمحقرات.

(هامش)

(۱) كذا فى ش ، وفى غيره: مجرد. (۲) الواو من ف . (*)

ص ۲۹۵

مسألة: ومن شروط المتعاقدين قصد المتعاقدين مدلول المتعاقدين

مسألة: ومن شروط المتعاقدين قصد المتعاقدين مدلول العقد:

ومن جملة شرائط المتعاقدين: قصدهما لمدلول العقد الذى يتلفظان به. واشتراط القصد بهذا المعنى فى صحة العقد بل فى تحقق مفهومه مما لا خلاف فيه ولا إشكال، فلا يقع من دون قصد إلى اللفظ كما فى الغالط. أو إلى المعنى - لا بمعنى عدم استعمال اللفظ فيه، بل بمعنى عدم تعلق إرادته (۱) وإن (۲) أوجد مدلوله بالإنشاء، كما فى الأمر الصورى فهو (۳) شبيه الكذب فى الإخبار - كما فى الهازل. أو قصد معنى يغاير مدلول العقد، بأن قصد الإخبار أو الاستفهام. أو أنشأ معنى غير البيع مجازا أو غلطا، فلا يقع البيع لعدم القصد إليه، ولا المقصود إذا اشترط فيه عبارة خاصة. ثم إنه ربما يقال بعدم تحقق القصد فى عقد الفضولى والمكره كما صرح به فى المسالك، حيث قال: إنهما قاصدان إلى اللفظ دون مدلوله (۴).

(هامش)

(۱) فى ص زيادة به تصحيحا. (۲) فى مصححة ن : بأن. (۳) لم ترد فهو فى ف . (۴) المسالك ۳: ۱۵۶، نقلا بالمعنى. (*)

ص ۲۹۶

وفيه: أنه لا دليل على اشتراط أزيد من القصد المتحقق فى صدق مفهوم العقد، مضافا إلى ما سيجئ فى أدلة الفضولى (۱)، وأما معنى ما فى المسالك فسيأتى فى اشتراط الاختيار (۲). واعلم أنه ذكر بعض المحققين ممن عاصرناه (۳) كلاما فى هذا المقام، فى أنه هل يعتبر تعيين المالكين اللذين يتحقق النقل والانتقال (۴) بالنسبة إليهما، أم لا؟ وذكر، أن فى المسألة أوجها وأقوالا، وأن المسألة فى غاية الإشكال، وأنه قد اضطربت فيها كلمات الأصحاب قدس الله أرواحهم فى تضاعيف أبواب الفقه. ثم قال: وتحقيق المسألة: أنه إن توقف تعين المالك على التعيين حال العقد، لتعدد وجه وقوعه الممكن شرعا، اعتبر تعيينه فى النية، أو مع اللفظ (۵) به أيضا كبيع الوكيل والولى العاقد عن اثنين فى بيع واحد، والوكيل عنهما (۶) والولى عليهما فى البيوع المتعددة، فيجب أن يعين من يقع له البيع أو الشراء، من نفسه أو غيره، وأن يميز البائع من المشترى إذا أمكن الوصفان فى كل منهما.

(هامش)

(۱) يجىء فى الصفحة ۳۷۲. (۲) يجئ فى الصفحة ۳۰۷. (۳) هو المحقق التسترى. (۴) فى غير ش : أو الانتقال. (۵) فى المصدر: التلفظ. (۶) كذا فى ش والمصدر، وفى مصححة ن : منهما ، وفى سائر النسخ: فيهما. (*)

ص ۲۹۷

فإذا عين جهة خاصة تعينت، وإن أطلق: فإن كان هناك جهة يصرف إليها الإطلاق كان كالتعيين - كما لو دار الأمر بين نفسه وغيره

إذا لم يقصد الإبهام والتعيين بعد العقد - وإلا وقع لاغيا، وهذا جار فى سائر العقود من النكاح وغيره. والدليل على اشتراط التعيين ولزوم متابعته فى هذا القسم: أنه لولا ذلك لزم بقاء الملك بلا مالك معين (١) فى نفس الأمر، وأن لا يحصل الجزم بشىء من العقود التى لم يتعين فيها (٢) العوضان، ولا بشىء من الأحكام والآثار المترتبة على ذلك، وفساد ذلك ظاهر. ولا دليل على تأثير التعيين المتعقب، ولا على صحة العقد المبهم، لانصراف الأدلة إلى الشائع المعهود (٣) من الشريعة والعادة، فوجب الحكم بعدمه (۴). وعلى هذا، فلو شرى (۵) الفضولى لغيره فى الذمة، فإن عين ذلك الغير تعين ووقف على إجازته، سواء تلفظ بذلك أم نواه، وإن أبهم مع قصد الغير بطل، ولا يوقف إلى أن يوجد له مجيز - إلى أن قال -: وإن لم يتوقف تعين (۶) المالك على التعيين حال العقد بأن يكون العوضان

(هامش)

(١) كلمة معين من ش والمصدر. (٢) فى ش : فيه. (٣) فى ش : المعروف ، طبقا للمصدر. (۴) عبارة من الشريعة - إلى - بعدمه من ش والمصدر. (۵) كذا فى ف والمصدر، وفى سائر النسخ: اشترى. (۶) كذا فى ش ، وفى سائر النسخ: تعيين ، إلا أنه صحح فى ن و ص بما أثبتناه. (*)

ص ٢٩٨

معينين، ولا يقع العقد فيهما على وجه يصح إلا لمالكهما، ففى وجوب التعيين أو الإطلاق المنصرف إليه، أو عدمه مطلقا، أو التفصيل بين التصريح بالخلاف فيبطل، وعدمه فيصح، أوجه، أقواها (١) الأخير، وأوسطها الوسط، وأشبهها للاصول الأول. وفى حكم التعيين ما إذا (٢) عين المال بكونه فى ذمة زيد مثلا. وعلى الأوسط: لو باع مال نفسه عن الغير، وقع عنه ولغى قصد كونه عن الغير. ولو باع مال زيد عن عمرو، فإن كان وكيلا عن زيد صح عنه، وإلا وقف على إجازته. ولو اشترى لنفسه بمال فى ذمة زيد، فإن لم يكن وكيلا عن زيد وقع عنه وتعلق المال بذمته، لا عن زيد، ليقف على إجازته، وإن كان وكيلا فالمقتضى لكل من العقدين منفردا موجود، والجمع بينهما يقتضى إلغاء أحدهما، ولما لم يتعين احتمل البطلان، للتدافع، وصحته عن نفسه، لعدم تعلق الوكالة بمثل هذا الشراء وترجيح جانب الأصالة، وعن الموكل، لتعين العوض فى ذمة الموكل، فقصد كون الشراء لنفسه لغو كما فى المعين. ولو اشترى عن زيد بشىء فى ذمته فضولا ولم يجز، فأجاز عمرو، لم يصح عن أحدهما.

(هامش)

(١) فى المصدر: أحوطها. (٢) فى ش : المعين إذا ما. (*)

ص ٢٩٩

وقس على ما ذكر حال ما يرد من هذا الباب، ولا فرق على الأوسط - فى الأحكام المذكورة - بين النية المخالفة والتسمية، ويفرق بينهما على الأخير، ويبطل الجميع على الأول (١)، انتهى كلامه رحمه الله (٢). أقول: مقتضى المعاوضة والمبادلة دخول كل من العوضين فى ملك مالك الآخر، وإلا لم يكن كل منهما عوضا وبدلا. وعلى هذا، فالقصد إلى العوض وتعيينه يغنى عن تعيين المالك، إلا أن ملكية العوض وترتب آثار الملك عليه قد يتوقف على تعيين المالك، فإن من الأعواض ما يكون متشخصا بنفسه فى الخارج كالأعيان. ومنها ما لا يتشخص إلا بإضافته إلى مالك ك ما فى الذمم ، لأن (٣) ملكية الكلى لا يكون (۴) إلا مضافا إلى ذمة، وإجراء أحكام الملك على ما فى ذمة الواحد المردد بين شخصين فصاعدا غير معهود. فتعيين (۵) الشخص فى الكلى إنما يحتاج إليه لتوقف اعتبار ملكية ما فى الذمم على تعيين (۶) صاحب الذمة. فصح على ما ذكرنا أن تعيين المالك مطلقا غير معتبر سواء فى

(هامش)

(١) مقابس الأنوار: ١١۵ - ١١۶. (٢) الترحيم من ف . (٣) فى ف ، خ ، ع و ص : ولأن. (۴) كذا، والمناسب: لا تكون. (۵) كذا فى ف ، ن و ص ، وفى سائر النسخ: فتعين. (۶) فى ف بدل على تعيين : على اعتبار. (*)

ص ۳۰۰

العوض المعين أو فى (۱) الكلى، وأن اعتبار التعيين فيما ذكره من الأمثلة فى الشق الأول من تفصيله (۲) إنما هو لتصحيح ملكية العوض بتعيين من يضاف الملك إليه، لا لتوقف المعاملة على تعيين ذلك الشخص بعد فرض كونه مالكا، فإن من اشترى لغيره فى الذمة إذا لم يعين الغير لم يكن الثمن ملكا، لأن ما فى الذمة ما لم يضف إلى شخص معين لم يترتب عليه أحكام المال: من جعله ثمنا أو مثمنا، وكذا الوكيل أو الولى العاقد عن اثنين، فإنه إذا جعل العوضين فى الذمة بأن قال: بعت عبدا بألف ، ثم قال: قبلت فلا يصير العبد قابلا للبيع، ولا الألف قابلا للاشتراء به حتى يسند كلا منهما إلى معين، أو إلى نفسه من حيث إنه نائب عن ذلك المعين، فيقول: بعت عبدا من مال فلان بألف من مال فلان فيمتاز البائع عن المشترى. وأما ما ذكره من الوجوه الثلاثة (۳) فيما إذا كان العوضان معينين، فالمقصود إذا كان هى المعاوضة الحقيقية التى قد عرفت أن من لوازمها العقلية دخول العوض فى ملك مالك المعوض تحقيقا لمفهوم العوضية والبدلية، فلا حاجة إلى تعيين من ينقل عنهما وإليهما العوضان، وإذ

(هامش)

(۱) فى ف : وفى. (۲) يعنى تفصيل صاحب المقابس، والمراد من الشق الأول هو ما أفاده بقوله: إن توقف تعين المالك على التعيين ، راجع الصفحة ۲۹۶. (۳) إشارة إلى ما ذكره صاحب المقابس فى الشق الثانى من تفصيله، وهو قوله: ففى وجوب التعيين أو الإطلاق المنصرف إليه، أو عدمه مطلقا، أو التفصيل بين التصريح بالخلاف فيبطل، وعدمه فيصح... ، راجع الصفحة ۲۹۸. (*)

ص ۳۰۱

لم يقصد المعاوضة الحقيقية فالبيع غير منعقد، فإن جعل العوض من عين مال غير المخاطب الذى ملكه المعوض (۱) فقال: ملكتك فرسى هذا بحمار عمرو ، فقال المخاطب: قبلت ، لم يقع البيع لخصوص المخاطب، لعدم مفهوم المعاوضة معه، وفى وقوعه اشتراء فضوليا لعمرو كلام يأتى. وأما ما ذكره من مثال من باع مال نفسه عن غيره (۲) فلا إشكال فى عدم وقوعه عن غيره، والظاهر وقوعه عن البائع ولغوية قصده

عن الغير، لأنه أمر غير معقول لا يتحقق القصد إليه حقيقة، وهو معنى لغويته، ولذا لو باع مال غيره عن نفسه وقع للغير مع إجازته - كما سيجئ - ولا يقع عن نفسه أبدا. نعم، لو ملكه فأجاز، قيل بوقوعه له (۳)، 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 ووجوده كعدمه. إلا أن يقال: إن وقوع بيع مال نفسه لغيره (۴) إنما لا يعقل إذا فرض قصده للمعاوضة الحقيقية، لم لا يجعل هذا قرينة على عدم إرادته

(هامش)

(۱) فى ف و خ : العوض. (۲) راجع الصفحة ۲۹۸. (۳) الظاهر أن القائل به كثير، منهم: المحقق القمى فى الغنائم: ۵۵۴ ناسبا إلى الأكثر، ومنهم: كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد، حيث قال - فى ذيل كلام العلامة: وكذا لو باع مال غيره ثم ملكه -: والأقوى عدم الاشتراط ، راجع شرح القواعد (مخطوط): الورقة ۶۱. (۴) فى ف : بيع مال الغير لغيره. (*)

ص ۳۰۲

من البيع المبادلة الحقيقية، أو على تنزيل الغير منزلة نفسه فى مالكية المبيع - كما سيأتى أن المعاوضة الحقيقية (۱) فى بيع (۲) الغاصب لنفسه لا يتصور إلا على هذا الوجه -؟ وحينئذ فيحكم ببطلان المعاملة، لعدم قصد المعاوضة الحقيقية مع المالك الحقيقى. ومن هنا ذكر العلامة (۳) وغيره (۴) فى عكس المثال المذكور: أنه لو قال المالك للمرتهن: بعه لنفسك بطل، وكذا لو دفع مالا إلى من يطلبه الطعامŠوقال: اشتر به لنفسك طعاما. هذا، ولكن الأقوى صحة المعاملة المذكورة ولغوية القصد المذكور، لأنه راجع إلى إرادة إرجاع فائدة البيع إلى الغير، لا جعله أحد ركنى المعاوضة. وأما حكمهم ببطلان البيع فى مثال الرهن واشتراء الطعام، فمرادهم عدم وقوعه للمخاطب، لا أن المخاطب إذا قال: بعته لنفسى ، أو اشتريته لنفسى لم يقع لمالكه إذا أجازه. وبالجملة، فحكمهم بصحة

بیع الفضولی وشرائه لنفسه، ووقوعه للمالک، یدل علی عدم تأثیر قصد وقوع البیع لغیر المالک. ثم إن ما ذکرنا کله حکم وجوب تعیین کل من البائع والمشتری من یبیع له ویشتری له.

(هامش)

(۱) لم ترد أو علی تنزیل الغیر - إلی - المعاوضة الحقیقیة فی ف . (۲) فی ف : فبیع. (۳) القواعد ۱: ۱۵۱ و ۱۶۶. (۴) مثل الشهید فی الدروس ۳: ۲۱۱ و ۴۰۹. (*)

ص ۳۰۳

وأما تعیین الموجب لخصوص المشتری المخاطب (۱)، والقابل لخصوص البائع، فیحتمل اعتباره، إلا فیما علم من الخارج عدم إرادة خصوص المخاطب لکل من المتخاطبین - کما فی غالب البیوع والإجارات - فحینئذ یراد من ضمیر المخاطب (۲) فی قوله: ملکتک کذا - أو منفعة (۳) کذا - بکذا هو المخاطب بالاعتبار الأعم من کونه مالکا حقیقیا أو جعلیا - کالمشتری الغاصب - أو من هو بمنزلة المالک بإذن أو ولایة. ویحتمل عدم اعتباره (۴) إلا فیما (۵) علم من الخارج إرادة خصوص الطرفین، کما فی النکاح، والوقف الخاص، والهبة، والوکالة، والوصیة. والأقوی (۶) هو الأول، عملا بظاهر الکلام الدال علی قصد الخصوصیة، وتبعیة العقود للقصود. وعلی فرض القول بالثانی (۷)، فلو صرح بإرادة خصوص المخاطب اتبع قصده، فلا یجوز للقابل أن یقبل عن غیره.

(هامش)

(۱) کلمة المخاطب من ف و ش ومصححة ن . (۲) فی ف : الخطاب. (۳) فی ف بدل منفعة : بعته. (۴) العبارة فی ف هکذا: ویحتمل اعتباره. (۵) کلمة فیما من ف و ش ومصححة ن ، نعم ورد فی مصححة خ و ص بدل فیما : إذا. (۶) فی ن ، م ، ع و ش : الأقوی. (۷) کذا فی ف ، وفی غیرها: الثانی. (*)

ص ۳۰۴

قال فی التذکرة: لو باع الفضولی أو اشتری مع جهل الآخر، فإشکال، ینشأ من أن الآخر إنما قصد تملیک العاقد (۱). وهذا الإشکال وإن کان ضعیفا مخالفا للإجماع والسیرة إلا أنه مبنی (۲) علی ما ذکرنا من مراعاة ظاهر الکلام. وقد یقال فی الفرق بین البیع وشبهه وبین النکاح: إن الزوجین فی النکاح کالعوضین فی سائر العقود، ویختلف الأغراض باختلافهما (۳)، فلا بد من التعیین وتوارد الإیجاب والقبول علی أمر واحد، ولأن (۴) معنی قوله: بعتک کذا بکذا رضاه بکونه مشتریا للمال المبیع، والمشتری یطلق علی المالک ووکیله، ومعنی قولها: زوجتک نفسی رضاها بکونه زوجا، والزوج لا یطلق علی الوکیل (۵)، انتهی. ویرد علی الوجه الأول من وجهی الفرق: أن کون الزوجین کالعوضین إنما یصح (۶) وجها (۷) لوجوب التعیین فی النکاح، لا لعدم وجوبه فی البیع، مع أن الظاهر أن ما ذکرنا من الوقف وإخوته (۸)

(هامش)

(۱) التذکرة ۱: ۴۶۳. (۲) کذا فی خ ، ع و ص ، وفی سائر النسخ: مبنیة ، ولا یبعد أن تکون مصحفة منبه کما فی نسخة بدل ش . (۳) کذا فی ص ومصححة ن ، وفی سائر النسخ: باختلافها. (۴) فی ن : وأن. (۵) قاله المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۱۵. (۶) فی مصححة ص : یصلح. (۷) کلمة وجها من ش ومصححة ن . (۸) أی الهبة والوکالة والوصیة، علی ما تقدم فی الصفحة السابقة. (*)

ص ۳۰۵

کالنکاح فی عدم جواز قصد القابل القبول فیها علی وجه النیابة أو الفضولی، فلا بد من وجه مطرد فی الکل. وعلی الوجه الثانی: أن معنی بعتک فی لغة العرب - کما نص علیه فخر المحققین وغیره - هو ملکتک بعوض (۱)، ومعناه جعل المخاطب مالکا، ومن المعلوم أن المالک لا یصدق علی الولی والوکیل والفضولی. فالأولی فی الفرق ما ذکرنا من أن الغالب فی البیع والإجارة هو قصد المخاطب لا من حیث هو، بل بالاعتبار الأعم من کونه أصالة أو عن الغیر، ولا ینافی ذلک عدم سماع قول المشتری فی دعوی کونه

غیر أصیل - فتأمل - بخلاف النکاح وما أشبهه، فإن الغالب قصد المتکلم للمخاطب من حیث إنه رکن للعقد، بل ربما یستشکل فی صحة أن یراد من (۲) القرینة المخاطب من حیث قیامه مقام الأصیل (۳)، کما لو قال: زوجتک مریدا له (۴) باعتبار کونه وکیلا عن الزوج، وکذا قوله: وقفت علیک و أوصیت لک و وکلتک ، ولعل الوجه عدم تعارف صدق هذه العنوانات علی الوکیل فیها، فلا یقال للوکیل: الزوج،

(هامش)

(۱) لم نعثر علیه بعینه، نعم حکی السید العاملی فی مفتاح الکرامة (۴: ۱۵۲) عن شرح الإرشاد لفخر المحققین: أن بعت فی لغة العرب بمعنی ملکت غیری ، کما تقدم فی الصفحة ۱۲ وغیرها. (۲) فی مصححة ن : مع. (۳) کذا فی ش ، وفی سائر النسخ: الأصل. (۴) لم ترد له فی ن و م . (*)

ص ۳۰۶

ولا الموقوف علیه، ولا الموصی له، ولا الوکیل (۱)، بخلاف البائع والمستأجر، فتأمل، حتی لا یتوهم رجوعه (۲) إلی ما ذکرنا سابقا (۳) واعترضنا علیه (۴).

(هامش)

(۱) فی ش : الموکل. (۲) ضمیر رجوعه راجع إلی ما ذکره بقوله: فالأولی فی الفرق ما ذکرنا من أن الغالب... الخ. (۳) إشارة إلی ما تقدم فی الصفحة ۳۰۴ بقوله: وقد یقال فی الفرق بین البیع وشبهه... الخ ، والمراد من الاعتراض علیه ما تقدم فی الصفحة السابقة من قوله: وعلی الوجه الثانی: إن معنی بعتک... الخ . (۴) جملة واعترضنا علیه لم ترد فی ف . (*) / حة

ص ۳۰۷

مسألة: من شرائط المتعاقدین: الاختیار

۱

مسألة: من شرائط المتعاقدین: الاختیار:

والمراد به القصد إلی وقوع مضمون العقد عن طیب نفس، فی مقابل الکراهة وعدم طیب النفس، لا الاختیار فی مقابل الجبر. ویدل علیه قبل الإجماع قوله تعالی: * (إلا أن تکون تجارة عن تراض) * (۱). وقوله علیه السلام: لا یحل مال امرئ مسلم إلا عن طیب نفسه (۲). وقوله صلی الله علیه وآله وسلم فی الخبر المتفق علیه بین المسلمین: رفع - أو وضع - عن امتی تسعة أشیاء - أو ستة -... ومنها: ما اکرهوا علیه (۳).

(هامش)

(۱) النساء: ۲۹. (۲) عوالی اللآلی ۲: ۱۱۳، الحدیث ۳۰۹. (۳) انظر الوسائل ۵: ۳۴۵، الباب ۳۰ من أبواب الخلل، الحدیث ۲، و ۱۱: ۲۹۵، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث الأول، و ۱۶: ۱۴۴، الباب ۱۶ من أبواب کتاب الأیمان، الحدیث ۳. (*)

ص ۳۰۸

وظاهره وإن کان رفع المؤاخذة، إلا أن استشهاد الإمام علیه السلام به فی رفع بعض الأحکام الوضعیة یشهد لعموم (۱) المؤاخذة فیه لمطلق الإلزام علیه بشیء. ففی صحیحة البزنطی، عن أبی الحسن علیه السلام: فی الرجل یستکره علی الیمین فیحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما یملک، أیلزمه ذلک؟ فقال علیه السلام: لا، قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم: وضع عن امتی ما اکرهوا علیه، وما لم یطیقوا، وما أخطأوا (۲). والحلف بالطلاق والعتاق وإن لم یکن صحیحا عندنا من دون الإکراه أیضا، إلا أن مجرد استشهاد الإمام علیه

السلام فی عدم وقوع آثار ما حلف به بوضع ما اکرهوا علیه، یدل علی أن المراد بالنبوی (۳) لیس رفع (۴) خصوص المؤاخذة والعقاب الاخروی. هذا کله، مضافا إلی الأخبار الواردة فی طلاق المکره (۵) بضمیمة عدم الفرق. ثم إنه یظهر من جماعة - منهم الشهیدان (۶) -: أن المکره قاصد

(هامش)

(۱) فی ف : بعموم. (۲) الوسائل ۱۶: ۱۳۶، الباب ۱۲ من أبواب کتاب الأیمان، الحدیث ۱۲. (۳) لم ترد بالنبوی فی ف . (۴) کلمة رفع من ف فقط. (۵) انظر الوسائل ۱۵: ۳۳۱، الباب ۳۷ من أبواب مقدمات الطلاق، والصفحة ۲۹۹، الباب ۱۸ من نفس الأبواب، الحدیث ۶. (۶) انظر الدروس ۳: ۱۹۲، والمسالک ۳: ۱۵۶، والروضة البهیة ۳: ۲۲۶ - ۲۲۷. (*)

ص ۳۰۹

إلی اللفظ غیر قاصد إلی مدلوله، بل یظهر ذلک من بعض کلمات العلامة. ولیس مرادهم أنه لا قصد له إلا إلی مجرد التکلم، کیف! والهازل - الذی هو دونه فی القصد - قاصد للمعنی قصدا صوریا، والخالی عن القصد إلی غیر التکلم هو من یتکلم تقلیدا أو تلقینا، کالطفل الجاهل بالمعانی. فالمراد بعدم قصد المکره: عدم القصد إلی وقوع مضمون العقد فی الخارج، وأن الداعی له إلی الإنشاء لیس قصد وقوع مضمونه فی الخارج (۱)، لا- أن کلامه الإنشائی مجرد عن المدلول، کیف! وهو معلول للکلام (۲) الإنشائی إذا کان مستعملا غیر مهمل. وهذا الذی ذکرنا لا- یکاد یخفی علی من له أدنی تأمل فی معنی الإکراه لغة وعرفا وأدنی تتبع فیما ذکره الأصحاب فی فروع الإکراه - التی لا تستقیم (۳) مع ما توهمه (۴)، من خلو المکره عن قصد مفهوم اللفظ (۵) - وجعله مقابلا للقصد، وحکمهم بعدم وجوب التوریة فی التفصی

(هامش)

(۱) وردت العبارة فی ف مختصرة هکذا: فالمراد عدم وقوع مضمونه فی الخارج. (۲) کذا فی ف ، وفی غیرها: الکلام. (۳) فی م و ش : لا یستقیم. (۴) أی توهمه عبارة الجماعة، منهم: العلامة والشهیدان، وفی مصححة ن : توهم. (۵) لم ترد التی لا تستقیم - إلی - مفهوم اللفظ فی ف . (*)

ص ۳۱۰

عن الإکراه (۱) وصحة بیعه (۲) بعد الرضا (۳)، واستدلالهم (۴) له بالأخبار الواردة فی طلاق المکره وأنه لا طلاق إلا مع إرادة الطلاق (۵)، حیث إن المنفی صحة الطلاق، لا- تحقق مفهومه لغة وعرفا، وفی ما ورد فیمن طلق مداراة بأهله (۶)، إلی غیر ذلک، وفی أن مخالفة بعض العامة فی وقوع الطلاق إکراها (۷)، لا ینبغی أن تحمل علی الکلام المجرد عن قصد المفهوم، الذی لا یسمی خبرا ولا إنشاء وغیر ذلک، مما یوجب القطع بأن المراد بالقصد المفقود فی المکره هو: القصد إلی وقوع أثر العقد ومضمونه فی الواقع وعدم طیب النفس به، لا- عدم إرادة المعنی من الکلام. ویکفی فی ذلک ما ذکره الشهید الثانی: من أن المکره والفضولی قاصدان إلی اللفظ دون مدلوله (۸)، نعم ذکر فی التحریر والمسالک فی

(هامش)

(۱) انظر الروضة البهیة ۶: ۲۱، والمسالک ۹: ۲۲، ونهایة المرام: ۲: ۱۲، والجواهر ۳۲: ۱۵. (۲) کما ادعی الاتفاق ظاهرا فی الحدائق ۱۸: ۳۷۳، والریاض ۱: ۵۱۱. وفی مفتاح الکرامة ۴: ۱۷۳، والجواهر ۲۲: ۲۶۷ نسبتها إلی المشهور. (۳) فی ف زیادة: به. (۴) کما استدل به المحقق النراقی فی المستند ۲: ۳۶۴. (۵) راجع الوسائل ۱۵: ۳۳۱، الباب ۳۷ من أبواب مقدمات الطلاق. (۶) الوسائل ۱۵: ۳۳۲، الباب ۳۸ من أبواب مقدمات الطلاق. (۷) خالف فی ذلک أبو حنیفة وأصحابه، انظر بدایة المجتهد ۲: ۸۱، والمغنی لابن قدامة ۷: ۱۱۸. (۸) کما تقدم عنه فی الصفحة ۲۹۵ و ۳۰۸. (*)

ص ۳۱۱

فروع المسألة ما يوهم ذلك (۱)، قال فى التحرير: لو اكره على الطلاق فطلق ناويا، فالأقرب وقوع الطلاق، إذ لا إكراه على القصد (۲)، انتهى. وبعض المعاصرين (۳) بنى هـذا الفرع على تفسير القصـد بما ذكرنا من متوهم كلامهم، فرد عليهم بفساد المبنى، وعـدم وقوع الطلاـق فى الفرض المزبور، لكن المتأمـل يقطع بعـدم إرادتهم لـذلك، وسـيأتى مـا يمكن توجيه الفرع المزبور به (۴). ثـم إن حقيقة الإـكراه لغـة وعرفـا: حمل الغير على ما يكرهه، ويعتبر فى وقوع الفعل عن (۵) ذلك الحمل: اقترانه بوعيـد منه (۶) مظنون الترتب على ترك (۷) ذلك الفعل، مضـر بحال الفاعل أو متعلقه نفسا أو عرضا أو مالا. فظهر من ذلك: أن مجرد الفعل لدفع الضـرر المترتب على تركه لاـ يـدخله فى المكره عليه ، كيف! والأفعال الصادرة من العقلاء كلها أو جلها ناشـىءة عن دفع الضـرر، وليس دفع مطلق الضـرر الحاصل من

(هامش)

(۱) انظر المسالـك ۹: ۲۲. (۲) التحرير ۲: ۵۱. (۳) انظر الجواهر ۳۲: ۱۵. (۴) يأتى فى الصفحة ۳۲۵. (۵) فى غير ف و ن : مـن. (۶) كذا فى ف و ش ، وفى غيرهما: بتوعيد ، وصحح فى ن بما أثبتناه، إلا أنه شطب فيها على منه . (۷) لم ترد ترك فى ف . (*)

ص ۳۱۲

إيعـاد شـخص يوجب صـدق المكره عليه، فإن من اكره على دفع مال وتوقف على بيع بعض أمواله، فالبيع الواقع منه لبعض أمواله وإن كان لدفع الضـرر المتوعد به على عدم دفع ذلك المال - ولذا يرتفع التحريم عنه لو فرض حرمته عليه لحلف أو شـبهه -، إلا أنه ليس مكرها عليه (۱). فالمعيـار فى وقوع الفعـل مكرهـا عليه: سـقوط الفاعل - من أجل الإكراه المقترن بإيعاد الضـرر - عن الاسـتقلال فى التصـرف، بحيث لاـ تطيب نفسه بما يصـدر منه ولا يتعمـد (۲) إليه عن رضـا وإن كـان يختـاره لاسـتقلال العقل بوجوب اختياره، دفعا للضـرر أو ترجيحا لأقل الضـررين، إلا أن هـذا المقـدار لا يوجب طيب نفسه به، فإن النفس مجبولة على كراهة ما يحمله غيره عليه مع الإيعاد عليه بما يشق (۳) تحمله. والحاصل: أن الفاعل قد يفعل لدفع الضرر، لكنه مستقل فى فعله ومخلى وطبعه فيه بحيث يطيب نفسه بفعله وإن كـان من بـاب علاـج الضـرر، وقـد يفعـل لـدفع ضـرر إيعـاد الغير على تركه، وهـذا ممـا لاـ يطيب النفس به، وذلـك معلوم بالوجدان. ثم إنه هل يعتبر فى موضوع الإكراه أو حكمه عدم إمكان التفصى

(هامش)

(۱) عليه من ف فقـط. (۲) فى خ ، ع و ص : يعتمـد. (۳) كـذا فى ف و ش ، وفى م و ع : لاـ يشق ، وفى ن ، خ و ص محـل كلمـة لا بياض. (*)

ص ۳۱۳

عن الضرر المتوعد به بما لا يوجب (۱) ضررا آخر - كما حكى عن جماعة (۲) - أم لا؟ الذى يظهر من النصوص (۳) والفتاوى عدم اعتبـار العجز عن التوريـة، لأـن حمـل عموم رفع الإـكراه وخصوص النصوص الواردة فى طلاق المكره وعتقه (۴) ومعاقد الإجماعات والشـهرات المـدعاة فى حكم المكره على صورة العجز عن التوريـة لجهـل أو دهشـة، بعيـد جـدا، بل غير صـحيح فى بعضـها من جهة المورد، كما لا يخفى على من راجعها، مع أن القدرة على التورية لا يخرج الكلام عن حيز الإكراه عرفا. هذا، وربما يسـتظهر من بعض الأخبار عدم اعتبار العجز عن التفصـى بوجه آخر غير التورية أيضا فى صدق الإكراه، مثل رواية ابن سـنان عن أبى عبد الله عليه السلام قـال: لا يمين (۵) فى قطيعـة رحم، ولاـ فى جبر، ولاـ فى إكراه، قلت: أصـلحك الله! ومـا الفرق بين الجبر والإـكراه؟ قـال: الجبر من السلطان، ويكون الإكراه من الزوجة والام

(هامش)

(۱) فى غير ف و ن زيـادة: بـه ، وشـطب عليـه فى ص . (۲) منهم الشـهيد الثـانى فى المسالك ۹: ۱۸ - ۱۹ والمحـدث البحرانى فى الحدائق ۲۵: ۱۵۹، والمحقق النراقى فى المستند ۲: ۳۶۴. (۳) منها حديث الرفع المتقدم فى الصفحة ۳۰۷. (۴) انظر الوسائل ۱۵: ۳۲۷،

الباب ۳۴ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ۳. والصفحة ۳۳۱، الباب ۳۷ من نفس الأبواب. و ۱۶: ۲۴، الباب ۱۹ من أبواب كتاب العتق. (۵) فی المصدر: لا يمين فی غضب ولا فی قطيعة رحم . (*)

ص ۳۱۴

والأب، وليس ذلك بشیء (۱) (۲). ويؤيده: أنه لو خرج عن الإكراه عرفا بالقدرة على التفصی بغير التورية خرج عنه بالقدرة عليها، لأن المناط حينئذ انحصار التخلص عن الضرر المتوعد به (۳) فی فعل المكره عليه، فلا فرق بين أن يتخلص عنه (۴) بكلام آخر أو فعل آخر، أو (۵) بهذا الكلام مع قصد معنى آخر. ودعوى: أن جريان حكم الإكراه مع القدرة على التورية تعبدی لا من جهة صدق حقيقة الإكراه، كما ترى. لكن الإنصاف: أن وقوع الفعل عن (۶) الإكراه لا يتحقق إلا مع العجز عن التفصی بغير التورية، لأنه يعتبر فيه أن يكون الداعی عليه هو خوف ترتب الضرر المتوعد به على الترك، ومع القدرة على التفصی لا يكون الضرر مترتبا على ترك المكره عليه، بل على تركه وترك التفصی معا، فدفع الضرر يحصل بأحد الأمرين: من فعل المكره عليه، والتفصی، فهو مختار فی كل منهما، ولا يصدر كل منهما إلا باختياره، فلا إكراه.

(هامش)

(۱) فی غير ص زيادة: الخبر ، والظاهر أنه لا وجه له، لأن الحديث مذكور بتمامه. (۲) الوسائل ۱۶: ۱۴۳، الباب ۱۶ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث الأول. (۳) لم ترد به فی ش . (۴) لم ترد عنه فی ش . (۵) فی ف بدل أو : و. (۶) فی ف : من. (*)

ص ۳۱۵

وليس التفصی من الضرر أحد فردی المكره عليه، حتى لا يوجب تخيير الفاعل فيهما سلب الإكراه عنهما، كما لو أكرهه على أحد الأمرين (۱)، حيث يقع كل منهما حينئذ مكرها (۲)، لأن الفعل المتفصی به مسقط عن المكره عليه، لا بدل له، ولذا لا يجری أحكام المكره عليه إجماعا، فلا يفسد إذا كان عقدا. وما ذكرناه وإن كان جاريا فی التورية، إلا أن الشارع رخص فی ترك التورية بعد عدم إمكان التفصی بوجه آخر، لما ذكرنا من ظهور النصوص والفتاوى، وبعد حملها على صورة العجز عن التورية، مع أن العجز عنها لو كان معتبرا لاشير إليها فی تلك الأخبار الكثيرة المجوزة للحلف كاذبا عند الخوف والإكراه (۳)، خصوصا فی قضية عمار وأبويه، حيث اكرهوا على الكفر، فأبى أبواه فقتلا، وأظهر لهم عمار ما أرادوا، فجاء باكيا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فنزلت الآية: * (من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من اكره وقلبه مطمئن بالإيمان) * (۴) فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إن عادوا عليك فعد (۵). ولم ينبهه على التورية، فإن التنبيه فی المقام وإن لم يكن واجبا، إلا أنه لا شك فی رجحانه،

(هامش)

(۱) فی ف : أمرين. (۲) فی ص زيادة: عليه - استدراكا -. (۳) انظر الوسائل ۱۶: ۱۳۴ و ۱۴۳، الباب ۱۲ و ۱۶ من أبواب كتاب الأيمان. (۴) النحل: ۱۰۶. (۵) مجمع البيان ۳: ۳۸۸، والوسائل ۱۱: ۴۷۶، الباب ۲۹ من أبواب الأمر والنهی، الحديث ۲. (*) / حة

ص ۳۱۶

خصوصا من النبی صلى الله عليه وآله وسلم باعتبار شفقته على عمار، وعلمه بكراهة تكلم عمار بألفاظ الكفر من دون تورية، كما لا يخفى. هذا (۱)، ولكن الأولى: أن يفرق بين إمكان التفصی بالتورية وإمكانه بغيرها، بتحقق الموضوع فی الأول دون الثانی، لأن الأصحاب (۲) - وفاقا للشيخ فی المبسوط (۳) - ذكروا من شروط تحقق الإكراه: أن يعلم أو يظن المكره - بالفتح - أنه لو امتنع مما (۴) اكره عليه وقع فيما توعد عليه، ومعلوم أن المراد ليس امتناعه عنه فی الواقع ولو مع اعتقاد المكره - بالكسر - عدم الامتناع، بل المعيار فی وقوع الضرر: اعتقاد المكره لامتناع المكره، وهذا المعنى يصدق مع إمكان التورية، ولا يصدق مع التمكن من التفصی بغيرها، لأن المفروض تمكنه من الامتناع مع اطلاع المكره عليه وعدم وقوع الضرر عليه. والحاصل: أن التلازم بين امتناعه ووقوع الضرر الذی هو المعتبر فی صدق الإكراه موجود مع التمكن بالتورية، لا مع التمكن بغيرها، فافهم (۵).

(هامش)

(۱) لـم ترد هـذا فی ص . (۲) مثل المحقق فی الشـرائع ۳: ۱۳، والعلامهٔ فی التحریر ۲: ۵۱، والشـهید الثانی فی الروضهٔ ۶: ۲۰، والسید السند فی نهایهٔ المرام ۲: ۱۱، والمحقق السبزواری فی الکفایهٔ: ۱۹۸. (۳) المبسوط ۵: ۵۱. (۴) فی م و ع : ما. (۵) لم ترد: هذا ولکن - إلی - فافهم فی ف . (*)

ص ۳۱۷

ثم إن مـا ذکرنـا من اعتبـار العجز عن التفصـی إنمـا هو فی الإـکراه المسوغ للمحرمات، ومناطه توقف دفع ضـرر المکره علی ارتکاب المکره علیه، وأمـا الإـکراه الرافع لأثر المعاملات، فالظاهر أن المناط فیه عـدم طیب النفس بالمعاملـهٔ، وقـد یتحقق مع إمکان التفصـی، مثلاـ من کان قاعـدا فی مکان خاص خال عن الغیر متفرغا لعبادهٔ أو مطالعـهٔ، فجاءه من أکرهه علی بیع شـیء مما عنـده وهو فی هـذه الحـال غیر قـادر علی دفع ضـرره وهو کـاره للخروج عن ذلـک المکـان لکن لو خرج کـان له فی الخـارج خـدم یکفونه شـر المکره، فالظاهر صدق الإکراه حینئذ، بمعنی عدم طیب النفس لو باع ذلک الشـیء، بخلاف من کان خدمه حاضـرین عنده، وتوقف دفع ضرر إکراه الشـخص علی أمر خـدمه بـدفعه وطرده، فإن هـذا لا یتحقق فی حقه الإکراه، ویکـذب لو ادعاه، بخلاف الأول إذا اعتذر بکراهـهٔ الخروج عن ذلک المنزل. ولو فرض فی ذلک المثال إکراهه علی محرم لم یعذر فیه بمجرد کراهـهٔ الخروج عن ذلک المنزل، وقد (۱) تقدم الفرق بین الجبر والإکراه فی روایهٔ ابن سـنان (۲). فالإکراه المعتبر فی تسویغ المحظورات، هو: الإکراه بمعنی الجبر المـذکور فی الروایهٔ (۳)، والرافع لأثر المعاملات هو (۴): الإکراه الذی ذکر

(هامش)

(۱) فی ش : فقـد. (۲) تقدمت فی الصـفحهٔ ۳۱۳. (۳) عبارهٔ فی الروایـهٔ من ف ومصـححتی ن و خ . (۴) فی ن ، خ ، م و ع : وهـو ، ومحل و فی ص بیاض. (*)

ص ۳۱۸

۲

فیها (۱) أنه قـد یکون من الأب والولد والمرأهٔ، والمعیار فیه: عدم طیب النفس فیها (۲)، لا الضرورهٔ والإلجاء وإن کان هو المتبادر من لفظ الإکراه، ولذا یحمل (۳) الإکراه فی حدیث الرفع (۴) علیه، فیکون الفرق بینه وبین الاضطرار - المعطوف علیه فی ذلک الحدیث - اختصـاص الاضـطرار بالحاصل لا من فعل الغیر کالجوع والعطش والمرض، لکن الـداعی علی اعتبار ما ذکرنا فی المعاملات هو أن العبرهٔ فیها بالقصـد الحاصل عن طیب النفس، حیث اسـتدلوا (۵) علی ذلـک بقوله تعـالی: * (تجارهٔ عن تراض) * (۶)، و لا یحل مال امرئ مسلم (۷) إلاـ عن طیب نفسه (۸)، وعموم اعتبار الإرادهٔ فی صـحهٔ الطلاق (۹)، وخصوص مـا ورد فی فساد (۱۰) طلاق من طلق للمداراهٔ مع عیاله (۱۱).

(هامش)

(۱) کذا فی ف و ش ومصححهٔ ن ، وفی سائر النسخ: ذکر فی تلک الروایهٔ. (۲) لم ترد فیها فی ف . (۳) کذا فی ن ، ص و ش ، وفی ف : نحمـل ، وفی سائر النسـخ: تحمل. (۴) المتقدم فی الصـفحهٔ ۳۰۷. (۵) انظر مقابس الأنوار: ۱۱۴، والجواهر ۲۲: ۲۶۵. (۶) النساء: ۲۹. (۷) لـم ترد مسـلم فی ف . (۸) عوالی اللآلی ۲: ۱۱۳، الحدیث ۳۰۹. (۹) انظر الوسائل ۱۵: ۲۸۵، الباب ۱۱ من أبواب مقدمات الطلاق. (۱۰) فی ف بدل فی فساد : فی خصوص. (۱۱) انظر الوسائل ۱۵: ۳۳۲، الباب ۳۸ من أبواب مقدمات الطلاق. (*)

ص ۳۱۹

فقـد تلخص مما ذکرنا: أن الإکراه الرافع لأثر الحکم التکلیفی أخص من الرافع لأثر الحکم الوضـعی. ولو لوحظ ما هو المناط فی رفع

کل منهما، من دون ملاحظة عنوان الإکراه کانت النسبة بینهما (۱) العموم من وجه، لأن المناط فی رفع الحکم التکلیفی هو دفع (۲) الضرر، وفی رفع الحکم الوضعی هو عدم الإرادة وطیب النفس، ومن هنا لم یتأمل أحد فی أنه إذا اکره الشخص علی أحد الأمرین المحرمین لا بعینه، فکل منهما وقع فی الخارج لا یتصف بالتحریم، لأن المعیار فی رفع (۳) الحرمة دفع (۴) الضرر المتوقف علی فعل أحدهما، أما لو کانا عقدین أو إیقاعین کما لو اکره علی طلاق إحدی زوجتیه، فقد استشکل غیر واحد (۵) فی أن ما یختاره من الخصوصیتین (۶) بطیب نفسه ویرجحه علی الآخر (۷) بدواعیه النفسانیة الخارجة عن الإکراه (۸)، مکره علیه باعتبار جنسه، أم لا؟ بل

(هامش)

(۱) کلمة بینهما من ش . (۲) فی ف : رفع. (۳) کذا فی ف ، وفی غیرها: دفع. (۴) فی ف : رفع. (۵) استشکل فیه العلامة فی التحریر ۲: ۵۱، ولم نعثر علی مستشکل غیره، نعم فی ک

المسال ۹: ۲۱ والحدائق ۲۵: ۱۶۲ – ۱۶۳ ما یفید هذا. (۶) فی خ ، م ، ع و ش : الخصوصیین. (۷) عبارة علی الآخر وردت فی ف و ص وهامش ع ومصححتی ن و خ ، ولم ترد فی غیرها. (۸) فی ف : من الإکراه. (*)

ص ۳۲۰

أفتی فی القواعد بوقوع الطلاق وعدم الإکراه (۱) وإن حمله بعضهم (۲) علی ما إذا قنع المکره بطلاق إحداهما مبهمة. لکن المسألة عندهم غیر صافیة عن الإشکال، من جهة مدخلیة طیب النفس فی اختیار الخصوصیة وإن کان الأقوی – وفاقا لکل من تعرض للمسألة (۳) – تحقق الإکراه لغة وعرفا، مع أنه لو لم یکن هذا مکرها علیه لم یتحقق الإکراه أصلا، إذ الموجود فی الخارج دائما إحدی خصوصیات المکره علیه، إذ لا یکاد یتفق الإکراه بجزئی حقیقی من جمیع الجهات. نعم، هذا الفرد مختار فیه من حیث الخصوصیة، وإن کان مکرها علیه من حیث القدر المشترک، بمعنی أن وجوده الخارجی ناش عن إکراه واختیار، ولذا لا یستحق المدح أو الذم باعتبار أصل الفعل، ویستحقه باعتبار الخصوصیة. وتظهر الثمرة فیما لو ترتب أثر علی خصوصیة المعاملة الموجودة، فإنه لا یرتفع بالإکراه علی القدر المشترک، مثلا لو أکرهه علی شرب الماء أو شرب الخمر، لم یرتفع تحریم الخمر، لأنه مختار فیه، وإن کان مکرها فی أصل الشرب (۴)، وکذا لو أکرهه علی بیع صحیح أو فاسد،

(هامش)

(۱) القواعد ۲: ۶۰. (۲) نقله المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۱۸ عن بعض الأجلة، ولکن لم نتحققه من هو. (۳) کالشهید الثانی فی المسالک ۹: ۲۱، والروضة البهیة ۶: ۲۱، وسبطه فی نهایة المرام ۲: ۱۲، والمحدث البحرانی فی الحدائق ۲۵: ۱۶۳ وغیرهم. (۴) فی ف : فی جنس الشرب. (*)

ص ۳۲۱

فإنه لا یرتفع أثر الصحیح، لأنه مختار فیه وإن کان مکرها فی جنس البیع (۱)، لکنه (۲) لا یترتب علی الجنس أثر یرتفع بالإکراه. ومن هنا یعلم أنه لو اکره علی بیع مال أو إیفاء مال مستحق لم یکن إکراها، لأن القدر المشترک بین الحق وغیره إذا اکره علیه لم یقع باطلا، وإلا لوقع الإیفاء أیضا باطلا، فإذا اختار البیع صح، لأن الخصوصیة غیر مکره علیها، والمکره علیه – و (۳) هو القدر المشترک – غیر مرتفع الأثر. ولو أکرهه علی بیع مال أو أداء مال غیر مستحق، کان إکراها، لأنه لا یفعل البیع إلا فرارا من بدله أو وعیده المضرین، کما لو أکرهه علی بیع داره أو شرب الخمر، فإن ارتکاب البیع للفرار عن الضرر الاخروی ببدله أو التضرر الدنیوی بوعیده. ثم إن إکراه أحد الشخصین علی فعل واحد – بمعنی إلزامه علیهما کفایة وإیعادهما علی ترکه – کإکراه شخص واحد علی أحد الفعلین، فی کون کل منهما مکرها. واعلم أن الإکراه: قد یتعلق بالمالک والعاقد، کما تقدم، وقد یتعلق بالمالک دون العاقد، کما لو اکره علی التوکیل فی بیع ماله، فإن العاقد قاصد مختار، والمالک مجبور، وهو داخل فی عقد (۴) الفضولی بعد

(هامش)

(۱) لم ترد وكذا لو أكرهه - إلى - جنس البيع فى ف . (۲) فى ف : لكن. (۳) الواو من ف و خ فقط. (۴) فى م ، ع ، ص و ش : العقد. (*)

ص ۳۲۲

ملاحظة عدم تحقق الوكالة مع الإكراه، وقد ينعكس، كما لو قال: بع مالى - أو طلق زوجتى - وإلا قتلتك ، والأقوى هنا الصحة، لأن العقد هنا (۱) من حيث إنه عقد لا يعتبر فيه سوى القصد الموجود فى (۲) المكره إذا كان عاقدا، والرضا المعتبر من المالك موجود بالفرض، فهذا أولى من المالك المكره على العقد إذا رضى لاحقا. واحتمل فى المسالك عدم الصحة، نظرا إلى أن الإكراه يسقط حكم اللفظ، كما لو أمر المجنون بالطلاق فطلقها، ثم قال: والفرق بينهما أن عبارة المجنون مسلوبة، بخلاف المكره فإن عبارته مسلوبة لعارض تخلف القصد، فإذا كان الآمر قاصدا لم يقدح إكراه المأمور (۳)، انتهى. وهو حسن. وقال (۴) أيضا: لو اكره الوكيل على الطلاق، دون الموكل، ففى صحته وجهان أيضا (۵): من تحقق الاختيار فى الموكل المالك، ومن سلب عبارة المباشر (۶)، انتهى. وربما يستدل على فساد العقد فى هذين الفرعين بما دل على رفع حكم الإكراه.

(هامش)

(۱) لم ترد هنا فى ف . (۲) فى غير ش زيادة: المالك، إلا أنه شطب عليها فى م . (۳) المسالك ۹: ۲۲. (۴) لم ترد قال فى ف . (۵) لم ترد أيضا فى ف . (۶) المسالك ۹: ۲۳. (*)

ص ۳۲۳

وفيه: ما سيجىء (۱) من أنه إنما يرفع حكما ثابتا على المكره لولا الإكراه، ولا أثر للعقد هنا بالنسبة إلى المتكلم به لولا الإكراه. ومما يؤيد ما ذكرنا: حكم المشهور بصحة بيع المكره بعد لحوق الرضا، ومن المعلوم أنه إنما يتعلق بحاصل العقد الذى هو أمر مستمر، وهو النقل والانتقال (۲)، وأما التلفظ بالكلام الذى صدر مكرها فلا معنى للحوق الرضا به، لأن ما مضى وانقطع لا يتغير عما وقع عليه ولا ينقلب. نعم (۳)، ربما يستشكل هنا فى الحكم المذكور: بأن القصد إلى المعنى - ولو على وجه الإكراه - شرط فى الاعتناء بعبارة العقد، ولا 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 وعدم تكلم العاقد لاغيا أو موريا (۴) ولو كان مكرها، مع أنه يمكن إجراء أصالة القصد هنا أيضا، فتأمل.

(هامش)

(۱) يجئ فى الصفحة ۳۳۲ عند قوله: وثانيا . (۲) فى ف : مستمر بالنقل والانتقال. (۳) فى ف بدل نعم : ثم. (۴) لم ترد أو موريا فى ف . (*)

ص ۳۲۴

فروع (۱)

۱

فروع (۱):

لو (۲) أكرهه على بيع واحد غير معين من عبدين فباعهما أو باع نصف أحدهما، ففى التذكرة (۳) إشكال. أقول: أما بيع العبدين، فإن كان تدريجا، فالظاهر وقوع الأول مكرها دون الثانى، مع احتمال الرجوع إليه فى التعيين، سواء ادعى العكس، أم لا. ولو باعهما دفعة، احتمل صحة الجميع، لأنه خلاف المكره عليه، والظاهر أنه لم يقع شىء منهما عن إكراه، وبطلان الجميع، لوقوع أحدهما مكرها عليه

ولا ـ ترجيح، والأول أقوى. ولو اكره على بيع معين فضم إليه غيره وباعهما (۴) دفعة، فالأقوى الصحة فى غير ما اكره عليه. وأما مسألة النصف، فإن باع النصف (۵) بقصد بيع (۶) النصف الآخر

(هامش)

(۱) فى ش : فرع. (۲) كذا فى ف ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: ولو. (۳) التذكرة ۱: ۴۶۲. (۴) فى ف : فباعهما. (۵) فى غير ف و ش زيادة: بعد الإكراه على الكل ، إلا أنه اشير فى ن إلى زيادتها. (۶) كلمة بيع من ف و ش ومصححة م و ن ، ولم ترد فى غيرها، وفى ص بدلها: أن يبيع. (*)

ص ۳۲۵

امتثالا ـ للمكره – بناء على شمول الإ ـ كراه لبيع المجموع دفعتين – فلا إشكال فى وقوعه مكرها عليه، وإن كان لرجاء أن يقنع المكره بالنصف كان أيضا إكراها، لكن فى سماع دعوى البائع ذلك مع عدم الأمارات نظر. بقى الكلام فيما وعدنا ذكره (۱) من الفرع المذكور فى التحرير، قال فى التحرير: لو اكره على الطلاق فطلق ناويا، فالأقرب وقوع الطلاق (۲)، انتهى. ونحوه فى المسالك بزيادة احتمال عدم الوقوع، لأ ـ ن الإكراه أسقط أثر اللفظ، ومجرد النية لا حكم لها (۳). وحكى عن سبطه فى نهاية المرام: أنه نقله قولا ـ واستدل عليه بعموم ما دل من النص والإجماع على بطلان عقد المكره – والإكراه يتحقق (۴) هنا، إذ المفروض أنه لولاه لما فعله – ثم قال: والمسألة محل إشكال (۵)، انتهى. وعن بعض الأجلة: أنه لو علم أنه لا يلزمه إلا اللفظ وله تجريده عن القصد، فلا شبهة فى عدم الإكراه (۶) وإنما يحتمل (۷) الإكراه مع

(هامش)

(۱) فى الصفحة ۳۱۱. (۲) التحرير ۲: ۵۱. (۳) المسالك ۹: ۲۲. (۴) فى مصححة ص ومقابس الأنوار: متحقق. (۵) نهاية المرام ۲: ۱۲، وحكاه المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۱۷. (۶) إلى هنا تم ما أفاده بعض الأجلة، وهو الفاضل الاصبهانى قدس سره فى كشف اللثام ۲: ۱۱۹، وباقى الكلمات من الحاكى. (۷) كذا فى أكثر النسخ والمصدر، وفى ف : تحمل على الإكراه ، وفى مصححة ن : يحمل على الإكراه. (*)

ص ۳۲۶

عدم العلم بذلك، سواء ظن لزوم القصد وإن لم يرده المكره، أم لا (۱)، انتهى. ثم إن بعض المعاصرين (۲) ذكر الفرع عن المسالك (۳)، وبناه على أن المكره لا ـ قصد له أصلا، فرده بثبوت القصد للمكره، وجزم بوقوع الطلاق المذكور مكرها عليه. وفيه: ما عرفت سابقا: من أنه لم يقل أحد بخلو المكره عن قصد معنى اللفظ، وليس هذا مرادا من قولهم: إن المكره غير قاصد إلى مدلول اللفظ، ولذا شرك الشهيد الثانى بين المكره والفضولى فى ذلك – كما عرفت سابقا (۴) –، فبناء هذا الحكم فى هذا الفرع على ما ذكر ضعيف جدا. وكذا ما تقدم عن بعض الأجلة: من أنه إن علم بكفاية مجرد (۵) اللفظ المجرد عن النية فنوى اختيارا صح، لأن مرجع ذلك إلى وجوب التورية على العارف بها المتفطن لها، إذ لا فرق بين التخلص بالتورية وبين تجريد اللفظ عن قصد المعنى بحيث يتكلم به لاغيا، وقد عرفت أن ظاهر الأدلة والأخبار الواردة فى طلاق المكره وعتقه: عدم اعتبار العجز عن التورية (۶).

(هامش)

(۱) حكاه المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۱۷. (۲) هو صاحب الجواهر قدس سره فى الجواهر ۳۲: ۱۵. (۳) تقدم الفرع عن المسالك فى الصفحة السابقة. (۴) راجع الصفحة ۳۱۰. (۵) لم ترد مجرد فى ص ، وشطب عليها فى ع . (۶) راجع الصفحة ۳۱۳، قوله: الذى يظهر من النصوص والفتاوى... (*)

ص ۳۲۷

وتوضيح الأقسام المتصورة فى الفرع المذكور: أن الإ ـ كراه الملحوق 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 المتوعد به، ولا يخفى بداهـة وقوع الطلاق هنا، وعدم جواز حمل الفرع المذكور (۱) عليه، فلا معنى لجعله فى التحرير أقرب، وذكر احتمال عـدم الوقوع فى المسالك، وجعله قولا فى نهايـة المرام واستشـكاله فيه، لعموم النص والإجماع. وكذا لا ينبغى التأمل فى وقوع الطلاق لو لم يكن الإكراه مستقلا فى داعى الوقوع، بل هو بضـميمة شىء اختيارى للفاعل. وإن كان الداعى هو الإكراه، فإما أن يكون الفعل لا من جهة التخلص عن الضـرر المتوعد به، بل من جهة دفع الضـرر اللاحق للمكره - بالكسر - كمن قال له ولده: طلق زوجتك وإلا قتلتك أو قتلت نفسـى فطلق الوالد خوفا من قتل الولد نفسه، أو قتل الغير له إذا تعرض لقتل والده، أو كان الداعى على الفعل شفقة دينية على المكره - بالكسـر - أو على المطلقـة، أو على غيرهما ممن يريد نكاح الزوجة لئلا يقع الناس فى محرم. والحكم فى الصورتين لا يخلو عن إشـكال. وإن كـان الفعل لـداعى التخلص من الضـرر، فقـد يكون قصـد الفعل لأجل اعتقاد المكره أن الحـذر لا يتحقق إلا بإيقاع الطلاق حقيقة، لغفلته عن أن التخلص غير متوقف على القصد إلى وقوع أثر الطلاق

(هامش)

(۱) أى الفرع المنقول عن التحرير. (*)

ص ۳۲۸

وحصول البينونـة، فيوطن نفسه على رفع اليـد عن الزوجـة والإعراض عنها، فيوقع الطلاق قاصـدا، وهذا كثيرا ما يتفق للعوام. وقد يكون هذا التوطين والإعراض من جهة جهله بالحكم الشرعى أو كونه رأى (۱) مذهب بعض العامة (۲) فزعم أن الطلاق يقع مع (۳) الإكراه، فإذا اكره على الطلاق طلق قاصـدا لوقوعه، لأن القصـد إلى اللفظ المكره عليه بعـد اعتقاد كونه سـببا مسـتقلا فى وقوع البينونة يسـتلزم القصد إلى وقوعها، فيرضى نفسه (۴) بـذلك ويوطنها عليه، وهذا أيضا كثيرا ما يتفق للعوام. والحكم فى هاتين الصورتين لا يخلو عن إشكال، إلا أن تحقق الإكراه أقرب. ثم (۵) المشهور بين المتأخرين (۶): أنه لو رضى المكره بما فعله صح العقد، بل عن الرياض (۷) تبعا للحدائق (۸) أن عليه اتفاقهم، لأنه عقد

(هامش)

(۱) قال الشـهيدى فى شـرحه: (رأى) بصـيغة الماضى، لا المصدر، هداية الطالب: ۲۶۱. (۲) مثل ما تقـدم عن أبى حنيفة وأصـحابه فى هامش الصفحة ۳۱۰. (۳) فى ف : على. (۴) كذا فى ف و ش ونسـخة بدل ص ، وفى سائر النسخ: نفسها. (۵) فى م ، ع و ص زيادة: إن ، لكن شـطب عليها فى م . (۶) كالمحقق فى الشرائع ۲: ۱۴. والعلامة فى القواعد ۱: ۱۲۴، والتحرير ۱: ۱۶۴ وغيرهما. والشهيد فى الدروس ۳: ۱۹۲، واللمعة: ۱۱۰. والشـهيد الثانى فى المسالك ۳: ۱۵۵ - ۱۵۶، والروضة البهية ۳: ۲۲۶. وغيرهم. (۷) الرياض ۱: ۵۱۱، وفيه: إن ظاهرهم الاتفاق.... (۸) الحدائق ۱۸: ۳۷۳، وفيه: وظاهرهم - أيضا - الاتفاق.... (*)

ص ۳۲۹

حقيقى، فيؤثر أثره مع اجتمـاع بـاقى شـرائط البيع، وهو طيب النفس. ودعوى (۱) اعتبار مقارنـة طيب النفس للعقـد، خالية عن الشاهد، مدفوعـة بالإطلاقات. وأضـعف منها: دعوى اعتبارها فى مفهوم العقـد، اللازم منه عدم كون عقد (۲) الفضولى عقدا حقيقة. وأضـعف من الكل: دعوى اعتبار طيب نفس العاقـد فى تأثير عقـده، اللازم منه عـدم صـحة بيع المكره بحق، وكون إكراهه على العقـد تعبديا لا لتأثير فيه (۳). ويؤيده: فحوى صحة عقد الفضولى، حيث إن المالك طيب النفس بوقوع أثر العقد وغير منشىء للنقل بكلامه، وإمضاء إنشـاء الغير ليس إلاـ طيب النفس بمضـمونه، وليس إنشـاء مسـتأنفا، مع أنه لو كان فهو موجود هنا، فلم يصـدر من المالك هنالك إلا طيب النفس بانتقاله متأخرا عن إنشاء العقد، وهذا موجود فيما نحن فيه مع زائد، وهو إنشاؤه للنقل المدلول عليه بلفظ العقد، لما عرفت (۴) من أن عقده إنشاء حقيقى. وتوهم: أن عقد الفضولى واجد لما هو (۵) مفقود هنا - وهو طيب نفس العاقد بما ينشىءه -، مدفوع: بالقطع بأن طيب النفس لا اثر له،

(هامش)

(۱) ادعی ذلک صاحب الجواهر، انظر الجواهر ۲۲: ۲۶۷ – ۲۶۸. (۲) فی ف : العقد. (۳) فی ف : فی عقده. (۴) راجع الصفحة ۳۰۹ وما بعدها. (۵) فی م و ش زیادة: به. (*)

ص ۳۳۰

لا (۱) فی صدق العقدیة، إذ یکفی فیه مجرد قصد الإنشاء المدلول علیه باللفظ المستعمل فیه، ولا فی النقل والانتقال، لعدم مدخلیة غیر المالک فیه. نعم، لو صح ما ذکر سابقا (۲): من توهم أن المکره لا قصد له إلی مدلول اللفظ أصلا، وأنه قاصد نفس اللفظ الذی هو بمعنی الصوت – کما صرح به بعض (۳) – صح أنه لا یجدی تعقب الرضا، إذ لا عقد حینئذ، لکن عرفت سابقا أنه خلاف المقطوع من النصوص والفتاوی، فراجع (۴). فظهر مما ذکرنا ضعف وجه التأمل فی المسألة – کما عن الکفایة (۵) ومجمع الفائدة (۶) تبعا للمحقق الثانی فی جامع المقاصد (۷) –. وإن انتصر لهم بعض من تأخر عنهم (۸) بقوله تعالی: * (إلا أن تکون تجارة عن تراض) * (۹) الدال علی اعتبار کون العقد عن التراضی مضافا إلی النبوی

(هامش)

(۱) لم ترد لا فی ف . (۲) راجع الصفحة ۳۰۸ وما بعدها. (۳) لم ترد کما صرح به بعض فی ف ، والمصرح بذلک هو صاحب الجواهر، انظر الجواهر ۲۲: ۲۶۷. (۴) راجع الصفحة ۳۰۸ – ۳۰۹. (۵) الکفایة: ۸۹، وفیها: فالمسألة محل إشکال. (۶) مجمع الفائدة ۸: ۱۵۶، وفیه – بعد نقل الصحة عن المشهور –: وما نعرف لها دلیلا. (۷) جامع المقاصد ۴: ۶۲، وفیه: فللنظر فیها مجال. (۸) لم ترد عنهم فی ف ، ولم نعثر علی هذا البعض. (۹) النساء: ۲۹. (*)

ص ۳۳۱

المشهور الدال علی رفع حکم الإکراه (۱)، مؤیدا بالنقض بالهازل، مع أنهم لم یقولوا بصحته بعد لحوق الرضا. والکل کما تری، لأن دلالة الآیة علی اعتبار وقوع العقد عن التراضی إما بمفهوم الحصر وإما بمفهوم الوصف، ولا حصر کما لا یخفی، لأن الاستثناء منقطع غیر مفرغ، ومفهوم الوصف – علی القول به – مقید بعدم ورود الوصف مورد الغالب کما فی * (ربائبکم اللاتی فی حجورکم) * (۲)، ودعوی وقوعه هنا مقام الاحتراز ممنوعة، وسیجئ زیادة توضیح لعدم دلالة الآیة علی اعتبار سبق التراضی فی بیع الفضولی (۳). وأما حدیث الرفع، ففیه: أولا: أن المرفوع فیه هی المؤاخذة والأحکام المتضمنة لمؤاخذة المکره وإلزامه بشیء، والحکم بوقوف عقده علی رضاه راجع إلی أن له أن یرضی بذلک، وهذا حق له لا علیه. نعم، قد یلزم الطرف الآخر بعدم الفسخ حتی یرضی المکره أو یفسخ، وهذا إلزام لغیره، والحدیث لا یرفع المؤاخذة والإلزام عن غیر المکره کما تقدم (۴)، وأما إلزامه بعد طول المدة باختیار البیع أو فسخه، فهو من توابع الحق الثابت له بالإکراه، لا من أحکام الفعل المتحقق

(هامش)

(۱) المتقدم فی الصفحة ۳۰۷. (۲) النساء: ۲۳. (۳) ستأتی مسألة بیع الفضولی فی الصفحة ۳۴۵. (۴) لم نقف علی التصریح به فیما تقدم. (*)

ص ۳۳۲

علی وجه الإکراه. ثم إن ما ذکرنا واضح علی القول بکون الرضا ناقلا، وکذلک علی القول بالکشف بعد التأمل. وثانیا: أنه یدل علی أن الحکم الثابت للفعل المکره علیه لولا الإکراه یرتفع عنه إذا وقع مکرها علیه – کما هو معنی رفع الخطأ والنسیان أیضا – وهذا المعنی موجود فیما نحن فیه، لأن أثر (۱) العقد الصادر من المالک مع قطع النظر عن اعتبار عدم (۲) الإکراه، السببیة المستقلة (۳) لنقل المال، ومن المعلوم انتفاء هذا الأثر بسبب الإکراه، وهذا الأثر الناقص المترتب علیه مع الإکراه حیث إنه جزء العلة التامة للملکیة، لم یکن ثابتا للفعل مع قطع النظر عن الإکراه لیرتفع به، إذ المفروض أن الجزئیة ثابتة له بوصف الإکراه، فکیف یعقل ارتفاعه بالإکراه

(۴)؟ وبعبارة اخرى: اللزوم الثابت للعقد مع قطع النظر عن اعتبار (۵) عدم (۶) الإكراه هو اللزوم المنفى بهذا الحديث، والمدعى ثبوته للعقد بوصف الإكراه هو وقوفه على رضا المالك، وهذا غير مرتفع

(هامش)

(۱) شطب فى ن و م على كلمة أثر . (۲) شطب فى ن على اعتبار عدم ، وشطب فى م على كلمة عدم . (۳) كذا فى ف و ش ومصححة خ ، وفى سائر النسخ: سبب مستقل. (۴) لم ترد عبارة إذ المفروض - إلى - بالإكراه فى ف . (۵) شطب فى ن على كلمة اعتبار . (۶) كلمة عدم من ش فقط. (*)

ص ۳۳۳

بالإكراه (۱). لكن يرد على هذا: أن مقتضى حكومة الحديث على الإطلاقات هو تقيدها بالمسبوقية بطيب النفس، فلا يجوز الاستناد إليها لصحة بيع المكره ووقوفه على الرضا اللاحق، فلا يبقى دليل على صحة بيع المكره، فيرجع إلى أصالة الفساد. وبعبارة اخرى: أدلة صحة البيع تدل (۲) على سببية مستقلة (۳)، فإذا قيدت بغير المكره لم يبق لها دلالة على حكم المكره، بل لو كان هنا ما يدل على صحة البيع بالمعنى الأعم من السببية المستقلة كان دليل الإكراه حاكما عليه مقيدا له فلا ينفع (۴). اللهم إلا أن يقال: إن الإطلاقات المفيدة (۵) للسببية المستقلة (۶) مقيدة بحكم الأدلة الأربعة - المقتضية لحرمة أكل المال بالباطل ومع عدم طيب النفس - بالبيع المرضى به، سبقه الرضا أو لحقه، ومع ذلك فلا حكومة للحديث عليها، إذ البيع المرضى به سابقا لا يعقل عروض الإكراه له.

(هامش)

(۱) لم ترد وهذا غير مرتفع بالإكراه فى ف . (۲) فى ف : إنما يدل. (۳) فى ف و ن : سببيته المستقلة. (۴) وردت عبارة بل لو كان - إلى - فلا ينفع فى ف و ش ، وهامش ن تصحيحا. (۵) فى خ ، ع و ش : المقيدة. (۶) لم ترد المفيدة للسببية المستقلة فى ف . (*)

ص ۳۳۴

۲

وأما المرضى به بالرضا اللاحق، فإنما يعرضه الإكراه من حيث ذات الموصوف، وهو أصل البيع (۱)، ولا نقول بتأثيره، بل مقتضى الأدلة الأربعة مدخلية الرضا (۲) فى تأثيره ووجوب الوفاء به. فالإطلاقات بعد التقييد تثبت التأثير التام لمجموع العقد المكره عليه والرضا به لاحقا، ولازمه بحكم العقل كون العقد المكره عليه (۳) بعض المؤثر التام، وهذا أمر عقلى غير مجعول (۴) لا يرتفع بالإكراه، لأن الإكراه مأخوذ فيه بالفرض، إلا أن يقال: إن أدلة الإكراه كما ترفع السببية المستقلة التى أفادتها الإطلاقات قبل التقييد، ترفع مطلق الأثر عن العقد المكره عليه، لأن التأثير الناقص أيضا استفيد من الإطلاقات بعد تقييدها بالرضا الأعم من اللاحق (۵)، وهذا لا يفرق فيه أيضا بين جعل الرضا ناقلا أو كاشفا، إذ على الأول يكون تمام المؤثر نفسه، وعلى الثانى يكون الأمر المنتزع منه العارض للعقد وهو تعقبه للرضا.

(هامش)

(۱) فى ص زيادة: قبل الرضا ، ووردت فى خ و ع - أيضا - استدراكا. (۲) كذا فى ش والعبارة فى ف هكذا: بل مقتضى الأدلة الأربعة بمدخليته للرضا ، وفى سائر النسخ: بل تقتضى الأدلة الأربعة مدخلية للرضا. (۳) لم ترد المكره عليه فى ف . (۴) عبارة أمر عقلى غير مجعول من ف ونسخة بدل ش . (۵) من قوله: لأن الإكراه... إلى هنا لم يرد فى ف ، ومن قوله: إلا أن يقال... إلى هنا كتب عليه فى ن : زائد، وهذا المقدار لم يرد أيضا فى ش باستثناء عبارة كما ترفع السببية المستقلة . (*)

ص ۳۳۵

وكيف كان، فذات العقد المكره عليه مع قطع النظر عن الرضا أو تعقبه له لا يترتب عليه إلا كونه جزء المؤثر التام، وهذا أمر عقلى

قهری یحصل له بعد حکم الشارع بکون المؤثر التام هو المجموع منه ومن الرضا أو وصف تعقبه له، فتأمل. بقی الکلام فی أن الرضا المتأخر ناقل أو کاشف؟ مقتضی الأصل وعدم حدوث حل مال الغیر إلا عن طیب نفسه هو الأول، إلا أن الأقوی بحسب الأدلة النقلیة هو الثانی، کما سیجئ فی مسألة الفضولی (۱). وربما یدعی (۲): أن مقتضی الأصل هنا وفی الفضولی هو (۳) الکشف، لأن مقتضی الرضا بالعقد السابق هو الرضا بما أفاده من نقل الملک حین صدوره، فإمضاء الشارع للرضا بهذا المعنی - وهو النقل من حین العقد - وترتب الآثار علیه لا یکون إلا بالحکم بحصول الملک فی زمان النقل. وفیه: أن مفاد العقد السابق لیس النقل من حینه، بل نفس النقل، إلا أن إنشاءه لما کان فی زمان التکلم، فإن کان ذلک الإنشاء مؤثرا فی نظر الشارع فی زمان التکلم حدث الأثر فیه، وإن کان مؤثرا بعد حصول أمر حدث الأثر بعده.

(هامش)

(۱) یجئ فی الصفحة ۴۰۸ - ۴۰۹. (۲) لم نعثر علی من ادعی ذلک صریحا، نعم فی الریاض ۱: ۵۱۳ بعد اختیاره ذلک فی الفضولی وجعله موافقا للأشهر، قال: عملا بمقتضی الإجازة. (۳) لم ترد هو فی ف . (*)

ص ۳۳۶

فحصول النقل فی نظر الشارع یتبع زمان حکمه الناشیء من اجتماع ما یعتبر فی الحکم، ولذلک کان الحکم بتحقق الملک بعد القبول أو بعد القبض فی الصرف والسلم والهبة، أو بعد انقضاء زمان الخیار - علی مذهب الشیخ (۱) - غیر مناف لمقتضی الإیجاب، ولم یکن تبعیضا فی مقتضاه بالنسبة إلی الأزمنة. فإن قلت: حکم الشارع بثبوت الملک وإن کان بعد الرضا، إلا أن حکمه بذلک لما کان من جهة إمضائه للرضا بما وقع فکأنه (۲) حکم بعد الرضا بثبوت الملک قبله. قلت: المراد هو الملک شرعا، ولا معنی لتخلف زمانه عن زمان الحکم الشرعی بالملک، وسیأتی توضیح ذلک فی بیع الفضولی إن شاء الله (۳). وإن شیءت توضیح ما ذکرنا فلاحظ مقتضی فسخ العقد، فإنه وإن کان حلا للعقد السابق وجعله کأن لم یکن، إلا أنه لا یرتفع به الملکیة السابقة علی الفسخ، لأن العبرة بزمان حدوثه لا بزمان متعلقه. ثم علی القول بالکشف، هل للطرف الغیر المکره أن یفسخ قبل رضا المکره، أم لا؟ یأتی بیانه فی الفضولی إن شاء الله (۴).

(هامش)

(۱) الخلاف ۳: ۲۲، کتاب البیوع، المسألة ۲۹. (۲) فی ف : فکان. (۳) و (۴) یأتی فی الصفحة ۳۹۹ فی بحث القول فی الإجازة والرد ، و ۴۱۲، فی بحث الثمرة بین النقل والکشف. (*)

ص ۳۳۷

مسألة: من شروط المتعاقدین: إذن السید لو کان العاقد

مسألة: من شروط المتعاقدین: إذن السید لو کان العاقد عبدا:

فلا یجوز للمملوک أن یوقع عقدا إلا بإذن سیده، سواء کان لنفسه فی ذمته أو بما فی یده، أم لغیره، لعموم أدلة عدم استقلاله فی اموره، قال الله تعالی: * (ضرب الله مثلا عبدا مملوکا لا یقدر علی شیء) * (۱). وعن الفقیه بسنده إلی زرارة عن أبی جعفر وأبی عبد الله علیهما السلام، قالا: المملوک لا یجوز نکاحه ولا طلاقه إلا بإذن سیده. قلت: فإن کان السید زوجه، بید من الطلاق؟ قال: بید السید * (ضرب الله مثلا عبدا مملوکا لا یقدر علی شیء) *، أفشیء (۲) الطلاق؟ (۳). والظاهر من القدرة - خصوصا بقرینة الروایة - هو الاستقلال، إذ

(هامش)

(۱) النحل: ۷۵. (۲) کذا فی ف ومصححة ن - کما فی بعض نسخ الفقیه -، وفی سائر النسخ: فشیء. (۳) الفقیه ۳: ۵۴۱، الحدیث

۴۸۶۰، والوسائل ۱۵: ۳۴۳، الباب ۴۵ من أبواب مقدمات الطلاق. (*)

ص ۳۳۸

المحتاج إلى غيره فى فعل غير قادر عليه، فيعلم عدم استقلاله فيما يصدق عليه أنه شىء، فكل ما صدر عنه من دون مدخلية المولى فهو شرعا (۱) بمنزلة العدم، لا ـ يترتب عليه الأثر المقصود منه، لا ـ أنه لا ـ يترتب عليه حكم شرعى أصلا، كيف؟! وأفعال العبيد موضوعات لأحكام كثيرة كالأحرار. وكيف كان، فإنشاءات العبد لا يترتب عليها آثارها من دون إذن المولى، أما مع الإذن السابق فلا إشكال، وأما مع الإجازة اللاحقة فيحتمل عدم الوقوع، لأن المنع فيه ليس من جهة العوضين اللذين يتعلق بهما حق المجيز، فله أن يرضى بما وقع على ماله (۲) من التصرف فى السابق وأن لا يرضى، بل المنع من جهة راجعة إلى نفس الإنشاء الصادر، وما صدر على وجه لا يتغير منه بعده. وبتقرير آخر: إن الإجازة إنما تتعلق بمضمون العقد وحاصله - أعنى: انتقال المال بعوض - وهذا فيما نحن فيه ليس منوطا برضا المولى قطعا، إذ المفروض أنه أجنبى عن العوضين، وإنما له حق فى كون إنشاء هذا المضمون قائما بعبده، فإذا وقع على وجه يستقل به العبد فلحوق الإجازة لا يخرجه عن الاستقلال الواقع عليه قطعا. إلا أن الأقوى هو لحوق إجازة المولى، لعموم أدلة الوفاء بالعقود (۳)، والمخصص إنما دل على عدم ترتب الأثر على عقد العبد من

(هامش)

(۱) فى ف زيادة: لا شىء. (۲) كذا فى ف و ش ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: بما وقع له. (۳) كما فى قوله تعالى: * (أوفوا بالعقود) *، المائدة:۱. (*)

ص ۳۳۹

دون مدخلية المولى أصلا - سابقا ولاحقا - لا مدخلية إذنه السابق، ولو شك أيضا وجب الأخذ بالعموم فى مورد الشك. ويؤيد إرادة الأعم من الإجازة: الصحيحة السابقة، فإن جواز النكاح يكفيه لحوق الإجازة، فالمراد بالإذن هو الأعم، إلا أنه خرج الطلاق بالدليل، ولا يلزم تأخير البيان، لأن الكلام المذكور مسوق لبيان نفى استقلال العبد فى الطلاق بحيث لا يحتاج إلى رضا المولى أصلا، بل ومع كراهة المولى كما يرشد إليه (۱) التعبير عن السؤال بقوله: بيد من الطلاق؟ (۲). ويؤيد المختار - بل يدل عليه -: ما ورد فى صحة نكاح العبد الواقع بغير إذن المولى إذا أجازه، معللا ـ ب: أنه لم يعص الله تعالى وإنما عصى سيده، فإذا أجاز جاز (۳)، بتقريب: أن الرواية تشمل (۴) ما لو كان العبد هو العاقد على نفسه، وحمله على ما إذا عقد الغير له مناف لترك الاستفصال، مع أن تعليل الصحة بأنه: لم يعص الله تعالى... الخ، فى قوة أن يقال: إنه إذا عصى الله بعقد كالعقد على ما حرم الله تعالى - على ما مثل به الإمام عليه السلام فى روايات اخر

(هامش)

(۱) كلمة إليه من ش ومصححة ن . (۲) المتقدم فى الصفحة ۳۳۷. (۳) الوسائل ۱۴: ۵۲۳، الباب ۲۴ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث الأول، ولفظه: فإذا أجازه فهو له جائز . (۴) كذا فى ص ومصححة ن ، وفى ع و ش : يشتمل ، وفى سائر النسخ: تشتمل. (*)

ص ۳۴۰

واردة فى هذه المسألة (۱) - كان العقد باطلا ، لعدم تصور رضا الله تعالى بما سبق من معصيته، أما إذا لم يعص الله وعصى سيده أمكن رضا سيده فيما بعد بما لم يرض به سابقا، فإذا رضى به وأجاز صح. فيكون الحاصل: أن معيار الصحة فى معاملة العبد - بعد كون المعاملة فى نفسها مما لم ينه عنه الشارع - هو رضا سيده بوقوعه، سابقا أو لاحقا، وأنه إذا عصى سيده بمعاملة ثم رضى السيد بها صح، وأن ما قاله المخالف: من أن معصية السيد لا يزول حكمها برضاه بعده، وأنه لا ينفع الرضا اللاحق - كما نقله السائل عن طائفة من العامة (۲) - غير صحيح، فافهم واغتنم. ومن ذلك يعرف: أن استشهاد بعض (۳) بهذه الروايات على صحة عقد العبد وإن لم يسبقه إذن ولم يلحقه إجازة، بل ومع سبق النهى أيضا - لأن غاية الأمر هو عصيان العبد وإثمه فى إيقاع العقد والتصرف فى لسانه

الذی هو ملک للمولی، لکن النهی مطلقا لا یوجب الفساد خصوصا النهی الناشیء عن معصیهٔ السید کما یومئ إلیه هذه الأخبار الدالهٔ علی أن معصیهٔ السید لا یقدح بصحهٔ العقد - فی غیر محله، بل الروایات ناطقهٔ - کما عرفت - بأن الصحهٔ من جههٔ ارتفاع کراههٔ

(هامش)

(۱) انظر الوسائل ۱۴: ۵۲۴، الباب ۲۴ من أبواب نکاح العبید والإماء، الحدیث ۲. (۲) الوسائل ۱۴: ۵۲۳، الباب ۲۴ من أبواب نکاح العبید والإماء، الحدیث الأول. وانظر - أیضا - المغنی، لابن قدامهٔ ۶: ۵۱۵، والمجموع ۱۷: ۲۴۹. (۳) انظر الجواهر ۲۲: ۲۷۱، و ۲۵: ۷۰. (*)

ص ۳۴۱

المولی وتبدله بالرضا بما فعله العبد، ولیس ککراههٔ الله عز وجل بحیث یستحیل رضاه بعد ذلک بوقوعه السابق، فکأنه قال: لم یعص الله حتی یستحیل تعقبه للإجازهٔ والرضا وإنما عصی سیده، فإذا أجاز جاز فقد علق الجواز صریحا علی الإجازهٔ. ودعوی: أن تعلیق الصحهٔ علی الإجازهٔ من جههٔ مضمون العقد وهو التزویج المحتاج إلی إجازهٔ السید إجماعا، لا نفس إنشاء العقد حتی لو فرضناه للغیر یکون محتاجا إلی إجازهٔ مولی العاقد، مدفوعهٔ: بأن المنساق من الروایهٔ إعطاء قاعدهٔ کلیهٔ: بأن (۱) رضا المولی بفعل العبد بعد وقوعه یکفی فی کل ما یتوقف علی مراجعهٔ السید وکان فعله من دون مراجعهٔ (۲) أو مع النهی عنه معصیهٔ له، والمفروض أن نفس العقد من هذا القبیل. ثم إن ما ذکره (۳) من عصیان العبد بتصرفه فی لسانه وأنه لا یقتضی الفساد، یشعر بزعم أن المستند فی بطلان عقد العبد لغیره هو حرمهٔ تلفظه بألفاظ العقد من دون رضا المولی. وفیه: أولا: منع حرمهٔ هذه التصرفات الجزئیهٔ، للسیرهٔ المستمرهٔ علی مکالمهٔ العبید (۴)، ونحو ذلک من المشاغل الجزئیهٔ.

(هامش)

(۱) فی ف : فی أن. (۲) کذا فی النسخ، والأصح: مراجعته. (۳) فاعله بعض فی قوله: ومن ذلک یعرف أن استشهاد بعض... ، راجع الصفحهٔ السابقهٔ. (۴) فی ف : العبد. (*)

ص ۳۴۲

وثانیا: بداههٔ أن الحرمهٔ فی مثل هذه لا توجب الفساد، فلا یظن استناد العلماء فی الفساد إلی الحرمهٔ. وثالثا: أن الاستشهاد بالروایهٔ لعدم کون معصیهٔ السید بالتکلم بألفاظ العقد والتصرف فی لسانه قادحا (۱) فی صحهٔ العقد، غیر صحیح، لأن مقتضاه أن التکلم إن کان معصیهٔ لله تعالی یکون مفسدا، مع أنه لا یقول به أحد، فإن حرمهٔ العقد من حیث إنه تحریک اللسان - کما فی الصلاهٔ والقراءهٔ المضیقهٔ ونحوهما - لا یوجب فساد العقد إجماعا. فالتحقیق: أن المستند فی الفساد هو الآیهٔ المتقدمهٔ (۲)، والروایات الواردهٔ فی عدم جواز أمر العبد ومضیه مستقلا، وأنه لیس له من الأمر شیء (۳).

فرع: أمر العبد بشراء نفسه من مولاه

فرع: أمر العبد بشراء نفسه من مولاه:

لو أمر العبد آمر أن یشتری نفسه من مولاه فباعه مولاه صح ولزم، بناء علی کفایهٔ رضا المولی - الحاصل من تعریضه للبیع - من إذنه الصریح، بل یمکن جعل نفس الإیجاب موجبا للإذن الضمنی.

(هامش)

(۱) کذا، والمناسب: قادحهٔ. (۲) المتقدمهٔ فی الصفحهٔ ۳۳۷. (۳) انظر الوسائل ۱۴: ۵۲۲، الباب ۲۳ من أبواب نکاح العبید والإماء، والصفحهٔ ۵۷۵، الباب ۶۴ من نفس الأبواب، الحدیث ۸. (*)

ص ۳۴۳

ولا ـ یقدح عدم قابلیة المشتری للقبول فی زمان الإیجاب، لأن هذا الشرط لیس علی حد غیره من الشروط المعتبرة فی کل من المتعاقدین من أول الإیجاب إلی آخر القبول، بل هو نظیر إذن مالک الثمن فی الاشتراء، حیث یکفی تحققه بعد الإیجاب وقبل القبول الذی بنی المشتری علی إنشائه فضولا. وعن القاضی: البطلان فی المسألة، مستدلا علیه باتحاد عبارته مع عبارة السید فیتحد الموجب والقابل (۱). وفیه – مع اقتضائه المنع لو أذن له السید سابقا –: منع الاتحاد أولا، ومنع قدحه ثانیا. هذا إذا أمره (۲) الآمر بالاشتراء من مولاه، فإن أمره بالاشتراء من وکیل المولی، فعن جماعة – منهم المحقق والشهید الثانیان (۳) –: أنه لا یصح، لعدم الإذن من المولی. وربما قیل بالجواز (۴) حینئذ أیضا، بناء علی ما سبق منه من أن المنع لأجل النهی وهو لا یستلزم الفساد.

(هامش)

(۱) حکاه عنه الصیمری فی غایة المرام (مخطوط) ۲۷۳، وصاحب الجواهر، انظر الجواهر ۲۲: ۲۷۱، ولکن لم نعثر علیه فیما بأیدینا من کتب القاضی قدس سره. (۲) فی ف : أمر. (۳) انظر جامع المقاصد ۴: ۶۸، والمسالک ۳: ۱۵۸، وحکاه عنهما وعن غیرهما صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۲۷۲. (۴) قاله صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۲۷۱. (*)

ص ۳۴۴

وفیه: ما عرفت من أن وجه المنع أدلة عدم استقلال العبد فی شیء، لا منعه عن التصرف فی لسانه، فراجع ما تقدم (۱)، والله أعلم.

(هامش)

(۱) فی الصفحة ۳۴۰. (*)

ص ۳۴۵

مسألة: من شروط المتعاقدین: أن یکونا مالکین أو مأذونین

مسألة: من شروط المتعاقدین: أن یکونا مالکین أو مأذونین من المالک أو الشارع:

فعقد الفضولی لا یصح، أی لا یترتب علیه ما یترتب علی عقد غیره من اللزوم. وهذا مراد من جعل الملک وما فی حکمه شرطا، ثم فرع علیه أن (۱) بیع الفضولی موقوف علی الإجازة کما فی القواعد (۲)، فاعتراض جامع المقاصد: علیه بأن التفریع فی غیر محله (۳)، لعله فی غیر محله. وکیف کان، فالمهم التعرض لمسألة عقد الفضولی التی هی من أهم المسائل، فنقول: اختلف الأصحاب وغیرهم فی بیع الفضولی، بل مطلق عقده – بعد

(هامش)

(۱) کذا فی ن – وهکذا نقله المامقانی فی شرحه (غایة الآمال: ۳۵۰) – وفی سائر النسخ: بأن. (۲) القواعد ۱: ۱۲۴. (۳) جامع المقاصد ۴: ۶۸. (*)

ص ۳۴۶

اتفاقهم علی بطلان إیقاعه کما فی غایة المراد (۱) – علی أقوال. والمراد بالفضولی – کما ذکره الشهید قدس سره (۲) –: هو الکامل الغیر المالک للتصرف ولو کان غاصبا. وفی کلام بعض العامة: أنه العاقد بلا إذن من یحتاج إلی إذنه (۳). وقد یوصف به نفس العقد (۴)، ولعله تسامح. وکیف کان، فیشمل العقد الصادر من الباکرة (۵) الرشیدة بدون إذن الولی، ومن المالک إذا لم یملک التصرف، لتعلق حق الغیر بالمال، کما یومئ إلیه استدلالهم لفساد (۶) الفضولی بما دل علی المنع من نکاح الباکرة بغیر إذن ولیها (۷)، وحینئذ فیشمل بیع الراهن والسفیه ونحوهما، وبیع العبد بدون إذن السید. وکیف کان، فالظاهر شموله لما إذا تحقق رضا المالک للتصرف باطنا، وطیب نفسه بالعقد من دون حصول إذن منه صریحا أو فحوی،

(هامش)

(۱) فی غیر ن و ش : غایـة المرام، والاتفـاق المـدعی موجود فیمـا أثبتناه، انظر غایـة المراد: ۱۷۷. (۲) غایة المراد: ۱۷۷. (۳) لم نقف علیه. (۴) یعنی یقـال: البیع الفضولی ، کما عبر به الشـهید فی غایـة المراد: ۱۷۷. (۵) قال المامقانی قدس سـره: الأولی التعبیر بالبکر – بکسـر الباء وسـکون الکاف – فإنه الذی ضبطه أهل اللغة مرادفا للعذراء، وقد صرح فی شرح القاموس بأن التعبیر عن هذا المعنی بلفظ الباکرة غلط، غایة الآمال: ۳۵۲. (۶) کـذا فی ص و ش ، وفی سائر النسخ: بفساد. (۷) انظر الوسائل ۱۴: ۲۰۵، الباب ۴ من أبواب عقد النکاح، الحدیث ۲. والصفحة ۲۱۳، الباب ۹ من نفس الأبواب. والصـفحة ۴۵۸ – ۴۵۹، الباب ۱۱ من أبواب المتعة، الحدیث ۵ و ۱۲. (*)

ص ۳۴۷

لأن العاقـد لا یصـیر مالکا للتصـرف ومسـلطا علیه بمجرد علمه برضا المالک. ویؤیـده: اشتراطهم فی لزوم العقـد کون العاقـد مالکا أو مأذونا أو ولیا، وفرعوا علیه بیع الفضولی. ویؤیـده – أیضا –: اسـتدلالهم علی صـحة الفضولی بحـدیث عروة البارقی (۱) مع أن الظاهر علمه برضا النبی صـلی الله علیه وآله وسلم بما یفعله. وإن کان الذی یقوی فی النفس – لولا خروجه عن ظاهر الأصحاب – عدم توقفه علی الإجـازة اللاحقـة، بـل یکفی فیه رضـا المالـک المقرون بالعقـد، سواء علم به العاقـد، أو انکشف بعـد العقـد حصوله حینه، أو لم ینکشف أصـلا، فیجب علی المالـک فیما بینه وبین الله تعالی إمضاء ما رضـی به وترتیب (۲) الآثـار علیه، لعموم وجوب الوفاء بالعقود (۳)، وقوله تعـالی: * (إلاـ أن تکون تجارة عن تراض) * (۴)، و لا یحل مال امرئ مسـلم إلا عن طیب نفسه (۵)، وما دل علی أن علم المولی بنکاح العبد وسکوته إقرار منه (۶)، وروایة عروة البارقی الآتیة (۷)، حیث أقبض المبیع وقبض

(هامش)

(۱) عوالی اللآلـی ۳: ۲۰۵، الحـدیث ۳۶، ومسـتدرک الوسائل ۱۳: ۲۴۵، الباب ۱۸ من أبواب عقـد البیع وشـروطه. (۲) کـذا فی ف ومصـححة ن و خ ، وفی ش : بترتیب، وفی سائر النسـخ: یترتب. (۳) فی قوله تعالی: * (أوفوا بالعقود) *، المائـدة: ۱. (۴) النساء: ۲۹. (۵) عوالی اللآلی ۲: ۱۱۳، الحدیث ۳۰۹. (۶) راجع الوسائل ۱۴: ۵۲۵، الباب ۲۶ من أبواب نکاح العبید والإماء. (۷) فی الصفحة ۳۵۱. (*)

ص ۳۴۸

صور بیع الفضولی فی مسائل ثلاث

صور بیع الفضولی فی مسائل ثلاث:

الـدینار، لعلمه برضـا النبی صـلی الله علیه وآله وسـلم، ولو کـان فضولیـا موقوفـا علی الإجـازة لم یجز التصـرف فی المعوض والعوض بالقبض والإقباض، وتقریر النبی صلی الله علیه وآله وسلم له علی ما فعل دلیل علی

جوازه. هـذا، مع أن کلمات الأصـحاب فی بعض المقامات یظهر منها (۱) خروج هـذا الفرض عن الفضولی وعدم وقوفه علی الإجازة، مثل قولهم فی الاستدلال علی الصحة: إن الشرائط کلها حاصلة إلا رضا المالک، وقولهم: إن الإجازة لا یکفی فیها السکوت، لأنه أعم من الرضا، ونحو ذلک. ثم لو سـلم کونه فضولیا، لکن لیس کل فضولی یتوقف لزومه علی الإجازة، لأنه (۲) لا دلیل علی توقفه مطلقا علی الإجازة اللاحقة، کما هو أحد الاحتمالات فی من باع ملک غیره ثم ملکه. مع أنه یمکن الاکتفاء فی الإجازة بالرضا الحاصل بعد البیع المذکور آنا ما، إذ وقوعه برضاه لا ینفک عن ذلک مع الالتفات. ثم إنه لو اشـکل فی عقود غیر المالک، فلا ینبغی الإشـکال فی عقـد العبد – نکاحا أو بیعا – مع العلم برضا السـید ولو لم یأذن له، لعدم تحقق المعصـیة التی هی مناط المنع فی الأخبار، وعدم منافاته لعـدم اسـتقلال العبد فی التصـرف. ثم اعلم: أن الفضولی قد یبیع للمالک، وقد یبیع لنفسه، وعلی الأول فقد لا یسـبقه منع من المالک، وقد یسبقه المنع، فهنا مسائل ثلاث:

(هامش)

(۱) کذا فی ص وهامش خ ، وفی سائر النسخ: منه. (۲) فی ف : ولأنه. (*)

ص ۳۴۹

الاولی: أن یبیع للمالک مع عدم سبق منع من المالک

۱

الاولی: أن یبیع للمالک مع عدم سبق منع من المالک:

وهذا هو المتیقن من عقد الفضولی. والمشهور: الصحة، بل فی التذکرة نسبه إلی علمائنا، تارة صریحا، واخری ظاهرا بقوله: عندنا ، إلا أنه ذکر عقیب ذلک: أن لنا فیه قولا بالبطلان (۱). وفی غایة المراد (۲): حکی الصحة عن العمانی والمفید (۳) والمرتضی (۴) والشیخ – فی النهایة (۵) – وسلار (۶) والحلبی (۷) والقاضی (۸) وابن حمزة (۹). وحکی عن الإسکافی (۱۰)، واستقر علیه رأی من

(هامش)

(۱) تعرض للفضولی فی موضعین من التذکرة حسب ما تتبعناه، ولم نعثر علی نسبة ذلک إلی علمائنا، انظر التذکرة ۱: ۴۶۲ و ۴۸۶. (۲) غایة المراد: ۱۷۸. (۳) راجع المقنعة: ۶۰۶. (۴) راجع الناصریات (الجوامع الفقهیة): ۲۴۷، المسألة ۱۵۴. (۵) انظر النهایة: ۳۸۵. (۶) المراسم: ۱۵۰. (۷) الکافی فی الفقه: ۲۹۲. (۸) المهذب ۲: ۱۹۴ – ۱۹۵، ۲۱۶. (۹) الوسیلة: ۲۴۹. (۱۰) حکاه العلامة فی المختلف ۵: ۵۳، وولده فی الإیضاح ۱: ۴۱۶، وابن فهد فی المقتصر: ۱۶۶. (*)

ص ۳۵۰

تأخر (۱) عدا فخر الدین (۲) وبعض متأخری المتأخرین، کالأردبیلی (۳) والسید الداماد (۴) وبعض متأخری المحدثین (۵)، لعموم أدلة البیع والعقود، لأن خلوه عن إذن المالک لا یوجب سلب اسم العقد والبیع عنه، واشتراط ترتب الأثر بالرضا وتوقفه علیه أیضا لا مجال لإنکاره، فلم یبق الکلام إلا فی اشتراط سبق الإذن، وحیث لا دلیل علیه فمقتضی الإطلاقات عدمه، ومرجع ذلک کله إلی عموم حل البیع و وجوب الوفاء بالعقد ، خرج منه العاری عن الإذن والإجازة معا، ولم یعلم خروج ما فقد الإذن ولحقه الإجازة. وإلی ما ذکرنا یرجع استدلالهم: بأنه عقد صدر عن أهله فی محله (۶). فما ذکره فی غایة المراد: من أنه من باب المصادرات (۷)، لم أتحقق وجهه، لأن کون العاقد أهلا للعقد من حیث إنه بالغ عاقل لا کلام

(هامش)

(۱) مثل المحقق فی الشرائع ۲: ۱۴ وغیره، وابن سعید الحلی فی الجامع للشرائع: ۲۴۶، والعلامة فی کتبه – وتقدم آنفا عن التذکرة – والشهید فی الدروس ۳: ۱۹۲ وغیره. (۲) الإیضاح ۱: ۴۱۷. (۳) مجمع الفائدة ۸: ۱۵۸، وزبدة البیان: ۴۲۸. (۴) انظر ضوابط الرضاع (کلمات المحققین): ۵۶. (۵) وهو المحدث البحرانی فی الحدائق ۱۸: ۳۷۸. (۶) کما فی المختلف ۵: ۵۴، والریاض ۱: ۵۱۲، وانظر المهذب البارع ۲: ۳۵۶، والمناهل: ۲۸۷. (۷) غایة المراد: ۱۷۸. (*)

ص ۳۵۱

فیه، وکذا کون المبیع قابلا للبیع، فلیس محل الکلام إلا خلو العقد عن مقارنة إذن المالک، وهو مدفوع بالأصل، ولعل مراد الشهید: أن الکلام فی أهلیة العاقد، ویکفی (۱) فی إثباتها العموم المتقدم. وقد اشتهر الاستدلال علیه بقضیة عروة البارقی، حیث دفع إلیه النبی صلی الله علیه وآله وسلم دینارا، وقال له: اشتر لنا به شاة للاضحیة فاشتری به شاتین، ثم باع أحدهما فی الطریق بدینار، فأتی النبی صلی الله علیه وآله وسلم بالشاة والدینار، فقال له رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم: بارک الله لک فی صفقة یمینک (۲)، فإن بیعه

وقع فضولا ـ وإن وجهنا شراءه على وجه يخرج عن الفضولى. هذا، ولكن لا يخفى (۳) أن الاستدلال بها يتوقف على دخول المعاملة المقرونة برضا المالك فى بيع الفضولى. توضيح ذلك: أن الظاهر (۴) علم عروة برضا النبى صلى الله عليه وآله وسلم بما يفعل، وقد أقبض المبيع وقبض الثمن، ولا ـ ريب أن الإقباض والقبض فى بيع الفضولى حرام، لكونه تصرفا فى مال الغير، فلا بد: إما من التزام أن عروة فعل الحرام فى القبض والإقباض، وهو

(هامش)

(۱) كذا فى ش ، وفى غيرها: يكتفى، إلا ـ أنها صححت فى ن بما أثبتناه، واستظهرها مصحح ص كذلك. (۲) انظر السنن الكبرى للبيهقى ۶: ۱۱۲، وعوالى اللآلى ۳: ۲۰۵، الحديث ۳۶، ومستدرك الوسائل ۱۳: ۲۴۵، الباب ۱۸ من أبواب عقد البيع وشروطه. (۳) فى ف زيادة: عليك. (۴) لم ترد الظاهر فى ف . (*)

ص ۳۵۲

مناف لتقرير النبى صلى الله عليه وآله وسلم. وإما من القول بأن البيع الذى يعلم بتعقبه للإجازة يجوز التصرف فيه قبل الإجازة، بناء على كون الإجازة كاشفة، وسيجئ ضعفه. فيدور الأمر بين ثالث، وهو جعل هذا الفرد (۱) من البيع - وهو المقرون برضا المالك - خارجا عن الفضولى، كما قلناه (۲). ورابع، وهو علم عروة برضا النبى صلى الله عليه وآله وسلم بإقباض ماله للمشترى حتى يستأذن، وعلم المشترى بكون البيع فضوليا حتى يكون دفعه للثمن بيد البائع على وجه الأمانة، وإلا فالفضولى ليس مالكا ولا وكيلا، فلا يستحق قبض المال، فلو كان المشترى عالما فله أن يستأمنه على الثمن حتى ينكشف الحال، بخلاف ما لو كان جاهلا. ولكن الظاهر هو أول الوجهين، كما لا ـ يخفى، خصوصا بملاحظة أن الظاهر وقوع تلك المعاملة على جهة المعاطاة، وقد تقدم أن المناط فيها مجرد المراضاة ووصول كل من العوضين إلى صاحب الآخر وحصوله عنده بإقباض المالك أو غيره ولو كان صبيا أو حيوانا (۳)، فإذا حصل التقابض بين فضوليين (۴) أو فضولى وغيره مقرونا برضا المالكين،

(هامش)

(۱) فى م و ع و ص : الفروض، إلا أنها صححت فى ع و ص بما أثبتناه. (۲) انظر الصفحة ۳۴۶ - ۳۴۷. (۳) راجع الصفحة ۷۵ و ۱۱۲. (۴) كذا فى ف ، خ و ن ، وفى سائر النسخ: الفضوليين. (*)

ص ۳۵۳

ثم وصل (۱) كل من العوضين إلى صاحب الآخر وعلم برضا صاحبه، كفى فى صحة التصرف. وليس هذا من معاملة الفضولى، لأن الفضولى صار آلة فى الإيصال، والعبرة برضا المالك المقرون به. واستدل له (۲) أيضا - تبعا للشهيد فى الدروس - بصحيحة محمد ابن قيس عن أبى جعفر الباقر عليه السلام، قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى وليدة باعها ابن سيدها وأبوه غائب، فاستولدها الذى اشتراها فولدت منه، فجاء سيدها فخاصم سيدها الآخر، فقال: وليدتى باعها ابنى بغير إذنى. فقال عليه السلام: الحكم أن يأخذ وليدته وابنها. فناشده الذى اشتراها، فقال له: خذ ابنه الذى باعك الوليدة حتى ينفذ البيع لك. فلما رآه أبوه قال له: أرسل إبنى. قال: لا والله! لا ارسل إبنك حتى ترسل إبنى، فلما رأى ذلك سيد الوليدة أجاز بيع إبنه... الحديث (۳). قال فى الدروس: وفيها دلالة على صحة الفضولى وأن الإجازة كاشفة (۴).

(هامش)

(۱) كذا فى ش ومصححة ن و ص ، وفى سائر النسخ: دخل. (۲) كما فى الرياض ۱: ۵۱۲ - ۵۱۳، ومقابس الأنوار: ۱۲۳، وغيرهما. (۳) الوسائل ۱۴: ۵۹۱، الباب ۸۸ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث الأول، والحديث منقول فى الكتب الأربعة. وما نقله المؤلف قدس سره أوفق بما فى الكافى ۵: ۲۱۱، الحديث ۱۲. (۴) الدروس ۳: ۲۳۳. (*)

ص ۳۵۴

ولا يرد عليها شيء مما يوهن الاستدلال بها، فضلا عن أن يسقطه. وجميع ما ذكر فيها من الموهنات (۱) موهونة، إلا ظهور الرواية فى تأثير الإجازة المسبوقة بالرد، من جهة ظهور المخاصمة فى ذلك، وإطلاق حكم الإمام عليه السلام بتعيين (۲) أخذ الجارية وأنها (۳) من المالك - بناء على أنه لو لم يرد البيع وجب تقييد الأخذ بصورة اختيار الرد - ومناشدة المشترى للإمام عليه السلام وإلحاحه عليه فى علاج فكاك ولده، وقوله: حتى ترسل إبنى الظاهر فى أنه حبس الولد ولو على قيمته يوم الولادة. وحمل إمساكه الوليدة على حبسها لأجل ثمنها - كحبس ولدها على القيمة - ينافيه قوله عليه السلام: فلما رأى ذلك سيد الوليدة أجاز بيع الولد (۴) . والحاصل: أن ظهور الرواية فى رد البيع أولا مما لا ينكره المنصف، إلا أن الإنصاف أن ظهور الرواية فى أن أصل الإجازة مجدية فى الفضولى - مع قطع النظر عن الإجازة الشخصية فى مورد الرواية - غير قابل للإنكار، فلا بد من تأويل ذلك الظاهر، لقيام القرينة - وهى الإجماع - على اشتراط الإجازة بعدم سبق الرد.

(هامش)

(۱) وهى على ما ذكرها المحقق المامقانى قدس سره - فى غاية الآمال: ۳۵۷ -: أربعة. (۲) فى ش : بتعين. (۳) فى ف و ن ومصححة ص : وابنها. (۴) كذا فى ف و خ ومصححة ن ونسخة بدل ص ، وفى غيرها: الوليد، وفى ص : الوليدة. (*) / حة

ص ۳۵۵

والحاصل: أن مناط الاستدلال لو كان نفس القضية الشخصية من جهة اشتمالها على تصحيح بيع الفضولى بالإجازة - بناء على قاعدة اشتراك جميع القضايا المتحدة نوعا فى الحكم الشرعى - كان ظهورها فى كون الإجازة الشخصية فى تلك القضية مسبوقة بالرد مانعا عن الاستدلال بها، موجبا للاقتصار على موردها، لوجه علمه الإمام عليه السلام، مثل: كون مالك الوليدة كاذبا فى دعوى عدم الإذن للولد، فاحتال عليه السلام حيلة يصل بها الحق إلى صاحبه. أما لو كان مناط الاستدلال ظهور سياق كلام الأمير عليه السلام فى قوله: خذ ابنه حتى ينفذ لك البيع ، وقول الباقر عليه السلام فى مقام الحكاية: فلما رأى ذلك سيد الوليدة أجاز بيع ابنه فى أن للمالك أن يجيز العقد الواقع على ملكه وينفذه، لم يقدح فى ذلك ظهور الإجازة الشخصية فى وقوعها بعد الرد، فيؤول ما يظهر منه الرد بإرادة عدم الجزم بالإجازة والرد، أو كون حبس الوليدة على الثمن، أو نحو ذلك. وكأنه قد اشتبه مناط الاستدلال على من لم يستدل بها فى مسألة الفضولى، أو يكون الوجه فى الإغماض عنها ضعف الدلالة المذكورة، فإنها لا تزيد على الإشعار، ولذا لم يذكرها فى الدروس فى مسألة الفضولى، بل ذكرها فى موضع آخر (۱)، لكن الفقيه فى غنى عنه (۲) بعد العمومات المتقدمة.

(هامش)

(۱) ذكرها فى بيع الحيوان كما تقدم التخريج فى الصفحة ۳۵۳. (۲) كذا فى مصححة ن و ص ، وفى النسخ: منه. (*)

ص ۳۵۶

وربما يستدل أيضا (۱): بفحوى صحة عقد النكاح من الفضولى فى الحر والعبد، الثابتة بالنص (۲) والإجماعات المحكية (۳)، 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 (۴). وقد أشار إلى هذه الفحوى فى غاية المراد (۵)، واستدل بها فى الرياض، بل قال: إنه لولاها أشكل الحكم من جهة الإجماعات المحكية على المنع (۶). وهو حسن، إلا أنها ربما توهن بالنص الوارد فى الرد على العامة الفارقين بين تزويج الوكيل المعزول مع جهله بالعزل وبين بيعه، بالصحة فى الثانى، لأن المال له (۷) عوض، والبطلان فى الأول، لأن البضع ليس له عوض، حيث قال الإمام عليه السلام - فى مقام ردهم

(هامش)

(۱) كما فى المناهل: ۲۸۷، ومقابس الأنوار: ۱۲۱، والجواهر ۲۲: ۲۷۶. (۲) انظر الوسائل ۱۴: ۲۱۱، الباب ۷ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، حديث

ال ۳. والصفحة ۲۲۱، الباب ۱۳ من الأبواب، الحديث ۳. والصفحة ۵۲۳، الباب ۲۴ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ۱ و ۲ وغيرها. (۳) كما فى الناصريات (الجوامع الفقهية): ۲۴۷، المسألة ۱۵۴. والسرائر ۲: ۵۶۵. وانظر كشف اللثام ۲: ۲۲، والرياض ۲: ۸۱. (۴) انظر الوسائل ۱۴: ۱۹۳، الباب ۱۵۷ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ۱ و ۳. (۵) انظر غاية المراد: ۱۷۸. (۶) انظر الرياض ۱: ۵۱۲. (۷) كذا فى ش ومصححة ن ، وفى غيرهما: منه. (*)

ص ۳۵۷

واشتباههم فى وجه الفرق - سبحان الله! ما أجور هذا الحكم وأفسده، فإن النكاح أولى وأجدر أن يحتاط فيه، لأنه الفرج، ومنه يكون الولد... الخبر (۱). وحاصله: أن مقتضى الاحتياط كون النكاح الواقع أولى بالصحة من البيع، من حيث الاحتياط المتأكد فى النكاح دون غيره، فدل على أن صحة البيع تستلزم صحة النكاح بطريق أولى، خلافا للعامة حيث عكسوا وحكموا بصحة البيع دون النكاح، فمقتضى حكم الإمام عليه السلام: أن صحة المعاملة المالية الواقعة فى كل مقام، تستلزم صحة النكاح الواقع بطريق أولى، وحينئذ فلا يجوز التعدى من صحة النكاح فى مسألة الفضولى إلى صحة البيع، لأن الحكم فى الفرع لا يستلزم الحكم فى الأصل فى (۲) باب الأولوية، وإلا لم يتحقق الأولوية، كما لا يخفى. فالاستدلال بصحة النكاح على صحة البيع مطابق لحكم العامة من كون النكاح أولى بالبطلان، من جهة أن البضع غير قابل للتدارك بالعوض. بقى الكلام فى وجه جعل الإمام عليه السلام الاحتياط فى النكاح هو إبقاؤه دون إبطاله، مستدلا بأنه يكون منه الولد، مع أن الأمر فى الفروج كالأموال دائر بين محذورين، ولا احتياط فى البين.

(هامش)

(۱) انظر الوسائل ۱۳: ۲۸۶ - ۲۸۷، الباب ۲ من أبواب الوكالة، الحديث ۲. (۲) شطب فى ص على فى وكتب فوقه من ، وكذا أثبته العلامة المامقانى قدس سره فى شرحه (غاية الآمال: ۳۶۰). (*)

ص ۳۵۸

ويمكن أن يكون الوجه فى ذلك: أن إبطال النكاح فى مقام الإشكال والاشتباه يستلزم التفريق بين الزوجين على تقدير الصحة واقعا، فتتزوج المرأة ويحصل الزنا بذات البعل، بخلاف إبقائه، فإنه على تقدير بطلان النكاح لا يلزم منه إلا وط ء المرأة الخالية عن المانع، وهذا أهون من وط ء ذات البعل. فالمراد بالأحوط هو الأشد احتياطا. وكيف كان، فمقتضى هذه الصحيحة: أنه إذا حكم بصحة النكاح الواقع من الفضولى، لم يوجب (۱) 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 الرواية. ثم إن الرواية وإن لم يكن لها دخل بمسألة الفضولى، إلا أن المستفاد منها قاعدة كلية، هى: أن إمضاء العقود المالية يستلزم إمضاء النكاح، من دون العكس الذى هو مبنى الاستدلال فى مسألة الفضولى. هذا، ثم إنه ربما يؤيد صحة الفضولى، بل يستدل عليها: بروايات كثيرة وردت فى مقامات خاصة، مثل موثقة جميل عن أبى عبد الله عليه السلام: فى رجل دفع إلى رجل مالا ليشترى به ضربا من المتاع مضاربة، فاشترى غير الذى أمره، قال: هو ضامن، والربح بينهما على ما شرطه (۲). ونحوها غيرها الواردة فى هذا الباب.

(هامش)

(۱) فى ن ، خ و م ونسخة بدل ص : لا يوجب ، وصحح فى ن بما أثبتناه فى المتن. (۲) الوسائل ۱۳: ۱۸۲، الباب الأول من كتاب المضاربة، الحديث ۹. (*)

ص ۳۵۹

فإنها إن ابقيت على ظاهرها من عدم توقف ملك (۱) الربح على الإجازة - كما نسب إلى ظاهر الأصحاب (۲)، وعد هذا خارجا عن بيع الفضولى بالنص، كما فى المسالك (۳) وغيره (۴) - كان فيها استئناس لحكم المسألة، من حيث عدم اعتبار إذن المالك سابقا فى نقل مال المالك إلى غيره. وإن حملناها على صورة رضا المالك بالمعاملة بعد ظهور الربح - كما هو الغالب، ومقتضى (۵) الجمع

بین هـذه الأخبـار، وبین مـا دل علی اعتبـار رضا المالک فی نقل ماله (۶) والنهی عن أکـل المال بالباطل (۷) - انـدرجت المعاملة فی الفضولی. وصحتها فی خصوص

(هامش)

(۱) فی ن ، خ ، م و ع : تلـک، وصـحح فی ن بما أثبتناه. (۲) لم نقف علیه بعینه، نعم قال السـید الطباطبائی قدس سـره فی الریاض ۱: ۶۰۷، - بعـد أن ذکر النصوص -: وهـذه النصوص مع اعتبـار أسانیـدها واستفاضـتها واعتضادهـا بعمل الأصـحاب... وقال ولـده السـید المجاهـد فی المناهل (الصـفحة ۲۰۷): ولهم وجـوه منهـا: ظهـور الاتفـاق علیه. (۳) انظر المسالـک ۴: ۳۴۵ و ۳۵۲ - ۳۵۳. (۴) انظر الحدائق ۲۱: ۲۰۷، والمناهل: ۲۰۷. (۵) کذا فی مصححة ن ، وفی سائر النسخ: وبمقتضی. (۶) مثل قوله تعالی: * (إلا أن تکون تجارة عن تراض) *، وقوله صـلی الله علیه وآله وسـلم: لا یحل مال امرئ مسـلم إلا عن طیب نفسه ، وغیرهما مما تقدم فی الصفحة ۳۰۷ وما بعدها. (۷) یدل علیه قوله تعالی: * (لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل) * البقرة: ۱۸۸، والنساء: ۲۹. (*)

ص ۳۶۰

۲

المورد وإن احتمـل کونها للنص الخاص، إلا أنها لا تخلو عن تأییـد للمطلب. ومن هـذا القبیل: الأخبار الواردة فی اتجار غیر الولی فی مال الیتیم، وأن الربـح للیتیم (۱)، فإنهـا إن حملت علی صورة إجـازة الولی - کما هو صـریح جماعـة (۲) تبعا للشهید (۳) - کان من أفراد المسألـة، وإن عمـل بإطلاقهـا - کمـا عن جماعـة (۴) ممن تقـدمهم - خرجت عن مسألـة الفضـولی، لکن یسـتأنس بهـا لهـا (۵) بالتقریب المتقدم. وربما احتمل دخولها فی المسألة من حیث إن الحکم بالمضی إجازة إلهیة لاحقة للمعاملة، فتأمل.

(هامش)

(۱) انظر الوسائـل ۶: ۵۷ - ۵۸، الباب ۲ من أبواب من تجب علیه الزکـاة، الحـدیث ۲ و ۷ و ۸، و ۱۲: ۱۹۱، الباب ۷۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲ و ۳. (۲) منهم المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۳: ۵، والشهید الثانی فی المسالک ۱: ۳۵۷، والسید العاملی فی المدارک ۵: ۲۰، والمحـدث البحرانی فی الحدائق ۱۲: ۲۶. (۳) راجع الدروس ۱: ۲۲۹. (۴) مثل الشیخ فی النهایة: ۱۷۵، والمحقق فی الشرائع ۱: ۱۴۰ وغیرها، والعلامة فی القواعد ۱: ۵۱ وغیرها، وقال السید الطباطبائی فی الریاض (۵: ۳۸): وأطلق الماتن وکثیر أن الربح للیتیم. (۵) کذا فی ف ومصـححة ن ، وفی ش : یسـتأنس لها ، وفی مصححة ص : یستأنس بها للمسألة ، وفی سائر النسخ: یستأنس بها المسألة. (*)

ص ۳۶۱

وربما یؤید المطلب - أیضا -: بروایة ابن أشـیم الواردة فی العبد المأذون الذی دفع إلیه مال لیشتری به نسـمة ویعتقها، ویحجه عن أبیه (۱)، فـاشتری أبـاه وأعتقه، ثم تنـازع مولی المـأذون ومولی الأب وورثـة الـدافع، وادعی کل منهم أنه اشتراه بماله، فقال أبو جعفر علیه السـلام: یرد المملوک رقا لمولاه، وأی الفریقین أقاموا البینـة بعـد ذلک علی أنه اشتراه بماله کان رقا له... الخبر (۲)، بناء علی أنه لولا کفایة الاشتراء بعین المال فی تملک المبیع بعد مطالبته المتضمنة لإجازة البیع، لم یکن مجرد دعوی الشراء بالمال ولا إقامة البینة علیها کافیة فی تملک المبیع. ومما یؤید المطلب أیضا: صـحیحة الحلبی عن الرجل یشتری ثوبا ولم یشترط علی صاحبه شیئا، فکرهه ثم رده علی صاحبه، فأبی أن یقبله إلا بوضـیعة، قال: لا یصـلح له أن یأخذ بوضیعة، فإن جهل فأخذه فباعه بأکثر من ثمنه، رد (۳) علی صاحبه الأول ما زاد (۴)،

(هامش)

(۱) کذا فی النسخ، لکن الموجود فی الروایة - وهی عن أبی جعفر علیه السـلام -: عن عبد لقوم، مأذون له فی التجارة، دفع إلیه رجل

ألف درهم، فقال: اشتر بها نسمة وأعتقها عنی وحج عنی بالباقی، ثم مات صاحب الألف، فانطلق العبد فاشتری أباه فأعتقه عن المیت ودفع إلیه الباقی یحج عن المیت، فحج عنه، فبلغ ذلک موالی أبیه ومواليه وورثة المیت، فاختصموا جمیعا فی الألف... . (۲) الوسائل ۱۳: ۵۳، الباب ۲۵ من أبواب بیع الحیوان. (۳) فی ص و ش : یرد. (۴) الوسائل ۱۲: ۳۹۲، الباب ۱۷ من أبواب أحکام العقود. (*)

ص ۳۶۲

فإن الحکم برد ما زاد لا ینطبق بظاهره إلا علی صحة بیع الفضولی لنفسه. ویمکن التأیید له - أیضا -: بموثقة عبد الله (۱) عن أبی عبد الله علیه السلام: عن السمسار یشتری بالأجر فیدفع إلیه الورق، فیشترط علیه أنک تأتی بما تشتری فما شیءت أخذته وما شیءت ترکته، فیذهب فیشتری ثم یأتی بالمتاع (۲)، فیقول: خذ ما رضیت ودع ما کرهت. قال: لا بأس... الخبر (۳). بناء علی أن الاشتراء من السمسار (۴) یحتمل أن یکون لنفسه، لیکون الورق علیه قرضا فیبیع علی صاحب الورق ما رضیه من الأمتعة، ویوفیه (۵) دینه. ولا ینافی هذا الاحتمال فرض السمسار فی الروایة ممن یشتری بالأجر، لأن توصیفه بذلک باعتبار أصل حرفته وشغله، لا بملاحظة هذه القضیة الشخصیة.

(هامش)

(۱) کذا فی النسخ، والصواب: روایة عبد الرحمن بن أبی عبد الله - الموثقة بابن سماعة - عن أبی عبد الله علیه السلام. (۲) کذا فی ص والمصدر، وفی ش بدل فیشتری : لیشتری، والعبارة فی سائر النسخ هکذا: فذهب لیشتری المتاع ، وصححت فی بعضها بما أثبتناه. (۳) الوسائل ۱۲: ۳۹۴، الباب ۲۰ من أبواب أحکام العقود، الحدیث ۲. (۴) أی: الاشتراء الصادر من السمسار، وصححت فی ن ب: اشتراء السمسار. (۵) فی ف : فیوفیه. (*)

ص ۳۶۳

ویحتمل أن یکون لصاحب الورق بإذنه مع جعل خیار له علی بائع الأمتعة، فیلتزم بالبیع فیما رضی ویفسخه فیما کره. ویحتمل أن یکون فضولیا عن صاحب الورق، فیتخیر ما یرید ویرد ما یکره. ولیس فی مورد الروایة ظهور فی إذن صاحب الورق للسمسار علی وجه ینافی کونه فضولیا، کما لا یخفی، فإذا احتمل مورد السؤال لهذه الوجوه، وحکم الإمام علیه السلام بعدم البأس - من دون استفصال عن المحتملات - أفاد ثبوت الحکم علی جمیع الاحتمالات. وربما یؤید المطلب بالأخبار الدالة علی عدم فساد نکاح العبد بدون إذن مولاه، معللا بأنه لم یعص الله وإنما عصی سیده (۱). وحاصله: أن المانع من صحة العقد إذا کان لا یرجی زواله (۲) فهو الموجب لوقوع العقد باطلا وهو عصیان الله تعالی، وأما المانع الذی یرجی زواله - کعصیان السید - فبزواله یصح العقد، ورضا المالک من هذا القبیل، فإنه لا یرضی أولا ویرضی ثانیا، بخلاف سخط الله عز وجل بفعل، فإنه یستحیل رضاه. هذا غایة ما یمکن أن یحتج ویستشهد به للقول بالصحة، وبعضها وإن کان مما یمکن الخدشة فیه، إلا أن فی بعضها الآخر غنی وکفایة.

(هامش)

(۱) راجع الوسائل ۱۴: ۵۲۳ - ۵۲۴، الباب ۲۴ من أبواب نکاح العبید والإماء، الحدیث ۱ و ۲. (۲) العبارة فی ف هکذا: إن المانع الذی لا یرجی زواله. (*)

ص ۳۶۴

واحتج للبطلان بالأدلة الأربعة: أما الکتاب، فقوله تعالی: * (لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تکون تجارة عن تراض) * (۱). دل بمفهوم الحصر (۲) أو سیاق التحدید علی أن غیر التجارة عن تراض أو التجارة لا عن تراض غیر مبیح لأکل مال الغیر وإن لحقها الرضا، ومن المعلوم أن الفضولی غیر داخل فی المستثنی. وفیه: أن دلالته علی الحصر ممنوعة، لانقطاع الاستثناء - کما هو ظاهر اللفظ وصریح المحکی عن جماعة من المفسرین (۳) - ضرورة عدم کون التجارة عن تراض فردا من الباطل خارجا عن حکمه. وأما سیاق التحدید الموجب لثبوت مفهوم القید، فهو - مع تسلیمه - مخصوص بما إذا لم یکن للقید فائدة اخری، ککونه (۴) واردا مورد

الغالب، كما فيما نحن فيه وفى قوله تعالى: * (وربائبكم اللاتى فى حجوركم) * (۵)، مع احتمال أن يكون عن تراض خبرا بعد خبر ل تكون (۶) على قراءة نصب التجارة لا قيدا لها - وإن كان غلبة توصيف النكرة تؤيد التقييد - فيكون المعنى: إلا أن يكون سبب الأكل (هامش)

(۱) النساء: ۲۹. (۲) لم ترد الحصر فى ف . (۳) راجع التبيان ۳: ۱۷۸، ومجمع البيان ۲: ۳۶، والكشاف ۱: ۵۰۲. (۴) كذا فى ف و م ومصححة ص ، وفى سائر النسخ: لكونه. (۵) النساء: ۲۳. (۶) فى غير ص : ليكون، وهو سهو. (*)

ص ۳۶۵

تجارة ، وتكون (۱) عن تراض . ومن المعلوم: أن السبب الموجب لحل الأكل فى الفضولى إنما نشأ عن التراضى، مع أن الخطاب لملاك الأموال، والتجارة فى الفضولى إنما تصير (۲) تجارة المالك بعد الإجازة، فتجارته عن تراض. وقد حكى عن المجمع: أن مذهب الإمامية والشافعية وغيرهم أن معنى التراضى بالتجارة إمضاء البيع بالتفرق (۳) أو التخاير بعد العقد (۴). ولعله يناسب ما ذكرنا من كون الظرف خبرا بعد خبر. وأما السنة، فهى أخبار: منها: النبوى المستفيض، وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لحكيم بن حزام: لا تبع ما ليس عندك (۵) فإن عدم حضوره عنده كناية عن عدم تسلطه على تسليمه، لعدم تملكه، فيكون مساوقا للنبوى الآخر: لا بيع إلا فى ما يملك بعد قوله صلى الله عليه وآله وسلم: لا طلاق إلا فى ما يملك، ولا عتق إلا فى ما يملك (۶)، ولما ورد فى توقيع العسكرى صلوات الله عليه إلى الصفار: لا يجوز بيع ما ليس يملك (۷).

(هامش)

(۱) فى غير ف : يكون. (۲) فى غير ص : يصير. (۳) كذا فى ف والمصدر، وفى سائر النسخ: بالتصرف. (۴) مجمع البيان ۲: ۳۷. (۵) راجع سنن البيهقى ۵: ۲۶۷، ۳۱۷ و ۳۳۹. (۶) كنز العمال ۹: ۶۴۱، الحديث ۲۷۷۷۹، وراجع المستدرك ۱۳: ۲۳۰، الباب الأول من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ۳ و ۴. (۷) الوسائل ۱۲: ۲۵۲، الباب ۲ من أبواب عقد البيع وشروطه. (*)

ص ۳۶۶

وما عن الحميرى أن مولانا عجل الله فرجه كتب فى جواب بعض مسائله: أن الضيعة لا يجوز ابتياعها إلا عن مالكها أو بأمره أو رضا منه (۱). وما فى الصحيح عن محمد بن مسلم الوارد فى أرض بفم النيل (۲) اشتراها رجل، وأهل الأرض يقولون: هى أرضنا (۳)، وأهل [الأسياف] (۴) يقولون: هى من أرضنا. فقال: لا تشترها إلا برضا أهلها (۵). وما فى الصحيح عن محمد بن القاسم بن الفضل (۶) فى رجل اشترى من امرأة من آل فلان بعض قطائعهم، فكتب عليها (۷) كتاب

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۲۵۱، الباب الأول من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ۸. (۲) النيل بليدة فى سواد الكوفة يخترقها خليج كبير يتخلج من الفرات الكبير، حفره الحجاج بن يوسف وسماه بنيل مصر، معجم البلدان ۵: ۳۳۴ نيل . (۳) فى مصححة ن والمصدر: أرضهم. (۴) فى النسخ: الأسناف ، وفى الكافى والتهذيب ومصححة بعض النسخ: الاستان ، وما أثبتناه مطابق لما نقله الشهيد عن بعض النسخ المصححة فى شرحه (هداية الطالب: ۲۷۴)، ولعل ما نقله الشهيدى أقرب إلى الصواب، لأن الأسياف - كما فى القاموس - جمع سيف - بالكسر - وهو ساحل البحر وساحل الوادى، أو كل ساحل، فأصحاب السيف هم أصحاب ساحل النيل - الذى تقدم تفسيره - ويؤيده قول السائل: أرض بفم النيل أى فم الخليج. (۵) الوسائل ۱۲: ۲۴۹، الباب الأول من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ۳ بتفاوت يسير. (۶) فى مصححة ص والمصادر الحديثية: الفضيل. (۷) كذا فى ف و ن والمصدر، وفى سائر النسخ: إليها ، إلا أنه صحح فى بعضها بما أثبتناه. (*)

ص ۳۶۷

أنها (۱) قد قبضت المال ولم تقبضه (۲)، فيعطيها المال أم يمنعها؟ قال: قل له (۳): يمنعها أشد المنع، فإنها باعت ما لم تملكه (۴).

والجواب عن النبوی: أولاـ أن الظاهر من الموصول هی العین الشخصیة، للإجماع والنص علی جواز بیع الکلی (۵)، ومن البیع البیع لنفسه، لاـ عن مالک العین، وحینئذ فإما أن یراد بالبیع مجرد الإنشاء، فیکون دلیلا علی عدم جواز بیع الفضولی لنفسه، فلا یقع له ولا للمالک بعد إجازته. وإما أن یراد ما عن التذکرة من أن یبیع عن نفسه ثم یمضی لیشتریه من مالکه، قال: لأنه صلی الله علیه وآله وسلم ذکره جوابا لحکیم بن حزام، حیث سأله عن أن یبیع الشیء فیمضی ویشتریه ویسلمه، فإن هذا البیع غیر جائز، ولا نعلم فیه خلافا، للنهی المذکور وللغرر، لأن صاحبها قد لا یبیعها (۶)، انتهی. وهذا المعنی یرجع إلی المراد من روایتی خالد ویحیی الآتیتین فی بیع الفضولی لنفسه (۷)، ویکون بطلان البیع بمعنی عدم وقوع البیع للبائع بمجرد انتقاله إلیه بالشراء، فلا ینافی أهلیته لتعقب الإجازة من المالک.

(هامش)

(۱) لم ترد أنها فی غیر ف ، لکنها استدرکت فی م و ص بلفظ: بأنها ، وفی ن کما أثبتناه. (۲) فی ف : قد قضت المال ولم تقضه. (۳) کلمة له من ن ، م و ص والمصدر. (۴) الوسائل ۱۲: ۲۴۹، الباب الأول من أبواب عقد البیع وشروطه، الحدیث ۲. (۵) انظر الوسائل ۱۳: ۶۰، الباب ۵ من أبواب السلف. (۶) التذکرة ۱: ۴۶۳، وحکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۸۶. (۷) تأتیان فی الصفحة ۴۴۷. (*)

ص ۳۶۸

وبعبارة اخری: نهی المخاطب عن البیع دلیل علی عدم وقوعه مؤثرا فی حقه، فلا یدل علی إلغائه بالنسبة إلی المالک حتی لا تنفعه إجازة (۱) المالک فی وقوعه له، وهذا المعنی أظهر من الأول ونحن نقول به، کما سیجئ (۲). وثانیا: سلمنا دلالة النبوی علی المنع، لکنها بالعموم، فیجب تخصیصه بما تقدم (۳) من الأدلة الدالة علی تصحیح بیع ما لیس عند العاقد لمالکه إذا أجاز. وبما ذکرناه من الجوابین یظهر الجواب عن دلالة قوله: لاـ بیع إلاـ فی ملک ، فإن الظاهر منه کون المنفی هو البیع لنفسه، وأن النفی راجع إلی نفی الصحة فی حقه لا فی حق المالک، مع أن العموم - لو سلم - وجب تخصیصه بما دل علی وقوع البیع للمالک إذا أجاز. وأما الروایتان (۴)، فدلالتهما علی ما حملنا علیه السابقین (۵) أوضح،

(هامش)

(۱) کذا فی ف و ن ، وفی غیرهما: بإجازة. (۲) سیجئ فی الصفحة ۴۴۷ و ۴۵۲. (۳) راجع الصفحة ۳۵۰ وما بعدها. (۴) قال المامقانی قدس سره: الروایتان عبارة عن توقیع العسکری علیه السلام إلی الصفار، وما عن الحمیری. (غایة الآمال: ۳۶۴) واستظهر السید الیزدی قدس سره أن المراد بهما روایتا خالد ویحیی الآتیتان فی بیع الفضولی لنفسه، ثم قال: وأما دعوی أن المراد بهما التوقیعان، فهی کما تری. (حاشیة المکاسب: ۱۴۰) وقال الشهیدی قدس سره أیضا: یعنی بهما روایتی خالد ویحیی الآتیتین. (هدایة الطالب: ۲۷۵). (۵) المراد بهما: النبویان السابقان، کما قاله المامقانی قدس سره فی غایة الآمال: ۳۶۴. (*)

ص ۳۶۹

ولیس فیهما ما یدل - ولو بالعموم - علی عدم وقوع البیع الواقع من غیر المالک له إذا أجاز. وأما الحصر فی صحیحة ابن مسلم والتوقیع، فإنما هو فی مقابلة عدم رضا أهل الأرض والضیعة رأسا، علی ما یقتضیه السؤال فیهما. وتوضیحه: أن النهی فی مثل المقام وإن کان یقتضی الفساد، إلاـ أنه بمعنی عدم ترتب الأثر المقصود من المعاملة علیه. ومن المعلوم: أن عقد الفضولی لا یترتب علیه بنفسه (۱) الملک المقصود منه، ولذا یطلق علیه الباطل فی عباراتهم کثیرا، ولذا عد فی الشرائع (۲) والقواعد (۳) من شروط المتعاقدین - أعنی شروط الصحة -: کون العاقد مالکا أو قائما مقامه، وإن أبیت إلا عن ظهور الروایتین فی لغویة عقد الفضولی رأسا، وجب تخصیصهما (۴) بما تقدم من أدلة الصحة. وأما روایة القاسم بن فضل (۵)، فلاـ دلالة فیها إلا علی عدم جواز إعطاء الثمن للفضولی، لأنه باع ما لا یملک، وهذا حق لا ینافی صحة الفضولی. وأما توقیع الصفار، فالظاهر منه نفی جواز البیع فی ما لا یملک بمعنی وقوعه للبائع علی جهة الوجوب واللزوم، ویؤیده (۶) تصریحه علیه السلام

(هامش)

(۱) لـم ترد بنفسه فی ف . (۲) الشرائع ۲: ۱۴. (۳) القواعد ۱: ۱۲۴. (۴) کذا فی ظاهر ف ومصـححهٔ ن ، وفی غیرهما: تخصیصها. (۵) تقدم أنه فی المصادر الحدیثیهٔ: الفضیل. (۶) کذا فی ف و ص ومصححهٔ ن ، وفی سائر النسخ: یؤید. (*)

ص ۳۷۰

۳

بعد تلک الفقرهٔ بوجوب البیع فیما یملک (۱)، فلا دلالـهٔ علی عدم وقوعه لمالکه إذا أجاز. وبالجملهٔ، فالإنصاف أنه لا دلالهٔ فی تلک الأخبار بأسرها علی عدم وقوع بیع غیر المالک للمالک إذا أجاز، ولا تعرض فیها إلا لنفی وقوعه للعاقد. الثالث: الإجماع علی البطلان، ادعاه الشـیخ فی الخلاف معترفا بأن الصـحهٔ مـذهب قوم من أصـحابنا، معتذرا عن ذلک بعدم الاعتداد بخلافهم (۲)، وادعاه ابن زهرهٔ أیضا فی الغنیهٔ (۳)، وادعی الحلی فی باب المضاربهٔ عدم الخلاف فی بطلان شـراء الغاصب إذا اشتری بعین المغصوب (۴). والجواب: عـدم الظن بالإجماع، بل الظن بعـدمه، بعـد ذهاب معظم القـدماء - کالقدیمین والمفید والمرتضـی والشـیخ بنفسه فی النهایهٔ التی هی آخر مصنفاته علی ما قیل وأتباعهم - علی الصحهٔ، وإطباق (۵) المتأخرین علیه، عدا فخر الدین وبعض متأخری المتأخرین (۶).

(هامش)

(۱) وهو قوله علیه السلام: وقد وجب الشراء من البائع علی ما یملک ، راجع الوسائل ۱۲: ۲۵۲، الباب ۲ من أبواب عقد البیع وشروطه، الحدیث الأول. (۲) الخلاف ۳: ۱۶۸، کتاب البیوع، المسألهٔ ۲۷۵. (۳) الغنیهٔ: ۲۰۷. (۴) السرائر ۲: ۴۱۵. (۵) کذا فی ف ونسخهٔ بدل خ و ع ، وفی سائر النسخ: أتباع ، إلا أنه صحح فی ن بما أثبتناه. (۶) تقدم التخریج عنهم جمیعا فی الصفحهٔ ۳۴۹ - ۳۵۰. (*)

ص ۳۷۱

الرابع: مـا دل من العقـل والنقـل علی عـدم جواز التصـرف فی مال الغیر إلا بإذنه، فإن الرضا اللاحق لا ینفع فی رفع القبـح الثابت حال التصـرف، ففی التوقیع المروی فی الاحتجاج: لا یجوز لأحد أن یتصـرف فی مال غیره إلا بإذنه (۱)، ولا ریب أن بیع مال الغیر تصرف فیه عرفا. والجواب: أن العقد علی مال الغیر متوقعا لإجازته غیر قاصد لترتیب الآثار علیها لیس تصرفا فیه. نعم، لو فرض کون العقد علهٔ تامهٔ ولو عرفا لحصول الآثار - کما فی بیع المالک أو الغاصب المستقل - کان حکم العقد جوازا ومنعا حکم معلوله المترتب علیه. ثم لو فرض کونه تصـرفا، فممـا اسـتقل العقـل بجوازه مثل الاسـتضاءهٔ والاصـطلاء بنور الغیر وناره، مع أنه قـد یفرض الکلام فیما إذا علم الإذن فی هـذا من المقال أو الحال، بناء علی أن ذلک لا یخرجه عن الفضولی، مع أن تحریمه لا یـدل علی الفساد، مع أنه لو دل لـدل علی بطلاـن البیع بمعنی عـدم ترتب الأثر علیه وعـدم اسـتقلاله فی ذلک، ولا ینکره القائل بالصـحهٔ، خصوصا إذا کانت الإجازهٔ ناقلـهٔ. وممـا ذکرنـا ظهر الجواب عما لو وقع العقـد من الفضولی قاصـدا لترتیب الأثر من دون مراجعـهٔ المشتری، بناء علی أن العقـد المقرون بهذا القصد قبیح محرم، لا نفس القصد المقرون بهذا العقد.

(هامش)

(۱) الاحتجاج ۲: ۲۹۹، وانظر الوسائل ۶: ۳۷۷، الباب ۳ من أبواب الأنفال، الحدیث ۶ وذیل الحدیث ۷. (*)

ص ۳۷۲

وقد یسـتدل للمنع بوجوه اخر ضعیفهٔ، أقواها: أن القدرهٔ علی التسلیم معتبرهٔ فی صحهٔ البیع، والفضولی غیر قادر (۱)، وأن الفضولی غیر قاصد حقیقهٔ إلی مدلول اللفظ کالمکره، کما صـرح فی المسالک (۲). ویضـعف الأول - مضافا إلی أن الفضولی قد یکون قادرا علی إرضاء المالک (۳) - بأن (۴) هـذا الشـرط غیر معتبر فی العاقد قطعا، بل یکفی تحققه فی المالک، فحینئذ یشترط فی صـحهٔ العقد مع الإجازهٔ قدرهٔ المجیز علی تسـلیمه أو (۵) قدرهٔ المشتری علی تسـلمه علی ما سیجئ (۶). ویضعف الثانی بأن (۷) المعتبر فی العقد هو

هـذا القـدر من القصـد الموجود فی الفضولی والمکره، لا أزید منه، بدلیل الإجماع علی صـحهٔ نکاح الفضولی وبیع المکره بحق، فإن دعوی عدم اعتبار القصد فی ذلک للإجماع، کما تری!

(هامش)

(۱) انظر الإیضـاح ۱: ۴۱۷، والمناهل: ۲۸۸، ومقـابس الأنوار: ۱۲۸. (۲) المسالک ۳: ۱۵۶. (۳) کـذا فی ف ومصـححهٔ ن ، وفی سائر النسـخ: رضا المالک. (۴) فی ف : أن. (۵) فی م و ش بـــدل أو : و. (۶) یجیٔ إن شـاء الله فی الجزء الرابع من طبعتنـا هـذه عنـد قول المؤلف قدس سره: الثالث من شروط العوضین القدرهٔ علی التسلیم . (۷) فی ف : أن. (*)

ص ۳۷۳

الثانیهٔ: أن یسبقه منع المالک

الثانیهٔ: أن یسبقه منع المالک:

والمشـهور أیضـا صـحته، وحکی عن فخر الـدین: أن بعض المجوزین للفضولی اعتبر عـدم سـبق نهی المالک (۱). ویلوح إلیه مـا عن التـذکرهٔ - فی باب النکاح - من حمل النبوی: أیما عبـد تزوج بغیر إذن مولاه فهو عاهر (۲) - بعد تضـعیف السند - علی أنه (۳) نکح بعـد منع مولاـه وکراهته، فإنه یقع باطلا (۴). والظـاهر أنه لاـ یفرق بین النکاح وغیره (۵)، ویظهر من المحقق الثـانی، حیث احتمل (۶) فساد بیع الغاصب، نظرا إلی القرینهٔ الدالهٔ (۷) علی عدم الرضا وهی الغصب (۸). وکیف کان، فهذا القول لا وجه له ظاهرا، عدا تخیل: أن المستند فی عقد الفضولی هی روایهٔ عروهٔ (۹) المختصهٔ بغیر المقام، وأن العقد إذ

(هامش)

(۱) إیضاح الفوائد ۱: ۴۱۷. (۲) سنن البیهقی ۷: ۱۲۷. (۳) فی غیر ف زیادهٔ إن ، وشـطب علیها فی م . (۴) التذکرهٔ ۲: ۵۸۸. (۵) انظر مقابس الأنوار: ۱۲۱. (۶) فی النسـخ: حمل ، والصواب ما أثبتناه، کما فی مصـححهٔ ن . (۷) لم ترد الدالهٔ ...Yص . (۸) جامع المقاصد ۴: ۶۹. (۹) تقدمت فی الصفحهٔ ۳۵۱. (*)

ص ۳۷۴

وقع منهیـا عنه فـالمنع الموجود بعـد العقـد - ولو آنـا ما - کاف فی الرد، فلا ینفع الإجازهٔ اللاحقـهٔ، بناء علی أنه لا یعتبر فی الرد سوی عدم الرضا الباطنی بالعقد علی ما یقتضیه حکم بعضهم (۱) بأنه إذا حلف الموکل علی نفی الإذن فی اشتراء الوکیل انفسخ العقد، لأن الحلف علیه أمارهٔ عـدم الرضا. هـذا، ولکن الأقوی عـدم الفرق، لعدم انحصار المسـتند حینئذ (۲) فی روایـهٔ عروهٔ، وکفایهٔ العمومات، مضافا إلی ترک الاسـتفصال فی صـحیحهٔ محمد بن قیس (۳)، وجریان فحوی أدلـهٔ نکاح العبـد بدون إذن مولاه (۴)، مع ظهور المنع فیها ولو بشاهد الحال بین الموالی والعبید، مع أن روایهٔ إجازته صـریحهٔ فی عدم قدح معصیهٔ السید (۵)، مع جریان المؤیدات المتقدمهٔ له: من بیع مال الیتیم (۶) والمغصوب (۷)، ومخالفهٔ العامل لما اشترط علیه رب المال (۸)، الصریح فی منعه عما عداه.

(هامش)

(۱) انظر جامع المقاصـد ۸: ۲۹۳، والمسالک ۵: ۳۰۰، ومفتاح الکرامهٔ ۷: ۶۳۲. (۲) لم ترد حینئـذ فی ف . (۳) المتقدمهٔ فی الصفحهٔ ۳۵۳. (۴) انظر الوسائل ۱۴: ۵۲۳ و ۵۲۵، الباب ۲۴ و ۲۵ من أبواب نکاح العبیـد والإماء وغیرهما. (۵) فی م ، ص و ش زیادهٔ: حینئـذ. (۶) المتقدمهٔ فی الصفحهٔ ۳۶۰. (۷) راجع الصفحهٔ ۳۵۸ - ۳۶۰. (۸) کما فی موثقهٔ جمیل المتقدمهٔ فی الصفحهٔ ۳۵۸. (*)

ص ۳۷۵

وأما ما ذکر (۱) من المنع الباقی بعد العقد ولو آنا ما، فلم یدل دلیل علی کونه فسخا لا ینفع بعده الإجازهٔ. وما ذکره فی حلف الموکل غیر مسـلم، ولو سـلم فمن جههٔ ظهور الإقدام علی الحلف علی ما أنکره فی رد البیع وعدم تسلیمه له. ومما ذکرنا یظهر وجه صحهٔ عقد

المكره بعد الرضا، وأن كراهة المالك حال العقد وبعد العقد لا تقدح فى صحته إذا لحقه الإجازة.

(هامش)

(۱) فى م و ش : ما ذكره. (*)

ص ۳۷۶

الثالثة أن يبيع الفضولى لنفسه

۱

الثالثة أن يبيع الفضولى لنفسه:

وهـذا غالبا يكون فى بيع الغاصب، وقـد يتفق من غيره بزعم ملكيـة المبيع، كما فى مورد صـحيحة الحلبى المتقدمة فى الإقالة بوضـيعة (۱). والأقوى فيه: الصحة وفاقا للمشهور، للعمومات المتقدمة (۲) بالتقريب المتقدم، وفحوى الصحة فى النكاح (۳)، وأكثر ما تقدم من المؤيدات (۴)، مع ظهور صـحيحة ابن قيس المتقدمة (۵). ولاـ وجه للفرق بينه وبين ما تقـدم من بيع الفضولى للمالك إلا وجوه تظهر من كلمات جماعة، بعضها مختص ببيع (۶) الغاصب، وبعضـها مشترك بين جميع صور المسألة: منها: إطلاق ما تقدم من النبويين (۷): لا تبع ما ليس عندك و لا بيع إلا فى ملك [وغيرهما] (۸)، بناء على اختصاص مورد الجميع

(هامش)

(۱) المتقدمة فى الصفحة ۳۶۱. (۲) تقدمت فى المسألة الاولى والثانية. (۳) تقدمت فى الصفحة ۳۵۶. (۴) راجع الصفحة ۳۵۸ – ۳۶۳. (۵) المتقدمة فى الصـفحة ۳۵۳. (۶) كـذا فى ف ومصـححة ن و ص ، وفى سـائر النسـخ: على بيع. (۷) تقدمتا فى الصـفحة ۳۶۵. (۸) كلمة وغيرهما من مصححة ن ، وقد أثبتها المامقانى قدس سره فى متن شرحه (غاية الآمال: ۳۶۷) ويقتضيها السياق أيضا. (*)

ص ۳۷۷

بيع الفضولى لنفسه. والجواب عنها يعرف مما تقـدم، من أن مضـمونها عدم وقوع بيع غير المالك لبائعه الغير المالك، بلا تعرض فيها لوقوعه وعـدمه بالنسـبة إلى المالك إذا أجاز. ومنها: بناء المسألـة على ما سـبق من اعتبار عدم سـبق منع المالك، وهذا غالبا مفقود فى المغصوب، وقـد تقـدم عن المحقق الكركى أن الغصب قرينة عدم الرضا (۱). وفيه: أولاـ: أن الكلام فى الأعم من بيع الغاصب. وثانيا: أن الغصب أمارة عدم الرضا بالبيع للغاصب لا مطلقا، فقد يرضـى المالك ببيع الغاصب لتوقع الإجازة وتملك الثمن، فليس فى الغصب دلالـة على عـدم الرضا بأصل البيع، بل الغاصب وغيره من هذه الجهة سواء. وثالثا: قد عرفت أن سـبق منع المالك غير مؤثر. ومنها: أن الفضولى إذا قصـد إلى بيع مال الغير لنفسه، لم (۲) يقصـد حقيقة المعاوضة، إذ لا يعقل دخول أحد العوضـين فى ملك من لم يخرج عن ملكه الآخر، فالمعاوضـة الحقيقيـة غير متصورة، فحقيقته يرجع إلى إعطاء المبيع وأخـذ الثمن لنفسه، وهـذا ليس بيعا. والجواب من ذلك – مع اختصاصه ببيع الغاصب –: أن قصد

(هامش)

(۱) تقدم فى الصفحة ۳۷۳. (۲) كذا فى ص ، وفى غيرها: فلم. (*)

ص ۳۷۸

المعاوضـة الحقيقية مبنى على جعل الغاصب نفسه مالكا حقيقيا وإن كان هذا الجعل لا حقيقة له، لكن المعاوضة المبنية على هذا الأمر الغير الحقيقى حقيقيـة، نظير المجـاز الادعـائى فى الاـصول. نعم، لو بـاع لنفسه من دون بنـاء على ملكيـة المثمن ولاـ اعتقـاد له، كانت المعاملـة باطلـة غير واقعـة له ولا للمالك، لعـدم تحقق معنى المعاوضة، ولذا ذكروا أنه لو اشترى بماله لغيره شـيئا بطل، ولم يقع له ولا

لغیره، والمراد ما لو قصد تملک الغیر للمبیع بإزاء مال نفسه. وقد تخیل بعض المحققین (۱): أن البطلان هنا یستلزم البطلان للمقام، وهو ما لو باع مال غیره لنفسه، لأنه عکسه، وقد عرفت أن عکسه هو ما إذا قصد تملک الثمن من دون بناء ولا اعتقاد لتملک المثمن، لأن المفروض الکلام فی وقوع المعاملة للمالک إذا أجاز. ومنها: أن الفضولی إذا قصد البیع لنفسه، فإن تعلقت إجازة المالک بهذا الذی قصده البائع کان منافیا لصحة العقد، لأن معناها هو صیرورة الثمن لمالک المثمن بإجازته، وإن تعلقت بغیر المقصود کانت بعقد مستأنف، لا إمضاء لنقل الفضولی، فیکون النقل من المنشیء غیر مجاز، والمجاز غیر منشأ. وقد أجاب المحقق القمی رحمه الله عن هذا (۲) - فی بعض أجوبة مسائله - بأن الإجازة فی هذه الصورة مصححة للبیع، لا بمعنی لحوق الإجازة لنفس العقد - کما فی الفضولی المعهود - بل بمعنی تبدیل رض

(هامش)

(۱) لم نعثر علیه. (۲) کذا فی ف ، والعبارة فی غیرها هکذا: وقد أجاب عن هذا المحقق القمی رحمه الله. (*)

ص ۳۷۹

الغاصب وبیعه لنفسه برضا المالک ووقوع البیع عنه (۱)، وقال نظیر ذلک فیما لو باع شیئا ثم ملکه (۲). وقد صرح فی موضع آخر: بأن حاصل الإجازة یرجع إلی أن العقد الذی قصد إلی کونه واقعا علی المال المعین لنفس البائع الغاصب والمشتری العالم قد بدلته علی کونه (۳) علی هذا الملک بعینه لنفسی، فیکون عقدا جدیدا، کما هو أحد الأقوال فی الإجازة (۴). وفیه: أن الإجازة علی هذا تصیر - کما اعترف - معاوضة جدیدة من طرف المجیز والمشتری، لأن المفروض عدم رضا المشتری ثانیا بالتبدیل المذکور، لأن قصد البائع البیع لنفسه إذا فرض تأثیره فی مغایرة العقد الواقع للعقد المجاز، فالمشتری إنما رضی (۵) بذلک الإیجاب المغایر لمؤدی الإجازة، فإذا التزم بکون مرجع الإجازة إلی تبدیل عقد بعقد، وبعدم الحاجة إلی قبول (۶) المشتری ثانیا، فقد قامت الإجازة من المالک مقام إیجابه وقبول المشتری، وهذا خلاف الإجماع والعقل.

(هامش)

(۱) جامع الشتات ۲: ۳۱۹، وغنائم الأیام: ۵۵۴. (۲) انظر جامع الشتات ۲: ۳۲۰ وما بعدها، وغنائم الأیام: ۵۵۵. (۳) فی ش : بکونه. (۴) راجع جامع الشتات ۲: ۲۷۶، وفی الصفحة ۳۱۸ منه نقل هذا القول عن صاحب کشف الرموز وفاقا لشیخه المحقق، وانظر أیضا غنائم الأیام: ۵۴۱ و ۵۵۴ أیضا. (۵) فی مصححة ن زیادة: فی قبوله. (۶) فی غیر ش و ص : قول ، وصحح فی هامش ن بما أثبتناه. (*)

ص ۳۸۰

وأما القول بکون الإجازة عقدا مستأنفا، فلم یعهد من أحد من العلماء وغیرهم، وإنما حکی کاشف الرموز عن شیخه (۱): أن الإجازة من مالک المبیع بیع مستقل فهو بیع بغیر لفظ البیع قائم (۲) مقام إیجاب البائع، وینضم إلیه القبول المتقدم (۳) من المشتری (۴). وهذا لا یجری فیما نحن فیه، لأنه إذا قصد البائع البیع لنفسه فقد قصد المشتری تملیک الثمن للبائع وتملک المبیع منه، فإذا بنی علی کون وقوع البیع للمالک مغایرا لما وقع، فلا بد له (۵) من قبول آخر، فالاکتفاء عنه بمجرد إجازة البائع الراجعة إلی تبدیل البیع للغاصب بالبیع لنفسه، التزام بکفایة رضا البائع وإنشائه عن رضا المشتری وإنشائه، وهذا ما ذکرنا أنه خلاف الإجماع والعقل. فالأولی فی الجواب: منع مغایرة ما وقع لما اجیز، وتوضیحه: أن البائع الفضولی إنما قصد تملیک المثمن للمشتری بإزاء الثمن، وأما کون الثمن مالا له أو لغیره، فإیجاب البیع ساکت عنه، فیرجع فیه

(هامش)

(۱) لم یحک ذلک عن شیخه - وهو المحقق الحلی قدس سره - بل حکم نفسه بالملازمة بین القول بعدم لزوم اللفظ فی البیع وکون الإجازة بمثابة عقد ثان فقط. (۲) العبارة فی ش هکذا: بیع مستقل بغیر لفظ البیع وهو قائم... ، وهکذا فی مصححة ن إلا أنها بلفظ فهو قائم . (۳) فی غیر ف : المقدم. (۴) انظر کشف الرموز ۱: ۴۴۵ - ۴۴۶. (۵) کذا فی ص و ش ومصححة ن ، وفی سائر النسخ بدل فلا

بد له : فکذا بدله ، وفی مصححهٔ م : فکذا لا بد من. (*)

ص ۳۸۱

إلی ما یقتضیه مفهوم المعاوضهٔ من دخول العوض فی ملک مالک المعوض، تحقیقا لمعنی المعاوضهٔ والمبادلهٔ، وحیث إن البائع یملک المثمن بانیا علی تملکه له وتسلطه علیه عدوانا أو اعتقادا، لزم من ذلک بناؤه علی تملک الثمن والتسلط علیه، وهذا معنی قصد بیعه لنفسه، وحیث إن المثمن ملک لمالکه واقعا فإذا أجاز المعاوضهٔ انتقل عوضه إلیه، فعلم من ذلک أن قصد البائع البیع لنفسه غیر مأخوذ فی مفهوم الإیجاب حتی یتردد (۱) الأمر فی هذا المقام بین المحذورین المذکورین، بل مفهوم الإیجاب هو تملیک المثمن بعوض من دون تعرض فیه لمن یرجع إلیه العوض، إلا باقتضاء المعاوضهٔ لذلک. ولکن یشکل فیما إذا فرضنا الفضولی مشتریا لنفسه بمال الغیر فقال للبائع الأصیل: تملکت منک - أو ملکت - هذا الثوب بهذه الدراهم، فإن مفهوم هذا الإنشاء هو تملک (۲) الفضولی للثوب، فلا مورد لإجازهٔ مالک الدراهم علی وجه ینتقل الثوب إلیه، فلا بد من التزام کون الإجازهٔ نقلا مستأنفا غیر ما أنشأه الفضولی الغاصب. وبالجملهٔ، فنسبهٔ (۳) المتکلم الفضولی ملک (۴) المثمن إلی نفسه بقوله: ملکت أو تملکت، کإیقاع المتکلم الأصلی التملیک علی المخاطب الفضولی

(هامش)

(۱) کذا فی ص ، وفی غیرها: تردد. (۲) کذا فی ش ومصححهٔ ن ، ع و ص ، وفی سائر النسخ: تملیک. (۳) فی ف : نسبهٔ. (۴) کذا فی ف ومصححهٔ م و ن ، وفی ش ومصححهٔ ع : بتملک، وفی خ ومصححهٔ ص : تملک. (*)

ص ۳۸۲

بقوله: ملکتک هذا الثوب بهذه الدراهم مع علمه بکون الدراهم لغیره أو جهله بذلک. وبهذا استشکل العلامهٔ رحمه الله فی التذکرهٔ، حیث قال: لو باع الفضولی مع جهل الآخر فإشکال، من أن الآخر إنما قصد تملیک العاقد (۱)، ولا ینتقض بما لو جهل الآخر وکالهٔ العاقد أو ولایته، لأنه حینئذ إنما یقصد به المخاطب بعنوانه الأعم من کونه أصلیا أو نائبا، ولذا یجوز مخاطبته وإسناد الملک (۲) إلیه مع علمه بکونه نائبا، ولیس إلا بملاحظهٔ المخاطب باعتبار کونه نائبا، فإذا صح اعتباره نائبا صح اعتباره علی الوجه الأعم من کونه نائبا أو أصلیا، أما الفضولی فهو أجنبی عن المالک لا یمکن فیه ذلک الاعتبار. وقد تفطن بعض المعاصرین (۳) لهذا الإشکال فی بعض کلماته، فالتزم تارهٔ ببطلان شراء الغاصب لنفسه، مع أنه لا یخفی مخالفته للفتاوی وأکثر النصوص المتقدمهٔ فی المسألهٔ کما اعترف به أخیرا، واخری بأن الإجازهٔ إنما تتعلق بنفس مبادلهٔ العوضین وإن کانت خصوصیهٔ ملک المشتری الغاصب للمثمن مأخوذهٔ فیها. وفیه: أن حقیقهٔ العقد فی العبارهٔ التی ذکرناها فی الإشکال - أعنی قول المشتری الغاصب: تملکت أو ملکت هذا منک بهذه الدراهم - لیس إلا إنشاء تملکه للمبیع، فإجازهٔ هذا الإنشاء لا یحصل بها تملک المالک

(هامش)

(۱) التذکرهٔ ۱: ۴۶۳. (۲) فی ف : التملیک. (۳) انظر مقابس الأنوار: ۱۳۱ - ۱۳۲. (*)

ص ۳۸۳

الأصلی له، بل یتوقف (۱) علی نقل مستأنف. فالأنسب فی التفصی أن یقال: إن نسبهٔ الملک (۲) إلی الفضولی العاقد لنفسه فی قوله: تملکت منک ، أو قول غیره له: ملکتک لیس من حیث هو، بل من حیث جعل نفسه مالکا للثمن اعتقادا أو عدوانا، ولذا لو عقد لنفسه من دون البناء علی مالکیته للثمن (۳) التزمنا بلغویته، ضرورهٔ عدم تحقق مفهوم المبادلهٔ بتملک شخص المال بإزاء مال غیره، فالمبادلهٔ الحقیقیهٔ من العاقد لنفسه لا یکون إلا إذا کان مالکا حقیقیا أو ادعائیا، فلو لم یکن أحدهما وعقد لنفسه لم یتحقق المعاوضهٔ والمبادلهٔ حقیقهٔ، فإذا قال الفضولی الغاصب المشتری لنفسه: تملکت منک کذا بکذا فالمنسوب إلیه التملک إنما هو المتکلم لا من حیث هو، بل من حیث عد نفسه مالکا اعتقادا أو عدوانا، وحیث إن الثابت للشیء من حیثیهٔ تقییدیهٔ ثابت لنفس تلک الحیثیهٔ، فالمسند إلیه

التملک حقیقهٔ هو المالک للثمن (۴)، إلا أن الفضولی لما بنی علی أنه (۵) المالک المسلط علی الثمن (۶) أسند ملک المثمن الذی هو بدل الثمن إلی

(هامش)

(۱) کذا فی ف و ش ومصححهٔ ن ، وفی سائر النسخ: توقف. (۲) فی ع ونسخهٔ بدل ن ، خ و م : المالک ، وفی نسخهٔ بدل ع : الملک. (۳) فی ف و خ ومصححهٔ ع : للمثمن. (۴) فی ف ، خ و ع : للمثمن. (۵) فی ف زیادهٔ: هو. (۶) فی ف ، خ و ع : المثمن. (*)

ص ۳۸۴

نفسه، فالإجازهٔ الحاصلهٔ من المالک متعلقهٔ بإنشاء الفضولی وهو التملک المسند إلی مالک الثمن (۱)، وهو حقیقهٔ نفس المجیز، فیلزم من ذلک انتقال المثمن (۲) إلیه. هذا، مع أنه ربما یلتزم صحهٔ أن یکون الإجازهٔ لعقد الفضولی موجبهٔ لصیرورهٔ العوض ملکا للفضولی، ذکره شیخ مشایخنا فی شرحه علی القواعد (۳)، وتبعه غیر واحد من أجلاء تلامذته (۴). وذکر بعضهم (۵) فی ذلک وجهین: أحدهما: أن قضیهٔ بیع مال الغیر عن نفسه والشراء بمال الغیر لنفسه، جعل ذلک المال له ضمنا، حتی أنه علی فرض صحهٔ ذلک البیع أو (۶) الشراء تملکه (۷) قبل آن (۸) انتقاله إلی غیره، لیکون انتقاله إلیه عن ملکه، نظیر ما إذا قال: أعتق عبدک عنی أو قال: بع مالی عنک أو اشتر لک بمالی کذا فهو تملیک ضمنی حاصل ببیعه أو الشراء. ونقول فی المقام أیضا: إذا أجاز المالک صح البیع أو (۹) الشراء، وصحته تتضمن انتقاله إلیه حین البیع أو الشراء، فکما أن الإجازهٔ

(هامش)

(۱) فی ف ، خ و ع : المثمن. (۲) کذا فی ص ومصححتی م و ن ، وفی سائر النسخ: الثمن. (۳) انظر شرح القواعد (مخطوط): الورقهٔ ۶۰. (۴) منهم المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۳۲. (۵) لم نعثر علیه. (۶) و (۹) فی ش بدل أو : و. (۷) فی ن : یملکه. (۸) لم ترد آن فی ش ، وشطب علیها فی م . (*)

ص ۳۸۵

المذکورهٔ تصحح البیع أو الشراء، کذلک تقضی بحصول الانتقال الذی یتضمنه البیع الصحیح، فتلک الإجازهٔ اللاحقهٔ قائمهٔ مقام الإذن السابق، قاضیهٔ بتملیکه (۱) المبیع، لیقع البیع فی ملکه، ولا مانع منه. الثانی: أنه لا دلیل علی اشتراط کون أحد العوضین ملکا للعاقد فی انتقال بدله إلیه، بل یکفی أن یکون مأذونا فی بیعه لنفسه أو الشراء به، فلو قال: بع هذا لنفسک أو اشتر لک بهذا ملک الثمن فی الصورهٔ الاولی بانتقال المبیع عن مالکه إلی المشتری، وکذا ملک المثمن (۲) فی الصورهٔ الثانیهٔ، ویتفرع علیه: أنه لو اتفق بعد ذلک فسخ المعاوضهٔ رجع الملک إلی مالکه، دون العاقد. أقول: وفی کلا الوجهین نظر: أما (۳) الأول، فلأن صحهٔ الإذن فی بیع المال لنفسه أو الشراء لنفسه ممنوعهٔ، کما تقدم فی بعض فروع المعاطاهٔ (۴)، مع أن قیاس الإجازهٔ علی الإذن قیاس مع الفارق، لأن الإذن فی البیع یحتمل فیه أن یوجب - من باب الاقتضاء - تقدیر الملک آنا ما قبل البیع، بخلاف الإجازهٔ، فإنها لا تتعلق إلا بما وقع (۵) سابقا، والمفروض أنه لم یقع إلا مبادلهٔ مال الغیر بمال آخر.

(هامش)

(۱) فی ع و ص : بتملکه. (۲) فی ف ، خ و ع : الثمن. (۳) فی ف زیادهٔ: فی. (۴) تقدم فی الصفحهٔ ۸۳ و ۸۵. (۵) کذا فی ص و ش ومصححهٔ ع ، وفی سائر النسخ: یقع. (*)

ص ۳۸۶

۲

نعم، لما بنی هو علی ملکیهٔ ذلک المال عدوانا أو اعتقادا قصد (۱) بالمعاوضهٔ (۲) رجوع البدل (۳) إلیه، فالإجازهٔ من المالک إن

رجعت إلى نفس المبادلة أفادت دخول البدل فى ملك المجيز، وإن رجعت إلى المبادلة منضمة إلى بناء العاقد على تملك المال، فهى وإن أفادت دخول البدل فى ملك العاقد، إلا أن مرجع هذا إلى إجازة ما بنى عليه العاقد من التملك وإمضائه له، إذ بعد إمضائه يقع البيع فى ملك العاقد فيملك البدل، إلا أن من المعلوم عدم الدليل على تأثير الإجازة فى تأثير (۴) ذلك البناء فى تحقق متعلقه شرعا، بل الدليل على عدمه، لأن هذا مما لا يؤثر فيه الإذن، لأن الإذن فى التملك لا يؤثر التملك، فكيف إجازته؟ وأما الثانى، فلما عرفت من منافاته لحقيقة البيع التى هى المبادلة، ولذا صرح العلامة رحمه الله - فى غير موضع من كتبه (۵) - تارة بأنه لا يتصور، واخرى بأنه لا يعقل أن يشترى الإنسان لنفسه بمال غيره شيئا، بل ادعى بعضهم (۶) فى مسألة قبض المبيع: عدم (۷) الخلاف فى بطلان قول مالك الثمن:

(هامش)

(۱) كلمة قصد من ش ومصححة ن . (۲) فى ف : المعاوضة. (۳) فى ف ظاهرا: المبدل. (۴) لم ترد تأثير فى ف . (۵) انظر القواعد ۱: ۱۵۱ و ۱۶۶، والتذكرة ۱: ۴۷۳. (۶) ادعاه صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۳: ۱۷۴. (۷) كذا فى ف و ش ومصححة ن ، وفى غيرها: بعدم. (*)

ص ۳۸۷

اشتر لنفسك به طعاما وقد صرح به الشيخ (۱) والمحقق (۲) وغيرهما (۳). نعم، سيأتى فى مسألة جواز تتبع العقود للمالك مع علم المشترى بالغصب (۴)، أن ظاهر جماعة - كقطب الدين والشهيد وغيرهما -: أن الغاصب مسلط على الثمن وإن لم يملكه، فإذا اشترى به شيئا ملكه، وظاهر هذا إمكان أن لا يملك الثمن ويملك المثمن المشترى، إلا أن يحمل (۵) ذلك منهم على التزام تملك (۶) البائع الغاصب للثمن (۷) مطلقا كما نسبه الفخر رحمه الله إلى الأصحاب (۸)، أو آنا ما قبل أن يشترى به شيئا، تصحيحا للشراء. وكيف كان، فالأولى فى التفصى عن الإشكال المذكور فى البيع لنفسه ما ذكرنا (۹).

(هامش)

(۱) راجع المبسوط ۲: ۱۲۱. (۲) الشرائع ۲: ۳۲. (۳) كالقاضى فى المهذب ۱: ۳۸۷، والشهيد الثانى فى المسالك ۳: ۲۵۲، وانظر مفتاح الكرامة ۴: ۷۱۵. (۴) يأتى فى الصفحة ۴۷۱. (۵) كذا فى ف و ش ، وفى غيرهما: يجعل ، إلا أنه صحح فى أكثر النسخ بما أثبتناه. (۶) كذا فى ش ، وفى غيرها: تمليك ، لكن صحح فى ن ، م و ص بما أثبتناه. (۷) فى ش ومصححة ع : للمثمن. (۸) إيضاح الفوائد ۱: ۴۱۷. (۹) راجع الصفحة ۳۸۳. (*)

ص ۳۸۸

ثم إن مما ذكرنا - من أن نسبة ملك العوض حقيقة إنما هو إلى مالك المعوض، لكنه بحسب بناء الطرفين على مالكية الغاصب للعوض منسوب إليه - يظهر اندفاع إشكال آخر فى صحة البيع لنفسه، مختص بصورة علم المشترى، وهو: أن المشترى الأصيل إذا كان عالما بكون البائع لنفسه غاصبا فقد حكم الأصحاب - على ما حكى عنهم (۱) - بأن المالك لو رد فليس للمشترى الرجوع على البائع بالثمن، وهذا كاشف عن عدم تحقق المعاوضة الحقيقية، وإلا لكان ردها موجبا لرجوع كل عوض إلى مالكه، وحينئذ فإذا أجاز المالك لم يملك الثمن، لسبق اختصاص الغاصب به، فيكون البيع بلا ثمن (۲). ولعل هذا هو الوجه فى إشكال العلامة فى التذكرة، حيث قال - بعد الإشكال فى صحة بيع الفضولى مع جهل المشترى -: إن الحكم فى الغاصب مع علم المشترى أشكل (۳)، انتهى. أقول: هذا الإشكال - بناء على تسليم ما نقل عن الأصحاب من أنه ليس للمشترى استرداد الثمن مع رد المالك وبقائه (۴)، وبعد تسليم أن الوجه فى حكمهم ذلك هو مطلق التسليط على تقديرى الرد والإجازة، لا (۵) التسليط المراعى بعدم إجازة البيع - إنما يتوجه على القول بالنقل،

(هامش)

(۱) حکی ذلک عنهم الفخر فی الإیضاح کما تقدم آنفا، وانظر مفتاح الکرامهٔ ۴: ۱۹۳. (۲) لم ترد به فیکون البیع بلاـ ثمن فی ف . (۳) التذکرهٔ ۱: ۴۶۳. (۴) وبقائه من ف و ش ومصححهٔ ن . (۵) فی غیر ش : لأن ، لکنه صحح فی أکثر النسخ بما أثبتناه. (*)

ص ۳۸۹

حیث إن تسلیط المشتری للبائع علی الثمن قبل انتقاله إلی مالک المبیع بالإجازهٔ، فلا یبقی مورد للإجازهٔ. وأما علی القول بالکشف، فلا یتوجه إشکال أصلا، لأن الرد کاشف عن کون تسلیط المشتری تسلیطا له علی مال نفسه، والإجازهٔ کاشفهٔ عن کونه تسلیطا له علی ما یملکه غیره بالعقد السابق علی التسلیط الحاصل بالإقباض، ولذا لو لم یقبضه الثمن حتی أجاز المالک أو رد، لم یکن للغاصب انتزاعه من ید المشتری أو المالک، وسیأتی فی مسألهٔ جواز تتبع العقود للمالک (۱) تتمهٔ لذلک، فانتظر. ثم اعلم: أن الکلام فی صحهٔ بیع الفضولی لنفسه - غاصبا کان أو غیره - إنما هو فی وقوعه للمالک إذا أجاز، وهو الذی لم یفرق المشهور بینه وبین الفضولی البائع للمالک، لاـ لنفسه. وأما الکلام فی صحهٔ بیع الفضولی ووقوعه لنفسه إذا صار مالکا للمبیع وأجاز - سواء باع لنفسه أو المالک (۲) - فلاـ دخل له بما نحن فیه، لأن الکلام هنا فی وقوع البیع للمالک، وهناک فی وقوعه للعاقد إذا ملک. ومن هنا یعلم: أن ما ذکره فی الریاض من أن بیع الفضولی لنفسه باطل (۳) ونسب إلی التذکرهٔ نفی الخلاف فیه (۴) فی غیر محله، إلاـ أن یرید ما ذکرناه، وهو خلاف ظاهر کلامه.

(هامش)

(۱) یأتی فی الصفحهٔ ۴۶۹ وما بعدها. (۲) فی مصححهٔ ن : للمالک. (۳) فی ف : فاسد. (۴) الریاض ۱: ۵۱۲، والتذکرهٔ ۱: ۴۶۳، وتقدمت عبارهٔ التذکرهٔ فی الصفحهٔ ۳۶۷. (*)

ص ۳۹۰

بقی هنا أمران: الأول: أنه لا فرق علی القول بصحهٔ بیع الفضولی بین کون مال الغیر عینا أو دینا (۱) فی ذمهٔ الغیر، ومنه جعل العوض ثمنا أو مثمنا فی ذمهٔ الغیر. ثم إن تشخیص (۲) ما فی الذمهٔ - الذی یعقد علیه الفضولی - إما بإضافهٔ الذمهٔ إلی الغیر، بأن یقول: بعت کرا من طعام فی ذمهٔ فلان بکذا أو بعت هذا بکذا فی ذمهٔ فلان وحکمه: أنه لو أجاز فلان یقع العقد له، وإن رد بطل رأسا. وإما بقصده العقد له، فإنه إذا قصده فی العقد تعین کونه صاحب الذمهٔ، لما عرفت من استحالهٔ دخول أحد العوضین فی ملک غیر من خرج عنه الآخر، إلا علی احتمال ضعیف تقدم عن بعض (۳). فکما أن تعیین العوض فی الخارج یغنی عن قصد من وقع له العقد، فکذا قصد من وقع له العقد یغنی عن تعیین الثمن الکلی بإضافته إلی ذمهٔ شخص خاص، وحینئذ فإن أجاز من قصد مالکیته (۴) وقع العقد (۵)، وإن رد فمقتضی القاعدهٔ بطلان العقد واقعا، لأن مقتضی رد العقد بقاء کل عوض علی ملک صاحبه، إذ المال مردد فی باب الفضولی

(هامش)

(۱) کلمهٔ دینا من ف و ش . (۲) فی غیر ش زیادهٔ کون ، لکن شطب علیها فی ن . (۳) تقدم فی الصفحهٔ ۳۸۴. (۴) کذا فی ف ، خ و ش ، وفی سائر النسخ: ملکیته. (۵) فی ف ، ن و خ زیادهٔ: له. (*)

ص ۳۹۱

بین مالکه الأصلی ومن وقع له العقد، فلا معنی لخروجه عن ملک مالکه وتردده بین الفضولی ومن وقع له العقد، إذ لو صح وقوعه للفضولی لم یحتج إلی إجازهٔ ووقع له، إلا أن الطرف الآخر لو لم یصدقه علی هذا القصد (۱) وحلف علی نفی العلم حکم له علی الفضولی، لوقوع (۲) العقد له ظاهرا، کما عن المحقق (۳) وفخر الإسلام (۴) والمحقق الکرکی (۵) والسیوری (۶) والشهید الثانی (۷). وقد یظهر من إطلاق بعض الکلمات - کالقواعد (۸) والمبسوط (۹) - وقوع العقد له واقعا، وقد نسب ذلک إلی جماعهٔ (۱۰) فی بعض فروع المضاربهٔ. وحیث عرفت أن (۱۱) قصد البیع للغیر أو إضافته إلیه فی اللفظ

(هامش)

(۱) فی ف ، ن و ع : العقد. (۲) فی مصححة ن : بوقوع. (۳) الشرائع ۲: ۲۰۵. (۴) إیضاح الفوائد ۲: ۳۴۷. (۵) جامع المقاصد ۸: ۲۵۱ و ۲۵۲. (۶) لم نقف علیه فی التنقیح. (۷) المسالک ۵: ۳۰۰، وانظر المسالک ۴: ۳۷۹ أیضا، وحکاه عنهم المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۳۷. (۸) انظر القواعد ۱: ۲۴۷. (۹) انظر المبسوط ۲: ۳۸۶ وغیره من المواضع. (۱۰) لم نقف علی الناسب، انظر الشرائع ۲: ۱۴۲، والقواعد ۱: ۲۴۷، والریاض ۱: ۶۰۷، والجواهر ۲۶: ۳۸۴. (۱۱) فی غیر ش زیادة: لازم ، إلا أنه شطب علیها فی ن ، خ و م . (*)

ص ۳۹۲

یوجب صرف الکلی إلی ذمة ذلک الغیر، کما أن إضافة الکلی إلیه یوجب صرف البیع أو الشراء إلیه وإن لم یقصده أو لم یضفه إلیه، ظهر من ذلک التنافی بین إضافة البیع إلی غیره وإضافة الکلی إلی نفسه أو قصده من غیر إضافة، وکذا بین إضافة البیع إلی نفسه وإضافة الکلی إلی غیره. فلو جمع بین المتنافیین، بأن قال: اشتریت هذا لفلان بدرهم فی ذمتی أو اشتریت هذا لنفسی بدرهم فی ذمة فلان ففی الأول یحتمل البطلان، لأنه فی حکم شراء شیء للغیر بعین ماله، ویحتمل إلغاء أحد القیدین وتصحیح المعاملة لنفسه أو للغیر (۱)، وفی الثانی یحتمل کونه من قبیل شرائه لنفسه بعین مال الغیر، فیقع للغیر بعد إجازته، لکن بعد تصحیح المعاوضة بالبناء علی التملک فی ذمة الغیر اعتقادا، ویحتمل الصحة بإلغاء قید ذمة الغیر ، لأن تقیید الشراء أولا بکونه لنفسه یوجب إلغاء ما ینافیه من إضافة الذمة إلی الغیر، والمسألة تحتاج إلی تأمل. ثم إنه قال فی التذکرة: لو اشتری فضولیا، فإن کان بعین مال الغیر، فالخلاف فی البطلان والوقف علی الإجازة، إلا أن أبا حنیفة قال: یقع (۲) للمشتری بکل (۳) حال (۴). وإن کان فی الذمة لغیره وأطلق

(هامش)

(۱) فی ص : لغیره. (۲) لم ترد یقع فی غیر ش ، إلا أنها استدرکت فی ن ، م و ص . (۳) کذا فی ص ومصححة ن و م ، وفی سائر النسخ: لکل. (۴) راجع المغنی، لابن قدامة ۴: ۲۲۷. (*)

ص ۳۹۳

اللفظ، قال علماؤنا: یقف علی الإجازة، فإن أجاز صح ولزمه أداء الثمن، وإن رد نفذ عن المباشر، وبه قال الشافعی فی القدیم (۱) وأحمد (۲). وإنما یصح الشراء، لأنه تصرف فی ذمته لا فی مال غیره، وإنما وقف علی الإجازة لأنه عقد الشراء له، فإن أجازه لزمه، وإن رده لزم من اشتراه، ولا فرق بین أن ینقد (۳) من مال الغیر أو لا. وقال أبو حنیفة: یقع عن المباشر، وهو جدید للشافعی (۴)، انتهی. وظاهره الاتفاق علی وقوع الشراء مع الرد للمشتری واقعا، کما یشعر به تعلیله بقوله: لأنه تصرف فی ذمته لا فی مال الغیر ، لکن أشرنا سابقا (۵) إجمالا ـ إلی أن تطبیق هذا علی القواعد مشکل، لأنه إن جعل المال فی ذمته بالأصالة، فیکون ما فی ذمته کعین (۶) ماله، فیکون کما لو باع عین ماله لغیره. والأوفق بالقواعد فی مثل هذا: إما البطلان لو عمل بالنیة، بناء علی أنه لا یعقل فی المعاوضة دخول عوض مال

(هامش)

(۱) انظر فتح العزیز (المطبوع ضمن المجموع) ۸: ۱۲۲، والمجموع ۹: ۲۶۰. (۲) انظر المجموع ۹: ۲۶۰، وفتح العزیز ۸: ۱۲۲ و ۱۲۳، وحلیة العلماء ۴: ۷۷. (۳) فی خ ، ع و ص : ینفذ ، لکن صحح فی ع بما فی المتن. (۴) التذکرة ۱: ۴۶۳. (۵) انظر الصفحة ۳۸۱. (۶) کذا فی ش و ص ، وفی غیرهما: کغیر ، إلا أنها صححت فی أکثر النسخ بما فی المتن. (*)

ص ۳۹۴

الغیر فی ملک غیره قهرا، وإما صحته ووقوعه لنفسه لو ألغی النیة، بناء علی انصراف المعاملة إلی مالک العین قهرا (۱) وإن نوی خلافه. وإن جعل المال فی ذمته، لا من حیث الأصالة، بل من حیث جعل نفسه نائبا عن الغیر فضولا، ففیه – مع (۲) الإشکال فی صحة هذا لو لم یرجع إلی الشراء فی ذمة الغیر –: أن اللازم من هذا أن الغیر إذا رد هذه المعاملة وهذه النیابة تقع فاسدة من أصلها، لا أنها

تقع للمباشر. نعم، إذا عجز المباشر من إثبات ذلك على البائع لزمه ذلك فى ظاهر الشريعة، كما ذكرنا سابقا (۳) ونص عليه جماعة فى باب التوكيل (۴). وكيف كان، فوقوع المعاملة فى الواقع مرددة بين المباشر والمنوى، دون التزامه خرط القتاد! ويمكن تنزيل العبارة (۵) على الوقوع للمباشر ظاهرا، لكنه بعيد. الثانى: الظاهر أنه لا فرق فيما ذكرنا من أقسام بيع الفضولى بين البيع العقدى والمعاطاة، بناء على إفادتها للملك، إذ لا فارق بينها وبين العقد، فإن التقابض بين الفضوليين أو فضولى وأصيل إذا وقع بنية التمليك والتملك فأجازه المالك، فلا مانع من وقوع المجاز من حينه أو من حين الإجازة، فعموم مثل قوله تعالى: * (أحل الله البيع) * (۶) شامل له.

(هامش)

(۱) لم ترد قهرا فى ف . (۲) كذا فى ش ومصححة ن ، وفى سائر النسخ بدل: ففيه مع : فمع. (۳) و (۴) تقدما فى الصفحة ۳۹۱. (۵) يعنى ما نقله العلامة عن علمائنا فى الصفحة السابقة، بقوله: وإن رد نفذ عن المباشر . (۶) البقرة: ۲۷۵. (*)

ص ۳۹۵

ويؤيده: رواية عروة البارقى (۱)، حيث إن الظاهر وقوع المعاملة بالمعاطاة. وتوهم 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 الذمة. مع أنه قد يقع الإقباض مقرونا برضا المالك، بناء على ظاهر كلامهم من أن العلم بالرضا لا يخرج المعاملة عن معاملة الفضولى. مع أن النهى لا يدل على الفساد، مع أنه لو دل لدل على عدم ترتب الأثر المقصود وهو استقلال الإقباض فى السببية، فلا ينافى كونه جزء سبب. وربما يستدل على ذلك (۲) بأن المعاطاة منوطة بالتراضى وقصد الإباحة أو التمليك، وهما من وظائف المالك، ولا يتصور صدورهما من غيره - ولذا ذكر الشهيد الثانى: أن المكره والفضولى قاصدان للفظ دون المدلول، وذكر: أن قصد المدلول لا يتحقق من غير المالك (۳) - ومشروطة أيضا بالقبض والإقباض من الطرفين أو من أحدهما مقارنا للأمرين، ولا أثر له إلا إذا صدر من المالك أو بإذنه. وفيه: أن اعتبار الإقباض والقبض فى المعاطاة عند من اعتبره

(هامش)

(۱) تقدمت فى الصفحة ۳۵۱. (۲) استدل على ذلك المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۳۸. (۳) ذكره فى المسالك ۳: ۱۵۶. (*)

ص ۳۹۶

فيها إنما هو لحصول إنشاء التمليك أو الإباحة، فهو عندهم من الأسباب الفعلية - كما صرح الشهيد فى قواعده (۱) - والمعاطاة عندهم عقد فعلى، ولذا ذكر بعض الحنفية القائلين بلزومها: أن البيع ينعقد بالإيجاب والقبول وبالتعاطى (۲)، وحينئذ فلا مانع من أن يقصد الفضولى بإقباضه: المعنى القائم بنفسه، المقصود من قوله: ملكتك . واعتبار مقارنة الرضا من المالك للإنشاء الفعلى دون القولى - مع اتحاد أدلة اعتبار الرضا وطيب النفس فى حل مال الغير - لا يخلو عن تحكم. وما ذكره من (۳) الشهيد الثانى لا يجدى فيما نحن فيه، لأنا لا نعتبر فى فعل الفضولى أزيد من القصد الموجود فى قوله، لعدم الدليل، ولو ثبت لثبت منه اعتبار المقارنة فى العقد القولى أيضا، إلا أن يقال: إن مقتضى الدليل ذلك، خرج عنه بالدليل معاملة الفضولى إذا وقعت بالقول، لكنك قد عرفت أن عقد (۴) الفضولى ليس على خلاف القاعدة (۵). نعم، لو قلنا: إن المعاطاة لا يعتبر فيها قبض ولو اتفق معها، بل السبب المستقل هو تراضى المالكين بملكية (۶) كل منهما لمال صاحبه مطلق

(هامش)

(۱) انظر القواعد والفوائد ۱: ۵۰، القاعدة ۱۷، و ۱۷۸، القاعدة ۴۷. (۲) راجع الفتاوى الهندية ۳: ۲. (۳) لم ترد من فى ش ، وشطب عليها فى ص . (۴) فى ش : العقد. (۵) تقدم تحقيق ذلك فى أوائل المسألة فى الصفحة ۳۴۹ وما بعدها. (۶) فى نسخة بدل ن : بمالكية. (*)

ص ۳۹۷

أو مع وصولهما (۱) أو وصول أحدهما، لم يعقل وقوعها من الفضولى. نعم، الواقع منه إيصال المال، والمفروض أنه لا مدخل له فى المعاملة، فإذا رضى المالك بمالكية من وصل إليه المال تحققت المعاطاة من حين الرضا ولم يكن إجازة لمعاطاة سابقة، لكن الإنصاف أن هذا المعنى غير مقصود للعلماء فى عنوان المعاطاة وإنما قصدهم إلى العقد الفعلى. هذا كله على القول بالملك، وأما على القول بالإباحة، فيمكن القول ببطلان الفضولى، لأن إفادة المعاملة المقصود بها الملك للإباحة خلاف القاعدة، فيقتصر فيها على صورة تعاطى المالكين، مع أن حصول الإباحة قبل الإجازة غير ممكن، والآثار الاخر - مثل بيع المال على القول بجواز مثل هذا التصرف - إذا وقعت فى غير زمان الإباحة الفعلية، لم تؤثر أثرا، فإذا أجاز حدث الإباحة من حين الإجازة، اللهم إلا أن يقال بكفاية وقوعها مع الإباحة الواقعية إذا كشف (۲) عنها الإجازة، فافهم.

(هامش)

(۱) فى غير ش وصولها، إلا أنه صحح فى ن ، ع و ص بما فى المتن. (۲) فى غير ش : انكشف، ولكن صحح فى ن . (*)

ص ۳۹۹

القول فى الإجازة والرد

۱

القول فى الإجازة والرد:

أما الكلام فى الإجازة: فيقع تارة فى حكمها وشروطها، واخرى فى المجيز، وثالثة فى المجاز. أما حكمها، فقد اختلف القائلون بصحة الفضولى - بعد اتفاقهم على توقفها على الإجازة - فى كونها كاشفة بمعنى أنه يحكم بعد الإجازة بحصول آثار العقد من حين وقوعه حتى كأن الإجازة وقعت مقارنة للعقد، أو ناقلة بمعنى ترتب آثار العقد من حينها حتى كأن العقد وقع حال الإجازة، على قولين: فالأكثر على الأول، واستدل عليه - كما عن جامع المقاصد (۱) والروضة (۲) - بأن العقد سبب تام فى الملك، لعموم قوله تعالى: * (أوفوا بالعقود) * (۳)، وتمامه فى الفضولى إنما يعلم بالإجازة، فإذا أجاز تبين كونه تاما يوجب (۴) ترتب الملك عليه، وإلا لزم أن لا يكون الوفاء بالعقد

(هامش)

(۱) جامع المقاصد ۴: ۷۴ - ۷۵. (۲) الروضة البهية ۳: ۲۲۹، وحكاه عنهما السيد المجاهد فى المناهل: ۲۹۰. (۳) المائدة: ۱. (۴) فى ش : فوجب. (*)

ص ۴۰۰

خاصة، بل به مع شىء آخر. وبأن الإجازة متعلقة بالعقد، فهى (۱) رضا بمضمونه، وليس إلا نقل العوضين من حينه (۲). وعن فخر الدين فى الإيضاح: الاحتجاج لهم بأنها لو لم تكن كاشفة لزم تأثير المعدوم فى الموجود، لأن العقد حالها عدم (۳)، انتهى. ويرد على الوجه الأول: أنه إن اريد بكون العقد سببا تاما كونه (۴) علة تامة للنقل إذا صدر عن رضا المالك، فهو مسلم، إلا أن بالإجازة لا يعلم تمام ذلك السبب، ولا يتبين كونه تاما، إذ الإجازة لا تكشف عن مقارنة الرضا، غاية الأمر: أن لازم صحة عقد الفضولى كونها قائمة مقام الرضا المقارن، فيكون لها (۵) مدخل فى تمامية السبب كالرضا المقارن، فلا معنى لحصول الأثر قبلها (۶). ومنه يظهر فساد تقرير الدليل (۷) بأن العقد الواقع جامع (۸) لجميع

(هامش)

(۱) فی غیر ش : فهو. (۲) استدل بهذا السید الطباطبائی فی الریاض ۱: ۵۱۳، والمحقق القمی فی جامع الشتات ۲: ۲۷۹، وغنائم الأیام: ۵۴۲. (۳) إیضاح الفوائد ۱: ۴۱۹. (۴) فی غیر ش : کونها. (۵) فی غیر ش : له. (۶) فی غیر ش : قبله. (۷) قرره الشهید فی الروضة البهیة ۳: ۲۲۹. (۸) فی غیر ش و ص : جامعة ، إلا أنها صححت فی ن بما أثبتناه. (*)

ص ۴۰۱

الشروط، و (۱) کلها حاصلة إلا رضا المالک، فإذا حصل بالإجازة عمل السبب عمله. فإنه إذا اعترف أن رضا المالک من جملة الشروط، فکیف یکون کاشفا عن وجود المشروط قبله؟ ودعوی: أن الشروط الشرعیة لیست کالعقلیة، بل هی بحسب ما یقتضیه جعل الشارع، فقد یجعل الشارع ما یشبه تقدیم المسبب علی السبب - کغسل الجمعة یوم الخمیس وإعطاء الفطرة قبل وقته - فضلا عن تقدم المشروط علی الشرط - کغسل الفجر بعد الفجر للمستحاضة الصائمة، وکغسل العشاءین لصوم الیوم الماضی علی القول به (۲) -، مدفوعة: بأنه لا فرق فیما فرض شرطا أو سببا بین الشرعی وغیره، وتکثیر الأمثلة لا یوجب وقوع المحال العقلی، فهی کدعوی أن التناقض الشرعی بین الشیئین لا یمنع عن اجتماعهما، لأن النقیض الشرعی غیر العقلی. فجمیع ما ورد مما یوهم ذلک (۳) لا بد فیه من التزام أن المتأخر لیس سببا أو شرطا، بل السبب والشرط: الأمر المنتزع من ذلک، لکن ذلک لا یمکن فی ما نحن فیه، بأن یقال: إن الشرط تعقب الإجازة ولحوقها بالعقد، وهذا أمر مقارن للعقد علی تقدیر الإجازة، لمخالفته الأدلة (۴)، اللهم إلا أن یکون مراده بالشرط ما یتوقف تأثیر السبب

(هامش)

(۱) لم ترد الواو فی ف . (۲) کما قواه النراقی فی المستند ۳: ۳۸. (۳) فی ش زیادة: أنه. (۴) فی ف : للأدلة. (*)

ص ۴۰۲

المتقدم فی زمانه علی لحوقه، وهذا مع أنه لا یستحق إطلاق الشرط علیه، غیر صادق علی الرضا، لأن المستفاد من العقل والنقل اعتبار رضا المالک فی انتقال ماله، وأنه (۱) لا یحل لغیره بدون طیب النفس (۲)، وأنه لا ینفع لحوقه فی حل تصرف الغیر وانقطاع سلطنة المالک. ومما ذکرنا یظهر ضعف ما احتمله فی المقام بعض الأعلام (۳) - بل التزم به غیر واحد من المعاصرین (۴) - من أن معنی شرطیة الإجازة مع کونها کاشفة: شرطیة الوصف المنتزع منها، وهو کونها لاحقة للعقد فی المستقبل، فالعلة التامة: العقد الملحوق بالإجازة، وهذه صفة مقارنة للعقد وإن کان نفس الإجازة متأخرة عنه. وقد التزم بعضهم (۵) بما (۶) یتفرع علی هذا، من أنه إذا علم المشتری أن المالک للمبیع سیجیز العقد، حل له التصرف فیه بمجرد العقد، وفیه ما لا یخفی من المخالفة للأدلة.

(هامش)

(۱) فی ش : لأنه. (۲) وردت عبارة اعتبار رضا - إلی - طیب النفس فی ف هکذا: اعتبار رضا المالک فی زمان التصرف وأنه لا یحل بدون طیب النفس. (۳) احتمله صاحب الجواهر علی ما ذکره السید الیزدی فی حاشیته علی المکاسب: ۱۴۸، وانظر الجواهر ۲۲: ۲۸۶ - ۲۸۷. (۴) انظر الفصول الغرویة: ۸۰، ومفتاح الکرامة ۴: ۱۹۰، والمستند ۲: ۳۶۷. (۵) انظر الجواهر ۲۲: ۲۸۸. (۶) کذا فی ف ، وفی سائر النسخ: مما ، وقد صحح فی ن و ص بما أثبتناه. (*)

ص ۴۰۳

ویرد علی الوجه الثانی (۱): أولا: أن الإجازة وإن کانت رضا بمضمون العقد، إلا أن مضمون العقد لیس هو النقل من حینه حتی یتعلق الإجازة والرضا بذلک النقل المقید بکونه فی ذلک الحال، بل هو نفس النقل مجردا عن ملاحظة وقوعه فی زمان، وإنما الزمان من ضروریات إنشائه، فإن قول العاقد: بعت لیس نقلت من هذا الحین وإن کان النقل المنشأ به واقعا فی ذلک الحین، فالزمان ظرف للنقل لا قید له، فکما أن إنشاء مجرد النقل الذی هو مضمون العقد فی زمان یوجب وقوعه من المنشیء فی ذلک الزمان، فکذلک إجازة ذلک النقل فی زمان یوجب وقوعه من المجیز فی زمان الإجازة، وکما أن الشارع إذا أمضی نفس العقد وقع النقل من زمانه، فکذلک

إذا أمضى إجازة المالك وقع النقل من زمان (۲) الإجازة. ولأجل 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 وكان القبول رضا بذلك، كان معنى إمضاء الشارع للعقد الحكم بترتب الأثر من حين الإيجاب، لأن الموجب ينقل من حينه، والقابل يتقبل ذلك ويرضى به. ودعوى: أن العقد سبب للملك فلا يتقدم عليه، مدفوعة: بأن سببيته للملك ليست إلا بمعنى إمضاء الشارع لمقتضاه، فإذا فرض

(هامش)

(۱) أى الوجه الثانى من وجوه الاستدلال على كون الإجازة كاشفة، وهو ما ذكره بقوله: وبأن الإجازة متعلقة بالعقد... الخ ، راجع الصفحة ۴۰۰. (۲) فى ف زيادة: إمضاء. (*)

ص ۴۰۴

مقتضاه مركبا من نقل فى زمان ورضا بذلك النقل، كان مقتضى العقد الملك بعد الإيجاب. ولأجل ما ذكرنا - أيضا - لا يكون فسخ العقد إلا انحلاله من زمانه، لا من زمان العقد، فإن الفسخ نظير الإجازة والرد لا يتعلق إلا بمضمون العقد وهو النقل من حينه، فلو كان زمان وقوع النقل مأخوذا فى العقد على وجه القيدية لكان رده وحله موجبا للحكم بعدم الآثار من حين العقد. والسر فى جميع ذلك ما ذكرنا: من عدم كون زمان النقل إلا ظرفا، فجميع ما يتعلق بالعقد من الإمضاء والرد والفسخ، إنما يتعلق بنفس المضمون، دون المقيد بذلك الزمان. والحاصل: أنه لا إشكال فى حصول الإجازة بقول المالك: رضيت بكون مالى لزيد بإزاء ماله أو رضيت بانتقال مالى إلى زيد وغير ذلك من الألفاظ التى لا تعرض فيها لإنشاء الفضولى فضلا عن زمانه. كيف! وقد جعلوا تمكين الزوجة بالدخول عليها إجازة منها، ونحو ذلك، ومن المعلوم: أن الرضا يتعلق بنفس نتيجة العقد، من غير ملاحظة زمان نقل الفضولى. وبتقرير آخر: أن الإجازة من المالك قائمة مقام رضاه وإذنه المقرون بإنشاء الفضولى أو مقام نفس إنشائه، فلا يصير المالك بمنزلة العاقد إلا بعد الإجازة، فهى إما شرط أو جزء سبب للملك. وبعبارة اخرى: المؤثر هو العقد المرضى به، والمقيد من حيث إنه مقيد لا يوجد إلا بعد القيد، ولا يكفى فى التأثير وجود ذات المقيد

ص ۴۰۵

المجردة (۱) عن القيد. وثانيا: أنا (۲) لو سلمنا عدم كون الإجازة شرطا اصطلاحيا ليؤخذ فيه تقدمه على المشروط، ولا جزء سبب، وإنما هى من المالك محدثة للتأثير فى العقد السابق وجاعلة له (۳) سببا تاما حتى كأنه وقع مؤثرا، فيتفرع عليه أن مجرد رضا المالك بنتيجة العقد - أعنى محض الملكية من غير التفات إلى وقوع عقد سابق - ليس (۴) 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 والنذر - ومن المعلوم: أن المالك لا يصير عاقدا أو بمنزلته إلا بعد الإجازة فلا يجب الوفاء إلا بعدها، ومن المعلوم: أن الملك الشرعى يتبع الحكم الشرعى، فما لم يجب الوفاء فلا ملك. ومما ذكرنا يعلم: عدم صحة الاستدلال للكشف بدليل وجوب الوفاء بالعقود، بدعوى: أن الوفاء بالعقد والعمل بمقتضاه هو الالتزام (۵)

(هامش)

(۱) فى ف : المجرد. (۲) كذا فى ش ومصححة ن ، وفى غيرهما: وأما ثانيا فلأنا. (۳) كذا فى ش ومصححتى ن و ص ، وفى غيرها بدل جاعلة له : جاعله. (۴) كذا فى ش ومصححتى ن و ص ، وفى غيرها: ليست. (۵) كذا فى ف و ش ، وفى غيرهما: الإلزام ، إلا أنها صححت فى أكثر النسخ بما أثبتناه. (*)

ص ۴۰۶

بالنقل من حين العقد، وقس على ذلك ما لو كان دليل الملك عموم * (أحل الله البيع) * (۱) فإن الملك ملزوم لحلية التصرف (۲)، وقبل (۳) الإجازة لا يحل التصرف، خصوصا إذا علم عدم رضا المالك باطنا أو تردده فى الفسخ والإمضاء. وثالثا: سلمنا دلالة الدليل

على إمضاء الشارع لإجازة المالك على طبق مفهومها اللغوى والعرفى - أعنى جعل العقد السابق جائزا ماضيا - بتقريب أن يقال: إن معنى الوفاء بالعقد: العمل بمقتضاه ومؤداه العرفى، فإذا صار العقد بالإجازة (۴) كأنه (۵) وقع مؤثرا ماضيا (۶)، 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 ومؤداه العرفى ترتب الأثر من حين العقد، كما أن كون مفهوم القبول رضا بمفهوم الإيجاب وإمضاء (۷) له لا يوجب ذلك، حتى يكون مقتضى الوفاء بالعقد

(هامش)

(۱) البقرة: ۲۷۵. (۲) فى ف : لحلية الإجازة. (۳) فى ع ، ص و ش : فقبل. (۴) فى م و ع زيادة: ماضيا - ظ. (۵) فى غير ف و ش : فكأنه ، ولكن صحح فى خ و ن بما أثبتناه. (۶) العبارة فى مصححة ص هكذا: فإذا صار العقد بالإجازة مؤثرا ماضيا... (۷) كذا فى ش ومصححتى ن و ص ، وفى سائر النسخ: إمضائه. (*)

ص ۴۰۷

ترتيب الآثار من حين الإيجاب، فتأمل -: إن (۱) هذا المعنى على حقيقته غير معقول، لأن العقد الموجود على صفة عدم التأثير يستحيل لحوق صفة التأثير له، لاستحالة خروج الشيء عما وقع عليه، فإذا دل الدليل الشرعى على إمضاء الإجازة على هذا الوجه الغير المعقول، فلا بد من صرفه بدلالة الاقتضاء إلى إرادة معاملة العقد بعد الإجازة معاملة العقد الواقع مؤثرا من حيث ترتب الآثار الممكنة، فإذا أجاز المالك حكمنا بانتقال نماء المبيع بعد العقد إلى المشترى وإن كان أصل الملك قبل الإجازة للمالك ووقع النماء فى ملكه. والحاصل: أنه يعامل بعد الإجازة معاملة العقد الواقع مؤثرا من حينه بالنسبة إلى ما أمكن من الآثار، وهذا نقل حقيقى فى حكم الكشف من بعض الجهات، وسيأتى الثمرة بينه وبين الكشف الحقيقى (۲). ولم أعرف من قال بهذا الوجه من الكشف إلا الاستاذ شريف العلماء قدس سره فيما عثرت عليه من بعض تحقيقاته، وإلا فظاهر كلام القائلين بالكشف أن الانتقال فى زمان العقد، ولذا عنون العلامة رحمه الله فى القواعد مسألة الكشف والنقل بقوله: وفى زمان الانتقال إشكال (۳). فجعل النزاع فى هذه المسألة نزاعا فى زمان الانتقال.

(هامش)

(۱) فى ش و ص بدل إن : إذ. (۲) يأتى فى الصفحة ۴۱۰ وما بعدها. (۳) القواعد ۱: ۱۲۴. (*)

ص ۴۰۸

وقد تحصل مما ذكرنا: أن كاشفية الإجازة على وجوه ثلاثة، قال بكل (۱) منها قائل: أحدها - وهو المشهور -: الكشف الحقيقى والتزام كون الإجازة فيها شرطا متأخرا، ولذا اعترضهم (۲) جمال المحققين فى حاشيته على الروضة (۳) بأن الشرط لا يتأخر (۴). والثانى: الكشف الحقيقى والتزام كون الشرط تعقب العقد بالإجازة لا نفس الإجازة، فرارا عن لزوم تأخر الشرط عن المشروط، والتزم بعضهم بجواز التصرف قبل الإجازة لو علم تحققها فيما بعد (۵). الثالث: الكشف الحكمى، وهو إجراء أحكام الكشف بقدر الإمكان مع عدم تحقق الملك فى الواقع إلا بعد الإجازة. وقد تبين من تضاعيف كلماتنا: أن الأنسب بالقواعد والعمومات هو النقل، ثم بعده الكشف الحكمى، وأما الكشف الحقيقى مع كون نفس الإجازة من الشروط، فإتمامه بالقواعد فى غاية الإشكال، ولذا استشكل فيه العلامة فى القواعد (۶) ولم يرجحه المحقق الثانى فى حاشية الإرشاد (۷)،

(هامش)

(۱) فى غير ص و ش : لكل. (۲) فى ص كتب فوق الكلمة: اعترض عليهم - ظ. (۳) فى ف : حاشية الروضة. (۴) انظر حاشية الروضة: ۳۵۸. (۵) تقدم فى الصفحة ۴۰۲. (۶) القواعد ۱: ۱۲۴. (۷) حاشية الإرشاد (مخطوط): ۲۱۹. (*)

ص ۴۰۹

بل عن الإيضاح اختيار خلافه (۱)، تبعا للمحكى عن كاشف الرموز (۲) وقواه فى مجمع البرهان (۳)، وتبعهم كاشف اللثام فى النكاح (۴). هذا بحسب القواعد والعمومات، وأما الأخبار، فالظاهر من صحيحة محمد بن قيس (۵): الكشف - كما صرح به فى الدروس (۶) - وكذا الأخبار التى بعدها (۷)، لكن لا ظهور فيها للكشف بالمعنى المشهور، فتحتمل الكشف الحكمى. نعم، صحيحة أبى عبيدة - الواردة فى تزويج الصغيرين فضولا، الآمرة بعزل الميراث من الزوج المدرك الذى أجاز فمات، للزوجة الغير المدركة حتى تدرك وتحلف (۸) - ظاهرة فى قول الكشف، إذ لو كان مال الميت قبل إجازة الزوجة باقية (۹) على ملك سائر الورثة، كان العزل

(هامش)

(۱) الإيضاح ۱: ۴۲۰، وحكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۱۸۹، وقال: وهو الظاهر من الفخر فى الإيضاح. (۲) انظر كشف الرموز ۱: ۴۴۵ - ۴۴۶. (۳) مجمع الفائدة ۸: ۱۵۹. (۴) لم نعثر على التصريح بذلك فيه، لكن قال السيد العاملى فى مفتاح الكرامة (۴: ۱۸۹): وإليه مال صاحب كشف اللثام فى باب النكاح، (انظر كشف اللثام ۲: ۲۲). (۵) المتقدمة فى الصفحة ۳۵۳. (۶) الدروس ۳: ۲۳۳. (۷) وهى روايات تقدمت فى الصفحات ۳۵۸ - ۳۶۳. هذا، وفى ش شطب على عبارة: التى بعدها . (۸) الوسائل ۱۷: ۵۲۷، الباب ۱۱ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث الأول. (۹) كذا فى النسخ، والمناسب: باقيا. (*)

ص ۴۱۰

مخالفا لقاعدة تسلط الناس على أموالهم ، فإطلاق الحكم بالعزل منضما إلى عموم الناس مسلطون على أموالهم (۱) يفيد أن العزل لاحتمال كون الزوجة الغير المدركة وارثة فى الواقع، فكأنه احتياط فى الأموال قد غلبه الشارع على أصالة عدم الإجازة، كعزل نصيب الحمل وجعله أكثر ما يحتمل. بقى الكلام فى بيان الثمرة بين الكشف - باحتمالاته - والنقل. فنقول: أما الثمرة على الكشف الحقيقى، بين كون نفس الإجازة شرطا، وكون الشرط تعقب العقد بها ولحوقها له، فقد يظهر فى جواز تصرف كل منهما فيما انتقل إليه بإنشاء الفضولى إذا علم إجازة المالك فيما بعد. وأما الثمرة بين الكشف الحقيقى والحكمى مع كون نفس الإجازة شرطا، يظهر (۲) فى مثل ما إذا وطى المشترى الجارية قبل إجازة مالكها فأجاز، فإن الوط ء على الكشف الحقيقى حرام ظاهرا، لأصالة عدم الإجازة، حلال واقعا، لكشف الإجازة عن وقوعه فى ملكه. ولو أولدها صارت ام ولد على الكشف الحقيقى والحكمى، لأن مقتضى جعل العقد الواقع ماضيا: ترتب حكم وقوع الوط ء فى الملك، ويحتمل عدم تحقق الاستيلاد على الحكمى، لعدم تحقق حدوث الولد فى الملك وإن حكم بملكيته للمشترى بعد ذلك.

(هامش)

(۱) عوالى اللآلى ۳: ۲۰۸، الحديث ۴۹. (۲) فى ص : فإنه يظهر. (*)

ص ۴۱۱

۲

ولو نقل المالك [ام] (۱) الولد عن ملكه قبل الإجازة فأجاز، بطل النقل على الكشف الحقيقى، لانكشاف وقوعه فى ملك الغير - مع احتمال كون النقل بمنزلة الرد - وبقى صحيحا على الكشف الحكمى، وعلى المجيز قيمتها (۲)، لأنه مقتضى الجمع بين جعل العقد ماضيا من حين وقوعه ومقتضى صحة النقل الواقع قبل حكم الشارع بهذا الجعل، كما فى الفسخ بالخيار مع انتقال متعلقه بنقل لازم. وضابط الكشف الحكمى: الحكم بعد الإجازة بترتب آثار ملكية المشترى من حين العقد، فإن ترتب شىء من آثار ملكية المالك قبل إجازته - كإتلاف النماء ونقله - ولم يناف الإجازة، جمع بينه وبين مقتضى الإجازة بالرجوع إلى البدل، وإن نافى الإجازة كإتلاف العين عقلا أو شرعا - كالعتق - فات محلها، مع احتمال الرجوع إلى البدل، وسيجئ. ثم، إنهم ذكروا للثمرة بين الكشف والنقل مواضع: منها: النماء، فإنه على الكشف بقول مطلق لمن انتقل إليه العين، وعلى النقل لمن انتقلت عنه، وللشهيد الثانى فى الروضة عبارة

(۳)، توجیه

(هامش)

(۱) لم یرد فی ف ، والظاهر عدم وروده فی النسخة الأصلیة، حیث کتب فوقه فی ن ، خ ، م و ع العلامة: ظ . (۲) کذا فی ش ومصححة ن ، وفی سائر النسخ: قیمته. (۳) والعبارة هی: وتظهر الفائدة فی النماء، فإن جعلناها کاشفة، فالنماء المنفصل المتخلل بین العقد والإجازة الحاصل من المبیع للمشتری، ونماء الثمن المعین للبائع، ولو جعلناها ناقلة فهما للمالک المجیز الروضة البهیة ۳: ۲۲۹ – ۲۳۰. (*)

ص ۴۱۲

المراد منها – کما فعله بعض (۱) – أولی من توجیه حکم ظاهرها، کما تکلفه آخر (۲). ومنها: أن فسخ الأصیل لإنشائه قبل إجازة الآخر مبطل له علی القول بالنقل، دون الکشف، بمعنی أنه لو جعلناها ناقلة کان فسخ الأصیل کفسخ الموجب قبل قبول القابل (۳) فی کونه ملغیا لإنشائه السابق، بخلاف ما لو جعلت کاشفة، فإن العقد تام من طرف الأصیل، غایة الأمر تسلط الآخر علی فسخه، وهذا مبنی علی ما تسالموا علیه من جواز إبطال أحد المتعاقدین لإنشائه قبل إنشاء صاحبه، بل قبل تحقق شرط صحة العقد – کالقبض فی الهبة والوقف والصدقة – فلا یرد ما اعترضه بعض: من منع جواز الإبطال علی القول بالنقل، معللا بأن ترتب الأثر علی جزء السبب بعد انضمام الجزء الآخر من أحکام الوضع لا مدخل لاختیار المشتری فیه (۴). وفیه: أن الکلام فی أن عدم تخلل الفسخ بین جزئی السبب

(هامش)

(۱) کما وجهه جمال الدین فی حاشیة الروضة: ۳۵۸ بکون العقد فضولیا من الطرفین. (۲) المراد منه ظاهرا صاحب مفتاح الکرامة وبعض من تبعه – کما فی غایة الآمال: ۳۸۰ – وراجع مفتاح الکرامة ۴: ۱۹۰، وغنائم الأیام: ۵۴۲ – ۵۴۳، وجامع الشتات ۲: ۲۸۱. (۳) فی م ، ع و ش : القائل. (۴) أورد الاعتراض المحقق القمی فی غنائم الأیام: ۵۴۳، وجامع الشتات ۲: ۲۸۲. (*)

ص ۴۱۳

شرط، فانضمام الجزء الآخر من دون تحقق الشرط غیر مجد فی وجود المسبب، فالأولی فی سند المنع دفع احتمال اشتراط عدم تخلل الفسخ بإطلاقات صحة العقود ولزومها، ولا یخلو عن إشکال. ومنها: جواز تصرف الأصیل فیما انتقل عنه بناء علی النقل، وإن قلنا بأن فسخه غیر مبطل لإنشائه، فلو باع جاریة من فضولی جاز له وطؤها، وإن استولدها صارت ام ولد، لأنها ملکه، وکذا لو زوجت نفسها من فضولی جاز لها التزویج من الغیر، فلو حصل الإجازة فی المثالین لغت، لعدم بقاء المحل قابلا. والحاصل: أن الفسخ القولی وإن قلنا: إنه غیر مبطل لإنشاء الأصیل، إلا أن له فعل ما ینافی انتقال المال عنه علی وجه یفوت محل الإجازة، فینفسخ العقد بنفسه بذلک. وربما احتمل عدم جواز التصرف علی هذا القول أیضا، ولعله لجریان عموم وجوب الوفاء بالعقد فی حق الأصیل وإن لم یجب فی الطرف الآخر، وهو الذی یظهر من المحقق الثانی فی مسألة شراء الغاصب بعین المال المغصوب، حیث قال: لا یجوز للبائع ولا للغاصب التصرف فی العین لإمکان الإجازة، سیما علی القول بالکشف (۱)، انتهی. وفیه: أن الإجازة علی القول بالنقل له مدخل فی العقد شرطا أو شطرا، فما لم یتحقق الشرط أو الجزء لم یجب الوفاء علی أحد من (۲)

(هامش)

(۱) جامع المقاصد ۶: ۳۳۱. (۲) لم ترد من فی ش . (*)

ص ۴۱۴

المتعاقدین، لأن المأمور بالوفاء به (۱) هو العقد المقید الذی لا یوجد إلا بعد القید. هذا (۲) کله علی النقل، وأما علی القول بالکشف، فلا یجوز التصرف فیه، علی ما یستفاد من کلمات جماعة، کالعلامة والسید العمیدی (۳) والمحقق الثانی (۴) وظاهر غیرهم. وربما اعترض علیه بعدم المانع له (۵) من التصرف، لأن مجرد احتمال انتقال المال عنه فی الواقع، لا یقدح فی السلطنة الثابتة له، ولذا صرح

بعض المعاصرين بجواز التصرف مطلقا. نعم، إذا حصلت (۶) الإجازة كشفت عن بطلان كل تصرف مناف لانتقال المال إلى المجيز، فيأخذ المال مع بقائه وبدله مع تلفه. قال: نعم لو علم بإجازة المالك لم يجز له التصرف (۷)، انتهى. أقول: مقتضى عموم وجوب الوفاء: وجوبه على الأصيل ولزوم العقد وحرمة نقضه من جانبه، ووجوب الوفاء عليه ليس مراعى بإجازة المالك، بل مقتضى العموم وجوبه حتى مع العلم بعدم إجازة

(هامش)

(۱) لم ترد به فى ش . (۲) فى غير ف : وهذا. (۳) انظر كنز الفوائد ۱: ۳۸۵. (۴) راجع الصفحة السابقة. (۵) لم ترد له فى ف . (۶) فى غير ف : حصل. (۷) لم نعثر عليه. (*)

ص ۴۱۵

المالك، ومن هنا يظهر أنه لا فائدة فى أصالة عدم الإجازة. لكن ما ذكره البعض (۱) 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: وأما على المشهور فى معنى الكشف: من كون نفس الإجازة المتأخرة شرطا لكون العقد السابق بنفسه مؤثرا تاما، فالذى يجب الوفاء به هو نفس العقد من غير تقييد، وقد تحقق، فيجب على الأصيل الالتزام به وعدم نقضه إلى أن ينقض، فإن رد المالك فسخ للعقد (۲) من طرف الأصيل، كما أن إجازته إمضاء له من طرف الفضولى. والحاصل: أنه إذا تحقق العقد، فمقتضى العموم - على القول بالكشف، المبنى على كون ما يجب الوفاء به هو العقد من دون ضميمة شيء شرطا أو شطرا -: حرمة نقضه على الأصيل مطلقا، فكل تصرف يعد نقضا لعقد المبادلة - بمعنى عدم اجتماعه مع صحة العقد - فهو غير جائز. ومن هنا تبين فساد توهم: أن العمل بمقتضى العقد كما يوجب حرمة تصرف الأصيل فيما انتقل عنه، كذلك يوجب جواز تصرفه فيما انتقل إليه، لأن مقتضى العقد مبادلة المالين، فحرمة التصرف فى ماله مع حرمة التصرف فى عوضه ينافى (۳) مقتضى العقد، أعنى المبادلة.

(هامش)

(۱) فى ف : بعض. (۲) كذا فى ف ، وفى سائر النسخ: العقد. (۳) فى ص : تنافى. (*)

ص ۴۱۶

توضيح الفساد: أن الثابت من وجوب وفاء العاقد بما التزم على نفسه من المبادلة: حرمة نقضه والتخطى عنه، وهذا لا يدل إلا على حرمة التصرف فى ماله، حيث التزم بخروجه عن ملكه ولو بالبدل، وأما دخول البدل فى ملكه فليس مما التزمه على نفسه، بل مما جعله لنفسه، ومقتضى الوفاء بالعقد حرمة رفع اليد عما التزم على نفسه، وأما قيد كونه بإزاء مال فهو خارج عن الالتزام على نفسه وإن كان داخلا فى مفهوم المبادلة، فلو لم يتصرف فى مال صاحبه لم يكن ذلك نقضا للمبادلة، فالمرجع فى هذا التصرف فعلا وتركا (۱) إلى ما يقتضيه الأصل، وهى أصالة عدم الانتقال. ودعوى: أن الالتزام المذكور إنما هو على تقدير الإجازة ودخول البدل فى ملكه، فالالتزام معلق على تقدير لم يعلم تحققه، فهو كالنذر المعلق على شرط، حيث حكم جماعة (۲) بجواز التصرف فى المال المنذور قبل تحقق الشرط إذا لم يعلم بتحققه، فكما أن التصرف حينئذ لا يعد حنثا، فكذا التصرف فيما نحن فيه قبل العلم بتحقق الإجازة لا يعد نقضا لما التزمه، إذ لم يلتزمه فى الحقيقة إلا معلقا. مدفوعة - بعد تسليم جواز التصرف فى مسألة النذر المشهورة بالإشكال -: بأن (۳) الفرق بينهما أن الالتزام هنا غير معلق على الإجازة،

(هامش)

(۱) فى ن ، خ و م : أو تركا. (۲) منهم المحقق فى الشرائع ۳: ۱۰۸، والشهيد الأول فى الدروس ۲: ۲۰۵، والشهيد الثانى فى الروضة البهية ۶: ۲۹۴ - ۲۹۶ والمسالك ۱۰: ۳۰۶، والتسترى فى مقابس الأنوار: ۱۹۲ - ۱۹۳. (۳) فى غير ص : أن. (*)

ص ۴۱۷

وإنما التزم بالمبادلة متوقعا للإجازة، فيجب عليه الوفاء به، ويحرم عليه نقضه إلى أن يحصل ما يتوقعه من الإجازة، أو ينتقض التزامه برد المالك. ولأجل ما ذكرنا - من اختصاص حرمة النقض بما يعد من التصرفات منافيا لما التزمه الأصيل على نفسه، دون غيرها - قال فى القواعد فى باب النكاح: ولو تولى الفضولى أحد طرفى العقد ثبت فى حق المباشر تحريم المصاهرة، فإن كان زوجا حرمت عليه الخامسة والاخت والام والبنت، إلا إذا فسخت، على إشكال فى الام، وفى الطلاق نظر، لترتبه على عقد لازم، فلا يبيح (١) المصاهرة، وإن كانت زوجة لم يحل لها نكاح غيره إلا إذا فسخ، والطلاق هنا (٢) معتبر (٣)، انتهى. وعن كشف اللثام نفى الإشكال (۴)، وقد صرح أيضا جماعة بلزوم النكاح المذكور من طرف الأصيل، وفرعوا عليه تحريم المصاهرة (۵). وأما مثل النظر إلى المزوجة فضولا وإلى امها - مثلا - وغيره مما لا يعد تركه نقضا لما التزم العاقد على نفسه، فهو باق تحت الأصول،

(هامش)

(١) كذا فى ش ومصححة ن والمصدر، وفى سائر النسخ: فلا يقع. (٢) لم ترد هنا فى غير ف و ش ، وزيدت فى ن تصحيحا. (٣) القواعد ٢: ٧. (۴) كشف اللثام ٢: ٢٣. (۵) كما فرع عليه المحقق الثانى فى جامع المقاصد ١٢: ١۵٩، والبحرانى فى دائق الح ٢٣: ٢٨٨ - ٢٨٩. (*)

ص ۴١٨

لأن ذلك من لوازم علاقة الزوجية الغير الثابتة، بل المنفية بالأصل، فحرمة نقض العاقد لما عقد على نفسه لا يتوقف على ثبوت نتيجة العقد - أعنى علاقة الملك أو الزوجية - بل ثبوت النتيجة تابع لثبوت حرمة النقض من الطرفين. ثم إن بعض متأخرى المتأخرين ذكر ثمرات اخر لا بأس بذكرها للتنبه بها (١) وبما يمكن أن يقال عليها: منها: ما لو انسلخت قابلية الملك عن أحد المتبايعين بموته قبل إجازة الآخر أو بعروض كفر بارتداد فطرى أو غيره مع كون المبيع عبدا مسلما أو مصحفا، فيصح حينئذ على الكشف دون النقل. وكذا لو انسلخت قابلية المنقول بتلف أو عروض نجاسة له مع ميعانه... إلى غير ذلك. وفى مقابله ما لو تجددت القابلية قبل الإجازة بعد انعدامها حال العقد، كما لو تجددت الثمرة وبدا صلاحها بعد العقد قبل الإجازة، وفيما قارن العقد فقد الشروط (٢) ثم حصلت (٣) وبالعكس (۴). وربما يعترض (۵) على الأول: بإمكان دعوى ظهور الأدلة فى

(هامش)

(١) لم ترد للتنبه بها فى ف . (٢) كذا فى ش والمصدر، وفى سائر النسخ: الشرط. (٣) فى مصححتى ن و ص : حصل. (۴) إلى هنا ينتهى ما ذكره بعض متأخرى المتأخرين - وهو كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد (مخطوط): ۶٢ - مع تغيير فى العبارة. (۵) اعترض عليه صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٢: ٢٩١. (*)

ص ۴١٩

اعتبار استمرار القابلية إلى حين الإجازة على الكشف، فيكشف الإجازة عن حدوث الملك من حين العقد مستمرا إلى حين الإجازة. وفيه: أنه لا وجه لاعتبار استمرار القابلية، ولا استمرار التملك المكشوف عنه بالإجازة إلى حينها، كما لو وقعت بيوع متعددة على ماله (١)، فإنهم صرحوا بأن إجازة الأول توجب صحة الجميع (٢)، مع عدم بقاء مالكية الأول مستمرا، وكما يشعر بعض أخبار المسألة المتقدمة، حيث إن ظاهر بعضها وصريح الآخر (٣) عدم اعتبار حياة المتعاقدين حال الإجازة، مضافا إلى فحوى خبر تزويج الصغيرين (۴) الذى يصلح ردا (۵) لما ذكر فى الثمرة الثانية - أعنى: خروج المنقول عن قابلية تعلق إنشاء عقد أو إجازة به، لتلف وشبهه - فإن موت أحد الزوجين كتلف أحد العوضين فى فوات أحد ركنى العقد، مضافا إلى إطلاق رواية عروة (۶)، حيث لم يستفصل النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن موت الشاة أو ذبحه وإتلافه (٧).

(هامش)

(١) فى ص : مال. (٢) راجع المسالك ٣: ١۵٨، وغنائم الأيام: ۵۴٣، وجامع الشتات ٢: ٢٨٢ - ٢٨٣، ومفتاح الكرامة ۴: ١٩١، والجواهر

۲۲: ۲۹۲. (۳) مثل روایة ابن أشیم، المتقدمة فی الصفحة ۳۶۱. (۴) المتقدم فی الصفحة ۴۰۹. (۵) کلمة ردا من ش ومصححة ن . (۶) المتقدمة فی الصفحة ۳۵۱. (۷) کذا فی النسخ، والمناسب: ذبحها وإتلافها. (*)

ص ۴۲۰

نعم، ما ذکره أخیرا من تجدد القابلیة بعد العقد حال الإجازة لا یصلح ثمرة للمسألة، لبطلان العقد ظاهرا علی القولین، وکذا فیما لو قارن العقد فقد الشرط. وبالجملة، فباب المناقشة وإن کان واسعا، إلا أن الأرجح فی النظر ما ذکرناه. وربما یقال (۱) بظهور الثمرة فی تعلق الخیارات وحق الشفعة واحتساب مبدأ الخیارات ومعرفة مجلس الصرف والسلم والأیمان والنذور المتعلقة بمال البائع أو المشتری، وتظهر الثمرة أیضا فی العقود المترتبة علی الثمن أو المثمن، وسیأتی إن شاء الله.

(هامش)

(۱) قاله کاشف الغطاء فی شرحه علی القواعد (مخطوط)، الورقة ۶۲. (*)

ص ۴۲۱

التنبیه علی أمور

التنبیه علی أمور:

الأول: عدم کون الخلاف فی مفهوم الإجازة:

أن الخلاف فی کون الإجازة کاشفة أو ناقلة لیس فی مفهومها اللغوی ومعنی الإجازة وضعا أو انصرافا، بل فی حکمها الشرعی بحسب ملاحظة اعتبار رضا المالک وأدلة وجوب الوفاء بالعقود وغیرهما من الأدلة الخارجیة، فلو قصد المجیز الإمضاء من حین الإجازة علی القول بالکشف، أو (۱) الإمضاء من حین العقد علی القول بالنقل، ففی صحتها وجهان.

الثانی: هل یشترط التلفظ بالإجازة؟

الثانی: هل یشترط التلفظ بالإجازة؟

أنه یشترط فی الإجازة أن یکون باللفظ الدال علیه (۲) علی وجه الصراحة العرفیة، کقوله: أمضیت و أجزت و أنفذت و رضیت ، وشبه ذلک. وظاهر روایة البارقی (۳) وقوعها بالکنایة، ولیس ببعید إذا اتکل

(هامش)

(۱) فی م بدل أو : و. (۲) کذا فی النسخ، والمناسب: أن تکون باللفظ الدال علیها کما فی مصححة ص . (۳) تقدمت فی الصفحة ۳۵۱. (*)

ص ۴۲۲

علیه (۱) عرفا. والظاهر أن الفعل الکاشف عرفا عن الرضا بالعقد کاف، کالتصرف فی الثمن، ومنه إجازة البیع الواقع علیه - کما سیجئ (۲) - وکتمکین الزوجة من الدخول بها إذا زوجت فضولا، کما صرح به العلامة قدس سره (۳). وربما یحکی عن بعض اعتبار اللفظ (۴)، بل نسب إلی صریح جماعة ظاهر وآخرین (۵)، وفی النسبة نظر. واستدل علیه بعضهم (۶): من أنه (۷) کالبیع فی استقرار الملک، وهو یشبه المصادرة. ویمکن أن یوجه: بأن الاستقراء فی النواقل الاختیاریة اللازمة - کالبیع وشبهه - یقتضی اعتبار اللفظ، ومن المعلوم أن النقل الحقیقی العرفی من المالک یحصل بتأثیر الإجازة. وفیه نظر، بل لولا شبهة الإجماع الحاصلة من عبارة جماعة من المعاصرین (۸) تعین القول بکفایة نفس الرضا إذا علم حصوله من أی

(هامش)

(۱) كذا فى النسخ، والمناسب: عليها ، كما استظهره مصحح ص . (۲) يجئ فى الصفحة ۴۶۹ فى الأمر الثالث الكلام فى المجاز . (۳) انظر القواعد ۲: ۸. (۴) اعتبره الفاضل المقداد فى التنقيح الرائع ۲: ۲۷. (۵) نسبه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۱۹۸. (۶) استدل عليه الفاضل المقداد فى التنقيح الرائع ۲: ۲۷. (۷) فى مصححة ص : بأنها. (۸) انظر مفتاح الكرامة ۴: ۱۹۸، والجواهر ۲۲: ۲۹۳ – ۲۹۴. (*)

ص ۴۲۳

طريق، كما يستظهر من كثير من الفتاوى (۱) والنصوص (۲). فقد علل جماعة (۳) عدم كفاية السكوت فى الإجازة بكونه أعم من الرضا فلا يدل عليه، فالعدول عن التعليل بعدم اللفظ إلى عدم الدلالة كالصريح فيما ذكرنا. وحكى عن آخرين (۴) أنه إذا أنكر الموكل الإذن فيما أوقعه الوكيل من المعاملة فحلف انفسخت، لأن الحلف يدل على كراهتها. وذكر بعض: أنه يكفى فى إجازة البكر للعقد الواقع عليها فضولا سكوتها (۵). ومن المعلوم: أن ليس المراد من ذلك أنه لا يحتاج إلى إجازتها، بل المراد كفاية السكوت الظاهر فى الرضا وإن لم يفد القطع، دفع

(هامش)

(۱) منها ما ذكره المقدس الأردبيلى فى مجمع الفائدة ۸: ۱۶۰، والسيد المجاهد فى المناهل: ۲۸۹، وصاحب الجواهر فى الجواهر ۲۲: ۲۹۴. (۲) كالنصوص الآتية فى إجازة البكر وإجازة المولى وغيرهما. (۳) منهم العلامة فى نهاية الإحكام ۲: ۴۷۵ – ۴۷۶، والشهيد الثانى فى الروضة ۳: ۲۳۴، وصاحب الجواهر فى الجواهر ۲۲: ۲۹۳. (۴) حكاه السيد المجاهد فى المناهل: ۴۶۶ عن الغنية والمختصر النافع والشرائع والإرشاد والقواعد وغيرها، وانظر الغنية: ۲۶۹، والمختصر النافع: ۱۵۵، والشرائع ۲: ۲۰۵، والإرشاد ۱: ۴۱۹، والقواعد ۱: ۲۵۹ – ۲۶۰، والرياض ۲: ۱۲، والجواهر ۲۷: ۴۰۳. (۵) هذا هو المشهور بين الأصحاب كما صرح به الشهيد الثانى فى المسالك ۷: ۱۶۴، والمحدث البحرانى فى الحدائق ۲۳: ۲۶۳، والأشهر الأظهر، كما قال فى الرياض ۲: ۸۲، ونسب الخلاف فيها إلى الحلى فقط. (*)

ص ۴۲۴

للحرج عليها وعلينا. ثم إن الظاهر أن كل من قال بكفاية الفعل الكاشف عن الرضا – كأكل الثمن وتمكين الزوجة – اكتفى به من جهة الرضا المدلول عليه به، لا من جهة سببية الفعل تعبدا. وقد صرح غير واحد (۱) بأنه لو رضى المكره بما فعله صح، ولم يعبروا بالإجازة. وقد ورد فيمن زوجت نفسها فى حال السكر: أنها إذا أقامت معه بعد ما أفاقت فذلك رضا منها (۲). وعرفت (۳) أيضا استدلالهم على كون الإجازة كاشفة بأن العقد مستجمع للشرائط عدا رضا المالك، فإذا حصل عمل السبب التام عمله. وبالجملة، فدعوى الإجماع فى المسألة دونها خرط القتاد! وحينئذ فالعمومات المتمسك بها لصحة الفضولى (۴) – السالمة عن ورود مخصص عليها، عدا ما دل على اعتبار رضا المالك فى حل ماله وانتقاله إلى الغير ورفع سلطنته عنه (۵) – أقوى حجة فى المقام. مضافا إلى ما ورد فى عدة أخبار من أن سكوت المولى بعد

(هامش)

(۱) منهم المحقق فى الشرائع ۲: ۱۴، والعلامة فى القواعد ۱: ۱۲۴ وغيره، والشهيد فى الدروس ۳: ۱۹۲ واللمعة: ۱۱۰. (۲) الوسائل ۱۴: ۲۲۱، الباب ۱۴ من أبواب عقد النكاح. (۳) راجع الصفحة ۴۰۰ و ۴۰۱. (۴) راجع الصفحات ۳۵۱ – ۳۶۲. (۵) راجع الصفحة ۳۶۴ وما بعدها. (*)

ص ۴۲۵

علمه بتزويج عبده إقرار منه له عليه (۱)، وما دل على أن قول المولى – لعبده المتزوج بغير إذنه –: طلق ، يدل على الرضا بالنكاح فيصير إجازة (۲)، وعلى أن المانع من لزوم نكاح العبد بدون إذن مولاه معصية المولى التى ترتفع بالرضا (۳)، وما دل على أن

التصرف من ذی الخیار رضا منه (۴)، وغیر ذلک. بقی فی المقام: أنه إذا قلنا بعدم اعتبار إنشاء الإجازة باللفظ، وکفایة مطلق الرضا أو الفعل الدال علیه، فینبغی أن یقال بکفایة وقوع مثل ذلک مقارنا للعقد أو سابقا، فإذا فرضنا أنه علم رضا (۵) المالک بقول أو فعل یدل علی رضاه ببیع ماله کفی فی اللزوم، لأن ما یؤثر بلحوقه یؤثر بمقارنته بطریق أولی. والظاهر أن الأصحاب لا یلتزمون بذلک، فمقتضی ذلک: أن لا یصح الإجازة إلا بما لو وقع قبل العقد کان إذنا مخرجا للبیع عن بیع الفضولی. ویؤید ذلک: أنه لو کان مجرد الرضا ملزما، کان مجرد الکراهة فسخا (۶)، فیلزم عدم وقوع بیع الفضولی مع نهی المالک، لأن الکراهة

(هامش)

(۱) راجع الوسائل ۱۴: ۵۲۵، الباب ۲۶ من أبواب نکاح العبید والإماء. (۲) راجع الوسائل ۱۴: ۵۲۶، الباب ۲۷ من أبواب نکاح العبید والإماء. (۳) یدل علیه ما فی الوسائل ۱۴: ۵۲۳، الباب ۲۴ من أبواب نکاح العبید والإماء، الحدیث ۱ و ۲ وغیرهما. (۴) انظر الوسائل ۱۲: ۳۵۱ - ۳۵۲، الباب ۴ من أبواب الخیار. (۵) فی ف : ورضی. (۶) فی ف : فاسخا. (*)

ص ۴۲۶

الحاصلة حینه وبعده - ولو آنا ما - تکفی فی الفسخ، بل یلزم عدم وقوع بیع المکره أصلا، إلا أن یلتزم بعدم کون مجرد الکراهة فسخا وإن کان مجرد الرضا إجازة.

الثالث: فی اعتبار عدم سبق الرد فی الإجازة

الثالث: فی اعتبار عدم سبق الرد فی الإجازة:

من شروط الإجازة أن لا یسبقها الرد، إذ مع الرد ینفسخ العقد، فلا یبقی ما یلحقه الإجازة (۱). والدلیل علیه - بعد ظهور الإجماع، بل التصریح به فی کلام بعض مشایخنا (۲) -: أن الإجازة إنما تجعل المجیز أحد طرفی العقد، وإلا لم یکن مکلفا بالوفاء بالعقد، لما عرفت من أن وجوب الوفاء إنما هو فی حق العاقدین أو من قام (۳) مقامهما، وقد تقرر: أن من (۴) شروط الصیغة أن لا یحصل بین طرفی العقد ما یسقطهما عن صدق العقد الذی هو فی معنی المعاهدة. هذا، مع أن مقتضی سلطنة الناس علی أموالهم تأثیر الرد فی قطع علاقة الطرف الآخر عن ملکه، فلا یبقی ما یلحقه الإجازة، فتأمل. نعم، الصحیحة الواردة فی بیع الولیدة (۵) ظاهرة فی صحة الإجازة

(هامش)

(۱) فی ف بدل فلا یبقی ما یلحقه الإجازة : فلا تقع قابلا. (۲) صرح به صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۲۷۸. (۳) فی ف : یقوم. (۴) فی ف : وقد تقرر فی شروط. (۵) تقدمت فی الصفحة ۳۵۳. (*)

ص ۴۲۷

بعد الرد، اللهم إلا أن یقال: إن الرد الفعلی - کأخذ المبیع مثلا - غیر کاف، بل لا بد من إنشاء الفسخ. ودعوی: أن الفسخ هنا لیس بأولی من الفسخ فی العقود اللازمة وقد صرحوا بحصوله بالفعل. یدفعها: أن الفعل الذی یحصل به الفسخ هو فعل لوازم ملک المبیع کالوط ء والعتق ونحوهما، لا مثل أخذ المبیع. وبالجملة، فالظاهر (۱) هنا وفی جمیع الالتزامات: عدم الاعتبار بالإجازة الواقعة عقیب الفسخ، فإن سلم ظهور الروایة فی خلافه فلیطرح أو یؤول (۲).

الرابع: فی أن الإجازة لا تورث

الرابع: فی أن الإجازة لا تورث:

الإجازة أثر من آثار سلطنة المالک علی ماله، فموضوعها المالک، فقولنا: له أن یجیز مثل قولنا: له أن یبیع ، والکل راجع إلی أن له أن

يتصرف. فلو مات المالك لم يورث الإجازة، وإنما يورث المال الذى عقد عليه الفضولى، فله الإجازة، بناء على ما سيجئ من جواز مغايرة المجيز والمالك حال العقد - فى من باع مال أبيه فبان ميتا -، والفرق بين إرث الإجازة وإرث المال يظهر بالتأمل (٣).

(هامش)

(١) فى ف زيادة: من الأصحاب. (٢) كذا، والأنسب: فلتطرح أو تؤول ، كما فى مصححة ص . (٣) قالوا: الفرق بينهما يظهر فى إرث الزوجة، وتعدد الورثة، انظر هداية الطالب (شرح الشهيدى): ٢٩۶. (*)

ص ۴۲۸

الخامس: إجازة البيع ليست إجازة لقبض الثمن

الخامس: إجازة البيع ليست إجازة لقبض الثمن:

ولا لإقباض المبيع، ولو أجازهما صريحا أو فهم إجازتهما من إجازة البيع مضت الإجازة، لأن مرجع إجازة القبض إلى إسقاط ضمان الثمن عن عهدة المشترى، ومرجع إجازة الإقباض إلى حصول المبيع فى يد المشترى برضا البائع، فيترتب عليه جميع الآثار المترتبة على قبض المبيع. لكن ما ذكرنا إنما يصح فى قبض الثمن المعين، وأما قبض الكلى وتشخصه به فوقوعه من الفضولى على وجه تصححه الإجازة يحتاج إلى دليل معمم لحكم عقد الفضولى لمثل القبض والإقباض، وإتمام الدليل على ذلك لا يخلو عن (١) صعوبة. وعن المختلف: أنه حكى عن الشيخ: أنه لو أجاز المالك بيع الغاصب لم يطالب المشترى بالثمن، ثم ضعفه بعدم استلزام إجازة العقد لإجازة القبض (٢). وعلى أى حال، فلو كان إجازة العقد دون القبض لغوا - كما فى الصرف والسلم بعد قبض الفضولى والتفرق - كان إجازة العقد إجازة للقبض، صونا للإجازة عن اللغوية.

(هامش)

(١) فى ف : من. (٢) المختلف ۵: ۵٧، المقام السادس من مقامات بيع المغصوب، وانظر النهاية: ۴٠٢. (*)

ص ۴۲۹

ولو قال: أجزت العقد دون القبض، ففى بطلان العقد أو بطلان رد القبض وجهان.

السادس الإجازة ليست على الفور

السادس الإجازة ليست على الفور:

للعمومات ولصحيحة محمد بن قيس (١) وأكثر المؤيدات المذكورة بعدها (٢)، ولو لم يجز المالك ولم يرد حتى لزم تضرر الأصيل بعدم تصرفه فيما انتقل عنه وإليه - على القول بالكشف - فالأقوى تداركه بالخيار أو إجبار المالك على أحد الأمرين (٣).

السابع هل يعتبر فى صحة الإجازة مطابقتها للعقد الواقع

السابع هل يعتبر فى صحة الإجازة مطابقتها للعقد الواقع عموما أو (۴) خصوصا، أم لا؟

وجهان: الأقوى: التفصيل، فلو أوقع العقد على صفقة فأجاز المالك بيع بعضها، فالأقوى الجواز كما لو كانت الصفقة بين مالكين فأجاز أحدهما، وضرر التبعض (۵) على المشترى يجبر بالخيار.

(هامش)

(١) المتقدمة فى الصفحة ٣۵٣. (٢) راجع الصفحة ٣۵۴ وما بعدها. (٣) لم ترد على أحد الأمرين فى ف . (۴) فى ف بدل أو : و. (۵) فى ف ، م ، خ و ع : البعض ، وفى نسخة بدل الأخيرين مثل ما أثبتناه. (*)

ص ۴۳۰

ولو أوقع العقد على شرط فأجازه المالك مجردا عن الشرط، فالأقوى عدم الجواز، بناء على عدم قابلية العقد للتبعيض من حيث الشرط وإن كان قابلا للتبعيض من حيث الجزء، ولذا لا يؤثر بطلان الجزء بخلاف بطلان الشرط. ولو انعكس الأمر، بأن عقد الفضولى مجردا عن الشرط (۱) وأجاز المالك مشروطا، ففى صحة 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 لغى الشرط لغى المشروط، لكون المجموع التزاما واحدا، وجوه، أقواها الأخير.

(هامش)

(۱) عبارة مجردا عن الشرط من ش ، واستدركت فى هامش م و ن . (*)

ص ۴۳۱

القول فى المجيز

القول فى المجيز:

فاستقصاؤه يتم ببيان امور: الأول: يشترط فى المجيز أن يكون حين الإجازة جائز التصرف بالبلوغ والعقل والرشد، ولو أجاز المريض بنى نفوذها على نفوذ منجزات المريض، ولا فرق فيما ذكر بين القول بالكشف والنقل. الثانى: هل يشترط فى صحة عقد الفضولى وجود مجيز حين العقد، فلا يجوز بيع مال اليتيم لغير مصلحة ولا ينفعه إجازته إذا بلغ أو إجازة وليه إذا حدثت المصلحة بعد البيع، أم لا يشترط؟ قولان: أولهما للعلامة فى ظاهر القواعد (۱)، واستدل (۲) له بأن صحة العقد والحال هذه ممتنعة، فإذا امتنع فى زمان امتنع دائما، وبلزوم الضرر على المشترى، لامتناع تصرفه فى العين - لإمكان عدم الإجازة، ولعدم تحقق المقتضى - ولا فى الثمن، لإمكان تحقق الإجازة، فيكون قد خرج عن ملكه. ويضعف الأول - مضافا إلى ما قيل: من انتقاضه بما إذا كان المجيز بعيدا امتنع الوصول إليه عادة -: منع ما ذكره (۳) من أن امتناع صحة العقد فى زمان يقتضى امتناعه دائما، سواء قلنا بالنقل أم بالكشف، وأما الضرر فيتدارك (۴) بما يتدارك به صورة النقض المذكورة.

(هامش)

(۱) القواعد ۱: ۱۲۴. (۲) المستدل هو المحقق الثانى فى جامع المقاصد ۴: ۷۲. (۳) فى غير ن و ش : ما ذكرناه. (۴) فى ف : فتداركه. (*)

ص ۴۳۲

هذا كله، مضافا إلى الأخبار الواردة فى تزويج الصغار (۱) فضولا (۲) الشاملة لصورة وجود ولى النكاح وإهماله الإجازة إلى بلوغهم، وصورة عدم وجود الولى، بناء على عدم ولاية الحاكم على الصغير فى النكاح، وانحصار الولى فى الأب والجد والوصى، على خلاف فيه. وكيف كان، فالأقوى عدم الاشتراط، وفاقا للمحكى عن ابن المتوج البحرانى (۳) والشهيد (۴) والمحقق الثانى (۵) وغيرهم (۶)، بل لم يرجحه غير العلامة. ثم اعلم أن العلامة فى القواعد مثل لعدم وجود المجيز: ببيع مال اليتيم (۷). وحكى عن بعض العامة - وهو البيضاوى على ما قيل (۸) - الإيراد

(هامش)

(۱) راجع الوسائل ۱۴: ۲۰۷، الباب ۶ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الحديث ۲، و ۱۷: ۵۲۷، الباب ۱۱ من أبواب ميراث الأزواج. والظاهر أن المراد من الولى فى الرواية غير الأب والجد كما قاله الشهيد الثانى فى المسالك ۷: ۱۶۰ و ۱۷۹. (۲) لم ترد

فضولا ـ فی ف . (۳) لا یوجد عندنا کتابه، ولم نعثر علی الحاکی، نعم حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۱۹۵ عن غیره. (۴) الدروس ۳: ۱۹۳. (۵) جامع المقاصد ۴: ۷۳. (۶) مثل الفاضل المقداد فی التنقیح ۲: ۲۶، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۲۹۹. (۷)القواعد ۱: ۱۲۴. (۸) لم نعثر علی القائل. (*)

ص ۴۳۳

علیه: بأنه لا یتم علی مذهب الإمامیهٔ من وجود الإمام علیه السلام فی کل عصر. وعن المصنف قدس سره: أنه أجاب بأن الإمام غیر متمکن من الوصول إلیه (۱). وانتصر للمورد بأن نائب الإمام علیه السلام - وهو المجتهد الجامع للشرائط - موجود، بل لو فرض عدم المجتهد فالعدل موجود، بل للفساق الولایهٔ علی الطفل فی مصالحه مع عدم العدول (۲). لکن الانتصار فی غیر محله، إذ کما یمکن فرض عدم التمکن من الإمام یمکن عدم اطلاع نائبه من المجتهد والعدول أیضا، فإن ارید وجود ذات المجیز، فالأولی منع تسلیم دفع الاعتراض بعدم (۳) التمکن من الإمام علیه السلام، وإن ارید وجوده مع تمکنه من الإجازهٔ، فیمکن فرض عدمه فی المجتهد والعدول إذا لم یطلعوا علی العقد. فالأولی: ما فعله فخر الدین (۴) والمحقق الثانی (۵) من تقیید بیع مال الیتیم بما إذا کان علی خلاف المصلحهٔ، فیرجع الکلام أیضا إلی اشتراط إمکان فعلیهٔ الإجازهٔ من المجیز، لا وجود ذات من من شأنه (۶)

(هامش)

(۱) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۱۹۵، عن حواشی الشهید. (۲) لم نعثر علی هذا الانتصار بتمامه، نعم انتصر المحقق القمی للمعترض فی جامع الشتات ۲: ۳۱۴ وغنائم الأیام: ۵۵۳ بوجود النائب. (۳) فی ف ، خ ، م و ع : لعدم. (۴) إیضاح الفوائد ۱: ۴۱۹. (۵) جامع المقاصد ۴: ۷۲. (۶) کذا فی ف ، وفی سائر النسخ: من شأنه. (*)

ص ۴۳۴

الإجازهٔ، فإنه فرض غیر واقع فی الأموال. الثالث: لا ـ یشترط فی المجیز کونه جائز التصرف حال العقد، سواء کان عدم جواز (۱) التصرف لأجل عدم المقتضی أو للمانع. وعدم المقتضی قد یکون لأجل عدم کونه مالکا ولا مأذونا حال العقد، وقد یکون لأجل کونه محجورا علیه لسفه أو جنون أو غیرهما. والمانع کما لو باع الراهن بدون إذن المرتهن ثم فک الرهن.

الکلام یقع فی مسائل

الکلام یقع فی مسائل:

المسألهٔ الاولی: أن یکون المالک حال العقد هو المالک حال الإجازهٔ:

لکن المجیز لم یکن حال العقد جائز التصرف لحجر (۲). والأقوی (۳): صحهٔ الإجازهٔ، بل عدم الحاجهٔ إلیها إذا کان عدم جواز التصرف لتعلق حق الغیر، کما لو باع الراهن ففک الرهن قبل مراجعهٔ المرتهن، فإنه لا حاجهٔ إلی الإجازهٔ کما صرح به فی التذکرهٔ (۴).

* (هامش) *

(۱) کلمهٔ جواز من ف . (۲) لم ترد لحجر فی ف . (۳) فی ف : فلا ینبغی الإشکال فی صحهٔ الإجازهٔ. (۴) التذکرهٔ ۱: ۴۶۵ و ۲: ۵۰. (*)

ص ۴۳۵

المسألهٔ الثانیهٔ: لو لم یکن جائز التصرف بسبب عدم الملک

المسألة الثانية: لو لم يكن جائز التصرف بسبب عدم الملك:

أن يتجدد الملك بعد العقد فيجيز المالك الجديد سواء كان هو البائع أو غيره. لكن عنوان المسألة فى كلمات (۱) القوم هو الأول، وهو ما لو باع شيئا ثم ملكه (۲)، وهذه تتصور على صور، لأن غير المالك إما أن يبيع لنفسه أو للمالك (۳). والملك إما أن ينتقل إليه باختياره كالشراء، أو بغير اختياره كالإرث. ثم البائع الذى يشترى الملك إما أن يجيز العقد الأول وإما أن لا يجيزه، فيقع الكلام فى وقوعه للمشترى الأول بمجرد شراء البائع له. والمهم هنا التعرض لبيان ما لو باع لنفسه ثم اشتراه من المالك وأجاز، وما لو باع واشترى ولم يجز، إذ يعلم (۴) حكم غيرهما منهما. أما المسألة الاولى: فقد اختلفوا فيها، فظاهر المحقق فى باب الزكاة من المعتبر - فيما إذا باع المالك النصاب (۵) قبل إخراج الزكاة أو رهنه -: أنه صح (۶) البيع والرهن فيما عدا الزكاة، فإن اغترم حصة الفقراء قال

(هامش)

(۱) فى ف : كلام. (۲) كما فى القواعد ۱: ۱۲۴، والدروس ۳: ۱۹۳، والتنقيح ۲: ۲۶. (۳) فى ف : أو المالك. (۴) فى ش : ويعلم. (۵) فى ف : نصابه. (۶) فى ف : يصح. (*)

ص ۴۳۶

الشيخ رحمه الله: صح البيع والرهن (۱). وفيه إشكال، لأن العين مملوكة (۲)، وإذا أدى العوض ملكها ملكا مستأنفا، فافتقر بيعها إلى إجازة مستأنفة، كما لو باع مال غيره ثم اشتراه (۳)، انتهى. بل يظهر مما حكاه عن الشيخ: عدم الحاجة إلى الإجازة، إلا أن يقول الشيخ بتعلق الزكاة بالعين كتعلق (۴) الدين بالرهن، فإن الراهن إذا باع ففك الرهن قبل مراجعة المرتهن لزم ولم يحتج إلى إجازة مستأنفة. وبهذا القول صرح الشهيد رحمه الله فى الدروس (۵)، وهو ظاهر المحكى عن الصيمرى (۶). والمحكى عن المحقق الثانى فى تعليق الإرشاد: هو البطلان (۷)، ومال إليه بعض المعاصرين (۸)، تبعا لبعض معاصريه (۹).

(هامش)

(۱) انظر المبسوط ۱: ۲۰۸. (۲) فى المصدر: غير مملوكة له. (۳) المعتبر ۲: ۵۶۳. (۴) فى ف : تعلق الزكاة بالعين تعلق. (۵) الدروس ۳: ۱۹۳. (۶) حكاه المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۳۴، وراجع غاية المرام (مخطوط): ۲۷۵. (۷) حاشية الإرشاد (مخطوط): ۲۱۹، وحكى عنه ذلك المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۳۴. (۸) انظر الجواهر ۲۲: ۲۹۸. (۹) انظر مقابس الأنوار: ۱۳۴. (*)

ص ۴۳۷

والأقوى هو الأول، للأصل والعمومات السليمة عما يرد عليه (۱)، ما عدا امور لفقها بعض من قارب عصرنا (۲) مما يرجع أكثرها إلى ما ذكر فى الإيضاح (۳) وجامع المقاصد (۴): الأول: أنه (۵) باع مال الغير لنفسه، وقد مر الإشكال فيه، وربما لا يجرى فيه بعض ما ذكر هناك. وفيه: أنه قد سبق أن الأقوى صحته، وربما يسلم هنا عن بعض الاشكالات الجارية هناك مثل مخالفة الإجازة لما قصده المتعاقدان. الثانى: إنا حيث جوزنا بيع غير المملوك مع انتفاء الملك ورضا المالك والقدرة على التسليم اكتفينا بحصول ذلك للمالك المجيز، لأنه البائع حقيقة، والفرض هنا عدم إجازته، وعدم وقوع البيع عنه. وفيه: أن الثابت هو اعتبار رضا من هو المالك حال الرضا، سواء ملك حال العقد أم لا، لأن الداعى على اعتبار الرضا سلطنة الناس على أموالهم وعدم حلها لغير ملاكها بغير طيب أنفسهم وقبح التصرف فيها بغير رضاهم، وهذا المعنى لا يقتضى أزيد مما ذكرنا. وأما القدرة على التسليم فلا نضايق من اعتبارها فى المالك حين العقد،

(هامش)

(۱) فى مصححة ن : عليها. (۲) وهو المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۳۴ - ۱۳۵. (۳) إيضاح الفوائد ۱: ۴۱۹. (۴) جامع المقاصد ۴: ۷۳ - ۷۴. (۵) فى ش زيادة: قد ، ولم ترد فى سائر النسخ، نعم فى بعض النسخ زيادة: لو ، وفى بعضها الآخر زيادة: إذا ، استظهارا أو كنسخة بدل. (

ص ۴۳۸

ولا ـ یکتفی بحصولها (۱) فیمن هو مالک حین الإجازة، وهذا کلام آخر لا یقدح التزامه فی صحة البیع المذکور، لأن الکلام بعد استجماعه للشروط المفروغ عنها. الثالث: أن الإجازة حیث صحت کاشفة - علی الأصح - مطلقا، لعموم الدلیل الدال علیه، ویلزم حینئذ خروج المال عن ملک البائع قبل دخوله فیه (۲). وفیه: منع کون الإجازة کاشفة مطلقا عن خروج الملک عن ملک المجیز من حین العقد حتی فیما لو کان المجیز غیر مالک حین العقد، فإن مقدار کشف الإجازة تابع لصحة البیع، فإذا ثبت بمقتضی العمومات أن العقد الذی أوقعه البائع لنفسه (۳) عقد صدر من أهل العقد فی المحل القابل للعقد علیه، ولا مانع من وقوعه إلا عدم رضا مالکه، فکما أن مالکه الأول إذا رضی یقع البیع له، فکذلک مالکه الثانی إذا رضی یقع البیع له (۴)، ولا دلیل علی اعتبار کون الرضا المتأخر ممن هو مالک حال العقد، وحینئذ فإذا ثبت صحته بالدلیل فلا ـ محیص عن القول بأن الإجازة کاشفة عن خروج المال عن ملک المجیز فی أول أزمنة قابلیته،

(هامش)

(۱) کذا فی ش ، وفی أکثر النسخ: ولا یکفی بحصولها ، وفی ص : ولا یکفی حصولها ، والأصح: ولا نکتفی بحصولها ، بقرینة فلا نضایق کما احتمله مصحح ن . (۲) لم ترد فیه فی ف . (۳) فی ف : نفسه. (۴) لم ترد له فی ف . (*)

ص ۴۳۹

إذ لا ـ یمکن الکشف فیه علی وجه آخر، ولا ـ (۱) یلزم من التزام هذا المعنی علی الکشف محال عقلی ولا شرعی حتی یرفع الید من أجله عن العمومات المقتضیة للصحة، فإن کان لا بد من الکلام فینبغی فی المقتضی للصحة، أو فی القول بأن الواجب فی الکشف - عقلا أو شرعا - أن یکون عن خروج المال عن ملک المجیز وقت العقد. وقد عرفت أن لا کلام فی مقتضی الصحة، ولذا لم یصدر من المستدل علی البطلان، وأنه لا مانع عقلا ولا شرعا من کون الإجازة کاشفة من زمان قابلیة تأثیرها. ولا یتوهم أن هذا نظیر ما لو خصص المالک الإجازة بزمان متأخر عن العقد، إذ التخصیص إنما یقدح مع القابلیة، کما أن تعمیم الإجازة لما قبل ملک المجیز - بناء علی ما سبق فی دلیل الکشف من أن معنی الإجازة إمضاء العقد من حین الوقوع أو إمضاء العقد الذی مقتضاه النقل من حین الوقوع - غیر قادح مع عدم قابلیة تأثیرها إلا من زمان ملک المجیز للمبیع. الرابع: أن العقد الأول إنما صح وترتب علیه أثره بإجازة الفضولی، وهی متوقفة علی صحة العقد الثانی المتوقفة علی بقاء الملک علی ملک مالکه الأصلی، فیکون صحة الأول مستلزما (۲) لکون المال المعین ملکا للمالک و (۳) المشتری معا فی زمان واحد، وهو محال،

(هامش)

(۱) فی غیر ف : فلا. (۲) کذا، والمناسب: مستلزمة، کما فی مصححة ص . (۳) فی غیر ش زیادة: ملک. (*)

ص ۴۴۰

لتضادهما، فوجود الثانی یقتضی عدم الأول، وهو موجب لعدم الثانی أیضا، فیلزم وجوده وعدمه فی آن واحد، وهو محال. فإن قلت (۱): مثل هذا لازم فی کل عقد فضولی، لأن صحته موقوفة علی الإجازة المتأخرة المتوقفة علی بقاء ملک المالک ومستلزمة (۲) لملک المشتری کذلک، فیلزم کونه بعد العقد ملک المالک والمشتری معا فی آن واحد، فیلزم إما بطلان عقد الفضولی مطلقا أو بطلان القول بالکشف، فلا ـ اختصاص لهذا الإیراد بما نحن فیه. قلنا: یکفی فی الإجازة ملک المالک ظاهرا، وهو الحاصل من استصحاب ملکه السابق، لأنها فی الحقیقة رفع الید (۳) وإسقاط للحق، ولا ـ یکفی الملک الصوری فی العقد الثانی (۴). أقول: قد عرفت أن القائل بالصحة ملتزم بکون الأثر المترتب علی العقد الأول بعد إجازة العاقد له هو تملک المشتری له من حین ملک العاقد، لا من حین العقد، وحینئذ فتوقف إجازة العاقد (۵) الأول علی صحة العقد الثانی مسلم، وتوقف صحة العقد الثانی علی بقاء الملک علی ملک مالکه الأصلی إلی زمان العقد مسلم أیضا، فقوله: صحة

(هامش)

(۱) إدامة كلام المحقق التستری قدس سره. (۲) فی ش : والمستلزمة. (۳) فی ص : لليد. (۴) إلی هنا ينتهی كلام المحقق التستری، وسوف تأتی تتمته فی الصفحة ۴۴۳، عند قوله: الخامس . (۵) فی ش ومصححة خ : العقد. (*)

ص ۴۴۱

الأول تستلزم كون المال ملكا للمالك والمشتری فی زمان ممنوع (۱)، بل صحته تستلزم خروج العين عن ملكية المالك الأصلی (۲). نعم، إنما يلزم ما ذكره من المحال إذا ادعی وجوب كون الإجازة كاشفة عن الملك حين العقد، ولكن هذا أمر تقدم دعواه فی الوجه الثالث وقد تقدم منعه (۳)، فلا وجه لإعادته بتقرير آخر، كما لا يخفی. نعم، يبقی فی المقام الإشكال الوارد فی مطلق الفضولی علی القول بالكشف، وهو كون الملك حال الإجازة للمجيز والمشتری معا، وهذا إشكال آخر تعرض لاندفاعه (۴) أخيرا، غير الإشكال الذی استنتجه من المقدمات المذكورة، وهو لزوم كون الملك للمالك الأصلی وللمشتری (۵). نعم، يلزم من ضم هذا الإشكال العام إلی ما يلزم فی المسألة علی القول بالكشف من حين العقد اجتماع ملاك ثلاثة علی ملك واحد قبل العقد الثانی، لوجوب التزام مالكية المالك الأصلی حتی يصح العقد الثانی، ومالكية (۶) المشتری له لأن الإجازة تكشف عن ذلك، ومالكية (۷) العاقد له لأن ملك المشتری لا بد أن يكون عن ملكه، وإلا لم ينفع

(هامش)

(۱) فی غير ص و ش : ممنوعة. (۲) فی مصححة خ : الفعلی. (۳) تقدم فی الصفحة ۴۳۸. (۴) كذا فی النسخ، والمناسب: لدفعه ، كما استظهره مصحح ص . (۵) فی ف : والمشتری. (۶) فی غير ش : ملكية. (۷) فی النسخ: ملكية. (*)

ص ۴۴۲

إجازته فی ملكه من حين العقد، لأن إجازة غير المالك لا يخرج ملك الغير إلی غيره. ثم إن ما أجاب به عن الإشكال الوارد فی مطلق الفضولی لا يسمن ولا يغنی، لأن الإجازة إذا وقعت، فإن كشفت عن ملك (۱) المشتری قبلها كشفت عما يبطلها، لأن الإجازة لا تكون إلا من المالك الواقعی، والمالك الظاهری إنما يجدی إجازته إذا لم ينكشف كون غيره مالكا حين الإجازة، ولذا لو تبين فی مقام آخر كون المجيز غير المالك لم تنفع إجازته (۲)، لأن المالكية من الشرائط الواقعية دون العلمية. ثم إن ما ذكره فی الفرق بين الإجازة والعقد الثانی - من كفاية الملك الصوری (۳) فی الأول دون الثانی - تحكم صرف، خصوصا مع تعليله بأن الإجازة رفع لليد وإسقاط للحق، فليت شعری! أن إسقاط الحق كيف (۴) يجدی وينفع مع عدم الحق واقعا؟! مع أن الإجازة رفع لليد (۵) عن (۶) الملك أيضا بالبديهة. والتحقيق: أن الإشكال إنما نشأ من الإشكال الذی ذكرناه سابقا فی كاشفية الإجازة علی الوجه المشهور (۷) من كونها شرطا متأخر

(هامش)

(۱) فی ن ، خ ، م و ع : ذلك ، وصححت فيما عدا الأخير ب ملك . (۲) فی ف : لم ينفع ، بدون كلمة إجازته . (۳) فی ش : الظاهری. (۴) كلمة كيف من ش وهامش م . (۵) فی غير ش : اليد. (۶) فی غير ف : من. (۷) راجع الصفحة ۴۰۸. (*)

ص ۴۴۳

يوجب حدوثه تأثير السبب المتقدم من زمانه. الخامس (۱): أن الإجازة المتأخرة لما كشفت عن صحة العقد الأول وعن كون المال ملك المشتری الأول، فقد وقع العقد الثانی علی ماله، فلا بد من إجازته له (۲) كما لو بيع المبيع من شخص آخر فأجاز المالك البيع الأول، فلا بد من إجازة المشتری البيع الثانی حتی يصح ويلزم، فعلی هذا يلزم توقف إجازة كل من الشخصين علی إجازة الآخر، وتوقف صحة كل من العقدين (۳) علی إجازة المشتری الغير الفضولی، وهو من الأعاجيب! بل من المستحيل، لاستلزام ذلك عدم تملك المالك الأصلی (۴) شيئا من الثمن والمثمن، وتملك المشتری الأول المبيع بلا عوض إن اتحد الثمنان، ودون تمامه إن زاد

الأول، ومع زيادة إن نقص (۵)، لانكشاف وقوعه فى ملكه (۶) فالثمن له، وقد كان المبيع له أيضا بما بذله من الثمن، وهو ظاهر. والجواب عن ذلك: ما تقدم فى سابقه من ابتنائه على وجوب

(هامش)

(۱) هذه تتمة كلام المحقق التسترى فى المقابس. (۲) كلمة له من ف . (۳) كذا فى ش والمصدر وهامش ن ، وفى ف : العقد، وفى سائر النسخ: العقد والإجازة. (۴) كذا فى ف والمصدر ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: الأصيل. (۵) العبارة فى ف هكذا: أو زاد الأول مع زيادة، لانكشاف... (۶) لم ترد فى ملكه فى غير ش ، إلا أنها استدركت فى ن ، خ و م . (*)

ص ۴۴۴

كون الإجازة كاشفة عن الملك من حين العقد، وهو ممنوع. والحاصل: أن منشأ الوجوه الثلاثة (۱) الأخيرة شىء واحد، والمحال على تقديره مسلم بتقريرات مختلفة قد نبه عليه فى الإيضاح (۲) وجامع المقاصد (۳). السادس: أن من المعلوم أنه يكفى فى إجازة المالك وفسخه فعل (۴) ما هو من لوازمهما (۵)، ولما (۶) باع المالك ماله من الفضولى بالعقد الثانى فقد نقل المال عن نفسه وتملك الثمن، وهو لا يجامع صحة العقد الأول، فإنها تقتضى تملك (۷) المالك للثمن الأول، وحيث وقع الثانى يكون فسخا له وإن لم يعلم بوقوعه، فلا يجدى الإجازة المتأخرة. وبالجملة، حكم عقد الفضولى قبل الإجازة كسائر العقود الجائزة بل أولى منها، فكما أن التصرف المنافى مبطل لها فكذلك (۸) عقد الفضولى. والجواب: أن فسخ عقد الفضولى هو إنشاء رده، وأما الفعل

(هامش)

(۱) لم ترد الثلاثة فى ش . (۲) انظر إيضاح الفوائد ۱: ۴۱۹. (۳) انظر جامع المقاصد ۴: ۷۳ – ۷۴. (۴) فى ف : نقل. (۵) فى ف و ش : لوازمها. (۶) كذا فى أكثر النسخ والمصدر، وفى خ و ش ونسخة بدل ع : ولو ، وفى ص : فلما. (۷) فى غير ش : ملك. (۸) فى غير ف : كذلك. (*)

ص ۴۴۵

المنافى لمضيه – كتزويج المعقودة فضولا نفسها من آخر وبيع المالك ماله (۱) المبيع فضولا من آخر – فليس فسخا له، خصوصا مع عدم التفاته إلى وقوع عقد الفضولى، غاية ما فى الباب أن الفعل المنافى لمضى العقد مفوت لمحل الإجازة، فإذا فرض وقوعه صحيحا فات محل الإجازة ويخرج العقد عن قابلية الإجازة، إما مطلقا كما فى مثال التزويج، أو بالنسبة إلى من فات محل الإجازة بالنسبة إليه كما فى مثال البيع، فإن محل الإجازة إنما فات بالنسبة إلى الأول، فللمالك الثانى أن يجيز. نعم، لو فسخ المالك الأول نفس العقد بإنشاء الفسخ بطل العقد من حينه إجماعا، ولعموم تسلط الناس على أموالهم بقطع علاقة الغير عنها. فالحاصل: أنه إن اريد من كون البيع الثانى فسخا: أنه إبطال لأثر العقد فى الجملة، فهو مسلم، ولا يمنع ذلك من بقاء العقد متزلزلا بالنسبة إلى المالك الثانى، فيكون له الإجازة، وإن اريد أنه إبطال للعقد رأسا، فهو ممنوع، إذ لا دليل على كونه كذلك، وتسمية مثل ذلك الفعل ردا فى بعض الأحيان، من حيث إنه مسقط للعقد عن التأثير بالنسبة إلى فاعله بحيث يكون الإجازة منه بعده لغوا. نعم، لو فرضنا قصد المالك من ذلك الفعل (۲) فسخ العقد بحيث يعد فسخا فعليا، لم يبعد كونه كالإنشاء بالقول، لكن الالتزام بذلك لا يقدح فى المطلب، إذ المقصود أن مجرد بيع المالك لا يوجب بطلان

(هامش)

(۱) فى غير ش بدل ماله : له ، وشطب على له فى ص . (۲) لم ترد الفعل فى ف . (*)

ص ۴۴۶

العقد، ولذا لو فرضنا انكشاف فساد هذا البيع بقى العقد على حاله من قابلية لحوق الإجازة. وأما الالتزام فى مثل الهبة والبيع فى زمان الخيار بانفساخ العقد من ذى الخيار بمجرد الفعل المنافى، فلأن صحة التصرف المنافى يتوقف على فسخ العقد، وإلا 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. ومن ذلك يظهر ما فى قوله رحمه الله أخيرا: وبالجملة حكم عقد الفضولى حكم سائر العقود الجائزة، بل أولى ، فإن قياس العقد المتزلزل من حيث الحدوث، على المتزلزل من حيث البقاء قياس مع الفارق، فضلا عن دعوى الأولوية، وسيجئ (۱) مزيد بيان لذلك فى بيان ما يتحقق به الرد. السابع (۲): الأخبار المستفيضة الحاكية لنهى النبى صلى الله عليه وآله عن بيع ما ليس عندك (۳)، فإن النهى فيها إما لفساد البيع المذكور مطلق

(هامش)

(۱) يجئ فى الصفحة ۴۷۷. (۲) الوجوه التى ذكرها المحقق التسترى هى الستة المتقدمة، وما نقله عنه المؤلف قدس سره بعنوان السابع ليس فى عداد الوجوه المذكورة، بل هو استدلال من المحقق التسترى قدس سره على ما اختاره، راجع مقابس الأنوار: ۱۳۴ – ۱۳۵. ثم إن العبارات الآتية أيضا تغاير عبارة صاحب المقابس بنحو يشكل إطلاق النقل بالمعنى عليه أيضا. (۳) انظر الوسائل ۱۲: ۳۷۴ – ۳۷۵، الباب ۷ من أبواب أحكام العقود، الحديث ۲ و ۵. (*)

ص ۴۴۷

بالنسبة إلى المخاطب وإلى المالك، فيكون دليلا على فساد العقد الفضولى، وإما لبيان فساده بالنسبة إلى المخاطب خاصة – كما استظهرناه سابقا (۱) – فيكون دالا على عدم وقوع بيع مال الغير لبائعه مطلقا ولو ملكه فأجاز، بل الظاهر إرادة حكم خصوص صورة تملكه بعد البيع، وإلا فعدم وقوعه له قبل تملكه مما لا يحتاج إلى البيان. وخصوص رواية يحيى بن الحجاج المصححة إليه (۲)، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقول لى: اشتر لى هذا الثوب وهذه الدابة وبعنيها، اربحك كذا وكذا. قال: لا بأس بذلك، اشترها ولا تواجبه البيع (۳) قبل أن تستوجبها أو تشتريها (۴). ورواية خالد بن الحجاج، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الرجل يجيئنى ويقول: اشتر هذا الثوب واربحك كذا وكذا. قال: أليس إن شاء أخذ وإن شاء ترك؟ قلت: بلى. قال: لا بأس به، إنما يحلل

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۳۶۸. (۲) قال المامقانى قدس سره: هذه العبارة من المصنف، وليست عبارة المقابس هكذا – إلى أن قال: – ولا يظهر وجه لتغيير المصنف رحمه الله عبارته إلى قوله: المصححة إليه ، وليس بين يحيى بن الحجاج وبين أبى عبد الله عليه السلام واسطة أصلا فكيف بالواسطة الغير المعتبرة! وليس مؤداها إلا كون الواسطة بينهما ممن لا يوصف روايته بالصحة (غاية الآمال: ۳۹۳). (۳) فى غير ش بدل ولا تواجبه البيع : ولا تواجبها ، ولكن صحح فى ن و ص بما أثبتناه. (۴) الوسائل ۱۲: ۳۷۸، الباب ۸ من أبواب أحكام العقود، الحديث ۱۳. (*)

ص ۴۴۸

الكلام ويحرم الكلام (۱) بناء على أن المراد بالكلام عقد البيع، فيحلل نفيا ويحرم إثباتا، كما فهمه فى الوافى (۲)، أو يحلل إذا وقع بعد الاشتراء ويحرم إذا وقع قبله، أو أن الكلام الواقع قبل الاشتراء يحرم إذا كان بعنوان العقد الملزم ويحلل إذا كان على وجه المساومة والمراضاة. وصحيحة ابن مسلم، قال: سألته عن رجل أتاه رجل، فقال له: ابتع لى متاعا لعلى أشتريه منك بنقد أو نسيئة، فابتاعه الرجل من أجله، قال: ليس به بأس إنما يشتريه منه بعد ما يملكه (۳). وصحيحة منصور بن حازم عن أبى عبد الله عليه السلام: فى رجل أمر رجلا ليشترى له متاعا فيشتريه منه، قال: لا بأس بذلك إنما البيع بعد ما يشتريه (۴). وصحيحة معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: يجيئنى الرجل فيطلب (۵) بيع الحرير، وليس عندى شىء فيقاولنى عليه واقاوله فى الربح والأجل حتى نجتمع (۶) على شىء، ثم أذهب لأشترى الحرير فأدعوه إليه، فقال: أرأيت إن وجد مبيعا هو (۷) أحب إليه مم

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۷۶، الباب ۸ من أبواب أحكام العقود، الحديث ۴. (۲) الوافی ۱۸: ۷۰۰، ذيل الحديث ۱۸۱۴۴ – ۷. (۳) الوسائل ۱۲: ۳۷۷، الباب ۸ من أبواب أحكام العقود، الحديث ۸. (۴) الوسائل ۱۲: ۳۷۶، الباب ۸ من أبواب أحكام العقود، الحديث ۶. (۵) فی ش زيادة: منی. (۶) كذا فی ن و ص ، والظاهر أنهما مصححتان، وفی سائر النسخ: يجتمع. (۷) فی غير ش : هو مبيعا ، وفی الوسائل: إن وجد بيعا هو. (*)

ص ۴۴۹

عندك، أيستطيع أن ينصرف إليه ويدعك؟ أو وجدت أنت ذلك أتستطيع أن تنصرف عنه (۱) وتدعه؟ قلت: نعم. قال: لا بأس (۲)، وغيرها من الروايات. ولا يخفى ظهور هذه الأخبار – من حيث المورد فی بعضها ومن حيث التعليل فی بعضها الآخر –: فی عدم صحة البيع قبل الاشتراء، وأنه يشترط فی البيع الثانی تملك البائع له واستقلاله فيه، ولا يكون قد سبق منه ومن المشتری إلزام والتزام سابق بذلك المال. والجواب عن العمومات (۳): أنها إنما تدل على عدم ترتب الأثر المقصود من البيع، وهو النقل والانتقال المنجز على بيع ما ليس عنده، فلا يجوز ترتب الأثر على هذا البيع، لا من طرف البائع بأن يتصرف فی الثمن، ولا من طرف المشتری بأن يطالب البائع بتسليم المبيع. ومنه يظهر الجواب عن الأخبار، فإنها لا تدل – خصوصا بملاحظة قوله عليه السلام: ولا تواجبه البيع قبل أن تستوجبها (۴) – إلا على أن الممنوع منه هو الإلزام والالتزام من المتبايعين بآثار البيع المذكور قبل الاشتراء، فكذا بعده من دون حاجة إلى إجازة، وهی المسألة الآتية، أعنی لزوم البيع بنفس الاشتراء من البائع من دون حاجة إلى الإجازة،

(هامش)

(۱) العبارة من قوله: أيستطيع إلى هنا مختلفة فی النسخ، وما أثبتناه من مصححة ن ، طبقا للوسائل. (۲) الوسائل ۱۲: ۳۷۷، الباب ۸ من أبواب أحكام العقود، الحديث ۷. (۳) المشار إليها فی الصفحة ۴۴۶ وما بعدها. (۴) فی رواية يحيى بن الحجاج، المتقدمة فی الصفحة ۴۴۷. (*)

ص ۴۵۰

وسيأتی أن الأقوى فيها البطلان (۱). وما قيل: من أن تسليم البائع للمبيع بعد اشترائه إلى المشتری الأول مفروض فی مورد الروايات (۲) وهی إجازة فعلية (۳)، مدفوع: بأن التسليم إذا وقع باعتقاد لزوم البيع السابق وكونه من مقتضيات لزوم العقد وأنه مما لا اختيار للبائع فيه بل يجبر عليه إذا امتنع، فهذا لا يعد إجازة (۴) ولا يترتب عليه أحكام الإجازة فی باب الفضولی، لأن المعتبر فی الإجازة قولا وفعلا ما يكون عن سلطنة واستقلال، لأن ما يدل على اعتبار طيب النفس فی صيرورة مال الغير حلالا لغيره، يدل على عدم كفاية ذلك. نعم، يمكن أن يقال: إن مقتضى تعليل نفی البأس فی رواية خالد المتقدمة بأن المشتری إن شاء أخذ وإن شاء ترك (۵): ثبوت البأس فی البيع السابق بمجرد لزومه على الأصيل، وهذا محقق فيما نحن فيه، بناء على ما تقدم: من أنه ليس للأصيل فی عقد الفضولی فسخ المعاملة قبل

(هامش)

(۱) يأتی فی الصفحة ۴۵۳. (۲) كما فی مورد رواية ابن سنان: قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتينی يريد منی طعاما أو بيعا نسيا وليس عندی، أيصلح أن أبيعه إياه وأقطع له سعره ثم أشتريه من مكان آخر فأدفعه إليه؟ قال: لا بأس به ، الوسائل ۱۲: ۳۷۵، الباب ۸ من أبواب أحكام العقود، الحديث ۲. (۳) لم نقف على القائل. (۴) فی ص : الإجازة. (۵) تقدمت فی الصفحة ۴۴۷. (*)

ص ۴۵۱

إجازة المالك أو رده (۱)، لكن الظاهر – بقرينة النهی عن مواجبة البيع فی الخبر المتقدم (۲) – إرادة اللزوم من الطرفين. والحاصل: أن دلالة الروايات عموما وخصوصا على النهی عن البيع قبل الملك مما لا مساغ لإنكاره، ودلالة النهی على الفساد أيضا مما لم يقع

فیها المناقشة فی هذه المسألة، إلا أنا نقول: إن المراد بفساد البیع عدم ترتب ما یقصد منه عرفا من الآثار، فی مقابل الصحة التی هی إمضاء الشارع لما یقصد عرفا من إنشاء البیع، مثلا لو فرض حکم الشارع بصحة بیع الشیء قبل تملکه علی الوجه الذی یقصده أهل المعاملة، کأن یترتب علیه بعد البیع النقل والانتقال، وجواز تصرف البائع فی الثمن، وجواز مطالبة المشتری البائع بتحصیل المبیع من مالکه وتسلیمه، وعدم جواز امتناع البائع بعد تحصیله عن تسلیمه، ففساد البیع بمعنی عدم ترتب جمیع ذلک علیه، وهو لا ینافی قابلیة العقد للحوق الإجازة من مالکه حین العقد أو ممن یملکه بعد العقد. ولا یجب علی (۳) القول بدلالة النهی علی الفساد وقوع المنهی عنه لغوا غیر مؤثر أصلا، کما یستفاد من وجه دلالة النهی علی الفساد، فإن حاصله: دعوی دلالة النهی علی إرشاد المخاطب وبیان أن مقصوده من الفعل المنهی عنه - وهو الملک والسلطنة من الطرفین - لا یترتب علیه، فهو غیر مؤثر فی مقصود المتبایعین، لا أنه لغو من جمیع الجهات، فافهم.

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۴۱۳ - ۴۱۴. (۲) وهو خبر یحیی بن الحجاج، المتقدم فی الصفحة ۴۴۷. (۳) فی ف بدل علی : فی. (*)

ص ۴۵۲

اللهم إلا أن یقال: إن عدم ترتب جمیع مقاصد المتعاقدین علی عقد بمجرد إنشائه مع وقوع (۱) مدلول ذلک العقد فی نظر الشارع مقیدا بانضمام بعض الامور اللاحقة - کالقبض فی الهبة ونحوها والإجازة فی الفضولی - لا یقتضی النهی عنها بقول مطلق، إذ معنی صحة المعاملة شرعا أن یترتب علیها شرعا المدلول المقصود من إنشائه ولو مع شرط لاحق، وعدم بناء المتعاملین علی مراعاة ذلک الشرط لا یوجب النهی عنه إلا مقیدا بتجرده عن لحوق ذلک الشرط، فقصدهم ترتب الملک المنجز علی البیع قبل التملک بحیث یسلمون الثمن ویطالبون المبیع لا یوجب الحکم علیه بالفساد. فالإنصاف: أن ظاهر النهی فی تلک الروایات هو عدم وقوع البیع قبل التملک للبائع وعدم ترتب أثر الإنشاء المقصود منه علیه مطلقا حتی مع الإجازة، وأما صحته بالنسبة إلی المالک إذا أجاز، فلأن النهی راجع إلی وقوع البیع المذکور للبائع، فلا تعرض فیه لحال المالک إذا أجاز، فیرجع فیه إلی مسألة الفضولی. نعم، قد یخدش (۲) فیها (۳): أن ظاهر کثیر من الأخبار المتقدمة (۴)، ورودها فی بیع الکلی، وأنه لا یجوز بیع الکلی فی الذمة ثم اشتراء

(هامش)

(۱) فی ف : مع عدم وقوع. (۲) لم نقف علی الخدشة بعینها، نعم فی جامع الشتات ۲: ۳۳۱ وغنائم الأیام: ۵۵۸، ما یلی: والمراد من تلک الأخبار البیع فی الذمة، وهو کلی. (۳) أی فی دلالة الروایات علی عدم وقوع البیع قبل التملک للبائع. (۴) أی الأخبار المتقدمة فی الصفحة ۴۴۶ - ۴۴۹. (*)

ص ۴۵۳

بعض أفراده وتسلیمه إلی المشتری الأول، والمذهب جواز ذلک وإن نسب الخلاف فیه إلی بعض العبائر (۱)، فیقوی فی النفس: أنها وما ورد فی سیاقها (۲) فی بیع الشخصی أیضا - کروایتی یحیی وخالد المتقدمتین (۳) - ارید بها الکراهة، أو وردت فی مقام التقیة، لأن المنع عن بیع الکلی حالا مع عدم وجوده عند البائع (۴) حال البیع مذهب جماعة من العامة - کما صرح به فی بعض الأخبار (۵) - مستندین فی ذلک إلی النهی النبوی عن بیع ما لیس عندک، لکن الاعتماد علی هذا التوهین فی رفع الید عن الروایتین المتقدمتین الواردتین فی بیع الشخصی، وعموم مفهوم التعلیل فی الأخبار الواردة فی بیع الکلی (۶)، خلاف الإنصاف، إذ غایة الأمر حمل الحکم فی مورد تلک الأخبار - وهو بیع الکلی قبل التملک - علی التقیة، وهو لا یوجب طرح مفهوم التعلیل رأسا، فتدبر. فالأقوی: العمل بالروایات والفتوی بالمنع عن البیع المذکور. ومما یؤید المنع - مضافا إلی ما سیأتی عن التذکرة والمختلف

(هامش)

(۱) انظر مقابس الأنوار: ۱۳۵. (۲) فی ف : بسیاقها. (۳) تقدمتا فی الصفحة ۴۴۷. (۴) فی غیر ش : المشتری. (۵) انظر الوسائل ۱۲:

۳۷۴، الباب ۷ من أبواب أحكام العقود، الحديث ۱ و ۳. (۶) مثل قوله عليه السلام فى ذيل صحيحة ابن مسلم: إنما يشتريه منه بعد ما يملكه ، وقوله عليه السلام فى صحيحة منصور بن حازم: إنما البيع بعد ما يشتريه ، راجع الصفحة ۴۴۸. (*)

ص ۴۵۴

من دعوى الاتفاق -: رواية الحسن بن زياد الطائى الواردة فى نكاح العبد بغير إذن مولاه، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إنى كنت رجلا مملوكا فتزوجت بغير إذن مولاى ثم أعتقنى (۱) بعد، فاجدد النكاح؟ فقال: علموا أنك تزوجت؟ قلت: نعم، قد علموا فسكتوا ولم يقولوا لى شيئا. قال: ذلك إقرار منهم، أنت على نكاحك... الخبر (۲) فإنها ظاهرة بل صريحة فى أن علة البقاء بعد العتق على ما فعله بغير إذن مولاه هو إقراره المستفاد من سكوته، فلو كان صيرورته حرا مالكا لنفسه مسوغة للبقاء مع إجازته أو بدونها لم يحتج إلى الاستفصال عن أن المولى سكت أم لا، للزوم العقد حينئذ (۳) على كل تقدير. ثم إن الواجب على كل تقدير هو الاقتصار على مورد الروايات، وهو ما لو باع البائع لنفسه واشترى المشترى غير مترقب لإجازة المالك ولا لإجازة البائع إذا صار مالكا، وهذا هو الذى ذكره العلامة رحمه الله فى التذكرة نافيا للخلاف فى فساده، قال: لا يجوز أن يبيع عينا لا يملكها ويمضى ليشتريها ويسلمها، وبه قال الشافعى وأحمد، ولا نعلم فيه خلافا، لقول النبى صلى الله عليه وآله وسلم: لا تبع ما ليس عندك ولاشتمالها على الغرر، فإن صاحبها قد لا يبيعها، وهو غير مالك لها ولا قادر على تسليمها، أما لو اشترى موصوفا فى الذمة - سواء كان

(هامش)

(۱) فى المصدر: أعتقنى الله. (۲) الوسائل ۱۴: ۵۲۶، الباب ۲۶ من أبواب أحكام العبيد والإماء، الحديث ۳. (۳) لم ترد حينئذ فى ش . (*)

ص ۴۵۵

حالا أو مؤجلا - فإنه جائز إجماعا (۱)، انتهى، وحكى عن المختلف أيضا الإجماع على المنع (۲) أيضا (۳)، واستدلاله بالغرر وعدم القدرة على التسليم ظاهر، بل صريح فى وقوع الاشتراء غير مترقب لإجازة مجيز، بل وقع على وجه يلزم على البائع بعد البيع تحصيل المبيع وتسليمه. فحينئذ لو تبايعا على أن يكون العقد موقوفا على الإجازة، فاتفقت الإجازة من المالك أو من البائع بعد تملكه، لم يدخل فى مورد الأخبار ولا فى معقد الاتفاق. ولو تبايعا على أن يكون اللزوم موقوفا على تملك البائع دون إجازته، فظاهر عبارة الدروس: أنه من البيع المنهى عنه فى الأخبار المذكورة، حيث قال: وكذا لو باع ملك غيره ثم انتقل إليه فأجاز، ولو أراد (۴) لزوم البيع بالانتقال فهو بيع ما ليس عنده، وقد نهى عنه (۵)، انتهى. لكن الإنصاف: ظهورها فى الصورة الاولى، وهى ما لو تبايع

(هامش)

(۱) التذكرة ۱: ۴۶۳، وفيه: ... سواء كان حالا أو مؤجلا، فإنه جائز وكذا لو اشترى عينا شخصية غائبة مملوكة للبائع موصوفة بما ترفع الجهالة فإنه جائز إجماعا . (۲) لم نقف عليه بعينه، نعم فى مقابس الأنوار: ۱۳۴، بعد نقل عبارة التذكرة، ونسبة البطلان إلى ظاهر التحرير هكذا: وهو الظاهر من المختلف. (۳) كذا فى النسخ، لكن شطب فى مصححة ن على كلمة أيضا . (۴) فى مصححة ن : أرادا. (۵) الدروس ۳: ۱۹۳. (*)

ص ۴۵۶

۳

قاصدين لتنجز النقل والانتقال وعدم الوقوف على شىء. وما ذكره فى التذكرة كالصريح فى ذلك، حيث علل المنع بالغرر وعدم القدرة على التسليم. وأصرح منه كلامه المحكى عن المختلف فى فصل النقد والنسيئة (۱). ولو باع عن (۲) المالك فاتفق انتقاله إلى البائع فأجازه (۳) فالظاهر أيضا الصحة، لخروجه عن مورد الأخبار. نعم، قد يشكل فيه من حيث إن الإجازة لا متعلق لها (۴)، لأن العقد

السابق كان انشاء للبيع عن (۵) المالك الأصلى، ولا معنى لإجازة هذا بعد خروجه عن ملكه. ويمكن دفعه بما اندفع به سابقا الإشكال فى عكس المسألة وهى ما لو باعه الفضولى لنفسه فأجازه المالك لنفسه (۶)، فتأمل. ولو باع لثالث معتقدا لتملكه أو بانيا عليه عدوانا، فإن أجاز المالك فلا كلام فى الصحة، بناء على المشهور من عدم اعتبار وقوع البيع عن المالك، وإن ملكه الثالث وأجازه، أو ملكه البائع فأجازه، فالظاهر أنه داخل فى المسألة السابقة.

(هامش)

(۱) حكاه المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۳۴، وراجع المختلف ۵: ۱۳۲. (۲) فى ف : من. (۳) فى ف : فأجاز. (۴) فى ف : لا تعلق لها ، وفى مصححة ن : لا يتعلق بها. (۵) فى ف : من. (۶) راجع الصفحات ۳۷۸ - ۳۸۰. (*)

ص ۴۵۷

ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا فى المسألة المذكورة حال المسألة الاخرى، وهى: ما لو لم يجز البائع (۱) بعد تملكه، فإن الظاهر بطلان البيع الأول لدخوله تحت الأخبار المذكورة يقينا، مضافا إلى قاعدة تسلط الناس على أموالهم، وعدم صيرورتها حلالا من دون طيب النفس، فإن المفروض أن البائع بعد ما صار مالكا لم تطب نفسه بكون ماله (۲) للمشترى الأول، والتزامه قبل تملكه بكون هذا المال المعين للمشترى ليس التزاما إلا بكون مال غيره له. اللهم إلا أن يقال: إن مقتضى عموم وجوب الوفاء بالعقود والشروط على كل عاقد وشارط هو اللزوم على البائع بمجرد انتقال المال إليه وإن كان قبل ذلك أجنبيا لا حكم لوفائه ونقضه، ولعله لأجل ما ذكرنا رجح فخر الدين فى الإيضاح - بناء على صحة الفضولى - صحة العقد المذكور بمجرد الانتقال من دون توقف على الإجازة (۳). قيل (۴): ويلوح هذا من الشهيد الثانى فى هبة المسالك (۵)، وقد سبق استظهاره من عبارة الشيخ المحكية فى المعتبر (۶).

(هامش)

(۱) كذا فى ف و ش ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: المالك. (۲) فى ف بدل بكون ماله : بكونه. (۳) انظر إيضاح الفوائد ۱: ۴۱۹. (۴) قاله المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۳۴. (۵) انظر المسالك ۶: ۴۹. (۶) راجع الصفحة ۴۳۶. (*)

ص ۴۵۸

لكن يضعفه: أن البائع غير مأمور بالوفاء قبل الملك فيستصحب، والمقام مقام استصحاب حكم الخاص، لا مقام الرجوع إلى حكم العام، فتأمل. مضافا إلى معارضة العموم المذكور بعموم سلطنة الناس على أموالهم وعدم حلها لغيرهم إلا عن طيب النفس، وفحوى الحكم المذكور فى رواية الحسن بن زياد المتقدمة (۱) فى نكاح العبد بدون إذن مولاه (۲) وأن عتقه لا يجدى فى لزوم النكاح لولا سكوت المولى الذى هو بمنزلة 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 والشروط بالنسبة إلى البائع أشكل. ولو باع وكالة عن المالك (۳) فبان انعزاله بموت الموكل، فلا إشكال فى عدم وقوع البيع له بدون الإجازة ولا معها، نعم يقع للوارث مع إجازته.

المسألة الثالثة: لو باع معتقداً لكونه غير جائز التصرف

المسألة الثالثة: لو باع معتقداً لكونه غير جائز التصرف:

ما لو باع معتقدا لكونه غير جائز التصرف فبان كونه جائز التصرف. وعدم جواز التصرف المنكشف خلافه، إما لعدم الولاية فانكشف

(هامش)

(۱) تقدمت فى الصفحة ۴۵۴. (۲) فى ف : المولى. (۳) كذا فى ش ومصححة ن ونسخة بدل خ ، وفى غيرها: عن البائع. (*)

ص ۴۵۹

كونه وليا، وإما لعدم الملك فانكشف كونه مالكا. وعلى كل منهما، فإما أن يبيع عن المالك، وإما أن يبيع لنفسه، فالصور أربع:

الاولی: أن یبیع عن المالک فانکشف (۱) کونه ولیا علی البیع. فلا ینبغی الإشکال فی اللزوم حتی علی القول ببطلان الفضولی. لکن الظاهر من المحکی عن القاضی: أنه إذا أذن السید لعبده فی التجارة فباع واشتری وهو لا یعلم بإذن سیده ولا علم به أحد، لم یکن مأذونا فی التجارة، ولا یجوز شیء مما فعله، فإن علم بعد ذلک واشتری وباع جاز ما فعله بعد الإذن، ولم یجز ما فعله قبل ذلک، فإن أمر السید قوما أن یبایعوا العبد والعبد لا یعلم بإذنه له کان بیعه وشراؤه منهم جائزا، وجری ذلک مجری الإذن الظاهر، فإن اشتری العبد بعد ذلک من غیرهم وباع جاز (۲)، انتهی. وعن المختلف الإیراد علیه: بأنه لو أذن المولی (۳) ولا یعلم العبد، ثم باع العبد صح، لأنه صادف الإذن، ولا یؤثر فیه إعلام المولی بعض المعاملین (۴)، انتهی. وهو حسن.

(هامش)

(۱) فی ف : وانکشف. (۲) حکاه العلامة فی المختلف ۵: ۴۳۵، ولم نعثر علیه فی المهذب وغیره من کتب القاضی. (۳) فی غیر ش ومصححة ن : الولی. (۴) المختلف ۵: ۴۳۷. (*)

ص ۴۶۰

ثانیة

ال: أن یبیع لنفسه فانکشف کونه ولیا. فالظاهر أیضا صحة العقد، لما عرفت من أن قصد بیع مال الغیر لنفسه لا ینفع ولا یقدح (۱)، وفی توقفه علی إجازته للمولی علیه وجه، لأن قصد کونه لنفسه یوجب عدم وقوع البیع علی الوجه المأذون، فتأمل. الثالثة: أن یبیع عن المالک ثم ینکشف کونه مالکا. وقد مثله الأکثر بما لو باع مال أبیه بظن حیاته فبان میتا، والمشهور الصحة، بل ربما استفید من کلام العلامة فی القواعد (۲) والإرشاد (۳) فی باب الهبة الإجماع، ولم نعثر علی مخالف صریح، إلا أن الشهید رحمه الله ذکر فی قواعده: أنه لو قیل بالبطلان أمکن (۴)، وقد سبقه فی احتمال ذلک العلامة وولده فی النهایة (۵) والإیضاح، لأنه إنما قصد نقل المال عن الأب، لا عنه، ولأنه وإن کان منجزا فی الصورة إلا أنه معلق، والتقدیر: إن مات مورثی فقد بعتک، ولأنه کالعابث عند مباشرة العقد، لاعتقاده أن المبیع لغیره (۶)، انتهی. أقول: أما قصد نقل الملک عن الأب فلا یقدح فی وقوعه، لأنه إنما قصد نقل الملک عن الأب من حیث إنه مالک باعتقاده، ففی الحقیقة

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۳۷۷ – ۳۸۳. (۲) القواعد ۱: ۲۷۵. (۳) الإرشاد ۱: ۴۵۰. (۴) القواعد والفوائد ۲: ۲۳۸، ذیل القاعدة: ۲۳۸. (۵) نهایة الإحکام ۲: ۴۷۷. (۶) إیضاح الفوائد ۱: ۴۲۰. (*)

ص ۴۶۱

إنما قصد النقل عن المالک لکن أخطأ فی اعتقاده أن المالک أبوه، وقد تقدم توضیح ذلک فی عکس المسألة، أی: ما لو باع ملک غیره باعتقاد أنه ملکه (۱). نعم، من أبطل عقد الفضولی لأجل اعتبار مقارنة طیب نفس المالک للعقد قوی البطلان عنده هنا، لعدم طیب نفس المالک بخروج ماله عن ملکه، ولذا نقول نحن – کما سیجئ (۲) – باشتراط الإجازة من المالک بعد العقد، لعدم حصول طیب النفس حال العقد. وأما ما ذکر: من أنه فی معنی التعلیق، ففیه – مع مخالفته لمقتضی الدلیل الأول، کما لا یخفی –: منع کونه فی معنی التعلیق، لأنه إذا فرض أنه یبیع مال أبیه لنفسه، کما هو ظاهر هذا الدلیل، فهو إنما یبیعه مع وصف کونه لأبیه فی علمه، فبیعه کبیع الغاصب مبنی علی دعوی السلطنة والاستقلال علی المال، لا علی تعلیق للنقل (۳) بکونه منتقلا إلیه بالإرث عن (۴) مورثه، لأن ذلک لا یجامع مع ظن الحیاة. اللهم إلا أن یراد أن القصد الحقیقی إلی النقل معلق علی تملک الناقل، وبدونه فالقصد صوری، علی ما تقدم من المسالک من أن الفضولی والمکره قاصدان إلی اللفظ دون مدلوله (۵).

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۳۷۶ و ۳۸۰. (۲) یجئ فی الصفحة الآتیة. (۳) فی ف : النقل. (۴) فی ف ، خ و ن : من. (۵) تقدم فی الصفحة ۳۷۲.

(*)

ص ۴۶۲

لکن فیه حینئذ: أن هذا القصد الصوری کاف، ولذا قلنا بصحة عقد الفضولی. ومن ذلک یظهر ضعف ما ذکره أخیرا من کونه کالعابث عند مباشرة العقد، معللا بعلمه بکون المبیع لغیره. وکیف کان، فلا ینبغی الإشکال فی صحة العقد، إلا أن ظاهر المحکی من غیر واحد (۱) لزوم العقد وعدم الحاجة إلی إجازة مستأنفة، لأن المالک هو المباشر للعقد فلا وجه لإجازة فعل نفسه، ولأن قصده إلی نقل مال نفسه إن حصل هنا بمجرد القصد إلی نقل المال المعین الذی هو فی الواقع ملک نفسه - وإن لم یشعر به - فهو أولی من الإذن فی ذلک فضلا عن إجازته، وإلا توجه عدم وقوع العقد له. لکن الأقوی - وفاقا للمحقق والشهید الثانیین (۲) -: وقوفه علی الإجازة، لا لما ذکره فی جامع المقاصد من أنه لم یقصد إلی البیع الناقل للملک الآن، بل مع إجازة المالک، لاندفاعه بما ذکره بقوله: إلا أن یقال: إن قصده إلی أصل البیع کاف (۳). وتوضیحه: أن انتقال المبیع شرعا بمجرد العقد أو بعد إجازة المالک لیس من مدلول لفظ العقد حتی یعتبر قصده أو یقدح قصد خلافه، وإنما هو من الأحکام الشرعیة العارضة للعقود بحسب اختلافها فی التوقف علی الامور المتأخرة وعدمه، مع أن عدم (۴) القصد المذکور

(هامش)

(۱) حکاه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۳۶، عن ظاهر الشهید وغیره. (۲) جامع المقاصد ۴: ۷۶، والمسالک ۶: ۵۱. (۳) جامع المقاصد ۴: ۷۶. (۴) لم ترد عدم فی ف . (*)

ص ۴۶۳

لا یقدح بناء علی الکشف، بل قصد النقل بعد الإجازة ربما یحتمل قدحه، فالدلیل علی اشتراط تعقب الإجازة فی اللزوم هو عموم تسلط الناس علی أموالهم، وعدم حلها لغیرهم إلا بطیب أنفسهم، وحرمة أکل المال إلا بالتجارة عن تراض. وبالجملة، فأکثر أدلة اشتراط الإجازة فی الفضولی جاریة هنا. وأما ما ذکرناه من أن قصد نقل ملک نفسه إن حصل أغنی عن الإجازة، وإلا فسد العقد. ففیه: أنه یکفی فی تحقق صورة العقد القابلة للحوق اللزوم (۱) القصد إلی نقل المال المعین. وقصد کونه ماله (۲) أو مال غیره مع خطائه (۳) فی قصده أو صوابه (۴) فی الواقع لا یقدح ولا ینفع، ولذا بنینا علی صحة العقد بقصد (۵) مال نفسه مع کونه مالا لغیره. وأما أدلة اعتبار التراضی وطیب النفس، فهی دالة علی اعتبار رضا المالک بنقل خصوص ماله بعنوان أنه ماله، لا بنقل مال معین یتفق کونه ملکا له فی الواقع، فإن حکم طیب النفس والرضا لا یترتب علی ذلک، فلو أذن فی التصرف فی مال معتقدا أنه لغیره، والمأذون یعلم أنه له، لم یجز له التصرف بذلک الإذن. ولو فرضنا أنه أعتق

(هامش)

(۱) العبارة فی ف هکذا: القابلة للزوم القصد. (۲) فی مصححة ص ونسخة بدل ش : مال نفسه. (۳) فی بعض النسخ: خطأ. (۴) فی مصححة ص : وصوابه. (۵) فی ص زیادة: نقل. (*)

ص ۴۶۴

عبدا عن غیره فبان أنه له لم ینعتق، وکذا لو طلق امرأة وکالة عن غیره فبانت زوجته، لأن القصد المقارن إلی طلاق زوجته وعتق مملوکه معتبر فیهما، فلا تنفع الإجازة. ولو غره الغاصب فقال: هذا عبدی أعتقه عنک فأعتقه عن نفسه، فبان کونه له، فالأقوی أیضا عدم النفوذ، وفاقا للمحکی عن التحریر (۱) وحواشی الشهید (۲) وجامع المقاصد (۳) مع حکمه بصحة البیع هنا ووقوفه علی الإجازة (۴)، لأن العتق لا یقبل الوقوف، فإذا لم یحصل القصد إلی فک ماله مقارنا للصیغة وقعت باطلة، بخلاف البیع، فلا تناقض بین حکمه ببطلان العتق وصحة البیع مع الإجازة، کما یتوهم. نعم، ینبغی إیراد التناقض علی من حکم هناک بعدم النفوذ، وحکم فی البیع باللزوم وعدم الحاجة إلی الإجازة، فإن القصد إلی إنشاء یتعلق بمعین هو مال المنشی فی الواقع من غیر علمه به، إن کان یکفی فی طیب

النفس والرضا المعتبر فی جمیع إنشاءات الناس المتعلقة بأموالهم وجب الحکم بوقوع العتق، وإن اعتبر فی طیب النفس المتعلق بإخراج الأموال عن الملک، العلم بکونه مالا له ولم یکف مجرد مصادفة الواقع، وجب الحکم بعدم لزوم البیع.

(هامش)

(۱) التحریر ۲: ۱۴۱. (۲) لا یوجد لدینا حواشی الشهید ، نعم حکاه عنه المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۶: ۲۳۳. (۳) جامع المقاصد ۶: ۲۳۳. (۴) جامع المقاصد ۴: ۷۶. (*)

ص ۴۶۵

فالحق: أن القصد إلی الإنشاء المتعلق، بمال معین مصحح للعقد، بمعنی قابلیته للتأثیر، ولا یحتاج إلی العلم بکونه مالا له، لکن لا یکفی ذلک فی تحقق الخروج عن ماله بمجرد الإنشاء، ثم إن کان ذلک الإنشاء مما یقبل اللزوم بلحوق الرضا کفت الإجازة کما فی العقود، وإلا وقع الإنشاء باطلا کما فی الإیقاعات. ثم إنه ظهر مما ذکرنا فی وجه الوقوف علی الإجازة: أن هذا الحق للمالک من باب الإجازة لا ـ من باب خیار الفسخ، فعقده متزلزل من حیث الحدوث، لا البقاء کما قواه بعض من قارب عصرنا (۱)، وتبعه بعض من عاصرناه (۲)، معللا ـ بقاعدة نفی الضرر، إذ فیه: أن الخیار فرع الانتقال، وقد تقدم توقفه علی طیب النفس. وما ذکراه من الضرر المترتب علی لزوم البیع، لیس لأمر راجع إلی العوض والمعوض، وإنما هو لانتقال الملک عن مالکه من دون علمه ورضاه، إذ لا فرق فی الجهل بانتقال ماله بین أن یجهل أصل الانتقال کما یتفق فی الفضولی، أو یعلمه ویجهل تعلقه بماله. ومن المعلوم: أن هذا الضرر هو المثبت لتوقف عقد الفضولی علی الإجازة، إذ لا ـ یلزم من لزومه بدونها سوی هذا الضرر. ثم، إن الحکم بالصحة (۳) فی هذه الصورة غیر متوقفة (۴) علی القول

(هامش)

(۱) قواه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۳۷. (۲) وهو صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۲۹۸. (۳) لم ترد بالصحة فی ف . (۴) کذا فی النسخ، والمناسب: غیر متوقف ، کما فی مصححة ص . (*)

ص ۴۶۶

بصحة عقد الفضولی، بل یجئ علی القول بالبطلان، إلا أن یستند فی بطلانه بما تقدم من قبح التصرف فی مال الغیر (۱)، فیتجه عنده حینئذ البطلان، ثم یغرم المثمن وإن کان جاهلا (۲). الرابعة: أن یبیع لنفسه باعتقاد أنه لغیره فانکشف أنه له، والأقوی هنا أیضا الصحة ولو علی القول ببطلان الفضولی والوقوف علی الإجازة، بمثل ما مر فی الثالثة، وفی عدم الوقوف هنا وجه لا یجری فی الثالثة، ولذا قوی اللزوم هنا بعض من قال بالخیار فی الثالثة (۳).

(هامش)

(۱) تقدم فی الصفحة ۳۷۱. (۲) عبارة ثم یغرم المثمن وإن کان جاهلا ـ لم ترد فی ف و ش ، وشطب علیها فی ن . (۳) قاله المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۱۳۶، فی الخامس من موارد بیع الفضولی. (*)

ص ۴۶۷

القول فی المجاز

۱

القول فی المجاز:

فاستقصاؤه یکون ببیان امور: الأول: یشترط فیه کونه جامعا لجمیع الشروط المعتبرة فی تأثیره عدا رضا المالک، فلا یکفی اتصاف

المتعاقدين بصحة الإنشاء، ولا إحراز سائر الشروط بالنسبة إلى الأصيل فقط على الكشف، للزومه عليه حينئذ (۱)، بل مطلقا، لتوقف تأثيره الثابت – ولو على القول بالنقل – عليها، وذلك لأن العقد إما تمام السبب أو جزؤه، وعلى أى حال فيعتبر اجتماع الشروط عنده، ولهذا لا يجوز الإيجاب فى حال جهل القابل بالعوضين، بل لو قلنا بجواز ذلك لم يلزم منه الجواز هنا، لأن الإجازة على القول بالنقل أشبه بالشرط، ولو سلم كونها جزءا فهو جزء للمؤثر لا ـ للعقد، فيكون جميع ما دل من النص والإجماع على اعتبار الشروط فى البيع ظاهرة فى اعتبارها فى إنشاء النقل والانتقال بالعقد. نعم، لو دل دليل على اعتبار شرط فى ترتب الأثر الشرعى على العقد من غير ظهور فى اعتباره فى أصل الإنشاء، أمكن القول بكفاية وجوده حين الإجازة، ولعل من هذا القبيل: القدرة على التسليم، وإسلام مشترى المصحف والعبد (۲) المسلم. ثم هل يشترط بقاء الشرائط المعتبرة حين العقد إلى زمان الإجازة، أم لا؟ لا ينبغى الإشكال فى عدم اشتراط بقاء المتعاقدين

(هامش)

(۱) لم ترد حينئذ فى ف و ش . (۲) كلمة العبد من ش فقط. (*)

ص ۴۶۸

على شروطهما (۱) حتى على القول بالنقل. نعم، على القول بكونها بيعا مستأنفا يقوى الاشتراط. وأما شروط العوضين، فالظاهر اعتبارها بناء على النقل، وأما بناء على الكشف فوجهان، واعتبارها عليه أيضا غير بعيد. الثانى: هل يشترط فى المجاز كونه معلوما للمجيز بالتفصيل – من تعيين العوضين، وتعيين نوع العقد من كونه بيعا أو صلحا، فضلا عن جنسه من كونه نكاحا لجاريته أو بيعا لها – أم يكفى العلم الإجمالى بوقوع عقد قابل للإجازة؟ وجهان: من كون الإجازة كالإذن السابق فيجوز تعلقه بغير المعين إلا إذا بلغ حدا لا يجوز معه التوكيل، ومن أن الإجازة بحسب الحقيقة أحد ركنى العقد، لأن المعاهدة الحقيقية إنما تحصل بين المالكين (۲) بعد الإجازة، فيشبه القبول مع عدم تعيين الإيجاب عند القابل. ومن هنا يظهر قوة احتمال اعتبار العلم بوقوع العقد، ولا يكفى مجرد احتماله فيجيزه على تقدير وقوعه إذا انكشف وقوعه، لأن الإجازة وإن لم تكن من العقود حتى يشملها معاقد إجماعهم (۳) على عدم جواز التعليق فيها (۴)، إلا أنها فى معناها (۵)، ولذا يخاطب المجيز بعدها بالوفاء

(هامش)

(۱) كذا فى ف ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: شروطها. (۲) فى ش : من المالكين. (۳) كذا، والمناسب: إجماعاتهم، كما استظهره مصحح ص . (۴) كذا فى ش ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: فيه. (۵) كذا فى ش ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: معناه. (*)

ص ۴۶۹

بالعقد السابق، مع أن الوفاء بالعقد السابق (۱) لا يكون إلا فى حق العاقد، فتأمل. الثالث: المجاز، إما العقد الواقع على نفس مال الغير، وإما العقد الواقع على عوضه، وعلى كل منهما إما أن يكون المجاز أول عقد وقع على المال أو عوضه، أو آخره، أو عقدا بين سابق ولاحق واقعين على مورده، أو بدله، أو بالاختلاف. ويجمع (۲) الكل: فيما إذا باع عبدا لمالك بفرس، ثم باعه المشترى بكتاب، ثم باعه الثالث بدينار، وباع البائع الفرس بدرهم، وباع الثالث الدينار بجارية، وباع بائع الفرس الدرهم برغيف، ثم بيع الدرهم بحمار، وبيع الرغيف بعسل. أما إجازة العقد الواقع على مال المالك – أعنى العبد بالكتاب – فهى ملزمة له ولما بعده مما وقع على مورده – أعنى العبد بالدينار – بناء على الكشف، وأما بناء على النقل، فيبنى على ما تقدم من اعتبار ملك المجيز حين العقد وعدمه، وهى فسخ بالنسبة إلى ما قبله مما ورد على مورده، أعنى بيع العبد بفرس بالنسبة إلى المجيز. أما بالنسبة إلى من ملك بالإجازة – وهو المشترى بالكتاب – فقابليته للإجازة مبنية على مسألة اشتراط ملك المجيز حين العقد. هذا حال العقود السابقة واللاحقة على مورده، أعنى مال المجيز.

(هامش)

(۱) لم ترد السابق فی ف . (۲) کذا، والأنسب: یجتمع، کما استظهره مصحح ص . (*)

ص ۴۷۰

وأما العقود الواقعة علی عوض مال المجیز: فالسابقة علی هذا العقد - وهو بیع الفرس بالدرهم - یتوقف لزومها علی إجازة المالک الأصلی للعوض وهو الفرس (۱)، واللاحقة له - أعنی بیع الدینار بجاریة - تلزم بلزوم هذا العقد. وأما إجازة العقد الواقع علی العوض (۲) - أعنی بیع الدرهم برغیف - فهی ملزمة للعقود السابقة علیه، سواء وقعت علی نفس مال المالک - أعنی بیع العبد بالفرس - أو علی (۳) عوضه وهو بیع الفرس بالدرهم، وللعقود اللاحقة له إذا وقعت علی المعوض (۴)، وهو بیع الدرهم بالحمار. أما الواقعة علی هذا البدل المجاز - أعنی بیع الرغیف بالعسل - فحکمها حکم العقود الواقعة علی المعوض ابتداء. وملخص ما ذکرنا: أنه لو ترتبت عقود متعددة (۵) مترتبة (۶) علی مال المجیز، فإن وقعت من أشخاص متعددة کان إجازة وسط منها فسخا لما قبله وإجازة لما بعده علی الکشف، وإن وقعت من شخص واحد انعکس الأمر.

(هامش)

(۱) عبارة یتوقف لزومها - إلی - وهو الفرس ساقطة من ف . (۲) فی ف و ع ونسخة بدل ن وفیما یلوح من ص : المعوض. (۳) لم ترد علی فی ف . (۴) فی م و ن : العوض ، وفی نسخة بدل الأخیر: المعوض. (۵) لم ترد متعددة فی خ . (۶) لم ترد مترتبة فی ف . (*)

ص ۴۷۱

ولعل هذا هو المراد من المحکی عن الإیضاح (۱) والدروس (۲) فی حکم ترتب العقود: من أنه إذا أجاز عقدا علی المبیع صح وما بعده، وفی الثمن ینعکس، فإن العقود المترتبة علی المبیع لا یکون إلا من أشخاص متعددة، وأما العقود المترتبة علی الثمن، فلیس مرادهما أن یعقد علی الثمن الشخصی مرارا، لأن حکم ذلک حکم العقود المترتبة علی المبیع، علی ما سمعت سابقا من (۳) قولنا: أما الواقعة علی هذا البدل المجاز... الخ، بل مرادهما ترامی الأثمان فی العقود المتعددة، کما صرح بذلک المحقق والشهید الثانیان (۴). وقد علم من ذلک أن مرادنا بما ذکرنا فی المقسم من العقد المجاز علی عوض مال الغیر، لیس العوض الشخصی الأول له، بل العوض ولو بواسطة. ثم إن هنا (۵) إشکالا فی شمول الحکم بجواز تتبع العقود لصورة علم المشتری بالغصب، أشار إلیه العلامة رحمه الله فی القواعد (۶)، وأوضحه قطب الدین والشهید فی الحواشی المنسوبة إلیه.

(هامش)

(۱) الإیضاح ۱: ۴۱۸. (۲) الدروس ۳: ۱۹۳، وحکی ذلک عنهما المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۷۰، والسید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۹۱، وغیرهما. (۳) فی غیر ش زیادة أن ، ولکن شطب علیها فی ن . (۴) انظر جامع المقاصد ۴: ۷۰، والمسالک ۳: ۱۵۹، والروضة البهیة ۳: ۲۳۳. (۵) فی ف : ها هنا. (۶) القواعد ۱: ۱۲۴. (*)

ص ۴۷۲

فقال الأول فیما حکی عنه: إن وجه الإشکال أن المشتری مع العلم یکون مسلطا للبائع الغاصب علی الثمن، ولذا لو تلف لم یکن له الرجوع، ولو بقی ففیه الوجهان، فلا ینفذ فیه إجازة الغیر بعد تلفه بفعل المسلط بدفعه ثمنا عن مبیع اشتراه، ومن أن الثمن عوض عن العین المملوکة ولم یمنع من نفوذ الملک فیه إلا عدم صدوره عن المالک، فإذا أجاز جری مجری الصادر عنه (۱)، انتهی. وقال فی محکی الحواشی: إن المشتری مع علمه بالغصب یکون مسلطا للبائع الغاصب علی الثمن، فلا یدخل فی ملک رب العین، فحینئذ إذا اشتری به البائع متاعا فقد اشتراه لنفسه وأتلفه عند الدفع إلی البائع فیتحقق ملکیته للمبیع، فلا یتصور نفوذ الإجازة هنا (۲) لصیرورته ملکا للبائع وإن أمکن إجازة البیع (۳)، مع احتمال عدم نفوذها أیضا، لأن ما دفعه إلی الغاصب کالمأذون له فی إتلافه فلا یکون ثمنا، فلا تؤثر الإجازة فی جعله ثمنا، فصار الإشکال فی صحة البیع وفی التتبع، ثم قال: إنه یلزم من القول ببطلان التتبع (۴) بطلان إجازة

البیع فی المبیع، لاستحالة کون المبیع بلا ثمن، فإذا قیل: إن الإشکال فی صحة

(هامش)

(۱) لا یوجد لدینا کتابه، وحکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۹۲. (۲) کذا فی ش ونسخة بدل ن ، وفی ف : بها، وفی سائر النسخ: فیها. (۳) کذا فی م ونسخة بدل خ و ع ، وفاقا للمحکی عن المصدر، وفی سائر النسخ: المبیع. (۴) کذا فی ش ونسخة بدل ص ، وفی سائر النسخ: البیع، وفاقا للمحکی عن المصدر. (*)

ص ۴۷۳

العقد کان صحیحا أیضا (۱)، انتهی. واقتصر فی جامع المقاصد (۲) علی ما ذکره الشهید أخیرا فی وجه سرایة هذا الإشکال إلی صحة عقد الفضولی مع علم المشتری بالغصب. والمحکی عن الإیضاح: ابتناء وجه بطلان جواز تتبع العقود للمالک مع علم المشتری علی کون الإجازة ناقلة، فیکون منشأ الإشکال فی الجواز والعدم: الإشکال فی الکشف والنقل. قال فی محکی الإیضاح: إذا کان المشتری جاهلا فللمالک تتبع العقود ورعایة مصلحته والربح فی سلسلتی الثمن والمثمن، وأما إذا کان عالما بالغصب فعلی قول الأصحاب من أن المشتری إذا رجع علیه بالسلعة لا ـ یرجع علی الغاصب بالثمن مع وجود عینه، فیکون قد ملک الغاصب مجانا، لأنه بالتسلیم إلی الغاصب لیس للمشتری استعادته من الغاصب بنص الأصحاب، والمالک قبل الإجازة لم یملک الثمن، لأن الحق أن الإجازة شرط أو سبب، فلو لم یکن للغاصب فیکون (۳) الملک بغیر مالک، وهو محال، فیکون قد سبق ملک الغاصب للثمن علی سبب ملک المالک له - أی الإجازة - فإذا نقل الغاصب الثمن عن ملکه لم یکن للمالک إبطاله، ویکون ما یشتری الغاصب بالثمن وربحه له، ولیس للمالک أخذه لأنه ملک الغاصب. وعلی القول بأن إجازة المالک کاشفة، فإذا أجاز العقد کان له، ویحتمل أن یقال: لمالک العین حق تعلق بالثمن، فإن

(هامش)

(۱) حکی عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۹۲. (۲) جامع المقاصد ۴: ۷۱. (۳) کذا، والمناسب: لکان کما فی المصدر، واستظهر مصحح ص : یکون. (*)

ص ۴۷۴

له إجازة البیع وأخذ الثمن، وحقه مقدم علی حق الغاصب، لأن الغاصب یؤخذ بأخس أحواله وأشقها علیه (۱)، والمالک بأجود (۲) الأحوال، ثم قال: والأصح عندی [أنه] (۳) مع وجود عین الثمن، للمشتری العالم أخذه، ومع التلف لیس له الرجوع به (۴). انتهی کلامه رحمه الله. وظاهر کلامه رحمه الله: أنه لا وقع للإشکال علی تقدیر الکشف، وهذا هو المتجه، إذ حینئذ یندفع ما استشکله القطب والشهید رحمهما الله: بأن تسلیط المشتری للبائع علی الثمن علی تقدیر الکشف تسلیط علی ما ملکه (۵) الغیر بالعقد السابق علی التسلیط الحاصل بالإقباض، فإذا انکشف ذلک بالإجازة عمل مقتضاه (۶)، وإذا تحقق الرد انکشف کون ذلک تسلیطا من المشتری علی ماله، فلیس له أن یسترده، بناء علی ما نقل من الأصحاب. نعم، علی القول بالنقل یقع الإشکال فی جواز إجازة العقد الواقع علی الثمن، لأن إجازة مالک (۷) المبیع له موقوفة علی تملکه للثمن، لأنه

(هامش)

(۱) عبارة وأشقها علیه وردت فی ش وهامش ن فقط. (۲) کذا فی ش و ن والمصدر، وفی سائر النسخ: مأخوذ - ولعله مصحف بأجود - وصحح فی ص هکذا: مأخوذ بأحسن . (۳) أثبتناه من المصدر. (۴) الإیضاح ۱: ۴۱۷ - ۴۱۸. (۵) فی م و ص : علی ملک ، وفی ع : علی مالکه. (۶) فی ص ومصححة ن : بمقتضاه. (۷) کذا فی ف و ش ومصححة خ ، وفی سائر النسخ: المالک. (*)

ص ۴۷۵

قبلها أجنبی عنه، والمفروض أن تملکه الثمن موقوف علی الإجازة علی القول بالنقل. وکذا الإشکال فی إجازة العقد الواقع علی المبیع

بعد قبض البائع الثمن أو بعد إتلافه إياه على الخلاف فى اختصاص عدم رجوع المشترى على (۱) الثمن بصورة التلف وعدمه، لأن تسليط المشترى للبائع على الثمن قبل انتقاله إلى (۲) مالك المبيع بالإجازة، فلا يبقى مورد للإجازة. وما ذكره فى الإيضاح: من احتمال تقديم حق المجيز لأنه أسبق وأنه أولى من الغاصب المأخوذ بأشق الأحوال (۳)، فلم يعلم له (۴) وجه بناء على النقل، لأن العقد جزء سبب لتملك المجيز، والتسليط (۵) المتأخر عنه علة تامة لتملك الغاصب، فكيف يكون حق المجيز أسبق؟ نعم، يمكن أن يقال: إن حكم الأصحاب بعدم استرداد الثمن، لعله لأجل التسليط (۶) المراعى بعدم إجازة مالك المبيع، لا لأن نفس التسليط (۷) علة تامة لاستحقاق الغاصب على تقديرى الرد والإجازة، وحيث إن حكمهم هذا مخالف للقواعد الدالة على عدم حصول الانتقال

(هامش)

(۱) فى مصححة م : إلى. (۲) كذا فى ص و ش ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: على. (۳) تقدم نص عبارته فى الصفحة السابقة. (۴) لم ترد له فى غير ش ، لكنها استدركت فى م و خ ، وفى ن صححت العبارة بتبديل وجه ب وجهه . (۵) فى غير ف و ش : التسلط ، لكنه صحح فى م و ن بما أثبتناه. (۶) و (۷) فى غير ش : التسلط ، لكن صحح فى م و ن بما أثبتناه. (*)

ص ۴۷۶

بمجرد التسليط المتفرع على عقد فاسد، وجب الاقتصار فيه على المتيقن، وهو التسليط على تقدير عدم الإجازة، فافهم.

ص ۴۷۷

مسألة: فى أحكام الرد:

لا يتحقق الرد قولا إلا بقوله: فسخت و رددت وشبه ذلك مما هو صريح فى الرد، لأصالة بقاء اللزوم من طرف الأصيل وقابليته من طرف المجيز، وكذا يحصل بكل فعل مخرج (۱) له عن ملكه بالنقل أو بالإتلاف وشبههما، كالعتق والبيع والهبة والتزويج ونحو ذلك، والوجه فى ذلك: أن تصرفه بعد فرض صحته مفوت لمحل الإجازة، لفرض خروجه عن ملكه. وأما التصرف الغير المخرج عن الملك - كاستيلاد الجارية وإجارة الدار (۲) وتزويج الأمة - فهو وإن لم يخرج الملك عن قابلية وقوع الإجازة عليه، إلا أنه مخرج له عن قابلية وقوع الإجازة من زمان العقد، لأن صحة الإجازة على هذا النحو توجب وقوعها باطلة، وإذا فرض وقوعها صحيحة منعت عن وقوع الإجازة. والحاصل: أن وقوع هذه الامور صحيحة، مناقض (۳) لوقوع

(هامش)

(۱) فى غير ن و ش : يخرج ، وصحح فى ص بما أثبتناه. (۲) فى ع و ص : الدابة ، وفى نسخة بدل ص : الدار. (۳) كذا فى ش ، وفى ف : متناقض ، وفى سائر النسخ: مناقضة ، إلا أنها صححت فى ن بما أثبتناه. (*)

ص ۴۷۸

۲

الإجازة لأصل العقد، فإذا وقع أحد المتنافيين صحيحا فلا بد من امتناع وقوع الآخر (۱)، أو إبطال صاحبه، أو إيقاعه على غير وجهه (۲)، وحيث لا سبيل إلى الأخيرين تعين الأول. وبالجملة، كل ما يكون باطلا على تقدير لحوق الإجازة المؤثر (۳) من حين العقد، فوقوعه صحيحا مانع من لحوق الإجازة، لامتناع اجتماع المتنافيين. نعم، لو انتفع المالك بها قبل الإجازة بالسكنى واللبس، كان عليه اجرة المثل إذا أجاز، فتأمل. ومنه يعلم: أنه لا فرق بين وقوع هذه مع الإطلاع على وقوع العقد، ووقوعها (۴) بدونه، لأن التنافى بينهما واقعى (۵). ودعوى: أنه لا دليل على اشتراط قابلية التأثير من حين العقد فى (۶) الإجازة، ولذا صحح جماعة كما تقدم (۷) إجازة المالك الجديد فى من باع شيئا ثم ملكه. مدفوعة: بإجماع أهل الكشف على كون إجازة المالك حين العقد

(هامش)

(۱) فی غیر ش : الأخیر ، لکن صحح فی ن بما أثبتناه. (۲) کذا فی ص و ش ومصححهٔ ن ، وفی سائر النسخ: وجه. (۳) فی ن : المؤثرهٔ ، والظاهر أنها مصححهٔ. (۴) فی غیر ش : وقوعه ، لکن صحح فی ن و ص بما أثبتناه. (۵) کذا فی ش ، وفی سائر النسخ: واقع ، إلا أن فی هامش ن : واقعی – خ. (۶) فی غیر ش ومصححهٔ ن بدل فی : و. (۷) تقدم فی الصفحهٔ ۴۳۵ – ۴۳۶. (*)

ص ۴۷۹

مؤثرهٔ من حینه. نعم، لو قلنا بأن الإجازهٔ کاشفهٔ بالکشف الحقیقی – الراجع إلی کون المؤثر التام هو العقد الملحوق بالإجازهٔ – کانت التصرفات مبنیهٔ علی الظاهر، وبالإجازهٔ ینکشف عدم مصادفتها للملک، فتبطل هی وتصح الإجازهٔ. بقی الکلام فی التصرفات الغیر المنافیهٔ لملک المشتری من حین العقد، کتعریض المبیع للبیع، والبیع الفاسد (۱)، وهذا أیضا علی قسمین: لأنه إما أن یقع حال التفات المالک إلی وقوع العقد من الفضولی علی ماله (۲)، وإما أن یقع فی حال عدم الالتفات. أما الأول، فهو رد فعلی للعقد، والدلیل علی إلحاقه بالرد القولی – مضافا إلی صدق الرد علیه، فیعمه ما دل علی أن للمالک الرد، مثل: ما وقع فی نکاح العبد والأمهٔ بغیر إذن مولاه (۳)، وما ورد فی من زوجته امه وهو غائب، من قوله علیه السلام: إن شاء قبل (۴) وإن شاء ترک (۵)، إلا أن یقال: إن الإطلاق مسوق لبیان أن له الترک، فل

(هامش)

(۱) کذا فی ف و ص ، وفی ش : کتعریض المبیع والبیع الفاسد ، وفی سائر النسخ: کتعریض المبیع للبیع الفاسد ، لکن صحح فی هامش م و ن بما أثبتناه. (۲) فی ف و خ ونسخهٔ بدل ع : فی ماله. (۳) راجع الوسائل ۱۴: ۵۲۳، الباب ۲۴ من أبواب نکاح العبید والإماء. (۴) کذا فی ش والمصدر، وفی سائر النسخ: فعل. (۵) الوسائل ۱۴: ۲۱۱، الباب ۷ من أبواب عقد النکاح وأولیاء العقد، الحدیث ۳. (*)

ص ۴۸۰

تعرض فیه لکیفیته (۱) –: أن المانع من صحهٔ الإجازهٔ بعد الرد القولی موجود فی الرد الفعلی، وهو خروج المجیز بعد الرد عن کونه بمنزلهٔ أحد طرفی العقد، مضافا إلی فحوی الإجماع المدعی (۲) علی حصول فسخ ذی الخیار بالفعل، کالوط ء والبیع والعتق، فإن الوجه فی حصول الفسخ هی دلالتها علی قصد فسخ البیع، وإلا ـ فتوقفها (۳) علی الملک لا ـ یوجب حصول الفسخ بها، بل یوجب بطلانها، لعدم حصول الملک المتوقف علی الفسخ قبلها (۴) حتی تصادف الملک. وکیف کان، فإذا صلح الفسخ الفعلی لرفع أثر العقد الثابت المؤثر فعلا ـ صلح لرفع أثر العقد المتزلزل من حیث الحدوث القابل للتأثیر، بطریق أولی. وأما الثانی – وهو ما یقع فی حال عدم الالتفات – فالظاهر عدم تحقق الفسخ به، لعدم دلالته علی إنشاء الرد، والمفروض عدم منافاته أیضا للإجازهٔ اللاحقهٔ، ولا یکفی مجرد رفع الید عن الفعل (۵) بإنشاء ضده مع عدم صدق عنوان الرد (۶) الموقوف علی القصد والالتفات إلی

(هامش)

(۱) فی غیر ش : لکیفیهٔ ، لکن صححت فی م ، ن و ص بما أثبتناه. (۲) ادعاه الشیخ فی المبسوط ۲: ۸۳، والحلی فی السرائر ۲: ۲۴۸. (۳) فی ش : فتوقفهما. (۴) فی ف زیادهٔ: فیها – خ. (۵) فی نسخهٔ بدل ن : عن العقد. (۶) العبارهٔ فی ف هکذا: مع عدم اعتبار صدق الرد. (*)

ص ۴۸۱

وقوع المردود، نظیر إنکار الطلاق (۱) الذی جعلوه رجوعا ولو مع عدم الالتفات إلی وقوع الطلاق، علی ما یقتضیه إطلاق کلامهم. نعم، لو ثبت کفایهٔ ذلک فی العقود الجائزهٔ کفی هنا بطریق أولی، کما عرفت (۲)، لکن لم یثبت ذلک هناک (۳)، فالمسألهٔ محل إشکال، بل الإشکال فی کفایهٔ سابقه أیضا، فإن بعض المعاصرین یظهر منهم دعوی الاتفاق علی اعتبار اللفظ فی الفسخ کالإجازهٔ (۴)، ولذا استشکل فی القواعد فی بطلان الوکالهٔ بإیقاع العقد الفاسد علی متعلقها جاهلا بفساده (۵)، وقرره فی الإیضاح (۶) وجامع

المقاصد (۷) على الإشكال. والحاصل: أن المتيقن من الرد هو الفسخ القولى، وفى حكمه تفويت محل الإجازة بحيث لا يصح وقوعها على وجه يؤثر من حين العقد. وأما الرد الفعلى - وهو الفعل المنشأ به مفهوم (۸) الرد - فقد عرفت نفى البعد عن حصول الفسخ به.

(هامش)

(۱) هـذا مثال للمنفى، لا النفى. (۲) عرفت الأولوية فى الصـفحة السابقة. (۳) فى م و ش : هنـا. (۴) انظر مفتاح الكرامـة ۴: ۱۹۸. (۵) القواعد ۱: ۲۵۹. (۶) إيضاح الفوائد ۲: ۳۵۴. (۷) جامع المقاصد ۸: ۲۸۲. (۸) كذا فى ش ، وفى غيرها: المنشىء لمفهوم. (*)

ص ۴۸۲

وأما مجرد إيقاع ما ينافى مفهومه قصـد بقاء العقـد من غير تحقق مفهوم الرد - لعـدم الالتفات إلى وقوع العقـد - فالاكتفاء به مخالف للأصـل. وفى حكم ما ذكرنا: الوكالـة والوصايـة، ولكن الاكتفاء فيهما بالرد الفعلى أوضـح. وأما الفسـخ فى العقود الجائزة بالـذات أو الخيار، فهو منحصـر باللفظ أو الرد الفعلى. وأما فعل ما لا يجامع صـحة العقد - كالوط ء والعتق والبيع (۱) - فالظاهر أن الفسخ بها من بـاب تحقق القصـد قبلها، لا لمنافاتها لبقاء العقـد، لأن مقتضـى المنافاة بطلانها، لا انفساخ العقـد، عكس ما نحن فيه، وتمام الكلام فى محله. ثم إن الرد إنمـا يثمر فى عـدم صـحة الإجـازة بعـده، وأمـا انتزاع المال من المشترى لو أقبضه الفضولى فلا يتوقف على الرد، بل يكفى فيه عـدم الإجـازة، والظـاهر أن الانـتزاع بنفسه رد مع القرائن الدالـة على إرادته منه، لاـ مطلق الأخـذ، لأنـه أعم، ولـذا ذكروا أن الرجوع فى الهبة لا يتحقق به.

(هامش)

(۱) والبيع من ش فقط. (*)

ص ۴۸۳

مسائل متفرقة

مسائل متفرقة:

مسألة (۱): حكم المالك مع المشترى لو لم يجز المالك:

فإن كان المبيع فى يده فهو، وإلا فله انتزاعه ممن وجده فى يده مع بقائه، ويرجع بمنافعه المستوفاة وغيرها - على الخلاف المتقدم (۱) فى البيع الفاسد (۲) - ومع التلف يرجع إلى من تلف عنـده بقيمته يوم التلف أو بأعلى القيم من زمان وقع فى يده. ولو كان قبل ذلك فى ضـمان آخر، وفرض زيـادة القيمـة عنـده، ثم نقصت عنـد الأـخير، اختص السـابق بالرجوع بالزيادة عليه، كما صـرح به جماعـة فى الأيـدى المتعاقبة (۳). هـذا كله حكم المالـك مع المشـترى، وأمـا حكم المشـترى مع الفضولى، فيقع الكلاـم فيه (۴) تـارة فى الثمن، واخرى فى ما يغرمه للمالك

(هامش)

(۱) كـذا فى ص ومصـححة ن ، وفى سائر النسخ: المقدم. (۲) راجع الصفحة ۲۰۱ - ۲۰۸ (الثالث من الامور المتفرعـة على المقبوض بالعقـد الفاسد). (۳) منهـم العلامـة فى القواعـد ۱: ۲۰۲ والتـذكرة ۲: ۳۷۷، والشـهيد الثانى فى المسالك (الطبعـة الحجريـة) ۲: ۲۰۵، والمحقق السبزوارى فى الكفاية: ۲۵۹. (۴) لم ترد فيه فى ف . (*)

ص ۴۸۴

زائـدا على الثمن، فهنا مسألتان: الاولى أنه يرجع عليه بالثمن إن كان جاهلا بكونه فضوليا، سواء كان باقيا أو تالفا، ولا يقدح فى ذلك اعترافه بكون البائع مالكا، لأن اعترافه مبنى على ظاهر يده، نعم لو اعترف به على وجه يعلم عدم اسـتناده إلى اليد - كأن يكون اعترافه (۱) بـذلك بعـد قيام البينة - لم يرجع بشـىء. ولو لم يعلم اسـتناد الاعتراف إلى اليد أو إلى غيره، ففى الأخذ بظاهر الحال من اسـتناده

إلى اليـد أو بظـاهر لفـظ الإقرار من دلالته على الواقع وجهان. وإن كان عالما بالفضوليـة، فإن كان الثمن باقيا استرده وفاقا للعلامـة (۲) وولده (۳) والشهيدين (۴) والمحقق الثانى (۵) رحمهم الله، إذ لم يحصل منه ما يوجب انتقاله عنه شـرعا، ومجرد تسـليطه عليه لو كان موجبا لانتقاله لزم الانتقال فى البيع الفاسد، لتسليط كل من المتبايعين صاحبه على ماله، ولأن الحكم بصحة البيع لو أجاز المالك-كما هو المشهور-

(هامش)

(۱) فى ف : كـأن اعـترف. (۲) القواعد ۱: ۱۲۴ والتذكرة ۱: ۴۶۳. (۳) إيضاح الفوائد ۱: ۴۱۸ و ۴۲۱. (۴) الدروس ۳: ۱۹۳، واللمعة الدمشقية: ۱۱۰، والروضة البهية ۳: ۲۳۴ - ۲۳۵، والمسالك ۳: ۱۶۰ - ۱۶۱. (۵) جامع المقاصد ۴: ۷۷. (*)

ص ۴۸۵

يسـتلزم تملـك المالـك للثمن، فإن تملكه البائع قبله يلزم فوات محل الإجازة، لأن الثمن إنما ملكه الغير، فيمتنع تحقق الإجازة، فتأمل. وهـل يجوز للبـائع التصـرف فيه؟ وجهـان، بـل قولان، أقواهما العـدم، لأنه أكل مال بالباطل. هـذا كله إذا كان باقيا، وأما لو كان تالفا، فالمعروف عـدم رجوع المشترى، بل المحكى (۱) عن العلامة (۲) وولده (۳) والمحقق (۴) والشهيد (۵) الثانيين وغيرهم (۶) الاتفاق عليه، ووجهه - كما صرح به بعضهم كالحلى (۷) والعلامة (۸) وغيرهما (۹) ويظهر من آخرين (۱۰) أيضا (۱۱) -: أنه سلطه على

(هامش)

(۱) لم نعثر على الحاكى بعينه، نعم حكى السيد العاملى فى مفتاح الكرامة (۴: ۱۹۳ - ۱۹۴) ما يظهر منه هذا، وراجع الجواهر ۲۲: ۳۰۵ - ۳۰۶. (۲) انظر التذكرة ۱: ۴۶۳، والمختلف ۵: ۵۵ - ۵۶. (۳) إيضاح الفوائد ۱: ۴۲۱. (۴) انظر جامع المقاصد ۴: ۷۷ و ۶: ۳۲۶. (۵) انظر المسالك ۳: ۱۶۰، والروضة البهية ۳: ۲۳۵. (۶)

مثل المحـدث البحرانى فى الحدائق ۱۸: ۳۹۲، وكاشف الغطاء فى شـرحه على القواعـد (مخطوط): ۶۴ وغيرهما. (۷) راجع السرائر ۲: ۲۲۶ و ۳۲۵. (۸) انظر التذكرة ۱: ۴۶۳ ونهاية الإحكام ۲: ۴۷۸. (۹) مثل الشـهيد الثانى فى المسالك ۳: ۱۶۰ والروضة البهية ۳: ۲۳۵، والسيد الطباطبائى فى الرياض ۱: ۵۱۳، وانظر الجواهر ۲۲: ۳۰۵. (۱۰) فى ش : من آخر. (۱۱) كلمة أيضا من ش ومصححة ن . (*)

ص ۴۸۶

ماله بلا عوض. توضـيح ذلك: أن الضمان إما لعموم على اليد ما أخذت (۱)، وإما لقاعدة الإقدام على الضـمان الذى استدل به الشيخ (۲) وغيره (۳) على الضـمان فى فاسد ما يضـمن بصحيحه. والأول مخصص بفحوى ما دل على عدم ضمان من استأمنه المالك ودفعه إليه لحفظه كما فى الوديعة (۴)، أو الانتفاع به كما فى العارية (۵) (۶)، أو استيفاء المنفعة منه كما فى العين المستأجرة (۷)، فإن الدفع على هذا الوجه إذا لم يوجب الضـمان، فالتسـليط على التصرف فيه وإتلافه له مما لا يوجب ذلك بطريق أولى. ودعوى: أنه إنما سلطه فى مقابل العوض، لا مجانا حتى يشـبه الهبـة الفاسـدة التى تقـدم عـدم الضـمان فيها. مندفعة: بأنه إنما سـلطه فى مقابل ملك غيره، فلم يضمنه فى الحقيقة شيئا من كيسه، فهو يشبه الهبة الفاسدة والبيع بلا ثمن

(هامش)

(۱) عوالى اللآلـى ۱: ۳۸۹، الحديث ۲۲. (۲) راجـع المبسوط ۳: ۸۵ و ۸۹، وتقدم فى الصـفحة ۱۸۲ من هـذا الكتاب. (۳) كالمحقق الثانى فى جامع المقاصد ۴: ۶۱ و ۶: ۳۲۴، والشهيد الثانى فى المسالك ۳: ۱۵۴. (۴) انظر الوسائل ۱۳: ۲۲۷، الباب ۴ من أبواب كتاب الوديعة. (۵) فى ف : كالعاريـة. (۶) انظر الوسائل ۱۳: ۲۳۵ و ۲۳۹، الباب ۱ و ۳ من أبواب كتاب العارية. (۷) انظر الوسائل ۱۳: ۲۸۱، الباب ۳۲ من أبواب الإجارة وغيره من الأبواب. (*)

ص ۴۸۷

والإجارة بلا اجرة، التى قد حكم الشـهيد وغير واحد (۱) بعدم الضـمان فيها. ومن ذلك يعلم عدم جريان الوجه الثانى للضمان - وهو

الإقدام على الضمان - هنا، لأن البائع لم يقدم على ضمان الثمن إلا بما علم المشترى أنه ليس ملكا له. فإن قلت: تسلطه (۲) على الثمن بإزاء مال الغير لبنائه ولو عدوانا على كونه ملكا له، ولولا هذا البناء لم يتحقق مفهوم المعاوضة (۳) - كما تقدم فى تصحيح بيع الغاصب لنفسه (۴) - فهو إنما سلطه على وجه يضمنه بماله، إلا أن كلا منهما لما قطع النظر عن حكم الشارع بعدم ملكية البائع للمثمن (۵)، وتعاقدا معرضين عن ذلك - كما هو الشأن فى المعاوضات الواردة على أموال الناس بين السراق والظلمة - بل بنى المشترى على كون المثمن ملكا للبائع، فالتسليط ليس مجانا، وتضمينه البائع بمقابل الثمن من ماله حقيقى، إلا أن كون المثمن مالا له ادعائى،

(هامش)

(۱) لم نعثر فى الهبة الفاسدة على شىء من الشهيد ولا من غيره، وأما فى البيع بلا ثمن وفى الإجارة بلا اجرة فقد تقدم فى مبحث المقبوض بالعقد الفاسد عن الشهيدين والعلامة عدم الضمان، راجع الصفحة ۱۸۶. (۲) فى مصححة م : تسليطه. (۳) فى ف زيادة: والمبادلة ، وفى هامش ن : والمبادلة - خ. (۴) تقدم فى الصفحة ۳۸۱ وما بعدها. (۵) فى غير ص و ش : للثمن ، لكن صحح فى ن بما أثبتناه، واختلفت النسخ فى هذه الكلمة فى السطور الآتية أيضا، أعرضنا عن الإشارة إليها اعتمادا على صحة ما أثبتناه. (*)

ص ۴۸۸

فهو كما لو ظهر المثمن المعين ملكا للغير، فإن المشترى يرجع إلى البائع بالثمن مع التلف اتفاقا، مع أنه إنما ضمنه الثمن بإزاء هذا الشىء الذى هو مال الغير، فكما أن التضمين هنا حقيقى، وكون المثمن مالا له اعتقادى لا يقدح تخلفه فى التضمين، فكذلك بناء المشترى فى ما نحن فيه على ملك المثمن عدوانا لا يقدح فى التضمين الحقيقى بماله. قلت: الضمان كون الشىء فى عهدة الضامن وخسارته عليه، وإذا كان المضمون به ملكا لغير الضامن واقعا فلا يتحقق الضمان الحقيقى مع علمهما بذلك. وما ذكر: من بناء المتعاقدين فى هذا العقد على كون المثمن ملكا للبائع الغاصب مع كونه مال الغير، فهو إنما يصحح وقوع عقد التمليك والتملك منهما ادعاء مع عدم كون البائع أهلا لذلك فى الواقع، وإلا فأصل المعاوضة حقيقة بين المالكين والضمان والتضمين الحقيقى بالنسبة إليهما، ولذا ينتقل الثمن إلى مالك المبيع ويدخل فى ضمانه بمجرد الإجازة. والحاصل: أنه لا تضمين حقيقة فى تسليط المشترى البائع على الثمن، وأما رجوع المشترى مع اعتقاد المتبائعين لمالكية (۱) البائع للمثمن عند انكشاف الخطأ - مع أنه إنما ضمنه بمال الغير - فلعدم طيب نفسه على تصرف البائع فيه من دون ضمان، وإن كان ما ضمنه به غير ملك له ولا يتحقق به التضمين، لأنه إنما طاب نفسه بتصرف البائع لاعتقاد كون المثمن ملكا له وصيرورته مباحا له بتسليطه عليه، وهذا مفقود فيم

(هامش)

(۱) كذا فى ش ونسخة بدل ن ، وفى سائر النسخ: لملكية. (*)

ص ۴۸۹

نحن فيه، لأن طيب النفس بالتصرف والإتلاف من دون ضمان له بماله حاصل. ومما ذكرنا يظهر - أيضا - فساد نقض ما ذكرنا بالبيع مع علم المشترى بالفساد، حيث إنه ضمن البائع بما يعلم أنه لا يضمن الثمن به، وكذا البائع مع علمه بالفساد ضمن المشترى بما يعلم أن (۱) المشترى لا يضمن به، فكأنه لم يضمنه بشىء. وجه الفساد: أن التضمين الحقيقى حاصل هنا، لأن المضمون به مال الضامن، غاية الأمر أن فساد العقد مانع عن مضى هذا الضمان والتضمين فى نظر الشارع، لأن المفروض فساده، فإذا لم يمض الشارع الضمان الخاص صار أصل إقدام الشخص على الضمان الحقيقى، أو قاعدة إثبات اليد على مال من دون تسليط مجانى أو استئمان عن مالكه، موجبا لضمانه - على الخلاف فى مدرك الضمان فى فاسد ما يضمن بصحيحه (۲) - وشىء منهما غير موجود فيما نحن فيه، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه (۳)، وحاصله: أن دفع المال إلى الغاصب ليس إلا كدفعه إلى ثالث يعلم عدم كونه مالكا للمبيع وتسليطه على إتلافه، فى أن رد المالك لا يوجب الرجوع إلى هذا الثالث (۴). نعم، لو كان فساد العقد لعدم قبول العوض للملك - كالخمر

(هامش)

(۱) فی ع وظاهر ن بدل أن : إذ ، وفی مصححتی م و ن : أن. (۲) راجع الصفحة ۱۸۸ – ۱۹۱. (۳) راجع الصفحة ۴۸۶ – ۴۸۷. (۴) فی ف زیادة: أو السلطنة علی إتلافه. (*)

ص ۴۹۰

والخنزیر والحر – قوی اطراد ما ذکرنا فیه: من عدم ضمان عوضها المملوک مع علم المالک بالحال، کما صرح به شیخ مشایخنا فی شرحه علی القواعد (۱). هذا، ولکن (۲) إطلاق قولهم: إن کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده یقتضی الضمان فیما نحن فیه وشبهه، نظرا إلی أن البیع الصحیح یقتضی الضمان ففاسده کذلک، إلا أن یفسر بما أبطلناه سابقا: من أن کل عقد یضمن علی فرض صحته یضمن علی فرض فساده (۳)، ولا ریب أن العقد فیما نحن فیه – وفی مثل المبیع (۴) بلا ثمن والإجارة بلا اجرة – إذا فرض صحیحا لا یکون فیه (۵) ضمان، فکذلک مع الحکم بالفساد، لکنک عرفت ضعف هذا المعنی فیما ذکرناه سابقا فی توضیح هذه القضیة، فإن معناه: أن کل عقد تحقق الضمان فی الفرد الصحیح منه یثبت الضمان فی الفرد الفاسد منه، فیختص موردها بما إذا کان للعقد فردان فعلیان، لا الفرد الواحد المفروض تارة صحیحا واخری فاسدا. نعم، یمکن تطبیق المعنی المختار فیما نحن فیه وشبهه، بأن لا یکون المراد من العقد فی موضوع القضیة خصوص النوع المتعارف من أنواع العقود – کالبیع والصلح – بل یراد مطلق المعاملة المالیة التی یوجد له

(هامش)

(۱) شرح القواعد (مخطوط): ۶۸. (۲) فی ف زیادة: مقتضی. (۳) سبق إبطاله فی مسألة المقبوض بالعقد الفاسد، راجع الصفحة ۱۸۶. (۴) فی مصححة م : البیع. (۵) کذا فی ش ومصححة ن ، وفی سائر النسخ: فیها. (*)

ص ۴۹۱

فردان صحیح وفاسد، فیقال: إن ما نحن فیه والبیع بلا ثمن والإجارة بلا اجرة، تملیک بلا عوض من مال الآخر، والفرد الصحیح من هذه المعاملة – وهی الهبة الغیر المعوضة – لا ضمان فیها، ففاسدها کذلک، فتأمل. وبالجملة، فمستند المشهور فی مسألتنا لا یخلو من غموض، ولذا لم یصرح أحد بعدم الضمان فی بعتک بلا ثمن مع اتفاقهم علیه هنا (۱)، وصرح بعضهم (۲) بضمان المرتشی مع تلف الرشوة التی هی من قبیل الثمن فیما نحن فیه. نعم، ذکر الشهید رحمه الله وغیره عدم الضمان فی الإجارة بلا اجرة (۳). ویؤید ما ذکرنا: ما دل من الأخبار علی کون ثمن الکلب أو الخمر سحتا (۴)، وإن أمکن الذب عنه بأن المراد التشبیه فی التحریم، فلا ینافی عدم الضمان مع التلف کأصل السحت. ثم إن مقتضی ما ذکرناه فی وجه عدم الرجوع بالثمن: ثبوت

(هامش)

(۱) لم ترد هنا فی غیر ف و ش ، واستدرکت فی ن . (۲) صرح به المحقق فی الشرائع ۴: ۷۸، والعلامة فی القواعد ۲: ۲۰۵، وفی المستند (۲: ۵۲۷) هکذا: علی المصرح به فی کلام الأصحاب بل نفی الخلاف بیننا علیه. (۳) تقدم عن الشهیدین فی مبحث المقبوض بالعقد الفاسد (راجع الصفحة ۱۸۶)، واستحسنه السید الطباطبائی فی الریاض ۲: ۸ فیما لو اشترط عدم الاجرة. (۴) انظر الوسائل ۱۲: ۶۱ و ۸۳، الباب ۵ و ۱۴ من أبواب ما یکتسب به، وغیرهما من الأبواب. (*)

ص ۴۹۲

الرجوع إذا باع البائع الفضولی غیر بائع لنفسه، بل باع عن المالک ودفع المشتری الثمن إلیه لکونه واسطة فی إیصاله إلی المالک فتلف فی یده، إذ لم یسلطه علیه ولا أذن له فی التصرف فیه، فضلا عن إتلافه، ولعل کلماتهم ومعاقد اتفاقهم تختص بالغاصب البائع لنفسه، وإن کان ظاهر بعضهم ثبوت الحکم فی مطلق الفضولی مع علم المشتری بالفضولیة. وکذا یقوی الرجوع لو أخذ البائع الثمن من دون إذن المشتری، بل أخذه بناء علی العقد الواقع بینهما، فإنه لم یحصل هنا من المشتری تسلیط (۱) إلا بالعقد، والتسلیط العقدی مع فساده غیر مؤثر فی دفع (۲) الضمان، ویکشف عن ذلک تصریح غیر واحد منهم (۳) بإباحة تصرف البائع الغاصب (۴) فیه مع

اتفاقهم ظاهرا على عدم تأثير العقد الفاسد فى الإباحة. وكذا يقوى الضمان لو اشترط على البائع الرجوع بالثمن لو أخذ العين صاحبها. ولو كان الثمن كليا فدفع إليه المشترى بعض أفراده، فالظاهر عدم الرجوع، لأنه كالثمن المعين فى تسليطه عليه مجانا.

(هامش)

(۱) فى غير ص و ش : تسلط ، لكن صحح فى ن و م بما أثبتناه. (۲) فى ص : رفع. (۳) لم نقف على المصرح بهذا، نعم نسبه فى جامع المقاصد ۴: ۷۱ إلى الأصحاب، وفى الجواهر ۲۲: ۳۰۷ نسبة جواز التصرف إلى ظاهر المحقق الكركى وغيره. (۴) كلمة الغاصب من ش ومصححة ن . (*)

ص ۴۹۳

المسألة (۲): حكم ما يغترمه المشترى غير الثمن

۱

المسألة (۲): حكم ما يغترمه المشترى غير الثمن:

أن المشترى إذا اغترم للمالك غير الثمن: فإما أن يكون فى (۱) مقابل العين، كزيادة القيمة على الثمن إذا رجع المالك بها على المشترى، كأن كانت القيمة المأخوذة منه عشرين والثمن عشرة. وإما أن يكون فى مقابل ما استوفاه المشترى، كسكنى الدار ووط ء الجارية واللبن والصوف والثمرة. وإما أن يكون غرامة لم يحصل له فى مقابلها نفع، كالنفقة وما صرفه فى العمارة، وما تلف منه أو ضاع من الغرس والحفر، أو إعطائه قيمة للولد المنعقد حرا ونحو ذلك، أو نقص من الصفات والأجزاء. ثم المشترى، إن كان عالما فلا رجوع فى شىء من هذه الموارد، لعدم الدليل عليه. وإن كان جاهلا، فأما الثالث فالمعروف من مذهب الأصحاب - كما فى الرياض (۲) وعن الكفاية (۳) -: رجوع المشترى الجاهل بها على البائع، بل فى كلام بعض (۴) - تبعا للمحكى عن فخر الإسلام فى

(هامش)

(۱) كذا فى ف و ص ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: من. (۲) الرياض ۲: ۳۰۷. (۳) الكفاية: ۲۶۰، وفيه: وذكر الأصحاب... الخ ، كما نقله عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۱۹۹. (۴) مفتاح الكرامة ۴: ۱۹۹. (*)

ص ۴۹۴

شرح الإرشاد (۱) - دعوى الإجماع على الرجوع بما (۲) لم يحصل فى مقابله نفع. وفى السرائر (۳): أنه يرجع قولا واحدا (۴)، و (۵) فى كلام المحقق (۶) والشهيد (۷) الثانيين - فى كتاب الضمان -: نفى الإشكال عن ضمان البائع لدرك ما يحدثه المشترى إذا قلعه (۸) المالك. وبالجملة، فالظاهر عدم الخلاف فى المسألة، للغرور - فإن البائع مغرر للمشترى وموقع إياه فى خطرات الضمان ومتلف عليه ما يغرمه، فهو كشاهد الزور الذى يرجع إليه إذا رجع عن (۹) شهادته - ولقاعدة نفى الضرر، مضافا إلى ظاهر رواية جميل أو فحواها: عن الرجل يشترى الجارية من السوق فيولدها، ثم يجئ مستحق الجارية، قال: يأخذ الجارية المستحق، ويدفع إليه المبتاع قيمة الولد ويرجع على من باعه بثمن الجارية وقيمة الولد التى اخذت منه (۱۰) فإن حرية ولد

(هامش)

(۱) لا يوجد لدينا، لكن حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۱۹۹. (۲) فى غير ف و ش بدل بما : ما. (۳) فى ش : ير (رمز التحرير)، وانظر التحرير ۲: ۱۴۲. (۴) السرائر ۲: ۴۹۳. (۵) الواو من ف و ش . (۶) جامع المقاصد ۵: ۳۴۰. (۷) المسالك ۴: ۲۰۵. (۸) فى خ و ع كتب على قلعه : تلفه - خ، وفى ص : أتلفه - خ. (۹) كذا فى م ، وفى سائر النسخ: من. (۱۰) الوسائل ۱۴: ۵۹۲، الباب ۸۸ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ۵. (*)

ص ۴۹۵

المشتری إما أن یعد نفعا عائدا إلیه أو لا، وعلی التقدیرین یثبت المطلوب، مع أن فی توصیف قیمة الولد بأنها اخذت منه نوع إشعار بعلیة (۱) الحکم، فیطرد فی سائر ما اخذت (۲) منه. وأما السکوت عن رجوع المشتری إلی البائع فی بعض الأخبار، فهو لعدم کونه مسوقا لذلک. کروایة زرارة: فی رجل اشتری من سوق المسلمین جاریة فخرج بها إلی أرضه فولدت منه (۳) أولادا، ثم أتاها من یزعم أنها له وأقام علی ذلک البینة، قال: یقبض ولده ویدفع إلیه الجاریة، ویعوضه من قیمة ما أصاب من لبنها وخدمتها (۴). وروایة زریق، قال: کنت عند أبی عبد الله علیه السلام یوما إذ دخل علیه رجلان، فقال أحدهما: إنه کان علی مال لرجل من بنی عمار، وله بذلک ذکر حق (۵) وشهود، فأخذ المال ولم أسترجع عنه (۶) الذکر بالحق، ولا کتبت علیه کتابا، ولا أخذت منه براءة بذلک، وذلک لأنی وثقت به، وقلت له: مزق الذکر بالحق الذی عندک، فمات وتهاون

(هامش)

(۱) کذا فی ن ، واستظهر فی ص ، وفی سائر النسخ: لعلیة. (۲) کذا، والمناسب: ما أخذ. (۳) فی ف : فولد منها. (۴) الوسائل ۱۴: ۵۹۲، الباب ۸۸ من أبواب نکاح العبید والإماء، الحدیث ۴. (۵) ذکر الحق : الوثیقة التی یذکر فیها الدین، انظر لسان العرب ۷: ۳۷۹، والإفصاح: ۱۲۰۸. (۶) فی الوسائل: منه. (*)

ص ۴۹۶

بذلک ولم یمزقه، وعقیب هذا طالبنی بالمال وراثه وحاکمونی وأخرجوا بذلک ذکر الحق (۱)، وأقاموا العدول فشهدوا عند الحاکم، فاخذت بالمال، وکان المال کثیرا، فتواریت عن الحاکم، فباع علی قاضی الکوفة معیشة لی وقبض القوم المال، وهذا رجل من إخواننا ابتلی بشراء معیشتی من القاضی. ثم إن ورثة المیت أقروا أن أباهم قد قبض المال، وقد سألوه أن یرد علی معیشتی ویعطونه الثمن فی أنجم معلومة، فقال: إنی احب أن أسأل أبا عبد الله علیه السلام عن هذا. فقال الرجل - یعنی المشتری -: کیف أصنع جعلت فداک؟ قال: تصنع أن ترجع بمالک علی الورثة، وترد المعیشة إلی صاحبها وتخرج یدک عنها. قال: فإذا فعلت ذلک، له أن یطالبنی بغیر هذا؟ قال: نعم، له أن یأخذ منک ما أخذت من الغلة من ثمن الثمار، وکل ما کان مرسوما فی المعیشة یوم اشتریتها یجب أن ترد ذلک، إلا ما کان من زرع زرعته أنت، فإن للزارع إما قیمة الزرع، وإما أن یصبر علیک إلی وقت حصاد الزرع، فإن لم یفعل ذلک (۲) کان ذلک له، ورد علیک القیمة وکان الزرع له. قلت: جعلت فداک! فإن کان هذا قد أحدث فیها بناء أو غرسا (۳)؟

(هامش)

(۱) فی الوسائل: الذکر بالحق. (۲) لم ترد ذلک فی الوسائل، وشطب علیها فی ص . (۳) فی الوسائل: قد أحدث فیها بناء وغرس. (*)

ص ۴۹۷

قال: له قیمة ذلک، أو یکون ذلک المحدث بعینه (۱) یقلعه ویأخذه. قلت: أرأیت إن کان فیها غرس أو بناء فقلع الغرس وهدم البناء؟ فقال: یرد (۲) ذلک إلی ما کان أو یغرم القیمة لصاحب الأرض، فإذا رد جمیع ما أخذ من غلاتها علی (۳) صاحبها ورد البناء والغرس وکل محدث إلی ما کان، أو رد القیمة کذلک، یجب علی صاحب الأرض أن یرد علیه (۴) کل ما خرج عنه (۵) فی إصلاح المعیشة، من قیمة غرس أو بناء أو نفقة فی مصلحة المعیشة، ودفع النوائب عنها (۶)، کل ذلک فهو (۷) مردود إلیه (۸). وفیه - مع أنا نمنع ورودها (۹) إلا فی مقام حکم المشتری مع المالک -: أن السکوت فی مقام البیان لا یعارض الدلیل، مع أن (۱۰)

(هامش)

(۱) فی ف و خ ونسخة بدل ن ، م ، ع و ش : نفسه. (۲) فی ف ، م و ع : ترد. (۳) فی الوسائل ومصححة م و ص : إلی. (۴) عبارة أن یرد علیه من الوسائل، وقد استدرکت فی هامش خ ، م ، ص و ش . (۵) کذا فی الوسائل ومصححة ص ، وفی النسخ: منه. (۶) کلمة عنها من الوسائل، واستدرکت فی م و ص . (۷) کلمة فهو من الوسائل، واستدرکت فی م و ص . (۸) فی النسخ زیادة: الخ ، والظاهر

أنه لا وجه له، لأن الحديث مذكور بتمامه، انظر الوسائل ۱۲: ۲۵۳، الباب ۳ من أبواب عقد البيع وشروطه. (۹) كذا فى النسخ، والظاهر أن الصواب: ورودهما كما فى مصححة ن . (۱۰) فى ش : أنه. (*)

ص ۴۹۸

روايـة زرارة ظاهرها عـدم التمكن من الرجوع إلى البائع، مع أن البائع فى قضـية زريق هو القاضـى، فإن كان قضاؤه صـحيحا لم يتوجه إليه غرم، لأـن الحاكم من قبل الشارع ليس غارا (۱) من جهـة حكمه على طبق البينـة المأمور بالعمل بها، وإن كان قضاؤه باطلا - كما هو الظاهر - فالظاهر علم المشترى ببطلان قضاء المخالف وتصـرفه فى امور المسـلمين، فهو عالم بفساد البيع فلا رجوع له. وأما الثانى، وهو مـا غرمه فى مقابل النفع الواصل إليه من المنافع والنماء، ففى الرجوع بها خلاف، أقواها (۲) الرجوع، وفاقا للمحكى عن المبسوط (۳) والمحقق (۴) والعلامة فى التجارة (۵) والشهيدين (۶) والمحقق

(هامش)

(۱) فى ع و ص : غارمـا. (۲) كذا، ولعل الأولى: أقواهما. (۳) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۱۹۹ و ۶: ۳۰۱ عن موضع من المبسوط، ولم نعثر عليه فيه، وفى الإيضـاح (۲: ۱۹۱) والتنقيح (۴: ۷۵) أن للشـيخ قولين، ولكن الشهيد الثانى فى المسالك (۲: ۲۱۳) الطبعـة الحجريـة حكى عن الشـيخ فى المبسوط: العـدم، ومثله المحقق السبزوارى فى الكفاية: ۲۶۰ والسـيد الطباطبائى فى الرياض ۲: ۳۰۷. (۴) حكاه الشـهيد الثانى فى المسالك (الطبعـة الحجريـة) ۲: ۲۱۳، والسـيد الطباطبـائى فى الرياض ۲: ۳۰۷ وغيرهمـا عن متاجر الشرائع، انظر الشرائع ۲: ۱۴. (۵) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۶: ۳۰۱، عن ظاهر القواعد فى المتاجر، وانظر القواعد ۱: ۱۲۴. (۶) الدروس ۳: ۱۱۵، والروضة البهية ۳: ۲۳۸، والمسالك ۳: ۱۶۰. (*)

ص ۴۹۹

الثانى (۱) وغيرهم (۲)، وعن التنقيـح: أن عليه الفتوى (۳)، لقاعـدة الغرور المتفق عليهـا ظاهرا فى من قـدم مال الغير إلى غيره الجاهل فأكله. ويؤيده: قاعدة نفى الضـرر، فإن تغريم من أقدم على إتلاف شـىء من دون عوض مغرورا من آخر بأن له ذلك مجانا، من دون الحكم برجوعه إلى من غره، فى ذلك ضرر عظيم، ومجرد رجوع عوضه إليه لا يدفع الضرر. وكيف كان، فصدق الضرر وإضرار الغار به ممـا لاـ يخفى، خصوصـا فى بعض الموارد. فمـا فى الرياض: من أنه لا دليل على قاعـدة الغرور إذا لم ينطبق مع قاعـدة نفى الضـرر المفقود فى المقـام، لوصول العوض إلى المشـترى (۴)، لا يخلو عن شـىء. مضافا إلى ما قيل عليه: من منع مدخليـة الضـرر فى قاعـدة الغرور، بل هى مبنيـة على قوة السـبب على المباشـر (۵). لكنه لاـ يخلو من نظر، لأـنه إنمـا يـدعى اختصاص دليل الغرور من النصوص الخاصة والإجماع بصورة الضرر.

(هامش)

(۱) جامع المقاصد ۶: ۳۲۶. (۲) كفخر المحققين فى إيضاح الفوائد ۲: ۱۹۱، والمحقق الأردبيلى فى مجمع الفائدة ۸: ۱۶۴، وغيرهما. (۳) التنقيح ۴: ۷۵. (۴) الرياض ۲: ۳۰۷. (۵) قاله صاحب الجواهر فى الجواهر ۳۷: ۱۸۳. (*)

ص ۵۰۰

وأمـا قوة السـبب على المباشـر، فليست بنفسـها دليلاـ على رجوع المغرور، إلاـ إذا كـان السـبب بحيث اسـتند التلف عرفا إليه، كما فى المكره وكما فى الريح العاصف الموجب للإحراق، والشـمس الموجبة لإذابة الدهن وإراقتها. والمتجه فى مثل ذلك عدم الرجوع إلى المباشـر أصلا، كما نسب إلى ظاهر الأصحاب فى المكره (۱)، لكون المباشـر بمنزلة الآلة، وأما فى غير ذلك فالضمان أو قرار الضمان فيه يحتاج إلى دليل مفقود، فلا بد من الرجوع بالأخرة إلى قاعدة الضـرر، أو الإجماع المدعى فى الإيضاح على تقديم السبب إذا كان أقوى (۲)، أو بالأخبار الواردة فى الموارد المتفرقة (۳)، أو كون الغار سـببا فى تغريم المغرور، فكان كشاهد الزور فى ضمان ما يؤخذ بشهادته (۴). ولا ريب فى ثبوت هـذه الوجوه فيما نحن فيه، أما الأخير فواضـح، وأما الأول فقد (۵) عرفته، وأما الإجماع والأخبار فهما

وإن لم يردا فى خصوص المسألة، إلا أن تحققهما (۶) فى نظائر المسألة كاف، فإن

(هامش)

(۱) نسبه صاحب الجواهر فى الجواهر ۳۷: ۵۷. (۲) الإيضاح ۲: ۱۹۱. (۳) منها ما تقدم فى الصفحة ۴۹۴ وما بعدها. (۴) فى غير ف و ن : لشهادته، راجع الوسائل ۱۸: ۲۳۸ و ۲۴۲، الباب ۱۱ و ۱۴ من أبواب الشهادات. (۵) فى ف ، ن و خ : قد. (۶) كذا فى ف ، وفى سائر النسخ: تحققها ، لكن صححت فى ن ، م و ص بما أثبتناه. (*)

ص ۵۰۱

رجوع آكل طعام الغير إلى من غره بدعوى تملكه وإباحته له مورد الإجماع ظاهرا، ورجوع المحكوم عليه إلى شاهدى الزور مورد الأخبار، ولا يوجد فرق بينهما وبين ما نحن فيه أصلا. وقد ظهر مما ذكرنا فساد منع الغرور فيما نحن فيه، كما فى كلام بعض (۱)، حيث عدل فى رد مستند المشهور عما فى الرياض (۲) من منع الكبرى، إلى منع الصغرى، فإن الإنصاف أن مفهوم الغرور الموجب للرجوع فى باب الإتلاف وإن كان غير منقح، إلا أن المتيقن منه ما كان إتلاف المغرور لمال الغير وإثبات يده عليه لا بعنوان أنه مال الغير، بل قصده إلى إتلافه (۳) مال نفسه أو مال من أباح له الإتلاف، فيكون غير قاصد لإتلاف مال الغير، فيشبه المكره فى عدم القصد. هذا كله، مضافا إلى ما قد يقال: من دلالة رواية جميل - المتقدمة (۴) - بناء على أن حرية الولد منفعة راجعة إلى المشترى، وهو الذى ذكره المحقق احتمالا فى الشرائع فى باب الغصب (۵)، بناء على تفسير المسالك (۶، وفيه تأمل.

(هامش)

(۱) وهو صاحب الجواهر فى الجواهر ۳۷: ۱۸۳. (۲) الرياض ۲: ۳۰۷. (۳) فى م : إتلاف. (۴) تقدمت فى الصفحة ۴۹۴. (۵) الشرائع ۳: ۲۴۶. (۶) المسالك (الطبعة الحجرية) ۲: ۲۱۳. (*)

ص ۵۰۲

ثم إن مما ذكرنا فى حكم هذا القسم يظهر حكم ما يغرمه فى مقابل العين من زيادة القيمة على الثمن الحاصلة وقت العقد، كما لو باع ما يسوى (۱) عشرين بعشرة، فتلف فأخذ منه المالك عشرين (۲)، فإنه لا يرجع بعشرة الثمن، وإلا لزم تلفه من كيس البائع من دون أن يغره (۳) فى ذلك، لأنه لو فرض صدق البائع فى دعوى الملكية لم يزل غرامة المشترى (۴) للثمن بإزاء المبيع التالف، فهذه الغرامة للثمن (۵) لم تنشأ عن كذب البائع، وأما العشرة الزائدة فإنما جاء غرامتها من كذب البائع فى دعواه، فحصل الغرور فوجب الرجوع. ومما ذكرنا يظهر اندفاع ما ذكر (۶) فى وجه عدم الرجوع: من أن المشترى إنما أقدم على ضمان العين وكون تلفه منه، كما هو شأن فاسد كل عقد يضمن بصحيحه، ومع الإقدام لا غرور، ولذا لم يقل به فى العشرة المقابلة للثمن. توضيح (۷) الاندفاع: أن الإقدام إنما كان على ضمانه بالثمن، إلا أن

(هامش)

(۱) فى خ ، م ، ع و ص : سوى ، وفى الأخيرة مكتوب فوقها: ساوى - ظ. (۲) كذا فى ش ومصححة ن ، وفى غيرهما: بعشرين. (۳) فى ع : يغرمه. (۴) فى غير ش بدل المشترى: البائع ، لكن صححت فى خ ، م ، ن و ص بما أثبتناه. (۵) لم ترد للثمن فى ف . (۶) انظر المسالك (الطبعة الحجرية) ۲: ۲۱۳، والجواهر ۳۷: ۱۷۹. (۷) فى ف : وتوضيح. (*)

ص ۵۰۳

الشارع جعل القبض على هذا النحو من الإقدام - مع فساد العقد وعدم إمضاء الشارع له - سببا لضمان المبيع بقيمته الواقعية، فالمانع من تحقق الغرور - وهو الإقدام - لم يكن إلا فى مقابل الثمن، والضمان المسبب عن هذا الإقدام لما كان لأجل فساد العقد المسبب عن تغرير البائع كان المرتب عليه من ضمان العشرة الزائدة مستقرا على الغار، فغرامة العشرة الزائدة وإن كانت مسببة عن الإقدام، إلا أنها ليست مقدما عليها. هذا كله، مع أن التحقيق - على ما تقدم سابقا (۱) -: أن سبب الضمان فى العقد الفاسد هو القبض الواقع لا

على وجه الائتمان، وأن ليس الإقدام على الضمان علة له مع عدم إمضاء الشارع لذلك الضمان وإن استدل به الشيخ (۲) وأكثر من تأخر عنه (۳)، وقد ذكرنا فى محله توجيه ذلك بما يرجع إلى الاستدلال باليد، فراجع (۴). وكيف كان، فجريان قاعدة الغرور فيما نحن فيه أولى منه فيما حصل فى مقابلته نفع. هذا إذا كانت الزيادة موجودة وقت العقد، ولو تجددت بعده فالحكم بالرجوع فيه أولى. هذا كله فيما يغرمه المشترى بإزاء نفس العين التالفة، وأما ما يغرمه بإزاء أجزائه التالفة، فالظاهر أن حكمه حكم المجموع فى

(هامش)

(۱) تقدم فى الصفحة ۱۹۰ - ۱۹۱ و ۴۸۹. (۲) و (۳) كما تقدم فى الصفحة ۴۸۶، وراجع الصفحة ۱۸۲ و ۱۸۸، أيضا، فى مبحث المقبوض بالعقد الفاسد. (۴) راجع الصفحة ۱۹۰ - ۱۹۱. (*)

ص ۵۰۴

۲

أنه يرجع فى الزائد على ما يقابل ذلك الجزء لا فيما يقابله - على ما اخترناه - ويجئ على القول الآخر عدم الرجوع فى تمام ما يغرمه. وأما ما يغرمه بإزاء أوصافه، فإن كان مما لا يقسط عليه الثمن - كماعدا وصف الصحة من الأوصاف التى يتفاوت بها القيمة، كما لو كان عبدا كاتبا فنسى الكتابة عند المشترى فرجع المالك عليه بالتفاوت - فالظاهر رجوع المشترى على البائع، لأنه لم يقدم على ضمان ذلك. ثم إن ما ذكرنا كله - من رجوع المشترى على البائع بما يغرمه - إنما هو إذا كان البيع المذكور صحيحا من غير جهة كون البائع غير مالك، أما لو كان فاسدا من جهة اخرى فلا رجوع على البائع، لأن الغرامة لم تجئ من تغرير البائع فى دعوى الملكية، وإنما جاءت من جهة فساد البيع، فلو فرضنا البائع صادقا فى دعواه لم تزل الغرامة، غاية الأمر كون المغروم له هو البائع على تقدير الصدق، والمالك على تقدير كذبه، فحكمه حكم نفس الثمن فى التزام المشترى به على تقديرى صدق البائع وكذبه. ثم إنه قد ظهر (۱) مما ذكرنا: أن كل ما يرجع المشترى به على البائع إذا رجع عليه (۲)، فلا يرجع البائع به على المشترى إذا رجع عليه، لأن المفروض قرار الضمان على البائع، وأما ما لا يرجع المشترى

(هامش)

(۱) فى ف : قد تلخص. (۲) كذا فى ف ونسخة بدل ن ، وفى سائر النسخ: إليه. (*)

ص ۵۰۵

به على البائع - كمساوى الثمن من القيمة - فيرجع البائع به على المشترى إذا غرمه للمالك، والوجه فى ذلك حصول التلف فى يده. فإن قلت: إن كلا من البائع والمشترى يتساويان فى حصول العين فى يدهما العادية التى هى سبب للضمان (۱)، وحصول التلف فى يد المشترى (۲) لا دليل على كونه سببا لرجوع البائع عليه. نعم، لو أتلف بفعله رجع، لكونه سببا لتنجز الضمان على السابق. قلت: توضيح ذلك يحتاج إلى الكشف عن كيفية اشتغال ذمة كل من اليدين ببدل التالف وصيرورته فى عهدة كل منهما، مع أن الشىء الواحد لا يقبل الاستقرار (۳) إلا فى ذمة واحدة، وأن الموصول فى قوله عليه السلام: على اليد ما أخذت (۴) شىء واحد، كيف يكون على كل واحدة من الأيادى المتعددة؟ فنقول: معنى كون العين المأخوذة على اليد: كون عهدتها ودركها بعد التلف عليه، فإذا فرض أيد متعددة يكون العين الواحدة فى عهدة كل من الأيادى، لكن ثبوت الشىء الواحد فى العهدات المتعددة معناه: لزوم خروج كل منها عن العهدة عند تلفه، وحيث إن الواجب هو

(هامش)

(۱) فى ف : الضمان. (۲) فى غير ف و ش زيادة: لا وجه له، و ، وقد شطب عليها فى ن . (۳) كذا فى ش ، وفى سائر النسخ: لا يعقل الاستقرار ، لكن صحح فى خ و ص ب لا يعقل استقراره . (۴) عوالى اللآلى ۱: ۲۲۴، الحديث ۱۰۶ و ۳۸۹، الحديث ۲۲. (*)

ص ۵۰۶

تـدارک التالف الـذی یحصل ببدل واحد لا أزید، کان معناه: تسـلط المالک علی مطالبهٔ کل منهم بالخروج (۱) عن العهدهٔ عند تلفه (۲)، فهو یملـک مـا فی ذمـهٔ کل منهم علی البـدل، بمعنی أنه إذا اسـتوفی أحـدها (۳) سقط (۴) البـاقی، لخروج البـاقی عن کونه (۵) تـدارکا، لأن المتدارک لا یتدارک. والوجه فی سـقوط حقه بدفع بعضـهم عن الباقی: أن مطالبته ما دام لم یصل إلیه المبدل ولا بدله، فأیها (۶) حصل فی یده لم یبق له استحقاق بدله (۷)، فلو بقی شیء له فی ذمهٔ واحدهٔ (۸) لم یکن بعنوان

(هامش)

(۱) فی غیر ف و ن : الخروج. (۲) عند تلفه ساقطهٔ من ف . (۳) کذا فی ش ومصـححتی ن و م ، وفی مصـححتی خ و ص : أحدهم، وفی نسـختی ف و ع : أحدهما ، والظاهر أنها کانت فی أصل النسخ مثناهٔ، ثم اضـیف إلیها فی بعض النسخ کلمهٔ من قبلها تصحیحا أو استظهارا. (۴) فی ص زیادهٔ: من - خ. (۵) کذا فی ع و ص ومصـححهٔ خ ، وفی سائر النسخ: کونها ، قال الشـهیدی: ضمیر کونها علی تقـدیر صـحهٔ النسـخهٔ راجع إلی الباقی بلحاظ المعنی، فإن المراد منه الأبـدال، والصواب کونه بدل کونها . (هدایهٔ الطالب: ۳۱۱). (۶) کذا فی ف ، وفی ن و خ قبل التصحیح، وفی سائر النسخ: فأیهما ، والصواب ما أثبتناه، والضمیر راجع إلی الأبدال المستفاد من الکلام. (۷) فی خ شطب علی بدله . (۸) فی ف و ن : واحد. (*)

ص ۵۰۷

البدلیهٔ، والمفروض عدم ثبوته بعنوان آخر. ویتحقق مما ذکرنا: أن المالک إنما یملک البدل علی سبیل البدلیهٔ، و (۱) یستحیل اتصاف شیء منها بالبدلیـهٔ بعـد صـیرورهٔ أحـدها بدلا عن التالف واصـلا إلی المالک. ویمکن أن یکون نظیر ذلک: ضـمان المال علی طریقهٔ الجمهور، حیث إنه ضم ذمـهٔ إلی ذمـهٔ اخری (۲)، وضـمان عهـدهٔ العوضـین لکل من البائع والمشتری عندنا - کما فی الإیضاح (۳) - وضـمان الأعیان المضـمونهٔ علی ما استقربه فی التذکرهٔ (۴) وقواه فی الإیضاح (۵)، وضـمان الإثنین لواحد کما اختاره ابن حمزهٔ (۶). وقـد حکی فخر الـدین (۷) والشـهید (۸) عـن العلامـهٔ رحمـه الله فی درسـه (۹): أنـه نفی المنـع عـن (۱۰) ضـمان الاـثنین علی وجه الاستقلال، قال: ونظیره فی

(هامش)

(۱) فی غیر ش بدل و : إذ ، لکن صـحح فی ن بما أثبتناه. (۲) انظر المغنی، لابن قدامهٔ ۴: ۵۹۰. (۳) لم نقف علیه. (۴) التذکرهٔ ۲: ۹۲، وفیه: وفی ضـمان الأعیان المضـمونهٔ والعهدهٔ إشـکال، أقربه عندی جواز مطالبهٔ کل من الضامن والمضـمون عنه بالعین المغصوبهٔ. (۵) لم نقف علیه. (۶) راجع الوسیلهٔ: ۲۸۱. (۷) الإیضاح ۲: ۸۹. (۸) لم نقـف علیه فی کتبه ولاـ علی من حکی عنه. (۹) فی ش : دروسه. (۱۰) فی غیر ف : من. (*)

ص ۵۰۸

العبادات: الواجب الکفائی، وفی الأموال: الغاصب من الغاصب. هذا حال المالک بالنسـبهٔ إلی ذوی الأیدی. وأما حال بعضـهم بالنسـبهٔ إلی بعض، فلاـ ریب فی أن اللاـحق إذا رجع علیه لا یرجع إلی السابق ما لم یکن السابق موجبا لإیقاعه فی خطر الضـمان، کما لا ریب فی أن السابق إذا رجع علیه وکان غارا للاحقه لم یرجع إلیه، إذ لا معنی لرجوعه علیه بما لو دفعه اللاحق ضـمنه له، فالمقصود بالکلام ما إذا لم یکن غارا له. فنقول: إن الوجه فی رجوعه هو أن السابق اشتغلت ذمته (۱) بالبدل قبل اللاحق، فإذا حصل المال فی ید اللاحق فقد ضـمن شـیئا له بدل، فهذا الضـمان یرجع إلی ضمان واحد من البدل والمبدل علی سبیل البدل، إذ لا یعقل ضمان المبدل معینا من دون البدل، وإلا خرج بدله عن کونه بدلا، فما یدفعه الثانی فإنما هو تدارک لما استقر تدارکه فی ذمهٔ الأول، بخلاف ما یدفعه الأول، فإنه تـدارک نفس العین معینا، إذ (۲) لم یحـدث له تـدارک آخر بعـد، فإن أداه إلی المالک سـقط تدارک الأول له. ولا یجوز دفعه إلی الأول قبل دفع الأول إلی المالک، لأنه من باب الغرامـهٔ والتـدارک، فلا اشـتغال للذمـهٔ قبل حصول التدارک (۳)، ولیس من قبیل

العوض لما فی ذمهٔ الأول. فحال الأول مع الثانی کحال الضامن مع المضمون عنه فی أنه

(هامش)

(۱) فی غیر ف و ش زیادهٔ: له ، لکن شطب علیها فی ن . (۲) فی خ و ع : إذا. (۳) کذا فی ش ومصححهٔ ص ، وفی سائر النسخ: قبل فوات المتدارک. (*)

ص ۵۰۹

لا یستحق الدفع إلیه إلا بعد الأداء. والحاصل: أن من تلف المال فی یده ضامن لأحد الشخصین علی البدل من المالک ومن سبقه فی الید، فیشتغل (۱) ذمته إما بتدارک العین، وإما بتدارک ما تدارکها (۲)، وهذا اشتغال شخص واحد بشیئین لشخصین علی البدل، کما کان فی الأیدی المتعاقبهٔ اشتغال ذمهٔ أشخاص علی البدل بشیء (۳) واحد لشخص واحد. وربما یقال (۴) فی وجه رجوع غیر من تلف المال فی یده إلی من تلف فی یده (۵) لو رجع علیه: إن ذمهٔ من تلف بیده مشغولهٔ للمالک بالبدل وإن جاز له إلزام غیره باعتبار الغصب بأداء ما اشتغل ذمته به، فیملک حینئذ من أدی بأدائه ما للمالک فی ذمته بالمعاوضهٔ الشرعیهٔ القهریهٔ، قال: وبذلک اتضح الفرق بین من تلف المال فی یده، وبین غیره الذی خطابه بالأداء شرعی لا ذمی، إذ لا دلیل علی شغل ذمم متعددهٔ بمال واحد، فحینئذ یرجع علیه ولا یرجع هو (۶)، انتهی. وأنت خبیر بأنه لا وجه للفرق بین خطاب من تلف بیده وخطاب غیره بأن خطابه ذمی وخطاب غیره شرعی، مع کون دلالهٔ

(هامش)

(۱) فی ف : فیستقل ، وفی ش : ویشتغل. (۲) فی ف : تدارکه. (۳) فی غیر ن و ش : لشیء. (۴) قاله صاحب الجواهر فی الجواهر ۳۷: ۳۴. (۵) عبارهٔ إلی من تلف فی یده ساقطهٔ من ش . (۶) انتهی ما قاله صاحب الجواهر. (*)

ص ۵۱۰

علی الید ما أخذت بالنسبهٔ إلیهما علی السواء، والمفروض أنه (۱) لا خطاب بالنسبهٔ إلیهما غیره، مع أنه لا یکاد یفهم الفرق بین ما ذکره من الخطاب بالأداء والخطاب الذمی. مع أنه لا یکاد یعرف خلاف من أحد فی کون کل من ذوی الأیدی مشغول الذمهٔ بالمال فعلا ما لم یسقط بأداء أحدهم أو إبراء المالک، نظیر الاشتغال بغیره من الدیون فی إجباره علی الدفع أو الدفع عنه من ماله، وتقدیمه علی الوصایا والضرب فیه مع الغرماء، ومصالحهٔ المالک عنه مع آخر، إلی غیر ذلک من أحکام ما فی الذمهٔ. مع أن تملک غیر من تلف المال بیده لما فی ذمهٔ (۲) من تلف المال بیده بمجرد دفع البدل، لا یعلم له سبب اختیاری ولا قهری، بل المتجه علی ما ذکرنا سقوط حق المالک عمن تلف فی یده بمجرد أداء غیره، لعدم تحقق موضوع التدارک بعد تحقق التدارک. مع أن اللازم مما ذکره أن لا یرجع الغارم فیمن (۳) لحقه فی الید (۴) العادیهٔ إلا إلی (۵) من تلف فی یده، مع أن الظاهر خلافه، فإنه یجوز له أن یرجع إلی کل واحد ممن بعده. نعم، لو کان غیر من تلف بیده فهو یرجع إلی أحد لواحقه إلی

(هامش)

(۱) فی ف : أن. (۲) فی غیر ش : ذمته، لکن صححت فی ص وظاهر ن بما أثبتناه. (۳) فی ش : بمن. (۴) فی مصححهٔ ص : الأیدی. (۵) کلمهٔ إلی من ش ومصححهٔ ن ، والعبارهٔ فی ص : إلا بمن. (*)

ص ۵۱۱

أن یستقر علی من تلف فی یده. هذا کله إذا تلف المبیع فی ید المشتری. وقد عرفت الحکم أیضا فی صورهٔ بقاء العین (۱) وأنه یرجع المالک بها علی من فی یده أو (۲) من جرت یده علیها، فإن لم یمکن انتزاعها ممن هی فی یده غرم للمالک بدل الحیلولهٔ، وللمالک استرداده (۳) فیرد بدل الحیلولهٔ. ولا یرتفع سلطنهٔ المالک علی مطالبهٔ الأول بمجرد تمکنه من الاسترداد من الثانی، لأن عهدتها (۴) علی الأول فیجب علیه (۵) تحصیلها وإن بذل ما بذل. نعم، لیس للمالک أخذ مؤونهٔ الاسترداد، لیباشر (۶) بنفسه. ولو لم یقدر علی

استردادها إلا المالک، وطلب من الأول عوضا عن الاسترداد، فهل یجب علیه بـذل العوض، أو ینزل منزلـة التعـذر فیغرم بدل الحیلولة، أو یفرق بین الاـجرة المتعارفـة للاسترداد وبین الزائـد علیها مما یعـد إجحافا علی الغاصب الأول؟ وجوه. هـذا کله مع عـدم تغیر العین، وأما إذا تغیرت فیجئ صور کثیرة

(هامش)

(۱) فی الصفحة ۴۸۳. (۲) فی ف زیـادة: علی. (۳) فی ش : استردادها ، قال الشـهیدی قدس سـره: وضـمیر استرداده راجع إلی من فی قوله: ممن هی فی یده. (هدایة الطالب: ۳۱۱). (۴) فی غیر ش : عهدته. (۵) فی غیر ش : علیها ، لکن صححت فی ن و ص بما أثبتناه. (۶) فی ف : لیباشره. (*)

ص ۵۱۲

لاـ ینـاسب المقـام التعرض لهـا وإن کـان کثیر مما ذکرنا أیضا مما لا یناسب ذکره إلا فی باب الغصب، إلا أن الاهتمام بها دعانی إلی ذکرها فی هذا المقام بأدنی مناسبة، اغتناما للفرصة. وفقنا الله لما یرضیه عنا من العلم والعمل، إنه غفار الزلل.

ص ۵۱۳

مسألة (۳):إذا باع الفضولی مال نفسه مع مال غیره

مسألة (۳):إذا باع الفضولی مال نفسه مع مال غیره:

لو بـاع الفضولی مـال غیره مع مـال نفسه: فعلی القول ببطلان الفضولی فالظاهر أن حکمه حکم بیع (۱) مـا یقبل الملک مع ما لا یقبله، والحکم فیه: الصـحة، لظهور الإجماع، بل دعواه عن غیر واحد (۲)، مضافا إلی صـحیحة الصفار المتقدمة فی أدلة بطلان الفضولی من قوله علیه السـلام: لا یجوز بیع ما لا یملک، وقـد وجب الشـراء فی ما یملک (۳). ولما ذکرنا قال به من قال ببطلان الفضولی کالشـیخ (۴) وابن

(هامش)

(۱) کلمـة بیع لـم ترد فی ص ، ووردت فی ن ، خ ، م و ع اسـتدراکا أو کنسـخة بـدل. (۲) منهـم السـید ابن زهرة فی الغنیـة: ۲۰۹، وکاشف الغطاء فی شـرحه علی القواعد (مخطوط): ۶۵، وفی الریاض (۱: ۵۱۳)، والجواهر (۲۲: ۳۰۹): بل ظاهرهم الإجماع علیه. (۳) الوسائل ۱۲: ۲۵۲، الباب ۲ من أبواب عقـد البیع وشـروطه، وقد تقدمت فی الصـفحة ۳۶۵. (۴) راجع المبسوط ۲: ۱۴۵، والخلاف ۳: ۱۴۴، کتاب البیوع، المسألة ۲۳۲. (*)

ص ۵۱۴

زهرة (۱) والحلی (۲) وغیرهم (۳). نعم، لولاـ النص والإجماع أمکن الخدشـة فیه بما سـیجئ فی بیع ما یملک وما لا یملک (۴). وأما علی القول بصحة الفضولی، فلا ینبغی الریب فی الصحة مع الإجازة، بل وکذا مع الرد، فإنه کما لو تبین بعض المبیع غیر مملوک، غایة الأمر ثبوت الخیار حینئـذ للمشتری مع جهله بالحال عنـد علمائنا - کما عن التذکرة (۵)، وسـیجئ فی أقسام الخیار - بل عن الشیخ فی الخلاف تقویة ثبوت الخیار للبائع (۶)، لکن عن الغنیة الجزم بعدمه (۷)، ویؤیده صحیحة الصفار (۸). وربما حمل کلام الشیخ علی ما إذا ادعی البائع الجهل أو الإذن، وکلام الغنیة علی العالم (۹).

(هامش)

(۱) الغنیـة: ۲۰۹ و ۲۳۰. (۲) السـرائر ۲: ۲۷۵. (۳) لـم نقـف علی من صـرح بهـذا من القـائلین بالبطلاـن فی الفضـولی، نعم یظهر من المحـدث البحرانی فی الحدائق ۱۸: ۳۹۹ - ۴۰۰ و ۱۹: ۳۱۵. (۴) یجئ فی الصـفحة ۵۳۱. (۵) التذکرة ۱: ۵۶۶. (۶) لم نعـثر علیه فی الخلاـف ولاـ علی من حکاه عنه، بل أنکره الشـیخ فی الخلاف، راجع الخلاف ۳: ۱۴۶، المسألة ۲۳۵، نعم قواه فی المبسوط کمـا هو

المحکی فی الجواهر، راجع المبسوط ۲: ۱۴۵، والجواهر ۲۲: ۳۱۶. (۷) الغنیة: ۲۳۰. (۸) المشار إلیها آنفا. (۹) راجع مفتاح الکرامة ۴: ۲۰۷، والجواهر ۲۲: ۳۱۶. (*)

ص ۵۱۵

ثم إن صحة البیع فیما یملکه مع الرد مقیدة فی بعض الکلمات بما إذا لم یتولد من عدم الإجازة مانع شرعی، کلزوم ربا، وبیع آبق من دون ضمیمة (۱)، وسیجیء الکلام فی محلها (۲). ثم إن البیع المذکور صحیح بالنسبة إلی المملوک بحصته من الثمن، وموقوف فی غیره بحصته. وطریق معرفة حصة کل منهما من الثمن فی غیر المثلی: أن یقوم کل منهما منفردا، فیؤخذ لکل واحد جزء من الثمن نسبته إلیه کنسبة قیمته إلی مجموع القیمتین، مثاله - کما عن السرائر (۳) -: ما إذا کان ثمنهما (۴) ثلاثة (۵) دنانیر، وقیل: إن قیمة المملوک قیراط وقیمة غیره قیراطان فیرجع المشتری بثلثی الثمن. وما ذکرنا من الطریق هو المصرح به فی الإرشاد، حیث قال: ویقسط المسمی (۶) علی القیمتین (۷). ولعله أیضا مرجع (۸) ما فی الشرائع (۹)

(هامش)

(۱) قیده صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۳۰۹. (۲) کذا فی النسخ، والظاهر أن الصحیح: فی محله کما استظهر فی ص . (۳) السرائر ۲: ۲۷۶. (۴) کذا فی ص ومصححة ن ، وفی سائر النسخ: ثمنها. (۵) کذا فی ف ومصححة ص ، وفی سائر النسخ: ثلاث. (۶) فی ف : الثمن ، وفی هامش م زیادة: الثمن - خ ل. (۷) الإرشاد ۱: ۳۶۰. (۸) فی ف : یرجع إلی. (۹) الشرائع ۲: ۱۵. (*)

ص ۵۱۶

والقواعد (۱) واللمعة (۲): من أنهما یقومان جمیعا ثم یقوم أحدهما، ولهذا (۳) فسر بهذه العبارة المحقق الثانی عبارة الإرشاد، حیث قال: طریق تقسیط المسمی (۴) علی القیمتین... الخ (۵). لکن الإنصاف: أن هذه العبارة الموجودة فی هذه الکتب لا تنطبق بظاهرها علی عبارة الإرشاد التی اخترناها فی طریق التقسیط واستظهرناه من السرائر، إذ لو کان المراد من تقویمهما معا : تقویم کل منهما - لا تقویم المجموع - لم یحتج إلی قولهم: ثم یقوم أحدهما، ثم تنسب قیمته إذ لیس هنا إلا أمران: تقویم کل منهما، ونسبة قیمته إلی مجموع القیمتین، فالظاهر إرادة قیمتهما مجتمعین، ثم تقویم أحدهما بنفسه، ثم ملاحظة نسبة قیمة أحدهما إلی قیمة المجموع. ومن هنا أنکر علیهم جماعة (۶) - تبعا لجامع المقاصد (۷) - إطلاق القول بذلک، إذ لا یستقیم ذلک فیما إذا کان لاجتماع الملکین دخل فی زیادة القیمة، کما فی مصراعی باب وزوج خف إذا فرض تقویم

(هامش)

(۱) القواعد ۱: ۱۲۵. (۲) اللمعة الدمشقیة: ۱۱۰. (۳) کذا فی ف ، ع و ص ، وفی سائر النسخ: ولذا. (۴) فی ف : الثمن ، وفی هامش م زیادة: الثمن - خ ل. (۵) حاشیة الإرشاد (مخطوط): ۲۱۹. (۶) مثل الشهید الثانی فی المسالک ۳: ۱۶۲ والروضة ۳: ۲۳۹، والمحدث البحرانی فی الحدائق ۱۸: ۴۰۲، والسید الطباطبائی فی الریاض ۱: ۵۱۴، وانظر مفتاح الکرامة ۴: ۲۰۴. (۷) جامع المقاصد ۴: ۷۸. (*)

ص ۵۱۷

المجموع بعشرة وتقویم أحدهما بدرهمین وکان الثمن خمسة، فإنه إذا رجع المشتری بجزء من الثمن نسبته إلیه کنسبة الإثنین إلی العشرة استحق من البائع واحدا من الخمسة فیبقی للبائع أربعة فی مقابل المصراع الواحد، مع أنه لم یستحق من الثمن إلا مقدارا من الثمن مساویا لما یقابل المصراع الآخر أعنی درهمین ونصفا (۱). والحاصل: أن البیع إنما یبطل فی ملک الغیر بحصة من الثمن یستحقها الغیر مع الإجازة، ویصح فی نصیب المالک بحصة کان یأخذها مع إجازة مالک (۲) الجزء الآخر. هذا، ولکن الظاهر أن کلام الجماعة إما محمول علی الغالب: من عدم زیادة القیمة ولا نقصانها بالاجتماع، أو مرادهم من تقویمهما تقویم کل منهما منفردا، ویراد (۳) من تقویم أحدهما ثانیا ملاحظة قیمته مع مجموع القیمتین، وإلا ففساد الضابط المذکور فی کلامهم لا یحتاج إلی النقض بصورة مدخلیة الاجتماع فی الزیادة التی یمکن القول فیها - وإن کان ضعیفا - بأخذ النسبة للمشتری بین قیمة أحدهما المنفرد وبین

قیمـة المجموع، بل ینتقض بصورة مدخلیـة الاجتماع فی نقصان القیمـة بحیث یکون قیمـة أحدهما منفردا مثل قیمة المجموع أو أزید، فإن هذا فرض ممکن - کما صرح به فی رهن جامع المقاصد (۴)

(هامش)

(۱) فی غیر ش ومصححة ص : نصف. (۲) فی ش : المالک. (۳) شطب فی ن علی یراد . (۴) جامع المقاصد ۵: ۵۶. (*)

ص ۵۱۸

وغیره (۱) - فإن الالتزام هنا بالنسبة المـذکورة یوجب الجمع بین الثمن والمثمن، کما لو باع جاریة مع امها قیمتهما مجتمعتین عشـرة، وقیمة کل واحدة منهما منفردة عشرة، بثمانیة، فإن نسبة قیمة إحداهما المنفردة إلی مجموع القیمتین (۲) نسبة الشیء إلی مماثله، فرجع (۳) بکل الثمانیة (۴). وکأن من أورد علیهم ذلک غفل عن هـذا، أو کان عنـده غیر ممکن. فالتحقیق فی جمیع الموارد: ما ذکرنا، من ملاحظـة قیمـة کل منهما منفردا، ونسـبة قیمـة أحدهما إلی مجموع القیمتین. فإن قلت: إن المشتری إنما (۵) بـذل الثمن فی مقابل کل منهما مقیدا باجتماعه مع الآخر، وهذا الوصف لم یبق له مع رد مالک أحدهما، فالبائع إنما یستحق من الثمن ما یوزع علی ماله منفردا، فله من الثمن جزء نسبته إلیه کنسـبة الـدرهمین إلی العشـرة، وهو درهم واحـد، فالزیـادة ظلم علی المشتری، وإن کان ما أوهمه عبارة الشرائع وشبهها (۶) - من أخذ البائع أربعة، والمشتری واحدا - أشد ظلما، کما نبه علیه فی

(هامش)

(۱) انظر الجواهر ۲۵: ۱۴۰. (۲) الأصـح فی العبارة أن یقال: إلی قیمتهما مجتمعتین کما نبه علیه بعض المحشـین، انظر هدایـة الطالب: ۳۱۳. (۳) کذا فی النسخ، والظاهر: فیرجع کما فی مصححة ن و ص . (۴) کذا فی ص و ش ونسخة بدل ن ، وفی سائر النسخ: العشرة. (۵) فی ش : إذا. (۶) تقدمت العبارة فی الصفحة: ۵۱۵ - ۵۱۶. (*)

ص ۵۱۹

بعض حواشی الروضة (۱)، فاللازم أن یقسط الثمن علی قیمـة کل من الملکین منفردا وعلی الهیئـة (۲) الاجتماعیـة، ویعطی البائع من الثمن بنسـبة قیمـة ملکه منفردا، ویبقی للمشـتری بنسـبة قیمـة ملـک (۳) الآـخر منفردا وقیمـة هیئـة الاجتماع (۴). قلت: فوات وصـف الانضـمام - کسائر الأوصاف الموجبة لزیادة القیمة - لیس مضمونا فی باب المعاوضات وإن کان مضمونا فی باب العدوان، غایة الأمر ثبوت الخیار مع اشتراط تلک الصفة. ولا فرق فیما ذکرنا بین کون ملک البائع وملک غیره متعددین (۵) فی الوجود کعبد وجاریة، أو متحدا کعبد ثلثه للبائع وثلثاه لغیره، فإنه لا یوزع الثمن علی قیمة المجموع أثلاثا، لأن الثلث لا یباع بنصف ما یباع به الثلثان، لکونه أقل رغبة منه، بل یلاحظ قیمة الثلث وقیمة الثلثین ویؤخذ النسبة منهما (۶) لیؤخذ (۷) من الثمن بتلک النسبة.

(هامش)

(۱) نبه علیه سـلطان العلماء فی حاشـیته علی الروضـة البهیة ذیل قول الشارح: وإنما یعتبر قیمتهما ، وحکاه عنه المحقق الخوانساری فی حواشـیه علی الروضة، انظر حاشـیة سلطان العلماء علی الروضة: ۶۵، وحاشیة الروضة: ۳۵۹. (۲) فی غیر ف : هیئتـه. (۳) فی ص کتب فوق ملـک: ملکه - ظ. (۴) فی غیر ف : هیئته الاجتماعیـة. (۵) فی مصـححة ص : متعددا. (۶) کذا فی ش ، واسـتظهره مصحح ص ، وفی ف : بینها ، وفی سائر النسخ: منها. (۷) فی ف : ویؤخذ. (*)

ص ۵۲۰

هـذا کله فی القیمی. أمـا المبیع المثلی: فإن کانت الحصـة مشاعـة قسط الثمن علی نفس المبیع، فیقابل کل من حصتی البائع والأجنبی بما یخصه، وإن کانت حصـة کل منهما معینة کان الحکم کما فی القیمی: من ملاحظة قیمتی الحصتین وتقسـیط الثمن علی المجموع، فافهم.

ص ۵۲۱

مسألة (۴): لو باع من له نصف الدار نصف ملک (۱) الدار

مسألة (۴): لو باع من له نصف الدار نصف ملک (۱) الدار:

فإن علم أنه أراد نصفه أو نصف الغير عمل به، وإلا ـ فإن علم أنه لم يقصد بقوله: بعتک نصف الدار إلا ـ مفهوم هذا اللفظ، ففيه احتمالان: حمله على نصفه المملوک له، وحمله على النصف المشاع بينه وبين الأجنبی. ومنشأ الاحتمالين: إما تعارض ظاهر النصف - أعنی الحصة المشاعة فی مجموع النصفين - مع ظهور انصرافه فی مثل المقام من مقامات التصرف إلى نصفه المختص وإن لم يكن له هذا الظهور فی غير (۲) المقام، ولذا يحمل الإقرار على الإشاعة - كما سيجئ (۳) - أو مع ظهور إنشاء البيع فی البيع لنفسه، لأن بيع مال الغير لا بد فيه: إما من نية الغير، أو اعتقاد كون المال لنفسه، وإما من بنائه على تملكه للمال

(هامش)

(۱) فی ش : تلک . قال الشهيدی قدس سره: إضافة الملک إلى الدار بيانية، ولو ترک المضاف لكان أولى. (هداية الطالب: ۳۱۳).

(۲) لم ترد غير فی ف . (۳) يجئ فی الصفحة ۵۲۵. (*)

ص ۵۲۲

عدوانا - كما فی بيع الغاصب - والكل خلاف المفروض هنا. ومما ذكرنا يظهر الفرق بين ما نحن فيه، وبين قول البائع: بعت غانما مع كون الإسم مشتركا بين عبده وعبد غيره، حيث ادعى فخر الدين قدس سره الإجماع على انصرافه إلى عبده، فقاس عليه ما نحن فيه (۱)، إذ ليس للفظ المبيع هنا ظهور فی عبد الغير فيبقى (۲) ظهور البيع فی وقوعه لنفس البائع، وانصراف لفظ المبيع فی مقام التصرف إلى مال المتصرف، سليمين عن المعارض، فيفسر بهما (۳) إجمال لفظ المبيع. ثم إنه لو كان البائع وكيلا فی بيع النصف أو وليا عن مالكه، فهل هو كالأجنبی؟ وجهان، مبنيان على أن المعارض لظهور النصف فی المشاع هو انصراف لفظ المبيع إلى مال البائع فی مقام التصرف، أو ظهور التمليک فی الأصالة. الأقوى هو الأول، لأن ظهور التمليک فی الأصالة من باب الإطلاق، وظهور النصف فی المشاع وإن كان كذلک أيضا، إلا أن ظهور المقيد وارد على ظهور المطلق. وما ذكره الشهيد الثانی: من عدم قصد الفضولی إلى مدلول اللفظ (۴)، وإن كان مرجعه إلى ظهور وارد على ظهور المقيد، إلا ـ أنه مختص بالفضولی، لأن القصد الحقيقی موجود فی الوكيل والولی، فالأقوى

(هامش)

(۱) الإيضاح ۱: ۴۲۱. (۲) كذا فی ف و ص ، وفی سائر النسخ: فبقی. (۳) كذا فی ش ومصححة ن و ص ، وفی غيرها: بها. (۴) المسالک ۳: ۱۵۶. (*)

ص ۵۲۳

فيهما (۱) الاشتراک فی البيع (۲)، تحكيما لظاهر النصف، إلا ـ أن يمنع ظهور النصف إلا ـ فی النصف المشاع فی المجموع، وأما ملاحظة حقی المالكين وإرادة الإشاعة فی الكل من حيث إنه مجموعهما فغير معلومة، بل معلوم (۳) العدم بالفرض. ومن المعلوم: أن النصف المشاع بالمعنى المذكور يصدق على نصفه المختص، فقد ملک كليا يملک مصداقه، فهو كما لو باع كليا سلفا، مع كونه مأذونا فی بيع ذلک من (۴) غيره أيضا، لكنه لم يقصد إلا مدلول اللفظ من غير ملاحظة وقوعه عنه أو عن غيره، فإن الظاهر وقوعه لنفسه، لأنه عقد على ما يملكه، فصرفه إلى الغير من دون صارف لا وجه له. ولعله لما ذكرنا ذكر جماعة - كالفاضلين (۵) والشهيدين (۶) وغيرهم (۷) -: أنه لو أصدق المرأة عينا، فوهبت نصفها المشاع قبل الطلاق، استحق الزوج بالطلاق النصف الباقی، لا نصف الباقی وقيمة نصف الموهوب وإن

(هامش)

(۱) فی ف : فیها. (۲) فی ف : المنع ، وفی ش : المبیع، واستظهره مصحح ص أیضا. (۳) کذا فی النسخ، والمناسب: معلومة، کما فی مصححة ص . (۴) فی سوی م و ش : عن. (۵) الشرائع ۲: ۳۳۰، المسألة العاشرة، ولم نعثر علیه فی کتب العلامة، نعم ذکره فی القواعد ۲ : ۴۳ علی أحد الاحتمالین. (۶) اللمعة الدمشقیة: ۱۹۷، والروضة البهیة ۵: ۳۶۷، والمسالک ۸: ۲۵۵. (۷) مثل فخر المحققین فی الإیضاح ۳: ۲۳۳، والمحقق السبزواری فی الکفایة: ۱۸۲. والسید الطباطبائی فی الریاض ۲: ۱۴۶. (*)

ص ۵۲۴

ذکروا ذلک احتمالا (۱) (۲)، ولیس إلا من جهة صدق النصف علی الباقی، فیدخل فی قوله تعالی: * (فنصف ما فرضتم) * (۳) وإن کان یمکن توجیه هذا الحکم منهم: بأنه لما کان الربع الباقی للمرأة من الموجود مثلا ـ للربع التالف من الزوج، ومساویا (۴) له من جمیع الجهات، بل لا تغایر بینهما إلا بالاعتبار، فلا وجه لاعتبار القیمة، نظیر ما لو دفع المقترض نفس العین المقترضة مع کونها قیمیة. لکن الظاهر أنهم لم یریدوا هذا الوجه، وإنما (۵) عللوا استحقاقه للنصف الباقی ببقاء مقدار حقه، فلا یخلو عن منافاة لهذا المقام. ونظیره فی ظهور المنافاة لما هنا: ما ذکروه (۶) فی باب الصلح: من أنه إذا أقر من بیده المال لأحد المدعیین للمال بسبب موجب للشرکة - کالإرث - فصالحه المقر له علی ذلک النصف کان النصف مشاعا فی نصیبهما، فإن أجاز شریکه نفذ فی المجموع وإلا نفذ فی الربع، فإن مقتضی ما ذکروه هنا اختصاص المصالح (۷) بنصف المقر له، لأنه إن أوقع

(هامش)

(۱) فی ن ، م و ع : إجمالا ـ (۲) ذکره العلامة فی القواعد ۲: ۴۳، والشهید الثانی فی المسالک ۸: ۲۵۵، والروضة البهیة ۵: ۳۶۸. (۳) البقرة: ۲۳۷. (۴) فی غیر ش : متساویا. (۵) فی ش : وإنهم. (۶) ذکره المحقق فی الشرائع ۲: ۱۲۲، والعلامة فی القواعد ۱: ۱۸۶، وراجع لتفصیل الأقوال مفتاح الکرامة ۵: ۴۹۲. (۷) فی ص : المصالحة ، وکتب فوقه: المصالح - خ ل. (*)

ص ۵۲۵

الصلح علی نصفه الذی أقر له به فهو کما لو صالح نصفه قبل الإقرار مع غیر المقر أو معه، وإن أوقعه علی مطلق النصف المشاع انصرف أیضا إلی حصته، فلا وجه لاشتراکه بینه وبین شریکه، ولذا اختار سید مشایخنا قدس الله أسرارهم اختصاصه بالمقر له (۱). وفصل فی المسالک بین ما لو وقع الصلح علی نصفه أو مطلق النصف، وبین ما إذا وقع علی النصف الذی أقر به ذو الید، فاختار مذهب المشهور فی الثالث، لأن الإقرار منزل علی الإشاعة، وحکم بالاختصاص فی الأولین، لاختصاص النصف وضعا فی الأول وانصرافا فی الثانی إلی النصف المختص (۲). واعترضه فی مجمع الفائدة: بأن هذا لیس تفصیلا، بل مورد کلام المشهور هو الثالث، لفرضهم المصالحة علی ذلک النصف المقر به (۳)، وتمام الکلام فی محله. وعلی کل حال، فلا إشکال فی أن لفظ النصف المقر به إذا وقع فی کلام المالک للنصف المشاع مجردا عن حال أو مقال یقتضی صرفه إلی نصفه، یحمل علی المشاع فی نصیبه ونصیب شریکه، ولهذا أفتوا ظاهرا علی أنه لو أقر أحد الرجلین الشریکین الثابت ید کل منهما علی نصف العین، بأن ثلث العین لفلان، حمل علی الثلث المشاع فی النصیبین، فلو کذبه الشریک الآخر، دفع المقر إلی المقر له نصف ما فی یده، لأن

(هامش)

(۱) اختاره السید المجاهد فی المناهل: ۳۵۸. (۲) المسالک ۴: ۲۷۲. (۳) راجع مجمع الفائدة ۹: ۳۴۹. (*)

ص ۵۲۶

المنکر بزعم المقر ظالم للسدس بتصرفه فی النصف، لأنه باعتقاده إنما یستحق الثلث، فالسدس الفاضل فی ید المنکر نسبته إلی المقر والمقر له علی حد سواء، فإنه قدر تالف من العین المشترکة، فیوزع (۱) علی الاستحقاق. ودعوی: أن مقتضی الإشاعة تنزیل المقر به علی ما فی ید کل منهما، فیکون فی ید المقر سدس، وفی ید المنکر سدس، کما لو صرح بذلک، وقال: إن له فی ید کل منهما (۲) سدسا ، وإقراره بالنسبة إلی ما فی ید الغیر غیر مسموع، فلا یجب إلا أن یدفع إلیه ثلث ما فی یده، وهو السدس المقر به، وقد تلف

السدس الآخر بزعم المقر على المقر له بتكذيب المنكر. مدفوعة: بأن ما فى يد الغير ليس عين ماله، فيكون كما لو أقر شخص بنصف كل من داره ودار غيره، بل هو (۳) مقدار حصته المشاعة، كحصة المقر وحصة المقر له بزعم المقر، إلا أنه لما لم يجبر المكذب على دفع شىء مما فى يده فقد تلف سدس مشاع يوزع على المقر والمقر له، فلا معنى لحسابه على المقر له وحده، إلا على احتمال ضعيف، وهو تعلق الغصب بالمشاع وصحة تقسيم الغاصب مع الشريك، فيتمحض ما يأخذه الغاصب للمغصوب منه وما يأخذه

(هامش)

(۱) فى ن ، خ ، م و ع : فوزع ، لكن صحح فى خ و ع بما أثبتناه. (۲) فى هامش ن : الظاهر: منا، بدل منهما. (۳) فى ش : وهو. (*)

ص ۵۲۷

الشريك لنفسه، لكنه احتمال مضعف فى محله وإن قال به أو مال إليه بعض - على ما حكى (۱) - للحرج أو السيرة. نعم، يمكن أن يقال (۲): بأن التلف فى هذا المقام حاصل بإذن الشارع للمنكر الغاصب لحق المقر له باعتقاد المقر، والشارع 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، وليس هذا كأخذ الغاصب جزءا معينا من المال عدوانا بدون إذن الشارع حتى يحسب على كلا الشريكين. والحاصل: أن أخذ الجزء لما (۳) كان بإذن الشارع وإنما (۴) أذن له على أن يكون من مال المقر له، ولعله لذا ذكر الأكثر - بل نسبه فى الإيضاح إلى الأصحاب - فى مسألة الإقرار بالنسب: أن أحد الأخوين إذا أقر بثالث، دفع إليه الزائد عما يستحقه باعتقاده، وهو الثلث، ولا يدفع إليه نصف ما فى يده، نظرا إلى أنه أقر بتساويهما فى مال المورث، فكل ما حصل كان لهما، وكل ما توى (۵) كان كذلك (۶).

* (هامش) *

(۱) لم نعثر عليه. (۲) فى غير ش زيادة: فى هذا المقام. (۳) لم ترد لما فى ش ، وشطب عليها فى ص ، والظاهر زيادتها، لعدم وجود جواب لها فى العبارة. (۴) فى مصححة ن : فإنما. (۵) أى: هلك وتلف. (۶) إيضاح الفوائد ۲: ۴۶۸. (*)

ص ۵۲۸

هذا، ولكن لا يخفى ضعف هذا الاحتمال، من جهة أن الشارع ألزم - بمقتضى الإقرار - معاملة المقر مع المقر له بما يقتضيه الواقع الذى أقر به، ومن المعلوم: أن مقتضى الواقع - لو فرض العلم بصدق المقر - هو كون ما فى يده على حسب إقراره بالمناصفة، وأما المنكر (۱) عالما، فيكون ما فى يده مالا مشتركا لا يحل له منه إلا ما قابل حقه (۲) مما (۳) فى يدهما، والزائد حق لهما عليه. وأما مسألة الإقرار بالنسب، فالمشهور وإن صاروا إلى ما ذكر، وحكاه الكلينى عن الفضل بن شاذان (۴) على وجه الاعتماد، بل ظاهره جعل فتواه كروايته (۵)، إلا أنه صرح جماعة ممن تأخر عنهم (۶) بمخالفته للقاعدة حتى قوى فى المسالك الحمل على الإشاعة (۷)، وتبعه سبطه (۸) وسيد الرياض (۹) فى شرحى (۱۰) النافع.

(هامش)

(۱) فى مصححة ص زيادة: فإن كان. (۲) فى ش ومصححة ن : حصته. (۳) كذا فى ف ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: عما. (۴) حكاه الشيخ الكلينى فى الكافى ۷: ۱۶۶، فى باب الإقرار بوارث آخر. (۵) فى غير ش : كرواية، لكن صححت فى أكثرها بما أثبتناه. (۶) منهم المحقق الثانى فى جامع المقاصد ۹: ۳۵۶، والمحقق الخراسانى فى الكفاية: ۲۳۲. (۷) المسالك (الطبعة الحجرية) ۲: ۱۴۵. (۸) لا يوجد لدينا ما يتعلق بهذا المبحث من نهاية المرام. (۹) الرياض ۲: ۲۴۶. (۱۰) فى ف : شرح. (*)

ص ۵۲۹

والظاهر: أن مستند المشهور بعض الروايات الضعيفة المنجبر بعمل أصحاب الحديث، كالفضل والكلينى، بل وغيرهما. فروى الصدوق مرسلا والشيخ مسندا عن أبى البخترى وهب ابن وهب (۱)، عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام: قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام - فى رجل مات وترك ورثة فأقر أحد الورثة بدين على أبيه -: أنه يلزم ذلك فى حصته (۲) بقدر ما ورث، ولا يكون ذلك

فی ماله کله، و (۳) إن أقر اثنان من الورثة وکانا عدلین اجیز ذلک علی الورثة (۴)، وإن لم یکونا عدلین الزما فی حصتهما (۵) بقدر ما ورثا (۶)، وکذلک إن أقر أحد الورثة بأخ أو اخت فإنما (۷) یلزمه ذلک فی حصته. وبالإسناد، قال: قال علی علیه السلام: من أقر لأخیه فهو شریک فی المال، ولا یثبت نسبه، فإن أقر اثنان فکذلک، إلا أن یکونا عدلین، فیثبت نسبه ویضرب فی المیراث معهم (۸).

(هامش)

(۱) کذا فی ش والمصدر، وفی سائر النسخ: عن وهب بن وهب أبی البختری. (۲) کذا فی ش والمصدر، وفی سائر النسخ: حقه. (۳) فی غیر ف و ش زیادة: کذلک، وشطب علیها فی ن . (۴) عبارة اجیز ذلک علی الورثة لم ترد فی غیر ش ، لکنها استدرکت فی هامش ن ، خ و ص . (۵) فی ف ، ن ، خ ، م ، ع و ص : حقهما. (۶) عبارة بقدر ما ورثا وردت فی ش فقط. (۷) کلمة فإنما من ش ومصححة ن . (۸) الفقیه ۳: ۱۸۹، الحدیث ۳۷۱۴، والتهذیب ۶: ۱۹۸ - ۱۹۹، الحدیث ۴۴۲، وعنهما الوسائل ۱۳: ۴۰۲، الباب ۲۶ من أبواب الوصایا، الحدیث ۵ و ۶. (*)

ص ۵۳۰

وعن قرب الإسناد روایة الخبرین عن السندی بن محمد (۱)، وتمام الکلام فی محله من کتاب الإقرار أو المیراث (۲) إن شاء الله.

(هامش)

(۱) قرب الإسناد: ۵۲، الحدیث ۱۷۱. (۲) فی ش : والمیراث. (*)

ص ۵۳۱

مسألة (۵): لو باع ما یقبل التملک وما لا یقبله

مسألة (۵): لو باع ما یقبل التملک وما لا یقبله:

- کالخمر والخنزیر - صفقة بثمن واحد، صح فی المملوک عندنا، کما فی جامع المقاصد (۱)، وإجماعا، کما عن الغنیة (۲)، ویدل علیه: إطلاق مکاتبة الصفار المتقدمة (۳). ودعوی: انصرافه إلی صورة کون بعض القریة المذکورة فیها مال الغیر، ممنوعة، بل لا مانع من جریان قاعدة الصحة، بل اللزوم فی العقود، عدا ما یقال: من أن التراضی والتعاقد إنما وقع علی المجموع الذی لم یمضه الشارع قطعا، فالحکم بالإمضاء فی البعض مع عدم کونه مقصودا إلا فی ضمن المرکب یحتاج إلی دلیل آخر غیر ما دل علی حکم العقود والشروط والتجارة عن تراض، ولذا حکموا بفساد العقد

(هامش)

(۱) لم نقف علیه صریحا، ولعله یستفاد مما قاله فی مسألة ما لو باع المملوک وغیر المملوک، حیث قال: فلا سبیل إلی القول بالبطلان فی الأخیر عندنا. انظر جامع المقاصد ۴: ۴۳۲. (۲)

الغنیة: ۲۰۹. (۳) تقدمت فی الصفحة ۳۶۵ و ۵۱۳. (*)

ص ۵۳۲

بفساد شرطه، وقد نبه علیه فی جامع المقاصد فی باب فساد الشرط، وذکر: أن فی الفرق بین فساد الشرط والجزء عسرا (۱)، وتمام الکلام فی باب الشروط، ویکفی هنا الفرق بالنص (۲) والإجماع. نعم، ربما یقید الحکم بصورة جهل المشتری، لما ذکره فی المسالک - وفاقا للمحکی فی التذکرة عن الشافعی -: من جهة إفضائه إلی الجهل بثمن المبیع (۳)، قال فی التذکرة بعد ذلک: ولیس عندی بعیدا من (۴) الصواب الحکم بالبطلان فیما إذا علم المشتری حریة (۵) الآخر، أو کونه مما لا ینقل إلیه (۶)، انتهی. ویمکن دفعه بأن اللازم هو العلم بثمن المجموع الذی قصد إلی نقله عرفا وإن علم الناقل بعدم إمضاء الشارع له، فإن هذا العلم غیر مناف لقصد النقل (۷) حقیقة، فبیع الغرر المتعلق لنهی الشارع وحکمه علیه بالفساد، هو ما کان غررا فی نفسه مع قطع النظر عما یحکم علیه

من (۸) الشارع، مع أنه لو تم ما ذكر لاقتضى صرف مجموع الثمن إلى

(هامش)

(۱) جامع المقاصد ۴: ۴۳۲. (۲) المراد به – ظاهرا – مكاتبة الصفار المشار إليها آنفا. (۳) المسالك ۳: ۱۶۳. (۴) فى ف : عن. (۵) فى ش : حرمة. (۶) التذكرة ۱: ۵۶۵، وراجع قول الشافعى فى المجموع ۹: ۴۶۹ و ۴۷۳. (۷) فى ف ونسختى بدل ن و ش : البيع. (۸) فى م و ش : عن. (*)

ص ۵۳۳

المملوك، لا البطلان، لأن المشترى القادم على ضمان المجموع بالثمن مع علمه بعدم سلامة البعض له قادم على ضمان المملوك وحده بالثمن، كما صرح به الشهيد فى محكى الحواشى المنسوبة إليه، حيث قال: إن هذا الحكم مقيد بجهل المشترى بعين المبيع أو حكمه (۱) وإلا لكان البذل بإزاء المملوك، ضرورة أن القصد إلى الممتنع كلا قصد (۲)، انتهى. لكن ما ذكره قدس سره مخالف لظاهر المشهور، حيث حكموا بالتقسيط وإن كان مناسبا لما ذكروه فى بيع مال الغير من العالم: من عدم رجوعه بالثمن إلى البائع، لأنه سلطه عليه مجانا، فإن مقتضى ذلك عدم رجوع

المشترى بقسط غير المملوك، إما لوقوع المجموع فى مقابل المملوك – كما عرفت من الحواشى – وإما لبقاء ذلك القسط له مجانا – كما قد يلوح من جامع المقاصد (۳) والمسالك (۴) – إلا أنك قد عرفت أن الحكم هناك (۵) لا يكاد ينطبق على القواعد. ثم إن طريق تقسيط الثمن على المملوك وغيره يعرف مما تقدم فى بيع ماله مع (۶) مال الغير (۷): من أن العبرة بتقويم كل منهما منفردا،

(هامش)

(۱) لم ترد أو حكمه فى ف و ش ، وشطب عليها فى ن . (۲) حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۰۹ – ۲۱۰. (۳) انظر جامع المقاصد ۴: ۸۲ – ۸۳. (۴) انظر المسالك ۳: ۱۶۴. (۵) فى ف : هنا. (۶) فى ن ، خ ، م و ع بدل مع : من. (۷) فى ف بدل الغير : غيره. (*)

ص ۵۳۴

ونسبة قيمة المملوك إلى مجموع القيمتين. لكن الكلام هنا فى طريق معرفة قيمة غير المملوك، وقد ذكروا (۱): أن الحر يفرض عبدا بصفاته ويقوم، والخمر والخنزير (۲) يقومان بقيمتهما عند من يراهما مالا، ويعرف تلك القيمة بشهادة عدلين مطلعين على ذلك، لكونهما مسبوقين بالكفر أو مجاورين للكفار. ويشكل تقويم الخمر والخنزير بقيمتهما إذا باع الخنزير بعنوان أنها (۳) شاة. والخمر بعنوان أنها خل فبان الخلاف، بل جزم بعض هنا بوجوب تقويمهما قيمة الخل والشاة، كالحر (۴).

(هامش)

(۱) راجع جامع المقاصد ۴: ۸۳، والمسالك ۳: ۱۶۳، ومجمع الفائدة ۸: ۱۶۳، ومفتاح الكرامة ۴: ۲۱۰، والجواهر ۲۲: ۳۲۱. (۲) فى ف : أو الخنزير. (۳) فى مصححة ص : أنه. (۴) لم ترد كالحر فى ف و ش . (*)

ص ۵۳۵

مسألة (۶): فى ولاية الأب والجد (۱)

مسألة (۶): فى ولاية الأب والجد (۱):

يجوز للأب والجد أن يتصرفا فى مال الطفل بالبيع والشراء. ويدل عليه – قبل الإجماع –: الأخبار المستفيضة المصرحة فى موارد كثيرة (۱)، وفحوى سلطنتهما على بضع البنت فى باب النكاح (۲). والمشهور عدم اعتبار العدالة، للأصل، والإطلاقات، وفحوى الإجماع المحكى عن التذكرة على ولاية الفاسق فى التزويج (۳). خلافا للمحكى عن الوسيلة (۴) والإيضاح (۵) فاعتبراها فيهما،

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) منها ما فی الوسائل ۱۲: ۱۹۴ و ۱۹۸، الباب ۷۸ و ۷۹ من أبواب ما یکتسب به. (۲) راجع الوسائل ۱۴: ۲۰۷ و ۲۱۷، الباب ۶ و ۱۱ من أبواب عقد النکاح وأولیاء العقد. (۳) التذکرة ۲: ۵۹۹، وحکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۵: ۲۵۷. (۴) لم نعثر علیه فی الوسیلة، ولا علی من حکی عنه، نعم اشترط فی تصرف الولی کونه ثقة وفی الوصی أن یکون عادلا. راجع الوسیلة: ۲۷۹، ۳۷۳. (۵) إیضاح الفوائد ۲: ۶۲۸. (*)

ص ۵۳۶

مستدلا فی الأخیر: بأنها ولایة علی من لا یدفع عن نفسه ولا یصرف عن ماله، ویستحیل من حکمة الصانع أن یجعل الفاسق أمینا یقبل إقراراته (۱) وإخباراته عن (۲) غیره مع نص القرآن علی خلافه، انتهی (۳). ولعله أراد بنص القرآن آیة الرکون إلی الظالم (۴) التی أشار إلیها فی جامع المقاصد (۵)، وفی دلالة الآیة نظر. وأضعف منها ما ذکره فی الإیضاح من الاستحالة، إذ المحذور یندفع - کما فی جامع المقاصد -: بأن الحاکم متی ظهر عنده بقرائن الأحوال اختلال (۶) حال (۷) الطفل عزله ومنعه من التصرف فی ماله وإثبات الید علیه، وإن لم یظهر خلافه فولایته ثابتة، وإن لم یعلم استعلم حاله بالاجتهاد وتتبع سلوکه وشواهد أحواله (۸)، انتهی. وهل یشترط فی تصرفه (۹) المصلحة، أو یکفی عدم المفسدة،

(هامش)

(۱) فی ن ، م ، ع و ص زیادة: عن غیره ، لکن شطب علیها فی ن . (۲) فی المصدر: علی. (۳) لم ترد انتهی فی م ، ن و ص . (۴) هود: ۱۱۳. (۵)

جامع المقاصد ۱۱: ۲۷۵. (۶) کذا فی ف و ص ونسخة بدل ن ، وفی سائر النسخ ونسخة بدل ص : اختلاف. (۷) فی ش زیادة: أبو. (۸) جامع المقاصد ۱۱: ۲۷۶، مع تفاوت فی بعض الکلمات. (۹) فی ف : تصرفها ، ولعله مصحف تصرفهما وهذا هو الأصح، لرجوع الضمیر إلی الأب والجد. (*)

ص ۵۳۷

أم لا یعتبر شیء؟ وجوه، یشهد للأخیر: إطلاق ما دل علی أن مال الولد للوالد، کما فی روایة سعد بن یسار (۱)، وأنه وماله لأبیه، کما فی النبوی المشهور (۲)، وصحیحة ابن مسلم: أن الوالد یأخذ من مال ولده ما شاء (۳)، وما فی العلل عن (۴) محمد بن سنان عن الرضا صلوات الله علیه: من أن علة تحلیل مال الولد لوالده، أن الولد موهوب للوالد فی قوله تعالی: * (یهب لمن یشاء إناثا ویهب لمن یشاء الذکور) * (۵). ویؤیده أخبار (۶) جواز تقویم جاریة الابن علی نفسه. لکن الظاهر منها تقییدها بصورة حاجة الأب، کما یشهد له قوله علیه السلام فی روایة الحسین بن أبی العلاء، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: ما یحل للرجل من مال ولده؟ قال: قوته بغیر سرف إذا اضطر إلیه. قال: فقلت له: فقول (۷) رسول الله صلی الله علیه وآله للرجل الذی أتاه فقدم أباه، فقال له: أنت ومالک لأبیک؟ فقال: إنما جاء بأبیه

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۲: ۱۹۶، الباب ۷۸ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴. (۲) الوسائل ۱۲: ۱۹۵، الباب ۷۸ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱ و ۲. (۳) الوسائل ۱۲: ۱۹۵، الباب ۷۸ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (۴) فی غیر ش : وما فی علل محمد بن سنان. (۵) علل الشرائع: ۵۲۴، الباب ۳۰۲، وعنه الوسائل ۱۲: ۱۹۷، الباب ۷۸ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۹، والآیة من سورة الشوری: ۴۹. (۶) راجع الوسائل ۱۲: ۱۹۵، الباب ۷۸ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳، و ۱۹۸، الباب ۷۹ من الأبواب، الحدیث ۱ و ۲، و ۱۴: ۵۴۳، الباب ۴۰ من أبواب نکاح العبید والإماء، الأحادیث ۱، ۳ و ۴. (۷) کذا فی ص والمصدر، وفی سائر النسخ: قول. (*)

ص ۵۳۸

إلى النبى صلى الله عليه وآله، فقال: يا رسول الله هذا أبى وقد (١) ظلمنى ميراثى من امى، فأخبره الأب أنه قد أنفقه عليه وعلى نفسه، فقال (٢) صلى الله عليه وآله: أنت ومالك لأبيك. ولم يكن عند الرجل شىء، أفكان (٣) رسول الله صلى الله عليه وآله يحبس الأب للابن؟! (۴). ونحوها صحيحة أبى حمزة الثمالى عن أبى جعفر عليه السلام: قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لرجل (۵): أنت ومالك لأبيك، ثم قال: لا نحب (۶) أن يأخذ من مال ابنه إلا ما يحتاج إليه مما لا بد منه، * (إن الله لا يحب الفساد) * (٧). فإن الاستشهاد بالآية يدل على إرادة الحرمة من عدم الحب دون الكراهة، وأنه لا يجوز له التصرف بما فيه مفسدة للطفل. هذا كله، مضافا إلى عموم قوله تعالى: * (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن) * (٨) فإن إطلاقه يشمل الجد، ويتم فى الأب (٩) بعدم الفصل.

(هامش)

(١) كلمة وقد من ص والمصدر. (٢) فى غير ف : فقال النبى. (٣) كذا فى ص والمصدر، وفى سائر النسخ: أو كان. (۴) الوسائل ١٢: ١٩۶ - ١٩٧، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨. (۵) كلمة لرجل من ص والمصدر. (۶) فى ص : ما احب ، وفى نسخة بدلها: لا نحب. (٧) الوسائل ١٢: ١٩۵، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢، والآية من سورة البقرة: ٢٠۵. (٨) الأنعام: ١۵٢، والإسراء: ٣۴. (٩) فى ف ومصححة ن : وفى الأب يتم. (*)

ص ۵٣٩

ومضافا إلى ظهور الإجماع على اعتبار عدم المفسدة، بل فى مفتاح الكرامة (١) استظهر الإجماع - تبعا لشيخه فى شرح القواعد (٢) - على إناطة جواز تصرف الولى بالمصلحة، وليس ببعيد، فقد صرح به فى محكى المبسوط، حيث قال: ومن يلى أمر الصغير والمجنون خمسة: الأب، والجد (٣)، ووصى الأب والجد، والحاكم، ومن يأمره، ثم قال: وكل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم إلا على وجه الاحتياط والحظ للصغير، لأنهم إنما نصبوا لذلك، فإذا تصرف فيه على وجه لا حظ فيه كان باطلا، لأنه خلاف ما نصب له (۴)، انتهى. وقال الحلى فى السرائر: لا يجوز للولى التصرف فى مال الطفل إلا بما يكون فيه صلاح المال ويعود نفعه إلى الطفل، دون المتصرف فيه، وهذا الذى يقتضيه اصول المذهب (۵)، انتهى. وقد صرح بذلك أيضا المحقق (۶) والعلامة (٧) والشهيدان (٨) والمحقق

(هامش)

(١) مفتاح الكرامة ۴: ٢١٧، وفيه: وهذا الحكم إجماعى على الظاهر. (٢) حاشية القواعد (مخطوط): الورقة ٧١ - ذيل قول العلامة: مع المصلحة للمولى عليه - وفيه: وظاهرهم الإجماع على ذلك. (٣) كذا فى ف والمصدر، وفى سائر النسخ زيادة: للأب. (۴) المبسوط ٢: ٢٠٠. (۵) السرائر ١: ۴۴١. (۶) انظر الشرائع ٢: ٧٨ - ٧٩ و ١٧١. (٧) القواعد ١: ١٢۵، والإرشاد ١: ٣۶٠. (٨) انظر اللمعة الدمشقية: ١٣٨، والدروس ٣: ٣١٨ و ۴٠٣، والمسالك ٣: ١۶۶، و ۴: ٣٣ و ٣۵، و ۵: ١٣۶. (*)

ص ۵۴٠

الثانى (١) وغيرهم (٢)، بل فى شرح الروضة للفاضل الهندى: أن المتقدمين عمموا الحكم باعتبار المصلحة من غير استثناء (٣). واستظهر فى مفتاح الكرامة (۴) من عبارة التذكرة - فى باب الحجر - نفى الخلاف فى ذلك بين المسلمين (۵). وقد حكى عن الشهيد فى حواشى القواعد: أن قطب الدين قدس سره نقل عن العلامة قدس سره: أنه لو باع الولى بدون ثمن المثل، لم لا ينزل منزلة الاتلاف بالاقتراض؟ لأنا قائلون بجواز اقتراض ماله وهو يستلزم جواز إتلافه، قال: وتوقف زاعما أنه لا يقدر على مخالفة الأصحاب (۶). هذا، ولكن الأقوى كفاية عدم المفسدة، وفاقا لغير واحد من الأساطين الذين عاصرناهم (٧)، لمنع دلالة الروايات (٨) على أكثر من

(هامش)

(١) انظر جامع المقاصد ۴: ٨٧، و ۵: ٧٢. (٢) مثل المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائدة ۴: ١۴، و ۶: ٧٧، والمحقق السبزوارى فى الكفاية: ٨٩، ١٠٨ و ٢٢٠. (٣) المناهج السوية (مخطوط): ۶، فى ذيل قول الشارح: وكذا لو اتجر الولى أو مأذونه للطفل. (۴) مفتاح

الکرامة ۵: ۲۶۰. (۵) انظر التذکرة ۲: ۸۰. (۶) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۱۷. (۷) منهم کاشف الغطاء فی شرحه علی القواعد (مخطوط): ۷۱، وصاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۳۳۲ و ۲۸: ۲۹۷، وغیرهما. (۸) تقدم تخریجها فی الصفحة ۵۳۵. (*)

ص ۵۴۱

النهی عن الفساد، فلا تنهض لـدفع دلالة المطلقات المتقدمة (۱) الظاهرة فی سـلطنة الوالد علی الولد وماله. وأما الآیة الشریفة (۲)، فلو سلم دلالتها، فهی مخصـصة بما دل علی ولایة الجد وسـلطنته، الظاهرة فی أن له أن یتصرف فی مال طفله (۳) بما لیس فیه (۴) مفسدة له، فـإن مـا دل علی ولایـة الجـد فی النکـاح معللا بأن البنت وأباها للجـد (۵)، وقـوله صـلی الله علیه وآله: أنت ومالـک لأبیـک (۶)، خصوصا مع استشـهاد الإمام علیه السـلام به فی مضـی نکاح الجـد بـدون إذن الأب، ردا علی من أنکر ذلک وحکم ببطلان ذلک من العامـة فی مجلس بعض الامراء (۷) - وغیر ذلـک (۸) - یـدل علی ذلک. مع أنه لو سـلمنا عـدم التخصـیص، وجب الاقتصار علیه فی حکم الجد، دون الأب.

(هامش)

(۱) تقدمت فی الصفحة ۵۳۷. (۲) وهی قوله تعالی: * (ولا تقربوا مال الیتیم إلا بالتی هی أحسن) * الإسراء: ۳۴. (۳) فی ن ، م و ص : طفـل ، وفی الأخیر کتب فوقه: الطفل - ظ. (۴) فی ف بـدل فیه : له. (۵) الوسائل ۱۴: ۲۱۹، الباب ۱۱ من أبواب عقد النکاح وأولیاء العقد، الحدیث ۸. (۶) الوسائل ۱۲: ۱۹۵ - ۱۹۷، الباب ۷۸ من أبواب مـا یکتسب به، الأحادیث ۱، ۲، ۸ و ۹. (۷) الوسائل ۱۴: ۲۱۸، الباب ۱۱ من أبواب عقد النکاح وأولیاء العقد، الحدیث ۵. (۸) کما فی الأحادیث المتقدمة آنفا. (*)

ص ۵۴۲

ودعوی عدم القول بالفصل ممنوعة، فقد حکی عن بعض متأخری المتأخرین القول بالفصل بینهما فی الاقتراض مع عدم الیسر (۱). ثم لا خلاف ظاهرا - کما ادعی (۲) - فی أن الجـد وإن علا یشارک الأب فی الحکم، ویدل علیه ما دل علی أن الشـخص وماله - الذی منه مال ابنه - لأبیه (۳)، وما دل (۴) علی أن الولد ووالده لجده (۵). ولو فقـد الأب وبقی الجد، فهل أبوه أو (۶) جده یقوم مقامه فی المشارکـة أو یخص هو بالولایـة؟ قولان: من ظاهر أن الولـد ووالـده لجده، وهو المحکی عن ظاهر جماعة (۷)، ومن أن مقتضـی قوله تعالی: * (واولوا الأرحام بعضـهم أولی ببعض) * (۸) کون القریب أولی بقریبه من البعیـد، فنفی (۹) ولایة البعید خرج (۱۰) منه الجد مع الأب وبقی الباقی. ولیس المراد من لفظ الأولی التفضیل مع الاشتراک فی المبدأ،

(هامش)

(۱) لم نعثر علیه. (۲) انظر المناهل: ۱۰۵، والجواهر ۲۶: ۱۰۲. (۳) کما تقدم آنفا. (۴) لم ترد وما دل فی غیر ف و ش ، لکنه استدرک فی ن و ص . (۵) مثل ما تقدم فی الصـفحة السابقة. (۶) فی ع و ش بـدل أو : و . (۷) حکاه السـید المجاهد فی المناهل: ۱۰۵، وفیه: ویظهر الأول من إطلاق الشرائع والنافع. (۸) الأنفال: ۷۵، والأحزاب: ۶. (۹) فی ص : فینفی. (۱۰) فی غیر ف : وخرج. (*)

ص ۵۴۳

بـل هو نظیر قولـک: هو أحق بالأـمر (۱) من فلاـن ونحـوه، وهـذا محکی (۲) عن جامع المقاصـد (۳) والمسالک (۴) والکفایة (۵)، وللمسألة مواضع اخر (۶) تأتی إن شاء الله.

(هامش)

(۱) کـذا فی ف و ش ، وفی سائر النسـخ: بالأجر. (۲) حکاه السـید المجاهد فی المناهل: ۱۰۵. (۳) لم نقف علیه بعینه، نعم فی جـامع المقاصد ۵: ۱۸۷ هکذا: وهل یکون للجد الأعلی مع وجود الأولی ولایة؟ فیه نظر. (۴) المسالک ۷: ۱۷۱. (۵) لم نعثر علیه فی الکفایة. (۶) مثل کتاب النکاح وکتاب الحجر. (*)

ص ۵۴۵

مسألة (۷) فی ولایة الفقیه (۱)

مسألة (۷) فی ولایة الفقیه (۱):

من جملة أولیاء التصرف فی مال من لا یستقل بالتصرف فی ماله: الحاکم، والمراد منه: الفقیه الجامع لشرائط الفتوی، وقد رأینا هنا (۱) ذکر مناصب الفقیه، امتثالا لأمر أکثر حضار مجلس المذاکرة، فنقول مستعینا بالله: للفقیه الجامع للشرائط مناصب ثلاثة: أحدها: الإفتاء فیما یحتاج إلیها العامی فی عمله، ومورده المسائل الفرعیة، والموضوعات الاستنباطیة من حیث ترتب حکم فرعی علیها. ولا إشکال ولا خلاف فی ثبوت هذا المنصب للفقیه، إلا ممن لا یری جواز التقلید للعامی. صیل

وتف الکلام فی هذا المقام موکول إلی مباحث الاجتهاد والتقلید. الثانی: الحکومة، فله الحکم بما یراه حقا فی المرافعات وغیرها فی الجملة. وهذا المنصب أیضا ثابت له بلا خلاف فتوی ونصا، وتفصیل الکلام فیه من حیث شرائط الحاکم والمحکوم به والمحکوم علیه موکول إلی کتاب القضاء.

(هامش)

(۱) العنوان منا. (۲) لم ترد هنا فی ف . (*)

ص ۵۴۶

الثالث: ولایة التصرف فی الأموال والأنفس، وهو المقصود بالتفصیل هنا، فنقول: الولایة تتصور علی وجهین: الأول: استقلال الولی بالتصرف مع قطع النظر عن کون تصرف غیره منوطا بإذنه أو غیر منوط به، ومرجع هذا إلی کون نظره سببا فی جواز تصرفه. الثانی: عدم استقلال غیره بالتصرف، وکون تصرف الغیر منوطا بإذنه وإن لم یکن هو مستقلا بالتصرف، ومرجع هذا إلی کون نظره شرطا فی جواز تصرف غیره. وبین موارد الوجهین عموم من وجه. ثم إذنه المعتبر فی تصرف الغیر: إما أن یکون علی وجه الاستنابة، کوکیل الحاکم. وإما أن یکون علی وجه التفویض والتولیة، کمتولی الأوقاف من قبل الحاکم. وإما أن یکون علی وجه الرضا کإذن الحاکم لغیره فی الصلاة علی میت لا ـ ولی له. إذا عرفت هذا، فنقول: مقتضی الأصل عدم ثبوت الولایة لأحد بشیء (۱) من الوجوه (۲) المذکورة، خرجنا عن هذا الأصل فی خصوص النبی والأئمة صلوات الله علیهم أجمعین بالأدلة الأربعة، قال الله تعالی: * (النبی أولی بالمؤمنین

(هامش)

(۱) کذا فی ف و ش ، وفی سائر النسخ: لأخذ شیء ، لکن صححت العبارة فی بعضها بما أثبتناه، وفی بعضها الآخر ورد ما أثبتناه فی الهامش، وصححها مصحح ص هکذا: لأحد علی أحد فی شیء. (۲) فی ش : الامور. (*)

ص ۵۴۷

من أنفسهم) * (۱)، و * (ما کان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضی الله ورسوله أمرا أن یکون لهم الخیرة من أمرهم) * (۲)، * (فلیحذر الذین یخالفون عن أمره أن تصیبهم فتنة أو یصیبهم عذاب ألیم) * (۳)، و * (أطیعوا الله وأطیعوا الرسول واولی الأمر منکم) * (۴)، و * (إنما ولیکم الله ورسوله...) * الآیة (۵)، إلی غیر ذلک. وقال النبی صلی الله علیه وآله - کما فی روایة أیوب بن عطیة -: أنا أولی بکل مؤمن من نفسه (۶)، وقال فی یوم غدیر خم: ألست أولی بکم من أنفسکم؟ قالوا: بلی. قال: من کنت مولاه فهذا علی مولاه (۷). والأخبار فی افتراض طاعتهم وکون معصیتهم کمعصیة الله کثیرة، یکفی فی ذلک منها مقبولة عمر بن حنظلة (۸)، ومشهورة أبی خدیجة (۹)، والتوقیع الآتی (۱۰)، حیث علل فیها حکومة الفقیه وتسلطه علی الناس: بأنی قد جعلته کذلک، وأنه حجتی علیکم.

(هامش)

(۱) الأحزاب: ۶. (۲) الأحزاب: ۳۶. (۳) النور: ۶۳. (۴) النساء: ۵۹. (۵) المائدة: ۵۵. (۶) الوسائل ۱۷: ۵۵۱، الباب ۳ من أبواب ولاء

ضمان الجريرة والإمامة، الحديث ۱۴. (۷) الحديث من المتواترات بين الخاصة والعامة، انظر كتاب الغدير ۱: ۱۴ – ۱۵۸. (۸) الوسائل ۱۸: ۹۸ – ۹۹، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول. (۹) الوسائل ۱۸: ۱۰۰، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۶. (۱۰) الآتى فى الصفحة ۵۵۵. (*)

ص ۵۴۸

أما والإجماع فغير خفى. أما والعقل القطعى، فالمستقل منه حكمه بوجوب شكر المنعم بعد رفة مع أنهم أولياء النعم، والغير المستقل حكمه بأن الابوة إذا اقتضت وجوب طاعة الأب على الإبن فى الجملة، كانت الإمامة مقتضية لوجوب طاعة الإمام على الرعية بطريق أولى، لأن الحق هنا أعظم بمراتب، فتأمل. والمقصود من جميع ذلك: دفع ما يتوهم من أن وجوب طاعة الإمام مختص بالأوامر الشرعية، وأنه لا دليل على وجوب إطاعته (۱) فى أوامره العرفية أو سلطنته على الأموال والأنفس. وبالجملة، فالمستفاد من الأدلة الأربعة بعد التتبع والتأمل: أن للإمام عليه السلام سلطنة مطلقة على الرعية من قبل الله تعالى، وأن تصرفهم نافذ على الرعية ماض مطلقا. هذا كله فى ولايتهم بالمعنى الأول. وأما بالمعنى الثانى – أعنى اشتراط تصرف الغير بإذنهم – فهو وإن كان مخالفا للأصل، إلا أنه قد ورد أخبار خاصة بوجوب الرجوع إليهم (۲)، وعدم جواز الاستقلال لغيرهم بالنسبة إلى المصالح المطلوبة للشارع الغير المأخوذة على شخص معين من الرعية، كالحدود والتعزيرات، والتصرف فى أموال القاصرين، وإلزام الناس بالخروج عن الحقوق، ونحو ذلك.

(هامش)

(۱) فى ش : طاعته. (۲) انظر الكافى ۱: ۱۸۵، باب فرض طاعة الأئمة، و ۲۱۰، باب أن أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمة، والبحار ۲۳: ۱۷۲، الباب ۹ من كتاب الإمامة، و ۲۸۳، وكذا الباب ۱۷ منه. (*)

ص ۵۴۹

ويكفى فى ذلك ما دل على أنهم اولو الأمر وولاته (۱)، فإن الظاهر من هذا العنوان عرفا: من يجب الرجوع إليه فى الامور العامة التى لم تحمل فى الشرع على شخص خاص. وكذا ما دل على وجوب الرجوع فى الوقائع الحادثة إلى رواة الحديث معللا ب أنهم حجتى عليكم وأنا حجة الله (۲)، فإنه دل على أن الإمام هو المرجع الأصلى. وما عن العلل بسنده إلى الفضل بن شاذان عن مولانا أبى الحسن الرضا عليه السلام فى علل حاجة الناس إلى الإمام عليه السلام، حيث قال – بعد ذكر جملة من العلل –: ومنها: أنا لا نجد فرقة من الفرق، ولا ملة من الملل عاشوا وبقوا (۳) إلا بقيم ورئيس، لما لا بد لهم منه فى (۴) أمر الدين والدنيا، فلم يجز فى حكمة الحكيم أن يترك الخلق بما يعلم (۵) أنه (۶) لا بد لهم منه (۷) ولا قوام لهم إلا به (۸).

(هامش)

(۱) راجع الكافى ۱: ۲۰۵، باب أن الأئمة عليهم السلام ولاة الأمر، والبحار ۲۳: ۲۸۳، الباب ۱۷ من كتاب الإمامة. (۲) كما فى التوقيع الآتى فى الصفحة ۵۵۵. (۳) فى ف : عاشوا ولا بقوا ، وفى ش والمصدر: بقوا وعاشوا. (۴) كذا فى ش والمصدر، وفى سائر النسخ: لما لا بد لهم من أمر. (۵) فى ف و خ ونسخة بدل ع : وهو يعلم ، وفى المصدر: مما يعلم ، وفى مصححة ص : بلا رئيس وهو يعلم. (۶) فى ف : أنهم. (۷) لم ترد منه فى غير ش . (۸) علل الشرائع: ۲۵۳، الباب ۱۸۲، ذيل الحديث ۹. (*)

ص ۵۵۰

هذا، مضافا إلى ما ورد فى خصوص الحدود والتعزيرات والحكومات، وأنها لإمام المسلمين (۱)، وفى الصلاة على الجنائز من: أن سلطان الله أحق بها من كل أحد (۲)، وغير ذلك مما يعثر عليه المتتبع. وكيف كان، فلا إشكال فى عدم جواز التصرف فى كثير من الامور العامة بدون إذنهم ورضاهم، لكن لا عموم يقتضى أصالة توقف كل تصرف على الإذن. نعم، الامور التى يرجع فيها كل قوم إلى رئيسهم، لا يبعد الاطراد فيها بمقتضى كونهم اولى الأمر وولاته والمرجع الأصلى فى الحوادث الواقعة، والمرجع فى غير ذلك من موارد الشك إلى إطلاقات أدلة تلك التصرفات إن وجدت على الجواز أو المنع، وإلا فإلى الاصول العملية، لكن حيث كان الكلام

فی اعتبار إذن الإمام علیه السلام أو نائبه الخاص مع التمکن منه لم یجز إجراء الاصول، لأنها لا تنفع مع التمکن (۳) من الرجوع إلی الحجة، وإنما تنفع (۴) مع عدم التمکن من الرجوع إلیه

(هامش)

(۱) راجع الوسائل ۱۸: ۶، الباب ۳ من أبواب صفات القاضی، و ۲۲۱، الباب ۳۲ من أبواب کیفیة الحکم والدعوی، الحدیث ۳، و ۳۳۰، الباب ۱۷ من أبواب مقدمات الحدود، الحدیث ۳، و ۳۴۳، الباب ۳۲ من الأبواب، و ۵۳۲، الباب الأول من أبواب حد المحارب، والمستدرک ۱۷: ۲۴۱، الباب ۳ من أبواب صفات القاضی، و ۱۸: ۲۹، الباب ۲۵ من أبواب مقدمات الحدود، وغیرها. (۲) الوسائل ۲: ۸۰۱، الباب ۲۳ من أبواب صلاة الجنازة، الحدیث ۴. (۳) العبارة فی ف هکذا: لأنها إنما تنفع مع عدم التمکن... (۴) فی غیر ش زیادة: ذلک ، لکن شطب علیها فی ن . (*)

ص ۵۵۱

لبعض العوارض (۱). وبالجملة، فلا یهمنا التعرض لذلک، إنما المهم التعرض لحکم ولایة الفقیه بأحد الوجهین المتقدمین، فنقول: أما الولایة علی الوجه الأول - أعنی استقلاله فی التصرف - فلم یثبت بعموم عدا ما ربما یتخیل من أخبار واردة فی شأن العلماء مثل: أن العلماء ورثة الأنبیاء، و [ذاک] (۲) أن الأنبیاء لم یورثوا دینارا ولا درهما ولکن ورثوا أحادیث من أحادیثهم، فمن أخذ بشیء منها أخذ بحظ وافر (۳). و أن العلماء امناء الرسل (۴). وقوله علیه السلام: مجاری الامور بید العلماء بالله، الامناء علی حلاله وحرامه (۵). وقوله صلی الله علیه وآله وسلم: علماء امتی کأنبیاء بنی إسرائیل (۶).

(هامش)

(۱) فی ف و خ : فی بعض الموارد ، لکن صحح فی الأخیر بما أثبتناه. (۲) من المصدر. (۳) الوسائل ۱۸: ۵۳، الباب ۸ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲. (۴) لم نقف علیه بهذا اللفظ فی مجامیعنا الحدیثیة، بل ورد فی الکافی (۱: ۳۳، الحدیث ۵): العلماء امناء ، وفی (۴۶، الحدیث ۵): الفقهاء امناء الرسل ، نعم ورد بهذا اللفظ فی کنز العمال ۱۰: ۱۸۳، و ۲۰۴، الحدیث ۲۸۹۵۲ و ۲۹۰۸۳. (۵) تحف العقول: ۲۳۸، وعنه فی البحار ۱۰۰: ۸۰، الحدیث ۳۷. (۶) عوالی اللآلی ۴: ۷۷، الحدیث ۶۷، وعنه البحار ۲: ۲۲، الحدیث ۶۷، ونقله فی المستدرک ۱۷: ۳۲۰، الحدیث ۳۰ عن العلامة فی التحریر. (*

ص ۵۵۲

وفی المرسلة (۱) المرویة فی الفقه الرضوی: إن منزلة الفقیه فی هذا الوقت کمنزلة الأنبیاء فی بنی إسرائیل (۲). وقوله علیه السلام (۳) فی نهج البلاغة: أولی الناس بالأنبیاء: أعلمهم بما جاؤوا به * (إن أولی الناس بإبراهیم للذین اتبعوه) * الآیة (۴). وقوله صلی الله علیه وآله وسلم ثلاثا: اللهم ارحم خلفائی. قیل: ومن خلفاؤک یا رسول الله؟ قال: الذین یأتون بعدی، ویروون حدیثی وسنتی (۵). وقوله علیه السلام فی مقبولة ابن حنظلة: قد جعلته علیکم حاکما (۶). وفی مشهورة أبی خدیجة: جعلته علیکم قاضیا (۷). وقوله عجل الله فرجه: هم حجتی علیکم وأنا حجة الله (۸).

(هامش)

(۱) لم ترد هذه الروایة فی ف . (۲) الفقه المنسوب إلی الإمام الرضا علیه السلام: ۳۳۸. وعنه فی البحار ۷۸: ۳۴۶، ذیل الحدیث ۴. (۳) لم یرد هذا النص فی ف . (۴) نهج البلاغة: ۴۸۴، باب المختار من حکم أمیر المؤمنین علیه السلام، الحکمة ۹۶، والآیة من سورة آل عمران: ۶۸. (۵) الوسائل ۱۸: ۱۰۰، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۷. (۶) الوسائل ۱۸: ۹۸ - ۹۹، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث الأول. (۷) الوسائل ۱۸: ۱۰۰، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۶. (۸) ستأتی مصادره فی الصفحة ۵۵۵. (*)

ص ۵۵۳

إلى غير ذلك مما يظفر به المتتبع. لكن الإنصاف - بعد ملاحظة سياقها أو صدرها أو ذيلها - يقتضى الجزم بأنها فى مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعية، لا كونهم كالنبى والأئمة صلوات الله عليهم فى كونهم أولى بالناس (۱) فى أموالهم، فلو طلب الفقيه الزكاة والخمس من المكلف فلا دليل على وجوب الدفع إليه شرعا. نعم، لو ثبت شرعا اشتراط صحة أدائهما بدفعه إلى الفقيه مطلقا أو بعد المطالبة، وأفتى بذلك الفقيه، وجب اتباعه إن كان ممن يتعين تقليده ابتداء أو بعد الاختيار، فيخرج عن محل الكلام. هذا، مع أنه لو فرض العموم فيما ذكر من الأخبار، وجب حملها على إرادة الجهة (۲) المعهودة المتعارفة من وظيفته، من حيث كونه رسولا مبلغا، وإلا لزم تخصيص أكثر أفراد العام، لعدم سلطنة الفقيه على أموال الناس وأنفسهم إلا فى موارد قليلة بالنسبة إلى موارد عدم سلطنته. وبالجملة، فإقامة الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام عليه السلام - إلا ما خرج بالدليل - دونه خرط القتاد! بقى الكلام فى ولايته على الوجه الثانى - أعنى توقف تصرف الغير على إذنه، فيما كان متوقفا على إذن الإمام عليه السلام - وحيث إن موارد التوقف على إذن الإمام عليه السلام غير مضبوطة فلا بد من ذكر ما يكون كالضابط لها، فنقول: كل معروف علم من الشارع إرادة وجوده فى الخارج، إن علم

(هامش)

(۱) فى ع و ش : أولى الناس. (۲) كذا فى ف و ش ، وفى سائر النسخ: على إرادة العام من الجهة. (*)

ص ۵۵۴

كونه وظيفة شخص خاص، كنظر الأب فى مال ولده الصغير، أو صنف خاص، كالإفتاء والقضاء، أو كل من يقدر على القيام به كالأمر بالمعروف، فلا إشكال فى شىء من ذلك. وإن لم يعلم ذلك واحتمل كونه مشروطا فى وجوده أو وجوبه بنظر الفقيه، وجب الرجوع فيه إليه. ثم إن علم الفقيه من الأدلة جواز توليه (۱)، لعدم إناطته بنظر خصوص الإمام أو نائبه الخاص، تولاه مباشرة أو استنابة إن كان ممن يرى الاستنابة فيه، وإلا عطله، فإن كونه معروفا لا ينافى إناطته بنظر الإمام عليه السلام والحرمان عنه عند فقده، كسائر البركات التى حرمناها بفقده عجل الله فرجه. ومرجع هذا إلى الشك فى كون المطلوب مطلق وجوده، أو وجوده من موجد خاص. أما وجوب الرجوع إلى الفقيه فى الامور المذكورة، فيدل عليه - مضافا إلى ما يستفاد من جعله حاكما، كما فى مقبولة ابن حنظلة، الظاهرة فى كونه كسائر الحكام المنصوبة فى زمان النبى صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة فى إلزام الناس بإرجاع الامور المذكورة إليه، والانتهاء فيها إلى نظره، بل المتبادر عرفا من نصب السلطان حاكما وجوب الرجوع فى الامور العامة المطلوبة للسلطان إليه، وإلى ما تقدم من قوله عليه السلام: مجارى الامور بيد العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه (۲) -:

(هامش)

(۱) فى غير ف و ش : توليته ، ولكن صحح فى ن بما أثبتناه. (۲) تقدم فى الصفحة ۵۵۱. (*)

ص ۵۵۵

التوقيع (۱) المروى فى إكمال الدين (۲) وكتاب الغيبة (۳) واحتجاج الطبرسى (۴) الوارد فى جواب مسائل اسحاق بن يعقوب، التى ذكر أنى (۵) سألت العمرى رضى الله عنه أن يوصل لى (۶) إلى الصاحب عجل الله فرجه كتابا (۷) فيه تلك المسائل التى قد أشكلت على، فورد الجواب (۸) بخطه عليه آلاف الصلاة والسلام فى أجوبتها، وفيها: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتى عليكم وأنا حجة الله . فإن المراد ب الحوادث ظاهرا: مطلق الامور التى لا بد من الرجوع فيها عرفا أو عقلا أو شرعا إلى الرئيس، مثل النظر فى أموال القاصرين لغيبة أو موت أو صغر أو سفه. وأما تخصيصها بخصوص المسائل الشرعية، فبعيد من وجوه: منها: أن الظاهر وكول نفس الحادثة إليه ليباشر أمرها مباشرة أو استنابة، لا الرجوع فى حكمها إليه.

(هامش)

(۱) فى خ ، م ، ع و ص : والتوقيع ، وفى مصححة خ و م شطب على الواو. (۲) إكمال الدين: ۴۸۴، الباب ۴۵، الحديث ۴. (۳) كتاب

الغيبة: ۲۹، الفصل ۴، الحديث ۲۴۷. (۴) الاحتجاج ۲: ۲۸۳، وعن المصادر المتقدمة الوسائل ۱۸: ۱۰۱، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۹. (۵) فى م و ش بدل أنى : أبى. (۶) لم ترد لى فى ش . (۷) فى ف و ن زيادة: يذكر ، ولكن شطب عليها فى ن . (۸) فى ش : فورد التوقيع. (*)

ص ۵۵۶

ومنها: التعليل بكونهم حجتى عليكم وأنا حجة الله ، فإنه إنما يناسب الامور التى يكون المرجع فيها هو الرأى والنظر، فكان هذا منصب ولاة الإمام عليه السلام من قبل نفسه، لا أنه واجب من قبل الله سبحانه على الفقيه بعد غيبة الإمام عليه السلام، وإلا كان المناسب أن يقول: إنهم حجج الله عليكم كما وصفهم فى مقام آخر ب أنهم امناء الله على الحلال والحرام (۱). ومنها: أن وجوب الرجوع فى المسائل الشرعية إلى العلماء - الذى هو من بديهيات الإسلام من السلف إلى الخلف - مما لم يكن يخفى على مثل إسحاق بن يعقوب، حتى يكتبه فى عداد مسائل أشكلت عليه، بخلاف وجوب الرجوع فى المصالح العامة إلى رأى أحد ونظره، فإنه يحتمل أن يكون الإمام عليه السلام قد وكله فى غيبته إلى شخص أو أشخاص من ثقاته فى ذلك الزمان. والحاصل: أن الظاهر أن لفظ الحوادث ليس مختصا بما اشتبه حكمه ولا بالمنازعات. ثم إن النسبة بين مثل هذا التوقيع وبين العمومات الظاهرة فى إذن الشارع فى كل معروف لكل أحد، مثل قوله عليه السلام: كل معروف صدقة (۲)، وقوله عليه السلام: عون الضعيف من أفضل الصدقة (۳) - وأمثال

(هامش)

(۱) راجع الصفحة ۵۵۱. (۲) الوسائل ۱۱: ۵۲۱، الباب الأول من أبواب فعل المعروف، الحديث ۵. (۳) الوسائل ۱۱: ۱۰۸، الباب ۵۹ من أبواب جهاد العدو، الحديث ۲، وفيه: عونك. (*)

ص ۵۵۷

ذلك - وإن كانت عموما من وجه، إلا أن الظاهر حكومة هذا التوقيع عليها وكونها بمنزلة المفسر الدال على وجوب الرجوع إلى الإمام عليه السلام أو نائبه فى الامور العامة التى يفهم عرفا دخولها تحت الحوادث الواقعة ، وتحت عنوان الأمر فى قوله: * (اولى الأمر) * (۱). وعلى تسليم التنزل عن ذلك، فالمرجع بعد تعارض العمومين إلى أصالة عدم مشروعية ذلك المعروف مع عدم وقوعه عن رأى ولى الأمر (۲). هذا، لكن المسألة لا تخلو عن إشكال، وإن كان الحكم به مشهوريا. وعلى أى تقدير، فقد ظهر مما ذكرنا: أن ما دل عليه هذه الأدلة هو ثبوت الولاية للفقيه فى الامور التى يكون مشروعية إيجادها فى الخارج مفروغا عنها، بحيث لو فرض عدم الفقيه كان على الناس القيام بها كفاية. وأما ما يشك فى مشروعيته كالحدود لغير الإمام، وتزويج الصغيرة لغير الأب والجد، وولاية المعاملة على مال الغائب بالعقد عليه وفسخ العقد الخيارى عنه، وغير ذلك، فلا يثبت من تلك الأدلة مشروعيتها للفقيه، بل لا بد للفقيه من استنباط مشروعيتها من دليل آخر. نعم، الولاية على هذه وغيرها ثابتة للإمام عليه السلام بالأدلة المتقدمة المختصة به، مثل آية * (أولى بالمؤمنين من أنفسهم) * (۳).

(هامش)

(۱) الوارد فى قوله تعالى: * (أطيعوا الله) *، وتقدم فى الصفحة ۵۴۷. (۲) فى ف : اولى الأمر. (۳) الأحزاب: ۶. (*)

ص ۵۵۸

وقد تقدم (۱): أن إثبات عموم نيابة الفقيه (۲) عنه عليه السلام فى هذا النحو من الولاية على الناس - ليقتصر فى الخروج عنه على ما خرج بالدليل - دونه خرط القتاد. وبالجملة، فها هنا مقامان: أحدهما: وجوب إيكال المعروف المأذون فيه إليه، ليقع خصوصياته عن نظره ورأيه، كتجهيز الميت الذى لا ولى له، فإنه يجب أن يقع خصوصياته - من تعيين الغاسل والمغسل وتعيين شىء من تركته للكفن وتعيين المدفن - عن رأى الفقيه. الثانى: مشروعية تصرف خاص فى نفس أو مال أو عرض. والثابت بالتوقيع وشبهه هو الأول دون الثانى، وإن كان الإفتاء فى المقام الثانى بالمشروعية وعدمها أيضا من وظيفته، إلا أن المقصود عدم دلالة الأدلة السابقة على

المشروعیة. نعم، لو ثبتت أدلة النیابة عموما تم ما ذکر. ثم إنه قد اشتهر فی الألسن وتداول فی بعض الکتب (۳) روایة (۴) أن السلطان ولی من لا ولی له وهذا أیضا - بعد الانجبار سندا أو

(هامش)

(۱) تقدم فی الصفحة ۵۵۳. (۲) فی غیر ش : نیابته للفقیه ، وصححت فی ن بما أثبتناه. (۳) کما فی المسالک ۷: ۱۴۷، وعوائد الأیام: ۵۶۳، ذیل العائدة: ۵۴، والجواهر ۲۹: ۱۸۸، وراجع الحدیث فی کنز العمال ۱۶: ۳۰۹، الحدیث ۴۴۶۴۳ و ۴۴۶۴۴. (۴) لم ترد روایة فی ف . (*)

ص ۵۵۹

مضمونا (۱) - یحتاج إلی أدلة عموم النیابة، وقد عرفت ما یصلح أن یکون دلیلا علیه (۲)، وأنه لا یخلو عن وهن فی دلالته، مع قطع النظر عن السند، کما اعترف به جمال المحققین فی باب الخمس بعد الاعتراف بأن المعروف بین الأصحاب کون الفقهاء نواب الإمام علیه السلام (۳)، ویظهر من المحقق الثانی أیضا - فی رسالته الموسومة ب قاطع اللجاج (۴) فی مسألة جواز أخذ الفقیه اجرة أراضی الأنفال من المخالفین کما یکون ذلک للإمام علیه السلام إذا ظهر - الشک (۵) فی عموم النیابة (۶)، وهو فی محله. ثم إن قوله (۷): من ولا ولی له - فی المرسلة المذکورة - لیس مطلق من لا ولی له، بل المراد عدم الملکة، یعنی: أنه ولی من من شأنه أن یکون له ولی بحسب شخصه أو صنفه أو نوعه أو جنسه، فیشمل الصغیر الذی مات أبوه، والمجنون بعد البلوغ، والغائب، والممتنع، والمریض، والمغمی علیه، والمیت الذی لا ولی له، وقاطبة المسلمین إذا کان لهم ملک، کالمفتوح عنوة، والموقوف علیهم فی الأوقاف العامة، ونحو ذلک.

(هامش)

(۱) قال الشهید قدس سره: منشأ التردید هو الشک فی أن المتداول فی الألسنة متن الروایة ونقلت باللفظ، أو مضمونها ونقلت بالمعنی (هدایة الطالب: ۳۳۲). (۲) راجع الصفحة ۵۵۱ - ۵۵۳. (۳) حاشیة الروضة: ۳۲۰، ذیل عبارة: أو إلی نوابه وهم الفقهاء. (۴) کذا فی النسخ، والمعروف تسمیتها ب قاطعة اللجاج . (۵) کذا فی ف ، خ و ص ، وفی سائر النسخ: للشک. (۶) قاطعة اللجاج فی تحقیق حل الخراج (رسائل المحقق الکرکی) ۱: ۲۵۷. (۷) فی ف زیادة: علیه السلام. (*)

ص ۵۶۰

لکن یستفاد منه ما لم یمکن (۱) یستفاد من التوقیع المذکور، وهو الإذن فی فعل کل مصلحة لهم، فثبت (۲) به مشروعیة ما لم یثبت مشروعیته بالتوقیع المتقدم، فیجوز له القیام بجمیع مصالح الطوائف المذکورین. نعم، لیس له فعل شیء لا یعود مصلحته إلیهم، وإن کان ظاهر الولی یوهم ذلک، إذ بعدما ذکرنا: من أن المراد ب من لا ولی له من من شأنه أن یکون له ولی، یراد به کونه ممن ینبغی أن یکون له من یقوم بمصالحه، لا بمعنی: أنه ینبغی أن یکون علیه ولی، له علیه (۳) ولایة الإجبار، بحیث یکون تصرفه ماضیا علیه. والحاصل: أن الولی المنفی هو الولی للشخص لا علیه، فیکون المراد بالولی المثبت، ذلک أیضا، فمحصله: إن الله جعل الولی الذی (۴) یحتاج إلیه الشخص وینبغی أن یکون له، هو (۵) السلطان، فافهم.

(هامش)

(۱) کذا فی ف ، وفی سائر النسخ: یکن. (۲) فی ص : فثبتت. (۳) عبارة ولی، له علیه لم ترد فی م ، واستدرکت فی ع و ص . (۴) کذا فی ش ومصححة ن ، وفی سائر النسخ: للذی. (۵) الضمیر فی ص مشطوب علیه. (*)

ص ۵۶۱

مسألة (۸) فی ولایة عدول (۱) المؤمنین

۱

مسألة (۸) فی ولایة عدول (۱) المؤمنین:

اعلم أن ما کان من قبیل ما ذکرنا فیه ولایة الفقیه - وهو ما کان تصرفا مطلوب الوجود للشارع - إذا کان الفقیه متعذر الوصول، فالظاهر جواز تولیه (۲) لآحاد المؤمنین، لأن المفروض کونه مطلوبا للشارع غیر مضاف إلی شخص، واعتبار نظارة الفقیه فیه ساقط (۳) بفرض التعذر، وکونه شرطا مطلقا له لا- شرطا اختیاریا مخالف لفرض العلم بکونه مطلوب الوجود مع تعذر الشرط، لکونه من المعروف الذی امر بإقامته فی الشریعة (۴). نعم، لو احتمل کون مطلوبیته مختصة بالفقیه أو (۵) الإمام، صح

(هامش)

(۱) فی غیر ش و ص : العدول. (۲) کذا فی ش ومصححة ن ، وفی سائر النسخ: تولیته. (۳) فی غیر ش زیادة: له ، لکن شطب علیها فی ن . (۴) کما فی الآیة: * (ولتکن منکم امة یأمرون بالمعروف وینهون عن المنکر) * آل عمران: ۱۰۴، وغیرها من الآیات، وراجع الوسائل ۱۱: ۳۹۳، الباب الأول من أبواب الأمر والنهی. (۵) فی ف : والإمام. (*)

ص ۵۶۲

الرجوع إلی أصالة عدم المشروعیة، کبعض مراتب النهی عن المنکر، حیث إن إطلاقاته لا تعم ما إذا بلغ حد الجرح (۱). قال الشهید قدس سره فی قواعده: یجوز للآحاد مع تعذر الحکام تولیة آحاد التصرفات الحکمیة علی الأصح، کدفع ضرورة الیتیم، لعموم: * (وتعاونوا علی البر والتقوی) * (۲)، وقوله علیه (۳) السلام: والله تعالی فی عون العبد ما کان العبد فی عون أخیه (۴)، وقوله صلی الله علیه وآله: کل معروف صدقة (۵). وهل یجوز أخذ الزکوات والأخماس من الممتنع وتفریقها فی أربابها، وکذا بقیة وظائف الحکام غیر ما یتعلق بالدعاوی؟ فیه وجهان: وجه الجواز ما ذکرنا، ولأنه لو منع من ذلک لفاتت مصالح صرف تلک الأموال، وهی مطلوبة لله تعالی. وقال بعض متأخری العامة: لا- شک أن القیام بهذه المصالح أهم من ترک تلک الأموال بأیدی الظلمة یأکلونها بغیر حقها ویصرفونها إلی غیر مستحقها. فإن توقع إمام یصرف ذلک فی وجهه، حفظ المتمکن تلک الأموال إلی حین تمکنه من صرفها إلیه، وإن یئس من ذلک - کم

(هامش)

(۱) فی خ ، ع و ص : الحرج. (۲) القواعد والفوائد ۱: ۴۰۶، القاعدة ۱۴۸، والآیة من سورة المائدة: ۲. (۳) فی ف : علیه الصلاة والسلام. (۴) المستدرک ۱۲: ۴۲۹، الباب ۳۴ من أبواب فعل المعروف، الحدیث ۱۰، وانظر الوسائل ۱۱: ۵۸۶، الباب ۲۹ من أبواب فعل المعروف، الحدیث ۲، وفیه: عون المؤمن... عون أخیه. (۵) الوسائل ۱۱: ۵۲۲، الباب الأول من أبواب فعل المعروف، الحدیث ۵. (*)

ص ۵۶۳

فی هذا الزمان - تعین صرفه علی الفور فی مصارفه، لما فی إبقائه من التغریر وحرمان مستحقیه (۱) من تعجیل أخذه مع مسیس حاجتهم إلیه. ولو ظفر بأموال مغصوبة حفظها لأربابها حتی یصل إلیهم، ومع الیأس یتصدق بها عنهم (۲)، وعند العامة تصرف فی المصارف (۳) العامة (۴). انتهی. والظاهر أن قوله: فإن توقع... إلی آخره من کلام الشهید قدس سره، ولقد أجاد فیما أفاد إلا أنه قدس سره لم یبین وجه عدم الجواز، ولعل وجهه: أن مجرد کون هذه الامور من المعروف لا ینافی اشتراطها بوجود الإمام أو نائبه کما فی قطع الدعاوی وإقامة الحدود، وکما فی التجارة بمال الصغیر الذی له أب وجد، فإن کونها من المعروف لا ینافی وکوله إلی شخص خاص. نعم، لو فرض المعروف علی وجه یستقل العقل بحسنه مطلقا - کحفظ الیتیم من الهلاک الذی یعلم رجحانه علی مفسدة التصرف فی مال الغیر بغیر إذنه - صح المباشرة بمقدار یندفع به الضرورة، أو فرض علی وجه یفهم من دلیله جواز تصدیه لکل أحد إلا- أنه خرج ما لو تمکن من الحاکم، حیث دلت الأدلة علی وجوب إرجاع الامور إلیه، وهذا کتجهیز المیت، وإلا- فمجرد کون

التصرف معروفا لا ينهض فى تقييد ما دل على عدم ولاية أحد على مال أحد أو نفسه،

(هامش)

(۱) فى ف : مستحقه. (۲) فى المصدر زيادة: ويضمن ، واستدركها مصحح ص . (۳) فى المصدر ونسخة بدل ص : المصالح. (۴) القواعد والفوائد ۱: ۴۰۶، القاعدة ۱۴۸. (*)

ص ۵۶۴

ولهذا لا يلزم عقد الفضولى على المعقود له بمجرد كونه معروفا ومصلحة، ولا يفهم من أدلة المعروف ولاية 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 أدلة المعروف. وبالجملة، تصرف غير الحاكم يحتاج إلى نص عقلى، أو عموم شرعى، أو خصوص فى مورد جزئى، فافهم. بقى الكلام فى اشتراط العدالة فى المؤمن الذى يتولى المصلحة عند فقد الحاكم، كما هو ظاهر أكثر الفتاوى، حيث يعبرون بعدول المؤمنين (۱)، وهو مقتضى الأصل، ويمكن أن يستدل عليه ببعض الأخبار أيضا: ففى صحيحة محمد بن إسماعيل: رجل مات من أصحابنا بغير وصية، فرفع أمره إلى قاضى الكوفة، فصير عبد الحميد القيم بماله، وكان الرجل خلف ورثة صغارا ومتاعا وجوارى، فباع عبد الحميد المتاع، فلما أراد بيع الجوارى ضعف قلبه عن بيعهن، إذ لم يكن الميت صير إليه وصية، وكان قيامه فيها (۲) بأمر القاضى، لأنهن فروج، قال: فذكرت ذلك لأبى جعفر عليه السلام، وقلت له: يموت الرجل من أصحابنا، ولا يوصى إلى أحد، ويخلف جوارى (۳)، فيقيم القاضى رجلا منا لبيعهن

(هامش)

(۱) كما فى المسالك ۶: ۲۵۹، والحدائق ۱۸: ۳۲۳ و ۴۰۳ و ۴۴۴، والرياض ۲: ۳۱ و ۵۹، والجواهر ۲۲: ۲۷۲. (۲) فى ش بدل فيها : بهذا. (۳) فى ش : الجوارى. (*)

ص ۵۶۵

- أو قال: يقوم بذلك رجل منا - فيضعف قلبه، لأنهن فروج (۱)، فما ترى فى ذلك؟ قال: إذا كان القيم (۲) مثلك و (۳) مثل عبد الحميد فلا بأس (۴). بناء على أن المراد من المماثلة: إما المماثلة فى التشيع، أو فى الوثاقة وملاحظة مصلحة اليتيم وإن لم يكن شيعيا، أو فى الفقاهة - بأن يكون من نواب الإمام عليه السلام عموما فى القضاء بين المسلمين - أو فى العدالة. والاحتمال (۵) الثالث مناف لإطلاق المفهوم الدال على ثبوت البأس مع عدم الفقيه ولو مع تعذره. وهذا بخلاف الاحتمالات الاخر، فإن البأس ثابت للفاسق أو الخائن أو المخالف وإن تعذر غيرهم، فتعين أحدها (۶) الدائر بينها، فيجب الأخذ فى مخالفة الأصل بالأخص منها، وهو العدل. لكن الظاهر من بعض الروايات كفاية الأمانة وملاحظة مصلحة اليتيم، كون فى مفسرا للاحتمال الثانى فى وجه المماثلة المذكورة فى الصحيحة.

(هامش)

(۱) عبارة قال فذكرت - إلى - فروج لم ترد فى غير ش ، واستدركت فى هامش ص . (۲) فى ص و ش زيادة: به. (۳) فى ص : أو. (۴) الوسائل ۱۲: ۲۷۰، الباب ۱۶ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ۲، وفى غير ش زيادة: الخبر. (۵) كذا فى ش ومصححة ن ، وفى سائر النسخ: واحتمال. (۶) فى ف : أحدهما. (*)

ص ۵۶۶

ففى صحيحة على بن رئاب: رجل مات وبينى وبينه قرابة وترك أولادا صغارا ومماليك - غلمانا (۱) وجوارى - ولم يوص، فما ترى فيمن يشترى منهم الجارية فيتخذها (۲) ام ولد؟ وما ترى فى بيعهم؟ قال (۳): إن كان لهم ولى يقوم بأمرهم، باع عليهم ونظر لهم و (۴) كان مأجورا فيهم (۵). قلت: فما ترى فيمن يشترى منهم الجارية ويتخذها (۶) ام ولد؟ فقال: لا بأس بذلك إذا باع عليهم القيم

بأمرهم الناظر فيما يصلحهم، وليس لهم أن يرجعوا فيما فعله القيم بأمرهم الناظر فيما يصلحهم (۷). وموثقة زرعة، عن سماعة: في رجل مات وله بنون وبنات صغار وكبار، من غير وصية، وله خدم ومماليك وعقد (۸) كيف يصنع

(هامش)

(۱) لم ترد غلمانا في غير ش و ص . (۲) في ص ومصححة ن : ويتخذها ، وفي ن ، خ ، م و ع : ويجدها ، وفي ش : يتخذها. (۳) في ص و ش زيادة: فقال. (۴) في ن شطب على الواو. (۵) لم ترد فيهم في غير ش ، واستدركت في ص . (۶) في غير ص و ش : ويجدها، ولكن صححت في ن بما أثبتناه. (۷) في غير ش زيادة: الخبر، وشطب عليها في ص ، ولا وجه لها إذ الحديث مذكور بتمامه، راجع الوسائل ۱۲: ۲۶۹، الباب ۱۵ من أبواب عقد البيع وشروطه. (۸) كذا استدركت في ص طبقا للمصادر الحديثية، وفي ش : وعقر، ولم ترد الكلمة في سائر النسخ. (*)

ص ۵۶۷

الورثة بقسمة ذلك (۱)؟ قال: إن قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله فلا بأس (۲)، بناء على أن المراد من يوثق به ويطمئن بفعله عرفا وإن لم يكن فيه ملكة العدالة. لكن في صحيحة اسماعيل بن سعد ما يدل على اشتراط تحقق عنوان العدالة: قال: سألت الرضا عليه السلام عن رجل يموت بغير وصية، وله ولد صغار وكبار، أيحل شراء شيء من خدمه ومتاعه (۳) من غير أن يتولى القاضي بيع ذلك؟ فإن تولاه قاض قد تراضوا به ولم يستخلفه (۴) الخليفة، أيطيب الشراء منه أم لا؟ قال عليه السلام: إذا كان الأكابر من ولده معه في البيع فلا بأس إذا رضى الورثة بالبيع وقام عدل في ذلك (۵). هذا، والذي ينبغي أن يقال: إنك قد عرفت أن ولاية غير الحاكم لا تثبت إلا في مقام يكون عموم عقلي أو نقلي يدل على رجحان التصدي لذلك المعروف، أو يكون هناك دليل خاص يدل عليه، فما ورد فيه نص خاص على الولاية اتبع ذلك النص عموما أو (۶) خصوصا فقد يشمل الفاسق وقد لا يشمل.

(هامش)

(۱) في المصادر الحديثية زيادة: الميراث ، واستدركت في مصححة ص . (۲) الوسائل ۱۳: ۴۷۴، الباب ۸۸ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ۲. (۳) في نسخة بدل ن و م و ع : متاعهم، وفي نسخة بدل ص : خدمهم ومتاعهم. (۴) في الكافي: لم يستأمره ، وفي التهذيب والوسائل: لم يستعمله. (۵) الوسائل ۱۲: ۲۶۹ - ۲۷۰، الباب ۱۶ من أبواب عقد البيع، الحديث الأول. (۶) في ف بدل أو : و . (*)

ص ۵۶۸

وأما ما ورد فيه العموم، فالكلام فيه قد يقع في جواز مباشرة الفاسق وتكليفه بالنسبة إلى نفسه، وأنه هل يكون مأذونا من الشرع في المباشرة، أم لا؟ وقد يكون بالنسبة إلى ما يتعلق من فعله بفعل غيره إذا لم يعلم وقوعه على وجه المصلحة، كالشراء منه مثلا. أما الأول: فالظاهر جوازه، وأن العدالة ليست معتبرة في منصب المباشرة، لعموم أدلة فعل ذلك المعروف، ولو مثل قوله عليه السلام: عون الضعيف من أفضل الصدقة (۱)، وعموم قوله تعالى: * (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن) * (۲) ونحو ذلك. وصحيحة محمد بن إسماعيل - السابقة -، قد عرفت أنها محمولة على صحيحة علي بن رئاب - المتقدمة -، بل وموثقة زرعة (۳) وغير ذلك مما سيأتي. ولو 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 وشك في صحته، ولو شك في حدوث الفعل منه وأخبر به، ففي قبوله إشكال. وأما الثاني: فالظاهر اشتراط العدالة فيه، فلا يجوز الشراء منه وإن ادعى كون البيع مصلحة، بل يجب أخذ المال من يده. ويدل عليه - بعد صحيحة إسماعيل بن سعد المتقدمة، بل وموثقة زرعة، بناء على إرادة العدالة من الوثاقة -: أن عموم أدلة القيام بذلك

(هامش)

(۱) الوسائل ۱۱: ۱۰۸، الباب ۵۹ من أبواب جهاد العدو، الحديث ۲، وفيه: عونك للضعيف... . (۲) الأنعام: ۱۵۲، والإسراء: ۳۴. (۳)

راجع الصفحة ۵۶۴ – ۵۶۶. (*)

ص ۵۶۹

المعروف لا يرفع اليد عنها بمجرد تصرف الفاسق، فإن وجوب إصلاح مال اليتيم ومراعاة غبطته، لا يرتفع (۱) عن الغير بمجرد تصرف الفاسق. ولا يجدى هنا حمل فعل المسلم على الصحيح، كما فى مثال الصلاة المتقدم، لأن الواجب هناك هى صلاة صحيحة، وقد علم صدور أصل الصلاة من الفاسق، وإذا شك فى صحتها احرزت بأصالة الصحة. وأما الحكم فيما نحن فيه، فلم يحمل على التصرف الصحيح، وإنما حمل على موضوع هو إصلاح المال ومراعاة الحال والشك فى أصل تحقق ذلك، فهو كما لو أخبر فاسق بأصل الصلاة مع الشك فيها. وإن شىءت قلت: إن شراء مال اليتيم لا بد أن يكون مصلحة له، ولا يحرز (۲) ذلك بأصالة صحة البيع من البائع، كما لو شك المشترى فى بلوغ البائع، فتأمل. نعم، لو وجد فى يد الفاسق ثمن من (۳) مال الصغير لم يلزم الفسخ مع المشترى وأخذ الثمن من الفاسق، لأن مال اليتيم الذى يجب إصلاحه وحفظه من التلف لا يعلم أنه الثمن أو المثمن، وأصالة صحة المعاملة من الطرفين يحكم بالأول، فتدبر. ثم إنه حيث ثبت جواز تصرف المؤمنين، فالظاهر أنه على وجه التكليف الوجوبى أو الندبى، لا على وجه النيابة من حاكم الشرع، فضلا عن كونه على وجه النصب من الإمام عليه السلام، فمجرد وضع العدل

(هامش)

(۱) فى غير ص : لا ترتفع. (۲) كذا فى ف ونسخة بدل خ ، واستظهره مصحح ص أيضا، وفى سائر النسخ: ولا يجوز. (۳) لم ترد من فى ف . (*)

ص ۵۷۰

يده على مال يتيم لا يوجب منع الآخر ومزاحمته بالبيع ونحوه. ولو نقله بعقد جائز، فوجد الآخر المصلحة فى استرداده، جاز الفسخ إذا كان الخيار ثابتا بأصل الشرع أو بجعلهما مع جعله للصغير (۱) أو مطلق وليه من غير تخصيص بالعاقد. وأما لو (۲) أراد بيعه من شخص (۳) وعرضه لذلك جاز لغيره بيعه من آخر مع المصلحة وإن كان فى يد الأول. وبالجملة، فالظاهر أن حكم عدول (۴) المؤمنين لا يزيد عن (۵) حكم الأب والجد من حيث جواز التصرف لكل منهما ما لم يتصرف الآخر. وأما 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؟ الذى ينبغى أن يقال: إنه إن استندنا فى ولاية الفقيه إلى مثل التوقيع المتقدم (۶)، جاز المزاحمة قبل وقوع التصرف اللازم، لأن المخاطب بوجوب إرجاع الامور إلى الحكام هم العوام، فالنهى عن المزاحمة

(هامش)

(۱) فى ن ، م ، ع و ص ونسخة بدل خ : لليتيم، وفى نسخة بدل ع : للصغير. (۲) لم ترد وأما فى ش ، وفى ف : أما ، وشطب على أما فى ن . (۳) فى غير ف و ش : شخصه، وصححت فى ن و ص بما أثبتناه. (۴) فى غير ش : العدول ، وصححت فى ص بما أثبتناه. (۵) كذا، والمناسب على ، كما فى مصححة ن . (۶) تقدم فى الصفحة ۵۵۵. (*)

ص ۵۷۱

۲

يختص بهم، وأما الحكام فكل منهم حجة من الإمام عليه السلام، فلا يجب على واحد منهم إرجاع الأمر الحادث إلى الآخر، فيجوز له مباشرته وإن كان الآخر دخل فيه ووضع يده عليه، فحال كل منهم حال كل من الأب والجد فى أن النافذ تصرف السابق، ولا عبرة بدخول الآخر فى مقدمات ذلك وبنائه على ما يغاير تصرف الآخر، كما يجوز لأحد الحاكمين تصدى المرافعة قبل حكم الآخر وإن حضر المترافعان عنده وأحضر الشهود وبنى على الحكم. وأما لو استندنا فى ذلك إلى (۱) عمومات النيابة (۲)، وأن فعل الفقيه كفعل

الإمام، ونظره كنظره الذى لا يجوز التعدى عنه - لا من حيث ثبوت الولاية له على الأنفس والأموال حتى يقال: إنه قد تقدم عدم ثبوت عموم يدل على النيابة فى ذلك (۳)، بل من حيث وجوب إرجاع الامور الحادثة إليه، المستفاد من تعليل الرجوع فيها إلى الفقيه بكونه حجة منه عليه السلام على الناس - فالظاهر عدم جواز مزاحمة الفقيه الذى دخل فى أمر ووضع يده عليه وبنى فيه بحسب نظره على تصرف وإن لم يفعل نفس ذلك التصرف، لأن دخوله فيه كدخول الإمام، فدخول الثانى فيه وبناؤه على تصرف آخر مزاحمة (۴) له، فهو (۵) كمزاحمة

(هامش)

(۱) كذا فى ف ، ن و خ ونسخة بدل ص ، وفى سائر النسخ: على. (۲) المتقدمة فى الصفحة ۵۵۱ - ۵۵۲. (۳) راجع الصفحة ۵۵۳. (۴) فى ف ، خ ، م و ع : يزاحمه. (۵) لم ترد فهو فى ف . (*)

ص ۵۷۲

الإمام عليه السلام، فأدلة النيابة عن الإمام عليه السلام لا تشمل ما كان فيه مزاحمة الإمام (۱) عليه السلام. فقد ظهر مما ذكرنا: الفرق بين الحكام، وبين الأب والجد، لأجل الفرق بين كون كل واحد منهم حجة وبين كون كل واحد منهم نائبا. وربما يتوهم: كونهم حينئذ كالوكلاء المتعددين، فى أن بناء واحد منهم على (۲) أمر مأذون فيه لا يمنع الآخر عن تصرف مغاير لما بنى عليه الأول. ويندفع بأن الوكلاء إذا فرضوا وكلاء فى نفس التصرف لا فى مقدماته، فما لم يتحقق التصرف من أحدهم كان الآخر مأذونا فى تصرف مغاير وإن بنى عليه الأول ودخل فيه، أما إذا فرضوا وكلاء عن الشخص الواحد بحيث يكون إلزامهم كإلزامه ودخولهم فى الأمر كدخوله، وفرضنا أيضا عدم دلالة دليل وكالتهم على الإذن فى مخالفة نفس الموكل، والتعدى عما بنى هو عليه مباشرة أو استنابة، كان حكمه حكم ما نحن فيه من غير زيادة ولا نقيصة. والوهم إنما نشأ من ملاحظة التوكيلات المتعارفة للوكلاء المتعددين المتعلقة بنفس ذى المقدمة، فتأمل. هذا كله مضافا إلى لزوم اختلال نظام المصالح المنوطة إلى الحكام سيما فى مثل هذا الزمان (۳) الذى شاع فيه القيام بوظائف الحكام ممن

(هامش)

(۱) فى ف : للإمام. (۲) فى ف بدل على : فى. (۳) كذا فى ش ، وفى خ و ص : هذه الأزمان ، وفى سائر النسخ: هذا الأزمان. (*)

ص ۵۷۳

يدعى الحكومة. وكيف كان، فقد تبين مما ذكرنا عدم جواز مزاحمة فقيه لمثله فى كل إلزام قولى أو فعلى يجب الرجوع فيه إلى الحاكم، فإذا قبض (۱) مال اليتيم من شخص أو عين شخصا لقبضه أو جعله ناظرا عليه، فليس لغيره من الحكام مخالفة نظره، لأن نظره كنظر الإمام. وأما جواز (۲) تصدى مجتهد لمرافعة تصداها مجتهد آخر قبل الحكم فيها إذا لم يعرض عنها بل بنى على الحكم فيها، فلأن وجوب الحكم فرع سؤال من له الحكم. ثم إنه هل يشترط فى ولاية (۳) غير الأب والجد ملاحظة الغبطة لليتيم، أم لا؟. ذكر الشهيد فى قواعده: أن فيه وجهين (۴)، ولكن ظاهر (۵) كثير (۶) من كلماتهم: أنه لا يصح إلا مع المصلحة، بل فى مفتاح الكرامة: أنه إجماعى (۷)، وأن الظاهر من التذكرة فى باب الحجر كونه اتفاقيا بين

(هامش)

(۱) فى غير ف و ش : أقبض. (۲) فى ف : عدم جواز. (۳) كذا، وفى التعبير ما لا يخفى. (۴) راجع القواعد والفوائد ۱: ۳۵۲، القاعدة ۱۳۳، وسيأتى نص كلامه فى الصفحة ۵۷۹. (۵) فى خ و ص : ظهر. (۶) كلمة كثير وردت فى ف و ش ، واستدركت فى هامش ن . (۷) مفتاح الكرامة ۴: ۲۱۷. (*)

ص ۵۷۴

المسلمين (۱)، وعن شيخه فى شرح القواعد: أنه ظاهر الأصحاب (۲)، وقد عرفت تصريح الشيخ والحلى بذلك حتى فى الأب والجد

(۳). ویدل علیه - بعد ما عرفت من أصالة عدم الولایة لأحد علی أحد -: عموم قوله تعالی: * (ولا تقربوا مال الیتیم إلا بالتی هی أحسن) * (۴)، وحیث إن توضیح معنی الآیة علی ما ینبغی لم أجده فی کلام أحد من المتعرضین لبیان آیات الأحکام، فلا بأس بتوضیح ذلک فی هذا المقام، فنقول: إن القرب فی الآیة یحتمل معانی (۵) أربعة: الأول: مطلق التقلیب (۶) والتحریک حتی من مکان إلی آخر، فلا یشمل مثل إبقائه (۷) علی حال أو عند (۸) أحد. الثانی: وضع الید علیه بعد أن کان بعیدا عنه ومجتنبا، فالمعنی: تجنبوا عنه، ولا تقربوه إلا إذا کان القرب أحسن، فلا یشمل حکم ما بعد الوضع (۹). الثالث: ما یعد تصرفا عرفا - کالاقتراض والبیع والإجارة وما أشبه

(هامش)

(۱) استظهره السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۵: ۲۶۰، وانظر التذکرة ۲: ۸۰. (۲) شرح القواعد (مخطوط): الورقة ۷۱. (۳) راجع الصفحة ۵۳۹. (۴) الأنعام: ۱۵۲، والإسراء: ۳۴. (۵) فی ف : معان. (۶) کذا فی ش ومصححة ن ، وفی سائر النسخ: التقلب. (۷) فی ف : البقاء. (۸) فی مصححة ص : علی حاله وعند. (۹) فی ف و خ ونسخة بدل ش : بعد الارتکاب. (*)

ص ۵۷۵

ذلک - فلا یدل علی تحریم إبقائه بحاله تحت یده إذا کان التصرف فیه أحسن منه، إلا بتنقیح المناط. الرابع: مطلق الأمر الاختیاری المتعلق بمال الیتیم، أعم من الفعل والترک، والمعنی: لا تختاروا فی مال الیتیم فعلا أو ترکا إلا ما کان أحسن من غیره، فیدل علی حرمة الإبقاء فی الفرض المذکور، لأن إبقاءه قرب له بما لیس أحسن. وأما لفظ الأحسن فی الآیة، فیحتمل أن یراد به ظاهره من التفضیل، ویحتمل أن یراد به الحسن. وعلی الأول، فیحتمل التصرف الأحسن من ترکه - کما یظهر من بعض - ویحتمل أن یراد به ظاهره وهو الأحسن مطلقا من ترکه ومن غیره من التصرفات. وعلی الثانی، فیحتمل أن یراد ما فیه مصلحة، ویحتمل أن یراد به ما لا مفسدة فیه، علی ما قیل: من أن أحد معانی الحسن ما لا حرج فی فعله (۱). ثم إن الظاهر من احتمالات القرب هو الثالث، ومن احتمالات الأحسن هو الاحتمال الثانی، أعنی التفضیل المطلق. وحینئذ فإذا فرضنا أن المصلحة اقتضت بیع مال الیتیم، فبعناه بعشرة دراهم، ثم (۲) فرضنا أنه لا یتفاوت للیتیم إبقاء الدراهم أو جعلها دینارا، فأراد الولی جعلها دینارا، فلا یجوز، لأن هذا التصرف لیس أصلح من ترکه، وإن کان یجوز لنا من أول الأمر بیع المال بالدینار، لفرض عدم التفاوت بین الدراهم والدینار بعد تعلق المصلحة بجعل المال نقدا.

(هامش)

(۱) لم نعثر علی قائله. (۲) فی ف زیادة: لو. (*)

ص ۵۷۶

أما لو جعلنا الحسن بمعنی ما لا مفسدة فیه، فیجوز. وکذا لو جعلنا القرب بالمعنی الرابع، لأنا إذا فرضنا أن القرب یعم إبقاء مال الیتیم علی حاله - کما هو الاحتمال الرابع - فیجوز التصرف المذکور، إذ بعد کون الأحسن هو جعل مال الیتیم نقدا، فکما أنه مخیر فی الأبتداء بین جعله دراهم أو دینارا - لأن القدر المشترک أحسن من غیره، وأحد الفردین فیه لا مزیة لأحدهما (۱) علی الآخر فیخیر - فکذلک بعد جعله دراهم إذا کان کل من إبقاء الدراهم علی حالها وجعلها دینارا قربا، والقدر المشترک أحسن من غیره، وأحد (۲) الفردین لا مزیة فیه علی الآخر فهو مخیر بینهما. والحاصل: أنه کلما یفرض التخییر بین تصرفین فی الابتداء - لکون القدر المشترک بینهما أحسن (۳)، وعدم مزیة لأحد الفردین - تحقق التخییر لأجل ذلک استدامة، فیجوز العدول من (۴) أحدهما بعد فعله إلی الآخر إذا کان العدول مساویا للبقاء بالنسبة إلی حال الیتیم وإن کان فیه نفع یعود إلی المتصرف. لکن الإنصاف: أن المعنی الرابع ل القرب مرجوح فی نظر العرف بالنسبة إلی المعنی الثالث، وإن کان الذی یقتضیه التدبر فی

(هامش)

(۱) کـذا فی النسـخ، وکان الأولی الإتیان بکلمهٔ له مکان لأحدهما ، کما أشار إلیه مصـحح ص . (۲) فی غیر ف : فأحـد. (۳) فی غیر ف و ش : حسن ، وکتب فی ص فوقه: حسنا. (۴) فی ص : عن. (*)

ص ۵۷۷

غرض الشـارع ومقصوده من مثـل هـذا الکلاـم: أن لاـ یختاروا فی أمر مال الیتیم إلا ما کان أحسن من غیره. نعم، ربما یظهر من بعض الروایات أن مناط حرمهٔ التصـرف هو الضـرر، لا أن مناط الجواز هو النفع. ففی حسنهٔ (۱) الکاهلی: قیل (۲) لأبی عبد الله علیه السلام: إنا ندخل (۳) علی أخ لنـا فی بیت أیتام ومعهم (۴) خادم لهم، فنقعد علی بساطهم ونشـرب من مائهم، ویخدمنا خادمهم، وربما طعمنا فیه الطعـام من عنـد صاحبنـا وفیه من طعـامهم، فما تری فی ذلک؟ قال: إن کان فی دخولکم علیهم منفعـهٔ لهم فلا بأس، وإن کان فیه ضرر فلاـ (۵). بنـاء علی أن المراد من منفعـهٔ الـدخول مـا یوازی عوض مـا یتصـرفون (۶) من مـال الیـتیم عنـد دخولهم، فیکون المراد بالضـرر فی الـذیل: أن لا یصل إلی الأیتام ما یوازی ذلک، فلا تنافی بین الصـدر والـذیل علی ما زعمه بعض المعاصـرین (۷): من أن الصدر دال علی إناطهٔ الجواز

(هامش)

(۱) فی ف و خ ونسـخهٔ بدل ع و ش : روایهٔ. (۲) فی غیر ف و خ : قال ، وفی مصـححهٔ ص : قال: قیل . (۳) فی غیر ف : لندخل. (۴) کـذا فی ص و ش ، وفی سائر النسخ: معه. (۵) الوسائل ۱۲: ۱۸۳ – ۱۸۴، الباب ۷۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (۶) کذا، والأولی: یصرفون ، کما نبه علیه مصحح ص . (۷) لم نعثر علیه. (*)

ص ۵۷۸

بالنفع، والـذیل دال علی إناطـهٔ الحرمهٔ بالضـرر، فیتعارضان فی مورد یکون التصـرف غیر نافع ولا مضـر. وهذا منه مبنی علی أن المراد بمنفعـهٔ الدخول النفع الملحوظ بعد وصول ما بإزاء مال الیتیم إلیه، بمعنی أن تکون المنفعهٔ فی معاوضهٔ ما یتصـرف (۱) من مال الیتیم بما یتوصل (۲) إلیهم من ماله، کأن یشـرب ماء فیعطی (۳) فلسا بإزائه، وهکـذا... وأنت خبیر بأنه لا ظهور للروایهٔ حتی یحصل التنافی. وفی روایـهٔ ابن المغیرهٔ: قلت لأبی عبـد الله علیه السـلام: إن لی ابنـهٔ أخ یتیمـهٔ، فربما اهـدی لها الشـیء فآکل منه ثم اطعمها بعد ذلک الشـیء من مالی، فأقول: یا رب هذا بهذا (۴)؟ قال: لا بأس (۵). فإن ترک الاستفصال عن (۶) مساواهٔ العوض وزیادته یدل علی عدم اعتبار الزیادهٔ، إلا أن یحمل علی الغالب: من کون التصـرف فی الطعام المهـدی إلیها (۷) وإعطاء العوض بعد ذلک أصـلح، إذ الظاهر من (۸) الطعام المهدی إلیها (۹) هو المطبوخ وشبهه.

(هامش)

(۱) کذا، والأولی: ما یصرف ، کما فی مصححهٔ ص . (۲) کذا، والظاهر: بما یوصل ، کما استظهره مصحح ص . (۳) فی ف : ویعطی. (۴) فی ف و خ ونسـخهٔ بدل ن و م و ع بدل بهذا : بذا. (۵) الوسائل ۱۲: ۱۸۴، الباب ۷۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲. (۶) فی ش : من. (۷) فی ف : المهدی إلیه. (۸) فی ش بدل من : أن. (۹) فی ف ، ن و م : المهدی إلیه. (*)

ص ۵۷۹

وهل یجب مراعاهٔ الأصلح أم لا؟ وجهان (۱). قال الشـهید رحمه الله فی القواعد: هل یجب علی الولی مراعاهٔ المصلحهٔ فی مال المولی علیه، أو یکفی نفی المفسـدهٔ؟ یحتمـل الأـول، لأـنه منصوب لها، ولأصالـهٔ بقاء الملک علی حاله، ولأن النقل والانتقال لا بـد لهما من غایـهٔ، والعدمیات لا تکاد تقع غایهٔ. وعلی هذا، هل یتحری الأصـلح أم یکتفی بمطلق المصـلحهٔ؟ فیه وجهان: نعم، لمثل ما قلنا، لا، لأن ذلک لا یتناهی. وعلی کل تقدیر: لو ظهر فی الحال الأصـلح والمصـلحهٔ، لم یجز العدول عن الأصـلح، ویترتب علی ذلک: أخذ الولی بالشفعهٔ للمولی علیه حیث لا مصلحهٔ ولا مفسدهٔ، وتزویج المجنون حیث لا مفسدهٔ، وغیر ذلک (۲)، انتهی. الظاهر أن فعل الأصلح فی مقابل ترک التصـرف رأسا غیر لازم، لعدم الدلیل علیه، فلو کان مال الیتیم موضوعا عنده وکان الاتجار به أصلح منه، لم (۳) یجب إلا

إذا قلنا بالمعنى الرابع من معانى القرب فى الآية، بأن يراد: لا تختاروا فى مال اليتيم أمرا من الأفعال أو التروك إلا أن يكون أحسن من غيره، وقد عرفت الإشكال فى استفادة هذا المعنى، بل الظاهر التصرفات الوجودية فهى المنهى عن جميعها، إلا (۴)

(هامش)

(۱) عبارة: وهل يجب مراعاة الأصلح، أم لا؟ وجهان ، لم ترد فى ف . (۲) القواعد والفوائد ۱: ۳۵۲، القاعدة ۱۳۳. (۳) حرف النفى لم يرد فى غير ش، وفى نسخة بدل ش ومصححة ن ، خ و ص : لا. (۴) فى ش بدل إلا : لا. (*)

ص ۵۸۰

ما كان أحسن من غيره ومن الترك، فلا يشمل ما إذا كان (۱) فعل أحسن من الترك. نعم، ثبت بدليل خارج حرمة الترك إذا كان فيه مفسدة، وأما إذا كان فى الترك مفسدة ودار الأمر بين أفعال بعضها أصلح من بعض، فظاهر الآية عدم جواز العدول عنه، بل ربما يعد العدول فى بعض المقامات إفسادا، كما إذا اشترى فى موضع بعشرة، وفى موضع آخر قريب منه بعشرين، فإنه يعد بيعه فى الأول إفسادا للمال، لو (۲) ارتكبه عاقل عد سفيها ليس فيه ملكة إصلاح المال، وهذا هو الذى أراده الشهيد بقوله: ولو ظهر فى الحال... الخ (۳). نعم، قد لا يعد العدول من السفاهة، كما لو كان بيعه مصلحة، وكان بيعه فى بلد آخر أصلح (۴) مع إعطاء الاجرة منه أن ينقله إليه والعلم بعدم الخسارة (۵)، فإنه قد (۶) لا يعد ذلك سفاهة، لكن ظاهر الآية وجوبه.

(هامش)

(۱) فى ف و ن زيادة: الترك ، ولكن شطب عليها فى ن . (۲) فى ش ومصححة خ : ولو. (۳) راجع الصفحة السابقة. (۴) كذا فى ش ومصححة ن و خ ، والعبارة فى سائر النسخ هكذا: أو كان بيعه فى بلد آخر مع إعطاء... (۵) فى ص بعد كلمة الخسارة زيادة أصلح تصحيحا. (۶) لم ترد قد فى ص . (*)

ص ۵۸۱

مسألة (۹) بيع العبد المسلم من الكافر

۱

مسألة (۹) بيع العبد المسلم من الكافر:

يشترط فى من ينتقل إليه العبد المسلم - ثمنا أو مثمنا - أن يكون مسلما، فلا يصح نقله إلى الكافر عند أكثر علمائنا، كما فى التذكرة (۱، بل عن الغنية: عليه الإجماع (۲)، خلافا للمحكى فى التذكرة عن بعض علمائنا (۳)، وسيأتى عبارة الاسكافى فى المصحف (۴). واستدل (۵) للمشهور تارة: بأن الكافر يمنع من استدامته، لأنه لو ملكه قهرا بإرث أو أسلم فى ملكه بيع عليه، فيمنع من ابتدائه كالنكاح. واخرى: بأن الاسترقاق سبيل على المؤمن، فينتفى بقوله (۶) تعالى:

(هامش)

(۱) التذكرة ۱: ۴۶۳. (۲) الغنية: ۲۱۰. (۳) التذكرة ۱: ۴۶۳. (۴) سيأتى فى الصفحة ۶۰۱. (۵) انظر التذكرة ۱: ۴۶۳، ومفتاح الكرامة ۴: ۱۷۵. (۶) فى غير ش ومصححة ن : لقوله. (*)

ص ۵۸۲

* (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) * (۱)، وبالنبوى المرسل فى كتب أصحابنا - المنجبر بعملهم واستدلالهم به (۲) فى موارد متعددة (۳)، حتى فى عدم جواز علو بناء الكافر على بناء المسلم، بل عدم جواز مساواته (۴) - وهو قوله صلى الله عليه وآله: الإسلام يعلو ولا يعلى عليه (۵)، ومن المعلوم: أن ما نحن فيه أولى بالاستدلال عليه به. لكن الإنصاف: أنه لو أغمض النظر عن دعوى

الإجماع (۶) المعتضد (۷) بالشهرة و (۸) اشتهار التمسک بالآیة – حتی اسند فی کنز العرفان إلی الفقهاء (۹)، وفی غیره إلی أصحابنا (۱۰) – لم یکن ما ذکروه من الأدلة خالیا عن الإشکال فی الدلالة. أما حکایة قیاس الابتداء علی الاستدامة (۱۱)، فغایة توجیهه: أن

(هامش)

(۱) النساء: ۱۴۱. (۲) کذا فی ش ومصححة ن ، وفی سائر النسخ: علیه. (۳) منها عدم جواز إعارة العبد المسلم للکافر، ومنها عدم ولایة الکافر علی المسلم، وغیرهما مما یقف علیها المتتبع. انظر جامع المقاصد ۴: ۵۶، و ۱۲: ۱۰۷. (۴) کما فی المبسوط ۲: ۴۶، وجامع المقاصد ۳: ۴۶۳. (۵) الوسائل ۱۷: ۳۷۶، الباب الأول من أبواب موانع الإرث، الحدیث ۱۱. (۶) المتقدم عن الغنیة فی الصفحة السابقة. (۷) فی ص : المعتضدة. (۸) کذا فی خ ومصححة ص ، وفی سائر النسخ بدل واو : أو. (۹) کنز العرفان ۲: ۴۴. (۱۰) کما فی زبدة البیان: ۴۳۹، وفیه: واحتج به أصحابنا. (۱۱) یعنی الدلیل الأول مما استدل به للمشهور. (*)

ص ۵۸۳

المستفاد من منع الشارع عن استدامته عدم رضاه بأصل وجوده حدوثا وبقاء، من غیر مدخلیة لخصوص البقاء، کما لو أمر المولی بإخراج أحد من الدار أو بإزالة النجاسة عن المسجد، فإنه یفهم من ذلک عدم جواز الإدخال. لکن یرد علیه: أن هذا إنما یقتضی کون عدم (۱) الرضا بالحدوث علی نهج عدم الرضا بالبقاء، ومن المعلوم: أن عدم رضاه بالبقاء مجرد تکلیف بعدم إبقائه وبإخراجه عن ملکه، ولیس معناه: عدم إمضاء الشارع بقاءه، حتی یکون العبد المسلم خارجا بنفسه شرعا عن ملک الکافر، فیکون عدم رضاه بالإدخال علی هذا الوجه، فلا یدل علی عدم إمضائه لدخوله فی ملکه لیثبت بذلک الفساد. والحاصل: أن دلالة النهی عن الإدخال فی الملک، تابعة لدلالة النهی عن الإبقاء، فی الدلالة علی إمضاء الشارع لآثار المنهی عنه وعدمه، والمفروض انتفاء الدلالة فی المتبوع. ومما ذکرنا یندفع التمسک للمطلب بالنص الوارد فی عبد کافر أسلم، فقال أمیر المؤمنین علیه السلام: إذهبوا فبیعوه من المسلمین وادفعوا ثمنه إلی صاحبه ولا تقروه عنده (۲)، بناء علی أن تخصیص البیع بالمسلمین – فی مقام البیان والاحتراز – یدل علی المنع من بیعه من الکافر، فیفسد. توضیح الاندفاع: أن التخصیص بالمسلمین إنما هو من جهة أن

(هامش)

(۱) کذا فی ش ومصححة ن و خ ، وفی سائر النسخ: عدم کون. (۲) الوسائل ۱۲: ۲۸۲، الباب ۲۸ من أبواب عقد البیع، الحدیث الأول. (*)

ص ۵۸۴

الداعی علی الأمر بالبیع هی إزالة ملک الکافر والنهی عن إبقائه عنده (۱)، وهی لا تحصل بنقله إلی کافر آخر، فلیس تخصیص المأمور به لاختصاص مورد الصحة به، بل لأن الغرض من الأمر لا یحصل إلا به، فافهم. وأما الآیة: فباب الخدشة فیها واسع: تارة: من جهة دلالتها فی نفسها ولو بقرینة سیاقها الآبی عن التخصیص، فلا بد من حملها (۲) علی معنی لا یتحقق فیه تخصیص، أو بقرینة ما قبلها (۳) الدالة علی إرادة أن (۴) نفی الجعل فی الآخرة. واخری: من حیث تفسیرها فی بعض الأخبار بنفی الحجة للکفار علی المؤمنین، وهو ما روی فی العیون، عن أبی الحسن علیه السلام، ردا علی من زعم أن المراد بها نفی تقدیر الله سبحانه بمقتضی الأسباب العادیة (۵) تسلط الکفار علی المؤمنین، حتی أنکروا – لهذا المعنی الفاسد الذی لا یتوهمه ذو مسکة – أن الحسین بن علی علیهما السلام (۶) لم یقتل، بل

(هامش)

(۱) عبارة والنهی عن إبقائه عنده لم ترد فی ف ، والظاهر زیادتها، لأنه لا معنی لأن یکون النهی عن الإبقاء داعیا علی الأمر بالبیع، قال الشهیدی: المناسب تقدیم هذه الجملة علی قوله هی إزالة ملک الکافر ، ولعلها مقدمة فی أصل النسخة والاشتباه من النساخ (هدایة الطالب: ۳۳۷). (۲) فی غیر ش : حمله ، وصححت فی ن بما أثبتناه. (۳) وهو قوله تعالی: * (فالله یحکم بینکم یوم القیامة) *، النساء:

۱۴۱. (۴) لم ترد أن فی ش . (۵) عیون أخبار الرضا علیه السلام ۲: ۲۰۳، الباب ۴۶، الحدیث ۵، وعنه البحار ۴۴: ۲۷۱، الحدیث ۴. (۶) فی ف : صلوات الله علی رسوله وعلیهما وعلی أولادهما. (*)

ص ۵۸۵

شبه لهم ورفع کعیسی - علی نبینا وآله وعلیه السلام -. وتعمیم الحجة علی معنی یشمل الملکیة، و (۱) تعمیم السبیل (۲) علی وجه یشمل الاحتجاج والاستیلاء لا یخلو عن تکلف. وثالثة: من حیث تعارض عموم الآیة مع عموم ما دل علی صحة البیع (۳)، ووجوب الوفاء بالعقود (۴)، وحل أکل المال بالتجارة (۵)، وتسلط الناس علی أموالهم (۶)، وحکومة الآیة علیها غیر معلومة. وإباء سیاق الآیة عن التخصیص مع وجوب الالتزام به فی طرف الاستدامة، وفی کثیر من الفروع فی الابتداء (۷)، یقرب تفسیر السبیل بما لا یشمل الملکیة، بأن یراد من السبیل السلطنة، فیحکم بتحقق الملک وعدم تحقق السلطنة، بل یکون محجورا علیه مجبورا علی بیعه. وهذا وإن اقتضی (۸) التقیید فی إطلاق ما دل علی استقلال الناس

(هامش)

(۱) فی ش بدل واو : أو. (۲) فی غیر ش : الجعل ، ولکن صححت فی ن و خ بما أثبتناه. (۳) مثل * (أحل الله البیع) *، البقرة: ۲۷۵. (۴) المائدة: ۱. (۵) النساء: ۲۹. (۶) راجع عوالی اللآلی ۱: ۲۲۲، الحدیث ۹۹. (۷) قال المامقانی قدس سره: الظاهر أنه أشار بذلک إلی الملک القهری کالإرث، ومن غیر القهری مثل بیعه علی من ینعتق علیه، ومثل ما لو قال الکافر للمسلم: اعتق عبدک عنی، ومثل ما لو اشترط عند بیعه علی الکافر عتقه. (غایة الآمال: ۴۲۳). (۸) کذا فی ش ، وفی غیرها: اقتضت ، وصححت فی ن و خ بما أثبتناه. (*)

ص ۵۸۶

فی أموالهم وعدم حجرهم بها، لکنه مع ملاحظة وقوع مثله کثیرا فی موارد الحجر علی المالک أهون من ارتکاب التخصیص فی الآیة المسوقة لبیان أن الجعل شیء لم یکن ولن یکون، وأن نفی الجعل ناش عن احترام المؤمن الذی لا یقید بحال دون حال. هذا، مضافا إلی أن استصحاب الصحة فی بعض المقامات یقتضی الصحة، کما إذا کان الکافر مسبوقا بالإسلام - بناء علی شمول الحکم لمن کفر عن الإسلام - أو کان العبد مسبوقا بالکفر، فیثبت فی غیره بعدم الفصل، ولا یعارضه أصالة الفساد فی غیر هذه الموارد، لأن استصحاب الصحة مقدم علیها، فتأمل. ثم إن الظاهر أنه لا فرق بین البیع وأنواع التملیکات کالهبة والوصیة. وأما تملیک المنافع، ففی الجواز مطلقا کما یظهر من التذکرة (۱)، ومقرب النهایة (۲)، بل ظاهر المحکی عن الخلاف (۳)، أو مع وقوع الإجارة علی الذمة کما عن الحواشی (۴) وجامع المقاصد (۵) والمسالک (۶)، أو مع کون

(هامش)

(۱) راجع التذکرة ۱: ۴۶۳، الفرع الخامس. (۲) نهایة الإحکام ۲: ۴۵۷. (۳) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۷۸، وراجع الخلاف ۳: ۱۹۰، کتاب البیوع، المسألة ۳۱۹. (۴) لا یوجد لدینا، ولکن حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۷۸. (۵) جامع المقاصد ۴: ۶۳. (۶) المسالک ۳: ۱۶۷. (*)

ص ۵۸۷

المسلم الأجیر حرا کما عن ظاهر الدروس (۱)، أو المنع مطلقا کما هو ظاهر القواعد (۲) ومحکی الإیضاح (۳)، أقوال: أظهرها الثانی، فإنه کالدین لیس ذلک سبیلا، فیجوز. ولا فرق بین الحر والعبد، کما هو ظاهر إطلاق کثیر: کالتذکرة (۴) وحواشی الشهید (۵) وجامع المقاصد (۶)، بل ظاهر المحکی عن الخلاف: نفی الخلاف فیه، حیث قال فیه: إذا استأجر کافر مسلما لعمل فی الذمة صح بلا خلاف، وإذا استأجره مدة من الزمان شهرا أو سنة لیعمل عملا صح أیضا عندنا (۷)، انتهی. وادعی فی الإیضاح: أنه لم ینقل من الامة فرق بین الدین وبین الثابت فی الذمة بالاستئجار (۸). خلافا للقواعد (۹) وظاهر الایضاح (۱۰)، فالمنع مطلقا، لکونه سبیلا.

(هامش)

(۱) عبارة كما عن ظاهر الدروس لم ترد فى ف ، وشطب عليها فى ن ، انظر الدروس ۳: ۱۹۹. (۲) القواعد ۱: ۱۲۴. (۳) عبارة كما هو ظاهر القواعد ومحكى الإيضاح لم ترد فى ف ، وشطب عليها فى ن ، راجع إيضاح الفوائد ۱: ۴۱۳. (۴) راجع الصفحة السابقة. (۵) تقدم نقله عن مفتاح الكرامة فى الصفحة السابقة. (۶) جامع المقاصد ۴: ۶۳. (۷) تقدم عنه فى الصفحة السابقة. (۸) إيضاح الفوائد ۱: ۴۱۳. (۹) القواعد ۱: ۱۲۴. (۱۰) إيضاح الفوائد ۱: ۴۱۳. (*)

ص ۵۸۸

وظاهر الدروس: التفصيل (۱) بين العبد والحر، فيجوز فى الثانى دون الأول، حيث ذكر بعد أن منع إجارة العبد المسلم الكافر مطلقا، قال: وجوزها الفاضل، والظاهر أنه أراد إجارة الحر المسلم (۲)، انتهى. وفيه نظر، لأن ظاهر الفاضل فى التذكرة: جواز إجارة العبد المسلم مطلقا ولو كانت على العين. نعم، يمكن توجيه الفرق بأن يد المستأجر على الملك الذى ملك منفعته، بخلاف الحر، فإنه لا يثبت للمستأجر يد عليه ولا على منفعته، خصوصا لو قلنا بأن إجارة الحر تمليك الانتفاع لا المنفعة، فتأمل. وأما الارتهان عند الكافر، ففى جوازه مطلقا، كما عن ظاهر نهاية الإحكام (۳)، أو المنع، كما فى القواعد (۴) والإيضاح (۵)، أو التفصيل بين ما لم يكن تحت يد الكافر - كما إذا وضعاه عند مسلم - كما عن ظاهر المبسوط (۶) والقواعد (۷) والإيضاح فى كتاب الرهن (۸) والدروس (۹) وجامع

(هامش)

(۱) فى غير ش : تفصيل ، لكن صححت فى خ بما أثبتناه. (۲) الدروس ۳: ۱۹۹. (۳) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۱۷۹. (۴) القواعد ۱: ۱۲۴. (۵) إيضاح الفوائد ۱: ۴۱۳. (۶) المبسوط ۲: ۲۳۲. (۷) القواعد ۱: ۱۵۸ - ۱۵۹. (۸) إيضاح الفوائد ۲: ۱۱. (۹) الدروس ۳: ۳۹۰. (*)

ص ۵۸۹

المقاصد (۱) والمسالك (۲)، أو التردد كما عن (۳) التذكرة (۴)، وجوه: أقواها الثالث، لأن استحقاق الكافر لكون المسلم فى يده سبيل، بخلاف استحقاقه لأخذ حقه من ثمنه. وأما إعارته من كافر، فلا يبعد المنع، وفاقا لعارية القواعد (۵) وجامع المقاصد (۶) والمسالك (۷)، بل عن حواشى الشهيد رحمه الله: أن الإعارة والإيداع أقوى منعا من الارتهان (۸). وهو حسن فى العارية، لأنها تسليط على الانتفاع، فيكون سبيلا وعلوا، ومحل نظر فى الوديعة، لأن التسليط على الحفظ وجعل نظره إليه مشترك بين الرهن والوديعة، مع زيادة فى الرهن - التى قيل من أجلها بالمنع (۹) - وهى التسلط على منع المالك عن التصرف فيه إلا بإذنه وتسلطه على إلزام المالك ببيعه.

(هامش)

(۱) جامع المقاصد ۴: ۶۳، و ۵: ۵۱. (۲) المسالك ۴: ۲۴. (۳) فى ش بدل عن : فى. (۴) لم نقف على من حكاه عن التذكرة، بل المحكى عنه فى مفتاح الكرامة (۴: ۱۷۹) و (۵: ۸۳) هو المنع، نعم جاء فى مفتاح الكرامة (۴: ۱۷۹): فى التذكرة: فيه وجهان للشافعى ، انظر التذكرة ۲: ۱۹، الشرط الثالث. (۵) القواعد ۱: ۱۹۱. (۶) جامع المقاصد ۴: ۶۵. (۷) المسالك ۳: ۱۶۷. (۸) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۱۸۰. (۹) لم نقف على القائل. (*)

ص ۵۹۰

وقد صرح فى التذكرة بالجواز فى كليهما (۱). ومما ذكرنا يظهر عدم صحة وقف الكافر عبده المسلم على أهل ملته. ثم إن الظاهر من الكافر: كل من حكم بنجاسته ولو انتحل الإسلام - كالنواصب والغلاة والمرتد - غاية الأمر عدم وجود هذه الأفراد فى زمان نزول الآية، ولذا استدل الحنفية (۲) - على ما حكى عنهم (۳) - على حصول (۴) البينونة بارتداد الزوج (۵). وهل يلحق بذلك أطفال الكفار؟ فيه إشكال، ويعم المسلم المخالف، لأنه مسلم فيعلو ولا يعلى عليه. والمؤمن فى زمان نزول آية نفى السبيل لم يرد به إلا المقر بالشهادتين، ونفيه عن الأعراب الذين قالوا: آمنا بقوله تعالى (۶): * (ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم) * (۷) إنما كان لعدم اعتقادهم

بما أقروا، فالمراد بالإسلام هنا: أن يسلم نفسه لله ورسوله فى الظاهر لا الباطن،

(هامش)

(۱) التذكرة ۱: ۴۶۳. (۲) فى مصححة ص زيادة بالآية . (۳) فى هامش ن زيادة: ب * (لن يجعل) *. (۴) كذا فى ش ومصححة خ ، وفى سائر النسخ: بحصول ، إلا أنها صححت فى بعض النسخ بما أثبتناه، وفى بعضها ب لحصول . (۵) انظر الفقه على المذاهب الأربعة ۴: ۲۲۳. (۶) عبارة بقوله تعالى من ش ، واستدركت فى هامش ن أيضا. (۷) الحجرات: ۱۴. (*)

ص ۵۹۱

بل قوله تعالى: * (ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم) * دل على أن ما جرى على ألسنتهم من الإقرار بالشهادتين كان إيمانا فى خارج القلب. والحاصل: أن الإسلام والإيمان فى زمان الآية كانا بمعنى واحد، وأما ما دل على كفر المخالف بواسطة إنكار الولاية (۱)، فهو لا يقاوم بظاهره، لما دل على جريان جميع أحكام الإسلام عليهم: من التناكح والتوارث، وحقن الدماء، وعصمة الأموال، وأن الإسلام ما عليه جمهور الناس (۲). ففى رواية حمران بن أعين: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: الإيمان ما استقر فى القلب، وأفضى به إلى الله تعالى وصدقه العمل بالطاعة لله والتسليم لأمر الله، والإسلام ما ظهر من قول أو (۳) فعل، وهو الذى عليه جماعة الناس من الفرق كلها، وبه حقنت الدماء، وعليه جرت المواريث، وجاز (۴) النكاح، واجتمعوا على الصلاة والزكاة والصوم والحج فخرجوا بذلك من الكفر واضيفوا إلى الإيمان... إلى أن

(هامش)

(۱) يدل عليه ما فى الوسائل ۱: ۱۵۸، الباب ۱۱ من أبواب الماء المضاف، وما ورد فى كتاب الحجة من الكافى، انظر الكافى ۱: ۱۸۷، الحديث ۱۱، و ۴۲۶، الحديث ۷۴، و ۴۳۷، الحديث ۷. (۲) يدل عليه ما فى الكافى ۲: ۲۵ - ۲۶، الحديث ۱ و ۳، والوسائل ۱۴: ۴۳۳، الباب ۱۲ من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه، الحديث الأول. (۳) كذا فى ص والكافى، وفى سائر النسخ: و . (۴) فى النسخ: جازت ، والصواب ما أثبتناه من الكافى ومصححة ص . (*)

ص ۵۹۲

۲

قال: فهل للمؤمن فضل على المسلم فى شىء من الفضائل والأحكام والحدود وغير ذلك؟ قال: لا، إنهما (۱) يجرى.....فى ذلك مجرى واحد، ولكن للمؤمن فضل على المسلم فى أعمالهما، وما يتقربان به إلى الله تعالى (۲). ومن جميع ما ذكرنا ظهر: أنه لا بأس ببيع المسلم من المخالف ولو كان جارية، إلا إذا قلنا بحرمة تزويج المؤمنة من المخالف، لأخبار دلت على ذلك (۳)، فإن فحواها يدل على المنع من بيع الجارية المؤمنة، 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 ينعتق على الكافر قهرا واقعا كالأقارب، أو ظاهرا كمن أقر بحرية مسلم ثم اشتراه، أو بأن يقول الكافر للمسلم: اعتق عبدك عنى بكذا، فأعتقه. ذكر ذلك العلامة فى التذكرة (۴)، وتبعه (۵) جامع المقاصد (۶) والمسالك (۷).

(هامش)

(۱) كذا فى ف ، وفى سائر النسخ: لا، بل هما ، وفى الكافى: لا هما. (۲) الكافى ۲: ۲۶، الحديث ۵. (۳) راجع الوسائل ۱۴: ۴۲۳، الباب ۱۰ من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه. (۴) التذكرة ۱: ۴۶۳. (۵) فى ف بدل وتبعه : والمحقق فى. (۶) جامع المقاصد ۴: ۶۲ - ۶۳. (۷) المسالك ۳: ۱۶۷. (*)

ص ۵۹۳

والوجه فی الأول واضح، وفاقا للمحکی عن الفقیه (۱) والنهایة (۲) والسرائر - مدعیا علیه الإجماع (۳) - والمتأخرین کافة (۴)، فإن مجرد الملکیة الغیر المستقرة لا یعد سبیلا، بل لم یعتبر الملکیة إلا مقدمة للانعتاق. خلافا للمحکی عن المبسوط (۵) والقاضی (۶)، فمنعاه، لأن الکافر لا یملک حتی ینعتق، لأن التملک بمجرده سبیل، والسیادة علو. إلا أن الإنصاف: أن السلطنة غیر متحققة فی الخارج، ومجرد الإقدام علی شرائه لینعتق، منة من الکافر علی المسلم، لکنها غیر منفیة (۷). وأما الثانی، فیشکل بالعلم بفساد البیع علی تقدیری الصدق والکذب، لثبوت الخلل: إما فی المبیع لکونه حرا، أو فی المشتری لکونه

(هامش)

(۱) لم نقف علی من حکاه عن الفقیه، نعم حکی ذلک عن المقنعة صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۳۴۰، والسید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۷۷، وانظر المقنعة: ۵۹۹. (۲) حکی ذلک فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۷۷، والجواهر ۲۲: ۳۴۰، وانظر النهایة: ۴۰۸ و ۵۴۰. (۳) حکی ذلک فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۷۷، والجواهر ۲۲: ۳۴۰، وانظر السرائر ۲: ۳۴۳، و ۳: ۷. (۴) حکی ذلک فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۷۷، والجواهر ۲۲: ۳۴۰. (۵) المبسوط ۲: ۱۶۸، وحکاه عنه وعن القاضی، العلامة فی المختلف ۵: ۵۹. (۶) راجع جواهر الفقه: ۶۰، المسألة ۲۲۲. (۷) عبارة إلا أن الإنصاف - إلی - غیر منفیة لم ترد فی ف . (*)

ص ۵۹۴

کافرا، فلا یتصور صورة صحیحة لشراء من أقر بانعتاقه، إلا أن نمنع (۱) اعتبار مثل هذا العلم الإجمالی، فتأمل. وأما الثالث، فالمحکی عن المبسوط والخلاف التصریح بالمنع (۲)، لما ذکر فی الأول. ومنها: ما لو اشترط البائع عتقه، فإن الجواز هنا محکی عن الدروس (۳) والروضة (۴)، وفیه نظر، فإن ملکیته قبل الإعتاق سبیل وعلو، بل التحقیق: أنه لا فرق بین هذا، وبین إجباره علی بیعه، فی عدم انتفاء السبیل بمجرد ذلک. والحاصل: أن السبیل فیه ثلاثة احتمالات - کما عن حواشی الشهید (۵) -: مجرد الملک (۶)، ویترتب علیه عدم استثناء ما عدا صورة الإقرار بالحریة. والملک المستقر ولو بالقابلیة، کمشروط العتق، ویترتب علیه استثناء ما عدا صورة اشتراط العتق.

(هامش)

(۱) فی ش و خ : یمنع. (۲) المبسوط ۲: ۱۶۸، والخلاف ۳: ۱۹۰، کتاب البیوع، المسألة ۳۱۷، وحکی ذلک عنهما السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۷۷. (۳) الدروس ۳: ۱۹۹. (۴) الروضة البهیة ۳: ۲۴۴. (۵) لا یوجد لدینا، نعم حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۷۸. (۶) فی ش : الملکیة. (*)

ص ۵۹۵

والمستقر فعلا، ویترتب علیه استثناء الجمیع. وخیر الامور أوسطها. ثم إن ما ذکرنا کله حکم ابتداء تملک الکافر للمسلم (۱) اختیارا، أما التملک القهری فیجوز ابتداء، کما لو ورثه الکافر (۲) من کافر اجبر علی البیع، فمات قبله، فإنه لا ینعتق علیه ولا علی الکافر المیت، لأصالة بقاء رقیته، بعد تعارض دلیل نفی السبیل وعموم أدلة الإرث. لکن لا یثبت بهذا الأصل (۳) تملک الکافر، فیحتمل أن ینتقل إلی الإمام علیه السلام، بل هو مقتضی الجمع بین الأدلة، ضرورة أنه إذا نفی إرث الکافر بآیة نفی السبیل، کان المیت بالنسبة إلی هذا المال ممن لا وارث له فیرثه الإمام علیه السلام. وبهذا التقریر یندفع ما یقال: إن إرث الإمام علیه السلام مناف لعموم أدلة ترتیب طبقات الإرث. توضیح الاندفاع: أنه إذا کان مقتضی نفی السبیل عدم إرث الکافر، یتحقق نفی الوارث الذی هو مورد إرث الإمام علیه السلام، فإن الممنوع من الإرث کغیر الوارث.

(هامش)

(۱) فی ش : المسلم. (۲) فی النسخ زیادة: أو ، ولکن شطب علیها فی ن ، خ و ص . (۳) کذا فی ش ، والعبارة فی ف هکذا: لکن لما ثبت فی الأصل ، وفی سائر النسخ: لکن لا یثبت بها لأصل ، إلا أنها صححت فی ن و خ بما أثبتناه، وفی ص : لا یثبت بها أصل . (*)

ص ۵۹۶

فالعمدة فی المسألة: ظهور الاتفاق المدعی صریحا فی جامع المقاصد (۱). ثم هل یلحق بالإرث کل ملک قهری، أو لا یلحق، أو یفرق بین ما کان سببه اختیاریا و (۲) غیره؟ وجوه، خیرها: أوسطها، ثم أخیرها. ثم إنه لا إشکال ولا خلاف فی أنه لا یقر المسلم علی ملک الکافر، بل یجب بیعه علیه، لقوله علیه السلام فی عبد کافر أسلم: اذهبوا فبیعوه من المسلمین وادفعوا إلیه ثمنه ولا تقروه عنده (۳). ومنه یعلم: أنه لو لم یبعه باعه الحاکم، ویحتمل أن یکون ولایة البیع للحاکم مطلقا، لکون المالک غیر قابل للسلطنة علی هذا المال - غایة الأمر أنه دل النص والفتوی علی تملکه له - ولذا ذکر فیها (۴): أنه یباع علیه (۵)، بل صرح فخر الدین قدس سره فی الإیضاح بزوال ملک السید عنه، ویبقی له حق استیفاء الثمن منه (۶). وهو مخالف لظاهر النص والفتوی، کما عرفت.

(هامش)

(۱) جامع المقاصد ۴: ۶۳. (۲) کذا فی ف ومصححة ن ، وفی غیرهما: أو. (۳) الوسائل ۱۲: ۲۸۲، الباب ۲۸ من أبواب عقد البیع. (۴) کلمة فیها من ف و ش ومصححة ن ، ولم ترد فی سائر النسخ، والأنسب: فیهما. (۵) انظر المختلف ۵: ۵۹، والدروس ۳: ۱۹۹، والروضة البهیة ۳: ۲۴۵، وغیرها. (۶) إیضاح الفوائد ۱: ۴۱۴. (*)

ص ۵۹۷

وکیف کان، فإذا تولاه المالک بنفسه (۱)، فالظاهر أنه لا خیار له ولا علیه، وفاقا للمحکی عن الحواشی فی خیار المجلس والشرط (۲)، لأنه إحداث ملک فینتفی، لعموم (۳) نفی السبیل، لتقدیمه علی أدلة الخیار کما یقدم علی أدلة البیع. ویمکن أن یبتنی علی أن الزائل العائد کالذی لم یزل، أو کالذی لم یعد؟ فإن قلنا بالأول، ثبت الخیار، لأن فسخ العقد یجعل الملکیة السابقة کأن لم تزل، وقد أمضاها الشارع وأمر بإزالتها، بخلاف ما لو کان الملکیة الحاصلة غیر (۴) السابقة، فإن الشارع لم یمضها. لکن هذا المبنی لیس بشیء، لوجوب الاقتصار فی تخصیص نفی السبیل علی المتیقن. نعم، یحکم بالأرش لو کان العبد أو ثمنه معیبا. ویشکل فی الخیارات الناشیءة عن الضرر، من جهة قوة أدلة نفی الضرر، فلا یبعد الحکم بثبوت الخیار للمسلم المتضرر من لزوم البیع، بخلاف ما لو تضرر الکافر، فإن هذا الضرر إنما حصل من کفره الموجب لعدم قابلیته تملک المسلم إلا فیما خرج بالنص. ویظهر مما ذکرنا، حکم الرجوع فی العقد الجائز، کالهبة.

(هامش)

(۱) عبارة فإذا تولاه المالک بنفسه لم ترد فی ف . (۲) حواشی الشهید (مخطوط) ولا یوجد لدینا، نعم حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۸۰. (۳) فی مصححة ن : بعموم. (۴) لم ترد غیر فی ش . (*)

ص ۵۹۸

وخالف فی ذلک کله جامع المقاصد، فحکم بثبوت الخیار والرد بالعیب - تبعا للدروس (۱) - قال: لأن العقد لا یخرج عن مقتضاه بکون المبیع عبدا مسلما لکافر، لانتفاء المقتضی، لأن نفی السبیل لو اقتضی ذلک لاقتضی خروجه عن ملکه، فعلی هذا، لو کان البیع معاطاة فهی علی حکمها، ولو أخرجه عن ملکه بالهبة جرت فیه أحکامها. نعم لا یبعد أن یقال: للحاکم إلزامه بإسقاط نحو خیار المجلس أو مطالبته بسبب ناقل یمنع الرجوع إذا (۲) لم یلزم منه تخسیر للمال (۳)، انتهی. وفیما ذکره (۴) نظر، لأن نفی السبیل لا یخرج منه إلا الملک الابتدائی، وخروجه لا یستلزم خروج عود الملک إلیه بالفسخ، واستلزام البیع للخیارات لیس عقلیا، بل تابع لدلیله الذی هو أضعف من دلیل صحة العقد الذی خص بنفی السبیل، فهذا (۵) أولی بالتخصیص به، مع أنه علی تقدیر المقاومة یرجع إلی أصالة الملک وعدم زواله بالفسخ والرجوع، فتأمل. وأما ما ذکره أخیرا بقوله: لا یبعد ففیه: أن إلزامه بما ذکر لیس بأولی من الحکم بعدم جواز الرجوع، فیکون (۶) خروج المسلم من

(هامش)

(۱) الدروس ۳: ۱۹۹. (۲) کذا فی ش والمصدر، وفی سائر النسخ بدل إذا : و . (۳) جامع المقاصد ۴: ۶۵. (۴) فی ص : ذکرا. (۵) فی

ف : فهو. (۶) فی ف : لیکون. (*)

ص ۵۹۹

ملك الكافر إلى ملك المسلم (۱) بمنزلة التصرف (۲) المانع من الفسخ والرجوع. ومما ذكرنا يظهر: أن ما ذكره فى القواعد - من قوله قدس سره: ولو باعه من مسلم (۳) بثوب ثم وجد فى الثمن (۴) عيبا، جاز رد الثمن (۵)، وهل يسترد العبد أو القيمة؟ فيه نظر ينشأ من كون الاسترداد تملكا للمسلم اختيارا، و (۶) من كون الرد بالعيب موضوعا على القهر كالإرث (۷)، انتهى - محل تأمل، إلا أن يقال: إن مقتضى الجمع بين أدلة الخيار، ونفى السبيل: ثبوت الخيار والحكم بالقيمة، فيكون نفى السبيل مانعا شرعيا من استرداد المثمن (۸)، كنقل المبيع فى زمن الخيار، وكالتلف الذى هو مانع عقلى. وهو حسن إن لم يحصل السبيل بمجرد استحقاق الكافر للمسلم

(هامش)

(۱) فى ف : مسلم. (۲) فى غير ف ومصححة ن ، م و ص زيادة: التصرف. (۳) كذا فى ش ومصححة ن والمصدر، وفى سائر النسخ: ولو باعه المسلم ، وفى مصححة ص : ولو باعه لمسلم. (۴) فى نسخة بدل ش : الثوب. (۵) فى نسخة بدل ن و ش : الثوب. (۶) عبارة ينشأ من كون الاسترداد تملكا للمسلم اختيارا و من ش والمصدر، ولم ترد فى سائر النسخ، واستدركه مصحح ن فى الهامش، وقال: كذا فى نسخة من القواعد. (۷) القواعد ۱: ۱۲۴. (۸) فى غير ش ومصححة ن : الثمن. (*)

ص ۶۰۰

المنكشف باستحقاق بدله، ولذا حكموا بسقوط الخيار فى من ينعتق على المشترى (۱)، فتأمل.

(هامش)

(۱) راجع مفتاح الكرامة ۴: ۵۴۸، والجواهر ۲۳: ۱۸، ونسب فى الحدائق ۱۹: ۱۶ سقوط خيار المشترى إلى المشهور. (*)

ص ۶۰۱

مسألة: (۱۰) بيع المصحف من الكافر

مسألة: (۱۰) بيع المصحف من الكافر:

المشهور عدم جواز نقل المصحف إلى الكافر، ذكره الشيخ (۱) والمحقق (۲) فى الجهاد، والعلامة فى كتبه (۳) وجمهور من تأخر عنه (۴). وعن الإسكافى أنه قال: ولا أختار أن يرهن الكافر مصحفا، وما يجب (۵) على المسلم تعظيمه، ولا صغيرا من الأطفال (۶)، انتهى. واستدلوا (۷) عليه بوجوب احترام المصحف، وفحوى المنع من بيع

(هامش)

(۱) المبسوط ۲: ۶۲. (۲) الشرائع ۱: ۳۳۴. (۳) التذكرة ۱: ۴۶۳، والقواعد ۱: ۱۲۴، ونهاية الإحكام ۲: ۴۵۶، والإرشاد ۱: ۳۶۰. (۴) منهم الشهيدان فى الدروس ۳: ۱۹۹، والمسالك ۳: ۱۶۶، واللمعة الدمشقية وشرحها (الروضة البهية) ۳: ۲۴۳، والمحقق الأردبيلى فى مجمع الفائدة ۸: ۱۶۱، وانظر مفتاح الكرامة ۴: ۸۳ و ۱۷۶. (۵) فى غير ش : أو ما يجب. (۶) حكاه عنه العلامة فى المختلف ۵: ۴۲۲. (۷) فقد استدل بالأول الشيخ فى المبسوط ۲: ۶۲، والمحقق الأردبيلى فى مجمع الفائدة ۸: ۱۶۱، واستدل بالثانى صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۲: ۳۳۸ - ۳۳۹. (*)

ص ۶۰۲

العبد المسلم من الكافر. وما ذكروه حسن وإن كان وجهه لا يخلو عن تأمل أو منع. وفى إلحاق الأحاديث النبوية بالمصحف - كما صرح به فى المبسوط (۱) - والكراهة كما هو صريح الشرائع (۲)، ونسبه الصيمرى إلى المشهور (۳)، قولان، تردد بينهما العلامة فى

التذكرة (۴). ولا يبعد أن يكون الأحاديث المنسوبة إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم من طرق الآحاد، حكمها حكم ما علم صدوره منه صلى الله عليه وآله وسلم، وإن كان ظاهر ما ألحقوه بالمصحف هو أقوال النبى صلى الله عليه وآله وسلم المعلوم صدورها عنه صلى الله عليه وآله وسلم. وكيف كان، فحكم أحاديث الأئمة صلوات الله عليهم حكم أحاديث النبى صلى الله عليه وآله وسلم.

(هامش)

(۱) المبسوط ۲: ۶۲. (۲) الشرائع ۱: ۳۳۵. (۳) غاية المرام (مخطوط): ۲۶۸، وفيه - بعد نقل المنع عن الشيخ -: والمشهور الكراهية، لأصالة الجواز، ولأن حرمتها أقل من حرمة المصاحف فلا يتعدى حكم المصاحف إليها. (۴) التذكرة ۱: ۴۶۳. (*)

ص ۶۰۳

تم الجزء الثالث ويليه الجزء الرابع وأوله القول فى شرائط العوضين

كتاب المكاسب ج ۴

الجزء الرابع وأوله القول فى شرائط العوضين فى سنة التاسع

كليات فى علم الرجال

تصدير

تصدير

لما كانت السنَّة المطهَّرة الشّاملة لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله وعترته الطّاهرة، هى المصدر الرئيسى الثانى من مصادر التشريع الإسلامى، وكان الوقوف على الأحاديث الشَّريفة، والاستفادة منها تتطلّب التثبّت منها، والتحقّق من صدورها، أو الحصول على ما يجعلها حجَّة على المكلَّفين، لذلك يجب الوقوف على أحوال الرواة الَّذين حملوا إلينا تلك الأحاديث جيلًا بعد جيل، منذ عصر الرِّسالة والإمامة، وهذا هو ما يسمّى بـ: «علم الرجال» الّذى يتعيَّن على كلِّ فقيه يريد استنباط الاحكام، وممارسة عمليَّة الاجتهاد، الإلمام به على نحو يمكنه من تمحيص الأحاديث، والتثبّت منها.

وإحساساً بأهميّة هذا العلم فى الدراسات الإسلامية، طلبت منّى «لجنة إدارة الحوزة العلمية بقم المقدسة»، إلقاء سلسلة منتظمة من المحاضرات على طلّاب الحوزة العلميَّة المباركة لتكون مقدِّمة لمرحلة التخصّص .

فاستجبت لهذا الطَّلب، ووفَّقنا الله لإلقاء هذه المحاضرات الّتى تشتمل على قواعد وكليّات من هذا العلم، لا غنى للمستنبط عن الوقوف عليها، وقد استخرجناها عمّا ذكره أساطين الفنّ فى مقدَّمات الكتب الرجاليّة أو خواتيمها، وهم بين موجِز فى القول، ومفصّل ومُسهِب فى الكلام ـ شكر الله مساعيهم

(۸)

الجميلة ـ ونحن نقتصر على أُمَّهات المطالب وأهمّ مفاتيح هذا العلم الشريف الّتى يسهل على الطالب تناولها وفهمها، سائلين من المولى سبحانه التَّوفيق لتحصيل مرضاته.

وقد ارتأت «لجنة الادارة» أن تقوم بطبع وإخراج هذه المحاضرات تعميماً للفائدة، فكان هذا الكتاب، فحيّا الله هذه اللجنة وشكر مساعيها الخالصة، فى خدمة الإسلام، ونرجو من القرّاء الكرام إرسال نظريّاتهم القيّمة حتّى تتكامل هذه المجموعة بإذن الله تعالى وتتبع هذه الخطوة العلميّة المباركة، خطوات أوسع على هذا الصعيد .

قم المقدسة. الحوزة العلمية

جعفر السبحانى

یوم میلاد فاطمهٔ الزهراء – علیها السلام –

۲۰ / جمادی الآخرهٔ / ۱۴۰۸ هـ

(۹)

الفصل الأول

الفصل الأول

الفصل الاول

المبادئ التصوریهٔ لعلم الرجال.

علم الرجال، موضوعه ومسائله .

التراجم وعلم الرجال.

الدرایهٔ وعلم الرجال.

(۱۰)

ما هو علم الرجال؟

ما هو علم الرجال؟

الرجال: علم یبحث فیه عن أحوال الرواهٔ من حیث اتّصافهم بشرائط قبول أخبارهم وعدمه. وإن شئت قلت: هو علم یبحث فیه عن أحوال رواهٔ الحدیث الّتی لها دخل فی جواز قبول قولهم وعدمه.

وربّما یعرَّف بأنّه علم وضع لتشخیص رواهٔ الحدیث ذاتاً ووصفاً، ومدحاً وقدحاً. والمراد من تشخیص الراوی ذاتاً، هو معرفهٔ ذات الشخص وکونه فلان بن فلان. کما أنّ المراد من التشخیص الوصفی، هو معرفهٔ أوصافه من الوثاقهٔ ونحوها. وقوله: «مدحاً وقدحاً» بیان لوجوه الوصف، إلی غیر ذلک من التعاریف .

والمطلوب المهمّ فی هذا العلم حسبما یکشف عنه التعریف، هو التعرّف علی أحوال الرواهٔ من حیث کونهم عدولاً أو غیر عدول، موثّقین أو غیر موثّقین، ممدوحین أو مذمومین، أو مهملین، أو مجهولین(۱) والاطّلاع علی مشایخهم وتلامیذهم وحیاتهم وأعصارهم وطبقاتهم فی الروایهٔ حتّی یعرف

---

۱ . سیوافیک الفرق بین المهمل والمجهول.

(۱۲)

المرسل عن المسند ویمیّز المشترک، إلی غیر ذلک ممّا یتوقّف علیه قبول الخبر.

ما هو موضوع علم الرجال ؟

ما هو موضوع علم الرجال ؟

موضوعه عبارهٔ عن رواهٔ الحدیث الواقعین فی طریقه، فبما أنّ کلّ علم یبحث فیه عن عوارض موضوع معیّن وحالاته الطارئهٔ علیه، ففی المقام یبحث عن أحوال الرواهٔ من حیث دخالتها فی اعتبار قولهم وعدمه، أمّا حالاتهم الأُخری الّتی لیست لها دخالهٔ فی قبول قولهم فهو خارج عن هذا العلم، فالبحث فی هذا العلم إنَّما هو عن اتّصاف الراوی بکونه ثقهٔ وضابطاً أو عدلاً أو غیر ذلک من الأحوال

العارضـة للموضوع، أمّـا الأـحوال الأـخرى ككونه تـاجراً أو شاعراً أو غير ذلك من الأحوال الّتى لا دخالـة لها فى قبول حـديثهم فهى خارجة عن هذا العلم.

ما هى مسائله ؟

ما هى مسائله ؟

إنّ مسائل علم الرجال هى العلم بأحوال الاشـخاص من حيث الوثاقة وغيرها، وعند ذلك يستشـكل على تسمية ذلك علماً، فإنّ مسائل العلم تجب أن تكون كليّة لا جزئيّة، وأُجيب عن هذا الاشكال بوجهين:

الأوّل: ان التعرّف على أحوال الراوى كزرارة ومحمَّد بن مسـلم يعطى ضابطـة كليّـة للمسـتنبط بأنّ كلّ ما رواه هذا أو ذاك فهو حجّة، والشـخص مقبول الروايـة، كمـاأنّ التعرّف على أحوال وهب بن وهب يعطى عكس ذلك، وعلى ذلك فيمكن انتزاع قاعـدة كليّـة من التعرّف على أحوال الاشـخاص، فكانت المسألـة فى هـذا العلم تـدور حول: «هل كلّ ما يرويه زرارة أو محمّـد بن مسـلم حجّة أو لا؟» والبحث عن كونه ثقة أو ضابطاً يعدّ مقدّمة لانتزاع هذه المسألة الكليّة.

وهذا الجواب لا يخلو من تكلّف كما هو واضح، لأنّ المسألة الاصليّة

(۱۳)

فى هذا العلم هو وثاقة الراوى المعين وعدمها، لا القاعدة المنتزعة منها.

الثـانى: وهوالموافق للتَّحقيق أنّ الالـتزام بكون مسائـل العلوم مسائـل كليـة، التزام بلاـ جهـة، لأنّـا نرى أنّ مسائل بعض العلوم ليست إلاّ مسائل جزئيّـة، ومع ذلك تعـدّ من العلوم، كالبحث عن أحوال الموضوعات الواردة فى علمى الهيئة والجغرافيّة، فإنَّ البحث عن أحوال القمر والشَّمس وسـائر الكواكب بحوث عن الاعيـان الشخصـيّة، كمـاأنّ البحث عن الأـرض وأحوالهـا الطبيعيَّة والاقتصاديّـة والأوضاع السياسـيّة الحاكمـة على المناطق منها، أبحاث عن الأحوال العارضـة للوجود الشخصـىّ، ومع ذلك لايوجب ذلك خروجهما عن نطاق العلوم، ويقرب من ذلـك «العرفان»، فإنّ موضوع البحث فيه هو «الله» سـبحانه ومع ذلك فهو من أهمّ المعارف والعلوم، وبـذلك يظهر أنّه لا حاجة إلى ما التزموا به من لزوم كون مسائل العلوم كليّة خصوصاً العلوم الاعتبارية كالعلوم الأدبية والرجال الّتى يكفى فيها كون المسألة (جزئيّة كانت أو كليّة) واقعة فى طريق الهدف الذى لأجله أسّس العلم الاعتبارى.

علم التراجم وتمايزه عن علم الرجال

علم التراجم وتمايزه عن علم الرجال

وفى جانب هذا العلم، علم التراجم الّذى يعدُّ أخاً لعلم الرجال وليس نفسه، فان علم الرجال يبحث فيه عن أحوال رجال وقعوا فى سـند الأحاديث من حيث الوثاقة وغيرها، وأمّا التراجم فهو بحث عن أحوال الشخصـيات من العلماء، وغيرهم، سواء كانوا رواة أم لا وبذلك يظهر أن بين العلمين بوناً شاسعاً .

نعم، ربّمـا يجتمعـان فى مورد، كمااذاكـان الراوى عالمـاً مثلاً كـالكلينى والصَّدوق، ولكن حيثيّـة البحث فيهمـا مختلفـة، فالبحث عن أحوالهما من حيث وقوعهما فى رجال الحـديث واتّصافهما بما يشترط فى قبول الرواية، غير البحث عن أحوالهما وبلوغهما شأواً عظيماً من العلم وأنَّهما مثلاً قد ألّفا كتباً

(۱۴)

كثيرة فى مختلف العلوم.

وقـد أدخـل القـدماء من الرجـاليين تراجم خصوص العلمـاء من علم الـتراجم فى علم الرجـال، من دون أن يفرّقوا بين العلمين حتّى إنَّ

الشيخ منتجب الدين ابن بابويه (الّذى ولد سنة ۵۰۴ وكان حيّاً إلى سنة ۵۸۵) ألّف فهرساًفى تراجم الرواة والعلماء المتأخّرين عن الشيخ الطوسى (المتوفّى سنة ۴۶۰) وتبع فى ذلك طريقة من سبقه من علماء الرجال أعنى الشيخ الكشّى والنجاشى والشيخ الطوسى الذين هم أصحاب الأُصول لعلم الرجال والتراجم فى الشيعة، وكذلك فعل الشيخ رشيد الدين ابن شهر آشوب (المتوفّى عام ۵۸۸) فألّف كتاب «معالم العلماء» وألحق بآخره أسماء عدَّة من أعلام شعراء الشيعة المخلصين لأهل البيت. وبعده أدرج العلاّمة الحلّى (المتوفّى عام ۷۲۶ هـ) فى كتاب «الخلاصة» بعض علماء القرن السابع، كما أدرج الشيخ تقى الدين الحسن بن داود (المولود عام ۶۴۷) أحوال العلماء المتأخّرين فى رجاله المعروف بـ«رجال ابن داود» واستمَّر الحال على ذلك إلى أن استقلّ «التراجم» عن «علم الرجال» فصار كلّ، علماً مستقلاً فى التأليف.

ولعلَّ الشيخ المحدِّث الحرّ العاملى من الشيعة أوَّل من قام بالتفكيك بين العلمين فألَّف كتابه القيّم «أمل الآمل فى تراجم علماء جبل عامل» فى جزءين: الجزء الأوّل بهذا الاسم والجزء الثانى باسم «تذكرة المتبحّرين فى ترجمة سائر علماء المتأخّرين» وقد توفّى الشيخ عام «۱۱۰۴» وشرع فى تأليف ذلك الكتاب عام «۱۰۹۶»، وبعده توالى التأليف فى التراجم فألَّف الشيخ عبد الله الأفندى التبريزى (المتوفّى قبل عام ۱۱۳۴ هـ)، «رياض العلماء» فى عشر مجلَّدات إلى غير ذلك من التآليف القيّمة فى التراجم كـ«روضات الجنّات» للعلاّمة الاصفهانى و «أعيان الشيعة» للعلاّمة العاملى و «الكنى والألقاب» للمحدّث القمى و «ريحانة الأدب» للمدرّس التبريزى (قدّس الله أسرارهم).

(۱۵)

والغرض من هذا البحث ايقاف القارئ على التمييز بين العلمين لاختلاف الاغراض الباعثة إلى تدوينهما بصورة علمين متمايزين، والحيثيّات الراجعة إلى الموضوع، المبيّنة لاختلاف الاهداف، فنقول:

ان الفرق بين العلمين يكمن بأحد الوجوه التالية على سبيل مانعة الخلوّ:

۱. العلمان يتّحدان موضوعاً ولكنَّ الموضوع فى كلّ واحد يختلف بالحيثّية، فالشخص بما هو راو وواقع فى سند الحديث، موضوع لعلم الرجال ;وبما أنَّ له دوراً فى حقل العلم والاجتماع والادب والسياسة والفنّ والصناعة، موضوع لعلم التراجم. نظير الكلمة العربيّة الّتى من حيث الصحّة والاعتلال موضوع لعلم الصّرف، ومن حيث الاعراب والبناء موضوع لعلم النحو. ولأجل ذلك يكون الموضوع فى علم الرجال هو شخص الراوى وان لم تكن له شخصيّة اجتماعية، بخلاف التراجم فإنّ الموضوع فيه، الشخصيات البارزة فى الاجتماع لجهة من الجهات.

۲. العلمان يتّحدان موضوعاً ويختلفان محمولاً، فالمحمول فى علم الرجال وثاقة الشخص وضعفه، وأمّا التعرّف على طبقته وعلى مشايخه وتلاميذه ومقدار رواياته كثرة وقلّة، فمطلوب بالعرض والبحث عنها لأجل الوقوف على المطلوب بالذّات وهو تمييز الثقة الضابط عن غيره، إذ الوقوف على طبقة الشخص والوقوف على مشايخه والراوين عنه خير وسيلة لتمييز المشتركين فى الاسم، ولا يتحقّق التعرّف على الثقة إلاّ به. كما أنّ الوقوف على مقدار رواياته ومقايسة ما يرويه مع ما يرويه غيره من حيث اللّفظ والمعنى، سبب للتعرّف على مكانة الراوى من حيث الضبط.

أمّا المطلوب فى علم التراجم فهو التعرّف على أحوال الاشخاص لا من حيث الوثاقة والضّعف، بل من حيث دورهم فى حقل العلم والأدب والفنّ والصناعة من مجال السياسة والاجتماع وتأثيره فى الاحداث والوقائع إلى غير ذلك ممّا يطلب من علم التراجم.

(۱۶)

۳. إنّ علم الرجال من العلوم الّتى أسَّسها المسلمون للتعرّف على رواة آثار الرسول – صلى الله عليه وآله وسلم – والأئمّة من بعده حتّى يصحّ الركون اليها فى مجال العمل والعقيدة، ولولا لزوم التعرّف عليها فى ذاك المجال لم يؤسَّس ولم يدوَّن.

وأمّا علم التراجم فهو بما أنّه كان نوعاً من علم التاريخ وكان الهدف التعرّف على الأحداث والوقائع الجارية فى المجتمع، كان علماً

عریقاً متقدّماً علی الإسلام، موجوداً فی الحضارات السابقهٔ علی الإسلام. وبهذه الوجوه الثلاثهٔ نقتدر علی تمییز أحد العلمین عن الآخر.

الفرق بین علم الرجال والدرایهٔ

الفرق بین علم الرجال والدرایهٔ

علم الرجال والدرایـهٔ کوکبان فی سـماء الحـدیث، وقمران یدوران علی فلک واحد، یتّحدان فی الهدف والغایهٔ وهو الخدمهٔ للحدیث سنـداً ومتناً، غیر أنّ الرجال یبحث عن سـند الحـدیث والدرایهٔ عن متنها،وبذلک یفترق کلّ عن الآخر، افتراق کلّ علم عن العلم الآخر بموضوعاته.

وان شـئت قلت: إنَّ موضوع الأـوَّل هو المحـدِّث، والغایـهٔ، التعرّف علی وثاقته وضـعفه ومـدی ضـبطه ;وموضوع الثانی، هو الحـدیث، والغایهٔ التعرّف علی أقسامه والطوارئ العارضهٔ علیه.

نعم، ربَّما یبحث فی علم الدرایـهٔ عن مسائل ممّا لا یمتُّ إلی الحـدیث بصـلهٔ مثل البحث عن مشایخ الثقات، وأنَّهم ثقات أو لا؟ أو أنّ مشایخ الاجازهٔ تحتاج إلی التَّوثیق أو لا؟

ولکنَّ الحقّ عـدّ نظائرهمـا من مسائـل علم الرجـال، لأـنَّ مـآل البحث فیهمـا تمییز الثقـهٔ عن غیرها عن طریق القاعـدتین وأمثالهما. فإنَّ البحث عن وثاقهٔ الشخص یتصوَّر علی ثلاثهٔ أوجه:

(۱۷)

۱. البحث عن وثاقهٔ شخص معیَّن کـ«زرارهٔ» و «محمَّد بن مسلم» و....

۲. البحث عن وثاقهٔ أشخاص معیَّنهٔ کـ«کون مشایخ الأقطاب الثلاثهٔ: محمّد بن أبی عمیر وصفوان بن یحیی والبزنطی» ثقات.

۳. البحث عن وثاقهٔ عدّهٔ ینطبق علیهم أحد العنوانین المذکورین کـ«کونهم من مشایخ الاجازهٔ أو من مشایخ الثقهٔ أو الثقات».

مدار البحث فی هذه المحاضرات

مدار البحث فی هذه المحاضرات

لمّا کان علم الرجال یرکّز البحث علی تمییز الثقـهٔ عن غیره، یکون أکثر أبحاثه بحثاً صـغروییاً وأنَّه هل الراوی الفلانی ثقهٔ أو لا؟ ضابط أو لا؟ وهـذا المنهـج من البحث، لا یلیق بالدراسهٔ وإلقاء المحاضـرهٔ لکثرتها أوّلاً وغنی القارئ عنها بالمراجعهٔ إلی الکتب المعدّهٔ لبیان أحوال تلک الصغریات ثانیاً.

نعم هنـاک نمـط آخر من البحث وهـو المحرّک لنـا إلی إلقـاء المحاضـرات، وهـو البحث عن ضوابـط کلیـهٔ وقواعـد عامّـهٔ ینتفع منها المسـتنبط فی اسـتنباطه وعند مراجعته إلی الکتب الرجالیّهٔ، وتوجب بصـیرهٔ وافرهٔ للعالم الرجالی وهی لا تتجاوز عن عدّهٔ أُمور نأتی بها واحداً بعد آخر،وقد طرحها الرجالیون فی مقدَّمات کتبهم أو مؤخَّراتها. شکر الله مساعیهم.

(۱۸)

(۱۹)

الفصل الثانی

الفصل الثانی

الفصل الثانی

الحاجهٔ إلی علم الرجال

۱. أدلّة المثبتين

۲. أدلّة النافين

(۲۰)

(۲۱)

۱. أدلّة مثبتى الحاجة إلى علم الرجال

۱. أدلّة مثبتى الحاجة إلى علم الرجال

* حجّية خبر الثقة.

* الامر بالرجوع إلى صفات الراوى.

* وجود الوضّاعين والمدلّسين والعامى فى الاسانيد وبين الرواة.

(۲۲)

(۲۳)

الحاجة إلى علم الرجال

الحاجة إلى علم الرجال

لقد طال الحوار حول الحاجة إلى علم الرجال وعدمها، فمن قائل بتوقّف الاستنباط عليه وأنّ رحاه تدور على أُمور، منها العلم بأحوال الرواة، ولولاه لما تمكّن المستنبط من استخراج كثير من الاحكام عن أدلّتها، إلى قائل بنفى الحاجة إليه ، محتجّاً بوجوه منها: قطعيّة أخبار الكتب الأربعة صدوراً، إلى ثالث قائل بلزوم الحاجة إليه فى غير ما عمل به المشهور من الروايات، اليغير ذلك من الأنظار، وتظهر حقيقة الحال ممّا سيوافيك من أدلّة الأقوال، والهدف إثبات الحاجة إلى هذا العلم بنحو الايجاب الجزئى، وأنّه ممّا لا بدَّ منه فى استنباط الاحكام فى الجملة، فى مقابل السلب الكلّى الّذى يدّعى قائله بأنّه لا حاجة إليه أبداً، فنقول:

استدلّ العلماء على الحاجة إلى علم الرجال بوجوه نذكر أهمَّها:

الاول: حجية قول الثقة

الاول: حجية قول الثقة

لا ـ شكَّ أنَّ الأدلَّة الأربعة دلَّت على حرمة العمل بغير العلم قال سبحانه وتعالى:(قُلْ ءَاللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ) (۱) وقال ـ عزَّ من قائل ـ (وَ لَا

---

۱ . يونس: ۵۹ .

(۲۴)

تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)(۱) وقال أيضاً: (وَ مَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا)(۲).

وأمّا الروايات الناهية عن العمل بغير العلم فكثيرة لا تحصى، يقف عليها كلّ من راجع الوسائل كتاب القضاء الباب «۱۰ ـ ۱۱ ـ ۱۲» من أبواب صفات القاضى فيرى فيها أحاديث كثيرة تمنع من العمل بغير العلم غير أنَّه قد دلَّت الأدلّة الشرعيّة على حجيّة بعض الظنون، كالظَّواهر وخبر الواحد إلى غير ذلك من الظنون المفيدة للاطمئنان فى الموضوعات والاحكام، والسرُّ فى ذلك هو أنَّ الكتاب العزيز

غیر متکفّل ببیان جمیع الأحکام الفقهیّة، هذا من جانب. ومن جانب آخر إنَّ الاجماع الکاشف عن قول المعصوم قلیل جدّاً. ومن جهة ثالثة إنَّ العقل قاصر فی أن یستکشف به أحکام الله، لعدم احاطته بالجهات الواقعیة الداعیة إلی جعل الاحکام الشرعیة.

نعم هو حجّة فی ما إذا کانت هناک ملازمة بین حکم العقل والشرع، کما فی ادراکه الملازمة بین وجوب المقدّمة ووجوب ذیها، ووجوب الشّیء وحرمة ضدّه، والملازمة بین حرمة الشّیء وفساده، إلی غیر ذلک من الامور الّتی بحث عنها الأُصولیون فی باب الملازمات العقلیة.

فهذه الجهات الثّلاث أوجبت کون خبر الواحد بشرائطه الخاصّة حجّة قطعیّة، وعند ذلک صارت الحجج الشرعیّة وافیة باستنباط الأحکام الشرعیة.

ومن المعلوم أنَّه لیس مطلق الخبر حجّة، بل الحجّة هو خصوص خبر العدل، کما مال إلیه بعض، أو خبر الثقة أعنی من یثق العقلاء بقوله، ومن المعلوم أنّ إحراز الصغری ـ أعنی کون الراوی عدلاً أو ثقة ـ یحتاج إلی الرجوع إلی علم الرجال المتکفل ببیان أحوال الرواة من العدالة والوثاقة، وعند ذلک

---

۱ . الاسراء: ۳۶ .

۲ . یونس: ۳۶ .

(۲۵)

یقدر المستنبط علی تشخیص الثّقة عن غیره، والصالح للاستدلال عن غیر الصالح، إلی غیر ذلک من الأمور الّتی لا یستغنی عنها المستنبط الا بالرجوع إلی الکتب المعدَّة لبیانها.

وهناک رأی ثالث یبدو أنه أقوی الآراء فی باب حجّیة الخبر، وهوأنّ الخارج عن تحت الظنون المنهیّة، هو الخبر الموثوق بصدوره وان لم تحرز وثاقة الراوی، ومن المعلوم أنّ إحراز هذا الوصف للخبر، یتوقّف علی جمع أمارات وقرائن تثبت کون الخبر ممّا یوثق بصدوره. ومن القرائن الدالّة علی کون الخبر موثوق الصدور، هو العلم بأحوال الرواة الواقعة فی اسناد الأخبار.

وهناک قول رابع، وهو کون الخارج عن تحت الظّنون الّتی نهی عن العلم بها عبارة عن قول الثّقة المفید للاطمئنان الّذی یعتمد علی مثله العقلاء فی أُمورهم ومعاشهم، ولا شبهة أنَّ إحراز هذین الوصفین ـ أعنی کون الراوی ثقة والخبر مفیداً للاطمئنان ـ لا یحصل الا بملاحظة أُمور. منها الوقوف علی أحوال الرواة الواقعة فی طریق الخبر، ولأجل ذلک یمکن أن یقال: إنَّه لا منتدح لأیّ فقیه بصیر من الرجوع إلی «علم الرجال» والوقوف علی أحوال الرواة وخصوصیّاتهم، إلی غیر ذلک ممّا یقف علیه المتتبّع فی ذلک العلم.

وانما ذهب هذا القائل إلی الجمع بین الوصفین فی الراوی والمروی (أی وثاقة الراوی وکون المرویّ مفیداً للاطمئنان) ،لأنَّ کون الراوی ثقة لا یکفی فی الحجیّة، بل یحتاج مع ذلک إلی إحراز کون الخبر مفیداً للاطمئنان، ولا یتحقّق إلّا إذا کان الراوی ضابطاً للحدیث ناقلاً إیّاه حسب ما ألقاه الإمام – علیه السلام –، وهذا لا یعرف إلّا بالمراجعة إلی أحوال الراوی، ومن المعلوم أنَّ عدم ضابطیّة بعض الرواة مع کونهم ثقاتاً أوجد اضطراباً فی الأحادیث وتعارضاً فی الروایات، حیث حذفوا بعض الکلم والجمل الدخیلة فی فهم الحدیث، اونقلوه بالمعنی من غیر أن یکون اللّفظ کافیاً فی إفادة مراد الإمام – علیه السلام –.

(۲۶)

وبذلک یعلم بطلان دلیل نافی الحاجة إلی الرجال، حیث قال: «إنَّ مصیر الأکثر إلی اعتبار الموثَّق، بل الحسن، بل الضّعیف المنجبر، ینفی الحاجة إلی علم الرجال، لأنَّ عملهم یکشف عن عدم الحاجة إلی التّعدیل». وفیه: أنَّ ما ذکره إنَّما یرد علی القول بانحصار الحجّیة فی خبر العدل، وأنَّ الرجوع إلی کتب الرجال لأجل إحراز الوثاقة بمعنی العدالة. وأمّا علی القول بحجّیة الأعمّ من خبر العدل، وقول الثّقة، أو الخبر الموثوق بصدوره أو المجتمع منهما فالرُّجوع إلی الرجال لأجل تحصیل الوثوق بالصدق أو وثاقة الراوی.

ثمَّ إنَّ المحقّق التّستری استظهر أنَّ مسلک ابن داود فی رجاله ومسلک القدماء هو العمل بالممدوحین والمهملین الَّذین لم یرد فیهما تضعیف من الأصحاب، ولأجل ذلک خصّ ابن داود القسم الأوّل من کتابه بالممدوحین ومن لم یضعّفهم الأصحاب، بخلاف العلاّمة فإنَّه خصَّ القسم الأوَّل من کتابه بالممدوحین، ثمَّ قال: وهوالحقُّ الحقیق بالاتّباع وعلیه عمل الأصحاب فتری القدماء کما یعملون بالخبر الّذی رواته ممدوحون، یعملون بالخبر الّذی رواته غیر مجروحین، وإنّما یردّون المطعونین، فاستثنی ابن الولید وابن بابویه من کتاب «نوادر الحکمة» عدّة أشخاص، واستثنی المفید من شرائع علیّ بن إبراهیم حدیثاً واحداً فی تحریم لحم البعیر، وهذا یدلّ علی أنّ الکتب الّتی لم یطعنوا فی طرقها ولم یستثنوا منها شیئاً کانت معتبرة عندهم، ورواتها مقبولو الروایة، إن لم یکونوا مطعونین من أئمّة الرجال ولا قرینة، وإلاّ فتقبل (۱) مع الطعن ثم ذکر عدَّة شواهد علی ذلک فمن أراد فلیلاحظ (۲).

وعلی فرض صحّة مااستنتج، فالحاجة إلی علم الرّجال فی معرفة الممدوحین والمهملین والمطعونین قائمة بحالها.

---

۱ . کذا فی المطبوع والظاهر «فلا تقبل».

۲ . قاموس الرجال: ۱ / ۲۵ ـ ۲۷ .

(۲۷)

هذا هو الوجه الأوّل للزوم المراجعة إلی علم الرجال. والیک الوجوه الباقیة.

الثانی: الرجوع إلی صفات الرّاوی فی الأخبار العلاجی

الثانی: الرجوع إلی صفات الرّاوی فی الأخبار العلاجیّة

إنَّ الأخبار العلاجیّة تأمر بالرّجوع إلی صفات الرّاوی، من الأعدلیّة والأفقهیّة، حتّی یرتفع التعارض بین الخبرین بترجیح أحدهما علی الآخر فی ضوء هذه الصفات. ومن المعلوم أنّ إحراز هذه الصفات فی الرّاوة لا یحصل إلاّ بالمراجعة إلی «علم الرجال»، قال الصادق – علیه السلام –فی الجواب عن سؤال عمر بن حنظلة عن اختلاف القضاة فی الحکم مع استناد اختلافهما إلی الاختلاف فی الحدیث: «الحکم ماحکم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فی الحدیث وأورعهما ولا یلتفت إلی ما یحکم به الآخر»(۱).

فإنَّ الحدیث وإن کان وارداً فی صفات القاضی، غیر أنَّ القضاة فی ذلک الوقت کانوا رواة أیضاً، وبما أنّ الاجتهاد کان فی ذلک الزَّمن قلیل المؤنة، بسیط الحقیقة، لم یکن هناک فرق بین الاستنباط ونقل الحدیث إلاّ قلیلاً، ولأجل ذلک تعدّی الفقهاء من صفات «القاضی» إلی صفات «الراوی».

أضف إلی ذلک أنّ الروایات العلاجیّة غیر منحصرة بمقبولة عمر بن حنظلة، بل هناک روایات أُخر تأمر بترجیح أحد الخبرین علی الآخر بصفات الراوی أیضاً، یقف علیها من راجع الباب التاسع من أبواب صفات القاضی من الوسائل (ج ۱۸، کتاب القضاء).

الثالث: وجود الوضّاعین والمدلّسین فی الرواة

الثالث: وجود الوضّاعین والمدلّسین فی الرواة

إنَّ من راجع أحوال الرواة یقف علی وجود الوضّاعین والمدلّسین

---

۱ . الوسائل: ۱۸ / ۷۵، کتاب القضاء، الباب التاسع من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱.

(۲۸)

والمتعمّدین للکذب علی الله ورسوله فیهم، ومع هذا کیف یصحّ للمجتهد الافتاء بمجرّد الوقوف علی الخبر من دون التعرّف قبل ذلک

على الراوى وصفاته.

قال الصادق – عليه السلام –: «إنَّ المغيرة بن سعيد، دسَّ فى كتب أصحاب أبى أحاديث لم يحدّث بها أبى، فاتَّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربِّنا وسنَّة نبيّنا محمَّد»(۱).

وقال أيضاً: «إنّا أهل بيت صادقون لا نخلو من كذّاب يكذب علينا فيسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس»(۲).

وقال يونس بن عبد الرحمن: وافيت العراق فوجدت جماعة من أصحاب أبى جعفر وأبى عبد الله – عليهما السلام –متوافرين، فسمعت منهم، وأخذت كتبهم، وعرضتها من بعد على أبى الحسن الرضا – عليه السلام –فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أصحاب أبى عبد الله قال: «إنَّ أبا الخطّاب كذب على أبى عبد الله، لعن الله أبا الخطّاب وكذلك أصحاب أبى الخطّاب، يدسُّون من هذه الأحاديث إلى يومنا هذا فى كتب أصحاب أبى عبد الله فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن»(۳).

إنَّ الاستدلال بهذه الرّوايات على فرض تواترها أو استفاضتها سهل، ولعلَّ المراجع المتتبّع يقف على مدى استفاضتها وتواترها.

ولكنَّ الاستدلال بها يتمّ وإن لم تثبت بإحدى الصُّورتين أيضاً بل يكفى كونها أخبار آحاد مردَّدة بين كونها صحيحة أو مكذوبة، فلو كانت صحيحة، لصارت حجَّة على المقصود وهووجود روايات مفتعلة على لسان النّبىّ الأعظم

---

۱ . رجال الكشى: ۱۹۵ .

۲ . رجال الكشى: ۲۵۷ .

۳ . رجال الكشى: ۱۹۵. ترجمة المغيرة الرقم ۱۰۳ .

(۲۹)

وآله الأكرمين، وإن كانت مكذوبة وباطلة، فيثبت المدّعى أيضاً بنفس وجود تلك الروايات المصنوعة فى الكتب الروائيّة.

وهذا القسم من الرّوايات ممّا يثبت بها المدَّعى على كلّ تقدير سواء أصحَّت أم لم تصحّ، وهذا من لطائف الاستدلال.

ولأجل هذا التخليط من المدلّسين، أمر الائمة– عليهم السلام –بعرض الأحاديث على الكتاب والسَّنة، وأنَّ كلَّ حديث لا يوافق كتاب الله ولا سَّنة نبيّه يضرب به عرض الجدار. وقد تواترت الروايات على الترجيح بموافقة الكتاب والسّنة، يقف عليها القارئ إذا راجع الباب التاسع من أبواب صفات القاضى من الوسائل (ج ۱۸، كتاب القضاء).

ويوقفك على حقيقة الحال ما ذكره الشيخ الطوسى فى كتاب «العدَّة» قال: «إنّا وجدنا الطّائفة ميَّزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار، فوثَّقت الثّقات منهم وضعَّفت الضعفاء، وفرَّقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم وذموّا المذموم وقالوا: فلان متَّهم فى حديثه،وفلان كذّاب، وفلا مخلِّط، وفلان مخالف فى المذهب والاعتقاد، وفلان واقفىّ وفلان فطحىّ، وغير ذلك من الطّعون الّتى ذكروها وصنَّفوا فى ذلك الكتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف فى فهارستهم»(۱).

وهذه العبارة تنصّ على وجود المدلّسين والوضّاعين والمخلِّطين بين رواة الشيعة، فكيف يمكن القول بحجيّة كلّ ما فى الكتب الأربعة اوغيرها من دون تمييز بين الثّقة وغيره.

وما ربَّما يقال من أنّ ائمّة الحديث، قد استخرجوا أحاديث الكتب

---

۱ . عدة الاصول، للشيخ الطوسى: ۱ / ۳۶۶ .

(۳۰)

الأربعة من الأُصول والجوامع الأوّلية 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 الثَّلاثة (۱) عن الأئمة، ولكن من أين نعلم أنَّه لو حصلت عندنا تلك القرائن الحاصلة عندهم، لحصل لنا الاطمئنان أيضاً مثل ما حصل لهم.

أضف إلى ذلك أنّ ادّعاء حصول الاطمئنان للمشايخ فى مجموع ما رووه بعيد جدّاً، لأنَّهم رووا ما نقطع ببطلانه.

هذا مضافاً إلى أنّ ادّعاء حصول الوثوق والاطمئنان للمشايخ بصدور عامّة الروايات حتّى المتعارضين أمر لا يقبله الذَّوق السَّليم.

الرابع: وجود العامى فى أسانيد الروايات

الرابع: وجود العامى فى أسانيد الروايات

إنَّ من سبر روايات الكتب الأربعة وغيرها، يقف على وجود العامى فى أسانيد الروايات، وكثير منهم قد وقعوا فى ذيل السند، وكان الأئمة يفتونهم بما هومعروف بين أئمّتهم، وقد روى أئمّة الحديث تلك الأسئلة والأجوبة، من دون أن يشيروا إلى كون الراوى عامياً يقتفى أثر أئمّته وأنّ الفتوى الّتى سمعها من الإمام - عليه السلام -صدرت منه تقية، وعندئذ فالرجوع إلى أحوال الرواة يوجب تمييز الخبر الصادر تقية عن غيره .

الخامس: اجماع العلماء

الخامس: اجماع العلماء

أجمع علماء الإماميّة، بل فرق المسلمين جميعاً فى الأعصار السابقة، على العناية بتأليف هذا العلم وتدوينه من عصر الأئمة- عليهم السلام -إلى

---

۱ . 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 الاصفهانى، أنه كان يذهب إلى أن الاستبصار ذيل لكتاب التهذيب وليس كتاباً مستقلاً. ولكن الظاهر من العدة: ۱ / ۳۵۶ أنهما كتابان مستقلان.

(۳۱)

يومنا هذا، ولولا دخالته فى استنباط الحكم الإلهى، لما كان لهذه العناية وجه.

والحاصل ; أنّ التزام الفقهاء والمجتهدين، بل المحدّثين فى عامَّة العصور، بنقل اسانيد الروايات، والبحث عن أوصاف الرواة من حيث العدالة والوثاقة، والدّقة والضبط، يدلّ على أنَّ معرفة رجال الروايات من دعائم الاجتهاد.

(۳۲)

(۳۳)

۲. أدلة نفاة الحاجة إلى علم الرجال

۲. أدلة نفاة الحاجة إلى علم الرجال

* حجية أخبار الكتب الأربعة.

* عمل المشهور جابر لضعف السند.

* لا طريق إلى اثبات عدالة الرواة.

* الخلاف فى معنى العدالة والفسق .

* فضح الناس والتشهير بهم بهذا العلم وعدم اجتماع شرائط الشهادة.

* قول الرجالى وشرائط الشهادة.

* التوثيق الإجمالى.

* شهادة المشايخ الثلاثة.

(۳۴)

(۳۵)

أدلّة النافين للحاجة إلى علم الرجال

أدلّة النافين للحاجة إلى علم الرجال

قد عرفت أدلة القائلين بوجود الحاجة إلى علم الرجال فى استنباط الاحكام من أدلتها. بقيت أدلة النافين، واليك بيان المهم منها:

الأوّل: قطعية روايات الكتب الأربعة

ذهبت الاخبارية إلى القول بقطعيّة روايات الكتب الأربعة وأنَّ أحاديثها مقطوعة الصّدور عن المعصومين- عليهم السلام -وعلى ذلك فالبحث عن حال الرّاوى من حيث الوثاقة وعدمها، لأجل طلب الاطمئنان بالصدور، والمفروض أنَّها مقطوعة الصُّدور.

ولكن هذه دعوى بلا دليل، إذ كيف يمكن ادّعاء القطعيّة لأخبارها، مع أنَّ مؤلّفيها لم يدَّعوا ذلك، وأقصى ما يمكن أن ينسب اليهم أنَّهم ادَّعوا صحة الأخبار المودعة فيها، وهى غير كونها متواترة أو قطعيّة، والمراد من الصحّة اقترانها بقرائن تفيد الاطمئنان بصدورها عن الأئمة- عليهم السلام -. وهل يكفى الحكم بالصحّة فى جواز العمل بأخبارها بلا تفحّص أو لا، سنعقد فصلا خاصّاً للبحث فى ذلك المجال، فتربّص حتّى حين.

أضف إلى ذلك أنَّ أدلّة الأحكام الشرعيَّة لا تختصّ بالكتب الأربعة، ولأجل ذلك لا مناص عن الاستفسار عن أحوال الرواة. وقد نقل فى الوسائل

(۳۶)

عن سبعين كتاباً، أحاديث غير موجودة فى الكتب الأربعة وقد وقف المتأخّرون على أُصول وكتب لم تصل إليها يد صاحب الوسائل أيضاً، فلأجل ذلك قام المحدّث النورى بتأليف كتاب أسماه «مستدرك الوسائل» وفيه من الأحاديث ما لا غنى عنها للمستنبط .

لثانى: عمل المشهور جابر لضعف السند

لثانى: عمل المشهور جابر لضعف السند

ذهب بعضهم إلى أنَّ كلَّ خبر عمل به المشهور فهو حجة سواء كان الراوى ثقة أم لا، وكلّ خبر لم يعمل به المشهور ليس بحجّة وإن كانت رواتها ثقات.

وفيه: أنَّ معرفة المشهور فى كلّ المسائل أمر مشكل، لأنّ بعض المسائل غير معنونة فى كتبهم، وجملة أُخرى منها لا شهرة فيها، وقسم منها يعدّ من الأشهر والمشهور، ولأجل ذلك لا مناص من القول بحجيّة قول الثقات وحده وإن لم يكن مشهوراً. نعم يجب أن لا يكون معرضاً عنه كما حقّق فى محلّه.

الثالث: لا طريق إلى اثبات العدالة

الثالث: لا طريق إلى اثبات العدالة

إنَّ عدالهٔ الراوی لا طریق الیها إلّا بالرجوع إلی کتب أهل الرجال الّذین أخذوا عدالهٔ الراوی من کتب غیرهم، وغیرهم من غیرهم، ولا یثبت بذلک، التعدیلُ المعتبر، لعدم العبرهٔ بالقرطاس.

وفیه: أنّ الاعتماد علی الکتب الرجالیهٔ،لأجل ثبوت نسبتها إلی مؤلّفیها، لقراءتهم علی تلامیذهم وقراءهٔ هؤلاء علی غیرهم وهکذا، اوبقراءهٔ التّلامیذ علیهم أو بإجازهٔ من المؤلّف علی نقل ما فی الکتاب، وعلی ذلک یکون الکتاب مسموعاً علی المستنبط أو ثابتهٔ نسبته إلی المؤلف .

والحاصل ;أنَّ الکتب إذا ثبتت نسبتها إلی کاتبها عن طریق التواتر والاستفاضهٔ، أو الاطمئنان العقلائی الّذی یعدّ علماً عرفیاً أو الحجّهٔ الشرعیّهٔ،

(۳۷)

یصحّ الاعتماد علیها. ولأجل ذلک تقبل الأقاریر المکتوبهٔ والوصایا المرقومهٔ بخطوط المُقرّ والموصی أو بخطّ غیرهم، إذا دلّت القرائن علی صحّتها، کما إذا ختمت بخاتم المُقرّ والموصی أو غیر ذلک من القرائن. ومن یرفض الکتابهٔ فإنَّما یرفضها فی المشکوک لا فی المعلوم والمطمئنّ منها.

أضف إلی ذلک أنَّ تشریع اعتبار العدالهٔ فی الراوی، یجب أن یکون علی وجه یسهل تحصیلها، ولو کان متعسّراً أو متعذّراً، یکون الاعتبار لغواً والتشریع بلا فائدهٔ.

وعلی هذا فلو کانت العدالهٔ المعتبرهٔ فی رواهٔ الأحادیث، ممکنهٔ التحصیل بالطَّریق المیسور وهو قول الرجالیین فهو، وإلّا فلو لم یکن قولهم حجّهٔ، یکون اعتبارها فیهم أمراً لغواً لتعسّر تحصیلها بغیر هذا الطَّریق.

وللعلّامهٔ المامقانی جواب آخر وهو: أنَّ التزکیهٔ لیست شهادهٔ حتّی یعتبر فیها ما یعتبر فی ذلک، من الأصالهٔ والشفاه وغیرها، وإلّا لما جاز أخذ الأخبار من الأُصول مع أنَّها مأخوذهٔ من الأُصول الأربعمائهٔ، بل المقصود من الرجوع إلی علم الرجال هو التّثبت وتحصیل الظنّ الاطمئنانی الانتظامی الّذی انتظم أُمور العقلاء به فیما یحتاجون إلیه وهویختلف باختلاف الأُمور معاشاً ومعاداً ویختلف فی کلّ منهما باعتبار زیادهٔ الاهتمام ونقصانه .(۱)

وهذا الجواب انما یتمّ علی مذهب من یجعل الرّجوع إلی الکتب الرجالیهٔ من باب جمع القرائن والشّواهد لتحصیل الاطمئنان علی وثاقهٔ الراوی أو صدور الحدیث. وأمّا علی مذهب من یعتبر قولهم حجّهٔ من باب الشَّهادهٔ فلا.

فالحقّ فی الجواب هو التَّفصیل بین المذهبین. فلو اعتبرنا الرجوع الیهم من باب الشّهادهٔ، فالجواب ما ذکرناه. ولو اعتبرناه من باب تحصیل القرائن

---

۱ . تنقیح المقال: ۱ / ۱۷۵، من المقدمهٔ.

(۳۸)

والشواهد علی صدق الراوی وصدور الروایهٔ، فالجواب ما ذکره – قدس سره –.

ثمَّ إنَّ محلَّ البحث فی حجّیهٔ قولهم، إنَّما هو إذا لم یحصل العلم من قولهم أو لم یتحقّق الاطمئنان، وإلّا انحصر الوجه فی قبول قولهم من باب التعّبد، وأما الصورتان الأُولیان، فخارجتان عن محلّ البحث، لأنَّ الأوّل علم قطعیّ، والثانی علم عرفی وحجّهٔ قطعیهٔ وإن لم تکن حجّیته ذاتیهٔ مثل العلم.

الرابع: الخلاف فی معنی العدالهٔ والفسق

الرابع: الخلاف فی معنی العدالهٔ والفسق

إنَّ الخلاف العظیم فی معنی العدالـة والفسق، یمنع من الأخـذ بتعـدیل علماء الرجال بعـد عدم معلومیّة مختار المعدِّل فی معنی العدالة ومخالفته معنا فی المبنی، فإنَّ مختار الشـیخ فی العدالة، أنَّها ظهور الإسـلام، بل ظاهره دعوی کونه مشهوراً، فکیف یعتمد علی تعدیله، من یقول بکون العدالة هی الملکة .

وأجـاب عنه العلاّمـة المامقانی (مضافاً إلی أنَّ مراجعـة علماء الرجال إنَّما هو من باب التبیُن الحاصل علی کلّ حال)، بقوله: إنّ عـدالة مثـل الشـیخ والتفـاته إلی الخلاف فی معنی العدالـة، تقتضـیان ارادته بالعدالـة فیمن أثبت عـدالته من الرواة، العدالـة المتّفق علیها، فإنَّ التألیف والتَّصنیف إذا کان لغیره خصوصاً للعمل به مدی الدَّهر.. فلایبنی علی مذهب خاصّ الا بالتّنبیه علیه .(۱)

توضیحه : أنَّ المؤلّف لو صرَّح بمذهبه فی مجال الجرح والتَّعدیل یؤخذ به، وإن ترک التَّصریح به، فالظّاهر أنَّه یقتفی أثر المشهور فی ذاک المجال وطرق ثبوتهما وغیر ذلک ممّا یتعلّق بهما، إذ لو کان له مذهب خاصّ وراء

---

۱ . تنقیح المقال: ۱ / ۱۷۶، من المقدمة.

(۳۹)

مـذهب المشـهور لوجب علیه التنبیه، حتّی لاـ یکون غـارّاً، لأـنَّ المفروض أنَّ مـا قـام به من العبء فی هـذا المضـمار، لم یکن لنفسـه واسـتفادة شـخصه، بل الظّاهر أنَّه ألّفه لاسـتفادة العموم ومراجعتهم عند الاسـتنباط، فلا بدَّ أن یکون متّفق الاصطلاح مع المشهور، وإلاّ لوجب التّصریح بالخلاف.

یقول المحقّق القمّی فی هذا الصَّدد: والظّاهر أنَّ المصـنِّف لمثل هذه الکتب لا یرید اختصاص مجتهدی زمانه به، حتّی یقال إنَّه صنَّفه للعارفین بطریقته، سیَّما وطریقة أهل العصر من العلماء عدم الرُّجوع إلی کتب معاصریهم من جهة الاستناد غالباً، وإنَّما تنفع المصنَّفات بعـد موت مصـنِّفیها غالباً إذا تباعد الزَّمان. فعمدة مقاصدهم فی تألیف هذه الکتب بقاؤها أبد الدهر وانتفاع من سـیجیء بعدهم منهم، فإذا لوحظ هـذا المعنی منضـمّاً إلی عدالـة المصـنّفین وورعهم وتقواهم وفطانتهم وحـذاقتهم، یظهر أنَّهم أرادوا بما ذکروا من العـدالة المعنی الّذی هو مسـلَّم الکـلّ حتّی ینتفع الکـلّ. واحتمال الغفلـة للمؤلّف عن هـذا المعنی حین التألیف سیّما مع تمادی زمان التألیف والانتفاع به فی حیاته فی غایة البعد(۱).

وهناک قرینـة أُخری علی أنَّهم لا یریـدون من الثقـة، مجرَّد الإسـلام مع عـدم ظهور الفسق، وإلاَّ یلزم توثیق أکثر المسـلمین، ولا مجرَّد حسن الظّاهر، لعدم حصول الوثوق به ما لم یحرز الملکة الرادعة.

قـال العلاّمـة المامقانی: إنَّ هناک قرائن علی أنَّهم أرادوا بالعدالـة معنی الملکـة وهو أنّا وجـدنا علماء الرجال قـد ذکروا فی جملـة من الرواة ما یزید علی ظهور الإسـلام وعدم ظهور الفسق، بل علی حسن الظاهر بمراتب ومع ذلک لم یصرّحوا فیهم بالتعدیل والتوثیق، ألا تری أنَّهم ذکروا فی إبراهیم بن هاشم، أنَّه أوّل من نشر أحادیث الکوفیّین بقم، وهذا یدلّ علی ما هو أقوی من حسن

---

۱ . القوانین: ۱ / ۴۷۴ الباب السادس فی السّنة .

(۴۰)

الظّاهر بمراتب، لأنَّ أهل قم کان من شأنهم عـدم الوثوق بمن یروی عن الضـعفاء، بل کانوا یخرجونه من بلـدهم، فکیف بمن کان هو فی نفسه فاسـقاً أو علی غیر الطَّریقـة الحقَّة. فتحقّق نشـر الأخبـار بینهم یـدلّ علی کمال جلالته ومع ذلک لم یصـرِّح فیه أحـد بالتّوثیق والتّعدیل (۱).

الخامس: تفضیح الناس فی هذا العلم

الخامس: تفضيح الناس فى هذا العلم

إنَّ علم الرجال علم منكر يجب التحرّز عنه، لأنَّ فيه تفضيحاً للنّاس، وقد نهينا عن التجسّس عن معايبهم وأمرنا بالغضّ والتستّر.

وفيه أوّلاً: النقض بباب المرافعات. حيث إنّ للمنكر جرح شاهد المدَّعى وتكذيبه، وبالأمر بذكر المعايب فى مورد الاستشارة، إلى غير ذلك ممّا يجوز فيه الاغتياب.

وثانياً: إنَّ الأحكام الالهيَّة أولى بالتحفّظ من الحقوق الّتى اُشير اليها .

أضف إلى ذلك أنَّه لو كان التفحّص عن الرواة أمراً مرغوباً عنه، فلماذا أمر الله سبحانه بالتثّبت والتبيّن عند سماع الخبر، إذ قال سبحانه: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا)(۲).

والأمر به وإن جاء فى مورد الفاسق، لكنَّه يعمُّ المجهول للتّعليل الوارد فى ذيل الآية (أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) فإنَّ احتمال إصابة القوم بجهالة لا يختصّ بمن علم فسقه، بل يعمّ محتمله كما لا يخفى .

السادس: قول الرجالى وشرائط الشهادة

السادس: قول الرجالى وشرائط الشهادة

لو قلنا باعتبار قول الرجالى من باب الشَّهادة، يجب أن تجتمع فيه

---

۱ . تنقيح المقال: ۱ / ۱۷۶ من المقدمة .

۲ . الحجرات: ۶ .

شرائطها الّتى منها الاعتماد على الحسّ دون الحدس. وهو شرط اتّفق عليه العلماء، ومن المعلوم عدم تحقّق هذا الشَّرط، لعدم تعاصر المعدِّل (بالكسر) والمعدَّل (بالفتح) غالباً.

والجواب أنَّه يشترط فى الشهادة، أن يكون المشهود به أمراً حسّياً أو تكون مبادئه قريبة من الحسّ وإن لم يكن بنفسه حسّياً، وذلك مثل العدالة والشّجاعة فإنَّهما من الأُمور غير الحسيّة، لكن مبادئها حسّية من قبيل الالتزام بالفرائض والنوافل، والاجتناب عن اقتراف الكبائر فى العدالة، وقرع الأبطال فى ميادين الحرب، والاقدام على الأُمور الخطيرة بلا تريُّث واكتراث فى الشجاعة.

وعلى ذلك فكما يمكن إحراز عدالة المعاصر بالمعاشرة، اوبقيام القرائن والشَّواهد على عدالته، أو شهرته وشياعه بين الناس،على نحو يفيد الاطمئنان، فكذلك يمكن إحراز عدالة الراوى غير المعاصر من الاشتهار والشياع والأمارات والقرائن المنقولة متواترة عصراً بعد عصر، المفيدة للقطع واليقين أو الاطمئنان.

ولا ـ شكَّ أنَّ الكشّى والنجاشى والشيخ، بما أنَّهم كانوا يمارسون المحدِّثين والعلماء ـ بطبع الحال ـ كانوا واقفين على أحوال الرواة وخصوصيّاتهم ومكانتهم من حيث الوثاقة والضبط، فلأجل تلك القرائن الواصلة اليهم من مشايخهم وأكابر عصرهم، إلى أن تنتهى إلى عصر الرواة، شهدوا بوثاقة هؤلاء.

وهناك جواب آخر ; وهو أنَّ من المحتمل قوّياً أن تكون شهاداتهم فى حق الرواة، مستندة إلى السَّماع من شيوخهم، إلى أن تنتهى إلى عصر الرواة، وكانت الطّبقة النهائيَّة معاشرة لهم ومخالطة إيّاهم.

وعلى ذلك، لم يكن التَّعديل أو الجرح أمراً ارتجاليّاً، بل كان مستنداً، إمّا إلى القرائن المتواترة والشواهد القطعية المفيدة للعلم بعدالة الراوى أو

ضعفه، أو إلی السَّماع من شیخ إلی شیخ آخر .

وهناک وجه ثالث ; وهو رجوعهم إلی الکتب المؤلفة فی العصور المتقدّمة علیهم، الّتی کان أصحابها معاصرین للرواة ومعاشرین لهم، فإنَّ قسماً مهمّاً من مضامین الأصول الخمسة الرجالیّة، ولیدة تلک الکتب المؤلّفة فی العصور المتقدّمة.

فتبیَّن أنَّ الأعلام المتقدّمین کانوا یعتمدون فی تصریحاتهم بوثاقة الرَّجل، علی الحسّ دون الحدس وذلک بوجوه ثلاثة:

۱. الرجوع إلی الکتب الّتی کانت بأیدیهم من علم الرجال الّتی ثبتت نسبتها إلی مؤلّفیها بالطّرق الصَّحیحة.

۲. السَّماع من کابر عن کابر ومن ثقة عن ثقة.

۳. الاعتماد علی الاستفاضة والاشتهار بین الأصحاب وهذا من أحسن الطّرق وأمتنها، نظیر علمنا بعدالة صاحب الحدائق وصاحب الجواهر والشیخ الأنصاری وغیرهم من المشایخ عن طریق الاستفاضة والاشتهار فی کل جیل وعصر، إلی أن یصل إلی زمان حیاتهم وحینئذ نذعن بوثاقتهم وإن لم تصل الینا بسند خاصّ.

ویدلّ علی ذلک (أی استنادهم إلی الحسّ فی التوثیق) مانقلناه سالفاً عن الشیخ، من أنّا وجدنا الطائفة میَّزت الرجال الناقلة، فوثّقت الثّقات وضعَّفت الضعفاء، وفرَّقوا بین من یعتمد علی حدیثه وروایته، ومن لا یعتمد علی خبره ـ إلی آخر ما ذکره.(۱)

ولاجل أن یقف القارئ علی أنَّ أکثر ما فی الأُصول الخمسة الرجالیة ـ لا جمیعها ـ مستندة إلی شهادة من قبلهم من الاثبات فی کتبهم فی حق الرواة،

---

۱ . لاحظ عدة الأُصول: ۱ / ۳۶۶ .

(۴۳)

نذکر فی المقام أسامی ثلّة من القدماء، قد ألَّفوا فی هذا المضمار، لیقف القارئ علی نماذج من الکتب الرجالیَّة المؤلَّفة قبل الأُصول الخمسة أو معها ولنکتف بالقلیل عن الکثیر.

۱. الشیخ الصدوق أبو جعفر محمَّد بن علیّ بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی (المتوفّی ۳۸۱ هـ)، ترجمه النجاشی (الرقم ۱۰۴۹) وعدَّ من تصانیفه کتاب «المصابیح» فی من روی عن النبی والأئمة- علیهم السلام -وله ایضاکتاب «المشیخة» ذکر فیه مشایخه فی الرجال وهم یزیدون عن مائتی شیخ، طبع فی آخر «من لایحضره الفقیه»(۱) .

۲. الشیخ أبو عبد الله أحمد بن عبد الواحد البزاز المعروف بـ«ابن عبدون» (بضم العین المهملة وسکون الباء الموحدة)، کما فی رجال النجاشی (الرقم ۲۱۱) وبـ«ابن الحاشر» کما فی رجال الشیخ (۲)، والمتوفّی سنة ۴۲۳ هـ وهو من مشایخ الشیخ الطوسی والنجاشی وله کتاب «الفهرس». أشار إلیه الشیخ الطوسی فی الفهرس فی ترجمة إبراهیم بن محمد بن سعید الثقفی (۳).

۳. الشیخ أبو العباس أحمد بن محمد بن سعید المعروف بـ«ابن عقدة» (بضم العین المهملة وسکون القاف، المولود سنة ۲۴۹ هـ والمتوفّی سنة ۳۳۳ هـ) له کتاب «الرجال» وهوکتاب جمع فیه أسامی من روی عن جعفر بن محمد - علیهما السلام -وله کتاب آخر فی هذا المضمار جمع فیه أسماء الرواة عمن تقدم علی الإمام الصّادق من الأئمّة الطاهرین- علیهم السلام -.(۴)

---

۱ . ترجمة الشیخ فی الرجال، فی الصفحة ۴۹۵، الرقم ۲۵ وفی الفهرس «الطبعة الأولی» الصفحة ۱۵۶، تحت الرقم ۶۹۵، وفی «الطبعة الثانیة» الصفحة ۱۸۴، تحت الرقم ۷۰۹ .

۲ . رجال الشیخ: ۴۵۰، ترجمه الشیخ بـ«أحمد بن حمدون».

۳ . الفهرس: ۴ ـ ۶، «الطبعة الأولی»، تحت الرقم ۷ و «الطبعة الثانیة»: ۲۷ ـ ۲۹ .

۴ . ذکره الشیخ فی الرجال: ۴۴، الرقم ۳۰ وفی الفهرس «الطبعة الأولی» ص ۲۸، تحت الرقم ۷۶ ،وفی «الطبعة الثانیة» ص ۵۲، تحت

الرقم ۸۶، وذکر فی رجال النجاشی تحت الرقم ۲۳۳ .

(۴۴)

۴. أحمد بن علی العلویّ العقیقیّ (المتوفی عام ۲۸۰ هـ) له کتاب «تاریخ الرجال» وهو یروی عن أبیه، عن إبراهیم بن هاشم القمی.(۱)

۵. أحمد بن محمّد الجوهری البغدادی، ترجمه النجاشی (الرقم ۲۰۷) والشیخ الطوسی (۲)وتوفّی سنة ۴۰۱ هـ، ومن تصانیفه «الاشتمال فی معرفة الرجال».

۶. الشیخ أبو العباس أحمد بن محمّد بن نوح، ساکن البصرة له کتاب «الرجال الذین رووا عن أبی عبد الله - علیه السلام -» (۳).

۷. أحمد بن محمَّد القمی (المتوفی سنة ۳۵۰ هـ) ترجمه النجاشی (الرقم ۲۲۳)، له کتاب «الطبقات».

۸. أحمد بن محمَّد الکوفی، ترجمه النجاشی (الرقم ۲۳۶) وعدَّ من کتبه کتاب «الممدوحین والمذمومین» (۴).

۹. الحسن بن محبوب السرّاد (بفتح السین المهملة وتشدید الراء) أو الزرّاد (المولود عام ۱۴۹ هـ، والمتوفّی عام ۲۲۴ هـ) روی عن ستّین رجلاً من

---

۱ . ترجمه النجاشی فی رجاله، تحت الرقم ۱۹۶، والشیخ فی الفهرس «الطبعة الأولی» الصفحة ۲۴، تحت الرقم ۶۳، وفی «الطبعة الثانیة» الصفحة ۴۸، تحت الرقم ۷۳، وفی الرجال فی الصفحة ۴۵۳، الرقم ۹۰ .

۲ . رجال الشیخ: ۴۴۹، الرقم ۶۴، والفهرس «الطبعة الأولی» الصفحة ۳۳، تحت الرقم ۸۹، وفی «الطبعة الثانیة» الصفحة ۵۷، تحت الرقم ۹۹ .

۳ . ترجمه الشیخ فی رجاله: ۴۵۶، الرقم ۱۰۸ وفی الفهرس «الطبعة الأولی» الصفحة ۳۷، تحت الرقم ۱۰۷، وفی «الطبعة الثانیة» الصفحة ۶۱، تحت الرقم ۱۱۷ .

۴ . ذکره الشیخ فی الرجال: ۴۵۴، وقال فی الفهرس «الطبعة الأولی» بعد ترجمته فی الصفحة ۲۹، تحت الرقم ۷۸: «توفی سنة ۳۴۶ هـ» ویکون فی «الطبعة الثانیة» من الفهرس فی الصفحة ۵۳، تحت الرقم ۸۸ .

(۴۵)

اصحاب الصادق - علیه السلام -وله کتاب «المشیخة» وکتاب «معرفة رواة الأخبار» (۱) .

۱۰. الفضل بن شاذان، الّذی یُعدُّ من أئمّة علم الرجال وقد توفّی بعد سنة ۲۵۴ هـ، وقیل ۲۶۰ هـ وکان من أصحاب الرضا والجواد والهادی- علیهم السلام -وتوفّی فی أیام العسکری - علیه السلام -(۲) ینقل عنه العلاّمة فی الخلاصة فی القسم الّثانی فی ترجمة «محمد بن سنان» ـ بعد قوله: والوجه عندی التوقّف فیما یرویه ـ «فإنَّ الفضل بن شاذان ـ رحمهما الله ـ قال فی بعض کتبه: إنَّ من الکذّابین المشهورین ابن سنان»(۳).

إلی غیر ذلک من التآلیف للقدماء فی علم الرِّجال وقد جمع أسماءها وما یرجع الیها من الخصوصیّات، المتتبع الشیخ آغا بزرگ الطهرانی فی کتاب أسماه «مصفی المقال فی مصنّفی علم الرجال» (۴).

والحاصل، أنّ التتبّع فی أحوال العلماء المتقدّمین، یشرف الإنسان علی الاذعان والیقین بأنَّ التوثیقات والتضعیفات الواردة فی کتب الأعلام الخمسة وغیرها، یستند إمّا إلی الوجدان فی الکتاب الثّابتة نسبته إلی مؤلّفه، أو إلی النّقل والسّماع، أو إلی الاستفاضة والاشتهار، أو إلی طریق یقرب منها.

---

۱ . راجع رجال الشیخ الطوسی: ۳۴۷، الرقم ۹ والصفحة ۳۷۲، الرقم ۱۱ والفهرس «الطبعة الأولی» الصفحة ۴۶، تحت الرقم ۱۵۱، وفی «الطبعة الثانیة» الصفحة ۷۲، تحت الرقم ۱۶۲ .

۲ . ذکره النجاشی فی رجاله تحت الرقم ۸۴۰ والشیخ فی الفهرس «الطبعة الأولی» الصفحة ۱۲۴، تحت الرقم ۵۵۲، وفی «الطبعة الثانیة» الصفحة ۱۵۰، تحت الرقم ۵۶۴، وفی الرجال فی الصفحة ۴۲۰، الرقم ۱، والصفحة ۴۳۴، الرقم ۲ .

۳ . الخلاصة: ۲۵۱، طبع النجف .

۴ . طبع الکتاب عام ۱۳۷۸ .

(۴۶)

السابع: التوثیق الإجمالی

السابع: التوثیق الإجمالی

إنَّ الغایـة المُتوخّاة من علم الرجال، هو تمییز الثِّقـة عن غیره، فلو کانت هـذه هی الغایـة منه، فقد قام مؤلّف الکتب الأربعة بهذا العمل، فوثَّقـوا رجـال أحـادیثهم واسـناد روایـاتهم علی وجه الاجمـال دون التَّفصـیل، فلـو کـان التَّوثیق التفصـیلی من نظراء النَّجاشـی والشَّیخ وأضـرابهما حجَّة، فالتَّوثیق الاجمالی من الکلینی والصَّدوق والشیخ أیضاً حجَّة، فهؤلاء الأقطاب الثَّلاثة، صحَّحوا رجال أحادیث کتبهم وصرَّحوا فی دیباجتها بصحّة روایاتها.

یقول المحقّق الکاشانی فی المقدّمـة الثانیة من مقدّمات کتابه «الوافی» فی هذا الصَّدد، ما هذا خلاصـته (۱): «إنَّ أرباب الکتب الأربعة قـد شـهدوا علی صـحَّة الروایـات الواردة فیهـا. قـال الکلینی فی أوَّل کتابه فی جواب من التمس منه التَّصـنیف: «وقلت: إنَّک تحبُّ أن یکون عنـدک کتـاب کـاف یجمع من جمیع فنون علم الـدّین مـا یکتفی به المتعلم، ویرجع إلیه المسترشـد، ویأخـذ منه مَنْ یُریـد علم الدین والعمل به بالآثار الصَّحیحة عن الصادقین، والسـنن القائمة الّتی علیها العمل وبها یؤدّی فرض الله وسنّة نبیّه... إلی أن قال – قدس سره –: وقـد یسَّر الله له الحمـد تألیف ما سألت، وأرجو أن یکون بحیث توخَّیت». وقال الصَّدوق فی دیباجة «الفقیه»: «إنّی لم أقصد فیه قصـد المصـنّفین فی إیراد جمیع ما رووه، بل قصـدت إلی إیراد ما أفتی به وأحکم بصـحّته، وأعتقـد فیه أنَّه حجَّة فیما بینی وبین ربی ـ تقدَّس ذکره ـ، وجمیع ما فیه مستخرج من کتب مشهورة علیها المُعوَّل وإلیها المرجع». وذکر الشیخ فی «العدّة» أنَّ جمیع ما أورده فی کتابیه (التهذیب والاستبصار)، إنَّما أخذه من الأُصول المعتمد علیها.

والجواب: أنَّ هذه التَّصریحات أجنبیَّة عمّا نحن بصدده، أعنی وثاقة

---

۱ . الوافی: ۱ / ۱۱، المقدمة الثانیة.

(۴۷)

رواة الکتب الأربعة.

أَمّا أوّلاً: فلأن المشایخ شـهدوا بصحَّة روایات کتبهم، لا بوثاقة رجال روایاتهم، وبین الأمرین بون بعید، وتصحیح الروایات کما یمکن أن یکون مستنداً إلی إحراز وثاقـة رواتهـا، یمکن أن یکون مستنداً إلی القرائن المنفصـلة الّتی صـرّح بها المحقّق البهائی فی «مشـرق الشمسـین» والفیض الکاشانی فی «الوافی» ومع هـذا کیف یمکن القول بأنَّ المشایـخ شـهدوا بوثاقة رواة أحادیث کتبهم؟ والظّاهر کما هو صـریح کلام العَلَمین، أنَّهم اسـتندوا فی التَّصـحیح علی القرائن لا ـ علی وثاقـة الرواة، ویـدلّ علی ذلک ما ذکره الفیض حول هـذه الکلمات، قال – قدس سره –بعد بیان اصطلاح المتأخّرین فی تنویع الحدیث المعتبر: «وسلک هذا المسلک العلاّمة الحلّی – رحمه الله – وهـذا الاصـطلاح لم یکن معروفـاً بین قـدمائنا ـ قـدس الله أرواحهم ـ کمـا هو ظـاهر لمن مـارس کلامـهم، بل کان المتعارف بینهم إطلاق الصـحیح علی کلِّ حـدیث اعتضد بما یقتضـی الاعتماد علیه، واقترن بما یوجب الوثوق به، والرکون إلیه (۱) کوجوده فی کثیر من الأُصول الأربعمائـة المشـهورة المتداولـة بینهم الّتی نقلوها عن مشایخهم بطرقهم المتّصـلة بأصـحاب العصـمة– علیهم السـلام –(۲)

وكتكرّره فى أصل أو أصلين منها فصاعداً بطرق مختلفة ـ وأسانيد عديدة معتبرة (۳) وكوجوده فى أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعة الّذين أجمعوا على تصديقهم، كزرارة ومحمَّد بن مسلم والفضيل بن يسار (۴)، أو على تصحيح مايصحّ عنهم، كصفوان بن يحيى، ويونس بن عبد الرّحمن، وأحمد بن محمَّد بن أبى نصر البزنطى (۵)، أو العمل بروايتهم، كعمار الساباطى ونظرائه (۶) وكاندراجه فى أحد الكتب الّتى عرضت على أحد الأئمّة المعصومين- عليهم السلام -فأثنوا على مؤلّفيها، ككتاب عبيد الله الحلبى الّذى عرض على الصّادق - عليه السلام -وكتابى يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكرى - عليه السلام -(۷) وكأخذه من أحد الكتب الّتى شاع

(۴۸)

بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها، سواء كان مؤلّفوها من الإماميّة، ككتاب الصَّلاة لحريز بن عبد الله السجستانى وكتب ابنى سعيد، وعلىّ بن مهزيار، أو من غير الإماميّة، ككتاب حفص بن غياث القاضى، والحسين بن عبيد الله السعدى، وكتاب القبلة لعلى بن الحسن الطاطرى... إلى أن قال: فحكموا بصحَّة حديث بعض الرواة من غير الإماميّة كعلىّ بن محمد بن رياح وغيره لما لاح لهم من القرائن المقتضية للوثوق بهم والاعتماد عليهم، وإن لم يكونوا فى عداد الجماعة الَّذين انعقد الاجماع على تصحيح ما يصحّ عنهم.. إلى أن قال: فإن كانوا لا يعتمدون على شهادتهم بصحَّة كتبهم فلا يعتمدوا على شهادتهم وشهادة أمثالهم من الجرح والتعديل إلى أن قال: نعم، إذا تعارض الخبران المعتمد عليهما على طريقة القدماء فاحتجنا إلى الترَّجيح بينهما، فعلينا أن نرجع إلى حال رواتهما فى الجرح والتعَّديل المنقولين عن المشايخ فيهم ونبنى الحكم على ذلك كما اُشير إليه فى الأخبار الواردة فى التراجيح بقولهم- عليهم السلام -«فالحكم ما حكم به أعدلهما وأورعهما واصدقهما فى الحديث» وهو أحد وجوه التّراجيح المنصوص عليها، وهذا هو عمدة الأسباب الباعثة لنا على ذكر الأسانيد فى هذا الكتاب»(۱).

وثانياً: سلَّمنا أنَّ منشأ حكمهم بصحَّتها هو الحكم بوثاقة رواتها، لكن من أين نعلم أنَّهم استندوا فى توثيقهم إلى الحسِّ، إذ من البعيد أن يستندوا فى توثيق هذا العدد الهائل من الرواة الواردة فى هذه الكتب إلى الحسّ، بل من المحتمل قويّاً، أنَّهم استندوا إلى القرائن الّتى يستنبط وثاقتهم منها، ومثله يكون حجَّة للمستنبط ولمن يكون مثله فى حصول القرائن.

وثالثاً: نفترض كونهم مستندين فى توثيق الرُّواة إلى الحسِّ، ولكنَّ الأخذ بقولهم إنَّما يصحّ لو لم تظهر كثرة أخطائهم، فإنَّ كثرتها تسقط قول

---

۱ . الوافى: ۱ / ۱۱ ـ ۱۲، المقدمة الثانية.

(۴۹)

المخبر عن الحجّية فى الإخبار عن حسٍّ أيضاً، فكيف فى الاخبار عن حدس. مثلاً إنَّ كثيراً من رواة الكافى ضعّفهم النجاشى والشيخ، فمع هذه المعارضة الكثيرة يسقط قوله عن الحجّية. نعم، إن كانت قليلة لكان لاعتبار قوله وجه. وإنَّ الشيخ قد ضعَّف كثيراً من رجال «التهذيب والاستبصار» فى رجاله وفهرسه، فكيف يمكن أن يعتمد على ذلك التَّصحيح.

فظهر أنَّه لا ـ مناص عن القول بالحاجة إلى علم الرجال وملاحظة أسناد الروايات، وأنَّ مثل هذه الشهادات لا تقوم مكان توثيق رواة تلك الكتب.

الثامن: شهادة المشايخ الثلاثة

الثامن: شهادة المشايخ الثلاثة

إذا شهد المشايخ الثلاثة على صحَّة روايات كتبهم، وأنَّها صادرة عن الأئمّة بالقرائن الّتى أشار إليه المحقّق الفيض، فهل يمكن

الاعتماد فی هذا المورد علی خبر العدل أو لا ؟

الجواب: أنَّ خبر العدل وشهادته إنَّما یکون حجَّة إذا أخبر عن الشَّیء عن حسٍّ لا عن حدس، والاخبار عنه بالحدس لا یکون حجَّة إلاّ علی نفس المخبر، ولا یعدو غیره إلاّ فی موارد نادرة، کالمفتی بالنّسبة إلی المستفتی. وإخبار هؤلاء عن الصُّدور إخبار عن حدس لا عن حسٍّ.

توضیح ذلک ; أنَّ احتمال الخلاف والوهم فی کلام العادل ینشأ من أحد أمرین:

الأوّل: التعمُّد فی الکذب وهو مرتفع بعدالته.

الثانی: احتمال الخطأ والاشتباه وهو مرتفع بالأصل العقلائی المسلَّم بینهم من أصالة عدم الخطأ والاشتباه، لکن ذاک الأصل عند العقلاء مختصٌّ بما إذا أخبر بالشیء عن حسٍّ، کما إذا أبصر وسمع، لا ما إذا أخبر عنه عن حدس، واحتمال الخطأ فی الإبصار والسَّمع مرتفع بالأصل المسلَّم بین العقلاء، وأمّا احتمال الخطأ فی الحدس والانتقال من المقدّمة إلی النتیجة،

(۵۰)

فلیس هنا أصل یرفعه، ولأجل ذلک لا یکون قول المحدس حجَّة الا لنفسه.

والمقام من هذا القبیل، فإنَّ المشایخ لم یروا بأعینهم ولم یسمعوا بآذانهم صدور روایات کتبهم، وتنطّق أئمّتهم بها، وإنَّما انتقلوا إلیه عن قرائن وشواهد جرَّتهم إلی الاطمئنان بالصّدور، وهو إخبار عن الشیء بالحدس، ولا یجری فی مثله أصالة عدم الخطأ ولایکون حجَّة فی حق الغیر.

وإن شئت قلت: لیس الانتقال من تلک القرائن إلی صحَّة الروایات وصدورها أمراً یشترک فیه الجمیع أو الأغلب من النّاس، بل هو أمر تختلف فیه الأنظار بکثیر، فرُبَّ إنسان تورثه تلک القرائن اطمئناناً فی مقابل إنسان آخر، لا تفیده إلاّ الظنَّ الضعیف بالصحَّة والصدور، فإذن کیف یمکن حصول الاطمئنان لأغلب النّاس بصدور جمیع روایات الکتب الأربعة الّتی یناهز عددها ثلاثین ألف حدیث، ولیس الإخبار عن صحَّتها کالاخبار عن عدالة إنسان أو شجاعته، فإنَّ لهما مبادئ خاصَّة معلومة، یشترک فی الانتقال عنها إلی ذینک الوصفین أغلب الناس أو جمیعهم، فیکون قول المخبر عنهما حجَّة وإن کان الإخبار عن حدس، لأنَّه ینتهی إلی مبادئ محسوسة، وهی ملموسة لکلّ من أراد أن یتفحَّص عن أ+وال الإنسان. ولا یلحق به الإخبار عن صحَّة تلک الروایات، مستنداً إلی تلک القرائن الّتی یختلف الناس فی الانتقال عنها إلی الصحَّة إلی حدٍّ ربَّما لا تفید لبعض الناس إلاّ الظّنَّ الضَّعیف. ولیس کلُّ القرائن من قبیل وجود الحدیث فی کتاب عرض علی الإمام ونظیره، حتّی یقال إنَّها من القرائن الحسیّة، بل أکثرها قرائن حدسیة.

فان قلت: فلو کان إخبارهم عن صحَّة کتبهم حجَّة لأنفسهم دون غیرهم، فما هو الوجه فی ذکر هذه الشهادات فی دیباجتها؟

قلت: إنَّ الفائدة لا تنحصر فی العمل بها، بل یکفی فیها کون هذا الإخبار باعثاً وحافزاً إلی تحریک الغیر لتحصیل القرائن والشواهد، لعلَّه یقف

(۵۱)

أیضاً علی مثل ما وقف علیه المؤلِّف وهو جزء علَّة لتحصیل الرُّکون لا تمامها.

ویشهد بذلک أنَّهم مع ذاک التَّصدیق، نقلوا الروایات بإسنادها حتّی یتدبَّر الآخرون فی ما ینقلونه ویعملوا بما صحَّ لدیهم، ولو کانت شهادتهم علی الصحَّة حجَّة علی الکلّ، لما کان وجه لتحمّل ذاک العبء الثقیل، أعنی نقل الروایات بإسنادها. کلّ ذلک یعرب عن أنَّ المرمی الوحید فی نقل تلک التصحیحات، هو إقناع أنفسهم وإلفات الغیر إلیها حتّی یقوم بنفس ما قام به المؤلّفون ولعلَّه یحصِّل ما حصَّلوه.

(۵۲)

(۵۳)

الفصل الثالث المصادر الاولیة لعلم الرجال

الفصل الثالث

المصادر الاولیة لعلم الرجال

۱ـ الاصول الرجالیة الثمانیة.

۲ـ رجال ابن الغضائری.

(۵۴)

(۵۵)

الاصول الرجالیة الثمانیة

الاصول الرجالیة الثمانیة

* رجال الکشی.

* فهرس النجاشی.

* رجال الشیخ وفهرسه.

* رجال البرقی.

* رسالة أبی غالب الزراری.

* مشیخة الصدوق.

* مشیخة الشیخ الطوسی.

(۵۶)

(۵۷)

اهتم علماء الشیعة من عصر التابعین الی یومنا هذا بعلم الرجال، فألفوا معاجم تتکفل لبیان أحوال الرواة وبیان وثاقتهم أو ضعفهم، وأول تألیف ظهر لهم فی أوائل النصف الثانی من القرن الاول هو کتاب «عبید الله بن أبی رافع» کاتب أمیر المؤمنین- علیه السلام -، حیث دون أسماء الصحابة الذین شایعوا علیاً وحضروا حروبه وقاتلوا معه فی البصرة وصفین والنهروان، وهو مع ذلک کتاب تاریخ ووقائع.

وألف عبدالله بن جبلة الکنانی (المتوفی عام ۲۱۹ هـ) وابن فضّال وابن محبوب وغیرهم فی القرن الثانی الی أوائل القرن الثالث، کتباً فی هذا المضمار، واستمر تدوین الرجال الی أواخر القرن الرابع.

ومن المأسوف علیه، أنه لم تصل هذه الکتب الینا، وانما الموجود عندنا ـ وهو الذی یعد الیوم اصول الکتب الرجالیة (۱) ـ ما دوّن فی القرنین الرابع والخامس، والیک بیان تلک الکتب والاصول التی علیها مدار علم الرجال، والیک اسماؤها وأسماء مؤلفیها وبیان خصوصیات مؤلفاتهم.

---

۱ . المعروف أن الاصول الرجالیة اربعة أو خمسة بزیادة رجال البرقی، لکن عدها ثمانیة بلحاظ أن الجمیع من تراث القدماء، وان کان بینها تفاوت فی الوزن والقیمة، فلاحظ.

(۵۸)

۱ـ رجال الکشّی

۱ـ رجال الکشّی

هو تألیف محمد بن عمر بن عبد العزیز المعروف بالکشّی، والکشّ ـ بالفتح والتشدید ـ بلد معروف علی مراحل من سمرقند، خرج منه کثیر من مشایخنا وعلمائنا، غیر أن النجاشی ضبطه بضم الکاف، ولکن الفاضل المهندس البرجندی ضبطه فی کتابه المعروف «مساحة الارض والبلدان والاقالیم» بفتح الکاف وتشدید الشین، وقال: «بلد من بلاد ما وراء النهر وهو ثلاثة فراسخ فی ثلاثة فراسخ».

وعلی کل تقدیر ;فالکشی من عیون الثقات والعلماء والاثبات. قال النجاشی: «محمد بن عمر بن عبد العزیز الکشی أبو عمرو، کان ثقة عیناً وروی عن الضعفاء کثیراً، وصحب العیاشی وأخذ عنه وتخرج علیه وفی داره التی کانت مرتعاً للشیعة وأهل العلم. له کتاب الرجال، کثیر العلم وفیه أغلاط کثیرة»(۱).

وقال الشیخ فی الفهرست: «ثقة بصیر بالاخبار والرجال، حسن الاعتقاد، له کتاب الرجال» (۲).

وقال فی رجاله: «ثقة بصیر بالرجال والأخبار، مستقیم المذهب»(۳).

وأما اُستاذه العیّاشی أبو النَّضر محمّد بن مسعود بن محمّد بن عیّاش السلمی السمرقندی المعروف بالعیّاشی، فهو ثقة صدوق عین من عیون هذه الطائفة... قال لنا أبو جعفر الزاهد: أنفق أبو النَّضر علی العلم والحدیث ترکة أبیه وسائرها وکانت ثلاثمائة ألف دینار وکانت داره کالمسجد بین ناسخ أو

---

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۱۰۱۸.

۲ . فهرس الشیخ «الطبعة الاولی» الصفحة ۱۴۱، الرقم ۶۰۴، و: «الطبعة الثانیة»، الصفحة ۱۶۷ الرقم ۶۱۵.

۳ . رجال الشیخ: ۴۹۷.

(۵۹)

مقابل أو قارئ أو معلِّق، مملوءة من الناس(۱) وله کتب تتجاوز علی مائتین.

قد أسمی الکشّی کتابه الرجال بـ«معرفة الرجال» کما یظهر من الشّیخ فی ترجمة أحمد بن داود بن سعید الفزاری(۲).

وربَّما یقال بأنه أسماه بـ«معرفة الناقلین عن الأئمة الصادقین» أو «معرفة الناقلین» فقط، وقد کان هذا الکتاب موجوداً عند السید ابن طاووس، لأنه تصدّی بترتیب هذا الکتاب وتبویبه وضمِّه الی کتب أُخری من الکتب الرجالیَّة وأسماه بـ«حلّ الاشکال فی معرفة الرجال» وکان موجوداً عند الشهید الثانی، ولکن الموجود من کتاب الکشّی فی هذه الاعصار، هو الذی اختصره الشیخ مسقطاً منه الزوائد، واسماه بـ«اختیار الرجال»، وقد عدَّه الشیخ من جملة کتبه، وعلی کل تقدیر فهذا الکتاب طبع فی الهند وغیره، وطبع فی النجف الاشرف وقد فهرس الناشر أسماء الرواة علی ترتیب حروف المعجم. وقام اخیراً المتتبع المحقق الشیخ حسن المصطفوی بتحقیقه تحقیقاً رائعاً وفهرس له فهارس قیّمة ـ شکر الله مساعیه ـ

کیفیة تهذیب رجال الکشی

قال القهبائی: «إن الاصل کان فی رجال العامة والخاصة فاختار منه الشیخ، الخاصة»(۳).

والّظاهر عدم تمامیّته، لأنه ذکر فیه جمعاً من العامة رووا عن ائمّتنا

---

۱ . راجع رجال النجاشی: الرقم ۹۴۴.

۲ . ذکره فی «ترتیب رجال الکشی» الذی رتب فیه «اختیار معرفة الرجال» للشیخ علی حروف التهجی، والکتاب غیر مطبوع بعد، والنسخة الموجودة بخط المؤلف عند المحقق التستری دام ظله.

۳ . راجع فهرس الشیخ: «الطبعة الاولی» الصفحة ۳۴، الرقم ۹۰، و: «الطبعة الثانیة» الصفحة ۵۸، الرقم ۱۰۰.

(۶۰)

کمحمد بن اسحاق، ومحمد بن المنکدر، وعمرو بن خالد، وعمرو بن جمیع، وعمرو بن قیس، وحفص بن غیاث، والحسین بن علوان، وعبد الملک بن جریج، وقیس بن الربیع، ومسعدة بن صدقة، وعباد بن صهیب، وأبی المقدام، وکثیر النوا، ویوسف بن الحرث، وعبد الله البرقی (۱).

والظاهر أن تنقیحه کان بصورة تجریده عن الهفوات والاشتباهات التی یظهر من النجاشی وجودها فیه.

ان الخصوصیة التی تمیز هذا الکتاب عن سائر ما ألف فی هذا المضمار عبارة عن التر کیز علی نقل الروایات المربوطة بالرواة التی یقدر القارىء بالامعان فیها علی تمییز الثقة عن الضعیف وقد ألفه علی نهج الطبقات مبتدءاً بأصحاب الرسول والوصی الی أن یصل الی أصحاب الهادی والعسکری - علیهما السلام - ثم الی الذین یلونهم وهو بین الشیعة کطبقات ابن سعد بین السنة.

۲ـ رجال النجاشی

۲ـ رجال النجاشی

هو تألیف الثبت البصیر الشیخ أبی العباس (۲) أحمد بن علی بن أحمد بن العباس، الشهیر بالنجاسی، وقد ترجم نفسه فی نفس الکتاب وقال: «أحمد بن علی بن أحمد بن العباس بن محمد بن عبد الله بن إبراهیم بن محمد بن عبد الله بن النجاشی، الذی ولی الاهواز وکتب الی أبی عبد الله - علیه السلام -یسأله وکتب الیه رسالة عبد الله بن النجاشی المعروفة(۳) ولم یر لأبی عبدالله - علیه السلام - مصنَّف غیره.

---

۱ . قاموس الرجال: ۱ / ۱۷.

۲ . یکنی بـ«أبی العباس» تارة وبـ«أبی الحسین» اخری.

۳ . هذه الرسالة مرویة فی کشف الریبة ونقلها فی الوسائل فی کتاب التجارة، لاحظ: الجزء ۱۲، الباب ۴۹ من أبواب ما یکتسب به.

(۶۱)

مصنف هذا الکتابله کتاب «الجمعة وما ورد فیه من الاعمال»، وکتاب «الکوفة وما فیها من الاثار والفضائل»، وکتاب «أنساب بنی نصر بن قعین وأیامهم وأشعارهم»،وکتاب «مختصر الانوار» و« مواضع النجوم التی سمتها العرب» (۱).

وقد ذکر فی دیباجة الکتاب الحوافز التی دعته الی تألیف فهرسه وقال: «فأنی وقفت علی ما ذکره السید الشریف ـ أطال الله بقاه وأدام توفیقه ـ من تعییر قوم من مخالفینا أنه لاـ سلف لکم ولا مصنف، وهذا قول من لا علم له بالناس. ولا وقف علی أخبارهم، ولا عرف منازلهم وتاریخ أخبار أهل العلم، ولا لقی أحداً فیعرف منه ولا حجة علینا لمن لا یعلم ولا عرف، وقد جمعت من ذلک ما استطعته ولم أبلغ غایته، لعدم أکثر الکتب وانما ذکرت ذلک عذراً الی من وقع الیه کتاب لم أذکره... الی أن قال: علی أن لاصحابنا(رحمهم الله) فی بعض هذا الفن کتباً لیست مستغرقة لجمیع ما رسم، وأرجو أن یأتی فی ذلک علی ما رسم وحُدِّ ان شاء الله، وذکرت لکل رجل طریقاً واحداً حتی لا یکثر الطرق فیخرج عن الغرض (۲).

اقول: الرجل نقاد هذا الفن ومن أجلائه وأعیانه، وحاز قصب السبق فی میدانه، قال العلاّمة فی الخلاصة: «ثقة معتمد علیه، له کتاب الرجال نقلنا منه فی کتابنا هذا وغیره أشیاء کثیرة، وتوفی بمطیر آباد فی جمادی الاولی سنة خمسین واربعمائة وکان مولده فی صفر سنة اثنتین وسبعین وثلاثمائة (۳).

وقد اعتمد علیه المحقق فی کتاب المعتبر. فقد قال فی غسالة ماء الحمام: «وابن جمهور ضعیف جداً ذلک النجاشی فی کتاب الرجال»(۴).

۱ . رجال النجاسی: الرقم ۲۵۳.

۲ . رجال النجاشی: ۳.

۳ . رجال العلامة: ۲۰ ـ ۲۱، طبعة النجف.

۴ . المعتبر: ۱ / ۹۲.

(۶۲)

وأطراه کل من تعرض له، فهو أبو عذر هذا الامر وسابق حلبته کما لا یخفی، ولکتابه هذا امتیازات نشیر الیها:

الاول: اختصاصه برجال الشیعة کما ذکر فی مقدمته، ولا یذکر من غیر الشیعی إلّا إذا کان عامیاً روی عنا، أو صنف لنا فیذکره مع التنبیه علیه، کالمدائنی والطبری وکذا فی شیعی غیر امامی فیصرح کثیراً وقد یسکت.

الثانی: تعرضه لجرح الرواة وتعدیلهم غالباً استقلالاً أو استطراداً، ورب رجل وثقه فی ضمن ترجمة الغیر، وربما أعرض عن التعرض بشیء من الوثاقة والضعف فی حق بعض من ترجمهم.

نعم، ربما یقال: کل من أهمل فیه القول فذلک آیة ان الرجل عنده سالم عن کل مغمز ومطعن، ولکنه غیر ثابت، حیث ان کتابه لیس الا مجرد فهرس لمن صنف من الشیعة أو صنف لهم دون الممدوحین والمذمومین، ولیس یجب علی مؤلف حول الرجال، أن یتعرض للمدح والذم، فسکوته لیس دلیلاً علی المدح ولا علی کونه شیعیاً امامیاً، وان کان الکتاب موضوعاً لبیان الشیعة أو من صنف لهم، لکن الاخیر (عدم دلالته علی کونه شیعیاً امامیاً) موضع تأمل، لتصریحه بأن الکتاب لبیان تآلیف الاصحاب ومصنفاتهم، فما دام لم یصرح بالخلاف یکون الاصل کونه امامیاً.

الثالث: تثّبته فی مقالاته وتأمله فی افاداته، والمعروف أنه أثبت علماء الرجال وأضبطهم واضبط من الشیخ والعلّامة، لان البناء علی کثرة التألیف یقتضی قلة التأمل. وهذا الکلام وان کان غیر خال عن التأمل لکنه جار علی الغالب.

الرابع: سعة معرفته بهذا الفن، وکثرة اطلاعه بالاشخاص، وما یتعلق بهم من الاوصاف والانساب وما یجری مجراهما، ومن تتبع کلامه عند ذکر الاشخاص یقف علی نهایة معرفته بأحوال الرجال وشدة احاطته بما یتعلق بهذا

(۶۳)

المجال من جهة معاصرته ومعاشرته لغیر واحد منهم، کما یشهد استطراقه ذکر امور لا یطلع علیها الا المصاحب ولا یعرفها غیر المراقب الواجد (۱).

وقد حصل له هذا الاطلاع الواسع بصحبته کثیراً من العارفین بالرجال کالشیخ أحمد بن الحسین الغضائری، والشیخ أحمد بن علی بن عباس بن نوح السیرافی (۲)، وأحمد بن محمد «ابن الجندی» (۳)، وابی الفرج محمد بن علی بن یعقوب بن اسحاق بن ابی قرة الکاتب (۴)، وغیره من نقاد هذا الفن وأجلائه (۵).

الخامس: أنه ألف فهرسه بعد فهرس الشیخ الطوسی بشهادة أنه ترجمه وذکر فیه فهرس الشیخ (۶)والسابر فی فهرس النجاشی یقف علی أنه کان ناظراً لفهرس معاصره ولعل بعض ما جاء فیه ـ مخالفاً لما فی فهرس الشیخ ـ کان لغایة التصحیح، وکان المحقق البروجردی – قدس سره –یعتقد بأن فهرس النجاشی کالذیل لفهرس الشیخ.

وأخیراً نقول: إن المعروف فی وفاته هو أنه توفّی عام ۴۵۰ هـ ونص علیه العلّامة فی خلاصته، لکن القارئ یجد فی طیّات الکتاب أنه أرخ فیه وفاة محمد بن الحسن بن حمزة الجعفری عام ۴۶۳ هـ (۷). ولازم ذلک أن یکون حیّاً الی هذه السنة، ومن المحتمل أن تکون الزیادة من النسّاخ أو القرّاء، وکانت

۱ . لاحظ ترجمهٔ سلیمان بن خالد، الرقم ۴۸۴، وترجمهٔ سلامهٔ بن محمد، الرقم ۵۱۴، فی نفس الکتاب تجد مدی اطلاعه علی أحوال الرجال.

۲ . رجال النجاشی: الرقم ۱۰۹.

۳ . قال فی رجاله بالرقم ۲۰۶: أحمد بن محمد بن عمران بن موسی، ابو الحسن المعروف بـ«ابن الجندی » استاذنا- رحمه الله -الحقنا بالشیوخ فی زمانه.

۴ . لاحظ رجال النجاشی: الرقم ۱۰۶۶

۵ . لاحظ سماء المقال: ۱ / ۵۹ ـ ۶۶.

۶ . لاحظ رجال النجاشی: الرقم ۱۰۶۸.

۷ . لاحظ رجال النجاشی: الرقم ۱۰۷۰.

(۶۴)

الزیادهٔ فی الحاشیهٔ، ثمَّ أدخلها المتأخرون من النساخ فی المتن زاعمین أنه منه کما اتفق ذلک فی غیر مورد.

ثم إن الشیخ النجاشی قد ترجم عدَّهٔ من الرواهٔ ووثقهم فی غیر تراجمهم، کما أنه لم یترجم عدَّهٔ من الرواهٔ مستقلا، ولکن وثقهم فی تراجم غیرهم، ولاجل اکمال البحث عقدنا العنوانین التالیین لئلاً یفوت القارئ فهرس الموثوقین فی تراجم غیرهم:

الأول: من لهم تراجم ولکن وثّقوا فی تراجم غیرهم.

۱ـ أحمد بن محمد بن محمد بن سلیمان الزراری، وثقه فی ترجمهٔ جعفر بن محمد بن مالک (الرقم ۳۱۳).

۲ـ سلمهٔ بن محمد بن عبدالله الخزاعی، وثَّقه فی ترجمهٔ أخیه منصور بن محمد (الرقم ۱۰۹۹).

۳ـ شهاب بن عبد ربه الاسدی، وثقه فی ترجمهٔ ابن أخیه اسماعیل بن عبد الخالق (الرقم ۵۰).

۴ـ صالح بن خالد المحاملی الکناسی، وثَّقه فی باب الکُنی فی ترجمهٔ ابی شعیب المحاملی (الرقم ۱۲۴۰).

۵ـ عمرو بن منهال بن مقلاص القیسی، وثَّقه فی ترجمهٔ ابنه حسن بن عمرو بن منهال (الرقم ۱۳۳).

۶ـ محمد بن عطیهٔ الحناط، وثقه فی ترجمهٔ أخیه الحسن بن عطیهٔ الحناط (الرقم ۹۳).

۷ـ محمد بن همام بن سهیل الاسکافی، وثقه فی ترجمهٔ جعفر بن محمد بن مالک الفزاری (الرقم ۳۱۳).

الثانی: من لیس لهم ترجمهٔ ولکن وثَّقوا فی تراجم الغیر:

(۶۵)

۱ـ أحمد بن محمد بن الهیثم العجلی، وثقه فی ترجمهٔ ابنه الحسن (الرقم ۱۵۱).

۲ـ اسد بن اعفر المصری، وثقه فی ترجمهٔ ابنه داود (الرقم ۴۱۴).

۳ـ اسماعیل بن أبی السمال الاسدی، وثقه فی ترجمهٔ أخیه إبراهیم (الرقم ۳۰).

۴ـ اسماعیل بن الفضل بن یعقوب النوفلی، وثقه فی ترجمهٔ ابن أخیه الحسین بن محمد بن الفضل (الرقم ۱۳۱).

۵ـ جعفر بن إبراهیم الطالبی الجعفری، وثقه فی ترجمهٔ ابنه سلیمان (الرقم ۴۸۳).

۶ـ حسن بن ابی سارهٔ الرواسی، وثقه فی ترجمهٔ ابنه محمد (الرقم ۸۸۳).

۷ـ حسن بن شجرهٔ بن میمون الکندی، وثقه فی ترجمهٔ اخیه علی (الرقم ۷۲۰).

۸ـ حسن بن علوان الکلبی، وثقه فی ترجمهٔ اخیه الحسین (الرقم ۱۱۶).

۹ـ حسن بن محمد بن خالد الطیالسی، وثقه فی ترجمهٔ اخیه عبد الله (الرقم ۵۷۲).

۱۰ـ حفص بن سابور الزیّات، وثقه فی ترجمهٔ اخیه بسطام (الرقم ۲۸۰).

۱۱ـ حفص بن سالم، وثقه فی ترجمهٔ أخیه عمر (الرقم ۷۵۸).

۱۲ـ حیّان بن علی العنزی، وثقه فی ترجمهٔ أخیه مندل (الرقم ۱۱۳۱).

(۶۶)

۱۳ـ زکریا بن سابور الزیات، وثقه فی ترجمهٔ أخیه بسطام (الرقم ۲۸۰).

۱۴ـ زیاد بن سابور الزیّات، وثقه فی ترجمهٔ أخیه بسطام (الرقم ۲۸۰).

۱۵ـ زیاد بن أبی الجعد الاشجعی، وثقه فی ترجمهٔ ابن ابنه رافع ابن سلمهٔ (الرقم ۴۴۷).

۱۶ـ زیاد بن سوقهٔ العمری، وثقه فی ترجمهٔ أخیه حفص (الرقم ۳۴۸).

۱۷ـ سلمهٔ بن زیاد بن أبی الجعد الاشجعی، وثقه فی ترجمهٔ ابنه رافع (الرقم ۴۴۷).

۱۸ـ شجرهٔ بن میمون بن ابی أراکهٔ الکندی، وثقه فی ترجمهٔ ابنه علی (الرقم ۷۲۰).

۱۹ـ صباح بن موسی الساباطی، وثقه فی ترجمهٔ أخیه عمار (الرقم ۷۷۹).

۲۰ـ عبد الاعلی بن علی أبی شعبهٔ الحلبی، وثقه فی تراجم ابن عمه أحمد بن عمر (الرقم ۲۴۵) وأخویه عبیدالله (الرقم ۶۱۲) ومحمد (الرقم ۸۸۵).

۲۱ـ عبد الخالق بن عبد ربه الاسدی، وثقه فی ترجمهٔ ابنه اسماعیل (الرقم ۵۰).

۲۲ـ عبد الرحمن بن أبی عبدالله البصری، وثقه فی ترجمهٔ ابن ابنه اسماعیل بن همام (الرقم ۶۲).

۲۳ـ عبد الرحیم بن عبد ربه الاسدی، وثقه فی ترجمهٔ ابن اخیه اسماعیل بن عبد الخالق (الرقم ۵۰).

۲۴ـ عبدالله بن رباط البجلی، وثقه فی ترجمهٔ ابنه محمد (الرقم ۹۵۵).

(۶۷)

۲۵ـ عبدالله بن عثمان بن عمرو الفزاری، وثقه فی ترجمهٔ أخیه حمّاد (الرقم ۳۷۱).

۲۶ـ عبد الملک بن سعید الکنانی، وثقه فی ترجمهٔ أخیه عبدالله (الرقم ۵۶۵).

۲۷ـ عبد الملک بن عتبهٔ النخعی، وثقه فی ترجمهٔ عبد الملک بن عتبهٔ الهاشمی (الرقم ۶۳۵).

۲۸ـ علی بن ابی شعبهٔ الحلبی، وثقه فی ترجمهٔ ابنه عبیدالله (الرقم ۶۱۲).

۲۹ـ علی بن بشیر، وثقه فی ترجمهٔ أخیه محمد (الرقم ۹۲۷).

۳۰ـ علی بن عطیهٔ الحناط، وثقه فی ترجمهٔ أخیه الحسن (الرقم ۹۳).

۳۱ـ عمران بن علی بن ابی شعبهٔ الحلبی، وثقه فی تراجم ابن عمه أحمد بن عمر (الرقم ۲۴۵) وأخویه عبید الله (الرقم ۶۱۲) ومحمد (الرقم ۸۸۵).

۳۲ـ عمر بن ابی شعبهٔ الحلبی، وثقه فی ترجمهٔ ابن اخیه عبیدالله بن علی (الرقم ۶۱۲).

۳۳ـ عمرو بن مروان الیشکری، وثقه فی ترجمهٔ أخیه عمّار (الرقم ۷۸۰).

۳۴ـ قیس بن موسی الساباطی، وثقه فی ترجمهٔ أخیه عمّار (الرقم ۷۷۹).

۳۵ـ أبو خالد، محمد بن مهاجر بن عبید الأزدی، وثقه فی ترجمهٔ ابنه اسماعیل (الرقم ۴۶).

(۶۸)

۳۶ـ محمد بن الهیثم العجلی، وثقه فی ترجمهٔ ابن ابنه الحسن بن أحمد (الرقم ۱۵۱).

۳۷ـ محمد بن سوقهٔ العمری، وثقه فی ترجمهٔ أخیه حفص (الرقم ۳۴۸).

۳۸ـ معاذ بن مسلم بن أبی سارهٔ، وثقه فی ترجمهٔ ابن عمّه محمد بن الحسن (الرقم ۸۸۳).

۳۹ـ همّام بن عبد الرحمن بن میمون البصری، وثقه فی ترجمهٔ ابنه اسماعیل (الرقم ۶۲).

۴۰ـ یعقوب بن إلیاس بن عمرو البجلی، وثقه فی ترجمهٔ اخیه عمرو (الرقم ۷۷۲).

۴۱ـ ابو الجعد الاشجعی، وثقه فی ترجمهٔ ابن حفیده رافع بن سلمهٔ بن زیاد (الرقم ۴۴۷).

۴۲ـ ابو شعبهٔ الحلبی، وثَّقه فی ترجمهٔ ابن ابنه عبیدالله بن علی (الرقم ۶۱۲).

۴۳ـ ابو عامر بن جناح الأزدی، وثقه فی ترجمهٔ اخیه سعید (الرقم ۵۱۲).

۳ـ رجال الشیخ

۳ـ رجال الشیخ

تألیف الشیخ محمد بن الحسن الطوسی (المولود عام ۳۸۵ هـ والمتوفّی عام ۴۶۰ هـ) فقد جمع فی کتابه «أصحاب النبی – صلی الله علیه وآله وسلم –والائمهٔ– علیهم السلام –» حسب ترتیب عصورهم.

یقول المحقّق التستری ـ دام ظله ـ: «إن مسلک الشیخ فی رجاله یغایر

(۶۹)

مسلکه فی الفهرس ومسلک النجاشی فی فهرسه، حیث إنه أراد فی رجاله استقصاء اصحابهم ومن روی عنهم مؤمناً کان او منافقاً، إمامیاً کان او عامیاً، فعدَّ الخلفاء ومعاویهٔ وعمرو بن العاص ونظراءهم من اصحاب النبی، وعدَّ زیاد بن ابیه وابنه عبیدالله بن زیاد من اصحاب أمیر المؤمنین، وعدَّ منصوراً الدوانیقی من اصحاب الصادق – علیه السلام –بدون ذکر شیء فیهم، فالاستناد الیه ما لم یحرز إمامیهٔ رجل غیر جائز حتی فی اصحاب غیر النبی وأمیر المؤمنین، فکیف فی أصحابهما؟!»(۱).

ومع ذلک فلم یأت بکل الصحابهٔ، ولا بکل أصحاب الائمهٔ، ویمکن أن یقال: ان الکتاب حسب ما جاء فی مقدمته أُلف لبیان الرواهٔ عن الائمهٔ، فالظاهر کون الراوی إمامیاً ما لم یصرح بالخلاف أو لا أقل شیعیاً فتدبر.

وکان سیدنا المحقق البروجردی یقول: «ان کتاب الرجال للشیخ کانت مذکرات له ولم یتوفق لاکماله، ولاجل ذلک نری انه یذکر عدهٔ أسماء ولا یذکر فی حقهم شیئاً من الوثاقهٔ والضعف ولا الکتاب والروایهٔ، بل یعدهم من أصحاب الرسول والائمهٔ فقط».

۴ـ فهرس الشیخ

۴ـ فهرس الشیخ

وهو له – قدس سره – فقد أتی بأسماء الذین لهم أصل أو تصنیف (۲).

ان الشیخ الطوسی مؤلف الرجال والفهرس أظهر من أن یعرّف، اذ هو الحبر الذی تقتطف منه أزهار العلوم، ویقتبس منه أنواع الفضل، فهو رئیس المذهب والملهٔ، وشیخ المشایخ الاجلهٔ، فقد أطراه کل من ذکره، ووصفه بشیخ الطائفهٔ علی الاطلاق، ورئیسها الذی تلوی الیه الاعناق. صنَّف فی

---

۱ . قاموس الرجال: ۱ / ۱۹.

۲ . سیوافیک الفرق بین الاصل والتصنیف فی الابحاث الاتیهٔ.

(۷۰)

جمیع علوم الاسلام، فهو مضافاً الی اختیار الکشی، صنف الفهرس والرجال.

أما الفهرس فهو موضوع لذکر الاصول والمصنفات، وذکر الطرق الیها غالباً وهو یفید من جهتین:

الاولی: فی بیان الطرق الی نفس هذه الاصول والمصنفات.

الثانیة: ان الشیخ نقل فی التهذیب روایات من هذه الاصول والمصنفات، ولم یذکر طریقه إلی تلک الأُصول والمصنفات، لا فی نفس الکتاب ولا ـ فی خاتمة الکتاب، ولکن ذکر طریقه إلیها فی الفهرس، بل ربما یکون مفیداً من وجه ثالث وهو أنه ربما یکون طریق الشیخ الی هذه الاصول والمصنفات ضعیفاً فی التهذیب، ولکنه صحیح فی الفهرس، فیصح توصیف الخبر بالصحة لاجل الطریق الموجود فی الفهرس، لکن بشرط أن یعلم أن الحدیث مأخوذ من نفس الکتاب. وعلی کل تقدیر فالفهرس موضوع لبیان مؤلفی الشیعة علی الاطلاق سواء کان امامیاً أو غیره.

قال فی مقدمته: «فاذا ذکرت کل واحد من المصنفین واصحاب الاصول فلا بد أن اشیر الی ما قیل فیه من التعدیل والتجریح، وهل یعوّل علی روایته أو لا ـ؟ وابین اعتقاده وهل هو موافق للحق أو هو مخالف له؟ لان کثیراً من مصنفی أصحابنا وأصحاب الاصول ینتحلون المذاهب الفاسدة وان کانت کتبهم معتمدة، فأذا سهل الله اتمام هذا الکتاب فأنّه یطلع علی اکثر ما عمل من التصانیف والاصول ویعرف به قدر صالح من الرجال وطرائقهم» (۱).

ولکنه – قدس سره –لم یف بوعده فی کثیر من ذوی المذاهب الفاسدة فلم یقل فی إبراهیم بن أبی بکیر بن أبی السمال شیئاً مع أنه کان واقفیاً کما

---

۱ . الفهرس: « الطبعة الاولی» الصفحة ۲ و: «الطبعة الثانیة» الصفحة ۲۴ ـ ۲۵.

(۷۱)

صرح به الکشی والنجاشی، ولم یذکر شیئاً فی کثیر من الضعفاء حتّی فی مثل الحسن بن علی السجاد الذی کان یفضّل أبا الخطّاب علی النبی – صلی الله علیه وآله وسلم –، والنجاشی مع أنه لم یعد ذلک فی أول کتابه، أکثر ذکراً منه بفساد مذهب الفاسدین وضعف الضعفاء (۱).

۵ ـ رجال البرقی

۵ ـ رجال البرقی

کتاب الرجال للبرقی کرجال الشیخ، ذکر فیه أسماء أصحاب النبی – صلی الله علیه وآله وسلم –والائمة الی الحجة صاحب الزمان – علیهم السلام – ولا یوجد فیه أی تعدیل وتجریح، وذکر النجاشی فی عداد مصنفات البرقی کتاب الطبقات، ثم ذکر ثلاثة کتب اخر ثم قال: «کتاب الرجال» (الرقم ۱۸۲).

والموجود هو الطبقات المعروف برجال البرقی، المطبوع مع رجال أبی داود فی طهران، واختلفت کلماتهم فی أن رجال البرقی هل هو تألیف أحمد بن محمد بن خالد البرقی صاحب المحاسن (المتوفّی عام ۲۷۴ هـ أو عام ۲۸۰ هـ) أو تألیف أبیه، والقرائن تشهد علی خلاف کلتا النظریتین والیک بیانها:

۱ـ انه کثیراً ما یستند فی رجاله الی کتاب سعد بن عبدالله بن أبی خلف الاشعری القمی (المتوفّی ۳۰۱ هـ أو ۲۹۹ هـ) وسعد بن عبدالله ممن یروی عن أحمد بن محمد بن خالد فهو شیخه، ولا معنی لاستناد البرقی الی کتاب تلمیذه (۲).

۲ ـ وقد عنون فیه عبدالله بن جعفر الحمیری وصرح بسماعه وهو مؤلف قرب الاسناد وشیخ القمیین، وهو یروی عن أحمد بن محمد بن خالد البرقی، فیکون البرقی شیخه، فکیف یصرح بسماعه منه؟ (۳).

---

۱ . لاحظ قاموس الرجال: ۱ / ۱۸.

۲ . رجال البرقی: ۲۳، ۳۲، ۳۴ ، ۳۵، ۴۶، ۵۳.

۳ . رجال البرقی: ۶۰، ۶۱.

(۷۲)

۳ـ وقد عنون فیه أحمد بن أبی عبدالله، وهو نفس أحمد بن محمد بن خالد البرقی المعروف، ولم یذکر أنه مصنف الکتاب کما هو القاعدة فیمن یذکر نفسه فی کتابه، کما فعل الشیخ والنجاشی فی فهرسیهما والعلّامة وابن داود فی کتابیهما (۱).

۴ـ وقد عنون محمد بن خالد ولم یشر الی أنه أبوه (۲).

وهذه القرائن تشهد أنه لیس تألیف البرقی ولا والده، وهو إمّا من تألیف ابنه أعنی أحمد بن عبد الله بن أحمد البرقی ـ الذی یروی عنه الکلینی، أو تألیف نجله ـ أعنی أحمد بن عبد الله بن أحمد البرقی ـ الّذی یروی عنه الصدوق، والثانی أقرب لعنوانه سعداً والحمیری اللذین یعدان معاصرین للابن وفی طبقة المشیخة للنَّجل(۳).

۶ـ رسالة أبی غالب الزراری

۶ـ رسالة أبی غالب الزراری

وهی رسالة للشیخ أبی غالب، أحمد بن محمد الذی ینتهی نسبه الی بکیر بن أعین. وهذه الرسالة فی نسب آل أعین، وتراجم المحدثین منهم، کتبها أبو غالب الی ابن ابنه «محمد بن عبدالله بن أبی غالب» وهی اجازة منه سنة ۳۵۶ هـ ثمَّ جدَّدها فی سنة ۳۶۷هـ وتوفی بعد ذلک بسنة (ای سنة ۳۶۸هـ) وکانت ولادته سنة ۲۸۵ هـ ، ذکر فی تلک الرسالة بضعة وعشرین من مشایخه، منهم: جدّه أبو طاهر الذی مات سنة ۳۰۰ هـ (۴)، ومنهم: عبدالله بن جعفر الحمیری الذی ورد الکوفة سنة ۲۹۷ هـ (۵).

---

۱ . رجال البرقی: ۵۷ ـ ۵۹.

۲ . رجال البرقی: ۵۰، ۵۴، ۵۵.

۳ . لاحظ قاموس الرجال: ۱ / ۳۱.

۴ . رسالة فی آل أعین: ۳۸، من النسخة المطبوعة مع شرح العلّامة الابطحی.

۵ . رسالة فی آل أعین: ۳۸.

(۷۳)

وفی أواخر الرسالة ذکر فهرس الکتب الموجودة عنده، التی یرویها هو عن مؤلفیها، وتبلغ مائة واثنین وعشرین کتابا وجزءاً، واجاز لابن ابنه المذکور روایتها عنه وقال: «ثبت الکتب التی أجزت لک روایتها علی الحال التی قدَّمت ذکرها»(۱).

قال العلّامة الطهرانی: «وفی هذا الکتاب تراجم کثیرة من آل أعین الذین کان منهم فی عصر واحد اربعون محدثاً. قال فیه: ولم یبق فی وقتی من آل أعین أحدٌ یروی الحدیث، ولا یطلب العلم، وشححت علی أهل هذا البیت الذی لم یخل من محدث أن یضمحل ذکرهم، ویدرس رسمهم، ویبطل حدیثهم من أولادهم»(۲).

وبالجملة، هذه الرسالة مع صغر حجمها تعدّ من الاصول الرجالیة وهی بعینها مندرجة فی «کشکول» المحدث البحرانی.

وطبعت أخیراً مع شرح العلّامة الحجة السید محمد علی الابطحی ـ شکر الله مساعیه ـ وفیه فوائد مهمة.

۷ ـ مشیخة الصدوق

۷ ـ مشیخة الصدوق

وهی تـألیف الشـیخ الصَّدوق أبی جعفر محمـد بن علی بن الحسـین بن بـابویه المولود بـدعاء الحجـة صاحب الزمان ـ عجل الله تعالی فرجه الشریف ـ عام ۳۰۶ هـ، والمتوفّی عام ۳۸۱ هـ، وهو أوسط المحمدین الثلاثة المصنفین للکتب الاربعة، وهو قد سلک فی کتابه هـذا مسـلکاً غیر ما سـلکه الشـیخ الکلینی، فإن ثقة الاسـلام یذکر جمیع السـند غالباً إلا قلیلاً، اعتماداً علی ما ذکره فی الاخبار السابقة، واما الشیخ الصدوق فی کتاب «من لا یحضره

---

۱ . رسالة فی آل عین: ۴۵.

۲ . رسالة فی آل أعین: ۴۲.

(۷۴)

الفقیه» فهو بنی من أول الامر علی اختصار الاسانیـد، وحذف اوائل الاسـناد، ثم وضع فی آخره مشـیخة یعرف بها طریقه إلی من روی عنه، فهی المرجع فی اتصال سـنده فی أخبار هذا الکتاب، وهذه المشـیخة احدی الرسائل الرجالیة التی لا تخلو من فوائد، وقد أدرجها الصدوق – رحمه الله –فی آخر کتابه «من لا یحضره الفقیه».

۸ ـ مشیخة الشیخ الطوسی فی کتابی: التهذیب والاستبصار

۸ ـ مشیخة الشیخ الطوسی فی کتابی: التهذیب والاستبصار

وهی کمشـیخة الصـدوق، فقـد صـدر الشـیخ أحادیث الکتابین بأسـماء اصـحاب الاصول والمصـنفات، وذکر سـنده الیهم فی مشـیخة الکتابین التی جعلها فی آخر کل من الکتابین. وسیوافیک البحث حول المشیختین.

توالی التألیف فی علم الرجال

وقـد توالی التألیف فی علم الرجال بعـد هـذه الاصول الثمانیة، ولکن لا یقاس فی الوزن والقیمة بها، ولاجل ذلک یجب الوقوف علیها واستخراج ما فیها من النصوص فی حق الرواة، وسیوافیک وجه الفرق بین هذه الکتب وما ألف بعدها وقیمة توثیق المتأخرین.

الفرق بین الرجال والفهرس

قد أومأنا إلی ان الصحیح هو تسمیة کتاب النجاشی بالفهرس لا بالرجال، ولإکمال البحث نقول:

الفرق بین کتـاب الرجـال وفهرس الاصول والمصـنفات، أن الرجال ما کان مبنیاً علی بیان طبقات اصـحابهم– علیهم السـلام –(۱) کما علیه رجال الشیخ،

---

۱ . قـاموس الرجال: ۱ / ۳۳، واضـاف: ان اصـل رجـال الکشـی کـان علی الطبقـات والظاهر انه یکفی فی هـذا النوع من التألیف ذکر الاشخاص علی ترتیب الطبقات وان لم یکن علی طبقات اصحابهم– علیهم السلام –، والموجود من الکشی هو النمط الاول.

(۷۵)

حیث شرع بتدوین أسماء اصحاب النبی – صلی الله علیه وآله وسلم –ثم الامام علی – علیه السلام –وهکذا.

وأمـا الفهـارس ;فیکتفی فیهـا بمجرد ذکر الاصول والمصـنفات ومؤلفیها وذکر الطرق الیها، ولاجل ذلک تری النجاشـی یقول فی حق بعضهم، «ذکره اصحاب الفهرس»، وفی بعضهم: «ذکره اصحاب الرجال»، ویؤید ذلک ما ذکره نفس النجاشی وفی مقدمة الجزء الاول من الکتاب(۱) وفی اول الجزء الثـانی منه حیث یصـفه بقوله: «الجزء الثـانی من کتـاب فهرس اسـماء مصـنفی الشـیعة وذکر طرف من کناهم وألقابهم ومنازلهم وأنسابهم وما قیل فی کل رجل منهم من مدح أو ذمّ»(۲).

قال المحقّق التستری: «إن کتب فن الرجال العامّ علی انحاء: منها بعنوان الرجال المجرد ومنها بعنوان معرفة الرجال، ومنها بعنوان تاریخ

الرجال، ومنها بعنوان الفهرس، ومنها بعنوان الممدوحين والمذمومين، ومنها بعنوان المشيخة، ولكل واحد موضوع خاص»(۳).

---

۱ . رجال النجاشي: ۳.

۲ . رجال النجاشي: ۲۱۱.

۳ . قاموس الرجال: ۱ / ۱۸.

(۷۶)

(۷۷)

۸ ـ مشيخة الشيخ الطوسى فى كتابى: التهذيب والاستبصار

۸ ـ مشيخة الشيخ الطوسى فى كتابى: التهذيب والاستبصار

وهى كمشيخة الصدوق، فقد صدر الشيخ أحاديث الكتابين بأسماء اصحاب الاصول والمصنفات، وذكر سنده اليهم فى مشيخة 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 والقيمة بها، ولاجل ذلك يجب الوقوف عليها واستخراج ما فيها من النصوص فى حق الرواة، وسيوافيك وجه الفرق بين هذه الكتب وما ألف بعدها وقيمة توثيق المتأخرين.

الفرق بين الرجال والفهرس

قد أومأنا إلى ان الصحيح هو تسمية 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 -(۱) كما عليه رجال الشيخ،

---

۱ . قاموس الرجال: ۱ / ۳۳، واضاف: 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.

(۷۵)

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 مقدمة الجزء الاول من الكتاب(۱) وفى اول الجزء الثانى منه حيث يصفه بقوله: «الجزء الثانى من كتاب فهرس اسماء مصنفى الشيعة وذكر طرف من كناهم وألقابهم ومنازلهم وأنسابهم وما قيل فى كل رجل منهم من مدح أو ذمّ»(۲).

قال المحقّق التسترى: «إن كتب فن الرجال العامّ على انحاء: منها بعنوان الرجال المجرد ومنها بعنوان معرفة الرجال، ومنها بعنوان تاريخ الرجال، ومنها بعنوان الفهرس، ومنها بعنوان الممدوحين والمذمومين، ومنها بعنوان المشيخة، ولكل واحد موضوع خاص»(۳).

---

۱ . رجال النجاشي: ۳.

۲ . رجال النجاشي: ۲۱۱.

۳ . قاموس الرجال: ۱ / ۱۸.

(۷۶)

(۷۷)

۲ ـ رجال ابن الغضائری

۲ ـ رجال ابن الغضائری

* ترجمهٔ الغضائری.

* ترجمهٔ ابن الغضائری.

* کیفیهٔ وقوف العلماء علی کتاب الضعفاء.

* هل الکتاب للغضائری او لابنه؟

* الضعفاء رابع کتبه.

* قیمته عند العلماء.

(۷۸)

(۷۹)

من الکتب الرجالیهٔ المؤلفهٔ فی العصور المتقدمهٔ التی تعد عند البعض من أمهات الکتب الرجالیهٔ، الکتاب الموسوم بـ «رجال الغضائری» تارهٔ و «رجال ابن الغضائری» اخری، ولیس هو إلّا کتابُ «الضعفاء» الذی أدرجه العلّامهٔ فی خلاصته، والقهبائی فی مجمعه. ولرفع السّتر عن وجه الحقیقهٔ یجب الوقوف علی امور.

والیک البحث عنها واحداً بعد الاخر:

أ ـ ترجمهٔ الغضائری

أ ـ ترجمهٔ الغضائری

الحسین بن عبیدالله بن إبراهیم الغضائری من رجال الشیعهٔ وهو معنی فی کتب الرجال بإکبار.

قال النجاشی: «شیخنا رحمه الله له کتب» ثم ذکر أسماء تآلیفه البالغهٔ الی أربعهٔ عشر کتاباً ولم یسمّ أی کتاب فی الرجال، ثم قال: «اجازنا جمیعها وجمیع روایاته عن شیوخه ومات – رحمه الله – فی منتصف شهر صفر سنهٔ احدی عشر وأربعمائهٔ» (۱).

---

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۱۶۶.

(۸۰)

وقال الشیخ فی رجاله: «الحسین بن عبیدالله الغضائری یکنی أبا عبد الله کثیر السماع، عارف بالرجال وله تصانیف ذکرناها فی الفهرس، سمعنا منه وأجاز لنا بجمیع روایاته. مات سنهٔ احدی عشرهٔ وأربعمائهٔ» (۱). ولکن النسخ الموجودهٔ من الفهرس خالیهٔ من ترجمته ولعل ذلک صدر منه – رحمه الله –سهواً، أو سقط من النسخ المطبوعهٔ، ولا یخفی أن هذه التعابیر دالهٔ علی وثاقهٔ الرجل. بل یکفی کونه من مشایخ النجاشی والشیخ، وقد ثبت فی محله ـ وسیوافیک ـ أن مشایخ النجاشی کلهم ثقات.

ب ـ ترجمهٔ ابن الغضائری

ب ـ ترجمهٔ ابن الغضائری

هو أحمد بن الحسین بن عبیدالله ذکره الشیخ فی مقدمهٔ الفهرس وقال: «انی لما رأیت جماعهٔ من شیوخ طائفتنا من أصحاب الحدیث عملوا فهرس کتب اصحابنا وما صنفوه من التصانیف ورووه من الاصول، ولم أجد أحداً استوفی ذلک... الا ما قصده أبو الحسین أحمد بن الحسین بن عبیدالله – رحمه الله – فانه عمل کتابین، أحدهما ذکر فیه المصنفات والاخر ذکر فیه الاصول، واستوفاهما علی مبلغ ما وجده وقدر علیه، غیر أن هذین الکتابین لم ینسخهما أحد من أصحابنا واخترم هو وعمد بعض ورثته الی اهلاک هذین الکتابین وغیرهما من الکتب علی ما حکی بعضهم عنه» (۲).

وهذه العبارهٔ تفید أنه قد تلف الکتابان قبل استنساخهما، غیر أن النجاشی کما سیوافیک ینقل عنه بکثرهٔ والمنقول عنه غیر هذین الکتابین کما سیوافیک بیانه.

ویظهر من النجاشی فی ترجمهٔ أحمد بن الحسین الصیقل أنه اشترک مع ابن الغضائری فی الاخذ عن والده وغیره حیث قال: «له کتب لا یعرف منها الا

---

۱ . رجال الشیخ: ۴۷۰، الرقم ۵۲.

۲ . دیباجهٔ فهرس الشیخ: «الطبعهٔ الاولی» الصفحهٔ ۱ـ ۲، وفی «الطبعهٔ الثانیهٔ» الصفحهٔ ۲۳ ـ ۲۴.

(۸۱)

النوادر قرأته انا وأحمد بن الحسین – رحمه الله – علی أبیه» (۱). کما یظهر ذلک أیضاً فی ترجمهٔ علی بن الحسن بن فضال حیث قال: «قرأ أحمد بن الحسین کتاب الصلاهٔ والزکاهٔ ومناسک الحج والصیام والطلاق و... علی أحمد بن عبد الواحد فی مدّهٔ، سمعتها معه»(۲). ویظهر ذلک فی ترجمهٔ عبدالله بن ابی عبدالله محمد بن خالد بن عمر بن الطیالسی قال: «ولعبد الله کتاب نوادر ـ الی ان قال: ونسخهٔ اخری نوادر صغیرهٔ رواه أبو الحسین النصیبی، اخبرناها بقراءهٔ أحمد بن الحسین »(۳).

نعم یظهر من ترجمهٔ علی بن محمد بن شیران أنه من أساتذهٔ النجاشی حیث قال: «کنا نجتمع معه عند أحمد بن الحسین» (۴). والاجتماع عند العالم لا یکون الا للاستفادهٔ منه.

والعجب أن النجاشی مع کمال صلته به ومخالطته معه لم یعنونه فی فهرسه مستقلاً، ولم یذکر ما قاله الشیخ فی حقه من أنه کان له کتابان... الخ، نعم نقل عنه فی موارد وأشار فی ترجمهٔ أحمد بن محمد بن خالد البرقی إلی کتاب تاریخه ویحتمل انه غیر رجاله، کما یحتمل ان یکون نفسه، لشیوع اطلاق لفظ التاریخ علی کتاب الرجال کتاریخ البخاری وهو کتاب رجاله المعروف، وتاریخ بغداد وهو نوع رجال، ویکفی فی وثاقهٔ الرجل اعتماد مثل النجاشی علیه والتعبیر عنه بما یشعر بالتکریم، وقد نقل المحقق الکلباسی کلمات العلماء فی حقه فلاحظ (۵).

---

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۲۰۰.

۲ . رجال النجاشی: الرقم ۶۷۶.

۳ . رجال النجاشی: الرقم ۵۷۲.

۴ . رجال النجاشی: الرقم ۷۰۵.

۵ . لاحظ سماء المقال: ۱ / ۷ ـ ۱۵.

(۸۲)

ج ـ کیفیهٔ وقوف العلماء علی کتاب الضعفاء

ج ـ کیفیة وقوف العلماء علی کتاب الضعفاء

ان اول من وجده هو السید جمال الدین أبو الفضائل أحمد بن طاووس الحسنی الحلی (المتوفّی سنة ۶۷۳ هـ) فأدرجه ـ موزعاً له ـ فی کتابه «حل الاشکال فی معرفة الرجال» الذی ألفه عام ۶۴۴ هـ، وجمع فیه عبارات الکتب الخمسة الرجالیة وهی رجال الطوسی وفهرسه واختیار الکشی وفهرس النجاشی وکتاب الضعفاء المنسوب الی ابن الغضائری. قال السید فی اول کتابه بعد ذکر الکتب بهذا الترتیب: «ولی بالجمیع روایات متصلة سوی کتاب ابن الغضائری» فیظهر منه أنه لم یروه عن أحد وأنما وجده منسوباً الیه، ولم یجد السید کتاباً اخر للممدوحین منسوباً الی ابن الغضائری والا أدرجه أیضاً ولم یقتصر بالضعفاء.

ثم تبع السید تلمیذاه العلاّمة الحلی (المتوفّی عام ۷۲۶ هـ) فی الخلاصة وابن داود فی رجاله (المؤلف فی ۷۰۷ هـ) فأدرجا فی کتابیهما عین ما أدرجه استاذهما السید ابن طاووس فی «حل الاشکال» وصرح ابن داود عند ترجمة استاذه المذکور بأن اکثر فوائد هذا الکتاب ونکته من اشارات هذا الاستاذ وتحقیقاته.

ثم ان المتأخرین عن العلاّمة وابن داود کلهم ینقلون عنهما لان نسخة الضعفاء التی وجدها السید ابن طاووس قد انقطع خبرها عن المتأخرین عنه، ولم یبق من الکتاب المنسوب الی ابن الغضائری الا ما وضعه السید ابن طاووس فی کتابه «حل الاشکال»، ولولاه لما بقی منه أثر ولم یکن ادراجه فیه من السید لاجل اعتباره عنده، بل لیکون الناظر فی کتابه علی بصیرة، ویطلع علی جمیع ما قیل أو یقال فی حق الرجل حقاً أو باطلاً، لیصیر ملزماً بالتتبع عن حقیقة الامر.

وأما کتاب «حل الاشکال» فقد کان موجوداً بخط مؤلفه عند الشهید

(۸۳)

الثانی، کما ذکره فی اجازته للشیخ حسین بن عبد الصمد، وبعده انتقل الی ولده صاحب المعالم، فاستخرج منه کتابه الموسوم بـ «التحریر الطاووسی» ثم حصلت تلک النسخة بعینها عند المولی عبدالله بن الحسین التستری (المتوفّی سنة ۱۰۲۱ هـ) شیخ الرجالیین فی عصره، وکانت مخرقة مشرفة علی التلف، فاستخرج منها خصوص عبارات کتاب الضعفاء المنسوب الی ابن الغضائری ، مرتباً علی الحروف وذکر فی أوله سبب استخراجه فقط. ثم وزع تلمیذه المولی عنایة الله القهبائی، تمام ما استخرجه المولی عبدالله المذکور، فی کتابه «مجمع الرجال» المجموع فیه الکتب الخمسة الرجالیة حتی ان خطبها بیعنها ذکرت فی أول هذا المجمع (۱).

والیک نص ما ذکره المولی عبدالله التستری حسب ما نقله عنه تلمیذه القهبائی فی مقدمة کتابه «مجمع الرجال»: اعلم ـ أیّدک الله وإیانا ـ أی لمّا وقفت علی کتاب السید المعظم السید جمال الدین أحمد بن طاووس فی الرجال، فرأیته مشتملاً علی نقل ما فی کتب السلف، وقد کنت رزقت بحمد الله النافع من تلک الکتب، الا کتاب ابن الغضائری، فانی کنت ما سمعت له وجوداً فی زماننا وکان کتاب السید هذا بخطه الشریف مشتملاً علیه فحدانی التبرک به مع ظن الانتفاع بکتاب ابن الغضائری ان اجعله منفرداً عنه راجیاً من الله الجواد، الوصول الی سبیل الرشاد»(۲). وعلی ذلک فالطریق الی ما ذکره ابن الغضائری عبارة عما أدرجه العلاّمة وابن داود فی رجالیهما وأخیراً ما أدرجه القهبائی مما جرده استاذه التستری عن کتاب «حل الاشکال» وجعله کتاباً مستقلاً، واما طریق السید الی الکتاب فغیر معلوم او غیر موجود.

هذا هو حال کتاب ابن الغضائری وکیفیة الوقوف علیه ووصوله الینا.

---

۱ . راجع الذریعة إلی تصانیف الشیعة: ۴ / ۲۸۸ ـ ۲۸۹ ، وج ۱۰ / ۸۸ ـ ۸۹.

۲ . مجمع الرجال: ۱ / ۱۰.

(۸۴)

د ـ الكتاب تأليف نفس الغضائرى أو تأليف ابنه

د ـ الكتاب تأليف نفس الغضائرى أو تأليف ابنه

هاهنا قولان: أما الاول ;فقد ذهب الشهيد الثانى إلى انه تأليف نفس الغضائرى «الحسين بن عبيد اللَّه» لا تأليف ابنه، اى «أحمد بن الحسين»، مستدلاً بما جاء فى الخلاصة فى ترجمة سهل بن زياد الآدمى حيث قال: «وقد كاتب أبا محمد العسكرى- عليه السلام -على يد محمد بن عبد الحميد العطار فى المنتصف من شهر ربيع الآخر سنة خمس وخمسين ومائتين. ذكر ذلك أحمد بن على بن نوح وأحمد بن الحسين ـ رحمهما الله ـ. وقال ابن الغضائرى: انه كان ضعيفاً(۱) قال الشهيد: «إن عطف ابن الغضائرى على أحمد بن الحسين يدل على انه غيره»(۲).

ولا يخفى عدم دلالته على ما ذكره، لان ما ذكره العلاّمة (... ذكر ذلك أحمد بن على بن نوح وأحمد بن الحسين) من تتمة كلام النجاشى الذى نقله العلاّمة 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 الرىّ، وكان يسكنها وقد كاتب ابا محمد ـ إلى قوله: رحمهما الله» (۳). وبالاسترحام (رحمهما الله) تم كلام النجاشى، ثم ان العلاّمة 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 ضعيفا جدّاً فاسد الرواية والمذهب وكان أحمد بن محمد بن عيسى الاشعرى أخرجه عن قم وأظهر البراءة منه ونهى الناس عن

---

۱ . رجال العلامة: ۲۲۸ ـ ۲۲۹.

۲ . قاموس الرجال: ۱ / ۲۲.

۳ . رجال النجاشى: الرقم ۴۹۰.

(۸۵)

السماع منه والرواية عنه ويروى المراسيل ويعتمد المجاهيل»(۱).

وعلى هذا فعطف جملة «وقال ابن الغضائرى» على «أحمد بن الحسين» لا يدل على المغايرة بعد الوقوف على ما ذكرناه(۲).

ويظهر هذا القول من غيره، فقد نقل المحقق الكلباسى، انه يظهر من نظام الدين محمد بن الحسين الساوجى فى كتابه المسمى بـ «نظام الاقوال» أنه من تأليف الأب حيث قال فيه: «ولقد صنف اسلافنا ومشايخنا ـ قدس الله تعالى أرواحهم ـ فيه كتباً كثيرة ككتاب الكشى، وفهرس الشيخ الطوسى، والرجال له ايضا، وكتاب الحسين بن عبيدالله الغضائرى ـ إلى ان قال: وأكتفى فى هذا الكتاب عن أحمد بن على النجاشى بقولى «النجاشى» ـ إلى أن قال: وعن الحسين بن عبيدالله الغضائرى بـ «ابن الغضائرى»(۳). وعلى ما ذكره كلما اطلق ابن الغضائرى فالمراد هو الوالد، واما الولد فيكون نجل الغضائرى لا ابنه.

ويظهر التردّد من المحقّق الجليل مؤلف معجم الرجال ـ دام ظله ـ حيث استدل على عدم ثبوت نسبة الكتاب بقوله: «فان النجاشى لم يتعرض له مع أنه – قدس سره –بصدد بيان الكتب التى صنَّفها الامامية، 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 –لترجمة الحسين بن عبيدالله وذكر كتبه ولم يذكر فيها كتاب الرجال، كما انه حكى عن أحمد بن

---

۱ . رجال العلامة: ۲۲۸ ـ ۲۲۹.

۲ . لاحظ سماء المقال: ۱ / ۷، وقاموس الرجال: ۱ / ۳۲.

۳ . سماء المقال: ۱ / ۵ فى الهامش. وكان نظام الدين الساوجى نزيل الرى وتلميذ الشيخ البهائى، توفى بعد ۱۰۳۸ هـ بقليل، وفرغ من

تألیف نظام الاقوال فی سنهٔ ۱۰۲۲ هـ، وهو بعد مخطوط لم یطبع.

(۸۶)

الحسین فی عدَّهٔ موارد ولم یذکر أن له کتاب الرجال»(۱).

ولکن النجاشی نقل عن ابن الغضائری کثیرا وکلما قال: «قال أحمد بن الحسین» أو «ذکره أحمد بن الحسین» فهو المراد، وصرح فی ترجمهٔ البرقی بأن له کتاب التاریخ ومن القریب ان مراده منه هو کتاب رجاله، لشیوع تسمیهٔ «الرجال» بالتاریخ کما سیوافیک.

وأما الثانی، فهو أن الکتاب علی فرض ثبوت النسبهٔ، من تآلیف ابن الغضائری (أحمد) لا نفسه ـ أعنی الحسین ـ ویدل علیه وجوه:

الاول: ان الشیخ کما عرفت ذکر لاحمد بن الحسین کتابین: أحدهما فی الاصول والاخر فی المصنفات، ولم یذکر للوالد ای کتاب فی الرجال، وان وصفه الشیخ والنجاشی بکونه کثیر السماع، عارفاً بالرجال، غیر ان المعرفهٔ بالرجال لا تستلزم التألیف فیه، ومن المحتمل ان هذا الکتاب هو احد هذین او هو کتاب ثالث وضع لذکر خصوص الضعفاء والمذمومین، کما احتمله صاحب مجمع الرجال، ویحتمل ان یکون له کتاب آخر فی الثقات والممدوحین وان لم یصل الینا منه خبر ولا اثر، کما ذکره الفاضل الخاجوئی، محتملا ان یکون کتاب الممدوحین، احد الکتابین اللذین صرح بهما الشیخ فی اول الفهرس علی ما نقله صاحب سماء المقال(۲) ولکن الظاهر خلافه، وسیوافیک حق القول فی ذلک فانتظر.

الثانی: ان اول من وقف علی هذا الکتاب هو السید الجلیل ابن طاووس الحلی، فقد نسبه إلی الابن فی مقدمهٔ کتاب علی ما نقله عنه فی التحریر الطاووسی، حیث قال: «إنی قد عزمت علی ان اجمع فی کتابی هذا اسماء

---

۱ . معجم رجال الحدیث: ۱ / ۱۱۳ ـ ۱۱۴ من المقدمهٔ، طبعهٔ النجف، والصفحهٔ ۱۰۱ ـ ۱۰۳ من طبعهٔ لبنان.

۲ . سماء المقال: ج ۱ الصفحهٔ ۲.

(۸۷)

الرجال المصنّفین وغیرهم من کتب خمسهٔ إلی ان قال: وکتاب ابی الحسین أحمد بن الحسین بن عبیدالله الغضائری فی ذکر الضعفاء خاصهٔ»(۱).

الثالث: ان المتتبّع لکتاب «الخلاصهٔ» للعلامهٔ الحلی، یری انه یعتقد بأنه من تآلیف ابن الغضائری، فلاحظ ترجمهٔ عمر بن ثابت، وسلیمان النخعی، یقول فی الاول: «انه ضعیف، قاله ابن الغضائری» وقال فی الثانی: «قال ابن الغضائری: یقال انه کذاب النخع ضعیف جدّاً».

وبما انه یحتمل ان یکون ابن الغضائری کنیهٔ للوالد، ویکون الجدّ منسوبا إلی «الغضائر» الذی هو بمعنی الطین اللازب الحر، قال العلّامهٔ فی اسماعیل بن مهران: «قال الشیخ ابو الحسین أحمد بن الحسین بن عبیدالله الغضائری – رحمه الله –: انه یکنّی ابا محمد، لیس حدیثه بالنقی» وعلی ذلک فکلما اطلق ابن الغضائری یرید به أحمد بن الحسین، لا غیره.

ومما یؤید ان الکتاب من تألیف ابن الغضائری، أن بعض ما ینقله النجاشی فی فهرسه عن أحمد بن الحسین موجود فی هذا الکتاب، وأما الاختلاف من حیث العبارهٔ فسیوافیک وجهه.

وهناک قرائن اُخر جمعها المتتبّع الخبیر الکلباسی فی کتابه سماء المقال فلاحظ(۲).

هـ ـ کتاب الضعفاء رابع کتبه

هـ کتاب الضعفاء رابع کتبه

الظاهر أن ابن الغضائری ألف کتبا اربعهٔ وان کتاب الضعفاء رابع کتبه. الاول والثانی ما اشار الیهما الشیخ فی مقدمهٔ الفهرس «فانه (أبا

الحسین) عمل کتابین: احدهما ذکر فیه المصنَّفات والآخر ذکر فیه الاصول واستوفاهما علی مبلغ ما وجده وقدر علیه، غیر أن هذین الکتابین لم ینسخهما احد من اصحابنا

---

۱ . سماء المقال: ۱ / ۵ ـ ۶.

۲ . سماء المقال: ۱ / ۶ ـ ۷.

(۸۸)

واخترم هو – رحمه الله –وعمد بعض ورثته إلی إهلاک هذین الکتابین وغیرهما من الکتب علی ما حکی بعضهم عنه»(۱).

والثالث هو کتاب الممدوحین ولم یصل الینا ابداً، لکن ینقل عنه العلّامهٔ فی الخلاصهٔ، والرابع هو کتاب الضعفاء الذی وصل الینا علی النَّحو الذی وقفت علیه، والظاهر أن النجاشی لأجل مخالطته ومعاشرته معه قد وقف علی مسوداته ومذکراته فنقل ما نقل عنها.

ومن البعید جدّاً أن یکون کتاب الضعفاء نفس الکتابین اللذین ذکرهما الشیخ فی مقدمهٔ الفهرس، وما عمل من کتابین کان مقصورا فی بیان المصنفات والاُصول، کفهرس الشیخ من دون تعرض لوثاقهٔ شخص او ضعفه، فعلی ذلک یجب ان یکون للرجل وراءهما کتاب رجال لبیان الضعفاء والممدوحین، کما أن من البعید أن یؤلف کتابا فی الضعفاء فقط، دون ان یؤلّف کتابا فی الثقات أو الممدوحین، والدلیل علی تألیفه کتابا فی الممدوحین وجود التوثیقات منه فی حقّ عدَّهٔ من الرواهٔ، ونقلها النجاشی عنه. اضف إلی ذلک ان العلّامهٔ یصرح بتعدد کتابه ویقول فی ترجمهٔ: سلیمان النخعی: «قال ابن الغضائری سلیمان بن هارون النخعی ابو داود یقال له: کذاب النخع، روی عن ابی عبد الله ضعیف جداً» وقال فی کتابه الاخر: «سلیمان بن عمر ابو داود النخعی.. الخ»(۲) وقال فی ترجمهٔ عمر بن ثابت: «ضعیف جدّاً قاله ابن الغضائری وقال فی کتابه الاخر عمر بن ابی المقدام...»(۳) وقال فی ترجمهٔ محمد بن مصادف: «اختلف قول ابن الغضائری فیه ففی احد الکتابین انه ضعیف وفی الآخر إنه ثقهٔ»(۴). وهذه النصوص تعطی أن للرجل کتابین،

---

۱ . دیباجهٔ فهرست الشیخ: «الطبعهٔ الاولی» الصفحهٔ ۱ ـ ۲ وفی «الطبعهٔ الثانیهٔ» الصفحهٔ ۴.

۲ . رجال العلامهٔ: ۲۲۵.

۳ . نفس المصدر: ۲۴۱.

۴ . نفس المصدر: ۲۵۱.

(۸۹)

أحدهما للضعفاء والمذمومین، والآخر للممدوحین والموثَّقین، وقد عرفت أن ما ذکره الشیخ فی أول الفهرس لا صلهٔ لهما بهذین الکتابین. فقد مات الرجل وترک ثروهٔ علمیهٔ مفیدهٔ.

و ـ کتاب الضعفاء وقیمته العلمیهٔ عند العلماء

و ـ کتاب الضعفاء وقیمته العلمیهٔ عند العلماء

لقد اختلف نظریهٔ العلماء حول الکتاب اختلافا عمیقاً، فمن ذاهب الی انه مختلق لبعض معاندی الشیعهٔ اراد به الوقیعهٔ فیهم، إلی قائل بثبوت الکتاب ثبوتاً قطعیاً وانه حجهٔ ما لم یعارض توثیق الشیخ والنجاشی، إلی ثالث بأن الکتاب له وانه نقّاد هذا العلم ولا یقدم توثیق الشیخ والنجاشی علیه، الی رابع بأن الکتاب له، غیر أن جرحه وتضعیفه غیر معتبر، لأنه لم یکن فی الجرح والتضعیف مستندا إلی الشهادهٔ ولا إلی القرائن المفیدهٔ للاطمئنان بل إلی اجتهاده فی متن الحدیث، فلو کان الحدیث مشتملاً علی الغلوّ والارتفاع فی حقّ الائمهٔ حسب نظره، وصف الراوی بالوضع وضعّفه، وإلیک هذه الاقوال:

النظریة الأولی

النظریة الأولی

إن شیخنا المتتبّع الطهرانی بعدما سرد وضع الکتاب وأوضح کیفیة الاطلاع علیه، حکم بعدم ثبوت نسبة الکتاب إلی ابن الغضائری، وان المؤلف له کان من المعاندین لأکابر الشیعة، وکان یرید الوقیعة فیهم بکل حیلة، ولأجل ذلک ألَّف هذا الکتاب وأدرج فیه بعض مقالات ابن الغضائری تمویهاً لیقبل عنه جمیع ما اراد إثباته من الوقائع والقبائح(۱) ویمکن تأییده فی بادئ النظر بوجوه:

۱ـ إنه کانت بین النجاشی وابن الغضائری خلطة وصداقة فی أیام الدراسة والتحصیل، وکانا یدرسان عند والد ابن الغضائری، کما کانا یدرسان عند غیره، علی ما مرَّ فی ترجمتهما، فلو کان الکتاب من تآلیف ابن الغضائری،

---

۱ . الذریعة: ۴ / ۲۸۸ ـ ۲۸۹، وج ۱۰ / ۸۹.

(۹۰)

اقتضی طبع الحال وقوف النجاشی علیه، وقوف الصدیق علی أسرار صدیقه، وإکثار النقل منه، مع انه لا ینقل عنه إلا فی موارد لا تتجاوز بضعة وعشرین مورداً، وهو یقول فی کثیر من هذه الموارد «قال أحمد بن الحسین» أو «قاله أحمد بن الحسین» مشعراً بأخذه منه مشافهة لا نقلاً عن کتابه.

نعم، یقول فی بعض الموارد: «وذکر أحمد بن الحسین» الظّاهر فی أنه أخذه من کتابه.

۲ـ إن الظاهر من الشیخ الطوسی أن ما ألفه ابن الغضائری اُهلک قبل أن یستنسخ حیث یقول: «واخترم هو (ابن الغضائری) وعمد بعض ورثته الی إهلاک هذین الکتابین وغیرهما من الکتب علی ما حکی بعضهم عنه»(۱).

۳ـ إن لفظ «اخترم» الذی أطلقه الشیخ علیه، یکشف عن أن الرجل مات بالموت الاخترامی، وهو موت من لم یتجاوز الاربعین وبما أن النجاشی الذی هو زمیله ولد عام ۳۷۲ هـ، یمکن أن یقال انه أیضاً من موالید ذلک العام او ما قبله بقلیل، وبما ان موته کان موتاً اخترامیاً، یمکن التنبّؤ بأنه مات بعد أبیه بقلیل، فتکون وفاته حوالی ۴۱۲ هـ، وعلی ذلک فمن البعید أن یصل الکتاب إلی ید النجاشی ولا یصل إلی ید الشّیخ، مع أن بیئة بغداد کانت تجمع بین العَلَمین (النجاشی والشیخ) کلَّ یوم ولیلة، وقد توفّی الشیخ سنة ۴۶۰ هـ، وتوفّی النجاشی علی المشهور عام ۴۵۰، فهل یمکن بعد هذا وقوف النجاشی علی الکتاب وعدم وقوف الشیخ علیه؟

وأقصی ما یمکن أن یقال: إن ابن الغضائری ترک أوراقاً مسودة فی علم الرجال، ووقف علیها النجاشی، ونقل عنها ما نقل، ثمَّ زاد علیه بعض المعاندین ما تقشعّر منه الجلود وترتعد منه الفرائص من جرح المشایخ ورمیهم بالدسّ والوضع، وهو کما قال السید الداماد فی رواشحه «قلّ أن یسلم أحد من

---

۱ . مقدمة فهرس الشیخ: «الطبعة الاولی» الصفحة ۲، و«الطبعة الثانیة» الصفحة ۲۴.

(۹۱)

جرحه أو ینجو ثقة من قدحه».(۱)

تحلیل هذه النظریة

تحلیل هذه النظریة

هذه النظریة فی غایة التَّفریط، فی مقابل النظریة الثالثة التی هی فی غایة الإفراط ولا یخفی وهن هذه النظریة الاُمور:

أما الاول: فيكفى فى صحة نسبة 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 خاصة 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 العلّامة كما عرفت، وتعمد الورثة على اهلاك الاولين لا يكون دليلا على اهلاك الآخرين (۲).

وأما الثالث: فيكفى فى الاعتذار من عدم اطلاع الشيخ على بقية كتب ابن الغضائرى، ان الشيخ كان رجلًا عالمياً مشاركاً فى أكثر العلوم الاسلامية ومتخصصاً فى بعض النواحى منها، زعيما للشيعة فى العراق. والغفلة من مثل هذا الشخص المتبحر فى العلوم، والمتحمل للمسؤوليات الدينية والاجتماعية، أمر غير بعيد.

وهذا غير النجاشى الذى كان زميلًا ومشاركاً له فى دروس أبيه وغيره، متخصصاً فى علم الرجال والانساب، والغفلة من مثله أمر على خلاف العادة.

وما ذكره صاحب معجم رجال الحديث ـ دام ظله ـ من قصور المقتضى

---

۱ . الرواشح السماوية: ۱۱۴ و ۱۱۵ .

۲ . نعم الظاهر من مقدمة الفهرس للشيخ تعمد الورثة لاهلاك جميع آثاره بشهادة لفظة «وغيرهما ».

(۹۲)

وعدم ثبوت نسبة هذا الكتاب الى مؤلفه (۱) غير تام، لان هذه القرائن تكفى فى ثبوت النسبة ولولا الاعتماد عليها للزم رد كثير من الكتب غير الواصلة إلينا من طرق الرواية والاجازة.

وعلى الجملة لا يصحّ رد الكتاب بهذه الوجوه الموهونة.

النظرية الثانية

النظرية الثانية

الظاهر من العلّامة فى الخلاصة ثبوت نسبة الكتاب الى ابن الغضائرى ثبوتاً قطعياً، ولأجل ذلك توقّف فى كثير من الرواة لأجل تضعيف ابن الغضائرى، وإنما خالف فى موارد، لتوثيق النجاشى والشيخ، وترجيح توثيقهما على جرحه.

النظرية الثالثة

النظرية الثالثة

إن هذا الكتاب وإن اشتهر من عصر المجلسى بأنه لا عبرة به، لأنه يتسرع إلى جرح الأجلة، الا أنه كلام قشرى وأنه لم ير مثله فى دقّة النّظر، ويكفيه اعتماد مثل النجاشى الذى هو أضبط أهل الرجال عليه، وقد عرفت من الشيخ انه أول من ألف فهرساً كاملًا فى مصنَّفات الشيعة وأُصولهم، والرجل نقّاد هذا العلم، ولم يكن متسرّعاً فى الجرح بل كان متأملًا متثبّتاً فى التضعيف، قد قوّى من ضعفه القميون جميعاً كأحمد بن الحسين بن سعيد، والحسين بن آذويه وزيد الزرّاد وزيد النرسى ومحمد بن أورمة بأنه رأى كتبهم، وأحاديثهم صحيحة.

نعم إن المتأخرين شهّروا بابن الغضائرى بأنه يتسرَّع إلى الجرح فلا عبرة بطعونه، مع أن الذى وجدناه بالسبر فى الذين وقفنا على كتبهم ممَّن طعن

۱ . معجم رجال الحديث: ۱ / ۱۱۴ من المقدمة (طبعة النجف)، والصفحة ۱۰۲ طبعة لبنان.

(۹۳)

فيهم، ككتاب الاستغاثة لعلىّ بن أحمد الكوفى، وكتاب تفسير محمد بن القاسم الاسترآبادى، وكتاب الحسين بن عباس ابن الجريش أن الامر كما ذكر(۱).

ولا ـ يخفى أن تلك النظرية فى جانب الافراط، ولو كان الكتاب بتلك المنزلة لماذا لم يستند اليه النجاشى فى عامة الموارد، بل لم يستند اليه إلا فى بضعة وعشرين مورداً؟ مع أنه ضعّف كثيرا من المشايخ التى وثاقتهم عندنا كالشمس فى رائعة النهار.

إنّ عدم العبرة بطعونه ليس لاجل تسرّعه إلى الجرح وأنه كان جرّاحاً للرواة خارجاً عن الحدّ المتعارف، بل لأجل أنه لم يستند فى جرحه بل وتعديله إلى الطرق الحسية، بل استند إلى استنباطات واجتهادات شخصية كما سيوافيك بيانه فى النظرية الرابعة.

النظرية الرابعة

النظرية الرابعة

إنَّ كتاب الضعفاء هو لابن الغضائرى، غير أن تضعيفه وجرحه للرواة والمشايخ لم يكن مستنداً إلى الشهادة والسماع، بل كان اجتهاداً منه عند النظر إلى روايات الافراد، فان رآها مشتملة على الغلوّ والارتفاع حسب نظره، وصفه بالضعف ووضع الحديث، وقد عرفت أنه صحَّح روايات عدَّة من القمّيين بأنه رأى كتبهم، وأحاديثهم صحيحة (أى بملاحظة مطابقتها لمعتقده).

ويرشد إلى ذلك ما ذكره المحقّق الوحيد البهبهائى فى بعض المقامات حيث قال: «اعلم أن الظاهر أن كثيراً من القدماء سيَّما القمّيين منهم والغضائرى كانوا يعتقدون للائمة- عليهم السلام -منزلة خاصة من الرفعة والجلالة، ومرتبة معينة من العصمة والكمال بحسب اجتهادهم ورأيهم، وما

۱ . قاموس الرجال: ۱ / ۴۱ ـ ۵۱.

(۹۴)

كانوا يجوزون التعدّى عنها، وكانوا يعدّون التعدى ارتفاعا وغلوّاً حسب معتقدهم، حتى انهم جعلوا مثل نفى السهو عنهم غلوّاً، بل ربما جعلوا مطلق التفويض اليهم أو التفويض الذى اختلف فيه ـ كما سنذكر ـ او المبالغة فى معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم، أو الاغراق فى شأنهم وإجلالهم وتنزيههم عن كثير من النقائص، واظهار كثير قدرة لهم، وذكر علمهم بمكنونات السماء والارض (جعلوا كل ذلك) ارتفاعاً او مورثاً للتّهمة به، سيَّما بجهة أن الغلاة كانوا مختفين فى الشيعة مخلوطين بهم مدلِّسين.

وبالجملة، الظاهر أن القدماء كانوا مختلفين فى المسائل الاصولية أيضاً فربما كان شىء عند بعضهم فاسداً او كفراً أو غلوّاً أو تفويضاً او جبراً او تشبيهاً أو غير ذلك، وكان عند آخر ممّا يجب اعتقاده، أو لا هذا ولا ذاك. وربما كان منشأ جرحهم بالأمور المذكورة وجدان الرواية الظاهرة فيها منهم ـ كما أشرنا آنفاً ـ او ادّعاء أرباب المذاهب كونه منهم او روايتهم عنه وربّما كان المنشأ روايتهم المناكير عنه، إلى غير ذلك، فعلى هذا ربَّما يحصل التأمل فى جرحهم بأمثال الامور المذكورة إلى أن قال:

ثمَّ 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»(۱).

اجابة المحقق التسترى عن هذه النظرية

اجابة المحقق التسترى عن هذه النظرية

إن المحقّق التسترى أجاب عن هذه النظرية بقوله: «كثيراً ما يردّ المتأخرون طعن القدماء فى رجل بالغلوّ، بأنهم رموه به لنقله معجزاتهم وهو غير صحيح، فان كونهم- عليهم السلام -ذوى معجزات من ضروريات مذهب

---

۱ . الفوائد الرجالية للوحيد البهبهانى: ۳۸ ـ ۳۹ المطبوعة فى آخر رجال الخاقانى، والصفحة ۸ من المطبوعة فى مقدمة منهج المقال.

(۹۵)

الامامية، وهل معجزاتهم وصلت إلينا الا بنقلهم؟ وإنما مرادهم بالغلوّ ترك العبادة اعتماداً على ولايتهم- عليهم السلام -. فروى أحمد بن الحسين الغضائرى، عن الحسن بن محمد بن بندار القمّى، قال: سمعت مشايخى يقولون: إنَّ محمد بن أورمة لما طعن عليه بالغلوّ بعث اليه الأشاعرة ليقتلوه، فوجدوه يصلّى الليل من أوله الى آخره، ليالى عدَّة فتوقَّفوا عن اعتقادهم.

وعن فلاح السّائل(۱) لعلى بن طاووس عن الحسين بن أحمد المالكى قال: قلت لأحمد بن مليك الكرخّى(۲) عمّا يقال فى محمد بن سنان من أمر الغلوّ، فقال: معاذ الله، وهو والله علَّمنى الطهور.

وعنون الكشّى(۳) جمعاً، منهم على بن عبدالله بن مروان وقال إنَّه سأل العيّاشى عنهم فقال: وأما على بن عبد الله بن مروان فان القوم (يعنى الغلاة) تمتحن فى أوقات الصلوات ولم أحضره وقت صلاة. وعنون الكشى(۴) أيضاً الغلاة فى وقت الإمام الهادى - عليه السلام -وروى عن أحمد بن محمد بن عيسى انه كتب اليه - عليه السلام -فى قوم يتكلَّمون ويقرؤون أحاديث ينسبونها

---

۱ . فلاح السائل: ۱۳ وفيه أحمد بن هليل الكرخى.

۲ . كذا وفى رجال السيد بحر العلوم «أحمد بن هليك» وفى تنقيح المقال «أحمد بن مليك» والظاهر وقوع تصحيف فيه، والصحيح هو أحمد بن هلال الكرخى العبرتائى، للشواهد التالية:

الاول: كون الحسين بن أحمد المالكى فى سند الخبر الذى هو راو عن أحمد بن هلال الكرخى (راجع روضة الكافى: الحديث ۳۷۱).

الثانى: كون محمد بن سنان فيه، الذى يروى عنه أحمد بن هلال الكرخى (راجع أيضاً روضة الكافى: الحديث ۳۷۱).

الثالث: ان أبا على بن همام ينقل بعض القضايا المرتبطة بأحمد بن هلال الكرخى كما فى غيبة الشيخ (الصفحة ۲۴۵) وهو أيضاً يذكر تاريخ وفاة أحمد هذا كما نقل عنه السيد بن طاووس. اضف إلى ذلك أنا لم نعثر على ترجمة لاحمد بن هليل، او هليك او مليك فى كتب الرجال المعروفة.

۳ . رجال الكشى: ۵۳۰.

۴ . رجال الكشى: ۵۱۶ ـ ۵۱۷.

(۹۶)

اليك والى آبائك ـ إلى أن قال: ومن أقاويلهم أنهم يقولون: ان قوله تعالى (إنَّ الصَّلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر) معناها رجل، لا سجود ولا ركوع، وكذلك الزكاة معناها ذلك الرجل لا عدد دراهم ولا إخراج مال، واشياء من الفرائض والسنن والمعاصى تأوَّلوها وصيروها على هذا الحدّ الذى ذكرت»(۱).

أقول: ما ذكره ـ دام ظله ـ من أن الغلاة كانوا يمتحنون فى أوقات الصلاة صحيح فى الجملة، ويدل عليه مضافا الى ما ذكره، بعض الروايات. قال الصادق - عليه السلام -: احذروا على شبابكم الغلاة لا يفسدوهم، فان الغلاة شرّ خلق الله إلى أن قال: إلينا يرجع الغالى فلا نقبله، وبنا يلحق المقصّر فنقبله، فقيل له: كيف ذلك يا ابن رسول اللَّه؟ قال: الغالى قد اعتاد ترك الصلاة والزَّكاة والصَّيام والحجِّ، فلا يقدر على ترك عادته وعلى الرجوع إلى طاعة الله عزّ وجل أبداً وان المقصّر إذا عرف عمل وأطاع(۲).

وكتب بعض اصحابنا إلى أبى الحسن العسكرى - عليه السلام -: أن على بن حسكة يدَّعى أنه من أوليائك وأنك أنت الاول القديم وانه بابك ونبيك أمرته أن يدعو الى ذلك ويزعم أن الصلاة والزكاة والحج والصوم كل ذلك معرفتك ـ الى آخره(۳).

ونقل الكشى عن يحيى بن عبد الحميد الحمّانى، فى كتابه المؤلف فى إثبات إمامة أمير المؤمنين - عليه السلام -عن الغلاة: أن معرفة الامام تكفى من الصوم والصلاة(۴).

---

۱ . قاموس الرجال: ۱ / ۵۰ ـ ۵۱.

۲ . بحار الانوار: ۲۵ / ۲۶۵ ـ ۲۶۶، الحديث ۶ نقلا عن أمالى الطوسى، طبعة النجف، الصفحة ۲۶۴.

۳ . بحار الانوار: ۲۵ / ۳۱۶، الحديث ۸۲ نقلا عن رجال الكشى: ۵۱۸.

۴ . بحار الانوار: ۲۵ / ۳۰۲، الحديث ۶۷ نقلا عن رجال الكشى: ۳۲۴.

(۹۷)

ومع هذا الاعتراف ان هذه الروايات لا تثبت ما رامه وهو أن الغلوّ كان له معنى واحد فى جميع الأزمنة، ولازمه ترك الفرائض، وأن ذلك المعنى كان مقبولاً عند الكلّ 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 الغلاة فى عصره، وأتباعه كانوا يأخذون بعض الفرائض وينكرون البعض الآخر، حيث زعموا أن الفرائض عليهم من الله تعالى إقامة الصلاة والخمس وصوم شهر رمضان، وفى الوقت نفسه، أنكروا الزكاة والحجّ وسائر الفرائض(۱). وعلى ذلك فما ذكره من امتحان الغلاة 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، ثمَّ قال الشيخ: فان صحت هذه الحكاية عنه فهو مقصر، مع انه من علماء القميين ومشيختهم، وقد وجدنا جماعة وردت الينا من قم يقصِّرون تقصيراً ظاهراً فى الدين، ينزلون الائمة- عليهم السلام -عن مراتبهم، ويزعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيرا من الاحكام الدينية، حتى ينكت فى قلوبهم، ورأينا من يقول إنهم كانوا يلجأون فى حكم الشريعة إلى الرّأى والظّنون ويدَّعون مع ذلك أنهم من العلماء(۲).

فاذا كانت المشايخ من القمّيين وغيرهم يعتقدون فى حق الائمة ما نقله

---

۱ . بحار الانوار: ۲۵ / ۳۰۹، الحديث ۷۶ نقلا عن رجال الكشى: ۴۷۸ ـ ۴۷۹.

۲ . بحار الانوار: ۲۵ / ۳۴۵ ـ ۳۴۶، نقلاً عن تصحيح الاعتقاد، باب معنى الغلو والتفويض : ۶۵ ـ ۶۶.

(۹۸)

الشيخ المفيد، فانّهم إذا وجدوا رواية على خلاف معتقدهم وصفوها بحسب الطبع بالضعف وراويها بالجعل والدسّ.

قال العلاّمة المجلسى - رحمه الله -بعدما فسَّر الغلوّ فى النبى والائمة- عليهم السلام -: «ولكن افرط بعض المتكلمين والمحدّثين فى الغلوّ لقصورهم عن معرفة الأئمة- عليهم السلام -، وعجزهم عن إدراك غرائب احوالهم وعجائب شؤونهم، فقدحوا فى كثير من الرواة الثقات لنقلهم بعض غرائب المعجزات حتى قال بعضهم: من الغلوّ نفى السهو عنهم، أو القول بأنهم يعلمون ما كان وما يكون»(۱).

وعلى ذلك، فليس من البعيد أن الغضائرى ونظراءه الذين ينسبون كثيراً من الرواة إلى الضعف والجعل، كانوا يعتقدون فى حقّ النبى والائمة- عليهم السلام -عقيدة أولئك المشايخ، فاذا وجدوا أن الرواية لا توافق معتقدهم اتَّهموه بالكذب ووضع الحديث.

والآفة كلّ الآفة هو أن يكون ملاك تصحيح الرواية عقيدة الشخص وسليقته الخاصة فان ذلك يوجب طرح كثير من الروايات الصحيحة واتهام كثير من المشايخ.

والظاهر أن الغضائرى كان له مذاق خاصّ فى تصحيح الروايات وتوثيق الرواة، فقد جعل اتقان الروايات فى المضمون، حسب مذاقه، دليلا على وثاقة الراوى، ولأجل ذلك صحَّح روايات عدة من القمّيين، ممَّن ضعفهم غيره، لأجل أنه رأى كتبهم، وأحاديثهم صحيحة. كما أنه جعل ضعف الرواية فى المضمون، ومخالفته مع معتقده فى ما يرجع إلى الائمة، دليلا على ضعف الرواية، وكون الراوى جاعلا للحديث،

---

۱ . بحار الانوار: ۲۵ / ۳۴۷.

(۹۹)

أو راوياً ممَّن يضع الحديث. والتوثيق والجرح المبنيان على اتقان المتن، وموافقته مع العقيدة، من أخطر الطرق إلى تشخيص صفات الراوى من الوثاقة والضعف.

ويشهد على ما ذكرنا أن الشيخ والنجاشى ضعَّفا محمد بن أورمة، لانه مطعون عليه بالغلوّ وما تفرَّد به لم يجز العمل به(۱) ولكن ابن الغضائرى أبرأه عنه، فنظر فى كتبه ورواياته كلّها متأملاً فيها، فوجدها نقيَّة لا فساد فيها، إلا فى أوراق اُلصقت على الكتاب، فحمله على أنها موضوعة عليه.

وهذا يشهد أن مصدر قضائه هو التتبع فى كتب الراوى، وتشخيص أفكاره وعقائده وأعماله من نفس الكتاب.

ثمَّ ان للمحقّق الشيخ أبى الهدى الكلباسى كلاماً حول هذا الكتاب يقرب مما ذكره المحقّق البهبهانى، ونحن نأتى بملخّصه وهو لا يخلو من فائدة.

قال فى سماء المقال: «إن دعوى التسارع غير بعيدة نظراً إلى أمور(۲):

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 شىء غير موافق لاعتقاده، يجزم بأنه من الغلو، فيعتقد بكذبه وافترائه، فيحكم بضعفه وغلوه، ولذا يكثر حكمه بهما (بالضعف والكذب) فى غير محلهما.

ويظهر ذلك مما ذكره من أنه كان غالياً كذاباً كما فى سليمان الديلمى، وفى آخر من أنه ضعيف جدّاً لا يلتفت اليه، أو فى مذهبه غلوّ كما فى

---

۱ . رجال الشيخ : ۵۱۲ برقم ۱۱۲، الفهرس: «الطبعة الاولى» الصفحة ۱۴۳، الرقم ۶۱۰، وفى «الطبعة الثانية»: الصفحة ۱۷۰ الرقم ۶۲۱، ورجال النجاشى: الرقم ۸۹۱.

۲ . ذكر – رحمه الله –أموراً واخترنا منها أمرين.

(۱۰۰)

عبد الرحمن بن أبى حمّاد، فان الظاهر أن منشأ تضعيفه ما ذكره من غلوّه، ومثله ما فى خلف بن محمد من أنه كان غالياً، فى مذهبه ضعف لا يلتفت اليه، وما فى 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 النجاشى عن أحمد المذكور من أنه كان يشهد عليه بالغلوّ والكذب، فأخرجه عنه(۱)، وما فى حسن بن ميّاح من أنه ضعيف غال، وفى صالح بن سهل: غال كذّاب وضّاع للحديث، لا خير فيه ولا فى سائر ما رواه»، وفى صالح بن عقبة «غال كذّاب لا يلتفت اليه»، وفى عبدالله بن بكر «مرتفع القول ضعيف»، وفى عبدالله بن حكم «ضعيف مرتفع القول»، ونحوه فى

عبدالله بن سالم وعبدالله بن بحر وعبدالله بن عبد الرحمان.

الثانی: إن الظاهر أنه کان غیورا فی دینه، حامیاً عنه، فکان إذا رأی مکروها اشتدَّت عنده بشاعته وکثرت لدیه شناعته، مکثراً علی مقترفه من الطَّعن والتشنیع واللعن والتفظیع، یشهد علیه سیاق عبارته، فأنت تری أن غیره فی مقام التضعیف یقتصر بما فیه بیان الضعف، بخلافه فانه یرخی عنان القلم فی المیدان باتّهامه بالخبث والتهالک واللعان، فیضعّف مؤکداً والیک نماذج:

قال فی المسمعی: «إنه ضعیف مرتفع القول، له کتاب فی الزیارات یدلّ علی خبث عظیم ومذهب متهافت وکان من کذابة أهل البصرة».

وقال حول کتاب علیّ بن العبّاس: «تصنیف یدلّ علی خبثه وتهالک مذهبه لا یلتفت الیه ولا یعبأ بما رواه».

وقال فی جعفر بن مالک: «کذّاب متروک الحدیث جملة، وکان فی مذهبه ارتفاع، ویروی عن الضعفاء والمجاهیل، وکلّ عیوب الضعفاء مجتمعة فیه».

---

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۴۹۰.

(۱۰۱)

والحاصل أنه کان یکبِّر کثیراً من الاُمور الصغیرة وکانت له روحیة خاصة تحمله علی ذلک.

ویشهد علی ذلک أن الشیخ والنجاشی ربّما ضعفا رجلًا، والغضائری أیضاً ضعفه، لکن بین التعبیرین اختلافاً واضحاً.

مثلًا ذکر الشیخ فی عبدالله بن محمد انه کان واعظاً فقیهاً، وضعفه النجاشی بقوله: «إنه ضعیف» وضعَّفه الغضائری بقوله: «انه کذاب، وضّاع للحدیث لا یلتفت إلی حدیثه ولا یعبأ به».

ومثله علی بن أبی حمزة البطائنی الذی ضعفه أهل الرجال، فعرفه الشیخ بأنه واقفّی، والعلّامة بأنه احد عمد الواقفة. وقال الغضائری: «علیّ بن أبی حمزة لعنه الله، أصل الوقف وأشدّ الخلق عداوة للولیّ من بعد أبی إبراهیم».

ومثله إسحاق بن أحمد المکنّی بـ«أبی یعقوب أخی الاشتر» قال النجاشی: «معدن التَّخلیط وله کتب فی التخلیط» وقال الغضائری: «فاسد المذهب، کذّاب فی الروایة، وضّاع للحدیث، لا یلتفت إلی ما رواه»(۱).

وبذلک یعلم ضعف ما استدل به علی عدم صحَّة نسبة الکتاب إلی ابن الغضائری من أن النجاشی ذکر فی ترجمة الخیبری عن ابن الغضائری، انه ضعیف فی مذهبه، ولکن فی الکتاب المنسوب الیه: «إنه ضعیف الحدیث، غالی المذهب» فلو صحَّ هذا الکتاب، لذکر النجاشی ما هو الموجود أیضاً(۲).

وذلک لما عرفت من أن الرجل کان ذا روحیَّة خاصَّة، وکان إذا رأی

---

۱ . لاحظ سماء المقال: ۱ / ۱۹ ـ ۲۱ بتلخیص منّا.

۲ . معجم رجال الحدیث: ۱ / ۱۱۴، من المقدَّمات طبعة النجف، والصفحة ۱۰۲ طبعة لبنان.

(۱۰۲)

مکروهاً، اشتدَّت عنده بشاعته وکثرت لدیه شناعته، فیأتی بألفاظ لا یصحّ التعبیر بها الا عند صاحب هذه الروحیة، ولما کان النجاشی علی جهة الاعتدال نقل مرامه من دون غلوّ وإغراق.

وبالجملة الآفة کلّ الآفة فی رجاله هو تضعیف الأجلة والموثَّقین مثل «أحمد بن مهران» قال: «أحمد بن مهران روی عنه الکلینی ضعیف» ولکن ثقة الاسلام یروی عنه بلا واسطة، ویترحَّم علیه کما فی باب مولد الزهراء- علیها السلام - (۱) قال: «أحمد بن مهران - رحمه الله -رفعه وأحمد بن إدریس عن محمد بن عبد الجبار الشیبانی» إلی غیر ذلک من الموارد.

ولأجل ذلک لا ـ یمکن الاعتماد علی تضعیفاته، فضلا عن معارضته بتوثیق النجاشی خبیر الفنّ والشیخ عماد العلم. نعم ربما یقال توثیقاته فی أعلی مراتب الاعتبار ولکنه قلیل وقد عرفت من المحقق الداماد من أنه قل أن یسلم أحد من جرحه او ینجو ثقة من قدحه(۲). وقد عرفت آنفاً وسیأتی أن الاعتماد علی توثیقه کالاعتماد علی جرحه.

النظریة الخامسة

النظریة الخامسة

وفی الختام نشیر إلی نظریة خامسة وان لم نوعز الیها فی صدر الکلام وهی أنه ربما یقال بعدم اعتبار تضعیفات ابن الغضائری لانه کان جراحا کثیر الردّ علی الرواة، وقلیل التعدیل والتصدیق بهم ومثل هذا یعدّ خرقاً للعادة وتجاوزاً عنها، وانما یعتبر قول الشاهد إذا کان انسانا متعارفاً غیر خارق للعادة. ولأجل ذلک لو ادعی رجلان رؤیة الهلال مع الغیم الکثیف فی السماء وکثرة الناظرین، لا یقبل قولهما، لان مثل تلک الشهادة تعدّ علی خلاف العادة، وعلی ذلک فلا یقبل تضعیفه، ولکن یقبل تعدیله.

---

۱ . الکافی: ۱ / ۴۵۸، الحدیث ۳.

۲ . لاحظ سماء المقال: ۲۲.

(۱۰۳)

وفیه: أن ذلک إنما یتمّ لو وصل الینا کتاب الممدوحین منه، فعندئذ لو کان المضعفون أکثر من الممدوحین والموثقین، لکان لهذا الرأی مجال. ولکن یا للأسف! لم یصل الینا ذلک الکتاب، حتی نقف علی مقدار تعدیله وتصدیقه، فمن الممکن أن یکون الممدوحون عنده أکثر من الضعفاء، ومعه کیف یرمی بالخروج عن المتعارف؟

ولأجل ذلک نجد أن النسبة بین ما ضعفه الشیخ والنجاشی أو وثّقاه، وما ضعَّفه ابن الغضائری او وثقه، عموم من وجه. فربَّ ضعیف عندهما ثقة عنده وبالعکس، وعلی ذلک فلا یصحّ رد تضعیفاته بحجّة أنه کان خارجاً عن الحدّ المتعارف فی مجال الجرح.

بل الحقّ فی عدم قبوله هو ما أوعزنا الیه من أن توثیقاته وتضعیفاته لم تکن مستندة الی الحسّ والشهود والسماع عن المشایخ والثقات، بل کانت مستندة الی الحدس والاستنباط وقراءة المتون والروایات، ثمَّ القضاء فی حقّ الراوی بما نقل من الروایة، ومثل هذه الشهادة لا ـ تکون حجة لا ـ فی التضعیف ولا فی التوثیق. نعم، کلامه حجة فی غیر هذا المجال، کما إذا وصف الراوی بأنه کوفیٌّ او بصریٌّ أو واقفیٌّ او فطحیٌّ او له کتب، والله العالم بالحقائق.

(۱۰۴)

(۱۰۵)

الفصل الرابع المصادر الثانویة لعلم الرجال

الفصل الرابع

المصادر الثانویة لعلم الرجال

۱ـ الاصول الرجالیة الأربعة

۲ـ الجوامع الرجالیة فی العصور المتأخرة.

۳ـ الجوامع الرجالیة الدارجة علی منهج القدماء.

۴ـ تطوّر فی تألیف الجوامع الرجالیة.

(۱۰۶)

(۱۰۷)

۱ـ الأصول الرجالیة الاربعة

۱ـ الأصول الرجالیة الاربعة

۱ـ الأصول الرجالیة الاربعة

* فهرس الشیخ منتجب الدین.

* معالم العلماء.

* رجال ابن داود.

* خلاصة الاقوال فی علم الرجال.

(۱۰۸)

(۱۰۹)

الاصول الرجالیة الاربعة

قد وقفت بفضل الابحاث السابقة، علی الاصول الاولیة لعلم الرجال، التی تعد امهات الکتب المؤلفة فی العصور المتأخرة ومؤلفو هذه الاصول یعدون فی الرعیل الاول من علماء الرجال، لا یدرک لهم شأو ولا یشق لهم غبار، لانهم (قدس سرهم) قد عاصروا أساتذة الحدیث وأساطینه، وکانوا قریبی العهد من رواة الاخبار ونقلة الآثار، ولاجل ذلک تمکنوا تمکناً تاماً مورثاً للاطمئنان، من الوقوف علی أحوالهم وخصوصیات حیاتهم، اما عن طریق الحس والسماع ـ کما هو التحقیق ـ أو من طریق جمع القرائن والشواهد المورثة للاطمئنان الذی هو علم عرفی، کماسیوافیک تحقیقه فی الابحاث الآتیة.

وقد تلت الطبقة الاولی، طبقة اخری تعد من اشهر علماء الرجال بعدهم، کما تعد کتبهم مصادر له بعد الاصول الاولیة نأتی بأسمائهم وأسماء کتبهم، وکلهم کانوا عائشین فی القرن السادس .

ان أقدم فهرس عام لکتب الشیعة، هو فهرس الشیخ أحمد بن الحسین بن عبیدالله الغضائری، الذی قد تعرفت علیه وما حوله من الاقوال والآراء.

نعم، ان فهرست أبی الفرج محمد بن اسحاق المعروف بابن الندیم

(۱۱۰)

(المتوفّی عام ۳۸۵ هـ) وان کان أقدم من فهرس ابن الغضائری، لکنه غیر مختص بکتب الشیعة، وانما یضم بین دفتیه الکتب الاسلامیة وغیرها، وقد أشار الی تصانیف قلیلة من کتب الشیعة.

وقد قام الشیخ الطوسی بعد ابن الغضائری، فألف فهرسه المعروف حول کتب الشیعة ومؤلفاتهم، وهو من احسن الفهارس المؤلفة، وقد نقل عنه النجاشی فی فهرسه واعتمد علیه، وان کان النجاسی أقدم منه عصراً وأرسخ منه قدماً فی هذا المجال.

وقد قام بعدهم فی القرن السادس، العلّامتان الجلیلان، الشیخ الحافظ ابو الحسن منتجب الدین الرازی، والشیخ الحافظ محمَّد بن علیّ بن شهرآشوب السروی المازندرانی، فأکملا عمل الشیخ الطوسی وجهوده إلی عصرهما، وإلیک الکلام فیهما إجمالاً:

۱ـ فهرس الشیخ منتجب الدین

۱ـ فهرس الشیخ منتجب الدین

وهو تأليف الحافظ عليّ بن عبيدالله بن الحسن بن الحسين بن الحسن بن الحسين (أخى الشيخ الصدوق- قدس سره -) بن على (والد الصدوق). عرَّفه صاحب الرياض بقوله: «كان بحراً لا ـ ينزف، شيخ الاصحاب، صاحب كتاب الفهرس. يروى عن الشيخ الطبرسى (المتوفّى عام ۵۴۸ هـ) وأبى الفتوح الرازى، وعن جمع كثير من علماء العامة والخاصَّة. ويروى عن الشيخ الطّوسى (المتوفّى ۴۶۰ هـ) بواسطة عمّه الشيخ بابويه بن سعد .

وهذا الامام الرّافعى (وهو الشيخ ابو القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعى الشافعى، المتوفّى عام ۶۲۳) يعرفه فى تاريخه (التدوين): الشيخ عليّ بن عبيدالله بن الحسن بن الحسين بن بابويه شيخ ريّان من علم الحديث سماعاً وضبطاً وحفظاً وجمعاً، قلَّ من يدانيه فى هذه الاعصار فى كثرة الجمع والسماع، قرأت عليه بالريّ سنة ۵۸۴ هـ، وتولد سنة ۵۰۴ هـ، ومات بعد

(۱۱۱)

سنة ۵۸۵ هـ، ثمَّ قال: ولئن اطلت عند ذكره بعض الاطالة فقد كثر انتفاعى بمكتوباته وتعاليقه فقضيت بعض حقه باشاعة ذكره وأحواله»(۱).

وقال الشيخ الحرّ العاملى فى ترجمته: «الشيخ الجليل عليّ بن عبيدالله بن الحسن بن الحسين بن بابويه القمّى، كان فاضلا عالما ثقة صدوقاً محدّثاً حافظاً راوية علّامة، له كتاب الفهرس فى ذكر المشايخ المعاصرين للشيخ الطوسى والمتأخرين إلى زمانه»(۲).

وقد ألَّفه للسيد الجليل أبى القاسم يحيى بن الصدر(۳) السعيد المرتضى باستدعاء منه حيث قال السيد له: «إن شيخنا الموفق السعيد أبا جعفر محمد بن الحسن الطوسى ـ رفع الله منزلته ـ قد صنف كتابا فى أسامى مشايخ الشيعة ومصنّفيهم، ولم يصنف بعده شىء من ذلك» فأجابه الشيخ منتجب الدين بقوله: «لو أخَّر الله أجلى وحقق أملى، لأضفت اليه ما عندى من أسماء مشايخ الشيعة ومصنّفيهم، الذين تأخر زمانهم عن زمان الشيخ أبى جعفر - رحمه الله -وعاصروه» ثمَّ يقول: «وقد بنيت هذا الكتاب على حروف المعجم اقتداء بالشيخ أبى جعفر - رحمه الله -وليكون أسهل مأخذاً ومن الله التوفيق»(۴).

وكلامه هذا ينبئ عن أنه لم يصل اليه تأليف معاصره الشيخ محمد بن عليّ بن شهرآشوب، الذى كتب كتابه الموسوم بـ «معالم العلماء» تكملة لفهرس الشيخ، ولأجل ذلك قام بهذا العمل من غير ذكر لذلك الكتاب.

---

۱ . رياض العلماء: ۴ / ۱۴۰ ـ ۱۴۱، ولكن التحقيق انه كان حيّاً الى عام ۶۰۰ هـ. لاحظ مقال المحقق السيد موسى الزنجانى المنشور فى مجموعة حول ذكرى العلّامة الامينى - قدس سره -.

۲ . أمل الآمل: ۲ / ۱۹۴.

۳ . المدفون بـ «رى» المعروف عند الناس بامام زادة يحيى وربما يحتمل تعدد الرجلين.

۴ . فهرس الشيخ منتجب الدين: ۵ ـ ۶.

(۱۱۲)

وقد ألَّف الشيخ الطوسى الفهرس بأمر استاذه المفيد الذى توفى سنة ۴۱۳ هـ، وفى حياته، كما صرَّح به فى أوله.

وقد أورد الشيخ منتجب الدين فى فهرسه هذا، من كان فى عصر المفيد إلى عصره المتجاوز عن مائة وخمسين سنة.

وفى الختام، نقول: «إن الحافظ بن حجر العسقلانى (المتوفّى عام ۸۵۲ هـ) قد أكثر النقل عن هذا الفهرس فى كتابه المعروف بـ «لسان الميزان»، معبّراً عنه بـ «رجال الشيعة» أو «رجال الامامية» ولا يريد منهما إلّا هذا الفهرس، ويعلم ذلك بمقارنة ما نقله فى لسان الميزان، مع ما جاء فى هذا الفهرس، كما أن لصاحب هذا الفهرس تأليفاً آخر اسماه تاريخ الريّ، وينقل منه أيضاً ابن حجر فى كتابه المزبور، والأسف كل الاسف أن هذا الكتاب وغيره مثل «تاريخ ابن ابى طيّ»(۱) و«رجال عليّ 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 الغایـة من اقـتراح السـید عزّ الـدین یحیی، نقیب السـادات، هو کتابـة ذیـل لفهرس الشـیخ علی غراره، بـأن یشـتمل علی أسـامی المؤلفین، ومؤلفاتهم واحـداً بعـد واحـد، وقـد قبل الشـیخ منتجب الـدین اقتراح السیّد، وقام بهذا العمل لکنه – قدس سـره –عدل عند الاشـتغال بتألیف الفهرس عن هذا النمط، فجاء بترجمة کثیر من شخصـیات الشیعة، یناهز عددهم إلی ۵۴۰ شخصیة علمیة وحدیثیة من دون أن یذکر لهم أصلا وتصنیفا، ومن ذکر لهم کتاباً لا یتجاوز عددهم عن حدود مائة شخص.

نعم ما یوافیک من الفهرس الآخر لمعاصره ـ أعنی معالم العلماء ـ فهو علی غرار فهرس الشیخ حذو القذّة بالقذّة.

---

۱ . راجع فی الوقوف علی وصف هـذا التاریـخ وما کتبه فی طبقات الامامیة ایضا «الذریعة إلی تصانیف الشـیعة» ج ۳، ص ۲۱۹ ـ ۲۲۰ هذا وتوفی ابن ابی طی سنة ۶۳۰هـ

(۱۱۳)

۲ـ معالم العلماء فی فهرس کتب الشیعة وأسماء المصنفین

۲ـ معالم العلماء فی فهرس کتب الشیعة وأسماء المصنفین

وهو تألیف الحافظ الشـهیر محمد بن علی بن شهرآشوب المازندرانی، المولود عام ۴۸۸ هـ ، والمتوفّی سنة ۵۸۸ هـ ، وهو اشهر من أن یعرّف، فقد أطراه أرباب المعاجم من العامة والخاصّة.

قال صـلاح الدین الصـفدی: «محمد بن علی بن شـهرآشوب ابو جعفر السـروی المازندرانی، رشـید الدین الشیعی، احد شیوخ الشیعة. حفظ القرآن وله ثمان سـنین، وبلغ النهایة فی أصول الشیعة، کان یرحل الیه من البلاد، ثم تقدَّم فی علم القرآن والغریب والنحو، ذکره ابن أبی طیّ فی تاریخه، وأثنی علیه ثناء بلیغاً، وکذلک الفیروزآبادی فی کتاب البلغة فی تراجم أئمة النَّحو واللغة، وزاد أنه کان واسع العلم، کثیر العبادة دائم الوضوء، وعاش مائة سنة الا ثمانیة أشهر، ومات سنة ۵۸۸ هـ »(۱).

وذکره الشـیخ الحرّ العـاملی فی «أمل الآمل» فی باب المحمـدین، وذکر کتبه الکثیرة، التی أعرفها «مناقب آل أبی طالب» وقـد طبع فی أربعـة مجلـدات، و«متشابه القرآن» وهو من محاسن الکتب وقـد طبع فی مجلـد واحد، و«معالم العلماء» الذی نحن بصدد تعریفه، وهذا الکتاب یتضمن ۱۰۲۱ ترجمة وفی آخرها «فصل فیما جهل مصـنّفه» و«باب فی بعض شعراء أهل البیت» وهذا الفهرس، کفهرس الشیخ منتجب الدین تکملة لفهرس الشـیخ الطوسـی، والمؤلفان متعاصـران، والکتابان متقاربا التألیف، وقد أصبح معالم العلماء من المدارک المهمة لعلماء الرجال، کالعلامة الحلی فی «الخلاصة»، ومن بعده.

---

۱ . الوافی بالوفیات: ۴ / ۱۶۴.

(۱۱۴)

۳ ـ رجال ابن داود

۳ ـ رجال ابن داود

وهو تألیف تقی الدین الحسن بن علی بن داود الحلی المولود سنة ۶۴۷، أی قبل تولد العلاّمة بسنة، والمتوفّی بعد سنة ۷۰۷ هـ ، تتلمذ علی السید جمال الدین أحمد بن طاووس (المتوفّی سنة ۶۷۳ هـ) قرأ علیه أکثر کتاب «البشری» و« الملاذ» حتی قال: «وأکثر فوائد هذا الکتاب من اشاراته وتحقیقاته، ربانی وعلمنی وأحسن إلی» (۱).

کما قرأ علی الامام نجم الدین جعفر بن الحسن بن یحیی المعروف بالمحقق، وقال فی حقه: «قرأت علیه وربانی صـغیراً، وکان له علی

احسان عظیم والتفات، وأجاز لی جمیع ما صنفه وقرأه ورواه »(۲).

ممیزات رجال ابن داود

ممیزات رجال ابن داود

ومن مزایا ذلک الکتاب، أنه سلک فیه مسلکاً لم یسبقه أحد من الاصحاب، لانه رتبه علی الحروف، الاول فالاول، من الاسماء وأسماء الاباء والاجداد، وجمع ما وصل الیه من کتب الرجال مع حسن الترتیب وزیادة التهذیب، فنقل ما فی فهرس الشیخ والنجاشی، ورجال الکشی، والشیخ وابن الغضائری والبرقی والعقیقی وابن عقدة والفضل بن شاذان وابن عبدون، وجعل لکل کتاب علامة ولم یذکر المتأخرین عن الشیخ إلاّ اسماء یسیرة، وجعل کتابه فی جزأین، الاول یختص بذکر الموثقین والمهملین، والثانی بالمجروحین والمجهولین.

وذکر فی آخر القسم الاول، تحت عنوان خاص، جماعة وصفهم النجاشی بقوله «ثقة ثقة» مرتین، عدتهم أربعة وثلاثون رجلاً مرتبین علی

---

۱ . لاحظ رجال ابن داود: ۴۵ ـ ۴۶ طبعة النجف.

۲ . رجال ابن داود: ۶۲ طبعة النجف.

(۱۱۵)

حروف الهجاء، ثم أضاف بأن الغضائری جاء فی کتاب خمسة رجال زیادة علی ما ذکره النجاشی، ووضف کلا منهم بأنه «ثقة ثقة» مرتین، ثم ذکر خمسة فصول لا غنی للباحث عنها، کل فصل معنون بعنوان خاص.

ثم ذکر فی آخر القسم الثانی، سبعة عشر فصلاً لا یستغنی عنها الباحثون، کل فصل معنون بعنوان خاص ثم أورد تنبیهات تسعة مفیدة.

وبما أنه وقع فی هذا الکتاب إشتباهات عند النقل عن کتب الرجال، مثلا نقل عن النجاشی مطلباً وهو للکشّی أو بالعکس، قام المحقق الکبیر السید محمد صادق آل بحر العلوم فی تعلیقاته علی الکتاب، باصلاح تلک الهفوات ولعل أکثر تلک الهفوات نشأت من استنساخ النساخ، وعلی کل تقدیر، فلهذا الکتاب مزیة خاصة لا توجد فی قرینه الآتی أعنی خلاصة العلاّمة ـ أعلی الله مقامه ـ .

قال الافندی فی «ریاض العلماء»: «ولیعلم أن نقل ابن داود فی رجاله عن کتب رجال الاصحاب، ما لیس فیها، مما لیس فیه طعن علیه، إذ أکثر هذا نشأ من اختلاف النسخ، والازدیاد والنقصان الحاصلین من جانب المؤلفین أنفسهم بعد اشتهار بعض نسخها وبقی فی أیدی الناس علی حالته الاولی من غیر تغییر، کما یشاهد فی مصنفات معاصرینا أیضاً ولا ـ سیّما فی کتب الرجال التی یزید فیها مؤلفوها، الأسامی والأحوال یوماً فیوماً وقد رأیت نظیر ذلک فی کتاب فهرست الشیخ منتجب الدین، وفهرست الشیخ الطوسی، وکتاب رجال النجاشی وغیرها، حتی إنی رأیت فی بلدة الساری نسخة من خلاصة العلاّمة قد کتبها تلمیذه فی عصره، وکان علیها خطه وفیه اختلاف شدید مع النسخ المشهورة بل لم یکن فیها کثیر من الأسامی والأحوال المذکورة فی النسخ المتداولة منه» (۱).

---

۱ . ریاض العلماء : ۱ / ۲۵۸ .

(۱۱۶)

أقول: ویشهد لذلک ان المؤلفات المطبوعة فی عصرنا هذا تزید وتنقص حسب طبعاتها المختلفة، فیقوم المؤلف فی الطبعة اللاحقة بتنقیح ما کتب بإسقاط بعض ما کتبه وإضافة مالم یقف علیه فی الطبعة الأولی، ولأجل ذلک تختلف الکتب للمعاصرین حسب اختلاف الطبعات.

وفی الختام نذکر نصّ اجازة السیّد أحمد بن طاووس، لتلمیذه ابن داود مؤلّف الرجال، وهی تعرب عن وجود صلة وثیقة بین الاستاذ والمؤلف فإنه بعد ما قرأ ابن داود کتاب «نقض عثمانیة جاحظ» علی مؤلفه «أحمد بن طاووس» کتب الاستاذ اجازة له وهذه صورتها:

«قرأ علیّ هذا «البناء» من تصنیفی، الولد العالم الأدیب التقی، حسن بن علی بن داود ـ أحسن الله عاقبته وشرف خاتمته ـ وأذنت له فی روایته عنّی.

وکتب العبد الفقیر إلی الله تعالی أحمد بن طاووس حامداً لله ومصلّیاً علی رسوله، والطاهرین من عترته، والمهدیّین من ذریته».

وفی آخر الرسالة ما هذه صورته:

«أنجزت الرسالة، والحمد لله علی نعمه، وصلاته علی سیّدنا محمد النبی وآله الطاهرین.

کتبه العبد الفقیر إلی الله تعالی، حسن بن علی بن داود ربیب صدقات مولانا المصّنف ـ ضاعف الله مجده وأمتعه الله بطول حیاته ـ وصلاته علی سیّدنا محمد النبی وآله وسلامه».

وکان نسخ الکتاب فی شوال من سنة خمس وستین وستمائة(۱).

---

۱ . وقد أسماه المؤلف بـ«بناء المقالة الفاطمیة فی نفض الرسالة العثمانیة للجاحظ» ویقال اختصاراً «البناء».

(۱۱۷)

مشایخه

قال الافندی: ویروی ابن داود عن جماعة من الفضلاء:

منهم: السید جمال الدین ابو الفضائل أحمد بن طاووس.

ومنهم: الشیخ مفید الدین محمد بن جهیم الاسدی علی ما یظهر من دیباجة رجاله(۱).

أقول: وهو یروی عن جماعة اخری أیضاً.

منهم: المحقّق نجم الدین جعفر بن الحسن الحلّی (المتوفّی عام ۶۷۶ هـ).

ومنهم الشیخ نجیب الدین أبو زکریا یحیی بن سعید الحّلی ابن عم المحقق المذکور (المتوفّی عام ۶۸۹ هـ) .

ومنهم الشیخ سدید الدین یوسف بن علی بن المطهر الحلی والد العلاّمة الحلی.

ونقل الافندی فی الریاض أنه کان شریک الدرس مع السید عبد الکریم بن جمال الدین(۲) أحمد بن طاووس الحلی (المتوفّی عام ۶۹۳ هـ) عند المحقّق. ولکن العلاّمة الامینی عدّه من مشایخه(۳)، والظاهر اتقان الاول.

تلامیذه

یروی عنه جماعة کثیرة:

---

۱ . نقض عثمانیة جاحظ المطبوع حدیثاً بـ«عمان».

۲ . ریاض العلماء : ۱ / ۲۵۶.

۳ . الغدیر: ۶ / ۷.

(۱۱۸)

منهم: الشیخ رضی الدین علی بن أحمد المزیدی الحلی(۱)، استاذ الشهید الاول، المتوفّی عام ۷۵۷ هـ

ومنهم: الشیخ زین الدین ابو الحسن علی بن طراد المطارآبادی، المتوفّی بالحلة ۷۵۴ هـ .

تآلیفه

للمترجم له تآليف قيّمة تبلغ ثلاثين كتاباً ذكر أسماءها فى رجاله.

ومن شعره الرائق قوله فى حقّ الوصى:

وإذا نظرت إلى خطاب محمَّد يوم الغدير إذ استقّر المنزل

من كنت مولاه فهذا حيدر مولاه لا يرتاب فيه محصِّل

لعرفت نصّ المصطفى بخلافة مَنْ بعدَه غرّاء لا يتأوّل

وله اُرجوزة فى الإمامة، طويلة، مستهلها:

وقد جرت لى قصّة غريبة *** قد نتجت قضيّة عجيبة(۲)

وفاته

قد عرفت أنه قد فرغ من رجاله عام ۷۰۷ هـ، ولم يعلم تاريخ وفاته على وجه اليقين، غير أن العلاّمة الامينى ينقل عن «رياض العلماء» أنه رأى فى مشهد الرضا نسخة من «الفصيح» بخط المترجم له، فى آخرها: «كتبه مملوكه حقاً حسن بن على بن داود غفر له فى ثالث عشر شهر رمضان المبارك سنة احدى وأربعين وسبعمائة حامداً مصلّياً مستغفراً».

---

۱ . وفى رياض العلماء مكان «المزيدى»، «المرندى»، وهو تصحيف.

۲ . لاحظ الغدير: ۶ / ۳ ـ ۶، وذكر شطراً منها السيد الامين فى أعيان الشيعة : ۲۲ / ۳۴۳.

(۱۱۹)

فيكون له من العمر حينذاك ۹۴ عاماً، فيكون من المعمرين، ولم يذكر منهم(۱).

۴ ـ خلاصة الاقوال فى علم الرجال

۴ ـ خلاصة الاقوال فى علم الرجال

وهى للعلاّمة(۲) على الاطلاق الحسن بن يوسف بن المطهَّر، المولود عام ۶۴۸ هـ، والمتوفّى عام ۷۲۶ هـ، الذى طار صيته فى الآفاق، برع فى المعقول والمنقول، وتقدَّم على الفحول وهو فى عصر الصبا. ألَّف فى فقه الشريعة مطوَّلات ومتوسّطات ومختصرات، وكتابه هذا فى قسمين: القسم الاول ;فيمن اعتمد عليه وفيه سبعة عشر فصلا، والقسم الثانى ;مختصّ بذكر الضعفاء ومن ردَّ قوله أو وقف فيه، وفيه أيضا سبعة عشر فصلا، وفى آخر القسم الثانى خاتمة تشتمل على عشر فوائد مهمَّة، وكتابه هذا خلاصة ما فى فهرست الشيخ والنجاشى وقد يزيد عليهما.

قال المحقّق التسترى: «إن ما ينقله العلاّمة من رجال الكشى والشيخ ورجال النجاشى مع وجود المنقول فى هذه الكتب غير مفيد، وإنما يفيد فى ما لم نقف على مستنده، كما فى ما ينقل من جزء من رجال العقيقى، وجزء من رجال ابن عقدة، وجزء من ثقات كتاب ابن الغضائرى، ومن كتاب آخر له فى المذمومين لم يصل الينا، كما يظهر منه فى سليمان النخعى، كما يفيد أيضاً فيما ينقله من النجاشى فى ما لم يكن فى نسختنا، فكان عنده النسخة الكاملة من النجاشى واكمل من الموجود من ابن الغضائرى، كما فى ليث البخترى، وهشام بن إبراهيم العبّاسى، ومحمد بن نصير، ومحمد بن أحمد بن محمد بن سنان، ومحمد بن أحمد بن قضاعة، ومحمد بن الوليد الصيرفى، والمغيرة بن

---

۱ . الغدير: ۶ / ۸ نقلاً عن روضات الجنات: ۳۵۷.

۲ . إن العلاّمة غنى عن الاطراء، وترجمته تستدعى تأليف رسالة مفردة، وقد كفانا، ما ذكره اصحاب المعاجم والتراجم فى حياته

وفضله وآثاره.

(۱۲۰)

سعید، ونقیع بن الحارث، وکما ینقل فی بعضهم اخباراً لم نقف علی مأخذها، کما فی اسماعیل بن الفضل الهاشمی، وفیما أخذه من مطاوی الکتب کمحمد بن أحمد النطنزی»(۱).

وبما أن هذا الکتاب ورجال ابن داود متماثلان فی التنسیق وکیفیة التألیف، یمکن أن یقال: إن واحداً منهما اقتبس المنهج عن الآخر، کما یمکن أن یقال: إن کلیهما قد استقلّا فی التنسیق والمنهج، بلا استلهام من آخر، غیر أن المظنون هو أن المؤلفین، بما أنهما تتلمذا علی السید جمال الدین أحمد بن طاووس المتوفّی سنة ۶۷۳ هـ، وقد کان هو رجالی عصره ومحقق زمانه فی ذلک الفن، قد اقتفیا فی تنسیق الکتاب ما خطَّه استاذهما فی ذلک الموقف، والله العالم.

الفروق بین رجالی العلاّمة وابن داود

الفروق بین رجالی العلاّمة وابن داود

ثم ان هنا فروقاً بین رجالی العلاّمة وابن داود یجب الوقوف علیها والیک بیانها:

۱ـ ان القسم الاول من الخلاصة مختص بمن یعمل بروایته، والثانی بمن لا یعمل بروایته، حیث قال: «الاول ; فی من اعتمد علی روایته أو ترجح عندی قبول قوله. الثانی ;فی مَنْ ترکت روایته أو توقفت فیه».

ولاجل ذلک یذکر فی الاول الممدوح، لعمله بروایته، کما یذکر فیه فاسد المذهب إذا عمل بروایته کابن بکیر وعلیّ بن فضال. وأما الموثقون الذین لیسوا کذلک، فیعنونهم فی الجزء الثّانی لعدم عمله بخبرهم، هذا.

والجزء الأوّل من کتاب ابن داود فیمن ورد فیه أدنی مدح ولو مع ورود ذموم کثیرة أیضا فیه ولم یعمل بخبره والجزء الثانی من کتابه، فیمن ورد فیه

---

۱ . قاموس الرجال: ۱ / ۱۵.

(۱۲۱)

أدنی ذم ولو کان أوثق الثقات وعمل بخبره ولاجل ذلک ذکر بریداً العجلی مع جلالته فی الثانی، کما ذکر هشام بن الحکم فیه أیضاً لاجل ورود ذم ما فیه، أعنی کونه من تلامیذ أبی شاکر الزندیق.

۲ـ ان العلاّمة لا یعنون المختلف فیه فی القسمین، بل ان رجح المدح یذکره فی الاول، وان رجح الذم أو توقف یذکره فی الثانی.

واما ابن داود فیذکر المختلف فیه فی الاول باعتبار مدحه، وفی الثانی باعتبار جرحه.

۳ـ ان العلاّمة إذا أخذ من الکشی أو النجاشی أو فهرست الشیخ أو رجاله أو الغضائری لا یذکر المستند بل یعبر بعین عبائرهم. نعم فیما إذا نقل عن غیبة الشیخ أو عن رجال ابن عقدة او رجال العقیقی فیما وجد من کتابیهما، یصرح بالمستند.

کما أنه إذا کان أصحاب الرجال الخمسة مختلفین فی رجل، یصرح بأسمائهم، وحینئذ فإن قال فی عنوان شیئاً وسکت عن مستنده، یستکشف أنه مذکور فی الکتب الخمسة ولو لم نقف علیه فی نسختنا.

وأما ابن داود فیلتزم بذکر جمیع من أخذ عنه، فلو لم یذکر المستند، علم انه سقط من نسختنا رمزه، إلّا ما کان مشتبهاً عنده فلا یرمز له .

۴ـ ان العلاّمة یقتصر علی الممدوحین فی الاول، بخلاف ابن داود، فأنه یذکر فیه المهملین أیضاً، والمراد من المهمل من عنونه الاصحاب ولم یضعفوه.

قال ابن داود: «والجزء الأوّل من الكتاب فی 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، يكنه لم يستقص المهملين.

(۱۲۲)

هذه هی الفروق الجوهرية بين الرجالين.

المجهول فی مصطلح العلّامة وابن داود

المجهول فی مصطلح العلّامة وابن داود

ان هناك فرقاً بين مصطلح العلّامة وابن داود، ومصطلح المتأخرين فی لفظ المجهول. فالمجهول فی كلامهما غير المهمل الذی عنونه الرجاليون ولم يضعفوه، بل المراد منه من صرح أئمة الرجال فيه بالمجهولية، وهو أحد ألفاظ الجرح، ولذا لم يعنوناه الا فی الجزء الثانی من كتابيهما، المعد للمجروحين، وقد عقد ابن داود لهم فصلاً فی آخر الجزء الثانی من كتابه، كما عقد فصلاً لكل من المجروحين من العامة والزيدية والواقفية وغيرهم.

لكن المجهول فی كلام المتأخرين، من الشهيد الثانی والمجلسی والمامقانی، أعم منه ومن المهمل الذی لم يذكر فيه مدح ولا قدح.

وقد عرفت أن العلّامة لا يعنون المهمل أصلاً، وابن داود يعنونه فی الجزء الاول كالممدوح، وكان القدماء يعملون بالمهمل كالممدوح، ويردون المجهول وقد تفطن بذلك ابن داود (۱).

فهذه الكتب الاربعة، هی الاصول الثانوية لعلم الرجال. اُلّف الاول والثانی منهما فی القرن السادس، كما اُلف الثالث والرابع فی القرن السابع، والعجب أن المؤلفين متعاصرون ومتاثلو التنسيق والمنهج كما عرفت.

وقد ترجم ابن داود العلّامة فی رجاله، ولم يترجمه العلّامة فی الخلاصة، وان ذا مما يقضی منه العجب.

هذه هی اصول الكتب الرجالية أوليتها وثانويتها، وهناك كتب اخری لم تطبع ولم تنشر ولم تتداولها الايدی، ولاجل ذلك لم نذكر عنها شيئاً ومن اراد الوقوف عليها فليرجع الی كتاب «مصفی المقال فی مؤلفی الرجال» للعلّامة

---

۱ . قاموس الرجال: ۱ / ۳۱.

(۱۲۳)

المتتبع الطهرانی- رحمه الله - .

وهذه هی الاصول الأولية الثمانية والثانوية الأربعة لعلم الرجال، واما الجوامع الرجالية فسيوافيك ذكرهاعن قريب.

(۱۲۴)

(۱۲۵)

۲ـ الجوامع الرجالية فی العصور المتأخرة

۲ـ الجوامع الرجالية فی العصور المتأخرة

۲ـ الجوامع الرجالية فی العصور المتأخرة

* مجمع الرجال.

* منهج المقال.

* جامع الرواة.

* نقد الرجال.

* منتهى المقال.

(۱۲۶)

(۱۲۷)

قد وقفت على الاصول الرجالية، وهناك جوامع رجالية مطبوعة ومنتشرة يجب على القارئ الكريم التعرف عليها، وهذه الجوامع الفت فى أواخر القرن العاشر إلى أواخر القرن الثانى عشر، تلقّاها العلماء بالقبول وركنوا اليها ولابد من التعرف عليها.

۱ـ مجمع الرجال

تأليف زكى الدين عناية الله القهبائى، من تلاميذ المقدس الاردبيلى (المتوفّى سنة ۹۹۳ هـ). والمولى عبد الله التسترى (المتوفّى عام ۱۰۲۱ هـ) والشيخ البهائى. (المتوفّى سنة ۱۰۳۱ هـ). جمع فى ذلك الكتاب تمام ما فى الاصول الرجالية الأولية، حتى أدخل فيه كتاب الضعفاء للغضائرى وقد طبع الكتاب فى عدة أجراء .

۲ـ منهج المقال

تأليف السيد الميرزا محمد بن على بن إبراهيم الاسترآبادى (المتوفّى

(۱۲۸)

سنة ۱۰۲۸ هـ) وهو استاذ المولى محمد أمين الاسترابادى صاحب «الفوائد المدنية». له كتب ثلاثة فى الرجال: الكبير وأسماه «منهج المقال». والوسيط، الذى ربما يسمى بـ«تلخيص المقال» أو «تلخيص الاقوال»، والصغير الموسوم بـ«الوجيز». والأول مطبوع، والثانى مخطوط ولكن نسخه شائعة، والثالث توجد نسخة منه فى الخزانة الرضوية كما جاء فى فهرسها.

۳ـ جامع الرواة

تأليف الشيخ محمد بن على الاردبيلى. صرف من عمره فى جمعه ما يقرب من عشرين سنة، وابتكر قواعد رجالية صار ببركتها كثير من الاخبار التى كانت مجهولة أو ضعيفة أو مرسلة، معلومة الحال، صحيحة مسندة، وطبع الكتاب فى مجلدين، وقدم له الامام المغفور له الأستاذ الحاج آقا حسين البروجردى- قدس سره -مقدمة وله أيضاً «تصحيح الأسانيد» الذى أدرجه شيخنا النورى بجميعه أو ملخصه فى الفائدة الخامسة من فوائد خاتمة المستدرك.

ومن مزايا هذا الكتاب أنه جمع رواة الكتب الاربعة، وذكر فى كل راو ترجمة من رووا عنه ومن روى عنهم، وعين مقدار رواياتهم ورفع بذلك، النقص الموجود فى كتب الرجال.

قال فى مقدمته: «سنح بخاطره (يعنى نفسه) الفاتر ـ بتفضله غير المتناهى ـ أنه يمكن استعلام أحوال الرواة المطلقة الذكر، من الرواى والمروى عنه بحيث لاـ يبقى اشتباه وغموض، وعلماء الرجالـ رضوان الله عليهم ـ لم يذكروا ولم يضبطوا جميع الرواة، بل ذكروا فى بعض المواضع تحت بعض الاسماء بعنوان أنه روى عنه جماعة، منهم فلان وفلان، ولم يكن هذا كافياً فى حصول المطلوب، إلى أن قال: صار متوكلًا على رب الارباب، منتظماً على التدريج راوى كل واحد من الرواة فى سلك التحرير، حتى انه رأى الكتب الأربعة المشهورة والفهرست للشيخ - رحمه الله -والفهرست

(۱۲۹)

للشيخ منتجب الدين... ومشيخة الفقيه والتهذيب والاستبصار، وكتب جميع الرواة الذين كانوا فيها، ورأى أيضاً كثيراً من الرواة رووا عن المعصوم، ولم يذكر علماء الرجال روايتهم عنه- عليه السلام -والبعض الذين عدوه من رجال الصادق، رأى روايته عن الكاظم - عليه السلام -مثلا، والذين ذكروا ممن لم يرو عنهم - عليهم السلام - رأى انه روى عنهم- عليهم السلام -الى ان قال: ان بعض الرواة 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 ـ 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 أيضاً) ان رواية جمع كثير من الثقات وغيرهم عن شخص واحد تفيد انه كان حسن الحال او كان من مشايخ الاجازة» (۱).

والحق ان الرجال مبتكر فى فنه، مبدع فى علمه، كشف بعمله هذا الستر عن كثير من المبهمات، ومع انه تحمل فى تأليف هذا الكتاب طيلة عشرين سنة، جهوداً جبارة، بحيث ميز التلميذ عن الشيخ، والراوى عن المروىّ عنه ولكن لم يجعل كتاب على اساس الطبقات حتى يقسم الرواة الى طبقة وطبقة، ويعين طبقة الراوى ومن روى هو عنه او رووا عنه، مع انه كان يمكنه القيام بهذا العمل فى ثنايا عمله بسبر جميع الكتب والمسانيد بامعان ودقة.

۴ ـ نقد الرجال

تأليف السيد مصطفى التفريشى ألفه عام ۱۰۱۵ هـ، وهو من تلاميذ المولى عبدالله التسترى وقد طبع فى مجلد.

---

۱ . لاحظ المقدمة: ۴ ـ ۵ بتصرف يسير.

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 ـ قدس الله ارواحهم ـ من المدح والذم الا شاذاً شديد الشذوذ».

۵ ـ منتهى المقال فى أحوال الرجال

المعروف برجال ابى على الحائرى، تأليف الشيخ ابى على محمد بن اسماعيل الحائرى (المولود عام ۱۱۵۹ هـ والمتوفّى عام ۱۲۱۵ أو ۱۲۱۶ هـ فى النجف الاشرف).

ابتدء فى كل ترجمة بكلام الميرزا فى الرجال الكبير، ثم بما ذكره الوحيد فى التعليقة عليه، ثم بكلمات اخرى، وقد شرح نمط بحثه فى اول الكتاب، وترك ذكر جماعة بزعم انهم من المجاهيل وعدم الفائدة فى ذكرهم، ولكنهم ليسوا بمجاهيل، بل اكثرهم مهملون فى الرجال، وقد عرفت الفرق بين المجهول والمهمل.

وهذه الكتب الخمسة كلها اُلِّفت بين أواخر القرن العاشر الى أواخر القرن الثانى عشر، وقد اجتهد مؤلفوها فى جمع القرائن على وثاقة الراوى او ضعفها، واعتمدوا على حدسيات وتقريبات.

هذه هى الجوامع الرجالية المؤلفة فى القرون الماضية، وهناك مؤلفات اخرى بين مطولات ومختصرات اُلفت فى القرون الاخيرة ونحن نشير إلى ما هو الدارج بين العلماء فى عصرنا هذا.

۳ ـ الجوامع الرجالية الدارجة على منهج القدماء

۳ ـ الجوامع الرجالية الدارجة على منهج القدماء

۳ ـ الجوامع الرجالية الدارجة على منهج القدماء

* بهجة الآمال.
* تنقيح المقال.
* قاموس الرجال.

(۱۳۳)

قد وقفت على الجوامع الرجالية المؤلفة فى القرن الحادى عشر والثانى عشر، وهناك مؤلفات رجالية اُلفت فى أواخر القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر ولكنها على صنفين: صنف تبع فى تأليفه خطة الماضين فى نقل أقوال الرجاليين السابقين واللاحقين، وجمع القرائن والشواهد على وثاقة الراوى، والقضاء بين كلمات اهل الفن، الى غير ذلك من المزايا التى أوجبت تكامل فن الرجال من حيث الكمية، من دون إحداث كيفية جديدة وراء خطة السابقين، وصنف اخر أحدث كيفية جديدة فى فن الرجال وأبدع اسلوباً خاصاً لما يهم المستنبط فى علم الرجال. فإن الوقوف على طبقة الراوى من حيث الرواية، ومعرفة عصره وأساتيذه وتلاميذه، ومدى علمه وفضله، وكمية رواياته من حيث الكثرة والقلة، ومقدار ضبطه للرواية، واتقانه فى نقل الحديث، من اهم الامور فى علم الحديث ومعرفة حال الراوى وقد اهملت تلك الناحية فى اسلوب القدماء غالباً الا على وجه نادر.

وهذا الاُسلوب يباين خطة الماضين فى العصور السابقة.

وعلى ذلك يجب علينا ان نعرف كل صنف بواقعه ونعطى كل ذى حق حقه، وكل ذى فضل فضله، بلا تحيز الى فئة، ولا إنكار فضيلة لأحد.

(۱۳۴)

۱ـ «بهجة الآمال فى شرح زبدة المقال فى علم الرجال»

۱ـ «بهجة الآمال فى شرح زبدة المقال فى علم الرجال»

تأليف العلاّمة الحاج الشيخ على بن عبدالله بن محمد بن محب الله بن محمد جعفر العلياری التبريزى (المولود عام ۱۲۳۶ هـ ، والمتوفّى عام ۱۳۲۷ هـ) وهذا الكتاب قد اُلف فى خمسة مجلدات كبار، ثلاثة منها شرح مزجى لـ «زبدة المقال فى معرفة الرجال» تأليف العلاّمة السيد حسين البروجردى، وهو منظومة فى علم الرجال قال:

سمّيته بزبدة المقال فى البحث عن معرفة الرجال

ناظمه الفقير فى الكونين هو الحسين بن رضا الحسينى

واثنان منها شرح لـ «منتهى المقال» وهى منظومة للشارح تمم بها منظومة البروجردى، وحيث ان البروجردى لم يذكر المتأخرين ولا المجاهيل من الرواة فأتمها وأكملها الشارح بالنظم والشرح فى ذينك المجلدين، والكتاب مشتمل على مقدمة وفيها أحد عشر فصلاً، والفصل الحادى عشر فى أصحاب الاجماع. وفيه أيضاً عدة أبحاث متفرقة، والكتاب لو طبع على طراز الطبعة الحديثة لتجاوز عشرة أجزاء وقد طبع منه لحد الآن ستة أجزاء والباقى تحت الطبع.

۲ ـ «تنقيح المقال فى معرفة علم الرجال»

۲ ـ «تنقيح المقال فى معرفة علم الرجال»

للعلامة الشيخ عبدالله المامقانى (المتوفّى عام ۱۳۵۱ هـ) فى ثلاثة أجزاء كبار، وهو أجمع كتاب ألف فى الموضوع، وقد جمع جلَّ ما ورد فى الكتب الرجالية المتقدمة والمتاخرة.

قال العلاّمة الطهرانى: «هو أبسط ما كتب فى الرجال، حيث انه أدرج فيه تراجم جميع الصحابة والتابعين، وسائر أصحاب الائمة وغيرهم من الرواة الى القرن الرابع، وقليل من العلماء المحدثين فى ثلاثة أجزاء كبار لم

(۱۳۵)

يتجاوز جمعه وترتيبه وتهذيبه عن ثلاث سنين، وهذا مما يعد من خوارق العادات والخاصة من التأييدات، فلله در مؤلفه من مصنف ما

سبقه مصنفو الرجال، ومن تنقیح ما أتی بمثله الأمثال» (۱). ومما أَخذ علیه، هو خلطه بین المهمل والمجهول. فان الأول عبارة عمّن لم یـذکر فیه مدح ولا قدح، وقد ذکر ابن داود المهمل فی جنب الممدوح، زعماً منه بأنه یجب العمل بخبره کالممدوح، وأن غیر الحجة فی الخبر عبارة عن المطعون.

وأمـا المجهول فـإنّه عبارة عمن صـرح أئمـة الرجال فیه بالمجهولیـة وهو أحـد ألفاظ الجرح، فیـذکرون المجهول فی باب المجروحین ویتعاملون معه معاملة المجروح.

وأنت إذا لاحظت فهرس تنقیـح المقال، الـذی طبع مسـتقلاً وسـماه المؤلف «نتیجة التنقیح» لا تری فیه الا المجاهیل، والمراد منه الاعم ممن حکم علیه أئمة الرجال بالمجهولیة ومن لم یذکر فیه مدح ولا قدح.

وهذا الخلط لا یختص به، بل هو رائج من عصـر الشهید الثانی والمجلسی الی عصره مع أن المحقق الداماد قال فی الراشحة الثالثة عشر من رواشحه: «لا یجوز اطلاق المجهول الاصطلاحی إلّا علی من حکم بجهالته أئمة الرجال »(۲).

وقـد ذب شـیخنا العلّامـة الطهرانی هـذا الاشـکال عن مؤلفه وقال: «ان المؤلف لم یکن غیر واقف بکلام المحقق الـداماد، وصـرح فی الجزء الاول (أواخر الصـفحة ۱۸۴) بـأنه لو راجع المتتبع جمیع مظان اسـتعلام حال رجل ومع ذلک لم یظفر بشـیء من ترجمـة أحواله أبداً فلا یجوز التسارع علیه بالحکم بالجهالة، لسعة دائرة هذا العلم، وکثرة مدارک معرفة الرجال، ومن هذا

---

۱ . الذریعة: ۴ / ۴۶۶ .

۲ . الرواشح: ۶۰.

التصـریح یحصل الجزم بأن مراده من قوله «مجهول» لیس أنه محکوم بالجهالة عند علماء الرجال، حتی یصـیر هو السـبب فی صـیرورة الحدیث من جهته ضعیفاً، بل مراده أنه مجهول عندی ولم أظفر بترجمة مبینة لاحواله» (۱).

۳ ـ «قاموس الرجال»

۳ ـ «قاموس الرجال»

للعلّامة المحقق الشیخ محمد تقی التستری، کتبه أولاً بصورة التعلیقة علی رجال العلّامة المامقانی، وناقش کثیراً من منقولاته ونظریاته، ثم أخرجه بصـورة کتـاب مسـتقل وطبع فی ۱۳ جزء، والمؤلف حقـاً أحـد أبطـال هـذا العلم ونقاده، وقـد بسـطنا الکلام حول الکتاب، ونشرته صحیفة کیهان فی نشرتها المستقلة حول حیاة المؤلف بقلم عدة من الاعلام.

غیر أنه لا یتبع فی تألیف الکتاب روح العصر، فتری أنه یکتب عدة صحائف من دون أن یفصل بین المطالب بعنوان خاص، کما أنه لا یأتی بأسـماء الکتب الرجالیـة والائمـة الا بالرموز، وذلک أوجـد غلقاً فی قراءة الکتاب وفهم مقاصـده، أضف الی ذلک أنه یروی عن کثیر من الکتب التاریخیـة والحدیثیـة، ولاـ یعین مواضـعها، ولکن مـا ذکرنـاه یرجع الی نفس الکتـاب، وأمـا المؤلف فهو من المشایخ الاعاظم الذین یضن بهم الدهر الا فی فترات قلیلة وله علی العلم وأهله أیادی مشکورة.

وهذه الکتب مع الثناء الوافر علی مؤلفیها لا تخلو من عل أو علات والتی یجب أن ننبه علیها.

---

۱ . الذریعة: ۴ / ۴۶۷، بتصرف وتلخیص.

۴ ـ تطور فی تألیف الجوامع الرجالیة

۴ ـ تطور فی تألیف الجوامع الرجالیة

۴ ـ تطور فی تألیف الجوامع الرجالیة

* جامع الرواة.

* طرائف المقال.

* مرتب اسانید الکتب الاربعة.

* معجم رجال الحدیث.

(۱۳۸)

(۱۳۹)

إن الجوامع المـذکورة مع أهمیتها وعظمتها، فاقـدة لبعض ما یهمّ المسـتنبط والفقیه فی تحصـیل حجیـة الخبر وعدمها، فإنها وإن کانت توقفنا علی وثاقة الرّاوی وضعفه إجمالاً، غیر أنها لا تفی ببعض ما یجب علی المستنبط تحصیله وإلیک بیانه:

۱ـ إنَّ هـذه الخطة التی رسـمها القدماء وتبعها المتأخرون، مع أهمیتها وجلالتها، لا تخرج عن اطار التقلید لأئمة علم الرجال فی التعرف علی وثاقة الرّاوی وضـعفه وقلیلا من سائر أحواله، ممّا ترجع إلی شخصیته الحدیثیة، ولیس طریقا مباشریا للمؤلف الرجالی، فضلا عمن یرجع الیه ویطالعه، للتعرّف علی أحوال الرّاوی، بأن یلمس بفهمه وذکائه ویقف مباشـرة علی کلِّ ما یرجع إلی الراوی من حیث الطبقة والعصـر أولا، ومـدی الضـبط والاتقان ثانیاً، وکمیـة روایاته کثرة وقلة ثالثاً، ومقدار فضـله وعلمه وکماله رابعاً، وهذا بخلاف ما رسـمه الاساتذة المتأخرون وخططوه، فان العالم الرجالی فیه یقف بطریق مباشری دون تقلید، علی هذه الاُمور وأشباهها.

وإن شـئت قلت: إن هـذه الکتب المؤلفـة حول الرجـال، تسـتمد من قول أئمـة الفنّ فی جرح الرواة وتعـدیلهم، وبالأـخص تتبع مؤلفی الاصول الخمسة، التی نبّهنا بأسمائهم وکتبهم فیما سبق، فقول هؤلاء ومن عاصرهم أو تأخر عنهم

(۱۴۰)

هو المعیار فی معرفة الرجال وتمییز الثقات عن الضعاف.

ولا ریب أن هـذا طریق صـحیح یعـدّ من الطرق الوثیقـة، لکنه لیس طریقا وحیداً فی تشـخیص حال الرواة ومعرفتهم، بل طریق تقلیدی لأئمّة الرجال، ولیس طریقاً مباشریاً إلی أحوال الرواة، ولا یعّد طریقاً أحسن وأتم.

۲ـ لا شکّ أن التحریف والتصـحیف تطرق إلی کثیر من أسـناد الاحادیث المرویـة فی الکتب الاربعـة وغیرها، وربما سـقط الراوی من السَّنـد من دون أن یکون هناک ما یـدّلنا علیه، وعلی ذلک یجب أن تکون الکتب الرجالیـة بصورة توقفنا علی طبقات الرواة من حیث المشایـخ والتلامیـذ، حتی یقف الباحث ببرکة التعرّف علی الطبقات، علی نقصان السَّند وکماله، والحال أن هذه الکتب المؤلفة کتبت علی حسب حروف المعجم مبتدئـة بالألف ومنتهیة بالیاء، لا یعرف الانسان عصـر الرّاوی وطبقته فی الحدیث، ولا أساتذته ولا تلامذته إلا علی وجه الاجمال والتبعیـة، وبصورة قلیلـة دون الاحصاء، والکتاب الـذی یمکن أن یشـتمل علی هذه المزیة، یجب أن یکون علی طراز رجال الشـیخ الذی کتب علی حسب عهد النَّبی – صلی الله علیه وآله وسلم –والأئمة– علیهم السلام –فقد عقد لکل من أصحاب النبی – صلی الله علیه وآله وسلم –والأئمة– علیهم السلام –أبواباً خاصة یعرف منها حسب الاجمال طبقة الراوی ومشایخه وتلامیذه.

وهـذا النَّمـط من التـألیف وإن کـان لاـ یفی بتلک الاُمنیـة الکبری کلّها، لکنه یفی بها إجمالاً، حیث نری أنه یقسِّم الرواة إلی الطبقات حسب الزمان من زمن النبی – صلی الله علیه وآله وسلم –إلی الاعصار التی انقلبت فیها سلسلة الرواة إلی سلسلة العلماء، وعندئذ یمکن تمییز السَّنـد الکامل من السـند الناقص، ولو کان الرِّجالیُّون بعـد الشـیخ یتبعون أثره لأصـبحت الکتب الرجالیـة أکثر فائدة مما هی الآن علیه.

۳ـ إن أسماء كثيرة من الرواة مشتركة بين عدَّة اشخاص. بين ثقة يركن

(۱۴۱)

اليه، وضعيف تردّ روايته، وعندما يلاحظ المستنبط الاسماء المشتركة فى الاسناد لا يقدر على تعيين المراد.

ولأجل ذلك عمد الرجاليون إلى تأسيس فرع آخر لعلم الرجال أسموه بـ«تمييز المشتركات»، أهمها وأعظمها هو «تمييز المشتركات للعلامة الكاظمى» ولذلك يجب على المستنبط فى تعيين المراد من الاسماء المشتركة، مراجعة فصل «تمييز المشتركات»، ولولاه لما انحلت العقدة، غير أن كثيراً من كتب الرجال فاقدة لهذا الفرع، وإنما يذكرون الاسماء بالآباء والأجداد، من دون أن يذكروا ما يميَّز به المشترك عن غيره. ولقد أدخل العلاّمة المامقانى ما كتبه العلاّمة الكاظمى فى رجاله، وبذلك صار كتاباً جامعاً بالنسبة، وقد تطرق ذلك النقص إلى أكثر الكتب الرجالية، لأجل أنها اُلِّفت على ما رسمه القدماء على ترتيب الحروف الهجائية، دون ترتيب الطبقات.

بروز نمط خاصّ فى تأليف الرجال

بروز نمط خاصّ فى تأليف الرجال

ولأجل هذه النَّقائص الفنية فى هذه الخطة، نهضت عدة من الاعلام والمشايخ فى العصر الماضى والحاضر الى فتح طريق آخر فى وجوه المجتهدين والمستنبطين، وهذا الطريق هو لمس حالهم بالمباشرة لا ـ بالرجوع الى أقوال أئمة الرجال بل بالرجوع الى سند الروايات المتكررة فى الكتب الحديثيَّة المشتملة على اسم الراوى، فان فى هذا الطريق إمكان التعرّف على ميزان علم الراوى وفقهه وضبطه ووثاقته فى النقل، اذ بالرجوع إلى متون أحاديث الراوى المبعثرة على الابواب وملاحظتها لفظاً ومعنى، وكمّاً وكيفاً يعرف أمور:

۱ـ يفهم من رواياته، مدى تضلّع الرواى فى الفقه والكلام والتاريخ والتفسير وغيرها من المعارف، كما يعرف عدم مهارته وحذاقته فى شىء منها، إذا قيست رواياته بعضها ببعض، وبما رواه آخرون فى معناها.

۲ـ يعرف مقدار رواياته قلَّة وكثرة، وأنه هل هو ضابط فيما يروى أو

(۱۴۲)

مخلّط أو مدلّس.

۳ـ تعرف طبقات الرواة مشايخهم وتلاميذهم.

۴ـ يحصل التعرّف على وضع الاسناد من حيث الكمال والسقط، فربما تكون الرواية فى الكتب الاربعة مسندة إلى الامام، ولكن الواقف على طبقات الرجال يعرف المفقودة أثناء السند.

يقول الاستاذ الشيخ «محمد واعظ زاده الخراسانى» فى رسالة نشرت بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الطوسى – قدس سره –:

«إن الرجاليّين كانوا وما يزالون يتعبدون فى الاكثر بقول أئمة هذا الفنّ ويقلدونهم فى جرح الرواة وتعديلهم، الا أن الأمر لا ينحصر فيه، فهناك بإزاء ذاك، باب مفتوح إلى معرفة الرواة ولمس حالهم بالمباشرة. وهذا يحصل بالرجوع إلى أمرين:

۱ـ الرّجوع إلى أسناد الروايات المتكررة فى الكتب الحديثية المشتملة على اسم الراوى، وبذلك يظهر الخلل فى كثير من الاسانيد، وينكشف الارسال فيها بسقوط بعض الوسائط وعدم اتصال السلسلة، ويمكننا معرفة الحلقة المفقودة فى سلسلة حديث باستقراء الاشباه والنظائر إذا توفَّرت وكثرت القرائن، وقامت الشواهد فى الاسانيد المتكثّرة.

۲ـ الرّجوع إلى متون أحاديث الراوى المبعثرة على الابواب، واعتبارها لفظاً ومعنى وكمّاً وكيفا، فيفهم منها أن الراوى هل كان متضلّعاً فى علم الفقه او التفسير او غيرهما من المعارف، او لم يكن له مهارة وحذاقة فى شىء منها؟ يفهم ذلك كله إذا قيست رواياته بعضها ببعض وبما رواه الآخرون فى معناها، ويلاحظ أنه قليل الرواية او كثيرها وأنه ثبت ضابط فيما يرويه أو مخلط مدلس.

وإذا انضمّ اليه أمر ثـالث ينكشف حـال الراوى أتمَّ الانكشاف، وهو مراجعـة الاحاديث التى وردت فى حال الرواة، وقـد جمع معظمها أبو عمرو

(۱۴۳)

الكشـى فى رجاله، فهى تعطينا بصـيرة بحال رواة الحديث من ناحية اُخرى وهى موقف الرواة من الائمة الهداة، ودرجات قرب الرجال وبعدهم عنهم.

وعلى الجملـة فمعرفـة الرواة وطبقـاتهم عن طريق أحـاديثهم وملاحظتهـا متناً وسـنداً، تكـاد تكون معرفـة بالمباشـرة والنّظر لا ـ بالتقليد والأثر»(۱).

۱ـ جامع الرواة

۱ـ جامع الرواة

ان أول من قام بهذا العمل بصورة النواة، هو الشـيخ المحقق الاردبيلى (مؤلف جامع الرواة) المعاصـر للعلامة المجلسـى، فانه يلتقط فى ترجمة الرجال جملة من الاسانيد عن الكتب الاربعة وغيرها، ويجعلها دليلا على التعرّف على شيوخ الراوى وتلاميذه وطبقته وعصره.

۲ـ طرائف المقال

وقام بعـده بهذا العمل السـيّد محمد شـفيع الموسوى التفريشـى، فألَّف كتابه المسـمّى بـ «طرائف المقال فى معرفة طبقات الرجال». فقد جعل مشايخه الطبقة الاولى، ثمَّ مشايخ مشايخه، الطبقة الثانية، الى أن ينتهى إلى عصـر النبى – صلى الله عليه وآله وسلم –، فجاء الكل فى اثنتين وثلاثين طبقة وجعل الشـيخ الطوسـى ومن فى طبقته، الطبقة الثانية عشـر. توجد نسخة من هذا الاثر النفيس فى مكتبة آية الله المرعشى ـ دام ظله ـ وهو بعد لم يطبع.

۳ـ مرتب الاسانيد

وقام بعده المحقّق البروجردى، إمام هذا الفّن بعملين كبيرين يعدّان من أبرز الاعمال وأعمقها فى الرجال.

الاول: رتَّب اسانيد كلّ من الكتب الاربعة وسمّاها «مرتّب أسانيد

---

۱ . لاحظ الرسالة: ۶۸۳ ـ ۶۸۵ بتلخيص منّا.

(۱۴۴)

الكافى» و«مرتَّب أسانيد التهذيب»، ثم انصـرف إلى ترتيب أسانيد الكتب الاربعة الرجالية وغيرها من كتب الحديث، مراعياً فيها ترتيب الحروف، فباستيفاء الاسانيد وقياس بعضها مع بعض يعرف جميع شيوخ الراوى وتلاميذه وطبقته وغيرها من الفوائد.

فبـالرجوع إلى هـذا الفهرس يعلم مقـدار مشايـخ الراوى وتلاميـذه، كما يعرف من هو مشاركه فى نقل الحـديث وكان فى طبقته، كما يعلم مشايخ كل واحد من هؤلاء الرّاوة وطرقهم إلى الامام.

الثانى: قام بتأليف كتاب باسم «طبقات الرجال» فقد جعل سلسـلة الرواة من عصـر النبى الاكرم – صـلى الله عليه وآله وسـلم –إلى زمان الشيخ الطوسى اثنتى عشرة طبقة، فجعل الصحابة الطبقة الاولى، ومن أخذ عنهم الحديث الطبقة الثانية، وهكذا والعمل الثانى منتزع من العمل الاول أعنى تجريـد الاسانيـد، وهـذا الاثر النفيس، بل الآثار النفيسـة بعـد غير مطبوعـة، بل مخزونة فى مكتبته الشخصـية العامرة، نسأل الله سبحانه أن يوفق أهل الجدّ والعلم للقيام بطبع هذه التركة النفيسة.

يقول الاسـتاذ «واعظ زاده» وهو يتحـدّث عن الامام البروجردى فى تلك الرسالة وأنه أحد من سـلك هذا الطريق، وان لم يكن مبتكراً فى فتح هذا الباب:

«إنَّ الإشراف على جميع روايات الرّاوى يستدعى جمعها فى كرّاس واحد، وهذا ما عمله قديماً علماء الحديث من الجمهور، وسمَّوا هذا النوع من الكتب «المسند»، وكان الغرض الأهم لهم من هذا العمل، التلاقى مع الرواة فى أحاديثهم. أما الشيعة الامامية فلم يهتمّوا بالمسانيد وكان الامام البروجردى، يحبِّذ هذا العمل ويرغب طلاب العلم بالاشتغال به، ولا ريب أنه فراغ فى حديثنا يجب أن يسدَّ.

(۱۴۵)

والإمام البروجردى اكتفى من ذلك بجمع اسانيد كل راو إلى الامام فقط، ورتَّبها فى فهارس كاملة. هذا ما ابتكره الإمام ولم يسبقه فيه غيره. نعم، استخبار طبقة الرواة وشيوخهم وتلاميذهم من سند الاحاديث لم يتغافل عنه السّابقون، كيف وإنهم يستدلون بذلك فى كتبهم، وقد اكثر الشيخ محمد الاردبيلى فى كتابه «جامع الرواة» منه. فإنه يلتقط فى ترجمة الرجال، جملة من الاسانيد من الكتب الاربعة وغيرها، ويستدلّ بها على شيوخ الراوى وتلاميذهم وطبقته من دون استقصاء.

نعم، إنّ البروجردى ليس أول من تفطن والتفت إلى مدى تأثير الاسانيد فى معرفة الرواة وطبقاتهم، وإنما الاستاذ أول من رتَّب الاسانيد واستقصاها فى فهارس جامعة، وبذلك وضع أمام المحقّقين ذريعة محكمة للاستشراف على شتّى الاسانيد للرواة والانتفاع بها.

إنّ الاُستاذ لما أحسَّ بضرورة استقصاء الاسانيد التى وقع فيها اسم الراوى، وكانت الاسانيد مبعثرة مع أحاديثها فى ثنايا الكتب، بحيث يصعب او يستحيل الاحاطة بها عادة، تفطَّن بأنه يجب أن يلتقطها من مواضعها فيرتّبها فى قوائم وفهارس.

وابتدأ عمله هذا بأسانيد الكتب الاربعة وسمّاها «مرتَّب أسانيد الكافى»، ثم «مرتَّب أسانيد التهذيب» وهكذا. ثمَّ انصرف إلى الكتب الاربعة الرجالية وكثير من غيرها من كتب الحديث مراعياً ترتيب الحروف.

وها نحن نعرض نموذجاً من عمل الإمام الأكبر حتى يعرف منه ما تحمله من المشاق فى سدّ هذا الفراغ.

ومن لاحظ هذا الاُنموذج، يعرف مدى ما لهذه الفهارس من الأثر فى علم الرجال كما يقف على اُسلوبها، ولتوضيح حال هذا الانموذج نقول:

إن الشيخ الطوسى مؤلف «التهذيب والاستبصار» أخذ جميع ما يرويه فى

(۱۴۶)

هذين الكتابين، من كتب وجوامع ظهرت فى القرن الثانى إلى القرن الرابع الهجرى، فيكتفى فى نقل الحديث باسم صاحب الكتاب فى اول السند، ثم يذكر طريقه إلى أرباب الكتب فى خاتمة الكتابين، فى باب اسماه المشيخة، وقد سبقه إلى هذا العمل الشيخ الصدوق فى «من لا يحضره الفقيه».

وممَّن نقل فى التهذيب عنه «الحسن بن محمد بن سماعة» فقد نقل من كتابه أحاديث كثيرة فى مختلف الابواب.

فالإمام البروجردى ذكر طرق ابن سماعة إلى الأئمة على ترتيب الحروف، فيبدأ باسم أحمد بن أبى بشير، ثم أحمد بن الحسن الميثمى، ثم اسحاق. فمن تأمل فى هذا الاُنموذج يعلم مشايخ ابن سماعة فى التهذيب ويعلم مشايخ هذه المشايخ وطرقهم إلى الامام، فاذا ضمَّ ترتيب اسانيد الحسن بن محمد بن سماعة فى التهذيب إلى سائر الكتب يعلم من المجموع مشايخه ومشايخ مشايخه وطبقاتهم، كما يعرف من ملاحظة المتون مقدار تضلّعه فى الحديث وضبطه وإتقانه إلى غير ذلك من الفوائد.

۴ ـ معجم رجال الحديث

وأخيراً قام العلاّمة المحقّق الخوئى ـ دام ظلّه الوارف ـ بتأليف كتاب اسماه «معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة» ومن خصائص ومزايا هذا الكتاب هى أنه قد ذكر فى ترجمة كل شخص جميع رواته ومن روى هو عنهم فى الكتب الاربعة، وقد يذكر ما فى غيرها أيضاً ولا سيَّما رجال الكشى، فقد ذكر أكثر ما فيه من الرواة والمروىّ عنهم، وبذلك خدم علم الرجال خدمة كبيرة.

أوّلاً: يعرف بالمراجعة الى تفصيل طبقات الرّواة ـ أعنى الَّذى ذيل به كل جزء من أجزاء كتابه البالغة ۲۳ جزء ـ طبقات الرواة من حيث

العصر والمشايخ والتلاميذ، وبذلك يقف الانسان على كمال السَّند ونقصانه، وربما

(۱۴۷)

يعرف الحلقة المفقودة فى أثنائه إذا كان حافظاً للمشايخ والتلاميذ.

ثانياً: يحصل التمييز الكامل بين المشتركات غالباً، فان قسماً كبيراً من الرواة مشترك الاسم فى الشخص والأب فلا يعرف الانسان أنه من هو، ولكن بالوقوف على تفصيل طبقات الرواة يميز المشترك ويعين الراوى بشخصه، والكتاب من حسنات الدَّهر.

رحم الله الماضين من علمائنا وحفظ الباقين منهم وجعلنا مقتفين لآثارهم إن شاء الله.

(۱۳۱)

(۱۴۸)

(۱۴۹)

الفصل الخامس التوثيقات الخاصة

الفصل الخامس

التوثيقات الخاصة

* نصّ أحد المعصومين أو الأعلام المتقدّمين أو المتأخّرين.

* دعوى الاجماع أو المدح الكاشف.

* سعى المستنبط على جمع القرائن.

(۱۵۰)

(۱۵۱)

المراد من التوثيقات الخاصة، التوثيق الوارد فى حق شخص أو شخصين من دون أن يكون هناك ضابطة خاصة تعمّهما وغيرهما، وتقابلها التوثيقات العامة، ويراد منها توثيق جماعة تحت ضابطة خاصة وعنوان معيَّن، وسنذكرها فى فصل قادم، إن شاء الله .

ويثبت التوثيق الخاصّ بوجوه نذكرها واحداً بعد آخر:

الاول: نصّ أحد المعصومين – عليهم السلام –

الاول: نصّ أحد المعصومين – عليهم السلام –

اذا نصّ احد المعصومين– عليهم السلام –على وثاقة الرجل، فان ذلك يثبت وثاقته قطعاً، وهذا من اوضح الطرق وأسماها، ولكن يتوقف ذلك على ثبوته بالعلم الوجدانى، او برواية معتبرة، والاول غير متحقّق فى زماننا، إلا أن الثانى موجود كثيراً. مثلاً ;روى الكشى بسند صحيح عن على بن المسيّب قال: «قلت للرّضا – عليه السلام –: شُقّتى بعيدة ولست أصل إليك فى كلّ وقت، فعمَّن آخذ معالم دينى؟

فقال: من زكريّا بن آدم القمّى، المأمون على الدّين والدّنيا»(۱).

---

۱ . رجال الكشى: ۴۹۶.

(۱۵۲)

نعم يجب أن يصل التوثيق بسند صحيح، ويترتب عليه أمران:

الأول : لا يمكن الاستدلال على وثاقة شخص برواية نفسه عن الامام، فان اثبات وثاقة الشخص بقوله يستلزم الدور الواضح، وكان سيدنا الاستاذ الامام الخمينى(۱) ـ دام ظلّه ـ يقول: «إذا كان ناقل الوثاقة هو نفس الرّاوى، فان ذلك يثير سوء الظن به، حيث قام بنقل مدائحه وفضائله فى الملأ الاسلامى».

الثانى: لا يمكن إثبات وثاقة الرجل بالرواية الضعيفة، فان الرواية إذا لم تكن قابلة للاعتماد كيف تثبت بها وثاقة الرجل؟

وربما يستدل على صحة الاستدلال بالخبر الضعيف لإثبات وثاقة الراوى إذا تضمن وثاقته، بادّعاء انسداد باب العلم فى علم الرجال، فينتهى الأمر إلى العمل بالظن لا محالة، على تقدير انسداد باب العلم إجماعاً، ولكنه مردود بوجهين:

الأول : باب العلم والعلمىّ بالتوثيقات غير مسدٍّ، لما ورد من التوثيقات الكثيرة من طرق الاعلام المتقدمين بل المتأخرين، لو قلنا بكفاية توثيقاتهم، وفيها غنى وكفاية للمستنبط، خصوصاً إذا قمنا بجمع القرائن والشواهد على وثاقة الراوى، فان كثرة القرائن توجب الاطمئنان العقلائى على وثاقة الراوى وهو علم عرفىّ، وحجة بلا إشكال.

الثانى: إن ما ذكره يرجع إلى انسداد باب العلم فى موضوع التوثيقات، ولكن ليس انسداد باب العلم فى كل موضوع موجباً لحجية الظن فى ذلك الموضوع، وإنما الاعتبار بانسداد باب العلم فى معظم الاحكام الشرعية، فان ثبت الأخير كان الظن بالحكم الشرعى من أى مصدر جاء حجة، سواء كان باب

---

۱ . كان الإمام عندما يجرى القلم على هذه الصحائف الماضية حيّاً يرزق وقد وافاه الأجل الليلة التاسعة والعشرين من شهر شوال المكرم من شهور عام ۱۴۰۹ هـ، فسلام الله عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حيّاً.

(۱۵۳)

العلم فى الرجال منسداً أم لم يكن، وإذا كان باب العلم والعلمىّ بمعظمها مفتوحاً، لم يكن الظن الرجالى حجة سواء كان أيضاً باب العلم بالتوثيقات منسداً أم لم يكن.

وبالجملة ;انسداد باب العلم والعلمى فى خصوص الاحكام الشرعية هو المناط لحجية كل ظن (ومنه الظن الرجالى) وقع طريقا إلى الاحكام الشرعية، أما إذا فرضنا باب العلم والعلمىّ مفتوحاً فى باب الاحكام، فلا يكن الظن الرجالىّ حجّة وان كان باب العلم والعلمى فيه منسداً.

وقد أشار إلى ما ذكرنا الشيخ الأعظم فى فرائده عند البحث عن حجية قول اللغوى حيث قال:

«إنَّ كل من عمل بالظن فى مطلق الاحكام الشرعية، يلزمه العمل بالظن بالحكم النّاشى من الظنّ بقول اللّغوى، لكنه لا يحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم فى اللّغات، بل العبرة عندهم بانسداد باب العلم فى معظم الاحكام، فانه يوجب الرجوع إلى الظن بالحكم، الحاصل من الظن باللغة، وان فرض انفتاح باب العلم فى ما عدا هذا المورد من اللغات»(۱).

الثانى: نص أحد أعلام المتقدمين

الثانى: نص أحد أعلام المتقدمين

إذا نصّ أحد اعلام المتقدمين كالبرقى والكشى وابن قولويه والصدوق والمفيد والنجاشى والشيخ وأمثالهم على وثاقة الرجل، يثبت به حال الرجل بلا ـ كلام، غير أن هناك بحثاً آخر وهو: هل يكتفى بتوثيق واحد منهم أو يحتاج إلى توثيقين؟ وتحقيق المسألة موكول إلى محلها فى الفقه وخلاصة الكلام هو أن حجيّة خبر الثقة هل تختص بالاحكام الشرعية أو تعمّ الموضوعات أيضاً؟ فعلى القول الأول لا يصحّ الاعتماد على توثيق واحد، بل يحتاج إلى ضمّ توثيق

---

۱ . الفرائد: بحث حجیة قول اللغوی : ۴۶ ـ ۴۷. طبعة رحمة الله.

(۱۵۴)

آخر، وعلی الثانی یکتفی بالتوثیق الواحد، ویکون خبر الثقة حجّة فی الاحکام والموضوعات، إلّا ما قام الدلیل علی اعتبار التعدّد فیه، کما فی المرافعات وثبوت الهلال، والمشهور هو الأول، والاقوی هو الثانی وسیوافیک بیانه فی آخر البحث.

الثالث: نص أحد أعلام المتأخرین

الثالث: نص أحد أعلام المتأخرین

وممّا تثبت به وثاقة الراوی أو حسن حاله هو نصّ أحد أعلام المتأخرین عن الشیخ وذلک علی قسمین:

قسم مستند إلی الحس وقسم مستند إلی الحدس.

فالاول ;کما فی توثیقات الشیخ منتجب الدین (المتوفّی بعد عام ۵۸۵ هـ) وابن شهرآشوب صاحب «معالم العلماء» (المتوفّی عام ۵۸۸ هـ) وغیرهما فانهم لأجل قرب عصرهم لعصور الرواة، ووجود الکتب الرجالیة المؤلفة فی العصور المتقدمة بینهم، کانوا یعتمدون فی التوثیقات والتضعیفات علی السماع، أو الوجدان فی الکتاب المعروف أو إلی الاستفاضة والاشتهار ودونهما فی الاعتماد ما ینقله ابن داود فی رجاله، والعلّامة فی الخلاصته عن بعض علماء الرجال.

والثانی ;کالتوثیقات الواردة فی رجال من تأخر عنهم، کالمیرزا الاسترآبادی والسیّد التفریشی والاردبیلی والقهبائی والمجلسی والمحقق البهبهانی وأضرابهم، فان توثیقاتهم مبنیة علی الحدس والاجتهاد، کما تُفصح عنه کتبهم، فلو قلنا بأن حجیّة قول الرجالی من باب الشهادة، فلا تعتبر توثیقات المتأخرین، لأن آراءهم فی حقّ الرواة مبنیة علی الاجتهاد والحدس، ولا شک فی أنه یعتبر فی قبول الشهادة إحراز کونها مستندة إلی الحسّ دون الحدس، کیف وقد ورد فی باب الشهادة أن الصادق – علیه السلام –قال: «لا تشهدنَّ بشهادة حتی تعرفها کما تعرف کفَّک»(۱). وفی حدیث عن النبی– صلی الله علیه وآله وسلم –

---

۱ . الوسائل: الجزء ۱۸ أبواب الشهادات، الباب ۲۰، الحدیث ۱ و ۳.

(۱۵۵)

وقد سئل عن الشهادة، قال: «هل تری الشَّمس؟ علی مثلها فاشهد أو دع»(۱).

هذا إذا قلنا بأن العمل بقول الرجالی من باب الشهادة، وأما إذا قلنا بأن الرجوع الیهم من باب الرجوع إلی أهل الخبرة، فاجمال الکلام فیه أنه لا یشترط فی الاعتماد علی قول أهل الخبرة أن یکون نظره مستنداً إلی الحسّ، فان قول المقوّم حجّة فی الخسارات وغیرها، ولا شکَّ أن التقویم لا یمکن ان یکون مستنداً إلی الحسّ فی عامة الموارد. وعلی ذلک فلو کان الرجوع إلی علماء الرجال من ذاک الباب، فالرجوع إلی أعلام المتأخرین المتخصّصین فی تمییز الثّقة عن غیره بالطرق والقرائن المفیدة للاطمئنان ممّا لا بأس به.

وما یقال من أن الفقیه غیر معذور فی التقلید، فیجب علی الفقیه أن یکون بنفسه ذا خبرة فی التعرف علی أحوال الرواة، غیر تام لان تحصیل الخبرویة فی کل ما یرجع إلی الاستنباط أمر عسیر، لو لم یکن بمستحیل، فان مقدمات الاستنباط کثیرة، وقد أنهاها بعضهم إلی أربعة عشر فناً، ولا یمکن للمجتهد فی هذه الایام أن یکون متخصصاً فی کل واحد من هذه الفنون، بل یجوز أن یرجع فی بعض المقدمات البعیدة أو القریبة إلی المتخصصین الموثوق بهم فی ذاک الفن، وقد جرت علی ذلک سیرة الفقهاء، بالأخص فی ما یرجع إلی الأدب العربی ولغات القرآن والسنة وغیر ذلک، ولیکن منها تمییز الثقة عن غیره. هذا علی القول بأنّ الرجوع إلی أهل الرجال من باب الرجوع إلی أهل الخبرة الموثوق بقولهم.

وهناک وجه ثالث فی توثیقات المتأخّرین، وهو أنّ الحجّة هو الخبر الموثوق بصدوره عن المعصوم– علیه السلام –لا خصوص خبر

الثقة، وبينهما فرق واضح، إذ لو قلنا بأنّ الحجّة قول الثقة يكون المناط وثاقة الرّجل وإن لم يكن نفس الخبر موثوقاً بالصّدور .

---

۱ . المصدر السابق.

(۱۵۶)

ولا ملازمة بين وثاقة الراوى وكون الخبر موثوقاً بالصدور، بل ربما يكون الراوى ثقة، ولكن القرائن والأمارات تشهد على عدم صدور الخبر من الإمام – عليه السلام –، وأن الثقة قد التبس عليه الأمر، وهذا خلاف ما لو قلنا بأنّ المناط هو كون الخبر موثوق الصدور، إذ عندئذ تكون وثاقة الراوى من إحدى الأمارات على كون الخبر موثوق الصدور ولا تنحصر الحجية بخبر الثقة، بل لو لم يحرز وثاقة الراوى ودلّت القرائن على صدق الخبر وصحته يجوز الأخذ به.

وهذا القول غير بعيد بالنظر إلى سيرة العقلاء فقد جرت سيرتهم على الأخذ بالخبر الموثوق الصدور، وإن لم تحرز وثاقة المخبر لأنّ وثاقة المخبر طريق إلى إحراز صدق الخبر، وعلى ذلك فيجوز الأخذ بمطلق الموثوق بصدوره إذا شهدت القرائن عليه.

ويوضح هذا مفاد آية النَّبأ وهو لزوم التثبّت والتوقّف حتى يتبين الحال، فاذا تبينت وانكشف الواقع انكشافاً عقلائياً بحيث يركن اليه العقلاء يجوز الركون اليه والاعتماد عليه. فلاحظ قوله سبحانه: (يا أيّها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيَّنوا) فإنّ ظاهره أن المناط هو تبيّن الحال وإن كان الرّاوى غير ثقة.

وعلى هذا (أى حجّية الخبر الموثوق الصدور) يجوز الركون إلى توثيقات المتأخرين المتخصّصين الماهرين فى هذا الفنّ، إذا كان قولهم ورأيهم أوجب الوثوق بصدور الخبر، خصوصاً إذا انضمّ اليها ما يستخرجه المستنبط من قرائن اُخر ممّا يوقفه على صحَّة الخبر وصدوره.

الرابع: دعوى الاجماع من قبل الأقدمين

الرابع: دعوى الاجماع من قبل الأقدمين

وممّا تثبت به الوثاقة أو حسن حال الراوى أن يدّعى أحد من الاقدمين، الاجماع على وثاقة الراوى إجماعاً منقولاً، فانه لا يقصر عن توثيق مدّعى الاجماع بنفسه، وعلى ذلك يمكن الاعتماد على الاجماع المنقول فى حقّ

(۱۵۷)

إبراهيم بن هاشم والد على بن إبراهيم القمّى، فقد ادّعى ابن طاووس الاتفاق على وثاقته. فهذه الدعوى تكشف عن توثيق بعض القدماء لا محالة وهو يكفى فى إثبات وثاقته.

بل يمكن الاعتماد على مثل تلك الاجماعات المنقولة حتى إذا كانت فى كلمات المتأخرين، فانه يكشف أيضاً عن توثيق بعض القدماء لا محالة.

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 ملكة العدالة، فان استكشاف عدالة الراوى لا يختصّ بقولهم: «ثقة أو عدل» بل كثير من الألفاظ التى عدُّوها من المدائح، يمكن أن يستكشف بها العدالة، وهذا بحث ضاف سيوافيك شرحه.

السادس: سعی المستنبط علی جمع القرائن

السادس: سعی المستنبط علی جمع القرائن

ان سعی المستنبط علی جمع القرائن والشواهد المفیدة للاطمئنان علی وثاقة الرّاوی أو خلافها، من أوثق الطرق وأسدّها، ولکن سلوک ذاک الطریق یتوقف علی وجود قابلیات فی السالک وصلاحیات فیه، ألزمُها التسلط علی طبقات الرواة والاحاطة علی خصوصیات الراوی، من حیث المشایخ والتلامیذ، وکمیة روایاته من حیث القلة والکثرة، ومدی ضبطه، إلی غیر ذلک من الاُمور التی لا تندرج تحت ضابط معیَّن، ولکنها تورث الاطمئنان الذی هو علم عرفاً ولا شک فی حجیته، وبما أن سلوک هذا الطریق لا ینفکّ عن تحمل مشاقٍّ لا تستسهل، قل سالکه وعزَّ طارقه، والسائد علی العلماء فی التعرف علی الرواة، والرجوع إلی نقل التوثیقات والتضعیفات.

هذه الطرق ممّا تثبت بها وثاقة الراوی بلا کلام وهی طرق خاصة تثبت بها وثاقة فرد خاص، وهناک طرق عامة توصف بالتوثیقات العامة، تثبت بها وثاقة جمع من الرّواة وسیأتی البحث عنها فی الفصل القادم إن شاء الله.

(۱۵۸)

بحث استطرادی وهو هل یکفی تزکیة العدل الواحد؟

بحث استطرادی وهو هل یکفی تزکیة العدل الواحد؟

قد وقفت علی أن کثیراً من العلماء، یعتبرون قول الرجالی من باب الشهادة، وعندئذ اختلفوا فی أنه هل یکتفی فی تزکیة الراوی بشهادة العدل الواحد أو لا؟ علی قولین: الأول ;هو المشهور بین أصحابنا المتأخرین. والثانی ;هو قول جماعة من الاُصولیین وهو مختار المحقق وصاحب «منتقی الجمان».

استدل صاحب «المنتقی» للقول الثانی بأن اشتراط العدالة فی الراوی، یقتضی اعتبار العلم بها، وظاهر أن تزکیة الواحد لا یفیده بمجردها، والاکتفاء بالعدلین مع عدم افادتهما العلم، إنما هو لقیامهما مقامه شرعاً، فلا یقاس تزکیة الواحد علیه(۱).

استدلّ المتأخرون بوجوه. منها: أن التزکیة شرط لقبول الروایة، فلا تزید علی شروطها وقد اکتفی فی اصل الروایة بالواحد.

ولا یخفی أن الاستدلال أشبه شیء بالقیاس، إذ من الممکن أن یکتفی فی أصل الروایة بالواحد ولا یکتفی فی إحراز شرطها به.

منها: أن العلم بالعدالة متعذّر غالباً فلا یناط التکلیف به(۲).

وفیه أنه ادعاء محض مع کفایة العدلین عنه.

ولا یخفی أن استدلال صاحب «المنتقی متین لو لم یکن هناک اطلاق فی حجّیة خبر الواحد فی الموضوعات والاحکام جمیعاً، والظاهر وجود الاطلاق فی حجیَّة قول العادل أو حجیة خبر الثقة فی الموارد کلّها، حکماً کان أو موضوعاً، من غیر فرق بینهما إلاّ فی التسمیة، حیث إن الأول یسمی بالروایة

---

۱ . منتقی الجمان : ۱ / ۱۴ ـ ۱۵.

۲ . نفس المصدر السابق .

(۱۵۹)

والثانی بالشهادة. فظاهر الروایات أن قول العدل أو الثقة حجَّة إلاّ فی مورد خرج بالدلیل، کالمرافعة والهلال الذی تضافرت الروایات علی لزوم تعدّد الشاهد فیهما(۱).

ویدلّ علی ما ذکرنا ـ أعنی حجیّة قول الشاهد الواحد فی الموضوعات ـ السیرة العقلائیة القطعیة ـ لأنهم یعتمدون علی أخبار الآحاد

فی ما یرجع إلی معاشهم ومعادهم، وحیث لم یردع عنها فی الشریعهٔ المقدسهٔ تکون مُمضاهٔ من قبل الشارع فی الموضوعات والاحکام.

نعم لا یعتبر الشاهد الواحد فی المرافعات بل یجب تعدّده بضرورهٔ الفقه والنصوص الصَّحیحهٔ.

وتدلّ علی حجیهٔ قول الشاهد الواحد فی الموضوعات، مضافاً إلی السّیرهٔ العقلائیهٔ التی هی أتقن الادلهٔ، عدَّهٔ من الروایات التی نشیر إلی بعضها:

۱ـ روی سماعهٔ عن رجل تزوَّج جاریهٔ أو تمتع بها، فحدثه رجل ثقهٔ أو غیر ثقهٔ فقال: إن هذه امرأتی ولیست لی بیّنهٔ، فقال: إن کان ثقهٔ فلا یقربها وان کان غیر ثقهٔ فلا یقبل منه(۲).

۲ـ وروی عیسی بن عبدالله الهاشمی عن أبیه، عن جدّه عن علی – علیه السلام –، قال: المؤذّن مؤتمن والإمام ضامن(۳).

۳ـ روی الصدوق وقال: قال الصادق – علیه السلام –فی المؤذنین إنَّهم الاُمناء(۴).

۴ـ وروی أیضاً باسناده عن بلال، قال: سمعت رسول الله – صلی الله علیه وآله وسلم –

---

۱ . الوسائل: الجزء ۷ کتاب الصوم، الباب ۱۱ من أبواب أحکام شهر رمضان ، مضافاً إلی ما ورد فی باب ۲۴ من أبواب الشهادات والباب ۱۴ من أبواب کیفیهٔ الحکم .

۲ . الوسائل: الجزء ۱۴، الباب ۲۳ من أبواب عقد النکاح واولیاء العقد، الحدیث ۲.

۳ . الوسائل: الجزء ۴ أبواب الاذان والاقامهٔ، الباب ۳، الأحادیث ۲، ۶ .

۴ . المصدر السابق .

(۱۶۰)

یقول: المؤذنون اُمناء المؤمنین علی صلاتهم وصومهم ولحومهم ودمائهم(۱).

۵ـ روی عمر بن یزید قال: سألت أبا عبدالله – علیه السلام –عن رجل مات وترک امرأته وهی حامل، فوضعت بعد موته غلاماً، ثمَّ مات الغلام بعد ما وقع إلی الارض، فشهدت المرأهٔ التی قبلتها أنه استهلَّ وصاح حین وقع إلی الارض، ثم مات، قال: علی الإمام أن یجیز شهادتها فی ربع میراث الغلام(۲) .

۶ـ وقد تضافرت الروایات علی قبول قول المرأهٔ الواحدهٔ فی ربع الوصیهٔ. روی الربعی عن أبی عبدالله – علیه السلام –فی شهادهٔ امرأهٔ حضرت رجلًا یوصی لیس معها رجل، فقال: یجاز ربع ما أوصی بحساب شهادتها.(۳)

۷ـ ویشعر بحجّیهٔ قول المؤذّن الواحد ما رواه الفضل بن شاذان فی ما ذکره من العلل لأمر الناس بالاّذان(۴).

۸ـ کما یشعر بذلک أیضاً ما رواه أحمد بن عبدالله القزوینی عن أبیه فی مذاکراته مع الفضل بن ربیع(۵).

وهذه الروایات (مع إمکان الخدشهٔ فی دلالهٔ بعضها) مع السیرهٔ الرائجهٔ بین العقلاء، تشرف الفقیه إلی الاذعان بحجیَّهٔ قول الثقهٔ فی الموضوعات کحجّیهٔ قوله فی الاحکام، إلاّ ما خرج بالدلیل، کباب القضاء والمرافعات وهلال الشهر، والتَّفصیل موکول إلی محلّه(۶).

---

۱ . الوسائل: الجزء ۴ أبواب الأذان والإقامهٔ، الباب ۳، الحدیث ۷.

۲ . الوسائل: الجزء ۱۸ أبواب الشهادات، الباب ۲۴، الحدیث ۶ .

۳ . الوسائل: الجزء ۱۳ کتاب الوصایا، الباب ۲۲، الحدیث ۱ إلی ۵.

۴ . الوسائل: الجزء ۴ أبواب الأذان والاقامهٔ، الباب ۱۹، الحدیث ۱۴.

۵ . الوسائل: الجزء ۳ أبواب المواقیت، الباب ۵۹، الحدیث ۲.

۶ . ومن أراد التفصيل فليرجع إلى مقباس الهداية فى علم الدراية : ۸۸ ـ ۹۲.

الفصل السادس التوثيقات العامة

الفصل السادس

التوثيقات العامة

۱ـ أصحاب الاجماع.

۲ـ مشايخ الثقات.

۳ـ العصابة التى لا يروون إلاّ عن ثقة.

۴ـ رجال أسانيد «نوادر الحكمة».

۵ـ رجال أسانيد «كامل الزيارات».

۶ـ رجال اسانيد «تفسير القمّى».

۷ـ أصحاب «الصادق» – عليه السلام –.

۸ـ شيخوخة الإجازة.

۹ـ الوكالة عن الإمام – عليه السلام –.

۱۰ـ كثرة تخريج الثقة عن شخص.

(۱۶۲)

(۱۶۳)

۱ـ أصحاب الاجماع

۱ـ أصحاب الاجماع

۱ـ أصحاب الاجماع

* ما هو الاصل فى ذلك.

* «أصحاب الاجماع» اصطلاح جديد.

* عددهم وما نظمه السيد بحر العلوم.

* كيفية تلقى الاصحاب هذا الاجماع وحجيته.

* مفاد «تصحيح ما يصح عنهم».

(۱۶۴)

(۱۶۵)

قد وقفت على الطُّرق التى تثبت بها وثاقة راو معيَّن وهناك طرق تثبت بها وثاقة جمع كثير تحت ضابطة خاصة، وإليك هذه الطرق واحداً بعد واحد. وأهمّها مسألة أصحاب الاجماع المتداولة فى الألسن وهم ثمانية 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 الخارجة عن حريم الصحة إلى حدودها أو يجرى عليها حكمها»(۱).

ولتحقيق الحال يجب البحث عن أمور:

الأول: ما هو الاصل فی ذلک؟

الأول: ما هو الاصل فی ذلک؟

الأصل فی ذلک ما نقله الکشّی فی رجاله فی مواضع ثلاثة نأتی بعبارته فی تلک المواضع.

۱ـ «تسمیة الفقهاء من أصحاب أبی جعفر وأبی عبدالله – علیهما السلام –: اجتمعت العصابة علی تصدیق هؤلاء الأولین من أصحاب أبی جعفر – علیه السلام –

---

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۵۷.

(۱۶۶)

وأصحاب أبی عبدالله – علیه السلام –وانقادوا لهم بالفقه فقالوا: أفقه الأولین ستّة: زرارة، ومعروف بن خربوذ، وبرید، وأبو بصیر الاسدی، والفضیل بن یسار، ومحمد بن مسلم الطائفی، قالوا: أفقه الستّة زرارة، وقال بعضهم مکان أبی بصیر الاسدی، ابو بصیر المرادی وهو لیث بن البختری»(۱).

۲ـ «تسمیة الفقهاء من أصحاب أبی عبد الله – علیه السلام –: أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء وتصدیقهم لما یقولون، وأقرّوا لهم بالفقه من دون اُولئک الستّة الذین عددناهم وسمَّیناهم(۲) وهم ستّة نفر: جمیل بن درّاج، وعبدالله بن مسکان، وعبدالله بن بکیر، وحمّاد بن عثمان، وحمّاد بن عیسی، وأبان بن عثمان، قالوا: وزعم أبو اسحاق الفقیه وهو ثعلبة بن میمون(۳) أن أفقه هؤلاء جمیل بن درّاج وهم أحداث أصحاب أبی عبد الله – علیه السلام –»(۴).

۳ـ «تسمیة الفقهاء من اصحاب أبی إبراهیم وأبی الحسن – علیهما السلام –: أجمع أصحابنا علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء وتصدیقهم وأقرّوا لهم بالفقه والعلم، وهم ستّة نفر أُخر دون ستّة نفر الذین ذکرناهم(۵) فی أصحاب أبی عبدالله – علیه السلام –منهم: یونس بن عبد الرحمان، وصفوان بن یحیی بیّاع السابری، ومحمد بن أبی عمیر، وعبدالله بن مغیرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمد بن أبی نصر، وقال بعضهم مکان الحسن بن

---

۱ . رجال الکشی: ۲۰۶.

۲ . یرید بذلک العبارة المتقدمة التی نقلناها آنفاً.

۳ . قال النجاشی (فی الرقم ۳۰۲): «کان وجهاً فی أصحابنا قارئاً فقیهاً نحویاً لغویاً راویة وکان حسن العمل، کثیر العبادة والزهد، روی عن أبی عبدالله وأبی الحسن – علیهما السلام – ».

۴ . رجال الکشی: ۳۲۲، والمراد من الاحداث: الشبان.

۵ . یرید العبارة الثانیة التی نقلناها عن رجاله.

(۱۶۷)

محبوب، الحسن بن علی بن فضال، وفضالة بن أیوّب(۱) وقال بعضهم مکان فضالة بن أیوّب، عثمان بن عیسی، وأفقه هؤلاء یونس بن عبد الرحمان وصفوان بن یحیی»(۲).

ویظهر من ابن داود فی ترجمة «حمدان بن أحمد» أنه من جملة من اجتمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ منهم والاقرار لهم بالفقه(۳) ونسخ الکشی خالیة منه، ولعله أخذه من الاُصول، لا من منتخب الشیخ، کما احتمله المحدّث النوری، لکن التأمل یرشدنا إلی خلاف ذلک وأن العبارة کانت متعلقة بـ«حمّاد بن عیسی» المذکور قبل حمدان. وقد سبق قلمه الشریف فخلط هو أو النسّاخ

ووجه ذلک أنه عنون أربعهٔ اشخاص بالترتیب الآتی:

۱ـ حمّاد بن عثمان النّاب. ۲ـ حمّاد بن عثمان بن عمرو. ۳ـ حمّاد بن عیسی. ۴ـ حمدان بن أحمد وصرّح فی ترجمهٔ حمّاد بن عثمان الناب أنه ممّن اجتمعت العصابهٔ علی تصحیح ما یصح عنهم وأتی بهذا المضمون فی ترجمهٔ حمدان، مع أن اللازم علیه أن یأتی به فی ترجمهٔ ابن عیسی ولعل الجمیع کان مکتوباً فی صفحهٔ واحدهٔ فزاغ البصر، فکتب ما یرجع إلی ابن عیسی فی حق حمدان(۴).

أضف إلی ذلک أن ابن داود نفسه خصّ الفصل الأول من خاتمهٔ القسم الأول من کتابه بذکر أصحاب الاجماع ـ کما سیوافیک عبارته ـ وذکر أسماءهم

---

۱ . الظاهر أن «الواو بمعنی «أو» أی أحد هذین، ویحتمل کونها بمعناها فیزداد العدد.

۲ . رجال الکشی: الرقم ۱۰۵۰.

۳ . رجال ابن داود: ۸۴، الرقم ۵۲۴.

۴ . والجدیر بالذکر ان تغایر «حمّادین» الاولین محلّ نظر. بل استظهر جمع من أئمهٔ الرجال اتحادهما ولعله الاصح. راجع قاموس الرجال: ۳ / ۳۹۷ ـ ۳۹۸ ; ومعجم رجال الحدیث: ۶ / ۲۱۲ ـ ۲۱۵.

(۱۶۸)

مصّرحاً بکون حمّاد بن عیسی منهم من دون أن یذکر حمدان بن أحمد.

والعجب أنّه ذکر الطبقهٔ الثّالثهٔ بعنوان الطبقهٔ الثانیهٔ وقال: إنّهم من أصحاب أبی عبدالله – علیه السلام –مع أنّه صرح فی ترجمهٔ کل منهم أنّهم کانوا من أصحاب الرضا – علیه السلام –وبعضهم من أصحاب أبی إبراهیم وأبی جعفر الثانی– علیهما السلام –(۱).

هذا، مضافاً إلی أنه لا اعتبار بما انفرد به داود مع اشتمال رجاله علی کثیر من الهفوات.

الثانی: «أصحاب الاجماع» اصطلاح جدید

الثانی: «أصحاب الاجماع» اصطلاح جدید

إن التّعبیر عن هذه الجماعهٔ بـ«أصحاب الاجماع» أمر حدث بین المتأخرین، وجعلوه أحد الموضوعات التّی یبحث عنها فی مقدمات الکتب الرجالیهٔ أو خواتیمها، ولکنّ الکشّی عبر عنهم بـ«تسمیهٔ الفقهاء من أصحاب الباقرین – علیهما السلام –» أو «تسمیهٔ الفقهاء من أصحاب الصادق – علیه السلام –» أو «تسمیهٔ الفقهاء من اصحاب الکاظم والرضا – علیهما السلام –» فهو – رحمه الله – کان بصدد تسمیهٔ الفقهاء من أصحاب هؤلاء الأئمّهٔ، الذین لهم شأن کذا وکذا، والهدف من تسمیتهم دون غیرهم، هو تبیین أنّ الأحادیث الفقهیهٔ تنتهی إلیهم غالباً، فکأنّ الفقه الإمامیّ مأخوذ منهم، ولو حذف هؤلاء وأحادیثهم من بساط الفقه، لما قام له عمود، ولا اخضرّ له عود، ولتکن علی ذکر من هذا المطلب، فأنّه یفیدک فی المستقبل.

الثالث: فی عددهم

الثالث: فی عددهم

قد عرفت أنه لا اعتبار بما هو الموجود فی رجال ابن داود من عدّ «حمدان بن أحمد» من أصحاب الإجماع، فلابدّ من الرجوع إلی عبارهٔ

---

۱ . الرجال: طبعهٔ النجف، الرقم: ۱۱۸، ۴۴۲، ۴۵۴، ۷۸۲، ۹۰۹ و ۱۲۷۲.

(۱۶۹)

الکشی فقد نقل الکشی اتفاق العصابة علی ستة نفر من أصحاب الصادقین - علیهما السلام -وهم: ۱. زرارة أعین، ۲ ـ معروف بن خربوذ، ۳ـ برید بن معاویة، ۴ ـ أبو بصیر الأسدی، ۵ ـ الفضیل بن یسار، ۶ ـ محمد بن مسلم الطائفی.

ونقل أیضاً اتّفاقهم علی ستة من أحداث أصحاب أبی عبد الله - علیه السلام -فقط وهم: ۷ ـ جمیل بن دراج، ۸ ـ عبد الله بن مسکان، ۹ ـ عبد الله بن بکیر، ۱۰ ـ حماد بن عثمان، ۱۱ ـ حماد بن عیسی، ۱۲ ـ أبأن بن عثمان.

کما نقل اتفاقهم علی ستة نفر من أصحاب الامامین الکاظم والرضا - علیهما السلام -وهم: ۱۳ ـ یونس بن عبد الرحمان، ۱۴ ـ صفوان بن یحیی بیّاع السابری ، ۱۵ ـ محمد بن أبی عمیر، ۱۶ ـ عبد الله بن مغیرة، ۱۷ ـ الحسن بن محبوب، ۱۸ ـ أحمد بن محمّد بن نصر.

هذا ما اختار الکشی فی من اجمعت العصابة علیهم، ولکن نقل فی حق الستة الأولی أن بعضهم قال مکان أبی بصیر الأسدی، أبو بصیر المرادی، فالخمسة من الستة الأولی موضع اتّفاق من الکشی وغیره، کما أن الستة الثانیة موضع اتفاق من الجمیع، وأما الطبقة الثالثة فخمسة منهم مورد اتفاق بینه وبین غیره حیث قال: «ذکر بعضهم مکان الحسن بن محبوب، الحسن بن علی بن فضال وفضالة بن أیوب، وذکر بعضهم مکان فضالة بن أیوب، عثمان بن عیسی» فیکون خمسة من الطبقة الثالثة مورد اتفاق بینه وبین غیره وبالنتیجة یکون ستة عشر شخصاً موضع اتفاق من الکل، وانفرد الکشی بنقل الإجماع علی شخصین وهما أبو بصیر الأسدی من الطبقة الأولی، والحسن بن محبوب من الثالثة ونقل الاخرون، الاتفاق علی أربعة وهم: أبو بصیر المرادی من الستة الأولی والحسن بن علی بن فضال، وفضالة بن أیوب وعثمان بن عیسی من الثالثة، فیکون المجموع: اثنین وعشرین شخصاً، بین ما اتفق الکل علی

(۱۷۰)

کونهم من أصحاب الاجماع، أو قال به الکشی وحده أو غیره فالمتیقن هو ۱۶ شخصاً، والمختلف فیه هو ۶ اشخاص.

ثم إن المتتبع النوری قد حاول رفع الاختلاف قائلاً: «إنه لا منافاة بین الإجماعین فی محل الانفراد لعدم نفی أحد الناقلین ما أثبته الآخر وعدم وجوب کون العدد فی کل طبقة ستة، وأنما اطلع کل واحد علی ما لم یطلع علیه الاخر، والجمع بینهما ممکن، فیکون الجمیع مورداً للاجماع.

ونقل عن بعض الأجلة الاشکال علیه، بأنّ الکشّی جعل الستّة الأولی أفقه الأوّلیین وقال: «فقالوا أفقه الأوّین ستة» ومعناه هؤلاء أفقه من غیرهم ومنهم أبو بصیر المرادی. وعلیه فالأسدی الّذی هو جزء من الستة أفقه من أبی بصیر المرادی وعلی القول الآخر یکون المرادی من أفراد الستة ویکون أفقه من أبی بصیر الاسدی، فیحصل التکاذب بین النقلین، فواحد منهم یقول: الأفقه هو الأسدی، والآخر یقول: الأفقه هو المرادی» (۱).

وفیه أولاً: أنه یتم فی القسم الأول من هذه الطّبقات الثلاث، حیث اشتمل علی جملة «أفقه الأولین ستة» دون سائر الطبقات، فهی خالیة عن هذا التعبیر.

وثانیاً أنه یحتمل أن یکون متعلق الاجماع هو التصدیق والانقیاد لهم بالفقه، لا الأفقهیّة من الکلّ، فلاحظ وتأمّل.

الرابع: فیما نظمه السید بحر العلوم

الرابع: فیما نظمه السید بحر العلوم

إن السید الجلیل بحر العلوم جمع أسماء من ذکره الکشی فی المواضع الثلاثة فی منظومته وخالفه فی أشخاص من الستة الأولی، قال - قدس سره -:

قد أجمع الکل علی تصحیح ما یصح عن جماعة فلیعلما

۱ . خاتمهٔ مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۵۷ ، الفائدهٔ السابعهٔ .

(۱۷۱)

وهم أولو نجابهٔ ورفعهٔ أربعهٔ وخمسهٔ وتسعهٔ

فالستهٔ الأولی من الأمجاد أربعهٔ منهم من الأوتاد

زرارهٔ کذا برید (۱) قد أتی ثم محمد (۲)ولیث (۳) یافتی

کذا الفضیل (۴) بعده معروف (۵) وهو الذی ما بیننا معروف

والستهٔ الوسطی اولو الفضائل رتبتهم أدنی من الأوائل

جمیل الجمیل (۶) مع أبان (۷) والعبدلان (۸) ثم حمّادان (۹)

والستهٔ الاخری هم صفوان (۱۰) ویونس (۱۱) علیهما الرضوان

ثم ابن محبوب (۱۲) کذا محمد(۱۳) کذاک عبدالله (۱۴) ثم أحمد (۱۵)

وما ذکرناه الأصحّ عندنا وشذّ قول من به خالفنا (۱۶)

قوله: «وما ذکرناه الأصح» إشارهٔ إلی الاختلاف الذی حکاه الکشی فی عبارته حیث اختار الکشی ان أبا بصیر الاسدی منهم، واختار غیره أن أبا

---

۱ . المراد برید بن معاویهٔ.

۲ . المراد محمد بن مسلم.

۳ . ابو بصیر المرادی وهو لیث بن البختری، وقد خالف فیه مختار الکشی.

۴ . الفضیل بن یسار.

۵ . معروف بن خربوذ.

۶ . جمیل بن دراج.

۷ . أبان بن عثمان.

۸ . عبد الله بن مسکان وعبد الله بن بکیر.

۹ . حمّاد بن عثمان وحمّاد بن عیسی.

۱۰ . صفوان بن یحیی. المتوفّی عام ۲۲۰ هـ .

۱۱ . یونس بن عبد الرحمن.

۱۲ . الحسن بن محبوب.

۱۳ . محمد بن أبی عمیر.

۱۴ . عبد الله بن المغیرهٔ.

۱۵ . أحمد بن محمد بن أبی نصر البزنطی.

۱۶ . قد مضی القولان فی عبارهٔ الکشی.

(۱۷۲)

بصیر المرادی منهم واختار السید بحر العلوم القول الثانی ونسب القول الأول إلی الشذوذ.

الخامس: فی کیفیهٔ تلقی الأ صحاب هذا الاجماع

الخامس: فی کیفیة تلقی الأ صحاب هذا الاجماع

إن المتتبع النوری قد قام بتصفح کلمات الأصحاب حتی یستکشف من خلالها کیفیة تلقیهم هذا الإجماع بالقبول وإلیک الإشارة إلی بعض الکلمات التی نقلها المحدث النوری فی الفائدة السابعة من خاتمة المستدرک بتحریر منّا حسب القرون:

۱ ـ إن أول من نقله من الأصحاب هو أبو عمرو الکشی وهو من علماء القرن الرابع وکان معاصراً للکلینی (المتوفّی عام ۳۲۹ هـ) وتتلمذ للعیاشی صاحب التفسیر.

۲ ـ ویتلوه فی النقل، الشیخ الطوسی، وهو من علماء القرن الخامس (المتوفّی عام ۴۶۰ هـ) حیث إنه قام باختصار رجال الکشی بحذف أغلاطه وهفواته، وأملاه علی تلامیذه وشرع بالإملاء یوم الثلاثاء السادس والعشرین من صفر سنة ۴۵۶ هـ، بالمشهد الشریف الغری، ونقل سبط الشیخ، السید الأجل «علی بن طاووس» فی کتاب «فرج المهموم» عن نفس خط الشیخ فی أول الکتاب أنه قال: «هذه الأخبار اختصرتها من کتاب الرجال لأبی عمرو محمد بن عمر بن عبد العزیز الکشی واخترنا ما فیها» (۱). وظاهر کلامه أن الموجود فی الکشی مختاره ومرضیه.

أضف إلی ذلک أنه یقول فی العدة: «سوَّت الطائفة بین ما رواه محمد بن أبی عمیر وصفوان بن یحیی وأحمد بن محمد بن أبی نصر وغیرهم من الثقات، الذین عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ ممَّن یوثق به، وبین ما

---

۱ . خاتمة مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۵۷، نقلاً عن فرج المهموم.

أسنده غیرهم، ولذلک عملوا بمرسلهم إذا انفرد عن روایة غیرهم»(۱).

فان قوله «وغیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ ممَّن یوثق به» دلیل علی أن فیهم جماعة معروفین عند الاصحاب بهذه الفضیلة، ولا تجد فی کتب هذا الفنّ من طبقة الثقات، عصابة مشترکة فی هذه الفضیلة غیر هؤلاء.

۳ـ وممَّن تلقّاه بالقبول، رشید الدین محمد بن علی بن شهرآشوب من علماء القرن السادس (المتوفّی عام ۵۸۸ هـ) فقد أتی بما ذکره الکشّی فی أحوال الطبقة الاُولی والثانیة، وترک ذکر الثالثة، ونقل الطبقتین بتغییر فی العبارة کما سیوافیک وجهه(۲).

۴ـ وممَّن تلقّاه بالقبول، فقیه الشیعة، العلامة الحلی من علماء القرن الثامن (المتوفّی عام ۷۲۶ هـ) وقد أشار بما ذکره الکشّی فی خلاصته فی موارد کثیرة کما فی ترجمة «عبدالله بن بکیر» و«صفوان بن یحیی» و«البزنطی» و«أبان بن عثمان».

۵ـ وقال ابن داود مؤلّف الرجال وهو من علماء القرن الثامن، حیث ولد عام ۶۴۸ وألَّف رجاله عام ۷۰۷ هـ: «أجمعت العصابة علی ثمانیة عشر رجلا فلم یختلفوا فی تعظیمهم غیر أنهم یتفاوتون ثلاث درج»(۳).

۶ـ وقال الشهید الأول (المستشهد عام ۷۸۶ هـ) فی «غایة المراد» عند

---

۱ . عدة الاصول: ۱ / ۳۸۶، وسیوافیک حق القول فی تفسیر کلام العدة، وتقف علی أن کلام العدة غیر مستنبط من کلام الکشی، وانما ذکرناه فی المقام تبعاً للمحدث النوری.

۲ . المناقب: ۴ / ۲۱۱ ، أحوال الإمام الباقر، والإمام الصادق – علیهما السلام –: ۲۸۰.

۳ . رجال ابن داود: ۲۰۹ ، خاتمة القسم الأول، الفصل الأول، طبعة النجف والصفحة: ۳۸۴، طبعة جامعة طهران.

البحث عن بیع الثمرة بعد نقل حدیث فی سنده الحسن بن محبوب: «وقد قال الکشی: أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ عن

الحسن بن محبوب».

نعم، لم نجد من يذكر هذا الاجماع أو يشير إليه من علماء القرن السّابع كالحسن بن زهرة (المتوفّى عام ۶۲۰ هـ) ونجيب الدين ابن نما (المتوفّى عام ۶۴۵ هـ)، وأحمد بن طاووس (المتوفّى عام ۶۷۳ هـ)، والمحقق الحلّى (المتوفّى عام ۶۷۶ هـ) ويحيى بن سعيد (المتوفّى عام ۶۸۹ هـ).

كما لم نجد من يذكره من علماء القرن التّاسع كالفاضل المقداد (المتوفّى عام ۸۲۶ هـ) وابن فهد الحلّى (المتوفّى عام ۸۴۱).

نعم ذكره الشّهيد الثّانى (وهو من علماء القرن العاشر وقد استشهد عام ۹۶۶ هـ) فى شرح الدراية فى تعريف الصحيح حيث قال: «نقلوا الاجماع على تصحيح ما يصح عن أبان بن عثمان مع كونه فطحيّاً، وهذا كلّه خارج عن تعريف الصحيح الّذى ذكروه».

كما نقل فى الروضة البهية، فى كتاب الطلاق عن الشيخ أنه قال: «ان العصابة اجمعت على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير وأقرّوا له بالفقه والثقة» (۱).

وأما القرون التالية، فقد تلقاه عدة من علماء القرن الحادى عشر بالقبول كالشيخ البهائى (المتوفّى عام ۱۰۳۱ هـ). والمحقق الداماد (المتوفّى عام ۱۰۴۱ هـ)، والمجلسى الأوّل، وفخر الدين الطّريحى (المتوفّى عام ۱۰۸۵ هـ) والمحقق السبزوارى (المتوفّى عام ۱۰۹۰ هـ) مؤلّف «ذخيرة المعاد فى شرح الإرشاد».

كما تلقاه بالقبول كثير من علماء القرن الثانى عشر كالمجلسى الثانى

---

۱ . الروضة البهية: ۲ / ۱۳۱، كتاب الطلاق .

(المتوفّى عام ۱۱۱۰ هـ) وعلماء القرون التالية ولا نرى حاجة فى ذكر عبائرهم (۱).

اقول: ان الأصحاب وان تلقوه بالقبول، لكن ذلك التلقّى لا يزيدنا شيئاً، لأنهم اعتمدوا على نقل الكشى ولولاه لما كان من ذلك الاجماع أثر، ولأجل ذلك نرى أن الشيخ لم يذكره فى كتابى الرجال والفهرست، ولا نجد منه اثرا فى رجال البرقى ورجال النجاشى، وذكره ابن شهرآشوب تبعاً للكشى وتصرف فى عبارته، على أن ذكر الشيخ فى رجال الكشى لا يدل على كونه مختاراً عنده لأنه هذبه عن الأغلاط، لا عن كل محتمل للصدق والكذب، وابقاؤه يكشف عن عدم كونه مردوداً عنده، لا كونه مقبولاً .

السادس: فى وجه حجية ذاك الاجماع

السادس: فى وجه حجية ذاك الاجماع

عقد الاصوليون فى باب حجية الظنون، فصلًا خاصاً للبحث عن حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد وعدمها، فذهب البعض إلى الحجّية بادعاء شمول أدلة حجية خبر الواحد له، واختار المحققون وعلى رأسهم الشيخ الأعظم عدمها، قائلًا بأن أدلة حجّية خبر الواحد تختص بما إذا نقل قول المعصوم عن حس لا عن حدس، وناقل الإجماع ينقله حدساً لا حسّاً وذلك من ناحيتين:

الأولى: من ناحية السبب، وهو الاتفاق الملازم عادة لقول الإمام – عليه السلام –ووجه كونه حدسياً، لا حسياً، ان الجل ـ لولا الكل ـ يكتفون فى احراز السبب، باتفاق عدة من الفقهاء لا اتفاق الكل، وينتقلون من اتفاق عدة منهم إلى اتفاق الجميع.

الثانية: من ناحية المسبب، وهو قول الإمام، فإنهم يجعلون اتفاق

---

۱ . لاحظ خاتمة المستدرك: ۳ / ۷۵۸ ـ ۷۵۹، بتحرير وتلخيص واضافات منا.

العلماء دليلاً على موافقة قولهم لقول الإمام – عليه السلام –حدساً لا حساً، مع ان الملازمة بين ذاك الاتفاق، وقول الامام غير موجودة، وعلى ذلك فناقل الاجماع ينقل السبب (اتفاق الكل) والمسبب (قول الامام) حدساً لا حساً، وهو خارج عن مورد أدلة الحجية.

والاشكال من ناحية السبب، مشترك بين المقام وسائر الاجماعات المنقولة، حيث ان المظنون ان ابا عمرو الكشى لم يتفحص فى نقل إجماع العصابة على هؤلاء، وإنما وقف على آراء معدودة واكتفى، وهى لا تلازم اتفاق الكل.

وهناك اشكال اخر يختص بالمقام، وهو ان الاجماع المنقول لو قلنا بحجّيته، انما هو فيما إذا تعلق على الحكم الشرعى، لا ـ على الموضوع، ومتعلق الاجماع فى المقام موضوع من الموضوعات لا حكم من الأحكام، كما تفصح منه عبارة الكشى: «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة...».

والاجماع على موضوع ولو كان محصلاً، ليس بحجة، فكيف إذا كان منقولاً.

والجواب عن الاشكال الأول مبنى على تعيين المفاد من عبارة الكشى فى حق هؤلاء الثمانية عشر، فلو قلنا بأن المراد منها هو تصديق هؤلاء الأعلام فى نفس النقل والحكاية الملازم لوثاقتهم ـ كما هو المختار ويظهر من عبارة المناقب أيضاً وغيرها كما ستوافيك ـ فلا يحتاج فى إثبات وثاقة هؤلاء إلى اتفاق الكل حتى يقال انه أمر حدسى بل يكفى توثيق شخص أو شخصين أو ثلاثة 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 عبارة الكشى هو اتفاق العصابة على صحة رواية هؤلاء، بالمعنى المصطلح عند القدماء اعتماداً على القرائن الخارجية،

(۱۷۷)

فالإشكال باق بحاله، لان العلم بالصحة ليس أمراً محسوساً حتى تعمه أدلة حجية خبر الواحد إذا أخبر عنها مخبر، وليست القرائن الموجبة للعلم بالصحة، كلها من قبيل عرض الكتاب على الإمام – عليه السلام –وتصديقه إياه، أو تكرر الحديث فى الاصول المعتمدة، حتى يقال «انها من قبيل الامور الحسية، وأن المسبب ـ أعنى صحة روايات هؤلاء ـ وان كان حدسيّاً، لكن أسبابه حسّية، ولا يلزم فى حجة قول العادل كون المخبر به أمراً حسياً، بل يكفى كون مقدمات حسية»، وذلك لأن القرائن المفيدة لصحة أخبار هؤلاء ليست حسّية دائماً، وإنما هى على قسمين: محسوس وغير محسوس، والغالب عليها هو الثانى وقد مر الكلام فيه عند البحث عن شهادة الكلينى فى ديباجة الكافى على صحة رواياته.

وقد حاول بعض الأجلة الإجابة عنه (ولو قلنا بأن المراد هو تصحيح روايات هؤلاء) بأن نقل الكشى، اتفاق العصابة على تصحيح مرويات هؤلاء بالقرائن الدالة على صدق مفهومها أو صدورها، وأن لم يكن كافياً فى إثبات الاتفاق الحقيقى، لكنه كاشف عن اتفاق مجموعة كبيرة منهم على تصحيح مرويات هؤلاء، ومن البعيد أن يكون مصدره ادعاء واحد أو اثنين من علماء الطائفة، لأن التساهل فى دعوى الإجماع شائعاً وأن كان بين المتأخرين، لكنه بين القدماء ممنوع جداً، هذا من جانب.

ومن جانب آخر إن اتفاق جماعة على صحة روايات هؤلاء العدة، يورث الاطمئنان بها، والقرائن التى تدل على الصحة وإن كانت على قسمين: حسى واستنباطى، لكن لما كان النظر والاجتهاد فى تلك الأيام قليل، وكان الأساس فى المسائل الفقهية وما يتصل بها، هو الحس والشهود، يمكن أن يقال باعتمادهم على القرائن العامة التى تورث الاطمئنان لكل من قامت عنده أيضاً، ككونه من كتاب عرض على الإمام، أو وجد فى أصل معتبر، أو تكرر فى الاصول، إلى غير ذلك من القرائن المشهورة.

(۱۷۸)

والحاصل ;أنه إذا ثبت ببركة نقل الكشى كون صحة روايات هؤلاء، أمراً مشهوراً بين الطائفة، يحصل الاطمئنان بها من اتفاق مشاهيرهم، لكونهم بعداء عن الاعتماد على القرائن الحدسية، بل كانوا يعتمدون على المحسوسات أو الحدسيات القريبة منها، لقلة

الاجتهاد والنظر فی تلک الأعصار.

أقول: لو صحت تلک المحاولة لصحت فی ما ادعاه الکلینی فی دیباجة کتابه، من صحة روایاته، ومثله الصدوق فی مقدمة «الفقیه»، بل الشیخ حسب ما حکاه المحدث النوری بالنسبة إلی کتابیه «التهذیب والاستبصار» والاعتماد علی هذه التصحیحات، بحجة ان النظر والاجتهاد یوم ذاک کان قلیلاً، وکان الغالب علیها هو الاعتماد علی الامور الحسیة مشکل جداً وقد مرَّ اجمال ذلک عند البحث عن أدلة نفاة الحاجة إلی علم الرجال فلاحظ، علی ان احراز القرائن الحسیة بالنسبة إلی أحادیث هؤلاء مع کثرتها، بعید غایته وسیوافیک بعض الکلام فی ذلک عند تبیین مفاد العبارة.

واما الاشکال الثانی فالاجابة عنه واضحة، لأنه یکفی فی شمول الأدلة کون المخبر به مما یترتب علی ثبوته اثر شرعی، ولا یجب ان یکون دائماً نفس الحکم الشرعی، فلو ثبت بإخبار الکشی، اتفاق العصابة علی وثاقتهم أو صحة اخبارهم، لکفی ذلک فی شمول ادلة الحجیة کما لا یخفی.

السابع: فی مفاد «تصحیح ما یصح عنهم»

۱

السابع: فی مفاد «تصحیح ما یصح عنهم»

وهذا هو البحث المهم الذی فصل الکلام فیه المتتبع النوری فی خاتمة مستدرکه، کما فصل فی الامور السابقة ـ شکر الله مساعیه ـ.

والخلاف مبنی علی ان المقصود من الموصول فی «ما یصح» ما هو؟ فهل المراد، الروایة والحکایة بالمعنی المصدری، أو ان المراد المروی ونفس الحدیث؟

(۱۷۹)

فتعیین أحد المعنیین هو المفتاح لحل مشکلة العبارة، وأما الاحتمالات الاُخر، فکلها من شقوق هذین الاحتمالین، ویتلخص المعنیان فی جملتین:

۱ ـ المراد تصدیق حکایاتهم.

۲ ـ المراد تصدیق مروایاتهم.

وان شئت قلت: هل تعلق الإجماع علی تصحیح نفس الحکایة وان ابن ابی عمیر صادق فی قوله، بأنّه حدثه ابن اُذینة أو عبدالله بن مسکان أو غیرهما من مشایخه الکثیرة الناهزة إلی أربعمائة شیخ أو تعلق بتصحیح نفس الحدیث والمروی، وان الروایة قد صدرت عنهم- علیهم السلام -.

وبعبارة اخری ;هل تعلق بما یرویه بلا واسطة کروایته عن شیخه «ابن اُذینة»، أو تعلق بما یرویه مع الواسطة أعنی نفس الحدیث الذی یرویه عن الإمام بواسطة استاذه.

والمعنی الأول یلازم توثیق هؤلاء ویدل علیه بالدلالة الالتزامیة، فان اتفاق العصابة علی تصدیق هؤلاء فی حکایتهم وتحدثهم ملازم لکونهم ثقات، فیکون مفاد العبارة هو توثیق هؤلاء لأجل تصدیق العصابة حکایتهم ونقولهم عن مشایخهم.

وأما المعنی الثانی فله احتمالات:

۱ ـ صحة نفس الحدیث والروایة وان کانت مرسلة أو مرویة عن مجهول أو ضعیف لأجل کونها محفوفة بالقرائن.

۲ ـ صحتها لأجل وثاقة خصوص هؤلاء الجماعة فتکون الصحة نسبیة لا مطلقة، لاحتمال عدم وثاقة من یروون عنه فیتحد مع المعنی الأول.

۳ ـ صحتها لأجل وثاقتهم ووثاقة من يروون عنهم حتى يصل إلى الإمام – عليه السلام –فعلى الاحتمال الثالث، تنسلك مجموعة كبيرة من الرواة ممَّن

(۱۸۰)

لم يوثقوا خصوصاً، فى عداد الثقات، فإن لمحمد بن ابى عمير مثلا «۶۴۵» حديثاًيرويها عن مشايخ كثيرة (۱).

واليك توضيح هذين المعنيين (۲).

المعنى الأول: وهو ما احتمله صاحب الوافى فى المقدمة الثالثة من كتابه: «ان ما يصح عنهم هو الرواية لا المروى» (۳). وعلى هذا تكون العبارة كناية 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 الرواية بالمعنى المصدرى أى قولهم أخبرنى، أو حدثنى، أو سمعت من فلان، وعلى هذا فنتيجة العبارة أن أحداً من هؤلاء إذا ثبت أنه قال: حدثنى، فالعصابة 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 العصابة على تصديق ستة من فقهائه (الإمام الصادق – عليه السلام –) وهم جميل بن دراج، وعبدالله بن مسكان... الخ» فقد فهم من عبارة الكشى اتفاق العصابة على تصديق هؤلاء وكونهم صادقين فيما يحكون، فيدل بالدلالة الالتزامية على وثاقة هؤلاء لا غير، والتصديق مفاد مطابقى، والوثاقة مفاد التزامى كما لا يخفى.

---

۱ . لاحظ معجم رجال الحديث: ۱۴ / ۳۰۳ ـ ۳۰۴، طبعة النجف.

۲ . وقد ادغمنا الوجه الثانى والثالث من الاحتمال الثانى فبحثنا عنهما بصفقة واحدة، لان وثاقة هؤلاء ليست مورداً للشك والترديد وانما المهم اثبات وثاقة مشايخهم.

۳ . الوافى: المقدمة الثالثة، الصفحة ۱۲، وجعل الفيض كونها كناية عن الاجماع على عدالتهم وصدقهم فى عرض ذلك الاحتمال، والظاهر أنه فى طوله، لان تصديق حكايتهم فى الموارد المجردة عن القرائن غير منفك عن التصديق بعدالتهم فلاحظ.

(۱۸۱)

ويظهر ذلك أيضاً من استاذ الفن، الشيخ عبدالله بن حسين التسترى، الذى كان من مشايخ الشيخ عناية الله القهبائى مؤلف «مجمع الرجال»، حيث نقل عن استاذه ما هذا عبارته: «قال الاستاذ مولانا النحرير المدقق، والحبر المحقق المجتهد فى العلم والعمل عبدالله بن حسين التسترى – قدس سره –(۱)، هكذا: وربما يخدش 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 مثلا بما يقتضى كفره (نستغفر الله منه) فان ذلك يقتضى حكمهم بصحة ما أخبروا به، وهو وقوع المكفّر 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 إلّا عنهم– عليهم السلام –إلّا قليلا، ولا عن غير معتبر إلّا نادراً وهذا ظاهر مع ادنى تتّبع، فما افاد الاستاذ– رحمه الله –من المعنى الدقيق والمحمل الصحيح لا يؤثر فيما نفهم منها فى أول الأمر»(۲). ويظهر النظر فى كلام التلميذ فيما سننقله من رواية هؤلاء عن غير الائمة بكثير فتربَّص.

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 یجدیه نفعاً،

---

۱ . توفی مولانا التستری عام ۱۰۲۱ هـ، ویظهر من قوله «- قدس سره -» فی حق استاذه ان المؤلف کان حیاً عام وفاته وتوفی بعده.

۲ . تعلیقهٔ مجمع الرجال: ۱ / ۲۸۶.

(۱۸۲)

وذهب الیه بعض أفاضل العصر وهو السید مهدی الطباطبائی»(۱).

وأقول: هذا هو المختار ویؤیّده أمور:

۱ـ إنَّ الکشّی اکتفی فی تسمیهٔ الطبقهٔ الاُولی بقوله: «اجتمعت العصابهٔ علی تصدیق هؤلاء الأولین من اصحاب أبی جعفر وأبی عبدالله - علیهما السلام -وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا: أفقه الأولین ستّهٔ» ولم یذکر فی حقّهم غیر تلک الجمل، فلو کان المفهوم من قوله «تصحیح ما یصحّ عن جماعهٔ» إجماعهم علی تصدیق مرویّاتهم (لا حکایاتهم)، کان علیه أن یذکر تلک العبارهٔ فی حق الستّهٔ الاُولی، لأنهم فی الدرجهٔ العالیهٔ بالنسبهٔ إلی الطبقتین، وهذا یعرب عن کون المقصود من التصحیح، هو الحکم بصدقهم وتصویب نفس نقلهم، وبالدَّلالهٔ الالتزامیهٔ یدلّ علی وثاقهم.

۲ـ فهم عدهٔ من الاعلام ذلک المعنی من العبارهٔ.

إنّ ابن شهرآشوب قد فهم من کلام الکشّی نفس ما ذکرناه، ولأجل ذلک حذف کلمهٔ «تصحیح ما یصحّ» عند التعرّض للطبقهٔ الثانیهٔ فعبَّر عنه بقوله: «اجتمعت العصابهٔ علی تصدیق ستَّهٔ من فقهاء أصحاب الإمام الصادق - علیه السلام -وهم: جمیل بن درّاج ـ إلی آخره».

نری أنه وضع التصدیق مکان «تصحیح ما یصحّ عنه» وهذا یعرب عن وحدهٔ المقصود، ویظهر ذلک من بعض کلمات العلاّمهٔ فی المختلف حیث قال: «لا یقال: عبدالله بن بکیر فطحی، لأنّا نقول: عبدالله بن بکیر وان کان فطحیّاً، إلاّ أن المشایخ وثَّقوه» ونقل عبارهٔ الکشّی، وقال بنظیره فی ترجمهٔ أبان بن عثمان الاحمر: «...، إلاّ انه کان ثقهٔ وقال الکشی: إنه ممن أجمعت العصابهٔ علی تصحیح ما یصحّ عنه» والظاهر أن التمسّک بقول

---

۱ . خاتمهٔ مستدرک الوسائل: ۲ / ۷۶۰.

(۱۸۳)

الکشی، لاجل الاستدلال علی قوله: «إن المشایخ وثَّقوه» أو «إلاّ أنه کان ثقهٔ».

کما یظهر ذلک من ابن داود حیث قال: «أجمعت العصابهٔ علی ثمانیهٔ عشر رجلا فلم یختلفوا فی تعظیمهم، غیر أنهم یتفاوتون ثلاث درج»(۱).

۳ـ إمعان النظَّر فی ما یتبادر من قوله: «ما یصحّ من هؤلاء» فاذا قال الکلینی: «حدَّثنا علی بن إبراهیم، قال: حدَّثنا إبراهیم بن هاشم، قال: حدثنا ابن ابی عمیر، قال: حدثنا ابن أُذینهٔ قال: قال ابو عبدالله - علیه السلام -» فلو فرضنا وثاقهٔ الاولین من السَّند ـ کما هو کذلک ـ فانه یقال صحّ عن ابن ابی عمیر کذا، فیجب تصحیح نفس هذا، لا غیر، وبعبارهٔ أخری یجب علینا إمعان النَّظر فی أنه ما هو الذی صحَّ عن ابن ابی عمیر، حتی یتعلق به التصحیح. فهل هو حکایهٔ کل واحد عن آخر؟ أو هو نفس الحدیث ومتنه؟.

لا سبیل إلی الثانی، لان من صدّر به السند، لا ینقل إلاّ حکایهٔ الثانی ولا ینقل نفس الحدیث، وإنما یکون ناقلا لو نقله من الامام بلا واسطهٔ، ومثله من وقع فی السند بعده، فانه لا ینقل إلاّ حکایهٔ الثالث له، فعندئذ ما صحَّ عن ابن ابی عمیر لیس نفس الحدیث، بل حکایهٔ الاستاذ لتلمیذه، وعلیه یکون هذا بنفسه متعلقاً للتصحیح، وان ابن أبی عمیر مصدق فی حکایته عن ابن اُذینهٔ، وهو صادق فی

نقله عنه، وأما ثبوت نفس الحـديث، فهو يحتاج إلى كون الناقل لابن ابى عمير صادقاً وثقة وإلاّ فلا يثبت، نعم يثبت بتصـحيح ما صـحَّ عن ابن أبى عمير كونه ثقة، لكن لا بالدلالة المطابقية، بل بالدلالة الالتزامية.

واختار هـذا المعنى سيّدنا الاسـتاذ ـ دام ظله ـ وقال: «المراد تصديقهم لما أخبروا به وليس اخبارهم فى الاخبار مع الواسـطة إلاّ الاخبار عن قول

---

۱ . رجال ابن داود: خاتمة القسم الأول، الفصل الأول الصفحة ۲۰۹ طبعة النجف، والصفحة ۳۸۴ طبعة جامعة طهران.

(۱۸۴)

الواسـطة وتحديثه، فإذا قال ابن أبى عمير «حدّثنى زيد النرسـى، قال: حدّثنى على بن مزيد، قال: قال ابو عبدالله – عليه السلام –كذا» لا يكون اخبـار ابن أبى عمير إلاّـ تحـديث زيـد، وهـذا فى مـا ورد فى الطبقـة الأولى واضـح وكـذلك الحال فى الطبقتين الاخيرتين أى الاجماع على تصـحيح ما يصـحّ عنهم، لان ما يصـحّ عنهم ليس متن الحديث فى الإخبار مع الواسـطة لو لم نقل مطلقاً، فحينئذ إن كان المراد من الموصول مطلق مـا صـحّ عنهم يكون لازمه قيام الاجماع على صـحّة مطلق إخبارهم سواء كان مع الواسـطة أو لا، إلاّ أنه فى الإخبار مع الواسطة لا يفيد تصديقهم، وتصحيح ما صحّ عنهم بالنسبة إلى الوسائط، فلابّد من ملاحظة حالهم ووثاقتهم وعدمها»(۱).

وإلى مـا ذكر يشـير الفيض فى كلامـه السابق ويقول: «ما يصـحّ عنهم هو الروايـة لا المروىّ، وأما ما اشـتهر فى تفسـير العبارة من العلم بصـحة الحـديث المنقول منهم ونسـبته إلى اهل البيت– عليهم السـلام –بمجرَّد صـحته عنهم، من دون اعتبار العدالـة فيمن يروون عنه، حتى لو رووا عن معروف بالفسق أو بوضع، فضـلا عمّا لو أرسلوا الحديث، كان ما نقلوه صحيحاً محكوماً على نسبته إلى اهل العصمة، فليست العبارة صريحة فى ذلك»(۲).

هذا حال الأول ودلائله. غير أن المحدّث النورى أورد عليه وجوهاً نذكرها واحداً بعد واحد.

الأول: إن هذا التفسير ركيك خصوصاً بالنسبة إلى هؤلاء الاعلام.

الثانى: لو كان المراد ما ذكروه، لاكتفى الكشى بقوله: «اجتمعت العصابة على تصديقهم».

الثالث: ان أئمة فنّ الحديث والدّراية صرَّحوا بأن الصحة والضعف

---

۱ . الطهارة: ۱ / ۱۸۶ ـ ۱۸۷.

۲ . الوافى: ۱ / ۷۶۰ المقدمة الثالثة.

(۱۸۵)

والقـوة والحسن وغيرهـا من أوصـاف متن الحـديث، تعرضه باعتبـار اختلاـف حالاـت رجـال السـند، وقـد يطلق على السـند مسامحـة، فيقولون: «فى الصحيح عن ابن ابى عمير» وهو خروج عن الاصطلاح، فالمراد بالموصول فى «ما يصحّ عنه» هو متن الحديث، لأنه الذى يتصف بالصحة والضعف.

ولكنَّ الكـل غير واضـح، أمـا الأـول فـأى ركاكـة فى القول بـأن العصابـة اتفقت على وثاقـة هؤلاء؟ ولو كان ركيكاً، فلم ارتكبه نفس الكشـى فى الطبقـة الأولى، حيث اكتفى فيهم مكان «تصـحيح ما يصـحّ عنهم» بقوله «أجمعت العصابـة على تصـديق هؤلاء الأولين من اصحاب الامامين– عليهما السلام –».

وأما الثانى، فإنما يرد لو قـدم قوله «وتصـديقهم» فى الـذكر على قوله «تصـحيح ما يصـحّ عنهم»، إذ عندئـذ لا حاجـة إلى الثانى، ولكن الكشى عكس فى الذكر، فاحتاج الكلام إلى الجملة التوضيحية، فأتى بلفظ «وتصديقهم».

وأما الثالث، فلأن الصـحة سواء فسِّرت بمعنى التمامية أم بمعنى الثبوت، يقع وصـفاً للسند والمتن معاً إذا كان فى كلّ ملاك للتوصيف

به، وليس للصحة مصطلح خاص حتى نخصه بالمتن دون السند.

وأما تخصيص هؤلاء الثمانية عشر بالذكر دون غيرهم، مع أن هناك رواة اتفقت كلمتهم على وثاقتهم، فلأجل كونهم مراجع الفقه ومصادر علوم الأئمة- عليهم السلام -ولأجل ذلك اضاف على قوله «بتصديقهم»، قوله «وانقادوا لهم بالفقه» و «أقرّوا لهم بالفقه والعلم» فلم ينعقد الاتفاق على مجرّد وثاقتهم، بل على فقاهتهم من بين تلاميذ الائمة- 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 ثلاثة بـ «تسمية الفقهاء

(۱۸۶)

من أصحاب الباقرين - عليهما السلام -» و«تسمية الفقهاء من أصحاب الصادق - عليه السلام -» و«تسمية الفقهاء من أصحاب الامامين الكاظم والرضا - عليهما السلام -»، فالسّؤال ساقط من رأسه.

وأما التخصيص بالسّتة فى كل طبقة فلأجل فقاهتهم اللّامعة التى لم تتحقق فى غيرهم فى كل طبقة.

إلى هنا تبيّن صحة المعنى الأول وأنه المتعين. ثم إن ما جعله شيخنا النورى قولاً ـ ثانيا وذكره تحت عنوان «ب»، من أن المراد كون الجماعة ثقات، يرجع إلى ذلك القول لبّاً والتفاوت بينهما هو أن الوثاقة مدلول المعنى بالدلالة الالتزامية فى القول الأول، ومدلول المعنى بالدلالة المطابقية فى القول الثانى كما لا يخفى، ولأجل ذلك جعلنا القولين قولاً واحداً.

إذا عرفت المعنى المختار فاليك الكلام فى المعنى الثانى.

المعنى الثانى: قد عرفت أن لها احتمالات ثلاثة فنبحث عنها واحداً بعد واحد.

الاحتمال الأول:

۲

هو الحكم بصحة رواياتهم لأجل القرائن الداخلية أو الخارجية.

وبعبارة أخرى ;المراد من «تصحيح ما يصحّ» هو الحكم بصحة روايات هؤلاء بالمعنى المعروف عند القدماء، وهو الاطمئنان بصدق رواياتهم من دون توثيق لمشايخهم، وهذا مبنىّ على أن المراد من «الموصول» هو نفس المروى والحديث، فاذا صحَّ المروى إلى هؤلاء فيحكم بصحته وان كان السند مرسلاً أو مشتملاً على مجهول أو ضعيف فيعمل به.

توضيح ذلك ;ان الصحيح عند المتأخرين من عصر العلامة أو عصر شيخه أحمد بن طاووس الحلى (المتوفّى عام ۶۷۳ هـ) هو ما كان سنده متّصلاً إلى

(۱۸۷)

المعصوم بنقل الامامى العدل الضابط عن مثله فى جميع الطبقات. ولكن مصطلح القدماء فيه عبارة عما احتفّت به القرائن الداخلية أو الخارجية الدالة على صدقه، وان اشتمل سنده على ضعف، وقد مرَّت القرائن الخارجية عند البحث عن الحاجة إلى علم الرجال.

وبعبارة اخرى ;ان الحديث فى مصطلح القدماء كان ينقسم إلى قسمين: صحيح وغير صحيح، بخلافه فى مصطلح المتأخرين، فانه على أقسام اربعة: الصحيح والموثق والحسن والضعيف.

نعم، إن من القرائن الدالة على صدق الخبر هو كون رواته ثقاتاً بالمعنى الاعم، أى صدوقاً فى النقل، ولكنه احدى القرائن لا القرينة المنحصرة.

ثمَّ لما اندرست تلك القرائن الخارجية عمد المتأخرون فى تمييز المعتبر عن غيره إلى القرائن الداخلية، من المراجعة إلى اسناد

الروایات(۱).

وعلی هـذا فمعنی اتفـاق العصابـة علی تصـحیح أحـادیث هؤلاـء، أنهم وقفوا علی ان روایاتهم محفوفـة بالقرائن الداخلیـة أو الخارجیة الدالـة علی صـدق الخبر وثبوته، وقـد اختار هـذا المعنی، المحقق الداماد فی رواشـحه وقال: «أجمعت العصابة علی تصـحیح ما یصـحّ عنهم، والاقرار لهم بالفقه والفضل والضـبط والثقة، وان کانت روایتهم بارسال أو رفع أو عمن یسـمونه وهو لیس بمعروف الحال ولمّة منهم فی أنفسهم فاسدو العقیدة، غیر مستقیمی المذهب ـ إلی ان قال: مراسیل هؤلاء ومرافیعهم ومقاطیعهم ومسانیدهم إلی من یسمونه من غیر المعروفین، معدودة عند الاصحاب ـ رضوان الله علیهم ـ من الصِّحاح من غیر اکتراث منهم لعدم صدق حدّ الصحیح علی ما قد علمته (من المتأخرین) علیها»(۲).

---

۱ . لاحظ «منتقی الجمان»: ۱ / ۱۳، والتکملة للمحقق الکاظمی: ۱ / ۱۹ ـ ۲۰.

۲ . الرواشح السماویة: ۴۱.

(۱۸۸)

واختاره المحقّق البهبهانی علی ما فی تعلیقته حیث قال: «المشـهور ان المراد صحة ما رواه حیث تصحّ الروایة الیه، فلا یلاحظ من بعده إلی المعصوم وإن کان فیه ضعیف»(۱).

ولاـ یـترتب علی هـذا الاحتمـال ثمرة رجالیـة من توثیـق هؤلاـء أو توثیـق مشـایخهم إلی أن ینتهی السـند إلی المعصوم، کترتّبهـا علی الاحتمال الثانی من المعنی الثانی علی ما سیوافیک. وأقصی ما یترتب علیه. صحة الحدیث وجواز العمل به.

وقد أورد علیه المحدِّث النوری، بأن ذاک التفسیر مبنیّ علی تغایر الاصـطلاحین فی لفظ الصـحیح، وانه فی مصطلحهم، الخبر المؤید بالقرائن الدالة علی صدقه، وفی مصـطلح المتأخرین کون الراوی إمامیاً عدلاً ضابطاً وهذا غیر ثابت، بل الصـحیح عند القدماء هو نفسه عنـد المتـأخرین، عـدا کون الراوی إمامیـاً، فیکفی کونه ثقـة بالمعنی الاعم، وما ذکره شـیخنا البهائی فی فاتحـة «مشـرق الشمسـین» أو المحقق صاحب المعالم فی «منتقی الجمان» من ان المـدار فی توصـیف الروایة بالصـحة هو الوثوق بالصدور ولو من جهة القرائن، غیر ثابتـة، بـل لنـا أن نسألهمـا عن مأخـذ هـذه النسبة، فإنّـا لم نجـد مـا یـدل علی ذلـک، بل هی علی خلاف ما نسـباهما ومن تبعهما، بل وجدناهم یطلقون الصحیح غالباً علی روایة الثقة وان کان غیر إمامی.

والحاصـل ان الصـحیح عنـد القـدماء، نفسه عنـد المتـأخرین من کون الراوی ثقـة، ولو کـان هناک فرق بین المصـطلحین فانما هو فی شرطیَّة المذهب، فالمتأخرون علی شرطیَّته ولزوم کون الراوی إمامیاً فی اتصاف الحدیث بالصحة، والقدماء علی کفایة الوثاقة فقط.

أقول: الظاهر ان توصیف الخبر بالصحة لأجل القرائن الداخلیة أو

---

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۶۲.

(۱۸۹)

الخارجیـة أمر ثابت. أما القرینـة الداخلیـة کوثاقة رواته، فعلیه المتأخرون کلهم، واعترف به المحدث نفسه، وأما القرائن الخارجیة، فقد أشار الیها المحقق ابو الهدی الکلباسی فی تألیفه المنیف «سماء المقال» والیک القول فیه موجزاً:

۱ـ العنوان الـذی ذکره الشـیخ فی کتاب «العدّة» عند البحث عن التعادل والتراجیح، فانه یوضح المراد من الصـحة وان المقصود منها ما یقابل الباطل، لا ما رواه الثقات من الإمام حیث قال: «فی ذکر القرائن التی تدل علی صحة اخبار الاحاد أو علی بطلانها».

۲ـ القرائن التی تدل علی صحة مضمون أخبار الاحاد وأنها أربعة.

منها: أن یکون موافقاً لأدلة العقل وما اقتضاه.

ومنها: أن يكون الخبر مطابقاً لنصّ الكتاب.

ومنها: أن يكون الخبر موافقاً للسنَّة المقطوع بها من جهة التواتر.

ومنها: أن يكون موافقاً لما أجمعت عليه الفرقة المحقّة.

ثم قال: فهذه القرائن كلها تدل على صحة متضمن أخبار الاحاد، ولا تدلّ على صحتها انفسها، لإمكان كونها مصنوعة وان وافقت الأدلة، فمتى تجرَّد الخبر من واحد من هذه القرائن كان خبر واحد محضاً(۱).

وهذا نصّ من الشيخ على أن الخبر فى ظلّ هذه القرائن يوصف بالصحة من حيث المضمون، كما يتّصف بها ببعض القرائن الاُخر من حيث الصدور، فالقرائن تارة تدعم المضمون واُخرى الصدور، وعلى كل تقدير يتّصف بالصحَّة(۲).

---

۱ . عدة الاصول: الطبعة المحققة المحشاة بحاشية الشيخ خليل بن الغازى القزوينى : ۱ / ۲۶۷.

۲ . والعجب ان العلامة المحقق الكلباسى لم يستشهد بهذا النص الوارد فى كلام الشيخ.

(۱۹۰)

۳ـ وكذلك القول فيما يرويه المضعَّفون، فان كان هنا ما يعضد روايتهم ويدلّ على صحّتها، وجب العمل بها، وان لم يكن ما يشهد لروايتهم بالصحة وجب التوقف فى أخبارهم(۱).

إلى غير ذلك من العبائر الموجودة فى «العدّة»، الحاكية عن كون الصحيح عبارة عمّا دلت القرائن على صدق مضمونه أو صدوره، لا خصوص ما روته الثقات.

ثمَّ 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 الاجابة به عليه عند التعرّض للاحتمال الثالث الذى هو مختار المحدث النورى نفسه.

الاحتمال الثانى والثالث: الحكم بصحة رواياتهم استناداً إلى وثاقتهم ووثاقة مشايخهم(۲).

إن هذين الاحتمالين كما مرَّ يتشعبان من المعنى الثانى وهو القول بأن المراد من الموصول «ما يصحّ» هو نفس الحديث ومتنه لكن الحكم بصحَّة الحديث ليس لاقترانه بالقرائن الخارجية الدالة على صدق نفس الحديث، بل لوثاقة هذه الجماعة ومن بعدهم إلى أن ينتهى إلى المعصوم.

وهذا الاحتمال يفترق عن المعنى الأول، لأنه يهدف إلى تصديقهم بالدلالة المطابقية، وإلى وثاقتهم بالدلالة الالتزامية، كما يفترق عن الاحتمال الأول للمعنى الثانى لأنه يهدف إلى صحّة أحاديثهم (وإن اشتمل السند على

---

۱ . العدة: ۱ / ۳۸۳.

۲ . وفى هذا المقام بحثنا عن الاحتمالين الثانى والثالث من المعنى الثانى بصفقة واحدة كما مرّ.

(۱۹۱)

ضعف من بعدهم) لأجل القرائن ولا تترتب عليهما ثمرة رجالية حتى على المعنى الأول لأن وثاقة هؤلاء التى دلت العبارة عليها بالدلالة الالتزامية، ثابتة من غير طريق اتفاق العصابة، وأما على هذا الاحتمال (الاحتمال الثانى للمعنى الثانى) فيترتب على ثبوته ثمرة رجالية وهو التعديل الخاص لمشايخ هؤلاء، إلى أن ينتهى إلى الإمام، فتدخل فى عداد الثقات مجموعة كبيرة من المجاهيل والضعاف، فان الستة الأولى وان كانوا يروون عن الصادقين - عليهما السلام -بلا واسطة غالباً، لكنهم يروون عن غيرهما معها بكثير أيضاً، كما ان الطبقتين ترويان عنهما مع الواسطة بكثير، فلاحظ طبقات المشايخ تجد لهم مشايخ كثيرة.

وهـذا الاحتمال هو مختار المحـدث النورى الـذى بسط الكلام فى تقريره وتوضـيحه، بعـد تسـليم ان المراد من الموصول هو الحديث والمروى لا الحكاية والرواية، وان الصحة وصف لمتن الحديث لا لسنده.

واستدل على مختاره بوجوه ثلاثة:

الوجه الأـول : ان احراز صـحة الأحـاديث عن طريق القرائن الخارجيـة، أمر محـال عـادة، فلاـ بـدّ ان يسـتند ذلـك الاحراز إلى القرائن الداخلية، وليست هى إلّا وثاقة هؤلاء ووثاقة من يروون عنه، هذاخلاصته واليك تفصيله:

ان القرائن التى تشـهد على صـدق الخبر امـا داخليـة كوثاقـة الرواة، واما خارجيـة كوجود الخبر فى كتاب عرض على الإمام، أو أصـل معتبر ولكن التصـحيح فى المقام يجب ان يكون مسـتنداً إلى الجهة الأولى لا الثانية، لأن العلم بوثاقة هؤلاء وانهم لا يروون إلّا عن ثقة أمر سـهل، واما الحكم بصـحة رواياتهم من جهة القرائن الخارجية فامر قريب من المحال حسب العادة لأن العصابة حكموا بصـحة كل ما صح عن هؤلاء ،من غير تخصيص بكتاب أو اصل أو احاديث معينة، وبالجملة حكموا بتصحيح الكل، وما صح عنهم غير

(۱۹۲)

محصور لعدم انحصار رواياتهم بما فى كتبهم، والعلم باقتران هذه الروايات بها أمر مشكل جدّاً.

والحاصـل أن الحكم بصـحة روايـات هؤلاء، لو كان مسـتنداً إلى القرائن الداخليـة كوثاقـة من يروون عنه، لكان لهـذه الـدعوى الكلية وجه، لامكان احراز ديـدنهم على أنهم لا يروون إلّا عن ثقة، كما هو المشـهور فى حق ابن أبى عمير وصـفوان والبزنطى، وأما لو كان الحكم بالصـحة مسـتنداً إلى القرائن الخارجيـة التى تفيـد الاطمئنان بصـدق الخبر، فاحراز تلك القرائن فى عامة ما يروونه من الاخبار، إنما يصـحّ إذا كانت أحاديثهم محصورة فى كتاب أو عنـد راو سـمعها منهم، يمكن معه الاطلاع على الاقتران بالقرائن أو عـدمه، وأما إذا لم يكن كـذلك، فالحكم بصـحة كل ما صـح عن هؤلاء من غير تخصـيص بكتاب أو اصل أو احاديث معيَّنـة، يعـدّ من المحالات العادية، ولأجله يكون ذلك الاحتمال ساقطاً عن الاعتبار.

وبعبـارة ثالثـة :إنه يمكن احراز ديـدن جماعـة خاصـة والتزامهم بعـدم الروايـة إلاّـ عن ثقـة، فاذا صـحَّ الخبر إلى هؤلاء، يمكن الحكم بالصـحة لوثاقـة من يروون عنه، لاجـل الالـتزام المحرز، وأمـا احراز كون عامـة اخبـارهم مقرونـة بـالقرائن حـتى يصـحّ الحكم بصـحة أخبارهم من هذه الجهة، فاحراز تلك القرائن مع كثرة رواياتهم، وتشّتتها فى مختلف الابواب والكتب، محال عادة.

ولا يخفى ما فيه، أما أولاً: فلأن معناه أن هؤلاء كانوا ملتزمين بنقل الروايات التى روتها الثقات لهم، وكانوا يحترزون عن نقل الروايات إذا روتها الضـعاف، وعلى هذا يجب أن يتحرزوا عن نقل الروايات المتواترة أو المسـتفيضة إذا كان رواتها ضـعافاً، وهذا مّما لا يمكن المساعـدة معه، إذ لا وجه لترك الروايـة المتواترة أو المسـتفيضة وان كان رواتها ضـعافاً أو مجاهيل، إذ لا تشترط الوثاقـة فيهما، فبطل القول بأنهم كانوا ملتزمين بنقل الروايات التى ترويها الثقات فقط، وعندئذ كيف يمكن الحكم بوثاقة عامة مشايخهم بمجرد

(۱۹۳)

الرواية عنهم، من أنهم رووا عن الضعاف فيما إذا كانت الرواية متواترة أو مستفيضة، ولا يمكن تفكيك المتواتر والمستفيض فى أيامنا هذه حتى يقال: أن الكلام فى أخبار الآحاد التى نقلوها لا غير، فان الكلّ غالباً يتجلى بشكل واحد.

وثانياً: كما إن حصـر وجه الصـحة بالقرائن الخارجيـة بعيـد، كـذلك حصـر وجهها بالقرائن الداخليـة التى منها وثاقة الراوى بعيد مثله، والقول المتوسط هو الأدق، وهو أنهم كانوا ملتزمين بنقل الروايات الصحيحة الثابت صدورها عن الإمام، إما من جهة القرائن الخارجية أو من جهة القرائن الداخلية، وعندئذ لا يمكن الحكم بوثاقة مشايخهم، أعنى الذين رووا عنهم إلى أن ينتهى إلى الإمام، لعدم التزامهم بخصوص وثاقة الراوى، بل كانوا يستندون إلى الأعمّ منها ومن القرائن المورثة للاطمئنان بالصدور.

والاستبعاد الذى بسط المحدث النورى الكلام فيه، إنما يتّجه لو قلنا باقتصارهم بما دلَّت القرائن الخارجية على صحتها كما لا يخفى.

وثالثاً: لو كان المراد هو توثيقهم وتوثيق من بعـدهم لكان عليه أن يقول، «أجمعت العصابة على وثاقة من نقل عنه واحد من هؤلاء» أو

نحو ذلک من العبارات حتی لا یشتبه المراد، وما الدّاعی إلی ذکر تلک العبارة التی هی ظاهرة فی خلاف المقصود(۱).

ورابعاً: فان اطلاع العصابة علی جمیع الافراد الذین یروی هؤلاء الجماعة عنهم بلا واسطة ومعها بعید فی الغایة لعدم تدوین کتب الحدیث والرجال فی تلک الاعصار بنحو یصل الکلّ إلی الکلّ.

الوجه الثانی: إنَّ الشیخ قال فی «العدّة»: «وإذا کان أحد الراویین مسنداً والآخر مرسلا، نظر فی حال المرسل، فان کان ممّن یعلم أنه لا یرسل

---

۱ . الطهارة لسیدنا الاستاذ: ۱ / ۱۸۸.

۲ . محمد بن ابی عمیر زیاد بن عیسی ابو أحمد الازدی، بغدادی الاصل والمقام، لقی أبا الحسن موسی بن جعفر – علیهما السلام – وسمع منه احادیث، وروی عن الرضا – علیه السلام –توفّی عام ۲۱۷ هـ.

۳ . صفوان بن یحیی، کوفی ثقة ثقة عین روی عن الرضا – علیه السلام –وقد توکل للرضا وابی جعفر – علیهما السلام –، مات سنة ۲۱۰ هـ

۴ . أحمد بن محمد بن عمرو بن ابی نصر لقی الرضا وابا جعفر – علیهما السلام –، مات سنة ۲۲۱ هـ.

۵ . العدة، الطبعة الحدیثة: ۳۸۶.

(۱۹۴)

إلاّ عن ثقة موثوق به فلا ترجیح لخبر غیره علی خبره، ولأجل ذلک سوَّت الطائفة بین ما یرویه محمَّد بن أبی عمیر(۲) وصفوان بن یحیی(۳) وأحمد بن محمد بن ابی نصر (۴) وغیرهم من الثّقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ ممَّن یوثق به، وبین ما أسنده غیرهم، ولذلک عملوا بمرسلهم إذا انفرد عن روایة غیرهم»(۵).

۳

قال المحدِّث النوری بعد نقل هذا الکلام: «إن المنصف المتأمل فی هذا الکلام، لا یرتاب فی أن المراد من قوله «من الثِّقات الذین... الخ» أصحاب الاجماع المعهودون، إذ لیس فی جمیع ثقات الرواة جماعة معروفون بصفة خاصة مشترکون فیها، ممتازون بها عن غیرهم، غیر هؤلاء، فان صریح کلامه أن فیهم جماعة معروفین عند الاصحاب بهذه الفضیلة، ولا تجد فی کتب هذا الفنّ من طبقة الثقات عصابة مشترکین فی فضیلة غیر هؤلاء، ومنه یظهر أن ما اشتهر من أن الشیخ ادّعی الاجماع علی أن ابن ابی عمیر وصفوان والبزنطی خاصة لا یروون ولا یرسلون إلاّ عن ثقة، وشاع فی الکتب حتی صار من مناقب الثلاثة وعُدّ من فضائلهم، خطأ محض منشأه عدم

المراجعة إلی «العدّة» الصریحة فی أن هذا من فضائل جماعة، وذکر الثلاثة من باب المثال».

أقول: إن الاستدلال بعبارة «العدّة» علی أن المراد من عبارة الکشّی هو توثیق رجال السند بعد اصحاب الاجماع غیر تامّ. إذ الظاهر أن مراد الشیخ من

(۱۹۵)

قوله «وغیرهم» هو الجماعة المعروفة بین الاصحاب بأنهم لا یروون إلاّ عن ثقة وهم عبارة عن: ۱ـ أحمد بن محمد بن عیسی. ۲ـ جعفر بن بشیر البجلی. ۳ـ محمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی. ۴ـ علی بن الحسن الطاطری. ۵ـ بنو فضّال کلهم (علی قول) وسیوافیک الکلام عن هؤلاء، ولا نظر لها إلی الفقهاء المعروفین من أصحاب الائمة الاربعة، وقد عرفت أن کلام الکشی خال عن هذا العنوان وأنه عرفهم بعنوان: «تسمیة الفقهاء من أصحاب الائمة» فی مواضع ثلاثة، وإنما اُفیض علیهم هذا العنوان فی کلمات المتأخرین وجعل

موضوعاً للبحث، وأما تخصيص الكشى هؤلاء الجماعة بالبحث، فلأجل فقاهتهم وتبحّرهم فى الفقه، لما مرَّ أن اكثر الروايات تنتهى اليهم، وأما عدم ذكره أبا حمزة الثمالى، وعلىّ بن يقطين، وزكريا بن آدم، وعلى بن مهزيار فلقلّة رواية الثلاثة الأول ـ مع جلالتهم ـ بالنسبة إلى أصحاب الاجماع.

فظهر من هذا البحث أيضاً أن الحق هو المعنى الأول، وأن المراد هو تصديقهم فيما يروون بلا واسطة، وتصديق حكاياتهم ونقولهم فيما يروون، فهم فقهاء وعلماء مصدَّقون فى نقولهم، وأن لفظ «التصحيح» مرادف للفظ «التصديق» سواء اجتمعا كما فى الطبقتين الثانية والثالثة، أم افترقا كما فى الطبقة الأُولى.

وإن أبيت إلاّ ـ عن تغايرهما وأن «التصحيح» يفيد غير ما يفيده «التصديق»، فالاحتمال الأول من المعنى الثانى، من تصحيح رواياتهم وحجّيتها هو المتعين، والمراد أن العصابة فى ظل التفحّص والتتبّع وقفت على ان رواياتهم صحيحة إما لوثاقة رجال السند بعد أصحاب الاجماع، أو لقرائن خارجية كما مرت، وأما كون صحتها لخصوص وثاقة رجال السند إلى أن ينتهى إلى الإمام ـ كما هو المقصود فى الاحتمال الثانى والثالث للمعنى الثانى ـ فلا، وعلى هذا فليست العبارة مفيدة لقاعدة رجالية، هى أن مشايخ هؤلاء إلى الإمام ثقات.

(۱۹۶)

وبعبارة اخرى ;لا يستفاد منها انهم لا يروون إلاّ عن ثقة حتى ينتهى السند إلى الإمام. وعلى ذلك فلا يكون رواية اصحاب الاجماع عن شيخ دليلاً ـ على وثاقته، فاذا وقع ذلك الشيخ فى سند، وكان الراوى عنه غيرهم لا يحكم بوثاقته، وصحة السند، فما اشتهر بين المتأخّرين من تصحيح الاسناد إذا كان الراوى مهملاً بحجة انه من مشايخ اصحاب الاجماع مما لا دليل عليه.

تفصيل من العلامة الشفتى (۱): قد عرفت أن الكشى ذكر اتفاق العصابة على هؤلاء فى مواطن ثلاثة، وعرفت المحتملات المختلفة حول عبارته المردّدة بين كون المراد: ۱ـ تصديق هؤلاء فيما ينقلون. ۲ـ أو تصحيح صدور رواياتهم من المعصوم لأجل القرائن الداخلية أو الخارجية. ۳ـ أو توثيق مشايخهم إلى أن ينتهى السند، وعلى كل تقدير المراد من العبارة فى المواضع الثلاثة واحد.

لكن يظهر من المحقّق الشفتى، التفصيل بين العبارة الأُولى والثانية والثالثة، بأن المراد من الأُولى هو تصحيح الحديث ومن الأخيرتين توثيقهم وتوثيق مشايخهم إلى آخر السند، ولاجل ذلك اكتفى فى أُولى العبارات بذكر التصديق من دون اضافة قول «تصحيح ما يصحّ»، دون الاخيرتين. وانما فعل ذلك لأن الطبقة الأُولى يروون من الإمام بلا واسطة، وهذا بخلاف الواقعين فى الثانية والثالثة، فهم يروون بلا واسطة ومعها.

وقال فى هذا الصدد: «إن نشر الاحاديث لما كان فى زمن الصَّادقين – عليهما السلام –، وكانت روايات الطبقة الأُولى من اصحابهما غالباً عنهما من غير واسطة، فيكفى للحكم بصحة الحديث تصديقهم، واما المذكورون فى الطبقة الثانية والثالثة، فقد كانوا من أصحاب الصادق والكاظم والرضا– عليهم السلام –، وكانت رواية الطبقة الثانية عن مولانا الباقر– عليه السلام –مع

---

۱ البحث عن هذا التفصيل، كلام معترض واقع بين الوجه الثانى والوجه الثالث للمحدث النورى، وسيوافيك ثالث الوجوه من أدلّته بعد هذا التفصيل.

(۱۹۷)

الواسطة، وكانت الطبقة الثالثة كذلك بالنسبة إلى الصادق – عليه السلام –، ولم يكن الحكم بتصديقهم كافياً فى الحكم بالصحة فما اكتفى بالتصديق وأضاف: «اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم» ولما روى كل من فى الطبقة الثانية، عن الصادق – عليه السلام –، والطبقة الثالثة عن الكاظم والرضا – عليهما السلام –، أتى بتصديقهم أيضاً.

والحاصل ;ان التصديق فيما إذا كانت الرواية عن الائمة– عليهم السلام –من غير واسطة والتصحيح إذا كانت معها»(۱).

ولا يخفى أنه تفسير ذوقى لا يعتمد على دليل، بل الدليل على خلافه، ففيه:

أوّلاً: ان ما ذکره من أن روایهٔ الطبقهٔ الأولی کانت عن الإمام بلا واسطهٔ غالباً، غیر تام، یعرف بعد الوقوف علی مشایخهم فی الحدیث من أصحاب الائمهٔ المتقدمین کالسجاد ومن قبله:

وهذا زرارهٔ یروی عن ما یقرب من أربعهٔ عشر شیخاً وهم:

۱ـ ابو الخطاب ۲ـ بکر ۳ـ الحسن البزاز ۴ـ الحسن بن السری ۵ـ حمران بن أعین ۶ـ سالم بن ابی حفصهٔ ۷ـ عبد الکریم بن عتبهٔ الهاشمی ۸ـ عبدالله بن عجلان ۹ـ عبد الملک ۱۰ـ عبد الواحد بن المختار الانصاری ۱۱ـ عمر بن حنظلهٔ ۱۲ـ الفضیل ۱۳ـ محمد بن مسلم ۱۴ـ الیسع(۲).

وهذا محمد بن مسلم یروی عن ستّهٔ مشایخ وهم:

۱ـ أبو حمزهٔ الثمالی ۲ـ ابو الصباح ۳ـ حمدان ۴ـ زرارهٔ ۵ـ کامل

---

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۶۹. بتصرّف یسیر.

۲ . معجم رجال الحدیث: ۷ / ۲۱۸ ـ ۲۶۰، الرقم ۴۶۶۳.

(۱۹۸)

۶ـ محمد بن مسعود الطائی(۱).

وبرید بن معاویهٔ یروی عن شیخ واحد وهو مالک بن اعین(۲).

وهذا الفضیل بن یسار یروی عن شیخین وهما: ۱ـ زکریا النقاض ۲ـ عبد الواحد بن المختار الانصاری(۳).

وهذا معروف بن خرّبوذ یروی عن شیخین وهما: ۱ـ أبو الطفیل ۲ـ الحکم بن المستور(۴).

وهذا ابو بصیر الاسدی (یحیی بن القاسم أو ابی القاسم) یروی عن عمران بن میثم أو صالح بن میثم(۵).

ومع ذلک کیف یمکن أن یقال إن مروایاتهم عن الائمهٔ بلا واسطهٔ غالباً.

وثانیاً: لو کان المراد ما ذکره لوجب علیه التصریح بذلک، فان ما ذکره لیس أمراً ظاهراً متبادراً من العبارهٔ، والظاهر فی الجمیع تصدیقهم فیما یقولون ویحکون.

الوجه الثالث: إن جماعهٔ من الرواهٔ وصفوا فی کتب الرجال بصحهٔ الحدیث، کما نجده فی حق الافراد التالیهٔ:

۱ـ إبراهیم بن نصر بن القعقاع الجعفی، روی عن أبی عبدالله وأبی

---

۱ . معجم رجال الحدیث: ۱۷ / ۲۶۲ ـ ۲۸۶، الرقم ۱۱۷۸۰ و ۱۱۷۸۳.

۲ . معجم رجال الحدیث: ۳ / ۲۷۷ و ۲۷۸ و ۲۸۰، و ۲۸۷، الرقم ۱۱۶۶ و ۱۱۷۴.

۳ . معجم رجال الحدیث: ۱۳ / ۳۶۲ ـ ۳۶۸، الرقم ۹۴۳۷.

۴ . معجم رجال الحدیث: ۱۸ / ۲۳۱.

۵ . معجم رجال الحدیث: ۱۸ / ۲۶۲ ـ ۲۶۵، الرقم ۱۲۴۸۳. وجامع الرواهٔ: ج ۲، باب حدود الزنا، وأیضاً فی معجم رجال الحدیث: ۱۳ / ۱۶۶ ـ ۱۶۷ فی ترجمهٔ عمران بن میثم: روی محمد بن یعقوب بسنده عن ابی بصیر عن عمران بن میثم أو صالح بن میثم.

(۱۹۹)

الحسن – علیهما السلام –،ثقهٔ، صحیح الحدیث.

۲ـ ابو عبدالله أحمد بن الحسن بن اسماعیل بن شعیب بن میثم التمّار الکوفی، ثقهٔ، صحیح الحدیث.

۳ـ ابو حمزهٔ انس بن عیاض اللیثی، ثقهٔ، صحیح الحدیث.

۴ـ ابو سعید جعفر بن أحمد بن ایوب السمرقندی، صحیح الحدیث.

۵ـ الحسن بن علی بن بقاح الکوفی، ثقهٔ مشهور، صحیح الحدیث.

۶ـ الحسن بن علی بن النعمان الأعلم، ثقهٔ، ثبت، له کتاب نوادر، صحیح الحدیث.

۷ـ سعد بن طریف، صحیح الحدیث.

۸ـ ابو سهل صدقهٔ بن بندار القمّی، ثقهٔ، صحیح الحدیث.

۹ـ ابو الصلت الهروی عبد السلام بن صالح، روی عن الرضا – علیه السلام –، ثقهٔ، صحیح الحدیث.

۱۰ـ ابو الحسن علی إبراهیم بن محمد الجوانی ثقهٔ، صحیح الحدیث.

۱۱ـ النضر بن سوید الکوفی، ثقهٔ، صحیح الحدیث.

۱۲ـ یحیی بن عمران بن علی بن أبی شعبهٔ الحلبی ثقهٔ ثقهٔ، صحیح الحدیث.

۱۳ـ ابو الحسین محمد بن جعفر الاسدی الرازی، کان ثقهٔ، صحیح الحدیث.

هؤلاء الجماعهٔ عرّفوا فی کتب الرجال بصحهٔ الحدیث، ولا یمکن الحکم بصحهٔ حدیث راو علی الاطلاق، إلّا من جههٔ وثاقته ووثاقهٔ من بعده إلی

(۲۰۰)

المعصوم، واحتمال کونه من جههٔ القرائن فاسد کما مرّ، ولا فرق بینهم وبین اصحاب الاجماع إلّا من جههٔ الاجماع فی هؤلاء دونهم، وهم جماعهٔ أیضاً کما عرفت(۱).

أقول: أما دلالهٔ لفظهٔ «صحیح الحدیث» علی وثاقهٔ نفس هؤلاء فممّا لا یخفی علی أحد، وقد عدَّه الشهید الثانی من الالفاظ الدالهٔ علی الوثاقهٔ. قال فی بدایهٔ الدرایهٔ وشرحها: «قوله: وهو صحیح الحدیث، یقتضی کونه ثقهٔ ضابطاً ففیه زیادهٔ تزکیهٔ». أضف الیه انه غیر محتاج الیه، لوجود لفظ «ثقهٔ» فی ترجمهٔ هؤلاء إلّا فی مورد السمرقندی وابن طریف. انما الکلام فی دلالته علی وثاقهٔ مشایخهم سواء کانت بلا واسطهٔ أو معها. فقد اختار المحدث النوری دلالتها علی وثاقهٔ المشایخ عامهٔ.

ولکن إنما یتمّ ما استظهره من قولهم «صحیح الحدیث» إذا لم تکن قرینهٔ علی کون المراد صحّهٔ أحادیث کتبه، لا وثاقهٔ مشایخه، کما ورد فی حق الحسین بن عبیدالله السعدی «له کتب صحیحهٔ الحدیث» فلا بدّ من الحمل علی الموجود فی الکتاب، ومثله إذا قال: «کان ثقهٔ فی الحدیث إلّا انه یروی عن الضعفاء» کما ورد فی حقّ ابی الحسین الاسدی(۲).

ولا یخفی انه لو ثبت ما یدَّعیه ذلک المحدث، لزم تعدیل کثیر من المهملین والمجهولین، فتبلغ عدد المعدَّلین بهذه الطریقهٔ إلی مبلغ کبیر والاعتماد علی ذلک مشکل جدّاً.

أما أولاً: فلأن صحهٔ الحدیث کما تحرز عن طریق وثاقهٔ الراوی، تحرز عن طریق القرائن الخارجیهٔ، فالقول بأن احراز صحهٔ احادیث هؤلاء کانت مستندهٔ إلی وثاقهٔ مشایخهم فقط، لیس له وجه، کالقول بأن احرازها کان

---

۱ . مستدرک الوسائل: ۱ / ۷۶۹ بتصرّف یسیر.

۲ . لاحظ مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۷۰.

(۲۰۱)

مستنداً إلی القرائن، بل الحق ان الاحراز کان مستنداً إلی الوثاقهٔ تارهٔ وإلی القرائن أخری، ومع هذا العلم الاجمالی کیف یمکن احراز وثاقهٔ المشایخ. بصحهٔ الاحادیث مع أنها أعم منها.

وثانیاً: إن اقصی ما یمکن ان یقال ما افاده بعض الاجلهٔ من التفصیل بین الاکثار عن شیخ وعدمه، فاذا کثر نقل الثقهٔ عن رجل،

ووصف احاديث ذلك الثقة بالصحة، يستكشف كون الاحراز مستنداً إلى وثاقة الشيخ، إذ من البعيد احراز القرينة فى واحد واحد من المجموعة الكبيرة من الاحاديث، وهذا بخلاف ما إذا قلّ النقل عنه ووصف احاديثه بالصحة، فمن الممكن جدّاً احراز القرينة فى العدد القليل من الاحاديث.

هذا كله لو قلنا بأن الصحة من اوصاف المتن والمضمون، وإلّا فمن الممكن القول بانها من أوصاف نفس النقل والتحدث والحكاية، وان المقصود منها كونه صدوقاً فى النقل وصادقاً فى الحكاية فى كل ما يحكيه، كما ذكرناه فى أصحاب الاجماع فلاحظ.

ثم ان الذى يدفع الاحتمال الثانى للمعنى الثانى رواية اصحاب الاجماع عن الضعفاء والمطعونين، ومعها كيف يمكن القول بأنهم لا يروون إلّا عن الثقة واليك بعض ما يدل على المقصود.

۱ـ روى الكلينى فى «باب من أوصى وعليه دين» وكذا فى «باب اقرار بعض الورثة بدين فى كتاب الميراث» عن جميل بن دراج، عن زكريا بن يحيى الشعيرى، عن الحكم بن عتيبة(۱) وقد ورد عدّة روايات فى ذمّه(۲).

۲ـ حكى الشيخ فى الفهرست أن يونس بن عبد الرحمن روى كتاب

---

۱ . جامع الرواة: ۱ / ۲۶۶.

۲ . لاحظ رجال الكشى: ۱۳۷.

(۲۰۲)

«عمرو بن جميع الازدى البصرى قاضى الرى»(۱) وقد ضعفه الشيخ والنجاشى(۲).

وسيوافيك بعض القول فى ذلك عند الكلام فى أن ابن ابى عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن ابى نصر البزنطى لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة، فانتظر.

---

۱ . الفهرست للشيخ : ۱۱۱.

۲ . رجال الشيخ: ۲۴۹، رجال النجاشى: ۲۰۵.

۲ـ مشايخ الثقات

۲ـ مشايخ الثقات

۲ـ مشايخ الثقات

* محمد بن أبى عمير.

* صفوان بن يحيى.

* أحمد بن محمد بن أبى نصر البزنطى.

(۲۰۴)

(۲۰۵)

قد عرفت التوثيق ينقسم إلى توثيق خاص، وتوثيق عام. فلو كان التوثيق راجعاً إلى شخص معين، فهو توثيق خاص، ولو كان راجعاً إلى توثيق عدة تحت ضابطة فهو توثيق عام / وقد عد من الثانى ما ذكر الكشى حول جماعة اشتهرت بأصحاب الإجماع، وقد عرفت مدى صحته وأن العبارة لا تهدف إلّا إلى وثاقتهم، لا إلى صحة أخبارهم، ولا إلى وثاقة مشايخهم.

ومن هذا القبيل ما اشتهر بين الاصحاب من ان محمد بن ابى عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبى نصر البزنطى، لا

يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة، فيترتب على ذلك أمران:

۱ ـ ان كلّ من روى عنه هؤلاء فهو محكوم بالوثاقة، وهذهِ نتيجة رجاليّة تترتب على هذهِ القاعدة.

۲. إنّه يؤخذ بمراسيلهم كما يؤخذ بمسانيدهم وان كانت الواسطة مجهولة، أو مهملة، أو محذوفة، وهذه نتيجة اصولية تترتب عليها، وهى غير النتيجة الأُولى.

ثم ان جمعاً من المحقّقين القدامى والمعاصرين، قد طرحوا هذه القاعدة على بساط البحث فكشفوا عن حقائق قيمة. لاحظ مستدرك الوسائل (ج ۳،

(۲۰۶)

ص ۶۴۸ ـ ۶۵۵) ومعجم رجال الحديث (ج ۱، ص ۶۳ ـ ۶۹) ومشايخ الثقات (هو كتاب قيم اُلف حول القاعدة وطبع فى ۳۰۶ صفحات والكتاب كله حول القاعدة وفروعها) ومعجم الثقات (ص ۱۵۳ ـ ۱۹۷).

وفيما أفاده بعض الاجلة فى دروسه الشريفة غنى وكفاية فشكر الله مساعيهم الجميلة. ونحن فى هذا نستضىء من أنوار علومهم. رحم الله الماضين من علمائنا وحفظ الباقين منهم.

فنقول: الأصل فى ذلك ما ذكره الشيخ فى «العدة» حيث قال: «وإذا كان أحد الراويين مسنداً والاخر مرسلًا، نظر فى حال المرسل، فان كان ممن يعلم انه لا يرسل إلّا عن ثقة موثوق به، فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، ولأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبى عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن ابى نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عمن يوثق به، بين ما أسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم، فأما إذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فأنه يقدم خبر غيره عليه، وإذا انفرد وجب التوقف فى خبره إلى أن يدل دليل على وجوب العمل به» (۱). غير ان تحقيق الحال يتوقف على البحث عن هذه الشخصيات الثلاث واحداً بعد واحد واليك البيان.

۱ـ ابن أبى عمير (المتوفّى عام ۲۱۷ هـ)

۱

۱ـ ابن أبى عمير (المتوفّى عام ۲۱۷ هـ)

قد يعبر عنه بابن عمير تارة، وبمحمد بن زياد البزاز أو الأزدى اخرى، وبمحمد بن أبى عمير ثالثة.

وقد عرفت انه يترتب على تلك الدعوى نتيجتان مهمتان، فلا جل ذلك

---

۱ . عدة الأُصول: ۱ / ۳۸۶ من الطبعة الحديثة.

(۲۰۷)

نقدم لتحقيقها اموراً:

الأول: ان ابن أبى عمير كما قال النجاشى: «هو محمد بن أبى عمير زياد بن عيسى، أبو أحمد الأزدى من موالى المهلب بن أبى صفرة، بغدادى الاصل والمقام، لقى أبا الحسن موسى – عليه السلام –وسمع منه أحاديث، كناه فى بعضها فقال: يا أبا أحمد، وروى عن الرضا – عليه السلام –، جليل القدر، عظيم المنزلة فينا وعند المخالفين، الجاحظ يكحى عنه فى كتبه. وقد ذكره فى المفاخرة بين العدنانية والقحطانية، وقال فى «البيان والتبيين»: حدثنى إبراهيم بن داحة عن ابن أبى عمير، وكان وجهاً من وجوه الرافضة، وكان حبس فى أيام الرشيد فقيل ليلى القضاء وقيل انه ولى بعد ذلك، وقيل بل ليدل على مواضع الشيعة، وأصحاب موسى بن جعفر – عليه السلام –،

وروی انه ضرب أسواطاً بلغت منه إلی حد کاد ان یقر لعظیم الالم. فسمع محمد بن یونس بن عبد الرحمن وهو یقول: اتق الله یا محمد بن أبی عمیر، فصبر، ففرج الله عنه، وروی أنه حبسه المأمون حتی ولاه قضاء بعض البلاد، وقیل: ان اخته دفنت کتبه فی حال استتاره وکونه فی الحبس أربع سنین فهلکت الکتب، وقیل: بل ترکتها فی غرفهٔ فسال علیها المطر فهلکت، فحدث من حفظه، ومما کان سلف له فی أیدی الناس، ولهذا أصحابنا یسکنون إلی مراسیله وقد صنف کتباً کثیرهٔ. ثمَّ نقل النجاشی عن أحمد بن محمّد بن خالد أنّ ابن أبی عمیر صنّف أربعهٔ وتسعین کتاباً منها المغازی ـ إلی ان قال: مات سنهٔ سبع عشرهٔ ومائتین» (۱).

وقال الشیخ فی الفهرست: «کان من أوثق الناس عند الخاصهٔ والعامهٔ وأنسکهم نسکاً، وأورعهم وأعبدهم، وقد ذکره الجاحظ فی کتابه «فخر قحطان علی عدنان»... انه کان أوحد أهل زمانه فی الأشیاء کلها وأدرک من

---

۱ . رجال النجاشی: ۳۲۶، رقم الترجمهٔ ۸۸۷.

(۲۰۸)

الأئمهٔ ثلاثهٔ: أبا إبراهیم موسی – علیه السلام –ولم یرو عنه. وأدرک الرضا – علیه السلام –وروی عنه. والجواد– علیه السلام –. وروی عنه أحمد بن محمد بن عیسی کتب مائهٔ رجل من رجال الصادق – علیه السلام –»(۱).

الثانی: ان شهادهٔ الشیخ علی التسویهٔ، لا تقصر عن شهادهٔ الکشی علی إجماع العصابهٔ علی تصحیح ما یصح عن جماعهٔ، فلو کانت الشهادهٔ الثانیهٔ مأخوذاً بها، فالأُولی مثلها فی الحجیهٔ.

ولیس التزام هؤلاء بالنقل عن الثقات أمراً غریباً، إذ لهم نظراء بین الأصحاب ـ وسیوافیک بیانهم ـ أمثال: أحمد بن محمد بن عیسی القمی، وجعفر بن بشیر البجلی، ومحمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی، وعلی بن الحسن الطاطری ، والرجالی المعروف: النجاشی، الذین اشتهروا بعدم النقل إلاّ عن الثقهٔ.

واما اطلاع الشیخ علی هذه التسویهٔ، فلأنه کان رجلاً بصیراً بأحوال الرواهٔ وحالات المشایخ. ویعرب عن ذلک ما ذکره فی العدهٔ عند البحث عن حجیهٔ خبر الواحد حیث قال:

«انا وجدنا الطائفهٔ میزت الرجال الناقلهٔ لهذهٔ الاخبار، فوثقت الثقات منهم، وضعفت الضعفاء، وفرقوا بین من یعتمد علی حدیثه وروایته، ومن لا یعتمد علی خبره ومدحوا الممدوح منهم، وذموا المذموم. وقالوا وفلان متهم فی حدیثه، وفلان کذاب،وفلان مخلط، وفلان مخالف فی المذهب والاعتقاد، فلان واقفی، وفلان فطحی، وغیر ذلک من الطعون التی ذکروها» (۲).

وهذه العبارهٔ ونظائرها، تعرب عن تبحر الشیخ فی معرفهٔ الرواهٔ وسعهٔ

---

۱ . الفهرست: ۱۶۸، رقم الترجمهٔ ۶۱۸.

۲ . عدهٔ الاصول: ۱ / ۳۶۶، من الطبعهٔ الحدیثهٔ.

(۲۰۹)

اطلاعه فی ذلک المضمار، فلا غرو فی ان یتفرد بمثل هذه التسویهٔ، وان لم ینقلها أحد من معاصریه، ولا المتأخرون عنه إلی القرن السابع إلاّ النجاشی، فقد صرح بما ذکره فی خصوص ابن أبی عمیر من الرجال الثلاثهٔ، کما عرفت.

وعلی هذا فقد اطلع الشیخ علی نظریهٔ مجموعهٔ کبیرهٔ من علماء الطائفهٔ وفقهائهم فی مورد هؤلاء الثلاثهٔ وانهم کانوا یسوُّون بین مسانیدهم ومراسیلهم، وهذا یکفی فی الحجیهٔ، ومفادها توثیق جمیع مشایخ هؤلاء، قد عرفت انه لا یحتاج فی التزکیهٔ إلی ازید من واحد أو اثنین، فالشیخ یحکی اطلاعه عن عدد کبیر من العلماء، یزکون عامهٔ مشایخ ابن أبی عمیر، ولاجل ذلک یسوّون بین مراسیله ومسانیده.

والسابر فی فهرست الشیخ ورجاله یذعن باحاطته بالفهارس وکتب الرجال، وأحوال الرواة، وانه کانت تحضره مجموعة کبیرة من کتب الرجال والفهارس وکان فی نقضه وابرامه وتعدیله وجرحه، یصدر عن الکتب التی کانت تحضره، أو الآراء والنظریات التی کان یسمعها من مشایخه واساتذته.

نعم نجد التصریح بالتسویة من علماء القرن السابع إلی هذه الاعصار فقد اتی المحدث المتتبع النوری باسماء وتصریحات عدة من هذه الثلة ممن صرحوا بالقاعدة، ونحن نأتی بما نقله ذلک المتتبع، بتصریف یسیر، مع تعیین مصادر النقل بقدر الامکان.

۱ ـ قال السید علی بن طاووس (المتوفّی عام ۶۶۴ هـ، فی فلاح السائل بعد نقل حدیث عن امالی الصدوق، بسند ینتهی إلی محمد بن أبی عمیر، عمن سمع أبا عبد الله- علیه السلام -یقول: ما احب الله من عصاه...): «رواة الحدیث ثقات بالاتفاق ومراسیل محمد بن ابی عمیر کالمسانید عند اهل الوفاق» ویأتی خلاف ذلک من اخیه، جمال الدین السید أحمد بن طاووس

(۲۱۰)

(المتوفّی عام ۶۷۳ هـ) فانتظر.

۲ ـ قال المحقق فی المعتبر فی بحث الکر: «الثالثة: روایة محمد بن ابی عمیر عن بعض اصحابنا، عن ابی عبد الله- علیه السلام - قال: الکر ألف ومائتا رطل، وعلی هذه عمل الأصحاب ولا طعن فی هذه بطریق الإرسال، لعمل الأصحاب بمراسیل ابن أبی عمیر»(۱).

۳ ـ وقال الفاضل الآبی فی کشف الرموز الذی هو شرح للمختصر النافع فی روایة مرسلة لابن أبی عمیر: «وهذه وان کانت مرسلة، لکن الأصحاب تعمل بمراسیل ابن ابی عمیر، قالوا: لانه لا ینقل إلّا معتمداً» (۲).

وممن صرح بصحة القاعدة من علماء القرن الثامن:

۴ ـ العلّامة فی النهایة قال: «الوجه المنع إلّا إذا عرف ان الراوی فیه لا یرسل إلّا عن عدل کمراسیل محمد بن ابی عمیر فی الروایة».

۵ ـ وعمید الدین الحلی ابن اخت العلامة الحلی وتلمیذه (المتوفّی عام ۷۵۴ هـ) فی کتابه «منیة اللبیب فی شرح التهذیب» المطبوع فی بلاد الهند.

قال فی بحث المرسل: «واختیار المصنف المنع من کونه حجة ما لم یعلم انه لا یرسل إلّا عن عدل کمراسیل محمد بن أبی عمیر من الامامیة».

۶ ـ وقال الشهید (المتوفّی ۷۸۶ هـ) فی الذکری فی احکام اقسام الخبر: «أو کان مرسله معلوم التحرز عن الروایة عن مجروح، ولهذا قبلت الأصحاب

---

۱ . المعتبر: ۱ / ۷۴، الطبعة الحدیثة.

۲ . والفاضل الآبی هو حسن بن ابی طالب المعروف بالآبی تارة، وابن الزینب أُخری من اجلاء تلامیذ المحقق، وقد فرغ من شرح کتاب استاذه (المختصر النافع) عام ۶۷۲ هـ، وله آراء خاصة فی الفقه، منها:

الف ـ انه لا تجوز الزیادة فی النکاح علی الاربع دائماً کان العقد أو انقطاعاً.

ب ـ القول بالمضائقة فی القضاء.

ج ـ انه لا یصح الاداء مع وجود القضاء فی الذمة.

(۲۱۱)

مراسیل ابن أبی عمیر، وصفوان بن یحیی، وأحمد بن ابی نصر البزنطی لانهم لا یرسلون إلّا عن ثقة» (۱).

وممن صرح بها من علماء القرن التاسع:

۷ ـ ابن فهد الحلی (المتوفّی عام ۸۴۱ هـ) فی «المهذب البارع» فی مسألة وزن الکر بعد نقل روایة ابن أبی عمیر قال: «ولا یضعفها

الإرسال، لعلمهم بمراسيل ابن أبى عمير».

وممن صرح بها من علماء القرن العاشر:

۸ ـ المحقق الثانى، على بن عبد العالى (المتوفّى عام ۹۴۰ هـ) مؤلف كتاب «جامع المقاصد» قال: «والروايتان صحيحتان من مراسيل ابن ابى عمير الملحقة بالمسانيد».

۹ ـ الشهيد الثانى (المتوفّى عام ۹۶۵ هـ) فى الدراية وشرحها قال: «المرسل، ليس بحجة مطلقاً على الاصح، إلّا ان يعلم تحرز مرسله عن الرواية عن غير الثقة، كابن ابى عمير من اصحابنا، على ما ذكره كثير، وسعيد بن المسيب عند الشافعى، فيقبل مرسله ويصير فى قوة المسند».

وممن صرح بها من علماء القرن الحادى عشر:

۱۰ـ الميرزا الاسترآبادى فى كتابه «منهج المقال» قال ما هذا حاصله (۲): «إبراهيم بن عمر ثقة عند النجاشى وضعفه ابن الغضائرى ويرجح الأول برواية ابن عمير عنه بواسطة حماد» (۳).

---

۱ . ذكرى الشيعة: ۴.

۲ . منهج المقال: ۲۵، وقد طبع هذا الكتاب فى مجلد كبير، وهو حسب تجزئة المؤلف فى ثلاثة اجزاء، وفرغ المؤلف عنه عام ۹۸۶ هـ وقد علق عليه الوحيد البهبهانى بعض التعاليق، وطبعا معاً فى مجلد كبير.

۳ . منهج المقال: ۲۵.

(۲۱۲)

وقال فى «ابن ابى الاغر النحّاس»: «تعتبر روايته ويعتد بها لأجل رواية ابن ابى عمير وصفوان، عنه» (۱).

۱۱ ـ الشيخ البهائى (المتوفّى عام ۱۰۳۰ هـ) قال فى شرح الفقيه: «وقد جعل أصحابنا ـ رضوان الله عليهم ـ مراسيل ابن ابى عمير كمسانيده فى الاعتماد عليها، لما علموا من عادته انه لا يرسل إلّا عن ثقة».

۱۲ ـ وممن نقل كلام الشيخ الطوسى، المحدّث الحر العاملى فى خاتمة الوسائل فى الفائدة السابعة (ج ۲۰ ص ۸۸).

۱۳ ـ وقال الوحيد البهبهانى فى تعليقته على منهج المقال: «ومنها رواية صفوان بن يحيى وابن ابى عمير عنه فأنها امارة الوثاقة لقول الشيخ فى «العدة»: انهما لا يرويان إلّا عن ثقة، والفاضل الخراسانى فى ذخيرته جرى على هذا المسلك» (۲).

۱۴ ـ وقال الشيخ عبد النبى بن على بن أحمد بن الجواد فى كتابه «تكملة نقد الرجال» الذى فرغ منه سنة ۱۲۴۰ هـ فى حق «برد الإسكاف»: «قال المحقق السبزوارى فى الذخيرة: لم يوثقه علماء الرجال إلّا ان له كتاباً يرويه ابن ابى عمير ويستفاد من ذلك توثيقه» (۳).

ثم المتتبع النورى نقل عن مفاتيح السيد المجاهد (المتوفّى عام ۱۲۴۲ هـ) دعوى المحقق الأردبيلى (وهو من علماء القرن العاشر) اتفاق الأصحاب على العمل بمراسيله.

---

۱ . منهج المقال: ۲۸.

۲ . تعليقة المحقق البهبهانى: ۱۰.

۳ . التكملة: ۱ / ۲۲۱.

(۲۱۳)

وقد اكتفينا بهذا القدر من نصوص القوم وتجد التضافر عليها من المتأخرين. ولا نرى حاجة لذكر نصوصهم.

نعم هناک ثلة من المحققین استشکلوا فی هذه التسویة وسیوافیک بعض کلماتهم.

والظاهر ان دعوی غیر الشیخ والنجاشی من باب التبعیة لهما، وان الاشتهار فی الاعصار المتأخرة من القرن السابع إلی العصر الحاضر، کان من باب حسن الظن بدعوی شیخ الطائفة وزمیله النجاشی، لا من باب التتبع فی أحوال مشایخه، والوقوف علی انه لا یروی إلّا عن ثقة، وعلی ذلک فما ذکره المحدّث النوری من بلوغ دعوی الاجماع إلی الاستفاضة وامکان علمهم بذلک بأخباره (ابن ابی عمیر) المحفوفة بالقرائن أو بتتبعهم فی حال مشایخه المحصورین أو بهما، مما لا یمکن الرکون الیه.

ومع ذلک فلا یضر ما ذکرنا بحجیة دعوی الشیخ، فانه وان کان لا یثبت به اتفاق علماء الامامیة علی التسویة ولکن یثبت به توثیق المشهور لمشایخ ابن ابی عمیر، وانه کانت هناک شخصیات یزکون جمیع مشایخه ولاجله یتعاملون مع جمیع مراسیله معاملة المسانید.

هذا، وهناک ثلة من العلماء لم یأخذوا بهذه التسویة، ولم یقولوا بحجیة مراسیله، منهم:

۱ ـ شیخ الطائفة، فی غیر موضع من تهذیبه واستبصاره قال: «فاما ما رواه محمد بن ابی عمیر (قال: روی لی عن عبد الله ـ یعنی ابن المغیرة ـ یرفعه إلی ابی عبد الله – علیه السلام –ان الکرّ ستمائة رطل) فأول ما فیه انه مرسل غیر مسند، مع ذلک مضاد للاحادیث التی رویناها» (۱).

---

۱ . التهذیب: ۱ / ۴۳.

(۲۱۴)

وقال (فی باب بیع المضمون): «ان الخبر الأول (خبر ابن ابی عمیر عن ابان بن عثمان، عن بعض اصحاب عن ابی عبد الله) مرسل غیر مسند» (۱).

وقال (فی باب میراث من علا من الآباء وهبط من الاولاد): «ان الخبر الأول مرسل مقطوع الاسناد» (۲).

ولکن ما ذکره فی «العدّة» هو الذی رکن الیه فی اُخریات حیاته، وکأنه عدل عما ذکره فی التهذیب والاستبصار، وکیف لا، وقد قام بتألیف التهذیب کالشرح لمُقنعة استاذه المفید فی زهرة شبابه وفی اواسط العقد الثالث من عمره، حیث ولد الشیخ عام ۳۸۵ هـ وتوفی استاذه المفید عام ۴۱۳ هـ وهو یدعو له فی کتابی الطهارة والصلاة بعد نقل عبارته بقوله «ایده الله تعالی»، وهذا یعرب عن انه شرع فی تألیف «التهذیب» وهو فی حوالی خمس وعشرین سنة أو ازید بقلیل، بینما هو فی زمان ألَّف فیه «العدة» قد صار فحلا فی الفقه والرجال، وعارفاً بکلمات الأصحاب وأنظارهم حول الشخصیات الحدیثیة.

۲ ـ ما ذکره المحقق فی «المعتبر» علی ما نقله المحدث النوری قال: «والجواب ; الطعن فی السند لمکان الإرسال ولو قال قائل: مراسیل ابن ابی عمیر تعمل بها الأصحاب، منعنا ذلک، لأن فی رجاله من طعن الأصحاب فیه، فاذا ارسل احتمل ان یکون الراوی أحدهم» (۳).

وأجاب عنه الشیخ البهائی فی وجیزته بقوله: «وروایته أحیاناً عن غیر الثقة، لا یقدح فی ذلک کما یظن، لانهم ذکروا انه لا یرسل إلّا عن ثقة لا أنه لا یروی إلّا عن ثقة»(۴).

---

۱ . التهذیب: ۱ / ۳۱.

۲ . التهذیب: ۹ / ۳۱۳.

۳ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۶۵۰.

۴ . الوجیزة: ۶ طبع المکتبة الاسلامیة.

(۲۱۵)

ولا ـ یخفی ان ما ذکره الشیخ البهائی – قدس سره –لا ـ ینطبق مع ما ذکره الشیخ فی «العدة» حیث قال: « عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلّا ممن یوثق به» وعلی ذلک فهؤلاء کما لا یرسلون إلّا عن ثقة، فهکذا لا یروون إلّا عن ثقة، وعلی ذلک فلو وجد مورد أو موارد انهم نقلوا عن المطعونین لبطلت القاعدة المذکورة. وسیوافیک الکلام فی روایته عن بعض المطعونین فی بحث مستقل.

۳ ـ السید جمال الدین بن طاووس (المتوفّی عام ۶۷۳ هـ) صاحب «البشری» ونقل خلافه الشهید الثانی فی درایته.

۴ ـ الشهید الثانی فی درایته حیث قال: «وفی تحقق هذا المعنی وهو العلم بکون المرسل لا یروی إلّا عن الثقة، نظر» ثم ذکر وجهه (۱). وسیوافیک لب اشکاله عند البحث عن اشکالات «معجم رجال الحدیث».

۵ ـ السید محمد صاحب المدارک سبط الشهید الثانی (المتوفّی عام ۱۰۰۹ هـ) فی مدارکه.

۶ـ ولد الشهید الثانی، الشیخ حسن صاحب «المعالم» (المتوفّی عام ۱۰۱۱ هـ) فقد استشکل فی حجّیة مراسیله(۲). فمن أراد فلیرجع إلی معالمه.

الثالث: ان المتتبّع فی أسانید الکتب الاربعة وغیرها، یقضی بکثرة مشایخه. فقد أنهاها بعض الأجلة إلی اربعمائة وعشرة مشایخ. وقد ذکر الشیخ فی الفهرس أنه روی عنه أحمد بن محمد بن عیسی القمّی کتب مائة رجل من رجال الصادق – علیه السلام –. ولعلّ المتتبّع فی الاسانید یقف علی هذه الکتب ومؤلفیها.

وعلی کل تقدیر ;فلو ثبت ما ادّعاه الشیخ والنجاشی، لثبت وثاقة جمع

---

۱ . شرح البدایة فی علم الدرایة: ۱۴۲.

۲ . المعالم، طبعة عبد الرحیم: ۲۱۴.

(۲۱۶)

کثیر من مشایخه، وانما المهم هو الوقوف علی مشایخه باسمائهم وخصوصیاتهم.

فقد ذکر المتتبع النوری منهم مائة وثلاثة عشر شیخاً وقال: «هذا ما حضرنی عاجلاً ولعل المتتبع فی الطرق والأسانید یقف علی أزید من هذا» (۱). وأما المائة کتاب التی رواها عنه أحمد بن محمد بن عیسی، فتعلم من مراجعة إلی فهرست الشیخ.

وأنهاهم صاحب «معجم الرجال» فی ترجمة ابن أبی عمیر (ج ۲۲ ص ۱۰۱ ـ ۱۳۹، رقم الترجمة ۱۴۹۹۷) إلی ما یقارب المائتین وسبعین شیخاً بعد حذف المکررات.

وقد جمع فی «مجمع الثقات» (ص ۱۵۳) اسماء مشایخ الثقات الثلاث (ابن ابی عمیر وصفوان والبزنطی) وحذف من ورد فیه توثیق بالخصوص، فبلغ ثلاثمائة وواحداً وستین شیخاً.

ولقد احسن مؤلف «مشایخ الثقات» واتحف لمن بعده، بوضع فهرس خاص لمشیخة کل واحد من هؤلاء الثلاثة، مع تعیین مصادرها فی المجامع الحدیثیة فبلغ ثلاثمائة وسبعة وتسعین شیخاً (۲).

ولعل الباحث یقف علی ازید من ذلک. وقد عرفت ان بعض الأجلة انهی أساتذته إلی اربعمائة وعشرة مشایخ.

وهذا یعرب عن تضلع ابن أبی عمیر فی علم الحدیث وبلوغه القمة فی ذلک العلم، حتی توفق للأخذ عن هذه المجموعة الکبیرة وقد عرفت ان أحمد بن محمد بن عیسی قد نقل بواسطته مائة کتاب لمشایخ الأصحاب.

---

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۶۴۹ الفائدة الخامسة .

۲ . لاحظ مشایخ الثقات: ۱۳۴ ـ ۲۲۳، فی خصوص ابن ابی عمیر.

(۲۱۷)

الرابع: ان مؤلف «مشایخ الثقات» قد عد فی فهرسه الذی وضعه لبیان مشایخ ابن ابی عمیر، اُناساً من مشایخه ولیسوا منهم. والمنشأ له، اما سقم النسخهٔ وعدم صحتها، أو عدم التدبر الکافی فی ألفاظ السند. وما ذکرناه هنا یعطی استعداداً للقارئ، للاجابهٔ عن بعض النقوض المتوجهة إلی الضابطهٔ. والیک بیانها:

۱ ـ محمد بن سنان: روی الشیخ الحرّ العاملی عن الصدوق فی «علل الشرایع» عن محمد بن الحسن، عن الصفار عن یعقوب بن یزید، عن محمد بن ابی عمیر، عن محمد بن سنان، عمَّن ذکره عن ابی عبد الله – علیه السلام –فی حدیث: «ان نبیّاً من الانبیاء بعثه الله إلی قومه فاخذوه فسلخوا فروهٔ رأسه ووجهه، فاتاه ملک فقال له: ان الله بعثنی الیک فمرنی بما شئت فقال: لی اُسوهٔ بما یصنع بالحسین – علیه السلام –» (۱).

فعدَّ محمد بن سنان من مشایخ ابن ابی عمیر استناداً إلی هذه الروایهٔ.

ولکن الاستظهار غیر تامّ، فان محمد بن سنان من معاصری ابن ابی عمیر، لا من مشایخه وقد توفّی ابن سنان ۲۲۰ هـ وتوفی ابن ابی عمیر سنهٔ ۲۱۷ هـ فطبع الحال یقتضی ان لا یروی عن مثله.

أضف الیه ان الموجود فی «علل الشرایع» (۲) «ومحمد بن سنان» مکان «عن محمد بن سنان» فاشتبه «الواو» بـ «عن».

ویؤید ذلک أن الشیخ ابن قولویه نقله فی «کامل الزیارات» بسنده عن أحمد بن محمد بن عیسی، ومحمد بن الحسین بن أبی الخطاب، ویعقوب بن یزید، جمیعاً عن محمد بن سنان، عمَّن ذکره، عن أبی عبدالله

---

۱ . مستدرک الوسائل ج ۲، ابواب الجنائز، الباب ۷۷ الحدیث ۱۹.

۲ . علل الشرایع: الباب ۶۷، الحدیث ۲، الصفحهٔ ۷۷ من طبعهٔ النجف.

(۲۱۸)

– علیه السلام –(۱).

تری أن یعقوب بن یزید فی هذا السند یروی عن محمد بن سنان بلاـ واسطهٔ، ولو صحَّ ما فی «الوسائل» لوجب أن یتوسط بینهما شخص ثالث، کابن أبی عمیر وغیره، مع أنه لیس کذلک.

ان تبدیل لفظهٔ «الواو» بـ «عن» کثیر فی الاسانید، وقد نبَّه علیه المحقّق صاحب «المعالم» فی مقدمات «منتقی الجمان»، وبالتأمّل فیه ینحلّ کثیر من العویصات الموجودهٔ فی الاسانید، کما ینحلّ کثیر من النقوض التی اُوردت علی القاعدهٔ کما ستوافیک. ولأجل کونه أساساً لحلّ بعض العویصات وردّ النقوض، نأتی بعبارهٔ «المنتقی» بنصّها(۲):

قال: «حیث إن الغالب فی الطرق هو الوحدهٔ ووقوع کلمهٔ «عن» فی الکتابهٔ بین أسماء الرجال، فمع الاعجال یسبق إلی الذّهن ما هو الغالب، فیوضع کلمهٔ «عن» فی الکتابهٔ موضع واو العطف، وقد رأیت فی نسخهٔ «التهذیب» التی عندی بخط الشیخ – رحمه الله –عدّهٔ مواضع سبق فیها القلم إلی اثبات کلمهٔ «عن» فی موضع «الواو»، ثمّ وصل بین طرفی العین وجعلها علی صورتها واواً والتبس ذلک علی بعض النسّاخ فکتبها بالصورهٔ الاصلیهٔ فی بعض مواضع الاصلاح. وفشا ذلک فی النّسخ المتجددهٔ، ولما راجعت خطّ الشیخ فیه تبینت الحال. وظاهر أن ابدال «الواو» بـ «عن» یقتضی الزیادهٔ التی ذکرناها (کثرهٔ الواسطهٔ وزیادتها) فاذا کان الرجل ضعیفاً، ضاع به الاسناد فلابدّ من استفراغ الوسع فی ملاحظهٔ أمثال هذا، وعدم القناعهٔ بظواهر الاُمور.

ومن المواضع التی اتفق فیها هذا الغلط مکرراً، روایهٔ الشیخ عن سعد

---

۱ . کامل الزیارات: ۴۶ ، الباب ۱۹، الحدیث ۱ .

۲ . منتقی الجمان: ۲۵ ـ ۲۶ الفائدة الثالثة .

(۲۱۹)

بن عبدالله، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن عبد الرحمن بن أبی نجران، وعلی بن حدید، والحسین بن سعید. فقد وقع بخط الشیخ – رحمه الله –فی عدَّة مواضع منها، ابدال احد واوی العطف بکلمة «عن» مع أن ذلک لیس بموضع شکّ او احتمال، لکثرة تکرر هذا الاسناد فی «کتب الرجال والحدیث». ثم ذکر نموذجاً فلاحظ.

۲ـ نجیَّة بن اسحاق الفزاری: روی الصدوق عن أبیه قال: حدثنا علی بن إبراهیم، عن محمد بن عیسی، قال: حدثنا محمد بن زیاد مولی بنی هاشم، قال: حدثنا شیخ لنا ثقة یقال له نجیة بن اسحاق الفزاری، قال حدثنا عبدالله بن الحسن قال: قال لی ابو الحسن: «لمَ سمیت فاطمة فاطمة... »(۱).

ولکن کون المراد من محمد بن زیاد هو ابن ابی عمیر، لا دلیل علیه، لانه لا یعبر عنه فی کتب الحدیث بـ«محمد بن زیاد» إلاّ مقیداً بـ«الازدی» أو «البزاز» وقد عنون فی الرجال عدة من الرواة بهذا الاسم، یبلغ عددهم إلی تسعة(۲).

أضف الیه أن احداً من الرجالیین لم یصفه بـ«مولی بنی هاشم». بل النجاشی وغیره، وصفوه بأنه من موالی المهلّب، أو بنی اُمیة، قال: والأول أصحّ.

وأما نجیّة بن اسحاق فلم یعنون فی کتب الرجال وإنما المعنون «نجیَّة بن الحارث» فلاحظ.

۳ـ معاویة بن حفص: روی الصدوق عن شیخه محمد بن الحسن بن الولید (المتوفّی عام ۳۴۳ هـ) قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار قال: حدثنا

---

۱ . علل الشرایع: ۱ / ۱۷۸، الباب ۱۴۲، الحدیث ۲.

۲ . لاحظ تنقیح المقال للمامقانی: ۲ / ۱۱۷.

(۲۲۰)

الحسین بن الحسن بن أبان، عن الحسین بن سعید، عن ابن ابی عمیر، عن حمّاد بن عثمان، ومعاویة بن حفص، عن منصور، جمیعاً عن ابی عبدالله – علیه السلام –قال: «کان ابو عبدالله – علیه السلام –فی المسجد الحرام... »(۱).

فقد عدَّ المؤلف معاویة بن حفص، من مشایخ ابن ابی عمیر. وهو غیر معنون فی الکتب الرجالیة ولکن الدقّة فی طبقات الرواة وملاحظة لفظة «جمیعاً» تدلّ علی خلافه، إذ لا معنی لارجاع «جمیعاً» فی قوله «عن منصور جمیعاً» إلی منصور، فانه شخص واحد، فهذان الأمران، أی ملاحظة طبقات الوسائط، ولفظة «جمیعاً»، تقتضیان کون معاویة بن حفص، معطوفاً علی ابن ابی عمیر، لا علی حماد بن عثمان، ففی الحقیقة یروی الحسین بن سعید عن الامام الصادق – علیه السلام –بسندین:

أ ـ الحسین بن سعید، عن ابن ابی عمیر، عن حمّاد، عن ابی عبدالله – علیه السلام –.

ب ـ الحسین بن سعید، عن معاویة بن حفص، عن منصور، عن ابی عبدالله– علیه السلام –.

وعلی ذلک فمعاویة بن حفص، فی نفس طبقة ابن ابی عمیر، لا من مشایخه.

۴ـ عبد الرحمن بن أبی نجران: روی الشیخ فی «التهذیب» عن الحسین بن سعید، عن فضالة بن أیّوب، ومحمد بن أبی عمیر، وصفوان بن یحیی، عن جمیل وعبد الرحمن بن ابی نجران، عن محمد بن حمران قال: «سألت أبا عبدالله – علیه السلام –عن النَّبت الذی فی أرض الحرم،

---

۱ . علل الشرایع: ۲ / ۴۵۳، الباب ۲۱۰، الحدیث ۴.

(۲۲۱)

أینزع... »(۱).

فزعم المؤلف أن عبد الرحمن بن أبی نجران من مشایخ ابن ابی عمیر وهو ثقة أیضاً.

والاستظهار مبنیّ علی أن عبد الرحمن عطف علی جمیل، وهو غیر صحیح. لأن عبد الرحمن لیس فی طبقة «جمیل بن درّاج» الذی هو من تلامذة الإمام الصادق- علیه السلام -. بل أبوه «أبو نجران» من افراد تلک الطبقة. قال النجاشی: «عبد الرحمن بن ابی نجران: کوفیّ روی عن الرضا، وروی أبوه، أبو نجران، عن ابی عبدالله - علیه السلام -» وعلی ذلک فعبد الرحمن من رواة طبقة ابن ابی عمیر، لا من مشایخه. ویؤیده روایة «عبدالله بن محمد بن خالد» الذی هو من رواة الطبقة المتأخرة عن ابن ابی عمیر، عن عبد الرحمن بن ابی نجران، کما فی «رجال النجاشی» وعلی ذلک فمفاد السند:

أن الحسین بن سعید تارة یروی عن فضالة بن أیّوب، ومحمد بن أبی عمیر، وصفوان بن یحیی، عن جمیل، عن أبی عبدالله - علیه السلام -.

واُخری یروی عن عبد الرحمن بن ابی نجران، عن محمد بن حمران، عن ابی عبدالله- علیه السلام -. وبالنتیجة ;إن عبد الرحمن عطف علی فضالة ابن أیوب، لا علی جمیل.

ویوضح ذلک ما رواه الشیخ فی «التهذیب» عن الحسین بن سعید، عن صفوان، عن جمیل بن درّاج. وابن ابی نجران، عن محمد بن حمران، جمیعاً، عن اسماعیل الجعفی(۲).

---

۱ . التهذیب: ۵ / ۳۸۰، الحدیث ۱۳۲۸.

۲ . التهذیب: ۵ / ۸۷، الحدیث ۲۹۰.

(۲۲۲)

فالحسین تارة یروی عن صفوان، عن جمیل بن درّاج، عن اسماعیل الجعفی، عن ابی جعفر - علیه السلام -. واخری عن ابن ابی نجران، عن محمد بن حمران، عن اسماعیل الجعفی، عن الامام الباقر - علیه السلام -. وإنما توسط الجعفی بین محمد بن حمران والإمام، لأجل کون الروایة السابقة عن الامام الصادق - علیه السلام -، فیصحّ لمحمد بن حمران الروایة عنه، بخلاف هذه الروایة. فان المروی عنه هو ابو جعفر الباقر - علیه السلام -، فیحتاج إلی توسط راو آخر بینه وبین ابی جعفر الباقر - علیه السلام -.

۵ـ المعلّی بن خنیس: روی الشیخ باسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن محمد بن زیاد یعنی ابن ابی عمیر، عن معلّی بن خنیس، قال: قلت لابی عبدالله- علیه السلام -: «أشتری الزَّرع؟ قال: إذا کان علی قدر شبر»(۱).

ونقل صاحب «مشایخ الثِّقات» روایته عنه عن رجال الکشّی (الرقم ۴۶۰).

والظّاهر سقوط الواسطة بین ابن ابی عمیر والمعلی، لانه قتل فی زمان الامام الصادق- علیه السلام -، قتله داود بن علی بأمر المنصور. ومن البعید أن یروی عنه ابن ابی عمیر (المتوفّی عام ۲۱۷ هـ). لأن داود بن علی توفّی عام ۱۳۳ هـ، کما نقله الجزری فی الکامل(۲)، فالمعلّی قتل قبل هذا العام، وعلیه لا یمکن لابن ابی عمیر أن ینقل منه الحدیث إلاّ إذا کان من موالید ۱۱۷ هـ وعند ذلک یکون من المعمّرین الذین عاشوا قرابة مائة سنة، ولو کان کذلک، لذکروه فی حقه، لأنّه من الشخصیات البارزة عند الشیعة، ویؤید ذلک أن صفوان بن یحیی (المتوفّی عام ۲۱۰ هـ) یروی کتاب المعلّی، عنه بواسطة معلّی بن زید

---

۱ . الوسائل: الجزء ۱۳، الباب ۱۱ من ابواب بیع الثمار، الحدیث ۴.

۲ . الکامل فی التاریخ: ۵ / ۴۴۸.

(۲۲۳)

۳

الأحول. لاحظ رجال النجاشی (الرقم: ۱۱۱۴). فالنتیجة ; ان المعلی لیس من مشایخ ابن ابی عمیر، سواء کان ثقة کما هو الأصح بل الصحیح، ام لا.

وهذا قلیل من کثیر ممن عُدوا من مشایخه، ولیسوا منهم وانما قدمنا ذلک لتکن کالمقدمة لحل بعض النقوض التی اوردت علی الضابطة.

الخامس: هل المراد من قوله: «فان کان ممن یعلم انه لا ـ یرسل إلّا عن ثقة موثوق به، فلا ترجیح لخبر غیره علی خبره» هو الانسان الموثوق به، سواء أکان إمامیاً أم غیره أو خصوص العدل الإمامی؟

توضیحه ; انّه قد تطلق الثقة ویراد منها الصدوق لساناً وان کان عاصیاً بالجوارح، وهی فی مقابل الکذوب الذی یعصی بلسانه، کما یعصی بسائر اعضائه، وهذا هو الظاهر عند التوصیف بانه ثقة فی الحدیث.

وقد تطلق ویراد منها المتحرز عن المعاصی کلها، ومنها الکذب، سواء کان إمامیاً أم غیره، والوثاقة بهذا المعنی فی الراوی توجب کون خبره موثقاً لا صحیحاً. وقد تطلق ویراد ذاک المعنی باضافة کونه صحیح المذهب، أی کونه امامیاً .

ان بعض الأجلة استظهر ان المراد منها فی عبارة الشیخ هو المعنی الثالث، فقال ما هذا مفاده:

۱ ـ ذکر الشیخ عند البحث عن ترجیح احد الخبرین علی الآخر بأن روایة المخالف شیعیاً کان أم غیره، إنما یحتج بها إذا لم یکن فی مقابلها خبر مخالف مروی من الفرقة المحقّة، وإلّا فلا یحتج بها، والیک نصه: «فإما إذا کان مخالفاً فی الإعتقاد لأصل المذهب، وروی مع ذلک عن الائمة – علیهم السلام –،

(۲۲۴)

نظر فیما یرویه، فإن کان هناک من طرق الموثوق بهم ما یخالفه، وجب اطراح خبره. وان لم یکن هناک ما یوجب اطراح خبره ویکون هناک ما یوافقه وجب العمل به، وان لم یکن هناک من الفرقة المحقّة خبر یوافق ذلک ولا یخالفه، ولا یعرف لهم قول فیه، وجب ایضاً العمل به» (۱).

وذکر نظیر ذلک فی حق سائر فرق الشیعة مثل الفطحیة والواقفة والناووسیة.

۲ ـ ان الطائفة سوت بین مراسیل الثلاثة ومسانید غیرهم، وبما ان المراد من مسانید الغیر، هو الاحادیث المرویة عن طرق اصحابنا الإمامیة، فیجب ان یکون المراد من الثقة الذی یرسل عنه هؤلاء الثلاثة، العدل الإمامی، حتی تصحّ التسویة بین مراسیل هؤلاء ومسانید غیرهم، وإلّا فلو کان المراد منها هو الثقة بالمعنی الأعم، بحیث یشمل الامامی وغیره من فرق الشیعة وغیرهم، لکانت التسویة مخالفاً لما حقَّقه واختاره من التفصیل، فلا تصحّ التسویة إلّا إذا کان الثقة الذی یرسل عنه ابن ابی عمیر وأضرابه، عدلاً إمامیاً.

وعلی ذلک فهؤلاء الاقطاب الثلاثة کانوا ملتزمین بأن لا یروون إلّا عن الثقة بالمعنی الاخص، فلو وجدنا مورداً من مسانید هؤلاء رووا فیه عن ضعیف فی الحدیث، او صدوق ولکن مخالف فی المذهب، تکون القاعدة منقوضة، فلیست نقوض القاعدة منحصرة بالنَّقل عن الضّعاف، بل تعمّ ما کان النقل عن موثق فی الحدیث مخالف للمذهب الحق.

ولا یخفی أن ما استنبطه من کلام الشیخ مبنیّ علی ثبوت احد امرین:

الأول: أن یکون الثقة فی مصطلح القدماء من یکون صدوقاً إمامیاً، او عدلاً إمامیاً، بحیث یکون للاعتقاد بالمذهب الحقّ دخالة فی مفهومها حتی یحمل علیه قوله «لا یروون ولا یرسلون إلّا عمّن یوثق به».

۱ . عدة الاصول: ۱ / ۳۷۹، الطبعة الحديثة.

(۲۲۵)

الثانی: أن يكون مـذهبه فی حجّيـة خبر الواحد هو نفس مذهب القدماء، بأن يكون المقتضـی فی خبر المخالف ناقصاً غير تامّ، ولاجل ذلک لا يعارض خبر الموافق، بخلاف الموافق فان الاقتضاء فيه تامّ، فيقـدم علی خبر المخالف، ولكن يعارض خبر الموافق الآخر. وفی ثبوت كلا الامرين نظر.

أما الأول، فلا ريب فی افادتها المـدح التامّ وكون المتصف بها معتمـداً ضابطاً، وأما دلالتها علی كونه امامياً فغير ظاهر، إلّا إذا اقترنت بـالقرائن، كمـا إذا كان بناء المؤلف علی ترجمـة اهل الحق من الرواة وذكر غيره علی وجه الاسـتطراد، ففی مثل ذلک يسـتظهر كونها بمعنی الامـامی، كمـا هو الحـال فی رجـال النجاشـی وغيره. وأمـا دلالتها علی كون الراوی إمامياً علی وجه الاطلاق فهی غير ثابتـة، إذ ليس للثقـة إلّا معنی واحـد، وهو من يوثق به فی العمل الـذی نريـده منه، فالوثاقـة المطلوبـة من الاطباء غير ما تطلب من نقلة الحديث. فيراد منهـا الامـين فی الموضوع الـذی تصـدی له. وعلی ذلـک يصـير معنی الثقـة فی مورد الرواة من يوثق بروايته، وتطمئن النفس بها لاجل وجود مبادئ فيه تمسـكه عن الكـذب، وأوضح المبادئ الممسـكة هو الاعتقاد بالله ورسـله وأنبيائه ومعاده، سواء كان مصـيباً فی سائر ما يدين، أو لا.

نعم نقل العلّامة المامقانی فی «مقباس الهداية» عن بعض من عاصره بأنه جزم باستفادة كون الراوی اماميا من اطلاق لفظ الثقة عليه، ما لم يصرّح بالخلاف، كما نقل عن المحقق البهبهانی دلالته علی عدالته(۱).

ولكن كلامهما منزّل علی وجود قرائن فی كلام المسـتعمل تفيـد كلًّا من هـذين القيـدين، وإلّا فهو فی مظانّ الاطلاق لا يفيد سوی ما يتبادر منه عند أهل اللغة والعرف.

هذا ولم يعلم كون الثقة فی كلام القدماء الذين يحكی عنهم الشيخ

---

۱ . مقباس الهداية: ۱۱۲.

(۲۲۶)

قوله: «سوَّت الطائفـة بين ما يرويه محمـد بن أبی عمير، وصـفوان بن يحيی، وأحمد بن محمد بن أبی نصـر، وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بـأنهم لا يروون ولا يرسـلون إلّا عمَّن يوثق به، وبين ما أسـنده غيرهم» غير معناه المتبادر عنـد العرف، فان تفسـير «عمَّن يوثق به» بالإمامی الصدوق او الإمامی العادل، يحتاج إلی قرينة دالّة عليه.

وأمـا الثـانی، فان ما أفاده الشـيخ من التفصـيل فی أخبار غير الإمامی إنما هو مختار نفسه، لا خيرة الاصـحاب جميعاً، ولأجل ذلک قال عنـد الاسـتدلال علی التفصـيل: «فأما ما اخترته من المـذهب، فهو أن خبر الواحـد إذا كان واردا من طريق اصـحابنا القائلين بالامامـة... »(۱).

ثم أخـذ فی الاسـتدلال علی التفصـيل المختـار علی وجه مبسوط، ويظهر من ثنايـا كلامـه أن الاصـحاب يعملون بأخبـار الخـاطئين فی الاعتقاد مطلقاً، حيث قال: «إذا علم من اعتقادهم تمسـكهم بالدين وتحرّجهم من الكذب ووضع الاحاديث، وهذه كانت طريقة جماعة عاصـروا الائمـة- عليهم السـلام -، نحو عبـدالله بن بكير، وسـماعة بن مهران، ونحو بنی فضّال من المتأخرين عنهم، وبنی سـماعة ومن شاكلهم، فاذا علمنا أن هؤلاء الذين أشرنا اليهم وان كانوا مخطئين فی الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلک، كانوا ثقاتاً فی النقل، فما يكون طريقه هؤلاء، جاز العمل به»(۲).

نعم يظهر من بعض عبائره أن ما اختاره من التفصيل هو خيرة الاصحاب أيضاً(۳).

ومع ذلک كلّه فلا تطمئن النفس بأن ما اختاره هو نفس مختار قدماء

۱ . عدة الاصول: ۱ / ۳۳۶، الطبعة الحديثة.

۲ . عدة الاصول: ۱ / ۳۵۰.

۳ . لاحظ ما ذكره فى عمل الاصحاب بما رواه حفص بن غياث ونوح بن دراج والسكونى فى عدة الأُصول : ۱ / ۳۸۰.

(۲۲۷)

الاصحاب، وعلى ذلك فلا يكون مختار، فى حجّية خبر الواحد، قرينة على أن المراد من الثقة فى قولهم «لأنهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة» هو الثقة بالمعنى الاخص، إلّا إذا ثبت أن خيرته وخيرة الاصحاب فى حجّية خبر الواحد سواسية.

وعلى ذلك فينحصر النقض بما إذا ثبت رواية هؤلاء عن الضعيف فى الرواية، لا فى المذهب والاعتقاد ولا أقل يكون ذلك هو المتيقن فى التسوية الواردة فى كلام الاصحاب.

وبذلك يسقط النقض بكثير ممَّن روى عنه ابن ابى عمير وقد رموا بالناووسيَّة، او الوقف، أو الفطحية والعامية، واليك أسامى هؤلاء سواء كانوا ثقات من غير ذلك الوجه أم لا.

أما الواقفة فيقرب من ثلاثة عشر شيخاً أعنى بهم:

۱ـ إبراهيم بن عبد الحميد الاسدى ۲ـ الحسين بن مختار ۳ـ حنان بن سدير ۴ـ داود بن الحصين ۵ـ درست بن ابى منصور ۶ـ زكريا المؤمن ۷ـ زياد بن مروان القندى ۸ـ سماعة بن مهران ۹ـ سيف بن عميرة ۱۰ـ عثمان بن عيسى ۱۱ـ محمد بن اسحاق بن عمار ۱۲ـ منصور بن يونس بزرج ۱۳ـ موسى بن بكر.

وأما الفطحية من مشايخه فنذكر منهم:

۱۴ـ اسحاق بن عمار الساباطى ۱۵ـ اسماعيل بن عمار ۱۶ـ يونس بن يعقوب ۱۷ـ عبدالله بن بكير ۱۸ـ خالد بن نجيح جوّان(۱).

وقد روى عن جماعة من العامة منهم:

۱ . لاحظ فى الوقوف على روايته عنهم «مشايخ الثقات» القائمة المخصوصة لمشايخه.

(۲۲۸)

۱۹ـ مالك بن انس على ما فى فهرست الشيخ فى ترجمة مالك ۲۰ـ محمد بن عبدالرحمن بن ابى ليلى القاضى المعروف، كما فى كمال الدين ص ۴۱۱. ۲۱ـ محمد بن يحيى الخثعمى على ما فى فهرست الشيخ فى ترجمته. ۲۲ـ أبو حنيفة على ما فى الاختصاص ص ۱۰۹.

وقد روى عن بعض الزيدية نظير ۲۳ـ زياد بن المنذر على ما فى فهرست الشيخ.

وقد روى عن بعض الناووسية مثل أبان بن عثمان المرميّ بالناووسية، وان كان الحقّ براءته منها. وعلى الجملة فروايته عن هؤلاء من أجل كونهم من الواقفة والفطحية، او العامة، لا تعدّ نقضاً إذا كانوا ثقات فى الرواية، وانما تعدّ نقضاً إذا كانوا ضعافاً فى نقل الحديث.

السادس: ان القدر المتيقن من التزامه بكون المروى عنه ثقة، إذا كان روى عنه بلا واسطة، واما النقل بواسطة فلم يظهر من العبارة التزامه به أيضاً، ولأجل ذلك لو ثبت نقله عن غير ثقة بواسطة الثقة فلا يعدّ نقضاً.

وبذلك يظهر أن حجّية مراسيله مختصة بما إذا أرسل عن واسطة واحدة، كما إذا قال: عن رجل، عن أبى عبدالله – عليه السلام –. واما إذا علم أن الارسال بواسطتين، فيشكل الأخذ به إلّا ببعض المحاولات التى سنشير اليها فى خاتمة البحث.

السابع: قد عرفت الايعاز على ان الشهيد الثانى استشكل على هذه التسوية ـ كما نقله المحدث النورى فى مستدركه ـ وتبعه سبطه صاحب المدارك وولده فى المعالم، وقد كان الوالد المغفور له، ينقل عن شيخه «شيخ الشريعة الاصفهانى» أنه كان معترضا على هذه

التسویهٔ وغیر مؤمن بصحتها، وقد صبَّ صاحب معجم الرجال(۱) ما ذکره الشهید، وما اضاف الیه، فی قوالب

---

۱ . معجم رجال الحدیث: ۱ / ۶۴ ـ ۶۸.

(۲۲۹)

خاصهٔ. ونحن نذکر الجمیع مع ما یمکن أن یقال فی دفعه فقال ـ دام ظله ـ: إن هذه التسویهٔ لا تتمّ بوجوه:

أولا: لو کانت التسویهٔ صحیحهٔ لذکرت فی کلام احد من القدماء فمن المطمأنّ به أن منشأ هذه الدعوی هو دعوی الکشی الاجماع علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء، وقد مرّ أن مفاده لیس توثیق مشایخهم، ویؤکد ما ذکرناه أن الشیخ لم یخصّ ما ذکره بالثلاثهٔ المذکورین، بل عمَّمه لغیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون إلّا عمن یوثق به، وفی الظاهر أنه لم یعرف أحد بذلک من غیر جههٔ دعوی الکشی الاجماع علی التصحیح، وممّا یکشف عن أن نسبهٔ الشیخ التسویهٔ المذکورهٔ إلی الاصحاب مبتنیهٔ علی اجتهاده، أن الشیخ بنفسه ردَّ فی مواضع روایهٔ ابن ابی عمیر للارسال. وقد عرفت بعض موارد الردّ.

وفیه: أن قوله «لو کانت أمراً متسالماً علیه لذکرت فی کلام أحد من القدماء» وان کان صحیحاً، إلّا أن ما رتب علیه من قوله «ولیس منها فی کلماتهم عین ولا أثر» غیر ثابت، لانه إنما تصحّ تلک الدعوی لو وصل الینا شیء من کتبهم الرجالیهٔ، فان مظانّ ذکر هذا هو مثل هذه الکتب، والمفروض أنه لم یصل الینا منها سوی کتاب الکشی الذی هو أیضاً لیس اصل الکتاب، بل ما اختاره الشیخ منه، وسوی «رجال البرقی» الذی عبَّر عنه الشیخ فی الفهرست بـ«طبقات الرجال» وعندئذ کیف یصحّ لنا أن نقول «ولیس منها فی کلماتهم عین ولا أثر»؟

أضف إلی ذلک أنه من الممکن أن الشیخ استنبطها من الکتب الفقهیهٔ غیر الواصلهٔ الینا، حیث رأی أنهم یعاملون مراسیلهم عند عدم التعارض معاملهٔ المسانید، أو یعاملونها معاملهٔ المعارض إذا کان فی مقابلها خبر مخالف.

وما ذکره من «أن الشیخ لم یخصّه بالثلاثهٔ المذکورین بل عمَّمه لغیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون إلّا عمَّن یوثق به ومن المعلوم أنه لم

(۲۳۰)

یعرف أحد بذلک من غیر جههٔ دعوی الکشی الإجماع علی التصحیح» غیر تامّ أیضاً، فإن الظاهر أن مراده من «وغیرهم من الثقات» هم المعروفون بأنهم لا یروون إلّا عنهم، وقد ذکرنا اسماء بعضهم، والمتتبّع فی معاجم الرجال وفهارسها یقف علی عدّهٔ کان دیدنهم عدم النقل إلّا عن الثقات، ولاجل ذلک کانوا یعدّون النقل عن الضعفاء ضعفاً فی الراوی ویقولون: «أحمد بن محمد بن خالد البرقی ثقهٔ إلّا انه یروی عن الضعفاء» وهذا یکشف عن تجنب عدهٔ من الاعاظم عن هذا، ومعه کیف یصح أن یدعی «ولم یعرف أحد بذلک من غیر جههٔ دعوی الکشی».

ثم إنه أیُ فرق بین دعوی الکشی فی حق اصحاب الاجماع فتقبل ثم یناقش فی مدلولها، ودعوی الشیخ فی حق هؤلاء الثلاثهٔ فلا تقبل من رأس وترمی بأنها مستنبطهٔ من کلام الکشی؟!

وأما مخالفهٔ الشیخ نفسه فی موارد من التهذیب والاستبصار فقد عرفت وجهه، وانه ألّف جامعیه فی أوائل شبابه، ولم یکن عند ذاک واقفاً علی سیرهٔ الاصحاب فی مراسیل هؤلاء، فلأجل ذلک ردَّ مراسیلهم بحجهٔ الارسال. ولکنه وقف علیها بعد الممارسهٔ الکثیرهٔ بکتب الاصحاب الرجالیهٔ والفقهیهٔ، وکتب وألف کتاب «العدَّهٔ» فی

أیام الشریف المرتضی (المتوفّی عام ۴۳۶ هـ) وهو فی تلک الایام یتجاوز عمره الخمسین سنهٔ، وقد خالط الفقه والرجال لحمه ودمه، ووقف علی الاُصول المؤلفهٔ فی عصر الأئمهٔ – علیهم السلام – وبعده.

وثانیاً: فرضنا أن التسویهٔ ثابتهٔ، لکن من المظنون قویّاً أن منشأ ذلک هو بناء العامل علی حجیهٔ خبر کل إمامی لم یظهر منه فسق، وعدم

اعتبار الوثاقة فيه، كما نسب إلى القدماء، واختاره جمع من المتأخرين منهم العلّامة على ما سيجيء فى ترجمة أحمد بن اسماعيل بن عبدالله(۱) وعليه لا أثر لهذه التسوية

۱ . معجم رجال الحديث: ۲ / ۵۱.

(۲۳۱)

بالنسبة إلى من يعتبر الوثاقة(۱).

۴

وفيه: أن نسبة العمل بخبر كل إمامى لم يظهر منه فسق إلى قدماء الامامية، تخالف ما ذكره عنهم الشيخ فى «العدة»، وهو أبصر بآرائهم حيث قال فى ضمن استدلاله على حجية الاخبار التى رواها الاصحاب فى تصانيفهم: «ان واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فاذا أحالهم على كتاب معروف، او اصل مشهور، وكان راويه ثقة لا يُنكر حديثه، سكتوا وسلَّموا الأمر فى ذلك، وقبلوا قوله، وهذه عادتهم وسجيّتهم من عهد النبى - صلى الله عليه وآله وسلم -ومن بعده من الائمة- عليهم السلام -»(۲).

ترى أنه يقيد عملهم وقبولهم الرواية بكون راويه ثقة، والقول بحجية كل خبر يرويه إمامى لم يظهر فسقه، اشبه بقول الحشوية، وقريب من رأيهم فى الاخبار، ولو كان ذلك مذهب القدامى من الامامية لما صح للسيد المرتضى ادّعاء الاتفاق على عدم حجية خبر الواحد، فإن ذلك الإدعاء مع هذه النسبة فى طرفى النقيض.

ولو كان بناء القدماء على اصالة العدالة فى كل من لم يعلم حاله، فلا معنى لتقسيم الرواة إلى الثقة، والضعيف، والمجهول، بل كان عليهم ان يوثقوا كل من لم يثبت ضعفه، ومن المعلوم ثبوت خلافه.

واما ما نقل عن العلّامة فى حق أحمد بن اسماعيل من قوله «لم ينصّ علماؤنا عليه بتعديل ولم يرو فيه جرح، فالأقوى قبول روايته مع سلامتها من المعارض»(۳) فمن الممكن أن يكون اعتماده عليه لأجل ما قاله النجاشى فى ترجمته من أن «له عدة كتب لم يصنف مثلها، وأن أباه كان من غلمان أحمد بن

۱ . معجم رجال الحديث: ج ۱ ص ۶۵.

۲ . عدّة الأُصول: ۱ / ۳۳۸، الطبعة الحديثة.

۳ . الخلاصة: ۱۶.

(۲۳۲)

ابى عبد الله البرقى وممن تأدب عليه وممّن كتَّبه» (۱) 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 عشرة آلاف ورقة فى اخبار الخلفاء والدولة العباسية مستوفى، لم يصنف مثله» (۲)، وما قاله فى رجاله: «أديب أستاذ ابن العميد»(۳).

وهذه الجمل تعرب عن انه كان من مشاهير علماء الشيعة الإمامية وأكابرهم وفى القمة من الأدب والكتابة.

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 بشيء إلاّ بما ورد فيه، فيحكم بالجهل او الاهمال، ولاجل ذلك كله كان ديدن العلماء فى حق الأعاظم والأكابر هو الحكم بالوثاقة، وان لم يرد فى حقهم التصريح بها، فلأجل ذلك نحكم بوثاقة نظراء إبراهيم بن هاشم والصدوق وغيرهما، وان لم يرد فى حقهم تصريح بالوثاقة.

وثالثاً: ان اثبات ان هؤلاء لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة، دونه خرط القتاد، فإن الطريق إليه إمّا تصريح نفس الراوى بأنّه لا يروى ولا يرسل إلّا عنه، أو التتبع فى مسانيدهم ومشايخهم وعدم العثور على رواية هؤلاء عن ضعيف.

اما الأول ; فلم ينسب إلى احد من هؤلاء اخباره وتصريحه بذلك، واما الثانى ; فغايته عدم الوجدان، وهو لا يدل على عدم الوجود، على انه لو تم، فانما يتم فى المسانيد دون المراسيل، فان ابن أبى عمير قد غاب عنه اسماء من

---

۱ . رجال النجاشى: الرقم ۲۴۰ .

۲ . فهرست الشيخ: ۲۳.

۳ . رجال الشيخ: ۴۵۵، الرقم ۱۰۳.

(۲۳۳)

روى عنهم، فكيف يمكن للغير ان يطلع عليهم ويعرف وثاقتهم.

وفيه: أنا نختار الشق الأول وانهم صرحوا، بذلك، ووقف عليه تلاميذهم والرواة عنهم، ووقف الشيخ والنجاشى 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 شعرة.

ولنا ان نختار الشق الثانى، وهو التتبع فى 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 فى الحديث، نطمئن بأن ذلك ليس إلّا من جهة التزامهم بعدم الرواية إلّا عن ثقة، ولم يكن ذلك من باب الصدفة، ولو ثبت ذلك لما كان هناك فرق بين المسانيد والمراسيل، واحتمال وجود الضعاف فى الثانية دون الأولى، احتمال ضعيف لا يعبأ به.

إلى هنا ثبت عدم تمامية الاشكالات الثلاثة، والمهم هو الاشكال الرابع، وهو ثبوت رواية هؤلاء عن الضعاف، وذلك بالتتبع فى مسانيدهم ومعه كيف يمكن ادعاء لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة.

(۲۳۴)

(۲۳۵)

نقض القاعدة بالنقل عن الضعاف

۱

نقض القاعدة بالنقل عن الضعاف

ذكر صاحب معجم الرجال من مشايخه الضعاف اربعة شيوخ يعنى بهم:

۱ ـ على بن ابى حمزة البطائنى.

۲ ـ يونس بن ظبيان.

۳ ـ على بن حديد.

۴ ـ الحسين بن أحمد المنقرى .

ولو صح نقله عنهم مع ثبوت كونهم ضعافاً بطلت القاعدة، وإليك تفصيل ذلك:

۱ ـ علی بن ابی حمزة البطائنی: روی الکلینی عن ابن أبی عمیر، عن علی بن ابی حمزة، عن ابی بصیر، قال: شکوت إلی ابی عبد الله – علیه السلام –الوسواس...(۱).

روی الکشی عن ابی مسعود العیاشی قال: سمعت علی بن الحسن

---

۱ . الکافی: ۳ / ۳۵۵ کتاب الجنائز، باب النوادر، الحدیث ۲۰.

(۲۳۶)

ابن فضال یقول: ابن ابی حمزة کذّاب ملعون، قد رویت عنه أحادیث کثیرة، وکتبت تفسیر القرآن من أوله إلی آخره، إلاّ ـ أنی لا أستحل ان أروی عنه حدیثاً واحداً(۱).

أقول: ان علی بن ابی حمزة البطائنی من الواقفة، وهو ضعیف المذهب، ولیس ضعیفاً فی الحدیث علی الأقوی (۲). وهو مطعون لأجل وقفه فی موسی بن جعفر– علیه السلام –وعدم اعتقاده بإمامة الرضا – علیه السلام –، ولیس مطعوناً من جانب النقل والروایة، وقد عرفت ان المراد من «عمن یوثق به» فی عبارة الکشی هو الموثوق فی الحدیث، فیکفی فی ذلک ان یکون مسلماً متحرزاً عن الکذب فی الروایة، وأما کونه إمامیاً فلا یظهر من عبارة «العدة» وعلی ذلک فالنقض غیر تام.

وأما ما نقل من العیاشی فی حق ابن أبی حمزة من انه کذاب ملعون، فهو راجع إلی ابنه، أی الحسن بن علی بن أبی حمزة البطائنی، لا إلی نفسه، کما استظهره صاحب المعالم فی هامش «التحریر الطاووسی»(۳)، وابن ابی حمزة مشترک فی الاطلاق بین الوالد والولد. والشاهد علی ذلک أمران:

الأول: ان الکشی نقله أیضاً فی ترجمة الحسن بن ابی حمزة البطائنی. قال (العیاشی): سألت علی بن الحسن بن فضال، عن الحسن بن علی بن ابی حمزة البطائنی، فقال: «کذاب ملعون رویت عنه أحادیث کثیرة» فلا یصحّ القول جزماً، لأنّه راجع إلی الوالد، والظاهر من النجاشی أنّه راجع إلی الولد، حیث نقل طعن ابن فضّال فی ترجمة الحسن.

---

۱ . رجال الکشی: ۳۴۵.

۲ . لاحظ دلائل الطرفین فی تنقیح المقال: ۲ / ۲۶۲، وقد بسط المحقق الکلباسی الکلام فیه فی سماء المقال: ۱ / ۱۳۴ ـ ۱۵۴.

۳ . تنقیح المقال: ۲ / ۲۶۲.

(۲۳۷)

الثانی: ان علی بن ابی حمزة توفی قبل ان یتولد علی بن الحسن بن فضال بأعوام، فکیف یمکن ان یکتب عنه أحادیث، وتفسیر القرآن من أوله إلی آخره، وانما حصل الاشتباه من نقله ـ الکشی ـ فی ترجمة الوالد تارة، وترجمة الولد اخری (۱)، وذلک لأن علی بن ابی حمزة مات فی زمن الرضا– علیه السلام – حتی أخبر– علیه السلام – انه أُقعد فی قبره فسئل عن الائمة فأخبر بأسمائهم حتی انتهی إلیّ فسئل فوقف، فضرب علی رأسه ضربة امتلأ قبره ناراً(۲)، فإذا توفی الرضا – علیه السلام –عام ۲۰۳ هـ، فقد توفّی ابن أبی حمزة قبل ذلک العام.

ومن جانب آخر مات (الحسن بن فضّال) سنة أربع وعشرین ومائتین کما أرَّخه النجاشی فی ترجمته.

وکان ولده (علی) یتجنّب الروایة عنه وهو ابن ثمان عشرة سنة کما کان یقول: «کنت أُقابله (الوالد) ـ وسنّی ثمان عشرة سنة ـ بکتبه ولا أفهم إذ ذاک الروایات ولا ـ أستحلّ أن أرویها عنه» ولأجل ذلک روی عن أخویه عن أبیهما. فاذا کان سنّه عند موت الوالد ثمانی عشرة فعلیه یکون من موالید عام ۲۰۶ هـ، فمعه کیف یمکن أن یروی عن علی بن أبی حمزة الذی توفی فی حیاة الامام الرضا – علیه السلام –؟

وعلی کلّ تقدیر فقد روی ابن ابی عمیر کتاب علی بن أبی حمزة عنه، کما نصَّ به النجاشی فی ترجمته(۳).

أقول: إن من المحتمل فی هذا المورد وسائر الموارد، أن ابن أبی عمیر نقل عنه الحدیث فی حال استقامته، لأن الاستاذ والتلمیذ أدرکا عصر الامام أبی

---

۱ . رجال الکشی: ۴۶۲، رقم الترجمة ۴۲۵.

۲ . رجال الکشی: ۳۴۵.

۳ . رجال النجاشی: الرقم ۶۷۶.

(۲۳۸)

الحسن الکاظم – علیه السلام –، فقد کان ابن أبی حمزة موضع ثقة منه، وقد أخذ عنه الحدیث عندما کان مستقیم المذهب، صحیح العقیدة فحدَّثه بعد انحرافه أیضاً، نعم لو لم یکن ابن ابی عمیر مدرکاً لعصر الامام الکاظم – علیه السلام –وانحصر نقله فی عصر الرضا – علیه السلام –یکون النقل عنه ناقضاً للقاعدة، ولکن عرفت أنه أدرک کلا العصرین.

أضف إلی ذلک أنه لم یثبت کون علیّ بن أبی حمزة من الواقفة، وما اُقیم من الادلة فهی معارضة بمثلها او بأحسن منها، وسیجیء الکلام فیه إجمالاً عند البحث عن روایة صفوان عنه فارتقب.

۲ـ یونس بن ظبیان: روی الشیخ عن موسی بن القاسم، عن صفوان، وابن ابی عمیر، عن برید او یزید ویونس بن ظبیان قالا: سألنا أبا عبدالله – علیه السلام –عن رجل یحرم فی رجب او فی شهر رمضان، حتی إذا کان أوان الحجّ أتی متمتعاً، فقال: لا بأس بذلک(۱).

ویونس بن ظبیان ضعیف، قال النجاشی: «ضعیف جدّاً لا یلتفت إلی ما رواه، کل کتبه تخلیط»(۲).

وقال الکاظمی فی التکملة: «علماء الرجال بالغوا فی ذمّه ونسبوه إلی الکذب، والضعف، والتّهمة، والغلوّ، ووضع الحدیث، ونقلوا عن الرضا – علیه السلام –لعنه»(۳).

والاجابة بوجوه:

الأول: الظاهر أن محمد بن أبی عمیر لا یروی عن غیر الثقة إذا انفرد هو

---

۱ . التهذیب: ۵ / ۳۲، رقم الحدیث ۹۵، کتاب الحج باب ضروب الحج، وکتاب الاستبصار: ج ۲، رقم الحدیث ۵۱۳.

۲ . رجال النجاشی: ۴۴۸، رقم الترجمة ۱۲۱۰، من طبعة جماعة المدرسین بقم.

۳ . التکملة: ۲ / ۶۳۰.

(۲۳۹)

بالنقل، ولأجله لم یرو عن یونس بن ظبیان، إلاّ هذا الحدیث فقط، کما هو الظاهر من معجم الرجال عند البحث عن تفصیل طبقات الرواة (ج ۲۲ ص ۳۲۰ ;)واما إذا کم یتفرد، کما إذا نقله الثقة وغیره فیروی عنهما تأییداً للخبر. وبعبارة اخری لا یروی عن الضعیف إذا کان فی طول الثقة لاـ فی عرضه. وأما المقام فقد روی عن برید ویونس بن ظبیان معاً. ویونس وإن کان ضعیفاً، لکنه کما رواه عنه رواه عن برید أیضاً کما فی نسخة التهذیب والوافی والوسائل، أو عن یزید کما فی نسخة الاستبصار(۱). والأول بعید، لأن روایة ابن أبی عمیر عن برید بن معاویة المتوفّی فی حیاة الإمام الصادق – علیه السلام –، قبل (۱۴۸ هـ) بعیده، فالثانی هو المتعین.

ویحتمل أن یکون المراد من «یزید» أبا خالد القماط وهو ثقة یروی عن أبی عبدالله– علیه السلام –ویروی عنه صفوان، کما فی رجال النجاشی، فیصح نقل ابن أبی عمیر عنه، کما یحتمل أن یکون المراد منه یزید بن خلیفة الذی هو من أصحاب الصادق – علیه السلام –، ویروی عنه صفوان أیضاً کما فی الاستبصار (ج ۳، الحدیث ۳۷۲).

الثانی: احتمال وجود الارسال فی الروایهٔ بمعنی وجود الواسطهٔ بین ابن أبی عمیر ویونس، وقد سقطت عند النقل وذلک لأن یونس قد توفی فی حیاهٔ الإمام الصادق- علیه السلام -، کما یظهر من الدعاء الآتی. وقد توفی الإمام- علیه السلام -عام ۱۴۸ هـ ومن البعید أن یروی ابن أبی عمیر (المتوفّی عام ۲۱۷ هـ) عن مثله، الاّ أن یکون معمراً قابلاً لأخذ الحدیث عن تلامیذ الإمام الذین توفوا فی حیاته، وهو غیر ثابت.

الثالث: إنه لم یثبت ضعف یونس، لا لما رواه الکشی عن هشام بن سالم، قال: «سألت أبا عبدالله- علیه السلام -عن یونس بن ظبیان فقالرحمه الله وبنی له بیتاً فی الجنهٔ، کان والله مأموناً فی الحدیث» وذلک لأن فی

---

۱ . لا حظ معجم رجال الحدیث: ۲۲ / ۱۱۴.

(۲۴۰)

سنده ضعفاً، وهو وجود ابن الهروی المجهول، وقد نص به الکشی، بل لروایهٔ البزنطی ذلک الخبر فی جامعه بسند صحیح، وقد نقله ابن إدریس فی مستطرفاته. وما فی معجم رجال الحدیث من أن طریق ابن إدریس إلی جامع البزنطی مجهول، فالروایهٔ بکلا طریقیها ضعیفهٔ، غیر تام، لأن جامعه کسائر الجوامع کان من الکتب المشهورهٔ التی کان انتسابها إلی مؤلفیها أمراً قطعیاً، ولم یکن من الکتب المجهولهٔ، کیف وقد کان مرجع الشیعهٔ قبل تألیف الجوامع الثانویهٔ کالکافی وغیره.

ولأجل هذه الوجوه الثلاثهٔ لا تصلح الروایهٔ لنقض القاعدهٔ.

۳ ـ علی بن حدید: روی الشیخ عن الحسین بن سعید، عن ابن أبی عمیر، عن علی بن حدید، عن جمیل بن درّاج، عن بعض أصحابه، عن احدهما - علیهما السلام - فی رجل کانت له جاریهٔ فوطئها ثمّ اشتری اُمّها أو ابنتها، قال: لا تحل له (۱).

ذکر الشیخ علی بن حدید فی رجاله (۲) فی أصحاب الرضا - علیه السلام -، وفی الإمام الجواد- علیه السلام -(۳)، وفی فهرسته قائلاً بأن له کتاباً. وقال الکشی فی رجاله: «فطحی من أهل الکوفهٔ، وکان أدرک الّرضا- علیه السلام -» (۴)، وقال العلاّمهٔ فی القسم الثانی من الخلاصهٔ: «علی بن حدید بن الحکیم، ضعّفه شیخنا فی کتاب الاستبصار والتهذیب، لا یعول

---

۱ . التهذیب: ۷ / ۲۷۶، الحدیث ۱۱۷۱ من کتاب النکاح الباب ۲۵، والاستبصار: ج ۳ الحدیث ۵۷۵، ولیس لابن ابی عمیر روایهٔ عن علی بن حدید، ـ حسب الظاهر ـ إلاّ هذه الروایهٔ، وهذه قرینهٔ علی ان علی بن حدید معاصره، لا المروی عنه فقد روی الحسین عنهما جمیعاً. لاحظ تفصیل طبقات الرواهٔ لمعجم رجال الحدیث: ۲۲ / ۲۹۳، کما سیوافیک بیانه.

۲ . رجال الشیخ: ۲۸۲.

۳ . رجال الشیخ: ۴۰۲.

۴ . الفهرس: ۱۱۵.

(۲۴۱)

علی ما ینفرد بنقله» (۱).

أقول: ان الشیخ ضعفه فی موضعین من الاستبصار، أحدهما باب البئر تقع فیها الفأرهٔ وغیرها، فروی فیه عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن علی بن حدید، عن بعض أصحابنا قال: «کنت مع أبی عبدالله- علیه السلام -فی طریق مکهٔ، فصرنا إلی بئر، فاستقی غلام أبی عبدالله - علیه السلام - دلواً، فخرج فیه فأرتان...» فقال الشیخ: «فأوّل ما فی هذا الخبر أنّه مرسل، وراویه ضعیف، وهذا یضعف الاحتجاج بخبره» (۲).

وقال فی باب النهی عن بیع الذهب بالفضهٔ نسیئهٔ، فی ذیل حدیث عباد: «وأما خبر زرارهٔ فالطریق الیه علی بن حدید، وهو ضعیف جداً

لا یعول علی ما ینفرد بنقله»(۳).

والجواب بوجهین، الأول: لم یثبت ضعف علی بن حدید، بل الظاهر عما رواه الکشی وثاقته، قال فی ترجمهٔ هشام بن الحکم: «علی بن محمد، عن أحمد بن محمد، عن علی بن راشد، عن أبی جعفر الثانی قال: جعلت فداک، قد اختلف أصحابنا، فأُصلّی خلف أصحاب هشام بن الحکم؟ قال: علیک بعلی بن حدید، قلت: فآخذ بقوله؟ قال: نعم، فلقیت علی بن حدید فقلت: نصلی خلف أصحاب هشام بن الحکم؟ قال: لا»(۴).

وقال فی ترجمهٔ یونس بن عبد الرحمن: «آدم بن محمد القلانسی البلخی قال: علی بن محمد القمی قال: حدثنی أحمد بن محمد بن عیسی القمی، عن یعقوب بن یزید، عن أبیه یزید بن حماد عن أبی الحسن قال:

---

۱ . الخلاصهٔ: ۲۳۴، ونحوه فی القسم الثانی المختص بالضعفاء.

۲ . الاستبصار: ۱ / ۴۰ ابواب المیاه، باب البئر تقع فیه الفأرهٔ، الحدیث ۷۰.

۳ . الاستبصار: ۳ / ۹۵ باب النهی عن بیع الذهب بالفضهٔ نسیئهٔ، الحدیث ۳۲۵.

۴ . رجال الکشی: ۲۳۷، وفی السند المروی فی رجال الکشی ضعف.

(۲۴۲)

قلت أُصلی خلف من لا ـ أعرف؟ فقال: لا ـ تصل إلّا خلف من تثق بدینه، فقلت له: أُصلی خلف یونس وأصحابه؟ فقال: یأبی ذلک علیکم علی بن حدید، قلت: آخذ بقوله فی ذلک؟ قال: نعم، قال: فسألت علی بن حدید عن ذلک، فقال: لا تصلّ خلفه ولا خلف أصحابه» (۱).

وربما یؤید وثاقته کونه من رجال «کامل الزیارات» (۲). التی نص ابن قولویه فی أوله بأنه یروی عن الثقات فی کتابه هذا(۳). کما یؤید وثاقته أیضاً کونه من رجال تفسیر القمی(۴) الذی نصّ فی أول تفسیره بأن رجال تفسیره هذا من الثقات. وسوف یوافیک الکلام فی هذین التوثیقین، غیر ان تضعیف الشیخ مقدم علی ما نقله الکشی، لأن فی سند روایته ضعفاً، فلم یبق إلّا کونه من رجال کامل الزیارات وتفسیر القمی. والظاهر تقدیم جرح الشیخ علی التوثیق العمومی الذی مبناه کونه من رجال کامل الزیارات وتفسیر القمی، وسیوافیک الکلام بأن التوثیق العمومی المستفاد من مقدمهٔ الکتابین، علی فرض صحته، حجهٔ ما لم یعارض بحجهٔ صریحهٔ اخری، مضافاً إلی ما فی نفس هذا التوثیق العمومی الّذی نسب إلی الکتابین من الضعف.

۲

الثانی: وجود التصحیف فی سند الروایهٔ. والظاهر أن لفظهٔ «عن علی بن حدید» مصحف «وعلی بن حدید» ویدلّ علیه اُمور:

الف ـ کثرهٔ روایهٔ ابن أبی عمیر عن جمیل بلا واسطهٔ. قال فی معجم رجال الحدیث: «ورواریاته عنه تبلغ ۲۹۸ مورداً» (۵). وعلی ذلک فمن البعید

---

۱ . رجال الکشی: ۴۱۸، ترجمهٔ یونس بن عبد الرحمن.

۲ . کامل الزیارات: ۴، الباب ۸ فی فضل الصلاهٔ فی مسجد الکوفهٔ ومسجد السهلهٔ.

۳ . کامل الزیارات: ۴، وسیوافیک ان مضمون کلام صاحب کامل الزیارات لا یفید إلّا وثاقهٔ مشایخه الذین یروی عنهم بلا واسطهٔ، فلا دلالهٔ لوقوعه فی اسناد کامل الزیارات علی وثاقهٔ من لا یروی عنه بلا واسطهٔ.

۴ . راجع تفسیر القمی فی تفسیر قوله تعالی (مِنَ الْجِنَّهِٔ وَ النَّاسِ) .

۵ . معجم رجال الحدیث: ۲۲ / ۱۰۲.

(۲۴۳)

جداً، ان ابن ابی عمیر الذی یروی عن جمیل هذه الکمیهٔ الهائلهٔ من الأحادیث بلا واسطهٔ، یروی عنه روایهٔ واحدهٔ مع الواسطهٔ، ولأجل ذلک لا تجد له نظیراً فی کتب الأحادیث.

ب ـ وحدهٔ الطبقهٔ، لأن الرجلین فی طبقهٔ واحدهٔ من أصحاب الکاظم والرضا- علیهما السلام -. ونصّ النجاشی علی روایهٔ علیّ بن حدید عن أبی الحسن موسی بن جعفر - علیهما السلام -(۱).

ج ـ لم یوجد لا بن ابی عمیر أی روایهٔ عن علی بن حدید فی الکتب الاربعهٔ غیر هذا المورد، کما یظهر من قسم تفاصیل طبقات الرواهٔ لمعجم الرجال (۲) وهذا یؤکّد کون علی بن حدید، معطوفاً علی ابن أبی عمیر وأنه لم یکن شیخاً له، وإلّا لما اقتصر فی النقل عنه علی روایهٔ واحدهٔ.

۴ ـ الحسین بن أحمد المنقری: فقد روی عن ابن ابی عمیر، عدداً من الروایات جاء فی بعضها لفظ المنقری دون الآخر، والقرائن تشهد علی وحدتهما. والیک مجموع ما ورد عنه فی الکتب الأربعهٔ:

۱ ـ روی الکلینی عن علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن الحسین بن أحمد المنقری قال: سمعت أبا إبراهیم یقول: من استکفی بآیهٔ من القرآن...(۳).

۲ ـ روی عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن أبی عمیر، عن الحسین بن أحمد المنقری عن خاله قال: سمعت أبا عبد الله - علیه السلام -یقول: من أکل طعاماً لم یدع الیه فأنّه أکل قصعهٔ من النار(۴).

---

۱ . رجال النجاشی: رقم الترجمهٔ ۷۱۷.

۲ . معجم الرجال الحدیث: ۲۲ / ۲۹۲.

۳ . الکافی: ج ۲ کتاب فضل القرآن، الباب ۱۳، الحدیث ۱۸.

۴ . الکافی: ج ۵، کتاب المعیشهٔ، الباب ۵، الحدیث ۵ ورواه الشیخ فی التهذیب: ج ۹، الحدیث ۳۹۸.

(۲۴۴)

۳ ـ روی فی الروضهٔ عن علی بن إبراهیم، عن ابیه، عن ابن ابی عمیر، عن الحسین بن أحمد المنقری، عن یونس بن ظبیان قال: قلت لابی عبد الله - علیه السلام -: ألا تنهی هذین الرجلین عن هذا الرجل...(۱).

۴ ـ روی (الکلینی) ایضاً بسند صحیح عن ابن ابی عمیر، عن الحسین بن أحمد، عن شهاب بن عبد ربه قال: قال لی ابو عبدالله- علیه السلام -: ان ظننت ان هذا الأمر کائن فی غد، فلا تدعنَّ طلب الرزق (۲).

۵ ـ روی عن علی بن إبراهیم، عن ابیه، عن ابن ابی عمیر، عن حسین بن أحمد المنقری، عن عیسی الضریر قال: قلت لابی عبد الله - علیه السلام -: رجل قتل رجلًا متعمداً ما توبته؟... (۳).

وهذا الحدیث لم یذکره فی معجم الرجال فی هذا المقام، لکنه ذکره فی ترجمهٔ الحسین بن أحمد المنقری، وربما یتخیل ان «الحسین» فی الأخیر هو المحسن بن أحمد کما فی الفقیه (۴). لکنه ضعیف، لأن المحسن من اقران ابن ابی عمیر، ومن اصحاب الرضا - علیه السلام -، ومن مشایخ أحمد بن محمد بن خالد، الذی یروی عن ابن ابی عمیر بلا واسطهٔ، وعندئذ کیف یصح نقل ابن ابی عمیر عن «المحسن»؟

والجواب عن النقض یظهر بالاحاطهٔ بکلمات النجاشی وابن الغضائری فی حقه.

قال النجاشی: «الحسین بن أحمد المنقری التمیمی ابو عبدالله، روی عن ابی عبدالله- علیه السلام -روایهٔ شاذهٔ لم تثبت، وکان ضعیفاً،

ذکر ذلک

---

۱ . الروضة: الحدیث ۵۶۱.

۲ . الکافی: ج ۵، کتاب المعیشة، الباب ۵ الحدیث ۹.

۳ . الکافی : ج ۷، کتاب الدیات، الباب ۴، الحدیث ۴.

۴ . الفقیه: الجزء ۴ باب تحریم الدماء والاموال، الحدیث ۲۰۶.

(۲۴۵)

أصحابنا(رحمهم الله). روی عن داود الرقی وأکثر، له کتب».

وقال الشیخ فی الفهرست: «الحسین بن أحمد المنقری له کتاب رویناه» (الفهرست: الرقم ۲۱۶).

وعده فی رجاله من أصحاب الباقر – علیه السلام –(الرقم ۲۵)، ومن أصحاب الکاظم – علیه السلام –قائلاً: «إنه ضعیف» (الرقم ۸).

ان کون الرجل من أصحاب الباقر – علیه السلام –مع إکثاره النقل عن داود الرقی، محل تأمل وقد توفی داود الرقی بعد المائتین بقلیل بعد وفاة الرضا – علیه السلام –(سنة ۲۰۳).

وعلی أی تقدیر، فالظاهر ان ضعفه راجع إلی العقیدة لا الروایة وذلک لأمرین:

الأول: ان النجاشی وصفه بقوله: «روی عن داود الرقی وأکثر» وقد قال فی حق داود: «ضعیف جداً والغلاة تروی عنه»، فیمکن أن یکون هو أحد الغلاة الذین رووا عن داود.

الثانی: ان الشیخ ذکر داود الرقی فی أصحاب الکاظم – علیه السلام –، وقال: «داود الرقی مولی بنی أسد وهو ثقة، من أصحاب ابی عبدالله – علیه السلام –»، ومع ذلک نری ابن الغضائری یقول فی حقه: «داود بن کثیر بن أبی خالد الرقی مولی بنی أسد روی عن ابی عبدالله – علیه السلام –، کان فاسد المذهب، ضعیف الروایة لا یلتفت الیه».

فاتضح ان الطعن فیه لم یکن لاجل کونه غیر ثقة فی نقل الحدیث، بل الطعن لاجل وجود الارتفاع فی العقیدة بقرینة اکثار النقل عن داود الرقی، المتهم بالارتفاع فی العقیدة، ونقل الغلاة عنه، والکل غیر مناف للوثاقة فی مقام النقل الذی کان ابن ابی عمیر ملتزماً فیه بعدم النقل إلّا عن الثقة.

(۲۴۶)

هذه النقوض هی التی ذکرها صاحب معجم رجال الحدیث، وقد عرفت مدی صحتها.

ثم ان صاحب مشایخ الثقات جعل ثابتی الضعف منهم خمسة وهم:

۱ ـ الحسین بن أحمد المنقری.

۲ ـ علی بن حدید.

۳ ـ یونس بن ظبیان.

۴ ـ ابو البختری وهب بن وهب.

۵ ـ عمرو بن جمیع.

وبعد ان عرفت حقیقة الحال فی الثلاثة الأُول، فهلمَّ معی نبحث فی الاخیرین منهم:

ألف ـ ابو البختری وهب بن وهب العامی: قال النجاشی: «وهب بن وهب ابو البختری، روی عن ابی عبدالله – علیه السلام –وکان کذاباً، وله أحادیث مع الرشید فی الکذب. قال سعد: تزوج أبو عبدالله – علیه السلام –بأُمّه، له کتاب یرویه جماعة» ثم ذکر سنده الیه (۱).

ولیس لا ـ بن ابی عمیر فی الکتب الأربعة روایة عنه إلاّ ـ ما ورد فی صلاة الاستسقاء، ورواها الشیخ بسنده عن محمد بن علی بن محبوب، عن محمد بن خالد البرقی، عن ابن ابی عمیر، عن ابی البختری، عن ابی عبدالله – علیه السلام –، عن ابیه، عن علی – علیه السلام –أنه قال: مضت السنة انه لا یستسقی إلاّ بالبراری، حیث ینظر الناس إلی السماء ولا یستسقی فی المساجد إلاّ بمکة(۲).

---

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۱۱۵۵.

۲ . التهذیب: ج ۳، الحدیث ۳۲۵.

(۲۴۷)

أقول: یمکن التخلص من النقض بوجهین:

الأول: کون الرجل ثقة عند ابن ابی عمیر وقت تحمل الحدیث، وهذا کاف فی العمل بالالتزام.

الثانی: ان أبا البختری کان عامیاً، ومن المحتمل أن یکون التزام المشایخ راجعاً إلی ابواب العقائد والأحکام الشرعیة، وأما ما یرجع إلی أدب المصلّی فی صلاة الاستسقاء، فلم یکن من موارد الالتزام، ولم یکن فی نقل مثل ذلک أی خطر واشکال فتأمل.

ب ـ عمرو بن جمیع الزیدی البتری: قال النجاشی: «عمرو بن جمیع الازدی البصری، ابو عثمان، قاضی الری، ضعیف، له نسخة یرویها عنه سهل بن عامر» ثم ذکر سنده إلی الکتاب (۱).

اقول: ولیس لابن ابی عمیر روایة عنه فی الکتب الأربعة، بل روی عنه الصدوق فی معانی الأخبار، ولا یتجاوز الروایتین:

۱ ـ روی الصدوق فی معانی الاخبار عن أحمد بن زیاد بن جعفر الهمدانی، عن علی بن إبراهیم، عن ابیه، عن محمد بن ابی عمیر، عن عمرو بن جمیع قال: قال ابو عبدالله– علیه السلام –: لابأس بالاقعاء فی الصلاة بین السجدتین (۲).

۲ ـ وبهذا الإسناد أیضاً قال: قال ابو عبدالله – علیه السلام –: حدثنی ابی، عن ابیه، عن جده قال رسول الله – صلی الله علیه وآله وسلم – : إذا مشت اُمتی المطیطا، وخدمتهم فارس والروم، کان بأسهم بینهم. المطیطا:

---

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۷۶۹.

۲ . وسائل الشیعة: ج ۴، الباب ۸ من ابواب السجود، الحدیث ۶، نقلاً عن معانی الاخبار للصدوق .

(۲۴۸)

التبختر، ومد الیدین فی المشی (۱).

ان عمرو بن جمیع مع ضعفه کان زیدیاً بتریاً، وقد صرح بکونه بتریاً ابو عمرو فی رجاله، فی ترجمة محمد بن اسحاق صاحب المغازی (۲).

ومن استظهر من عبارة «العدة» بأن المشایخ التزموا أن لا یروون إلاّ عن إمامی ثقة یکون النقض هنا وفیما تقدم، من جهتین: من جهة المذهب حیث ان ابا البختری کان عامیاً، وعمرو بن جمیع کان بتریاً، ومن جهة الوثاقة، لکون الرجلین ضعیفین، وعلی المختار یکون النقض من جهة واحدة، وعلی کل تقدیر فإحدی الروایتین لا صلة لها بالأحکام الشرعیة، وانما هی نقل تنبؤ عن مستقبل الامة إذا ساد فیهم الکبر والتبختر. نعم الروایة الاُخری تتضمن حکماً شرعیاً. ولعل ابن ابی عمیر کان یعتقد بوثاقته عند التحمل والنقل.

ثم ان سیدنا الاستاذ ـ دام ظله ـ أورد علی القاعدة نقضاً بعدة أشخاص:

۱ ـ یونس بن ظبیان .

۲ ـ علی بن ابی حمزة.

۳ ـ علی بن حدید.

۴ ـ ابی جمیلهٔ.

۵ ـ عبدالله بن قاسم الحضری(۳).

وقد عرفت الحال فی الثلاثهٔ الاُول وسیوافیک الکلام فی ابی جمیلهٔ عند البحث عن مشایخ صفوان الذی عدت روایته عن ابی جمیلهٔ نقضاً علی القاعدهٔ.

---

۱ . وسائل الشیعهٔ: ج ۸، الباب ۶۳ من ابواب آداب السفر، الحدیث ۳ نقلاً عن معانی الاخبار.

۲ . رجال الکشی: ۳۳۲.

۳ . کتاب الطهارهٔ: ج ۱، ص ۱۹۱.

(۲۴۹)

والیک الکلام فی الخامس أعنی عبدالله بن قاسم الحضرمی.

قال النجاشی: عبدالله بن القاسم الحضرمی المعروف بالبطل: کذاب غال یروی عن الغلاهٔ لا خیر فیه ولا یُعتدّ بروایته، له کتاب یرویه عنه جماعهٔ (۱).

وذکره الشیخ فی «الفهرست» وقال: له کتاب، وذکر سنده الیه، (۲) وعنونه فی رجاله فی اصحاب الکاظم – علیه السلام –قائلاً: عبد الله بن القاسم الحضرمی واقفی(۳).

وقال ابن الغضائری: عبدالله بن قاسم الحضرمی کوفی ضعیف أیضاً غال متهافت ولا یرتفع به (۴).

روی محمد بن ابی عمیر عنه عن الصادق جعفر بن محمد – علیهما السلام –عن ابیه، عن جده عن علی – علیه السلام –قال: «کن لما لا ـ ترجو ارجی منک لما ترجو، فان موسی بن عمران – علیه السلام –خرج یقتبس لأهله ناراً فکلمه الله عز وجل فرجع نبیاً، وخرجت ملکهٔ سبأ فأسلمت مع سلیمان – علیه السلام –وخرج سحرهٔ فرعون یطلبون العزهٔ لفرعون فرجعوا مؤمنین»(۵).

یلاحظ علیه:

أوّلاً: من المحتمل، اعتماد النجاشی فی تضعیفه إلی تضعیف ابن الغضائری، یُعرب عنه تقارب العبارتین، وقد عرفت قیمهٔ تضعیفاته.

وثانیاً: ان ابن ابی عمیر لم یرو عنه إلّا روایهٔ واحدهٔ ولا صلهٔ لمضمونها

---

۱ . رجال النجاشی رقم الترجمهٔ ۵۹۴.

۲ . فهرست الشیخ رقم الترجمهٔ ۴۶۵.

۳ . رجال الشیخ رقم الترجمهٔ ۵۰.

۴ . الخلاصهٔ القسم الثانی باب «عبد الله» رقم الترجمهٔ ۹.

۵ . الفقیهٔ ج ۴ فی النوادر، الحدیث رقم ۸۵۰ .

(۲۵۰)

بالاحکام ولعله کان ملتزماً بأن لا یروی إلّا عن ثقهٔ فیما یمت إلی بالحکم الشرعی بصلهٔ لا فی الموضوعات الأخلاقیهٔ او التربویهٔ کما هو مورد الحدیث.

ثالثاً: انه لم یرد فی الفقیه توصیفه بالحضرمی فیحتمل کونه «عبدالله بن القاسم الحارثی وهو وان کان ضعیفاً حیث یصفه النجاشی بالضعف والغلو ویقول: ضعیف غال (۱) لکنه این هو من قوله فی الحضرمی «کذاب»، عندئذ یقوی ان یکون ضعفه لأجل غلوه فی العقیدهٔ لا لضعفه فی لسانه، وقد عرفت أن التضعیف بین القدماء لأجل العقیدهٔ لا یوجب سلب الوثوق عن الراوی، لأن أکثر ما رآهُ

القدماء غلواً أصبح فی زماننا من الضروریات فی دین الامامیهٔ فلاحظ .

هذا کله حول أسانید ابن أبی عمیر وحال النقوض التی جاءت فی «معجم رجال الحدیث» و «مشایخ الثقات» وغیرهما. غیر ان النقوض لا ـ تنحصر فیما ذکر بل هناک موارد اُخر، ربما یستظهر منها ان ابن أبی عمیر نقل فیها عن الضعفاء، وستجیء الاشارهٔ الکلیهٔ إلی ما یمکن الجواب به عن هذه الموارد المذکورهٔ وغیر المذکورهٔ.

وقد حان وقت البحث عن مشایخ عدیله وقرینه وهو صفوان بن یحیی.

۲ ـ صفوان بن یحیی بیّاع السابُری (المتوفّی عام ۲۱

۲ ـ صفوان بن یحیی بیّاع السابُری (المتوفّی عام ۲۱۰ هـ)

قد تعرفت من الشیخ ان صفوان، احد الثلاثهٔ الذین التزموا بعدم الروایهٔ والإرسال إلّا عن ثقهٔ، وقبل دراسهٔ هذه الضابطهٔ عن طریق أسانیده نأتی بما ذکره النجاشی فی حقه.

قال: «صفوان بن یحیی البجلی بیاع السابری، کوفی ثقهٔ، ثقهٔ، عین، روی أبوه عن أبی عبدالله – علیه السلام –وروی هو عن الرضا– علیه السلام –، وکانت له عنده منزلهٔ شریفهٔ، ذکره الکشی فی رجال أبی الحسن موسی – علیه السلام –. وقد توکل للرضا وأبی جعفر – علیهما السلام –، وسلم

---

۱ . رجال النجاشی: برقم ۵۹۱ .

(۲۵۱)

مذهبه من الوقف، وکانت له منزلهٔ من الزهد والعبادهٔ، وکانت جماعهٔ الواقفهٔ بذلوا له أموالاً کثیرهٔ ـ إلی ان قال: ـ وکان من الورع والعبادهٔ علی ما لم یکن علیه أحد من طبقته– رحمه الله –، وصنف ثلاثین کتاباً کما ذکر أصحابنا»، ثم ذکر کتبه (۱).

وقال الشیخ فی الفهرست: «أوثق أهل زمانه عند أهل الحدیث، وأعبدهم، وکان یصلی کل یوم ولیلهٔ خمسین ومائهٔ رکعهٔ، ویصوم فی السنهٔ ثلاثهٔ أشهر، ویخرج زکاهٔ ماله کل سنهٔ ثلاثهٔ مرات».

مشایخه

فقد أنهی فی «معجم رجال الحدیث» مشایخه فی الکتب الأربعهٔ إلی ۱۴۰ شیخاً، وقد أحصاها مؤلف «مشایخ الثقات» فبلغ مشایخه فی کتب الأبعهٔ وغیرها ۲۱۳ شیخاً، والثقات منهم ۱۰۹ مشایخ، والباقون اما مهمل او مجهول، وقلیل منهم مضعف، وهذا ان دل علی شیء فانما یدل علی جلالهٔ الرجل وعظمته وإحاطته بأحادیث العترهٔ الطاهرهٔ. ومع ذلک فقد ادعی وجود ضعاف فی مشایخه نأتی بما جاء فی «معجم الرجال» أوّلاً، ثم بما جاء فی کتاب «مشایخ الثقات» ثانیاً.

۱ ـ یونس بن ظبیان: روی الشیخ عن موسی بن قاسم، عن صفوان وابن ابی عمیر، عن برید (یزید) ویونس بن ظبیان قالا: سألنا أبا عبدالله – علیه السلام –عن رجل یحرم فی رجب أو فی شهر رمضان حتی إذا کان أوان الحج... (۲).

أقول: مر الجواب عنه بوجوه ثلاثهٔ فی البحث السابق فلا نعید.

---

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۲۵۴، ورجال الکشی: ۴۳۳، طبعهٔ الاعلمی.

۲ . التهذیب: ۵ / ۳۲، الحدیث ۹۵ من ابواب ضروب الحج.

(۲۵۲)

۲ ـ علی بن ابی حمزهٔ البطائنی: روی الکلینی عن أحمد بن ادریس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن یحیی، عن علی بن ابی

حمزة قال: قلت لابی عبد الله – علیه السلام –سمعت هشام بن الحکم یروی عنکم ان الله جسم صمدی نوری، معرفته ضرورة یمنّ بها علی ما یشاء من خلقه. فقال – علیه السلام –: سبحان من لا یعلم أحد کیف هو إلّا هو لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر، لا یحدّ، ولا یحسّ، ولا یجسّ ولا تدرکه الابصار ولا الحواسّ، ولا یحیط به شیء، ولا جسم ولا صورة، ولا تخطیط ولا تحدید(۱).

ولیس لصفوان بن یحیی روایة عن علی بن ابی حمزة فی الکتب الأربعة غیر ما ذکر.

والجواب من وجهین: الأول: ما عرفت ان وزان علی بن أبی حمزة، وزان زیاد بن مروان القندی، فالرجلان قد ابتلیا بالطعن واللعن، ولیس وجهه إلّا الانتماء إلی غیر مذهب الحق، وهو لا یمنع من قبول روایتهما إذا کانا ثقتین فی الروایة، والنجاشی والشیخ وان صرحا بوقف الرجل وانه من عُمده، ولکنه لا یضر باعتبار قوله إذا کان متجنّباً عن الکذب.

الثانی: ان ابا عمرو الکشی روی مسنداً ومرسلاً یناهز خمس روایات (۲). تدل علی انحراف عقیدته، کما روی الشیخ فی غیبته ما یدل علی انه تعمد الکذب (۳) إلّا ان هنا روایات تدل علی کونه باقیاً علی مذهب الإمامیة، او انه رجع عن الوقف وصار مستبصراً. وهذه الروایات مبثوثة فی غیبة النعمانی، وکمال الدین للصدوق، وعیون أخبار الرضا – علیه السلام –، بل

---

۱ . الکافی: ۱ / ۱۰۴ باب النهی عن الجسم والصورة، الحدیث ۱.

۲ . رجال الکشی: رقم الترجمة ۳۱۰ و ۳۳۲.

۳ . غیبة الشیخ الطوسی: ۴۶، طبعة النجف.

(۲۵۳)

فی رجال الکشی ما یدل علی رجوعه عن الوقف، ولأجل هذه المعارضة لا یمکن رمی الرجل بالبقاء علی الوقف بقول قاطع.

ولأجل إیقاف القارئ الکریم علی هذه النصوص نأتی بها:

الف: ما رواه أبو زینب فی غیبته عن علی بن أبی حمزة، قال: کنت مع ابی بصیر ومعنا مولی لأبی جعفر الباقر – علیه السلام –فقال: سمعت أبا جعفر – علیه السلام –یقول: منا اثنا عشر محدَّثاً، السابع من ولدی القائم فقام الیه ابو بصیر فقال: أشهد انی سمعت ابا جعفر– علیه السلام –یقوله منذ أربعین سنة (۱).

ب: روی الصدرق فی کمال الدین بسنده عن الحسن بن علی بن ابی حمزة، عن ابیه، عن یحیی بن ابی القاسم، عن الصادق جعفر بن محمد – علیه السلام –عن ابیه عن جده قال: قال رسول الله – صلی الله علیه وآله وسلم –: الأئمة بعدی اثنا عشر أولهم علی بن ابی طالب وآخرهم القائم، هم خلفائی، وأوصیائی، وأولیائی، وحجج الله علی امتی بعدی، المقر بهم مؤمن، والمنکر لهم کافر (۲).

ج: روی الصدوق فی عیون أخبار الرضا عن الحسن بن علی الخزّاز قال: خرجنا إلی مکة ومعنا علی بن ابی حمزة، ومعه مال ومتاع، فقلنا: ما هذا؟ قال: هذا للعبد الصالح– علیه السلام –أمرنی ان أحمله إلی علی ابنه – علیه السلام –وقد أوصی الیه (۳).

کل ذلک یدل علی خلاف ما نسب الیه الکشی من القول بالوقف وقد نقل

---

۱ . الغیبة للنعمانی: ۶۱، طبعة الاعلمی بیروت.

۲ . کمال الدین وتمام النعمة: ۱ / ۲۵۹ الحدیث ۴ طبعة الغفاری .

۳ . عیون اخبار الرضا: ۱ / ۱۹ الحدیث ۴، من الطبعة الحجریة القدیمة.

(۲۵۴)

الکشی نفسه ما یظهر منه عنایة الإمام الرضا – علیه السلام –(۱) به ویصد الانسان عن التسرع فی القضاء. خصوصاً إذا وقف الانسان علی ما رواه الشیخ بسند صحیح فی «التهذیب» عن الحسن بن علی بن ابی حمزة، الذی رمی بالوقف مثل أبیه، روی انه قال لأبی

الحسن (الرضا) – علیه السلام –: ان ابی هلک وترک جاریتین قد دبَّرهما، وأنا ممن أشهد لهما وعلیه دین کثیر، فما رأیک؟ فقال: رضی الله عن ابیک، ورفعه مع محمد– صلی الله علیه وآله وسلم –قضاء دینه خیر له ان شاء الله(۲).

ولو صحت هذه الروایات لما صح ما ذکره ابن الغضائری فی حق ابن أبی حمزة، انه اصل الوقف، واشد الخلق عداوة للولی من بعد ابی إبراهیم.

وقد قام الفاضل المعاصر الشیخ غلام رضا عرفانیان، بتألیف رسالة فی شأن الاعتبار الروائی لعلی بن ابی حمزة، ونجله الحسن ـ شکر الله مساعیه ـ.

والقضاء الصحیح فی حق الرواة خصوصاً المشایخ منهم، لا یتم بصرف المراجعة إلی کلمات الرجالیین، خصوصاً رجال الکشی الذی فیه ما فیه من اللحن والخلط، فلا بد من بذل السعی فی الروایات الواردة فی المجامیع الحدیثیة.

هذا کله حول «علی بن ابی حمزة» ومن تتَّبع الکتب الفقهیة یری ان الاصحاب یأخذون بروایاته ویعملون بها إذا لم یکن هناک معارض.

والیک الکلام فی باقی النقوض:

۳ـ ابو جمیلة المفضل بن صالح الأسدی: روی الکلینی عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن ابی عبد الله، عن صفوان بن یحیی، عن ابی

---

۱ . رجال الکشی: رقم الترجمة ۳۱۰.

۲ . التهذیب: ۸ / ۲۶۲ الحدیث ۹۵۳، ولاـ یخفی ان سؤال الحکم الشرعی عن أبی الحسن – علیه السلام –یعرب عن اعتقاده بإمامته وکونه کأبیه إماماً وقدوة.

(۲۵۵)

جمیلة، عن حمید الصیرفی، عن ابی عبدالله – علیه السلام –قال: کل بناء لیس بکفاف فهو وبال علی صاحبه یوم القیامة (۱).

والمراد منه المفضل بن صالح الأسدی والّذی عده الشیخ فی رجاله من اصحاب الصادق– علیه السلام –قائلًا: «المفضل بن صالح ابو علی مولی بنی اسد، یکنی بأبی جمیلة، مات فی حیاة الرضا – علیه السلام –» (۲).

ولکن النجاشی ضعفه عندما ذکر جابر بن یزید الجعفی (المتوفّی عام ۱۲۸ هـ) وقال: «روی عنه جماعة غمز فیهم وضعفوا، منهم: عمرو بن شمر، ومفضل بن صالح، ومنخل بن جمیل، ویوسف بن یعقوب» (۳).

وقال العلّامة فی الخلاصة: «مفضل بن صالح ابو جمیلة الأسدی النحاس مولاهم، ضعیف کذاب، کذاب، یضع الحدیث، روی عن ابی عبد الله وعن ابی الحسن– علیهما السلام –».(۴)

أقول: لیس لصفوان أیة روایة عن المفضل فی الکتب الأربعة إلّا هذه الروایة (۵) ومع ذلک کله فلم یثبت ضعفه، اما ما ذکره العلّامة فهو مأخوذ عن ابن الغضائری، والیک نص عبارته: «المفضل بن صالح ابو جمیلة الأسدی النحاس مولاهم، ضعیف کذاب یضع الحدیث». وقد ذکرنا انه لا اعتبار بتضعیفاته وتعدیلاته، لعدم استناده فیهما إلی السماع بل إلی قراءة المتون کما مر غیر مرة.

واما ما ذکره النجاشی فمن القریب جداً ان تضعیفه لأجل الاعتقاد فیه

---

۱ . الکافی: ۶ / ۵۳۱ کتاب الزی والتجمل، باب النوادر، الحدیث ۷.

۲ . رجال الشیخ: ۳۱۵.

۳ . رجال النجاشی: الرقم ۳۳۲.

۴ . الخلاصة: ۲۵۸ .

۵ . معجم رجال الحديث: ۱۱ / ۴۳۱.

(۲۵۶)

بـالغلو، فصـار ذلـک الاعتقـاد مبـدأً للتضـعيف، ومن تتبع رجـاله يقف على ان النجاشـی متأثر جـداً بطريقـة ابن الغضائری ، وان بعض تضعيفاته أو كثيراً منها إذا لم يذكر لها وجهاً، كان لاعتقاد الغلو فی الراوی، وقد عرفت عند البحث عن كتاب ابن الغضائری ان مفهوم الغلو لم يكن محدوداً آنذاک، حتی يعرف به الغالی من المقصر.

وهذا الاحتمال وان لم يكن له دليل، إلّا انه مظنون لمن راجع رجال النجاشی. وعلی ذلک فلا يعد تضعيفه نقضاً للقاعدة التی استنبطها الأصحاب من طريقة هؤلاء الثقات، والتزامهم بانهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة.

۴ ـ عبـد الله بن خداش المنقری: روی الكلينی عن ابی علی الأشـعری ; عن محمد بن عبد الجبار، عن صـفوان، عن عبد الله بن خداش المنقری انه سأل ابا الحسن – عليه السلام –عن رجل مات وترک ابنته وأخاه، قال: المال للابنة (۱).

قال النجاشـی: «عبـد الله بن خـداش، ابو خـداش المهری ضـعيف جـداً، وفی مذهبه ارتفاع، له كتاب أخبرناه ابن شاذان، عن أحمد بن محمد بن يحيی قال حدثنا ابی، قال حدثنا سلمة بن الخطاب عنه بكتابه» (۲).

اقول: ان النجاشـی وان ضعفه، لكن تضعيفه بقرينة قوله «وفی مذهبه ارتفاع» لأجل اعتقاده بأنه غال، لا لانه ليس بصدوق. والظاهر كما عرفت ان النجاشی كان متأثراً بابن الغضائری فی تضعيف الراوی فی بعض الأحيان لأجل كونه راوياً لبعض ما يتراءی منه الغلوّ، حسب عقيدة النجاشی وزميله ابن الغضائری ، مثل ذلک لا يمكن الاعتماد عليه.

---

۱ . الكـافی: ج ۷ كتاب المواريث باب ميراث الولـد، الحـديث ۴، ومسـتدرک الوسائل الجزء ۱۷، الباب ۵ من ابواب ميراث الابـوين، الحديث ۲.

۲ . رجال النجاشی: الرقم ۶۰۴.

(۲۵۷)

أضف إلی ذلک أن الكشی نقل وثاقته عن عبدالله بن أبی عبدالله، محمد بن خالد الطيالسی، فتوثيقه ممّا يعتنی به. قال الكشی: «محمد بن مسـعود، قال أبو محمـد عبدالله بن محمد بن خالد: (۱) أبو خـداش، عبدالله بن خداش المهری. ومهرة: محلَّة بالبصـرة وهو ثقة» ثم نقل عنه أنه كان يقول: «ما صافحت ذمّياً قطّ، ولا دخلت بيت ذمّی، ولا شربت دوءً قط، ولا افتصدت ولا تركت غسل يوم الجمعة قطّ، ولا دخلت علی وال قطّ، ولا دخلت علی قاض قطّ».

وقد اختلف ضـبط اسم والده، والمشـهور هو بالدال كما فی مواضع من رجال الشـيخ فی اصـحاب الكاظم وأصـحاب الجواد – عليهما السـلام –، فضبطه بأبی خداش المهری البصری، ولكن ابن داود ذكر أنه رأی فی كتاب الرجال للشيخ بخطّه فی رجال الصادق – عليه السلام –عبدالله بن خداش البصری.

ثم الظاهر أن المنقری هو تصـحيف المهری. وقـد قال الفيض – قـدس سره –فی هامش الوافی: «الصـحيح المهری ـ بفتح الميم والهاء الساكنة قبل الراء ـ مكان المنقری».

۵ـ معلّی بن خنيس: وقـد روی عنه صـفوان علی ما فی فهرست الشـيخ فی ترجمة معلّی. قال: «معلّی بن خنيس يكنّی أبا عثمان الأحول له كتاب، أخبرنا به جماعة عن أبی جعفر ابن بابويه، عن ابن الوليد، عن الصـفار، عن أحمد بن محمد، عن أبيه عن صـفوان، عنه»(۲).

والاجابة عن هذا النقض واضحة.

أما أولاً: فقـد مرَّ أن المعلی بن خنيس ثقـة، وما اُثير حوله من الشـبهات ليست بتامَّة، وكفی بـذلک ما نقله الشـيخ فی «الغيبة» فی حقّه،

یقول:

---

۱ . المراد منه ابو العباس الطیالسی وقد یکنی بابی محمد فلا تغفل.

۲ . الفهرست: الرقم ۷۲۱.

(۲۵۸)

«وکـان معلّی من قـوّام ابی عبـدالله – علیه السـلام –وإنمـا قتله داود بن علی بسـببه، وکـان محموداً عنـده، ومضـی علی منهـاجه، وأمره مشـهور، فروی عن ابی بصـیر قال: لمّا قتل داود بن علی «المعلی بن خنیس»، فصلبه، عظم ذلک علی ابی عبدالله – علیه السلام –واشتدّ علیه وقـال له: یا داود، علی ما قتلت مولای وقیّمی فی مالی وعلی عیالی؟ والله إنه لأوجه عنـد الله منک... فی حـدیث طویل. وفی خبر آخر أنه قال: أما والله لقد دخل الجنة»(۱).

وثانیاً: إن المعلی قتل قبل ثلاث وثلاثین ومائة، کما مرَّ فی بحث مشایخ ابن ابی عمیر، وصـفوان بن یحیی ممَّن توفی عام ۲۱۰، فکیف یمکن له أن ینقـل عنه، مع ان بین الوفاتین ۷۷ سـنة فما زاد، ولم یکن صـفوان من المعمرین الذین عاشوا إلی مائة وأزید، ولذلک ان من القریب سـقوط الواسـطة بین صـفوان ومعلی بن خنیس. ویشـهد علی ذلک قول النجاشی فی ترجمة معلی بن خنیس: «له کتاب.... أخبرنا أبو عبـدالله بن شاذان، قال: حـدثنا علی بن حاتم، قال: حـدثنا محمـد بن عبدالله بن جعفر، عن أبیه، عن أیوب ، عن صـفوان بن یحیی، عن أبی عثمان معلی بن زید الاحول، عن معلی بن خنیس بکتابه»(۲).

فیظهر من ذلک أن ما نقلناه آنفاً من الفهرست هو ترجمة معلی بن عثمان (او ابن زید) الاحول، لا معلی بن خنیس والنسخة محرّفة لما عرفت من بُعد روایة صـفوان عن معلی بن خنیس أولاً، ولأن «أبا عثمان» کنیة معلی بن عثمان (أو ابن زید) کما ذکر النجاشی والشیخ نفسه فی رجاله ثانیاً.

إلی هنا وقفت علی حال النقوض المتوجهة إلی الضابطة التی نقلها الشیخ

---

۱ . الغیبة: ۲۱۰ (طبعة النجف)، ولاحظ ما ورد حول قتله من الروایات فی تنقیح المقال الجزء الثالث، الصفحة ۲۳۰.

۲ . رجال النجاشی: الرقم ۱۱۱۵.

(۲۵۹)

فی حقّ الفقهـاء الثلاثـة ولیس النقض منحصـراً بما ذکره صاحب «معجم رجال الحـدیث» أو مؤلف «مشایـخ الثقات» بل هناک نقوض اُخر یعرف الجواب عنها بالاحاطة بما ذکرناه. وإلیک الکلام فی أحوال البزنطی الشیخ الثالث، الذی لا یروی ولا یرسل إلّا عن ثقة.

۳ـ أحمد بن محمد بن عمرو بن أبی نصر البزنطی (المتوف)

۳ـ أحمد بن محمد بن عمرو بن أبی نصر البزنطی (المتوفّی عام ۲۲۱ هـ)

قال النجاشـی: «أحمد بن محمد بن عمرو بن أبی نصر زید، مولی السکون، أبو جعفر، المعروف بالبزنطی، کوفی لقی الرضا وأبا جعفر – علیهما السـلام –، وکان عظیم المنزلة عندهما وله کتب منها: الجامع قرأناه علی أبی عبدالله الحسـین بن عبیدالله، قال: قرأته علی أبی غالب أحمد بن محمد الزراری، قال حدثنی به خال أبی محمد بن جعفر، وعمّ أبی علی بن سـلیمان قالا: حدثنا محمد بن الحسـین بن أبی الخطاب عنه به. وکتاب النوادر ـ إلی أن قال: ـ ومات أحمـد بن محمـد سـنة إحدی وعشـرین ومائتین بعد وفاة الحسن بن علی بن فضال بثمانیة أشهر. ذکر محمد بن عیسی بن عبید أنه سمع منه سنة عشرة ومائتین»(۱) والبزنطی أحد الفقهاء الثلاثة الذین ادّعی الشیخ أنهم لا یروون ولا یرسـلون إلّا عن ثقة. وقد جاء فی الکتب الاربعة فی أسـناد روایات تبلغ زهاء ۷۸۸ مورداً، وقد أنهی صاحب «معجم

رجال الحـديث» مشايخه فى الكتب الاربعة وغيرها فبلغ ۱۱۵ شيخاً، والثقات منهم ۵۳ شيخاً، والباقى إما مهمل أو مجهول، وقليل منهم مضعف نظراء.

۱ـ المفضَّل بـن صالـح: روى الكلينى عـن على بـن إبراهيم، عن أبيه، عن أحمـد بن أبى نصـر وابن محبـوب، جميعـاً عن المفضـل بن صالح، عن

---

۱ . رجال النجاشى: الرقم ۱۸۰.

(۲۶۰)

محمد بن مروان قال: سـمعت أبا عبدالله – عليه السـلام –يقول: كنت مع أبى فى الحجر فبينما هو قائم يصـلى إذا أتاه رجل فجلس اليه فلمّا انصرف، سلّم عليه ثم قال: إنى أسألك عن ثلاثة أشياء لا يعلمها إلاّ أنت ورجل آخر، قال: ما هى... (۱).

وقد تعرَّفت على حال هذا النقض عند البحث عن مشايخ صفوان فلا نعيد.

۲ـ حسن بن على بن أبى حمزة: روى الشـيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن أبى نصر، عن الحسن بن على بن أبى حمزة، عن أبى الحسن– عليه السلام –قال: قلت له: إن أبى هلك وترك جاريتين... (۲).

وفيه أولاً: إن على بن أبى حمزة ونجله الحسن ومعاصـرهما زياد بن مروان القنـدى، ابتلوا بالشَّتم والطعن واللعن، لـذهابهم إلى الوقف، ولكنه كان راجعاً إلى اعتقادهم الفاسد، ولا ينافى وثاقتهم الروائية.

وثانياً: إن هناك روايات تدلّ على رجوع الوالد والولد عن الوقف وصـيرورتهما مستبصـرين، وقد نقلا النصّ على إمامة الإمام الرضا – عليه السـلام –ومنها هـذه الروايـة ; فترى انّ النَّجل يذهبالى الإمام الرضا – عليه السـلام –يسأله عن مسألة شـرعية راجعة إلى تركة أبيه، ولولا اعتقاده لما كان لسؤاله معنى، وقـد عرفت بعض هـذه الروايات عنـد البحث عن النّقوض المتوجّهة إلى مشايخ ابن أبى عمير، فلا نعيد.

۳ـ عبـدالله بـن محمـد الشـامى: روى الكلينى عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن أحمـد بن محمـد بن أبى نصـر، عن عبـدالله بن محمد الشامى، عن

---

۱ . الكافى: ج ۴، كتاب الحج، باب بدء البيت والطواف، الحديث ۲.

۲ . التهذيب: ۸ / ۲۶۲ باب التدبير، الحديث ۹۵۳.

(۲۶۱)

حسين بن حنظلة، عن أحدهما – عليهما السلام –قال: أكل الكباب يذهب بالحمى (۱).

وروى أيضاً عن عدة من اصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن ابى نصر، عن عبد اللَّه بن محمد الشامى، عن الحسين بن حنظلة قال: الدباء يزيد فى الدماغ (۲).

وروى البرقى فى المحـاسن بسـنده عن أحمـد بن محمـد بن ابى نصـر، عن عبـد اللَّه بن محمـد الشـامى، عن الحسـين بن حنظلـة، عن احدهما – عليهما السلام –قال: السمك يذيب الجسد (۳).

اما وجه النقض فان عبـداللَّه بن محمـد، من رجال كتاب «نوادر الحكمـة» وقـد ضـعف عـدة من رجالها، وذكرها النجاشـى فى ترجمة مؤلفها، منهم عبـد اللَّه بن محمـد الشامى، واليك نص النجاشـى فى ترجمـة محمـد بن أحمد بن يحيى الأشـعرى القمى: «كان ثقة فى الحديث إلاّ ان اصـحابنا قالوا: كان يروى عن الضـعفاء ويعتمد المراسيل، ولا يبالى عمن أخذ، وما عليه فى نفسه مطعن فى شىء وكان محمـد بن الحسن بن الوليـد يسـتثنى من رواية محمد بن أحمد بن يحيى، ما رواه عن موسـى بن محمد الهمدانى ـ إلى ان قال: او عبد

الله بن محمد الشامی، او عبد الله بن أحمد الرازی...»(۴).

اقول: ان عبـد اللَّه بن محمد الشامی، الذی یروی عنه محمد بن أحمد بن یحیی صاحب «نوادر الحکمهٔ» غیر عبد اللَّه بن محمد الشامی الذی یروی عنه البزنطی، فان الأول شیخ صاحب النوادر وتلمیذ أحمد بن محمد بن

---

۱ . الکافی: ج ۶ کتاب الاطعمهٔ باب الشواء والکباب، الحدیث ۴.

۲ . الکافی: ۶ / ۳۷۱ کتاب الاطعمهٔ باب القرع، الحدیث ۴.

۳ . المحاسن: ۴۷۶، الحدیث ۴۸۳.

۴ . رجال النجاشی: الرقم ۹۳۹.

(۲۶۲)

عیسـی قال الشـیخ: «عبـد الله بن محمـد یکنی ابا محمـد الشامی الدمشـقی یروی عن أحمـد بن محمـد بن عیسـی وغیره من اصـحاب العسکری – علیه السلام –» وقال فی فصل من لم یرو عنهم – علیهم السلام –: «عبد الله بن محمد الشامی روی عنه محمد بن أحمد بن یحیی» وهذا هو الذی استثناه ابن الولید من روایات کتاب «نوادر الحکمهٔ».

واما عبـد الله بن محمد الشامی الذی یروی عنه أحمد بن محمد بن ابی نصـر البزنطی، فهو متقدم علی سـمیّه بواسـطتین: ۱ ـ أحمد بن محمد بنعیسی ۲ ـ أحمـد بن محمـد بن ابی نصـر البزنطی، وذلک لأن ابن عیسـی یروی کثیراً عن البزنطی، وهو یروی عن عبد الله بن محمد الشامی، فلا یمکن ان یکونا شخصاً واحداً.

وبعبـارهٔ اخری ;تـوفی مؤلـف النوادر حوالی ۲۹۰، وتوفی أحمـد بن محمـد بن عیسـی بعد ۲۷۴، أو بعـد ۲۸۰، وتوفی الـبزنطی ۲۲۱، فکیف یمکن ان یروی صـاحب «نوادر الحکمـهٔ» عن شـیخ البزنطی وهو عبـد الله بن محمـد الشامی. ومنشأ الاشـتباه اتحاد الراویین فی الاسم والنسبهٔ.

ولأجـل ان یقف القـارىء علی تعـددهما ذاتـاً وطبقـهٔ، فلیلاحـظ مـا رواه الصـدوق فی عیون اخبار الرضا باب النص علی الرضا – علیه السـلام –قال: حدثنا ابی ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الولید، وأحمد بن محمد بن یحیی العطار، ومحمد بن علی ماجیلویه ـ رضـی اللَّه عنهم ـ قالوا حـدثنا محمد بن یحیی العطار، عن محمد بن أحمد بن یحیی بن عمران الأشـعری (مؤلف نوادر الحکمهٔ) عن عبد الله بن محمد الشامی، عن الحسن بن موسـی الخشاب، عن علی بن أسـباط، عن الحسین مولی ابی عبدالله – علیه السلام –... (۱). تری فیه ان عبد الله بن محمد الشامی یروی عن علی

---

۱ . عیون اخبار الرضا: ۱۶ ، الطبعهٔ الحجریهٔ.

(۲۶۳)

بن اسـباط بواسـطهٔ، وکان علی بن اسـباط معاصـراً لعلی بن مهزیار، وقد دارت بینهما رسائل، وعلی بن مهزیار متأخر عن البزنطی (۱). ولیسـا فی طبقـهٔ واحـدهٔ، فکیف یمکن ان یکون الشـامی الـذی هو شـیخ صاحب النوادر، شـیخاً للبزنطی؟ ولأجل ذلک یحکم بتعـدد الراویین.

۴ ـ عبد الرحمن بن سالم: روی الشـیخ بإسـناده عن أحمد بن محمد بن ابی نصر، عن عبد الرحمن بن سالم، عن اسحاق بن عمار قال: قلت لأبی عبدالله – علیه السلام –: أخبرنی عن أفضل المواقیت فی صلاهٔ الفجر... (۲).

وروی ایضاً بهذا السند عن عبد الرحمن بن سالم، عن مفضل بن عمر قال: قلت لأبی عبد الله – علیه السلام –جعلت فداک ما تقول فی المرأهٔ تکون فی السفر مع الرجال لیس فیهم لها ذو محرم... (۳).

وروی أیضاً عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن عبد الرحمن بن سالم، عن مفضل بن عمر قال: قلت لأبی عبد الله – علیه السلام –: من غسل فاطمهٔ – علیها السلام –؟... (۴).

اقول: ویروی عنه ابن ابی عمیر أیضاً. روی الکلینی عن علی بن إبراهیم عن ابیه، عن ابن ابی عمیر، عن عبد الرحمن بن سالم، عن ابیه،

---

۱ . توفی ابن مهزیار فی ایام إمامهٔ الإمام الحسن العسکری– علیه السلام –، روی الکلینی مکاتبته عنه فی الحج لاحظ ج ۴، الصفحهٔ ۳۰ باب بلا عنوان بعد باب الحج عن المخالف، وقد تقلد الإمام العسکری – علیه السلام –الإمامهٔ بعد وفاهٔ ابیه عام ۲۵۴ هـ وعلی ذلک یکون موت ابن مهزیار حوالی تلک السنهٔ.

۲ . الوسائل: ج ۱ باب ۴ من ابواب الوضوء، الحدیث ۴.

۳ . الوسائل: ج ۲ باب ۲۲ من ابواب غسل المیت، الحدیث ۱.

۴ . الوسائل: ج ۲ باب ۲۴ من ابواب غسل المیت الحدیث ۶ والظاهر سقوط الواسطهٔ بین أحمد بن محمد بن عیسی، وعبد الرحمن بن سالم وهو أحمد بن محمد بن ابی نصر، کما فی الاستبصار الرقم (۷۳۰) ویشهد بذلک السندان السابقان.

(۲۶۴)

عن ابی جعفر – علیه السلام –قال: قلت له: هل یکره الجماع فی وقت من الأوقات وان کان حلالاً؟... (۱).

وقع بعنوان «عبد الرحمن بن سالم» فی اسناد ثلاث وعشرین روایهٔ، فهو یروی عن ابی بصیر وابیه، واسحاق بن عمار، والمفضل بن عمر، وروی عنه ابن ابی عمیر، وابن ابی نصر، والحسن بن ظریف، وسهل بن زیاد، ومحمد بن أسلم وغیرهم.

قال النجاشی: «عبد الرحمن بن سالم بن عبد الرحمن الکوفی العطار ـ وکان سالم بیاع المصاحف ـ وعبد الرحمن اخو عبد الحمید بن سالم، له کتاب» ثم ذکر سنده الیه (۲). وعده الشیخ فی رجاله من اصحاب الصادق – علیه السلام –کما عده البرقی من اصحابه (۳).

ولم یضعفه إلّا ابن الغضائری وقال: «روی عن ابی بصیر، ضعیف» ومن المعلوم ان تضعیفاته غیر موثوق بها، لما أوضحنا حالها.

حصیلهٔ البحث: قد تعرفت علی النقوض المتوجهـهٔ إلی الضابطهٔ من جانب المحقق مؤلف «معجم رجال الحدیث» والفاضل المعاصر مؤلف «مشایخ الثقات» وان شیئاً منها لا یصلح لأن یکون نقضاً للقاعدهٔ، وذلک لجهات شتی نشیر الیها:

۱ ـ ان شیئاً منها من هؤلاء الضعاف لم یکونوا مشایخ للثقات، بل کانوا أعدالهم وأقرانهم، وانما توهمت الروایهٔ عنهم بسبب وجود «عن» مکان «الواو»، فتصحیف العاطف بحرف الجر، صار سبباً لأوهام کثیرهٔ. وقد نبه

---

۱ . الکافی: ۵ / ۴۹۷، کتاب النکاح باب الاوقات التی یکره فیها الباه.

۲ . رجال النجاشی: الرقم ۶۲۹.

۳ . رجال الشیخ: الرقم ۷۱۱.

(۲۶۵)

علی هذه القاعدهٔ صاحب «منتقی الجمان» کما أوضحناه فتصور العدیل استاذاً لهم.

۲ ـ ان کثیراً ممن اتهم بالضعف، مضعفون من حیث المذهب والعقیدهٔ، لا من حیث الروایهٔ، وهذا لا یخالف وثاقتهم وصدقهم فی الحدیث. وقد وقفت فی کلام الشیخ علی ان المراد من الثقات هم الموثوق بهم من حیث الروایهٔ والحدیث لا المذهب، وبعبارهٔ اخری کانوا ملتزمین بالنقل عن الثقات سواء کانوا إمامیین أم غیرهم.

۳ ـ ان منشأ بعض النقوض هو الاشتراک فی الاسم بین المضعف وغیره، کما مر نظیره فی عبد الله بن محمد الشامی.

۴ ـ ان بعض من اتهم بالضعف لم یثبت ضعفهم أوّلاً، ومعارض بتعدیل الآخرین ثانیاً. وعلی ضوء ما تقدم، تقدر علی الاجابهٔ عن کثیر

من النقوض المتوجهة إلى الضابطة، التى ربما تبلغ خمسة واربعين نقضاً. وأغلبها مستند إلى سقم النسخ وعدم إتقانها.

نعم من كـان له إلمـام بطبقات الرواة، وميز الشـيخ عن التلميـذ، يقف على كثير من الاشـتباهات الواردة فى الاسـناد التى لم تقابل على النسخ الصحيحة.

فابتلاؤنا بكثير من هذهالاشـتباهات وليـد التقصـير فى دراسـة الحـديث، وعدم معرفتنا بأحوال الرواة، وطبقاتهم ومشايخهم وتلاميذهم، وفقدان النسخ الصَّحيحة.

محاولة للاجابة عن النقوض

محاولة للاجابة عن النقوض

ان هنا محاولة للاجابة عن هذه النقوض لا بأس بطرحها، وهى:

ان شهادة الشيخ فى المقام لا تقصر عن شهادة ابن قولويه وعلى بن

(۲۶۶)

إبراهيم فى أول كتابيهمـا بأنهمـا لا يرويان فيهما إلّا عن ثقـة. فكما انه يجب الاخـذ بشـهادتهما مطلقاً، إلّا إذا عارضـها تنصـيص آخر، وعنـد التعارض اما ان يتوقف، او يؤخذ بالثانى لو ثبت رجحانه، فهكذا المقام يؤخذ بهذه الشـهادة إلّا إذا ثبت خلافها، او تعارضت مع نصّ اخر، فكما ان ثبوت الخلاف فى مورد شهادة ابن قولويه وعلى بن إبراهيم، لا يضر بالاخذ بقولهما فى غير مورده فهكذا المقام.

وجه ذلك ان الشهادة الاجمالية فى هذه المقامات تنحل إلى شهادات حسب عدد الرواة، فالتعارض او ثبوت الخلاف فى موارد خاصة يوجب عدم الأخذ بها فى الموارد التى ثبت خلافها دون ما لم يثبت، وقد اورد على هذه المحاولة بوجهين:

الوجه الأول: ان هذا الجواب انما يتم لو كانت الشـهادة منتهية إلى نفس هؤلاء الثلاثة، بأن كانوا مصـرحين بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة فعند ذلك تؤخذ بشـهادتهم إلّا فى صورة التعارض او ثبوت الخلاف، اما إذا كانت الشـهادة مسـتندة إلى نفس الشيخ، بأن يشـهد هو – قدس سـره –بأن هؤلاء المشايخ لا يروون ولا يرسـلون إلّا عن ثقة، فعندئذ يكون الوقوف على مشايخ لهم مضعفين بنفس الشيخ، موجباً لسقوط هذه الشهادة عن الاعتبار فلا يبقى لها وثوق.

والفرق بين كون الشـهادة منتهيـة إلى نفس الأقطاب الثلاثـة، وكونها منتهيـة إلى نفس الشـيخ واضـح، إذ لو كانت الشـهادة منتهية إلى نفس المشايـخ، يكون معناه انهم شـهدوا على انهم ما كانوا يروون ولا يرسـلون إلّا عن ثقـة عنـدهم. فاذا تبين الخلاف، او تعارض مع تنصـيص اخر، يحمل على انه صدر اشتباهاً من هؤلاء فى هذه الموارد المتبينة، فحسبوا غير الثقة ثقة فرووا عنه. وهذا لا يضر بالاخذ بها فى غير تلك الموارد وكم له من نظائر فى عالم الشهادات.

(۲۶۷)

واما إذا كانت الشـهادة منتهيـة إلى نفس الشـيخ، وكانت شـهادته على انهم لا يروون ولا يرسـلون إلّا عن ثقـة، مبنية على اسـتقرائه فى مشايخهم، فلا تعتدّ بها إذا تبين الخلاف، واعلم انهم يروون عن غير الثقة أيضاً، إذ عندئذ يتبين ان اسـتقراء الشـيخ كان اسـتقراء ناقصـاً غير مفيد لامكان انتزاع الضابطة الكلية، فلا يصح الأخذ بها لبطلان اساسها.

هـذا ما يرومه معجم رجال الحـديث. وان كانت العبارة غير وافيـة بهـذا التقرير، ولكن الإجابـة عن هـذا الاشـكال ممكنة بعد الدقة فى عبـارة «العـدة». لأـن الظاهر من عبارة الشـيخ هو اسـتكشاف الطائفـة التزامهم بأنهم ما كانوا يروون ولا يرسـلون إلّا عن ثقـة، على وجه كانت القضـية مشـهورة فى الأوساط العلمية قبل زمن الشيخ إلى ان انتهت اليه، فعند ذاك يكون الشيخ حاكياً لهذا الاستكشاف، لا انه هو الـذى كشف ذلـك، وادعى الإجمـاع عليه. ألاـ ترى انه يقول: «سوت الطائفـة بين ما يرويه هؤلاء وغيرهم من الثقات الـذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عمن يوثق به».

فالطائفة التی سوت بین ما یرویه هؤلاء هی التی کشفت هذا الالتزام عنها وعرفها الشیخ، وبذلک یسقط الاشکال عن الصلاحیة، لانه کان مبنیاً علی ان الشیخ هو الذی کشف الضابطة عن طریق الاستقراء، وبالعثور علی مشایخ ضعفهم الشیخ نفسه فی کتبه، یکون ذلک دلیلاً علی نقصان الاستقراء.

ولکنک عرفت ان احتمال کون الشیخ هو المستکشف، فضلاً عن کون استکشافه مبنیاً علی الاستقراء، أمر لا توافقه عبارة «العدة». وعلی ذلک یؤخذ بهذه الشهادة، ویحکم بوثاقة مشایخهم عامة، وان لم یذکروا فی الکتب الرجالیة بشیء من الوثاقة والمدح .

الوجه الثانی: ربما یقال ان هذه المحاولة انما تنتج فی المسانید، فیحکم بوثاقة کل من جاء فیها إلّا من ثبت ضعفه. وأما المراسیل فلا تجری

(۲۶۸)

فیها، إذ من المحتمل أن تکون الواسطة هی من ثبت ضعفه فعندئذ لا یمکن الأخذ بها، لأنه یکون من قبیل التمسّک بالعام فی الشبهة المصداقیة(۱).

وأجاب عنه السید الشهید الصدر ـ رضوان الله علیه ـ علی أساس حساب الاحتمالات، وحاصله: أن الوسیط المجهول إذا افترضنا أنه مردّد بین جمیع مشایخ ابن أبی عمیر، وکان مجموع من روی عنه أربعمائة شخص، وکان ثابت الضعف منهم بشهادة أخری، لا یزیدون علی خمسة أو حوالی ذلک، فعندئذ یکون احتمال کون الوسیط المحذوف أحد الخمسة المضعفة ۸۰/۱، وإذا افترضنا أن ثابت الضعف من الاربعمائة هم عشرة، یکون احتمال کون الوسیط المحذوف منهم ۴۰/۱ ومثل هذا الاحتمال لا یضرّ بالاطمئنان الشخصی، ولیس العقلاء ملتزمین علی العمل والاتباع، إذا صاروا مطمئنین مائة بالمائة.

ثمَّ إنه – قدس سره –أورد علی ما أجاب به إشکالاً هذا حاصله: إن هذا الجواب إنما یتّم إذا کانت الاحتمالات الاربعمائة فی الوسیط المجهول، متساویة فی قیمتها الاحتمالیة، إذ حینئذ یصحّ أن یقال احتمال کونه أحد الخمسة المضعفین قیمة ۸۰/۱، وإذا فرضنا أن ثابت الضعف عشرة فی أربعمائة، کان احتمال کون الوسیط أحدهم ۴۰/۱، وأما إذا لم تکن الاحتمالات متساویة، وکانت هناک أمارة احتمالیة تزید من قیمة احتمال أن یکون الوسیط المجهول أحد الخمسة، فسوف یختلّ الحساب المذکور، ویمکن أن ندّعی وجود عامل احتمالی، یزید من قیمة هذا الاحتمال، وهو نفس کون ابن أبی عمیر یروی الروایة عن رجل او بعض اصحابه، ونحو ذلک من التعبیرات التی تعرب عن کون الراوی بدرجة من عدم الاعتناء، وعدم الوثوق بالروایة، یناسب أن یکون المرویّ عنه أحد أولئک الخمسة، وإلّا لما

---

۱ . معجم رجال الحدیث: ۱ / ۸۰، ومشایخ الثقات: ۴۱.

(۲۶۹)

کان وجه لترک اسمه والتکنیة عنه برجل ونحوه وعندئذ یختلّ الحساب المذکور ویکون المظنون کون المرویّ هو أحد الخمسة، لا أحد الباقین، فتنقلب المحاسبة المذکورة(۱).

ولا یخفی أن الجواب المذکور غیر واف لدفع الاشکال، وعلی فرض صحّته فالذی اُورد علیه غیر تامّ.

أما الأول، فلأن العقلاء فی الاُمور المهمّة، یحتاطون بأکثر من ذلک، فلا یأخذون بخبر یحتمل کذبه بنسبة ۸۰/۱ فلو علم العقلاء أن قنبلة تصیب بنایة من ثمانین بنایة، لا یقدمون علی السکنی فی أحدها، کما أنه لو وقفوا علی أن السیل سیجرف إحدی السیارات التی تبلغ العدد المذکور لا یجرأون علی رکوب أی منها، وهکذا غیر ذلک من الامور الخطیرة.

نعم الاُمور الحقیرة التی لا یهتمّ العقلاء باضرارها، ربّما یأخذون بخبر یحتمل صدقه حتی بأقل من النسبة المذکورة. والشریعة الالهیة من الامور المهمة، فلا یصحّ التساهل فیها، مثل ما یتساهل فی الاُمور غیر المهّمة.

ولأجل ذلک قلنا إن أصل الجواب غیر تامّ. اللّهم إلاّ أن یقال: إنَّ تسویغ الشارع العمل بمطلق قول الثقة، یکشف عن أنه اکتفی فی العمل بالشریعة، بالمراتب النازلة من الاطمئنان، وإلاّ لما سوَّغ العمل بقول الثقة علی وجه الاطلاق، ولیس قول کل ثقة مفیداً للدرجة العلیا من الاطمئنان.

وأما الثانی، وهو أن الاشکال غیر وارد علی فرض صحَّة الجواب، فلأن النجاشی یصرّح بأن وجه إرساله الروایات، هو أن اُخته دفنت کتبه فی حال استتاره، وکونه فی الحبس أربع سنین، فهلکت الکتب وقیل: بل ترکتها فی غرفة فسال علیها المطر فهلکت، فحدَّث من حفظه وممّا کان سلف له فی أیدی

---

۱ . مشایخ الثقات: ۴۴ ـ ۴۵.

(۲۷۰)

الناس، فلهذا أصحابنا یسکنون إلی مراسیله(۱).

وعلی هذا فقوله «عن رجل» وما شاکله، لأجل أنه نسی المرویّ عنه، وإلاّ لصرّح باسمه، لا کأنه بلغ من الضعف إلی درجة یأنف عن التصریح باسمه، حتی یستقرب بأنه من أحد الخمسة الضعاف.

نعم هاهنا محاولة لحجیّة مراسیله لو صحت لاطمأنّ الإنسان بأنّ الواسطة المحذوفة کانت من الثقات لا من الخمسة الضعاف .

وحاصلها أن التتبع یقضی بأن عدد روایاته عن الضعاف قلیل جدّاً بالنسبة إلی عدد روایاته عن الثقات، مثلاً إنه یروی عن أبی أیوب فی ثمانیة وخمسین مورداً، کما یروی عن ابن اذینة فی مائة واثنین وخمسین مورداً، ویروی عن حمّاد فی تسعمائة وخمسة وستّین مورداً، ویروی عن عبد الرحمن بن الحجّاج فی مائة وخمسة وثلاثین مورداً، کما یروی عن معاویة بن عمّار فی أربعمائة وثمانیة وأربعین مورداً، إلی غیر ذلک من المشایخ التی یقف علیها المتتبّع بالسبر فی روایاته.

وفی الوقت نفسه لا یروی عن بعض الضعاف إلاّ روایة او روایتین او ثلاثة، وقد عرفت عدد روایاته فی الکتب الاربعة عن هذه الضعاف.

فاذا کانت روایاته من الثقات أکثر بکثیر من روایاته عن الضعاف، یطمئن الانسان بأن الواسطة المحذوفة فی المراسیل هی من الثقات، لا من الضعاف. ولعلّ هذا القدر من الاطمئنان کاف فی رفع الاشکال.

نعم لمّا کانت مراسیله کثیرة مبسوطة فی أبواب الفقه، فلا جرم إن الانسان یذعن بأن بعض الوسائط المحذوفة فیها من الضعفاء.

---

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۸۸۷.

(۲۷۱)

ولکن مثل هذا العلم الاجمالی أشبه بالشبه غیر المحصورة، لا یترتب علیها أثر، کالعلم بأن بعض الاخبار الصحیحة غیر مطابق للواقع، ولا صادر عن المعصوم.

۳ ـ العصابة المشهورة بأنهم لا یروون إلاّ عن الثقات

۳ ـ العصابة المشهورة بأنهم لا یروون إلاّ عن الثقات

۳ ـ العصابة المشهورة بأنهم لا یروون إلاّ عن الثقات

* أحمد بن محمد بن عیسی.

* بنو فضال کلهم.

* جعفر بن بشير البجلى.

* محمد بن اسماعيل بن ميمون الزعفرانى.

* على بن الحسن الطاطرى.

* أحمد بن على النجاشى صاحب الرجال.

(۲۷۴)

(۲۷۵)

قد عرفت حقيقة الحال فى ابن أبى عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبى نصر البزنطى. هلمّ معى ندرس حال الباقين ممَّن قيل فى حقّهم إنهم لا يروون إلّا عن ثقة، وهم عبارة عن عدّة من أجلاء الاصحاب منهم:

ألف ـ أحمد بن محمد بن عيسى القمى

ألف ـ أحمد بن محمد بن عيسى القمى

لا شكّ أن أحمد بن محمد بن عيسى ثقة جليل وثَّقه النجاشى والشيخ، ونقل العلّامة فى خلاصته(۱) أنه أخرج أحمد بن محمد بن خالد البرقى القمى من قم لانه كان يروى عن الضعاف، لكنه أعاده اليها، معتذراً اليه، ولمّا توفى مشى أحمد بن محمد بن عيسى فى جنازته حافياً حاسراً ليبرء نفسه ممّا قذفه به وهذا يدلّ على أن أحمد بن محمد بن عيسى ما كان يروى عن الضِّعاف وإلّا لما أخرج سميّه ومعاصره من قم، فيعدّ هذا دليلًا على أنه لا يروى إلّا عن ثقة.

والظاهر بطلان هذا الاستنتاج، لأنه لم يخرج البرقى من قم لأجل روايته عن ضعيف او ضعيفين او ضعاف معدودين، بل لأجل أنه كان يكثر الرواية عن

---

۱ . الخلاصة: ۱۴، طبعة النجف. ونقل النجاشى فى فهرسه (الرقم: ۴۹۰) قريباً منه فى حق سهل بن زياد الآدمى، وان ابن عيسى اخرجه من قم وكان يشهد عليه بالغلو والكذب.

(۲۷۶)

الضعاف ويعتمد عليهم. قال الشيخ فى ترجمته: «وكان ثقة فى نفسه غير أنه أكثر الرواية عن الضعفاء واعتمد المراسيل»(۱) وقال العلّامة فى «الخلاصة»: «أصله كوفى ثقة غير أنه اكثر الرواية عن الضعفاء واعتمد المراسيل، قال ابن الغضائرى: طعن عليه القميون وليس الطعن فيه، إنما الطعن فيمن يروى عنه فانه كان لا يبالى عمَّن أخذ على طريقة أهل الاخبار».

والمتحصل من ذلك أن أحمد بن محمد بن عيسى أخذ على البرقى إكثار الرواية من الضعاف، وهو يدل على عدم اكثاره منها لا أنه لا يروى عن ضعيف قطّ.

أضف إلى ذلك أن أحمد بن محمد بن عيسى بنفسه روى عن عدَّة من الضعفاء نظراء:

۱ـ محمد بن سنان: روى الكلينى عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن سنان، عن اسماعيل بن جابر، عن أبى عبدالله – عليه السلام –قال: العلماء أمناء، والاتقياء حصون(۲).

ومحمد بن سنان هذا ممَّن ضعفه النجاشى وقال: «قال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد: إنه روى عن الرضا – عليه السلام –قال: وله مسائل عنه معروفة، وهو رجل ضعيف جدّاً لا يعوَّل عليه ولا يلتفت إلى ما تفرّد به، وقد ذكره ابو عمرو فى رجاله، قال أبو الحسن على بن محمد بن قتيبة النيشابورى قال: قال أبو محمد الفضل بن شاذان: لا اُحلّ لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان»(۳).

۲ـ على بن حديد: روى الكلينى عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن

۱ . فهرست الشیخ: الرقم ۵۵.

۲ . الکافی: ۱ / ۳۳ ، کتاب فضل العلم، الباب الثانی، الحدیث ۵ .

۳ . رجال النجاشی: الرقم ۸۸۸، ورجال الکشی: ۴۲۸.

(۲۷۷)

محمد بن عیسی، عن علی بن حدید، عن مرازم، عن أبی عبدالله – علیه السلام –قال: إن الله تبارک وتعالی أنزل فی القرآن تبیان کل شیء(۱).

وقد مضی أن علی بن حدید فی الضعاف.

۳ـ اسماعیل بن سهل: روی الکلینی عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن عیسی عن اسماعیل بن سهل، عن حماد، عن ربعی، عن ابی عبدالله – علیه السلام –قال: قال امیر المؤمنین – علیه السلام –: ان الندم علی الشر یدعو إلی ترکه (۲).

واسماعیل بن سهل هذا ضعفه النجاشی. قال: «اسماعیل بن سهل الدهقان ضعفه اصحابنا، له کتاب» (۳) وقال العلّامهٔ فی القسم الثانی من الخلاصهٔ وابن داود مثله(۴).

۴ـ بکر بن صالح: روی الکلینی عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن بکر بن صالح، عن الحسن بن علی، عن عبدالله بن إبراهیم، عن علی بن أبی علی اللهبی، عن أبی عبدالله – علیه السلام –قال: إن الله تبارک وتعالی لیعطی العبد من الثواب علی حسن الخلق کما یعطی المجاهد فی سبیل الله یغدو علیه ویروح(۵).

وبکر بن صالح هذا ممَّن ضعفه النجاشی. قال: «مولی بنی ضبَّهٔ روی عن أبی الحسن موسی – علیه السلام –، ضعیف له کتاب نوادر»(۶).

۱ . الکافی: ۱ / ۵۹ ، کتاب فضل العلم، باب الرد إلی الکتاب والسنهٔ، الحدیث ۲۱.

۲ . الکافی: ۲ / ۴۲۷ ، کتاب الایمان والکفر، باب الاعتراف بالذنوب، الحدیث ۷.

۳ . رجال النجاشی: الرقم ۵۶.

۴ . الخلاصهٔ: ۲۰۰، ورجال ابن داود: ۲۳۱، وذکراه فی القسم الثانی.

۵ . الکافی: ۲ / ۱۰۱ باب حسن الخلق، الحدیث ۱۲.

۶ . رجال النجاشی: الرقم ۲۷۶.

(۲۷۸)

وقال العلّامهٔ فی القسم الثانی من الخلاصهٔ: «بکر بن صالح الرازی مولی بنی ضبَّهٔ، وروی عن أبی الحسن الکاظم – علیه السلام –، ضعیف جدّاً کثیر التفرّد بالغرائب»(۱).

ب ـ بنو فضّال

ب ـ بنو فضّال

قد استدلّ علی وثاقهٔ کل من روی عنه بنو فضال بالحدیث التالی: روی الشیخ فی کتاب «الغیبهٔ» عن أبی محمد المحمدی قال: وقال أبو الحسین بن تمام: حدثنی عبدالله الکوفی خادم الشیخ الحسین بن روح (رضی الله عنه)قال: سئل الشیخ ـ یعنی أبا القاسم (رضی الله عنه)ـ عن کتب ابن ابی العزاقر(۲) بعد ما ذمّ وخرجت فیه اللعنهٔ، فقیل له: فکیف نعمل بکتبه وبیوتنا منها ملآی؟ فقال: أقول فیها ما قاله

أبو محمد الحسن بن علی – علیه السلام –وقد سئل عن کتب بنی فضال، فقالوا: کیف نعمل بکتبهم وبیوتنا منها ملآی؟ فقال ـ صلوات الله علیه ـ: خذوا بما رووا وذروا ما رأوا(۳).

وهذه الروایة ممّا استند الیه الشیخ الانصاری – رحمه الله –فی کتاب صلاته عند ما تعرض لروایة داود بن فرقد وقال: «روی الشیخ عن داود بن فرقد، عن بعض أصحابنا، عن أبی عبدالله – علیه السلام –قال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتی یمضی بمقدار ما یصلی المصلی أربع رکعات، فاذا مضی مقدار ذلک فقد دخل وقت الظهر والعصر... ـ ثم قال: وهذه الروایة وإن کانت مرسلة إلّا أن سندها إلی الحسن بن فضّال صحیح وبنو فضّال ممّن أُمروا بالأخذ بکتبهم ورواياتهم»(۴).

---

۱ . الخلاصة: ۲۰۷ ـ ۲۰۸.

۲ . هو محمد بن علی الشلمغانی المعروف بابن ابی العزاقر وقد خرج التوقیع بلعنه علی ید الشیخ ابی القاسم الحسین بن روح فی ذی الحجة من شهور سنة ۳۱۲ هـ، وله کتاب «التکلیف».

۳ . کتاب الغیبة للشیخ الطوسی: ۲۳۹، طبعة النجف.

۴ . صلاة الشیخ الانصاری: ۱.

(۲۷۹)

غیر أن الاستدلال بهذا الحدیث علی فرض صحة سنده قاصر، لأن المقصود من الجملة الواردة فی حقّ بنی فضال هو أن فساد العقیدة بعد الاستقامة لا یضرّ بحجیة الروایة المتقدمة علی الفساد، لا انه یؤخذ بکل روایاتهم ومراسیلهم ومسانیدهم من غیر أن یتفحص عمَّن یروون عنه، بل المراد أنه یجری علی بنی فضال الحکم الذی کان یجری علی سائر الرواة، فکما أنه یجب التفتیش عنهم حتی تتبیّن الثقة منهم عن غیرها فهکذا بنو فضال.

ج ـ جعفر بن بشیر

ج ـ جعفر بن بشیر

قد استدل المحدث النوری فی مستدرکه(۱) علی وثاقة کل من روی جعفر بن بشیر عنهم ومن رووا عنه بما ذکره النجاشی فی رجاله حیث قال: «جعفر بن بشیر البجلی الوشاء من زهاد اصحابنا وعبّادهم ونسّاکهم وکان ثقة وله مسجد بالکوفة ـ إلی أن قال: مات جعفر – رحمه الله –بالأبواء سنة ۲۰۸ هـ. کان أبو العباس بن نوح یقول: کان یلقّب فقحة العلم(۲) روی عن الثقات ورووا عنه، له کتاب المشیخة»(۳).

ولکن الظاهر أن العبارة غیر ظاهرة فی الحصر، بل المراد أن جعفر بن بشیر یروی عن الثقات کما تروی الثقات عنه، وأما إنه لا یروی عنه إلاّ ـ الثقات وهو لا ـ یروی إلاّ عنهم، فلا تفیده العبارة، کیف ومن المستبعد عادة أن لا یروی عنه إلاّ ثقة وهو خارج عن اختیاره، وأقصی ما تفیده العبارة أن القضیة غالبیة.

کیف وقد روی جعفر بن بشیر عن الضعیف أیضاً.

---

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۷۷، الفائدة العاشرة .

۲ . هکذا ضبطه فی الایضاح علی ما نقله قاموس الرجال والفقحة من النبت الزهرة، کما ضبطه فی الخلاصة: ۳۲، ورجال ابن داود بـ «قفة العلم».

۳ . رجال النجاشی: الرقم ۳۰۴.

(۲۸۰)

روی الشیخ عن محمد بن علی بن محبوب، عن محمد بن الحسین، عن جعفر بن بشیر، عن صالح بن الحکم قال: سألت أبا عبدالله – علیه السلام –عن الصلاة فی السفینة... إلی آخره(۱).

وصالح بن الحکم ممن ضعفه النجاشی وقال: «صالح بن الحکم النیلی الاحول، ضعیف»(۲) .

د ـ محمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی

د ـ محمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی

وقد قیل(۳) فی حقه ما قیل فی حقّ جعفر بن بشیر مستدلاً بما ذکره النجاشی فی حقه أیضاً حیث قال: «محمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی أبو عبدالله ثقة عین روی عن الثقات ورووا عنه ولقی أصحاب أبی عبدالله – علیه السلام –»(۴).

والمراد من هذه العبارة ما ذکرناه فی حقّ المتقّدم علیه.

هـ ـ علی بن الحسن الطاطری

هـ ـ علی بن الحسن الطاطری

قال الشیخ فی ترجمة الرجل: «کان واقفیاً شدید العناد فی مذهبه، صعب العصبیة علی ما خالفه من الإمامیة، وله کتب کثیرة فی نصرة مذهبه وله کتب فی الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم وبروایتهم فلأجل ذلک ذکرناها»(۵).

استدل بذیل کلام الشیخ من أن کل من روی علی بن الحسن الطاطری عنه فهو ثقة، لأن الشیخ شهد علی أنه روی کتبه عن الرجال الموثوق بهم

---

۱ . التهذیب: ۳ / ۲۹۶، باب الصلاة فی السفینة، الحدیث ۸۹۷ .

۲ . رجال النجاشی: الرقم ۵۳۳.

۳ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۷۷ ، الفائدة العاشرة.

۴ . رجال النجاشی: الرقم ۹۳۳.

۵ . فهرست الشیخ: ۱۱۸، الرقم ۳۹۲.

(۲۸۱)

وبروایتهم، ولکن غایة ما یستفاد من هذه العبارة ان الطاطری لا یروی فی کتبه إلّا عن ثقة، واما انه لا یروی مطلقاً إلّا عن ثقة فلا یدل علیه.

وعلی ذلک کلما بدأ الشیخ سند الحدیث باسم الطاطری فهو دلیل علی ان الروایة مأخوذة من کتبه الفقهیة فعندئذ فالسند صحیح إلی اخره، وهذا غیر القول بأنه لا یروی إلّا عن ثقة، حتی یحکم بصحة کل سند وقع فیه الطاطری إلی ان ینتهی إلی المعصوم، علی ان من المحتمل ان یکون کلام الشیخ محمولاً علی الغالب، فلاحظ کتابه واطمأن بوثاقة کثیر من رواة کتابه، فقال فی حقه ما قال، والله العالم .

نعم هذه التوثیقات فی حق هؤلاء الرجال، قرائن ظنیة علی وثاقة کل من یروون عنه ولو انضمت الیه القرائن الاخر ربما حصل الاطمئنان علی وثاقة المروی عنه، فلاحظ.

و ـ أحمد بن علی النجاشی صاحب الرجال

و ـ أحمد بن علی النجاشی صاحب الرجال

ان للشیخ ابی العباس أحمد بن علی بن أحمد بن العباس بن محمد بن عبدالله بن إبراهیم بن محمد بن عبدالله النجاشی مشایخ معروفین سنشیر الیهم، وجده النجاشی هو الذی ولی علی الأهواز وکتب إلی ابی عبدالله – علیه السلام –یسأله فکتب الإمام الیه رسالهٔ معروفهٔ بالرسالهٔ الأهوازیهٔ التی نقلها السید محیی الدین فی أربعینه والشهید الثانی فی کشف الریبهٔ مسنداً الیه (۱).

وقد تقدمت ترجمهٔ النجاشی عند البحث عن الاصول الرجالیهٔ.

ویظهر من الشیخ النجاشی ان کل مشایخه ثقات، بل یظهر جلالهٔ قدرهم وعلوّ رتبتهم فضلاً عن دخولهم فی زمرهٔ الثقات، وهذا ظاهر لمن لاحظ کلماته

---

۱ . رواها الشیخ الانصاری عند البحث عن الولایهٔ، لاحظ: الصفحهٔ ۶۰ من المکاسب طبعهٔ تبریز.

(۲۸۲)

فی احوال بعض مشایخه، والیک بعض ما قال فی حق مشایخه:

۱ ـ قال فی ترجمهٔ جعفر بن محمد بن مالک بن عیسی بن سابور:

«کوفی کان ضعیفاً فی الحدیث. قال أحمد بن الحسین: کان یضع الحدیث وضعاً، ویروی عن المجاهیل، وسمعت من قال: کان ایضاً فاسد المذهب والروایهٔ، ولا ـ ادری کیف روی عنه شیخنا النبیل الثقهٔ ابو علی ابن همام وشیخنا الجلیل الثقهٔ ابو غالب الزراری ـ رحمهماالله ـ ولیس هذا موضع ذکره» (۱).

وتعجبه من روایات شیخیه عن هذا الرجل قرینهٔ علی انه لم یکن یجوز لنفسه الروایهٔ عن غیر الثقهٔ فی الحدیث، والاعتماد فی النقل علی المنحرف الضعیف، ولکن التعجب من النقل عن واضع الحدیث لا ـ یدّل إلاّ ـ علی التحرز عن مثله لا ـ عن کل ضعیف کما هو المطلوب، وغایهٔ ما یمکن ان یقال انه کان محترزاً عن مثله لا عمن دونه من الضعفاء.

۲ ـ وقال فی ترجمهٔ أحمد بن محمد بن عبیدالله بن الحسن بن عیاش الجوهری: «کان سمع الحدیث فأکثر واضطرب فی اخر عمره... ، وذکر مصنفاته ثم قال: رأیت هذا الشیخ وکان صدیقاً لی ولوالدی وسمعت عنه شیئاً کثیراً ورأیت شیوخنا یضعفونه، فلم ارو عنه شیئاً وتجنبته وکان من اهل العلم والادب القوی وطیب الشعر وحسن الخط ـ رحمه الله وسامحه ـ ومات سنهٔ ۴۰۱ هـ» (۲).

۳ ـ وقال فی ترجمهٔ اسحاق بن الحسن بن بکران: «ابو الحسین العقرائی التمّار کثیر السماع ضعیف فی مذهبه، رأیته بالکوفهٔ وهو مجاور، وکان یروی کتاب الکلینی عنه، وکان فی هذا الوقت علواً فلم اسمع منه شیئاً، له کتاب الرد علی الغلاهٔ، وکتاب نفی السهو عن النبی، وکتاب عدد

---

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۳۱۳. ابو علی محمد بن همام البغدادی (المتوفّی عام ۳۳۳ هـ) وابو غالب الزراری هو مؤلف رسالهٔ ابی غالب (المتوفّی عام ۳۶۸ هـ) ویروی النجاشی عنهما مع الواسطهٔ، کیف وقد تولد النجاشی عام ۳۷۲ هـ ، کما تقدم.

۲ . رجال النجاشی: الرقم ۲۰۷.

(۲۸۳)

الائمهٔ» (۱).

۴ ـ وقال فی ترجمهٔ ابی المفضل محمد بن عبدالله بن محمد بن عبیدالله بن البهلول: «کان سافر فی طلب الحدیث عمره، اصله کوفی وکان فی أول امره ثبتاً، ثم خلط، ورأیت جل اصحابنا یغمزونه، له کتب ـ إلی ان قال: رأیت هذا الشیخ وسمعت منه کثیراً ثم توقفت

عن الروایهٔ عنه إلاّ بواسطهٔ بینی وبینه» (۲).

ولعل استثناء ما ترویه الواسطهٔ لاجل انها کانت تروی عنه حال الاستقامهٔ والثبت، والاعتماد علی الواسطهٔ بناء علی ان عدالته تمنع عن روایته عنه ما لیس کذلک، کذا وجّهه السید العلاّمهٔ الطباطبائی، ووجهه المحدّث النوری، بأن نقله بالواسطهٔ کان مجرد تورع واحتیاط عن اتهامه بالروایهٔ عن المتهمین ووقوعه فیه کما وقعوا فیه (۳).

۵ ـ وقال فی ترجمهٔ هبهٔ الله بن أحمد بن محمد الکاتب ابو نصر المعروف بابن برنیهٔ: «کان یذکر أنّ أُمّه ام کلثوم بنت ابی جعفر محمد بن عثمان العمری سمع حدیثاً کثیراً وکان یتعاطی الکلام ویحضر مجلس ابی الحسین ابن الشبیه العلوی الزیدی المذهب، فعمل له کتاباً وذکر ان الائمهٔ ثلاثهٔ عشر مع زید بن علی بن الحسین، واحتج بحدیث فی کتاب سلیم بن قیس الهلالی ان الائمهٔ اثنا عشر من ولد امیرالمؤمنین – علیه السلام –. له کتاب فی الإمامهٔ، وکتاب فی اخبار ابی عمرو وأبی جعفر العمریین، ورأیت ابا العباس ابن نوح قد عول علیه فی الحکایهٔ فی کتابه اخبار الوکلاء. وکان هذا الرجل کثیر الزیارات وآخر زیارهٔ حضرها معنا یوم الغدیر سنهٔ اربعمائهٔ بمشهد امیر المؤمنین– علیه السلام –» (۴).

---

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۱۷۸.

۲ . رجال النجاشی: الرقم ۱۰۵۹.

۳ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۰۴.

۴ . رجال النجاشی: الرقم ۱۱۸۵.

(۲۸۴)

قال المحدث النوری : «ولم یعتمد علیه فی کتابه، ولا ادخله فی طرقه إلی الاصول والکتب لمجرد تألیفه الکتاب المذکور. قال السید العلاّمهٔ الطباطبائی بعدما نقل ما ذکرناه: ویستفاد من ذلک کله غایهٔ احتراز النجاشی وتجنبه عن الضعفاء والمتهمین، ومنه یظهر اعتماده علی جمیع من روی عنه من المشایخ، ووثوقه بهم، وسلامهٔ مذاهبهم ورواياتهم عن الضعف والغمز، وان ما قیل فی ابی العباس ابن نوح (۱) من المذاهب الفاسدهٔ فی الاصول لا أصل له، وهذا أصل نافع فی الباب یجب ان یحفظ ویلحظ» (۲).

۶ ـ ونقل فی ترجمهٔ عبیدالله بن ابی زید أحمد المعروف بأبی طالب الأنباری ، عن شیخه الحسین بن عبیدالله قال: «قدم ابو طالب بغداد واجتهدت ان یمکننی اصحابنا من لقائه فاسمع منه فلم یفعلوا ذلک» (۳). وقال المتتبع المحدث النوری: «ان ذلک یدل علی امتناع علماء ذلک الوقت عن الروایهٔ عن الضعفاء وعدم تمکینهم الناس من الاخذ عنهم، وإلاّ لم یکن فی روایهٔ الثقتین الجلیلین عن ابن سابور (۴) غرابهٔ ولا للمنع من لقاء الانباری وجه، ویشهد لذلک قولهم(۵)فی مقام التضعیف: «یعتمد المراسیل ویروی عن الضعفاء والمجاهیل» فان هذا الکلام من قائله فی قوهٔ التوثیق لکل من یروی عنه وینبه علیه ایضاً قولهم (۶) ضعفه اصحابنا او غمز علیه اصحابنا او بعض

---

۱ . ابو العباس ابن نوح من مشایخ النجاشی.

۲ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۰۴ .

۳ . رجال النجاشی: الرقم ۶۱۷.

۴ . نقل ذلک فی ترجمهٔ جعفر بن مالک حیث تعجب النجاشی من نقل ابی علی ابن همام وابی غالب الزراری عنه.

(۵ . ۶) والظاهر افراد الضمیر فی الکل، لأن البحث فی النجاشی لا فی کل عالم رجالی، اللهم إلاّ ان یرید المحدث النوری بهذه العبارهٔ ان هذا المسلک لا یختص بالنجاشی، بل یعم کل من یعبر بهذه الالفاظ.

(۲۸۵)

اصحابنا من دون تعیین، إذ لولا الوثوق بالکل لما حسن هذا الاطلاق، بل وجب تعیین المضعف والغامز او التنبیه علی انه من الثقات. ویدل علی ذلک اعتذارهم عن الروایهٔ عن الطاطریین وبنی فضال وامثالهم من الفطحیهٔ والواقفهٔ وغیرهم، بعمل الاصحاب برواياتهم، لکونهم ثقات فی النقل، وعن ذکر ابن عقدهٔ (مع انه من الزیدیهٔ) باختلاطه بأصحابنا وعظم محله وثقته وأمانته، وکذا اعتذار النجاشی عن ذکره لمن لا یعتمد علیه، بالتزامه لذکر من صنف من اصحابنا او المنتمین الیهم، ذکر ذلک فی ترجمهٔ محمد بن عبد الملک والمفضل بن عمر» (۱).

وهذه الکلمات من الشیخ النجاشی تعرفنا بطریقته وانه کان ملتزماً بأن لا یروی إلّا عن ثقهٔ، ولأجل ذلک یمکن أن یقال، بل یجب ان یقال: إن عامّهٔ مشایخه ثقات إلّا من صرح بضعفه.

وقد استخرج المحدّث النوری مشایخه فی المستدرک فبلغ اثنین وثلاثین ونقله العلّامهٔ المامقانی فی خاتمهٔ التنقیح (۲). ونحن نذکر مشایخه علی ما جمعه واستخراجه المحدث النوری ـ شکرالله سعیه ـ

مشایخ النجاشی کما استخرجهم النوری

مشایخ النجاشی کما استخرجهم النوری

۱ ـ الشیخ المفید وهو المراد بقوله: شیخنا ابو عبدالله.

۲ ـ ابو الفرج الکاتب محمد بن علی بن یعقوب بن اسحاق بن ابی قرهٔ القنائی، الذی وثقه فی الکتاب واثنی علیه.

۳ ـ ابو عبدالله محمد بن علی بن شاذان القزوینی، الذی اکثر روایاته عن أحمد بن محمد بن یحیی العطار.

---

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۰۴.

۲ . تنقیح المقال: ۲ / ۹۰.

(۲۸۶)

۴ ـ ابو الحسن محمد بن أحمد بن علی بن الحسن بن شاذان الفامی القمّی.

۵ ـ القاضی ابو الحسین محمد بن عثمان بن الحسن النصیبی.

۶ ـ محمد بن جعفر الأدیب وقد یعبّر عنه بـ«المؤدب» و«القمی» و«التمیمی» و«النحوی».

۷ ـ ابو العباس أحمد بن علی بن العباس بن نوح السیرافی الذی صرح بأنه شیخه ومستنده ومن استفاد منه.

۸ ـ ابو الحسن أحمد بن محمد بن عمران بن موسی بن الجراح المعروف بابن الجندی.

۹ ـ ابو عبدالله أحمد بن عبد الواحد بن أحمد البزاز.

۱۰ـ ابو الحسین أحمد بن الحسین بن عبیدالله الغضائری المعروف.

۱۱ ـ أحمد بن محمد بن عبدالله الجعفی، الذی یروی غالباً عن أحمد بن محمد بن عقدهٔ الحافظ.

۱۲ ـ ابو الحسن أحمد بن محمد بن موسی الاهوازی المعروف بابن الصلت الذی هو من مشایخ الشیخ.

۱۳ ـ والده علی بن أحمد بن علی بن العباس النجاشی.

۱۴ ـ ابو الحسین علی بن أحمد بن ابی جید القمی.

۱۵ ـ ابو القاسم علی بن شبل بن اسد الملقب بالوکیل وهو من مشایخ الشیخ.

۱۶ ـ القاضی ابو الحسن علی بن محمد بن یوسف.

۱۷ ـ الحسن بن أحمد بن إبراهيم.

(۲۸۷)

۱۸ ـ ابو محمد الحسن بن أحمد بن الهيثم العجلى الذى قال فيه «انه من وجوه اصحابنا».

۱۹ ـ ابو عبدالله الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الغضائرى، الذى هو من اجلاء شيوخ الشيخ.

۲۰ ـ ابو عبدالله الحسين بن جعفر بن محمد المخزومى الخزاز المعروف بابن الخمرى.

۲۱ ـ ابو عبدالله الحسين بن أحمد بن موسى بن هديهٔ.

۲۲ ـ القاضى ابو اسحاق إبراهيم بن مخلّد بن جعفر.

۲۳ ـ ابو الحسن اسد بن إبراهيم بن كليب السلمى الحرّانى.

۲۴ ـ ابو الخير الموصلى سلامهٔ بن ذكا وهو من رجال التلّعكبرى.

۲۵ ـ ابو الحسن العباس بن عمر بن العباس بن محمد بن عبد الملك بن ابى مروان الكلوذانى المعروف بابن المروان، الذى اكثر رواياته عن على ابن بابويه.

۲۶ ـ ابو أحمد عبد السلام بن الحسين بن محمد بن عبدالله البصرى.

۲۷ ـ ابو محمد عبدالله بن محمد بن محمد بن عبدالله الدعجلى.

۲۸ ـ عثمان بن حاتم بن منتاب التغلبى.

۲۹ ـ ابو محمد هارون بن موسى التلعكبرى.

۳۰ ـ ابو جعفر او ابو الحسين محمد هارون التلعكبرى.

۳۱ ـ ابو الحسين أحمد بن محمد بن على الكوفى الكاتب الذى روى

(۲۸۸)

عنه السيد الأجل المرتضى.

۳۲ ـ ابو محمد الحسن بن محمد بن يحيى بن داود الفحّام (۱).

---

۱ . مستدرك الوسائل: ۳ / ۵۰۲ ـ ۵۰۳. وسقط فيه كـ: «ابو محمد الحسن بن محمد بن يحيى».

(۲۸۹)

۴ ـ كل من يروى عنه محمد بن أحمد بن يحيى بلا واسطهٔ

۴ ـ كل من يروى عنه محمد بن أحمد بن يحيى بلا واسطهٔ فى «نوادر الحكمهٔ»

كل من يروى عنه محمد بن أحمد بن يحيى بلا واسطهٔ فى «نوادر الحكمهٔ»

(۲۹۰)

(۲۹۱)

ولتوضيح هذا النوع من التوثيق نقدم مقدمهٔ وهى: أن محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعرى القمى الذى يعد من اجلاء الأصحاب، قد ألَّف كتاباً اسماه «نوادر الحكمهٔ» وهو يشتمل على كتب اولها كتاب التوحيد واخرها كتاب القضايا والأحكام كما ذكره الشيخ فى الفهرست (۱).

والنجاشى يصف الكتاب بقوله: «لمحمد بن أحمد بن يحيى كتب منها كتاب «نوادر الحكمهٔ» وهو كتاب حسن كبير يعرفه القميون بـ

«دبّة شبيب» قال: وشبيب فامى كان بقم له دبة ذات بيوت، يعطى منها ما يطلب منه من دهن فشبهوا هذا الكتاب بذلك».

ويعرف شخصية بقوله: «محمد بن أحمد بن يحيى الأشعرى القمى كان ثقة فى الحديث، إلّا ان اصحابنا قالوا: كان يروى عن الضعفاء، ويعتمد المراسيل، ولا يبالى عمن اخذ، وما عليه فى نفسه مطعن فى شىء وكان محمد بن الحسن بن الوليد (۲) يستثنى من رواية محمد بن أحمد بن يحيى ما

---

۱ . فهرست الشيخ: ۱۷۰ ـ ۱۷۱.

۲ . محمد بن الحسن بن الوليد القمى، جليل القدر، عارف بالرجال، موثوق به، له كتب راجع فهرس الشيخ: ۱۴۸. وقال النجاشى فى رجاله: «محمد بن الحسن بن أحمد بن وليد ابو جعفر شيخ القميين وفقيههم ومتقدمهم ووجههم ويقال انه نزيل قم وما كان اصله منها، ثقة ثقة عين مسكون اليه مات سنة ۳۴۳ 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 ۲ باب صوم التطوع وثوابه من الايام المتفرقة، ذيل الحديث ۲۴۱.

(۲۹۲)

رواه عن ۱ ـ محمد بن موسى الهمدانى، ۲ ـ او ما رواه عن رجل. ۳ ـ او يقول بعض اصحابنا ۴ ـ او عن محمد بن يحيى المعاذى ۵ ـ او عن ابى عبدالله الرازى الجامورانى ۶ ـ او عن ابى عبدالله السيارى ۷ ـ او عن يوسف بن السخت ۸ ـ او عن وهب بن منبه ۹ ـ او عن ابى على النيشابورى ۱۰ ـ او عن ابى يحيى الواسطى ۱۱ ـ او عن محمد بن على ابى سمينة ۱۲ ـ او يقول فى حديث او كتاب ولم أروه ۱۳ ـ او عن سهل بن زياد الآدمى ۱۴ ـ او عن محمد بن عيسى بن عبيد بإسناد منقطع ۱۵ ـ او عن أحمد بن هلال ۱۶ ـ او محمد بن على الهمدانى ۱۷ ـ او عبدالله بن محمد الشامى ۱۸ ـ او عبدالله بن أحمد الرازى ۱۹ ـ او أحمد بن الحسين بن سعيد ۲۰ ـ او أحمد بن بشير الرقى ۲۱ ـ او عن محمد بن هارون ۲۲ ـ او عن مموية بن معروف ۲۳ ـ او عن محمد بن عبدالله بن مهران ۲۴ ـ او ما ينفرد به الحسن بن الحسين اللؤلؤى ۲۵ ـ وما يرويه عن جعفر بن محمد بن مالك ۲۶ ـ او يوسف بن الحارث ۲۷ ـ او عبدالله بن محمد الدمشقى (۱).

طبقته فى الحديث

طبقته فى الحديث

يروى هو عن مشايخ كثيرة، منهم ابن ابى عمير (المتوفّى عام ۲۱۷ هـ) وأحمد بن ابى نصر البزنطى (المتوفّى عام ۲۲۱ هـ) وأحمد بن خالد البرقى (المتوفّى عام ۲۷۴ هـ أو ۲۸۰ هـ).

ويروى عنه أحمد بن ادريس الأشعرى (المتوفّى عام ۳۰۶ هـ) وسعد بن عبدالله القمى (المتوفّى عام ۲۹۹ هـ أو ۳۰۱ هـ).

---

۱ . استثنى ابن الوليد هؤلاء الجماعة من مشايخ مؤلف نوادرالحكمة ومعناه ان غير هؤلاء الواردين فى ذلك الكتاب ممن روى عنهم بلا واسطة محكوم بالصحة «رجال النجاشى: الرقم ۹۳۹».

(۲۹۳)

والرجل من اساتذة الحديث فى النصف الثانى من القرن الثالث.

وزاد الشيخ فى الفهرس: ۲۸ ـ جعفر بن محمد الكوفى ۲۹ ـ والهيثم 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 إلّا فى محمد بن عيسى بن عبيد فلا ادرى ما رابه فيه (۱)، لانه كان على ظاهر العدالة والثقة» (۲).

فاستدلوا بأن فی استثناء المذکورین وبالاخص بالنظر إلی ما ذکره ابن نوح فی حق محمد بن عیسی بن عبید الذی یدل علی التزامهم باحراز العدالهٔ فی الراوی، شهادهٔ علی عدالهٔ کل من روی عنه محمد بن أحمد بن یحیی ولم تستثن روایته (۳).

وباختصار قالوا باعتبار کل من یروی عنه محمد بن أحمد بن یحیی إذا لم یکن ممن استثناه ابن الولید من روایات محمد بن أحمد عنه، فان اقتصار ابن الولید علی ما ذکره من موارد الاستثناء یکشف عن اعتماده علی جمیع روایات محمد بن أحمد غیر الموارد المذکورهٔ. والتصحیح والاستثناء راجعان إلی مشایخه بلا واسطهٔ لا کل من جاء اسمه فی اسناد ذلک الکتاب منتهیاً إلی الإمام.

نظرنا فی الموضوع

نظرنا فی الموضوع

یستفاد من هذه الکلمات ان مشایخه فی الحدیث المذکورین فی رجال

---

۱ . فی بعض النسخ «رایه» والظاهر ما اثبتناه من الریب بمعنی الشک، أی ما الذی اوجد الشک فی حقه.

۲ . رجال النجاشی: الرقم ۹۳۹.

۳ . لاحظ تکملهٔ الوحید البهبهانی وغیره.

(۲۹۴)

نوادر الحکمهٔ غیر من استثنی، محکوم بالوثاقهٔ والعدالهٔ عند هؤلاء الثلاثهٔ (أعنی ابن الولید وابن نوح والصدوق لأجل اعتماد الاخیر علی تعدیل ابن الولید وجرحه فی عامهٔ الموارد) وتوثیقاتهم حجَّهٔ ما لم تعارض بتضعیف آخر.

وربما یورد علیه بأن اعتماد ابن الولید أو غیره من الاعلام المتقدمین، فضلا عن المتأخرین، علی روایهٔ شخص والحکم بصحتها لا یکشف عن وثاقهٔ الراوی او حسنه، وذلک لاحتمال أن الحاکم بالصحهٔ یعتمد علی أصالهٔ العدالهٔ، ویری حجیَّهٔ کل روایهٔ یرویها مؤمن لم یظهر منه فسق، وهذا لا یفید من یعتبر وثاقهٔ الراوی أو حسنه فی حجیهٔ خبره(۱).

ولا یخفی أن ما ذکره من الاحتمال لا یوافق ما نقله النجاشی فی رجاله عن ابن نوح، فانه قد اعترض علی ابن الولید فی استثناء محمد بن عیسی بن عبید حیث قال: «لا أدری ما رابه فیه ـ أی ما هو السبب الذی أوقعه فی الشک فیه ـ لأنه کان علی ظاهر العدالهٔ والثقهٔ» والمتبادر من العبارهٔ أن الباقین ممَّن قد اُحرزت عدالتهم ووثاقتهم، لا أن عدالتهم کانت محرزهٔ بأصالهٔ العدالهٔ.

وأضعف من ذلک ما ذکره «لعله کان یری حجیهٔ کل روایهٔ یرویها مؤمن لم یظهر منه فسق» فان هذا الاحتمال لا یناسب العبارهٔ.

ویوضح هذا النظر ما ذکره الصدوق فی مورد من الفقیه حیث قال: «کان شیخنا محمد بن الحسن لا یصحح خبر صلاهٔ یوم غدیر خمّ والثواب المذکور فیه لمن صامه، ویقول إنه من طریق محمد بن موسی الهمدانی وکان کذّاباً غیر ثقهٔ، وکل ما لم یصحّحه ذلک الشیخ – قدس سره –ولم یحکم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروک غیر صحیح».

وقال أیضا: «کان شیخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید (رضی الله عنه)

---

۱ . معجم رجال الحدیث: ۱ / ۸۶، طبعهٔ النجف، والصفحهٔ ۷۴، طبعهٔ بیروت.

(۲۹۵)

سیّئ الرأی فی محمد بن عبدالله المسمعی، راوی هذا الحدیث، وإنی قد أخرجت هذا الخبر فی هذا الکتاب، لانه کان فی کتاب الرحمهٔ وقد قرأته علیه فلم ینکره ورواه لی»(۱).

فان هذه التعابیر تشعر بأن توصیف الباقین بالوثاقهٔ، والمستثنین بالضعف کان بالاحراز لا بالاعتماد علی أصالهٔ العدالهٔ فی کل راو أو

على القول بحجية قول كل من لم يظهر منه فسق.

أضف اليه أنه لو كان المناط فى صحة الرواية هذين الاصلين، لما احتاج الصدوق فى إحراز حال الراوى إلى توثيق او تضعيف شيخه ابن الوليد، لأن نسبة الاصل إلى الاستاذ والتلميذ سواسية.

هذا وإن العلّامة المامقانى نقل عن الحاوى: أن استثناء اولئك الجمع لا يقتضى الطعن فيهم، لأن رد الرواية أعمّ من الطعن لا سيما محمد بن عيسى حيث قبل روايته باسناد غير منقطع(۲).

والظاهر خلافه، ولاجل كون الاستثناء دليلاـ على الطعن تعجب ابن نوح استثناء محمد بن عيسى بن عبيد، مع كونه ظاهر العدالة والوثاقة. نعم لم يرد رواية محمد بن عيسى مطلقاً إلّا فيما إذا كانت اسنادها منقطعة.

هذا وان صاحب «قاموس الرجال» فسر «انقطاع الاسناد» بما إذا كان متفرداً بالرواية 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، صحيحة وليس محمد بن عيسى متفرداً بهذا الشرط بل روايات الحسن

---

۱ . عيون أخبار الرضا: ج ۲، باب فى ما جاء عن الرضا – عليه السلام –من الاخبار المنثورة، ذيل الحديث ۴۵، طبع طهران.

۲ . تنقيح المقال: ۲ / ۷۶، فى ترجمة محمد بن أحمد بن يحيى الاشعرى القمى.

(۲۹۶)

اللؤلؤى ومحمد بن أورمة كذلك» (۱).

وهذا التوجيه مما يأباه ظاهر العبارة 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 (۲).

وقد اضاف الشيخ إلى «منقطع الاسناد» قوله «يتفرد به» وهذا يدل على تغايرهما. وعلى كل تقدير فبعض اولئك المستثنين كالحسن اللؤلؤى ممن وثقه النجاشى، ولابد من اعمال قواعد التعارض فى التوثيق والتضعيف .

وعلى كل تقدير فكون الرجل من مشايخ مؤلف كتاب «نوادر الحكمة» يورث الظن او الاطمئنان بوثاقته إذا لم يكن أحد هؤلاء المستثنين، فلاحظ.

---

۱ . قاموس الرجال: ۸ / ۴۱.

۲ . رجال النجاشى: الرقم ۸۹۶.

(۲۹۷)

۵ ـ ما وقع فى اسناد كتاب «كامل الزيارات»

۵ ـ ما وقع فى اسناد كتاب «كامل الزيارات»

(۲۹۸)

(۲۹۹)

لا شك ان مؤلف كامل الزيارات (وهو الشيخ الاقدم والفقيه المقدم الشيخ ابو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه المتوفى سنة ۳۶۷ او ۳۶۹ على احتمال، والمدفون بالكاظمية فى الرواق الشريف، وفى محاذاة تلميذه الشيخ المفيد) احد اجلاء الاصحاب فى الحديث

والفقه، ووصفه النجاشی(۱) فی رجاله بانه من ثقات اصحابنا واجلائهم فی الفقه والحدیث، وتوارد علیه النص بالوثاقة فی فهرس الشیخ(۲) والوجیزة، والبحار، وبلغة الرجال للشیخ سلیمان الماحوزی، والمشترکات للشیخ فخر الدین الطریحی، والمشترکات للکاظمی، والوسائل، ومنتهی المقال للشیخ أبی علی، فی ترجمة أخیه، والسید رضی الدین ابن طاوس وغیرهم من الاعلام(۳).

---

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۳۱۸، وقال: کل ما یوصف به الناس من جمیل وفقه فهو فوقه، وله کتب حسان.

۲ . الفهرست: الرقم ۱۴۱، وذکر الشیخ فی رجاله انه مات سنة ۳۶۸ هـ ، وقال العلّامة فی الخلاصة: انه مات سنة ۳۶۹ هـ ویحتمل کون التسع مصحف «السبع».

۳ . لاحظ مقدمة کامل الزیارات بقلم العلّامة محمد علی الغروی الاردوبادی، فقد حقق احوال المترجم ونقل عبائر العلماء فی حقه، وقال النجاشی: «روی عن ابیه واخیه عن سعد» ومراده سعد بن عبدالله الاشعری القمی (المتوفّی ۳۰۱ هـ وقیل ۲۹۹ هـ) ولم یرو هو عن سعد إلّا حدیثین کما فی رجال النجاشی فی ترجمة سعد الرقم ۴۶۷، او اربعة احادیث کما فی ترجمة نفسه، الرقم ۳۱۸.

(۳۰۰)

وکتابه هذا من أهم کتب الطائفة وأصولها المعتمد علیها فی الحدیث، أخذ منه الشیخ فی التهذیب وغیره من المحدّثین، وهو من مصادر الشیخ الحر العاملی فی وسائله، وعدَّه فیه من الکتب المعتمدة التی شهد بصحتها مؤلفوها وقامت القرائن علی ثبوتها، وعلم بصحة نسبتها الیه، وذکره النجاشی فی رجاله بعنوان کتاب «الزیارات» کما ذکره الشیخ فی الفهرس بعنوان «جامع الزیارات» وعبَّر عنه فی بقیة الکتب باسم «کامل الزیارة».

وهو – قدس سره –ذکر فی مقدّمة کتابه ما دعاه إلی تصنیف کتابه فی هذا الموضوع، ثم قال: «ولم اُخرج فیه حدیثا روی عن غیرهم إذا کان فیما روینا عنهم من حدیثهم ـ صلوات الله علیهم ـ کفایة عن حدیث غیرهم، وقد علمنا أنا لا نحیط بجمیع ما روی عنهم فی هذا المعنی ولا فی غیره، ولکن ما وقع لنا من جهة الثّقات من أصحابنا ـ رحمهم الله برحمته ـ ولا أخرجت فیه حدیثا روی عن الشذاذ من الرجال یؤثر ذلک عنهم عن المذکورین، غیر المعروفین بالروایة، المشهورین بالحدیث والعلم، وسمَّیته کتاب «کامل الزیارات» وفضلها وثواب ذلک»(۱).

وربما یستظهر من هذه العبارة أن جمیع الرواة المذکورین فی أسناد أحادیث ذلک الکتاب ممَّن روی عنهم إلی أن یصل إلی الإمام من الثقات عند المؤلف، فلو اکتفینا بشهادة الواحد فی الموضوعات یعدّ کل من جاء فی أسناد هذا الکتاب من الثقات بشهادة الثقة العدل ابن قولویه.

وقد وضع الشیخ الفاضل محمّد رضا عرفانیان فهرساً فی هذا الموضوع فاستخرج أسامی کل من ورد فیها فبلغت ۳۸۸ شخصاً.

وقد أشار بما ذکرنا الشیخ الحرّ العاملی فی الفائدة السادسة من خاتمة الکتاب وقال: «وقد شهد علی بن إبراهیم أیضاً بثبوت أحادیث تفسیره، وأنها

---

۱ . مقدمة کامل الزیارات: ۴.

(۳۰۱)

مرویة عن الثقات عن الائمة وکذلک جعفر بن محمد بن قولویه فانه صرح بما هو أبلغ من ذلک فی أول مزاره»(۱).

وذهب صاحب معجم رجال الحدیث إلی ان هذه العبارة واضحة الدلالة علی انه لا یروی فی کتابه روایة عن المعصوم إلّا وقد وصلت الیه من جهة الثقات من اصحابنا، ثم أیَّد کلامه بما نقلناه عن صاحب الوسائل، ثم قال: «ما ذکره صاحب الوسائل متین فیحکم بوثاقة من شهد علی بن إبراهیم أو جعفر بن محمد بن قولویه بوثاقته، اللّهم إلّا أن یبتلی بمعارض»(۲).

اقول: اما رواة تفسير القمى فسيوافيك الكلام فى نفس الكتاب، وانه لم يثبت ان مجموع التفسير من تأليفه، واما ادعاء دلالة العبارة المذكورة فى مقدمة «كامل الزيارات» على انه لا يروى فى كتابه رواية عن المعصوم إلّا وقد وصلت اليه من جهة الثقات من اصحابنا (رحمهم الله)فيغر 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 فى اسناد الروايات، وبالجملة يدل على توثيق كل مشايخه لا توثيق كل من ورد فى اسناد هذا الكتاب وقد صرح بذلك فى موردين:

الأول: فى الفائدة الثالثة من خاتمة كتابه «المستدرك» (ج ۳، ص ۵۲۲ ـ ۵۲۳) قال: ان المهم فى ترجمة هذا الشيخ العظيم استقصاء مشايخه فى هذا الكتاب الشريف، فان فيه فائدة عظيمة لم تكن فى من قدمنا من مشايخ الأجلة، فانه – رحمه الله –قال فى أول الكتاب: ـ وقال بعد نقل عبارته فى مقدمة الكتاب على النحو الذى نقلناه ـ: «فتراه نصّاً على توثيق كل من روى عنه فيه، بل كونه من المشهورين فى الحديث والعلم، ولا فرق فى

---

۱ . الوسائل: ۲۰ / ۶۸.

۲ . معجم رجال الحديث: ۱ / ۵۰.

(۳۰۲)

التوثيق بين النص على احد بخصوصه او توثيق جمع محصورين بعنوان خاص، وكفى بمثل هذا الشيخ مزكياً ومعدلاً».

الثانى: فى الفائدة العاشرة (ج ۳، ص ۷۷۷) وقال: «من جملة الأمارات الكلية على الوثاقة كونها من مشايخ جعفر بن قولويه فى كتابه كامل الزيارات».

وعلى أى تقدير فيدل على المختار اُمور:

۱ ـ انه استرحم لجميع مشايخه حيث قال: «من اصحابنا ـ رحمهم الله برحمته ـ» ومع ذلك نرى انه روى فيه عمن لا ـ يستحق ذلك الاسترحام، فقد روى فى هذا الكتاب عن عشرات من الواقفة والفطحية وهل يصحّ لشيخ مثل ابن قولويه أن يسترحمهم؟

۲ـ روى فى الباب الثامن فى فضل الصلاة فى مسجد الكوفة عن ليث بن أبى سليم وهو عامى بلا اشكال(۱).

كما روى عن على بن أبى حمزة البطائنى المختلف فيه، فقد روى عنه فى هذا الكتاب فى الصفحات التالية: ۶۳ ـ ۸۴ ـ ۱۰۸ ـ ۱۱۹ ـ ۲۴۶ ـ ۲۴۸ ـ ۲۹۴.

كما روى عن حسن بن على بن أبى حمزة البطائنى فى الصفحات التالية ۴۹ ـ ۱۰۰.

كما روى عن عمر بن سعد فى الصفحات التالية ۷۱ ـ ۷۲ ـ ۹۰ ـ ۹۳(۲).

---

۱ . كامل الزيارة: ۳۱، الباب ۸ .

۲ . وربما يتوهم ان المراد منه هو عمر بن سعد بن أبى وقاص وليس بصحيح. كيف وهو من مشايخ نصر بن مزاحم (المتوفّى عام ۲۱۲ هـ) وفى بعض النسخ «عمرو بن سعد» وفى آخر «عمر بن سعيد» واحتمل العلّامة الامينى فى تعاليقه ان الراوى هو عمرو بن سعيد المدائنى الساباطى الثقة الراوى عن الإمام الرضا – عليه السلام –والظاهر انه عمر بن سعد من مشايخ نصر.

(۳۰۳)

كما روى فيه عن بعض اُمّهات المؤمنين التى لا يركن إلى حديثها (الصفحة ۳۱، الباب الثامن، الحديث ۱۶).

۳ـ القدماء من المشايخ كانوا ملتزمين بأن لا يأخذوا الحديث إلّا ممّن صلحت حاله وثبتت وثاقته، والعناية بحال الشيخ كانت أكثر من عنايتهم بمن يروى عنه الشيخ، قد عرفت التزام النجاشى بأن لا يروى إلّا عن شيخ ثقة، لا أن يكون جميع من ورد فى سند الرواية

ثقات.

ولأجل ذلک کانت الروایهٔ بلا واسطهٔ عن المجاهیل والضعفاء عیباً، وکانت من أسباب الجرح، ولم یکن نقل الروایهٔ المشتملهٔ علی المجهول والضعیف جرحاً.

کل ذلک یؤید ما استظهره المتتبع النوری - رحمه الله -.

ثم إن أکثر أحادیث الکتاب یرویه المؤلف عن أبیه محمد بن جعفر. قال النجاشی: «کان أبوه من خیار أصحاب سعد(۱) وأصحاب سعد أکثرهم ثقات کعلی بن الحسین بن بابویه (والد الصدوق) ومحمد بن الحسن بن الولید (شیخ الصدوق) وحمزهٔ بن القاسم ومحمد بن یحیی العطار القمی».

والوالد هو المدفون بقم فی مقبرهٔ «شیخان» فلاحظ.

وأما اخو المؤلف فهو أبو الحسین علی بن محمد بن جعفر، ونقل عنه فی الکتاب کثیراً. قال النجاشی: «روی الحدیث ومات حدث السنّ لم یسمع منه، له کتاب فضل العلم وآدابه، أخبرنا محمد والحسین بن هدیَّهٔ، قالا: حدثنا جعفر بن محمد بن قولویه، قال: حدثنا أخی به»(۲).

---

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۳۱۸.

۲ . رجال النجاشی: الرقم ۶۸۵.

(۳۰۴)

وإذا کان الحقّ ما استظهره المحدث النوری، وأن العبارهٔ لا تدل إلّا علی وثاقهٔ مشایخه فعلینا بیان مشایخه التی لا تتجاوز ۳۲ شیخاً حسب ما أنهاهم المحدّث النوری والیک اسماءهم:

۱ـ والده محمد بن قولویه الذی هو من خیار أصحاب سعد بن عبدالله (المتوفّی عام ۲۹۹ هـ).

۲ـ أبو عبد الرحمن محمد بن أحمد بن الحسین الزعفرانی نزیل بغداد.

۳ـ ابو الفضل محمد بن أحمد بن إبراهیم بن سلیمان الجعفی الکوفی، المعروف بالصابونی صاحب کتاب الفاخر فی الفقه.

۴ـ ثقهٔ الاسلام الکلینی.

۵ـ محمد بن الحسن بن الولید.

۶ـ محمد بن الحسن بن علی بن مهزیار.

۷ـ أبو العباس محمد بن جعفر بن محمد بن الحسن القرشی الرزاز (۲۳۳ ـ ۳۱۶ هـ).

۸ـ محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری القمی.

۹ـ الحسن بن عبدالله بن محمد بن عیسی یروی عنه، عن أبیه، عن الحسن بن محبوب.

۱۰ـ أبو الحسن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه.

۱۱ـ أخوه علی بن محمد بن قولویه.

۱۲ـ أبو القاسم جعفر بن محمد بن إبراهیم بن عبدالله بن موسی بن جعفر الموسوی العلوی.

۱۳ـ أبو علی أحمد بن علی بن مهدی بن صدقهٔ الرقّی بن هاشم بن

(۳۰۵)

غالب بن محمد بن علی الرقی الانصاری.

۱۴ـ محمد بن عبد المؤمن المؤدب القمی الثقهٔ صاحب النوادر.

۱۵ـ ابو الحسن علی بن حاتم بن أبی حاتم القزوینی.

۱۶ـ علی بن محمد بن یعقوب بن اسحاق بن عمّار الصیرفی (المتوفّی سنهٔ ۳۳۲ هـ).

۱۷ـ أبو الحسن علی بن الحسین السعدآبادی القمّی الذی یروی عنه الکلینی.

۱۸ـ أبو علی محمد بن همّام بن سهیل الکاتب البغدادی، شیخ الطائفهٔ ووجهها المولود بدعاء العسکری - علیه السلام -(المتوفّی سنهٔ ۳۳۲ هـ).

۱۹ـ أبو محمد هارون بن موسی بن أحمد بن سعید بن سعد التلعکبری الشیبانی (المتوفّی سنهٔ ۳۸۵ هـ).

۲۰ـ القاسم بن محمد بن علی بن إبراهیم الهمدانی وکیل الناحیهٔ المقدسهٔ بهمدان.

۲۱ـ الحسن بن زبرقان الطبری.

۲۲ـ أبو عبدالله الحسین بن محمد بن عامر بن عمران بن أبی بکر الاشعری القمی، الذی أکثر الکلینی من الروایهٔ عنه.

۲۳ـ أبو علی أحمد بن إدریس بن أحمد الاشعری القمی (المتوفّی سنهٔ ۳۰۶ هـ).

۲۴ـ أبو عیسی عبیدالله بن فضل بن محمد بن هلال الطائی البصری، وفی بعض النسخ «عبدالله».

۲۵ـ حکیم بن داود بن حکیم یروی عن سلمهٔ بن خطاب.

(۳۰۶)

۲۶ـ محمد بن الحسین وفی بعض المواضع، الحسن بن مث الجوهری.

۲۷ـ محمد بن أحمد بن علی بن یعقوب.

۲۸ـ أبو عبدالله محمد بن أحمد بن یعقوب بن اسحاق بن عمار.

۲۹ـ ابو عبدالله محمد بن أحمد بن یعقوب.

واحتمل المحدث النوری اتحاده مع سابقه بل اتحاد الثلاثهٔ الواردهٔ فی الارقام ۲۷، ۲۸، ۲۹.

۳۰ـ ابو عبدالله الحسین بن علی الزعفرانی.

۳۱ـ ابو الحسین أحمد بن عبدالله بن علی الناقد.

۳۲ـ ابو الحسن محمد بن عبدالله بن علی.(۱)

---

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۲۳.

۶ ـ ما ورد فی اسناد تفسیر القمی

۶ ـ ما ورد فی اسناد تفسیر القمی

(۳۰۸)

(۳۰۹)

ربما یستظهر ان کل من وقع فی اسناد روایات تفسیر علی بن إبراهیم المنتهیهٔ إلی المعصومین- علیهم السلام -ثقهٔ، لأن علی بن إبراهیم شهد بوثاقته، والیک عبارهٔ القمی فی دیباجهٔ تفسیره قال: «نحن ذاکرون ومخبرون بما ینتهی الینا ورواه مشایخنا وثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتهم، وأوجب رعایتهم، ولا یقبل العمل إلّا بهم»(۱).

وقال صاحب الوسائل: «قد شهد علی بن إبراهیم أیضاً بثبوت احادیث تفسیره، وأنها مرویهٔ عن الثقات عن الائمهٔ»(۲).

وقال صاحب معجم رجال الحدیث معترفاً بصحهٔ استفادهٔ صاحب الوسائل: «ان علی بن إبراهیم یرید بما ذکره، اثبات صحهٔ تفسیره

وان رواياته ثابتة وصادرة من المعصومين- عليهم السلام -وأنها انتهت اليه بوساطة المشايخ والثقات من الشيعة، وعلى ذلك فلا موجب لتخصيص التوثيق بمشايخه الذين يروى عنهم على بن إبراهيم بلا واسطة، كما زعمه بعضهم»(۳).

---

۱ . تفسير على بن إبراهيم القمى: ۱ / ۴.

۲ . الوسائل: ۲۰ / ۶۸ ، الفائدة السادسة.

۳ . معجم رجال الحديث: ۱ / ۴۹ ـ ۵۰ ، المقدمة الثالثة .

(۳۱۰)

وتحقيق الحق يستدعى بيان أمور:

۱ـ ترجمة القمى

۱ـ ترجمة القمى

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 الرواية عنه، حتى بلغ روايته عنه سبعة آلاف وثمانية وستين مورداً(۱) وقد وقع فى أسناد كثير من الروايات تبلغ سبعة آلاف ومائة واربعين مورداً(۲).

وعرفه النجاشى بقوله: «على بن إبراهيم، ابو الحسن القمى، ثقة فى الحديث، ثبت معتمد صحيح المذهب سمع فأكثر وصنف كتباً»(۳).

وقال الشيخ الطوسى فى الفهرست: «على بن إبراهيم بن هاشم القمى، له كتب: منها كتاب التفسير، وكتاب الناسخ والمنسوخ»(۴).

۲ـ مشايخه

۲ـ مشايخه

۱ـ إبراهيم بن هاشم ورواياته عنه تبلغ ستّة آلاف ومائتين وأربعة عشر مورداً.

۲ـ صالح بن السندى ورواياته عنه تبلغ ثلاثة وستّين مورداً.

۳ـ محمد بن عيسى ورواياته عنه تبلغ اربعمائة وستّة وثمانين مورداً.

۴ـ محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى ورواياته عنه تبلغ اثنين وثمانين مورداً.

۵ـ هارون بن مسلم ورواياته عنه تبلغ ثلاثة وثمانين مورداً.

---

۱ . معجم رجال الحديث: ۱۸ / ۵۴ فى ترجمة الكلينى، الرقم ۱۲۰۳۸.

۲ . معجم رجال الحديث: ۱۱ / ۱۹۴ فى ترجمته، الرقم ۷۸۱۶.

۳ . رجال النجاشى: ۲۶۰، الرقم ۶۸۰.

۴ . الفهرست: ۱۱۵، الرقم ۳۸۲.

(۳۱۱)

إلى غير ذلك من المشايخ التى ذكرها صاحب معجم رجال الحديث فى الجزء ۱۱، الصفحة ۱۹۵.

۳ـ طبقته فى الرجال

۳ـ طبقته فی الرجال

کان فی عصر أبی محمد الحسن العسکری – علیه السلام –وبقی إلی سنهٔ ۳۰۷ فانه روی الصدوق فی عیون أخبار الرضا – علیه السلام –عن حمزهٔ بن محمد بن أحمد بن جعفر، قال: أخبرنا علی بن إبراهیم بن هاشم سنهٔ ۳۰۷(۱).

وحمزهٔ بن محمد ترجمه الشیخ فی باب من لم یرو عنهم، بقوله: «حمزهٔ بن محمد القزوینی العلوی، یروی عن علی بن إبراهیم ونظرائه وروی عنه محمد بن علی بن الحسین بن بابویه»(۲).

وفی بعض أسانید «الامالی» و«کمال الدین» هکذا: حدثنا حمزهٔ بن محمد ـ إلی قوله: «بقم فی رجب ۳۳۹ قال: أخبرنا علی بن إبراهیم بن هاشم فیما کتبه إلیّ فی سنهٔ سبع وثلاثمائهٔ».

۴ـ تعریف للتفسیر

۴ـ تعریف للتفسیر

التفسیر المنسوب إلی القمی تفسیر روائی، وربما جاءت فیها أنظار عن نفس علی بن إبراهیم بقوله: قال علی بن إبراهیم...

أورد فی أول تفسیره مختصراً من الروایات المبسوطهٔ المسندهٔ المرویهٔ عن الامام الصادق – علیه السلام –عن جدّه أمیر المؤمنین – علیه السلام –فی بیان أنواع علوم القرآن.

ثم إن محمد بن إبراهیم بن جعفر الکاتب النعمانی، تلمیذ ثقهٔ الاسلام

---

۱ . عیون اخبار الرضا – علیه السلام –: ۱۶۱، الطبعهٔ القدیمهٔ.

۲ . رجال الشیخ الطوسی: ۴۶۸ ـ ۴۶۹ فی باب من لم یرو عنهم.

(۳۱۲)

الکلینی، مؤلف کتاب «الغیبهٔ» رواها باسناده إلی الامام، وجعلها مقدمهٔ تفسیره، وقد دوّنت تلک المقدمهٔ مفردهٔ مع خطبهٔ مختصرهٔ وسمیت «المحکم والمتشابه» وطبع فی ایران، وربما ینسب إلی السیّد المرتضی، وطبع تلک المقدمهٔ مع تفسیر القمی تارهٔ، ومستقلهٔ اُخری، وأوردها بتمامها العلاّمهٔ المجلسی فی مجلد القرآن من «البحار»(۱).

وقد ابتدأ القمی بنقل تلک الروایات مع حذف السند بقوله: «فأما الناسخ والمنسوخ فان عدهٔ النساء کانت فی الجاهلیهٔ...»(۲).

۵ـ الراوی للتفسیر او من املی علیه

۵ ـ الراوی للتفسیر او من املی علیه

یروی التفسیر عن علی بن إبراهیم، تلمیذه ابو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزهٔ بن موسی بن جعفر – علیه السلام –.

ومع الأسف، إنه لم یوجد لراوی التفسیر (العباس بن محمد) ذکر فی الاُصول الرجالیهٔ، بل المذکور فیها ترجمهٔ والده المعروف بـ «محمد الأعرابی» وجدّه «القاسم» فقط. فقد ترجم والده الشیخ الطوسی فی رجاله فی أصحاب الإمام الهادی– علیه السلام –بعنوان محمد بن القاسم بن حمزهٔ بن موسی العلوی(۳).

قال شیخنا الطهرانی: «وترجم أبو عمرو الکشّی جدّه بعنوان «القاسم بن حمزهٔ بن موسی بن جعفر» وذکر أنه یروی عن أبی بصیر، ویروی عنه أبو عبدالله محمد بن خالد البرقی»(۴).

---

۱ . البحار: ۹۰ / ۱ ـ ۹۷، طبعهٔ بیروت، والجزء ۹۳، طبعهٔ ایران.

۲ . تفسیر القمی: ۱ / ۲۶ ـ ۲۷.

۳ . رجال الطوسی: ۴۲۴ فی اصحاب الهادی حرف المیم، الرقم ۴۱.

۴ . کذا فی الذریعهٔ ولم نجده فی رجال الکشی المطبوع بالعراق مثل ما فی المتن، ولم یعنونه مستقلاً وانما جاء اسمه فی ترجمهٔ ابی عبدالله بن خالد هکذا: قال نصر بن الصباح: لم یلق البرقی ابا بصیر بل بینهما قاسم بن حمزهٔ.

(۳۱۳)

وأما العباس فقد ترجم فی کتب الانساب، فهو مسلم عند النسّابین وهم ذاکرون له ولأعمامه ولاخوانه ولأحفاده عند تعرضهم لحمزهٔ بن الامام موسی بن جعفر الکاظم- علیه السلام -.

فقد ذکر شیخنا المجیز الطهرانی أنه رأی ترجمته فی المجدی، وعمدهٔ الطالب ص ۲۱۸ من طبع لکنهو، وبحر الانساب، والمشجّر الکشاف، والنسب المسطر المؤلف فی حدود ۶۰۰ هـ، فعندما ذکر عقب محمد الاعرابی بن القاسم بن حمزهٔ بن موسی- علیه السلام -، ذکروا أن محمداً هذا أعقب من خمسهٔ بنین موسی، وأحمد المجدور، وعبدالله، والحسین أبی زبیهٔ، والعباس، وذکروا من ولد العباس، ابنه جعفر بن العباس، ثم ابن جعفر زیداً الملقّب بـ «زید سیاه»...

وذکر مؤلف «النسب المسطر» (المؤلف بین ۵۹۳ ـ ۶۰۰ هـ) أعقاب العباس. قال: «وأما العباس بطبرستان ابن محمد الاعرابی فله أولاد بها منهم جعفر وزید والحسن ولهم أعقاب، ویظهر من «النسب المسطر» أنه نزل بطبرستان ولأولاده الثلاثهٔ أعقاب بها وکانت طبرستان فی ذلک الأوان مرکز الزیدیهٔ»(۱).

۶ـ التفسیر لیس للقمی وحده

۶ـ التفسیر لیس للقمی وحده

إن التفسیر المتداول المطبوع کراراً(۲) لیس لعلی بن إبراهیم وحده، وإنما هو ملفّق مما أملاه علی بن إبراهیم علی تلمیذه أبی الفضل العباس، وما رواه التلمیذ بسنده الخاصّ عن أبی الجارود من الإمام الباقر - علیه السلام -.

---

۱ . الذریعهٔ: ۴ / ۳۰۸، بتصرف وتلخیص.

۲ . طبع علی الحجر تارهٔ سنهٔ ۱۳۱۳ واخری مع تفسیر الإمام العسکری، وطبع اخیراً علی الحروف فی جزءین.

(۳۱۴)

وإلیک التعرف علی أبی الجارود وتفسیره:

أما ابو الجارود ;فقد عرفه النجاشی بقوله: «زیاد بن المنذر، أبو الجارود الهمدانی الخارفی الأعمی،... کوفی، کان من أصحاب أبی جعفر - علیه السلام -. وروی عن أبی عبدالله- علیه السلام -وتغیَّر لما خرج زید (رضی الله عنه)وقال أبو العباس ابن نوح: هو ثقفی، سمع عطیهٔ، وروی عن ابی جعفر، وروی عنه مروان بن معاویهٔ وعلی بن هاشم بن البرید یتکلمون فیه، قاله البخاری»(۱).

وقال الشیخ فی رجاله فی أصحاب الباقر - علیه السلام -: «زیاد بن المنذر أبو الجارود الهمدانی، الحوفیّ الکوفیّ تابعی زیدی أعمی، الیه تنسب الجارودیهٔ منهم».

والظاهر أن الرجل کان إمامیاً، لکنه رجع عندما خرج زید بن علی فمال الیه وصار زیدیاً. ونقل الکشی روایات فی ذمّه(۲)، غیر أن الظاهر من الروایات التی نقلها الصدوق، رجوعه إلی المذهب الحق(۳).

وأما تفسیره فقد ذکره النجاشی والشیخ وذکرا سندهما الیه، والیک نصّهما: فقال الأول: «له کتاب تفسیر القرآن، رواه عن أبی جعفر - علیه السلام -. أخبرنا عدّهٔ من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن سعید قال: حدثنا جعفر بن عبدالله المحمدی، قال: حدثنا ابو سهل

كثير بن عياش القطان، قال: حدثنا أبو الجارود بالتفسير»(۴).

---

۱ . رجال النجاشي: الرقم ۴۴۸.

۲ . رجال الطوسي: ۱۲۲ في اصحاب الباقر – عليه السلام –الرقم ۴، وفي الصفحة ۱۹۷ في اصحاب الصادق – عليه السلام –الرقم ۳۱.

۳ . رجال الكشي: ۱۹۹، الرقم ۱۰۴.

۴ . معجم رجال الحديث: ۷ / ۳۲۵ ـ ۳۲۶ وقد نقل الروايات الدالة على رجوعه.

(۳۱۵)

فالنجاشي يروي التفسير بواسطة عدَّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن سعيد المعروف بابن عقدة وهو أيضاً زيدي.

كما أن الشيخ يروي التفسير عن ابن عقدة بواسطتين. قال: «وأخبرنا بالتفسير أحمد بن عبدون، عن ابي بكر الدوري، عن ابن عقدة، عن ابي عبدالله جعفر بن عبدالله المحمدي، عن كثير بن عياش القطان وكان ضعيفاً وخرج أيام أبي السَّرايا معه فأصابته جراحة، عن زياد بن المنذر أبي الجارود، عن ابي جعفر الباقر – عليه السلام –»(۱).

إذا عرفت هذا فاعلم أن أبا الفضل الراوي لهذا التفسير قد روى في هذا التفسير روايات عن عدّة من مشايخه.

۱ـ علي بن إبراهيم، فقد خصّ سورة الفاتحة والبقرة وشطراً قليلاً من سورة آل عمران بما رواها عن علي بن إبراهيم عن مشايخه.

قال قبل الشروع في تفسير الفاتحة: «حدثنا أبو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر – عليه السلام –، قال: حدثنا ابو الحسن علي بن إبراهيم، قال: حدثني ابي – رحمه الله –، عن محمد بن أبي عمير، عن حمّاد بن عيسى، عن أبي عبدالله– عليه السلام –».

ثم ذكر عدة طرق لعلي بن إبراهيم(۲).

وساق الكلام بهذا الوصف إلى الآية ۴۵ من سورة آل عمران، ولمّا وصل إلى تفسير تلك الآية، أي قوله سبحانه: (إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقرَّبين)أدخل في التفسير ما أملاه الإمام الباقر– عليه السلام –لزياد بن

---

۱ . الفهرست: الرقم ۲۹۳.

۲ . تفسير القمي: ۱ / ۲۷، الطبعة الاخيرة.

(۳۱۶)

المنذر ابي الجارود في تفسير القرآن، وقال بعد ذكر الآية: «حدثنا أحمد بن محمد الهمداني (المراد به أحمد بن محمد بن سعيد المعروف بابن عقدة وهو زيدي من قبيلة همدان اليمن) قال: حدثنا جعفر بن عبدالله (المراد المحمدي) قال: حدثنا كثير بن عياش، عن زياد بن المنذر ابي الجارود، عن ابي جعفر محمد بن علي – عليه السلام –» (۱).

وهذا السند بنفسه السند الذي يروي به النجاشي والشيخ تفسير ابي الجارود، ولما كان الشيخ والنجاشي متأخرين من جامع التفسير، نقل النجاشي عن أحمد بن محمد الهمداني (ابن عقدة) بواسطة عدّة من أصحابنا، ونقل الشيخ عنه أيضاً بواسطة شخصين وهما: أحمد بن عبدون وأبو بكر الدوري عن ابن عقدة.

وبهذا تبين ان التفسير ملفق من تفسير علي 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 الأُخر إلى آخر التفسير.

وبعد هذا التلفيق، كيف يمكن الاعتماد على ما ذكر في ديباجة الكتاب لو ثبت كون الديباجة لعلي بن إبراهيم نفسه؟

فعلی ذلک فلو اخذنا بهذا التوثیق الجماعی، یجب ان یفرق بین ما روی الجامع عن نفس علی بن إبراهیم، وما روی عن غیره من مشایخه، فان شهادة القمی تکون حجة فی ما یرویه نفسه، لا ما یرویه تلمیذه من مشایخه.

ثم ان الاعتماد علی هذا التفسیر بعد هذا الاختلاط مشکل جداً، خصوصاً مع ما فیه من الشذوذ فی المتون.

---

۱ . تفسیر القمی: ۱ / ۱۰۲، الطبعة الاخیرة.

(۳۱۷)

وقد ذهب بعض اهل التحقیق إلی ان النسخة المطبوعة تختلف عما نقل عن ذلک التفسیر فی بعض الکتب، وعند ذلک لایبقی اعتماد علی هذا التوثیق الضمنی ایضاً، فلا یبقی اعتماد لا علی السند ولا علی المتن.

ثم ان فی الهدف من التلفیق بین التفسیرین احتمالاً ـ ذکره شیخنا المجیز الطهرانی، وهو أنّ طبرستان فی ذلک الاوان کانت مرکز الزیدیة، فینقدح فی النفس احتمال ان نزول العباس (جامع التفسیر) الیها، انما کان لترویج الحق بها، ورأی من الترویج، السعی فی جلب الرغبات إلی هذا التفسیر (الکتاب الدینی المروی عن اهل البیت- علیهما السلام -) الموقوف ترویجه عند جمیع اهلها علی ادخال بعض ما یرویه ابو الجارود عن الإمام الباقر - علیه السلام -فی تفسیره، المرغوب عند الفرقة العظیمة من الزیدیة الذین کانوا یسمون بالجارودیة، نسبة الیه» (۱).

ثم ان مؤلف التفسیر کما روی فیه عن علی بن إبراهیم، روی عن عدّة مشایخ أُخر استخرجها المتتبع الطهرانی فی تعلیقته علی کتابه القیم «الذریعة إلی تصانیف الشیعة» والیک بیان بعضها:

۲ ـ محمد بن جعفر الرزاز: قال (راوی التفسیر): حدثنا محمد بن جعفر الرزاز، عن یحیی بن زکریا، عن علی بن حسان، عن عبد الرحمن بن کثیر، عن ابی عبدالله - علیه السلام -فی قوله تعالی (ما اصاب من مصیبة...) (۲).

ومحمد بن جعفر بن محمد بن الحسن الرزاز هو شیخ ابی غالب الزراری (المتوفّی عام ۳۶۸ هـ) وشیخ ابن قولویه المعروف (المتوفّی عام ۳۶۷ هـ أو ۳۶۹ هـ) فلا یمکن ان یکون القائل بقوله: «حدثنا» هو علی بن إبراهیم.

---

۱ . الذریعة: ۴ / ۳۰۸.

۲ . تفسیر القمی: ۲ / ۳۵۱ سورة الحدید.

(۳۱۸)

والرزاز یروی عن مشایخ کثیرین.

منهم خاله محمد بن الحسین بن ابی الخطاب (المتوفّی عام ۲۶۲ هـ).

ومنهم ابو جعفر محمد بن أحمد بن یحیی بن عمران الأشعری صاحب «نوادر الحکمة» فقد صرح النجاشی بروایة الرزاز عنه.

۳ ـ ابو عبدالله الحسین بن محمد بن عامر الأشعری: قال (راوی التفسیر): اخبرنا الحسین بن محمد بن عامر الأشعری، عن المعلی بن محمد البصری عن ابن ابی عمیر، عن ابی جعفر الثانی - علیه السلام -فی قوله تعالی: (یا أیّها الَّذین آمنوا أوفوا بالعقود)(۱).

والحسین بن محمد بن عامر یروی تفسیر المعلی البصری عنه، وقد اکثر الکلینی من الروایة عنه فی الکافی، ویروی عنه علی بن بابویه (المتوفّی عام ۳۲۹ هـ) وابن الولید (المتوفّی عام ۳۴۳ هـ) وابن قولویه المتوفی عام ۳۶۹ هـ.

۴ ـ ابو علی محمد بن ابی بکر همام بن سهیل: قال (راوی التفسیر: حدثنا محمد بن همام، قال: حدثنا جعفر بن محمد بن مالک، قال: حدثنا القاسم بن ربیع، عن محمد بن سنان، عن عمار بن مروان، عن منخل، عن جابر، عن ابی جعفر - علیه السلام -فی قوله تعالی: (فی بیوت أذن الله أن ترفع ویذکر فیها اسمه)(۲).

وابو علی محمد بن همام بن سهیل الکاتب الاسکافی (المتوفّی عام ۳۳۶، کما ضبطه تلمیذه التلّعکبری) یروی عنه ابن قولویه فی کامل الزیارات وابو عبدالله محمد بن إبراهیم النعمانی، تلمیذ الکلینی فی کتاب «الغیبة».

---

۱ . تفسیر القمی : ۱ / ۱۶۰ سورة المائدة.

۲ . تفسیر القمی: ۲ / ۱۰۴ سورة النور.

(۳۱۹)

وقد ذکر شیخنا المجیز الطهرانی ثلّة ممَّن روی عنه جامع التفسیر والیک اسماء بعضهم علی وجه الاجمال.

۱ ـ أبو الحسن علی بن الحسین السعدآبادی القمی الراوی عن أحمد بن ابی عبدالله البرقی.

۲ ـ الشیخ ابو علی أحمد بن ادریس بن أحمد الأشعری القمی (المتوفّی ۳۰۶ هـ).

۳ ـ الشیخ ابو عبدالله محمد بن أحمد بن ثابت، الراوی عن الحسن بن محمد بن سماعة (المتوفّی عام ۲۶۳ هـ).

۴ ـ ابو جعفر محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری القمی، الراوی عن ابیه کتاب «قرب الاسناد».

۵ ـ محمد بن ابی عبدالله، وهو ابو الحسین محمد بن عون الأسدی (المتوفّی ۳۱۲ هـ) وهو من مشایخ الکلینی.

۶ ـ حمید بن زیاد النینوائی (المتوفّی ۳۱۰ هـ) وهو أیضاً من مشایخ الکلینی.

۷ ـ الحسن بن علی بن مهزیار، عن ابیه علی.

۸ ـ ابو القاسم الحسنی الراوی لتفسیر الفرات عن مؤلفه، وفرات وعلی بن إبراهیم کانا متعاصرین.

إلی غیر ذلک من المشایخ الذین یروی عنهم فی هذا التفسیر، مع انه لم یوجد روایة علی بن إبراهیم عن احد من هؤلاء فی جمیع روایاته المرویة عنه فی الکافی وغیره(۱).

---

۱ . لاحظ الذریعة: ۴ / ۳۰۲ ـ ۳۰۷.

(۳۲۰)

عندئذ لا یصح القول بأن کل ما ورد فی اسناد تفسیر علی بن إبراهیم القمی ثقات بتوثیق المؤلف فی دیباجة الکتاب، لما عرفت ان التفسیر ملفق مما رواه جامع التفسیر عن علی بن إبراهیم، عن مشایخه إلی المعصومین- علیهم السلام -ومما رواه عن عدة من مشایخه عن مشایخهم إلی المعصومین - علیهم السلام -.

اضف إلی ذلک انه لا یمکن القول بأن مراد القمی من عبارته: «رواه مشایخنا وثقاتنا» کل من وقع فی سنده إلی ان ینتهی إلی الإمام، بل الظاهر کون المراد خصوص مشایخه بلا واسطة، ویعرف عنه عطف «وثقاتنا» علی «مشایخنا» الظاهر فی الأساتذة بلا واسطة، ولما کان النقل عن الضعیف بلا واسطة من وجوه الضعف، دون النقل عن الثقة إذا روی عن غیرها خص مشایخه بالوثاقة لیدفع عن نفسه سهم النقد والاعتراض، کما ذکرنا فی مشایخ ابن قولویه، وإلاّ فقد ورد فی اسناد القمی من لا یصح الاعتماد علیه من اُمّهات المؤمنین فلاحظ.

(۳۲۱)

۷ ـ اصحاب الصادق - علیه السلام - فی رجال الشیخ

۷ ـ اصحاب الصادق - علیه السلام - فی رجال الشیخ

(۳۲۲)

(۳۲۳)

قیل: ان جمیع من ذکره الشیخ فی رجاله من اصحاب الصادق - علیه السلام -ثقات، وقد استدل علیه بما ذکره الشیخ المفید فی ارشاده، وهذا لفظه: «نقل الناس عن الصادق- علیه السلام -من العلوم ما سارت به الرکبان، وانتشر ذکره فی البلدان، ولم ینقل عن احد من اهل بیته العلماء، ما نقل عنه، ولا لقی احد منهم من اهل الآثار، ونقلة الاخبار، ولا نقلوا عنهم کما نقلوا عن ابی عبدالله، فان اصحاب الحدیث قد جمعوا اسماء الرواة عنه من الثقات علی اختلافهم فی الآراء والمقالات فکانوا أربعة آلاف رجل» (۱).

وقال ابن شهر آشوب فی مناقبه: «نقل عن الصادق - علیه السلام -من العلوم ما لم ینقل عن احد، وقد جمع اصحاب الحدیث اسماء الرواة من الثقات علی اختلافهم فی الآراء والمقالات فکانوا اربعة آلاف رجل (۲).

وقال الشیخ محمد بن علی الفتال فی «روضة الواعظین»: «قد جمع اصحاب الحدیث اسماء الرواة عن الصادق - علیه السلام -من الثقات علی اختلافهم فی الآراء والمقالات وکانوا اربعة آلاف» (۳).

---

۱ . الارشاد: ۲۸۹ طبعة ایران.

۲ . المناقب: ۴ / ۲۴۷.

۳ . روضة الواعظین: ۱۷۷.

(۳۲۴)

وهؤلاء الاثبات الثلاثة وصفوا تلک الصفوة بالثقات وان کان کلام الشیخ والنجاشی خالیاً عن ذلک الوصف کما سیوافیک.

وقد ذکر اهل الرجال ان أحمد بن محمد بن سعید الحافظ المکنی بـ«ابی العباس» المعروف بـ«ابن عقدة» قد ضبط اصحاب الصادق - علیه السلام -فی کتاب رجاله. قال النجاشی فی ترجمته «له کتاب الرجال وهو کتاب من روی عن جعفر بن محمد- علیه السلام -» (۱).

ومثله الشیخ فی فهرسته، حیث قال: «له کتاب الرجال وهو کتاب من روی عن جعفر بن محمد - علیه السلام -» (۲).

ولیس فی کلام النجاشی والشیخ توصیف رجاله بالوثاقة.

وعلی کل تقدیر، فما ذکره الشیخ المفید لو کان ناظراً إلی ما جمعه ابن عقدة من أصحاب الصادق - علیه السلام -، یکون ما ذکره نفسه ومن تبعه کابن شهر آشوب والفتال شهادة منهم علی وثاقة اربعة آلاف رجل من اصحاب الصادق - علیه السلام -. هذا من جانب.

ومن جانب آخر ان الشیخ قد اخرج اسماء هؤلاء الرواة فی رجاله مع غیرهم. قال فی دیباجة رجاله: «ولم اجد لأصحابنا کتاباً جامعاً فی هذا المعنی (اسماء الرجال الذین رووا عن النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -وعن الأئمة من بعده إلی زمن القائم ـ عجل الله تعالی فرجه الشریف ـ ومن تأخر عنهم) إلّا مختصرات، قد ذکر کل انسان منهم طرفاً، إلّا ما ذکره ابن عقدة، فانه قد بلغ الغایة فی ذلک، ولم یذکر رجاله باقی الأئمة- علیهم السلام -، وانا اذکر ما ذکره، وأُورد ذلک من بعد من لم یذکره» (۳).

---

۱ . رجال النجاشی: ۹۴ الرقم ۲۳۳ .

۲ . الفهرست للشیخ: ۵۳.

۳ . رجال الشیخ الطوسی: ۲.

(۳۲۵)

فبملاحظة هذین الأمرین تصبح النتیجة هی ان ما ذکره الشیخ من اسماء الرواة من اصحاب الصادق - علیه السلام -کلهم ثقات حسب

توثیق الشیخ المفید ومن تبعه.

ثم ان جماعة من المتأخرین تبعوا الشیخ المفید واقتفوا اثره فی ما ذکره والیک نقل بعض کلماتهم:

قال علم الدین المرتضی علی بن جلال الدین عبد الحمید النسابة، الذی هو من علمائنا فی اوائل القرن الثامن فی کتابه «الانوار المضیئة»: ومما اشتهر بین العامة والخاصة ان اصحاب الحدیث جمعوا اسماء الرواة عنه - علیه السلام -من الثقات علی اختلافهم فی الآراء والمقالات فکانوا اربعة آلاف»(۱).

وقال الشیخ الطبرسی فی الباب الخامس کتابه «اعلام الوری باعلام الهدی» فی ذکر مناقب الصادق - علیه السلام -: «ولم عن ینقل عن احد من سائر العلوم ما نقل عنه، فان اصحاب الحدیث قد جمعوا اسامی الرواة عنه من الثقات علی اختلافهم فی المقالات والدیانات، فکانوا أربعة آلاف رجل»(۲).

ثم ان بعض المتأخرین اکتفوا بذکر عدد الرواة عن الصادق - علیه السلام -من دون توصیفهم بکونهم من الثقات.

۱ ـ قال المحقق فی «المعتبر»: «انتشر عنه من العلوم الجمَّة ما بهر به العقول ـ إلی ان قال: وروی عنه من الرجال ما یقارب اربعة آلاف رجل»(۳).

۲ ـ قال العلاّمة فی «الخلاصة» فی القسم الثانی (فی ترجمة ابن عقدة)

---

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۷۰، وکتاب (الانوار المضیئة) مخطوط یوجد فی مکتبة السید میر حامد حسین، راجع الذریعة: ۲ / ۴۴۲.

۲ . اعلام الوری: ۱۶۵ ـ ۱۶۶ من الفصل الرابع.

۳ . المعتبر: ۵ ـ ۶ فی ضمن الوجه الأول.

(۳۲۶)

ما لفظه: «قال الشیخ الطوسی: سمعت جماعة یحکون عنه انه قال: أحفظ مائة وعشرین ألف حدیث بأسانیدها وأُذاکر بثلاثمائة ألف حدیث وله کتب ذکرناها فی کتابنا الکبیر. منها اسماء الرجال الذین رووا عن الصادق - علیه السلام -اربعة آلاف رجل، واخرج فیه لکل رجل الحدیث الذی رواه، مات بالکوفة سنة ثلاث وثلاثین وثلاثمائة» (۱).

وما ذکره الشیخ فی رجاله یختلف مع ما نقله العلاّمة عنه حیث قال «سمعت جماعة یحکون انه قال: احفظ مائة وعشرین الف حدیث بأسانیدها، وأُذاکر بثلاثمائة ألف حدیث، روی عنه التلعکبری من شیوخنا وغیره، وسمعنا من ابن المهدی ومن أحمد بن محمد المعروف بابن الصلت، رویا عنه وأجاز لنا ابن الصلت عنه بجمیع روایاته، ومولده سنة تسع واربعین ومائتین، ومات سنة اثنین وثلاثین وثلاثمائة»(۲) وقد وقفت علی عبارة الشیخ فی الفهرست فلاحظ، ولیس فی عبارة الشیخ فی رجاله وفهرسته مما ذکره العلاّمة من عدد الرواة عنه اثر.

۳ ـ وقال الشهید فی «الذکری»: «ان ابا عبدالله جعفر بن محمد - علیه السلام -کتب من اجوبة مسائله اربعمائة مصنف لأربعمائة مصنف، ودون من رجاله المعروفین اربعة آلاف رجل من اهل العراق والحجاز والشام ـ إلی ان قال: ومن رام معرفة رجالهم، والوقوف علی مصنفاتهم، فلیطالع کتاب الحافظ بن عقدة وفهرس النجاشی و...» (۳).

۴ ـ وقال الشیخ الکبیر والد الشیخ البهائی مثل ما قاله المحقق فی «المعتبر» والیک نصه: «ومنهم جعفر الصادق - علیه السلام -الذی اشتهر عنه

---

۱ . الخلاصة: ۲۰۳ ـ ۲۰۴.

۲ . رجال الشیخ: ۴۴۲ فی «باب من لم یرو عن الأئمة» .

۳ . الذکری : ۶ فی ضمن الوجه التاسع.

(۳۲۷)

من العلوم ما بهر العقول ـ إلی ان قال: ودون العامة والخاصة ممن برز ومهر بتعلمه من العلماء والفقهاء اربعة الاف رجل، کزرارة بن اعین و...» (۱).

۵ ـ وقال العلّامة المجلسی فی شرحه علی الکافی بعد ما نقل ما ذکره العلّامة فی «الخلاصة»: «وذکر الأصحاب اخباراً من ابن عقدة فی کتاب الرجال والمسموع من المشایخ انه کان کتاباً بترتیب کتب الحدیث والفقه وذکر احوال کل واحد منهم، وروی عن کتابه خبراً او خبرین او اکثر، وکان ضعف الکافی» (۲).

ولا ـ یخفی ان ما ذکره المجلسی یتفاوت مع ما ذکره العلّامة فی مختلفه، فان الظاهر من عبارة العلّامة انه کان علی حسب ترتیب الکتب الرجالیة، وانه اخرج لکل رجل کل الأحادیث التی رواها عن الصادق – علیه السلام –.

هذه هی الکلمات الواردة فی المقام التی قد جمعها المتتبع الخبیر العلّامة النوری فی الفائدة الثامنة من خاتمة کتاب «مستدرک الوسائل» وقد راجعنا نفس المصادر فنقلناها عنها.

نظرنا فی الموضوع

نظرنا فی الموضوع

۱ ـ ان اقصی ما یمکن ان یقال: انه صدر توثیق من الشیخ المفید فی حق اربعة الاف رجل من اصحاب الصادق – علیه السلام –، واما ان مراده هو نفس ما ورد فی رجال ابن عقدة، فأمر مظنون او محتمل، إذ لم یکن التألیف فی الرجال فی تلک العصور مختصاً بابن عقدة، کیف والمؤلفون فی علم الرجال من عصر الحسن بن محبوب إلی زمن الشیخ الطوسی أکثر من أن یذکر(۳) فلا یصحّ أن یقال إنَّ الشیخ المفید ناظر فی عبارته هذه إلی ما کتبه ابن

---

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۷۰.

۲ . مرآة العقول کما فی مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۷۰.

۳ . لاحظ مصفّی المقال للعلامة الشیخ آغا بزرگ الطهرانی.

(۳۲۸)

عقدة مع وفور کتب الرجال، بل هی ناظرة لما جاء فی الکتب الرجالیة المؤلفة فی تلک العصور فی أصحاب الصادقین، بل الأئمة الطاهرین – علیهم السلام –، ویؤید ذلک أن الشیخ عبَّر بلفظ الجمع وقال: «إن أصحاب الحدیث قد جمعوا أسماء الرواة عنه من الثقات» فتخصیص عبارة الشیخ المفید بما جاء فی رجال ابن عقدة، أمر لا دلیل علیه.

والدلیل علی أن المقصود من اصحاب الحدیث لیس خصوص ابن عقدة، أن الشیخ قد التزم فی مقدمة رجاله أن یأتی بکلّ ما ذکره ابن عقدة فی رجاله مع زیادات لم یذکرها ابن عقدة، ومع ذلک لم یبلغ عدد أصحاب الصادق – علیه السلام –فی رجال الشیخ أربعة آلاف.

فلو کان مقصود المفید من أصحاب الحدیث هو خصوص ما ذکره ابن عقدة، یجب أن یبلغ عدد أصحاب الصادق – علیه السلام –فی رجال الشیخ أیضاً إلی أربعة آلاف، لما التزم به الشیخ فی مقدمته، مع أن المذکور فی رجاله لا یتجاوز عن ثلاثة آلاف وخمسین رجلًا.

نعم اعتذر عنه المحدّث النوری بأن ما أسقطه الشیخ فی باب أصحاب الصادق – علیه السلام –أثبته فی باب أصحاب أبی جعفر الباقر–

علیه السلام -وفی باب أصحاب أبی إبراهیم موسی بن جعفر - علیه السلام -، لأن بعض أصحاب الصادق - علیه السلام -أدرک عصر الإمام الباقر - علیه السلام -کما أدرک عصر الإمام الکاظم - علیه السلام -، فاکتفی الشیخ فی رجاله فی الباب المعقود لخصوص أصحاب الصادق - علیه السلام - بذکر من اختصّ بالصادق ولم یدرک الإمام الباقر، ولا الإمام الکاظم - علیهما السلام -، ولکن «ابن عقدة» جعل المناط کل من روی عن الصادق- علیه السلام -وإن کانت له روایة عن غیره .(۱)

---

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۷۳ .

(۳۲۹)

ولکن الاعتذار غیر موجه، لأن ابا العباس ابن عقدة قد أفرد لاصحاب کل إمام قبل الصادق - علیه السلام -کتاباً خاصاً. قال الشیخ فی فهرسته: «وله کتاب من روی عن أمیر المؤمنین - علیه السلام -وکتاب من روی عن الحسن والحسین، وکتاب من روی عن علی بن الحسین - علیهما السلام -وأخباره، کتاب من روی عن أبی جعفر محمد بن علی - علیه السلام -وأخباره، کتاب من روی عن زید بن علی ومسنده، کتاب الرجال وهو کتاب من روی عن جعفر بن محمد - علیه السلام -»(۱).

ومع هذا التصریح لا یصحّ هذا الاعتذار، نعم لو کان أبو العباس ابن عقدة مکتفیاً فی التألیف بذکر خصوص أصحاب الإمام الصادق - علیه السلام -أمکن أن یقال إن ما أسقطه الشیخ من أصحابه، أدرجه فی أصحاب الإمامین الهمامین، الباقر والکاظم - علیهما السلام - ، والمفروض أن ابن عقدة قد أفرد لاصحاب الإمام أبی جعفر - علیه السلام -کتاباً خاصاً وإن لم یؤلف فی أصحاب الإمام الکاظم - علیه السلام -کتاباً.

۳ـ إن الظاهر من عبارة المتتبع، العلاّمة النوری، أن ابن عقدة هو الذی وثَّقهم حیث قال: «الذین وثقهم ابن عقدة، فانه صنَّف کتاباً فی خصوص رجاله، وأنهاهم إلی أربعة آلاف، ووثَّق جمیعهم»(۲) مع أن العبارات الحاکیة لعمل ابن عقدة لیست فیها أیة اشارة إلی توثیق ابن عقدة، وإنما الظاهر من عبائر النجاشی والشیخ فی رجالهما وفهرسته هو أن ابن عقدة جمع أسماء الرواة عنه، لا أنه وثقهم، وبذلک یسقط البحث الذی عقده العلاّمة النوری فی توثیق ابن عقدة، فانه زیدی، وهل یکون توثیقه حجَّة أو لا؟ وقد أطنب الکلام فیه.

۴ـ إن المراجع لما نقلناه من المشایخ یقف علی أن المصدر الأساسی

---

۱ . الفهرست: ۵۲.

۲ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۷۰.

(۳۳۰)

لوثاقة هؤلاء الرواة من أصحاب الصادق - علیه السلام -هو الشیخ المفید، وأما البواقی فقد اقتفوا أثره، وتؤید ذلک وحدة کثیر من العبارات، علی أن عدة من المشایخ قد اقتفت الشیخ المفید فی عدد الرواة، من غیر تصریح بکونهم ثقات او لا، کما أوعزنا الیه.

نعم قد أسند الشیخ الحرّ العاملی فی ترجمة «خلید بن أوفی» التوثیق إلی المفید وابن شهر آشوب والطبرسی، من دون اسناده إلی ابن عقدة. قال: «ولو قیل بتوثیقه (خلید) وتوثیق أصحاب الصادق - علیه السلام -إلاّ من ثبت ضعفه لم یکن بعیداً، لأن المفید فی «الارشاد»، وابن شهر آشوب فی معالم العلماء»، والطبرسی فی «إعلام الوری» قد وثّقوا أربعة آلاف من أصحاب الصادق - علیه السلام -والموجود منهم فی جمیع کتب الرجال والحدیث، لا یبلغون ثلاثة آلاف. وذکر العلاّمة وغیره أن ابن عقدة جمع الأربعة آلاف المذکورین فی کتب الرجال»(۱).

۵ ـ الاعتماد علی هذا التوثیق وان صدر من شیخ الأُمة ومفیدها وأیدته جماعة من الأصحاب، مشکل جدّاً، لأنه إن أراد بذلک أن أصحاب الصادق - علیه السلام -کانوا أربعة آلاف وکلّهم کانوا ثقات، فهذا أشبه بما علیه الجمهور من أن أصحاب النبی - صلی الله

علیه وآله وسلم -کلهم کانوا عدولاً، وإن أراد أن أصحاب الصادق - علیه السلام -کانوا کثیرین، إلّا أن الثقات منهم کانوا أربعة آلاف، فهذا أمر یمکن التسالم علیه لکنه غیر مفید، إذ لیس لنا طریق إلی معرفة الثقات منهم، ولیس لنا دلیل علی أن ما ذکره الشیخ فی رجاله کلهم من الثقات.

۶ـ أضف إلی ذلک أن الشیخ قد ضعف عدة من أصحاب الصادق - علیه السلام -، فقال فی الباب المختصّ بهم: «إبراهیم بن أبی حیَّة ضعیف،

---

۱ . امل الآمل: ۱ / ۸۳ لاحظ ترجمة «خلید بن اوفی».

(۳۳۱)

الحارث بن عمر البصری أبو عمر ضعیف الحدیث، عبد الرحمن بن الهلقام ضعیف، عمرو بن جمیع البصری الأزدی ضعیف الحدیث، محمد بن حجّاج المدنی منکر الحدیث، محمد بن عبد الملک الانصاری الکوفی ضعیف، محمد بن مقلاص الاسدی الکوفی ملعون غال»(۱) إلی غیر ذلک من العبارات فی حق بعض أصحابه، فکیف یمکن أن یقال: إن کل ما جاء به رجال الشیخ نفس ما ذکره الشیخ المفید.

۷ـ نعم قد أتعب المتتبع العلّامة النوری نفسه الشریفة فی توجیه هذه التصریحات بوجود الضعاف بین أصحاب الصادق - علیه السلام -بما لا یمکن الاعتماد علیه، فقال: «إن المراد من الضعف ما لا ینافی الوثاقة کالروایة عن الضعفاء، او روایة الضعفاء عنه، او الاعتماد علی المراسیل، أو الوجادة(۲) أو روایة ما ظاهره الغلوّ والجبر والتشبیه»(۳).

وأنت تری أن ما ذکره من التوجیه خلاف الظاهر جدّاً، والروایة عن الضعفاء والاعتماد علی المراسیل وإن کانا من أسباب الضعف عند القدماء، لکن الانصاف أنه إذا اُرید الضعف من هذه الناحیة یجب أن یصرح به، ولو اطلق، فالظاهر أن الضعف راجع إلی نفسه.

أضف إلی ذلک أنه قال فی حق بعضهم: «ملعون غال».

فقد خرجنا بهذه النتیجة: أنه لم یثبت التوثیق العمومی لاصحاب الإمام الصادق- علیه السلام -الموجودة فی رجال الشیخ أو ما بأیدینا فی کتب الرجال.

---

۱ . لاحظ رجال الشیخ: ۱۴۶، ۱۷۸، ۲۳۲، ۲۴۹، ۲۸۵، ۲۹۴، ۳۰۲.

۲ . المراد من الوجادة نقل الحدیث بمجرد وجوده فی کتاب من دون أن یکون له طریق إلی نفس الکتاب.

۳ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۷۳.

الفائدة الثالثة عشرة

الفائدة الثالثة عشرة

الفائدة الثالثة عشرة

إن من المصطلحات الرائجة فی ألسن ائمة الرجال والتراجم والمحدّثین والفقهاء ألفاظ أربعة وهی: الکتاب، الأصل، التصنیف (أو المصنف) والنوادر. وربما یظهر من بعضهم أن کون الرجل ذا أصل أو ذا کتاب وتصنیف من أسباب الحسن والوثاقة. فیجب علینا أن نعرف المراد من هذه الألفاظ والفرق بینها أولا، والمعرفة الاجمالیة بالاصول المدونة للاصحاب فی عهد الأئمة- علیهم السلام -ثانیاً، ووجه العنایة بهذه الاُصول ومدی دلالتها علی وثاقة المؤلف ثالثاً. فنقول: یقع البحث فی مقامات:

الأول: فی الالفاظ الاربعة

الأول: فی الالفاظ الاربعة

۱ـ الکتاب

إن الکتاب مستعمل فی کلمات العلماء بمعناه المتعارف وهو أعمّ من الاصل والنوادر ـ وکذا من التصنیف علی المشهور ـ ولا تقابل بینه وبینهما. بل یطلق علی کل منهما الکتاب. فمثلا یقول الشیخ فی رجاله فی ترجمة أحمد بن میثم: «روی عنه حمید بن زیاد کتاب الملاحم وکتاب الدلالة وغیر ذلک من الاُصول»(۱).

وقال فی اسباط بن سالم: «له کتاب أصل»(۲) ومثله ما قاله النجاشی

---

۱ . رجال الشیخ: ۴۴۰ الرقم ۲۱. وقال بمثله فی أحمد بن مسلمة (سلمة) (الصفحة ۴۴۰ الرقم ۲۲) وفی أحمد بن الحسین بن مفلس الصفحة ۴۴۱ الرقم ۲۶ وفی محمد بن عباس بن عیسی الصفحة ۴۴۹ الرقم ۵۱ وفی یونس بن علی بن العطار الصفحة ۵۱۷ الرقم ۲ وغیرهم من الذین ذکرهم المحقق التستری فی مقدمة القاموس الصفحة ۴۸ ـ ۴۹ فراجع.

۲ . هکذا نقل عن الفهرست فی قاموس الرجال : ۱ / ۴۹ وادعی صاحب الذریعة فی ج ۲، الصفحة ۱۴۰ الرقم ۵۲۲ ان هذا مطابق لما فی النسخ الصحیحة. ولکن فی النسخة المطبوعة من الفهرست، الصفحة ۶۳ لا یوجد لفظة کتاب، بل جاء فیها «له اصل».

(۴۷۵)

فی ترجمة الحسن بن ایوب: «له کتاب اصل» (۱). ویؤید ذلک ان کثیراً مما اسماه الطوسی اصلاً، سماه النجاشی کتاباً، وبالعکس یعبر هو کثیراً عما سماه النجاشی «النوادر» بعنوان الکتاب وقلیلاً ما یتفق عکس ذلک (۲).

۲ ـ الاصل

۲ ـ الاصل

عرف الاصل بانه الکتاب الذی یمتاز عن غیره بأن جمع فیه مصنفه الاحادیث التی رواها عن المعصوم – علیه السلام –او عن الراوی عنه (۳). وبین العلّامة الطهرانی سبب هذه التسمیة بقوله:

«ان کتاب الحدیث ان کان جمیع احادیثه سماعاً من مؤلفه عن الامام – علیه السلام –او سماعاً منه عمن سمع عن الامام – علیه السلام –، فوجود تلک الاحادیث فی عالم الکتابة من صنع مؤلفها وجود اصلی بدوی ارتجالی غیر متفرع من وجود آخر... کما ان أصل کل کتاب هو المکتوب الأولی منه الذی کتبه المؤلف فیطلق علیه النسخة الأصلیة او الاصل لذلک»(۴).

ویظهر من الوحید – قدس سره –أن بعضهم قال: إن الکتاب ما کان مبوَّباً ومفصلاً والاُصول مجمع أخبار وآثار. وردَّ بأن کثیراً من الاُصول مبوبة(۵).

۳ ـ التصنیف (المصنف)

۳ ـ التصنیف (المصنف)

ظاهر کلام الشیخ فی دیباجة «الفهرست» دالّ علی أن التصنیف مقابل

---

۱ . رجال النجاشی: ۵۱ الرقم ۱۱۳.

۲ . الذریعهٔ : ۲۴ / ۳۱۵.

۳ . الفوائد الرجالیهٔ للوحید البهبهانی: ۳۳ (المطبوع مع رجال الخاقانی).

۴ . الذریعهٔ : ۲ / ۱۲۵.

۵ . الفوائد الرجالیهٔ: ۳۴.

(۴۷۶)

للأصل، حیث قال فیها:

«إن أحمد بن الحسین بن عبیدالله الغضائری عمل کتابین: أحدهما ذکر فیه المصنفات والآخر ذکر فیه الاصول».

ثم ذکر أنه نفسه جمع بینهما فی «الفهرست» واعتذر عن ذلک بقوله: «لأن فی المصنفین من له أصل فیحتاج إلی أن یعاد ذکره فی کل واحد من الکتابین»(۱).

وقال أیضاً فی هارون بن موسی التلعکبری: «روی جمیع الأُصول والمصنفات»(۲) کما أنه قال فی حیدر بن محمد بن نعیم السمرقندی: «یروی جمیع مصنفات الشیعهٔ وأُصولهم»(۳).

ومن هنا جزم المحقّق التستری أن بین الاصل والتصنیف تقابلاً وأن الکتاب أعمّ منهما. فکأنه أراد أن یقول فی تعریف المصنف (التصنیف) أنه الکتاب الذی کان جمیع أحادیثه أو أکثرها منقولاً عن کتاب آخر سابق وجوده علیه أو کان فیه کلام المؤلف کثیراً بحیث یخرجه عن اطلاق القول بأنه کتاب روایهٔ.

وإنما قلنا «أکثرها» لأنه ربما کان بعض الروایات وقلیلها، یصل معنعناً ولا یؤخذ من اصل او کتاب سابق علیه ولکنه لا یوجب ذکره فی عداد الأُصول قطعاً(۴).

أما الوحید البهبهانی فیظهر منه أن المصنف أعمّ من الأصل والنوادر لأنه

---

۱ . الفهرست: ۲۴.

۲ . رجال الشیخ: ۵۱۶ الرقم ۱.

۳ . المصدر نفسه: ۴۶۳ الرقم ۸.

۴ . هذا قریب ممّا أفاده الوحید فی فوائده الرجالیهٔ: ۳۴ المطبوعهٔ فی ذیل رجال الخاقانی فراجع .

(۴۷۷)

یطلق علیهما، کما فی ترجمهٔ أحمد بن میثم فی فهرس الشیخ، حیث قال: له مصنفات منها کتاب الدلائل، کتاب المتعهٔ، کتاب النوادر، کتاب الملاحم و...(۱) ولا یبعد صحهٔ هذا القول، کما یظهر من عبائر الاجلاء کالمحقق والشهید الثانی وشیخنا البهائی عند ذکر الأُصول الاربعمائهٔ وسیوافیک کلماتهم ـ إن شاء الله ـ

فالذی یقوی فی النظر أن الکتاب والمصنف مصطلحان مترادفان والمراد منهما کل ما دونه الاصحاب (رحمهم الله)(۲) والاصل قسم خاص من الکتاب او المصنف. وذکره فی قبال التصنیف لا یدلّ علی کونهما متقابلین، بل الغرض منه بیان اختصاص بعض مصنفات الرجل بکونه اصلا. کما أن ذکر الاصل فی قبال الکتاب لا یدل علی التقابل أیضاً. ولعل منشأ هذا الاختصاص بالذکر هو العنایهٔ بشأن الأُصول.

۴ ـ النوادر

۴ ـ النوادر

ذکر النجاشی عند عدّ کتب کثیر من الاصحاب أن لهم کتاب «النوادر».

فمثلاً یقول: «الحسین بن عبیدالله السعدی.. له کتب صحیحة الحدیث، منها: التوحید، المؤمن، والمسلم... النوادر، المزار و...»(۳) .

او یقول: «الحسن بن الحسین اللؤلؤی، کوفی ثقة کثیر الروایة، له کتاب مجموع، نوادر»(۴).

وکذا یقول: «الحسین بن عبیدالله بن إبراهیم الغضائری، شیخنا – رحمه الله –، له کتب، منها: کتاب کشف التمویه والغمّة، کتاب التسلیم علی أمیر المؤمنین – علیه السلام –بامرة

---

۱ . الفهرس: ۴۹ الرقم ۷۷.

۲ . قال النجاشی فی ترجمة الحسن بن سعید الاهوازی: «شارک اخاه فی تألیف الکتب الثلاثین المصنفة» (رجال النجاشی: ۵۸ الرقم ۱۳۶ و ۱۳۷)، مع کونها من الاصول.

۳ . رجال النجاشی: ۴۲ الرقم ۸۶.

۴ . المصدر نفسه: ۴۰ الرقم ۸۲.

(۴۷۸)

المؤمنین...، کتاب النوادر فی الفقه، کتاب مناسک الحج...»(۱) .

ویقول فی ترجمة صفوان بن یحیی: «وصنَّف ثلاثین کتاباً کما ذکر أصحابنا. یعرف منها الآن: کتاب الوضوء، کتاب الصلاة، کتاب الصوم... کتاب البشارات، نوادر»(۲).

والتأمل فی الموارد التی ذکرها هو ـ وتبلغ خمسین ومائة مورد ـ یرشدنا إلی أن النوادر اسم للکتب المدونة التی لیس لمطالبها موضوع معین او لیست لروایاتها شهرة متحققة، سواء کانت الاحادیث الواردة فیها عن امام واحد او اکثر، او کان موضوع الکتاب واحداً مع تفرق مضامین روایاته بحیث لا یمکن تبویبها. وإلی هذا اُشیر فی الموسوعة القیمة «الذریعة» حیث جاء فیها:

«إن النوادر عنوان عام لنوع من مؤلفات الاصحاب فی القرون الاربعة الاُولی کان یجمع فیها الاحادیث غیر المشهورة او التی تشتمل علی أحکام غیر متداولة او استثنائیة او مستدرکة لغیرها»(۳).

ثم سرد عدداً من أسامی هذه الکتب یقرب من مائتی کتاب وذکر أنه استخرجها من کتب الکشی والنجاشی والطوسی، مصنفی الاصول الرجالیة (قدس سرهم).

ومن هنا یظهر وجه تسمیة بعض الأبواب الموجودة فی الجوامع الحدیثیة بعنوان النوادر، کنوادر الصلاة، ونوادر الزکاة ونحوه. لأن الاحادیث المذکورة

---

۱ . المصدر نفسه: ۶۹ الرقم ۱۶۶.

۲ . المصدر نفسه: ۱۹۷ الرقم ۵۲۴. ولمزید الاطلاع انظر الارقام التالیة فی نفس المصدر: ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۲۷، ۳۰، ۳۶، ۴۵، ۷۲، ۷۴، ۷۶، ۸۱، ۸۵، ۹۹، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۱ وغیرها.

۳ . الذریعة : ۲۴ / ۳۱۵.

(۴۷۹)

فی هذه الابواب إما مستدرکة وإما شاذّة غیر معمول بها عند الاصحاب(۱)، واما غیر قابل لذکر العنوان لها بسبب قلته.

قال الوحید فی فوائده: «أما النوادر فالظاهر أنه ما اجتمع فیه أحادیث لا تضبط فی باب، لقلته بأن یکون واحداً او متعدّداً لکن یکون قلیلاً جدّاً... وربما یطلق النادر علی الشاذ. والمراد من الشاذّ ما رواه الراوی الثقة مخالفاً لما رواه الاکثر وهو مقابل المشهور. ونقل عن

بعض أن النادر ما قل روايته وندر العمل به، وادّعى أنه الظاهر من كلام الاصحاب. ولا يخلو من تأمل»(۲).

هذا، ومن الكتب المشهورة فى هذا المضمار نوادر محمد بن أحمد بن يحيى المشهور بدبَّة شبيب. قال النجاشى: «ولمحمد بن أحمد بن يحيى كتب، منها: كتاب «نوادر الحكمة» وهو كتاب حسن كبير يعرفه القمّيون بدبَّة شبيب. قال: وشبيب فامى كان بقم له دبَّة ذات بيوت، يعطى منها ما يطلب منه من دهن. فشبَّهوا هذا الكتاب بذلك»(۳).

أما النسبة بين الاصل والنوادر، فقال الوحيد - قدس سره -: «الاصل أن النوادر غير الاصل وربما يعدّ من الاُصول، كما يظهر فى أحمد بن الحسن بن سعيد وأحمد بن سلمة وحريز بن عبدالله»(۴).

اما الأول فقد قال الشيخ فى الفهرست: «أحمد بن الحسين بن سعيد، له كتاب النوادر. ومن أصحابنا من عدّه من جملة الاصول»(۵) وقال فى الثالث: «حريز بن عبدالله السجستانى، له كتب، منها كتاب الصلاة، كتاب

---

۱ . ولعل غرض الشيخ الطوسى من تبديل عنوان النوادر فى كتابه التهذيب بابواب الزيادات للارشاد إلى انها مستدركة لا شاذة.

۲ . الفوائد الرجالية: ۳۵.

۳ . رجال النجاشى: ۳۴۸ الرقم ۹۳۹.

۴ . الفوائد الرجالية: ۳۳.

۵ . الفهرست: ۵۰ الرقم ۷۰. والنجاشى ترجمه بعنوان أحمد بن الحسن بن سعيد.

(۴۸۰)

النوادر، تعدّ كلها فى الاُصول»(۱).

كما أن النجاشى قال فى مروك بن عبيد: «قال أصحابنا القمّيون: نوادره اصل»(۲). وعلى هذا لا يبعد صحة القول بأن النسبة بين الاصل والنوادر هو العموم والخصوص من وجه. بمعنى جواز أن يكون المؤلف أصلاً من جهة ونوادر من جهة اُخرى(۳). واستيفاء البحث والرأى الجازم متوقف على التتبع التامّ فى كتب الفهرس.

بقى شىء وهو أنه قد يقع النوادر والأصل مقابلين للكتاب، كما فى ترجمة معاوية بن الحكيم وعباس بن معروف(۴)، 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: إنّ الكتاب أعمّ من الاصل والنوادر، وكذا التصنيف أعمّ منهما على ما اخترنا والنسبة بين الاصل والنوادر التباين ظاهراً وان لم يكن احتمال نسبة العموم والخصوص من وجه بينهما ببعيد.

الثانى: فى الاصول المدونة فى عصر ائمتنا - عليهم السلام

الثانى: فى الاصول المدونة فى عصر ائمتنا - عليهم السلام -

صرح جمع من أعاظم المحدثين والمؤرخين أن أصحاب الائمة- عليهم السلام -صنّفوا اُصولاً وأدرجوا فيها ما سمعوا عن كل من مواليهم- عليهم السلام -، لئلا يعرض لهم نسيان وخلط، او يقع فيه دسّ وتصحيف.

---

۱ . المصدر نفسه: ۱۸۸ الرقم ۲۵۰.

۲ . رجال النجاشى: ۴۲۵ الرقم ۱۱۴۲.

۳ . هذا، ولكن ادعى فى الذريعة ان من تتبع الموارد يستنتج ان النوادر ليس اصلاً مروياً. (الذريعة: ۲۴ / ۳۱۸).

۴ . قال النجاشی: «معاویة بن حکیم بن معاویة... له کتب، منها: کتاب الطلاق وکتاب الحیض وکتاب الفرائض و... وله نوادر» (رجال النجاشی: ۴۱۲ الرقم ۱۰۹۸ وقال فی عباس بن معروف ان له کتاب الآداب وله نوادر (الصفحة ۲۸۱ الرقم ۷۴۳).

(۴۸۱)

وهذا هو السید رضی الدین علی بن طاووس ینقل فی کتابه «مهج الدعوات» قسم ادعیة موسی بن جعفر - علیه السلام -، قبل ذکر الدعاء المعروف بالجوشن عن ابی الوضاح محمد بن عبدالله بن زید النهشلی (راوی الدعاء) انه قال:

«حدثنی ابی قال: کان جماعة من خاصة ابی الحسن - علیه السلام -من اهل بیته وشیعته یحضرون مجلسه ومعهم فی اکمامهم الواح ابنوس لطاف وامیال فاذا نطق ابو الحسن- علیه السلام -بکلمة او افتی فی نازلة اثبت القوم ما سمعوا منه فی ذلک» (۱).

وحکی عن الشیخ البهائی فی« مشرق الشمسین» انه قال:

«قد بلغنا عن مشایخنا (قدس سرهم)انه کان من داب اصحاب الاصول انهم إذا سمعوا عن احد من الائمة- علیهم السلام -حدیثا بادروا إلی اثباته فی اصولهم لئلا یعرض لهم نسیان لبعضه او بتمادی الایام» (۲).

وقریب منه ما افاده السید الداماد فی رواشحه (۳).

ولکن من المؤسف جدا انه لم یتعین لنا عدة اصحاب الاصول لاتحقیقا ولا تقریبا ولم یتعین فی کتبنا الرجالیة والفهارس تاریخ تالیف هذه الاصول بعینه ولا تواریخ وفیات مصنفیها (۴). ویظهر من الشیخ الطوسی فی أول فهرسته ان عدم ضبط عدد تصانیف الاصحاب واصولهم نشأ من کثرة انتشار الاصحاب فی البلدان (۵).

نعم، یستفاد من بعض الاعلام کالمحقق الحلی وامین الاسلام الطبرسی

---

۱ . مهج الدعوات: ۲۲۴ الطبعة الحجریة.

۲ . الذریعة : ۲ / ۱۲۸.

۳ . الرواشح: ۹۸، الرشحة ۲۹ .

۴ . صرح بذلک صاحب الذریعة فی ج ۲، الصفحة ۱۲۸ ـ ۱۳۰.

۵ . الفهرست: ۲۵.

(۴۸۲)

والشهید الأول والشیخ حسین بن عبد الصمد العاملی والسید الداماد والشهید الثانی(قدس سرهم)ان الاصول المذکورة وکذا مؤلفیها لم تکن اقل من اربعمائه وان اکثرها کانت من صنع اصحاب الصادق - علیه السلام -، وناهیک بعض عبائرهم:

۱ ـ قال المحقق الحلی فی «المعتبر»: «کتب من اجوبة مسائله ـ أی جعفر بن محمد- علیهما السلام -اربعمائة مصنف سموها اصولا» (۱).

۲ ـ قال الطبرسی فی «اعلام الوری باعلام الهدی»: «روی عن الامام الصادق - علیه السلام -من مشهوری اهل العلم اربعة الاف انسان وصنف من جواباته فی المسائل اربعمائة کتاب تسمی الاصول، رواها اصحابه واصحاب ابنه موسی الکاظم - علیه السلام -» (۲).

۳ ـ قال الشهید الثانی فی شرح الدرایة: «استقر امرالمتقدمین علی اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف سموها اصولاً ـ فکان علیها اعتمادهم» (۳).

۴ ـ قال الشیخ الحسین بن عبد الصمد فی درایته: «قد کتبت من اجوبة مسائل الامام الصادق - علیه السلام -فقط اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف تسمی الاصول فی انواع العلوم(۴).

۵ ـ قال المحقق الداماد فی «الرواشح»: «المشهور ان الاصول اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف من رجال ابی عبدالله الصادق - علیه

السلام –، بل وفی مجالس السماع والروایهٔ عنه ورجاله زهاء اربعهٔ آلاف

---

۱ . المعتبر : ۱ / ۲۶ (الطبعهٔ الحدیثهٔ، قم).

۲ . اعلام الوری : ۱۶۶ والذریعهٔ : ۲ / ۱۲۹ وما فی المتن مطابق لما فی الثانی ولعل فی المطبوع سقطاً.

۳ . الذریعهٔ : ۲ / ۱۳۱.

۴ . الذریعهٔ : ۲ / ۱۲۹.

(۴۸۳)

رجل. وکتبهم ومصنفاتهم کثیرهٔ. إلّا ان ما استقرّ الأمر علی اعتبارها والتعویل علیها وتسمیتها بالاصول هذه الاربعمائهٔ»(۱).

والظاهر من عبارهٔ الطبرسی ان مؤلفی الاصول تلامذهٔ الإمام الصادق والکاظم – علیهما السلام –والظاهر من غیره انهم من تلامذهٔ الإمام الصادق – علیه السلام –فقط. ولعلّ الحصر لأجل کون الغالب من تلامذهٔ الوالد دون الولد.

کما ان الظاهر من الشیخ المفید ـ علی ما حکی عنه ـ انها لا تختص باصحابهما بل یعمّ غیرهما أیضاً. قال: «وصنف الإمامیهٔ من عهد امیر المؤمنین – علیه السلام –إلی عصر ابی محمد العسکری – علیه السلام –اربعمائهٔ کتاب تسمی الاصول وهذا معنی قولهم: له اصل» (۲) ولکنه لم یرد ان تألیف هذه الاصول کان فی جمیع تلک المدهٔ بل اخبر بانها ألّفت بین هذین العصرین، بمعنی انه لم یؤلف شیء من هذه الاصول قبل ایام امیر المؤمنین– علیه السلام –ولا بعد عصر العسکری – علیه السلام –، کما انه لم یرد حصر جمیع مصنفات الاصحاب فی هذه الکتب الموسومهٔ بالاصول، کیف وهو اعلم بکتبهم وباحوال المصنفین منهم کفضل بن شاذان وابن ابی عمیر الذین صنفوا وأکثروا (۳).

قال العلّامهٔ الطهرانی اعتماداً علی ما مرّ، ما هذا لفظه: «إذاً یسعنا

---

۱ . المصدر نفسه.

۲ . معالم العلماء لابن شهر اشوب: ۳.

۳ . وللمجلسی الأول کلام فی هذا المجال لاباس بذکره. قال: والذی ظهر لنا من التتبع ان کتب جماعهٔ اجمع الاصحاب علی تصحیح ما یصح عنهم او من کان مثلهم کالحسین بن سعید کانت من الاصول وان لم یذکروها بخصوصها، لأغناء نقل الاجماع او ما یقاربه عن ذلک. فانا تتبعنا ان مع کتبهم تصیر الاصول اربعمائهٔ. فان الجماعهٔ الذین ذکرهم الشیخ – رحمه الله – ان لهم اصلاً یقرب من مائتی رجل (روضهٔ المتقین ۱۴، الصفحهٔ ۳۴۲) .

(۴۸۴)

دعوی العلم الاجمالی بأن تاریخ تألیف جل هذه الأُصول إلّا اقل قلیل منها کان فی عصر اصحاب الامام الصادق – علیه السلام –وهو عصر ضعف الدولتین وهو من اواخر ملک بنی امیهٔ إلی اوائل ایام هارون الرشید، أی من سنهٔ ۹۵ هـ عام هلاک حجاج بن یوسف إلی عام ۱۷۰ هـ الذی ولی فیه هارون الرشید»(۱).

ولما لم یکن للاصول ترتیب خاص، لأن جلها من املاءات المجالس واجوبهٔ المسائل النازلهٔ المختلفهٔ، عمد اصحاب الجوامع إلی نقل روایاتهم مرتبهٔ مبوبهٔ منقحهٔ تسهیلاً للتناول والانتفاع. ولاجل ذلک قلت الرغبات فی استنساخ اعیانها فقلت نسخها وضاعت النسخ القدیمهٔ تدریجاً وتلفت کثیر منها فی حوادث تاریخیهٔ کاحراق ما کان منها موجوداً فی مکتبهٔ سابور بکرخ عند ورود طغرل بیک إلی بغداد سنهٔ ۴۴۸، کما ذکره فی «معجم البلدان» (۲).

وکان قسم من تلک الاصول باقیاً بالصورهٔ الاولیهٔ إلی عهد ابن ادریس الحلی ـ المتوفّی عام ۵۹۸ هـ ـ وقد استخرج من جملهٔ منها ما

جعله مستطرفات السرائر. وحصلت جملة منها عند السيد رضى الدين ابن طاووس كما ذكرها فى «كشف المحجة». ثم تدرج التلف وقلت النسخ إلى حد لم يبق منها إلّا ستة عشر. وقد وقف عليها استاذنا السيد محمد الحجة الكوه كمرى ـ رضوان الله عليه ـ فقام بطبعها.

الثالث: وجه العناية بالاصول ومدى دلالتها على الوثاقه

الثالث: وجه العناية بالاصول ومدى دلالتها على الوثاقة

ان من الواضح ان احتمال الخطأ والغلط والسهو والنسيان وغيرها فى الاصل المسموع شفاهاً عن الامام او عمّن سمع منه أقل منها فى الكتاب المنقول عن كتاب آخر، لتطرق احتمالات زائدة فى النقل عن الكتاب فالاطمئنان بصدور عين الالفاظ المندرجة فى الاصول اكثر والوثوق به آكد.

---

۱ . الذريعة : ۲ / ۱۳۱.

۲ . المصدر نفسه.

(۴۸۵)

ولذا كان الأخذ من الاصول المصححة المعتمدة احد اركان تصحيح الرواية، كما قال المحقق الداماد (۱) وصرح به المحقق البهائى فى «مشرق الشمسين» حيث ذكر فيه بعض ما يوجب الوثوق بالحديث والركون اليه، منها وجوده فى كثير من الاصول الاربعمائة، ومنها تكرره فى اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة، ومنها وجوده فى اصل معروف الانتساب إلى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم او على تصحيح ما يصح عنهم (۲).

ولا يخفى ان هذه الميزة ترشحت إلى الاصول من قبل المثابرة الاكيدة على كيفية تأليفها والتحفظ على ما لا يتحفظ عليه غيرهم من المؤلفين غالبا.

ويظهر من الشيخ – رحمه الله –ان الاصول الاربعمائة مما اجمع الاصحاب على صحتها وعلى العمل بها.

قال المولى التقى المجلسى: «ذكر الشيخ فى ديباجة الاستبصار ان هذه الاخبار المستودعة فى هذه الكتب ـ أى الكتب الاربعة ـ مجمع عليها فى النقل. والظاهر ان مراده انهم اخذوها من الاصول الاربعمائة التى اجمع الاصحاب على صحتها وعلى العمل بها» (۳).

وذكر الشيخ أيضاً فى مبحث التعادل والترجيح من «العدة» ان رواية السامع مقدم على رواية المستجيز، إلّا ان يروى المستجيز اصلا معروفاً أو مصنفاً مشهوراً (۴)، ودلالة هذه العبارة على شدة الاهتمام بالاصول المدونة من قبل اصحاب الائمة– عليهم السلام –ظاهرة.

اما دلالة كون الرجل ذا تصنيف او ذا اصل على وثاقته ومدحه فغير

---

۱ . الذريعة : ۲ / ۱۲۶.

۲ . مستدرك الوسائل : ۳ / ۵۳۵ (نقلا عن مشرق الشمسين).

۳ . روضة المتقين : ۱۴ / ۴۰.

۴ . عدة الاصول : ۱ / ۳۸۵.

(۴۸۶)

معلوم. لأن كثيراً من مصنفى الاصول مالوا إلى المذاهب الفاسدة كالواقفية والفطحية، وان كانت كتبهم معتمدة. وذلك لأن مصطلح الصحيح عند القدماء غيره عند المتأخرين، ولا يستتبع صحة حديث رجل عند القدماء وثاقته عندهم، كما ذكر فى كتب الدراية.

قال الوحيد فى فوائده: «ثم اعلم انه عند خالى، بل وجدى أيضاً، على ما هو ببالى ان كون الرجل ذا اصل من اسباب الحسن. وعندى فيه تأمل لأن كثيراً من مصنفى اصحابنا واصحاب الاصول كانوا ينتحلون المذاهب الفاسدة وان كانت كتبهم معتمدة 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» (۱).

فما ذكره المحقق الطهرانى فى ذريعة من ان قول ائمة الرجال فى ترجمة احدهم ان له اصلا يعد من الفاظ المدح (۲)، يجب حمله على ما افاده الوحيد بمعنى انه يكشف عن وجود مزايا شخصية فيه من الضبط والحفظ والتحرز عن بواعث النسيان والاشتباه والتحفظ عن موجبات الغلط والسهو، لا بمعنى وثاقته وعدالته وصحة مذهبه.

هذا تمام الكلام فى معرفة الاصل والتصنيف والنوادر.

الفائدة الرابعة عشر

الفائدة الرابعة عشر

قد وقفت على دلائل الحاجة إلى علم الرجال فى التمسك بالروايات المروية عن النبى وعترته الطاهرة- عليهم السلام -الواردة فى كتب اصحابنا

---

۱ . الفوائد الرجالية: ۳۶.

۲ . الذريعة: ۲ / ۱۳۰.

(۴۸۷)

الامامية، وعرفت المصادر التى يجب الرجوع اليها فى تمييز الثقات عن الضعاف.

وأمّا ما يرويه أهل السنة عن النبى الأكرم او الصحابة والتابعين لهم بإحسان فالحاجة إلى علم الرجال فيه أشّد وألزم وذلك بوجوه:

الأول: ان الغايات السياسية غلبت على الاهداف الدينية فمنعت الخلفاء من كتابة حديث الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - وتدوينه بعد لحوقه بالرفيق الاعلى. ودام هذا النهى قرابة قرن من الزمن إلى ان آل الأمر إلى الخليفة الاموى عمر بن عبد العزيز (۹۹ ـ ۱۰۱ هـ) فاحسّ بضرورة كتابة الحديث، فكتب إلى ابى بكر بن حزم فى المدينة: «انظر ما كان من حديث رسول الله فاكتبه فانى خفت دروس العلم وذهاب العلماء ولا تقبل إلّا احاديث النبى، ولتفشوا العلم، ولتجلسوا حتى يعلم من لا يعلم فان العلم لا يهلك حتى يكون سراً» (۱).

ومع هذا الاصرار المؤكد من الخليفة لم تكتب إلّا صحائف غير منتظمة ولا مرتبة، إلى ان زالت دولة الامويين، وقامت دولة العباسيين، واخذ ابو جعفر المنصور بمقاليد الحكم، فقام المحدثون فى سنة ۱۴۳ هجرية بتدوين الحديث (۲).

كانت للحيولة من كتابة الحديث اثار سلبية جدّاً، لأن الفراغ الذى خلفه المنع اوجد ارضية مناسبة لظهور الدجالين والأبالسة من الاحبار والرهبان من كهنة اليهود والنصارى، فافتعلوا احاديث كثيرة نسبوها إلى الانبياء عامة، وإلى لسان النبى الاكرم خاصة. وهذه الاحاديث هى المرويات الموسومة بالاسرائيليات والمسيحيات بل المجوسيات. وقد شغلت بال المحدثين قرونا واجيالا، وهى مبثوثة فى كتب التفسير والحديث والتاريخ، بل هى حلقات بلاء

---

۱ . صحيح البخارى: ۱ / ۲۷.

۲ . تاریخ الخلفاء للسیوطی: ۲۶۱، نقلا عن الذهبی.

(۴۸۸)

حاقت بالمسلمین. وارجو من الله سبحانه ان یقیّض أمهٔ ساعیهٔ فی هذا المجال لافراز هذه المرویات عن النصوص الصحیحهٔ الاسلامیهٔ، وقد بحثنا عن الاثار السلبیهٔ لمنع تدوین الحدیث فی بحوث حول الملل والنحل (۱).

الثانی : ان وضع الحدیث والکذب علی النبی الاعظم وعلی الثقات من صحابته والتابعین لهم باحسان کان شعار الصالحین وعمل الزاهدین، یتقربون به إلی الله سبحانه، ولا یرون الوضع والاختلاف منافیاً للزهد والورع، کل ذلک لاهداف دینیهٔ من دعم مبدأ أو تعظیم امام او تأیید مذهب.

روی الخطیب عن الرجالی المعروف یحیی بن سعید القطان قوله: «ما رأیت الصالحین فی شیء اکذب منهم فی الحدیث» (۲).

ویروی السیوطی عنه أیضا قوله: «ما رأیت الکذب فی أحد أکثر منه فیمن ینسب إلی الخیر والزهد»(۳).

ومن اراد أن یقف علی کیفیهٔ عمل الوضاعین ومقاصدهم ونماذج من الاحادیث الموضوعهٔ فلیرجع إلی الکتابین التالیین:

۱ ـ «الموضوعات الکبری» فی اربعهٔ اجزاء، للشیخ ابی الفرج عبد الرحمن بن علی المعروف بابن الجوزی البغدادی (المتوفّی عام ۵۹۷ هـ) وقد ذکر فیه المؤلف الاحادیث الموضوعهٔ، واراد الاستقصاء ولم یوفق له، لانه عمل کبیر لا یقوم به إلّا اللجان التحقیقیهٔ.

۲ ـ «اللآلی المصنوعهٔ فی الاحادیث الموضوعهٔ» لجلال الدین السیوطی (المتوفّی عام ۹۱۱ هـ)، إلی غیر ذلک من الکتب المؤلفهٔ فی هذا المضمار.

---

۱ . لاحظ کتابنا «بحوث فی الملل والنحل» : ۱ / ۶۵ ـ ۹۵.

۲ . تاریخ بغداد: ۲ / ۹۸.

۳ . اللآلی المصنوعهٔ فی الاحادیث الموضوعهٔ: ۲ / ۴۷۰، فی خاتمهٔ الکتاب فی ضمن فوائد.

(۴۸۹)

الثالث : ان السلطهٔ الامویهٔ کانت تدعم وضع الحدیث بشدّهٔ وحماس لما فی تلک الاحادیث المزورهٔ من تحکیم عرش الخلافهٔ وثباته، خصوصا إذا کان الوضع فی مجال المناقب والفضائل للخلفاء وبالاخص للامویین منهم.

وهذا معاویهٔ ـ ابن هند آکلهٔ الاکباد ـ کتب إلی عمّاله فی الآفاق: «لا تجیزوا لاحد من شیعهٔ علی واهل بیته شهادهٔ. وانظروا من قبلکم من شیعهٔ عثمان ومحبیه واهل ولایته، والذین یروون فضائله ومناقبه فأدنوا مجالسهم وقربوهم واکرموهم واکتبوا إلی بکل ما یروی رجل منهم، واسمه واسم ابیه وعشیرته».

وقد کان لهذا المنشور اثر بارز فی اکثار الفضائل لعثمان، وخلقها له، لما کان یبعثه معاویهٔ الیهم من الصلات والکساء والحباء ویفیضه فی العرب منهم والموالی. فکثر ذلک فی کل مصر وتنافسوا فی المنازل والدنیا، فلیس یجیء احد مردود من الناس، عاملا من عمال معاویهٔ ویروی فی عثمان فضیلهٔ او منقبهٔ إلّا کتب اسمه، وقربه وشفعه فلبثوا بذلک حینا.

ثم کتب معاویهٔ إلی عماله: «ان الحدیث فی عثمان قد کثر وفشا فی کل مصر وفی کل وجه وناحیهٔ، فاذا جاءکم کتابی هذا فادعوا الناس إلی الروایهٔ فی فضائل الصحابهٔ والخلفاء الاولین ولا تترکوا خبرا یرویه احد من المسلمین فی ابی تراب إلّا وتأتونی بمناقض له فی الصحابهٔ، فان هذا احب إلی واقر لعینی، وادحض لحجهٔ ابی تراب وشیعته واشد الیهم من مناقب عثمان وفضله».

وقد قرئ هذا المنشور علی الناس، فرویت اخبار کثیرهٔ فی مناقب الصحابهٔ مفتعلهٔ لا حقیقهٔ لها، وجدّ الناس فی روایهٔ ما یجری هذا المجری حتی اشادوا بذکر ذلک علی المنابر، والقی إلی معلمی الکتاتیب فعلموا صبیانهم وغلمانهم من ذلک الکثیر الواسع حتی رووه وتعلموه کما یتعلمون القرآن وحتی علّموه بناتهم ونساءهم وخدمهم وحشمهم فلبثوا بذلک ماشاء

(۴۹۰)

الله (۱).

وهـذا یعرب عن ان الأهواء الشخصـیَّة، والاغراض المذهبیـة، کان لها اثر بعیـد فی وضع الحدیث علی رسول الله – صـلی الله علیه وآله وسلم –لکی یؤید کل فریق رأیه ویحق ما یراه حقا.

علم الرجال والاحادیث غیر الفقهیة

علم الرجال والاحادیث غیر الفقهیة

ان الرجوع إلی علم الرجـال لا یختص بمورد الروایات الفقهیـة فکما ان الفقیه لا منتـدح له عن الرجوع إلی ذلک العلم لیمیز الصـحیح عن الساقط، فهکـذا المحـدث والمؤرخ الاسـلامیان یجب علیهما الرجوع إلی علم الرجال فی القضایا التاریخیـة والحوادث المؤلمـة او المُسرَّة. فـان یـد الجعل والوضع قـد لعبت تحت السـتار فی مجال التاریـخ والمناقب اکثر منها فی مجال الروایات الفقهیـة. ومن حسـن الحظ ان قسـما کبیرا من التواریخ المؤلفة فی العصور الأولی مسـندة لا مرسـلة، کتاریخ الطبری لا بن جریر وتفسیره، فقد ذکر اسناد ما یرویه فی کلاـ المجـالین. وبـذلک یقـدر الانسان علی تمییز الصـحیح عن الزائف، ومثله طبقات ابن سـعد (المتوفّی عام ۲۰۹ هـ) وغیر ذلک من الکتب المسنده المؤلفة فی تلک العصور.

ولاجل ایقاف القارئ علی عدة من الکتب الرجالیة لاهل السـنة نأتی باسماء المهم منها، ولا غنی للباحث عن الرجوع إلی تلک الکتب الثمینة:

۱ ـ «الجرح والتعـدیل»: تـألیف الحافـظ عبـد الرحمن بن ابی حاتم الرازی (المولود عام ۲۴۰ والمتوفّی عام ۳۲۷ هـ) وطبع الکتـاب فی تسعة اجزاء، یحتوی علی ترجمة ما یقرب من عشرین الف شخص.

---

۱ . شرح ابن ابی الحدید: ۱۱ / ۴۴، ۴۵، نقله عن کتاب الاحداث لابی الحسن علی بن محمد بن ابی سیف المدائنی.

(۴۹۱)

۲ ـ «میزان الاعتدال فی نقد الرجال»: تألیف ابی عبدالله محمد بن أحمد الذهبی (المتوفّی عام ۷۴۸ هـ).

قال السـیوطی: «والذی اقوله: ان المحدثین عیال الآن فی الرجال وغیرها من فنون الحدیث علی اربعة: المزی، والذهبی، والعراقی، وابن حجر»(۱).

۳ ـ «تهـذیب التهذیب». تألیف الحافظ أحمد بن علی بن حجر العسـقلانی (المولود عام ۷۷۳، والمتوفّی عام ۸۵۲ هـ) صاحب التآلیف الکثیرة منها «الاصابة» و «الدرر الکامنة فی اعیان المائة الثامنة» وغیرهما.

والاصل فی هـذا الکتاب هو «الکمال فی اسـماء الرجال» (۲) تألیف الحافظ ابی محمـد عبد الغنی بن عبد الواحد بن سـرور المقدسـی الحنبلی (المتوفّی سنة ۶۰۰ هـ).

وهذبه الحافظ جمال الدین یوسف بن الزکی المزی (المتوفّی سنة ۷۲۴ هـ) واسماه «تهذیب الکمال فی اسماء الرجال».

وقام ابن حجر بتلخیص التهذیب واسـماه «تهذیب التهذیب» واقتصر فیه علی الجرح والتعدیل وحذف ما طال به الکتاب من الاحادیث. طبع فی ۱۲ جزءا فی حیدر آباد دکن من بلاد الهند عام ۱۳۲۵.

۴ ـ «لسان المیزان»: تألیف الحافظ بن حجر العسقلانی وهو اختصار لکتاب «میزان الاعتدال» للذهبی وقد ذکر فی مقدمة الکتاب کیفیَّة العمل الـذی قام به فی طریق اختصاره. طبع الکتاب فی سـبعة اجزاء فی حیـدر آباد دکن من بلاد الهند واُعید طبعه کسابقه فی بیروت بالاوفست.

۱ . مقدمهٔ «میزان الاعتدال»، الصفحهٔ «ز».

۲ . لاحظ حول هذا الکتاب من التلخیص والاختصار کشف الظنون : ۲ / ۳۳۰.

(۴۹۲)

وهـذه الکتب الاربعـهٔ هی مصـادر علم الرجـال عنـد اهـل السـنهٔ، فیجب علی کـل عـالم اسـلامی الالمـام بهـا والاسـتعانهٔ بها فی تمییز الاحادیث والمرویات المزورهٔ والمختلقهٔ فی طول الاجیال الماضیهٔ، عن الصحاح الثابتهٔ.

(یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوهٔ الدنیا وفی الآخرهٔ).(۱)

الکتب المؤلفهٔ فی حیاهٔ الصحابهٔ

الکتب المؤلفهٔ فی حیاهٔ الصحابهٔ

قد قام عدَّهٔ من المتضـلعین فی التاریخ والحدیث بتألیف کتب حافلهٔ بترجمهٔ صـحابهٔ النبی الاکرم - صلی الله علیه وآله وسلم -والمهمّ منها ما یلی:

۱ ـ «الاستیعاب فی اسـماء الاصـحاب»: تألیف الحافظ ابی عمر یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر (المولود سنهٔ ۳۶۳ هـ والمتوفّی عام ۴۶۳ هـ).

۲ ـ «اسـد الغابـهٔ»: للعلامـهٔ ابی الحسن علی بن محمـد بن عبد الکریم الجزری المعروف بابن الاثیر (المتوفّی عام ۶۳۰ هـ) وقد جاء فیه سبعهٔ آلاف وخمسمائهٔ ترجمهٔ.

۳ـ «الاصابهٔ فی تمییز الصحابهٔ»: للحافظ أحمد بن علی بن حجر العسقلانی السابق ذکره.

وقد قمنا بتألیف کتاب حول صحابهٔ النبی الذین شایعوا علیّاً فی حیاهٔ النبی وبعد رحلته إلی ان لفظوا اخر نفس من حیاتهم فبلغ عددهم ۲۵۰ شخصاً طبع منه جزءان.

هـذا نهایـهٔ البحث عن القواعـد الکلیـهٔ فی علم الرجال، وقد قربت للقارئ الکریم البعید، ولخصت له الابحاث المسـهبهٔ بشـکل یسـهل تناولها، أشـکره سـبحانه علی هذه النعمهٔ، وارجو منه تعالی ان یکون ما قدمته من المحاضرات خطوهٔ مؤثرهٔ لتطور الدراسات العالیهٔ فی الحوزات العلمیهٔ المقدسهٔ حتی یتخرج

۱ . إبراهیم: ۲۷.

(۴۹۳)

فی ظل هذه الابحاث ثلهٔ متخصصهٔ فی علمی الرجال والدرایهٔ، کما نرجو مثله فی سائر العلوم والفنون.

بلغ الکلام إلی هنا صبیحـهٔ یوم الجمعهٔ رابع شوال المکرم من شـهور عام ۱۴۰۸ هـ کتبه بیمناه جعفر السـبحانی ابن الفقیه الشیخ محمد حسین غفر الله لهما. قم المشرفهٔ.

۸ ـ هل شیخوخهٔ الاجازهٔ دلیل الوثاقهٔ عند المستجیز؟

۸ ـ هل شیخوخهٔ الاجازهٔ دلیل الوثاقهٔ عند المستجیز؟

۸ ـ هل شیخوخهٔ الاجازهٔ دلیل الوثاقهٔ عند المستجیز؟

إن قسـماً من مشایـخ الاجازهٔ الـذین یجیزون روایهٔ أصل او کتاب لغیرهم، غیر موصوفین فی کتب الرجال بالوثاقهٔ، فهل اسـتجازهٔ الثقهٔ

عن واحد منهم آیهٔ کونه ثقهٔ أو لا؟ وهذا نظیر ما روی الصدوق والشیخ کثیراً من الاصول والکتب بالاستجازهٔ عن عدهٔ من المشایخ الذین یعدّون من مشایخهما فی الروایهٔ، فهل استجازهٔ ذینک العلمین أو غیرهما من هؤلاء دلیل علی وثاقتهم مطلقاً او عند المستجیزین خاصهٔ او لا یدلّ علی شیء من ذلک؟

توضیحه مع تحقیقه

توضیحه مع تحقیقه

لو قلنا إن روایهٔ الثقهٔ عن شخص آیهٔ کون المروی عنه ثقهٔ عند الراوی، فلا کلام فی کلام مشایخ الاجازهٔ لأمثال الصدوق والشیخ وغیرهما ثقات، لکن ذلک الاصل ممّا لا أصل له، إلّا إذا أکثر الروایهٔ عنه، کما سیوافیک، وقد عقد المحقق الداماد فصلًا خاصاً فی رواشحه، فراجع الراشحهٔ الثالثهٔ والثلاثین، الصفحهٔ ۱۰۴، والکلام فی المقام علی غیر هذا الاصل. فنقول: إن الاجازهٔ علی أقسام:

۱ـ أن یجیز الشیخ کتاب نفسه، فیشترط فی الشیخ المجیز ما یشترط فی سائر الرواهٔ من الوثاقهٔ والضبط، وحکم شیخ الاجازهٔ فی هذا المجال حکم

(۳۳۶)

سائر الرواهٔ الواقعین فی سند الحدیث، فیشترط فیه ما یشترط فیهم، ولاـ یدل استجازهٔ الثقهٔ علی کونه ثقهٔ حتی عنده، إذ لاـ تزید الاستجازهٔ علی روایهٔ الثقهٔ عنه، فکما انها لا تدل علی وثاقهٔ المروی عنه، فهکذا الاستجازهٔ فیجب احراز وثاقهٔ المجیز من طریق آخر.

نعم لو کان جمیع احادیث کتابه مطابقاً لأحادیث کتاب معتبر، یکون احادیثه مقبولهٔ سواء أکان فی نفسه ثقهٔ او ضعیفاً، ولذا قال ابن الولید استاذ الصدوق فی «محمد بن اورمهٔ» المطعون فیه بالغلوّ: «ان کل ما کان فی کتبه مما وجد فی کتب الحسین بن سعید وغیره، فانه یعتمد علیه ویفتی به، وکل ما تفرد به لم یجز العمل علیه ولا یعتمد» (۱).

غیر ان تحصیل هذا الشرط مما لا یمکن فی هذه العصور، لاندراس المصنفات والاصول بعد الشیخ الطوسی، فقد اصبحت تلک الکتب بعد الجوامع الثانویهٔ (الکتب الأربعهٔ) مرغوبهٔ عنها، لعدم احساس الحاجهٔ إلی کتابتها واستنساخها مع وجود تلک الجوامع، خصوصاً بعد کلام الشیخ فی آخر الاستبصار حیث قال: «وارجو من الله تعالی ان تکون هذه الکتب الثلاثهٔ (التهذیب والاستبصار والنهایهٔ) التی سهل الله تعالی الفراغ منها، لاـ یحتاج معها إلی شیء من الکتب والاـصول، لأن الکتاب الکبیر الموسوم بـ «تهذیب الاحکام» یشتمل علی جمیع احادیث الفقه المتفق علیه والمختلف فیه، وکتاب النهایهٔ یشتمل علی تجرید الفتاوی فی جمیع ابواب الفقه وذکر جمیع ما روی فیه، علی وجه یصغر حجمه وتکثر فائدته ویصلح للحفظ، وهذا الکتاب یشتمل علی جمیع ما روی من الأخبار المختلفهٔ وبیان وجه التأویل فیها والجمع

---

۱ . قال النجاشی: «وحکی جماعهٔ من شیوخ القمیین عن ابن الولید انه قال: محمد بن اورمهٔ طعن علیه بالغلو، فکل ما کان فی کتبه مما وجد فی کتب الحسین بن سعید وغیره فقل به وما تفرد به فلا تعتمده» لاحظ رجال النجاشی: الرقم ۸۹۱.

(۳۳۷)

بینها» (۱).

۲ ـ إذا اجاز کتاب غیره وکان انتساب الکتاب إلی مصنفه مشهوراً فالاجازهٔ لاجل مجرد اتصال السند، لا لتحصیل العلم بالنسبهٔ إلی مصنفه والاجازات الرائجهٔ بالنسبهٔ إلی الکتب الاربعهٔ وغیرها من المؤلفات الحدیثیهٔ المشهورهٔ کلها من هذا القبیل، فلیست الاجازهٔ إلّا لاجل تحصیل اتصال السند وتصحیح الحکایهٔ عند نقل الحدیث عن شیخ الاجازهٔ بلفظ «حدثنا» إلی ان یصل إلی ارباب الکتب الاربعهٔ وینتهی السند إلی المعصوم - علیه السلام -، وفی هذه الصورهٔ لا یحرز وثاقهٔ الشیخ بالاستجازهٔ أیضاً، لأن نسبهٔ الکتب إلی

اربابها ثابتـة، انما الغاية من تحصـيلها، تصـحيح الحكاية والتمكن من القول بـ «حدثنا» إلى ان ينتهى الأمر إلى الإمام، ويكفى فيه نفس الاجازة سواء كان المجيز ثقة ام لا.

ثم ان الظاهر من الصدوق بالنسـبة إلى الكتب التى اخذ منها الحديث فى «الفقيه» انها كتب مشـهورة، عليها المعول واليها المرجع، وان ما ذكره فى المشـيخة فى آخر الكتب، لاجل تحصـيل اتصال السـند، لا لتصحيح نسبة الكتاب إلى مؤلفه، فلا تدل استجازته على وثاقة من روى عنهم فى هذه الكتب.

توضـيحه، ان الشـيخ الكلينى ذكر تمام السـند فى كتابه «الكافى»، فبدأ الحديث باسم شـيخ الاجازة عن شيخه إلى ان ينتهى إلى الشيخ الذى اخذ الحديث عن كتابه، حتى يصل إلى الإمام، وهذه سيرته فى غالب الروايات إلّا ما شذّ.

لكن الشـيخ الصدوق وكذا الشـيخ الطوسـى قد بنيا على حذف اوائل السـند والاكتفاء باسم من اُخذ الحديث من اصـله ومصنفه، حتى يصل السند إلى

---

۱ . الاستبصار: ۴ / ۳۰۵.

(۳۳۸)

الإمام، ثم وضعا فى آخر كتبهم «مشيخة» يعرف بها طريقتهما إلى من اخذا الحديث من كتابه، فهى المرجع فى اتصال السند فى اخبار كتابهما، وربما اخلا بذكر السند إلى بعض اصحاب الكتب فصار معلقاً. هذا هو دأب الشيخين الصدوق والطوسى.

والظاهر من مقدمة «الفقيه» ان الكتب التى اخذ الصدوق منها الأحاديث وبدأ السند بأسامى مؤلفيها، كتب مشهورة معروفة غير محتاجة إلى اثبات النسبة، فوجود السند إلى هذه الكتب وعدمه سواسية.

قال فى مقدمـة الفقيه: «وجميع ما فيه مسـتخرج من كتب مشـهورة عليها المعول واليها المرجع مثل كتاب حريز بن عبدالله السجسـتانى، وكتاب عبيدالله بن على الحلبى، وكتب على بن مهزيار الأهوازى، وكتب الحسين بن سعيد، ونوادر أحمد بن محمد بن عيسى، وكتاب نوادر الحكمة تصنيف محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعرى، وكتاب الرحمة لسعد بن عبدالله، وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليـد، ونوادر محمد بن ابى عمير، وكتب المحاسن لأحمد بن ابى عبدالله البرقى، ورسالة ابى إلىّ وغيرها ما الاُصول والمصـنفات التى طرقى اليها معروفة فى فهرس الكتب التى رويتها عن مشايخى واسلافى». (۱)

وهذه العبارة من المحدث الاكبر نصّ على ثبوت نسبة هذه الكتب إلى مؤلفيها، ولم يكن هناك اية حاجة إلى طريق يدل على النسبة، وان ما اتى به فى المشيخة من الاسماء لمجرد اتصال السند، فلو اكتفينا بمثل هذا التنصيص من الصدوق، لكان البحث عن صحة طريق الصـدوق وعـدمها بالنسـبة إلى هـذه الكتب ونظائرها بحثاً زائـداً غير مفيـد، اللّهم إلّا فى الكتب غير المعروفة التى لم تثبت نسـبتها إلى مؤلفيها، لو نقل عنها فيه، وإلى ذلك كان يميل السيّد

---

۱ . الفقيه: ۱ / ۳ ـ ۴.

(۳۳۹)

المحقق البروجردى – قدس سره –فى درسه الشـريف عندما أفاض البحث فى المشيخة، وبذلك يعلم وجه ما افاده الشيخ الطوسى من تقديم رواية السامع على رواية المستجيز إلّا فيما إذا روى المستجيز باجازته اصلًا معروفاً او مصنفاً مشهوراً فيسقط الترجيح. (۱)

وبذلك يمكن ان يقال: ان البحث عن طرق الشـيخ الطوسـى ايضاً إلى اصـحاب الكتب المعروفة الثابتة نسـبتها إلى مؤلفيها، بحث زائد غير مفيد، فلا وجه لعد الحديث ضعيفاً او حسناً لاجل ضعف طريقه او عدم ثبوت وثاقة مشايخ اجازته إلى هذه الكتب.

نعم، الكلام فى تشـخيص حال هـذه الكتب من حيث ثبوت انتسابها إلى مؤلفيها وعـدمه لولا الاحراز، يـدخل فى القسم الثالث الـذى

سیوافیک الکلام فیه.

قال المحقق التستری: «لو کنا نعرف الاصول المشهورة والمصنفات المعروفة کالقدماء، حکمنا بصحة کثیر من احادیث الکافی التی حکموا بعدم صحتها بالاصطلاح الحادث المتأخر، فان اکثر الوسائط، مشایخ اجازة، واکثر احادیثها مأخوذة من مصنفات اصحاب الائمة واُصولهم، وذکر سائر المشایخ لمجرد اتصال السلسلة کما هو دیدن اصحاب الحدیث، کالمفید فی ارشاده عند الأخذ من الکافی، والصدوق فی غیر فقیهه، والشیخ فی الجزءین الأولین من استبصاره، لکن الأسف ضیاع تلک الاصول والمصنفات »(۲).

اما استثناء الفقیه، فلما عرفت من ان الصدوق لا یذکر فی بدء السند إلّا اسم الشخص الذی أخذ الحدیث عن کتابه، ولا یذکر مشایخ الاجازة إلّا فی خاتمة الکتاب المسماة بالمشیخة، وقد عرفت ان البحث عن طرق الصدوق

---

۱ . عدة الاصول: ۵۷ طبعة الهند.

۲ . قاموس الرجال: ۱ / ۶۰.

غیر مفید، لأن الکتب المنقولة عنها معروفة مشهورة.

واما استثناء الجزءین الاولین من الاستبصار، فلأنه سلک فیهما علی غیر النحو الذی سلک فی بقیة الکتاب. قال فی آخر «الاستبصار»: «وکنت سلکت فی أول الکتاب ایراد الاحادیث باسانیدها وعلی ذلک اعتمدت فی الجزء الأول والثانی، ثم اختصرت فی الجزء الثالث وعوَّلت علی الابتداء بذکر الرواة الذی اخذت الحدیث من کتابه او اصله، علی ان اورد عند الفراغ من الکتب جملة من الأسانید یتوصل بها إلی هذه الکتب والاصول، حسب ما عملته فی کتاب «تهذیب الأحکام» ـ إلی ان قال: فما ذکرته عن محمد بن یعقوب...» (۱).

والحاصل، انه لو کانت نسبة الکتب التی اخذ منها الحدیث إلی مؤلفیها، مثل نسبة کتاب الکافی إلی مؤلفه او ادنی منها، لما دلت الاستجازة علی وثاقة مجیزها وأیضاً لما ضرّ عدم وثاقة شیخ الاجازة فضلاً عن کونه مشکوک الوثاقة بالنقل عن هذه الکتب، لما عرفت ان نسبة الکتب التی اخذ الصدوق عنها الحدیث إلی مؤلفیها، کمثل نسبة الکافی إلی مؤلفه او اقل منها بقلیل، وقد عرفت ان البحث عن طرق الصدوق إلی الکتب غیر مفیدة ووافقنا فی ذلک المحقق التستری حیث قال: «بل یمکن ان یقال بعدم الاحتیاج إلی ما فعل فی طرق الصدوق، حیث انه صرح فی الفقیه بمعروفیة طرقه إلی الکتب وان الکتب فی نفسها مشهورة»(۲) وقد عرفت منا ما ذکره السید المحقق البروجردی فی درسه.

واما «التهذیبان» فلو کنا متمکنین من تشخیص الکتب الثابتة نسبتها إلی مؤلفیها عن غیرها، لاستغنینا عن کثیر من المباحث التی تدور حول مشیخة

---

۱ . الاستبصار: ۴ / ۳۰۴ ـ ۳۰۵ طبعة النجف.

۲ . قاموس الرجال: ۱ / ۵۹.

الشیخ الطوسی حتی صارت سبباً لتقسیم احادیثهما حسب اختلاف حال المشایخ إلی الصحیح والموثق والحسن والضعیف، لأن جمیع الوسائط بینه وبین صاحب الکتاب، او صاحب الاصل، فی الحقیقة مشایخ اجازة لکتاب الغیر وأصله، ولکنه امنیة لا تحصل إلّا بالسعی الجماعی فی ذاک المجال، وقیام لجنة بالتحقیق فی المکتبات.

۳ ـ إذا اجاز روایة کتاب لم تثبت نسبته إلی مؤلفه إلّا بواسطة الشیخ المجیز ـ ولا شک انه تشترط وثاقة الشیخ المجیز عند المستجیز،

إذ لولاه لما ثبت نسبته إلى المؤلف، وبدونها لا يثبت الكتاب ولا ما احتواه من السند والمتن وعادت الاجازة امراً لغواً ـ فلو كان توثيق المستجيز او ثبوت وثاقة المجيز عند المستجيز كافياً لنا نأخذ بالرواية.

وباختصار، ان الهدف الأسمى فى هذا القسم من الاستجازة والاستمداد من ذكر الطريق إلى اصحاب هذه الكتب، هو اثبات نسبة هذه الكتب إلى اصحابنا ومؤلفيها لا غير، ولا يتحقق هذا الهدف إلّا ان يكون الشيوخ المجيزون واحداً بعد واحد ثقات يعتمد على قولهم، فلو لم يكن الشيخ ثقة عند المستجيز، لما كان للاستناد اليه أية فائدة.

وبالجملة، الفائدة العليا من ذكر الطريق فى المشيخة، هو اثبات نسبة هذه الكتب إلى مؤلفيها اثباتاً لا غبار عليه، وهذا الهدف لا يتحقق عند المستجيز إلّا بكون شيخ الاجازة ثقة عنده، وإلّا فلو كان مجهولاً او ضعيفاً او مطعوناً بإحدى الطرق، لما كان لهذه الاستجازة فائدة. وهذا هو ما يعنى به من ان شيخوخة الاجازة دليل على وثاقة الشيخ عند المستجيز.

وربما يقال بأن الحسن بن محمد بن يحيى المعروف بابن اخى طاهر، عرفه النجاشى بقوله: «روى عن المجاهيل احاديث منكرة. رأيت

اصحابنا يضعفونه ومات فى شهر ربيع الأول سنة ۳۵۸ هـ» (۱)، مع انه من مشايخ الاجازة للتلعكبرى، قال الشيخ فى رجاله: «روى عنه التلعكبرى وسمع منه سنة سبع وعشرين وثلاثمائة إلى سنة خمس وخمسين وله منه اجازة» (۲).

ولكنه لا ـ ينافى ما ذكرنا، لامكان ثبوت وثاقته عند المستجيز كما لا يخفى فلو كان ثبوت وثاقته عند المستجيز كافياً لنا ـ ما لم يدلّ دليل على خلافه ـ نأخذ بالحديث إذا وقع فى السند وإلّا فلا.

---

۱ . رجال النجاشى : الرقم ۱۴۹.

۲ . رجال الشيخ: ۴۶۵، الرقم ۲۳، فى باب من لم يرو عن الائمة.

۹ ـ الوكالة عن الامام – عليه السلام –

۹ ـ الوكالة عن الامام – عليه السلام –

ربما تعدّ الوكالة من الإمام، طريقاً إلى وثاقة الراوى، لكنه لا ملازمة بينها وبين وثاقته، نعم لو كان وكيلًا فى الامور المالية، تكون امارة على كونه أميناً فى الأُمور المالية، واين هو من كونه عادلا، ثقة ضابطاً؟ نعم إذا كان الرجل وكيلًا من جانب الإمام طيلة سنوات، ولم يرد فيه ذم يمكن ان تكون قرينة على وثاقته وثبات قدمه إذ من البعيد ان يكون الكاذب وكيلًا من جانب الإمام عدة سنوات ولا يظهر كذبه للامام فيعزله.

وربما يستدل على وثاقة كل من كان وكيلًا 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» (۱).

فلو لم تكن الوكالة ملازمة للعدالة، لما كان لرد الإمام – عليه السلام – معنى.

لكن الرواية اخص من المدعى، فان الظاهر ان المراد الوكلاء المعروفون الذين قاموا مقام الائمة بامرهم، وهذا غير كون الرجل وكيلًا للامام فى أمر ضيعته أو أمر من الامور.

---

۱ . الكافى: ج ۱، باب مولد الصاحب – عليه السلام –، الحديث ۱۴.

(۳۴۷)

۱۰ ـ کثرة تخریج الثقة عن شخص

۱۰ ـ کثرة تخریج الثقة عن شخص

(۳۴۸)

(۳۴۹)

ان نقل الثقـة عن شـخص لا یـدل علی کون المروی عنه ثقـة، لشـیوع نقل الثقات من غیرهم، نعم کانت کثرة النقل عن الضـعاف أمراً مرغوباً عنه بین المشایـخ وکانت معـدودة من جهات الضـعف، ولاجل هـذا اخرج أحمـد بن محمد بن عیسـی القمی، زمیله أحمد بن محمد بن خالد عن قم، لکثرة النقل عن الضـعفاء، وقال العلاّمة فی «الخلاصة»: «إنه أکثر الروایة عن الضعفاء واعتمد المراسیل قال ابن الغضـائری: طعن علیه القمّیون، ولیس الطعن فیه، إنمـا الطعن فیمن یروی عنه، فـإنه کان لا یبالی عمَّن أخـذ، علی طریقـة أهل الاخبار، وکان أحمد بن محمد بن عیسی أبعده من قم، ثمَّ أعاده الیها واعتذر الیه»(۱).

وقال النجاشـی فی ترجمة سـهل بن زیاد: «کان ضـعیفاً فی الحدیث، غیر معتمد فیه، وکان أحمد بن محمد بن عیسی یشهد علیه بالغلوّ والکذب وأخرجه من قم إلی الری وکان یسکنها»(۲).

وعلی ضوء هذا یمکن أن یقال: إن کثرة تخریج الثقة عن شخص دلیل

---

۱ . الخلاصة: ۱۴، القسم الأول .

۲ . رجال النجاشی: الرقم ۴۹۰.

(۳۵۰)

علی وثاقته لوجهین:

الأول: ما عرفت أن کثرة الروایة عن الضّعاف کانت تعدّ من أسـباب الضـعف حتی آل أمر أحمد بن محمد بن خالد، وسـهل بن زیاد الآدمی إلی الاقصاء من قم.

الثانی: إن کثرة النقل عن شـخص آیـة کون المرویّ عنه ثقـة، وإلاّ عاد النقل لغواً ومرغوباً عنه، وهذا بخلاف قلة النقل، فانه ـ مع کونه أمراً متعارفاً ـ یمکن أن یکون للنقل غایات اُخری، غیر الاعتماد وهو تعضید سائر الروایات والنُّقول، وهذه منتفیة فیما إذا کثر النقل عن شخص.

هـذا، وإن صاحب المسـتدرک قـد أفرط فی تکثیر أسـباب التوثیق وجعل نقل الثقـة عن شـخص آیة کون المرویّ عنه ثقة، وتمسـک بوجوه غیر نافعة یقف علیها السابر فی کتابه.

هذه نهایة الدراسة حول التوثیقات العامة، فقد عرفت الصحیح عن السقیم، وأن المفید منها قلیل بالنسبة إلی غیره.

وبذلک نختم الحدیث حول هذا الموضوع ونخوض فی موضوع آخر، وهو بیان مدی اعتبار الکتب الاربعة من حیث الصحة والاعتبار، وهو بحث قیّم لا یسـتغنی عنه الفقیه، کما أنه لا یمکن أن یکتفی بما ورد فی هـذه الدراسة، بل لا بدّ من مواصـلة البحث والدراسة فی هذا المجال، بدقّة ومزید إمعان.

الفصل السابع دراسة حول الکتب الاربعة

الفصل السابع

دراسة حول الكتب الاربعة

۱ـ الكافى.

۲ـ من لا يحضره الفقيه.

۳ـ التهذيب والاستبصار.

۱ـ تقييم احاديث «الكافى»

۱ـ تقييم احاديث «الكافى»

إن البحث عن كتاب الكافى للشيخ الأجل الكلينى يقع على وجهين:

الأول: هل كلّ من ورد فى أسناد الكافى ثقة او لا؟ وهذا هو الذى استقصينا البحث عنه عند البحث عن أدلة نفاة الحاجة 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 نبحث عنه فى المقام، ولنقدّم كلمة فى حق المؤلف وكتابه.

إن كتاب الكافى أحد الكتب الاربعة التى عليها تدور رحى استنباط مذهب الإمامية، فان أدلة الاحكام وإن كانت أربعة (الكتاب والسنة والعقل والاجماع) على ما هو المشهور بين الفقهاء، إلّا أن الناظر فى فروع الدين يعلم أن العمدة فى استعلام الفرائض والسنن، والحلال والحرام، هو الحديث وأن الحاوى لجلّها، هو الكتب الاربعة، وكتاب الكافى بينها كالشمس بين نجوم السماء، والمؤلف أغنى من التوصيف وأشهر من التبجيل.

فقد وصف الشيخ المفيد فى شرح عقائد الصدوق كتاب الكافى بأنه أجلّ

---

(۳۵۶)

كتب الشيعة وأكثرها فائدة(۱).

وقال المحقّق الكركى فى اجازته للقاضى صفى الدين عيسى: «ومنها جميع مصنَّفات ومرويات الشيخ الإمام السعيد الحافظ المحدّث الثقة، جامع أحاديث أهل البيت- عليهم السلام -أبى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى، صاحب الكتاب الكبير فى الحديث المسمّى بالكافى، الذى لم يعمل مثله...، وقد جمع هذا الكتاب من الاحاديث الشرعية، والاسرار الربانية ما لا يوجد فى غيره، وهذا الشيخ يروى عمَّن لا يتناهى كثرة من علماء أهل البيت- عليهم السلام -ورجالهم ومحدّثيهم مثل على بن إبراهيم بن هاشم... »(۲).

وقال الشيخ حسين والد شيخنا البهائى فى الكتاب الموسوم بـ«وصول الاخيار»: «أما كتاب الكافى، فهو للشيخ أبى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى، شيخ عصره فى وقته، ووجه العلماء والنبلاء، كان أوثق الناس فى الحديث وأنقدهم له وأعرفهم به، صنَّف كتاب الكافى وهذَّبه فى عشرين سنة، وهو يشتمل على ثلاثين كتاباً يحتوى على مالا يحتوى عليه غيره»(۳).

وقال العلّامة المجلسى فى مقدمة شرحه على الكافى: «وابتدأت بكتاب الكافى للشيخ الصدوق ثقة الاسلام مقبول طوائف الأنام، ممدوح الخاص والعام، محمد بن يعقوب الكلينى ـ حشره الله مع الأئمة الكرام ـ لأنه كان أضبط الاصول وأجمعها وأحسن مؤلفات الفرقة الناجية وأعظمها»(۴).

إلى غير ذلك من كلمات الثناء والاطراء ممّا لا مجال لذكرها.

قال النجاشى فى ترجمة الكلينى: «محمد بن يعقوب بن اسحاق أبو

---

۱ . شرح عقائد الصدوق: ۲۷، طبعة تبريز.

۲ . بحار الانوار: ۱۰۸ / ۷۵ ـ ۷۶.

۳ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۳۲ ، الفائدة الرابعة.

۴ . مرآة العقول: ۱ / ۳۴.

---

(۳۵۷)

جعفر الکلینی ـ وکان خاله علاّن الکلینی الرازی ـ شیخ أصحابنا فی وقته بالری ووجههم، وکان أوثق الناس فی الحدیث وأثبتهم. صنَّف الکتاب الکبیر المعروف بالکلینی یسمّی الکافی فی عشرین سنة، شَرْحُ کُتُبِه: کتاب العقل، کتاب فضل العلم ـ إلی أن عدَّ أحداً وثلاثین کتاباً»(۱).

ثمَّ إن صاحب «لؤلؤة البحرین» نقل عن بعض مشایخه المتأخرین: «أما الکافی فجمیع أحادیثه حصرت فی ستَّة عشر ألف حدیث ومائة وتسعة وتسعین حدیثاً، الصحیح منها باصطلاح من تأخّر خمسة آلاف واثنان وسبعون حدیثاً، والحسن مائة وأربعة وأربعون حدیثاً، والموثق مائة حدیث وألف حدیث وثمانیة عشر حدیثاً، والقوی منها اثنان وثلاثمائة، والضعیف منها أربعمائة وتسعة آلاف وخمسة وثمانون حدیثاً»(۲).

وقال المحقّق المتتّبع المحدث النوری بعد نقل ذلک الکلام: «الظاهر أن المراد من القوی ما کان بعض رجال سنده أو کلّه، الممدوح من غیر الإمامی ولم یکن فیه من یضعف به الحدیث»(۳).

وقال الشهید فی «الذکری»: «إن ما فی الکافی یزید علی ما فی مجموع الصحاح الستة للجمهور وعدّة کتب الکافی اثنان وثلاثون»(۴).

قال فی «کشف الظنون» نقلاً ـ عن الحافظ بن حجر: «إن جمیع أحادیث صحیح البخاری بالمکرّر، سوی المعلقات والمتابعات، علی ما حرّرته وحقّقته، سبعة آلاف وثلاثمائة وسبعة وتسعون حدیثاً، والخالص من ذلک بلا تکریر ألفا حدیث وستمائة وحدیثان، وإذا انضمّ الیه المتون المعلقة المرفوعة

---

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۱۰۲۷.

۲ . لؤلؤة البحرین للمحدث البحرانی الطبعة القدیمة غیر المرقمة فی أحوال شیخنا الکلینی وذکر بعد هذا عدد سائر الکتب الثلاثة. وما ذکره من الأرقام ینقص عند الجمع ۷۸ حدیثاً فلاحظ.

۳ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۴۱ الفائدة الرابعة.

۴ . الذکری: ۶.

---

(۳۵۸)

وهی مائة وخمسون حدیثاً، صار مجموع الخالص ألفی حدیث وسبعمائة واحداً وستین حدیثاً.

وروی أیضا عن مسلم أن کتابه أربعة آلاف حدیث دون المکرّرات وبالمکرّرات سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون حدیثاً.

وقال ابو داود فی أول سننه: «وجمعت فی کتابی هذا اربعة آلاف حدیث وثمانیة أحادیث من الصحیح وما یشبهه وما یقاربه»(۱).

وقد جمع الامام أبو السعادات مبارک بن محمد بن الاثیر الجزری (المولود عام ۵۴۴ هـ ، والمتوفی عام ۶۰۶ هـ) جمیع ما فی هذه الصحاح فی کتاب أسماه «جامع الاصول من أحادیث الرسول» فبلغ عدد أحادیثه «۹۴۸۳». قال یاقوت فی معجمه: جمع الجرزی فیه بین البخاری والمسلم والموطّأ وسنن أبی داود وسنن النسائی والترمذی، عمله علی حروف المعجم وشرح غریب الاحادیث ومعانیها وأحکامها وصنَّف رجالها ونبّه علی جمیع ما یحتاج الیه منها(۲).

هذا حال الكتاب ومكانته، وإليك بيان مدى صحّة رواياته.

الصحيح عند القدماء والمتأخرين

الصحيح عند القدماء والمتأخرين

تقسيم الحديث إلى الاقسام الاربعة المشهورة تقسيم جديد حدث من زمن الرجالى السيد أحمد بن طاووس أستاذ العلّامة وابن داود الحليين، بعد ما كان التقسيم بين القدماء ثنائياً غير خارج عن كون الحديث معتبراً أو غير معتبر، فما أيدته القرائن الداخلية كوثاقة الراوى، أو الخارجية كوجوده فى أصل معتبر

---

۱ . كشف الظنون، كما فى مستدرك الوسائل: ۳ / ۵۴۱. لاحظ فتح البارى فى شرح أحاديث البخارى: ۱ / ۴۶۵، الفصل العاشر فى عد أحاديث الجامع.

۲ . راجع مقدمة جامع الاصول: الجزء ۱۲.

---

(۳۵۹)

معروف الانتساب إلى جماعة كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار، فهو صحيح، أى معتبر يجوز الاستناد اليه، والفاقد لكلتا المزيتين غير صحيح، بمنعى 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 المورثة للاطمئنان آل إلى القلة والندرة حسب مرور الزمان، وأوجب ضياع الاصول والمصنفات المؤلفة بيد اصحابها الثقات، فالتجأ إلى وضع التقسيم الرباعى الذى يبتنى على ملاحظة السند واحوال الراوى، وعلى كل تقدير فهناك اصطلاحان للحديث الصحيح.

والهدف من البحث هنا، هو استعراض صحة احاديث الكافى حسب اصطلاح القدماء، اعنى اعتبارها لاجل القرائن الداخلية او الخارجية، وممن أصر على ذلك شيخ مشايخنا المحدث النورى فى الفائدة الربعة من خاتمة المستدرك، واعتمد فى ذلك على وجوه اربعة، أهمها الوجه الرابع الذى استعرضناه عند البحث عن ادلة نفاة الحاجة إلى علم الرجال، لانه كان وجها عاماً يعمّ الكافى وغيره من سائر الكتب الاربعة، وهو الاعتماد على ما صرح به مؤلفوه على صحة ما ورد فيها، وقد عرفت مدى متانة ذلك الوجه، وهنا نستعرض الوجوه الثلاثة الباقية، فهى حسب اعتقاده تثبت اعتبار احاديثه وتغنى الباحث عن ملاحظة حال آحاد رجال سند الأحاديث المودعة فيه، وتورث الوثوق والاطمئنان بصدورها وصحتها بالمعنى المعروف بين القدماء، واليك تلك الوجوه الثلاثة:

---

(۳۶۰)

الوجه الأول: المدائح الواردة حول الكافى

الوجه الأول: المدائح الواردة حول الكافى

ان المدائح الواردة فى حق الكتاب، تقتضى غناء الفقيه عن ملاحظة آحاد رواته، واليك المدائح اجمالاً وان مرَّ تفصيلها فى صدر البحث.

۱ ـ وصفه الشیخ المفید فی شرح عقائد الصدوق بأنه اجل کتب الشیعهٔ واکثرها فائدهٔ.

۲ ـ وعرفه المحقق الکرکی فی اجازته للقاضی صفیّ الدین عیسی بانه لم یعمل مثله.

۳ ـ وقال الشهید فی اجازته للشیخ زین الدین ابی الحسن علی بن الخازن: «لم یعمل للامامیهٔ مثله».

۴ ـ وقال محمد امین الدین الاسترآبادی: «وقد سمعنا من مشایخنا وعلمائنا انه لم یصنف فی الاسلام کتاب یوازیه او یدانیه».

۵ ـ ووصفه العلاّمهٔ المجلسی بانه اضبط الاصول واجمعها واحسن مؤلفات الفرقهٔ الناجیهٔ واعظمها.

وهذه المدائح لا ترجع إلی کبر الکتاب وکثرهٔ احادیثه فانه مثله واکبر منه ممن تقدم او تأخر عنه، کان کبیراً متداولاً بینهم، کالمحاسن لاحمد بن محمد بن خالد البراقی، ونوادر الحکمهٔ لمحمد بن أحمد بن یحیی بن عمران الأشعری، وانما هی لاجل اتقانه وضبطه وتثبته.

اقول: لا یخفی انه یستفاد من هذه المدائح اعتبار الکتاب بما هو هو، فی مقابل عدم صلاحیته للمرجعیهٔ والمصدریهٔ، لانه لازم قولهم «اجل الکتب واکثرها فائدهٔ» او «انه لم یعمل مثله فی الاسلام». اما استفادهٔ غنی المستنبط عن ملاحظهٔ آحاد رجال احادیثه، وان کل ما فیه معتبر فلا، إذ لیس معنی اعتبار الکتاب صحهٔ کل واحد من احادیثه، بحیث یغنی الباحث عن ایهٔ مراجعهٔ،

---

(۳۶۱)

ولاجل ذلک لا یتبادر ذلک المعنی من توصیف غیر الکافی بهذه الصفات کمعاجم اللغهٔ والتاریخ والسیر، مثلا إذا قیل: «لسان العرب» من أجلّ الکتب فی اللغهٔ او ان تاریخ الطبری لم یعمل مثله.

وقد ذکر – قدس سره – فی ضمن الوجه الثالث الذی سیوافیک، ما یمکن ان یکون مؤیدا لکلامه هذا وقال: «ان هناک کتباً لا ینظر إلی اسانید احادیثها، فلا یکون الکافی أجلّ هذه الکتب إلاّ إذا اشتمل علی تلک المزیَّهٔ، وإلاّ فلا یصح ان یعدّ من اجلها».

اقول: لم اقف علی کتاب یشتمل علی تلک المزیهٔ، ولو اراد منه الاصول المؤلفهٔ فی عصر الائمهٔ، فصریح الشیخ فی «العدهٔ» اشتراط صحهٔ الاحتجاج بها بکون راویها ثقهٔ. قال فی بیان ما هو المختار فی باب حجیهٔ خبر الواحد: «وجدت الفرقهٔ المحقهٔ مجمعهٔ علی العمل بهذه الاخبار التی رووها فی تصانیفهم، ودونوها فی اصولهم لا یتناکرون ذلک ولا یتدافعونه، حتی ان واحداً منهم إذا افتی بشیء لا یعرفونه، سألوه من این قلت هذا. فاذا أحالهم علی کتاب معروف، او اصل مشهور وکان راویه ثقهٔ لا ینکر حدیثه، سکتوا وسلموا الأمر فی ذلک وقبلوا قوله» (۱).

وهذه العبارهٔ صریحهٔ فی ان ورود الخبر فی الاصول المدونهٔ، لم یکن کافیاً فی الاحتجاج ما لم یحرز وثاقهٔ راویه، فاذا کان هذا حال الاصول فغیرها اولی بلزوم المراجعهٔ.

وعلی فرض وجود ما لا ینظر إلی اسانیده فالظاهر ان المراد من قولهم «ان الکافی اجلّ الکتب» وما اشبه هذا، تفوّقه علی سائر الکتب الحدیثیهٔ من جههٔ الاسلوب والتبویب والجامعیهٔ والضابطیهٔ، إلی غیر ذلک من المزایا التی لا ـ توجد فی نظائرها المتقدمهٔ علیه او المتأخرهٔ عنه، لا انه جامع لمزیهٔ کل کتاب

---

۱ . عدهٔ الاصول: ۳۳۸، الطبعهٔ الحدیثهٔ.

---

(۳۶۲)

کان قبله، ویعلم مفاد هذه المدائح من امعان النظر فی الکتب التی مدحت بهذه المدائح مثلاً یقال: «البحار جامع حدیثی لم یعمل مثله» او «الجواهر من جلائل الکتب الفقهیهٔ» فلیس النظر تصحیح کل ما فی البحار من الروایات، وتصدیق کل ما جاء فی الجواهر من الفتیا،

بل الجامعیهٔ فی الأول، وکثرهٔ الفروع ودقهٔ النظر فی الثانی هی الباعثهٔ إلی توصیفهما بما ذکرناه، ولیس المراد ان کل مزیهٔ موجودهٔ فی الکتب الحدیثیهٔ او الفقهیهٔ موجودهٔ فیهما.

الوجه الثانی: المدائح الواردهٔ فی حق المؤلف

الوجه الثانی: المدائح الواردهٔ فی حق المؤلف

ذهب المحدث النوری إلی ان المدائح الواردهٔ فی حق الکلینی، تستلزم صحهٔ روایات کتابه واعتبارها وعدم لزوم المراجعهٔ إلی آحاد اسناد روایاتها والیک بعض تلک المدائح:

۱ ـ قال النجاشی: «ان الکلینی أوثق الناس فی الحدیث واثبتهم».

۲ ـ وقال العلاّمهٔ فی «الخلاصهٔ» بمثله.

وهذا القول من مثل النجاشی لا ـ یقع موقعه إلاّ ان یکون الکلینی واجداً لکل ما مدح به الرواهٔ والمؤلفون مما یتعلق بسند الحدیث واعتبار الخبر، ومن اجل المدائح واشرف الخصال المتعلقهٔ بالمقام، الروایهٔ عن الثقات ونقل الاخبار الموثوق بها، کما ذکروه فی تراجم جماعهٔ.

قال الشیخ فی «الفهرس»: «علی بن الحسن الطاطری کان واقفیاً شدید العناد فی مذهبه ـ إلی ان قال: وله کتب فی الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم وبروایاتهم».

وقال ایضاً: «جعفر بن بشیر، کثیر العلم ثقهٔ روی عن الثقات ورووا عنه».

---

(۳۶۳)

وقال النجاشی بمثله فی ترجمهٔ محمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی.

وقال الشیخ فی «العدهٔ»: « سوَّت الطائفهٔ بین ما یرویه محمد بن ابی عمیر وصفوان بن یحیی وأحمد بن محمد بن ابی نصر وغیرهم من الثقات الذین عرفوا بانهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ ممن یوثق به، وبین ما اسنده غیرهم، ولذلک عملوا بمراسیلهم إذا انفرد عن روایهٔ غیرهم».

وصرح العلاّمهٔ فی «المختلف» بأن ابن ابی عقیل شیخ من علمائنا تقبل مراسیله لعدالته ومعرفته.

فاذا کان ابو جعفر الکلینی اوثقهم واثبتهم فی الحدیث، فلابد وان یکون جامعاً لکل ما مدح به آحادهم من جههٔ الروایهٔ فلو روی عن مجهول، او ضعیف ممن یترک روایته، او اخبراً یحتاج إلی النظر فی سنده، لم یکن اوثقهم واثبتهم، فان کل ما قیل فی حق الجماعهٔ من المدائح والاوصاف المتعلقهٔ بالسند یرجع الیهما، فان قیس مع البزنطی واضرابه وجعفر بن بشیر لابد وان یحکم بوثاقهٔ مشایخه، وان قیس مع الطاطری واصحاب الاجماع، فلا ـ مناص من الحکم بصحهٔ حدیثه وانه لم یودع فی کتابه إلاّ ـ ما تلقّاه من الموثوقین بهم وبروایاتهم.

ثم ان النجاشی قال بعد توصیفه بالاوثقیهٔ بانه ألفّ الکافی فی عشرین سنهٔ، وظاهر ان ذکره لمدهٔ تألیفه لبیان اثبتیته وانه لم یکن غرضه مجرد جمع شتات الاخبار، فانه لا یحتاج إلی هذه المدهٔ الطویلهٔ، بل ولا إلی عشرها، بل الغرض جمع الاحادیث المعتبرهٔ المعتمدهٔ الموثوق بها، وهذا یحتاج إلی هذه المدهٔ، لاحتیاجه إلی جمع الاصول والکتب المعتبرهٔ، واتصالها إلی اربابها بالطرق المعتبرهٔ والنظر فی متونها وتصحیحها وتنقیحها.

ویظهر من اوثقیته واثبتیته أیضاً، انه مبرء عن کل ما قدح به الرواهٔ وضعفوا

---

(۳۶۴)

به من حیث الروایهٔ، کالروایهٔ عن الضعفاء والمجاهیل، وعمن لم یلقه، وسوء الضبط، واضطراب ألفاظ الحدیث، والاعتماد علی المراسیل الّتی لم یتحقق وثاقهٔ الساقط عنده، وامثال ذلک مما لا ینافی العدالهٔ ولا یجتمع مع التثبت والوثاقهٔ (۱).

وقد نقلنا کلامه بطوله لما فیه من فوائد ونکات، ومع ذلک کله، فالنتیجهٔ التی استنبطها غیر صحیحهٔ لوجوه:

أوّلاً: ان الاوثقیهٔ صفهٔ تفضیل من الوثاقهٔ، والمراد منه التحرز عن الکذب لاجل العدالهٔ والورع، کما ان الاثبتیهٔ وصف تفضیل من التثبت، والمراد منه قلهٔ الزلّهٔ والخطأ وندرهٔ الاشتباه، فلو کان غیر متحرز عن الکذب لا یکون ثقهٔ، ولو کان کثیر الزلهٔ والخطأ، لا یکون ثبتاً.

هذا حال المادهٔ، وعلیه یکون معنی «الاوثق» هو الواقع فی الدرجهٔ العلیا من التحرز عن الکذب، کما یکون معنی «الاثبت» هو المصون عن الزلهٔ والعثرهٔ بوجه ممتاز.

وعلی ذلک فلا یدل اللفظان علی ما رامه المحدث النوری وان اتعب نفسه الشریفهٔ فی جمع الشواهد لما قصده.

وبالجملهٔ، لا یستفاد من اللفظین ان کل ما یوصف به معدود من الرواهٔ فی الفضائل فهو حاصل فیه علی الوجه الاتم والاشد بل المراد تنزیهه من جههٔ التحرز عن الکذب، وتوصیفه من جههٔ الصیانهٔ عن الاشتباه والزلهٔ، وانه من تینک الجهتین فی الدرجهٔ العلیا.

واین هو من صحهٔ عامهٔ روایاته لاجل وثاقهٔ رواتها، او اکتنافها بالقرائن الداخلیهٔ، کما هو المدعی؟

---

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۳۴ ـ ۵۳۵.

---

(۳۶۵)

ثانیاً: اتصاف جماعهٔ من اصحابنا بعدم الروایهٔ او الارسال إلّا عن ثقهٔ، علی فرض ثبوته، فضیلهٔ لهم، لیست لها دخالهٔ فی الاتصاف بالوثاقهٔ، بحیث لو لم یکن الکلینی مثلهم لا ـ یکون اوثق الناس واثبتهم، لما عرفت من ان المادهٔ والهیئهٔ لا ترمیان إلّا إلی التحرز عن الکذب، والسداد عن الزلهٔ وقلهٔ الاشتباه، من دون نظر إلی سائر الجهات.

ثالثاً: ان الروایهٔ عن الضعفاء مع ترک التسمیهٔ یخالف الوثاقهٔ، واما الروایهٔ عنهم معها فلا یخالفها ابداً، نعم اکثار الروایهٔ من الضعفاء کان امراً مذموماً، وقد رُمی به أحمد بن محمد بن خالد البراقی، واما النقل عنهم علی الوجه المتعارف مع التسمیهٔ فلا ینافی الوثاقهٔ والثبت، فلا مانع من ان یروی الکلینی مع ذکر اسمائهم ومع ذلک یکون من اوثق الناس واثبتهم.

رابعاً: ان المتحرزین فی النقل عن الضعفاء، انما یتحرزون فی النقل عنهم بلا واسطهٔ، واما النقل عنهم بواسطهٔ الثقات، فقد کان رائجاً، وهذا هو النجاشی لا یروی إلّا عن ثقهٔ بلا واسطهٔ، واما معها فیروی عنه وعن غیره، ولاجل ذلک یقول فی ترجمهٔ ابی المفضل محمد بن عبدالله بن محمد: «کان سافر فی طلب الحدیث عمره، اصله کوفی وکان فی أول امره ثبتاً ثم خلط، ورأیت جلّ اصحابنا یغمزونه ویضعفونه، له کتب ـ إلی ان قال: رأیت هذا الشیخ وسمعت منه کثیراً ثم توقفت عن الروایهٔ عنه إلّا بواسطهٔ بینی وبینه» (۱).

وعلی ذلک فأقصی ما یمکن ان یقال: ان الکلینی لا یروی فی کتابه بلا واسطهٔ إلّا عن الثقات، واما معها فیروی عن الثقهٔ وغیره، واما الالتزام بالنقل عن الثقات فی جمیع السلسلهٔ فلم یثبت فی حق احد، إلّا المعروفین بهذا الوصف، اعنی ابن ابی عمیر وصفوان والبزنطی کما اوضحناه.

---

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۱۰۵۹.

---

(۳۶۶)

خامساً: إن تأليف الكافى فى عشرين سنة، لم يكن لأجل تمييز الصحيح عن غيره، وجمع الروايات الموثوق بها فقط، بل كان هذا أحد الاهداف، ولكن كان هناك أسباب اُخر لطول المدّة، وهو السعى فى العثور على النسخ الصحيحة المقروءة على المشايخ، أو المسموعة عنهم وانتخاب الصحيح عن الغلط، والأصح من الصحيح، والدّقة فى مضمون الرواية، 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 مطبوعة منتشرة حتى يمهّد الطريق للمؤلف.

نعم، مع ذلك لم يكن هدفه أيضاً مجرّد الجمع بلا دقّة، والتأليف بلا ملاحظة الاسناد والمتون، ولكن لا على وجه يغنى عن ملاحظة الاسناد مطلقاً، وعلى كل حال، فالكتاب مع جلالته عمل فردى لا يمكن أن يكون نقيّاً عن الاشتباه والزلة غير محتاج إلى التنقيب والتفتيش، فجهوده الكبرى مشكورة لا يستغنى عنها، ولكن لا يكتفى بها.

الوجه الثالث: كون المؤلف فى عصر الغيبة الصغرى

الوجه الثالث: كون المؤلف فى عصر الغيبة الصغرى

أشار السيد على بن طاووس فى «كشف المحجّة» فى مقام بيان اعتبار الوصية المعروفة التى كتبها أمير المؤمنين لولده الحسن – عليهما السلام –وقد نقلها من كتاب «رسائل الائمة» للكلينى، إلى وجه آخر لاعتبار أحاديث الكافى وقال ما هذا لفظه: «والشيخ محمد بن يعقوب كان حيّاً فى زمن وكلاء المهدى ـ صلوات الله عليه ـ: عثمان بن سعيد العمرى، وولده أبى جعفر محمد، وأبى القاسم بن روح، وعلىّ بن محمد السيمرى (رحمهم الله)، وتوفى محمد بن يعقوب قبل وفاة على بن محمد السيمرى، لأن على بن محمد السيمرى توفّى فى شعبان سنة تسع وعشرين وثلاثمائة والكلينى توفى ببغداد سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة، فتصانيف الكلينى ورواياته فى زمن الوكلاء

---

(۳۶۷)

المذكورين فى وقت يجد طريقاً إلى تحقيق منقولاته وتصديق مصنفاته»(۱).

ونقله المحدّث الحرّ إلى قوله «فى زمن الوكلاء المذكورين»(۲) ولم ينقل تتّمة كلامه الذى هو أوفى دلالة على ما هو بصدد اثباته.

وقال المحدّث النورى بعد نقل كلام السيد: «نتيجة ما ذكره من المقدّمات عرض الكتاب على أحدهم وإمضاؤه وحكمه بصحته، وهو عين إمضاء الإمام – عليه السلام –، وهذا وان كان أمراً غير قطعى يصيب ويخطئ، ولا يجوز التشبّث به فى المقام، إلّا أن التأمل فى مقدماته يورث الظن القوى والاطمئنان التامّ او الوثوق بما ذكره، فانه – رحمه الله –كان وجه الطائفة وعينهم ومرجعهم كما صرحوا به، فى بلد اقامة النوّاب، وكان غرضه من التأليف، العمل به فى جميع ما يتعلق بامور الدين، لاستدعائهم وسؤالهم عنه ذلك كما صرح به فى أول الكتاب، وكان بمحضره فى بغداد، يسألون عن الحجة– عليه السلام – بتوسّط أحد من النواب عن صحة بعض الاخبار، وجواز العمل به، وفى مكاتيب محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى اليه – عليه السلام –من ذلك جملة وافرة وغيرها، فمن البعيد أنه – رحمه الله –فى طول مدة تأليفه وهى عشرون سنة لم يعلمهم بذلك، ولم يعرضه عليهم مع ما كان فيما بينهم من المخالطة والمعاشرة بحسب العادة وكانت الشيعة يسألون عن الابواب حوائج واُموراً دنيوية تعسرت عليهم يريدون قضاءها وإصلاحها، وهذا أبو غالب الزرارى استنسخ قسماً كبيراً من أبواب الكافى ورواه عن مؤلفه بالقراءة عليه او بالاجازة، فمن البعيد أن لا ـ يعرضه على الأبواب مع أنه رفع مشكلة زوجته فوافاه الجواب.

---

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۳۲. وجاءت العبارة المذکورة فی المحجة المطبوعة (الصفحة ۱۵۹) الی قوله «تحقیق منقولاته» ولیس من الجملة الاخیرة فیها أثر، نعم توجد فی النسخة المکتوبة المصححة بقلم المحدث النوری فی حاشیتها العبارة الاخیرة.

۲ . الوسائل: ۲ / ۷۱.

---

(۳۶۸)

وکان عرض الکتاب علی النواب مرسوماً، روی الشیخ فی غیبته أنه لما عمل الشلمغانی کتاب التکلیف، قال الشیخ أبو القاسم بن روح: اطلبوا إلیّ لأنظره، فجاؤوا به فقرأه من أوله إلی آخره، فقال ما فیه شیء إلاّ وقد روی عن الائمة إلاّ فی موضعین أو ثلاثة، فانه کذب علیهم فی روایتها ـ لعنه الله ـ .

وقد سئل الشیخ من کتب ابن أبی العزاقر بعد ما ذمّ وخرجت فیه اللعنة فقیل: کیف نعمل بکتبه وبیوتنا منها ملأی؟ فقال: أقول فیها ما قاله ابو محمد الحسن بن علی ـ صلوات الله علیهما ـ وقد سئل عن کتب بنی فضّال، فقالوا: کیف نعمل بکتبهم وبیوتنا منها ملأی؟ فقال ـ صلوات الله علیه ـ: «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا».

فمن البعید غایة البعد أن أحداً منهم (النواب) لم یطلب من الکلینی هذا الکتاب الذی عمل لکافة الشیعة، او لم یره عنده ولم ینظر الیه، وقد عکف علیه وجوه الشیعة وعیون الطائفة، وبالجملة فالناظر إلی جمیع ذلک لعلّه یطمئن إلی ما أشار الیه السید الأجل، وتوهّم أنه لو عرض علی الإمام – علیه السلام –، او علی أحد من نوابه لذاع واشتهر، منقوض بالکتب المعروضة علی آبائه الکرام ـ صلوات الله علیهم ـ فانه لم ینقل الینا کل واحد منها إلاّ بطریق أو بطریقین»(۱).

أقول: ما ذکره مبنیّ علی أمرین غیر ثابتین، بل الثابت خلافه.

۱ـ کون الکلینی مقیماً ببغداد وقام بتألیفه بمرأی ومسمع من النواب، وکان بینه وبینهم مخالطة ومعاشرة.

۲ـ إن الجهة الباعثة إلی عرض کتاب (التکلیف) علی أبی القاسم بن روح، کانت موجودة فی الکافی أیضاً والیک بیان الأمرین:

---

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۳۲ ـ ۵۳۳.

---

(۳۶۹)

أما الأول: فیه أوّلاً: أن صریح قول النجاشی فی ترجمته «شیخ أصحابنا فی وقته بالری ووجههم» أنه کان مقیماً بالری، مؤلفا فیها، وإنما انتقل فی اُخریات عمره إلی بغداد، ولم نقف علی سنة انتقاله إلی بغداد ومدّة اقامته فیها، وان ادّعی بعضهم أنه أقام بها سنتین ثم توفی، ومن البعید أن لا یستنسخ منه فی موطنه عدّة نسخ بواسطة تلامیذه قبل الانتقال إلی بغداد، ولا ینتشر فی الاقطار الاسلامیة، ولو صحّ ذلک فلا فائدة من العرض بعد النشر، ولا فی الاستظهار بعد البثّ، وانما یکون مفیداً لو عرض قبل النشر واستظهر قبل البثّ، حتی یعالج ما یحتاج إلی الاصلاح.

وثانیاً: إنه لم تکن بینهما مخالطة ومعاشرة، بشهادة انه لم یرو عن أحد من النواب فی أبواب الکافی، حتی ما یرجع إلی الإمام الحجة – علیه السلام –، وهذا یعرب عن عدم خلطته ومعاشرته معهم، وإلاّ لنقل منهم روایة او روایات فی الابواب المختلفة، ومع هذا فکیف یصحّ أن یدّعی أنه عرض کتابه علیهم واستظهر منهم الحال.

وثالثاً: انه لو عرض هو نفسه او احد تلامیذه، کتابه علیهم، لذکره فی دیباجة الکتاب، وقد کتب الدیباجة بعد تألیف الکتاب کما هو ظاهر لمن لاحظها، وما ذکره المحدّث النوری من أن هنا کتباً معروضة علی الإمام، لم ینتقل إلاّ بطریق او طریقین غیر تامّ، لأن هذه الکتب عرضت علی الإمام بعد وفاة مؤلفیها، والمدّعی أنه عرض الکافی بواسطة المؤلف او تلامیذه فی حیاة مؤلفه، فطبع الحال

یقتضی أنه لو کان نفس المؤلف عرضه، لأثبته فی المقدمة قطعاً، تثبیتاً لموقف الکتاب الذی ألّفه لیکون مرجعاً للشیعة فی جمیع الاعصار.

وأما الثانی: فلأن الداعی إلی عرض کتاب الشلمغانی، هو احتمال انه أدخل فیه لأجل انحرافه ما لم یصدر عنهم- علیهم السلام -، وکان کتاب التکلیف کالرسالة العملیة ینظر فیه کل عاکف وباد، وعمل بما فیه، وأین هو

---

(۳۷۰)

من کتاب الکافی الذی ألفه الثقة الثَّبت الورع، الذی نقطع بعدم کذبه علی الأئمة- علیهم السلام -، فلا حاجة للعرض، وإلّا لوجب عرض غیره من الجوامع، مثل جامع البزنطی، ومحاسن البرقی، ونوادر الحکمة للأشعری. کل ذلک یؤید أنه کان هنا سبب خاص لعرض کتاب التکلیف دون غیره من الکتب.

وعلی الجملة، إن قیاس کتاب الکافی بکتاب التکلیف، قیاس مع الفارق، وقد ألف الشیخ الشلمغانی کتاب التکلیف حال استقامته، ثم ادعی ما ادعی، فخرج التوقیع علی لعنه والبراءة منه من الناحیة المقدسة عام ۳۱۲، وصار ذلک مظنة للسؤال عن کتابه الذی کان کالرسالة العملیة، فصار العمل به مظنة الضلال، کما أن ترکه کان مظنّة ترک ما یصحّ العمل به.

ولأجل هذا المحذور المختصّ به، رفع الأمر إلی الشیخ أبی القاسم بن روح، فطلب الکتاب وطالعه وعین مواضع ضلاله، واین هذا من کتاب الکافی الذی ألفه الثقة الثبت لیکون مصدراً ومرجعاً للفقهاء ولا بأس بنقل ما ورد حول کتاب التکلیف.

منها: ما رواه الشیخ فی کتاب «الغیبة» عن ابن زهومة النوبختی، قال: سمعت روح بن أبی القاسم بن روح یقول: «لمّا عمل محمد بن علی الشلمغانی کتاب التکلیف، قال ابو القاسم الحسین بن روح: اطلبوه إلیّ لأنظره، فقرأه من أوله إلی آخره، فقال: ما فیه شیء إلّا وقد روی عن الائمة، إلّا فی موضعین او ثلاثة، فانه کذب علیهم فی روایتها ـ لعنه الله ـ(۱).

ومنها: ما رواه أیضاً بسنده عن عبدالله الکوفی خادم الشیخ حسین بن روح قال: «سئل الشیخ ـ یعنی أبا القاسم ـ عن کتب ابن ابی العزاقر بعد ما ذمّ وخرجت فیه اللّعنة، وقیل له فکیف نعمل بکتبه وبیوتنا منه ملأی؟ فقال: أقول

---

۱ . الغیبة للشیخ الطوسی: ۲۵۱ ـ ۲۵۲ طبعة النجف.

---

(۳۷۱)

فیها ما قاله ابو محمد الحسن بن علی ـ صلوات الله علیهما ـ وقد سئل عن کتب بنی فضال، فقالوا: کیف نعمل بکتبهم وبیوتنا منها ملأی؟ فقال ـ صلوت الله علیه ـ: «خذوا بما رووا وذروا ما رأوا» (۱).

وروی ایضاً عن سلامة بن محمد قال: «انفذ الشیخ الحسین بن روح کتاب التأدیب (۲) إلی قم، وکتب إلی جماعة الفقهاء بها فقال لهم: انظروا فی هذا الکتاب وانظروا فیه شیء یخالفکم؟ فکتبوا الیه: انه کله صحیح، وما فیه شیء یخالف، إلّا قوله «الصاع فی الفطرة نصف صاع من طعام» و «الطعام عندنا مثل الشعیر من کل واحد صاع» (۳).

قال العلّامة المجلسی: «اما جزم بعض المجازفین بکون جمیع الکافی معروضاً علی القائم - علیه السلام -، لکونه فی بلد السفراء فلا یخفی ما فیه، نعم عدم انکار القائم وآبائه ـ صلوات الله علیه وعلیهم ـ علیه وعلی امثاله فی تألیفاتهم ورواياتهم مما یورث الظن المتاخم للعلم بکونهم - علیهم السلام -راضین بفعلهم ومجوزین للعمل باخبارهم» (۴).

تقییم العرض علی وکیل الناحیة

تقییم العرض علی وکیل الناحیة

ثم ان الشیعة عرضت کتب الشلمغانی علی الشیخ ابی القاسم وکیل الناحیة، لأجل درایته بالحدیث وتعرفه علی کلمات الائمة – علیهم السلام –، ولأجل ذلک لما عرض علیه کتاب التکلیف قال: «ما فیه شیء إلّا وقد روی عن الائمة إلّا موضعین او ثلاثة» لا لأجل عرضه علی القائم – علیه السلام –، حتی انه قد انفذ الکتاب نفسه (التأدیب) إلی فقهاء قم، والتمس نظرهم فیه، فکتبوا فی حقه ما عرفته، فاذا کان عرض الکتاب علی الشیخ ابی القاسم لأجل

---

۱ . کتاب الغیبة: ۲۳۹ ـ ۲۴۰ طبعة النجف.

۲ . هذا الکتاب لنفس الشیخ ابی القاسم الحسین بن روح، راجع الذریعة: ۳ / ۲۱۰ .

۳ . الغیبة للطوسی: ۲۴۰ طبعة النجف.

۴ . مرآة العقول: ۱ / ۲۲ مقدمة المؤلف.

---

(۳۷۲)

تعرفه بالحدیث، لا ـ لأجل عرضه علی القائم – علیه السلام –فالکلینی کان فی غنی عن عرضه علیه، لأن الشیخ لم یکن اقوی منه فی الحدیث وعرفان الکلم. نعم لو کان الهدف عرضه علی القائم – علیه السلام –لکان لما ذکر وجه.

واما ما ذکره العلّامة المجلسی من حصول الظن المتاخم للعلم بکونه – علیه السلام –راض بفعله فهذا مما لا شک فیه، کیف ولولا الکافی واضرابه لما بقی الدین، ولضاعت السنة، ولکنه لا یقتضی ان یؤخذ بکل روایاته من دون تحقیق فی الاسناد.

وقد قال العلّامة المجلسی فی نفس کلامه: «الحق عندی ان وجود الخبر فی امثال تلک الاصول المعتبرة مما یورث جواز العمل به، ولکن لا بد من الرجوع إلی الاسانید لترجیح بعضها علی بعض عند التعارض» (۱).

ومما یدل علی انه لم یکن جمیع روایات الکتاب صحیحة عند المؤلف نفسه انه – قدس سره –عنون فی مقدمة الکافی الخبرین المتعارضین وکیفیة علاجهما، بأن من المتعارضین ما أمر الإمام بترجیحه بموافقة الکتاب ومخالفته العامة وکونه موافقاً للمجمع علیه، وفیما لا یوجد المرجحات المذکورة، یجوز الاخذ باحدهما من باب التسلیم.

ومع ذلک، کیف یمکن القول بأن کل ما ورد فی الکافی کان صحیحاً عند الکلینی، والیک نص عبارته: فاعلم یا اخی ـ ارشدک الله ـ انه لا ـ یسع احداً تمییز شیء مما اختلف الرواة فیه عن العلماء – علیهم السلام –برأیه، إلّا علی ما اطلقه العالم بقوله – علیه السلام –: «اعرضوها علی کتاب الله فما وافق کتاب الله عز وجل فخذوه، وما خالف کتاب الله فردوه» وقوله – علیه السلام –: «دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد فی خلافهم» وقوله – علیه السلام –: «خذوا

---

۱ . مرآة العقول: ۱ / ۲۲.

---

(۳۷۳)

بالمجمع علیه، فان المجمع علیه لا ریب فیه» ونحن لا نعرف من جمیع ذلک إلّا اقلّه ولا نجد شیئاً احوط ولا اوسع من ردّ علم ذلک کله إلی العالم – علیه السلام –وقبول ما وسع من الأمر فیه بقوله – علیه السلام –: «بأیّما اخذتم من باب التسلیم وسعکم».

وهذا الکلام ظاهر فی ان الکلینی لم یکن یعتقد بصدور روایات کتابه عن المعصوم جزماً، وإلّا لم یکن مجال للاستشهاد بالروایة علی لزوم الاخذ بما له مرجح.

اضف إلی ذلک انه لو کان کل ما فی الکافی صحیحاً عند الکلینی لنقل منه إلی غیره بعبارهٔ واضحهٔ، وکان للصدوق الذی یعد فی الطبقهٔ التالیهٔ للکلینی نقل ذلک القول فی احد کتبه، بل کان علیه ان یصحح ما صححه الکلینی، ویزیف ما زیفه، إذ لیس الکلینی باقل من شیخه محمد بن الحسن بن الولید، فقد نری انه یقول فی حقه فی «فقیهه»: «اما خبر صلاهٔ یوم غدیر خمّ والثواب المذکور فیه لمن صامه فان شیخنا محمد بن الحسن کان لا یصححه ویقول انه من طریق محمد بن موسی الهمدانی وکان غیر ثقهٔ، وکل ما لا یصححه ذلک الشیخ ـ قدس الله روحه ـ ولم یحکم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروک غیر صحیح» (۱).

وقال أیضاً: «کان شیخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید (رضی الله عنه)سیِّیء الرأی فی محمد بن عبدالله المسمعی، راوی الحدیث، وانی اخرجت هذا الخبر فی هذا الکتاب، لانه کان فی کتاب الرحمهٔ، وقد قراته علیه فلم ینکره ورواه لی»(۲).

کل ذلک یشیر إلی انه لم یکن کتاب الکافی عند الصدوق بهذه المنزلهٔ.

---

۱ . الفقیه: الجزء الثانی، باب صوم التطوع وثوابه، ذیل الحدیث ۲۴۱.

۲ . العیون: الجزء ۲، باب ما جاء عن الرضا – علیه السلام –من الاخبار المنثورهٔ، ذیل الحدیث ۴۵.

---

(۳۷۴)

نعم ربما یستدل علی عدم صحهٔ ما فی الکافی بأن الشیخ الصدوق انما کتب کتاب «من لا یحضره الفقیه» اجابهٔ لطلب السید الشریف ابی عبدالله المعروف بـ«نعمهٔ الله» ولاـ شک ان کتاب الکافی اوسع من الفقیه، فلو کانت جمیع روایات الکافی صحیحهٔ عند الشیخ الصدوق، فضلاً عن ان تکون قطعیهٔ الصدور، لم تکن حاجهٔ إلی کتابهٔ کتاب الفقیه، بل کان علی الشیخ الصدوق ارجاع السائل إلی کتاب الکافی (۱).

ولا یخفی ما فی هذا الاستدلال، فان السید الشریف طلب من الشیخ الصدوق کتاباً اشبه بالرسائل العملیهٔ الرائجهٔ فی هذه الاعصار، ولم یکن الکافی بهذه المثابهٔ، فلاجل ذلک لم یرجعه الشیخ الصدوق إلی ذلک الکتاب، لا لاجل عدم قطعیهٔ روایاته او عدم صحته.

نعم ربما یورد علی المستدل بقطعیهٔ احادیث الکافی ان الشیخ الکلینی روی فی کتابه روایات کثیرهٔ عن غیر اهل البیت المعصومین – علیهم السلام –. وهذا لا یجتمع مع ما صرح به فی دیباجهٔ کتابه من انه یأخذ منه من یرید علم الدین والعمل به بالآثار الصحیحهٔ عن الصادقین – علیهم السلام –وقد نقل ذلک الشیخ المتتبع النوری ـ رضوان الله علیه ـ عن رسالهٔ الاستاذ الاکبر، المحقق البهبهانی فقال: «فقد اکثر من الروایاهٔ عن غیر المعصوم فی أول کتاب الارث، وقال فی کتاب الدیات فی باب وجوه القتل: علی بن إبراهیم قال: وجوه القتل علی ثلاثهٔ اضرب ـ إلی آخر ما قال. ولم یورد فی ذلک الکتاب حدیثاً آخر، وفی باب شهادهٔ الصبیان عن ابی ایوب قال: سمعت اسماعیل بن جعفر ـ إلی آخره، واکثر أیضاً فی اصول الکافی من الروایهٔ عن غیر المعصوم منه ما ذکره فی مولد الحسین من حکایهٔ الاسد الّذی دعته فضهٔ إلی حراسهٔ جسده – علیه السلام –وما ذکره فی مولد امیر المؤمنین – علیه السلام –

---

۱ . معجم رجال الحدیث: ۱ / ۴۰ ـ ۴۱.

---

(۳۷۵)

عن اسید بن صفوان» (۱).

وقد جاء بعض ما رواه الشیخ الکلینی عن غیر المعصوم فی «معجم رجال الحدیث» أیضاً (۲).

ولا یخفی ان نقل هذه الکلمات مع التصریح باسماء المروی عنهم لا یضر المستدل،فان نقل هذه الکلمات عن اصحابها مع کونهم غیر

معصومین، کنقل معانی اللغهٔ عن اصحابها ولا ینافی کون مجموع الکتاب مرویاً عن الصادقین - علیهم السلام -.

إلی هنا تبین ان کتاب الکافی کتاب جدیر بالعنایهٔ، ویعد اکبر المراجع واوسعها للمجتهدین، ولیست روایاته قطعیهٔ الصدور فضلاً عن کونها متواترهٔ او مستفیضهٔ، ولا ان القرائن الخارجیهٔ دلت علی صحتها ولزوم الاعتماد علیها، بل هو کتاب شامل للصحیح والسقیم، فیجب علی المجتهد المستنبط تمییز الصحیح عن الضعیف.

ولاجل ایقاف القارئ علی بعض ما لا یمکن القول بصحته نقلاً وعقلاً نشیر إلی نموذجین:

۱ ـ فقد روی عن ابی عبدالله - علیه السلام -فی قول الله (وانه لذکر لک ولقومک وسوف تسئلون) ـ الزخرف: ۴۴ فرسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -الذکر واهل بیته المسؤولون وهم الذکر(۳).

ولو کان المراد من «الذکر» هو النبی، فمن المخاطب فی قوله «لک» وهو سبحانه یقول: «انه لذکر لک» أی لک ایها النبی. نعم وجود هذه

---

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۴۰ الفائدهٔ الرابعهٔ من الخاتمهٔ.

۲ . لاحظ معجم رجال الحدیث: ۱ / ۱۰۱ ـ ۱۰۳.

۳ . الکافی: ۱ / ۲۱۰، باب ان اهل الذکر الذین أمر الله الخلق بسؤالهم هم الائمهٔ - علیهما السلام -الحدیث ۲ و ۴.

---

(۳۷۶)

الروایات الشاذهٔ النادرهٔ لا ینقص من عظمهٔ الکتاب وجلالته، وأی کتاب بعد کتاب الله العزیز، لیس فیه شیء؟

واما الثانی، فنرجو المراجعهٔ إلی المصدر التالی (۱).

---

۱ . الکافی: ۱ / ۲۳۷.

---

(۳۷۷)

۲ ـ تقییم احادیث «من لا یحضره الفقیه»

۲ ـ تقییم احادیث «من لا یحضره الفقیه»

ان کتاب «من لا یحضره الفقیه» تألیف الشیخ الصدوق محمد بن علی بن الحسین بن بابویه المولود بدعاء صاحب الأمر - علیه السلام -(۱) حدود عام ۳۰۶ والمتوفی سنهٔ ۳۸۱ هـ من اصح الکتب الحدیثیهٔ واتقنها بعد الکافی وهی فی الاشتهار والاعتبار کالشمس فی رابعهٔ النهار.

وقد ذکر الشیخ الصدوق فی دیباجهٔ کتابه انه لما ساقه القضاء إلی بلاد الغربهٔ ونزل ارض بلخ، وردها شریف الدین ابو عبدالله محمد بن الحسن المعروف بنعمهٔ، فدام سروره بمجالسته، وانشرح صدره بمذاکرته، وقد طلب منه ان یصنف کتاباً فی الفقه والحلال والحرام ویسمیه بـ«من لا یحضره الفقیه» کما صنَّف الطبیب الرازی محمد بن زکریا کتاباً فی الطب واسماه «من لا یحضره الطبیب» فاجاب مسؤوله وصنف هذا الکتاب له.

ویصف هذا الکتاب بقوله: «ولم اقصد فیه قصد المصنفین فی ایراد جمیع ما رووه، بل قصدت إلی ایراد ما افتی به، واحکم بصحته، واعتقد فیه انه حجهٔ فیما بینی وبین ربی ـ تقدس ذکره، وتعالت قدرته ـ وجمیع ما فیه

۱ . لاحظ رجال النجاشی: ۱۸۴، وکتاب الغیبهٔ للشیخ الطوسی: ۲۰۱ عند ذکر التوقیعات، واکمال الدین واتمام النعمهٔ: ۲۷۶.

---

(۳۸۰)

مستخرج من کتب مشهورهٔ علیها المعول، والیها المرجع، مثل کتاب حریز بن عبدالله السجستانی، وکتاب عبیدالله بن علی الحلبی، وکتب علی بن مهزیار الاهوازی، وکتب الحسین بن سعید، ونوادر أحمد بن محمد بن عیسی، وکتاب نوادر الحکمهٔ تصنیف محمد بن أحمد بن یحیی بن عمران الاشعری، وکتاب الرحمهٔ لسعد بن عبدالله الاشعری، وجامع شیخنا محمد بن الحسن بن الولید (رضی الله عنه)، ونوادر محمد بن ابی عمیر، وکتب المحاسن لاحمد بن ابی عبدالله البرقی، ورسالهٔ ابی (رضی الله عنه)إلی وغیرها من الاصول والمصنفات التی طرقی الیها معروفهٔ فی فهرس الکتب التی رویتها عن مشایخی واسلافی ـ رضی الله عنهم ـ وبالغت فی ذلک جهدی مستعیناً بالله» (۱).

وقد سلک – رحمه الله – فی کتابه هذا مسلکاً غیر ما سلکه الشیخ الکلینی، فان ثقهٔ الاسلام کما عرفت جری فی الکافی علی طریقهٔ السلف من ذکر جمیع السند غالباً، وترک اوائل الاسناد ندرهٔ اعتماداً علی ما ذکره فی الاخبار المتقدمهٔ علیها واما الشیخ الصدوق فانه بنی فی «الفقیه» من أول الأمر علی اختصار الاسانید، وحذف اوائل السند، ووضع مشیخهٔ فی آخر الکتاب یعرف بها طریقه إلی من روی عنه، فهی المرجع فی اتصال اسناده فی اخبار هذا الکتاب، وربما اخل بذکر الطریق إلی بعض فیکون السند باعتباره معلقاً.

ثم انهم اطالوا البحث عن احوال المذکورین فی المشیخهٔ، ومدحهم وقدحهم وصحهٔ الطریق من جهتهم او من جههٔ القرائن الخارجیهٔ، وأول من دخل فی هذا الباب العلّامهٔ فی «الخلاصهٔ» وتبعه ابن داود، ثم ارباب المجامیع الرجالیهٔ وشراح الفقیه کالتفریشی والمجلسی الأول وغیرهما (۲).

ولا یخفی ان البحث فی تقییم الکتاب، یقع فی عدهٔ نقاط:

---

۱ . من لا یحضره الفقیه: ۱ / ۲ ـ ۵.

۲ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۴۷، الفائدهٔ الخامسهٔ.

---

(۳۸۱)

الأولی انه استدل علی ان روایات کتاب «الفقیه» کلها صحیحهٔ، بمعنی کون من جاء فی اسانیده من الرواهٔ ثقات، بقوله – قدس سره –: «بل قصدت إلی ایراد ما افتی به واحکم بصحته» والمراد من الصحهٔ فی هذه العبارهٔ، هو الحکم بعدالهٔ الراوی او وثاقته، فتکون هذه العبارهٔ تنصیصاً من الشیخ الصدوق علی ان من ورد فی اسناد ذلک الکتاب، کلهم عدول او ثقات، ولا یخفی ان استفادهٔ ذلک من تلک العبارهٔ مشکل جداً.

اما أوّلاً، فلأن الصحیح فی مصطلح القدماء ومنهم الصدوق، غیر الصحیح فی مصطلح المتأخرین، إذ الصحیح عند المتأخرین هو کون الراوی عدلاً امامیاً، ولکن الصحیح عند القدماء عبارهٔ عمّا اعتضد بما یقضی اعتمادهم علیه، او اقترن بما یوجب الوثوق والرکون الیه واسبابه عندهم مختلفهٔ.

منها: وجوده فی کثیر من الاصول الاربعمائهٔ المؤلفهٔ فی عصور الائمهٔ – علیهم السلام –، او وجوده فی اصل معروف الانتساب لمن اجتمعت العصابهٔ علی تصدیقهم کزرارهٔ ومحمد بن مسلم واضرابهما.

ومنها: اندراجه فی احدی الکتب التی عرضت علی الائمهٔ ـ صلوات الله علیهم ـ فاثنوا علی مصنفیها، ککتاب عبیدالله الحلبی الذی

عرض علی الصادق – علیه السلام –وکتاب یونس بن عبد الرحمن وفضل بن شاذان المعروضین علی العسکری – علیه السلام –.
ومنها: کونه مأخوذاً من الکتب التی شاع بین سلفهم الوثوق بها والاعتماد علیها، سواء الفت بید رجال الفرقة المحقة ککتاب الصلاة لحریز بن عبدالله، وکتب الحسن والحسین ابنی سعید، وعلی بن مهزیار، او بید غیرهم ککتاب حفص بن غیاث، وکتب الحسین بن عبیدالله السعدی وکتاب القبلة لعلی بن

---

(۳۸۲)

الحسن الطاطری(۱)، وقد جری الشیخ الصدوق علی متعارف القدماء فحکم بصحة جمیع احادیثه، وهذا غیر ما نحن بصدده من عدالة الراوی او وثاقته.
قال المحقق البهبهانی: «ان الصحیح عند القدماء هو ما وثقوا بکونه من المعصوم أعم من ان یکون منشأ وثوقهم کون الراوی من الثقات، او امارات اُخر، ویکونوا قطعوا بصدوره عنهم او یظنون» (۲).
وعلی ذلک فبین صحیح القدماء وصحیح المتأخرین العموم والخصوص المطلق، فحکم الشیخ الصدوق – رحمه الله –بصحة احادیثه لا یستلزم صحتها باصطلاح المتأخرین، من کون الرواة فی الاسانید کلهم ثقات، لاحتمال کون المنشأ فی الجمیع او بعضها هو القرائن الخارجیة.
وثانیاً: سلمنا ان الصدوق بصدد الحکم بوثاقة او عدالة کل من وقع فی اسناد کتابه، ولکنه مخدوش من جانب آخر، لانه قد علم من حاله انه یتبع فی التصحیح والتضعیف شیخه ابن الولید، ولا ینظر إلی حال الراوی نفسه، وانه ثقة او غیر ثقة، ومعه کیف یمکن ان یکون قوله هذا شهادة حسیة علی عدالة او وثاقة کل من ذکر فی اسناد کتابه، وقد مر عند دراسة کتاب الکافی طریقته فی التصحیح والتضعیف. اللّهم إلّا ان یکون طریقة شیخه، موافقة لطریقة المتأخرین ویکون قوله اخباراً عن شهادة استاذه بعدالة او وثاقة الواردین فی هذا الکتاب.
وثالثاً: ان المتبادر من العبارة التالیة، انه یعتمد فی تصحیح الروایة علی وجود الروایة فی کتب المشایخ العظام غالباً. قال – قدس سره –: «کان شیخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید(رضی الله عنه) سیء الرأی فی محمد بن عبدالله المسمعی راوی هذا الحدیث، وانی اخرجت هذا الخبر فی هذا

---

۱ . لاحظ مشرق الشمسین للشیخ البهائی.
۲ . تعلیقة البهبهانی: ۲۷، وفی العبارة حزازة.

---

(۳۸۳)

الکتاب، لانه کان فی کتاب الرحمة، وقد قرأته علیه فلم ینکره ورواه لی» (۱).
وهذا یعرب عن انه ما کان یتفحص عن احوال الراوی عند الروایة، وهذا ان لم یکن کلیاً لکنه أمر ذائع فی تصحیحاته.
الثانیة: إن أحادیث کتاب الفقیه لا تتجاوز عن ۵۹۶۳ حدیثاً، منها ألفان وخمسون حدیثاً مرسلًا، وعند ذلک یقع الکلام کیف یمکن الرکون إلی هذا الکتاب بلا تحقیق اسناده، مع أن جمیع الاحادیث المسندة فیها ۳۹۱۳ حدیثاً، والمراسیل ۲۰۵۰ حدیثاً، ومرادهم من المرسل ما لم یذکر فیه اسم الراوی بأن قال «روی» أو قال «قال الصادق – علیه السلام –» او ذکر الراوی وصاحب الکتاب، ونسی أن یذکر طریقه الیه فی المشیخة، وهم علی ما صرَّح به المجلسی أزید من مائة وعشرین رجلًا.
الثالثة: فی اعتبار مراسیل الفقیه وعدمه.

ذهب بعض الأجلة إلى القول باعتبار مراسيله، قال التفريشى فى شرحه على الفقيه:

«الاعتماد على مراسيله ينبغى أن لا يقصر فى الاعتماد على مسانيده، حيث حكم بصحَّة 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 الحجّية والاعتبار، وان هذه المزية من خواص هذا الكتاب لا توجد فى غيره من كتب الاصحاب».

وقال الشيخ بهاء الدين فى شرح الفقيه ـ عند قول الصدوق: «وقال الصادق جعفر بن محمد - عليه السلام -: كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قذر» ـ

---

۱ . العيون: الجزء الثانى، باب ما جاء عن الرضا - عليه السلام -من الاخبار المنثورة، الحديث ۴۵.

---

(۳۸۴)

«هذا الحديث من مراسيل المؤلف، وهى كثيرة فى هذا الكتاب، تزيد على ثلث الاحاديث الموردة فيه، وينبغى أن لا يقصر الاعتماد عليها من الاعتماد على مسانيده، من حيث تشريكه بين النوعين فى كونه ممّا يفتى به ويحكم بصحته، ويعتقد أنه حجة بينه وبين ربّه، بل ذهب جماعة من الأُصوليين إلى ترجيح مرسل العدل على مسانيده محتجّين بأن قول العدل «قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -كذا» يشعر باذعانه بمضمون الخبر، بخلاف ما لو قال «حدثنى فلان، عن فلان أنه - صلى الله عليه وآله وسلم -قال كذا» وقد جعل أصحابنا (قدس سرهم)مراسيل ابن أبى عمير كمسانيده فى الاعتماد عليها، لما علموا من عادته أنه لا يرسل إلّا عن ثقة(۱).

وقال المحقّق الداماد فى الرواشح: «إذا كان الارسال بالاسقاط رأساً جزماً، كما قال المرسل «قال النبى، أو قال الإمام» فهو يتم فيه، وذلك مثل قول الصدوق فى الفقيه «قال الصادق - عليه السلام -: الماء يطهِّر ولا يطهَّر» إذ مفاده الجزم او الظنّ بصدور الحديث عن المعصوم، فيجب أن تكون الوسائط عدولاً فى ظنّه، وإلّا كان الحكم الجازم بالاسناد هادماً لجلالته وعدالته»(۲).

ولا ـ يخفى أن غاية ما يقتضيه الاسناد جازماً، هو جزم الصدوق او اطمئنانه على صدور الرواية من الإمام - عليه السلام -، وهذا لا يقتضى أن يكون منشأ جزمه هو عدالة الراوى او وثاقته، فيمكن أن يكون منشؤه هو القرائن الحافَّة على الخبر التى يفيد القطع او الاطمئنان بصدور الخبر، ولو كان اطمئنانه حجَّة للغير، يصحّ للغير الركون اليه وإلا فلا.

الرابعة: قد عرفت أن الصدوق كثيراً ما ذكر الراوى ونسى أن يذكر طريقه اليه فى المشيخة، أو ذكر طريقه ولكن لم يكن صحيحاً عندنا، فهل هنا طريق

---

۱ . مستدرك الوسائل: ۷۱۸، الفائدة الخامسة.

۲ . الرواشح: ۱۷۴.

---

(۳۸۵)

يعالج هذه المشكلة؟ فقد قام المحقّق الاردبيلى صاحب كتاب «جامع الرواة» على تصحيح هذه الروايات بطريق خاصّ نذكره عند البحث عن كتاب «التهذيب».

والذى عند سيد المحقّقين، البروجردى- قدس سره -من الاجابة عن هذا السؤال هو أن الكتب التى نقل عن الصدوق فى هذا الكتاب كانت كتباً مشهورة، وكان الأصحاب يعوِّلون عليها ويرجعون اليها، ولم يكن ذكر الطريق إلى هذه الكتب إلاّ ـ تبرّعاً وتبرّكاً، أى

لاخراج الكتب عن صورة المرسل إلى صورة المسند وإن كان لبّاً جميعها مسانيد، لشهرة انتساب هذه الكتب إلى مؤلفيها، وبذلك كانت تستغنى عن ذكر الطريق.

والذى يدل على ذلك، قوله فى ديباجة الكتاب: «وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعوَّل واليها المرجع مثل كتاب حريز بن عبدالله السجستانى(۱)، وكتاب عبيدالله بن على الحلبى(۲)، وكتب على بن مهزيار الاهوازى ـ إلى آخر ما نقلناه عنه آنفاً».

وبعد هذه العبارة لا ـ يبقى شكّ للانسان أن ذكر الطريق إلى هذه الكتب فى المشيخة، لم يكن إلّا عملا تبرّعياً غير إلزامى، ولأجل ذلك نرى أنه لم يذكر طريقاً إلى بعض هذه الكتب، او ذكر طريقاً فيه ضعف، لعدم المبالاة بصحَّة الطريق وعدمها، لانه لم تكن الغاية اثبات انتساب الكتب إلى اصحابها، فان الكتب كانت مشهورة الانتساب إلى مؤلفيها، ولأجل ذلك نرى أن المحقّق المولى محمد تقى المجلسى (المولود عام ۱۰۰۳، والمتوفى عام ۱۰۷۰ هـ) ذكر فى شرحه على الفقيه عند تفسير العبارة المتقدمة ما هذا لفظه: «من كتب

---

۱ . قال حماد بن عيسى للصادق – عليه السلام –انى اعمل به وقرّره الإمام. روضة المتقين: ۱ / ۱۴.

۲ . عرض كتابه على الصادق – عليه السلام –فصححه الإمام ومدحه. روضة المتقين: ۱ / ۱۴.

---

(۳۸۶)

مشهورة بين المحدّثين، بالانتساب إلى مصنّفيها ورواتها، والظاهر أن المراد بالشهرة التواتر. عليها المعوّل، يعنى كلها محلّ اعتماد الاصحاب»(۱).

وقال أيضاً: «الظاهر منهم النقل من الكتب المعتبرة المشهورة، فاذا كان صاحب الكتاب ثقة 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 ـ رضى الله عنهما ـ فان الظاهر أنه لا يضرّ جهالة سنديهما»(۲).

وقال أيضاً: مع كثرة التتبع يظهر أن مدار ثقة الاسلام (الكلينى) أيضاً كان على الكتب المشهورة، وكان اتصال السند عنده أيضاً لمجرّد التيمّن والتبرّك، ولئلّا 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 الجهالة التى تكون فى السند إلى الكتب بمثل محمد بن اسماعيل عن الفضل، او الضعف بمثل سهل بن زياد»(۳).

وبعد ذلك نرى أن البحث عن طرق الصدوق إلى أصحاب الكتب أمر زائد، فاللازم 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 المذكورة فى المشيخة، فالبحث عن صحَّة الطرق يعدُّ أمراً لازماً.

---

۱ . روضة المتقين: ۱ / ۱۴.

۲ . روضة المتقين: ۱ / ۲۹.

۳ . روضة المتقين: ۱ / ۳۱.

---

(۳۸۷)

ونقول بمثل ذلك فى طرق الكافى، فاذا علم أنه أخذ الحديث من الكتب التى ثبت اسنادها إلى الراوى، فلا وجه للبحث عن ضعف

الطریق او صحته. وبذلک نستغنی عن کثیر من المباحث حول طرق الصدوق إلی أرباب الکتب.

ثمّ إنهم أطالوا البحث عن أحوال المذکورین فی المشیخهٔ ومدحهم وقدحهم وصحهٔ الطریق من جهتهم.

وقد عرفت أن أول من دخل فی هذا الباب هو العلّامهٔ فی «الخلاصهٔ»، وتبعه ابن داود ثم أرباب المجامیع الرجالیهٔ وشرّاح الفقیه، کالعالم الفاضل المولی مراد التفریشی والعالم الجلیل المجلسی الأول وغیرهما(۱).

---

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۴۷ و ۷۱۹، ولاحظ مقدمهٔ الحدائق.

۳. تقییم احادیث «التهذیب» و«الاستبصار»

۳. تقییم احادیث «التهذیب» و«الاستبصار»

۳. تقییم احادیث «التهذیب» و«الاستبصار»

إن کتاب «تهذیب الاحکام» فی شرح المقنعهٔ للشیخ المفید، تألیف شیخ الطائفهٔ أبی جعفر محمد بن الحسن الطوسی (المولود عام ۳۸۵، والمتوفی عام ۴۶۰ هـ) من أعظم کتب الحدیث منزلهٔ وأکثرها منفعهٔ، وقد شرع الشیخ فی تألیف هذا الکتاب لمّا بلغ سنه ستّاً وعشرین وهذا من خوارق العادهٔ.

قال المحقّق البروجردی: «یظهر من أدعیته للمفید فی کتاب «التهذیب» عند نقل عبارهٔ المقنعهٔ حیث یقول فی أول الکتاب إلی أواخر کتاب الصلاهٔ منه: «قال الشیخ ـ أیّده الله تعالی ـ» ومنه إلی آخر الکتاب یقول: «قال الشیخ – رحمه الله –» أنه کتب الطهارهٔ والصلاهٔ فی حال حیاهٔ الشیخ المفید وقد قدم الشیخ الطوسی العراق عام ۴۰۸ هـ وتوفی الشیخ المفید عام ۴۱۳ هـ وأنت إذا نظرت إلی کلماته فی الکتابین «التهذیب والاستبصار» وما جادل به المخالفین فی المسائل الخلافیهٔ، کمسألهٔ مسح الرجلین، وما أفاده فی مقام الجمع بین الأخبار، واختیاراته فی المسائل، وما یستند الیه فیها وما یورده من الاخبار فی کل مسألهٔ، لأذعنت أنه من أبناء سبعین»(۱).

---

۱ . مقدمهٔ الخلاف للمحقق البروجردی – قدس سره –.

---

(۳۹۲)

ثم ان طریقهٔ الشیخ فی نقل الاحادیث فی هذا الکتاب مختلفهٔ.

قال السید الاجل بحر العلوم– رحمه الله – : «انه قد یذکر فی التهذیب والاستبصار جمیع السند، کما فی الکافی، وقد یقتصر علی البعض بحذف الصدر، کما فی الفقیه، ولکنه استدرک المتروک فی اخر الکتابین، فوضع له مشیخته المعروفهٔ، وهی فیهما واحدهٔ غیر مختلفهٔ، قد ذکر فیهما جملهٔ من الطرق إلی أصحاب الاصول والکتب ممَّن صدَّر الحدیث بذکرهم وابتدأ بأسمائهم، ولم یستوف الطرق کلها، ولا ـ ذکر الطریق إلی کل من روی عنه بصورهٔ التعلیق، بل ترک الاکثر لقلّهٔ روایته عنهم، وأحال التفصیل إلی فهارس الشیوخ المصنفهٔ فی هذا الباب، وزاد فی «التهذیب» الحوالهٔ علی کتاب «الفهرست» الذی صنفه فی هذا المعنی.

قال الشیخ فی مشیخهٔ تهذیبه: «والآن فحیث وفَّق الله تعالی للفراغ من هذا الکتاب، نحن نذکر الطرق التی یتوصل بها إلی روایهٔ هذه الاُصول والمصنفات، ونذکرها علی غایهٔ ما یمکن من الاختصار لتخرج الاخبار بذلک عن حدّ المراسیل وتلحق بباب المسندات.

ثم قال: فما ذکرناه فی هذا الکتاب عن محمد بن یعقوب الکلینی – رحمه الله –فقد أخبرنا الشیخ أبو عبدالله محمد بن نعمان – رحمه الله –، عن أبی القاسم جعفر بن محمد بن قولویه– رحمه الله –، عن محمد بن یعقوب – رحمه الله –وأخبرنا به أیضاً الحسین بن عبیدالله، عن أبی غالب أحمد بن محمد الزراری وأبی محمد هارون بن موسی التلعکبری، وأبی القاسم جعفر بن محمد بن قولویه،

وأبی عبدالله أحمد بن أبی رافع الصیمری، وابی المفضل الشیبانی، وغیرهم، کلهم عن محمد بن یعقوب الکلینی.

وأخبرنا به أیضاً أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر، عن أحمد بن أبی رافع، وأبی الحسین عبد الکریم بن عبدالله بن نصر البزّاز بتنیس وبغداد

---

(۳۹۳)

عن أبی جعفر محمد بن یعقوب الکلینی جمیع مصنفاته وأحادیثه سماعاً وإجازة ببغداد بباب الکوفة، بدرب السلسلة سنة سبع وعشرین وثلاثمائة»(۱).

وعلی ذلک فربما یتصور أنه یجب التفتیش والتفحّص عن طرق الشیخ إلی أصحاب الکتب والاُصول.

أقول: قد عرفت مذهب سیّد المحقّقین آیة الله البروجردی وهو أحد المعتّیین فی علم الرجال، وأنه کان یذهب تبعاً للمجلسیّ الأول إلی أن المشیخة للصدوق وللشیخ، لم تکن إلاّ ـ لمجرد إظهار الاحادیث بصور المسندات لا لأجل تحصیل العلم بنسبة الکتب إلی مؤلفیها، فان نسبة هذه الکتب إلی أصحابها کانت ثابتة غیر محتاجة إلی تحصیل السند، وبالجملة ذکر المشیخة لأجل التبرّک والتیمّن، ولاتّصال السند کما هو المرسوم فی هذه الاعصار أیضا، حیث یستجیزون عن المشایخ بالنسبة إلی الکتب الاربعة وغیرها حتی یصحّ لهم نقل الاحادیث عن هذه الکتب مسنداً، وأما کون المشیخة لأجل تحصیل صحة نسبة هذه الکتب إلی أصحابها فهذا ممّا ینافیه کلام الصدوق والشیخ فی المشیخة.

أما الصدوق فقد قدَّمنا کلامه، وأما الشیخ فهو یقول فی مشیخة التهذیب: «لتخرج الاخبار بذلک عن حدّ المراسیل وتلحق بباب المسندات» فان هذه العبارة تعطی أن الغایة من ذکر المشیخة جعل الحدیث وإخراجه بصورة المسانید لا غیر، ولأجل ذلک نری أن الشیخ یبتدئ فی المشیخة بذکر الطرق إلی کتاب الکافی للکلینی، مع أن ثبوته له أظهر من الشمس، وبذلک تعرف أن البحث فی طرق الشیخ إلی أصحاب الکتب فی المشیخة ممّا لا طائل تحته، ولیس علی الفقیه إلاّ التفتیش عن أحوال أصحاب الکتب ومن یروون عنهم.

اللّهم إلاّ إذا کانت الکتب غیر معروفة، فعندئذ یجب الفحص عن کلّ

---

۱ . التهذیب: ۱۰ / ۲۵ ـ ۲۹ من المشیخة.

---

(۳۹۴)

من فی الطریق کما لا یخفی.

تصحیح أسانید الشیخ

تصحیح أسانید الشیخ

ثم إنه لمّا کان کثیر من طرق الشیخ الواردة فی مشیخة التهذیب، معلولاً بضعف، أو إرسال، او جهالة، او بدء الحدیث باناس لم یذکر لهم طریق فی المشیخة، حاول بعض المحقّقین لرفع هذه النقیصة من کتاب التهذیب بالرجوع إلی فهرست الشیخ أولا، وطرق من تقدمه عصراً ثانیاً، او عاصره ثالثاً.

أما الأول، فلأن للشیخ فی الفهرست طرقاً إلی أرباب الکتب والاُصول الذین أهمل ذکر السند إلی کتبهم فی التهذیب، فبالرجوع إلی ذلک الکتاب یعلم طریق الشیخ إلی ارباب الکتب التی لم یذکر سنده الیها فی التهذیب.

أما الثانی، فبالرجوع إلی مشیخهٔ الفقیه ورسالهٔ الشیخ أبی غالب الزراری، إذا کان لهما سند إلی الکتب التی لم یذکر سنده الیها فی التهذیب، لکن إذا أوصلنا سند الشیخ إلی هؤلاء، وبالنتیجهٔ یحصل السند إلی أصحاب هذه الکتب.

أما الثالث، فبالرجوع إلی طریق النجاشی، فانه کان معاصراً للشیخ، مشارکاً له فی أکثر المشایخ کالمفید والحسین بن عبیدالله الغضائری، وابنه أحمد بن الحسین، وأحمد بن عبدون الشهیر بابن الحاشر، فاذا علم روایهٔ النجاشی للأصل والکتاب بتوسّط أحد هؤلاء کان ذلک طریقاً للشیخ أیضاً.

ثم إن المتتبع الخبیر الشیخ محمد الاردبیلی (المتوفّی عام ۱۱۰۱ هـ) احد تلامیذ العلاّمهٔ المجلسی قد قام بتألیف کتابین فی الرجال، ولکلّ دور خاص.

۱ـ «جامع الرواهٔ». وقد عرفنا مکانته عند البحث عن الاصول الرجالیهٔ المتأخرهٔ فی الفصول السابقهٔ، والکتاب مطبوع.

---

(۳۹۵)

۲ـ «تصحیح الاسانید» وهو بعد غیر مطبوع، ولم نقف علیه إلی الآن، لکن ذکر المؤلف مختصره، ودیباجته فی آخر کتاب «جامع الرواهٔ»(۱) واختصره المحدّث النوری ونقله فی «خاتمهٔ المستدرک» وأضاف علیه زیادات(۲).

وقد حاول المؤلف فی هذا الکتاب تصحیح أسانید الشیخ فی التهذیبین بطریق آخر غیر ما ذکرناه من الرجوع إلی مشیخهٔ الفهرست، او مشیخهٔ من تقدمه، أو عاصره، والیک بیانه:

إن العلاّمهٔ الحلی فی «الخلاصهٔ»، والسید الجلیل المیرزا الاسترآبادی فی «تلخیص المقام» والسید مصطفی التفریشی فی «نقد الرجال» عمدوا إلی ذکر الشیوخ الذین اُخذت أحادیث «التهذیب» و«الاستبصار» من اُصولهم وکتبهم، وابتدأ الشیخ فی معظم أسانیدها بذکرهم اختصاراً، مع أنه لم یدرک زمانهم، ولکن ذکر طریقه الیهم فی آخر الکتابین، وهم تسعهٔ وثلاثون شیخاً.

وقد اعتبر العلاّمهٔ والاسترآبادی من هؤلاء المشیخهٔ خمسهٔ وعشرین، وترکا الباقی ولعلّ منشأه أن طریق الشیخ إلی غیر هؤلاء غیر معتبر عندهم.

وأما السید التفریشی فقد(۳) زاد علی مشیخهٔ التهذیبین أحداً وثلاثین شیخاً، الذین لم یذکر الشیخ سنده الیهم فی خاتمهٔ الکتابین، وقام هو باستخراج سنده الیهم من الفهرست، فبلغت المشایخ حسب عدّه سبعین شیخاً، ولکن المعتبر عنده من مجموع الطرق ثلاثون طریقاً، وقد أوجب هذا اضطراباً واشکالاً فی اعتبار أحادیث الکتابین، حیث صار ذلک سبباً لعدم اعتبار

---

۱ . لاحظ الجزء الثانی من جامع الرواهٔ: الفائدهٔ الرابعهٔ من خاتمته، الصفحهٔ ۴۷۳، ونقله العلاّمهٔ المامقانی فی خاتمهٔ التنقیح.

۲ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۱۹ ، الفائدهٔ السادسهٔ.

۳ . نقد الرجال: ۴۱۷ فی الفائدهٔ الرابعهٔ من الخاتمهٔ.

---

(۳۹۶)

أحادیث أربعین شیخاً من سبعین ممَّن صدر الحدیث بأسمائهم.

ولأجل ذلک حاول المحقق الاردبیلی لتصحیح اسانید الکتابین بشکل آخر، ذکره فی مقدمهٔ کتاب «تصحیح الاسانید» وحاصله:

«إن ما ذکره علماء الرجال من طرق الشیخ قلیل فی الغایهٔ، ولا یکون مفیداً فی ما هو المطلوب، والشیخ لمّا أراد إخراج الروایات التی لم یذکر طریقه إلی ارباب الکتب فی نفس التهذیب والاستبصار من الارسال، ذکر فی المشیخهٔ والفهرست طریقاً او طریقین او اکثر إلی کل واحد من أرباب الکتب والاُصول، فمن کان قصده الاطلاع علی أحوال الاحادیث، ینبغی له أن ینظر إلی المشیخهٔ ویرجع إلی

الفهرست. ثم قال: إنی لمّا راجعت الیهما رأیت أن کثیراً من الطرق الموروده فیهما معلول علی المشهور، بضعف أو إرسال، او جهالهٔ وأیضاً رأیت أن الشیخ - رحمه الله -ربما بدأ فی أسانید الروایات بأُناس لم یذکر لهم طریقاً أصلاً، لا فی المشیخهٔ ولا فی الفهرست، فلأجل ذلک رأیت من اللازم تحصیل طرق الشیخ إلی أرباب الأُصول والکتب، غیر الطرق المذکورهٔ فی المشیخهٔ والفهرست، حتی تصیر تلک الروایات معتبرهٔ، فلمّا طال تفکری فی ذلک وتضرّعی، اُلقی فی روعی أن أنظر فی أسانید روایات التهذیبین، فلما نظرت فیها وجدت فیها طرقاً کثیرهٔ الیهم غیر ما هو مذکور فی المشیخهٔ والفهرست، أکثرها موصوف بالصحهٔ والاعتبار فصنَّفت هذه الرسالهٔ وذکرت فیها جمیع الشیوخ المذکورین فی المشیخهٔ والفهرست، وذیَّلت ما فیهما من الطرق الضعیفهٔ او المجهولهٔ بالاشارهٔ إلی ما وجدته من الطرق الصحیحهٔ او المعتبرهٔ مع تعیین موضعها، وأضفت الیهم من وجدت له طریقاً معتبراً ولم یذکر طریقه فیهما»(۱).

---

۱ . لاحظ فی توضیحه ما ذکره المؤلف فی الفائدهٔ الرابعهٔ من خاتمهٔ کتابه «جامع الرواهٔ» الصفحهٔ ۴۷۳ ـ ۴۷۵ وما ذکرناه ملخص ما اورده المحقق البروجردی فی تصدیره علی کتاب «جامع الرواهٔ : ۱ / ۲۶۶.

---

(۳۹۷)

ولزیادهٔ التوضیح نقول: انه روی الشیخ فی «التهذیب» روایات عن علی بن الحسن الطاطری بدأ بذکر اسمه فی أسانیده. مثلا روی فی کتاب الصلاهٔ هکذا: «علی بن الحسن الطاطری قال: حدثنی عبدالله بن وضّاح، عن سماعهٔ بن مهران قال: قال لی أبوعبدالله- علیه السلام -: إیاک أن تصلّی قبل أن تزول، فانک تصلّی فی وقت العصر خیر لک أن تصلّی قبل أن تزول»(۱).

وقال فی المشیخهٔ: «وما ذکرته عن علی بن الحسن الطاطری فقد أخبرنی به أحمد بن عبدون، عن علی بن محمد بن الزبیر، عن أبی الملک أحمد بن عمر بن کیسبهٔ، عن علی بن الحسن الطاطری».

وهذا الطریق ضعیف بجهالهٔ اثنین منهم: ابن الزبیر وابن کیسبهٔ ومقتضاه عدم اعتبار تلک الروایات التی یبلغ عددها إلی ثلاثین حدیثاً فی «التهذیب».

وأما المحاولهٔ، فهی أنا إذا رأینا أن الشیخ روی فی باب الطواف أربع روایات بهذا السند:

«موسی بن القاسم، عن علی بن الحسن الطاطری، عن درست بن أبی منصور، عن ابن مسکان»، ثم وقفنا علی أمرین:

۱ـ إن موسی بن القاسم ـ أعنی من صدر به السند ـ ثقهٔ.

۲ـ طریق الشیخ الیه صحیح، فعند ذلک یحصل للشیخ طریق صحیح إلی الطاطری، لکن لا ـ عن طریقه الیه فی المشیخهٔ ولا ـ فی الفهرست، بل عن طریقه فی المشیخهٔ إلی موسی بن القاسم.

ولأجل ذلک یقول الاردبیلی فی مختصر تصحیح الاسانید: «وإلی علی بن الحسن الطاطری، فیه علی بن محمد بن الزبیر فی المشیخهٔ والفهرست، وإلی الطاطری صحیح فی التهذیب فی باب الطواف».

---

۱ . التهذیب: ج ۲، الحدیث ۵۴۹.

---

(۳۹۸)

وهذا یعطی ان موسی بن قاسم لیس راویاً لهذه الروایات الاربع فقط، بل راو لجمیع کتاب الطاطری عنه، فیعلم من ذلک ان الشیخ روی کتاب الطاطری تارهٔ بسند ضعیف، واخری بسند معتبر وبذلک یحکم بصحهٔ کل حدیث بدأ الشیخ فی سنده بالطاطری.

وقس علی ذلک سائر الطرق التی للشیخ فی الکتابین إلی المشایخ الذین لم یذکر سنده الیهم فی المشیخهٔ ولا فی الفهرست، او ذکر

لکنه ضعیف علیل، وبهذا التتبع یحصل له طرق صحیحهٔ انهاها صاحب الکتاب إلی خمسین وثمانمائهٔ طریق تقریباً، وعدد المعتبر منها قریب من خمسمائهٔ طریق.

هذه خلاصهٔ المحاولهٔ وقد نقده المحقق البروجردی بوجوه:

الأول: ان ما صح طرقه إلی المشایخ وان کان قلیلاً، ولکن الروایات التی رواها الشیخ بهذه الطرق القلیلهٔ عن هؤلاء المشایخ فی غایهٔ الکثیرهٔ مثلاً:

۱ ـ ان ما رواه بطرقه عن أحمد بن محمد بن عیسی یقرب من ۱۲۰۰ حدیث.

۲ ـ ان ما رواه بطرقه عن الحسن بن محمد بن سماعهٔ قریب ۸۰۰ حدیث.

۳ ـ ان ما رواه بطرقه عن الحسین بن سعید یقرب من ۲۵۰۰ حدیث.

۴ ـ ان ما رواه بطرقه عن سعد بن عبدالله یقرب من ۶۰۰ حدیث.

۵ ـ ان ما رواه بطرقه عن محمد بن أحمد بن یحیی یقرب من ۹۵۰ حدیثاً.

۶ ـ ان ما رواه بطرقه عن محمد بن علی بن محبوب یقرب من ۷۰۰ حدیث.

هذا، وان نقله عن سائر المشایخ الذین صحت طرقه الیهم أیضاً کثیر

---

(۳۹۹)

جداً، فکیف لا یکون مفیداً هو المطلوب من اخراج معظم روایات الکتاب عن الارسال.

الثانی: إذا روی موسی بن القاسم عن علی بن الحسن الطاطری، عن درست بن ابی منصور، عن ابن مسکان، فهو یحتمل من جههٔ النقل من کتب المشایخ وجوهاً:

۱ ـ یحتمل ان موسی بن قاسم اخذ الحدیث عن کتاب الطاطری وحینئذ روی موسی هذا الحدیث وجمیع کتاب الطاطری، وبذلک یحصل للشیخ طریق صحیح إلی کتاب الطاطری وهذا هو الذی یتوخاه المتتبع الأردبیلی.

۲ ـ یحتمل ان موسی بن القاسم اخذ الحدیث عن کتاب درست بن ابی منصور وروی هذا الکتاب عنه بواسطهٔ الطاطری.

۳ ـ یحتمل ان موسی اخذ الحدیث عن کتاب ابن مسکان، وروی هذا الکتاب عنه بواسطهٔ شخصین: الطاطری، ودرست بن ابی منصور.

وعلی الاحتمالین الأخیرین یحصل للشیخ الطوسی طریق صحیح إلی کتاب درست بن ابی منصور، وکتاب ابن مسکان ولا یحصل طریق صحیح إلی نفس کتاب الطاطری الذی هو الغایهٔ المتوخاهٔ.

والحاصل انه إذا کان طریق الشیخ إلی احد المشایخ الذین صدر الحدیث باسمائهم واخذ الحدیث من کتبهم، ضعیفاً، فلا یمکن اصلاحه بما إذا وقع ذلک الشیخ فی اثناء السند، وکان طریقه الیه طریقاً صحیحاً، لأن توسط الشیخ (الطاطری) فی ثنایا السند لا یدل علی اخذ الحدیث عن کتابه، بل من الممکن کون الحدیث مأخوذاً عن کتاب شیخه اعنی درست بن ابی منصور، او شیخ شیخه اعنی ابن مسکان. وهذا الاحتمال قائم فی جمیع ما استنبطه فی اسانید التهذیبین.

---

(۴۰۰)

الثالث: ان هدف الشیخ الطوسی من تصنیف الفهرست وذکر الطرق إلی من ذکر فیه ان له کتاباً او اصلاً، لیس اخراج التهذیبین من الارسال ولم یبدأ الشیخ فی اسانیدهما بهؤلاء المذکورین فی الفهرست سوی قلیل منهم، وهم المشیخهٔ المذکورون فی آخر الکتابین.

نعم ربما یوجد فی بدء اسانیدهما شیوخ لم یذکر لهم طریقاً فی المشیخهٔ وعدد روایاتهم لا یزید علی خمسمائهٔ تقریباً، ولا تخرج هذه

الروایات عن الارسال بسبب الطرق المذکورة فی الفهرست غالباً.

ولا یخفی ان الشیخ تفنن فی الفهرست أیضاً فی ذکر الطرق إلی اصحاب الکتب والاصول علی وجوه، فتارة ذکرهم وذکر طریقه إلی کتبهم واخری ذکر کتبهم واصولهم ولم یذکر الطریق الیهم، وثالثة ذکر جماعة واشار إلی من ذکرهم او روی عنهم ولم یصل اسناده فیه إلی من ذکر او روی، وقد جمع القسمین الاخیرین العلّامة السید محمد صادق الطباطبائی فی مقدمة الفهرست (۱).

---

۱ . الفهرست: ۱۲ ـ ۱۵.

الفصل الثامن فی فرق الشیعة الواردة فی الکتب

الفصل الثامن

فی فرق الشیعة الواردة فی الکتب

* الکیسابیة والزیدیة.

* الناووسیة والاسماعیلیة.

* الفطحیة والواقفیة.

* الخطابیة والمغیریة.

* الغلاة.

---

(۴۰۲)

---

(۴۰۳)

ربما یضعف الراوی لاجل انتمائه إلی بعض فرق الشیعة کالکیسانیة والفطحیة والواقفیة، کما یضعف من غیر جانب العقیدة ککونه متساهلاً فی الروایة، غیر ضابط فی النقل، إلی غیر ذلک من موجبات التضعیف فی جانب العمل، ولاجل ایقاف القارئ علی مبدأ تکوّن هذه الفرق وعقائدها إجمالاً عقدنا هذا الفصل، لیکون القارئ علی بصیرة عند الوقوف علی اسماء هذه الفرق. نعم اکثر هذه الفرق بائدة هالکة، لم یبق منهم إلّا الزیدیة والاسماعیلیة، وانما تشکل اکثریة الشیعة، الفرقة الإمامیة التی تطلق علیها الاثنا عشریة أیضاً.

الشیعة هم المسلمون الذین بقوا علی ما عهد الیهم النبی – صلی الله علیه وآله وسلم –من کون الإمام بعده علی بن ابی طالب – علیه السلام –وان ذلک المنصب، منصب یعین صاحبه من عند الله سبحانه، کما ان منصب النبوة کذلک.

ولیست الشیعة فرقة حادثة بعد النبی – صلی الله علیه وآله وسلم –کسائر الفرق التی تکونت بعد النبی فی ظل الابحاث الکلامیة.

ان المسلمین اختلفوا بعد النبی – صلی الله علیه وآله وسلم –فی مسألة الإمامة، فذهبت عدة کثیرة منهم إلی ان الإمامة سیاسة زمنیة تناط باختیار العامة

---

(۴۰۴)

وینتصب بنصبهم، وذهبت عدة اخری إلی انها قضیة اصولیة وهی رکن الدین، ولا یجوز للرسول – صلی الله علیه وآله وسلم –اغفاله واهماله ولا تفویضه إلی العامة، واستدلوا علی ذلک بما ورد فی الکتاب حول الإمامة، وما سمعوه من النبی – صلی الله علیه وآله وسلم

-فی یوم الدار ویوم الغدیر وغیرهما من المقامات.

واما تسمیتهم بالشیعهٔ فانما هو لاجل ان النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -سمی محبی علی بن ابی طالب ومقتفیه شیعهٔ. روی السیوطی فی تفسیر قوله سبحانه: (ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک هم خیر البریهٔ) (۱) اخرج ابن عساکر عن جابر بن عبدالله قال: کنا عند النبی، فاقبل علی، فقال النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -: «والذی نفسی بیده ان هذا وشیعته لهم الفائزون یوم القیامهٔ». ونزل (ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک هم خیر البریهٔ). فکان اصحاب النبی إذا اقبل علی قالوا: «جاء خیر البریهٔ» واخرج ابن عدی وابن عساکر عن ابی سعید مرفوعاً: «علی خیر البریهٔ».

وأخرج ابن عدی عن ابن عبّاس قال: لمّا نزلت (انّ الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک هم خیر البریهٔ) قال رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -لعلیّ: «أنت وشیعتک یوم القیامهٔ راضین مرضیّین».

واخرج ابن مردویه عن علی، قال: قال لی رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -: «ألم تسمع قول الله (ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک هم خیر البریهٔ) انت وشیعتک، وموعدی وموعدکم الحوض إذا جیئت الامم للحساب تدعون غراً محجّلین» (۲).

والحاصل ;ان الشیعهٔ علی وجه الاجمال هم الذین بقوا علی ما جاء به النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -فی حق الوصی ولم یغیروا طریقه، فالشیعهٔ لیست

---

۱ . البیّنهٔ: ۷ .

۲ . الدر المنثور تألیف الحافظ جلال الدین السیوطی: ۶ / ۳۷۹. والمراد المحجلین هو المشرقون والمضیئون.

---

(۴۰۵)

فرقهٔ مختلقهٔ بعد النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -ولم یخلقهم السیاسات الزمنیهٔ، ولا الابحاث الکلامیهٔ، بل لم تتکوّن الشیعهٔ إلّا فی نفس عصر النبی، فبقوا علی ما کان النبی علیه وان کانوا من حیث العدد قلیلین.

هذا هو اصل الشیعهٔ الذی یجمع جمیع فرقها الاعتقاد بأن الإمامهٔ قضیهٔ اصولیهٔ غیر مفوضهٔ إلی الامهٔ، بل إلی الله سبحانه وتعالی بعد وفاهٔ الرسول (صلی الله علیه وآله).

نعم تفرقت الشیعهٔ حسب مرور الزمان وحسب السیاسات الوقتیهٔ والابحاث الکلامیهٔ إلی فرق مختلفهٔ، غیر انه لم یبق من تلک الفرق إلّا ثلاث فرق وهم: الإمامیهٔ، الزیدیهٔ، والاسماعیلیهٔ، والفرقهٔ الشاخصهٔ من بینها هی الإمامیهٔ المعتقدهٔ بامامهٔ الائمهٔ الاثنی عشر، اولهم علی بن ابی طالب فالحسن، فالحسین، فعلی بن الحسین، فمحمد بن علی، فجعفر بن محمد، فموسی بن جعفر، فعلی بن موسی، فمحمد بن علی، فعلی بن محمد، فالحسن بن علی، فمحمد بن الحسن القائم الذی یملأ ـ الله به الارض قسطاً وعدلاً کما ملئت ظلماً وجوراً ـ صلوات الله علیهم اجمعین ـ .

فکلما اطلقت الشیعهٔ فی زماننا تنصرف إلی الشیعهٔ الإمامیهٔ، اما غیرهم کالزیدیهٔ والاسماعیلیهٔ فیحتاج إلی قرینهٔ.

نعم کانت الفرق الشیعهٔ الاخری موجودهٔ فی عصر الائمهٔ وبعده، ولاجل ذلک جاء اسماء عدهٔ من فرق الشیعهٔ فی اسناد الروایات، فلاجل ذلک نبحث عن الفرق الشائعهٔ الرائجهٔ فی عصرهم - علیهم السلام -وبعده بقلیل، وان شرب علیهم الدهر وابادتهم واهلکتهم، فلم یبق منهم اثر فی الأزمنهٔ الاخیرهٔ، والیک بیانها:

۱ ـ الکیسانیهٔ

۱ ـ الکیسانیهٔ

قیل: ان کیسان مولی امیر المؤمنین علی بن ابی طالب - علیه السلام -.

---

(۴۰۶)

وقیل: هو المختار بن ابی عبیدهٔ الثقفی، وعلی کل تقدیر، هم الذین یعتقدون بامامهٔ محمد بن الحنفیهٔ بعد امیر المؤمنین - علیه السلام -وقیل لا بل بعد الحسن والحسین وکان کیسان یدعو الناس الیه وقد نسب إلی تلک الفرقهٔ عقائد سخیفهٔ فی کتاب الملل والنحل (۱).

قال ابو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادی:

والکیسانیهٔ یرجع محصَّلها إلی فرقتین: احداهما تزعم ان محمد بن الحنفیهٔ حی لم یمت، وهم علی انتظاره ویزعمون انه المهدی المنتظر، والفرقهٔ الثانیهٔ منهم یقرّون بامامته فی وقته وبموته، وینقلون الإمامهٔ بعد موته إلی غیره ویختلفون بعد ذلک فی المنقول الیه (۲).

وکان السید الحمیری ایام عدم استبصاره یذهب مسلک الکیسانیهٔ، وان رجع عنه واستبصر، وقد قال فی ذلک الزمان اشعاره التالیهٔ:

إلّا ان الائمهٔ من قریش ** ولاهٔ الحق، اربعا سواء

علی والثلاثهٔ من بنیه ** هم الأسباط لیس بهم خفاء (۳)

ثم ان الکیسانیهٔ تفرقوا إلی هاشمیهٔ، إلی بیانیهٔ، إلی رزامیهٔ، ولا حاجهٔ إلی البحث عن عقائدهم ومن اراد فلیراجع إلی محالها.

۲ـ الزیدیهٔ

۲ـ الزیدیهٔ

وهم أتباع زید بن علی بن الحسین بن علی بن أبی طالب - علیه السلام -عدلوا عن إمامهٔ الإمام الباقر - علیه السلام -إلی إمامهٔ أخیه «زید» وهم ساقوا الإمامهٔ فی أولاد فاطمهٔ - علیها السلام -ولم یجوّزوا

---

۱ . الملل والنحل: ۱ / ۱۴۷.

۲ . الفرق بین الفرق: ۲۳.

۳ . الملل والنحل: ۱۵۰ ـ ۱۹۰.

---

(۴۰۷)

ثبوت الإمامهٔ فی غیرهم، إلاّ ـ أنهم جوزوا أن یکون کل فاطمی عالم شجاع سخیّ خرج بالإمامهٔ، إماماً واجب الطاعهٔ سواء کان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسین- علیهما السلام -، ولمّا قتل زید بن علی وصلب سنهٔ ۱۲۱ هـ قام بالإمامهٔ بعده یحیی بن زید ومضی إلی خراسان واجتمعت علیه جماعهٔ کثیرهٔ، وقد وصل الیه الخبر من الصادق جعفر بن محمد - علیهما السلام -بأنه یقتل کما قتل أبوه، ویصلب کما صلب أبوه، فجری علیه الأمر کما اُخبر فی سنهٔ ۱۲۶ هـ وقد فوَّض الأمر بعده إلی محمد وإبراهیم اللَّذین خرجا بالمدینهٔ، ومضی إبراهیم الی البصرهٔ واجتمع الناس علیه وقتل أیضا.

فزید بن علی قتل بکناسهٔ الکوفهٔ، قتله هشام بن عبد الملک، ویحیی بن زید قتل بجوزجان خراسان، قتله أمیرها، ومحمد الإمام قتل بالمدینهٔ، قتله عیسی بن ماهان، وإبراهیم الإمام قتل بالبصرهٔ أمر بقتله المنصور.

والزیدیهٔ أصناف ثلاثهٔ: الجارودیهٔ، والسلیمانیهٔ، والبتریهٔ. والصالحیهٔ منهم والبتریهٔ علی مذهب واحد.

الف ـ الجارودیهٔ: أصحاب أبی الجارود زیاد بن المنذر، وقد نقل عنهم الشهرستانی بأنهم زعموا أن النبی نصّ علی علی بالوصف

دون التسمیهٔ، وقد خالفوا فی هذه المقالهٔ إمامهم زید بن علی، فانه لم یعتقد هذا الاعتقاد وقد وردت فی ذمّ أبی الجارود روایات فی رجال الکشی(۱).

قال النجاشی: «زیاد بن المنذر أبو الجارود الهمدانی الخارفی... کان من أصحاب أبی جعفر وروی عن أبی عبدالله - علیهما السلام - وتغیَّر لمّا خرج زید (رضی الله عنه)إلی أن قال: له تفسیر القرآن، رواه عن أبی جعفر - علیه السلام -»(۲) وتفسیره هذا هو الذی بثّه تلمیذ القمی فی تفسیره، کما

---

۱ . رجال الکشی: الرقم ۱۰۴.

۲ . رجال النجاشی: الرقم ۴۴۸.

---

(۴۰۸)

أوضحنا حاله، والرجل انحرف عن إمامهٔ أبی جعفر بعد خروج زید أخیه، وأسَّس فرقهٔ الجارودیهٔ.

ب ـ السلیمانیهٔ: وهم أصحاب سلیمان بن جریر، وکان یقول: إن الإمامهٔ شوری فی ما بین الخلق، ویصحّ أن تنعقد بعقد رجلین من خیار المسلمین، وأنها تصحّ فی المفضول مع وجود الافضل، وقالوا إن الأمهٔ أخطأت فی البیعهٔ لهما مع وجود علی(رضی الله عنه)خطأ لا یبلغ درجهٔ الفسق، وذلک الخطأ خطأ اجتهادی، غیر أنه طعن فی عثمان للأحداث التی أحدثها وکفرّه بذلک .

ج ـ الصالحیهٔ والبتریهٔ:الصالحیهٔ، أصحاب الحسن بن صالح بن حیّ، والبتریهٔ، أصحاب کثیر، وهما متّفقان فی المذهب وقولهم فی الإمامهٔ کقول السلیمانیهٔ، إلّا أنهم توقفوا فی أمر عثمان أهو مؤمن أم کافر(۱).

قال عبد القاهر بن طاهر البغدادی: «فأما الزیدیهٔ فمعظمها ثلاث فرق وهی: الجارودیهٔ والسلیمانیهٔ وقد یقال الجریریهٔ أیضاً، والبتریهٔ، وهذه الفرق الثلاث یجمعها القول بإمامهٔ زید بن علی بن الحسین فی أیام خروجه، وکان ذلک فی زمن هشام بن عبد الملک»(۲).

ثم إن النوبختی مؤلف «فرق الشیعهٔ» وهو من أعلام القرن الثالث ذکر فرق الزیدیهٔ فی کلام مبسوط(۳).

۳ ـ الناووسیهٔ

۳ ـ الناووسیهٔ

وهم الذین قالوا إن جعفر بن محمد - علیهما السلام -حیّ لم یمت ولا یموت حتی یظهر ویلی اُمور الناس، وأنه هو المهدی - علیه السلام -وزعموا

---

۱ . راجع فیما نقلناه حول الزیدیهٔ إلی الملل والنحل: ۱ / ۱۵۴ ـ ۱۶۱.

۲ . الفرق بین الفرق: ۲۲.

۳ . لاحظ: الصفحهٔ ۳۸ من «فرق الشیعهٔ».

---

(۴۰۹)

أنهم رووا عنه أنه قال: «إن رأیتم رأسی قد أهوی علیکم من جبل فلا تصدّقوه، فإنی أنا صاحبکم» وأنه قال لهم: «ان جاءکم من یخبرکم عنّی أنه غسلنی وکفننی فلا تصدّقوه، فإنی صاحبکم صاحب السیف» وهذه الفرقهٔ تسمّی الناووسیهٔ، وسمّیت بذلک لرئیس لهم من أهل البصرهٔ یقال له فلان بن فلان الناووس(۱).

وقال عبد القاهر: وهم أتباع رجل من أهل البصرة كان ينتسب إلى «ناووس» بها وهم يسوقون الإمامة إلى جعفر الصادق بنصّ الباقر عليه وأنه المهدى المنتظر(۲).

وقال الشهرستانى قريباً منه ;غير أنه قال: «هم أتباع رجل يقال له ناووس»(۳).

۴ ـ الإسماعيلية

هم طائفة يقولون إن الإمام بعد جعفر الصادق – عليه السلام –هو ابنه اسماعيل، إلّا أنهم اختلفوا فى موته فى حال حياة أبيه، فمنهم من قال: لم يمت إلّا أنه أظهر موته تقيّة من خلفاء بنى العباس، ومنهم من قال: موته صحيح، والنصّ لا يرجع قهقرى، والفائدة فى النصّ بقاء الإمامة فى أولاد المنصوص عليه دون غيرهم، فالإمام بعد اسماعيل هو محمد بن اسماعيل، وهؤلاء يقال لهم المباركية. ثم منهم من وقف على محمد بن اسماعيل وقال برجعته بعد غيبته.

ومنهم من ساق الإمامة فى المستورين منهم، ثمَّ فى الظاهرين القائمين

---

۱ . فرق الشيعة: ۷۸.

۲ . الفرق بين الفرق: ۶۱.

۳ . الملل والنحل: ۱ / ۱۶۶.

---

(۴۱۰)

من بعدهم وهم الباطنية(۱).

قال عبد القاهر البغدادى: «إن الاسماعيلية ساقوا الإمامة إلى جعفر وزعموا أن الإمام بعده اسماعيل وافترق هؤلاء فرقتين:

فرقة منتظرة لإسماعيل بن جعفر مع اتفاق أصحاب التواريخ على موت اسماعيل فى حياة ابيه، وفرقة قالت: كان الإمام بعد جعفر، سبطه محمد بن اسماعيل بن جعفر، حيث إن جعفراً نصب أبنه اسماعيل للإمامة بعده، فلمّا مات اسماعيل فى حياة أبيه علمنا أنه إنما نصب ابنه اسماعيل، للدلالة على إمامة ابنه محمد بن اسماعيل وإلى هذا القول مالت الاسماعيلية من الباطنية»(۲).

قال النوبختى: «فرقة زعمت أن الإمام بعد جعفر بن محمد، ابنه اسماعيل بن جعفر وأنكرت موت اسماعيل فى حياة أبيه، وقالوا: كان ذلك على جهة التلبيس من أبيه على الناس، لأنه خاف فغيّبه عنهم، وزعموا أن اسماعيل لا يموت حتى يملك الارض ويقوم بأمر الناس، وأنه هو القائم لأن أباه اشار اليه بالإمامة بعده، وقلدهم ذلك له وأخبرهم أنه صاحبه، والإمام لا يقول إلّا الحق، فلمّا ظهر موته علمنا أنه قد صدق وأنه القائم وأنه لم يمت وهذه الفرقة هى الاسماعيلية الخالصة»(۳).

وفى الختام نلفت نظر القارئ إلى أن الإمام حسب عقيدة الشيعة الإمامية لم يقل بإمامة اسماعيل قطّ، وإنما الناس كانوا يزعمون ذلك لكبره وما تسالموا عليه من أن الأمر فى الأكبر ما لم يكن به عاهة.

---

۱ . الملل والنحل: ۱ / ۱۶۷ ـ ۱۶۸.

۲ . الفرق بين الفرق: ۶۳.

۳ . فرق الشيعة: ۸۹.

---

(۴۱۱)

۵ ـ الفطحية أو الافطحية

۵ ـ الفطحیة أو الافطحیة

وهم الذین یقولون بانتقال الإمامة من الصادق إلی ابنه عبدالله الافطح، وهو اخو اسماعیل من ابیه وامه وکان اسن اولاد الصادق، زعموا انه قال: الإمامة فی اکبر اولاد الإمام، وهو ما عاش بعد ابیه إلاّ سبعین یوماً ومات ولم یعقب له ولداً ذکرا (۱).

سماهم عبد القاهر فی «الفرق بین الفرق» باسم العماریة، وهم منسوبون إلی زعیم منهم یسمی عمارین، وهم یسوقون الأمامة إلی جعفر الصادق – علیه السلام –ثم زعموا ان الإمام بعده ولده عبدالله وکان اکبر اولاده ولهذا قیل لاتباعه «الأفطحیة» (۲).

وقال النوبختی: «هـذه الفرقـة هی القائلـة بامامـة عبدالله بن جعفر، وسـموا الفطحیة لأن عبدالله کان افطح الرأس (عریضه) ـ إلی ان قال: ومال إلی هذه الفرقة جلّ مشایخ الشـیعة وفقهائهم ولم یشکّوا فی ان الأمامة فی عبدالله بن جعفر وفی ولده من بعده، فمات عبدالله ولم یخلف ذکراً، فرجع عامـة الفطحیـة عن القول بامامته سوی قلیل منهم إلی القول بامامـة موسـی بن جعفر – علیهما السـلام –، وقـد کان رجع جماعة منهم فی حیاة عبدالله إلی موسـی بن جعفر – علیهما السـلام –ثم رجع عامتهم بعد وفاته عن القول به، وبقی بعضـهم علی القول بامامته، ثم امامة موسی بن جعفر من بعده وعاش عبدالله بن جعفر بعد ابیه سبعین یوماً او نحوها» (۳).

---

۱ . الملل والنحل: ۱ / ۱۶۷.

۲ . الفرق بین الفرق: ۶۲.

۳ . فرق الشیعة: ۸۸ ـ ۸۹.

الکلمه بالکامل

---

(۴۱۲)

۶ ـ الواقفة

۶ ـ الواقفة

وهم الـذین ساقوا الامامة إلی جعفر بن محمد، ثم زعموا ان الإمام بعد جعفر کان ابنه موسـی بن جعفر – علیهما السـلام –، وزعموا ان موسـی بن جعفر حی لم یمت، وانه المهدی المنتظر، وقالوا انه دخل دار الرشـید ولم یخرج منها وقد علمنا امامته وشککنا فی موته فلا نحکم فی موته إلاّ بتعیین، هذا مع ان مشهد موسی بن جعفر معروف فی بغداد (۱).

وقـال الشهرسـتانی: «کـان موسـی بن جعفر هـو الـذی تولی أمر الصـادق وقـام به بعـد موت ابیه ورجع الیه الشـیعة واجتمعت علیه مثل المفضل بن عمر وزرارة بن اعین وعمار الساباطی، ثم ان موسـی لما خرج واظهر الإمامـة حمله هارون الرشـید من المدینة، فحبسه عند عیسـی بن جعفر، ثم اشـخصه إلی بغـداد عنـد السـندی بن شاهک، وقیل ان یحیی بن خالد بن برمک سـمه فی رطب فقتله، ثم اخرج ودفن فی مقـابر قریش واختلفت الشـیعة بعـده ـ إلی ان قـال: ومنهم من توقف علیه وقال: انه لم یمت وسـیخرج بعـد الغیبـة ویقال لهم الواقفیة» (۲).

وقال النوبختی: «ان وجوه اصـحاب ابی عبدالله ثبتوا علی امامة موسی بن جعفر، حتی رجع إلی مقالتهم عامة من کان قال بامامة عبدالله بن جعفر فاجتمعوا جمیعاً علی امامـة موسـی بن جعفر، ثم ان جماعة المؤمنین بموسـی بن جعفر بعد ما مات موسـی فی حبس الرشـید صاروا خمس فرق، فمن قال مات ورفعه الله الیه وأنه یردّه عند قیامه فسمّوا هؤلاء الواقفیة»(۳).

غیر أن هؤلاء لم یشیروا إلی أنه کیف برزت تلک الفرقة ولکنَّ أبا عمرو

۱ . الفرق بین الفرق: ۶۳.

۲ . الملل والنحل: ۱ / ۱۶۸ ـ ۱۶۹.

۳ . فرق الشیعهٔ: ۸۹ ـ ۹۱.

---

(۴۱۳)

الکشی صاحب الرجال المعروف قد کشف الستر عن کیفیهٔ نشوء هذه الفرقهٔ وقال ما هذا خلاصته: «کان بدء الواقفیهٔ انه کان اجتمع ثلاثون الف رجل عند الاشاعثهٔ لزکاهٔ اموالهم وما کان یجب علیهم فیها، فحملوها إلی وکیلین لموسی بن جعفر - علیهما السلام - بالکوفهٔ، احدهما حنان السراج وآخر کان معه، وکان موسی - علیه السلام -فی الحبس، فاتخذا بذلک دوراً وعقاراً واشتریا الغلات، فلما مات موسی - علیه السلام -وانتهی الخبر الیهما، انکرا موته واذاعا فی الشیعهٔ انه لا یموت، لانه القائم، فاعتمدت علیهما طائفهٔ من الشیعهٔ وانتشر قولهما فی الناس حتی کان عند موتهما اوصیا بدفع المال إلی ورثهٔ موسی- علیه السلام -واستبان للشیعهٔ انهما انما قالا ذلک حرصاً علی المال» (۱).

واعلم ان اطلاق الوقف ینصرف إلی من وقف علی الکاظم - علیه السلام -ولا ینصرف إلی غیرهم إلّا بالقرینهٔ. نعم ربما یطلق علی من وقف علی الکاظم من الائمهٔ فی زمانه- علیه السلام -، ویستفاد من الروایات المرویهٔ فی رجال الکشی فی ترجمهٔ یحیی بن أبی القاسم اطلاق الوقف فی حال حیاهٔ الکاظم - علیه السلام -(۲).

وبهذا یعلم ان الواقفیهٔ صنفان، صنف منهم وقفوا علی الکاظم فی زمانه واعتقدوا کونه قائم آل محمد - علیهم السلام - وماتوا فی زمانه کسماعهٔ، وصنف وقفوا علیه بعد موته ولا یصح تضلیل من وقف علی الکاظم فی زمان حیاته لشبههٔ حصلت له، لانه عرف إمام زمانه.

وها هنا کلمهٔ قیمهٔ للوحید البهبهانی، یرشدنا إلی علهٔ حصول شبههٔ الوقف فی بعض الشیعهٔ وهو ان الشیعهٔ من فرط حبهم دولهٔ الائمهٔ وشدهٔ تمنیهم ایاها وبسبب الشدائد والمحن التی کانت علیهم وعلی ائمتهم، کانوا دائماً

---

۱ . رجال الکشی: ۳۹۰، الرقم ۳۲۹.

۲ . رجال الکشی: ۴۰۲ ـ ۴۰۳، الرقم ۳۴۶ و ۳۴۷.

---

(۴۱۴)

مشتاقین إلی دولهٔ قائم آل محمد- علیهم السلام -، متوقعین لوقوعه عن قریب، ولاجل ذلک قیل ان الشیعهٔ تربی بالامانی، ومن ذلک انهم کانوا کثیراً ما یسألون عن ائمتهم عن قائمهم، فلربما قال واحد منهم فلان ـ یعنی الذی یجیء بعد ـ تسلیهٔ لخواطرهم، تصوروا ان المراد هو الذی یجیء بعد ذلک الإمام بلا فاصلهٔ وهم من فرط میل قلوبهم وزیادهٔ حرصهم ربما کانوا لا یتفطنون (۱).

۷ ـ الخطابیهٔ

۷ ـ الخطابیهٔ

وهم فرقهٔ یتظاهرون بالوهیهٔ الإمام الصادق - علیه السلام -وان ابا الخطاب ـ اعنی محمد بن مقلاص ابا زینب الأسدی الکوفی الأجدع، البزاز ـ نبی مرسل، أمر الصادق - علیه السلام -بطاعته وهم احلوا المحارم وترکوا الفرائض، وقد اورد الکشی فی رجاله

روایات کثیرة فی ذمه وقد قتله عیسی بن موسی صاحب المنصور فی الکوفة .

روی الکشی عن عیسی بن ابی منصور قال: سمعت ابا عبدالله – علیه السلام –عندما ذکر ابو الخطاب عنده فقال: اللّهم العن ابا الخطاب فانه خوفنی قائماً وقاعداً وعلی فراشی، اللّهم اذقه حر الحدید.

وقد نقل عن إبراهیم بن ابی اسامة قال: قال رجل لابی عبدالله – علیه السلام –: اُؤخر المغرب حتی تستبین النجوم؟ فقال: خطابیة ان جبرائیل انزلها علی رسوله حین سقط القرص.

ونقل أیضاً عن یونس بن عبد الرحمن، عن ابی عبدالله – علیه السلام –قال: کتب ابو عبدالله إلی ابی الخطاب بلغنی انک تزعم ان الزنا رجل، وان الخمر رجل، وان الصلاة رجل، والصیام رجل، والفواحش رجل ولیس هو کما تقول. انا اصل الحق، وفروع الحق طاعة الله، وعدونا اصل الشر،

---

۱ . الفرائد الرجالیة، الفائدة الثانیة: ۴۰.

---

(۴۱۵)

وفروعهم الفواحش، کیف یطاع من لا یعرف وکیف یعرف من لا یطاع؟ (۱).

ثم ان الخطابیة لما بلغهم ان جعفر بن محمد – علیهما السلام –لعنه وبرأ منه ومن اصحابه تفرقوا اربع فرق.

قال الشهرستانی: «ان ابا الخطاب عزی نفسه إلی ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق ولما وقف الصادق علی غلوه الباطل فی حقه، تبرأ منه ولعنه وأمر اصحابه بالبراءة منه، وشدد القول فی ذلک، وبالغ فی التبری منه واللعن علیه فلما اعتزل عنه ادعی الإمامة لنفسه».

ثم ذکر قسماً من ارائه الفاسدة والفرق المنتمیة الیه (۲).

۸ ـ المغیریة

۸ ـ المغیریة

وهم اتباع المغیرة بن سعید العجلی خرج بظاهر الکوفة فی امارة خالد بن عبدالله القسری فظفر به فاحرقه واحرق اصحابه سنة ۱۱۹ هـ (۳).

روی الکشی عن الرضا – علیه السلام –: «کان المغیرة بن سعید یکذب علی ابی جعفر فاذاقه الله حر الحدید».

وروی عن ابن مسکان عمن حدثه من اصحابنا عن ابی عبدالله – علیه السلام –قال: سمعته یقول: «لعن الله المغیرة بن سعید، انه کان یکذب علی ابی فاذاقه الله حر الحدید، لعن الله من قال فینا ما لا نقوله فی انفسنا ولعن الله من ازالنا عن العبودیة لله الذی خلقنا والیه مآبنا ومعادنا وبیده نواصینا» (۴).

وروی أیضاً عن یونس بن عبد الرحمن ان بعض اصحابنا سأله وانا حاضر

---

۱ . راجع فی هذه الروایات واضرابها ;رجال الکشی: ۲۴۶، رقم الترجمة ۱۳۵.

۲ . الملل والنحل: ۱ / ۱۷۹ ـ ۱۸۱.

۳ . تاریخ الطبری: ۵ / ۴۵۶ تحت عنوان: خروج المغیرة بن سعید فی نفر وذکر الخبر عن مقتلهم.

۴ . رجال الکشی: ۱۹۵ ـ ۱۹۶، رقم الترجمة ۱۰۳.

---

(۴۱۶)

فقال له: یا ابا محمد ما اشدک فی الحدیث واکثر انکارک لما یرویه اصحابنا، فما الذی یحملک علی رد الاحادیث؟ فقال: حدثنی هشام بن الحکم انه سمع ابا عبدالله- علیه السلام -یقول: «لا تقبلوا علینا حدیثاً إلّا ما وافق القرآن والسنهٔ او تجدون معه شاهداً من احادیثنا المتقدمهٔ، فان المغیرهٔ بن سعید لعنه الله دس فی کتب اصحاب ابی احادیث لم یحدث بها ابی».

وروی الکشی عن یونس قال: «وافیت العراق فوجدت بها قطعهٔ من اصحاب ابی جعفر - علیه السلام -ووجدت اصحاب ابی عبدالله - علیه السلام -متضافرین فسمعت منهم واخذت کتبهم فعرضتها بعد علی ابی الحسن الرضا - علیه السلام -فانکر منها احادیث کثیرهٔ ان تکون احادیث ابی عبدالله - علیه السلام -وقال لی: ان ابا الخطاب کذب علی ابی عبدالله - علیه السلام -، لعن الله ابا الخطاب وکذلک اصحاب ابی الخطاب یدسون هذه الاحادیث إلی یومنا هذا فی کتب اصحاب ابی عبدالله، فلا تقبلوا علینا خلاف القرآن».

وروی أیضاً عن یونس عن هشام بن الحکم انه سمع ابا عبدالله - علیه السلام -یقول: «کان المغیرهٔ بن سعید یتعمد الکذب علی ابی ویأخذ کتب اصحابه، وکان اصحابه المستترون باصحاب أبی یأخذون الکتب من اصحاب أبی فیدفعونها إلی المغیرهٔ، فکان یدس فیها الکفر والزندقهٔ ویسندها إلی ابی، ثم یدفعها إلی اصحابه فیأمرهم ان یبثوها فی الشیعهٔ، فکل ما کان فی کتب اصحاب ابی من الغلو فذاک ما دسه المغیرهٔ بن سعید فی کتبهم» (۱).

وهذه الاحادیث تعطی بوضوح ان الدس کان یرجع إلی الغلوّ فی الفضائل والمغالاهٔ، کما یصرح به قوله: «فکان یدس فیها الکفر والزندقهٔ» وقوله:

---

۱ . راجع رجال الکشی: ۱۹۵ ـ ۱۹۶.

---

(۴۱۷)

«فکل ما کان فی کتب اصحاب ابی من الغلو» وکانت الاحادیث المرویهٔ حول الفروع والاحکام محفوظهٔ عن الدس.

قال النوبختی: «اما المغیریهٔ اصحاب المغیرهٔ بن سعید فانهم نزلوا معهم (مع الزیدیهٔ) إلی القول بامامهٔ محمد بن عبدالله بن حسن وتولوه واثبتوا امامته، فلما قتل صاروا لا إمام لهم ولا وصی ولا یثبتون لاحد امامهٔ بعده» (۱).

وما ذکره النوبختی یکشف عن وجه عداوته للامام الباقر - علیه السلام -، فان الزیدیهٔ ومن لف لفهم یعتقدون بامامهٔ زید بن علی بعد الحسین، ثم امامهٔ یحیی بن زید بن علی، وبعده بامامهٔ عیسی بن زید بن علی، ثم بامامهٔ محمد بن عبدالله بن الحسن الملقب بالنفس الزکیهٔ المقتول فی المدینهٔ سنهٔ ۱۴۵.

والرجل لانحرافه عن الامام الباقر کان یدس فی کتب اصحابه لیشوه سمعته بادخال الاحادیث الحاکیهٔ عن المغالاهٔ فی الفضائل (۲).

۹ ـ الغلاهٔ

۹ ـ الغلاهٔ

وهم الذین غلوا فی حق النبی وآله حتی اخرجوهم من حدود الخلیقهٔ، والخطابیهٔ والمغیریهٔ من هذه الصنوف غیر ان کثرهٔ ورودهم علی السن الائمهٔ وفی طیات الاحادیث صارت سبباً لعنوانهم مستقلین وان کان الکل داخلاً تحت هذا العنوان (الغلاهٔ).

ثم ان الغلاهٔ صنوف قد عدهم الشهرستانی احد عشر صنفاً منهم: السبائیهٔ، الکاملیهٔ، العلیائیهٔ، المغیریهٔ، المنصوریهٔ، الخطابیهٔ، الکیالیهٔ، الهشامیهٔ، النعمانیهٔ، الیونسیهٔ، النصیریهٔ (الاسحاقیهٔ) ثم ذکر آراءهم وعقائدهم (۳).

---

۱ . فرق الشيعة: ۷۱ ـ ۷۲.

۲ . راجع فی تفسير احواله: الملل والنحل: ۱ / ۱۷۶ ـ ۱۷۷.

۳ . لاحظ الملل والنحل: ۱ / ۱۷۴ ـ ۱۹۰.

---

(۴۱۸)

اقول: ما ذكره من الصنوف وما نسب إليهم من الآراء السخيفة غير ثابت جدّاً، خصوصاً ما زعم من الفرقة السبائية التی أصبحت اسطورة تاريخية اختلقها بعض المؤرّخين ونقلها الطبری بلا تحقيق وأخذ عنه الآخرون وهكذا ساق واحد بعد واحد(۱).

ويتلوه فی البطلان ما نسبه إلی هشام بن حكم من الآراء كالتشبيه وغيره، فإن هذه الآراء ممّا يستحيل أن ينتحل بها تلميذ الإمام الصادق – عليه السلام –الذی تربّی فی أحضانه، ومن الممكن جدّاً، بل هو الواقع أن رمی هشام بهذه الآراء إنما جاء من جانب المخالفين والحاسدين لفضله والمنكرين لفضل بحثه، فلم يجدوا مخلصاً إلّا تشويه سمعته بنسبة الأقاويل الباطلة اليه(۲).

ومثله ما نسبه إلی محمد بن نعمان أبی جعفر الاحول الملقّب بمؤمن الطاق وإن لقّبه مخالفوه بشيطان الطاق عصياناً لقوله سبحانه: (ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق) (۳).

هذه ليست أول قارورة كسرت فی التاريخ، بل لها نظائر وأماثل كثيرة، فكم من رجال صالحين شوَّه التاريخ سمعتهم، وكم من أشخاص طالحين قد وزن لهم التاريخ بصاع كبير، وعلی أی تقدير فلا نجد لأكثر هذه الفرق بل جميعها مصداقاً فی أديم الارض، ولو وجد من الغلاة من الطراز الذی ذكره الشهرستانی فی الجوامع الاسلامية، فإنما هی فرقة العلياوية وهم الذين يقولون بربوبية علی بن أبی طالب – عليه السلام –وربما يفسر النصيرية أيضا بهذا المعنی(۴).

---

۱ . لاحظ كتاب عبدالله بن سبأ للعلّامة السيد مرتضی العسكری.

۲ . انظر كتاب هشام بن حكم للعلّامة الشيخ نعمة، فقد ألف كتاباً فی ترجمة هشام بن حكم ونزه ساحته عن تلك المغالاة.

۳ . الحجرات: ۱۱.

۴ . نقله العلّامة المامقانی عن بعض معاصريه. لاحظ مقباس الهداية: ۱۴۶.

---

(۴۱۹)

قال الكشی: «وقالت فرقة بنبوة محمد بن نصير الفهری النميری، وذلك أنه ادّعی أنه نبی رسول، وأن علی بن محمد العسكری أرسله، وكان يقول بالتناسخ والغلوّ فی أبی الحسن الهادی – عليه السلام –ويقول فيه بالربوبية ـ إلی آخر ما قاله»(۱).

وقال النوبختی: «فرقة من القائلين بامامة علی بن محمد فی حياته قالت بنبوَّة رجل يقال له محمد بن نصير النميری، وكان يدَّعی أنه نبی بعثه أبو الحسن العسكری، وكان يقول بالتناسخ والغلوّ فی أبی الحسن الهادی، ويقول فيه بالربوبية ويقول بالاباحة للمحارم»(۲).

وعلی كل تقدير، فلا جدوی فی البحث عن الغلاة علی النحو الذی ذكره الشهرستانی وغيره فی كتابه، فان الرواة الواردين فی أسناد الروايات، منزهون عن الغلوّ بهذا المعنی الذی يوجب الخروج عن التوحيد والاسلام، ويلحق الرجل بالكفار والمشركين، كالقول بالربوبية ورسالة غير نبيّنا أو غير ذلك.

نعم وصف عدَّة من الرواة بالغلوّ والمغالاة ووقعوا فی أسناد الروايات، فيجب البحث عن هذا الطراز من الغلوّ لأن وضع كتابنا لا يقتضی إلّا البحث فيما يرجع إلی الرواة والرجال الذين جاءت أسماؤهم فی أسناد الروايات.

التفويض ومعانيه

۱

التفويض ومعانيه

إن الفرقة المعروفة بالغلوّ هى فرقة المفوّضة، غير أنه يجب تحقيق معناها حتى يتبين الصحيح عن الزائف فنقول: إن التفويض يفسر بوجوه:

الأول: تفويض خلقة العالم إلى النبى والأئمة- عليهم السلام -وأنهم هم الخالقون والرازقون والمدبرون للعالم.

---

۱ . رجال الكشى: ۴۳۸.

۲ . فرق الشيعة: ۱۰۲ ـ ۱۰۳.

---

(۴۲۰)

وغير خفىّ أن التفويض بهذا المعنى شرك على وجه، 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، ويضادّه صريح الآيات. قال سبحانه (بديع السموات والأرض أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شىء وهو بكل شىء عليم * ذلكم الله ربكم لا إله إلاّ هو خالق كل شىء فاعبدوه وهو على كل شىء وكيل) (۱).

وقال سبحانه: (إنَّ ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستّة أيام ثم استوى على العرش يدبّر الأمر ما من شفيع إلاّ من بعد إذنه ذلكم الله ربكم فاعبدوه أفلا تذكرون).(۲)

ولو زعموا أن النبى والأئمة من جملة الأسباب لخلق العالم وتدبيره، وأن الفاعل الحقيقى والسبب الواقعى هو الله سبحانه، وهو لم يعتزل بعد، وإنما جعلهم فى مرتبة الاسباب والعلل، فهذا القول وإن كان لا يوجب الشرك، لكنه غير صحيح، فان النبى والأئمة- عليهم السلام -ليسوا من أسباب الخلقة، بل هم يستفيدون من تلك الاسباب الطبيعية وتتوقف حياتهم على وجود العلل والأسباب المادية، فكيف يكونون فى مرتبة العلل والأسباب؟ فالنبى والإمام يستنشقان الهواء، ويسدّان جوعهما بالطعام، ويداويان بالادوية إلى غير ذلك من الاُمور التى يتصف بها كل الناس.

نعم إن للعالم الامكانى ظاهره وباطنه، دنياه واُخراه مدبراً ومدبّرات يدبّرون الكون بأمره سبحانه كما ينبئ عنه قوله تعالى: (فالمدبّرات أمراً) (۳).

وقال سبحانه: (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) (۴).

---

۱ . الانعام: ۱۰۱ ـ ۱۰۲.

۲ . يونس: ۳.

۳ . النازعات: ۵.

۴ . التحريم: ۶.

---

(۴۲۱)

وقال الصادق - عليه السلام -: «أبى الله أن يجرى الأشياء إلاّ بأسباب فجعل لكل شىء 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»(۱).

ومع هذا الاعتراف فليس النبى والإمام من أسباب الخلق والتدبير، وإنما هم وسائط بين الخالق والخلق فى إبلاغ الاحكام وإرشاد العباد، وسائر الفيوض المعنوية من الهداية الظاهرية والباطنية.

فان قلت: قد تواترت الروايات بأنه لولا الحجّة لساخت الارض بأهلها، وقد عقد الكلينى فى كتاب الحجة باباً لذلك وقال: «إن الارض لا تخلو من حجة» وأورد فيه روايات تبلغ ثلاث عشرة رواية(۲).

قلت: لا إشكال فى صحة هذه الروايات، ولكنها لا تهدف إلى كون النبى والإمام من الاسباب والمدبّرات التى نزل به الذكر الحكيم، ونطق به الحديث الصحيح، وإنما تهدف إلى أحد أمرين:

الأول: إن النبى والإمام غاية لخلق العالم، ولولا تلك الغاية لما خلق الله العالم، بل كان خلقه أمراً لغواً.

وبعبارة أُخرى إن العالم خلق لتكوّن الانسان الكامل فيه، ومن أوضح مصاديقه هو النبى والإمام، ومن المعلوم أن فقدان الغاية يوجب فقدان ذيها، ولأجل ذلك يصحّ أن يقال: إن الانسان الكامل يكون من بسببه الوجود سببية غائية، لا منه الوجود سببية فاعلية معطية له فهو سبب غائى لا علة فاعلية، فاحفظ ذلك فانه ينفعك.

الثانى: إن الحجة يعرف الحلال والحرام ويدعو الناس إلى سبيل الله،

---

۱ . الكافى: ۱ / ۱۸۳ ، كتاب الحجة، الحديث ۷.

۲ . الكافى: ۱ / ۱۷۸.

---

(۴۲۲)

وأنه لولاه لما عرف الحق من الباطل، وقد جرت مشيئته الحكيمة على أن يهديهم إلى سبل الرشاد بعد خلقهم ولا يتركهم سدى. قال سبحانه: (وما كان ربّك مهلك القرى حتى يبعث فى اُمّها رسولاً) (۱).

وإلى كلا الوجهين تصريحات فى روايات الباب. أما الأول، فعن أبى حمزة قال: «قلت لأبى عبدالله 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 الحقّ من الباطل»(۲).

ولشيخنا العلاّمة المجلسى كلام فى التفويض ننقله بنصّه قال:

«وأما التفويض فيطلق على معان بعضها منفى عنهم- عليهم السلام -وبعضها مثبت لهم.

الأول: التفويض فى الخلق والرزق والتربية والاماتة والاحياء، فان قوماً قالوا: إن الله تعالى خلقهم وفوّض اليهم أمر الخلق، فهم يخلقون ويرزقون ويميتون ويحيون، وهذا الكلام يحتمل وجهين:

أحدهما أن يقال: إنهم يفعلون جميع ذلك بقدرتهم وإرادتهم وهم الفاعلون حقيقة، وهذا كفر صريح دلّت على استحالته الأدلة العقلية والنقلية ولا يستريب عاقل فى كفر من قال به.

وثانيهما: أن الله تعالى يفعل ذلك مقارناً لارادتهم كشقّ القمر وإحياء الموتى وقلب العصا حيّة وغير ذلك من المعجزات، فان جميع ذلك إنما تحصل بقدرته تعالى مقارناً لارادتهم لظهور صدقهم، فلا يأبى العقل عن أن يكون الله تعالى خلقهم وأكملهم وألهمهم ما يصلح فى نظام العالم، ثم خلق

---

۱ . القصص: ۵۹.

۲ . الکافی: ۱ / ۱۷۸، الحدیث ۵ و ۱۰ وغیرهما من الروایات.

---

(۴۲۳)

کل شیء مقارناً لارادتهم ومشیّتهم.

وهـذا وان کان العقل لا یعارضه کفاحاً، لکن الأخبار السالفـة تمنع من القول به فیما عدا المعجزات ظاهراً بل صـراحاً، مع أن القول به قول بما لا یعلم، إذ لم یرد ذلک فی الأخبار المعتبرة فیما نعلم.

وما ورد من الأخبار الدالـة علی ذلک کخطبـة البیان وأمثالها، فلم یوجد إلّا فی کتب الغلاة وأشـباههم، مع أنه یحتمل أن یکون المراد کونهم علّة غائیة لایجاد جمیع المکونات، وأنه تعالی جعلهم مطاعین فی الأرضین والسماوات، ویطیعهم بإذن الله تعالی کل شیء حتی الجمادات، وأنهم إذا شاءُوا أمراً لا یرد الله مشیئتهم ولکنهم لا یشاءُون إلّا أن یشاء الله.

وأمـا مـا ورد مـن الأخبـار فی نزول الملائکـة والروح لکـل أمر الیهم، وأنه لاـ ینزل ملـک من السـماء لأـمر إلاّـ بـدأ بهم، فلیس ذلک لمـدخلیتهم فی ذلـک ولاـ الاسـتشارة بهـم، بـل لـه الخلـق والأـمر تعـالی شـأنه، ولیس ذلـک إلاّـ لتشـریفهم وإکرامهـم وإظهـار رفعة مقامهم»(۱).

ومـا ذکره هو الحقّ، إلاّـ أن ظواهر الآیـات والروایـات فی المعـاجز علی خلاـف ما اختاره، لظهورها فی کون المعجزات مسـتندة الیهم أنفسـهم بإذن الله. قال سبحانه: (وإذ تخلق من الطین کهیئة الطیر بإذنی فتنفخ فیها فتکون طیراً بإذنی وتبرئ الأکمه والأبرص بإذنی وإذ تخرج الموتی بإذنی)(۲). فان الخطابات دلیل علی أنهم- علیهم السلام -قائمون بها باذن الله. وللبحث مجال آخر.

الثـانی: تفویض الحلاـل والحرام الیهم، أی فوض الیهم أن یحللوا مـا شاءُوا ویحرموا أیضاً ما شاءُوا، وهـذا أیضاً ضـروری البطلان، فان النبی لیس

---

۱ . بحار الانوار: ۲۵ / ۳۴۷.

۲ . المائدة: ۱۱۰.

---

(۴۲۴)

شارعاً للاحکام، بل مبین وناقل له، ولیس شأنه فی المقام إلّا شأن ناقل الفتیا بالنسـبة إلی المقلدین، قال سـبحانه: (قال الذین لا یرجون لقاءنـا ائت بقرآن غیر هـذا أو بـدّله قـل مـا یکون لی أن اُبـدّله من تلقائ نفسـی إن أتبع إلّا ما یوحی إلی إنی أخاف إن عصیت ربی عذاب یوم عظیم)(۱) وقـال سـبحانه: (واتّبع مـا یوحی إلیک من ربّک إن الله کان بما تعملون خبیراً) (۲)وقال سـبحانه: (اتّبع ما اُوحی الیک من ربّک لا إله إلّا هو وأعرض عن المشرکین)(۳) وهذه الآیات والروایات المتضافرة، تفید بوضوح أن النبی لم یکن شارعاً بل کـان ناقلاًـ ومبینـاً لمـا اُوحی الیه، فلم یکن له إلاّـ تحلیـل مـا أحلّ او تحریم ما حرم الله، وقـد نقل سـیدنا الاسـتاذ الأکبر ـ دام ظله ـ أن الصدوق قد عدَّ إطلاق لفظ الشارع علی النبی الأکرم من الغلوّ فی حقه - صلی الله علیه وآله وسلم -.

نعم عقـد الکلینی فی کتاب الحجّـة من اصول الکافی باباً أسـماه «التفویض إلی رسول الله - صـلی الله علیه وآله وسـلم -وإلی الائمة- علیهم السـلام -فی أمر الـدین» فربما یتبادر منه إلی الذهن أن النبی قد شـرع بعض الاحکام. فروی بسـند صـحیح عن الامام الصادق - علیه السـلام -یقول: «إن الله عز وجل أدب نبیه فأحسن أدبه، فلما أکمل له الأدب، قال: إنک لعلی خلق عظیم ثمَّ فوض الیه أمر الـدین والاُمة لیسوس عباده فقال عز وجل: (ما آتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا)وإن رسول الله - صـلی الله علیه وآله وسـلم -کان مسدّداً موفقاً مؤیداً بروح القدس لا یزل ولا یخطئ فی شـیء ممّا یسوس به الخلق، فتأدب بآداب الله، ثم إن الله عزَّ وجل فرض الصـلاة

رکعتین رکعتین، عشر رکعات فأضاف رسول الله- صلی الله علیه وآله وسلم -إلی الرکعتین، رکعتین وإلی المغرب رکعهٔ، فصارت عدیل الفریضهٔ لا یجوز ترکهن إلّا فی سفر، وأفرد الرکعهٔ فی المغرب فترکها قائمهٔ فی السفر والحضر، فأجاز الله عز وجل له ذلک کلّه، فصارت الفریضهٔ سبع عشرهٔ رکعهٔ، ثم سن رسول الله النوافل أربعاً وثلاثین رکعهٔ مثلی الفریضهٔ، فأجاز الله عز وجل له ذلک، والفریضهٔ والنافلهٔ

---

۱ . یونس: ۱۵.

۲ . الاحزاب: ۲.

۳ . الانعام: ۱۰۶.

---

(۴۲۵)

إحدی وخمسون رکعهٔ، منها رکعتان بعد العتمهٔ جالساً تعدّ برکعهٔ مکان الوتر، وفرض الله فی السنهٔ صوم شهر رمضان وسنَّ رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -صوم شعبان، وثلاثهٔ أیام فی کل شهر مثلی الفریضهٔ، فأجاز الله عز وجل له ذلک وحرم الله عز وجل الخمر بعینها، وحرم رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -المسکر من کلّ شراب فأجاز الله له ذلک کله... الخ»(۱).

اقول: إن مضمون الروایات یوجه بوجهین:

الأول: إن الله سبحانه علم الرسول مصالح الاحکام ومفاسدها، وأوقفه علی ملاکاتها ومناطاتها، ولما کانت الاحکام تابعهٔ لمصالح ومفاسد کاملهٔ فی متعلقاتها، وکان النبی بتعلیم منه سبحانه واقفاً علی المصالح والمفاسد علی اختلاف درجاتها ومراتبها، کان له أن ینصّ علی أحکامه سبحانه من طریق الوقوف علی عللها وملاکاتها، ولا یکون الاهتداء إلی أحکامه سبحانه من طریق التعرّف علی عللها بأقصر من الطرق الاخر التی یقف بها النبی علی حلاله وحرامه، وإلی هذا یشیر الإمام أمیر المؤمنین- علیه السلام -بقوله: «عقلوا الدین عقل وعایهٔ ورعایهٔ، لا عقل سماع وروایهٔ فان رواهٔ العلم کثیر ورعاته قلیل»(۲) غیر أن اهتداءه - صلی الله علیه وآله وسلم -إلی الاحکام وتنصیصه بها من هذا الطریق، قلیل جدّاً لا تتجاوز عمّا ذکرناه إلّا بقلیل، وبذلک یعلم حال الأئمهٔ المعصومین- علیهم السلام -فی هذا المورد.

الثانی: إن عمل الرسول لم یکن فی هاتیک الموارد سوی مجرَّد طلب، وقد أنفذ الله طلبه، لا أنه قام بنفسه بتشریع وتقنین، ویشیر إلی ذلک بقوله: «فأجاز الله عز وجل له ذلک».

ولو أن النبی کان یمتلک زمام التشریع وکان قد فوّض الیه أمر التقنین علی

---

۱ . الکافی: ۱ / ۲۶۶، الحدیث ۴، وقد ذکر بعض الاجلهٔ موارد اخر من هذا القبیل.

۲ . نهج البلاغهٔ: الخطبهٔ ۲۳۴، طبعهٔ عبده.

---

(۴۲۶)

نحو ما تفیده کلمهٔ التفویض، لما احتاج إلی إذنه وإجازته المجددهٔ، ولما کان للجملهٔ المذکورهٔ أی معنی، فالحاصل أن ما صدر من النبی لم یکن بصورهٔ التشریع القطعی، بل کان دعاء وطلباً من الله سبحانه لما وقف علی مصالح فی ما دعاه وقد استجاب دعاءه کما یفیده قوله فی الحدیث «فأجاز الله عز وجل له ذلک».

قال العلّامهٔ المجلسی: «التفویض فی أمر الدین یحتمل وجهین:

أحـدهما: أن يكون الله تعـالى فوض إلى النبى والأئمـة عمومـاً أن يحلوا مـا شـاءُوا ويحرّموا ما شاءُوا من غير وحى وإلهام، أو يغيروا ما اُوحى اليهم بـآرائهم، وهـذا باطل لا يقول به عاقل، فان النبى كان ينتظر الوحى أياماً كثيرة لجواب سائل، ولا يجيبه من عنـده وقـد قال تعالى(وما ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحى يوحى) (۱).

۲

وثانيهمـا: أنه تعـالى لما أكمل نبيه بحيث لم يكن يختار من الاُمور شـيئاً إلّا ما يوافق الحق والصواب، ولا يخطر بباله ما يخالف مشـيئته تعالى فى كل باب، فوض اليه تعيين بعض الامور كالزيادة فى الصـلاة وتعيين النوافل فى الصلاة والصوم، وطعمة الجدّ وغير ذلك ممّا مضـى وسيأتى، اظهاراً لشرفه وكرامته عنده، ولم يكن أصل التعيين إلّا بالوحى، ولم يكن الاختيار إلّا بالالهام، ثم كان يؤكد ما اختاره بـالوحى، ولاـ فسـاد فى ذلك عقلًا، وقـد دلت النصوص المسـتفيضة عليه ممّا تقـدم فى هـذا الباب وفى أبواب فضائل نبينا من المجلد السادس.

ولعلّ الصـدوق - رحمه الله -أيضاً إنما نفى المعنى الأول، حيث قال فى الفقيه: «وقـد فوض الله عز وجل إلى نبيه أمر دينه، ولم يفوض اليه تعدّى حدوده» وأيضاً هو - رحمه الله -قد روى كثيرا من أخبار التفويض فى كتبه ولم يتعرض لتأويلها.

---

۱ . النجم: ۴.

---

(۴۲۷)

الثـالث: تفويض بيـان العلوم والاحكـام، وهـذا مما لا شك ولا شـبهة فيه، قال سـبحانه: (ونزَّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شـىء وهـدى ورحمة وبشرى للمسلمين)(۱) وقال سـبحانه: (وأنزلنا اليك الـذكر لتبيّن للناس ما نزل اليهم) (۲) وهـذه الآية تفيد أن من شؤون النبى مضافاً إلى التلاوة هو تبيين ما نزل اليه من الآيات الحكيمة.

والآيـات والاحـاديث فى ذلـك كثيرة جـدّاً. قـال البـاقر - عليه السـلام -مخاطبـاً لجـابر: «يا جابر لو كنا نحـدثكم برأينا وهوانا، كنا من الهـالكين، ولكنا نحـدثكم بأحاديث نكنزها عن رسول الله كما يكنز هؤلاء ذهبهم وفضـتهم» وفى روايـة «ولكنّا نفتيهم بآثار من رسول الله واصول علم عندنا نتوارثها كابراً عن كابر».

وفى رواية محمد بن شريح عن الصادق - عليه السلام -: «والله ما نقول بأهوائنا ولا نقول برأينا ولكن نقول ما قال ربّنا».

وفى روايـة عنه: «مهما أجبتك فيه بشـىء فهو عن رسول الله. لسـنا نقول برأينا من شـىء»(۳) إلى غير ذلك من الاحاديث المفيـدة أن أحاديثهم مأخوذة عن نبيّهم.

غير أنهم- عليهم السلام -يبيّنون الاحكام حسب اختلاف عقول الناس، ويفتون حسب المصالح، فتارة يبيّنون الاحكام الواقعية، واُخرى الاحكام الواقعية الثانوية حسب مصالح المكلفين كما هو معلوم من افتائهم بالتقية.

قـال العلّامـة المجلسـى - رحمه الله -: «تفويض بيان العلوم والاحكام بما رأوا المصـلحة فيها بسـبب اختلاف عقولهم، أو بسـبب التقية فيفتون بعض الناس بالواقع من الاحكام، وبعضـهم بالتقيـة، ويبينون تفسـير الآيات وتأويلها، وبيان المعارف بحسب ما يحتمل عقل كل سائل، ولهم أن يبيّنوا ولهم أن يسكتوا كما

---

۱ . النحل: ۸۹.

۲ . النحل: ۴۴.

۳ . راجع جامع احادیث الشیعهٔ: ۱ / ۱۷ ، المقدمهٔ.

---

(۴۲۸)

ورد فی أخبار کثیرهٔ: «علیکم المسألهٔ ولیس علینا الجواب» کل ذلک بحسب ما یُریهم الله من مصالح الوقت کما ورد فی خبر ابن أشیم وغیره».

روی محمد بن سنان فی تأویل قوله تعالی(لتحکم بین الناس بما أریک الله)فقال: (إنا أنزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما أریک الله)وهی جاریهٔ فی الأوصیاء(۱). ولعل تخصیصه بالنبی - صلی الله علیه وآله وسلم -والأئمهٔ- علیهم السلام -، لعدم تیسّر هذه التوسعهٔ لسائر الانبیاء والاوصیاء- علیهم السلام -، بل کانوا مکلفین بعدم التقیهٔ فی بعض الموارد وإن أصابهم الضرر.

والتفویض بهذا المعنی أیضاً ثابت حق بالأخبار المستفیضهٔ.

الرابع: تفویض سیاسهٔ الناس وتأدیبهم الیهم، فهم اُولوا الأمر وساسهٔ العباد ـ کما فی الزیارهٔ الجامعهٔ ـ واُمراء الناس، فیجب طاعتهم فی کل ما یأمرون به وینهون عنه قال سبحانه: (وما أرسلنا من رسول إلّا لیطاع بإذن الله)(۲). وقال سبحانه: (أطیعوا الله وأطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم)(۳) . وقال سبحانه (من یطع الرسول فقد أطاع الله) (۴) إلی غیر ذلک من الآیات والروایات.

قال العلّامهٔ المجلسی: «تفویض اُمور الخلق الیهم من سیاستهم وتأدیبهم وتکمیلهم وتعلیمهم، وأمر الخلق باطاعتهم فیما أحبّوا وکرهوا، وفیما علموا جههٔ المصلحهٔ فیه وما لم یعلموا، وهذا حق لقوله تعالی: (ما آتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا)وغیر ذلک من الآیات والاخبار، وعلیه یحمل قولهم- علیهم السلام -«نحن المحلّلون حلاله والمحرّمون حرامه» أی بیانهما علینا ویجب علی الناس الرجوع فیهما الینا».

---

۱ . بصائر الدرجات: ۱۱۴، ورواه فی الاختصاص عن عبدالله بن مسکان. لاحظ البحار: ۲۵ / ۳۳۴.

۲ . النساء: ۶۴.

۳ . النساء: ۵۹.

۴ . النساء: ۸۰.

---

(۴۲۹)

نعم وجوب اطاعهٔ الرسول واُولی الأمر فی طول اطاعته سبحانه فالله تعالی مطاع بالذات والرسول واُولوا الأمر مطاعون بالعرض وقد أوضحنا ذلک فی «مفاهیم القرآن»(۱).

وهناک تفویضان آخران یظهر من العلّامهٔ المجلسی - رحمه الله -.

۱ـ الاختیار فی أن یحکموا بظاهر الشریعهٔ، او بعلمهم، او بما یلهمهم الله من الوقایع ومخّ الحق فی کل واقعهٔ، وهذا أظهر محامل خبر ابن سنان وعلیه أیضاً دلّت الاخبار.

۲ـ التفویض فی العطاء، فان الله تعالی خلق لهم الارض وما فیها، وجعل لهم الأنفال والخمس والصفایا وغیرها، فلهم أن یعطوا ما شاءُوا ویمنعوا ما شاءُوا، کما مرّ فی خبر الثمالی، وإذا أحطت خبراً بما ذکرنا من معانی التفویض سهل علیک فهم الاخبار الواردهٔ فیه، وعرفت ضعف قول من نفی التفویض مطلقاً ولمّا یحط بمعانیه.

هذه هی المعانی المعقولهٔ المتصورهٔ من التفویض، وأما تفسیر التفویض بما علیه المعتزلهٔ کما عن العلّامهٔ المامقانی(۲) فخارج عن موضوع البحث، فان التفویض بذلک المعنی یقابل الجبر.

فقدان الضابطة الواحدة فی الغلو

فقدان الضابطة الواحدة فی الغلو

المراجع إلی کلمات القدماء یجد أنهم یرمون کثیراً من الرواة بالغلوّ حسب ما اعتقد به فی حق الائمة، وان لم یکن غلوّاً فی الواقع، ویعجبنی أن أنقل کلام الوحید البهبهانی فی هذا المقام، والتأمل فیه یعطی أن کثیرا من هذه النسب لم یکن موجباً لضعف الراوی عندنا، وان کان موجباً للضعف عند الناقل.

---

۱ . لاحظ الجزء الأول: ۵۳۰ ـ ۵۳۲.

۲ . مقباس الهدایة: ۱۴۸.

---

(۴۳۰)

قال – قدس سره –: «فاعلم أن الظاهر أن کثیراً من القدماء لا سیما القمیین منهم، والغضائری، کانوا یعتقدون للائمة– علیهم السلام – منزلة خاصة من الرفعة والجلالة، ومرتبة معینة من العصمة والکمال، بحسب اجتهادهم ورأیهم وما کانوا یجوزون التعدی عنها، یعدّون التعدّی ارتفاعاً وغلوّاً حسب معتقدهم، حتی إنهم جعلوا مثل نفی السهو عنهم غلوّاً، بل ربما جعلوا مطلق التفویض الیهم، او التفویض الذی اختلف فیه، او المبالغة فی معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم، او الاغراق فی شأنهم واجلالهم وتنزیههم عن کثیر من النقائص، واظهار کثیر قدرة لهم، وذکر علمهم بمکنونات السماء والارض، (جعلوا کل ذلک) ارتفاعاً مورثاً للتهمة به، لا سیَّما بجهة أن الغلاة کانوا مختفین فی الشیعة مخلوطین بهم مدلِّسین.

وبالجملة، الظاهر أن القدماء کانوا مختلفین فی المسائل الاصولیة أیضاً، فربّما کان شیء عند بعضهم فاسداً، او کفراً، او غلّواً، او تفویضاً، او جبراً، او تشبیهاً، او غیر ذلک، وکان عند آخر ممّا یجب اعتقاده او لا هذا ولا ذاک.

وربما کان منشأ جرحهم بالامور المذکورة وجدان الروایة الظاهرة فیها منهم ـ کما أشرنا آنفاً ـ او ادّعاء أرباب المذاهب کونهم منهم، او روایتهم عنه، وربما کان المنشأ روایتهم المناکیر عنه، إلی غیر ذلک، فعلی هذا ربّما یحصل التأمل فی جرحهم بأمثال الاُمور المذکورة.

ومما ینبه بذلک علی ما ذکرنا ملاحظة ما سیذکر فی تراجم کثیرة مثل ترجمة إبراهیم بن هاشم وأحمد بن محمد بن نوح، وأحمد بن محمد بن أبی نصر، ومحمد بن جعفر بن عوف، وهشام بن الحکم، والحسین بن شاذویه، والحسین بن یزید، وسهل بن زیاد، وداود بن کثیر، ومحمد بن اورمة، ونصر بن الصباح، وإبراهیم بن عمر، وداود بن القاسم، ومحمد بن عیسی بن عبید، ومحمد بن سنان، ومحمد بن علی الصیرفی، ومفضل بن عمر،

---

(۴۳۱)

وصالح بن عقبة، ومعلی بن خنیس، وجعفر بن محمد بن مالک، واسحاق بن محمد البصری، واسحاق بن الحسن، وجعفر بن عیسی، ویونس بن عبد الرحمن، وعبد الکریم بن عمر، وغیر ذلک.

ثم اعلم أن ابن عیسی والغضائری ربما ینسبان الراوی إلی الکذب ووضع الحدیث أیضاً، بعد ما نسباه إلی الغلوّ، وکأنه لروایته ما یدل علیه، ولا یخفی ما فیه وربما کان غیرهما أیضاً کذلک فتأمل»(۱).

فیجب علی العالم الباحث، التحقیق فی کثیر من النسب المرمیّ بها الاجلة، لما عرفت من انه لم یکن فی تلک الازمنة ضابطة واحدة

ليتميز الغالى عن غيره.

قال العلّامة المامقانى: «لا بدَّ من التأمل فى جرحهم بأمثال هذه الاُمور 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 جماعة من قم، بل عن المحقق الشيخ محمد ابن صاحب المعالم، أن أهل قم كانوا يخرجون الراوى بمجرد توهّم الريب فيه.

فاذا كانت هذه حالتهم وذا ديدنهم فكيف يعوَّل على جرحهم وقدحهم بمجرده، بل لا بد من التروى والبحث عن سببه والحمل على الصحة 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»(۲).

---

۱ . الفوائد الرجالية: ۳۸ ـ ۳۹ المطبوعة بآخر رجال الخاقانى.

۲ . مقباس الهداية: ۴۹ للمامقانى.

---

(۴۳۲)

وممّا يؤيد ذلك ما ذكره الوحيد البهبهان فى ترجمة أحمد بن محمد بن نوح السيرافى قال: «إنه حكى فى الخلاصة أن الشيخ كان يذهب إلى مذهب الوعيدية (وهم الذين يكفّرون صاحب الكبيرة ويقولون بتخليده فى النار)، وهو وشيخه المفيد إلى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد كما هو مذهب الجبائى، والسيد المرتضى إلى مذهب البهشمية من ان إرادته عرض لا فى محل، والشيخ الجليل إبراهيم بن نوبخت إلى جواز اللّذة العقلية عليه سبحانه، وأن ماهيته معلومة كوجوده وأن ماهيته الموجود، والمخالفين يخرجون من النار ولا يدخلون الجنة، والصدوق وشيخه ابن الوليد والطبرسى إلى جواز السهو على النبى، ومحمد بن عبدالله الاسدى إلى الجبر والتشبيه، وغير ذلك ممّا يطول تعداده، والحكم بعدم عدالة هؤلاء لا يلتزمه أحد يؤمن بالله، والذى ظهر لى من كلمات أصحابنا المتقدمين، وسيرة أساطين المحدثين، أن المخالفة فى غير الاُصول الخمسة لا يوجب الفسق، إلّا أن يستلزم انكار ضرورى الدين كالتجسيم بالحقيقة لا بالتسمية، وكذا القول بالرؤية بالانطباع او الانعكاس، وأما القول بها لا معهما فلا، لانه لا يبعد حملها على ارادة اليقين التام، والانكشاف العلمى، وأما تجويز السهو عليه وادراك اللذة العقلية عليه تعالى مع تفسيرها بارادة الكمال من حيث انه كمال فلا يوجب فسقاً.

ثم قال: ونسب ابن طاووس ونصير الدين المحقق الطوسى وابن فهد والشهيد الثانى وشيخنا البهائى وجدّى العلّامة وغيرهم من الاجلة إلى التصوف، وغير خفى أن ضرر التصوف إنما هو فساد الاعتقاد من القول بالحلول او الوحدة فى الوجود او الاتحاد او فساد الاعمال المخالفة للشرع التى يرتكبها كثير من المتصوفة فى مقام الرياضة او العبادة، وغير خفى على المطلعين على أحوال هؤلاء الاجلة من كتبهم وغيرهم انهم منزهون من كلتا المفسدتين قطعاً، ونسب جدى العالم الربانى والمقدس الصمدانى مولانا محمد صالح المازندرانى وغيره من الاجلة إلى القول باشتراك اللفظ، وفيه أيضاً ما أشرنا اليه ونسب المحمدون الثلاثة والطبرسى إلى القول بتجويز السهو على

---

(۴۳۳)

النبى، ونسب ابن الوليد والصدوق أيضاً منكر السهو إلى الغلوّ، وبالجملة اكثر الاجلة ليسوا بخالصين عن امثال ما اشرنا اليه، ومن هذا يظهر التأمل فى ثبوت الغلوّ وفساد المذهب بمجرد رمى علماء الرجال من دون ظهور الحال»(۱).

ونحن بعد ما قرأنا ذلک انتقلنا إلی ما ذکره العلّامهٔ الزمخشری فی حق نفسه حیث یقول:

تعجبت من هذا الزمان وأهله *** فما أحد من اُلسن الناس یسلم(۲)

والـذی تبیَّن لنـا من مراجعـهٔ هـذه الکلم هو أن اکثر علماء الرجال، او من کان ینقل عنه علماء الرجال لم یکن عنـدهم ضابطـهٔ خاصـهٔ لتضـعیف الراوی من حیث العقیـدهٔ، بل کلّما لم تنطبق عقیـدهٔ الراوی مع عقیـدته رماه بالغلوّ والضـعف فی العقیدهٔ، وربما یکون نفس الرامی مخطئـاً فی اعتقـاده بحیث لو وقفنـا علی عقیـدته لحکمنـا بخطئه، أو وقف فی کتـاب الراوی علی أخبار نقلها هو من غیر اعتقاد بمضـمونها فزعم الرامی أن المؤلف معتقـد به، إلی غیر ذلک مما یورث سوء الظن، مثل ما إذا ادّعی بعض أهل المـذاهب الفاسدهٔ أن الراوی منهم ولیس هو منهم.

وجملهٔ القول فی ذلک ما ذکره المحقّق المامقانی حیث قال: «إن الرمی بما یتضمن عیباً، فضلا عن فساد العقیدهٔ مما لا ینبغی الأخذ به بمجرده إذ لعـل الرامی قـد اشـتبه فی اجتهـاده، أو عول علی من یراه أهلاً فی ذلک وکان مخطئاً فی اعتقاده، او وجـد فی کتابه أخباراً تـدل علی ذلـک وهو بریء منه ولاـ یقول به، أو ادعی بعض أهـل تلک المـذاهب الفاسـدهٔ أنه منهم وهو کاذب، أو روی أخباراً ربما توهم من کان قاصـراً أو ناقصاً فی الادراک والعلم أن ذلک ارتفاع وغلوّ، ولیس کذلک، او کان جملهٔ من الاخبار یرویها ویحدث بها ویعترف

---

۱ . تعلیقهٔ المحقق البهبهانی.

۲ . الکشاف: ۳ / ۳۷۶، طبعهٔ مصر.

---

(۴۳۴)

بمضامینها ویصدق بها من غیر تحاش بها واتّقاء من غیره من أهل زمانه، بل یتجاهر بما لا تتحمّلها أغلب العقول فلذا رمی»(۱).

فتلخص أن تضعیف الراوی من جانب العقیدهٔ لا یتمّ إلاّ بثبوت أمرین:

الأول: أن یثبت أن النظریهٔ مما توجب الفسق.

الثانی: أن یثبت أن الراوی کان معتقداً بها.

وأنی لنا باثبات الأمرین.

أما الأول، فلوجود الخلاف فی کثیر من المسائل العقیدیهٔ حتی مثل سهو النبی فی جانب التفریط او نسبهٔ التفویض فی بعض معانیها فی جانب الافراط، فان بعض هـذه المسائل وان صارت من عقائـد الشـیعهٔ الضـروریهٔ بحیث یعرفها العالی والـدانی، غیر أنها لم تکن بهذه المثابهٔ فی العصور الغابرهٔ.

وأما الثانی، فان إثباته فی غایهٔ الاشـکال، خصوصاً بالنظر إلی بعض الاعمال التی کان یقوم بها بعض الرواهٔ فی حق بعض، من الاخراج والتشدیـد بمجرد النقـل عن الضـعفاء وان کـان ثقـهٔ فی نفسه، او لبعض الوجوه المحتملـهٔ التی ذکرهـا العلاّمـهٔ المامقانی، وما لم یثبت الامران لا یعتنی بهذه التضعیفات الراجعهٔ إلی جانب العقیدهٔ.

تضعیف الراوی من حیث العمل

تضعیف الراوی من حیث العمل

قـد عرفت فی صـدر البحث أن تضـعیف الراوی یرجع إلی أحـد الأـمرین: إما تضـعیف فی العقیـدهٔ او تضـعیف فی جانب العمل، وقد وقفت علی التضعیف من الجانب الأول وحان الوقت أن نبحث فی الضعف من الجانب الثانی.

فنقول: إن تضعيف الراوى من جانب العمل على قسمين: تارة يرجع

---

۱ . مقباس الهداية: ۱۵۰.

---

(۴۳۵)

إلى عمله غير المرتبط بنقله وحديثه، كما إذا ارتكب بعض الكبائر وأصرَّ بالصغائر ولم يكن مرتبطاً بالحديث، وأُخرى يكون مربوطاً بالحديث ويعرف ذلك بملاحظة الكلمات الواردة فى حقه. منها قولهم: مضطرب الحديث ومختلط الحديث، وليس بنقىّ الحديث، يعرف حديثه وينكر، غمز عليه فى حديثه، او فى بعض حديثه، وليس حديثه بذاك النقى، وهل هذه الألفاظ قادحة فى العدالة او لا، قال المحقّق البهبهانى: إن هذه الالفاظ وأمثالها ليست بظاهرة فى القدح فى العدالة لورود هذه الالفاظ فى حق أحمد بن محمد بن خالد وأحمد بن عمر(۱).

تمَّ الكلام حول فرق الشيعة التى ربما يوجب الانتماء إلى بعضها تضعيف الراوى وعدم الاعتماد على نقله. بقيت هناك فوائد رجالية لا تجتمع تحت عنوان واحد، نبحث عنها فى الخاتمة ـ إن شاء الله ـ

---

۱ . الفوائد الرجالية: ۴۳، الفائدة الثانية.

خاتمة فى فوائد رجالية

خاتمة فى فوائد رجالية

خاتمة فى فوائد رجالية

ان هناك فوائد رجالية متفرقة لا تدخل تحت ضابطة واحدة وقد ذكرها الرجاليون فى كتبهم ونحن نكتفى بما هو الاهمّ من تلك الفوائد، التى لا غنى للمستنبط عن الاطلاع عليها.

ولأجل تسهيل الأمر نأتى بكل واحدة منها تحت فائدة خاصة، عسى أن ينتفع بها القارئ الكريم، بفضله ومنه سبحانه.

الفائدة الأولى

الفائدة الأولى

روى أصحابنا فى كتب الاخبار عن رجال يذكرون تارة كناهم أو ألقابهم، واخرى ما اشتهروا به، وثالثة اسماءهم غير المعروفة عند الاكثر. فيعسر تحصيل اسمائهم ومعرفة حالهم. لأن الغالب فى كتب الفهرست والرجال سرد الرواة بأسمائهم المشهورة، وعدم الاعتناء بما وقع فى اسناد الروايات، كما هو الحال فى رجال النجاشى مثلا. ولا يخفى أن كل من له كنية او لقب، لا يصحّ التعبير عنه بكنيته او لقبه إلاّ ـ إذا كان مشتهراً بواحد منهما بحيث كان عنوانه فى الكنى صحيحاً كأبى جميلة وأبى المغرا وغيرهم. وقد جمع العلاّمة فى خاتمة الخلاصة(۱) وابن داود فى خاتمة القسم الأول من الرجال(۲) أكثر

---

۱ . الخلاصة: ۲۶۹ ـ ۲۷۱، الفائدة الأولى.

۲ . الرجال لابن داود: ۲۱۲ ـ ۲۱۴، الفصل ۵.

---

(۴۴۰)

المشهورین بالکنی، فذکر اسماءهم لیعلم المراد بهم إذا وردوا فی الاخبار(۱) ونحن نأتی بالاهم منهم مع ذکر أشخاص اُخر لم یذکروا فی الکتابین مرتبین علی حروف التهجی، مبتدئین بالکنی فالالقاب.

۱ـ أبو أحمد الازدی هو محمد بن أبی عمیر.

۲ـ أبو أیوب الانصاری، اسمه خالد بن زید.

۳ـ ابو أیوب الخراز (بالراء المهملة قبل الالف والمعجمة بعدها) هو إبراهیم بن عیسی. وقیل عثمان(۲).

۴ـ أبو بکر الحضرمی، اسمه عبدالله بن محمد. قال العلاّمة: «أخذت ذلک من کتاب من لا یحضره الفقیه».

۵ـ أبو البلاد، اسمه یحیی بن سلیم.

۶ـ أبو جعفر، روی الشیخ وغیره فی کثیر من الاخبار عن «سعد بن عبدالله، عن أبی جعفر». والمراد بأبی جعفر هنا هو أحمد بن محمد بن عیسی(۳).

۷ـ ابو جعفر الاحول، هو محمد بن النعمان یلقب بـ«مؤمن الطاق».

۸ـ أبو جعفر الزیّات، اسمه محمد بن الحسین بن أبی الخطاب الهمدانی.

---

۱ . والجدیر بالذکر ان هذا الباب غیر باب الکنی الذی یعنون فیه الرجل بالکنیة ویذکر حاله کما ذکر فی قاموس الرجال: ۱۱ / ۱۷۱ ـ ۱۷۲، واضاف ان المتأخرین خلطوا بین الامرین ولم یفرقوا بین البابین.

۲ . هذا هو المذکور فی رجال النجاشی. لکن ابن داود ذکره بعنوان إبراهیم بن زیاد نقلا عن الشیخ والرجال: ۳۱، الرقم ۱۹ من القسم الأول).

۳ . الخلاصة: ۲۷۱، الفائدة الثانیة. الرجال لابن داود: ۳۰۷. منتقی الجمان: ۱ / ۳۷، ذیل الفائدة السادسة.

---

(۴۴۱)

۹ـ أبو جعفر الرواسی، اسمه محمد بن الحسن بن أبی سارة.

۱۰ـ أبو جمیلة هو المفضل بن صالح السکونی.

۱۱ـ أبو الجوزاء، هو منبّه بن عبدالله.

۱۲ـ أبو الجیش، اسمه مظفّر بن محمد بن أحمد البلخی.

۱۳ـ أبو حمران، اسمه موسی بن إبراهیم المروزی.

۱۴ـ أبو حمزة الثمالی، اسمه ثابت بن أبی صفیة دینار.

۱۵ـ أبو حنیفة سائق الحاج، اسمه سعید بن بیان(۱).

۱۶ـ أبو خالد القمّاط، اسمه یزید(۲).

۱۷ـ أبو خدیجة، هو سالم بن مکرم.

۱۸ـ أبو الخطاب. ملعون، اسمه محمد بن مقلاص، یکنّی أیضاً أبو اسماعیل وأبو الظبیان(۳).

۱۹ـ ابو داود المسترق (بتشدید القاف) المنشد، اسمه سلیمان بن سفیان. قال ابن داود: «انّما سُمی المسترق لانه کان یسترق الناس بشعر السید الحمیری».

۲۰ـ أبو الربیع الشامی، اسمه خلید بن أوفی.

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۴۷۶. وفی رجال ابن داود: الرقم ۶۸۶ من القسم الأول: «سائق الحاج».

۲ . ذکره النجاشی فی رجاله بالرقم ۱۲۲۳، وابن داود فی رجاله بالرقم ۱۷۲۲. فما فی الفصل الخامس من خاتمهٔ رجاله بأن اسمه «خالد بن یزید» من هفوات قلمه الشریف.

۳ . رجال ابن داود: الرقم ۴۸۲ من القسم الثانی. اما العلّامهٔ – قدس سره –فخلط عند ذکر ابی الخطاب فی خاتمهٔ خلاصته وقال: «ابو الخطاب، ملعون یقال له مقلاص ومحمد بن ابی زینب الرواسی. اسمه محمد بن أبی سارهٔ» وفیه من الخطأ ما لا یخفی عصمنا الله من الزلل.

---

(۴۴۲)

۲۱ـ ابو سعید القماط، هو خالد بن سعید.

۲۲ـ ابو سمینهٔ، اسمه محمد بن علی بن إبراهیم القرشی.

۲۳ـ ابو الصباح الکنانی، اسمه إبراهیم بن نعیم العبدی.

۲۴ـ ابو علی الاشعری، اسمه محمد بن عیسی بن عبدالله بن سعد بن مالک، شیخ القمیین، من أصحاب الرضا وأبی جعفر الثانی – علیهما السلام –.

۲۵ـ ابو علی الاشعری القمی، اسمه أحمد بن ادریس، من مشایخ أبی جعفر الکلینی. مات سنهٔ ۳۰۶ بالقرعاء.

۲۶ـ ابو عبیدهٔ الحذّاء اسمه زیاد بن عیسی.

۲۷ـ أبو غالب الزراری، اسمه أحمد بن محمد بن سلیمان.

۲۸ـ ابو الفضل الحنّاط اسمه سالم.

۲۹ـ ابو القاسم. قال العلّامهٔ: «یرد فی بعض الاخبار: الحسن بن محبوب، عن أبی القاسم. والمراد به معاویهٔ بن عمّار»(۱).

۳۰ـ ابو المغرا، اسمه حمید بن المثنّی(۲).

۳۱ـ ابو ولّاد الحناط، اسمه حفص بن سالم.

۳۲ـ ابو هاشم الجعفری، اسمه داود بن القاسم بن اسحاق.

۳۳ـ ابو همّام، اسمه اسماعیل بن همّام.

---

۱ . الخلاصهٔ: ۲۷۱، الفائدهٔ الثانیهٔ ;الرجال لابن داود: ۳۰۷.

۲ . رجال ابن داود: الرقم ۵۳۸، من القسم الأول. رجال النجاشی: الرقم ۳۴۰. اما «ابو المعزا» المذکور فی الخلاصهٔ: ۵۸ فلیس بصحیح قطعاً.

---

(۴۴۳)

۳۴ـ ابن حمدون الکاتب، هو أحمد بن إبراهیم بن اسماعیل.

۳۵ـ ابن عقدهٔ، اسمه أحمد بن محمد بن سعید (المتوفّی عام ۳۳۳ هـ).

۳۶ـ البزوفری، اسمه الحسین بن علی بن سفیان.

۳۷ـ البقباق، اسمه الفضل بن عبد الملک.

۳۸ـ الحجّال، اسمه عبدالله بن محمد الاسدی(۱).

۳۹ـ الخشّاب، اسمه الحسن بن موسی.

۴۰ـ سجّادة، اسمه الحسن بن أبی عثمان.

۴۱ـ السمکة، اسمه أحمد بن اسماعیل.

۴۲ـ الشاذانی هو محمد بن أحمد بن نعیم.

۴۳ـ الصفوانی، اسمه محمد بن أحمد بن عبدالله بن قضاعة(۲).

۴۴ـ الطاطری، اسمه علی بن الحسن بن محمد الطائی.

۴۵ـ علّان، اسمه علی بن محمد بن إبراهیم الکلینی.

۴۶ـ القلانسی ابو جعفر، هو محمد بن أحمد بن خاقان (حمدان النهدی).

۴۷ـ القلانسی ابو عبدالله، هو الحسین بن مختار.

۴۸ـ النوفلی، اسمه الحسین بن یزید. یروی عن السکونی.

---

۱ . یعبر عنه بأبی محمد الحجال أیضاً. کما فی الکشی: الرقم ۴۹۷.

۲ . الرجال لابن داود: الرقم ۱۲۹۶ من القسم الأول. رجال النجاشی: الرقم ۱۰۵۰. فما فی خاتمة القسم الأول من الرجال: ۲۱۳، وخاتمة الخلاصة: ۲۶۹، من ثبت «ابی عبدالله» بدل «عبدالله» لعله سهو.

---

(۴۴۴)

۴۹ـ الوشّاء، اسمه الحسن بن علی بن زیاد.

۵۰ـ حمدان النهدی، اسمه محمد بن أحمد بن خاقان.

۵۱ـ محمد بن زیاد الأزدی هو محمد بن أبی عمیر.

۵۲ـ محمد بن زیاد البزاز، متّحد مع ما قبله.

الفائدة الثانیة

الفائدة الثانیة

توجد فی کثیر من طرق الکافی لا سیما فی أوائلها، عبارة «عدَّة من أصحابنا» بعنوان مطلق، مع ذکر بعضهم أحیاناً. کما فی الحدیث الأول من کتاب العقل والجهل: «عدَّة من اصحابنا منهم محمد بن یحیی العطار، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب...»(۱).

او فی الحدیث الثانی من باب «أن الائمة- علیهم السلام - یعلمون علم ما کان وعلم ما یکون...» من کتاب الحجّة: «عدَّة من اصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عن یونس بن یعقوب، عن الحارث بن المغیرة، وعدَّة من اصحابنا، منهم عبد الأعلی، وأبو عبیدة، وعبدالله بن بشر الخثعمی، سمعوا أبا عبدالله - علیه السلام -...»(۲).

فوقع البحث عند المحدّثین والرجالیّین قدیماً وحدیثاً فی تعیین المراد منهم، کما بحثوا فی أنه هل یجب معرفة أسمائهم وتمییز ما اُبهم منهم لأجل الحکم بصحة الحدیث او عدم صحته أو لا یجب ذلک، وأن الطریق المذکور فیه «عدَّة من أصحابنا» لیس مرسلًا أو ضعیفاً من هذه الجهة؟ حتی إن بعضهم أفرد رسالة مستقلة حول المذکورین بهذا العنوان، کما حکی فی المستدرک(۳).

---

۱ . الکافی: ۱ / ۱۰.

۲ . الکافی: ۱ / ۲۶۱، الحدیث ۲.

۳ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۴۱.

---

(۴۴۵)

ونحن نذکر ملخّص ما قیل فی هذا المضمار لما فیه من الفوائد فنقول:

حکی النجاشی – رحمه الله –فی کتابه عند ترجمهٔ أبی جعفر محمد بن یعقوب الکلینی هذه العبارهٔ عنه «کلّ ما کان فی کتابی: «عدَّهٔ من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عیسی» فیهم: محمد بن یحیی (العطّار) وعلی بن موسی الکمیذانی وداود بن کورهٔ، وأحمد بن ادریس، وعلی بن إبراهیم بن هاشم»(۱).

ونقله العلاّمهٔ فی الخلاصهٔ عن النجاشی(۲) وزاد علیه أن الکلینی قال أیضاً: «وکلّ ما ذکرته فی کتابی المشار الیه: «عدّهٔ من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقی» فهم: علی بن إبراهیم، وعلی بن محمد بن عبدالله بن اذینهٔ، وأحمد بن عبدالله بن اُمیّهٔ(۳) وعلی بن الحسن»(۴).

---

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۱۰۲۶.

۲ . الخلاصهٔ: ۲۷۱. وفیها «الکمنذانی» بدل الکمیذانی وهو منسوب إلی قریهٔ من قری قم.

۳ . قال المحقق التستری: «الظاهر وقوع التحریف فیهما واصلهما: علی بن محمد بن عبدالله ابن ابنته وأحمد بن عبدالله ابن ابنه ـ قاموس الرجال: ۱۱ / ۴۲» مرجع الضمیر فی «بنته» و«ابنه» هو أحمد بن محمد بن خالد البرقی.

۴ . ذکره المحدث النوری أیضاً فی المستدرک: ۳ / ۵۴۱ نقلاً عن الخلاصهٔ مع تفاوت یسیر: منها «علی بن الحسین السعدآبادی» بدل «علی بن الحسن».

قال صاحب سماء المقال بعد نقل العدهٔ الثانیهٔ عن الخلاصهٔ ما هذا لفظه: «واستظهر جدنا السید انه علی بن الحسین السعدآبادی، نظراً إلی ما ذکره الشیخ فی رجاله من ان علی بن الحسین السعدآبادی روی عنه الکلینی والزراری، وکان معلمه، وانه روی عن أحمد بن محمد بن خالد، علی ما یظهر مما ذکره فی الفهرست. فانه بعد ذکر اسامی کتب البرقی، قال: اخبرنا بهذه الکتب کلها وبجمیع روایاته عدهٔ من اصحابنا منهم الشیخ المفید والغضائری وأحمد بن عبدون وغیرهم عن أحمد بن سلیمان الزراری، قال: حدثنا مؤدبی علی بن الحسین السعدآبادی ابو الحسن القمی، قال حدثنا أحمد بن ابی عبدالله (البرقی)...» ویشهد علیه ـ أی علی استظهار السید ـ ملاحظهٔ الاسانید. راجع: سماء المقال: ۱ / ۷۸.

---

(۴۴۶)

قال: «وکلّ ما ذکرته فی کتابی المشار الیه: «عدَّهٔ من أصحابنا عن سهل بن زیاد» فهم: علیّ بن محمد بن علان(۱)، ومحمد بن أبی عبدالله ومحمد بن الحسن، ومحمد بن عقیل الکلینی».

هذا ما تبیَّن من أسامی الرواهٔ المذکورین بعنوان العدّهٔ، ولکنه لم یتبیّن کثیر منهم، مثل:

۱ـ عدَّهٔ من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن أبی نصر.

۲ـ عدَّهٔ من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عیسی بن یزید.

۳ـ عدَّهٔ من أصحابنا، عن ابان بن عثمان، عن زرارهٔ.

۴ ـ عدَّة من أصحابنا، عن جعفر بن محمد، عن ابن الفضّال.

۵ ـ عدَّة من أصحابنا، عن سعد بن عبدالله.

وقد استوفى المحدث المتتبع النورى فى خاتمة مستدركه والعلاّمة الكلباسى فى سماء المقال البحث عن أكثر العدد المذكورة فى الكافى مع ذكر مواضيعها، فليراجع(۲).

لكن الشيخ حسن بن زين الدين صاحب المنتقى ادّعى فى كتابه بعد حكاية كلام النجاشى والعلاّمة، أن محمد بن يحيى العطار أحد العدَّة مطلقاً، واستنتج أن الطريق صحيح من جهة العدّة مطلقاً، لأن الرجل كان شيخ أصحابه فى زمانه وكان ثقة عيناً كثير الحديث(۳).

---

۱ . صحيحه كما فى رجال النجاشى: ۲۶۰، الرقم ۶۸۲: «على بن محمد بن إبراهيم المعروف بعلان». صرح بذلك أيضاً المحقق التسترى فى قاموس الرجال: ۱۱ / ۴۲.

۲ . مستدرك الوسائل: ۳ / ۵۴۵ ; سماء المقال: ۱ / ۸۳.

۳ . رجال النجاشى: الرقم ۹۴۶.

---

(۴۴۷)

قال: «ويستفاد من كلامه ـ أى ابى جعفر الكلينى – رحمه الله –ـ فى الكافى، أن محمد بن يحيى أحد العدَّة مطلقاً، وهو كاف فى المطلوب. وقد اتفق هذا البيان فى أول حديث ذكره فى الكتاب(۱)، وظاهره أنه أحال الباقى عليه. ومقتضى ذلك عدم الفرق بين كون رواية العدَّة عن أحمد بن محمد بن عيسى وأحمد بن محمد بن خالد، وإن كان البيان إنما وقع فى محل الرواية عن ابن عيسى، فإنه روى عن العدَّة عن ابن خالد بعد البيان بجملة يسيرة من الاخبار(۲)، ويبعد أن لا يكون محمد بن يحيى فى العدة عن ابن خالد ولا يتعرض مع ذلك للبيان فى أول روايته عنه، كما بيَّن فى أول روايته عن ابن عيسى»(۳).

يلاحظ عليه: «أنه بعد تصريح الكلينى على ما نقل عنه العلاّمة، بأسماء العدَّة عن أحمد بن محمد بن خالد (إذ لم يذكر فيه محمد بن يحيى) لا سبيل لهذا الاحتمال. ولذا ذكر الكلباسى أن الكلام المزبور أشبه شىء بالاجتهاد فى مقابلة النصّ(۴).

إن قيل: يمكن استظهار ما ذكره صاحب المنتقى، ممّا حكاه المحدّث النورى عند نقل كلام العلاّمة فى العدة عن البرقى بأنه يوجد فى بعض نسخ الكافى فى الباب التاسع من كتاب العتق هذا الاسناد: «عدَّة من أصحابنا على بن إبراهيم، ومحمد بن جعفر، ومحمد بن يحيى، وعلى بن محمد بن عبدالله القمى وأحمد بن عبدالله وعلى بن الحسين جميعاً عن أحمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى».

---

۱ . المراد منه أول حديث من كتاب العقل والجهل، بهذا الاسناد: عدة من أصحابنا، منهم محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد.... (الكافى: ۱ / ۱۰).

۲ . راجع الكافى: ۱ / ۱۱، الحديث ۷: عدة من اصحابنا، أحمد بن محمد بن خالد.

۳ . منتقى الجمان: ۱ / ۴۳.

۴ . سماء المقال: ۱ / ۸۰.

---

(۴۴۸)

قلنا: أولاً ـ ان ورود هؤلاء فى طريق هذه الرواية لا يدل على ان المراد من العدة عن البرقى فى جميع الموارد هم المذكورون هنا، بل

یدل علی ان الوارد فی طریق هذه الروایة، غیر الذین اشتهروا بعنوان العدَّة عن البرقی فیما حکاه العلاّمة. وبعبارة اخری: ان السبب لذکر اسامی أفراد العدة فی هذا الطریق هو التنبیه علی أن المراد من العدة هنا، غیر المراد من العدة فی الروایات الاُخر عن البرقی.

ثانیاً ـ ما افاده المحقق التستری وأجاد فی افادته بأن المنقول لا ینبغی أن یعتمد علیه، لانه نقل عن نسخة مختلطة الحواشی بالمتن. والصحیح ما نقله الحرّ العاملی فی «الوسائل» وموجود فی أکثر نسخ الکافی وهو: «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد»(۱).

هذا، والذی یسهّل الخطب هو أن المذکورین بعنوان العدَّة فی طرق الکلینی هم مشایخ اجازته إلی کتب کابن البرقی، وسهل بن زیاد، وابن عیسی، والبزنطی، وسعد بن عبدالله وغیرهم من اصحاب المصنَّفات والکتب(۲)، کما صرح بذلک العلاّمة النوری فی خاتمة کتاب المستدرک(۳).

وحیث إن أکثر هذه الکتب والمؤلفات معلومة الانتساب إلی مؤلفیها، وقد رام الکلینی من ذکر العدّة اکثار الطریق إلی الکتب المذکورة فقط وقد عرفت

---

۱ . راجع الکافی: ۶ / ۱۸۳، کتاب العتق، باب المملوک بین شرکاء، الحدیث ۵ ;الوسائل: ۱۶ / ۲۲، الحدیث ۵.

۲ . حکی النجاشی، فی ترجمة أحمد بن محمد بن عیسی عن استاذه ابی العباس أحمد بن علی بن نوح السیرافی انه قال: «اخبرنا بها ـ أی بکتب أحمد بن محمد ـ ابو الحسن بن داود عن محمد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم ومحمد بن یحیی وعلی بن موسی بن جعفر وداود بن کورة وأحمد بن ادریس، عن أحمد بن محمد بن عیسی بکتبه» (رجال النجاشی: ۸۲، ذیل الرقم ۱۹۸). وهؤلاء هم المذکورون بعنوان العدة عن ابن عیسی. وفی هذا تصریح بانهم کانوا طرق الکلینی إلی کتب ابن عیسی.

۳ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۴۲.

---

(۴۴۹)

المختار فی باب «شیخوخة الاجازة» انه لا حاجة إلی اثبات وثاقة المجیز بالنسبة إلی کتاب مشهور، فلا یهمّنا التعرّض لتشخیص هؤلاء العدة وتمییز ما اُبهم منهم وجرحهم او تعدیلهم، وان کان اکثر المذکورین منهم من أجلّاء الاصحاب وأعاظم الرواة.

بقی أنه ربما یروی الکلینی معبّراً بلفظ «الجماعة»، کما فی کتاب العقل والجهل، الحدیث ۱۵: «جماعة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عیسی...»(۱) او یروی معبّراً بلفظ «غیر واحد من اصحابنا» کما فی باب زکاة مال الغائب الحدیث ۱۱: «غیر واحد من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن علی بن مهزیار»(۲) ویظهر من العلاّمة الکلباسی فی کلا التعبیرین، ومن المحقّق التستری فی التعبیر الأول أنه علی منوال العدّة، فلا فرق بین «جماعة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد» و«عدَّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد»(۳).

وللعلامة بحر العلوم اشعار فی ضبط العدة لا بأس بذکرها:

عدّة أحمد بن عیسی بالعدد خمسة أشخاص بهم تمّ السند

علیّ العلی والعطار ثمّ ابن ادریس وهم أخیار

ثمّ ابن کورة، کذا ابن موسی فهؤلاء عدّة ابن عیسی

وإن عدّة التی عن سهل من کان الأمر فیه غیر سهل

ابن عقیل وابن عون الاسدی کذا علی بعده محمد

وعدة البرقی وهو أحمد(۴) علی بن الحسن وأحمد

وبعد ذین ابن اذینة علی وابن لابراهیم واسمه علی

۱ . الکافی: ۱ / ۲۳، الحدیث ۱۵.

۲ . الکافی: ۳ / ۵۲۱، الحدیث ۱۱.

۳ . سماء المقال: ۱ / ۸۳ ـ ۸۴ ; قاموس الرجال: ۱۱ / ۴۳.

۴ . یذکر الکلینی فی أکثر الاسناد «عدهٔ من اصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد» وفی بعضها: «عدهٔ من اصحابنا عن أحمد بن ابی عبدالله» کما فی: ۶ / ۳۶۷ باب الخس من کتاب الاطعمهٔ. والمراد منه البرقی أیضاً.

---

(۴۵۰)

هذا تمام الکلام فی عدَّهٔ الکلینی.

الفائدهٔ الثالثهٔ

الفائدهٔ الثالثهٔ

قد یحذف الکلینی صدر السند فی خبر مبتنیاً علی الخبر الذی قبله وهذا ما یعبّر عنه فی کلام أهل الدرایهٔ بالتعلیق فمثلاً یقول فی الخبر الأول من الباب:

«علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن منصور بن یونس...» وفی الخبر الثانی منه: «ابن أبی عمیر، عن الحسن بن عطیهٔ، عن عمر بن یزید(۱)» او یقول فی الخبر الأول من الباب: «علی، عن أبیه، عن ابن ابی عمیر، عن أبی عبدالله صاحب السابری...» وفی الخبر الثانی منه: «ابن ابی عمیر، عن ابن رئاب، عن اسماعیل بن الفضل». وفی الخبر الثالث منه: «ابن ابی عمیر، عن حفص بن البختری، عن ابی عبدالله – علیه السلام –...»(۲).

او یقول فی الخبر الأول: «عدَّهٔ من اصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عیسی وأحمد بن محمد بن خالد، وعلی بن إبراهیم عن أبیه، وسهل بن زیاد جمیعاً عن ابن محبوب عن علی بن رئاب عن ابی عبیدهٔ الحذّاء، عن ابی عبدالله – علیه السلام –»، وفی الخبر الثانی منه: «ابن محبوب، عن مالک بن عطیهٔ، عن سعید الأعرج، عن أبی عبدالله– علیه السلام –». وفی الخبر

---

۱ . الکافی: ۲ / ۹۶، الحدیث ۱۶ و ۱۷ من باب الشکر.

۲ . الکافی: ۲ / ۹۸ ـ ۹۹، الحدیث ۲۷ و ۲۸ و ۲۹. والصفحهٔ ۱۰۴ ـ ۱۰۵ الحدیث ۶ و ۷ والصفحهٔ ۱۲۱ ـ ۱۲۲، الحدیث ۲ و ۳.

---

(۴۵۱)

الثالث منه یقول: «ابن محبوب، عن ابی جعفر محمد بن النعمان الاحول صاحب الطاق، عن سلام بن المستنیر، عن ابی جعفر – علیه السلام –» (۱).

ومن المعلوم ان امثال هذه الاخبار مسندهٔ لا مرسلهٔ کما صرَّح به جماعهٔ کالمجلسی الأول والسید الجزائری وصاحب المعالم(۲). قال الاخیر فی المنتقی:

«اعلم أنه اتفق لبعض الاصحاب توهّم الانقطاع فی جملهٔ من أسانید الکافی لغفلتهم عن ملاحظهٔ بنائه لکثیر منها علی طرق سابقهٔ وهی طریقهٔ معروفهٔ بین القدماء، والعجب أن الشیخ – رحمه الله –ربّما غفل عن مراعاتها فأورد الاسناد من الکافی بصورته ووصله بطرقه عن الکلینی من غیر ذکر للواسطهٔ المتروکهٔ. فیصیر الاسناد فی روایهٔ الشیخ له منقطعاً ولکن مراجعهٔ الکافی تفید وصله. ومنشأ التوهّم الذی

أشرنا اليه فقد الممارسة المطلعة على التزام تلك الطريقة»(۳).

وقد تعجب صاحب «سماء المقال» من الشيخ فى تهذيبه، حيث نقل رواية عن الكلينى وادعى أنها مرسلة مع أنه من باب التعليق(۴)، والرواية موجودة فى باب الزيادات فى الزكاة من «التهذيب» بهذا السند:

«محمد بن يعقوب مرسلا عن يونس بن عبد الرحمن، عن على بن أبى حمزة، عن ابى بصير، عن أبى عبدالله - عليه السلام -»(۵)، والرواية موجودة فى «الكافى» كتاب الزكاة، باب منع الزكاة، (الحديث ۳) ولكنها مبتنية

---

۱ . الكافى: ۲ / ۱۲۴ ـ ۱۲۵، الحديث ۱ و ۲ و ۳ من باب الحب فى الله والبغض فى الله.

۲ . سماء المقال: ۲ / ۱۳۲.

۳ . منتقى الجمان: ۱ / ۲۴ ـ ۲۵.

۴ . سماء المقال: ۲ / ۱۳۲.

۵ . التهذيب: ۴ / ۱۱۱، الحديث ۵۹.

---

(۴۵۲)

على الرواية التى نقلها قبلها بهذا السند:

«على بن إبراهيم، عن ابيه، عن اسماعيل بن مرار، عن يونس، عن ابن مسكان يرفعه عن رجل عن ابى جعفر - عليه السلام -» (۱).

فما رواه الشيخ عن الكلينى عن يونس ليس مرسلاً، كما ان المحدث الحر العاملى التفت إلى التعليق واتى بتمام السند، هكذا:

محمد بن يعقوب عن على، عن ابيه عن اسماعيل بن مرار، عن يونس، عن على بن ابى حمزة، عن ابى بصير، عن ابى عبدالله - عليه السلام -» (۲).

وزعم بعض ان حذف الكلينى صدر السند لعله لنقله عن الاصل المروى عنه. واجاب عنه صاحب «قاموس الرجال» ان الحذف للنقل عن اصل من لم يلقه، بعيد عن دأب القدماء. وهذا هو المفيد فى «الارشاد» حيث ينقل عن «الكافى» بقوله: «جعفر بن محمد بن قولويه عن محمد بن يعقوب». نعم، قد يفعلون ذلك مع ذكر طرقهم إلى الاصل بعنوان المشيخة، كما فعل ذلك الصدوق والشيخ فى الفقيه والتهذيبين (۳).

الفائدة الرابعة

الفائدة الرابعة

انه قد صدر الكلينى جملة من الاسانيد بعلى بن محمد وقد اضطربوا فى تعيينه، منهم من جزم بكونه على بن محمد بن إبراهيم علان، ومنهم من اختار كونه على بن محمد بن اذينة، ومنهم من رجح ان المراد على بن محمد بن بندار، ومنهم من توقف ولم يعين احدهم.

---

۱ . الكافى: ۳ / ۵۰۳، الحديث ۲ و ۳.

۲ . الوسائل: ۶ / ۱۸، الباب ۴، الحديث ۳.

۳ . قاموس الرجال: ۱۱ / ۴۱.

---

(۴۵۳)

قال المولی صالح المازندرانی فی شرحه علی الکافی: «یروی مصنف هذا الکتاب کثیراً عن علی بن محمد وهو علی بن محمد بن إبراهیم الکلینی المعروف بعلّان»(۱).

اختار العلّامة المجلسی فی مواضع من «مرآة العقول» کون المراد منه علی بن محمد بن عبدالله بن اذینة الذی ذکره العلّامة فی العدّة التی تروی عن البرقی (۲) وقال فی موضع آخر ـ علی ما حکی عنه ـ:

«ان تعیین علی بن محمد المصدَّر فی اوائل السند من بین الثلاثة المذکورة مشکل»(۳).

وذهب العلّامة المامقانی إلی ان علی بن محمد هذا مردد بین ثلاثة وهم: علی بن محمد بن عبدلله بن اذینة، وعلان، والمعروف بـ ـ ماجیلویه وکل منهم شیخ الکلینی. ثم قال: «فحمله علی احدهم دون الاخرین تحکم. والصالح لم یذکر دلیله» (۴).

وادعی صاحب «قاموس الرجال» ان الظاهر تعین ارادة علان دون صاحبیه. وذلک لانه کلما ورد «علی بن محمد» عن سهل، وقد فسر الکلینی «عدة سهل» بجمع منهم «علان». واضاف ان کون «ابن اذینة» غیر ماجیلویه غیر معلوم، بل الظاهر کون «ابن اذینة» محرف «ابن لابنته» فهو متحد مع ماجیلویه (۵).

توضیح ذلک: ان علی بن محمد بن عبدالله المعروف ابوه بـ ـ ماجیلویه هو

---

۱ . شرح الکافی للمولی صالح: ۱ / ۷۸، ذیل الحدیث ۲.

۲ . مرآة العقول: ۱ / ۳۴، شرح الحدیث ۸.

۳ . تنقیح المقال: ۹۸ ـ ۹۹، الفائدة الثامنة، من الخاتمة فصل الکنی .

۴ . المصدر نفسه.

۵ . قاموس الرجال: ۱۱ / ۵۱ ـ ۵۲. وصرح بهذا التحریف فی الصفحة ۴۲ أیضاً.

---

(۴۵۴)

ابن بنت البرقی، کما صرح النجاشی فی کتابه (۱) اما علی بن محمد بن عبدالله ابن اذینة فهو مذکور فقط فی عدة الکلینی عن البرقی ولیس له عین ولا اثر فی موضع اخر ومن هنا استظهر المحقق التستری ان «اذینة» محرف «ابنته» والضمیر راجع إلی البرقی فهو متحد مع ماجیلویه المذکور الذی تأدب علی البرقی واخذ عنه العلم والادب وروی بواسطته کتب الحسین بن سعید الاهوازی.

وغیر خفی أیضاً ان علی بن محمد المعروف بـ ـ ماجیلویه متحد مع علی بن محمد بن بندار الذی یروی عنه الکلینی کثیراً.

وعلی ضوء هذا فلو صح ما استظهره المحقق التستری یرجع الترديد إلی اثنین وهما علان وماجیلویه.

ولکن ما ادعاه (دام ظله) من تعین ارادة علان دون ماجیلویه، لیس بتام لانه قد وقع فی الکافی روایة علی بن محمد عن علی بن الحسن (۲) وعن ابن جمهور (۳) وعن الفضل بن محمد (۴) وعن محمد بن موسی (۵) وغیرهم من الرجال، وان کانت روایة علی بن محمد عن سهل کثیرة جداً، وعلی سبیل المثال نذکر انه یوجد فی «الکافی» من أول کتاب الطهارة إلی اخر الزکاة اکثر من مائة مورد، روی الکلینی فی سبعین مورداً منها عن علی بن محمد، عن سهل، وفی سائرها عن رجال اخرین. فاطلاق کلام المحقق المذکور لیس فی محله. کما ان ما ذکره صاحب «معجم رجال الحدیث» بعدم ظفره فی الکافی

---

۱ . رجال النجاشی: ۳۵۳، الرقم ۹۴۷، والصفحة ۵۹ ذیل الرقمین ۱۳۶ ـ ۱۳۷.

۲ . الکافی: ۳ / ۱۸۵. الحدیث ۶.

۳ . المصدر نفسه: ۳۷، الحدیث ۱۶ والصفحة ۵۰۶، الحدیث ۲۳، والصفحة ۵۲۷، الحدیث ۲.

۴ . المصدر نفسه: ۲۸۷، الحدیث ۵.

۵ . المصدر نفسه: ۲۸۷، الحدیث ۴.

---

(۴۵۵)

وفی غیره علی روایهٔ محمد بن یعقوب الکلینی عن علان غریب جداً(۱).

وادعی ـ دام ظله ـ أیضاً ان المراد من علی بن محمد المذکور فی اوائل اسناد الکافی هو ابن بندار. والیک نص کلامه:

«علی بن محمد من مشایخ الکلینی وقد اکثر الروایهٔ عنه فی الکافی فی جمیع اجزائه واطلق. ومن ثم قد یقال بجهالته. ولکن الظاهر انه علی بن محمد بن بندار الذی روی عنه کثیراً فقد روی عنه فی ابواب الاطعمهٔ ثلاثهٔ وثلاثین مورداً (۲). وبهذا یتعیَّن أن المراد بعلی بن محمد فی سائر الموارد هو علی بن محمد بن بندار»(۳).

ولا ـ یخفی ما فی هذا القول من النظر، لأن موارد روایهٔ علی بن محمد عن سهل کثیرهٔ ـ کما أشرنا الیه ـ والمراد منه «علاّن» قطعاً لدخوله فی العدهٔ الراوین عن سهل، کما مرَّ.

ومن عجیب ما وقع له ـ بناء علی ما اختاره ـ أن علی بن محمد بن بندار غیر علی بن محمد بن عبدالله(۴)، مع أنهما متّحدان جزماً.

والذی ظهر لنا بعد النظر فی عبائر المحقّقین أن علی بن محمد المصدر فی أوائل اسناد «الکافی» کثیراً لیس مجهولاً قطعاً، بل هو إما علی بن محمد

---

۱ . معجم رجال الحدیث: ۱۲ / ۱۴۰، الرقم ۸۳۸۹.

۲ . لم نظفر فی کتاب الاطعمهٔ (ج ۶، الصفحهٔ ۲۴۲ ـ ۳۷۹) إلاّ علی تسعهٔ وعشرین مورداً روی فیها عن علی بن محمد بن بندار، عشرون منها «علی بن محمد بن بندار عن أحمد بن ابی عبدالله»، وسبعهٔ منها «علی بن محمد بن بندار عن ابیه»، وواحد منها «علی بن محمد بن بندار عن محمد بن عیسی»، وواحد منها «علی بن محمد بن بندار عن أحمد بن محمد». والمراد من أحمد بن محمد هو «أحمد بن ابی عبدالله البرقی» کما لا یخفی. وأیضاً روی فی أبواب الاطعمهٔ فی موارد تسعهٔ عن علی بن محمد بدون قید.

۳ . معجم رجال الحدیث: ۱۲ / ۱۳۸، الرقم ۸۳۸۴.

۴ . المصدر نفسه: الرقم ۸۴۳۹.

---

(۴۵۶)

بن إبراهیم المعروف بعلاّن، وإما علی بن محمد بن بندار المعروف أبوه بماجیلویه. وکلاهما ثقتان. فما ادَّعاه صاحب التنقیح کان أقرب إلی الصواب مما ذکر فی القاموس والمعجم.

الفائدهٔ الخامسهٔ

الفائدهٔ الخامسهٔ

نقل عن الاسترآبادی وحجهٔ الاسلام الشفتی والمحقّق الکاظمی أن محمد بن الحسن الذی یروی عنه الکلینی هو محمد بن الحسن الصفار (المتوفّی عام ۲۹۰ هـ) وقوّی هذا القول العلاّمهٔ الکلباسی والمحقّق التستری(۱)، أما المحدّث النوری فهو بعد ما نقل الوجوه المؤیدهٔ لکون محمد بن الحسن هو الصفار، زیّفها واستدل علی خلافه بوجوه سبعهٔ. ثم ذکر بعض من کانوا فی طبقهٔ مشایخ الکلینی وشارکوا الصفار فی الاسم، مثل محمد بن الحسن بن علی المحاربی، ومحمد بن الحسن القمی، ومحمد بن الحسن بن بندار ومحمد

بن الحسن البرنانی(۲).

وأما احتمال کون محمد بن الحسن هذا هو ابن الولید ـ کما زعمه بعض ـ فبعید غایته، لانه من مشایخ الصدوق وقد توفی عام ۳۴۳، أی بعد أربعهٔ عشر عاماً من موت الکلینی.

الفائدهٔ السادسهٔ

الفائدهٔ السادسهٔ

قال صاحب «المعالم» فی الفائدهٔ الثانیهٔ عشرهٔ من مقدمهٔ کتابه المنتقی:

«یأتی فی أوائل أسانید الکافی: محمد بن اسماعیل عن الفضل بن

---

۱ . سماء المقال: ۱ / ۸۲. قاموس الرجال: ۱۱ / ۴۳. وأیضاً نقل فی سماء المقال: ۱ / ۱۹۹ عن صاحب «انتخاب الجید» ان کل ما ورد محمد بن الحسن بعد الکلینی، فهو الصفار.

۲ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۴۳ ـ ۵۴۵.

---

(۴۵۷)

شاذان، وأمر محمد بن اسماعیل هذا ملتبس، لأن الاسم مشترک فی الظاهر بین سبعهٔ رجال وهم محمد بن اسماعیل بن بزیع الثقهٔ الجلیل، ومحمد بن اسماعیل البرمکی، ومحمد بن اسماعیل الزعفرانی ـ وهذان وثقهما النجاشی(۱) ـ ومحمد بن اسماعیل الکنانی، ومحمد بن اسماعیل الجعفری، ومحمد بن اسماعیل الصیمری القمی، ومحمد بن اسماعیل البلخی، وکلهم مجهولو الحال»(۲).

ثم استدل علی نفی کون محمد بن اسماعیل المذکور احد السبعهٔ المذکورین وأضاف: «ویحتمل کونه غیرهم، بل هو أقرب. فان الکشی ذکر فی ترجمهٔ فضل بن شاذان حکایهٔ عنه وقال: إن أبا الحسن محمد بن اسماعیل البندقی النیسابوری ذکرها. ولا یخفی ما فی التزام صاحب الاسم المبحوث عنه، للروایهٔ عن الفضل بن شاذان من الدلالهٔ علی الاختصاص به ونقل الحکایهٔ عن الرجل المذکور یؤذن بنحو ذلک فیقرب کونه هو... ثم ان حال هذا الرجل مجهول أیضاً إذ لم یعلم له ذکر إلّا بما رأیت. فلیس فی هذا التعیین کثیر فائدهٔ ولعل فی اکثار الکلینی من الروایهٔ عنه شهادهٔ بحسن حاله»(۳).

وما احتمله صاحب المعالم هو ما قوّاه الکلباسی فی «سماء المقال» والتستری فی «قاموس الرجال»(۴). ومال الیه کثیر من الاعلام، خلافاً لشیخنا البهائی فی مقدمهٔ «مشرق الشمسین» حیث اختار کون الرجل هو البرمکی الثقهٔ، وخلافاً لابن داود فانه قال:

---

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۹۱۵ و ۹۳۳.

۲ . ان العلّامهٔ الکلباسی عد ستهٔ عشر رجلًا باسم محمد بن اسماعیل وتعجب من صاحب المعالم انه ذکر ان المشترکین سبعهٔ رجال، کما ان المحقق الداماد انهاهم إلی اثنی عشر رجلًا وادعی الشیخ البهائی انهم ثلاثهٔ عشر.

۳ . منتقی الجمان: ۱ / ۴۳ ـ ۴۵.

۴ . قاموس الرجال: ۱۱ / ۵۱.

---

(۴۵۸)

«إذا وردت روایهٔ عن محمد بن یعقوب عن محمد بن اسماعیل ففی صحتها قولان فان فی لقائه له اشکالاً فتقف الروایهٔ بجهالهٔ

الواسطة بینهما وان کانا مرضیین معظمین»(۱).

وظاهر هذا الکلام أنه ابن بزیع، کما قال صاحب المنتقی وناقش فیه بأن الکلینی أجل من أن ینسب الیه هذا التدلیس الفاحش(۲).

ولو سلمنا کون الرجل هو محمد بن اسماعیل النیسابوری فهل یحکم بصحة حدیثه لکونه ثقة أو یحکم بحسنه او ضعفه لکونه مجهول الحال. قال صاحب المعالم: «ویقوی فی خاطری ادخال الحدیث المشتمل علیه فی قسم الحسن». وذکر الکلباسی أنه الثقة الإمامی الجلیل والعالم النبیل واستشهد لقوله تارة باکثار الکلینی فی الکافی من الروایة عنه، حتی قیل إنه روی عنه ما یزید علی خمسمائة حدیث، واخری باستظهار کون الرجل من مشایخ اجازة الکلینی. فحینئذ یکون حدیثه صحیحاً، کما جری علیه المحقّق الداماد والفاضل البحرانی. وفی مقابله جماعة من الاعاظم کالمجلسی الثانی وصاحب المدارک والتفرشی. ولهذا الفریق أیضاً دلائل وشواهد عدیدة، ذکرها العلّامة الکلباسی فی المقصد الثالث من کتابه(۳).

الفائدة السابعة

الفائدة السابعة

ذکر العلّامة فی الفائدة التاسعة من «الخلاصة» وابن داود فی رجاله انه قد یغلط جماعة فی الاسناد من إبراهیم بن هاشم إلی حماد بن عیسی، فیتوهمونه حماد بن عثمان وهو غلط فان إبراهیم بن هاشم لم یلق حمّاد بن عثمان، بل حماد بن عیسی(۴).

---

۱ . الرجال لابن داود: ۳۰۶.

۲ . منتقی الجمان: ۱ / ۴۵.

۳ . سماء المقال: ۱ / ۱۷۰ ـ ۱۹۹.

۴ . الخلاصة: ۲۸۱ ; الرجال لابن داود: ۳۰۷، الفائدة الرابعة .

---

(۴۵۹)

والأول توفی سنة ۱۹۰ هـ والثانی سنة ۲۰۹ هـ (او ۲۰۸ هـ) کما صرح به النجاشی(۱). حکی صاحب المنتقی کلام العلّامة عن الخلاصة واضاف: «نبّه علی هذا غیر العلّامة أیضاً من اصحاب الرجال. والاعتبار شاهد به»(۲).

وأصل هذا الکلام ـ کما تفطن إلیه السید بحر العلوم(۳) ـ مأخوذ ممّا ذکره الصدوق فی مشیخة الفقیه بقوله:

«وما کان فیه من وصیة أمیر المؤمنین لابنه محمد بن الحنفیة (رضی الله عنه)فقد رویته عن ابی(رضی الله عنه)، عن علی بن إبراهیم بن هاشم، عن أبیه، عن حماد بن عیسی عمَّن ذکره، عن أبی عبدالله – علیه السلام –. ویغلط اکثر الناس فی هذا الاسناد فیجعلون مکان حمّاد بن عیسی، حماد بن عثمان. وإبراهیم بن هاشم لم یلق حماد بن عثمان وانما لقی حماد بن عیسی وروی عنه»(۴).

قال صاحب «سماء المقال»:

«والظاهر من کلام الصدوق أنه اطلع من الخارج علی عدم اللقاء»(۵)، فلا جدوی لما صنعه بعض کالمحدث المتتبع النوری – قدس سره –من إثبات إمکان اللقاء، لأن المدعی عدم اللقاء، لا عدم امکانه رأساً(۶) وأما ما یوجد فی قلیل من الروایات من روایة إبراهیم بن هاشم عن حماد بن عثمان فلا یضرّ أیضاً، لأن ظاهر مقالة الصدوق وتابعیه حصول التغلیط فی تعیین المطلق فی المقید المخصوص او تبدیل المقید بالمقید وحینئذ إن ثبت عدم اللقاء یحکم إما

---

۱ . رجال النجاشی : ۱۴۲ ـ ۱۴۳، الرقم ۳۷۰ و ۳۷۱.

۲ . منتقی الجمان: ۱ / ۲۶۱، باب التکفین والتحنیط .

۳ . الفوائد الرجالیة: ۱ / ۴۴۷ ـ ۴۴۸.

۴ . الفقیه: ۴ / ۱۲۵ ، شرح مشیخة الفقیه.

۵ . سماء المقال: ۱ / ۹.

۶ . المصدر نفسه: ۸۸.

---

(۴۶۰)

بارسال الحدیث او بتصحیفه. مع أن ما ذکر من موارد الخلاف لم یتحقق إلّا نادراً فی الغایة(۱).

ومن الشواهد التی ذکروها هی الروایة الخامسة من باب (تحنیط المیّت وتکفینه) بهذا الاسناد: «علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن حمّاد بن عثمان، عن حریز، عن زرارة ومحمد بن مسلم، قالا:...»(۲) قال صاحب المنتقی بعد نقل هذا الحدیث وتقویة کلام العلّامة فی الخلاصة، ما هذا لفظه:

«وقد وقع هذا الغلط فی اسناد هذا الخبر علی ما وجدته فی نسختین عندی الآن للکافی. ویزید وجه الغلط فی خصوص هذا السند بأن حماد بن عثمان لا تعهد له روایة عن حریز، بل المعروف المتکرّر روایة حماد بن عیسی عنه»(۳).

فتحصل مما ذکرنا أنه إذا وجد فی روایة: «إبراهیم بن هاشم عن حماد» فالمراد منه حماد بن عیسی لا حمّاد بن عثمان، حتی یحکم بارسال السند او تصحیفه بناء علی عدم لقاء إبراهیم لابن عثمان.

الفائدة الثامنة

الفائدة الثامنة

قال ابن داود فی رجاله: «إذا وردت روایة یروی فیها موسی بن القاسم عن حماد، فلا تتوهَّمها مرسلة لکون حماد من رجال الصادق – علیه السلام –، لأن حماداً إما ابن عثمان وقد بقی إلی زمن الرضا – علیه السلام –وروی عن الصادق والکاظم والرضا– علیهم السلام – وإما ابن عیسی فقد لقی الإمام الصادق – علیه السلام –وبقی إلی زمن أبی جعفر الثانی – علیه السلام –، ومات غریقاً

---

۱ . نقل المحقق الکلباسی عن جده السید وعن المحدث النوری موارد عدیدة من روایة إبراهیم عن ابن عثمان واجاب عن اکثرها. فراجع: ۱ / ۸۶ ـ ۹۱.

۲ . الکافی: ۳ / ۱۴۴، الحدیث ۵.

۳ . منتقی الجمان: ۱ / ۲۶۱.

---

(۴۶۱)

بالجحفة عن نیف وتسعین سنة حیث اراد الغسل للاحرام» (۱).

الفائدة التاسعة

الفائدة التاسعة

ان کلا من الشیخ ابی جعفر محمد بن الحسن الطوسی والشیخ الصدوق ابی جعفر محمد بن بابویه روی عن رجال لم یلقهم، لکنه بینه

وبینهم رجال، فمنهم المستقیمون مذهباً، فذاک السند صحیح، ومنهم الموثقون مع فساد مذهبهم، فذاک قوی. ومنهم المجروحون فذاک السند ضعیف. وقد سرد ابن داود اسامی هؤلاء فی التنبیه التاسع من رجاله فلیرجع من اراد (۲).

وقد عرفت حقیقهٔ المقال عند البحث عن «شیخوخهٔ الاجازهٔ» وان ضعف المشایخ لا یضر بصحهٔ الروایهٔ إذا کان الکتاب المنقول عنه من الکتب المشهورهٔ.

الفائدهٔ العاشرهٔ

۱

الفائدهٔ العاشرهٔ

وقع فی اسناد کثیر من الروایات تبلغ الفین ومائتین وخمسهٔ وسبعین مورداً عنوان «ابی بصیر» (۳)فاختلف فی تعیین المراد منه، کما اختلف فی تحقیق عدد من یطلق علیه هذه الکنیهٔ. فذهب بعضهم إلی اطلاقها علی اثنین، وبعض آخر علی ثلاثهٔ، وجمع کثیر علی اربعهٔ. وربما یظهر من بعضهم اکثر من هذا العدد أیضاً. قال المحقق التستری فی رسالته الموسومهٔ بالدر النظیر فی المکنین بابی بصیر: «ان هذه الکنیهٔ جعلوها مشترکهٔ بین عدهٔ ذکر القدماء بعضهم، وبعضهم الآخر المتأخرون، یصل جمعهم إلی ثمانیهٔ» (۴).

---

۱ . الرجال لابن داود: ۳۰۶.

۲ . الرجال لابن داود: ۳۰۸.

۳ . معجم رجال الحدیث: ۲۱ / ۴۵.

۴ . قاموس الرجال : ۱۱ / ۶۰.

---

(۴۶۲)

لکن المشهور کما ذکرنا اشتراکها بین اربعهٔ رجال، کما ذهب الیه ابن داود والتفرشی والعلّامهٔ المامقانی. قال الأول: «ابو بصیر مشترک بین اربعهٔ: «۱ ـ لیث بن البختری ۲ ـ یحیی بن ابی القاسم ۳ ـ یوسف بن الحارث البتری ۴ ـ عبدالله بن محمد الاسدی»(۱).

وهؤلاء الاربعهٔ لیسوا کلهم ثقات، کما جاء فی «معجم رجال الحدیث»: «وقد ذکر بعضهم ان ابا بصیر مشترک بین الثقهٔ وغیره. ولاجل ذلک تسقط هذه الروایات الکثیرهٔ عن الحجیهٔ» (۲).

ولکن الحق کما صرح به المحقق التستری فی قاموسه وفی رسالته المذکورهٔ آنفاً والعلّامهٔ النحریر الخوانساری فی تألیفه المنیف الموسوم بـ«رسالهٔ عدیمهٔ النظیر فی احوال ابی بصیر» وجمع آخر من المحققین ان المراد منه «یحیی بن ابی القاسم الاسدی الثقهٔ، احد فقهاء الطبقهٔ الأولی من اصحاب الاجماع.

ولو تنزلنا عن هذا لقلنا بانه مردد بین شخصین ثقتین: یحیی ولیث، کما فی «معجم رجال الحدیث» فانه قال:

«ان ابا بصیر عندما اطلق فالمراد به هو یحیی بن ابی القاسم، وعلی تقدیر الاغماض فالامر یتردد بینه وبین لیث بن البختری الثقهٔ. واما غیرهما فلیس بمعروف بهذه الکنیهٔ. بل لم یوجد مورد یطلق فیه ابو بصیر ویراد به غیر هذین» (۳).

---

۱ . الرجال لابن داود: ۲۱۴، القسم الأول، باب الکنی.

۲ . معجم الرجال : ۲۱ / ۴۷.

۳ . المصدر نفسه. ویظهر هذا أیضاً من العلاّمة الکلباسی فی سماء المقال. فانه بعد استظهار انصراف ابی بصیر إلی یحیی، قال: «تنزلنا عن انصرافها فهی مترددة بینه وبین لیث کما صرح به بعض المحققین» (سماء المقال: ۱ / ۱۱۵).

---

(۴۶۳)

هذا خلاصة القول فی المکنین بأبی بصیر. ونشیر إلی بعض التفاصیل الواردة فی المقام.

الف – ان عبدالله بن محمد الاسدی المذکور فی الکتب الرجالیة هو الذی یعبر عنه فی الاسانید بالحجال ، وعبدالله الحجال، وعبدالله بن محمد الحجال، وأبی محمد الحجال ، وعبدالله المزخرف ، والمزخرف(۱) وهو من أصحاب الرضا– علیه السلام –(۲) فلا اشتراک بینه وبین لیث بن البختری، ویحیی بن أبی القاسم من حیث الطبقة، مع أن کنیته أبو محمد ولم یذکره أحد من الرجالیین بعنوان أبی بصیر.

أما «أبو بصیر عبدالله بن محمد الاسدی» فلیس له ذکر فی الکتب الرجالیة إلاّ ما عنونه الکشی فی رجاله واعتمد علیه الشیخ الطوسی ومن تبعه فانه بعدما ذکر أبا بصیر لیث بن البختری المرادی، ونقل الروایات الواردة فیه(۳) أتی بهذا العنوان: «فی أبی بصیر عبدالله بن محمد الاسدی» ونقل فی ذیله روایة واحدة لیس فی سندها ولا فی متنها أیّة دلالة علی المعنون(۴) لانّ أبا بصیر المذکور فیها مطلق والراوی عنه هو «عبدالله بن وضاح» الذی کان من رواة یحیی بن أبی القاسم (۵) ومن ممیزات مروایاته کما سنشیر الیه. والروایة منقولة عن أبی عبدالله – علیه السلام –وفیها أنّ الامام خاطب أبا بصیر بقوله: «یا أبا محمد»،

---

۱ . سماء المقال : ۱ / ۱۰۱ ;فهرس رجال اختیار معرفة الرجال : ۱۷۰. رجال النجاشی: ۲۲۶ الرقم ۵۹۵.

۲ . رجال الشیخ: ۳۸۱.

۳ . اختیار معرفة الرجال: ۱۶۹ ـ ۱۷۴، الرقم ۲۸۵ إلی ۲۹۸. والجدیر بالذکر ان اکثر الروایات الواردة فیها لیست فی شان لیث، بل هی مرتبطة بیحیی بن ابی القاسم الاسدی منها الروایات برقم ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۶، فراجع.

۴ . المصدر نفسه: ۱۷۴ الرقم ۲۹۹.

۵ . قال النجاشی فی ترجمة عبدالله بن وضاح: «صاحب ابا بصیر یحیی بن أبی القاسم کثیراً وعرف به» (الصفحة ۲۱۵، الرقم ۵۶۰).

---

(۴۶۴)

مع أنّ أبا محمد کنیة یحیی أیضاً.

فحینئذ نسأل الکشی من این وقف علی ان ابا بصیر هذا لیس یحیی بن ابی القاسم، بل هو عبدالله بن محمد الاسدی الذی یشترک مع یحیی فی الطبقة والراوی، وفی کونه مکنی بابی بصیر وابی محمد، ولم یتفطن احد غیره بوجود هذا الرجل فی اصحاب الصادق – علیه السلام –؟ (۱). قال العلاّمة الکلباسی: «فلقد اجاد من قال: ان ظنی ان ایراده ـ أی الکشی ـ هذا الخبر فی هذا المقام مما لا وجه له» (۲)، وجزم المحقق التستری ان الرجل المذکور لیس له وجود اصلا وان منشأ ذکره فی الکتب الرجالیة المتأخرة تصحیف العنوان المذکور فی الکشی واعتماد الشیخ– رحمه الله – وذکره فی رجاله، کذکره فی اختیاره ثم اتباع من تأخر عن الشیخ کابن داود، لحسن ظنهم به (۳).

ولو اغمضنا عن هذا وفرضنا وجود هذا الرجل المکنی بابی بصیر، فلا اقل من عدم اشتهاره بهذه الکنیة بحیث لو اطلقت احتمل انصرافها الیه کانصرافها إلی یحیی. یدلنا علی ذلک ما اجاب به علی بن الحسن بن فضال حینما سئل عن ابی بصیر فقال: اسمه یحیی بن ابی القاسم، کان یکنی ابا محمد وکان مولی لبنی اسد وکان مکفوفاً»(۴).

ولا ـ یخفی انه لو کـان رجـل آخر مشـتهراً بـابی بصـیر ومشترکاً مع یحیی فی کنیته الاخری وفی کونه اسـدیاً، وفی کونه من اصـحاب الصادق – علیه السلام –، کان من الواجب علی ابن فضال ان ینبه علیه ولم ینبه.

---

۱ . بل لیس لهـذا الرجل ذکر فی رجال البرقی ولم یذکره العقیقی وابن عقدهٔ وابن الغضائری الذین صـنفوا فی الرجال واخذ عنهم من جاء بعدهم.

۲ . سماء المقال: ۱ / ۱۰۰.

۳ . قاموس الرجال: ۱۱ / ۶۵ ـ ۹۹. وللمؤلف ـ دام ظله ـ استظهارات لطیفهٔ فی تصحیح العنوان المذکور فی الکشی.

۴ . اختیار معرفهٔ الرجال: ۱۷۳ الرقم ۲۹۶.

---

(۴۶۵)

ب ـ ذکر الشیخ فی رجاله: «یوسف بن الحارث، بتری یکنی ابا بصیر» (۱) ومستنده بعض نسخ الکشی حیث جاء فیه فی عنوان «محمد بن اسحاق صاحب المغازی»: «ابو بصیر یوسف بن الحارث بتری» (۲) فتبعهما العلّامهٔ وابن داود فی رجالهما وذکرا الرجال بعنوان ابی بصیر یوسف بن الحارث. ثم ادعی ابن داود اشتراک ابی بصیر بینه وبین عبدالله المتقدم ولیث ویحیی الآتیان، کما مر.

ولکنه یظهر من القهبائی فی مجمعه ان الموجود فی النسخ المصححهٔ من الکشی هو «ابو نصر بن یوسف بن الحارث بتری» والشیخ اما استعجل فی قراءته واما اخذه من نسخهٔ اخری وذکره بالعنوان المذکور ومال جمع من المتأخرین إلی هذا القول، کما یظهر من «سماء المقال» (۳).

اضف إلی ذلک ان کون الرجل مکنی بکنیـهٔ لا یسـتلزم اشـتهاره بتلک الکنیـهٔ وانصـرافها عند الاطلاق الیه. یؤید هذا ان الکشـی ـ مع فرض صـحهٔ نسـخهٔ الشـیخ ـ قید الکنیهٔ باسم الرجل ولم یطلقها. فلا یبعد ان الشـیخ أیضاً لم یرد اشـتهاره بهذه الکنیهٔ، لکن ابن داود – رحمه الله –اشتبه علیه الأمر وافتی بالاشتراک.

بقی شـیء وهو ان الرجل المـذکور لم یکن ثقهٔ قطعاً، بل هو کما صـرح الکشـی والشـیخ ـ کان بتریا والبتریهٔ هم الذین قال الصادق – علیه السـلام –فی شـأنهم: «لو ان البتریـهٔ صف واحـد ما بین المشـرق إلی المغرب ما اعز الله بهم دینا» والبتریـهٔ هم اصـحاب کثیر النوا، والحسن بن صالح بن حی، وسالم بن ابی حفصهٔ، والحکم بن عتیبهٔ، وسلمهٔ بن کهیل وابی المقدام ثابت

---

۱ . رجال الشیخ، اصحاب الباقر، باب الیاء، الرقم ۱۷.

۲ . اختیار معرفهٔ الرجال: ۳۹۰ الرقم ۷۳۳. وما فی هذه النسخهٔ المطبوعهٔ مطابق لما ذکره القهبائی.

۳ . سماء المقال : ۱ / ۹۸ ; مجمع الرجال: ۵ / ۱۴۹.

---

(۴۶۶)

الحـداد. وهم الـذین دعوا إلی ولایـهٔ علی – علیه السـلام –، ثم خلطوها بولایـهٔ ابی بکر وعمر ویثبتون لهما امامتهما، وینتقصون عثمان وطلحـهٔ والزبیر، ویرون الخروج مع بطون ولـد علی بن ابی طـالب، یـذهبون فی ذلک إلی الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، ویثبتون لکل من خرج من ولـد علی – علیه السـلام –عند خروجه الامامهٔ (۱) ولکن الکلام فی کونه ابا بصـیر یوسف ابن الحارث «او» ابا نصر بن یوسف بن الحارث والاظهر الثانی.

کما انه یوجـد رجل مسـمی بیوسف بن الحارث فی اسانید «نوادر الحکمهٔ» لمحمد بن أحمد بن یحیی ولکنه لا دلیل علی تکنیته بابی

بصیر.

وإلی هـذا اشار المحقق التستری وقال: «استثنی ابن الولیـد من روایات محمد ابن أحمد بن یحیی ما رواه عن یوسف بن الحارث. فهو ضعیف. ولا یبعد کونه یوسف بن الحارث الکمیدانی، وانما ننکر وجود ابی بصیر مسمی بیوسف ابن الحارث، لعدم شاهد له من خبر او رجال معتبر» (۲).

ج ـ یظهر من مطاوی کلمات ائمـة الرجال وعلماء الحدیث ان لیث بن البختری (۳) المرادی کان من اصحاب الباقر والصادق والکاظم – علیهم السـلام –فقد عده البرقی فی اصـحاب الباقر – علیه السلام –والمفید والنجاشی من اصحاب الباقر والصادق – علیهما السلام – والشیخ فی فهرسته من رواة الصادق والکاظم – علیهما السلام –وفی رجاله من اصحاب الثلاثة – علیهم السلام –.

ویمکن ادعاء اطباق الکل علی ان الرجل کان یکنی بابی بصیر وانه کان مشهوراً بهذه الکنیة کما صرح بها فی بعض الروایات. غیر ان النجاشی حکی فی رجاله عن بعض کونه مکنی بابی بصیر الاصغر (۴) ولکنه لا یقاوم ما علیه سائر

---

۱ . اختیار معرفة الرجال: ۲۳۲ ـ ۲۳۳ الرقم ۴۲۲.

۲ . قاموس الرجال : ۱۱ / ۱۰۵.

۳ . البختری بفتح الباء والتاء وسکون الخاء المعجمة وکسر الراء.

۴ . رجال النجاشی: ۳۲۱ الرقم ۸۷۶.

---

(۴۶۷)

مهرة الفن فکون الرجل مشهوراً بابی بصیر مما لا ریب فیه.

اما تکنیته بابی محمـد وابی یحیی وکـذا مکفوفیته کما ادعاه بعض، کالمولی محمد تقی المجلسـی (۱)، فلاـ دلیل علیه ولعله ناش من خلط العبائر الواردة فیه وفی عدیله یحیی.

اما وثاقته، فلا تردید فیها وان لم یصرح بها فی کتب القدماء (۲).

والدلیل علی ذلک جملة من الروایات الصـحیحة الواردة فیه. منها ما رواه الکشی بسند صحیح عن جمیل بن دراج قال: سمعت ابا عبد الله – علیه السـلام –یقول: بشـر المخبتین بالجنة: برید بن معاویة العجلی وابا بصـیر لیث ابن البختری المرادی ومحمد بن مسلم وزرارة، اربعة نجباء، امناء الله علی حلاله وحرامه. لولا هؤلاء انقطعت اثار النبوة واندرست (۳) .

ومنها ما رواه أیضاً فی ترجمة زرارة بن اعین بسند صحیح عن سلیمان بن خالد الاقطع، قال: سمعت ابا عبدالله – علیه السلام –یقول: ما احـد أحیا ذکرنا واحادیث ابی – علیه السـلام –إلّا زرارة وابو بصـیر لیث المرادی ومحمـد ابن مسـلم وبریـد بن معاویـة العجلی. ولولا هؤلاـء ما کان احـد یسـتنبط هـذا. هؤلاء حفاظ الـدین وامناء ابی – علیه السـلام –علی حلال الله وحرامه. وهم السابقون الینا فی الـدنیا والسابقون الینا فی الآخرة(۴).

ودلالة هذین الخبرین علی ان لیثاً کان فی مسـتوی عال من الوثاقة غیر خفی ولذا قال بعض: ان المدح المستفاد من هذه النصوص مما لا یتصور

---

۱ . سماء المقال : ۱ / ۱۲۶.

۲ . قال المحقق التستری: انما وثق ابن الغضائری حدیثه، والکشـی انما روی فیه اخباراً مختلفة والشـیخ والنجاشی اهملاه... ولکن الحق ترجیح اخبار مدحه (قاموس الرجال : ۱۱ / ۱۱۹).

۳ . اختیار معرفة الرجال: ۱۷۰، الحدیث ۲۸۶.

۴ . المصدر نفسه: ۱۳۶، الحدیث ۲۱۹.

---

(۴۶۸)

۲

فوقه مدح ولا یعقل اعلی منه ثناء (۱) .

هـذا، مضافا إلی اعتضادها بمقالـة غیر واحـد من الاصـحاب فی شأنه کالعلامـة فی «الخلاصة» والشـهید الثانی فی «المسالک» والعلّامة المجلسی فی «الوجیزة» (۲). ویؤیده توثیق ابن الغضائری المعروف بکثرة التضعیف لحدیثه وان طعن فی دینه(۳).

اما الروایات الواردة فی قدحه، فلا تعارض ما دلت علی مدحه قطعا لانها اما مرسلة او موثقة مع احتمال صدورها عن تقیة کما صدرت فی حق سائر الاجلاء کزرارة وهشام بن الحکم، فقد روی الکشـی عن عبدالله بن زرارة انه قال: قال لی ابو عبدالله- علیه السلام -: اقرأ منی علی والـدک السـلام، وقـل له انی انمـا اعیبـک دفاعـاً منی عنک. فان الناس والعـدو یسارعون إلی کل من قربناه وحمـدنا مکانه لإدخال الاذی فی من نحبه ونقربه... فانما اعیبک لانک رجل اشتهرت بنا ـ إلی آخر الحدیث (۴).

فاذن نقطع بوثاقة لیث بن البختری المرادی المکنی بابی بصیر.

د ـ ان یحیی بن ابی القـاسم الاسـدی کان من اصـحاب ورواة الائمـة الثلاثـة الباقر والصادق والکاظم - علیهم السـلام - وکان مکفوفاً ضریر البصـر قد رأی الدنیا مرة او مرتین. مات سـنة خمسـین ومائة فلم یدرک الرضا - علیه السـلام -وکان هو مکنی بابی بصـیر وابی محمـد وکان اسم أبیه اسـحاق. روی الکشـی عن محمـد بن مسـعود العیاشـی انه قال: سألت علی بن الحسن بن فضال عن ابی بصـیر، فقال: اسمه یحیی بن ابی القاسم فقال: ابو بصیر کان

---

۱ . سماء المقال : ۱ / ۱۲۱.

۲ . راجع المصدر نفسه : ۱۲۲.

۳ . الخلاصة: ۱۳۷، القسم الأول، الباب ۲۲.

۴ . اختیار معرفة الرجال: ۱۳۸ الرقم ۲۲۱.

---

(۴۶۹)

یکنی ابا محمد وکان مولی لبنی اسد وکان مکفوفاً (۱).

هذا ولکن النجاشـی ذکره بعنوان «یحیی بن القاسم ابو بصیر الاسدی» وزاد علیه: «وقیل یحیی بن ابی القاسم واسم ابی القاسم اسحاق» (۲)، وکلامـه صـریح فی اختیـاره القول الأول وتمریض القول الثانی وهو وان کان خبیراً بالانساب ومتضـلعاً فی علم الرجال (۳)، لکن مع کثرة الاقوال والاخبار الدالة علی کونه یحیی بن ابی القاسم لا مجال لما ادعاه.

اما وثاقته وجلالة قدره فلا ریب فیهما لما صرح به علماء الرجال کالنجاشی والکشی والشیخ فی عدته وابن الغضائری ومن تأخر عنهم.

وروی الکشـی بسـند صحیح عن شعیب العقرقوفی ابن اخت ابی بصیر انه قال: قلت لابی عبدالله - علیه السلام -: ربما احتجنا ان نسأل عن الشیء فمن نسأل؟ قال علیک بالاسدی، یعنی ابا بصیر (۴).

وورلله أیضاً فی اخبار عدیـدة ان الامامین الباقر والصادق - علیهما السـلام -کانا یخاطبانه «یا ابا محمد» تعظیماً له، کما ان الباقر - علیه

السلام –ضمن له الجنة. وبالجملة وثاقته وفقاهته اظهر من ان يتردد فيه.

اما نسبة الوقف اليه، فوهم ناش من زعم اتحاد ابى بصير هذا مع يحيى بن القاسم الحذاء الواقفى. والحال انه مات سنة خمسين ومائة والوقف حدث بعد شهادة مولانا الكاظم – عليه السلام –والحذّاء المذكور بقى إلى زمن الامام الرضا – عليه السلام –، واما نسبة الغلو إليه ، فلم يقله احد وانكره ابن فضال،

---

۱ . اختيار معرفة الرجال: ۱۷۴ الرقم ۲۹۶.

۲ . رجال النجاشى: ۴۴۰ الرقم ۱۱۸۷. وصرح أيضاً فى ترجمة عبدالله بن وضاح انه صاحب ابا بصير يحيى بن القاسم (الصفحة ۲۱۵ الرقم ۵۶۰).

۳ . قال الشهيد الثانى فى المسالك: وظاهر حال النجاشى انه اضبط الجماعة واعرفهم بحال الرجال... وهذا مما اختص به النجاشى.

۴ . اختيار معرفة الرجال : ۱۷۱ الرقم ۲۹۱.

---

(۴۷۰)

كما انه نسبه إلى التخليط ولم يبين المراد منه. فنحن نأخذ بما اطبق عليه الجل بل الكل ولا نبالى بهذا القول المجمل من ابن فضال الفطحى ولا نرفع اليد عن الادلة القوية الدالة على جلالته باخبار احاد غير قطعية السند والمفاد.

هـ ـ ذكر الاصحاب فى تمييز روايات كل من المرادى والاسدى عن الآخر قرائن وشواهد. وحيث ان كلا منهما ثقة جليل، فلا فائدة مهمة فى التمييز إلّا عند تعارض رواياتهما. لأن المشهور ترجيح المرادى على الاسدى. وخيرة بعض آخر كالسيد الداماد والمحقق الخوانسارى العكس.

لكنا نذكر ما ذكره الرجاليون تتميماً للفائدة واستيفاء للبحث فنقول: ان على بن ابى حمزة روى عن الاسدى كثيراً وكان قائده (۱) والظاهر انه لم يرو عن المرادى اصلاً. كما ان رواية شعيب العقرقوفى وعبدالله بن وضاح والحسين بن ابى العلاء وجعفر بن عثمان قرينة على كون المراد من ابى بصير هو الاسدى.

وإذا كان الراوى عن ابى بصير عبد الله بن مسكان أو أبا جميلة مفضَّل بن صالح أو أبان بن عثمان فالمراد به اللَّيث المرادى.

قال المحقّق التسترى بعد ذكر مميزات الاسدى وتزييف بعضها ما هذا لفظه: «إذا كان يحيى وليث فى عصر واحد فاى مانع من ان يروى كل من روى عن احدهما عن الآخر؟ حتى ان البطائنى الذى اتفقوا على انه من رواة يحيى وقائد يحيى يجوز ان يروى عن ليث وان لم نقف عليه محققاً» (۲).

وقريب منه ما افاده العلّامة الكلباسى فى «سماء المقال» بعد الفحص عن مميزات كل من الاسدى والمرادى عن الآخر (۳). هذا، وسيوافيك ما يدل

---

۱ . رجال النجاشى: الرقم ۶۵۶.

۲ . قاموس الرجال: ۱۱ / ۱۶۷.

۳ . سماء المقال : ۱ / ۱۳۳.

---

(۴۷۱)

على ان ابا بصير بقول مطلق، هو يحيى بن ابى القاسم، ليس غير.

و ـ ان کلاً ـ من المحقق التستری والعلاّمـة الخوانسـاری افرد رسالـة فی تحقیق حال المکنین بابی بصـیر والمراد من هـذه الکنیـة حیثما اطلقت، وذهب کلاهما إلی ان المراد منه یحیی بن ابی القاسم الاسدی واقاما دلائل وشواهد عدیدة. ونحن نأتی بما هو المهم منها:

قـال المحقق التستری: «ان ابا بصـیر لا یطلق إلاّ علی یحیی... اما لیث فاما یعبر عنه بالاسم وهو الغالب، واما بکنیـة مع التقییـد بالمرادی. بخلاـف یحیی، فلم نقف فی الکتب الاربعـة وغیرها علی التعبیر عنه بالاسم إلاّ فی سـبعة مواضع بلفظ یحیی وتقییـد کنیته بالاسـدی او المکفوف او المکنی بابی محمد یسیر أیضاً. والتعبیر عنه بالکنیة المجردة کثیر وهو دلیل الانصراف.

ویدل علی ما قلنا امور:

منهـا: قول الصـدوق فی المشـیخة: «ومـا کان فیه عن ابی بصـیر فقـد رویته عن محمـد بن علی ماجیلویه ـ إلی ان قال: عن علی بن ابی حمزة، عن ابی بصیر» (۱) وکـذا قوله: «ما کان فیه عن عبد الکریم بن عقبة فقد رویته عن ابی (رضـی الله عنه)... إلی ان قال: عن لیث المرادی، عن عبد الکریم ابن عتبة الهاشمی» (۲).

فالصدوق لم یعبر عن یحیی بغیر کنیة مجردة (۳) ولم یعبر عن لیث بغیر اسمه. کما انه قد روی فی الفقیه فی مواضع مختلفة عن لیث، مصرحاً تارة

---

۱ . الفقیه: ج ۴، شرح المشیخة الصفحة ۱۸.

۲ . المصدر نفسه: ۵۵.

۳ . بدا السند فی الفقة بابی بصیر ما یقرب من ثمانین مورداً والمراد به یحیی. معجم الرجال: ۲۰ / ۲۷۴».

---

(۴۷۲)

باسمه واخری بکنیته مقیداً بالمرادی (۱).

ومنها: قول العیاشی فی سؤاله عن ابن فضال عن ابی بصیر. فلولا الانصراف لقال: سالته عن ابی بصیر الاسدی، ولأجابه ابن فضال ان ابا بصـیر یطلق علی شخصـین، احـدهما یحیی والآـخر لیث. لم یجبه کـذلک کمـا مر، بـل یمکن ان نقول ان سؤال العیاشـی دال علی ان یحیی کان فی الاشتهار بالکنیة بمثابة حتی کأنّ الکنیة اسمه ولا یعلم اسمه کل احد، بل اوحدی مثل ابن فضال.

ومنها: ان النجاشی لم یذکر التکنیة بابی بصیر لغیر یحیی. وحکی فی ترجمة لیث ان بعضهم عرفه بابی بصیر الاصغر.

فتلخص من جمیع ما ذکرنا ان ابا بصـیر المـذکور فی اسانید الاخبار اما یحیی جزماً واما مردد بین یحیی ولیث، وحیث ان کلا الرجلین فی ذروة من الجلالة والوثاقة، فلا یوجب الاشتراک جهالة او ضعفاً فی السند.

الفائدة الحادیة عشرة

الفائدة الحادیة عشرة

قال صاحب «المعالم» فی مقدمـة المنتقی (۲): «قـد یری فی بعض الاحادیث عـدم التصـریح باسم الإمام الذی یروی عنه الحدیث، بل یشار الیه بالضـمیر. وظن جمع من الاصـحاب ان مثله قطع، ینافی الصـحة. ولیس ذلک علی اطلاقه بصـحیح، إذا القرائن فی اکثر تلک المواضع تشـهد بعود الضـمیر إلی المعصوم. وهـذا لأـن کثیراً من قـدماء رواة حـدیثنا ومصـنفی کتبه کـانوا یروون عن الائمـة مشـافهة ویوردون ما یروونه فی کتبهم جملة، وان کانت الاحکام التی فی

---

۱ . راجع الفقیـة : ۱ / ۱۵۸، الباب ۳۸ من کتاب الصـلاة الحدیث ۱۸: وسأل لیث المرادی ابا عبـدالله – علیه السـلام –... ج ۲، الصفحة

۲۱۶، الباب ۱۱۷ الحدیث ۱۳. وسأله لیث المرادی.

۲ . المنتقی: ۱ / ۳۹، الفائدة الثامنة، بتصرف یسیر.

---

(۴۷۳)

الروایات مختلفة.

فیقول احدهم فی أول الکلام: «سألت فلاناً» ویسمی الامام الذی یروی عنه. ثم یکتفی فی الباقی بالضمیر ویقول: «سألته» او نحو هذا. ولا ریب ان رعایة البلاغة تقتضی ذلک. ولما ان نقلت تلک الاخبار إلی کتاب آخر صار لها ما صار فی اطلاق الاسماء بعینه. ولکن الممارسة تطلع علی انه لا فرق فی التعبیر بین الظاهر والضمیر».

الفائدة الثانیة عشرة

الفائدة الثانیة عشرة

قال المحقق المتقدم أیضاً: «یوجد فی کثیر من الاسانید اسماء مطلقة مع اشتراکها بین الثقة وغیرها وهو مناف للصحة فی ظاهر الحال. والسبب فی ذلک ان مصنفی کتب اخبارنا القدیمة کانوا یوردون فیها الاخبار المتعددة فی المعانی المختلفة من طریق واحد، فیذکرون السند فی أول حدیث مفصلاً ثم یجملون فی الباقی اعتماداً علی التفصیل اولاً. ولما طرأ علی تلک الاخبار، التحویل إلی کتاب آخر یخالف فی الترتیب الکتاب الأول، تقطعت تلک الاخبار. بحسب اختلاف مضامینها، وإذا بعد العهد وقع الالتباس والاشکال.

ولکن الطریق إلی معرفة المراد فیه تتبع الاسانید فی تضاعیف ابواب المجامیع الروائیة ومراجعة کتب الرجال المتضمنة لذکر الطرق کالفهرست وکتاب النجاشی وتعاهد ما ذکره الصدوق - رحمه الله - من الطرق إلی روایة ما اورده فی کتاب «من لا یحضره الفقیة» وللتضلع من معرفة الطبقات فی ذلک اثر عظیم» (۱).

ثم یذکر المراد من عدة من الاسماء المطلقة کحماد، وعباس، وعلاء، ومحمد، وابن مسکان، وابن سنان وعبد الرحمن، فمن اراد الوقوف، فعلیه بالمراجعة الیه.

---

۱ . المنتقی: ۱ / ۳۴ ـ ۳۸ بتلخیص.

(۴۷۴)

الفائدة الثالثة عشرة

الفائدة الثالثة عشرة

الفائدة الثالثة عشرة

إن من المصطلحات الرائجة فی ألسن ائمة الرجال والتراجم والمحدّثین والفقهاء ألفاظ أربعة وهی: الکتاب، الأصل، التصنیف (أو المصنف) والنوادر. وربما یظهر من بعضهم أن کون الرجل ذا أصل أو ذا کتاب وتصنیف من أسباب الحسن والوثاقة. فیجب علینا أن نعرف المراد من هذه الألفاظ والفرق بینها أولا، والمعرفة الاجمالیة بالاصول المدونة للاصحاب فی عهد الأئمة- علیهم السلام -ثانیاً، ووجه العنایة بهذه الاُصول ومدی دلالتها علی وثاقة المؤلف ثالثاً. فنقول: یقع البحث فی مقامات:

الأول: فی الالفاظ الاربعة

الأول: فی الالفاظ الاربعة

۱ـ الکتاب

إن الکتاب مستعمل فی کلمات العلماء بمعناه المتعارف وهو أعمّ من الاصل والنوادر ـ وکذا من التصنیف علی المشهور ـ ولا تقابل بینه وبینهما. بل یطلق علی کل منهما الکتاب. فمثلا یقول الشیخ فی رجاله فی ترجمة أحمد بن میثم: «روی عنه حمید بن زیاد کتاب الملاحم وکتاب الدلالة وغیر ذلک من الاُصول»(۱).

وقال فی اسباط بن سالم: «له کتاب أصل»(۲) ومثله ما قاله النجاشی

---

۱ . رجال الشیخ: ۴۴۰ الرقم ۲۱. وقال بمثله فی أحمد بن مسلمة (سلمة) (الصفحة ۴۴۰ الرقم ۲۲) وفی أحمد بن الحسین بن مفلس الصفحة ۴۴۱ الرقم ۲۶ وفی محمد بن عباس بن عیسی الصفحة ۴۴۹ الرقم ۵۱ وفی یونس بن علی بن العطار الصفحة ۵۱۷ الرقم ۲ وغیرهم من الذین ذکرهم المحقق التستری فی مقدمة القاموس الصفحة ۴۸ ـ ۴۹ فراجع.

۲ . هکذا نقل عن الفهرست فی قاموس الرجال : ۱ / ۴۹ وادعی صاحب الذریعة فی ج ۲، الصفحة ۱۴۰ الرقم ۵۲۲ ان هذا مطابق لما فی النسخ الصحیحة. ولکن فی النسخة المطبوعة من الفهرست، الصفحة ۶۳ لا یوجد لفظة کتاب، بل جاء فیها «له اصل».

---

(۴۷۵)

فی ترجمة الحسن بن ایوب: «له کتاب اصل» (۱). ویؤید ذلک ان کثیراً مما اسماه الطوسی اصلاً، سماه النجاشی کتاباً، وبالعکس یعبر هو کثیراً عما سماه النجاشی «النوادر» بعنوان الکتاب وقلیلاً ما یتفق عکس ذلک (۲).

۲ ـ الاصل

عرف الاصل بانه الکتاب الذی یمتاز عن غیره بأن جمع فیه مصنفه الاحادیث التی رواها عن المعصوم - علیه السلام -او عن الراوی عنه (۳). وبین العلاّمة الطهرانی سبب هذه التسمیة بقوله:

«ان کتاب الحدیث ان کان جمیع احادیثه سماعاً من مؤلفه عن الامام - علیه السلام -او سماعاً منه عمن سمع عن الامام - علیه السلام -، فوجود تلک الاحادیث فی عالم الکتابة من صنع مؤلفها وجود اصلی بدوی ارتجالی غیر متفرع من وجود آخر... کما ان أصل کل کتاب هو المکتوب الأولی منه الذی کتبه المؤلف فیطلق علیه النسخة الأصلیة او الاصل لذلک»(۴).

ویظهر من الوحید - قدس سره -أن بعضهم قال: إن الکتاب ما کان مبوَّباً ومفصلاً والاُصول مجمع أخبار وآثار. وردَّ بأن کثیراً من الاُصول مبوبة(۵).

۳ ـ التصنیف (المصنف)

ظاهر کلام الشیخ فی دیباجة «الفهرست» دالّ علی أن التصنیف مقابل

---

۱ . رجال النجاشی: ۵۱ الرقم ۱۱۳.

۲ . الذریعة : ۲۴ / ۳۱۵.

۳ . الفوائد الرجالیة للوحید البهبهانی: ۳۳ (المطبوع مع رجال الخاقانی).

۴ . الذریعة : ۲ / ۱۲۵.

۵ . الفوائد الرجالیة: ۳۴.

---

(۴۷۶)

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 فى «الفهرست» واعتذر عن ذلك بقوله: «لأن فى المصنفين من له أصل فيحتاج إلى أن يعاد ذكره فى كل واحد من الكتابين»(۱).

وقال أيضاً فى هارون بن موسى التلعكبرى: «روى جميع الأُصول والمصنفات»(۲) كما أنه قال فى حيدر بن محمد بن نعيم السمرقندى: «يروى جميع مصنفات الشيعة وأُصولهم»(۳).

ومن هنا جزم المحقّق التسترى أن بين الاصل والتصنيف تقابلاً وأن الكتاب أعمّ منهما. فكأنه أراد أن يقول فى 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 يخرجه عن اطلاق القول بأنه كتاب رواية.

وإنما قلنا «أكثرها» لأنه ربما كان بعض الروايات وقليلها، يصل معنعناً ولا يؤخذ من اصل او كتاب سابق عليه ولكنه لا يوجب ذكره فى عداد الأُصول قطعاً(۴).

أما الوحيد البهبهانى فيظهر منه أن المصنف أعمّ من الأصل والنوادر لأنه

---

۱ . الفهرست: ۲۴.

۲ . رجال الشيخ: ۵۱۶ الرقم ۱.

۳ . المصدر نفسه: ۴۶۳ الرقم ۸.

۴ . هذا قريب ممّا أفاده الوحيد فى فوائده الرجالية: ۳۴ المطبوعة فى ذيل رجال الخاقانى فراجع .

---

(۴۷۷)

يطلق عليهما، كما فى ترجمة أحمد بن ميثم فى فهرس الشيخ، حيث قال: له مصنفات منها كتاب الدلائل، كتاب المتعة، كتاب النوادر، كتاب الملاحم و...(۱) ولا يبعد صحة هذا القول، كما يظهر من عبائر الاجلاء كالمحقق والشهيد الثانى وشيخنا البهائى عند ذكر الأُصول الاربعمائة وسيوافيك كلماتهم ـ إن شاء الله ـ

فالذى يقوى فى النظر أن الكتاب والمصنف مصطلحان مترادفان والمراد منهما كل ما دونه الاصحاب (رحمهم الله)(۲) والاصل قسم خاص من الكتاب او المصنف. وذكره فى قبال التصنيف لا يدلّ على كونهما متقابلين، بل الغرض منه بيان اختصاص بعض مصنفات الرجل بكونه اصلا. كما أن ذكر الاصل فى قبال الكتاب لا يدل على التقابل أيضاً. ولعل منشأ هذا الاختصاص بالذكر هو العناية بشأن الأُصول.

۴ ـ النوادر

ذكر النجاشى عند عدّ كتب كثير من الاصحاب أن لهم كتاب «النوادر».

فمثلاً يقول: «الحسين بن عبيدالله السعدى.. له كتب صحيحة الحديث، منها: التوحيد، المؤمن، والمسلم... النوادر، المزار و...»(۳) .

او يقول: «الحسن بن الحسين اللؤلؤى، كوفى ثقة كثير الرواية، له كتاب مجموع، نوادر»(۴).

وكذا يقول: «الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الغضائرى، شيخنا – رحمه الله –، له كتب، منها: كتاب كشف التمويه والغمّة، كتاب

التسليم على أمير المؤمنين – عليه السلام –بامرة

---

۱ . الفهرس: ۴۹ الرقم ۷۷.

۲ . قال النجاشى فى ترجمة الحسن بن سعيد الاهوازى: «شارك اخاه فى تأليف الكتب الثلاثين المصنفة» (رجال النجاشى: ۵۸ الرقم ۱۳۶ و ۱۳۷)، مع كونها من الاصول.

۳ . رجال النجاشى: ۴۲ الرقم ۸۶.

۴ . المصدر نفسه: ۴۰ الرقم ۸۲.

---

(۴۷۸)

المؤمنين...، كتاب النوادر فى الفقه، كتاب مناسك الحج...»(۱) .

ويقول فى ترجمة صفوان بن يحيى: «وصنَّف ثلاثين كتاباً كما ذكر أصحابنا. يعرف منها الآن: كتاب الوضوء، كتاب الصلاة، كتاب الصوم... كتاب البشارات، نوادر»(۲).

والتأمل فى الموارد التى ذكرها هو ـ وتبلغ خمسين ومائة مورد ـ يرشدنا إلى أن النوادر اسم للكتب المدونة التى ليس لمطالبها موضوع معين او ليست لرواياتها شهرة متحققة، 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 اُشير فى الموسوعة القيمة «الذريعة» حيث جاء فيها:

«إن النوادر عنوان عام لنوع من مؤلفات الاصحاب فى القرون الاربعة الاُولى كان يجمع فيها الاحاديث غير المشهورة او التى تشتمل على أحكام غير متداولة او استثنائية او مستدركة لغيرها»(۳).

ثم سرد عدداً من أسامى هذه الكتب يقرب من مائتى كتاب وذكر أنه استخرجها من كتب الكشى والنجاشى والطوسى، مصنفى الاصول الرجالية (قدس سرهم).

ومن هنا يظهر وجه تسمية بعض الأبواب الموجودة فى الجوامع الحديثية بعنوان النوادر، كنوادر الصلاة، ونوادر الزكاة ونحوه. لأن الاحاديث المذكورة

---

۱ . المصدر نفسه: ۶۹ الرقم ۱۶۶.

۲ . المصدر نفسه: ۱۹۷ الرقم ۵۲۴. ولمزيد الاطلاع انظر الارقام التالية فى نفس المصدر: ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۲۷، ۳۰، ۳۶، ۴۵، ۷۲، ۷۴، ۷۶، ۸۱، ۸۵، ۹۹، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۱ وغيرها.

۳ . الذريعة : ۲۴ / ۳۱۵.

---

(۴۷۹)

فى هذه الابواب إما مستدركة وإما شاذّة غير معمول بها عند الاصحاب(۱)، 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 متعدّداً لكن يكون قليلاً جدّاً... وربما يطلق النادر على الشاذ. والمراد من الشاذّ ما رواه الراوى الثقة مخالفاً لما رواه الاكثر وهو مقابل المشهور. ونقل عن بعض أن النادر ما قل روايته وندر العمل به، وادّعى أنه الظاهر من كلام الاصحاب. ولا يخلو من تأمل»(۲).

هذا، ومن الكتب المشهورة فى هذا المضمار نوادر محمد بن أحمد بن يحيى المشهور بدبَّة شبيب. قال النجاشى: «ولمحمد بن أحمد

بن یحیی کتب، منها: کتاب «نوادر الحکمـة» وهو کتاب حسن کبیر یعرفه القمّیون بـدبَّة شبیب. قال: وشبیب فامی کان بقم له دبَّة ذات بیوت، یعطی منها ما یطلب منه من دهن. فشبَّهوا هذا الکتاب بذلک»(۳).

أما النسبة بین الاصل والنوادر، فقال الوحید - قدس سره -: «الاصل أن النوادر غیر الاصل وربما یعدّ من الاُصول، کما یظهر فی أحمد بن الحسن بن سعید وأحمد بن سلمة وحریز بن عبدالله»(۴).

اما الأول فقـد قال الشـیخ فی الفهرست: «أحمد بن الحسـین بن سـعید، له کتاب النوادر. ومن أصـحابنا من عدّه من جملة الاصول»(۵) وقال فی الثالث: «حریز بن عبدالله السجستانی، له کتب، منها کتاب الصلاة، کتاب

---

۱ . ولعل غرض الشیخ الطوسی من تبدیل عنوان النوادر فی کتابه التهذیب بابواب الزیادات للارشاد إلی انها مستدرکة لا شاذة.

۲ . الفوائد الرجالیة: ۳۵.

۳ . رجال النجاشی: ۳۴۸ الرقم ۹۳۹.

۴ . الفوائد الرجالیة: ۳۳.

۵ . الفهرست: ۵۰ الرقم ۷۰. والنجاشی ترجمه بعنوان أحمد بن الحسن بن سعید.

---

(۴۸۰)

النوادر، تعدّ کلها فی الاُصول»(۱).

کمـا أن النجاشـی قـال فی مروک بن عبیـد: «قال أصـحابنا القمّیون: نوادره اصل»(۲). وعلی هـذا لا یبعـد صـحة القول بأن النسـبة بین الاصـل والنـوادر هو العموم والخصوص من وجه. بمعنی جواز أن یکون المؤلف أصـلاً من جهـة ونوادر من جهـة اُخری(۳). واستیفاء البحث والرأی الجازم متوقف علی التتبع التامّ فی کتب الفهرس.

بقی شـیء وهو أنه قـد یقع النوادر والأصل مقابلین للکتاب، کما فی ترجمـة معاویة بن الحکیم وعباس بن معروف(۴)، ومن المعلوم ـ کما أشـرنا آنفاً ـ ان الغرض بیان الفرق بین الکتاب الـذی لیس بأصل او لیس من النوادر وبین ما هو أصل او من النوادر، وهذا لا یدل علی التقابل بینه وبینهما.

وملخص القول: إنّ الکتاب أعمّ من الاصل والنوادر، وکذا التصنیف أعمّ منهما علی ما اخترنا والنسبة بین الاصل والنوادر التباین ظاهراً وان لم یکن احتمال نسبة العموم والخصوص من وجه بینهما ببعید.

الثانی: فی الاصول المدونة فی عصر ائمتنا - علیهم السلام

الثانی: فی الاصول المدونة فی عصر ائمتنا - علیهم السلام -

صرح جمع من أعاظم المحـدثین والمؤرخین أن أصـحاب الائمـة- علیهم السـلام -صـنّفوا اُصولاً وأدرجوا فیها ما سـمعوا عن کل من موالیهم- علیهم السلام -، لئلا یعرض لهم نسیان وخلط، او یقع فیه دسّ وتصحیف.

---

۱ . المصدر نفسه: ۱۸۸ الرقم ۲۵۰.

۲ . رجال النجاشی: ۴۲۵ الرقم ۱۱۴۲.

۳ . هذا، ولکن ادعی فی الذریعة ان من تتبع الموارد یستنتج ان النوادر لیس اصلاً مرویاً. (الذریعة: ۲۴ / ۳۱۸).

۴ . قال النجاشـی: «معاویـة بن حکیم بن معاویة... له کتب، منها: کتاب الطلاق وکتاب الحیض وکتاب الفرائض و... وله نوادر» (رجال

النجاشی: ۴۱۲ الرقم ۱۰۹۸ وقال فی عباس بن معروف ان له کتاب الآداب وله نوادر (الصفحة ۲۸۱ الرقم ۷۴۳).

---

(۴۸۱)

وهـذا هو السـید رضـی الدین علی بن طاووس ینقل فی کتابه «مهج الدعوات» قسم ادعیهٔ موسـی بن جعفر - علیه السـلام -، قبل ذکر الدعاء المعروف بالجوشن عن ابی الوضاح محمد بن عبدالله بن زید النهشلی (راوی الدعاء) انه قال:

«حدثنی ابی قال: کان جماعهٔ من خاصهٔ ابی الحسن - علیه السـلام -من اهل بیته وشـیعته یحضـرون مجلسه ومعهم فی اکمامهم الواح ابنوس لطاف وامیال فاذا نطق ابو الحسن- علیه السلام -بکلمهٔ او افتی فی نازلهٔ اثبت القوم ما سمعوا منه فی ذلک» (۱).

وحکی عن الشیخ البهائی فی« مشرق الشمسین» انه قال:

«قـد بلغنا عن مشایخنا (قـدس سـرهم)انه کان من داب اصـحاب الاصول انهم إذا سـمعوا عن احـد من الائمـهٔ- علیهم السـلام -حـدیثا بادروا إلی اثباته فی اصولهم لئلا یعرض لهم نسیان لبعضه او بتمادی الایام» (۲).

وقریب منه ما افاده السید الداماد فی رواشحه (۳).

ولکن من المؤسف جدا انه لم یتعین لنا عدهٔ اصـحاب الاصول لاتحقیقا ولا تقریبا ولم یتعین فی کتبنا الرجالیهٔ والفهارس تاریخ تالیف هذه الاصول بعینه ولا تواریخ وفیات مصـنفیها (۴). ویظهر من الشـیخ الطوسـی فی أول فهرسته ان عدم ضبط عدد تصانیف الاصحاب واصولهم نشأ من کثرهٔ انتشار الاصحاب فی البلدان (۵).

نعم، یستفاد من بعض الاعلام کالمحقق الحلی وامین الاسلام الطبرسی

---

۱ . مهج الدعوات: ۲۲۴ الطبعهٔ الحجریهٔ.

۲ . الذریعهٔ : ۲ / ۱۲۸.

۳ . الرواشح: ۹۸، الرشحهٔ ۲۹ .

۴ . صرح بذلک صاحب الذریعهٔ فی ج ۲، الصفحهٔ ۱۲۸ ـ ۱۳۰.

۵ . الفهرست: ۲۵.

---

(۴۸۲)

والشـهید الأول والشـیخ حسـین بن عبد الصمد العاملی والسید الداماد والشهید الثانی(قدس سرهم)ان الاصول المذکورهٔ وکذا مؤلفیها لم تکن اقل من اربعمائه وان اکثرها کانت من صنع اصحاب الصادق - علیه السلام -، وناهیک بعض عبائرهم:

۱ ـ قال المحقق الحلی فی «المعتبر»: «کتب من اجوبـهٔ مسائله ـ أی جعفر بن محمـد- علیهما السـلام -اربعمائهٔ مصـنف سـموها اصولا» (۱).

۲ ـ قال الطبرسـی فی «اعلام الوری باعلام الهدی»: «روی عن الامام الصادق - علیه السـلام -من مشهوری اهل العلم اربعهٔ الاف انسان وصنف من جواباته فی المسائل اربعمائهٔ کتاب تسمی الاصول، رواها اصحابه واصحاب ابنه موسی الکاظم - علیه السلام -» (۲).

۳ ـ قـال الشـهید الثـانی فی شـرح الدرایـهٔ: «اسـتقر امرالمتقـدمین علی اربعمائـهٔ مصـنف لاربعمائـهٔ مصـنف سـموها اصولاً ـ فکان علیها اعتمادهم» (۳).

۴ ـ قال الشـیخ الحسـین بن عبـد الصـمد فی درایته: «قـد کتبت من اجوبـهٔ مسائل الامام الصادق - علیه السـلام -فقط اربعمائهٔ مصـنف لاربعمائهٔ مصنف تسمی الاصول فی انواع العلوم(۴).

۵ ـ قال المحقق الـداماد فی «الرواشح»: «المشـهور ان الاصول اربعمائة مصـنف لاربعمائة مصـنف من رجال ابی عبدالله الصادق – علیه السلام –، بل وفی مجالس السماع والروایة عنه ورجاله زهاء اربعة آلاف

---

۱ . المعتبر : ۱ / ۲۶ (الطبعة الحدیثة، قم).

۲ . اعلام الوری : ۱۶۶ والذریعة : ۲ / ۱۲۹ وما فی المتن مطابق لما فی الثانی ولعل فی المطبوع سقطاً.

۳ . الذریعة : ۲ / ۱۳۱.

۴ . الذریعة : ۲ / ۱۲۹.

رجل. وکتبهم ومصنفاتهم کثیرة. إلّا ان ما استقرّ الأمر علی اعتبارها والتعویل علیها وتسمیتها بالاصول هذه الاربعمائة»(۱).

والظـاهر من عبـارة الطبرسـی ان مؤلفی الاـصول تلامـذة الإمـام الصادق والکاظم – علیهما السـلام –والظاهر من غیره انهم من تلامـذة الإمام الصادق – علیه السلام –فقط. ولعلّ الحصر لأجل کون الغالب من تلامذة الوالد دون الولد.

کما ان الظاهر من الشـیخ المفیـد ـ علی ما حکی عنه ـ انها لا تختص باصـحابهما بل یعمّ غیرهما أیضاً. قال: «وصـنف الإمامیة من عهد امیر المؤمنین – علیه السلام –إلی عصر ابی محمد العسکری – علیه السلام –اربعمائة کتاب تسمی الاصول وهذا معنی قولهم: له اصل» (۲) ولکنه لم یرد ان تألیف هذه الاصول کان فی جمیع تلک المدة بل اخبر بانها ألّفت بین هذین العصرین، بمعنی انه لم یؤلف شیء من هذه الاصول قبل ایام امیر المؤمنین– علیه السـلام –ولا بعد عصـر العسـکری – علیه السلام –، کما انه لم یرد حصر جمیع مصنفات الاصـحاب فی هـذه الکتب الموسومـة بالاـصول، کیف وهو اعلم بکتبهم وبـاحوال المصـنفین منهم کفضـل بن شـاذان وابن ابی عمیر الذین صنفوا وأکثروا (۳).

قال العلّامة الطهرانی اعتماداً علی ما مرّ، ما هذا لفظه: «إذاً یسعنا

---

۱ . المصدر نفسه.

۲ . معالم العلماء لابن شهر اشوب: ۳.

۳ . وللمجلسـی الأول کلام فی هذا المجال لاباس بذکره. قال: والذی ظهر لنا من التتبع ان کتب جماعة اجمع الاصحاب علی تصحیح ما یصـح عنهم او من کان مثلهم کالحسـین بن سـعید کانت من الاصول وان لم یذکروها بخصوصـها، لأغناء نقل الاجماع او ما یقاربه عن ذلـک. فانا تتبعنا ان مع کتبهم تصـیر الاصول اربعمائـة. فان الجماعـة الـذین ذکرهم الشـیخ – رحمه الله – ان لهم اصـلًا یقرب من مائتی رجل (روضة المتقین ۱۴، الصفحة ۳۴۲) .

دعوی العلم الاجمالی بأن تاریخ تألیف جل هذه الاُصول إلّا اقل قلیل منها کان فی عصـر اصـحاب الامام الصادق – علیه السلام –وهو عصر ضعف الدولتین وهو من اواخر ملک بنی امیة إلی اوائل ایام هارون الرشید، أی من سنة ۹۵ هـ عام هلاک حجاج بن یوسف إلی عام ۱۷۰ هـ الذی ولی فیه هارون الرشید»(۱).

ولما لم یکن للاصول ترتیب خاص، لأن جلها من املاءات المجالس واجوبة المسائل النازلة المختلفة، عمد اصحاب الجوامع إلی نقل روایاتهم مرتبـة مبوبـة منقحـة تسـهیلًا للتناول والانتفاع. ولاجل ذلک قلت الرغبات فی اسـتنساخ اعیانها فقلت نسـخها وضاعت النسـخ

القدیمـة تدریجاً وتلفت کثیر منها فی حوادث تاریخیة کاحراق ما کان منها موجوداً فی مکتبة سابور بکرخ عند ورود طغرل بیک إلی بغداد سنة ۴۴۸، کما ذکره فی «معجم البلدان» (۲).

وکان قسم من تلک الاصول باقیاً بالصورة الاولیـة إلی عهـد ابن ادریس الحلی ـ المتوفّی عام ۵۹۸ هـ ـ وقد اسـتخرج من جملة منها ما جعله مسـتطرفات السـرائر. وحصـلت جملة منها عند السـید رضی الدین ابن طاووس کما ذکرها فی «کشف المحجة». ثم تدرج التلف وقلت النسـخ إلی حـد لم یبق منها إلّا سـتة عشـر. وقـد وقف علیها اسـتاذنا السـید محمـد الحجـة الکوه کمری ـ رضوان الله علیه ـ فقام بطبعها.

الثالث: وجه العنایة بالاصول ومدی دلالتها علی الوثاقه

الثالث: وجه العنایة بالاصول ومدی دلالتها علی الوثاقة

ان من الواضح ان احتمال الخطأ والغلط والسـهو والنسـیان وغیرها فی الاصل المسـموع شـفاهاً عن الامام او عمّن سمع منه أقل منها فی الکتاب المنقول عن کتاب آخر، لتطرق احتمالات زائـدة فی النقل عن الکتاب فالاطمئنان بصـدور عین الالفاظ المندرجـة فی الاصول اکثر والوثوق به آکد.

---

۱ . الذریعة : ۲ / ۱۳۱.

۲ . المصدر نفسه.

---

(۴۸۵)

ولذا کان الأخذ من الاصول المصـححة المعتمدة احد ارکان تصـحیح الروایة، کما قال المحقق الداماد (۱) وصرح به المحقق البهائی فی «مشرق الشمسین» حیث ذکر فیه بعض ما یوجب الوثوق بالحدیث والرکون الیه، منها وجوده فی کثیر من الاصول الاربعمائة، ومنها تکرره فی اصل او اصلین منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانید عدیدة معتبرة، ومنها وجوده فی اصل معروف الانتساب إلی احد الجماعة الذین اجمعوا علی تصدیقهم او علی تصحیح ما یصح عنهم (۲).

ولا یخفی ان هـذه المیزة ترشـحت إلی الاصول من قبل المثابرة الاکیـدة علی کیفیـة تألیفها والتحفظ علی ما لا یتحفظ علیه غیرهم من المؤلفین غالبا.

ویظهر من الشیخ – رحمه الله –ان الاصول الاربعمائة مما اجمع الاصحاب علی صحتها وعلی العمل بها.

قال المولی التقی المجلسـی: «ذکر الشـیخ فی دیباجة الاستبصار ان هذه الاخبار المستودعة فی هذه الکتب ـ أی الکتب الاربعة ـ مجمع علیها فی النقل. والظاهر ان مراده انهم اخذوها من الاصول الاربعمائة التی اجمع الاصحاب علی صحتها وعلی العمل بها» (۳).

وذکر الشـیخ أیضاً فی مبحث التعادل والترجیـح من «العـدة» ان روایة السامع مقدم علی روایة المسـتجیز، إلّا ان یروی المسـتجیز اصـلا معروفاً أو مصنفاً مشهوراً (۴)، ودلالة هذه العبارة علی شدة الاهتمام بالاصول المدونة من قبل اصحاب الائمة– علیهم السلام –ظاهرة.

اما دلالة کون الرجل ذا تصنیف او ذا اصل علی وثاقته ومدحه فغیر

---

۱ . الذریعة : ۲ / ۱۲۶.

۲ . مستدرک الوسائل : ۳ / ۵۳۵ (نقلا عن مشرق الشمسین).

۳ . روضة المتقین : ۱۴ / ۴۰.

۴ . عدة الاصول : ۱ / ۳۸۵.

---

(۴۸۶)

معلوم. لأن كثيراً من مصنفى الاصول مالوا إلى المذاهب الفاسدة كالواقفية والفطحية، وان كانت كتبهم معتمدة. وذلك لأن مصطلح الصحيح عند القدماء غيره عند المتأخرين، ولا يستتبع صحة حديث رجل عند القدماء وثاقته عندهم، كما ذكر فى كتب الدراية.

قال الوحيد فى فوائده: «ثم اعلم انه عند خالى، بل وجدى أيضاً، على ما هو ببالى ان كون الرجل ذا اصل من اسباب الحسن. وعندى فيه تأمل لأن كثيراً من مصنفى اصحابنا واصحاب الاصول كانوا ينتحلون المذاهب الفاسدة وان كانت كتبهم معتمدة 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» (۱).

فما ذكره المحقق الطهرانى فى ذريعة من ان قول ائمة الرجال فى ترجمة احدهم ان له اصلا يعد من الفاظ المدح (۲)، يجب حمله على ما افاده الوحيد بمعنى انه يكشف عن وجود مزايا شخصية فيه من الضبط والحفظ والتحرز عن بواعث النسيان والاشتباه والتحفظ عن موجبات الغلط والسهو، لا بمعنى وثاقته وعدالته وصحة مذهبه.

هذا تمام الكلام فى معرفة الاصل والتصنيف والنوادر.

الفائدة الرابعة عشر

الفائدة الرابعة عشر

قد وقفت على دلائل الحاجة إلى علم الرجال فى التمسك بالروايات المروية عن النبى وعترته الطاهرة- عليهم السلام -الواردة فى كتب اصحابنا

---

۱ . الفوائد الرجالية: ۳۶.

۲ . الذريعة: ۲ / ۱۳۰.

---

(۴۸۷)

الامامية، وعرفت المصادر التى يجب الرجوع اليها فى تمييز الثقات عن الضعاف.

وأمّا ما يرويه أهل السنة عن النبى الأكرم او الصحابة والتابعين لهم بإحسان فالحاجة إلى علم الرجال فيه أشّد وألزم وذلك بوجوه:

الأول: ان الغايات السياسية غلبت على الاهداف الدينية فمنعت الخلفاء من كتابة حديث الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - وتدوينه بعد لحوقه بالرفيق الاعلى. ودام هذا النهى قرابة قرن من الزمن إلى ان آل الأمر إلى الخليفة الاموى عمر بن عبد العزيز (۹۹ ـ ۱۰۱ هـ) فاحسّ بضرورة كتابة الحديث، فكتب إلى ابى بكر بن حزم فى المدينة: «انظر ما كان من حديث رسول الله فاكتبه فانى خفت دروس العلم وذهاب العلماء ولا تقبل إلّا احاديث النبى، ولتفشوا العلم، ولتجلسوا حتى يعلم من لا يعلم فان العلم لا يهلك حتى يكون سراً» (۱).

ومع هذا الاصرار المؤكد من الخليفة لم تكتب إلّا صحائف غير منتظمة ولا مرتبة، إلى ان زالت دولة الامويين، وقامت دولة العباسيين، واخذ ابو جعفر المنصور بمقاليد الحكم، فقام المحدثون فى سنة ۱۴۳ هجرية بتدوين الحديث (۲).

كانت للحيولة من كتابة الحديث اثار سلبية جدّاً، لأن الفراغ الذى خلفه المنع اوجد ارضية مناسبة لظهور الدجالين والأبالسة من الاحبار والرهبان من كهنة اليهود والنصارى، فافتعلوا احاديث كثيرة نسبوها إلى الانبياء عامة، وإلى لسان النبى الاكرم خاصة. وهذه الاحاديث هى المرويات الموسومة بالاسرائيليات والمسيحيات بل المجوسيات. وقد شغلت بال المحدثين قرونا واجيالا، وهى مبثوثة فى كتب التفسير والحديث والتاريخ، بل هى حلقات بلاء

---

۱ . صحيح البخارى: ۱ / ۲۷.

۲ . تاريخ الخلفاء للسيوطى: ۲۶۱، نقلا عن الذهبى.

---

(۴۸۸)

حاقت بالمسلمين. وارجو من الله سبحانه ان يقيّض أمة ساعية فى هذا المجال لافراز هذه المرويات عن النصوص الصحيحة الاسلامية، وقد بحثنا عن الاثار السلبية لمنع تدوين الحديث فى بحوث حول الملل والنحل (۱).

الثانى : ان وضع الحديث والكذب على النبى 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 دينية من دعم مبدأ أو تعظيم امام او تأييد مذهب.

روى الخطيب عن الرجالى المعروف يحيى بن سعيد القطان قوله: «ما رأيت الصالحين فى شىء اكذب منهم فى الحديث» (۲).

ويروى السيوطى عنه أيضا قوله: «ما رأيت الكذب فى أحد أكثر منه فيمن ينسب إلى الخير والزهد»(۳).

ومن اراد أن يقف على كيفية عمل الوضاعين ومقاصدهم ونماذج من الاحاديث الموضوعة فليرجع إلى الكتابين التاليين:

۱ ـ «الموضوعات الكبرى» فى اربعة اجزاء، للشيخ ابى الفرج عبد الرحمن بن على المعروف بابن الجوزى البغدادى (المتوفّى عام ۵۹۷ هـ) وقد ذكر فيه المؤلف الاحاديث الموضوعة، واراد الاستقصاء ولم يوفق له، لانه عمل كبير لا يقوم به إلّا اللجان التحقيقية.

۲ ـ «اللآلى المصنوعة فى الاحاديث الموضوعة» لجلال الدين السيوطى (المتوفّى عام ۹۱۱ هـ)، إلى غير ذلك من الكتب المؤلفة فى هذا المضمار.

---

۱ . لاحظ كتابنا «بحوث فى الملل والنحل» : ۱ / ۶۵ ـ ۹۵.

۲ . تاريخ بغداد: ۲ / ۹۸.

۳ . اللآلى المصنوعة فى الاحاديث الموضوعة: ۲ / ۴۷۰، فى خاتمة الكتاب فى ضمن فوائد.

---

(۴۸۹)

الثالث : ان السلطة الاموية كانت تدعم وضع الحديث بشدّة وحماس لما فى تلك الاحاديث المزورة من تحكيم عرش الخلافة وثباته، خصوصا إذا كان الوضع فى مجال المناقب والفضائل للخلفاء وبالاخص للامويين منهم.

وهذا معاوية ـ ابن هند آكلة الاكباد ـ كتب إلى عمّاله فى الآفاق: «لا تجيزوا لاحد من شيعة على واهل بيته شهادة. وانظروا من قبلكم من شيعة 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 فى اكثار الفضائل لعثمان، وخلقها له، لما كان يبعثه معاوية اليهم من الصلات والكساء والحباء ويفيضه

فی العرب منهم والموالی. فکثر ذلک فی کل مصر وتنافسوا فی المنازل والدنیا، فلیس یجیء احد مردود من الناس، عاملا من عمال معاویهٔ ویروی فی عثمان فضیلهٔ او منقبهٔ إلّا کتب اسمه، وقربه وشفعه فلبثوا بذلک حینا.

ثم کتب معاویهٔ إلی عماله: «ان الحدیث فی عثمان قد کثر وفشا فی کل مصر وفی کل وجه وناحیهٔ، فاذا جاءکم کتابی هذا فادعوا الناس إلی الروایهٔ فی فضائل الصحابهٔ والخلفاء الاولین ولا تترکوا خبرا یرویه احد من المسلمین فی ابی تراب إلّا وتأتونی بمناقض له فی الصحابهٔ، فان هذا احب إلی واقر لعینی، وادحض لحجهٔ ابی تراب وشیعته واشد الیهم من مناقب عثمان وفضله».

وقد قرئ هذا المنشور علی الناس، فرویت اخبار کثیرهٔ فی مناقب الصحابهٔ مفتعلهٔ لا حقیقهٔ لها، وجدّ الناس فی روایهٔ ما یجری هذا المجری حتی اشادوا بذکر ذلک علی المنابر، والقی إلی معلمی الکتاتیب فعلموا صبیانهم وغلمانهم من ذلک الکثیر الواسع حتی رووه وتعلموه کما یتعلمون القرآن وحتی علّموه بناتهم ونساءهم وخدمهم وحشمهم فلبثوا بذلک ماشاء

---

(۴۹۰)

الله (۱).

وهذا یعرب عن ان الأهواء الشخصیَّهٔ، والاغراض المذهبیهٔ، کان لها اثر بعید فی وضع الحدیث علی رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -لکی یؤید کل فریق رأیه ویحق ما یراه حقا.

علم الرجال والاحادیث غیر الفقهیهٔ

علم الرجال والاحادیث غیر الفقهیهٔ

ان الرجوع إلی علم الرجال لا یختص بمورد الروایات الفقهیهٔ فکما ان الفقیه لا منتدح له عن الرجوع إلی ذلک العلم لیمیز الصحیح عن الساقط، فهکذا المحدث والمؤرخ الاسلامیان یجب علیهما الرجوع إلی علم الرجال فی القضایا التاریخیهٔ والحوادث المؤلمهٔ او المُسرَّهٔ. فان ید الجعل والوضع قد لعبت تحت الستار فی مجال التاریخ والمناقب اکثر منها فی مجال الروایات الفقهیهٔ. ومن حسن الحظ ان قسما کبیرا من التواریخ المؤلفهٔ فی العصور الأولی مسندهٔ لا مرسلهٔ، کتاریخ الطبری لا بن جریر وتفسیره، فقد ذکر اسناد ما یرویه فی کلا-المجالین. وبذلک یقدر الانسان علی تمییز الصحیح عن الزائف، ومثله طبقات ابن سعد (المتوفّی عام ۲۰۹ هـ) وغیر ذلک من الکتب المسنده المؤلفهٔ فی تلک العصور.

ولاجل ایقاف القارئ علی عدهٔ من الکتب الرجالیهٔ لاهل السنهٔ نأتی باسماء المهم منها، ولا غنی للباحث عن الرجوع إلی تلک الکتب الثمینهٔ:

۱ ـ «الجرح والتعدیل»: تألیف الحافظ عبد الرحمن بن ابی حاتم الرازی (المولود عام ۲۴۰ والمتوفّی عام ۳۲۷ هـ) وطبع الکتاب فی تسعهٔ اجزاء، یحتوی علی ترجمهٔ ما یقرب من عشرین الف شخص.

---

۱ . شرح ابن ابی الحدید: ۱۱ / ۴۴، ۴۵، نقله عن کتاب الاحداث لابی الحسن علی بن محمد بن ابی سیف المدائنی.

---

(۴۹۱)

۲ ـ «میزان الاعتدال فی نقد الرجال»: تألیف ابی عبدالله محمد بن أحمد الذهبی (المتوفّی عام ۷۴۸ هـ).

قال السیوطی: «والذی اقوله: ان المحدثین عیال الآن فی الرجال وغیرها من فنون الحدیث علی اربعهٔ: المزی، والذهبی، والعراقی، وابن حجر»(۱).

۳ ـ «تهذیب التهذیب». تألیف الحافظ أحمد بن علی بن حجر العسقلانی (المولود عام ۷۷۳، والمتوفّی عام ۸۵۲ هـ) صاحب التآلیف الکثیرة منها «الاصابة» و «الدرر الکامنة فی اعیان المائة الثامنة» وغیرهما.

والاصل فی هذا الکتاب هو «الکمال فی اسماء الرجال» (۲) تألیف الحافظ ابی محمد عبد الغنی بن عبد الواحد بن سرور المقدسی الحنبلی (المتوفّی سنة ۶۰۰ هـ).

وهذبه الحافظ جمال الدین یوسف بن الزکی المزی (المتوفّی سنة ۷۲۴ هـ) واسماه «تهذیب الکمال فی اسماء الرجال».

وقام ابن حجر بتلخیص التهذیب واسماه «تهذیب التهذیب» واقتصر فیه علی الجرح والتعدیل وحذف ما طال به الکتاب من الاحادیث.

طبع فی ۱۲ جزءا فی حیدر آباد دکن من بلاد الهند عام ۱۳۲۵.

۴ ـ «لسان المیزان»: تألیف الحافظ بن حجر العسقلانی وهو اختصار لکتاب «میزان الاعتدال» للذهبی وقد ذکر فی مقدمة الکتاب کیفیَّة العمل الذی قام به فی طریق اختصاره. طبع الکتاب فی سبعة اجزاء فی حیدر آباد دکن من بلاد الهند واُعید طبعه کسابقه فی بیروت بالاوفست.

---

۱ . مقدمة «میزان الاعتدال»، الصفحة «ز».

۲ . لاحظ حول هذا الکتاب من التلخیص والاختصار کشف الظنون : ۲ / ۳۳۰.

---

(۴۹۲)

وهذه الکتب الاربعة هی مصادر علم الرجال عند اهل السنة، فیجب علی کل عالم اسلامی الالمام بها والاستعانة بها فی تمییز الاحادیث والمرویات المزورة والمختلقة فی طول الاجیال الماضیة، عن الصحاح الثابتة.

(یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوة الدنیا وفی الآخرة).(۱)

الکتب المؤلفة فی حیاة الصحابة

الکتب المؤلفة فی حیاة الصحابة

قد قام عدَّة من المتضلعین فی التاریخ والحدیث بتألیف کتب حافلة بترجمة صحابة النبی الاکرم – صلی الله علیه وآله وسلم –والمهمّ منها ما یلی:

۱ ـ «الاستیعاب فی اسماء الاصحاب»: تألیف الحافظ ابی عمر یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر (المولود سنة ۳۶۳ هـ والمتوفّی عام ۴۶۳ هـ).

۲ ـ «اسد الغابة»: للعلامة ابی الحسن علی بن محمد بن عبد الکریم الجزری المعروف بابن الاثیر (المتوفّی عام ۶۳۰ هـ) وقد جاء فیه سبعة آلاف وخمسمائة ترجمة.

۳ـ «الاصابة فی تمییز الصحابة»: للحافظ أحمد بن علی بن حجر العسقلانی السابق ذکره.

وقد قمنا بتألیف کتاب حول صحابة النبی الذین شایعوا علیّاً فی حیاة النبی وبعد رحلته إلی ان لفظوا اخر نفس من حیاتهم فبلغ عددهم ۲۵۰ شخصاً طبع منه جزءان.

هذا نهایة البحث عن القواعد الکلیة فی علم الرجال، وقد قربت للقارئ الکریم البعید، ولخصت له الابحاث المسهبة بشکل یسهل تناولها، أشکره سبحانه علی هذه النعمة، وارجو منه تعالی ان یکون ما قدمته من المحاضرات خطوة مؤثرة لتطور الدراسات العالیة فی الحوزات العلمیة المقدسة حتی یتخرج

۱ . إبراهیم: ۲۷.

---

(۴۹۳)

فی ظل هذه الابحاث ثلة متخصصة فی علمی الرجال والدرایة، کما نرجو مثله فی سائر العلوم والفنون.

بلغ الکلام إلی هنا صبیحة یوم الجمعة رابع شوال المکرم من شهور عام ۱۴۰۸ هـ کتبه بیمناه جعفر السبحانی ابن الفقیه الشیخ محمد حسین غفر الله لهما. قم المشرفة.

محاضرات فی الالهیات

محاضرات فی الالهیات

محاضرات فی الالهیات

از ابتدای بحث نبوت تا پایان کتاب

باب الرابع

باب الرابع

الاَفعال إلی الاِنسان أو غیره من ذوی العلم والشعور، وفی الوقت نفسه تسند نفس تلک الاَفعال إلی مشیّته سبحانه، وإلیک فیما یلی نماذج من هذه الطائفة:

۱ . انّ القرآن الکریم أسند حرکة السحاب إلی الریاح وقال: «اللّهُ الَّذی یُرْسِلُ الرِّیاحَ فَتُثِیرُ سَحاباً» . (۱) کما أسندها إلی اللّه تعالی وقال: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ یُزْجِیْ سَحاباً ثُمَّ یُوَلِّفُ بَیْنَهُ ثُمَّ یَجْعَلُه رُکاماً» . (۲)

۲ . القرآن یسند الاِنبات تارة إلی الحبّة ویقول: «أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ» . (۳) وقال: «وَأَنْبَتَتْ مِنْ کُلِّ زَوْجٍ بَهیجٍ» . (۴) وأُخری إلی اللّه تعالی ویقول: «وَأَنْزَلَ لَکُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَنْبَتْنا بِهِ حَدائِقَ ذاتَ بَهْجَةٍ» . (۵)

۳ . انّه تعالی نسب توفّی الموتی إلی الملائکة تارة وإلی نفسه أُخری فقال: «حَتّی إِذا جاءَ أَحَدَکُمُ الْمَوتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا» . (۶) وقال:

---

(۱)الروم :۴۸ .

(۲)النور:۴۳ .

(۳)البقرة:۲۶۱ .

(۴)الحج:۵ .

(۵)النمل:۶۰ .

(۶)الاَنعام:۶۱ .

۱«اللّهُ یَتَوَفَّی الاَنْفُسَ حِینَ مَوْتِها» . (۱)

۴ . انّ الذکر الحکیم یصفه سبحانه بأنّه الکاتب لاَعمال عباده و یقول: «وَاللّهُ یَکْتُبُ ما یُبَیِّتُونَ» . (۲) ولکن فی الوقت نفسه ینسب الکتابة إلی رسله ویقول: «بَلی وَرُسُلُنا لَدَیْهِمْ یَکْتُبُونَ» . (۳)

۵ . لا ـ شکّ انّ التدبیر کالخلقة منحصر فی اللّه تعالی، والقرآن یأخذ من المشرکین الاعتراف بذلک و یقول: «وَمَنْ یُدَبِّرُ الاَمْرَ فَسَیَقُولُونَ اللّهُ» . (۴) و ـ مع ذلک ـ یصرّح بمدبّریّة غیر اللّه سبحانه حیث یقول: «فَالمُدَبِّراتِ أَمْراً» . (۵)

۶ . إنّ القرآن یشیر إلی کلتا النسبتین (أی نسبة الفعل إلی اللّه سبحانه وإلی الاِنسان) فی جملة ویقول: «وَما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلکِنَّ اللّهَ رَمی» . (۶) فهو یصف النبی الاَعظم (صلّی اللّه علیه وآله وسلم) بالرمی وینسبه إلیه حقیقة ویقول:«إِذْ رَمَیْتَ» ومع ذلک یسلبه عنه ویری أنّه سبحانه الرامی الحقیقی.

---

(۱)الزمر:۴۲ .

(۲)النساء:۸۱ .

(۳)الزخرف:۸۰ .

(۴)یونس:۳۱ .

(۵)النازعات:۵ .

(۶)الاَنفال:۱۷ .

۲هذه المجموعة من الآیات ترشدک إلی النظریة الحقّة فی تفسیر التوحید فی الخالقیة وهو ـ کما تقدّم ـ انّ الخالقیة بالاَصالة وبالذات وعلی وجه الاستقلال منحصرة فیه سبحانه، وغیره من الاَسباب الکونیّة والفواعل الشاعرة إنّما تکون موَثرات وفواعل بإذنه تعالی و مشیّته، ولیست سببیّتها وفاعلیتها فی عرض فاعلیته تعالی ، بل فی طولها. الاِجابة عن شبهات قدعرفت أنّ خالقیّته تعالی عامّة لجمیع الاَشیاء والحوادث، وکلّ ما فی صفحة الوجود یستند إلیه سبحانه، وعندئذٍ تطرح إشکالات أو شبهات یجب علی المتکلّم الاِجابة عنها، وهی: ألف. شبهة الثنویّة فی خلق الشرور. ب. شبهة استناد القبائح إلی اللّه تعالی. ج. شبهة الجبر فی الاَفعال الاِرادیة. ألف. الثنویة وشبهة الشرور نسب إلی الثنویة القول بتعدّد الخالق، واستدلّوا علیه بما یشاهد فی عالم المادّة من الشرور والبلایا، قالوا: إنّ الشر یقابل الخیر، فلا یصحّ استنادهما إلی مبدأ واحد، فزعموا انّ هناک مبدأین: أحدهما: مبدأ الخیرات، وثانیهما: مبدأ الشرور. الشرّ أمر قیاسی إذا کانت هناک ظاهرة لیست لها صلة وثیقة بحیاة الاِنسان، أو لا توَدّی صلته بها إلی اختلال فی حیاته فلا تتصف بالشرّ والبلاء، إنّما تتّصف

۳بصفة الشرّیّة إذا أوجبت نحو اختلال فی حیاة الاِنسان بحیث یوجب هلاکة نفسه أو ما یتعلّق به أو یتضرّر به بوجه. ومن المعلوم أنّ هذه النسبة والاِضافة متأخّرة عن وجود ذلک الموجود أو تلک الحادثة، فلو تحقّقت الظاهرة وقطع النظر عن المقایسة والاِضافة لا یتّصف إلّا بالخیر، بمعنی أنّ وجود کلّ شیء یلائم ذاته، وإنّما یأتی حدیث الشرّ إذا کانت هناک مقایسة إلی موجود آخر، إذا عرفت ذلک فاعلم: أنّما یستند إلی الجاعل أوّلاً ـ وبالذات، هو وجوده النفسی، والمفروض أنّ وجود کلّ من المقیس والمقیس إلیه، لا یتصفان بالشرّ والبلاء، بل بالخیر والکمال، وأمّا الوجود الاِضافی المنتزع من مقایسة أحد الظاهرتین مع الاُخری فلیس أمراً واقعیاً محتاجاً إلی مبدأ یحقّقها. وإلی ما ذکرنا أشار الحکیم السبزواری بقوله: «کلّ وجود ولو کان إمکانیاً خیر بذاته وخیر بمقایسته إلی غیره، وهذه المقایسة قسمان: أحدهما مقایسته إلی علّته، فإنّ کلّ معلول ملائم لعلّته المقتضیة إیّاه، وثانیهما مقایسته إلی ما فی عرضه ممّا ینتفع به، وفی هذه المقایسة الثانیة یقتحم شرٌّ مّا فی بعض الاَشیاء الکائنة الفاسدة فی أوقات قلیلة». (۱) الشر عدمی هناک تحلیل آخر للشبهة وهو ما نقل عن أفلاطون وحاصله: أنّ ما یسمّی بالشرّ من الحوادث و الوقائع یرجع عند التحلیل إلی العدم، فالّذی یسمّی بالشرّ عند وقوع القتل لیس إلّا انقطاع حیاة البدن الناشیَ عن قطع

---

(۱)الحکیم السبزواری (م۱۲۸۹هـ):شرح المنظومة: المقصد ۳، الفریدة ۱، غرر فی دفع شبهة الثنویة.

۴علاقـهٔ النفس عن البدن، وما يسـمّى بالشـر عند وقوع المرض ليس إلّا الاختلال الواقع فى أجهزهٔ البدن وزوال ما كان موجوداً له عند الصـحّهٔ من التعادل الطبيعى فى الاَعضاء والاَجهزهٔ البدنيهٔ. وكذلك سائر الحوادث التى تتّصف بالبليّهٔ و الشـرّيّهٔ. ومن المعلوم أنّ الذى يحتاج إلى الفاعل المفيض هو الوجود، وأمّا العـدم فليس له حظ من الواقعيّـهٔ حتى يحتاج إلى المبـدأ الجاعل. وإلى هذا أشار الحكيم السبزوارى فى منظومهٔ حكمته: والشّرّ أعدام فكم قد ضلّ من * يقول باليزدان ثمّ الاَهرمن (۱) وقال العلّامهٔ الطباطبائى: إنّ الشرور إنّما تتحقّق فى الاُمور الماديّهٔ وتستند إلى قصور الاِستعدادات على اختلاف مراتبها، لا إلى إفاضهٔ مبدأ الوجود، فانّ علّهٔ العدم عدم،كما انّ علّهٔ الوجود وجود. فالّذى تعلّقت به كلمهٔ الاِيجاد والاِرادهٔ الاِلهيّهٔ وشـمله القضاء بالذات فى الاُمور التى يقارنها شـىء من الشرّ إنّما هو القـدر الـذّى تلبّس به من الوجود حسب اسـتعداده ومقـدار قابليته، وأمّا العـدم الّـذى يقارنه فليس إلّا مسـتنداً إلى عـدم قابليته وقصور استعداده، نعم ينسب إليه الجعل والاِفاضهٔ بالعرض لمكان نوع من الاتحاد بينه وبين الوجود الّذى يقارنه. (۲)

---

(۱)المصدر نفسه.

(۲)الميزان:۱۳|۱۸۷ـ ۱۸۸ بتصرف قليل.

۵ب. التوحيـد فى الخالقيـهٔ وقبائـح الاَفعال ربّما يقال الالتزام بعموميهٔ خالقيته تعالى لكلّ شـىء يسـتلزم إسـناد قبائح الاَفعال إليه تعالى، وهـذا ينـافى تنزّهه سـبحانه من كـلّ قبـح وشـين. والجـواب أنّ للاَفعـال جهـتين، جهـهٔ الثبـوت والوجـود، وجهـهٔ اسـتنادها إلى فواعلها بالمباشـرهٔ، فعنوان الطّاعـهٔ والمعصـيهٔ ينتزع من الجهـهٔ الثانيهٔ، وما يسـتند إلى اللّه تعالى هى الجهـهٔ الاُولى، والاَفعال بهذا اللحاظ متّصـفهٔ بـالحسن والجمال، أى الحسن التكوينى. وبعبارهٔ اُخرى: عنوان الحسن والقبـح المنطبق على الاَفعال الصادرهٔ عن فاعل شاعر مختار، هو الذى يدركه العقل العملى بلحاظ مطابقهٔ الاَفعال لاَحكام العقل والشرع وعدمها، وهذا الحسن والقبح يرجع إلى الفاعل المباشر للفعل. نعم أصـل وجـود الفعـل ـ مع قطع النظر عن مقايسـته إلى حكم العقـل أو الشـرع ـ يسـتند إلى اللّه تعـالى و ينتهى إلى إرادته سـبحانه، والفعل بهذا الاعتبار لا يتّصف بالقبح، فإنّه وجود والوجود خير وحسن فى حدّ ذاته. قال سـبحانه: «الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُ » . (۱) وقال: «اللّهُ خالِقُ كُلِّ شَـىْءٍ» . (۲) فكلّ شـىء كما انّه مخلوق، حسن، فالخلقـهٔ والحسن متصاحبان لا ينفكّ أحدهما عن الآخر أصـلاً. وأمّا الاِجابهٔ عن شبههٔ الجبر على القول بعموم الخالقيهٔ فسيوافيك بيانها فى الفصل المختصّ بذلك.

---

(۱)السجدهٔ:۷ .

(۲)الزمر:۶۲ .

۶۴التوحيد فى الربوبيّهٔ يسـتفاد من الكتاب العزيز انّ التوحيد فى الخالقيهٔ كان موضع الوفاق عند الوثنيّين قال سبحانه: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمواتِ وَالاَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّهُ» . (۱) ومثله فى سورهٔ الزمر الآيهٔ

۳۸ . وقال سبحانه: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللّهُ فَأَنّى يُؤْفَكُونَ» . (۲) وأمّا مسألهٔ التوحيد فى التدبير فلم تكن أمراً مسلّماً عندهم، بل الشـرك فى التـدبير كان شائعاً بين الوثنيين، كما انّ عبدهٔ الكواكب والنجوم فى عصـر بطل التوحيد «إبراهيم» كانوا من المشـركين فى أمر التدبير، حيث كانوا يعتقدون بأنّ الاَجرام العلويهٔ هى المتصـرّفهٔ فى النظام السـفلى من العالم وانّ أمر تدبير الكون ومنه الاِنسان، فوّض إليهـا فهى أربـاب لهـذا العـالم ومـدبّرات له لاـ خالقـات له، ولاَجـل ذلك نجـد انّ إبراهيم يردّ عليهم بإبطال ربوبيتها عن طريق الاِشارهٔ إلى اُفولها وغروبها، يقول سبحانه حاكياً عنه:

---

(۱)لقمان:۲۵ .

(۲)الزخرف:۸۷ .

۷«فَلَمّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَءَا كَوْكَباً قالَهذا رَبِّى فَلَمّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ* فَلَمّا رَءَا الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّى فَلَمّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضّآلّينَ* فَلَمّا رَءَا الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هـذا رَبِّى هـذا أَكْبَرُ فَلَمّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنّى بَرِىءٌ مِمّا تُشْرِكُونَ» . (۱) ترى أنّه ــ عليه السلام ــ استعمل كلمة الربّ فى إحتجاجه مع المشركين، ولم يستعمل كلمة الخالق، للفرق الواضح بين التوحيدين وعدم إنكارهم التوحيد فى الاَوّل وإصرارهم على الشرك فى الثانى. (۲) ما هى حقيقة الربوبية والتدبير؟ لفظة الربّ فى لغة العرب بمعنى المتصرّف والمدبّر والمتحمّل أمر تربية الشىء، وحقيقة التدبير جعل شىء عقيب آخر وتنظيم الاَشياء وتنسيقها بحيث يتحقق بذلك مطلوب كلّ منهما وتحصل له غايته المطلوبة له، وعلى هذا فحقيقة تدبيره سبحانه ليست إلاّ خلق العالم وجعل الاَسباب والعلل بحيث تأتى المعاليل والمسبّبات دبر الاَسباب وعقيب العلل، فيوَثّر بعض أجزاء الكون فى البعض الآخر حتّى يصل كلّ موجود إلى كماله المناسب وهدفه المطلوب، يقول سبحانه: «رَبُّنَا الَّذى أَعْطى كُلَّ شَىءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى». (۳)

---

(۱)الاَنعام:۷۶ـ ۷۸ .

(۲)والمشركون فى عصر الرسالة وإن كانوا معترفين بربوبيته تعالى بالنسبة إلى التدبير الكلّى لنظام العالم، كما يستفاد من الآية ۳۱ من سورة يونس ونحوها، لكنّهم كانوا معتقدين بربوبية ما يعبدونه من الآلهة كما يدلّ عليه بعض الآيات القرآنية، كالآية ۷۴ من سورة يس، و الآية ۸۱ من سورة مريم.

(۳)طه:۵۰ .

۸ما هو المراد من التوحيد فى الربوبيّة؟ التوحيد فى الربوبيّة هو الاعتقاد بأنّ تدبير الحياة والكون ومنه الاِنسان كلّها بيد اللّه سبحانه وانّ مصير الاِنسان فى حياته كلّها إليه سبحانه، ولو كان فى عالم الكون أسباب ومدبّرات له، فكلّها جنود له سبحانه يعملون بأمره ويفعلون بمشيئته. ويقابله الشرك فى الربوبية وهو تصور انّ هناك مخلوقات للّه سبحانه لكن فوّض إليها أمر تدبير الكون ومصير الاِنسان فى حياته تكويناً وتشريعاً. وهاهنا نكتة يجب التنبيه عليها وهى انّ الوثنيّة لم تكن معتقدة بربوبيّة الاَصنام الحجريّة والخشبية ونحوها بل كانوا يعتقدون بكونها أصناماً للآلهة المدبِّرة لهذا الكون، ولمّا لم تكن هذه الآلهة المزعومة فى متناول أيديهم وكانت عبادة الموجود البعيد عن متناول الحسّ صعبة التصور عمدوا إلى تجسيم تلك الآلهة وتصويرها فى أوثان وأصنام من الخشب والحجر وصاروا يعبدونها عوضاً عن عبادة أصحابها الحقيقية وهى الآلهة المزعومة. دلائل التوحيد فى الربوبيّة

۱ . التدبير لا ينفكّ عن الخلق إنّ النكتة الاَساسية فى خطأ المشركين تتمثّل فى أنّهم قاسوا تدبير عالم الكون بتدبير اُمور عائلة أو موَسّسة وتصوّروا أنّهما من نوع واحد، مع أنّهما مختلفان فى الغاية، فإنّ تدبير الكون فى الحقيقة إدامة الخلق والاِيجاد.

مقدمة

مقدمة

النبوّة سفارة بين اللّه وبين ذوى العقول من عباده، لتدبير حياتهم فى أمر معاشهم ومعادهم،والنبىّ هو الاِنسان المخبر عن اللّه تعالى بإحدى الطرق المعروفة. والبحث فى النبوّة يقع على صورتين: الاُولى: البحث عن مطلق النبوّة. الثانى: البحث عن نبوّة نبىّ خاص، كنبوّة سيدنا محمّد ص. والاَبحاث التى طرحها المتكلّمون حول النبوّة العامة تتمحور فى أربعة اُمور وهى:

۱ . حسن البعثة ولزومها، أو تحليل أدلّة مثبتى البعثة ومنكريها.

۲ . الطرق التى يعرف بها النبيّالصادق من المتنبّىَ الكاذب.

۳ . الطريق أو الوسيلة التى يتلقّى بها النبىّ تعاليمه من اللّه سبحانه.

۴ . الصفات المميّزة للنبىّ عن غيره. وبإشباع البحث فى هذه المجالات الاَربعة يكتمل البحث فى النبوّة العامة، ويقع الكلام بعده فى

النبوّة الخاصّة بإذنه تعالى.

الفصل الاَوّل أدلّة لزوم البعثة

الفصل الاَوّل أدلّة لزوم البعثة

١ . حاجة المجتمع إلى القانون الكاملا ـ يشكّ أحد من الفلاسفة والباحثين فى الحياة الاِنسانية، فى أنّ للاِنسان ميلاً إلى الاجتماع والتمدّن، كما أنّ حاجة المجتمع إلى القانون ممّا لا يرتاب فيه، وذلك لاَنّ الاِنسان مجبول على حبِّ الذات، وهذا يجرّه إلى تخصيص كلّ شىء بنفسه من دون أن يراعى لغيره حقّاً، ويوَدّى ذلك إلى التنافس والتشاجر بين أبناء المجتمع وبالتالى إلى عقم الحياة وتلاشى أركان المجتمع، فلا ـ يقوم للحياة الاجتماعية أساس إلاّ ـ بوضع قانون دقيق ومحكم ومتكامل يقوم بتحديد وظائف كلّفرد وحقوقه. شرائط المقنّن لا ـ ريب فى أنّ جعل قانون يكون متناولاً لجميع جوانب الحياة للمجتمعات البشرية فى أصقاع الاَرض التى تتباين من حيث الظروف الجغرافية والعادات والتقاليد، يحتاج إلى توفّر شروط وشروط، تخرج قطعاً عن طاقة الاِنسان مهما ترقّى

١١

فى درجات العلم، وإليك بيان الشرطين الاَساسيّين لذلك: الاَوّل: معرفة المقنِّن بالاِنسان إنّ أوّل وأهمّ خطوة فى وضع القانون، معرفة المقنِّن بالمورد الّذى يضع له القانون، وعلى ضوء هذا، لابدّ أن يكون المقنِّن عارفاً بالاِنسان: جسمه وروحه، غرائزه وفطريّاته، وما يصلح لهذه الاُمور أو يضرّ بها، وكلّما تكاملت هذه المعرفة بالاِنسان كان القانون ناجحاً وناجعاً فى علاج مشاكله وإبلاغه إلى السعادة المتوخّاة من خلقه. الثانى: عدم انتفاع المقنِّن بالقانون وهذاالشرط بديهى، فإنّ المقنِّن إذا كان منتفعاً من القانون الذى يضعه، سواء كان النفع عائداً إليه أو إلى من يمتّ إليه بصلة خاصّة، فهذا القانون سيتمّ لصالح المقنِّن لا لصالح المجتمع، ونتيجته الحتميّة الظلم والاِجحاف. فالقانون الكامل لا يتحقّق إلاّ إذا كان واضعه مجرّداً عن حبّالذات وهوى الانتفاع الشخصى. أمّا الشرط الاَوّل: فإنّا لن نجد فى صفحة الوجود موجوداً أعرف بالاِنسان من خالقه، فإنّ صانع المصنوع أعرف به من غيره، يقول سبحانه: «أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُالْخَبِيرُ » . (١) إنّ عظمة الاِنسان فى روحه ومعنوياته، وغرائزه وفطرياته، أشبه ببحر كبير لا ـ يرى ساحله ولا يضاء محيطه، وقد خفيت كثير من جوانب حياتهورموز وجوده

---

(١)الملك:١۴ .

١٢

حتى لقِّب بـ«الموجود المجهول». وأمّا الشرط الثانى: فلن نجد أيضاً موجوداً مجرّداً عن أىّ فقر وحاجة وانتفاع سواه سبحانه، ووجه ذلك انّ الاِنسان، مجبول على حبّ الذّات، فهو مهما جرّد نفسه من تبعات غرائزه لن يستطع التخلّص من هذه النزعة. وممّا يدلّ على عدم صلاحية البشر نفسه لوضع قانون كامل، مانرى من التبدّل الدائم فى القوانين والنقض المستمرّ الذى يورد عليها بحيث تحتاج فى كلّ يوم إلى استثناء بعض التشريعات وزيادة أُخرى، إضافة إلى تناقض القوانين المطروحة فى العالم من قبل البشر، وما ذلك إلاّلقصورهم عن معرفة الاِنسان حقيقة المعرفة وانتفاء سائر الشروط فى واضعيها. فإذا كان استقرار الحياة الاجتماعية للبشر متوقفاً على التقنين الاِلهى، فواجب فى حكمته تعالى إبلاغ تلك القوانين إليهم عبر واحد منهم يرسله إليهم، والحامل لرسالة اللّه سبحانه هو النبىّ المنبىَ عنه والرسولGالمبلّغ إلى الناس، فبعث الاَنبياء واجب فى حكمته تعالى حفظاً للنظام المتوقف على التقنين الكامل. وإلى هذا الدليل يشير قوله تعالى: «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَأَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَالْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ» . (١)

٢ . حاجة المجتمع إلى المعرفة إنّ الاِنسان ـ كغيره من الموجودات الحيّة ـ مجهّز بهداية تكوينية لكنّها غير وافية فى إبلاغه الغاية التى خلق لها، ولاَجل ذلك ضمّ الخالقإلى تلك الغرائز

---

(۱)الحدید:۲۵ .

۱۳

مصباحاً یضیء له السبیل فی مسیرة الحیاة، ویفی بحاجاته التی تقصر الغرائز عن إیفائها، وهو العقل. ومع ذلک کلّه فإنّ العقل أیضاً غیر کاف فی إبلاغه إلی السعادة المتوخّاة، بل یحتاج إلی عامل ثالث یعینه فی بلوغ تلک الغایة، ووجه ذلک انّ العقل الإنسانی غیر مصون عن الخطأ والزلل. ثمّ إنّ أهمّ ما یحتاج الإنسان إلی التعرف علیه لیکون ناجحاً فی الوصول إلی السعادة المطلوبة من حیاته أمران: المعرفة باللّه سبحانه، والتعرّف علی مصالح الحیاة ومفاسدها، والمعرفة الکاملة فی هذین المجالین لا تحصل للإنسان إلّا فی ضوء الوحی وتعالیم الأنبیاء، وأمّا العلوم الإنسانیة فهی غیر کافیة فیهما. وممّا یوضح قصور العلم البشری فی العلوم الإلهیة انّهناک الملایین من البشر یقطنون بلدان جنوب شرق آسیا علی مستوی راق فی الصناعات والعلوم الطبیعیة، ومع ذلک فهم فی الدرجة السفلی فی المعارف الإلهیة، فجلّهم ـ إن لم یکن کلّهم ـ عبّاد للأصنام والأوثان، وببابک بلاد الهند الشاسعة وما یعتقده مئات الملایین من أهلها من قداسة وتألّه فی «البقر». نعم هناک نوابغ من البشر عرفوا الحقّ عن طریق التفکیر والتعقّل کسقراط وأفلاطون وأرسطو، ولکنّهم أُناس استثنائیون، لا یعدّون معیاراً فی البحث، وکونهم عارفین بالتوحید لا یکون دلیلًا علی مقدرة الآخرین علیه. علی أنّه من المحتمل جدّاً أن یکون وقوفهم علی هذه المعارف فی ظلّ ما وصل إلیهم من التعالیم السماویة عن طریق رسله سبحانه وأنبیائه، قال صدر المتألّهین: «أساطین الحکمة المعتبرة عند الیونانیین خمسة: أنباذ قلس

۱۴

وفیثاغورث وسقراط وأفلاطون وأرسطا طالیس (قدس سرّهم)، وقد لقی فیثاغورث تلامیذ سلیمان بن داود (علیهما السّلام) بمصر واستفاد منهم وتلمّذ للحکیم المعظم الربّانی أنباذ قلس وهو أخذ عن لقمان الآخذ عن داود ــ علیه السلام ، ــ ثمّ سقراط أخذ عن فیثاغورث وأفلاطون عن سقراط وأخذ أرسطاطالیس عن أفلاطون وصحبه نیّفاً وعشرین سنة. ..». (۱) وممّا یدلّ علی قصور العلم الإنسانی عن تشخیص منافع البشر والمجتمعات ومضارّها، انّالمجتمع الإنسانی ـ مع ما بلغه من الغرور العلمی ـ لم یقف بعد علی النظام الاقتصادی النافع له، فطائفة تزعم انّ سعادة البشر فی نظام الرأسمالیة والاقتصاد الحرّ المطلق، والأُخری تدّعی انّ سعادة البشر فی النظام الاشتراکی وسلب المالکیة عن أدوات الانتاج وتفویضها إلی الدولة الحاکمة. کما أنّه لم یصل بعد إلی وفاق فی مجال الأخلاق وقد تعدّدت المناهج الأخلاقیّة فی العصر الأخیر إلی حدّ التضادّ فیها. وأیضاً نری أنّ الإنسان ـ مع ما یدّعیه من العلم و المعرفة ـ لم یدرک بعد عوامل السعادة والشقاء له، بشهادة انّه یشرب المسکرات، ویستعمل المخدّرات، ویتناول اللحوم الضارّة، کما یقیم اقتصاده علی الرّبا الذی هو عامل إیجاد التفاوت الطبقی بین أبناء المجتمع. فإذا کان هذا حال الإنسان فی معرفة المسائل الابتدائیة فی الاقتصاد والأخلاق، وعوامل السعادة والشقاء، فما ظنّک بحاله فی المسائل المبتیّة علی أُسس تلک العلوم، أفبعد هذا الجهل المطبق یصحّ لنا أن نقول إنّ الإنسان فی غنی عن الوحی فی سلوک طریق الحیاة؟

---

(۱)الرسائل:۶۸ـ ۶۹ .

۱۵

وفیما روی عن أئمّة أهل البیت ــ علیهم السلام ــ إشارات إلی هذا البرهان نأتی بنموذجین منها: قال الکاظم ــ علیه السلام : «ــ یا هشام: ما بعث اللّه أنبیاءه ورسله إلی عباده إلّا لیعقلوا عن اللّه، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر اللّه أحسنهم عقلًا، وأکملهم عقلًا أرفعهم درجة فی الدنیا والآخرة». (۱) وقال الإمام الرضا ــ علیه السلام : «ــ لم یکن بدّ من رسول بینه و بینهم معصوم یؤدّی إلیهم أمره ونهیه وأدبه، ویقفهم علی ما یکون به من إحراز منافعهم ودفع مضارّهم إذ لم یکن فی خلقهم ما یعرفون به ما

یحتاجون إلیه». (۲)

---

(۱)الکافی:ج۱، کتاب العقل والجهل، الحدیث ۱۲ .

(۲)بحار الأنوار:۱۱ | ۴۰ .

الفصل الثانی: أدلّة منکری بعثة الأنبیاء

الفصل الثانی: أدلّة منکری بعثة الأنبیاء

الدلیل الأوّل إنّ الرسول إمّا أن یأتی بما یوافق العقول أو بما یخالفها، فإن جاء بما یوافق العقول، لم یکن إلیه حاجة، ولا فائدة فیه، وإن جاء بما یخالف العقول، وجب ردّ قوله. وبعبارة أُخری: إنّ الذی یأتی به الرسول لا یخلو من أحد أمرین: إمّا أن یکون معقولاً، وإمّا أن لا یکون معقولاً. فإن کان معقولاً فقد کفانا العقل التام بإدراکه والوصول إلیه، فأی حاجة لنا إلی الرسول؟ وإن لم یکن معقولاً، فلا یکون مقبولاً، إذ قبول ما لیس بمعقولٍ، خروجٌ عن حدّ الإنسانیة ودخول فی حریم البهیمیة. والجواب إنّ حصر ما یأتی به الرسول بموافق العقول ومخالفها، حصر غیر

۱۷

حاصر، فإنّ هاهنا شقّاً ثالثاً وهو إتیانهم بما لا یصل إلیه العقل بالطاقات المیسورة له، فإنّک قد عرفت فیما أقمنا من الأدلّة علی لزوم البعثة، أنّ عقل الإنسان وتفکّره قاصر عن نیل الکثیر من المسائل. الدلیل الثانی قد دلّت الدلائل العقلیة علی أنّ للعالم صانعاً عالماً قادراً حکیماً، وأنّه أنعم علی عباده نعماً توجب الشکر، فننظر فی آیات خلقه بعقولنا، ونشکره بآلائه علینا، وإذا عرفناه وشکرنا له، استوجبنا ثوابه، وإذا أنکرناه وکفرنا به، استوجبنا عقابه، فما بالنا نتّبع بشراً مثلنا؟! والجواب عنه بوجهین: الأوّل: إنّ کثیراً من الناس لا یعرفون کیفیة الشکر، فربما یتصوّرون أنّ عبادة المقرّبین نوع شکر للّه سبحانه، فلأجل ذلک تری عبدة الأصنام و الأوثان یعتقدون أنّ عبادتهم للمخلوق شیءٌ موجب للتقرّب. (۱) الثانی: إنّ تخصیص برامج الأنبیاء بالأمر بالشکر والنهی عن کفران النعمة، غفلة عن أهدافهم السامیة، فإنّهم جاءوا لإسعاد البشر فی حیاتهم الفردیة والاجتماعیة، ولا تختصّ رسالتهم بالأوراد والأذکار الجافّة، کتلک الّتی یردّدها أصحاب بعض الدیانات أیّام السّبت والأحد فی البیع والکنائس، وإنّک لتقف علی عظیم أهداف رسالة النبیّ الأکرمص إذا وقفت علی کلمته المأثورة: «إنّی قد جئتکم بخیر الدنیا والآخرة». (۲)

---

(۱)قال تعالی حکایة عن المشرکین: (وَالَّذِینَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَولیاءَ ما نَعْبُدُهُمْ إِلاّ لِیُقَرِّبُونا إِلَی اللّهِ زُلْفی) (الزمر:۳).

(۲)تاریخ الطبری، :۲|۶۳، قاله النبی عند دعوة أقاربه إلی الإسلام.

۱۸

الدلیل الثالث إنّ أکبر الکبائر فی الرسالة، اتّباع رجل هو مثلک فی الصورة والنفس والعقل، یأکل ممّا تأکل، ویشرب ممّا تشرب. .. فأی تمیّز له علیک؟ وأیّفضیلة أوجبت استخدامک؟ وما دلیله علی صدق دعواه؟ (۱) والجواب لیس هذا المذکور فی الدلیل بشیء مستحدث، بل هذا ما کان المشرکون یکرّرونه علی ألسنتهم معترضین علی رسلهم، کما ذکره تعالی فی الکتاب الکریم: قال تعالی: «...وَأَسَرُّوا النَّجْوی الَّذِینَ ظَلَمُوا هَلْ هذا إِلاّ بَشَرٌ مِثْلُکُمْ...». (۲) وقال تعالی: «وَقالَ الْمَلأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِینَ کَفَرُوا وَکَذَّبُوا بِلِقاءِ الآخِرَةِ وَأَتْرَفْنهُمْ فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا ما هذا إِلا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یَأْکُلُ مِمّا تَأْکُلُونَ مِنْهُ وَیَشْرَبُ مِمّا تَشْرَبُونَ* وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَراً مِثْلَکُمْ إِنَّکُمْ إِذاً لَخاسِرُونَ». (۳) ولکنّ الرسل قابلتهم بالجواب، وصدّقتهم بأنّهم مثلهم فی الجسم والصورة، لکنّهم غیرهم فی المعرفة و الکمال الروحی، لصلتهم باللّه

---

(۱)أُنظر للوقوف على مدارک أدلّة البراهمة، الملل والنحل للشهرستانی:۲|۲۵۰ـ۲۵۲؛ وکشف المراد: ۲۱۷؛ وشرح التجرید:۳۵۸ .

(۲)الأنبیاء:۳ .

(۳)المؤمنون:۳۳ـ ۳۴ .

۱۹

سبحانه دونهم، واطّلاعهم على الغیب بإذنه سبحانه. قال عزّ من قائل: «قالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلاّ بَشَرٌ مِثْلُکُمْ وَلکِنَّ اللّهَ یَمُنُّ عَلى مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَما کانَ لَنا أَنْ نَأْتِیَکُمْ بِسُلْطانٍ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ وَعَلَى اللّهِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» . (۱) وقد أمر اللّه تعالى رسوله أن یواجه هذا المنطق بقوله: «قُلْإِنّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحى إِلَیَّ» . (۲) فالجملة الأُولى، وهی الاِتحاد فی البشریة، إشارة إلى أحد رکنی الرسالة، وهو لزوم المسانخة التامة بین المرسل ـ بالفتح ـ والمُرسَل إلیه. وقوله:«یُوحى إِلَیّ» ، إشارة إلى وجه الفرق بینهما، وأنّه لأجل نزول الوحی علیه یجب اتّباعه وإطاعته. وبذلک یظهر تمیّز الأنبیاء وفضیلتهم وتقدّمهم على غیرهم. وأمّا دلیلهم على صدق ادّعاءاتهم، فسیوافیک فی البحث التالی أنّهناک طرقاً ثلاثة لتمییز النبیّ الصادق عن المتنبّیَ الکاذب.

---

(۱)إبراهیم:۱۱ .

(۲)فصلت:۶ .

الفصل الثالث: طرق التعرف على صدق دعوى النبوة

الفصل الثالث: طرق التعرف على صدق دعوى النبوة

طرق التعرف على صدق دعوى النبوة

یجب أن تقترن دعوى النبوّة بدلیل یثبت صحّتها وإلاّ کانت دعوى فارغة غیر قابلة للاِذعان والقبول وهذا ما تقتضیه الفطرة الاِنسانیة، یقول الشیخ الرئیس فی کلمته المشهورة: «من قبل دعوى المدّعی بلا بیّنة وبرهان، فقد خرج عن الفطرة الاِنسانیة». ثمّ إنّ هنا طرقاً ثلاثة للوقوف على صدق مدّعی النبوّة فی دعواه وهی : ألف. الاِعجاز. ب. تصدیق النبیّ السابق نبوّة النبیّاللاحق. ج. جمع القرائن والشواهد من حالات المدّعی وتلامذة منهجه. ولنبدأ باستعراض هذه الطرق، الواحد تلو الآخر:

۱ . الإعجاز

۱ . الإعجاز

۱ . الاِعجاز تعریف المعجزة المشهور فی تعریف المعجزة أنّها :«أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدّی، مع عدم المعارضة» (۱) وإلیک توضیحه: إنّ هناک أُموراً تعدّ خارقة (مضادّة) للعقل، کاجتماع النقیضین وارتفاعهما، ووجود المعلول بلاعلّة ونحو ذلک، وأُموراً أُخرى تخالف القواعد العادیة، بمعنى انّها تعدّمحالات حسب الأدوات والأجهزة العادیة، والمجارى الطبیعیة، ولکنّها لیست محالاً عقلاً لو کان هناک أدوات أُخرى خارجة عن نطاق العادة، وهی المسمّاة بالمعاجز، وذلک کحرکة جسم کبیر من مکان إلى مکان آخر بعید عنه، فی فترة زمانیة لا تزید على طرفة العین بلا تلک الوسائط العادیة، فإنّه غیر ممتنع عقلاً ولکنّه محال عادة، ومن هذا القبیل ما یحکیه القرآن من قیام من أوتی علماً من الکتاب بإحضار عرش بلقیس ملکة سبأ، من بلاد الیمن إلى بلاد الشام فی طرفة عین بلا توسط شیء من تلک الأجهزة المادّیة المتعارفة (۲) فتحصّل أنّ الاِعجاز أمر خارق للعادة لا للعقل. ثمّإنّ الاِتیان بما هو خارق للعادة لا یسمّی معجزة إلاّ ـ إذا کان مقترناً بدعوى النبوّة، وإذا تجرّد عنها وصدر من بعض أولیاء اللّه تعالى یسمّی «کرامة» وذلک کحضور

الرزق لمریم ـ علیها السلام ـ بلا سعی طبیعی (۳)

---

(۱)شرح التجرید:۴۶۵ .

(۲)لاحظ النمل:۴۰ .

(۳)لاحظ آل عمران:۳۷ .

۲۲

ولَاجل ذلک کان الاَولی أن یضیفوا إلی التعریف قید:«مع دعوی النبوّة (۱). ولا یتحقّق الإعجاز إلاّ إذا عجز الناس عن القیام بمعارضة ما أتی به مدّعی النبوّة، ویترتّب علی هذا انّ ما یقوم به کبار الاَطباء والمخترعین من الاُمور العجیبة خارج عن إطار الإعجاز، کما أنّ ما یقوم به السحرة والمرتاضون من الاَعمال المدهشة، لا یعدّ معجزاً لانتفاء هذا الشرط. ومن شرائط کون الإعجاز دلیلاً علی صدق دعوی النبوّة أن یکون فعل المدّعی مطابقاً لدعواه، فلو خالف ما ادّعاه لما سمّی معجزة وإن کان أمراً خارقاً للعادة، ومن ذلک ما حصل من مسیلمة الکذاب عندما ادّعی انّه نبی، وآیة نبوته انّه إذا تفل فی بئر قلیلة الماء، یکثر ماوَها، فتفل فغار جمیع ماوَها. دلالة الإعجاز والتحسین والتقبیح العقلیّان إنّ دلالة المعجزة علی صدق دعوی النبوّة یتوقّف علی القول بالحسن والقبح العقلیّین، لاَنّ الإعجاز إنّما یکون دلیلاً ـ علی صدق النبوّة، إذا قبح فی العقل إظهار المعجزة علی ید الکاذب، فإذا توقّف العقل عن إدراک قبحه واحتمل صحّة إمکان ظهوره علی ید الکاذب، لا یقدر علی التمییز بین الصادق والکاذب، فالذین أعدموا العقل ومنعوا حکمه بهما، یلزم علیهم سدّ باب التصدیق بالنبوّة من طریق الإعجاز، قال العلاّمة الحلّی: «لو کان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غیر لما قبح من اللّه تعالی شیء، ولو کان کذلک لما قبح منه تعالی إظهار المعجزات علی ید

---

(۱)لا تختص المعجزة بدعوی النبوة، بل یعمّها و دعوی الإمامة وغیرها من الدعاوی الإلهیة، کدعوی المسلم انّ شریعة الإسلام هی الحق دون غیرها من الشرائع، ویقوم بالمباهلة ، فذلک معجزة ألبتة، فالصحیح فی تعریف المعجزة أن یقال:«هو الفعل الخارق للعادة الذی یأتی به من یدّعی منصباً أو مقاماً إلهیاً شاهداً علی صدق دعواه» راجع البیان فی تفسیر القرآن:۳۳ .

۲۳

الکاذبین، وتجویز ذلک یسدّ باب معرفة النبوّة، فإنّ أیّ نبی أظهر المعجزة عقیب ادّعاء النبوّة لا ـ یمکن تصدیقه مع تجویز إظهار المعجزة علی ید الکاذب فی دعوی النبوّة». (۱) الرابطة المنطقیة بین الإعجاز ودعوی النبوّة هناک من یتخیّل انّ دلالة المعجزة علی صدق دعوی النبیّ، دلالة إقناعیة لا برهانیة، بحجّة انّ الدلیل البرهانی یتوقّف علی وجود رابطة منطقیة بین المدّعی والدلیل، وهی غیر موجودة فی المقام، ویردّه انّ دعوی النبوّة والرسالة من کلّ نبی ورسول ـ علی ما یقصّه القرآن ـ إنّما کانت بدعوی الوحی والتکلیم الإلهی بلا ـ واسطة أو بواسطة نزول ملک، وهذا أمر لا یساعده الحس ولا تؤیّده التجربة، فإنّ الوحی والتکلیم الإلهی وما یتلوه من التشریع والتربیة الدینیة ممّا لا یشاهده البشر فی أنفسهم، والعادة الجاریة فی الاَسباب والمسبّبات تنکره، فهو أمر خارق للعادة. فلو کان النبی صادقاً فی دعواه النبوّة والوحی، لکان لازمه انّه متّصل بما وراء الطبیعة، مؤیّد بقوّة إلهیة تقدر علی خرق العادة، فلو کان هذا حقّاً کان من الممکن أن یصدر من النبیّخارق آخر للعادة یصدّق النبوّة والوحی من غیر مانع منه، فانّ حکم الاَمثال واحد، فلئن أراد اللّه هدایة الناس بطریق خارق للعادة وهو طریق النبوّة والوحی، فلیؤیّدها ولیصدّقها بخارق آخر وهو المعجزة. وهذا هو الذی بعث الاُمم إلی سؤال المعجزة علی صدق دعوی النبوّة کلّما جاءهم رسول من أنفسهم. (۲)

---

(۱)نهج الحق وکشف الصدق:۸ .

(۲)المیزان:۱|۸۶ .

۲۴

فوارق المعجزة لسائر خوارق العادة إنّهناک جهات من التمایز والتفارق بین المعجزة والکرامة وبین غیرهما من خوارق العادات وهی: الجهة الاُولی من حیث طریق الحصول علیها، فإنّ المعجزة والکرامة ولیدتان لعنایة إلهیة خاصة، ولیس السبب لهما مما تناله ید الدراسة والتعلّم، ولکن السحر ونحوه نتاج التعلیم والتعلّم ولها مناهج تعلیمیة یجب ممارستها حتی یصل طالبها إلی النتائج المطلوبة یقول سبحانه: «وَاتَّبَعُوا ما تَتْلُوا الشَّیاطِینُ عَلی مُلْکِ سُلَیْمانَ وَما کَفَرَ سُلَیْمانُ وَلکِنَّ الشَّیاطِینَ کَفَرُوا یُعَلِّمُونَ النّاسَ السِّحرَ ـ إلی أن قال: ـ فَیَتَعَلَّمُونَ مِنْهُما ما یُفَرِّقُونَ بِهِ بَیْنَ الْمَرْءِوَزَوجِهِ» . (۱) قال القاضی عبد الجبار: «إنّ الحیلة ممّا یمکن أن تتعلم وتعلم،وهذا غیر ثابت فی المعجزة». (۲) ومن هنا فإنّ السحر ونحوه قابل للمعارضة دون المعجزة، وإلی هذا أشار عبد الجبار بقوله: «إنّ الحیل ممّا یقع فیها الاشتراک، ولیس کذلک المعجزة». (۳) ولمّا کان السحر ونحوه رهن التعلیم والتعلم، فهو متشابه فی نوعه، متّحد فی جنسه، یدور فی فلک واحد، ولا ـ یخرج عن نطاق ما تعلمه أهله ولذا لا ـ یأتون إلّا بما تدرّبوا علیه، بخلاف إعجاز الاَنبیاء فانّه علی جانب عظیم من التنوّع فی الکیفیّة إلی حدّ قد لا یجد الإنسان بین المعجزات قدراً مشترکاً وجنساً قریباً، کما فی المعجزات التی یخبر بها القرآن عن موسی وعیسی (علیهما السّلام) بقوله تعالی:

---

(۱)البقرة:۱۰۲ .

(۲)شرح الاُصول الخمسة:۵۷۲ .

(۳)نفس المصدر.

۲۵

«فَأَلْقی عَصاهُ فَإِذا هِیَ ثُعْبانٌ مُبِینٌ» . (۱) وقوله تعالی: «وَنَزَعَ یَدَهُ فَإِذا هِیَ بَیْضاءُ لِلنّاظِرِینَ» . (۲) وقوله تعالی: «وَإِذِ اسْتَسْقی مُوسی لِقَومِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصاکَ الْحَجَرَفَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشَرَةَ عَیْناً» . (۳) وقوله تعالی: «فَأَوْحَیْنا إِلی مُوسی أَن اضْرِبْ بِعَصاکَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَکانَ کُلُّ فِرقٍ کَالطَّوْدِ الْعَظیْم» . (۴) وقوله سبحانه: «وَرَسُولاً إِلی بَنِی إِسْرائِیلَ أَنّی قَدْ جِئْتُکُمْ بِآیَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ أَنّی أَخْلُقُ لَکُمْ مِنَ الطِّینِ کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ فَأَنْفُخُ فِیهِ فَیَکُونُ طَیْراً بِإِذْنِ اللّهِ وَأُبْرِئُ الاَکْمَهَ وَالاَبْرَصَ وَأُحْیِ المَوْتی بِإِذْنِ اللّهِ وَأُنَبِّئُکُمْ بِما تَأْکُلُونَ وَما تَدَّخِرُونَ فِی بُیُوتِکُمْ إِنَّ فِی ذلِکَ لآیَةً لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ». (۵) نعم الحکمة الإلهیة اقتضت أن تکون معاجز الاَنبیاء مناسبة للفنون الرائجة فی عصورهم حتی یتسنّی لخبراء کلّفنٍ تشخیص المعاجز وإدراک استنادها إلی القدرة الغیبیة، وتمیّزها عن الاَعمال الباهرة المستندة إلی العلوم والفنون الرائجة. الجهة الثانیة من حیث الاَهداف والغایات، فإنّ أصحاب المعاجز یتبنّون أهدافاً عالیة ویتوسّلون بمعاجزهم لإثبات حقّانیة تلک الاَهداف ونشرها، وهی تتمثّل فی الدعوة إلی اللّه تعالی وحده وتخلیص الإنسان من

---

(۱)الاَعراف:۱۰۷ .

(۲)الاَعراف:۱۰۸ .

(۳)البقرة:۶۰ .

(۴)الشعراء:۶۳ .

(۵)آل عمران:۴۹ .

۲۶

عبودیّة الاَصنام والحجارة والحیوانات والدعوة إلی الفضائل ونبذ الرذائل، واستقرار نظام العدل الاجتماعی وغیر ذلک، کما أنّ

أصحاب الكرامات أيضاً لايتبنّون إلاّ ما يكون موافقاً لرضى اللّه سبحانه لا غير. وهذا بخلاف المرتاضين والسحرة، فغايتهم إمّا كسب الشهرة والسمعة بين الناس، أو جمع المال والثروة، وغير ذلك ممّا يناسب متطلّبات القوى البهيميّة. الجهة الثالثة من حيث التقيّد بالقيم الاَخلاقية، فإنّ أصحاب المعاجز والكرامات ـ باعتبار كونهم خرّيجي المدرسة الاِلهية ـ متحلّون بأكمل الفضائل والاَخلاق الاِنسانية، والمتصفّح لسيرتهم لا يجد فيها أيّ عمل مشين ومناف للعفّة ومكارم الاَخلاق، وأمّا أصحاب الرياضة و السحر، فهم دونهم في ذلك، بل تراهم غالباً فارغين عن المثل و الفضائل والقيم. فبهذه الضوابط يتمكّن الاِنسان من تمييز المعجزة عن غيرها من الخوارق والنبيّ عن المرتاض والساحر. هل المعجزة تناقض قانون العلّية وبرهان النظم؟ إنّالمعجزات لا تعدّ نقضاً لقانون العلّية العام، فإنّ المنفي في مورد المعجزة هو العلل المادّية المتعارفة الّتي وقف عليها العالم الطبيعي واعتاد الاِنسان على مشاهدته في حياته ولكن لا يمتنع أن يكون للمعجزة علّة أُخرى لم يشاهدها الناس من قبل ولم يعرفها العلم ولم تقف عليها التجربة. كما أنّها لا تضعضع برهان النظم الّذي يستدل به على وجود الصانع، وذلك لاَنّ الاِعجاز ليس خرقاً لجميع النظم السائدة على العالم، وإنّما هو خرق في جزء من أجزائه غير المتناهية الخاضعة للنظام والدالّة ببرهان النظم على وجود الصانع.

۲ . تنصيص النبيّ السابق

۲ . تنصيص النبيّ السابق

إذا ثبتت نبوّة نبي بدلائل مفيدة للعلم بنبوّته، ثمّ نص هذا النبي على نبوّة نبيّ لاحق يأتي من بعده، كان ذلك حجّة قطعيّة على نبوّة اللاحق، لا تقلّ في دلالتها عن المعجزة. وذلك لاَنّ النبيّ الاَوّل، إذا ثبتت نبوّته، يثبت كونه معصوماً عن الخطأ والزلل، لا يكذب ولا يسهو، فإذا قال ـ والحال هذه ـ :سيأتي بعدي نبيّ اسمه كذا، وأوصافه كذا وكذا، ثمّ ادّعى النبوّة بعده شخص يحمل عين تلك الاَوصاف والسمات، يحصل القطع بنبوّته. ولابدّ أن يكون الاستدلال بعد كون التنصيص واصلاً من طريق قطعي، وكون الاَمارات والسمات واضحة، منطبقة تمام الانطباق على النبيّ اللاحق، وإلاّ يكون الدليل عقيماً غير منتج. ومن هذا الباب تنصيص المسيح على نبوّة النبي الخاتم ص، كما يحكيه سبحانه بقوله: «وَإِذْ قالَ عِيسى ابنُ مَرْيَمَ يا بَنِي إِسْرائيلَ إِنِّي رَسُولُ اللّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوراةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَد» . (۱)

---

(۱)الصف:۶ .

ويظهر من الذكر الحكيم أنّ السلف من الاَنبياء وصفوا النبيّ الاَكرم بشكل واضح، وأنّ أهل الكتاب كانوا يعرفون النبي كمعرفتهم لاَبنائهم، قال سبحانه: «الَّذِينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ يَعْرِفُونَهُ كَما يَعْرِفُونَ أَبْناءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» . (۱) بناءً على رجوع الضمير إلى النبي، المعلوم من القرائن، لا إلى الكتاب. وقال سبحانه: «الَّذِيْنَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الاُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوراةِ وَالاِنْجيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ» . (۲) وقد آمن كثير من اليهود والنصارى بنبوّة النبيّ الخاتم في حياته وبعد مماته، لصراحة التباشير الواردة في العهدين. هذا، وإنّ الاعتماد على هذا الطريق في مجال نبوّة النبيّ الخاتم، في عصرنا هذا، يتوقّف على جمع البشائر الواردة في العهدين وضمّها إلى بعضها، حتى يخرج الاِنسان بنتيجة قطعيّة على أنّ المراد من النبي المُبشَّر به فيهما هو النبيّ الخاتم. وقد قام بهذا المجهود لفيف من العلماء وألّفوا فيه كتباً (۳)، وسيوافيك بحثه في النبوّة الخاصّة، بإذنه تعالى.

---

(۱)البقرة:۱۴۶ .

(۲)الأعراف:۱۵۷ .

(۳)لاحظ منها کتاب «أنیس الأعلام»، ومؤلّفه کان قسیساً محیطاً بالعهدین وغیرهما وقد تشرّف بالإسلام، وألّف کتباً کثیرة، منها هذا الکتاب وقد طبع فی ستة أجزاء.

۳ . جمع القرائن و الشواهد

۳ . جمع القرائن و الشواهد

هذا هو الطریق الثالث لتمییز النبیّ الصادق عن المتنبّیَ الکاذب وهذا الطریق ضابطة مطّردة فی المحاکم القانونیة، معتمدٌ علیه فی حلّ الدعاوی والنزاعات، یسلکه القضاة فی إصدار أحکامهم، ویستند إلیه المحامون فی إبراء موکّلیهم، خاصّة فی المحاکم الغربیة التی تفتقد القضاء علی ضوء الأیمان والبیّنات، وتقضی هذه الطریقة بجمع کلّ القرائن والشواهد التی یمکن أن توَیّد دعوی المدّعی، أو إنکار المنکر، وضمّها إلی بعضها حتی یحصل القطع بصحّة دعواه أو إنکاره. ویمکن تطبیق هذه الطریقة بعینها فی مورد دعوی النبوّة، فنتحرّی جملة القرائن الّتی یمکن أن نقطع معها بصدق الدعوی، ومن أهمّ هذه القرائن:

۱ . نفسیّات النبی ممّا یدلّ علی کون مدّعی النبوّة صادقاً فی دعواه، تحلّیه بروحیات کمالیة عالیة، وأخلاق إنسانیة فاضلة، غیر منکبّ علی الدنیا وزخرفها، ولا طالب للرئاسة والزعامة، لم یر له فی حیاته منقصة، ودناسة، بل عرف بکلّ خلق کریم، واشتهر بالنّزاهة والطهارة. فجمیع هذه الصفات تدلّ علی صفائه فی روحه وباطنه، وبالتالی صدقه فی دعواه.

۳۰

۲ . مضمون الدعوة من جملة القرائن التی ترشد إلی صدق المدّعی أو کذبه فی دعواه، مضمون العقیدة التی یحملها،والدعوة التی یدعو إلیها، ومقدار التوافق بینهما. فإذا کانت العقیدة التی یحملها، والمعارف التی یدعو إلی اعتناقها، معارف إلهیة تبحث فی خالق الکون وصفاته وأفعاله، وکانت دعوته العملیة مرشدة إلی التحلّی بالمُثُل الأخلاقیة، والفضائل الإنسانیة، وناهیة عن الرذائل النفسیة ورکوب الشهوات المنحرفة والفسق والمجون، کانت هذه قرائن علی اتصال دعوته بخالق الکون، ومبدأ الخیر والجمال.

۳ . الأدوات التی یستفید منها فی دعوته من القرائن الّتی تدلّ علی صدق المدّعی فی دعوی النبوّة والسفارة الإلهیة، اعتماده فی دعوته علی أسالیب إنسانیة، موافقة للفطرة والطهارة، فإنّ لذلک دلالات علی إلهیة دعواه. وأمّا لو اعتمد فی نشر وتبلیغ ما یدّعیه علی وسائل إجرامیة، وأسالیب وحشیة غیر إنسانیة، متمسکاً بقول ماکیافللی: «الغایة تبرّر الوسائل» (۱)، کان هذا دلیلاً علی کون دعواه شخصیة محضة، لا صلة لها بالعالم الربوبی.

---

(۱)نیکولو ماکیافللی (۱۴۶۹ـ۱۵۲۷م). سیاسی ومؤرخ إیطالی، أحد أعلام عصر النهضة فی اوربا، شارک فی الحیاة السیاسیة فی إیطالیا ثمّ اعتزلها عام (۱۵۱۲م) متفرغاً للتألیف، وعرف فی تاریخ الفکر السیاسی بمؤلّفه الشهیر «الأمیر»، حیث أیّد فیه نظام الحکم المطلق، وأحلّ فیه للحاکم اتّخاذ کلّ وسیلة تکفل استقرار حکمه واستمراره، ولو کانت منافیة للدین والأخلاق وذلک علی أساس أنّ الغایة تبرّر الوسیلة، ومن هنا صار لفظ «المکیافللیة» وصفاً لکلّ مذهب ینادی بأنّ الغایة تبرر الواسطة أو الوسیلة. غیر أنّ ماکیافللی عاد فی کتابه «المحاضرات»، فأیّد النظام الجمهوری الذی یقوم علی سیادة الشعب، وعدّ مزایا هذا النظام وفضّله علی النظام الملکی.

۳۱

۴ . المؤمنون به إنّ لنفسیات المؤمنین بمدّعی النبوّة وحواریه، دلالة خاصّة علی صدقه فیما یدّعیه،وذلک أنّ أقرباء المدّعی وبطانته إذا آمنوا به، واتّبعوا دعوته، وبلغوا فیها مراتب عالیة من التقوی والورع، کان هذا دالاًّ علی صدق المدّعی فی ظاهره وباطنه، وعدم التوائه وکذبه، لأنّ الباطن لا یمکن أن یخفی عن الأقرباء والبطانة. هذه القرائن وما یشابهها إذا اجتمعت فی مدّعی النبوّة، ودعواه التی

یدّعیها، کانت دلیلاً قاطعاً علی صدقه، فإنّ کلّ واحدة من القرائن، وإن کانت قاصرة عن إفادة الیقین، إلاّ أنّها بمجموعها تفیده. أوّل من طرق هذا الباب إنّ أوّل من طرق هذا الباب، وجعل القرائن المفیدة للقطع بصدق المدّعی، دلیلاً علی صحّة الدعوی، هو قیصر الروم، فإنّه عندما کتب إلیه النبیّ الاَکرم (صلّی اللّه علیه وآله وسلم) رسالة یدعوه فیها إلی اعتناق دینه الّذی أتی به، أخذ ـ بعد استلامه الرسالة ـ یتأمّل فی عبارات الرسول، وکیفیة الکتابة، حتی وقع فی نفسه احتمال صدق الدعوی، فأمر جماعة من حاشیته بالتجوّل فی الشام والبحث عمّن یعرف الرسول عن قرب، ومطّلع علی أخلاقه وروحیاته، فانتهی البحث إلی العثور علی أبی سفیان وعدّة کانوا معه فی تجارة إلی الشام، فأُحضروا إلی مجلس قیصر، فطرح علیهم الاَسئلة التالیة: * قیصر: کیف نسبه فیکم؟ ـ أبو سفیان: محضٌ، أوسطنا نسباً. * قیصر: أخبرنی، هل کان أحد من أهل بیته یقول مثل ما یقول، فهو یتشبّه به؟

۳۲

ـ أبوسفیان: لا، لم یکن فی آبائه من یدّعی ما یقول. * قیصر: هل کان له فیکم ملک فاستلبتموه إیّاه، فجاء بهذا الحدیث لتردّوا علیه ملکه؟ ـ أبو سفیان: لا. * قیصر: أخبرنی عن أتباعه منکم، من هم؟ ـ أبو سفیان: الضعفاء والمساکین والاَحداث من الغلمان والنساء، وأمّا ذوو الاَسنان والشرف من قومه فلم یتبعه منهم أحد. * قیصر: أخبرنی عمّن تبعه، أیحبه ویلزمه؟ أم یقلیه ویفارقه؟ ـ أبو سفیان: ما تبعه رجل ففارقه. * قیصر: أخبرنی کیف الحرب بینکم وبینه؟ ـ أبو سفیان: سجال، یدال علینا وندال علیه. * قیصر: أخبرنی هل یغدر؟ ـ أبو سفیان: (لم أجد شیئاً ممّا سألنی عنه أغمزه فیه غیرها فقلت): لا، ونحن منه فی هدنة، ولا نأمن غدره، (وأضاف أبوسفیان بأنّ قیصر ما التفت إلی الجملة الاَخیرة منه). ثمّ إنّ قیصر أبان وجه السوَال عن الاُمور السابقة وأنّه کیف استنتج من الاَجوبة التی سمعها من أبی سفیان أنّه نبیّ صادق، بقوله: «سألتک کیف نسبه فیکم، فزعمت أنّه محض من أوسطکم نسباً، وکذلک یأخذ اللّه النبی إذا أخذه، لا یأخذه إلاّ من أوسط قومه نسباً.

۳۳

وسألتک هل کان أحد من أهل بیته یقول بقوله: فهو یتشبّه به، فزعمت أن لا. وسألتک هل کان له فیکم ملک فاستلبتموه إیّاه، فجاء بهذا الحدیث یطلب به ملکه، فزعمت أن لا. وسألتک عن أتباعه فزعمت أنّهم الضعفاء والمساکین والاَحداث والنساء، وکذلک أتباع الاَنبیاء فی کلّ زمان. وسألتک عمّن یتبعه، أیحبّه ویلزمه، أم یقلیه ویفارقه، فزعمت أن لا یتبعه أحد فیفارقه، وکذلک حلاوة الاِیمان لا تدخل قلباً فتخرج منه. وسألتک هل یغدر، فزعمت أن لا. فلئن صدقتنی عنه لیغلبنی علی ما تحت قدمیّ هاتین،ولوددت أنّی عنده فأغسل قدمیه، إنطلق لشأنک». قال أبو سفیان: «فقمت من عنده وأنا أضرب إحدی یدیّ بالاُخری وأقول: إی عباد اللّه، لقد أمِرَ أمرُ ابن أبی کبشة، أصبح ملوک بنی الاَصفر یهابونه فی سلطانهم بالشام». (۱) وممّن طرق هذا الباب فی القرن الثالث عشر أحد مشایخ الشیعة فی مدینة إسطنبول، فقد ألّف کتابه «میزان الموازین» (۲) وأوعز إلی هذا الطریق عند البحث عن نبوّة خاتم الاَنبیاء، وبعده الکاتب السید محمّد رشید رضا، موَلّف المنار، فی کتابه «الوحی المحمدی»، فقد بلغ الغایة فی جمع الشواهد والقرائن، وسنسلک نحن هذا الطریق عند البحث فی النبوّة الخاصّة.

---

(۱)تاریخ الطبری:۲|۲۹۰ـ۲۹۱، حوادث السنة السادسة للهجرة.

(۲)طبع الکتاب عام ۱۲۸۸ .

۳۴

الفصل الرابع: حقیقة الوحی فی النبوّة

الفصل الرابع: حقیقة الوحی فی النبوّة

الوحی فی اللّغهٔ کما یستنبط من نصوص أهلها فی معاجمهم هو الاِعلام بخفاء بطریق من الطرق (۱)وقد جاء استعماله فی القرآن الکریم فی موارد متعدّدهٔ مختلفهٔ یجمعها المعنی اللغوی حقیقهٔ أو ادّعاءً، منها قوله سبحانه: «وَأَوحی فِی کُلِّ سَماءٍ أَمْرَها» . (۲) أی أودع فی کلّ سماءٍ السنن والاَنظمهٔ الکونیهٔ، وقدّر علیها دوامها، فإیجاد السنن والنظم فی السماوات علی وجه لا یقف علیه إلاّ المتدبّر فی عالم الخلقهٔ یشبه الاِلقاء والاِعلام بخفاء بنحو لا یقف علیه إلاّ الملقی إلیه، وهو الوحی. ومنها قوله سبحانه: «وَأَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذی مِنَ الْجِبالِبُیُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمّا یَعْرِشُونَ». (۳)

---

(۱)راجع فی ذلک معجم مقاییس اللغهٔ:۶|۹۳؛ المفردات فی غریب القرآن، مادهٔ «وحی»؛ لسان العرب:۱۵|

.۳۷۹

(۲)فصلت:۱۲ .

(۳)النحل:۶۸ .

۳۵

فأطلق الوحی علی ما أودع فی صمیم وجود النحل من غریزهٔ إلهیهٔ تهدیه إلی أعماله الحیویّهٔ الخاصّهٔ. ومنها قوله سبحانه: «وَأَوْحَیْنا إِلی أُمِّ مُوسی أَنْ أَرْضِعِیه» . (۱) حیث إنّ تفهیم أُمّ موسی مصیر ولدها کان بإلهام وإعلام خفی، عبّر عنه بالوحی. ومنها قوله تعالی فی وصف زکریّا: «فَخَرَجَ عَلی قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرابِ فَأَوْحی إِلَیْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُکْرَهً وَعَشِیّاً». (۲) والمعنی: أشار إلیهم من دون أن یتکلّم، لاَمره سبحانه إیّاه أن لا یکلّم الناس ثلاث لیال سویّاً، فأشبه فعله، إلقاء الکلام بخفاء لکون الاِشارهٔ أمراً مبهماً. ومنها قوله تعالی: «وَإِنَّ الشَّیاطِینَ لَیُوحُونَ إِلی أَوْلِیائِهِمْ لِیُجادِلُوکُمْ» . (۳) ویعلم وجه استعمال الوحی هنا ممّا ذکرناه فیما سبقه. وحی النبوّهٔ ولکنّ الغالب فی استعمال کلمهٔ الوحی فی القرآن هو کلام اللّه

---

(۱)القصص:۷ .

(۲)مریم:۱۱ .

(۳)الاَنعام:۱۲۱ .

۳۶

المنزل علی نبیّ من أنبیائه، فکلّما أطلق الوحی وجرّد عن القرینهٔ یراد منه ذلک، وهذا هو الذی نحن بصدد بیان حقیقته فنقول: والوحی الّذی یختصّ به الاَنبیاء إدراک خاصّ متمیّز عن سائر الاِدراکات فإنّه لیس نتاج الحس ولا العقل ولا الغریزهٔ، وإنّما هو شعور خاص یوجده اللّه سبحانه فی الاَنبیاء وهوشعور یغایر الشعور الفکری المشترک بین أفراد الاِنسان عامّهٔ، لا یغلط معه النبی فی إدراکه ولا یشتبه ولا یختلجه شک ولا یعترضه ریب فی أنّ الذی یوحی إلیه هو اللّه سبحانه، من غیر أن یحتاج إلی إعمال نظر أو التماس دلیل، أوإقامهٔ حجّهٔ. قال سبحانه: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الاَمْینُ* عَلی قَلْبِکَ» . (۱) فهذه الآیهٔ تشیر إلی أنّ الّذی یتلقّی الوحی من الروح الاَمین هو نفس النبیّ الشریفهٔ، من غیر مشارکهٔ الحواس الظاهرهٔ التی هی الاَدوات المستعملهٔ فی إدراک الاُمور الجزئیهٔ. وعلی هذا، فالوحی حصیلهٔ الاِتّصال بعالم الغیب، ولا یصحّ تحلیله بأدوات المعرفهٔ المعتادهٔ ولا بالاُصول التی تجهّز بها العلم الحدیث ومن لم یذعن بعالم الغیب یشکل علیه الاِذعان بهذا الاِدراک الّذی لا صلهٔ له بعالم المادّهٔ وأُصوله. هل الوحی نتیجهٔ النبوغ؟ إنّ هناک أُناساً یفسّرون النبوّات والرسالات ونزول الوحی علی العباد الصالحین بنحو یجمع بین تصدیق الاَنبیاء من جانب، والاُصول العلمیهٔ

---

(۱)الشعراء:۱۹۳ـ۱۹۴ .

۳۷

الحديثة من جانب آخر، ومن هذا الباب تفسير بعضهم النبوّة بالنبوغ والوحى بلمعات ذاك النبوغ. وحاصل مذهبهم: انّه يتميّز بين أفراد الإنسان المتحضّر، أشخاص يملكون فطرة سليمة وعقولاً مشرقة تهديهم إلى ما فيه صلاح الاجتماع وسعادة الإنسان، فيضعون قوانين فيها مصلحة المجتمع وعمران الدنيا، والإنسان الصالح الذى يتميّز بهذا النوع من النبوغ هو النبى، والفكر الصالح المترشّح من مكامن عقله وومضات نبوغه هو الوحى، والقوانين التى يسنّها لصلاح الاجتماع هو الدّين، والروح الأمين هو نفسه الطاهرة التى تفيض هذه الأفكار إلى مراكز إدراكه، والكتاب السماوى هو كتابه الّذى يتضمن سننه وقوانينه. ويلاحظ عليه أوّلاً: لو صحّت هذه النظرية لم يبق من الاعتقاد بالغيب إلّا الاعتقاد بوجود الخالق البارئ، أمّا ما سوى ذلك فكلّه نتاج الفكر الإنسانى الخاطئ، وهذا فى الواقع نوع إنكار للدين. وثانياً: أنّ قسماً ممّا يقع به الوحى الإنباء عن الحوادث المستقبلة، إنباءً لا يخطئ تحقّقه أبداً، مع أنّ النوابغ وإن سموا فى الذكاء والفطنة لا ـ يخبرون عن الحوادث المستقبلة إلاّ ـ مع الاحتياط والتردّد، لا ـ بالقطع واليقين، وأمّا رجالات السياسة اللاعبون على حبالها لمصالحهم الشخصية، سواء صدقت تنبّؤاتهم أم كذبت، فإنّ حسابهم غير حساب النوابغ. وثالثاً: أنّ حملة الوحى ومدّعى النبوّة ـ من أوّلهم إلى آخرهم ـ إنّما ينسبون تعاليمهم وسننهم إلى اللّه سبحانه ولا يدّعون لأنفسهم شيئاً، ولا يشكّ أحد فى أنّ الأنبياء عباد صالحون، صادقون لا يكذبون، فلو كانت السنن التى أتوا بها من وحى أفكارهم، فلماذا يغرّون المجتمع بنسبتها إلى اللّه تعالى؟ هذا، ولو كانت شريعة النبىّ الخاتم (صلّى اللّه عليه وآله وسلم)

۳۸

والكتاب المجيد الذى جاء به، وليدى النبوغ والعبقرية، فلماذا عجز عن مقابلته ومقارعته النوابغ والعباقرة طرّاً فى جميع القرون إلى عصرنا هذا؟ هل الوحى نتيجة تجلّى الأحوال الروحيّة؟ زعم بعض المستشرقين (۱)انّ الوحى إلهام يفيض من نفس النبى لا ـ من الخارج، وذاك انّ منازع نفسه العالية، وسريرته الطاهرة، وقوّة إيمانه باللّه وبوجوب عبادته، وترك ما سواها من عبادة وثنية وتقاليد وراثية رديئة يكون لها فى جملتها من التأثير ما يتجلّى فى ذهنه، ويحدث فى عقله الباطن الروَى و الأحوال الروحية فيتصوّر ما يعتقد وجوبه، إرشاداً إلهياً نازلاً عليه من السماء بدون وساطة، أو يتمثّل له رجل يلقّنه ذلك، يعتقد انّه ملك من عالم الغيب، وقد يسمعه يقول ذلك ولكنّه إنّما يرى و يسمع ما يعتقده فى اليقظة كما يرى و يسمع مثل ذلك فى المنام الذى هو مظهر من مظاهر الوحى عند جميع الأنبياء. يقول أصحاب هذه النظرية: لانشكّ فى صدق الأنبياء فى إخبارهم عمّا رأوا وسمعوا، وإنّما نقول: إنّ منبع ذلك من نفسه وليس فيه شىء جاء من عالم الغيب الذى يقال إنّه وراء عالم المادّة والطبيعة. نقد هذه النظرية هذه النظرية التى جاء بها بعض الغربيين وإن كانت تنطلى على السذج من الناس وتأخذ بينهم رونقاً إلّا انّ رجال التحقيق يدركون تماماً انّها ليست بشىء جديد قابل للذكر، وإنّما هى تكرار لمقالات العرب

---

(۱)هذه النظرية مأثورة عن المستشرق «مونتيه» وفصّلها «إميل درمنغام»، لاحظ الوحى المحمدى، السيد محمّد رشيد رضا، الطبعة السادسة عام ۱۹۶۰م، ص۶۶ .

۳۹

الجاهليّين فى النبوّة والوحى، فمن جملة افتراءاتهم على النبىّ الأكرمص ، وصم شريعته بانّها نتاج الأحلام العذبة التى كانت تراود خاطره، ثمّ تتجلّى على لسانه وبصره، قال تعالى: «بَلْقالُوا أَضغاثُ أَحْلام» . (۱) والقرآن يردّ مقالتهم ويركّز على أنّ الوحى أمر واقعى مفاض من اللّه سبحانه، ويقول: «وَالنَّجْمِ إِذا هَوى* ما ضَلَّ صاحِبُكُمْ وَما غَوى* وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى* إِنْ هُوَ إِلّا وَحْيٌ يُوحى*عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى» . (۲) وكذلك يقول: «ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى» . (۳) أى لم يكذّب فؤاد محمّد (صلّى اللّه عليه وآله وسلم) ما أدركه بصره، أى كانت روَيته صحيحة غير كاذبة وإدراكاً حقيقياً، وكذلك يقول: «ما زاغَ الْبَصَرُ وَما طَغى» . (۴) كناية عن صحّة روَيته وانّه

لم یبصر ما أبصره علی غیر صفته الحقیقیة ولا أبصر ما لا حقیقة له. والحاصل: انّ الاَنبیاء کانوا یعرّفون أنفسهم بأنّهم مبعوثون من جانب اللّه تعالی ولا شأن لهم إلاّ إبلاغ الرسالات الإلهیّة إلی الناس، هذا نوح شیخ الاَنبیاء یقول:

---

(۱)الاَنبیاء:۵ .

(۲)النجم:۱ـ۵ .

(۳)النجم:۱۱ .

(۴)النجم:۱۷ .

۴۰

«یا قَوْمِ لَیْسَ بِی ضَلالَةٌ وَلکِنّی رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعالَمِینَ* أُبَلِّغُکُمْ رِسالاتِ رَبّی وَأَنْصَحُ لَکُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللّهِ ما لا تَعْلَمُونَ* أَوَ عَجِبْتُمْ أَنْ جاءَکُمْ ذِکْرٌ مِنْ رَبِّکُمْ عَلی رَجُلٍ مِنْکُمْ لِیُنْذِرَکُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّکُمْ تُرحَمُونَ» . (۱)ولاـ ریب فی أنّهم کانوا صادقین فی أقوالهم ـ کما اعترف به صاحب النظریة ـ وعندئذٍ لو قلنا بأنّ ما ذکروه غیر مطابق للواقع وانّ ما أتوا به من المعارف والشرائع لم یکن رسالات إلهیة وذکراً من جانبه سبحانه، بل کان نابعاً من باطن ضمیرهم وتجلّیات نفوسهم، لکان الاَنبیاء قاصرین فی مجال المعرفة، مازالوا فی جهل مرکب، وهذا ما لا یتفوّه به من له أدنی معرفة بمقالات الاَنبیاء وشخصیاتهم الجلیلة فی مجال العلم والعمل، بل یأبی العقل والفطرة من اتّسام من دونهم بمراتب من رجالات العلم والدین بمثل هذا الجهل والخبط. الوحی والشخصیّة الباطنة إنّ جماعة من الغربیّین فسّروا الوحی بما أثبتوه فی أبحاثهم النفسیة من الشخصیّة الباطنة، لکلّ إنسان وقد جرّبوا ذلک علی المنوّمین تنویماً مغناطیسیاً، فوجدوا أنّ النائم یظهر بمظهر من الحیاة الروحیة لاـ یکون له وهو یقظان، فیعلم الغیب ویخبر عن البعیدین، یبصر ویسمع ویحسّ بغیر حواسّه الظاهرة ویکون علی جانب کبیر من التعقّل والإدراک. قالوا: هذه الشخصیة هی التی تهدی الإنسان بالخواطر الجیدة من خلال حجبه الجسمیة الکثیفة، وهی التی تعطیه الإلهامات الطیّبة الفجائیة فی الظروف الحرجة، وهی التی تنفث فی روع الاَنبیاء ما یعتبرونه وحیاً من

(۱)الاَعراف:۶۱ـ

.۶۲

۴۱

«یا قَوْمِ لَیْسَ بِی ضَلالَةٌ وَلکِنّی رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعالَمِینَ* أُبَلِّغُکُمْ رِسالاتِ رَبّی وَأَنْصَحُ لَکُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللّهِ ما لا تَعْلَمُونَ* أَوَ عَجِبْتُمْ أَنْ جاءَکُمْ ذِکْرٌ مِنْ رَبِّکُمْ عَلی رَجُلٍ مِنْکُمْ لِیُنْذِرَکُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّکُمْ تُرحَمُونَ» . (۱)ولاـ ریب فی أنّهم کانوا صادقین فی أقوالهم ـ کما اعترف به صاحب النظریة ـ وعندئذٍ لو قلنا بأنّ ما ذکروه غیر مطابق للواقع وانّ ما أتوا به من المعارف والشرائع لم یکن رسالات إلهیة وذکراً من جانبه سبحانه، بل کان نابعاً من باطن ضمیرهم وتجلّیات نفوسهم، لکان الاَنبیاء قاصرین فی مجال المعرفة، مازالوا فی جهل مرکب، وهذا ما لا یتفوّه به من له أدنی معرفة بمقالات الاَنبیاء وشخصیاتهم الجلیلة فی مجال العلم والعمل، بل یأبی العقل والفطرة من اتّسام من دونهم بمراتب من رجالات العلم والدین بمثل هذا الجهل والخبط. الوحی والشخصیّة الباطنة إنّ جماعة من الغربیّین فسّروا الوحی بما أثبتوه فی أبحاثهم النفسیة من الشخصیّة الباطنة، لکلّ إنسان وقد جرّبوا ذلک علی المنوّمین تنویماً مغناطیسیاً، فوجدوا أنّ النائم یظهر بمظهر من الحیاة الروحیة لاـ یکون له وهو یقظان، فیعلم الغیب ویخبر عن البعیدین، یبصر ویسمع ویحسّ بغیر حواسّه الظاهرة ویکون علی جانب کبیر من التعقّل والإدراک. قالوا: هذه الشخصیة هی التی تهدی الإنسان بالخواطر الجیدة من خلال حجبه الجسمیة الکثیفة، وهی التی تعطیه الإلهامات الطیّبة الفجائیة فی الظروف الحرجة، وهی التی تنفث فی روع الاَنبیاء ما یعتبرونه وحیاً من

---

(۱)الاَعراف:۶۱ـ۶۲ .

الفصل الخامس: عصمة أنبياء الله تعالى

الفصل الخامس: عصمة أنبياء الله تعالى

۱ . العصمة فی تلقّی الوحی وإبلاغه.

۲ . العصمة فی العمل بالشریعة الاِلهیّة.

۳ . العصمة عن الخطأ فی تطبیق الشریعة.

۴ . العصمة عن الخطأ فی تشخیص مصالح الاُمور ومفاسدها.

۵ . العصمة عن الخطأ فی الاُمور العادیة.

۶ . التنزّه عن المنفِّرات. والبحث عنها وعن مسائل أُخری متعلّقة بها هو الغرض من هذا الفصل.

۴۳

العصمة فی اللغة والاصطلاح قال ابن فارس: «عصم: أصل واحد صحیح یدلّ علی إمساک ومنع وملازمة، والمعنی فی ذلک کلِّه واحد، من ذلک [العصمة] أن یعصم اللّه عبده من سوء یقع فیه، واعتصم العبد باللّه تعالی إذا تمنّع». (۱) وقال الراغب: العصم الاِمساک، والاعتصام الاستمساک، قال: «لا عاصم الیوم من أمر اللّه»: أی لا شیء یعصم منه، وقال: « ما لهم من اللّه من عاصم»، والاعتصام التمسّک بالشیء، قال: «اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِیعاً» (۲)، انتهی ملخصاً. هذا هو معناها اللغوی، وأمّا فی اصطلاح المتکلّمین فالمشهور عند العدلیة انّها لطف لا داعی معه إلی ترک الطاعة ولا إلی ارتکاب المعصیة مع القدرة علیهما (۳)وعند الاَشاعرة «أن لا یخلق اللّه فیهم ذنباً» (۴). وقال المحقّق الجرجانی المتوفّی (۸۱۶هـ) فی کتاب التعریفات: «العصمة ملکة اجتناب المعاصی مع التمکن منها». (۵)

---

(۱)المقاییس:۴ | ۳۳۱ .

(۲)المفردات: کتاب العین، مادة عصم.

(۳)شرح المقاصد:۴|۳۱۲؛ إرشاد الطالبین:۱۳۰ .

(۴)شرح المواقف:۸ | ۲۸۰ .

(۵)التعریفات:۶۵، الطبعة الاُولی، طهران.

۴۴

أقول: ما ذکره الشریف هو الصحیح وما ذکره المشهور سبب إلهی لتحقّق العصمة، فالحقّ انّ العصمة غصن من دوحة التقوی، وهی ملکة نفسانیة راسخة فی النفس، تمنع الاِنسان عن المعصیة مطلقاً، فهی من سنخ التقوی لکنّها درجة قصوی منها، فالتقوی فی العادیین من الناس، کیفیة نفسانیة تعصم صاحبها عن اقتراف کثیر من القبائح والمعاصی، فهی إذا ترقّت فی مدارجها وعلت فی مراتبها، تبلغ بصاحبها درجة العصمة الکاملة والامتناع المطلق عن ارتکاب أیّ قبیح من الاَعمال، بل یمنعه حتی التفکیر فی خلاف أو معصیة. عصمة الاَنبیاء فی تلقّی الوحی وإبلاغه ذهب جمهور المتکلّمین من السنّة والشیعة إلی عصمة الاَنبیاء فی هذه المرحلة. والعصمة فی هذه المرحلة علی وجهین: أحدهما: العصمة عن الکذب، والثانی: العصمة عن الخطأ سهواً فی تلقّی الوحی ووعیه وأدائه، وما سیجیء من الدلیل الاَوّل علی إثبات العصمة عن المعصیة، یثبت عصمتهم فی هذا المجال، ولاَجل ذلک اکتفی به المحقّق الطوسی فی إثبات العصمة علی الاِطلاق، فإنّ الوثوق التام بالاَنبیاء لا یحصل إلاّ بالاِذعان البات بمصونیتهم عن الخطأ فی تلقّی الوحی وتحمّله وأدائه، عمداً وسهواً. أضف إلی ذلک انّ تجویز الخطأ فی التبلیغ ولو سهواً ینافی الغرض من الرسالة، أعنی: إبلاغ أحکام اللّه تعالی إلی

الناس. ویدلّ علی عصمة الاَنبیاء فی هذا المجال قوله تعالی: «عالِمُ الْغَیْبِ فَلا یُظْهِرُ عَلی غَیْبِهِ أَحَداً* إِلاّ مَنِ ارْتَضی مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ یَسْلُکُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً* لِیَعْلَمَ أَنْ قَدْأَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ

۴۵

وَأَحاطَ بِما لَدَیْهِمْ وَأَحْصی کُلَّ شَیءٍ عَدَداً». (۱) إنّ الآیة تصف طریق بلوغ الوحی إلی الرسل، ومنهم إلی الناس بأنّه محروس بالحفظة یمنعون تطرّق أیّ خلل وانحراف فیه، حتی یبلغ الناس کما أُنزل من اللّه تعالی، ویعلم هذا بوضوح ممّا تذکره الآیة من أنّ اللّه سبحانه یجعل بین الرسول ومن أُرسل إلیهم « من بین یدیه» وبینه و مصدر الوحی «وَمن خَلفه » رصداً مراقبین هم الملائکة. لزوم عصمة الاَنبیاء عن المعاصی إنّ الاَدلّة العقلیّة علی وجوب عصمة الاَنبیاء کثیرة نکتفی بتقریر دلیلین منها:

۱ . الوثوق فرع العصمة قال المحقّق الطوسی: «ویجب فی النبی العصمة لیحصل الوثوق، فیحصل الغرض». تقریره ـ کما قال العلاّمة الحلّی ـ: «إنّ المبعوث إلیهم لوجوّزوا الکذب علی الاَنبیاء والمعصیة، جوّزوا فی أمرهم ونهیهم وأفعالهم التی أمروهم باتّباعهم فیها ذلک، وحینئذٍ لا ینقادون إلی امتثال أوامرهم، وذلک نقض الغرض من البعثة». (۲) وبعبارة أُخری ـ کما قال العلاّمة الطباطبائی ـ:

---

(۱)الجن:۲۶ـ ۲۸ .

(۲)کشف المراد:۲۷۴ .

۴۶

«التبلیغ یعمّ القول والفعل، فإنّ فی الفعل تبلیغاً، کما فی القول، فالرسول معصوم عن المعصیة باقتراف المحرّمات وترک الواجبات الدینیة، لاَنّ فی ذلک تبلیغاً لما یناقض الدین فهو معصوم من فعل المعصیة». (۱) فإن قلت: إنّ هذا الدلیل لا یثبت أزید من عصمة الاَنبیاء بعد البعثة. قلت: لو کانت سیرة النبی مخالفة لما هو علیه بعد البعثة لا یحصل الوثوق الکامل به و إن صار إنساناً مثالیّاً، فتحقّق الغرض الکامل من البعثة رهن عصمته فی جمیع فترات عمره، یقول السید المرتضی فی الاِجابة عن هذا السوَال: «إنّا نعلم أنّ من نجوّز علیه الکفر والکبائر فی حال من الاَحوال، وإن تاب منهما ... لا نسکن إلی قبول قوله کسکوننا إلی من لا نجوّز علیه ذلک فی حال من الاَحوال ولا ـ علی وجه من الوجوه. ..فلیس إذاً تجویز الکبائر قبل النبوّة منخفضاً عن تجویزها فی حال النبوّة وناقصاً عن رتبته فی باب التنفیر». (۲)

۲ . التربیة رهن عمل المربّی إنّ الهدف العام الذی بعث لاَجله الاَنبیاء هو تزکیة الناس وتربیتهم، ولا شکّ انّ تأثیر التربیة بالعمل أشدّ وأعمق وآکد منها عن طریق الوعظ والاِرشاد، وذلک انّ التطابق بین مرحلتی القول والعمل هو العامل الرئیسی فی إذعان الآخرین بأحقیّة تعالیم المصلح والمربّی، وهذا الاَصل التربویّ یجرّنا إلی القول بأنّ التربیة الکاملة المتوخّاة من بعثة الاَنبیاء لا تحصل إلاّ

---

(۱)المیزان:۲۰|۵۷ .

(۲)تنزیه الاَنبیاء:۵ بتصرف قلیل.

۴۷

بمطابقة أعمالهم لاَقوالهم، وهذا کما یوجب العصمة بعد البعثة، یقتضیها قبلها أیضاً، لاَنّ لسوابق الاَشخاص وصحائف أعمالهم الماضیة تأثیراً فی قبول الناس کلامهم وإرشاداتهم. (۱) عصمة الاَنبیاء فی الکتاب العزیز إذا ثبتت عصمة الاَنبیاء فی التبلیغ، یجوز الاستناد بکلامهم فی العصمة عن المعاصی، وعلی ضوء ذلک نقول: یصف القرآن الکریم الاَنبیاء بالعصمة بلطائف البیان ودقائقه، نکتفی بالاِشارة إلی نموذج منها، قال عزّ وجلّ ـ بعد ذکره عدّة من الاَنبیاء ـ: «أُولئِکَ الَّذِینَ هَدَی اللّهُ فَبِهُداهُمُ اقْتَدِه». (۲) وقال فی موضع آخر: «وَمَنْ یَهْدِ اللّهُ فَما لَهُ مِنْ مُضِلٍّ» . (۳) ثمّ بیّن أنّ المعصیة ضلالة بقوله: «وَلَقَدْأَضَلَّ مِنْکُمْ جِبِلاً کَثِیراً» . (۴) فإذا کان

الَانبياء مهـديين بهداية اللّه، ومن هداه اللّه لا تتطرّق إليه الضـلالة، وكانت المعصـية نفس الضـلالة، فينتج أنّ المعصـية لا سبيل لها إلى الَانبياء.

---

(۱)وقد أقام المتكلّمون على عصـمة الَانبياء دلائل كثيرة، فذكر المحقّق الطوسـى ثلاثة، وأضاف إليها القوشـجى دليلين آخرين، وذكر الاِيجى تسعة أدلّة، غير انّ بعضـها ليس دليلاً عاماً، بل يختص بعصـر النبوّة، راجع فى ذلك: كشف المراد:۲۷۴؛ شرح التجريد:۳۵۸؛ المواقف:۳۵۹ـ۳۶۰ .

(۲)الَانعام:۹۰ .

(۳)الزمر:۳۷ .

(۴)يس:۶۲ .

۴۸

مبـادىَ تكوّن العصـمة لاـ شـكّ أنّ ملكـة العصـمة عن المعاصـى لاـ تحصـل لصاحبهـا إلاّ بلطف من اللّه تعالى وتوفيقه،والّـذى يعطى للاِنسان أهليّة وصلاحية للحصول عليها أمران:

۱ . العلم القطعى بعواقب المعاصـى ونتائـج الطاعات: فانّه يخلق فى النفس وازعاً قوياً يصـدّه عن إرتكاب الَاعمال الخطيرة، وأمثاله فى الحياة كثيرة، فلو وقف أحدنا على أنّ فى الَاسـلاك الكهربائية طاقة من شأنها أن تقتل من يمسّـها عارية من دون عائق، فانّه يحجم من تلقـاء نفسه عن مسّ تلـك الَاسـلاك والاِقتراب منهـا. وقس على ذلـك سائر العواقب الخطيرة وإن كانت من قبيل السـقوط فى أعين الناس،وفقدان الكرامة وإراقة ماء الوجه، بحيث لا ترغد الحياة معه. فإذا كان العلم القطعى بالعواقب الدنيوية لبعض الَافعال يوجد تلك المصونيـة عن الارتكاب فى نفس العالم، فكيف بالعلم القطعى بالعواقب الاُخروية للمعاصـى ورذائل الَافعال؟ علماً لا يداخله ريب ولا يعتريه شـك، علمـاً تسـقط دونه الحجب فيرى صـاحبه رأى العين، ويلمس لمس الحس تبعـات المعاصـى ولوازمها وآثارها فى النشأة الاُـخرى، ذاك العلم الـذى قال تعالى فيه: «كَلاّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ* لَتَرَوُنَّ الْجَحيمَ» . (۱) وكأنّ الاِمام عليّاً ـ عليه السـلام ـ يصف هوَلاء بقوله: «فهم والجنّة كمن قد رَآها فهم فيها منعمون، وهم والنار كمن قد رآها فهم فيها معذّبون». (۲)

---

(۱)التكاثر:۵ ـ ۶ .

(۲)نهج البلاغة: الخطبة ۱۹۳، جاء فيها أوصاف المتّقين.

۴۹

ثمّ إنّ هـذا العلم الـذى يعطى صاحبه مصونيـة كاملـة عن المعاصـى، ليس من سـنخ العلوم المتعارفـة لتسـرّب إليه التخلّف، بل هو علم خاصّ فوقها ربّما يعبّر عنه بشهود العواقب، وانكشافها كشفاً تاماً لا يبقى معه ريب، يقول العلاّمة الطباطبائى (قدّس سرّه) : «إنّ هذا العلم يخـالف سـائر العلوم فى أنّ أثره العملى وهو صـرف الاِنسـان عمّا لا ينبغى إلى ما ينبغى، قطعى غير متخلّف دائماً، بخلاف سائر العلوم فانّ الصرف فيها أكثرى غير دائم». (۱) والحاصل انّ للعلم مرحلة قويّة راسـخة، تغلب الاِنسان على الشهوات وتصدّه عن فعل المعاصى والآثـام وإلى هـذا أشار الفاضل المقـداد السـيورى (المتوفّى ۸۲۶هـ) بقوله: «العصـمة ملكـة نفسانيـة تمنع المتّصف بهـا من الفجور مع قدرته عليه، وتتوقّف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات، لَانّ العفّة متى حصلت فى جوهر النفس وانضاف إليها العلم التامّ بما فى المعصية من الشقاء، وفى الطاعة من السعادة، صار ذلك العلم موجباً لرسوخها فى النفس، فتصير ملكة». (۲)

۲ . حبّ المعبود يمنع عن معصـيته: انّ الاِنسان إذا عرف خالقه كمال المعرفـة الميسورة، واسـتغرق فى شـهود كماله وجماله، وجد فى نفسه انجذاباً نحوه، وتعلّقاً خاصّاً به على نحو لا يستبدل برضاه شيئاً، ويدفعه

---

(۱)المیزان:۱۱|۱۶۳ .

(۲)اللوامع الإلهیة:۱۷۰ .

۵۰

شوق المحبّة إلی أن لا یبتغی سواه، ویصبح کلّ ما یخالف أمره ورضاه منفوراً لدیه، وتلک هی درجة العصمة الکاملة، ولا ینالها إلاّ الأوحدی من الناس، وإلی هذا یشیر الإمام علی ـ علیه السلام ـ بقوله: «ما عبدتک خوفاً من نارک، ولا طمعاً فی جنتک، إنّما وجدتک أهلاً للعبادة فعبدتک». وحفیده الصادق ـ علیه السلام : «ـ لکنّی أعبده حبّاً له، وتلک عبادة الکرام». (۱) ونتیجة هذا الحبّ هو النور الذی أشار إلیه قوله تعالی: «أَوَ مَنْ کانَ مَیْتاً فَأَحْیَیْناهُ وَجَعَلْنا لَهُ نُوراً یَمْشِی بِهِ فی النّاسِ». (۲) والروح الذی یشیر إلیه قوله سبحانه: «وَأَیَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» . (۳) وهؤلاء هم المخلَصون الّذین لا مطمع لإبلیس فی إغوائهم مطلقاً: «قالَ فَبِعِزَّتِکَ لَأُغْوِیَنَّهُمْ أَجْمَعینَ * إِلاّ عِبادَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِینَ». (۴)

---

(۱)بحار الأنوار:۷۰|۲۲ .

(۲)الأنعام:۱۲۳ .

(۳)المجادلة:۲۲ .

(۴)ص:۸۲ـ ۸۳ .

۵۱

العصمة والاختیار ربّما یتوهم أنّ العصمة تسلب من المعصوم الحریة والاختیار وتقهره علی ترک المعصیة، لتکون النتیجة انتفاء کلّ مکرمة ومحمدة تنسب إلیه لاجتنابه المعاصی والمآثم. ویدفعه انّالمعصوم قادر علی اقتراف المعاصی بمقتضی ما أُعطی من القدرة والحریة، غیر أنّ تقواه العالیة، وعلمه بآثار المعاصی، واستشعاره عظمة الخالق، یصدّه عن ذلک؛ فهو کالوالد العطوف الذی لا یقدم علی ذبح ولده ولو أُعطی ملء الأرض ذهباً، وإن کان مع ذلک قادراً علی قطع وتینه کما یقطع وتین عدوه. یقول العلاّمة الطباطبائی: «إنّ ملکة العصمة لا تغیّر الطبیعة الإنسانیة المختارة فی أفعاله الإرادیة ولا تخرجها إلی ساحة الإجبار والاضطرار، کیف والعلم من مبادیَ الاختیار، کطالب السلامة إذا أیقن بکون مائع مّا سمّاً قاتلاً من حینه، فانّه یمتنع باختیاره من شربه». (۱) وهذا نظیر صدور القبیح من اللّه سبحانه، فإنّه ممکن بالذات ویقع تحت إطار قدرته، فبإمکانه تعالی إخلاد المطیع فی نار جهنّم، لکنّه لا یصدر منه لکونه مخالفاً للحکمة، ومبایناً لما وعد به. وعلی ضوء ذلک فوصف العصمة موهبة تفاض علی من یعلم من حاله أنّه باختیاره ینتفع منها فی ترک القبائح، فیعدّ مفخرة قابلة للتحسین والتکریم، وقد شبّه الشیخ المفید العصمة بالحبل الذی یعطی للغریق لیتشبّث به فیسلم، فالغریق مختار فی التقاط الحبل والنجاة، أو عدمه والغرق.

---

(۱)المیزان:۱۱|۱۶۳ .

۵۲

العصمة عن الخطأ فی تطبیق الشریعة و الأُمور العادیة إنّ صیانة النبی عن الخطأ و الاشتباه فی مجال تطبیق الشریعة (مثل أن یسهو فی صلاته، أو یغلط فی إجراء الحدود) والأُمور العادیة المرتبطة بحیاته الشخصیة (مثل خطائه فی مقدار دینه للناس) ممّا طرح فی علم الکلام، وطال البحث فیه بین المتکلمین، فالظاهر من الأشاعرة والمعتزلة تجویزهم السهو علی الأنبیاء فی هذا المجال، فإنّهم جوّزوه فی صدور الصغائر من الذنوب، فتجویزه فی غیره أولی، وأمّا الإمامیة، فالصدوق وأُستاذه محمّد بن الحسن بن الولید جوّزاه (۱) ولکن

مشهور المحقّقین علی خلافه (۲) وقد ألّف غیر واحد منهم کتباً ورسائل فی نفی السهو عن النبی، وقد فصّل العلاّمة المجلسی فی البحار (۳)الکلام فی المسألة، وأطنب فی بیان شذوذ الاَخبار التی استند إلیها القائلون بالسهو؛ وناقشها بأدلّة متعدّدة السید عبد اللّه شُبّر فی کتابیه: «حقّ الیقین» (۴)و «مصابیح الاَنوار». (۵) والحقّ انّ الدلیل العقلی الدالّ علی لزوم عصمة النبی فی مجال تبلیغ الرسالة دالّ ـ بعینه ـ علی عصمته عن الخطأ فی تطبیق الشریعة وأُموره الفردیة، فإنّ التفکیک بین صیانة النبی فی مجال الوحی، وصیانته فی سائر المجالات وإن کان أمراً ممکناً عقلاً، لکنّه کذلک بالنسبة إلی عقول الناضجین فی الاَبحاث الکلامیة، وأمّا عامة الناس فإنّهم غیر قادرین علی التفکیک بین تینک المرحلتین، بل یجعلون السهو فی إحدیهما دلیلاً علی إمکان تسرّب السهو فی الاُخری. فلابدّ لسدِّ هذا الباب الذی ینافی الغایة المطلوبة من إرسال الرسل، من أن یکون النبی مصوناً عن الخطأ فی عامّة المراحل.

---

(۱)من لا یحضره الفقیه:۱|۲۳۴ـ۲۳۵، ط دار الکتب الاِسلامیة، الطبعة الخامسة. (۲)للوقوف علی أقوالهم راجع الاِلهیات:۲|۱۸۹ـ ۱۹۰ . (۳)بحار الاَنوار: ۱۷|۹۷ـ ۱۲۹، الباب ۱۶ . (۴)حقّ الیقین: ۱|۱۲۴ـ ۱۲۹ . (۵)مصابیح الاَنوار:۲ |۱۳۳ .

۵۳

وممّا تقدم یظهر الحکم فی عصمة الاَنبیاء فی تشخیص مصالح الاُمور ومفاسدها، فانّ الملاک فی لزوم العصمة فیما تقدّم من المراتب والموارد، موجود هنا. التنزّه عن المنفِّرات کما أنّ العصمة عن الذنوب والخطأ فی التبلیغ وتطبیق الشریعة والاُمور العادیة لازمة للاَنبیاء حتّی یحصل الوثوق التام بأقوالهم وأفعالهم ویحصل بذلک الغرض من بعثتهم، کذلک ینبغی تنزّههم عن کلّ صفة توجب تنفّر الناس، وتحلّیهم بکلّ ما یوجب انجذابهم إلیهم، قال المحقّق البحرانی: «ینبغی أن یکون منزّهاً عن کلّ أمر ینفّر عن قبوله، إمّا فی خلقه کالرذائل النفسانیة من الحقد والبخل والحسد والحرص ونحوها، أو فی خلقه کالجذام والبرص، أو فی نسبه کالزنا ودناءة الآباء، لاَنّ جمیع هذه الاُمور صارف عن قبول قوله والنظر فی معجزته، فکانت طهارته عنها من الاَلطاف التی فیها تقریب الخلق إلی طاعته واستمالة قلوبهم إلیه». (۱)

---

(۱)قواعد المرام:۱۲۷ .

۵۴

الباب الخامس فی النبوّة الخاصّة وفیه ستة فصول:

۱ . بشائر خاتم الرسل فی العهدین.

۲ . القرائن الدالة علی نبوّة الرسول الاَعظم.

۳ . الاستدلال بمعجزاته (إعجاز القرآن الکریم).

۴ . نقد مذهب الصرفة.

۵ . إعجاز القرآن من جهات اُخری.

۶ . الخاتمیة فی ضوء العقل والوحی.

الباب الخامس فی النبوّة الخاصّة تمهید

الباب الخامس فی النبوّة الخاصّة تمهید

تمهید:

بعد الفراغ عن البحث حول النبوّة العامّة، علینا أن نبحث عن النبوّة الخاصّة، أعنی: نبوّة نبی الاِسلام محمّد بن عبد اللّه (صلّی اللّه علیه

وآله وسلم) فنقول: ولد (صلّی اللّه علیه وآله وسلم) بمکّة عام (۵۷۰م) وقام بالدعوة فی أوائل القرن السابع المیلادی (۶۱۰م) وأوّل ما بدأ به، دعوة أقربائه وعشیرته، وبعد سنوات ـ استطاع فی أثنائها هدایة جمع من عشیرته ـ وجّه دعوته إلی عموم الناس، ثمّ استمرّ فی رسالته والناس بین موَمن به مفاد بنفسه ونفیسه، وعدوّ ینابذه ویتحیّن الفرص للفتک به وقتله، فلمّا أحسّ بالخطر، غادر موطنه إلی مدینة یثرب فأقام هناک سنین عشر، إلی أن أجاب داعی الموت وذلک فی عام ۶۳۳میلادی. إنّ التدبر فی آثار دعوته (صلّی اللّه علیه وآله وسلم) یدفع الإنسان إلی الإذعان بأنّ لها سمات وخصائص تمتاز بها عن غیرها وهی:

۱ .سرعة انتشارها فی أقطار العالم الإنسانی لا سیّما بین الأُمم المتحضّرة، سرعة لم یر التاریخ لها مثیلاً.

۲ . تحفّظ الأُمّة الموَمنة علی حضارات الأُمم المغلوبة والحضارات المفتوحة، وبذلک افترقت عن سائر الثورات البشریة، وأصبح التمدّن الإسلامی حضارة إنسانیة مکتملة الأَبعاد، وصانت السالف من الحضارات الیونانیة والرومانیة والفارسیة، والتمدّن الصناعی الحدیث.

۵۶

۳ . تضحیة المعتنقین لدینه وتفانیهم فی سبیله حتی قدّموا کلّ دقیق وجلیل ممّا یملکون فی سبیل نصرته وإعزازه. وهناک سمات للدّعوة المحمّدیة وردت فی القرآن الکریم من أهمّها عالمیة الرسالة، وخاتمیتها، وعلی هذا فاللازم علی المنصف المتحرّی للحقیقة أن یبحث عن حقیقة هذه الدعوة وصحّة دلائلها، وقد وقفت عند البحث عن النبوّة العامّة علی أنّ للتعرّف علی صدق مدّعی النبوّة طرقاً ثلاثة، وهی: إتیانه بالمعجز، وتصدیق النبی السابق وتنصیصه علی نبوّته، والقرائن الدالّة علی صدق دعواه، ونحن نسلک فی التعرّف علی صدق ادّعاء نبیّ الإسلام هذه الطرق، و بما انّ مسألة الإعجاز تتطلّب نطاقاً واسعاً من البحث نوَخّرها عن البحث حول الطریقین الأَخیرین، فنقول:

الفصل الأوّل: بشائر خاتم الرسل فی العهدین

الفصل الأوّل: بشائر خاتم الرسل فی العهدین

إنّ النبیّ الأَکرم (صلّی اللّه علیه وآله وسلم) کان یحتجّ علی الیهود والنصاری بأنّه قد بُشّر به فی العهدین، وانّ أهل الکتاب لو رجعوا إلی کتبهم ـ حتّی بعد التحریف ـ لوجدوا بشائره فیها وتعرّفوا علیه کتعرّفهم علی أبنائهم ، کان یحتجّ بهذه الکلمات، ولم یکن هناک أیُّ ردّ من الأَحبار والرهبان فی مقابله، بل غایة جوابهم کان السکوت وإخفاء الکتب وعدم نشرها بین أتباعهم. یقول سبحانه: «الَّذِینَآتَیْناهُمُ الْکِتابَ یَعْرِفُونَهُ کَما یَعْرِفُونَ أَبْناءَهُمْ وَإِنّ فَرِیقاً مِنْهُمْ لَیَکْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ یَعْلَمُونَ». (۱) وغیر ذلک من الآیات. ثمّ إنّ علماء المسلمین فی الأَعصار السابقة نقّبوا فی العهدین، وجمعوا البشارات الواردة فیهما، ونقل هذه البشائر یستدعی تألیف کتاب

---

(۱)البقرة:۱۴۶ .

۵۸

منفرد حافل ونحن نکتفی فی المقام بذکر بشارة وردت فی إنجیل یوحنّا فی الإصحاحات:۱۴، ۱۵، ۱۶، وإلیک نصوصها فی الإنجیل الحالی المترجم إلی اللّغة العربیة:

۱ . إن کنتم تحبّونی فاحفظوا وصایای، وأنا أطلب من الأَب فیعطیکم معزّیاً آخر لیمکث معکم إلی الأَبد. (۱)

۲ . وأمّا المُعزّی، روح القدس الذی سیرسله الأَب باسمی، فهو یعلّمکم کلّ شیء، ویذکّرکم بکلّ ما قلته لکم. (۲)

۳ . ومتی جاء المعزّی الذی سأرسله أنا إلیکم من الأَب روح الحقّالّذی من عند الأَب ینبثق، فهو یشهد لی و تشهدون أنتم أیضاً لأَنّکم معی من الابتداء. (۳)

۴ . لکنّی أقول لکم الحق: إنّه خیر لکم أن انطلق، لاَنّه إن لم انطلق، لا یأتیکم المعزّی، ولکن إن ذهبت أرسله إلیکم. (۴)

۴ . وأمّا متی جاء ذاک روح الحق، فهو یرشدکم إلی جمیع الحق، لاَنّه لا یتکلّم من نفسه، بل کلّ ما یسمع یتکلّم به، ویخبرکم بأُمور آتیهٔ. (۵) إنّ المورّخین أجمعوا علی أنّ الاَناجیل الثلاثهٔ غیر متّی کتبت من أوّل یومها باللغهٔ الیونانیهٔ، مع أنّالمسیح ـ علیه السلام ـ کان یتکلّم بالعبریهٔ، وعلی هذا فالمسیح بشّر بما بشّر باللغهٔ العبریهٔ أوّلاً، وإنّما نقله إلی الیونانیهٔ کاتب الاِنجیل الرابع «یوحنّا» واللفظ الیونانی الّذی وضعه مکان اللفظ العبری مردّد بین کونه «پاراقلیطوس» الّذی هو بمعنی المعزّی والمسلّی

---

(۱)إنجیل یوحنّا، ط دار الکتاب المقدس، الاصحاح ۱۴، الجملتان ۱۵، ۱۶ .

(۲)نفس المصدر: الجملهٔ ۲۶ .

(۳)المصدر السابق نفسه.

(۴)المصدر السابق: الاصحاح ۱۶، الجملهٔ ۷ .

(۵)نفس المصدر: الجملهٔ ۱۳ .

۵۹

والمعین والوکیل، أو «پریقلیطوس» الذی هو بمعنی المحمود الّذی یرادف أحمد، ومترجموا إنجیل یوحنّا ومفسّروه یصرّون علی الاَوّل، وادّعوا انّ المراد منه روح القدس، و انّه نزل علی الحواریّین فی یوم الخمیس بعد فقدان المسیح، کما ذکر تفصیله فی کتاب أعمال الرسل، وزعموا أنّهم بذلک خلعوا المسلمین عن السلاح الذی کانوا یحتجّون به علیهم. ومع ذلک فهناک قرائن دالّهٔ علی أنّ المبشّر به هو الرسول الاَعظم، لا ـ روح القدس: ألف. انّه وصف المبشّر به بلفظ «آخر» و هذا لا ـ یناسب کونه نظیر روح القدس لانحصاره فی واحد، بخلاف الاَنبیاء فإنّهم یجیئون واحداً بعد الآخر. ب: انّه نعته بقوله :«لیمکث معکم إلی الاَبد» وهذا یناسب نبوّهٔ النبی الخاتم الّتی لا تنسخ. ج: قوله: «وأمّا المعزّی روح القدس الّذی سیرسله الخ» یناسب أن یکون المبشّر به نبیّاً یأتی بعد فترهٔ من رسالهٔ النبیّ السابق بعد أن تصیر الشریعهٔ السابقهٔ علی وشک الاضمحلال والاندثار، فیأتی النبیّ اللاحق یذکّر بالمنسیّ، وأمّا لو کان المراد هو روح القدس فقد نزل علی الحواریّین بعد خمسین یوماً من فقد المسیح، أفیظنّ بالحواریّین نسیان تعالیم المسیح فی هذه المدهٔ الیسیرهٔ؟ قوله: «لاَنّه إن لم أنطلق الخ» یناسب أن یکون المبشّر به نبیّاًحیث علّق مجیئه بذهابه، وذلک لامتناع سیادهٔ شریعتین مختلفتین علی أُمّهٔ واحدهٔ، وأمّا روح القدس فانّه حسب تصریح إنجیل متّی ولوقا نزل علی الحواریّین عندما بعثهم المسیح للتبشیر والتبلیغ. (۱)

---

(۱)لاحظ إنجیل متی: الاصحاح ۱۰، الجملهٔ الاُولی وما بعدها؛ وإنجیل لوقا: الاصحاح ۱۰، الجملهٔ ۱۱ .

۶۰

د: قوله: «ومتی جاء ذاک، روح الحقّ الخ» یناسب مع کون المبشّر به نبیّاً خاتماً، صاحب شریعهٔ متکاملهٔ لا یتکلّم إلاّ بما یوحی إلیه، وهذه کلّها صفات الرسول الاَکرمص. فجمیع هذه القرائن تشهد بوضوح علی أنّ المراد من «المعزّی» المبشّر به، هوا لنبیّ الاَکرم لا روح القدس، وهناک قرائن أُخری ذکرها المحقّقون من المسلمین ترکنا ذکرها لغرض الاختصار. (۱) وجدیر بالذکر انّ الاِمام علی بن موسی الرضا (علیهما السّلام) احتجّ علی الجاثلیق النصرانی، ورأس الجالوت الیهودی بما ورد فی العهدین من البشارهٔ بالنبیّ الخاتم وأُمّته. (۲)

---

(۱)راجع أنیس الاَعلام فی نصرهٔ الاِسلام:۵|۱۳۹ـ۱۷۲؛ کان موَلّفه قسّیساً نصرانیاً تشرّف بالاِسلام ولقّب بـ«فخر الاِسلام» توفّی سنهٔ

۱۳۳۰هـ

(۲)راجع التوحید للصدوق: ۴۲۰ـ ۴۲۵، الباب ۶۵ .

۶۱

الفصل الثانی: القرائن الدالّة علی نبوة الرسول الأعظم

من الطرق التی یستکشف بها صدق دعوی مدّعی النبوّة، هی الفحص عن القرائن والشواهد الداخلیة والخارجیة، وقد ذکرنا فی النبوّة العامّة انّ قیصر الروم هو أوّل من اعتمد هذا الأُسلوب، وأُصول هذه القرائن فی المقام عبارة عن الأُمور التالیة: ألف. سیرته النفسیة والخلقیة قبل الدعوة کفی فی إشراق سیرته (صلّی اللّه علیه وآله وسلم) قبل النبوّة انّه کان یدعی «الأَمین» وکان محلّثقة واعتماد العرب فی فضّ نزاعاتهم، فالتاریخ یروی انّه لولا ـ حُنْکة الرسول فی حادثة وقعت بین العرب فی مکّة، وإجماعهم علی قبول قضائه، لسالت دماوَهم وهلکت نفوسهم، وذلک انّهم لمّا بلغوا فی بناء الکعبة ـ التی هدمها السیل ـ موضع الرکن، اختصموا فی وضع الحجر الأَسود مکانه، کلّ قبیلة ترید أن ترفعه إلی موضعه دون

۶۲

الأُخری، حتی تخالفوا واستعدوا للقتال، فمکثت قریش علی ذلک أربع لیال أو خمساً، تفکّر فی مخلص من هذه الورطة. ثمّ إنّ أبا أُمیّة بن المغیرة، الذی کان أسنّ قریش کلّها، اقترح علیهم اقتراحاً، فقال: یا قریش، اجعلوا بینکم فیما تختلفون فیه، أوّل من یدخل من باب هذا المسجد، یقضی بینکم فیه، ففعلوا، فکان أوّل داخل علیهم رسول اللّه (صلّی اللّه علیه وآله وسلم) فلمّا رأوه قالوا: «هذا الأَمین رضینا، هذا محمّد» فلما انتهی إلیهم وأخبروه الخبر قال ص: هلمّ ثوباً، فأُتی به فأخذ الرکن، فوضعه فیه بیده، ثمّ قال: لتأخذ کلّ قبیلة بناحیة من الثوب، ثم ارفعوه جمیعاً، ففعلوا، حتی إذا بلغوا به موضعه وضعه هو بیده، ثمّ بنوا علیه کما أرادوا». (۱) ب. الظروف التی فیها نشأ وادّعی النبوّة الصورة العامّة الّتی یمکن رسمها عن العرب الجاهلیین، انّه کان مجتمعاً غارقاً إلی آذانه فی عبادة الحجارة والأَوثان، والفساد الذریع فی الأَخلاق، یظهر فی شیوع القمار والزنا، ووأد البنات، وأکل المیتة، وشرب الدم، والغارات الثأریة، وغیر ذلک من التقالید والأَعمال السیّئة التی نقلها المؤرّخون ولا حاجة للتفصیل. والنبیّ الأَکرم (صلّی اللّه علیه وآله وسلم) ولید هذه البیئة المتدهورة، نشأ وترعرع فیها، وقضی أربعین عاماً بینهم،فإذا به قد بعث بأُصول وآداب ومعارف، تضادّ ما کان سائداً فی تلک البیئة، فلو کان هو فی تعالیمه مستمدّاً من بیئته، لکان قد تأثّر بها ولو فی بعض هذه التقالید.

۶۳

ج. المفاهیم التی تبنّاها ودعا إلیها جاء الرسول الأَعظم بمفاهیم راقیة فی جمیع شؤون الحیاة البشریة، ففی مجال المبدأ والمعاد دعا إلی التوحید، ونبذ الوثنیة وتنزیهه سبحانه عن کلّنقص وعیب، وقرّر انّالموت لیس بمعنی ختم الحیاة، وإنّما هو نافذة للحیاة الأَبدیّة، وأین هذا من مفاهیم الشرک والوثنیّة التی کانت سائدة فی ذلک الزمن،وقولهم کما حکاه اللّه تعالی: «ما هِیَ إِلّا حَیاتُنَا الدُّنْیا نَمُوتُ وَنَحْیا وَما یُهْلِکُنا إِلَّا الدَّهْرُ » . (۱) وفی حقل الأَخلاق والتعاون والتآلف الاجتماعی، زرع فی محیط البغضاء والحقد بذور المحبّة والمؤاساة، وجعل أبناء المجتمع الواحد إخوة فی الدین وقال: «إِنَّما المُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» . (۲) وأرسی أرکان الإحسان والعدالة الإجتماعیة، وحذّر عن الفواحش والبغی والعدوان، وأین هذا من الممارسات الأَخلاقیة القبیحة الرائجة بین العرب فی تلک الظروف؟ وفی الحقل الاقتصادی، جاء بأُصول ومفاهیم بنی علیها بنیاناً محکماً من التشریعات الاقتصادیة فی مختلف أبواب المعاملات، فمن ذلک انّه نادی بحرمة الربا الّذی کان الشغل الشاغل فی الجزیرة العربیة. وإلی هذا أشار جعفر بن أبی طالب فی مقالة ألقاها إلی ملک الحبشة فقال: «أیّها الملک بعث اللّه فینا نبیّاً أمرنا بخلع الأَنداد وترک الاستقسام بالأَزلام، وأمرنا بالصلاة والزکاة والعدل والإحسان وإیتاء ذی القربی ونهانا عن الفحشاء والمنکر والبغی». (۳)

---

(۱)الجاثیة:۲۴ .

(۲)الحجرات:۱۰ .

(۳)مجمع البیان:۳ـ۴ |۲۳۴ .

۶۴

د. الاَسالیب التی اعتمدها فی نشر دعوته إنّ منطق النبیّ الاَکرم ومسلکه ـ کغیره من الاَنبیاء ـ هو شقّ الطریق علی نهج الصدق والعدل و التحرّز عن التذرّع بوسائل غیر حقّة حتی لو کانت مفیدة ونافعة لاَهدافه الشخصیّة، بل کان یناهضها لیستقیم الناس علی جادّة الواقع والحقّ. هـ أثر رسالته فی تغییر البیئة التی ظهر فیها إنّ الاِلمام العابر بأحوال العرب فی شبه الجزیرة العربیّة، یکفی فی إثبات انّ الثورة العارمة علی التقالید والعادات السائدة هناک آنذاک، فی مدّة لا تزید علی ثلاث وعشرین سنة وصُنع أُمّة متحضّرة منها، فی هذه البرهة الوجیزة من الزمن، أمر یستحیل تحقّقه عن طریق الاَسباب العادیّة والاَسالیب المتعارفة، وهذا إن دلّ علی شیء فإنّما یدلّ علی أنّوراء هذه الثورة، إمدادات غیبیة، نصرت الثائر فی جمیع مواقفه ومقاصده. وهذا الاِمام علی بن أبی طالب ــ علیه السلام ــ یصف وضع العرب الجاهلیّین فی بعض خطبه ویقول: «وأنتم معشر العرب علی شرّ دین وفی شرّ دار. .. تسفکون دماءکم وتقطعون أرحامکم، الاَصنام فیکم منصوبة، والآثام بکم معصوبة». (۱) فهذه الاُمّة علی هذه الحال وهذه الاَوصاف، تحوّلت إلی أُمّة عالمة أرست قواعد الحضارة الاِنسانیة فی مدّة قصیرة، ولم یتحقّق ذلک إلاّ فی

---

(۱)نهج البلاغة: الخطبة ۲۶ .

۶۵

ظلّ العنایات الاِلهیة والاِمدادات الغیبیة، وإلی هذا أشارت قرّة عین الرسول الزهراء البتول ــ علیها السلام ــ فی خطبة ألقتها بعد رحلة أبیها فی مسجد المدینة حیث قالت: «ابتعثه اللّه إتماماً لاَمره، وعزیمة علی إمضاء حکمه، وإنفاذاً لمقادیر حتمه؛ فرأی الاُمم فرقاً فی أدیانها، عُکّفاً علی نیرانها،عابدة لاَوثانها، منکرة للّه مع عرفانها؛ فأنار اللّه بمحمّد (صلّی اللّه علیه وآله وسلم) ظلمها وکشف عن القلوب بُهمها، وجلّی عن الاَبصار غممها؛ وقام فی الناس بالهدایة، فأنقذهم من الغوایة، وبصّرهم من العمایة، وهداهم إلی الدین القویم، ودعاهم إلی الطریق المستقیم». (۱) هذه دراسة إجمالیة للدّعوة المحمّدیة، وتبیین القرائن الموجودة فیها، والکلّ یشهد علی أنّ الداعی کان صادقاً فی دعوته، محقّاً فی نبوته، وهذا الطریق قابل للبسط والاِسهاب ففی وسع المحقّقین فی الحیاة النبویة، أن یشقّوا هذا الطریق بشکل مُسهب، حتی یتجلّی صدق دعوته تجلّی الشمس فی رائعة النهار.

---

(۱)الاحتجاج للطبرسی: ۹۹، ط نشر المرتضی، مشهد.

الفصل الثالث: الاستدلال بمعجزاته

الفصل الثالث: الاستدلال بمعجزاته

الفصل الثالث الاِعجاز البیانی للقرآن الکریم قد ضبط التاریخ انّه کانت لنبی الاِسلام معاجز کثیرة فی مواقف حاسمة غیر انّه کان یرکّز علی معجزته الخالدة وهی القرآن الکریم، ونحن نقتصر بالبحث عن هذه المعجزة الخالدة فنقول: إنّ الحکمة الاِلهیة اقتضت أن یکون الدین الخالد مقروناً بالمعجزة الخالدة حتی تتمّ الحجة علی جمیع الاَجیال والقرون إلی أن تقوم الساعة: «لِئَلاّ یَکُونَ لِلنّاسِ عَلَی اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» . (۱) بل تکون «للّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ» . (۲) علی الناس فی کلّ زمان ومکان. إنّ للقرآن فی مجالی اللفظ والمعنی کیفیة خاصّة یمتاز بها عن کلّ

---

(۱)النساء:۶۵ .

(۲)الاَنعام:۱۴۹ .

الإعجاز البیانی للقرآن الکریم

الإعجاز البیانی للقرآن الکریم

کلام سواه، سواء أصدر من أعظم الفصحاء و البلغاء أو من غیرهم، وهذا هو الذی لمسه العرب المعاصرون لعصر الرسالة، ونحن نعیش فی بدایات القرن الخامس عشر من هجرة النبی، وندّعی انّ القرآن لم یزل معجزاً إلی الآن، وانّه أرقی من أن یعارض أو یباری ویوَتی بمثله أبداً، غیر انّ لإثباته مسلکین: الاَوّل: المراجعة إلی أهل الخبرة ممّن یعدّون من صمیم أهل اللغة العربیة. الثانی: التعرّف علیه بالمباشرة والتحلیل. ونحن نکتفی بالمسلک الاَوّل هنا لغرض الاختصار، فنقول: اعتراف بلغاء العرب بإعجاز القرآن البیانی إنّما نرکّز البحث علیه فی المقام راجع إلی الإعجاز البیانی للقرآن الذی کان هو محور الإعجاز فی عصر النزول وعند فصحاء الجزیرة وبلغائهم. انّ التاریخ قد ضبط اعتراف مجموعة کبیرة من فصحاء العرب بهذا الاَمر نشیر إلی نماذج منها: ألف. الولید بن المغیرة کان الولید بن المغیرة شیخاً کبیراً و من حکّام العرب یتحاکمون إلیه فی اُمورهم وینشدونه الاَشعار، فما اختاره من الشعر کان مقدّماً مختاراً، یروی التاریخ انّه سمع آیات من القرآن عندما کان یتلوها النبی (صلّی اللّه علیه وآله وسلم) (۱)لمّا سمع ذلک قام حتی أتی مجلس قومه بنی مخزوم فقال:

---

(۱)وهی ست آیات من أوّل سورة المؤمن، من قوله تعالی (حم* تَنْزِیلُ الْکِتابِمِنَ اللّهِ الْعَزِیْزِ العَلِیم) إلی قوله: (أَنَّهُمْ أَصحابُ النارِ) .

۶۸

«واللّه لقد سمعت من محمّد آنفاً کلاماً ما هو من کلام الإنس ولا من کلام الجنّ، وانّ له لحلاوة، وانّعلیه لطلاوة، وانّ أعلاه لمثمر، وانّ أسفله لمغدق، وانّه لیعلو وما یُعلی علیه». (۱) ب. عتبة بن ربیعة سمع عتبة بن ربیعة آیات من الذکر الحکیم تلاها رسول اللّه (صلّی اللّه علیه وآله وسلم) علیه (۲)فرجع إلی أصحابه وقال لهم: «إنّی قد سمعت قولاً واللّه ما سمعت مثله قط، واللّه ما هو بالشعر، ولا بالسحر، ولا بالکهانة، .. فواللّه لیکوننّ لقوله الّذی سمعت منه نبأ عظیم». (۳) ج. ثلاثة من بلغاء قریش یحکی لنا القرآن انّ المشرکین تواصوا بترک سماع القرآن والإلغاء عند قراءته فی قوله: «وَقالَ الَّذِینَ کَفَرُوا لا تَسْمَعُوا لِهذَا الْقُرآنِ وَالغَوا فِیهِ لَعَلَّکُمْ تَغْلِبُونَ». (۴) ومع ذلک فأُولئک الّذین کانوا مبدأً لردع الشباب عن سماع القرآن

---

(۱)مجمع البیان:۹ـ۱۰ |۳۸۷ .

(۲)وهی سبع وثلاثون آیة من سورة فصلت.

(۳)السیرة النبویة لابن هشام:۱|۲۹۳ـ۲۹۴، والقصة طویلة ذکرنا موضع الحاجة منها.

(۴)فصلت:۲۶ .

۶۹

قد نقضوا عهدهم لشدّة التذاذهم من سماعه، فهوَلاء ثلاثة من بلغاء قریش وأشرافهم وهم: أبو سفیان بن حرب، وأبو جهل بن هشام، والاَخنس بن شریق، خرجوا لیلة لیستمعوا کلام رسول اللّهص وهو یصلّی من اللیل فی بیته، فأخذ کلّ رجل منهم مجلساً یستمع فیه، وکلّ لا یعلم بمکان صاحبه، فباتوا یستمعون له حتی إذا طلع الفجر، تفرّقوا، فجمعهم الطریق فتلاقوا وقال بعضهم لبعض: «لا تعودوا،

فلو رآكم بعض سفهائكم لَاوقعتم فى نفسه شيئاً، ثمّ انصرفوا». (۱) ولكن عادوا فى ليلتين أَخرتين بمثل ذلك. وما هذا إلّا لَانّ القرآن كان كلاماً خلّاباً لعذوبة ألفاظه وبلاغة معانيه، رائعاً فى نظمه وأُسلوبه، ولم يكن له نظير فى أوساطهم. د. الطفيل بن عمر الدوسى من الحبائل التى سلكها أعداء النبى (صلّى اللّه عليه وآله وسلم) لصدّ تأثير القرآن، منع شخصيّات المشركين من لقاء الرسول و من تلك الشخصيات الطفيل، وكان رجلًا شريفاً شاعراً لبيباً، فقد قدم مكّة ورسول اللّه بها فمشى إليه رجال من قريش و خوّفوه من سماع كلام النبى وبالغوا فى ذلك، يقول الطفيل: فواللّه ما زالوا بى حتى أجمعت أن لا ـ أسمع منه شيئاً ولا أُكلّمه، حتى حشوت فى أُذنى حين غدوت إلى المسجد كرسفاً. .. فغدوت إلى المسجد، فإذا رسول اللّه قائم يصلّى عند الكعبة، فقمت منه قريباً فأبى اللّه إلّا أن يسمعنى بعض قوله فسمعت كلاماً حسناً، فقلت فى

---

(۱)السيرة النبوية:۱|۳۱۵.

۷۰

نفسى واثكل أُمّى، واللّه انّى لرجل لبيب، شاعر، ما يخفى علىّ الحسن من القبيح، فما يمنعنى أن أسمع من هذا الرجل، فإن كان الذى يأتى به حسناً قبلته وإن كان قبيحاً تركته، فمكثت حتى انصرف رسول اللّه إلى بيته، فاتبعته، حتى إذا دخل بيته دخلت عليه فقلت: «يا محمّد إنّ قومك قد قالوا لى كذا وكذا، فواللّه ما برحوا يخوّفوننى أمرك حتى سددت أُذنى بكرسف، لئلّا أسمع قولك، ثمّ أبى اللّه إلّا أن يسمعنى قولك فسمعته قولاً حسناً، فأعرض علىّ أمرك. قال: فعرض علىّ رسول اللّه (صلاى اللّه عليه وآله وسلم) ّلاِسلام وتلا علىّ القرآن، فلا ـ واللّه ما سمعت قولاً ـ قطّ أحسن منه، ولا أمراً أعدل منه، فأسلمت وشهدت شهادةالحقّ». (۱) هـ القرآن وأُسلوبه المعجز الَاساليب السائدة فى كلام العرب عصر نزول القرآن، كانت تتردّد بين الَاساليب التالية:

۱ . أُسلوب المحاورة وهو الّذى كان متداولاً فى المكالمات اليومية ولم يكن مختصّاً بطائفة منهم.

۲ . أُسلوب الخطابة وهو الاُسلوب الرائج بين خطباء العرب وبلغائهم، منها ما ألقاه قسّ بن ساعدة فى سوق عكاظ وقال: «أيّها الناس إسمعوا وعوا، من عاش مات، ومن مات فات، وكلّما هو آت آت، ليل داج، ونهار ساج، وسماء ذات أبراج، ونجوم تزهر،وبحار تزخر، وجبال مرساة، وأرض مدحاة، وأنهار مجراة، انّ فى السماء لخبراً، وانّ فى الَارض لعبراً، ما بال الناس يذهبون ولا يرجعون، أرضوا فأقاموا، أم تركوا فناموا؟ (۲)

---

(۱)السيرة النبوية :۱|۳۸۲ـ ۳۸۳ . (۲)صبح الَاعشى للقلقشندى: ۱|۲۱۲؛ إعجاز القرآن لعبد القاهر الجرجانى:۱۲۴؛ البيان والتبيين للجاحظ:۱ |۱۶۸ .

۷۱

ويرى هذا الاُسلوب فى خطب النبى وعلى (عليهما السّلام) فى مواقف مختلفة.

۳ . أُسلوب الشعر، وهو الاُسلوب المعروف المبنى على البحور المعروفة فى العروض.

۴ . أُسلوب السجع المتكلّف، وهو كان يتداوله الكهنة والعرّافون. لكنّ القرآن جاء بصورة من صور الكلام على وجه لم تعرفه العرب، وخالف بأُسلوبه العجيب أساليبهم الدارجة ومناهج نظمهم ونثرهم، انّ الاُسلوب القرآنى الذى تفرّد به، كان أبين وجه من وجوه الاِعجاز فى نظر الباحثين عن إعجازه، وقد ركّز القاضى الباقلانى عليه و حصر وجه إعجازه فيه، وقال: «وجه إعجازه ما فيه من النظم والتأليف والترصيف، و انّه خارج عن وجه النظم المعتاد فى كلام العرب ومبائن لَاساليب خطاباتهم، ولهذا لم يمكنهم معارضته». (۱) وممّا يدلّ على أنّ القرآن ليس كلام النبىّ الَاعظم هو وجود البون الشاسع بين أُسلوب القرآن وأُسلوب الحديث النبوى، فمن قارن آية من القرآن الكريم مع الَاحاديث القطعية الصادرة منه (صلاى اللّه عليه وآله وسلم) ّحسّ بمدى التفاوت بين الاُسلوبين، وهذا يدلّ على

أنّ القرآن نزل من عالم آخر على ضمير النبى، بينما الحديث الذى تكلّم به النبى من إنشاء نفسه. مثلاً يقول الرسول (صلّى اللّه عليه وآله وسلم) فى وصف الغفلة عن الآخرة: «وكأنّ الموت فيها على غيرنا كتب، وكأنّ الحقّ فيها على غيرنا وجب، وكأنّ الذى نشيّع من الاَموات سفر، عمّا قليل إلينا يرجعون». هذا أُسلوب الحديث فى هذا المجال، وأمّا أُسلوب القرآن فهو هكذا:

---

(۱)الاِتقان فى علوم القرآن للسيوطى: ۴|۸.

۷۲

«وَما هذِهِ الحَياةُ الدُّنْيا إلاّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإنّ الدّارَ الآخِرَةَ لَهِيِ الْحَيوانُ لو كانوا يعلَمُونَ» . (۱) وهناك نوع آخر من المقارنة يتجلّى فيها التفاوت بوضوح بين الاُسلوبين وهو ملاحظة خطب الرسول الاَعظم عندما يخطب ويعظ الناس بأفصح العبارات وأبلغها، ثمّ يستشهد فى ثنايا كلامه بآى من الذكر الحكيم، فعندها يلمس البون الشاسع بين الاُسلوبين. خطب النبىّ الاَكرم يوم فتح مكّة فى المسجد الحرام فقال: «يا معشر قريش إنّ اللّه قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء، الناس من آدم وآدم خلق من تراب: «أَيُّهَا النّاسُ إنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إنّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقاكُمْ» (۲) . (۳)

---

(۱)العنكبوت:۶۴.

(۲)الحجرات:۱۳.

(۳)السيرة النبوية لابن هشام:۳|۲۷۳؛ تاريخ الطبرى: ۳ | ۱۲۰.

الفصل الرابع: نقد مذهب الصّرفة

الفصل الرابع: نقد مذهب الصّرفة

الرأى السائد بين المسلمين فى إعجاز القرآن هو كونه فى الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة مع ما له من النظم الفريد والاُسلوب البديع. وهناك مذهب آخر نجم فى القرن الثالث اشتهر بمذهب الصرفة وإليه ذهب جماعة من المتكلّمين، وأقدم من نسب إليه هذا القول أبوإسحاق النظام، وتبعه أبو إسحاق النصيبى، وعباد بن سليمان الصيمرى، وهشام بن عمرو الفوطى وغيرهم من المعتزلة؛ واختاره من الاِمامية الشيخ المفيد فى «أوائل المقالات» وإن حكى عنه غيره، والسيد المرتضى فى رسالة أسماها بـ«الموضح عن جهة إعجاز القرآن» والشيخ الطوسى فى شرحه لجمل السيد، وإن رجع عنه فى كتابه «الاقتصاد» وابن سنان الخفاجى (المتوفّى ۴۶۴هـ) فى كتابه«سرّ الفصاحة». وحاصل هذا المذهب هو انّه ليس الاِتيان بمثل القرآن من حيث الفصاحة والبلاغة وروعة النظم وبداعة الاُسلوب خارجاً عن طوق القدرة البشرية، وإنّما العجز والهزيمة فى حلبة المبارزة لاَمر آخر وهو حيلولته سبحانه بينهم وبين الاِتيان بمثله، فاللّه سبحانه لاَجل إثبات التحدّى، حال

۷۴

بين فصحاء العرب وبلغائهم وبين الاِتيان بمثله. وقد أورد عليها وجوه من النقاش والاِشكال نكتفى بذكر ثلاثة منها: الاَوّل: انّ المتبادر من آيات التحدّى انّ القرآن فى ذاته متعال، حائز أرقى الميزات وكمال المعجزات حتى يصحّ أن يقال فى حقّه بأنّه: «لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الاِنْسُ وَالجنُّ عَلى أنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذا الْقُرآن لايَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَو كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهيراً» (۱). (۲) الثانى: لو كان عجز العرب عن المقابلة لطارئ مباغت أبطل قواهم البيانية، لاَثر عنهم أنّهم حاولوا المعارضة ففوجئوا بما ليس فى حسبانهم، ولكان ذلك مثار عجب لهم، ولاَعلنوا ذلك فى الناس، ليلتمسوا العذر لاَنفسهم وليقلّلوا من شأن القرآن فى ذاته. (۳) الثالث: لو كان الوجه فى إعجاز القرآن هو الصرفة كما زعموا، لما كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن، ولما ظهر منهم التعجب لبلاغته وحسن فصاحته كما أثر عن الوليد بن

المغيرة، فإنّ المعلوم من حال كلّ بليغ فصيح سمع القرآن يتلى عليه، انّه يدهش عقله ويحير لبّه وما ذاك إلّا لما قرع مسامعهم من لطيف التأليف وحسن مواضع التصريف فى كلّ موعظة وحكاية كلّ قصّة، فلو كان كما زعمه أهل الصرفة لم يكن للتعجب من فصاحته وجه، فلمّا علمنا بالضرورة إعجابهم بالبلاغة، دلّ على فساد هذه المقالة. (۴)

---

(۱)الإسراء:۸۸.

(۲)اُنظر بيان إعجاز القرآن:۲۱.

(۳)لاحظ مناهل العرفان فى علوم القرآن للزرقانى:۲ |۳۱۴.

(۴)الطراز: ۳|۳۹۳ـ ۳۹۴، وهناك مناقشات اُخرى على نظرية الصرفة مذكورة فى الإلهيات:۲|۳۲۷ـ ۳۳۲.

۷۵

ولأجل وهن هذه النظرية، صار السائد بين المسلمين عامة وأكابر الشيعة خاصة، كون القرآن معجزاً من حيث الفصاحة العليا والبلاغة القصوى والأُسلوب البديع، وزيادة فى إيضاح الحال نورد ما ذكره الشيخ الطبرسى المتوفّى (۵۴۸هـ) فى تفسير الآية ۸۸ من سورة الإسراء: «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ» الآية. قال: «المراد انّه لئن اجتمعت الجنّ والإنس متعاونين متعاضدين، على أن يأتوا بمثل هذا القرآن فى فصاحته وبلاغته ونظمه على الوجوه التى هو عليها من كونه فى الطبقة العليا من البلاغة، والدرجة القصوى من حسن النظم وجودة المعانى وتهذيب العبارة والخلو من التناقض، واللفظ المسخوط، والمعنى المدخول على حدٍّ يشكل على السامعين ما بينهما من التفاوت، لعجزوا عن ذلك و لم يأتوا بمثله:«وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهيراً» أى معيناً على ذلك مثلما يتعاون الشعراء على بيت شعر». (۱)

---

(۱)مجمع البيان:۵ـ۶|۴۳۸.

الفصل الخامس: إعجاز القرآن من جهات أُخرى

الفصل الخامس: إعجاز القرآن من جهات أُخرى

قد تعرّفت على الإعجاز البيانى للقرآن الكريم، غير انّ له جهات أُخرى من الإعجاز لا يختصّ فهمها بمن كان عارفاً باللغة العربية وواقفاً على فنون البلاغة فى الكلام، وهذه العمومية فى الإعجاز هى التى يدل عليها قوله تعالى: «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالجنُّ عَلى أنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذا الْقُرآن لايَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَو كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهيراً» . (۱) فلو كان التحدّى ببلاغة بيان القرآن وجزالة أُسلوبه فقط لم يتعدّ التحدّى العرب العرباء، وقد قرع بالآية أسماع الإنس والجن، فإطلاق التحدّى على الثقلين ليس إلّا فى جميع ما يمكن فيه التفاضل فى الصفات، فالقرآن آية للبليغ فى بلاغته وفصاحته، و للحكيم فى حكمته، وللعالم فى علمه، و للمقنّنين فى تقنينهم، وللسياسيين فى سياستهم، ولجميع العالمين فيما لا ينالونه جميعاً كالغيب وعدم الاختلاف فى الحكم والعلم والبيان، وإليك فيما يلى بيان تلك الجهات:

---

(۱)الإسراء:۸۸.

۷۷

۱ . عدم التناقض والاختلاف ممّا تحدّى به القرآن هو عدم وجود التناقض والاختلاف فى آياته حيث قال: «أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرآنَ وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً» . (۱) توضيح ذلك: أنّ الإنسان جبل على التحوّل والتكامل، فهو يرى نفسه فى كلّ

یوم أعقل من سابقه وانّ ما صنعه اليوم أكمل وأجمل ممّا أتى به الاَمس، وهناك كلمة قيّمة للكاتب الكبير عماد الدين أبى محمّد بن حامد الاِصفهانى (المتوفّى ۵۹۷هـ) يقول فيها: «إنّى رأيت انّه لا يكتب إنسان كتاباً فى يومه، إلّاقال فى غده لو غيّر 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، انّ القرآن نزل نجوماً فى مدّة تقرب من ثلاث و عشرين سنة فى فترات مختلفة وأحوال متفاوتة من ليل ونهار، وحضر وسفر، وحرب وسلم وضرّاء وسرّاء وشدّة ورخاء، ومن المعلوم انّ هذه الاَحوال توَثّر فى الفكر والتعقّل. ومن جانب ثالث، انّ القرآن قد تعرّض لمختلف الشوَون وتوسّع فيها أحسن التوسع، فبحث فى الاِلهيّات والاَخلاقيات والسياسيات والتشريعيات والقصص وغير ذلك، ممّا يرجع إلى الخالق والاِنسان والموجودات العلوية والسفلية.

---

(۱)النساء:۸۲.

۷۸

ومع ذلك كلّه لا تجد فيه تناقضاً واختلافاً، أو شيئاً متباعداً عند العقل والعقلاء، بل ينعطف آخره على أوّله، و ترجع تفاصيله وفروعه إلى أُصوله و عروقه، انّ مثل هذا الكتاب، يقضى الشعور الحىّ فى حقّه انّ المتكلم به ليس ممّن يحكم فيه مرور الاَيّام ويتأثر بالظروف والاَحوال، فلا يكون إلاّ كلاماً إلهياً ووحياً سماوياً. ثمّ إنّ كلمة «كَثِيراً» وصف توضيحى لا احترازى، والمعنى: لو كان من غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً، وكان ذلك الاختلاف كثيراً على حدّ الاختلاف الكثير الذى يوجد فى كلِّ ما هو من عند غير اللّه، ولا تهدف الآية إلى أنّ المرتفع عن القرآن هو الاختلاف الكثير دون اليسير. (۱)

۲ . الاِخبار عن الغيب إنّ فى القرآن إخباراً عن شوَون البشر فى مستقبل أدواره وأطواره، وإخباراً بملاحم وفتن وأحداث ستقع فى مستقبل الزمن، وهذا الاِخبار إن دلّ على شىء فإنّما يدلّ على كون القرآن كتاباً سماوياً أوحاه سبحانه إلى أحد سفرائه الذين ارتضاهم من البشر، لاَنّه أخبر عن حوادث كان التكهّن والفراسة يقتضيان خلافها، مع أنّه صدق فى جميع أخباره، ولا يمكن حملها على ما يحدث بالمصادفة، أو على كونها على غرار أخبار الكهنة والعرّافين والمنجمين، فإنّ دأبهم هو التعبير عن أحداث المستقبل برموز وكنايات حتى لا يظهر كذبهم عند التخلّف، وهذا بخلاف أخبار القرآن فإنّه ينطق عن الاَحداث بحماس ومنطق قاطع، وإليك الاَمثلة:

---

(۱)لاحظ الميزان للسيد العلاّمة الطباطبائى (قدّس سرّه) :۵|۲۰.

۷۹

ألف. التبّوَ بعجز البشر عن معارضة القرآن: قال سبحانه: «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الاِنْسُ وَالجنُّ عَلى أنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذا الْقُرآن لايَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَو كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهيراً» . (۱) وقال أيضاً: «وَإِنْ كُنْتُمْ فى رَيْبٍ مِمّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ إنْ كُنْتُم صادِقِينَ*فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا. ..» . (۲) ترى فى هذه الآيات التبّوَ الواثق بعجز الجن والاِنس عن معارضة القرآن عجزاً أبدياً، وقد صدق هذا التبّوَ إلى الحال، فعلى أى مصدر اعتمد النبى فى هذا التحدّى غير الاِيحاء إليه من جانبه تعالى؟

ب. التبّوَ بانتصار الروم على الفرس: قال سبحانه: «آلم*غُلِبَتِ الرُّوْمُ* فى أَدْنَى الاَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ* فى بِضْعِ سِنينَ للّهِ الاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَومَئِذٍ يَفْرَحِ المُؤْمِنُونَ» . (۳) ينقل التاريخ انّ دولة الروم ـ وكانت دولة مسيحية ـ انهزمت أمام دولة الفرس ـ و هى وثنية ـ بعد حروب طاحنة بينهما سنة ۶۱۴م، فاغتمّ المسلمون لكونها هزيمة لدولة إلهية أمام دولة وثنيّة وفرح المشركون، وقالوا للمسلمين بشماتة: إنّ الروم يشهدون أنّهم أهل كتاب وقد غلبهم

---

(۱)الإسراء:۸۸ .

(۲)البقرة:۲۳ـ ۲۴ .

(۳)الروم: ۱ـ ۴ .

۸۰

المجوس، وأنتم تزعمون أنّكم ستغلبوننا بالكتاب الذی أُنزل علیكم فسنغلبكم كما غلبت الفرس الروم. فعند ذلك نزلت هذه الآیات الكریمات تنبیَ بأنّ هزیمة الروم هذه سیعقبها إنتصار لهم فی بضع سنین، وهی مدّة تتراوح بین ثلاث سنوات وتسع، تتبّوَ بذلك، و كانت المقدمات والأَسباب علی خلافه، لأَنّ الحروب الطاحنة أنهكت الدولة الرومانیة حتی غزیت فی عقر دارها كما یدلّ علیه قوله:«فی أَدنَی الأَرض» ، ولأَنّ دولة الفرس كانت دولة قویّة منیعة، وزادها الانتصار الأَخیر قوّة ومنعة، ولكنّ اللّه تعالی أنجز وعده وحقّق تتبّوَ القرآن فی بضع سنین، فانتصر الروم سنة ۶۲۲م. ج. التتبّوء بالقضاء علی العدو قبل لقائه: قال سبحانه: «وَإِذْ یَعِدُكُمُ اللّهُ إِحْدَی الطّائِفَتَیْنِ أَنّها لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنّ غَیْرَ ذاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَیُرِیدُ اللّهُ أَنْ یُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِماتِهِ وَیَقْطَعَ دابِرَ الْكافِرِینَ». (۱) نزلت الآیة قبل لقاء المسلمین العدوّ فی ساحة المعركة، فأخبر النبی عن هزیمة المشركین، واستئصال شأفتهم، ومحق قوتهم كما یدلّ علیه قوله: «وَیَقْطَعَ دابِرَ الكافِرِینَ» . د. التتبّوء بكثرة الذریّة : قال سبحانه: «إِنّا أَعْطَیْناكَ الْكَوثَر » . الكوثر هو الخیر الكثیر والمراد هنا بقرینة قوله:«إِنّ شانِئَكَ هُوَ الأَبْتَر » كثرة ذریته ــ صلی الله علیه وآله وسلم ــ فالمعنی انّ اللّه تعالی یعطی نبیّه نسلاً یبقون علی مرّ الزمان .

---

(۱)الأَنفال:۷ .

۸۱

قال الرازی: «فانظر كَمْ قتل من أهل البیت، ثمّ العالم ممتلیَ منهم و لم یبق من بنی أُمیّة أحد یعبأ به، ثمّ انظر كَمْ كان فیهم من الأَكابر من العلماء كالباقر والصادق والكاظم والرضا والنفس الزكیة وأمثالهم». (۱) هذه نماذج من تتبّوَات الذكر الحكیم، وهناك تتبّوَات أُخری لم نذكرها لرعایة الاختصار. (۲)

۳ . الإِخبار عن القوانین الكونیة لا ـ شكّ انّ الهدف الأَعلی للقرآن الكریم هو الهدایة، لكنّه ربما یتوقّف علی إظهار عظمة الكون والقوانین السائدة علیه، و لأَجل ذلك نری أنّ القرآن أشار إلی بعض تلك القوانین الّتی كانت مجهولة للبشر فی عصر الرسالة، وإنّما اهتدی إلیها العلماء بعد قرون متطاولة، وهذا فی الحقیقة نوع من الإِخبار من الغیب، وإلیك نماذج من ذلك: ألف. الجاذبیّة العامة: یقول سبحانه: «اللّهُ الَّذِی رَفَعَ السَّماواتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَونَها» . (۳) إنّ الآیة تثبت للسماوات عمداً غیر مرئیة، فإذا كانت الجاذبیة العامّة عمداً تمسك السماوات ـ حسب ما اكتشفه نیوتن وهو من القوانین العلمیة المسلّمة عند العلماء الطبیعیین ـ فتكون الآیة ناظرة إلی تلك القوّة وإنّما

---

(۱)مفاتیح الغیب:۸|۴۹۸، ط مصر.

(۲)لاحظ مفاهیم القرآن لشیخنا الأُستاذ السبحانی ـ مد ظلّه ـ :۳|۳۷۷ـ ۵۳۴ .

(۳)الرعد:۲ .

۸۲

جاء القرآن بتعبیر عام حتّی یفهمه الإِنسان فی القرون الغابرة والحاضرة، وقد روی الصدوق عن أبیه عن الحسین بن خالد عن أبی الحسن الرضا ــ علیه السلام ــ قال: قلت له: أخبرنی عن قول اللّه تعالی «رفع السماوات بغیر عمد ترونها»؟ فقال: «سبحان اللّه، أَلیس یقول: «بِغیر عمد ترونها» ؟!» فقلت: بلی، فقال: «ثَمّ عمد ولكن لا تری». (۱) ب. حركة الأَرض: یشیر القرآن إلی حركة الأَرض بقوله

تعالی: «وَتَرَی الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَهِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ صُنْعَ اللّهِالَذِی أَتْقَنَ کُلَ شَیْءٍ إِنَّهُ خَبِیرٌ بِما تَفْعَلُونَ» . (۲) وقد خصّ بعض المفسّرین الآیهٔ بیوم القیامهٔ، لاَنّ الآیهٔ السابقهٔ علیها راجعهٔ إلیها، غیر انّهناک قرائن تدلّ علی أنّ الآیهٔ ناظرهٔ إلی نظام الدنیا وهی انّ القیامهٔ یوم کشف الحقائق وحصول الاذعان والیقین فلا یناسب قوله: «تَحْسَبُها جامِدَهٔ» . وأیضاً انّ فی القیامهٔ تبدّل الاَرض غیر الاَرض، والآیهٔ ناظرهٔ إلی الوضع الموجود فی الجبال، ویشعر بذلک کلمهٔ الصنع فی قوله: «صُنْعَ اللّهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْءٍ» . وأیضاً انّ الظاهر من قوله:

---

(۱)البرهان فی تفسیر القرآن للعلاّمهٔ السید هاشم البحرانی:۲|۲۷۸ .

(۲)النمل:۸۸ .

۸۳

«إِنَّهُ خَبِیرٌ بِما تَفْعَلُونَ» . هو ما یفعله الاِنسان فی حیاته الدنیا، فوحدهٔ السیاق فی الاَفعال المستعملهٔ فی الآیهٔ أعنی «تری»، «تحسبها»، «تمرّ» و«تفعلون» قرینهٔ علی أنّ المقصود حرکهٔ الجبال فی هذا النظام الموجود، وبما انّ الجبال راسخهٔ فی الاَرض فحرکتها تلازم حرکهٔ الاَرض، وتخصیصها بالذکر لبیان عظمهٔ قدرته تعالی علی حرکهٔ هذه الاَشیاء العظیمهٔ الثقیلهٔ کالسحاب، وتشبیه حرکتها بالسحاب لبیان انّ حرکهٔ الاَرض دائمهٔ أوّلاً، وانّها متحقّقهٔ بهدوء وطمأنینهٔ ثانیاً. ج. دور الجبال فی ثبات الاَرض: القرآن الکریم یبحث عن أسرار الجبال وفوائدها فی آیات شتّی، منها انّها حافظهٔ لقطعات القشرهٔ الاَرضیهٔ، تقیها من التفرّق و التبعثر، کما أنّ الاَوتاد والمسامیر تمنع القطعات الخشبیهٔ عن الانفصال، یقول سبحانه: «وَأَلْقی فِی الاَرْضِ رَواسِیَ أَنْ تَمِیدَ بِکُمْ وَأَنْهاراً وَسُبُلاً لَعَلَّکُمْ تَهْتَدُونَ». (۱) إلی غیر ذلک من الآیات، هذا وأساتذهٔ الفیزیاء والتضاریس الاَرضیهٔ یفسّرون کون الجبال أوتاداً للاَرض بشکل علمی خاص، لا یقف علیه إلاّ المتخصّص فی تلک العلوم والمطلّع علی قواعدها. (۲) وفی الختام نؤکّد علی ما أشرنا إلیه فی صدر البحث من أنّ المقصود الاَعلی للقرآن هو الهدایهٔ والتزکیهٔ ولیس من شأنه تبیین قضایا العلوم

---

(۱)النحل:۱۵ .

(۲)راجع فی ذلک تفسیر سورهٔ الرعد لشیخنا الاُستاذ ـ دام ظله ـ «قرآن و أسرار آفرینش» (فارسی).

۸۴

الطبیعیهٔ ونحوها وإنّما یتعرض لذلک أحیاناً لاَجل الاهتداء إلی المعارف الاِلهیهٔ، وعلی ذلک فلا یصحّ لنا الاِکثار فی هذا النوع من الاِعجاز وتطبیق الآیات القرآنیهٔ علی معطیات العلوم حتی وإن لم یکن ظاهراً فیها، بل یجب أن یعتمد فی تفسیرها علی نفس الکتاب أو الاَثر المعتبر من صاحب الشریعهٔ ومن جعلهم قرناء الکتاب وأعداله ـ صلوات اللّه علیه وعلیهم أجمعین ـ

۴ . الجامعیّهٔ فی التشریع إنّ التشریع القرآنی شامل لجمیع النواحی الحیویّهٔ فی حیاهٔ البشر یرفع بها حاجهٔ الاِنسان فی جمیع المجالات من الاعتقاد، والاَخلاق والسیاسهٔ والاقتصاد وغیرها، انّنفس وجود تلک القوانین فی جمیع تلک الجوانب، معجزهٔ کبری لا تقوم بها الطاقهٔ البشریّهٔ واللجان الحقوقیهٔ، خصوصاً مع اتصافها بمرونهٔ خاصّهٔ تجامع کلّ الحضارات والمجتمعات البدائیهٔ و الصناعیهٔ المتطورهٔ، یقول الاِمام الباقر ـ علیه السلام ـ فی هذا المجال: «إنّ اللّه تعالی لم یدع شیئاً تحتاج إلیه الاُمّهٔ إلاّ أنزله فی کتابه وبیّنه لرسوله، وجعل لکلّ شیء حداً، وجعل علیه دلیلاً یدلّ علیه». (۱) والدلیل الواضح علی ذلک انّالمسلمین عندما بسطوا ظلال دولتهم علی أکثر من نصف المعمورهٔ، وأُمم الاَرض کانت مختلفهٔ فی جانب العادات والوقائع والاَحداث، رفعوا ـ رغم ذلک ـ صرح الحضارهٔ الاِسلامیهٔ وأداروا المجتمع الاِسلامی طیلهٔ قرون فی ظلّ الکتاب والسنّهٔ من غیر أن یستعینوا بتشریعات أجنبیّهٔ، وسنرجع إلی هذا البحث عند الکلام حول الخاتمیهٔ.

---

(۱)الکافی:۱ |۵۹ .

۸۵

۵ . أُمّیّة حامل الرسالة إنّ صحائف تاریخ حامل الرسالة أوضح دلیل علی أنّه لم یدخل مدرسة، ولم یحضر علی أحد للدراسة وتعلّم الکتاب، وقد صرّح بذلک القرآن بقوله: «ما کُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ کِتابٍوَلا تَخُطُّهُ بِیَمِینِکَ إِذاً لارْتابَالْمُبْطِلُونَ» . (۱) کیف وقد عاش وتربّی فی بلد کان أهلها محرومین من فنون العلم والحضارة آنذاک ولذلک وصفهم القرآن بـ«الأُمیّین»، فالبرغم من مغالطة قساوسة الغرب والمستغربة وتشبثاتهم بمراسیل عن مجاهیل، وانتحالات الملاحدة فی هذا الأمر، فإنّ أُمّیّة النبیّوقومه تموج بالشواهد الواضحة من الکتاب والتاریخ والحدیث. (۲) نعم لمّا أحسّ فصحاء العرب وبلغاوَهم بالعجز عن معارضة القرآن وانّه لیس من سنخ کلام البشر، اتّهموه بأنّه أساطیر الأوّلین تملی علیه بکرة وأصیلاً یملیها علیه بشر (۳) ویردّه تعالی بقوله: «لِسانُ الَّذِی یُلْحِدُونَ إِلَیْهِ أَعْجَمِیٌّ وَهذا لِسانٌ عَرَبِیٌّ مُبِینٌ» . (۴) فمن لاحظ ذاک المعهد البسیط یذعن بأنّ من الممتنع أن یخرج منه

---

(۱)العنکبوت:۴۸ .

(۲)راجع فی ذلک، مفاهیم القرآن:۳|۳۲۱ـ۳۲۷ .

(۳)یقول سبحانه: (وَقالُوا أَساطِیرُ الأَوَّلِینَ اکْتَتَبَها فَهِیَ تُمْلی عَلَیْهِ بُکْرَةً وَأَصِیلًا) (الفرقان:۵). و یقول: (وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ یَقُولُونَ إِنَّما یُعَلِّمُهُ بَشَرٌ) (النحل:۱۰۳) وقالوا فیه وجوهاً فعن ابن عباس: قالت قریش إنّما یعلّمه بلعام، وکان قیناً بمکة رومیاً نصرانیاً، وقال الضحاک: أراد به سلمان الفارسی، قالوا: إنّه یتعلّم القصص منه، وقیل غیر ذلک. راجع مجمع البیان:۳|۳۸۶؛ والکشاف:۳|۲۱۸ . المؤلّف .

(۴)النحل:۱۰۳ .

۸۶

شخصیّة فذّة کشخصیّة النبی وکتاب مثل کتابه إلاّ أن یکون له صلة بقدرة عظیمة مهیمنة علی الکون، کما أنّه لو قارن القرآن فیما یبیّنه فی مجال المعارف و یقصّه من قصص الأنبیاء الإلهیین بالعهدین، یتجلّی له انّ القرآن لم یتأثر فی ذلک بالعهدین، بل ویتّضح له انّما فی العهدین لیس وحیاً إلهیاً وإنّما هی من منشئات الأحبار والرهبان خلطوا عملاً صالحاً وآخر سیّئاً فموّهوا الکتب السماویة بخرافاتهم. (۱) وفی ذلک یقول العلاّمة الطباطبائی (قدّس سرّه) : «إنّ من قرأ العهدین وتأمّل ما فیهما ثمّ رجع إلی ما قصّه القرآن من تواریخ الأنبیاء السالفین وأُممهم رأی أنّ التاریخ غیر التاریخ والقصّة غیر القصّة، ففیهما عثرات وخطایا لأنبیاءاللّه الصالحین تنبو الفطرة وتنفر من أن تنسبها إلی المتعارف من صلحاء الناس وعقلائهم، والقرآن یبرّؤهم منها». (۲)

---

(۱)للوقوف علی نماذج من هذه الخرافات والأباطیل فی بیان قصص الأنبیاء راجع الإلهیات الطبع الأوّل: ۲|۳۶۱ـ ۳۷۶ .

(۲)المیزان: ۱ |۶۴ .

الفصل السادس: الخاتمیة فی ضوء العقل و الوحی

الفصل السادس: الخاتمیة فی ضوء العقل و الوحی

اتّفقت الأُمّة الإسلامیة علی أنّ نبیّها محمّد ــ صلی الله علیه وآله وسلم ــ خاتم النبیین، شریعته خاتمة الشرائع، وکتابه خاتم الکتب السماویة، ویدلّ علی ذلک نصوص من الکتاب والسنّة نشیر إلیها، ثمّ نجیب عن أسئلة حول الخاتمیة. نصّ القرآن الکریم علی أنّه

خاتم النبيّين بقوله: «ما كانَ مُحَمّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكَمْ وَلكِنْ رَسُولَ اللّهِ وَخاتَمَ النَّبِيّينَ». (۱) قال ابن فارس: «الختم له أصل واحد وهو بلوغ آخر الشيء، يقال: ختمت العمل وختم القارئ السورة، والختم وهو الطبع على الشيء فذلك من هذا الباب أيضاً، لأنّ الطبع على الشيء لا يكون إلّا بعدبلوغ آخره». (۲)

---

(۱)الأحزاب:۴۰ .

(۲)مقاييس اللغة: مادة ختم.

۸۸

ثمّ إنّ ختم باب النبوّة يستلزم ختم باب الرسالة، وذلك لأنّ الرسالة هي إبلاغ أو تنفيذ ما تحمّله الرسول عن طريق الوحي، فإذا انقطع الوحي والاتصال بالمبدأ الأعلى فلا يبقى للرسالة موضوع، وهذا واضح لمن أمعن النظر في الفرق بين النبي والرسول، فالنبي هو الإنسان الموحى إليه بإحدى الطرق المعروفة، والرسول هو الإنسان القائم بالسفارة من اللّه للتبشير أو لتنفيذ عمل في الخارج أيضاً، وهناك آيات أُخرى تدلّ على خاتمية الرسالة المحمّدية تصريحاً أو تلويحاً يطول المقام بذكرها. وممّا ينصّ على الخاتمية من الأحاديث، حديث المنزلة المتّفق عليه بين الأُمّة فقد نزّل النبي نفسه مكان موسى، ونزّل علياً مكان هارون، وقال مخاطباً علياً ــ عليه السلام : «ــ أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيّبعدي». (۱) ودلالة الحديث على الخاتمية واضحة، كدلالته على خلافة علي للنبي ــ صلى الله عليه وآله وسلم ــ بعد رحلته كما سيوافيك بيانه في باب الإمامة. وقال علي ــ عليه السلام : «ــ أرسله على حين فترة من الرسل، وتنازع من الألسن، فقفّى به الرسل وختم به الوحي». (۲) إلى غير ذلك من النصوص المتضافرة في ذلك. (۳)

---

(۱)أخرجه البخاري في صحيحه:۳|۵۸؛ ومسلم في صحيحه:۲|۳۲۳؛ وابن ماجة في سننه:۱|۲۸؛ والحاكم في مستدركه:۳|۱۰۹؛ وأحمد بن حنبل في مسنده:۱|۳۳۱ و۲|۳۶۹، ۴۳۷ . وأمّا الإماميّة فقد أصفقوا على نقله في مجامعهم الحديثية.

(۲)نهج البلاغة:الخطبة ۱۳۳ .

(۳)راجع في ذلك مفاهيم القرآن:۳|۱۴۸ـ ۱۷۹ .

۸۹

شبهة واهية أُورد على الخاتمية شبهات واهية غنية عن الإجابة يقف عليها كلّمن له إلمام بالكتاب والسنّة والأدب العربي، ولأجل إراءة وهن هذه الشبهات (۱) نأتي بما تعدّ من أقواها، ثمّنرجع إلى البحث حول سؤال مهمّ حول الخاتمية، وهي قابلة للبحث والنقاش، أمّا الشبهة فهي: كيف يدّعي المسلمون انغلاق باب النبوّة والرسالة، مع أنّصريح كتابهم ناصّبانفتاح بابهما إلى يوم القيامة حيث يقول: «يا بَنِي ا دَمَ إِمّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آياتِي فَمَنِ اتَّقى وَأَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ» ؟ (۲) والجواب ، انّ الآية تحكي خطاباً خاطب به سبحانه بني آدم في بدء الخلقة، وفي الظرف الذي هبط فيه آدم إلى الأرض، فالخطاب ليس من الخطابات المنشأة في عصر الرسالة حتى ينافي ختمها، بل حكاية للخطاب الصادر بعد هبوط أبينا آدم إلى الأرض، و الشاهدعلى ذلك أمران: الأوّل: سياق الآيات المتقدمة على هذه الآية. الثاني: قوله سبحانه في موضع آخر: «قالَاهْبِطا مِنْها جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍعَدُوٌّ فَإِمّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنِ اتَّبَعَ هُداىَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقى» . (۳) فقوله:

---

(۱)للوقوف عليها وعلى أجوبتها، لاحظ المصدر السابق: ۱۸۵ـ ۲۱۶ .

(۲)الأعراف:۳۵ .

(۳)طه:۱۲۳ .

۹۰

«فَإِمّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنّى هُدىً» . يتّحد مضموناً مع قوله: «إِمّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آياتِى» الخاتمية وخلودالتشريع الإِسلامى إنّ هاهنا سوَالاً ـ يجب علينا الإِجابة عنه، وهو انّتوسع الحضارة يلزم المجتمع بتنظيم قوانين جديدة تفوق ما كان يحتاج إليها فيما مضى، وبما انّ الحضارة والحاجات فى حال تزايد وتكامل، فكيف تعالج القوانين المحدودة الواردة فى الكتاب والسنّة، الحاجات المستحدثة غير المحدودة؟ والجواب، انّ خلودالتشريع الإِسلامى وغناه عن كلّتشريع مبنىّ على أُمور تالية:

۱ . حجّية العقل فى مجالات خاصّة اعترف القرآن والسنّة بحجّية العقل فى مجالات خاصّة، ممّا يرجع إليه القضاء فيها، وقد بيّن مواضع ذلك فى كتب أُصول الفقه، فهناك موارد من الاَحكام العقلية الكاشفة عن أحكام شرعية، كاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، الملازم لعدم ثبوت الحرمة و الوجوب إلّابالبيان، واستقلاله بلزوم الاجتناب عن أطراف العلم الإِجمالى فى الشبهات التحريمية، ولزوم الموافقة القطعية فى الشبهات الوجوبية، واستقلاله بإطاعة الاَوامر الظاهرية، وغير ذلك، ولعلّ الجميع يرجع إلى مبدأ واحد وهو استقلال العقل بالحسن والقبح فى بعض الاَفعال.

۹۱

وبما انّ هذا البحث، يرجع إلى علم أُصول الفقه نقتصر على هذا القدر، ونختم الكلام بحديث عن الإِمام موسى بن جعفر ـ عليه السلام ـ وهو يخاطب تلميذه هشام ابن الحكم بقوله: «إنّ للّه على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة، وحجّة باطنة. فأمّا الظاهرة فالرسل والاَنبياء والاَئمّة، وأمّا الباطنة فالعقول». (۱)

۲ . تبعيّة الاَحكام للمصالح والمفاسد يستفاد من القرآن الكريم بجلاء انّ الاَحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، وبما انّ للمصالح والمفاسد درجات ومراتب، عقد الفقهاء باباً لتزاحم الاَحكام وتصادمها، فيقدّمون الاَهمّ على المهمّ، والاَكثر مصلحة على الاَقلّ منه، وقد أعان فتح هذا الباب على حلّ كثير من المشاكل الاجتماعية الّتى ربما يتوهّم الجاهل انّها تعرقل خُطى المسلمين فى معترك الحياة.

۳ . تشريع الاجتهاد إنّ من مواهب اللّه تعالى العظيمة على الاُمّة الإِسلامية، تشريع الاجتهاد، وقد كان الاجتهاد مفتوحاً بصورته البسيطة بين الصحابة والتابعين، كما أنّه لم يزل مفتوحاً بين أصحاب الاَئمّة الطاهرين (عليهم السّلام) .وقد جنت بعض الحكومات فى المجتمعات الإِسلامية حيث أقفلت باب الاجتهاد فى أواسط القرن السابع وحرمت الاُمّة الإِسلاميّة من هذه الموهبة العظيمة، يقول المقريزى:

---

(۱)الكافى:۱|۱۶ .

۹۲

«استمرّت ولاية القضاة الاَربعة من سنة ۶۶۵، حتّى لم يبق فى مجموع أمصار الإِسلام مذهب يعرف من مذاهب الإِسلام ، غير هذه الاَربعة وعودى من تمذهب بغيرها وأُنكر عليه، ولم يولّ قاض، ولا قبلت شهادة أحد ما لم يكن مقلّداً لاَحد هذه المذاهب. ..». (۱) ومن بوادر الخير ان وقف غير واحد من أهل النظر من علماء أهل السنّة وقفة موضوعية، وأحسّوا بلزوم فتح هذا الباب بعد غلقه قروناً. (۲)

۴ . صلاحيات الحاكم الإِسلامى وشوَونه من الاَسباب الباعثة على كون التشريع الإِسلامى صالحاً لحلّ المشاكل انّه منح للحاكم الإِسلامى كافّة الصلاحيات الموَدّية إلى حقّ التصرّف المطلق فى كلّ ما يراه ذا صلاحيّة للاُمّة، ويتمتّع بمثل ما يتمتّع به النبى والإِمام المعصوم من النفوذ المطلق، إلّاما يُعدّ من خصائصهما. قال المحقّق النائينى (قدّس سرّه) : «فوّض إلى الحاكم الإِسلامى وضع ما يراه لازماً من المقرّرات، لمصلحة الجماعة وسدّ حاجاتها فى إطار القوانين الإِسلامية». (۳) وهناك كلمة قيّمة للإِمام الخمينى (قدّس سرّه)

نأتی بنصّها: «إنّ الحاکم الإسلامی إذا نجح فی تأسیس حکومهٔ إسلامیهٔ فی قطر من أقطار الإسلام، أو فی مناطقه کلّها، وتوفّرت فیه الشرائط والصلاحیات

---

(۱)الخطط المقریزیهٔ:۲|۳۴۴.

(۲)لاحظ تاریخ حصر الاجتهاد للعلاّمهٔ الطهرانی، ودائرهٔ المعارف لفرید وجدی، مادهٔ «جهد» و«ذهب».

(۳)تنبیه الاُمّهٔ وتنزیه الملّهٔ:۹۷.

۹۳

اللازمهٔ، وأخصّ بالذکر: العلم الوسیع، والعدل، یجب علی المسلمین إطاعته، وله من الحقوق والمناصب والولایهٔ، ما للنبیّ الاَکرم من إعداد القوّات العسکریّهٔ، ودعمها بالتجنید، وتعیین الولاهٔ وأخذ الضرائب، وصرفها فی محالّها، إلی غیر ذلک. ... ولیس معنی ذلک انّ الفقهاء والحکام الإسلامیین، مثل النبی والاَئمهٔ فی جمیع الشوَون والمقامات، حتی الفضائل النفسانیهٔ، والدرجات المعنویهٔ، فانّ ذلک رأی تافه لا ـ یرکن إلیه، إذ انّ البحث إنّما هو فی الوظائف المخوّلهٔ إلی الحاکم الإسلامی، و الموضوعهٔ علی عاتقه، لا فی المقامات المعنویهٔ والفضائل النفسانیهٔ، فانّهم ـ صلوات علیهم ـ فی هذا المضمار فی درجهٔ لا یدرک شأوهم ولا یشقّ لهم غبار حسب روائع نصوصهم وکلماتهم». (۱)

۵ . الاَحکام الّتی لها دور التحدید من الاَسباب الموجبهٔ لانطباق التشریع القرآنی علی جمیع الحضارات، تشریعه لقوانین خاصّهٔ، لها دور التحدید و الرقابهٔ بالنسبهٔ إلی عامّهٔ تشریعاته، فهذه القوانین الحاکمهٔ، تعطی لهذا الدین مرونهٔ یماشی بها کلّ الاَجیال والقرون. یقول سبحانه: «وَما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» . (۲) ویقول سبحانه:

---

(۱)ولایهٔ الفقیه:۶۳ـ ۶۶.

(۲)الحج:۷۸.

۹۴

«فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ باغٍ وَلا عادٍفَلا إِثْمَ عَلَیْهِ» . (۱) ویقول سبحانه: «إِلاّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَیْهِ» . (۲) ویقول سبحانه: «إِلاّ مَنْ أُکْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِیمانِ» . (۳) وما ورد حول النهی عن الضرر من الآیات، کلّها تحدّد التشریعات القرآنیهٔ بحدود الحرج والعسر والضرر، فلولا هذه التحدیدات الحاکمهٔ لما کانت الشریعهٔ الإسلامیهٔ مماشیهٔ لجمیع الحضارات البشریهٔ.

۶ . الاعتدال فی التشریع من الاَسباب الموجبهٔ لصلاح الإسلام للبقاء والخلود کون تشریعاته مبتنیهٔ علی أساس الاعتدال موافقهٔ للفطرهٔ الإنسانیهٔ، فأخذت من الدنیا ما هو لصالح العباد، ومن الآخرهٔ مثله، فکما ندب إلی العبادهٔ، ندب إلی طلب الرزق أیضاً، بل ندب إلی ترویح النفس، والتخلیهٔ بینها وبین لذّاتها بوجه مشروع. وقال الإمام علی ــ علیه السلام : «ــ للموَمن ثلاث ساعات: ساعهٔ یناجی ربّه، وساعهٔ یرمّ فیها معاشه، وساعهٔ یخلّی بین نفسه ولذاتها». (۴)

---

(۱)البقرهٔ:۱۷۳.

(۲)الاَنعام:۱۱۹.

(۳)النحل:۱۰۶.

(۴)نهج البلاغهٔ: باب الحکم، رقم ۳۹۰.

۹۵

الباب السادس فی الاِمامهٔ والخلافهٔ وفیه ثمانیهٔ فصول:

۱ . لماذا نبحث عن الاِمامهٔ ؟

۲ . حقیقهٔ الاِمامهٔ عند الشیعهٔ وأهل السنّهٔ .

۳ . طرق إثبات الاِمامهٔ عند أهل السنّهٔ.

۴ . أدلّهٔ وجوب تنصیب الاِمام عند الشیعهٔ.

۵ . وجوب العصمهٔ فی الاِمام.

۶ . النصوص الدینیهٔ وتنصیب علی ـ علیه السلام ـ للاِمامهٔ.

۷ . السنّهٔ النبویهٔ والاَئمهٔ الاثنا عشر.

۸ . الاِمام الثانی عشر فی الکتاب والسنّهٔ.

الباب السادس فی الإمامهٔ و الخلافهٔ

الباب السادس فی الإمامهٔ و الخلافهٔ

الفصل الأوّل: لماذا نبحث عن الإمامهٔ؟

إنّ أوّل خلاف نجم بین المسلمین بعد ارتحال الرسول الاَکرم ـ صلی الله علیه وآله وسلم ـ هو الاختلاف فی مسألهٔ الاِمامهٔ والخلافهٔ، وصارت الاُمّهٔ بذلک فرقتین، فرقهٔ تشایع علیّاً ـ علیه السلام ـ وفرقهٔ تشایع غیره من الخلفاء، والبحث حول کیفیهٔ وقوع هذا الاختلاف وعلله خارج عمّا نحن بصدده هنا، لاَنّه بحث تاریخی علی کاهل علم الملل والنحل، والمقصود بالبحث فی هذا المجال هو تحلیل حقیقهٔ الاِمامهٔ وشروطها عند الشیعهٔ وأهل السنّهٔ، علی ضوء العقل والوحی والواقعیات التاریخیهٔ. قد یقال: إنّ البحث عن صیغهٔ الخلافهٔ بعد النبیّ الاَکرم ـ صلی الله علیه وآله وسلم ـ یرجع لُبّه إلی أمر تاریخی قد مضی زمنه، وهو انّ الخلیفهٔ بعد النبی هل هو الاِمام أمیر المؤمنین أو أبوبکر، وماذا یفید المؤمنین البحث حول هذا الاَمر الذی لا یرجع إلیهم بشیء فی حیاتهم الحاضرهٔ، أو لیس من الحریّ ترک هذا البحث حفظاً للوحدهٔ؟ والجواب انّه لا شک انّ من واجب المسلم الحرّ السعی وراء الوحدهٔ،

۹۷

ولکن لیس معنی ذلک ترک البحث رأساً، فإنّه إذا کان البحث نزیهاً موضوعیاً یکون مؤثراً فی توحید الصفوف وتقریب الخطی، إذ عندئذٍ تتعرف کلّ طائفهٔ علی ما لدی الاُخری من العقائد والاُصول، وبالتالی تکون الطائفتان متقاربتین، وهذا بخلاف ما إذا ترکنا البحث مخافهٔ الفرقهٔ فانّه یثیر سوء الظّنّ کلّ طائفهٔ بالنسبهٔ إلی اُختها فی مجال العقائد فربما تتصوّرها طائفهٔ أجنبیهٔ عن الاِسلام، هذا أوّلا. وثانیاً: انّ لمسألهٔ الخلافهٔ بعد النبی بعدین: أحدهما تاریخی مضی عصره، والآخر بُعد دینی باق أثره إلی یومنا هذا، وسیبقی بعد ذلک، وهو انّه إذا دلّت الاَدلّهٔ علی تنصیب علی ـ علیه السلام ـ علی الولایهٔ والخلافهٔ بالمعنی الذی تتبنّاه الاِمامیهٔ یکون الاِمام وراء کونه زعیماً فی ذلک العصر، مرجعاً فی رفع المشاکل التی خلّفتها رحلهٔ النبی، کما سیوافیک بیانها، فیجب علی المسلمین الرجوع إلیه فی تفسیر القرآن وتبیینه، وفی مجال الموضوعات المستجدهٔ التی لم یرد فیها النصّ فی الکتاب والسنّهٔ، فلیس البحث متلخّصاً فی البعد السیاسی حتی نشطب علیه بدعوی انّه مضی ما مضی، بل له مجال أو مجالات باقیهٔ. ولو کان البحث بعنوان الاِمامهٔ والخلافهٔ مثیراً للخلاف ولکن للبحث صورهٔ اُخری نزیه عنه، وهو البحث عن المرجع العلمی للمسلمین بعد رحلهٔ النبیّالاَکرم ـ صلی الله علیه وآله وسلم ـ فی مسائلهم ومشاکلهم العلمیهٔ، وهل قام النبیّ الاَکرم ـ صلی الله علیه وآله وسلم ـ بنصب شخص أو طائفهٔ علی ذلک المقام أو لا ؟ والبحث بهذه الصورهٔ لا یثیر شیئاً. والشیعهٔ تدّعی انّ السنّهٔ النبویهٔ أکّدت علی مرجعیهٔ أهل البیت ـ علیهم السلام ـ فی العقائد والمسائل الدینیهٔ، وراء الزعامهٔ السیاسیهٔ المحدّدهٔ بوقت خاصٍ ومن أوضحها حدیث الثقلین المتواتر عند الفریقین ولا یشک

فی صحته إلّا الجاهل به أو المعاند، فقد روی بطرق کثیرة عن

۹۸

نیف وعشرین صحابیاً. (۱) روی أصحاب الصحاح والمسانید عن النبیّ الاَکرم (صلای اللّه علیه وآله وسلم) ّنه قال: «یا أیّها الناس انّی ترکت فیکم ما إن أخذتم به لن تضلّوا، کتاب اللّه وعترتی أهل بیتی». وقال فی موضع آخر: «إنّی ترکت فیکم ما إن تمسّکتم به لن تضلّوا ، کتاب اللّه حبل ممدود من السماء إلی الاَرض، وعترتی أهل بیتی، ولن یفترقا حتی یردا علیّ الحوض، فانظروا کیف تخلّفونی فیهما». وغیر ذلک من النصوص المتقاربة. إنّ الاِمعان فی الحدیث یعرب عن عصمة العترة الطاهرة، حیث قورنت بالقرآن الکریم وانّهما لا ـ یفترقان، ومن المعلوم انّ القرآن الکریم کتاب لا ـ یأتیه الباطل من بین یدیه ولا ـ من خلفه، فکیف یمکن أن یکون قرناء القرآن وأعداله خاطئین فیما یحکمون، أو یقولون ویحدِّثون. أضف إلی ذلک انّ الحدیث، یعدّ المتمسّک بالعترة غیر ضالٍّ، فلو کانوا غیر معصومین من الخلاف والخطأ فکیف لا ـ یضلُّ المتمسّک بهم؟ کما أنّه یدلّ علی أنّالاهتداء بالکتاب والوقوف علی معارفه وأسراره یحتاج إلی معلّم خبیر لا یخطأ فی فهم حقائقه وتبیین معارفه، ولیس ذلک

---

(۱)وکفی فی ذلک انّ دار التقریب بین المذاهب الاِسلامیة قامت بنشر رسالة جمعت فیها مصادر الحدیث، ونذکر من طرقه الکثیرة ما یلی: صحیح مسلم:۷|۱۲۲؛ سنن الترمذی:۲|۳۰۷؛ مسند أحمد:۳|۱۷، ۲۶، ۵۹؛ ۴|۳۶۶ و ۳۷۱؛ ۵|۱۸۲، ۱۸۹ . وقد قام المحدّث الکبیر السید حامد حسین الهندی (قدّس سرّه) فی کتابه «العبقات» بجمع طرق الحدیث ونقل کلمات الاَعاظم حوله، ونشره فی ستة أجزاء.

۹۹

إلّا من جعلهم النبی قرناء الکتاب إلی یوم القیامة وهم العترة الطاهرة، وقد شبّههم فی حدیث آخر بسفینة نوح فی أنّ من لجأ إلیهم فی الدین وأخذ أُصوله وفروعه عنهم نجا من عذاب النار، ومن تخلّف عنهم کمن تخلّف یوم الطوفان عن سفینة نوح وأدرکه الغرق. (۱)

---

(۱)روی المحدّثون عن النبی ص انّه قال: «إنّما مثل أهل بیتی فی أُمّتی کمثل سفینة نوح، من رکبها نجا، ومن تخلّف عنها غرق» مستدرک الحاکم:۲|۱۵۱؛ الخصائص الکبری للسیوطی:۲|۲۶۶ وللحدیث طرق ومسانید کثیرة من أراد الوقوف علیها ، فعلیه بتعالیق إحقاق الحق:۹|۲۷۰ـ۲۹۳ .

الفصل الثانی: حقیقة الإمامة عند الشیعة و أهل السنّ

الفصل الثانی: حقیقة الإمامة عند الشیعة و أهل السنّة

الاِمام هو الذی یوَتمّ به إنساناً کان أو کتاباً أو غیر ذلک، محقّاً کان أو مبطلاً وجمعه أئمّة. (۱)وقوله تعالی: «یَوْمَ نَدْعُوا کُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ» . أی بالّذی یقتدون به، وقیل بکتابهم. (۲) وعرِّفت الاِمامة بوجوه:

۱ .الاِمامة رئاسة عامّة فی أُمور الدین والدنیا.

۲ . الاِمامة خلافة الرسول فی إقامة الدین، بحیث یجب اتّباعه علی

---

(۱)أصله أَءْمِمة وزان أمثلة فادغمت المیم فی المیم بعد نقل حرکتها إلی الهمزة وبعض النّحاة یبدّلها یاء للتخفیف.

(۲)راجع المفردات للراغب، کتاب الاَلف، مادة أُمّ.

۱۰۱

کافّة الاُمّة، وهذان التعریفان ذکرهما موَلّف المواقف. (۱)

۳ . الإمامة خلافة عن صاحب الشرع فی حراسة الدین وسیاسة الدنیا. (۲)

۴ . الإمامة رئاسة عامّة دینیة مشتملة علی ترغیب عموم الناس فی حفظ مصالحهم الدینیة و الدنیاویة، وزجرهم عمّا یضرّهم بحسبها. (۳) واتّفقت کلمة أهل السنّة، أو أکثرهم، علی أنّ الإمامة من فروع الدین. قال الغزالی: «اعلم أنّ النظر فی الإمامة لیس من فنّ المعقولات، بل من الفقهیات». (۴) وقال الآمدی (المتوفّی ۶۳۱هـ): «واعلم أنّ الکلام فی الإمامة لیس من أُصول الدیانات». (۵) وقال الإیجی: «ومباحثها عندنا من الفروع، وإنّما ذکرناها فی علم الکلام تأسّیاً بمن قبلنا». (۶) وقال ابن خلدون: «وقصاری أمر الإمامة انّها قضیة مصلحیة إجماعیة ولا تلحق بالعقائد». (۷)

---

(۱)شرح المواقف:۸|۳۴۵ .

(۲)اختاره ابن خلدون فی المقدمة:۱۹۱ .

(۳)اختاره المحقق الطوسی فی قواعد العقائد.

(۴) الاقتصاد فی الاعتقاد:۲۳۴ .

(۵)غایة المرام فی علم الکلام :۳۶۳ .

(۶)شرح المواقف:۸|۳۴۴ .

(۷)مقدمة ابن خلدون:۴۶۵، ط دار القلم، بیروت.

مؤهّلات الإمام و صفاته

مؤهّلات الإمام و صفاته

وقال التفتازانی: «لا نزاع فی أنّ مباحث الإمامة بعلم الفروع ألیق. ..». (۱) وأمّا الشیعة الإمامیة، فینظرون إلی الإمامة کمسألة کلامیّة، وزانها وزان النبوّة، سوی تلقّی الوحی والإتیان بالشریعة، فإنّها مختومة بارتحال النبیّالأکرم ص، فمسألة الإمامة تکون من المسائل الجذریة الأصلیّة. (۲) موَهّلات الإمام وصفاته اختلفت کلمات أهل السنّة فی ما یشترط فی الإمام من الصفات، فمنهم (۳) من قال إنّها أربع، هی: العلم، والعدالة، والمعرفة بوجوه السیاسة، وحسن التدبیر، وأن یکون نسبه من قریش، وزاد بعضهم (۴)علیها سلامة الحواس والأعضاء والشجاعة، وبعض (۵)آخر البلوغ والرجولیة، قال الإیجی: «الجمهور علی أنّ أهل الإمامة: مجتهد فی الأُصول والفروع لیقوم بأُمور الدین، ذو رأی لیقوم بأُمور الملک، شجاع لیقوی علی الذبّ عن

---

(۱)شرح المقاصد: ۵|۲۳۲ ، ط منشورات الرضی ، قم المقدّسة.

(۲)أقول: الفارق بین المسألة الکلامیّة والفقهیّة هو موضوعها، فموضوع المسألة الکلامیة هو وجود اللّه تعالی أو صفاته وأفعاله، وموضوع المسألة الفقهیّة هو أفعال المکلّفین من البشر، ونصب الإمام عند الإمامیّة فعل اللّهتعالی، وأمّا عند أهل السنّة فتعیین الإمام وظیفة المسلمین. الموَلّف.

(۳)هو أبو منصور البغدادی (المتوفّی۴۲۹هـ) فی أُصول الدین: ۲۷۷، ط دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۴)هو أبو الحسن البغدادی (المتوفّی ۴۵۰هـ) فی الأحکام السلطانیة:۶ .

(۵)هو ابن حزم الأندلسی (المتوفّی۴۵۶هـ) فی الفصل:۴|۱۸۶ .

۱۰۳

الحوزة؛ وقیل: لا یشترط هذه الصفات، لأنّها لا توجد، فیکون اشتراطها عبثاً أو تکلیفاً بمالا یطاق ومستلزماً للمفاسد التی یمکن دفعها

بنصب فاقدها؛ نعم يجب أن يكون عدلاً لئلّا يجور، عاقلاً ليصلح للتصرّفات، بالغاً لقصور عقل الصبى، ذكراً إذ النساء ناقصات عقل و دين، حُرّاً لئلّا يشغله خدمة السيد ولئلّا يحتقر فيعصى». (۱) يلاحظ على هذه الشروط أوّلاً: أنّ اختلافهم فى عددها ناشىَ من افتقادهم لنصٍّ شرعى فى مجال الاِمامة، وإنّما الموجود عندهم نصوص كلّيّة لاتتكفّل بتعيين هذه الشروط، والمصدر لها عندهم هو الاستحسان والاعتبارات العقلائية فى ذلك، وهذا ممّا يقضى منه العجب، فكيف ترك النبى ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ بيان هذا الاَمر المهمّ شرطاً وصفة، مع أنّه بَيّن أبسط الاَشياء وأدناها من المكروهات والمستحبات؟! وثانياً: أنّ اعتبار العدالة لا ينسجم مع ما ذهبوا إليه من أنّ الاِمام لا ينخلع بفسقه وظلمه، قال الباقلانى: «لا ينخلع الاِمام بفسقه، وظلمه بغصب الاَموال و تضييع الحقوق وتعطيل الحدود، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته فى شىء ممّا يدعو إليه من معاصى اللّه». (۲) وثالثاً: أنّ التاريخ الاِسلامى يشهد بأنّ الخلفاء بعد على (عليه

---

(۱)شرح المواقف: ۸|۳۴۹ـ۳۵۰ .

(۲)التمهيد:۱۸۱ . راجع فى ذلك أيضاً شرح العقيدة الطحاوية:۳۷۹؛ وشرح العقائد النسفية:۱۸۵ .

۱۰۴

السّلام) كانوا يفقدون أكثر هذه الصلاحيات ومع ذلك مارسوا الخلافة. وأمّا الشيعة الاِمامية فبما انّهم ينظرون إلى الاِمامة بأنّها استمرار لوظائف الرسالة ـ كما تقدّم ـ يعتبرون فى الاِمام توفُّر صلاحيات عالية لاينالها الفرد إلّا إذا وقع تحت عناية إلهية خاصة، فهو يخلف النبى ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ فى العلم والعصمة والقيادة الحكمية وغير ذلك من الشوَون، قال المحقّق البحرانى: «إنّا لمّا بيّنا انّه يجب أن يكون الاِمام معصوماً وجب أن يكون مستجمعاً لاُصول الكمالات النفسانية، وهى العلم والعفّة والشجاعة والعدالة. .. ويجب أن يكون أفضل الاُمّة فى كلِّ ما يُعدُّ كمالاً نفسانياً، لاَنّه مقدَّم عليهم، والمقدَّم يجب أن يكون أفضل، لاَنّ تقديم الناقص على من هو أكمل منه قبيح عقلاً، ويجب أن يكون متبرّئاً من جميع العيوب المنفِّرة فى خلقته من الاَمراض كالجذام والبرص ونحوهما، وفى نسبه وأصله كالزنا والدناءة، لاَنّ الطهارة من ذلك تجرى مجرى الاَلطاف المقرِّبة للخلق إلى قبول قوله وتمكّنه، فيجب كونه كذلك». (۱)

---

(۱)قواعد المرام:۱۷۹ـ۱۸۰ .

الفصل الثالث: طرق إثبات الإمامة عند أهل السنّة

الفصل الثالث: طرق إثبات الإمامة عند أهل السنّة

الطريق لاِثبات الاِمامة عند الشيعة الاِمامية منحصرة فى النصّ من النبى (صلاى اللّه عليه وآله وسلم)ً و الاِمام السابق، وسيوافيك الكلام فيه فى الفصل القادم. وأمّا عند أهل السنّة فلا ينحصر بذلك، بل يثبت أيضاً ببيعة أهل الحلّوالعقد، قال الاِيجى: «المقصد الثالث فيما تثبت به الاِمامة، وانّها تثبت بالنصّ من الرسول ومن الاِمام السابق بالاِجماع وتثبت ببيعة أهل الحلّ والعقد خلافاً للشيعة، لنا ثبوت إمامة أبى بكر بالبيعة». (۱) ثمّ إنّهم اختلفوا فى عدد من تنعقد به الاِمامة على أقوال، قال الماوردى (المتوفّى ۴۵۰هـ): «اختلف العلماء فى عدد من تنعقد به الاِمامة

---

(۱)شرح المواقف:۸|۳۵۱ .

۱۰۶

منهم على مذاهب شتّى: فقالت طائفة: لا تنعقد إلّا بجمهور أهل الحلّ والعقد من كلّبلد ليكون الرضا به عامّاً، والتسليم لاِمامته إجماعاً،

وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبى بكر على الخلافة باختيار من حضرها، ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها. وقال طائفة أخرى: أقلّ ما تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة، استدلالاً بأمرين: أحدهما: انّ بيعة أبى بكر انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثمّ تابعهم الناس فيها، وهم: عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، وأسيد بن خضير، وبشر بن سعد، وسالم مولى أبى حذيفة. والثانى: انّ عمر جعل الشورى فى ستّة ليعقد لأحدهم برضا الخمسة، وهذا قول أكثر الفقهاء، والمتكلّمين من أهل البصرة. وقال آخرون من علماء الكوفة: تنعقد بثلاثة يتولّاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين، كما يصحّ عقد النكاح بولى وشاهدين. وقالت طائفة أُخرى: تنعقد بواحد، لأنّ العباس قال لعلى: أُمدد يدك أُبايعك، فيقول الناس عمّ رسول اللّه ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ بايع ابن عمّه فلا يختلف عليك اثنان، ولأنّه حكم وحكم واحد نافذ». (۱) يلاحظ على هذه الأقوال والنظريات أوّلاً: أنّ موقف أصحابها موقف من اعتقد بصحّة خلافة الخلفاء، فاستدلّ به على ما يرتئيه من الرأى، وهذا استدلال على المدّعى بنفسها، وهو دور واضح. وثانياً: أنّ هذا الاختلاف الفاحش فى كيفية عقد الإمامة، يعرب عن

---

(۱)الأحكام السلطانية:۶ـ۷، ط الحلبى ، مصر.

۱۰۷

بطلان نفس الأصل، لأنّه إذا كانت الإمامة مفوّضة إلى الأُمّة، كان على النبى ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ بيان تفاصيلها وطريق انعقادها، وليس عقد الإمام لرجل أقلّ من عقد النكاح بين الزوجين الّذى اهتمّ القرآن والسنّة ببيانه وتحديده، والعجب انّ عقد الإمامة الذى تتوقّف عليه حياة الأُمّة، لم يطرح فى النصوص ـ على زعم القوم ـ ولم يتبيّن حدوده وشرائطه. والعجب من هؤلاء الأعلام كيف سكتوا عن الاعتراضات الهائلة التى توجهت من نفس الصحابة من الأنصار والمهاجرين على خلافة الخلفاء الذين تمّت بيعتهم ببيعة الخمسة فى السقيفة، أو بيعة أبى بكر لعمر، أو بشورى الستّة، فإنّ من كان ملِمّاً بالتاريخ، يرى كيف كانت عقيرة كثير من الصحابة مرتفعة بالاعتراض، حتى أنّ الزبير وقف فى السقيفة أمام المبايعين وقد اخترط سيفه وهو يقول: «لا أغمده حتى يبايع على، فقال عمر: عليكم الكلب فأُخذ سيفه من يده، وضرب به الحجر وكسر». (۱) هل الشورى أساس الحكم والخلافة؟ قد حاول المتجدّدون من متكلّمى أهل السنّة، صبّ صيغة الحكومة الإسلامية على أساس المشورة بجعله بمنزلة الاستفتاء الشعبى واستدلّوا على ذلك بآيتين: الآية الأُولى: قوله سبحانه: «وَشاوِرهُمْ فِى الأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ» . (۲)

---

(۱)الإمامة والسياسة: ۱|۱۱ .

(۲)آل عمران:۱۵۹ .

۱۰۸

فاللّه سبحانه أمر نبيّه بالمشاورة تعليماً للأُمّة حتى يشاوروا فى مهامّ الأُمور ومنها الخلافة. يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ الخطاب فى الآية متوجه إلى الحاكم الّذى استقرّت حكومته، فيأمره سبحانه أن ينتفع من آراء رعيته، فأقصى ما يمكن التجاوز به عن الآية هو انّ من وظائف كلّ الحكام التشاور مع الأُمّة، وأمّا انّ الخلافة بنفس الشورى، فلا يمكن الاستدلال عليه بها. وثانياً: أنّ المتبادر من الآية هو انّ التشاور لا ـ يوجب حكماً للحاكم، ولا يلزمه بشىء، بل هو يقلّب وجوه الرأى ويستعرض الأفكار المختلفة، ثمّ يأخذ بما هو المفيد فى نظره، حيث قال تعالى: «فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ» . كلّذلك يعرب عن أنّ الآية ترجع إلى غير مسألة الخلافة والحكومة، ولأجل ذلك لم نر أحداً من الحاضرين فى السقيفة احتجّ بهذه الآية. الآية الثانية: قوله سبحانه: «وَالَّذِينَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ وَمِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ» . (۱) بيان انّكلمة «أمر» أضيفت إلى ضمير «هم» وهو يفيد العموم لكلّ أمر ومنه الخلافة، فيعود معنى الآية: انّ شأن المؤمنين فى كلّ مورد شورى بينهم.

---

(۱)الشوری:۳۸ .

۱۰۹

یلاحظ علیه: أنّ الآیة حثّت علی الشوری فیما یمتّ إلی شوَون المؤمنین بصلة، لا ـ فیما هو خارج عن حوزة أُمورهم، وکون تعیین الإمام داخلاً فی أُمورهم فهو أوّل الکلام، إذ لا ندری ـ علی الفرض ـ هل هو من شوَونهم أو من شوَون اللّه سبحانه؟ ولا ندری، هل هی إمرة وولایة إلهیة تتمّ بنصبه سبحانه وتعیینه، أو إمرة وولایة شعبیّة یجوز للناس التدخّل فیها؟ فإن قلت: لو لم تکن الشوری أساس الحکم، فلماذا استدلّ بها الإمام علی ـ علیه السلام ـ علی المخالف، وقال مخاطباً لمعاویة: «إنّه بایعنی القوم الّذین بایعوا أبابکر وعمر وعثمان علی ما بایعوهم علیه»؟ (۱) قلت: الاستدلال بالشوری کان من باب الجدل حیث بدأ رسالته بقوله: «أمّا بعد، فإنّ بیعتی بالمدینة لزمتک وأنت بالشام، لأنّه بایعنی الّذین بایعوا أبا بکر وعمر. ..». ثمّ ختمها بقوله: «فادخل فیما دخل فیه المسلمون». (۲) فالابتداء بالکلام بخلافة الشیخین یعرب عن أنّه فی مقام إلزام معاویة الّذی یعتبر البیعة وجهاً شرعیاً للخلافة، ولولا ذلک لما کان وجه لذکر خلافة الشیخین، بل لاستدلّ بنفس الشوری.

---

(۱)نهج البلاغة: الرسائل، الرقم ۶ .

(۲)لاحظ وقعة صفین لنصر بن مزاحم (المتوفّی ۲۱۲ هـ):ص ۲۹، ط مصر، وقد حذف الرضی فی نهج البلاغة من الرسالة ما لا یهمه، فإنّ عنایته کانت بالبلاغة فحسب.

۱۱۰

تصوّر النبیّ الأکرم للقیادة بعده إنّ الکلمات المأثورة عن الرسول الأکرم ص، تدلّعلی أنّه ـ صلی الله علیه وآله وسلم ـ کان یعتبر أمر القیادة بعده مسألة إلهیّة وحقّاً خاصّاً للّه جلّ جلاله، فإنّه ـ صلی الله علیه وآله وسلم ـ لمّا دعا بنی عامر إلی الإسلام وقد جاءوا فی موسم الحج إلی مکّة، قال رئیسهم: أرأیت ان نحن بایعناک علی أمرک، ثمّ أظهرک اللّه علی من خالفک، أیکون لنا الأمر من بعدک؟ فأجابه ـ صلی الله علیه وآله وسلم ـ بقوله: «الأمر إلی اللّه یضعه حیث یشاء». (۱) فلو کان أمر الخلافة بید الأُمّة لکان علیه (صلای اللّه علیه وآله وسلم) أن یقول الأمر إلی الأُمّة، أو إلی أهل الحلّوالعقد، أو ما یشابه ذلک، فتفویض أمر الخلافة إلی اللّه سبحانه ظاهر فی کونها کالنبوّة یضعها سبحانه حیث یشاء، قال تعالی: «اللّهُ أَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسالَتَهُ» . (۲) فاللسان فی موردین واحد. ثمّ إنّه لو کانت صیغة الحکومة هی انتخاب القائد عن طریق المشورة باجتماع الأُمّة، أو بالبیعة، فما معنی تعیین الخلیفة الثانی من جانب أبی بکر، والخلیفة الثالث عن طریق شوری عیّن أعضاءها عمر بن الخطاب؟! أضف إلی ذلک انّ هناک نصوصاً تشیر إلی ما فی مرتکز العقل، من أنّ ترک الأُمّة بلا قائد وإمام قبیح علی من بیده زمام الأمر، هذه عائشة تقول لعبد اللّه بن عمر:

---

(۱)السیرة النبویة لابن هشام:۲|۴۲۴ .

(۲)الأنعام:۱۲۴ .

۱۱۱

«یا بُنیّ أبلغ عمر سلامی وقل له، لا تدع أُمّة محمّد بلا راع». (۱) وإنّما قالت ذلک عندما اغتیل عمر وأحسّ بالموت، وأرسل ابنه إلی عائشة لیستأذن منها أن یدفن فی بیتها مع رسول اللّه ـ صلی الله علیه وآله وسلم ـ ومع أبی بکر. وهذا عبد اللّه بن عمر یقول لأبیه: «إنّی سمعت الناس یقولون مقالة، فآلیت أن أقولها لک، وزعموا انّک غیر مستخلف، وانّه لو کان لک راعی إبل أو غنم ثمّجاءک وترکها، لرأیت أن قد ضیّع، فرعایة الناس أشدّ». (۲) وبذلک استصوب معاویة أخذه البیعة من الناس لابنه یزید وقال: «إنّی کرهت أن

أدع أمّة محمّد بعدی کالضأن لا راعی لها». (۳) فإذا کان ترک الاَمّة بلا راع، أمراً غیر صحیح فی منطق العقل، فکیف یجوز لهوَلاء أن ینسبوا إلی النبی (صلای اللّه علیه وآله وسلم)ّنه ترک الاُمّة بلا راع؟! فکأنّ هوَلاء کانوا أعطف علی الاُمّة من النبیّ الاَکرم، انّ هذا ممّا یقضی منه العجب.

---

(۱)الإمامة والسیاسة:۱|۳۲ .

(۲)حلیة الاَولیاء:۱|۴۴ .

(۳)الإمامة والسیاسة:۱|۱۶۸ .

الفصل الرابع: أدلّة وجوب تنصیب الإمام عند الشیعة الامیه

الفصل الرابع: أدلّة وجوب تنصیب الإمام عند الشیعة الإمامیة

إنّ الإمامة عند الشیعة تختلف فی حقیقتها عمّا لدی أهل السنّة، فهی إمرة إلهیة واستمرار لوظائف النبوّة کلّها سوی تحمّل الوحی الإلهی، ومقتضی هذا إتّصاف الإمام بالشروط المشترطة فی النبی، سوی کونه طرفاً للوحی القرآنی، وبناءً علی هذا ینحصر طریق ثبوت الإمامة بتنصیص من اللّه وتنصیب من النبیص أو الإمام السابق، وإلیک فیما یلی براهین هذا الاَصل: ألف. الفراغات الهائلة بعد النبی فی مجالات أربعة إنّالنبی ــ صلی الله علیه وآله وسلم ــ لم تکن مسوَولیّاته وأعماله مقتصرة علی تلقّی الوحی الإلهی وتبلیغه إلی الناس، بل کان یقوم بالاُمور التالیة أیضاً:

۱ . یفسّر الکتاب العزیز ویشرح مقاصده ویکشف أسراره، یقول سبحانه:

۱۱۳

«وَأَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَلِتُبَیِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ» . (۱)

۲ . یبیّن أحکام الموضوعات التی کانت تحدث فی زمن دعوته.

۳ . یدفع الشبهات ویجیب عن التساوَلات العویصة المریبة التی کان یثیرها أعداء الإسلام من یهود و نصاری.

۴ . یصون الدین من التحریف والدسّ ویراقب ما أخذه عنه المسلمون من اُصول وفروع حتی لا تزلّفیه أقدامهم. هذه هی الاُمور الّتی مارسها النبیّ الاَکرم (صلای اللّه علیه وآله وسلم)ّیام حیاته، ومن المعلوم انّرحلته تخلّف فراغاً هائلاً فی هذه المجالات الاَربعة، فیکون التشریع الإسلامی حینئذٍ أمام محتملات ثلاثة: الاَوّل: أن لا یبدی الشارع اهتماماً بسدِّ هذه الفراغات الهائلة التی ستحدث بعد الرسول. وهذا الاحتمال ساقط جدّاً، لا یحتاج إلی البحث، فإنّه لا ینسجم مع غرض البعثة، فإنّ فی ترک هذه الفراغات ضیاعاً للدین والشریعة. الثانی: أن تکون الاُمّة قد بلغت بفضل جهود صاحب الدعوة فی إعدادها حدّاً تقدر معه بنفسها علی سدِّ ذلک الفراغ. غیر انّ التاریخ والمحاسبات الإجتماعیة یبطلان هذا الاحتمال ویثبتان انّه لم یقدّر للاُمّة بلوغ تلک الذروة لتقوم بسدّ هذه الثغرات التی خلّفها غیاب النبیّالاَکرم، لا فی جانب التفسیر ولا فی جانب الاَحکام، ولا فی جانب ردّ التشکیکات ودفع الشبهات، ولا فی جانب صیانة الدین عن الانحراف. أمّا فی جانب التفسیر، فیکفی وجود الاختلاف الفاحش فی تفسیر آیات الذکر الحکیم حتی فیما یرجع إلی عمل المسلمین یوماً ولیلة.

---

(۱)النحل:۴۴ .

۱۱۴

وأمّا فی مجال الاَحکام، فیکفی فی ذلک الوقوف علی أنّ بیان الاَحکام الدینیّة حصل تدریجاً علی ما تقتضیه الحوادث والحاجات

الاجتماعیهٔ فی عهد الرسول ص، ومن المعلوم انّ هذا النمط کان مستمرّاً بعد الرسول، غیر انّ ما ورثه المسلمون منه ــ صلی الله علیه وآله وسلم ــ لم یکن کافیاً للاِجابهٔ عن ذلک، أمّا الآیات القرآنیهٔ فی مجال الاَحکام فهی لا تتجاوز ثلاثمائهٔ آیهٔ، وأمّا الاَحادیث فی هذا المجال، فالذی ورثته الاُمّهٔ لا تتجاوز خمسمائهٔ حدیث، وهذا القدر لا یفی بالاِجابهٔ علی جمیع الموضوعات المستجدّهٔ. ولا نعنی من ذلک انّ الشریعهٔ الاِسلامیهٔ ناقصهٔ فی إیفاء أغراضها التشریعیهٔ وشمول المواضیع المستجدّهٔ، بل المقصود انّ النبی ــ صلی الله علیه وآله وسلم ــ کان یراعی فی إبلاغ الحکم حاجهٔ الناس ومقتضیات الظروف الزمنیهٔ، فلابدّ فی إیفاء غرض التشریع علی وجه یشمل المواضیع المستجدهٔ والمسائل المستحدثهٔ أن یستودع أحکام الشریعهٔ من یخلفه ویقوم مقامه.وأمّا فی مجال ردّ الشبهات والتشکیکات وإجابهٔ التساوَلات، فقد حصل فراغ هائل بعد رحلهٔ النبیّمن هذه الناحیهٔ، فجاءت الیهود والنصاری تتری، یطرحون الاَسئلهٔ، حول اُصول الاِسلام وفروعه، ولم یکن فی وسع الخلفاء آنذاک الاِجابهٔ الصحیحهٔ عنها، کما یشهد بذلک التاریخ الموجود بأیدینا. وأمّا فی جانب صیانهٔ المسلمین عن التفرقهٔ، والدّین عن الانحراف، فقد کانت الاُمّهٔ الاِسلامیهٔ فی أشدّ الحاجهٔ إلی من یصون دینها عن التحریف وأبناءها عن الاختلاف، فإنّ التاریخ یشهد علی دخول جماعات عدیدهٔ من أحبار الیهود ورهبان النصاری و موَبدی المجوس بین المسلمین، فراحوا یدسّون الاَحادیث الاِسرائیلیهٔ والاَساطیر النصرانیهٔ والخرافات المجوسیهٔ بینهم، ویکفی فی ذلک أن یذکر الاِنسان ما کابده البخاری من مشاقّ وأسفار فی مختلف أقطار الدولهٔ الاِسلامیهٔ، وما رواه بعد ذلک، فإنّه ألفی الاَحادیث المتداولهٔ بین المحدثین فی الاَقطار

۱۱۵

الاِسلامیهٔ، تربو علی ستمائهٔ ألف حدیث، لم یصحّ لدیه منها أکثر من أربعهٔ آلاف، وکذلک کان شأن سائر الذین جمعوا الاَحادیث وکثیر من هذه الاَحادیث التی صحّت عندهم کانت موضع نقد وتمحیص عند غیرهم. (۱) فهذه المجعولات علی لسان الوحی، تقلع الشریعهٔ من رأس، وتقلب الاُصول، وتتلاعب بالاَحکام، وتشوّش التاریخ، أو لیس هذا دلیلاً علی عدم وفاء الاُمّهٔ بصیانهٔ دینها عن الانحراف والتشویش؟! هذا البحث الضافی یثبت حقیقهٔ ناصعهٔ، وهی عدم تمکّن الاُمّهٔ، مع ما لها من الفضل، من القیام بسدِّ الفراغات الهائلهٔ التی خلّفتها رحلهٔ النبیّ الاَکرم ــ صلی الله علیه وآله وسلم ــ ویبطل بذلک الاحتمال الثانی تجاه التشریع الاِسلام بعد عصر الرسالهٔ. الاحتمال الثالث: أن یستودع صاحب الدعوهٔ، کلّ ما تلقّاه من المعارف والاَحکام بالوحی، وکلّما ستحتاج إلیه الاُمّهٔ بعده، شخصیّهٔ مثالیهٔ، لها کفاءهٔ تقبّل هذه المعارف والاَحکام وتحمّلها، فتقوم هی بسدِّ هذا الفراغ بعد رحلتهص وبعد بطلان الاحتمالین الاَوّلین لا مناص من تعیّن هذا الاحتمال، فإنّوجود إنسان مثالی کالنبیّ فی الموَهّلات، عارف بالشریعهٔ ومعارف الدین، ضمان لتکامل المجتمع، وخطوهٔ ضروریهٔ فی سبیل ارتقائه الروحی والمعنوی، فهل یسوغ علی اللّه سبحانه أن یهمل هذا الاَمر الضروری فی حیاهٔ الاِنسان الدینیهٔ؟ إنّ اللّه سبحانه جهّز الاِنسان بأجهزهٔ ضروریهٔ فیما یحتاج إلیها فی حیاته الدنیویهٔ المادیهٔ، ومع ذلک کیف یعقل إهمال هذا العنصر الرئیسی فی حیاته المعنویهٔ والدینیهٔ؟! وما أجمل ما قاله أئمّهٔ أهل البیت فی فلسفهٔ وجود هذا الخلف ومدی تأثیره فی تکامل الاُمّهٔ.

---

(۱)لاحظ حیاهٔ محمّد، لمحمّد حسین هیکل، الطبعهٔ الثالثهٔ عشرهٔ:۴۹ـ۵۰ .

۱۱۶

قال الاِمام علی ــ علیه السلام : «ــ اللّهمّ بلی لا تخلو الاَرض من قائم للّه بحجّهٔ، إمّا ظاهراً مشهوراً، وإمّا خائفاً مغموراً، لئلا تبطل حجج اللّه وبیّناته». (۱) وقال الاِمام الصادق ــ علیه السلام : «ــ إنّ الاَرض لا تخلو إلاّ وفیها إمام، کیما إن زاد الموَمنون شیئاً ردّهم، وإذا نقصوا شیئاً أتمّه لهم». (۲) هذه المأثورات من أئمهٔ أهل البیت تعرب عن أنّ الغرض الداعی إلی بعثهٔ النبیّ، داع إلی وجود إمام یخلف النبیّفی عامّهٔ سماته، سوی ما دلّ القرآن علی انحصاره به ککونه نبیّاً رسولاً وصاحب شریعهٔ. ب. الاُمّهٔ الاِسلامیّهٔ ومثلث الخطر الدّاهم

إنّ الدولة الإسلامية التى أسّسها النبى الأكرم ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ كانت محاصرة حال وفاة النبى من جهتى الشمال والشرق بأكبر إمبراطوريتين عرفهما تاريخ تلك الفترة، وكانتا على جانب كبير من القوّة والبأس، وهما: الروم وإيران، ويكفى فى خطورة امبراطورية إيران انّه كتب ملكها إلى عامله باليمن ـ بعدما وصلت إليه رسالة النبى تدعوه إلى الإسلام، ومزّقها ـ: «ابعث إلى هذا الرجل بالحجاز، رجلين من عندك، جلدين، فليأتيانى به» (۳) وكفى فى خطورة موقف الإمبراطورية الرومانية، انّه وقعت اشتباكات عديدة بينها وبين المسلمين فى السنة الثامنة للهجرة، منها سريّة موتة التى قتل فيها قادة الجيش الإسلامى، وهم: جعفر بن أبى

---

(۱)نهج البلاغة: قسم الحكم، الرقم ۱۴۷ .

(۲)الكافى: ۱|۱۷۸، الحديث ۲ .

(۳)الكامل للجزرى: ۲|۱۴۵ .

۱۱۷

طالب، وزيد ابن حارثة، وعبد اللّه بن رواحة، ورجع الجيش الإسلامى من تلك الواقعة منهزماً، ولأجل ذلك توجّه الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ بنفسه على رأس الجيش الإسلامى إلى تبوك فى السنة التاسعة لمقابلة الجيوش البيزنطية ولكنه لم يلق أحداً، فأقام فى تبوك أيّاماً ثمّرجع إلى المدينة، ولم يكتف بهذا بل جهّز جيشاً فى أُخريات أيّامه بقيادة أُسامة ابن زيد لمواجهة جيوش الروم؛ هذا من الخارج. وأمّا من الداخل، فقد كان الإسلام والمسلمون يعانون من وطأة مؤامرات المنافقين الذين كانوا يشكّلون جبهة عدوانية داخلية، أشبه بما يسمّى بالطابور الخامس، فهؤلاء أسلموا بألسنتهم دون قلوبهم، وكانوا يتحيّنون الفرص لإضعاف الدولة الإسلامية بإثارة الفتن الداخلية، ولقد انبرى القرآن الكريم لفضح المنافقين والتشهير بخططهم ضدّ الدين والنبىّ فى العديد من السور القرآنية وقد نزلت فى حقّهم سورة خاصة. إنّ اهتمام القرآن بالتعرّض للمنافقين المعاصرين للنبى، المتواجدين بين الصحابة أدلّدليل على أنّهم كانوا قوّة كبيرة ويشكّلون جماعة وافرة ويلعبون دوراً خبيثاً فى إفساح المجال لأعداء الإسلام، بحيث لولا قيادة النبى الحكيمة لقضوا على كيان الدين، ويكفى فى ذلك قوله سبحانه: «لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الأُمُورَ حَتّى جاءَالْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللّهِ وَهُمْ كارِهُونَ» . (۱) وقد كان محتملاً ومترقّباً أن يتّحد هذا المثلث الخطير لاكتساح الإسلام واجتثاث جذوره بعد وفاة النبى، فمع هذا الخطر المحيق الداهم، ما هى وظيفة القائد الحكيم الذى أرسى قواعد دينه على تضحيات

---

(۱)التوبة:۴۸ .

۱۱۸

عظيمة؟ فهل المصلحة كانت تقتضى تنصيب قائد حكيم عارف بأحكام القيادة ووظائفها حتى يجتمع المسلمون تحت رايته ويكونوا صفّاً واحداً فى مقابل ذاك الخطر، أو انّ المصلحة العامّة تقتضى تفويض الأمر إلى الأُمّة حتى يختاروا لأنفسهم أميراً، مع ما يحكيه التاريخ لنا من سيطرة الروح القبلية على المسلمين آنذاك؟ويكفى شاهداً على ذلك ما وقع من المشاجرات بين المهاجرين والأنصار يوم السقيفة. (۱) إنّ القائد الحكيم هو من يعتنى بالأوضاع الإجتماعية لأُمّته، ويلاحظ الظروف المحيطة بها، ويرسم على ضوئها ما يراه صالحاً لمستقبلها، وقد عرفت انّ مقتضى هذه الظروف هو تعيين القائد والمدبّر، لا دفع الأمر إلى الأُمّة، وإلى ما ذكرنا ينظر قول الشيخ الرئيس ابن سينا فى حقّ الإمام: «والاستخلاف بالنصّ أصوب، فإنّ ذلك لا يؤدّى إلى التشغّب والتشاغب والاختلاف». (۲) ج. نصب الإمام لطف إلهى هذا حاصل ما سلكناه فى بيان وجوب تنصيب الخليفة والإمام للأُمّة الإسلامية من جانب النبيّالأكرم ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ على ضوء العقل الفطرى ودراسة التاريخ الإسلامى وشؤون الرسالة النبوية ومسؤولياتها الخطيرة، وهذا المسلك يقرب ممّا سلكه مشايخنا الإماميّة فى هذا المجال من الاستناد بقاعدة اللطف، وفى ذلك يقول السيد المرتضى: «والذى يدلّ على ما ادّعيناه

انّ كلّ عاقل عرف العادة وخالط الناس، يعلم ضرورة انّ وجود الرئيس المصيب النافذ الاَمر، السديد التدبير ترتفع

---

(۱)راجع السيرة النبوية:۲|۶۵۹ـ۶۶۰ . (۲)الشفاء، الاِلهيات، المقالة العاشرة، الفصل الخامس، ص ۵۶۴ .

۱۱۹

عنده التظالم و التقاسم 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، فالرئاسة على ما بيّنّاه لطف فى فعل الواجب والامتناع من القبيح، فيجب أن لا يخلّى اللّه تعالى المكلّفين منها، ودليل وجوب الاَلطاف يتناولها». (۱) هذا الاستدلال كما ترى موَلّف من مقدمتين: الاُولى: انّ نصب الاِمام لطف من اللّه على العباد. الثانية: انّاللطف واجب على اللّه لما تقتضيه حكمته تعالى. أمّا المقدّمة الاُولى، فلاَنّ اللطف هو ما يقرّب إلى الطاعة ويبعّد عن المعصية ولو بالاِعداد، وبالضرورة انّ نصب الاِمام كذلك لما به من بيان المعارف والاَحكام الاِلهية وحفظ الشريعة من الزيادة والنقصان وتنفيذ الاَحكام ورفع الظلم والفساد ونحوها. وأمّا المقدمة الثانية، فلاَنّ ترك هذا اللطف من اللّه سبحانه إخلال بغرضه ومطلوبه وهو طاعة العباد له وترك معصيته فيجب على اللّه نصبه لئلا يخلّبغرضه، ولا ينافى اللطف فى نصبه سلب العباد سلطانه أو غيبته، لاَنّ اللّه سبحانه قد لطف بهم بنصب المُعَدّ لهم، وهم فوّتوا أثر اللطف على أنفسهم وإلى هذا أشار المحقّق الطوسى بقوله: «الاِمام لطف فيجب نصبه على اللّه تعالى تحصيلاً للغرض. ..ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منّا». (۲)

---

(۱)الذخيرة فى علم الكلام:۴۱۰ .

(۲)كشف المراد، المقصد الخامس:۲۸۴ .

۱۲۰

وأوضحه العلاّمة الحلّى، بقوله: «لطف الاِمامة يتمّ بأُمور: منها ما يجب على اللّه تعالى وهو خلق الاِمام وتمكينه بالتصرّف والعلم والنصّعليه باسمه ونسبه، وهذا قد فعله اللّه تعالى، و منها ما يجب على الاِمام وهو تحمّله للاِمامة وقبوله لها وهذا قد فعله الاِمام، ومنها ما يجب على الرعية وهو مساعدته والنصرة له وقبول أوامره وامتثال قوله، وهذا لم يفعله الرعية، فكان منع اللطف الكامل منهم لا من اللّه تعالى ولا من الاِمام». (۱) مناظرة هشام بن الحكم مع عمرو بن عبيد ناظر هشام بن الحكم ـ وهو من أبرز أصحاب الاِمام الصادق (عليه السّلام) فى علم الكلام ـ مع عمرو بن عبيد ـ و هو من مشايخ المعتزلة ـ فى مسألة الاِمامة 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 أبى عبد اللّه ـ عليه السلام ـ جماعة من أصحابه، منهم: حمران بن أعين، ومحمّد ابن النعمان، وهشام بن سالم، والطيّار، وجماعة فيهم هشام بن الحكم وهو شاب، فقال أبو عبد اللّه ـ عليه السلام: «ـ يا هشام ألا تخبرنى كيف صنعت بعمرو بن عبيد؟ وكيف سألته؟». فقال هشام: يابن رسول اللّه إنّى أُجلّك واستحييك ولا يعمل لسانى بين يديك.

---

(۱)المصدر السابق:۲۸۵ـ ۲۸۶ .

۱۲۱

فقال أبو عبد اللّه ـ عليه السلام : «ـ إذا أمرتكم بشىء فافعلوا». قال هشام: بلغنى ما كان فيه عمرو بن عبيد وجلوسه فى مسجد البصرة، فعظم ذلك علىّ، فخرجت إليه ودخلت البصرة يوم الجمعة، فأتيت مسجد البصرة، فإذا أنا بحلقة كبيرة فيها عمرو بن عبيد وعليه شملة سوداء، متّزر بها من صوف، وشملة مرتدياً بها والناس يسألونه، فاستفرجت الناس، فأفرجوا لى، ثمّقعدت فى آخر القوم على ركبتىّ، ثمّ قلت: أيّها العالم: إنّى رجل غريب تأذن لى فى مسألة؟ فقال لى: نعم. فقلت له: ألك عين؟ فقال: يا بُنى أىّ شىء هذا من السوَال

وشیء تراه کیف تسأل عنه؟ فقلت: هکذا مسألتی. فقال: یا بُنیّ سل وإن کانت مسألتک حمقاً. قلت: أجِبْنی فیها. قال لی: سَل. قلت: ألک عین؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أری بها الاَلوان والاَشخاص. قلت: فلک أنف؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أشمّ به الرائحهٔ. قلت: ألک فم؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أذوق به الطعم. قلت: فلک اُذن؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أسمع بها الصوت.

۱۲۲

قلت: ألک قلب؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: اُمیّز به کلّ ما ورد علی هذه الجوارح والحواس. قلت: أو لیس فی هذه الجوارح غنی عن القلب؟ فقال: لا، قلت: وکیف ذلک وهی صحیحهٔ سلیمهٔ؟قال: یا بنی: إنّ الجوارح إذا شکّت فی شیء شمّته أو رأته أو ذاقته أو سمعته، ردّته إلی القلب فیستیقن الیقین و یبطل الشک. فقلت له: فإنّما أقام اللّه القلب لشکّ الجوارح؟ قال: نعم. قلت: لابدّ من القلب وإلاّ لم تستیقن الجوارح؟ قال: نعم. فقلت له: یا أبا مروان فاللّه تبارک وتعالی لم یترک جوارحک حتی جعل لها إماماً یصحّح لها الصحیح ویتیقّن به ما شکّ فیه، ویترک هذا الخلق کلّهم فی حیرتهم وشکهم واختلافهم، لا یقیم لهم إماماً یردّون إلیه شکّهم وحیرتهم، ویقیم لک إماماً لجوارحک ترد إلیه حیرتک وشکّک؟ فسکت ولم یقل لی شیئاً. .. ثمّ ضمّنی إلیه وأقعدنی فی مجلسه، وزال عن مجلسه و ما نطق حتی قمت. فضحک أبو عبد اللّه ـ علیه السلام ـ وقال: یا هشام مَنْ عَلَّمک هذا؟ قلت: شیء أخذته منک وألّفته. فقال ـ علیه السلام : ـ هذا واللّه مکتوب فی صحف إبراهیم وموسی. (۱)

---

(۱)الکافی: ج۱، کتاب الحجهٔ، باب الاضطرار إلی الحجهٔ، الحدیث ۳ .

۱۲۳

ولعلّ قوله ـ علیه السلام : ـ هذا واللّه مکتوب الخ، إشارهٔ إلی أنّ مسألهٔ نصب الخلیفهٔ والاِمام التی یحکم بها العقل الصریح، کانت من سنن الاَنبیاء والمرسلین، وإنّما ذکر إبراهیم وموسی لما کان لهما من المکانهٔ الخاصهٔ فی هذا المجال، ولذلک أیضاً ذکر القرآن ما استدعیاه من اللّه سبحانه فی أمر الاِمامهٔ والوزارهٔ (۱)ویدلّ علی ذلک أیضاً ما روی عن رسول اللّه (صلای اللّه علیه وآله وسلم)ّنه قال: «کانت بنو إسرائیل تسوسهم الاَنبیاء کلّما هلک نبیّ خلفه نبیّ، وانّه لا نبیّبعدی، وسیکون بعدی خلفاء یکثرون». (۲) وظاهر الحدیث انّ استخلاف الخلفاء فی الاُمّهٔ الاِسلامیهٔ، کاستخلاف الاَنبیاء فی الاُمم السالفهٔ، ومن المعلوم انّ الاستخلاف کان هناک بالتنصیص.

---

(۱)لاحظ البقرهٔ: ۱۲۴، وطه:۳۰ .

(۲)جامع الاُصول لابن أثیر الجزری: ۴۴۳ الفصل الثانی.

الفصل الخامس: وجوب العصمهٔ فی الإمام

الفصل الخامس: وجوب العصمهٔ فی الإمام

اتّفق أهل السنّهٔ علی أنّ العصمهٔ لیست من شرائط الاِمام أخذاً بمبادئهم حیث إنّ الخلفاء بعد رسول اللّه ـ صلی الله علیه وآله وسلم ـ لم یکونوا بمعصومین، قال التفتازانی: «واحتجّ أصحابنا علی عدم وجوب العصمهٔ بالاِجماع علی إمامهٔ أبی بکر وعمر وعثمان، مع الاِجماع علی أنّهم لم تجب عصمتهم. .. وحاصل هذا دعوی الاِجماع علی عدم اشتراط العصمهٔ فی الاِمام». (۱) وأمّا الشیعهٔ الاِمامیهٔ فقد اتّفقت کلمتهم علی هذا الشرط، قال الشیخ المفید: «اتّفقت الاِمامیهٔ علی أنّ إمام الدین لا یکون إلاّ معصوماً من الخلاف للّه تعالی». (۲) وقال أیضاً:

---

(۱)شرح المقاصد:۵|۲۴۹ .

(۲)أوائل المقالات:۴۷، الطبعة الثانية.

۱۲۵

«أقول: إنّ الاَئمّة القائمين مقام الاَنبياء فی تنفيذ الاَحكام وإقامة الحدود وحفظ الشرائع وتأديب الاَنام، معصومون كعصمة الاَنبياء». (۱) ثمّ إنّهم استدلّوا على وجوب العصمة بوجوه، نكتفی ببعضها:

۱ . الاِمام حافظ للشريعة كالنبی ص إنّ حقيقة الاِمامة عند الاِمامية ـ كما عرفت ـ هی القيام بوظائف الرسول بعد رحلته، فيجب أن يكون الاِمام متمتّعاً بما يتمتّع به النبیّ من الكفاءات والموَهّلات، ومنها كونه مصوناً عن الخطأ فی العلم والعمل لكی تحفظ الشريعة به ويكون هادياً للناس إلى مرضاة اللّه سبحانه، وإليه أشار العلاّمة الحلّی بقوله: «ذهبت الاِمامية إلى أنّ الاَئمّة كالاَنبياء فی وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش من الصغر إلى الموت عمداً وسهواً، لاَنّهم حفظة الشرع والقوّامون به، حالهم فی ذلك كحال النبی ص». (۲) وناقش فيه التفتازانی بقوله: «إنّ نصب الاِمام إلى العباد الّذين لا طريق لهم إلى معرفة عصمته بخلاف النبی». (۳) والجواب عنه ظاهر بما تقدّم من بطلان القول بأنّ نصب ا لاِمام مفوّض إلى العباد، ولنا أن نعكس ونقول: وجوب عصمة الاِمام ممّا يحكم

---

(۱)نفس المصدر:۷۴ .

(۲)دلائل الصدق:۲|۷، الطبعة الاُولى، القاهرة ـ۱۳۹۶هـ

(۳)شرح المقاصد: ۵|۲۴۸ .

۱۲۶

به العقل الصريح بالتأمّل فی حقيقة الاِمامة والغرض منها، وحيث إنّ الناس لا ـ طريق لهم إلى معرفة عصمة الاِمام كما اعترف به الخصم، فلا يكون نصبه مفوّضاً إليهم.

۲ . آية ابتلاء إبراهيم ـ عليه السلام ـ قال سبحانه: «وَإِذِ ابْتَلى إِبْراهيم ربُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُكَ لِلنّاسِ إِماماً قالَ وَمِنْ ذُرِّيَتی قالَلا يَنالُ عَهْدِی الظّالِمينَ» . (۱) الاستدلال بالآية على المقصود رهن بيان أمرين: الاَوّل: ما هو المقصود من الاِمامة التی أنعم اللّه سبحانه بها على نبيّه الخليل ـ عليه السلام ؟ ـ الثانی: ما هو المراد من الظالمين؟ أمّا الاَوّل: فقال بعضهم: إنّ المراد من الاِمامة، هی النبوّة والرسالة، ويردّه انّ إبراهيم كان نبيّاً قبل تنصيبه إماماً، وذلك لاَنّه طلب الاِمامة لذريّته، فكان له عند ذلك ولد أو أولاد، ومن المعلوم انّإبراهيم لم يرزق ولداً إلاّ فی أوان الكبر بنصّ القرآن الكريم، حيث قال: «الْحَمْدُ للّهِ الَّذِی وَهَبَ لِی عَلَى الْكِبَرِ إِسْماعِيلَ وَإِسْحاقَ» . (۲) وعلى ذلك يجب أن تكون الاِمامة الموهوبة للخليل غير النبوّة، والظاهر انّ المراد منها هی القيادة الاِلهيّة للمجتمع، مضافاً إلى تحمّل الوحی وإبلاغه، فانّ هناك مقامات ثلاثة:

---

(۱)البقرة:۱۲۴ .

(۲)إبراهيم:۳۹ .

۱۲۷

۱ . مقام النبوّة ، وهو منصب تحمّل الوحی.

۲ . مقام الرسالة، وهو منصب إبلاغه إلى الناس.

۳ . مقام الإمامة، وهو منصب القيادة وتنفيذ الشريعة فى المجتمع بقوّة وقدرة. والإمامة الّتى يتبنّاها المسلمون بعد رحلة النبى الأكرم ص، تتّحد واقعيتها مع هذه الإمامة. وأمّا الثانى: أعنى المراد من الظّالمين، فالظلم فى اللغة هو وضع الشىء فى غير موضعه ومجاوزة الحدّ الذى عيّنه الشرع، والمعصية من وضع الشىء (العمل) فى غير موضعه، فالمعصية من مصاديق الظلم، قال سبحانه: «وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدودَ اللّهِ فَأُولئِكَ هُمُ الظّالِمُونَ» . (۱) ثمّ إنّ الظاهر من صيغة الجمع المحلّى باللام، انّالظلم بكلّ ألوانه وصوره مانع عن نيل هذا المنصب الإلهى، وتكون النتيجة ممنوعيّة كلّ فرد من أفراد الظلمة عن الارتقاء إلى منصب الإمامة، سواء أكان ظالماً فى فترة من عمره ثمّ تاب وصار غير ظالم، أو بقى على ظلمه، فالظالم عندما يرتكب الظلم يشمله قوله سبحانه: «لا يَنالُ عَهْدى الظّالِمينَ» فصلاحيته بعد ارتفاع الظلم يحتاج إلى دليل. وعلى ذلك فكلّ من ارتكب ظلماً وتجاوز حدّاً فى يوم من أيّام عمره، أو عبد صنماً، وبالجملة ارتكب ما هو حرام، فضلاً عمّا هو كفر، ليس له أهليّة منصب الإمامة، ولازم ذلك كون الإمام طاهراً من الذنوب من لدن وضع عليه قلم التكليف، إلى آخر حياته، وهذا ما يرتئيه الإمامية فى عصمة الإمام. وممّا يؤكّد ما ذكرناه انّ الناس بالنسبة إلى الظلم على أقسام أربعة:

---

(۱)البقرة:۲۲۹ .

۱۲۸

۱ . من كان طيلة عمره ظالماً.

۲ . من كان طاهراً ونقيّاً فى جميع فترات عمره.

۳ . من كان ظالماً فى بداية عمره، وتائباً فى آخره.

۴ . عكس الثالث. وحاشى إبراهيم ــ عليه السلام ــ أن يسأل الإمامة للقسم الأوّل والرابع من ذرّيّته، 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.

۳ . آية إطاعة أُولى الأمر قال سبحانه: «أَطِيعُوا اللّهَ وَأَطيعُوا الرَّسُولَ وَأُولى الأَمْرِمِنْكُمْ» . (۱) إنّه تعالى أمر بطاعة أُولى الأمر على وجه الإطلاق، ولم يقيّده بشىء و من البديهى انّه سبحانه لا يرضى لعباده الكفر والعصيان ولو كان على سبيل الإطاعة عن شخص آخر، وعليه تكون طاعة أُولى الأمر فيما إذا أمروا بالعصيان محرّماً. فمقتضى الجمع بين هذين الأمرين أن يكون أُولو الأمر الّذين وجبت إطاعتهم على وجه الإطلاق معصومين لا يصدر عنهم معصية مطلقاً، فيستكشف من إطلاق الأمر بالطاعة اشتمال المتعلّق على خصوصيّة تصدّه عن الأمر بغير الطاعة. وممّن صرّح بدلالة الآية على عصمة أُولى الأمر الإمام الرازى فى تفسيره، ولكنّه لم يستثمر نتيجة ما هداه إليه استدلاله المنطقى، حيث

---

(۱)النساء:۵۹ .

۱۲۹

استدرك قائلاً بأنّا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم والوصول إليه واستفادة الدين والعلم منه، فلا مناص من كون المراد هو أهل الحلّ والعقد. (۱) يلاحظ عليه: أنّه إذا دلّت الآية على عصمة أُولى الأمر فيجب علينا التعرّف عليهم، وادّعاء العجز هروب من الحقيقة، فهل العجز يختصّ بزمانه أو كان يشمل زمان نزول الآية؟ والثانى باطل قطعاً، فإنّه لا يعقل أن يأمر الوحى الإلهى بإطاعة المعصوم ثمّ لا يقوم بتعريفه حين النزول، وبالتّعرّف عليه فى عصر النزول، يعرف المعصوم فى أزمنة متأخرة عنه حلقة بعد أُخرى. هذا مع أنّ تفسير «أُولى الأمر» بأهل الحلّ والعقد تفسير بما هو أشدّ غموضاً، فهل المراد منهم، العساكر، والضبّاط، أو العلماءوالمحدّثون، أو الحكّام والسياسيّون، أو الكلّ؟وهل اتّفق اجتماعهم على شىء ولم يخالفهم لفيف من المسلمين؟! وهناك نصوص من الكتاب والسنّة تدلّ على عصمة أهل بيت النبى وعترته، كآية التطهير وحديث الثقلين وغير ذلك، تركنا البحث عنها لرعاية الاختصار (۲). وقد تقدّم فى

الفصل الاَوّل ما یفید فی المقام فراجع.

---

(۱)مفاتیح الغیب:۱۰|۱۴۴ .

(۲)راجع الاِلهیات:۲|۶۲۷ـ۶۳۱ و۶۰۷ـ۶۱۱، الطبعة الاُولی.

الفصل السادس: النصوص الدینیة و تنهصیب علی علیه السلام للامامه

الفصل السادس: النصوص الدینیة و تنهصیب علی علیه السلام للإمامة

قد تبیّن بما قدّمناه من الاَبحاث علی ضوء الکتاب والسنّة ومن خلال مطالعة تاریخ الاِسلام والمحاسبة فی الاُمور الاجتماعیة والسیاسیّة، وفی ظلّ هدایة العقل الصریح، انّ خلیفة النبی (صلّی اللّه علیه وآله وسلم) وإمام المسلمین یجب أن یکون منصوباً من جانب الرسول بإذن من اللّه سبحانه، وعندئذٍ یلزمنا الرجوع إلی الکتاب والسنّة لنقف علی ذلک القائد المنصوب فنقول: إنّ من أحاط بسیرة النبی (صلّی اللّه علیه وآله وسلم) یجد علی بن أبی طالب وزیر رسول اللّه فی أمره وولی عهده وصاحب الاَمر من بعده، ومن وقف علی أقوال النبی وأفعاله فی حلّه وترحاله، یجد نصوصه فی ذلک متواترة، کما انّ هناک آیات من الکتاب العزیز تهدینا إلی ذلک، ونحن نکتفی فی هذا المجال بذکر آیة الولایة من الکتاب ونتبعها بحدیثی المنزلة والغدیر:

۱۳۱

آیة الولایة قال سبحانه: «إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلاةَ وَیُؤتُونَ الزَّکاةَ وَهُمْ راکِعُونَ» . (۱) وقبل الاستدلال بالآیة نذکر شأن نزولها، روی المفسرون عن أنس بن مالک وغیره انّ سائلاً أتی المسجد وهو یقول: من یقرض الملیء الوفیّ، وعلیّ راکع یشیر بیده للسائل: إخلع الخاتم من یدی، فما خرج أحد من المسجد حتی نزل جبرئیل بـ «إِنّما وَلِیُّکُمُ اللّهُ» . (۲) وإلیک توضیح الاستدلال: انّ المستفاد من الآیة انّ هناک أولیاء ثلاثة وهم: اللّه تعالی، ورسوله، والمؤمنون الموصوفون بالاَوصاف الثلاثة، وانّ غیر هؤلاء من المؤمنین هم مولّی علیهم ولا یتحقّق ذلک إلاّ بتفسیر الولی بالزعیم والمتصرّف فی شؤون المولّی علیه، إذ هذه الولایة تحتاج إلی دلیل خاص، ولا یکفی الاِیمان فی ثبوتها، بخلاف ولایة المحبّة والنصرة، إذ هما من فروع

---

(۱)المائدة:۵۵ .

(۲)رواه الطبری فی تفسیره:۶|۱۸۶؛ والجصاص فی أحکام القرآن:۲|۴۴۶؛ والسیوطی فی الدر المنثور:۲|۲۹۳؛ وغیرهم. وأنشأ حسّان بن ثابت فی ذلک أبیاته المعروفة ،وهی: أبا حسن تفدیک نفسی ومهجتیأیذهب مدحی والمحبین ضائعاً فأنت الذی أعطیت إذ أنت راکعبخاتمک المیمون یا خیر سید فأنزل فیک اللّه خیر ولایة وکلّ بطیء فی الهدی ومسارع وما المدح فی ذات الاِله بضائعفدتک نفوس القوم یا خیر راکع ویا خیر شار ثم یا خیر بائعوبیّنها فی محکمات الشرائع

۱۳۲

الاِیمان، فکلّمؤمن محبّ لاَخیه المؤمن وناصر له . هذا مضافاً إلی الاختصاص المستفاد من کلمة إنّما وأحادیث شأن النزول الواردة فی الاِمام علی ــ علیه السلام ، ــ فهذه الوجوه الثلاثة تجعل الآیة کالنصّ فی الدلالة علی ما یرتئیه الاِمامیة فی مسألة الاِمامة. فإن قلت: إذا کان المراد من قوله: «الَّذِینَ آمَنُوا» هو الاِمام علی بن أبی طالب ــ علیه السلام ــ فلماذا جیئ بلفظ الجماعة؟ قلت: جیئ بذلک لیرغب الناس فی مثل فعله فینالوا مثل ثوابه، ولیتّبِه علی أنّسجیّة المؤمنین یجب أن تکون علی هذه الغایة من الحرص علی البرّوالاِحسان وتفقّد الفقراء حتی إن لزمهم أمر لا یقبل التأخیر وهم فی الصلاة، لم یؤخّروه إلی الفراغ منها. (۱) وهناک وجه آخر أشار إلیه الشیخ الطبرسی، وهو انّالنکتة فی إطلاق لفظ الجمع علی أمیر المؤمنین، تفخیمه وتعظیمه، وذلک انّ أهل اللغة یعبّرون بلفظ

الجمع عن الواحد على سبيل التعظيم، وذلك أشهر فى كلامهم من أن يحتاج إلى الاستدلال عليه. (۲) ربما يقال إنّالمراد من الوليّ فى الآيـة ليس هو المتصـرف، بل المراد الناصـر والمحبّ بشـهادة ما قبلها وما بعـدها، حيث نهى اللّه المؤمنين أن يتّخذوا اليهود والنصارى أولياء، وليس المراد منه إلّا النصرة والمحبة، فلو فُسّرت فى الآية بالمتصرّف يلزم التفكيك. (۳)

---

(۱)الكشاف:۱|۶۴۹، دار الكتاب العربى، بيروت.

(۲)مجمع البيان:۳ـ۴|۲۱۱ .

(۳)الإشكال للرازى فى مفاتيح الغيب: ۱۲|۲۸ .

۱۳۳

والجواب عنه: انّالسّياق إنّما يكون حجّة لو لم يقم دليل على خلافه، وذلك لعدم الوثوق حينئذٍبنزول الآيـة فى ذلك السياق، إذ لم يكن ترتيب الكتاب العزيز فى الجمع موافقاً لترتيبه فى النزول بإجماع الأُمّة ، وفى التنزيل كثير من الآيات الواردة على خلاف ما يعطيه السياق كآية التطهير المنتظمة فى سياق النساء مع ثبوت النص على اختصاصها بالخمسة أهل الكساء. (۱)»؟ حديث«المنزلة» روى أهل السير والتاريخ انّ رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وآله وسلم) خلّف عليّ بن أبى طالب ــ عليه السلام ــ على أهله فى المدينة عند توجّهه إلى تبوك، فأرجف به المنافقون، وقالوا ما خلّفه إلّا استثقالاً له وتخوّفاً منه، فضاق صدره بذلك، فأخذ سلاحه وأتى النبيّ وأبلغه مقالتهم، فقال ص: «كذبوا، ولكنّى خلّفتك لما تركت ورائى، فارجع واخلف فى أهلى وأهلك، أفلا ترضى يا عليّأن تكون منّى بمنزلة هارون من موسى، إلّا أنّه لا نبيّبعدى؟». (۲) إضافة كلمة«منزلة» ـ وهى اسم جنس ـ إلى هارون يقتضى العموم، فالرواية تدلّ على أنّ كلّ مقام ومنصب كان ثابتاً لهارون فهو ثابت لعليّ، إلّا ما استثنى وهو النبوّة، بل الاستثناء أيضاً قرينة على العموم ولولاه لما كان

---

(۱)المراجعات: ۱۶۷، الرقم ۴۴ .

(۲)السيرة النبوية لابن هشام:۲|۵۱۹ـ ۵۲۰ . وقد نقله من أصحاب الصحاح، البخارى فى غزوة تبوك:۶|۳، ط ۱۳۱۴؛ ومسلم فى فضائل على:۷|۱۲۰؛ وابن ماجة فى فضائل أصحاب النبى:۱|۵۵؛ والإمام أحمد فى غير مورد من مسنده، لاحظ: ۱|۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۵، ۲۳۰؛ وغيرهم من الأثبات الحفاظ.

۱۳۴

وجه للاستثناء، وكون المورد هو الاستخلاف على الأهل لا يدلّ على الاختصاص، فإنّ المورد لا يكون مخصّصاً، كما لو رأيت الجنب يمسّ آية الكرسى مثلاً ـ فقلت له لا ـ يمسّن آيات القرآن محدث، يكون دليلاً على حرمة مسّ القرآن على الجنب مطلقاً. وأمّا منزلة هارون من موسى فيكفى فى بيانها قوله سبحانه حكاية عن موسى: «وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي* هارُونَ أَخِي* أُشْدُدْ بِهِ أَزْرِي* وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي» . (۱) وقد أُوتى موسى جميع ذلك كما يقول سبحانه: «قالَ قَدْأُوتيتَ سُؤْلَكَ يا مُوسى» . (۲) وقد استخلف موسى أخيه هارون عند ذهابه إلى ميقات ربّه مع جماعة من قومه، قال سبحانه: «وَقالَمُوسى لِأَخيهِ هارُونَ اخْلُفْنى فِي قَومِي وَأَصْلِحْ وَلا تَتَّبِعْ سَبِيلَ المُفْسِدين». (۳) وهذا الاستخلاف وإن كان فى قضية خاصّة ووقت خاص، لكن اللفظ مطلق والمورد لا يكون مخصّصاً. و من هنا لو فرض غيبة أُخرى لموسى من قومه مع عدم تنصيصه على استخلاف هارون كان خليفة له بلا إشكال. وهارون و إن كان شريكاً لموسى فى النبوّة إلّا أنّ الرئاسة كانت مخصوصة لموسى، فموسى كان وليّاً على هارون وعلى غيره، وهذا دليل على أنّ منزلة الإمامة منفصلة من النبوة، وإنّما اجتمع الأمران لأنبياء مخصوصين، لأنّ هارون لو كان له القيام بأمر الأُمّة من حيث كان نبياً لما احتاج فيه إلى استخلاف موسى إيّاه وإقامته مقامه. (۴)

---

(۱)طه:۲۹ـ۳۲ .

(۲)طه:۳۶ .

(۳)الاَعراف:۱۴۲ .

(۴)مجمع البیان:۳ـ۴|۴۷۳ .

۱۳۵

حدیث «الغدیر» حدیث الغدیر، ممّا تواترت به السنّة النبویّة وتواصلت حلقات أسانیده منذ عهد الصحابة والتابعین إلی یومنا الحاضر، رواه من الصحابة (۱۱۰) صحابیاً ومن التابعین (۸۴) تابعیاً، وقد رواه العلماء والمحدّثون فی القرون المتلاحقة، وقد أغنانا المؤلّفون فی الغدیر عن اراءة مصادره ومراجعه، وکفاک فی ذلک کتب لمّة کبیرة من أعلام الطائفة، منهم: العلاّمة السید هاشم البحرانی (المتوفّی ۱۱۰۷هـ) مؤلّف «غایة المرام»، والسید میر حامد حسین الهندی (المتوفّی ۱۳۰۶هـ) مؤلّف «العبقات»، والعلاّمة الاَمینی (المتوفّی ۱۳۹۰هـ) مؤلف «الغدیر»، والسید شرف الدین العاملی (المتوفّی ۱۳۸۱هـ) مؤلّف «المراجعات». ومجمل الحدیث هو انّ رسول اللّه (صلای اللّه علیه وآله وسلم) ّذن فی الناس بالخروج إلی الحجّ فی السنة العاشرة من الهجرة، وأقلّما قیل انّه خرج معه تسعون ألفاً، فلمّا قضی مناسکه وانصرف راجعاً إلی المدینة ووصل إلی غدیر «خم»، وذلک یوم الخمیس، الثامن عشر من ذی الحجّة ، نزل جبرئیل الاَمین عن اللّه تعالی بقوله: «یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ» . فأمر رسول اللّهص أن یردّ من تقدّم، ویحبس من تأخّر حتی إذا أخذ القوم منازلهم نودی بالصلاة، صلاة الظهر، فصلّی بالناس، ثمّ قام خطیباً وسط القوم علی أقتاب الاِبل، وبعد الحمد والثناء علی اللّه سبحانه وأخذ الاِقرار من الحاضرین بالتوحید والنبوّة والمعاد، والاِیصاء بالثقلین، وبیان انّ الرسول (صلای اللّه علیه وآله وسلم) ّولی بالمؤمنین من أنفسهم، أخذ بید علی فرفعها حتی روَی بیاض إبطیهما وعرفه القوم أجمعون، ثمّقال: «من کنت مولاه، فعلیّمولاه ـ یقولها ثلاث مرّات ـ».

۱۳۶

ثمّ دعا لمن والاه، وعلی من عاداه، وقال: «ألا فلیبلّغ الشاهد الغائب». ثمّ لم یتفرّقوا حتی نزل أمین وحی اللّه بقوله: «الْیَومَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتی» الآیة. فقال رسول اللّه ص: «اللّه أکبر علی إکمال الدین وإتمام النعمة، ورضی الرب برسالتی والولایة لعلیّمن بعدی». ثمّ أخذ الناس یهنّئون علیّاً، وممّن هنّأه فی مقدّم الصحابة الشیخان أبوبکر وعمر کلّ یقول: «بَخٍ بَخٍ، لک یابن أبی طالب، أصبحت مولای ومولی کلّ مؤمن ومؤمنة». دلالة الحدیث إنّ دلالة الحدیث علی إمامة مولانا أمیر المؤمنین ــ علیه السلام ــ دلالة واضحة، لم یشکّ فیها أیّ عربی صمیم عصر نزول الحدیث وبعده إلی قرون، ولم یفهموا من لفظة المولی إلاّ الاِمامة. إنّ هناک قرائن حالیة ومقالیة تجعل الحدیث کالنّصّ فی أنّ المراد من المولی هو الاَولی بالتصرّف فی شؤون المؤمنین علی غرار ما کان للنبی (صلّی اللّه علیه وآله وسلم) من الولایة. أمّا القرینة الحالیة (المقامیة) فیکفینا فی بیانها ما ذکره التفتازانی بقوله: «المولی قد یراد به المعتِق والمعتَق والحلیف، والجار، وابن العمّ، والناصر، والاَولی بالتصرّف، وینبغی أن یکون المراد به فی الحدیث هو

۱۳۷

هذا المعنی، لیطابق صدر الحدیث، ولاَنّه لاـ وجه للخمسة الاُول وهو ظاهر، ولا للسادس لظهوره، وعدم احتیاجه إلی البیان وجمع الناس لاَجله». ثمّ قال: «لا خفاء فی أنّ الولایة بالناس، والتولّی والمالکیة لتدبیر أمرهم والتصرّف فیهم بمنزلة النبی، وهو معنی الاِمامة». (۱) وأمّا القرائن المقالیة فمتعدّدة نشیر إلی بعضها: القرینة الاُولی: صدر الحدیث وهو قوله ص: «ألست أولی بکم من أنفسکم». أو ما یؤدّی مؤدّاه من ألفاظ متقاربة، ثمّ فرّع علی ذلک قوله: «فمن کنت مولاه فعلیّ مولاه» وقد روی هذا الصدر من حفّاظ أهل السنّة ما یربو علی أربعة وستین عالماً. (۲)القرینة الثانیة: نعی النبیّ نفسه إلی الناس حیث إنّه یعرب عن أنّه سوف یرحل من بین أظهرهم فیحصل بعده فراغ هائل، وانّه یُسدّ بتنصیب علی ــ علیه السلام ــ فی مقام الولایة. وغیر ذلک من القرائن التی استقصاها شیخنا المتتبّع

فی غدیره. (۳)

---

(۱)شرح المقاصد:۵|۲۷۳ـ۲۷۴ .ولکنّه رمی الحدیث بعدم التواتر فلم یأخذ به فی المقام حیث إنّ مسألهٔ الإمامهٔ لیست من الفروع عند الإمامیّهٔ. أقول: لکنّها من مسائل الفروع عندهم، فعلی فرض صحّهٔ الروایهٔ تکون حجّهٔ وإن لم تکن متواترهٔ عنده.

(۲)لاحظ نقولهم فی کتاب الغدیر، ج۱، موزّعین حسب قرونهم.

(۳)المصدر السابق: ۳۷۰ـ۳۸۳ .

۱۳۸

لماذا أعرض الصحابهٔ عن مدلول حدیث الغدیر؟ أقوی مستمسک لمن یرید التخلّص من الاعتناق بالنصّ المتواتر الجلیّ فی المقام، هو انّه لو کان الاَمر کذلک فلماذا لم تأخذه الصحابهٔ مقیاساً بعد النبی؟ ولیس من الصحیح إجماع الصحابهٔ وجمهور الاُمّهٔ علی ردّ ما بلّغه النبیّ فی ذلک المحتشد العظیم. والجواب عنه انّ من رجع إلی تاریخ الصحابهٔ یری لهذه الاُمور نظائر کثیرهٔ فی حیاتهم السیاسیهٔ، ولیکن ترک العمل بحدیث الغدیر من هذا القبیل، منها «رزیّهٔ یوم الخمیس» رواها الشیخان وغیرهما (۱) ومنها سریّهٔ اُسامهٔ (۲) و منها صلح الحدیبیهٔ واعتراض لفیف من الصحابهٔ استقصاء مخالفات القوم لنصوص النبی وتعلیماته، فإنّ المخالفهٔ لا تقتصر علی ما ذکر بل تربو علی نیّف وسبعین مورداً، استقصاها بعض الاَعلام. (۴) وعلی ضوء ذلک لا ـ یکون ترک العمل بحدیث الغدیر، من أکثریّهٔ الصحابهٔ دلیلاً علی عدم تواتره، أو عدم تمامیّهٔ دلالته.

---

(۱)أخرجه البخاری فی غیر مورد لاحظ ج۱، باب کتابهٔ العلم، الحدیث ۳، وج۴|۷۰ وج۶|۱۰ من النسخهٔ المطبوعهٔ سنهٔ ۱۳۱۴هـ ؛ و الإمام أحمد فی مسنده :۱ |۳۵۵ .

(۲)طبقات ابن سعد:۲|۱۸۹ـ۱۹۲؛ الملل والنحل للشهرستانی:۱|۲۳ .

(۳)صحیح البخاری: ۲|۸۱، کتاب الشروط؛ صحیح مسلم:۵|۱۷۵، باب صلح الحدیبیهٔ ؛ والطبقات الکبری لابن سعد:۲|۱۱۴ .

(۴)لاحظ کتاب النص والاجتهاد للسید الإمام شرف الدین.

الفصل السابع: السنّهٔ النبویهٔ و الأئمّهٔ الاثنا عشر

الفصل السابع: السنّهٔ النبویهٔ و الأئمّهٔ الاثنا عشر

إنّ النبیّ الاَکرم (صلّی اللّه علیه وآله وسلم) لم یکتف بتنصیب علی ـ علیه السلام ـ منصب الإمامهٔ و الخلافهٔ، کما لم یکتف بإرجاع الاُمّهٔ الإسلامیهٔ إلی أهل بیته وعترته الطاهرهٔ، ولم یقتصر علی تشبیههم بسفینهٔ نوح، بل قام ببیان عدد الاَئمّهٔ الّذین یتولّون الخلافهٔ بعده، واحداً بعد واحد، حتّی لا یبقی لمرتاب ریب، فقد روی فی الصحاح والمسانید بطرق مختلفهٔ عن جابر بن سمرهٔ انّ الخلفاء بعد النبیّ اثنا عشر خلیفهٔ کلّهم من قریش، وإلیک ما ورد فی توصیفهم من الخصوصیات:

۱ . لا یزال الدین عزیزاً منیعاً إلی اثنی عشر خلیفهٔ.

۲ . لا یزال الإسلام عزیزاً إلی اثنی عشر خلیفهٔ.

۳ . لا یزال الدین قائماً حتی تقوم الساعهٔ، أو یکون علیکم اثنا عشر خلیفهٔ.

۴ . لا یزال الدین ظاهراً علی من ناوأه حتی یمضی من اُمّتی اثنا عشر خلیفهٔ.

۱۴۰

۵ . لا یزال هذا الاَمر صالحاً حتی یکون اثنا عشر أمیراً.

۶ . لا یزال الناس بخیر إلی اثنی عشر خلیفهٔ. (۱) وقد اختلفت کلمهٔ شرّاح الحدیث فی تعیین هوَلاء الاَئمّهٔ، ولا تجد بینها کلمهٔ تشفی العلیل، وتروی الغلیل، إلاّ ما نقله الشیخ سلیمان البلخی القندوزی الحنفیّ فی ینابیعه عن بعض المحقّقین، قال: «انّ الاَحادیث الدالّهٔ علی کون الخلفاء بعده اثنی عشر، قد اشتهرت من طرق کثیرهٔ، ولا یمکن أن یحمل هذا الحدیث علی الخلفاء بعده من الصحابهٔ، لقلّتهم عن اثنی عشر، ولا یمکن أن یحمل علی الملوک الاُمویّین لزیادتهم علی الاثنی عشر ولظلمهم الفاحش إلاّ عمر بن عبد العزیز. .. ولا یمکن أن یحمل علی الملوک العباسیین لزیادتهم علی العدد المذکور ولقلّهٔ رعایتهم قوله سبحانه: «قُلْ لا أَسْأَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلاَّ المَودَّهَٔ فِی الْقُرْبی» . وحدیث الکساء، فلابد من أن یحمل علی الاَئمهٔ الاثنی عشر من أهل بیته وعترته، لاَنّهم کانوا أعلم أهل زمانهم، وأجلّهم، وأورعهم ، وأتقاهم، وأعلاهم نسباً، وأفضلهم حسباً، وأکرمهم عند اللّه، وکانت علومهم عن آبائهم متصلهٔ بجدّهم (صلّی اللّه علیه وآله وسلم) وبالوراثهٔ اللّدنیهٔ، کذا عرّفهم أهل العلم و التحقیق، وأهل الکشف والتوفیق. ویوَیّد هذا المعنی ویرجّحه حدیث الثقلین و الاَحادیث المتکثّرهٔ المذکورهٔ فی هذا الکتاب وغیرها». (۲)

---

(۱)راجع صحیح البخاری:۹|۸۱، باب الاستخلاف؛ صحیح مسلم:۶|۳، کتاب الاَمارهٔ، باب الناس تبع لقریش؛ مسند أحمد:۵|۸۶ـ ۱۰۸؛ مستدرک الحاکم: ۳|۶۱۸ .

(۲)ینابیع المودّهٔ:۴۴۶، ط استنبول، عام ۱۳۰۲ .

۱۴۱

أقول: الاِنسان الحرّ الفارغ عن کلّ رأیّ مسبق، لو أمعن النظر فی هذه الاَحادیث وأمعن فی تاریخ الاَئمّهٔ الاثنی عشر من ولد الرسول، یقف علی أنّ هذه الاَحادیث لا تروم غیرهم، فإنّ بعضها یدلّ علی أنّ الاِسلام لا ینقرض ولا ینقضی حتّی یمضی فی المسلمین اثنا عشر خلیفهٔ، کلّهم من قریش؛ وبعضها یدلّ علی أنّ عزّهٔ الاِسلام إنّما تکون إلی اثنی عشر خلیفهٔ؛ وبعضها یدلّ علی أنّ الدین قائم إلی قیام السّاعهٔ وإلی ظهور اثنی عشر خلیفهٔ، وغیر ذلک من العناوین. وهذه الخصوصیات لا توجد فی الاُمّهٔ الاِسلامیهٔ إلاّ فی الاَئمّهٔ الاثنی عشر المعروفین عند الفریقین (۱) خصوصاً ما یدلّ علی أنّ وجود الاَئمّهٔ مستمرّ إلی آخر الدهر ومن المعلوم انّ آخر الاَئمّهٔ هو المهدیّالمنتظر الذی یعدّ ظهوره من أشراط الساعهٔ. ثمّ إنّه قد تضافرت النصوص فی تنصیص الاِمام السابق علی الاِمام اللاحق، فمن أراد الوقوف علی هذه النصوص، فلیرجع إلی الکتب الموَلّفهٔ فی هذا الموضوع. (۲)

---

(۱)وهم: علی بن أبی طالب، وابناه الحسن والحسین سیدا شباب أهل الجنّهٔ، وعلی بن الحسین السجاد، ومحمّد بن علی الباقر، وجعفر بن محمّد الصادق، وموسی بن جعفر الکاظم، وعلی بن موسی الرضا، ومحمّد بن علی التقی، وعلی بن محمّد النقی، والحسن بن علی العسکری، وحجّهٔ العصر المهدی المنتظر ـ صلوات اللّه وسلامه علیهم أجمعین ـ

(۲)لاحظ الکافی:ج۱، کتاب الحجّهٔ؛ کفایهٔ الاَثر، لعلی بن محمد بن الحسن الخزاز القمی من علماء القرن الرابع؛ إثبات الهداهٔ للشیخ الحرّ العاملی، وهو أجمع کتاب فی هذا الموضوع.

الفصل الثامن: الإمام الثانی عشر فی الکتاب و السنّهٔ

۱

الفصل الثامن: الإمام الثانی عشر فی الکتاب و السنّهٔ

إنّ إفاضهٔ القول فی تعریف أئمّهٔ أهل البیت ـ علیهم السلام ـ ببیان علومهم وفضائلهم ونتائج جهودهم فی مجال العلوم الدینیهٔ،

وتربیـة الشخصـیات المبرّزة فی مجـال العلم والعمـل، وما لاقوه من اضـطهاد خلفاء عصـرهم یحتاج إلی موسوعـة کبیرة، ولَاجل ذلک طوینا الکلام عن ذلک، إلّا أنّ الاعتقاد بالإمام المنتظر لمّا کان أصـلًا رصیناً من أبحاث الإمامة للشیعة، وکان الاعتقاد به ـ فی الجملة ـ مشترکـاً بین طوائف المسـلمین، رجّحنـا إلقـاء الضوء علی هـذا الَاصل علی وجه الإجمال فنقول: کلّمن کان له إلمام بالحـدیث، یقف علی تواتر البشـارة عن النبیّ وآله وأصـحابه، بظهور المهـدی فی آخر الزمان لإزالـة الجهل والظلم ونشـر العلم وإقامـة العـدل، وإظهار الدین کلِّه ولو کره المشـرکون، وقد تضافر مضمون قول الرسول الَاعظم ص: «لو لم یبق من الدنیا إلّا یوم واحد لطوّل اللّه ذلک الیوم، حتّی یخرج

۱۴۳

رجـل من ولـدی، فیملوَها عـدلاً وقسـطاً کما ملئت جوراً وظلماً». (۱) ولو وجـد هنـا خلاـف بین طوائف المسـلمین فهو الاختلاف فی ولادته، فانّ الَاکثریّة من أهل السـنّة یقولون بأنّه سـیولد فی آخر الزمان، لکن معتقد الشـیعة بفضل الروایات الکثیرة هو انّه ولد فی «سُرَّ من رأی» عـام ۲۵۵ بعـد الهجرة النبویـة، وغاب بأمر اللّه سـبحانه سـنة وفاة والده عام ۲۶۰هـ وسوف یظهره اللّه سـبحانه لیتحقق عـدله. ونحن نکتفی فی المقام بذکر فهرس الروایات التی رواها السنّة والشیعة:

۱ . البشارة بظهوره ۶۵۷ روایة

۲ . انّه من أهل بیت النبیّ الَاکرمص ۳۸۹ روایة

۳ . انّه من أولاد الإمام علی ــ علیه السلام ــ ۲۱۴ روایة

۴ . انّه من أولاد فاطمة الزهراء ــ علیها السلام ــ ۱۹۲روایة

۵ . انّه التاسع من أولاد الحسین ــ علیه السلام ــ ۱۴۸ روایة

۶ . انّه من أولاد الإمام زین العابدین ــ علیه السلام ــ ۱۸۵روایة

۷ .انّه من أولاد الحسن العسکری ــ علیه السلام ــ ۱۴۶روایة

۸ . انّه یملَا الَارض قسطاً وعدلاً ۱۳۲روایة

۹ . انّ له غیبة طویلة ۹۱ روایة

۱۰ . انّه یعمر عمراً طویلًا ۳۱۸ روایة

۱۱ . الإمام الثانی عشر من أئمّة أهل البیت :۱۳۶روایة

۱۲ . الإسلام یعمّ العالم کلِّه بعد ظهوره ۲۷ روایة

---

(۱)لاحظ مسند أحمد:۱|۹۹ و۳|۱۷و ۷۰ .

۱۴۴

۱۳ . الروایـات الواردة حول ولاـدته (۱)۴۱۲ روایـة. ولم یر التضـعیف لَاخبار الإمام المهـدی إلّا من ابن خلـدون فی مقـدّمته، وقد فنّد مقاله الَاُستاذ أحمد محمّد صدّیق برسالة أسماها «إبراز الوهم المکنون من کلام ابن خلدون» (۲) قال بعض المحقّقین من أهل السنّة ـ ردّاً لمزعمة ابن خلدون ـ: «إنّ المشـکلة لیست مشکلة حدیث أو حدیثین، أو روایة أو روایتین، انّها مجموعة من الَاحادیث والآثار تبلغ الثمانین تقریباً، اجتمع علی تناقلها مئات الرواة وأکثر، من صاحب کتاب صـحیح. فلماذا نردّ کلّ هـذه الکمیـة؟ أکلّها فاسـدة؟! لوصـحّ هذا الحکم لانهار الدین ـ والعیاذ باللّه ـ نتیجة تطرّق الشک والظن الفاسد إلی ما عداها من سنّة رسول اللّه ــ صلی الله علیه وآله وسلم . ــثمّ إنّی لا أجد خلافاً حول ظهور المهدی، أو حول حاجة العالم إلیه، وإنّما الخلاف حول من هو؟ حسـنی، أو حسینی؟ سیکون فی آخر الزمان، أو موجود الآن؟ ولا عبرة بالمدّعین الکاذبین فلیس لهم اعتبار.

---

(۱)وقد ألّف غیر واحد من أعلام السنّة کتباً حول الإمام المهدی ـ علیه السلام ، ـ منهم:الحافظ أبو نعیم الإصفهانی له کتاب «صفة المهدی» و الکنجی الشافعی له «البیان فی أخبار صاحب الزمان» وملّا علی المتّقی له «البرهان فی علامات مهدی آخر الزمان» وعباد بن یعقوب الرواجنی له «أخبار المهدی» والسیوطی له «العرف الوردی فی أخبار المهدی» وابن حجر له «القول المختصر فی علامات المهدی المنتظر» والشیخ جمال الدین الدمشقی له«عقد الورد فی أخبار الإمام المنتظر» وغیرهم قدیماً وحدیثاً.

(۲)وأخیراً نشر شخص یدعی أحمد المصری رسالة أسماها (المهدی والمهدویة) قام ـ بزعمه ـ بردّ أحادیث المهدی، وأنکر تلک الأحادیث الهائلة البالغة فوق حدّ التواتر، جهلاً منه بالسنّة والحدیث.

۱۴۵

وإذا نظرنا إلی ظهور المهدی، نظرة مجرّدة، فإنّنا لا نجد حرجاً من قبولها وتصدیقها، أو علی الأقل عدم رفضها. وقد یتأیّد ذلک بالأدلّة الکثیرة والأحادیث المتعدّدة، ورواتها مسلمون موَتمنون، والکتب التی نقلتها إلینا کتب قیّمة، والترمذی من رجال التخریج والحکم، بالإضافة إلی أنّ أحادیث المهدی لها ما یصحّ أن یکون سنداً لها فی البخاری ومسلم، کحدیث جابر فی مسلم الذی فیه: «فیقول أمیرهم (أی لعیسی) تعال صلِّ بنا». (۱) وحدیث أبی هریرة فی البخاری وفیه: «وکیف بکم إذا نزل فیکم المسیح بن مریم وإمامکم منکم». (۲) فلا مانع من أن یکون هذا الأمیر وهذا الإمام هو المهدی. یضاف إلی هذا انّ کثیراً من السلف رضی اللّه عنهم، لم یعارضوا هذا القول، بل جاءت شروحهم وتقریراتهم موافقة لإثبات هذه العقیدة عند المسلمین». (۳) أسئلة حول المهدی المنتظر (عجّل اللّه تعالی فرجه الشریف) إنّ القول بأنّ الإمام المهدی لم یزل حیّاً منذ ولادته إلی الآن، وانّه غائب سوف یظهر بأمر اللّه سبحانه أثار أسئلة حول حیاته وإمامته أهمّها ما یلی:

۱ . کیف یکون إماماً وهو غائب؟

۲ . لماذا غاب؟

---

(۱)صحیح مسلم:۱|۹۵، باب نزول عیسی.

(۲)صحیح البخاری:۴|۱۶۸، باب نزول عیسی بن مریم.

(۳)الدکتور عبد الباقی: بین یدی الساعة:۱۲۳ـ۱۲۵ .

۱۴۶

۳ . کیف یمکن أن یعیش إنسان هذه المدّة الطویلة؟

۴ . متی یظهر؟ (علائم ظهوره). وقد قام العلماء المحقّقون من علماء الإمامیّة بالإجابة علیها فی موَلّفات مستقلّة لا مجال لنقل معشار ممّا جاء فیها، ونحن نکتفی فی المقام بالبحث عنها علی وجه الإجمال، ونحیل من أراد التبسّط إلی المصادر الموَلّفة فی هذا المجال، فنقول: ألف. کیف یکون إماماً وهو غائب؟ إنّ الغایة من تنصیب الإمام هی القیام بوظائف الإمامة والقیادة وهو یتوقّف علی کونه ظاهراً بین أبناء الأُمّة، مشاهداً لهم، فکیف یکون إماماً قائداً وهو غائب عنهم؟ والجواب عنه بوجوه: الأوّل: انّ عدم علمنا بفائدة وجوده فی زمان غیبته لا یدلّ علی انتفائها، ومن أعظم الجهل فی تحلیل المسائل العلمیة أو الدینیة هو جعل عدم العلم مقام العلم بالعدم، ولا شکّ انّ عقول البشر لاتصل إلی کثیر من الأُمور المهمّة فی عالم التکوین والتشریع، بل لا یفهم مصلحة کثیر من سنن اللّه تعالی ولکن مقتضی تنزّه فعله سبحانه عن اللغو و العبث هو التسلیم أمام التشریع إذا وصل إلینا بصورة صحیحة، وقد عرفت تواتر الروایات علی غیبته. الثانی: انّالغیبة لا تلازم عدم التصرف فی الأمر مطلقاً، وهذا مصاحب موسی کان ولیاً من أولیائه تعالی لجأ إلیه أکبر أنبیاء اللّه فی عصره کما یحکیه القرآن الکریم ویقول:

۱۴۷

«فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً* قالَ لَهُ مُوسى هَلْأَتَّبِعُكَ عَلى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمّا عُلِّمْتَ رُشْداً» . (۱) فأىّ مانع حينئذ من أن يكون للإمام الغائب فى كلّ يوم وليلة تصرّف من هذا النمط، ويؤيّد ذلك ما دلّت عليه الروايات من أنّه يحضر الموسم فى أشهر الحجّ، ويحجّ ويصاحب الناس ويحضر المجالس. الثالث: المسلّم هو عدم إمكان وصول عموم الناس إليه فى غيبته، وأمّا عدم وصول الخواص إليه، فليس بمسلّم بل الذى دلّت عليه الروايات خلافه، فالصلحاء من الاُمّة الذين يستدرّ بهم الغمام، لهم التشرّف بلقائه والاستفادة من نور وجوده، وبالتالى تستفيد الاُمّة منه بواسطتهم، والحكايات من الاَولياء فى ذلك متضافرة. الرابع: قيام الإمام بالتصرّف فى الاُمور الظاهرية وشؤون الحكومة لا ينحصر بالقيام به شخصاً وحضوراً، بل له تولية غيره على التصرّف فى الاُمور كما فعل الإمام المهدى ...ØЛЪŞله الفداء فى غيبته، ففى الغيبة الصغرى (۲۶۰ـ ۳۲۹هـ) كان له وكلاء أربعة، قاموا بحوائج الناس، وكانت الصلة بينه وبين النّاس مستمرّة بهم وفى الغيبة الكبرى نصب الفقهاء والعلماء العدول العالمين بالاَحكام للقضاء وإجراء السياسيات وإقامة الحدود وجعلهم حجّة على الناس، كما جاء فى توقيعه الشريف: «وأمّا الحوادث العامة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فانّهم حجّتى عليكم وأنا حجّة اللّه عليهم». (۲) وإلى هذه الاَجوبة أشار الإمام المهدى ـ عليه السلام ـ فى آخر توقيع له إلى بعض نوّابه بقوله:

---

(۱)الكهف:۶۵ـ۶۶ .

(۲)كمال الدين للصدوق: الباب ۴۵، الحديث ۴، ص ۴۸۵ .

۱۴۸

«وأمّا وجه الانتفاع فى غيبتى، فكالانتفاع بالشمس، إذا غيّبتها عن الاَبصار، السحاب». (۱) ب. لماذا غاب المهدى ـ عليه السلام ؟ـ إنّ ظهور الإمام بين الناس، يترتب عليه من الفائدة مالا يترتب عليه فى زمان الغيبة، فلماذا غاب عن الناس، حتّى حرموا من الاستفادة من وجوده، وما هى المصلحة التى أخفته عن أعين الناس؟ الجواب: انّ هذا السؤال يجاب عليه بالنقض والحلّ: أمّا النقض، فبما ذكرناه فى الإجابة عن السؤال الاَوّل، فإنّ قصور عقولنا عن إدراك أسباب غيبته، لا يجرّنا إلى إنكار المتضافرات من الروايات، فالاعتراف بقصور أفهامنا أولى من ردّ الروايات المتواترة، بل هو المتعيّن. وأمّا الحلّ، فإنّ أسباب غيبته واضحة لمن أمعن فيما ورد حولها من الروايات، فإنّ الإمام المهدى ـ عليه السلام ـ هو آخر الاَئمّة الاثنى عشر الذين وعد بهم الرسول، وأناط عزّة الإسلام بهم، ومن المعلوم انّ الحكومات الإسلامية لم تقدرهم، بل كانت لهم بالمرصاد، تلقيهم فى السجون، وتريق دماءهم الطاهرة، بالسيف أو السمّ، فلو كان ظاهراً، لاَقدموا على قتله، إطفاءً لنوره، فلاَجل ذلك اقتضت المصلحة أن يكون مستوراً عن أعين الناس، يراهم ويرونه ولكن لا يعرفونه إلى أن تقتضى مشيئة اللّه

---

(۱)المصدر السابق.

۱۴۹

سبحانه ظهوره، بعد حصول استعداد خاص فى العالم لقبوله، والانضواء تحت لواء طاعته، حتى يحقّق اللّه تعالى به ما وعد به الاُمم جمعاء من توريث الاَرض للمستضعفين. وقد ورد فى بعض الروايات إشارة إلى هذه النكتة، روى زرارة قال: سمعت أبا جعفر (الباقر ـعليه السلام) ـ يقول: إنّ للقائم غيبة قبل أن يقوم، قال: قلت و لم؟قال: يخاف، قال زرارة: يعنى القتل. وفى رواية أُخرى: يخاف على نفسه الذبح. (۱) ج. الإمام المهدى ـ عليه السلام ـ وطول عمره إنّ من الاَسئلة المطروحة حول الإمام المهدى، طول عمره فى فترة غيبته، فإنّه ولد عام ۲۵۵هـ فيكون عمره إلى الاَعصار الحاضرة أكثر من ألف ومائة وخمسين عاماً، فهل يمكن فى منطق العلم أن

یعیش إنسان هذا العمر الطویل؟ والجواب: من وجهین، نقضاً وحلاً. أمّا النقض، فقد دلّ الذکر الحکیم علی أنّ شیخ الاَنبیاء عاش قرابهٔ ألف سنهٔ، قال تعالی: «فَلَبِثَ فِیهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاّ خَمْسِینَ عاماً» . (۲) وقد تضمّنت التوراهٔ أسماء جماعهٔ کثیرهٔ من المعمِّرین، وذکرت أحوالهم فی سفر التکوین. (۳)

---

(۱)لاحظ کمال الدین :۲۸۱، الباب ۴۴، الحدیث ۸و۹و۱۰ .

(۲)العنکبوت:۱۴ .

(۳)التوراهٔ، سفر التکوین، الاِصحاح الخامس، الجملهٔ ۵، وذکر هناک أعمار آدم، وشیث ونوح وغیرهم.

۱۵۰

وقد قام المسلمون بتألیف کتب حول المعمّرین، ککتاب «المعمّرین» لاَبی حاتم السجستانی، کما ذکر الصدوق أسماء عدّهٔ منهم فی کتاب «کمال الدین» (۱)، والعلاّمهٔ الکراجکی فی رسالته ا صحّهٔ طول عمر الاِمام صاحب الزمان ـ علیه السلام » (ـ ۲)والعلاّمهٔ المجلسی فی «البحار» (۳) وغیرهم. وأمّا الحلّ، فإنّ السوَال عن إمکان طول العمر، یعرب عن عدم التعرّف علی سعهٔ قدرهٔ اللّه سبحانه: «وَما قَدَروا اللّهَ حقَّ قَدْرِهِ» . (۴) فإنّه إذا کانت حیاته وغیبته وسائر شوَونه، برعایهٔ اللّه سبحانه، فأیّ مشکلهٔ فی أن یمدّ اللّه سبحانه فی عمره ما شاء، ویدفع عنه عوادی المرض ویرزقه عیش الهناء. وبعبارهٔ أُخری، انّالحیاهٔ الطویلهٔ، إمّا ممکنهٔ فی حدّ ذاتها أو ممتنعهٔ، والثانی لم یقل به أحد، فتعیّن الاَوّل، فلا مانع من أن یقوم سبحانه بمدّعمر ولیّه لتحقیق غرض من أغراض التشریع. أضف إلی ذلک ما ثبت فی العلم الجدید من إمکان طول عمر الاِنسان إذا کان مراعیاً لقواعد حفظ الصحّهٔ وانّموت الاِنسان فی فترهٔ

---

(۱)کمال الدین:۵۵۵ .

(۲)البرهان علی طول عمر الاِمام صاحب الزمان، ملحق بـ«کنز الفوائد» له أیضاً الجزء الثانی لاحظ فی ذکر المعمرین:۱۱۴ـ۱۵۵، ط دار الاَضواء، بیروت ـ ۱۴۰۵ هـ .

(۳)بحار الاَنوار:۵۱|۲۲۵ـ۲۹۳ .

(۴)الاَنعام:۹۱ .

۱۵۱

۲

متدنیّهٔ، لیس لقصور الاقتضاء، بل لعوارض تمنع عن استمرار الحیاهٔ، ولو أمکن تحصین الاِنسان منها بالاَدویهٔ والمعالجات الخاصهٔ لطال عمره ما شاء اللّه. وهناک کلمات ضافیهٔ من مهرهٔ علم الطب فی إمکان إطالهٔ العمر، وتمدید حیاهٔ البشر، نشرت فی الکتب والمجلات العلمیهٔ المختلفهٔ. (۱) وإذا قرأت ما تدوّنه أقلام الاَطبّاء فی هذا المجال، یتّضح لک معنی قوله سبحانه: «فَلَولا اَنَّهُ کانَ مِنَ الْمُسَبِّحِینَ* لَلَبِثَ فِی بَطْنِهِ إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ» . (۲) فإذا کان عیش الاِنسان فی بطون الحیتان، فی أعماق المحیطات، ممکناً إلی یوم البعث، فکیف لا ـ یعیش إنسان علی الیابسهٔ، فی أجواء طبیعیهٔ، تحت رعایهٔ اللّه وعنایته، إلی ما شاء؟! د. ما هی علائم ظهور المهدی (عجّل اللّه تعالی فرجه الشریف)؟ إذا کان للاِمام الغائب، ظهور بعد غیبهٔ طویلهٔ، فلابدّ من أن یکون لظهوره علائم وأشراط، تخبر عن ظهوره، فما هی هذه العلائم؟ الجواب: انّ ما جاء فی کتب الاَحادیث من الحوادث الواقعهٔ قبل ظهور المهدی المنتظر عبارهٔ عن عدّهٔ أُمور، منها:

۱ . النداء فی السماء، ینادی مناد من السماء باسم المهدی فیسمع من

---

(۱)لاحظ مجلة المقتطف، الجزء الثالث من السنة التاسعة والخمسين. (۲)الصافات:۱۴۳و۱۴۴ .

۱۵۲

بالمشرق والمغرب، والمنادى هو جبرائيل روح الاَمين. (۱)

۲ . الخسوف والكسوف فى غير مواقعهما، الكسوف فى النصف من شهر رمضان والخسوف فى آخره والقاعدة العكس. (۲)

۳ . الشقاق و النفاق فى المجتمع.

۴ . ذيوع الجور والظلم والهرج والمرج فى الاُمّة.

۵ . ابتلاء الاِنسان بالموت الاَحمر والاَبيض، أمّا الموت الاَحمر فالسيف، وأمّا الموت الاَبيض فالطاعون. (۳)

۶ . قتل النفس الزكية، من أولاد النبى الاَكرمص.

۷ . خروج الدجّال.

۸ . خروج السفيانى، وهو عثمان بن عنبسة من أولاد يزيد بن معاوية. وغير ذلك ممّا جاء فى الاَحاديث الاِسلامية. (۴) هذه هى علامات ظهوره، ولكنّ هناك اُموراً تمهّد لظهوره، وتسهّل تحقيق أهدافه نشير إلى أبرزها:

۱ . الاستعداد العالمى: والمراد منه انّ المجتمع الاِنسانى ـ بسبب شيوع الفساد ـ يصل إلى حدّ، يقنط معه من تحقّق الاِصلاح بيد البشر، وعن طريق المنظّمات العالمية التى تحمل عناوين مختلفة، وانّ ضغط الظلم والجور على الاِنسان يحمله على أن يذعن ويقرّ بأنّالاِصلاح لا يتحقّق إلّا

---

(۱)المهدى:۱۹۵ .

(۲)نفس المصدر: ۱۹۶، ۲۰۵ .

(۳)نفس المصدر:۱۹۸ .

(۴)لاحظ فى الوقوف على هذه العلائم: بحار الاَنوار:۵۲|۱۸۱ـ ۳۰۸، الباب ۲۵؛ كتاب المهدى، للسيد صدر الدين الصدر (المتوفّى ۱۳۷۳هـ)؛ومنتخب الاَثر للطف اللّه الصافى: ۴۲۴ـ ۴۶۲ .

۱۵۳

بظهور إعجاز إلهى وحضور قوّة غيبية، تدمّر كلّ تلك التكتّلات البشرية الفاسدة، التى قيّدت بأسلاكها أعناق البشر.

۲ . تكامل العقول: انّ الحكومة العالمية للاِمام المهدى ـ عليه السلام ـ لا تتحقّق بالحروب والنيران والتدمير الشامل للاَعداء، وإنّما تتحقّق برغبة الناس إليها، وتأييدهم لها، لتكامل عقولهم ومعرفتهم. يقول الاِمام الباقر ـ عليه السلام ـ فى حديث له يرشد فيه إلى انّه إذا كان ذلك الظرف، تجتمع عقول البشر وتكتمل أحلامهم: «إذا قام قائمنا، وضع اللّه يده على روَوس العباد، فيجمع بها عقولهم وتكتمل به أحلامهم». (۱) فقوله ـ عليه السلام : ـ يجمع بها عقولهم، بمعنى انّ التكامل الاجتماعى يبلغ بالبشر إلى الحدّ الذى يقبل فيه تلك الموهبة الاِلهية، ولن يترصّد للثورة على الاِمام والانقلاب عليه، وقتله أو سجنه.

۳ . تكامل الصناعات: انّ الحكومة العالمية الموحّدة لا تتحقّق إلّا بتكامل الصناعات البشرية، بحيث يسمع العالم كلّه صوته ونداءه، وتعاليمه وقوانينه فى يوم واحد، وزمن واحد. قال الاِمام الصادق ـ عليه السلام : «ـ إنّ المؤمن فى زمان القائم، وهو بالمشرق، يرى أخاه الذى فى المغرب، وكذا الذى فى المغرب يرى أخاه الذى بالمشرق». (۲)

۴ . الجيش الثورى العالمى: انّ حكومة الاِمام المهدى ـ عليه السلام ـ وإن كانت قائمة على تكامل العقول، ولكنّ الحكومة لا تستغنى عن جيش فدائى ثائر وفعّال، يمهّد الطريق للاِمام ـ عليه السلام ، ـ ويواكبه بعد الظهور إلى تحقّق أهدافه وغاياته المتوخّاة.

---

(۱)منتخب الاَثر:۴۸۳ .

(۲)منتخب الاَثر:۴۸۳ .

۱۵۴

الباب السابع فی المعاد وفیه عشرة فصول:

۱ . براهین إثبات المعاد.

۲ . براهین تجرّد النفس الناطقة.

۳ . المعاد الجسمانی والروحانی.

۴ . براهین بطلان التناسخ.

۵ . القبر والبرزخ.

۶ . الحساب والشهود.

۷ . المیزان والصراط.

۸ . الشفاعة فی القیامة.

۹ . الاِحباط والتکفیر.

۱۰ . الاِجابة عن أسئلة حول المعاد.

الباب السابع فی المعاد

الباب السابع فی المعاد

الفصل الأوّل: براهین إثبات المعاد

الفصل الاَوّل براهین اثبات المعاد الاعتقاد بالمعاد عنصر أساسی فی کلّ شریعة لها صلة بالسّماء بحیث تصبح الشرائع بدونه مسالک بشریة مادّیة لا تمتُّ إلی اللّه بصلة، وقد بیّن الذکر الحکیم وجود تلک العقیدة فی الشرائع السماویة من لدن آدم إلی المسیح. (۱) وقد اهتمّ به القرآن الکریم اهتماماً با الواردة فی مجال المعاد، وقد قام بعضهم بإحصاء ما یرجع إلیه فی القرآن فبلغ زهاء ألف وأربعمائة آیة، وکان السید العلاّمة الطباطبائی (قدّس سرّه) یقول بأنّه ورد البحث عن المعاد فی القرآن فی آیات تربو علی الاَلفین، ولعلّه ضمّ الاِشارة إلیه إلی التصریح به، وعلی کلّ تقدیر فهذه الآیات الهائلة تعرب عن شدّة إهتمام القرآن به. لا شکّ انّ المعاد أمر ممکن فی ذاته وإنّما الکلام فی وجوب وقوعه، وهناک وجوه عقلیة تدلّ علی ضرورة وجود نشأة الآخرة هدانا إلیها القرآن الکریم.

---

(۱)راجع فی ذلک الآیات:۵۵ـ۵۷ من سورة آل عمران و۲۴، ۳۵، ۳۶ من سورة الاَعراف و ۴۱ من سورة إبراهیم و۸۷ من سورة الشعراء و۱۷ من سورة العنکبوت و۵، ۳۲، ۴۰، ۴۳ من سورة غافر و۱۷، ۱۸ من سورة نوح .

۱۵۶

الاَوّل: صیانة الخلقة عن العبث یستدلّ الذکر الحکیم علی لزوم المعاد بأنّ الحیاة الاُخرویّة هی الغایة من خلق الاِنسان وانّه لولاها لصارت حیاته منحصرة فی إطار الدنیا، ولاَصبح إیجاده وخلقه عبثاً وباطلاً، واللّه سبحانه منزّه عن فعل العبث، یقول سبحانه: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَأَنَّکُمْ إِلَیْنا لا تُرْجَعُونَ» . (۱) ومن لطیف البیان فی هذا المجال قوله سبحانه: «وَما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَالاَرضَ وَما بَیْنَهُما لاعِبینَ* ما خَلَقْناهُما إِلاّ بِالْحَقِّ وَلکِنَّ أَکْثَرَهُمْ لا یَعْلَمُونَ* إِنَّ یَوْمَ الْفَصْلِ میقاتُهُمْ أَجْمَعینَ» . (۲) تری أنّه یذکر یوم الفصل بعد

نفی کون الخلقة لعباً، وذلک یعرب عن أنّ النشأة الاَخرویة تصون الخلقة عن اللغو واللعب. ویقرب من ذلک الآیات التی تصفه تعالی بأنّه الحقّ، ثمّ یرتّب علیه إحیاء الموتی والنشأة الآخرة، یقول سبحانه: «ذلِکَ بِأَنَّ اللّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ یُحیی الْمَوتی. ..» . (۳) إلی غیر ذلک من الآیات. (۴)

---

(۱)المؤمنون:۱۱۵ . (۲)الدخان:۳۸ـ۴۰ . (۳)الحج:۶ . (۴)لاحظ الحج:۶۲ـ ۶۶؛ لقمان:۳۰ـ ۳۳ .

۱۵۷

الثانی: المعاد مقتضی العدل الإلهی إنّ العباد فریقان: مطیع وعاص، والتسویة بینهم بصورها (۱)المختلفة خلاف العدل، فهنا یستقلّ العقل بأنّه یجب التفریق بینهما من حیث الثواب والعقاب، وبما انّ هذا غیر متحقّق فی النشأة الدنیویة، فیجب أن یکون هناک نشأة أُخری یتحقّق فیها ذلک التفریق، وإلی هذا البیان یشیر المحقّق البحرانی بقوله: «انّا نری المطیع والعاصی یدرکهما الموت من غیر أن یصل إلی أحد منهما ما یستحقّه من ثواب أو عقاب، فإن لم یحشروا لیوصل إلیهما ذلک المستحقّ لزم بطلانه أصلاً». (۲) وإلی هذا الدلیل العقلی یشیر قوله تعالی: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ کَالْمُفْسِدینَ فِی الاَرْضِ* أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِینَ کَالْفُجّارِ» . (۳) وقوله تعالی: «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمینَ کَالْمُجْرِمینَ* ما لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ» . (۴) وقوله سبحانه: «إِنّ السّاعَةَ آتِیَةٌ أَکادُ أُخْفِیها لِتُجْزی کُلُّ نَفْسٍ بِما تَسْعی» . (۵) فقوله: «لتجزی» إشارة إلی أنّ قیام القیامة تحقیق لمسألة الثواب والعقاب اللّذین هما مقتضی العدل الإلهی.

---

(۱)وهی: إثابة الجمیع، وعقوبة الجمیع، وترکهم سدی من دون أن یحشروا. (۲)قواعد المرام:۱۴۶ . (۳)ص:۲۸ . (۴)القلم: ۳۵ـ ۳۶ . (۵)طه:۱۵ .

۱۵۸

الثالث: المعاد مجلی لتحقّق مواعیده تعالی إنّه سبحانه قد وعد المطیعین بالثواب فی آیات متضافرة، ولا شکّ انّ إنجاز الوعد حسن والتخلّف عنه قبیح، فالوفاء بالوعد یقتضی وقوع المعاد، قال المحقّق الطوسی: «ووجوب إیفاءالوعد والحکمة یقتضی وجوب البعث». (۱) وإلی هذا البرهان یشیر قوله سبحانه: «رَبَّنا إِنَّکَ جامِعُ النّاسِ لِیَومٍ لا رَیْبَفِیهِ إِنّ اللّهَ لا یُخْلِفُ الْمِیعاد» . (۲) تنبیه إنّ القرآن الکریم أکّد بوجه بلیغ علی قدرة الخالق وعلمه فیما أجاب عن شبهات المخالفین، والوجه فی ذلک واضح، لاَنّ جلّ شبهاتهم ناشئة عن الغفلة أو الجهل بالقدرة المطلقة والعلم الوسیع للّه تعالی، فإنّ إحیاء الموتی لیس من المحالات الذاتیة وإنّما ینکر من ینکر أو یستبعده لجهله بقدرة اللّه المطلقة وعلمه الشامل وإلیک فیما یلی نماذج من الآیات فی هذا المجال: «هُوَ الَّذِی یَبْدَؤُ الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَیْهِ» . (۳) «وَضَرَبَ لَنا مَثَلاً وَنَسِیَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَهِیَ رَمِیمٌ* قُلْیُحیِیهَا الَّذِی أَنْشَأَها أَوَّلَمَرَّةٍ وَهُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلِیمٌ» . (۴)

---

(۱)کشف المراد: المقصد السادس، المسألة الرابعة. (۲)آل عمران:۹ . (۳)الروم:۲۷ . (۴)یس:۷۸ـ ۷۹ .

۱۵۹

«وَقالَ الَّذِینَ کَفَرُوا لا تَأْتِینَا السّاعَةُ قُلْبَلی وَرَبِّی لَتَأْتِیَنَّکُمْ عالِمِ الْغَیْبِ لا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِی السَّماواتِ ولا فِی الاَرْضِ وَلا أَصْغَرُ مِنْ ذلِکَ وَلا أَکْبَرُ إِلاّفی کِتابٍمُبِینٍ» . (۱) «ذلِکَ بِأَنَّ اللّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ یُحْیی الْمَوتی وَأَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ». (۲) «ءَإِذا مِتْنا وَکُنّا تُراباً ذلِکَ رَجْعٌ بَعِیدٌ* قَدْ عَلِمْنا ما تَنْقُصُ الاَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنا کِتابٌ حَفِیظٌ» . (۳)

---

(۱)سبأ:۳ .

(۲)الحج:۶ .

(۳)ق:۳ـ ۴ .

الفصل الثانی: براهین تجرّد النفس الإنسانیة

الفصل الثانی: براهین تجرّد النفس الإنسانیة

إنّ بعض شبهات منکری المعاد ناشیَ عن توهّم انّ الاِنسان لیس إلاّ مجموعة خلایا وعروق وأعصاب وعظام وجلود تعمل بانتظام، فإذا مات الاِنسان صار تراباً ولا یبقی من شخصیته شیء، فکیف یمکن أن یکون الاِنسان المعاد هو نفس الاِنسان فی الدنیا ؟ وعلیه فلا یتحقّق المقصود من المعاد وهو تحقیق العدل الاِلهی بإثابة المطیع وعقوبة العاصی، ولعلّه إلی هذه الشبهة یشیر قولهم: «ءَإِذا ضَلَلْنا فِی الاَرْضِ ءَإِنّا لَفِی خَلْقٍ جَدیدٍ» . (۱) وقد أجاب سبحانه عنها بقوله: «قُلْ یَتَوفّاکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذی وُکِّلَ بِکُمْ ثُمَّ إِلی رَبِّکُمْ تُرْجَعُونَ» . (۲) یعنی انّ شخصیتکم الحقیقیة لا تضلّ أبداً فی الاَرض، فإنّها محفوظة

---

(۱)السجدة:۱۰ .

(۲)السجدة:۱۱ .

۱۶۱

لا تتغیّر ولا تضلّ، وتلک الشخصیة هی ملاک وحدة الاِنسان المحشور فی الآخرة والاِنسان الدنیوی، فالآیة تعرب عن بقاء الروح بعد الموت وتجرّدها عن المادّة، وهذا الجواب هو الاَساس لدفع أکثر الشبهات حول المعاد الجسمانی. لقد شغل أمر تجرّد الروح بال المفکّرین، واستدلّوا علیه بوجوه عقلیة عدّة، کما اهتمّ القرآن الکریم ببیانه فی لفیف من آیاته، وفیما یلی نسلک فی البحث عن تجرّد الروح هذین الطریقین: العقلی والنقلی: ألف. البراهین العقلیة إنّ البحث العقلی فی تجرّد الروح مترامی الاَطراف، مختلف البراهین، نکتفی من ذلک ببیان برهانین، ومن أراد التبسّط فلیرجع إلی الکتب المعدّة لذلک. (۱)

۱ . ثبات الشخصیة الاِنسانیة فی دوامة التغیّرات الجسدیّة لقد أثبت العلم انّالتغیّر والتحوّل من الآثار اللازمة للموجودات المادّیة، فلا تنفک الخلایا التی یتکوّن منها الجسم البشری عن التغیّر و التبدّل، وقد حسب العلماء معدّل هذا التجدّد فظهر لهم انّه یحدث بصورة شاملة فی البدن مرّة کلّ عشر سنین، هذا. ولکن کلّ واحد منّا یحسّ بأنّ نفسه باقیة ثابتة فی دوامة تلک التغیّرات الجسمیّة، ویجد انّ هناک شیئاً یسند إلیه جمیع حالاته من الطفولیة والصباوة والشباب، والکهولة، فهناک وراء بدن الاِنسان وتحوّلاته البدنیة حقیقة باقیة ثابتة رغم تغیّر الاَحوال وتصرّم الاَزمنة.

---

(۱)لاحظ شرح الاِشارات:۲|۳۶۸ـ۳۷۱؛ الاَسفار:۸|۳۸؛ أُصول الفلسفة للعلاّمة الطباطبائی: المقالة ۳ .

۱۶۲

فلو کانت تلک الحقیقة التی یحمل علیها تلک الصفات أمراً مادّیاً مشمولاً لسنّة التغیّر والتحوّل لم یصحّ حمل تلک الصفات علی شیء واحد حتی یقول: أنا الذی کتبت هذا الخطّ یوم کنت صبیّاً أو شابّاً، وأنا الذی فعلت کذا وکذا فی تلک الحالة وذلک الوقت.

۲ . عدم الانقسام آیة التجرّد الاِنقسام والتجزّوَ من لوازم المادّة، ولاَجل ذلک ذکر الفلاسفة فی محلّه بطلان الجزء الّذی لا یتجزّأ، وما یسمّیه علم الفیزیاء، جزءاً لاـ یتجزّأ، فإنّما هو غیر متجزّیَ بالحسّ، وأمّا عقلاًـ فهو منقسم مهما تناهی الاِنقسام، هذا من جانب. ومن جانب آخر، کلّ واحد منّا إذا رجع إلی ما یشاهده فی صمیم ذاته، ویعبّر عنه بـ«أنا» وجده معنی بسیطاً غیر قابل للانقسام والتجزّی، فارتفاع أحکام المادّة، دلیل علی أنّه لیس بمادّی. إنّ عدم الانقسام لاـ یختصّ بالنفس بل هو سائد علی الصفات النفسانیة من الحبّوالبغض والاِرادة والکراهة والاِذعان ونحو ذلک، اعطف نظرک إلی حبّک لولدک وبغضک لعدوّک فهل تجد فیهما ترکّباً،

وهل ینقسمان إلی أجزاء؟ کلاّ، و لا. فظهر انّ الروح وآثارها، والنفس والنفسانیات کلّها موجودات واقعیهٔ خارجهٔ عن إطار المادّهٔ. ب. القرآن وتجرّد النفس الآیات القرآنیهٔ الدالّهٔ علی تجرّد النفس وخلودها بعد الموت تصریحاً أو تلویحاً کثیرهٔ نأتی بنماذج منها:

۱۶۳

۱ . یقول سبحانه: «اللّهُ یَتَوَفَّی الأَنْفُسَ حِینَ مَوْتِها وَالّتی لَمْ تَمُتْ فِی مَنامِها فَیُمْسِکُ الّتی قَضی عَلَیْهَا الْمَوتَ وَیُرْسِلُ الأُخْری إِلی أَجَلٍ مُسَمًّی إِنّ فِی ذلِکَ لآیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ» . (۱) لفظهٔ التوفّی بمعنی القبض والأخذ لا الإماتهٔ، وعلی ذلک فالآیهٔ تدلّ علی أنّ للإنسان وراء البدن شیئاً یأخذه اللّه سبحانه حین الموت والنوم، فیمسکه أن کتب علیه الموت، ویرسله إن لم یکتب علیه ذلک إلی أجل مسمّی.

۲ . قال تعالی: «وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِینَ قُتِلُوا فِی سَبِیلِ اللّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُونَ* فَرِحینَ بِما آتاهُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَیَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِینَ لَمْ یَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلاّ خَوفٌ عَلَیْهِمْ وَلا هُمْ یَحْزَنُونَ» . (۲) وصراحهٔ الآیهٔ غیر قابلهٔ للإنکار، فإنّها تقول: إنّهم أحیاء أوّلاً، ویرزقون ثانیاً، وإنّ لهم آثاراً نفسانیهٔ یفرحون ویستبشرون ثالثاً، وتفسیر الحیاهٔ، بالحیاهٔ فی شعور الناس وضمائرهم وقلوبهم، وفی الأندیهٔ والمحافل تفسیر مادّی للآیهٔ مخالف لما ذکر للحیاهٔ من الأوصاف الحقیقیهٔ.

۳ . قال تعالی: «وَحاقَ بِآلِ فِرْعَونَ سُوءُ الْعَذابِ* النّارُ یُعْرَضُونَ عَلَیْها غُدُوّاً وَعَشِیّاً وَیَوْمَ تَقُومُ السّاعَهُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَونَ أَشَدَّ الْعَذابِ» . (۳)

---

(۱)الزمر:۴۲ .

(۲)آل عمران:۱۶۹ـ۱۷۰ .

(۳)المؤمن:۴۵ـ۴۶ .

۱۶۴

وجه الاستدلال بالآیهٔ علی المقصود واضح.

۴ . قال تعالی: «قِیلَ ادْخُلِ الْجَنَّهَ قالَیا لَیْتَ قَوْمِی یَعْلَمُونَ* بِما غَفَرَ لِی رَبِّی وَجَعَلَنی مِنَ الْمُکْرَمینَ» . (۱) المخاطب لقوله : « ادْخُلِ الْجَنَّهَ» والقائل لما ذکر بعده من التمنّی هو مؤمن آل یس واسمه حبیب النجّار کما ورد فی الروایات، وقصّته معروفهٔ، والآیهٔ تدلّ علی أنّه باق بعد الموت یرزق فی الجنّهٔ، ویتمنّی أن یعلم قومه بما رزق من الکرامهٔ.

---

(۱)یس: ۲۶ـ۲۷ .

الفصل الثالث: المعاد الجسمانی و الروحانی

الفصل الثالث: المعاد الجسمانی و الروحانی

فی القرآن الکریم إنّ القول بالمعاد الجسمانی والروحانی معاً یتوقّف علی أُمور:

۱ . الاعتقاد بتجرّد الروح الإنسانی.

۲ . الاعتقاد بأنّ الروح یعود إلی البدن عند الحشر.

۳ . انّهناک آلاماً ولذائذ جزئیهٔ وکلیهٔ، جسمانیهٔ وروحانیهٔ. إنّ من أمعن النظر فی الآیات الواردهٔ حول المعاد یقف علی أنّ المعاد الذی یصرّ علیه القرآن هو عود البدن الذی کان الإنسان یعیش به فی الدنیا ولا یصدّق عود الروح وحدها فقط، کما أنّه لا یخصّ الثواب والعقاب بالجسمانیهٔ منهما بل یثبت أیضاً ثواباً وعقاباً روحانیین غیر حسیّین، وإلیک فیما یلی نماذج من عناوین الآیات فی هذین

المجالين:

۱ . ما ورد فى قصّة إبراهيم، وإحياء عزير، و بقرة بنى إسرائيل، ونحو

۱۶۶

ذلك. (۱)

۲ . ما يصرّح على أنّ الإنسان خلق من الاَرض وإليها يعاد ومنها يخرج. (۲)

۳ . ما يدلّ على أنّ الحشر عبارة عن الخروج من الاَجداث والقبور. (۳)

۴ . ما يدلّ على شهادة الاَعضاء يوم القيامة. (۴)

۵ . ما يدلّ على تبديل الجلود بعد نضجها وتقطّع الاَمعاء. (۵) هذا كلّه بالنسبة إلى الملاك الاَوّل؛ وأمّا بالنسبة إلى الملاك الثانى، فالآيات الراجعة إلى الآلام واللذائذ الحسيّة أكثر من أن تحصى ولا حاجة إلى ذكرها، فلنقتصر بالإشارة إلى نماذج من الآيات الناظرة إلى الآلام واللّذائذ العقلية:

۱ . قال سبحانه: «وَعَدَ اللّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِناتِ جَنّاتٍ تَجْرى مِنْ تَحْتِهَا الاَنْهارُ خالِدينَ فِيها وَمَساكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوانٌ مِنَ اللّهِ أَكْبَرُ ذلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» . (۶) ترى أنّه سبحانه يجعل رضوان اللّه فى مقابل سائر اللّذات الجسمانية ويصفه بكونه أكبر من الاُولى وانّه هو الفوز العظيم، ومن المعلوم انّ هذا النوع من اللذّة لا يرجع إلى الجسم والبدن، بل هى لذّة تدرك بالعقل والروح فى درجتها القصوى.

۲ . يقول سبحانه:

---

(۱)البقرة:۶۸ـ۷۳، ۲۴۳، و ۲۵۹ـ۲۶۰ .

(۲)الاَعراف:۲۵؛طه: ۵۵ ؛ الروم:۲۵؛نوح:

. ۱

(۳)الحج:۷؛ يس: ۵۱؛ القمر:۷؛ المعارج:۴۳ .

(۴)النور: ۲۴؛ يس:۶۵؛ فصلت:۴۱ .

(۵)النساء:۵۶؛ محمّد:۱۵ .

(۶)التوبة:۷۲ .

۱۶۷

«وَعَدَ اللّهُ الْمُنافِقينَ وَالْمُنافِقاتِ وَالْكُفّارَ نارَ جَهَنَّمَ خالِدينَ فِيها هِىَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللّهُ وَلَهُمْ عَذابٌ مُقِيمٌ» . (۱) يظهر عظم هذا الاَلم بوقوع هذه الآية قبل آية الرضوان، فكأنّ الآيتين تعربان عن اللذّات والآلام العقلية الّتى تدركها الروح بلا حاجة إلى الجسم والبدن.

۳ . يقول سبحانه فى وصف أصحاب الجحيم: «كَذلِكَ يُرِيهِمُ اللّهُ أَعْمالَهُمْ حَسَراتٍ عَلَيْهِمْ» . (۲) إنّ عذاب الحسرة أشدّ على النفس ممّا يحلّبها من عذاب البدن، ولاَجل ذلك يسمّى يوم القيامة، يوم الحسرة، قال سبحانه: «وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ» . (۳) نختم الكلام بما أفاده المحقّق الطوسى فى المقام حيث قال: «أمّا الاَنبياء المتقدّمون على محمّد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ فالظاهر من كلام أُممهم انّموسى ـ عليه السلام ـ لم يذكر المعاد البدنى، ولا أنزل عليه فى التوراة لكن جاء ذلك فى كتب الاَنبياء الذين جاءوا بعده، كحزقيل وشعيا (عليهما السّلام) ولذلك أقرّ اليهود به، وأمّا فى الإنجيل فقد ذكر: انّالاَخيار يصيرون كالملائكة وتكون لهم الحياة الاَبدية، والسعادة العظيمة، والاَظهر انّ المذكور فيه المعاد الروحانى. وأمّا القرآن فقد جاء فيه كلاهما:

---

(۱)التوبة:۶۸ .

(۲)البقرة:۱۶۷ .

(۳)مریم:۳۹ .

۱۶۸

أمّا الروحانی ففی مثل قوله عزّ من قائل: «فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِیَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْیُن» . و «لِلَّذِینَ أَحْسَنُوا الْحُسْنی وَزِیادَةٌ». و «رِضْوانٌ مِنَ اللّهِ أَکْبر » . وأمّا الجسمانی فقد جاء أکثر من أن یعد، وأکثره ممّا لا یقبل التأویل، مثل قوله عزّ من قائل: «قالَ مَنْ یُحْیی الْعِظامَ وَهِیَرَمِیمٌ قُلْیُحیِیهَا الَّذِی أَنْشَأَها أَوّلَ مَرَّة». «فَإِذا هُمْ مِنَالأَجداثِ إِلی رَبِّهِمْ یَنْسِلُونَ». «وَانْظُرْ إِلَی العِظامِ کَیْفَ نُنْشِزُها ثُمَّ نَکْسُوها لَحْماً». «أَیَحْسَبُ الإِنْسانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ بَلی قادِرینَ عَلیأَنْ نُسَوِّیَ بَنانَهُ». «وَقالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَیْنا» ... أمّا القیاس علی التشبیه فغیر صحیح، لاَنّ التشبیه مخالف للدلیل العقلی الدالّ علی امتناعه، فوجب فیه الرجوع إلی التأویل، وأمّا المعاد البدنی فلم یقم دلیل، لاعقلی ولا نقلی علی امتناعه، فوجب إجراء النصوص الواردة فیه علی مقتضی ظواهرها». (۱) شبهة الآکل والمأکول إنّ هذه الشبهة من أقدم الشبهات التی وردت فی الکتب الکلامیة

---

(۱)تلخیص المحصل:۳۹۳ـ۳۹۴،ط دار الاَضواء، بیروت.

۱۶۹

حول المعاد الجسمانی وقد اعتنی بدفعها المتکلّمون والفلاسفة الإلهیون عنایة بالغة، والإشکال یقرّر بصورتین نأتی بهما مع الإجابة عنهما: الصورة الاُولی لو أکل إنسان کافر إنساناً موَمناً صار بدنه أو جزء منه جزءاً من بدن الکافر، والکافر یعذّب فیلزم تعذیب الموَمن وهو ظلم علیه. والجواب عنه واضح، فإنّ المدرک للآلام واللذائذ هو الروح، والبدن وسیلة لإدراک ما هو المحسوس منهما، وعلیه فصیرورة بدن الموَمن جزءاً من بدن الکافر لا یلازم تعذیب الموَمن، لاَنّ المعذّب فی الحقیقة هو روح الکافر ونفسه، لا روح الموَمن، وهذا نظیر أخذ کلیة الإنسان الحیّ ووصلها بإنسان آخر، فلو عذّب هذا الاَخیر أو نعّم، فالمعذّب والمنعّم هو هو، ولا صلة بینه و بین من وهب کلیته إلیه. الصورة الثانیة إذا أکل إنسان إنساناً یصیر بدنه المأکول أو جزء منه، جزء البدن الآکل، وتلک الاَجزاء إمّا یعاد مع بدن الآکل، وإمّا یعاد مع بدن المأکول، أو لا یعاد أصلاً. (۱)ولازم الجمیع عدم عود البدن بتمامه وبعینه، أمّا فی أحدهما کما فی الفرضین الاَوّلین، أو فی کلیهما کما فی الفرض الاَخیر، فالمعاد الجسمانی بمعنی حشر الاَبدان بعینها باطل. والمشهور عند المتکلّمین فی الإجابة عنه هو انّ بدن الإنسان مرکب من الاَجزاء الاَصلیّة والفاضلة، والاَجزاء الاَصلیّة باقیة بعد الموت، وعند الإعادة توَلّف وتضمّ معها أجزاء اُخری زائدة، والمعتبر فی المعاد

---

(۱)وأمّا فرض عوده مع کلّ من الآکل و المأکول فهو ساقط رأساً، لاَنّه محال عقلاً.

۱۷۰

الجسمانی هوإعادة تلک الاَجزاء الاَصلیة، والاَجزاء الاَصلیة فی کلّ بدن تکون فاضلة فی غیره (۱) وإلیه أشار المحقّق الطوسی بقوله: «ولا یجب إعادة فواضل المکلّف». (۲) أقول: المعاد الجسمانی لا یتوقف علی کون البدن المحشور نفس البدن الدنیوی حتی فی المادّة الترابیة بل لو تکون بدن الإنسان المعاد من أیّة مادّة ترابیة کانت وتعلّقت به الروح وکان من حیث الصورة متّحداً مع البدن الدنیوی یصدق علی المعاد انّه هو المنشأ فی الدنیا. یوَیّد ذلک قول الإمام الصادق ـ علیه السلام : «ـ فإذا قبضه اللّه إلیه صیّر تلک الروح إلی الجنّة فی صورة کصورته فیأکلون و یشربون، فإذا قدم علیهم القادم، عرفهم بتلک الصورة التی کانت فی الدنیا». (۳) فتری أنّ الإمام ـ علیه السلام ـ یذکر کلمة الصورة، ولعلّ فیه تذکیر بأنّه یکفی فی المعاد الجسمانی کون المعاد متّحداً مع المبتدأ فی

الصورة من غير حاجة إلى أن يكون هناك وحدة فى المادّة الترابية بحيث إذا طرأ مانع من خلق الإنسان منه، فشل المعاد الجسمانى ولم يتحقّق. ويستظهر ذلك أيضاً من نحو قوله تعالى: «أَوَ لَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ». (۴)

---

(۱)قواعد المرام لابن ميثم البحرانى:۱۴۴ .

(۲)كشف المراد، المقصد ۶، المسألة ۴ .

(۳)بحار الأنوار، ج۶، باب أحوال البرزخ، الحديث ۳۲ .

(۴)يس:۸۱ .

۱۷۱

قال التفتازانى: ربما يميل كلام الغزالى وكلام كثير من القائلين بالمعادين إلى أنّ معنى ذلك أن يخلق اللّه تعالى من الأجزاء بعد خراب البدن، ولا يضرّنا كونه غير البدن الأوّل بحسب الشخص لامتناع إعادة المعدوم بعينه، وما شهد به النصوص من كون أهل الجنّة جرداً مرداً، وكون ضرس الكافر مثل جبل أُحد يعضد ذلك، وكذا قوله تعالى: «كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها» . (۱) ولا يبعد أن يكون قوله تعالى: «أَوَ لَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ». (۲) إشارة إلى هذا. (۳) وقال العلاّمة الطباطبائى (قدّس سرّه) : «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 الشخصية بالنفس وهى واحدة بعينها». (۴)

---

(۱)النساء:۵۶ .

(۲)يس:۸۱ .

(۳)شرح المقاصد:۵|۹۰ـ۹۱، ط منشورات الرضى ،قم المقدسة.

(۴)الميزان:۱۷|۱۱۴ .

الفصل الرابع: براهين بطلان التناسخ

الفصل الرابع: براهين بطلان التناسخ

التناسخ هو انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر فى هذه النشأة، بلا توقّف أبداً، قال شارح حكمة الإشراق: «إنّ شرذمة قليلة من القدماء ذهبوا إلى امتناع تجرّد شىء من النفوس بعد المفارقة لأنّها جسمانية، دائمة الانتقال فى الحيوانات وغيرها من الأجسام ويعرفون بالتناسخية وهم أقلّالحكماء تحصيلاً». (۱) يرد على القول بالتناسخ أُمور تالية:

۱ . انّهم يقولون إنّ المصائب والآلام التى تبتلى بها طائفة من الناس هى فى الحقيقة جزاء لما صنعوا فى حياتهم السابقة من الذنوب عندما كانت أرواحهم متعلّقة بأبدان أُخرى، كما أنّ النعم واللذائذ التى تلتذ بها جماعة أُخرى من الناس هى أيضاً جزاء أعمالهم الحسنة فى حياتهم المتقدمة، وعلى هذا فكلّ يستحقّ لما هو حاصل له، فلا ينبغى الاعتراض على المستكبرين والمترفين، كما لا ينبغى القيام بالانتصاف من المظلومين

---

(۱)شرح حكمة الإشراق: المقالة الخامسة، الفصل الأوّل.

۱۷۳

والمستضعفين، وبذلك تنهدم الأخلاق من أساسها ولا يبقى للفضائل الإنسانية مجال، وهذه العقيدة خير وسيلة للمفسدين والطغاة

لتبرير أعمالهم الشنيعة.

۲ . انّهذه العقيدة معارضة للقول بالمعاد الذى أُقيم البرهان العقلى على وجوبه، ومن الواضح انّ الذى ينافى البرهان الصحيح فهو باطل، فالقول بالتناسخ باطل.

۳ . انّلازم القول بالتناسخ هو اجتماع نفسين فى بدن واحد، وهو باطل. بيان الملازمة انّه متى حصل فى البدن مزاج صالح لقبول تعلّق النفس المدبّرة له، فبالضرورة تفاض عليه من الواهب من غير مهلة وتراخ، قضاءً للحكمة الإلهية التى شاءت إبلاغ كلّ ممكن إلى كماله الخاص به، فإذا تعلّقت النفس المستنسخة به أيضاً كما هو مقتضى القول بالتناسخ، لزم اجتماع نفسين فى بدن واحد. وأمّا بطلان اللازم فلأنّ تشخّص كلّ فرد من الأنواع بنفسه وصورته النوعية، ففرض نفسين فى بدن واحد مساوق لفرض ذاتين لذات واحدة وشخصين فى شخص واحد، وهذا محال، على أنّذلك مخالف لما يجده كلّ إنسان فى صميم وجوده وباطن ضميره، قال المحقّق الطوسى: «وهى مع البدن على التساوى». وقال العلّامة الحلى فى شرحه: «هذا حكم ضرورى أو قريب من الضرورى، فانّ كلّ إنسان يجد ذاته ذاتاً واحدة، فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال». (۱)

---

(۱)كشف المراد: المقصد الثانى، الفصل الرابع، المسألة الثامنة.

۱۷۴

فإن قلت: إنّ تعلّق النفس المنسوخة إذا كان مقارناً لصلاحية البدن لأفاضة نفس عليه، يمنع عن إفاضتها عليه، فلا يلزم اجتماع نفسين فى بدن واحد. قلت: إنّ استعداد المادة البدنية لقبول النفس من واهب الصور يجرى مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس مباشرة وانعكاساً، فلا يكون أحدهما مانعاً عن الآخر، غير انّ اجتماع النفسين فى بدن واحد ممتنع عقلًا، والامتناع ناشئ من فرض التناسخ كما لا يخفى. (۱) سؤالان وجوابهما

۱ . لو كان التناسخ ممتنعاً فكيف وقع المسخ فى الأُمم السالفة، كما صرّح به الذكر الحكيم؟ (۲) والجواب: انّ محذور التناسخ المحال، أمران: أحدهما: اجتماع نفسين فى بدن واحد. ثانيهما: تراجع النفس الإنسانية من كمالها إلى الحدّ الذى يناسب بدنها المتعلّقة به. والمحذوران منتفيان فى المقام، فإنّ حقيقة مسخ الأُمّة المغضوبة والملعونة هى تلبّس نفوسهم الخبيثة لباس الخنزير والقرد، لاتبدّل نفوسهم الإنسانية إلى نفوس القردة والخنازير، قال التفتازانى: «إنّ المتنازع هو انّ النفوس بعد مفارقتها الأبدان، تتعلّق فى الدنيا بأبدان أُخر للتدبير والتصرّف والاكتساب لا أن تتبدّل صور الأبدان كما فى

---

(۱)لاحظ الأسفار:۹|۱۰ .

(۲)لاحظ المائدة:۶۰؛ الأعراف:۱۶۶ .

ملخص القول فى الرجعة

ملخص القول فى الرجعة

المسخ. ..». (۱) وقال العلّامة الطباطبائى: «الممسوخ من الإنسان، إنسان ممسوخ لا انّه ممسوخ فاقد للإنسانية». (۲)

۲ . ما هو الفرق بين التناسخ الباطل والقول بالرجعة على ما عليه الإماميّة؟ الجواب: الفرق بينهما واضح بعد الوقوف على ما تقدّم، فإنّ الرجعة لا تستلزم انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر، ولا اجتماع نفسين فى بدن واحد، ولا تراجع النفس عن كمالها الحاصل لها، وبذلك تعرف قيمة كلمة أحمد أمين المصرى حيث يقول: «وتحت التشيّع ظهر القول بتناسخ الأرواح». (۳) ملخّص القول فى الرجعة قد انتهى البحث إلى بيان الفرق بين التناسخ والرجعة، فلا بأس بأن نأتى بملخّص القول فى هذه المسألة تتميماً للفائدة، فنقول: الرجعة

فی اللغة ترادف العودة، وتطلق اصطلاحاً علی عودة الحیاة إلی مجموعة من الاَموات بعد النهضة العالمیة للإمام المهدی (علیه السّلام) وهی ممّا تعتقد به الشیعة الإمامیة بمقتضی الاَحادیث المتضافرة ـ بل المتواترة ـ المرویة عن أئمّة أهل البیت ـ علیهم السلام ـ فی ذلک ، ویشهد به الکتاب أیضاً، قال الشیخ المفید:

---

(۱)شرح المقاصد:۳|۳۲۷، ط منشورات الشریف الرضی.

(۲)المیزان:۱|۲۰۹ .

(۳)فجر الإسلام:۲۷۷ .

۱۷۶

«إنّ اللّه تعالی یحیی قوماً من اُمّة محمّد ـ صلی الله علیه وآله وسلم ـ بعد موتهم، قبل یوم القیامة، وهذا مذهب یختصّ به آل محمّد ص. ..والرجعة إنّما هی لممحضی الإیمان من أهل الملّة وممحضی النفاق منهم دون من سلف من الاُمم الخالیة». (۱) وقد وصف الشیخ الحرّ العاملی الروایات المتعلّقة بالرجعة بأنّها أکثر من أن تعدّ وتحصی و انّها متواترة معنی. (۲) ویقع الکلام فی الرجعة فی مقامین:

۱ . إمکانها.

۲ . الدلیل علی وقوعها. ویکفی فی إمکانها، إمکان بعث الحیاة من جدید یوم القیامة، مضافاً إلی وقوع نظیرها فی الاُمم السالفة، کإحیاء جماعة من بنی إسرائیل (البقرة|۵۵ـ۶۵) وإحیاء قتیل منهم (البقرة|۷۲ـ۷۳) وبعث عزیر بعد مائة عام من موته (البقرة|۲۵۹) وإحیاء الموتی علی ید عیسی ـ علیه السلام (ـ آل عمران|۴۹). وقد عرفت أنّ تصوّر الرجعة من قبیل التناسخ المحال عقلاً تصور باطل. ومن الآیات الدالة علی وقوع الرجعة قوله تعالی: «وَیَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ کُلِّ اُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ یُکَذِّبُ بِآیاتِنا فَهُمْ یُوزَعُونَ». (۳)

---

(۱)المسائل السرویة: ۳۲و۳۵ المطبوع ضمن المجلد السابع من مصنّفات الشیخ المفید، ط الموَتمر العالمی لاَلفیة الشیخ المفید.

(۲)الإیقاظ من الهجعة: الباب ۲، الدلیل ۳ .

(۳)النمل:۸۳ .

۱۷۷

إنّ الآیة ترکّز علی حشر فوج من کلّ جماعة لا حشر جمیعهم، ومن المعلوم انّ الحشر لیوم القیامة یتعلّق بالجمیع لا بالبعض، یقول سبحانه: «وَیَوْمَ نُسَیِّرُ الْجِبالَ وَتَرَی الاَرْضَ بارِزَةً وَحَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْمِنْهُمْ أَحَداً» . (۱) فأخبر سبحانه انّ الحشر حشران: عامّ وخاصّ. وأمّا کیفیة وقوع الرجعة وخصوصیاتها فلم یتحدّث عنها القرآن، کما هو الحال فی تحدّثه عن البرزخ والحیاة البرزخیة. ویوَیّد وقوع الرجعة فی هذه الاُمّة وقوعها فی الاُمم السابقة کما عرفت، وقد روی الفریقان أنّ رسول اللّه ـ صلی الله علیه وآله وسلم ـ قال: «تقع فی هذه الاُمّة السنن الواقعة فی الاُمم السابقة». (۲) وبما انّ الرجعة من الحوادث المهمّة فی الاُمم السابقة، فیجب أن یقع نظیرها فی هذه الاُمّة. وقد سأل المأمون العباسی الإمام الرضا ـ علیه السلام ـ عن الرجعة فأجابه بقوله: «إنّها حقّ، قد کانت فی الاُمم السابقة، ونطق بها القرآن و قال رسول اللّه ص: یکون فی هذه الاُمّة کلّ ما کان فی الاُمم السالفة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة». (۳) هذا محصّل الکلام فی حقیقة الرجعة ودلائلها، ولا یدّعی المعتقدون بها انّ الاعتقاد بها فی مرتبة الاعتقاد باللّه وتوحیده، والنبوّة والمعاد، بل انّها

---

(۱)الکهف:۴۷ .

(۲)صحیح البخاری:۹|۱۰۲و۱۱۲؛ کنز العمال:۱۱|۱۳۳؛ کمال الدین:۵۷۶ .

(۳)بحار الاَنوار:۵۳|۵۹، الحدیث ۴۵ .

أسئلة و أجوبتها

أسئلة و أجوبتها

تعدّ من المسلّمات القطعیة، ولا ینکرها إلاّ من لم یمعن النظر فی أدلّتها. ثمّ إنّ للسید المرتضی کلاماً یستفاد منه الغرض من الرجعة، حیث قال: «اعلم أنّالذی یذهب الشیعة الإمامیة إلیه، انّ اللّه تعالی یعید عند ظهورإمام الزمان المهدی ــ علیه السلام ، ــ قوماً ممّن کان قد تقدّم موته من شیعته لیفوزوا بثواب نصرته ومعونته ومشاهدة دولته، ویعید أیضاً قوماً من أعدائه لینتقم منهم، فیلتذّوا بما یشاهدون من ظهور الحقّ وعلوّ کلمة أهله». (۱) أسئلة وأجوبتها

۱ . انّ الاعتقاد بالرجعة یعارض قوله تعالی: «وَحَرامٌ عَلی قَرْیَةٍ أَهْلَکْناها أَنَّهُمْ لا یَرْجِعُونَ» . (۲) فإنّ الآیة تنفی رجوعهم بتاتاً. والجواب: انّ الآیة مختصة بالظالمین الذین أهلکوا فی هذه الدنیا ورأوا جزاء عملهم فیها، فهذه الطائفة لا ترجع دون الجمیع.

۲ . انّ القول بالرجعة ینافی ظاهر قوله تعالی: «حَتّی إِذا جاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوتُ قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّی أَعْمَلُ صالِحاً فِیما تَرَکْتُ کَلّا إِنَّها کَلِمَةٌ هُوَ قائِلُها وَمِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ». (۳)

---

(۱)المصدر السابق نقلاً عن رسالة کتبها المرتضی جواباً عن أسئلة أهل الری.

(۲)الاَنبیاء:۹۵ .

(۳)المؤمنون:۹۹ـ۱۰۰ .

۱۷۹

والجواب: انّ الآیة تحکی عن قانون کلّی قابل للتخصیص بدلیل منفصل، والدلیل علی ذلک ما عرفت من إحیاء الموتی فی الاُمم السالفة، ومفاد الآیة انّ الموت بطبعه لیس بعده رجوع، وهذا لا ینافی الرجوع فی مورد أو موارد لمصالح علیا.

۳ . لم لا یجوز أن یکون قوله تعالی: «وَیَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ کُلِّ أُمَّةٍ فَوجاً» الآیة. ناظراً إلی یوم القیامة، والمراد من الفوج من کلّاُمّة هو الملاَ الظالمین وروَسائهم؟ والجواب: انّظاهر الآیات انّ هناک یومین: یوم حشر فوج من کلّ اُمّة، ویوم ینفخ فی الصور، وجعل الاَوّل من متمّمات القیامة، یستلزم وحدة الیومین وهو علی خلاف الظاهر. وبما ذکرناه یظهر سقوط کثیر ممّا ذکره الآلوسی فی تفسیره عند البحث عن الآیة. (۱)

---

(۱)لاحظ تفسیره: ۲۰|۲۶ .

الفصل الخامس: القبر و البرزخ

الفصل الخامس: القبر و البرزخ

البرزخ هو المنزل الاَوّل للإنسان بعد الموت، وقد صرّح القرآن علی أنّ أمام الإنسان بعد موته برزخ إلی یوم القیامة قال عزّ من قائل: «وَمِنْ وَرائِهِمْ (۱)بَرْزَخٌ إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ» . (۲) ولکن الآیة لا تدلّعلی وجود حیاة فی تلک الفاصلة، نعم هناک آیات یستفاد منها وجود حیاة واقعیة للإنسان فی تلک النشأة نأتی ببعضها:

۱ . قال تعالی: «قالُوا رَبَّنا أَمَتَّنا اثْنَتَینِ وَأَحْیَیْتَنا اثْنَتَینِ فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا فَهَل إِلی خُرُوجٍ مِنْ سَبیلٍ» . (۳) وهذه الآیة تحکی عن تحقیق

إحياءَين وإماتتين إلى يوم البعث،

---

(۱)الوراء فى الآية بمعنى الاَمام كما فى قوله سبحانه:(وَكانَ وَراءهم مَلِكٌ يَأخُذُ كُلَّ سَفينَةٍ غَصْباً) (الكهف|۷۹) .

(۲)المؤمنون:۱۰۰ .

(۳)المؤمن:۱۱ .

۱۸۱

والظاهر أنّ المراد ما يلى: الاِماتة الاُولى هى الاِماتة عن الحياة الدنيا. والاِحياء الاَوّل هو الاِحياء فى البرزخ، وتستمرّ هذه الحياة إلى نفخ الصور الاَوّل. والاِماتة الثانية، عند نفخ الصور الاَوّل، يقول سبحانه: «وَنُفِخَ فِى الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِى السَّماواتِ وَ مَنْ فِى الاَرْض». (۱) والاِحياء الثانى ، عند نفخ الصور الثانى، يقول سبحانه: «وَنُفِخَ فِى الصُّورِ فَإِذا هُمْ مِنَ الاَجْداثِ إِلى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» . (۲) وتعدّد نفخ الصور يستفاد من الآيتين، فيترتّب على الاَوّل هلاك من فى السماوات ومن فى الاَرض، إلاّ من شاء اللّه، وعلى الثانى قيام الناس من أجداثهم، وفى أمر النفخ الثانى يقول سبحانه: «وَنُفِخَ فِى الصُّورِفَجَمَعْناهُمْ جَمعاً» . (۳) ويقول سبحانه: «فَإِذا نُفِخَ فِى الصُّورِ فَلا أَنْسابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلا يَتساءَلُونَ» . (۴) واختلاف الآثار يدلّ على تعدّد النفخ. وعلى ضوء هذا فللاِنسان حياة بعد الاِماتة من الحياة الدنيا، وهى حياة برزخية متوسطة بين النشأتين.

---

(۱)الزمر:۶۸ .

(۲)يس:۵۱ .

(۳)الكهف:۹۹ .

(۴)المؤمنون:۱۰۱ .

۱۸۲

۲ . قوله سبحانه: «مِمّا خَطيئاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللّهِأَنْصاراً» . (۱) وهذه الآية تدلّ على أنّهم دخلوا النار بعد الغرق بلا فصل للفاء فى قوله: «فأُدخلوا» ولوكان المراد هو نار يوم القيامة لكان اللازم الاِتيان بـ«ثمّ» أوّلاً، وارتكاب التأويل فى قوله «فأُدخلوا» ، حيث وضع الماضى مكان المستقبل لاَجل كونه محقّق الوقوع، وهو خلاف الظاهر، ثانياً.

۳ . قوله سبحانه: «النّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقُومُ السّاعةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَونَ أَشَدَّ الْعَذابِ». (۲) وهذه الآية تحكى عرض آل فرعون على النّار صباحاً ومساءً، قبل يوم القيامة، بشهادة قوله بعد العرض: «وَيَوْمَ تَقُومُ السّاعَةُ» ولاَجل ذلك، عبّر عن العذاب الاَوّل بالعرض على النّار، وعن العذاب فى الآخرة، بإدخال آل فرعون أشدّ العذاب، حاكياً عن كون العذاب فى البرزخ، أخفّ وطأً من عذاب يوم السّاعة. ثمّ إنّ هناك آيات تدلّ على حياة الاِنسان فى هذا الحدّ الفاصل بين الدنيا والبعث، حياة تناسب هذا الظرف، تقدّم ذكرها عند البحث عن تجرّد النفس، ونكتفى هنا بهذا المقدار، حذراً من الاِطالة. وأمّا من السنّة، فنكتفى بما جاء عن الصادق ــ عليه السلام ، ــ عندما سُئِلَ عن أرواح المؤمنين، فقال:

---

(۱)نوح:۲۵ .

(۲)المؤمن:۴۶ .

۱۸۳

«فى حجرات فى الجنّة، يأكلون من طعامها، ويشربون من شرابها، ويقولون ربّنا أتمم لنا السّاعة وأنجز ما وعدتنا». وسئل عن أرواح

المشـركين، فقال: «فى النّار يعـذّبون، يقولون لا تقم لنا السّاعـة، ولا تنجز لنا ما وعدتنا». (۱) السوَال فى القبر وعـذابه ونعيمه إذا كانت الحياة البرزخيـة هى المرحلـة الاُولى من الحياة بعـد الدنيا، يظهر لنا أنّما اتّفق عليه المسـلمون من سوَال الميّت فى قبره، وعذابه إن كان طالحـاً، وإنعـامه إن كـان موَمنـاً صالحاً، صـحيح لا غبار عليه، وأنّ الاِنسان الحىّ فى البرزخ مسوَول عن اُمور، ثمّ معـذّب أو منعّم. قال الصـدوق فى عقائـده: «إعتقادنا فى المساءلـة فى القبر أنّها حقّلابُدّ منها، ومن أجاب الصواب، فاز بروحٍ وريحان فى قبره، وبجنّة النعيم فى الآـخرة، ومـن لم يجب بـالصواب، فله نُزُلٌ من حميم فى قـبره، وتصـلية جحيم فى الآـخرة». (۲) وقال الشـيخ المفيد: «جاءت الآثار الصحيحة عن النبى أنّ الملائكة تنزل على المقبورين فتسألهم عن أديانهم، وألفاظ الاَخبار بذلك متقاربة، فمنها أنّ ملكين للّه

---

(۱)البحار:۶|۱۶۹، باب أحوال البرزخ، الحديث ۱۲۲؛ص ۲۷۰، الحديث ۱۲۶ .

(۲)الاعتقادات فى دين الاِمامية: ۳۷، الباب ۱۷ .

۱۸۴

تعـالى، يقـال لهمـا نـاكر ونكير، ينزلان على الميت فيسألانه عن ربّه ونبيّه ودينه و إمامه، فإن أجاب بالحقّ، سـلّموه إلى ملائكـة النعيم، وإن ارتجّ سـلّموه إلى ملائكة العذاب. وفى بعض الروايات أنّ اسمى الملكين الذين ينزلان على الكافر: ناكر و نكير، و اسمى الملكين الـذين ينزلاـن على الموَمن: مبشّـر وبشـير». إلى أن قـال: «وليس ينزل الملكان إلاّ على حىّ، ولا يسألان إلاّ من يفهم المساءلـة ويعرف معناها، وهذا يدلّ على أنّ اللّه تعالى يحيى العبد بعد موته للمساءلة، ويديم حياته لنعيم إن كان يسـتحقّه، أو لعذاب إن كان يسـتحقّه». (۱) وقال المحقّق الطوسـى فى التجريد: «وعذاب القبر واقع، للاِمكان، وتواتر السـمع بوقوعه». وقال العلاّمة الحلى فى شـرحه: «نقل عن ضرار أنّه أنكر عذاب القبر، والاِجماع على خلافه». (۲) والظاهر اتّفاق المسلمين على ذلك، يقول أحمد بن حنبل: «وعذاب القبر حقّ، يُسأل العبد عن دينه وعن ربّه، ويرى مقعده من النار والجنّة، ومنكر ونكير حق». (۳) وقد نسب إلى المعتزلة إنكار عذاب القبر، والنسبة فى غير محلّها،

---

(۱)تصحيح الاعتقاد: ۴۵ـ ۴۶ .

(۲)كشف المراد: المقصد ۶، المسألة ۱۴؛ ولاحظ إرشاد الطالبين:۴۲۵ .

(۳)السنّة: ۴۷؛ ولاحظ الاِبانة للاَشعرى:۲۷ .

۱۸۵

وإنّما المنكر واحـدٌ منهم، هو ضـرار بن عمرو، كما تقـدّم، وقد انفصل عن المعتزلة، صـرّح بذلك القاضـى عبد الجبار المعتزلى . (۱) هـذا كلّه ممّا لا ريب فيه، إنّما الكلام فيما هو المراد هنا من القبر، والاِمعان فى الآيات الماضـية التى اسـتدللنا بها على الحياة البرزخيـة، والروايـات الواردة حول البرزخ، تعرب بوضوح عن أنّ المراد من القبر، ليس هو المكان الـذى يـدفن فيه الاِنسان، ولا يتجاوز جثّته فى السّعة، وإنّمـا المراد منه هو النشـأة التى يعيش فيها الاِنسان بعـد الموت وقبل البعث، وإنّما كنّى بالقبر عنها، لاَنّ النزول إلى القبر يلازم أويكون بـدءاً لوقوع الاِنسان فيها. والظاهر من الروايات تعلّق الروح بأبـدان تماثلُ الاَبـدان الدنيوية، لكن بلطافة تناسب الحياة فى تلك النشأة، وليس التعلّق بها ملازماً لتجويز التناسـخ، لاَنّ المراد من التناسـخ هو رجوع الشـىء من الفعليـة إلى القوّة، أعنى عودة الروح إلى الدنيا عن طريق النطفة، فالعلقة، فالمضـغة إلى أن تصـيرإنساناً كاملاً، وهذا منفى عقلاً وشـرعاً، كما تقدّم، ولا يلزم هذا فى تعلّقها ببدن ألطف من البدن المادى، فى النشأة الثانية. قال الشـيخ البهائى: «قد يتوهم أنّ القول بتعلّق الاَرواح، بعد مفارقة أبدانها العنصـرية، بأشباح أُخر ـ كما دلّت عليه الاَحاديث ـ قولٌ بالتناسـخ، وهذا توهم سـخيف، لاَنّ التناسخ الذى أطبق المسـلمون على بطلانه، هو تعلّق الاَرواح بعـد خراب أجسادهـا، بأجسـام أُخر فى هـذا العالم، وأمّا القول بتعلّقها فى عالم آخر، بأبـدان مثاليـة، مـدة البرزخ، إلى أن تقوم قيامتها

الکبری، فتعود

---

(۱)شرح الاُصول الخمسة: ۷۳۰ .

۱۸۶

إلی أبـدانها الاَوّلیـة بإذن مُبـدعها، فلیس من التناسخ فی شـیء». (۱) قـال الرازی: «إنّ المسـلمین یقولون بحـدوث الاَرواح وردّها إلی الاَبدان، لا فی هذا العالم، والتناسخیة یقولون بقدمها، وردّها إلیها، فی هذا العالم، وینکرون الآخرة والجنّة والنار، وإنّما کُفّروا من أجل هذا الإنکار». (۲) نَفْخُ الصورإنّ الإنسان الذی یعیش فی هذا الکوکب، بالنسـبة إلی المعارف الغیبیة، کالجنین فی بطن أُمّه، فلو قیل له إنّوراء الرحم أنجُماً وکواکب وشـموساً وأقماراً، وبحاراً ومحیطاتٍ ، لا یفقه منها شـیئاً، لاَنّها حقائق خارجة عن عالمه الضیّق، والإنسان المـادیّ القاطن فی هـذا الکوکب لا یفقه الحقائق الغیبیـة الموجودة وراء هـذا العالم، فلاَجل ذلک لا مناص له من الإیمان المجرّد من دون تعمق فی حقیقتها، وهذا أصل مفید جداً فی باب المعاد، وعلی ذلک تبتنی مسألة نفخ الصور، فما هو المراد من الصور، أهو شیء یشـابه البوق المتعـارف أو شـیء غیره؟ وما هو المراد من النفـخ؟ لا مناص لنا من الاعتقاد بوجوده وتحقّقه، وإن لم نتمکن من التعرّف علی واقعیته، ومع ذلک فلابـدّ أن تکون هناک حقیقة وواقعیة، لها صـلة بین نفخ الصور فی هذا العالم، ونفخه فی النشأة الاُخری. تدلّ الآیات علی أنّ الإنسان یعیش فی البرزخ إلی أن یفاجئه نفـخ الصور، فعند ذلک یهلک کلّمن فی السـماوات والاَرض إلّامن شاء اللّه، یقول سبحانه:

---

(۱)بحا رالاَنوار:۶|۲۷۷ .

(۲)نهایة العقول، للرازی، نقلاً عن البحار:۶|۲۷۸ .

۱۸۷

«وَنُفِخَ فِی الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّماواتِ وَمَنْ فِی الاَرْضِإلّامَنْ شاءَ اللّه ثُمَّ نُفِخَ فِیهِ أُخری فَإِذا هُمْ قِیامٌ یَنْظُرونَ» . (۱) ففی النفخ الاَوّل موت کلّ ذی حیاة فی السـماوات والاَرض، کما أنّ فی النفخ الثانی، إحیاءهم. یقول سـبحانه: «وَنُفِخَ فِی الصُّورِفَإِذا هُمْ مِنَ الاَجْداثِإِلی رَبِّهِمْ یَنْسِلُونَ» . (۲)

---

(۱)الزمر:۶۸ .

(۲)یس:۵۱ .

الفصل السادس: الحساب و الشهود

الفصل السادس: الحساب و الشهود

یبحث فی هذا الفصل حول الاُمور التالیة:

۱ . ما هوالغرض من الحساب؟

۲ . کیف یحاسب اللّه تعالی العباد یوم القیامة؟

۳ . من هم الشـهود یوم القیامـة؟ وإلیک البیان: إنّ من أسـماء یوم القیامـة، «یوم الحساب»، یحکی القرآن الکریم دعاء إبراهیم ــ علیه السلام ــ إلی اللّه تعالی، حیث قال: «رَبَّنَا اغْفِرْ لِی وَلِوالِدَیَّ وَلِلْمُؤْمِنینَ یَوْمَ یَقُومُ الحِسابُ» . (۱) کما یحکی انّ موسی ــ علیه السلام ــ فیما أجاب فرعون حینما هدّده بالقتل قال: «إِنِّی عُذْتُ بِرَبِّی وَرَبِّکُمْ مِنْ کُلِّ مُتَکَبِّرٍ لا یُؤْمِنُ بِیَوْمِ الحِسابِ». (۲)

---

(۱)إبراهیم:۴۱ .

(۲)المؤمن:۲۷ .

۱۸۹

ثمّ إنّ الغرض من الحساب لیس هو وقوفه سبحانه علی ما یستحقه العباد من الثواب والعقاب، بالوقوف علی أعمالهم الصالحة والطالحة وهذا واضح، بل الغرض منه الإحتجاج علی العاصین، وإبراز عدله تعالی علی العباد فی مقام الجزاء، ولأجل ذلک یقیم علیهم شهوداً مختلفة، وللشیخ الصدوق کلام مبسوط فی المقام نأتی به إیضاحاً للمقصود، قال: «إعتقادنا فی الحساب انّه حقّ، منه ما یتولّاه اللّه عزّ وجلّ، ومنه ما یتولّاه حججه، فحساب الأنبیاء والأئمّة ـ علیهم السلام ـ یتولّاه عزّوجلّ، ویتولّی کلُّ نبی حساب أوصیائه ویتولّی الأوصیاء حساب الأُمم، واللّه تبارک و تعالی هو الشهید علی الأنبیاء والرسل، وهم الشهداء علی الأوصیاء، والأئمّة شهداء علی الناس». وذلک قول اللّه عزّ وجلّ: «لِیَکُونَ الرَّسُولُ شَهیداً عَلَیْکُمْ وَتَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النّاسِ» . (۱) وقوله تعالی: «فَکَیْفَ إِذا جِئْنا مِنْ کُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِیدٍوَجِئْنا بِکَ عَلیهوَلاءِ شَهِیداً». (۲) وقال اللّه تعالی: «أَفَمَنْ کانَ عَلی بَیِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِوَیَتْلُوهُ شاهِدٌ مِنْهُ». (۳)

---

(۱)الحج:۷۸ .

(۲)النساء:۴۱ .

(۳)هود:۱۷ .

۱۹۰

والشاهد أمیر المؤمنین ـ علیه السلام . ـ وقوله تعالی: «إِنَّ إِلَیْنا إِیابَهُمْ* ثُمَّ إِنَّ عَلَیْنا حِسابَهُمْ» . (۱) ومن الخلق من یدخل الجنّة بغیر حساب، وأمّا السؤال فهو واقع علی جمیع الخلق لقول اللّه تعالی: «فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِینَ أُرْسِلَ إِلَیْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلین» . (۲) یعنی عن الدّین، وکلّ محاسب معذّب ولو بطول الوقوف، ولا ینجو من النار ولا یدخل الجنّة أحد بعمله إلّا برحمة اللّه تعالی. وانّ اللّه تبارک و تعالی یخاطب عباده یخاطب عباده من الأوّلین والآخرین بمجمل حساب عملهم مخاطبة واحدة یسمع منها کلّ واحد قضیته دون غیرها، ویظنّ انّه المخاطب دون غیره، ولا تشغله تعالی مخاطبة عن مخاطبة. ویخرج اللّه تعالی لکلّ إنسان کتاباً یلقاه منشوراً، ینطق علیه بجمیع أعماله، لا یغادر صغیرة ولا کبیرة إلّا أحصاها، فیجعله اللّه محاسب نفسه والحاکم علیها بأن یقال له: «إِقْرَأْ کِتابَکَ کَفی بِنَفْسِکَ الْیومَ عَلَیْکَ حَسِیباً» . (۳) ویختم اللّه تبارک وتعالی علی قوم علی أفواههم وتشهد أیدیهم وأرجلهم وجمیع جوارجهم بما کانوا یکتمون.

---

(۱)الغاشیة:۲۵ـ۲۶ .

(۲)الأعراف:۶ .

(۳)الإسراء:۱۴ .

۱۹۱

«وَقالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَیْنا قالُوا أَنْطَقَنَا اللّهُ الَّذِی أَنْطَقَ کُلَّ شَیْءٍ وَهُوَ خَلَقَکُمْ أَوّلَ مَرَّةٍ وَإِلَیْهِ تُرْجَعُونَ» (۱) (۲) وقال الشیخ المفید: «الحساب هو المقابلة بین الأعمال والجزاء علیها، والموافقة للعبد علی ما فرط منه والتوبیخ له علی سیئاته، والحمد علی حسناته، ومعاملته فی ذلک باستحقاقه، ولیس هو کما ذهب العامة إلیه من مقابلة الحسنات بالسیئات والموازنة بینهما علی حسب استحقاق الثواب والعقاب علیهما، إذ کان التحابط بین الأعمال غیر صحیح، ومذهب المعتزلة فیه باطل غیر ثابت». (۳) أقول: یستفاد من آیات

الذکر الحکیم انّالشهود فی یوم الحساب علی أصناف، وهم:

۱ . اللّه سبحانه : یقول تعالی: «إِنّ اللّهَ یَفْصِلُ بَیْنَهُمْ یَوْمَ القِیامَةِ إِنّ اللّهَ عَلیکُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ» . (۴) ویقول أیضاً: «لِمَ تَکْفُرُونَ بِآیاتِ اللّهِ وَاللّهُ شَهِیدٌ عَلی ما تَعْمَلُونَ» . (۵)

---

(۱)فصلت:۲۱ .

(۲)رسالة الاعتقادات للشیخ الصدوق، الباب ۲۸، باب الاعتقاد فی الحساب والموازین.

(۳)تصحیح الاعتقاد: ۹۳، ط منشورات الرضی، قم.

(۴)الحج:۱۷ .

(۵)آل عمران:۹۸ .

۱۹۲

۲ . نبیّکلّ أُمّة: یقول سبحانه: «وَیَوْمَ نَبْعَثُ فِی کُلِّ أُمّةٍ شَهیداً عَلَیْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» . (۱) ویقول أیضاً: «وَیَوْمَ یُنادِیهِمْ فَیَقُولُ أَیْنَ شُرَکائِیَ الَّذِینَ کُنْتُمْ تَزْعُمُونَ* وَنَزَعْنا مِنْ کُلِّ أُمّةٍ شَهِیداً. ..» . (۲) والظاهر انّ هذا الشاهد من کلّ أُمّة هو نبیّهم، وإن لم یصرّح به فی الآیات، وذلک للزوم کون الشهادة القائمة هناک مشتملة علی حقائق لا سبیل للمناقشة فیها، فیجب أن یکون هذا الشاهد عالماً بحقائق الاَعمال التی یشهد علیها، ولا یکون هذا إلاّ بأن یستوی عنده الحاضر والغائب، ولا یتصوّر هذا المقام إلاّلنبیّ کلّأُمّة.

۳ . نبیّ الاِسلام: یقول سبحانه: «فَکَیْفَ إِذا جِئْنا مِنْ کُلِّ أُمّةٍ بِشَهِیدٍ وَجِئْنا بِکَ عَلی هوَلاءِ شَهیداً». (۳)

۴ . بعض الاُمّة الاِسلامیة: یقول سبحانه: «وَکَذلِکَ جَعَلْناکُمْ أُمّةً وَسَطاً لِتَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النّاسِ وَیَکُونَ الرّسُولُعَلَیْکُمْ شَهِیداً» . (۴) والخطاب فی الآیة وإن کان للاُمّة الاِسلامیة، لکنّ المراد بعضهم،

---

(۱)النحل:۸۹ .

(۲)القصص:۷۴ـ۷۵ .

(۳)النساء:۴۱ .

(۴)البقرة:۱۴۳ .

۱۹۳

نظیر قوله تعالی: «وَجَعَلَکُمْ مُلُوکاً» مخاطباً لبنی إسرائیل، والمراد بعضهم، والدلیل علی أنّ المراد بعض الاُمّة، هو انّ أکثر أبنائها لیس لهم معرفة بالاَعمال إلاّ بصورها إذا کانوا فی محضر المشهود علیهم، وهو لا یفی فی مقام الشهادة، لاَنّ المراد منها هو الشهادة علی حقائق الاَعمال والمعانی النفسانیة من الکفر والاِیمان، وعلی کلّ ما خفی عن الحس ومستبطن عن الاِنسان ممّا تکسبه القلوب الذی یدور علیه حساب ربّ العالمین یقول سبحانه: «وَلکِنْ یُوَاخِذُکُمْ بِما کَسَبَتْ قُلُوبُکُمْ» . (۱) ولیس ذلک فی وسع الاِنسان العادی إذا کان حاضراً عند المشهود علیه، فضلاً عن کونه غائباً، وهذا یدلّنا علی أنّ المراد رجال من الاُمّة لهم تلک القابلیة بعنایةٍ من اللّه تعالی، فیقفون علی حقائق أعمال الناس المشهود علیهم. أضف إلی ذلک انّ أقلّ ما یعتبر فی الشهود هو العدالة والتقوی، والصدق والاَمانة، والاَکثریة الساحقة من الاُمّة یفقدون ذلک وهم لا تقبل شهادتهم علی صاع من تمر أو باقة من بقل، فکیف تقبل شهادتهم یوم القیامة؟! وإلی هذا تشیر روایة الزبیری عن الاِمام الصادق ـ علیه السلام ، ـ قال: «أفَتَری أنّ من لا تجوز شهادته فی الدنیا علی صاع من تمر، یطلب اللّه شهادته یوم القیامة ویقبلها منه بحضرة جمیع الاُمم الماضیة؟! کلاّ، لم یعن اللّه مثل هذا من خلقه». (۲)

۵ . الاَعضاء والجوارح: یقول سبحانه: «یَوْمَ تَشْهَدُ عَلَیْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَیْدِیهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِما کانُوا

---

(۱)البقرة:۲۲۵ .

(۲)نور الثقلین:۱|۱۱۳، الحدیث ۴۰۹ .

۱۹۴

«یعْمَلُونَ» (۱). (۲) وأمّا کیفیة الشهادة فهی من الاُمور الغیبیة نوَمن بها، وما إنطاقها علی اللّه بعزیز، وقد وسعت قدرته تعالی کلّ شیء، کما یشیر إلیه قوله تعالی: «قالُوا أَنْطَقَنَا اللّهُ الَّذِی أَنْطَقَ کُلَّ شَیْءٍ» . (۳)

---

(۱)النور:۲۴ .

(۲)وفی معناها الآیة ۶۵|یس، و الآیة ۲۰|فصلت.

(۳)فصلت:۲۱ .

الفصل السابع: المیزان و الصراط

الفصل السابع: المیزان و الصراط

من الاَبحاث الکلامیة الراجعة إلی المعاد هو البحث حول المیزان والصراط، ولا ـ اختلاف بین المسلمین فی الاعتقاد بهما، وإنّما الاختلاف فی المقصود منهما، ونحن نذکر الاَقوال فی هذا المجال أوّلاً، ثمّ نبیّن ما هو الصحیح عندنا فنقول: ألف. المیزان اختلفوا فی کیفیة المیزان یوم القیامة، فقال شیوخ المعتزلة: إنّه یوضع میزان حقیقی له کفّتان یوزن به ما یتبیّن من حال المکلّفین فی ذلک الوقت لاَهل الموقف، بأن یوضع کتاب الطاعات فی کفّة الخیر ویوضع کتاب المعاصی فی کفّة الشرّ، ویجعل رجحان أحدهما دلیلاً علی إحدی الحالتین، أو بنحو من ذلک لورود المیزان سمعاً والاَصل فی الکلام الحقیقة مع إمکانها. وقال عبّاد وجماعة من البصریّین وآخرون من البغدادیین المراد بالموازین، العدل دون الحقیقة. (۱)

---

(۱)کشف المراد: المقصد السادس، المسألة الرابعة عشرة.

۱۹۶

أقول: لا ـ شکّ انّ النشأة الآخرة، أکمل من هذه النشأة وانّه لا ـ طریق لتفهیم الاِنسان حقائق ذاک العالم وغیوبه المستورة عنّا إلاّ باستخدام الاَلفاظ التی یستعملها الاِنسان فی الاُمور الحسیّة، وعلی ذلک فلا وجه لحمل المیزان علی المیزان المتعارف، خصوصاً بعد استعماله فی القرآن فی غیر هذا المیزان المحسوس، قال سبحانه: «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَأَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَالْمِیزانَ لِیَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ» . (۱) لا ـ معنی لتخصیص المیزان هنا بما توزن به الاَثقال، مع أنّ الهدف هو قیام الناس بالقسط فی جمیع شوَونهم العقیدیّة والسیاسیة والاجتماعیة والاقتصادیة. وبذلک یعلم انّ تفسیر المیزان بالعدل، أو بالنبیّ، أو بالقرآن کلّها تفاسیر بالمصداق، فلیس للمیزان إلاّ ـ معنی واحد هو ما یوزن به الشیء، وهو یختلف حسب اختلاف الموزون من کونه جسماً أو حرارة أو نوراً أو ضغطاً أو رطوبة أو غیر ذلک، قال صدر المتألّهین: «میزان کلّ شیء یکون من جنسه، فالموازین مختلفة، والمیزان المذکور فی القرآن ینبغی أن یحمل علی أشرف الموازین، وهو میزان یوم الحساب، کما دلّعلیه قوله تعالی: «وَنَضَعُ الْمَوازِینَ الْقِسْطَ لِیَومِ القِیامَةِ»وهو میزان العلوم ومیزان الاَعمال القلبیة الناشئة من الاَعمال البدنیة». (۲) ولسیّدنا الاُستاذ العلاّمة الطباطبائی (قدّس سرّه) فی المقام تحقیق

---

(۱)الحدید:۲۵ .

(۲)الاَسفار: ۹|۲۹۹ .

۱۹۷

لطیف استظهره من الآیات القرآنیهٔ وحاصله: «انّ ظاهر آیات المیزان (۱)هو انّ الحسنات توجب ثقل المیزان والسیئات خفّته فإنّها تثبت الثقل فی جانب الحسنات دائماً والخفّهٔ فی جانب السیئات دائماً، لا أن توزن الحسنات فیوَخذ ما لها من الثقل ثمّ السیئات ویوَخذ مالها من الثقل، ثمّ یقاس الثقلان فأیّهما کان أکثر کان القضاء له، ولازمه صحّهٔ فرض أن یتعادل الثقلان کما فی الموازین الدائرهٔ بیننا من ذی الکفتین والقبّان وغیرهما. ومن هنا یتأیّد فی النظر انّ هناک أمراً آخر تقاس به الاَعمال، والثقل له، فما کان منها حسنهٔ انطبق علیه ووزن به وهو ثقل المیزان، وما کان منها سیئهٔ لم ینطبق علیه ولم یوزن به وهو خفّهٔ المیزان، کما نشاهده فیما عندنا من الموازین، فانّ فیها مقیاساً وهو الواحد من الثقل کالمثقال یوضع فی إحدی الکفتین ثمّ یوضع المتاع فی الکفهٔ الاُخری، فإن عادل المثقال وزناً بوجه علی ما یدلّ علیه المیزان أخذ به وإلاّ فهو الترک لا محالهٔ والمثقال فی الحقیقهٔ هو المیزان الذی یوزن به، وأمّا القبّان، وذو الکفتین ونظائرهما فهی مقدّمهٔ لما یبیّنه المثقال من حال المتاع الموزون به ثقلاً وخفهٔ. ففی الاَعمال واحد مقیاس توزن به، فللصلاهٔ مثلاً میزان توزن به وهی الصلاهٔ التامّهٔ التی هی حقّالصلاهٔ، وللزکاهٔ و الانفاق نظیر ذلک، وللکلام والقول حقّ القول الذی لا یشتمل علی باطل، وهکذا کما یشیر إلیه قوله تعالی: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» . (۲) فاللّه سبحانه یزن الاَعمال یوم القیامهٔ بالحقّ، فما اشتمل علیه العمل من الحقّ فهو وزنه وثقله.

---

(۱)لاحظ الاَعراف:۹، المؤمنون: ۱۰۳، القارعهٔ:۱۱ .

(۲)آل عمران:۱۰۲ .

۱۹۸

وعلی هذا فالوزن فی الآیهٔ بمعنی الثقل دون المعنی المصدری، وإنّما عبّر بالموازین ـ بصیغهٔ الجمع ـ لانّ لکلّأحد موازین کثیرهٔ من جههٔ اختلاف الحقّ الذی یوزن به باختلاف الاَعمال، فالحقّ فی الصلاهٔ ـ وهوحقّ الصلاهٔ ـ غیر الحقّ فی الزکاهٔ والصیام والحجّ وغیرها وهو ظاهر». (۱) ب. الصراط یستظهر من الذکر الحکیم ویدلّ علیه صریح الروایات، وجود صراط فی النشأهٔ الاُخرویهٔ یسلکه کلّمؤمن وکافر یقول سبحانه: «فَوَ رَبِّکَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّیاطِینَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِیّاً*... وَإِنْ مِنْکُمْ إِلاّ وارِدُها کانَ عَلی رَبِّکَ حَتماً مَقْضِیّاً». (۲) وقد اختلف المفسّرون فی معنی الورود، بین قائل بأنّ المراد منه هو الوصول إلیها، والإشراف علیها لا الدخول، وقائل بأنّ المراد دخولها، وعلی کلّ تقدیر فلا مناص للمسلم من الاعتقاد بوجود صراط فی النشأهٔ الاُخرویهٔ وهو طریق المؤمن إلی الجنّهٔ والکافر إلی النّار. ثمّ إنّهم اختلفوا فی أنّ الصراط هل هو واحد یمرّ علیه الفریقان، أو انّ لکلّمن أصحاب الجنّهٔ والنّار طریقاً یختصّ به؟ قال العلاّمهٔ الحلّی: «وأمّا الصراط فقد قیل إنّ فی الآخرهٔ طریقین: أحدهما إلی الجنّهٔ یهدی اللّه تعالی إلیها أهل الجنّهٔ والاُخری إلی النار یهدی اللّه تعالی أهل النار إلیها، کما قال تعالی فی أهل الجنّهٔ: «سَیَهْدِیهِمْ وَیُصْلِحَ بالَهُمْ

---

(۱)المیزان:۸|۱۰ـ۱۲ .

(۲)مریم:۶۸ـ۷۱ .

۱۹۹

«وَیُدْخِلُهُمُ الجَنَّهَ عَرَّفَها لَهُمْ» (۱) وقال فی أهل النار: «فَاهْدُوهُمْ إِلی صِراطِ الْجَحیم» . (۲) وقیل إنّ هناک طریقاً واحداً علی جهنّم یکلّف الجمیع المرور علیه ویکون أدقّمن الشعر وأحدّ من السیف، فأهل الجنّهٔ یمرّون علیه لا یلحقهم خوف ولا غم، والکفّار یمرّون علیه عقوبهٔ لهم وزیادهٔ فی خوفهم، فإذا بلغ کلّ واحد إلی مستقره من النّار سقط من ذلک الصراط». (۳) وقال الشیخ المفید فی تفسیر

کون الصراط أدقّ من الشعرة وأحدّ من السیف: «المراد بذلک انّه لا یثبت لکافر قدم علی الصراط یوم القیامة من شدّة ما یلحقهم من أهوال یوم القیامة ومخاوفها فهم یمشون علیه کالّذی یمشی علی الشیء الذی هوأدقّمن الشعرة وأحدّ من السیف، وهذا مثل مضروب لما یلحق الکافر من الشدّة فی عبوره علی الصّراط». (۴) أقول: لا شکّ انّ هناک صلة بین الصراط الدنیوی (القوانین الشرعیة التی فرضها اللّه سبحانه علی عباده وهداهم إلیها) والصراط الاُخروی، والقیام بالوظائف الاِلهیة، الذی هو سلوک الصراط الدنیوی أمر صعب أشبه بسلوک طریق أدقّ من الشعر وأحدّ من السیف، فکم من إنسان ضلّفی

---

(۱)محمّد :۵ .

(۲)الصافات:۲۳ .

(۳)کشف المراد: المقصد السادس، المسألة ۱۴ .

(۴)تصحیح الاعتقاد:۸۹ .

۲۰۰

طریق العقیدة، وعبد النفس والشیطان والهوی، مکان عبادة اللّه سبحانه، وکم من إنسان فشل فی مقام الطاعة والعمل بالوظائف الاِلهیة. فإذا کان هذا حال الصراط الدنیوی من حیث الصعوبة والدقة، فهکذا حال الصراط الاُخروی، ولاَجل ذلک تضافرت روایات عن الفریقین باختلاف مرور الناس حسب اختلافهم فی سلوک صراط الدنیا، قال الاِمام الصادق ــ علیه السلام «ــ الناس یمرّون علی الصراط طبقات، فمنهم من یمرّ مثل البرق، ومنهم مثل عدو الفرس، ومنهم من یمرّ حبوا، و منهم من یمرّ مشیاً، ومنهم من یمرّ متعلّقاً قد تأخذ النار منه شیئاً وتترک شیئاً». (۱)

---

(۱)أمالی الصدوق:۱۰۷، المجلس۳۳؛ لاحظ الدر المنثور:۴|۲۹۱ .

الفصل الثامن: الشفاعة فی القیامة

الفصل الثامن: الشفاعة فی القیامة

للشفاعة أصل واحد یدلّ علی مقارنة الشیئین، من ذلک الشفع، خلاف الوتر، تقول کان فرداً فشفّعته. (۱) والمراد من الشفاعة فی مصطلح المتکلمین هو أن تصل رحمته سبحانه ومغفرته إلی عباده من طریق أولیائه وصفوة عباده، ووزان الشفاعة فی کونها سبباً لاِفاضة رحمته تعالی علی العباد وزان الدعاء فی ذلک، یقول سبحانه: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جاءُوکَ فَاسْتَغْفَروا اللّه وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللّهَ تَوّاباً رَحِیماً» . (۲) وتتّضح هذه الحقیقة إذا وقفنا علی أنّ الدعاء بقول مطلق، وبخاصّة دعاء الصالحین، من الموَثّرات الواقعة فی سلسلة نظام الاَسباب والمسبّبات الکونیة، وعلی هذا ترجع الشفاعة المصطلحة إلی الشفاعة التکوینیة بمعنی تأثیر دعاء النبیّص فی جلب المغفرة الاِلهیة إلی العباد.

---

(۱)مقاییس اللغة لابن فارس: ۳|۲۰۱ .

(۲)النساء:۴۶ .

۲۰۲

الشفاعة فی الکتاب والسنّة قد ورد ذکر الشفاعة فی الکتاب الحکیم فی سور مختلفة لمناسبات شتّی کما وقعت مورد اهتمام بلیغ فی الحدیث النبویّ وأحادیث العترة الطاهرة، والآیات القرآنیة فی هذا المجال علی أصناف: الصنف الاَوّل: ما ینفی الشفاعة فی بادیَ

الاَمر، کقوله سبحانه: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمّا رَزَقْناکُمْ مِنْ قَبْلِ أَن یَأْتِیَ یَوْمٌ لا بَیْعٌ فِیهِ وَلا خُلَّةٌ وَلا شَفاعَةٌ وَالْکافِرُونَ هُمُ الظّالِمُونَ» . (۱) الصنف الثانی: ما ینفی شمول الشفاعة للکفّار، یقول سبحانه ـ حاکیاً عن الکفّار ـ «وَکُنّا نُکَذِّبُ بِیَومِ الدِّینِ* حَتّی أَتانَا الْیَقینُ* فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَةُ الشّافِعِینَ». (۲) الصنف الثالث: ما ینفی صلاحیة الاَصنام للشفاعة، یقول سبحانه: «وَما نَری مَعَکُمْ شُفَعاءَکُمُ الَّذِینَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِیکُمْ شُرَکاءُ لَقَدْتَقَطَّعَ بَیْنَکُمْ وَضَلَّ عَنْکُمْ ما کُنْتُمْ تَزْعُمُونَ» (۳) (۴) الصنف الرابع: ما ینفی الشفاعة عن غیره تعالی، یقول سبحانه: «وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِینَ یَخافُونَ أَنْ یُحْشَرُوا إِلی رَبِّهِمْ لَیْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ

---

(۱)البقرة:۲۵۴ .

(۲)المدثر: ۴۶ـ ۴۸ .

(۳)الاَنعام:۹۵ .

(۴)ولاحظ یونس:۱۸؛ الروم:۱۳؛ یس:۲۳؛ الزمر:۴۳ .

۲۰۳

«وَلِیٌّ وَلا شَفِیعٌ لَعَلَّهُمْ یَتَّقُونَ» (۱) (۲) الصنف الخامس: ما یثبت الشفاعة لغیره تعالی بإذنه ، یقول سبحانه: «یَوْمَئِذٍ لا تَنْفَعُ الشَّفاعَةُ إِلاّمَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمنُ وَرَضِیَ لَهُ قَولاً» (۳) (۴) الصنف السادس: ما یبیّن من تناله شفاعة الشافعین، یقول سبحانه: «وَلا یَشْفَعُونَ إِلاّ لِمَنِ ارْتَضی وَهُمْ مِنْ خَشْیَتِهِ مُشْفِقُونَ». (۵) ویقول أیضاً: «وَکَمْ مِنْ مَلَکٍ فِی السَّماوات لا تُغْنی شَفاعَتُهُمْ شَیْئاً إِلاّمِنْ بَعْدِ أَنْ یَأْذَنَ اللّهُ لِمَنْ یَشاءُ وَیَرْضی» . (۶) هذه نظرة إجمالیة إلی آیات الشفاعة، وأمّا السنّة فمن لاحظ الصحاح والمسانید والجوامع الحدیثیة یقف علی مجموعة کبیرة من الاَحادیث الواردة فی الشفاعة توجب الاِذعان بأنّها من الاُصول المسلّمة فی الشریعة الاِسلامیة، وإلیک نماذج منها:

۱ . قال رسول اللّه ص: «لکلّ نبیٍّ دعوة مستجابة، فتعجّل کلّ نبیّ دعوته، وانّی اختبأت

---

(۱)الاَنعام:۵۱ .

(۲)ولاحظ الاَنعام:۷؛ السجدة:۴؛ الزمر:۴۴ .

(۳)طه:۱۰۹ .

(۴)ولاحظ البقرة:۲۵۵؛ یونس:۳؛ مریم:۸۷؛ سبأ:۲۳؛ الزخرف:۸۶ .

(۵)الاَنبیاء:۲۸ .

(۶)النجم:۲۶ .

۲۰۴

دعوتی شفاعة لاُمّتی، وهی نائلة من مات منهم لا یشرک باللّه شیئاً». (۱)

۲ . وقال ص: «اُعطیت خمساًواُعطیت الشفاعة، فادّخرتها لاُمّتی، فهی لمن لا یشرک باللّه». (۲)

۳ . وقال ص: «إنّما شفاعتی لاَهل الکبائر من اُمّتی». (۳)

۴ . وقال علی ـ علیه السلام : «ـ ثَلاثة یشفعون إلی اللّه عزّ وجلّ فیشفّعون: الاَنبیاء، ثمّالعلماء، ثمّالشهداء». (۴)

۵ . وقال الاِمام زین العابدین ـ علیه السلام : «ـ اللّهمّ صلّ علی محمّد وآل محمّد، وشرّف بنیانه، وعظّم برهانه، وثقّل میزانه، وتقبّل شفاعته». (۵) الشفاعة المطلقة والمحدودة تتصور الشفاعة بوجهین:

---

(۱)صحیح البخاری:۸|۳۳و۹|۱۷۰؛ صحیح مسلم:۱|۱۳۰ .

(۲)صحیح البخاری:۱|۴۲و۱۱۹؛ مسند أحمد:۱|۳۰۱ .

(۳)من لا یحضره الفقیه: ۳|۳۷۶ .

(۴)الخصال، للصدوق: باب الثلاثة، الحدیث ۱۶۹ .

(۵)الصحیفة السجادیة، الدعاء:۴۲ . ومن أراد التبسط فلیرجع إلی «مفاهیم القرآن»: ۴|۲۸۷ـ ۳۱۱ لشیخنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ

۲۰۵

۱ . المطلقة: بأن یستفید العاصی من الشفاعة یوم القیامة وإن فعل ما فعل، وهذا مرفوض فی منطق العقل والوحی.

۲ . المحدودة: وهی التی تکون مشروطة بأُمور فی المشفوع له، ومجمل تلک الشروط أن لا یقطع الإنسان جمیع علاقاته العبودیة مع اللّه ووشائجه الروحیة مع الشافعین، وهذا هو الذی مقبول عند العقل والوحی. وبذلک یتضح الجواب عمّا یعترض علی الشفاعة من کونها توجب الجرأة وتحیی روح التمرّد فی العصاة و المجرمین، فانّ ذلک من لوازم الشفاعة المطلقة المرفوضة، لا ـ المحدودة المقبولة. والغرض من تشریع الشفاعة هو الغرض من تشریع التوبة التی اتّفقت الأُمّة علی صحّتها، وهو منع المذنبین عن القنوط من رحمة اللّه وبعثهم نحو الابتهال والتضرع إلی اللّه رجاء شمول رحمته إلیهم، فإنّ المجرم لو اعتقد بأنّ عصیانه لا یغفر قطّ، فلا شکّ انّه یتمادی فی اقتراف السیئات باعتقاد أنّ ترک العصیان لا ینفعه فی شیء، وهذا بخلاف ما إذا أیقن بأنّ رجوعه عن المعصیة یغیر مصیره فی الآخرة، فإنّه یبعثه إلی ترک العصیان والرجوع إلی الطاعة. وکذلک الحال فی الشفاعة، فإذا اعتقد العاصی بأنّ أولیاء اللّه قد یشفعون فی حقّه إذا لم یهتک الستر ولم یبلغ إلی الحد الذی یحرم من الشفاعة، فعند ذلک ربما یحاول تطبیق حیاته علی شرائط الشفاعة حتی لا یحرمها. شرائط شمول الشفاعة قد تعرّفت علی أنّ الشفاعة المشروعة هی الشفاعة المحدودة بشروط، وقد عرفت مجمل تلک الشروط، وینبغی لنا أن نذکر بعض تلک الشروط تفصیلاً علی ما ورد فی الروایات:

۲۰۶

۱ . منها عدم الإشراک باللّه تعالی: وقد تقدّم ذلک فیما نقلناه من أحادیث الشفاعة.

۲ . الإخلاص فی الشهادة بالتوحید: قال رسول اللّه ص: «شفاعتی لمن شهد أن لا إله إلاّ اللّه مخلصاً، یصدِّق قلبه لسانه، ولسانه قلبه». (۱)

۳ . عدم کونه ناصبیاً: قال الإمام الصادق ـ علیه السلام : «ـ إنّ المؤمن لیشفع لحمیمه إلاّ أن یکون ناصباً، ولو أنّ ناصباًشفع له کلّ نبیّ مرسل وملک مقرّب ما شفعوا». (۲)

۴ . عدم الاستخفاف بالصلاة: قال الإمام الکاظم ـ علیه السلام : «ـ إنّه لا ینال شفاعتنا من استخفّ بالصلاة». (۳)

۵ . عدم التکذیب بشفاعة النبی ص: قال الإمام علی بن موسی الرضا ـ علیه السلام : ـ قال أمیر المؤمنین ـ علیه السلام : «ـ من کذّب بشفاعة رسول اللّه لم تنله». (۴) ما هو أثر الشفاعة؟ إنّ الشفاعة عند الأُمم، مرفوضها ومقبولها یراد منها حطّالذنوب ورفع العقاب، وهی کذلک عند الإسلام کما یوضحه قوله ص: «إدّخرت شفاعتی لأهل الکبائر من أُمتی». (۵)

---

(۱)صحیح البخاری:۱|۳۶؛ مسند أحمد:۲|۳۰۷و۵۱۸ .

(۲)ثواب الأعمال للصدوق:۲۵۱ .

(۳)الکافی: ۳|۲۷۰، ۶|۴۰۱ .

(۴)عیون أخبار الرضا: ۲|۶۶ .

(۵)سنن أبی داود:۲|۵۳۷؛ صحیح الترمذی:۴|۴۵ .

۲۰۷

ولكنّ المعتزلـة ذهبت إلى أنّ أثرهـا ينحصـر فى رفع الدرجـة وزيـادة الثواب، فهى تختص بأهـل الطاعـة، ومـا هـذا التأويـل فى آيـات الشـفاعة إلّا لَاجل موقف مسبق لهم فى مرتكب الكبيرة، حيث حكموا بخلوده فى النار إذا مات بلا توبة، فلمّا رأوا انّ القول بالشـفاعة التى أثرهـا هو إسـقاط العقـاب، ينافى ذلك المبنى، أوّلوا آيات اللّه فقالوا إنّأثر الشـفاعة إنّما هو زيادة الثواب وخالفوا فى ذلك جميع المسـلمين. قال الشـيخ المفيـد: «اتّفقت الإماميـة على أنّ رسول اللّه (صـلّى اللّه عليه وآله وسـلم) يشـفع يوم القيامة لجماعةمن مرتكبى الكبائر من أُمّته، وانّ أمير المؤمنين ــ عليه السـلام ــ يشـفع فى أصـحاب الذنوب من شـيعته، وانّ أئمّة آل محمّد (صلّى اللّه عليه وآله وسـلم) يشـفعون كذلك و ينجى اللّه بشفاعتهم كثيراً من الخاطئين، ووافقهم على شفاعة الرسول (صلاى اللّه عليه وآله وسلم) لمرجئة سوى ابن شبيب، وجماعـة من أصـحاب الحـديث، وأجمعت المعتزلـة على خلاف ذلك وزعمت انّشـفاعة رسول اللّه (صـلّى اللّه عليه وآلـه وسـلم) للمطيعيـن دون العاصـين و انّـه لاـ يشـفع فى مسـتحق العقـاب مـن الخلـق أجمعين». (۱) وقـال الإمام أبوحفص النسـفى: «والشفاعة ثابتة للرسل والاَخيار فى حقّ أهل الكبائر بالمستفيض من الاَخبار». (۲)

---

(۱)أوائل المقالات:۵۴، الطبعة الثانية.

(۲)شرح العقائد النسفية:۱۴۸ . ولاحظ أنوار التنزيل للبيضاوى:۱|۱۵۲؛ ومفاتيح الغيب للرازى:۳|۵۶، ومجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية:۱|۴۰۳؛ وتفسير ابن كثير:۱|۳۰۹ .

۲۰۸

هـل يجوز طلب الشـفاعة؟ ذهب ابن تيميـة، وتبعه محمّـد بن عبـد الوهـاب ـ مخـالفين الاُمّـة الإسـلامية جمعاء ـ إلى أنّه لا يجوز طلب الشفاعة من الاَولياء فى هذه النشأة ولا يجوز للمؤمن أن يقول: «يا رسول اللّه اشفع لى يوم القيامة». وإنّما يجوز له أن يقول: «اللّهمّ شفّع نبينا محمّداً فينا يوم القيامة». واستدلاّ على ذلك بوجوه تالية:

۱ . انّه من أقسام الشـرك، أى الشرك بالعبادة، والقائل بهذا الكلام يعبد الولى. (۱) والجواب عنه ظاهر، بما قدمناه فى حقيقة الشرك فى العبـادة، وهى أن يكون الخضوع والتـذلّل لغيره تعـالى باعتقـاد انّه إله أو ربّ، أو انّه مفوض إليه فعـل الخـالق وتـدبيره وشؤونه، لا مطلق الخضوع والتذلّل.

۲ . انّ طلب الشـفاعة من النبى يشبه عمل عبدة الاَصنام فى طلبهم الشفاعة من آلهتهم الكاذبة، يقول سبحانه: «وَيعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ ما لا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللّهِ» . (۲) وعلى ذلك فالاستشفاع من غيره سبحانه عبادة لهذا الغير. (۳)

---

(۱)الهدية السنية:۴۲ .

(۲)يونس:۱۸ .

(۳)كشف الشبهات لمحمد بن عبد الوهاب:۶ .

۲۰۹

ويردّه انّ المعيار فى القضاء ليس هو التشابه الصورى، بل المعيار هو البواطن والعزائم، وإلاّ لوجب أن يكون السـعى بين الصفا والمروة والطواف حول البيت شـركاً، لقيام المشـركين به فى الجاهلية، وهؤلاء المشركون كانوا يطلبون الشفاعة من الاَوثان باعتقاد انّها آلهة أو أشـياء فـوض إليهـا أفعـال اللّـه سـبحانه مـن المغفرة والشـفاعة. وأين هـذا ممّن طلب الشـفاعة من الاَنبيـاء والاَوليـاء بمـا انّهم عبـاد اللّه الصالحون، فعطف هذا على ذلك جور فى القضاء وعناد فى الاستدلال.

۳ . انّ طلب الشفاعة من الغير دعاء له ودعاء غيره سبحانه حرام، يقول سبحانه: «فَلا تَدْعُوا مَعَ اللّهِ أَحَداً» . (۱) ويردّه انّ مطلق دعاء الغير ليس محرماً وهو واضـح، وإنّما الحرام منه ما يكون عبادة له بأن يعتقد الاُلوهية والربوبية فى المدعو، والآية ناظرة إلى هذا القسم بقرينة

قوله: «مَعَ اللّه» أی بأن یکون دعاء الغیر علی وزان دعائه تعالی وفی مرتبته، ویدلّ علیه قوله سبحانه ـ حاکیاً قولهم یوم القیامهٔ ـ : «تَاللّهِ إِنْ کُنّا لَفِی ضَلالٍ مُبین* إِذْ نُسَوِّیکُمْ بِرَبِّ الْعالَمین» . (۲)

۴ . انّ طلب الشفاعهٔ من المیت أمر باطل. ویردّه انّالاِشکال ناجم من عدم التعرّف علی مقام الاَولیاء فی کتاب اللّه الحکیم، وقد عرفت فی الفصول السابقهٔ انّ القرآن یصرّح بحیاهٔ جموع کثیرهٔ من الشهداء، وغیرهم، ولو لم یکن للنبی (صلّی اللّه علیه وآله وسلم)

---

(۱)الجن:۱۸ .

(۲)الشعراء:۹۷ـ ۹۸ .

۲۱۰

حیاهٔ فما معنی التسلیم علیه فی کلّصباح ومساء وفی تشهد کلّصلاهٔ: «السّلام علیک أَیُّها النَبیُّ وَرَحمَهُ اللّهِ وَبَرکاتُهُ »؟! والموَمنون لا یطلبون الشفاعهٔ من أجساد الصالحین وأبدانهم، بل یطلبونها من أرواحهم المقدّسهٔ الحیّهٔ عند اللّه سبحانه، بأبدان برزخیهٔ.

الفصل التاسع: الإحباط و التکفیر

الفصل التاسع: الإحباط و التکفیر

الفصل التاسع الاحباط و التکفیر الاِحباط فی اللّغهٔ بمعنی الاِبطال، یقال: أحبط عمل الکافر أی أبطله. والتکفیر بمعنی التغطیهٔ، یقال: للزارع کافر، لانّه یغطی الحب بتراب الاَرض، قال اللّه تعالی: «کَمَثَلِ غَیْثٍ أَعْجَبَ الکُفّارَ نَباتُهُ» (۱). والکفر ضدّ الاِیمان، سمّی بذلک لاَنّه تغطیهٔ الحق. (۲) والمراد من الحبط فی إصطلاح المتکلّمین هو سقوط ثواب العمل الصالح بالمعصیهٔ المتأخرهٔ، کما أنّ المراد من التکفیر هو سقوط الذنوب المتقدمهٔ بالطاعهٔ المتأخرهٔ. واختلف المتکلّمون هنا، فقال جماعهٔ من المعتزلهٔ بالاِحباط والتکفیر، ونفاهما المحقّقون، ثمّ القائلون بهما اختلفوا، فقال أبو علی الجبّائی: إنّ المتأخر یسقط المتقدم ویبقی علی حاله، وقال أبو هاشم: إنّه ینتفی الاَقل بالاَکثر، وینتفی من الاَکثر بالاَقل ما ساواه، ویبقی الزائد مستحقاً، وهذا هو الموازنهٔ. (۳)

---

(۱)الحدید:۲۰ .

(۲)المقاییس:۲|۱۲۹، مادهٔ «حبط»؛ و۵|۱۹۱، مادهٔ «کفر».

(۳)کشف المراد، المقصد السادس، المسألهٔ ۷ .

۲۱۲

ویبطل القول الاَوّل انّه یستلزم الظلم، لاَنّ من أساء وأطاع وکانت إساءته أکثر، یکون بمنزلهٔ من لم یحسن، وإن کان إحسانه أکثر، یکون بمنزلهٔ من لم یسیَ، وإن تساویا یکون مساویاً لمن یصدر عنه أحدهما. (۱) وأیضاً ینافی قوله تعالی: «فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرّهٍ خَیْراً یَرَه* وَمَنْ یعْمَلْمِثْقالَ ذَرّهٍ شَرّاً یَرَهُ». (۲) وإلی هذین الوجهین أشار المحقّق الطوسی بقوله: «والاِحباط باطل لاستلزامه الظلم، ولقوله تعالی: «فَمَنْ یَعمَلْ مِثْقالَذَرّهٍ خَیْراً یَرَهُ» ». (۳) ویردّ قول أبی هاشم ما ذکره المحقّق الطوسی بقوله: «ولعدم الاَولویّهٔ إذا کان الآخر ضعیفاً، وحصول المتناقضین مع التساوی». توضیحه: انّا إذا فرضنا استحقاق المکلّف خمسهٔ أجزاء من الثواب وعشرهٔ أجزاء من العقاب، ولیس إسقاط إحدی الخمستین من العقاب بالخمسهٔ من الثواب أولی من الاُخری، فإمّا أن یسقطا معاً وهو خلاف مذهبه، أو لا یسقط شیء منهما وهو المطلوب. ولو فرضنا انّه فعل خمسهٔ أجزاء من الثواب وخمسهٔ أجزاء من العقاب، فإن تقدّم إسقاط أحدهما للآخر لم یسقط الباقی بالمعدوم

---

(۱)کشف المراد: المقصد السادس، المسألة ۷ .

(۲)الزلزلة:۷ـ ۸ .

(۳)نفس المصدر .

۲۱۳

لاستحالة صيرورة المعدوم والمغلوب غالباً وموَثّراً، وإن تقارنا لزم وجودهما معاً، لاَنّ وجود كلّمنهما ينفى وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما، وذلك جمع بين النقيضين. (۱) فإن قلت: لو كان الاِحباط باطلاً فما هو المخلص فيما يدلّ على حبط العمل فى غير مورد من الآيات التى ورد فيها انّ الكفر والارتداد والشرك والاِساءة إلى النبيّوغيرها ممّا يحبط الحسنات؟ قلت: إنّ القائلين ببطلان الاِحباط يفسّرون الآيات بأنّ الاستحقاق فى مواردها كان مشروطاً بعدم لحوق العصيان بالطاعات. ويمكن أن يقال إنّالاستحقاق فى بدء صدور الطاعات لم يكن مشروطاً بعدم لحوق العصيان، بل كان استقراره وبقاوَه هو المشروط بعدم لحوق المعصية. قال الطبرسى فى تفسير قوله تعالى: «وَمَنْ يَكْفُر بِالاِيمانِ فَقَدْحَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِى الآخرةِ مِنَ الخاسِرينَ» . (۲) وفى قوله: «فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُه» هنا دلالة على أنّحبوط الاَعمال لا ـ يترتّب على ثبوت الثواب، فإنّ الكافر لا ـ يكون له عمل قد ثبت عليه ثواب، وإنّما يكون له عمل فى الظاهر لولا كفره لكان يستحقّ الثّواب عليه، فعبّر سبحانه عن هذا العمل بأنّه حبط، فهو حقيقة معناه». (۳)

---

(۱)توضيح الدليل للعلاّمة الحلى، لاحظ المصدر المتقدم.

(۲)المائدة:۵ .

(۳)مجمع البيان:۳ـ۴|۱۶۳، لاحظ أيضاً ص ۲۰۷، تفسير الآية ۵۰ |المائدة.

۲۱۴

وبما ذكره الطبرسى يظهر جواب سوَال آخر، وهو انّه إذا كان الاستحقاق مشروطاً بعدم صدور العصيان فكيف يطلق عليه الاِحباط، إذ الاِحباط إبطال وإسقاط ولم يكن هناك شىء يبطل أو يسقط؟ وذلك لاَنّ نفس العمل فى الظاهر سبب ومقتضى، فالاِبطال والاِسقاط كما يصدقان مع وجود العلّة التامّة، فهكذا يصدقان مع وجود المقتضى الذى هو جزء العلّة. هذا كلّه فى الاِحباط، وأمّا التكفير فهو لا يعدّ ظلماً لاَنّ العقاب حقّ للمولى وإسقاط الحقّ ليس ظلماً بل إحسان، وخلف الوعيد ليس بقبيح عقلاً، وإنّما القبيح خلف الوعد، فلاَجل ذلك لاحاجة إلى تقييد استحقاق العقاب أو استمراره بعدم تعقب الطاعات، بل هوثابت غير انّ المولى سبحانه عفى عبده لما فعله من الطاعات. قال سبحانه: «إنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَونَ عَنْهُ نُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَريماً» (۱) (۲) هذا ولا يصحّ القول بالاِحباط والتكفير فى كلّ الاَعمال، بل يجب تتبّع النصوص والاقتصار بها فى ذلك.

---

(۱)النساء:۳۱ .

(۲)وفى معناها الآية ۲۹|الاَنفال؛ والآية ۲|محمّد.

۲۱۵

الفصل العاشر: الإجابة عن أسئلة حول المعاد

الفصل العاشر الاجابة عن أسئلة حول المعاد نختم مباحث المعاد بالاِجابة عن أسئلة طرحت فى هذا المجال:

۱ . كيف يخلّد الاِنسان فى الآخرة مع أنّالمادّة تفنى؟ دلّت الآيات والروايات على خلود الاِنسان فى الآخرة، إمّا فى جنتها ونعيمها، أو فى جحيمها وعذابها مع أنّالقوانين العلمية دلّت على أنّ المادّة حسب تفجّر طاقاتها، على مدى أزمنة طويلة، تبلغ إلى حدّ تنفد طاقتها، فلا يمكن أن يكون للجنّة والنّار بقاء، وللاِنسان خلود. والجواب ، انّالسوَال ناش من مقايسة الآخرة بالدنيا وهو خطأ فادح، لاَنّالتجارب

العلمیـة لاـ تتجاوز نتائجها المادّة الدنیویـة، وإسـراء حکم هـذا العالم إلی العالم الآخر، وإن کان مادّیاً، قیاس بلا دلیل، فللآخرة أحکام تخصّها لا یقاس بها أحکام هذه النشأة یقول سبحانه:

۲۱۶

«یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَیْرَ الْاَرْضِ وَالسَّماواتُ» . (۱) قال العلاّمة الطباطبائی: «المسلّم من التبدّل انّ حقیقة الاَرض والسماء وما فیهما یومئذٍ هی هی، غیر انّالنظام الجاری فیهما یومئذٍ غیر النظام الجاری فیهما فی الدنیا». (۲) وقد تعلّقت مشیئته تعالی بإخلاد الجنّة والنّار والحیاة الاُخرویـة، وله إفاضـة الطاقـة، إفاضـة بعد إفاضة علی العالم الاُخروی ویعرب عن ذلک قوله سـبحانه: «کُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُم جُلُوداً غَیْرَها لِیَذُوقُوا الْعَذابَ إِنَّ اللّهَ کانَ عَزیزاً حَکِیماً» . (۳)

۲ . ما هو الغرض من عقاب المجرم؟ إنّالحکیم لا یعاقب إلاّ لغایـة، وغایة العقوبة إمّا التشـفّی کما فی قصاص المجرم، وهو محال علی اللّه، أو تـأدیب المجرم، أو اعتبـار الآـخرین، وهمـا یختصّـان بالنشأة الدنیویـة، فتعـذیب المجرم فی الآخرة عبث. والجواب عنه: انّوقوع المعـاد من ضـروریات العقـل و من غایـاته تحقّق العـدل الإلهی بوجه کامل فی مورد المکلّفین، ویتوقّف ذلک علی عقوبـة المجرمین وإثابة المطیعین. «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمینَ کَالْمُجْرِمینَ* ما لَکُمْ کَیْفَتَحْکُمُونَ» . (۴)

---

(۱)إبراهیم:۴۸ .

(۲)المیزان:۱۲|۹۳ .

(۳)النساء:۵۶ .

(۴)القلم:۳۵ـ۳۶ .

۲۱۷

۳ . هل یجوز العفو عن المسـیء؟ والجواب مثبت، لاَنّ التعذیب حقّ للمولی سـبحانه وله إسقاط حقّه، فیجوز ذلک إذا اقتضته الحکمة الإلهیة ولم یکن هناک مانع عنه. وقد خالف معتزلة بغداد فی ذلک، فلم یجوّزوا العفو عن العصاة عقلاً، واستدلّوا علیه بوجهین: الاَوّل: «انّ المکلّف متی علم انّه یفعـل به مـا یسـتحقّه من العقوبـة علی کلّوجه، کـان أقرب إلی أداء الواجبـات واجتناب الکبائر». (۱) یلاحظ علیه: أنّه لو تمّ لوجب سدّ باب التوبة، لإمکان أن یقال انّالمکلّف متی علم انّه لا تقبل توبته کان أقرب إلی الطاعة وأبعد من المعصـیة. أضف إلی ذلک انّللرجاء آثاراً بنّاءة فی حیاة الإنسان، ولیأس آثاراً سـلبیة فی الإدامة علی الموبقات، ولاَجل ذلک جاء الذکر الحکیم بالترغیب والترهیب معاً. ثمّإنّ الکلام فی جواز العفو لا فی حتمیته، والاَثر السـلبی ـ لوسـلّمناه ـ یترتّب علی الثانی دون الاَوّل. الثانی: انّ اللّه أوعـد مرتکب الکبیرة بالعقاب، فلو لم یعاقب، للزم الخلف فی وعیـده والکـذب فی خبره وهما محالان. (۲) والجواب: انّ الخلف فی الوعد قبیح دون الوعید، والدلیل علی ذلک انّکلّعاقل یستحسن العفو بعد الوعید فی ظروف خاصّة، والوجه فیه انّ

---

(۱)شرح الاُصول الخمسة:۶۴۶ .

(۲)شرح العقائد العضدیة لجلال الدین الدوانی (المتوفّـی ۹۰۸ هـ):۲|۱۹۴ .

۲۱۸

الوعید لیس جعل حق للغیر بخلاف الوعد، بل الوعید حقّ لمن یَعِد فقط، وله إسـقاط حقّه، والصدق والکذب من أحکام الإخبار دون الإنشاء، والوعید إنشاء لیس بإخبار فلا یعرضه الکذب.

۴ . هـل الجنّة والنار مخلوقتان؟ اختلف المتکلمون فی ذلک، فـذهب الجمهور إلی أنّهما مخلوقتان، وأکثر المعتزلـة والخوارج وطائفة من الزیدیـة ذهبوا إلی خلاف ذلک، قال المفیـد: «إنّ الجنّة والنّار فی هذا الوقت مخلوقتان، وبذلک جاءت الاَخبار، وعلیه إجماع أهل

الشرع والآثار، وقد خالف فی هذا القول المعتزلة والخوارج وطائفة من الزیدیة، فزعم أکثر من سمّیناه انّما ذکرناه من خلقهما من قسم الجائز دون الواجب، ووقفوا فی الوارد به من الآثار، وقال من بقی منهم بإحالة خلقهما». (۱) واستدلّ القائلون بکونهما مخلوقتین بالآیات الدالة علی أنّ الجنة أُعدّت للمتقین والنّار أُعدّت للکافرین. (۲) وقد احتمل السید الرضی فی «حقائق التأویل» أن یکون التعبیر بالماضی لقطعیة وقوعه، فکأنّه قد کان (۳) وله نظائر فی القرآن الکریم. أقول: ممّا یدلّعلی أنّ الجنّة مخلوقة قوله تعالی: «وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْری* عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهی* عِنْدَها جَنَّةُ الْمَأْوی». (۴)

---

(۱)أوائل المقالات: ۱۴۱ـ۱۴۲، الطبعة الثانیة؛ ولاحظ شرح المقاصد:۵|۱۰۸، وشرح التجرید للقوشجی:۵۰۷ .

(۲)قواعد المرام:۱۶۷ .

(۳)حقائق التأویل:۲۴۷ .

(۴)النجم:۱۳ـ۱۵ .

۲۱۹

ولم یر التعبیر عن الشیء الذی سیتحقّق غداً بالجملة الاسمیة. ثمّإنّ هناک روایات متضافرة مصرّحة بأنّالجنة والنّار مخلوقتان ، فلا یمکن العدول عنها. (۱) واستدلّ النافون لخلقهما بوجوه:

۱ . انّ خلق الجنة والنار قبل یوم الجزاء عبث. وفیه انّ الحکم بالعبثیة یتوقف علی العلم القطعی بعدم ترتّب غرض علیه، ومن أین لنا العلم بهذا؟ ویمکن عدّذلک من مصادیق لطفه تعالی کما أشار إلیه المحقّق اللاهیجی. (۲)

۲ . انّهما لو خلقتا لهلکتا لقوله تعالی: «کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلاّ وَجْهَهُ» . (۳) واللازم باطل للإجماع علی دوامهما، وللنصوص الشاهدة بدوام أُکُل الجنّة وظِلّها. یلاحظ عیه: أنّه لیس المراد من «هالک» هو تحقّق انعدام کلّ شیء وبطلان وجوده، بل المراد انّ کلّ شیء هالک فی نفسه باطل فی ذاته، هذا بناء علی کون المراد بالهالک فی الآیة، الهالک بالفعل. وأمّا إذا أُرید منه الاستقبال ـ بناءً علی ما قیل من أنّ اسم الفاعل ظاهر

---

(۱)لاحظ بحار الأنوار: ۸|۱۱۹و۱۹۶، باب الجنة، الأحادیث ۳۴، ۱۲۹، ۱۳۰ .

(۲)گوهر مراد: ۴۸۲؛ والطبع الجدید :۶۶۱(فارسی).

(۳)القصص:۸۸ .

۲۲۰

فی الاستقبال ـ فهلاک الأشیاء لیس بمعنی البطلان المطلق بعد الوجود بأن لا یبقی منها أثر، فإنّ آیات القرآن ناصّة علی أنّ کلّ شیء مرجعه إلی اللّه وإنّما المراد بالهلاک علی هذا الوجه، تبدّل نشأة الوجود والانتقال من الدنیا إلی الآخرة، وهذا یختصّ بما یکون وجوده وجوداً دنیویاً محکوماً بأحکامها، فالجنّة والنّار الأُخرویان خارجان من مدلول الآیة تخصصاً. وقد أُجیب عن الإشکال بمنع الملازمة، وحمل دوام أُکُلها وظلّها علی دوامها بعد وجودها ودخول المکلّفین فیها. (۱)

۵ . أین مکان الجنّة والنار؟ المشهور عند المتکلّمین انّ الجنّة فوق السماوات، تحت العرش، وانّ النار تحت الأرضین (۲) والالتزام بذلک مشکل لعدم ورود دلیل صریح أو ظاهر فی ذلک، قال المحقّق الطوسی: «والحقّ انّا لانعلم مکانهما ویمکن أن یستدلّ علی موضع الجنّة بقوله تعالی: «عِنْدَها جَنَّةُ الْمَأْوی» یعنی عند سدرة المنتهی». (۳) نعم ربما یستظهر من قوله تعالی: «وَفِی السَّماءِ رِزْقُکُمْ وَما تُوعَدُونَ» . (۴) إنّ الجنّة فی السماء فإنّ الظاهر من قوله: «وَما تُوعَدُونَ» هو الجنّة. (۵)

---

(۱)قواعد المرام:۱۶۸ .

(۲)شرح المقاصد: ۵|۱۱۱ .

(۳)تلخیص المحصل:۳۹۵، ط دار الاَضواء.

(۴)الذاریات:۲۲ .

(۵)المیزان: ۱۸|۳۷۵ .

۲۲۱

هـذا کلّه علی القول بـأنّ الجنّـة والنـار حسب ظواهر الکتاب موجودتان فی الخارج مع قطع النظر عن أعمال المکلّفین، وانّهما معـدّتان للمطیع والعاصـی، وأمّا علی القول بأنّ حقیقـة الجنـة والنار عبارة عن تجسّم عمل الاِنسان بصورة حسـنة وبهیّة أو قبیحة ومرعبة، فالجنّة والنار موجودتان واقعاً بوجودهما المناسب فی الـدار الآخرة و إن کان أکثر الناس، لاَجل کونه محاطاً بهذه الظروف الدنیویة، غیر قادر علی روَیتهما، وإلاّ فالعمل سواء کان صالحاً أو طالحاً قد تحقّق وله وجودان وتمثّلان، وکلّ موجود فی ظرفه.

۶ . من هو المخلّـد فی النار؟ اختلفت کلمة المتکلّمین فی المخلّدین فی النار، فذهب جمهور المسـلمین إلی أنّ الخلود یختص بالکافر دون المسـلم وإن کـان فاسـقاً، وذهبت الخوارج والمعتزلـة إلی خلود مرتکبی الکبـائر إذا مـاتوا بلاـ توبـة. (۱) قـال المحقّق البحرانی: «المکلّف العاصـی إمّـا أن یکون کـافراً أو لیس بکـافر، أمّا الکافر فأکثر الاُمّـة علی أنّه مخلّـد فی النار، وأمّا من لیس بکافر، فإن کانت معصـیته کبیرة فمن الاُمّـة من قطع بعـدم عقـابه وهم المرجئـة الخالصـة، و منهم من قطع بعقابه وهم المعتزلـة والخوارج، ومنهم من لم یقطع بعقابه إمّا لاَنّ معصـیته لم یسـتحقّ بها العقاب وهو قول الاَشـعریة، وإمّا لاَنّه یستحقّ بها عقاباً إلاّ أنّ اللّه تعالی یجوز أن یعفو عنه، وهذا هو المختار». (۲)

---

(۱)أوائل المقالات: ۵۳، الطبعة الثانیة.

(۲)قواعد المرام:۱۶۰ .

۲۲۲

واسـتدل المحقّق الطوسـی علی انقطـاع عـذاب مرتکب الکبیرة بوجهین حیث قال: «وعـذاب صاحب الکبیرة ینقطع لاسـتحقاقه الثواب بإیمانه ولقبحه عند العقلاء». توضـیحه: انّ صاحب الکبیرة یسـتحقّ الثواب والجنة لاِیمانه، فإذا اسـتحقّ العقاب بالمعصـیة، فإمّا أن یقدّم الثواب علی العقاب، وهو باطل، لاَنّ الاِثابـة لا تکون إلاّ بـدخول الجنّة والداخل فیها مخلّد بنص الکتاب المجید وعلیه إجماع الاُمّة، أو بـالعکس وهو المطلوب. أضف إلی ذلـک انّ لازم عـدم الانقطاع أن یکون من عبـد اللّه تعالی مـدّة عمره بأنواع القربات إلی اللّه، ثمّ عصـی فی آخر عمره معصـیة واحـدة مع حفظ إیمانه، مخلّـداً فی النار، ویکون نظیر من أشـرک باللّه تعالی مـدّة عمره وهو قبیح عقلاً محال علی اللّه سبحانه. (۱) واسـتدلّت المعتزلة علی خلود الفاسق فی النار بإطلاق الآیات الواردة فی الخلود، ولکن المتأمّل فی الآیات یقف علی قرائن تمنع من الاَخذ بإطلاقها ولا نری ضرورة فی التعرّض لها. (۲)

۷ . کیف یصحّ الخلود مع کون الذنب منقطعاً ؟ إنّ من السنن العقلیة المقرّرة رعایة المعادلة بین الجرم و العقوبة، وهذه المعادلة منتفیة فی العذاب المخلّد، فإنّ الذنب کان موقتاً منقطعاً.

---

(۱)لاحظ کشف المراد: المقصد ۶، المسألة ۸ .

(۲)راجع فی ذلـک الاِلهیات:۲|۹۰۶ـ۹۱۱ الطبعـة الاُولی؛ ومنشور جاوید:ج۹، فصل ۲۶، وهو تفسـیر موضوعی للقرآن الکریم لشیخنا الاُستاذ ـ دام ظلّه ـ (فارسی).

۲۲۳

والجواب عنه أمّا أوّلاً: فانّ المراد من المعادلـة بين الجرم والعقوبـة ليس هو فى جانب الكمّيـة ومن حيث الزمان، بل فى جانب الكيفيّة ومن حيث عظمـة الجرم بلحاظ مفاسـده الفردية أو النوعية، كما نرى ذلك فى العقوبات المقرّرة عند العقلاء لمثل القتل والإخلال فى النظم الاجتماعى، ونحو ذلك، فالجرم يقع فى زمان قليل ومع ذلك فقـد يحكم عليه بالإعـدام والحبس الموَبّد. وأمّا ثانياً: فإنّ العذاب فى الحقيقـة أثر لصورة الشـقاء الحاصـلة بعـد تحقّق علل معـدّة وهى المخالفات المحدودة وليس أثراً لتلك العلل المحدودة المنقطعة حتى يلزم تـأثير المتنـاهى أثراً غير متناه وهو محال، نظيره انّ عللاً معـدّة ومقربات معـدودة محـدودة أوجبت أن تتصوّر المادّة بالصورة الإنسانيـة فتصـير المـادة إنسانـاً يصـدر عنه آثـار الإنسانيـة المعلولـة للصورة المـذكورة. ولا ـ معنى لَان يسأل ويقال: «إنّ الآثار الإنسانية الصادرة عن الإنسان بعـد الموت صـدوراً دائمياً سـرمديّاً لحصول معدّات محدودة مقطوعة الاَمر للمادّة، فكيف صارت مجموع منقطع الآخر من العلل سـبباً لصـدور الآثار المذكورة وبقائها مع الإنسان دائماً، لَانّ عليتها الفاعلة ـ وهى الصورة الإنسانية ـ موجودة معها دائماً على الفرض، فكما لا معنى لهذا السوَال لا معنى لذلك أيضاً». (۱)

---

(۱)الميزان: ۱|۴۱۵ .

خاتمةالإيمان و أحكامه

خاتمةالإيمان و أحكامه

إلى هنا وقفنا على الصحيح من العقائد الإسلامية مدعماً بالبرهنة من الكتاب والسنّة والعقل، بقى الكلام فى أمرين لهما دور فى إكمال العقائد وتبيينها: الاَوّل: الإيمان وأحكامه. الثانى: التُهم التى رميت بها عقائد الشيعة. فلنجعل البحث عنهما خاتمة لَابحاث الكتاب.

۱ . الإيمان وأحكامه الإيمان من الاَمن وله فى اللغـة معنيان متقاربان: أحـدهما: الاَمانـة التى هى ضدّ الخيانة، ومعناها سـكون القلب. و الآخر: التصديق، والمعنيان متدانيان. (۱) وأمّـا فى الشـرع فـاختلفت الآراء فى تحقيق الإيمان وانّه اسم لفعل القلب فقط، أو فعل اللسان فقـط، أو لهمـا جميعـاً، أو لهمـا مع فعـل سـائر الجوارح، وعلى القول الاَـوّل فهـل هو المعرفـة فقط أو هى مع إذعان القلب. فنسب إلى الكرّامية انّهم فسّروا الإيمان بالإقرار باللسان فقط،

---

(۱)مقاييس اللغة:۱|۱۳۳ .

۲۲۵

واسـتدلّوا عليه بقوله ص: «أمرت أن أُقاتـل النـاس حتى يقولوا: لا ـ إله إلاّ اللّه، محمّـد رسول اللّه». (۱) وردّ بـأنّمعنى القول فى كلامه : حتى يقولوا، هو الإذعـان والإيمـان، وإطلاـق القول على الاعتقـاد والإذعـان شائع، وأيضاً الإيمان أمر قلبى يحتاج إثباته إلى مظهر وهو الإقرار باللسان فى الغالب، وسـيوافيك انّ ظاهر كثير من النصوص هو انّ الإيمان فعل للقلب. وذهبت المعتزلـة والخوارج إلى أنّالعمل بالجوارح مقوّم للإيمان والفاقـد له ليس بموَمن بتاتاً، إلاّ أنّهما اختلفا، فالخوارج يرون الفاقـد كافراً، والمعتزلة يقولون: إنّه ليس بموَمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين المنزلتين، وممّا اسـتدلّوا به قوله تعالى: «وَما كانَ اللّهُ لِيُضِيعَ إِيمانَكُمْ» . (۲) إذ المراد من الإيمان فى الآية هو صـلاتهم إلى بيت المقـدس قبل النسخ. وردّ بأنّالاسـتعمال أعمّ من الحقيقة، ولا شـكّانّ العمل أثر الإيمان، ومن الشائع إطلاق اسـم المسبّب على السّبب، والقرينة على ذلك الآيات المتضافرة الدالّة على أنّ الإيمان فعل القلب وانّالعمل متفرّع عليه كما سيجىَ. وذهب بعض المتكلّمين إلى أنّ الإيمان مركّب من الإذعان بالقلب والإقرار باللسان، وهو مختار المحقّق الطوسـى فى تجريـد العقائد، والعلاّمة الحلى فى نهج المسترشدين، ونسبه التفتازانى إلى كثير من المحقّقين وقال: هو المحكى عن أبى حنيفة (۳) واستدلّ عليه بقوله تعالى:

---

(۱)رواه مسلم فی صحیحه:۱|۵۳ . (۲)البقرة:۱۴۳ . (۳)شرح المقاصد: ۵|۱۷۸ .

۲۲۶

«وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً». (۱) وأُجيب بأنّ مفاد الآية انّهم كانوا عالمين بالحق مستيقنين به، ومع ذلك لم يؤمنوا ولم يسلّموا به ظلماً وعلوّاً، وهذا نظير قوله سبحانه: «فَلَمّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ» . (۲) فالآية 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 تبيّن بطلان قول من فسّر الإيمان بالمعرفة فقط، وقد نسب إلى جهم ابن صفوان (المتوفّى ۱۲۸هـ) وإلى أبى الحسن الأشعرى فى أحد قوليه (۳)، ونسبه شارح المواقف إلى بعض الفقهاء. (۴) وذهب جمهور الأشاعرة إلى أنّ الإيمان هو التصديق بالجنان، قال صاحب المواقف: «هو عندنا وعليه أكثر الأئمّة كالقاضى والأُستاذ التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة، فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً». (۵ ?)وقال التفتازانى بعد حكاية هذا المذهب:

---

(۱)النمل:۱۴ .

(۲)البقرة:۸۹ .

(۳)شرح المقاصد:۵|۱۷۶ـ۱۷۷؛ إرشاد الطالبين:۴۳۹ .

(۴)شرح المواقف:۸|۳۲۳ .

(۵)المواقف فى علم الكلام:۳۸۴ .

۲۲۷

«وهذا هو المشهور، وعليه الجمهور». (۱) وقال الفاضل المقداد: «قال بعض أصحابنا الإمامية والأشعرية: إنّه التصديق القلبى فقط، واختاره ابن نوبخت وكمال الدين ميثم فى قواعده، وهو الأقرب لما قلناه من أنّه لغة التصديق، ولمّا ورد نسبته إلى القلب، عرفنا انّ المراد به التصديق القلبى، لا أى تصديق كان. .. ويكون النطق باللسان مبيّناً لظهوره، والأعمال الصالحات ثمرات موكّدة له». (۲) وهذا القول هو الصحيح وتدلّ عليه طوائف ثلاث من الآيات: الأُولى: ما عدّ الإيمان من صفات القلب، والقلب محلاً له، مثل قوله تعالى: «أُولئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ الإِيمانَ» . (۳) وقوله تعالى: «وَلَمّا يَدْخُلِ الإِيمانُ فِى قُلُوبِكُمْ» . (۴) وقوله تعالى: «وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بالإِيمانِ» . (۵) والثانية: ما عطف العمل الصالح على الإيمان، فإنّ ظاهر العطف انّ المعطوف غير المعطوف عليه، والآيات فى هذا المعنى فوق حدّ الإحصار. والثالثة: آيات الختم والطبع نحو قوله تعالى:

---

(۱)شرح المقاصد:۵|۱۷۷ .

(۲)إرشاد الطالبين:۴۴۲ .

(۳)المجادلة:۲۲ .

(۴)الحجرات:۱۲ .

(۵)النحل:۱۰۶ .

۲۲۸

«أُولئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ» . (۱) وقوله تعالى: «خَتَمَ اللّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ» . (۲) فالإمعان فى هذه الآيات يثبت انّ الإيمان هوالتصديق القلبى، يترتب عليه أثر دنيوى وأُخروى، أمّا الدنيوى فحرمة دمه وعرضه وماله، إلاّ أن يرتكب قتلاً أو يأتى بفاحشة. وأمّا

الاَخروی فصحّة أعماله، واستحقاق المثوبة علیها وعدم الخلود فی النار، واستحقاق العفو والشفاعة فی بعض المراحل. ثمّ إنّ السعادة الاُخرویة رهن الاِیمان المشفوع بالعمل، لا ـ یشکّ فیه من له إلمام بالشریعة والآیات والروایات الواردة حول العمل، ومن هنا یظهر بطلان عقیدة المرجئة التی کانت تزعم انّالعمل لا قیمة له فی الحیاة الدینیة، وتکتفی بالاِیمان فقط، وقد تضافر عن أئمّة أهل البیت ـ علیهم السلام ـ لعن المرجئة (۳) قال الصادق ـ علیه السلام : «ـ ملعون، ملعون من قال: الاِیمان قول بلا عمل». (۴) وممّا ذکرنا تبیّن انّ الاَحادیث المرویة فی أنّ الاِیمان عبارة عن معرفة بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالاَرکان (۵) لا تهدف تفسیر حقیقة الاِیمان، بل هی ناظرة إلی أنّ الاِیمان بلا عمل لا یکفی لوصول الاِنسان إلی

---

(۱)النحل:۱۰۸ .

(۲)البقرة:۷ .

(۳)لاحظ الوافی، للفیض الکاشانی: ۳|۴۶، أبواب الکفر والشرک، باب أصناف الناس .

(۴)البحار:۶۶|۱۹ .

(۵)سنن ابن ماجة: ج۱، باب الاِیمان، الحدیث ۶۵؛ خصال الصدوق، باب الثلاثة، الحدیث ۲۰۷؛ نهج البلاغة: الحکم ۲۲۷؛ بحار الاَنوار: ج۶۹، ص ۱۸، الباب ۳۰ .

۲۲۹

موقف الشیعة من القرآن الکریم

السعادة، وانّ مزعمة المرجئة لا ـ أساس لها، هذا هو مقتضی الجمع بینها و بین ما تقدّم من الآیات. نسأل اللّه سبحانه أن یجعلنا من الصالحین من عباده المؤمنین الذین قال فی حقّهم : «وَمَنْ عَمِلَ صالِحاًمِنْ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثی وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولئِکَ یَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ یُرْزَقُونَ فِیها بِغَیْرِحِسابٍ» . (۱)

۲ . الشیعة والاتّهامات الواهیة هناک بعض المسائل التی لم تزل الشیعة الاِمامیة تزدری بها أو تتّهم بالاعتقاد بها، وهی الاعتقاد بالبداء، والرجعة والمتعة، وعدم الاعتقاد بعدالة جمیع الصحابة، وإتهام القول بتحریف القرآن. وقد تقدّم الکلام حول البداء فی مبحث العدل، والرجعة فی مبحث المعاد، والبحث حول المتعة یحال إلی علم الفقه (۲) فلنبحث هنا عن بقیة تلک المسائل وهی ثلاث: ألف. موقف الشیعة من القرآن الکریم اتّهمت الشیعة من جانب بعض المخالفین بالقول بتحریف القرآن ونقصانه، ولکنّ المراجعة إلی أقوال أکابر الطائفة وأقطابهم یثبت خلاف ذلک، وإلیک فیما یلی نصوص بعض أعلامهم. (۳)

---

(۱)المؤمن:۴۰ .

(۲)راجع فی ذلک کتاب «الاِعتصام بالکتاب والسنّة» لشیخنا الاُستاذ السبحانی (مدّ ظلّه).

(۳)ولهم علی إبطال مزعمة التحریف وجوه عدیدة یطول المقام بذکرها، راجع فی ذلک، مقدمة تفسیر آلاء الرحمن للعلاّمة البلاغی؛ وتفسیر المیزان للعلاّمة الطباطبائی:۱۲|۱۰۶ـ۱۳۷؛ وتفسیر البیان للمحقّق الخوئی: ۲۱۵ـ۲۵۴؛ وإظهار الحق للعلاّمة الهندی: ۲|۱۲۸؛ وصیانة القرآن عن التحریف للاُستاذ محمد هادی معرفة، فإنّ فیها غنی وکفایة لطالب الحق.

۲۳۰

قال الصدوق (المتوفّی۳۸۱هـ): «اعتقادنا انّ القرآن الذی أنزله اللّه تعالی علی نبیّه محمّد ـ صلی الله علیه وآله وسلم ـ هو ما بین الدفّتین، وهو ما فی أیدی الناس لیس بأکثر من ذلک، ومن نسب إلینا انّا نقول إنّه أکثر من ذلک فهو کاذب». (۱) وقال السید المرتضی (المتوفّی۴۳۶هـ): «إنّ القرآن معجزة النبوّة ومأخذ العلوم الشرعیة والاَحکام الدینیة، وعلماء المسلمین قد بلغوا فی حفظه

وحمـايته الغايـة حتّى عرفوا كـلّ شـيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآيـاته، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً ومنقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد». (۲) وقال شـيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسى (المتوفّى ۴۶۰هـ): «إنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها، وأمّا النقصان منه، فالظاهر أيضاً من مذهب المسـلمين خلافه، وهو الاَليق بالصـحيح من مذهبنا، وهو الذى نصـره المرتضى، وهو الظاهر من الروايات». (۳) وقال أمين الاِسلام الطبرسى (المتوفّى ۵۴۸هـ): «أمّا الزيادة فمجمع على بطلانها، وأمّا النقصان منه فقـد روى جماعة من أصحابنا وقوم من حشوية أهل السنّة انّفى القرآن نقصاناً والصحيح من مذهبنا خلافه». (۴)

---

(۱)الاعتقادات فى دين الاِمامية ۵۹، الباب ۳۳، باب الاعتقاد فى مبلغ القرآن.

(۲)المسائل الطرابلسيات.

(۳)تفسير التبيان:۱|۳ .

(۴)مجمع البيان: المقدمة.

۲۳۱

وقال العلاّمة الحلّى (المتوفّى ۷۲۶هـ): «الحقّ انّه لا تبـديل ولا تأخير ولا تقـديم، وانّه لم يزد ولم ينقص، ونعوذ باللّه من أن يعتقـد مثل ذلك، فإنّه يوجب تطرّق الشك إلى معجزة الرسول المنقولة بالتواتر». (۱) هوَلاء ثُلّة من أعلام الشيعة فى القرون السابقة من رابعها إلى ثامنها، ويكفى ذلك فى إثبات انّ نسـبة التحريف إلى الشـيعة ظلم وعدوان، وأمّا المتأخّرون فحدِّث عنه ولا حرج، ونكتفى منهم بنقل كلمـة للاُسـتاذ الاَكبر الاِمام الخمينى (قدّس سرّه) فى هذا المجال، حيث قال: «إنّ الواقف على عناية المسـلمين بجمع الكتاب وحفظه وضـبطه، قراءة وكتابة، يقف على بطلان تلك المزعمة (التحريف) و انّه لا ينبغى أن يركن إليها ذو مسكة، وما ورد فيه من الاَخبار بين ضعيف لا يسـتدل به، إلى مجعول تلوح منه أمارات الجعل، إلى غريب يقضـى منه العجب، إلى صـحيح يدلّ على أنّ مضـمونه، تأويل الكتاب وتفسيره». (۲) أجـل، الغفلـة عن ذلك وعـدم التفرقـة بين تأويل القرآن وتنزيله دعا بعضـهم إلى القول بالتحريف، قال المفيد (المتوفّى۴۱۳هـ): «قـد قـال جماعـة من أهـل الاِمامـة انّه لم ينقص من كلمـة ولا من آيـة ولا من سورة، ولكن حـذف ما كان مثبتاً فى مصحف أمير الموَمنين ــ عليه السلام ــ من تأويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله، وذلك كان ثابتاً منزلاً

---

(۱)أجوبة المسائل المهنّائية: المسألة ۱۳ .

(۲)تهذيب الاُصول: ۲|۱۶۵ .

۲۳۲

وإن لم يكن من جملـة كلام اللّه تعالى الـذى هو القرآن المعجز وقـد يسـمّى تأويل القرآن قرآناً ـ إلى أن قال: ـ وعندى انّ هذا القول أشـبه من مقـال من ادّعى نقصان كلم من نفس القرآن على الحقيقـة دون التأويل، وإليه أميل واللّه أسأل توفيقه للصواب». (۱) روايات النقيصـة فى كتب أهل السـنّة ثمّ إنّ روايات النقيصة لا تختص بأحاديث الشـيعة ـ وقد عرفت الرأى الصـحيح فيها ـ بل هناك مجموعة من الروايات فى كتب التفسـير والحـديث عنـد أهل السـنّة تـدلّ على نقصان طائفـة من الآيات والسور، وهذا القرطبى يقول فى تفسـير سورة الاَـحزاب: «أخرج أبو عبيـد فى الفضائل وابن مردويه، وابن الاَنبارى عن عائشـة قالت: كانت سورة الاَحزاب تقرأ فى زمان النبىّ مـائتى آيـة، فلمّا كتب عثمان المصاحف لم يقـدر منها إلاّ على ما هو الآن». (۲) وهـذا هو البخـارى يروى عن عمر قوله: لولا أن يقول الناس إنّ عمر زاد فى كتاب اللّه، لكتبت آيـة الرجم بيـدى (۳)، إلى غير ذلك من الروايات التى نقل قسـماً منها السـيوطى فى الاِتقان. (۴).

---

(۱)أوائل المقالات: الباب ۸۱، ۵۹، ط الموَتمر العالمی بمناسبة ألفیة الشیخ المفید.

(۲)تفسیر القرطبی: ۱۴|۱۱۳؛ ولاحظ الدر المنثور:۵|۱۸۰ .

(۳)صحیح البخاری:۹|۶۹، باب الشهادة تکون عند الحاکم فی ولایة القضاء، ط مصر.

(۴)الإتقان:۲|۳۰ .

موقف الشیعة من عدالة الصحابة

موقف الشیعة من عدالة الصحابة

ومع ذلک فنحن نُجِلُّ علماء السنّة ومحقّقیهم عن نسبة التحریف إلیهم، ولا یصحّ الاستدلال بالروایة علی العقیدة، ونقول مثل هذا فی حقّ الشیعة، وقدعرفت أنّ الشیخ المفید یحمل هذه الروایات علی أنّها تفسیر للقرآن، وللسیدمحمّد رشید رضا أیضاً کلام فی توجیه ما ورد حول نسخ التلاوة فی روایات أهل السنة نأتی بنصِّه، قال: «لیس کلّ وحی قرآناً، فانّ للقرآن أحکاماً ومزایا مخصوصة وقد ورد فی السنّة کثیر من الاَحکام مسندة إلی الوحی ولم یکن النبی ــ صلی الله علیه وآله وسلم ــ ولا أصحابه یعدّونها قرآناً، بل جمیع ما قاله ــ علیه السلام ــ علی أنّه دین فهو وحی عند الجمهور، واستدلّوا علیه بقوله: «وَما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی*إِنْ هُوَ إِلّاوَحْیٌ یُوحی» وأظهره الاَحادیث القدسیّة. ومن لم یفقه هذه التفرقة من العلماء وقعت لهم أوهام فی بعض الاَحادیث روایة ودرایة وزعموا انّها کانت قرآناً ونسخت». (۱) ب. موقف الشیعة من عدالة الصحابة جمعاء عدالة الصحابة کلّهم ونزاهتهم من کلّسوء هی أحد الاُصول التی یتدیّن بها أهل السنّة، قال ابن حجر: «اتّفق أهل السنّة علی أنّ الجمیع عدول ولم یخالف فی ذلک إلّاشذوذ من المبتدعة». (۲) وقال الإیجی:

---

(۱)تفسیر المنار:۱|۴۱۴، التعلیقة، ط دار المعرفة، بیروت، لبنان.

(۲)الإصابة: ۱|۱۷ .

۲۳۴

«یجب تعظیم الصحابة کلّهم، والکف عن القدح فیهم، لاَنّ اللّه عظّمهم وأثنی علیهم فی غیر موضع من کتابه والرسول قد أحبّهم وأثنی علیهم فی أحادیث کثیرة». (۱) وقال التفتازانی: «اتّفق أهل الحقّ علی وجوب تعظیم الصحابة والکفّ عن الطعن فیهم، سیّما المهاجرین والاَنصار، لما ورد فی الکتاب والسنّة من الثناء علیهم». (۲). غیر انّ الشیعة الإمامیة عن بکرة أبیهم علی أنّ الصحابة کسائر الرواة فیهم العدول وغیر العدول، وانّ کون الرجل صحابیاً لا یکفی فی الحکم بالعدالة، بل یجب تتبع أحواله حتی یقف علی وثاقته، وذلک لاَنّ القول بعدالة جمیع الصحابة ونزاهتهم من کلّ شیء ممّا لا یلائم القرآن والسنّة ویکذبه التاریخ، وإلیک البیان: الصحابة فی الذکر الحکیم إنّ الذکر الحکیم یصنِّف الصحابة إلی أصناف یمدح بعضها ویذمّ بعضاً آخر، فالممدوحون هم السّابقون الاَوّلون (۳) والمبایعون تحت الشجرة (۴)، والمهاجرون والاَنصار (۵) وأمّا المذمومون فهم أصناف نشیر إلی بعضها:

۱ . المنافقون: لقد أعطی القرآن الکریم عنایة خاصة بعصبة المنافقین،

---

(۱)شرح المواقف:۸|۳۷۳ .

(۲)شرح المقاصد: ۵|۳۰۳ .

(۳)راجع التوبة:۱۰۰ .

(۴)راجع الفتح:۱۸ .

(۵)راجع الحشر:۸ .

۲۳۵

وأعرب عن نواياهم ونـدّد بهم فى السـور التاليـة: البقرة، آل عمران، المائـدة، التوبـة، العنكبـوت، الاَـحزاب، محمّـد، الفتـح، الحديـد، المجادلة، الحشر و المنافقين، وهذا يدلّ على أنّهم كانوا جماعة هائلة فى المجتمع الاِسلامى.

۲ . المرتابون والسـمّاعون: يحكى سبحانه عن طائفة من أصـحاب النبىّ انّهم كانوا يسـتأذنونه فى ترك الخروج إلى الجهاد، ويصفهم بأنّ فى قلوبهم إرتياب، وانّ خروجهم إلى الجهاد لا يزيد المسلمين إلاّخبالاً، وانّهم يقومون بالسماع للكفّار. (۱)

۳ . الظانّون باللّه غير الحقّ: يحكى سبحانه عن طائفة من أصـحاب النبىّ انّهم كانوا يظنون باللّه غير الحقّ ظنّ الجاهلية، إذ يشـكّون فى كون المسلمين على صراط الحق ويقولون: «لَوْ كانَ لَنا مِنَالاَمْرِ شَىْء ما قُتِلْنا ههُنا» . (۲)

۴ . المولُّون أمام الكفّار: يستفاد من بعض الآيات ويشهد التاريخ على أنّ جماعة من صحابة النبيّانهزموا عن القتال مع الكفار يوم أُحد وحنين، قـال ابن هشـام فى تفسير الآيات النازلـة فى أُحـد ثمّ أنّبهم على الفرار عن نبيهم وهم يـدعون، لا يعطفون عليه لـدعائه إيّاهم، فقال: «إِذْ تَصْعُدُونَ وَلا تَلْوونَ عَلى أَحَدٍوَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِى أُخراكُمْ». (۳) وقال فى انهزام الناس يوم حنين:

---

(۱)لاحظ التوبة:۴۵ـ۴۷ .

(۲)آل عمران:۱۵۴ .

(۳)آل عمران:۱۵۳ .

۲۳۶

«فلّما انهزم الناس ورأى من كان مع رسول اللّه ص: من جفاة أهل مكّة، الهزيمة تكلّم رجال منهم بما فى أنفسهم من الضغن، فقال أبو سفيـان بن حرب لا تنتهى هزيمتهم دون البحر، وصـرخ جبلـة بن حنبل: ألا بطل السـحر اليوم». (۱) هذه صـفوف من الصحابة ندّد بهم القرآن الكريم وعيّرهم بـذمائم أفعالهم وقبائـح أوصافهم، أفبعـد هـذا يصحّ أن يعدّ جميع الصـحابة عدولاً أتقياء، ويرمى من يقدح فى هوَلاء بالزندقـة والبدعة؟ مع أنّ اللّه سـبحانه وصف طائفة منهم (وهم السـمّاعون) بالظلم. الصـحابة فى السـنّة النبوية روى أبوحازم عن سهل بن سعد قال، قال النبى ص: «إنّى فرطكم على الحوض من ورد شرب، ومن شرب لم يظمأ أ

۱| ۱۲۰، رقم الحديث ۷۹۷۲ .

۲۳۷

«يرد علىّ يوم القيامـة رهـط من أصـحابى (أو قـال من أُمّتى) فيحلئون عن الحوض، فأقول يا ربّ أصـحابى، فيقول: إنّه لا علم لك بما أحـدثوا بعدك، انّهم ارتدّوا على أدبارهم القهقرى». (۱) وقـد اكتفينا من الكثير بالقليل، و من أراد الوقوف على ما لم نـذكره فليراجع جامع الاُصول لابن الاَثير. التاريخ وعدالة الصـحابة كيف يمكن عدّ الصـحابة جميعاً عدولاً والتاريخ بين أيدينا، نرى أنّ بعضهم كوليد بن عقبـة ظهر عليه الفسق فى حياة النبىّ وبعـده، أمّا الاَوّل فمن المجمع عليه بين أهل العلم انّقوله تعالى: «إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» . (۲) نزلت فى شأنه، كما نزل فى حقّه قوله تعالى: «أَفَمَنْ كانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كانَ فاسِـقاً لا يَسْتَوون» . (۳) وأمّا الثانى فروى أصحاب السير والتاريخ أنّ الوليد سـكر وصـلّـى الصبح بأهل الكوفة أربعاً ثم التفت إليهم وقال: هل أزيدكم ... . (۴) وهذا قدّامة بن مظغون صحابى بدرى، روى أنّه شرب الخمر، وأقام

---

(۱)نفس المصدر: الحديث ۷۹۷۳ .

(۲)الحجرات:۶ .

(۳)السجدة:۱۸ . لاحظ تفسير الطبرى: ۲۱|۶۲؛ وتفسير ابن كثير:۳|۴۵۲ .

(۴)راجع الكامل لابن الاَثير: ۳|۱۰۵ ـ ۱۰۷؛ أُسد الغابة:۵|۹۱ .

۲۳۸

عليه عمر الحدّ (۱) ولا درأ عنه الحدّ بحجّة انّه بدرى، ولا قال: قد نهى رسول اللّه ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ عن ذكر مساوىَ الصحابة، كما انّ المشهور (۲) انّعبد الرحمان الاَصغر بن عمر بن الخطاب، قد شرب الخمر وضربه عمر حدّاً فمات، و كان ممّن عاصر رسول اللّه ص. إنّ بعض الصحابة خضب وجه الاَرض بالدماء، فاقرأ تاريخ بسر بن أرطاة، حتى أنّه قتل طفلين لعبيد اللّه بن عباس، وكم وكم بين الصحابة لـدّة هوَلاء من رجال العيث والفساد، قد حفل التاريخ بضبط مساوئهم، أفبعد هذه البيّنات يصحّ التقوّل بعدالة الصحابة مطلقاً؟! إنّ النظرة العابرة لتاريخ الصحابة تقضى بأنّ بعضهم كان يتّهم الآخر بالنفاق والكذب (۳) كما انّ بعضهم كان يقاتل بعضاً ويقود جيشاً لمحاربته، فقتل بين ذلك جماعة كثيرة، أفهل يمكن تبرير أعمالهم من الشاتم والمشتوم، والقاتل والمقتول، وعدّهم عدولاً ومثلاً للفضل والفضيلة؟! حديث أصحابى كالنجوم إنّ القائلين بعدالة الصحابة جميعاً يتمسّكون بما يروى عن النبىّ صانّه قال: «أصحابى كالنّجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم». (۴)

---

(۱)أُسد الغابة:۴|۱۹۹؛ وسائر الكتب الرجالية.

(۲)نفس المصدر: ۳|۳۱۲ .

(۳)راجع في ذلك صحيح البخارى: ۵|۱۸۸، فى تفسير سورة النور، مشاجرة سعد بن معاذ مع سعد ابن عبادة فى قضية الاِفك.

(۴)جامع الاُصول: ۹|۴۱۰، كتاب الفضائل، الحديث ۶۳۵۹ .

۲۳۹

أقول: كيف يصحّ إسناد هذا الحديث إلى رسول اللّه ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ مع أنّ لازمه الاَمر بالمتناقضين؟ لاَنّ هذا يوجب أن يكون أهل الشام فى صفّين على هدى، وأن يكون أهل العراق أيضاًعلى هدى، وأن يكون قاتل عمار بن ياسر مهتدياً، وقد صحّ الخبر عن النبيّص انّه قال له : «تقتلك الفئة الباغية»، وقال سبحانه: «فَقاتِلُوا الَّتى تَبْغى حَتّى تَفِىءَ إِلى إِمْرِ اللّهِ» . (۱) فدلّ على أنّها مادامت موصوفة بالمقام على البغى فهى مفارقة لاَمر اللّه، ومن يفارق أمر اللّه لا يكون مهتدياً. إنّ هذا الحديث موضوع على لسان النبىّ الاَكرم، كما صرّح بذلك جماعة من أعلام أهل السنّة، قال أبو حيّان الاَندلسى: «هو حديث موضوع لا يصحّ بوجه عن رسول اللّه». ثمّ نقل قول الحافظ ابن حزم فى رسالته «إبطال الرأى والقياس» ما نصّه: «وهذا خبر مكذوب باطل لم يصحّ قطّ». ثمّ نقل عن البزّاز صاحب المسند قوله: «وهذا كلام لم يصحّ عن النبىّ ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ وشرع بالطعن فى سنده». (۲) ثمّ إنّ التفتازانى وإن أخذته العصبية فى الدعوة إلى ترك الكلام فى حقّالبغاة والجائرين، لكنّه أصحر بالحقيقة فقال: «ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور فى كتب التاريخ، والمذكور على السنة الثقات يدلّ بظاهره على أنّ بعضهم حاد عن طريق الحقّ، وبلغ حدّ الظلم والفسق. .. إلاّ أنّ العلماء

---

(۱)الحجرات:۹ .

(۲)لاحظ جميع ذلك فى تفسير البحر المحيط:۵|۵۲۸ .

۲۴۰

لحسن ظنهم بالصحابة ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق. ..». (۱) كلمة لبعض المعاصرين من أهل السنّة إنّ بعض المنصفين من المصريين المعاصرين قد اعترف بالحقّ، وأراد الجمع بين رأيى السنّة والشيعة فى حقّ الصحابة، فقال: «إنّ منهج أهل السنّة فى تعديل

الصحابة أو ترک الکلام فی حقّهم منهج أخلاقی، وانّ طریقة الشیعة فی نقد الصحابة وتقسیمهم إلی عادل وجائر منهج علمی، فکلّ من المنهجین مکمّل للآخر ـ إلی أن قال: ـ إنّالشیعة وهم شطر عظیم من أهل القبلة یضعون جمیع المسلمین فی میزان واحد، ولا یفرقون بین صحابی وتابعی ومتأخّر، کما لا یفرّقون بین متقدّم فی الإسلام وحدیث عهد به إلّا باعتبار درجة الأخذ بما جاء به حضرة الرسول ـ صلی الله علیه وآله وسلم ـ والأئمّة الاثنا عشر بعده، وانّ الصحبة فی ذاتها لیست حصانة یتحصّن بها من درجة الاعتقاد، وعلی هذا الأساس المتین أباحوا لأنفسهم ـ اجتهاداً ـ نقد الصحابة والبحث فی درجة عدالتهم، کما أباحوا لأنفهسم الطعن فی نفر من الصحابة أخلّوا بشروط الصحبة وحادوا عن محبّة آل محمّد ـ علیه السلام ، ـ کیف لا، وقد قال الرسول الأعظم: «إنّی تارک فیکم ما إن تمسّکتم بهما لن تضلّوا، کتاب اللّه وعترتی آل بیتی. ..».

---

(۱)شرح المقاصد:۵|۳۱۰.

۲۴۱

وعلی أساس هذا الحدیث ونحوه یرون انّکثیراً من الصحابة خالفوا هذا الحدیث، باضطهادهم لآل محمّد ولعنهم لبعض أفراد هذه العترة، ومن ثمّفکیف یستقیم لهوَلاء المخالفین شرف الصحبة، وکیف یوسموا باسم العدالة؟! ذلک هو خلاصة رأی الشیعة فی نفی صفة العدالة عن بعض الصحابة، وتلک هی الأسباب العلمیة الواقعیة التی بنوا علیها حججهم». (۱) ج. التقیة بین الوجوب والحرمة ممّا یشنّع به علی الشیعة قولهم بالتقیة وعملهم به فی أحایین وظروف خاصّة، ولکنّ المشنّعین لم یقفوا علی مغزاها، ولو تثبتوا فی الأمر ورجعوا إلی الکتاب والسنّة لوقفوا علی أنّها ممّا تحکم به ضرورة العقل ونصّ الشریعة. حقیقة التقیة وغایتها التقیة مشتقة من الوقایة والمراد منها التحفّظ علی ضرر الغیر بموافقته فی قول أو فعل مخالف للحق، وإذا کان هذا مفهومها فهی تقابل النفاق، تقابل الإیمان والکفر، فإنّ النفاق عبارة عن إظهار الحقّ وإخفاء الباطل، ومع هذا التباین بینهما لا یصحّ عدّها من فروع النفاق، کما انّ القرآن الکریم یعرف المنافقین بالمتظاهرین بالإیمان والمبطنین للکفر، یقول سبحانه: «إِذا جاءَکَ الْمُنافِقُونَ قالُوا نَشْهَدُ إِنَّکَ لَرَسُولُ اللّهِ وَاللّهُ یَعْلَمُ أَنَّکَ

---

(۱)الأُستاذ داود حنفی المصری.

۲۴۲

لَرَسُولُهُ وَاللّهُ یَشْهَدُ إِنَّ الْمُنافِقِینَ لَکاذِبُونَ» . (۱) فالغایة من التقیّة الدینیة هی صیانة النفس والعرض والمال، وذلک فی ظروف قاهرة لا یستطیع فیها المؤمن أن یعلن عن موقفه الحقّ صریحاً، انّ التقیّة سلاح الضعیف فی مقابل القوی الغاشم، سلاح من یبتلی بمن لا یحترم دمه وعرضه وماله، لا لشیء إلّا لأنّه لا یتفق فی بعض المبادیَ والأفکار. فإذا کان هذا معنی التقیّة ومفهومها، وکانت هذه غایتها، فهو أمر فطری یسوق الإنسان إلیه قبل کلّشیء عقله وتدعو إلیه فطرته، ولأجل ذلک یستعملها کلّ من ابتلی بالملوک والساسة الذین لا یحترمون شیئاً سوی رأیهم وفکرتهم ومطامعهم ولا یتردّدون عن التنکیل بکلّمن یعارضهم فی ذلک، من غیر فرق بین المسلم ـ شیعیاً کان أم سنیاً ـ و من هنا یظهر جدوی التقیة وعمق فائدتها. التقیة فی الکتاب العزیز إنّ التقیة من المفاهیم القرآنیة التی وردت فی أکثر من موضع فی القرآن الکریم، وفی تلک الآیات إشارات واضحة إلی الموارد التی یلجأ فیها المؤمن إلی استخدام هذا المسلک الفطری خلال حیاته أثناء الظروف العصیبة لیصون بها نفسه وعرضه وماله، أو نفس من یمت إلیه بصلة وعرضه وماله، کما استعملها مؤمن آل فرعون لصیانة الکلیم عن القتل والتنکیل (۲)»؟ وغیر ذلک من الموارد، وإلیک بعض الآیات الدالّة علی مشروعیة التقیة بالمعنی المتقدّم:

---

(۱)المنافقون:

۱ .

(۲)لاحظ القصص:۲۰ .

التقیهٔ بین الوجوب و الحرمهٔ

التقیهٔ بین الوجوب و الحرمهٔ

الآیـهٔ الاُولی: قـال سـبحانه: «مَنْ کَفَرَ بِاللّهِمِنْ بَعْدِ إیمانِهِ إلاّ مَنْ أُکْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإیمانِ». (۱) تری أنّه سـبحانه یجوّز إظهار الکفر کرهاً ومجاراهٔ للکافرین خوفاً منهم بشـرط أن یکون القلب مطمئناً بالإیمان وصـرّح بذلک لفیف من المفسّرین. قال الزمخشری: «روی أنّ أُناسـاً من أهـل مکّـهٔ فتنوا فارتـدوا عن الإسـلام بعـد دخولهم فیه، وکـان فیهم من أُکره وأجری کلمـهٔ الکفر علی لسانه وهو معتقد للإیمـان، منهم عمّـار بن یاسـر وأبواه: یاسـر وسـمیهٔ، وصـهیب وبلال وخبّاب. أمّا عمّار فأعطاهم ما أرادوا بلسانه مکرهاً. ..». (۲) وقال القرطبی: «قـال الحسن: التقیـهٔ جـائزهٔ للإنسان إلی یوم القیامـهٔ، ثمّ قال: أجمع أهل العلم علی أنّ من أُکره علی الکفر حتی خشـی علی نفسـه القتـل انّـه لاـ إثـم علیه إن کفر وقلبه مطمئن بالإیمـان، ولاـ تـبین زوجته، ولاـ یحکم علیه بـالکفر، هـذا قـول مالـک والکـوفیین والشافعی». (۳)

---

(۱)النحل:۱۰۶ .

(۲)الکشاف:۲|۴۳۰؛ لاحظ أیضاً مجمع البیان للطبرسی: ۳|۳۸۸ .

(۳)الجامع لَاحکام القرآن :۴|۵۷ .

۲۴۴

وقـال الخـازن: «التقیّـهٔ لا تکون إلاّ مع خوف القتل مع سـلامهٔ النیـهٔ، قال اللّه تعالی: «إلاّ مَنْ أُکْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإیمانِ» ثمّ هـذه التقیهٔ رخصهٔ». (۱) الآیـهٔ الثانیهٔ قال سـبحانه: «لا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکافِرِینَ أَولِیاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنینَ وَمَنْ یَفْعَلْذلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللّهِ فی شَیْءٍ إلاّ أَنْ تَتَّقُوا مِنهُمْ تُقاهً». (۲) هذه الآیهٔ أیضاً کأُختها ناصّهٔ علی جواز التقیهٔ، کما صرّح بذلک المفسّرون، کالطبری، والزمخشری، والرازی، والآلوسـی، وجمال الـدین القاسـمی، والمراغی وغیرهم، قال الاَخیر: «قد اسـتنبط العلماء من هذه الآیهٔ جواز التقیّهٔ بأن یقول الإنسان أو یفعـل مـا یخـالف الحـقّ، لَاجـل التوقّی من ضـرر یعود من الاَعـداء إلی النفس أو العرض أو المـال». (۳) الإجابـهٔ عن سوَال قـد یقال: إنّالآیتین راجعتان إلی تقیّهٔ المسلم من الکافر، ولکنّ

---

(۱)تفسیر الخازن:۱|۲۷۷ .

(۲)آل عمران:۲۸ .

(۳)تفسـیر المراغی:۳|۱۳۶؛ولاحـظ تفسـیر الطـبری: ۳|۱۵۳؛ الکشـاف:۱|۴۲۲؛ مفاتیـح الغیـب:۸|۱۳؛ روح المعـانی:۳|۱۲؛ محاسـن التأویل:۴|۸۲ .

۲۴۵

الشـیعهٔ تتقی إخوانهم المسـلمین، فکیف یسـتدلّ بهمـا علی صـحّهٔ عملهم؟ والجواب: انّ مورد الآـیتین وإن کـان هو اتّقاء المسـلم من الکـافر، ولکنّ المورد لا یکون مخصِّصاً لحکم الآیـهٔ إذا کان الملاک موجوداً فی غیره، وقـد عرفت أنّ وجه تشـریع التقیـهٔ هو صـیانهٔ النفس والعرض والمـال من الهلاک والـدمار، فإن کان هـذا الملاک موجوداً فی غیر مورد الآیـهٔ، فیجوز، أخـذاً بوحـدهٔ الملاک. قال

الرازی : ظاهر الآیـة (آیـة آل عمران) إنّالتقیّـة إنّما تحلّ مع الکفار الغالبین، إلّا أنّمـذهب الشافعی انّ الحالة بین المسـلمین إذا شاکلت الحالـة بین المسـلمین والکافرین حلّت التقیة محاماة عن النفس، وقال التقیة جائزة لصون النفس، وهل هی جائزة لصون المال؟ یحتمل أن یحکم فیها بالجواز لقوله ـ صـلی الله علیه وآله وسـلم : ـ حرمـة مال المسـلم کحرمة دمه، وقوله ـ علیه السـلام : «ـ من قتل دون ماله فهو شهید». (۱) وقال المراغی فی تفسـیر آیة النحل ویدخل فی التقیة مداراة الکفرة والظلمة والفسـقة، وإلانة الکلام لهم، والتبسّم فی وجوههم وبـذل المال لهم، لکف أذاهم وصـیانة العرض منهم، ولا یعـدّ هـذا من الموالاة المنهی عنها، بل هو مشـروع، فقـد أخرج الطـبرانی قوله ص: «مـا وقی المؤمن به عرضه فهو صدقـة». (۲) والتاریـخ بین أیـدینا یحـدّثنا بوضوح عن لجوء جملة معروفة من کبار المسـلمین إلی التقیـة فی ظروف عصـیبة، وخیر مثـال علی ذلـک مـا أورده الطبری فی تـاریخه عن محاولـة المأمون دفع وجوه القضاة والمحدّثین فی

---

(۱)مفاتیح الغیب:۸|۱۳ .

(۲)تفسیر المراغی:۳|۱۳۶ .

۲۴۶

زمانه إلی الإقرار بخلق القرآن قسراً، ولما أبصـر أُولئک المحـدّثین حدّ السـیف مشـهراً عمدوا إلی مصانعة المأمون فی دعواه وأسـرّوا معتقـدهم فی صـدورهم، ولمّـا عوتبـوا علی مـا ذهبـوا إلیـه من موافقـة المـأمون برّروا عملهم بعمـل عمّـار بن یاسـر (۱)والقصّة شهیرة وصـریحة فی جواز اللجوء إلی التقیة التی دأب البعض علی التشـنیع فیها علی الشـیعة. والذی دفع بالشیعة إلی التقیة بین إخوانهم وأبناء دینهم إنّمـا هو الخوف من السـلطات الغاشـمة، فلو لم یکن هنـاک فی غـابر الزمان ـ من عصـر الأُمویین ثمّ العباسـیین والعثمانیین ـ أی ضغط علی الشـیعة، کان من المعقول أن تنسـی الشیعة کلمة التقیة وأن تحذفها من دیوان حیاتها، ولکن یا للَاسف انّکثیراً من إخوانهم کانوا أداة طیّعة بید الأُمویین والعباسـیین الذین کانوا یرون فی مذهب الشـیعة خطراً علی مناصـبهم فکانوا یوَلّبون العامّة من أهل السـنّة علی الشـیعة یقتلونهم ویضـطهدونهم وینکلون بهم، ونتیجة لتلک الظروف الصـعبة لم یکن للشیعة، بل لکلّ من یملک شیئاً من العقل، وسـیلة إلّا اللجوء إلی التقیـة أو رفع الیـد عن المبادیء المقدسـة التی هی أعلی عنـده من نفسه وماله والشواهد علی ذلک أکثر من أن تحصـی. التقیـة المحرّمة إنّ التقیة کما تجب لحفظ النفوس والَاعراض والَاموال، إنّها تحرم إذا ترتّب علیها مفسدة أعظم، کهدم الدین وخفاء الحقیقـة علی الَاجیال الآتیة، وتسـلّط الَاعداء علی شوَون المسـلمین وحرماتهم ومعابدهم، ولَاجل ذلک تری أنّ کثیراً من أکابر الشیعة رفضوا التقیة فی بعض الَاحیان وقدّموا أنفسهم وأرواحهم أضاحی من أجل الدین.

---

(۱)تاریخ الطبری:۷|۱۹۵ـ۲۰۶ .

۲۴۷

قال الإمام الخمینی (قـدّس سـرّه) : «تحرم التقیة فی بعض المحرمات والواجبات التی تمثل فی نظر الشارع والمتشـرعة مکانة بالغة، مثل هدم الکعبة والمشاهد المشـرفة، والرد علی الإسلام والقرآن، والتفسیر بما یفسّر المذهب ویطابق الإلحاد وغیرها من عظائم المحرّمات، ولا تعمها أدلّة التقیة ولا الاضـطرار ولا الإکراه. وتدلّ علی ذلک معتبرة مسـعدة بن صدقة وفیها: فکلّ شیء یعمل المؤمن بینهم لمکان التقیـة ممّـا لا ـ یوَدّی إلی الفسـاد فی الـدین فـإنّه جائز». (۱) کلمـة لبعض المحقّقین من أهـل السـنّة نختم المقـال بنقـل کلام للعلاّمة الشهرسـتانی حیث قال: «إنّ التقیّة شـعار کل ضـعیف مسلوب الحریة، انّ الشیعة قد اشتهرت بالتقیة أکثر من غیرها لَانّها منیت باستمرار الضـغط علیها أکثر من أیّة أُمّة أُخری فکانت مسلوبة الحریّة فی عهد الدولة الأُمویة کلّه، وفی عهد العباسیین علی طوله، وفی أکثر أیّام الدولة العثمانیة، ولَاجله استشـعروا بشعار التقیة أکثر من أیّ قوم، ولمّا کانت الشیعة تختلف عن الطوائف المخالفة لها فی قسم مهمّ من

الاعتقادات فی أصول الـدین وفی کثیر من الاَحکام الفقهیـهٔ، والمخالفـهٔ تسـتجلب بالطبع رقابـهٔ، وتصـدّقه التجارب، لـذلک أصـبحت الشیعهٔ مضطرّهٔ فی أکثر الاَحیان إلی کتمان ما تختصّ به من

---

(۱)الوسائل، کتاب الاَمر بالمعروف، الباب ۲۵، الحدیث ۶؛ لاحظ الرسائل: للاِمام الخمینی:۱۷۱ .

۲۴۸

عـادهٔ أو عقیـدهٔ أو فتوی، وکتـاب أو غیر ذلک، تبتغی بهـذا الکتمان صـیانهٔ النفس والنفیس، والمحافظـهٔ علی الوداد والاُخوّهٔ مع سائر إخوانهم المسـلمین لئلّا تنشقّ عصا الطاعـهٔ، ولکی لا یحسّ الکفار بوجود اختلاف ما فی المجتمع الاِسـلامی فیوسع الخلاف بین الاُمّهٔ المحمدیـهٔ ـ إلی أن قـال: ـ لقـد کـانت التقیـهٔ شـعاراً لآـل البیت ـ علیهم السـلام ـ دفعـاً للضـرر عنهم و من أتبـاعهم وحقنـاً لـدمائهم واستصـلاحاً لحال المسـلمین وجمعاً لکلمتهم ولمّـاً لشـعثهم، ومازالت سـمهٔ تعرف بها الاِمامیـهٔ دون غیرها من الطوائف و الاُمم، وکلّ إنسان إذا أحسّ بالخطر علی نفسه، أو ماله بسبب نشر معتقده، أو التظاهر به لابدّ أن یکتم ویتّقی مواضع الخطر، وهذا أمر تقتضیه فطرهٔ العقول ـ إلی آخر مـا قال ـ». (۱) أسأل اللّه تعالی البصـیرهٔ فی الدین وتوحید صـفوف المسـلمین فی سبیل الحقّ والیقین «قُلْهذِهِ سَبِیلی أَدْعُوا إِلَی اللّهِ عَلی بَصِیرَهٍٔ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنی» . (۲) و الحمد للّه ربّ العالمین

---

(۱)مجلهٔ المرشد:۳|۲۵۲ .

(۲)یوسف:۱۰۸ .

تفسیر

تفسیر : جوامع الجامع جلد ۲

تفسیر : جوامع الجامع جلد ۲

سوره های رعد و یوسف

سوره یوسف علیه السّلام

سوره یوسف علیه السّلام

فضیلت قرائت این سوره

این سوره مکّی و تعداد آیاتش به اجماع یکصد و یازده آیه است.

در فضـیلت آن در حـدیث نبـوی از ابیّ نقـل شـده: به بردگانتـان سـوره یوسف علیه السّـلام را بیاموزیـد زیرا هر مسـلمانی که آن را بخوانـد و به خانواده و بردگانش یاد دهـد، خداونـد سـختیهای مرگ را بر او آسان سازد، و به او نیرویی دهد که هیچ گونه حسدی نسبت به مسلمانی نداشته باشد. (۱) و از امام صادق علیه السّلام نقل شده است: هر کس این سوره را در هر شب بخواند خداوند در روز قیـامت او را در حـالی محشـور کنـد کـه زیبـایی چهره‌اش هماننـد زیبـایی یوسـف باشـد و او را ترس و وحشـتی نرسـد، و از برگزیدگان بندگان صالح خدا باشد. (۲)

آیات ۱ تا ۵

آیات ۱ تا ۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ الر تِلْکَ آیاتُ الْکِتابِ الْمُبِینِ (۱) إِنَّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِیًّا لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ (۲) نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِما أَوْحَیْنا إِلَیْکَ هـذَا الْقُرْآنَ وَ إِنْ کُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغافِلِینَ (۳) إِذْ قالَ یُوسُفُ لِأَبِیهِ یا أَبَتِ إِنِّی رَأَیْتُ أَحَدَ عَشَرَ کَوْکَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَیْتُهُمْ لِی ساجِدِینَ (۴) قالَ یا بُنَیَّ لا تَقْصُصْ رُؤْیاکَ عَلی إِخْوَتِکَ فَیَکِیدُوا لَکَ کَیْداً إِنَّ الشَّیْطانَ لِلْإِنْسانِ عَدُوٌّ مُبِینٌ (۵)

-*-*-*-

۱- علّموا ارقائکم سورهٔ یوسف علیه السّلام فأیّما مسلم تلاها و علّمها اهله و ما ملکت یمینه هوّن اللَّه علیه سکرات الموت و اعطاه القوّه ان لا یحسد مسلما.

۲- من قرأها فی کلّ لیلهٔ بعثه اللَّه یوم القیامهٔ و جماله مثل جمال یوسف علیه السّلام و لا یصیبه فزع و کان من خیار عباد اللَّه الصالحین.

۱ترجمه:

الف، لام، راء، اینها آیه‌های 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 می‌کنیم، هر چند، پیش از این از بی‌خبران بودی. (۳)

هنگامی که یوسف به پدرش گفت: من یازده ستاره و خورشید و ماه را در خواب دیدم که مرا سجده می‌کردند. (۴)

گفت:

پسرجان! خواب خودت را برای برادرانت نقل مکن، که برایت نقشه‌ای خطرناک می‌کشند، براستی که شیطان برای انسان دشمن آشکاری است. (۵)

تفسیر:

الْکِتابِ الْمُبِینِ کتابی که امرش در معجزه آوردن، روشن است، یا این که خود بیان می‌کند 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 می‌فرماید):

وَ لَوْ جَعَلْناهُ قُرْآناً أَعْجَمِیًّا «اگر این کتاب را قرآن نارسایی قرار می‌دادیم بر شما مشتبه و نامفهوم می‌شد». (فصّلت/ ۴۴) «قصص» مصدر و به معنای (اسم مفعول)

۲مقصوص است، مثل «نقض» و «حسب» (که به معنای منقوض و محسوب، می‌باشد) حال اگر معنای مصدری اراده شود، مفهوم آیه این می‌شود: ما با این سوره که به سوی تو وحی می‌کنیم بهترین داستانسرایی را برایت بیان می‌کنیم، و در این صورت «احسن» مفعول مطلق و منصوب به مصدر است، چون اضافه به مصدر شده است. مراد از بهترین داستانسرایی این است که با بدیعترین اسلوب و نیکوترین روش و زیباترین نظم، داستانسرایی شده است. امّا اگر منظور از «قصص» مقصوص یعنی اسم مفعول باشد معنای عبارت این می‌شود: ما برای تو از سرگذشتها بهترین احادیث را که در باب خود بیان می‌شود می‌سراییم که مشتمل بر نکته‌ها و حکمتها و عبرتهایی است که در غیر اینها وجود ندارد.

وَ إِنْ کُنْتَ مخفّفه از ثقیله است، و ضمیر در «قَبْلِهِ» بر می‌گردد، به «بِما أَوْحَیْنا» و معنای جمله این است: سخنی است که پیش از وحی کردن ما، تو از آن غافل بودی، و هیچ آگاهی نسبت بدان نداشتی. «إِذْ قالَ یُوسُفُ»: این عبارت بدل از «أَحْسَنَ الْقَصَصِ» و از نوع بدل اشتمال است چون زمان بیان کردن قصّه زمانی را که داستان در آن سروده می‌شود، در برمی‌گیرد.

یا أَبَتِ به کسر و فتح «تاء» هر دو، خوانده شده، و این تاء علامت تأنیث است و عوض از «یاء» اضافه آمده زیرا تأنیث و اضافه، از این

جهت که زایدند و به آخر اسم می‌چسبند، با هم تناسب دارند. فتح «تاء» به این سبب است که در اصل «یا ابتا» بوده، الف حذف شده و فتحه به عنوان دلیل بر آن باقی مانده است.

إِنِّی رَأَیْتُ از «رؤیا» به معنای خواب دیدن است. از ابن عباس نقل شده است «که یوسف علیه السّلام شب قدر در خواب دید که یازده ستاره از آسمان فرود آمدند و برایش سجده کردند و نیز دید که خورشید و ماه از آسمان آمدند و بر او سجده کردند، خورشید و ماه کنایه از پدر و مادر او، و ستارگان اشاره به یازده برادرش بود».

بعضی گفته‌اند مراد از خورشید پدرش و مراد از ماه، خاله‌اش بود، زیرا مادرش

۳راحیل از دنیا رفته بود و می‌توان گفت: «واو» به معنای «مع» است: ستارگان را با شمس و قمر در خواب دیدم.

رَأَیْتُهُمْ 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 متوجّه شد که خواب یوسف نشان دهنده آن است که خداوند برای او شرافت و بزرگواری دنیا و آخرت قرار داده است.

فَیَکِیدُوا فعل مضارع منصوب به «أن» است، یعنی اگر داستانت را به برادرانت بگویی با تو مکر خواهند کرد. «یکیدوا»: معنای «یحتالوا» را در بردارد. از این رو متعدی به «لام» شده تا معنای هر دو فعل را بدهد، سپس آن را به وسیله مصدر مؤکّد ساخته و «کیدا» را ذکر کرده است. عدوّ مبین: دشمنی آشکار است.

آیات ۶ تا ۹

آیات ۶ تا ۹

وَ کَذلِکَ یَجْتَبِیکَ رَبُّکَ وَ یُعَلِّمُکَ مِنْ تَأْوِیلِ الْأَحادِیثِ وَ یُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکَ وَ عَلی آلِ یَعْقُوبَ کَما أَتَمَّها عَلی أَبَوَیْکَ مِنْ قَبْلُ إِبْراهِیمَ وَ إِسْحاقَ إِنَّ رَبَّکَ عَلِیمٌ حَکِیمٌ (۶) لَقَدْ کانَ فِی یُوسُفَ وَ إِخْوَتِهِ آیاتٌ لِلسَّائِلِینَ (۷) إِذْ قالُوا لَیُوسُفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلی أَبِینا مِنَّا وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبانا لَفِی ضَلالٍ مُبِینٍ (۸) اقْتُلُوا یُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضاً یَخْلُ لَکُمْ وَجْهُ أَبِیکُمْ وَ تَکُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْماً صالِحِینَ (۹)

ترجمه:

این چنین پروردگارت تو را برمی‌گزیند و از تعبیر خوابها

۴آگاهت می‌سازد، و نعمتش را بر تو، و بر آل یعقوب تمام و کامل می‌کند همان گونه که پیش از این بر پدرانت: ابراهیم و اسحاق تمام کرد براستی که پروردگار تو بسیار دانا و حکیم است. (۶)

به طور تحقیق در داستان یوسف و برادرانش نشانه‌هایی 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:

یَجْتَبِیکَ اجتباء به معنای «اصطفاء» و برگزیدن است. احادیث به معنای «رؤی» است که جمع «رؤیا» می‌باشد: خواب و رؤیا، یا حدیث نفس است و یا سخن فرشته، و یا وسوسه شیطان. تأویل رؤیا: تفسیر آن و آنچه از آن فهمیده می‌شود، حضرت یوسف علیه السّلام در تعبیر خواب و بیان کردن آن از تمام مردم آگاهتر بود. بعضی گفته‌اند:

«تأویل رؤیا» یعنی دانستن معانی کتابهای الهی و سنن پیامبران. وی آنچه از معانی آنها که بر مردم پوشیده بود برای مردم تفسیر

می‌کرد و شرح می‌داد. «احادیث» اسم جمع است برای حدیث.

معنای اتمام نعمت، این است که خداوند برای یوسف و پدرانش نعمت دنیا را به نعمت آخرت متّصل 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 یَعْقُوبَ خانواده و فرزندان اوست. در اصل «اهل» بوده چون تصغیر آن «اهیل» است، ولی فقط در موردی از خانواده به کار می‌رود که دارای عظمتی باشند.

مثل «آل النّبی» و «آل الملک». «ابراهیم»: عطف بیان برای «ابویک» است.

إِنَّ رَبَّکَ عَلِیمٌ پروردگارت می‌داند که چه کسانی را برگزیند، و حکیم است در

۵این که نعمت را برای کسی که شایسته آن است به کمال برساند.

فِی یُوسُفَ وَ إِخْوَتِهِ در داستان و سرگذشت آنان، «آیات» نشانه‌ها و دلیلهایی بر حکمت خداوند وجود دارد، یا عبرتها و امور شگفت آوری برای سؤال کنندگان از این سرگذشتها و یا نشانه‌هایی بر نبوّت حضرت محمّد صلی اللَّه علیه و آله وجود دارد.

لِلسَّائِلِینَ مراد یهودیانی است که از پیامبر درباره گذشتگان سؤال می‌کردند و او بدون این که از کسی شنیده یا در کتابی خوانده باشد بدرستی آنها را پاسخ می‌داد.

روایت شده است که یهودیان به بزرگان مشرکان گفتند: از محمّد صلی اللَّه علیه و آله بپرسید: چرا آل یعقوب از شام به مصر منتقل شدند و نیز از داستان یوسف. «آیهٔ» به نصب و رفع هر دو خوانده شده است.

لَیُوسُفُ «لام» ابتدا، برای تأکید و تحقیق مضمون جمله می‌آید. مقصود برادران یوسف این بود که زیادی محبت پدر نسبت به یوسف و برادرش: «بنیامین» امری است ثابت که هیچ شبهه‌ای 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 می‌دهد با این که این دو تا کوچکند و کاری از آنها نمی‌آید امّا، ما گروهی هستیم متشکل از ده نفر مرد که پشتیبان پدریم و او را حمایت می‌کنیم.

إِنَّ أَبانا لَفِی قطعا پدرمان از راه درست و حق منحرف شده است.

«العصبهٔ و العصابهٔ» ده نفر و بیشتر چنین گروهی را عصبه می‌گویند چون به وسیله آنها کارها حل و فصل می‌شود.

اقْتُلُوا یُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضاً یوسف را بکشید یا در یک زمین نامشخصی دور از آبادی او را بیندازید. معنای نکره آوردن «ارض» همین است که هیچ مشخصه‌ای نداشته و از نظرها دور باشد، و نصب آن نیز به دلیل همین ابهام است، مثل ظروف مبهم.

۶یَخْلُ لَکُمْ وَجْهُ أَبِیکُمْ تا پدرتان تنها به شما توجه کند: یکپارچه به شما بنگرد و دیگری را مورد توجّه قرار ندهد، بعضی گفته‌اند: از توجه به یوسف فراغت یافته، رو به شما آورد.

وَ تَکُونُوا مِنْ بَعْدِهِ ... و بعد از کشتن یا دور کردن یوسف از ظلمی که نسبت به او مرتکب می‌شوید در پیشگاه خدا توبه خواهید کرد، یا این که دنیایتان خوب و کار و بارتان منظّم می‌شود.

آیات ۱۰ تا ۱۴

آیات ۱۰ تا ۱۴

قالَ قائِلٌ مِنْهُمْ لا تَقْتُلُوا یُوسُفَ وَ أَلْقُوهُ فِی غَیابَتِ الْجُبِّ یَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّیَّارَةِ إِنْ کُنْتُمْ فاعِلِینَ (۱۰) قالُوا یا أَبانا ما لَکَ لا تَأْمَنَّا عَلی یُوسُفَ وَ إِنَّا لَهُ لَناصِحُونَ (۱۱) أَرْسِلْهُ مَعَنا غَداً یَرْتَعْ وَ یَلْعَبْ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ (۱۲) قالَ إِنِّی لَیَحْزُنُنِی أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَ أَخافُ أَنْ یَأْکُلَهُ الذِّئْبُ وَ أَنْتُمْ عَنْهُ غافِلُونَ (۱۳) قالُوا لَئِنْ أَکَلَهُ الذِّئْبُ وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذاً لَخاسِرُونَ (۱۴)

ترجمه:

یکی از آنها گفت: یوسف را نکشید، و اگر می‌خواهید کاری کنید، او را در نهانگاه چاه بیفکنید، تا برخی قافله‌ها او را برگیرند. (۱۰)

برادران به یعقوب گفتند: پدرجان! چرا درباره یوسف به ما اعتماد نمی‌کنی، 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 می‌کنیم. (۱۲)

یعقوب علیه السّلام گفت: دوری او مرا اندوهگین می‌سازد، و می‌ترسم 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 نمی‌آیم مگر پدرم اجازه دهد. (۱) او به برادرانش گفت: قتل کار بزرگی است، انجام ندهید، او را در نهانگاه چاهی بیندازید. غیابهٔ 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» خوانده‌اند. «الجبّ» چاهی که سنگ چین نشده باشد. تا بعضی راهگذرها او را برگیرند.

إِنْ كُنْتُمْ فاعِلِينَ اگر می‌خواهید کاری انجام دهید که به مقصودتان برسید، نظر من این است.

ما لَكَ لا تَأْمَنَّا با دو، نون، و «لا تأمنّا» با ادغام به اشمام (۲) و غیر اشمام نیز خوانده شده، و معنایش این است: چرا از ما بر یوسف می‌ترسی، و حال آن که ما، خیر او را می‌خواهیم و او را دوست داریم، و درباره او، کاری را که دلالت کند بر خلاف خیر خواهی مان نسبت به او انجام نداده‌ایم.

يَرْتَعْ وَ يَلْعَبْ در هر دو فعل، با نون، و با «ی» و با جزم، و نیز در اوّلی با نون، و در دوّمی 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 أَبْرَحَ 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 تلفّظ ضمّه به طوری که ضمّه تلفّظ نشود. فرهنگ عمید. اشمام.

۸قرائت دیگر: «یرتع» به کسر عین، و «یلعب» مجزوم، با «ی» و «نون»، در هر دو، ذکر شده است، از «ارتعی یرتعی». گفته می‌شود: «رعی» و «ارتعی» مثل «شوی و اشتوی»، و گاهی می‌گویند: «یرتع» مجزوم، و یا «نرتع» به کسر عین، در حالی که فقط شتر آنها می‌چرد. بنا بر این مضاف (ابل) حذف شده است.

منظور فرزندان یعقوب، از بازی کردن، بازی مباح بوده مثل تیراندازی و مسابقه دویدن.

لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ حضرت یعقوب پیش فرزندانش برای این که یوسف را با خود نبرند دو بهانه آورد: یکی این که دوری و جدایی او باعث غم و اندوهش می‌شود چون حتّی یک ساعت طاقت تحمّل دوری‌اش را نداشت، دوم این که می‌ترسید وقتی برادران به خوردن و بازی کردن مشغول و از یوسف غافل باشند، گرگ بر او حمله کند.

لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ «لام» علامت قسم است، و إِنَّا إِذاً لَخاسِرُونَ جواب قسم، و نیز جانشین جواب شرط است، «واو» در «وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ» حالیه است: فرزندان یعقوب برای پدر سوگند یاد کردند: اگر چنان باشد که او تصور می‌کند، و می‌ترسد 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 غَيابَتِ الْجُبِّ وَ أَوْحَيْنا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هذا وَ هُمْ لا يَشْعُرُونَ (۱۵) وَ جاؤُ أَباهُمْ عِشاءً يَبْكُونَ (۱۶) قالُوا يا أَبانا إِنَّا ذَهَبْنا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنا يُوسُفَ عِنْدَ مَتاعِنا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَ ما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا وَ لَوْ كُنَّا صادِقِينَ (۱۷) وَ جاؤُ عَلى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَ اللَّهُ الْمُسْتَعانُ عَلى ما 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 نمی‌دانند. (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 نمی‌پذیری 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 گویید یار و یاور من است. (۱۸)

تفسیر:

أَنْ يَجْعَلُوهُ مفعول «اجمعوا» می‌باشد، از باب «اجمع الامر و ازمعه» بر آن کار تصمیم گرفت. جواب «لمّا» محذوف و تقدیر این است: فعلوا به ما فعلوا من الأذی، روایت شده است که وقتی او را به بیابان بردند دشمنی خود را با وی آشکار ساختند، او را کتک زدند و آن گاه که خواستند در چاهش اندازند دستهایش را بستند و پیراهنش را از تنش کندند و او را به چاه فرستادند، و چون به نیمه راه رسیده بود، وی را انداختند، چاه آب داشت یوسف در میان آب افتاد پناه به سنگی برد و روی آن ایستاد.

روزی که حضرت ابراهیم را برهنه و عریان در آتش افکندند جبرئیل پیراهنی از حریر بهشتی برایش آورد و بر او پوشانید، بعدها ابراهیم آن را به اسحاق داد و از

۱۰

اسحاق به یعقوب رسید. و حضرت یعقوب آن را به صورت دعا و حرز در بسته‌ای قرار داده و بگردن یوسف آویزان کرده بود. این جا جبرئیل آمد آن را بیرون آورد و بر تن یوسف پوشانید، و این همان پیراهین است که یعقوب از آن بوی یوسف را شنید و بینا شد: هنگامی که کاروان از مصر آمد. (۱) وَ أَوْحَيْنا إِلَيْهِ در این صغر سنّ خداوند به یوسف وحی کرد چنان که به یحیی و عیسی وحی کرد.

لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هذا خدا به یوسف، وحی کرد تا به سرانجام کارش وی را مژده و بشارت دهد، و معنای جمله این است که حتما از این گرفتاری نجات می‌یابی و برای برادرانت از آنچه بر سرت آورده‌اند نقل خواهی کرد. وَ هُمْ لا يَشْعُرُونَ: در حالی که به علت بالا

رفتن موقعیت و مقامت و این که مدّتها از آنها دور شده‌ای نتوانند تو را بشناسند که یوسف هستی، و بعضی گفته‌اند: معنای وَ هُمْ لا یَشْعُرُونَ 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 مونسی نیست.

وَ جاؤُ أَباهُمْ عِشاءً برادران یوسف در آخر روز، نزدیکیهای شب پیش پدرشان آمدند و شروع به گریه کردند تا به او بفهمانند که راست می‌گویند:

قالُوا یا أَبانا إِنَّا ذَهَبْنا نَسْتَبِقُ گفتند پدر! ما رفته بودیم برای مسابقه، مسابقه دو، یا تیراندازی، در تفسیر گفته شده: «ننتضل» مسابقه تیراندازی، «وَ ما أَنْتَ»: بمصدق «لَنا وَ لَوْ کُنَّا: 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.

بِدَمٍ کَذِبٍ آلوده به خون دروغی، و می‌توان گفت موصوف به مصدر است برای

-*-*-*-

۱- لَمَّا فَصَلَتِ الْعِیرُ، 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 پسرم را خورده و پیراهنش را بر تنش ندریده است. (۲) عَلی قَمِیصِهِ در محل نصب است بنا بر ظرفیّت: جاءوا فوق قمیصه بدم کذب: و جایز نیست که حال مقدّم باشد، زیرا حال از مجرور بر آن مقدّم نمی‌شود.

قالَ: بَلْ سَوَّلَتْ: گفت هواهای نفسانی‌تان 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 جَمِیلٌ 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 می‌برم. (۳) وَ اللَّهُ الْمُسْتَعانُ عَلی و برای تحمّل دردی که شما بیان می‌کنید: یوسفم از بین رفته، فقط از خداوند کمک می‌خواهم.

-*-*-*-

۱- زنان نسبت به او یکپارچه بخشندگی‌اند، و شما نسبت به او سراسر فرومایگی- م.

۲-

تاللّه ما رأیت کالیوم ذئبا أحلم من هذا: اکل ابنی و لم یمزق علیه قمیصه.

۳-نَّما أَشْکُوا بَثِّی وَ حُزْنِی إِلَی اللَّهِ. آیه ۸۶.

آیات ۱۹ تا ۲۰

آیات ۱۹ تا ۲۰

وَ جاءَتْ سَیَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وارِدَهُمْ فَأَدْلی دَلْوَهُ قالَ یا بُشْری هذا غُلامٌ وَ أَسَرُّوهُ بِضاعَةً وَ اللَّهُ عَلِیمٌ بِما یَعْمَلُونَ (۱۹) وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ

دَراهِمَ مَعْدُودَةٍ وَ کانُوا فِیهِ مِنَ الزَّاهِدِینَ (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 می‌دادند آگاه است. (۱۹)

او را به بهای کمی: چند درهم، فروختند و نسبت به او بی‌اعتنا بودند. (۲۰)

تفسیر:

«سَیَّارَةٌ» گروهی بودند رهگذر که از ناحیه مدین به طرف مصر می‌رفتند، و این امر سه روز بعد از آن بود که یوسف را در چاه انداخته بودند. اهل کاروان راه را گم کرده بودند و نزدیک این چاه فرود آمدند.

فَأَرْسَلُوا وارِدَهُمْ وارد کسی است که بر سر آب می‌آید تا برای گروهی آب ببرد:

آنها مردی را فرستادند تا برایشان آبی پیدا کند، نام او، مالک بن ذعر، بود.

فَأَدْلی دَلْوَهُ سطلش را در چاه افکند، یوسف به ریسمان چسبید، وقتی که آن مرد دلو را بالا کشید ناگهان غلامی بسیار زیبا مشاهده کرد. «قالَ: یا بُشْری : به خودش گفت: مژده باد مرا، خوشا به حالم، (این معنا در صورتی است که «بشرای» با فتح «ی» خوانده شود که گویا مرحوم مصنّف همین قرائت را پذیرفته است) امّا اگر بر طبق معمول: «یا بُشْری خوانده شود به این معناست: که آن شخص بشارت را مورد ندا قرار داد و گویا چنین گفت: ای بشارت ای خوشبختی بیا که به وقت آمدی.

وَ أَسَرُّوهُ ضمیر جمع برای تمام اهل کاروان است: از کاروانهای دیگر این امر را مخفی داشتند.

بعضی گفته‌اند: اهل کاروان امر یوسف و این که او را در چاه یافته‌اند از دیگران

۱۳

مخفی داشتند بلکه می‌گفتند صاحبان این آب این غلام را به ما سپرده‌اند که در مصر برایشان بفروشیم.

ابن عباس می‌گوید: ضمیر، به برادران یوسف برمی‌گردد یعنی آنها به دیگران گفتند: این غلام مال ماست و گریخته، پس از ما آن را بخرید، یوسف از ترس این که او را بکشند ساکت بود و هیچ نمی‌گفت.

«بِضاعَةً» منصوب است بنا بر حالیت: او را همچون کالای تجارتی مخفی داشتند.

بضاعت به مالی گفته می‌شود که به منظور تجارت جدا می‌شود. «وَ شَرَوْهُ»: او را فروختند، بِثَمَنٍ بَخْسٍ ای مبخوس، یعنی به قیمتی خیلی کمتر از معمول که این کمبود، ظاهر و آشکار بود «دَراهِمَ» درهمهای نقره بود نه دینارهای طلا، «مَعْدُودَةٍ»: خیلی کم بود که شمرده می‌شد و قابل وزن نبود. از ابن عباس نقل شده است که بیست درهم بود.

وَ کانُوا فِیهِ مِنَ الزَّاهِدِینَ فروشندگان یوسف در این امر از زاهدان بودند، یعنی کسی که به آنچه در دست دارد تمایلی نشان نمی‌دهد و آن را به کمترین بها می‌فروشد. 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 می‌توان 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 قالَ الَّذِی اشْتَراهُ مِنْ مِصْرَ لامْرَأَتِهِ أَکْرِمِی مَثْواهُ عَسی أَنْ یَنْفَعَنا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً وَ کَذلِکَ مَکَّنَّا لِیُوسُفَ فِی الْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِیلِ

الْأَحادِيثِ وَ اللَّهُ غالِبٌ عَلى أَمْرِهِ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ (۲۱) وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْناهُ حُكْماً وَ عِلْماً وَ كَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (۲۲) وَ راوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِها عَنْ نَفْسِهِ وَ غَلَّقَتِ الْأَبْوابَ وَ قالَتْ هَيْتَ لَكَ قالَ مَعاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوايَ إِنَّهُ لا 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 متمکّن ساختیم، و برای این که تعبیر خواب را یادش دهیم، و خداوند بر کار خود پیروز است امّا اکثر مردم نمی‌دانند. (۲۱)

و هنگامی که به مرحله بلوغ و قوّت رسید، به او، حکم، و علم دادیم، و این چنین نیکوکاران را پاداش می‌دهیم. (۲۲)

و آن زن که یوسف در خانه‌اش بود از او تمنّای کامجویی کرد و درها را بست و گفت بشتاب بسوی آنچه برایت مهیّاست، گفت پناه می‌برم به خدا او (۱) پروردگار من است مقام مرا گرامی داشته، مسلّما ستمکاران رستگار نمی‌شوند. (۲۳)

تفسیر:

الَّذِي اشْتَراهُ مِنْ مِصْرَ عزیز مصر، متصدی خزاین و ارزاق عمومی آن کشور بود. (۲) وی «قطفیر» یا «اطفیر» نام داشت و نام پادشاه مصر یا فرعون آن زمان، «ریّان بن ولید» بود.

ابن عباس می‌گوید: 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 مثویه» مقام و منزلتش را گرامی دار چنان که خود یوسف بعدها گفت: «انه ربی احسن مثوای». 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 داری‌اش 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 می‌کرد.

وَ كَذلِكَ: هم چنان که یوسف را نجات دادیم، و توجّه 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 الْأَحادِيثِ این رهایی و دادن قدرت، بدین منظور بود که به او تأویل احادیث بیاموزیم.

وَ اللَّهُ غالِبٌ عَلى أَمْرِهِ خدا آنچه را بخواهد حکم کند کسی توان جلوگیری ندارد، یا این که خداوند که بر امور یوسف تسلّط دارد او را حفظ می‌کند و به دیگران واگذارش نمی‌کند.

در مدت زمان «اشد» اقوالی گفته‌اند: سن دوازده، بیست، سی و سه، و چهل سالگی و بعضی گفته‌اند آخرین حدّش شصت و دو سال است.

حُکْماً مراد حکمت یعنی نبوّت است، «وَ عِلْماً» آگاهی به شریعت و دیانت، و بعضی گفته‌اند منظور حکومت بر مردم و آگاهی نسبت به راههای صلاح و

۱۶

مصلحت است.

وَ کَذلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنِینَ مقصود توجّه دادن به این امر است که خداوند به حضرت یوسف به عنوان پاداش اعمال نیک و تقوا و پرهیزکاری‌اش علم و حکمت آموخت. از حسن نقل شده: من أحسن عبادهٔ ربه فی شبیبته آتاه الحکمهٔ فی اکتهاله:

«کسی که در جوانی عبادت پروردگارش را نیکو انجام دهد، در پیری به او حکمت آموزد.» مراوده مفاعله از «راد یرود»: 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 می‌دهد تا طرف مقابلش را با کلک و نیرنگ گول بزند و چیزی را که او در اختیار دارد و نمی‌خواهد 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. «هَیْتَ لَکَ»: جلو بیا، روی بیاور: به وجوه مختلفی خوانده شده: «هیت لک»: بضمّ «تاء»، «هیت لک» به کسر «هاء» و فتح «تاء» و «هئت» با همزه، و ضمّ «تاء»: آماده شدم برای تو: از «هاء یهیء» و «لام» از متعلّقات فعل، و در اصوات برای بیان است مثل این که گفته است: این را برای تو می‌گویم! مَعاذَ اللَّهِ پناه به خدا می‌برم پناه بردنی. «انّه» ضمیر، برای شأن و حدیث است.

رَبِّی، أَحْسَنَ مَثْوایَ مبتدا و خبر، و منظور یوسف از این حرف، سخن عزیز مصر است که به همسرش گفت: «او را گرامی دار»، پاداش سفارشهای او این نیست که درباره همسر و خانواده‌اش بر وی خیانت کنم.

آیات ۲۴ تا ۲۹

آیات ۲۴ تا ۲۹

وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأی بُرْهانَ رَبِّهِ کَذلِکَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِینَ (۲۴) وَ اسْتَبَقَا الْبابَ وَ قَدَّتْ قَمِیصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَ أَلْفَیا سَیِّدَها لَدَی الْبابِ قالَتْ ما جَزاءُ مَنْ أَرادَ بِأَهْلِکَ سُوءاً إِلَّا أَنْ یُسْجَنَ أَوْ عَذابٌ أَلِیمٌ (۲۵) قالَ هِیَ راوَدَتْنِی عَنْ نَفْسِی وَ شَهِدَ شاهِدٌ مِنْ أَهْلِها إِنْ کانَ قَمِیصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَ هُوَ مِنَ الْکاذِبِینَ (۲۶) وَ إِنْ کانَ قَمِیصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَکَذَبَتْ وَ هُوَ مِنَ الصَّادِقِینَ (۲۷) فَلَمَّا رَأی قَمِیصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قالَ إِنَّهُ مِنْ کَیْدِکُنَّ إِنَّ کَیْدَکُنَّ عَظِیمٌ (۲۸) یُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا وَ اسْتَغْفِرِی لِذَنْبِکِ إِنَّکِ کُنْتِ مِنَ الْخاطِئِینَ (۲۹)

۱۷

ترجمه:

آن زن قصد یوسف را کرد، و او نیز اگر برهان پروردگارش را نمی‌دید، قصد وی می‌کرد، 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 دویدند 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، شاهدی از خانواده زن گواهی داد که اگر پیراهن او از پیش رو پاره شده زن راست می‌گوید و یوسف از دروغگویان است. (۲۶)

و اگر پیراهنش از پشت سر پاره شده، زن دروغ می‌گوید و او از راستگویان است. (۲۷)

وقتی که عزیز مصر دید که پیراهن یوسف از پشت سرش پاره شده، گفت این از مکر و حیله 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 بالامر آن کار را قصد کرد و تصمیم بر انجام آن گرفت، یعنی آن زن تصمیم گرفت که با یوسف در آمیزد. او نیز تصمیم گرفت که با وی در آمیزد. «لَوْ لا أَنْ رَأی بُرْهانَ رَبِّهِ»: جواب شرط محذوف و تقدیر چنین است: لو لان ان رأی برهان ربه لخالطها: اگر یوسف برهان پروردگارش را نمی‌دید با او درمی‌آمیخت، جواب به قرینه: «وَ هَمَّ بِها» حذف شده است. مثل: هممت بقتله لولا انی خفت اللَّه که تقدیرش این است: لولا انّی خفت اللَّه لقتلته: اگر چنین نبود که از خدا می‌ترسم او را کشته بودم. مقصود از جمله «وَ هَمَّ بِها» 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 شدّتش تصمیم نامیده می‌شود 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 می‌بود باز خدا او را چنین نمی‌ستود: که «او از بندگان با اخلاص ما بود». و نیز می‌توان گفت معنای «وَ هَمَّ بِها» این است: نزدیک بود که یوسف قصد آن زن کند چنان که می‌گویند: قتلته لو لم اخف اللَّه: اگر خوف خدا نمی‌بود او را کشته بودم.

سزاوار است که قاری در جمله «وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ» وقف کند، و سپس قرائت جمله «وَ هَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأی بُرْهانَ رَبِّهِ» را آغاز نماید.

كَذلِكَ «کاف» در محل نصب و به معنای: مثل ذلک التثبیت ثبتناه و یا در محل رفع است (خبر برای مبتدای محذوف) و به معنای: الامر مثل ذلک 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 عِبادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (با کسره لام): کسانی که برای خدا دینشان را خالص ساخته‌اند، و با فتحه، منظور کسانی است که خداوند با توفیق دادنشان آنها را بر اطاعت خودش خالص ساخته است.

۱۹

وَ اسْتَبَقَا الْبابَ 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 می‌شتافت تا مانع بیرون رفتنش شود.

وَ قَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ پیراهن یوسف را از پشت گرفت و کشید تا پاره شد، وَ أَلْفَيا سَيِّدَها 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 می‌تواند، سؤالی باشد: کیفر او چیست جز زندان؟ مثل: من فی الدّار الا زید: چه کسی غیر از زید در خانه است؟

عَذابٌ أَلِيمٌ بعضی گفته‌اند 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 راوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي»: او بود که پیوسته از من این تقاضا را می‌کرد، و اگر برای رفع تهمت نبود، این حرف را نمی‌گفت.

وَ شَهِدَ شاهِدٌ مِنْ أَهْلِها

بعضی گفته‌اند: شاهدی از نزدیکان آن زن که بر ضدّ او گواهی داد پسر عمویش بود و با شوهر او دم در نشسته بود. دیگری گفته است این شاهد پسر خاله‌اش بود که کودکی در گهواره بود. و گفته او را بدان سبب، شهادت نامیده‌اند که باعث ثبوت قول یوسف و بطلان ادّعای آن زن شد.

فَلَمَّا رَأی وقتی که عزیز مصر (قطفیر) واقعه را دید، و فهمید که زنش دروغ و یوسف راست می گوید رو، به همسرش کرد و گفت: این سخنت از مکر و فریبهای شما زنان است، و خداوند کید زنان را عظیم شمرده است، زیرا آنها از مردها در فریبکاری دقیقتر و در نیرنگبازی مؤثّرترند.

یُوسُفُ منادا و حرف ندا محذوف است، زیرا منادای قریب است: «اعرض عن هذا»: از این امر دوری کن و آن را پنهان دار و به هیچ کس مگو.

۲۰

وَ اسْتَغْفِری خطاب به زلیخاست که از این گناهت طلب آمرزش کن که در این امر از گناهکارانی هستی که عمدا گناه می کنند. «خطأ»: عمدا گناه انجام داد.

آیات ۳۰ تا ۳۵

آیات ۳۰ تا ۳۵

وَ قالَ نِسْوَةٌ فِی الْمَدِینَةِ امْرَأَتُ الْعَزِیزِ تُراوِدُ فَتاها عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَها حُبًّا إِنَّا لَنَراها فِی ضَلالٍ مُبِینٍ (۳۰) فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَکْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَیْهِنَّ وَ أَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّکَأً وَ آتَتْ کُلَّ واحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِکِّیناً وَ قالَتِ اخْرُجْ عَلَیْهِنَّ فَلَمَّا رَأَیْنَهُ أَکْبَرْنَهُ وَ قَطَّعْنَ أَیْدِیَهُنَّ وَ قُلْنَ حاشَ لِلَّهِ ما هذا بَشَراً إِنْ هذا إِلَّا مَلَکٌ کَرِیمٌ (۳۱) قالَتْ فَذلِکُنَّ الَّذِی لُمْتُنَّنِی فِیهِ وَ لَقَدْ راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَ لَئِنْ لَمْ یَفْعَلْ ما آمُرُهُ لَیُسْجَنَنَّ وَ لَیَکُوناً مِنَ الصَّاغِرِینَ (۳۲) قالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَیَّ مِمَّا یَدْعُونَنِی إِلَیْهِ وَ إِلَّا تَصْرِفْ عَنِّی کَیْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَیْهِنَّ وَ أَکُنْ مِنَ الْجاهِلِینَ (۳۳) فَاسْتَجابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ کَیْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ (۳۴) ثُمَّ بَدا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ ما رَأَوُا الْآیاتِ لَیَسْجُنُنَّهُ حَتَّی حِینٍ (۳۵)

ترجمه:

گروهی از زنان شهر (مصر) گفتند: زن عزیز غلام خود را به کام گرفتن خویش می‌خواند و در دوستی او فریفته شده، براستی که ما او را در ضلالتی آشکار می‌بینیم. (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 فرشته‌ای 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، امّا او خودداری کرد، و اگر آنچه او را دستور می‌دهم 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 می‌خوانند و اگر نیرنگ آنها را از من بازنگردانی قلب من به آنها مایل می‌شود 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 نشانه‌های پاکی را از او دیدند در عین حال تصمیم گرفتند که وی را تا مدّتی زندانی کنند. (۳۵)

تفسیر:

وَ قالَ جمعی از زنان گفتند: «نسوة» مفرد، اسم جمع و به معنای گروه زنان است و تأنیث آن همانند تأنیث لمّه (۱) غیر حقیقی است. (۲) در حرف اول کلمه «نسوة» دو وجه است: کسر نون، و ضم آن. «فِی الْمَدِینَةِ» مراد «مصر» است.

امْرَأَتُ الْعَزِيزِ زن قطفير. عزيز در زبان عرب به پادشاه اطلاق مى‌شود، «فتيها»:

غلامش.

-*-*-*-

۱- لمّه به معناى همراه يا همراهان در مسافرت، براى مفرد و جمع. پاورقى استاد گرجى.

۲- به همين دليل در آيه: قالَ نِسْوَةٌ گفته شده، و دليل اين كه غير حقيقى است آن است كه مراد از اين تأنيث جمع بودن است: «كل جمع مؤنّث» و تأنيث جمع، امرى لفظى است، و چون در يک اسم، دو تأنيث جمع نمى‌شود، اينجا تأنيث لفظ، تأنيث معنوى (حقيقى) را باطل كرده، چنان كه گاهى در جمعهاى مذكر از قبيل «رجال» يا «اعراب» و غيره تأنيث لفظى مذكّر بودن معنوى را باطل مى‌كند، و حمل مى‌شود بر لفظ يا بر معنا، گاهى مذكّر و گاهى مؤنث آورده مى‌شود. با تلخيص از مجمع البيان.

۲۲

شَغَفَها دوستى غلام پرده دل او را پاره كرده و تا سويداى قلبش نفوذ كرده.

«شغاب»: حجاب قلب را گويند، و امّا از اهل بيت عليهم السّلام قرائت: «شعفها» با «عين» نقل شده، از فعل: «شعف البعير»: بدن شتر را به وسيله ماليدن به صمغ مخصوص به سوزش و احتراق در آورد. و امرءو القيس چنين سروده است:

كما شعف المهنوءة الرجل الطالى (۱)

(با عين بى نقطه است) «حبّا» منصوب، تمييز است. «إِنَّا لَنَراها فِي ضَلالٍ مُبِينٍ»: ما او را در اشتباه و دور از صواب مى‌بينيم.

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ وقتى از بدگويى و غيبت آنها و تعبيرات نادرست و اين حرفهايشان با خبر شد كه مى‌گفتند: زن پادشاه فريفته برده كنعانى‌اش شده. «أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ»: آنها را به مهمانى دعوت كرد.

وَ أَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً «متكأ» يا متكا، چيزى است كه بر آن تكيه مى‌كنند مثل پشتى و بالش و غير آن. هدف زن عزيز مصر، از اين هيئت لميده بر بالشهاى قيمتى و كارد به دست، آن بود كه وقتى او را ببينند مبهوت شوند و از خود فراموش كنند و دستهاى خود را ببرند. بعضى گفته‌اند: منظور از «متكأ» مجلس طعام است، زيرا آنها همان طور كه عادت مترفين و مردم خوش گذران است لم داده بودند، غذا و شراب مى‌خوردند و با هم به حرف و سخن مشغول بودند. ديگرى گفته است: منظور از «متكا» طعامى است كه قطعه قطعه مى‌شود زيرا معمولا كسى كه چيزى را قطع مى‌كند، به وسيله كارد بر آن چيز تكيه مى‌كند.

أَكْبَرْنَهُ اين زيبايى جامع و جمال درخشان را بزرگ دانستند و مبهوت شدند گفته‌اند: حضرت يوسف وقتى كه در ميان كوچه‌هاى مصر راه مى‌رفت، نور چهره او

-*-*-*-

۱- مصراع اول:

- أ يقتلنى انّى شعفت فؤادها
- كما ...

و مضمونش اين است عوض اين كه او مرا بكشد، من به عشق و محبت خودم دل او را سوزاندم چنان كه مرد صاحب شتر با ماليدن روغن مخصوص بر پشت شترش، آن را به سوزش در مى‌آورد. در اين شعر پريدن دل آن زن از لذّت عشق، به سوزش توأم با لذّتى كه شتر از مالش قطران احساس مى‌كند تشبيه شده است. مأخذ پانوشت استاد گرجى.

۲۳

كه بر ديوارها منعكس و ديده مى‌شد چنان كه نور منعكس شده خورشيد در ميان آب ديده مى‌شود، بعضى گفته‌اند: يوسف، زيبايى را از جدّه‌اش ساره به ارث برده بود.

وَ قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ دستهای خود را مجروح ساختند.

«حاشا» کلمه‌ای که در باب استثناء مفید معنای تنزیه می‌باشد: اساء القوم حاشا زید، پس معنای «حاشا للّه» برائت خداوند و تنزیه او از صفات عجز و ناتوانی، و نیز شگفتی از قدرت او بر آفرینش انسانی زیبا مانند یوسف است. و امّا این قول خداوند: «حاشَ لِلَّهِ ما عَلِمْنا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ» به معنای تعجّب از قدرت خداوند بر آفرینش شخصی پاک دامن مثل اوست.

ما هذا بَشَراً از کثرت زیبایی، از او بشریت را نفی کردند و به علت آنچه در اذهان مرکوز است که از فرشته زیباتر وجود ندارد، او را از فرشتگان ذکر کردند.

قالَتْ فَذلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ گفت: این همان کسی است که مرا درباره‌اش ملامت می‌کردید. علت این که برای اشاره به یوسف با این که حاضر است، با کلمه «فذلک» اسم اشاره به دور آورده و از «هذا» که اشاره به نزدیک است، دوری کرده، یکی آن است که رفعت مقام او را در نیکی و زیبایی بیان کند و بفهماند که چنین کسی سزاوار است که دوست داشته و به او عشق ورزیده شود وجه دیگر این که مقصود همان اشاره بدور است به این طریق: آن غلام کنعانی همان است که شما در ذهن خود تصوّر کردید و مرا به آن ملامت کردید و اگر چنان که اکنون می‌بینید وی را تصوّر می‌کردید مرا در این فریفتگی معذور می‌داشتید و سرزنش نمی‌کردید.

فَاسْتَعْصَمَ یوسف با شدّت از این امر خودداری کرد چنان که گویا در اصل تحت حفاظت خدا بود و کوشش کرد که این عصمت و حفاظت را افزایش دهد، و از همین قبیل است معنای «استمسک». با بیاناتی که در اعمال یوسف گذشت معلوم

۲۴

می‌شود که وی از آنچه فرقه حشویه (۱) به او نسبت داده و گفته‌اند تصمیم به انجام دادن گناه گرفته بود، پاک و منزّه است.

وَ لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ ما آمُرُهُ در اصل، «ما آمر به» بوده: آنچه به او دستور می‌دهم، و حرف جرّ (ب) حذف شده، مثل: امرتک الخیر (۲) تو را به کار خیر امر کردم.

«لَيُسْجَنَنَ

» حتما در زندان حبس می‌شود. وَ لَيَكُوناً: مؤکّد به نون خفیفه است که حذف و از همین جهت با الف نوشته شده است.

قالَ: رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ زندان بر من آسانتر است مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ: از آنچه اینها مرا به آن دعوت می‌کنند: عمل زنا. به عبارت دیگر: زندان رفتن برای من از انجام دادن معصیت دوست داشتنی‌تر است. روایت شده است که وقتی زنان مصر از نزد زن عزیز بیرون رفتند، هر کدام از آنها بطور رمزی از یوسف تقاضای دیدار مجدّد کرد (۳) بعضی می‌گویند: به یوسف گفتند از خانمت اطاعت کن که مظلوم واقع شده این قدر به او ستم مکن. بعضی «سجن» به فتح گفته‌اند، بنا بر مصدریت.

وَ إِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ با این بیان یوسف، چنان که دأب انبیاء و اولیاء الهی است، به الطاف خداوندی پناه می‌برد تا بتواند در این باره صبر کند.

أَصْبُ إِلَيْهِنَّ به سوی آنها میل می‌کنم. «وَ أَكُنْ مِنَ الْجاهِلِينَ»: و از جاهلان

-*-*-*-

۱- گروهی‌اند که به ظواهر آیات چنگ زده و معتقد به تجسّم شده، و از فرق ضالّه‌اند، و سبکی در شرح اصول ابن حاجب می‌گوید: حشویه از راه راست منحرف شده‌اند و آیات الهی را بر ظاهرش حمل می‌کنند و می‌گویند: مراد همین است. وجه تسمیه این فرقه آن است که اول در حلقه درس حسن بصری بودند و بعد که جدا شدند و حرفهایی می‌گفتند 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 کشّاف، اصطلاحات الفنون، ۱/ ۳۹۶.

۲- در اصل امرتک بالخیر بوده است.

۳- ابو حمزه ثمالی از امام زین العابدین علیه السّلام ترجمه مجمع البیان.

۲۵

خواهم بود: آنهایی که به علم خود عمل نمی‌کنند و یا از سفیهان و ابلهان، زیرا عاقل و خردمند، کار زشت انجام نمی‌دهد.

ثُمَّ بَدا لَهُمْ فاعل «بدا» ضمیری است که مفسر آن «لیسجننّه» می‌باشد: برای آنها اندیشه‌ای ظاهر شد که حتما او زندانی می‌شود. مِنْ بَعْدِ ما رَأَوُا الْآیاتِ: و این اندیشه پس از آن بود که نشانه‌هایی بر پاکدامنی و برائت یوسف از گناه دیدند. «حتّی حین» تا زمانی نامعیّن، و ضمیر در «لهم» برای عزیز مصر، و خانواده اوست.

آیات ۳۶ تا ۴۰

آیات ۳۶ تا ۴۰

وَ دَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَیانِ قالَ أَحَدُهُما إِنِّی أَرانِی أَعْصِرُ خَمْراً وَ قالَ الْآخَرُ إِنِّی أَرانِی أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِی خُبْزاً تَأْکُلُ الطَّیْرُ مِنْهُ نَبِّئْنا بِتَأْوِیلِهِ إِنَّا نَراکَ مِنَ الْمُحْسِنِینَ (۳۶) قالَ لا یَأْتِیکُما طَعامٌ تُرْزَقانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُکُما بِتَأْوِیلِهِ قَبْلَ أَنْ یَأْتِیَکُما ذلِکُما مِمَّا عَلَّمَنِی رَبِّی إِنِّی تَرَکْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لا یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ کافِرُونَ (۳۷) وَ اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبائِی إِبْراهِیمَ وَ إِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ ما کانَ لَنا أَنْ نُشْرِکَ بِاللَّهِ مِنْ شَیْءٍ ذلِکَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَیْنا وَ عَلَی النَّاسِ وَ لکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لا یَشْکُرُونَ (۳۸) یا صاحِبَیِ السِّجْنِ أَ أَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَیْرٌ أَمِ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ (۳۹) ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْماءً سَمَّیْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُکُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ إِنِ الْحُکْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِیَّاهُ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ وَ لکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لا یَعْلَمُونَ (۴۰)

۲۶

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 می‌گیرم، و دیگری گفت در خواب دیدم که روی سرم نان می‌برم و مرغان از آن می‌خورند، تعبیر آن را به ما بگو، چرا که ما تو را از نیکوکاران می‌بینیم. (۳۶)

یوسف گفت: پیش از آن که سهمیّه غذایتان بیاید تعبیر آن را برایتان خواهم گفت، این، علمی است که پروردگارم به من آموخته است. من آئین گروهی را که به خدا ایمان نمی‌آورند و نسبت به سرای دیگر کافرند، ترک کرده‌ام. (۳۷)

و آئین پدرانم: ابراهیم، و اسحاق و یعقوب را پیروی کرده‌ام، ما را نسزد که چیزی را شریک خدا بدانیم، این از فضل و رحمت خدا است بر ما و بر مردم، امّا بیشتر مردم سپاسگزار نیستند. (۳۸)

ای دو رفیق زندانی آیا خدایان پراکنده بهترند یا خدای یکتای مقتدر؟ (۳۹)

آنچه شما غیر از خدا می‌پرستید، جز نامهایی نیست که شما خود و پدرانتان نام گذاری کرده‌اید، 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، امّا بیشتر مردم نمی‌دانند. (۴۰)

تفسیر:

وَ دَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَیانِ این دو جوان از غلامان پادشاه یعنی عزیز مصر بودند «مع» دلالت بر مصاحبت می‌کند 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.

إِنِّی أَرانِی در خواب می‌بینم، حکایت حال گذشته است. «أَعْصِرُ خَمْراً»: انگور می‌فشارم، از انگور تعبیر به «خمر» کرده به اعتبار این

که سرانجامش شراب می‌شود.

مِنَ الْمُحْسِنِینَ تو از کسانی هستی که خواب را خوب تعبیر می‌کنند، یا به اهل

۲۷

زندان نیکی می‌کنند، 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 می‌شد یوسف به حالش رسیدگی می‌کرد و هر گاه یکی، جایش تنگ بود جایی برایش باز می‌کرد و اگر نیازمند بود حاجتش را بر می‌آورد.

از شعبی روایت شده است که این دو جوان یوسف را آزمودند: شرابی گفت: من خواب دیدم در تاکستانی قرار دارم تاک انگوری را گرفتم سه خوشه انگور داشت آنها را کندم در جام شراب شاه فشردم و به او نوشاندم. نان پز شاه گفت: در خواب دیدم که بالای سرم سه سبد حمل کرده‌ام و در میان آن انواع گوناگون غذا وجود دارد و در این حال دیدم پرندگان لاش‌خوار از آن می‌خورند. «نبئنا بتأویل ذلک»: ما را از تعبیر آن آگاه کن.

وقتی که این دو جوان از یوسف تعبیر خواب خواستند و او را به نیکی توصیف کردند، شروع به سخن کرد: در آغاز خود را به داشتن دانشی توصیف کرد که فوق علم تمام دانشمندان است، یعنی خبر دادن از غیب، و به آنها قول داد که وقتی بنا شد غذای آنها حاضر شود پیش از حاضر شدن، آنها را از تعبیر خوابشان خبر دهد، بعد گفت: امروز برای شما غذایی چنین و چنان می‌آید، 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.

ذلِکُما اشاره است به تعبیر خواب: این تعبیر که گفتم و خبری که از آینده بیان کردم «مِمَّا عَلَّمَنِی رَبِّی»: از علومی است که پروردگارم به من آموخته و به سوی من وحی کرده و آن را از راه کهانت و علم ستاره شناسی نگفته‌ام.

إِنِّی تَرَکْتُ این کلام را می‌توانیم آغاز سخن و استیناف بدانیم، و می‌توانیم بگوییم علت برای ما قبلش هست: پروردگارم این علوم را به من آموخت، زیرا من از

۲۸

آیین شرک دوری کرده‌ام «اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبائِی»: 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 نبوّت و معدن وحی است. یوسف، به آنها معرفی کرد که او پیامبری است که به سوی او وحی می‌شود، تا آنها را بیشتر در گوش دادن به سخنانش راغب کند.

ما کانَ لَنا برای ما گروه انبیا، درست نیست که به خداوند شرک بیاوریم.

«ذلک» این چنگ زدن به توحید و یکتاپرستی، مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَیْنا وَ عَلَی النَّاسِ:

از فضل خداست بر ما پیامبران و پیروان آنها وَ لکِنَّ أَکْثَرَ: امّا بیشتر مردم فضل خدا را سپاس نمی‌گذارند و به او شرک می‌ورزند.

یا صاحِبَیِ السِّجْنِ منظور دو نفری است که در زندان همراه او بودند، «صاحبی» اضافه به «سجن» شده مثل:

یا سارق اللیلهٔ 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 النّار و اصحاب الجنّهٔ یعنی ساکنان آتش و ساکنان بهشت.

أَ أَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ مراد تشتّت در عدد است: آیا این که برای شما خدایان متعدّدی باشد که هر کدام جداگانه شما را به پرستش خود دعوت کند، بهتر است یا این که پروردگاری یکتا و غالب که شریکی در ربوبیّت نداشته باشد؟ این ضرب المثلی است که یوسف

برای عبادت خدای یکتا و عبادت بتها آورده است.

ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْماءً اینها که غیر از خدای یکتا عبادت می‌کنید، چیزی نیست، مگر نامهایی خالی که آنها را نام گذاری کرده‌اید، سمیته بزید و سمیته زیدا: هر دو درست است.

ما أَنْزَلَ اللَّهُ خداوند برای نام گذاری بتها دلیل و برهانی نازل نفرموده است.

إِنِ الْحُكْمُ در امر دین و عبادت هیچ فرمانی جز از خدا پذیرفته نیست، در آخر،

-*-*-*-

-۱

- یا سارق اللیلهٔ اهل الدار
- یا آخذا مالی و مال جاری

ای دزد شبانه و ای کسی که مال من و همسایه مرا می‌بری از اهل خانه بترس. تصحیح استاد گرجی.

۲۹

حکم خدا را بیان کرده است: أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ، ذلِكَ 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 صاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُما فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْراً وَ أَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيانِ (۴۱) وَ قالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ ناجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْساهُ الشَّيْطانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ (۴۲)

ترجمه:

ای دو رفیق زندانی من یکی از شما ساقی شراب برای صاحب خود خواهد بود، و امّا دیگری به دار آویخته می‌شود و پرندگان از سر او می‌خورند، و این امری که درباره آن از من نظر می‌خواهید، قطعی و حتمی است. (۴۱)

و به یکی از آن دو نفر که می‌دانست رهایی می‌یابد گفت: مرا نزد صاحبت یادآوری کن ولی شیطان یاد نزد صاحبش را از خاطر وی برد و در نتیجه یوسف چند سال در زندان باقی ماند. (۴۲)

تفسیر:

أَمَّا أَحَدُكُما مراد شخص شرابی است، «فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْراً»: به آقای خود خمر می‌نوشاند.

قُضِيَ الْأَمْرُ امری قطعی و یقینی است، نقل شده که آنها بعد از بیان یوسف، پشیمان شده و گفتند: هیچ در خواب ندیده‌ایم، امّا یوسف گفت این امر واقع شدنی است خواه قبول کنید یا نکنید.

۳۰

وَ قالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ ناجٍ مِنْهُمَا «ظنّ» اینجا به معنای «علم» است. مثل: إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلاقٍ حِسابِيَهْ: (۱) به آن یکی از دو همراهش که می‌دانست از زندان آزاد می‌شوند گفت:

اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ پیش عزیز مصر ویژگیهای مرا بیان کن و او را از حال من با خبر ساز که: من بناحق زندانی شده‌ام. «فَأَنْساهُ الشَّيْطانُ ذِكْرَ رَبِّهِ» شیطان یاد یوسف را نزد عزیز از خاطر شرابی برد، بعضی گفته‌اند: شیطان ذکر خدا را در این هنگام از یاد یوسف برد، که کارش را به غیر خدا واگذار ساخت و به مخلوقی پناهنده شد.

بِضْعَ از سه تا نه و درست‌ترین اقوال این است که هفت سال در زندان باقی ماند.

آیات ۴۳ تا ۴۹

آیات ۴۳ تا ۴۹

وَ قالَ الْمَلِكُ إِنِّی أری سَبْعَ بَقَراتٍ سِمانٍ یَأْکُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجافٌ وَ سَبْعَ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَ أُخَرَ یابِساتٍ یا أَیُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِی فِی رُءْیایَ إِنْ کُنْتُمْ لِلرُّءْیا تَعْبُرُونَ (۴۳) قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ وَ ما نَحْنُ بِتَأْوِیلِ الْأَحْلامِ بِعالِمِینَ (۴۴) وَ قالَ الَّذِی نَجا مِنْهُما وَ ادَّکَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُکُمْ بِتَأْوِیلِهِ فَأَرْسِلُونِ (۴۵) یُوسُفُ أَیُّهَا الصِّدِّیقُ أَفْتِنا فِی سَبْعِ بَقَراتٍ سِمانٍ یَأْکُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجافٌ وَ سَبْعِ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَ أُخَرَ یابِساتٍ لَعَلِّی أَرْجِعُ إِلَی النَّاسِ لَعَلَّهُمْ یَعْلَمُونَ (۴۶) قالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِینَ دَأَباً فَما حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِی سُنْبُلِهِ إِلاَّ قَلِیلاً مِمَّا تَأْکُلُونَ (۴۷) ثُمَّ یَأْتِی مِنْ بَعْدِ ذلِکَ سَبْعٌ شِدادٌ یَأْکُلْنَ ما قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلاَّ قَلِیلاً مِمَّا تُحْصِنُونَ (۴۸) ثُمَّ یَأْتِی مِنْ بَعْدِ ذلِکَ عامٌ فِیهِ یُغاثُ النَّاسُ وَ فِیهِ یَعْصِرُونَ (۴۹)

-*-*-*-

۱- الحاقه/ ۲۰.

۳۱

ترجمه:

عزیز مصر گفت: من در خواب دیدم هفت گاو چاق را که هفت گاو لاغر را می‌خورند. و هفت خوشه سبز و هفت خوشه دیگر، خشک را (که خشکیده‌ها را بر سبزها پیچیدند و خشکشان کردند)، ای بزرگان اگر تعبیر خواب می‌دانید 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 می‌کنم، 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 می‌خورند، 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 می‌کنید و هر چه که از آنها می‌چینید بجز اندکی که می‌خورید، بقیّه را در خوشه‌اش بگذارید. (۴۷)

آن گاه از پی آن سالها، هفت سال سخت بیاید که هر چه را ذخیره کرده‌اید می‌خورند به جز اندکی را از آنچه که نگهداری می‌کنید. (۴۸)

سپس سالی فرا می‌رسد که باران فراوان نصیب مردم می‌شود و نجات می‌یابند. (۴۹)

تفسیر:

امام صادق علیه السّلام چنین قرائت فرموده‌اند:

و سبع سنابل .... یأکلن ما قربتم لهن:

و هفت خوشه چنین و چنان که می‌خورند 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 دانه‌هایشان بسته شده و هفت خوشه دیگر خشک را دید که هنگام درویدنش

۳۲

رسیده، و این خوشه‌های خشک بر خوشه‌های 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 لِلرُّءْيا تَعْبُرُونَ اگر تعبیر خواب را می‌دانید. «عبرت الرؤیا» آخر و عاقبت آن را بیان کردم. «عبرت النهر» نهر را قطع کردم: از آن گذشتم تا به آخرش رسیدم، و «لام» در «للرؤیا» یا برای بیان است مثل: وَ كانُوا 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 می‌شود، چنان که در اسم فاعل به دلیل انحطاط درجه‌اش از فعل، «لام» داخل می‌شود: هو عابر للرؤیا و می‌توان گفت: «للرؤیا» در جمله بالا، خبر کان است، مثل: کان فلان لهذا الامر» فلانی در این کار، ورزیده است، و «تعبرون» خبر بعد از خبر، یا حال.

«عجاف» جمع «عجفا» است، و علت این امر، با این که وزنهای افعل و فعلاء، بر فعال جمع بسته نمی‌شود، 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 می‌کنند.

وَ أُخَرَ يابِساتٍ و هفتای دیگر خشک بود.

أَضْغاثُ أَحْلامٍ خوابهای آشفته و بیهوده، و چیزهایی نظیر وسوسه‌های 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: مجموعه‌هایی از خوابهای آشفته، معنای آیه: اینها مجموعه‌هایی از خوابهای آشفته است.

وَ ادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ پس از مدتی دراز بیادش افتاد. «أَنَا أُنَبِّئُكُمْ»: من برای تعبیر این

-*-*-*-

۱- آیه ۱۹، کشّاف در ذیل آیه می‌نویسد: «فیه» برای بیان است از این رو معلوم می‌شود مصنف در این جا «لام» را به «فیه» در آن آیه تشبیه کرده است.

۳۳

خواب از کسی شما را آگاه می‌کنم که علمش نزد اوست.

فَأَرْسِلُونِ مرا بسوی او بفرستید تا از او بپرسم 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 وَ رَسُولِهِ وَ تُجاهِدُونَ: «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 خوشه‌اش بگذارید).

دَأَباً با سکون و حرکت همزه، هر دو قرائت شده، و هر دو مصدر «داب فی العمل» (۱) و حال برای مأمورین و به معنای «دائبین» است و تقدیر آن، یا «تدأبون دأبا» (۲) یا به معنای: «ذوی دأب» (۳) می‌باشد.

فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ در همان خوشه باقی بگذارید تا کرم زده نشود.

يَأْكُلْنَ اسناد مجازی است: در حقیقت مردم آنچه را اندوخته‌اند می‌خورند ولی اینجا خوردن به سالهای هفتگانه قحطی نسبت داده

شد. «تحصنون» در حفظ و حصار قرار می‌دهید.

-*-*-*-

۱- در آن کار جدیّت و کوشش کرد.

۲- مفعول مطلق نوعی. .....

۳- مضاف حذف شده و کلمه «دأبا» منصوب به نزع خافض شده- م.

۳۴

یُغاثُ النَّاسُ از غوث یا از غیث، در مجهول گفته می‌شود: «غیثت البلاد» موقعی که سرزمینها را باران فرا بگیرد، از همین قبیل است گفتار زن اعرابی: غثنا ما شئنا.

یَعْصِرُونَ انگور و کشمش را می‌فشارند و از آن شراب می‌سازند. «یعصرون»:

مجهول نیز خوانده شده، از عصره: (متعدّی): آن را نجات داد، بعضی گفته‌اند:

معنایش «یمطرون» است: بر آنها باران می‌بارد.

حضرت یوسف در تعبیر خود از خوابهای عزیز مصر، ماده گاوهای چاق و خوشه‌های سبز را، به سالهای فراوانی، و گاوهای لاغر و خوشه‌های 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 می‌رسد، و آنچه یوسف بیان داشت علمی بود که از ناحیه خداوند به او وحی شده بود.

آیات ۵۰ تا ۵۲

آیات ۵۰ تا ۵۲

وَ قالَ الْمَلِكُ ائْتُونِی بِهِ فَلَمَّا جاءَهُ الرَّسُولُ قالَ ارْجِعْ إِلی رَبِّکَ فَسْئَلْهُ ما بالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِی قَطَّعْنَ أَیْدِیَهُنَّ إِنَّ رَبِّی بِکَیْدِهِنَّ عَلِیمٌ (۵۰) قالَ ما خَطْبُکُنَّ إِذْ راوَدْتُنَّ یُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حاشَ لِلَّهِ ما عَلِمْنا عَلَیْهِ مِنْ سُوءٍ قالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِیزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِینَ (۵۱) ذلِکَ لِیَعْلَمَ أَنِّی لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَیْبِ وَ أَنَّ اللَّهَ لا یَهْدِی کَیْدَ الْخائِنِینَ (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 نمی‌کند. (۵۲)

تفسیر:

یوسف علیه السّلام در پاسخ پرسش عزیز، حوصله به خرج داد، و قبل از همه، خود سؤالی در مورد آن زنان مطرح کرد تا ثابت کند تهمتی که به او زده و به سبب آن زندانی‌اش کرده‌اند، 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 خَطْبُکُنَّ چه شده بود شما را که یوسف را به خود دعوت کردید، آیا تصور کردید که او به شما علاقه دارد؟ «قُلْنَ: حاشَ لِلَّهِ»:

زنان این عبارت را به منظور تعجّب از پاکدامنی یوسف و دوری او از هر گونه شایبه ناپاکی اظهار کردند.

الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ اکنون حق ثابت شد و استقرار یافت حصحص البعیر: شتر محلّ ثفنه‌ها 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 داده‌اند انجام نداده، زیرا آنها خصم او بودند و معمولا همین که خصم اعتراف کند که طرف مقابلش بر حق و خود بر باطل است، جای سخن برای کسی نمی‌ماند.

ذلِکَ این اقرار بدان سبب بود که عزیز بداند من در نهان به حرم او خیانتی نکرده‌ام.

۳۶

بِالْغَیْبِ 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 نمی‌رساند».

۳۷

جزء سیزدهم از سوره یوسف آیه ۵۳ تا سوره ابراهیم آیه ۵۲

۳۸

آیات ۵۳ تا ۵۷

آیات ۵۳ تا ۵۷

وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسِی إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا ما رَحِمَ رَبِّی إِنَّ رَبِّی غَفُورٌ رَحِیمٌ (۵۳) وَ قالَ الْمَلِکُ ائْتُونِی بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِی فَلَمَّا کَلَّمَهُ قالَ إِنَّکَ الْیَوْمَ لَدَیْنا مَکِینٌ أَمِینٌ (۵۴) قالَ اجْعَلْنِی عَلی خَزائِنِ الْأَرْضِ إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ (۵۵) وَ کَذلِکَ مَکَّنَّا لِیُوسُفَ فِی الْأَرْضِ یَتَبَوَّأُ مِنْها حَیْثُ یَشاءُ نُصِیبُ بِرَحْمَتِنا مَنْ نَشاءُ وَ لا نُضِیعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِینَ (۵۶) وَ لَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَیْرٌ لِلَّذِینَ آمَنُوا وَ کانُوا یَتَّقُونَ (۵۷)

ترجمه:

من هرگز نفس خود را تبرئه نمی‌کنم که قوّه نفسانی، بسیار دستور به بدیها می‌دهد، 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 خزینه‌های این سرزمین منصوب کن که من نگهبان و دانایم. (۵۵)

و این چنین ما یوسف را در آن سرزمین قدرت دادیم تا به هر گونه خواهد در کارها تصرف کند، و ما هر که را بخواهیم به رحمت خویش مخصوص داریم و پاداش نیکوکاران را

۳۹

تباه نکنیم. (۵۶)

و همانا که پاداش آخرت بهتر است برای آنها که ایمان آوردند و تقوی پیشه می‌کنند. (۵۷)

تفسیر:

وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسِی سرانجام یوسف فروتنی خود را در پیشگاه خدا اظهار می‌دارد و بیان می‌کند که آنچه از امانت داری در وجود اوست از توفیق و کمک خداوندی می‌باشد: من نفس خویش را از لغزش و خطا تبرئه نمی‌کنم زیرا اصولا نفس بسیار به بدی امر می‌کند، مگر بعضی از نفوس را که خداوند به خاطر عصمتی که به او بخشیده او را مورد رحمت خود قرار می‌دهد. بنا بر این مراد

از «نفس» جنس و مراد از «ما» بعض می‌باشد. می‌توان گفت: مراد از «ما» زمان است: مگر در موقع رحمت پروردگارم، بعضی گفته‌اند 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، امّا در عین حال خودم را از خیانت به او تبرئه نمی‌کنم زیرا هنگامی که به او نسبت زنا دادم و زندانی‌اش کردم به او خیانت کردم، و منظورش معذرت خواهی از کارهایی است که انجام داده بود.

استخلصه و استخصه به یک معناست: این که او را مخصوص خود قرار دهد و در تدبیر امور خود به او مراجعه کند.

فَلَمَّا كَلَّمَهُ وقتی با او سخن گفت و به فضائل و امانت‌داری او پی برد، زیرا از سخنان او به دانایی‌اش و از پاکدامنی او به امانت‌داری‌اش پی برد. قالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ گفت: تو ای کسی که بسیار راستگویی هم اکنون در نزد ما، صاحب قدرت و مقامی و تو را در تمام امور، امین می‌دانیم، 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 خوشه‌هایی را که دیده بود هم چنان بیان کرد، و سپس گفت: با این خوابی که دیده‌ای باید غلّات 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 می‌کند؟ 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 می‌گذاری- از دستبرد خیانت محافظت می‌کنم، 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 می‌خواهد، 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 محوّل فرموده به مرحله اجرا در آورد، و نیز می‌دانست که غیر او نمی‌تواند در این امر جای او را بگیرد.

این که یوسف پیامبر، مقام وزارت عزیز مصر را می‌پذیرد، نشان دهنده آن است که هر گاه انسان بداند که می‌تواند احکام دین را اجرا کند و حق را برقرار سازد، بدست گرفتن منصب قضاوت از سوی سلطان ستمگر جایز است، بعضی گفته‌اند:

پادشاه مصر در تمام احکام و فرمانهایش از یوسف تبعیت می‌کرد و هر گونه رأیی که وی می‌داد، هیچ اعتراضی بر او نمی‌کرد.

«وَ كَذلِكَ» این چنین به یوسف در سرزمین مصر قدرت دادیم تا این که «يَتَبَوَّأُ مِنْها حَيْثُ يَشاءُ» هر جایی را که می‌خواست منزل و مأوا بگیرد مانعی وجود نداشت زیرا بر تمام جهات تسلّط و دسترسی داشت. «یشاء» نشاء با نون، نیز خوانده شده است.

نُصِيبُ بِرَحْمَتِنا ما هر که را بخواهیم با بخششهای دینی و دنیایی مورد ترحم

۴۱

قرار می‌دهیم و پاداش نیکوکاران را در دنیا ضایع نمی‌کنیم، همانا پاداش سرای دیگر برای آنها نیکوتر است.

آیات ۵۸ تا ۶۲

آیات ۵۸ تا ۶۲

وَ جاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ (۵۸) وَ لَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهازِهِمْ قالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ أَ لا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَ أَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ (۵۹) فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَ لا تَقْرَبُونِ (۶۰) قالُوا سَنُراوِدُ عَنْهُ أَباهُ وَ إِنَّا لَفاعِلُونَ (۶۱) وَ

قالَ لِفِتْيانِهِ اجْعَلُوا بِضاعَتَهُمْ فِي رِحالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَها إِذَا انْقَلَبُوا إِلى 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 دیگرتان را که از پدر دارید، پیش من بیاورید، آیا نمی‌بینید که من حقّ پیمانه را ادا می‌کنم و من بهترین میزبانانم. (۵۹)

و اگر او را نزد من نیاوردید، نه پیمانه‌ای (از غلّه) پیش من دارید و نه به من نزدیک خواهید شد. (۶۰)

آنها گفتند با پدرش در این باره گفتگو خواهیم کرد، حتما این کار را انجام می‌دهیم. (۶۱)

یوسف به کارگزاران خود گفت: آنچه را به عنوان بها پرداخته‌اند در میان بارهایشان بگذارید شاید وقتی که به خانه خویش برگشتند آن را بشناسند، و شاید باز آیند. (۶۲)

تفسیر:

وقتی یوسف در مصر به قدرت رسید و مردم دچار قحطی شدند، جناب یعقوب فرزندان خود را جمع کرد و به آنها گفت: به من خبر رسیده است که در مصر، غلّه

۴۲

فروش می‌شود و کسی که به این کار دست می‌زند، 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 توجّهش به آنها و شناختن آنها بود، اما ایشان او را نشناختند، چون مدتها او را ندیده و معتقد بودند که از دنیا رفته است.

وَ لَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهازِهِمْ وقتی آنها را آماده ساخت و مرکبهایشان را از آذوقه‌ها به اندازه‌ای که درخواست کرده بودند بار کرد گفت: برادر دیگرتان را که از پدر دارید باید پیش من آورید. اینک قضیه‌ای را که پیش از این موضوع اتفاق افتاد نقل می‌کنیم: روایت شده که وقتی یوسف برادران خود را دید گفت: شما، که هستید؟

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 رفته‌اش مانده است. این بود که هنگام رفتن آنها یوسف درخواست کرد: حال که من به شما این همه کمک می‌کنم وقتی رفتید و خواستید دو مرتبه بیایید برادر دیگرتان را هم بیاورید «که من در کیل و پیمانه رعایت تمام و کمال می‌کنم» و به هیچ کس در هیچ مقداری زیان نمی‌رسانم. «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 «لا تَقْرَبُونِ» یا به این دلیل است که عطف بر محلّ: «فَلا كَيْلَ لَكُمْ» باشد که جواب شرط است، یعنی فان لم تأتونی به، تحرموا و لا تقربوا اگر او را نیاورید محروم می‌شوید و نزدیک من نخواهید شد، و می‌تواند در معنای فعل نهی باشد.

قالُوا سَنُراوِدُ عَنْهُ أَباهُ با حیله، نیرنگ و فریب فرزندش را از پدر جدا می‌کنیم، و ما به این امر توانایی داریم.

۴۳

وَ قالَ لِفِتْيانِهِ «لفتیانه» نیز خوانده شده، و هر دو، جمع «فتی» می‌باشد مثل «اخوه و إخوان» که هر دو جمع: «اخ» هستند، چیزی که هست، «فعله» جمع قلّت، و «فعلان» جمع کثرت است، یعنی لغلمانه الکیّالین: به پیمانه گران و ترازو دارانش گفت:

اجْعَلُوا بِضاعَتَهُمْ فِي رِحالِهِمْ آنچه به عنوان قیمت کالا و بهای خرید غلات آورده‌اند، در میان ظرفهایشان بگذارید، منظور از «رحال» ظرفهاست از قبیل جعبه و کیسه و جز، اینها، به ظرف، و نیز جای چیزی، «رحل» گفته می‌شود، و در اصل به معنای چیزی است که

آماده جابجا شدن است.

لَعَلَّهُمْ یَعْرِفُونَها شاید بفهمند و پی به بزرگواری ما ببرند که هم به آنها کالا داده‌ایم و هم پولشان را به ایشان برگرداندیم. «إِذَا انْقَلَبُوا إِلی أَهْلِهِمْ»: این را وقتی متوجّه خواهند شد که به شهر و دیار خود برسند و ظرفهایشان را خالی کنند.

لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ به امید این که وقتی قدر این بخشندگی را شناختند، حق شناسی وادارشان کند که باز بسوی ما برگردند، بعضی گفته‌اند: یوسف از بزرگواری، صلاح نمی‌دانست که از پدر و برادرانش قیمت و بهای کالا و طعام بگیرد.

آیات ۶۳ تا ۶۶

آیات ۶۳ تا ۶۶

فَلَمَّا رَجَعُوا إِلی أَبِیهِمْ قالُوا یا أَبانا مُنِعَ مِنَّا الْکَیْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنا أَخانا نَکْتَلْ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ (۶۳) قالَ هَلْ آمَنُکُمْ عَلَیْهِ إِلَّا کَما أَمِنْتُکُمْ عَلی أَخِیهِ مِنْ قَبْلُ فَاللَّهُ خَیْرٌ حافِظاً وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِینَ (۶۴) وَ لَمَّا فَتَحُوا مَتاعَهُمْ وَجَدُوا بِضاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَیْهِمْ قالُوا یا أَبانا ما نَبْغِی هذِهِ بِضاعَتُنا رُدَّتْ إِلَیْنا وَ نَمِیرُ أَهْلَنا وَ نَحْفَظُ أَخانا وَ نَزْدادُ کَیْلَ بَعِیرٍ ذلِکَ کَیْلٌ یَسِیرٌ (۶۵) قالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَکُمْ حَتَّی تُؤْتُونِ مَوْثِقاً مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِی بِهِ إِلَّا أَنْ یُحاطَ بِکُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قالَ اللَّهُ عَلی ما نَقُولُ وَکِیلٌ (۶۶)

۴۴

ترجمه:

وقتی که به سوی پدرشان برگشتند، گفتند: ای پدر به ما آذوقه ندادند، برادرمان را با ما بفرست تا پیمانه (غلّه) دریافت کنیم، و ما او را نگهداری می‌کنیم. (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؟ امّا خداوند بهترین نگهدار، و او، رحم کننده‌ترین رحم کنندگان است. (۶۴)

موقعی که بارهای خود را گشودند دیدند سرمایه‌هاشان به خودشان بازگردانده شده، گفتند: پدر! ما دیگر، چه می‌خواهیم؟ این سرمایه ماست که به ما بازگردانده شده (و بار دیگر که آنجا برویم) برای خانواده خویش موادّ غذایی می‌آوریم و برادرمان را حفظ می‌کنیم و پیمانه بزرگتری (بار شتر دیگری) دریافت خواهیم کرد، و این پیمانه اندکی است. (۶۵)

پدر گفت: هرگز او را با شما نمی‌فرستم، تا این که پیمان مؤکّد الهی بدهید که به طور حتم او را پیش من بیاورید، مگر آن که قدرت از شما سلب گردد، هنگامی که پیمان موثّق خود را در اختیار او گذاردند، گفت: خداوند بر آنچه ما می‌گوییم وکیل است. (۶۶)

تفسیر:

مُنِعَ مِنَّا الْکَیْلُ منظور از این که از پیمانه ممنوع شدیم، قول یوسف است که گفته بود: اگر برادرتان را نیاوردید، نزد من پیمانه‌ای ندارید، چون وقتی که منع کیل را به آنها خبر داد خود به خود آنها را از آن منع کرده است.

فَأَرْسِلْ مَعَنا پس برادرمان «بنیامین» را با ما بفرست تا با رفع مانع، پیمانه طعامی که نیاز داریم بدست آوریم: «نکتل» به «یا» نیز قرائت شده: «یکتل»: تا این که بنیامین

۴۵

نیز پیمانه‌ای بگیرد و آن را با پیمانه‌های خودمان ضمیمه نماییم، یا این که او سبب پیمانه گرفتن مجدّد ما باشد.

قالَ هَلْ آمَنُکُمْ شما را در بردن بنیامین، بر او امین نمی‌دانم، مگر چنان که شما را بر برادرش یوسف امین قرار دادم، یعنی همان طور که این جا، می‌گویید: ما او را نگهداریم آنجا هم همین حرف را گفتید و بعد به قول خود وفا نکردید.

فَاللَّهُ خَيْرٌ حافِظاً توکل به خدا کرد و بنیامین را به آنها داد. «حافظا» تمییز و منصوب است مثل «للّه دره فارسا» و می‌تواند حال باشد، و «حفظا» نیز خوانده شده است. (۱) وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ خداوند ارحم الرّاحمین است به ناتوانی و پیری من ترحم می‌کند، و فرزندم را حفظ و به سوی من بر می‌گرداند، و مرا یک جا به دو مصیبت (۲) مبتلا نمی‌سازد.

وَ لَمَّا فَتَحُوا مَتاعَهُمْ مراد از «متاع» ظرفهایی است که برای آذوقه برده بودند.

وَجَدُوا بِضاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ یحیی بن وثّاب «ردت» به کسر (راء) خوانده بنا بر این که کسره دال ادغام شده و به «راء» نقل یافته (زیرا در اصل «رددت» بوده است). «ما نَبْغِي»: «ما» برای نفی است: در گفتارمان ستم نمی‌کنیم، یا چیزی جز این همه احسان و اکرام که نسبت به ما شده نمی‌خواهیم، بعضی گفته‌اند معنایش این است: ما جز بنیامین سرمایه دیگری از تو نمی‌خواهیم.

هذِهِ بِضاعَتُنا رُدَّتْ إِلَيْنا جمله مستأنفه توضیح دهنده فعل: «ما نبغی» است، و جمله‌های بعد، عطف بر آن است: سرمایه ما به ما پس داده شده و به وسیله آن قدرت به دست می‌آوریم، و هنگامی که پیش عزیز مصر رفتیم برای خانواده‌مان

-*-*-*-

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 می‌کنیم و برادرمان را از هر بلایی که تو تصوّر می‌کنی محافظت و با حاضر ساختن او در پیش عزیز، یک بار شتر (۱) اضافه بر بارهای خودمان دریافت می‌نماییم. دیگر پس از این همه دستاوردها که می‌توانیم تمام کارهایمان را اصلاح کنیم، چه می‌خواهیم؟

ذلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ این که اکنون به ما داده شده چیز اندکی است ما را کفایت نمی‌کند. 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 مهمّی نیست، بر او آسان است و از ما مضایقه نخواهد کرد.

حَتَّى تُؤْتُونِ تا این که چیزی از سوی خدا به من بدهید که به آن اطمینان کنم:

عهد شرعی کنید یا سوگند بخورید.

لَتَأْتُنَّنِي بِهِ جواب قسم است: تا سوگند به خدا یاد کنید که حتما او را به من باز گردانید.

إِلَّا أَنْ يُحاطَ بِكُمْ مگر این که گرفتار شوید و توان آوردن او را نداشته باشید و یا این که مرگ شما فرا رسد.

فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ وقتی که با او پیمانهای مورد اطمینان بستند و سوگندها یاد کردند، یعقوب گفت خداوند بر آنچه می‌گوییم ناظر و آگاه است: اگر بر خلاف پیمانتان رفتار کردید حق مرا از شما خواهد گرفت.

آیات ۶۷ تا ۶۸

آیات ۶۷ تا ۶۸

وَ قالَ يا بَنِيَّ لا تَدْخُلُوا مِنْ بابٍ واحِدٍ وَ ادْخُلُوا مِنْ أَبْوابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَ ما أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ عَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ (۶۷) وَ لَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ ما كانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ حاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضاها وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِما عَلَّمْناهُ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ (۶۸)

-*-*-*-

۱- وسق بعیر بار شتر (شصت صاع) پاورقیهای استاد گرجی نقل از صحاح.

۲- بر طبق اصل «ذلک»، اشاره به دور می‌باشد نه به تفسیر قبلی که اشاره به نزدیک بوده- م.

۴۷

ترجمه:

یعقوب: ای فرزندان من، همه‌تان از یک در وارد نشوید، بلکه از درهای متفرّق داخل شوید و من نمی‌توانم در برابر خدا هیچ گونه کاری برای شما انجام دهم، فرمانی نیست جز از خداوند من بر او توکل کردم و همه متوکلان باید بر او توکل کنند. (۶۷)

و هنگامی که از همان طریق که پدرشان دستور داده بود، وارد شدند، این کار، هیچ حادثه حتمی الهی را دور نمی‌ساخت مگر حاجتی را که در دل یعقوب بود بر آورده کرد، و همانا یعقوب دارای علمی بود که ما به او آموخته بودیم، امّا بیشتر مردم نمی‌دانند. (۶۸)

تفسیر:

علّت این که یعقوب پیامبر خدا فرزندانش را دستور داد که از یک در داخل نشوند، این است که آنها دارای جمال زیبا و نورانیت و قیافه‌های خوبی بودند، و در مصر شایع شده بود که این چند نفر نزد عزیز دارای احترام و عظمت ویژه‌ای هستند که برای هیچ کس تا کنون نبوده است، لذا حضرت یعقوب از آن ترسید که آنها را چشم زنند.

وَ ما أُغْنِی عَنْکُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَیْءٍ منظور این که اگر خداوند بدی شما را اراده کند، دستوری که من به شما دادم که از درهای مختلف وارد شوید آن را از شما دفع نمی‌کند و سودی برایتان ندارد بلکه ناگزیر بر شما وارد خواهد شد، حکم، تنها حکم خداست.

وَ لَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَیْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ و با این که به همان نحو که پدرشان امر کرده

۴۸

بود، بر عزیز وارد شدند، این کار، سودی برای آنها نداشت جز این که چیزی که در دل یعقوب بود که به گفته خود اظهار شفقت و محبّت نسبت به فرزندانش کند آن را برآورده ساخت، عبارت: «إِلَّا حاجَةً» استثنای منقطع است به معنای: «و لکن حاجهٔ».

وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ به یعقوب دارای یقین و معرفت به خداست. «لِما عَلَّمْناهُ»: زیرا ما به او این علم را آموخته‌ایم.

آیات ۶۹ تا ۷۶

آیات ۶۹ تا ۷۶

وَ لَمَّا دَخَلُوا عَلی یُوسُفَ آوی إِلَیْهِ أَخاهُ قالَ إِنِّی أَنَا أَخُوکَ فَلا تَبْتَئِسْ بِما کانُوا یَعْمَلُونَ (۶۹) فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهازِهِمْ جَعَلَ السِّقایَةَ فِی رَحْلِ أَخِیهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَیَّتُهَا الْعِیرُ إِنَّکُمْ لَسارِقُونَ (۷۰) قالُوا وَ أَقْبَلُوا عَلَیْهِمْ ما ذا تَفْقِدُونَ (۷۱) قالُوا نَفْقِدُ صُواعَ الْمَلِکِ وَ لِمَنْ جاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِیرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِیمٌ (۷۲) قالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ ما جِئْنا لِنُفْسِدَ فِی الْأَرْضِ وَ ما کُنَّا سارِقِینَ (۷۳) قالُوا فَما جَزاؤُهُ إِنْ کُنْتُمْ کاذِبِینَ (۷۴) قالُوا جَزاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِی رَحْلِهِ فَهُوَ جَزاؤُهُ کَذلِکَ نَجْزِی الظَّالِمِینَ (۷۵) فَبَدَأَ بِأَوْعِیَتِهِمْ قَبْلَ وِعاءِ أَخِیهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَها مِنْ وِعاءِ أَخِیهِ کَذلِکَ کِدْنا لِیُوسُفَ ما کانَ لِیَأْخُذَ أَخاهُ فِی دِینِ الْمَلِکِ إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ وَ فَوْقَ کُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ (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 می‌دادند

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 کرده‌اید؟ (۷۱)

گفتند: پیمانه ملک را و هر کس آن را بیاورد یک شتر غلّه به او داده می‌شود و (منادی گفت:) من ضامن هستم. (۷۲)

گفتند به خدا سوگند شما می‌دانید که ما نیامده‌ایم که در این سرزمین فساد کنیم و هرگز ما دزد نبوده‌ایم. (۷۳)

آنها گفتند: اگر دروغ گو باشید کیفر شما چیست؟ (۷۴)

برادران گفتند: هر کس پیمانه در، بارش یافت شود خود جزای آن باشد، ما این گونه، ستمگران را کیفر می‌کنیم. (۷۵)

در این هنگام یوسف، پیش از بار برادرش به کاوش بارهای آنان پرداخت، سپس آن را 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 نمی‌توانست برادرش را مطابق آئین پادشاهی مؤاخذه کند مگر آن که خدا بخواهد، ما درجات هر کس را بخواهیم بالا می‌بریم، و بالاتر از هر صاحب علمی عالمی است. (۷۶)

تفسیر:

آوی إِلَیْهِ 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 داده‌ات باشم؟ گفت: البتّه برادری مثل شما افتخار است، امّا 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.

۵۰

برادران در قبل در حق ما انجام داده‌اند اندوهناک مباش که خدای تعالی به ما نیکی کرد و اکنون ما را به هم دیگر رسانید، امّا این مطلب را به آنها اظهار مکن.

«السِّقایَةَ»، ظرفی است که به آن آب می‌نوشند، و به تعبیری «صواع» گفته می‌شود.

بعضی گفته‌اند: ظرفی بود که عزیز مصر از آن آب می‌خورد و بعد به عنوان پیمانه طعام و غلّات از آن استفاده می‌شد، جنس آن نقره بود که روکش طلا به آن داده بودند، و نیز گفته‌اند طلای مرصّع به جواهرات بود.

ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ منادیی ندا کرد «أذن»: اعلام کرد، «أذّن»: بسیار اعلام کرد. «العیر»:

شتری که بر آن، بار می‌نهند، به مناسبت این که «تعیر»: می‌آید و می‌رود. و بعضی گفته‌اند: در اصل به معنای قافله خران است، و به علت کثرت استعمال به هر قافله‌ای «عیر» گفته می‌شود «اصحاب العیر»: اهل قافله، اصطلاحی است، مثل: یا خیل اللَّه ارکبی»: (ای لشکر خدا، سوار شوید).

وَ أَنَا بِهِ زَعِیمٌ منادی گفت: هر کس پیمانه را بیاورد یک بار شتر از طعام به او می‌دهیم و من خود ضامنم، این جایزه را به او می‌دهم.

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 مکرّری که تا کنون داشتند دیانت و خوش رفتاری خویش را به دربار عزیز نشان داده بودند، علاوه بر آن، وقتی سرمایه‌های خود را در میان بارهایشان دیدند، به این حساب که شاید بدون اجازه عزیز در آن میان نهاده شده باشد، به سوی عزیز برگرداندند و این، نشانه‌ای بود که بر

نشانه‌های دیانت و حسن رفتار خود افزودند. «وَ ما کُنَّا سارِقِینَ» و ما هرگز دزد نبوده‌ایم.

قالُوا فَما جَزاؤُهُ ضمیر: «هاء» برای «صواع» است: اگر در ادّعای برائت از دزدی پیمانه 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 می‌شد، از این رو برادران یوسف چنین گفتند.

فَهُوَ جَزاؤُهُ مجازاتش همین است نه غیر آن، مثل: حق فلان ان یکرم و ینعم علیه فذلک حقه: سزای او همین است. می‌توان گفت: «جَزاؤُهُ» مبتدا، و جمله شرطیه خبر، و اصلش چنین بوده: جزاؤه من وجد فی رحله فهو هو بنا بر این «جَزاؤُهُ» در جای «هو» قرار گرفته، قرار گرفتن ظاهر به جای مضمر.

«فَبَدَأَ» یوسف برای پیدا کردن پیمانه 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 مؤنّث به کار می‌رود و هر دو وجه در آن، صحیح است.

«کذلک» مثل این حیله و مکر بزرگ، ما برای یوسف مکر کردیم یعنی به سوی او، وحی کردیم و او را آموختیم: ما کانَ لِیَأْخُذَ أَخاهُ فِی دِینِ الْمَلِکِ 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 یَشاءَ اللَّهُ حضرت یوسف خلافکار را مؤاخذه نمی‌کرد مگر به اذن خدا و خواسته او.

نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ درجات علمی هر کس را بخواهیم بالا- می‌بریم چنان که درباره یوسف چنین کردیم. «یرفع» با «ی» و «درجات» با تنوین نیز خوانده شده است.

وَ فَوْقَ کُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ بالاتر از هر عالمی عالمتری وجود دارد تا برسد به خدای تعالی که علمش ذاتی است و به معلوم خاصی منحصر نمی‌شود.

آیات ۷۷ تا ۸۰

آیات ۷۷ تا ۸۰

قالُوا إِنْ یَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسَرَّها یُوسُفُ فِی نَفْسِهِ وَ لَمْ یُبْدِها لَهُمْ قالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَکاناً وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما تَصِفُونَ (۷۷) قالُوا یا أَیُّهَا الْعَزِیزُ إِنَّ لَهُ أَباً شَیْخاً کَبِیراً فَخُذْ أَحَدَنا مَکانَهُ إِنَّا نَراکَ مِنَ الْمُحْسِنِینَ (۷۸) قالَ مَعاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنا مَتاعَنا عِنْدَهُ إِنَّا إِذاً لَظالِمُونَ (۷۹) فَلَمَّا اسْتَیْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِیًّا قالَ کَبِیرُهُمْ أَ لَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَباکُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَیْکُمْ مَوْثِقاً مِنَ اللَّهِ وَ مِنْ قَبْلُ ما فَرَّطْتُمْ فِی یُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّی یَأْذَنَ لِی أَبِی أَوْ یَحْکُمَ اللَّهُ لِی وَ هُوَ خَیْرُ الْحاکِمِینَ (۸۰)

ترجمه:

برادران گفتند: اگر بنیامین دزدی کرده (تعجّبی 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: موقعیّت شما، بدتر است، و خداوند به آنچه شما بیان می‌کنید آگاهتر است. (۷۷)

گفتند: ای عزیز، او پدر پیری دارد، یکی از ما را به جای بنیامین بگیر، که ما، تو را از نیکوکاران می‌بینیم. (۷۸)

یوسف گفت پناه بر خدا، که ما غیر از کسی که کالایمان را نزد او یافته‌ایم 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 نمی‌دانید که پدرتان از شما پیمانی الهی گرفته، و پیش از این هم درباره یوسف، کوتاهی کردید، بنا بر این من از این سرزمین حرکت نمی‌کنم، مگر این که پدرم به من اجازه دهد یا خدا درباره من فرمانی صادر کند، و او

۵۳

بهترین حاکمان است. (۸۰)

تفسیر:

أَخٌ لَهُ مراد از برادر بنیامین، یوسف است. و در نوع سرقتی که برادران به یوسف نسبت داده و گفتند: او نیز قبلاـ دزدی کرده بود، اختلاف شده است. درست‌ترین اقوال آن است که یوسف در دوران کودکی بعد از این که مادرش از دنیا رفت تحت حضانت عمّه‌اش قرار گرفت، عمّه‌اش او را بشدّت دوست می‌داشت چنان که نمی‌خواست او را از خود جدا سازد، امّا وقتی که یک مقدار رشد کرده بود یعقوب می‌خواست او را پیش خود ببرد، عمّه که از این امر ناراحت بود به بهانه‌ای 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) فَأَسَرَّها یُوسُفُ اضمار قبل از ذکر است، و جمله بعد: أَنْتُمْ شَرٌّ مَکاناً آن را تفسیر می‌کند، و گویی چنین گفته است: فأسرّ الجملهٔ او الکلمهٔ، یوسف، کلمه یا جمله «أَنْتُمْ شَرٌّ مَکاناً» را در دل خود پنهان داشت، مراد این است که در دل خود گفت، زیرا این جمله بدل از فعل: «اسرّها» می‌باشد یعنی: موضع شما در سرقت از او بدتر است، زیرا شما برادرتان را از پیش پدرتان ربودید.

وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما تَصِفُونَ خدا بهتر می‌داند که قضیه آن طور که شما می‌گویید، نیست و نسبت سرقت نه به من صحیح است و نه، به برادرم.

وقتی که دیدند این حرف را یوسف نپذیرفت و ردّ 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 کرده‌اند که می‌توان 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 أَحَدَنا مَکانَهُ» پس یکی از ما را بعنوان وثیقه یا بردگی به جای او بگیر. «إِنَّا نَراکَ مِنَ الْمُحْسِنِینَ» 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.

قالَ مَعاذَ 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 می‌دانید ظلم است، از من طلب نکنید، امّا معنای باطنش این است که خدای تعالی بر طبق مصالحی که خود می‌داند 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 کرده‌ام، و معنای «مَعاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ» این است: پناه می‌بریم به خدا پناه بردنی، از این که دیگری را بگیریم ... و «اذا» جواب آنها و جزای شرط است، زیرا معنایش این است: ان نأخذ بدله ظلمنا فَلَمَّا

اسْتَيْأَسُوا چون ناامید شدند، «خَلَصُوا» کنار رفتند، از مردم جدا شدند، تنها خودشان بودند و هیچ بیگانه‌ای در میانشان نبود. «نَجِيًّا» در حالی که با هم به نجوا پرداختند، بنا بر این، نجی مصدر و به معنای «تناجی» (۱) است، مثل: «وَ إِذْ هُمْ نَجْوى (۲):

مصدر نازل منزله صفت شده. ممکن است در تقدیر: «قوما نجیّا» باشد: مناجی یعنی راز گوینده چون هر کدام با دیگری یواش حرف می‌زدند، مثل «عشیر و سمیر» که به

-*-*-*-

۱- بر وزن تفاعل.

۲- اسراء/ ۴۷.

۵۵

معنای «معاشر و مسامر» (۱) می‌باشد و از همین قبیل است قول خداوند: «وَ قَرَّبْناهُ نَجِيًّا» (۲) رازگویی در کارشان این بود که برگردند یا بمانند و اگر برگردند، درباره برادر به پدرشان چه بگویند؟

قالَ كَبِيرُهُمْ «بزرگ آنها گفت» در این که مراد از کبیر کدام یک از آنهاست اقوالی است به قرار ذیل ۱- مقصود بزرگ سنّی آنهاست که روبیل نام داشت.

۲- منظور رئیس و سرپرست آنهاست و او شمعون بود.

۳- آن که عقل و درکش از بقیه بیشتر بود و او، یا یهودا، و یا، لاوی بود.

أَ لَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَباكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقاً مِنَ اللَّهِ

؟ برادر بزرگ آنها را به یاد پیمان محکمی انداخت که یعقوب از آنها گرفته بود.

وَ مِنْ قَبْلُ ما فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ در تفسیر این فراز چند وجه زیرا را ذکر کرده‌اند.

۱- «ما» زایده است: «و من قبل هذا فرّطتم» (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: «أَ لَمْ تَعْلَمُوا» باشد: الم تعلموا أخذ ابیکم موثقا ...

۳- «ما» موصوله باشد: «و من قبل هذا ما فرطتموه ...»، این جا نیز دو قولی که در اعراب وجه دوم ذکر کردیم محتمل است: رفع بنا بر ابتدائیت، و نصب بنا بر مفعولیت.

-*-*-*-

۱- گروه‌ها، شب زنده‌دار.

۲- مریم/ ۵۲.

۵۶

فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ از سرزمین مصر جدا نمی‌شوم، 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 إِلى أَبِيكُمْ فَقُولُوا يـا أَبانـا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَ ما شَـهِدْنا إِلَّا بِما عَلِمْنا وَ ما كُنَّا لِلْغَيْبِ حافِظِينَ (۸۱) وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيها وَ الْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنـا فِيهـا وَ إِنَّا لَصادِقُونَ (۸۲) قـالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُـكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَـى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (۸۳) وَ تَوَلَّى عَنْهُمْ وَ قـالَ يا أَسَـفى عَلى يُوسُفَ وَ ابْيَضَّتْ عَيْناهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ (۸۴) قالُوا تَاللَّهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضـاً أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهـالِكِينَ (۸۵) قـالَ إِنَّمـا أَشْـكُوا بَثِّي وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مـا لاـ تَعْلَمُـونَ (۸۶) يـا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَ أَخِيهِ وَ لا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ (۸۷)

ترجمه:

به نزد پـدرتان بازگردیـد و بگوییـد: ای پـدر، پسـرت دزدی کرد، و مـا، جز بر آنچه که دانسـتیم گواهی نـدادیم، و مـا 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 گوییم. (۸۲)

یعقوب

۵۷

گفت: بلکه هواهای نفسانی‌تان، چیزی را برای شـما آراست، پس صبری نیکو، بایـد، امید است خدا همه‌شان را به من بازگرداند که او، بسیار دانا و با حکمت است. (۸۳)

و روی از آنها بگردانید و گفت: ای دریغا از یوسف! و دیدگانش از اندوه سفید شد، و خشم خود را می‌خورد. (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 می‌گویم، و از خدا چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید. (۸۶)

ای پسـران من! برویـد و از یوسف و برادرش جسـتجو کنید، و از رحمت خدا ناامید نشوید که جز مردمان کافر هیچ کس از رحمت خدا نومید نمی‌شود. (۸۷)

تفسیر:

وَ ما شَهِدْنا إِلَّا بِما عَلِمْنا ما فقط از ظاهر خبر داریم که پیمانه عزیز مصر از میان بار و بنه او بیرون آورده شد.

وَ مـا كُنَّا لِلْغَيْبِ حـافِظِينَ از بـاطن امر آگـاه نیستیم که آیـا بنیـامین در واقع آن را دزدیـده، یـا این که کسـی آن را در میـان رحـل او گذاشته بوده است.

وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيها منظور کشور مصـر است: کسـی را بفرست به سوی اهل مصـر، و از آنها درباره اصل داستان جویا شو. «وَ الْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنا فِيها» و نیز از اصحاب قافله، خلاصه این که فرزندان یعقوب به نزد پدر بازگشتند و این مطالب را از قول برادر بزرگ که همانجـا بـاقی مانـده بود پیش پـدر گفتنـد، امّا یعقوب در جواب آنها گفت: «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُـكُمْ أَمْراً» این امر از اراده شـما برخاسته و اگر شما چیزی به او یعنی عزیز مصر نمی‌گفتید وی از کجا می‌دانست که باید دزد را به بردگی بگیرد؟

عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً مراد، یوسف، برادرش: بنیامین، و روبین یا غیر اوست.

۵۸

إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ او از غم و اندوه و درد دل من آگاه است، «الْحَكِيمُ» آنچه بر سر من آورد از روی حکمت و مصـلحت است. «وَ تَوَلَّى» از نـاراحتی دربـاره خبرهـای تـأسف آوری که آورده بودنـد، رو از آنها برگردانـد، و گفت: «يا أَسَـفى : «الف»، بـدل از «یاء» متکلم است، و «اسف» را که عبارت از شـدّت انـدوه و حسـرت است به خودش نسـبت داده، و اظهار تأسف برای یوسف و نه برای دیگران

دلیل بر آن است که در نزد یعقوب چیزی جای او را نگرفته و غم او با گذشت زمان طولانی، تر و تازه است.

وَ ابْيَضَّتْ عَيْناهُ مِنَ الْحُزْنِ چشمانش از غم و گریه بر یوسف سفید شد و نزدیک بود که بکلّی نابینا شود، خیلی ضعیف و کم سو می‌دید، بعضی گفته‌اند اصلا بینایی را از دست داده بود. «فَهُوَ كَظِيمٌ» دلش از کافر فرزندانش پر از خشم و غضب بود، ولی برای آنها آشکار نمی‌کرد. «تَفْتَؤُا» در تقدیر: «لا تفتأ»، حرف نفی بدلیل عدم اشتباه حذف شده، زیرا اگر به معنای اثبات باشد باید با لام قسم و نون تأکید آورده می‌شد: (لتفتؤنّ).

از همین قبیل است قول شاعر:

فقلت يمين اللَّه أبرح قاعدا : پس گفتم به خدا سوگند که پیوسته نشسته‌ام. (۱) حَتَّى تَكُونَ حَرَضاً «حرض» (۲) نزدیک به هلاکت، «احرضه المرض» (بیماری او

-*-*-*-

۱- «ابرح» به معنای: «لا ابرح» می‌باشد، و مصراع بعدش این است

و لو قطعوا رأسی لدیک و اوصالی

: (اگر چه نزد تو سر و تمام اعضایم را جدا کنند- م.:

۲- حرض، بر وزن مرض: چیز فاسد و ناراحت کننده، و در این جا به معنای بیماری و لاغر، و مشرف به مرگ است، پاورقی تفسیر نمونه. حرض: مشرف بر هلاکت، «رجل حرض و حارض»: فاسدا الجسم و العقل، «احرضه»: او را فاسد کرد، ترجمه مجمع البیان- م.

۵۹

را نزدیک به هلاکت ساخت) مصدر است و مفرد و جمع، مذکّر و مؤنّث آن یکسان است. و صفت آن، «حرض» می‌باشد مثل: دنف، و دنف. «بثّ» سخت ترین اندوه که صاحبش طاقت صبر بر آن ندارد، و آن را میان مردم پخش می‌کند.

ما أَشْكُوا

به هیچ کس جز به خدا شکوه نمی‌کنم، و از کار خدا و رحمت او، چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید و خوب می‌دانم که او از جایی که هیچ گمان ندارم برایم گشایش می‌آورد، روایت شده است که حضرت یعقوب ملك الموت را دید و از او پرسید که آیا روح یوسف را قبض کرده‌ای؟ گفت: نه، و از این جا که فهمید یوسف از دنیا نرفته، به برادرانش گفت: اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَ أَخِيهِ «تحسّس» باب تفعل، از مادّه «احساس». به معنای معرفت و شناسایی: بروید یوسف و برادرش را شناسایی کنید.

مِنْ رَوْحِ اللَّهِ فرج و بر طرف کردن اندوه، یا به معنای حرمت خداست.

إِنَّهُ لا يَيْأَسُ از فرج و رحمت خدا، جز مردمان کافر هیچ کس ناامید نمی‌شود، زیرا شخص مؤمن پیوسته از خدا خیر و خوبی می‌بیند و هنگام گرفتاری و بلا امید فرج از او دارد و موقع گشایش و رفاه او را سپاس می‌گوید.

آیات ۸۸ تا ۹۳

آیات ۸۸ تا ۹۳

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قالُوا يا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنا وَ أَهْلَنَا الضُّرُّ وَ جِئْنا بِبِضاعَةٍ مُزْجاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَ تَصَدَّقْ عَلَيْنا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ (۸۸) قالَ هَلْ عَلِمْتُمْ ما فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جاهِلُونَ (۸۹) قالُوا أَ إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قالَ أَنَا يُوسُفُ وَ هذا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَ يَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (۹۰) قالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنا وَ إِنْ كُنَّا لَخاطِئِينَ (۹۱) قالَ لا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (۹۲) اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هذا فَأَلْقُوهُ عَلى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيراً وَ أْتُونِي 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 آورده‌ایم، پیمانه ما را به طور کامل وفا کن، و بر ما تصدّق کن، که خداوند تصدّق کنندگان را پاداش می‌دهد. (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 منّت گذاشته است، هر کس که تقوا و صبر پیشه کند، حتما خدا پاداش نیکوکاران را ضایع نمی‌کند. (۹۰)

گفتند به خدا سوگند، خدا تو را بر ما مقدّم داشته، و ما خطا کار بودیم. (۹۱)

یوسف گفت: امروز بر شما سرزنشی نیست، خدا شما را می‌آمرزد، و او، ارحم الرّاحمین است. (۹۲)

این پیراهنم را ببرید و بر چهره پدرم بیندازید تا بینا شود و همه خانواده‌تان را نزد من آورید. (۹۳)

تفسیر:

الضُّرُّ ضعف و لاغری از اثر گرسنگی و سختی. برادران یوسف بر اثر سختی و قحطی و از بین رفتن حیوانات و مواشی خود به یوسف شکایت و از او طلب کمک کردند.

بِبِضاعَةٍ مُزْجاةٍ مال التجاره یا کالای کم ارزشی که معمولا فروشنده و بازرگان به دلیل بی‌اهمیّت بودنش آن را دور می‌ریزد و از «ازجیته» گرفته شده: آن را دور انداختم. بعضی گفته‌اند: متاع آنها پشم و روغن کالای معمول اعراب بود، و گفته

۶۱

شده: دراهم مغشوش و تقلّبی بی‌ارزش بود که به عنوان بهای غلات و طعام پذیرفته نمی‌شد.

فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ پیمانه ما را کافی بده هم چنان که در سالهای گذشته انجام دادی.

«وَ تَصَدَّقْ عَلَيْنا» ما را به کرم خود ببخش و سهم ما را افزون فرما.

إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ خداوند به صدقه دهندگان مزدی بالاتر از صدقاتشان می‌دهد، یوسف دلش به حال آنها سوخت و بی‌اختیار خود را به آنها معرّفی کرد و گفت:

قالَ هَلْ عَلِمْتُمْ ما فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أَخِيهِ مطلبی را که هر دو طرف از آن خبر دارند به طور سؤال و پرسش با آنها در میان گذاشت تا آنان به زشتی عمل خود توجه کنند و به توبه پناه ببرند، یعنی آیا حال متوجه شدید که در هنگام نادانی چه خلافکاریها درباره یوسف و برادرش انجام دادید، اکنون که متوجه شدید، توبه کنید. باید توجه کرد که این سخنان پرخاشگرایانه یوسف به برادرانش از روی دلسوزی و خیرخواهی بود، نه سرزنش و عتاب. او حق خدا را که توجه به توبه و دیانت است بر نفس خود مقدم داشت با این که وی در مقامی بود که می‌توانست آنچه در سینه دارد ابراز کند و از برادرانش انتقام بگیرد.

بعضی گفته‌اند معنای «إِذْ أَنْتُمْ جاهِلُونَ» این است که شما در آن وقت کودک یا جوان بودید زیرا در این دوران است که جهل و نادانی بر انسان چیره می‌شود.

«أ إنک» به صیغه استفهام، و بعضی به طور ایجاب «انک» خوانده‌اند. داستان این است که یوسف در حالی که با برادران سخن می‌گفت لبخند زد، دندانهایش که همانند رشته‌ای مروارید منظوم بود نمایان شد، و آنها او را شناختند، و بعضی گفته‌اند: تاج شاهی از سر برداشت و او را شناختند.

إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ کسانی که از کیفر الهی بیم و هراس داشته باشند، و بر ترک گناه و انجام عبادات صبر کنند خداوند پاداش آنان را که نیکوکارند تباه نمی‌سازد، در این

۶۲

آیه، اسم ظاهر: «محسنین» به جای ضمیر: «هم» قرار گرفته تا فراگیر متقین و صابرین نیز باشد.

لَقَدْ آثَرَکَ اللَّهُ عَلَیْنا خداوند تو را به سبب تقوا و صبر و داشتن روش نیکوکاران بر ما برتری داده، و امّا وضع ما که عاصی و گنهکاریم آن است که ذلیل و خوار شدیم.

لا تَثْرِیبَ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ یوسف به آنها گفت: حال دیگر، من شما را به آنچه در گذشته انجام داده‌اید سرزنش نمی‌کنم، خدای شما را بیامرزد.

اذْهَبُوا بِقَمِیصِی هذا این پیراهن مرا ببرید، برخی گفته‌اند: پیراهن بهشتی بود که به وراثت از پدرانش به یوسف رسیده و یعقوب در میان بازوبند او قرار داده بود.

«یَأْتِ بَصِیراً» بینایی‌اش برمی‌گردد، یا این که به سوی من خواهد آمد در حالی که بینا باشد، دلیل بر این معنای اخیر، دنباله سخن اوست که می‌گوید: «و اتونی باهلکم اجمعین»: تا پدرم و تمام خانواده‌اش بیایند.

آیات ۹۴ تا ۹۸

آیات ۹۴ تا ۹۸

وَ لَمَّا فَصَلَتِ الْعِیرُ قالَ أَبُوهُمْ إِنِّی لَأَجِدُ رِیحَ یُوسُفَ لَوْ لا أَنْ تُفَنِّدُونِ (۹۴) قالُوا تَاللَّهِ إِنَّکَ لَفِی ضَلالِکَ الْقَدِیمِ (۹۵) فَلَمَّا أَنْ جاءَ الْبَشِیرُ أَلْقاهُ عَلی وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِیراً قالَ أَ لَمْ أَقُلْ لَکُمْ إِنِّی أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ (۹۶) قالُوا یا أَبانَا اسْتَغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا إِنَّا کُنَّا خاطِئِینَ (۹۷) قالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَکُمْ رَبِّی إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِیمُ (۹۸)

ترجمه:

هنگامی که کاروان (از مصر) جدا شد، پدر آنها گفت: من بوی یوسف را درمی‌یابم، اگر مرا به نادانی و کم عقلی نسبت ندهید. (۹۴)

۶۳

گفتند: به خدا قسم که تو در همان گمراهی قدیمت هستی. (۹۵)

امّا، وقتی که بشارت دهنده آمد آن پیراهن را به صورت او افکند، و بینا شد، و گفت: آیا به شما نگفتم: من از خدا چیزهایی می‌دانم که شما از آن بی‌خبرید. (۹۶)

فرزندان یعقوب گفتند: ای پدر از خدا آمرزش گناهان ما را بخواه که ما خطا کار بودیم. (۹۷)

پدر گفت: به زودی برای شما از پروردگارم طلب آمرزش می‌کنم 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 می‌کنم: پیراهن که همراه کاروان بود به سوی کنعان می‌آمد، خدای تعالی بودی آن را از فاصله هشت یا ده فرسنگ به او رسانید. «لَوْ لا أَنْ تُفَنِّدُونِ» «فند» به معنای خرافه، و کم خردی است:

اگر مرا نسبت به کم عقلی نمی‌دادید گفته مرا می‌پذیرفتید.

إِنَّکَ لَفِی ضَلالِکَ الْقَدِیمِ هم چنان که در گذشته راجع به دوستی یوسف و امیدواری به دیدار او افراط می‌کردی هم اکنون نیز بیرون از حدّ اعتدال سخن می‌گویی، نظر اطرافیان یعقوب بر این بود که یوسف از دنیا رفته است.

فَلَمَّا أَنْ جاءَ الْبَشِیرُ أَلْقاهُ همین 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:

أَ لَمْ أَقُلْ لَكُمْ آیا به شما نگفتم، منظور سخنی است که قبلا گفته بود: «از رحمت خدا نومید نشوید» (۱) و «إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ» ابتدای کلام است و مقول، قول نیست، گرچه این هم جایز است.

-*-*-*-

۱- آیه ۸۷. .....

۶۴

سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّی 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 عَلی یُوسُفَ آوی إِلَیْهِ أَبَوَیْهِ وَ قالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شاءَ اللَّهُ آمِنِینَ (۹۹) وَ رَفَعَ أَبَوَیْهِ عَلَی الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَ قالَ یا أَبَتِ هذا تَأْوِیلُ رُءْیایَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبِّی حَقًّا وَ قَدْ أَحْسَنَ بِی إِذْ أَخْرَجَنِی مِنَ السِّجْنِ وَ جاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّیْطانُ بَیْنِی وَ بَیْنَ إِخْوَتِی إِنَّ رَبِّی لَطِیفٌ لِما یَشاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِیمُ الْحَکِیمُ (۱۰۰) رَبِّ قَدْ آتَیْتَنِی مِنَ الْمُلْکِ وَ عَلَّمْتَنِی مِنْ تَأْوِیلِ الْأَحادِیثِ فاطِرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَنْتَ وَلِیِّی فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ تَوَفَّنِی مُسْلِماً وَ أَلْحِقْنِی بِالصَّالِحِینَ (۱۰۱) ذلِکَ مِنْ أَنْباءِ الْغَیْبِ نُوحِیهِ إِلَیْکَ وَ ما کُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَ هُمْ یَمْکُرُونَ (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 أمن 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 قبلا دیدم که پروردگارم آن را تحقّق 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 بپا کرد، آری

۶۵

پروردگارم نسبت به آنچه می‌خواهد، لطف می‌کند، زیرا او بسیار دانا و با حکمت است. (۱۰۰)

پروردگارا تو به من حکومت بخشیده و مرا از علم تعبیر خواب آگاه ساخته‌ای، 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 می‌کنیم، و تو، نزد آنها نبودی، وقتی که تصمیم گرفتند و نقشه فریبکارانه می‌کشیدند. (۱۰۲)

تفسیر:

این که قبل از دخول در مصر، خداوند می‌فرماید: (خانواده یعقوب) داخل بر یوسف شدند، معنایش این است که وقتی یوسف به استقبال آنها آمده بود گویا در میان خانه یا خیمه‌ای 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 امنیّت را مقید به مشیّت خدا فرموده و تقدیر آیه این است:

ادخلوا مصر آمنین، ان شاء اللّه 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 إِلَیْهِ أَبَوَیْهِ 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 گفته‌اند: پدر و مادر یوسف و برادرانش به خاطر او و به عنوان شکر خدا سجده کردند، این معنا را تأیید می‌کند آنچه از امام صادق علیه السّلام نقل شده است که آیه

۶۶

را چنین قرائت کرده‌اند: «

و خرّوا للّه ساجدین

» «برای خدا، به سجده افتادند.» وَ قَدْ أَحْسَنَ بِی به 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 ملومهٔ

•لدینا و لا مقلیّهٔ ان تقلّت (۱)

«الْبَدْوِ» به معنای بیابان است. خانواده یعقوب، بیابان نشین و دامدار بودند، برای به دست آوردن آب و چراگاهها از جایی به جای دیگر منتقل می‌شدند.

نَزَغَ الشَّیْطانُ بَیْنِی وَ بَیْنَ إِخْوَتِی شیطان میان ما، اختلاف و تباهی به وجود آورد.

إِنَّ رَبِّی لَطِیفٌ پروردگارم در تدبیر و اداره امور بندگانش دارای لطف است: امور دشوار را بر آنان آسان می‌نماید، 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 وصیّتش در شام مدفون شد، و بعضی گفته‌اند: 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 نمی‌ماند، 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 الْمُلْکِ» و «مِنْ تَأْوِیلِ الْأَحادِیثِ» 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 کَرْهاً» سوره توبه، و قول کثیر شاعر، تشریح شده است- م.

۶۷

أَنْتَ وَلِیِّی تویی آن که به نعمت دنیا به من کمک می‌کنی و حکومت جهان فانی را به نعمت جاوید آخرت متّصل می‌سازی.

فاطِرَ السَّماواتِ این عبارت صفت برای «ربّ» یا منصوب است به عنوان ندا.

«وَ أَلْحِقْنِی بِالصَّالِحِینَ» مرا به نیکوکاران: پدرانم، یا به طور عموم، ملحق فرما. «ذلک» این کلمه اشاره به خبر یوسف است که در قبل بیان شده، ذلک مبتداست، و دو عبارت: «مِنْ أَنْباءِ الْغَیْبِ، نُوحِیهِ إِلَیْکَ» خبر بعد از خبر می‌باشند، و معنای آیه این است: این خبر غیبی است که تنها از راه وحی، برای تو حاصل شد زیرا تو خود حضور نداشتی که ببینی فرزندان یعقوب را آن گاه که در تصمیم خود یکپارچه شدند و درباره یوسف به حیله و نیرنگ متوسط شدند و دامهای فریب برای او گستردند تا سرانجام وی را در میان چاه تاریک انداختند.

آیات ۱۰۳ تا ۱۰۹

آیات ۱۰۳ تا ۱۰۹

وَ ما أَکْثَرُ النَّاسِ وَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِینَ (۱۰۳) وَ ما تَسْئَلُهُمْ عَلَیْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِکْرٌ لِلْعالَمِینَ (۱۰۴) وَ کَأَیِّنْ مِنْ آیَةٍ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ یَمُرُّونَ عَلَیْها وَ هُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ (۱۰۵) وَ ما یُؤْمِنُ أَکْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِکُونَ (۱۰۶) أَ فَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِیَهُمْ غاشِیَةٌ مِنْ عَذابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِیَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَ هُمْ لا یَشْعُرُونَ (۱۰۷) قُلْ هذِهِ سَبِیلِی أَدْعُوا إِلَی اللَّهِ عَلی بَصِیرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِی وَ سُبْحانَ اللَّهِ وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِکِینَ (۱۰۸) وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ إِلَّا رِجالاً نُوحِی إِلَیْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُری أَ فَلَمْ یَسِیرُوا فِی الْأَرْضِ فَیَنْظُرُوا کَیْفَ کانَ عاقِبَةُ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَدارُ الْآخِرَةِ خَیْرٌ لِلَّذِینَ اتَّقَوْا أَ فَلا تَعْقِلُونَ (۱۰۹)

۶۸

ترجمه:

و بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند هر چند که تو، بر آن اصرار داشته باشی. (۱۰۳)

و تو از مردم هیچ گونه مزدی را درخواست نمی‌کنی و آن، نیست مگر یادآوری برای جهانیان. (۱۰۴)

و چه بسا، نشانه‌ای در آسمانها و زمین وجود دارد که مردم بر آن می‌گذرند و از آن روگردانند. (۱۰۵)

و اکثر آنها که مدّعی 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 می‌کنم، 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 می‌کردیم، 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 عقلتان را به کار نمی‌گیرید. (۱۰۹)

تفسیر:

وَ ما أَکْثَرُ النَّاسِ مراد تعمیم است: ای پیامبر اگر تو بخواهی که همه مردم ایمان بیاورند این امر میسّر نمی‌شود، ابن عباس گفته است: مراد اهل مکّه است، یعنی اهل مکّه ایمان نمی‌آورند هر چند که برای ایمان آوردن آنها حریص باشی، چرا که آنها عناد دارند و مصمّم بر کفراند. تو که برای تبلیغ رسالت از آنها مزدی مطالبه نمی‌کنی تا این امر آنها را از ایمان آوردن باز دارد.

إِنْ هُوَ إِلَّا ذِکْرٌ لِلْعالَمِینَ قرآن تنها نصیحت و خیراندیشی و پند و موعظه‌ای است برای عموم جوامع از طرف خداوند.

وَ کَأَیِّنْ مِنْ آیَةٍ چه بسیار دلیلها و نشانه‌هایی از توحید و یکتایی خداوند که وجود دارد، ولی این مردم بر آنها می‌گذرند و به آن اعتنایی ندارند.

وَ ما یُؤْمِنُ أَکْثَرُهُمْ اکثر کسانی که به خدا اقرار دارند و او را خالق خودشان و

۶۹

آفریننده آسمانها و زمین می‌دانند، به او ایمان ندارند، بلکه مشرکند، زیرا بتها را عبادت می‌کنند. منظور از این مردم، مشرکان قریش‌اند. بعضی گفته‌اند، مقصود مشبهه‌اند که خدای را به آفریدگانش همانند می‌دانند، و برخی دیگر گویند: منظور اهل کتابند که شرک و ایمان را دارایند، امام باقر علیه السّلام می‌فرماید:

انّه شرک الطّاعة لا شرک العبادة، اطاعوا الشّیطان فی ارتکاب المعاصی

ادامه حدیث از مجمع البیان:

ممّا اوجب اللّه علیها النّار، فاشرکوا باللّه فی طاعته، و لم یشرکوا باللّه شرک عبادة فیعبدون معه غیره

: منظور شرک در پیروی و اطاعت است نه شرک در عبادت زیرا آنها در انجام دادن گناهانی که موجب دخول در آتش است از شیطان پیروی کردند امّا غیر خدا را نپرستیدند که شرک در عبادت داشته باشند.

أَ فَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غاشِيَةٌ آیا در امانند و می‌دانند که بلایی فراگیرنده بر آنها فرود نمی‌آید و کیفری دردناک آنان را فرو نمی‌گیرد؟

قُلْ هـذِهِ سَبِيلِي این راه که دعوت به سوی ایمان و توحید است راه من می‌باشد، و در جملات بعد آن را تفسیر کرده، می‌فرماید: با دلیلهای روشن به سوی خدا و دین او، دعوت می‌کنم، «انا» تأکید است برای ضمیر مستتر در «ادعو» و «مَنِ اتَّبَعَنِي» هم عطف بر آن است: من، و کسانی که پیرو من هستند به سوی دیانت و بصیرت دعوت می‌کنیم، و ممکن است که «عَلى بَصِيرَةٍ» حال از «ادعو» باشد، که عامل رفع «أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِي» است. «سُبْحانَ اللَّهِ» خدای را منزّه از شریک می‌دانم «إِلَّا رِجالًا»:

پیامبران گذشته ما، فقط مردان بودند، نه فرشتگان.

«نُوحِي إِلَيْهِمْ» با «نون» متکلم مع الغیر. «مِنْ أَهْلِ الْقُرى : اهالی شهرها، آبادیها، که داناتر و بردبارترانند، نه بیابان نشینان که جفاکار و سنگ دلند.

وَ لَدارُ الْآخِرَةِ ساعت یا حالت آخرت، بهتر است برای آنان که تقوا دارند: از خدا بیم دارند، و به او شرک نمی‌آورند.

آیات ۱۱۰ تا ۱۱۱

آیات ۱۱۰ تا ۱۱۱

حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جاءَهُمْ نَصْرُنا فَنُجِّيَ مَنْ نَشاءُ وَ لا يُرَدُّ بَأْسُنا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ (۱۱۰) لَقَدْ كانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبابِ ما كانَ حَدِيثاً يُفْتَرى وَ لكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُدىً وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (۱۱۱)

ترجمه:

تا وقتی که رسولان مأیوس شدند و گمان کردند که تکذیب شده‌اند، در این وقت یاری ما به سوی آنان آمد، پس هر کس را می‌خواستیم نجات می‌دادیم، و عذاب ما از قوم زیانکار بازگردانده نمی‌شود. (۱۱۰)

براستی که در سرگذشتهای آنها، درس عبرتی برای صاحبان اندیشه است، و این سخنی که درهم یافته باشند نیست بلکه تصدیقی است برای کتابهای جلو روی او، و میان هر چیزی است، و هدایت و رحمتی است برای مردمی که ایمان می‌آورند. (۱۱۱)

تفسیر:

در این آیه جمله‌ای مقدّر است که به دلیل قرینه حذف شده و گویا چنین بوده است: ما پیش از تو هر پیامبری را که برای امّتی می‌فرستادیم در یاری کردنشان تأخیر می‌کردیم مانند آنچه با تو و امتت انجام می‌دهیم، تا آن جا که پیامبران از یاری ناامید می‌شدند و گمان می‌کردند که قومشان آنها را- در تهدید به عذاب و مژده یاری الهی- تکذیب می‌کنند.

بعضی «کذبوا» به تخفیف خوانده‌اند و این، قرائت ائمه هدی نیز هست، و معنایش این است: قومشان گمان می‌کردند که پیامبران در آنچه از یاری خداوند به آنها وعده داده‌اند دروغگویند.

۷۱

جاءَهُمْ نَصْرُنا در این مواقع بود که ما با فرستادن عذاب بر کفّار پیامبران را یاری می‌کردیم.

فَنُجِّیَ مَنْ نَشاءُ پس هنگام نزول عذاب، کسانی را که می‌خواستیم از آن نجات می‌دادیم. بعضی «فنجی» با تشدید به لفظ ماضی مجهول خوانده‌اند، و مراد از «من نشاء» مؤمنان‌اند و بیان کننده این معنا جمله بعد است: «وَ لا یُرَدُّ بَأْسُنا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِینَ»: عذاب ما از قوم گناهکار برگردانده نمی‌شود.

ضمیر در «قصصهم»: راجع به یوسف و برادران اوست.

«عبرة»: درس عبرتی است برای خردمندان، زیرا پیامبر ما صلی اللَّه 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 می‌گفت 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 نبوّت و پیامبری اوست.

ما کانَ حَدِیثاً یُفْتَری قرآن گفته‌های ساختگی و دروغین نیست، بلکه تصدیق گفته‌های 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، بهره‌مند می‌شوند.

سوره رعد

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 «لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ» و «الظُّلُماتُ وَ النُّورُ» را پایان آیه‌ای دانسته‌اند.

ابی (۱) از رسول خدا صلی اللَّه 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 می‌شود و در روز قیامت از وفا کنندگان به عهد الهی به حساب می‌آید. (۲) از امام صادق علیه السّلام روایت شده است که هر کس این سوره را زیاد بخواند، هرگز

-*-*-*-

۱- این مرد از انصار است و کنیه‌اش ابو منذر، از نویسندگان دوران جاهلیت است و در زمان پیامبر، جزء کتّاب وحی بوده، او دارای قامتی کوتاه و شکمی بزرگ و سر و ریشی سفید بود و هرگز محاسنش را به خضاب رنگ نمی‌کرد و در تاریخ فوتش اختلاف است، بعضی گفته‌اند در خلافت عمر، سال بیست و دو، و برخی گفته‌اند در خلافت عثمان سال سی‌ام فوت شده است، از تصحیح استاد گرجی به نقل از المعارف، ص ۲۶۱ ط دار الکتب.

-۲

من قرأ سورة الرّعد اعطی من الأجر، عشر حسنات بعدد کل سحاب مضی و کلّ سحاب یکون الی یوم القیامة و کان یوم القیامة من الموفین بعهد اللَّه.

۷۳

خداوند او را به بلای صاعقه دچار نخواهد کرد و بدون حساب وارد بهشت می‌شود. (۱)

آیات ۱ تا ۳

آیات ۱ تا ۳

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ المر تِلْكَ آياتُ الْكِتابِ وَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يُؤْمِنُونَ (۱) اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآياتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (۲) وَ هُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ فِيها رَواسِيَ وَ أَنْهاراً وَ مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ جَعَلَ فِيها زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهارَ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (۳)

ترجمه:

الف، لام، میم، راء، این آیه‌های کتاب آسمانی است و آنچه از جانب پروردگارت بر تو نازل شده، حقّ است، امّا بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند. (۱)

خدا همان کسی است که آسمانها را بدون ستونی که آن را ببینند آفرید، سپس بر عرش استیلا یافت (و زمام تدبیر جهان را به دست گرفت) و خورشید و ماه را مسخّر ساخت که هر کدام تا زمان معیّنی در حرکتند، او کارها را تدبیر می‌کند، آیات را روشن می‌سازد، باشد که شما به لقای پروردگارتان یقین حاصل کنید. (۲)

او کسی است که زمین را گسترد و در آن کوه‌ها و نهرهایی قرار داد و از تمام میوه‌ها در آن دو جفت آفرید، (پرده سیاه) شب را بر روز می‌پوشاند، در اینها نشانه‌هایی است برای آنان که عقل خویش را به کار برند. (۳)

-*-*-*-

-۱

من اکثر قراءة الرّعد لم یصبه اللّه بصاعقة ابدا و أدخل الجنّة بغیر حساب.

۷۴

تفسیر:

«تلک» اسم اشاره، مبتدا و آیات الکتاب خبر آن است.

وَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ و تمام آنچه از قرآن که بر تو، نازل شده، حقّی است که بالاتر از آن وجود ندارد.

«اللَّهُ» مبتدا، و «الَّذِي رَفَعَ» خبر آن است چنان که در آیه بعد: وَ هُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ نیز مبتدا و خبر است و جایز است که صفت برای «اللّه» باشد.

یدبر الامر یفصل الآیات: این جمله می‌تواند خبر بعد از خبر باشد (بنا بر این که الّذی رفع نیز خبر باشد) در فعل «تَرَوْنَها» دو وجه ذکر شده است:

۱- جمله استینافیه است، یعنی شما آسمانها را چنان می‌بینید که نه در پایین ستونی دارد و نه از بالا به جایی متصل است.

۲- بعضی گفته‌اند: صفت برای «عمد» است که به صورت «عمد» با دو ضمّه (به صیغه جمع) نیز خوانده شده، و به معنای به غیر عمد مرئیة می‌باشد یعنی بدون ستونهایی که دیده شود، و تنها قدرت خداست که آنها را نگهداری می‌کند.

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ... خداوند دستگاه ملکوتی و امور مخلوقات خود را آن گونه که حکمت اقتضا دارد اداره می‌کند و آیات خود را در کتابهایش که بر پیامبرانش نازل کرده به تفصیل بیان می‌دارد.

لَعَلَّكُمْ بِلِقاءِ 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 گسترد

و در آن کوه‌های استوار قرار داد.

وَ مِنْ کُلِّ الثَّمَراتِ جَعَلَ فِیها زَوْجَیْنِ اثْنَیْنِ و از تمام میوه‌ها نیز در زمین، دو جفت (و دو نوع متقابل): سیاه و سفید، ترش و شیرین، تر و خشک (و نر و ماده) و نظیر اینها از انواع مختلف به وجود آورد.

۷۵

یُغْشِی اللَّیْلَ النَّهارَ خداوند پرده تاریک شب را بر چهره روشن روز می‌افکند و در نتیجه (جهان) بعد از آن که روشن بود، تاریک می‌شود.

آیات ۴ تا ۵

آیات ۴ تا ۵

وَ فِی الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجاوِراتٌ وَ جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنابٍ وَ زَرْعٌ وَ نَخِیلٌ صِنْوانٌ وَ غَیْرُ صِنْوانٍ یُسْقی بِماءٍ واحِدٍ وَ نُفَضِّلُ بَعْضَها عَلی بَعْضٍ فِی الْأُکُلِ إِنَّ فِی ذلِکَ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ (۴) وَ إِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَ إِذا کُنَّا تُراباً أَ إِنَّا لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ أُولئِکَ الَّذِینَ کَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَ أُولئِکَ الْأَغْلالُ فِی أَعْناقِهِمْ وَ أُولئِکَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ (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 ریشه‌های مختلف می‌رویند، همه آنها از یک آب سیراب می‌شوند، و ما بعضی از آنها را از حیث خوردنیهایش بر دیگری برتری می‌دهیم، در اینها نشانه‌هایی است برای آنان که خردهای خود را به کار می‌برند. (۴)

و اگر تو از این امر تعجّب می‌کنی، شگفتی در گفتار آنها است که می‌گویند: آیا وقتی که ما خاک شدیم، به آفرینشی نو خواهیم رسید؟

آنها کسانی هستند که به پروردگار خود کفر ورزیدند، و همانهایند که غلها به گردن دارند و آنها اهل آتش و همانها در آن جاویدانند. (۵)

تفسیر:

قِطَعٌ مُتَجاوِراتٌ در زمین قطعه‌های گوناگونی است که به هم چسبیده و در مجاورت یکدیگر قرار دارند، قسمتی، زمین حاصلخیز و پاک و قسمت دیگر

۷۶

شوره‌زار، 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.

یُسْقی بِماءٍ واحِدٍ با این که از یک آب استفاده می‌برند، امّا می‌بینی که میوه‌هایشان از نظر شکل و هیأت و طعم و بو، متفاوتند و بعضی بر دیگری برتری دارند.

«إِنَّ فِی ذلِکَ ...» اختلافهای یاد شده نشانه‌ای است از آفریدگار توانا و دانایی که کارهای خود را به طریقی معیّن و صورتی حکمت آمیز انجام می‌دهد. کلمات:

«زرع، نخیل، صنوان و غیر صنوان» به حالت جرّ نیز که عطف بر «اعناب» باشد خوانده شده‌اند 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 کرده‌اند «فِی الْأُکُلِ» با ضمّ و سکون کاف هر دو قرائت شده است.

وَ إِنْ تَعْجَبْ ... ای محمّد صلی اللّه 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 آفریده‌های بدیع که بر تو شمرده شد قدرت و توانایی داشته باشد، دوباره به وجود آوردن آنها برایش آسانتر خواهد بود.

أَ إِذا کُنَّا ... این جمله تا آخر گفتار منکران، می‌تواند در محل رفع، بدل از «قولهم» و یا، در محلّ نصب مفعول قول باشد. و عامل نصب «اذا» فعلی است که جمله أَ إِنَّا لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ بر آن دلالت می‌کند، گویی چنین گفته شده است: انبعث اذا متنا و کنّا ترابا؟ آیا وقتی که مردیم و خاک شدیم برانگیخته می‌شویم؟

أُولئِکَ الَّذِینَ کَفَرُوا اینها هستند که به کفر خود ادامه می‌دهند و در آن کاملند.

۷۷

وَ أُولئِکَ الْأَغْلالُ فِی أَعْناقِهِمْ این جمله می‌تواند، بیان پافشاری کفّار در کفرشان باشد. مثل: إِنَّا جَعَلْنا فِی أَعْناقِهِمْ أَغْلالًا «ما بر گردنهایشان زنجیرهایی قرار دادیم» (یس ۸) و مثل: این شعر:

ضلوا و ان سبیل الغیّ مقصدهم

•لهم عن الرّشد اغلال و اقیاد

(آنها گمراه شدند و راه ضلالت را در پیش گرفتند) و در مسیر هدایت زنجیر به گردن و بند به پا دارند. و نیز می‌تواند تهدیدی برای عقوبت آینده کافران باشد.

آیات ۶ تا ۱۱

آیات ۶ تا ۱۱

وَ یَسْتَعْجِلُونَکَ بِالسَّیِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثُلاتُ وَ إِنَّ رَبَّکَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلی ظُلْمِهِمْ وَ إِنَّ رَبَّکَ لَشَدِیدُ الْعِقابِ (۶) وَ یَقُولُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَیْهِ آیَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِکُلِّ قَوْمٍ هادٍ (۷) اللَّهُ یَعْلَمُ ما تَحْمِلُ کُلُّ أُنْثی وَ ما تَغِیضُ الْأَرْحامُ وَ ما تَزْدادُ وَ کُلُّ شَیْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ (۸) عالِمُ الْغَیْبِ وَ الشَّهادَةِ الْکَبِیرُ الْمُتَعالِ (۹) سَواءٌ مِنْکُمْ مَنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَ مَنْ جَهَرَ بِهِ وَ مَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّیْلِ وَ سارِبٌ بِالنَّهارِ (۱۰) لَهُ مُعَقِّباتٌ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ یَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ وَ إِذا أَرادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلا مَرَدَّ لَهُ وَ ما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ والٍ (۱۱)

ترجمه:

آنها، پیش از نیکی، از تو تقاضای بدی و کیفر آن را می‌کنند، تا این که پیش از آنها، بلاهای عبرت انگیز نازل شده؟ و پروردگار تو،

۷۸

نسبت به مردم- با این که ظلم می‌کنند- صاحب مغفرت است و نیز پروردگار تو، دارای کیفری سخت است. (۶)

و آنها که کافر شدند، می‌گویند: چرا نشانی از پروردگارش بر او نازل نشده؟ تو تنها بیم دهنده‌ای و برای هر گروهی هدایت کننده‌ای است. (۷)

خداوند از جنین‌هایی که هر انسان یا حیوانی حمل دارد آگاه است، و نیز از آنچه رحمها، ناقص و یا به کمال می‌زایند، و هر چیز نزد او مقدار معیّنی دارد. (۸)

او از غیب و شهود آگاه است و بزرگ و متعالی است. (۹)

برای او تفاوت نمی‌کند، کسانی که پنهانی سخنی بگویند، و یا آشکارا و آنها که شبانگاه مخفیانه و یا در روشنایی روز حرکت می‌کنند. (۱۰)

برای انسان مأمورانی است که پی در پی، از پیش رو، و از پشت سرش، او را از حوادث حفظ می‌کنند. البته، خداوند سرنوشت هیچ ملّتی را تغییر نمی‌دهد 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:

وَ یَسْتَعْجِلُونَکَ بِالسَّیِّئَةِ ... 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 می‌دهد. یعنی ای پیامبر، کافران از تو درخواست تعجیل در عذاب می‌کنند. منظور این که آنها از پیغمبر می‌خواستند که در همین عالم عذاب بر آنها فرود آید.

وَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثُلاتُ و حال آن که تکذیب کنندگانی مانند اینها در گذشته (در همین دنیا) به کیفر گناهان خود، رسیدند. در این آیه، از عقوبت به «مثله» تعبیر شده و علتش آن است که میان کیفر و گناه، نوعی همانندی وجود دارد «وَ جَزاءُ سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِثْلُها»: 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 رَبَّکَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلی ظُلْمِهِمْ یعنی پروردگارت نسبت به مردم دارای مغفرت است با این که به وسیله گناهان بر خودشان ظلم می‌کنند «عَلی ظُلْمِهِمْ»، حال و در محلّ نصب است یعنی ظالمین لانفسهم.

از سعید بن مسیّب نقل شده است که وقتی این آیه نازل شد، رسول اکرم صلّی اللَّه علیه و آله فرمود: اگر عفو و گذشت خداوند نمی‌بود زندگی بر هیچ کس گوارا نمی‌شد، و اگر وعده عقاب و کیفر الهی نبود هر کس تکیه به رحمت او می‌کرد و هر چه می‌خواست انجام می‌داد. (۱) لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَیْهِ آیَةٌ کافران (که گفتند) چرا بر این پیامبر آیه‌ای نازل نشده چون با پیامبر عناد داشتند نسبت به آیاتی که بر آن حضرت نازل شده بود بی‌اعتنا بودند، از این رو از وی آیاتی مثل معجزات حضرت موسی و عیسی از قبیل اژدها شدن عصا و زنده کردن مردگان، پیشنهاد می‌کردند. این بود که خداوند در برابر گفتار آنان به پیامبرش خطاب کرد که: ای محمّد صلّی اللَّه علیه و 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 فرستاده‌ای بیم دهنده می‌باشی، و در اثبات صحت این ادّعا همه آیات همصدا هستند.

وَ لِکُلِّ قَوْمٍ هادٍ اصولا برای هر جامعه‌ای راهنما و هدایت کننده‌ای است که آنان را به دینشان رهبری و به سوی خدا دعوت می‌کند و در این راه هر کسی را روشی و آیت و معجزه‌ای مخصوص می‌باشد و چنان نیست که همه پیامبران یک نوع معجزه و نشانه نبوّت داشته باشند.

اللَّهُ یَعْلَمُ ما تَحْمِلُ کُلُّ أُنْثی کلمه «ما» در جمله‌های: ما تحمل و ما تغیض و ما

-*-*-*-

-۱

لولا عفو اللَّه و تجاوزه ما هنأ أحدا العیش، و لولا وعید اللَّه و عقابه لاتّکل کلّ واحد.

۸۰

تزداد، یا موصوله است و یا مصدریه. اگر موصوله باشد معنایش آن است که خداوند می‌داند بچّه‌ای که در رحم مادر قرار دارد، در چه حالتی است: دختر است یا پسر، کامل است یا ناقص العضو، زیباست یا زشت، و خلاصه هر صفتی در او را می‌داند.

وَ ما تَغِيضُ الْأَرْحامُ وَ ما تَزْدادُ و می‌داند آنچه را که رحم در آن نقص ایجاد کرده و آنچه را که بر آن افزوده، عاض الماء و عضته انا: آب کم شد و من آن را کم کردم. از جمله مصادیق «زیاد و نقص» شماره اولاد می‌باشد، چرا که در رحم ممکن است یکی یا دو تا و یا سه فرزند و یا بیشتر پرورش یابد، و شامل کمال و نقص اعضا نیز می‌شود همچنین شامل کم و زیادی زمان ولادت هم می‌شود.

امّا اگر کلمه «ما» مصدریّه باشد مقصود آن است که خداوند نسبت به بارداری زن و نقصان و افزایش رحمها آگاهی دارد و هیچ یک از این امور بر او پوشیده نیست.

ممکن است نقصان و افزایش آنچه در رحمهاست اراده شود، و در این صورت فعلهای «تغیض و تزداد» که در حقیقت منسوب به «ما فی الارحام» است و (مجازا) به خود ارحام نسبت داده شده لازم به کار رفته نه متعدی. این قول را گفتار حسن بصری تأیید می‌کند که می‌گوید: 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 بچّه به طور غیر کامل «و ازدیاد» متولد شدن آن به طور کامل است.

وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ هر چیزی در نزد خداوند حدّ و اندازه معیّنی دارد، و کمتر و یا بیشتر نمی‌شود.

«الْكَبِيرُ»: عظیم الشّأن و بزرگواری که همه چیز پایین‌تر از او است.

«الْمُتَعالِ»: آن که با قدرت کامله خود بر همه چیز استعلا و برتری دارد، یا کسی که منزّه از صفات آفریده‌ها است.

۸۱

«سارِبٌ»: به راه و روش خود می‌رود، گفته می‌شود: 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 ببینند. این هر دو در نزد خداوند متعال مساوی و یکسان می‌باشد.

لَهُ مُعَقِّباتٌ ضمیر «له» به «من» در آیه قبل بر می‌گردد و معنایش این است: برای هر کس چه آن که گفته‌های خود را پنهان دارد یا آشکار کند و چه آن که در تاریکی شب مخفی شود و یا در روشنایی روز آشکار شود گروه‌هایی از فرشتگان هستند که برای حفظ و حراست او پشت سر هم می‌آیند. «مُعَقِّباتٌ» در اصل معتقبات بوده، و تا، در قاف ادغام شده است، و ممکن است آن را مشتقّ از «عقبه» گرفت که پشت سر او می‌آیند چنان که می‌گویند: «قفّاه»: او را تعقیب کرد، زیرا این فرشتگان به دنبال یکدیگر می‌آیند، یا به این جهت که آنچه این انسان می‌گوید دنبال می‌کنند و آن را می‌نویسند.

يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ این دو ع Ş...j «...لَهُ مُعَقِّباتٌ» 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 اللّه» یعنی: برای او فرشتگانی است که در تعقیب امر خداوند او را محافظت می‌کنند.

در این صورت من امر اللّه صله برای حفظ نیست (بلکه صفت «معقبات» است) دوم این که اگر متعلق به «یحفظونه» گرفته شود باید تقدیر من اجل امر اللّه باشد یعنی فرشتگان تعقیب کننده، او را حفاظت می‌کنند، چون خداوند آنها را به حفظ او امر کرده است.

دلیل بر این معنا قرائت امام علی علیه السّلام و ابن عبّاس و امام صادق علیه السّلام می‌باشد که خوانده‌اند:

له رقیب من بین یدیه و معقبات من خلفه یحفظونه بامر اللّه.

۸۲

إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ خدا سلامت و نعمت امّتی را تغییر نمی‌دهد، مگر این که آنان خود را تغییر دهند یعنی به دلیل گناهان زیاد، از حالت زیبای اطاعت به صورت زشت گناهکاری در آیند.

وَ ما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ والٍ برای آنها غیر از خداوند سرپرستی نیست که به امورشان رسیدگی و از آنها دفاع کند.

آیات ۱۲ تا ۱۵

آیات ۱۲ تا ۱۵

هُوَ الَّذِی یُرِیکُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ یُنْشِئُ السَّحابَ الثِّقالَ (۱۲) وَ یُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَ الْمَلائِکَةُ مِنْ خِیفَتِهِ وَ یُرْسِلُ الصَّواعِقَ فَیُصِیبُ بِها مَنْ یَشاءُ وَ هُمْ یُجادِلُونَ فِی اللَّهِ وَ هُوَ شَدِیدُ الْمِحالِ (۱۳) لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَ الَّذِینَ یَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا یَسْتَجِیبُونَ لَهُمْ بِشَیْءٍ إِلَّا کَباسِطِ کَفَّیْهِ إِلَی الْماءِ لِیَبْلُغَ فاهُ وَ ما هُوَ بِبالِغِهِ وَ ما دُعاءُ الْکافِرِینَ إِلَّا فِی ضَلالٍ (۱۴) وَ لِلَّهِ یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ کَرْهاً وَ ظِلالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَ الْآصالِ (۱۵)

ترجمه:

او کسی است که برق را به شما نشان می‌دهد که هم مایه ترس است و هم امید، و ابرهای سنگین بار، ایجاد می‌کند. (۱۲)

و رعد، تسبیح و حمد او می‌گوید، و فرشتگان نیز، از خوف او، و او، صاعقه‌ها را می‌فرستد و هر کس را بخواهد گرفتار آن می‌سازد، در حالی که کافران درباره خدا به مجادله مشغولند و او، دارای قدرتی بی انتها می‌باشد. (۱۳)

دعوت حق، از اوست، و آنها که شریکانی بجز خدا می‌خوانند هیچ گونه درخواستشان را اجابت نمی‌کنند، جز این که آنان، به کسی مانند، که کفهای خود را بسوی آب می‌گشاید 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 سایه‌های آنان، در هر صبح و عصر، برای خدا سجده می‌کنند. (۱۵)

تفسیر:

خَوْفاً وَ طَمَعاً نصب این دو کلمه بنا بر «مفعول له» نیست، زیرا اینها علّت انجام فعل فاعل نیستند، مگر این که مضافی در تقدیر گرفته شود، یعنی «ارادهٔ خوف و طمع» و یا این که آنها را به معنای «اخافهٔ» و «اطماعا»: ترساندن و به طمع انداختن بگیریم (که در این صورت علّت 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 گفته‌اند هنگام جهش برق، کسی که باران برایش ضرر دارد از نزول باران می‌ترسد از قبیل مسافر یا صاحب خانه‌ای که بیم خرابیش برود، امّا کسی که باران برایش سود داشته باشد در انتظار و طمع آن است.

وَ یُنْشِئُ السَّحابَ الثِّقالَ ابرهایی را که از آب تشکیل یافته و سنگین شده، از زمین بلند می‌کند و در هوا سیر می‌دهد.

وَ یُسَبِّحُ الرَّعْدُ و بندگانی که صدای رعد را می‌شنوند، در حالی که خدا را می‌ستایند می‌گویند: سبحان اللَّه، و الحمد للَّه. بعضی گفته‌اند: رعد، نام فرشته‌ای است موکّل برابر که با صدایش ابر را بر می‌انگیزاند و ابر هم خدای را تسبیح و حمد می‌گوید.

وَ الْمَلائِکَةُ مِنْ خِیفَتِهِ فرشتگان از هیبت و شکوه و جلال حق تعالی او را تسبیح

۸۴

می‌کنند.

وَ هُمْ یُجادِلُونَ فِی 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 می‌کنند، 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 می‌دهند و برای خدا شریکهای متعدد و مانندها می‌گیرند، این است معنای جدال آنان درباره خدا.

وَ هُوَ شَدِیدُ الْمِحالِ منظور از «محال» حیله به کار بردن و فریفتن می‌باشد و از این قبیل است «تحمّل بکذا» موقعی که به زحمت در کاری چاره‌اندیشی کرده و برای آن تلاش کند و «محّل بفلان» یعنی از فلانی در پیش حاکم بدگویی کرد و از همین مورد است این حدیث: و لا ـ تجعله لنا ما حلا ـ مصدقا، خدایا قرآن را که مورد تصدیق تو است دشمن ما قرار مده. معنای آیه این است که خداوند نسبت به دشمنانش حیله شدید به کار می‌برد و از جایی که هیچ به فکرشان نمی‌رسد هلاکت را بر آنها فرود می‌آورد.

لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ در معنای دعوة الحق سه قول است:

۱- فرا خوانده می‌شود و ندای درخواست کننده را پاسخ می‌دهد. اضافه «دعوت» به «حق» به این دلیل است که مخصوص به حق و از باطل دور است.

۲- فراخوانی فراخوانده شده به حق که می‌شنود و پاسخ می‌دهد 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 الَّذِینَ یَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ خدایانی غیر از خدا، که کافران، می‌خوانند هیچ یک از خواسته‌های آنان را بر آورده نمی‌کنند.

۸۵

إِلَّا کَباسِطِ کَفَّیْهِ إِلَی الْماءِ مگر مانند پاسخ آب، به کسی که دست خود را به سوی آن دراز می‌کند و از آن درخواست می‌کند که خودش را به دهان او برساند با این که آب جمادی بیش نیست، نه آگاهی از آن دارد که شخصی دست خود را بطرف او باز کرده و اظهار نیاز می‌کند، و نه توانایی دارد که درخواست او را پاسخ مثبت دهد و خود را به دهان وی برساند.

بعضی گفته‌اند معنای جمله آن است که کفّار، در این درخواست از خدایان خود، مانند کسی می‌باشند که می‌خواهد با دستهای خود، آب بیاشامد، امّا در ضمن این که دستهایش را می‌گشاید، لای انگشتانش را هم، باز گذاشته است، بنا بر این هیچ بهره‌ای از آن نمی‌برند.

إِلَّا فِی ضَلالٍ منظور از گمراهی (که میدان دعای کافران است) نابودی و فایده نداشتن است.

وَ لِلَّهِ یَسْجُدُ اهل آسمانها و زمین خواسته یا نخواسته تسلیم امور و کارهایی هستند که خداوند اجرای آن را درباره ایشان اراده کرده است.

وَ ظِلالُهُمْ و سایه‌های وجود آنها نیز تابع اراده خداست، زیرا برآمدن آن (در بامداد) و کوتاهی (قبل از ظهر) و بلندی آن (هنگام عصر) و از میان رفتنش (در شب) همگی وابسته به مشیّت الهی است.

آیه ۱۶

آیه ۱۶

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَ فَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِیاءَ لا یَمْلِکُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعاً وَ لا ضَرًّا قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الْأَعْمی وَ الْبَصِیرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِی الظُّلُماتُ وَ النُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَکاءَ خَلَقُوا کَخَلْقِهِ فَتَشابَهَ الْخَلْقُ عَلَیْهِمْ قُلِ اللَّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ (۱۶)

۸۶

ترجمه:

بگو: پروردگار آسمانها و زمین کیست؟ بگو: اللَّه است، بگو:

پس آیا جز از او برای خود اولیائی گرفتید که برای خود مالک سود و زیانی نیستند؟ بگو: آیا، کور و بینا، یکسانند؟ و آیا تاریکیها و روشنی مساویند؟ یا برای خدا شریکانی قرار دادند که مانند او خلق می‌کنند 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 السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ ای محمّد صلّی اللَّه علیه و آله به این کافران بگو: 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 داده‌اند، به آنها تلقین کن و بگو: خداوند، زیرا، او را نمی‌توانند منکر شوند. «قُلْ أَ فَاتَّخَذْتُمْ 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؟

لا یَمْلِکُونَ لِأَنْفُسِهِمْ این شرکا، حتی برای خودشان 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 داده‌اید چه بسیار در گمراهی آشکاری قرار دارید.

أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَکاءَ تقدیر آن: بل اجعلوا و همزه، استفهام انکاری است و جمله «خلقوا» صفت برای «شرکاء» می‌باشد و منظور این است که کافران شرکایی برای خدا نیافتند که آفریده‌هایی مانند مخلوقات خدا داشته باشند تا امر بر آنها مشتبه شود و بگویند چنان که خدای یکتا قادر بر آفرینش می‌باشد اینها نیز توان آفریدن را دارند. بنا بر این سزاوار پرستش می‌باشند، و به این دلیل آنها را شریک خدا می‌دانیم و چنان که خدا را عبادت می‌کنیم اینها را نیز عبادت می‌کنیم. بلکه این مشرکان شرکای عاجزی را برای خدا گرفته‌اند که بر هیچ چیز قدرت و توانی ندارند. «قُلِ اللَّهُ خالِقُ».

پس بگو، اللَّه است که آفریدگار تمام چیزهاست و آفریننده‌ای سوای او نیست پس

۸۷

برای او شریکی در عبادت هم نیست و تنها او یکتای در الوهیت، و غالبی است که هرگز مغلوب نمی‌شود و آنچه غیر از اوست همه مربوب و مغلوب اویند.

آیات ۱۷ تا ۱۸

آیات ۱۷ تا ۱۸

أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِیَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّیْلُ زَبَداً رابِیاً وَ مِمَّا یُوقِدُونَ عَلَیْهِ فِی النَّارِ ابْتِغاءَ حِلْیَةٍ أَوْ مَتاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ کَذلِکَ یَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَ الْباطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفاءً وَ أَمَّا ما یَنْفَعُ النَّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْأَرْضِ کَذلِکَ یَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ (۱۷) لِلَّذِینَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنی وَ الَّذِینَ لَمْ یَسْتَجِیبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً وَ مِثْلَهُ مَعَهُ لافْتَدَوْا بِهِ أُولئِکَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسابِ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمِهادُ (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 می‌کنند نیز، کفی مثل کف آب ظاهر می‌شود، این چنین خداوند حقّ و باطل را مثل می‌زند، امّا کف به بیرون پرتاب می‌شود، و لکن آنچه به مردم سود می‌رساند در روی زمین می‌ماند خداوند این طور مثالها را می‌آورد. (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 می‌دهند. برای آنها حسابی بد است و جایگاهشان دوزخ می‌باشد، و چه بد جایگاهی است. (۱۸)

۸۸

تفسیر:

أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ خدای متعال در این آیه برای حقّ و باطل و اهل آن مثلی آورده و حق و اهلش را به آبی تشبیه کرده است که از آسمان فرود می‌آورد، پس نهرها جاری می‌شود و به آن وسیله مردم به حیات خود ادامه می‌دهند و از آن بهره‌های گوناگونی می‌برند.

و نیز حق را به فلزّی تشبیه کرده است که مردم از آن به عنوان زینت و ابزار مختلف استفاده می‌کنند و بعد می‌گوید: آنچه برای مردم مفید است آشکارا در زمین باقی می‌ماند، منافع آب ثابت است و آثارش در چشمه‌ها و چاهها پیداست و میوه‌جات و حبوباتی که از آن به دست می‌آید نیز باقی است همچنین زیور آلات که مدتهای طولانی باقی می‌مانند. و باطل را در سرعت اضمحلال و بی‌دوامی و سودمند نبودن تشبیه به کف روی سیلاب کرده که کنار زده می‌شود و نیز به لایه‌های نازک فلز که هنگام ذوب شدن بر روی آن ظاهر می‌گردد.

«بِقَدَرِها» (رودها) به اندازه ظرفیتشان که خدا می‌داند مفید و بی‌ضرر است، (آب می‌گیرند). عبارت: ابتغاء حلیهٔ، همان فایده‌ای است که در کلمه «بقدرها» وجود دارد، زیرا خداوند در جمله «وَ أَمَّا ما يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ» میان آب و فلز در سودمندی جمع کرده و سپس دلیل سودمندی فلز را که آتش بر آن افروخته و ذوب می‌شود این دانسته است که از آن زیور آلات و لوازم دیگر زندگی را به دست می‌آورند.

وَ مِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتاعٍ این جمله عبارتی است جامع انواع فلزّات که خداوند متعال به دلیل بی‌اعتنایی به فلزّات (متاع دنیا) و ابراز عظمت و کبریایی خود از نام بردن آن خودداری کرده و فرموده: از چیزهایی که آتش بر آن می‌افروزند، هم چنان که به جای نام بردن از آجر چنین آمده است: فَأَوْقِدْ لِي يا هامانُ عَلَى الطِّينِ «ای هامان برای من آتشی بر گل بیفروز» (قصص / ۳۸).

۸۹

حرف: «من» در جمله وَ مِمَّا يُوقِدُونَ، برای ابتدای غایت است یعنی از آتش افروختن بر فلز، موادّ کدر سوخته، مانند کف بر روی آب به وجود می‌آید. و یا برای تبعیض می‌باشد، یعنی بعضی از آن مثل کف روی آب است.

«رابی»: از ربو به معنای بلندی، و منظور حبابهایی است که بر روی آب قرار دارد.

«جفاء»: پراکنده، جفأه السّیل، یعنی سیلاب او را پرت کرد و جفأت القدر بزبدها:

وقتی است که ظرف آب در حال جوشش کف آب را به اطراف پرت می‌کند.

فعل «یوقدون» با «یا» و «تا» هر دو قرائت شده (مردم یا شما، آتش بر آن می‌افروزید).

لِلَّذِينَ اسْتَجابُوا ... «لام» متعلّق به «یضرب» است یعنی این چنین، خداوند مثالها می‌زند، هم برای کسانی که به ندای خدا پاسخ مثبت داده‌اند و آنها مؤمنانند، و هم برای کسانی که دعوت او را اجابت نکردند و آنها کافرانند و دو مثال برای دو گروه ذکر شده است و «حسنی» صفت برای مصدر استجابوا است و تقدیر آن استجابوا الاستجابهٔ الحسنی است.

لَوْ أَنَّ لَهُمْ این جمله آغاز سخنی در مورد کیفری است که برای غیر اجابت کنندگان آماده کرده است، و برخی گفته‌اند: با جمله «كَذلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ» سخن تمام است و قسمت بعد، جمله مستأنفه است به این طریق که «الحسنی» مبتدا، و «لِلَّذِينَ اسْتَجابُوا»

خبر آن و معنای آیه این است: برای آنان که امر پروردگارشان را اجابت می‌کنند پاداش نیکوست که همان بهشت می‌باشد، «وَ الَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا» مبتدا، و خبر آن، «لو» و ما بعد آن می‌باشد. مراد از سوء الحساب، دقّت و مناقشه در حساب است ولی نخعی می‌گوید: مراد آن است که تمام گناهان آنها به حساب می‌آید، به طوری که هیچ چیز از آن آمرزیده نشود. از امام صادق علیه السّلام روایت شده که فرمود: منظور این است که کار نیکی از آنان پذیرفته نمی‌گردد و گناهی بخشوده نمی‌شود.

آیات ۱۹ تا ۲۴

آیات ۱۹ تا ۲۴

أَ فَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمى إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ (۱۹) الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ لا يَنْقُضُونَ الْمِيثاقَ (۲۰) وَ الَّذِينَ يَصِلُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَ يَخافُونَ سُوءَ الْحِسابِ (۲۱) وَ الَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْناهُمْ سِرًّا وَ عَلانِيَةً وَ يَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ (۲۲) جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَها وَ مَنْ صَلَحَ مِنْ آبائِهِمْ وَ أَزْواجِهِمْ وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَ الْمَلائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بابٍ (۲۳) سَلامٌ عَلَيْكُمْ بِما صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ (۲۴)

ترجمه:

آیا کسی که می‌داند: آنچه از پروردگارت بر تو نازل شده، حق است، مانند شخص نابیناست؟ تنها، صاحبان اندیشه به یاد می‌افتند. (۱۹)

آنها که به عهد الهی وفا دارند و پیمان شکنی نمی‌کنند. (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 می‌کنند، و نماز را بپا می‌دارند، و از آنچه به آنان روزی داده‌ایم، در نهان و آشکار انفاق می‌کنند. و با انجام کارهای نیک بدیها را از میان می‌برند، 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 می‌شوند. (۲۳)

درود بر شما، به خاطر شکیبایی و پایداریتان، و چه نیکوست سرانجام آن سرای. (۲۴)

تفسیر:

أَ فَمَنْ يَعْلَمُ ... همزه استفهام انکاری، بر فاء داخل شده است تا خاطر نشان کند که

۹۱

پس از مثال ذکر شده، تردیدی باقی نمی‌ماند که حالت مردمی که می‌دانند آنچه از پروردگار بر تو نازل شده، حقّ است و آن را پذیرفته‌اند، 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.

إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ تنها خردمندان هستند که به مقتضای عقلشان عمل می‌کنند، می‌اندیشند و بصیرت پیدا می‌کنند.

الَّذِينَ يُوفُونَ مبتدا و خبر آن، اولئک لهم عقبی الدّار می‌باشد و جایز است که صفت برای اولو الالباب باشد امّا 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 می‌شود 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 حقّ خدمتگزاران و همسایگان و رفیقان همسفر نیز از اموری است

که مشمول این آیه می‌شود.

وَ یَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ از تمام تهدیدهای خداوند می‌ترسند، بویژه از دقت محاسبه قیامت بیم دارند و به این دلیل پیش از آن که در معرض محاسبه قرار گیرند، به حساب خود می‌رسند.

وَ الَّذِینَ 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 می‌شود مقاوم باشند و از ارتکاب گناهان خودداری کنند.

ابْتِغاءَ 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 می‌گوید: صبر من برای شماتت کنندگان است که به آنها بنمایانم که در برابر حوادث روزگار متزلزل نمی‌شوم و از پا در نمی‌آیم. (۱) وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْناهُمْ ... از آنچه آنها را روزی کرده‌ایم انفاق می‌کنند که منظور روزی حلال است، زیرا حرام، رزق به حساب نمی‌آید و به خدا هم نسبت داده نمی‌شود. «سِرًّا وَ عَلانِیَةً» نهان و آشکارا، تقدیم قید اوّل ناظر به انفاق مستحبّ است که فضیلت در پنهان بودن آن است امّا انفاقهای واجب بهتر است که آشکار باشد تا گمان به ترک واجب منتفی شود.

وَ یَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ السَّیِّئَةَ با انجام دادن کارهای نیک بدیها را می‌زدایند، چنان که در حدیث وارد شده است: بعد از هر گناه حسنه‌ای انجام ده تا آن را محو سازد. (۲) ابن عبّاس می‌گوید معنای آیه این است: با سخنان نیکو حرفهای بد دیگران را ردّ می‌کنند. 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.

أُولئِکَ لَهُمْ عُقْبَی الدَّارِ پاداش آنان بهشت است زیرا بهشت سرایی است که خدا اراده کرده تا فرجام دنیا و محل بازگشت اهلش باشد «جَنَّاتُ عَدْنٍ» بدل از «عُقْبَی الدَّارِ» است. «آباء» جمع آب است و مقصود پدر و مادر هر یک از آنها، و گویا چنین گفته «من آبائهم و امّهاتهم». خداوند سبحان بخشی از پاداش بنده مطیعش را، خوشحالی او، به دیدن بستگان و خانواده و ذریّه‌اش و ملحق ساختن آنها را به وی در بهشت قرار داده است.

-*-*-*-

-۱

●و تجلدی للشّامتین أریهم

●انّی لریب الدهر لا أ تضعضع.

۲- أتبع السّیئة الحسنة تمحها.

۹۳

وَ الْمَلائِکَةُ یَدْخُلُونَ عَلَیْهِمْ مِنْ کُلِّ بابٍ فرشتگان از هر یک از درهای قصورشان بر آنها وارد می‌شوند.

«سَلامٌ عَلَیْکُمْ» در موضع حال است، یعنی قائلین سلام علیکم، یا مسلمین، در حالی که می‌گویند سلام بر شما. یا در حالی که سلام می‌کنند.

بِما صَبَرْتُمْ متعلّق به محذوف است، و تقدیرش: «هذا بما صبرتم» یعنی این ثواب به سبب صبر شماست یا عوض سختیهای صبری است که تحمّل کرده‌اید.

مراد آن است که اگر در دنیا سختی کشیدید، اکنون در آسایش می‌باشید، و جایز است که متعلّق به «سلام» باشد، یعنی به خاطر

صبرتان بر شما سلام می‌کنیم و شما را گرامی می‌داریم.

آیات ۲۵ تا ۳۰

آیات ۲۵ تا ۳۰

وَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ وَ يَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ (۲۵) اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشاءُ وَ يَقْدِرُ وَ فَرِحُوا بِالْحَياةِ الدُّنْيا وَ مَا الْحَياةُ الدُّنْيا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتاعٌ (۲۶) وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنابَ (۲۷) الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (۲۸) الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ طُوبى لَهُمْ وَ حُسْنُ مَآبٍ (۲۹) كَذلِكَ أَرْسَلْناكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِها أُمَمٌ لِتَتْلُوَا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ وَ هُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لا إِلهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ مَتابِ (۳۰)

۹۴

ترجمه:

و آنها که پیمان الهی را پس از محکم ساختن می‌شکنند، و آنچه را که خداوند به پیوستن آن امر کرده است می‌گسلند و در روی زمین فساد می‌کنند، بر ایشان لعنت و بدی سرای آخرت می‌باشد. (۲۵)

خداوند، روزی را برای هر کس که بخواهد گشایش می‌دهد، و برای هر که بخواهد تنگ می‌گیرد و کافران، به زندگی دنیا، شاد شدند، در حالی که زندگی دنیا، در برابر آخرت متاعی بیش نیست. (۲۶)

و آنها که کافر شدند، می‌گویند: 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 می‌نماید. (۲۷)

آنان کسانی هستند که ایمان آورده‌اند و دلهایشان به یاد خدا آرامش یافته است آگاه باشید که با یاد خدا، دلها آرامش می‌یابد. (۲۸)

آنها که ایمان آورده و عمل نیک انجام داده‌اند، پاکیزه‌ترین بهره و بهترین سرانجام برای ایشان است. (۲۹)

همان گونه (که پیامبران قبل را فرستادیم) تو را نیز به میان امّتی می‌فرستیم که پیش از آنها امّتهای دیگری بوده‌اند. تا آنچه به تو وحی کردیم بر ایشان بخوانی، در حالی که به «رحمان» کفر می‌ورزند، بگو:

او پروردگار من است، خدایی جز او نیست، بر او توکّل کردم، و بازگشتم به سوی اوست. (۳۰)

تفسیر:

مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ پس از پیمانهایی که بسته‌اند و عبودیّتی را که پذیرفته‌اند.

وَ يُفْسِدُونَ و با معصیت خدا و ستم کردن نسبت به بندگانش و خراب کردن سرزمینهای او در زمین فساد بپا می‌کنند و مورد لعنت هستند «وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ»: و عذاب آتش برای آنهاست.

اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشاءُ وَ يَقْدِرُ تنها خدا، نه غیر او، روزی را نسبت به هر کس بخواهد توسعه داده (و بر هر کس بخواهد) تنگ می‌گیرد و همان خداست که روزی قریش را توسعه داده است.

۹۵

وَ فَرِحُوا و از این که خداوند نعمتهای خود را بر ایشان توسعه داد شادمان شدند، امّا 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 بی‌پایان سرای آخرت، جز متاعی اندک و امری زودگذر نیست که از آن رفع حاجت می‌شود، مانند غذای ساده و حاضری که شخص سوارکار در حالی

که سوار بر مرکب است (با عجله) از آن استفاده می‌کند، امّا چون این امر بر این مردم پوشیده مانده آن را بر نعیم بی‌پایان آخرت ترجیح داده‌اند.

وَ یَقُولُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَیْهِ آیَةٌ مِنْ رَبِّهِ در این قسمت از آیه، گویی خداوند از گفتار کافران اظهار تعجّب فرموده است، که با فراوانی نشانه‌های 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 نشانه‌ها توجّه نکنند جای بسی تعجّب است. در نتیجه گویی به آنها چنین گفته شده: چه بسیار شدید است دشمنی شما، خدا، هر قومی را که مثل شما، تصمیم به کفر گرفته باشد، گمراه می‌کند، پس راهی برای هدایت یافتن آنان باقی نمی‌ماند، اگر چه آیات بسیاری نازل شود. و یهدی الیه ... و کسانی را که ویژگیهای شما را ندارند به سوی خود هدایت می‌کند. معنای «إنابت»، رو آوردن به حق و داخل شدن در طریق بازگشت به خیر است.

الَّذِینَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِکْرِ اللَّهِ این جمله بدل (یا تفسیر) (۱) برای «مَنْ أَنابَ» است یعنی رو آورندگان به حق، کسانی هستند که ایمان آورده و دلهایشان با یاد رحمت و مغفرت خداوند آرامش یابد. در آیه بعد، «الَّذِینَ آمَنُوا» مبتدا و «طُوبی لَهُمْ» خبر آن است «طوبی» بر وزن بشری و زلفی مصدر «طاب» است «و طوبی لک» یعنی به خیر و نیکی برسی و حرف لام برای بیان است، چنان که در عبارت «سقیا

-*-*-*-

۱- تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۲۰۹.

لک» (سیر آب شوی) آمده است و او در «طوبی» منقلب از «یاء» است که چون ما قبلش مضموم بوده تبدیل به واو شده است مثل واو موقن و موسر. پیامبر اکرم فرمود: طوبی درختی است در بهشت که اصلش در خانه من و شاخ و برگهایش بر روی سایر اهل بهشت قرار دارد در روایت دیگر فرمود اصل آن، در خانه علی است و چون 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 امّتهای بسیاری بوده‌اند، پس این امّت آخرین امتها و تو آخرین پیامبر می‌باشی، لتتلوا علیهم تو را فرستادیم تا بر آنها تلاوت کنی کتابی را که به سوی تو، وحی کرده‌ایم.

وَ هُمْ یَکْفُرُونَ بِالرَّحْمنِ و این مردم به خدایی که رحمتی گسترده دارد کفر می‌ورزند و از این رو نسبت به این نعمت بزرگ نیز که شخصی مانند تو را برای آنها فرستاده و معجزه‌ای چون قرآن نازل کرده کفر ورزیدند.

قُلْ هُوَ رَبِّی 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.

عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ در پیروزی بر شما، بر او توکّل دارم و به او رجوع می‌کنم و بر صبر و تحمّل و کوشش و جهاد در برابر شما، خدا به من ثواب و پاداش می‌دهد.

آیات ۳۱ تا ۳۴

آیات ۳۱ تا ۳۴

وَ لَوْ أَنَّ قُرْآناً سُیِّرَتْ بِهِ الْجِبالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ کُلِّمَ بِهِ الْمَوْتی بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِیعاً أَ فَلَمْ یَیْأَسِ الَّذِینَ آمَنُوا أَنْ لَوْ یَشاءُ اللَّهُ لَهَدَی النَّاسَ جَمِیعاً وَ لا یَزالُ الَّذِینَ کَفَرُوا تُصِیبُهُمْ بِما صَنَعُوا قارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِیباً مِنْ دارِهِمْ حَتَّی یَأْتِیَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا یُخْلِفُ الْمِیعادَ

(۳۱) وَ لَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كانَ عِقابِ (۳۲) أَ فَمَنْ هُوَ قائِمٌ عَلى كُلِّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِما لا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِظاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَ صُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَ مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَما لَهُ مِنْ هادٍ (۳۳) لَهُمْ عَذابٌ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ لَعَذابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ وَ ما لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ واقٍ (۳۴)

۹۷

ترجمه:

اگر به وسیله قرآن کوه‌ها به حرکت در آیند، یا زمین قطعه قطعه شود، یا با مردگان سخن گفته شود (باز هم ایمان نمی‌آورند) بلکه همه امور بدست خدا است، آیا آنها که ایمان آورده‌اند نمی‌دانند که اگر خدا بخواهد همه مردم را هدایت می‌کند، و پیوسته بر کافران، به دلیل کارهای زشتشان، مصائب کوبنده‌ای وارد می‌شود و یا به نزدیک خانه آنها فرود می‌آید، تا وعده الهی فرا رسد، آری خداوند وعده خلافی نمی‌کند. (۳۱)

پیامبران پیش از تو نیز استهزاء شدند، و من به کافران مهلت دادم و سپس آنها را مؤاخذه کردم، چه کیفری بود! (۳۲)

آیا کسی که بالای سر همه ایستاده و اعمال همه را می‌بیند (مثل کسی است که چنین نیست؟) آنان برای خدا شریکانی قرار دادند، بگو: آنها را نام ببرید آیا به او چیزی را خبر می‌دهید که از وجود آن در روی زمین بی‌خبر است یا سخن ظاهری می‌گویید؟ بلکه در نظر کافران، مکرشان زینت داده شده و از راه حق بازداشته شده‌اند 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 نمی‌تواند آنان را از کیفر الهی نگهدارد. (۳۴)

۹۸

تفسیر:

وَ لَوْ أَنَّ قُرْآناً ... جواب حرف «لو» محذوف است و معنای آیه این است اگر قرآنی باشد که کوه‌ها به وسیله آن از قرارگاههای خود به حرکت در آیند و از جایگاههای خود ریشه کن شوند (آن، همین قرآن است).

أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ در معنای این جمله دو قول است:

۱- یا این که زمین به سبب آن شکافته و پاره پاره شود ۲- یا زمین شکافته شود و از آن، جویها و چشمه‌ها به وجود آید.

أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتى 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 می‌باشد. بنا بر این، جواب شرط، لکان هذا القرآن می‌باشد که به قرینه حذف شده و بعضی گفته‌اند جوابی که حذف شده «لما آمنوا به» است، یعنی به آن ایمان نمی‌آورند، مثل آیه وَ لَوْ أَنَّنا نَزَّلْنا إِلَيْهِمُ الْمَلائِكَةَ ... «اگر فرشتگان را بر آنها نازل کنیم و مردگان را با آنها به سخن در آوریم و هر چیزی را (که می‌خواهند) روبرویشان قرار دهیم باز هم ایمان نخواهند آورد» (انعام/ ۱۱۱).

فرّاء می‌گوید: «لو» به ما قبلش: وَ هُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمنِ در آیه قبل، تعلق دارد و بقیه جمله‌ها معترضه است یعنی این مردم به خداوند رحمان کفر می‌ورزند، 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 می‌کنند، تواناست، امّا به دلیل مصلحتی که خود می‌داند، این کار را انجام نمی‌دهد.

أَ فَلَمْ يَيْأَسِ این فعل در لغت جمعی از قبیله نخع به معنای «أ فلم یعلم» 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 می‌رود. (۱) دلیل بر این معنا این است که معصومین علیهم السّلام و نیز ابن عبّاس و گروهی از صحابه و تابعان «أ فلم تبیّن» خوانده‌اند که تفسیر همان «أ فلم ییأس» می‌باشد، 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 نشده‌اند؟ با این که یقین دارند که اگر خدا می‌خواست همه مردم را (جبرا) هدایت می‌کرد و این کافران را هم به راه می‌آورد.

وَ لا یَزالُ الَّذِینَ کَفَرُوا ... آنان که کافر شده‌اند بسبب کفری که در خود به وجود آورده و اعمال زشتی که انجام داده‌اند پیوسته در معرض بلاها و مصائب قرار دارند.

«قارعة» به معنای داهیه است، یعنی مصیبت بزرگی از انواع مصائب که بر جانها و اموال کافران وارد می‌شود و آنها را در هم می‌کوبد.

«أَوْ تَحُلُّ» یا این مصیبتهای کوبنده در نزدیکی خانه‌های آنان فرود می‌آید تا وعده الهی که مرگ آنها، یا قیامت است فرا رسد. برخی گفته‌اند منظور از (قارعة) سریّه‌های پیامبر است که عدّه‌ای را به سوی کافران می‌فرستاد و آنها به اطراف مکه هجوم می‌بردند و افرادی از آنان را می‌ربودند.

معنای دیگر آیه این است: یا این که تو ای محمّد صلی اللّه علیه و آله با لشکر خودت در نزدیک خانه آنها فرود آیی، چنان که در حدیبیه بر آنها وارد شدی.

حَتَّی یَأْتِیَ وَعْدُ اللَّهِ تا وعده خدا که همان فتح مکّه 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 می‌باشد.- م.

۲- امّا بهتر همان معنای مشهور است که «یأس» را به معنای «علم» به کار برده‌اند و آیه را چنین معنا کرده‌اند: آیا کسانی که ایمان آورده‌اند نمی‌دانند که اگر خدا بخواهد همه مردم را اجبارا هدایت می‌کند.

تفسیر نمونه، ج ۱۰، ص ۲۲۲.

۱۰۰

«فَأَمْلَیْتُ» املاء مهلت دادن است و این که دوره‌ای 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.

أَ فَمَنْ هُوَ قائِمٌ این جمله اعتراض بر کافران است که شرک به خدا آورده‌اند، یعنی آیا خدایی که مراقب است و هر کسی را که به سبب کارهایش خوب یا بد است می‌بیند و خیر و شرّ آنها را می‌داند و جزایشان را مهیّا می‌کند، مانند کسی است که چنین نیست؟ و جایز است لفظی را در تقدیر گرفت که خبر برای مبتدا، و «جعلوا» عطف بر آن و تقدیر چنین باشد: أ فمن هو بهذه الصّفة (مبتدا)، لم یوحّدوه (خبر) و جعلوا له شرکاء ...

بنا بر این، معنای آیه چنین می‌شود: آیا کسی را که دارای این همه ویژگیها است، یگانه‌اش نمی‌دانند و برای او که تنها خدای سزاوار پرستش است شریکهایی قرار می‌دهند؟

قُلْ سَمُّوهُمْ

به آنها بگو: شما که شریکهایی برای او قرار داده‌اید، نام آنها را بگویید و خدای یکتا را از آنها با خبر سازید.

أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِما لا یَعْلَمُ فِی الْأَرْضِ حرف «ام» منقطعه و معنای آیه این است: بلکه آیا از وجود شریکهایی برای او خبر می‌دهید، 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 أَ تُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِما لا یَعْلَمُ فِی السَّماواتِ وَ لا

فِی الْأَرْضِ «بگو آیا خدا را از چیزی خبر می‌دهید که از وجود آن آگاهی ندارد، نه در آسمانها و نه در زمین» (یونس/ ۱۸).
أَمْ بِظاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ یا تنها با یک گفته ظاهری و بدون حقیقت آنها را شریک خدا می‌خوانید (و به گفته خود ایمان ندارید).
۱۰۱

این روشهای شگفت انگیز در احتجاج با کفّار، با زبان فصیح اعلان می‌کند که قرآن سخن بشر نیست.
وَ صُدُّوا عَنِ السَّبِیلِ فعل «صدّوا»، با فتح و ضم صاد قرائت شده است.
«وَ مَنْ یُضْلِلِ اللَّهُ» کسی را که خداوند، به دلیل این که می‌داند هدایت نمی‌شود، به خود واگذارش کند، هیچ کس برای او پیدا نمی‌شود که بتواند وی را هدایت کند.
لَهُمْ عَذابٌ
برای آنها کیفر دنیاست: کشته می‌شوند و به اسارت و دربدری و بلاهای دیگر گرفتار می‌شوند و این چنین، عقوبت دنیوی کفر خود را می‌چشند. وَ ما لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ واقٍ
و هیچ دفاع کننده‌ای برای آنها نیست که عذاب الهی را از آنها بردارد

آیات ۳۵ تا ۳۷

آیات ۳۵ تا ۳۷
مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِی وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ أُکُلُها دائِمٌ وَ ظِلُّها تِلْکَ عُقْبَی الَّذِینَ اتَّقَوْا وَ عُقْبَی الْکافِرِینَ النَّارُ (۳۵) وَ الَّذِینَ آتَیْناهُمُ الْکِتابَ یَفْرَحُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَیْکَ وَ مِنَ الْأَحْزابِ مَنْ یُنْکِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّما أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَ لا أُشْرِکَ بِهِ إِلَیْهِ أَدْعُوا وَ إِلَیْهِ مَآبِ (۳۶) وَ کَذلِکَ أَنْزَلْناهُ حُکْماً عَرَبِیًّا وَ لَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْواءَهُمْ بَعْدَ ما جاءَکَ مِنَ الْعِلْمِ ما لَکَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِیٍّ وَ لا واقٍ (۳۷)
ترجمه:
بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده‌اند، نهرها از زیر درختانش روان است میوه‌های آن همیشگی و سایه‌هایش 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 گروه‌ها و احزاب قسمتی
۱۰۲

از آن را انکار می‌کنند، بگو- من مأمورم که خدای یکتا را بپرستم و برای او شریکی قرار ندهم بسوی او دعوت می‌کنم و به جانب وی باز می‌گردم. (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 الَّتِی وُعِدَ الْمُتَّقُونَ منظور از این عبارت، بیان صفت بهشت است به وصفی در نهایت شگفتی و بالاتر از تصوّر. (۱) این کلمه، نزد سیبویه مبتداست و خبرش محذوف، و تقدیر آن چنین است فیما نقص علیکم مثل الجنة ویژگی بهشت در اموری است که هم اکنون برای شما بازگو می‌کنم.
و به اعتقاد دیگران تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خبر است، چنان که می‌گویی «صفة زید أسمر» رنگ زید گندمگون است.
زجّاج عبارت را چنین معنا کرده است: «مثل الجنّة جنّة تجری من تحتها الانهار» مثل این بهشت، بهشتی است که از زیر آن، نهرها جاری است موصوف که «جنّة» بوده حذف شده از باب تشبیه آنچه از دیده‌ها پنهان است به چیزی که آن را مشاهده می‌کنیم.

أُكُلُها دائِمٌ خوردنیهایش همیشگی است، مثل آیه لا مَقْطُوعَةٍ وَ لا مَمْنُوعَةٍ «میوه‌های بهشتی قطع و منع نمی‌شود» (واقعه/ ۳۳).
وَ ظِلُّها سایه‌اش 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.
وَ الَّذِینَ آتَیْناهُمُ الْکِتابَ منظور از اهل کتاب عبد اللَّه سلام، 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.
وَ مِنَ الْأَحْزابِ مَنْ یُنْکِرُ ... برخی از گروه‌های کفّار که بر دشمنی پیامبر اجتماع کرده‌اند قسمتی از آیات قرآن را که مخالف احکام آنهاست منکر می‌شوند و غیر آن از احکامی را که تحریف کرده و تغییر داده‌اند.
قُلْ إِنَّما أُمِرْتُ بگو: در آنچه که بر من نازل شده مأموریت یافته‌ام که خدای را عبادت کنم و برای او شرک نیاورم. پس این که شما آنچه را بر من نازل شده انکار می‌کنید در حقیقت، عبادت خدا و توحید او را منکر شده‌اید.
إِلَیْهِ أَدْعُوا تنها به سوی او دعوت می‌کنم 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 می‌گویید.
وَ کَذلِکَ أَنْزَلْناهُ 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.
حُکْماً عَرَبِیًّا پند و حکمتی که با زبان عربی ترجمه شده. نصب «حکما» بنا بر حالیت است.
وَ لَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْواءَهُمْ ... اموری که کافران تو را دعوت می‌کنند 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 خواسته‌های آنان پیروی کنی خدا تو را یاری نمی‌کند بلکه بخود واگذارت می‌کند و هیچ نگهدارنده‌ای 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 حقّانیت دین، منحرف نشود و پایش در امور مشتبه نلغزد و به باطل میل نکند.

آیات ۳۸ تا ۴۰

آیات ۳۸ تا ۴۰
وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلًا مِنْ قَبْلِکَ وَ جَعَلْنا لَهُمْ أَزْواجاً وَ ذُرِّیَّةً وَ ما کانَ لِرَسُولٍ أَنْ یَأْتِیَ بِآیَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ لِکُلِّ أَجَلٍ کِتابٌ (۳۸) یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ (۳۹) وَ إِنْ ما نُرِیَنَّکَ بَعْضَ الَّذِی نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّیَنَّکَ فَإِنَّما عَلَیْکَ الْبَلاغُ وَ عَلَیْنَا الْحِسابُ (۴۰)
ترجمه:
و ما، پیش از تو، پیامبرانمان را فرستادیم و برای آنها همسران و فرزندانی قرار دادیم، و هیچ رسولی را نسزد که آیتی بیاورد مگر به اذن خداوند، برای هر مدّتی کتابی است. (۳۸)

خداوند هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند و نزد او است امّ الکتاب. (۳۹)

و اگر پاره‌ای از مجازاتها که به آنان وعده داده‌ایم به تو نشان دهیم، یا این که تو را بمیرانیم، همانا بر تو ابلاغ و بر ما، کیفر و حساب است. (۴۰)

تفسیر:

وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلًا مِنْ قَبْلِکَ دشمنان، پیامبر اکرم را به داشتن همسران متعدد سرزنش می‌کردند. از این رو خداوند فرمود پیامبران پیشین هم مثل او، دارای همسران و فرزندان متعددی بوده‌اند و نیز هیچ یک حق آن را نداشتند که از طرف خود آیات و معجزاتی را که به آنها پیشنهاد می‌شد، بیاورند و احکام دینی دایر مدار مصلحتهاست که با اختلاف زمانها و احوال فرق می‌کند پس برای هر زمان دستوری

۱۰۵

است که به مقتضای آنچه صلاح بندگان باشد بر آنان واجب می‌شود. (۱) یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ خداوند نسخ می‌کند آنچه را نسخش را درست می‌داند و به جای آن آنچه مصلحت در اثباتش می‌بیند برقرار می‌کند یا آن را بدون نسخ باقی می‌گذارد. برخی در معنای این آیه گفته‌اند خداوند از باب فضل و رحمتش آنچه را صلاح می‌داند از گناهان بندگان از نامه عملشان محو می‌کند و عذاب را از آنان برمی‌دارد و گناه کسی را که بخواهد از روی عدالت کیفر کند باقی می‌گذارد. قول دیگر در معنای آیه این است که خداوند برخی از موجودات را محو می‌کند و برخی را از قبیل انسانها و دیگر حیوانات و گیاهان و درختان و ویژگیها و حالات آنها را باقی می‌گذارد و در نتیجه بر روزی و عمر آنها می‌افزاید و یا از آنها می‌کاهد و محو و اثبات سعادت و شقاوت نیز به دست اوست.

وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ اصل هر کتاب، یعنی لوح محفوظ در نزد اوست، زیرا همه چیز در آن، نوشته شده است.

وَ إِنْ ما نُرِیَنَّکَ به هر حال، یا چنان است که ما بعضی از آنچه را به کافران وعده داده بودیم، از قبیل غلبه مؤمنان بر کفّار، و توانایی تو بر کشتن، اسیر کردن، و به غنیمت گرفتن دارائیهای آنان، به تو نشان داده‌ایم، و یا پیش از آن که این امور را نشان دهیم تو را به سوی خود می‌آوریم (می‌میرانیم) در هر صورت تکلیف تو فقط تبلیغ رسالت است و حساب آنان با ماست نه با تو. و ما، دیر یا زود آنها را مجازات و کیفر خواهیم کرد، و از آنان انتقام خواهیم گرفت.

-*-*-*-

۱- اگر چه ظاهر بیان مرحوم طبرسی و دیگران از قبیل کشّاف نشان می‌دهد که این پاسخی به کسانی است که به تعدّد همسران پیامبر ایراد می‌گرفتند، اما این شأن نزول درست به نظر نمی‌آید، چون سوره رعد ظاهرا مکّی است و در مکه تعدّد همسر مطرح نبوده است. تفسیر نمونه، ۱۰/ ۲۳۹.

آیات ۴۱ تا ۴۳

آیات ۴۱ تا ۴۳

أَ وَ لَمْ یَرَوْا أَنَّا نَأْتِی الْأَرْضَ نَنْقُصُها مِنْ أَطْرافِها وَ اللَّهُ یَحْکُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُکْمِهِ وَ هُوَ سَرِیعُ الْحِسابِ (۴۱) وَ قَدْ مَکَرَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَکْرُ جَمِیعاً یَعْلَمُ ما تَکْسِبُ کُلُّ نَفْسٍ وَ سَیَعْلَمُ الْکُفَّارُ لِمَنْ عُقْبَی الدَّارِ (۴۲) وَ یَقُولُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ کَفی بِاللَّهِ شَهِیداً بَیْنِی وَ بَیْنَکُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکِتابِ (۴۳)

ترجمه:

آیا ندیدند که ما از جوانب زمین می‌کاهیم؟ و خداوند حکم می‌کند و هیچ کس را نرسد که حکم او را ردّ کند و حسابرسی او

سریع است. (۴۱)

کسانی که پیش از اینها بودند فریب و نیرنگ به کار بردند، ولی تمام طرحها و نقشه‌ها از آن خداست از کار هر کس آگاه است، و به زودی کفّار خواهند دانست که سرانجام در سرای دیگر به سود کیست (۴۲)

آنها که کافر شدند می‌گویند: تو پیامبر نیستی. بگو: کافی است که خداوند و کسی که علم کتاب نزد او است میان من و شما گواه باشد. (۴۳)

تفسیر:

أَنَّا نَأْتِی الْأَرْضَ نَنْقُصُها ... مراد سرزمین کفر است که خداوند می‌فرماید: ما آن را بر روی مسلمانان می‌گشاییم و در نتیجه از سرزمینهای کفّار می‌کاهیم و سرزمینهای اسلامی را افزایش می‌دهیم و این از نشانه‌های 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 می‌کنیم و آنچه را از پیروزی و اعتلای کلمه اسلام که به تو وعده داده‌ایم به انجام می‌رسانیم. قول دیگر در تفسیر فعل «ننقص» آن است که به سبب از بین بردن علما و برگزیدگان کفّار، سرزمینشان را

۱۰۷

دچار نقص می‌کنیم.

لا مُعَقِّبَ لِحُکْمِهِ ردّ کننده‌ای برای حکم خداوند نیست، «معقّب» (تعقیب کننده) کسی است که بر شیئی حمله می‌کند تا آن را باطل سازد و از بین ببرد، و جمله در محلّ حال است گویا عبارت چنین است «و اللَّه یحکم نافذا حکمه» خدا حکم می‌کند در حالی که حکم و فرمانش نافذ و جاری است.

وَ قَدْ مَکَرَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ در این آیه خداوند کافران را متّصف به مکر و فریب کرده و سپس مکر آنها را در قبال طرحهای خود بی‌اثر دانسته و فرموده است: طرح و نقشه کامل از خداست و با جمله بعد، آن را تفسیر کرده است که هر کس آنچه انجام می‌دهد خدا پیش از آن می‌داند 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 چاره‌اندیشی است به این دلیل که مکر خداوند از جایی که نمی‌دانند بر آنها وارد می‌شود.

کلمه «کفّار» کافر نیز قرائت شده و مراد از آن، جنس کافر است.

قُلْ کَفی بِاللَّهِ شَهِیداً بگو شهادت خداوند درباره صدق ادعای نبوّت من به وسیله آنچه از معجزات آشکار ساخته کافی است.

وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکِتابِ 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 کتاب‌اند که اسلام آورده‌اند زیرا آنها به ویژگیهای پیامبر در کتابهایشان گواهی می‌دهند.

۳- مراد از «مَنْ عِنْدَهُ ...» خدای سبحان و منظور از «کتاب» لوح محفوظ است.

۴- مقصود امیر المؤمنین علیّ بن ابی طالب علیه السّلام است.

۱۰۸

از امام صادق علیه السّلام نقل شده است که مقصود از کسی که علم کتاب نزد او است ما هستیم و علی علیه السّلام نخستین کسی و برگزیده‌ترین و بهترین ما بعد از پیامبر صلی اللَّه علیه و آله می‌باشد.

۱۰۹

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».

مرکز تحقیقات رایانه‌ای

قائمیه اصفهان

برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹