دروس حوزه - پایه دهم

مشخصات کتاب

سرشناسه:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان،1389  
عنوان و نام پدیدآور:دروس حوزه (پایه دهم)/ واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان   
مشخصات نشر:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳89.  
مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه  
موضوع : حوزه و دانشگاه.  
موضوع : حوزه‌های علمیه-- ایران.  
موضوع : دانشگاه‌ها و مدارس عالی-- ایران.  
شناسه افزوده : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

کفایةالأصول (از مفاهیم تا أخر)

اشاره

ص: 1

ص: 2

ص: 3

ص: 4

ص: 5

ص: 6

ص: 7

المقصد الثالث المفاهیم

اشارة

ص: 192

ص: 193  
المقصد الثالث فی المفاهیم

مقدمة [تعریف المفهوم و أنه من صفات المدلول أو الدلالة]

و هی (أن المفهوم کما یظهر من موارد إطلاقه هو عبارة عن حکم إنشائی أو إخباری تستتبعه خصوصیة المعنی الذی أرید من اللفظ بتلک الخصوصیة و لو بقرینة الحکمة و کان یلزمه لذلک وافقه فی الإیجاب و السلب أو خالفه) فمفهوم إن جاءک زید فأکرمه مثلا لو قیل به قضیة شرطیة سالبة بشرطها و جزائها لازمة للقضیة الشرطیة التی تکون معنی القضیة اللفظیة و تکون لها خصوصیة بتلک الخصوصیة کانت مستلزمة لها فصح أن یقال (إن المفهوم إنما هو حکم غیر مذکور لا أنه حکم لغیر مذکور) کما فسر [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p9i1) به و قد وقع فیه النقض و الإبرام بین الأعلام [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p9i2) مع أنه لا موقع له کما أشرنا إلیه فی غیر مقام لأنه من قبیل شرح الاسم کما فی التفسیر اللغوی.   
و منه قد انقدح حال غیر هذا التفسیر مما ذکر فی المقام فلا یهمنا التصدی لذلک کما لا یهمنا بیان أنه من صفات المدلول أو الدلالة و إن کان بصفات

1- کما عن العضدی، راجع شرح العضدی علی مختصر المنتهی لابن الحاجب/ 306، فی المنطوق و المفهوم.  
2- راجع تقریرات الشیخ مطارح الأنظار/ 167 و الفصول 145 و القوانین 1/ 167.

ص: 194  
المدلول أشبه و توصیف الدلالة [به] [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p10i1) أحیانا کان من باب التوصیف بحال المتعلق.   
و قد انقدح من ذلک أن النزاع فی ثبوت المفهوم و عدمه فی الحقیقة إنما یکون فی أن القضیة الشرطیة أو الوصفیة أو غیرهما هل تدل بالوضع أو بالقرینة العامة علی تلک الخصوصیة المستتبعة لتلک القضیة الأخری أم لا.

فصل الجملة الشرطیة

اشارة

هل تدل علی الانتفاء عند الانتفاء کما تدل علی الثبوت عند الثبوت بلا کلام أم لا فیه خلاف بین الأعلام.   
لا شبهة فی استعمالها و إرادة الانتفاء عند الانتفاء فی غیر مقام إنما الإشکال و الخلاف فی أنه بالوضع أو بقرینة عامة بحیث لا بد من الحمل علیه لو لم یقم علی خلافه قرینة من حال أو مقال فلا بد للقائل بالدلالة من إقامة الدلیل علی الدلالة بأحد الوجهین علی تلک الخصوصیة المستتبعة لترتب الجزاء علی الشرط نحو ترتب المعلول علی علته المنحصرة.   
و أما القائل بعدم الدلالة ففی فسحة فإن له منع دلالتها علی اللزوم بل علی مجرد الثبوت عند الثبوت و لو من باب الاتفاق أو منع دلالتها علی الترتب أو علی نحو الترتب علی العلة أو العلة المنحصرة بعد تسلیم اللزوم أو العلیة.   
لکن منع دلالتها علی اللزوم و دعوی کونها اتفاقیة فی غایة السقوط لانسباق اللزوم منها قطعا و أما المنع عن أنه بنحو الترتب علی العلة فضلا عن کونها منحصرة فله مجال واسع.   
و دعوی تبادر اللزوم و الترتب بنحو الترتب علی العلة المنحصرة مع کثرة

1- أثبناه من « أ».

ص: 195  
استعمالها فی الترتب علی نحو الترتب علی الغیر المنحصرة منها بل فی مطلق اللزوم بعیدة عهدتها علی مدعیها کیف و لا یری فی استعمالها فیهما [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p11i1) عنایة و رعایة علاقة بل إنما تکون إرادته کإرادة الترتب علی العلة المنحصرة بلا عنایة کما یظهر علی من أمعن النظر و أجال البصر [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p11i2) فی موارد الاستعمالات و فی عدم الإلزام و الأخذ بالمفهوم فی مقام المخاصمات و الاحتجاجات و صحة الجواب بأنه لم یکن لکلامه مفهوم و عدم صحته لو کان له ظهور فیه معلوم.   
و أما دعوی الدلالة بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومیة إلی ما هو أکمل أفرادها و هو اللزوم بین العلة المنحصرة و معلولها ففاسدة جدا لعدم کون الأکملیة موجبة للانصراف إلی الأکمل لا سیما مع کثرة الاستعمال فی غیره کما لا یکاد یخفی.   
هذا مضافا إلی منع کون اللزوم بینهما أکمل مما إذا لم تکن العلة بمنحصرة فإن الانحصار لا یوجب أن یکون ذاک الربط الخاص الذی لا بد منه فی تأثیر العلة فی معلولها آکد و أقوی.   
إن قلت نعم و لکنه قضیة الإطلاق بمقدمات الحکمة کما أن قضیة إطلاق صیغة الأمر هو الوجوب النفسی.   
قلت أولا هذا فیما تمت هناک مقدمات الحکمة و لا تکاد تتم فیما هو مفاد الحرف کما هاهنا و إلا لما کان معنی حرفیا کما یظهر وجهه بالتأمل.   
و ثانیا تعینه من بین أنحائه بالإطلاق المسوق فی مقام البیان بلا معین و مقایسته مع تعین الوجوب النفسی بإطلاق صیغة الأمر مع الفارق فإن النفسی هو الواجب علی کل حال بخلاف الغیری فإنه واجب علی تقدیر دون

1- فی « ب»: فیها.  
2- فی « ب»: البصیرة.

ص: 196  
تقدیر فیحتاج بیانه إلی مئونة التقیید بما إذا وجب الغیر فیکون الإطلاق فی الصیغة مع مقدمات الحکمة محمولا علیه و هذا بخلاف اللزوم و الترتب بنحو الترتب علی العلة المنحصرة ضرورة أن کل واحد من أنحاء اللزوم و الترتب محتاج فی تعینه إلی القرینة مثل الآخر بلا تفاوت أصلا کما لا یخفی.   
ثم إنه ربما یتمسک للدلالة علی المفهوم بإطلاق الشرط بتقریب أنه لو لم یکن بمنحصر یلزم تقییده ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده و قضیة إطلاقه أنه یؤثر کذلک مطلقا.   
و فیه أنه لا تکاد تنکر الدلالة علی المفهوم مع إطلاقه کذلک إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتفاقه.   
فتلخص بما ذکرناه أنه لم ینهض دلیل علی وضع مثل إن علی تلک الخصوصیة المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء و لم تقم علیها قرینة عامة أما قیامها أحیانا کانت مقدمات الحکمة أو غیرها مما لا یکاد ینکر فلا یجدی القائل بالمفهوم أنه قضیة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p12i1) الإطلاق فی مقام من باب الاتفاق.   
و أما توهم أنه قضیة [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p12i2) إطلاق الشرط بتقریب أن مقتضاه تعینه کما أن مقتضی إطلاق الأمر تعین الوجوب.   
ففیه أن التعین لیس فی الشرط نحوا یغایر نحوه فیما إذا کان متعددا کما کان فی الوجوب کذلک و کان الوجوب فی کل منهما متعلقا بالواجب بنحو آخر لا بد فی التخییری منهما من العدل و هذا بخلاف الشرط فإنه واحدا کان أو متعددا کان نحوه واحدا و دخله فی المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فیه ثبوتا کی تتفاوت عند الإطلاق إثباتا و کان الإطلاق مثبتا لنحو لا یکون له عدل لاحتیاج ما له العدل إلی زیادة مئونة و هو ذکره بمثل أو کذا

1- فی « ب»: قضیته.  
2- فی « ب»: قضیته.

ص: 197  
و احتیاج ما إذا کان الشرط متعددا إلی ذلک إنما یکون لبیان التعدد لا لبیان نحو الشرطیة فنسبة إطلاق الشرط إلیه لا تختلف کان هناک شرط آخر أم لا حیث کان مسوقا لبیان شرطیته بلا إهمال و لا إجمال.   
بخلاف إطلاق الأمر فإنه لو لم یکن لبیان خصوص الوجوب التعیینی فلا محالة یکون فی مقام الإهمال أو الإجمال تأمل تعرف هذا مع أنه لو سلم لا یجدی القائل بالمفهوم لما عرفت أنه لا یکاد ینکر فیما إذا کان مفاد الإطلاق من باب الاتفاق.

ثم إنه ربما استدل المنکرون للمفهوم بوجوه

أحدها

(ما عزی إلی السید [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p13i1) من أن تأثیر الشرط إنما هو تعلیق الحکم به و لیس بممتنع أن یخلفه و ینوب منابه شرط آخر یجری مجراه و لا یخرج عن کونه شرطا فإن قوله تعالی وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجالِکُمْ [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p13i2) یمنع من قبول الشاهد الواحد حتی ینضم إلیه شاهد آخر فانضمام الثانی إلی الأول شرط فی القبول ثم علمنا أن ضم امرأتین إلی الشاهد الأول شرط فی القبول ثم علمنا أن ضم الیمین یقوم مقامه أیضا فنیابة بعض الشروط عن بعض أکثر من أن تحصی مثل الحرارة فإن انتفاء الشمس لا یلزم انتفاء الحرارة لاحتمال قیام النار مقامها و الأمثلة لذلک کثیرة شرعا و عقلا.)   
و الجواب أنه قدس سره إن کان بصدد إثبات إمکان نیابة بعض الشروط عن بعض فی مقام الثبوت و فی الواقع فهو مما لا یکاد ینکر ضرورة أن الخصم یدعی عدم وقوعه فی مقام الإثبات و دلالة القضیة الشرطیة علیه و إن کان بصدد إبداء احتمال وقوعه فمجرد الاحتمال لا یضره ما لم یکن

1- الذریعة: 1/ 406، فی جوابه عن ثالث وجوه أدلة القول بثبوت المفهوم.  
2- البقرة/ 282.

ص: 198  
بحسب القواعد اللفظیة راجحا أو مساویا و لیس فیما أفاده ما یثبت ذلک أصلا کما لا یخفی.

ثانیها

أنه لو دل لکان بإحدی الدلالات و الملازمة کبطلان التالی ظاهرة و قد أجیب عنه بمنع بطلان التالی و أن الالتزام ثابت و قد عرفت بما لا مزید علیه ما قیل أو یمکن أن یقال فی إثباته أو منعه فلا تغفل.

ثالثها

قوله تبارک و تعالی [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p14i1) وَ لا تُکْرِهُوا فَتَیاتِکُمْ عَلَی الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً.   
و فیه ما لا یخفی ضرورة أن استعمال الجملة الشرطیة فیما لا مفهوم له أحیانا و بالقرینة لا یکاد ینکر کما فی الآیة و غیرها و إنما القائل به إنما یدعی ظهورها فیما له المفهوم وضعا أو بقرینة عامة کما عرفت.

بقی هاهنا أمور

الأمر الأول [ضابط أخذ المفهوم]

اشارة

أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحکم المعلق علی الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه ضرورة انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه و لو ببعض قیوده فلا [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p14i2) یتمشی الکلام فی أن للقضیة الشرطیة مفهوما أو لیس لها مفهوم إلا فی مقام کان هناک ثبوت سنخ الحکم فی الجزاء و انتفاؤه عند انتفاء الشرط ممکنا و إنما وقع النزاع فی أن لها دلالة علی الانتفاء عند الانتفاء أو لا یکون لها دلالة.   
و من هنا انقدح أنه لیس من المفهوم دلالة القضیة علی الانتفاء عند الانتفاء فی الوصایا و الأوقاف و النذور و الأیمان کما توهم [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p14i3) بل (عن الشهید

1- النور/ 33.  
2- فی « ب»: و لا.  
3- مطارح الأنظار/ 173، الهدایة الثالثة من القول فی المفهوم و المنطوق.

ص: 199  
فی تمهید القواعد [1] أنه لا إشکال فی دلالتها علی المفهوم) و ذلک لأن انتفاءها عن غیر ما هو المتعلق لها من الأشخاص التی تکون بألقابها أو بوصف شی‌ء أو بشرطه مأخوذة فی العقد أو مثل العهد لیس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب علیه بل لأجل أنه إذا صار شی‌ء وقفا علی أحد أو أوصی به أو نذر له إلی غیر ذلک لا یقبل أن یصیر وقفا علی غیره أو وصیة أو نذرا له و انتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصیة عن غیره مورد المتعلق قد عرفت أنه عقلی مطلقا و لو قیل بعدم المفهوم فی مورد صالح له.

[توهم جزئیة الحکم المعلق علی الشرط و دفعه]

إشکال و دفع لعلک تقول کیف یکون المناط فی المفهوم هو سنخ الحکم لا نفس شخص الحکم فی القضیة و کان الشرط فی الشرطیة إنما وقع شرطا بالنسبة إلی الحکم الحاصل بإنشائه دون غیره فغایة قضیتها انتفاء ذاک الحکم بانتفاء شرطه لا انتفاء سنخه و هکذا الحال فی سائر القضایا التی تکون مفیدة للمفهوم.   
و لکنک غفلت عن أن المعلق علی الشرط إنما هو نفس الوجوب الذی هو مفاد الصیغة و معناها و أما الشخص و الخصوصیة الناشئة من قبل استعمالها فیه لا تکاد تکون من خصوصیات معناها المستعملة فیه کما لا یخفی کما لا تکون الخصوصیة الحاصلة من قبل الإخبار به من خصوصیات ما أخبر به   
[1] تمهید القواعد/ 14، القاعدة 25، عن قوله: ذهب جماعة من الأصولیین إلی أنّ مفهوم الصفة و الشرط حجة... الخ.   
الشهید الثانی هو الشیخ الاجل زین الدین بن نور الدین العاملی الجبعی ولد عام 911 ه- ، قرأ علی والده جملة من الکتب العربیة و الفقه، ختم القرآن و عمره تسع سنین. ارتحل الی بلاد عدیدة وقرأ علی کثیر من العلماء منهم الشیخ علی بن عبد العالی المیسی، ثم انتقل الی بلده و اشتغل بالتدریس و التصنیف و مصنفاته کثیرة مشهورة أولها «الروض» و آخرها «الروضة» و من تلامذته ابنه صاحب المعالم و صاحب المدارک و والد البهائی و غیرهم، استشهد سنة 966 ه- (الکنی و الالقاب 2/ 344).

ص: 200  
و استعمل فیه إخبارا لا إنشاء.   
و بالجملة کما لا یکون المخبر به المعلق علی الشرط خاصا بالخصوصیات الناشئة من قبل الإخبار به کذلک المنشأ بالصیغة المعلق علیه و قد عرفت بما حققناه فی معنی الحرف و شبهه أن ما استعمل فیه الحرف عام کالموضوع له و أن خصوصیة لحاظه بنحو الآلیة و الحالیة لغیره من خصوصیة الاستعمال کما أن خصوصیة لحاظ المعنی بنحو الاستقلال فی الاسم کذلک فیکون اللحاظ الآلی کالاستقلالی من خصوصیات الاستعمال لا المستعمل فیه. و بذلک قد انقدح فساد (ما یظهر من التقریرات [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p16i1) فی مقام التفصی عن هذا الإشکال من التفرقة بین الوجوب الإخباری و الإنشائی بأنه کلی فی الأول و خاص فی الثانی حیث دفع الإشکال بأنه لا یتوجه فی الأول لکون الوجوب کلیا و علی الثانی بأن ارتفاع مطلق الوجوب فیه من فوائد العلیة المستفادة من الجملة الشرطیة حیث کان ارتفاع شخص الوجوب لیس مستندا إلی ارتفاع العلة المأخوذة فیها فإنه یرتفع و لو لم یوجد فی حیال أداة الشرط کما فی اللقب و الوصف.   
و أورد [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p16i2) علی ما تفصی به عن الإشکال بما ربما یرجع إلی ما ذکره بما حاصله أن التفصی لا یبتنی علی کلیة الوجوب لما أفاده و کون الموضوع له فی الإنشاء عاما لم یقم علیه دلیل لو لم نقل بقیام الدلیل علی خلافه حیث إن الخصوصیات بأنفسها مستفادة من الألفاظ).   
و ذلک لما عرفت من أن الخصوصیات فی الإنشاءات و الإخبارات إنما تکون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت أصلا بینهما و لعمری لا یکاد ینقضی تعجبی کیف تجعل خصوصیات الإنشاء من خصوصیات المستعمل

1- مطارح الأنظار/ 173، فی الهدایة الثالثة من القول فی المنطوق و المفهوم.  
2- المصدر المتقدم/ 173 فی الهدایة الثالثة من القول فی المفهوم و المنطوق.

ص: 201  
فیه مع أنها کخصوصیات الإخبار تکون ناشئة من الاستعمال و لا یکاد یمکن أن یدخل فی المستعمل فیه ما ینشأ من قبل الاستعمال کما هو واضح لمن تأمل.

الأمر الثانی [إذا تعدد الشرط و قلنا بالمفهوم فهل یخصص مغهوم کل بمنطوق الآخر]

أنه إذا تعدد الشرط مثل إذا خفی الأذان فقصر و إذا خفی الجدران فقصر فبناء علی ظهور الجملة الشرطیة فی المفهوم لا بد من التصرف و رفع الید عن الظهور.   
إما بتخصیص مفهوم کل منهما بمنطوق الآخر فیقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطین.   
و إما برفع الید عن المفهوم فیهما فلا دلالة لهما علی عدم مدخلیة شی‌ء آخر فی الجزاء بخلاف الوجه الأول فإن فیهما الدلالة علی ذلک.   
و إما بتقیید إطلاق الشرط فی کل منهما بالآخر فیکون الشرط هو خفاء الأذان و الجدران معا فإذا خفیا وجب القصر و لا یجب عند انتفاء خفائهما و لو خفی أحدهما.   
و إما بجعل الشرط هو القدر المشترک بینهما بأن یکون تعدد الشرط قرینة علی أن الشرط فی کل منهما لیس بعنوانه الخاص بل بما هو مصداق لما یعمهما من العنوان.   
و لعل العرف یساعد علی الوجه الثانی کما أن العقل ربما یعین هذا الوجه بملاحظة أن الأمور المتعددة بما هی مختلفة لا یمکن أن یکون کل منها مؤثرا فی واحد فإنه لا بد من الربط الخاص بین العلة و المعلول و لا یکاد یکون الواحد بما هو واحد مرتبطا بالاثنین بما هما اثنان و لذلک أیضا لا یصدر من الواحد إلا الواحد فلا بد من المصیر إلی أن الشرط فی الحقیقة واحد و هو المشترک بین الشرطین بعد البناء علی رفع الید علی المفهوم و بقاء إطلاق الشرط فی کل منهما علی حاله و إن کان بناء العرف و الأذهان العامیة

ص: 202  
علی تعدد الشرط و تأثیر کل شرط بعنوانه الخاص فافهم.   
[و أما رفع الید عن المفهوم فی خصوص أحد الشرطین و بقاء الاخر علی مفهومه فلا وجه لأن یصار إلیه إلا بدلیل آخر إلا أن یکون ما أبقی علی المفهوم أظهر فتدبر جیدا].

الأمر الثالث [تداخل المسببات]

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء فلا إشکال علی الوجه الثالث و أما علی سائر الوجوه فهل اللازم لزوم الإتیان بالجزاء متعددا حسب تعدد الشروط أو یتداخل و یکتفی بإتیانه دفعة واحدة.   
فیه أقوال و (المشهور عدم التداخل) و عن (جماعة منهم المحقق الخوانساری [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p18i1) التداخل) و عن (الحلی [1] التفصیل بین اتحاد جنس الشروط و تعدده).   
و التحقیق أنه لما کان ظاهر الجملة الشرطیة حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بکشفه عن سببه و کان قضیته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط کان الأخذ بظاهرها إذا تعدد الشرط حقیقة أو وجودا محالا ضرورة أن لازمه أن یکون الحقیقة الواحدة مثل الوضوء بما هی واحدة فی مثل إذا بلت فتوضأ و إذا نمت فتوضأ أو فیما إذا بال مکررا أو نام [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p18i2) کذلک محکوما بحکمین متماثلین و هو واضح الاستحالة کالمتضادین.   
فلا بد علی القول بالتداخل من التصرف فیه إما بالالتزام بعدم دلالتها فی هذا الحال علی الحدوث عند الحدوث بل علی مجرد الثبوت أو الالتزام بکون متعلق الجزاء و إن کان واحدا صورة إلا أنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط متصادقة علی واحد فالذمة و إن اشتغلت بتکالیف متعددة حسب   
[1] السرائر/ 55، فی باب أحکام السهو و الشک فی الصلاة.   
هو محمّد بن أحمد بن ادریس الحلّی، فاضل فقیه و محقق نبیه، فخر الاجلة و شیخ فقهاء الحلة صاحب کتاب «السرائر» و «مختصر تبیان الشیخ» توفی سنة 598 و هو ابن خمس و خمسین. (الکنی و الالقاب 1/ 201).

1- مشارق الشموس 61، کتاب الطهارة فی تداخل الأغسال الواجبة، قال: لأن تداخل الأسباب لا یوجب تعدد المسببات.  
2- فی‌چب»: و.

ص: 203  
تعدد الشروط إلا أن الاجتزاء بواحد لکونه مجمعا لها کما فی أکرم هاشمیا و أضف عالما فأکرم العالم الهاشمی بالضیافة ضرورة أنه بضیافته بداعی الأمرین یصدق أنه امتثلهما و لا محالة یسقط الأمر بامتثاله و موافقته و إن کان له امتثال کل منهما علی حدة کما إذا أکرم الهاشمی بغیر الضیافة و أضاف العالم الغیر الهاشمی.   
إن قلت کیف یمکن ذلک أی الامتثال بما تصادق [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p19i1) علیه العنوانان مع استلزامه محذور اجتماع الحکمین المتماثلین فیه.   
قلت انطباق عنوانین واجبین علی واحد لا یستلزم اتصافه بوجوبین بل غایته أن انطباقهما علیه یکون منشأ لاتصافه بالوجوب و انتزاع صفته له مع أنه علی القول بجواز الاجتماع لا محذور فی اتصافه بهما بخلاف ما إذا کان بعنوان واحد فافهم.   
أو الالتزام بحدوث الأثر عند وجود کل شرط إلا أنه وجوب الوضوء فی المثال عند الشرط الأول و تأکد وجوبه عند الآخر.   
و لا یخفی أنه لا وجه لأن یصار إلی واحد منها فإنه رفع الید عن الظاهر بلا وجه مع ما فی الأخیرین من الاحتیاج إلی إثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق علی واحد و إن کان صورة واحدا سمی[(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p19i2) باسم واحد کالغسل و إلی إثبات أن الحادث بغیر الشرط الأول تؤکد ما حدث بالأول و مجرد الاحتمال لا یجدی ما لم یکن فی البین ما یثبته.   
إن قلت وجه ذلک هو لزوم التصرف فی ظهور الجملة الشرطیة لعدم إمکان الأخذ بظهورها حیث إن قضیته اجتماع الحکمین فی الوضوء فی

1- فی « أ و ب»: تصادقا.  
2- فی « أ» مسمی.

ص: 204  
المثال کما مرت الإشارة إلیه.   
قلت نعم إذا لم یکن المراد بالجملة فیما إذا تعدد الشرط کما فی المثال هو وجوب وضوء مثلا بکل شرط غیر ما وجب بالآخر و لا ضیر فی کون فرد محکوما بحکم فرد آخر أصلا کما لا یخفی.   
إن قلت نعم لو لم یکن تقدیر تعدد الفرد علی خلاف الإطلاق.   
قلت نعم لو لم یکن ظهور الجملة [الشرطیة]» فی کون الشرط سببا أو کاشفا عن السبب مقتضیا لذلک أی لتعدد الفرد و [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p20i1) بیانا لما هو المراد من الإطلاق.   
و بالجملة لا دوران بین ظهور الجملة فی حدوث الجزاء و ظهور الإطلاق ضرورة أن ظهور الإطلاق یکون معلقا علی عدم البیان و ظهورها فی ذلک صالح لأن یکون بیانا فلا ظهور له مع ظهورها فلا یلزم علی القول بعدم التداخل تصرف أصلا بخلاف القول بالتداخل کما لا یخفی [1].   
فتلخص بذلک أن قضیة ظاهر الجملة الشرطیة هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط.   
و قد انقدح مما ذکرناه أن المجدی للقول بالتداخل هو أحد الوجوه   
[1] هذا واضح بناء علی ما یظهر من شیخنا العلامة من کون ظهور الإطلاق معلقا علی عدم البیان مطلقا، و لو کان منفصلا، و أما بناء علی ما اخترناه فی غیر مقام، من أنه إنما یکون معلقا علی عدم البیان فی مقام التخاطب لا مطلقا، فالدوران حقیقة بین الظهورین حینئذ و إن کان، إلا أنه لا دوران بینهما حکما، لأن العرف لا یکاد یشک بعد الاطلاع علی تعدد القضیة الشرطیة أن قضیته تعدد الجزاء، و أنه فی کل قضیة وجوب فرد غیر ما وجب فی الأخری، کما إذا اتصلت القضایا و کانت فی کلام واحد، فافهم (منه قدس سره).

1- أثبتناها من « ب».

ص: 205  
التی ذکرناها لا مجرد کون الأسباب الشرعیة معرفات لا مؤثرات فلا وجه لما (عن الفخر [1] و غیره من ابتناء المسألة علی أنها معرفات أو مؤثرات [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p21i1)) مع أن الأسباب الشرعیة حالها حال غیرها فی کونها معرفات تارة و مؤثرات أخری ضرورة أن الشرط للحکم الشرعی فی الجمل [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p21i2) الشرطیة ربما یکون مما له دخل فی ترتب الحکم بحیث لولاه لما وجدت له علة کما أنه فی الحکم الغیر الشرعی قد یکون أمارة علی حدوثه بسببه و إن کان ظاهر التعلیق أن له الدخل فیهما کما لا یخفی.   
نعم لو کان المراد بالمعرفیة فی الأسباب الشرعیة أنها لیست بدواعی الأحکام التی هی فی الحقیقة علل لها و إن کان لها دخل فی تحقق موضوعاتها بخلاف الأسباب الغیر الشرعیة فهو و إن کان له وجه إلا أنه مما لا یکاد یتوهم أنه یجدی فیما هم و أراد.   
ثم إنه لا وجه للتفصیل [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p21i3) بین اختلاف الشروط بحسب الأجناس و عدمه و اختیار عدم التداخل فی الأول و التداخل فی الثانی إلا توهم عدم صحة التعلق بعموم اللفظ فی الثانی لأنه من أسماء الأجناس فمع تعدد أفراد شرط واحد لم یوجد إلا السبب الواحد بخلاف الأول لکون کل منها سببا فلا وجه لتداخلها و هو فاسد.   
[1] فخر المحققین ابو طالب محمد بن جمال الدین حسن بن یوسف المطهر الحلی، ولد سنة 682، فاز بدرجة الاجتهاد فی السنة العاشرة من عمره الشریف کان والده العلامة یعظمه و یثنی علیه، له کتب منها «غایة السؤل» و «شرح مبادی‌ء الاصول». توفی سنة 771 ه- .   
(روضات الجنات 6/ 230 رقم 591).

1- حکی الشیخ الأعظم ( ره) نسبته الی فخر المحققین ( ره) و احتمل تبعیة النراقی ( ره) له فی العوائد/ مطارح الانظار/ 175 فی الهدایة 6 من القول فی المفهوم و المنطوق.  
2- فی « ب»: الجملة.  
3- المفصل هو ابن إدریس فی السرائر/ 55، عند قوله ( قده): فإن سها المصلی فی صلاته بما یوجب سجدتی السهو مرات کثیرة... الخ.

ص: 206  
فإن قضیة إطلاق الشرط فی مثل إذا بلت فتوضأ هو حدوث الوجوب عند کل مرة لو بال مرات و إلا فالأجناس المختلفة لا بد من رجوعها إلی واحد فیما جعلت شروطا و أسبابا لواحد لما مرت إلیه الإشارة من أن الأشیاء المختلفة بما هی مختلفة لا تکون أسبابا لواحد هذا کله فیما إذا کان موضوع الحکم فی الجزاء قابلا للتعدد.   
و أما ما لا یکون قابلا لذلک فلا بد من تداخل الأسباب فیما لا یتأکد المسبب و من التداخل فیه فیما یتأکد.

فصل الظاهر أنه لا مفهوم للوصف

اشارة

و ما بحکمه مطلقا لعدم ثبوت الوضع و عدم لزوم اللغویة بدونه لعدم انحصار الفائدة به و عدم قرینة أخری ملازمة له و علیته فیما إذا استفیدت غیر مقتضیة له کما لا یخفی و مع کونها بنحو الانحصار و إن کانت مقتضیة له إلا أنه لم یکن من مفهوم الوصف ضرورة أنه قضیة العلة الکذائیة المستفادة من القرینة علیها فی خصوص مقام و هو مما لا إشکال فیه و لا کلام فلا وجه لجعله تفصیلا فی محل النزاع و موردا للنقض و الإبرام.   
و لا ینافی ذلک ما قیل من أن الأصل فی القید أن یکون احترازیا لأن الاحترازیة لا توجب إلا تضییق دائرة موضوع الحکم فی القضیة مثل ما إذا کان بهذا الضیق بلفظ واحد فلا فرق أن یقال جئنی بإنسان أو بحیوان ناطق کما أنه لا یلزم فی حمل المطلق علی المقید فیما وجد شرائطه إلا ذلک من دون حاجة فیه إلی دلالته علی المفهوم فإنه من المعلوم أن قضیة الحمل لیس إلا أن المراد بالمطلق هو المقید و کأنه لا یکون فی البین غیره بل ربما قیل [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p22i1).

1- مطارح الانظار/ 183.

ص: 207  
إنه لا وجه للحمل لو کان بلحاظ المفهوم فإن ظهوره فیه لیس بأقوی من ظهور المطلق فی الإطلاق کی یحمل علیه لو لم نقل بأنه الأقوی لکونه بالمنطوق کما لا یخفی.   
و أما الاستدلال علی ذلک أی عدم الدلالة علی المفهوم بآیة وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p23i1) ففیه أن الاستعمال فی غیره أحیانا مع القرینة مما لا یکاد ینکر کما فی الآیة قطعا مع أنه یعتبر فی دلالته علیه عند القائل بالدلالة أن لا یکون واردا مورد الغالب کما فی الآیة و وجه الاعتبار واضح لعدم دلالته معه علی الاختصاص و بدونها لا یکاد یتوهم دلالته علی المفهوم فافهم.

تذنیب [تحریر محل النزاع]

لا یخفی أنه لا شبهة فی جریان النزاع فیما إذا کان الوصف أخص من موصوفه و لو من وجه فی مورد الافتراق من جانب الموصوف و أما فی غیره ففی جریانه إشکال أظهره عدم جریانه و إن کان یظهر مما (عن بعض الشافعیة [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p23i2) حیث قال قولنا فی الغنم السائمة زکاة یدل علی عدم الزکاة فی معلوفة الإبل) جریانه فیه و لعل وجهه استفادة العلیة المنحصرة منه.   
و علیه فیجری فیما کان الوصف مساویا أو أعم مطلقا أیضا فیدل علی انتفاء سنخ الحکم عند انتفائه فلا وجه فی التفصیل بینهما و بین ما إذا کان أخص من وجه [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p23i3) فیما إذا کان الافتراق من جانب الوصف بأنه لا وجه للنزاع فیهما معللا بعدم الموضوع و استظهار جریانه من بعض الشافعیة فیه کما لا یخفی فتأمل جیدا.

1- النساء/ 23.  
2- راجع المنخول للغزالی/ 222، فی مسائل المفهوم، عند قوله: ( کقوله: فی عوامل الابل زکاة... الخ).  
3- التفصیل للشیخ، مطارح الأنظار 182، عند قوله قده: ثم إن الوصف قد یکون مساویا... الخ.

ص: 208

فصل هل الغایة فی القضیة تدل علی ارتفاع الحکم عما بعد الغایة

اشارة

بناء علی دخول الغایة فی المغیا أو عنها و بعدها بناء علی خروجها أو لا.   
فیه خلاف و قد نسب [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p24i1) إلی المشهور الدلالة علی الارتفاع و إلی جماعة منهم السید [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p24i2) و الشیخ [1] عدم الدلالة علیه.   
و التحقیق أنه إذا کانت الغایة بحسب القواعد العربیة قیدا للحکم کما فی قوله (: کل شی‌ء حلال حتی تعرف أنه حرام) [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p24i3) (: و کل شی‌ء طاهر حتی تعلم أنه قذر) [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p24i4) کانت دالة علی ارتفاعه عند حصولها لانسباق ذلک منها کما لا یخفی و کونه قضیة تقییده بها و إلا لما کان ما جعل غایة له بغایة و هو واضح إلی النهایة.   
و أما إذا کانت بحسبها قیدا للموضوع مثل سر من البصرة إلی   
[1] راجع عدة الاصول 2/ 24، تعلیق الحکم بالغایة.   
هو ابو جعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی، ولد سنة 385. قدم العراق سنة 408 ه- ، تلمذ علی الشیخ المفید و السید المرتضی و ابی الحسین علی بن احمد بن محمد بن ابی الجید القمی، ثم هاجر الی مشهد امیر المؤمنین (ع) خوفا من الفتنة التی تجددت ببغداد و احرقت کتبه و کرسی درسه، بقی فی النجف الی ان توفی سنة 460 ه- له مصنفات کثیرة منها:   
«التبیان» و «التهذیب» و «الاستبصار» و «المبسوط» و «الخلاف» و «العدة» فی الاصول.   
(الکنی و الالقاب 2/ 357)

1- کما فی مطارح الأنظار/ 186، فی مفهوم الغایة، المقام الثانی.  
2- الذریعة 1/ 407، فی عدم الفرق بین الوصف و الغایه  
3- الکافی: 5/ 313. الحدیث 40 من باب النوادر، کتاب المعیشة. باختلاف یسیر.  
4- التهذیب: 1/ 284. الحدیث 119. باختلاف یسیر.

ص: 209  
الکوفة فحالها حال الوصف فی عدم الدلالة و إن کان تحدیده بها بملاحظة حکمه و تعلق الطلب به و قضیته لیس إلا عدم الحکم فیها إلا بالمغیا من دون دلالة لها أصلا علی انتفاء سنخه عن غیره لعدم ثبوت وضع لذلک و عدم قرینة ملازمة لها و لو غالبا دلت علی اختصاص الحکم به و فائدة التحدید بها کسائر أنحاء التقیید غیر منحصرة بإفادته کما مر فی الوصف.

[دخول الغایة فی المغیا و عدمه]

ثم إنه فی الغایة خلاف آخر کما أشرنا إلیه و هو أنها هل هی داخلة فی المغیا بحسب الحکم أو خارجة عنه و الأظهر خروجها لکونها من حدوده فلا تکون محکومة بحکمه و دخوله فیه فی بعض الموارد إنما یکون بالقرینة و علیه تکون کما بعدها بالنسبة إلی الخلاف الأول کما أنه علی القول الآخر تکون محکومة بالحکم منطوقا ثم لا یخفی أن هذا الخلاف لا یکاد یعقل جریانه فیما إذا کان قیدا للحکم فلا تغفل [1].

فصل لا شبهة فی دلالة الاستثناء

اشارة

علی اختصاص الحکم سلبا أو إیجابا بالمستثنی منه و لا یعم المستثنی و لذلک یکون الاستثناء من النفی إثباتا و من الإثبات نفیا و ذلک للانسباق عند الإطلاق قطعا فلا یعبأ بما عن أبی حنیفة [2] من عدم الإفادة محتجا بمثل (: لا صلاة إلا بطهور) ضرورة ضعف احتجاجه.   
[1] حیث أن المغیّی حینئذ هو نفس الحکم، لا المحکوم به لیصح أن ینازع فی دخول الغایة فی حکم المغیّی، أو خارج عنه، کما لا یخفی، نعم یعقل أن ینازع فی أن الظاهر هل هو انقطاع الحکم المغیّی بحصول غایته [فی] الاصطلاح، ای مدخول إلی أو حتی. أو استمراره فی تلک الحال، و لکن الاظهر هو انقطاعه، فافهم و استقم، (منه قدس سره).   
[2] راجع شرح مختصر الأصول للعضد// 265، و التقریر و التحبیر 1/ 313.   
ابو حنیفة النعمان بن ثابت بن زوطی الکوفی ولد عام 80 ه- امام الحنفیة- احد الأئمة الاربعة عند اهل السنة، قیل اصله من ابناء فارس، ولد و نشأ بالکوفة، و کان یبیع الخز و یطلب العلم فی صباه ثم انقطع للتدریس و الفتاء، توفی ببغداد عام 150 ه (الکنی و الالقاب 1/ 50).

ص: 210  
أولا یکون المراد من مثله [1] أنه لا تکون الصلاة التی کانت واجدة لأجزائها و شرائطها المعتبرة فیها صلاة إلا إذا کانت واجدة للطهارة و بدونها لا تکون صلاة علی وجه و صلاة تامة مأمورا بها علی آخر.   
و ثانیا بأن الاستعمال مع القرینة کما فی مثل الترکیب مما علم فیه الحال لا دلالة له علی مدعاه أصلا کما لا یخفی.   
و منه قد انقدح [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p26i1) أنه لا موقع للاستدلال علی المدعی بقبول رسول الله صلی الله علیه و آله إسلام من قال کلمة التوحید لإمکان دعوی أن دلالتها علی التوحید کان بقرینة الحال أو المقال.   
و الإشکال فی دلالتها علیه بأن خبر لا إما یقدر ممکن أو موجود و علی کل تقدیر لا دلالة لها علیه أما علی الأول فإنه [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p26i2) حینئذ لا دلالة لها إلا علی إثبات إمکان وجوده تبارک و تعالی لا وجوده و أما علی الثانی فلأنها و إن دلت علی وجوده تعالی إلا أنه لا دلالة لها علی عدم إمکان إله آخر مندفع بأن المراد من الإله هو واجب الوجود و نفی ثبوته و وجوده فی الخارج و إثبات فرد منه فیه و هو الله یدل بالملازمة البینة علی امتناع تحققه فی ضمن غیره تبارک و تعالی ضرورة أنه لو لم یکن ممتنعا لوجد لکونه من أفراد الواجب.   
[1] بل المراد من مثله فی المستثنی منه نفی الإمکان، و أنه لا یکاد یکون بدون المستثنی، قضیته لیس إلا إمکان ثبوته معه لا ثبوته فعلا، لما هو واضح لمن راجع أمثاله من القضایا العرفیة (منه قدس سرّه).

1- ردّ علی صاحب الفصول و الشیخ ( قدس سره) انظر الفصول/ 195، مطارح الأنظار/ 187  
2- فی « ب» فلأنه.

ص: 211  
ثم إن الظاهر أن دلالة الاستثناء علی الحکم فی طرف المستثنی بالمفهوم و أنه لازم خصوصیة الحکم فی جانب المستثنی منه التی دلت علیها الجملة الاستثنائیة نعم لو کانت الدلالة فی طرفه بنفس الاستثناء لا بتلک الجملة کانت بالمنطوق کما هو لیس ببعید و إن کان تعیین ذلک لا یکاد یفید.

[دلالة کل من إنما و بل علی الحصر]

و مما یدل علی الحصر و الاختصاص إنما و ذلک لتصریح أهل اللغة بذلک و تبادره منها قطعا عند أهل العرف و المحاورة.   
و دعوی أن الإنصاف [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p27i1) أنه لا سبیل لنا إلی ذلک فإن موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة و لا یعلم بما هو مرادف لها فی عرفنا حتی یستکشف منها [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p27i2) ما هو المتبادر منها غیر مسموعة فإن السبیل إلی التبادر لا ینحصر بالانسباق إلی أذهاننا فإن الانسباق إلی أذهان أهل العرف أیضا سبیل.   
و ربما یعد مما دل علی الحصر کلمة بل الإضرابیة و التحقیق أن الإضراب علی أنحاء.   
منها ما کان لأجل أن المضرب عنه إنما أتی به غفلة أو سبقه به لسانه فیضرب بها عنه إلی ما قصد بیانه فلا دلالة له علی الحصر أصلا فکأنه أتی بالمضرب إلیه ابتداء کما لا یخفی.   
و منها ما کان لأجل التأکید فیکون ذکر المضرب عنه کالتوطئة و التمهید لذکر المضرب إلیه فلا دلالة له علیه أیضا.   
و منها ما کان فی مقام الردع و إبطال ما أثبت أولا فیدل علیه [1] و هو   
[1] إذا کان بصدد الردع عنه ثبوتا، و أمّا إذا کان بصدده إثباتا، کما إذا کان مثلا بصدد بیان أنه إنما أثبته أولا بوجه لا یصح معه الاثبات اشتباها، فلا دلالة له علی الحصر أیضا، فتامل جیدا (منه قدس سرّه).

1- المدّعی هو الشیخ ( قدس) مطارح الأنظار/ 188.  
2- فی « ب»: منه.

ص: 212  
واضح.

[إفادة المسند إلیه المعرف باللام للحصر]

و مما یفید الحصر علی ما قیل تعریف المسند إلیه باللام و التحقیق أنه لا یفیده إلا فیما اقتضاه المقام لأن الأصل فی اللام أن تکون لتعریف الجنس کما أن الأصل فی الحمل فی القضایا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذی ملاکه مجرد الاتحاد فی الوجود فإنه الشائع فیها لا الحمل الذاتی الذی ملاکه الاتحاد بحسب المفهوم کما لا یخفی و حمل شی‌ء علی جنس و ماهیة کذلک لا یقتضی اختصاص تلک الماهیة به و حصرها علیه نعم لو قامت قرینة علی أن اللام للاستغراق أو أن مدخوله أخذ بنحو الإرسال و الإطلاق أو علی أن الحمل علیه کان ذاتیا لأفید حصر مدخوله علی محموله و اختصاصه به.   
و قد انقدح بذلک الخلل فی کثیر من کلمات الأعلام فی المقام و ما وقع منهم من النقض و الإبرام و لا نطیل بذکرها فإنه بلا طائل کما یظهر للمتأمل فتأمل جیدا.

فصل لا دلالة للقب و لا للعدد علی المفهوم

و انتفاء سنخ الحکم عن غیر موردهما أصلا و قد عرفت أن انتفاء شخصه لیس بمفهوم کما أن قضیة التقیید بالعدد منطوقا عدم جواز الاقتصار علی ما دونه لأنه لیس بذاک الخاص و المقید و أما الزیادة فکالنقیصة إذا کان التقیید به للتحدید بالإضافة إلی کلا طرفیه نعم لو کان لمجرد التحدید بالنظر إلی طرفه الأقل لما کان فی الزیادة ضیر أصلا بل ربما کان فیها فضیلة و زیادة کما لا یخفی و کیف کان فلیس عدم الاجتزاء بغیره من جهة دلالته علی المفهوم بل إنما یکون لأجل عدم الموافقة مع ما أخذ فی المنطوق کما هو معلوم.

ص: 213

المقصد الرابع العام و الخاص

اشارة

ص: 214

ص: 215  
المقصد الرابع فی العام و الخاص

فصل

قد عرف العام بتعاریف

قد عرف [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p31i1) العام بتعاریف   
و قد وقع من الأعلام فیها النقض بعدم الاطراد تارة و الانعکاس أخری بما لا یلیق بالمقام فإنها تعاریف لفظیة تقع فی جواب السؤال عنه بما [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p31i2) الشارحة لا واقعة فی جواب السؤال عنه بما [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p31i3)الحقیقیة کیف و کان المعنی المرکوز منه فی الأذهان أوضح مما عرف به مفهوما و مصداقا و لذا یجعل صدق ذاک المعنی علی فرد و عدم صدقه المقیاس فی الإشکال علیها بعدم الاطراد أو الانعکاس بلا ریب فیه و لا شبهة یعتریه من أحد و التعریف لا بد أن یکون بالأجلی کما هو أوضح من أن یخفی.   
فالظاهر أن الغرض من تعریفه إنما هو بیان ما یکون بمفهومه جامعا بین ما لا شبهة فی أنها أفراد العام لیشار به إلیه فی مقام إثبات ما له من الأحکام لا بیان ما هو حقیقته [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p31i4) و ماهیته لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محل الکلام بحسب الأحکام من أفراده و مصادیقه حیث لا یکون بمفهومه العام محلا لحکم من الأحکام.

1- راجع معارج الاصول/ 81، و زبدة الاصول/ 95، و المستصفی 2/ 32.  
2- فی « أ»: بالما، و فی « ب»: بالماء.  
3- فی « أ»: بالما، و فی « ب»: بالماء.  
4- فی « ب» حقیقة.

ص: 216

[أقسام العام]

ثم الظاهر أن ما ذکر له من الأقسام من الاستغراقی [1] و المجموعی و البدلی إنما هو باختلاف کیفیة تعلق الأحکام به و إلا فالعموم فی الجمیع بمعنی واحد و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح أن ینطبق علیه غایة الأمر أن تعلق الحکم به تارة بنحو یکون کل فرد موضوعا علی حدة للحکم و أخری بنحو یکون الجمیع موضوعا واحدا بحیث لو أخل بإکرام واحد فی أکرم کل فقیه مثلا لما امتثل أصلا بخلاف الصورة الأولی فإنه أطاع و عصی و ثالثة بنحو یکون کل واحد موضوعا علی البدل بحیث لو أکرم واحدا منهم لقد أطاع و امتثل کما یظهر لمن أمعن النظر و تأمل.   
و قد انقدح أن مثل شمول عشرة و غیرها لآحادها المندرجة تحتها لیس من العموم لعدم صلاحیتها بمفهومها للانطباق علی کل واحد منها فافهم.

فصل لا شبهة فی أن للعموم صیغة تخصه

لغة و شرعا کالخصوص کما یکون ما یشترک بینهما و یعمهما ضرورة أن مثل لفظ کل و ما یرادفه فی أی لغة کان تخصه و لا یخص الخصوص و لا یعمه و لا ینافی اختصاصه به استعماله فی الخصوص عنایة بادعاء أنه العموم أو بعلاقة العموم و الخصوص.   
و معه لا یصغی إلی أن إرادة الخصوص متیقنة و لو فی ضمنه بخلافه و جعل اللفظ حقیقة فی المتیقن أولی و لا إلی أن التخصیص قد اشتهر و شاع حتی قیل ما من عام إلا و قد خص و الظاهر یقتضی کونه حقیقة لما هو الغالب تقلیلا للمجاز مع أن تیقن إرادته لا یوجب اختصاص الوضع به مع   
[1] إن قلت: کیف ذلک؟ و لکل واحد منها لفظ غیر ما للآخر، مثل (أیّ رجل) للبدلی، و (کل رجل) للاستغراقی.   
قلت: نعم، و لکنه لا یتقضی أن تکون هذه الأقسام له بملاحظة إختلاف کیفیة تعلق الأحکام، لعدم إمکان تطرق هذه الأقسام إلا بهذه الملاحظة، فتأمل جیدا (منه قدس سره).

ص: 217  
کون العموم کثیرا ما یراد و اشتهار التخصیص لا یوجب کثرة المجاز لعدم الملازمة بین التخصیص و المجازیة کما یأتی توضیحه و لو سلم فلا محذور فیه أصلا إذا کان بالقرینة کما لا یخفی.

فصل [فی بیان ما دل علی العموم]

ربما عد من الألفاظ الدالة علی العموم النکرة فی سیاق النفی أو النهی و دلالتها علیه لا ینبغی أن تنکر عقلا لضرورة أنه لا یکاد یکون طبیعة معدومة إلا إذا لم یکن فرد منها بموجود و إلا کانت موجودة لکن لا یخفی أنها تفیده إذا أخذت مرسلة [1] لا مبهمة قابلة للتقید و إلا فسلبها لا یقتضی إلا استیعاب السلب لما أرید منها یقینا لا استیعاب ما یصلح انطباقها علیه من أفرادها و هذا لا ینافی کون دلالتها علیه عقلیة فإنها بالإضافة إلی أفراد ما یراد منها لا الأفراد التی یصلح لانطباقها علیها کما لا ینافی دلالة مثل لفظ کل علی العموم وضعا کون عمومه بحسب ما یراد من مدخوله و لذا لا ینافیه تقیید المدخول بقیود کثیرة.   
نعم لا یبعد أن یکون ظاهرا عند إطلاقها فی استیعاب جمیع أفرادها و هذا هو الحال فی المحلی باللام جمعا کان أو مفردا بناء علی إفادته للعموم و لذا لا ینافیه تقیید المدخول بالوصف و غیره و إطلاق التخصیص علی تقییده لیس إلا من قبیل ضیق فم الرکیة لکن دلالته علی العموم وضعا محل منع بل إنما یفیده فیما إذا اقتضته الحکمة أو قرینة أخری و ذلک لعدم اقتضائه وضع اللام و لا مدخوله و لا وضع آخر للمرکب منهما کما لا یخفی و ربما یأتی فی المطلق و المقید بعض الکلام مما یناسب المقام.   
[1] و إحراز الإرسال فیما اضیفت [إلیه] إنما هو بمقدمات الحکمة، فلولاها کانت مهملة، و هی لیست إلا بحکم الجزئیة، فلا تفید إلا نفی هذه الطبیعة فی الجملة و لو فی ضمن صنف منها، فافهم فانه لا یخلو من دقة (منه قدس سره).

ص: 218

فصل [فی تحقیق العام المخصص]

اشارة

لا شبهة فی أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فیما بقی فیما علم عدم دخوله فی المخصص مطلقا و لو کان متصلا و ما احتمل دخوله فیه أیضا إذا کان منفصلا کما هو المشهور [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p34i1) بین الأصحاب بل لا ینسب الخلاف إلا إلی بعض [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p34i2) أهل الخلاف.   
و ربما فصل [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p34i3) بین المخصص المتصل فقیل بحجیته فیه و بین المنفصل فقیل بعدم حجیته و احتج النافی بالإجمال لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصیات و تعیین [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p34i4) الباقی من بینها بلا معین ترجیح بلا مرجح.   
و التحقیق فی الجواب أن یقال إنه لا یلزم من التخصیص کون العام مجازا أما فی التخصیص بالمتصل فلما عرفت من أنه لا تخصیص أصلا و أن أدوات العموم قد استعملت فیه و إن کان دائرته سعة و ضیقا تختلف باختلاف ذوی الأدوات فلفظة کل فی مثل کل رجل و کل رجل عالم قد استعملت فی العموم و إن کان أفراد أحدهما بالإضافة إلی الآخر بل فی نفسها فی غایة القلة.   
و أما فی المنفصل فلأن إرادة الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فیه و کون الخاص قرینة علیه بل من الممکن قطعا استعماله معه فی العموم قاعدة و کون الخاص مانعا عن حجیة ظهوره تحکیما للنص أو الأظهر علی الظاهر لا مصادما لأصل ظهوره و معه لا مجال للمصیر إلی أنه قد استعمل فیه مجازا کی یلزم الإجمال.

1- انظر مطارح الأنظار/ 192.  
2- کأبی ثور و عیسی بن أبان، راجع الإحکام فی أصول الأحکام، الجزء الثانی/ 43.  
3- کالبلخی، راجع المصدرا لمتقدم/ 444.  
4- فی « ب» تعیّن.

ص: 219  
لا یقال هذا مجرد احتمال و لا یرتفع به الإجمال لاحتمال الاستعمال فی خصوص مرتبة من مراتبه.   
فإنه یقال مجرد احتمال استعماله فیه لا یوجب إجماله بعد استقرار ظهوره فی العموم و الثابت من مزاحمته بالخاص إنما هو بحسب الحجیة تحکیما لما هو الأقوی کما أشرنا إلیه آنفا.

[الفرق بین المخصص المتصل و المنفصل]

و بالجملة الفرق بین المتصل و المنفصل و إن کان بعدم انعقاد الظهور فی الأول إلا فی الخصوص و فی الثانی إلا فی العموم إلا أنه لا وجه لتوهم استعماله مجازا فی واحد منهما أصلا و إنما اللازم الالتزام بحجیة الظهور فی الخصوص فی الأول و عدم حجیة ظهوره فی خصوص ما کان الخاص حجة فیه فی الثانی فتفطن.   
و قد أجیب عن الاحتجاج [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p35i1) بأن الباقی أقرب المجازات.   
و فیه لا اعتبار فی الأقربیة بحسب المقدار و إنما المقدار علی الأقربیة بحسب زیادة الأنس الناشئة من کثرة الاستعمال و (فی تقریرات بحث شیخنا الأستاذ [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p35i2) قدس سره فی مقام الجواب عن الاحتجاج ما هذا لفظه.   
و الأولی أن یجاب بعد تسلیم مجازیة الباقی بأن دلالة العام علی کل فرد من أفراده غیر منوطة بدلالته علی فرد آخر من أفراده و لو کانت دلالة مجازیة إذ هی بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غیرها فی مدلوله فالمقتضی للحمل علی الباقی موجود و المانع مفقود لأن المانع فی مثل المقام إنما هو ما یوجب صرف اللفظ عن مدلوله و المفروض انتفاؤه بالنسبة إلی الباقی لاختصاص المخصص بغیره فلو شک فالأصل عدمه انتهی موضع الحاجة.)

1- الجواب للمحقق القمی و المحقق الحائری، القوانین 1/ 266، الفصول/ 200.  
2- مطارح الأنظار/ 192، فی العموم و الخصوص.

ص: 220  
قلت لا یخفی أن دلالته علی کل فرد إنما کانت لأجل دلالته علی العموم و الشمول فإذا لم یستعمل فیه و استعمل فی الخصوص کما هو المفروض مجازا و کان إرادة کل واحد من مراتب الخصوصیات مما جاز انتهاء التخصیص إلیه و استعمال العام فیه مجازا ممکنا کان تعین [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p36i1) بعضها بلا معین ترجیحا بلا مرجح و لا مقتضی لظهوره فیه ضرورة أن الظهور إما بالوضع و إما بالقرینة و المفروض أنه لیس بموضوع له و لم یکن هناک قرینة و لیس له موجب آخر و دلالته علی کل فرد علی حدة حیث کانت فی ضمن دلالته علی العموم لا یوجب ظهوره فی تمام الباقی بعد عدم استعماله فی العموم إذا لم تکن هناک قرینة علی تعیینه فالمانع عنه و إن کان مدفوعا بالأصل إلا أنه لا مقتضی له بعد رفع الید عن الوضع نعم إنما یجدی إذا لم یکن مستعملا إلا فی العموم کما فیما حققناه فی الجواب فتأمل جیدا.

فصل [فی المخصص المجمل]

[المخصص اللفظی المجمل مفهوما]

إذا کان الخاص بحسب المفهوم مجملا بأن کان دائرا بین الأقل و الأکثر و کان منفصلا فلا یسری إجماله إلی العام لا حقیقة و لا حکما بل کان العام متبعا فیما لا یتبع فیه الخاص لوضوح أنه حجة فیه بلا مزاحم أصلا ضرورة أن الخاص إنما یزاحمه فیما هو حجة علی خلافه تحکیما للنص أو الأظهر علی الظاهر لا فیما لا یکون کذلک کما لا یخفی.   
و إن لم یکن کذلک بأن کان دائرا بین المتباینین مطلقا أو بین الأقل و الأکثر فیما کان متصلا فیسری إجماله إلیه حکما فی المنفصل المردد بین المتباینین و حقیقة فی غیره.

1- فی « أ»: تعیین.

ص: 221  
أما الأول فلأن العام علی ما حققناه [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p37i1) کان ظاهرا فی عمومه إلا أنه لا یتبع ظهوره فی واحد من المتباینین اللذین علم تخصیصه بأحدهما.   
و أما الثانی فلعدم [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p37i2) انعقاد ظهور من رأس للعام لاحتفاف الکلام بما یوجب احتماله لکل واحد من الأقل و الأکثر أو لکل واحد من المتباینین لکنه حجة فی الأقل لأنه المتیقن فی البین.   
فانقدح بذلک الفرق بین المتصل و المنفصل و کذا فی المجمل بین المتباینین و الأکثر و الأقل فلا تغفل.

[المخصص اللفظی المجمل مصداقا]

و أما إذا کان مجملا بحسب المصداق بأن اشتبه فرد و تردد بین أن یکون فردا له أو باقیا تحت العام فلا کلام فی عدم جواز التمسک بالعام لو کان متصلا به ضرورة عدم انعقاد ظهور للکلام إلا فی الخصوص کما عرفت.   
و أما إذا کان منفصلا عنه ففی جواز التمسک به خلاف و التحقیق عدم جوازه إذ غایة ما یمکن أن یقال فی وجه جوازه أن الخاص إنما یزاحم العام فیما کان فعلا حجة و لا یکون حجة فیما اشتبه أنه من أفراده فخطاب لا تکرم فساق العلماء لا یکون دلیلا علی حرمة إکرام من شک فی فسقه من العلماء فلا یزاحم مثل أکرم العلماء و لا یعارضه فإنه یکون من قبیل مزاحمة الحجة بغیر الحجة و هو فی غایة الفساد فإن الخاص و إن لم یکن دلیلا فی الفرد المشتبه فعلا إلا أنه یوجب اختصاص حجیة العام فی غیر عنوانه من الأفراد فیکون أکرم العلماء دلیلا و حجة فی العالم الغیر الفاسق فالمصداق المشتبه و إن کان مصداقا للعام بلا کلام إلا أنه لم یعلم أنه من مصادیقه بما هو حجة لاختصاص حجیته بغیر الفاسق.   
و بالجملة العام المخصص بالمنفصل و إن کان ظهوره فی العموم کما إذا

1- فی صفحة 219.  
2- فی « ب»: و لعدم.

ص: 222  
لم یکن مخصصا بخلاف المخصص بالمتصل کما عرفت إلا أنه فی عدم الحجیة إلا فی غیر عنوان الخاص مثله فحینئذ یکون الفرد المشتبه غیر معلوم الاندراج تحت إحدی الحجتین فلا بد من الرجوع إلی ما هو الأصل فی البین هذا إذا کان المخصص لفظیا.

[المخصص اللبی المجمل مصداقا]

و أما إذا کان لبیا فإن کان مما یصح أن یتکل علیه المتکلم إذا کان بصدد البیان فی مقام التخاطب فهو کالمتصل حیث لا یکاد ینعقد معه ظهور للعام إلا فی الخصوص و إن لم یکن کذلک فالظاهر بقاء العام فی المصداق المشتبه علی حجیته کظهوره فیه.

[الفرق بین المخصص اللفظی و اللبی]

و السر فی ذلک أن الکلام الملقی من السید حجة لیس إلا ما اشتمل علی العام الکاشف بظهوره عن إرادته للعموم فلا بد من اتباعه ما لم یقطع بخلافه مثلا إذا قال المولی أکرم جیرانی و قطع بأنه لا یرید إکرام من کان عدوا له منهم کان أصالة العموم باقیة علی الحجیة بالنسبة إلی من لم یعلم بخروجه عن عموم الکلام للعلم بعداوته لعدم حجة أخری بدون ذلک علی خلافه بخلاف ما إذا کان المخصص لفظیا فإن قضیة تقدیمه علیه هو کون الملقی إلیه کأنه کان من رأس لا یعم الخاص کما کان کذلک حقیقة فیما کان الخاص متصلا و القطع بعدم إرادة العدو لا یوجب انقطاع حجیته إلا فیما قطع أنه عدوه لا فیما شک فیه کما یظهر صدق هذا من صحة مؤاخذة المولی لو لم یکرم واحدا من جیرانه لاحتمال عداوته له و حسن عقوبته علی مخالفته و عدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة کما لا یخفی علی من راجع الطریقة المعروفة و السیرة المستمرة المألوفة بین العقلاء التی هی ملاک حجیة أصالة الظهور.   
و بالجملة کان بناء العقلاء علی حجیتها بالنسبة إلی المشتبه هاهنا بخلاف هناک و لعله لما أشرنا إلیه من التفاوت بینهما بإلقاء حجتین هناک تکون قضیتهما بعد تحکیم الخاص و تقدیمه علی العام کأنه لم یعمه حکما من رأس

ص: 223  
و کأنه لم یکن بعام بخلاف هاهنا فإن الحجة الملقاة لیست إلا واحدة و القطع بعدم إرادة إکرام العدو فی أکرم جیرانی مثلا لا یوجب رفع الید عن عمومه إلا فیما قطع بخروجه من تحته فإنه علی الحکیم إلقاء کلامه علی وفق غرضه و مرامه فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوی علی خلافه.   
بل یمکن أن یقال إن قضیة عمومه للمشکوک أنه لیس فردا لما علم بخروجه من حکمه بمفهومه فیقال فی مثل لعن الله بنی أمیة قاطبة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p39i1) إن فلانا و إن شک فی إیمانه یجوز لعنه لمکان العموم و کل من جاز لعنه لا یکون مؤمنا فینتج أنه لیس بمؤمن فتأمل جیدا.

إیقاظ [إحراز المشتبه بالأصل الموضوعی]

لا یخفی أن الباقی تحت العام بعد تخصیصه بالمنفصل أو کالاستثناء من المتصل لما کان غیر معنون بعنوان خاص بل بکل عنوان لم یکن ذاک بعنوان الخاص کان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعی فی غالب الموارد إلا ما شذ ممکنا فبذلک یحکم علیه بحکم العام و إن لم یجز التمسک به بلا کلام ضرورة أنه قلما لا یوجد [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p39i2) عنوان یجری فیه أصل ینقح به أنه مما بقی تحته مثلا إذا شک أن امرأة تکون قرشیة فهی و إن کانت وجدت إما قرشیة أو غیرها فلا أصل یحرز أنها قرشیة أو غیرها إلا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بینها و بین قریش[(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p39i3) تجدی فی تنقیح أنها ممن لا تحیض إلا إلی خمسین لأن المرأة التی لا یکون بینها و بین قریش [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p39i4) انتساب أیضا باقیة تحت ما دل علی أن المرأة إنما تری الحمرة إلی خمسین و الخارج عن تحته هی القرشیة فتأمل تعرف.

وهم و إزاحة [التمسک بالعام فی غیر الشک فی التخصیص]

ربما یظهر عن بعضهم التمسک بالعمومات فیما إذا شک

1- کامل الزیارات/ 176، الباب 71.  
2- ی « ب»: لم یوجد.  
3- فی « أ و ب» القریش.  
4- فی « أ و ب» القریش.

ص: 224  
فی فرد لا من جهة احتمال التخصیص بل من جهة أخری کما إذا شک فی صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف فیستکشف صحته بعموم مثل أوفوا بالنذور فیما إذا وقع متعلقا للنذر بأن یقال وجب الإتیان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم و کل ما یجب الوفاء به لا محالة یکون صحیحا للقطع بأنه لو لا صحته لما وجب الوفاء به و ربما یؤید ذلک بما ورد من صحة الإحرام و الصیام قبل المیقات[(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p40i1) و فی السفر [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p40i2) إذا تعلق بهما النذر کذلک.

[عدم جواز التمسک بالعام فی غیر مقام التخصیص]

و التحقیق أن یقال إنه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتکفلة لأحکام العناوین الثانویة فیما شک من غیر جهة تخصیصها إذا أخذ فی موضوعاتها أحد الأحکام المتعلقة بالأفعال بعناوینها الأولیة [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p40i3) کما هو الحال فی وجوب إطاعة الوالد و الوفاء بالنذر و شبهه فی الأمور المباحة أو الراجحة ضرورة أنه معه لا یکاد یتوهم عاقل إذا شک فی رجحان شی‌ء أو حلیته جواز التمسک بعموم دلیل وجوب الإطاعة أو الوفاء فی رجحانه أو حلیته.   
نعم لا بأس بالتمسک به فی جوازه بعد إحراز التمکن منه و القدرة علیه فیما لم یؤخذ فی موضوعاتها حکم أصلا فإذا شک فی جوازه صح [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p40i4) التمسک بعموم دلیلها فی الحکم بجوازها و إذا کانت محکومة بعناوینها الأولیة بغیر حکمها بعناوینها الثانویة وقع [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p40i5) المزاحمة بین المقتضیین و یؤثر الأقوی منهما لو

1- التهذیب 5/ 53، الاحادیث 8 الی 10 من باب 6 المواقیت.  
الاستبصار 2/ 161 الاحایث 8 الی 10 من باب 93 من أحرم قبل المیقات، و للمزید راجع وسائل الشیعة 8/ 236 الباب 13 من ابواب المواقیت.  
2- التهذیب 4/ 235 الحدیث 63 و 64 من باب 57 حکم المسافر و المریض فی الصیام و للمزید راجع وسائل الشیعة 7/ 139 البا 10 من ابواب من یصح منه الصوم الحدیث 1 و 7.  
3- فی « أ»: الاولویة.  
4- فی « أ»: فصح.  
5- فی « أ»: فتقع.

ص: 225  
کان فی البین و إلا لم یؤثر أحدهما و إلا لزم الترجیح بلا مرجح فلیحکم علیه حینئذ بحکم آخر کالإباحة إذا کان أحدهما مقتضیا للوجوب و الآخر للحرمة مثلا.   
و أما صحة الصوم فی السفر بنذره فیه بناء علی عدم صحته فیه بدونه و کذا الإحرام قبل المیقات فإنما هو لدلیل خاص کاشف عن رجحانهما ذاتا فی السفر و قبل المیقات و إنما لم یأمر بهما استحبابا أو وجوبا لمانع یرتفع مع النذر و إما لصیرورتهما راجحین بتعلق النذر بهما بعد ما لم یکونا کذلک کما ربما یدل علیه ما فی الخبر من کون (: الإحرام قبل المیقات کالصلاة قبل الوقت).[(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p41i1)   
لا یقال لا یجدی صیرورتهما راجحین بذلک فی عبادیتهما ضرورة کون وجوب الوفاء توصلیا لا یعتبر فی سقوطه إلا الإتیان بالمنذور بأی داع کان.   
فإنه یقال عبادیتهما إنما تکون لأجل کشف دلیل صحتهما عن عروض عنوان راجح علیهما ملازم لتعلق النذر بهما هذا لو لم نقل بتخصیص عموم دلیل اعتبار الرجحان فی متعلق النذر بهذا الدلیل و إلا أمکن أن یقال بکفایة الرجحان الطارئ علیهما من قبل النذر فی عبادیتهما بعد تعلق النذر بإتیانهما عبادیا و متقربا بهما منه تعالی فإنه و إن لم یتمکن من إتیانهما کذلک قبله إلا أنه یتمکن منه بعده و لا یعتبر فی صحة النذر إلا التمکن من الوفاء و لو بسببه فتأمل جیدا.

بقی شی‌ء [فی إحراز عدم فردیة شی‌ء للعام بأصالة العموم]

و هو أنه هل یجوز التمسک بأصالة عدم التخصیص فی إحراز عدم کون ما شک فی أنه من مصادیق العام مع العلم بعدم کونه محکوما

1- لم نعثر علی الخبر المشار الیه فی المتن، و لکن ورد أنه کمن صلّی فی السفر اربعا و ترک الثنتین.  
راجع الکافی 4/ 321 الحدیث 2، 6 من باب من حرم دون الوقت.

ص: 226  
بحکمه مصداقا له مثل ما إذا علم أن زیدا یحرم إکرامه و شک فی أنه عالم فیحکم علیه بأصالة عدم تخصیص أکرم العلماء أنه لیس بعالم بحیث یحکم علیه بسائر ما لغیر العالم من الأحکام.   
فیه إشکال لاحتمال اختصاص حجیتها بما إذا شک فی کون فرد العام محکوما بحکمه کما هو قضیة عمومه و المثبت من الأصول اللفظیة و إن کان حجة إلا أنه لا بد من الاقتصار علی ما یساعد علیه الدلیل و لا دلیل هاهنا إلا السیرة و بناء العقلاء و لم یعلم استقرار بنائهم علی ذلک فلا تغفل.

فصل هل یجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

اشارة

فیه خلاف و ربما نفی [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p42i1) الخلاف عن عدم جوازه بل ادعی الإجماع [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p42i2) علیه و الذی ینبغی أن یکون محل الکلام فی المقام أنه هل یکون أصالة العموم متبعة مطلقا أو بعد الفحص عن المخصص و الیأس عن الظفر به بعد الفراغ عن [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p42i3) اعتبارها بالخصوص فی الجملة من باب الظن النوعی للمشافه و غیره ما لم یعلم بتخصیصه تفصیلا و لم یکن من أطراف ما علم تخصیصه إجمالا و علیه فلا مجال لغیر واحد مما استدل به علی عدم جواز العمل به قبل الفحص و الیأس.   
فالتحقیق عدم جواز التمسک به قبل الفحص فیما إذا کان فی معرض التخصیص کما هو الحال فی عمومات الکتاب و السنة و ذلک لأجل أنه لو لا القطع باستقرار سیرة العقلاء علی عدم العمل به قبله فلا أقل من الشک

1- الغزالی فی المستصفی 2/ 157.  
2- مطارح الانظار/ 197، قال: « بل ادعی علیه الاجماع کما عن النهایة» و لم نعثر علیه فی مظانه من النهایة، راجع نهایة الاصول/ 139. و نقل الاجماع عن الغزالی و الآمدی، راجع فواتح الرحموت 1/ 267.  
3- ی « ب»: من.

ص: 227  
کیف و قد ادعی الإجماع علی عدم جوازه فضلا عن نفی الخلاف عنه و هو کاف فی عدم الجواز کما لا یخفی.   
و أما إذا لم یکن العام کذلک کما هو الحال فی غالب العمومات الواقعة فی ألسنة أهل المحاورات فلا شبهة فی أن السیرة علی العمل به بلا فحص عن مخصص و قد ظهر لک بذلک أن مقدار الفحص اللازم ما به یخرج عن المعرضیة له کما أن مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التی استدل بها من العلم الإجمالی به [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p43i1) أو حصول الظن بما هو التکلیف [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p43i2) أو غیر ذلک رعایتها فتختلف مقداره بحسبها کما لا یخفی.   
ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال أنه کان و لم یصل بل حاله حال احتمال قرینة المجاز و قد اتفقت کلماتهم علی عدم الاعتناء به مطلقا و لو قبل الفحص عنها کما لا یخفی.

إیقاظ [الفرق فی الفحص بین الأصول اللفظیة و العملیة]

لا یذهب علیک الفرق بین الفحص هاهنا و بینه فی الأصول العملیة حیث إنه هاهنا عما یزاحم الحجة [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p43i3) بخلافه هناک فإنه بدونه لا حجة ضرورة أن العقل بدونه یستقل باستحقاق المؤاخذة علی المخالفة فلا یکون العقاب بدونه بلا بیان و المؤاخذة علیها من غیر برهان و النقل و إن دل علی البراءة أو الاستصحاب فی موردهما مطلقا إلا أن الإجماع بقسمیه علی تقییده به فافهم.

فصل هل الخطابات الشفاهیة مثل یا أیها المؤمنون تختص بالحاضر

اشارة

مجلس التخاطب أو تعم غیره من الغائبین بل المعدومین.

1- استدل بهذا الوجه الشیخ ( قده) مطارح الانظار/ 202، رابعها.  
2- راجع زبدة الاصول/ 97.  
3- فی « ب»: الحجیة.

ص: 228  
فیه خلاف و لا بد قبل الخوض فی تحقیق المقام من بیان ما یمکن أن یکون محلا للنقض و الإبرام بین الأعلام.

[عدم صحة تکلیف المعدوم عقلا و فعلا]

فاعلم أنه یمکن أن یکون النزاع فی أن التکلیف المتکفل له الخطاب هل یصح تعلقه بالمعدومین کما صح تعلقه بالموجودین أم لا أو فی صحة المخاطبة معهم بل مع الغائبین عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعة للخطاب أو بنفس توجیه الکلام إلیهم و عدم صحتها أو فی عموم الألفاظ الواقعة عقیب أداة الخطاب للغائبین بل المعدومین و عدم عمومها لهما بقرینة تلک الأداة.   
و لا یخفی أن النزاع علی الوجهین الأولین یکون عقلیا و علی الوجه الأخیر لغویا.   
إذا عرفت هذا فلا ریب فی عدم صحة تکلیف المعدوم عقلا بمعنی بعثه أو زجره فعلا ضرورة أنه بهذا المعنی یستلزم الطلب منه حقیقة و لا یکاد یکون الطلب کذلک إلا من الموجود ضرورة نعم هو بمعنی مجرد إنشاء الطلب بلا بعث و لا زجر لا استحالة فیه أصلا فإن الإنشاء خفیف المئونة فالحکیم تبارک و تعالی ینشئ علی وفق الحکمة و المصلحة طلب شی‌ء قانونا من الموجود و المعدوم حین الخطاب لیصیر فعلیا بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع بلا حاجة إلی إنشاء آخر فتدبر.   
و نظیره من غیر الطلب إنشاء التملیک فی الوقف علی البطون فإن المعدوم منهم یصیر مالکا للعین الموقوفة بعد وجوده بإنشائه و یتلقی لها من الواقف بعقده فیؤثر فی حق الموجود منهم الملکیة الفعلیة و لا یؤثر فی حق المعدوم فعلا إلا استعدادها لأن تصیر ملکا له بعد وجوده هذا إذا أنشئ الطلب مطلقا.   
و أما إذا أنشئ مقیدا بوجود المکلف و وجدانه الشرائط فإمکانه بمکان

ص: 229  
من الإمکان.

[عدم صحة خطاب المعدوم و الغائب]

و کذلک لا ریب فی عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقیقة و عدم إمکانه ضرورة عدم تحقق توجیه الکلام نحو الغیر حقیقة إلا إذا کان موجودا و کان بحیث یتوجه إلی الکلام و یلتفت إلیه.

[وضع أدوات النداء للخطاب الإنشائی]

و منه قد انقدح أن ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء لو کان موضوعا للخطاب الحقیقی لأوجب استعماله فیه تخصیص ما یقع فی تلوه بالحاضرین کما أن قضیة إرادة العموم منه لغیرهم استعماله فی غیره لکن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم یکن موضوعا لذلک بل للخطاب الإیقاعی الإنشائی فالمتکلم ربما یوقع الخطاب بها تحسرا و تأسفا و حزنا مثل.   
یا کوکبا ما کان أقصر عمره [1]  
أو شوقا و نحو ذلک کما یوقعه مخاطبا لمن ینادیه حقیقة فلا یوجب استعماله فی معناه الحقیقی حینئذ التخصیص بمن یصح مخاطبته نعم لا یبعد دعوی الظهور انصرافا فی الخطاب الحقیقی کما هو الحال فی حروف الاستفهام و الترجی و التمنی و غیرها علی ما حققناه فی بعض المباحث السابقة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p45i1) من کونها موضوعة للإیقاعی منها بدواع مختلفة مع ظهورها فی   
[1] و عجزه  
و کذاک عمر کواکب الاسحار  
و هو من رائیة ابو الحسن التهامی فی رثاء ولده الذی مات صغیرا، و هی فی غایة الحسن و الجزالة و فخامة المعنی وجودة السرد و صدرها:   
حکم المنیة فی البریة جار ما هذه الدنیا بدار قرار سجن بالقاهرة سنة 416 ثم قتل سرا. رأه بعض أصحابه بعد موته فی المنام و ساله عن حاله قال:   
غفر لی ربی، فقال: بای الاعمال. قال: بقولی فی مرثیة ولدی الصغیر:   
جاورت اعدائی و جاور ربه شتان بین جواره و جواری (شهداء الفضیلة: 24).

1- فی مبحث الاوامر/ 64.

ص: 230  
الواقعی منها انصرافا إذا لم یکن هناک ما یمنع عنه کما یمکن دعوی وجوده غالبا فی کلام الشارع ضرورة وضوح عدم اختصاص الحکم فی مثل یا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا و یا أیها المؤمنون بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة و لا ارتیاب.   
و یشهد لما ذکرنا صحة النداء بالأدوات مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عنایة و لا للتنزیل و العلاقة رعایة.   
و توهم کونه ارتکازیا یدفعه عدم العلم به مع الالتفات إلیه و التفتیش عن حاله مع حصوله بذلک لو کان مرتکزا و إلا فمن أین یعلم بثبوته کذلک کما هو واضح.   
و إن أبیت إلا عن وضع الأدوات للخطاب الحقیقی فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الإلهیة بأداة الخطاب أو بنفس توجیه الکلام بدون الأداة کغیرها بالمشافهین فیما لم یکن هناک قرینة علی التعمیم.

[توجیه صحة مخاطبة المعدومین و الرد علیه]

و توهم صحة التزام التعمیم فی خطاباته تعالی لغیر الموجودین فضلا عن الغائبین لإحاطته بالموجود فی الحال و الموجود فی الاستقبال فاسد ضرورة أن إحاطته لا توجب صلاحیة المعدوم بل الغائب للخطاب و عدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لا یوجب نقصا فی ناحیته تعالی کما لا یخفی کما أن خطابه اللفظی لکونه تدریجیا و متصرم الوجود کان قاصرا عن أن یکون موجها نحو غیر من کان بمسمع منه ضرورة هذا لو قلنا بأن الخطاب بمثل یا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا فی الکتاب حقیقة إلی غیر النبی صلی الله علیه و آله بلسانه.   
و أما إذا قیل بأنه المخاطب و الموجه إلیه الکلام حقیقة وحیا أو إلهاما فلا محیص إلا عن کون الأداة فی مثله للخطاب الإیقاعی و لو مجازا و علیه لا مجال لتوهم اختصاص الحکم المتکفل له الخطاب بالحاضرین بل یعم المعدومین فضلا عن الغائبین.

ص: 231

فصل ربما قیل إنه یظهر لعموم الخطابات الشفاهیة للمعدومین ثمرتان

الأولی (حجیة ظهور خطابات الکتاب لهم کالمشافهین.)

الأولی [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p47i1) (حجیة ظهور خطابات [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p47i2) الکتاب لهم کالمشافهین.)   
و فیه أنه مبنی علی اختصاص حجیة الظواهر بالمقصودین بالإفهام و قد حقق عدم الاختصاص بهم و لو سلم فاختصاص المشافهین بکونهم مقصودین بذلک ممنوع بل الظاهر أن الناس کلهم إلی یوم القیامة یکونون کذلک و إن لم یعمهم الخطاب کما یومئ إلیه غیر واحد من الأخبار.

الثانیة (صحة التمسک بإطلاقات الخطابات القرآنیة

الثانیة [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p47i3) (صحة التمسک بإطلاقات الخطابات القرآنیة   
بناء علی التعمیم لثبوت الأحکام لمن وجد و بلغ من المعدومین و إن لم یکن متحدا مع المشافهین فی الصنف و عدم صحته علی عدمه لعدم کونها حینئذ متکفلة لأحکام غیر المشافهین فلا بد من إثبات اتحاده معهم فی الصنف حتی یحکم بالاشتراک مع المشافهین فی الأحکام و حیث لا دلیل علیه حینئذ إلا الإجماع و لا إجماع علیه إلا فیما اتحد الصنف کما لا یخفی.)   
و لا یذهب علیک أنه یمکن إثبات الاتحاد و عدم دخل ما کان البالغ الآن فاقدا له مما کان المشافهون واجدین له بإطلاق الخطاب إلیهم من دون التقیید به و کونهم کذلک لا یوجب صحة الإطلاق مع إرادة المقید معه فیما یمکن أن یتطرق الفقدان و إن صح فیما لا یتطرق إلیه ذلک و لیس المراد بالاتحاد فی الصنف إلا الاتحاد فیما اعتبر قیدا فی الأحکام لا الاتحاد فیما کثر

1- ذکرها المحقق القمی ( ره) فی القوانین 1/ 233، فی الخطابات المشافهة.  
2- فی « ب»: الخطابات.  
3- راجع کلام المحقق الوحید البهبهانی ( قده) فی کتاب ملاحظات الفرید علی فوائد الوحید/ 55.

ص: 232  
الاختلاف بحسبه و التفاوت بسببه بین الأنام بل فی شخص واحد بمرور الدهور و الأیام و إلا لما ثبت بقاعدة الاشتراک للغائبین فضلا عن المعدومین حکم من الأحکام.   
و دلیل الاشتراک إنما یجدی فی عدم اختصاص التکالیف بأشخاص المشافهین فیما لم یکونوا مختصین بخصوص عنوان لو [لم] [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p48i1) یکونوا معنونین به لشک فی شمولها لهم أیضا فلو لا الإطلاق و إثبات عدم دخل ذاک العنوان فی الحکم لما أفاد دلیل الاشتراک و معه کان الحکم یعم غیر المشافهین و لو قیل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جیدا.   
فتلخص أنه لا یکاد تظهر الثمرة إلا علی القول باختصاص حجیة الظواهر لمن قصد إفهامه مع کون غیر المشافهین غیر مقصودین بالإفهام و قد حقق عدم الاختصاص به فی غیر المقام و أشیر [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p48i2)إلی منع کونهم غیر مقصودین به فی خطاباته تبارک و تعالی فی المقام.

فصل هل تعقب العام بضمیر یرجع إلی بعض أفراده یوجب تخصیصه به أو لا

. فیه خلاف بین الأعلام و لیکن محل الخلاف ما إذا وقعا فی کلامین أو فی کلام واحد مع استقلال العام بما حکم علیه فی الکلام کما فی قوله تبارک و تعالی وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ إلی قوله وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p48i3) و أما ما إذا کان مثل و المطلقات أزواجهن أحق بردهن فلا شبهة فی تخصیصه به.

1- اثبتناه من « ب».  
2- فی ردّه للثمرة الاولی/ 231.  
3- البقرة: 228.

ص: 233  
و التحقیق أن یقال إنه حیث دار الأمر بین التصرف فی العام بإرادة خصوص ما أرید من الضمیر الراجع إلیه أو التصرف فی ناحیة الضمیر إما بإرجاعه إلی بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلی تمامه مع التوسع فی الإسناد بإسناد الحکم المسند إلی البعض حقیقة و إلی الکل توسعا و تجوزا کانت أصالة الظهور فی طرف العام سالمة عنها فی جانب الضمیر و ذلک لأن المتیقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور فی تعیین المراد لا فی تعیین کیفیة الاستعمال و أنه علی نحو الحقیقة أو المجاز فی الکلمة أو الإسناد مع القطع بما یراد کما هو الحال فی ناحیة الضمیر.   
و بالجملة أصالة الظهور إنما یکون حجة فیما إذا شک فیما أرید لا فیما إذا شک فی أنه کیف أرید فافهم لکنه إذا انعقد للکلام ظهور فی العموم بأن لا یعد ما اشتمل علی الضمیر مما یکتنف به عرفا و إلا فیحکم علیه بالإجمال و یرجع إلی ما یقتضیه الأصول إلا أن یقال باعتبار أصالة الحقیقة تعبدا حتی فیما إذا احتف بالکلام ما لا یکون ظاهرا معه فی معناه الحقیقی کما عن بعض الفحول.

فصل قد اختلفوا فی جواز التخصیص بالمفهوم المخالف

مع الاتفاق علی الجواز بالمفهوم الموافق علی قولین و قد استدل لکل منهما بما لا یخلو عن قصور.   
و تحقیق المقام أنه إذا ورد العام و ما له المفهوم فی کلام أو کلامین و لکن علی نحو یصلح أن یکون کل منهما قرینة متصلة للتصرف فی الآخر و دار الأمر بین تخصیص العموم أو إلغاء المفهوم فالدلالة علی کل منهما إن کانت

ص: 234  
بالإطلاق بمعونة مقدمات الحکمة أو بالوضع فلا یکون هناک عموم و لا مفهوم لعدم تمامیة مقدمات الحکمة فی واحد منهما لأجل المزاحمة کما فی مزاحمة ظهور أحدهما وضعا لظهور الآخر کذلک فلا بد من العمل بالأصول العملیة فیما دار فیه بین العموم و المفهوم إذا لم یکن مع ذلک أحدهما أظهر و إلا کان مانعا عن انعقاد الظهور أو استقراره فی الآخر.   
و منه قد انقدح الحال فیما إذا لم یکن بین ما دل علی العموم و ما له المفهوم ذاک الارتباط و الاتصال و أنه لا بد أن یعامل مع کل منهما معاملة المجمل لو لم یکن فی البین أظهر و إلا فهو المعول و القرینة علی التصرف فی الآخر بما لا یخالفه بحسب العمل.

فصل الاستثناء المتعقب لجمل متعددة

هل الظاهر هو رجوعه إلی الکل [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p50i1) أو خصوص الأخیرة [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p50i2) أو لا ظهور له فی واحد منهما [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p50i3) بل لا بد فی التعیین من قرینة أقوال.   
و الظاهر أنه لا خلاف و لا إشکال فی رجوعه إلی الأخیرة علی أی حال ضرورة أن رجوعه إلی غیرها بلا قرینة خارج عن طریقة أهل المحاورة و کذا فی صحة رجوعه إلی الکل و إن کان المتراءی من کلام صاحب المعالم [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p50i4) رحمه الله حیث مهد مقدمة لصحة رجوعه إلیه أنه محل الإشکال و التأمل.

1- نسبه السید المرتضی ( ره) إلی مذهب الشافعی و أصحابه، الذریعة الی أصول الشریعة: 1/ 249، راجع المعتمد فی أصول الفقه: 1/ 245، و شرح المختصر للعضدی: 1/ 260.  
2- فی المصدرین المتقدمین أنه مذهب أبی حنیفة و أصحابه.  
3- الذریعة الی اصول الشریعة 1/ 249.  
4- معالم الدین/ 127، حیث قال: و لنقدم علی توجیه المختار مقدّمة... الخ.

ص: 235  
و ذلک ضرورة أن تعدد المستثنی منه کتعدد المستثنی لا یوجب تفاوتا أصلا فی ناحیة الأداة بحسب المعنی کان الموضوع له فی الحروف عاما أو خاصا و کان المستعمل فیه الأداة فیما کان المستثنی منه متعددا هو المستعمل فیه فیما کان واحدا کما هو الحال فی المستثنی بلا ریب و لا إشکال و تعدد المخرج أو المخرج عنه خارجا لا یوجب تعدد ما استعمل فیه أداة الإخراج مفهوما و بذلک یظهر أنه لا ظهور لها فی الرجوع إلی الجمیع أو خصوص الأخیرة و إن کان الرجوع إلیها متیقنا علی کل تقدیر نعم غیر الأخیرة أیضا من الجمل لا یکون ظاهرا فی العموم لاکتنافه بما لا یکون معه ظاهرا فیه فلا بد فی مورد الاستثناء فیه من الرجوع إلی الأصول.   
اللهم إلا أن یقال بحجیة أصالة الحقیقة تعبدا لا من باب الظهور فیکون المرجع [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p51i1) علیه أصالة العموم إذا کان وضعیا لا ما إذا کان بالإطلاق و مقدمات الحکمة فإنه لا یکاد یتم تلک المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلی الجمیع فتأمل [1].

فصل الحق جواز تخصیص الکتاب بخبر الواحد

المعتبر بالخصوص کما جاز بالکتاب أو بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرینة القطعیة من خبر الواحد بلا ارتیاب لما هو الواضح من سیرة الأصحاب علی العمل بأخبار الآحاد فی قبال عمومات الکتاب إلی زمن الأئمة علیهم السلام و احتمال أن یکون ذلک   
[1] إشارة إلی أنه یکفی فی منع جریان المقدمات، صلوح الاستثناء لذلک، لاحتمال اعتماد المطلق حینئذ فی التقیید علیه، لاعتقاد أنه کاف فیه، اللهم إلا أن یقال: إن مجرد صلوحه لذلک بدون قرینة علیه، غیر صالح للاعتماد ما لم یکن بحسب متفاهم العرف ظاهرا فی الرجوع إلی الجمیع، فأصالة الإطلاق مع عدم القرینة محکمة، لتمامیة مقدمات الحکمة، فافهم (منه قدس سره).

1- فی « ب»: مرجع.

ص: 236  
بواسطة القرینة واضح البطلان.   
مع أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرة أو ما بحکمه ضرورة ندرة خبر لم یکن علی خلافه عموم الکتاب لو سلم وجود ما لم یکن کذلک.   
(و کون العام الکتابی قطعیا صدورا و خبر الواحد ظنیا سندا) [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p52i1) لا یمنع عن التصرف فی دلالته الغیر القطعیة قطعا و إلا لما جاز تخصیص المتواتر به أیضا مع أنه جائز جزما.   
و السر أن الدوران فی الحقیقة بین أصالة العموم و دلیل سند الخبر مع أن الخبر بدلالته و سنده صالح للقرینیة [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p52i2) علی التصرف فیها بخلافها فإنها غیر صالحة لرفع الید عن دلیل اعتباره و لا ینحصر[(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p52i3) الدلیل علی الخبر بالإجماع کی یقال بأنه فیما لا یوجد علی خلافه دلالة و مع وجود الدلالة القرآنیة [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p52i4) یسقط وجوب العمل به.   
کیف و قد عرفت أن سیرتهم مستمرة علی العمل به فی قبال العمومات الکتابیة و الأخبار الدالة علی أن الأخبار المخالفة للقرآن یجب طرحها [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p52i5) أو ضربها علی الجدار أو أنها زخرف [(6)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p52i6) أو أنها مما لم یقل بها الإمام علیه السلام [(7)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p52i7) و إن کانت کثیرة جدا و صریحة الدلالة علی طرح المخالف إلا

1- انظر معالم الدین/ 147، فی جواز تخصیص الکتاب بالخبر.  
2- فی « ب»: للقرینة.  
3- ردّ علی ما أجاب به المحقق عن الاستدلال المجوّزین لتخصیص الکتاب بالخبر الواحد، معارج الاصول/ 96.  
4- ردّ علی ما أجاب به المحقق عن الاستدلال المجوّزین لتخصیص الکتاب بالخبر الواحد، معارج الاصول/ 96.  
5- أصول الکافی: 1/ 69 باب الاخذ بالسنة و شواهد الکتاب. وسائل الشیعة 18/ 78 الباب 9 من أبواب صفات القاضی الحدیث 10.  
6- اصول الکافی: 1/ 69 الحدیث 3، 4، وسائل الشیعة 18/ 78 الحدیث 12 و 14.  
7- اصول الکافی 1/ 69 الحدیث 5، وسائل الشیعة 18/ 79 الحدیث 15.

ص: 237  
أنه لا محیص عن أن یکون المراد من المخالفة فی هذه الأخبار غیر مخالفة العموم إن لم نقل بأنها لیست من المخالفة عرفا کیف و صدور الأخبار المخالفة للکتاب بهذه المخالفة منهم علیهم السلام کثیرة جدا مع قوة احتمال أن یکون المراد أنهم لا یقولون بغیر ما هو قول الله تبارک و تعالی واقعا و إن کان هو علی خلافه ظاهرا شرحا لمرامه تعالی و بیانا لمراده من کلامه فافهم.   
و الملازمة بین جواز التخصیص و جواز النسخ به ممنوعة و إن کان مقتضی القاعدة و جوازهما لاختصاص النسخ بالإجماع علی المنع مع وضوح الفرق بتوافر الدواعی إلی ضبطه و لذا قل الخلاف فی تعیین موارده بخلاف التخصیص.

فصل لا یخفی أن الخاص و العام المتخالفین یختلف حالهما ناسخا و مخصصا و منسوخا

اشارة

فیکون الخاص مخصصا تارة و ناسخا مرة و منسوخا أخری و ذلک لأن الخاص إن کان مقارنا مع العام أو واردا بعده قبل حضور وقت العمل به فلا محیص عن کونه مخصصا و بیانا له.   
و إن کان بعد حضوره کان ناسخا لا مخصصا لئلا یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة فیما إذا کان العام واردا لبیان الحکم الواقعی و إلا لکان الخاص أیضا مخصصا له کما هو الحال فی غالب العمومات و الخصوصات فی الآیات و الروایات.   
و إن کان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص فکما یحتمل أن یکون الخاص مخصصا للعام یحتمل أن یکون العام ناسخا له و إن کان الأظهر أن یکون الخاص مخصصا لکثرة التخصیص حتی اشتهر ما من عام إلا و قد خص مع قلة النسخ فی الأحکام جدا و بذلک یصیر ظهور الخاص فی

ص: 238  
الدوام و لو کان بالإطلاق أقوی من ظهور العام و لو کان بالوضع کما لا یخفی هذا فیما علم تاریخهما.

[حکم الجهل بتاریخ العام و الخاص]

أما لو جهل و تردد بین أن یکون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام و قبل حضوره فالوجه هو الرجوع إلی الأصول العملیة.   
و کثرة التخصیص و ندرة النسخ هاهنا و إن کانا یوجبان الظن بالتخصیص أیضا و أنه واجد لشرطه إلحاقا له بالغالب إلا أنه لا دلیل علی اعتباره و إنما یوجبان الحمل علیه فیما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص لصیرورة الخاص لذلک فی الدوام أظهر من العام کما أشیر إلیه فتدبر جیدا.

[دوران الخاص بین کونه مخصصا و ناسخا]

ثم إن تعین الخاص للتخصیص إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به إنما یکون مبنیا علی عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل و إلا فلا یتعین له بل یدور بین کونه مخصصا [1] و ناسخا فی الأول و مخصصا و منسوخا فی الثانی إلا أن الأظهر کونه مخصصا و إن کان ظهور العام فی عموم الأفراد أقوی من ظهوره و ظهور الخاص فی الدوام [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p54i1)[الخصوص] لما أشیر إلیه من تعارف التخصیص و شیوعه و ندرة النسخ جدا فی الأحکام.

و لا بأس بصرف الکلام إلی ما هو نخبة القول فی النسخ

اشارة

و لا بأس بصرف [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p54i2) الکلام إلی ما هو نخبة القول فی النسخ

اشارة

فاعلم أن   
[1] لا یخفی أن کونه مخصصا بمعنی کونه مبینا بمقدار المرام عن العام، و ناسخا بمعنی کون حکم العام غیر ثابت فی نفس الأمر فی مورد الخاص، مع کونه مرادا و مقصودا بالافهام فی مورده بالعام کسائر الأفراد، و إلا فلا تفاوت بینهما عملا أصلا، کما هو واضح لا یکاد یخفی (منه قدس سره).

1- فی « ب»: و لو فیما کمان ظهور العام فی عموم الأفراد أقوی من ظهور الخاص فی الخصوص.  
2- فی « ب»: لصرف.

ص: 239  
النسخ و إن کان رفع الحکم الثابت إثباتا إلا أنه فی الحقیقة دفع الحکم ثبوتا و إنما اقتضت الحکمة إظهار دوام الحکم و استمراره أو أصل إنشائه و إقراره مع أنه بحسب الواقع لیس له قرار أو لیس له دوام و استمرار و ذلک لأن النبی صلی الله علیه و آله الصادع للشرع ربما یلهم أو یوحی إلیه أن یظهر الحکم أو استمراره مع اطلاعه علی حقیقة الحال و أنه ینسخ فی الاستقبال أو مع عدم اطلاعه علی ذلک لعدم إحاطته بتمام ما جری فی علمه تبارک و تعالی و من هذا القبیل لعله یکون أمر إبراهیم بذبح إسماعیل.   
و حیث عرفت أن النسخ بحسب الحقیقة یکون دفعا و إن کان بحسب الظاهر رفعا فلا بأس به مطلقا و لو کان قبل حضور وقت العمل لعدم لزوم البداء المحال فی حقه تبارک و تعالی بالمعنی المستلزم لتغیر إرادته تعالی مع اتحاد الفعل ذاتا و جهة و لا لزوم [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p55i1) امتناع النسخ أو الحکم المنسوخ فإن الفعل إن کان مشتملا علی مصلحة موجبة للأمر به امتنع النهی عنه و إلا امتنع الأمر به و ذلک لأن الفعل أو دوامه لم یکن متعلقا لإرادته فلا یستلزم نسخ أمره بالنهی تغییر إرادته و لم یکن الأمر بالفعل من جهة کونه مشتملا علی مصلحة و إنما کان إنشاء الأمر به أو إظهار دوامه عن حکمة و مصلحة.

[دلالة الأخبار علی وقوع البداء]

و أما البداء فی التکوینیات [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p55i2) بغیر ذاک المعنی فهو مما دل علیه الروایات المتواترات [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p55i3) کما لا یخفی و مجمله أن الله تبارک و تعالی إذا تعلقت مشیته تعالی بإظهار ثبوت ما یمحوه لحکمة داعیة إلی إظهاره ألهم أو أوحی إلی نبیه أو ولیه أن یخبر به مع علمه بأنه یمحوه أو مع عدم علمه به لما أشیر إلیه مع عدم الإحاطة بتمام ما جری فی علمه و إنما یخبر به لأنه حال الوحی أو الإلهام لارتقاء نفسه الزکیة و اتصاله بعالم لوح المحو و الإثبات اطلع علی

1- فی بعض النسخ المطبوعة: و إلا لزم.  
2- فی « ب»: التکوینات‌  
3- الوافی: 1/ 112، باب البداء.

ص: 240  
ثبوته و لم یطلع علی کونه معلقا علی [أمر] [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p56i1) غیر واقع أو عدم الموانع قال الله تبارک و تعالی یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p56i2) الآیة نعم من شملته العنایة الإلهیة و اتصلت نفسه الزکیة بعالم اللوح المحفوظ الذی [هو] من أعظم العوالم الربوبیة و هو أم الکتاب یکشف عنده الواقعیات علی ما هی علیها کما ربما یتفق لخاتم الأنبیاء و لبعض الأوصیاء کان عارفا بالکائنات [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p56i3) کما کانت و تکون.  
نعم مع ذلک ربما یوحی إلیه حکم من الأحکام تارة بما یکون ظاهرا فی الاستمرار و الدوام مع أنه فی الواقع له غایة و أمد یعینها [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p56i4) بخطاب آخر و أخری بما یکون ظاهرا فی الجد مع أنه لا یکون واقعا بجد بل لمجرد الابتلاء و الاختبار کما أنه یؤمر وحیا أو إلهاما بالإخبار بوقوع عذاب أو غیره مما لا یقع لأجل حکمه فی هذا الإخبار أو ذاک الإظهار فبدا له تعالی بمعنی أنه یظهر ما أمر نبیه أو ولیه بعدم إظهاره أولا و یبدی ما خفی ثانیا.   
و إنما نسب إلیه تعالی البداء مع أنه فی الحقیقة الإبداء لکمال شباهة إبدائه تعالی کذلک بالبداء فی غیره و فیما ذکرنا کفایة فیما هو المهم فی باب النسخ و لا داعی بذکر تمام ما ذکروه فی ذاک الباب کما لا یخفی علی أولی الألباب.

[ثمرة کون الخاص ناسخا أو مخصصا]

ثم لا یخفی ثبوت الثمرة بین التخصیص و النسخ ضرورة أنه علی التخصیص یبنی علی خروج الخاص عن حکم العام رأسا و علی النسخ علی ارتفاع حکمه عنه من حینه فیما دار الأمر بینهما فی المخصص و أما إذا دار بینهما فی الخاص و العام فالخاص علی التخصیص غیر محکوم بحکم العام أصلا و علی النسخ کان محکوما به من حین صدور دلیله کما لا یخفی.

1- أثبتناها من « ب».  
2- الرعد: 39.  
3- فی « ب»: علی الکائنات.  
4- فی « ب»: یتعینها.

ص: 241

المقصد الخامس فی المطلق و المقید

اشارة

ص: 242

ص: 243  
المقصد الخامس فی المطلق و المقید و المجمل و المبین

فصل [تعریف المطلق]

اشارة

عرف [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p59i1) المطلق بأنه ما دل علی شائع فی جنسه و قد أشکل علیه بعض الأعلام [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p59i2) بعدم الاطراد أو الانعکاس و أطال الکلام فی النقض و الإبرام و قد نبهنا فی غیر مقام علی أن مثله شرح الاسم و هو مما یجوز أن لا یکون بمطرد و لا بمنعکس فالأولی الإعراض عن ذلک ببیان ما وضع له بعض الألفاظ التی یطلق علیها المطلق أو من غیرها مما یناسب المقام.

[الألفاظ التی یطلق علیها المطلق]

فمنها اسم الجنس

کإنسان و رجل و فرس و حیوان و سواد و بیاض إلی غیر ذلک من أسماء الکلیات من الجواهر و الأعراض بل العرضیات و لا ریب أنها موضوعة لمفاهیمها بما هی هی مبهمة مهملة بلا شرط أصلا ملحوظا معها حتی لحاظ أنها کذلک.   
و بالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنی و صرف المفهوم الغیر الملحوظ معه شی‌ء أصلا الذی هو المعنی بشرط شی‌ء و لو کان ذاک الشی‌ء هو الإرسال و العموم البدلی و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شی‌ء معه الذی هو

1- هذا التعریف لأکثر الأصولیین علی ما ذکره المحقق القمی، القوانین 1/ 321، المطلق و المقید.  
2- المستشکل هو صاحب الفصول، قال فی الفصول/ 218، فی فصل ( المطلق): و یخرج بقولنا شیوعا حکیما... إلی أن قال: و قد أهملوا هذا القید فیرد ذلک علی طردهم... الخ.

ص: 244  
الماهیة اللابشرط القسمی و ذلک لوضوح صدقها بما لها من المعنی بلا عنایة التجرید عما هو قضیة الاشتراط و التقیید فیها کما لا یخفی مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم علی فرد من الأفراد و إن کان یعم کل واحد منها بدلا أو استیعابا و کذا المفهوم اللابشرط [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p60i1) القسمی فإنه کلی عقلی لا موطن له إلا الذهن لا یکاد یمکن صدقه و انطباقه علیها بداهة أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجا فکیف یمکن أن یتحد معها ما لا وجود له إلا ذهنا.

و منها علم الجنس

و منها علم الجنس [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p60i2)   
کأسامة و المشهور بین أهل العربیة أنه موضوع للطبیعة لا بما هی هی بل بما هی متعینة بالتعین [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p60i3) الذهنی و لذا یعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعریف.   
لکن التحقیق أنه موضوع لصرف المعنی بلا لحاظ شی‌ء معه أصلا کاسم الجنس و التعریف فیه لفظی کما هو الحال فی التأنیث اللفظی و إلا لما صح حمله علی الأفراد بلا تصرف و تأویل لأنه علی المشهور کلی عقلی و قد عرفت أنه لا یکاد صدقه علیها مع صحة حمله علیها بدون ذلک کما لا یخفی ضرورة أن التصرف فی المحمول بإرادة نفس المعنی بدون قیده تعسف لا یکاد یکون بناء القضایا المتعارفة علیه مع أن وضعه لخصوص معنی یحتاج إلی تجریده عن خصوصیته عند الاستعمال لا یکاد یصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحکیم.

و منها المفرد المعرف باللام

اشارة

و المشهور أنه علی أقسام المعرف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه علی نحو الاشتراک بینها لفظا أو معنی و الظاهر أن الخصوصیة فی کل واحد من الأقسام من قبل خصوص

1- فی ( أ): لا بالشرط.  
2- فی « ب»: للجنس.  
3- فی « ب»: بالتعیین.

ص: 245  
اللام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدد الدال و المدلول لا باستعمال المدخول لیلزم فیه المجاز أو الاشتراک فکان المدخول علی کل حال مستعملا فیما یستعمل فیه الغیر المدخول.   
و المعروف أن اللام تکون موضوعة للتعریف و مفیدة للتعیین فی غیر العهد الذهنی و أنت خبیر بأنه لا تعین فی تعریف الجنس إلا الإشارة إلی المعنی المتمیز بنفسه من بین المعانی ذهنا و لازمه أن لا یصح حمل المعرف باللام بما هو معرف علی الأفراد لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلا الذهن إلا بالتجرید و معه لا فائدة فی التقیید مع أن التأویل و التصرف فی القضایا المتداولة فی العرف غیر خال عن التعسف.   
هذا مضافا إلی أن الوضع لما لا حاجة إلیه بل لا بد من التجرید عنه و إلغائه فی الاستعمالات المتعارفة المشتملة علی حمل المعرف باللام أو الحمل علیه کان لغوا کما أشرنا إلیه فالظاهر أن اللام مطلقا یکون للتزیین کما فی الحسن و الحسین و استفادة الخصوصیات إنما تکون بالقرائن التی لا بد منها لتعینها علی کل حال و لو قیل بإفادة اللام للإشارة إلی المعنی و مع الدلالة علیه بتلک الخصوصیات لا حاجة إلی تلک الإشارة لو لم تکن مخلة و قد عرفت إخلالها فتأمل جیدا.

و أما دلالة الجمع المعرف باللام

و أما دلالة الجمع [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p61i1) المعرف باللام   
علی العموم مع عدم دلالة المدخول علیه فلا دلالة فیها علی أنها تکون لأجل دلالة اللام علی التعین [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p61i2) حیث لا تعین إلا للمرتبة المستغرقة لجمیع الأفراد و ذلک لتعین المرتبة الأخری و هی أقل مراتب الجمع کما لا یخفی.   
فلا بد أن یکون دلالته علیه مستندة إلی وضعه کذلک لذلک لا إلی دلالة

1- رد علی صاحب الفصول، الفصول/ 169. التنبیه الاول.  
2- فی « ب»: العیین.

ص: 246  
اللام علی الإشارة إلی المعین لیکون به التعریف و إن أبیت إلا عن استناد الدلالة علیه إلیه فلا محیص عن دلالته علی الاستغراق بلا توسیط الدلالة علی التعیین فلا یکون بسببه تعریف إلا لفظا فتأمل جیدا.

و منها النکرة

مثل رجل فی وَ جاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَی الْمَدِینَةِ أو فی جئنی برجل و لا إشکال أن المفهوم منها فی الأول و لو بنحو تعدد الدال و المدلول هو الفرد المعین فی الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق علی غیر واحد من أفراد الرجل.   
کما أنه فی الثانی هی الطبیعة المأخوذة مع قید الوحدة فیکون حصة من الرجل و یکون کلیا ینطبق علی کثیرین لا فردا مرددا بین الأفراد [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p62i1).   
و بالجملة النکرة أی ما بالحمل الشائع یکون نکرة عندهم إما هو فرد معین فی الواقع غیر معین للمخاطب أو حصة کلیة لا الفرد المردد بین الأفراد و ذلک لبداهة کون لفظ رجل فی جئنی برجل نکرة مع أنه یصدق علی کل من جی‌ء به من الأفراد و لا یکاد یکون واحد منها هذا أو غیره کما هو قضیة الفرد المردد لو کان هو المراد منها ضرورة أن کل واحد هو هو لا هو أو غیره فلا بد أن تکون النکرة الواقعة فی متعلق الأمر هو الطبیعی المقید بمثل مفهوم الوحدة فیکون کلیا قابلا للانطباق فتأمل جیدا.   
إذا عرفت ذلک فالظاهر صحة إطلاق المطلق عندهم حقیقة علی اسم الجنس و النکرة بالمعنی الثانی کما یصح لغة و غیر بعید أن یکون جریهم فی هذا الإطلاق علی وفق اللغة من دون أن یکون لهم فیه اصطلاح علی خلافها کما لا یخفی.   
نعم لو صح ما نسب إلی المشهور من کون المطلق عندهم موضوعا لما

1- قال به صاحب الفصول، الفصول/ 163، فی صیغة العموم، عند قوله: و مدلولها فرد من الجنس لا بعینه... الخ.

ص: 247  
قید بالإرسال و الشمول البدلی لما کان ما أرید منه الجنس أو الحصة عندهم بمطلق إلا أن الکلام فی صدق النسبة و لا یخفی أن المطلق بهذا المعنی لطروء القید غیر قابل فإن ما له من الخصوصیة ینافیه و یعانده بل [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p63i1) و هذا بخلافه بالمعنیین فإن کلا منهما له قابل لعدم انثلامهما بسببه أصلا کما لا یخفی.   
و علیه لا یستلزم التقیید تجوزا فی المطلق لإمکان إرادة معنی لفظه منه و إرادة قیده من قرینة حال أو مقال و إنما استلزمه لو کان بذاک المعنی نعم لو أرید من لفظه المعنی المقید کان مجازا مطلقا کان التقیید بمتصل أو منفصل.

فصل [فی مقدمات الحکمة]

اشارة

قد ظهر [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p63i2) لک أنه لا دلالة لمثل رجل إلا علی الماهیة المبهمة وضعا و أن الشیاع و السریان کسائر الطوارئ یکون خارجا عما وضع له فلا بد فی الدلالة علیه من قرینة حال أو مقال أو حکمة و هی تتوقف علی مقدمات.

إحداها کون المتکلم فی مقام بیان تمام المراد

لا الإهمال أو الإجمال.

ثانیتها انتفاء ما یوجب التعیین

ثالثتها انتفاء القدر المتیقن فی مقام التخاطب

و لو کان المتیقن بملاحظة الخارج عن ذاک المقام فی البین فإنه غیر مؤثر فی رفع الإخلال بالغرض لو کان بصدد البیان کما هو الفرض فإنه فیما تحققت لو لم یرد الشیاع لأخل بغرضه حیث إنه لم ینبه مع أنه بصدده و بدونها لا یکاد یکون هناک إخلال به حیث لم یکن مع انتفاء الأولی إلا فی مقام الإهمال أو الإجمال و مع انتفاء الثانیة کان البیان بالقرینة و مع انتفاء الثالثة

1- أثبتناها من « أ».  
2- تقدم فی المقصد الخامس، الفصل الأول/ 243.

ص: 248  
لا إخلال بالغرض لو کان المتیقن تمام مراده فإن الفرض أنه بصدد بیان تمامه و قد بینه لا بصدد بیان أنه تمامه کی أخل ببیانه فافهم [1].   
ثم لا یخفی علیک أن المراد بکونه فی مقام بیان تمام مراده مجرد بیان ذلک و إظهاره و إفهامه و لو لم یکن عن جد بل قاعدة و قانونا لتکون حجة فیما لم تکن حجة أقوی علی خلافه لا البیان فی قاعدة قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجة فلا یکون الظفر بالمقید و لو کان مخالفا کاشفا عن عدم کون المتکلم فی مقام البیان و لذا لا ینثلم به إطلاقه و صحة التمسک به أصلا فتأمل جیدا.   
و قد انقدح بما ذکرنا [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p64i1) أن النکرة فی دلالتها علی الشیاع و السریان أیضا تحتاج فیما لا یکون هناک دلالة حال أو مقال من مقدمات الحکمة فلا تغفل.

بقی شی‌ء [الأصل کون المتکلم فی مقام البیان]

و هو أنه لا یبعد أن یکون الأصل فیما إذا شک فی کون المتکلم فی مقام بیان تمام المراد هو کونه بصدد بیانه و ذلک لما جرت علیه سیرة أهل المحاورات من التمسک بالإطلاقات فیما إذا لم یکن هناک ما یوجب صرف وجهها إلی جهة خاصة و لذا تری أن المشهور لا یزالون یتمسکون بها مع عدم إحراز کون مطلقها بصدد البیان و بعد کونه لأجل ذهابهم إلی أنها موضوعة للشیاع و السریان و إن کان ربما نسب ذلک إلیهم و لعل وجه النسبة ملاحظة أنه لا وجه للتمسک بها بدون الإحراز و الغفلة عن وجهه فتأمل جیدا.   
[1] إشارة أنه لو کان بصدد بیان أنه تمامه ما أخلّ ببیانه، بعد عدم نصب قرینة علی إرادة تمام الافراد، فإنه بملاحظته یفهم أن المتیقن تمام المراد، و إلا کان علیه نصب القرینة علی إرادة تمامها، و إلا قد أخلّ بغرضه، نعم لا یفهم ذلک إذا لم یکن إلا بصدد بیان أن المتیقن مراد، لا بصدد بیان أن غیره مراد أو لیس بمراد، قبالا للإجمال و الإهمال المطلقین، فافهم فإنه لا یخلو عن دقة (منه أعلی اللّه مقامه).

1- فی صفحة 247 من هذا الکتاب.

ص: 249  
ثم إنه قد انقدح بما عرفت من توقف حمل المطلق علی الإطلاق فیما لم یکن هناک قرینة حالیة أو مقالیة علی قرینة الحکمة المتوقفة علی المقدمات المذکورة أنه لا إطلاق له فیما کان له الانصراف إلی خصوص بعض الأفراد أو الأصناف لظهوره فیه أو کونه متیقنا منه و لو لم یکن ظاهرا فیه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف کما أنه منها ما لا یوجب ذا و لا ذاک بل یکون بدویا زائلا بالتأمل کما أنه منها ما یوجب الاشتراک أو النقل.   
لا یقال کیف یکون ذلک و قد تقدم أن التقیید لا یوجب التجوز فی المطلق أصلا.   
فإنه یقال مضافا إلی أنه إنما قیل لعدم استلزامه له لا عدم إمکانه فإن استعمال المطلق فی المقید بمکان من الإمکان إن کثرة إرادة المقید لدی إطلاق المطلق و لو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزیة أنس کما فی المجاز المشهور أو تعینا [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p65i1) و اختصاصا به کما فی المنقول بالغلبة فافهم.

تنبیه [أنواع الانصراف]

و هو أنه یمکن أن یکون للمطلق جهات عدیدة کان واردا فی مقام البیان من جهة منها و فی مقام الإهمال أو الإجمال من أخری فلا بد فی حمله علی الإطلاق بالنسبة إلی جهة من کونه بصدد البیان من تلک الجهة و لا یکفی کونه بصدده من جهة أخری إلا إذا کان بینهما ملازمة عقلا أو شرعا أو عادة کما لا یخفی.

فصل إذا ورد مطلق و مقید متنافیین

اشارة

فإما یکونان مختلفین فی الإثبات و النفی و إما یکونان متوافقین فإن کانا مختلفین مثل أعتق رقبة و لا

1- فی « ب»: تعیینا.

ص: 250  
تعتق رقبة کافرة فلا إشکال فی التقیید و إن کانا متوافقین فالمشهور فیهما الحمل و التقیید و قد استدل بأنه جمع بین الدلیلین و هو أولی.   
و قد أورد علیه بإمکان الجمع علی وجه آخر مثل حمل الأمر فی المقید علی الاستحباب.   
و أورد علیه بأن التقیید لیس تصرفا فی معنی اللفظ و إنما هو تصرف فی وجه من وجوه المعنی اقتضاه تجرده عن القید مع تخیل وروده فی مقام بیان تمام المراد و بعد الاطلاع علی ما یصلح للتقیید نعلم وجوده علی وجه الإجمال فلا إطلاق فیه حتی یستلزم تصرفا فلا یعارض ذلک بالتصرف فی المقید بحمل أمره علی الاستحباب.   
و أنت [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p66i1) خبیر بأن التقیید أیضا یکون تصرفا فی المطلق لما عرفت من أن الظفر بالمقید لا یکون کاشفا عن عدم ورود المطلق فی مقام البیان بل عن عدم کون الإطلاق الذی هو ظاهره بمعونة الحکمة بمراد جدی غایة الأمر أن التصرف فیه بذلک لا یوجب التجوز فیه مع أن حمل الأمر فی المقید علی الاستحباب لا یوجب تجوزا فیه فإنه فی الحقیقة مستعمل فی الإیجاب فإن المقید إذا کان فیه ملاک الاستحباب کان من أفضل أفراد الواجب لا مستحبا فعلا ضرورة أن ملاکه لا یقتضی استحبابه إذا اجتمع مع ما یقتضی وجوبه.   
نعم فیما إذا کان إحراز کون المطلق فی مقام البیان بالأصل کان من التوفیق بینهما حمله علی أنه سیق فی مقام الإهمال علی خلاف مقتضی الأصل فافهم و لعل وجه التقیید کون ظهور إطلاق الصیغة فی الإیجاب التعیینی أقوی من ظهور المطلق فی الإطلاق.

1- ردّ علی الشیخ ( قده) فی انتصاره لدلیل المشهور، مطارح الانظار/ 200.

ص: 251  
و ربما یشکل بأنه یقتضی التقیید فی باب المستحبات مع أن بناء المشهور علی حمل الأمر بالمقید فیها علی تأکد الاستحباب اللهم إلا أن یکون الغالب فی هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب « [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p67i1)» المحبوبیة فتأمل.   
أو أنه کان بملاحظة التسامح فی أدلة المستحبات و کان عدم رفع الید من دلیل استحباب المطلق بعد مجی‌ء دلیل المقید و حمله علی تأکد استحبابه من التسامح [1] فیها.   
ثم إن الظاهر أنه لا یتفاوت فیما ذکرنا بین المثبتین و المنفیین بعد فرض کونهما متنافیین کما لا یتفاوتان فی استظهار التنافی بینهما من استظهار اتحاد التکلیف من وحدة السبب و غیره « [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p67i2)» من قرینة حال أو مقال حسب ما یقتضیه النظر فلیتدبر.

تنبیه [عدم اختصاص التقیید بالحکم التکلیفی]

لا فرق فیما ذکر من الحمل فی المتنافیین بین کونهما فی بیان الحکم التکلیفی و فی بیان الحکم الوضعی فإذا ورد مثلا أن البیع سبب و أن البیع الکذائی سبب و علم أن مراده إما البیع علی إطلاقه أو البیع الخاص فلا بد من التقیید لو کان ظهور دلیله فی دخل القید أقوی من ظهور دلیل الإطلاق فیه کما هو لیس ببعید ضرورة تعارف ذکر المطلق و إرادة المقید بخلاف العکس بإلغاء القید و حمله علی أنه غالبی أو علی وجه آخر فإنه علی خلاف المتعارف.   
[1] و لا یخفی أنه لو کان حمل المطلق علی المقید جمعا عرفیا، کان قضیته عدم الاستحباب إلا للمقید، و حینئذ إن کان بلوغ الثواب صادقا علی المطلق کان استحبابه تسامحیا، و إلا فلا استحباب له أصلا، کما لا وجه- بناء علی هذا الحمل و صدق البلوغ- یؤکد الاستحباب فی المقید، فافهم (منه قدس سره).

1- فی « أ و ب»: المراتب، و الصواب ما أثبتناه.  
2- تعریض بصاحب المعالم و المحقق القمی، حیث اعتبرا وحدة السبب فی عنوان البحث، معالم الدین/ 155، القوانین 1/ 322.

ص: 252

تبصرة لا تخلو من تذکرة [اختلاف نتیجة مقدمات الحکمة]

و هی أن قضیة مقدمات الحکمة فی المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات فإنها تارة یکون حملها علی العموم البدلی و أخری علی العموم الاستیعابی و ثالثة علی نوع خاص مما ینطبق علیه حسب اقتضاء خصوص المقام و اختلاف الآثار و الأحکام کما هو الحال فی سائر القرائن بلا کلام.   
فالحکمة فی إطلاق صیغة الأمر تقتضی أن یکون المراد خصوص الوجوب التعیینی العینی النفسی فإن إرادة غیره تحتاج إلی مزید بیان و لا معنی لإرادة الشیاع فیه فلا محیص عن الحمل علیه فیما إذا کان بصدد البیان کما أنها قد تقتضی العموم الاستیعابی کما فی أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ إذ إرادة البیع مهملا أو مجملا ینافی ما هو المفروض من کونه بصدد البیان و إرادة العموم البدلی لا یناسب المقام و لا مجال لاحتمال إرادة بیع اختاره المکلف أی بیع کان مع أنها تحتاج إلی نصب دلالة علیها لا یکاد یفهم بدونها من الإطلاق و لا یصح قیاسه علی ما إذا أخذ فی متعلق الأمر فإن العموم الاستیعابی لا یکاد یمکن إرادته و إرادة غیر العموم البدلی و إن کانت ممکنة إلا أنها منافیة للحکمة و کون المطلق بصدد البیان.

فصل فی المجمل و المبین

و الظاهر أن المراد من المبین فی موارد إطلاقه الکلام الذی له ظاهر و یکون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنی و المجمل بخلافه فما لیس له ظهور مجمل و إن علم بقرینة خارجیة ما أرید منه کما أن ما له الظهور مبین و إن علم بالقرینة الخارجیة أنه ما أرید ظهوره و أنه مؤول و لکل منهما فی الآیات و الروایات و إن کان أفراد کثیرة لا تکاد تخفی إلا أن لهما أفراد مشتبهة وقعت محل البحث و الکلام للأعلام فی أنها من أفراد أیهما کآیة

ص: 253  
السرقة « [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p69i1)» و مثل حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ أُمَّهاتُکُمْ « [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p69i2)» و أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیمَةُ الْأَنْعامِ « [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p69i3)» مما أضیف التحلیل إلی الأعیان و مثل (: لا صلاة إلا بطهور) « [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p69i4)».   
و لا یذهب علیک أن إثبات الإجمال أو البیان لا یکاد یکون بالبرهان لما عرفت من أن ملاکهما أن یکون للکلام ظهور و یکون قالبا لمعنی و هو مما یظهر بمراجعة الوجدان فتأمل.   
ثم لا یخفی أنهما وصفان إضافیان ربما یکون مجملا عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حف به لدیه و مبینا لدی الآخر لمعرفته و عدم التصادم بنظره فلا یهمنا التعرض لموارد الخلاف و الکلام و النقض و الإبرام فی المقام و علی الله التوکل و به الاعتصام.

1- المائدة: 38.  
2- النساء: 23.  
3- المائدة: 1.  
4- الفقیه: 1/ 35 الباب 14 فی من ترک الوضوء أو بعضه أو شک فیه.

ص: 254

ص: 255

المقصد السادس الأمارات

اشارة

ص: 256

ص: 257  
المقصد السادس فی بیان الأمارات المعتبرة شرعا أو عقلا و قبل الخوض فی ذلک لا بأس بصرف الکلام إلی بیان بعض ما للقطع من الأحکام و إن کان خارجا من مسائل الفن و کان أشبه بمسائل الکلام لشدة مناسبته مع المقام.   
فاعلم أن البالغ الذی وضع علیه القلم إذا التفت إلی حکم فعلی واقعی أو ظاهری متعلق به أو بمقلدیه فإما أن یحصل له القطع به أو لا و علی الثانی لا بد من انتهائه إلی ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له و قد تمت مقدمات الانسداد علی تقریر الحکومة و إلا فالرجوع إلی الأصول العقلیة من البراءة و الاشتغال و التخییر علی تفصیل یأتی فی محله إن شاء الله تعالی.   
و إنما عممنا متعلق القطع لعدم اختصاص أحکامه بما إذا کان متعلقا بالأحکام الواقعیة و خصصنا بالفعلی لاختصاصها بما إذا کان متعلقا به علی ما ستطلع علیه و لذلک عدلنا عما فی رسالة « [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p73i1)» شیخنا العلامة أعلی الله مقامه من تثلیث الأقسام.   
و إن أبیت إلا عن ذلک فالأولی أن یقال إن المکلف إما أن یحصل له

1- فرائد الأصول/ 2.

ص: 258  
القطع أو لا و علی الثانی إما أن یقوم عنده طریق معتبر أو لا لئلا تتداخل الأقسام فیما یذکر لها من الأحکام و مرجعه علی الأخیر إلی القواعد المقررة عقلا أو نقلا لغیر القاطع و من یقوم عنده الطریق علی تفصیل یأتی فی محله إن شاء الله تعالی حسب ما یقتضی دلیلها.

[المقدمة الأولی فی بعض أحکام القطع]

اشارة

و کیف کان فبیان أحکام القطع و أقسامه یستدعی رسم أمور.

الأمر الأول لا شبهة فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلا

اشارة

و لزوم الحرکة علی طبقه جزما و کونه موجبا لتنجز التکلیف الفعلی فیما أصاب باستحقاق الذم و العقاب علی مخالفته و عذرا فیما أخطأ قصورا و تأثیره فی ذلک لازم و صریح الوجدان به شاهد و حاکم فلا حاجة إلی مزید بیان و إقامة برهان.   
و لا یخفی أن ذلک لا یکون بجعل جاعل لعدم جعل تألیفی حقیقة بین الشی‌ء و لوازمه بل عرضا بتبع جعله بسیطا.   
و بذلک انقدح امتناع المنع عن تأثیره أیضا مع أنه یلزم منه اجتماع الضدین اعتقادا مطلقا و حقیقة فی صورة الإصابة کما لا یخفی.

[مراتب الحکم]

ثم لا یذهب علیک أن التکلیف ما لم یبلغ مرتبة البعث و الزجر لم یصر فعلیا و ما لم یصر فعلیا لم یکد یبلغ مرتبة التنجز و استحقاق العقوبة علی المخالفة و إن کان ربما یوجب موافقته استحقاق المثوبة و ذلک لأن الحکم ما لم یبلغ تلک المرتبة لم یکن حقیقة بأمر و لا نهی و لا مخالفته عن عمد بعصیان بل کان مما سکت الله عنه کما فی الخبر « [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p74i1)» فلاحظ و تدبر.   
نعم فی کونه بهذه المرتبة موردا للوظائف المقررة شرعا للجاهل إشکال لزوم اجتماع الضدین أو المثلین علی ما یأتی « [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p74i2)» تفصیله إن شاء الله تعالی مع ما هو

1- الفقیه 4/ 53، باب نوادر الحدود، الحدیث 15.  
2- فی بدایة مبحث الامارات ص 277.

ص: 259  
التحقیق فی دفعه فی التوفیق بین الحکم الواقعی و الظاهری فانتظر.

الأمر الثانی [مبحث التجری]

اشارة

قد عرفت أنه لا شبهة فی أن القطع یوجب استحقاق العقوبة علی المخالفة و المثوبة علی الموافقة فی صورة الإصابة فهل یوجب استحقاقها فی صورة عدم الإصابة علی التجری بمخالفته و استحقاق المثوبة علی الانقیاد بموافقته أو لا یوجب شیئا.   
الحق أنه یوجبه لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته و ذمه علی تجریه و هتکه لحرمة مولاه « [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p75i1)» و خروجه عن رسوم عبودیته و کونه بصدد الطغیان و عزمه علی العصیان و صحة مثوبته و مدحه علی قیامه « [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p75i2)» بما هو قضیة عبودیته من العزم علی موافقته و البناء علی إطاعته و إن قلنا بأنه لا یستحق مؤاخذة أو مثوبة ما لم یعزم علی المخالفة أو الموافقة بمجرد سوء سریرته أو حسنها و إن کان مستحقا للوم « [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p75i3)» أو المدح بما یستتبعانه کسائر الصفات و الأخلاق الذمیمة أو الحسنة.   
و بالجملة ما دامت فیه صفة کامنة لا یستحق بها إلا مدحا أو لوما و إنما یستحق الجزاء بالمثوبة أو العقوبة مضافا إلی أحدهما إذا صار بصدد الجری علی طبقها و العمل علی وفقها و جزم و عزم و ذلک لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سریرته من دون ذلک و حسنها معه کما یشهد به مراجعة الوجدان الحاکم بالاستقلال فی مثل باب الإطاعة و العصیان و ما یستتبعان من استحقاق النیران أو الجنان.

[عدم تغیر الواقع بالقطع بخلافه]

و لکن ذلک مع بقاء الفعل المتجری [به] أو المنقاد به علی ما هو علیه من الحسن

1- فی بدایة مبحث الامارات ص 277.  
2- فی الاصل: إقامته، و الصحیح ما اثبتناه.  
3- فی هامش « ب» من نسخة أخری: للذم.

ص: 260  
أو القبح و الوجوب أو الحرمة واقعا بلا حدوث تفاوت فیه بسبب تعلق القطع بغیر ما هو علیه من الحکم و الصفة و لا یغیر جهة حسنه أو قبحه بجهته « [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p76i1)» أصلا ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا یکون من الوجوه و الاعتبارات التی بها یکون الحسن و القبح عقلا و لا ملاکا للمحبوبیة و المبغوضیة شرعا ضرورة عدم تغیر الفعل عما هو علیه من المبغوضیة و المحبوبیة للمولی بسبب قطع العبد بکونه محبوبا أو مبغوضا له فقتل ابن المولی لا یکاد یخرج عن کونه مبغوضا له و لو اعتقد العبد بأنه عدوه و کذا قتل عدوه مع القطع بأنه ابنه لا یخرج عن کونه محبوبا أبدا.   
هذا مع أن الفعل المتجرأ به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا یکون اختیاریا فإن القاطع لا یقصده إلا بما قطع أنه علیه من عنوانه الواقعی الاستقلالی لا بعنوانه الطارئ الآلی بل لا یکون غالبا بهذا العنوان مما یلتفت إلیه فکیف یکون من جهات الحسن أو القبح عقلا و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا و لا یکاد یکون صفة موجبة لذلک إلا إذا کانت اختیاریة.   
إن قلت إذا لم یکن الفعل کذلک فلا وجه لاستحقاق العقوبة علی مخالفة القطع و هل کان العقاب علیها إلا عقابا علی ما لیس بالاختیار.   
قلت العقاب إنما یکون علی قصد العصیان و العزم علی الطغیان لا علی الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختیار.   
إن قلت إن القصد و العزم إنما یکون من مبادی الاختیار و هی لیست باختیاریة و إلا لتسلسل.   
قلت مضافا إلی أن الاختیار و إن لم یکن بالاختیار إلا أن بعض مبادیه غالبا یکون وجوده بالاختیار للتمکن من عدمه بالتأمل فیما یترتب علی ما عزم علیه

1- فی هامش ب من نسخة أخری: بهجة.

ص: 261  
من تبعة العقوبة و اللوم و المذمة یمکن أن یقال إن حسن المؤاخذة و العقوبة إنما یکون من تبعة بعده عن سیده بتجریه علیه کما کان من تبعته بالعصیان فی صورة المصادفة فکما أنه یوجب البعد عنه کذلک لا غرو فی أن یوجب حسن العقوبة فإنه و إن لم یکن باختیاره [1] إلا أنه بسوء سریرته و خبث باطنه بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتا و إمکانه « [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p77i1)» و إذا انتهی الأمر إلیه یرتفع الإشکال و ینقطع السؤال بلم فإن الذاتیات ضروری الثبوت للذات.   
و بذلک أیضا ینقطع السؤال عن أنه لم اختار الکافر و العاصی الکفر و العصیان و المطیع و المؤمن الإطاعة و الإیمان فإنه یساوق السؤال عن أن الحمار لم یکون ناهقا و الإنسان لم یکون ناطقا.   
و بالجملة تفاوت أفراد الإنسان فی القرب منه تعالی « [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p77i2)» و البعد عنه سبب لاختلافها فی استحقاق الجنة و درجاتها و النار و درکاتها [و موجب لتفاوتها فی نیل الشفاعة و عدم نیلها] « [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p77i3)» و تفاوتها فی ذلک بالأخرة یکون ذاتیا و الذاتی لا یعلل.   
إن قلت علی هذا فلا فائدة فی بعث الرسل و إنزال الکتب و الوعظ و الإنذار.   
قلت ذلک لینتفع به من حسنت سریرته و طابت طینته لتکمل به نفسه و یخلص مع ربه أنسه ما کُنَّا لِنَهْتَدِیَ لَوْ لا أَنْ هَدانَا اللَّهُ قال الله تبارک و تعالی.   
[1] کیف لا، و کانت المعصیة الموجبة لاستحقاق العقوبة غیر اختیاریة، فإنها هی المخالفة العمدیة، و هی لا تکون بالاختیار، ضرورة أن العمد إلیها لیس باختیاری، و إنما تکون نفس المخالفة اختیاریة، و هی غیر موجبة للاستحقاق، و إنما الموجبة له هی العمدیة منها، کما لا یخفی علی أولی النهی (منه قدس سره).

1- المطبوع فی « ب» إمکانا، و لکن صححه المصنف ( قده؟ بما فی المتن.  
2- فی « ب»: جل شأنه و عظمت کبریاؤه.  
3- أثبتناها من « ب».

ص: 262  
وَ ذَکِّرْ فَإِنَّ الذِّکْری تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِینَ « [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p78i1)» و لیکون حجة علی من ساءت سریرته و خبثت طینته لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ یَحْیی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ کی لِئَلَّا یَکُونَ لِلنَّاسِ عَلَی اللَّهِ حُجَّةٌ بل کان له حجة بالغة.   
و لا یخفی أن فی الآیات « [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p78i2)» و الروایات « [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p78i3)» شهادة علی صحة ما حکم به الوجدان الحاکم علی الإطلاق فی باب الاستحقاق للعقوبة و المثوبة و معه لا حاجة إلی ما استدل « [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p78i4)» علی استحقاق المتجری للعقاب بما حاصله أنه لولاه مع استحقاق العاصی له یلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختیار من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته و اختیاره مع بطلانه و فساده إذ للخصم أن یقول بأن استحقاق العاصی دونه إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فیه و هو مخالفته عن عمد و اختیار و عدم تحققه فیه لعدم مخالفته أصلا و لو بلا اختیار بل عدم صدور فعل منه فی بعض أفراده بالاختیار کما فی التجری بارتکاب ما قطع أنه من مصادیق الحرام کما إذا قطع مثلا بأن مائعا خمر مع أنه لم یکن بالخمر فیحتاج إلی إثبات أن المخالفة الاعتقادیة سبب کالواقعیة الاختیاریة کما عرفت بما لا مزید علیه.   
ثم لا یذهب علیک أنه لیس فی المعصیة الحقیقیة إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة و هو هتک واحد فلا وجه لاستحقاق عقابین متداخلین کما توهم « [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p78i5)» مع ضرورة أن المعصیة الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة کما لا وجه لتداخلهما علی تقدیر استحقاقهما کما لا یخفی.

1- الذاریات: 55.  
2- الإسراء: 36. و البقرة: 225 و 284. و الأحزاب: 5.  
3- الکافی 2/ 69 باب النیة من کتاب الإیمان و الکفر. و للمزید راجع وسائل الشیعة 1/ 35، الباب 6 من أبواب مقدمة العبادات، الحدیث 3 و 4 و 6 و 7 و 8 و 10.  
4- استدل به المحقق السبزواری، ذخیرة المعاد/ 209- 210.  
5- راجع الفصول/ 87، التنبیه الرابع من مقدمة الواجب.

ص: 263  
و لا منشأ لتوهمه إلا بداهة أنه لیس فی معصیة واحدة إلا عقوبة واحدة مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تکشف بنحو الإن عن وحدة السبب.

الأمر الثالث [أقسام القطع]

اشارة

أنه قد عرفت « [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p79i1)» أن القطع بالتکلیف أخطأ أو أصاب یوجب عقلا استحقاق المدح و الثواب أو الذم و العقاب من دون أن یؤخذ شرعا فی خطاب و قد یؤخذ فی موضوع حکم آخر یخالف متعلقه لا یماثله و لا یضاده کما إذا ورد مثلا فی الخطاب أنه إذا قطعت بوجوب شی‌ء یجب علیک التصدق بکذا تارة بنحو یکون تمام الموضوع بأن یکون القطع بالوجوب مطلقا و لو أخطأ موجبا لذلک و أخری بنحو یکون جزءه و قیده بأن یکون القطع به فی خصوص ما أصاب موجبا له و فی کل منهما یؤخذ طورا بما هو کاشف و حاک عن متعلقه و آخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به و ذلک لأن القطع لما کان من الصفات الحقیقیة ذات الإضافة و لذا کان العلم نورا لنفسه و نورا لغیره صح أن یؤخذ فیه بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة بإلغاء جهة کشفه أو اعتبار خصوصیة أخری فیه معها کما صح أن یؤخذ بما هو کاشف عن متعلقه و حاک عنه فتکون أقسامه أربعة مضافا إلی ما هو طریق محض عقلا غیر مأخوذ فی الموضوع شرعا.

[قیام الطرق و الأمارات مقام القطع الطریقی]

ثم لا ریب فی قیام الطرق و الأمارات المعتبرة بدلیل حجیتها و اعتبارها مقام هذا القسم کما لا ریب فی عدم قیامها بمجرد ذلک الدلیل مقام ما أخذ فی الموضوع علی نحو الصفتیة من تلک الأقسام بل لا بد من دلیل آخر علی التنزیل فإن قضیة الحجیة و الاعتبار ترتیب ما للقطع بما هو حجة من الآثار لا له بما هو صفة و موضوع ضرورة أنه کذلک یکون کسائر الموضوعات و الصفات.

[عدم قیام الأمارة مقام القطع الموضوعی]

و منه قد انقدح عدم قیامها بذاک الدلیل مقام ما أخذ فی الموضوع علی نحو

1- فی الأمرا لأول صفحة 258.

ص: 264  
الکشف فإن القطع المأخوذ بهذا النحو فی الموضوع شرعا کسائر ما لها « [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p80i1)» دخل فی الموضوعات أیضا فلا یقوم مقامه شی‌ء بمجرد حجیته و قیام « [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p80i2)» دلیل علی اعتباره ما لم یقم دلیل علی تنزیله و دخله فی الموضوع کدخله و توهم « [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p80i3)» کفایة دلیل الاعتبار الدال علی إلغاء احتمال خلافه و جعله بمنزلة القطع من جهة کونه موضوعا و من جهة کونه طریقا فیقوم مقامه طریقا کان أو موضوعا فاسد جدا.   
فإن الدلیل الدال علی إلغاء الاحتمال لا یکاد یکفی إلا بأحد التنزیلین حیث لا بد فی کل تنزیل منهما من لحاظ المنزل و المنزل علیه و لحاظهما فی أحدهما آلی و فی الآخر استقلالی بداهة أن النظر فی حجیته و تنزیله منزلة القطع فی طریقیته فی الحقیقة إلی الواقع و مؤدی الطریق و فی کونه بمنزلته فی دخله فی الموضوع إلی أنفسهما و لا یکاد یمکن الجمع بینهما.   
نعم لو کان فی البین ما بمفهومه جامع بینهما یمکن أن یکون دلیلا علی التنزیلین و المفروض أنه لیس فلا یکون دلیلا علی التنزیل إلا بذاک اللحاظ الآلی فیکون حجة موجبة لتنجز متعلقه و صحة العقوبة علی مخالفته فی صورتی إصابته و خطائه بناء علی استحقاق المتجری أو بذلک اللحاظ الآخر الاستقلالی فیکون مثله فی دخله فی الموضوع و ترتیب ما له علیه من الحکم الشرعی.   
لا یقال علی هذا لا یکون دلیلا علی أحد التنزیلین ما لم یکن هناک قرینة فی البین.   
فإنه یقال لا إشکال فی کونه دلیلا علی حجیته فإن ظهوره فی أنه بحسب اللحاظ الآلی مما لا ریب فیه و لا شبهة تعتریه و إنما یحتاج تنزیله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالی من نصب دلالة علیه فتأمل فی المقام فإنه دقیق و مزال الأقدام

1- فی حقائق الاصول: ماله، الحقائق 2: 24.  
2- فی « ب»: أو قیام دلیل... الخ.  
3- تعریض بما ذکره الشیخ الأنصاری قده فرائد الأصول/ 4.

ص: 265  
للأعلام.   
و لا یخفی أنه لو لا ذلک لأمکن أن یقوم الطریق بدلیل واحد دال علی إلغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام أقسامه و لو فیما « [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p81i1)» أخذ فی الموضوع علی نحو الصفتیة کان تمامه أو قیده و به قوامه.   
فتلخص مما ذکرنا أن الأمارة لا تقوم بدلیل اعتبارها إلا مقام ما لیس بمأخوذ « [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p81i2)» فی الموضوع أصلا.

[عدم قیام غیر الاستصحاب من الأصول مقام القطع الطریقی]

و أما الأصول فلا معنی لقیامها مقامه بأدلتها أیضا غیر الاستصحاب لوضوح أن المراد من قیام المقام ترتیب ما له من الآثار و الأحکام من تنجز التکلیف و غیره کما مرت « [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p81i3)» إلیه الإشارة و هی لیست إلا وظائف مقررة للجاهل فی مقام العمل شرعا أو عقلا.   
لا یقال إن الاحتیاط لا بأس بالقول بقیامه مقامه فی تنجز التکلیف لو کان.   
فإنه یقال أما الاحتیاط العقلی فلیس إلا لأجل حکم العقل بتنجز التکلیف و صحة العقوبة علی مخالفته لا شی‌ء یقوم مقامه فی هذا الحکم.   
و أما النقلی فإلزام الشارع به و إن کان مما یوجب التنجز و صحة العقوبة علی المخالفة کالقطع إلا أنه لا نقول به فی الشبهة البدویة و لا یکون بنقلی فی المقرونة بالعلم الإجمالی فافهم.

[عدم قیام الاستصحاب مقام القطع الموضوعی]

ثم لا یخفی أن دلیل الاستصحاب أیضا لا یفی بقیامه مقام القطع المأخوذ

1- الظاهر أنّه ردّ علی الشیخ حیث فصّل بین القطع الموضوعی الطریقی و بین القطع الموضوعی الصفتی، من جهة قیام الأمارة مقامه و عدم قیامها مقامه، فرائد الأصول/ 3.  
2- فی « ب»: مأخوذا.  
3- فی ص 264 عند قوله: فیکون حجة موجبة لتنجز متعلقه....

ص: 266  
فی الموضوع مطلقا و أن مثل لا تنقض الیقین لا بد من أن یکون مسوقا إما بلحاظ المتیقن أو بلحاظ نفس الیقین.   
و ما ذکرنا فی الحاشیة « [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p82i1)» فی وجه تصحیح لحاظ واحد فی التنزیل منزلة الواقع و القطع و أن دلیل الاعتبار إنما یوجب تنزیل المستصحب و المؤدی منزلة الواقع و إنما کان تنزیل القطع فیما له دخل فی الموضوع بالملازمة بین تنزیلهما و تنزیل القطع بالواقع تنزیلا و تعبدا منزلة القطع بالواقع حقیقة لا یخلو من تکلف بل تعسف.   
فإنه لا یکاد یصح تنزیل جزء الموضوع أو قیده بما هو کذلک بلحاظ أثره إلا فیما کان جزؤه الآخر أو ذاته محرزا بالوجدان أو تنزیله فی عرضه. و أما إذا لم یکن کذلک فلا یکاد یکون دلیل الأمارة أو الاستصحاب دلیلا علی تنزیل جزء الموضوع ما لم یکن هناک دلیل علی تنزیل جزئه الآخر فیما لم یکن محرزا حقیقة و فیما لم یکن دلیل علی تنزیلهما بالمطابقة کما فی ما نحن فیه علی ما عرفت « [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p82i2)» لم یکن دلیل الأمارة دلیلا علیه أصلا فإن دلالته علی تنزیل المؤدی تتوقف علی دلالته علی تنزیل القطع بالملازمة و لا دلالة له کذلک إلا بعد دلالته علی تنزیل المؤدی فإن الملازمة إنما تدعی بین القطع بالموضوع التنزیلی و القطع بالموضوع الحقیقی، و بدون تحقق الموضوع التنزیلی التعبدی أو لا بدلیل الأمارة لا قطع بالموضوع التنزیلی کی یدعی الملازمة بین تنزیل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقیقی و تنزیل المؤدی منزلة الواقع [فإن الملازمة « [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p82i3)» إنما تکون بین تنزیل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقیقی و تنزیل المؤدی منزلة الواقع] کما لا یخفی فتأمل جیدا فإنه لا یخلو عن دقة.   
ثم لا یذهب علیک أن « [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p82i4)» هذا لو تم لعم و لا اختصاص له بما إذا کان القطع مأخوذا علی نحو الکشف.

الأمر الرابع [بیان امتناع أخذ القطع بحکم فی موضوع نفسه]

اشارة

لا یکاد یمکن أن یؤخذ القطع بحکم فی موضوع نفس هذا

1- حاشیة المصنف علی الفرائد/ 8 فی کیفیة تنزیل الأمارة مقام القطع.  
2- فی عدم إمکان الجمع بین اللحاظین/ 264.  
3- فی بعض النسخ المطبوعة زیادة هنا حذفها المصنف من نسختی « أ» و « ب».  
4- فی « أ» و « ب»: إنه.

ص: 267  
الحکم للزوم الدور و لا مثله للزوم اجتماع المثلین و لا ضده للزوم اجتماع الضدین نعم یصح أخذ القطع بمرتبة من الحکم فی مرتبة أخری منه أو مثله أو ضده.   
و أما الظن بالحکم فهو و إن کان کالقطع فی عدم جواز أخذه فی موضوع نفس ذاک الحکم المظنون إلا أنه لما کان معه مرتبة الحکم الظاهری محفوظة کان جعل حکم آخر فی مورده مثل الحکم المظنون أو ضده بمکان من الإمکان.   
إن قلت إن کان الحکم المتعلق به الظن فعلیا أیضا بأن یکون الظن متعلقا بالحکم الفعلی لا یمکن أخذه فی موضوع حکم فعلی آخر مثله أو ضده لاستلزامه الظن باجتماع الضدین أو المثلین و إنما یصح أخذه فی موضوع حکم آخر کما فی القطع طابق النعل بالنعل.   
قلت یمکن أن یکون الحکم فعلیا بمعنی أنه لو تعلق به القطع علی ما هو علیه من الحال لتنجز و استحق علی مخالفته العقوبة و مع ذلک لا یجب علی الحاکم رفع عذر المکلف برفع جهله لو أمکن أو بجعل لزوم الاحتیاط علیه فیما أمکن بل یجوز جعل أصل أو أمارة مؤدیة إلیه تارة و إلی ضده أخری و لا یکاد یمکن مع القطع به جعل حکم آخر مثله أو ضده کما لا یخفی فافهم.

[امتناع أخذ القطع بحکم فی موضوع مثله أو ضده]

إن قلت کیف یمکن ذلک و هل هو إلا أنه یکون مستلزما لاجتماع المثلین أو الضدین.   
قلت لا بأس باجتماع الحکم الواقعی الفعلی بذاک المعنی أی لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز مع حکم آخر فعلی فی مورده بمقتضی الأصل أو الأمارة أو دلیل أخذ فی موضوعه الظن بالحکم بالخصوص علی ما سیأتی [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p83i1) من التحقیق فی التوفیق بین الحکم الظاهری و الواقعی.

1- فی بحث الأمارات/ 278، عند قوله: لأن أحدهما طریقی عن مصلحة فی نفسه... إلخ.

ص: 268

الأمر الخامس [الموافقة الالتزامیة]

اشارة

هل تنجز التکلیف بالقطع کما یقتضی موافقته عملا یقتضی موافقته التزاما و التسلیم له اعتقادا و انقیادا کما هو اللازم فی الأصول الدینیة و الأمور الاعتقادیة بحیث کان له امتثالان و طاعتان إحداهما بحسب القلب و الجنان و الأخری بحسب العمل بالأرکان فیستحق العقوبة علی عدم الموافقة التزاما و لو مع الموافقة عملا أو لا یقتضی فلا یستحق العقوبة علیه بل إنما یستحقها علی المخالفة العملیة.  
الحق هو الثانی لشهادة الوجدان الحاکم فی باب الإطاعة و العصیان بذلک و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمر سیده إلا المثوبة دون العقوبة و لو لم یکن متسلما و ملتزما به و معتقدا و منقادا له و إن کان ذلک یوجب تنقیصه و انحطاط درجته لدی سیده لعدم اتصافه بما یلیق أن یتصف العبد به من الاعتقاد بأحکام مولاه و الانقیاد لها و هذا غیر استحقاق العقوبة علی مخالفته لأمره أو نهیه التزاما مع موافقته عملا کما لا یخفی.

[تعذر الموافقة الالتزامیة فی بعض الموارد]

ثم لا یذهب علیک أنه علی تقدیر لزوم الموافقة الالتزامیة لو کان المکلف متمکنا منها لوجب و لو فیما لا یجب علیه الموافقة القطعیة عملا و لا یحرم المخالفة القطعیة علیه کذلک أیضا لامتناعهما کما إذا علم إجمالا بوجوب شی‌ء أو حرمته للتمکن من الالتزام بما هو الثابت واقعا و الانقیاد له و الاعتقاد به بما هو الواقع و الثابت و إن لم یعلم أنه الوجوب أو الحرمة.   
و إن أبیت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه لما کانت موافقته القطعیة الالتزامیة حینئذ ممکنة و لما وجب علیه الالتزام بواحد قطعا فإن محذور الالتزام بضد التکلیف عقلا لیس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة مع ضرورة أن التکلیف لو قیل باقتضائه للالتزام لم یکد یقتضی إلا الالتزام بنفسه عینا لا الالتزام به أو بضده تخییرا.   
و من هنا قد انقدح أنه لا یکون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول

ص: 269  
الحکمیة أو الموضوعیة فی أطراف العلم لو کانت جاریة مع قطع النظر عنه کما لا یدفع « [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p85i1)» بها محذور عدم الالتزام به « [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p85i2)» [بل الالتزام بخلافه لو قیل بالمحذور فیه حینئذ أیضا إلا علی وجه دائر لأن جریانها موقوف علی عدم محذور فی عدم الالتزام اللازم من جریانها، و هو موقوف علی جریانها بحسب الفرض.   
اللهم] إلا أن یقال إن استقلال العقل بالمحذور فیه إنما یکون فیما إذا لم یکن هناک ترخیص فی الإقدام و الاقتحام فی الأطراف و معه لا محذور فیه بل و لا فی الالتزام بحکم آخر.

[عدم جریان الأصول فی أطراف العلم الإجمالی]

إلا أن الشأن حینئذ فی جواز جریان الأصول فی أطراف العلم الإجمالی مع عدم ترتب أثر عملی علیها مع أنها أحکام عملیة کسائر الأحکام الفرعیة مضافا إلی عدم شمول أدلتها لأطرافه للزوم التناقض فی مدلولها علی تقدیر شمولها کما ادعاه « [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p85i3)» شیخنا العلامة أعلی الله مقامه و إن کان محل تأمل و نظر فتدبر جیدا.

الأمر السادس [حجیة قطع القطاع]

اشارة

لا تفاوت فی نظر العقل أصلا فیما یترتب علی القطع من الآثار عقلا بین أن یکون حاصلا بنحو متعارف و من سبب ینبغی حصوله منه أو غیر متعارف لا ینبغی حصوله منه کما هو الحال غالبا فی القطاع ضرورة أن العقل یری تنجز التکلیف بالقطع الحاصل مما لا ینبغی حصوله و صحة مؤاخذة قاطعه علی مخالفته و عدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل کذلک و عدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه و عدم حسن الاحتجاج علیه بذلک و لو مع التفاته إلی کیفیة حصوله.   
نعم « [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p85i4)» ربما یتفاوت الحال فی القطع المأخوذ فی الموضوع شرعا و المتبع فی عمومه و خصوصه دلالة دلیله فی کل مورد فربما یدل علی اختصاصه بقسم فی

1- إشارة إلی ما فی فرائد الأصول/ 19، عند قوله: و أما المخالة الغیر العملیة... إلخ.  
2- هنا زیادة فی بعض النسخ المطبوعة حذفها المصنف من نسختی « أ» و « ب».  
3- فرائد الأصول/ 429، عند قوله: بل لأن العلم الإجمالی هنا بانتقاض... إلخ.  
4- قد نبه الشیخ فی فرائد الأصول/ 3، علی هذا الاستدراک.

ص: 270  
مورد و عدم اختصاصه به فی آخر علی اختلاف الأدلة و اختلاف المقامات بحسب مناسبات الأحکام و الموضوعات و غیرها من الأمارات

[حجیة القطع الطریقی مطلقا]

و بالجملة القطع فیما کان موضوعا عقلا لا یکاد یتفاوت من حیث القاطع و لا من حیث المورد و لا من حیث السبب لا عقلا و هو واضح و لا شرعا لما عرفت « [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p86i1)» من أنه لا تناله ید الجعل نفیا و لا إثباتا و إن نسب إلی بعض الأخباریین أنه لا اعتبار بما إذا کان بمقدمات عقلیة إلا أن مراجعة کلماتهم لا تساعد علی هذه النسبة بل تشهد بکذبها و أنها إنما تکون إما فی مقام منع الملازمة بین حکم العقل بوجوب شی‌ء و حکم الشرع بوجوبه کما ینادی به بأعلی صوته ما حکی « [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p86i2)» عن السید الصدر [1] فی باب الملازمة فراجع.   
و إما فی مقام عدم جواز الاعتماد علی المقدمات العقلیة لأنها لا تفید إلا الظن کما (هو صریح الشیخ المحدث الأمین الأسترآبادی رحمه الله حیث قال فی جملة ما استدل به فی فوائده « [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p86i3)» علی انحصار مدرک ما لیس من ضروریات الدین فی السماع عن الصادقین علیهم السلام.)   
الرابع أن کل مسلک غیر ذلک المسلک یعنی التمسک بکلامهم علیهم الصلاة و السلام إنما یعتبر من حیث إفادته الظن بحکم الله تعالی و قد أثبتنا   
[1] السید صدر الدین بن محمد باقر الرضوی القمی، أخذ من أفاضل علماء إصفهان، کالمدقق الشیروانی و الاقا جمال الدین الخونساری و الشیخ جعفر القاضی ثم إرتحل إلی قم، فأخذ فی التدریس إلی أن اشتعلت نائرة فتنة الأفغان، فانتقل منها إلی موطن أخیه الفاضل بهمدان ثم منها إلی النجف الأشرف، فاشتغل فیها علی المولی الشریف أبی الحسن العاملی و الشیخ أحمد الجزائری، تلمذ علیه الأستاذ الأکبر المحقق البهبهانی، له کتاب «شرح الوافیة» توفی فی عشر الستین بعد المئة و الألف و هو ابن خمس و ستین سنة (الکنی و الألقاب 2/ 375).

1- تقدم فی الأمر الأول: 258.  
2- راجع ما حکاه الشیخ عن السید الصدر: فرائد الأصول: 11، و کلام السید الصدر فی شرح الوافیة.  
3- الفوائد المدنیة: 129.

ص: 271  
سابقا أنه لا اعتماد علی الظن المتعلق بنفس أحکامه تعالی أو بنفیها و قال فی جملتها أیضا بعد ذکر ما تفطن بزعمه من الدقیقة (ما هذا لفظه « [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p87i1)».   
و إذا عرفت ما مهدناه من الدقیقة الشریفة فنقول إن تمسکنا بکلامهم علیهم السلام فقد عصمنا من الخطاء و إن تمسکنا بغیره لم یعصم عنه و من المعلوم أن العصمة عن الخطاء أمر مطلوب مرغوب فیه شرعا و عقلا أ لا تری أن الإمامیة استدلوا علی وجوب العصمة بأنه لو لا العصمة للزم أمره تعالی عباده باتباع الخطاء و ذلک الأمر محال لأنه قبیح و أنت إذا تأملت فی هذا الدلیل علمت أن مقتضاه أنه لا یجوز الاعتماد علی الدلیل الظنی فی أحکامه تعالی انتهی موضع الحاجة من کلامه.)   
و ما مهده من الدقیقة هو الذی نقله شیخنا العلامة أعلی الله مقامه فی الرسالة « [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p87i2)».   
و قال فی فهرست فصولها « [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p87i3)» أیضا.   
(الأول فی إبطال جواز التمسک بالاستنباطات الظنیة فی نفس أحکامه تعالی شأنه و وجوب التوقف عند فقد القطع بحکم الله أو بحکم ورد عنهم علیهم السلام انتهی.)   
و أنت تری أن محل کلامه و مورد نقضه و إبرامه هو العقلی الغیر المفید للقطع و إنما همه إثبات عدم جواز اتباع غیر النقل فیما لا قطع.   
و کیف کان فلزوم اتباع القطع مطلقا و صحة المؤاخذة علی مخالفته عند إصابته و کذا ترتب سائر آثاره علیه عقلا مما لا یکاد یخفی علی عاقل فضلا عن

1- المصدر السابق: 130، مع اختلاف یسیر.  
2- فرائد الأصول/ 9 مبحث القطع.  
3- الفوائد المدنیة/ 90، باختلاف غیر قادح فی العبارة.

ص: 272  
فاضل فلا بد فیما یوهم « [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p88i1)» خلاف ذلک فی الشریعة من المنع عن حصول العلم التفصیلی بالحکم الفعلی « [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p88i2)» [العقلی] لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له و لو إجمالا فتدبر جیدا.

الأمر السابع [حجیة القطع الإجمالی]

اشارة

أنه قد عرفت کون القطع التفصیلی بالتکلیف الفعلی علة تامة لتنجزه لا تکاد تناله ید الجعل إثباتا أو نفیا فهل القطع الإجمالی کذلک.   
فیه إشکال ربما یقال إن التکلیف حیث لم ینکشف به تمام الانکشاف و کانت مرتبة الحکم الظاهری معه محفوظة جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعا و لیس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالا إنما [إلا] « [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p88i3)» محذور مناقضة الحکم الظاهری مع الواقعی فی الشبهة الغیر المحصورة بل الشبهة البدویة [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p88i4) [لا یقال: إن التکلیف فیهما لا یکون بفعلی. فإنه یقال: کیف المقال فی موارد ثبوته فی أطراف غیر محصورة أو فی الشبهات البدویة، مع القطع به أو احتماله أو بدون ذلک] ضرورة عدم تفاوت فی المناقضة بین التکلیف الواقعی و الإذن بالاقتحام فی مخالفته بین الشبهات أصلا فما به التفصی عن المحذور فیهما کان به التفصی عنه فی القطع به فی الأطراف المحصورة أیضا کما لا یخفی [و قد أشرنا إلیه سابقا و یأتی [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p88i5) إن شاء الله مفصلا] [(6)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p88i6).

[اقتضاء العلم الإجمالی للحجیة]

نعم کان العلم الإجمالی کالتفصیلی فی مجرد الاقتضاء لا فی العلیة التامة [1] فیوجب تنجز التکلیف أیضا لو لم یمنع عنه مانع عقلا کما کان فی أطراف کثیرة غیر   
[1] لکنه لا یخفی أن التفصّی عن المناقضة- علی ما یأتی- لما کان بعدم المنافاة بین الحکم الواقعی ما لم یصر فعلیا و الحکم الظاهری الفعلی، کان الحکم الواقعی فی موارد الأصول و الأمارات المؤدیة إلی خلافه لا محالة غیر فعلی، فحینئذ فلا یجوّز العقل مع القطع بالحکم الفعلی الإذن فی مخالفته، بل یستقل معه قطعه ببعث المولی أو زجره و لو إجمالا بلزوم موافقته و إطاعته.   
نعم لو عرض بذلک عسر موجب لارتفاع فعلیته شرعا و عقلا، کما إذا کان مخلّا بالنظام، فلا تنجز حینئذ، لکنه لأجل عروض الخلل فی المعلوم لا لقصور العلم عن ذلک، کما کان الأمر کذلک فیما إذا أذن الشارع فی الاقتحام، فإنه أیضا موجب للخلل فی المعلوم، لا المنع عن تأثیر العلم شرعا، و قد انقدح بذلک أنه لا مانع عن تأثیره شرعا أیضا، فتأمل جیدا (منه قدس سره).

1- المحاسن/ 286، الحدیث 430- الکافی: 2/ 16، الحدیث 5. الوسائل: 18/ الباب 6 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 37.  
2- فی هامش « ب» عن نسخة أخری: العقلی.  
3- أثبتناه من « ب».  
4- کان هنا اشکال آخر ضرب علیه المصنف فی نسختی « أ» و « ب».  
5- تقدم فی الأمر الرابع/ 267، عند قوله: قلت: لا بأس باجتماع... إلخ، و یأتی فی أوائل البحث عن حجیة الأمارات.  
6- شطب المصنف علی هذه العبارة فی ( ب).

ص: 273  
محصورة أو شرعا کما فی ما أذن الشارع فی الاقتحام فیها کما هو ظاهر (: کل شی‌ء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه) [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p89i1).   
و بالجملة قضیة صحة المؤاخذة علی مخالفته مع القطع به بین أطراف محصورة و عدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الإذن فی الاقتحام فیها هو کون القطع الإجمالی مقتضیا للتنجز لا علة تامة.   
و أما احتمال [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p89i2) أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلی لزوم الموافقة القطعیة و بنحو العلیة بالنسبة إلی الموافقة الاحتمالیة و ترک المخالفة القطعیة فضعیف جدا.   
ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضین کالقطع بثبوتهما فی الاستحالة فلا یکون عدم القطع بذلک معها موجبا لجواز الإذن فی الاقتحام بل لو صح معهما [معها] الإذن فی المخالفة الاحتمالیة صح فی القطعیة أیضا فافهم.   
و لا یخفی أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلک کما أن المناسب فی باب البراءة و الاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثیره فی التنجز بنحو الاقتضاء لا العلیة هو البحث عن ثبوت المانع شرعا أو عقلا و عدم ثبوته کما لا مجال بعد

1- باختلاف یسیر فی العبارة: الکافی 5/ 313 باب النوادر من کتاب المعیشة، الحدیث 39.  
التهذیب 7/ 226، الباب 21 من الزیادات، الحدیث 8، الفقیه 3/ 216، الباب 96 الصید و الذبایح الحدیث 92.  
2- هذه إشارة إلی التفصیل فی حجیة العلم الإجمالی کما یستفاد من کلمات الشیخ الأنصاری فی مبحث العلم الاجمالی/ 21، عند قوله: ( و أمّا المخالفة العملیة فإن کانت...)، و مبحث الاشتغال/ 242، عند قوله: ( نعم لو أذن الشارع...).

ص: 274  
البناء علی أنه بنحو العلیة للبحث عنه هناک أصلا کما لا یخفی.   
هذا بالنسبة إلی إثبات التکلیف و تنجزه به و أما سقوطه به بأن یوافقه إجمالا فلا إشکال فیه فی التوصلیات و أما فی [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p90i1) العبادیات فکذلک فیما لا یحتاج إلی التکرار کما إذا تردد أمر عبادة بین الأقل و الأکثر لعدم الإخلال بشی‌ء مما یعتبر أو یحتمل اعتباره فی حصول الغرض منها مما لا یمکن أن یؤخذ فیها فإنه نشأ من قبل الأمر بها کقصد الإطاعة و الوجه و التمییز فیما إذا أتی بالأکثر و لا یکون إخلال حینئذ إلا بعدم إتیان ما احتمل جزئیته علی تقدیرها بقصدها و احتمال دخل قصدها فی حصول الغرض ضعیف فی الغایة و سخیف إلی النهایة.

[إجزاء الاحتیاط المستلزم للتکرار]

و أما فیما احتاج إلی التکرار فربما یشکل [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p90i2) من جهة الإخلال بالوجه تارة و بالتمییز أخری و کونه لعبا و عبثا ثالثة.   
و أنت خبیر بعدم الإخلال بالوجه بوجه فی الإتیان مثلا بالصلاتین المشتملتین علی الواجب لوجوبه غایة الأمر أنه لا تعیین له و لا تمییز فالإخلال إنما یکون به و احتمال اعتباره أیضا فی غایة الضعف لعدم عین منه و لا أثر فی الأخبار مع أنه مما یغفل عنه غالبا و فی مثله لا بد من التنبیه علی اعتباره و دخله فی الغرض و إلا لأخل بالغرض کما نبهنا علیه سابقا [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p90i3).   
و أما کون التکرار لعبا و عبثا فمع أنه ربما یکون لداع عقلائی إنما یضر إذا کان لعبا بأمر المولی لا فی کیفیة إطاعته بعد حصول الداعی إلیها کما لا یخفی هذا کله فی قبال ما إذا تمکن من القطع تفصیلا بالامتثال و أما إذا لم یتمکن إلا من الظن به کذلک فلا إشکال فی تقدیمه علی الامتثال الظنی لو لم یقم دلیل علی اعتباره إلا فیما إذا لم یتمکن منه و أما لو قام علی اعتباره

1- من هامش ( ب) عن نسخة أخری.  
2- راجع کلام الشیخ قدس فرائد الأصول/ 299، فی الخاتمة فی شرائط الأصول.  
3- فی مبحث التعبدی و التوصلی، 76.

ص: 275  
مطلقا فلا إشکال فی الاجتزاء بالظنی کما لا إشکال فی الاجتزاء بالامتثال الإجمالی فی قبال الظنی بالظن المطلق المعتبر بدلیل الانسداد بناء علی أن یکون من مقدماته عدم وجوب الاحتیاط و أما لو کان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام أو لأنه لیس من وجوه الطاعة و العبادة بل هو نحو لعب و عبث بأمر المولی فیما إذا کان بالتکرار کما توهم فالمتعین هو التنزل عن القطع تفصیلا إلی الظن کذلک.   
و علیه فلا مناص عن الذهاب إلی بطلان عبادة تارک طریقی التقلید و الاجتهاد و إن احتاط فیها کما لا یخفی.   
هذا بعض الکلام فی القطع مما یناسب المقام و یأتی بعضه الآخر فی مبحث البراءة و الاشتغال فیقع المقال فیما هو المهم من عقد هذا المقصد و هو بیان ما قیل باعتباره من الأمارات أو صح أن یقال

[المقدمة الثانیة فی بعض أحکام مطلق الأمارات]

اشارة

و قبل الخوض فی ذلک ینبغی تقدیم أمور.

أحدها [عدم اقتضاء الأمارة غیر العلمیة للحجیة ذاتا]

أنه لا ریب فی أن الأمارة الغیر العلمیة لیس کالقطع فی کون الحجیة من لوازمها و مقتضیاتها بنحو العلیة بل مطلقا و أن ثبوتها لها محتاج إلی جعل أو ثبوت مقدمات و طرو حالات موجبة لاقتضائها الحجیة عقلا بناء علی تقریر مقدمات الانسداد بنحو الحکومة و ذلک لوضوح عدم اقتضاء غیر القطع للحجیة بدون ذلک ثبوتا بلا خلاف و لا سقوطا و إن کان ربما یظهر فیه من بعض المحققین[(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p91i1) الخلاف و الاکتفاء بالظن بالفراغ و لعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل.

ثانیها فی بیان إمکان التعبد بالأمارة الغیر العلمیة

شرعا و عدم لزوم

1- لعلّه المحقق الخوانساری ( ره) کما قد یستظهر من بعض کلماته فی مسألة ما لو تعدد الوضوء و لم یعلم محل المتروک ( الخلل)، راجع مشارق الشموس/ 147.

ص: 276  
محال منه عقلا فی قبال دعوی استحالته للزومه

[المراد من الإمکان]

و لیس [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p92i1) الإمکان بهذا المعنی بل مطلقا أصلا متبعا [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p92i2) عند العقلاء فی مقام احتمال ما یقابله من الامتناع لمنع کون سیرتهم علی ترتیب آثار الإمکان عند الشک فیه و منع حجیتها لو سلم ثبوتها لعدم قیام دلیل قطعی علی اعتبارها و الظن به لو کان فالکلام الآن فی إمکان التعبد بها و امتناعه فما ظنک به لکن دلیل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمکانه حیث یستکشف به عدم ترتب محال من تال باطل فیمتنع مطلقا أو علی الحکیم تعالی فلا حاجة معه فی دعوی الوقوع إلی إثبات الإمکان و بدونه لا فائدة فی إثباته کما هو واضح.   
و قد انقدح بذلک ما فی دعوی شیخنا العلامة [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p92i3) أعلی الله مقامه من کون الإمکان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلا و الإمکان فی کلام الشیخ الرئیس [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p92i4) کلما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعة الإمکان ما لم یذدک عنه واضح البرهان بمعنی الاحتمال المقابل للقطع و الإیقان و من الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان فهو المرجع فیه بلا بینة و برهان.

[محاذیر التعبد بالأمارات]

اشاره

و کیف کان فما قیل أو یمکن أن یقال فی بیان ما یلزم التعبد بغیر العلم من المحال أو الباطل و لو لم یکن بمحال أمور.

أحدها

اجتماع المثلین من إیجابین أو تحریمین مثلا فیما أصاب أو ضدین من إیجاب و تحریم و من إرادة و کراهة و مصلحة و مفسدة ملزمتین بلا کسر و انکسار فی البین فیما أخطأ أو التصویب و أن لا یکون هناک غیر مؤدیات الأمارات أحکام.

1- هذا تعریض بالشیخ ( ره) حیث اعترض علی المشهور بما لفظه: ( و فی هذا التقریر نظر...)، فرائد الأصول/ 24، فی إمکان التعبد بالظن.  
2- فی « أ»: بأصل متبع.  
3- فرائد الأصول/ 24، فی إمکان التعبّد بالظن.  
4- راجع الإشارات و التنبیهات: 3/ 418، النمط العاشر فی أسرار الآیات، نصیحة.

ص: 277

ثانیها

طلب الضدین فیما إذا أخطأ و أدی إلی وجوب ضد الواجب.

ثالثها

تفویت المصلحة أو الإلقاء فی المفسدة فیما أدی إلی عدم وجوب ما هو واجب أو عدم حرمة ما هو حرام و کونه محکوما بسائر الأحکام.   
و الجواب أن ما ادعی لزومه إما غیر لازم أو غیر باطل و ذلک لأن التعبد بطریق غیر علمی إنما هو بجعل حجیته و الحجیة المجعولة غیر مستتبعة لإنشاء أحکام تکلیفیة بحسب ما أدی إلیه الطریق بل إنما تکون موجبة لتنجز التکلیف به إذا أصاب و صحة الاعتذار به إذا أخطأ [لو أخطأ] و لکون مخالفته و موافقته تجریا و انقیادا مع عدم إصابته کما هو شأن الحجة الغیر المجعولة فلا یلزم اجتماع حکمین مثلین أو ضدین و لا طلب الضدین و لا اجتماع المفسدة و المصلحة و لا الکراهة و الإرادة کما لا یخفی.   
و أما تفویت مصلحة الواقع أو الإلقاء فی مفسدته فلا محذور فیه أصلا إذا کانت فی التعبد به مصلحة غالبة علی مفسدة التفویت أو الإلقاء.

[الجمع بین الأحکام الواقعیة و الظاهریة]

نعم لو قیل باستتباع جعل الحجیة للأحکام التکلیفیة أو بأنه لا معنی لجعلها إلا جعل تلک الأحکام فاجتماع حکمین و إن کان یلزم إلا أنهما لیسا بمثلین أو ضدین لأن أحدهما طریقی عن مصلحة فی نفسه موجبة لإنشائه الموجب للتنجز أو لصحة الاعتذار بمجرده من دون إرادة نفسانیة أو کراهة کذلک متعلقة بمتعلقه فیما یمکن هناک انقداحهما حیث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتین فی فعل و إن لم یحدث بسببها إرادة أو کراهة فی المبدإ الأعلی إلا أنه إذا أوحی بالحکم الناشئ [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p93i1) من قبل تلک المصلحة أو المفسدة إلی النبی أو ألهم به الولی فلا محالة ینقدح فی نفسه الشریفة بسببهما [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p93i2) الإرادة أو الکراهة الموجبة للإنشاء بعثا أو زجرا بخلاف ما لیس هناک مصلحة أو مفسدة فی المتعلق بل إنما کانت فی نفس

1- فی « ب»: الشانی.  
2- أثبتناها من « أ».

ص: 278  
إنشاء الأمر به طریقیا.   
و الآخر واقعی حقیقی عن مصلحة أو مفسدة فی متعلقه موجبة لإرادته أو کراهته الموجبة لإنشائه بعثا أو زجرا فی بعض المبادئ العالیة و إن لم یکن فی المبدإ الأعلی إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة کما أشرنا فلا یلزم أیضا اجتماع إرادة و کراهة و إنما لزم إنشاء حکم واقعی حقیقی بعثا و زجرا و إنشاء حکم آخر طریقی و لا مضادة بین الإنشاءین فیما إذا اختلفا و لا یکون من اجتماع المثلین فیما اتفقا و لا إرادة و لا کراهة أصلا إلا بالنسبة إلی متعلق الحکم الواقعی فافهم.

[دفع محذور اجتماع الحکمین]

نعم یشکل الأمر فی بعض الأصول العملیة کأصالة الإباحة الشرعیة فإن الإذن فی الإقدام و الاقتحام ینافی المنع فعلا کما فیما صادف الحرام و إن کان الإذن فیه لأجل مصلحة فیه لا لأجل عدم مصلحة و مفسدة ملزمة فی المأذون فیه فلا محیص فی مثله إلا عن الالتزام بعدم انقداح الإرادة أو الکراهة فی بعض المبادئ العالیة أیضا کما فی المبدإ الأعلی لکنه لا یوجب الالتزام بعدم کون التکلیف الواقعی بفعلی بمعنی کونه علی صفة و نحو لو علم به المکلف لتنجز علیه کسائر التکالیف الفعلیة التی تتنجز بسبب القطع بها و کونه فعلیا إنما یوجب البعث أو الزجر فی النفس النبویة أو الولویة فیما إذا لم ینقدح فیها الإذن لأجل مصلحة فیه.   
فانقدح بما ذکرنا أنه لا یلزم الالتزام بعدم کون الحکم الواقعی فی مورد الأصول و الأمارات فعلیا کی یشکل تارة بعدم لزوم الإتیان حینئذ بما قامت الأمارة علی وجوبه ضرورة عدم لزوم امتثال الأحکام الإنشائیة ما لم تصر فعلیة و لم تبلغ مرتبة البعث و الزجر و لزوم الإتیان به مما لا یحتاج إلی مزید بیان أو إقامة برهان.   
لا یقال لا مجال لهذا الإشکال لو قیل بأنها کانت قبل أداء الأمارة إلیها إنشائیة لأنها بذلک تصیر فعلیة تبلغ تلک المرتبة.   
فإنه یقال لا یکاد یحرز بسبب قیام الأمارة المعتبرة علی حکم إنشائی لا حقیقة و لا تعبدا إلا حکم إنشائی تعبدا لا حکم إنشائی أدت إلیه الأمارة أما

ص: 279  
حقیقة فواضح و أما تعبدا فلأن قصاری ما هو قضیة حجیة الأمارة کون مؤداها [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p95i1) هو الواقع تعبدا لا الواقع الذی أدت إلیه الأمارة فافهم.   
اللهم إلا أن یقال إن الدلیل علی تنزیل المؤدی منزلة الواقع الذی صار مؤدی لها هو دلیل الحجیة بدلالة الاقتضاء لکنه لا یکاد یتم إلا إذا لم یکن للأحکام بمرتبتها الإنشائیة أثر أصلا و إلا لم تکن لتلک الدلالة مجال کما لا یخفی.   
و أخری بأنه کیف یکون التوفیق بذلک مع احتمال أحکام فعلیة بعثیة أو زجریة فی موارد الطرق و الأصول العملیة المتکفلة لأحکام فعلیة ضرورة أنه کما لا یمکن القطع بثبوت المتنافیین کذلک لا یمکن احتماله.   
فلا یصح التوفیق بین الحکمین بالتزام کون الحکم الواقعی الذی یکون مورد الطرق إنشائیا غیر فعلی کما لا یصح بأن الحکمین لیسا فی مرتبة واحدة بل فی مرتبتین ضرورة تأخر الحکم الظاهری عن الواقعی بمرتبتین و ذلک لا یکاد یجدی فإن الظاهری و إن لم یکن فی تمام مراتب الواقعی إلا أنه یکون فی مرتبته أیضا.   
و علی تقدیر المنافاة لزم اجتماع المتنافیین فی هذه المرتبة فتأمل فیما ذکرنا من التحقیق فی التوفیق فإنه دقیق و بالتأمل حقیق.

ثالثها [تأسیس الأصل فی ما شک فی اعتباره]

أن الأصل فیما لا یعلم اعتباره بالخصوص شرعا و لا یحرز التعبد به واقعا عدم حجیته جزما بمعنی عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة علیه قطعا فإنها لا تکاد تترتب إلا علی ما اتصف بالحجیة فعلا و لا یکاد یکون الاتصاف بها إلا إذا أحرز التعبد به و جعله طریقا متبعا ضرورة أنه بدونه لا یصح المؤاخذة علی مخالفة التکلیف بمجرد إصابته و لا یکون عذرا لدی مخالفته مع عدمها و لا یکون

1- فی « أ»: مؤداه.

ص: 280  
مخالفته تجریا و لا یکون موافقته بما هی موافقة انقیادا و إن کانت بما هی محتملة لموافقة الواقع کذلک إذا وقعت برجاء إصابته فمع الشک فی التعبد به یقطع بعدم حجیته و عدم ترتیب شی‌ء من الآثار علیه للقطع بانتفاء الموضوع معه و لعمری هذا واضح لا یحتاج إلی مزید بیان أو إقامة برهان.   
و أما صحة الالتزام [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p96i1) بما أدی إلیه من الأحکام و صحة نسبته إلیه تعالی فلیسا من آثارها ضرورة أن حجیة الظن عقلا علی تقریر الحکومة فی حال الانسداد لا توجب صحتهما فلو فرض صحتهما شرعا مع الشک فی التعبد به لما کان یجدی فی الحجیة شیئا ما لم یترتب علیه ما ذکر من آثارها و معه لما کان یضر عدم صحتهما أصلا کما أشرنا إلیه آنفا.   
فبیان عدم صحة الالتزام مع الشک فی التعبد و عدم جواز إسناده [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p96i2) إلیه تعالی غیر مرتبط بالمقام فلا یکون الاستدلال علیه بمهم کما أتعب به شیخنا العلامة [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p96i3) أعلی الله مقامه نفسه الزکیة بما أطنب من النقض و الإبرام فراجعه بما علقناه [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p96i4) علیه و تأمل.   
و قد انقدح بما ذکرنا أن الصواب فیما هو المهم فی الباب ما ذکرنا فی تقریر الأصل فتدبر جیدا.   
إذا عرفت ذلک فما خرج موضوعا عن تحت هذا الأصل أو قیل بخروجه یذکر فی ذیل فصول.

1- هذا تعریض بالشیخ، فرائد الأصول/ 30 فی المقام الثانی.  
2- فی‌چب»: الاستناد  
3- راجع فرائد الأصول/ 30.  
4- حاشیة فرائد الأصول/ 44، عند قوله: و لا یخفی أن التعبد... إلخ.

ص: 281

فصل [فی حجیة ظواهر الألفاظ]

اشارة

لا شبهة فی لزوم اتباع ظاهر کلام الشارع فی تعیین مراده فی الجملة لاستقرار طریقة العقلاء علی اتباع الظهورات فی تعیین المرادات مع القطع بعدم الردع عنها لوضوح عدم اختراع طریقة أخری فی مقام الإفادة لمرامه من کلامه کما هو واضح.   
و الظاهر [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p97i1) أن سیرتهم علی اتباعها من غیر تقیید بإفادتها للظن فعلا و لا بعدم الظن کذلک علی خلافها قطعا ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوفاق و لا بوجود الظن بالخلاف.

[التفصیل بین من قصد إفهامه و غیره]

کما أن الظاهر عدم اختصاص ذلک بمن قصد إفهامه و لذا لا یسمع اعتذار من لا یقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر کلام المولی من تکلیف یعمه أو یخصه و یصح به الاحتجاج لدی المخاصمة و اللجاج کما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من کل من سمعه و لو قصد عدم إفهامه فضلا عما إذا لم یکن بصدد إفهامه و لا فرق فی ذلک بین الکتاب المبین و أحادیث سید المرسلین و الأئمة الطاهرین.

[تفصیل جماعة من المحدثین فی حجیة الظواهر بین الکتاب و غیره]

اشارة

و إن ذهب بعض الأصحاب إلی عدم حجیة ظاهر الکتاب

[أدلة المحدثین و المناقشة فیها]

إما بدعوی

1- إشارة إلی التفصیلین اللذین أشار إلیهما الشیخ فی رسائله. فرائد الأصول/ 44.

ص: 282  
اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب به کما یشهد به ما [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p98i1) ورد فی ردع أبی حنیفة و قتادة [1] عن الفتوی به.   
أو بدعوی [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p98i2) أنه لأجل احتوائه علی مضامین شامخة و مطالب غامضة عالیة لا یکاد تصل إلیها أیدی أفکار أولی الأنظار الغیر الراسخین العالمین بتأویله کیف و لا یکاد یصل إلی فهم کلمات الأوائل إلا الأوحدی من الأفاضل فما ظنک بکلامه تعالی مع اشتماله علی علم ما کان و ما یکون و حکم کل شی‌ء.   
أو بدعوی [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p98i3) شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لا أقل من احتمال شموله له لتشابه المتشابه و إجماله.   
أو بدعوی أنه و إن لم یکن منه ذاتا إلا أنه صار منه عرضا للعلم الإجمالی بطروء التخصیص و التقیید و التجوز فی غیر واحد من ظواهره کما هو الظاهر.   
أو بدعوی شمول الأخبار الناهیة [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p98i4) عن تفسیر القرآن بالرأی لحمل الکلام الظاهر فی معنی علی إرادة هذا المعنی.   
و لا یخفی أن النزاع یختلف صغرویا و کبرویا بحسب الوجوه فبحسب غیر الوجه الأخیر و الثالث یکون صغرویا و أما بحسبهما فالظاهر أنه کبروی و یکون   
[1] هو قتاد بن دعامة بن عزیز أبو الخطاب السدوسی البصری، مفسر حافظ ضریر أکمه، قال أحمد بن حنبل: قتادة أحفظ أهل البصرة، کان مع علمه بالحدیث رأسا فی العربیة و مفرادت اللغة و أیام العرب و النسب، و کان یری القدر وقد یدلّس فی الحدیث، مات بواسط فی الطاعون سنة 118 ه- ، و هو ابن ست و خمسین سنة. (تذکرة الحفاظ 1/ 122 الرقم 107).

1- وسائل الشیعة 18: 29، الباب 6 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 527، الکافی 8: 311، الحدیث 485.  
2- حکی عن الأخباریین، راجع فرائد الأصول/ 34.  
3- حکاه الشیخ ( قدس سره) عن السید الصدر، فرائد الأصول/ 38، شرح الوافیة.  
4- تفسیر العیّاشی: 1/ 17- 18، عیون أخبار الرضا: 1/ 59، الباب 11، الحدیث 4، أمالی الصدوق: 155/ الحدیث 3، التوحید: 905، الحدیث 5.

ص: 283  
المنع عن الظاهر إما لأنه من المتشابه قطعا أو احتمالا أو لکون حمل الظاهر علی ظاهره من التفسیر بالرأی و کل هذه الدعاوی فاسدة.   
أما الأولی فإنما المراد مما دل علی اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محکماته بداهة أن فیه ما لا یختص به کما لا یخفی.   
و ردع أبی حنیفة و قتادة عن الفتوی به إنما هو لأجل الاستقلال فی الفتوی بالرجوع إلیه من دون مراجعة أهله لا عن الاستدلال بظاهره مطلقا و لو مع الرجوع إلی روایاتهم و الفحص عما ینافیه و الفتوی به مع الیأس عن الظفر به کیف و قد وقع فی غیر واحد من الروایات [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p99i1) الإرجاع إلی الکتاب و الاستدلال بغیر واحد من آیاته [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p99i2).   
و أما الثانیة فلأن احتواءه علی المضامین العالیة الغامضة لا یمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحکام و حجیتها کما هو محل الکلام.   
و أما الثالثة فللمنع عن کون الظاهر من المتشابه فإن الظاهر کون المتشابه هو خصوص المجمل و لیس بمتشابه و مجمل.   
و أما الرابعة فلأن العلم إجمالا بطروء إرادة خلاف الظاهر إنما یوجب الإجمال فیما إذا لم ینحل بالظفر فی الروایات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال.   
مع أن دعوی اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما یخالفه لظفر به غیر بعیدة فتأمل جیدا.

1- مثل روایة الثقلین، راجع الخصال: 1/ 65، الحدیث 98، معانی الأخبار/ 90، التهذیب: 1/ 363، الحدیث 27 من باب صفة الوضوء، الوسائل: 1/ 290 الباب 23 من أبواب الوضوء، الحدیث 1.  
2- فی « ب»: الآیات.

ص: 284  
و أما الخامسة فیمنع کون حمل الظاهر علی ظاهره من التفسیر فإنه کشف القناع و لا قناع للظاهر و لو سلم فلیس من التفسیر بالرأی إذ الظاهر أن المراد بالرأی هو الاعتبار الظنی الذی لا اعتبار به و إنما کان منه حمل اللفظ علی خلاف ظاهره لرجحانه بنظره أو حمل المجمل علی محتمله بمجرد مساعدته ذاک الاعتبار علیه من دون السؤال عن الأوصیاء و فی بعض الأخبار [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p100i1) (: إنما هلک الناس فی المتشابه لأنهم لم یقفوا علی معناه و لم یعرفوا حقیقته فوضعوا له تأویلا من عند أنفسهم بآرائهم و استغنوا بذلک عن مسألة الأوصیاء فیعرفونهم).   
هذا مع أنه لا محیص عن حمل هذه الروایات الناهیة عن التفسیر به علی ذلک و لو سلم شمولها لحمل اللفظ علی ظاهره ضرورة أنه قضیة التوفیق بینها و بین ما دل علی جواز التمسک بالقرآن مثل خبر الثقلین [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p100i2) و ما دل علی التمسک به و العمل بما فیه [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p100i3) و عرض الأخبار المتعارضة علیه [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p100i4) و رد الشروط المخالفة له [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p100i5) و غیر ذلک [(6)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p100i6) مما لا محیص عن إرادة الإرجاع إلی ظواهره لا خصوص نصوصه ضرورة أن الآیات التی یمکن أن تکون مرجعا فی باب تعارض الروایات أو الشروط أو یمکن أن یتمسک بها و یعمل بما فیها لیست إلا ظاهرة فی معانیها لیس فیها ما کان نصا کما لا یخفی.   
و دعوی العلم الإجمالی بوقوع التحریف فیه بنحو إما بإسقاط أو

1- وسائل الشیعة 18/ 148، الباب 1 من أبواب صفات القاضی، الحدیث: 62.  
2- الخصال: 1/ 65 الحدیث 98، و معانی الأخبار/ 90، الحدیث 1.  
3- نهج البلاغة: باب الخطب، الخطبة 176.  
4- الوسائل 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضی، الحدیث: 12، 15، 29.  
5- الوسائل 12، الباب 6 من أبواب الخیار، الحدیث: 1.  
6- التهذیب: 1/ 363، الحدیث 27 من باب صفة الوضوء. الوسائل: 1/ 290 الباب 23 من أبواب الوضوء، الحدیث: 1. الوسائل: 1/ 327 الباب 39 من أبواب الوضوء، الحدیث:.

ص: 285  
تصحیف [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p101i1) و إن کانت غیر بعیدة کما یشهد به بعض الأخبار [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p101i2) و یساعده الاعتبار إلا أنه لا یمنع عن حجیة ظواهره لعدم العلم بوقوع خلل [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p101i3) فیها بذلک أصلا.   
و لو سلم فلا علم بوقوعه فی آیات الأحکام و العلم بوقوعه فیها أو فی غیرها من الآیات غیر ضائر بحجیة آیاتها لعدم حجیة ظاهر سائر الآیات و العلم الإجمالی بوقوع الخلل فی الظواهر إنما یمنع عن حجیتها إذا کانت کلها حجة و إلا لا یکاد ینفک ظاهر عن ذلک کما لا یخفی فافهم.   
نعم لو کان الخلل المحتمل فیه أو فی غیره بما اتصل به لأخل بحجیته لعدم انعقاد ظهور له حینئذ و إن انعقد له الظهور لو لا اتصاله.

[اختلاف فی القراءات]

ثم إن التحقیق أن الاختلاف فی القراءة بما یوجب الاختلاف فی الظهور مثل یَطْهُرْنَ بالتشدید و التخفیف یوجب الإخلال بجواز التمسک و الاستدلال لعدم إحراز ما هو القرآن و لم یثبت تواتر القراءات و لا جواز الاستدلال بها و إن نسب [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p101i4) إلی المشهور تواترها لکنه مما لا أصل له و إنما الثابت جواز القراءة بها و لا ملازمة بینهما کما لا یخفی.   
و لو فرض جواز الاستدلال بها فلا وجه لملاحظة الترجیح بینها بعد کون الأصل فی تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجیة فی خصوص المؤدی بناء علی اعتبارها من باب الطریقیة و التخییر بینها بناء علی السببیة مع عدم دلیل علی الترجیح فی غیر الروایات من سائر الأمارات فلا بد من الرجوع حینئذ إلی الأصل أو العموم حسب اختلاف المقامات.

1- فی « ب»: بتصحیف.  
2- الإتقان: 1/ 101، 121. مسند أحمد: 1/ 47. صحیح مسلم: 4/ 167.  
3- فی « ب»: الخلل.  
4- نسبة الشیخ ( قده) راجع فرائد الأصول/ 40.

ص: 286

فصل [فی احتمال وجود القرینة أو قرینیة الموجود]

اشارة

قد عرفت حجیة ظهور الکلام فی تعیین المرام فإن أحرز بالقطع و أن المفهوم منه جزما بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا فلا کلام و إلا فإن کان لأجل احتمال وجود قرینة فلا خلاف فی أن الأصل عدمها لکن الظاهر أنه معه یبنی علی المعنی الذی لولاها کان اللفظ ظاهرا فیه ابتداء لا أنه یبنی علیه بعد البناء علی عدمها کما لا یخفی فافهم.   
و إن کان لاحتمال قرینیة الموجود فهو و إن لم یکن بخال عن الإشکال بناء علی حجیة أصالة الحقیقة من باب التعبد إلا أن الظاهر أن یعامل معه معاملة المجمل و إن کان لأجل الشک فیما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفا فالأصل یقتضی عدم حجیة الظن فیه فإنه ظن فی أنه ظاهر و لا دلیل إلا علی حجیة الظواهر.

[حجیة قول اللغوی و عدمها]

اشارة

نعم نسب [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p102i1) إلی المشهور حجیة قول اللغوی بالخصوص فی تعیین الأوضاع و استدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء علی ذلک حیث لا یزالون یستشهدون بقوله فی مقام الاحتجاج بلا إنکار من أحد و لو مع المخاصمة و اللجاج و عن بعض [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p102i2) دعوی الإجماع علی ذلک.   
و فیه أن الاتفاق ممنوع، و لو سلم [و إن الاتفاق لو سلم اتفاقه فغیر مفید مع أن المتیقن منه هو الرجوع إلیه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة.   
و الإجماع المحصل غیر حاصل و المنقول منه غیر مقبول خصوصا فی مثل

1- نسبه الشیخ ( قده) راجع فرائد الأصول/ 45، فی القسم الثانی من الظنون المستعملة لتشخیص الأوضاع.  
2- کالسید المرتضی علی ما نسب إلیه، الذریعة 1/ 13.

ص: 287  
المسألة مما احتمل قریبا أن یکون وجه ذهاب الجل لو لا الکل هو اعتقاد أنه مما اتفق علیه العقلاء من الرجوع إلی أهل الخبرة من کل صنعة فیما اختص بها.   
و المتیقن من ذلک إنما هو فیما إذا کان الرجوع یوجب الوثوق [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p103i1) و الاطمئنان و لا یکاد یحصل من قول اللغوی وثوق بالأوضاع بل لا یکون اللغوی من أهل خبرة ذلک بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال بداهة أن همه ضبط موارده لا تعیین أن أیا منها کان اللفظ فیه حقیقة أو مجازا و إلا لوضعوا لذلک علامة و لیس ذکره أولا علامة کون اللفظ حقیقة فیه للانتقاض بالمشترک.

[تقریر الانسداد الصغیر]

و کون موارد الحاجة إلی قول اللغوی أکثر من أن یحصی لانسداد باب العلم بتفاصیل المعانی غالبا بحیث یعلم بدخول الفرد المشکوک أو خروجه و إن کان المعنی معلوما فی الجملة لا یوجب اعتبار قوله ما دام انفتاح باب العلم بالأحکام کما لا یخفی و مع الانسداد کان قوله معتبرا إذا أفاد الظن من باب حجیة مطلق الظن و إن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصیلها فیما عدا المورد.   
نعم لو کان هناک دلیل علی اعتباره لا یبعد أن یکون انسداد باب العلم بتفاصیل اللغات موجبا له علی نحو الحکمة لا العلة.   
لا یقال علی هذا لا فائدة فی الرجوع إلی اللغة.   
فإنه یقال مع هذا لا تکاد تخفی الفائدة فی المراجعة إلیها فإنه ربما یوجب القطع بالمعنی و ربما یوجب القطع بأن اللفظ فی المورد ظاهر فی معنی بعد الظفر به و بغیره فی اللغة و إن لم یقطع بأنه حقیقة فیه أو مجاز کما اتفق کثیرا و هو یکفی فی الفتوی.

1- فی « ب»: موجبا للوثوق.

ص: 288

فصل الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة

اشاره

عند کثیر ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة أنه من أفراده من دون أن یکون علیه دلیل بالخصوص فلا بد فی اعتباره من شمول أدلة اعتباره له بعمومها أو إطلاقها.

و تحقیق القول فیه یستدعی رسم أمور

الأول أن وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأی الإمام علیه السلام

و مستند القطع به لحاکیه علی ما یظهر من کلماتهم هو علمه بدخوله علیه السلام فی المجمعین شخصا و لم یعرف عینا أو قطعه باستلزام ما یحکیه لرأیه علیه السلام عقلا من باب اللطف أو عادة أو اتفاقا من جهة حدس رأیه و إن لم تکن ملازمة بینهما عقلا و لا عادة کما هو طریقة المتأخرین فی دعوی الإجماع حیث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلیة و لا الملازمة العادیة غالبا و عدم العلم بدخول جنابه علیه السلام فی المجمعین عادة یحکون الإجماع کثیرا کما أنه یظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب أنه استند فی دعوی الإجماع إلی العلم بدخوله علیه السلام و ممن اعتذر عنه بانقراض عصره أنه استند إلی قاعدة اللطف.   
هذا مضافا إلی تصریحاتهم بذلک علی ما یشهد به مراجعة کلماتهم و ربما

ص: 289  
یتفق لبعض الأوحدی وجه آخر من تشرفه برؤیته علیه السلام و أخذه الفتوی من جنابه و إنما لم ینقل عنه بل یحکی الإجماع لبعض دواعی الإخفاء.

الأمر الثانی [اختلاف الألفاظ الحاکیة للإجماع]

أنه لا یخفی اختلاف نقل الإجماع فتارة ینقل رأیه علیه السلام فی ضمن نقله حدسا کما هو الغالب أو حسا و هو نادر جدا و أخری لا ینقل إلا ما هو السبب عند ناقله عقلا أو عادة أو اتفاقا و اختلاف ألفاظ النقل أیضا صراحة و ظهورا و إجمالا فی ذلک أی فی أنه نقل السبب أو نقل السبب و المسبب.

الأمر الثالث [حجیة الإجماع المنقول الکاشف عن رأی المعصوم علیه السلام]

أنه لا إشکال فی حجیة الإجماع المنقول بأدلة حجیة الخبر إذا کان نقله متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حس لو لم نقل بأن نقله کذلک فی زمان الغیبة موهون جدا و کذا إذا لم یکن متضمنا له بل کان ممحضا لنقل السبب عن حس إلا أنه کان سببا بنظر المنقول إلیه أیضا عقلا أو عادة أو اتفاقا فیعامل حینئذ مع المنقول معاملة المحصل فی الالتزام بمسببه بأحکامه و آثاره.   
و أما إذا کان نقله للمسبب لا عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إلیه ففیه إشکال أظهره عدم نهوض تلک الأدلة علی حجیته إذ المتیقن من بناء العقلاء غیر ذلک کما أن المنصرف من الآیات و الروایات ذلک [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p105i1) علی تقدیر دلالتهما [ذلک] خصوصا فیما إذا رأی المنقول إلیه خطأ الناقل فی اعتقاد الملازمة هذا فیما انکشف الحال.   
و أما فیما اشتبه فلا یبعد أن یقال بالاعتبار فإن عمدة أدلة حجیة الأخبار هو بناء العقلاء و هم کما یعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس یعملون به فیما یحتمل کونه عن حدس حیث إنه لیس بناؤهم إذا أخبروا بشی‌ء علی التوقف و التفتیش عن أنه عن حدس أو حس بل العمل علی [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p105i2) طبقه و الجری علی

1- فی « ب»: قدم « علی تقدیر دلالتهما» علی « ذلک».  
2- فی « أ»: علی العمل طبقه.

ص: 290  
وفقه بدون ذلک نعم لا یبعد أن یکون بناؤهم علی ذلک فیما لا یکون هناک أمارة علی الحدس أو اعتقاد الملازمة فیما لا یرون هناک ملازمة.   
هذا لکن الإجماعات المنقولة فی ألسنة الأصحاب غالبا مبنیة علی حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلا فلا اعتبار لها ما لم ینکشف أن نقل السبب کان مستندا إلی الحس فلا بد فی الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها و لو بملاحظة حال الناقل و خصوص موضع النقل فیؤخذ بذاک المقدار و یعامل معه کأنه المحصل فإن کان بمقدار تمام السبب و إلا فلا یجدی ما لم یضم إلیه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الأمارات ما به [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p106i1) تم فافهم.

[حجیة الإجماع المنقول إذا کان تمام السبب أو جزؤه]

فتلخص بما ذکرنا أن الإجماع المنقول بخبر الواحد من جهة حکایته رأی الإمام علیه السلام بالتضمن أو الالتزام کخبر الواحد فی الاعتبار إذا کان من نقل إلیه ممن یری الملازمة بین رأیه علیه السلام و ما نقله من الأقوال بنحو الجملة و الإجمال و تعمه أدلة اعتباره و ینقسم بأقسامه و یشارکه فی أحکامه و إلا لم یکن مثله فی الاعتبار من جهة الحکایة.   
و أما من جهة نقل السبب فهو فی الاعتبار بالنسبة إلی مقدار من الأقوال التی نقلت إلیه علی الإجمال بألفاظ نقل الإجماع مثل ما إذا نقلت علی التفصیل فلو ضم إلیه مما حصله أو نقل له [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p106i2) من أقوال السائرین أو سائر الأمارات مقدار کان المجموع منه و ما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام کان المجموع کالمحصل و یکون حاله کما إذا کان کله منقولا و لا تفاوت فی اعتبار الخبر بین ما إذا کان المخبر به تمامه أو ما له دخل فیه و به قوامه کما یشهد به حجیته بلا ریب فی تعیین حال السائل و خصوصیة القضیة الواقعة المسئول عنها و غیر ذلک مما له دخل فی تعیین

1- فی « ب»: بأنّه.  
2- فی « أ»: إلیه، و صححه المصنف.

ص: 291  
مرامه علیه السلام من کلامه.

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول [بطلان الطرق المتقدمة لاستکشاف رأی الإمام علیه السلام]

أنه قد مر أن مبنی دعوی الإجماع غالبا هو اعتقاد الملازمة عقلا لقاعدة اللطف و هی باطلة أو اتفاقا بحدس رأیه علیه السلام من فتوی جماعة و هی غالبا غیر مسلمة و أما کون المبنی العلم بدخول الإمام بشخصه فی الجماعة أو العلم برأیه للاطلاع بما یلازمه عادة من الفتاوی فقلیل جدا فی الإجماعات المتداولة فی ألسنة الأصحاب کما لا یخفی بل لا یکاد یتفق العلم بدخوله علیه السلام علی نحو الإجمال فی الجماعة فی زمان الغیبة و إن احتمل تشرف بعض الأوحدی بخدمته و معرفته أحیانا فلا یکاد یجدی نقل الإجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذی أحرز من لفظه بما اکتنف به من حال أو مقال و یعامل معه معاملة المحصل.

الثانی [تعارض الإجماعات المنقولة]

أنه لا یخفی أن الإجماعات المنقولة إذا تعارض اثنان منها أو أکثر فلا یکون التعارض إلا بحسب المسبب و أما بحسب السبب فلا تعارض فی البین لاحتمال صدق الکل لکن نقل الفتاوی علی الإجمال بلفظ الإجماع حینئذ لا یصلح لأن یکون سببا و لا جزء سبب لثبوت الخلاف فیها إلا إذا کان فی أحد المتعارضین خصوصیة موجبة لقطع المنقول إلیه برأیه علیه السلام لو اطلع علیها و لو مع اطلاعه علی الخلاف و هو و إن لم یکن مع الاطلاع علی الفتاوی علی اختلافها مفصلا ببعید إلا أنه مع عدم الاطلاع علیها کذلک إلا مجملا بعید فافهم.

الثالث [نقل التواتر بالخبر الواحد]

أنه ینقدح مما ذکرنا فی نقل الإجماع حال نقل التواتر و أنه من حیث المسبب لا بد فی اعتباره من کون الإخبار به إخبارا علی الإجمال بمقدار یوجب قطع المنقول إلیه بما أخبر به لو علم به و من حیث السبب یثبت به کل مقدار کان إخباره بالتواتر دالا علیه کما إذا أخبر به علی التفصیل فربما لا یکون إلا دون حد

ص: 292  
التواتر فلا بد فی معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار یبلغ المجموع ذاک الحد.   
نعم لو کان هناک أثر للخبر المتواتر فی الجملة و لو عند المخبر لوجب ترتیبه علیه و لو لم یدل علی ما بحد التواتر من المقدار.

فصل مما قیل باعتباره بالخصوص الشهرة فی الفتوی

و لا یساعده دلیل و توهم [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p108i1) دلالة أدلة حجیة خبر الواحد علیه بالفحوی لکون الظن الذی تفیده أقوی مما یفیده الخبر فیه ما لا یخفی ضرورة عدم دلالتها علی کون مناط اعتباره إفادته الظن غایته تنقیح ذلک بالظن و هو لا یوجب إلا الظن بأنها أولی بالاعتبار و لا اعتبار به مع أن دعوی القطع بأنه لیس بمناط غیر مجازفة.   
و أضعف منه توهم دلالة المشهورة [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p108i2) و المقبولة [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p108i3) علیه لوضوح أن المراد بالموصول فی قوله فی الأولی (: خذ بما اشتهر بین أصحابک) و فی الثانیة (: ینظر إلی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین أصحابک فیؤخذ به) هو الروایة لا ما یعم الفتوی کما هو أوضح من أن یخفی.   
نعم بناء علی حجیة الخبر ببناء العقلاء لا یبعد دعوی عدم اختصاص بنائهم علی حجیته بل علی حجیة [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p108i4) کل أمارة مفیدة للظن أو الاطمئنان لکن دون إثبات ذلک خرط القتاد.

1- راجع تعلیقة المصنف علی کتاب فرائد الأصول/ 57.  
2- عوالی اللآلی 4/ 133، الحدیث 229.  
3- التهذیب 6/ 310، الحدیث 52، و الفقیه 3/ 5، الحدیث: 2، باختلاف یسیر فی الروایة.  
4- فی « ب»: حجیته.

ص: 293

فصل المشهور بین الأصحاب حجیة خبر الواحد فی الجملة

اشاره

بالخصوص و لا یخفی أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولیة و قد عرفت فی أول الکتاب [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p109i1) أن الملاک فی الأصولیة صحة وقوع نتیجة المسألة فی طریق الاستنباط و لو لم یکن البحث فیها عن الأدلة الأربعة و إن اشتهر فی ألسنة الفحول کون الموضوع فی علم الأصول هی الأدلة و علیه لا یکاد یفید فی ذلک أی کون هذه المسألة أصولیة تجشم دعوی [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p109i2) (أن البحث عن دلیلیة الدلیل بحث عن أحوال الدلیل) ضرورة أن البحث فی المسألة لیس عن دلیلیة الأدلة بل عن حجیة الخبر الحاکی عنها کما لا یکاد یفید علیه تجشم دعوی [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p109i3) (أن مرجع هذه المسألة إلی أن السنة و هی قول الحجة أو فعله أو تقریره هل تثبت بخبر الواحد أو لا تثبت إلا بما یفید القطع من التواتر أو القرینة) فإن التعبد بثبوتها مع الشک فیها لدی الإخبار بها لیس من عوارضها بل من عوارض مشکوکها کما لا یخفی مع أنه لازم لما یبحث عنه فی المسألة من حجیة الخبر و المبحوث عنه فی المسائل إنما هو الملاک فی أنها من المباحث أو من غیره لا ما هو لازمه کما هو واضح.

1- راجع ص 9.  
2- انظر دعوی صاحب الفصول، الفصول/ 12.  
3- راجع فرائد الأصول/ 67، فی الخبر الواحد.

ص: 294

[أدلة المنکرین لحجیة الخبر الواحد و المناقشة فیها]

و کیف کان فالمحکی عن السید [1] و القاضی [2] و ابن زهرة [3] و الطبرسی [4] و ابن إدریس [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p110i1) عدم حجیة الخبر و استدل [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p110i2) لهم بالآیات الناهیة [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p110i3) عن اتباع غیر العلم و الروایات [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p110i4) الدالة علی رد ما لم یعلم أنه قولهم علیهم   
[1] الذریعة 2: 528، فی التعبد بخبر الواحد و رسالة للسیّد فی إبطال العمل بالخبر الواحد، المطبوعة فی رسائل السید المرتضی 3: 309 و أجوبته عن مسائل التبانیات المطبوعة فی ضمن رسائلة 1: 21، الفصل الثانی. علم الهدی أبو القاسم علی بن الحسین المشهور بالسید المرتضی، تولد سنة 355، حاز من الفضائل ما تفرد به، له تصانیف مشهورة منها «الشافی» فی الامامة و «الذخیرة» و «الذریعة» و غیرها، خلف بعد وفاته ثمانین الف مجلد من مقرواته و مصنفاته، توفی لخمس بقین من شهر ربیع الأول سنة 436 ه- . (الکنی و الالقاب 2/ 483).   
[2] الشیخ عبد العزیز بن نحریر بن عبد العزیز بن البراج، وجه الأصحاب و فقیههم، لقب بالقاضی لکونه قاضیا فی طرابلس، قرأ علی السید و الشیخ فترة و یروی عنهما و عن الکراجکی و ابی الصلاح الحلبی. له «المهذب» و «الموجز» و «الکامل» و «الجواهر». توفی فی 9 شعبان سنة 481 (الکنی و الألقاب 1/ 224).   
[3] الغنیة: 475، (المطبوعة فی الجوامع الفقهیة).   
أبو المارم حمزة بن علی بن زهرة الحسینی الحلبی العالم الفاضل الفقیه، یروی عن والده و غیره، له «غنیة النزوع الی علمی الأصول و الفروع» و «قبس الأنوار فی نصرة العترة الأطهار» توفی سنة 585 فی سن اربع و سبعین، قبره بحلب بسفح جبل جوشن عند مشهد السقط.   
(الکنی و الألقاب 1/ 299).   
[4] کذا یظهر من تفسیره آیة النبأ، مجمع البیان 5: 133.   
امین الاسلام أبو علی الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسی المشهدی مفسر فقیه صاحب کتاب مجمع البیان و جوامع الجامع، کان معاصرا لصاحب الکشاف، یروی عنه جماعة من أفاضل العلماء، منهم ولده الحسن بن الفضل و ابن شهر آشوب و القطب الراوندی، انتقل من المشهد الرضوی الی سبزوار سنة 523 و انتقل منها الی دار الخلود سنة 548 و حمل نعشه الی المشهد المقدس و قبره معروف (ریاض العلماء 4/ 340).

1- السرائر: 5.  
2- المعتمد 2: 124.  
3- الإسراء: 36، النجم: 28.  
4- مستدرک الوسائل 3: 186، الباب 9 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 10.

ص: 295  
السلام أو لم یکن علیه شاهد من کتاب الله أو شاهدان [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p111i1) أو لم یکن موافقا للقرآن إلیهم [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p111i2) أو علی بطلان ما لا یصدقه کتاب الله [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p111i3) أو علی أن ما لا یوافق کتاب الله زخرف [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p111i4) أو علی النهی عن قبول حدیث إلا ما وافق الکتاب أو السنة [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p111i5) إلی غیر ذلک [(6)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p111i6).   
و الإجماع المحکی [(7)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p111i7) عن السید فی مواضع من کلامه بل حکی [(8)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p111i8) عنه أنه جعله بمنزلة القیاس فی کون ترکه معروفا من مذهب الشیعة.   
و الجواب أما عن الآیات فبأن الظاهر منها أو المتیقن من إطلاقاتها هو اتباع غیر العلم فی الأصول الاعتقادیة لا ما یعم الفروع الشرعیة و لو سلم عمومها لها فهی مخصصة بالأدلة الآتیة علی اعتبار الأخبار.   
و أما عن الروایات فبأن الاستدلال بها خال عن السداد فإنها أخبار آحاد.   
لا یقال إنها و إن لم تکن متواترة لفظا و لا معنی إلا أنها متواترة إجمالا للعلم الإجمالی بصدور بعضها لا محالة.   
فإنه یقال إنها و إن کانت کذلک إلا أنها لا تفید إلا فیما توافقت علیه و هو غیر مفید فی إثبات السلب کلیا کما هو محل الکلام و مورد النقض و الإبرام و إنما تفید عدم حجیة الخبر المخالف للکتاب و السنة و الالتزام به لیس بضائر بل

1- وسائل الشیعة 18: 80، الباب 9 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 18.  
2- مستدرک السوئال 3: 186، الباب 9 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 5.  
3- المحاسن 1/ 221.  
4- وسائل الشیعة 18: 78، الباب 9 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 12.  
5- وسائل الشیعة: 18: 78، الباب 9 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 11.  
6- راجع وسائل الشیعة 18: 75: أحادیث باب 9 من أبواب صفات القاضی.  
7- أجوبة المسائل التبانیات 1: 24، الفصل الثانی.  
8- رسائل السید المرتضی 3: 309، رسالة إبطال العمل بالخبر الواحد.

ص: 296  
لا محیص عنه فی مقام المعارضة.   
و أما عن الإجماع فبأن المحصل منه غیر حاصل و المنقول منه للاستدلال به غیر قابل خصوصا فی المسألة کما یظهر وجهه للمتأمل مع أنه معارض بمثله و موهون بذهاب المشهور إلی خلافه.   
و قد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة.

فصل فی الآیات التی استدل بها

فمنها آیة النبإ

اشارة

قال الله تبارک و تعالی إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p112i1) و یمکن تقریب الاستدلال بها من وجوه [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p112i2) أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط و أن تعلیق الحکم بإیجاب التبین عن النبإ الذی جی‌ء به علی کون الجائی به الفاسق [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p112i3) یقتضی انتفاءه عند انتفائه.   
و لا یخفی أنه علی هذا التقریر لا یرد أن الشرط فی القضیة لبیان تحقق الموضوع فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فافهم.   
نعم لو کان الشرط هو نفس تحقق النبإ و مجی‌ء الفاسق به کانت القضیة الشرطیة مسوقة لبیان تحقق الموضوع مع أنه یمکن أن یقال إن القضیة و لو کانت مسوقة لذلک إلا أنها ظاهرة فی انحصار موضوع وجوب التبین فی النبإ الذی جاء به الفاسق فیقتضی انتفاء وجوب التبین عند انتفائه و وجود موضوع آخر فتدبر.   
و لکنه یشکل [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p112i4) بأنه لیس لها هاهنا مفهوم و لو سلم أن أمثالها ظاهرة فی

1- الحجرات: 6.  
2- ذکر الوجوه فی حاشیة الفرائد/ 60.  
3- فی متهی الدرایة 4/ 441: فاسقا.  
4- و للمزید راجع فرائد الأصول/ 72، و عدة الأصول 1/ 44، و معارج الأصول/ 145.

ص: 297  
المفهوم لأن التعلیل بإصابة القوم بالجهالة المشترک بین المفهوم و المنطوق یکون قرینة علی أنه لیس لها مفهوم. و لا یخفی أن الإشکال إنما یبتنی علی کون الجهالة بمعنی عدم العلم مع أن دعوی أنها بمعنی السفاهة و فعل ما لا ینبغی صدوره من العاقل غیر بعیدة.

[إشکال عدم شمول الآیة للروایات مع الواسطة]

اشاره

ثم إنه لو سلم تمامیة دلالة الآیة علی حجیة خبر العدل ربما أشکل شمول مثلها للروایات الحاکیة لقول الإمام علیه السلام بواسطة أو وسائط فإنه کیف یمکن الحکم بوجوب التصدیق الذی لیس إلا بمعنی وجوب ترتیب ما للمخبر به من الأثر الشرعی بلحاظ نفس هذا الوجوب فیما کان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر لأنه و إن کان أثرا شرعیا لهما إلا أنه بنفس الحکم فی مثل الآیة بوجوب تصدیق خبر العدل حسب الفرض.   
نعم لو أنشأ هذا الحکم ثانیا فلا بأس فی أن یکون بلحاظه أیضا حیث إنه صار أثرا بجعل آخر فلا یلزم اتحاد الحکم و الموضوع بخلاف ما إذا لم یکن هناک إلا جعل واحد فتدبر.

[ذب الإشکال]

و یمکن ذب الإشکال [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p113i1) بأنه إنما یلزم إذا لم یکن القضیة طبیعیة و الحکم فیها بلحاظ طبیعة الأثر بل بلحاظ أفراده و إلا فالحکم بوجوب التصدیق یسری إلیه سرایة حکم الطبیعة إلی أفراده بلا محذور لزوم اتحاد الحکم و الموضوع.   
هذا مضافا إلی القطع بتحقق ما هو المناط فی سائر الآثار فی هذا الأثر أی وجوب التصدیق بعد تحققه بهذا الخطاب و إن کان لا یمکن أن یکون ملحوظا [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p113i2) لأجل المحذور و إلی عدم القول بالفصل بینه و بین سائر الآثار فی وجوب الترتیب لدی الإخبار بموضوع صار أثره الشرعی وجوب التصدیق و هو خبر العدل و لو بنفس الحکم فی الآیة به فافهم.

1- الصحیح ما أثبتناه و ما فی النسخ المطبوعة خطأ ظاهر.  
2- الصحیح ما أثبتناه و ما فی النسخ المطبوعة خطأ ظاهر.

ص: 298  
و لا یخفی أنه لا مجال بعد اندفاع الإشکال بذلک للإشکال فی خصوص الوسائط من الأخبار کخبر الصفار المحکی بخبر المفید مثلا بأنه لا یکاد یکون خبرا تعبدا إلا بنفس الحکم بوجوب تصدیق العادل الشامل للمفید فکیف یکون هذا الحکم المحقق لخبر الصفار تعبدا مثلا حکما له أیضا و ذلک لأنه إذا کان خبر العدل ذا أثر شرعی حقیقة بحکم الآیة وجب ترتیب أثره علیه عند إخبار العدل به کسائر ذوات الآثار من الموضوعات لما عرفت من شمول مثل الآیة للخبر الحاکی للخبر بنحو القضیة الطبیعیة أو لشمول الحکم فیها له مناطا و إن لم یشمله لفظا أو لعدم القول بالفصل فتأمل جیدا.

و منها آیة النفر

قال الله تبارک و تعالی فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p114i1) الآیة و ربما یستدل بها من وجوه.   
أحدها أن کلمة لعل و إن کانت مستعملة علی التحقیق فی معناه الحقیقی و هو الترجی الإیقاعی الإنشائی إلا أن الداعی إلیه حیث یستحیل فی حقه تعالی أن یکون هو الترجی الحقیقی کان هو محبوبیة التحذر عند الإنذار و إذا ثبت محبوبیته ثبت وجوبه شرعا لعدم الفصل و عقلا لوجوبه مع وجود ما یقتضیه و عدم حسنه بل عدم إمکانه بدونه.   
ثانیها أنه لما وجب الإنذار لکونه غایة للنفر الواجب کما هو قضیة کلمة لو لا التحضیضیة وجب التحذر و إلا لغا وجوبه.   
ثالثها أنه جعل غایة للإنذار الواجب و غایة الواجب واجب.   
و یشکل الوجه الأول بأن التحذر لرجاء إدراک الواقع و عدم الوقوع فی محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع فی المفسدة حسن و لیس بواجب فیما لم یکن هناک حجة علی التکلیف و لم یثبت هاهنا عدم الفصل غایته عدم

1- التوبة: 122.

ص: 299  
القول بالفصل.   
و الوجه الثانی و الثالث بعدم انحصار فائدة الإنذار بإیجاب [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p115i1) التحذر تعبدا لعدم إطلاق یقتضی وجوبه علی الإطلاق ضرورة أن الآیة مسوقة لبیان وجوب النفر لا لبیان غایتیة التحذر و لعل وجوبه کان مشروطا بما إذا أفاد العلم لو لم نقل بکونه مشروطا به فإن النفر إنما یکون لأجل التفقه و تعلم معالم الدین و معرفة ما جاء به سید المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم کی ینذروا بها المتخلفین أو النافرین علی الوجهین فی تفسیر الآیة لکی یحذروا إذا أنذروا بها و قضیته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها کما لا یخفی.   
ثم إنه أشکل أیضا بأن الآیة لو سلم دلالتها علی وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها علی حجیة الخبر بما هو خبر حیث إنه لیس شأن الراوی إلا الإخبار بما تحمله لا التخویف و الإنذار و إنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلی المسترشد أو المقلد.   
قلت لا یذهب علیک أنه لیس حال الرواة فی الصدر الأول فی نقل ما تحملوا من النبی صلی الله علیه و علی أهل بیته الکرام أو الإمام علیه السلام من الأحکام إلی الأنام إلا کحال نقلة الفتاوی إلی العوام.   
و لا شبهة فی أنه یصح منهم التخویف فی مقام الإبلاغ و الإنذار و التحذیر بالبلاغ فکذا من الرواة فالآیة لو فرض دلالتها علی حجیة نقل الراوی إذا کان مع التخویف کان نقله حجة بدونه أیضا لعدم الفصل بینهما جزما فافهم.

و منها آیة الکتمان

إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p115i2) الآیة.   
و تقریب الاستدلال بها أن حرمة الکتمان تستلزم وجوب [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p115i3) القبول عقلا

1- اثبتناها من « ب».  
2- البقرة: 159.  
3- أثبتناها من « أ».

ص: 300  
للزوم لغویته بدونه و لا یخفی أنه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p116i1) للإیراد علی هذه الآیة بما أورد علی آیة النفر من دعوی الإهمال أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم فإنها تنافیهما کما لا یخفی لکنها ممنوعة فإن اللغویة غیر لازمة لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبدا و إمکان أن تکون حرمة الکتمان لأجل وضوح الحق بسبب کثرة من أفشاه و بینه لئلا یکون للناس علی الله حجة بل کان له علیهم الحجة البالغة.

و منها آیة السؤال عن أهل الذکر

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p116i2) و تقریب الاستدلال بها ما فی آیة الکتمان.   
و فیه أن الظاهر منها إیجاب السؤال لتحصیل العلم لا للتعبد بالجواب.   
و قد أورد [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p116i3) علیها بأنه لو سلم دلالتها علی التعبد بما أجاب أهل الذکر فلا دلالة لها علی التعبد بما یروی الراوی فإنه بما هو راو لا یکون من أهل الذکر و العلم فالمناسب إنما هو الاستدلال بها علی حجیة الفتوی لا الروایة.   
و فیه أن کثیرا من الرواة یصدق علیهم أنهم أهل الذکر و الاطلاع علی رأی الإمام علیه السلام کزرارة و محمد بن مسلم و مثلهما و یصدق علی السؤال عنهم أنه السؤال عن أهل [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p116i4) الذکر و العلم و لو کان السائل من أضرابهم فإذا وجب قبول روایتهم فی مقام الجواب بمقتضی هذه الآیة وجب قبول روایتهم و روایة غیرهم من العدول مطلقا لعدم الفصل جزما فی وجوب القبول بین المبتدئ و المسبوق بالسؤال و لا بین أضراب زرارة و غیرهم ممن لا یکون من أهل

1- دفع لما أورده الشیخ- من الإشکالین الأولین فی آیة النفر- علی الاستدلال بهذه الآیة، فرائد الأصول/ 81.  
2- النحل: 43، الأنبیاء: 7.  
3- هذا هو الإیراد الثالث للشیخ علی الاستدلال بالآیة، فرائد الأصول/ 82.  
4- أثبتناها من « ب».

ص: 301  
الذکر و إنما یروی ما سمعه أو رآه فافهم.

و منها آیة الأذن

وَ مِنْهُمُ الَّذِینَ یُؤْذُونَ النَّبِیَّ وَ یَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p117i1) فإنه تبارک و تعالی مدح نبیه بأنه یصدق المؤمنین و قرنه بتصدیقه تعالی.   
و فیه أولا أنه إنما مدحه بأنه أذن و هو سریع القطع لا الأخذ بقول الغیر تعبدا.   
و ثانیا أنه إنما المراد بتصدیقه للمؤمنین هو ترتیب خصوص الآثار التی تنفعهم و لا تضر غیرهم لا التصدیق بترتیب جمیع الآثار کما هو المطلوب فی باب حجیة الخبر و یظهر ذلک من تصدیقه للنمام بأنه ما نمه و تصدیقه لله تعالی بأنه نمه کما هو المراد من التصدیق فی (قوله علیه السلام: فصدقه و کذبهم) حیث (قال علی ما فی الخبر [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p117i2): یا أبا محمد [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p117i3) کذب سمعک و بصرک عن أخیک فإن شهد عندک خمسون قسامة أنه قال قولا و قال لم أقله فصدقه و کذبهم) فیکون مراده تصدیقه بما ینفعه و لا یضرهم و تکذیبهم فیما یضره و لا ینفعهم و إلا فکیف یحکم بتصدیق الواحد و تکذیب خمسین و هکذا المراد بتصدیق المؤمنین فی قصة إسماعیل [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p117i4) فتأمل جیدا.

فصل فی الأخبار التی دلت علی اعتبار أخبار الآحاد

. و هی و إن کانت طوائف کثیرة کما یظهر من مراجعة الوسائل [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p117i5) و غیرها

1- التوبة: 61.  
2- عقاب الأعمال/ 295، الحدیث 1، الکافی 8/ 147، الحدیث 125.  
3- فی « أوب»: یا أبا محمد و الصحیح ما أثبتناه، لأنه خطاب لمحمد بن فضیل المکنی بأبی جعفر.  
4- الکافی 5/ 299، باب حفظ المال و کراهة الاضاعة من کتاب المعیشة، الحدیث 1.  
5- الوسائل 18: 72 الباب 8 من أبواب صفات القاضی و الباب 9، الحدیث 5 و الباب 11، الحدیث 4 و 40.

ص: 302  
إلا أنه یشکل الاستدلال بها علی حجیة أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد فإنها غیر متفقة علی لفظ و لا علی معنی فتکون متواترة لفظا أو معنی.   
و لکنه مندفع بأنها و إن کانت کذلک إلا أنها متواترة إجمالا ضرورة أنه یعلم إجمالا بصدور بعضها منهم علیهم السلام و قضیته و إن کان حجیة خبر دل علی حجیته أخصها مضمونا [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p118i1) إلا أنه یتعدی عنه فیما إذا کان بینها ما کان بهذه الخصوصیة و قد دل علی حجیة ما کان أعم فافهم.

فصل فی الإجماع علی حجیة الخبر. و تقریره

اشارة

من وجوه.

أحدها [عدم تحقق الإجماع المحصل و المنقول بالتواتر]

دعوی الإجماع من تتبع فتاوی الأصحاب علی الحجیة من زماننا إلی زمان الشیخ فیکشف رضاه علیه السلام بذلک و یقطع به أو من تتبع الإجماعات المنقولة علی الحجیة و لا یخفی مجازفة هذه الدعوی لاختلاف الفتاوی فیما أخذ فی اعتباره من الخصوصیات و معه لا مجال لتحصیل القطع برضاه علیه السلام من تتبعها و هکذا حال تتبع الإجماعات المنقولة اللهم إلا أن یدعی تواطؤها علی الحجیة فی الجملة و إنما الاختلاف فی الخصوصیات المعتبرة فیها و لکن دون إثباته خرط القتاد.

[التقریب الثانی للإجماع و الجواب عنه]

ثانیها دعوی اتفاق العلماء عملا بل کافة المسلمین علی العمل بخبر الواحد فی أمورهم الشرعیة کما یظهر من أخذ فتاوی المجتهدین من الناقلین لها.

1- فی الحقائق 2: 132، و إن کان ججیة خبر أخصها مضمونا... الخ.

ص: 303  
و فیه مضافا إلی ما عرفت مما یرد علی الوجه الأول أنه لو سلم اتفاقهم علی ذلک لم یحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون و متدینون بهذا الدین أو بما هم عقلاء و لو لم یلتزموا بدین کما هم لا یزالون یعملون بها فی غیر الأمور الدینیة من الأمور العادیة فیرجع إلی ثالث الوجوه و هو دعوی استقرار سیرة العقلاء من ذوی الأدیان و غیرهم علی العمل بخبر الثقة و استمرت إلی زماننا و لم یردع عنه نبی و لا وصی نبی ضرورة أنه لو کان لاشتهر و بان و من الواضح أنه یکشف عن رضا الشارع به فی الشرعیات أیضا.   
إن قلت یکفی فی الردع الآیات الناهیة و الروایات المانعة عن اتباع غیر العلم و ناهیک قوله تعالی وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p119i1) و قوله تعالی وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p119i2).   
قلت لا یکاد یکفی تلک الآیات فی ذلک فإنه مضافا إلی أنها وردت إرشادا إلی عدم کفایة الظن فی أصول الدین و لو سلم فإنما المتیقن لو لا أنه المنصرف إلیه إطلاقها هو خصوص الظن الذی لم یقم علی اعتباره حجة لا یکاد یکون الردع بها إلا علی وجه دائر و ذلک لأن الردع بها یتوقف علی عدم تخصیص عمومها أو تقیید إطلاقها بالسیرة علی اعتبار خبر الثقة و هو یتوقف علی الردع عنها بها و إلا لکانت مخصصة أو مقیدة لها کما لا یخفی.

[الاستدلال بسیرة العقلاء علی حجیة الخبر الواحد]

لا یقال علی هذا لا یکون اعتبار خبر الثقة بالسیرة أیضا إلا علی وجه دائر فإن اعتباره بها فعلا یتوقف علی عدم الردع بها عنها و هو یتوقف علی تخصیصها بها و هو یتوقف علی عدم الردع بها عنها.   
فإنه یقال إنما یکفی فی حجیته بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما یصلح لردعها کما یکفی فی تخصیصها لها ذلک کما لا یخفی ضرورة أن ما

1- الإسراء: 36.  
2- النجم: 28.

ص: 304  
جرت علیه السیرة المستمرة فی مقام الإطاعة و المعصیة و فی استحقاق العقوبة بالمخالفة و عدم استحقاقها مع الموافقة و لو فی صورة المخالفة عن الواقع [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p120i1) یکون عقلا فی الشرع متبعا ما لم ینهض دلیل علی المنع عن اتباعه فی الشرعیات فافهم و تأمل [1].

فصل فی الوجوه العقلیة التی أقیمت علی حجیة الخبر الواحد.

اشارة

فصل فی الوجوه العقلیة التی أقیمت علی حجیة الخبر [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p120i2) الواحد.

أحدها [العلم الإجمالی بصدور جملة من الأخبار]

أنه یعلم إجمالا بصدور کثیر مما بأیدینا من الأخبار من الأئمة الأطهار علیهم السلام بمقدار واف بمعظم الفقه بحیث لو علم تفصیلا ذاک المقدار لانحل علمنا الإجمالی بثبوت التکالیف بین الروایات و سائر الأمارات إلی   
[1] قولنا: (فافهم و تأمل) إشارة إلی کون خبر الثقة متبعا، و لو قیل بسقوط کل من السیرة و الإطلاق عن الاعتبار، بسبب دوران الأمر بین ردعها به و تقییده بها، و ذلک لأجل استصحاب حجیّته الثابتة قبل نزول الآیتین.   
فان قلت: لا مجال لاحتمال التقیید بها، فإن دلیل اعتباره مغیّی بعدم الردع به عنها، و معه لا تکون صالحة لتقیید الإطلاق مع صلاحیته للردع عنها، کما لا یخفی.   
قلت: لدلیل لیس إلّا إمضاء الشارع لها و رضاه بها، المستکشف بعدم الردع عنها فی زمان مع إمکانه، و هو غیر مغیّی، نعم یمکن أن یکون له واقعا، و فی علمه تعالی أمد خاص، کحکمه الابتدائی، حیث أنّه ربما یکون له أمر فینسخ، فالردع فی الحکم الامضائی لیس إلا کالنسخ فی الابتدائی و ذلک غیر کونه بحسب الدلیل مغیّی، کما لا یخفی.   
و بالجملة: لیس حال السیرة مع الآیات الناهیة إلّا کحال الخاص المقدّم، و العام المؤخر، فی دوران الأمر بین التخصیص بالخاص، أو النسخ بالعام، ففیهما یدور الأمر أیضا بین التخصیص بالسیرة أو الردع بالآیات فافهم (منه قدس سره).

1- الصواب: المخالفة للواقع.  
2- أثبتناه من هامش نسخة « ب»، و فی « أ»: خبر الواحد.

ص: 305  
العلم التفصیلی بالتکالیف فی مضامین الأخبار الصادرة المعلومة تفصیلا و الشک البدوی فی ثبوت التکلیف فی مورد سائر الأمارات الغیر المعتبرة و لازم ذلک لزوم العمل علی وفق جمیع الأخبار المثبتة و جواز العمل علی طبق النافی منها فیما إذا لم یکن فی المسألة أصل مثبت له [یثبت له] من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب بناء علی جریانه فی أطراف ما [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p121i1) علم إجمالا بانتقاض الحالة السابقة فی بعضها أو قیام أمارة معتبرة علی انتقاضها فیه و إلا لاختص عدم جواز العمل علی وفق النافی بما إذا کان علی خلاف قاعدة الاشتغال.   
و فیه أنه لا یکاد ینهض علی حجیة الخبر بحیث یقدم تخصیصا أو تقییدا أو ترجیحا علی غیره من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم و إن کان یسلم عما أورد علیه [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p121i2) من أن لازمه الاحتیاط فی سائر الأمارات لا فی خصوص الروایات لما عرفت من انحلال العلم الإجمالی بینهما بما علم بین الأخبار بالخصوص و لو بالإجمال فتأمل جیدا.

ثانیها ما ذکره فی الوافیة

ثانیها ما ذکره فی الوافیة [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p121i3)   
مستدلا علی حجیة الأخبار الموجودة فی الکتب المعتمدة للشیعة کالکتب الأربعة مع عمل جمع به من غیر رد ظاهر و هو (أنا نقطع ببقاء التکلیف إلی یوم القیامة سیما بالأصول الضروریة کالصلاة و الزکاة و الصوم و الحج و المتاجر و الأنکحة و نحوها مع أن جل أجزائها و شرائطها و موانعها إنما یثبت بالخبر الغیر القطعی بحیث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن کونها هذه الأمور عند ترک العمل بخبر الواحد و من أنکر فإنما ینکره باللسان و قلبه مطمئن بالإیمان انتهی.)   
و أورد [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p121i4) علیه أولا بأن العلم الإجمالی حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط

1- الزیادة من « ب».  
2- أورده الشیخ علی الوجه الأول بتقریره فلیلاحظ، فرائد الأصول/ 103.  
3- الوافیة/ 75.  
4- إشارة إلی ما أورده الشیخ ( قده)، فرائد الأصول/ 105، فی جوابه عن التقریر الثانی من دلیل العقل.

ص: 306  
بین جمیع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذکره فاللازم حینئذ إما الاحتیاط و العمل بکل خبر دل علی جزئیة شی‌ء أو شرطیته و إما العمل بکل خبر ظن صدوره مما دل علی الجزئیة أو الشرطیة [إما الاحتیاط أو العمل بکل ما دل علی جزئیة شی‌ء أو شرطیته] [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p122i1).   
قلت یمکن أن یقال إن العلم الإجمالی و إن کان حاصلا بین جمیع الأخبار إلا أن العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم علیهم السلام بقدر الکفایة بین تلک الطائفة أو العلم باعتبار طائفة کذلک بینها یوجب انحلال ذاک العلم الإجمالی و صیرورة غیره خارجا عن طرف العلم کما مرت إلیه الإشارة فی تقریب الوجه الأول اللهم إلا أن یمنع عن ذلک و ادعی [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p122i2) عدم الکفایة فیما علم بصدوره أو اعتباره أو ادعی [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p122i3) العلم بصدور أخبار أخر بین غیرها فتأمل.   
و ثانیا بأن قضیته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئیة أو الشرطیة دون الأخبار النافیة لهما.   
و الأولی أن یورد علیه بأن قضیته إنما هو الاحتیاط بالأخبار المثبتة فیما لم تقم حجة معتبرة علی نفیهما من عموم دلیل أو إطلاقه لا الحجیة بحیث یخصص أو یقید بالمثبت منها أو یعمل بالنافی فی قبال حجة علی الثبوت و لو کان أصلا کما لا یخفی.

ثالثها ما أفاده بعض المحققین

ثالثها ما أفاده بعض المحققین [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p122i4)   
بما ملخصه (أنا نعلم بکوننا مکلفین بالرجوع إلی الکتاب و السنة إلی یوم القیامة فإن تمکنا من الرجوع إلیهما علی نحو یحصل العلم بالحکم أو ما بحکمه فلا بد من الرجوع إلیهما کذلک و إلا فلا

1- کذا فی النسختین، و الموجود فی الرسائل: ( فاللازم حینئذ: إما الاحتیاط، و العمل بکل خبر دل علی جزئیة شی‌ء أو شرطیته، و إما العمل بکل خبر ظن صدوره مما دل علی الجزئیة أو الشرطیة)، راجع فرائد الأصول/ 105.  
2- الأولی فی الموردین: یدعی.  
3- الأولی فی الموردین: یدعی.  
4- هو العلّامة الشیخ محمد تقی الاصفهانی فی هدایة المسترشدین/ 397، السادس من وجوه حجیة الخبر.

ص: 307  
محیص عن الرجوع علی نحو یحصل الظن به فی الخروج عن عهدة هذا التکلیف فلو لم یتمکن من القطع بالصدور أو الاعتبار فلا بد من التنزل إلی الظن بأحدهما.)   
و فیه أن قضیة بقاء التکلیف فعلا بالرجوع إلی الأخبار الحاکیة للسنة کما صرح بأنها المراد منها فی ذیل کلامه زید فی علو مقامه إنما هی الاقتصار فی الرجوع إلی الأخبار المتیقن الاعتبار فإن وفی و إلا أضیف إلیه الرجوع إلی ما هو المتیقن اعتباره بالإضافة لو کان و إلا فالاحتیاط بنحو عرفت لا الرجوع إلی ما ظن اعتباره و ذلک للتمکن من الرجوع علما تفصیلا أو إجمالا فلا وجه معه من الاکتفاء بالرجوع إلی ما ظن اعتباره.   
هذا مع أن مجال المنع عن ثبوت التکلیف بالرجوع إلی السنة بذاک المعنی فیما لم یعلم بالصدور و لا بالاعتبار بالخصوص واسع.   
و أما الإیراد [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p123i1) علیه برجوعه إما إلی دلیل الانسداد لو کان ملاکه دعوی العلم الإجمالی بتکالیف واقعیة و إما إلی الدلیل الأول لو کان ملاکه دعوی العلم بصدور أخبار کثیرة بین ما بأیدینا من الأخبار.   
ففیه أن ملاکه إنما هو دعوی العلم بالتکلیف بالرجوع إلی الروایات فی الجملة إلی یوم القیامة فراجع تمام کلامه تعرف حقیقة مرامه.

1- المستشکل علیه هو الشیخ ( قده)، فرائد الأصول/ 106.

ص: 308

فصل فی الوجوه التی أقاموها علی حجیة الظن

اشارة

فصل فی الوجوه [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p124i1) التی أقاموها علی حجیة الظن

اشارة

و هی أربعة.

الأول [قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون]

أن فی مخالفة المجتهد لما ظنه من الحکم الوجوبی أو التحریمی مظنة للضرر و دفع الضرر المظنون لازم.   
أما الصغری فلأن الظن بوجوب شی‌ء أو حرمته یلازم الظن بالعقوبة علی مخالفته أو الظن بالمفسدة فیها بناء علی تبعیة الأحکام للمصالح و المفاسد.   
و أما الکبری فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون و لو لم نقل بالتحسین و التقبیح [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p124i2) لوضوح عدم انحصار ملاک حکمه بهما بل یکون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو کذلک و لو لم یستقل بالتحسین و التقبیح مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه إذا قیل باستقلاله و لذا أطبق العقلاء علیه مع خلافهم فی استقلاله بالتحسین و التقبیح فتدبر جیدا.   
و الصواب فی الجواب هو منع الصغری أما العقوبة فلضرورة عدم الملازمة بین الظن بالتکلیف و الظن بالعقوبة علی مخالفته لعدم الملازمة بینه و العقوبة علی مخالفته و إنما الملازمة بین خصوص معصیته و استحقاق العقوبة علیها لا بین

1- ذکر الشیخ ( قده) هذه الوجوه أیضا، فرائد الأصول/ 106.  
2- هذا رد علی الحاجبی: العضدی فی شرحه، شرح العضدی علی مختر الأصول: 1/ 163.

ص: 309  
مطلق المخالفة و العقوبة بنفسها و بمجرد [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p125i1) الظن به بدون دلیل علی اعتباره لا یتنجز به کی یکون مخالفته عصیانه.   
إلا أن یقال إن العقل و إن لم یستقل بتنجزه بمجرده بحیث یحکم باستحقاق العقوبة علی مخالفته إلا أنه لا یستقل أیضا بعدم استحقاقها معه فیحتمل العقوبة حینئذ علی المخالفة و دعوی استقلاله بدفع الضرر المشکوک کالمظنون قریبة جدا لا سیما إذا کان هو العقوبة الأخرویة کما لا یخفی.   
و أما المفسدة فلأنها و إن کان الظن بالتکلیف یوجب الظن بالوقوع فیها لو خالفه إلا أنها لیست بضرر علی کل حال ضرورة أن کل ما یوجب قبح الفعل من المفاسد لا یلزم أن یکون من الضرر علی فاعله بل ربما یوجب حزازة و منقصة فی الفعل بحیث یذم علیه فاعله بلا ضرر علیه أصلا کما لا یخفی.   
و أما تفویت المصلحة فلا شبهة فی أنه لیس فیه مضرة بل ربما یکون فی استیفائها المضرة کما فی الإحسان بالمال.   
هذا مع منع کون الأحکام تابعة للمصالح و المفاسد فی المأمور به [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p125i2) و المنهی عنه [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p125i3) بل إنما هی تابعة لمصالح فیها کما حققناه فی بعض فوائدنا [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p125i4).   
و بالجملة لیست المفسدة و لا المنفعة الفائتة اللتان فی الأفعال و أنیط بهما الأحکام بمضرة و لیس مناط حکم العقل بقبح ما فیه المفسدة أو حسن ما فیه المصلحة من الأفعال علی القول باستقلاله بذلک هو کونه ذا ضرر وارد علی فاعله أو نفع عائد إلیه و لعمری هذا أوضح من أن یخفی فلا مجال لقاعدة رفع

1- فی « ب»: و مجرد.  
2- أنث الضمیر فی النسخ، و الصواب ما أثبتناه.  
3- أنث الضمیر فی النسخ، و الصواب ما أثبتناه.  
4- الفوائد: 337، فائدة فی اقتضاء الأفعال للمدح و الذم، عند قوله: فیمکن أن یکون صوریة... و یمکن أن یکون حقیقة. و راجع ما ذکره فی حاشیته علی الرسائل: 76، عند قوله: مع احتمال عدم کون الأحکام تابعة لهما، بل تابعة لما فی انفسهما من المصلحة... الخ.

ص: 310  
الضرر المظنون هاهنا أصلا و لا استقلال للعقل بقبح فعل ما فیه احتمال المفسدة أو ترک ما فیه احتمال المصلحة فافهم.

الثانی

أنه لو لم یؤخذ بالظن لزم ترجیح المرجوح علی الراجح و هو قبیح.   
و فیه أنه لا یکاد یلزم منه ذلک إلا فیما إذا کان الأخذ بالظن أو بطرفه لازما مع عدم إمکان الجمع بینهما عقلا أو عدم وجوبه شرعا لیدور الأمر بین ترجیحه و ترجیح طرفه و لا یکاد یدور الأمر بینهما إلا بمقدمات دلیل الانسداد و إلا کان اللازم هو الرجوع إلی العلم أو العلمی أو الاحتیاط أو البراءة أو غیرهما علی حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال فی اختلاف المقدمات علی ما ستطلع علی حقیقة الحال.

الثالث

(ما عن السید الطباطبائی [1] قدس سره من.   
أنه لا ریب فی وجود واجبات و محرمات کثیرة بین المشتبهات و مقتضی ذلک وجوب الاحتیاط بالإتیان بکل ما یحتمل الوجوب و لو موهوما و ترک ما یحتمل الحرمة کذلک و لکن مقتضی قاعدة نفی الحرج عدم وجوب ذلک کله لأنه عسر أکید و حرج شدید فمقتضی الجمع بین قاعدتی الاحتیاط و انتفاء الحرج العمل بالاحتیاط فی المظنونات دون المشکوکات و الموهومات لأن الجمع علی غیر هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشکوکات و الموهومات باطل   
[1] هو السید علی بن السید محمد علی الطباطبائی الحائری، ولد فی الکاظمیة عام 1161 ه- اشتغل علی ولد الأستاذ العلّامة ثم اشتغل عند خاله الأستاذ العلامة «الوحید البهبهانی» و بعد مدة قلیلة اشتغل بالتصنیف و التدریس و التألیف، له شرحان معروفان علی النافع کبیر موسوم ب «ریاض المسائل» و صغیر و غیرهما، و نقل عنه أیضا أنه کان یحضر درس صاحب الحدائق، و کتب جمیع مجلدات الحدائق بخطه الشریف، تخرج علیه صاحب المقابس و صاحب المطالع و صاحب مفتاح الکرامة و شریف العلماء و أمثالهم من الأجلة. توفی سنة 1231 ه- و دفن قریبا من قبر خاله العلامة (روضات الجنات 4/ 399 الرقم 422).

ص: 311  
إجماعا [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p127i1).)   
و لا یخفی ما فیه من القدح و الفساد فإنه بعض مقدمات دلیل الانسداد و لا یکاد ینتج بدون سائر مقدماته و معه لا یکون دلیل آخر بل ذاک الدلیل.

الرابع دلیل الانسداد

اشارة

و هو مؤلف من مقدمات

[مقدمات دلیل الانسداد و الجواب عنه]

اشاره

یستقل العقل مع تحققها بکفایة الإطاعة الظنیة حکومة أو کشفا علی ما تعرف و لا یکاد یستقل بها بدونها و هی خمس [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p127i2).   
أولها أنه یعلم إجمالا بثبوت تکالیف کثیرة فعلیة فی الشریعة.   
ثانیها أنه قد انسد علینا باب العلم و العلمی إلی کثیر منها.   
ثالثها أنه لا یجوز لنا إهمالها و عدم التعرض لامتثالها أصلا.   
رابعها أنه لا یجب علینا الاحتیاط فی أطراف علمنا بل لا یجوز فی الجملة کما لا یجوز الرجوع إلی الأصل فی المسألة من استصحاب و تخییر و براءة و احتیاط و لا إلی فتوی العالم بحکمها.   
خامسها أنه کان ترجیح المرجوح علی الراجح قبیحا فیستقل العقل حینئذ بلزوم الإطاعة الظنیة لتلک التکالیف المعلومة و إلا لزم بعد انسداد باب العلم و العلمی بها إما إهمالها و إما لزوم الاحتیاط فی أطرافها و إما الرجوع إلی الأصل الجاری فی کل مسألة مع قطع النظر عن العلم بها أو التقلید فیها أو الاکتفاء بالإطاعة الشکیة أو الوهمیة مع التمکن من الظنیة.

1- حکی هذا القول الشیخ الأنصاری ( قدس سره) فی فرائد الأصول/ 111، نقلا عن أستاذه شریف العلماء عن أستاذه السیّد الأجل الاقا میرزا سید علی الطباطبائی ( قدس سره) « صاحب الریاض» فی مجلس المذاکرة، کما صرح بذلک العلامة المرحوم المیرزا محمد حسن الاشتیانی ( قدس سره) راجع بحر الفوائد 189.  
2- الصواب ما اثبتناه و فی النسخ: خمسة.

ص: 312  
و الفرض بطلان کل واحد منها.

أما المقدمة الأولی [انحلال العلم الإجمالی الکبیر بما فی الأخبار]

فهی و إن کانت بدیهیة إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالی بما فی الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرین علیهم السلام التی تکون فیما بأیدینا من الروایات فی الکتب المعتبرة و معه لا موجب للاحتیاط إلا فی خصوص ما فی الروایات و هو غیر مستلزم للعسر فضلا عما یوجب الاختلال و لا إجماع علی عدم وجوبه و لو سلم الإجماع علی عدم وجوبه لو لم یکن هناک انحلال.

و أما المقدمة الثانیة [انسداد باب العلم و انفتاح باب العلمی]

أما بالنسبة إلی العلم فهی بالنسبة إلی أمثال زماننا بینة وجدانیة یعرف الانسداد کل من تعرض للاستنباط و الاجتهاد.   
و أما بالنسبة إلی العلمی فالظاهر أنها غیر ثابتة لما عرفت من نهوض الأدلة علی حجیة خبر یوثق بصدقه و هو بحمد الله واف بمعظم الفقه لا سیما بضمیمة ما علم تفصیلا منها کما لا یخفی.

و أما الثالثة [عدم جواز إهمال الأحکام]

فهی قطعیة و لو لم نقل بکون العلم الإجمالی منجزا مطلقا أو فیما جاز أو وجب الاقتحام فی بعض أطرافه کما فی المقام حسب ما یأتی و ذلک لأن إهمال معظم الأحکام و عدم الاجتناب کثیرا عن الحرام مما یقطع بأنه مرغوب عنه شرعا و مما یلزم ترکه إجماعا.   
إن قلت إذا لم یکن العلم بها منجزا لها للزوم الاقتحام فی بعض الأطراف کما أشیر إلیه فهل کان العقاب علی المخالفة فی سائر الأطراف حینئذ علی تقدیر المصادفة إلا عقابا بلا بیان و المؤاخذة علیها إلا مؤاخذة بلا برهان.   
قلت هذا إنما یلزم لو لم یعلم بإیجاب الاحتیاط و قد علم به بنحو اللم حیث علم اهتمام الشارع بمراعاة تکالیفه بحیث ینافیه عدم إیجابه الاحتیاط الموجب للزوم المراعاة و لو کان بالالتزام ببعض المحتملات مع صحة دعوی الإجماع علی عدم جواز الإهمال فی هذا الحال و أنه مرغوب عنه شرعا قطعا و أما

ص: 313  
مع استکشافه [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p129i1) فلا یکون المؤاخذة و العقاب حینئذ بلا بیان و بلا برهان کما حققناه فی البحث و غیره.

و أما المقدمة الرابعة [عدم وجوب الاحتیاط التام]

اشاره

فهی بالنسبة إلی عدم وجوب الاحتیاط التام بلا کلام فیما یوجب عسرة اختلال النظام و أما فیما لا یوجب فمحل نظر بل منع لعدم حکومة قاعدة نفی العسر و الحرج علی قاعدة الاحتیاط و ذلک لما حققناه [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p129i2) فی معنی ما دل علی نفی الضرر و العسر من أن التوفیق بین دلیلهما و دلیل التکلیف أو الوضع المتعلقین بما یعمهما هو نفیهما عنهما بلسان نفیهما فلا یکون له حکومة علی الاحتیاط العسر إذا کان بحکم العقل لعدم العسر فی متعلق التکلیف و إنما هو فی الجمع بین محتملاته احتیاطا.

[منع حکومة قاعدة الحرج علی قاعدة الاحتیاط]

نعم لو کان معناه نفی الحکم الناشئ من قبله العسر کما قیل [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p129i3) لکانت قاعدة نفیه محکمة علی قاعدة الاحتیاط لأن العسر حینئذ یکون من قبل التکالیف المجهولة فتکون منفیة بنفیه.   
و لا یخفی أنه علی هذا لا وجه لدعوی استقلال العقل بوجوب الاحتیاط فی بعض الأطراف بعد رفع الید عن الاحتیاط فی تمامها بل لا بد من دعوی وجوبه شرعا کما أشرنا إلیه فی بیان المقدمة الثالثة فافهم و تأمل جیدا.   
و أما الرجوع إلی الأصول فبالنسبة إلی الأصول المثبتة من احتیاط أو استصحاب مثبت للتکلیف فلا مانع عن إجرائها عقلا مع حکم العقل و عموم النقل هذا و لو قیل بعدم جریان الاستصحاب فی أطراف العلم الإجمالی

1- هذکا فی « أ» و شطب علیها فی « ب».  
2- تعرض المصنف لقاعد ةلا ضرر فی ص 72 ( الکتاب) فلیراجع عند قوله أن الظاهر أن یکون لا لنفی الحقیقة ادعاء.. و قوله بعد أسطر ثم الحکم الذی أرید نفیه بنفی الضرر... إلخ.  
3- لقائل هو الشیخ الأنصاری ( قدس سره) انظر، فرائد الأصول/ 314 و رسالة قاعدة نفی الضرر فی مکاسبه، المکاسب/ 372.

ص: 314  
لاستلزام شمول دلیله لها التناقض فی مدلوله بداهة تناقض حرمة النقض فی کل منها بمقتضی (: لا تنقض) لوجوبه فی البعض کما هو قضیة (: و لکن تنقضه بیقین آخر) و ذلک لأنه إنما یلزم فیما إذا کان الشک فی أطرافه فعلیا.   
و أما إذا لم یکن کذلک بل لم یکن الشک فعلا إلا فی بعض أطرافه و کان بعض أطرافه الأخر غیر ملتفت إلیه فعلا أصلا کما هو حال المجتهد فی مقام استنباط الأحکام کما لا یخفی فلا یکاد یلزم ذلک فإن قضیة (: لا تنقض) لیس حینئذ إلا حرمة النقض فی خصوص الطرف المشکوک و لیس فیه علم بالانتقاض کی یلزم التناقض فی مدلول دلیله من شموله له فافهم.   
و منه قد انقدح ثبوت حکم العقل و عموم النقل بالنسبة إلی الأصول النافیة أیضا و أنه لا یلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدلیل لها لو لم یکن هناک مانع عقلا أو شرعا من إجرائها و لا مانع کذلک لو کانت موارد الأصول المثبتة بضمیمة ما علم تفصیلا أو نهض علیه علمی بمقدار المعلوم إجمالا بل بمقدار لم یکن معه مجال لاستکشاف إیجاب الاحتیاط و إن لم یکن بذاک المقدار و من الواضح أنه یختلف باختلاف الأشخاص و الأحوال.   
و قد ظهر بذلک أن العلم الإجمالی بالتکالیف ربما ینحل ببرکة جریان الأصول المثبتة و تلک الضمیمة فلا موجب حینئذ للاحتیاط عقلا و لا شرعا أصلا کما لا یخفی.   
کما ظهر أنه لو لم ینحل بذلک کان خصوص موارد أصول النافیة مطلقا و لو من مظنونات عدم [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p130i1) التکلیف محلا للاحتیاط فعلا و یرفع الید عنه فیها کلا أو بعضا بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر علی ما عرفت لا محتملات التکلیف مطلقا.

1- أثبتناها من « ب».

ص: 315  
و أما الرجوع إلی فتوی العالم فلا یکاد یجوز ضرورة أنه لا یجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذی یری خطأ من یدعی انفتاح باب العلم أو العلمی فهل یکون رجوعه إلیه بنظره إلا من قبیل رجوع الفاضل إلی الجاهل.

و أما المقدمة الخامسة [قبح ترجیح المرجوح علی الراجح]

فلاستقلال العقل بها و أنه لا یجوز التنزل بعد عدم التمکن من الإطاعة العلمیة أو عدم وجوبها إلا إلی الإطاعة الظنیة دون الشکیة أو الوهمیة لبداهة مرجوحیتها بالإضافة إلیها و قبح ترجیح المرجوح علی الراجح لکنک عرفت عدم وصول النوبة إلی الإطاعة الاحتمالیة مع دوران الأمر بین الظنیة و الشکیة أو الوهمیة من جهة ما أوردناه علی المقدمة الأولی من انحلال العلم الإجمالی بما فی أخبار الکتب المعتبرة و قضیته الاحتیاط بالإلزام عملا بما فیها من التکالیف و لا بأس به حیث لا یلزم منه عسر فضلا عما یوجب اختلال النظام.   
و ما أوردنا علی المقدمة الرابعة من جواز الرجوع إلی الأصول مطلقا و لو کانت نافیة لوجود المقتضی و فقد المانع عنه لو کان التکلیف فی موارد الأصول المثبتة و ما علم منه تفصیلا أو نهض علیه دلیل معتبر بمقدار المعلوم بالإجمال و إلا فإلی الأصول المثبتة وحدها و حینئذ کان خصوص موارد الأصول النافیة محلا لحکومة العقل و ترجیح مظنونات التکلیف فیها علی غیرها و لو بعد استکشاف وجوب الاحتیاط فی الجملة شرعا بعد عدم وجوب الاحتیاط التام شرعا أو عقلا علی ما عرفت تفصیله هذا هو التحقیق علی ما یساعد علیه النظر الدقیق فافهم و تدبر جیدا.

فصل [الظن بالطریق و الظن بالواقع]

اشاره

هل قضیة المقدمات علی تقدیر سلامتها هی حجیة الظن بالواقع أو بالطریق أو بهما أقوال.   
و التحقیق أن یقال إنه لا شبهة فی أن هم العقل فی کل حال إنما هو

ص: 316  
تحصیل الأمن من تبعة التکالیف المعلومة من العقوبة علی مخالفتها کما لا شبهة فی استقلاله فی تعیین ما هو المؤمن منها و فی أن کلما کان القطع به مؤمنا فی حال الانفتاح کان الظن به مؤمنا حال الانسداد جزما و أن المؤمن فی حال الانفتاح هو القطع بإتیان المکلف به الواقعی بما هو کذلک [هو] لا بما هو معلوم و مؤدی الطریق و متعلق العلم و هو طریق شرعا و عقلا أو بإتیانه الجعلی و ذلک لأن العقل قد استقل بأن الإتیان بالمکلف به الحقیقی بما هو هو لا بما هو مؤدی الطریق مبرئ للذمة قطعا.   
کیف و قد عرفت أن القطع بنفسه طریق لا یکاد تناله ید الجعل إحداثا و إمضاء إثباتا و نفیا و لا یخفی أن قضیة ذلک هو التنزل إلی الظن بکل واحد من الواقع و الطریق و لا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع إلا توهم أنه قضیة اختصاص المقدمات بالفروع لعدم انسداد باب العلم فی الأصول و عدم إلجاء فی التنزل إلی الظن فیها و الغفلة عن أن جریانها فی الفروع موجب لکفایة الظن بالطریق فی مقام یحصل الأمن من عقوبة التکالیف و إن کان باب العلم فی غالب الأصول مفتوحا و ذلک لعدم التفاوت فی نظر العقل فی ذلک بین الظنین کما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطریق وجهان.

[دلیل اختصاص مفاد المقدمات بالظن بالواقع]

أحدهما ما أفاده بعض الفحول [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p132i1) و تبعه فی الفصول [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p132i2) قال فیها.   
(إنا کما نقطع بأنا مکلفون فی زماننا هذا تکلیفا فعلیا بأحکام فرعیة کثیرة لا سبیل لنا بحکم العیان و شهادة الوجدان إلی تحصیل کثیر منها بالقطع و لا بطریق معین یقطع من السمع بحکم الشارع بقیامه أو قیام طریقه مقام القطع و لو عند تعذره کذلک نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلی تلک الأحکام طریقا مخصوصا

1- هو العلامة المحقق الشیخ اسد اللّه الشوشتری، کشف القناع عن وجوه حجیة الإجماع/ 460.  
2- الفصول/ 277، مع اختلاف فی الألفاظ.

ص: 317  
و کلفنا تکلیفا فعلیا بالعمل بمؤدی طرق مخصوصة و حیث إنه لا سبیل غالبا إلی تعیینها بالقطع و لا بطریق یقطع من السمع بقیامه بالخصوص أو قیام طریقه کذلک مقام القطع و لو بعد تعذره فلا ریب أن الوظیفة فی مثل ذلک بحکم العقل إنما هو الرجوع فی تعیین ذلک الطریق إلی الظن الفعلی الذی لا دلیل علی عدم [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p133i1) حجیته لأنه أقرب إلی العلم و إلی إصابة الواقع مما عداه.)   
و فیه أولا بعد تسلیم العلم بنصب طرق خاصة باقیة فیما بأیدینا من الطرق الغیر العلمیة و عدم وجود المتیقن بینها أصلا أن قضیة ذلک هو الاحتیاط فی أطراف هذه الطرق المعلومة بالإجمال لا تعیینها بالظن.   
لا یقال [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p133i2) الفرض هو عدم وجوب الاحتیاط بل عدم جوازه لأن الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتیاط التام فی أطراف الأحکام مما یوجب العسر المخل بالنظام لا الاحتیاط فی خصوص ما بأیدینا من الطرق.   
فإن قضیة هذا الاحتیاط هو جواز رفع الید عنه فی غیر مواردها و الرجوع إلی الأصل فیها و لو کان نافیا للتکلیف و کذا فیما إذا نهض الکل علی نفیه و کذا فیما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فیه نفیا و إثباتا مع ثبوت المرجح للنافی بل مع عدم رجحان المثبت فی خصوص الخبر منها و مطلقا فی غیره بناء علی عدم ثبوت الترجیح علی تقدیر الاعتبار فی غیر الأخبار و کذا لو تعارض اثنان منها فی الوجوب و التحریم فإن المرجع فی جمیع ما ذکر من موارد التعارض هو الأصل الجاری فیها و لو کان نافیا لعدم نهوض طریق معتبر و لا ما هو من أطراف العلم به علی خلافه فافهم.   
و کذا کل مورد لم یجر فیه الأصل المثبت للعلم بانتقاض الحالة السابقة فیه

1- أثبتناه الزیادة من الفصول.  
2- إیراد ذکره الشیخ ( قدس سره) و أمر بالتأمل فیه، فرائد الأصول/ 132، عند قوله: اللهم إلّا أن یقال إنه یلزم الحرج... إلخ.

ص: 318  
إجمالا بسبب العلم به أو بقیام أمارة معتبرة علیه فی بعض أطرافه بناء علی عدم جریانه بذلک.   
و ثانیا لو سلم أن قضیته [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p134i1) لزوم التنزل إلی الظن فتوهم أن الوظیفة حینئذ هو خصوص الظن بالطریق فاسد قطعا و ذلک لعدم کونه أقرب إلی العلم و إصابة الواقع من الظن بکونه مؤدی طریق معتبر من دون الظن بحجیة طریق أصلا و من الظن بالواقع کما لا یخفی.   
لا یقال إنما لا یکون أقرب من الظن بالواقع إذا لم یصرف التکلیف الفعلی عنه إلی مؤدیات الطرق و لو بنحو التقیید فإن الالتزام به بعید إذ الصرف لو لم یکن تصویبا محالا فلا أقل من کونه مجمعا علی بطلانه ضرورة أن القطع بالواقع یجدی فی الإجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدی طریق القطع کما عرفت.   
و من هنا انقدح أن التقیید أیضا غیر سدید مع أن الالتزام بذلک غیر مفید فإن الظن بالواقع فیما ابتلی به من التکالیف لا یکاد ینفک عن الظن بأنه مؤدی طریق معتبر و الظن بالطریق ما لم یظن بإصابته [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p134i2) الواقع غیر مجد بناء علی التقیید لعدم استلزامه الظن بالواقع المقید به بدونه.   
هذا مع عدم مساعدة نصب الطریق علی الصرف و لا علی التقیید غایته أن العلم الإجمالی بنصب طرق وافیة یوجب انحلال العلم بالتکالیف الواقعیة إلی العلم بما هو مضامین الطرق المنصوبة من التکالیف الفعلیة و الانحلال و إن کان یوجب عدم تنجز ما لم یؤد إلیه الطریق من التکالیف الواقعیة إلا أنه إذا کان رعایة العلم بالنصب لازما و الفرض عدم اللزوم بل عدم الجواز.   
و علیه یکون التکالیف الواقعیة کما إذا لم یکن هناک علم بالنصب فی کفایة

1- فی « ب»: قضیة.  
2- فی « ب»: بإصابة.

ص: 319  
الظن بها حال انسداد باب العلم کما لا یخفی و لا بد حینئذ من عنایة أخری [1] فی لزوم رعایة الواقعیات بنحو من الإطاعة و عدم إهمالها رأسا کما أشرنا إلیها [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p135i1) و لا شبهة فی أن الظن بالواقع لو لم یکن أولی حینئذ لکونه أقرب فی التوسل به إلی ما به الاهتمام من فعل الواجب و ترک الحرام من الظن بالطریق فلا أقل من کونه مساویا فیما یهم العقل من تحصیل الأمن من العقوبة فی کل حال هذا مع ما عرفت من أنه عادة یلازم الظن بأنه مؤدی طریق و هو بلا شبهة یکفی و لو لم یکن هناک ظن بالطریق فافهم فإنه دقیق.

[الوجه الثانی مما استدل به لحجیة الظن بالطریق دون غیره]

ثانیهما ما اختص به بعض المحققین [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p135i2) قال.   
(لا ریب فی کوننا مکلفین بالأحکام الشرعیة و لم یسقط عنا التکلیف بالأحکام الشرعیة و أن الواجب علینا أولا هو تحصیل العلم بتفریغ الذمة فی حکم المکلف بأن یقطع معه بحکمه بتفریغ ذمتنا عما کلفنا به و سقوط تکلیفنا عنا سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أو لا حسب ما مر تفصیل القول فیه.   
فحینئذ نقول إن صح لنا تحصیل العلم بتفریغ ذمتنا فی حکم الشارع فلا إشکال فی وجوبه و حصول البراءة به و إن انسد علینا سبیل العلم کان الواجب   
[1] و هی إیجاب الاحتیاط فی الجملة المستکشف بنحو اللّم، من عدم الإهمال فی حال الانسداد قطعا إجماعا بل ضرورة، و هو یقتضی التنزل إلی الظن بالواقع حقیقة أو تعبدا، إذا کان استکشافه فی التکالیف المعلومة إجمالا، لما عرفت من وجوب التنزل عن القطع بکل ما یجب تحصیل القطع به فی حال الانفتاح إلی الظن به فی هذا الحال، و إلی الظن بخصوص الواقعیات التی تکون مؤدیات الطرق المعتبرة، أو بمطلق المؤدیات لو کان استکشافه فی خصوصها أو فی مطلقها، فلا یکاد أن تصل النوبة إلی الظن بالطریق بما هو کذلک و إن کان یکفی، لکونه مستلزما للظن بکون مؤداه مؤدی طریق معتبر، کما یکفی الظن بکونه کذلک، و لو لم یکن ظن باعتبار طریق أصلا کما لا یخفی، و أنت خبیر بأنه لا وجه لاحتمال ذلک، و إنما المتیقن هو لزوم رعایة الواقعیات فی کل حال، بعد عدم لزوم رعایة الطرق المعلومة بالإجمال بین أطراف کثیرة، فافهم (منه قدس سره).

1- راجع صفحة/ 312.  
2- و هو العلامة المحقق الشیخ محمد تقی الأصفهانی، هدایة المسترشدین/ 391.

ص: 320  
علینا تحصیل الظن بالبراءة فی حکمه إذ هو الأقرب إلی العلم به فیتعین الأخذ به عند التنزل من العلم فی حکم العقل بعد انسداد سبیل العلم و القطع ببقاء التکلیف دون ما یحصل معه الظن بأداء الواقع کما یدعیه القائل بأصالة حجیة الظن انتهی موضع الحاجة من کلامه زید فی علو مقامه.)   
و فیه أولا أن الحاکم علی الاستقلال فی باب تفریغ الذمة بالإطاعة و الامتثال إنما هو العقل و لیس للشارع فی هذا الباب حکم مولوی یتبعه حکم العقل و لو حکم فی هذا الباب کان بتبع حکمه إرشادا إلیه و قد عرفت استقلاله بکون الواقع بما هو هو [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p136i1) مفرغ و أن القطع به حقیقة أو تعبدا مؤمن جزما و أن المؤمن فی حال الانسداد هو الظن بما کان القطع به مؤمنا حال الانفتاح فیکون الظن بالواقع أیضا مؤمنا حال الانسداد.   
و ثانیا سلمنا ذلک لکن حکمه بتفریغ الذمة فیما إذا أتی المکلف بمؤدی الطریق المنصوب لیس إلا بدعوی أن النصب یستلزمه مع أن دعوی أن التکلیف بالواقع یستلزم حکمه بالتفریغ فیما إذا أتی به أولی کما لا یخفی فیکون الظن به ظنا بالحکم بالتفریغ أیضا.   
إن قلت کیف یستلزمه [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p136i2) الظن بالواقع مع أنه ربما یقطع بعدم حکمه به معه کما إذا کان من القیاس و هذا بخلاف الظن بالطریق فإنه یستلزمه و لو کان من القیاس.   
قلت الظن بالواقع أیضا یستلزم [1] الظن بحکمه بالتفریغ [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p136i3) علی الأقوی و لا ینافی   
[1] و ذلک لضرورة الملازمة بین الإتیان بما کلف به واقعا و حکمه بالفراغ و یشهد به عدم جواز الحکم بعدمه، لو سئل عن أن الإتیان بالمأمور به علی وجهه، هل هو مفرغ؟ و لزوم حکمه بأنه مفرغ، و الا لزم عدم إجزاء الواقعی، و هو واضح البطلان (منه قدس سره).

1- أثبتنا الزیادة من « أ».  
2- فی « ب»: یستلزم.  
3- کذا فی النسخة المصححة، و فی « أ»: الظن بهما علی الأقوی یستلزم الحکم بالتفریغ.

ص: 321  
القطع بعدم حجیته لدی الشارع و عدم کون المکلف معذورا إذا عمل به فیهما فیما أخطأ بل کان مستحقا للعقاب و لو فیما أصاب لو بنی علی حجیته و الاقتصار علیه لتجریه فافهم.   
و ثالثا سلمنا أن الظن بالواقع لا یستلزم الظن به لکن قضیته لیس إلا التنزل إلی الظن بأنه مؤدی طریق معتبر لا خصوص الظن بالطریق و قد عرفت أن الظن بالواقع لا یکاد ینفک عن الظن بأنه مؤدی الطریق غالبا.

فصل [فی الکشف و الحکومة]

اشاره

لا یخفی عدم مساعدة مقدمات الانسداد علی الدلالة علی کون الظن طریقا منصوبا شرعا ضرورة أنه معها لا یجب عقلا علی الشارع أن ینصب طریقا لجواز اجتزائه بما استقل به العقل فی هذا الحال و لا مجال لاستکشاف نصب الشارع من حکم العقل لقاعدة الملازمة ضرورة أنها إنما تکون فی مورد قابل للحکم الشرعی و المورد هاهنا غیر قابل له فإن الإطاعة الظنیة التی یستقل العقل بکفایتها فی حال الانسداد إنما هی بمعنی عدم جواز مؤاخذة الشارع بأزید منها و عدم جواز اقتصار المکلف بدونها و مؤاخذة الشارع غیر قابلة لحکمه و هو واضح.

[أوامر الإطاعة إرشادیة لا مولویة]

و اقتصار المکلف بما دونها لما کان بنفسه موجبا للعقاب مطلقا أو فیما أصاب الظن کما أنها بنفسها موجبة للثواب أخطأ أو أصاب من دون حاجة إلی أمر بها أو نهی عن مخالفتها کان حکم الشارع فیه مولویا بلا ملاک یوجبه کما لا یخفی و لا بأس به إرشادیا کما هو شأنه فی حکمه بوجوب الإطاعة و حرمة المعصیة.   
و صحة نصبه الطریق و جعله فی کل حال بملاک یوجب نصبه و حکمة داعیة إلیه لا تنافی استقلال العقل بلزوم الإطاعة بنحو حال الانسداد کما یحکم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح من دون استکشاف حکم الشارع بلزومها

ص: 322  
مولویا لما عرفت.

[نتیجة الحکومة]

فانقدح بذلک عدم صحة تقریر المقدمات إلا علی نحو الحکومة دون الکشف و علیها فلا إهمال فی النتیجة أصلا سببا و موردا و مرتبة لعدم تطرق الإهمال و الإجمال فی حکم العقل کما لا یخفی.  
أما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فیها.   
و أما بحسب الموارد فیمکن أن یقال بعدم استقلاله بکفایة الإطاعة الظنیة إلا فیما لیس للشارع مزید اهتمام فیه بفعل الواجب و ترک الحرام و استقلاله بوجوب الاحتیاط فیما فیه مزید الاهتمام کما فی الفروج و الدماء بل و سائر حقوق الناس مما لا یلزم من الاحتیاط فیها العسر.   
و أما بحسب المرتبة فکذلک لا یستقل إلا بلزوم التنزل إلی مرتبة الاطمئنان من الظن بعدم التکلیف [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p138i1) إلا علی تقدیر عدم کفایتها فی دفع محذور العسر.

[التفصیل بین محتملات الکشف]

و أما علی تقریر الکشف فلو قیل بکون النتیجة هو نصب الطریق الواصل بنفسه فلا إهمال فیها أیضا بحسب الأسباب بل یستکشف حینئذ أن الکل حجة لو لم یکن بینها ما هو المتیقن و إلا فلا مجال لاستکشاف حجیة [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p138i2) غیره و لا بحسب الموارد بل یحکم بحجیته فی جمیعها و إلا لزم عدم وصول الحجة و لو لأجل التردد فی مواردها کما لا یخفی.   
و دعوی الإجماع [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p138i3) علی التعمیم بحسبها فی مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جدا.

1- کذا صححه فی « ب»، و فی « أ»: فکذلک لا یستقل إلا بکفایة مرتبة الاطمئنان من الظن إلا علی... إلخ.  
2- فی « ب»: حجة.  
3- ادعاه الشیخ ( قده) فرائد الأصول/ 139.

ص: 323  
و أما بحسب المرتبة ففیها إهمال لأجل احتمال حجیة خصوص الاطمئنانی منه إذا کان وافیا فلا بد من الاقتصار علیه و لو قیل بأن النتیجة هو نصب الطریق الواصل و لو بطریقه فلا إهمال فیها بحسب الأسباب لو لم یکن فیها تفاوت أصلا أو لم یکن بینها إلا واحد و إلا فلا بد من الاقتصار علی متیقن الاعتبار منها أو مظنونه بإجراء مقدمات دلیل الانسداد حینئذ مرة أو مرات فی تعیین الطریق المنصوب حتی ینتهی إلی ظن واحد أو إلی ظنون متعددة لا تفاوت بینها فیحکم بحجیة کلها أو متفاوتة یکون بعضها الوافی متیقن الاعتبار فیقتصر علیه.   
و أما بحسب الموارد و المرتبة فکما إذا کانت النتیجة هی الطریق الواصل بنفسه فتدبر جیدا.

[طرق تعمیم النتیجة علی الکشف]

و لو قیل بأن النتیجة هو الطریق و لو لم یصل أصلا فالإهمال فیها یکون من الجهات و لا محیص حینئذ إلا من الاحتیاط فی الطریق بمراعاة أطراف الاحتمال لو لم یکن بینها متیقن الاعتبار لو لم یلزم منه محذور و إلا لزم التنزل إلی حکومة العقل بالاستقلال فتأمل فإن المقام من مزال الأقدام.

وهم و دفع

لعلک تقول إن القدر المتیقن الوافی لو کان فی البین لما کان مجال لدلیل الانسداد ضرورة أنه من مقدماته انسداد باب العلمی أیضا.   
لکنک غفلت عن أن المراد ما إذا کان الیقین بالاعتبار من قبله لأجل الیقین بأنه لو کان شی‌ء حجة شرعا کان هذا الشی‌ء حجة قطعا بداهة أن الدلیل علی أحد المتلازمین إنما هو الدلیل علی الآخر لا الدلیل علی الملازمة.   
ثم لا یخفی أن الظن باعتبار ظن [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p139i1) بالخصوص یوجب الیقین باعتباره من باب دلیل الانسداد علی تقریر الکشف بناء علی کون النتیجة هو الطریق الواصل

1- فی « ب»: الظن.

ص: 324  
بنفسه فإنه حینئذ یقطع بکونه حجة کان غیره حجة أو لا و احتمال عدم حجیته بالخصوص لا ینافی القطع بحجیته بملاحظة الانسداد ضرورة أنه علی الفرض لا یحتمل أن یکون غیره حجة بلا نصب قرینة و لکنه من المحتمل أن یکون هو الحجة دون غیره لما فیه من خصوصیة الظن بالاعتبار و بالجملة الأمر یدور بین حجیة الکل و حجیته فیکون مقطوع الاعتبار.   
و من هنا ظهر حال القوة و لعل نظر من رجح بهما [بها] إلی هذا الفرض و کان منع شیخنا العلامة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p140i1) أعلی الله مقامه عن الترجیح بهما [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p140i2) بناء علی کون النتیجة هو الطریق الواصل و لو بطریقه أو الطریق و لو لم یصل أصلا و بذلک ربما یوفق بین کلمات الأعلام فی المقام و علیک بالتأمل التام.   
ثم لا یذهب علیک أن الترجیح بهما [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p140i3) إنما هو علی تقدیر کفایة الراجح و إلا فلا بد من التعدی إلی غیره بمقدار الکفایة فیختلف الحال باختلاف الأنظار بل الأحوال.   
و أما تعمیم النتیجة [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p140i4) بأن قضیة العلم الإجمالی بالطریق هو الاحتیاط فی أطرافه فهو لا یکاد یتم إلا علی تقدیر کون النتیجة هو نصب الطریق و لو لم یصل أصلا مع أن التعمیم بذلک لا یوجب العمل إلا علی وفق المثبتات من الأطراف دون النافیات إلا فیما إذا کان هناک ناف من جمیع الأصناف ضرورة أن الاحتیاط فیها یقتضی رفع الید عن الاحتیاط فی المسألة الفرعیة إذا لزم حیث لا ینافیه کیف و یجوز الاحتیاط فیها مع قیام الحجة النافیة کما لا یخفی فما ظنک بما لا یجب الأخذ بموجبه إلا من باب الاحتیاط فافهم.

1- فرائد الأصول/ 142، و أمّا المرجح الثانی.  
2- فی « ب»: بها.  
3- فی « ب»: بها.  
4- هذا ثالث طرق « تعمیم النتیجة» الذی نقله الشیخ ( قده) عن شیخه المحقق شریف لعلماء ( قده)، و استشکل علیه، فرائد الأصول/ 150.

ص: 325

فصل [إشکال خروج القیاس عن عموم النتیجة]

قد اشتهر الإشکال بالقطع بخروج القیاس عن عموم نتیجة دلیل الانسداد بتقریر الحکومة و تقریره علی ما فی الرسائل [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p141i1) أنه.   
(کیف یجامع حکم العقل بکون الظن کالعلم مناطا للإطاعة و المعصیة و یقبح علی الآمر و المأمور التعدی عنه و مع ذلک یحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القیاس و لا یجوز الشارع العمل به فإن المنع عن العمل بما یقتضیه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممکنا جری فی غیر القیاس فلا یکون العقل مستقلا إذ لعله نهی عن أمارة مثل ما نهی عن القیاس بل و أزید [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p141i2) و اختفی علینا و لا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلک علی الشارع إذ احتمال صدور ممکن بالذات عن الحکیم لا یرتفع إلا بقبحه و هذا من أفراد ما اشتهر من أن الدلیل العقلی لا یقبل التخصیص) انتهی موضع الحاجة من کلامه زید فی علو مقامه.   
و أنت خبیر بأنه لا وقع لهذا الإشکال بعد وضوح کون حکم العقل بذلک معلقا علی عدم نصب الشارع طریقا واصلا و عدم حکمه به فیما کان هناک منصوب و لو کان أصلا بداهة أن من مقدمات حکمه عدم وجود علم و لا علمی فلا موضوع لحکمه مع أحدهما و النهی عن ظن حاصل من سبب لیس إلا کنصب شی‌ء بل هو یستلزمه فیما کان فی مورده أصل شرعی فلا یکون نهیه عنه رفعا لحکمه عن موضوعه بل به یرتفع موضوعه و لیس حال النهی عن سبب مفید للظن إلا کالأمر بما لا یفیده و کما لا حکومة معه للعقل لا حکومة له معه و کما لا یصح بلحاظ حکمه الإشکال فیه لا یصح الإشکال فیه بلحاظه.

1- فرائد الأصول/ 156.  
2- أثبتناها من فرائد الأصول.

ص: 326  
نعم لا بأس بالإشکال فیه فی نفسه کما أشکل فیه برأسه بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذیر تقدم الکلام فی تقریرها و ما هو التحقیق فی جوابها فی جعل الطرق.   
غایة الأمر تلک المحاذیر التی تکون فیما إذا أخطأ الطریق المنصوب کانت فی الطریق المنهی عنه فی مورد الإصابة و لکن من الواضح أنه لا دخل لذلک فی الإشکال علی دلیل الانسداد بخروج القیاس ضرورة أنه بعد الفراغ عن صحة النهی عنه فی الجملة قد أشکل فی عموم النهی لحال الانسداد بملاحظة حکم العقل و قد عرفت أنه بمکان من الفساد.   
و استلزام إمکان المنع عنه لاحتمال المنع عن أمارة أخری و قد اختفی علینا و إن کان موجبا لعدم استقلال العقل إلا أنه إنما یکون بالإضافة إلی تلک الأمارة لو کان غیرها مما لا یحتمل فیه المنع بمقدار الکفایة و إلا فلا مجال لاحتمال المنع فیها مع فرض استقلال العقل ضرورة عدم استقلاله بحکم مع احتمال وجود مانعه علی ما یأتی تحقیقه فی الظن المانع و الممنوع [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p142i1).   
و قیاس حکم العقل [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p142i2) بکون الظن مناطا للإطاعة فی هذا الحال علی حکمه بکون العلم مناطا لها فی حال الانفتاح لا یکاد یخفی علی أحد فساده لوضوح أنه مع الفارق ضرورة أن حکمه فی العلم علی نحو التنجز و فیه علی نحو التعلیق.   
ثم لا یکاد ینقضی تعجبی لم خصصوا الإشکال بالنهی عن القیاس مع جریانه فی الأمر بطریق غیر مفید للظن بداهة انتفاء حکمه فی مورد الطریق قطعا مع أنه لا یظن بأحد أن یستشکل بذلک و لیس إلا لأجل أن حکمه به معلق علی عدم النصب و معه لا حکم له کما هو کذلک مع النهی عن بعض أفراد الظن فتدبر جیدا.

1- سیأتی تحقیقه فی الفصل الآتی.  
2- ذکره الشیخ ( قده) فی فرائد الأصول/ 156.

ص: 327  
و قد انقدح بذلک أنه لا وقع للجواب عن الإشکال تارة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p143i1) بأن المنع عن القیاس لأجل کونه غالب المخالفة و أخری [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p143i2) بأن العمل به یکون ذا مفسدة غالبة علی مصلحة الواقع الثابتة عند الإصابة و ذلک لبداهة أنه إنما یشکل بخروجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه فی نفسه بملاحظة حکم العقل بحجیة الظن و لا یکاد یجدی صحته کذلک فی ذب الإشکال فی صحته بهذا اللحاظ فافهم فإنه لا یخلو عن دقة.   
و أما ما قیل فی جوابه [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p143i3) من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد أو منع حصول الظن منه بعد انکشاف حاله و أن ما یفسده أکثر مما یصلحه ففی غایة الفساد فإنه مضافا إلی کون کل واحد من المنعین غیر سدید لدعوی الإجماع علی عموم المنع مع إطلاق أدلته و عموم علته و شهادة الوجدان بحصول الظن منه فی بعض الأحیان لا یکاد یکون فی دفع الإشکال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفید غایة الأمر أنه لا إشکال مع فرض أحد المنعین لکنه غیر فرض الإشکال فتدبر جیدا.

فصل [فی الظن المانع و الممنوع]

إذا قام ظن علی عدم حجیة ظن بالخصوص فالتحقیق أن یقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون فی حال الانسداد إنه لا استقلال للعقل بحجیة ظن احتمل المنع عنه فضلا عما إذا ظن کما أشرنا إلیه فی الفصل السابق فلا بد من الاقتصار علی ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص فإن کفی و إلا فبضمیمة ما لم یظن المنع عنه و إن احتمل مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد و إن انسد باب هذا الاحتمال معها کما لا یخفی و ذلک ضرورة أنه لا احتمال مع الاستقلال

1- هذا سابع الوجوه التی ذکرها الشیخ ( قده) فی الجواب عن الإشکال، فرائد الأصول/ 161.  
2- هو الوجه السادس الذی أفاده الشیخ ( قده) و استشکل علیه، فرائد الأصول/ 160.  
3- راجع الوجهین الأولین من الوجوه السبعة التی ذکرها الشیخ ( قده) فرائد الأصول/ 157.

ص: 328  
حسب الفرض و منه انقدح أنه لا تتفاوت الحال لو قیل بکون النتیجة هی حجیة الظن فی الأصول أو فی الفروع أو فیهما فافهم.

فصل [فی عدم الفرق بین أقسام الظن بالحکم]

اشاره

لا فرق فی نتیجة دلیل الانسداد بین الظن بالحکم من أمارة علیه و بین الظن به من أمارة متعلقة بألفاظ الآیة أو الروایة کقول اللغوی فیما یورث الظن بمراد الشارع من لفظه و هو واضح و لا یخفی أن اعتبار ما یورثه لا محیص عنه فیما إذا کان مما ینسد فیه باب العلم فقول أهل اللغة حجة فیما یورث الظن بالحکم مع الانسداد و لو انفتح باب العلم باللغة فی غیر المورد.   
نعم لا یکاد یترتب علیه أثر آخر من تعیین المراد فی وصیة أو إقرار أو غیرهما من الموضوعات الخارجیة إلا فیما یثبت فیه حجیة مطلق الظن بالخصوص أو ذاک المخصوص و مثله الظن الحاصل بحکم شرعی کلی من الظن بموضوع خارجی کالظن بأن راوی الخبر هو زرارة بن أعین مثلا لا آخر.   
فانقدح أن الظنون الرجالیة مجدیة فی حال الانسداد و لو لم یقم دلیل علی اعتبار قول الرجالی لا من باب الشهادة و لا من باب الروایة.

تنبیه [حجیة الظن الحاصل من قول الرجالی]

لا یبعد استقلال العقل بلزوم تقلیل الاحتمالات المتطرقة إلی مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور مهما أمکن فی الروایة و عدم الاقتصار علی [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p144i1) الظن الحاصل منها بلا سد بابه فیه بالحجة من علم أو علمی و ذلک لعدم جواز التنزل فی صورة الانسداد إلی الضعیف مع التمکن من القوی أو ما بحکمه عقلا فتأمل جیدا.

فصل [فی الظن بالفراغ]

إنما الثابت بمقدمات دلیل الانسداد فی الأحکام هو حجیة الظن فیها لا

1- فی « أ»: بالظن.

ص: 329  
حجیته فی تطبیق المأتی به فی الخارج معها فیتبع مثلا فی وجوب صلاة الجمعة یومها لا فی إتیانها بل لا بد من علم أو علمی بإتیانها کما لا یخفی.   
نعم ربما یجری نظیر مقدمات الانسداد فی الأحکام فی بعض الموضوعات الخارجیة من انسداد باب العلم به غالبا و اهتمام الشارع به بحیث علم بعدم الرضا بمخالفة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p145i1) الواقع بإجراء الأصول فیه مهما أمکن و عدم وجوب الاحتیاط شرعا أو عدم إمکانه عقلا کما فی موارد الضرر المردد أمره بین الوجوب و الحرمة مثلا فلا محیص عن اتباع الظن حینئذ أیضا فافهم.

خاتمة یذکر فیها أمران استطرادا

الأول [حکم الظن فی الأصول الاعتقادیة]

اشارة

هل الظن کما یتبع عند الانسداد عقلا فی الفروع العملیة المطلوب فیها أولا العمل بالجوارح یتبع فی الأصول الاعتقادیة المطلوب فیها عمل الجوانح من الاعتقاد به و عقد القلب علیه و تحمله و الانقیاد له أو لا.   
الظاهر لا فإن الأمر الاعتقادی و إن انسد باب القطع به إلا أن باب الاعتقاد إجمالا بما هو واقعة و الانقیاد له و تحمله غیر منسد بخلاف العمل بالجوارح فإنه لا یکاد یعلم مطابقته مع ما هو واقعة إلا بالاحتیاط و المفروض عدم وجوبه شرعا أو عدم جوازه عقلا و لا أقرب من العمل علی وفق الظن.   
و بالجملة لا موجب مع انسداد باب العلم فی الاعتقادیات لترتیب الأعمال الجوانحیة علی الظن فیها مع إمکان ترتیبها علی ما هو الواقع فیها فلا یتحمل إلا لما هو الواقع و لا ینقاد إلا له لا لما هو مظنونه و هذا بخلاف العملیات فإنه لا محیص عن العمل بالظن فیها مع مقدمات الانسداد.   
نعم یجب تحصیل العلم فی بعض الاعتقادات لو أمکن من باب وجوب المعرفة لنفسها کمعرفة الواجب تعالی و صفاته أداء لشکر بعض نعمائه و معرفة

1- فی « ب»: بمخالفته.

ص: 330  
أنبیائه فإنهم وسائط نعمه و آلائه بل و کذا معرفة الإمام علیه السلام علی وجه صحیح [1] فالعقل یستقل بوجوب معرفة النبی و وصیه لذلک و لاحتمال الضرر فی ترکه و لا یجب عقلا معرفة غیر ما ذکر إلا ما وجب شرعا معرفته کمعرفة الإمام علیه السلام علی وجه آخر غیر صحیح أو أمر آخر مما دل الشرع علی وجوب معرفته و ما لا دلالة علی وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل و لا من النقل کان أصالة البراءة من وجوب معرفته محکمة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p146i1).   
و لا دلالة لمثل قوله تعالی وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p146i2) الآیة و لا (لقوله صلی الله علیه و آله و سلم: و ما أعلم شیئا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس) [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p146i3) و لا لما دل علی وجوب التفقه و طلب العلم من الآیات و الروایات علی وجوب معرفته بالعموم ضرورة أن المراد من لِیَعْبُدُونِ هو خصوص عبادة الله و معرفته و النبوی إنما هو بصدد بیان فضیلة الصلوات لا بیان حکم المعرفة فلا إطلاق فیه أصلا و مثل آیة النفر [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p146i4) إنما هو بصدد بیان الطریق المتوسل به إلی التفقه الواجب لا بیان ما یجب فقهه و معرفته کما لا یخفی و کذا ما دل علی وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحث علی طلبه لا بصدد بیان ما یجب العلم به.

[وجوب المعرفة]

ثم إنه لا یجوز الاکتفاء بالظن فیما یجب معرفته عقلا أو شرعا حیث إنه لیس بمعرفة قطعا فلا بد من تحصیل العلم لو أمکن و مع العجز عنه کان معذورا إن کان عن قصور لغفلة أو لغموضة [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p146i5)المطلب مع قلة الاستعداد کما هو المشاهد فی   
[1] و هو کون الإمامة کالنبوة منصبا إلهیا یحتاج إلی تعیینه- تعالی- و نصبه، لا أنها من الفروع المتعلقة بأفعال المکلفین، و هو الوجه الآخر (منه قدس سره الشریف).

1- هذا تعریض بما أفاده الشیخ ( قده) انتصارا للعلامة، فرائد الأصول/ 170.  
2- الذاریات: 56.  
3- و قریب منه: الکافی 3/ 264، و التهذیب 2/ 236.  
4- التوبة: 122.  
5- فی « ب»: الغموضیة.

ص: 331  
کثیر من النساء بل الرجال بخلاف ما إذا کان عن تقصیر فی الاجتهاد و لو لأجل حب طریقة الآباء و الأجداد و اتباع سیرة السلف فإنه کالجبلی للخلف و قلما عنه تخلف [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p147i1).   
و المراد من المجاهدة فی قوله تعالی وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p147i2) هو المجاهدة مع النفس بتخلیتها عن الرذائل و تحلیتها بالفضائل و هی التی کانت أکبر من الجهاد لا النظر و الاجتهاد و إلا لأدی إلی الهدایة مع أنه یؤدی إلی الجهالة و الضلالة إلا إذا کانت هناک منه تعالی عنایة فإنه غالبا بصدد إثبات أن ما وجد آباءه علیه هو الحق لا بصدد الحق فیکون مقصرا مع اجتهاده و مؤاخذا إذا أخطأ علی قطعه و اعتقاده.

[عدم قیام الظن مقام العلم فی أصول الدین]

ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصیل الظن مع الیأس عن تحصیل العلم فیما یجب تحصیله عقلا لو أمکن لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه لما أشرنا إلیه [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p147i3) من أن الأمور الاعتقادیة مع عدم القطع بها أمکن الاعتقاد بما هو واقعها و الانقیاد لها فلا إلجاء فیها أصلا إلی التنزل إلی الظن فیما انسد فیه باب العلم بخلاف الفروع العملیة کما لا یخفی.   
و کذلک لا دلالة من النقل علی وجوبه فیما یجب معرفته مع الإمکان شرعا بل الأدلة الدالة علی النهی عن اتباع الظن دلیل علی عدم جوازه أیضا.   
و قد انقدح من مطاوی ما ذکرنا أن القاصر یکون فی الاعتقادیات للغفلة أو عدم الاستعداد للاجتهاد فیها لعدم وضوح الأمر فیها بمثابة لا یکون الجهل بها إلا عن تقصیر کما لا یخفی فیکون [1] معذورا عقلا.   
[1] و لا ینافی ذلک عدم استحقاقه درجة، بل استحقاقه درکة لنقصانه بسبب فقدانه للإیمان به تعالی أو برسوله، أو لعدم معرفة أولیائه، ضرورة أن نقصان الإنسان لذلک یوجب بعده عن ساحة جلاله تعالی، و هو یستتبع لا محالة درکة من الدرکات، و علیه فلا إشکال فیما هو ظاهر بعض الروایات و الآیات، من خلود الکافر مطلقا و لو کان قاصرا، فقصوره إنما ینفعه فی دفع المؤاخذه عنه بما یتبعها من الدرکات، لا فیما یستتبعه نقصان ذاته و دنو نفسه و خساسته، فإذا انتهی إلی اقتضاء الذات لذلک فلا مجال للسؤال عنه، ب «لم ذلک؟) فافهم (منه قدس سره).

1- فی « ب»: یتخلف.  
2- العنکبوت/ 69.  
3- أشار إلیه فی الأمر الأوّل من خاتمة دلیل الانسداد/ 329

ص: 332  
و لا یصغی إلی ما ربما قیل بعدم وجود القاصر فیها لکنه إنما یکون معذورا غیر معاقب علی عدم معرفة الحق إذا لم یکن یعانده بل کان ینقاد له علی إجماله لو احتمله.   
هذا بعض الکلام مما یناسب المقام و أما بیان حکم الجاهل من حیث الکفر و الإسلام فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة.

الثانی [الترجیح و الوهن بالظن]

اشاره

الظن الذی لم یقم علی حجیته دلیل هل یجبر به ضعف السند أو الدلالة بحیث صار حجة ما لولاه لما کان بحجة أو یوهن به ما لولاه علی خلافه لکان حجة أو یرجح به أحد المتعارضین بحیث لولاه علی وفقه لما کان ترجیح لأحدهما أو کان للآخر منهما أم لا.   
و مجمل القول فی ذلک أن العبرة فی حصول الجبران أو الرجحان بموافقته هو الدخول بذلک تحت دلیل الحجیة أو المرجحیة الراجعة إلی دلیل الحجیة کما أن العبرة فی الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دلیل الحجیة فلا یبعد جبر ضعف السند فی الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه و دخوله بذلک تحت ما دل علی حجیة ما یوثق به فراجع أدلة اعتبارها.   
و عدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد لاختصاص دلیل الحجیة بحجیة الظهور فی تعیین المراد و الظن من أمارة خارجیة به لا یوجب ظهور اللفظ فیه کما هو ظاهر إلا فیما أوجب القطع و لو إجمالا باحتفافه بما کان موجبا لظهوره فیه لو لا عروض انتفائه و عدم وهن السند بالظن بعدم صدوره و کذا عدم وهن دلالته مع ظهوره إلا فیما کشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل فی سنده أو وجود قرینة مانعة

ص: 333  
عن انعقاد ظهوره فیما فیه ظاهر لو لا تلک القرینة لعدم اختصاص دلیل اعتبار خبر الثقة و لا دلیل اعتبار الظهور بما إذا لم یکن ظن بعدم صدوره أو ظن بعدم إرادة ظهوره.   
و أما الترجیح بالظن فهو فرع دلیل علی الترجیح به بعد سقوط الأمارتین بالتعارض من البین و عدم حجیة واحد منهما بخصوصه و عنوانه و إن بقی أحدهما بلا عنوان علی حجیته و لم یقم دلیل بالخصوص علی الترجیح به.   
و إن ادعی شیخنا العلامة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p149i1) أعلی الله مقامه استفادته من الأخبار الدالة علی الترجیح بالمرجحات الخاصة علی ما فی [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p149i2) تفصیله فی التعادل و الترجیح [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p149i3).   
و مقدمات الانسداد فی الأحکام إنما توجب حجیة الظن بالحکم أو بالحجة لا الترجیح به ما لم یوجب ظن بأحدهما و مقدماته فی خصوص الترجیح لو جرت إنما توجب حجیة الظن فی تعیین المرجح لا أنه مرجح إلا إذا ظن أنه أیضا مرجح فتأمل جیدا هذا فیما لم یقم علی المنع عن العمل به بخصوصه دلیل.

[الترجیح و الوهن بمثل القیاس]

و أما ما قام الدلیل علی المنع عنه کذلک کالقیاس فلا یکاد یکون به جبر أو وهن أو ترجیح فیما لا یکون لغیره أیضا و کذا فیما یکون به أحدهما [أحدها] لوضوح أن الظن القیاسی إذا کان علی خلاف ما لولاه لکان حجة بعد المنع عنه لا یوجب خروجه عن تحت دلیل حجیته [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p149i4) و إذا کان علی وفق ما لولاه لما کان حجة لا یوجب دخوله تحت دلیل الحجیة و هکذا لا یوجب ترجیح أحد المتعارضین و ذلک لدلالة دلیل المنع علی إلغائه الشارع رأسا و عدم جواز استعماله فی الشرعیات قطعا و دخله فی واحد منها نحو استعمال له فیها کما لا یخفی فتأمل جیدا.

1- فرائد الأصول/ 187، حیث قال الثالث: ما یظهر من بعض الأخبار... إلخ.  
2- فی « ب»: علی ما یأتی تفصیله.  
3- فی « أ» التراجیح.  
4- فی « ب»: الحجیة.

ص: 334

ص: 335

المقصد السابع الأصول العملیة

اشاره

ص: 336

ص: 337  
المقصد السابع فی الأصول العملیة و هی التی ینتهی إلیها المجتهد بعد الفحص و الیأس عن الظفر بدلیل مما دل علیه حکم العقل أو عموم النقل و المهم منها أربعة فإن مثل قاعدة الطهارة فیما اشتبه طهارته بالشبهة الحکمیة [1] و إن کان مما ینتهی إلیها فیما لا حجة علی طهارته و لا علی نجاسته إلا أن البحث عنها لیس بمهم حیث إنها ثابتة بلا کلام من دون حاجة إلی نقض و إبرام بخلاف الأربعة و هی البراءة و الاحتیاط و التخییر و الاستصحاب فإنها محل الخلاف بین الأصحاب و یحتاج تنقیح مجاریها و توضیح ما هو حکم العقل أو مقتضی عموم النقل فیها إلی مزید بحث و بیان و مئونة حجة و برهان هذا مع جریانها فی کل الأبواب و اختصاص تلک القاعدة ببعضها فافهم.   
[1] لا یقال: إن قاعدة الطهارة مطلقا، تکون قاعدة فی الشبهة الموضوعیة، فإن الطهارة و النجاسة من الموضوعات الخارجیة التی یکشف عنها الشرع.   
فإنه یقال: أولا: نمنع ذلک، بل إنهما من الأحکام الوضعیة الشرعیة، و لذا اختلفتا فی الشرائع بحسب المصالح الموجبة لشرعهما، کما لا یخفی.   
و ثانیا: إنهما لو کانتا کذلک، فالشبهة فیهما فیما کان الاشتباه لعدم الدلیل علی أحدهما کانت حکیمة، فإنه لا مرجع لرفعها إلا الشارع، و ما کانت کذلک لیست إلا حکمیة (منه قدس سره).

ص: 338

فصل [فی أصالة البراءة]

اشاره

لو شک فی وجوب [1] شی‌ء أو حرمته و لم تنهض علیه حجة جاز شرعا و عقلا ترک الأول و فعل الثانی و کان مأمونا من عقوبة مخالفته کان عدم نهوض الحجة لأجل فقدان النص أو إجماله و احتماله الکراهة أو الاستحباب أو تعارضه فیما لم یثبت بینهما ترجیح بناء علی التوقف فی مسألة تعارض النصین فیما لم یکن ترجیح فی البین.   
و أما بناء علی التخییر کما هو المشهور فلا مجال لأصالة البراءة و غیرها لمکان وجود الحجة المعتبرة و هو أحد النصین فیها کما لا یخفی

و قد استدل علی ذلک بالأدلة الأربعة

اشاره

.  
[1] لا یخفی أن جمع الوجوب و الحرمة فی فصل، و عدم عقد فصل لکل منهما علی حدة، و کذا جمع فقد النصل و إجماله فی عنوان عدم الحجة، إنما هو لأجل عدم الحاجة إلی ذلک، بعد الاتحاد فیما هو الملاک، و ما هو العمدة من الدلیل علی المهم، و اختصاص بعض شقوق المسألة بدلیل أو بقول، لا یوجب تخصیصه بعنوان علی حدة.

و أما ما تعارض فیه النصان فهو خارج عن موارد الأصول العملیة المقررة للشاک علی التحقیق فیه من الترجیح أو التخییر، کما أنه داخل فیما لا حجة فیه- بناء علی سقوط النصین عن الحجیة- و أما الشبهة الموضوعیة فلا مساس لها بالمسائل الأصولیة، بل فقهیة، فلا وجه لبیان حکمها فی الأصول إلا استطرادا فلا تغفل، (منه قدس سره).

ص: 339

أما الکتاب

فبآیات أظهرها قوله تعالی وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p155i1).   
و فیه أن نفی التعذیب قبل إتمام الحجة ببعث الرسل لعله کان منه منه تعالی علی عباده مع استحقاقهم لذلک و لو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بین الاستحقاق و الفعلیة لما صح الاستدلال بها إلا جدلا مع وضوح منعه ضرورة أن ما شک فی وجوبه أو حرمته لیس عنده بأعظم مما علم بحکمه و لیس حال الوعید بالعذاب فیه إلا کالوعید به فیه فافهم.

و أما السنة

اشاره

فبروایات [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p155i2)

منها حدیث الرفع

منها حدیث الرفع [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p155i3)  
حیث عد (: ما لا یعلمون) من التسعة المرفوعة فیه فالإلزام المجهول مما لا یعلمون فهو مرفوع فعلا و إن کان ثابتا واقعا فلا مؤاخذة علیه قطعا.   
لا یقال لیست المؤاخذة من الآثار الشرعیة کی ترتفع بارتفاع التکلیف المجهول ظاهرا فلا دلالة له علی ارتفاعها [1].   
فإنه یقال إنها و إن لم تکن بنفسها أثرا شرعیا إلا أنها مما یترتب علیه بتوسیط ما هو أثره و باقتضائه من إیجاب الاحتیاط شرعا فالدلیل علی رفعه دلیل علی عدم إیجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبة علی مخالفته.   
لا یقال لا یکاد یکون إیجابه مستتبعا لاستحقاقها علی مخالفة التکلیف   
[1] مع أن ارتفاعها و عدم استحقاقها بمخالفة التکلیف المجهول هو المهم فی المقام، و التحقیق فی الجواب أن یقال- مضافا إلی ما قلناه- أن الاستحقاق و إن کان أثرا عقلیا، إلا أن عدم الاستحقاق عقلا، مترتب علی عدم التکلیف شرعا و لو ظاهرا، تأمل تعرف، (منه قدس سره).

1- الإسراء: 15.  
2- فی « ب»: فروایات.  
3- الکافی/ 2 کتاب الإیمان و الکفر، باب ما رفع عن الأمة، الحدیث 2، الفقیه 1/ 36، الباب 14، الحدیث 4، و الخصال 2/ 417، باب التسعة.

ص: 340  
المجهول بل علی مخالفة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p156i1) نفسه کما هو قضیة إیجاب غیره.   
فإنه یقال هذا إذا لم یکن إیجابه طریقیا و إلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة علی المجهول کما هو الحال فی غیره من الإیجاب و التحریم الطریقیین ضرورة أنه کما یصح أن یحتج بهما صح أن یحتج به و یقال لم أقدمت مع إیجابه و یخرج به عن العقاب بلا بیان و المؤاخذة بلا برهان کما یخرج بهما.   
و قد انقدح بذلک أن رفع التکلیف المجهول کان منه علی الأمة حیث کان له تعالی وضعه بما هو قضیته [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p156i2) من إیجاب الاحتیاط فرفعه فافهم.   
ثم لا یخفی [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p156i3) عدم الحاجة إلی تقدیر المؤاخذة و لا غیرها من الآثار الشرعیة فی (: ما لا یعلمون) فإن ما لا یعلم من التکلیف مطلقا کان فی الشبهة الحکمیة أو الموضوعیة بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعا و إن کان فی غیره لا بد من تقدیر الآثار أو المجاز فی إسناد الرفع إلیه فإنه لیس ما اضطروا و ما استکرهوا إلی آخر التسعة بمرفوع حقیقة.   
نعم لو کان المراد من الموصول فی (: ما لا یعلمون) ما اشتبه حاله و لم یعلم عنوانه لکان أحد الأمرین مما لا بد منه أیضا ثم لا وجه [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p156i4) لتقدیر خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر فی غیر واحد غیرها فلا محیص عن أن یکون المقدر هو الأثر الظاهر فی کل منها أو تمام آثارها التی تقتضی المنة رفعها کما أن ما یکون بلحاظه الإسناد إلیها مجازا هو هذا کما لا یخفی.   
فالخبر دل علی رفع کل أثر تکلیفی أو وضعی کان فی رفعه منه علی الأمة کما

1- فی « ب»: مخالفته.  
2- فی « ب»: قضیة.  
3- خلافا لما أفاده الشیخ، فرائد الأصول/ 195.  
4- المصدر السابق.

ص: 341  
استشهد الإمام علیه السلام بمثل [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p157i1) هذا الخبر فی رفع ما استکره علیه من الطلاق و الصدقة و العتاق.   
ثم لا یذهب علیک أن المرفوع فیما اضطر إلیه و غیره مما أخذ بعنوانه الثانوی إنما هو الآثار المترتبة علیه بعنوانه الأولی ضرورة أن الظاهر أن هذه العناوین صارت موجبة للرفع و الموضوع للأثر مستدع لوضعه فکیف یکون موجبا لرفعه.   
لا یقال کیف و إیجاب الاحتیاط فیما لا یعلم و إیجاب التحفظ فی الخطإ و النسیان یکون أثرا لهذه العناوین بعینها و باقتضاء نفسها.   
فإنه یقال بل إنما تکون باقتضاء الواقع فی موردها ضرورة أن الاهتمام به یوجب إیجابهما لئلا یفوت علی المکلف کما لا یخفی.

و منها حدیث الحجب

و منها حدیث الحجب [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p157i2)   
و قد انقدح تقریب الاستدلال به مما ذکرنا فی حدیث الرفع إلا أنه ربما یشکل [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p157i3) بمنع ظهوره فی وضع ما لا یعلم من التکلیف بدعوی ظهوره فی خصوص ما تعلقت عنایته تعالی بمنع اطلاع العباد علیه لعدم أمر رسله بتبلیغه حیث إنه بدونه لما صح إسناد الحجب إلیه تعالی.

[حدیث الحل]

و منها (قوله علیه السلام: [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p157i4) کل شی‌ء لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه) الحدیث حیث دل علی حلیة ما لم یعلم حرمته مطلقا و لو کان من جهة عدم الدلیل علی حرمته و بعدم الفصل قطعا بین إباحته و عدم وجوب الاحتیاط فیه و بین عدم وجوب الاحتیاط فی الشبهة الوجوبیة یتم المطلوب.

1- المحاسن 2/ 339، الحدیث 124.  
2- التوحید للصدوق ( ره) 413، باب الترعیف و البیان و الحجة، الحدیث 9. و الوسائل: 18/ 12، باب 12 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 28.  
3- أورده الشیخ ( ره) علی الاستدلال بهذا الحدیث، فرائد الأصول/ 199.  
4- قریب من هذا المضمون روایات، الوسائل: 12/ 59، باب 4 من أبواب ما یکتسب به الحدیثان 1 و 4 و الوسائل: 17/ 90، باب 61 من الأطعمة المباحة، الأحادیث، 1 و 2 و 7.

ص: 342  
مع إمکان أن یقال ترک ما احتمل وجوبه مما لم یعرف حرمته فهو حلال تأمل.

[حدیث السعة]

و منها (قوله علیه السلام [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p158i1): الناس فی سعة ما لا یعلمون) فهم فی سعة ما لم یعلم أو ما دام لم یعلم وجوبه أو حرمته و من الواضح أنه لو کان الاحتیاط واجبا لما کانوا فی سعة أصلا فیعارض به ما دل علی وجوبه کما لا یخفی.   
لا یقال قد علم به وجوب الاحتیاط.   
فإنه یقال لم یعلم الوجوب أو الحرمة بعد فکیف یقع فی ضیق الاحتیاط من أجله نعم لو کان الاحتیاط واجبا نفسیا کان وقوعهم فی ضیقه بعد العلم بوجوبه لکنه عرفت أن وجوبه کان طریقیا لأجل أن لا یقعوا فی مخالفة الواجب أو الحرام أحیانا فافهم.

[حدیث کل شی‌ء مطلق]

و منها (قوله علیه السلام [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p158i2): کل شی‌ء مطلق حتی یرد فیه نهی) و دلالته یتوقف علی عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما بحکمه بالنهی عنه و إن صدر عن الشارع و وصل إلی غیر واحد مع أنه ممنوع لوضوح صدقه علی صدوره عنه سیما بعد بلوغه إلی غیر واحد و قد خفی علی من لم یعلم بصدوره.   
لا یقال نعم و لکن بضمیمة أصالة العدم صح الاستدلال به و تم.   
فإنه یقال و إن تم الاستدلال به بضمیمتها و یحکم بإباحة مجهول الحرمة و إطلاقه إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا بل بعنوان أنه مما لم یرد عنه النهی واقعا.   
لا یقال نعم و لکنه لا یتفاوت فیما هو المهم من الحکم بالإباحة فی مجهول الحرمة کان بهذا العنوان أو بذاک العنوان.

1- الوسائل: 1: 1073، باب 5 من أبواب النجاسات، الحدیث 11 بتفاوت یسیر فی العبارة.  
2- الوسائل: 18/ 127، باب 12 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 60.

ص: 343  
فإنه یقال حیث إنه بذاک العنوان لاختص بما لم یعلم ورود النهی عنه أصلا و لا یکاد یعم ما إذا ورد النهی عنه فی زمان و إباحته [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p159i1) فی آخر و اشتبها من حیث التقدم و التأخر.   
لا یقال هذا لو لا عدم الفصل بین أفراد ما اشتبهت حرمته.   
فإنه یقال و إن لم یکن بینها الفصل إلا أنه إنما یجدی فیما کان المثبت للحکم بالإباحة فی بعضها الدلیل لا الأصل فافهم.

و أما الإجماع

فقد نقل [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p159i2) علی البراءة إلا أنه موهون و لو قیل باعتبار الإجماع المنقول فی الجملة فإن تحصیله فی مثل هذه المسألة مما للعقل إلیه سبیل و من واضح النقل علیه دلیل بعید جدا.

و أما العقل

اشاره

فإنه قد استقل بقبح العقوبة و المؤاخذة علی مخالفة التکلیف المجهول بعد الفحص و الیأس عن الظفر بما کان حجة علیه فإنهما بدونها عقاب بلا بیان و مؤاخذة بلا برهان و هما قبیحان بشهادة الوجدان.   
و لا یخفی أنه مع استقلاله بذلک لا احتمال لضرر العقوبة فی مخالفته فلا یکون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل کی یتوهم أنها تکون بیانا کما أنه مع احتماله لا حاجة إلی القاعدة بل فی صورة المصادفة استحق العقوبة علی المخالفة و لو قیل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

[عدم وجوب دفع غیر العقوبة من المضار]

و أما ضرر غیر العقوبة فهو و إن کان محتملا إلا أن المتیقن منه فضلا عن محتمله لیس بواجب الدفع شرعا و لا عقلا ضرورة عدم القبح فی تحمل بعض المضار ببعض الدواعی عقلا و جوازه شرعا مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا

1- فی « ب»: إباحة.  
2- راجع الوجه الثانی من وجوه التقریر الثانی للإجماع علی حجیة البراءة فی کلام الشیخ ( قده) فرائد الأصول/ 202.

ص: 344  
یلازم احتمال المضرة و إن کان ملازما لاحتمال المفسدة أو ترک المصلحة لوضوح أن المصالح و المفاسد التی تکون مناطات الأحکام و قد استقل العقل بحسن الأفعال التی تکون ذات المصالح و قبح ما کان ذات المفاسد لیست براجعة إلی المنافع و المضار و کثیرا ما یکون محتمل التکلیف مأمون الضرر نعم ربما تکون المنفعة أو المضرة مناطا للحکم شرعا و عقلا.   
إن قلت نعم و لکن العقل یستقل بقبح الإقدام علی ما لا تؤمن مفسدته و أنه کالإقدام علی ما علم مفسدته کما استدل به شیخ الطائفة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p160i1) قدس سره علی أن الأشیاء علی الحظر أو الوقف.   
قلت استقلاله بذلک ممنوع و السند شهادة الوجدان و مراجعة دیدن العقلاء من أهل الملل و الأدیان حیث إنهم لا یحترزون مما لا تؤمن مفسدته و لا یعاملون معه معاملة ما علم مفسدته کیف و قد أذن الشارع بالإقدام علیه و لا یکاد یأذن بارتکاب القبیح فتأمل.

و احتج للقول بوجوب الاحتیاط فیما لم تقم فیه حجة بالأدلة الثلاثة

أما الکتاب

فبالآیات الناهیة عن القول بغیر العلم [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p160i2) و عن الإلقاء فی التهلکة [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p160i3) و الآمرة بالتقوی [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p160i4).   
و الجواب أن القول بالإباحة شرعا و بالأمن من العقوبة عقلا لیس قولا بغیر علم لما دل علی الإباحة من النقل و علی البراءة من حکم العقل و معهما لا مهلکة فی اقتحام الشبهة أصلا و لا فیه مخالفة التقوی کما لا یخفی.

1- عدة الأصول 2/ 117 و لکن المترائی منه غیر هذا.  
2- الأعراف: 33، الإسراء: 36، النّور: 15.  
3- البقرة: 195.  
4- البقرة: 102، التغابن: 16.

ص: 345

و أما الأخبار

فبما [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p161i1)دل علی وجوب التوقف عند الشبهة معللا فی بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی المهلکة من الأخبار الکثیرة الدالة علیه مطابقة أو التزاما و بما [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p161i2) دل علی وجوب الاحتیاط من الأخبار الواردة بألسنة مختلفة.   
و الجواب أنه لا مهلکة فی الشبهة البدویة مع دلالة النقل علی [الإباحة] [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p161i3) و حکم العقل بالبراءة کما عرفت.   
و ما دل علی وجوب الاحتیاط لو سلم و إن کان واردا علی حکم العقل فإنه کفی بیانا علی العقوبة علی مخالفة التکلیف المجهول.   
و لا یصغی إلی ما قیل [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p161i4) من أن إیجاب الاحتیاط إن کان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبیح و إن کان نفسیا فالعقاب علی مخالفته لا علی مخالفة الواقع و ذلک لما عرفت من أن إیجابه یکون طریقیا و هو عقلا مما یصح أن یحتج به علی المؤاخذة فی مخالفة الشبهة کما هو الحال فی أوامر الطرق و الأمارات و الأصول العملیة.   
إلا أنها تعارض بما هو أخص و أظهر ضرورة أن ما دل علی حلیة المشتبه أخص بل هو فی الدلالة علی الحلیة نص و ما دل علی الاحتیاط غایته أنه ظاهر فی وجوب الاحتیاط مع أن هناک قرائن دالة علی أنه للإرشاد فیختلف إیجابا و استحبابا حسب اختلاف ما یرشد إلیه.

1- الوسائل: 18/ 75 الباب 9 من أبواب صفات القاضی/ الحدیث 1- الوسائل 14/ 193، الباب 157 من أبواب مقدمات النکاح الحدیث 2. الوسائل: 18/ 111 الباب 12 من أبواب صفات القاضی/ أحادیث: 3، 4، 10، 31، 35.   
2- الوسائل: 18/ 111 الباب 12 من أبواب صفات القاضی/ أحادیث: 1، 37، 41، 54.  
3- أثبتناها من « ب».  
4- القائل هو الشیخ الأعظم، فرائد الأصول/ 208.

ص: 346  
و یؤیده أنه لو لم یکن للإرشاد لوجب [یوجب] تخصیصه لا محالة ببعض الشبهات إجماعا مع أنه آب عن التخصیص قطعا کیف لا یکون (قوله: قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة) للإرشاد مع أن المهلکة ظاهرة فی العقوبة و لا عقوبة فی الشبهة البدویة قبل إیجاب الوقوف و الاحتیاط فکیف یعلل إیجابه بأنه خیر من الاقتحام فی الهلکة. لا یقال نعم و لکنه یستکشف منه [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p162i1) علی نحو الإن إیجاب الاحتیاط من قبل لیصح به العقوبة علی المخالفة.   
فإنه یقال إن مجرد إیجابه واقعا ما لم یعلم لا یصحح العقوبة و لا یخرجها عن أنها بلا بیان و لا برهان فلا محیص عن اختصاص مثله بما یتنجز فیه المشتبه لو کان کالشبهة قبل الفحص مطلقا أو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالی فتأمل جیدا.

و أما العقل

[التقریر الأول العلم الإجمالی]

فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه و ترک ما احتمل حرمته حیث علم إجمالا بوجود واجبات و محرمات کثیرة فیما اشتبه وجوبه أو حرمته مما لم یکن هناک حجة علی حکمه تفریغا للذمة بعد اشتغالها و لا خلاف فی لزوم الاحتیاط فی أطراف العلم الإجمالی إلا من بعض الأصحاب.   
و الجواب أن العقل و إن استقل بذلک إلا أنه إذا لم ینحل العلم الإجمالی إلی علم تفصیلی و شک بدوی و قد انحل هاهنا فإنه کما علم بوجود تکالیف إجمالا کذلک علم إجمالا بثبوت طرق و أصول معتبرة مثبتة لتکالیف بمقدار تلک التکالیف المعلومة أو أزید و حینئذ لا علم بتکالیف أخر غیر التکالیف الفعلیة فی الموارد المثبتة من الطرق و الأصول العملیة.

1- فی « ب»: عنه.

ص: 347  
إن قلت نعم لکنه إذا لم یکن العلم بها مسبوقا بالعلم بالتکالیف [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p163i1).   
قلت إنما یضر السبق إذا کان المعلوم اللاحق حادثا [آخر] و أما إذا لم یکن کذلک بل مما ینطبق علیه ما علم أولا فلا محالة قد انحل العلم الإجمالی إلی التفصیلی و الشک البدوی.   
إن قلت إنما یوجب العلم بقیام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال ذلک إذا کان قضیة قیام الطریق علی تکلیف موجبا لثبوته فعلا و أما بناء علی أن قضیة حجیته و اعتباره شرعا لیس إلا ترتیب ما للطریق المعتبر عقلا و هو تنجز ما أصابه و العذر عما أخطأ عنه فلا انحلال لما علم بالإجمال أولا کما لا یخفی.   
قلت قضیة الاعتبار شرعا علی اختلاف ألسنة أدلته و إن کان ذلک علی ما قوینا فی البحث إلا أن نهوض الحجة علی ما ینطبق علیه المعلوم بالإجمال فی بعض الأطراف یکون عقلا بحکم الانحلال و صرف تنجزه إلی ما إذا کان فی ذاک الطرف و العذر عما إذا کان فی سائر الأطراف مثلا إذا علم إجمالا بحرمة إناء زید بین الإناءین و قامت البینة علی أن هذا إناؤه فلا ینبغی الشک فی أنه کما إذا علم أنه إناؤه فی عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر و لو لا ذلک لما کان یجدی القول بأن قضیة اعتبار الأمارات هو کون المؤدیات أحکاما شرعیة فعلیة ضرورة أنها تکون کذلک بسبب حادث و هو کونها مؤدیات الأمارات الشرعیة.   
هذا إذا لم یعلم بثبوت التکالیف الواقعیة فی موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال و إلا فالانحلال إلی العلم بما فی الموارد و انحصار أطرافه بموارد تلک الطرق بلا إشکال کما لا یخفی.

[التقریر الثانی أصالة الحظر]

و ربما استدل بما قیل [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p163i2) من استقلال العقل بالحظر فی الأفعال الغیر الضروریة قبل الشرع و لا أقل من الوقف و عدم استقلاله لا به و لا بالإباحة

1- فی « أ»: بالواجبات.  
2- قرر الشیخ ( قده) هذا الوجه العقلی بقوله: « الوجه الثانی»، فرائد الأصول/ 214.

ص: 348  
و لم یثبت شرعا إباحة ما اشتبه حرمته فإن ما دل علی الإباحة معارض بما دل علی وجوب التوقف أو الاحتیاط.   
و فیه أولا أنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشکال و إلا لصح الاستدلال علی البراءة بما قیل من کون تلک الأفعال علی الإباحة.   
و ثانیا أنه ثبت الإباحة شرعا لما عرفت من عدم صلاحیة ما دل علی التوقف أو الاحتیاط للمعارضة لما دل علیها.   
و ثالثا أنه لا یستلزم القول بالوقف فی تلک المسألة للقول بالاحتیاط فی هذه المسألة لاحتمال أن یقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بیان و ما قیل [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p164i1) من أن الإقدام علی ما لا یؤمن المفسدة فیه کالإقدام علی ما یعلم فیه المفسدة ممنوع و لو قیل بوجوب دفع الضرر المحتمل فإن المفسدة المحتملة فی المشتبه لیس بضرر غالبا ضرورة أن المصالح و المفاسد التی هی مناطات الأحکام لیست براجعة إلی المنافع و المضار بل ربما یکون المصلحة فیما فیه الضرر و المفسدة فیما فیه المنفعة و احتمال أن یکون فی المشتبه ضرر ضعیف غالبا لا یعتنی به قطعا مع أن الضرر لیس دائما مما یجب التحرز عنه عقلا بل یجب ارتکابه أحیانا فیما کان المترتب علیه أهم فی نظره مما فی الاحتراز عن ضرره مع القطع به فضلا عن احتماله.

بقی أمور مهمة لا بأس بالإشارة إلیها

الأول أنه إنما تجری أصالة البراءة شرعا و عقلا فیما لم یکن هناک أصل موضوعی

مطلقا و لو کان موافقا لها فإنه معه لا مجال لها أصلا لوروده علیها کما یأتی تحقیقه [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p164i2) فلا تجری مثلا أصالة الإباحة فی حیوان شک فی حلیته مع الشک فی

1- القائل هو شیخ الطائفة، عدة الأصول/ 177.  
2- یأتی تحقیق الورود فی خاتمة الاستصحاب- حقائق- 2/ 256

ص: 349  
قبوله التذکیة فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة فی التذکیة فأصالة عدم التذکیة تدرجه [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p165i1) فیما لم یذک و هو حرام إجماعا کما إذا مات حتف أنفه فلا حاجة إلی إثبات أن المیتة تعم غیر المذکی شرعا ضرورة کفایة کونه مثله حکما و ذلک بأن التذکیة إنما هی عبارة عن فری الأوداج الأربعة [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p165i2) مع سائر شرائطها عن خصوصیة فی الحیوان التی بها یؤثر فیه الطهارة وحدها أو مع الحلیة و مع الشک فی تلک الخصوصیة فالأصل عدم تحقق التذکیة بمجرد الفری بسائر شرائطها کما لا یخفی.   
نعم لو علم بقبوله التذکیة و شک فی الحلیة فأصالة الإباحة فیه محکمة فإنه حینئذ إنما یشک فی أن هذا الحیوان المذکی حلال أو حرام و لا أصل فیه إلا أصالة الإباحة کسائر ما شک فی أنه من الحلال أو الحرام.   
هذا إذا لم یکن هناک أصل موضوعی آخر مثبت لقبوله التذکیة کما إذا شک مثلا فی أن الجلل فی الحیوان هل یوجب ارتفاع قابلیته لها أم لا فأصالة قبوله لها معه محکمة و معها لا مجال لأصالة عدم تحققها فهو قبل الجلل کان یطهر و یحل بالفری بسائر شرائطها فالأصل أنه کذلک بعده.   
و مما ذکرنا ظهر الحال فیما اشتبهت حلیته و حرمته بالشبهة الموضوعیة من الحیوان و أن أصالة عدم التذکیة محکمة فیما شک فیها لأجل الشک فی تحقق ما اعتبر فی التذکیة شرعا کما أن أصالة قبول التذکیة محکمة إذا شک فی طرو ما یمنع عنه فیحکم بها فیما أحرز الفری بسائر شرائطها عداه کما لا یخفی فتأمل جیدا.

الثانی أنه لا شبهة فی حسن الاحتیاط شرعا و عقلا

اشاره

فی الشبهة الوجوبیة أو [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p165i3) التحریمیة فی العبادات و غیرها کما لا ینبغی الارتیاب فی استحقاق الثواب فیما

1- فی « أ»: تدرجها.  
2- أثبتناها من « ب».  
3- فی « أ»: و.

ص: 350  
إذا احتاط و أتی أو ترک بداعی احتمال الأمر أو النهی.

[تقریر إشکال الاحتیاط فی العبادة و المناقشة فیه]

و ربما یشکل [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p166i1) فی جریان الاحتیاط فی العبادات عند دوران الأمر بین الوجوب و غیر الاستحباب من جهة أن العبادة لا بد فیها من نیة القربة المتوقفة علی العلم بأمر الشارع تفصیلا أو إجمالا.   
و حسن الاحتیاط عقلا لا یکاد یجدی فی رفع الإشکال و لو قیل بکونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا بداهة توقفه علی ثبوته توقف العارض علی معروضه فکیف یعقل أن یکون من مبادی ثبوته.   
و انقدح بذلک أنه لا یکاد یجدی فی رفعه أیضا القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب علیه ضرورة أنه فرع إمکانه فکیف یکون من مبادی جریانه.   
هذا مع أن حسن الاحتیاط لا یکون بکاشف عن تعلق الأمر به بنحو اللم و لا ترتب الثواب علیه بکاشف عنه بنحو الإن بل یکون حاله فی ذلک حال الإطاعة فإنه نحو من الانقیاد و الطاعة.   
و ما قیل [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p166i2) فی دفعه من کون المراد بالاحتیاط فی العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جمیع الجهات عدا نیة القربة.   
فیه مضافا إلی عدم مساعدة دلیل حینئذ علی حسنه بهذا المعنی فیها بداهة أنه لیس باحتیاط حقیقة بل هو أمر لو دل علیه دلیل کان مطلوبا مولویا نفسیا عبادیا و العقل لا یستقل إلا بحسن الاحتیاط و النقل لا یکاد یرشد إلا إلیه.   
نعم لو کان هناک دلیل علی الترغیب فی الاحتیاط فی خصوص العبادة لما

1- ذکر الشیخ هذا الإشکال فی التنبیه الثانی من مسألة دوران الحکم بین الوجوب و غیر الحرمة من جهة عدم النص، فرائد الأصول/ 228.  
2- ذکره الشیخ فی التنبیه الثانی من مسألة دوران الحکم بین الوجوب و غیر الحرمة، فرائد الأصول/ 229.

ص: 351  
کان محیص عن دلالته اقتضاء علی أن المراد به ذاک المعنی بناء علی عدم إمکانه فیها بمعناه حقیقة کما لا یخفی أنه التزام بالإشکال و عدم جریانه فیها و هو کما تری.   
قلت لا یخفی أن منشأ الإشکال هو تخیل کون القربة المعتبرة فی العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فیها مما یتعلق بها الأمر المتعلق بها فیشکل جریانه حینئذ لعدم التمکن من قصد القربة المعتبر فیها[(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p167i1) و قد عرفت أنه فاسد [1] و إنما اعتبر قصد القربة فیها عقلا لأجل أن الغرض منها لا یکاد یحصل بدونه.   
و علیه کان جریان الاحتیاط فیه بمکان من الإمکان ضرورة التمکن من الإتیان بما احتمل وجوبه بتمامه و کماله غایة الأمر أنه لا بد أن یؤتی به علی نحو لو کان مأمورا به لکان مقربا بأن یؤتی به بداعی احتمال الأمر أو احتمال کونه محبوبا له تعالی فیقع حینئذ علی تقدیر الأمر به امتثالا لأمره تعالی و علی تقدیر عدمه انقیادا لجنابه تبارک و تعالی و یستحق الثواب علی کل حال إما علی الطاعة أو الانقیاد.   
و قد انقدح بذلک أنه لا حاجة فی جریانه فی العبادات إلی تعلق أمر بها [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p167i2)   
[1] هذا مع أنه لو أغمض عن فساده، لما کان فی الاحتیاط فی العبادات إشکال غیر الإشکال فیها، فکما یلتزم فی دفعه بتعدد الأمر فیها، لیتعلق أحدهما بنفس الفعل و الآخر بإتیانه بداعی أمره، کذلک فیما احتمل وجوبه منها، کان علی هذا احتمال أمرین کذلک، أی أحدهما کان متعلقا بنفسه و الآخر بإتیانه بداعی ذاک الأمر، فیتمکن من الاحتیاط فیها بإتیان ما احتمل وجوبه بداعی رجاء أمره و احتماله، فیقع عبادة و إطاعة لو کان واجبا، و انقیادا لو لم یکن کذلک.   
نعم کان بین الاحتیاط ها هنا و فی التوصلیات فرق، و هو أن المأتی به فیها قطعا کان موافقا لما احتمل وجوبه مطلقا، بخلاف ها هنا، فإنه لا یوافق إلا علی تقدیر وجوبه واقعا، لما عرفت من عدم کونه عبادة إلا علی هذا التقدیر، و لکنه لیس بفارق لکونه عبادة علی تقدیر الحاجة إلیه، و کونه واجبا.   
و دعوی عدم کفایة الإتیان برجاء الأمر فی صیرورته عبادة أصلا- و لو علی هذا التقدیر- مجازفة، ضرورة استقلال العقل بکونه امتثالا لأمره علی نحو العبادة لو کان، و هو الحاکم فی باب الإطاعة و العصیان، فتأمل جیدا (منه قدس سره).

1- هکذا صححه فی « ب»، و فی « أ»: لعدم التمکن من إتیان جمیع ما اعتبر فیها... إلخ.  
2- خلافا لما یظهر من الشیخ فی بدایة کلامه، فرائد الأصول/ 228.

ص: 352  
بل لو فرض تعلقه بها لما کان من الاحتیاط بشی‌ء بل کسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها کما لا یخفی. فظهر أنه لو قیل [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p168i1) بدلالة أخبار [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p168i2) (: من بلغه ثواب) علی استحباب العمل الذی بلغ علیه الثواب و لو بخبر ضعیف لما کان یجدی فی جریانه فی خصوص ما دل علی وجوبه أو استحبابه خبر ضعیف بل کان علیه مستحبا کسائر ما دل الدلیل علی استحبابه.   
لا یقال هذا لو قیل بدلالتها علی استحباب نفس العمل الذی بلغ علیه الثواب بعنوانه و أما لو دل علی استحبابه لا بهذا العنوان بل بعنوان أنه محتمل الثواب لکانت دالة علی استحباب الإتیان به بعنوان الاحتیاط کأوامر الاحتیاط لو قیل بأنها للطلب المولوی لا الإرشادی.   
فإنه یقال إن الأمر بعنوان الاحتیاط و لو کان مولویا لکان توصلیا مع أنه لو کان عبادیا لما کان مصححا للاحتیاط و مجدیا فی جریانه فی العبادات کما أشرنا إلیه آنفا.

[التسامح فی أدلة السنن]

ثم إنه لا یبعد دلالة بعض تلک الأخبار علی استحباب ما بلغ علیه الثواب فإن صحیحة [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p168i3) (هشام بن سالم المحکیة عن المحاسن عن أبی عبد الله علیه السلام قال: من بلغه عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم شی‌ء من الثواب فعمله کان أجر ذلک له و إن کان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم لم یقله) ظاهرة فی أن الأجر کان مترتبا علی نفس العمل الذی بلغه عنه صلی الله علیه و آله و سلم أنه ذو ثواب و کون العمل متفرعا علی البلوغ و کونه الداعی إلی

1- هذا ردّ للشیخ فی التنبیه الثانی من مسألة دوران الحکم بین الوجوب و غیره، فرائد الأصول/ 229.  
2- الوسائل: 1/ 59 ب 18 من أبواب مقدمة العبادات، أحادیث الباب.  
3- المحاسن/ 25، و کتاب ثواب الأعمال الباب 1، الحدیث 2.

ص: 353  
العمل غیر موجب [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p169i1) لأن یکون الثواب إنما یکون مترتبا علیه فیما إذا أتی برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتیاط بداهة أن الداعی إلی العمل لا یوجب له وجها و عنوانا یؤتی به بذاک الوجه و العنوان.   
و إتیان [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p169i2) العمل بداعی طلب قول النبی صلی الله علیه و آله و سلم کما قید به فی بعض الأخبار [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p169i3) و إن کان انقیادا إلا أن الثواب فی الصحیحة إنما رتب علی نفس العمل و لا موجب لتقییدها به لعدم المنافاة بینهما بل لو أتی به کذلک أو التماسا للثواب الموعود کما قید به فی بعضها الآخر [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p169i4) لأوتی الأجر و الثواب علی نفس العمل لا بما هو احتیاط و انقیاد فیکشف عن کونه بنفسه مطلوبا و إطاعة فیکون وزانه وزان (: من سرح لحیته) [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p169i5) أو من صلی أو صام فله کذا و لعله لذلک أفتی المشهور بالاستحباب فافهم و تأمل.

الثالث [أنحاء تعلق النهی بالطبیعة]

اشاره

أنه لا یخفی أن النهی عن شی‌ء إذا کان بمعنی طلب ترکه فی زمان أو مکان بحیث لو وجد فی ذاک الزمان أو المکان و لو دفعه لما امتثل أصلا کان اللازم علی المکلف إحراز أنه ترکه بالمرة و لو بالأصل فلا یجوز الإتیان بشی‌ء یشک معه فی ترکه إلا إذا کان مسبوقا به لیستصحب مع الإتیان به.   
نعم لو کان بمعنی طلب ترک کل فرد منه علی حدة لما وجب إلا ترک ما علم أنه فرد و حیث لم یعلم تعلق النهی إلا بما علم أنه مصداقه فأصالة البراءة فی المصادیق المشتبهة محکمة.

[دفع توهم لزوم الاحتیاط فی الشبهات التحریمیة الموضوعیة]

فانقدح بذلک أن مجرد العلم بتحریم شی‌ء لا یوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهة فیما کان المطلوب بالنهی طلب ترک کل فرد علی حدة أو کان

1- تعریض بالشیخ فی أخبار من بلغ، فرائد الأصول/ 230.  
2- تعریض بالشیخ فی أخبار من بلغ، فرائد الأصول/ 230.  
3- الوسائل: 1/ 60، الباب 18 من أبواب مقدمة العبادات، الحدیث 4.  
4- المصدر السابق، الحدیث 7.  
5- الوسائل: 1/ 429، الباب 76 من أبواب آداب الحمام.

ص: 354  
الشی‌ء مسبوقا بالترک و إلا لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحصیل الفراغ قطعا فکما یجب فیما علم وجوب شی‌ء إحراز إتیانه إطاعة لأمره فکذلک یجب فیما علم حرمته إحراز ترکه و عدم إتیانه امتثالا لنهیه.   
غایة الأمر کما یحرز وجود الواجب بالأصل کذلک یحرز ترک الحرام به و الفرد المشتبه و إن کان مقتضی أصالة البراءة جواز الاقتحام فیه إلا أن قضیة لزوم إحراز الترک اللازم وجوب التحرز عنه و لا یکاد یحرز إلا بترک المشتبه أیضا فتفطن.

الرابع [حسن الاحتیاط مطلقا ما لم یخل بالنظام]

أنه قد عرفت حسن الاحتیاط عقلا و نقلا و لا یخفی أنه مطلقا کذلک حتی فیما کان هناک حجة علی عدم الوجوب أو الحرمة أو أمارة معتبرة علی أنه لیس فردا للواجب أو الحرام ما لم یخل بالنظام فعلا فالاحتیاط قبل ذلک مطلقا یقع حسنا کان فی الأمور المهمة کالدماء و الفروج أو غیرها و کان احتمال التکلیف قویا أو ضعیفا کانت الحجة علی خلافه أو لا کما أن الاحتیاط الموجب لذلک لا یکون حسنا کذلک و إن کان الراجح لمن التفت إلی ذلک من أول الأمر ترجیح بعض الاحتیاطات احتمالا أو محتملا فافهم.

ص: 355

فصل [أصالة التخییر]

إذا دار الأمر بین وجوب شی‌ء و حرمته لعدم نهوض حجة علی أحدهما تفصیلا بعد نهوضها علیه إجمالا ففیه وجوه.   
الحکم بالبراءة عقلا و نقلا لعموم النقل و حکم العقل بقبح المؤاخذة علی خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به و وجوب الأخذ بأحدهما تعیینا أو تخییرا و التخییر بین الترک و الفعل عقلا مع التوقف عن الحکم به رأسا أو مع الحکم علیه بالإباحة شرعا أوجهها الأخیر لعدم الترجیح بین الفعل و الترک و شمول مثل (: کل شی‌ء لک حلال حتی تعرف أنه حرام) له و لا مانع عنه عقلا و لا نقلا.   
و قد عرفت أنه لا یجب موافقة الأحکام التزاما و لو وجب لکان الالتزام إجمالا بما هو الواقع معه ممکنا و الالتزام التفصیلی بأحدهما لو لم یکن تشریعا محرما لما نهض علی وجوبه دلیل قطعا و قیاسه بتعارض الخبرین الدال أحدهما علی الحرمة و الآخر علی الوجوب باطل فإن التخییر بینهما علی تقدیر کون الأخبار حجة من باب السببیة یکون علی القاعدة و من جهة التخییر بین الواجبین المتزاحمین و علی تقدیر أنها من باب الطریقیة فإنه و إن کان علی خلاف القاعدة إلا أن أحدهما تعیینا أو تخییرا حیث کان واجدا لما هو المناط للطریقیة من احتمال الإصابة مع

ص: 356  
اجتماع سائر الشرائط جعل [صار] [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p172i1) حجة فی هذه الصورة بأدلة الترجیح تعیینا أو التخییر تخییرا و أین ذلک مما إذا لم یکن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعا و هو حاصل و الأخذ بخصوص أحدهما ربما لا یکون إلیه بموصل.   
نعم لو کان التخییر بین الخبرین لأجل إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة و إحداثهما التردید بینهما لکان القیاس فی محله لدلالة الدلیل علی التخییر بینهما علی التخییر هاهنا فتأمل جیدا.   
و لا مجال هاهنا لقاعدة قبح العقاب بلا بیان فإنه لا قصور فیه هاهنا و إنما یکون عدم تنجز التکلیف لعدم التمکن من الموافقة القطعیة کمخالفتها و الموافقة الاحتمالیة حاصلة لا محالة کما لا یخفی.   
ثم إن مورد هذه الوجوه و إن کان ما [إذا] [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p172i2) لم یکن واحدا من الوجوب و الحرمة علی التعیین تعبدیا إذ لو کانا تعبدیین أو کان أحدهما المعین کذلک لم یکن إشکال فی عدم جواز طرحهما و الرجوع إلی الإباحة لأنها مخالفة عملیة قطعیة علی ما أفاد شیخنا الأستاذ [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p172i3) قدس سره إلا أن الحکم أیضا فیهما إذا کانا کذلک هو التخییر عقلا بین إتیانه علی وجه قربی بأن یؤتی به بداعی احتمال طلبه و ترکه کذلک لعدم الترجیح و قبحه بلا مرجح.   
فانقدح أنه لا وجه لتخصیص المورد بالتوصلیین بالنسبة إلی ما هو المهم فی المقام و إن اختص بعض الوجوه بهما کما لا یخفی.   
و لا یذهب علیک أن استقلال العقل بالتخییر إنما هو فیما لا یحتمل الترجیح فی أحدهما علی التعیین و مع احتماله لا یبعد دعوی استقلاله بتعیینه [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p172i4) کما هو الحال

1- ذا صححه فی « ب»، و فی « أ»: جعل.  
2- أثبتناها من « ب».  
3- راجع فرائد الأصول/ 236.  
4- فی « ب»: بتبعیّته.

ص: 357  
فی دوران الأمر بین التخییر و التعیین فی غیر المقام و لکن الترجیح إنما یکون لشدة الطلب فی أحدهما و زیادته علی الطلب فی الآخر بما لا یجوز الإخلال بها فی صورة المزاحمة و وجب الترجیح بها و کذا وجب ترجیح احتمال ذی المزیة فی صورة الدوران.   
و لا وجه لترجیح احتمال الحرمة مطلقا لأجل أن دفع المفسدة أولی من ترک المصلحة ضرورة أنه رب واجب یکون مقدما علی الحرام فی صورة المزاحمة بلا کلام فکیف یقدم علی احتماله احتماله فی صورة الدوران بین مثلیهما فافهم.

ص: 358

فصل [أصالة الاحتیاط]

اشاره

لو شک فی المکلف به مع العلم بالتکلیف من الإیجاب أو التحریم فتارة لتردده بین المتباینین و أخری بین الأقل و الأکثر الارتباطیین فیقع الکلام فی مقامین.

المقام الأول فی دوران الأمر بین المتباینین.

اشاره

لا یخفی أن التکلیف المعلوم بینهما مطلقا و لو کانا فعل أمر و ترک آخر إن کان فعلیا من جمیع الجهات بأن یکون واجدا لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلی مع ما هو [علیه] [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p174i1) من الإجمال و التردد و الاحتمال فلا محیص عن تنجزه و صحة العقوبة علی مخالفته و حینئذ لا محالة یکون ما دل بعمومه علی الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة مما یعم أطراف العلم مخصصا عقلا لأجل مناقضتها معه.   
و إن لم یکن فعلیا کذلک و لو کان بحیث لو علم تفصیلا لوجب امتثاله و صح العقاب علی مخالفته لم یکن هناک مانع عقلا و لا شرعا عن شمول أدلة البراءة الشرعیة للأطراف.   
و من هنا انقدح أنه لا فرق بین العلم التفصیلی و الإجمالی إلا أنه لا مجال

1- زیادة یقتضیها السیاق.

ص: 359  
للحکم الظاهری مع التفصیلی فإذا کان الحکم الواقعی فعلیا من سائر الجهات لا محالة یصیر فعلیا معه من جمیع الجهات و له مجال مع الإجمالی فیمکن أن لا یصیر فعلیا معه لإمکان جعل الظاهری فی أطرافه و إن کان فعلیا من غیر هذه الجهة فافهم.   
ثم إن الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال کان فعلیا من جمیع الجهات لوجب عقلا موافقته مطلقا و لو کانت أطرافه غیر محصورة و إنما التفاوت بین المحصورة و غیرها هو أن عدم الحصر ربما یلازم ما یمنع عن فعلیة المعلوم مع کونه فعلیا لولاه من سائر الجهات.   
و بالجملة لا یکاد یری العقل تفاوتا بین المحصورة و غیرها فی التنجز و عدمه فیما کان المعلوم إجمالا فعلیا یبعث المولی نحوه فعلا أو یزجر عنه کذلک مع ما هو علیه من کثرة أطرافه.   
و الحاصل أن اختلاف الأطراف فی الحصر و عدمه لا یوجب تفاوتا فی ناحیة العلم و لو أوجب تفاوتا فإنما هو فی ناحیة المعلوم فی فعلیة البعث أو الزجر مع الحصر و عدمها مع عدمه فلا یکاد یختلف العلم الإجمالی باختلاف الأطراف قلة و کثرة فی التنجیز و عدمه ما لم یختلف المعلوم فی الفعلیة و عدمها بذلک و قد عرفت آنفا أنه لا تفاوت بین التفصیلی و الإجمالی فی ذلک ما لم یکن تفاوت فی طرف المعلوم أیضا فتأمل تعرف.   
و قد انقدح أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعیة مع حرمة مخالفتها ضرورة أن التکلیف المعلوم إجمالا لو کان فعلیا لوجب موافقته قطعا و إلا لم یحرم مخالفته کذلک أیضا.   
و منه ظهر أنه لو لم یعلم فعلیة التکلیف مع العلم به إجمالا إما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه أو من جهة الاضطرار إلی بعضها معینا أو مرددا أو من جهة تعلقه بموضوع یقطع بتحققه إجمالا فی هذا الشهر کأیام حیض المستحاضة

ص: 360  
مثلا لما وجب موافقته بل جاز مخالفته و أنه لو علم فعلیته و لو کان بین أطراف تدریجیة لکان منجزا و وجب موافقته فإن التدرج لا یمنع عن الفعلیة ضرورة أنه کما یصح التکلیف بأمر حالی کذلک یصح بأمر استقبالی کالحج فی الموسم للمستطیع فافهم.

تنبیهات [الاشتغال]

الأول [الاضطرار إلی بعض الأطراف معینا أو مرددا]

أن الاضطرار کما یکون مانعا عن العلم بفعلیة التکلیف لو کان إلی واحد معین کذلک یکون مانعا لو کان إلی غیر معین ضرورة أنه مطلقا موجب لجواز ارتکاب أحد الأطراف أو ترکه تعیینا أو تخییرا و هو ینافی العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بینها فعلا و کذلک لا فرق بین أن یکون الاضطرار کذلک سابقا علی حدوث العلم أو لاحقا و ذلک لأن [1] التکلیف المعلوم بینها من أول الأمر کان محدودا بعدم عروض الاضطرار إلی متعلقه فلو عرض علی بعض أطرافه لما کان التکلیف به معلوما لاحتمال أن یکون هو المضطر إلیه فیما کان الاضطرار إلی المعین أو یکون هو المختار فیما کان إلی بعض الأطراف بلا تعیین.   
لا یقال الاضطرار إلی بعض الأطراف لیس إلا کفقد بعضها فکما لا إشکال فی لزوم رعایة الاحتیاط فی الباقی مع الفقدان کذلک لا ینبغی الإشکال فی لزوم رعایته مع الاضطرار فیجب الاجتناب عن الباقی أو ارتکابه خروجا عن   
[1] لا یخفی أن ذلک إنما یتم فیما کان الاضطرار إلی أحدهما لا بعینه، و أما لو کان إلی أحدهما المعین، فلا یکون بمانع عن تأثیر العلم للتنجز، لعدم منعه عن العلم بفعلیة التکلیف المعلوم إجمالا، المردد بین أن یکون التکلیف المحدود فی ذلک الطرف أو المطلق فی الطرف الآخر، ضرورة عدم ما یوجب عدم فعلیة مثل هذا المعلوم أصلا، و عروض الاضطرار إنما یمنع عن فعلیة التکلیف لو کان فی طرف معروضه بعد عروضه، لا عن فعلیة المعلوم بالإجمال المردد بین التکلیف المحدود فی طرف المعروف، و المطلق فی الآخر بعد العروض، و هذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلی أحدهما لا بعینه، فإنه یمنع عن فعلیة التکلیف فی البین مطلقا، فافهم و تأمل (منه قدس سره).

ص: 361  
عهدة ما تنجز علیه قبل عروضه.   
فإنه یقال حیث إن فقد المکلف به لیس من حدود التکلیف به و قیوده کان التکلیف المتعلق به مطلقا فإذا اشتغلت الذمة به کان قضیة الاشتغال به یقینا الفراغ عنه کذلک و هذا بخلاف الاضطرار إلی ترکه فإنه من حدود التکلیف به و قیوده و لا یکون الاشتغال به من الأول إلا مقیدا بعدم عروضه فلا یقین باشتغال الذمة بالتکلیف به إلا إلی هذا الحد فلا یجب رعایته فیما بعده و لا یکون إلا من باب الاحتیاط فی الشبهة البدویة فافهم و تأمل فإنه دقیق جدا.

الثانی [شرطیة الابتلاء بتمام الأطراف]

أنه لما کان النهی عن الشی‌ء [1] إنما هو لأجل أن یصیر داعیا للمکلف نحو ترکه لو لم یکن له داع آخر و لا یکاد یکون ذلک إلا فیما یمکن عادة ابتلاؤه به و أما ما لا ابتلاء به بحسبها فلیس للنهی عنه موقع أصلا ضرورة أنه بلا فائدة و لا طائل بل یکون من قبیل طلب الحاصل کان الابتلاء بجمیع الأطراف مما لا بد منه فی تأثیر العلم فإنه بدونه لا علم بتکلیف فعلی لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.   
و منه قد انقدح أن الملاک فی الابتلاء المصحح لفعلیة الزجر و انقداح طلب ترکه فی نفس المولی فعلا هو ما إذا صح انقداح الداعی إلی فعله فی نفس العبد مع اطلاعه علی ما هو علیه من الحال و لو شک فی ذلک کان المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاشتغال لا إطلاق الخطاب [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p177i1) ضرورة أنه لا مجال للتشبث به إلا فیما إذا شک فی التقیید بشی‌ء [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p177i2) بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه لا فیما شک فی اعتباره فی صحته تأمل [2] لعلک تعرف إن شاء الله تعالی.   
[1] کما أنه إذا کان فعل الشی‌ء الذی کان متعلقا لغرض المولی مما لا یکاد عادة أن یترکه العبد، و أن لا یکون له داع إلیه، لم یکن للأمر به و البعث إلیه موقع أصلا، کما لایخفی (منه قدس سره).   
[2] نعم لو کان الإطلاق فی مقام یقتضی بیان التقیید بالابتلاء- لو لم یکن هناک ابتلاء مصحح للتکلیف کان الإطلاق و عدم بیان التقیید دالا علی فعلیته، و وجود الابتلاء المصحح لهما، کما لا یخفی فافهم (منه قدس سره).

1- تعریض بما قد یظهر من الشیخ، فرائد الأصول/ 252.  
2- هکذا صححه المصنف فی « ب»، و فی « أ»: به.

ص: 362

الثالث [الشبهة غیر المحصورة]

أنه قد عرفت أنه مع فعلیة التکلیف المعلوم لا تفاوت بین أن تکون أطرافه محصورة و أن تکون غیر محصورة.   
نعم ربما تکون کثرة الأطراف فی مورد موجبة لعسر موافقته القطعیة باجتناب کلها أو ارتکابه أو ضرر فیها أو غیرهما مما لا یکون معه التکلیف فعلیا بعثا أو زجرا فعلا و لیس بموجبة لذلک فی غیره کما أن نفسها ربما یکون موجبة لذلک و لو کانت قلیلة فی مورد آخر فلا بد من ملاحظة ذاک الموجب لرفع فعلیة التکلیف المعلوم بالإجمال أنه یکون أو لا یکون فی هذا المورد أو یکون مع کثرة أطرافه و ملاحظة أنه مع أیة مرتبة من کثرتها کما لا یخفی.   
و لو شک فی عروض الموجب فالمتبع هو إطلاق دلیل التکلیف لو کان و إلا فالبراءة لأجل الشک فی التکلیف الفعلی هذا هو حق القول فی المقام و ما قیل [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p178i1) فی ضبط المحصور و غیره لا یخلو من الجزاف.

الرابع [ملاقی بعض أطراف الشبهة المحصورة التی تنجز فیها التکلیف]

أنه إنما یجب عقلا رعایة الاحتیاط فی خصوص الأطراف مما یتوقف علی اجتنابه أو ارتکابه حصول العلم بإتیان الواجب أو ترک الحرام المعلومین فی البین دون غیرها و إن کان حاله حال بعضها فی کونه محکوما بحکمه واقعا.   
و منه ینقدح الحال فی مسألة ملاقاة شی‌ء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالإجمال و أنه تارة یجب الاجتناب عن الملاقی دون ملاقیه فیما کانت الملاقاة بعد العلم إجمالا بالنجس بینها فإنه إذا اجتنب عنه و طرفه اجتنب عن النجس فی البین قطعا و لو لم یجتنب عما یلاقیه فإنه علی تقدیر نجاسته لنجاسته کان فردا آخر من النجس قد شک فی وجوده کشی‌ء آخر شک فی نجاسته بسبب آخر.

1- راجع فرائد الأصول/ 260- 262.

ص: 363  
و منه ظهر أنه لا مجال لتوهم [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p179i1) أن قضیة تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أیضا ضرورة أن العلم به إنما یوجب تنجز الاجتناب عنه لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم یعلم حدوثه و إن احتمل.   
و أخری یجب الاجتناب عما لاقاه دونه فیما لو علم إجمالا نجاسته أو نجاسة شی‌ء آخر ثم حدث [العلم ب] [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p179i2) الملاقاة و العلم بنجاسة الملاقی أو ذاک الشی‌ء أیضا فإن حال [1] الملاقی فی هذه الصورة بعینها حال ما لاقاه فی الصورة السابقة فی عدم کونه طرفا للعلم الإجمالی و أنه فرد آخر علی تقدیر نجاسته واقعا غیر معلوم النجاسة أصلا لا إجمالا و لا تفصیلا و کذا لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالی و لکن کان الملاقی خارجا عن محل الابتلاء فی حال حدوثه و صار مبتلی به بعده.   
و ثالثة یجب الاجتناب عنهما فیما لو حصل العلم الإجمالی بعد العلم بالملاقاة ضرورة أنه حینئذ نعلم إجمالا إما بنجاسة الملاقی و الملاقی أو بنجاسة الآخر کما لا یخفی فیتنجز التکلیف بالاجتناب عن النجس فی البین و هو الواحد أو الاثنان [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p179i3).

المقام الثانی فی دوران الأمر بین الأقل و الأکثر الارتباطیین

اشارة

. و الحق أن العلم الإجمالی بثبوت التکلیف بینهما أیضا یوجب الاحتیاط عقلا بإتیان الأکثر لتنجزه به حیث تعلق بثبوته فعلا.   
[1] و إن لم یکن احتمال نجاسة ما لاقاه إلّا من قبل ملاقاته، (منه قدس سره).

1- جعل الشیخ هذا التوهم أحد الاحتمالین فی المسألة، مستشهدا له بکلام السید أبی المکارم فی الغنیة و لم نعثر علیه فی الغنیة، نعم استدل أبو المکارم بآیتی تحریم الخبائث و تحریم المیتة، و لکن یظهر ما ذکره الشیخ من کلام السید المرتضی فی الناصریات، للمزید راجع فرائد الأصول 252 و الغنیة ( الجوامع الفقهیة 489) و الناصریات ( الجوامع الفقهیة 214.  
2- أثبتناها من « ب».  
3- فی نسختی « أ و ب»: الاثنین.

ص: 364  
و توهم [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p180i1) انحلاله إلی العلم بوجوب الأقل تفصیلا و الشک فی وجوب الأکثر بدوا ضرورة لزوم الإتیان بالأقل لنفسه شرعا أو لغیره کذلک أو عقلا و معه لا یوجب تنجزه لو کان متعلقا بالأکثر فاسد قطعا لاستلزام الانحلال المحال بداهة توقف لزوم الأقل فعلا إما لنفسه أو لغیره علی تنجز التکلیف مطلقا و لو کان متعلقا بالأکثر فلو کان لزومه کذلک مستلزما لعدم تنجزه إلا إذا کان متعلقا بالأقل کان خلفا مع أنه یلزم من وجوده عدمه لاستلزامه عدم تنجز التکلیف علی کل حال المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقا المستلزم لعدم الانحلال و ما یلزم من وجوده عدمه محال.   
نعم إنما ینحل إذا کان الأقل ذا مصلحة ملزمة فإن وجوبه حینئذ یکون معلوما له و إنما کان التردید لاحتمال أن یکون الأکثر ذا مصلحتین أو مصلحة أقوی من مصلحة الأقل فالعقل فی مثله و إن استقل بالبراءة بلا کلام إلا أنه خارج عما هو محل النقض و الإبرام فی المقام.   
هذا مع أن الغرض الداعی إلی الأمر لا یکاد یحرز إلا بالأکثر بناء علی ما ذهب إلیه المشهور من العدلیة من تبعیة الأوامر و النواهی للمصالح و المفاسد فی المأمور به و المنهی عنه و کون الواجبات الشرعیة ألطافا فی الواجبات العقلیة و قد مر [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p180i2) اعتبار موافقة الغرض و حصوله عقلا فی إطاعة الأمر و سقوطه فلا بد من إحرازه فی إحرازها کما لا یخفی.   
و لا وجه للتفصی عنه [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p180i3) تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة و الاحتیاط علی ما ذهب إلیه مشهور العدلیة و جریانها علی ما ذهب إلیه الأشاعرة المنکرین لذلک أو

1- تعریض بالشیخ ( قدس سره)، راجع فرائد الأصول/ 274.  
2- فی المبحث الخامس من الفصل الثانی من المقصد الأول فی الأوامر حیث قال: و إن لم یکد یسقط بذلک فلا یکاد له وجه إلّا عدم حصول غرضه... إلخ.  
3- ردّ علی الشیخ، أنظر فرائد الأصول/ 273.

ص: 365  
بعض العدلیة المکتفین بکون المصلحة فی نفس الأمر دون المأمور به.   
و أخری بأن حصول المصلحة و اللطف فی العبادات لا یکاد یکون إلا بإتیانها علی وجه الامتثال و حینئذ کان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصیلا لیؤتی بها مع قصد الوجه مجال و معه لا یکاد یقطع بحصول اللطف و المصلحة الداعیة إلی الأمر فلم یبق إلا التخلص عن تبعة مخالفته بإتیان ما علم تعلقه به فإنه واجب عقلا و إن لم یکن فی المأمور به مصلحة و لطف رأسا لتنجزه بالعلم به إجمالا.   
و أما الزائد علیه لو کان فلا تبعة علی مخالفته من جهته فإن العقوبة علیه بلا بیان.   
و ذلک ضرورة أن حکم العقل بالبراءة علی مذهب الأشعری لا یجدی من ذهب إلی ما علیه المشهور من العدلیة بل من ذهب إلی ما علیه غیر المشهور لاحتمال أن یکون الداعی إلی الأمر و مصلحته علی هذا المذهب أیضا هو ما فی الواجبات من المصلحة و کونها ألطافا فافهم.   
و حصول اللطف و المصلحة فی العبادة و إن کان یتوقف علی الإتیان بها علی وجه الامتثال إلا أنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء و إتیانها علی وجهها کیف و لا إشکال فی إمکان الاحتیاط هاهنا کما فی المتباینین و لا یکاد یمکن مع اعتباره هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه کذلک و المراد بالوجه فی کلام من صرح بوجوب إیقاع الواجب علی وجهه و وجوب اقترانه به هو وجه نفسه من وجوبه النفسی لا وجه أجزائه من وجوبها الغیری أو وجوبها العرضی و إتیان الواجب مقترنا بوجهه غایة و وصفا بإتیان الأکثر بمکان من الإمکان لانطباق الواجب علیه و لو کان هو الأقل فیتأتی من المکلف معه قصد الوجه و احتمال اشتماله علی ما لیس من أجزائه لیس بضائر إذا قصد وجوب المأتی علی إجماله بلا تمییز ما له دخل فی الواجب من أجزائه لا سیما إذا دار الزائد بین کونه جزءا لماهیته و جزءا لفرده حیث ینطبق الواجب علی المأتی حینئذ بتمامه و کماله لأن الطبیعی

ص: 366  
یصدق علی الفرد بمشخصاته.   
نعم لو دار بین کونه جزءا أو مقارنا لما کان منطبقا علیه بتمامه لو لم یکن جزءا لکنه غیر ضائر لانطباقه علیه أیضا فیما لم یکن ذاک الزائد جزء غایته لا بتمامه بل بسائر أجزائه.   
هذا مضافا إلی أن اعتبار قصد الوجه من رأس مما یقطع بخلافه مع أن الکلام فی هذه المسألة لا یختص بما لا بد أن یؤتی به علی وجه الامتثال من العبادات مع أنه لو قیل باعتبار قصد الوجه فی الامتثال فیها علی وجه ینافیه التردد و الاحتمال فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلا و لو بإتیان الأقل لو لم یحصل الغرض و للزوم الاحتیاط بإتیان الأکثر مع حصوله لیحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال لاحتمال بقائه مع الأقل بسبب بقاء غرضه فافهم.   
هذا بحسب حکم العقل.   
و أما النقل [1] فالظاهر أن عموم مثل حدیث الرفع قاض برفع جزئیة ما شک فی جزئیته فبمثله یرتفع الإجمال و التردد عما تردد أمره بین الأقل و الأکثر و یعینه فی الأول.   
لا یقال [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p182i1) إن جزئیة السورة المجهولة [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p182i2) مثلا لیست بمجعولة و لیس لها أثر مجعول و المرفوع بحدیث الرفع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره و وجوب الإعادة   
[1] لکنه لا یخفی أنه لا مجال للنقل فیما هو مورد حکم العقل بالاحتیاط، و هو ما إذا علم إجمالا بالتکلیف الفعلی، ضرورة أنه ینافیه دفع الجزئیة المجهولة، و إنما یکون مورده ما إذا لم یعلم به کذلک، بل علم مجرد ثبوته واقعا، و بالجملة الشک فی الجزئیة و الشرطیة و إن کان جامعا بین الموردین، إلا أن مورد حکم العقل مع القطع بالفعلیة، و مورد النقل هو مجرد الخطاب بالإیجاب، فافهم (منه قدس سره).

1- القائل هو الشیخ الأنصاری ( قدس سره)، فرائد الأصول/ 278.  
2- هکذا صححه فی « ب»، وفی « أ»: المنسیة.

ص: 367  
إنما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p183i1) مع أنه عقلی و لیس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلا.   
لأنه یقال إن الجزئیة و إن کانت غیر مجعولة بنفسها إلا أنها مجعولة بمنشإ انتزاعها و هذا کاف فی صحة رفعها.   
لا یقال إنما یکون ارتفاع الأمر الانتزاعی برفع منشإ انتزاعه و هو الأمر الأول و لا دلیل آخر علی أمر آخر بالخالی عنه.   
لأنه یقال نعم و إن کان ارتفاعه بارتفاع منشإ انتزاعه إلا أن نسبة حدیث الرفع الناظر إلی الأدلة الدالة علی بیان الأجزاء إلیها نسبة الاستثناء و هو معها یکون دالة علی جزئیتها إلا مع الجهل بها کما لا یخفی فتدبر جیدا.

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول [الشک فی الشرطیة و الخصوصیة]

أنه ظهر مما مر حال دوران الأمر بین المشروط بشی‌ء و مطلقه و بین الخاص کالإنسان و عامه کالحیوان و أنه لا مجال هاهنا للبراءة عقلا بل کان الأمر فیهما أظهر فإن الانحلال المتوهم فی الأقل و الأکثر لا یکاد یتوهم هاهنا بداهة أن الأجزاء التحلیلیة لا یکاد یتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا فالصلاة مثلا فی ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعین وجودها و فی ضمن صلاة أخری فاقدة لشرطها و خصوصیتها تکون متباینة للمأمور بها کما لا یخفی.   
نعم لا بأس بجریان البراءة النقلیة فی خصوص دوران الأمر بین المشروط و غیره دون دوران الأمر [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p183i2) بین الخاص و غیره لدلالة مثل حدیث الرفع علی عدم شرطیة ما شک فی شرطیته و لیس کذلک خصوصیة الخاص فإنها إنما تکون منتزعة عن نفس الخاص فیکون الدوران بینه و [بین] غیره من قبیل الدوران بین

1- فی « أ» التذکر.  
2- فی « أ»: دون الدوران بین... إلخ.

ص: 368  
المتباینین فتأمل جیدا.

الثانی [حکم ناسی الجزئیة]

أنه لا یخفی أن الأصل فیما إذا شک فی جزئیة شی‌ء أو شرطیته فی حال نسیانه عقلا و نقلا ما ذکر فی الشک فی أصل الجزئیة أو الشرطیة فلو لا مثل حدیث الرفع [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p184i1) مطلقا و لا تعاد [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p184i2) فی الصلاة لحکم [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p184i3) عقلا بلزوم إعادة ما أخل بجزئه أو شرطه نسیانا کما هو الحال فیما ثبت شرعا جزئیته أو شرطیته مطلقا نصا أو إجماعا.   
ثم لا یذهب علیک أنه کما یمکن رفع الجزئیة أو الشرطیة فی هذا الحال بمثل حدیث الرفع کذلک یمکن تخصیصهما [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p184i4) بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادیة کما إذا وجه الخطاب علی نحو یعم الذاکر و الناسی بالخالی عما شک فی دخله مطلقا و قد دل دلیل آخر علی دخله فی حق الذاکر أو وجه إلی الناسی خطاب یخصه بوجوب الخالی بعنوان آخر عام أو خاص لا بعنوان الناسی کی یلزم استحالة إیجاب ذلک علیه بهذا العنوان لخروجه عنه بتوجیه الخطاب إلیه لا محالة کما توهم [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p184i5) لذلک استحالة تخصیص الجزئیة أو الشرطیة بحال الذکر و إیجاب العمل الخالی عن المنسی علی الناسی فلا تغفل.

الثالث [حکم الزیادة]

أنه ظهر مما مر حال زیادة الجزء إذا شک فی اعتبار عدمها شرطا أو شطرا فی الواجب مع عدم اعتباره فی جزئیته و إلا لم یکن من زیادته بل من نقصانه و ذلک لاندارجه فی الشک فی دخل شی‌ء فیه جزءا أو شرطا فیصح لو أتی به مع الزیادة عمدا تشریعا أو جهلا قصورا أو تقصیرا أو سهوا و إن استقل العقل

1- الخصال 2/ 417، الحدیث 9 و الفقیه 1/ 36 الحدیث 4.  
2- الفقیه 1/ 255، أحکام السهو الحدیث 8، الفقیه 1/ 181، فی القبلة/ الحدیث 17، و التهذیب 2/ 52، ب 9/ الحدیث 55.  
3- فی « ب»: یحکم.  
4- فی « ب»: تخصیصها.  
5- المتوهم هو الشیخ ( قدس سره)، فرائد الأصول/ 286.

ص: 369  
لو لا النقل بلزوم الاحتیاط لقاعدة الاشتغال.   
نعم لو کان عبادة و أتی به کذلک علی نحو لو لم یکن للزائد دخل فیه لما یدعو إلیه وجوبه لکان باطلا مطلقا أو فی صورة عدم دخله فیه لعدم قصد الامتثال فی هذه الصورة مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال.   
و أما لو أتی به علی نحو یدعوه إلیه علی أی حال کان صحیحا و لو کان مشرعا فی دخله الزائد فیه بنحو مع عدم علمه بدخله فإن تشریعه فی تطبیق المأتی مع المأمور به و هو لا ینافی قصده الامتثال و التقرب به علی کل حال.   
ثم إنه ربما تمسک لصحة ما أتی به مع الزیادة باستصحاب الصحة و هو لا یخلو من کلام و نقض و إبرام خارج عما هو المهم فی المقام و یأتی [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p185i1) تحقیقه فی مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالی.

الرابع [تعذر الجزء أو الشرط]

اشاره

أنه لو علم بجزئیة شی‌ء أو شرطیته فی الجملة و دار [الأمر] بین أن یکون جزءا أو شرطا مطلقا و لو فی حال العجز عنه و بین أن یکون جزءا أو شرطا فی خصوص حال التمکن منه فیسقط الأمر بالعجز عنه علی الأول لعدم القدرة حینئذ علی المأمور به لا علی الثانی فیبقی متعلقا بالباقی و لم یکن هناک ما یعین أحد الأمرین من إطلاق دلیل اعتباره جزءا أو شرطا أو إطلاق دلیل المأمور به مع إجمال دلیل اعتباره أو إهماله لاستقل العقل بالبراءة عن الباقی فإن العقاب علی ترکه بلا بیان و المؤاخذة علیه بلا برهان.   
لا یقال نعم و لکن قضیة مثل حدیث الرفع عدم الجزئیة أو الشرطیة إلا فی حال التمکن منه.   
فإنه یقال إنه لا مجال هاهنا لمثله بداهة أنه ورد فی مقام الامتنان

1- الظاهر أنه ( قدس سره) لم یف بوعده، و للمزید راجع نهایة الدرایة 2/ 288.

ص: 370  
فیختص بما یوجب نفی التکلیف لا إثباته.   
نعم ربما یقال [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p186i1) بأن قضیة الاستصحاب فی بعض الصور وجوب الباقی فی حال التعذر أیضا.   
و لکنه لا یکاد یصح إلا بناء علی صحة القسم الثالث من استصحاب الکلی أو علی المسامحة فی تعیین الموضوع فی الاستصحاب و کان ما تعذر مما یسامح به عرفا بحیث یصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قیل بوجوب الباقی و ارتفاعه لو قیل بعدم وجوبه و یأتی تحقیق الکلام فیه فی غیر المقام [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p186i2).

[قاعدة المیسور]

کما أن وجوب الباقی فی الجملة ربما قیل [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p186i3) بکونه مقتضی ما یستفاد من (قوله صلی الله علیه و آله و سلم: إذا أمرتکم بشی‌ء فأتوا منه ما استطعتم) [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p186i4) و (قوله: المیسور لا یسقط بالمعسور) [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p186i5) و (قوله: ما لا یدرک کله لا یترک کله) [(6)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p186i6) و دلالة الأول مبنیة علی کون کلمة من تبعیضیة لا بیانیة و لا بمعنی الباء و ظهورها فی التبعیض و إن کان مما لا یکاد یخفی إلا أن کونه بحسب الأجزاء غیر واضح لاحتمال أن یکون بلحاظ الأفراد و لو سلم فلا محیص عن أنه هاهنا بهذا اللحاظ یراد حیث ورد جوابا عن السؤال عن تکرار الحج بعد أمره به (فقد روی أنه خطب رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم [(7)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p186i7) فقال: إن الله کتب

1- راجع فرائد الأصول/ 294.  
2- سیأتی فی مبحث الاستصحاب/ 425.  
3- راجع فرائد الأصول/ 294.  
4- عوالی اللآلی 4/ 58، مع اختلاف یسیر.  
5- عوالی اللآلی 4/ 58، باختلاف یسیر.  
6- عوالی اللآلی 4/ 58 باختلاف یسیر.  
7- راجع مجمع البیان 2: 250، فی ذیل الآیة 101 من سورة المائدة و التفسیر الکبیر للفخر الرازی 12: 106 و أنوار التنزیل للبیضاوی 1: 294، و فی الأخیر فقام سراقة بن مالک.

ص: 371  
علیکم الحج فقام عکاشة [1] و یروی سراقة بن مالک [2] فقال فی کل عام یا رسول الله فأعرض عنه حتی أعاد مرتین أو ثلاثا فقال ویحک و ما یؤمنک أن أقول نعم و الله لو قلت نعم لوجب و لو وجب ما استطعتم و لو ترکتم لکفرتم فاترکونی ما ترکتم و إنما هلک من کان قبلکم بکثرة سؤالهم و اختلافهم إلی أنبیائهم فإذا أمرتکم بشی‌ء فأتوا منه ما استطعتم و إذا نهیتکم عن شی‌ء فاجتنبوه).   
و من ذلک ظهر الإشکال فی دلالة الثانی أیضا حیث لم یظهر فی عدم سقوط المیسور من الأجزاء بمعسورها لاحتمال إرادة عدم سقوط المیسور من أفراد العام بالمعسور منها.   
هذا مضافا إلی عدم دلالته علی عدم السقوط لزوما لعدم اختصاصه بالواجب و لا مجال معه لتوهم دلالته علی أنه بنحو اللزوم إلا أن یکون المراد عدم سقوطه بما له من الحکم وجوبا کان أو ندبا بسبب سقوطه عن المعسور بأن یکون قضیة المیسور کنایة عن عدم سقوطه بحکمه حیث إن الظاهر من مثله هو ذلک کما أن الظاهر من مثل (: لا ضرر و لا ضرار) [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p187i1) هو نفی ما له من تکلیف أو وضع لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه و بقائه علی عهدة المکلف کی لا یکون له دلالة   
[1] عکاشة بن محصن بن حرثان، شهد بدرا مع النبی (صلی اللّه علیه و سلّم)، ثم لم یزل عنده یشهد المشاهد مع رسول اللّه (صلی اللّه علیه و سلم) حتی قتل فی قتال أهل الردة، کان عمره عند وفاة النبی (صلی اللّه علیه و سلم) أربعا و أربعین سنة. (تهذیب الأسماء 1/ 338. رقم 418.   
[2] سراقة بن مالک بن جعشم الکنانی المدلجی، کنیته أبو سفیان، له صحبة، کان یسکن قدید، مات بعد عثمان، روی عنه سعید بن المسیّب و أبو رشدین و عبدالرحمن بن مالک. (الجرح و التعدیل 4: 308 رقم 1342.

1- الکافی 5/ 293، کتاب المعیشة باب الضرار، الحدیث 6. و: الکافی 5/ 280، کتاب المعیشة باب الشفعة، الحدیث 4. و: التهذیب 7/ 164، باب الشفعة، الحدیث 4.

ص: 372  
علی جریان القاعدة فی المستحبات علی وجه أو لا یکون له دلالة علی وجوب المیسور فی الواجبات علی آخر فافهم.   
و أما الثالث فبعد تسلیم ظهور کون الکل فی المجموعی لا الأفرادی لا دلالة له إلا علی رجحان الإتیان بباقی الفعل المأمور به واجبا کان أو مستحبا عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فیما یعمهما و لیس ظهور (: لا یترک) فی الوجوب لو سلم موجبا لتخصیصه بالواجب لو لم یکن ظهوره فی الأعم قرینة علی إرادة خصوص الکراهة أو مطلق المرجوحیة من النفی و کیف کان فلیس ظاهرا فی اللزوم هاهنا و لو قیل بظهوره فیه فی غیر المقام.   
ثم إنه حیث کان الملاک فی قاعدة المیسور هو صدق المیسور علی الباقی عرفا کانت القاعدة جاریة مع تعذر الشرط أیضا لصدقه حقیقة علیه مع تعذره عرفا کصدقه علیه کذلک مع تعذر الجزء فی الجملة و إن کان فاقد الشرط مباینا للواجد عقلا و لأجل ذلک ربما لا یکون الباقی الفاقد لمعظم الأجزاء أو لرکنها موردا لها فیما إذا لم یصدق علیه المیسور عرفا و إن کان غیر مباین للواجد عقلا.   
نعم ربما یلحق به شرعا ما لا یعد بمیسور عرفا بتخطئته للعرف و أن عدم العد کان لعدم الاطلاع علی ما هو علیه الفاقد من قیامه فی هذا الحال بتمام ما قام علیه الواجد أو بمعظمه فی غیر الحال و إلا عد أنه میسوره کما ربما یقوم الدلیل علی سقوط میسور عرفی لذلک أی للتخطئة و أنه لا یقوم بشی‌ء من ذلک.   
و بالجملة ما لم یکن دلیل علی الإخراج أو الإلحاق کان المرجع هو الإطلاق و یستکشف منه أن الباقی قائم بما یکون المأمور به قائما بتمامه أو بمقدار یوجب إیجابه فی الواجب و استحبابه فی المستحب و إذا قام دلیل علی أحدهما فیخرج أو یدرج تخطئة أو تخصیصا فی الأول و تشریکا فی الحکم من دون الاندراج فی الموضوع فی الثانی فافهم.

تذنیب [الدوران بین الجزئیة أو الشرطیة و بین المانعیة أو القاطعیة]

لا یخفی أنه إذا دار الأمر بین جزئیة شی‌ء أو شرطیته و بین مانعیته

ص: 373  
أو قاطعیته لکان من قبیل المتباینین و لا یکاد یکون من الدوران بین المحذورین لإمکان الاحتیاط بإتیان العمل مرتین مع ذاک الشی‌ء مرة و بدونه أخری کما هو أوضح من أن یخفی.

ص: 374

خاتمة فی شرائط الأصول

أما الاحتیاط [حسن الاحتیاط مطلقا]

فلا یعتبر فی حسنه شی‌ء أصلا بل یحسن علی کل حال إلا إذا کان موجبا لاختلال النظام و لا تفاوت فیه بین المعاملات و العبادات مطلقا و لو کان موجبا للتکرار فیها و توهم [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p190i1) کون التکرار عبثا و لعبا بأمر المولی و هو ینافی قصد الامتثال المعتبر فی العبادة فاسد لوضوح أن التکرار ربما یکون بداع صحیح عقلائی مع أنه لو لم یکن بهذا الداعی و کان أصل إتیانه بداعی أمر مولاه بلا داع له سواه لما ینافی قصد الامتثال و إن کان لاغیا فی کیفیة امتثاله فافهم.   
بل یحسن أیضا فیما قامت الحجة علی البراءة عن التکلیف لئلا یقع فیما کان فی مخالفته علی تقدیر ثبوته من المفسدة و فوت المصلحة.

و أما البراءة العقلیة [اشتراط البراءة العقلیة بالفحص]

فلا یجوز إجراؤها إلا بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالحجة علی التکلیف لما مرت [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p190i2) الإشارة إلیه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما.

و أما البراءة النقلیة

اشاره

فقضیة إطلاق أدلتها و إن کان هو عدم اعتبار

1- المتوهم هو الشیخ ( قده) راجع فرائد الأصول، ص 299.  
2- فی الاستدلال علی البراءة بالدلیل العقلی، ص 343.

ص: 375  
الفحص فی جریانها کما هو حالها فی الشبهات الموضوعیة إلا أنه استدل [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p191i1) علی اعتباره بالإجماع و بالعقل فإنه لا مجال لها بدونه حیث یعلم إجمالا بثبوت التکلیف بین موارد الشبهات بحیث لو تفحص عنه لظفر به.   
و لا یخفی أن الإجماع هاهنا غیر حاصل و نقله لوهنه بلا طائل فإن تحصیله فی مثل هذه المسألة مما للعقل إلیه سبیل صعب لو لم یکن عادة بمستحیل لقوة احتمال أن یکون المستند للجل لو لا الکل هو ما ذکر من حکم العقل و أن الکلام فی البراءة فیما لم یکن هناک علم موجب للتنجز إما لانحلال العلم الإجمالی بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال أو لعدم الابتلاء إلا بما لا یکون بینها علم بالتکلیف من موارد الشبهات و لو لعدم الالتفات إلیها [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p191i2).   
فالأولی الاستدلال للوجوب بما دل من الآیات [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p191i3) و الأخبار [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p191i4) علی وجوب التفقه و التعلم و المؤاخذة علی ترک التعلم فی مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالی کما فی الخبر [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p191i5)(: هلا تعلمت) فیقید بها أخبار البراءة لقوة ظهورها فی أن المؤاخذة و الاحتجاج بترک التعلم فیما لم یعلم لا بترک العمل فیما علم وجوبه و لو إجمالا فلا مجال للتوفیق بحمل هذه الأخبار علی ما إذا علم إجمالا فافهم.   
و لا یخفی اعتبار الفحص فی التخییر العقلی أیضا بعین ما ذکر فی البراءة فلا تغفل.   
و لا بأس بصرف الکلام فی بیان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من

1- راجع فرائد الأصول/ 300 و 301.  
2- فی العبارة تسامح.  
3- التوبة: 122 و النحل: 43.  
4- الفقیه 6/ 277، الباب 176 ذیل الحدیث 10- الکافی 1/ کتاب 2/ احادیث الباب 1.  
5- الأمالی للشیخ/ 9- الصافی/ 555.

ص: 376  
التبعة و الأحکام.   
أما التبعة فلا شبهة فی استحقاق العقوبة علی المخالفة فیما إذا کان ترک التعلم و الفحص مؤدیا إلیها فإنها و إن کان مغفولة حینها و بلا اختیار إلا أنها منتهیة إلی الاختیار و هو کاف فی صحة العقوبة بل مجرد ترکهما کاف فی صحتها و إن لم یکن مؤدیا إلی المخالفة مع احتماله لأجل التجری و عدم المبالاة بها.   
نعم یشکل فی الواجب المشروط و الموقت لو أدی ترکهما قبل الشرط و الوقت إلی المخالفة بعدهما فضلا عما إذا لم یؤد إلیها حیث لا یکون حینئذ تکلیف فعلی أصلا لا قبلهما و هو واضح و لا بعدهما و هو کذلک لعدم التمکن [1] منه بسبب الغفلة و لذا التجأ المحقق الأردبیلی [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p192i1) و صاحب المدارک [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p192i2) قدس سرهما إلی الالتزام بوجوب التفقه و التعلم نفسیا تهیئیا فتکون العقوبة علی ترک التعلم نفسه لا علی ما أدی إلیه من المخالفة.   
فلا إشکال حینئذ فی المشروط و الموقت و یسهل بذلک الأمر فی غیرهما لو صعب علی أحد و لم تصدق کفایة الانتهاء إلی الاختیار فی استحقاق العقوبة علی ما کان فعلا مغفولا عنه و لیس بالاختیار و لا یخفی أنه لا یکاد ینحل هذا الإشکال إلا بذلک أو الالتزام بکون المشروط أو الموقت مطلقا معلقا لکنه قد اعتبر علی نحو لا تتصف مقدماته الوجودیة عقلا بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غیر التعلم   
[1] إلا أن یقال بصحة المؤاخذة علی ترک المشروط أو الموقت عند العقلاء إذا تمکن منهما فی الجملة، و لو بأن تعلّم و تفحّص إذا التفت، و عدم لزوم التمکن منهما بعد حصول الشرط و دخول الوقت مطلقا، کما یظهر ذلک من مراجعة العقلاء و مؤاخذتهم العبید علی ترک الواجبات المشروطة أو المؤقتة، یترک تعلمها قبل الشرط أو الوقت المؤدی إلی ترکها بعد حصوله أو دخوله، فتأمل (منه قدس سره).

1- راجع کلامه قدس سره) فی مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان 2/ 110، عند قوله: و اعلم أیضا أنّ سبب بطلان الصلاة.. الخ.  
2- راجع مدارک الأحکام/ 123، فی مسألة إخلال المصلی بإزالة النجاسة عن بدنه أو ثوبه.

ص: 377  
فیکون الإیجاب حالیا و إن کان الواجب استقبالیا قد أخذ علی نحو لا یکاد یتصف بالوجوب شرطه و لا غیر التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته.   
و أما لو قیل بعدم الإیجاب إلا بعد الشرط و الوقت کما هو ظاهر الأدلة و فتاوی المشهور فلا محیص عن الالتزام بکون وجوب التعلم نفسیا لتکون العقوبة لو قیل بها علی ترکه لا علی ما أدی إلیه من المخالفة و لا بأس به کما لا یخفی و لا ینافیه ما یظهر من الأخبار من کون وجوب التعلم إنما هو لغیره لا لنفسه حیث إن وجوبه لغیره لا یوجب کونه واجبا غیریا یترشح وجوبه من وجوب غیره فیکون مقدمیا بل للتهیؤ لإیجابه فافهم.   
و أما الأحکام فلا إشکال فی وجوب الإعادة فی صورة المخالفة بل فی صورة الموافقة أیضا فی العبادة فیما لا یتأتی منه قصد القربة و ذلک لعدم الإتیان بالمأمور به مع عدم دلیل علی الصحة و الإجزاء إلا فی الإتمام فی موضع القصر أو الإجهار أو الإخفات فی موضع الآخر فورد فی الصحیح [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p193i1) و قد أفتی به المشهور صحة الصلاة و تمامیتها فی الموضعین مع الجهل مطلقا و لو کان عن تقصیر موجب لاستحقاق العقوبة علی ترک الصلاة المأمور بها لأن ما أتی بها و إن صحت و تمت إلا أنها لیست بمأمور بها.   
إن قلت کیف یحکم بصحتها مع عدم الأمر بها و کیف یصح الحکم باستحقاق العقوبة علی ترک الصلاة التی أمر بها حتی فیما إذا تمکن مما أمر بها کما هو ظاهر إطلاقاتهم بأن علم بوجوب القصر أو الجهر بعد الإتمام و الإخفات و قد بقی من الوقت مقدار إعادتها قصرا أو جهرا ضرورة أنه لا تقصیر هاهنا یوجب

1- التهذیب 3/ 266، الباب 23 الصلاة فی السفر، الحدیث/ 80، و وسائل الشیعة 15/ 531 الباب: 17 من أبواب صلاة المسافر الحدیث 4.  
التهذیب 2/ 162 الباب 9 تفصیل ما تقدم ذکره فی الصلاة من المفروض و المسنون، الحدیث 93.  
و وسائل الشیعة 4/ 766 الباب 26 من أبواب القراءة فی الصلاة، الحدیث 1.

ص: 378  
استحقاق العقوبة و بالجملة کیف یحکم بالصحة بدون الأمر و کیف یحکم باستحقاق العقوبة مع التمکن من الإعادة لو لا الحکم شرعا بسقوطها و صحة ما أتی بها.   
قلت إنما حکم بالصحة لأجل اشتمالها علی مصلحة تامة لازمة الاستیفاء فی نفسها مهمة فی حد ذاتها و إن کانت دون مصلحة الجهر و القصر و إنما لم یؤمر بها لأجل أنه أمر بما کانت واجدة لتلک المصلحة علی النحو الأکمل و الأتم.   
و أما الحکم باستحقاق العقوبة مع التمکن من الإعادة فإنها بلا فائدة إذ مع استیفاء تلک المصلحة لا یبقی مجال لاستیفاء المصلحة التی کانت فی المأمور بها و لذا لو أتی بها فی موضع الآخر جهلا مع تمکنه من التعلم فقد قصر و لو علم بعده و قد وسع الوقت.   
فانقدح أنه لا یتمکن من صلاة القصر صحیحة بعد فعل صلاة الإتمام و لا من الجهر کذلک بعد فعل صلاة الإخفات و إن کان الوقت باقیا. إن قلت علی هذا یکون کل منهما فی موضع الآخر سببا لتفویت الواجب فعلا و ما هو سبب لتفویت الواجب کذلک حرام و حرمة العبادة موجبة لفسادها بلا کلام.   
قلت لیس سببا لذلک غایته أنه یکون مضادا له و قد حققنا فی محله [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p194i1) أن الضد و عدم ضده متلازمان لیس بینهما توقف أصلا.   
لا یقال علی هذا فلو صلی تماما أو صلی إخفاتا فی موضع القصر و الجهر مع العلم بوجوبهما فی موضعهما لکانت صلاته صحیحة و إن عوقب علی مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر.   
فإنه یقال لا بأس بالقول به لو دل دلیل علی أنها تکون مشتملة علی المصلحة

1- مبحث الضد، فی الأمر الثانی، عند دفع توهم المقدمیة بین الضدین ص 130.

ص: 379  
و لو مع العلم لاحتمال اختصاص أن یکون کذلک فی صورة الجهل و لا بعد أصلا فی اختلاف الحال فیها باختلاف حالتی العلم بوجوب شی‌ء و الجهل به کما لا یخفی و قد صار بعض الفحول[(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p195i1) بصدد بیان إمکان کون المأتی فی غیر موضعه مأمورا به بنحو الترتب و قد حققناه فی مبحث الضد امتناع الأمر بالضدین مطلقا و لو بنحو الترتب بما لا مزید علیه فلا نعید.

( ثم إنه ذکر لأصل البراءة شرطان آخران.

( ثم إنه ذکر [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p195i2) لأصل البراءة شرطان آخران.

أحدهما

أن لا یکون موجبا لثبوت حکم شرعی من جهة أخری.

ثانیهما أن لا یکون موجبا للضرر علی آخر

اشاره

.) و لا یخفی أن أصالة البراءة عقلا و نقلا فی الشبهة البدویة بعد الفحص لا محالة تکون جاریة و عدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلیة و الإباحة أو رفع التکلیف الثابت بالبراءة النقلیة لو کان موضوعا لحکم شرعی أو ملازما له فلا محیص عن ترتبه علیه بعد إحرازه فإن لم یکن مترتبا علیه بل علی نفی التکلیف واقعا فهی و إن کانت جاریة إلا أن ذاک الحکم لا یترتب لعدم ثبوت ما یترتب علیه بها و هذا لیس بالاشتراط.   
و أما اعتبار أن لا یکون موجبا للضرر فکل مقام تعمه قاعدة نفی الضرر و إن لم یکن مجال فیه لأصالة البراءة کما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادیة إلا أنه حقیقة لا یبقی لها مورد بداهة أن الدلیل الاجتهادی یکون بیانا و موجبا للعلم بالتکلیف و لو ظاهرا فإن کان المراد من الاشتراط ذلک فلا بد من اشتراط أن لا یکون علی خلافها دلیل اجتهادی لا خصوص قاعدة الضرر فتدبر و الحمد لله علی کل حال.

1- و هو کاشف الغطاء ( قدس سره) کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغرء/ 27 فی البحث الثامن عشر.  
2- ذکرهما الفاضل التونی ( قده) فی الوافیة/ 79، فی شروط التمسّک بأصالة البراءة.

ص: 380  
ثم إنه لا بأس بصرف الکلام إلی بیان قاعدة الضرر و الضرار علی نحو الاقتصار و توضیح مدرکها و شرح مفادها و إیضاح نسبتها مع الأدلة المثبتة للأحکام الثابتة للموضوعات بعناوینها الأولیة أو الثانویة و إن کانت أجنبیة عن مقاصد الرسالة إجابة لالتماس بعض الأحبة فأقول و به أستعین.

[أحادیث نفی الضرر]

إنه قد استدل علیها بأخبار کثیرة.   
منها (موثقة زرارة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p196i1) عن أبی جعفر علیه السلام: إن سمرة بن جندب کان له عذق فی حائط لرجل من الأنصار و کان منزل الأنصاری بباب البستان و کان سمرة یمر إلی نخلته و لا یستأذن فکلمه الأنصاری أن یستأذن إذا جاء فأبی سمرة فجاء الأنصاری إلی النبی صلی الله علیه و آله فشکا إلیه فأخبر بالخبر فأرسل رسول الله و أخبره بقول الأنصاری و ما شکاه فقال إذا أردت الدخول فاستأذن فأبی فلما أبی فساومه حتی بلغ من الثمن ما شاء الله فأبی أن یبیعه فقال لک بها عذق فی الجنة فأبی أن یقبل فقال رسول الله صلی الله علیه و آله للأنصاری اذهب فاقلعها و ارم بها إلیه فإنه لا ضرر و لا ضرار).   
(و فی روایة الحذاء [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p196i2) عن أبی جعفر علیه السلام: مثل ذلک إلا أنه فیها بعد الإباء ما أراک یا سمرة إلا مضارا اذهب یا فلان فاقلعها و ارم بها وجهه) إلی غیر ذلک من الروایات الواردة فی قصة سمرة و غیرها [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p196i3) و هی کثیرة و قد ادعی [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p196i4) تواترها مع اختلافها لفظا و موردا فلیکن المراد به تواترها إجمالا بمعنی

1- التهذیب 7: 146، الحدیث 36 من باب بیع الماء، مع اختلاف لا یخل بالمقصود الکافی 5: 292، الحدیث 2 من باب الضرار.  
الفقیه 3: 147 الحدیث 18 من باب المضاربة.  
2- الفقیه 3: 59 الحدیث 9 الباب 44 حکم الحریم.  
3- الفقیه 3: 45 الحدیث 2 الباب 36 الشفعة. الکافی 5: 280 الحدیث 4 باب الشفعة. التهذیب 7: 164، 727.  
4- ایضاح الفوائد، فخر المحققین 2: 48 کتاب الدین، فصل التنازع.

ص: 381  
القطع بصدور بعضها و الإنصاف أنه لیس فی دعوی التواتر کذلک جزاف و هذا مع استناد المشهور إلیها موجب لکمال الوثوق بها و انجبار ضعفها مع أن بعضها موثقة فلا مجال للإشکال فیها من جهة سندها کما لا یخفی.

[المراد من نفی الضرر]

و أما دلالتها فالظاهر أن الضرر هو ما یقابل النفع من النقص فی النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم و الملکة کما أن الأظهر أن یکون الضرار بمعنی الضرر جی‌ء به تأکیدا کما یشهد به إطلاق المضار علی سمرة و حکی عن النهایة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p197i1) لا فعل الاثنین و إن کان هو الأصل فی باب المفاعلة و لا الجزاء علی الضرر لعدم تعاهده من باب المفاعلة و بالجملة لم یثبت له معنی آخر غیر الضرر.   
کما أن الظاهر أن یکون لا لنفی الحقیقة کما هو الأصل فی هذا الترکیب حقیقة أو ادعاء کنایة عن نفی الآثار کما هو الظاهر من مثل (: لا صلاة لجار المسجد إلا فی المسجد) [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p197i2) و (: یا أشباه الرجال و لا رجال) [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p197i3) فإن قضیة البلاغة فی الکلام هو إرادة نفی الحقیقة ادعاء لا نفی الحکم أو الصفة کما لا یخفی.   
و نفی الحقیقة ادعاء بلحاظ الحکم أو الصفة غیر نفی أحدهما ابتداء مجازا فی التقدیر أو فی الکلمة مما لا یخفی علی من له معرفة بالبلاغة.   
و قد انقدح بذلک بعد إرادة نفی الحکم الضرری [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p197i4) أو الضرر الغیر المتدارک [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p197i5) أو إرادة النهی من النفی جدا [(6)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p197i6) ضرورة بشاعة استعمال الضرر

1- النهایة لابن الاثیر 3: 81 مادة ضرر. و فیها « الضرار: فعل الاثنین... و قیل هما بمعنی، و تکرارهما للتأکید».  
2- دعائم الإسلام 1: 148 فی ذکر المساجد.  
3- نهج البلاغة، الخطبة 27.  
4- التزم به الشیخ فی فرائد الاصول/ 314 فی الشرط الثانی المحکی عن الفاضل التونی من شروط اصالة البراءة، و کذا فی رسالة قاعدة لا ضرر المطبوعة فی المکاسب 373.  
5- ذهب الیه الفاضل التونی ( ره)، الوافیة/ 79، فی شروط التمسک بأصالة البراءة.  
6- اختاره السید میر فتاح، العناوین/ 198، العنوان العاشر. و مال الیه شیخ الشریعة الاصفهانی، قاعدة لا ضرر و لا ضرار، 44.

ص: 382  
و إرادة خصوص سبب من أسبابه أو خصوص الغیر المتدارک منه و مثله لو أرید ذاک بنحو التقیید فإنه و إن لم یکن ببعید إلا أنه بلا دلالة علیه غیر سدید و إرادة النهی من النفی و إن کان لیس بعزیز إلا أنه لم یعهد من مثل هذا الترکیب و عدم إمکان إرادة نفی الحقیقة حقیقة لا یکاد یکون قرینة علی إرادة واحد منها بعد إمکان حمله علی نفیها ادعاء بل کان هو الغالب فی موارد استعماله.   
ثم الحکم الذی أرید نفیه بنفی الضرر هو الحکم الثابت للأفعال بعناوینها أو المتوهم ثبوته لها کذلک فی حال الضرر لا الثابت له بعنوانه لوضوح أنه العلة للنفی و لا یکاد یکون الموضوع یمنع عن حکمه و ینفیه بل یثبته و یقتضیه.

[نسبة القاعدة مع أدلة الأحکام الأولیة]

و من هنا لا یلاحظ النسبة بین أدلة نفیه و أدلة الأحکام و تقدم أدلته علی أدلتها مع أنها عموم من وجه حیث إنه یوفق بینهما عرفا بأن الثابت للعناوین الأولیة اقتضائی یمنع عنه فعلا ما عرض علیها من عنوان الضرر بأدلته کما هو الحال فی التوفیق بین سائر الأدلة المثبتة أو النافیة لحکم الأفعال بعناوینها الثانویة و الأدلة المتکفلة لحکمها بعناوینها الأولیة.   
نعم ربما یعکس الأمر فیما أحرز بوجه معتبر أن الحکم فی المورد لیس بنحو الاقتضاء بل بنحو العلیة التامة.   
و بالجملة الحکم الثابت بعنوان أولی.   
تارة یکون بنحو الفعلیة مطلقا أو بالإضافة إلی عارض دون عارض بدلالة لا یجوز الإغماض عنها بسبب دلیل حکم العارض المخالف له فیقدم دلیل ذاک العنوان علی دلیله.   
و أخری یکون علی نحو لو کانت هناک دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفا حیث کان اجتماعهما قرینة علی أنه بمجرد المقتضی و أن العارض مانع فعلی هذا

ص: 383  
و لو لم نقل بحکومة دلیله علی دلیله لعدم ثبوت نظره إلی مدلوله کما قیل [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p199i1).

[نسبة القاعدة مع أدلة الأحکام الثانویة]

ثم انقدح بذلک حال توارد دلیلی العارضین کدلیل نفی العسر و دلیل نفی الضرر مثلا فیعامل معهما معاملة المتعارضین لو لم یکن من باب تزاحم المقتضیین و إلا فیقدم ما کان مقتضیه أقوی و إن کان دلیل الآخر أرجح و أولی و لا یبعد أن الغالب فی توارد العارضین أن یکون من ذاک الباب بثبوت المقتضی فیهما مع تواردهما لا من باب التعارض لعدم ثبوته إلا فی أحدهما کما لا یخفی هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولی أو ثانوی آخر.   
و أما لو تعارض مع ضرر آخر فمجمل القول فیه أن الدوران إن کان بین ضرری شخص واحد أو اثنین فلا مسرح إلا لاختیار أقلهما لو کان و إلا فهو مختار.   
و أما لو کان بین ضرر نفسه و ضرر غیره فالأظهر عدم لزوم تحمله الضرر و لو کان ضرر الآخر أکثر فإن نفیه یکون للمنة علی الأمة و لا منة علی تحمل الضرر لدفعه عن الآخر و إن کان أکثر.   
نعم لو کان الضرر متوجها إلیه لیس له دفعه عن نفسه بإیراده علی الآخر اللهم إلا أن یقال إن نفی الضرر و إن کان للمنة إلا أنه بلحاظ نوع الأمة و اختیار الأقل بلحاظ النوع منه فتأمل.

1- التزم الشیخ ( قده) بحکومة دلیل لا ضرر علی أدلة العناوین الأولیة، فرائد الأصول 315، فی الشرط الثانی مما ذکره عن الفاضل التونی من شروط البراءة.

ص: 384

فصل فی الاستصحاب

اشارة

و فی حجیته إثباتا و نفیا أقوال للأصحاب.

[تعریف الاستصحاب]

و لا یخفی أن عبارتهم فی تعریفه و إن کانت شتی إلا أنها تشیر إلی مفهوم واحد و معنی فارد و هو الحکم ببقاء حکم أو موضوع ذی حکم شک فی بقائه.   
إما من جهة بناء العقلاء علی ذلک فی أحکامهم العرفیة مطلقا أو فی الجملة تعبدا أو للظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقا.   
و إما من جهة دلالة النص أو دعوی الإجماع علیه کذلک حسب ما تأتی الإشارة إلی ذلک مفصلا.   
و لا یخفی أن هذا المعنی هو القابل لأن یقع فیه النزاع و الخلاف فی نفیه و إثباته مطلقا أو فی الجملة و فی وجه ثبوته علی أقوال.   
ضرورة أنه لو کان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء علی البقاء أو الظن به الناشئ مع العلم بثبوته لما تقابل فیه الأقوال و لما کان النفی و الإثبات واردین علی مورد واحد بل موردین و تعریفه بما ینطبق علی بعضها و إن کان ربما یوهم أن لا یکون هو الحکم بالبقاء بل ذاک الوجه إلا أنه حیث لم یکن بحد و لا برسم بل من قبیل شرح الاسم کما هو الحال فی التعریفات غالبا لم یکن له دلالة علی أنه نفس

ص: 385  
الوجه بل للإشارة إلیه من هذا الوجه و لذا لا وقع للإشکال علی ما ذکر فی تعریفه بعدم الطرد أو العکس فإنه لم یکن به إذا لم یکن بالحد أو الرسم بأس.   
فانقدح أن ذکر تعریفات القوم له و ما ذکر فیها من الإشکال بلا حاصل و طول بلا طائل.

[الاستصحاب مسألة أصولیة]

ثم لا یخفی أن البحث فی حجیته [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p201i1) مسألة أصولیة حیث یبحث فیها لتمهید قاعدة تقع فی طریق استنباط الأحکام الفرعیة و لیس مفادها حکم العمل بلا واسطة و إن کان ینتهی إلیه کیف و ربما لا یکون مجری الاستصحاب إلا حکما أصولیا کالحجیة مثلا هذا لو کان الاستصحاب عبارة عما ذکرنا.   
و أما لو کان عبارة عن بناء العقلاء علی بقاء ما علم ثبوته أو الظن به الناشئ من ملاحظة ثبوته فلا إشکال فی کونه مسألة أصولیة.   
و کیف کان فقد ظهر مما ذکرنا فی تعریفه اعتبار أمرین فی مورده القطع بثبوت شی‌ء و الشک فی بقائه و لا یکاد یکون الشک فی البقاء إلا مع اتحاد القضیة المشکوکة و المتیقنة بحسب الموضوع و المحمول و هذا مما لا غبار علیه فی الموضوعات الخارجیة فی الجملة.   
و أما الأحکام الشرعیة سواء کان مدرکها العقل أم النقل فیشکل حصوله فیها لأنه لا یکاد یشک فی بقاء الحکم إلا من جهة الشک فی بقاء موضوعه بسبب تغیر بعض ما هو علیه مما احتمل دخله فیه حدوثا أو بقاء و إلا لما تخلف [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p201i2) الحکم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنی المستحیل فی حقه تعالی و لذا کان النسخ بحسب الحقیقة دفعا لا رفعا.

1- فی « ب»: حجیة.  
2- فی « ب»: لا یتخلف.

ص: 386  
و یندفع هذا الإشکال بأن الاتحاد فی القضیتین بحسبهما و إن کان مما لا محیص عنه فی جریانه إلا أنه لما کان الاتحاد بحسب نظر العرف کافیا فی تحققه و فی صدق الحکم ببقاء ما شک فی بقائه و کان بعض ما علیه الموضوع من الخصوصیات التی یقطع معها بثبوت الحکم له مما یعد بالنظر العرفی من حالاته و إن کان واقعا من قیوده و مقوماته کان جریان الاستصحاب فی الأحکام الشرعیة الثابتة لموضوعاتها عند الشک فیها لأجل طرو انتفاء بعض ما احتمل دخله فیها مما عد من حالاتها لا من مقوماتها بمکان من الإمکان ضرورة [صحة] [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p202i1) إمکان دعوی بناء العقلاء علی البقاء تعبدا أو لکونه مظنونا و لو نوعا أو دعوی دلالة النص أو قیام الإجماع علیه قطعا بلا تفاوت [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p202i2) فی ذلک بین کون دلیل الحکم نقلا أو عقلا.   
أما الأول فواضح و أما الثانی فلأن الحکم الشرعی المستکشف به عند طرو انتفاء ما احتمل دخله فی موضوعه مما لا یری مقوما له کان مشکوک البقاء عرفا لاحتمال عدم دخله فیه واقعا و إن کان لا حکم للعقل بدونه قطعا.   
إن قلت کیف هذا مع الملازمة بین الحکمین.   
قلت ذلک لأن الملازمة إنما تکون فی مقام الإثبات و الاستکشاف لا فی مقام الثبوت فعدم استقلال العقل إلا فی حال غیر ملازم لعدم حکم الشرع فی غیر تلک الحال و ذلک لاحتمال أن یکون ما هو ملاک حکم الشرع من المصلحة أو المفسدة التی هی ملاک حکم العقل کان علی حاله فی کلتا الحالتین و إن لم یدرکه إلا فی إحداهما لاحتمال عدم دخل تلک الحالة فیه أو احتمال أن یکون معه ملاک آخر بلا دخل لها فیه أصلا و إن کان لها دخل فیما اطلع علیه من الملاک.   
و بالجملة حکم الشرع إنما یتبع ما هو ملاک حکم العقل واقعا لا ما هو

1- فی « ب»: لا یتخلف.  
2- إشارة الی تضعیف تفصیل الشیخ ( قده)، فرائد الأصول/ 325.

ص: 387  
مناط حکمه فعلا و موضوع حکمه کذلک مما لا یکاد یتطرق إلیه الإهمال و الإجمال مع تطرقه إلی ما هو موضوع حکمه شأنا و هو ما قام به ملاک حکمه واقعا فرب خصوصیة لها دخل فی استقلاله مع احتمال عدم دخله فبدونها لا استقلال له بشی‌ء قطعا مع احتمال بقاء ملاکه واقعا و معه یحتمل بقاء حکم الشرع جدا لدورانه معه وجودا و عدما فافهم و تأمل جیدا.   
ثم إنه لا یخفی اختلاف آراء الأصحاب فی حجیة الاستصحاب مطلقا و عدم حجیته کذلک و التفصیل بین الموضوعات و الأحکام أو بین ما کان الشک فی الرافع و ما کان فی المقتضی إلی غیر ذلک من التفاصیل الکثیرة علی أقوال شتی لا یهمنا نقلها و نقل ما ذکر من الاستدلال علیها و إنما المهم الاستدلال علی ما هو المختار منها و هو الحجیة مطلقا علی نحو یظهر بطلان سائرها

فقد استدل علیه بوجوه

الوجه الأول استقرار بناء العقلاء

من الإنسان بل ذوی الشعور من کافة أنواع الحیوان علی العمل علی طبق الحالة السابقة و حیث لم یردع عنه الشارع کان ماضیا.   
و فیه أولا منع استقرار بنائهم علی ذلک تعبدا بل إما رجاء و احتیاطا أو اطمئنانا بالبقاء أو ظنا و لو نوعا أو غفلة کما هو الحال فی سائر الحیوانات دائما و فی الإنسان أحیانا.   
و ثانیا سلمنا ذلک لکنه لم یعلم أن الشارع به راض و هو عنده ماض و یکفی فی الردع عن مثله ما دل من الکتاب و السنة علی النهی عن اتباع غیر العلم و ما دل علی البراءة أو الاحتیاط فی الشبهات فلا وجه لاتباع هذا البناء فیما لا بد فی اتباعه من الدلالة علی إمضائه فتأمل جیدا.

ص: 388

الوجه الثانی أن الثبوت فی السابق موجب للظن به فی اللاحق

الوجه الثانی [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p204i1) أن الثبوت فی السابق موجب للظن به فی اللاحق   
. و فیه منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلا و لا نوعا فإنه لا وجه له أصلا إلا کون الغالب فیما ثبت أن یدوم مع إمکان أن لا یدوم و هو غیر معلوم و لو سلم فلا دلیل علی اعتباره بالخصوص مع نهوض الحجة علی عدم اعتباره بالعموم.

الوجه الثالث دعوی الإجماع علیه

کما (عن المبادئ [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p204i2) 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 ما کان أولا و لو لا القول بأن الاستصحاب حجة لکان ترجیحا لأحد طرفی الممکن من غیر مرجح انتهی) و قد نقل عن غیره [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p204i3) أیضا.   
و فیه أن تحصیل الإجماع فی مثل هذه المسألة مما له مبان مختلفة فی غایة الإشکال و لو مع الاتفاق فضلا عما إذا لم یکن و کان مع الخلاف من المعظم حیث ذهبوا إلی عدم حجیته مطلقا أو فی الجملة و نقله موهون جدا لذلک و لو قیل بحجیته لو لا ذلک.

الوجه الرابع و هو العمدة فی الباب الأخبار المستفیضة

منها (صحیحة زرارة:

اشارة

منها (صحیحة زرارة [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p204i4):

اشارة

قال قلت له الرجل ینام و هو علی وضوء

1- راجع شرح مختصر الاصول/ 453.  
2- مبادی‌ء الأصول/ 250، و نظیر هذا ما عن النهایة علی ما حکاه الشیخ- قدس سره- فرائد الأصول/ 329  
3- راجع معالم الأصول/ 231، الدلیل الرابع.  
4- التهذیب 1/ 8 الباب 1 ح 11، باختلاف یسیر فی اللفظ.

ص: 389  
أ یوجب الخفقة و الخفقتان علیه الوضوء قال یا زرارة قد تنام العین و لا ینام القلب و الأذن و إذا نامت العین و الأذن و القلب فقد وجب الوضوء قلت فإن حرک فی جنبه شی‌ء و هو لا یعلم قال لا حتی یستیقن أنه قد نام حتی یجی‌ء من ذلک أمر بین و إلا فإنه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبدا بالشک و لکنه ینقضه بیقین آخر).   
و هذه الروایة و إن کانت مضمرة إلا أن إضمارها لا یضر باعتبارها حیث کان مضمرها مثل زرارة و هو ممن لا یکاد یستفتی من غیر الإمام علیه السلام لا سیما مع هذا الاهتمام.

و تقریب الاستدلال بها

أنه لا ریب فی ظهور (قوله علیه السلام: و إلا فإنه علی یقین) إلی آخره عرفا فی النهی عن نقض الیقین بشی‌ء بالشک فیه و أنه علیه السلام بصدد بیان ما هو علة الجزاء المستفاد من قوله علیه السلام لا فی جواب (: فإن حرکت فی جنبه) إلی آخره و هو اندراج الیقین و الشک فی مورد السؤال فی القضیة الکلیة الارتکازیة الغیر المختصة بباب دون باب و احتمال أن یکون الجزاء هو قوله (: فإنه علی یقین) إلی آخره غیر سدید فإنه لا یصح إلا بإرادة لزوم العمل علی طبق یقینه و هو إلی الغایة بعید و أبعد منه کون الجزاء قوله (: لا ینقض) إلی آخره و قد ذکر (: فإنه علی یقین) للتمهید.   
و قد انقدح بما ذکرنا ضعف احتمال اختصاص قضیة (: لا تنقض) إلی آخره بالیقین و الشک بباب الوضوء جدا فإنه ینافیه ظهور التعلیل فی أنه بأمر ارتکازی لا تعبدی قطعا و یؤیده تعلیل الحکم بالمضی مع الشک فی غیر الوضوء فی غیر هذه الروایة بهذه القضیة أو ما یرادفها فتأمل جیدا.   
هذا مع أنه لا موجب لاحتماله إلا احتمال کون اللام فی الیقین للعهد إشارة إلی الیقین فی (: فإنه علی یقین من وضوئه) مع أن الظاهر أنه للجنس کما هو

ص: 390  
الأصل فیه و سبق (: فإنه علی یقین) إلی آخره لا یکون قرینة علیه مع کمال الملاءمة مع الجنس أیضا فافهم.   
مع أنه غیر ظاهر فی الیقین بالوضوء لقوة احتمال أن یکون (: من وضوئه) متعلقا بالظرف لا بیقین و کأن المعنی فإنه کان من طرف وضوئه علی یقین و علیه لا یکون الأوسط [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p206i1) إلا الیقین لا الیقین بالوضوء کما لا یخفی علی المتأمل.   
و بالجملة لا یکاد یشک فی ظهور القضیة فی عموم الیقین و الشک خصوصا بعد ملاحظة تطبیقها فی الأخبار علی غیر الوضوء أیضا.   
ثم لا یخفی حسن إسناد النقض و هو ضد الإبرام إلی الیقین و لو کان متعلقا بما لیس فیه اقتضاء للبقاء و الاستمرار لما یتخیل فیه من الاستحکام بخلاف الظن فإنه یظن أنه لیس فیه إبرام و استحکام و إن کان متعلقا بما فیه اقتضاء ذلک و إلا لصح أن یسند إلی نفس ما فیه المقتضی له مع رکاکة مثل نقضت الحجر من مکانه و لما صح أن یقال انتقض الیقین باشتعال السراج فیما إذا شک فی بقائه للشک فی استعداده مع بداهة صحته و حسنه.   
و بالجملة لا یکاد یشک فی أن الیقین کالبیعة و العهد إنما یکون حسن إسناد النقض إلیه بملاحظته لا بملاحظة متعلقه فلا موجب لإرادة ما هو أقرب إلی الأمر المبرم أو أشبه بالمتین المستحکم مما فیه اقتضاء البقاء لقاعدة إذا تعذرت الحقیقة فأقرب المجازات بعد تعذر إرادة مثل ذاک الأمر مما یصح إسناد النقض إلیه حقیقة.   
فإن قلت نعم و لکنه حیث لا انتقاض للیقین فی باب الاستصحاب حقیقة فلو لم یکن هناک اقتضاء البقاء فی المتیقن لما صح إسناد الانتقاض إلیه بوجه

1- کذا صححه فی « ب» و فی « أ»: الأصغر.

ص: 391  
و لو مجازا بخلاف ما إذا کان هناک فإنه و إن لم یکن معه أیضا انتقاض حقیقة إلا أنه صح إسناده إلیه مجازا فإن الیقین معه کأنه تعلق بأمر مستمر مستحکم قد انحل و انفصم بسبب الشک فیه من جهة الشک فی رافعه.   
قلت الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلقی الیقین و الشک ذاتا و عدم ملاحظة تعددهما زمانا و هو کاف عرفا فی صحة إسناد النقض إلیه و استعارته له بلا تفاوت فی ذلک أصلا فی نظر أهل العرف بین ما کان هناک اقتضاء البقاء و ما لم یکن و کونه مع المقتضی أقرب بالانتقاض و أشبه لا یقتضی تعیینه لأجل قاعدة إذا تعذرت الحقیقة فإن الاعتبار فی الأقربیة إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار و قد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله هذا کله فی المادة.   
و أما الهیئة فلا محالة یکون المراد منها النهی عن الانتقاض بحسب البناء و العمل لا الحقیقة لعدم کون الانتقاض بحسبها تحت الاختیار سواء کان متعلقا بالیقین کما هو ظاهر القضیة أو بالمتیقن أو بآثار الیقین بناء علی التصرف فیها بالتجوز أو الإضمار بداهة أنه کما لا یتعلق النقض الاختیاری القابل لورود النهی علیه بنفس الیقین کذلک لا یتعلق بما کان علی یقین منه أو أحکام الیقین فلا یکاد [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p207i1) یجدی التصرف بذلک فی بقاء الصیغة علی حقیقتها فلا مجوز له فضلا عن الملزم کما توهم.   
لا یقال لا محیص عنه فإن النهی عن النقض بحسب العمل لا یکاد یراد بالنسبة إلی الیقین و آثاره لمنافاته مع المورد.   
فإنه یقال إنما یلزم لو کان الیقین ملحوظا بنفسه و بالنظر الاستقلالی

1- فیه تعریض بالشیخ ( قدس سره) فرائد الأصول/ 336، عند قوله: ثم لا یتوهم الاحتیاج... الخ.

ص: 392  
لا ما إذا کان ملحوظا بنحو المرآتیة بالنظر الآلی کما هو الظاهر فی مثل قضیة (: لا تنقض الیقین) حیث تکون ظاهرة عرفا فی أنها کنایة عن لزوم البناء و العمل بالتزام حکم مماثل للمتیقن تعبدا إذا کان حکما و لحکمه إذا کان موضوعا لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس الیقین بالالتزام بحکم مماثل لحکمه شرعا و ذلک لسرایة الآلیة و المرآتیة من الیقین الخارجی إلی مفهومه الکلی فیؤخذ فی موضوع الحکم فی مقام بیان حکمه مع عدم دخله فیه أصلا کما ربما یؤخذ فیما له دخل فیه أو تمام الدخل فافهم.   
ثم إنه حیث کان کل من الحکم الشرعی و موضوعه مع الشک قابلا للتنزیل بلا تصرف و تأویل غایة الأمر تنزیل الموضوع بجعل مماثل حکمه و تنزیل الحکم بجعل مثله کما أشیر إلیه آنفا کان قضیة (: لا تنقض) ظاهرة فی اعتبار الاستصحاب فی الشبهات الحکمیة و الموضوعیة و اختصاص المورد بالأخیرة لا یوجب تخصیصها بها خصوصا بعد ملاحظة أنها قضیة کلیة ارتکازیة قد أتی بها فی غیر مورد لأجل الاستدلال بها علی حکم المورد فتأمل.

و منها (صحیحة أخری لزرارة:

اشارة

و منها (صحیحة أخری لزرارة: [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p208i1)

اشارة

قال قلت له أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شی‌ء من المنی فعلمت أثره إلی أن أصیب له الماء فحضرت الصلاة و نسیت أن بثوبی شیئا و صلیت ثم إنی ذکرت بعد ذلک قال تعید الصلاة و تغسله قلت فإن لم أکن رأیت موضعه و علمت أنه قد أصابه فطلبته و لم أقدر علیه فلما صلیت وجدته قال علیه السلام تغسله و تعید قلت فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتیقن ذلک فنظرت فلم أر شیئا فصلیت فرأیت فیه قال تغسله و لا تعید الصلاة قلت لم ذلک

1- تهذیب الاحکام 1: 421 الباب 22، الحدیث 8.

ص: 393  
قال لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبدا قلت فإنی قد علمت أنه قد أصابه و لم 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 و لکنک إنما ترید أن تذهب الشک الذی وقع فی نفسک قلت إن رأیته فی ثوبی و أنا فی الصلاة قال تنقض الصلاة و تعید إذا شککت فی موضع منه ثم رأیته و إن لم تشک ثم رأیته رطبا قطعت الصلاة و غسلته ثم بنیت علی الصلاة لأنک لا تدری لعله شی‌ء أوقع علیک فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک).   
و قد ظهر مما ذکرنا فی الصحیحة الأولی تقریب الاستدلال بقوله (: فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک) فی کلا الموردین و لا نعید.

[دلالة الروایة علی الاستصحاب لا علی قاعدة الیقین]

نعم دلالته فی المورد الأول علی الاستصحاب مبنی علی أن یکون المراد من الیقین فی قوله علیه السلام (: لأنک کنت علی یقین من طهارتک) الیقین بالطهارة قبل ظن الإصابة کما هو الظاهر فإنه لو کان المراد منه الیقین الحاصل بالنظر و الفحص بعده الزائل بالرؤیة بعد الصلاة کان مفاده قاعدة الیقین کما لا یخفی.

[الإشکالات الواردة علی الصحیحة]

ثم إنه أشکل علی الروایة بأن الإعادة بعد انکشاف وقوع الصلاة [فی النجاسة] [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p209i1) لیست نقضا للیقین بالطهارة بالشک فیها بل بالیقین بارتفاعها فکیف یصح أن یعلل عدم الإعادة بأنها نقض الیقین بالشک.   
نعم إنما یصح أن یعلل به عدم جواز الدخول فی الصلاة کما لا یخفی و لا یکاد یمکن التفصی عن هذا الإشکال إلا بأن یقال إن الشرط فی الصلاة فعلا

1- اثبتنا الزیادة من « ب».

ص: 394  
حین الالتفات إلی الطهارة هو إحرازها و لو بأصل أو قاعدة لا نفسها فیکون قضیة استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم إعادتها و لو انکشف وقوعها فی النجاسة بعدها کما أن إعادتها بعد الکشف یکشف عن جواز النقض و عدم حجیة الاستصحاب حالها کما لا یخفی فتأمل جیدا.   
لا یقال لا مجال حینئذ لاستصحاب الطهارة فإنها إذا لم تکن شرطا لم تکن موضوعة لحکم مع أنها لیست بحکم [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p210i1) و لا محیص فی الاستصحاب عن کون المستصحب حکما أو موضوعا لحکم.   
فإنه یقال إن الطهارة و إن لم تکن شرطا فعلا إلا أنها غیر منعزلة عن الشرطیة رأسا بل هی شرط واقعی اقتضائی کما هو قضیة التوفیق بین بعض الإطلاقات و مثل هذا الخطاب هذا مع کفایة کونها من قیود الشرط حیث إنه کان إحرازها بخصوصها لا غیرها شرطا.   
لا یقال سلمنا ذلک لکن قضیته أن یکون علة عدم الإعادة حینئذ بعد انکشاف وقوع الصلاة فی النجاسة هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب مع أن قضیة التعلیل أن تکون العلة له هی نفسها لا إحرازها ضرورة أن نتیجة قوله (: لأنک کنت علی یقین) إلی آخره أنه علی الطهارة لا أنه مستصحبها کما لا یخفی.   
فإنه یقال نعم و لکن التعلیل إنما هو بلحاظ حال قبل انکشاف الحال لنکتة التنبیه علی حجیة الاستصحاب و أنه کان هناک استصحاب مع وضوح استلزام ذلک لأن یکون المجدی بعد الانکشاف هو ذاک الاستصحاب لا الطهارة و إلا لما کانت الإعادة نقضا کما عرفت فی الإشکال.

1- هذا ما أثبتناه من « ب» المصححة، و فی « أ»: الضمائر کلها مذکرة.

ص: 395  
ثم إنه لا یکاد یصح التعلیل لو قیل باقتضاء الأمر الظاهری للإجزاء کما قیل [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p211i1) ضرورة أن العلة علیه إنما هو اقتضاء ذاک الخطاب الظاهری حال الصلاة للإجزاء و عدم إعادتها لا لزوم النقض من الإعادة کما لا یخفی اللهم إلا أن یقال إن التعلیل به إنما هو بملاحظة ضمیمة اقتضاء الأمر الظاهری للإجزاء بتقریب أن الإعادة لو قیل بوجوبها کانت موجبة لنقض الیقین بالشک فی الطهارة قبل الانکشاف و عدم حرمته شرعا و إلا للزم عدم اقتضاء ذاک الأمر له کما لا یخفی مع اقتضائه شرعا أو عقلا فتأمل [1].   
و لعل ذلک مراد من قال [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p211i2) بدلالة الروایة علی إجزاء الأمر الظاهری.   
هذا غایة ما یمکن أن یقال فی توجیه التعلیل مع أنه لا یکاد یوجب الإشکال فیه و العجز عن التفصی عنه إشکالا فی دلالة الروایة علی الاستصحاب فإنه لازم علی کل حال کان مفاده قاعدته أو قاعدة الیقین مع بداهة عدم خروجه منهما فتأمل جیدا.

و منها (صحیحة ثالثة لزرارة …الکافی: 3/ 352، الحدیث 3.…

: و إذا لم یدر فی ثلاث هو أو فی أربع و قد أحرز الثلاث قام فأضاف إلیها أخری و لا شی‌ء علیه و لا ینقض الیقین بالشک و لا یدخل الشک فی الیقین و لا یخلط أحدهما بالآخر و لکنه ینقض الشک بالیقین و یتم علی الیقین فیبنی علیه و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات).   
و الاستدلال بها علی الاستصحاب مبنی علی إرادة الیقین بعدم الإتیان   
[1] وجه التأمل أن اقتضاء الأمر الظاهری للأجزاء لیس بذاک الوضوح، کی یحسن بملاحظته التعلیل بلزوم النقض من الاعادة، کما لا یخفی (منه قدس سره)، أثبتنا هذه التعلیقة من «أ و ب»،.

1- راجع فرائد الأصول/ 331.  
2- کما عن بعض مشایخ الشیخ الانصاری.

ص: 396  
بالرکعة الرابعة سابقا و الشک فی إتیانها.   
(و قد أشکل [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p212i1) بعدم إمکان إرادة ذلک علی مذهب الخاصة ضرورة أن قضیته إضافة رکعة أخری موصولة و المذهب قد استقر علی إضافة رکعة بعد التسلیم مفصولة و علی هذا یکون المراد بالیقین الیقین بالفراغ بما علمه الإمام علیه السلام من الاحتیاط بالبناء علی الأکثر و الإتیان بالمشکوک بعد التسلیم مفصولة.)   
و یمکن ذبه [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p212i2) بأن الاحتیاط کذلک لا یأبی عن إرادة الیقین بعدم الرکعة المشکوکة بل کان أصل الإتیان بها باقتضائه غایة الأمر إتیانها مفصولة ینافی إطلاق النقض و قد قام الدلیل علی التقیید فی الشک فی الرابعة و غیره و أن المشکوکة لا بد أن یؤتی بها مفصولة فافهم.   
و ربما أشکل أیضا بأنه لو سلم دلالتها علی الاستصحاب کانت من الأخبار الخاصة الدالة علیه فی خصوص المورد لا العامة لغیر مورد ضرورة ظهور الفقرات فی کونها مبنیة للفاعل و مرجع الضمیر فیها هو المصلی الشاک.   
و إلغاء خصوصیة المورد لیس بذاک الوضوح و إن کان یؤیده تطبیق قضیة (: لا تنقض الیقین) و ما یقاربها علی غیر مورد.   
بل دعوی أن الظاهر من نفس القضیة هو أن مناط حرمة النقض إنما یکون لأجل ما فی الیقین و الشک لا لما فی المورد من الخصوصیة و أن مثل الیقین لا ینقض بمثل الشک غیر بعیدة.

و منها

و منها [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p212i3)   
(قوله: من کان علی یقین فأصابه شک فلیمض علی

1- المستشکل هو الشیخ الانصاری ( قدس سره) فرائد الأصول 331.  
2- الصحیح ما اثبتناه خلافا لما فی النسخ.  
3- الخصال، 619.

ص: 397  
یقینه فإن الشک لا ینقض الیقین) أو (: فإن الیقین لا یدفع بالشک) [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p213i1) و هو و إن کان یحتمل قاعدة الیقین لظهوره فی اختلاف زمان الوصفین و إنما یکون ذلک فی القاعدة دون الاستصحاب ضرورة إمکان اتحاد زمانهما إلا أن المتداول فی التعبیر عن مورده هو مثل هذه العبارة و لعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفین و سرایته إلی الوصفین لما بین الیقین و المتیقن من نحو من الاتحاد فافهم.   
هذا مع وضوح أن قوله (: فإن الشک لا ینقض) إلی آخره هی القضیة المرتکزة الواردة مورد الاستصحاب فی غیر واحد من أخبار الباب [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p213i2).

و منها (خبر الصفار

و منها (خبر الصفار [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p213i3)   
عن علی بن محمد القاسانی: قال کتبت إلیه و أنا بالمدینة عن الیوم الذی یشک فیه من رمضان هل یصام أم لا فکتب الیقین لا یدخل فیه الشک صم للرؤیة و أفطر للرؤیة) حیث دل علی أن الیقین بشعبان [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p213i4) لا یکون مدخولا بالشک فی بقائه و زواله بدخول شهر رمضان و یتفرع [علیه] [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p213i5) عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان.   
و ربما یقال إن مراجعة الأخبار الواردة فی یوم الشک یشرف القطع بأن المراد بالیقین هو الیقین بدخول شهر رمضان و أنه لا بد فی وجوب الصوم و وجوب الإفطار من الیقین بدخول شهر رمضان و خروجه و أین هذا من الاستصحاب فراجع ما عقد فی الوسائل [(6)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p213i6) لذلک من الباب تجده شاهدا

1- الارشاد، 159.  
2- جامع الأحادیث الشعیة 2/ 384، الباب 12 من أبواب ما ینقض الوضوء و ما لا ینقض‌  
3- تهذیب الاحکام 4/ 159، الباب 41 علامة اول شهر رمضان و آخره.  
4- فی نسختی « أ» و « ب» بالشعبان.  
5- زیادة تقتضیها العبارة.  
6- وسائل الشیعة 7/ 182 الباب 3 من أبواب أحکام شهر رمضان.

ص: 398  
علیه.

و منها

(قوله علیه السلام: کل شی‌ء طاهر حتی تعلم أنه قذر) [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p214i1) و (قوله علیه السلام: الماء کله طاهر حتی تعلم أنه نجس) [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p214i2) و (قوله علیه السلام: کل شی‌ء حلال حتی تعرف أنه حرام) [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p214i3) و تقریب دلالة مثل هذه الأخبار علی الاستصحاب أن یقال إن الغایة فیها إنما هو لبیان استمرار ما حکم علی الموضوع واقعا من الطهارة و الحلیة ظاهرا ما لم یعلم بطروء ضده أو نقیضه لا لتحدید الموضوع کی یکون الحکم بهما قاعدة مضروبة لما شک فی طهارته أو حلیته و ذلک لظهور المغیا فیها فی بیان الحکم للأشیاء بعناوینها لا بما هی مشکوکة الحکم کما لا یخفی.   
فهو و إن لم یکن له بنفسه مساس بذیل القاعدة و لا الاستصحاب إلا أنه بغایته دل علی الاستصحاب حیث إنها ظاهرة فی استمرار ذاک الحکم الواقعی ظاهرا ما لم یعلم [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p214i4) بطروء ضده أو نقیضه کما أنه لو صار مغیا لغایة مثل الملاقاة بالنجاسة أو ما یوجب الحرمة لدل علی استمرار ذاک الحکم واقعا و لم یکن له حینئذ بنفسه و لا بغایته دلالة علی الاستصحاب و لا یخفی أنه لا یلزم علی ذلک استعمال اللفظ فی معنیین أصلا و إنما یلزم لو جعلت الغایة مع کونها من حدود الموضوع و قیوده غایة لاستمرار حکمه لیدل علی القاعدة و الاستصحاب من غیر تعرض لبیان الحکم الواقعی للأشیاء أصلا مع وضوح ظهور مثل کل شی‌ء حلال أو طاهر فی أنه لبیان حکم الأشیاء بعناوینها الأولیة و هکذا (: الماء کله طاهر) و ظهور الغایة فی کونها حدا للحکم لا لموضوعه کما لا یخفی فتأمل جیدا.

1- المقنع/ 5، الهدایة، 13، الباب 11. مع اختلاف فی الالفاظ.  
2- الکافی 3/ ص 1 و فیه الماء کله طاهر حتی یعلم أنه قدر.  
3- الکافی: 5/ 313 الحدیث 40 باب النوادر من کتاب المعیشة مع اختلاف یسیر.  
4- فی « أ»: ما لم یعلم بارتفاعه لطروء ضده.

ص: 399  
و لا یذهب علیک أنه بضمیمة عدم القول بالفصل قطعا بین الحلیة و الطهارة و بین سائر الأحکام لعم الدلیل و تم.   
ثم لا یخفی أن ذیل (موثقة عمار [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p215i1): فإذا علمت فقد قذر و ما لم تعلم فلیس علیک) یؤید ما استظهرنا منها من کون الحکم المغیا واقعیا ثابتا للشی‌ء بعنوانه لا ظاهریا ثابتا له بما هو مشتبه لظهوره فی أنه متفرع علی الغایة وحدها و أنه بیان لها وحدها منطوقها و مفهومها لا لها مع المغیا کما لا یخفی علی المتأمل.   
ثم إنک إذا حققت ما تلونا علیک مما هو مفاد الأخبار فلا حاجة فی إطالة الکلام فی بیان سائر الأقوال و النقض و الإبرام فیما ذکر لها من الاستدلال.

و لا بأس بصرفه إلی تحقیق حال الوضع

اشارة

و أنه حکم مستقل بالجعل کالتکلیف أو منتزع عنه و تابع له فی الجعل أو فیه تفصیل حتی یظهر حال ما ذکر هاهنا بین التکلیف و الوضع من التفصیل.   
فنقول و بالله الاستعانة.   
لا خلاف کما لا إشکال فی اختلاف التکلیف و الوضع مفهوما و اختلافهما فی الجملة موردا لبداهة ما بین مفهوم السببیة أو الشرطیة و مفهوم مثل الإیجاب أو الاستحباب من المخالفة و المباینة.   
کما لا ینبغی النزاع فی صحة تقسیم الحکم الشرعی إلی التکلیفی و الوضعی بداهة أن الحکم و إن لم یصح تقسیمه إلیهما ببعض معانیه و لم یکد یصح إطلاقه علی الوضع إلا أن صحة تقسیمه بالبعض الآخر إلیهما و صحة إطلاقه علیه بهذا المعنی مما [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p215i2) لا یکاد ینکر کما لا یخفی و یشهد به کثرة

1- التهذیب 1/ 285، الباب 12 الحدیث 119.  
2- فی « أ»: کان مما لا یکاد ینکر.

ص: 400  
إطلاق الحکم علیه فی کلماتهم و الالتزام بالتجوز فیه کما تری.   
و کذا لا وقع للنزاع فی أنه محصور فی أمور مخصوصة کالشرطیة و السببیة و المانعیة کما هو المحکی عن العلامة أو مع زیادة العلیة و العلامیة أو مع زیادة الصحة و البطلان و العزیمة و الرخصة أو زیادة غیر ذلک کما هو المحکی عن غیره [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p216i1) أو لیس بمحصور بل کلما لیس بتکلیف مما له دخل فیه أو فی متعلقه و موضوعه أو لم یکن له دخل مما أطلق علیه الحکم فی کلماتهم ضرورة أنه لا وجه للتخصیص بها بعد کثرة إطلاق الحکم فی الکلمات علی غیرها مع أنه لا تکاد تظهر ثمرة مهمة علمیة أو عملیة للنزاع فی ذلک و إنما المهم فی النزاع هو أن الوضع کالتکلیف فی أنه مجعول تشریعا بحیث یصح انتزاعه بمجرد إنشائه أو غیر مجعول کذلک بل إنما هو منتزع عن التکلیف و مجعول بتبعه و بجعله.

و التحقیق أن ما عد من الوضع علی أنحاء

اشاره

. منها ما لا یکاد یتطرق إلیه الجعل تشریعا أصلا لا استقلالا و لا تبعا و إن کان مجعولا تکوینا عرضا بعین جعل موضوعه کذلک.   
و منها ما لا یکاد یتطرق إلیه الجعل التشریعی إلا تبعا للتکلیف.   
و منها ما یمکن فیه الجعل استقلالا بإنشائه و تبعا للتکلیف بکونه منشأ لانتزاعه و إن کان الصحیح انتزاعه من إنشائه و جعله و کون التکلیف من آثاره و أحکامه علی ما یأتی الإشارة إلیه.

أما النحو الأول [ما لا یکاد یتطرق إلیه الجعل إطلاقا]

فهو کالسببیة و الشرطیة و المانعیة و الرافعیة لما هو

1- الآمدی، الإحکام فی أصول الأحکام/ 85، فی حقیقة الحکم الشرعی و أقسامه.

ص: 401  
سبب التکلیف و شرطه و مانعه و رافعه حیث إنه لا یکاد یعقل انتزاع هذه العناوین لها من التکلیف المتأخر عنها ذاتا حدوثا أو ارتفاعا کما أن اتصافها بها لیس إلا لأجل ما علیها من الخصوصیة المستدعیة لذلک تکوینا للزوم أن یکون فی العلة بأجزائها من ربط خاص به کانت مؤثرة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p217i1) فی معلولها لا فی غیره و لا غیرها فیه و إلا لزم أن یکون کل شی‌ء مؤثرا فی کل شی‌ء و تلک الخصوصیة لا یکاد یوجد فیها بمجرد إنشاء مفاهیم العناوین و بمثل قول دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاة إنشاء لا إخبارا ضرورة بقاء الدلوک علی ما هو علیه قبل إنشاء السببیة له من کونه واجدا لخصوصیة مقتضیة لوجوبها أو فاقدا لها و أن الصلاة لا تکاد تکون واجبة عند الدلوک ما لم یکن هناک ما یدعو إلی وجوبها و معه تکون واجبة لا محالة و إن لم ینشأ السببیة للدلوک أصلا.   
و منه انقدح أیضا عدم صحة انتزاع السببیة له حقیقة من إیجاب الصلاة عنده لعدم اتصافه بها بذلک ضرورة.   
نعم لا بأس باتصافه بها عنایة و إطلاق السبب علیه مجازا کما لا بأس بأن یعبر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوک مثلا بأنه سبب لوجوبها فکنی به عن الوجوب عنده.   
فظهر بذلک أنه لا منشأ لانتزاع السببیة و سائر ما لأجزاء العلة للتکلیف إلا ما هی علیها من الخصوصیة الموجبة لدخل کل فیه علی نحو غیر دخل الآخر فتدبر جیدا.

و أما النحو الثانی [ما لا یکاد یتطرق إلیه الجعل الاستقلالی دون التبعی]

فهو کالجزئیة و الشرطیة و المانعیة و القاطعیة لما هو جزء المکلف به و شرطه و مانعه و قاطعه حیث إن اتصاف شی‌ء بجزئیة المأمور به أو شرطیته أو غیرهما لا یکاد یکون إلا بالأمر بجملة أمور مقیدة بأمر وجودی أو عدمی و لا یکاد یتصف شی‌ء بذلک أی کونه جزءا أو شرطا

1- فی « أ»: کان مؤثرا، و فی « ب»: کانت مؤثرا.

ص: 402  
للمأمور به إلا بتبع ملاحظة الأمر بما یشتمل علیه مقیدا بأمر آخر و ما لم یتعلق بها الأمر کذلک لما کاد اتصف بالجزئیة أو الشرطیة و إن أنشأ الشارع له الجزئیة أو الشرطیة و جعل الماهیة و اختراعها لیس إلا تصویر ما فیه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها فتصورها بأجزائها و قیودها لا یوجب اتصاف شی‌ء منها بجزئیة المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها فالجزئیة للمأمور به أو الشرطیة له إنما ینتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به بلا حاجة إلی جعلها له و بدون الأمر به لا اتصاف بها أصلا و إن اتصف بالجزئیة أو الشرطیة للمتصور أو لذی المصلحة کما لا یخفی.

و أما النحو الثالث [ما یصح جعله استقلالا و تبعا للتکلیف]

فهو کالحجیة و القضاوة و الولایة و النیابة و الحریة و الرقیة و الزوجیة و الملکیة إلی غیر ذلک حیث إنها و إن کان من الممکن انتزاعها من الأحکام التکلیفیة التی تکون فی مواردها کما قیل و من جعلها بإنشاء أنفسها إلا أنه لا یکاد یشک فی صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالی أو من بیده الأمر من قبله جل و علا لها بإنشائها بحیث یترتب علیها آثارها کما یشهد به ضرورة صحة انتزاع الملکیة و الزوجیة و الطلاق و العتاق بمجرد العقد أو الإیقاع ممن بیده الاختیار بلا ملاحظة التکالیف و الآثار و لو کانت منتزعة عنها لما کاد یصح اعتبارها إلا بملاحظتها و للزم أن لا یقع ما قصد و وقع ما لم یقصد.   
کما لا ینبغی أن یشک فی عدم صحة انتزاعها عن مجرد التکلیف فی موردها فلا ینتزع الملکیة عن إباحة التصرفات و لا الزوجیة من جواز الوطء و هکذا سائر الاعتبارات فی أبواب العقود و الإیقاعات.   
فانقدح بذلک أن مثل هذه الاعتبارات إنما تکون مجعولة بنفسها یصح انتزاعها بمجرد إنشائها کالتکلیف لا مجعولة بتبعه و منتزعة عنه.   
وهم و دفع أما الوهم [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p218i1) فهو أن الملکیة کیف جعلت من الاعتبارات

1- انظر شرح التجرید 216، المسألة الثامنة فی الملک.

ص: 403  
الحاصلة بمجرد الجعل و الإنشاء التی تکون من خارج المحمول حیث لیس بحذائها فی الخارج شی‌ء و هی إحدی المقولات المحمولات بالضمیمة التی لا تکاد تکون بهذا السبب بل بأسباب أخر کالتعمم و التقمص و التنعل فالحالة الحاصلة منها للإنسان هو الملک و أین هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه.   
و أما الدفع فهو أن الملک یقال بالاشتراک علی ذلک و یسمی بالجدة أیضا و علی اختصاص شی‌ء بشی‌ء خاص و هو ناشئ إما من جهة إسناد وجوده إلیه ککون العالم ملکا للباری جل ذکره أو من جهة الاستعمال و التصرف فیه ککون الفرس لزید برکوبه له و سائر تصرفاته فیه أو من جهة إنشائه و العقد مع من اختیاره بیده کملک الأراضی و العقار البعیدة للمشتری بمجرد عقد البیع شرعا و عرفا.   
فالملک الذی یسمی بالجدة أیضا غیر الملک الذی هو اختصاص خاص ناشئ من سبب اختیاری کالعقد أو غیر اختیاری کالإرث و نحوهما من الأسباب الاختیاریة و غیرها فالتوهم إنما نشأ من إطلاق الملک علی مقولة الجدة أیضا و الغفلة عن أنه بالاشتراک بینه و بین الاختصاص الخاص و الإضافة الخاصة الإشراقیة کملکه تعالی للعالم أو المقولیة کملک غیره لشی‌ء بسبب من تصرف و استعمال أو إرث أو عقد أو غیرها [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p219i1) من الأعمال فیکون شی‌ء ملکا لأحد بمعنی و لآخر بالمعنی الآخر فتدبر.   
إذا عرفت اختلاف الوضع فی الجعل فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدخل فی التکلیف إذا شک فی بقائه علی ما کان علیه من الدخل لعدم کونه حکما شرعیا و لا یترتب علیه أثر شرعی و التکلیف و إن کان مترتبا علیه إلا أنه لیس بترتب شرعی فافهم.

1- فی « أ»: غیرهما.

ص: 404  
و أنه لا إشکال فی جریان الاستصحاب فی الوضع المستقل بالجعل حیث إنه کالتکلیف و کذا ما کان مجعولا بالتبع فإن أمر وضعه و رفعه بید الشارع و لو بتبع منشإ انتزاعه و عدم تسمیته حکما شرعیا لو سلم غیر ضائر بعد کونه مما تناله ید التصرف شرعا نعم لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه و منشإ انتزاعه فافهم.

ثم إن هاهنا تنبیهات

الأول أنه یعتبر فی الاستصحاب فعلیة الشک و الیقین

فلا استصحاب مع الغفلة لعدم الشک فعلا و لو فرض أنه یشک لو التفت ضرورة أن الاستصحاب وظیفة الشاک و لا شک مع الغفلة أصلا فیحکم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل و صلی ثم شک فی أنه تطهر قبل الصلاة لقاعدة الفراغ بخلاف من التفت قبلها و شک ثم غفل و صلی فیحکم بفساد صلاته فیما إذا قطع بعدم تطهیره بعد الشک لکونه محدثا قبلها بحکم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابی.   
لا یقال نعم و لکن استصحاب الحدث فی حال الصلاة بعد ما التفت بعدها یقتضی أیضا فسادها.   
فإنه یقال نعم لو لا قاعدة الفراغ المقتضیة لصحتها المقدمة علی أصالة فسادها.

الثانی أنه هل یکفی فی صحة الاستصحاب الشک فی بقاء شی‌ء علی تقدیر ثبوته

و إن لم یحرز ثبوته فیما رتب علیه أثر شرعا أو عقلا إشکال من عدم إحراز الثبوت فلا یقین و لا بد منه بل و لا شک فإنه علی تقدیر لم یثبت و من أن اعتبار الیقین إنما هو لأجل أن التعبد و التنزیل شرعا إنما هو فی

ص: 405  
البقاء لا فی الحدوث فیکفی الشک فیه علی تقدیر الثبوت فیتعبد به علی هذا التقدیر فیترتب علیه الأثر فعلا فیما کان هناک أثر و هذا هو الأظهر و به یمکن أن یذب عما فی استصحاب الأحکام التی قامت الأمارات المعتبرة علی مجرد ثبوتها و قد شک فی بقائها علی تقدیر ثبوتها من الإشکال بأنه لا یقین بالحکم الواقعی و لا یکون هناک حکم آخر فعلی بناء علی ما هو التحقیق [1] من أن قضیة حجیة الأمارة لیست إلا تنجز التکالیف مع الإصابة و العذر مع المخالفة کما هو قضیة الحجة المعتبرة عقلا کالقطع و الظن فی حال الانسداد علی الحکومة لا إنشاء أحکام فعلیة شرعیة ظاهریة کما هو ظاهر الأصحاب.   
و وجه الذب بذلک أن الحکم الواقعی الذی هو مؤدی الطریق حینئذ محکوم بالبقاء فتکون الحجة علی ثبوته حجة علی بقائه تعبدا للملازمة بینه و بین ثبوته واقعا.   
إن قلت کیف و قد أخذ الیقین بالشی‌ء فی التعبد ببقائه فی الأخبار و لا یقین فی فرض تقدیر الثبوت.   
قلت نعم و لکن الظاهر أنه أخذ کشفا عنه و مرآة لثبوته لیکون التعبد فی بقائه و التعبد مع فرض ثبوته إنما یکون فی بقائه فافهم.

الثالث [فی أقسام الاستصحاب الکلی]

أنه لا فرق فی المتیقن السابق بین أن یکون خصوص أحد   
[1] و أمّا بناء علی ما هو المشهور من کون مؤدیات الأمارات أحکاما ظاهریة شرعیة، کما اشتهر أن ظنیّة الطریق لا ینافی قطعیة الحکم، فاستحصاب جار، لأن الحکم الذی أدّت إلیه الأمارة محتمل البقاء لإمکان إصابتها الواقع، و کان مما یبقی، و القطع بعدم فعلیته- حینئذ- مع احتمال بقائه لکونه بسبب دلالة المارة، و المفروض عدم دلالتها إلا علی ثبوته، لا علی بقائه، غیر ضائر بفعلیته الناشئة باستصحابه، فلا تغفل (منه قدّس سرّه).

ص: 406  
الأحکام أو ما یشترک بین الاثنین منها أو الأزید من أمر عام فإن کان الشک فی بقاء ذاک العام من جهة الشک فی بقاء الخاص الذی کان فی ضمنه و ارتفاعه کان استصحابه کاستصحابه بلا کلام و إن کان الشک فیه من جهة تردد الخاص الذی فی ضمنه بین ما هو باق أو مرتفع قطعا فکذا لا إشکال فی استصحابه فیترتب علیه کافة ما یترتب علیه عقلا أو شرعا من أحکامه و لوازمه و تردد ذاک الخاص الذی یکون الکلی موجودا فی ضمنه و یکون وجوده بعین وجوده بین متیقن الارتفاع و مشکوک الحدوث المحکوم بعدم حدوثه غیر ضائر باستصحاب الکلی المتحقق فی ضمنه مع عدم إخلاله بالیقین و الشک فی حدوثه و بقائه و إنما کان التردد بین الفردین ضائرا باستصحاب أحد الخاصین اللذین کان أمره مرددا بینهما لإخلاله بالیقین الذی هو أحد رکنی الاستصحاب کما لا یخفی.   
نعم یجب رعایة التکالیف المعلومة إجمالا المترتبة علی الخاصین فیما علم تکلیف فی البین و توهم کون الشک فی بقاء الکلی الذی فی ضمن ذاک المردد مسببا عن الشک فی حدوث الخاص المشکوک حدوثه المحکوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه فاسد قطعا لعدم کون بقائه و ارتفاعه من لوازم حدوثه و عدم حدوثه بل من لوازم کون الحادث المتیقن ذاک المتیقن الارتفاع أو البقاء مع أن بقاء القدر المشترک إنما هو بعین بقاء الخاص الذی فی ضمنه لا أنه من لوازمه علی أنه لو سلم أنه من لوازم حدوث المشکوک فلا شبهة فی کون اللزوم عقلیا و لا یکاد یترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه و أحکامه شرعا.   
و أما إذا کان الشک فی بقائه من جهة الشک فی قیام خاص آخر فی مقام ذاک الخاص الذی کان فی ضمنه بعد القطع بارتفاعه ففی استصحابه إشکال أظهره عدم جریانه فإن وجود الطبیعی و إن کان بوجود فرده إلا

ص: 407  
أن وجوده فی ضمن المتعدد من أفراده لیس من نحو وجود واحد له بل متعدد حسب تعددها فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده منها و إن شک فی وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاک الفرد أو لارتفاعه بنفسه أو بملاکه کما إذا شک فی الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإیجاب بملاک مقارن أو حادث.   
لا یقال الأمر و إن کان کما ذکر إلا أنه حیث کان التفاوت بین الإیجاب و الاستحباب و هکذا بین الکراهة و الحرمة لیس إلا بشدة الطلب بینهما و ضعفه کان تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غیر موجب لتعدد وجود الطبیعی بینهما لمساوقة الاتصال مع الوحدة فالشک فی التبدل حقیقة شک فی بقاء الطلب و ارتفاعه لا فی حدوث وجود آخر.   
فإنه یقال الأمر و إن کان کذلک إلا أن العرف حیث یری الإیجاب و الاستحباب المتبادلین فردین متباینین لا واحد مختلف الوصف فی زمانین لم یکن مجال للاستصحاب لما مرت [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p223i1) الإشارة إلیه و تأتی [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p223i2) من أن قضیة إطلاق أخبار الباب أن العبرة فیه بما یکون رفع الید عنه مع الشک بنظر العرف نقضا و إن لم یکن بنقض بحسب الدقة و لذا لو انعکس الأمر و لم یکن نقض عرفا لم یکن الاستصحاب جاریا و إن کان هناک نقض عقلا.   
و مما ذکرنا فی المقام یظهر أیضا حال الاستصحاب فی متعلقات الأحکام فی الشبهات الحکمیة و الموضوعیة فلا تغفل.

الرابع [جریان الاستصحاب فی الأمور التدریجیة]

اشاره

أنه لا فرق فی المتیقن بین أن یکون من الأمور القارة أو التدریجیة الغیر القارة فإن الأمور الغیر القارة و إن کان وجودها ینصرم و لا یتحقق

1- ص 386.  
2- ص 427.

ص: 408  
منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء و انعدم إلا أنه ما لم یتخلل فی البین العدم بل و إن تخلل بما لا یخل بالاتصال عرفا و إن انفصل حقیقة کانت باقیة مطلقا أو عرفا و یکون رفع الید عنها مع الشک فی استمرارها و انقطاعها نقضا.   
و لا یعتبر فی الاستصحاب بحسب تعریفه و أخبار الباب و غیرها من أدلته غیر صدق النقض و البقاء کذلک قطعا هذا مع أن الانصرام و التدرج فی الوجود فی الحرکة فی الأین و غیره إنما هو فی الحرکة القطعیة و هی کون الشی‌ء فی کل آن فی حد أو مکان لا التوسطیة و هی کونه بین المبدإ و المنتهی فإنه بهذا المعنی یکون قارا مستمرا.   
فانقدح بذلک أنه لا مجال للإشکال فی استصحاب مثل اللیل أو النهار و ترتیب ما لهما من الآثار و کذا کلما إذا کان الشک فی الأمر التدریجی من جهة الشک فی انتهاء حرکته و وصوله إلی المنتهی أو أنه بعد فی البین و أما إذا کان من جهة الشک فی کمیته و مقداره کما فی نبع الماء و جریانه و خروج الدم و سیلانه فیما کان سبب الشک فی الجریان و السیلان الشک فی أنه بقی فی المنبع و الرحم فعلا شی‌ء من الماء و الدم غیر ما سال و جری منهما فربما یشکل فی استصحابهما حینئذ فإن الشک لیس فی بقاء جریان شخص ما کان جاریا بل فی حدوث جریان جزء آخر شک فی جریانه من جهة الشک فی حدوثه و لکنه یتخیل بأنه لا یختل به ما هو الملاک فی الاستصحاب بحسب تعریفه و دلیله حسب ما عرفت.   
ثم إنه لا یخفی أن استصحاب بقاء الأمر التدریجی إما یکون من قبیل استصحاب الشخص أو من قبیل استصحاب الکلی بأقسامه فإذا شک فی أن السورة المعلومة التی شرع فیها تمت أو بقی شی‌ء منها صح فیه استصحاب الشخص و الکلی و إذا شک فیه من جهة ترددها بین القصیرة و الطویلة کان

ص: 409  
من القسم الثانی و إذا شک فی أنه شرع فی أخری مع القطع بأنه قد تمت الأولی کان من القسم الثالث کما لا یخفی.   
هذا فی الزمان و نحوه من سائر التدریجیات.   
و أما الفعل المقید بالزمان فتارة یکون الشک فی حکمه من جهة الشک فی بقاء قیده و طورا مع القطع بانقطاعه و انتفائه من جهة أخری کما إذا احتمل أن یکون التعبد به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله فإن کان من جهة الشک فی بقاء القید فلا بأس باستصحاب قیده من الزمان کالنهار الذی قید به الصوم مثلا فیترتب علیه وجوب الإمساک و عدم جواز الإفطار ما لم یقطع بزواله کما لا بأس باستصحاب نفس المقید فیقال إن الإمساک کان قبل هذا الآن فی النهار و الآن کما کان فیجب فتأمل.   
و إن کان من الجهة الأخری فلا مجال إلا لاستصحاب الحکم فی خصوص ما لم یؤخذ الزمان فیه إلا ظرفا لثبوته لا قیدا مقوما لموضوعه و إلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فیما بعد ذاک الزمان فإنه غیر ما علم ثبوته له فیکون الشک فی ثبوته له أیضا شکا فی أصل ثبوته بعد القطع بعدمه لا فی بقائه.   
لا یقال إن الزمان لا محالة یکون من قیود الموضوع و إن أخذ ظرفا لثبوت الحکم فی دلیله ضرورة دخل مثل الزمان فیما هو المناط لثبوته فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه.   
فإنه یقال نعم لو کانت العبرة فی تعیین الموضوع بالدقة و نظر العقل و أما إذا کانت العبرة بنظر العرف فلا شبهة فی أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد فی الزمانین قطع بثبوت الحکم له فی الزمان الأول و شک فی بقاء هذا الحکم له و ارتفاعه فی الزمان الثانی فلا یکون مجال إلا لاستصحاب ثبوته.

ص: 410  
لا یقال فاستصحاب کل واحد من الثبوت و العدم یجری لثبوت کلا النظرین و یقع التعارض بین الاستصحابین کما قیل.   
فإنه یقال إنما یکون ذلک لو کان فی الدلیل ما بمفهومه یعم النظرین و إلا فلا یکاد یصح إلا إذا سبق بأحدهما لعدم إمکان الجمع بینهما لکمال المنافاة بینهما و لا یکون فی أخبار الباب ما بمفهومه یعمهما فلا یکون هناک إلا استصحاب واحد و هو استصحاب الثبوت فیما إذا أخذ الزمان ظرفا و استصحاب العدم فیما إذا أخذ قیدا لما عرفت من أن العبرة فی هذا الباب بالنظر العرفی و لا شبهة فی أن الفعل فیما بعد ذاک الوقت مع ما قبله متحد فی الأول و متعدد فی الثانی بحسبه ضرورة أن الفعل المقید بزمان خاص غیر الفعل فی زمان آخر و لو بالنظر المسامحی العرفی.   
نعم لا یبعد أن یکون بحسبه أیضا متحدا فیما إذا کان الشک فی بقاء حکمه من جهة الشک فی أنه بنحو التعدد المطلوبی و أن حکمه بتلک المرتبة التی کان مع ذاک الوقت و إن لم یکن باقیا بعده قطعا إلا أنه یحتمل بقاؤه بما دون تلک المرتبة من مراتبه فیستصحب فتأمل جیدا.

إزاحة وهم

لا یخفی أن الطهارة الحدثیة و الخبثیة و ما یقابلها یکون مما إذا وجدت بأسبابها لا یکاد یشک فی بقائها إلا من قبل الشک فی الرافع لها لا من قبل الشک فی مقدار تأثیر أسبابها ضرورة أنها إذا وجدت بها کانت تبقی ما لم یحدث رافع لها کانت من الأمور الخارجیة أو الأمور الاعتباریة التی کانت لها آثار شرعیة فلا أصل (لأصالة عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذی و أصالة عدم جعل الملاقاة سببا للنجاسة بعد الغسل مرة کما حکی عن بعض الأفاضل [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p226i1)) و لا یکون هاهنا أصل إلا أصالة الطهارة أو

1- هو الفاضل النراقی فی مناهج الأحکام و الأصول/ 242، فی الفائدة الأولی من فوائد ذکرها ذیل.  
تتمیم الاستصحاب بشروط الاستصحاب، عند قوله: و إذا شک فی بقاء الطهارة الشرعیة الحاصلة بالوضوء... الخ.

ص: 411  
النجاسة.

الخامس [الاستصحاب التعلیقی]

أنه کما لا إشکال فیما إذا کان المتیقن حکما فعلیا مطلقا لا ینبغی الإشکال فیما إذا کان مشروطا معلقا فلو شک فی مورد لأجل طرو بعض الحالات علیه فی بقاء أحکامه ففیما صح استصحاب أحکامه المطلقة صح استصحاب أحکامه المعلقة لعدم الاختلال بذلک فیما اعتبر فی قوام الاستصحاب من الیقین ثبوتا و الشک بقاء.   
و توهم [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p227i1) أنه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق علیه فاختل أحد رکنیه فاسد فإن المعلق قبله إنما لا یکون موجودا فعلا لا أنه لا یکون موجودا أصلا و لو بنحو التعلیق کیف و المفروض أنه مورد فعلا للخطاب بالتحریم مثلا أو الإیجاب فکان علی یقین منه قبل طرو الحالة فیشک فیه بعده و لا یعتبر فی الاستصحاب إلا الشک فی بقاء شی‌ء کان علی یقین من ثبوته و اختلاف نحو ثبوته لا یکاد یوجب تفاوتا فی ذلک.   
و بالجملة یکون الاستصحاب متمما لدلالة الدلیل علی الحکم فیما أهمل أو أجمل کان الحکم مطلقا أو معلقا فببرکته یعم الحکم للحالة الطارئة اللاحقة کالحالة السابقة فیحکم مثلا بأن العصیر الزبیبی یکون علی ما کان علیه سابقا فی حال عنبیته من أحکامه المطلقة و المعلقة لو شک فیها فکما یحکم ببقاء ملکیته یحکم بحرمته علی تقدیر غلیانه.   
إن قلت نعم و لکنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق فیعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصیر

1- راجع المناهل للسید المجاهد/ 652.

ص: 412  
باستصحاب حلیته المطلقة.   
قلت لا یکاد یضر استصحابه علی نحو کان قبل عروض الحالة التی شک فی بقاء حکم المعلق بعده ضرورة أنه کان مغیا بعدم ما علق علیه المعلق و ما کان کذلک لا یکاد یضر ثبوته بعده بالقطع فضلا عن الاستصحاب لعدم المضادة بینهما فیکونان بعد عروضها بالاستصحاب کما کانا معا بالقطع قبل بلا منافاة أصلا و قضیة ذلک انتفاء الحکم [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p228i1) المطلق بمجرد ثبوت ما علق علیه المعلق فالغلیان فی المثال کما کان شرطا للحرمة کان غایة للحلیة فإذا شک فی حرمته المعلقة بعد عروض حالة علیه شک فی حلیته المغیاة لا محالة أیضا فیکون الشک فی حلیته أو حرمته فعلا بعد عروضها متحدا خارجا مع الشک فی بقائه علی ما کان علیه من الحلیة و الحرمة بنحو کانتا علیه فقضیة استصحاب حرمته المعلقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حلیته المغیاة حرمته فعلا بعد غلیانه و انتفاء حلیته فإنه قضیة نحو ثبوتهما کان بدلیلهما أو بدلیل الاستصحاب کما لا یخفی بأدنی التفات علی ذوی الألباب فالتفت و لا تغفل [1].

السادس [استصحاب الشرائع السابقة]

لا فرق أیضا بین أن یکون المتیقن من أحکام هذه الشریعة أو الشریعة السابقة إذا شک فی بقائه و ارتفاعه بنسخه فی هذه الشریعة لعموم أدلة الاستصحاب و فساد توهم اختلال أرکانه فیما کان   
[1] کی لا تقول فی مقام التفصّی عن إشکال المعارضة: إن الشک فی الحلّیة فعلا بعد الغلیان یکون مسبّبا عن الشک فی الحرمة المعلّقة، فیشکل بأنه لا ترتّب بینهما عقلا و لا شرعا، بل بینهما ملازمة عقلا، لما عرفت من أن الشک فی الحلیّة أو الحرمة الفعلیین بعده متحد مع الشک فی بقاء حرمته و حلیته المعلقة، و إن قضیة الاستصحاب حرمته فعلا، و انتفاء حلّیته بعد غلیانه، فإن حرمته کذلک و إن کان لازما عقلا لحرمته المعلقة المستصحبة، إلا لازم لها، کان ثبوتها بخصوص خطاب، أو عموم دلیل الاستصحاب، فافهم (منه قدّس سره).

1- فی « ب» حکم المطلق.

ص: 413  
المتیقن من أحکام الشریعة السابقة لا محالة إما لعدم الیقین بثبوتها فی حقهم و إن علم بثبوتها سابقا فی حق آخرین فلا شک فی بقائها أیضا بل فی ثبوت مثلها کما لا یخفی و إما للیقین بارتفاعها بنسخ الشریعة السابقة بهذه الشریعة فلا شک فی بقائها حینئذ و لو سلم الیقین بثبوتها فی حقهم و ذلک لأن الحکم الثابت فی الشریعة السابقة حیث کان ثابتا لأفراد المکلف کانت محققة وجودا أو مقدرة کما هو قضیة القضایا المتعارفة المتداولة و هی قضایا حقیقیة لا خصوص الأفراد الخارجیة کما هو قضیة القضایا الخارجیة و إلا لما صح الاستصحاب فی الأحکام الثابتة فی هذه الشریعة و لا النسخ بالنسبة إلی غیر الموجود فی زمان ثبوتها کان الحکم فی الشریعة السابقة ثابتا لعامة أفراد المکلف ممن وجد أو یوجد و کان [1] الشک فیه کالشک فی بقاء الحکم الثابت فی هذه الشریعة لغیر من وجد فی زمان ثبوته و الشریعة السابقة و إن کانت منسوخة بهذه الشریعة یقینا إلا أنه لا یوجب الیقین بارتفاع أحکامها بتمامها ضرورة أن قضیة نسخ الشریعة لیس ارتفاعها کذلک بل عدم بقائها بتمامها و العلم إجمالا بارتفاع بعضها إنما یمنع عن استصحاب ما شک فی بقائه منها فیما إذا کان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالا لا فیها إذا لم یکن من أطرافه کما إذا علم بمقداره تفصیلا أو فی موارد لیس المشکوک منها و قد علم بارتفاع ما فی موارد الأحکام الثابتة فی هذه الشریعة.   
ثم لا یخفی أنه یمکن إرجاع ما أفاده شیخنا العلامة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p229i1) أعلی الله فی الجنان   
[1] فی کفایة الیقین بثبوته، بحیث لو کان باقیا و لم ینسخ لعمّه، ضرورة صدق أنّه علی یقین منه، فشک فیه بذلک، و لزوم الیقین بثبوته فی حقه سابقا بلا ملزم.   
و بالجملة: قضیة دلیل الاستصحاب جریانه لإثبات حکم السابق للاحق و إسراؤه إلیه فیما کان یعمّه و یشمله، لو لا طروء حالة معها یحتمل نسخه و رفعه، و کان دلیله قاصرا عن شمولها، من دون لزوم کونه ثابتا له قبل طرّوئها أصلا، کما لا یخفی (منه قدس سره).

1- فرائد الاصول/ 381، عند قوله: و ثانیا ان اختلاف الاشخاص.. الخ.

ص: 414  
مقامه فی ذب إشکال [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p230i1) تغایر الموضوع فی هذا الاستصحاب من الوجه الثانی إلی ما ذکرنا لا ما یوهمه ظاهر کلامه من أن الحکم ثابت للکلی کما أن الملکیة له فی مثل باب الزکاة و الوقف العام حیث لا مدخل للأشخاص فیها ضرورة أن التکلیف و البعث أو الزجر لا یکاد یتعلق به کذلک بل لا بد من تعلقه بالأشخاص و کذلک الثواب أو العقاب المترتب علی الطاعة أو المعصیة و کان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصة فافهم.   
و أما ما أفاده من الوجه الأول [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p230i2) فهو و إن کان وجیها بالنسبة إلی جریان الاستصحاب فی حق خصوص المدرک للشریعتین إلا أنه غیر مجد فی حق غیره من المعدومین و لا یکاد یتم الحکم فیهم بضرورة اشتراک أهل الشریعة الواحدة أیضا ضرورة أن قضیة الاشتراک لیس إلا أن الاستصحاب حکم کل من کان علی یقین فشک لا أنه حکم الکل و لو من لم یکن کذلک بلا شک و هذا واضح.

السابع [الأصل المثبت]

لا شبهة فی أن قضیة أخبار الباب هو إنشاء حکم مماثل للمستصحب فی استصحاب الأحکام و لأحکامه فی استصحاب الموضوعات کما لا شبهة فی ترتیب ما للحکم المنشإ بالاستصحاب من الآثار الشرعیة و العقلیة و إنما الإشکال فی ترتیب الآثار الشرعیة المترتبة علی المستصحب بواسطة غیر شرعیة عادیة کانت أو عقلیة و منشؤه أن مفاد الأخبار هل هو تنزیل المستصحب و التعبد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطة أو تنزیله بلوازمه العقلیة أو العادیة کما هو الحال فی تنزیل مؤدیات الطرق و الأمارات أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر و لو بالواسطة بناء علی

1- الصحیح ما اثبتناه خلافا لما فی النسخ.  
2- فرائد الأصول/ 381، عند قوله: و فیه اوّلا.. الخ.

ص: 415  
صحة التنزیل [1] بلحاظ أثر الواسطة أیضا لأجل أن أثر الأثر أثر.   
و ذلک لأن مفادها لو کان هو تنزیل الشی‌ء وحده بلحاظ أثر نفسه لم یترتب علیه ما کان مترتبا علیها لعدم إحرازها حقیقة و لا تعبدا و لا یکون تنزیله بلحاظه بخلاف ما لو کان تنزیله بلوازمه أو بلحاظ ما یعم آثارها فإنه یترتب باستصحابه ما کان بوساطتها.   
و التحقیق أن الأخبار إنما تدل علی التعبد بما کان علی یقین منه فشک بلحاظ ما لنفسه من آثاره و أحکامه و لا دلالة لها بوجه علی تنزیله بلوازمه التی لا یکون کذلک کما هی محل ثمرة الخلاف و لا علی تنزیله بلحاظ ما له مطلقا و لو بالواسطة فإن المتیقن إنما هو لحاظ آثار نفسه و أما آثار لوازمه فلا دلالة هناک علی لحاظها أصلا و ما لم یثبت لحاظها بوجه أیضا لما کان وجه لترتیبها علیه باستصحابه کما لا یخفی.   
نعم لا یبعد ترتیب خصوص ما کان منها محسوبا بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته بدعوی أن مفاد الأخبار عرفا ما یعمه أیضا حقیقة فافهم.   
کما لا یبعد ترتیب ما کان بوساطة ما لا یمکن التفکیک عرفا بینه و بین المستصحب تنزیلا کما لا تفکیک بینهما واقعا أو بوساطة ما لأجل وضوح   
[1] و لکن الوجه عدم صحة التنزیل بهذا اللحاظ، ضرورة أنه ما یکون شرعا لشی‌ء من الأثر لا دخل له بما یستلزمه عقلا أو عادة، و حدیث أثر الأثر أثر و إن کان صادقا إلا أنه إذا لم یکن الترتب بین الشی‌ء و أثره و بینه و بین مؤثره مختلفا، و ذلک ضرورة أنه لا یکاد بعد الأثر الشرعی لشی‌ء أثرا شرعیا لما یستلزمه عقلا أو عادة أصلا، لا بالنظر الدقیق العقلی و لا النظر المسامحی العرفی، إلا فیما عد أثر الواسطة أثرا لذیها لخفائها أو لشدة وضوح الملازمة بینهما، بحیث عدا شیئا واحدا ذا وجهین، و أثر أحدهما أثر الاثنین، کما یأتی الإشارة إلیه، فافهم (منه قدس سره).

ص: 416  
لزومه له أو ملازمته معه بمثابة عد أثره أثرا لهما فإن عدم ترتیب مثل هذا الأثر علیه یکون نقضا لیقینه بالشک أیضا بحسب ما یفهم من النهی عن نقضه عرفا فافهم.   
ثم لا یخفی وضوح الفرق بین الاستصحاب و سائر الأصول التعبدیة و بین الطرق و الأمارات فإن الطریق و الأمارة حیث إنه کما یحکی عن المؤدی و یشیر إلیه کذا یحکی عن أطرافه من ملزومه و لوازمه و ملازماته و یشیر إلیها کان مقتضی إطلاق دلیل اعتبارها لزوم تصدیقها فی حکایتها و قضیته حجیة المثبت منها کما لا یخفی بخلاف مثل دلیل الاستصحاب فإنه لا بد من الاقتصار مما فیه من الدلالة علی التعبد بثبوته و لا دلالة له إلا علی التعبد بثبوت المشکوک بلحاظ أثره حسب ما عرفت فلا دلالة له علی اعتبار المثبت منه کسائر الأصول التعبدیة إلا فیما عد أثر الواسطة أثرا له لخفائها أو لشدة وضوحها و جلائها حسب ما حققناه.

الثامن [فی موارد لیست من الأصل المثبت]

أنه لا تفاوت فی الأثر المترتب علی المستصحب بین أن یکون مترتبا علیه بلا وساطة شی‌ء أو بوساطة عنوان کلی ینطبق و یحمل علیه بالحمل الشائع و یتحد معه وجودا کان منتزعا عن مرتبة ذاته أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضمیمة فإن الأثر فی الصورتین إنما یکون له حقیقة حیث لا یکون بحذاء ذلک الکلی فی الخارج سواه لا لغیره مما کان مباینا معه أو من أعراضه مما کان محمولا علیه بالضمیمة کسواده مثلا أو بیاضه و ذلک لأن الطبیعی إنما یوجد بعین وجود فرده کما أن العرضی کالملکیة و الغصبیة و نحوهما لا وجود له إلا بمعنی وجود منشإ انتزاعه فالفرد أو منشأ الانتزاع فی الخارج هو عین ما رتب علیه الأثر لا شی‌ء آخر فاستصحابه لترتیبه لا یکون بمثبت کما توهم [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p232i1) و کذا لا تفاوت فی الأثر

1- المتوهم هو الشیخ ( ره) فی الأمر السادس من تنبیهات الاستصحاب عند قوله لا فرق فی الأمر.  
العادی- الخ فرائد الاصول/ 384.

ص: 417  
المستصحب أو المترتب علیه بین أن یکون مجعولا شرعا بنفسه کالتکلیف و بعض أنحاء الوضع أو بمنشإ انتزاعه کبعض أنحائه کالجزئیة و الشرطیة و المانعیة فإنه أیضا مما تناله ید الجعل شرعا و یکون أمره بید الشارع وضعا و رفعا و لو بوضع منشإ انتزاعه و رفعه.   
و لا وجه لاعتبار أن یکون المترتب أو المستصحب مجعولا مستقلا کما لا یخفی فلیس استصحاب الشرط أو المانع لترتیب الشرطیة أو المانعیة بمثبت کما ربما توهم [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p233i1) بتخیل أن الشرطیة أو المانعیة لیست من الآثار الشرعیة بل من الأمور الانتزاعیة فافهم.   
و کذا لا تفاوت فی المستصحب أو المترتب بین أن یکون ثبوت الأثر و وجوده أو نفیه و عدمه ضرورة أن أمر نفیه بید الشارع کثبوته و عدم إطلاق الحکم علی عدمه غیر ضائر إذ لیس هناک ما دل علی اعتباره بعد صدق نقض الیقین بالشک برفع الید عنه کصدقه برفعها من طرف ثبوته کما هو واضح فلا وجه للإشکال فی الاستدلال علی البراءة باستصحاب البراءة من التکلیف و عدم المنع عن الفعل بما فی الرسالة [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p233i2) من أن عدم استحقاق العقاب فی الآخرة لیس من اللوازم المجعولة الشرعیة فإن عدم استحقاق العقوبة و إن کان غیر مجعول إلا أنه لا حاجة إلی ترتیب أثر مجعول فی استصحاب عدم المنع و ترتب عدم الاستحقاق مع کونه عقلیا علی استصحابه إنما هو لکونه لازم مطلق عدم المنع و لو فی الظاهر فتأمل.

التاسع [اللازم المطلق]

أنه لا یذهب علیک أن عدم ترتب الأثر الغیر الشرعی و لا

1- المتوهم هو الشیخ ( ره) فی القول السابع فی الاستصحاب، عند قوله أن الثانی مفهوم منتزع الخ فرائد الاصول/ 351.  
2- هذا مفاد کلام الشیخ فی التمسّک باستصحاب البراءة فی ادلة اصل البراءة، فرائد الاصول/ 204.

ص: 418  
الشرعی بوساطة غیره من العادی أو العقلی بالاستصحاب إنما هو بالنسبة إلی ما للمستصحب واقعا فلا یکاد یثبت به من آثاره إلا أثره الشرعی الذی کان له بلا واسطة أو بوساطة أثر شرعی آخر حسب ما عرفت فیما مر [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p234i1) لا بالنسبة إلی ما کان للأثر الشرعی مطلقا کان بخطاب الاستصحاب أو بغیره من أنحاء الخطاب فإن آثاره شرعیة کانت أو غیرها یترتب علیه إذا ثبت و لو بأن یستصحب أو کان من آثار المستصحب و ذلک لتحقق موضوعها حینئذ حقیقة فما للوجوب عقلا یترتب علی الوجوب الثابت شرعا باستصحابه أو استصحاب موضوعه من وجوب الموافقة و حرمة المخالفة و استحقاق العقوبة إلی غیر ذلک کما یترتب علی الثابت بغیر الاستصحاب بلا شبهة و لا ارتیاب فلا تغفل.

العاشر [فی لزوم کون المستصحب حکما شرعیا]

أنه قد ظهر مما مر [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p234i2) لزوم أن یکون المستصحب حکما شرعیا أو ذا حکم کذلک لکنه لا یخفی أنه لا بد أن یکون کذلک بقاء و لو لم یکن کذلک ثبوتا فلو لم یکن المستصحب فی زمان ثبوته حکما و لا له أثر شرعا و کان فی زمان استصحابه کذلک أی حکما أو ذا حکم یصح استصحابه کما فی استصحاب عدم التکلیف فإنه و إن لم یکن بحکم مجعول فی الأزل و لا ذا حکم إلا أنه حکم مجعول فیما لا یزال لما عرفت من أن نفیه کثبوته فی الحال مجعول شرعا و کذا استصحاب موضوع لم یکن له حکم ثبوتا أو کان و لم یکن حکمه فعلیا و له حکم کذلک بقاء و ذلک لصدق نقض الیقین بالشک علی رفع الید عنه و العمل کما إذا قطع بارتفاعه یقینا و وضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتا فیه و فی تنزیلها بقاء فتوهم اعتبار الأثر سابقا کما ربما یتوهمه الغافل من اعتبار کون المستصحب حکما أو ذا حکم فاسد قطعا فتدبر جیدا   
.

1- راجع التنبیه السابع، ص 413.  
2- المصدر المتقدم.

ص: 419

الحادی عشر [الشک فی التقدم و التأخر]

لا إشکال فی الاستصحاب فیما کان الشک فی أصل تحقق حکم أو موضوع.   
و أما إذا کان الشک فی تقدمه و تأخره بعد القطع بتحققه و حدوثه فی زمان.   
فإن لوحظا بالإضافة إلی أجزاء الزمان فکذا لا إشکال فی استصحاب عدم تحققه فی الزمان الأول و ترتیب آثاره لا آثار تأخره عنه لکونه بالنسبة إلیها مثبتا إلا بدعوی خفاء الواسطة أو عدم التفکیک فی التنزیل بین عدم تحققه إلی زمان و تأخره عنه عرفا کما لا تفکیک بینهما واقعا و لا آثار حدوثه فی الزمان الثانی فإنه نحو وجود خاص نعم لا بأس بترتیبها بذاک الاستصحاب بناء علی أنه عبارة عن أمر مرکب من الوجود فی الزمان اللاحق و عدم الوجود فی السابق.   
و إن لوحظا بالإضافة إلی حادث آخر علم بحدوثه أیضا و شک فی تقدم ذاک علیه و تأخره عنه کما إذا علم بعروض حکمین أو موت متوارثین و شک فی المتقدم و المتأخر منهما فإن کانا مجهولی التاریخ.   
فتارة کان الأثر الشرعی لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن لا للآخر و لا له بنحو آخر فاستصحاب عدمه صار بلا معارض بخلاف ما إذا کان الأثر لوجود کل منهما کذلک أو لکل من أنحاء وجوده فإنه حینئذ یعارض فلا مجال لاستصحاب العدم فی واحد للمعارضة باستصحاب العدم فی آخر لتحقق أرکانه فی کل منهما هذا إذا کان الأثر المهم مترتبا علی وجوده الخاص الذی کان مفاد کان التامة.   
و إما إن کان مترتبا علی ما إذا کان متصفا بالتقدم أو بأحد ضدیه الذی کان مفاد کان الناقصة فلا مورد هاهنا للاستصحاب لعدم الیقین السابق فیه بلا ارتیاب.   
و أخری کان الأثر لعدم أحدهما فی زمان الآخر فالتحقیق أنه أیضا لیس

ص: 420  
بمورد للاستصحاب فیما کان الأثر المهم مترتبا علی ثبوته [للحادث بأن یکون الأثر للحادث] [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p236i1) المتصف بالعدم فی زمان حدوث الآخر لعدم الیقین بحدوثه کذلک فی زمان [بل قضیة الاستصحاب عدم حدوثه کذلک کما لا یخفی] [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p236i2) و کذا فیما کان مترتبا علی نفس عدمه فی زمان الآخر واقعا و إن کان علی یقین منه فی آن قبل زمان الیقین بحدوث أحدهما لعدم إحراز اتصال زمان شکه و هو زمان حدوث الآخر بزمان یقینه لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به.   
و بالجملة [1] کان بعد ذاک الآن الذی قبل زمان الیقین بحدوث أحدهما زمانان أحدهما زمان حدوثه و الآخر زمان حدوث الآخر و ثبوته الذی یکون طرفا للشک فی أنه فیه أو قبله و حیث شک فی أن أیهما مقدم و أیهما مؤخر لم یحرز اتصال زمان الشک بزمان الیقین و معه لا مجال للاستصحاب حیث لم یحرز معه کون رفع الید عن الیقین بعدم حدوثه بهذا الشک من نقض الیقین بالشک.  
لا یقال لا شبهة فی اتصال مجموع الزمانین بذاک الآن و هو بتمامه زمان الشک فی حدوثه لاحتمال تأخره علی الآخر مثلا إذا کان علی یقین من عدم حدوث واحد منهما فی ساعة و صار علی یقین من حدوث أحدهما بلا تعیین فی ساعة أخری بعدها و حدوث الآخر فی ساعة ثالثة کان زمان الشک فی حدوث کل منهما تمام الساعتین لا خصوص أحدهما کما لا یخفی.   
[1] و ان شئت قلت: إن عدمه الأزلی المعلوم قبل الساعتین، و إن کان فی الساعة الأولی منهما مشکوکا، إلا أنه حسب الفرض لیس موضوعا للحکم و الأثر، و إنما الموضوع هو عدمه الخاص، و هو عدمه فی زمان حدوث الآخر المحتمل کونه الساعة الأولی المتصلة بزمان یقینه، أو الثانیة المنفصلة عنه، فلم یحرز اتصال زمان شکه بزمان یقینه، و لا بد منه فی صدق: لا تنقض الیقین بالشک، فاستصحاب عدمه إلی الساعة الثانیة لا یثبت عدمه فی زمان حدوث الآخر إلا علی الأصل المثبت فیما دار الأمر بین التقدم و التأخر، فتدبر، (منه قدس سره).

1- جاءت العبارة فی نسخة « أ» و حذفت من « ب».  
2- أثبتنا الزیادة من « ب».

ص: 421  
فإنه یقال نعم و لکنه إذا کان بلحاظ إضافته إلی أجزاء الزمان و المفروض أنه بلحاظ إضافته إلی الآخر و أنه حدث فی زمان حدوثه و ثبوته أو قبله و لا شبهة أن زمان شکه بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر و حدوثه لا الساعتین.   
فانقدح أنه لا مورد هاهنا للاستصحاب لاختلال أرکانه لا أنه مورده و عدم جریانه إنما هو بالمعارضة کی یختص بما کان الأثر لعدم کل فی زمان الآخر و إلا کان الاستصحاب فیما له الأثر جاریا.   
و أما لو علم بتاریخ أحدهما فلا یخلو أیضا إما یکون الأثر المهم مترتبا علی الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن فلا إشکال فی استصحاب عدمه لو لا المعارضة باستصحاب العدم فی طرف الآخر أو طرفه کما تقدم.   
و إما یکون مترتبا علی ما إذا کان متصفا بکذا فلا مورد للاستصحاب أصلا لا فی مجهول التاریخ و لا فی معلومه کما لا یخفی لعدم الیقین بالاتصاف به سابقا فیهما.   
و إما یکون مترتبا علی عدمه الذی هو مفاد لیس التامة فی زمان الآخر فاستصحاب العدم فی مجهول التاریخ منهما کان جاریا لاتصال زمان شکه بزمان یقینه دون معلومه لانتفاء الشک فیه فی زمان و إنما الشک فیه بإضافة زمانه إلی الآخر و قد عرفت جریانه فیهما تارة و عدم جریانه کذلک أخری.   
فانقدح أنه لا فرق بینهما کان الحادثان مجهولی التاریخ أو کانا مختلفین و لا بین مجهوله و معلومه فی المختلفین فیما اعتبر فی الموضوع خصوصیة ناشئة من إضافة أحدهما إلی الآخر بحسب الزمان من التقدم أو أحد ضدیه و شک فیها کما لا یخفی.   
کما انقدح أنه لا مورد للاستصحاب أیضا فیما تعاقب حالتان متضادتان

ص: 422  
کالطهارة و النجاسة و شک فی ثبوتهما و انتفائهما للشک فی المقدم و المؤخر منهما و ذلک لعدم إحراز الحالة السابقة المتیقنة المتصلة بزمان الشک فی ثبوتهما و ترددها بین الحالتین و أنه لیس من تعارض الاستصحابین فافهم و تأمل فی المقام فإنه دقیق.

الثانی عشر [استصحاب الأمور الاعتقادیة]

أنه قد عرفت [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p238i1) أن مورد الاستصحاب لا بد أن یکون حکما شرعیا أو موضوعا لحکم کذلک فلا إشکال فیما کان المستصحب من الأحکام الفرعیة أو الموضوعات الصرفة الخارجیة أو اللغویة إذا کانت ذات أحکام شرعیة.   
و أما الأمور الاعتقادیة التی کان المهم فیها شرعا هو الانقیاد و التسلیم و الاعتقاد بمعنی عقد القلب علیها من الأعمال القلبیة الاختیاریة فکذا لا إشکال فی الاستصحاب فیها حکما و کذا موضوعا فیما کان هناک یقین سابق و شک لاحق لصحة التنزیل و عموم الدلیل و کونه أصلا عملیا إنما هو بمعنی أنه وظیفة الشاک تعبدا قبالا للأمارات الحاکیة عن الواقعیات فیعم العمل بالجوانح کالجوارح و أما التی کان المهم فیها شرعا و عقلا هو القطع بها و معرفتها فلا مجال له موضوعا و یجری حکما فلو کان متیقنا بوجوب تحصیل القطع بشی‌ء کتفاصیل القیامة فی زمان و شک فی بقاء وجوبه یستصحب.   
و أما لو شک فی حیاة إمام زمان مثلا فلا یستصحب لأجل ترتیب لزوم معرفة إمام زمانه بل یجب تحصیل الیقین بموته أو حیاته مع إمکانه و لا یکاد یجدی فی مثل وجوب المعرفة عقلا أو شرعا إلا إذا کان حجة من باب إفادته الظن و کان المورد مما یکتفی به أیضا فالاعتقادیات کسائر الموضوعات لا بد فی جریانه فیها من أن یکون فی المورد أثر شرعی یتمکن من موافقته مع بقاء الشک فیه کان ذاک متعلقا بعمل الجوارح أو الجوانح.

1- فی التنبیه السابع/ ص 413.

ص: 423  
و قد انقدح بذلک أنه لا مجال له فی نفس النبوة إذا کانت ناشئة من کمال النفس بمثابة یوحی إلیها و کانت لازمة لبعض مراتب کمالها إما لعدم الشک فیها بعد اتصاف النفس بها أو لعدم کونها مجعولة بل من الصفات الخارجیة التکوینیة و لو فرض الشک فی بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلک المرتبة و عدم بقائها بتلک المثابة کما هو الشأن فی سائر الصفات و الملکات الحسنة الحاصلة بالریاضات و المجاهدات و عدم أثر شرعی مهم لها یترتب علیها باستصحابها.   
نعم لو کانت النبوة من المناصب المجعولة و کانت کالولایة و إن کان لا بد فی إعطائها من أهلیة و خصوصیة یستحق بها لها لکانت موردا للاستصحاب بنفسها فیترتب علیها آثارها و لو کانت عقلیة بعد استصحابها لکنه یحتاج إلی دلیل کان هناک غیر منوط بها و إلا لدار کما لا یخفی.   
و أما استصحابها بمعنی استصحاب بعض أحکام شریعة من اتصف بها فلا إشکال فیها کما مر [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p239i1).   
ثم لا یخفی أن الاستصحاب لا یکاد یلزم به الخصم إلا إذا اعترف بأنه علی یقین فشک فیما صح هناک التعبد و التنزیل و دل علیه الدلیل کما لا یصح أن یقنع به إلا مع الیقین و الشک و الدلیل علی التنزیل.   
و منه انقدح أنه لا موقع لتشبث الکتابی باستصحاب نبوة موسی أصلا لا إلزاما للمسلم لعدم الشک فی بقائها قائمة بنفسه المقدسة و الیقین بنسخ شریعته و إلا لم یکن بمسلم مع أنه لا یکاد یلزم به ما لم یعترف بأنه علی یقین و شک و لا إقناعا مع الشک للزوم معرفة النبی بالنظر إلی حالاته و معجزاته عقلا و عدم الدلیل علی التعبد بشریعته لا عقلا و لا شرعا و الاتکال علی قیامه فی شریعتنا لا یکاد یجدیه إلا علی نحو محال و وجوب العمل بالاحتیاط عقلا فی حال

1- فی التنبیه السادس/ ص 411.

ص: 424  
عدم المعرفة بمراعاة الشریعتین ما لم یلزم منه الاختلال للعلم بثبوت إحداهما علی الإجمال إلا إذا علم بلزوم البناء علی الشریعة السابقة ما لم یعلم الحال.

الثالث عشر [استصحاب الحکم المخصص]

أنه لا شبهة فی عدم جریان الاستصحاب فی مقام مع دلالة مثل العام لکنه ربما یقع الإشکال و الکلام فیما إذا خصص فی زمان فی أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسک بالعام.   
و التحقیق أن یقال إن مفاد العام تارة یکون بملاحظة الزمان ثبوت حکمه لموضوعه علی نحو الاستمرار و الدوام و أخری علی نحو جعل کل یوم من الأیام فردا لموضوع ذاک العام و کذلک مفاد مخصصه تارة یکون علی نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حکمه و دوامه و أخری علی نحو یکون مفردا و مأخوذا فی موضوعه.   
فإن کان مفاد کل من العام و الخاص علی النحو الأول فلا محیص عن استصحاب حکم الخاص فی غیر مورد دلالته لعدم دلالة للعام علی حکمه لعدم دخوله علی حدة فی موضوعه و انقطاع الاستمرار بالخاص الدال علی ثبوت الحکم له فی الزمان السابق من دون دلالته علی ثبوته فی الزمان اللاحق فلا مجال إلا لاستصحابه.   
نعم لو کان الخاص غیر قاطع لحکمه کما إذا کان مخصصا له من الأول لما ضر به فی غیر مورد دلالته فیکون أول زمان استمرار حکمه بعد زمان دلالته فیصح التمسک ب أَوْفُوا بِالْعُقُودِ [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p240i1) و لو خصص بخیار المجلس و نحوه و لا یصح التمسک به فیما إذا خصص بخیار لا فی أوله فافهم.   
و إن کان مفادهما علی النحو الثانی فلا بد من التمسک بالعام بلا کلام

1- سورة المائدة: الآیة 1.

ص: 425  
لکون موضوع الحکم بلحاظ هذا الزمان من أفراده فله الدلالة علی حکمه و المفروض عدم دلالة الخاص علی خلافه.   
و إن کان مفاد العام علی النحو الأول و الخاص علی النحو الثانی فلا مورد للاستصحاب فإنه و إن لم یکن هناک دلالة أصلا إلا أن انسحاب الحکم الخاص إلی غیر مورد دلالته من إسراء حکم موضوع إلی آخر لا استصحاب حکم الموضوع و لا مجال أیضا للتمسک بالعام لما مر آنفا فلا بد من الرجوع إلی سائر الأصول.   
و إن کان مفادهما علی العکس کان المرجع هو العام للاقتصار فی تخصیصه بمقدار دلالة الخاص و لکنه لو لا دلالته لکان الاستصحاب مرجعا لما عرفت من أن الحکم فی طرف الخاص قد أخذ علی نحو صح استصحابه فتأمل تعرف أن إطلاق کلام [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p241i1) شیخنا العلامة أعلی الله مقامه فی المقام نفیا و إثباتا فی غیر محله.

الرابع عشر [فی جریان الاستصحاب مع الظن بالخلاف]

اشاره

الظاهر أن الشک فی أخبار الباب و کلمات الأصحاب هو خلاف الیقین فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق یجری الاستصحاب و یدل علیه مضافا إلی أنه کذلک لغة کما فی الصحاح و تعارف استعماله فیه فی الأخبار فی غیر باب (قوله علیه السلام فی أخبار الباب: و لکن تنقضه بیقین آخر) حیث إن ظاهره أنه فی بیان تحدید ما ینقض به الیقین و أنه لیس إلا الیقین و (قوله أیضا: لا حتی یستیقن أنه قد نام بعد السؤال عنه علیه السلام عما إذا حرک فی جنبه شی‌ء و هو لا یعلم) حیث دل بإطلاقه مع ترک الاستفصال بین ما إذا أفادت هذه الأمارة الظن و ما إذا لم تفد بداهة أنها لو لم تکن مفیدة له دائما لکانت مفیدة له أحیانا علی عموم النفی لصورة الإفادة و (قوله علیه السلام بعده: و لا تنقض الیقین بالشک) أن الحکم فی المغیا مطلقا هو عدم نقض الیقین بالشک کما لا

1- راجع الأمرالعاشر من تنبیهات الاستصحاب، فرائد الأصول/ 395.

ص: 426  
یخفی.

و قد استدل علیه أیضا بوجهین آخرین

الأول الإجماع القطعی

الأول [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p242i1) الإجماع القطعی   
علی اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف علی تقدیر اعتباره من باب الأخبار.   
و فیه أنه لا وجه لدعواه و لو سلم اتفاق الأصحاب علی الاعتبار لاحتمال أن یکون ذلک من جهة ظهور دلالة الأخبار علیه.

الثانی

الثانی [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p242i2)   
أن الظن الغیر المعتبر إن علم بعدم اعتباره بالدلیل فمعناه أن وجوده کعدمه عند الشارع و أن کلما یترتب شرعا علی تقدیر عدمه فهو المترتب علی تقدیر وجوده و إن کان مما شک فی اعتباره فمرجع رفع الید عن الیقین بالحکم الفعلی السابق بسببه إلی نقض الیقین بالشک فتأمل جیدا.   
و فیه أن قضیة عدم اعتباره لإلغائه أو لعدم الدلیل علی اعتباره لا یکاد یکون إلا عدم إثبات مظنونه به تعبدا لیترتب علیه آثاره شرعا لا ترتیب آثار الشک مع عدمه بل لا بد حینئذ فی تعیین أن الوظیفة أی أصل من الأصول العملیة من الدلیل فلو فرض عدم دلالة الأخبار معه علی اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء إلی سائر الأصول بلا شبهة و لا ارتیاب و لعله أشیر إلیه بالأمر بالتأمل [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p242i3)فتأمل جیدا.

تتمة لا یذهب علیک أنه لا بد فی الاستصحاب من بقاء الموضوع

اشاره

و عدم

1- هذا هو الوجه الأول فی استدلال الشیخ ( ره) علی تعمیم الشک، فی الأمر الثانی عشر من تنبیهات الاستصحاب، فرائد الأصول/ 398.  
2- هذا هو الوجه الثالث فی استدلال الشیخ ( ره) علی تعمیم الشک، فی الأمر الثانی عشر من تنبیهات الاستصحاب، فرائد الأصول/ 398.  
3- راجع فرائد الأصول، الأمر الثانی عشر من تنبیهات الاستصحاب/ 398.

ص: 427  
أمارة معتبرة هناک و لو علی وفاقه فهاهنا مقامان.

المقام الأول أنه لا إشکال فی اعتبار بقاء الموضوع

بمعنی اتحاد القضیة المشکوکة مع المتیقنة موضوعا کاتحادهما حکما ضرورة أنه بدونه لا یکون الشک فی البقاء بل فی الحدوث و لا رفع الید عن الیقین فی محل الشک نقض الیقین بالشک فاعتبار البقاء بهذا المعنی لا یحتاج إلی زیادة بیان و إقامة برهان و الاستدلال [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p243i1) علیه باستحالة انتقال العرض إلی موضوع آخر لتقومه بالموضوع و تشخصه به غریب بداهة أن استحالته حقیقة غیر مستلزم لاستحالته تعبدا و الالتزام بآثاره شرعا.   
و أما بمعنی إحراز وجود الموضوع خارجا فلا یعتبر قطعا فی جریانه لتحقق أرکانه بدونه نعم ربما یکون مما لا بد منه فی ترتیب بعض الآثار ففی استصحاب عدالة زید لا یحتاج إلی إحراز حیاته لجواز تقلیده و إن کان محتاجا إلیه فی جواز الاقتداء به أو وجوب إکرامه أو الإنفاق علیه.   
و إنما الإشکال کله فی أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب دلیل الحکم أو بنظر العقل فلو کان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب فی الأحکام لقیام احتمال تغیر الموضوع فی کل مقام شک فی الحکم بزوال بعض خصوصیات موضوعه لاحتمال دخله فیه و یختص بالموضوعات بداهة أنه إذا شک فی حیاة زید شک فی نفس ما کان علی یقین منه حقیقة بخلاف ما لو کان بنظر العرف أو بحسب لسان الدلیل ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصیات و إن کان موجبا للشک فی بقاء الحکم لاحتمال دخله فی موضوعه إلا أنه ربما لا یکون بنظر العرف و لا فی لسان الدلیل من مقوماته.   
کما أنه ربما لا یکون موضوع الدلیل بنظر العرف بخصوصه موضوعا مثلا

1- استدل به الشیخ ( ره) فی خاتمة الاستصحاب، فی شروط جریان الاستصحاب، فرائد الأصول/ 400.

ص: 428  
إذا ورد العنب إذا غلی یحرم کان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب و لکن العرف بحسب ما یرتکز فی أذهانهم و یتخیلونه من المناسبات بین الحکم و موضوعه یجعلون الموضوع للحرمة ما یعم الزبیب و یرون العنبیة و الزبیبیة من حالاته المتبادلة بحیث لو لم یکن الزبیب محکوما بما حکم به العنب کان عندهم من ارتفاع الحکم عن موضوعه و لو کان محکوما به کان من بقائه و لا ضیر فی أن یکون الدلیل بحسب فهمهم علی خلاف ما ارتکز فی أذهانهم بسبب ما تخیلوه من الجهات و المناسبات فیما إذا لم تکن بمثابة تصلح قرینة علی صرفه عما هو ظاهر فیه.   
و لا یخفی أن النقض و عدمه حقیقة یختلف بحسب الملحوظ من الموضوع فیکون نقضا بلحاظ موضوع و لا یکون بلحاظ موضوع آخر فلا بد فی تعیین أن المناط فی الاتحاد هو الموضوع العرفی أو غیره من بیان أن خطاب (: لا تنقض) قد سیق بأی لحاظ.   
فالتحقیق أن یقال إن قضیة إطلاق خطاب (: لا تنقض) هو أن یکون بلحاظ الموضوع العرفی لأنه المنساق من الإطلاق فی المحاورات العرفیة و منها الخطابات الشرعیة فما لم یکن هناک دلالة علی أن النهی فیه بنظر آخر غیر ما هو الملحوظ فی محاوراتهم لا محیص عن الحمل علی أنه بذاک اللحاظ فیکون المناط فی بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف و إن لم یحرز بحسب العقل أو لم یساعده النقل فیستصحب مثلا ما یثبت بالدلیل للعنب إذا صار زبیبا لبقاء الموضوع و اتحاد القضیتین عرفا و لا یستصحب فیما لا اتحاد کذلک و إن کان هناک اتحاد عقلا کما مرت الإشارة إلیه فی القسم الثالث من أقسام استصحاب الکلی [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p244i1) فراجع.

المقام الثانی أنه لا شبهة فی عدم جریان الاستصحاب مع الأمارة المعتبرة

1- فی نهایة التنبیه الثالث/ ص 406.

ص: 429  
فی مورد و إنما الکلام فی أنه للورود أو الحکومة أو التوفیق بین دلیل اعتبارها و خطابه.   
و التحقیق أنه للورود فإن رفع الید عن الیقین السابق بسبب أمارة معتبرة علی خلافه لیس من نقض الیقین بالشک بل بالیقین و عدم رفع الید عنه مع الأمارة علی وفقه لیس لأجل أن لا یلزم نقضه به بل من جهة لزوم العمل بالحجة.   
لا یقال نعم هذا لو أخذ بدلیل الأمارة فی مورده و لکنه لم لا یؤخذ بدلیله و یلزم الأخذ بدلیلها.   
فإنه یقال ذلک إنما هو لأجل أنه لا محذور فی الأخذ بدلیلها بخلاف الأخذ بدلیله فإنه یستلزم تخصیص دلیلها بلا مخصص إلا علی وجه دائر إذ التخصیص به یتوقف علی اعتباره معها و اعتباره کذلک یتوقف علی التخصیص به إذ لولاه لا مورد له معها کما عرفت آنفا.   
و أما حدیث الحکومة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p245i1) فلا أصل له أصلا فإنه لا نظر لدلیلها إلی مدلول دلیله إثباتا و بما هو مدلول الدلیل و إن کان دالا علی إلغائه معها ثبوتا و واقعا لمنافاة لزوم العمل بها مع العمل به لو کان علی خلافها کما أن قضیة دلیله إلغاؤها کذلک فإن کلا من الدلیلین بصدد بیان ما هو الوظیفة للجاهل فیطرد کل منهما الآخر مع المخالفة هذا مع لزوم اعتباره معها فی صورة الموافقة و لا أظن أن یلتزم به القائل بالحکومة فافهم فإن المقام لا یخلو من دقة.   
و أما التوفیق فإن کان بما ذکرنا فنعم الاتفاق و إن کان بتخصیص دلیله بدلیلها فلا وجه له لما عرفت من أنه لا یکون مع الأخذ به نقض یقین بشک لا أنه غیر منهی عنه مع کونه من نقض الیقین بالشک.

1- القائل بها هو الشیخ الأعظم ( ره)، راجع فرائد الأصول، فی خاتمة الاستصحاب، الشرط الثالث فی جریان الاستصحاب/ 407.

ص: 430

خاتمة لا بأس ببیان النسبة بین الاستصحاب و سائر الأصول العملیة و بیان التعارض بین الاستصحابین

أما الأول [ورود الاستصحاب علی سائر الأصول]

فالنسبة بینه و بینها هی بعینها النسبة بین الأمارة و بینه فیقدم علیها و لا مورد معه لها للزوم محذور التخصیص إلا بوجه دائر فی العکس و عدم محذور فیه أصلا هذا فی النقلیة منها.   
و أما العقلیة فلا یکاد یشتبه وجه تقدیمه علیها بداهة عدم الموضوع معه لها ضرورة أنه إتمام حجة و بیان و مؤمن من العقوبة و به الأمان و لا شبهة فی أن الترجیح به عقلا صحیح.

و أما الثانی فالتعارض بین الاستصحابین

اشاره

إن کان لعدم إمکان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة فی أحدهما کاستصحاب وجوب أمرین حدث بینهما التضاد فی زمان الاستصحاب فهو من باب تزاحم [1] الواجبین.   
[1] فیتخیر بینهما إن لم یکن أحد المستصحبین أهم، و إلا فیتعین الأخذ بالأهم، و لا مجال لتوهم أنه لا یکاد یکون هناک أهم، لأجل أن إیجابهما إنّما یکون من باب واحد و هو استصحابهما من دون مزیة فی أحدهما أصلا، کما لا یخفی، و ذلک لأن الاستصحاب إنما یثبت المستصحب، فکما یثبت به الوجوب و الاستحباب، یثبت به کل مرتبة منهما، فیستصحب، فلا تغفل (منه قدس سره)..

ص: 431  
و إن کان مع العلم بانتقاض الحالة السابقة فی أحدهما فتارة یکون المستصحب فی أحدهما من الآثار الشرعیة لمستصحب الآخر فیکون الشک فیه مسببا عن الشک فیه کالشک فی نجاسة الثوب المغسول بماء مشکوک الطهارة و قد کان طاهرا و أخری لا یکون کذلک.

[تقدم الأصل السببی علی المسببی]

فإن کان أحدهما أثرا للآخر فلا مورد إلا للاستصحاب فی طرف السبب فإن الاستصحاب فی طرف المسبب موجب لتخصیص الخطاب و جواز نقض الیقین بالشک فی طرف السبب بعدم ترتیب أثره الشرعی فإن من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به و رفع نجاسته فاستصحاب نجاسة الثوب نقض للیقین بطهارته بخلاف استصحاب طهارته إذ لا یلزم منه نقض یقین بنجاسة الثوب بالشک بل بالیقین بما هو رافع لنجاسته و هو غسله بالماء المحکوم شرعا بطهارته و بالجملة فکل من السبب و المسبب و إن کان موردا للاستصحاب إلا أن الاستصحاب فی الأول بلا محذور [1] بخلافه فی الثانی ففیه محذور التخصیص بلا وجه إلا بنحو محال فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببی نعم لو لم یجر هذا   
[1] و سرّ ذلک أن رفع الید عن الیقین فی مورد السبب یکون فردا لخطاب: لا تنقض الیقین، و نقضا للیقین بالشک مطلقا بلا شک، بخلاف رفع لاید عن الیقین فی مورد المسبب، فإنه إنما یکون فردا له إذا لم یکن حکم حرمة النقض یعمّ النقض فی مورد السبب، و إلا لم یکن بفرد له، إذ حینئذ یکون من نقض الیقین بالیقین، ضرورة أنه یکون رفع الید عن نجاسة الثوب المغسول بماء محکوم بالطهارة شرعا، باستصحاب طهارته للیقین بأن کل ثوب نجس یغسل بماء کذلک یصیر طاهرا شرعا. و بالجملة من الواضح لمن له أدنی تأمل، أن اللازم- فی کل مقام کان للعام فرد مطلق، و فرد کان فردیته له معلقة علی عدم شمول حکمه لذلک الفرد المطلق کما فی المقام، أو کان هناک عاما کان لأحدهما فرد مطلق و للآخر فرد کانت فردیته معلقة علی عدم شمول حکم ذاک العام لفرده المطلق، کما هو الحال فی الطرق فی مورد الاستصحاب- هو الالتزام بشمول حکم العام لفرده المطلق حیث لا مخصص له، و معه لا یکون فرد آخر یعمّه أو لا یعمّه، و لا مجال لأن یلتزم بعدم شمول حکم العام للفرد المطلق لیشمل حکمه لهذا الفرد، فإنه یستلزم التخصیص بلا وجه، أو بوجه دائر کما لا یخفی علی ذوی البصائر (منه قدس سره.

ص: 432  
الاستصحاب بوجه لکان الاستصحاب المسببی جاریا فإنه لا محذور فیه حینئذ مع وجود أرکانه و عموم خطابه.   
و إن لم یکن المستصحب فی أحدهما من الآثار للآخر فالأظهر جریانهما فیما لم یلزم منه محذور المخالفة القطعیة للتکلیف الفعلی المعلوم إجمالا لوجود المقتضی إثباتا و فقد المانع عقلا.   
أما وجود المقتضی فلإطلاق الخطاب و شموله للاستصحاب فی أطراف المعلوم بالإجمال فإن (قوله علیه السلام فی ذیل بعض أخبار الباب: و لکن تنقض الیقین بالیقین) [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p248i1) لو سلم أنه یمنع [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p248i2) عن شمول (قوله علیه السلام فی صدره: لا تنقض الیقین بالشک) للیقین و الشک فی أطرافه للزوم المناقضة فی مدلوله ضرورة المناقضة بین السلب الکلی و الإیجاب الجزئی إلا أنه لا یمنع عن عموم النهی فی سائر الأخبار مما لیس فیه الذیل و شموله لما فی أطرافه فإن إجمال ذاک الخطاب لذلک لا یکاد یسری إلی غیره مما لیس فیه ذلک.   
و أما فقد المانع فلأجل أن جریان الاستصحاب فی الأطراف لا یوجب إلا المخالفة الالتزامیة و هو لیس بمحذور لا شرعا و لا عقلا.   
و منه قد انقدح عدم جریانه فی أطراف العلم بالتکلیف فعلا أصلا و لو فی بعضها لوجوب الموافقة القطعیة له عقلا ففی جریانه لا محالة یکون محذور المخالفة القطعیة أو الاحتمالیة کما لا یخفی.

تذنیب

[تقدم قاعدة الفراغ و التجاوز و أصالة الصحة علی استصحاباتها]

لا یخفی أن مثل قاعدة التجاوز فی حال الاشتغال بالعمل و قاعدة الفراغ

1- التهذیب 1/ 8 الحدیث 11.  
2- هذا ردّ لوجه منع الشیخ عن جریان الاستصحابین، راجع فرائد الأصول 429، خاتمة الاستصحاب، القسم الثانی من تعارض الاستصحابین عند قوله: بل لأن العلم الإجمالی هنا.. الخ.

ص: 433  
بعد الفراغ عنه و أصالة صحة عمل الغیر إلی غیر ذلک من القواعد المقررة فی الشبهات الموضوعیة إلا القرعة تکون مقدمة علی استصحاباتها المقتضیة لفساد ما شک فیه من الموضوعات لتخصیص دلیلها بأدلتها و کون النسبة بینه و بین بعضها عموما من وجه لا یمنع عن تخصیصه بها بعد الإجماع علی عدم التفصیل بین مواردها مع لزوم قلة المورد لها جدا لو قیل بتخصیصها بدلیلها إذ قل مورد منها لم یکن هناک استصحاب علی خلافها کما لا یخفی.

[تقدم الاستصحاب علی القرعة]

و أما القرعة فالاستصحاب فی موردها یقدم علیها لأخصیة دلیله من دلیلها لاعتبار سبق الحالة السابقة فیه دونها و اختصاصها بغیر الأحکام إجماعا لا یوجب الخصوصیة فی دلیلها بعد عموم لفظها لها هذا مضافا إلی وهن دلیلها بکثرة تخصیصه حتی صار العمل به فی مورد محتاجا إلی الجبر بعمل المعظم کما قیل و قوة دلیله بقلة تخصیصه بخصوص دلیل.   
لا یقال کیف یجوز تخصیص دلیلها بدلیله و قد کان دلیلها رافعا لموضوع دلیله لا لحکمه و موجبا لکون نقض الیقین بالیقین بالحجة علی خلافه کما هو الحال بینه و بین أدلة سائر الأمارات فیکون هاهنا أیضا من دوران الأمر بین التخصیص بلا وجه غیر دائر و التخصص.   
فإنه یقال لیس الأمر کذلک فإن المشکوک مما کانت له حالة سابقة و إن کان من المشکل و المجهول و المشتبه بعنوانه الواقعی إلا أنه لیس منها بعنوان ما طرأ علیه من نقض الیقین بالشک و الظاهر من دلیل القرعة أن یکون منها بقول مطلق لا فی الجملة فدلیل الاستصحاب الدال علی حرمة النقض الصادق علیه حقیقة رافع لموضوعه أیضا فافهم.   
فلا بأس برفع الید عن دلیلها عند دوران الأمر بینه و بین رفع الید عن دلیله لوهن عمومها و قوة عمومه کما أشرنا إلیه آنفا و الحمد لله أولا و آخرا و صلی الله علی محمد و آله باطنا و ظاهرا.

ص: 434

ص: 435

المقصد الثامن التعادل و التراجیح

اشاره

ص: 436

ص: 437  
المقصد الثامن فی تعارض الأدلة و الأمارات

فصل [فی معنی التعارض]

اشاره

التعارض هو تنافی الدلیلین أو الأدلة بحسب الدلالة و مقام الإثبات علی وجه التناقض أو التضاد حقیقة أو عرضا بأن علم بکذب أحدهما إجمالا مع عدم امتناع اجتماعهما أصلا و علیه فلا تعارض بینهما بمجرد تنافی مدلولهما إذا کان بینهما حکومة رافعة للتعارض و الخصومة بأن یکون أحدهما قد سیق ناظرا إلی بیان کمیة ما أرید من الآخر مقدما [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p253i1) کان أو مؤخرا أو کانا علی نحو إذا عرضا علی العرف وفق بینهما بالتصرف فی خصوص أحدهما کما هو مطرد فی مثل الأدلة المتکفلة لبیان أحکام الموضوعات بعناوینها الأولیة مع مثل الأدلة النافیة للعسر و الحرج و الضرر و الإکراه و الاضطرار مما یتکفل لأحکامها بعناوینها الثانویة حیث یقدم فی مثلهما الأدلة النافیة و لا تلاحظ النسبة بینهما أصلا و یتفق فی غیرهما کما لا یخفی.

1- خلافا لما یظهر فی عبارة الشیخ من اعتبار تقدم المحکوم، راجع فرائد الاصول 432، التعادل و الترجیح، عند قوله و ضابط الحکومة.. الخ.

ص: 438  
أو بالتصرف فیهما فیکون مجموعهما قرینة علی التصرف فیهما أو فی أحدهما المعین و لو کان الآخر أظهر و لذلک تقدم الأمارات المعتبرة علی الأصول الشرعیة فإنه لا یکاد یتحیر أهل العرف فی تقدیمها علیها بعد ملاحظتهما حیث لا یلزم منه محذور تخصیص أصلا بخلاف العکس فإنه یلزم منه محذور التخصیص بلا وجه أو بوجه دائر کما أشرنا إلیه [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p254i1) فی أواخر الاستصحاب.   
و لیس [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p254i2) وجه تقدیمها حکومتها علی أدلتها لعدم کونها ناظرة إلی أدلتها بوجه و تعرضها لبیان حکم موردها لا یوجب کونها ناظرة إلی أدلتها و شارحة لها و إلا کانت أدلتها أیضا دالة و لو بالالتزام علی أن حکم مورد الاجتماع فعلا هو مقتضی الأصل لا الأمارة و هو مستلزم عقلا نفی ما هو قضیة الأمارة بل لیس مقتضی حجیتها إلا نفی ما قضیته عقلا من دون دلالة علیه لفظا ضرورة أن نفس الأمارة لا دلالة له إلا علی الحکم الواقعی و قضیة حجیتها لیست إلا لزوم العمل علی وفقها شرعا المنافی عقلا للزوم العمل علی خلافه و هو قضیة الأصل هذا مع احتمال أن یقال إنه لیس قضیة الحجیة شرعا إلا لزوم العمل علی وفق الحجة عقلا و تنجز الواقع مع المصادفة و عدم تنجزه فی صورة المخالفة.   
و کیف کان لیس مفاد دلیل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبدا کی یختلف الحال و یکون مفاده فی الأمارة نفی حکم الأصل حیث إنه حکم الاحتمال بخلاف مفاده فیه لأجل أن الحکم الواقعی لیس حکم احتمال خلافه کیف و هو حکم الشک فیه و احتماله فافهم و تأمل جیدا.

[عدم التعارض بین الظاهر مع النص أو الأظهر]

فانقدح بذلک أنه لا تکاد ترتفع غائلة المطاردة و المعارضة بین الأصل و الأمارة إلا بما أشرنا سابقا و آنفا فلا تغفل هذا و لا تعارض أیضا إذا کان أحدهما قرینة علی التصرف فی الآخر کما فی الظاهر مع النص أو الأظهر مثل

1- فی خاتمة الاستصحاب/ ص 430.  
2- القائل بالحکومة هو الشیخ فی فرائد الأصول 432، أوّل مبحث التعادل و الترجیح.

ص: 439  
العام و الخاص و المطلق و المقید أو مثلهما مما کان أحدهما نصا أو أظهر حیث إن بناء العرف علی کون النص أو الأظهر قرینة علی التصرف فی الآخر.   
و بالجملة الأدلة فی هذه الصور و إن کانت متنافیة بحسب مدلولاتها إلا أنها غیر متعارضة لعدم تنافیها فی الدلالة و فی مقام الإثبات بحیث تبقی أبناء المحاورة متحیرة بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها یتصرف فی الجمیع أو فی البعض عرفا بما ترتفع به المنافاة التی تکون فی البین و لا فرق فیها بین أن یکون السند فیها قطعیا أو ظنیا أو مختلفا فیقدم النص أو الأظهر و إن کان بحسب السند ظنیا علی الظاهر و لو کان بحسبه قطعیا و إنما یکون التعارض فی غیر هذه الصور مما کان التنافی فیه بین الأدلة بحسب الدلالة و مرحلة الإثبات و إنما یکون التعارض بحسب السند فیها إذا کان کل واحد منها قطعیا دلالة و جهة أو ظنیا فیما إذا لم یکن التوفیق بینها بالتصرف فی البعض أو الکل فإنه حینئذ لا معنی للتعبد بالسند فی الکل إما للعلم بکذب أحدهما أو لأجل أنه لا معنی للتعبد بصدورها مع إجمالها فیقع التعارض بین أدلة السند حینئذ کما لا یخفی.

فصل [أصالة التساقط]

اشاره

التعارض و إن کان لا یوجب إلا سقوط أحد المتعارضین عن الحجیة رأسا حیث لا یوجب إلا العلم بکذب أحدهما فلا یکون هناک مانع عن حجیة الآخر إلا أنه حیث کان بلا تعیین و لا عنوان واقعا فإنه لم یعلم کذبه إلا کذلک و احتمال کون کل منهما کاذبا لم یکن واحد منهما بحجة فی خصوص مؤداه لعدم التعیین [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p255i1) فی الحجة أصلا کما لا یخفی.   
نعم یکون نفی الثالث بأحدهما لبقائه علی الحجیة و صلاحیته علی ما هو علیه من عدم التعیین لذلک لا بهما هذا بناء علی حجیة الأمارات من باب

1- فی « أ و ب» التعیّن.

ص: 440  
الطریقیة کما هو کذلک حیث لا یکاد یکون حجة طریقا إلا ما احتمل إصابته فلا محالة کان العلم بکذب أحدهما مانعا عن حجیته و أما بناء علی حجیتها من باب السببیة فکذلک لو کان الحجة هو خصوص ما لم یعلم کذبه بأن لا یکون المقتضی للسببیة فیها إلا فیه کما هو المتیقن من دلیل اعتبار غیر السند منها و هو بناء العقلاء علی أصالتی الظهور و الصدور لا للتقیة و نحوها و کذا السند لو کان دلیل اعتباره هو بناؤهم أیضا و ظهوره فیه لو کان هو الآیات و الأخبار ضرورة ظهورها فیه لو لم نقل بظهورها فی خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان.   
و أما لو کان المقتضی للحجیة فی کل واحد من المتعارضین لکان التعارض بینهما من تزاحم الواجبین فیما إذا کانا مؤدیین إلی وجوب الضدین أو لزوم المتناقضین لا فیما إذا کان مؤدی أحدهما حکما غیر إلزامی فإنه حینئذ لا یزاحم الآخر ضرورة عدم صلاحیة ما لا اقتضاء فیه أن یزاحم به ما فیه الاقتضاء إلا أن یقال بأن قضیة اعتبار دلیل الغیر الإلزامی أن یکون عن اقتضاء فیزاحم به حینئذ ما یقتضی الإلزامی و یحکم فعلا بغیر الإلزامی و لا یزاحم بمقتضاه ما یقتضی الغیر الإلزامی لکفایة عدم تمامیة علة الإلزامی فی الحکم بغیره.   
نعم یکون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا لو کان قضیة الاعتبار هو لزوم البناء و الالتزام بما یؤدی إلیه من الأحکام لا مجرد العمل علی وفقه بلا لزوم الالتزام به و کونهما من تزاحم الواجبین حینئذ و إن کان واضحا ضرورة عدم إمکان الالتزام بحکمین فی موضوع واحد من الأحکام إلا أنه لا دلیل نقلا و لا عقلا علی الموافقة الالتزامیة للأحکام الواقعیة فضلا عن الظاهریة کما مر تحقیقه»[(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p256i1).   
و حکم التعارض بناء علی السببیة فیما کان من باب التزاحم هو التخییر لو لم

1- فی مبحث القطع، الأمر الخامس، ص 268.

ص: 441  
یکن أحدهما معلوم الأهمیة أو محتملها فی الجملة حسب ما فصلناه [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p257i1) فی مسألة الضد و إلا فالتعیین و فیما لم یکن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دل علی الحکم الإلزامی لو لم یکن فی الآخر مقتضیا لغیر الإلزامی و إلا فلا بأس بأخذه و العمل علیه لما أشرنا إلیه من وجهه آنفا فافهم.

[عدم دلیل علی قاعدة الجمع مهما أمکن أولی من الطرح]

هذا هو قضیة القاعدة فی تعارض الأمارات لا الجمع بینها بالتصرف فی أحد المتعارضین أو فی کلیهما کما هو قضیة ما یتراءی مما قیل من أن الجمع مهما أمکن أولی من الطرح إذ لا دلیل علیه فیما لا یساعد علیه العرف مما کان المجموع أو أحدهما قرینة عرفیة علی التصرف فی أحدهما بعینه أو فیهما کما عرفته فی الصور السابقة مع أن فی الجمع کذلک أیضا طرحا للأمارة أو الأمارتین ضرورة سقوط أصالة الظهور فی أحدهما أو کلیهما معه و قد عرفت أن التعارض بین الظهورین فیما کان سندیهما قطعیین و فی السندین إذا کانا ظنیین و قد عرفت أن قضیة التعارض إنما هو سقوط المتعارضین فی خصوص کل ما یؤدیان إلیه من الحکمین لا بقاؤهما علی الحجیة بما یتصرف فیهما أو فی أحدهما أو بقاء سندیهما علیها کذلک بلا دلیل یساعد علیه من عقل أو نقل فلا یبعد أن یکون المراد من إمکان الجمع هو إمکانه عرفا و لا ینافیه الحکم بأنه أولی مع لزومه حینئذ و تعینه فإن أولویته من قبیل الأولویة فی أولی الأرحام و علیه لا إشکال فیه و لا کلام.

فصل [القاعدة الثانویة فی باب تعارض الأخبار]

اشاره

لا یخفی أن ما ذکر من قضیة التعارض بین الأمارات إنما هو بملاحظة القاعدة فی تعارضها و إلا فربما یدعی الإجماع علی عدم سقوط کلا المتعارضین فی الأخبار کما اتفقت علیه کلمة غیر واحد من الأخبار

[القطع بحجیة الراجح تخییرا أو تعیینا]

اشارة

و لا یخفی أن اللازم فیما إذا لم

1- لم یتقدم منه- قدس سره- فی مسألة الضد تفصیل و لا إجمال من هذه الحیثیة، نعم له تفصیل فی تعلیقته علی الرسالة، راجع حاشیة فرائد الأصول/ 269، عند قوله: اعلم أنّ منشأ الأهمیة تارة... الخ..

ص: 442  
تنهض حجة علی التعیین أو التخییر بینهما هو الاقتصار علی الراجح منهما للقطع بحجیته تخییرا أو تعیینا بخلاف الآخر لعدم القطع بحجیته و الأصل عدم حجیة ما لم یقطع بحجیته

[بعض الوجوه التی استدل بها للترجیح]

اشاره

بل ربما ادعی الإجماع [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p258i1) أیضا علی حجیة خصوص الراجح و استدل علیه بوجوه أخر أحسنها الأخبار و هی علی طوائف.

[أخبار التخییر]

منها ما دل علی التخییر علی الإطلاق کخبر [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p258i2) (الحسن بن الجهم عن الرضا علیه السلام: قلت یجیئنا الرجلان و کلاهما ثقة بحدیثین مختلفین و لا یعلم أیهما الحق قال فإذا لم یعلم فموسع علیک بأیهما أخذت).   
و (خبر [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p258i3) الحارث بن المغیرة عن أبی عبد الله علیه السلام: إذا سمعت من أصحابک الحدیث و کلهم ثقة فموسع علیک حتی تری القائم فترد علیه).   
و (مکاتبة [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p258i4) عبد الله بن محمد إلی أبی الحسن علیه السلام: اختلف أصحابنا فی روایاتهم عن أبی عبد الله علیه السلام فی رکعتی الفجر فروی بعضهم صل فی المحمل و روی بعضهم لا تصلها إلا فی الأرض فوقع علیه السلام موسع علیک بأیة عملت) و (مکاتبة الحمیری [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p258i5) إلی الحجة علیه السلام إلی أن قال فی الجواب عن ذلک حدیثان إلی أن قال علیه السلام: و بأیهما أخذت من باب التسلیم کان صوابا) إلی غیر ذلک من الإطلاقات.

و منها

ما [(6)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p258i6) دل علی التوقف مطلقا.

و منها

ما [(7)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p258i7) دل علی ما هو الحائط منها.

1- ادعاه الشیخ فی فرائد الأصول 441، المقام الثانی فی التراجیح من مبحث التعادل و التراجیح.  
2- الاحتجاج 357، فی احتجاجات الامام الصادق ( علیه السلام).  
3- المصدر السابق.  
4- التهذیب 3، الباب 23، الصلاة فی السفر، الحدیث 92، مع اختلاف یسیر.  
5- الاحتجاج 483، فی توقیعات الناحیة المقدسة.  
6- الأصول من الکافی 1/ 66، باب اختلاف الحدیث، الحدیث 7. عوالی اللآلی 4/ 133. الحدیث 230.  
7- وسائل الشیعة 18/ 111، الباب 12 من ابواب صفات القاضی.

ص: 443

و منها ما دل علی الترجیح بمزایا مخصوصة و مرجحات منصوصة

و منها ما [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p259i1) دل علی الترجیح بمزایا مخصوصة و مرجحات منصوصة   
من مخالفة القوم و موافقة الکتاب و السنة و الأعدلیة و الأصدقیة و الأفقهیة و الأورعیة و الأوثقیة و الشهرة علی اختلافها فی الاقتصار علی بعضها و فی الترتیب بینها.   
و لأجل اختلاف الأخبار اختلفت الأنظار.   
فمنهم من أوجب الترجیح بها مقیدین بأخباره إطلاقات التخییر و هم بین من اقتصر علی الترجیح بها و من تعدی منها إلی سائر المزایا الموجبة لأقوائیة ذی المزیة و أقربیته کما صار إلیه شیخنا العلامة أعلی الله مقامه [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p259i2) أو المفیدة للظن کما ربما یظهر من غیره [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p259i3).   
فالتحقیق أن یقال إن أجمع خبر للمزایا المنصوصة فی الأخبار هو المقبولة [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p259i4) و المرفوعة [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p259i5) مع اختلافهما و ضعف سند المرفوعة جدا و الاحتجاج بهما علی وجوب الترجیح فی مقام الفتوی لا یخلو عن إشکال لقوة احتمال اختصاص الترجیح بها بمورد الحکومة لرفع المنازعة و فصل الخصومة کما هو موردهما و لا وجه معه للتعدی منه إلی غیره کما لا یخفی.   
و لا وجه لدعوی تنقیح المناط مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحکومة فی صورة تعارض الحکمین و تعارض ما استندا إلیه من الروایتین لا یکاد یکون إلا بالترجیح و لذا أمر علیه السلام بإرجاء الواقعة إلی لقائه علیه السلام فی صورة

1- وسائل الشیعة 18/ 75 الباب 9 من ابواب صفات القاضی.  
2- فرائد الاصول 450، فی المقام من مقام التراجیح.  
3- مفاتیح الاصول/ 688، التنبیه الثانی من تنبیهات تعارض الدلیلین.  
4- التهذیب 6/ 301، الباب 92، الحدیث 52. الکافی 1/ 67، باب اختلاف الحدیث، الحدیث 15 الفقیه 3/ 5، الباب 9، الحدیث 2.  
5- عوالی اللآلی 4/ 133 الحدیث 229.

ص: 444  
تساویهما فیما ذکر من المزایا بخلاف مقام الفتوی و مجرد مناسبة الترجیح لمقامها أیضا لا یوجب ظهور الروایة فی وجوبه مطلقا و لو فی غیر مورد الحکومة کما لا یخفی.   
و إن أبیت إلا عن ظهورهما فی الترجیح فی کلا المقامین فلا مجال لتقیید إطلاقات التخییر فی مثل زماننا مما لا یتمکن من لقاء الإمام علیه السلام بهما لقصور المرفوعة سندا و قصور المقبولة دلالة لاختصاصها بزمان التمکن من لقائه علیه السلام و لذا ما أرجع إلی التخییر بعد فقد الترجیح مع أن تقیید الإطلاقات الواردة فی مقام الجواب عن سؤال حکم المتعارضین بلا استفصال عن کونهما متعادلین أو متفاضلین مع ندرة کونهما متساویین جدا بعید قطعا بحیث لو لم یکن ظهور المقبولة فی ذاک الاختصاص لوجب حملها علیه أو علی ما لا ینافیها من الحمل علی الاستحباب کما فعله بعض الأصحاب [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p260i1) و یشهد به الاختلاف الکثیر بین ما دل علی الترجیح من الأخبار.   
و منه قد انقدح حال سائر أخباره مع أن فی کون أخبار موافقة الکتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظرا وجهه قوة احتمال أن یکون الخبر المخالف للکتاب فی نفسه غیر حجة بشهادة ما [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p260i2) ورد فی أنه زخرف و باطل و لیس بشی‌ء أو أنه لم نقله أو أمر بطرحه علی الجدار و کذا الخبر الموافق للقوم ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقیة بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به غیر جاریة للوثوق حینئذ بصدوره کذلک و کذا الصدور أو

1- الظاهر هو السید الصدر شارح الواقیة، لکنه ( رحمه اللّه) حمل جمیع أخبار الترجیح علی الاستحباب، شرح الوافیة، ص مخطوط.  
2- الوسائل 18/ 78، الباب 9 من ابواب صفات القاضی، الأحادیث: 10، 11، 12، 14، 15، 29، 35، 37، 40، 47، 48. و المحاسن: 1/ 220، الباب 11، الاحادیث 128 الی 131 و ص 225، الباب 12، الحدیث 145 و ص 226، الباب 14، الحدیث 150.

ص: 445  
الظهور فی الخبر المخالف للکتاب یکون موهونا بحیث لا یعمه أدلة اعتبار السند و لا الظهور کما لا یخفی فتکون هذه الأخبار فی مقام تمیز الحجة عن اللاحجة لا ترجیح الحجة علی الحجة فافهم.  
و إن أبیت عن ذلک فلا محیص عن حملها توفیقا بینها و بین الإطلاقات إما علی ذلک أو علی الاستحباب کما أشرنا إلیه آنفا هذا ثم إنه لو لا التوفیق بذلک للزم التقیید أیضا فی أخبار المرجحات و هی آبیة عنه کیف یمکن تقیید مثل (: ما خالف قول ربنا لم أقله) أو زخرف أو باطل کما لا یخفی.   
فتلخص مما ذکرنا أن إطلاقات التخییر محکمة و لیس فی الأخبار ما یصلح لتقییدها.   
نعم قد استدل علی تقییدها و وجوب الترجیح فی المتفاضلین بوجوه أخر.   
منها دعوی [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p261i1) الإجماع علی الأخذ بأقوی الدلیلین.   
و فیه أن دعوی الإجماع مع مصیر مثل الکلینی إلی التخییر و هو فی عهد الغیبة الصغری و یخالط النواب و السفراء قال فی دیباجة الکافی و لا نجد شیئا أوسع و لا أحوط من التخییر مجازفة.   
و منها [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p261i2) أنه لو لم یجب ترجیح ذی المزیة لزم ترجیح المرجوح علی الراجح و هو قبیح عقلا بل ممتنع قطعا و فیه أنه إنما یجب الترجیح لو کانت المزیة موجبة لتأکد ملاک الحجیة فی نظر الشارع ضرورة إمکان أن تکون تلک المزیة بالإضافة إلی ملاکها من قبیل الحجر فی جنب الإنسان و کان الترجیح بها بلا مرجح و هو قبیح کما هو واضح هذا مضافا إلی ما هو فی الإضراب من الحکم بالقبح إلی الامتناع من أن الترجیح بلا مرجح فی الأفعال الاختیاریة و منها الأحکام

1- حکاه الشیخ ( ره) عن کلام جماعة/ فرائد الأصول 469. المرجحات الخارجیة، من الخاتمة فی التعادل و التراجیح.  
2- استدل به المحقق القمی ( ره) قوانین الأصول 2/ 278، فی قانون الترجیح من الخاتمة.

ص: 446  
الشرعیة لا یکون إلا قبیحا و لا یستحیل وقوعه إلا علی الحکیم تعالی و إلا فهو بمکان من الإمکان لکفایة إرادة المختار علة لفعله و إنما الممتنع هو وجود الممکن بلا علة فلا استحالة فی ترجیحه تعالی للمرجوح إلا من باب امتناع صدوره منه تعالی و أما غیره فلا استحالة فی ترجیحه لما هو المرجوح مما باختیاره.   
و بالجملة الترجیح بلا مرجح بمعنی بلا علة محال و بمعنی بلا داع عقلائی قبیح لیس بمحال فلا تشتبه.   
و منها غیر ذلک [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p262i1) مما لا یکاد یفید الظن فالصفح عنه أولی و أحسن.   
ثم إنه لا إشکال فی الإفتاء بما اختاره من الخبرین فی عمل نفسه و عمل مقلدیه و لا وجه للإفتاء بالتخییر فی المسألة الفرعیة لعدم الدلیل علیه فیها.   
نعم له الإفتاء به فی المسألة الأصولیة فلا بأس حینئذ باختیار المقلد غیر ما اختاره المفتی فیعمل بما یفهم منه بصریحه أو بظهوره الذی لا شبهة فیه.   
و هل التخییر بدوی أم استمراری قضیة الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضیة الإطلاقات أیضا کونه استمراریا و توهم [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p262i2) أن المتحیر کان محکوما بالتخییر و لا تحیر له بعد الاختیار فلا یکون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضیا للاستمرار لاختلاف الموضوع فیهما فاسد فإن التحیر بمعنی تعارض الخبرین باق علی حاله و بمعنی آخر لم یقع فی خطاب موضوعا للتخییر أصلا کما لا یخفی.

فصل [التعدی عن المرجحات المنصوصة]

هل هو علی القول بالترجیح یقتصر فیه علی المرجحات المخصوصة المنصوصة أو یتعدی إلی غیرها قیل [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p262i3) بالتعدی لما فی الترجیح بمثل الأصدقیة

1- راجع فرائد الأصول 442- 444، المقام الثانی من مقام التراجیح.  
2- یظهر ذلک من الشیخ ( ره) فی فرائد الأصول 440، المقام الأول فی المتکافئین.  
3- القائل هو الشیخ ( قده) و نسبه إلی جمهور المجتهدین، فرائد الأصول/ 450.

ص: 447  
و الأوثقیة و نحوهما مما فیه من الدلالة علی أن المناط فی الترجیح بها هو کونها موجبة للأقربیة إلی الواقع و لما فی التعلیل بأن المشهور مما لا ریب فیه من استظهار أن العلة هو عدم الریب فیه بالإضافة إلی الخبر الآخر و لو کان فیه ألف ریب و لما فی التعلیل بأن الرشد فی خلافهم.   
و لا یخفی ما فی الاستدلال بها.   
أما الأول فإن جعل خصوص شی‌ء فیه جهة الإراءة و الطریقیة حجة أو مرجحا لا دلالة فیه علی أن الملاک فیه بتمامه جهة إراءته بل لا إشعار فیه کما لا یخفی لاحتمال دخل خصوصیته فی مرجحیته أو حجیته لا سیما قد ذکر فیها ما لا یحتمل الترجیح به إلا تعبدا فافهم.   
و أما الثانی فلتوقفه علی عدم کون الروایة المشهورة فی نفسها مما لا ریب فیها مع أن الشهرة فی الصدر الأول بین الرواة و أصحاب الأئمة علیهم السلام موجبة لکون الروایة مما یطمأن بصدورها بحیث یصح أن یقال عرفا إنها مما لا ریب فیها کما لا یخفی و لا بأس بالتعدی منه إلی مثله مما یوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور لا إلی کل مزیة و لو لم یوجب إلا أقربیة ذی المزیة إلی الواقع من المعارض الفاقد لها.   
و أما الثالث فلاحتمال أن یکون الرشد فی نفس المخالفة لحسنها و لو سلم أنه لغلبة الحق فی طرف الخبر المخالف فلا شبهة فی حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا یخلو من الخلل صدورا أو جهة و لا بأس بالتعدی منه إلی مثله کما مر آنفا.   
و منه انقدح حال ما إذا کان التعلیل لأجل انفتاح باب التقیة فیه ضرورة کمال الوثوق بصدوره کذلک مع الوثوق بصدورهما لو لا القطع به فی الصدر الأول لقلة الوسائط و معرفتها هذا مع ما فی عدم بیان الإمام علیه السلام للکلیة کی لا یحتاج السائل إلی إعادة السؤال مرارا و ما فی أمره علیه السلام

ص: 448  
بالإرجاء بعد فرض التساوی فیما ذکره من المزایا المنصوصة من الظهور فی أن المدار فی الترجیح علی المزایا المخصوصة کما لا یخفی.   
ثم إنه بناء علی التعدی حیث کان فی المزایا المنصوصة ما لا یوجب الظن بذی المزیة و لا أقربیته کبعض صفات الراوی مثل الأورعیة أو الأفقهیة إذا کان موجبهما مما لا یوجب الظن أو الأقربیة کالتورع من الشبهات و الجهد فی العبادات و کثرة التتبع فی المسائل الفقهیة أو المهارة فی القواعد الأصولیة فلا وجه للاقتصار علی التعدی إلی خصوص ما یوجب الظن أو الأقربیة بل إلی کل مزیة و لو لم تکن بموجبة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p264i1) لأحدهما کما لا یخفی.   
و توهم أن ما یوجب الظن بصدق أحد الخبرین لا یکون بمرجح بل موجب لسقوط الآخر عن الحجیة للظن بکذبه حینئذ فاسد فإن الظن بالکذب لا یضر بحجیة ما اعتبر من باب الظن نوعا و إنما یضر فیما أخذ فی اعتباره عدم الظن بخلافه و لم یؤخذ فی اعتبار الأخبار صدورا و لا ظهورا و لا جهة ذلک هذا مضافا إلی اختصاص حصول الظن بالکذب بما إذا علم بکذب أحدهما صدورا و إلا فلا یوجبه الظن بصدور أحدهما لإمکان صدورهما مع عدم إرادة الظهور فی أحدهما أو فیهما أو إرادته تقیة کما لا یخفی.   
نعم لو کان وجه التعدی اندراج ذی المزیة فی أقوی الدلیلین لوجب الاقتصار علی ما یوجب القوة فی دلیلیته و فی جهة إثباته و طریقیته من دون التعدی إلی ما لا یوجب ذلک و إن کان موجبا لقوة مضمون ذیه ثبوتا کالشهرة الفتوائیة أو الأولویة الظنیة و نحوهما فإن المنساق من قاعدة أقوی الدلیلین أو المتیقن منها إنما هو الأقوی دلالة کما لا یخفی فافهم [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p264i2)   
.

1- فی « أ» و « ب» بموجبه.  
2- اثبتنا الأمر بالفهم من « أ».

ص: 449

فصل [اختصاص قواعد التعادل و الترجیح بغیر موارد الجمع العرفی]

قد عرفت سابقا أنه لا تعارض فی موارد الجمع و التوفیق العرفی و لا یعمها ما یقتضیه الأصل فی المتعارضین من سقوط أحدهما رأسا و سقوط کل منهما فی خصوص مضمونه کما إذا لم یکونا فی البین فهل التخییر أو الترجیح یختص أیضا بغیر مواردها أو یعمها قولان أولهما المشهور و قصاری ما یقال فی وجهه أن الظاهر من الأخبار العلاجیة سؤالا و جوابا هو التخییر أو الترجیح فی موارد التحیر مما لا یکاد یستفاد المراد هناک عرفا لا فیما یستفاد و لو بالتوفیق فإنه من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاورة.   
و یشکل بأن مساعدة العرف علی الجمع و التوفیق و ارتکازه فی أذهانهم علی وجه وثیق لا یوجب اختصاص السؤالات بغیر موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظة التحیر فی الحال لأجل ما یتراءی من المعارضة و إن کان یزول عرفا بحسب المآل أو للتحیر فی الحکم واقعا و إن لم یتحیر فیه ظاهرا و هو کاف فی صحته قطعا مع إمکان أن یکون لاحتمال الردع شرعا عن هذه الطریقة المتعارفة بین أبناء المحاورة و جل العناوین المأخوذة فی الأسئلة لو لا کلها یعمها کما لا یخفی.   
و دعوی أن المتیقن منها غیرها مجازفة غایته أنه کان کذلک خارجا لا بحسب مقام التخاطب و بذلک ینقدح وجه القول الثانی اللهم إلا أن یقال إن التوفیق فی مثل الخاص و العام و المقید و المطلق کان علیه السیرة القطعیة من لدن زمان الأئمة علیهم السلام و هی کاشفة إجمالا عما یوجب تخصیص أخبار العلاج بغیر موارد التوفیق العرفی لو لا دعوی اختصاصها به و أنها سؤالا و جوابا بصدد الاستعلاج و العلاج فی موارد التحیر و الاحتیاج أو دعوی الإجمال و تساوی احتمال العموم مع احتمال الاختصاص و لا ینافیها مجرد صحة السؤال لما لا ینافی العموم ما لم یکن هناک ظهور أنه لذلک فلم یثبت بأخبار العلاج ردع عما هو علیه بناء

ص: 450  
العقلاء و سیرة العلماء من التوفیق و حمل الظاهر علی الأظهر و التصرف فیما یکون صدورهما قرینة علیه فتأمل.

فصل [ذکر بعض المرجحات التی ذکروها لتقدیم أحد الظاهرین علی الآخر]

اشاره

قد عرفت حکم تعارض الظاهر و الأظهر و حمل الأول علی الآخر فلا إشکال فیما إذا ظهر أن أیهما ظاهر و أیهما أظهر و قد ذکر فیما اشتبه الحال لتمییز ذلک ما لا عبرة به أصلا فلا بأس بالإشارة إلی جملة منها و بیان ضعفها.

[ترجیح ظهور العموم علی الإطلاق و تقدیم التقیید علی التخصیص]

منها (ما قیل [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p266i1) فی ترجیح ظهور العموم علی الإطلاق و تقدیم التقیید علی التخصیص فیما دار الأمر بینهما من کون ظهور العام فی العموم تنجیزیا بخلاف ظهور المطلق فی الإطلاق فإنه معلق علی عدم البیان و العام یصلح بیانا فتقدیم العام حینئذ لعدم تمامیة مقتضی الإطلاق معه بخلاف العکس فإنه موجب لتخصیصه بلا وجه إلا علی نحو دائر و من أن التقیید أغلب من التخصیص.)   
و فیه أن عدم البیان الذی هو جزء المقتضی فی مقدمات الحکمة إنما هو عدم البیان فی مقام التخاطب لا إلی الأبد و أغلبیة التقیید مع کثرة التخصیص بمثابة قد قیل ما من عام إلا و قد خص غیر مفید فلا بد [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p266i2) فی کل قضیة من ملاحظة خصوصیاتها الموجبة لأظهریة أحدهما من الآخر فتدبر.

[تقدیم التخصیص علی النسخ]

و منها ما قیل فیما إذا دار بین التخصیص و النسخ کما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص حیث یدور بین أن یکون الخاص مخصصا أو یکون العام ناسخا أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام حیث یدور بین أن یکون الخاص مخصصا للعام أو ناسخا له و رافعا لاستمراره و دوامه فی وجه تقدیم التخصیص علی النسخ من غلبة التخصیص و ندرة النسخ.

1- راجع فرائد الأصول 457، المقام الرابع من مقام التراجیح.  
2- فی « ب»: و لا بد.

ص: 451  
و لا یخفی أن دلالة الخاص أو العام علی الاستمرار و الدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع فعلی الوجه العقلی فی تقدیم التقیید علی التخصیص کان اللازم فی هذا الدوران تقدیم النسخ علی التخصیص أیضا و أن غلبة التخصیص إنما توجب أقوائیة ظهور الکلام فی الاستمرار و الدوام من ظهور العام فی العموم إذا کانت مرتکزة فی أذهان أهل المحاورة بمثابة تعد من القرائن المکتنفة بالکلام و إلا فهی و إن کانت مفیدة للظن بالتخصیص إلا أنها غیر موجبة لها کما لا یخفی.   
ثم إنه بناء علی اعتبار عدم حضور وقت العمل فی التخصیص لئلا یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة یشکل الأمر فی تخصیص الکتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة علیهم السلام فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتهما و التزام نسخهما بها و لو قیل بجواز نسخهما بالروایة عنهم علیهم السلام کما تری فلا محیص فی حله من أن یقال إن اعتبار ذلک حیث کان لأجل قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجة و کان من الواضح أن ذلک فیما إذا لم یکن هناک مصلحة فی إخفاء الخصوصات أو مفسدة فی إبدائها کإخفاء غیر واحد من التکالیف فی الصدر الأول لم یکن بأس بتخصیص عموماتهما بها و استکشاف أن موردها کان خارجا عن حکم العام واقعا و إن کان داخلا فیه ظاهرا و لأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنی رفع الید بها عن ظهور تلک العمومات بإطلاقها فی الاستمرار و الدوام أیضا فتفطن.

فصل لا إشکال فی تعیین الأظهر

لو کان فی البین إذا کان التعارض بین الاثنین و أما إذا کان بین الزائد علیهما فتعینه ربما لا یخلو عن خفاء و لذا وقع بعض [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p267i1) الأعلام فی اشتباه و خطإ حیث توهم أنه إذا کان هناک عام و خصوصات و قد خصص ببعضها کان اللازم ملاحظة النسبة بینه و بین سائر الخصوصات بعد

1- هو المولی النراقی ( ره) العوائد/ 119- 120، العائدة 40.

ص: 452  
تخصیصه به فربما تنقلب النسبة إلی عموم و خصوص من وجه فلا بد من رعایة هذه النسبة و تقدیم الراجح منه و منها أو التخییر بینه و بینها لو لم یکن هناک راجح لا تقدیمها علیه إلا إذا کانت النسبة بعده علی حالها.   
و فیه أن النسبة إنما هی بملاحظة الظهورات و تخصیص العام بمخصص منفصل و لو کان قطعیا لا ینثلم به ظهوره و إن انثلم به حجیته و لذلک یکون بعد التخصیص حجة فی الباقی لأصالة عمومه بالنسبة إلیه.   
لا یقال إن العام بعد تخصیصه بالقطعی لا یکون مستعملا فی العموم قطعا فکیف یکون ظاهرا فیه.   
فإنه یقال إن المعلوم عدم إرادة العموم لا عدم استعماله فیه لإفادة القاعدة الکلیة فیعمل بعمومها ما لم یعلم بتخصیصها و إلا لم یکن وجه فی حجیته فی تمام الباقی لجواز استعماله حینئذ فیه و فی غیره من المراتب التی یجوز أن ینتهی إلیها التخصیص و أصالة عدم مخصص آخر لا یوجب انعقاد ظهور له لا فیه و لا فی غیره من المراتب لعدم الوضع و لا القرینة المعینة لمرتبة منها کما لا یخفی لجواز إرادتها و عدم نصب قرینة علیها.   
نعم ربما یکون عدم نصب قرینة مع کون العام فی مقام البیان قرینة علی إرادة التمام و هو غیر ظهور العام فیه فی کل مقام.   
فانقدح بذلک أنه لا بد من تخصیص العام بکل واحد من الخصوصات مطلقا و لو کان بعضها مقدما أو قطعیا ما لم یلزم منه محذور انتهائه إلی ما لا یجوز الانتهاء إلیه عرفا و لو لم یکن مستوعبة لأفراده فضلا عما إذا کانت مستوعبة لها فلا بد حینئذ من معاملة التباین بینه و بین مجموعها و من ملاحظة الترجیح بینهما و عدمه فلو رجح جانبها أو اختیر فیما لم یکن هناک ترجیح فلا مجال للعمل به أصلا بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخییرا فلا یطرح منها إلا خصوص ما لا یلزم مع طرحه المحذور من التخصیص بغیره فإن التباین إنما کان بینه و بین

ص: 453  
مجموعها لا جمیعها و حینئذ فربما یقع التعارض بین الخصوصات فیخصص ببعضها ترجیحا أو تخییرا فلا تغفل.   
هذا فیما کانت النسبة بین المتعارضات متحدة و قد ظهر منه حالها فیما کانت النسبة بینها متعددة کما إذا ورد هناک عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقا من أحدهما و أنه لا بد من تقدیم الخاص علی العام و معاملة العموم من وجه بین العامین من الترجیح و التخییر بینهما و إن انقلبت النسبة بینهما إلی العموم المطلق بعد تخصیص أحدهما لما عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج.   
نعم لو لم یکن الباقی تحته بعد تخصیصه إلا ما لا یجوز أن یجوز عنه التخصیص أو کان بعیدا جدا لقدم علی العام الآخر لا لانقلاب النسبة بینهما بل لکونه کالنص فیه فیقدم علی الآخر الظاهر فیه بعمومه کما لا یخفی.

فصل [فی بیان المرجحات توجب ترجیح أحد السندین فعلا]

لا یخفی أن المزایا المرجحة لأحد المتعارضین الموجبة للأخذ به و طرح الآخر بناء علی وجوب الترجیح و إن کانت علی أنحاء مختلفة و مواردها متعددة من راوی الخبر و نفسه و وجه صدوره و متنه و مضمونه مثل الوثاقة و الفقاهة و الشهرة و مخالفة العامة و الفصاحة و موافقة الکتاب و الموافقة لفتوی الأصحاب إلی غیر ذلک مما یوجب مزیة فی طرف من أطرافه خصوصا لو قیل بالتعدی من المزایا المنصوصة إلا أنها موجبة لتقدیم أحد السندین و ترجیحه و طرح الآخر فإن أخبار العلاج دلت علی تقدیم روایة ذات مزیة فی أحد أطرافها و نواحیها فجمیع هذه من مرجحات السند حتی موافقة الخبر للتقیة فإنها أیضا مما یوجب ترجیح أحد السندین و حجیته فعلا و طرح الآخر رأسا و کونها فی مقطوعی الصدور متمحضة فی ترجیح الجهة لا یوجب کونها کذلک فی غیرهما ضرورة أنه لا معنی للتعبد بسند ما یتعین حمله علی التقیة فکیف یقاس علی ما لا تعبد فیه للقطع بصدوره.   
ثم إنه لا وجه لمراعاة الترتیب بین المرجحات لو قیل بالتعدی و إناطة الترجیح

ص: 454  
بالظن أو بالأقربیة إلی الواقع ضرورة أن قضیة ذلک تقدیم الخبر الذی ظن صدقه أو کان أقرب إلی الواقع منهما و التخییر بینهما إذا تساویا فلا وجه لإتعاب النفس فی بیان أن أیها یقدم أو یؤخر إلا تعیین أن أیها یکون فیه المناط فی صورة مزاحمة بعضها مع الآخر.   
و أما لو قیل بالاقتصار علی المزایا المنصوصة فله وجه لما یتراءی من ذکرها مرتبا فی المقبولة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p270i1) و المرفوعة [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p270i2) مع إمکان أن یقال إن الظاهر کونهما کسائر أخبار الترجیح بصدد بیان أن هذا مرجح و ذاک مرجح و لذا اقتصر فی غیر واحد منها علی ذکر مرجح واحد و إلا لزم تقیید جمیعها علی کثرتها بما فی المقبولة و هو بعید جدا و علیه فمتی وجد فی أحدهما مرجح و فی الآخر آخر منها کان المرجح هو إطلاقات التخییر و لا کذلک علی الأول بل لا بد من ملاحظة الترتیب إلا إذا کانا فی عرض واحد.   
و انقدح بذلک أن حال المرجح الجهتی حال سائر المرجحات فی أنه لا بد فی صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أن أیهما فعلا موجب للظن بصدق ذیه بمضمونه أو الأقربیة کذلک إلی الواقع فیوجب ترجیحه و طرح الآخر أو أنه لا مزیة لأحدهما علی الآخر کما إذا کان الخبر الموافق للتقیة بما له من المزیة مساویا للخبر المخالف لها بحسب المناطین فلا بد حینئذ من التخییر بین الخبرین فلا وجه لتقدیمه علی غیره کما عن الوحید البهبهانی [1] قدس سره و بالغ فیه   
[1] راجع ملاحظات الفرید علی فوائد الوحید (ره)/ 120 فی الفائدة 21.   
المولی محمد باقر بن محمد أکمل البهبهانی مروج المذهب رأس الماة الثالثة تولد سنة 1118 فی اصفهان و قطن برهة فی بهبهان، ثم انتقل الی کربلا و نشر العلم هناک، صنف ما یقرب من ستین کتابا. منها شرحه علی المفاتیح و حواشیه علی المدارک و علی المعالم و غیر ذلک توفی فی الحائر الشریف سنة 1208 ه- (الکنی و الالقاب 2/ 97).

1- التهذیب 6/ 301، الباب 92، الحدیث 52.  
2- الکافی 1/ 67، باب اختلاف الحدیث، الحدیث 10.

ص: 455  
بعض [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p271i1) أعاظم المعاصرین أعلی الله درجته و لا لتقدیم غیره علیه (کما یظهر من شیخنا العلامة [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p271i2) أعلی الله مقامه قال.   
أما لو زاحم الترجیح بالصدور الترجیح من حیث جهة الصدور بأن کان الأرجح صدورا موافقا للعامة فالظاهر تقدیمه علی غیره و إن 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 و ترک التعبد بصدور الآخر و فیما نحن فیه یمکن ذلک بمقتضی أدلة الترجیح من حیث الصدور.   
إن قلت إن الأصل فی الخبرین الصدور فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضی ذلک الحکم بصدور الموافق تقیة کما یقتضی ذلک الحکم بإرادة خلاف الظاهر فی أضعفهما فیکون هذا 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.   
و قال بعد جملة من الکلام.   
فمورد هذا الترجیح تساوی الخبرین من حیث الصدور إما علما کما فی المتواترین أو تعبدا کما فی المتکافئین من الأخبار و أما ما وجب فیه التعبد بصدور أحدهما المعین دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فیه لأن جهة الصدور متفرع علی أصل الصدور انتهی موضع الحاجة من کلامه زید فی علو مقامه).   
و فیه مضافا إلی ما عرفت أن حدیث فرعیة جهة الصدور علی أصله إنما یفید

1- الکافی 1/ 67، باب اختلاف الحدیث، الحدیث 10.  
2- فرائد الأصول/ 468.

ص: 456  
إذا لم یکن المرجح الجهتی من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها و أما إذا کان من مرجحاته بأحد المناطین فأی فرق بینه و بین سائر المرجحات و لم یقم دلیل بعد فی الخبرین المتعارضین علی وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حیث غیر الجهة مع کون الآخر راجحا بحسبها بل هو أول الکلام کما لا یخفی فلا محیص من ملاحظة الراجح من المرجحین بحسب أحد المناطین أو من دلالة أخبار العلاج علی الترجیح بینهما مع المزاحمة و مع عدم الدلالة و لو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحکم هو إطلاق التخییر فلا تغفل.   
و (قد أورد بعض أعاظم تلامیذه [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p272i1) علیه بانتقاضه بالمتکافئین من حیث الصدور فإنه لو لم یعقل التعبد بصدور المتخالفین من حیث الصدور مع حمل أحدهما علی التقیة لم یعقل التعبد بصدورهما مع حمل أحدهما علیها لأنه إلغاء لأحدهما أیضا فی الحقیقة.)   
و فیه ما لا یخفی من الغفلة و حسبان أنه التزم قدس سره فی مورد الترجیح بحسب الجهة باعتبار تساویهما من حیث الصدور إما للعلم بصدورهما و إما للتعبد به فعلا مع بداهة أن غرضه من التساوی من حیث الصدور تعبدا تساویهما بحسب دلیل التعبد بالصدور قطعا ضرورة أن دلیل حجیة الخبر لا یقتضی التعبد فعلا بالمتعارضین بل و لا بأحدهما و قضیة دلیل العلاج لیس إلا التعبد بأحدهما تخییرا أو ترجیحا.   
و العجب کل العجب أنه رحمه الله لم یکتف بما أورده من النقض حتی ادعی استحالة تقدیم الترجیح بغیر هذا المرجح علی الترجیح به و برهن علیه بما حاصله امتناع التعبد بصدور الموافق لدوران أمره بین عدم صدوره من أصله و بین صدوره تقیة و لا یعقل التعبد به علی التقدیرین بداهة کما أنه لا یعقل التعبد بالقطعی الصدور الموافق بل الأمر فی الظنی الصدور أهون لاحتمال عدم

1- و هو الشیخ المحقق الحاج میرزا حبیب اللّه الرشتی ( طاب ثراه). راجع بدائع الأفکار/ 457.

ص: 457  
صدوره بخلافه.   
(ثم قال فاحتمال تقدیم المرجحات السندیة علی مخالفة العامة مع نص الإمام علیه السلام علی طرح موافقهم من العجائب و الغرائب التی لم یعهد صدورها من ذی مسکة فضلا عمن هو تالی العصمة علما و عملا.   
ثم قال و لیت شعری أن هذه الغفلة الواضحة کیف صدرت منه مع أنه فی جودة النظر یأتی بما یقرب من شق القمر).   
و أنت خبیر بوضوح فساد برهانه ضرورة عدم دوران أمر الموافق بین الصدور تقیة و عدم الصدور رأسا لاحتمال صدوره لبیان حکم الله واقعا و عدم صدور المخالف المعارض له أصلا و لا یکاد یحتاج فی التعبد إلی أزید من احتمال صدور الخبر لبیان ذلک بداهة و إنما دار احتمال الموافق بین الاثنین إذا کان المخالف قطعیا صدورا و جهة و دلالة ضرورة دوران معارضه حینئذ بین عدم صدوره و صدوره تقیة و فی غیر هذه الصورة کان دوران أمره بین الثلاثة لا محالة لاحتمال صدوره لبیان الحکم الواقعی حینئذ أیضا.   
و منه قد انقدح إمکان التعبد بصدور الموافق لبیان الحکم الواقعی أیضا و إنما لم یکن التعبد بصدوره لذلک إذا کان معارضه المخالف قطعیا بحسب السند و الدلالة لتعیین حمله علی التقیة حینئذ لا محالة و لعمری إن ما ذکرنا أوضح من أن یخفی علی مثله إلا أن الخطأ و النسیان کالطبیعة الثانیة للإنسان عصمنا الله من زلل الأقدام و الأقلام فی کل ورطة و مقام.   
ثم إن هذا کله إنما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حیث الجهة و أما بما هو موجب لأقوائیة دلالة ذیه من معارضه لاحتمال التوریة فی المعارض المحتمل فیه التقیة دونه فهو مقدم علی جمیع مرجحات الصدور بناء علی ما هو المشهور من تقدم التوفیق بحمل الظاهر علی الأظهر علی الترجیح بها اللهم إلا أن یقال إن باب احتمال التوریة و إن کان مفتوحا فیما احتمل فیه التقیة إلا أنه

ص: 458  
حیث کان بالتأمل و النظر لم یوجب أن یکون معارضه أظهر بحیث یکون قرینة علی التصرف عرفا فی الآخر فتدبر.

فصل [المرجحات الخارجیة]

موافقة الخبر لما یوجب الظن بمضمونه و لو نوعا من المرجحات فی الجملة بناء علی لزوم الترجیح لو قیل بالتعدی من المرجحات المنصوصة أو قیل بدخوله فی القاعدة المجمع علیها کما ادعی[(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p274i1) و هی لزوم العمل بأقوی الدلیلین و قد عرفت أن التعدی محل نظر بل منع و أن الظاهر من القاعدة هو ما کان الأقوائیة من حیث الدلیلیة و الکشفیة و کون مضمون أحدهما مظنونا لأجل مساعدة أمارة ظنیة علیه لا یوجب قوة فیه من هذه الحیثیة بل هو علی ما هو علیه من القوة لو لا مساعدتها کما لا یخفی و مطابقة أحد الخبرین لها لا یکون لازمه الظن بوجود خلل فی الآخر إما من حیث الصدور أو من حیث جهته کیف و قد اجتمع مع القطع بوجود جمیع ما اعتبر فی حجیة المخالف لو لا معارضة الموافق و الصدق واقعا لا یکاد یعتبر فی الحجیة کما لا یکاد یضر بها الکذب کذلک فافهم هذا حال الأمارة الغیر المعتبرة لعدم الدلیل علی اعتبارها.   
أما ما لیس بمعتبر بالخصوص لأجل الدلیل علی عدم اعتباره بالخصوص کالقیاس فهو و إن کان کالغیر المعتبر لعدم الدلیل بحسب ما یقتضی الترجیح به من الأخبار بناء علی التعدی و القاعدة بناء علی دخول مظنون المضمون فی أقوی الدلیلین إلا أن الأخبار الناهیة عن القیاس»[(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p274i2) و (: أن السنة إذا قیست محق الدین) [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p274i3) مانعة عن الترجیح به ضرورة أن استعماله فی ترجیح أحد الخبرین

1- راجع فرائد الأصول/ 469.  
2- الکافی 1: 46 باب البدع و الرأی و المقاییس. الأحادیث 13 و 16.  
3- المصدر المتقدم، الحدیث 15 و الکافی 7: 299، کتاب الدیات، باب الرجل یقتل المرأة و... الخ، الحدیث 6. و للمزید راجع جامع أحادیث الشعیة 1/ 269، الباب 7 عدم حجیة القیاس و الرأی و.. الخ.

ص: 459  
استعمال له فی المسألة الشرعیة الأصولیة و خطره لیس بأقل من استعماله فی المسألة الفرعیة.   
و توهم أن حال القیاس هاهنا لیس فی تحقق الأقوائیة به إلا کحاله فیما ینقح به موضوع آخر ذو حکم من دون اعتماد علیه فی مسألة أصولیة [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p275i1) و لا فرعیة قیاس مع الفارق لوضوح الفرق بین المقام و القیاس فی الموضوعات الخارجیة الصرفة فإن القیاس المعمول فیها لیس فی الدین فیکون إفساده أکثر من إصلاحه و هذا بخلاف المعمول فی المقام فإنه نحو إعمال له فی الدین ضرورة أنه لولاه لما تعین الخبر الموافق له للحجیة بعد سقوطه عن الحجیة بمقتضی أدلة الاعتبار و التخییر بینه و بین معارضه بمقتضی أدلة العلاج فتأمل جیدا.   
و أما ما إذا اعتضد بما کان دلیلا مستقلا فی نفسه کالکتاب و السنة القطعیة فالمعارض المخالف لأحدهما إن کانت مخالفته بالمباینة الکلیة فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجیح لعدم حجیة الخبر المخالف کذلک من أصله و لو مع عدم المعارض فإنه المتیقن من الأخبار الدالة علی أنه زخرف أو باطل أو أنه لم نقله أو غیر ذلک [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p275i2).   
و إن کانت مخالفته بالعموم و الخصوص المطلق فقضیة القاعدة فیها و إن کانت ملاحظة المرجحات بینه و بین الموافق و تخصیص الکتاب به تعیینا أو تخییرا لو لم یکن الترجیح فی الموافق بناء علی جواز تخصیص الکتاب بخبر الواحد إلا أن الأخبار الدالة علی أخذ الموافق من المتعارضین غیر قاصرة عن العموم لهذه الصورة لو قیل بأنها فی مقام ترجیح أحدهما لا تعیین الحجة عن اللاحجة کما نزلناها علیه و یؤیده أخبار [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p275i3) العرض علی الکتاب الدالة علی عدم حجیة المخالف من

1- فی « ب»: فی مسألة الأصولیة و لا فرعیة.  
2- راجع ص 444، هامش 2.  
3- وسائل الشیعة 18: 78، الباب 9 من أبواب صفات القاضی/ الأحادیث 10، 11، 12، 14، 15، 18. و المحاسن 1: 220، کتاب مصابیح الظلم، الباب 11، الأحادیث 128 الی 131. و ص 225، الباب 12. الحدیث 145 و ص 226، الباب 14، الحدیث 150.

ص: 460  
أصله فإنهما تفرغان عن لسان واحد فلا وجه لحمل المخالفة فی أحدهما علی خلاف المخالفة فی الأخری کما لا یخفی.   
اللهم إلا أن یقال نعم إلا أن دعوی اختصاص هذه الطائفة بما إذا کانت المخالفة بالمباینة بقرینة القطع بصدور المخالف الغیر المباین عنهم علیهم السلام کثیرا و إباء مثل (: ما خالف قول ربنا لم أقله) أو زخرف أو باطل عن التخصیص غیر بعیدة و إن کانت المخالفة بالعموم و الخصوص من وجه فالظاهر أنها کالمخالفة فی الصورة الأولی کما لا یخفی و أما الترجیح بمثل الاستصحاب کما وقع فی کلام غیر واحد من الأصحاب فالظاهر أنه لأجل اعتباره من باب الظن و الطریقیة عندهم و أما بناء علی اعتباره تعبدا من باب الأخبار وظیفة للشاک کما هو المختار کسائر الأصول العملیة التی یکون کذلک عقلا أو نقلا فلا وجه للترجیح به أصلا لعدم تقویة مضمون الخبر بموافقته و لو بملاحظة دلیل اعتباره کما لا یخفی.   
هذا آخر ما أردنا إیراده و الحمد لله أولا و آخرا و باطنا و ظاهرا.

ص: 461

الخاتمة الاجتهاد و التقلید

اشاره

ص: 462

ص: 463  
أما الخاتمة فهی فیما یتعلق بالاجتهاد و التقلید

[القول فی الاجتهاد]

فصل الاجتهاد لغة تحمل المشقة

(و اصطلاحا کما عن الحاجبی [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p279i1) و العلامة [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p279i2) استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی و عن غیرهما [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p279i3) ملکة یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الأصل فعلا أو قوة قریبة).   
و لا یخفی أن اختلاف عباراتهم فی بیان معناه اصطلاحا لیس من جهة الاختلاف فی حقیقته و ماهیته لوضوح أنهم لیسوا فی مقام بیان حده أو رسمه بل إنما کانوا فی مقام شرح اسمه و الإشارة إلیه بلفظ آخر و إن لم یکن مساویا له بحسب مفهومه کاللغوی فی بیان معانی الألفاظ بتبدیل لفظ بلفظ آخر و لو کان أخص منه مفهوما أو أعم.   
و من هنا انقدح أنه لا وقع للإیراد علی تعریفاته بعدم الانعکاس أو الاطراد کما هو الحال فی تعریف جل الأشیاء لو لا الکل ضرورة عدم الإحاطة بها بکنهها أو بخواصها الموجبة لامتیازها عما عداها لغیر علام الغیوب فافهم.

1- راجع شرح مختصر الأصول/ 460، عند الکلام عن الاجتهاد.  
2- التهذیب- مخطوط.  
3- زبدة الأصول للشیخ البهائی ( ره)/ 115 المنهج الرابع فی الاجتهاد و التقلید.

ص: 464  
و کیف کان فالأولی تبدیل الظن بالحکم بالحجة علیه فإن المناط فیه هو تحصیلها قوة أو فعلا لا الظن حتی عند العامة القائلین بحجیته مطلقا أو بعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالأحکام فإنه مطلقا عندهم أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجة و لذا لا شبهة فی کون استفراغ الوسع فی تحصیل غیره من أفرادها من العلم بالحکم أو غیره مما اعتبر من الطرق التعبدیة الغیر المفیدة للظن و لو نوعا اجتهادا أیضا.   
و منه قد انقدح أنه لا وجه لتأبی الأخباری عن الاجتهاد بهذا المعنی فإنه لا محیص عنه کما لا یخفی غایة الأمر له أن ینازع فی حجیة بعض ما یقول الأصولی باعتباره و یمنع عنها و هو غیر ضائر بالاتفاق علی صحة الاجتهاد بذاک المعنی ضرورة أنه ربما یقع بین الأخباریین کما وقع بینهم و بین الأصولیین.

فصل ینقسم الاجتهاد إلی مطلق و تجز

اشاره

فالاجتهاد المطلق هو ما یقتدر به علی استنباط الأحکام الفعلیة من أمارة معتبرة أو أصل معتبر عقلا أو نقلا فی الموارد التی لم یظفر فیها بها و التجزی هو ما یقتدر به علی استنباط بعض الأحکام.   
ثم إنه لا إشکال فی إمکان المطلق و حصوله للأعلام و عدم التمکن من الترجیح فی المسألة و تعیین حکمها و التردد منهم فی بعض المسائل إنما هو بالنسبة إلی حکمها الواقعی لأجل عدم دلیل مساعد فی کل مسألة علیه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم لا لقلة الاطلاع أو قصور الباع.   
و أما بالنسبة إلی حکمها الفعلی فلا تردد لهم أصلا کما لا إشکال فی جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به و أما لغیره فکذا لا إشکال فیه إذا کان المجتهد ممن کان باب العلم أو العلمی بالأحکام مفتوحا له علی ما یأتی من الأدلة علی جواز التقلید بخلاف ما إذا انسد علیه بابهما فجواز تقلید الغیر عنه فی غایة الإشکال فإن رجوعه إلیه لیس من رجوع الجاهل إلی العالم بل إلی الجاهل و أدلة

ص: 465  
جواز التقلید إنما دلت علی جواز رجوع غیر العالم إلی العالم کما لا یخفی و قضیة مقدمات الانسداد لیست إلا حجیة الظن علیه لا علی غیره فلا بد فی حجیة اجتهاد مثله علی غیره من التماس دلیل آخر غیر دلیل التقلید و غیر دلیل الانسداد الجاری فی حق المجتهد من إجماع أو جریان مقدمات دلیل الانسداد فی حقه بحیث تکون منتجة لحجیة الظن الثابت حجیته بمقدماته له أیضا و لا مجال لدعوی الإجماع و مقدماته کذلک غیر جاریة فی حقه لعدم انحصار المجتهد به أو عدم لزوم محذور عقلی من عمله بالاحتیاط و إن لزم منه العسر إذا لم یکن له سبیل إلی إثبات عدم وجوبه مع عسره.   
نعم لو جرت المقدمات کذلک بأن انحصر المجتهد و لزم من الاحتیاط المحذور أو لزم منه العسر مع التمکن من إبطال وجوبه حینئذ کانت منتجة لحجیته فی حقه أیضا لکن دونه خرط القتاد هذا علی تقدیر الحکومة.   
و أما علی تقدیر الکشف و صحته فجواز الرجوع إلیه فی غایة الإشکال لعدم مساعدة أدلة التقلید علی جواز الرجوع إلی من اختص حجیة ظنه به و قضیة مقدمات الانسداد اختصاص حجیة الظن بمن جرت فی حقه دون غیره و لو سلم أن قضیتها کون الظن المطلق معتبرا شرعا کالظنون الخاصة التی دل الدلیل علی اعتبارها بالخصوص فتأمل.   
إن قلت حجیة الشی‌ء شرعا مطلقا لا یوجب القطع بما أدی إلیه من الحکم و لو ظاهرا کما مر تحقیقه [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p281i1) و أنه لیس أثره إلا تنجز الواقع مع الإصابة و العذر مع عدمها فیکون رجوعه إلیه مع انفتاح باب العلمی علیه أیضا رجوعا إلی الجاهل فضلا عما إذا انسد علیه.   
قلت نعم إلا أنه عالم بموارد قیام الحجة الشرعیة علی الأحکام فیکون من رجوع الجاهل إلی العالم.

1- فی بیان الأمارات غیر القطعیة، ص 277.

ص: 466  
إن قلت رجوعه إلیه فی موارد فقد الأمارة المعتبرة عنده التی یکون المرجع فیها الأصول العقلیة لیس إلا الرجوع إلی الجاهل.   
قلت رجوعه إلیه فیها إنما هو لأجل اطلاعه علی عدم الأمارة الشرعیة فیها و هو عاجز عن الاطلاع علی ذلک و أما تعیین ما هو حکم العقل و أنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتیاط فهو إنما یرجع إلیه فالمتبع ما استقل به عقله و لو علی خلاف ما ذهب إلیه مجتهده فافهم.   
و کذلک لا خلاف و لا إشکال فی نفوذ حکم المجتهد المطلق إذا کان باب العلم أو العلمی له مفتوحا و أما إذا انسد علیه بابهما ففیه إشکال علی الصحیح من تقریر المقدمات علی نحو الحکومة فإن مثله کما أشرت آنفا لیس ممن یعرف الأحکام مع أن معرفتها معتبرة فی الحاکم کما فی المقبولة إلا أن یدعی عدم القول بالفصل و هو و إن کان غیر بعید إلا أنه لیس بمثابة یکون حجة علی عدم الفصل إلا أن یقال بکفایة انفتاح باب العلم فی موارد الإجماعات و الضروریات من الدین أو المذهب و المتواترات إذا کانت جملة یعتد بها و إن انسد باب العلم بمعظم الفقه فإنه یصدق علیه حینئذ أنه ممن روی حدیثهم علیهم السلام و نظر فی حلالهم علیهم السلام و حرامهم علیهم السلام و عرف أحکامهم عرفا حقیقة و أما (قوله علیه السلام فی المقبولة: فإذا حکم بحکمنا) فالمراد أن مثله إذا حکم کان بحکمهم حکم حیث کان منصوبا منهم کیف و حکمه غالبا یکون فی الموضوعات الخارجیة و لیس مثل ملکیة دار لزید أو زوجیة امرأة له من أحکامهم علیهم السلام فصحة إسناد حکمه إلیهم علیهم السلام إنما هو لأجل کونه من المنصوب من قبلهم.

و أما التجزی فی الاجتهاد ففیه مواضع من الکلام

الأول فی إمکانه

و هو و إن کان محل الخلاف بین الأعلام إلا أنه لا ینبغی الارتیاب فیه حیث کانت أبواب الفقه مختلفة مدرکا و المدارک متفاوتة سهولة

ص: 467  
و صعوبة عقلیة و نقلیة مع اختلاف الأشخاص فی الاطلاع علیها و فی طول الباع و قصوره بالنسبة إلیها فرب شخص کثیر الاطلاع و طویل الباع فی مدرک باب بمهارته فی النقلیات أو العقلیات و لیس کذلک فی آخر لعدم مهارته فیها و ابتنائه علیها و هذا بالضرورة ربما یوجب حصول القدرة علی الاستنباط فی بعضها لسهولة مدرکه أو لمهارة الشخص فیه مع صعوبته مع عدم القدرة علی ما لیس کذلک بل یستحیل حصول اجتهاد مطلق عادة غیر مسبوق بالتجزی للزوم الطفرة و بساطة الملکة و عدم قبولها التجزئة لا تمنع من حصولها بالنسبة إلی بعض الأبواب بحیث یتمکن بها من الإحاطة بمدارکه کما إذا کانت هناک ملکة الاستنباط فی جمیعها و یقطع بعدم دخل ما فی سائرها به أصلا أو لا یعتنی باحتماله لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله کما فی الملکة المطلقة بداهة أنه لا یعتبر فی استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلا علی مدارک جمیع المسائل کما لا یخفی.

الثانی فی حجیة ما یؤدی إلیه علی المتصف به

و هو أیضا محل الخلاف إلا أن قضیة أدلة المدارک حجیته لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق ضرورة أن بناء العقلاء علی حجیة الظواهر مطلقا و کذا ما دل علی حجیة خبر الواحد غایته تقییده بما إذا تمکن من دفع معارضاته کما هو المفروض.

الثالث فی جواز رجوع غیر المتصف به إلیه

فی کل مسألة اجتهد فیها و هو أیضا محل الإشکال من أنه من رجوع الجاهل إلی العالم فتعمه أدلة جواز التقلید و من دعوی عدم إطلاق فیها و عدم إحراز أن بناء العقلاء أو سیرة المتشرعة علی الرجوع إلی مثله أیضا و ستعرف إن شاء الله تعالی ما هو قضیة الأدلة.   
و أما جواز حکومته و نفوذ فصل خصومته فأشکل نعم لا یبعد نفوذه فیما إذا عرف جملة معتدة بها و اجتهد فیها بحیث یصح أن یقال فی حقه عرفا إنه ممن عرف

ص: 468  
أحکامهم کما مر فی المجتهد المطلق المنسد علیه باب العلم و العلمی فی معظم الأحکام.

فصل [فی بیان ما یتوقف علیه الاجتهاد]

لا یخفی احتیاج الاجتهاد إلی معرفة العلوم العربیة فی الجملة و لو بأن یقدر علی معرفة ما یبتنی علیه الاجتهاد فی المسألة بالرجوع إلی ما دون فیه و معرفة التفسیر کذلک.   
و عمدة ما یحتاج إلیه هو علم الأصول ضرورة أنه ما من مسألة إلا و یحتاج فی استنباط حکمها إلی قاعدة أو قواعد برهن علیها فی الأصول أو برهن علیها مقدمة فی نفس المسألة الفرعیة کما هو طریقة الأخباری و تدوین تلک القواعد المحتاج إلیها علی حدة لا یوجب کونها بدعة و عدم تدوینها فی زمانهم علیهم السلام لا یوجب ذلک و إلا کان تدوین الفقه و النحو و الصرف بدعة.   
و بالجملة لا محیص لأحد فی استنباط الأحکام الفرعیة من أدلتها إلا الرجوع إلی ما بنی علیه فی المسائل الأصولیة و بدونه لا یکاد یتمکن من استنباط و اجتهاد مجتهدا کان أو أخباریا نعم یختلف الاحتیاج إلیها بحسب اختلاف المسائل و الأزمنة و الأشخاص ضرورة خفة مئونة الاجتهاد فی الصدر الأول و عدم حاجته إلی کثیر مما یحتاج إلیه فی الأزمنة اللاحقة مما لا یکاد یحقق و یختار عادة إلا بالرجوع إلی ما دون فیه من الکتب الأصولیة.

فصل [التخطئة و التصویب]

اتفقت الکلمة علی التخطئة فی العقلیات و اختلفت فی الشرعیات فقال أصحابنا بالتخطئة فیها أیضا و أن له تبارک و تعالی فی کل مسألة حکم یؤدی إلیه الاجتهاد تارة و إلی غیره أخری.   
و قال مخالفونا بالتصویب و أن له تعالی أحکاما بعدد آراء المجتهدین فما

ص: 469  
یؤدی إلیه الاجتهاد هو حکمه تبارک و تعالی و لا یخفی أنه لا یکاد یعقل الاجتهاد فی حکم المسألة إلا إذا کان لها حکم واقعا حتی صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلته و تعیینه بحسبها ظاهرا فلو کان غرضهم من التصویب هو الالتزام بإنشاء أحکام فی الواقع بعدد الآراء بأن تکون الأحکام المؤدی إلیها الاجتهادات أحکاما واقعیة کما هی ظاهریة فهو و إن کان خطأ من جهة تواتر الأخبار و إجماع أصحابنا الأخیار علی أن له تبارک و تعالی فی کل واقعة حکما یشترک فیه الکل إلا أنه غیر محال و لو کان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحکام علی وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد فهو مما لا یکاد یعقل فکیف یتفحص عما لا یکون له عین و لا أثر أو یستظهر من الآیة أو الخبر إلا أن یراد التصویب بالنسبة إلی الحکم الفعلی و أن المجتهد و إن کان یتفحص عما هو الحکم واقعا و إنشاء إلا أن ما أدی إلیه اجتهاده یکون هو حکمه الفعلی حقیقة و هو مما یختلف باختلاف الآراء ضرورة و لا یشترک فیه الجاهل و العالم بداهة و ما یشترکان فیه لیس بحکم حقیقة بل إنشاء فلا استحالة فی التصویب بهذا المعنی بل لا محیص عنه فی الجملة بناء علی اعتبار الأخبار من باب السببیة و الموضوعیة کما لا یخفی و ربما یشیر إلیه ما اشتهرت بیننا أن ظنیة الطریق لا ینافی قطعیة الحکم.   
نعم بناء علی اعتبارها من باب الطریقیة کما هو کذلک فمؤدیات الطرق و الأمارات المعتبرة لیست بأحکام حقیقیة نفسیة و لو قیل بکونها أحکاما طریقیة و قد مر [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p285i1) غیر مرة إمکان منع کونها أحکاما کذلک أیضا و أن قضیة حجیتها لیس إلا تنجز [تنجیز] مؤدیاتها عند إصابتها و العذر عند خطائها فلا یکون حکم أصلا إلا الحکم الواقعی فیصیر منجزا فیما قام علیه حجة من علم أو طریق معتبر و یکون غیر منجز بل غیر فعلی فیما لم تکن هناک حجة مصیبة فتأمل جیدا.

1- فی دفع الایراد عن إمکان التعبد بالأمارة غیر القطعیة/ ص 277 و فی التنبیه الثانی من تنبیهات الاستصحاب/ ص 405.

ص: 470

فصل إذا اضمحل الاجتهاد السابق

بتبدل الرأی الأول بالآخر أو بزواله بدونه فلا شبهة فی عدم العبرة به فی الأعمال اللاحقة و لزوم اتباع اجتهاد اللاحق مطلقا أو الاحتیاط فیها و أما الأعمال السابقة الواقعة علی وفقه المختل فیها ما اعتبر فی صحتها بحسب هذا الاجتهاد فلا بد من معاملة البطلان معها فیما لم ینهض دلیل علی صحة العمل فیما إذا اختل فیه لعذر کما نهض فی الصلاة و غیرها مثل لا تعاد [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p286i1) و حدیث الرفع [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p286i2)بل الإجماع علی الإجزاء فی العبادات علی ما ادعی.   
و ذلک فیما کان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحکم و قد اضمحل واضح بداهة أنه لا حکم معه شرعا غایته المعذوریة فی المخالفة عقلا و کذلک فیما کان هناک طریق معتبر شرعا علیه بحسبه و قد ظهر خلافه بالظفر بالمقید أو المخصص أو قرینة المجاز أو المعارض بناء علی ما هو التحقیق من اعتبار الأمارات من باب الطریقیة قیل بأن قضیة اعتبارها إنشاء أحکام طریقیة أم لا علی ما مر منا غیر مرة من غیر فرق بین تعلقه بالأحکام أو بمتعلقاتها ضرورة أن کیفیة اعتبارها فیهما علی نهج واحد و لم یعلم وجه للتفصیل بینهما کما فی الفصول [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p286i3) و أن المتعلقات لا تتحمل اجتهادین بخلاف الأحکام إلا حسبان أن الأحکام قابلة للتغیر و التبدل بخلاف المتعلقات و الموضوعات و أنت خبیر بأن الواقع واحد فیهما و قد عین أولا بما ظهر خطؤه ثانیا و لزوم العسر و الحرج و الهرج و المرج المخل بالنظام و الموجب للمخاصمة بین الأنام لو قیل بعدم صحة العقود و الإیقاعات و العبادات الواقعة علی طبق الاجتهاد الأول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثانی

1- الفقیه: 1/ 225، الباب 49. الحدیث 8 و الباب 42، الحدیث 17 و التهذیب: 2/ 152، الباب 9، الحدیث 55.  
2- راجع ص 339، فی الاستدلال علی البراءة بالنسبة.  
3- الفصول: 409، فی فصل رجوع المجتهد عن الفتوی.

ص: 471  
و وجوب العمل علی طبق الثانی من عدم ترتیب الأثر علی المعاملة و إعادة العبادة لا یکون إلا أحیانا و أدلة نفی العسر لا ینفی إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلا مع عدم اختصاص ذلک بالمتعلقات و لزوم العسر فی الأحکام کذلک أیضا لو قیل بلزوم ترتیب الأثر علی طبق الاجتهاد الثانی فی الأعمال السابقة و باب الهرج و المرج ینسد بالحکومة و فصل الخصومة.   
و بالجملة لا یکون التفاوت بین الأحکام و متعلقاتها بتحمل الاجتهادین و عدم التحمل بینا و لا مبینا مما یرجع إلی محصل فی کلامه زید فی علو مقامه فراجع و تأمل.   
و أما بناء علی اعتبارها من باب السببیة و الموضوعیة فلا محیص عن القول بصحة العمل علی طبق الاجتهاد الأول عبادة کان أو معاملة و کون مؤداه ما لم یضمحل حکما حقیقة و کذلک الحال إذا کان بحسب الاجتهاد الأول مجری الاستصحاب أو البراءة النقلیة و قد ظفر فی الاجتهاد الثانی بدلیل علی الخلاف فإنه عمل بما هو وظیفته علی تلک الحال و قد مر فی مبحث الإجزاء تحقیق المقال فراجع هناک.

ص: 472

فصل فی التقلید

اشاره

و هو أخذ قول الغیر و رأیه للعمل به فی الفرعیات أو للالتزام به فی الاعتقادیات تعبدا بلا مطالبة دلیل علی رأیه و لا یخفی أنه لا وجه لتفسیره بنفس العمل ضرورة سبقه علیه و إلا کان بلا تقلید فافهم.   
ثم إنه لا یذهب علیک أن جواز التقلید و رجوع الجاهل إلی العالم فی الجملة یکون بدیهیا جبلیا فطریا لا یحتاج إلی دلیل و إلا لزم سد باب العلم به علی العامی مطلقا غالبا لعجزه عن معرفة ما دل علیه کتابا و سنة و لا یجوز التقلید فیه أیضا و إلا لدار أو تسلسل بل هذه هی العمدة فی أدلته و أغلب ما عداه قابل للمناقشة لبعد تحصیل الإجماع فی مثل هذه المسألة مما یمکن أن یکون القول فیه لأجل کونه من الأمور الفطریة الارتکازیة و المنقول منه غیر حجة فی مثلها و لو قیل بحجیتها فی غیرها لوهنه بذلک.   
و منه قد انقدح إمکان القدح فی دعوی کونه من ضروریات الدین لاحتمال أن یکون من ضروریات العقل و فطریاته لا من ضروریاته و کذا القدح فی دعوی [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p288i1) سیرة المتدینین.

1- الفصول: 411 فی فصل جواز التقلید.

ص: 473  
و أما الآیات فلعدم دلالة آیة النفر [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p289i1) و السؤال [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p289i2) علی جوازه لقوة احتمال أن یکون الإرجاع لتحصیل العلم لا للأخذ تعبدا مع أن المسئول فی آیة السؤال هم أهل الکتاب کما هو ظاهرها أو أهل بیت العصمة الأطهار کما فسر به فی الأخبار [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p289i3).   
نعم لا بأس بدلالة الأخبار علیه بالمطابقة أو الملازمة حیث دل بعضها [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p289i4) علی وجوب اتباع قول العلماء و بعضها [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p289i5) علی أن للعوام تقلید العلماء و بعضها [(6)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p289i6) علی جواز الإفتاء مفهوما مثل ما دل علی المنع عن الفتوی بغیر علم أو منطوقا مثل [(7)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p289i7) ما دل علی إظهاره علیه السلام المحبة لأن یری فی أصحابه من یفتی الناس بالحلال و الحرام.   
لا یقال إن مجرد إظهار الفتوی للغیر لا یدل علی جواز أخذه و اتباعه.   
فإنه یقال إن الملازمة العرفیة بین جواز الإفتاء و جواز اتباعه واضحة و هذا غیر وجوب إظهار الحق و الواقع حیث لا ملازمة بینه و بین وجوب أخذه تعبدا فافهم و تأمل.   
و هذه الأخبار علی اختلاف مضامینها و تعدد أسانیدها لا یبعد دعوی القطع بصدور بعضها فیکون دلیلا قاطعا علی جواز التقلید و إن لم یکن کل واحد منها

1- التوبة: 122.  
2- النحل: 43.  
3- الکافی: 1/ 163، کتاب الحجّه الباب 20، الأحادیث.  
4- الوسائل 18/ 98، الباب 11 من أبواب صفات القاضی، الأحادیث: 4 و 5 و 9 و 15 و 23 و 27 و 33 و 42 و 45 و الباب 12، الحدیث 54.  
5- الاحتجاج: 2/ 457 فی احتجاجات أبی محمد العسکری و جاء فی الوسائل: 18/ 94، الباب 10 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 20.  
6- الوسائل: 18/ 9، الباب 4 من أبواب صفات القاضی، الأحادیث 1 و 2 و 3 و 31 و 33 و الباب 6، الحدیث 48. و الباب 9، الحدیث 23 و الباب 11، الحدیث 12.  
7- الوسائل: 18/ 108، الباب 11 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 36

ص: 474  
بحجة فیکون مخصصا لما دل علی عدم جواز اتباع غیر العلم و الذم علی التقلید من الآیات و الروایات.   
قال الله تبارک و تعالی وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p290i1) و قوله تعالی إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلی أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلی آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p290i2) مع احتمال أن الذم إنما کان علی تقلیدهم للجاهل أو فی الأصول الاعتقادیة التی لا بد فیها من الیقین و أما قیاس المسائل الفرعیة علی الأصول الاعتقادیة فی أنه کما لا یجوز التقلید فیها مع الغموض فیها کذلک لا یجوز فیها بالطریق الأولی لسهولتها فباطل مع أنه مع الفارق ضرورة أن الأصول الاعتقادیة مسائل معدودة بخلافها فإنها مما لا تعد و لا تحصی و لا یکاد یتیسر من الاجتهاد فیها فعلا طول العمر إلا للأوحدی فی کلیاتها کما لا یخفی.

فصل إذا علم المقلد اختلاف الأحیاء فی الفتوی

مع اختلافهم فی العلم و الفقاهة فلا بد من الرجوع إلی الأفضل إذا احتمل تعینه للقطع بحجیته و الشک فی حجیة غیره و لا وجه لرجوعه إلی الغیر فی تقلیده إلا علی نحو دائر.   
نعم لا بأس برجوعه إلیه إذا استقل عقله بالتساوی و جواز الرجوع إلیه أیضا أو جوز له الأفضل بعد رجوعه إلیه هذا حال العاجز عن الاجتهاد فی تعیین ما هو قضیة الأدلة فی هذه المسألة.   
و أما غیره فقد اختلفوا فی جواز تقلید [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p290i3) المفضول و عدم جوازه ذهب بعضهم إلی الجواز و المعروف بین الأصحاب علی ما قیل عدمه و هو الأقوی

1- الإسراء: 36.  
2- الزخرف: 23.  
3- فی « ب»: تقدیم.

ص: 475  
للأصل و عدم دلیل علی خلافه و لا إطلاق فی أدلة التقلید بعد الغض عن نهوضها علی مشروعیة أصله لوضوح أنها إنما تکون بصدد بیان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا فی کل حال من غیر تعرض أصلا لصورة معارضته بقول الفاضل کما هو شأن سائر الطرق و الأمارات علی ما لا یخفی.   
و دعوی [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p291i1) السیرة علی الأخذ بفتوی أحد المخالفین فی الفتوی من دون فحص عن أعلمیته مع العلم بأعلمیة أحدهما ممنوعة.   
و لا عسر فی تقلید الأعلم لا علیه لأخذ فتاواه من رسائله و کتبه و لا لمقلدیه لذلک أیضا و لیس تشخیص الأعلمیة بأشکل من تشخیص أصل الاجتهاد مع أن قضیة نفی العسر الاقتصار علی موضع العسر فیجب فیما لا یلزم منه عسر فتأمل جیدا.   
و قد استدل للمنع أیضا بوجوه.   
أحدها [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p291i2) نقل الإجماع علی تعیین تقلید الأفضل.   
ثانیها [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p291i3) الأخبار الدالة علی ترجیحه مع المعارضة کما فی المقبولة [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p291i4) و غیرها [(5)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p291i5) أو علی اختیاره للحکم بین الناس کما دل علیه المنقول [(6)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p291i6) (عن أمیر المؤمنین علیه السلام: اختر للحکم بین الناس أفضل رعیتک).   
ثالثها [(7)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p291i7) أن قول الأفضل أقرب من غیره جزما فیجب الأخذ به عند

1- راجع شرح مختصر الأصول/ 484.  
2- مطارح الأنظار/ 303، فی التنبیه السادس، عند استدلاله علی القول بوجوب تقلید الأفضل.  
3- مفاتیح الأصول/ 627.  
4- التهذیب 6: 301، الباب 92، الحدیث 6- الکافی 1: 54. باب اختلاف الحدیث من کتاب فضل العلم، الحدیث 10.  
5- التهذبیب 6/ 301، الباب 92، الحدیث 50 و 51- الفقیه 3: 5 الباب 9 الحدیث 1 و 2.  
6- نهج البلاغة الجزء الثالث: 104 فی کتابه ( علیه السلام) للأشتر النخعی.  
7- الذریعة 2: 801، فی باب الاجتهاد، فصل صفة المفتی و المستفتی. المعالم/ 241. فی « أصل: و یعتبر فی المفتی.. الخ» من المطلب التاسع.

ص: 476  
المعارضة عقلا.   
و لا یخفی ضعفها.   
أما الأول فلقوة احتمال أن یکون وجه القول بالتعیین للکل أو الجل هو الأصل فلا مجال لتحصیل الإجماع مع الظفر بالاتفاق فیکون نقله موهونا مع عدم حجیة نقله و لو مع عدم وهنه.   
و أما الثانی فلأن الترجیح مع المعارضة فی مقام الحکومة لأجل رفع الخصومة التی لا تکاد ترتفع إلا به لا یستلزم الترجیح فی مقام الفتوی کما لا یخفی.   
و أما الثالث فممنوع صغری و کبری أما الصغری فلأجل أن فتوی غیر الأفضل ربما یکون أقرب من فتواه لموافقته لفتوی من هو أفضل منه ممن مات و لا یصغی إلی أن فتوی الأفضل أقرب فی نفسه فإنه لو سلم أنه کذلک إلا أنه لیس بصغری لما ادعی عقلا من الکبری بداهة أن العقل لا یری تفاوتا بین أن تکون الأقربیة فی الأمارة لنفسها أو لأجل موافقتها لأمارة أخری کما لا یخفی.   
و أما الکبری فلأن ملاک حجیة قول الغیر تعبدا و لو علی نحو الطریقیة لم یعلم أنه القرب من الواقع فلعله یکون ما هو فی الأفضل و غیره سیان و لم یکن لزیادة القرب فی أحدهما دخل أصلا.   
نعم لو کان تمام الملاک هو القرب کما إذا کان حجة بنظر العقل لتعین الأقرب قطعا فافهم.

فصل اختلفوا فی اشتراط الحیاة فی المفتی

و المعروف بین الأصحاب [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p292i1) الاشتراط

1- راجع مسالک الأفهام 1: 127، فی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر. و قواعد الأحکام 119 کتاب الجهاد، فی المقصد الخامس.

ص: 477  
و بین العامة» عدمه و هو خیرة الأخباریین [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p293i1) و بعض المجتهدین [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p293i2) من أصحابنا و ربما نقل تفاصیل.   
منها [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p293i3) التفصیل بین البدوی فیشترط و الاستمراری فلا یشترط و المختار ما هو المعروف بین الأصحاب للشک فی جواز تقلید المیت و الأصل عدم جوازه و لا مخرج عن هذا الأصل إلا ما استدل به المجوز علی الجواز من وجوه ضعیفة.   
منها [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p293i4) استصحاب جواز تقلیده فی حال حیاته و لا یذهب علیک أنه لا مجال له لعدم بقاء موضوعه عرفا لعدم بقاء الرأی معه فإنه متقوم بالحیاة بنظر العرف و إن لم یکن کذلک واقعا حیث إن الموت عند أهله موجب لانعدام المیت و رأیه و لا ینافی ذلک صحة استصحاب بعض أحکام حال حیاته کطهارته و نجاسته و جواز نظر زوجته إلیه فإن ذلک إنما یکون فیما لا یتقوم بحیاته عرفا بحسبان بقائه ببدنه الباقی بعد موته و إن احتمل أن یکون للحیاة دخل فی عروضه واقعا و بقاء الرأی لا بد منه فی جواز التقلید قطعا و لذا لا یجوز التقلید فیما إذا تبدل الرأی أو ارتفع لمرض أو هرم إجماعا.   
و بالجملة یکون انتفاء الرأی بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه و یکون حشره فی القیامة إنما هو من باب إعادة المعدوم و إن لم یکن کذلک حقیقة لبقاء موضوعه و هو النفس الناطقة الباقیة حال الموت لتجرده و قد عرفت فی باب الاستصحاب أن المدار فی بقاء الموضوع و عدمه هو العرف فلا یجدی بقاء النفس

1- الفوائد المدنیة 149.  
2- کالمحقق القمی، قوانین الأصول 2.  
3- راجع مفاتیح الاصول/ 624.  
4- راجع مفاتیح الأصول/ 624، فی التنبیه الأول من تقلید المیت.

ص: 478  
عقلا فی صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف علیه و حسبان أهله أنها غیر باقیة و إنما تعاد یوم القیامة بعد انعدامها فتأمل جیدا.   
لا یقال نعم الاعتقاد و الرأی و إن کان یزول بالموت لانعدام موضوعه إلا أن حدوثه فی حال حیاته کاف فی جواز تقلیده فی حال موته کما هو الحال فی الروایة.   
فإنه یقال لا شبهة فی أنه لا بد فی جوازه من بقاء الرأی و الاعتقاد و لذا لو زال بجنون أو تبدل و نحوهما لما جاز قطعا کما أشیر إلیه آنفا هذا بالنسبة إلی التقلید الابتدائی.   
و أما الاستمراری فربما یقال بأنه قضیة استصحاب الأحکام التی قلده فیها فإن رأیه و إن کان مناطا لعروضها و حدوثها إلا أنه عرفا من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع و المعروض و لکنه لا یخفی أنه لا یقین بالحکم شرعا سابقا فإن جواز التقلید إن کان بحکم العقل و قضیة الفطرة کما عرفت فواضح فإنه لا یقتضی أزید من تنجز ما أصابه من التکلیف و العذر فیما أخطأ و هو واضح و إن کان بالنقل فکذلک علی ما هو التحقیق من أن قضیة الحجیة شرعا لیس إلا ذلک لإنشاء أحکام شرعیة علی طبق مؤداها فلا مجال لاستصحاب ما قلده لعدم القطع به سابقا إلا علی ما تکلفنا فی بعض تنبیهات الاستصحاب [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p294i1) فراجع و لا دلیل علی حجیة رأیه السابق فی اللاحق.   
و أما بناء علی ما هو المعروف بینهم من کون قضیة الحجیة الشرعیة جعل مثل ما أدت إلیه من الأحکام الواقعیة التکلیفیة أو الوضعیة شرعا فی الظاهر فلاستصحاب ما قلده من الأحکام و إن کان مجال بدعوی بقاء الموضوع عرفا لأجل کون الرأی عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقومات المعروض إلا أن الإنصاف عدم کون الدعوی خالیة عن الجزاف فإنه من المحتمل لو لا

1- التنبیه الثانی/ ص 405.

ص: 479  
المقطوع أن الأحکام التقلیدیة عندهم أیضا لیست أحکاما لموضوعاتها بقول مطلق بحیث عد من ارتفاع الحکم عندهم من موضوعه بسبب تبدل الرأی و نحوه بل إنما کانت أحکاما لها بحسب رأیه بحیث عد من انتفاء الحکم بانتفاء موضوعه عند التبدل و مجرد احتمال ذلک یکفی فی عدم صحة استصحابها لاعتبار إحراز بقاء الموضوع و لو عرفا فتأمل جیدا.   
هذا کله مع إمکان دعوی أنه إذا لم یجز البقاء علی التقلید بعد زوال الرأی بسبب الهرم أو المرض إجماعا لم یجز فی حال الموت بنحو أولی قطعا فتأمل.   
و منها إطلاق الآیات [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p295i1) الدالة علی التقلید.   
و فیه مضافا إلی ما أشرنا إلیه من عدم دلالتها علیه منع إطلاقها علی تقدیر دلالتها و إنما هو مسوق لبیان أصل تشریعه کما لا یخفی و منه انقدح حال إطلاق ما دل من الروایات علی التقلید [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p295i2) مع إمکان دعوی الانسباق إلی حال الحیاة فیها.   
و منها دعوی [(3)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p295i3) أنه لا دلیل علی التقلید إلا دلیل الانسداد و قضیته جواز تقلید المیت کالحی بلا تفاوت بینهما أصلا کما لا یخفی.   
و فیه أنه لا یکاد تصل النوبة إلیه لما عرفت من دلیل العقل و النقل علیه.   
و منها [(4)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p295i4) دعوی السیرة علی البقاء فإن المعلوم من أصحاب الأئمة

1- آیة النفر/ التوبة: 122 و آیة السؤال/ النحل: 43 و آیة الکتمان/ البقرة: 159 و آیة النبأ/ الحجرات: 5.  
2- إکمال الدین و إتمام النعمة: 2/ 483، باب ذکر التوقیعات، الحدیث 4 و للمزید راجع الوسائل: 18/ 101، الباب 11 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 9.  
3- استدل به المحقق القمی ( ره) قوانین الأصول: 2/ 265 فی قانون عدم اشتراط مشافهة المفتی، عند قوله: بل الدلیل علیه هو ما ذکرنا من البرهان... الخ.  
4- مطارح الأنظار: 295 فی أدلة القائلین بجواز الاستمرار علی تقلید المیت.

ص: 480  
علیهم السلام عدم رجوعهم عما أخذوه تقلیدا بعد موت المفتی.   
و فیه منع السیرة فیما هو محل الکلام و أصحابهم علیهم السلام إنما لم یرجعوا عما أخذوه من الأحکام لأجل أنهم غالبا إنما کانوا یأخذونها ممن ینقلها عنهم علیهم السلام بلا واسطة أحد أو معها من دون دخل رأی الناقل فیه أصلا و هو لیس بتقلید کما لا یخفی و لم یعلم إلی الآن حال من تعبد بقول غیره و رأیه أنه کان قد رجع أو لم یرجع بعد موته.   
و [منها [(1)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm" \l "p296i1) غیر ذلک مما لا یلیق بأن یسطر أو یذکر] [(2)](http://download.ghbook.ir/downloads/htm/11000/796-f-13880101-doroose-hozeh-payeh10-j10.htm#p296i2).

المکاسب

اشارة

سرشناسه : انصاری، مرتضی‌بن محمدامین، ق‌۱۲۸۱ - ۱۲۱۴  
عنوان و نام پدیدآور : ...المکاسب / مرتضی الانصاری؛ التحقیق مرکز التحقیقات لموسسه احسن الحدیث  
مشخصات نشر : قم: احسن الحدیث، ۱۴۲۱ق. = ۱۳۷۹.  
مشخصات ظاهری : ج ۳  
شابک : 964-5738-11-3(دوره) ؛ 964-5738-08-3۱۵۰۰۰ریال:(ج.۱) ؛ 964-5738-09-1۲۲۰۰۰ریال:(ج.۲) ؛ 964-5738-10-5۱۷۰۰۰ریال:(ج.۳)  
یادداشت : فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.  
یادداشت : کتابنامه  
موضوع : معاملات (فقه)  
شناسه افزوده : موسسه احسن الحدیث. مرکز تحقیقات  
رده بندی کنگره : BP۱۹۰/۱/الف‌۸م‌۷ ۱۳۷۹  
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۷۲  
شماره کتابشناسی ملی : م‌۷۹-۲۷۷۱

الجزء الثالث

الخیارات

اشارة

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین و لعنة الله علی أعدائهم أجمعین. القول فی الخیار و أقسامه و أحکامه

مقدمتان

الأولی [فی معنی الخیار لغة و اصطلاحا]

الخیار لغة اسم مصدر من الاختیار- غلب فی کلمات جماعة من المتأخرین فی ملک فسخ العقد علی ما فسره به فی موضع من الإیضاح- فیدخل ملک الفسخ فی العقود الجائزة و فی عقد الفضولی و ملک الوارث رد العقد علی ما زاد علی الثلث و ملک العمة و الخالة لفسخ العقد علی بنت الأخ و الأخت و ملک الأمة المزوجة من عبد فسخ العقد إذا أعتقت و ملک کل من الزوجین للفسخ بالعیوب- و لعل التعبیر بالملک للتنبیه علی أن الخیار من الحقوق لا من الأحکام فیخرج ما کان من قبیل الإجازة و الرد لعقد الفضولی و التسلط علی فسخ العقود الجائزة فإن ذلک من الأحکام الشرعیة لا من الحقوق و لذا لا تورث و لا تسقط بالإسقاط و قد یعرف بأنه ملک إقرار العقد و إزالته و یمکن الخدشة فیه بأنه إن أرید من إقرار العقد إبقاؤه علی حاله بترک الفسخ فذکره مستدرک لأن القدرة علی الفسخ عین القدرة علی ترکه إذ القدرة لا تتعلق بأحد الطرفین و إن أرید منه إلزام العقد و جعله غیر قابل لأن یفسخ. ففیه أن مرجعه إلی إسقاط حق الخیار فلا یؤخذ فی تعریف نفس الخیار مع أن ظاهر الإلزام فی مقابل الفسخ جعله لازما مطلقا فینتقض بالخیار المشترک فإن لکل منهما إلزامه من طرفه لا مطلقا ثم إن ما ذکرناه من معنی الخیار- هو المتبادر منه عرفا عند الإطلاق فی کلمات المتأخرین و إلا فإطلاقه فی الأخبار و کلمات الأصحاب علی سلطنة الإجازة و الرد لعقد الفضولی و سلطنة الرجوع فی الهبة و غیرهما من أفراد السلطنة شائع.

الثانیة [الأصل فی البیع اللزوم]

اشارة

ذکر غیر واحد تبعا للعلامة فی کتبه- أن الأصل فی البیع اللزوم. قال فی التذکرة الأصل فی البیع اللزوم لأن الشارع وضعه مفیدا لنقل الملک و الأصل الاستصحاب و الغرض تمکن کل من المتعاقدین من التصرف فیما صار إلیه و إنما یتم باللزوم لیأمن من نقض صاحبه علیه انتهی.

أقول المستفاد من کلمات جماعة أن الأصل هنا قابل لإرادة معان

الأول الراجح

احتمله فی جامع المقاصد- مستندا فی تصحیحه إلی الغلبة. و فیه أنه إن أراد غلبة الأفراد فغالبها ینعقد جائزا لأجل خیار المجلس أو الحیوان أو الشرط- و إن أراد غلبة الأزمان فهی لا تنفع فی الأفراد المشکوکة- مع أنه لا یناسب ما فی القواعد من قوله و إنما یخرج من الأصل لأمرین ثبوت خیار أو ظهور عیب.

الثانی القاعدة المستفادة من العمومات

التی یجب الرجوع إلیها عند الشک فی الأفراد أو بعض الأحوال و هذا حسن لکن لا یناسب ما ذکره فی التذکرة فی توجیه الأصل- .

الثالث الاستصحاب

و مرجعه إلی أصالة عدم ارتفاع أثر العقد بمجرد فسخ أحدهما و هذا حسن.

الرابع المعنی اللغوی

بمعنی أن وضع البیع و بناءه عرفا و شرعا علی اللزوم و صیرورة المالک الأول کالأجنبی و إنما جعل الخیار فیه حقا خارجیا لأحدهما أو لهما یسقط بالإسقاط و بغیره و لیس البیع کالهبة التی حکم الشارع فیها بجواز رجوع الواهب بمعنی کونه حکما شرعیا له أصلا و بالذات بحیث لا یقبل الإسقاط و من هنا ظهر أن ثبوت خیار المجلس فی أول أزمنة انعقاد البیع لا ینافی کونه فی حد ذاته مبنیا علی اللزوم لأن الخیار حق خارجی قابل للانفکاک. نعم لو کان فی أول انعقاده محکوما شرعا بجواز الرجوع بحیث یکون حکما فیه لاحقا مجعولا قابلا للسقوط کان منافیا لبنائه علی اللزوم فالأصل هنا کما قیل نظیر قولهم إن الأصل فی الجسم الاستدارة فإنه لا ینافی کون أکثر الأجسام علی غیر الاستدارة لأجل القاسر الخارجی و مما ذکرنا ظهر وجه النظر فی کلام صاحب الوافیة حیث أنکر هذا الأصل لأجل خیار المجلس إلا أن یرید أن الأصل بعد ثبوت خیار المجلس بقاء عدم اللزوم و سیأتی ما فیه   
بقی الکلام فی معنی قول العلامة فی القواعد و التذکرة إنه لا یخرج من هذا الأصل إلا بأمرین ثبوت خیار أو ظهور عیب فإن ظاهره أن ظهور العیب سبب لتزلزل البیع فی مقابل الخیار مع أنه من أسباب الخیار و توجیهه بعطف الخاص علی العام کما فی جامع المقاصد غیر ظاهر إذ لم یعطف العیب علی أسباب الخیار بل عطف علی نفسه و هو مباین له لا أعم. نعم قد یساعد علیه ما فی التذکرة من قوله و إنما یجزع عن الأصل بأمرین أحدهما ثبوت الخیار لهما أو لأحدهما من غیر نقص فی أحد العوضین بل للتروی خاصة. و الثانی ظهور عیب فی أحد العوضین انتهی. و حاصل التوجیه علی هذا أن الخروج عن اللزوم لا یکون إلا بتزلزل   
المکاسب، ج‌3، ص 215  
العقد لأجل الخیار و المراد بالخیار فی المعطوف علیه ما کان ثابتا بأصل الشرع أو بجعل المتعاقدین لا لاقتضاء نقص فی أحد العوضین و بظهور العیب ما کان الخیار لنقص أحد العوضین لکنه مع عدم تمامه تکلف فی عبارة القواعد مع أنه فی التذکرة ذکر فی الأمر الأول الذی هو الخیار فصولا سبعة بعدد أسباب الخیار و جعل السابع منها خیار العیب و تکلم فیه کثیرا و مقتضی التوجیه أن یتکلم فی الأمر الأول فیما عدا خیار العیب و یمکن توجیه ذلک بأن العیب سبب مستقل لتزلزل العقد فی مقابل الخیار فإن نفس ثبوت الأرش بمقتضی العیب و إن لم یثبت خیار الفسخ موجب لاسترداد جزء من الثمن فالعقد بالنسبة إلی جزء من الثمن متزلزل قابل لإبقائه فی ملک البائع و إخراجه عنه و یکفی فی تزلزل العقد ملک إخراج جزء مما ملکه البائع بالعقد عن ملکه. و إن شئت قلت إن مرجع ذلک إلی ملک فسخ العقد الواقع علی مجموع العوضین من حیث المجموع و نقض مقتضاه من تملک کل من مجموع العوضین فی مقابل الآخر لکنه مبنی علی کون الأرش جزء حقیقیا من الثمن کما عن بعض العامة لیتحقق انفساخ العقد بالنسبة إلیه عند استرداده.   
و قد صرح العلامة فی کتبه بأنه لا یعتبر فی الأرش کونه جزء من الثمن بل له إبداله لأن الأرش غرامة و حینئذ فثبوت الأرش لا یوجب تزلزلا فی العقد ثم إن الأصل بالمعنی الرابع إنما ینفع مع الشک فی ثبوت خیار فی خصوص البیع لأن الخیار حق خارجی یحتاج ثبوته إلی الدلیل أما لو شک فی عقد آخر من حیث اللزوم و الجواز فلا یقتضی ذلک الأصل لزومه لأن مرجع الشک حینئذ إلی الشک فی الحکم الشرعی. و أما الأصل بالمعنی الأول فقد عرفت عدم تمامیته و أما بمعنی الاستصحاب فیجری فی البیع و غیره إذا شک فی لزومه و جوازه و أما بمعنی القاعدة فیجری فی البیع و غیره لأن أکثر العمومات الدالة علی هذا المطلب یعم غیر البیع

[الأدلة علی أصالة اللزوم]

اشارة

و قد أشرنا فی مسألة المعاطاة إلیها و نذکرها هنا تسهیلا علی الطالب-

فمنها قوله تعالی أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

دل علی وجوب الوفاء بکل عقد و المراد بالعقد مطلق العهد کما فسر به فی صحیحة ابن سنان المرویة فی تفسیر علی بن إبراهیم أو ما یسمی عقدا لغة و عرفا. و المراد بوجوب الوفاء العمل بما اقتضاه العقد فی نفسه- بحسب الدلالة اللفظیة نظیر الوفاء بالنذر فإذا دل العقد مثلا علی تملیک العاقد ماله من غیره وجب العمل بما یقتضیه التملیک من ترتیب آثار ملکیة ذلک الغیر له فأخذه من یده بغیر رضاه و التصرف فیه کذلک نقض لمقتضی ذلک العهد فهو حرام فإذا حرم بإطلاق الآیة جمیع ما یکون نقضا لمضمون العقد و منها التصرفات الواقعة بعد فسخ المتصرف من دون رضاء صاحبه کان هذا لازما مساویا للزوم العقد و عدم انفساخه بمجرد فسخ أحدهما فیستدل بالحکم التکلیفی علی الحکم الوضعی أعنی فساد الفسخ من أحدهما بغیر رضا الآخر و هو معنی اللزوم بل قد حقق فی الأصول أن لا معنی للحکم الوضعی إلا ما انتزع من الحکم التکلیفی. و مما ذکرنا ظهر ضعف ما قیل من أن معنی وجوب الوفاء بالعقد العمل بما یقتضیه من لزوم و جواز فلا یتم الاستدلال به علی اللزوم. توضیح الضعف أن اللزوم و الجواز من الأحکام الشرعیة للعقد و لیسا من مقتضیات العقد فی نفسه مع قطع النظر عن حکم الشارع. نعم هذا المعنی أعنی وجوب الوفاء بما یقتضیه العقد فی نفسه یصیر بدلالة الآیة حکما شرعیا للعقد مساویا للزوم و أضعف من ذلک ما نشأ من عدم التفطن لوجه دلالة الآیة علی اللزوم مع الاعتراف بأصل الدلالة لمتابعة المشهور و هو أن المفهوم من الآیة عرفا حکمان تکلیفی و وضعی و قد عرفت أن لیس المستفاد منها إلا حکم واحد تکلیفی یستلزم حکما وضعیا

[الاستدلال بآیة أحل الله البیع]

و من ذلک یظهر لک الوجه فی دلالة قوله تعالی أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ علی اللزوم فإن حلیة البیع التی لا یراد منها إلا حلیة جمیع التصرفات المترتب علیه التی منها ما یقع بعد فسخ أحد المتبایعین بغیر رضاء الآخر مستلزمة لعدم تأثیر ذلک الفسخ و کونه لغوا غیر مؤثر

[الاستدلال بآیة تجارة عن تراض]

و منه یظهر وجه الاستدلال علی اللزوم بإطلاق حلیة أکل المال بالتجارة عن تراض فإنه یدل علی أن التجارة سبب لحلیة التصرف بقول مطلق حتی بعد فسخ أحدهما من دون رضاء الآخر فدلالة الآیات الثلاث علی أصالة اللزوم علی نهج واحد لکن یمکن أن یقال- إنه إذا کان المفروض الشک فی تأثیر الفسخ فی رفع الآثار الثابتة بإطلاق الآیتین الأخیرتین لم یمکن التمسک فی رفعه إلا بالاستصحاب و لا ینفع الإطلاق.

و منها قوله تعالی وَ لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ

دل علی حرمة الأکل بکل وجه یسمی باطلا عرفا و موارد ترخیص الشارع لیس من الباطل فإن أکل المارة من ثمرة الأشجار التی تمر بها باطل لو لا إذن الشارع الکاشف عن عدم بطلانه و کذلک الأخذ بالشفعة و الخیار فإن رخصة الشارع فی الأخذ بهما یکشف عن ثبوت حق لذوی الخیار و الشفعة و ما نحن فیه من هذا القبیل فإن أخذ مال الغیر و تملکه من دون إذن صاحبه باطل عرفا. نعم لو دل الشارع علی جوازه کما فی العقود الجائزة بالذات أو بالعارض کشف ذلک عن حق للفاسخ متعلق بالعین. و مما ذکرنا یظهر وجه الاستدلال بقوله ص: لا یحل مال امرئ مسلم إلا عن طیب نفسه.

و منها قوله: الناس مسلطون علی أموالهم

فإن مقتضی السلطنة التی أمضاها الشارع أن لا یجوز أخذه من یده و تملکه علیه من دون رضاه و لذا استدل المحقق فی الشرائع علی عدم جواز رجوع المقرض فیما أقرضه بأن فائدة الملک التسلط و نحوه العلامة فی بعض کتبه و الحاصل أن جواز العقد الراجع إلی تسلط الفاسخ علی تملک ما انتقل عنه و صار مالا لغیره و أخذه منه بغیر رضاه مناف لهذا العموم

و منها قوله: المؤمنون عند شروطهم

و قد استدل به علی اللزوم غیر واحد منهم المحقق الأردبیلی قدس سره بناء علی أن الشرط مطلق الإلزام و الالتزام و لو ابتدأ من غیر ربط بعقد آخر فإن العقد علی هذا شرط فیجب الوقوف عنده و یحرم التعدی عنه فیدل علی اللزوم بالتقریب المتقدم فی أَوْفُوا بِالْعُقُودِ لکن لا یبعد منع صدق الشرط فی الالتزامات الابتدائیة بل المتبادر عرفا   
المکاسب، ج‌3، ص 216  
هو الإلزام التابع- کما یشهد به موارد استعمال هذا اللفظ حتی فی مثل قوله فی دعاء التوبة: و لک یا رب شرطی ألا أعود فی مکروهک و عهدی أن أهجر جمیع معاصیک و قوله فی أول دعاء الندبة: بعد أن شرطت علیهم الزهد فی درجات هذه الدنیا کما لا یخفی علی من تأملها مع أن کلام بعض أهل اللغة علی ما ادعینا من الاختصاص ففی القاموس الشرط إلزام الشی‌ء و التزامه فی البیع و نحوه

و منها الأخبار المستفیضة فی أن البیعین بالخیار ما لم یفترقا

و أنه إذا افترقا وجب البیع و أنه لا خیار لهما بعد الرضا   
فهذه جملة من العمومات- الدالة علی لزوم البیع عموما أو خصوصا

[مقتضی الاستصحاب أیضا اللزوم]

و قد عرفت أن ذلک مقتضی الاستصحاب أیضا و ربما یقال إن مقتضی الاستصحاب- عدم انقطاع علاقة المالک عن العین فإن الظاهر من کلماتهم عدم انقطاع علاقة المالک عن العین التی له فیها الرجوع و هذا الاستصحاب حاکم علی الاستصحاب المتقدم المقتضی اللزوم و رد بأنه إن أرید بقاء علاقة الملک أو علاقة یتفرع علی الملک فلا ریب فی زوالها بزوال الملک و إن أرید بها سلطنة إعادة العین فی ملکه فهذه علاقة یستحیل اجتماعها مع الملک و إنما تحدث بعد زوال الملک لدلالة دلیل فإذا فقد الدلیل فالأصل عدمها و إن أرید بها العلاقة التی کانت فی مجلس البیع فإنها تستصحب عند الشک فیصیر الأصل فی البیع بقاء الخیار کما یقال الأصل فی الهبة بقاء جوازها بعد التصرف فی مقابل من جعلها لازمة بالتصرف ففیه مع عدم جریانه فیما لا خیار فیه فی المجلس بل مطلقا بناء علی أن الواجب هنا الرجوع فی زمان الشک إلی عموم أوفوا بالعقود لا الاستصحاب أنه لا یجدی بعد تواتر الأخبار بانقطاع الخیار مع الافتراق فیبقی ذلک الاستصحاب سلیما عن الحاکم فتأمل

[ظاهر المختلف أن الأصل عدم اللزوم و المناقشة فیه]

ثم إنه یظهر من المختلف فی مسألة أن المسابقة لازمة أو جائزة أن الأصل عدم اللزوم و لم یرده من تأخر عنه إلا بعموم قوله تعالی أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و لم یکن وجه صحیح لتقریر هذا الأصل. نعم هو حسن فی خصوص المسابقة و شبهه مما لا یتضمن تملیکا أو تسلیطا لیکون الأصل بقاء ذلک الأثر و عدم زواله بدون رضا الطرفین

[إذا شک فی عقد أنه من مصادیق العقد اللازم أو الجائز]

ثم إن ما ذکرنا من العمومات المثبتة لأصالة اللزوم- إنما هو فی الشک فی حکم الشارع باللزوم و یجری أیضا فیما إذا شک فی عقد خارجی أنه من مصادیق العقد اللازم أو الجائز بناء علی أن المرجع فی الفرد المردد بین عنوانی العام و المخصص إلی العموم و أما بناء علی خلاف ذلک فالواجب الرجوع عند الشک فی اللزوم إلی الأصل بمعنی استصحاب الأثر و عدم زواله بمجرد فسخ أحد المتعاقدین إلا أن یکون هنا أصل موضوعی یثبت العقد الجائز کما إذا شک فی أن الواقع هبة أو صدقة فإن الأصل عدم قصد القربة فیحکم بالهبة الجائزة لکن الاستصحاب المذکور إنما ینفع فی إثبات صفة اللزوم و أما تعیین العقد اللازم حتی یترتب علیه سائر آثار العقد اللازم کما إذا أرید تعیین البیع عند الشک فیه و فی الهبة فلا بل یرجع فی أثر کل عقد إلی ما یقتضیه الأصل بالنسبة إلیه فإذا شک فی اشتغال الذمة بالعوض حکم بالبراءة التی هی من آثار الهبة و إذا شک فی الضمان مع فساد العقد حکم بالضمان لعموم علی الید إن کان هو المستند فی الضمان بالعقود الفاسدة و إن کان المستند دخوله فی ضمان العین أو قلنا بأن خروج الهبة من ذلک العموم مانع عن الرجوع إلیه فیما احتمل کونه مصداقا لها کان الأصل البراءة أیضا

القول فی أقسام الخیار

اشارة

و هی کثیرة إلا أن أکثرها متفرقة و المجتمع منها فی کل کتاب سبعة و قد أنهاها بعضهم إلی أزید من ذلک- حتی أن المذکور فی اللمعة مجتمعا أربعة عشر مع عدم ذکره لبعضها و نحن نقتفی أثر المقتصر علی السبعة کالمحقق و العلامة قدس سرهما لأن ما عداها لا یستحق عنوانا مستقلا إذ لیس له أحکام مغایر لسائر أنواع الخیار فنقول و بالله التوفیق

الأول فی خیار المجلس

اشارة

فالمراد بالمجلس مطلق مکان المتبایعین حین البیع- و إنما عبر بفرده الغالب و إضافة الخیار إلیه لاختصاصه و ارتفاعه بانقضائه الذی هو الافتراق و لا خلاف بین الإمامیة فی ثبوت هذه الخیار و النصوص به مستفیضة- و الموثق الحاکی لقول علی ع: إذا صفق الرجل علی البیع فقد وجب مطروح أو مؤول و لا فرق بین أقسام البیع و أنواع المبیع. نعم سیجی‌ء استثناء بعض أشخاص المبیع کالمنعتق علی المشتری و تنقیح مباحث هذا الخیار و مسقطاته یحصل برسم مسائل

مسألة لا إشکال فی ثبوته للمتبائعین إذا کانا أصیلین و لا فی ثبوته للوکیلین فی الجملة

اشارة

و هل یثبت لهما مطلقا خلاف قال فی التذکرة لو اشتری الوکیل أو باع أو تعاقد الوکیلان تعلق الخیار بهما و بالموکلین مع حضورهما فی المجلس و إلا فبالوکیلین فلو مات الوکیل فی المجلس و الموکل غائب انتقل الخیار إلیه لأن ملکه أقوی من ملک الوارث و للشافعیة قولان أحدهما أنه یتعلق بالموکل و الآخر أنه یتعلق بالوکیل انتهی.

[أقسام الوکیل]

[أن یکون وکیلا فی مجرد إجراء العقد]

أقول و الأولی أن یقال- إن الوکیل إن کان وکیلا فی مجرد إجراء العقد فالظاهر عدم ثبوت الخیار لهما- وفاقا لجماعة منهم المحقق و الشهید الثانیان لأن المتبادر من النص غیرهما و إن عممناه لبعض أفراد الوکیل و لم نقل بما قیل تبعا لجامع المقاصد بانصرافه بحکم الغلبة إلی خصوص العاقد المالک مضافا إلی أن مفاد أدلة الخیار إثبات حق و سلطنة لکل من المتعاقدین علی ما انتقل إلی الآخر بعد الفراغ عن تسلطه علی ما انتقل إلیه فلا یثبت بها هذا التسلط لو لم یکن مفروغا عنه فی الخارج أ لا تری أنه لو شک المشتری فی کون المبیع ممن ینعتق علیه لقرابة أو یجب صرفه لنفقة أو إعتاقه لنذر فلا یمکن الحکم بعدم وجوبه لأدلة الخیار بزعم إثباتها للخیار المستلزم لجواز رده علی البائع و عدم وجوب عتقه هذا مضافا إلی ملاحظة بعض أخبار هذا الخیار المقرون فیه بینه و بین خیار الحیوان الذی لا یرضی الفقیه بالتزام ثبوته للوکیل فی إجراء   
المکاسب، ج‌3، ص 217  
الصیغة فإن المقام و إن لم یکن من تعارض المطلق و المقید إلا أن سیاق الجمیع یشهد باتحاد. المراد من لفظ المتبایعین مع أن ملاحظة حکمة الخیار بتعدی ثبوته للوکیل المذکور مضافا إلی أدلة سائر الخیارات فإن القول بثبوتها لموقع الصیغة لا ینبغی من الفقیه و الظاهر عدم دخوله فی إطلاق العبارة المتقدمة عن التذکرة. فإن الظاهر من قوله اشتری الوکیل أو باع تصرف الوکیل بالبیع و الشراء لا مجرد إیقاع الصیغة و من جمیع ذلک یظهر ضعف القول بثبوته للوکیلین المذکورین کما هو ظاهر الحدائق- و أضعف منه تعمیم الحکم لصورة منع الموکل من الفسخ بزعم أن الخیار حق ثبت للعاقد بمجرد إجرائه للعقد فلا یبطل بمنع الموکل و علی المختار فهل یثبت للموکلین فیه إشکال- من أن الظاهر من البیعین فی النص المتعاقدان فلا یعم الموکلین. و ذکروا أنه لو حلف علی عدم البیع لم یحنث ببیع وکیله و من أن الوکیلین فیما نحن فیه کالآلة للمالکین و نسبة الفعل إلیهما شائعة و لذا لا یتبادر من قوله باع فلان ملکه الکذائی کونه مباشرا للصیغة و عدم الحنث بمجرد التوکیل فی إجراء الصیغة ممنوع فالأقوی ثبوته لهما و لکن مع حضورهما فی مجلس العقد و المراد به مجلسهما المضاف عرفا إلی العقد فلو جلس هذا فی مکان و ذاک فی مکان آخر فاطلعا علی عقد الوکیلین فمجرد ذلک لا یوجب الخیار لهما إلا إذا صدق کون مکانیهما مجلسا لذلک العقد بحیث یکون الوکیلان کلسانی الموکلین و العبرة بافتراق الموکلین عن هذا المجلس لا بالوکیلین هذا کله إن کان وکیلا فی مجرد إیقاع العقد

[أن یکون وکیلا مستقلا فی التصرف المالی]

و إن کان وکیلا فی التصرف المالی کأکثر الوکلاء فإن کان مستقلا فی التصرف فی مال الموکل بحیث یشمل فسخ المعاوضة بعد تحققها نظیر العامل فی القراض و أولیاء القاصرین فالظاهر ثبوت الخیار له لعموم النص و دعوی تبادر المالکین ممنوعة خصوصا إذا استندت إلی الغلبة- فإن معاملة الوکلاء و الأولیاء لا تحصی و هل یثبت للموکلین أیضا مع حضورهما کما تقدم عن التذکرة إشکال من تبادر المتعاقدین من النص و قد تقدم عدم حنث الحالف علی ترک البیع ببیع وکیله و من أن المستفاد من أدلة سائر الخیارات و خیار الحیوان المقرون بهذا الخیار فی بعض النصوص کون الخیار حقا لصاحب المال شرعا إرفاقا له و أن ثبوته للوکیل لکونه نائبا عنه یستلزم ثبوته للمنوب عنه إلا أن یدعی مدخلیة المباشرة للعقد فلا یثبت لغیر المباشر و لکن الوجه الأخیر لا یخلو عن قوة و حینئذ فقد یتحقق فی عقد واحد الخیار لأشخاص کثیرة- من طرف واحد أو من الطرفین فکل من سبق من أهل الطرف الواحد إلی إعماله نفذ و سقط خیار الباقین بلزوم العقد أو بانفساخه و لیس المقام من تقدیم الفاسخ علی المجیز فإن تلک المسألة فیما إذا ثبت للجانبین و هذا فرض من جانب واحد ثم علی المختار من ثبوته للموکلین فهل العبرة فیه بتفرقهما عن مجلسهما حال العقد أو عن مجلس العقد أو بتفرق المتعاقدین أو بتفرق الکل فیکفی بقاء أصیل مع وکیل آخر فی مجلس العقد وجوه أقواها الأخیر

[أن لا یکون مستقلا فی التصرف]

و إن لم یکن مستقلا فی التصرف فی مال الموکل قبل العقد و بعده بل کان وکیلا فی التصرف علی وجه المعاوضة کما إذا قال له اشتر لی عبدا و الظاهر حینئذ عدم الخیار للوکیل لا لانصراف الإطلاق إلی غیر ذلک بل لما ذکرنا فی القسم الأول من إطلاق أدلة الخیار مسوق لإفادة سلطنة کل من العاقدین علی ما نقله عند الفراغ عن تمکنه من رد ما انتقل إلیه فلا تنهض لإثبات هذا التمکن عند الشک فیه و لا لتخصیص ما دل علی سلطنة الموکل علی ما انتقل إلیه المستلزمة لعدم جواز تصرف الوکیل فیه برده إلی مالکه الأصلی و فی ثبوته للموکلین ما تقدم

[هل للموکل تفویض حق الخیار إلی الوکیل]

و الأقوی اعتبار الافتراق عن مجلس العقد کما عرفت فی سابقه ثم هل للموکل بناء علی ثبوت الخیار له تفویض الأمر إلی الوکیل بحیث یصیر ذا حق خیاری- الأقوی العدم لأن المتیقن من الدلیل ثبوت الخیار للعاقد فی صورة القول به عند العقد لا لحوقه له بعده. نعم یمکن توکیله فی الفسخ أو فی مطلق التصرف فسخا أو التزاما.

[عدم ثبوت الخیار للفضولی]

و مما ذکرنا اتضح عدم ثبوت الخیار للفضولیین و إن جعلنا الإجازة کاشفة لا لعدم صدق المتبایعین لأن البیع النقل و لا نقل هنا کما قیل لاندفاعه بأن البیع النقل العرفی و هو موجود هنا. نعم ربما کان ظاهر الأخبار حصول الملک شرعا بالبیع و هذا المعنی منتف فی الفضولی قبل الإجازة و یندفع أیضا بأن مقتضی ذلک عدم الخیار فی الصرف و السلم قبل القبض مع أن هذا المعنی لا یصح علی مذهب الشیخ- القائل بتوقف الملک علی انقضاء الخیار فالوجه فی عدم ثبوته للفضولیین فحوی ما تقدم- من عدم ثبوته للوکیلین الغیر المستقلین. نعم فی ثبوته للمالکین بعد الإجازة مع حضورهما فی مجلس العقد وجه و اعتبار مجلس الإجازة علی القول بالنقل له وجه خصوصا علی القول بأن الإجازة عقد مستأنف علی ما تقدم. توضیحه فی مسألة عقد الفضولی و یکفی حینئذ الإنشاء أصالة من أحدهما و الإجازة من الآخر إذا جمعهما مجلس عرفا. نعم یحتمل فی أصل المسألة أن یکون الإجازة من المجیز التزاما بالعقد فلا خیار بعدها خصوصا إذا کانت بلفظ التزمت فتأمل و لا فرق فی الفضولیین بین الغاصب و غیره فلو تبایع غاصبان ثم تفاسخا لم یزل العقد عن قابلیة لحوق الإجازة بخلاف ما لو رد الموجب منهما قبل قبول الآخر لاختلال صورة المعاقدة و الله العالم.

مسألة لو کان العاقد واحدا

لنفسه أو غیره عن نفسه أو غیره ولایة أو وکالة علی وجه یثبت له الخیار مع التعدد بأن کان ولیا أو وکیلا مستقلا فی التصرف فالمحکی عن ظاهر الخلاف و القاضی و المحقق و العلامة و الشهیدین و المحقق الثانی و المحقق المیسی و الصیمری و غیرهم ثبوت هذا الخیار له عن الاثنین لأنه بائع و مشتر فله ما لکل منهما کسائر أحکامها الثابتة لهما من حیث کونهما متبایعین و احتمال کون الخیار لکل منهما بشرط انفراده بإنشائه فلا یثبت مع قیام العنوانین لشخص واحد مندفع باستقرار سائر أحکام المتبایعین و جعل الغایة التفرق المستلزم للتعدد مبنی علی الغالب خلافا للمحکی فی التحریر من القول بالعدم و استقربه فخر الدین و مال إلیه المحقق الأردبیلی و الفاضل الخراسانی   
المکاسب، ج‌3، ص 218  
و المحدث البحرانی و استظهره بعض الأفاضل ممن عاصرناهم و لا یخلو عن قوة بالنظر إلی ظاهر النص لأن الموضوع فیه صورة التعدد و الغایة فیه الافتراق المستلزم للتعدد و لولاها لأمکن استظهار کون التعدد فی الموضوع لبیان حکم کل من البائع و المشتری کسائر أحکامهما إذ لا یفرق العرف بین قوله المتبایعان کذا و قوله لکل من البائع و المشتری إلا أن التقیید بقوله حتی یفترقا ظاهر فی اختصاص الحکم بصورة إمکان فرض الغایة و لا یمکن فرض التفرق فی غیر المتعدد و منه یظهر سقوط القول بأن کلمة حتی تدخل علی الممکن و المستحیل إلا أن یدعی أن التفرق غایة مختصة بصورة التعدد لا مخصصة للحکم بها. و بالجملة فحکم المشهور بالنظر إلی ظاهر اللفظ مشکل. نعم لا یبعد بعد تنقیح المناط لکن الإشکال فیه و الأولی التوقف تبعا للتحریر و جامع المقاصد ثم لو قلنا بالخیار فالظاهر بقائه إلی أن یسقط بأحد المسقطات غیر التفرق.

مسألة قد یستثنی بعض أشخاص المبیع عن عموم ثبوت هذا الخیار

منها من ینعتق علی أحد المتبایعین

و المشهور کما قیل عدم الخیار مطلقا بل عن ظاهر المسالک أنه محل وفاق و احتمل فی الدروس ثبوت الخیار للبائع و الکلام فیه مبنی علی القول المشهور من عدم توقف الملک علی انقضاء الخیار- و إلا فلا إشکال فی ثبوت الخیار و الظاهر أنه لا إشکال فی عدم ثبوت الخیار بالنسبة إلی نفس العین لأن مقتضی الأدلة الانعتاق بمجرد الملک و الفسخ بالخیار من حینه لا من أصله و لا دلیل علی زواله بالفسخ مع قیام الدلیل علی زوال الحریة بعد تحققها إلا علی احتمال ضعفه فی التحریر فیما لو ظهر من ینعتق علیه معیبا مبنی علی تزلزل العتق و أما الخیار بالنسبة إلی أخذ القیمة فقد یقال مقتضی الجمع بین أدلة الخیار و دلیل عدم عود الحر إلی الرقیة فیفرض المعتق کالتالف فلمن انتقل إلیه أن یدفع القیمة و یسترد الثمن. و ما فی التذکرة من أنه وطن نفسه علی الغبن المالی و المقصود من الخیار أن ینظر و یتروی لدفع الغبن عن نفسه ممنوع لأن التوطین علی شرائه عالما بانعتاقه علیه لیس توطینا علی الغبن من حیث المعاملة و کذا لمن انتقل عنه أن یدفع الثمن و یأخذ القیمة و ما فی التذکرة من تغلیب جانب العتق إنما یجدی مانعا عن دفع العین لکن الإنصاف أنه لا وجه للخیار لمن انتقل إلیه لأن شراءه إتلاف له فی الحقیقة و إخراج له عن المالیة و سیجی‌ء سقوط الخیار بالإتلاف بل أدنی تصرف فعدم ثبوته به أولی و منه یظهر عدم ثبوت الخیار لمن انتقل عنه لأن بیعه من ینعتق علیه إقدام علی إتلافه و إخراجه عن المالیة. و الحاصل أنا إذا قلنا إن الملک فیمن ینعتق علیه تقدیری لا حقیقی- فالمعاملة علیه من المتبایعین مواطأة علی إخراجه عن المالیة و سلکه فی سلک ما لا یتمول لکنه حسن مع علمهما فتأمل. و قد یقال إن ثبوت الخیار لمن انتقل عنه مبنی علی أن الخیار و الانعتاق هل یحصلان بمجرد البیع أو بعد ثبوت الملک آنا ما أو الأول بالأول و الثانی بالثانی أو العکس فعلی الأولین و الأخیر یقوی القول بالعدم لأمضویة أخبار العتق و کون القیمة بدل العین فیمتنع استحقاقها من دون المبدل و لسبق تعلقه علی الأخیر و یحتمل قریبا الثبوت جمعا بین الحقین و دفعا للمنافاة من البین و عملا بالنصین و بالإجماع علی عدم إمکان زوال ید البائع عن العوضین و تنزیلا للفسخ منزلة الأرش مع ظهور عیب فی أحدهما و للعتق بمنزلة تلف العین و لأنهم حکموا بجواز الفسخ و الرجوع إلی القیمة فیما إذا باع بشرط العتق فظهر کونه ممن ینعتق علی المشتری أو تعیب بما یوجب ذلک و الظاهر عدم الفرق بینه و بین المقام و علی الثالث یتجه الثانی لما مر و لسبق تعلق حق الخیار و عروض العتق ثم قال و حیث کان المختار فی الخیار أنه بمجرد العقد و فی العتق أنه بعد الملک و دل ظاهر الأخبار و کلام الأصحاب علی أن أحکام العقود و الإیقاعات تتبعها بمجرد حصولها إذا لم یمنع عنها مانع من غیر فرق بین الخیار و غیره بل قد صرحوا بأن الخیار یثبت بعد العقد و أنه علة و المعلول لا یتخلف عن علته کما أن الانعتاق لا یتخلف عن الملک فالأقرب هو الأخیر کما هو ظاهر المختلف و التحریر و مال إلیه الشهید إن لم یثبت الإجماع علی خلافه و یؤیده إطلاق الأکثر و دعوی ابن زهرة الإجماع علی ثبوت خیار المجلس فی جمیع ضروب المبیع من غیر استثناء انتهی کلامه رفع مقامه أقول إن قلنا إنه یعتبر فی فسخ العقد بالخیار أو بالتقایل- خروج الملک عن ملک من انتقل عنه نظرا إلی أن خروج أحد العوضین عن ملک أحدهما یستلزم دخول الآخر فیه و لو تقدیرا لم یکن وجه للخیار فیما نحن فیه و لو قلنا بکون الخیار بمجرد العقد و الانعتاق عقیب الملک آنا ما إذ برفع العقد لا یقبل المنعتق علیه لأن یخرج من ملک المشتری إلی ملک البائع و لو تقدیرا إذ ملکیة المشتری لمن ینعتق علیه لیس علی وجه یترتب علیه سوی الانعتاق و لا یجوز تقدیره بعد الفسخ قبل الانعتاق خارجا عن ملک المشتری إلی ملک البائع ثم انعتاقه مضمونا علی المشتری کما لو فرض بیع المشتری للمبیع فی زمن الخیار ثم فسخ البائع. و الحاصل أن الفاسخ یتلقی الملک من المفسوخ علیه و هذا غیر حاصل فیما نحن فیه و إن قلنا أن الفسخ لا یقتضی أزید من رد العین إن کان موجودا و بدله إن کان تالفا أو کالتالف و لا یعتبر فی صورة   
التلف إمکان تقدیر تلقی الفاسخ الملک من المفسوخ علیه و تملکه منه بل یکفی أن یکون العین المضمونة قبل الفسخ بثمنها مضمونة بعد الفسخ بقیمتها مع التلف کما یشهد به الحکم بجواز الفسخ و الرجوع إلی القیمة فیما تقدم فی مسألة البیع شرط العتق ثم ظهور المبیع منعتقا علی المشتری و حکمهم برجوع الفاسخ إلی القیمة لو وجد العین منتقلة بعقد لازم مع عدم إمکان تقدیر عود الملک قبل الانتقال الذی هو بمنزلة التلف إلی الفاسخ کان الأوفق بعمومات الخیار القول به هنا و الرجوع إلی القیمة إلا مع إقدام المتبایعین علی المعاملة مع العلم بکونه ممن ینعتق علیه فالأقوی العدم لأنهما قد تواطئا علی إخراجه عن المالیة الذی هو بمنزلة إتلافه. و بالجملة فإن الخیار حق فی العین و إنما یتعلق بالبدل بعد تعذره لا ابتداء   
المکاسب، ج‌3، ص 219  
فإذا کان نقل العین إبطالا لمالیته و تفویتا لمحل الخیار کان کتفویت نفس الخیار باشتراط سقوطه فلم یحدث حق فی العین حتی یتعلق ببدله و قد صرح بعضهم بارتفاع خیار البائع بإتلاف المبیع و نقله إلی من ینعتق علیه کالإتلاف له من حیث المالیة فدفع الخیار به أولی و أهون من رفعه فتأمل.

و منها العبد المسلم المشتری من الکافر

بناء علی عدم تملک الکافر للمسلم اختیارا فإنه قد یقال بعدم ثبوت الخیار لأحدهما أما بالنسبة إلی العین فلفرض عدم جواز تملک الکافر للمسلم و تملیکه إیاه و أما بالنسبة إلی القیمة فلما تقدم من أن الفسخ یتوقف علی رجوع العین إلی مالکه الأصلی و لو تقدیر التکون مضمونة له بقیمته علی من انتقل إلیه و رجوع المسلم إلی الکافر غیر جائز و هذا هو المحکی عن حواشی الشهید رحمه الله حیث قال إنه یباع و لا یثبت له خیار المجلس و لا الشرط و یمکن أن یرید بذلک عدم ثبوت الخیار للکافر فقط و إن ثبت للمشتری فیوافق مقتضی کلام فخر الدین فی الإیضاح من أن البیع بالنسبة إلی الکافر استنقاذ و بالنسبة إلی المشتری کالبیع بناء منه علی عدم تملک السید الکافر له لأن الملک سبیل و إنما له حق استیفاء ثمنه منه لکن الإنصاف أنه علی هذا التقدیر لا دلیل علی ثبوت الخیار للمشتری أیضا لأن الظاهر من قوله البیعان بالخیار اختصاص الخیار بصورة تحقق البیع من الطرفین مع أنه لا معنی لتحقق العقد البیعی من طرف واحد فإن شروط البیع إن کانت موجودة تحقق من الطرفین و إلا لم یتحقق أصلا کما اعترف به بعضهم فی مسألة بیع الکافر الحربی من ینعتق علیه و الأقوی فی المسألة وفاقا لظاهر الأکثر و صریح کثیر ثبوت الخیار فی المقام و إن تردد فی القواعد بین استرداد العین أو القیمة. و ما ذکرنا من أن الرجوع بالقیمة مبنی علی إمکان تقدیر الملک فی ملک المالک الأصلی لو أغمضنا عن منعه کما تقدم فی المسألة السابقة غیر قادح هنا لأن تقدیر المسلم فی ملک الکافر بمقدار یثبت علیه بدله لیس سبیلا للکافر علی المسلم و لذا جوزنا له شراء من ینعتق علیه و قد مر بعض الکلام فی ذلک فی شروط المتعاقدین.

و منها شراء العبد نفسه

بناء علی جوازه فإن الظاهر عدم الخیار فیه و لو بالنسبة إلی القیمة لعدم شمول أدلة الخیار له و اختاره فی التذکرة و فیها أیضا أنه لو اشتری جمدا فی شدة الحر ففی الخیار إشکال و لعله من جهة احتمال اعتبار قابلیة العین للبقاء بعد العقد لیتعلق بها الخیار فلا یندفع الإشکال بما فی جامع المقاصد من أن الخیار لا یسقط بالتلف لأنه لا یسقط به إذا ثبت قبله فتأمل.

مسألة لا یثبت خیار المجلس فی شی‌ء من العقود سوی البیع عند علمائنا

کما فی التذکرة و عن تعلیق الإرشاد و غیرهما و عن الغنیة الإجماع علیه و صرح الشیخ فی غیر موضع من المبسوط بذلک أیضا بل عن الخلاف الإجماع علی عدم دخوله فی الوکالة و العاریة و القراض و الحوالة و الودیعة إلا أنه فی المبسوط بعد ذکر جملة من العقود التی یدخلها الخیار و التی لا یدخلها قال و أما الوکالة و الودیعة و العاریة و القراض و الجعالة فلا یمنع من دخول الخیارین فیها مانع انتهی و مراده خیار المجلس و الشرط. و حکی نحوه عن القاضی و لم یعلم معنی الخیار فی هذه العقود بل جزم فی التذکرة بأنه لا معنی للخیار فیها لأن الخیار فیها أبدا و احتمل فی الدروس أن یراد بذلک عدم جواز التصرف قبل انقضاء الخیار و لعل مراده التصرف المرخص فیه شرعا للقابل فی هذه العقود لا الموجب إذ لا معنی لتوقف جواز تصرف المالک فی هذه العقود علی انقضاء الخیار لأن أثر هذه العقود تمکن غیر المالک من التصرف فهو الذی یمکن توقفه علی انقضاء الخیار الذی جعل الشیخ قدس سره أثر البیع متوقفا علیه- لکن الإنصاف أن تتبع کلام الشیخ فی المبسوط فی هذا المقام یشهد بعدم إرادته هذا المعنی فإنه صرح فی مواضع قبل هذا الکلام و بعده باختصاص خیار المجلس بالبیع و الذی یخطر بالبال أن مراده دخول الخیارین فی هذه العقود إذا وقعت فی ضمن عقد البیع فتنفسخ بفسخه فی المجلس و هذا المعنی و إن کان بعیدا فی نفسه إلا أن ملاحظة کلام الشیخ فی المقام یقربه إلی الذهن و قد ذکر نظیر ذلک فی جریان الخیارین فی الرهن و الضمان و صرح فی السرائر بدخول الخیارین فی هذه العقود لأنها جائزة فیجوز الفسخ فی کل وقت و هو محتمل کلام الشیخ فتأمل. و کیف کان فلا إشکال فی أصل هذه المسألة.

مسألة مبدأ هذا الخیار من حین العقد

لأن ظاهر النص کون البیع علة تامة و مقتضاه کظاهر الفتاوی شمول الحکم للصرف و السلم قبل القبض و لا إشکال فیه لو قلنا بوجوب التقابض فی المجلس فی الصرف و السلم وجوبا تکلیفیا إما للزوم الربا کما صرح به فی صرف التذکرة و إما لوجوب الوفاء بالعقد و إن لم یکن بنفسه مملکا لأن ثمرة الخیار حینئذ جواز الفسخ فلا یجب التقابض أما لو قلنا بعدم وجوب التقابض و جواز ترکه إلی التفرق المبطل للعقد ففی أثر الخیار خفاء لأن المفروض بقاء سلطنة کل من المتعاقدین علی ملکه و عدم حق لأحدهما فی مال الآخر و یمکن أن یکون أثر الخیار خروج العقد بفسخ ذی الخیار عن قابلیة لحوق القبض الملک فلو فرض اشتراط سقوط الخیار فی العقد لم یخرج العقد بفسخ المشروط علیه عن قابلیة التأثیر. قال فی التذکرة لو تقابضا فی عقد الصرف ثم أجازا فی المجلس لزم العقد و إن أجازا قبل التقابض فکذلک و علیهما التقابض فإن تفرقا قبله انفسخ العقد ثم إن تفرقا عن تراض لم یحکم بعصیانهما فإن انفرد أحدهما بالمفارقة عصی انتهی و فی الدروس یثبت یعنی خیار المجلس فی الصرف تقابضا أو لا فإن التزما به قبل القبض وجب التقابض فلو هرب أحدهما عصی و انفسخ العقد و لو هرب قبل الالتزام فلا معصیة و یحتمل قویا عدم العصیان مطلقا لأن للقبض مدخلا فی اللزوم فله ترکه انتهی و صرح الشیخ أیضا فی المبسوط بثبوت التخایر فی الصرف قبل التقابض. و مما ذکرنا یظهر الوجه فی کون مبدأ الخیار للمالکین الحاضرین فی مجلس عقد الفضولیین علی القول بثبوت الخیار لهما من زمان إجازتهما علی القول بالنقل و کذا علی الکشف مع احتمال کونه من زمان العقد

القول فی مسقطات الخیار

اشارة

و هی أربعة علی ما ذکرها فی التذکرة اشتراط سقوطه فی   
المکاسب، ج‌3، ص 220  
ضمن العقد و إسقاطه بعد العقد و التفرق و التصرف فیقع الکلام فی مسائل.

مسألة لا خلاف ظاهرا فی سقوط هذا الخیار باشتراط سقوطه فی ضمن العقد.

اشارة

و عن الغنیة الإجماع علیه و یدل علیه قبل ذلک عموم المستفیض المؤمنون أو المسلمون عند شروطهم و قد یتخیل معارضته بعموم أدلة الخیار و یرجح علی تلک الأدلة بالمرجحات و هو ضعیف لأن الترجیح من حیث الدلالة و السند مفقود و موافقة عمل الأصحاب لا یصیر مرجحا بعد العلم بانحصار مستندهم فی عموم أدلة الشروط کما یظهر من کتبهم و نحوه فی الضعف التمسک بعموم أوفوا بالعقود بناء علی صیرورة شرط عدم الخیار کالجزء من العقد الذی یجب الوفاء به إذ فیه أن أدلة الخیار أخص فیخصص بها العموم بل الوجه مع انحصار المستند فی عموم دلیل الشروط عدم نهوض أدلة الخیار للمعارضة لأنها مسوقة لبیان ثبوت الخیار بأصل الشرع فلا ینافی سقوطه بالمسقط الخارجی و هو الشرط لوجوب العمل به شرعا بل التأمل فی دلیل الشرط یقضی بأن المقصود منه رفع الید عن الأحکام الأصلیة الثابتة للمشروطات قبل وقوعها فی حیز الاشتراط فلا تعارضه أدلة تلک الأحکام فحاله حال أدلة وجوب الوفاء بالنذر و العهد فی عدم مزاحمتها بأدلة أحکام الأفعال المنذورة لو لا النذر. و یشهد لما ذکرنا من حکومة أدلة الشرط و عدم معارضتها للأحکام الأصلیة حتی یحتاج إلی المرجح استشهاد الإمام فی کثیر من الأخبار بهذا العموم و علی مخالفة کثیر من الأحکام الأصلیة. منها صحیحة مالک بن عطیة قال:   
سألت أبا عبد الله ع عن رجل کان له أب مملوک و کان تحت أبیه جاریة مکاتبة قد أدت بعض ما علیها فقال لها ابن العبد هل لک أن أعینک فی مکاتبتک حتی تؤدی ما علیک بشرط أن لا یکون لک الخیار بعد ذلک علی أبی إذا أنت ملکت نفسک قالت نعم فأعطاها فی مکاتبتها علی أن لا یکون لها الخیار بعد ذلک قال ع لا یکون لها الخیار المسلمون عند شروطهم. و الروایة محمولة بقرینة الإجماع علی عدم لزوم الشروط الابتدائیة علی صورة وقوع الاشتراط فی ضمن عقد لازم أو المصالحة علی إسقاط الخیار المتحقق سببه بالمکاتبة بذلک المال و کیف کان فالاستدلال فیها بقاعدة الشروط علی نفی الخیار الثابت بالعمومات دلیل علی حکومتها علیها لا معارضتها المحوجة إلی التماس المرجح. نعم قد یستشکل التمسک بدلیل الشروط فی المقام من وجوه- الأول أن الشرط یجب الوفاء به إذا کان العقد المشروط فیه لازما لأن الشرط فی ضمن العقد الجائز لا یزید حکمه علی أصل العقد بل هو کالوعد فلزوم الشرط یتوقف علی لزوم العقد فلو ثبت لزوم العقد بلزوم الشرط لزم الدور. الثانی أن هذا الشرط مخالف لمقتضی العقد علی ما هو ظاهر قوله البیعان بالخیار فاشتراط عدم کونهما بالخیار اشتراط لعدم بعض مقتضیات العقد. الثالث ما استدل به بعض الشافعیة علی عدم جواز اشتراط السقوط من أن إسقاطه الخیار فی ضمن العقد إسقاط لما لم یجب لأن الخیار لا یحدث إلا بعد البیع فإسقاطه فیه کإسقاطه قبله هذا و لکن شی‌ء من هذه الوجوه لا یصلح للاستشکال أما الأول فلأن الخارج من عموم الشرط الشروط الابتدائیة لأنها کالوعد الواقعة فی ضمن العقود الجائزة بالذات أو بالخیار مع بقائها علی الجواز لأن الحکم بلزوم الشرط مع فرض جواز العقد المشروط به مما لا یجتمعان لأن الشرط تابع و کالتقیید للعقد المشروط به أما إذا کان نفس مؤدی الشرط لزوم ذلک العقد المشروط به کما فیما نحن فیه لا التزاما آخر مغایرا لالتزام أصل العقد فلزومه الثابت بمقتضی عموم وجوب الوفاء بالشرط عین لزوم العقد فلا یلزم تفکیک بین التابع و المتبوع فی اللزوم و الجواز. و أما الثانی فلأن الخیار حق للمتعاقدین اقتضاء العقد لو خلی و نفسه فلا ینافی سقوطه بالشرط. و بعبارة أخری المقتضی للخیار العقد بشرط لا طبیعة العقد من حیث هی حتی لا یوجد بدونه و قوله البیعان بالخیار و إن کان له ظهور فی العلیة التامة إلا أن المتبادر من إطلاقه صورة الخلو عن شرط السقوط مع أن مقتضی الجمع بینه و بین دلیل الشرط کون العقد مقتضیا لإتمام العلة لیکون التخلف ممتنعا شرعا. نعم یبقی الکلام فی دفع توهم أنه لو بنی علی الجمع بهذا الوجه بین دلیل الشرط و عمومات الکتاب و السنة لم یبق شرط مخالف للکتاب و السنة بل و لا لمقتضی العقد و محل ذلک و إن کان فی باب الشروط إلا أن مجمل القول فی دفع ذلک فیما نحن فیه أنا حیث علمنا بالنص و الإجماع أن الخیار حق مالی قابل للإسقاط و الإرث لم یکن سقوطه منافیا للمشروع فلم یکن اشتراطه اشتراط المنافی کما لو اشترطا فی هذا العقد سقوط الخیار فی عقد آخر. و أما عن الثالث بما عرفت من أن المتبادر من النص المثبت للخیار صورة الخلو عن الاشتراط و إقدام المتبایعین علی عدم الخیار ففائدة الشرط إبطال المقتضی لا إثبات المانع و یمکن أن یستأنس لدفع الإشکال من هذا الوجه الثالث و من سابقه بصحیحة مالک بن عطیة المتقدمة

ثم إن هذا الشرط یتصور علی وجوه-

أحدها أن یشترط عدم الخیار

و هذا هو مراد المشهور من اشتراط السقوط فیقول بعت بشرط أن لا یثبت خیار المجلس کما مثل به فی الخلاف و المبسوط و الغنیة و التذکرة لأن المراد بالسقوط هنا عدم الثبوت لا الارتفاع.

الثانی أن یشترط عدم الفسخ

فیقول بعت بشرط أن لا أفسخ فی المجلس فیرجع إلی التزام ترک حقه فلو خالف الشرط و فسخ فیحتمل قویا عدم نفوذ الفسخ لأن وجوب الوفاء بالشرط مستلزم لوجوب إجباره علیه و عدم سلطنته علی ترکه کما لو باع منذور التصدق به علی ما ذهب إلیه غیر واحد فمخالفة الشرط و هو الفسخ غیر نافذة فی حقه و یحتمل النفوذ لعموم دلیل الخیار و الالتزام بترک الفسخ لا یوجب فساد الفسخ علی ما قاله بعضهم من أن بیع منذور التصدق حنث موجب للکفارة لا فاسد و حینئذ فلا فائدة فی هذا غیر الإثم علی مخالفته إذ ما یترتب علی مخالفة الشرط فی غیر هذا المقام من تسلط المشروط له علی الفسخ لو خولف الشرط غیر مترتب هنا و الاحتمال الأول أوفق بعموم وجوب الوفاء بالشرط الدال علی   
المکاسب، ج‌3، ص 221  
وجوب ترتب آثار الشرط و هو عدم الفسخ فی جمیع الأحوال حتی بعد الفسخ فیستلزم ذلک کون الفسخ الواقع لغوا کما تقدم نظیره فی الاستدلال بعموم وجوب الوفاء بالعقد علی کون فسخ أحدهما منفردا لغوا لا یرفع وجوب الوفاء.

الثالث أن یشترط إسقاط الخیار

و مقتضی ظاهره وجوب الإسقاط بعد العقد فلو أخل به و فسخ العقد ففی تأثیر الفسخ الوجهان المتقدمان و الأقوی عدم التأثیر و هل للمشروط له الفسخ- بمجرد عدم إسقاط المشترط الخیار بعد العقد و إن لم یفسخ وجهان من عدم حصول الشرط و من أن المقصود منه إبقاء العقد- فلا یحصل التخلف إلا إذا فسخ و الأولی بناء علی القول بعدم تأثیر الفسخ هو عدم الخیار لعدم تخلف الشرط و علی القول بتأثیره ثبوت الخیار لأنه قد یکون الغرض من الشرط عدم تزلزل العقد و یکون بقاء المشترط علی سلطنة الفسخ مخالفا لمصلحة المشروط له و قد یموت ذو الخیار و ینتقل إلی وارثه.

بقی الکلام فی أن المشهور أن تأثیر الشرط إنما هو مع ذکره فی متن العقد

اشارة

فلو ذکراه قبله لم یفد لعدم الدلیل علی وجوب الوفاء به و صدق الشرط علی غیر المذکور فی العقد غیر ثابت لأن المتبادر عرفا هو الإلزام و الالتزام المرتبط بمطلب آخر و قد تقدم عن القاموس أنه الإلزام و الالتزام فی البیع و نحوه و عن الشیخ و القاضی تأثیر الشرط المتقدم. قال فی محکی الخلاف لو شرطا قبل العقد أن لا یثبت بینهما خیار بعد العقد صح الشرط و لزم العقد بنفس الإیجاب و القبول ثم نقل الخلاف عن بعض أصحاب الشافعی ثم قال دلیلنا أنه لا مانع من هذا الشرط و الأصل جوازه و عموم الأخبار فی جواز الشرط یشمل هذا الموضع انتهی و نحوه المحکی عن جواهر القاضی. و قال فی المختلف علی ما حکی عنه بعد ذلک و عندی فی ذلک نظر فإن الشرط إنما یعتبر حکمه لو وقع فی متن العقد. نعم لو شرطا قبل العقد و تبایعا علی ذلک الشرط صح ما شرطاه انتهی. أقول التبایع علی ذلک الشرط إن کان بالإشارة إلیه فی العقد بأن یقول مثلا بعت علی ما ذکر فهو من المذکور فی متن العقد و إن کان بالقصد إلیه و البناء علیه عند الإنشاء فهذا هو ظاهر کلام الشیخ نعم یحتمل أن یرید الصورة الأولی و أراد بقوله قبل العقد قبل تمامه و هذا هو المناسب للاستدلال له بعدم المانع من هذا الاشتراط و یؤیده أیضا بل یعینه أن بعض أصحاب الشافعی إنما یخالف فی صحة هذا الاشتراط فی متن العقد. و قد صرح فی التذکرة بذکر خلاف بعض الشافعیة فی اشتراط عدم الخیار فی متن العقد و استدل عنهم بأن الخیار بعد تمام العقد فلا یصح إسقاطه قبل تمامه. و الحاصل أن ملاحظة عنوان المسألة فی الخلاف و التذکرة و استدلال الشیخ علی الجواز و بعض الشافعیة علی المنع یکاد یوجب القطع بعدم إرادة الشیخ صورة ترک الشرط فی متن العقد و کیف کان فالأقوی أن الشرط الغیر المذکور فی متن العقد غیر مؤثر لأنه لا یلزم بنفس اشتراطه السابق لأن المتحقق فی السابق إما وعد بالتزام أو التزام تبرعی لا یجب الوفاء به و العقد اللاحق و إن دفع مبنیا علیه لا یلزمه لأنه إلزام مستقل لا یرتبط بالتزام العقد إلا بجعل المتکلم و إلا فهو بنفسه لیس من متعلقات الکلام العقدی مثل العوضین و قیودهما حتی یقدر شرطا منویا فیکون کالمحذوف النحوی بعد نصب القرینة فإن من باع داره فی حال بنائه فی الواقع علی عدم الخیار له لم یحصل له فی ضمن بیعه إنشاء التزام بعدم الخیار و لم یقید إنشاءه بشی‌ء بخلاف قوله بعتک علی أن لا خیار لی الذی مؤداه بعتک ملتزما علی نفسی و بانیا علی أن لا خیار لی فإن إنشاءه للبیع قد اعتبر مقیدا بإنشائه التزام عدم الخیار فحاصل الشرط إلزام فی التزام مع اعتبار تقیید الثانی بالأول و تمام الکلام فی باب الشروط إن شاء الله تعالی.

فرع

ذکر العلامة فی التذکرة موردا لعدم جواز اشتراط نفی خیار المجلس و غیره فی متن العقد و هو ما إذا نذر المولی أن یعتق عبده إذا باعه بأن قال لله علی أن أعتقک إذا بعتک قال لو باعه بشرط نفی الخیار لم یصح البیع لصحة النذر فیجب الوفاء به و لا یتم برفع الخیار و علی قول بعض علمائنا من صحة البیع مع بطلان الشرط یلغو الشرط و یصح البیع و یعتق انتهی. أقول هذا مبنی علی أن النذر المعلق بالعین یوجب عدم تسلط الناذر علی التصرفات المنافیة له و قد مر أن الأقوی فی الشرط أیضا کونه کذلک.

مسألة و من المسقطات إسقاط هذا الخیار بعد العقد

اشارة

بل هذا هو المسقط الحقیقی و لا خلاف ظاهرا فی سقوطه بالإسقاط- و یدل علیه بعد الإجماع فحوی ما سیجی‌ء من النص الدال علی سقوط الخیار بالتصرف معللا بأنه رضاء بالبیع مضافا إلی القاعدة المسلمة من أن لکل ذی حق إسقاط حقه و لعله لفحوی تسلط الناس علی أموالهم فهم أولی بالتسلط علی حقوقهم المتعلقة بالأموال و لا معنی لتسلطهم علی مثل هذه الحقوق الغیر القابلة للنقل إلا نفوذ تصرفهم فیها بما یشمل الإسقاط و یمکن الاستدلال له بدلیل الشرط لو فرض شموله للالتزام الابتدائی ثم إن الظاهر سقوط الخیار بکل لفظ یدل علیه بإحدی الدلالات العرفیة للفحوی المتقدمة و فحوی ما دل علی کفایة بعض الأفعال فی إجازة عقد الفضولی و صدق الإسقاط النافذ بمقتضی ما تقدم من التسلط علی إسقاط الحقوق و علی هذا فلو قال أحدهما أسقطت الخیار من الطرفین فرضی الآخر سقط خیار الراضی أیضا لکون رضاه بإسقاط الآخر خیاره إسقاطا أیضا.

مسألة لو قال أحدهما لصاحبه اختر

فإن اختار المأمور الفسخ فلا إشکال فی انفساخ العقد- و إن اختار الإمضاء ففی سقوط خیار الأمر أیضا مطلقا کما عن المبسوط الأکثر بل عن الخلاف الإجماع علیه أو بشرط إرادته تملیک الخیار لصاحبه و إلا فهو باق مطلقا کما هو ظاهر التذکرة أو مع قید إرادة الاستکشاف دون التفویض و یکون حکم التفویض کالتملیک. أقول و لو سکت فخیار الساکت باق إجماعا و وجهه واضح و أما خیار الأمر ففی بقائه مطلقا أو بشرط عدم إرادة تملیک   
المکاسب، ج‌3، ص 222 الخیار کما هو ظاهر التذکرة أو سقوط خیاره مطلقا کما عن الشیخ أقوال و الأولی أن یقال إن کلمة اختر بحسب وضعه لطلب اختیار المخاطب أحد طرفی العقد من الفسخ و الإمضاء و لیس فیه دلالة علی ما ذکروه من تملیک الخیار أو تفویض الأمر أو استکشاف الحال. نعم الظاهر عرفا من حال الأمر أن داعیه استکشاف حال المخاطب و کأنه فی العرف السابق کان ظاهرا فی تملیک المخاطب أمر الشی‌ء کما یظهر من باب الطلاق فإن تم دلالته حینئذ علی إسقاط الأمر خیاره بذلک و إلا فلا مزیل لخیاره و علیه یحمل علی تقدیر الصحة ما ورد فی ذیل بعض أخبار خیار المجلس أنهما بالخیار ما لم یفترقا أو یقول أحدهما لصاحبه اختر ثم إنه لا إشکال فی أن إسقاط أحدهما خیاره لا یوجب سقوط خیار الآخر و منه یظهر أنه لو أجاز أحدهما و فسخ الآخر انفسخ العقد لأنه مقتضی ثبوت الخیار فکان العقد بعد إجازة أحدهما جائزا من طرف الفاسخ دون المجیز کما لو جعل الخیار من أول الأمر لأحدهما و هذا لیس تعارضا بین الإجازة و الفسخ و ترجیحا له علیها. نعم لو اقتضت الإجازة لزوم العقد من الطرفین کما لو فرض ثبوت الخیار من طرف أحد المتعاقدین أو من طرفهما المتعدد کالأصیل و الوکیل فأجاز أحدهما و فسخ الآخر دفعة واحدة أو تصرف ذو الخیار فی العوضین دفعة واحدة کما لو باع عبدا بجاریة ثم أعتقهما جمیعا حیث إن إعتاق العبد فسخ و إعتاق الجاریة إجازة أو اختلف الورثة فی الفسخ و الإجارة تحقق التعارض و ظاهر العلامة فی جمیع هذه الصور تقدیم الفسخ و لم یظهر له وجه تام و سیجی‌ء الإشارة إلی ذلک فی موضعه.

مسألة من جملة مسقطات الخیار افتراق المتبایعین

اشارة

و لا إشکال فی سقوط الخیار به و لا فی عدم اعتبار ظهوره فی رضاهما بالبیع و إن کان ظاهر بعض الأخبار ذلک مثل قوله: فإذا افترقا فلا خیار لهما بعد الرضا و معنی حدوث افتراقهما المسقط مع کونهما متفرقین حین العقد افتراقهما بالنسبة إلی الهیئة الاجتماعیة الحاصلة لهما حین العقد فإذا حصل الافتراق الإضافی و لو بمسماه ارتفع الخیار فلا یعتبر الخطوة و لذا حکی عن جماعة التعبیر بأدنی الانتقال و الظاهر أن ذکره فی بعض العبارات لبیان أقل الأفراد خصوصا مثل قول الشیخ فی الخلاف أقل ما ینقطع به خیار المجلس خطوة مبنی علی الغالب فی الخارج أو فی التمثیل لأقل الافتراق فلو تبایعا فی سفینتین متلاصقتین کفی مجرد افتراقهما و یظهر من بعض اعتبار الخطوة اغترارا بتمثیل کثیر من الأصحاب و عن صریح آخر التأمل و کفایة الخطوة لانصراف الإطلاق إلی أزید منها فیستصحب الخیار و یؤیده قوله فی بعض الروایات: فلما استوجبتها قمت فمشیت خطی لیجب البیع حین افترقنا و فیه منع الانصراف و دلالة الروایة ثم اعلم أن الافتراق علی ما عرفت من معناه یحصل بحرکة أحدهما و بقاء الآخر فی مکانه فلا یعتبر الحرکة من الطرفین فی صدق افتراقهما فالحرکة من أحدهما لا یسمی افتراقا حتی یحصل عدم المصاحبة من الآخر فذات الافتراق من المتحرک و اتصافها بکونها افتراقا من الساکن و لو تحرک کل منهما کان حرکة کل منهما افتراقا بملاحظة عدم مصاحبة الآخر و کیف کان فلا یعتبر فی الافتراق المسقط حرکة کل منهما إلی غیر جانب الآخر کما یدل علیه الروایات الحاکیة لشراء الإمام ع أرضا و أنه قال: فلما استوجبتها قمت فمشیت خطی لیجب البیع حین افترقنا فأثبت افتراق الطرفین بمشیه ع فقط.

مسألة المعروف أنه لا اعتبار بالافتراق عن إکراه إذا منع من التخایر أیضا

سواء بلغ حد سلب الاختیار أم لا لأصالة بقاء الخیار بعد تبادر الاختیار من الفعل المسند إلی الفاعل المختار مضافا إلی حدیث رفع ما استکرهوا علیه و قد تقدم فی مسألة اشتراط الاختیار فی المتبایعین ما یظهر منه عموم الرفع للحکم الوضعی المحمول علی المکلف فلا یختص برفع التکلیف هذا و لکن یمکن منع التبادر فإن المتبادر هو الاختیاری فی مقابل الاضطراری الذی لا یعد فعلا حقیقیا قائما بنفس الفاعل بل یکون صورة فعل قائمة بجسم المضطر لا فی مقابل المکره الفاعل بالاختیار لدفع الضرر المتوعد علی ترکه فإن التبادر ممنوع فإذا دخل الاختیاری المکره علیه دخل الاضطراری لعدم القول بالفصل مع أن المعروف بین الأصحاب أن الافتراق و لو اضطرارا مسقط للخیار إذا کان الشخص متمکنا من الفسخ و الإمضاء مستدلین علیه بحصول التفرق المسقط للخیار. قال فی المبسوط فی تعلیل الحکم المذکور لأنه إذا کان متمکنا من الإمضاء و الفسخ فلم یفعل حتی وقع التفرق کان ذلک دلیلا علی الرضا و الإمضاء انتهی و فی جامع المقاصد تعلیل الحکم المذکور بقوله لتحقق الافتراق مع التمکن من الاختیار انتهی. و منه یظهر أنه لا وجه للاستدلال بحدیث رفع الحکم عن المکره للاعتراف بدخول المکره و المضطر إذا تمکنا من التخایر و الحاصل أن فتوی الأصحاب هی أن التفرق عن إکراه علیه و علی ترک التخایر غیر مسقط للخیار و أنه لو حصل أحدهما باختیاره سقط خیاره و هذا لا یصح الاستدلال علیه باختصاص الأدلة بالتفرق الاختیاری و لا بأن مقتضی حدیث الرفع جعل التفرق للمکره علیه کلا تفرق لأن المفروض أن التفرق الاضطراری أیضا مسقط مع وقوعه فی حال التمکن من التخایر فالأولی الاستدلال علیه مضافا إلی الشهرة المحققة الجابرة للإجماع المحکی و إلی أن المتبادر من التفرق ما کان عن رضاء بالعقد سواء وقع اختیارا أو اضطرارا بقوله ص فی صحیحة الفضیل: فإذا افترقا فلا خیار بعد الرضا منهما دل علی أن الشرط فی السقوط الافتراق و الرضا منهما و لا ریب أن الرضا المعتبر لیس إلا المتصل بالتفرق بحیث یکون التفرق عنه إذ لا یعتبر الرضا فی زمان آخر إجماعا أو یقال إن قوله بعد الرضا إشارة إلی إناطة السقوط بالرضا بالعقد المستکشف عنه عن افتراقهما فیکون الافتراق مسقطا لکونه کاشفا نوعا عن رضاهما بالعقد و إعراضهما عن الفسخ و علی کل تقدیر فیدل علی أن المتفرقین و لو اضطرارا إذا کانا متمکنین من الفسخ و لم یفسخا کشف ذلک نوعا عن رضاهما بالعقد فسقط خیارهما فهذا هو الذی استفاده الشیخ قدس سره   
المکاسب، ج‌3، ص 223  
کما صرح به فی عبارة المبسوط المتقدمة.

مسألة لو أکره أحدهما علی التفرق و منع عن التخایر و بقی الآخر فی المجلس

فإن منع من المصاحبة و التخایر لم یسقط خیار أحدهما لأنهما مکرهان علی الافتراق و ترک التخایر فدخل فی المسألة السابقة و إن لم یمنع من المصاحبة ففیه أقوال و توضیح ذلک أن افتراقهما المستند إلی اختیارهما کما عرفت یحصل بحرکة أحدهما اختیارا و عدم مصاحبة الآخر کذلک و أن الإکراه علی التفرق لا یسقط حکمه ما لم ینضم معه الإکراه علی ترک التخایر فحینئذ نقول تحقق الإکراه المسقط فی أحدهما دون الآخر یحصل تارة بإکراه أحدهما علی التفرق و ترک التخایر و بقاء الآخر فی المجلس مختارا فی المصاحبة أو التخایر و أخری بالعکس بإبقاء أحدهما فی المجلس کرها مع المنع عن التخایر و ذهاب الآخر اختیارا و محل الکلام هو الأول و سیتضح به حکم الثانی و الأقوال فیه أربعة سقوط خیارهما کما عن ظاهر المحقق و العلامة و ولده السعید و السید العمید و شیخنا الشهید قدس الله أسرارهم و ثبوته لهما کما عن ظاهر المبسوط و المحقق و الشهید الثانیین و محتمل الإرشاد و سقوطه فی حق المختار خاصة- و فصل فی التحریر بین بقاء المختار فی المجلس فالثبوت لهما و بین مفارقته فالسقوط عنهما و مبنی الأقوال علی أن افتراقهما المجعول غایة لخیارهما هل یتوقف علی حصوله عن اختیارهما أو یکفی فیه حصوله عن اختیار أحدهما و علی الأول هل یکون اختیار کل منهما مسقطا لخیاره أو یتوقف سقوط خیار کل واحد علی مجموع اختیارهما فعلی الأول یسقط خیار المختار خاصة کما عن الخلاف و جواهر القاضی و علی الثانی یثبت الخیاران کما عن ظاهر المبسوط و المحقق و الشهید الثانیین. و علی الثانی فهل یعتبر فی المسقط لخیارهما کونه فعلا وجودیا و حرکة صادرة باختیار أحدهما و یکفی کونه ترکا اختیاریا کالبقاء فی مجلس العقد مختارا فعلی الأول یتوجه التفصیل المصرح به فی التحریر بین بقاء الآخر فی مجلس العقد و ذهابه و علی الثانی یسقط الخیاران کما عن ظاهر المحقق و العلامة و ولده السعید و السید العمید و شیخنا الشهید. و اعلم أن ظاهر الإیضاح أن قول التحریر لیس قولا مغایرا للثبوت لهما و أن محل الخلاف ما إذا لم یفارق الآخر المجلس اختیارا و إلا سقط خیارهما اتفاقا حیث قال فی شرح قول والده لو حمل أحدهما و منع عن التخایر لم یسقط خیاره علی إشکال و أما الثابت فإن منع من المصاحبة و التخایر لم یسقط خیاره و إلا فالأقرب سقوطه فیسقط خیار الأول انتهی. قال إن هذا مبنی علی بقاء الأکوان و عدمه و افتقار الباقی إلی المؤثر و عدمه و إن الافتراق ثبوتی أو عدمی فعلی عدم البقاء أو افتقار الباقی إلی المؤثر یسقط لأنه فعل المفارقة و علی القول ببقائها و استغناء الباقی عن المؤثر و ثبوتیة الافتراق لم یسقط خیاره لأنه لم یفعل شیئا و إن قلنا بعدمیة الافتراق و العدم لیس بمعلل فکذلک و إن قلنا إنه یعلل سقط أیضا و الأقرب عندی السقوط لأنه مختار فی المفارقة انتهی. و هذا الکلام و إن نوقش فیه بمنع بناء الأحکام علی هذه التدقیقات إلا أنه علی کل حال صریح فی أن الباقی لو ذهب اختیارا فلا خلاف فی سقوط خیاره و ظاهره کظاهر عبارة القواعد أن سقوط خیاره لا ینفک عن سقوط خیار الآخر فینتفی القول المحکی عن الخلاف و الجواهر لکن العبارة المحکیة عن الخلاف ظاهرة فی هذا القول قال لو أکرها أو أحدهما علی التفرق بالأبدان علی وجه یتمکنان من الفسخ و التخایر فلم یفعلا بطل خیارهما أو خیار من تمکن من ذلک و نحوه المحکی عن القاضی فإنه لو لا جواز التفکیک بین الخیارین لاقتصر علی قوله بطل خیارهما فتأمل بل حکی هذا القول عن ظاهر التذکرة أو صریحها و فیه تأمل و کیف کان فالأظهر فی بادئ النظر ثبوت الخیارین للأصل- . و ما تقدم من تبادر تفرقهما عن رضا منهما فإن التفرق و إن لم یعتبر کونه اختیاریا من الطرفین و لا من أحدهما إلا أن المتبادر رضاهما بالبیع حین التفرق فرضا أحدهما فی المقام و هو الماکث لا دلیل علی کفایته فی سقوط خیارهما و لا فی سقوط خیار خصوص التراضی إذ الغایة غایة للخیارین فإن تحققت سقطا و إلا ثبتا. و یدل علیه ما تقدم من صحیحة الفضیل المصرحة بإناطة سقوط الخیار بالرضا منهما المنفی بانتفاء رضاء أحدهما و لکن یمکن التفصی عن الأصل بصدق تفرقهما و تبادر تقیده بکونه عن رضا کلیهما ممنوعة- بل المتیقن اعتبار رضا أحدهما و ظاهر الصحیحة و إن کان اعتبار ذلک إلا أنه معارض بإطلاق ما یستفاد من الروایة السابقة الحاکیة لفعل الإمام ع   
و أنه قال فمشیت خطی لیجب البیع حین افترقنا جعل مجرد مشیه سببا لصدق الافتراق المجعول غایة للخیار و جعل وجوب البیع علة غائیة له من دون اعتبار رضا الآخر أو شعوره بمشی الإمام ع و دعوی انصرافه إلی صورة شعور الآخر و ترکه المصاحبة اختیارا ممنوعة و ظاهر الصحیحة و إن کان أخص إلا أن ظهور الروایة فی عدم مدخلیة شی‌ء آخر زائدا علی مفارقة أحدهما صاحبه مؤید بالتزام مقتضاه فی غیر واحد من المقامات مثل ما إذا مات أحدهما و فارق الآخر اختیارا- فإن الظاهر منهم عدم الخلاف فی سقوط الخیارین و قد قطع به فی جامع المقاصد مستدلا بأنه قد تحقق الافتراق فسقط الخیاران مع أن المنسوب إلیه ثبوت الخیار لهما فیما نحن فیه و کذا لو فارق أحدهما فی حال نوم الآخر أو غفلته عن مفارقة صاحبه مع تأید ذلک بنقل الإجماع عن السید عمید الدین و ظاهر المبنی المتقدم عن الإیضاح أیضا عدم الخلاف فی عدم اعتبار الرضا من الطرفین و إنما الخلاف فی أن البقاء اختیارا مفارقة اختیاریة أم لا بل ظاهر القواعد أیضا أن سقوط خیار المکره متفرع علی سقوط خیار الماکث من غیر إشارة إلی وجود خلاف فی هذا التفریع و هو الذی ینبغی لأن الغایة إن حصلت سقط الخیاران و إلا بقیا فتأمل. و عبارة الخلاف المتقدمة و إن کانت ظاهرة فی التفکیک بین المتبایعین فی الخیار إلا إنما لیست بتلک الظهور لاحتمال إرادة سقوط خیار المتمکن من التخایر من حیث تمکنه مع قطع النظر عن حال الآخر فلا ینافی سقوط خیار الآخر لأجل التلازم بین الخیارین من حیث اتحادهما فی الغایة مع أن شمول عبارته   
المکاسب، ج‌3، ص 224  
لبعض الصور التی لا یختص بطلان الخیار فیها بالمتمکن مما لا بد منه کما لا یخفی علی المتأمل و حملها علی ما ذکرنا من إرادة المتمکن لا بشرط إرادة خصوصه فقط أولی من تخصیصها ببعض الصور و لعل نظر الشیخ و القاضی إلی أن الافتراق المستند إلی اختیارهما جعل غایة لسقوط خیار کل منهما فالمستند إلی اختیار أحدهما مسقط لخیاره خاصة و هو استنباط حسن لکن لا یساعد علیه ظاهر النص ثم إنه یظهر مما ذکرنا حکم عکس المسألة و هی ما إذا أکره أحدهما علی البقاء ممنوعا من التخایر و فارق الآخر اختیارا فإن مقتضی ما تقدم من الإیضاح من مبنی الخلاف عدم الخلاف فی سقوط الخیارین هنا و مقتضی ما ذکرنا من مبنی الأقوال جریان الخلاف هنا أیضا و کیف کان فالحکم بسقوط الخیار عنهما هنا کما لا یخفی

مسألة لو زال الإکراه

فالمحکی عن الشیخ و جماعة- امتداد الخیار بامتداد مجلس الزوال و لعله لأن الافتراق الحاصل بینهما فی حال الإکراه کالمعدوم فکأنهما بعد مجتمعان فی مجلس العقد فالخیار باق. و فیه أن الهیئة الاجتماعیة الحاصلة حین العقد قد ارتفعت حسا غایة الأمر عدم ارتفاع حکمها و هو الخیار بسبب الإکراه و لم یجعل مجلس زوال الإکراه بمنزلة مجلس العقد.   
و الحاصل أن الباقی بحکم الشرع هو الخیار لا مجلس العقد فالنص ساکت عن غایة هذا الخیار فلا بد إما من القول بالفور کما عن التذکرة- و لعله لأنه المقدار الثابت یقینا لاستدراک حق المتبایعین و إما من القول بالتراخی إلی أن یحصل المسقطات لاستصحاب الخیار و الوجهان جاریان فی کل خیار لم یظهر حاله من الأدلة.   
مسألة و من مسقطات هذا الخیار التصرف   
علی وجه یأتی فی خیاری الحیوان و الشرط ذکره الشیخ فی المبسوط فی خیار المجلس و فی الصرف و العلامة فی التذکرة و نسب إلی جمیع من تأخر عنه بل ربما یدعی إطباقهم علیه و حکی عن الخلاف و الجواهر و الکافی و السرائر و لعله لدلالة التعلیل فی بعض أخبار خیار الحیوان و هو الوجه أیضا فی اتفاقهم علی سقوط خیار الشرط و إلا فلم یرد فیه نص بالخصوص بل سقوط خیار المشتری بتصرفه مستفاد من نفس تلک الروایة المعللة حیث قال: فإن أحدث المشتری فیما اشتری حدثا قبل الثلاثة أیام فذلک رضا منه فلا شرط فإن المنفی یشمل شرط المجلس و الحیوان فتأمل و تفصیل التصرف المسقط سیجی‌ء إن شاء الله تعالی

الثانی خیار الحیوان

[عموم هذا الخیار لکل ذی حیاة]

لا خلاف بین الإمامیة- فی ثبوت الخیار فی الحیوان للمشتری و ظاهر النص و الفتوی العموم لکل ذی حیاة فیشمل مثل الجراد و الزنبور و السمک و العلق و دود القز و لا یبعد اختصاصه بالحیوان المقصود حیاته فی الجملة فمثل السمک المخرج من الماء و الجراد المحرز فی الإناء و شبه ذلک خارج لأنه لا یباع من حیث إنه حیوان بل من حیث إنه لحم و یشکل فیما صار کذلک لعارض کالصید المشرف علی الموت بإصابة السهم أو بجرح الکلب المعلم و علی کل حال فلا یعد زهاق روحه تلفا من البائع قبل القبض أو فی زمان الخیار و فی منتهی خیاره مع عدم بقائه إلی الثلاثة وجوه

[هل یختص هذا الخیار بالبیع المعین أو یعم الکلی أیضا]

ثم إنه هل یختص هذا الخیار بالمبیع المعین- کما هو المنساق فی النظر من الإطلاقات مع الاستدلال به فی بعض معاقد الإجماع کما فی التذکرة بالحکمة الغیر الجاریة فی الکلی الثابت فی الذمة أو یعم الکلی کما هو المتراءی من النص و الفتوی لم أجد مصرحا بأحد الأمرین. نعم یظهر من بعض المعاصرین الأول و لعله الأقوی   
و کیف کان فالکلام فیمن له هذا الخیار و فی مدته من حیث المبدأ و المنتهی و مسقطاته یتم برسم مسائل.

مسألة المشهور اختصاص هذا الخیار بالمشتری

حکی عن الشیخین و الصدوقین و الإسکافی و ابن حمزة و الشامیین الخمسة و الحلبیین الستة و معظم المتأخرین و عن الغنیة و ظاهر الدروس الإجماع علیه- لعموم قوله ع إذا افترقا وجب البیع خرج المشتری و بقی البائع بل لعموم أوفوا بالعقود بالنسبة إلی ما لیس فیه خیار المجلس بالأصل أو بالاشتراط و یثبت الباقی بعدم القول بالفصل و یدل علیه أیضا ظاهر غیر واحد من الأخبار منها صحیحة الفضیل ابن یسار عن أبی عبد الله ع قال: قلت له ما الشرط فی الحیوان قال ثلاثة أیام للمشتری قلت و ما الشرط فی غیر الحیوان قال البیعان بالخیار ما لم یفترقا فإذا افترقا فلا خیار بعد الرضا منهما و ظهوره فی اختصاص الخیار بالمشتری و إطلاق نفی الخیار لهما فی بیع غیر الحیوان بعد الافتراق یشمل ما إذا کان الثمن حیوانا و یتلوها فی الظهور روایة علی بن أسباط عن أبی الحسن الرضا ع قال: الخیار فی الحیوان ثلاثة أیام للمشتری فإن ذکر القید مع إطلاق الحکم قبیح إلا لنکتة جلیة و نحوها صحیحة الحلبی عن أبی عبد الله ع قال فی الحیوان: کله شرط ثلاثة أیام للمشتری و صحیحة ابن رئاب عن أبی عبد الله ع قال: الشرط فی الحیوانات ثلاثة أیام للمشتری و أظهر من الکل صحیحة ابن رئاب المحکیة عن قرب الإسناد قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل اشتری جاریة لمن الخیار للمشتری أو للبائع و لهما کلیهما قال الخیار لمن اشتری نظره ثلاثة أیام فإذا مضت ثلاثة أیام فقد وجب الشراء و عن سیدنا المرتضی قدس سره و ابن طاوس ثبوته للبائع أیضا. و حکی عن الانتصار دعوی الإجماع علیه لأصالة جواز العقد من الطرفین بعد ثبوت خیار المجلس و لصحیحة محمد بن مسلم: المتبایعان بالخیار ثلاثة أیام فی الحیوان و فیما سوی ذلک من بیع حتی یفترقا و بها تخصص عمومات اللزوم مطلقا أو بعد الافتراق و هی أرجح بحسب السند من صحیحة ابن رئاب المحکیة عن قرب الإسناد و قد صرحوا بترجیح روایة مثل محمد بن مسلم و زرارة و أضرابهما علی غیرهم من الثقات مضافا إلی ورودها فی الکتب الأربعة المرجحة علی مثل قرب الإسناد من الکتب التی یلتفت إلیها أکثر أصحابنا مع بعد غفلتهم عنها أو عن مراجعتها و أما الصحاح الأخر المکافئة سندا لصحیحة ابن مسلم فالإنصاف أن دلالتها بالمفهوم لا تبلغ فی الظهور مرتبة منطوق الصحیحة فیمکن حملها علی بیان الفرد الشدید الحاجة لأن الغالب فی المعاملة خصوصا معاملة الحیوان کون إرادة الفسخ فی طرف المشتری لاطلاعه علی خفایا الحیوان و لا ریب أن الأظهریة فی الدلالة متقدمة فی باب الترجیح علی الأکثریة. و أما ما ذکر فی تأویل   
المکاسب، ج‌3، ص 225  
صحیحة ابن مسلم من أن خیار الحیوان للمشتری علی البائع- فکان بین المجموع ففی غایة السقوط و أما الشهرة المحققة فلا تصیر حجة علی السید بل مطلقا بعد العلم بمستند المشهور و عدم احتمال وجود مرجح لم یذکروه و إجماع الغنیة لو سلم رجوعه إلی اختصاص الخیار بالمشتری لا مجرد ثبوته له معارض بإجماع الانتصار الصریح فی ثبوته للبائع و لعله لذا قوی فی المسالک قول السید مع قطع النظر عن الشهرة بل الاتفاق علی خلافه و تبعه علی ذلک فی المفاتیح و توقف فی غایة المراد و حواشی القواعد و تبعه فی المقتصر هذا و لکن الإنصاف أن أخبار المشهور من حیث المجموع لا یقصر ظهورها عن الصحیحة مع اشتهارها بین الرواة حتی محمد بن مسلم الراوی للصحیحة مع أن المرجع بعد التکافؤ عموم أدلة لزوم العقد بالافتراق و المتیقن خروج المشتری فلا ریب فی ضعف هذا القول. نعم هنا قول ثالث لعله أقوی منه و هو ثبوت الخیار لمن انتقل إلیه الحیوان ثمنا أو مثمنا نسب إلی جماعة من المتأخرین منهم الشهید فی المسالک لعموم صحیحة محمد بن مسلم: المتبایعان بالخیار ما لم یفترقا و صاحب الحیوان بالخیار ثلاثة أیام و لا ینافیه تقیید صاحب الحیوان بالمشتری فی موثقة ابن فضال لاحتمال ورود التقیید مورد الغالب لأن الغالب کون صاحب الحیوان مشتریا و لا ینافی هذه الدعوی التمسک بإطلاق صحیحة محمد بن مسلم لأن الغلبة قد یکون بحیث توجب تنزیل التقیید علیها و لا یوجب تنزیل الإطلاق و لا ینافیها أیضا ما دل علی اختصاص الخیار بالمشتری لورودها مورد الغالب من کون الثمن غیر حیوان و لا صحیحة محمد بن مسلم المثبتة للخیار للمتبائعین لإمکان تقییدها و إن کان بعد بما إذا کان العوضان حیوانین لکن الإشکال فی إطلاق الصحیحة الأولی- من جهة قوة انصرافه إلی المشتری فلا مخصص یعتد به لعمومات اللزوم مطلقا أو بعد المجلس فلا محیص عن المشهور

مسألة لا فرق بین الأمة و غیرها فی مدة الخیار

و فی الغنیة کما عن الحلبی أن مدة خیار الأمة مدة استبرائها بل عن الأول دعوی الإجماع- و ربما ینسب هذا إلی المقنعة و النهایة و المراسم من جهة حکمهم بضمان البائع لها مدة الاستبراء و لم أقف لهم علی دلیل- .

مسألة مبدء هذا الخیار من حین العقد

فلو لم یتفرق ثلاثة أیام انقضی خیار الحیوان أو بقی خیار المجلس لظاهر قوله ع: إن الشرط فی الحیوان ثلاثة أیام و فی غیره حتی یفترقا خلافا للمحکی عن ابن زهرة فجعله من حین التفرق و کذا الشیخ و الحلی فی خیار الشرط المتحد مع هذا الخیار فی هذا الحکم من جهة الدلیل الذی ذکراه. قال فی المبسوط الأولی أن یقال إنه یعنی خیار الشرط یثبت من حین التفرق لأن الخیار یدخل إذا ثبت العقد و العقد لم یثبت قبل التفرق انتهی و نحوه المحکی عن السرائر و هذه الدعوی لم نعرفها.   
نعم ربما یستدل علیه بأصالة عدم ارتفاعه بانقضاء ثلاثة من حین العقد بل أصالة عدم حدوثه قبل انقضاء المجلس و بلزوم اجتماع السببین علی مسبب واحد و ما دل علی أن تلف الحیوان فی الثلاثة من البائع مع أن التلف فی الخیار المشترک من المشتری و یرد الأصل ظاهر الدلیل مع أنه بالتقریر الثانی مثبت و أدلة التلف من البائع محمول علی الغالب من کونه بعد المجلس و یرد التداخل بأن الخیارین إن اختلفا من حیث الماهیة فلا بأس بالتعدد و إن اتحدا فکذلک إما لأن الأسباب معرفات و إما لأنها علل و مؤثرات یتوقف استقلال کل واحد منها فی التأثیر علی عدم مقارنة الآخر أو سبقه فهی علل تامة إلا من هذه الجهة و هو المراد مما فی التذکرة فی الجواب عن أن الخیارین مثلان فلا یجتمعان من أن الخیار واحد و الجهة متعددة ثم إن المراد بزمان العقد هل زمان مجرد الصیغة کعقد الفضولی علی القول بکون الإجازة ناقلة أو زمان الملک و عبر بذلک للغلبة الظاهر هو الثانی کما استظهره بعض المعاصرین قال فعلی هذا لو أسلم حیوانا فی طعام و قلنا بثبوت الخیار لصاحب الحیوان و إن کان بائعا- کان مبدئه بعد القبض و تمثیله بما ذکر مبنی علی اختصاص الخیار بالحیوان المعین و قد تقدم التردد فی ذلک ثم إن ما ذکروه فی خیار المجلس من جریانه فی الصرف و لو قبل القبض یدل علی أنه لا یعتبر فی الخیار و الملک لکن لا بد له من أثر و قد تقدم الإشکال فی ثبوته فی الصرف قبل القبض لو لم نقل بوجوب التقابض.

مسألة لا إشکال فی دخول اللیلتین المتوسطتین فی الثلاثة أیام

لا لدخول اللیل فی مفهوم الیوم بل للاستمرار المستفاد من الخارج و لا فی دخول اللیالی الثلاث عند التلفیق مع الانکسار و لو عقد فی اللیل فالظاهر بقاء الخیار إلی آخر الیوم الثالث و یحتمل النقص عن الیوم الثالث بمقدار ما بقی من لیلة العقد لکن فیه أنه یصدق حینئذ الأقل من ثلاثة أیام و الإطلاق علی المقدار المساوی للنهار و لو من اللیل خلاف الظاهر قیل و المراد بالأیام الثلاثة ما کانت مع اللیالی الثلاث لدخول اللیلتین أصالة فتدخل الثالثة و إلا لاختلف مفردات الجمع فی استعمال واحد انتهی فإن أراد اللیلة السابقة علی الأیام فهو حسن إلا أنه لا یعلل بما ذکر و إن أراد اللیلة الأخیرة فلا یلزم من خروجها اختلاف مفردات الجمع فی استعمال واحد إذ لا نقول باستعمال الیومین الأولین فی الیوم و اللیلة و استعمال الیوم الثالث فی خصوص النهار بل نقول إن الیوم مستعمل فی خصوص النهار أو مقداره من نهارین لا فی مجموع النهار و اللیل أو مقدارهما و لا فی باقی النهار و لو ملفقا من اللیل و المراد من الثلاثة أیام هی بلیالیها أی لیالی مجموعها لا کل واحد منها فاللیالی لم ترد من نفس اللفظ و إنما أرید من جهة الإجماع و ظهور اللفظ الحاکمین فی المقام باستمرار الخیار فکأنه قال الخیار یستمر إلی أن یمضی ست و ثلاثون ساعة من النهار.

مسألة یسقط هذا الخیار بأمور

أحدها اشتراط سقوطه فی العقد

و لو شرط سقوط بعضه فقد صرح بعض بالصحة و لا بأس به.

و الثانی إسقاطه بعد العقد

و قد تقدم الأمران.

و الثالث التصرف

و لا خلاف فی إسقاطه فی الجملة لهذا الخیار و یدل علیه قبل الإجماع النصوص   
المکاسب، ج‌3، ص 226  
ففی صحیحة ابن رئاب: فإن أحدث المشتری فیما اشتری حدثا قبل الثلاثة أیام فذلک رضا منه و لا شرط له قیل له و ما الحدث قال إن لامس أو قبل أو نظر منها إلی ما کان محرما علیه قبل الشراء و صحیحة الصفار: کتبت إلی أبی محمد ع فی الرجل اشتری دابة من رجل فأحدث فیها حدثا من أخذ الحافر أو نعلها أو رکب ظهرها فراسخ أ له أن یردها فی الثلاثة الأیام التی له فیها الخیار بعد الحدث الذی یحدث فیها أو الرکوب الذی یرکبها فراسخ فوقع ع إذا أحدث فیها حدثا فقد وجب الشراء إن شاء الله و فی ذیل الصحیحة المتقدمة عن قرب الإسناد قلت له: أ رأیت إن قبلها المشتری أو لامس فقال إذا قبل أو لامس أو نظر منها إلی ما یحرم علی غیره فقد انقضی الشرط و لزم البیع و استدل علیه فی التذکرة بعد الإجماع بأن التصرف دلیل الرضا و فی موضع آخر منها أنه دلیل الرضا بلزوم العقد و فی موضع آخر منها کما فی الغنیة أن التصرف إجازة. أقول المراد بالحدث إن کان مطلق التصرف الذی لا یجوز لغیر المالک إلا برضاه کما یشیر إلیه قوله أو نظر إلی ما کان یحرم علیه قبل الشراء فلازمه کون مطلق استخدام المملوک بل مطلق التصرف فیه مسقطا کما صرح به فی التذکرة فی بیان التصرف المسقط للرد بالعیب من أنه لو استخدمه بشی‌ء خفیف مثل اسقنی أو ناولنی الثوب أو أغلق الباب سقط الرد ثم استضعف قول بعض الشافعیة بعدم السقوط معللا بأن مثل هذه الأمور قد یؤمر به غیر المملوک بأن المسقط مطلق التصرف و قال أیضا لو کان له علی الدابة سرج أو رکاب فترکهما علیهما بطل الرد لأنه استعمال و انتفاع انتهی. و قال فی موضع من التذکرة عندنا أن الاستخدام بل کل تصرف یصدر من المشتری قبل علمه بالعیب أو بعده یمنع الرد انتهی. و هو فی غایة الإشکال لعدم تبادر ما یعم ذلک من لفظ الحدث و عدم دلالة ذلک علی الرضا بلزوم العقد مع أن من المعلوم عدم انفکاک المملوک المشتری عن ذلک فی أثناء الثلاثة فیلزم جعل الخیار فیه کاللغو مع أنهم ذکروا أن الحکمة فی هذا الخیار الاطلاع علی أمور خفیة فی الحیوان توجب زهادة المشتری و کیف یطلع الإنسان علی ذلک بدون النظر إلی الجاریة و لمسها و أمرها بغلق الباب و السقی و شبه ذلک و إن کان المراد مطلق التصرف بشرط دلالته علی الرضا بلزوم العقد کما یرشد إلیه وقوعه فی معرض التعلیل فی صحیحة ابن رئاب. و یظهر من استدلال العلامة و غیره علی المسألة بأن التصرف دلیل الرضا بلزوم العقد فهو لا یناسب إطلاقهم الحکم بإسقاط التصرفات التی ذکروها و دعوی أن جمیعها مما یدل لو خلی و طبعه علی الالتزام بالعقد فیکون إجازة فعلیة کما تری

[المراد من فذلک رضی منه فی صحیحة ابن رئاب]

اشارة

ثم إن قوله ع فی الصحیحة فذلک رضی منه یراد منه الرضا بالعقد فی مقابلة کراهة ضده أعنی الفسخ و إلا فالرضا بأصل الملک مستمر من زمان العقد إلی حین الفسخ و یشهد لهذا المعنی روایة عبد الله بن الحسن بن زید بن علی بن الحسین عن أبیه عن جعفر عن أبیه قال قال رسول الله ص: فی رجل اشتری عبدا بشرط إلی ثلاثة أیام فمات العبد فی الشرط قال یستحلف بالله تعالی ما رضیه ثم بری‌ء من الضمان فإن المراد بالرضا الالتزام بالعقد و الاستحلاف فی الروایة محمولة علی سماع دعوی التهمة أو علی صورة حصول القطع للبائع بذلک إذا عرفت هذا

فقوله ع فذلک رضاء منه و لا شرط له یحتمل وجوها

أحدها أن یکون الجملة جوابا للشرط

فیکون حکما شرعیا بأن التصرف التزام بالعقد و إن لم یکن التزاما عرفا.

الثانی أن یکون توطئة للجواب

و هو قوله و لا شرط له لکنه توطئة لحکمة الحکم و تمهید لها لا علة حقیقة فیکون إشارة إلی أن الحکمة فی سقوط الخیار بالتصرف دلالته غالبا علی الرضا نظیر کون الرضا حکمة فی سقوط خیار المجلس بالتفرق فی قوله: فإذا افترقا فلا خیار بعد الرضا منهما فإنه لا یعتبر فی الافتراق دلالة علی الرضا و علی هذین المعنیین فکل تصرف مسقط و إن علم عدم دلالته علی الرضا.

الثالث أن یکون الجملة إخبارا عن الواقع

نظرا إلی الغالب و ملاحظة نوع التصرف لو خلی و طبعه و یکون علة للجواب فیکون نفی الخیار معللا بکون التصرف غالبا دالا علی الرضا بلزوم العقد و بعد ملاحظة وجوب تقیید إطلاق الحکم بمؤدی علته کما فی قوله لا تأکل الرمان لأنه حامض دل علی اختصاص الحکم بالتصرف الذی یکون کذلک أی دالا بالنوع غالبا علی التزام العقد و إن لم یدل فی شخص المقام فیکون المسقط من التصرف ما کان له ظهور نوعی فی الرضا نظیر ظهور الألفاظ فی معانیها مقیدا بعدم قرینة یوجب صرفه عن الدلالة کما إذا دل الحال أو المقال علی وقوع التصرف للاختبار أو اشتباها بعین أخری مملوکة له و یدخل فیه کلما یدل نوعا علی الرضا و إن لم یعد تصرفا عرفا کالتعریض للبیع و الإذن للبائع فی التصرف فیه

الرابع أن یکون إخبارا عن الواقع

و یکون العلة هی نفس الرضا الفعلی الشخصی و یکون إطلاق الحکم مقیدا بتلک العلة فیکون موضوع الحکم فی الحقیقة هو نفس الرضا الفعلی فلو لم یثبت الرضا الفعلی لم یسقط الخیار

[المناقشة فی الاحتمالین الأولین]

ثم إن الاحتمالین الأولین و إن کانا موافقین لإطلاق سائر الأخبار و إطلاقات بعض کلماتهم مثل ما تقدم من التذکرة من أن مطلق التصرف لمصلحة نفسه مسقط و کذا غیره کالمحقق و الشهید الثانیین بل لإطلاق بعض معاقد الإجماع إلا أنهما بعیدان عن ظاهر الخبر مع مخالفتهما لأکثر کلماتهم فإن الظاهر منها عدم السقوط بالتصرف للاختبار و الحفظ- بل ظاهرها اعتبار الدلالة فی الجملة علی الرضا کما سیجی‌ء. و یؤیده حکم بعضهم بکفایة الدال علی الرضا و إن لم یعد تصرفا کتقبیل الجاریة للمشتری علی ما صرح به فی التحریر و الدروس فعلم أن العبرة بالرضا و إنما اعتبر التصرف للدلالة و ورود النص أیضا بأن العرض علی البیع إجازة مع أنه لیس حدثا عرفا و مما یؤید عدم إرادة الأصحاب کون التصرف مسقطا إلا من جهة دلالته علی الرضا حکمهم بأن کل تصرف یکون إجازة من المشتری فی المبیع یکون فسخا من البائع فلو کان التصرف مسقطا تعبدیا عندهم من جهة النص لم یکن وجه للتعدی عن کونه إجازة إلی کونه فسخا.   
و قد صرح فی التذکرة بأن الفسخ کالإجازة یکون بالقول و بالفعل و ذکر التصرف مثالا للفسخ و الإجازة الفعلیین فاندفع ما یقال فی تقریب کون التصرف   
المکاسب، ج‌3، ص 227  
مسقطا لا للدلالة علی الرضا بأن الأصحاب یعدونه فی مقابل الإجازة.

[المناقشة فی الاحتمال الرابع]

و أما المعنی الرابع فهو و إن کان أظهر الاحتمالات من حیث اللفظ بل جزم به فی الدروس و یؤیده ما تقدم من روایة عبد الله بن الحسن بن زید الحاکیة للنبوی الدال کما فی الدروس أیضا علی الاعتبار بنفس الرضا و ظاهر بعض کلماتهم الآتیة أن المستفاد من تتبع الفتاوی الإجماع علی عدم إناطة الحکم بالرضا الفعلی بلزوم العقد مع أن أظهریته بالنسبة إلی المعنی الثالث غیر واضحة

فتعین إرادة المعنی الثالث

اشارة

و محصله دلالة التصرف لو خلی و طبعه علی الالتزام و إن لم یفد فی خصوص المقام فیکون التصرف إجازة فعلیة فی مقابل الإجازة القولیة و هذا هو الذی ینبغی أن یعتمد علیه.

[الاستشهاد بکلمات الفقهاء علیه]

قال فی المقنعة إن هلاک الحیوان فی الثلاثة من البائع إلا أن یحدث فیه المبتاع حدثا یدل علی الرضا بالابتیاع انتهی. و مثل للتصرف فی مقام آخر بأن ینظر إلی الأمة إلی ما یحرم لغیر المالک. و قال فی المبسوط فی أحکام العیوب إذا کان المبیع بهیمة و أصاب بها عیبا فله ردها و إذا کان فی طریق الرد جاز له رکوبها- و سقیها و علفها و حلبها و أخذ لبنها و إن نتجت کان له نتاجها ثم قال و لا یسقط الرد لأنه إنما یسقط بالرضا بالعیب أو بترک الرد بعد العلم بالعیب أو بأن یحدث فیه عیب عنده و لیس هنا شی‌ء من ذلک انتهی و فی الغنیة لو هلک المبیع فی مدة الخیار فهو من مال بائعه إلا أن یکون المبتاع قد أحدث فیه حدثا یدل علی الرضا انتهی و قال الحلبی فی الکافی فی خیار الحیوان فإن هلک فی مدة الخیار فهو من مال البائع إلا أن یحدث فیه حدثا یدل علی الرضا انتهی و فی السرائر بعد حکمه بالخیار فی الحیوان إلی ثلاثة أیام قال هذا إذا لم یحدث فی هذه المدة حدثا یدل علی الرضا و یتصرف فیه تصرفا ینقص قیمته أو یکون لمثل ذلک التصرف أجرة بأن یرکب الدابة أو یستعمل الحمار أو یقبل الجاریة أو یلامسها أو یدبرها تدبیرا لیس له الرجوع فیه کالمنذور انتهی و قال فی موضع آخر إذا لم یتصرف فیه یؤذن بالرضا فی العادة و أما العلامة رحمه الله فقد عرفت أنه استدل علی أصل الحکم بأن التصرف دلیل الرضا باللزوم. و قال فی موضع آخر لو رکب الدابة لیردها سواء قصرت المسافة أو طالت لم یکن ذلک رضاء بها ثم قال و لو سقاها الماء أو رکبها لیسقیها ثم یردها لم یکن ذلک رضاء منه بإمساکه و لو حلبها فی طریقه فالأقرب أنه تصرف یؤذن بالرضا. و فی التحریر فی مسألة سقوط رد المعیب بالتصرف قال و کذا لو استعمل المبیع أو تصرف فیه بما یدل علی الرضا و قال فی الدروس استثنی بعضهم من التصرف رکوب الدابة و الطحن علیها و حلبها إذ بها یعرف حالها لیختبر و لیس ببعید و قال المحقق الکرکی لو تصرف ذو الخیار غیر عالم کأن ظنها جاریته المختصة فتبینت ذات الخیار أو ذهل عن کونها المشتراة ففی الحکم تردد ینشأ من إطلاق الخبر بسقوط الخیار بالتصرف و من أنه غیر قاصد إلی لزوم البیع إذ لو علم لم یفعل و التصرف إنما عد مسقطا لدلالته علی الرضا باللزوم. و قال فی موضع آخر و لا یعد رکوب الدابة للاستخبار أو لدفع جموحها أو للخوف من ظالم أو لیردها تصرفا ثم قال و هل یعد حملها للاستخبار تصرفا لیس ببعید أن لا یعد و کذا لو أراد ردها و حلبها لأخذ اللبن علی إشکال ینشأ من أنه ملکه فله استخلاصه انتهی. و حکی عنه فی موضع آخر أنه قال و المراد بالتصرف المسقط ما کان المقصود منه التملک لا الاختبار و لا حفظ المبیع کرکوب الدابة للسقی انتهی.   
و مراده من التملک البقاء علیه و الالتزام به و یحتمل أن یراد به الاستعمال للانتفاع بالملک لا للاختیار و الحفظ هذا ما حضرنی من کلماتهم فی هذا المقام الظاهرة فی المعنی الثالث و حاصله التصرف علی وجه یدل عرفا لو خلی و طبعه علی الالتزام بالعقد لیکون إسقاطا فعلیا للخیار فیخرج منه ما دلت القرینة علی وقوعه لا عن الالتزام لکن یبقی الإشکال المتقدم سابقا من أن أکثر أمثلة التصرف المذکورة فی النصوص و الفتاوی لیست کذلک بل هی واقعة غالبا مع الغفلة أو التردد أو العزم علی الفسخ مطلقا أو إذا اطلع علی ما یوجب زهده فیه فهی غیر دالة فی نفسها عرفا علی الرضا و منه یظهر وجه النظر فی دفع الاستبعاد الذی ذکرناه سابقا من عدم انفکاک اشتراء الحیوان من التصرف فیه فی الثلاثة فیکون مورد الخیار فی غایة الندرة بأن الغالب فی التصرفات وقوعها مع عدم الرضا باللزوم فلا یسقط بها الخیار إذ فیه أن هذا یوجب استهجان تعلیل السقوط بمطلق الحدث بأنه رضاء لأن المصحح لهذا التعلیل مع العلم بعدم کون بعض أفراده رضاء هو ظهوره فیه عرفا من أجل الغلبة فإذا فرض أن الغالب فی مثل هذه التصرفات وقوعها لا عن التزام للعقد بل مع العزم علی الفسخ أو التردد فیه أو الغفلة کان تعلیل الحکم علی المطلق بهذه العلة الغیر الموجودة إلا فی قلیل من أفراده مستهجنا.   
و أما الاستشهاد لذلک بما سیجی‌ء من أن تصرف البائع فی ثمن بیع الخیار غیر مسقط لخیاره اتفاقا و لیس ذلک إلا من جهة صدوره لا عن التزام بالعقد بل مع العزم علی الفسخ برد مثل الثمن ففیه ما سیجی‌ء. و مما ذکرنا من استهجان التعلیل علی تقدیر کون غالب التصرفات واقعة لا عن التزام یظهر فساد الجمع بهذا الوجه یعنی حمل الأخبار المتقدمة علی صورة دلالة التصرفات المذکورة علی الرضا بلزوم العقد جمعا بینها و بین ما دل من الأخبار علی عدم سقوطه بمجرد التصرف مثل روایة عبد الله بن الحسن المتقدمة التی لم یستفصل فی جوابها بین تصرف المشتری فی العبد المتوفی فی زمان الخیار و عدمه و إنما أنیط سقوط الخیار فیها بالرضا الفعلی و مثل الخبر المصحح: فی رجل اشتری شاة فأمسکها ثلاثة أیام ثم رد قال إن کان تلک الثلاثة أیام شرب لبنها یرد معها ثلاثة أمداد و إن لم یکن لها لبن فلیس علیه شی‌ء و نحوه الآخر و ما فیهما من رد ثلاثة أمداد لعله محمول علی الاستحباب مع أن ترک العمل به لا یوجب رد الروایة فتأمل. و قد أفتی بذلک فی المبسوط فیما لو باع شاة غیر مصراة و حلبها أیاما ثم وجد المشتری فیها عیبا ثم قال و قیل لیس له ردها   
المکاسب، ج‌3، ص 228  
لأنه تصرف بالحلب. و بالجملة فالجمع بین النص و الفتوی الظاهرین فی کون التصرف مسقطا لدلالته علی الرضا بلزوم العقد و بین ما تقدم من التصرفات المذکورة فی کثیر من الفتاوی خصوصا ما ذکره غیر واحد من الجزم بسقوط الخیار بالرکوب فی طریق الرد و التردد فیه و فی التصرف للاستخبار مع العلم بعدم اقترانهما بالرضا بلزوم العقد فی غایة الإشکال و الله العالم بحقیقة الحال

الثالث خیار الشرط

اشارة

أعنی الثابت بسبب اشتراطه فی العقد و لا خلاف فی صحة هذا الشرط و لا فی أنه لا یتقدر بحد عندنا- و نقل الإجماع علیه مستفیض الأصل فیه قبل ذلک الأخبار العامة المسوغة لاشتراط کل شرط إلا ما استثنی و الأخبار الخاصة الواردة فی بعض أفراد المسألة. فمن الأولی الخبر المستفیض الذی لا یبعد دعوی تواتره: إن المسلمین عند شروطهم و یزید فی صحیحة ابن سنان: إلا کل شرط خالف کتاب الله فلا یجوز. و فی موثقة إسحاق بن عمار: إلا شرطا حرم حلالا أو حلل حراما نعم فی صحیحة أخری لابن سنان: من اشترط شرطا مخالفا لکتاب الله فلا یجوز علی الذی اشترط علیه و المسلمون عند شروطهم فیما وافق کتاب الله لکن المراد منه بقرینة المقابلة عدم المخالفة للإجماع علی عدم اعتبار موافقة الشرط لظاهر الکتاب. و تمام الکلام فی معنی هذه الأخبار و توضیح المراد منه الاستثناء الوارد فیها یأتی فی باب الشرط فی ضمن العقد إن شاء الله-

و المقصود هنا بیان أحکام الخیار المشترط فی العقد

اشارة

و هی تظهر برسم مسائل-

مسألة لا فرق بین کون زمان الخیار متصلا بالعقد أو منفصلا عنه

لعموم أدلة الشرط قال فی التذکرة لو شرط خیار الغد صح عندنا خلافا للشافعی و استدل له فی موضع آخر بلزوم صیرورة العقد جائزا بعد اللزوم و رد بعدم المانع من ذلک مع أنه کما فی التذکرة منتقض بخیار التأخیر و خیار الرؤیة. نعم یشترط تعیین المدة فلو تراضیا علی مدة مجهولة کقدوم الحاج بطل بلا خلاف بل حکی الإجماع علیه صریحا لصیرورة المعاملة بذلک غرریة و لا عبرة بمسامحة العرف فی بعض المقامات و إقدام العقلاء علیه أحیانا فإن المستفاد من تتبع أحکام المعاملات عدم رضاء الشارع بذلک إذ کثیرا ما یتفق التشاح فی مثل الساعة و الساعتین من زمان الخیار فضلا من الیوم و الیومین. و بالجملة فالغرر لا ینتفی بمسامحة الناس فی غیر زمان الحاجة إلی المداقة و إلا لم یکن بیع الجزاف و ما تعذر تسلیمه و الثمن المحتمل للتفاوت القلیل و غیر ذلک من الجهالات غررا لتسامح الناس فی غیر مقام الحاجة إلی المداقة فی أکثر الجهالات و لعل هذا مراد بعض الأساطین من قوله إن دائرة الغرر فی الشرع أضیق من دائرته فی العرف و إلا فالغرر لفظ لا یرجع فی معناه إلا إلی العرف. نعم الجهالة التی لا یرجع الأمر معها غالبا إلی التشاح بحیث یکون النادر کالمعدوم لا تعد غررا کتفاوت المکاییل و الموازین. و یشیر إلی ما ذکرنا الأخبار الدالة علی اعتبار کون السلم إلی أجل معلوم و خصوص موثقة غیاث:   
لا بأس بالسلم فی کیل معلوم إلی أجل معلوم لا یسلم إلی دیاس أو إلی حصاد مع أن التأجیل إلی الدیاس و الحصاد و شبههما فوق حد الإحصاء بین العقلاء الجاهلین بالشرع و ربما یستدل علی ذلک بأن اشتراط المدة المجهولة مخالف للکتاب و السنة لأنه غرر و فیه أن کون البیع بواسطة الشرط مخالفا للکتاب و السنة غیر کون نفس الشرط مخالفا للکتاب و السنة ففی الثانی یفسد الشرط و یتبعه البیع و فی الأول یفسد البیع فیلغو الشرط اللهم إلا أن یراد أن نفس الالتزام بخیار فی مدة مجهولة غرر و إن لم یکن بیعا فیشمله دلیل نفی الغرر فیکون مخالفا للکتاب و السنة لکن لا یخفی سرایة الغرر إلی البیع فیکون الاستناد فی فساده إلی فساد شرطه المخالف للکتاب کالأکل من القفا.

مسألة لا فرق فی بطلان العقد- بین ذکر المدة المجهولة

کقدوم الحاج و بین عدم ذکر المدة أصلا کأن یقول بعتک علی أن یکون لی الخیار و بین ذکر المدة المطلقة کأن یقول بعتک علی أن یکون لی الخیار مدة لاستواء الکل فی الغرر- خلافا للمحکی عن المقنعة و الانتصار و الخلاف و الجواهر و الغنیة و الحلبی فجعلوا مدة الخیار فی الصورة الثانیة ثلاثة أیام و یحتمل حمل الثالثة علیها- و عن الانتصار و الغنیة و الجواهر الإجماع علیه- و فی محکی الخلاف وجود أخبار الفرقة به و لا شک أن هذه الحکایة بمنزلة إرسال أخبار فیکفی فی انجبارها الإجماعات المنقولة و لذا مال إلیه فی محکی الدروس لکن العلامة فی التذکرة لم یحک هذا القول إلا عن الشیخ قدس سره و أوله بإرادة خیار الحیوان. و عن العلامة الطباطبائی فی مصابیحه الجزم به و قواه بعض المعاصرین منتصرا لهم بما فی مفتاح الکرامة من أنه لیس فی الأدلة ما یخالفه إذ الغرر مندفع بتحدید الشرع و إن لم یعلم به المتعاقدان کخیار الحیوان الذی لا إشکال فی صحة العقد مع الجهل به أو بمدته. و زاد فی مفتاح الکرامة التعلیل بأن الجهل یؤول إلی العلم الحاصل من الشرع و فیه ما تقدم فی مسألة تعذر التسلیم من أن بیع الغرر موضوع عرفی حکم فیه الشارع بالفساد و التحدید بالثلاثة تعبد شرعی لم یقصده المتعاقدان فإن ثبت بالدلیل کان مخصصا لعموم نفی الغرر و کان التحدید تعبدیا نظیر التحدید الوارد فی بعض الوصایا المبهمة أو یکون حکما شرعیا ثبت فی موضوع خاص- و هو إهمال مدة الخیار. و الحاصل أن الدعوی فی تخصیص أدلة نفی الغرر لا فی تخصصها و الإنصاف أن ما ذکرنا من حکایة الأخبار و نقل الإجماع لا ینهض لتخصیص قاعدة الغرر لأن الظاهر بقرینة عدم تعرض الشیخ لذکر شی‌ء من هذه الأخبار فی کتابیه الموضوعین لإیداع الأخبار أنه عول فی هذه الدعوی علی اجتهاده فی دلالة الأخبار الواردة فی شرط الحیوان و لا ریب أن الإجماعات المحکیة إنما تجبر قصور السند المرسل المتضح دلالته أو القاصر دلالته لا المرسل المجهول العین المحتمل لعدم الدلالة رأسا فالتعویل حینئذ علی نفس الجابر و لا حاجة إلی ضم المنجبر إذ نعلم إجمالا أن المجمعین اعتمدوا علی دلالات اجتهادیة استنبطوها من الأخبار- و لا ریب أن المستند غالبا فی إجماعات القاضی و ابن زهرة إجماع السید فی الانتصار. نعم قد روی فی   
المکاسب، ج‌3، ص 229  
کتب العامة أن حنان بن منقذ کان یخدع فی البیع لشجة أصابته فی رأسه فقال له النبی ص: إذا بعت فقل لا خلابة و جعل له الخیار ثلاثا. و فی روایة و لک الخیار ثلاثا و الخلابة الخدیعة فی دلالته فضلا عن سنده ما لا یخفی و جبرها بالإجماعات کما تری إذ التعویل علیها مع ذهاب المتأخرین إلی خلافها فی الخروج عن قاعدة الغرر مشکل بل غیر صحیح فالقول بالبطلان لا یخلو عن قوة ثم إنه ربما یقال ببطلان الشرط دون العقد- و لعله مبنی علی أن فساد الشرط لا یوجب فساد العقد. و فیه أن هذا علی القول به فیما إذا لم یوجب الشرط فسادا فی أصل البیع کما فیما نحن فیه حیث إن جهالة الشرط یوجب کون البیع غرریا و إلا فالمتجه فساد البیع و لو لم نقل بسرایة الفساد من الشرط إلی المشروط و سیجی‌ء تمام الکلام فی مسألة الشروط.

مسألة مبدأ هذا الخیار من حین العقد

لأنه المتبادر من الإطلاق و لو کان زمان الخیار منفصلا کان مبدؤه أول جزء من ذلک الزمان فلو شرط خیار الغد کان مبدؤه من طلوع فجر الغد فیجوز جعل مبدئه من انقضاء خیار الحیوان بناء علی أن مبدأه من حین العقد و لو جعل مبدأه من حین التفرق بطل لأدائه إلی جهالة مدة الخیار. و عن الشیخ و الحلی أن مبدأه من حین التفرق و قد تقدم عن الشیخ وجهه مع عدم تمامیته. نعم یمکن أن یقال هنا إن المتبادر من جعل الخیار جعله فی زمان لو لا الخیار لزم العقد کما أشار إلیه فی السرائر لکن لو تم هذا لاقتضی کونه فی الحیوان من حین انقضاء الثلاثة- مع أن هذا إنما یتم مع العلم بثبوت خیار المجلس و إلا فمع الجهل به لا یقصد إلا الجهل من حین العقد بل الحکم بثبوته من حین التفرق حکم علی المتعاقدین بخلاف قصدهما

مسألة یصح جعل الخیار لأجنبی

قال فی التذکرة لو باع العبد و شرط الخیار للعبد- صح البیع و الشرط عندنا معا و حکی عنه الإجماع فی الأجنبی قال لأن العبد بمنزلة الأجنبی و لو جعل الخیار لمتعدد کان کل منهم ذا خیار فإن اختلفوا فی الفسخ و الإجارة قدم الفاسخ لأن مرجع الإجازة إلی إسقاط خیار المجیز خاصة بخلاف ما لو وکل جماعة فی الخیار فإن النافذ هو تصرف السابق لفوات محل الوکالة بعد ذلک و عن الوسیلة أنه إذا کان الخیار لهما و اجتمعا علی فسخ أو إمضاء نفذ و إن لم یجتمعا بطل و إن کان لغیرهما و رضی نفذ البیع و إن لم یرض کان المبتاع بالخیار بین الفسخ و الإمضاء انتهی و فی الدروس و یجوز اشتراطه لأجنبی منفردا و لا اعتراض علیه و معهما أو مع أحدهما و لو خولف أمکن اعتبار فعله و إلا لم یکن لذکره فائدة انتهی. أقول و لو لم یمض فسخ الأجنبی مع إجازته و المفروض عدم مضی إجازته مع فسخه لم یکن لذکر الأجنبی فائدة ثم إنه ذکر غیر واحد أن الأجنبی یراعی المصلحة للجاعل و لعله لتبادره من الإطلاق و إلا فمقتضی التحکیم نفوذ حکمه علی الجاعل من دون ملاحظة مصلحة فتعلیل وجوب مراعاة الأصلح بکونه أمینا لا یخلو عن نظر ثم إنه ربما یتخیل أن اشتراط الخیار للأجنبی مخالف للمشروع نظرا إلی أن الثابت فی الشرع صحة الفسخ بالتفاسخ أو بدخول الخیار بالأصل کخیاری المجلس و الشرط أو بالعارض کخیار الفسخ برد الثمن لنفس المتعاقدین و هو ضعیف لمنع اعتبار کون الفسخ من أحد المتعاقدین شرعا و لا عقلا بل المعتبر فیه تعلق حق الفاسخ بالعقد أو بالعین و إن کان أجنبیا فحینئذ یجوز للمتبائعین اشتراط حق للأجنبی فی العقد و سیجی‌ء نظیره فی إرث الزوجة للخیار مع عدم إرثها من العین.

مسألة یجوز لهما اشتراط الاستیمار

بأن یستأمر المشروط علیه الأجنبی فی أمر العقد فیأتمر بأمره أو بأن یأتمره إذا أمره ابتداء و علی الأول فإن فسخ المشروط علیه من دون استیمار لم ینفذ و لو استأمره فإن أمره بالإجازة لم یکن له الفسخ قطعا إذ الغرض من الشرط لیس مجرد الاستیمار بل الالتزام بأمره مع أنه لو کان الغرض مجرد ذلک لم یوجب ذلک أیضا ملک الفسخ و إن أمره بالفسخ لم یجب علیه الفسخ بل غایة الأمر ملک الفسخ حینئذ إذ لا معنی لوجوب الفسخ علیه أما مع عدم رضاء الآخر بالفسخ فواضح إذ المفروض أن الثالث لا سلطنة له علی الفسخ و المتعاقدان لا یریدانه و أما مع طلب الآخر للفسخ فلأن وجوب الفسخ حینئذ علی المستأمر بالکسر راجع إلی حق لصاحبه علیه فإن اقتضی اشتراط الاستیمار ذلک الحق علی صاحبه عرفا فمعناه سلطنة صاحبه علی الفسخ فیرجع اشتراط الاستیمار إلی شرط لکل منهما علی صاحبه. و الحاصل أن اشتراط الاستیمار من واحد منهما علی صاحبه إنما یقتضی ملکه للفسخ إذا أذن له الثالث المستأمر و اشتراطه لکل منهما علی صاحبه یقتضی ملک کل واحد منهما للفسخ عند الإذن. و مما ذکرنا یتضح حکم الشق الثانی و هو الائتمار بأمره الابتدائی فإنه إن کان شرطا لأحدهما ملک الفسخ لو أمره به و إن کان لکل منهما ملکا کذلک ثم فی اعتبار مراعاة المستأمر للمصلحة و عدمه وجهان أوجههما العدم إن لم یستفد الاعتبار من إطلاق العقد بقرینة حالیة أو مقالیة.

مسألة من أفراد خیار الشرط ما یضاف البیع و یقال له بیع الخیار

و هو جائز عندنا کما فی التذکرة و عن غیرها الإجماع علیه و هو أن یبیع شیئا و یشترط الخیار لنفسه مدة بأن یرد الثمن فیها و یرتجع المبیع   
و الأصل فیه بعد العمومات المتقدمة فی الشرط النصوص المستفیضة   
منها موثقة إسحاق بن عمار   
قال سمعت من یسأل أبا عبد الله ع یقول و سأله رجل و أنا عنده فقال: رجل مسلم احتاج إلی بیع داره فمشی فجاء إلی أخیه فقال له أبیعک داری هذه و یکون لک أحب إلی من أن یکون لغیرک علی أن تشترط لی أنی إذا جئتک بثمنها إلی سنة تردها علی قال لا بأس بهذا إن جاء بثمنها ردها علیه قلت أ رأیت لو کان للدار غلة لمن تکون الغلة فقال الغلة للمشتری أ لا تری أنها لو احترقت کانت من ماله   
و روایة معاویة بن میسرة   
قال سمعت أبا الجارود: یسأل أبا عبد الله ع عن رجل باع دارا له من رجل و کان بینه و بین الذی اشتری منه الدار خلطة- فشرط أنک إن أتیتنی بمالی ما بین ثلاث سنین فالدار دارک فأتاه بماله قال له أبو الجارود فإن هذا الرجل قد أصاب فی هذا المال فی ثلاث سنین قال هو ماله و قال ع   
المکاسب، ج‌3، ص 230  
أ رأیت لو أن الدار احترقت من مال من کانت یکون الدار دار المشتری   
و عن سعید بن یسار   
فی الصحیح قال: قلت لأبی عبد الله ع إنا نخالط أناسا من أهل السود أو غیرهم فنبیعهم و نربح علیهم فی العشرة اثنی عشر و ثلاثة عشر و نؤخر ذلک فیما بیننا و بینهم السنة و نحوها و یکتب لنا رجل منهم علی داره أو أرضه بذلک المال الذی فیه الفضل الذی أخذ منا شراء بأنه باع و قبض الثمن منه فنعده إن جاء هو بالمال إلی وقت بیننا و بینهم أن ترد علیه الشراء فإن جاء الوقت و لم یأتنا بالدراهم فهو لنا فما تری فی هذا الشراء قال أری أنه لک إن لم یفعله و إن جاء بالمال الموقت فرد علیه   
و عن أبی الجارود   
عن أبی جعفر ع قال: إن بعت رجلا علی شرط فإن أتاک بمالک و إلا فالبیع لک.   
إذا عرفت هذا   
فتوضیح المسألة یتحقق بالکلام فی أمور   
الأول أن اعتبار رد الثمن فی هذا الخیار- یتصور علی وجوه   
أحدها أن یؤخذ قیدا للخیار علی وجه التعلیق أو التوقیت   
فلا خیار قبله و یکون مدة الخیار منفصلة دائما عن العقد و لو بقلیل و لا خیار قبل الرد و المراد برد الثمن فعل ماله دخل فی القبض من طرفه و إن أبی المشتری.   
الثانی أن یؤخذ قیدا للفسخ   
بمعنی أن له الخیار فی کل جزء من المدة المضروبة و التسلط علی الفسخ علی وجه مقارنته لرد الثمن أو تأخره عنه.   
الثالث أن یکون رد الثمن فسخا فعلیا   
بأن یراد منه تملیک الثمن لیتملک منه المبیع و علیه حمل فی الریاض ظاهر الأخبار الدالة علی عود المبیع بمجرد رد الثمن.   
الرابع أن یؤخذ رد الثمن قیدا لانفساخ العقد   
فمرجع ثبوت الخیار له إلی کونه مسلطا علی سبب الانفساخ لا علی مباشرة الفسخ و هذا هو الظاهر من روایة معاویة بن میسرة و یحتمل الثالث کما هو ظاهر روایتی سعید بن یسار و موثقة إسحاق بن عمار و عنوان المسألة بهذا الوجه هو الظاهر من الغنیة حیث لم یذکر هذا القسم من البیع فی الخیار أصلا و إنما ذکره فی أمثلة الشروط الجائزة فی متن العقد قال إن یبیع و یشترط علی المشتری إن رد الثمن علیه فی وقت کذا کان المبیع له انتهی.   
الخامس أن یکون رد الثمن شرطا لوجوب الإقالة علی المشتری   
بأن یلتزم المشتری علی نفسه أن یقیله إذا جاء بالثمن و استقالة و هو ظاهر الوسیلة حیث قال إذا باع شیئا علی أن یقیله فی وقت کذا بمثل الثمن الذی باعه منه لزمته الإقالة إذا جاءه بمثل الثمن فی المدة انتهی فإن أبی أجبره الحاکم أو أقال عنه و إلا استقل بالفسخ و هو محتمل روایتی سعید بن یسار و إسحاق بن عمار علی أن یکون رد المبیع البیع فیهما کنایة عن ملزومه و هی الإقالة لا أن یکون وجوب الرد کنایة عن تملک البائع للمبیع بمجرد فسخه بعد رد الثمن علی ما فهمه الأصحاب و مرجعه إلی أحد الأولین- . و الأظهر فی کثیر من العبارات مثل الشرائع و القواعد و التذکرة هو الثانی   
[صحة الأنحاء المذکورة عدا الرابع]   
لکن الظاهر صحة الاشتراط بکل من الوجوه الخمسة عدا الرابع فإنه فیه إشکالا من جهة أن انفساخ البیع بنفسه بدون إنشاء فعلی أو قولی یشبه انعقاده بنفسه مخالفة المشروع من توقف المسببات علی أسبابها الشرعیة و سیجی‌ء فی باب الشروط ما یتضح به صحة ذلک و سقمه.   
الأمر الثانی الثمن المشروط رده إما أن یکون فی الذمة و إما أن یکون معینا   
و علی کل تقدیر إما أن یکون قد قبضه و إما لم یقبضه فإن لم یقبضه فله الخیار و إن لم یتحقق رد الثمن لأنه شرط علی تقدیر قبضه و إن لم یفسخ حتی انقضت المدة لزم البیع و یحتمل العدم بناء علی أن اشتراط الرد بمنزلة اشتراط القبض قبله و إن قبض الثمن المعین فإما أن یشترط رد عینه أو یشترط رد ما یعم بدله مع عدم التمکن من العین بسبب لا منه أو مطلقا أو و لو مع التمکن منه علی الإشکال من الأخیر من حیث اقتضاء الفسخ شرعا بل لغة رد العین مع الإمکان و فی جواز اشتراط رد القیمة فی المثلی و بالعکس وجهان- و إما أن یطلق فعلی الأول لا خیار إلا برد العین فلو تلف لا من البائع فالظاهر عدم الخیار- إلا أن یکون إطلاق اشتراط رد العین فی الخیار لإفادة سقوطه بإتلاف البائع فیبقی الخیار فی إتلاف غیره علی حاله و فیه نظر. و علی الثانی فله رد البدل فی موضع صحة الاشتراط. و أما الثالث فمقتضی ظاهر الشرط فیه رد العین و یظهر من إطلاق محکی الدروس و حاشیة الشرائع أن الإطلاق لا یحمل علی العین و یحتمل حمله علی الثمن الکلی و سیأتی و إن کان الثمن کلیا فإن کان فی ذمة البائع کما هو مضمون روایة سعید بن یسار المتقدمة فرده بأداء ما فی الذمة سواء قلنا إنه عین الثمن أو بدله من حیث إن ما فی ذمة البائع سقط عنه بصیرورته ملکا له فکأنه تلف المراد برده المشترط رد بدله و إن لم یکن الثمن فی ذمة البائع و قبضه فإن شرط رد ذلک الفرد المقبوض أو رد مثله بأحد الوجوه المتقدمة فالحکم علی مقتضی الشرط و إن أطلق فالمتبادر بحکم الغلبة فی هذا القسم من البیع المشتهر ببیع الخیار هو رد ما یعم البدل إما مطلقا أو مع فقد العین و یدل علیه صریحا بعض الأخبار المتقدمة إلا أن المتیقن منها صورة فقد العین.   
الأمر الثالث [هل یکفی مجرد رد الثمن فی الفسخ]   
قیل ظاهر الأصحاب بناء علی ما تقدم من أن رد الثمن فی هذا البیع عندهم مقدمة لفسخ البائع أنه لا یکفی مجرد الرد فی الفسخ و صرح به فی الدروس و غیره و لعل منشأ الظهور أن هذا القسم فرد من خیار الشرط مع اعتبار شی‌ء زائد فیه و هو رد الثمن و عللوا ذلک أیضا بأن الرد من حیث هو لا یدل علی الفسخ أصلا و هو حسن مع عدم الدلالة أما لو فرض الدلالة عرفا إما بأن یفهم منه کونه تملیکا للثمن من المشتری لیتملک منه المبیع علی وجه المعاطاة و إما بأن یدل الرد بنفسه علی الرضا بکون المبیع ملکا له و الثمن ملکا للمشتری فلا وجه لعدم الکفایة مع اعترافهم بتحقق الفسخ فیما هو أخفی من ذلک دلالة و ما قیل من أن الرد یدل علی إرادة الفسخ و الإرادة غیر المراد ففیه أن المدعی دلالته علی إرادة کون المبیع ملکا له و الثمن ملکا للمشتری و لا یعتبر فی الفسخ الفعلی أزید من هذا مع أن ظاهر الأخبار کفایة الرد فی وجوب رد المبیع بل قد عرفت فی روایة معاویة بن میسرة حصول تملک المبیع برد الثمن فیحمل علی تحقق الفسخ الفعلی به.   
الأمر الرابع- یسقط هذا الخیار بإسقاطه بعد العقد   
علی الوجه الثانی من الوجهین الأولین بل و علی الوجه الأول بناء علی أن تحقق السبب و هو العقد کاف فی صحة إسقاط الحق- لکن مقتضی ما صرح به فی التذکرة من أنه لا یجوز إسقاط خیار الشرط أو الحیوان   
المکاسب، ج‌3، ص 231  
بعد العقد بناء علی حدوثهما من زمان التفرق عدم الجواز أیضا إلا أن یفرق هنا بأن المشروط له مالک للخیار قبل الرد و لو من حیث تملکه للرد الموجب له فله إسقاطه بخلاف ما فی التذکرة و یسقط أیضا بانقضاء المدة و عدم رد الثمن أو بدله مع الشرط أو مطلقا علی التفصیل المتقدم و لو تبین المردود من غیر الجنس فلا رد و لو ظهر معیبا کفی فی الرد و له الاستبدال و یسقط أیضا بالتصرف فی الثمن المعین مع اشتراط رد العین أو حمل الإطلاق علیه و کذا الفرد المدفوع من الثمن الکلی إذا حمل الإطلاق علی اعتبار رد عین المدفوع کل ذلک لإطلاق ما دل علی أن تصرف ذی الخیار- فیما انتقل إلیه رضاء بالعقد و لا خیار و قد عمل الأصحاب بذلک فی غیر مورد النص کخیاری المجلس و الشرط. و المحکی عن المحقق الأردبیلی و صاحب الکفایة- أن الظاهر عدم سقوط هذا الخیار بالتصرف فی الثمن لأن المدار فی هذا الخیار علیه لأنه شرع لانتفاع البائع بالثمن فلو سقط الخیار سقط الفائدة و للموثق المتقدم المفروض فی مورده تصرف البائع فی الثمن و بیع الدار لأجل ذلک و المحکی عن العلامة الطباطبائی فی مصابیحه الرد علی ذلک بعد الطعن علیه بمخالفته لما علیه الأصحاب بما محصله أن التصرف المسقط ما وقع فی زمان الخیار و لا خیار إلا بعد الرد و لا ینافی شی‌ء مما ذکر لزومه بالتصرف بعد الرد لأن ذلک منه بعده لا قبله و إن کان قادرا علی إیجاد سببه فیه إذ المدار علی الفعل لا علی القوة علی أنه لا یتم فیما اشترط فیه الرد فی وقت منفصل عن العقد کیوم بعد سنة مثلا انتهی محصل کلامه و ناقش بعض من تأخر عنه فیما ذکره من کون حدوث الخیار بعد الرد لا قبله بأن ذلک یقتضی جهالة مبدء الخیار و بأن الظاهر من إطلاق العرف و تضعیف کثیر من الأصحاب قول الشیخ بتوقف الملک علی انقضاء الخیار ببعض الأخبار المتقدمة فی هذه المسألة الدالة علی أن غلة المبیع للمشتری هو کون مجموع المدة زمان الخیار انتهی. أقول فی أصل الاستظهار المتقدم و الرد المذکور عن المصابیح و المناقشة علی الرد نظر أما الأول فلأنه لا مخصص لدلیل سقوط الخیار بالتصرف المنسحب فی غیر مورد النص علیه باتفاق الأصحاب و أما بناء هذا العقد علی التصرف فهو من جهة أن الغالب المتعارف البیع بالثمن الکلی و ظاهر الحال فیه کفایة رد مثل الثمن و لذا قوینا حمل الإطلاق فی هذه الصورة علی ما یعم البدل و حینئذ فلا یکون التصرف فی عین الفرد المدفوع دلیلا علی الرضا بلزوم العقد إذ لا منافاة بین فسخ العقد و صحة هذا التصرف و استمراره و هو مورد الموثق المتقدم أو منصرف إطلاقه أو من جهة تواطؤ المتعاقدین علی ثبوت الخیار مع التصرف أیضا أو للعلم بعدم الالتزام بالعقد بمجرد التصرف فی الثمن و قد مر أن السقوط بالتصرف لیس تعبدا شرعیا مطلقا حتی المقرون منه بعدم الرضا بلزوم العقد. و أما الثانی فلأن المستفاد من النص و الفتوی کما عرفت کون التصرف مسقطا فعلیا کالقولی یسقط الخیار فی کل مقام یصح إسقاطه بالقول و الظاهر عدم الإشکال فی جواز إسقاط الخیار قولا قبل الرد هذا مع أن حدوث الخیار بعد الرد مبنی علی الوجه الأول المتقدم من الوجوه الخمسة فی مدخلیة الرد فی الخیار و لا دلیل علی تعینه فی بیع الخیار المتعارف بین الناس بل الظاهر من عبارة غیر واحد هو الثانی أو نقول إن المتبع مدلول الجملة الشرطیة الواقعة فی متن العقد فقد یؤخذ الرد فیها قیدا للخیار و قد یؤخذ قیدا للفسخ. نعم لو جعل الخیار و الرد فی جزء معین من المدة کیوم بعد السنة کان التصرف قبله تصرفا مع لزوم العقد و جاء فیه الإشکال فی صحة الإسقاط هنا و لو قولا من عدم تحقق الخیار و من تحقق سببه. و أما المناقشة فی تحدید مبدأ الخیار بالرد بلزوم جهالة مدة الخیار ففیه أنها لا تقدح مع تحدید زمان التسلط علی الرد و الفسخ بعده إنشاء. نعم ذکر فی التذکرة أنه لا یجوز اشتراط الخیار من حین التفرق إذا جعلنا مبدأه عند الإطلاق من حین العقد لکن الفرق یظهر بالتأمل و أما الاستشهاد علیه بحکم العرف ففیه أن زمان الخیار عرفا لا یراد به إلا ما کان الخیار متحققا فیه شرعا أو بجعل المتعاقدین و المفروض أن الخیار هنا جعلی فالشک فی تحقق الخیار قبل الرد بجعل المتعاقدین و أما ما ذکره بعض الأصحاب فی رد الشیخ من بعض أخبار   
المسألة فلعلهم فهموا من مذهبه توقف الملک علی انقضاء زمان الخیار مطلقا حتی المنفصل کما لا یبعد عن إطلاق کلامه و إطلاق ما استدل له به من الأخبار.   
الأمر الخامس لو تلف المبیع کان من المشتری   
سواء کان قبل الرد أو بعده و نماؤه أیضا له مطلقا و الظاهر عدم سقوط خیار البائع فیسترد المثل أو القیمة برد الثمن أو بدله و یحتمل عدم الخیار بناء علی أن مورد هذا الخیار هو إلزام أن له رد الثمن و ارتجاع البیع و ظاهره اعتبار بقاء المبیع فی ذلک فلا خیار مع تلفه ثم إنه لا تنافی بین شرطیة البقاء و عدم جواز تفویت الشرط فلا یجوز للمشتری إتلاف المبیع کما سیجی‌ء فی أحکام الخیار لأن غرض البائع من الخیار استرداد عین ماله و لا یتم إلا بالتزام إبقائه للبائع و لو تلف الثمن فإن کان بعد الرد و قبل الفسخ فمقتضی ما سیجی‌ء من أن التلف فی زمان الخیار ممن لا خیار له کونه من المشتری و إن کان ملکا للبائع إلا أن یمنع شمول تلک القاعدة للثمن و یدعی اختصاصها بالمبیع- کما ذکره بعض المعاصرین و استظهره من روایة معاویة بن میسرة المتقدمة و لم أعرف وجه الاستظهار إذ لیس فیها إلا أن نماء الثمن للبائع و تلف المبیع من المشتری و هما إجماعیان حتی فی مورد کون التلف ممن لا خیار له فلا حاجة لهما إلی تلک الروایة و لا یکون الروایة مخالفة للقاعدة و إنما المخالف لها هی قاعدة أن الخراج بالضمان إذا انضمت إلی الإجماع لی کون النماء للمالک. نعم الإشکال فی عموم تلک القاعدة للثمن کعمومها لجمیع أفراد الخیار لکن الظاهر من إطلاق غیر واحد عموم القاعدة للثمن و اختصاصها بالخیارات الثلاثة أعنی خیار المجلس و الشرط و الحیوان و سیجی‌ء الکلام فی أحکام الخیار و إن کان التلف قبل الرد فمن البائع بناء علی عدم ثبوت الخیار   
المکاسب، ج‌3، ص 232  
قبل الرد و فیه ما عرفت من منع المبنی منع البناء فإن دلیل ضمان من لا خیار له مال صاحبه و هو تزلزل البیع سواء کان بخیار متصل أو بمنفصل کما یقتضیه أخبار تلک المسألة کما سیجی‌ء ثم إن قلنا بأن تلف الثمن من المشتری انفسخ البیع و إن قلنا بأنه من البائع فالظاهر بقاء الخیار فیرد البدل و یرتجع المبیع.   
الأمر السادس لا إشکال فی القدرة علی الفسخ برد الثمن علی نفس المشتری أو برده علی وکیله المطلق أو الحاکم أو العدول   
مع التصریح بذلک فی العقد و إن کان المشروط هو رده إلی المشتری مع عدم التصریح ببدله فامتنع رده إلیه عقلا لغیبة و نحوها أو شرعا لجنون و نحوه ففی حصول الشرط برده إلی الحاکم کما اختاره المحقق القمی فی بعض أجوبة مسائله و عدمه کما اختاره سید مشایخنا فی مناهله قولان و ربما یظهر من صاحب الحدائق الاتفاق علی عدم لزوم رد الثمن إلی المشتری مع غیبته حیث إنه بعد نقل قول المشهور بعدم اعتبار حضور الخصم فی فسخ ذی الخیار و أنه لا اعتبار بالإشهاد خلافا لبعض علمائنا قال إن ظاهر الروایة اعتبار حضور المشتری لیفسخ البائع بعد دفع الثمن إلیه فما ذکروه من جواز الفسخ مع عدم حضور المشتری و جعل الثمن أمانة إلی أن یجی‌ء المشتری و إن کان ظاهرهم الاتفاق علیه إلا أنه بعید عن مساق الأخبار المذکورة انتهی. أقول لم أجد فیما رأیت من تعرض الحکم رد الثمن مع غیبة المشتری فی هذا الخیار و لم یظهر منهم جواز الفسخ بجعل الثمن أمانة عند البائع حتی یحضر المشتری و ذکرهم لعدم اعتبار حضور الخصم فی فسخ ذی الخیار إنما هو لبیان حال الفسخ من حیث هو فی مقابل العامة و بعض الخاصة حیث اشترطوا فی الفسخ بالخیار حضور الخصم و لا تنافی بینه و بین اعتبار حضوره لتحقق شرط آخر للفسخ و هو رد الثمن إلی المشتری مع أن ما ذکره من أخبار المسألة- لا یدل علی اعتبار حضور الخصم فی الفسخ و إن کان موردها صورة حضوره لأجل تحقق الرد إلا أن الفسخ قد یتأخر عن الرد بزمان بناء علی مغایرة الفسخ للرد و عدم الاکتفاء به عنه. نعم لو قلنا بحصول الفسخ بالرد اختص موردها بحضور الخصم لکن الأصحاب لم ینکروا اعتبار الحضور فی هذا الخیار خصوصا لو فرض قولهم بحصول الفسخ بمجرد رد الثمن فافهم و کیف کان فالأقوی فیما لم یصرح باشتراط الرد إلی خصوص المشتری هو قیام الولی مقامه لأن الظاهر من الرد إلی المشتری حصوله عنده و تملکه له حتی لا یبقی الثمن فی ذمة البائع بعد الفسخ و لذا لو دفع إلی وارث المشتری کفی و کذا لو رد وارث البائع مع أن المصرح به فی العقد رد البائع و لیس ذلک لأجل إرثه للخیار لأن ذلک متفرع علی عدم مدخلیة خصوص البائع فی الرد و کذا الکلام فی ولیه و دعوی أن الحاکم إنما یتصرف فی مال الغائب- علی وجه الحفظ و المصلحة و الثمن قبل رده باق علی ملک البائع و قبضه عنه الموجب لسلطنة البائع علی الفسخ قد لا یکون مصلحة للغائب أو شبهه فلا یکون ولیا فی القبض فلا یحصل ملک المشتری المدفوع بعد الفسخ مدفوعة بأن هذا لیس تصرفا اختیاریا من قبل الولی حتی یناط بالمصلحة بل البائع حیث وجد من هو منصوب شرعا لحفظ مال الغائب صح له الفسخ إذ لا یعتبر فیه قبول المشتری أو ولیه للثمن حتی یقال إن ولایته فی القبول متوقفة علی المصلحة بل المعتبر تمکین المشتری أو ولیه منه إذا حصل الفسخ. و مما ذکرنا یظهر جواز الفسخ برد الثمن- إلی عدول المؤمنین لیحفظوها حسبة عن الغائب و شبهه و لو اشتری الأب للطفل بخیار البائع فهل یصح له الفسخ مع رد الثمن إلی الولی الآخر أعنی الجد مطلقا أو مع عدم التمکن من الرد إلی الأب أو لا وجوه و یجری مثلها فیما لو اشتری الحاکم للصغیر فرد البائع إلی حاکم آخر و لیس فی قبول الحاکم الآخر مزاحمة للأول حتی لا یجوز قبوله للثمن و لا یجری ولایته بالنسبة إلی هذه المعاملة بناء علی عدم جواز مزاحمة حاکم لحاکم آخر فی مثل هذه الأمور لما عرفت من أن أخذ الثمن من البائع لیس تصرفا اختیاریا بل البائع إذا وجد من یجوز أن یتملک الثمن عن المشتری عند فسخه جاز له الفسخ و لیس فی مجرد تملک الحاکم الثانی الثمن عن المشتری مزاحمة للحاکم الأول غایة الأمر وجوب دفعه إلیه مع احتمال عدم الوجوب لأن هذا ملک جدید للصغیر لم یتصرف فیه الحاکم الأول فلا مزاحمة لکن الأظهر أنها مزاحمة عرفا.   
الأمر السابع إذا أطلق اشتراط الفسخ برد الثمن- لم یکن له ذلک إلا برد الجمیع   
فلو رد بعضه لم یکن له الفسخ و لیس للمشتری التصرف فی المدفوع إلیه لبقائه علی ملک البائع و الظاهر أنه ضامن له لو تلف إذا دفعه إلیه علی وجه التمنیة إلا أن یصرح بکونها أمانة عنده إلی أن یجتمع قدر الثمن فینفسخ البائع و لو شرط البائع الفسخ فی کل جزء برد ما یخصه من الثمن جاز الفسخ فیما قابل المدفوع و للمشتری خیار التبعیض إذا لم یفسخ البائع بقیة المبیع و خرجت المدة و هل له ذلک قبل خروجها الوجه ذلک و یجوز اشتراط الفسخ فی الکل برد جزء معین من الثمن فی المدة بل بجزء غیر معین فیبقی الباقی فی ذمة البائع بعد الفسخ.   
الأمر الثامن کما یجوز للبائع اشتراط الفسخ برد الثمن کذا یجوز للمشتری اشتراط الفسخ برد المثمن   
و لا إشکال فی انصراف الإطلاق إلی العین و لا فی جواز التصریح برد بدله مع تلفه لأن مرجعه إلی اشتراط الخیار برد المبیع مع وجوده و بدله مع تلفه و عدم بقاء مال البائع عند المشتری بعد الفسخ و فی جواز اشتراط رد بدله و لو مع التمکن من العین إشکال من أنه خلاف مقتضی الفسخ لأن مقتضاه رجوع کل من العوضین إلی صاحبه فاشتراط البدل اشتراط للفسخ علی وجه غیر مشروع بل لیس فسخا فی الحقیقة. نعم لو اشترط رد التالف بالمثل فی القیمی و بالقیمة فی المثلی أمکن الجواز لأنه بمنزلة اشتراط إیفاء ما فی الذمة بغیر جنسه لا اشتراط ضمان التالف المثلی بالقیمة و القیمی بالمثل و لا اشتراط رجوع غیر ما اقتضاه العقد إلی البائع فتأمل و یجوز اشتراط الفسخ لکل منهما برد ما انتقل إلیه أو بدله و الله العالم.

مسألة لا إشکال و لا خلاف- فی عدم اختصاص خیار الشرط بالبیع- و جریانه فی کل معاوضة لازمة

اشارة

المکاسب، ج‌3، ص 233  
کالإجارة و الصلح و المزارعة و المساقاة بل قال فی التذکرة الأقرب عندی دخول خیار الشرط فی کل عقد معاوضة خلافا للجمهور. و مراده ما یکون لازما لأنه صرح بعدم دخوله فی الوکالة و الجعالة و القراض و العاریة و الودیعة لأن الخیار لکل منهما دائما فلا معنی لدخول خیار الشرط فیه.

و الأصل فی ما ذکر عموم المؤمنون عند شروطهم

بل الظاهر المصرح به فی کلمات جماعة دخوله فی غیر المعاوضات من العقود اللازمة و لو من طرف واحد بل إطلاقها یشمل العقود الجائزة إلا أن یدعی من الخارج عدم معنی للخیار فی العقد الجائز و لو من الطرف الواحد. فعن الشرائع و الإرشاد و الدروس و تعلیق الإرشاد و مجمع البرهان و الکفایة دخول خیار الشرط فی کل عقد سوی النکاح و الوقف و الإبراء و الطلاق و العتق و ظاهرها ما عدا الجائز و لذا ذکر نحو هذه العبارة فی التحریر بعد ما منع الخیار فی العقود الجائزة و کیف کان فالظاهر عدم الخلاف بینهم فی أن مقتضی عموم أدلة الشرط الصحة فی الکل و إنما الإخراج لمانع. و لذا قال فی الدروس بعد حکایة المنع من دخول خیار الشرط فی الصرف عن الشیخ قدس سره أنه لم یعلم وجهه مع عموم صحیحة ابن سنان المؤمنون عند شروطهم

فالمهم هنا بیان ما خرج عن هذا العموم

اشارة

فنقول

أما الإیقاعات

فالظاهر عدم الخلاف فی عدم دخول الخیار فیها کما یرشد إلیه استدلال الحلی فی السرائر علی عدم دخوله فی الطلاق بخروجه عن العقود قیل لأن المفهوم من الشرط ما کان بین اثنین کما ینبه علیه جملة من الأخبار و الإیقاع إنما یقوم بواحد و فیه أن المستفاد من الأخبار کون الشرط قائما بشخصین المشروط له و المشروط علیه لا کونه متوقفا علی الإیجاب و القبول أ لا تری أنهم جوزوا أن یشترط فی إعتاق العبد خدمة مدة تمسکا بعموم المؤمنون عند شروطهم. غایة الأمر توقف لزومه کاشتراط مال علی العبد علی قبول العبد علی قول بعض لکن هذا غیر اشتراط وقوع الشرط بین الإیجاب و القبول فالأولی الاستدلال علیه مضافا إلی إمکان منع صدق الشرط و انصرافه خصوصا علی ما تقدم عن القاموس بعدم مشروعیة الفسخ فی الإیقاعات حتی تقبل لاشتراط التسلط علی الفسخ فیها. و الرجوع فی العدة لیس فسخا للطلاق بل هو حکم شرعی فی بعض أقسامه لا یقبل الثبوت فی غیر مورده بل و لا السقوط فی مورده و مرجع هذا إلی أن مشروعیة الفسخ لا بد لها من دلیل و قد وجد فی العقود من جهة مشروعیة الإقالة و ثبوت خیار المجلس و الحیوان و غیرهما فی بعضها بخلاف الإیقاعات فإنه لم یعهد من الشارع تجویز نقض أثرها بعد وقوعها حتی یصح اشتراط ذلک فیها. و بالجملة فالشرط لا یجعل غیر السبب الشرعی سببا فإذا لم یعلم کون الفسخ سببا لارتفاع الإیقاع أو علم عدمه بناء علی أن اللزوم فی الإیقاعات حکم شرعی کالجواز فی العقود الجائزة فلا یصیر سببا باشتراط التسلط علیه فی متن الإیقاع هذا کله مضافا إلی الإجماع عن المبسوط و نفی الخلاف عن السرائر علی عدم دخوله فی العتق و الطلاق و إجماع المسالک علی عدم دخوله فی العتق و الإبراء. و مما ذکرنا فی الإیقاع یمکن أن یمنع دخول الخیار فیما تضمن الإیقاع- و لو کان عقدا کالصلح المفید فائدة الإبراء کما فی التحریر و جامع المقاصد و فی غایة المرام أن الصلح إن وقع معاوضة دخله خیار الشرط و إن وقع عما فی الذمة مع جهالته أو علی إسقاط الدعوی قبل ثبوتها لم یدخله لأن مشروعیته لقطع المنازعة فقط و اشتراط الخیار لعود الخصومة ینافی مشروعیته و کل شرط ینافی مشروعیة العقد غیر لازم انتهی. و الکبری المذکورة فی کلامه راجعة إلی ما ذکرنا فی وجه المنع عن الإیقاعات و لا أقل من الشک فی ذلک الراجع إلی الشک فی سببیة الفسخ لرفع الإیقاع.

و أما العقود

اشارة

فمنها ما لا یدخله اتفاقا و منها ما اختلف فیه و منها ما یدخله اتفاقا.

فالأول النکاح

فإنه لا یدخله اتفاقا کما عن الخلاف و المبسوط و السرائر و جامع المقاصد و المسالک الإجماع علیه و لعله لتوقف ارتفاعه شرعا علی الطلاق و عدم مشروعیة التقایل فیه.

و من الثانی الوقف

فإن المشهور عدم دخوله فیه و عن المسالک أنه موضع وفاق و یظهر من محکی السرائر و الدروس وجود الخلاف فیه و ربما علل باشتراط القربة فیه و أنه فک ملک بغیر عوض و الکبری فی الصغریین ممنوعة. و یمکن الاستدلال له بالموثقة المذکورة فی مسألة شرط الواقف کونه أحق بالوقف عند الحاجة- و هی قوله ع: من أوقف أرضا ثم قال إن احتجت إلیها فأنا أحق بها ثم مات الرجل فإنها ترجع فی المیراث و قریب منها غیرها و فی دلالتها علی المدعی تأمل. و یظهر من المحکی عن المشایخ الثلاثة فی تلک المسألة- تجویز اشتراط الخیار فی الوقف و لعله المخالف الذی أشیر إلیه فی محکی السرائر و الدروس. و أما حکم الصدقة فالظاهر أنه حکم الوقف قال فی التذکرة فی باب الوقف إنه یشترط فی الوقف الإلزام فلا یقع لو شرط الخیار فیه لنفسه و یکون الوقف باطلا کالعتق و الصدقة انتهی. لکن قال فی باب خیار الشرط أما الهبة المقبوضة فإن کانت لأجنبی غیر معوض عنها و لا قصد بها القربة و لا تصرف المتهب یجوز للواهب الرجوع فیها و إن اختل أحد القیود لزمت و هل یدخلها خیار الشرط الأقرب ذلک انتهی. و ظاهره دخول الخیار فی الهبة اللازمة حتی الصدقة و کیف کان فالأقوی عدم دخوله فیها لعموم ما دل علی أنه لا یرجع فیما کان لله- بناء علی أن المستفاد منه کون اللزوم حکما شرعیا لماهیة الصدقة نظیر الجواز للعقود الجائزة و لو شک فی ذلک کفی فی عدم سببیة الفسخ التی یتوقف صحة اشتراط الخیار علیها و توهم إمکان إثبات السببیة بنفس دلیل الشرط واضح الاندفاع. و منه الصلح فإن الظاهر المصرح به فی کلام جماعة کالعلامة فی التذکرة دخول الخیار فیه مطلقا بل عن المهذب البارع فی باب الصلح الإجماع علی دخوله فیه بقول مطلق و ظاهر المبسوط کالمحکی عن الخلاف عدم دخوله فیه مطلقا و قد تقدم التفصیل عن التحریر- و جامع المقاصد و غایة المرام و لا یخلو عن قرب لما تقدم من الشک فی سببیة الفسخ لرفع الإبراء أو ما   
المکاسب، ج‌3، ص 234  
یفید فائدته. و منه الضمان فإن المحکی عن ضمان التذکرة و القواعد عدم دخول خیار الشرط فیه و هو ظاهر المبسوط و الأقوی دخوله فیه لو قلنا بالتقایل فیه. و منه الرهن فإن المصرح به فی غایة المرام عدم ثبوت الخیار للراهن لأن الرهن وثیقة للدین و الخیار ینافی الاستیثاق و لعله لذا استشکل فی التحریر و هو ظاهر المبسوط و مرجعه إلی أن مقتضی طبیعة الرهن شرعا بل عرفا کونها وثیقة و الخیار مناف لذلک و فیه أن غایة الأمر کون وضعه علی اللزوم فلا ینافی جواز جعل الخیار بتراضی الطرفین. و منه الصرف فإن صریح المبسوط و الغنیة و السرائر عدم دخول خیار الشرط فیه مدعین علی ذلک الإجماع و لعله لما ذکره فی التذکرة للشافعی المانع عن دخوله فی الصرف و السلم من أن المقصود من اعتبار التقابض فیهما أن یفترقا و لا یبقی بینهما علقة و لو أثبتنا الخیار بقیت العلقة و الملازمة ممنوعة کما فی التذکرة و لذا جزم فیها بدخوله فی الصرف و إن استشکله أولا کما فی القواعد.

و من الثالث أقسام البیع ما عدا الصرف و مطلق الإجارة و المزارعة و المساقاة

و غیر ما ذکر من موارد الخلاف فإن الظاهر عدم الخلاف فیها.

[هل یدخل خیار الشرط فی القسمة]

و اعلم أنه ذکر فی التذکرة تبعا للمبسوط دخول خیار الشرط فی القسمة- و إن لم یکن فیها رد و لا یتصور إلا بأن یشترط الخیار فی التراضی القولی بالسهام. و أما التراضی الفعلی فلا یتصور دخول خیار الشرط فیه بناء علی وجوب ذکر الشرط فی متن العقد و منه یظهر عدم جریان هذا الخیار فی المعاطاة و إن قلنا بلزومها من أول الأمر أو بعد التلف و السر فی ذلک أن الشرط القولی- لا یمکن ارتباطه بالإنشاء الفعلی و ذکر فیهما أیضا دخول الخیار فی الصداق و لعله لمشروعیة الفسخ فیه فی بعض المقامات کما إذا زوجها الولی بدون مهر المثل و فیه نظر و ذکر فی المبسوط أیضا دخول هذا الخیار فی السبق و الرمایة للعموم. أقول و الأظهر بحسب القواعد إناطة دخول خیار الشرط بصحة التقایل فی العقد فمتی شرع التقایل مع التراضی بعد العقد جاز تراضیهما حین العقد علی سلطنة أحدهما أو کلیهما علی الفسخ فإن إقدامه علی ذلک حین العقد کاف فی ذلک بعد ما وجب علیه شرعا القیام و الوفاء بما شرطه علی نفسه فیکون أمر الشارع إیاه بعد العقد بالرضا بما یفعله صاحبه من الفسخ و الالتزام و عدم الاعتراض علیه قائما مقام رضاه الفعلی بفعل صاحبه و إن لم یرض فعلا و أما إذا لم یصح التقایل فیه لم یصح اشتراط الخیار فیه لأنه إذا لم یثبت تأثیر الفسخ بعد العقد عن تراض منهما فالالتزام حین العقد لسلطنة أحدهما علیه لا یحدث له أثرا لما عرفت من أن الالتزام حین العقد لا یفید إلا فائدة الرضا الفعلی بعد العقد بفسخ صاحبه و لا یجعل الفسخ مؤثرا شرعیا و الله العالم

الرابع خیار الغبن

[الغبن لغة و اصطلاحا]

و أصله الخدیعة قال فی الصحاح هو بالتسکین فی البیع و الغبن بالتحریک فی الرأی و هو فی اصطلاح الفقهاء- تملیک ماله بما یزید علی قیمته مع جهل الآخر و تسمیة المملک غابنا و الآخر مغبونا مع أنه قد لا یکون خدع أصلا کما لو کانا جاهلین لأجل غلبة صدور هذه المعاوضة علی وجه الخدع. و المراد بما یزید أو ینقص العوض مع ملاحظة ما انضم إلیه من الشرط- فلو باع ما یساوی مائة دینار بأقل منه مع اشتراط الخیار للبائع فلا غبن لأن المبیع ببیع الخیار ینقص ثمنه عن المبیع بالبیع اللازم و هکذا غیره من الشروط و الظاهر أن کون الزیادة مما لا یتسامح به شرط خارج عن مفهومه بخلاف الجهل بقیمته ثم إن ثبوت الخیار به مع الشرط المذکور هو المعروف بین الأصحاب- و نسبه فی التذکرة إلی علمائنا و عن نهج الحق نسبته إلی الإمامیة و عن الغنیة و المختلف الإجماع علیه صریحا. نعم المحکی عن المحقق قدس سره فی درسه إنکاره و لا یعد ذلک خلافا فی المسألة کسکوت جماعة عن التعرض له. نعم حکی عن الإسکافی منعه و هو شاذ

و استدل فی التذکرة علی هذا الخیار بقوله تعالی إِلَّا أَنْ تَکُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْکُمْ

قال و معلوم أن المغبون لو عرف الحال لم یرض و توجیهه أن رضا المغبون بکون ما یأخذه عوضا عما یدفعه مبنی علی عنوان مفقود و هو عدم نقصه عنه فی المالیة فکأنه قال اشتریت هذا الذی یساوی درهما بدرهم فإذا تبین أنه لا یساوی درهما تبین أنه لم یکن راضیا به عوضا لکن لما کان المقصود صفة من صفات المبیع لم یکن تبین فقده کاشفا عن بطلان البیع بأن کان کسائر الصفات المقصودة التی لا یوجب تبین فقدها إلا الخیار فرارا عن استلزام لزوم المعاملة إلزامه بما لم یلتزم و لم یرض به. فالآیة إنما تدل علی عدم لزوم العقد فإذا حصل التراضی بالعوض غیر المساوی کان کالرضا السابق لفحوی حکم الفضولی و المکره و یضعف بمنع کون الوصف المذکور عنوانا بل لیس إلا من قبیل الداعی الذی لا یوجب تخلفه شیئا بل قد لا یکون داعیا أیضا کما إذا کان المقصود ذات المبیع من دون ملاحظة مقدار مالیته فقد یقدم علی أخذ الشی‌ء و إن کان ثمنه أضعاف قیمته و التفت إلی احتمال ذلک مع أن أخذه علی وجه التقیید لا یوجب خیارا إذا لم یذکر فی متن العقد

[الأولی الاستدلال علیه بآیة و لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل]

و لو أبدل قدس سره هذه الآیة بقوله تعالی لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ کان أولی بناء علی أن أکل المال علی وجه الخدع ببیع ما یسوی درهما بعشرة مع عدم تسلط المخدوع بعد تبین خدعه علی رد المعاملة و عدم نفوذ رده أکل المال بالباطل أما مع رضاه بعد التبین بذلک فلا یعد أکلا بالباطل. و مقتضی الآیة و إن کان حرمة الأکل حتی قبل تبین الخدع إلا أنه خرج بالإجماع و بقی ما بعد اطلاع المغبون و رده للمعاملة لکن یعارض الآیة ظاهر قوله تعالی إِلَّا أَنْ تَکُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ بناء علی ما ذکرنا من عدم خروج ذلک عن موضوع التراضی فمع التکافؤ یرجع إلی أصالة اللزوم إلا أن یقال إن التراضی مع الجهل بالحال یخرج عن کون أکل الغابن لمال المغبون الجاهل أکلا بالباطل و یمکن أن یقال إن آیة التراضی تشمل غیر صورة الخدع کما إذا أقدم المغبون علی شراء العین محتملا لکونه بأضعاف قیمته فیدل علی نفی الخیار فی هذه الصورة من دون معارضة   
المکاسب، ج‌3، ص 235  
فیثبت عدم الخیار فی الباقی بعدم القول بالفصل فتعارض مع آیة النهی المختصة بصورة الخدع الشاملة غیرها بعدم القول بالفصل فیرجع بعد تعارضهما بضمیمة عدم القول بالفصل و تکافؤهما إلی أصالة اللزوم.

[ما استدل به فی التذکرة و المناقشة فیه]

و استدل أیضا فی التذکرة بأن النبی ص أثبت الخیار فی تلقی الرکبان و إنما أثبته للغبن و یمکن أن یمنع صحة حکایة إثبات الخیار لعدم وجودها فی الکتب المعروفة بین الإمامیة لیقبل ضعفه الانجبار بالعمل.

[الاستدلال بلا ضرر و ضرار]

و أقوی ما استدل به علی ذلک فی التذکرة و غیرها- قوله ص: لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام و کان وجه الاستدلال إن لزوم مثل هذا البیع و عدم تسلط المغبون علی فسخه ضرر علیه و إضرار به فیکون منفیا.   
فحاصل الروایة أن الشارع لم یحکم بحکم یکون فیه الضرر و لم یسوغ إضرار المسلمین بعضهم بعضا و لم یمض لهم من المتصرفات ما فیه ضرر علی الممضی علیه.   
و منه یظهر صحة التمسک لتزلزل کل عقد یکون لزومه ضررا علی الممضی علیه سواء کان من جهة الغبن أم لا و سواء کان فی البیع أم فی غیره کالصلح غیر المبنی علی المسامحة و الإجارة و غیرها من المعاوضات هذا و لکن یمکن الخدشة فی ذلک بأن انتفاء اللزوم و ثبوت التزلزل فی العقد لا یستلزم ثبوت الخیار للمغبون بین الرد و الإمضاء بکل الثمن إذ یحتمل أن یتخیر بین إمضاء العقد بکل الثمن و رده فی المقدار الزائد غایة الأمر ثبوت الخیار للغابن لتبعض المال علیه فیکون حال المغبون حال المریض إذا اشتری بأزید من ثمن المثل و حاله بعد العلم بالقیمة حال الوارث إذا مات ذلک المریض المشتری فی أن له استرداد الزیادة من دون رد جزء من العوض کما علیه الأکثر فی معاوضات المریض المشتملة علی المحاباة و إن اعترض علیهم العلامة بما حاصله أن استرداد بعض أحد العوضین من دون رد بعض الآخر ینافی مقتضی المعاوضة. و یحتمل أیضا أن یکون نفی اللزوم- بتسلط المغبون علی إلزام الغابن بأحد الأمرین من الفسخ فی الکل و من تدارک ما فات علی المغبون برد القدر الزائد أو بدله و مرجعه إلی أن للمغبون الفسخ إذا لم یبذل الغابن التفاوت فالمبذول غرامة لما فات علی المغبون علی تقدیر إمضاء البیع لا هبة مستقلة کما فی الإیضاح و جامع المقاصد حیث انتصرا للمشهور القائلین بعدم سقوط الخیار ببذل الغابن للتفاوت بأن الهبة المستقلة لا تخرج المعاملة عن الغبن الموجب للخیار و سیجی‌ء ذلک. و ما ذکرنا نظیر ما اختاره العلامة فی التذکرة و احتمله فی القواعد من أنه إذا ظهر کذب البائع مرابحة فی إخباره برأس المال فبذل المقدار الزائد مع ربحه فلا خیار للمشتری فإن مرجع هذا إلی تخییر البائع بین رد التفاوت و بین الالتزام بفسخ المشتری. و حاصل الاحتمالین عدم الخیار للمغبون مع بذل الغابن للتفاوت فالمتیقن من ثبوت الخیار له صورة امتناع الغابن من البذل و لعل هذا هو الوجه فی استشکال العلامة فی التذکرة فی ثبوت الخیار مع البذل بل قول بعض بعدمه کما یظهر من الریاض ثم إن المبذول لیس هبة مستقلة حتی یقال إنها لا یخرج المعاملة المشتملة علی الغبن عن کونها مشتملة علیه و لا جزء من أحد العوضین حتی یکون استرداده مع العوض الآخر جمعا بین جزء المعوض و تمام العوض منافیا لمقتضی المعاوضة بل هو غرامة لما أتلفه الغابن علیه من الزیادة بالمعاملة الغبنیة فلا یعتبر کونه من عین الثمن نظیر الأرش فی المعیب.

[ما استدل به علی عدم سقوط الخیار مع البذل و المناقشة فیه]

و من هنا ظهر الخدشة فیما فی الإیضاح و جامع المقاصد من الاستدلال علی عدم السقوط مع البذل بعد الاستصحاب بأن بذل التفاوت لا یخرج المعاملة عن کونها غبنیة لأنها هبة مستقلة حتی أنه لو دفعه علی وجه الاستحقاق لم یحل أخذه إذ لا ریب فی أن من قبل هبة الغابن لا یسقط خیاره انتهی بمعناه وجه الخدشة ما تقدم من احتمال کون المبذول غرامة لما أتلفه الغابن علی المغبون قد دل علیه نفی الضرر. و أما الاستصحاب ففیه أن الشک فی اندفاع الخیار بالبدل لا فی ارتفاعه به إذ من المحتمل ثبوت الخیار علی الممتنع دون الباذل- ثم إن الظاهر أن تدارک ضرر المغبون بأحد الاحتمالین المذکورین أولی من إثبات الخیار له لأن إلزام الغابن بالفسخ ضرر لتعلق غرض الناس بما ینتقل إلیهم من أعواض أموالهم خصوصا النقود و نقض الغرض ضرر و إن لم یبلغ حد المعارضة لضرر المغبون إلا أنه یصلح مرجحا لأحد الاحتمالین المذکورین علی ما اشتهر من تخییره بین الرد و الإمضاء بکل الثمن إلا أن یعارض ذلک بأن غرض المغبون قد یتعلق بتملک عین ذات قیمة لکون المقصود اقتناءها للتجمل و قد یستنکف عن اقتناء ذات القیمة الیسیرة للتجمل فتأمل.

و قد یستدل علی الخیار بأخبار واردة فی حکم الغبن

اشارة

فعن الکافی بسنده إلی إسحاق بن عمار عن أبی عبد الله ع قال: غبن المسترسل سحت و عن المیسر عن أبی عبد الله ع قال: غبن المؤمن حرام و فی روایة أخری: لا تغبن المسترسل فإن غبنه لا یحل و عن مجمع البحرین أن الاسترسال الاستیناس و الطمأنینة إلی الإنسان و الثقة به فیما یحدثه و أصله السکون و الثبات و منه الحدیث: أیما مسلم استرسل إلی مسلم فغبنه فهو کذا و منه غبن المسترسل سحت انتهی. و یظهر منه أن ما ذکره أو لا حدیث رابع

و الإنصاف عدم دلالتها علی المدعی

فإن ما عدا الروایة الأولی ظاهره فی حرمة الخیانة فی المشاورة فیحتمل کون الغبن بفتح الباء و أما الروایة الأولی فهی و إن کانت ظاهرة فیما یتعلق بالأموال لکن یحتمل حینئذ أن یراد کون الغابن بمنزلة آکل السحت فی استحقاق العقاب علی أصل العمل و الخدیعة فی أخذ المال و یحتمل أن یراد کون المقدار الذی یأخذه زائدا علی ما یستحقه بمنزلة السحت فی الحرمة و الضمان و یحتمل إرادة کون مجموع العوض المشتمل علی الزیادة بمنزلة السحت فی تحریم الأکل فی صورة خاصة و هی اطلاع المغبون و رده للمعاملة المغبون فیها و لا ریب أن الحمل علی أحد الأولین أولی و لا أقل من السماوات للثالث فلا دلالة

فالعمدة فی المسألة الإجماع

المحکی المعتضد بالشهرة المحققة و حدیث نفی الضرر بالنسبة إلی خصوص الممتنع عن بذل التفاوت

ثم إن تنقیح هذا المطلب یتم برسم مسائل

مسألة یشترط فی هذا الخیار أمران

الأول عدم علم المغبون بالقیمة

فلو علم بالقیمة فلا   
المکاسب، ج‌3، ص 236  
خیار- بل لا غبن کما عرفت بلا خلاف و لا إشکال لأنه أقدم علی الضرر ثم إن الظاهر عدم الفرق بین کونه غافلا من القیمة بالمرة أو ملتفتا إلیها و لا بین کونه مسبوقا بالعلم و عدمه و لا بین الجهل المرکب و البسیط مع الظن بعدم الزیادة و النقیصة أو الظن بهما أو الشک. و یشکل فی الأخیرین إذا أقدم علی المعاملة بانیا علی المسامحة علی تقدیر الزیادة و النقیصة فهو کالعالم بل الشاک فی الشی‌ء إذا أقدم علیه بانیا علی تحمله فهو فی حکم العالم من حیث استحقاق المدح علیه أو الذم و من حیث عدم معذوریته لو کان ذلک الشی‌ء مما یعذر الغافل فیه. و الحاصل أن الشاک الملتفت إلی الضرر مقدم علیه و من أن مقتضی عموم نفی الضرر و إطلاق الإجماع المحکی ثبوته بمجرد تحقق الضرر خرج المقدم علیه عن علم بل مطلق الشاک لیس مقدما علی الضرر بل قد یقدم برجاء عدمه و مساواته للعالم فی الآثار ممنوعة حتی فی استحقاق المدح و الذم لو کان المشکوک مما یترتب علیه ذلک عند الإقدام علیه و لذا قد یحصل للشاک بعد اطلاعه علی الغبن حالة أخری لو حصلت له قبل العقد لم یقدم علیه. نعم لو صرح فی العقد بالالتزام به و لو علی تقدیر ظهور الغبن کان ذلک راجعا إلی إسقاط الغبن. و مما ذکرنا یظهر ثبوت الخیار للجاهل و إن کان قادرا علی السؤال کما صرح به فی التحریر و التذکرة و لو أقدم عالما علی غبن یتسامح به فبان أزید بما لا یتسامح بالمجموع منه و من المعلوم فلا یبعد الخیار و لو أقدم علی ما لا یتسامح فبان أزید بما یتسامح به منفردا أو بما لا یتسامح ففی الخیار وجه ثم إن المعتبر القیمة حال العقد فلو زادت بعده و لو قبل اطلاع المغبون علی النقصان حین العقد لم ینفع- لأن الزیادة إنما حصلت فی ملکه و المعاملة وقعت علی الغبن و یحتمل عدم الخیار حینئذ لأن التدارک حصل قبل الرد فلا یثبت الرد المشروع لتدارک الضرر کما لو بری‌ء المعیوب قبل الاطلاع علی عیبه بل فی التذکرة أنه مهما زال العیب قبل العلم أو بعده قبل الرد سقط حق الرد و أشکل منه ما لو توقف الملک علی القبض فارتفع الغبن قبله لأن الملک قد انتقل إلیه حینئذ من دون نقص فی قیمته. نعم لو قلنا بوجوب التقابض بمجرد العقد کما صرح به العلامة فی الصرف یثبت الخیار لثبوت الضرر بوجوب إقباض الزائد فی مقابلة الناقص لکن ظاهر المشهور عدم وجوب التقابض و لو ثبت الزیادة أو النقیصة بعد العقد فإنه لا عبرة بهما إجماعا کما فی التذکرة ثم إنه لا عبرة بعلم الوکیل فی مجرد العقد بل العبرة بعلم الموکل و جهله. نعم لو کان وکیلا فی المعاملة و المساومة فمع علمه و فرض صحة المعاملة حینئذ لا خیار للموکل و مع جهله یثبت الخیار للموکل إلا أن یکون عالما بالقیمة و بأن وکیله یعقد علی أزید منها و یقرره له و إذا ثبت الخیار فی عقد الوکیل فهو للموکل خاصة إلا أن یکون وکیلا مطلقا بحیث یشمل مثل الفسخ فإنه کالولی حینئذ و قد مر ذلک مشروحا فی خیار المجلس- ثم إن الجهل إنما یثبت باعتراف الغابن و بالبینة إن تحققت و بقول مدعیه مع الیمین لأصالة عدم العلم الحاکمة علی أصالة اللزوم- مع أنه قد یتعسر إقامة البینة علی الجهل و لا یمکن للغابن الحلف علی علمه لجهله بالحال فتأمل هذا کله إذا لم یکن المغبون من أهل الخبرة- بحیث لا یخفی علیه القیمة إلا لعارض من غفلة أو غیرها و إلا فلا یقبل قوله کما فی الجامع و المسالک و قد یشکل بأن هذا إنما یوجب عدم قبول قوله من حیث تقدیم الظاهر علی الأصل فغایة الأمر أن یصیر مدعیا من جهة مخالفة قوله للظاهر لکن المدعی لما تعسر إقامة البینة علیه و لا یعرف إلا من قبله یقبل قوله مع الیمین فلیکن هذا من هذا القبیل إلا أن یقال إن مقتضی تقدیم الظاهر جعل مدعیه مقبول القول بیمینه لا جعل مخالفه مدعیا یجری علیه جمیع أحکام المدعی حتی فی قبول قوله إذا تعسر علیه إقامة البینة. أ لا تری أنهم لم یحکموا بقبول قول مدعی فساد العقد إذا تعسر علیه إقامة البینة علی سبب الفساد هذا مع أن عموم تلک القاعدة ثم اندراج المسألة فیها محل تأمل و لو اختلفا فی القیمة وقت العقد أو فی القیمة بعده مع تعذر الاستعلام فالقول قول منکر سبب الغبن لأصالة عدم التغیر و أصالة اللزوم.   
و منه یظهر حکم ما لو اتفقا علی التغیر و اختلفا فی تاریخ العقد و لو علم تاریخ التغیر فالأصل و إن اقتضی تأخر العقد الواقع علی الزائد عن القیمة إلا أنه لا یثبت به وقوع العقد علی الزائد حتی یثبت العقد.

الأمر الثانی کون التفاوت فاحشا

فالواحد بل الاثنان فی العشرین لا یوجب الغبن وحده عندنا کما فی التذکرة ما لا یتغابن الناس بمثله و حکی فیها عن مالک أن التفاوت بالثلث لا یوجب الخیار و إن کان بأکثر من الثلث أوجبه و رده بأنه تخمین لم یشهد له أصل فی الشرع انتهی. و الظاهر أنه لا إشکال فی کون التفاوت بالثلث بل الربع فاحشا. نعم الإشکال فی الخمس و لا یبعد دعوی عدم مسامحة الناس فیه کما سیجی‌ء التصریح من المحقق القمی فی تصویره لغبن کلا المتبایعین ثم الظاهر أن المرجع عند الشک فی ذلک هو أصالة ثبوت الخیار لأنه ضرر لم یعلم تسامح الناس فیه و یحتمل الرجوع إلی أصالة اللزوم لأن الخارج هو الضرر الذی یتفاحش فیه لا مطلق الضرر.

بقی هنا شی‌ء و هو أن ظاهر الأصحاب و غیرهم أن المناط فی الضرر الموجب للخیار کون المعاملة ضرریة

مع قطع النظر عن ملاحظة حال أشخاص المتبایعین و لذا حدوه بما لا یتغابن به الناس أو بالزائد علی الثلث کما عرفت عن بعض العامة و ظاهر حدیث نفی الضرر المستدل علیه فی أبواب الفقه ملاحظة الضرر بالنسبة إلی شخص الواقعة و لذا استدلوا به علی عدم وجوب شراء ماء الوضوء بمبلغ کثیر إذا أضر بالمکلف و وجوب شرائه بذلک المبلغ علی من لا یضر به ذلک مع أن أصل شراء الماء بأضعاف قیمته معاملة ضرریة فی حق الکل. و الحاصل أن العبرة إذا کان بالضرر المالی لم یجب شراء ماء الوضوء بأضعاف قیمته و إن کانت بالضرر الحالی تعین التفصیل فی خیار الغبن بین ما یضر بحال المغبون و غیره و الأظهر اعتبار الضرر المالی لأنه ضرر فی نفسه من غیر مدخلیة لحال الشخص و تحمله فی بعض المقامات إنما خرج بالنص   
المکاسب، ج‌3، ص 237 و لذا أجاب فی المعتبر عن الشافعی المنکر لوجوب الوضوء فی الفرض المذکور بأن الضرر لا یعتبر مع معارضة النص. و یمکن أیضا أن یلتزم الضرر المالی فی مقام التکلیف لا لتخصیص عموم نفی الضرر بالنص بل لعدم کونه ضررا بملاحظة ما بإزائه من الأجر کما یشیر إلیه قوله ع: بعد شرائه ع ماء وضوئه بأضعاف قیمته إن ما یشتری به مال کثیر. نعم لو کان الضرر مجحفا بالمکلف انتفی بأدلة نفی الحرج لا دلیل نفی الضرر فنفی الضرر المالی فی التکالیف لا یکون إلا إذا کان تحمله حرجا.

[تصویر الغبن من الطرفین و الإشکال فیه]

اشارة

إشکال ذکر فی الروضة و المسالک تبعا لجامع المقاصد فی أقسام الغبن أن المغبون إما أن یکون هو البائع أو المشتری أو هما انتهی فیقع الإشکال فی تصور غبن کل من المتبایعین معا. و المحکی عن بعض الفضلاء فی تعلیقه علی الروضة- ما حاصله استحالة ذلک حیث قال قد عرفت أن الغبن فی طرف البائع إنما هو إذا باع بأقل من القیمة السوقیة و فی طرف المشتری إذا اشتری بأزید منها و لا یتفاوت الحال بکون الثمن و المثمن من الأثمان أو العروض أو مختلفین و حینئذ فلا یعقل کونهما معا مغبونین و إلا لزم کون الثمن أقل من القیمة السوقیة و أکثر و هو محال فتأمل انتهی

و قد تعرض غیر واحد ممن قارب عصرنا لتصویر ذلک فی بعض الفروض

منها ما ذکره المحقق القمی

اشارة

صاحب القوانین فی جواب من سأله عن هذه العبارة من الروضة قال إنها تفرض فیما إذا باع متاعه بأربعة توأمین من الفلوس أن یعطیه عنها ثمانیة دنانیر معتقدا أنها یسوی بأربعة توأمین ثم تبین أن المتاع یسوی خمسة توأمین و أن الدنانیر یسوی خمسة توأمین إلا خمسا فصار البائع مغبونا من کون الثمن أقل من القیمة السوقیة بخمس تومان و المشتری مغبونا من جهة زیادة الدنانیر علی أربعة توأمین فالبائع مغبون فی أصل البیع و المشتری مغبون فی ما التزمه من إعطاء الدنانیر عن الثمن و إن لم یکن مغبونا فی أصل البیع انتهی.

[المناقشة فی ما ذکره المحقق القمی]

أقول الظاهر أن مثل هذا البیع المشروط بهذا الشرط یلاحظ فیه حاصل ما یصل إلی البائع بسبب مجموع العقد و الشرط کما لو باع شیئا یسوی خمسة دراهم بدرهمین علی أن یخیط له ثوبا مع فرض کون أجرة الخیاطة ثلاثة دراهم و من هنا یقال إن للشروط قسطا من العوض و إن أبیت إلا عن أن الشرط معاملة مستقلة و لا مدخل له فی زیادة الثمن و خرج ذلک عن فرض غبن کل من المتبایعین فی معاملة واحدة لکن الحق ما ذکرنا من وحدة المعاملة و کون الغبن من طرف واحد.

و منها ما ذکره بعض المعاصرین من فرض المسألة

فیما إذا باع شیئین فی عقد واحد بثمنین فغبن البائع فی أحدهما و المشتری فی الآخر. و هذا الجواب قریب من سابقه فی الضعف لأنه إن جاز التفکیک بینهما عند فرض ثبوت الغبن لأحدهما خاصة حتی یجوز له الفسخ فی العین المغبون فیها خاصة فهما معاملتان مستقلتان کان الغبن فی کل واحدة منها لأحدهما خاصة فلا وجه لجعل هذا قسما ثالثا لقسمی غبن البائع خاصة و المشتری خاصة و إن لم یجز التفکیک بینهما لم یکن غبن أصلا مع تساوی الزیادة فی أحدهما للنقیصة فی الآخر و مع عدم المساواة فالغبن من طرف واحد.

و منها أن یراد بالغبن فی المقسم معناه الأعم الشامل لصورة خروج العین المشاهدة سابقا

علی خلاف ما شاهده أو خروج ما أخبر البائع بوزنه علی خلاف خبره. و قد أطلق الغبن علی هذا المعنی الأعم العلامة فی القواعد و الشهید فی اللمعة و علی هذا المعنی الأعم تحقق الغبن فی کل منهما و هذا أحسن لکن ظاهر عبارة الشهید و المحقق الثانیین إرادة ما عنون به هذا الخیار و هو الغبن بالمعنی الأخص علی ما فسروه به.

و منها ما ذکره بعض من أنه یحصل بفرض المتبایعین وقت العقد فی مکانین

کما إذا حصر العسکر البلد و فرض قیمة الطعام خارج البلد ضعف قیمته فی البلد فاشتری بعض أهل البلد من وراء سور البلد طعاما من العسکر بثمن متوسط بین القیمتین فالمشتری مغبون لزیادة الثمن علی قیمة الطعام فی مکانه و البائع مغبون لنقصانه عن القیمة فی مکانه و یمکن رده بأن المبیع بعد العقد باق علی قیمته حین العقد و لا غبن فیه للمشتری ما دام فی محل العقد و إنما نزلت قیمته بقبض المشتری و نقله إیاه إلی مکان الرخص. و بالجملة الطعام عند العقد لا یکون إلا فی محل واحد له قیمة واحدة.

و منها ما ذکره فی مفتاح الکرامة من فرضه فیما إذا ادعی کل من المتبایعین الغبن

کما إذا بیع ثوب بفرس بظن المساواة ثم ادعی کل منهما نقص ما فی یده عما فی ید الآخر و لم یوجد المقوم لیرجع إلیه فتحالفا فیثبت الغبن لکل منهما فیما وصل إلیه و قال و یتصور غبنهما فی أحد العوضین- کما لو تبایعا شیئا بمائة درهم ثم ادعی البائع کونه یسوی بمائتین و المشتری کونه لا یسوی إلا بخمسین و لا مقوم یرجع إلیه فیتحالفان و یثبت الفسخ لکل منهما انتهی. و فیه أن الظاهر أن لازم التحالف عدم الغبن فی المعاملة أصلا مع أن الکلام فی الغبن الواقعی دون الظاهری.   
و الأولی من هذه الوجوه هو الوجه الثالث و الله العالم.

مسألة ظهور الغبن شرط شرعی لحدوث الخیار أو کاشف عقلی عن ثبوته حین العقد

وجهان منشأهما اختلاف کلمات العلماء فی فتاویهم و معاقد إجماعهم و استدلالاتهم فظاهر عبارة المبسوط و الغنیة و الشرائع و غیرها هو الأول و فی الغنیة الإجماع علی أن ظهور الغبن سبب للخیار و ظاهر کلمات آخرین الثانی و فی التذکرة أن الغبن سبب لثبوت الخیار عند علمائنا و قولهم لا یسقط هذا الخیار بالتصرف فإن المراد التصرف قبل العلم بالغبن و عدم سقوطه ظاهر فی ثبوته. و مما یؤید الأول أنهم اختلفوا فی صحة التصرفات الناقلة فی زمان الخیار و لم یحکموا ببطلان التصرفات الواقعة من الغابن حین جهل المغبون بل صرح بعضهم بنفوذها و انتقال المغبون بعد ظهور غبنه إلی البدل. و یؤیده أیضا الاستدلال فی التذکرة و الغنیة علی هذا الخیار بقوله ص فی حدیث تلقی الرکبان إنهم بالخیار إذا دخلوا السوق فإن ظاهره حدوث الخیار بعد الدخول الموجب لظهور الغبن هذا و لکن لا یخفی إمکان إرجاع الکلمات إلی أحد الوجهین بتوجیه ما کان منها ظاهرا فی المعنی الآخر. و توضیح ذلک أنه إن أرید بالخیار السلطنة الفعلیة التی یقتدر بها علی الفسخ و الإمضاء قولا أو فعلا فلا یحدث إلا بعد   
المکاسب، ج‌3، ص 238  
ظهور الغبن و إن أرید ثبوت حق للمغبون لو علم به لقام بمقتضاه فهو ثابت قبل العلم و إنما یتوقف علی العلم إعمال هذا الحق فیکون حال الجاهل بموضوع الغبن کالجاهل بحکمه أو بحکم خیاری المجلس أو الحیوان أو غیرهما ثم إن الآثار المجعولة للخیار- بین ما یترتب علی تلک السلطنة الفعلیة کالسقوط بالتصرف فإنه لا یکون إلا بعد ظهور الغبن فلا یسقط قبله کما سیجی‌ء. و منه التلف فإن الظاهر أنه قبل ظهور الغبن من المغبون اتفاقا لو قلنا بعموم قاعدة کون التلف فی زمان الخیار ممن لا خیار له لمثل خیار الغبن کما جزم به بعض و تردد فیه آخر و بین ما یترتب علی ذلک الحق الواقعی کإسقاطه بعد العقد قبل ظهوره و بین ما یتردد بین الأمرین کالتصرفات الناقلة فإن تعلیلهم المنع عنها بکونها مفوتة لحق ذی الخیار من العین ظاهر فی ترتب المنع علی وجود نفس الحق و إن لم یعلم به. و حکم بعض من منع من التصرف فی زمان الخیار بمضی التصرفات الواقعة من الغابن قبل علم المغبون یظهر منه أن المنع لأجل التسلط الفعلی و المتبع دلیل کل واحد من تلک الآثار فقد یظهر منه ترتب الأثر علی نفس الحق الواقعی و لو کان مجهولا لصاحبه و قد یظهر منه ترتبه علی السلطنة الفعلیة و تظهر ثمرة الوجهین أیضا فیما لو فسخ المغبون الجاهل اقتراحا أو بظن وجود سبب معدوم فی الواقع فصادف الغبن ثم إن ما ذکرناه فی الغبن من الوجهین جار فی العیب. و قد یستظهر من عبارة القواعد فی باب التدلیس الوجه الأول قال و کذا یعنی لا رد لو تعیبت الأمة المدلسة عنده قبل علمه بالتدلیس انتهی فإنه ذکر فی جامع المقاصد أنه لا فرق بین تعیبها قبل العلم و بعده لأن العیب مضمون علی المشتری ثم قال إلا أن یقال إن العیب بعد العلم غیر مضمون علی المشتری لثبوت الخیار و ظاهره عدم ثبوت الخیار قبل العلم بالعیب لکون العیب فی زمان الخیار مضمونا علی من لا خیار له لکن الاستظهار المذکور مبنی علی شمول قاعدة التلف ممن لا خیار له لخیار العیب و سیجی‌ء عدم العموم إن شاء الله و أما خیار الرؤیة فسیأتی أن ظاهر التذکرة حدوثه بالرؤیة فلا یجوز إسقاطه قبلها.

مسألة یسقط هذا الخیار بأمور

أحدها إسقاطه بعد العقد

و هو قد یکون بعد العلم بالغبن فلا إشکال فی صحة إسقاطه بلا عوض مع العلم بمرتبة الغبن و لا مع الجهل بها إذا سقط الغبن المسبب عن أی مرتبة کان فاحشا کان أو أفحش و لو أسقطه بزعم کون التفاوت عشرة فظهر مائة ففی السقوط وجهان من عدم طیب نفسه بسقوط هذا المقدار من الحق کما لو أسقط حق عرض بزعم أنه شتم لا یبلغ القذف فتبین کونه قذفا و من أن الخیار أمر واحد- مسبب عن مطلق التفاوت الذی لا یتسامح به و لا تعدد فیه فیسقط بمجرد الإسقاط و القذف و ما دونه من الشتم حقان مختلفان و أما الإسقاط بعوض بمعنی المصالحة عنه به فلا إشکال فیه مع العلم بمرتبة الغبن أو التصریح بعموم المراتب و لو أطلق و کان للإطلاق منصرف کما لو صالح عن الغبن المحقق فی المتاع المشتری بعشرین بدرهم فإن المتعارف من الغبن المحتمل فی مثل هذه المعاملة هو کون التفاوت أربعة أو خمسة فی العشرین فیصالح عن هذا المحتمل بدرهم فلو ظهر کون التفاوت ثمانیة عشر و أن المبیع یسوی درهمین فی فبطلان الصلح لأنه لم یقع علی الحق الموجود أو صحته مع لزومه لما ذکرنا من أن الخیار حق واحد له سبب واحد و هو التفاوت الذی له أفراد متعددة فإذا أسقطه سقط أو صحته متزلزلا لأن الخیار الذی صالح عنه باعتقاد أن عوضه المتعارف درهم تبین کونه مما یبذل فی مقابله أزید من الدرهم ضرورة أنه کلما کان التفاوت المحتمل أزید یبذل فی مقابله أزید مما یبذل فی مقابله لو کان أقل فیحصل الغبن فی المصالحة إذ لا فرق فی الغبن بین کونه للجهل بمقدار مالیته مع العلم بعینه و بین کونه لأجل الجهل بعینه وجوه و هذا هو الأقوی فتأمل. و أما إسقاط هذا الخیار بعد العقد قبل ظهور الغبن- فالظاهر أیضا جوازه و لا یقدح عدم تحقق شرطه بناء علی کون ظهور الغبن شرطا لحدوث الخیار إذ یکفی فی ذلک تحقق السبب المقتضی للخیار و هو الغبن الواقعی و إن لم یعلم به و هذا کاف فی جواز إسقاط المسبب قبل حصول شرطه کإبراء المالک الودعی المفرط عن الضمان و کبراءة البائع من العیوب الراجعة إلی إسقاط الحق المسبب عن وجودها قبل العلم بها. و لا یقدح فی المقام أیضا کونه إسقاطا لما لم یتحقق إذ لا مانع منه إلا التعلیق و عدم الجزم الممنوع عنه فی العقود فضلا عن الإیقاعات و هو غیر قادح هنا فإن الممنوع منه هو التعلیق علی ما لا یتوقف تحقق مفهوم الإنشاء علیه. و أما ما نحن فیه و شبهه مثل طلاق مشکوک الزوجیة و إعتاق مشکوک الرقیة منجزا أو الإبراء عما احتمل الاشتغال به فقد تقدم فی شرائط الصیغة أنه لا مانع منه لأن مفهوم العقد معلق علیها فی الواقع من دون تعلیق المتکلم و منه البراءة عن العیوب المحتملة فی المبیع و ضمان درک المبیع عند ظهوره مستحقا للغیر. نعم قد یشکل الأمر من حیث العوض المصالح به فإنه لا بد من وقوع شی‌ء بإزائه و هو غیر معلوم فالأولی ضم شی‌ء إلی المصالح عنه المجهول التحقق أو ضم سائر الخیارات إلیه بأن یقول صالحتک عن کل خیار لی بکذا و لو تبین عدم الغبن لم یقسط العوض علیه لأن المعدوم إنما دخل علی تقدیر وجوده لا منجزا باعتقاد الوجود.

الثانی من المسقطات اشتراط سقوط الخیار فی متن العقد

و الإشکال فیه من الجهات المذکورة هنا أو المتقدمة فی إسقاط الخیارات المتقدمة قد علم التفصی عنها. نعم هنا وجه آخر للمنع یختص بهذا الخیار و خیار الرؤیة- و هو لزوم الغرر من اشتراط إسقاطه. قال فی الدروس فی هذا المقام ما لفظه و لو شرطا رفعه أو رفع خیار الرؤیة فالظاهر بطلان العقد للغرر انتهی. ثم احتمل الفرق بین الخیارین بأن الغرر فی الغبن سهل الإزالة و جزم الصیمری فی غایة المرام ببطلان العقد و الشرط و تردد فیه المحقق الثانی إلا أنه استظهر الصحة و لعل توجیه کلام الشهید هو أن الغرر باعتبار الجهل بمقدار مالیة المبیع کالجهل بصفاته لأن وجه کون الجهل بالصفات غررا هو رجوعه إلی الجهل بمقدار مالیته و لذا لا غرر مع الجهل بالصفات التی لا مدخل   
المکاسب، ج‌3، ص 239  
لها فی القیمة لکن الأقوی الصحة لأن مجرد الجهل بمقدار المالیة لو کان غررا لم یصح البیع مع الشک فی القیمة و أیضا فإن ارتفاع الغرر عن هذا البیع لیس لأجل الخیار حتی یکون إسقاطه موجبا لثبوته و إلا لم یصح البیع إذ لا یجدی فی الإخراج عن الغرر ثبوت الخیار لأنه حکم شرعی لا یرتفع به موضوع الغرر و إلا لصح کل بیع غرری علی وجه التزلزل و ثبوت الخیار کبیع المجهول وجوده و المتعذر تسلیمه. و أما خیار الرؤیة فاشتراط سقوطه راجع إلی إسقاط اعتبار ما اشترطاه من الأوصاف فی العین غیر المرئیة فکأنهما تبایعا سواء وجد فیها تلک الأوصاف أم لا فصحة البیع موقوفة علی اشتراط تلک الأوصاف و إسقاط الخیار فی معنی إلغائها الموجب للبطلان مع احتمال الصحة هناک أیضا لأن مرجع إسقاط خیار الرؤیة إلی التزام عدم تأثیر تخلف تلک الشروط لا إلی عدم التزام ما اشترطاه من الأوصاف و لا تنافی بین أن یقدم علی اشتراء العین- بانیا علی وجود تلک الأوصاف و بین الالتزام بعدم الفسخ لو تخلفت فتأمل و سیجی‌ء تمام الکلام فی خیار الرؤیة و کیف کان فلا أری إشکالا فی اشتراط سقوط خیار الغبن من حیث لزوم الغرر إذ لو لم یشرع الخیار فی الغبن أصلا لم یلزم منه غرر.

الثالث تصرف المغبون بأحد التصرفات المسقطة للخیارات المتقدمة بعد علمه بالغبن.

و یدل علیه ما دل علی سقوط خیاری المجلس و الشرط به مع عدم ورود نص فیهما و اختصاص النص بخیار الحیوان و هو إطلاق بعض معاقد الإجماع بأن تصرف ذی الخیار فیما انتقل إلیه إجازة و فیما انتقل عنه فسخ و عموم العلة المستفادة من النص فی خیار الحیوان المستدل بها فی کلمات العلماء علی السقوط و هی الرضا بلزوم العقد مع أن الدلیل هنا إما نفی الضرر و إما الإجماع و الأول منتف فإنه کما لا یجری مع الإقدام علیه فکذلک لا یجری مع الرضا به بعده. و أما الإجماع فهو غیر ثابت مع الرضا إلا أن یقال إن الشک فی الرفع لا الدفع فیستصحب فتأمل. أو ندعی أن ظاهر قولهم فیما نحن فیه أن هذا الخیار لا یسقط بالتصرف شموله للتصرف بعد العلم بالغبن و اختصاص هذا الخیار من بین الخیارات بذلک لکن الإنصاف عدم شمول التصرف فی کلماتهم لما بعد العلم بالغبن. و غرضهم من تخصیص الحکم بهذا الخیار أن التصرف مسقط لکل خیار و لو وقع قبل العلم بالخیار کما فی العیب و التدلیس سوی هذا الخیار و یؤید ذلک ما اشتهر بینهم من أن التصرف قبل العلم بالعیب و التدلیس ملزم لدلالته علی الرضا بالبیع فیسقط الرد و إنما یثبت الأرش فی خصوص العیب لعدم دلالة التصرف علی الرضا بالعیب و کیف کان فاختصاص التصرف غیر المسقط فی کلامهم بما قبل العلم لا یکاد یخفی علی المتتبع فی کلماتهم. نعم لم أجد لهم تصریحا بذلک عدا ما حکی عن صاحب المسالک و تبعه جماعة لکن الاستشکال من جهة ترک التصریح مع وجود الدلیل مما لا ینبغی بل ربما یستشکل فی حکمهم بعدم السقوط بالتصرف قبل العلم مع حکمهم بسقوط خیار التدلیس و العیب بالتصرف قبل العلم و الاعتذار بالنص إنما یتم فی العیب دون التدلیس فإنه مشترک مع خیار الغبن فی عدم النص و مقتضی القاعدة فی حکم التصرف قبل العلم فیهما واحد. و التحقیق أن یقال إن مقتضی القاعدة عدم السقوط لبقاء الضرر و عدم دلالة التصرف مع الجهل علی الرضا بلزوم العقد و تحمل الضرر. نعم قد ورد النص فی العیب علی السقوط و ادعی علیه الإجماع مع أن ضرر السقوط فیه متدارک بالأرش و إن کان نفس إمساک العین قد تکون ضررا فإن تم دلیل فی التدلیس أیضا قلنا به و إلا وجب الرجوع إلی دلیل خیاره ثم إن الحکم بسقوط الخیار بالتصرف بعد العلم بالغبن مبنی علی ما تقدم فی الخیارات السابقة من تسلیم کون التصرف دلیلا علی الرضا بلزوم العقد و إلا کان اللازم فی غیر ما دل فعلا علی الالتزام بالعقد من أفراد التصرف الرجوع إلی أصالة بقاء الخیار.

الرابع من المسقطات تصرف المشتری المغبون قبل العلم بالغبن

تصرفا مخرجا عن الملک علی وجه اللزوم کالبیع و العتق فإن المصرح به فی کلام المحقق و من تأخر عنه- هو سقوط خیاره حینئذ و قیل إنه المشهور- و هو کذلک بین المتأخرین. نعم ذکر الشیخ فی خیار المشتری مرابحة عند کذب البائع أنه لو هلک السلعة أو تصرف فیها سقط الرد و الظاهر اتحاد هذا الخیار مع خیار الغبن کما یظهر من جامع المقاصد فی شرح قول الماتن و لا یبطل الخیار بتلف العین فراجع. و استدل علی هذا الحکم فی التذکرة بعدم إمکان استدراکه مع الخروج عن الملک و هو بظاهره مشکل لأن الخیار غیر مشروط عندهم بإمکان رد العین. و یمکن أن یوجه بأن حدیث نفی الضرر لم یدل علی الخیار بل المتیقن منه جواز رد العین المغبون فیها فإذا امتنع ردها فلا دلیل علی جواز فسخ العقد. و تضرر المغبون من جهة زیادة الثمن معارض بتضرر الغابن بقبول البدل فإن دفع الضرر من الطرفین إنما یکون بتسلط المغبون علی رد العین فیکون حاله من حیث إن له القبول و الرد حال العالم بالغبن قبل المعاملة فی أن له أن یشتری و أن یترک و لیس هکذا بعد خروج العین عن ملکه مع أن إخراج المغبون العین عن ملکه التزام بالضرر و لو جهلا منه به هذا و لکن اعترض علیهم شیخنا الشهید قدس روحه السعید فی اللمعة بما توضیحه أن الضرر الموجب للخیار قبل التصرف ثابت مع التصرف و التصرف مع الجهل بالضرر لیس إقداما علیه لما عرفت من أن الخارج عن عموم نفی الضرر لیس إلا صورة الإقدام علیه عالما به فیجب تدارک الضرر باسترداد ما دفعه من الثمن الزائد برد نفس العین مع بقائها علی ملکه و بدلها مع عدمه. و فوات خصوصیة العین علی الغابن لیس ضررا لأن العین المبیعة إن کانت مثلیة فلا ضرر بتبدلها بمثلها و إن کانت قیمیة فتعریضها للبیع یدل علی إرادة قیمتها فلا ضرر أصلا فضلا عن أن یعارض ضرر زیادة الثمن علی القیمة خصوصا مع الإفراط فی الزیادة و الإنصاف أن هذا حسن جدا لکن قال فی الروضة إن لم یکن الحکم إجماعا. أقول و الظاهر عدمه لأنک عرفت عدم عنوان المسألة فی کلام من تقدم علی المحقق فیما تتبعت.

ثم إن مقتضی دلیل المشهور عدم الفرق فی المغبون المتصرف بین البائع و المشتری

قال فی التحریر بعد أن صرح بثبوت الخیار للمغبون   
المکاسب، ج‌3، ص 240 بائعا کان أو مشتریا و لا یسقط الخیار بالتصرف مع إمکان الرد و مقتضی إطلاقه عدم الفرق بین الناقل اللازم و بین فک الملک کالعتق و الوقف و بین المانع عن الرد مع البقاء علی الملک کالاستیلاد بل و یعم التلف و عن جماعة تخصیص العبارة بالمشتری فإن أرادوا قصر الحکم علیه فلا یعرف له وجه إلا أن یبنی علی مخالفته لعموم دلیل الخیار أعنی نفی الضرر فیقتصر علی مورد الإجماع

[الناقل الجائز لا یمنع الرد بالخیار إذا فسخه]

ثم إن الظاهر التقیید بصورة امتناع الرد و ظاهر التعلیل بعدم إمکان الاستدراک ما صرح به جماعة من أن الناقل الجائز لا یمنع الرد بالخیار إذا فسخه فضلا عن مثل التدبیر و الوصیة من التصرفات غیر الموجبة للخروج عن الملک فعلا و هو حسن لعموم نفی الضرر. و مجرد الخروج عن الملک لا یسقط تدارک ضرر الغبن و لو اتفق زوال المانع کموت ولد أم الولد و فسخ العقد اللازم لعیب أو غبن ففی جواز الرد وجهان من أنه متمکن حینئذ و من استقرار البیع و ربما یبنیان علی أن الزائل العائد کالذی لم یزل أو کالذی لم یعد- و کذا الوجهان فیما لو عاد إلیه بناقل جدید و عدم الخیار هنا أولی لأن العود هنا بسبب جدید. و فی الفسخ برفع السبب السابق

و فی لحوق الإجارة بالبیع قولان

من امتناع الرد و هو مختار الصیمری و أبی العباس و من أن مورد الاستثناء هو التصرف المخرج عن الملک و هو المحکی عن ظاهر الأکثر و لو لم یعلم بالغبن إلا بعد انقضاء الإجارة توجه الرد و کذا لو لم یعلم به حتی انفسخ البیع.

و فی لحوق الامتزاج مطلقا أو فی الجملة بالخروج عن الملک وجوه

أقواها اللحوق لحصول الشرکة فیمتنع رد العین الذی هو مورد الاستثناء و کذا لو تغیرت العین بالنقیصة و لو تغیرت بالزیادة العینیة أو الحکمیة أو من الجهتین فالأقوی الرد فی الوسطی بناء علی حصول الشرکة فی غیرها المانعة عن رد العین فتأمل هذا کله فی تصرف المغبون

و أما تصرف الغابن

اشارة

فالظاهر أنه لا وجه لسقوط خیار المغبون به و حینئذ فإن فسخ و وجد العین خارجة عن ملکه لزوما بالعتق أو الوقف أو البیع اللازم ففی تسلطه علی إبطال ذلک من حینه أو من أصلها کالمرتهن و الشفیع أو رجوعه إلی البدل وجوه من وقوع العقد فی متعلق حق الغیر فإن حق المغبون بأصل المعاملة الغبنیة و إنما یظهر له بظهور السبب فله الخیار فی استرداد العین إذا ظهر السبب و حیث وقع العقد فی ملک الغابن فلا وجه لبطلانه من رأس و من أن وقوع العقد فی متعلق حق الغیر یوجب تزلزله من رأس کما فی بیع الرهن. و مقتضی فسخ البیع الأول تلقی الملک من الغابن الذی وقع البیع معه لا من المشتری الثانی و من أنه لا وجه للتزلزل إما لأن التصرف فی زمان خیار غیر المتصرف صحیح لازم کما سیجی‌ء فی أحکام الخیار فیسترد الفاسخ البدل. و إما لعدم تحقق الخیار قبل ظهور الغبن فعلا علی وجه فعلا علی وجه یمنع من تصرف من علیه الخیار کما هو ظاهر الجماعة هنا و فی خیار الغیب قبل ظهوره فإن غیر واحد ممن منع من تصرف غیر ذی الخیار بدون إذنه أو استشکل فیه حکم بلزوم العقود الواقعة قبل ظهور الغبن و العیب و هذا هو الأقوی و سیأتی تتمة لذلک فی أحکام الخیار و کذا الحکم لو حصل مانع من رده کالاستیلاد و یحتمل هنا تقدیم حق الخیار لسبق سببه علی الاستیلاد

[جریان الحکم فی خروج المبیع عن ملک الغابن بالعقد الجائز]

ثم إن مقتضی ما ذکرنا جریان الحکم فی خروج المبیع عن ملک الغابن بالعقد الجائز لأن معنی جوازه تسلط أحد المتعاقدین علی فسخه- أما تسلط الأجنبی و هو المغبون فلا دلیل علیه بعد فرض وقوع العقد صحیحا. و فی المسالک لو کان الناقل مما یمکن إبطاله کالبیع بخیار ألزم بالفسخ فإن امتنع فسخه الحاکم و إن تعذر فسخه المغبون و یمکن النظر فیه بأن فسخ المغبون إما بدخول العین فی ملکه و إما بدخول بدلها فعلی الأول لا حاجة إلی الفسخ حتی یتکلم فی الفاسخ و علی الثانی فلا وجه للعدول عما استحقه بالفسخ إلی غیره اللهم إلا أن یقال إنه لا منافاة لأن البدل المستحق بالفسخ إنما هو للحیلولة فإذا أمکن رد العین وجب علی الغابن تحصیلها لکن ذلک إنما یتم مع کون العین باقیة علی ملک المغبون و أما مع عدمه و تملک المغبون للبدل فلا دلیل علی وجوب تحصیل العین.

[لو اتفق عود الملک إلی الغابن]

ثم علی القول بعدم وجوب الفسخ فی الجائز لو اتفق عود الملک إلیه لفسخ فإن کان ذلک قبل فسخ المغبون فالظاهر وجود رد العین و إن کان بعده فالظاهر عدم وجوب رده لعدم الدلیل بعد تملک البدل و لو کان العود بعقد جدید فالأقوی عدم وجوب الرد مطلقا لأنه ملک جدید تلقاه من مالکه. و الفاسخ إنما یملک بسبب ملکه السابق بعد ارتفاع السبب الناقل

[تصرف الغابن تصرفا مغیرا للعین]

اشارة

و لو تصرف الغابن تصرفا مغیرا للعین- فإما أن یکون بالنقیصة أو بالزیادة أو بالامتزاج

فإن کان بالنقیصة

فإما أن یکون نقصا یوجب الأرش و إما أن یکون مما لا یوجبه فإن أوجب الأرش أخذه مع الأرش کما هو مقتضی الفسخ لأن الفائت مضمون بجزء من العوض فإذا رد تمام العوض وجب رد مجموع المعوض فیتدارک الفائت منه ببدله و مثل ذلک ما لو تلف بعض العین و إن کان مما لا یوجب شیئا رده بلا شی‌ء. و منه ما لو وجد العین مستأجرة فإن علی الفاسخ الصبر إلی أن ینقضی مدة الإجارة و لا یجب علی الغابن بذل عوض المنفعة المستوفاة بالنسبة إلی بقیة المدة بعد الفسخ لأن المنفعة من الزوائد المنفصلة المتخللة بین العقد و الفسخ فهی ملک للمفسوخ علیه فالمنفعة الدائمة تابعة للملک المطلق فإذا تحقق فی زمان ملک منفعة العین بأسرها و یحتمل انفساخ الإجارة فی بقیة المدة لأن ملک منفعة الملک المتزلزل متزلزل و هو الذی جزم به المحقق القمی فیما إذا فسخ البائع بخیاره المشروط له فی البیع و فیه نظر لمنع تزلزل ملک المنفعة. نعم ذکر العلامة فی القواعد فیما إذا وقع التفاسخ لأجل اختلاف المتبایعین أنه إذا وجد البائع العین مستأجرة کانت الأجرة للمشتری و المؤجر وجب علیه للبائع أجرة المثل للمدة الباقیة بعد الفسخ و قرره علی ذلک شراح الکتاب و سیجی‌ء ما یمکن أن یکون فارقا بین المقامین

و إن کان التغییر بالزیادة

فإن کانت حکمیة محضة- کقصارة الثوب و تعلیم الصنعة فالظاهر ثبوت الشرکة فیه بنسبة تلک الزیادة بأن تقوم العین   
المکاسب، ج‌3، ص 241  
معها و لا معها و یؤخذ النسبة و لو لم یکن للزیادة مدخل فی زیادة القیمة فالظاهر عدم شی‌ء لمحدثها لأنه إنما عمل فیما له و عمله لنفسه غیر مضمون علی غیره و لو لم یحصل منه فی الخارج ما یقابل المال و لو فی ضمن العین و لو کانت الزیادة عینا محضا کالغرس ففی تسلط المغبون علی القلع بلا أرش کما اختاره فی المختلف فی الشفعة أو عدم تسلطه علیه مطلقا کما علیه المشهور فیما إذا رجع بائع الأرض المغروسة بعد تفلیس المشتری أو تسلطه علیه مع الأرش کما اختاره فی المسالک هنا و قیل به فی الشفعة و العاریة وجوه من أن صفة کونه منصوبا المستلزمة لزیادة قیمته إنما هی عبارة عن کونه فی مکان صار ملکا للغیر فلا حق للغرس کما إذا باع أرضا مشغولة بماله و کان ماله فی تلک الأرض أزید قیمة. مضافا إلی ما فی المختلف فی مسألة الشفعة من أن الفائت لما حدث فی محل معرض للزوال لم یجب تدارکه و من أن الغرس المنصوب الذی هو مال للمشتری مال مغایر للمقلوع عرفا و لیس کالمتاع الموضوع فی بیت بحیث یکون تفاوت قیمته باعتبار المکان. مضافا إلی مفهوم قوله ص: لیس لعرق ظالم حق فیکون کما لو باع الأرض المغروسة و من أن الغرس إنما وقع فی ملک متزلزل و لا دلیل علی استحقاق الغرس علی الأرض البقاء. و قیاس الأرض المغروسة علی الأرض المستأجرة حیث لا یفسخ إجارتها و لا تغرم لها أجرة المثل فاسد للفرق بتملک المنفعة فی تمام المدة قبل استحقاق الفاسخ هناک بخلاف ما نحن فیه فإن المستحق هو الغرس المنصوب من دون استحقاق مکان فی الأرض فالتحقیق أن کلا من المالکین یملک ماله لا بشرط حق له علی الآخر و لا علیه له فلکل منهما تخلیص ماله عن مال صاحبه فإن أراد مالک الغرس قلعه فعلیه أرش طم الحفر و إن أراد مالک الأرض تخلیصها فعلیه أرش الغرس أعنی تفاوت ما بین کونه منصوبا دائما و کونه مقلوعا و کونه مالا للمالک علی صفة النصب دائما لیس اعترافا بعدم تسلطه علی قلعه لأن المال هو الغرس المنصوب و مرجع دوامه إلی دوام ثبوت هذا المال الخاص له فلیس هذا من باب استحقاق الغرس للمکان فافهم. و یبقی الفرق بین ما نحن فیه و بین مسألة التفلیس حیث ذهب الأکثر إلی أن لیس للبائع الفاسخ قلع الغرس و لو مع الأرش و یمکن الفرق بکون حدوث ملک الغرس فی ملک متزلزل فیما نحن فیه فحق المغبون إنما تعلق بالأرض قبل الغرس بخلاف مسألة التفلیس لأن سبب التزلزل هناک بعد الغرس فیشبه بیع الأرض المغروسة و لیس للمشتری قلعه و لو مع الأرش بلا خلاف بل عرفت أن العلامة فی المختلف جعل التزلزل موجبا لعدم استحقاق أرش الغرس ثم إذا جاز القلع فهل یجوز للمغبون مباشرة القلع أم له مطالبة المالک بالقلع- و مع امتناعه یجبره الحاکم أو یقلعه وجوه ذکروها فیما لو دخلت أغصان شجر الجار إلی داره و یحتمل الفرق بین المقامین من جهة کون الدخول هناک بغیر فعل المالک و لذا قیل فیه بعدم وجوب إجابة المالک الجار إلی القلع و إن جاز للجار قلعها بعد الامتناع أو قبله هذا کله حکم التخلیص. و أما لو اختار المغبون الإبقاء فمقتضی ما ذکرنا- من عدم ثبوت حق لأحد المالکین علی الآخر استحقاقه الأجرة علی البقاء لأن انتقال الأرض إلی المغبون بحق سابق علی الغرس لا بسبب لا حق له هذا کله حکم الشجر. و أما الزرع ففی المسالک أنه یتعین إبقاؤه بالأجرة لأن له أمدا ینتظر و لعله لإمکان الجمع بین الحقین علی وجه لا ضرر فیه علی الطرفین بخلاف مسألة الشجر فإن فی تعیین إبقائه بالأجرة ضررا علی مالک الأرض لطول مدة البقاء فتأمل. و لو طلب مالک الغرس القلع فهل لمالک الأرض منعه لاستلزامه نقص أرضه فإن کلا منهما مسلط علی ماله و لا یجوز تصرفه فی مال غیره إلا بإذنه أم لا لأن التسلط علی المال لا یوجب منع مالک آخر عن التصرف فی ماله وجهان أقواهما الثانی

و لو کان التغیر بالامتزاج

فإما أن یکون بغیر جنسه- و إما أن یکون بجنسه فإن کان بغیر جنسه فإن کان علی وجه الاستهلاک عرفا بحیث لا یحکم فی مثله بالشرکة کامتزاج ماء الورد المبیع بالزیت فهو فی حکم التالف یرجع إلی قیمته و إن کان لا علی وجه یعد تالفا کالخل الممتزج مع الأنجبین ففی کونه شریکا أو کونه کالمعدوم وجهان من حصول الاشتراک قهرا لو کانا للمالکین و من تغیر حقیقته فیکون کالتلف الرافع للخیار و إن کان الامتزاج بالجنس فإن کان بالمساوی یثبت الشرکة و إن کان بالأردإ فکذلک.   
و فی استحقاقه لأرش النقص أو تفاوت الرداءة من الجنس الممتزج أو من ثمنه وجوه و لو کان بالأجود احتمل الشرکة فی الثمن بأن یباع و یعطی من الثمن بنسبة قیمته و یحتمل الشرکة بنسبة القیمة فإذا کان الأجود یساوی قیمتی الردی‌ء کان المجموع بینهما أثلاثا و رده الشیخ فی مسألة رجوع البائع علی المفلس بعین ماله بأنه یستلزم الربا قیل و هو حسن مع عموم الربا لکل معاوضة.

بقی الکلام فی حکم تلف العوضین مع الغبن

و تفصیله أن التلف إما أن یکون فیما وصل إلی الغابن أو فیما وصل إلی المغبون و التلف إما بآفة أو بإتلاف أحدهما أو بإتلاف الأجنبی و حکمها أنه لو تلف ما فی ید المغبون فإن کان بآفة فمقتضی ما تقدم من التذکرة فی الإخراج عن الملک من تعلیل السقوط بعدم إمکان الاستدراک سقوط الخیار لکنک قد عرفت الکلام فی مورد التعلیل فضلا عن غیره و لذا اختار غیر واحد بقاء الخیار فإذا فسخ غرم قیمته یوم التلف أو یوم الفسخ و أخذ ما عند الغابن أو بدله و کذا لو کان بإتلافه و لو کان بإتلاف الأجنبی ففسخ المغبون أخذ الثمن و رجع الغابن إلی المتلف إن لم یرجع المغبون علیه و إن رجع علیه بالبدل ثم ظهر الغبن ففسخ رد علی الغابن القیمة یوم التلف أو یوم الفسخ و لو کان بإتلاف الغابن فإن لم یفسخ المغبون أخذ القیمة من الغابن و إن فسخ أخذ الثمن و لو کان إتلافه قبل ظهور الغبن فأبرأه المغبون من الغرامة ثم ظهر الغبن ففسخ وجب علیه رد القیمة لأن ما أبرأه بمنزلة المقبوض و لو تلف ما فی ید الغابن بآفة أو بإتلافه ففسخ المغبون أخذ البدل.   
و فی اعتبار القیمة یوم التلف أو یوم الفسخ قولان ظاهر الأکثر الأول و لکن صرح فی الدروس و المسالک و محکی حاشیة الشرائع للمحقق الثانی و صاحب   
المکاسب، ج‌3، ص 242  
الحدائق و بعض آخر أنه لو اشتری عینا بعین فقبض إحداهما دون الأخری فباع المقبوض ثم تلف غیر مقبوض أن البیع الأول ینفسخ بتلف متعلقة قبل القبض بخلاف البیع الثانی فیغرم البائع الثانی قیمة ما باعه یوم تلف غیر المقبوض و هذا ظاهر بل صریح فی أن العبرة بقیمة یوم الانفساخ دون تلف العین و الفرق بین المسألتین مشکل و تمام الکلام فی باب الإقالة إن شاء الله. و لو تلف بإتلاف الأجنبی رجع المغبون بعد الفسخ إلی الغابن لأنه الذی یرد إلیه العوض فیؤخذ منه المعوض أو بدله و لأنه ملک القیمة علی المتلف و یحتمل الرجوع إلی المتلف لأن المال فی ضمانه و ما لم یدفع العوض فنفس المال فی عهدته و لذا صرح فی الشرائع بجواز المصالحة علی ذلک المتلف بما لو صالح به علی قیمته لزم الربا. و صرح العلامة بأنه لو صالحه علی نفس المتلف بأقل من قیمته لم یلزم الربا و إن صالحه علی قیمته بالأقل لزم الربا بناء علی جریانه فی الصلح و یحتمل التخییر أما الغابن فلأنه ملک البدل و أما المتلف فلأن المال المتلف فی عهدته قبل أداء القیمة و إن کان بإتلاف المغبون فإن لم یفسخ غرم بدله و لو أبرأه الغابن من بدل المتلف فظهر الغبن ففسخ رد الثمن و أخذ قیمة المتلف لأن المبرإ منه کالمقبوض. هذا قلیل من کثیر ما یکون هذا المقام قابلا له من الکلام و ینبغی إحالة الزائد علی ما ذکروه فی غیر هذا المقام و الله العالم بالأحکام و رسوله و خلفائه الکرام صلوات الله علیه و علیهم إلی یوم القیام.

مسألة الظاهر ثبوت خیار الغبن فی کل معاوضة مالیة

بناء علی الاستناد فی ثبوته فی البیع إلی نفی الضرر. نعم لو استند إلی الإجماعات المنقولة أمکن الرجوع فی غیر البیع إلی أصالة اللزوم و ممن حکی عنه التصریح بالعموم فخر الدین قدس سره فی شرح الإرشاد و صاحب التنقیح و صاحب إیضاح النافع و عن إجازة جامع المقاصد جریانه فیها مستندا إلی أنه من توابع المعاوضات. نعم حکی عن المهذب البارع عدم جریانه فی الصلح و لعله لکون الغرض الأصلی فیه قطع المنازعة فلا یشرع فیه الفسخ و فیه ما لا یخفی. و فی غایة المرام التفصیل بین الصلح الواقع علی وجه المعاوضة فیجری فیه و بین الواقع علی إسقاط دعوی قبل ثبوتها ثم ظهر حقیة ما یدعیه و کان مغبونا فیما صالح به و الواقع علی ما فی الذمم و کان مجهولا ثم ظهر بعد عقد الصلح و ظهر غبن أحدهما علی تأمل و لعله للإقدام فی هذین علی رفع الید عما صالح عنه کائنا ما کان فقد أقدم علی الضرر. و حکی عن بعض التفصیل بین کل عقد وقع شخصه علی وجه المسامحة و کان الإقدام فیه علی المعاملة مبنیا علی عدم الالتفات إلی النقص و الزیادة بیعا کان أو صلحا أو غیرهما فإنه لا یصدق فیه اسم الغبن و بین غیره. و فیه مع أن منع صدق الغبن محل نظر أن الحکم بالخیار لم یعلق فی دلیل علی مفهوم لفظ الغبن حتی یتبع مصادیقه فإن الفتاوی مختصة بغبن البیع و حدیث نفی الضرر عام لم یخرج منه إلا ما استثنی فی الفتاوی من صورة الإقدام علی الضرر عالما به. نعم لو استدل بآیة التجارة عن تراض أو النهی عن أکل المال بالباطل- أمکن اختصاصها بما إذا أقدم علی المعاملة محتملا للضرر مسامحا فی دفع ذلک الاحتمال. و الحاصل أن المسألة لا تخلو عن إشکال من جهة أصالة اللزوم و اختصاص معقد الإجماع و الشهرة بالبیع و عدم تعرض الأکثر لدخول هذا الخیار فی غیر البیع- کما تعرضوا لجریان خیار الشرط و تعرضهم لعدم جریان خیار المجلس فی غیر البیع لکونه محل خلاف لبعض العامة فی بعض أفراد ما عدا البیع فلا یدل علی عموم غیره لما عدا البیع و من دلالة حدیث نفی الضرر علی عدم لزوم المعاملة المغبون فیها فی صورة امتناع الغابن عن بذل التفاوت بعد إلحاق غیرها بظهور عدم الفصل عند الأصحاب و قد استدل به الأصحاب علی إثبات کثیر من الخیارات فدخوله فیما عدا البیع لا یخلو عن قوة نعم یبقی الإشکال فی شموله للصورة المتقدمة و هی ما إذا علم من الخارج بناء شخص تلک المعاملة بیعا کان أو غیره علی عدم المغابنة و المکایسة من حیث المالیة کما إذا احتاج المشتری إلی قلیل من شی‌ء مبتذل لحاجة عظیمة دینیة أو دنیویة فإنه لا یلاحظ فی شرائه مساواته للثمن المدفوع بإزائه فإن فی شمول الأدلة لمثل هذا خفاء بل منعا إلا أن یتم بعدم القول بالفصل و الله العالم.

مسألة اختلف أصحابنا فی کون هذا الخیار علی الفور أو علی التراخی

اشارة

علی قولین

[الاستدلال للفور بآیة أوفوا بالعقود]

و استند للقول الأول و هو المشهور ظاهرا إلی کون الخیار علی خلاف الأصل فیقتصر فیه علی المتیقن و قرره فی جامع المقاصد بأن العموم فی أفراد العقود یستتبع عموم الأزمنة و إلا لم ینتفع بعمومه انتهی.

[الاستدلال للتراخی بالاستصحاب]

و للقول الثانی إلی الاستصحاب. و ذکر فی الریاض ما حاصله أن المستند فی هذا الخیار إن کان الإجماع المنقول اتجه التمسک بالاستصحاب و إن کان نفی الضرر وجب الاقتصار علی الزمان الأول إذ به یندفع الضرر.

[المناقشة فی الوجوه المذکورة]

أقول و یمکن الخدشة فی جمیع الوجوه المذکورة أما فی وجوب الاقتصار علی المتیقن فلأنه غیر متجه مع الاستصحاب و أما ما ذکره فی جامع المقاصد من عموم الأزمنة فإن أراد به عمومها المستفاد من إطلاق الحکم بالنسبة إلی زمانه الراجع بدلیل الحکمة إلی استمراره فی جمیع الأزمنة فلا یخفی أن هذا العموم فی کل فرد من موضوع الحکم تابع لدخوله تحت العموم فإذا فرض خروج فرد منه فلا یفرق فیه بین خروجه عن حکم العام دائما أو فی زمان ما إذ لیس فی خروجه دائما زیادة تخصیص فی العام حتی یقتصر عند الشک فیه علی المتیقن نظیر ما إذا ورد تحریم فعل بعنوان العموم و خرج منه فرد خاص من ذلک الفعل لکن وقع الشک فی أن ارتفاع الحرمة عن ذلک الفرد مختص ببعض الأزمنة أو عام لجمیعها فإن اللازم هنا استصحاب حکم الخاص أعنی الحلیة لا الرجوع فی ما بعد الزمان المتیقن إلی عموم التحریم و لیس هذا من معاوضة العموم للاستصحاب و السر فیه ما عرفت من تبعیة العموم الزمانی للعموم الأفرادی فإذا فرض خروج بعضها فلا مقتضی للعموم الزمانی فیه حتی یقتصر فیه من حیث الزمان علی المتیقن بل الفرد الخارج واحد دام زمان خروجه أو انقطع.   
المکاسب، ج‌3، ص 243  
نعم لو فرض إفادة الکلام للعموم الزمانی علی وجه یکون الزمان مکثرا لأفراد العام بحیث یکون الفرد فی کل زمان مغایرا له فی زمان آخر کان اللازم بعد العلم بخروج فرد فی زمان ما الاقتصار علی المتیقن لأن خروج غیره من الزمان مستلزم لخروج فرد آخر من العام غیر ما علم خروجه کما إذا قال المولی لعبده أکرم العلماء فی کل یوم بحیث کان إکرام کل عالم فی کل یوم واجبا مستقلا غیر إکرام ذلک العالم فی الیوم الآخر فإذا علم بخروج زید العالم و شک فی خروجه عن العموم یوما أو أزید وجب الرجوع فی ما بعد الیوم الأول إلی عموم وجوب الإکرام لا إلی استصحاب عدم وجوبه بل لو فرضنا عدم وجود ذلک العموم لم یجز التمسک بالاستصحاب بل یجب الرجوع إلی أصل آخر کما أن فی الصورة الأولی لو فرضنا عدم حجیة الاستصحاب لم یجز الرجوع إلی العموم فما أوضح الفرق بین الصورتین. ثم لا یخفی أن مناط هذا الفرق لیس کون عموم الزمان فی الصورة الأولی من الإطلاق المحمول علی العموم بدلیل الحکمة و کونه فی الصورة الثانیة عموما لغویا بل المناط کون الزمان فی الأولی ظرفا للحکم و إن فرض عمومه لغویا فیکون [الحکم فیه حکما واحدا مستمرا لموضوع واحد] فیکون مرجع الشک فیه إلی الشک فی استمرار حکم واحد و انقطاعه فیستصحب و الزمان فی الثانیة مکثر لأفراد موضوع الحکم فمرجع الشک فی وجود الحکم فی الآن الثانی إلی ثبوت حکم الخاص لفرد من العام مغایر للفرد الأول و معلوم أن المرجع فیه إلی أصالة العموم فافهم و اغتنم. و بذلک یظهر فساد دفع کلام جامع المقاصد- بأن آیة أَوْفُوا و غیرها مطلقة لا عامة فلا تنافی الاستصحاب إلا أن یدعی أن العموم لا یرجع إلا إلی العموم الزمانی علی الوجه الأول.   
فقد ظهر أیضا مما ذکرنا من تغایر موردی الرجوع إلی الاستصحاب و الرجوع إلی العموم فساد ما قیل فی الأصول من أن الاستصحاب قد یخصص العموم و مثل له بالصورة الأولی زعما منه أن الاستصحاب قد خصص العموم. و قد عرفت أن مقام جریان الاستصحاب لا یجوز فیه الرجوع إلی العموم و لو علی فرض عدم الاستصحاب و مقام جریان العموم لا یجوز الرجوع إلی الاستصحاب و لو علی فرض عدم العموم فلیس شی‌ء منهما ممنوعا بالآخر فی شی‌ء من المقامین إذا عرفت هذا فما نحن فیه من قبیل الأول لأن العقد المغبون فیه إذا خرج عن عموم وجوب الوفاء فلا فرق بین عدم وجوب الوفاء به فی زمان واحد و بین عدم وجوبه رأسا نظیر العقد الجائز دائما فلیس الأمر دائرا بین قلة التخصیص و کثرته حتی یتمسک بالعموم فیما عدا المتیقن فلو فرض عدم جریان الاستصحاب فی الخیار علی ما سنشیر إلیه لم یجز التمسک بالعموم أیضا. نعم یتمسک فیه حینئذ بأصالة اللزوم الثابتة بغیر العمومات و أما استناد القول بالتراخی إلی الاستصحاب- فهو حسن علی ما اشتهر من المسامحة فی تشخیص الموضوع فی استصحاب الحکم الشرعی الثابت بغیر الأدلة اللفظیة المشخصة للموضوع مع کون الشک من حیث استعداد الحکم للبقاء. و أما علی التحقیق من عدم إحراز الموضوع فی مثل ذلک علی وجه التحقیق فلا یجری فیما نحن فیه الاستصحاب فإن المتیقن سابقا ثبوت الخیار لمن لم یتمکن من تدارک ضرره بالفسخ فإذا فرضنا ثبوت هذا الحکم من الشرع فلا معنی لانسحابه فی الآن اللاحق مع کون الشخص قد تمکن من التدارک و لم یفعل لأن هذا موضوع آخر یکون إثبات الحکم له من القیاس المحرم. نعم لو أحرز الموضوع من دلیل لفظی علی المستصحب أو کان الشک فی رافع الحکم حتی لا یحتمل أن یکون الشک لأجل تغیر الموضوع اتجه التمسک بالاستصحاب. و أما ما ذکره فی الریاض ففیه أنه إن بنی الأمر علی التدقیق فی موضوع الاستصحاب کما أشرنا هنا و حققناه فی الأصول فلا یجری الاستصحاب و إن کان المدرک للخیار الإجماع و إن بنی علی المسامحة فیه کما اشتهر جری الاستصحاب و إن استند فی الخیار إلی قاعدة الضرر کما اعترف به ولده قدس سره فی المناهل مستندا إلی احتمال أن یکون الضرر علة محدثة یکفی فی بقاء الحکم و إن ارتفع إلا أن یدعی أنه إذا استند الحکم إلی الضرر فالموضوع للخیار هو المتضرر العاجز عن تدارک ضرره و هو غیر محقق فی الزمان اللاحق کما أشرنا-

[ما ذکره بعض المعاصرین فی المسألة]

اشارة

ثم إنه بنی المسألة بعض المعاصرین علی ما لا محصل له فقال ما لفظه إن المسألة مبتنیة علی أن لزوم العقد معناه أن أثر العقد مستمر إلی یوم القیامة و أن عموم الوفاء بالعقود عموم زمانی للقطع بأن لیس المراد بالآیة الوفاء بالعقود آنا ما بل علی الدوام. و قد فهم المشهور منها ذلک باعتبار أن الوفاء بها العمل بمقتضاها و لا ریب أن مفاده عرفا و بحسب قصد المتعاقدین الدوام فإن دل دلیل علی ثبوت خیار من ضرر أو إجماع أو نص فی ثبوته فی الماضی أو مطلقا بناء علی الإهمال لا الإطلاق فی الأخبار فیکون استثناء من ذلک العام و یبقی العام علی عمومه کاستثناء أیام الإقامة و الثلاثین و وقت المعصیة و نحوها من حکم السفر أو أن اللزوم لیس کالعموم و إنما یثبت ملکا سابقا و یبقی حکمه مستصحبا إلی المزیل فتکون المعارضة بین استصحابین و الثانی وارد علی الأول فیقدم علیه و الأول أقوی لأن حدوث الحادث مع زوال العلة السابقة یقضی بعدم اعتبار السابق أما مع بقائها فلا یلغو اعتبار السابق انتهی.

[المناقشة فی ما ذکره بعض المعاصرین]

و لا یخفی أن ما ذکره من المبنی للرجوع إلی العموم- و هو استمرار اللزوم مبنی لطرح العموم و الرجوع إلی الاستصحاب و أما ما ذکره أخیرا لمبنی الرجوع إلی الاستصحاب و حاصله أن اللزوم إنما یثبت بالاستصحاب فإذا ورد علیه استصحاب الخیار قدم علیه ففیه أن الکل متفقون علی الاستناد فی أصالة اللزوم إلی عموم آیة الوفاء و إن أمکن الاستناد فیه إلی الاستصحاب أیضا فلا وجه للإغماض عن الآیة و ملاحظة الاستصحاب المقتضی للزوم مع استصحاب الخیار

[الأقوی الفور و الدلیل علیه]

ثم إنه قد علم من تضاعیف ما أوردناه علی کلمات الجماعة أن الأقوی کون الخیار هنا علی الفور لأنه لما لم یجز التمسک فی الزمان الثانی بالعموم لما عرفت سابقا من أن مرجع العموم الزمانی فی هذا المقام إلی استمرار الحکم فی الأفراد فإذا انقطع الاستمرار فلا دلیل علی العود إلیه کما فی جمیع الأحکام المستمرة إذا طرأ علیها الانقطاع و لا بالاستصحاب الخیار لما عرفت   
المکاسب، ج‌3، ص 244  
من أن الموضوع غیر محرز لاحتمال کون موضوع الحکم عند الشارع هو من لم یتمکن من تدارک ضرره بالفسخ فلا یشمل الشخص المتمکن منه التارک له بل قد یستظهر ذلک من حدیث نفی الضرر تعین الرجوع إلی أصالة فساد فسخ المغبون و عدم ترتب الأثر علیه و بقاء آثار العقد فیثبت اللزوم من هذه الجهة و هذا لیس کاستصحاب الخیار لأن الشک هنا فی الواقع فالموضوع محرز کما فی استصحاب الطهارة بعد خروج المذی فافهم و اغتنم و الحمد لله. هذا مضافا إلی ما قد یقال هنا و فیما یشبهه من إجازة عقد الفضولی و نکاحه و غیرهما من أن تجویز التأخیر فیها ضرر علی من علیه الخیار و فیه تأمل ثم إن مقتضی ما استند إلیه للفوریة عدا هذا المؤید الأخیر هی الفوریة العرفیة لأن الاقتصار علی الحقیقیة حرج علی ذی الخیار فلا ینبغی تدارک الضرر به و الزائد علیها لا دلیل علیه عدا الاستصحاب المتسالم علی رده بین أهل هذا القول لکن الذی یظهر من التذکرة فی خیار العیب علی القول بفوریة ما هو أوسع من الفور العرفی قال خیار العیب لیس علی الفور علی ما تقدم خلافا للشافعی فإنه اشترط الفوریة و المبادرة بالعادة فلا یؤمر بالعدو و لا الرکض للرد و إن کان مشغولا بصلاة أو أکل أو قضاء حاجة فله الخیار إلی أن یفرغ و کذا لو اطلع حین دخل وقت هذه الأمور فاشتغل بها فلا بأس إجماعا و کذا لو لبس ثوبا أو أغلق بابا و لو اطلع علی العیب لیلا فله التأخیر إلی أن یصبح و إن لم یکن عذر انتهی. و قد صرح فی الشفعة علی القول بفوریتها بما یقرب من ذلک و جعلها من الإعذار و صرح فی الشفعة بأنه لا تجب المبادرة علی خلاف العادة و رجع فی ذلک کله إلی العرف فکل ما لا یعد تقصیرا لا یبطل به الشفعة و کل ما یعد تقصیرا و توانیا فی الطلب فإنه مسقط لها انتهی. و المسألة لا تخلو عن إشکال لأن جعل حضور وقت الصلاة أو دخول اللیل عذرا فی ترک الفسخ المتحقق بمجرد قوله فسخت لا دلیل علیه. نعم لو توقف الفسخ علی الحضور عند الخصم أو القاضی أو علی الإشهاد توجه ما ذکر فی الجملة مع أن قیام الدلیل علیه مشکل إلا أن یجعل الدلیل علی الفوریة لزوم الإضرار لمن علیه الخیار فیدفع ذلک بلزوم المبادرة العرفیة بحیث لا یعد متوانیا فیه فإن هذا هو الذی یضر بحال من علیه الخیار من جهة عدم استقرار ملکه و کون تصرفاته فیه فی معرض النقص لکنک عرفت التأمل فی هذا الدلیل

[رأی المصنف فی المسألة]

فالإنصاف أنه إن تم الإجماع الذی تقدم عن العلامة علی عدم البأس بالأمور المذکورة و عدم قدح أمثالها فی الفوریة فهو و إلا وجب الاقتصار علی أول مراتب الإمکان إن شاء الفسخ و الله العالم

[معذوریة الجاهل بالخیار فی ترک المبادرة]

ثم إن الظاهر أنه لا خلاف فی معذوریة الجاهل بالخیار فی ترک المبادرة لعموم نفی الضرر إذ لا فرق بین الجاهل بالغبن [و الجاهل بالخیار فی ترک المبادرة لعموم نفی الضرر إذ لا فرق بین الجاهل بالغبن] و الجاهل بحکمه و لیس ترک الفحص عن الحکم الشرعی منافیا لمعذوریته کترک الفحص عن الغبن و عدمه و لو جهل الفوریة فظاهر بعض الوفاق علی المعذوریة. و یشکل بعدم جریان نفی الضرر هنا لتمکنه من الفسخ و تدارک الضرر فیرجع إلی ما تقدم من أصالة بقاء آثار العقد و عدم صحة فسخ المغبون بعد الزمان الأول. و قد حکی عن بعض الأساطین عدم المعذوریة فی خیار التأخیر و المناط واحد و لو ادعی الجهل بالخیار فالأقوی القبول إلا أن یکون مما لا یخفی علیه هذا الحکم الشرعی إلا لعارض ففیه نظر. و قال فی التذکرة فی باب الشفعة إنه لو قال إنی لم أعلم ثبوت حق الشفعة أو قال أخرت لأنی لم أعلم أن الشفعة علی الفور فإن کان قریب العهد بالإسلام أو نشأ فی بریة لا یعرفون الأحکام قبل قوله و له الأخذ بالشفعة و إلا فلا انتهی. فإن أراد بالتقیید المذکور تخصیص السماع بمن یحتمل فی حقه الجهل فلا حاجة إلیه لأن أکثر العوام و کثیرا من الخواص لا یعلمون مثل هذه الأحکام و إن أراد تخصیص السماع بمن یکون الظاهر فی حقه عدم العلم ففیه أنه لا داعی إلی اعتبار الظهور مع أن الأصل العدم

و الأقوی أن الناسی فی حکم الجاهل

و فی سماع دعواه النسیان نظر من أنه مدع و من تعسر إقامة البینة علیه و أنه لا یعرف إلا من قبله. و أما الشک فی ثبوت الخیار فالظاهر معذوریته و یحتمل عدم معذوریته لتمکنه من الفسخ بعد الاطلاع علی الغبن ثم السؤال عن صحته شرعا فهو متمکن من الفسخ العرفی إذ الجهل بالصحة لا یمنع عن الإنشاء فهو مقصر بترک الفسخ لا لعذر فافهم و الله العالم

الخامس خیار التأخیر

[کلام التذکرة فی خیار التأخیر]

قال فی التذکرة من باع شیئا و لم یسلمه إلی المشتری و لا قبض الثمن و لا شرط تأخیره و لو ساعة لزم البیع ثلاثة أیام فإن جاء المشتری بالثمن فی هذه الثلاثة فهو أحق بالعین و إن مضت الثلاثة و لم یأت بالثمن تخیر البائع بین فسخ العقد و الصبر و المطالبة بالثمن عند علمائنا أجمع.

[الدلیل علی هذا الخیار]

اشارة

و الأصل فی ذلک قبل الإجماع المحکی عن الانتصار و الخلاف و الجواهر و غیرها- المعتضد بدعوی الاتفاق المصرح بها فی التذکرة و الظاهرة من غیرها و بما ذکره فی التذکرة من أن الصبر أبدا مظنة الضرر المنفی بالخبر بل الضرر هنا أشد من الضرر فی الغبن حیث إن المبیع هنا فی ضمانه و تلفه منه و ملک لغیره لا یجوز له التصرف فیه

الأخبار المستفیضة

اشارة

منها روایة علی بن یقطین قال: سألت أبا الحسن ع عن الرجل یبیع البیع و لا یقبضه صاحبه و لا یقبض الثمن قال الأجل بینهما ثلاثة أیام فإن قبض بیعه و إلا فلا بیع بینهما و روایة إسحاق بن عمار عن العبد الصالح قال: من اشتری بیعا فمضت ثلاثة أیام و لم یجی‌ء فلا بیع له و روایة ابن الحجاج قال: اشتریت محملا و أعطیت بعض الثمن و ترکته عند صاحبه ثم احتبست أیاما ثم جئت إلی بائع المحمل لأخذه فقال قد بعته فضحکت ثم قلت لا و الله لا أدعک أو أقاضیک- فقال أ ترضی بأبی بکر ابن عیاش قلت نعم فأتیناه فقصصنا علیه قصصنا فقال أبو بکر بقول من تحب أن أقضی بینکما أ بقول صاحبک أو غیره قلت بقول صاحبی قال سمعته یقول من اشتری شیئا فجاء بالثمن ما بینه و بین ثلاثة أیام و إلا فلا بیع له و صحیحة زرارة عن أبی جعفر ع: قلت له الرجل یشتری من الرجل المتاع ثم یدعه عنده فیقول آتیک بثمنه قال إن جاء ما بینه و بین ثلاثة أیام و إلا فلا بیع له.

و ظاهر هذه الأخبار بطلان البیع

کما فهمه فی المبسوط حیث قال روی أصحابنا أنه إذا اشتری شیئا بعینه بثمن معلوم و قال للبائع أجیئک   
المکاسب، ج‌3، ص 245  
بالثمن و مضی فإن جاء فی مدة الثلاثة کان البیع له و إن لم یرتجع بطل البیع انتهی. و ربما یحکی هذا عن ظاهر الإسکافی المعبر بلفظ الروایات و توقف فیه المحقق الأردبیلی و قواه صاحب الکفایة و جزم به فی الحدائق طاعنا علی العلامة فی المختلف حیث إنه اعترف بظهور الأخبار فی خلاف المشهور ثم اختار المشهور مستدلا بأن الأصل بقاء صحة العقد و حمل الأخبار علی نفی اللزوم أقول ظهور الأخبار فی الفساد فی محله إلا أن فهم العلماء و حملهم الأخبار علی نفی اللزوم مما یقرب هذا المعنی مضافا إلی ما یقال من أن قوله ع فی أکثر تلک الأخبار لا بیع له ظاهر فی انتفاء البیع بالنسبة إلی المشتری فقط و لا یکون إلا نفی اللزوم من طرف البائع إلا أن فی روایة ابن یقطین: فلا بیع بینهما و کیف کان فلا أقل من الشک فیرجع إلی استصحاب الآثار المترتبة علی البیع و توهم کون الصحة سابقا فی ضمن اللزوم فیرتفع بارتفاعه مندفع بأن اللزوم لیس من قبیل الفصل للصحة و إنما هو حکم مقارن لها فی خصوص البیع الخالی من الخیار

ثم إنه یشترط فی هذا الخیار أمور

أحدها عدم قبض المبیع

و لا خلاف فی اشتراطه ظاهرا- و یدل علیه من الروایات المتقدمة قوله فی صحیحة علی بن یقطین المتقدمة: فإن قبض بیعه و إلا فلا بیع بینهما بناء علی أن البیع هنا بمعنی المبیع لکن فی الریاض إنکار دلالة الأخبار علی هذا الشرط و تبعه بعض المعاصرین و لا أعلم له وجها غیر سقوط هذه الفقرة عن النسخة المأخوذة منها الروایة و احتمال قراءة قبض بالتخفیف و بیعه بالتشدید یعنی قبض بائعه الثمن و لا یخفی ضعف هذا الاحتمال لأن استعمال البیع بالتشدید مفردا نادر- بل لم یوجد مع إمکان إجراء أصالة عدم التشدید نظیر ما ذکره فی الروضة من أصالة عدم المد فی لفظ البکاء الوارد فی قواطع الصلاة ثم إنه لو کان عدم قبض المشتری لعدوان البائع- بأن بذل له الثمن فامتنع من أخذه و إقباض المبیع فالظاهر عدم الخیار لأن ظاهر النص و الفتوی کون هذا الخیار إرفاقا للبائع و دفعا لتضرره- فلا یجری فیما إذا کان الامتناع من قبله و لو قبضه المشتری علی وجه یکون للبائع استرداده کما إذا کان بدون إذنه مع عدم إقباض الثمن ففی کونه کلا قبض مطلقا أو مع استرداده أو کونه قبضا وجوه- رابعها ابتناء المسألة علی ما سیجی‌ء فی أحکام القبض من ارتفاع الضمان عن البائع بهذا القبض و عدمه و لعله الأقوی إذ مع ارتفاع الضمان بهذا القبض لا ضرر علی البائع إلا من جهة وجوب حفظ المبیع لمالکه و تضرره بعدم وصول ثمنه إلیه و کلاهما ممکن الاندفاع بأخذ المبیع مقاصة و أما مع عدم ارتفاع الضمان بذلک فیجری دلیل الضرر بالتقریب المتقدم و إن ادعی انصراف الأخبار إلی غیر هذه الصورة لکنه مشکل کدعوی شمولها و لو قلنا بارتفاع الضمان و لو مکن المشتری من القبض فلم یقبض- فالأقوی أیضا ابتناء المسألة علی ارتفاع الضمان و عدمه. و ربما یستظهر من قول السائل فی بعض الروایات ثم یدعه عنده عدم کفایة التمکین و فیه نظر- و الأقوی عدم الخیار لعدم الضمان و فی کون قبض بعض المبیع کلا قبض لظاهر الأخبار أو کالقبض لدعوی انصرافها إلی صورة عدم قبض شی‌ء منه أو تبعیض الخیار بالنسبة إلی المقبوض و غیره استنادا مع تسلیم الانصراف المذکور إلی تحقق الضرر بالنسبة إلی غیر المقبوض لا غیره وجوه.

الشرط الثانی عدم قبض مجموع الثمن

و اشتراطه مجمع علیه نصا و فتوی و قبض البعض کلا قبض بظاهر الأخبار- المعتضد بفهم أبی بکر بن عیاش فی روایة ابن الحجاج المتقدمة و ربما یستدل بتلک الروایة تبعا للتذکرة و فیه نظر و القبض بدون الإذن کعدمه- لظهور الأخبار فی اشتراط وقوعه بالإذن فی بقاء البیع علی اللزوم مع أن ضرر ضمان المبیع مع عدم وصول الثمن إلیه علی وجه یجوز له التصرف فیه باق.   
نعم لو کان القبض بدون الإذن حقا کما إذا عرض المبیع علی المشتری فلم یقبضه فالظاهر عدم الخیار لعدم دخوله فی منصرف الأخبار و عدم تضرر البائع بالتأخیر و ربما یقال بکفایة القبض هنا مطلقا مع الاعتراف باعتبار الإذن فی الشرط السابق أعنی قبض المبیع نظرا إلی أنهم شرطوا فی عناوین المسألة فی طرف المبیع عدم إقباض المبیع إیاه و فی طرف الثمن عدم قبضه و فیه نظر لأن هذا النحو من التعبیر من مناسبات عنوان المسألة باسم البائع فیعبر فی طرف الثمن و المثمن بما هو فعل له و هو القبض فی الأول و الإقباض فی الثانی فتأمل. و لو أجاز المشتری قبض الثمن بناء علی اعتبار الإذن کانت فی حکم الإذن و هل هی کاشفة أو مثبتة أقواهما الثانی و یترتب علیه ما لو قبض قبل الثلاثة فأجاز المشتری بعدها.

الشرط الثالث عدم اشتراط تأخیر تسلیم أحد العوضین

لأن المتبادر من النص غیر ذلک فیقتصر فی مخالفة الأصل علی منصرف النص مع أنه فی الجملة إجماعی.

الشرط الرابع أن یکون المبیع عینا أو شبهه

کصاع من صبرة- نص علیه الشیخ فی عبارته المتقدمة فی نقل مضمون روایات أصحابنا و ظاهره کونه مفتی به عندهم و صرح به فی التحریر و المهذب البارع و غایة المرام و هو ظاهر جامع المقاصد حیث قال لا فرق فی الثمن بین کونه عینا أو فی الذمة و قال فی الغنیة و روی أصحابنا أن المشتری إذا لم یقبض المبیع و قال أجیئک بالثمن و مضی فعلی البائع الصبر علیه ثلاثا ثم هو بالخیار بین فسخ البیع و مطالبته بالثمن هذا إذا کان المبیع مما یصح بقائه فإن لم یکن کذلک کالخضراوات فعلیه الصبر یوما واحدا ثم هو بالخیار ثم ذکر أن تلف المبیع قبل الثلاثة من مال المشتری و بعده من مال البائع ثم قال و یدل علی ذلک کله إجماع الطائفة انتهی. و فی معقد إجماع الانتصار و الخلاف و جواهر القاضی لو باع شیئا معینا بثمن معین لکن فی بعض نسخ الجواهر لو باع شیئا غیر معین.   
و قد أخذ عنه فی مفتاح الکرامة و غیره و نسب إلی القاضی دعوی الإجماع علی غیر المعین و أظن الغلط فی تلک النسخة و الظاهر أن المراد بالثمن المعین فی معقد إجماعهم هو المعلوم فی مقابل المجهول لأن تشخص الثمن غیر معتبر إجماعا و لذا وصف فی التحریر تبعا للمبسوط المبیع بالمعین و الثمن بالمعلوم و من البعید   
المکاسب، ج‌3، ص 246  
اختلاف عنوان ما نسبه فی الخلاف إلی إجماع الفرقة و أخبارهم مع ما نسبه فی المبسوط إلی روایات أصحابنا مع أنا نقول إن ظاهر المعین فی معاقد الإجماعات التشخص العینی لا مجرد المعلوم فی مقابل المجهول و لو کان کلیا خرجنا عن هذا الظاهر بالنسبة إلی الثمن للإجماع علی عدم اعتبار التعیین فیه مع أنه فرق بین الثمن المعین و الشی‌ء المعین فإن الثانی ظاهر فی الشخصی بخلاف الأول. و أما معقد إجماع التذکرة المتقدم فی عنوان المسألة فهو مختص بالشخصی لأنه ذکر فی معقد الإجماع أن المشتری لو جاء بالثمن فی الثلاثة فهو أحق بالعین و لا یخفی أن العین ظاهر فی الشخصی هذه حال معاقد الإجماعات. و أما حدیث نفی الضرر فهو مختص بالشخصی لأنه المضمون علی البائع قبل القبض فیتضرر بضمانه و عدم جواز التصرف فیه و عدم وصول بدله إلیه بخلاف الکلی. و أما النصوص فروایتا ابن یقطین و ابن عمار مشتملتان علی لفظ البیع المراد به المبیع الذی یطلق قبل البیع علی العین المعرضة للبیع و لا مناسبة فی إطلاقه علی الکلی کما لا یخفی و روایة زرارة ظاهرة أیضا فی الشخصی من جهة لفظ المتاع و قوله یدعه عنده فلم یبق إلا قوله ع فی روایة أبی بکر بن عیاش: من اشتری شیئا فإن إطلاقه و إن شمل المعین و الکلی إلا أن الظاهر من لفظ الشی‌ء الموجود الخارجی- کما فی قول القائل اشتریت شیئا و لو فی ضمن أمور متعددة کصاع من صبرة و الکلی المبیع لیس موجودا خارجیا إذ لیس المراد من الکلی هنا الکلی الطبیعی الموجود فی الخارج لأن المبیع قد یکون معدوما عند العقد و الموجود منه قد لا یملکه البائع حتی یملکه بل هو أمر اعتباری یعامل فی العرف و الشرع معه معاملة الأملاک و هذه المعاملة و إن اقتضت صحة إطلاق لفظ الشی‌ء علیه أو علی ما یعمه إلا أنه لیس بحیث لو أرید من اللفظ خصوص ما عداه من الموجود الخارجی الشخصی احتیج إلی قرینة علی التقیید فهو نظیر المجاز المشهور و المطلق المنصرف إلی بعض أفراده انصرافا لا یحوج إرادة المطلق إلی القرینة- فلا یمکن دفع احتمال إرادة خصوص الموجود الخارجی بأصالة عدم القرینة فافهم. فقد ظهر مما ذکرنا أن لیس فی أدلة المسألة- من النصوص و الإجماعات المنقولة و دلیل الضرر ما یجری فی المبیع الکلی و ربما ینسب التعمیم إلی ظاهر الأکثر- لعدم تقییدهم البیع بالشخصی. و فیه أن التأمل فی عباراتهم مع الإنصاف یعطی الاختصاص بالمعین أو الشک فی التعمیم مع أنه معارض بعدم تصریح أحد بکون المسألة محل الخلاف من حیث التعمیم و التخصیص إلا الشهید فی الدروس حیث قال إن الشیخ قدس سره قید فی المبسوط هذا الخیار بشراء المعین فإنه ظاهر فی عدم فهم هذا التقیید من کلمات باقی الأصحاب لکنک عرفت أن الشیخ قدس سره قد أخذ هذا التقیید فی مضمون روایات أصحابنا و کیف کان فالتأمل فی أدلة المسألة و فتاوی الأصحاب یشرف الفقیه علی القطع باختصاص الحکم بالمعین

ثم إن هنا أمورا قیل باعتبارها فی هذا الخیار

منها عدم الخیار لأحدهما أو لهما

. قال فی التحریر و لا خیار للبائع لو کان فی المبیع خیار لأحدهما. و فی السرائر قید الحکم فی عنوان المسألة بقوله و لم یشترطا خیارا لهما أو لأحدهما و ظاهره الاختصاص بخیار الشرط و یحتمل أن یکون الاقتصار علیه لعنوان المسألة فی کلامه بغیر الحیوان و هو المتاع- و کیف کان فلا أعرف وجها معتمدا فی اشتراط هذا الشرط- سواء أراد ما یعم خیار الحیوان أم خصوص خیار الشرط و سواء أرید مطلق الخیار و لو اختص بما قبل انقضاء الثلاثة أم أرید خصوص الخیار المحقق فیما بعد الثلاثة سواء أحدث فیها أم بعدها و أوجه ما یقال فی توجیه هذا القول مضافا إلی دعوی انصراف النصوص إلی غیر هذا الفرض أن شرط الخیار فی قوة اشتراط التأخیر و تأخیر المشتری بحق الخیار ینفی خیار البائع. و توضیح ذلک ما ذکره فی التذکرة فی أحکام الخیار من أنه لا یجب علی البائع تسلیم المبیع و لا علی المشتری تسلیم الثمن فی زمان الخیار و لو تبرع أحدهما بالتسلیم لم یبطل خیاره و لا یجبر الآخر علی تسلیم ما فی یده و له استرداد المدفوع قضیة للخیار. و قال بعض الشافعیة لیس له استرداده و له أخذ ما عند صاحبه بدون رضاه کما لو کان التسلیم بعد لزوم البیع انتهی. و حینئذ فوجه هذا الاشتراط أن ظاهر الأخبار کون عدم مجی‌ء المشتری بالثمن بغیر حق التأخیر و ذو الخیار له حق التأخیر و ظاهرها أیضا کون عدم إقباض البائع لعدم قبض الثمن لا لحق له فی عدم الإقباض. و الحاصل أن الخیار بمنزلة تأجیل أحد العوضین. و فیه بعد تسلیم الحکم فی الخیار و تسلیم انصراف الأخبار إلی کون التأخیر بغیر حق أنه ینبغی علی هذا القول کون مبدأ الثلاثة من حین التفرق و کون هذا الخیار مختصا بغیر الحیوان مع اتفاقهم علی ثبوته فیه کما یظهر من المختلف. و ذهب الصدوق إلی کون الخیار فی الجاریة بعد شهر إلا أن یراد بما فی التحریر عدم ثبوت خیار التأخیر ما دام الخیار ثابتا لأحدهما فلا ینافی ثبوته فی الحیوان بعد الثلاثة. و قد یفصل بین ثبوت الخیار للبائع من جهة أخری فیسقط معه هذا الخیار لأن خیار التأخیر شرع لدفع ضرره و قد اندفع بغیره و لدلالة النص و الفتوی علی لزوم البیع فی الثلاثة فیختص بغیر صورة ثبوت الخیار له قال و دعوی أن المراد من الأخبار اللزوم من هذه الجهة مدفوعة بأن التأخیر سبب للخیار و لا یتقید الحکم بالسبب و بین ما إذا کان الخیار للمشتری فلا وجه لسقوطه مع أن اللازم منه عدم ثبوت هذا الخیار فی الحیوان. و وجه ضعف هذا التفصیل أن ضرر الصبر بعد الثلاثة لا یندفع بالخیار فی الثلاثة. و أما ما ذکره من عدم تقیید الحکم بالسبب فلا یمنع من کون نفی الخیار فی الثلاثة من جهة التضرر بالتأخیر و لذا لا ینافی هذا الخیار خیار المجلس- .

و منها تعدد المتعاقدین

لأن النص مختص بصورة التعدد و لأن هذا الخیار ثبت بعد خیار المجلس و خیار المجلس باق مع اتحاد العاقد إلا مع إسقاطه. و فیه أن المناط عدم الإقباض و القبض و لا إشکال فی تصوره من المالکین مع اتحاد العاقد من قبلهما. و أما خیار المجلس فقد عرفت أنه غیر ثابت للوکیل فی مجرد العقد   
المکاسب، ج‌3، ص 247  
و علی تقدیره فیمکن إسقاطه أو اشتراط عدمه. نعم لو کان العاقد ولیا بیده العوضان لم یتحقق الشرطان الأولان أعنی عدم الإقباض و القبض و لیس ذلک من جهة اشتراط التعدد.

و منها أن لا یکون المبیع حیوانا أو خصوص الجاریة

فإن المحکی عن الصدوق فی المقنع أنه إذا اشتری جاریة فقال أجیئک بالثمن فإن جاء بالثمن فیما بینه و بین شهر و إلا فلا بیع له. و ظاهر المختلف نسبة الخلاف إلی الصدوق فی مطلق الحیوان و المستند فیه روایة ابن یقطین: عن رجل اشتری جاریة فقال أجیئک بالثمن فقال إن جاء بالثمن فیما بینه و بین شهر و إلا فلا بیع له و لا دلالة فیها علی صورة عدم إقباض الجاریة و لا قرینة علی حملها علیها فیحتمل الحمل علی اشتراط المجی‌ء بالثمن إلی شهر فی متن العقد فیثبت الخیار عند تخلف الشرط و یحتمل الحمل علی استحباب صبر البائع و عدم فسخه إلی شهر و کیف کان فالروایة مخالفة لعمل المعظم فلا بد من حملها علی بعض الوجوه

ثم إن مبدء الثلاثة من حین التفرق أو من حین العقد

وجهان من ظهور قوله:   
فإن جاء بالثمن بینه و بین ثلاثة أیام فی کون مدة الغیبة ثلاثة و من کون ذلک کنایة عن عدم التقابض ثلاثة أیام کما هو ظاهر قوله ع فی روایة ابن یقطین:   
الأجل بینهما ثلاثة أیام فإن قبض بیعه و إلا فلا بیع بینهما و هذا هو الأقوی.

مسألة یسقط هذا الخیار بأمور

أحدها إسقاطه بعد الثلاثة   
بلا إشکال و لا خلاف و فی سقوطه بالإسقاط فی الثلاثة وجهان من أن السبب فیه الضرر الحاصل بالتأخیر فلا یتحقق إلا بعد الثلاثة و لذا صرح فی التذکرة بعدم جواز إسقاط خیار الشرط قبل التفرق إذا قلنا بکون مبدئه بعده مع أنه أولی بالجواز و من أن العقد سبب الخیار فیکفی وجوده فی إسقاطه مضافا إلی فحوی جواز اشتراط سقوطه فی ضمن العقد   
الثانی اشتراط سقوطه فی متن العقد   
حکی عن الدروس و جامع المقاصد و تعلیق الإرشاد و لعله لعموم أدلة الشروط و یشکل علی عدم جواز إسقاطه فی الثلاثة بناء علی أن السبب فی هذا الخیار هو الضرر الحادث بالتأخیر دون العقد فإن الشرط إنما یسقط به ما یقبل الإسقاط بدون الشرط و لا یوجب شرعیة سقوط ما لا یشرع إسقاطه بدون شرط فإن کان إجماع علی السقوط بالشرط کما حکاه بعض قلنا به بل بصحة الإسقاط بعد العقد لفحواه و إلا فللنظر فیه مجال.   
الثالث بذل المشتری للثمن بعد الثلاثة   
فإن المصرح به فی التذکرة سقوط الخیار حینئذ و قیل بعدم السقوط بذلک استصحابا و هو حسن لو استند فی الخیار إلی الأخبار و أما إذا استند فیه إلی الضرر [- 3- 487- 2] فلا شک فی عدم الضرر حال بذل الثمن فلا ضرر لیتدارک بالخیار و لو فرض تضرره سابقا بالتأخیر فالخیار لا یوجب تدارک ذلک و إنما یتدارک به الضرر المستقبل و دعوی أن حدوث الضرر قبل البذل یکفی فی بقاء الخیار مدفوعة بأن الأحکام المترتبة علی نفی الضرر تابعة للضرر الفعلی لا مجرد حدوث الضرر فی زمان و لا یبعد دعوی انصراف الأخبار إلی صورة التضرر فعلا یقال بأن عدم حضور المشتری علة لانتفاء اللزوم یدور معها وجودا و عدما و کیف کان فمختار التذکرة لا یخلو عن قوة.   
الرابع أخذ [- 2- 55- 5] الثمن من المشتری بناء علی عدم سقوطه بالبذل   
و إلا لم یحتج إلی الأخذ به و السقوط به لأنه التزام فعلی [- 3- 487- 6] بالبیع و رضا بلزومه و هل یشترط إفادة العلم بکونه لأجل الالتزام أو یکفی الظن فلو احتمل کون الأخذ بعنوان العاریة أو غیرها لم ینفع أم لا یعتبر الظن أیضا وجوه من عدم تحقق موضوع الالتزام إلا بالعلم و من کون الفعل مع إفادة الظن أمارة عرفیة علی الالتزام کالقول. و مما تقدم من سقوط خیار الحیوان أو الشرط بما کان رضاء نوعیا بالعقد و هذا من أوضح أفراده. و قد بینا عدم اعتبار الظن الشخصی فی دلالة التصرف علی الرضا و خیر الوجوه أوسطها لکن الأقوی الأخیر و هل یسقط الخیار بمطالبة الثمن المصرح به فی التذکرة و غیرها العدم للأصل و عدم الدلیل و یحتمل السقوط لدلالته علی الرضا بالبیع. و فیه أن سبب الخیار هو التضرر فی المستقبل- لما عرفت من أن الخیار لا یتدارک به ما مضی من ضرر الصبر و مطالبة الثمن لا یدل علی التزام الضرر المستقبل حتی یکون التزاما بالبیع بل مطالبة الثمن إنما هو استدفاع للضرر المستقبل کالفسخ لا الالتزام بذلک الضرر لیسقط الخیار و لیس الضرر هنا من قبیل الضرر فی بیع الغبن و نحوه مما کان الضرر حاصلا بنفس العقد حتی یکون الرضا به بعد العقد و العلم بالضرر التزاما بالضرر الذی هو سبب الخیار. و بالجملة فالمسقط لهذا الخیار لیس إلا دفع الضرر المستقبل ببذل الثمن أو التزامه بإسقاطه أو اشتراط سقوطه و ما تقدم من سقوط الخیارات المتقدمة بما یدل علی الرضا فإنما هو حیث یکون العقد سببا للخیار و لو من جهة التضرر بلزومه و ما نحن فیه لیس من هذا القبیل مع أن سقوط تلک الخیارات بمجرد مطالبة الثمن أیضا محل نظر لعدم کونه تصرفا و الله العالم.

مسألة فی کون هذا الخیار علی الفور أو التراخی

قولان و قد تقدم ما یصلح أن یستند إلیه لکل من القولین فی مطلق الخیار مع قطع النظر عن خصوصیات الموارد و قد عرفت أن الأقوی الفور و یمکن أن یقال فی خصوص [- 1- 130- 1] ما نحن فیه أن ظاهر قوله ع لا بیع له نفی البیع رأسا و إلا نسب بنفی الحقیقة بعد عدم إرادة نفی الصحة هو نفی لزومه رأسا بأن لا یعود لازما أبدا فتأمل. [- 3- 487- 13] ثم علی تقدیر إهمال النص و عدم ظهوره فی العموم یمکن التمسک بالاستصحاب هنا لأن اللزوم إذا ارتفع عن البیع فی زمان فعوده یحتاج إلی دلیل و لیس الشک هنا فی موضوع المستصحب نظیر ما تقدم فی استصحاب الخیار لأن الموضوع مستفاد من النص فراجع و کیف کان فالقول بالتراخی لا یخلو عن قوة إما لظهور النص و إما للاستصحاب- .

مسألة لو تلف المبیع بعد الثلاثة- کان من البائع إجماعا مستفیضا

بل متواترا کما فی الریاض و یدل علیه النبوی المشهور و إن کان فی کتب روایات أصحابنا غیر مسطور: کل مبیع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه و إطلاقه کمعاقد الإجماعات یعم ما لو تلف فی حال الخیار أم تلف بعد بطلانه کما لو قلنا بکونه علی الفور فبطل بالتأخیر أو بذل المشتری الثمن فتلف العین فی هذا الحال و قد یعارض النبوی بقاعدة   
المکاسب، ج‌3، ص 248  
الملازمة بین النماء و الدرک المستفادة من النص و الاستقراء و القاعدة المجمع علیها من أن التلف فی زمان الخیار ممن لا خیار له لکن النبوی أخص من القاعدة الأولی فلا معارضة و القاعدة الثانیة لا عموم فیها یشمل جمیع أفراد الخیار و لا جمیع أحوال البیع حتی قبل القبض بل التحقیق فیها کما سیجی‌ء إن شاء الله اختصاصها بخیار المجلس و الشرط و الحیوان مع کون التلف بعد القبض و لو تلف فی الثلاثة فالمشهور کونه من مال البائع أیضا. و عن الخلاف الإجماع علیه خلافا لجماعة من القدماء منهم المفید و السیدان مدعین علیه الإجماع و هو مع قاعدة ضمان المالک [- 5- 384- 1] لما له یصح حجة لهذا القول لکن الإجماع معارض بل موهون و القاعدة مخصصة بالنبوی المذکور المنجبر من حیث الصدور مضافا إلی روایة عقبة بن خالد: [- 3- 489- 4] فی رجل اشتری متاعا من رجل و أوجبه غیر أنه ترک المتاع عنده و لم یقبضه قال آتیک غدا إن شاء الله تعالی فسرق المتاع من مال من یکون قال من مال صاحب المتاع الذی هو فی بیته حتی یقبض المال و یخرجه من بیته فإذا أخرجه من بیته فالمبتاع ضامن لحقه- حتی یرد إلیه حقه و لو مکنه من القبض [- 2- 57- 1] فلم یتسلم فضمان البائع مبنی علی ارتفاع الضمان بذلک و هو الأقوی. قال الشیخ فی النهایة إذا باع الإنسان شیئا و لم یقبض المتاع [- 3- 504- 9] و لا قبض الثمن و مضی المبتاع فإن العقد موقوف ثلاثة أیام فإن جاء المبتاع فی مدة ثلاثة أیام کان المبیع له و إن مضت ثلاثة أیام کان البائع أولی بالمتاع فإن هلک المتاع فی هذه الثلاثة أیام و لم یکن قبضه إیاه کان من مال البائع دون المبتاع و إن کان قبضه إیاه ثم هلک فی مدة ثلاثة أیام کان من مال المبتاع و إن هلک بعد الثلاثة أیام کان من مال البائع علی کل حال لأن الخیار له بعدها انتهی المحکی فی المختلف. و قال بعد الحکایة و فیه نظر إذ مع القبض یلزم البیع انتهی. أقول کأنه جعل الفقرة الثالثة مقابلة للفقرتین فتشمل ما بعد القبض و ما قبله خصوصا مع قوله علی کل حال لکن التعمیم مع أنه خلاف الإجماع مناف لتعلیل الحکم [- 2- 357- 5] بعد ذلک بقوله لأن الخیار له بعد ثلاثة أیام- فإن المعلوم أن الخیار إنما یکون له مع عدم القبض فیدل ذلک علی أن الحکم المعلل مفروض فیما قبل القبض

مسألة لو اشتری ما یفسد من یومه فإن جاء بالثمن ما بینه و بین اللیل و إلا فلا بیع له

کما فی مرسلة محمد بن أبی حمزة و المراد من نفی البیع نفی لزومه و یدل علیه قاعدة نفی الضرر فإن البائع ضامن للمبیع ممنوع عن التصرف فیه محروم عن الثمن و من هنا یمکن تعدیة الحکم إلی کل مورد یتحقق فیه هذا الضرر و إن خرج عن مورد النص کما إذا کان المبیع مما یفسد فی نصف یوم أو فی یومین فیثبت فیه الخیار فی زمان یکون التأخیر عنه ضررا علی البائع لکن ظاهر النص یوهم خلاف ما ذکرنا لأن الموضوع فیه ما یفسد من یومه و الحکم فیه بثبوت الخیار من أول اللیل فیکون الخیار فی أول أزمنة الفساد و من المعلوم أن الخیار حینئذ لا یجدی للبائع شیئا لکن المراد من الیوم الیوم و لیلة فالمعنی أنه لا یبقی علی صفة الصلاح أزید من یوم بلیلة فیکون المفسد له المبیت لا مجرد دخول اللیل فإذا فسخ البائع أول اللیل أمکن له الانتفاع به و ببدله و لأجل ذلک عبر فی الدروس عن هذا الخیار بخیار ما یفسده المبیت و أنه ثابت عند دخول اللیل. و فی معقد إجماع الغنیة أن علی البائع الصبر یوما واحدا ثم هو بالخیار و فی محکی الوسیلة أن خیار الفواکه للبائع فإذا مر علی المبیع یوم و لم یقبض المبتاع کان البائع بالخیار و نحوها عبارة جامع الشرائع. نعم عبارات جماعة من الأصحاب لا یخلو عن اختلال فی التعبیر- لکن الإجماع علی عدم الخیار للبائع فی النهار یوجب تأویلها إلی ما یوافق الدروس و أحسن تلک العبارات عبارة الصدوق فی الفقیه التی أسندها فی الوسائل إلی روایة زرارة قال العهدة فیما یفسد من یومه مثل البقول و البطیخ و الفواکه یوم إلی اللیل فإن المراد بالعهدة عهدة البائع. و قال فی النهایة و إذا باع الإنسان ما لا یصح علیه البقاء من الخضر و غیرها و لم یقبض المبتاع و لا قبض الثمن کان الخیار فیه یوما فإن جاء المبتاع بالثمن فی ذلک الیوم و إلا فلا بیع له انتهی. و نحوها عبارة السرائر و الظاهر أن المراد بالخیار اختیار المشتری فی تأخیر القبض و الإقباض مع بقاء البیع علی حاله من اللزوم و أما المتأخرون فظاهر أکثرهم یوهم کون اللیل غایة للخیار و إن اختلفوا بین من عبر بکون الخیار یوما و من عبر بأن الخیار إلی اللیل و لم یعلم وجه صحیح لهذه التعبیرات مع وضوح المقصد إلا متابعة عبارة الشیخ فی النهایة لکنک عرفت أن المراد بالخیار فیه اختیار المشتری و أن له تأخیر القبض و الإقباض و هذا الاستعمال فی کلام المتأخرین خلاف ما اصطلحوا علیه لفظ الخیار فلا یحسن المتابعة هنا فی التعبیر و الأولی تعبیر الدروس کما عرفت ثم الظاهر أن شروط هذا الخیار شروط خیار التأخیر لأنه فرد من أفراده کما هو صریح عنوان الغنیة و غیرها فیشترط فیه جمیع ما سبق من الشروط. نعم لا ینبغی التأمل هنا فی اختصاص الحکم بالبیع الشخصی أو ما فی حکمه کالصاع من الصبرة و قد عرفت هناک أن التأمل فی الأدلة و الفتاوی یشرف الفقیه علی القطع بالاختصاص أیضا و حکم الهلاک فی الیوم هنا و فیما بعده حکم المبیع هناک فی کونه من البائع فی الحالین و لازم القول الآخر هناک جریانه هنا کما صرح به فی الغنیة حیث جعله قبل اللیل من المشتری ثم إن المراد بالفساد فی النص و الفتوی لیس الفساد الحقیقی لأن موردهما هو الخضر و الفواکه و البقول و هذه لا تضیع بالمبیت و لا تهلک بل المراد ما یشمل تغیر العین نظیر التغیر الحادث فی هذه الأمور بسبب المیت و لو لم یحدث فی المبیع إلا فوات السوق ففی إلحاقه بتغیر العین وجهان من کونه ضررا و من إمکان منع ذلک لکونه فوت نفع لا ضرر

السادس خیار الرؤیة

اشارة

و المراد به الخیار المسبب عن رؤیة المبیع علی خلاف ما اشترطه فیه   
المکاسب، ج‌3، ص 249  
المتبایعان و یدل علیه قبل الإجماع المحقق و المستفیض حدیث نفی الضرر و استدل علیه أیضا بأخبار منها صحیحة جمیل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل اشتری ضیعة و قد کان یدخلها و یخرج منها فلما أن نقد المال صار إلی الضیعة فقلبها ثم رجع فاستقال صاحبه فلم یقله فقال أبو عبد الله ع إنه لو قلب منها و نظر إلی تسع و تسعین قطعة ثم بقی منها قطعة لم یرها لکان له فیها خیار الرؤیة و لا بد من حملها علی صورة یصح معها بیع الضیعة إما بوصف القطعة غیر المرئیة أو بدلالة ما رءاه منها علی ما لم یره. و قد یستدل بصحیحة زید الشحام قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل اشتری سهام القصابین من قبل أن یخرج السهم فقال ع لا یشتر شیئا حتی یعلم أین یخرج السهم فإن اشتری شیئا فهو بالخیار إذا خرج. قال فی الحدائق و توضیح معنی هذا الخبر- ما رواه فی الکافی و التهذیب فی الصحیح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن منهال القصاب و هو مجهول قال: قلت لأبی عبد الله ع أشتری الغنم أو یشتری الغنم جماعة ثم تدخل دارا ثم یقوم رجل علی الباب فیعد واحد أو اثنین و ثلاثة و أربعة و خمسة ثم یخرج السهم قال لا یصلح هذا إنما تصلح السهام إذا عدلت القسمة الخبر. أقول لم یعلم وجه الاستشهاد به لما نحن فیه لأن المشتری لسهم القصاب إن اشتراه مشاعا فلا مورد لخیار الرؤیة و إن اشتری سهمه المعین الذی یخرج فهو شراء فرد غیر معین و هو باطل و علی الصحة فلا خیار فیه للرؤیة کالمشاع و یمکن حمله علی شراء عدد معین نظیر الصاع من الصبرة- و یکون له خیار الحیوان إذا خرج السهم ثم إن صحیحة جمیل مختصة بالمشتری- و الظاهر الاتفاق علی أن هذا الخیار یثبت للبائع أیضا إذا لم یر المبیع و باعه بوصف غیره فتبین کونه زائدا علی ما وصف. و حکی عن بعض أنه یحتمل فی صحیحة جمیل أن یکون التفتیش من البائع بأن یکون البائع باعه بوصف المشتری و حینئذ فیکون الجواب عاما بالنسبة إلیهما علی تقدیر هذا الاحتمال و لا یخفی بعده و أبعد منه دعوی عموم الجواب و الله العالم.

مسألة مورد هذا الخیار بیع العین الشخصیة الغائبة

و المعروف أنه یشترط فی صحته ذکر أوصاف المبیع- التی یرتفع بها الجهالة الموجبة للغرر إذ لولاها لکان غررا و عبر بعضهم عن هذه الأوصاف بما یختلف الثمن باختلافه کما فی الوسیلة و جامع المقاصد و غیرهما و آخر بما یعتبر فی صحة السلم و آخرون کالشیخین و الحلی اقتصروا علی اعتبار ذکر الصفة و الظاهر أن مرجع الجمیع واحد و لذا ادعی الإجماع علی کل واحد منها. ففی موضع من التذکرة یشترط فی بیع خیار الرؤیة وصف المبیع وصفا یکفی فی السلم عندنا و عنه فی موضع آخر من التذکرة أن شرط صحة بیع الغائبة وصفها بما یرفع الجهالة عند علمائنا أجمع و یجب ذکر اللفظ الدال علی الجنس ثم ذکر أنه یجب ذکر اللفظ الدال علی التمیز و ذلک بذکر جمیع الصفات التی تختلف الأثمان باختلافها و یتطرق الجهالة بترک بعضها انتهی و فی جامع المقاصد ضابط ذلک أن کل وصف یتفاوت الرغبات بثبوته و انتفائه و یتفاوت به القیمة تفاوتا ظاهرا لا یتسامح به یجب ذکره فلا بد من استقصاء أوصاف السلم انتهی. و ربما یتراءی التنافی بین اعتبار ما یختلف الثمن باختلافه- و کفایة ذکر أوصاف السلم من جهة أنه قد یتسامح فی السلم فی ذکر بعض الأوصاف لإفضائه إلی عزة الوجود أو لتعذر الاستقصاء علی التحقیق و هذا المانع مفقود فیما نحن فیه. قال فی التذکرة فی باب السلم لا یشترط وصف کل عضو من الحیوان بأوصافه المقصودة و إن تفاوت به الغرض و القیمة لإفضائه إلی عزة الوجود انتهی و قال فی السلم فی الأحجار المتخذة للبناء إنه یذکر نوعها و لونها و یصف عظمها فیقول ما یحمل البعیر منها اثنتین أو ثلاثا أو أربعا علی سبیل التقریب دون التحقیق لتعذر التحقیق و یمکن أن یقال إن المراد ما یعتبر فی السلم فی حد ذاته مع قطع النظر عن العذر الموجب للمسامحة فی بعض أفراد السلم و إن کان یمکن أن یورد علی مسامحتهم هناک أن الاستقصاء فی الأوصاف شرط فی السلم غیر مقید بحال التمکن فتعذره یوجب فساد السلم لا الحکم بعدم اشتراطه کما حکموا بعدم جواز السلم فیما لا یمکن ضبط أوصافه و تمام الکلام فی محله ثم إن الأوصاف التی یختلف الثمن من أجلها- غیر محصورة خصوصا فی العبید و الإماء فإن مراتبهم الکمالیة التی یختلف بها أثمانهم غیر محصورة جدا و الاقتصار علی ما یرفع به معظم الغرر إحالة علی مجهول بل یوجب الاکتفاء علی ما دون صفات السلم لانتفاء الغرر عرفا بذلک مع أنا علمنا أن الغرر العرفی أخص من الشرعی- و کیف کان فالمسألة لا تخلو عن إشکال و أشکل من ذلک أن الظاهر أن الوصف یقوم مقام الرؤیة المتحققة فی بیع العین الحاضرة و علی هذا فیجب أن یعتبر فی الرؤیة أن یحصل بها الاطلاع علی جمیع الصفات المعتبرة فی العین الغائبة مما یختلف الثمن باختلافه. قال فی التذکرة یشترط رؤیة ما هو مقصود بالبیع کداخل الثوب فلو باع ثوبا مطویا أو عینا حاضرة لا یشاهد منها ما یختلف الثمن لأجله کان کبیع الغائب یبطل إن لم یوصف وصفا یرفع الجهالة انتهی. و حاصل هذا الکلام اعتبار وقوع المشاهدة علی ما یعتبر فی صحة السلم و بیع الغائب و من المعلوم من السیرة عدم اعتبار الاطلاع بالرؤیة علی جمیع الصفات المعتبرة فی السلم و بیع العین الغائبة فإنه قد لا یحصل الاطلاع بالمشاهدة علی سن الجاریة بل و لا علی نوعها و لا غیرها من الأمور التی لا یعرفها إلا أهل المعرفة بها فضلا عن مرتبة کمالها الإنسانی المطلوبة فی الجواری المبذول بإزائها الأموال و یبعد کل البعد التزام ذلک أو ما دون ذلک فی المشاهدة بل یلزم من ذلک عدم صحة شراء غیر العارف بأوصاف المبیع الراجعة إلی نوعه أو صنفه أو شخصه بل هو بالنسبة إلی الأوصاف التی اعتبروها کالأعمی لا بد من مراجعته لبصیر عارف و لا أجد فی المسألة أوثق من أن یقال إن المعتبر هو الغرر العرفی فی العین الحاضرة و الغائبة الموصوفة فإن دل علی اعتبار أزید من ذلک حجة معتبرة أخذ به و لیس فیما ادعاه العلامة فی التذکرة من الإجماع حجة مع استناده فی ذلک إلی کونه غررا عرفا حیث قال فی أول مسألة اشتراط العلم بالعوضین أنه أجمع علمائنا علی اشتراط العلم بالعوضین لیعرف ما   
المکاسب، ج‌3، ص 250  
ملک بإزاء ما بذل فینتفی الغرر فلا یصح بیع العین الغائبة ما لم تتقدم رؤیة أو یوصف وصفا یرفع الجهالة انتهی. و لا ریب أن المراد بمعرفة ما ملک معرفته علی وجه وسط بین طرفی الإجمال و التفصیل ثم إنه یمکن الاستشکال فی صحة هذا العقد بأن ذکر الأوصاف لا یخرج البیع عن کونه غررا لأن الغرر بدون أخذ الصفات من حیث الجهل بصفات المبیع فإذا أخذت فیه مقیدا بها صار مشکوک الوجود لأن العبد المتصف بتلک الصفات مثلا لا یعلم وجوده فی الخارج و الغرر فیه أعظم و یمکن أن یقال إن أخذ الأوصاف فی معنی الاشتراط لا التقیید فیبیع العبد مثلا ملتزما بکونه کذا و کذا و لا غرر فیه حینئذ عرفا. و قد صرح فی النهایة و المسالک فی مسألة ما لو رأی المبیع ثم تغیر عما رءاه أن الرؤیة بمنزلة الاشتراط و لازمه کون الوصف القائم مقام الرؤیة اشتراطا و یمکن أن یقال ببناء هذا البیع علی تصدیق البائع أو غیره فی إخباره باتصاف المبیع بالصفات المذکورة کما یجوز الاعتماد علیه فی الکیل و الوزن و لذا ذکروا أنه یجوز مع جهل المتبایعین بصفة العین الغائبة المبایعة بوصف ثالث لهما و کیف کان فلا غرر عرفا فی بیع العین الغائبة مع اعتبار الصفات الرافعة للجهالة و لا دلیل شرعا أیضا علی المنع من حیث عدم العلم بوجود تلک الصفات فیتعین الحکم بجوازه مضافا إلی الإجماع علیه ممن عدا بعض العامة ثم إن الخیار بین الرد و الإمساک مجانا هو المشهور بین الأصحاب. و صریح السرائر تخییره بین الرد و الإمساک بالأرش و أنه لا یجبر علی أحدهما و یضعف بأنه لا دلیل علی الأرش. نعم لو کان للوصف المفقود دخل فی الصحة توجه أخذ الأرش لکن بخیار العیب لا خیار رؤیة المبیع علی خلاف ما وصفه إذ لو لا الوصف ثبت خیار العیب أیضا و سیجی‌ء عدم اشتراط ذکر الأوصاف الراجعة إلی وصف الصحة و أضعف من هذا ما ینسب إلی ظاهر المقنعة و النهایة و المراسم من بطلان البیع إذ أوجد علی خلاف ما وصف لکن الموجود فی المقنعة و النهایة أنه لم یکن علی الوصف کان البیع مردودا و لا یبعد کون المراد بالمردود القابل للرد لا الباطل فعلا. و قد عبر فی النهایة عن خیار الغبن بذلک فقال و لا بأس بأن یبیع الإنسان متاعا بأکثر مما یسوی إذا کان المبتاع من أهل المعرفة فإن لم یکن کذلک کان البیع مردودا و علی تقدیر وجود القول بالبطلان فلا یخفی ضعفه لعدم الدلیل علی البطلان بعد انعقاده صحیحا عدا ما فی مجمع البرهان- و حاصله وقوع العقد علی شی‌ء مغایر للموجود فالمعقود علیه غیر موجود و الموجود غیر معقود علیه و یضعف بأن محل الکلام فی تخلف الأوصاف التی لا یوجب مغایرة الموصوف للموجود عرفا بأن یقال إن المبیع فاقد للأوصاف المأخوذة فیه لا إنه مغایر للموجود. نعم لو کان ظهور الخلاف فیما له دخل فی حقیقة المبیع عرفا فالظاهر عدم الخلاف فی البطلان و لو أخذ فی عبارة العقد علی وجه الاشتراط کأن یقول بعتک ما فی البیت علی أنه عبد حبشی فبان حمارا وحشیا إلا أن یقال إن الموجود و إن لم یعد مغایرا للمعقود علیه عرفا إلا أن اشتراط اتصافه بالأوصاف فی معنی کون القصد إلی بیعه بانیا علی تلک الأوصاف فإذا فقد ما بنی علیه العقد فالمقصود غیر حاصل فینبغی بطلان البیع و لذا التزم أکثر المتأخرین بفساد العقد بفساد شرطه فإن قصد الشرط إن کان مؤثرا فی المعقود علیه فالواجب کون تخلفه موجبا لبطلان العقد و إلا لم یوجب فساده فساد العقد بل غایة الأمر ثبوت الخیار و من هنا یظهر أن دفع ما ذکر فی وجه البطلان الذی جعله المحقق الأردبیلی موافقا للقاعدة. و احتمله العلامة رحمه الله فی النهایة فیما إذا ظهر ما رءاه سابقا علی خلاف ما رءاه بأنه اشتباه ناش عن عدم الفرق بین الوصف المعین للکلیات و الوصف المعین فی الشخصیات و بین الوصف الذاتی و العرضی و أن أقصی ما هناک کونه من باب تعارض الإشارة و الوصف و الإشارة أقوی مجازفة لا محصل لها و أما کون الإشارة أقوی من الوصف عند التعارض فلو جری فیما نحن فیه لم یکن اعتبار بالوصف فینبغی لزوم العقد و إثبات الخیار من جهة کونه وصفا لشخص لا مشخصا لکلی حتی یتقوم به و کونه عرضیا لا ذاتیا إعادة للکلام السابق و یمکن أن یقال إن المستفاد من النصوص و الإجماعات فی الموارد المتفرقة عدم بطلان البیع بمخالفة الصفة المقصودة غیر المتقومة للمبیع سواء علم القصد   
إلیها من الخارج أم اشترطت فی العقد کالحکم بمضی العقد علی المعیب مع عدم القصد إلا إلی الصحیح و منه المصراة- و کالحکم فی النص و الفتوی بتبعیض الصفقة إذا باع ما یملک و ما لم یملک و غیر ذلک فتأمل و سیجی‌ء بعض الکلام فی مسألة الشرط الفاسد إن شاء الله نعم هنا إشکال آخر من جهة تشخیص الوصف الداخل فی الحقیقة عرفا الموجب ظهور خلافه بطلان البیع و الخارج عنها الموجب ظهور خلافه للخیار فإن الظاهر دخول الذکورة و الأنوثة فی الممالیک فی حقیقة المبیع لا فی مثل الغنم و کذا الرومی و الزنجی حقیقتان عرفا و ربما یتغایر الحقیقتان مع کونه فیما نحن فیه من قبیل الأوصاف کما إذا باعه الدهن أو الجبن أو اللبن علی أنه من الغنم فبان من الجاموس و کذا لو باعه خل الزبیب فبان من التمر و یمکن إحالة اتحاد الجنس و مغایرته علی العرف و إن خالف ضابطة التغایر المذکورة فی باب الربا فتأمل.

مسألة الأکثر علی أن الخیار عند الرؤیة فوری

بل نسب إلی ظاهر الأصحاب بل ظاهر التذکرة عدم الخلاف بین المسلمین إلا من أحمد حیث جعله ممتدا بامتداد المجلس الذی وقعت فیه الرؤیة و احتمل فی نهایة الأحکام و لم أجد لهم دلیلا صالحا علی ذلک إلا وجوب الاقتصار فی مخالفة لزوم العقد علی المتیقن و یبقی علی القائلین بالتراخی فی مثل خیار الغبن و العیب سؤال الفرق بین المقامین مع أن صحیحة جمیل المتقدمة فی صدر المسألة مطلقة یمکن التمسک بعدم بیان مدة الخیار فیها علی عدم الفوریة و إن کان خلاف التحقیق کما نبهنا علیه فی بعض الخیارات المستندة إلی النص. و قد بینا سابقا ضعف التمسک بالاستصحاب فی إثبات   
المکاسب، ج‌3، ص 251  
التراخی و إن استندوا إلیه فی بعض الخیارات السابقة.

مسألة یسقط هذا الخیار بترک المبادرة عرفا

علی الوجه المتقدم فی خیار الغبن و بإسقاطه بعد الرؤیة و بالتصرف بعدها و لو تصرف قبلها ففی سقوط الخیار وجوه ثالثها ابتناء ذلک علی جواز إسقاط الخیار قولا قبل الرؤیة بناء علی أن التصرف إسقاط فعلی و فی جواز إسقاطه قبل الرؤیة وجهان مبنیان علی أن الرؤیة سبب أو کاشف. قال فی التذکرة لو اختار إمضاء العقد قبل الرؤیة لم یلزم لتعلق الخیار بالرؤیة انتهی. و حکی ذلک من غیرها أیضا و ظاهره أن الخیار یحدث بالرؤیة لا أنه یظهر بها و لو جعلت الرؤیة شرطا لا سببا أمکن جواز الإسقاط بمجرد تحقق السبب و هو العقد و لا یخلو عن قوة و لو شرط سقوط هذا الخیار ففی فساده و إفساده للعقد کما عن العلامة و جماعة أو عدمهما کما عن النهایة و بعض- أو الفساد دون الإفساد وجوه بل أقوال من کونه موجبا لکون العقد غررا کما فی جامع المقاصد من أن الوصف قام مقام الرؤیة فإذا شرط عدم الاعتداد به کان المبیع غیر مرئی و لا موصوف و من أن دفع الغرر عن هذا البیع لیس بالخیار حتی یثبت بارتفاعه فإن الخیار حکم شرعی لو أثر فی دفع الغرر جاز بیع کل مجهول متزلزلا. و العلم بالمبیع لا یرتفع بالتزام عدم الفسخ عند تبین المخالفة فإن الغرر هو الإقدام علی شراء العین الغائبة علی أی صفة کانت و لو کان الالتزام المذکور مؤدیا إلی الغرر لکان اشتراط البراءة من العیوب أیضا مؤدیا إلیه لأنه بمنزلة بیع الشی‌ء صحیحا أو معیبا بأی عیب کان و لا شک أنه غرر و إنما جاز بیع الشی‌ء غیر مشروط بالصحة اعتمادا علی أصالة الصحة لا من جهة عدم اشتراط ملاحظة الصحة و العیب فی المبیع لأن تخالف أفراد الصحیح و المعیب أفحش من تخالف أفراد الصحیح و اقتصارهم فی بیان الأوصاف المعتبرة فی بیع العین الغائبة علی ما عدا الصفات الراجعة إلی العیب إنما هو للاستغناء عن تلک الأوصاف بأصالة الصحة لا لجواز إهمالها عند البیع فحینئذ فإذا شرط البراءة من العیوب کان راجعا إلی عدم الاعتداد بوجود تلک الأوصاف و عدمها فیلزم الغرر خصوصا علی ما حکاه فی الدروس عن ظاهر الشیخ و أتباعه من جواز اشتراط البراءة من العیوب فیما لا قیمة لمکسوره کالبیض و الجوز الفاسدین کذلک حیث إن مرجعه علی ما ذکروه هنا فی اشتراط سقوط خیار الرؤیة إلی اشتراط عدم الاعتداد بمالیة المبیع و لذا اعترض علیهم الشهید و أتباعه بفساد البیع مع هذا الشرط لکن مقتضی اعتراضهم فساد اشتراط البراءة من سائر العیوب و لو کان للمعیب قیمة لأن مرجعه إلی عدم الاعتداد بکون المبیع صحیحا و معیبا بأی عیب و الغرر فیه أفحش من البیع مع عدم الاعتداد بکون المبیع الغائب متصفا بأی وصف کان ثم إنه یثبت فساد هذا الشرط لا من جهة لزوم الغرر فی البیع حتی یلزم فساد البیع و لو علی القول بعدم استلزام فساد الشرط لفساد العقد بل من جهة أنه إسقاط لما لم یتحقق بناء علی ما عرفت من أن الخیار إنما یتحقق بالرؤیة فلا یجوز إسقاطه قبلها فاشتراط الإسقاط لغو و فساده من هذه الجهة لا یؤثر فی فساد العقد فیتعین المصیر إلی ثالث الأقوال المتقدمة لکن الإنصاف ضعف وجه هذا القول و أقوی الأقوال أولها لأن دفع الغرر عن هذه المعاملة و إن لم یکن لثبوت الخیار لأن الخیار حکم شرعی لا دخل له فی الغرر العرفی المتحقق فی البیع إلا أنه لأجل سبب الخیار و هو اشتراط تلک الأوصاف المنحل إلی ارتباط الالتزام العقدی بوجود الصفات لأنها إما شروط للبیع و إما قیود للمبیع کما تقدم سابقا و اشتراط سقوط الخیار راجع إلی الالتزام بالعقد علی تقدیری وجود تلک الصفات و عدمها و التنافی بین الأمرین واضح و أما قیاس هذا الاشتراط باشتراط البراءة فیدفعه الفرق بینهما بأن نفی العیوب لیس مأخوذا فی البیع علی وجه الاشتراط أو التقیید و إنما اعتمد المشتری فیهما علی أصالة الصحة- لا علی تعهد البائع لانتفائها حتی ینافی ذلک اشتراط براءة البائع عن عهدة انتفائها بخلاف الصفات فیما نحن فیه فإن البائع یتعهد لوجودها فی المبیع و المشتری یعتمد علی هذا التعهد فاشتراط البائع علی المشتری عدم تعهده لها و التزام العقد علیه بدونها ظاهر المنافاة لذلک نعم لو شاهده المشتری و اشتراه معتمدا علی أصالة بقاء تلک الصفات فاشترط البائع لزوم العقد علیه و عدم الفسخ لو ظهرت المخالفة کان نظیر اشتراط البراءة من العیوب کما أنه لو أخبر بکیله أو وزنه فصدقه المشتری فاشترط عدم الخیار لو ظهر النقص کان مثل ما نحن فیه کما یظهر   
من التحریر فی بعض فروع الأخبار بالکیل و الضابط فی ذلک أن کل وصف تعهده البائع و کان رفع الغرر بذلک لم یجز اشتراط سقوط خیار فقده و کل وصف اعتمد المشتری فی رفع الغرر علی أمارة أخری جاز اشتراط سقوط خیار فقده کالأصل أو غلبة مساواة باطن الصبرة لظاهرها أو نحو ذلک. و مما ذکرنا وجه فرق الشهید و غیره فی المنع و الجواز بین اشتراط البراءة من الصفات المأخوذة فی بیع العین الغائبة و بین اشتراط البراءة من العیوب فی العین المشکوک فی صحته و فساده و ظهر أیضا أنه لو تیقن المشتری بوجود الصفات المذکورة فی العقد فی المبیع فالظاهر جواز اشتراط عدم الخیار علی تقدیر فقدها لأن رفع الغرر لیس بالتزام تلک الصفات بل لعلمه بها و کذا لو اطمأن بوجودها و لم یتیقن. و الضابط کون اندفاع الغرر باشتراط الصفات و تعهدها من البائع و عدمه هذا مع إمکان التزام فساد اشتراط عدم الخیار علی تقدیر فقد الصفات المعتبر علمها فی البیع خرج اشتراط التبری من العیوب بالنص و الإجماع لأن قاعدة نفی الغرر قابلة للتخصیص کما أشرنا إلیه سابقا. و ظهر أیضا ضعف ما یقال من أن الأقوی فی محل الکلام الصحة لصدق تعلق البیع بمعلوم غیر مجهول و لو أن الغرر ثابت فی البیع نفسه لم یجد فی الصحة ثبوت الخیار و إلا لصلح ما فیه الغرر من البیع مع اشتراط الخیار و هو معلوم العدم و إقدامه علی الرضا بالبیع المشترط فیه السقوط مع عدم الاطمئنان بالوصف إدخال الغرر علیه من قبل نفسه انتهی. توضیح الضعف أن المجدی فی الصحة ما هو سبب الخیار و هو التزام البائع وجود الوصف لا نفس الخیار   
المکاسب، ج‌3، ص 252  
و أما کون الإقدام من قبل نفسه فلا یوجب الرخصة فی البیع الغرری و المسألة موضع إشکال.

مسألة لا یسقط هذا الخیار ببذل التفاوت و لا بإبدال العین

لأن العقد إنما وقع علی الشخصی فتملک غیره یحتاج إلی معاوضة جدیدة و لو شرط فی متن العقد الإبدال لو ظهر علی خلاف الوصف ففی الدروس أن الأقرب الفساد و لعله لأن البدل المستحق علیه بمقتضی الشرط إن کان بإزاء الثمن فمرجعه إلی معاوضة جدیدة علی تقدیر ظهور المخالفة بأن ینفسخ البیع بنفسه عند المخالفة و ینعقد بیع آخر فیحصل بالشرط انفساخ عقد و انعقاد عقد آخر کل منهما معلق علی المخالفة و من المعلوم عدم نهوض الشرط لإثبات ذلک و إن کان بإزاء المبیع الذی ظهر علی خلاف الوصف فمرجعه أیضا إلی انعقاد معاوضة تعلیقیة غرریة لأن المفروض جهالة المبدل. و علی أی تقدیر فالظاهر عدم مشروعیة الشرط المذکور فیفسد و یفسد العقد و بذلک ظهر ضعف ما فی الحدائق من الاعتراض علی الشهید رحمه الله حیث قال بعد نقل عبارة الدروس و حکمه بالفساد ما لفظه ظاهر کلامه أن الحکم بالفساد أعم من أن یظهر علی الوصف أولا و فیه أنه لا موجب للفساد مع ظهوره علی الوصف المشروط و مجرد شرط البائع الإبدال مع عدم الظهور علی الوصف لا یصلح سببا للفساد لعموم الأخبار المتقدمة. نعم لو ظهر مخالفا فإنه یکون فاسدا من حیث المخالفة و لا یجبره هذا الشرط لإطلاق الأخبار و الأظهر رجوع الحکم بالفساد فی العبارة إلی الشرط المذکور حیث لا تأثیر له مع الظهور و عدمه. و بالجملة فإنی لا أعرف للحکم بفساد العقد فی الصورة المذکورة علی الإطلاق وجها یحمل علیه انتهی.

مسألة الظاهر ثبوت خیار الرؤیة فی کل عقد واقع علی عین شخصیة موصوفة

کالصلح و الإجارة لأنه لو لم یحکم بالخیار مع تبین المخالفة فإما أن یحکم ببطلان العقد لما تقدم عن الأردبیلی فی بطلان بیع العین الغائبة و إما أن یحکم بلزومه من دون خیار و الأول مخالف لطریقة الفقهاء فی تخلف الأوصاف المشروطة فی المعقود علیه و الثانی فاسد من جهة أن دلیل اللزوم هو وجوب الوفاء بالعقد و حرمة النقض و معلوم أن عدم الالتزام بترتب آثار العقد علی العین الفاقدة للصفات المشترطة فیها لیس نقضا للعقد بل قد تقدم عن بعض أن ترتیب آثار العقد علیها لیس وفاء و عملا بالعقد حتی یجوز بل هو تصرف لم یدل علیه العقد فیبطل. و الحاصل أن الأمر فی ذلک دائر بین فساد العقد و ثبوته مع الخیار و الأول مناف لطریقة الأصحاب فی غیر باب فتعین الثانی.

مسألة لو اختلفا فقال البائع لم یختلف صفة و قال المشتری قد اختلف

ففی التذکرة قدم قول المشتری- لأصالة براءة ذمته من الثمن فلا یلزمه ما لم یقر به أو یثبت بالبینة و رده فی المختلف فی نظیر المسألة بأن إقراره بالشراء إقرار بالاشتغال بالثمن و یمکن أن یکون مراده ببراءة الذمة عدم وجوب تسلیمه إلی البائع بناء علی ما ذکره فی أحکام الخیار من التذکرة من عدم وجوب تسلیم الثمن و لا المثمن فی مدة الخیار و إن تسلم الآخر و کیف کان فیمکن أن یخدش بأن المشتری قد أقر باشتغال ذمته بالثمن سواء اختلف صفة المبیع أم لم یختلف غایة الأمر سلطنته علی الفسخ لو ثبت أن البائع التزم علی نفسه اتصاف البیع بأوصاف مفقودة کما لو اختلفا فی اشتراط کون العبد کاتبا و حیث لم یثبت ذلک فالأصل عدمه فیبقی الاشتغال لازما غیر قابل للإزالة بفسخ العقد هذا و یمکن دفع ذلک بأن أخذ الصفات فی المبیع و إن کان فی معنی الاشتراط إلا أنه بعنوان التقیید فمرجع الاختلاف إلی الشک فی تعلق البیع بالعین الملحوظ فیها صفات مفقودة أو تعلقه بعین لو حظ فیها الصفات الموجودة أو ما یعمها و اللزوم من أحکام البیع المتعلق بالعین علی الوجه الثانی و الأصل عدمه و منه یظهر الفرق بین ما نحن فیه و بین الاختلاف فی اشتراط کتابة العبد و قد تقدم توضیح ذلک و بیان ما قیل أو یمکن أن یقال فی هذا المجال فی مسألة ما إذا اختلفا فی تغییر ما شاهداه قبل البیع

مسألة لو نسج بعض الثوب فاشتراه علی أن ینسج الباقی کالأول بطل

کما عن المبسوط و القاضی و ابن سعید قدس سرهما و العلامة فی کتبه و جامع المقاصد و استدل علیه فی التذکرة و جامع المقاصد بأن بعضه عین حاضرة و بعضه فی الذمة مجهول.   
و عن المختلف صحته- و لا یحضرنی الآن حتی أتأمل فی دلیله و الذی ذکر للمنع و لا ینهض مانعا فالذی یقوی فی النظر أنه إذا باع البعض المنسوج المنضم إلی غزل معین علی أن ینسجه علی ذلک المنوال فلا مانع منه و کذا إذا ضم معه مقدارا معینا کلیا من الغزل الموصوف علی أن ینسجه کذلک إذ لا مانع من ضم الکلی إلی الشخصی و إلیه ینظر بعض کلمات المختلف فی هذا المقام حیث جعل اشتراط نسج الباقی کاشتراط الخیاطة و الصبغ و کذا إذا باعه أذرعا معلومة منسوجة مع هذا المنسوج بهذا المنوال و لو لم ینسجه فی الصورتین الأولیین علی ذلک المنوال ثبت الخیار لتخلف الشرط- و لو لم ینسجه کذلک فی الصورة الأخیرة لم یلزم القبول و بقی علی مال البائع و کان للمشتری الخیار فی المنسوج لتبعض الصفقة علیه و الله العالم

السابع خیار العیب

اشارة

إطلاق العقد یقتضی وقوعه مبنیا علی سلامة العین من العیب و إنما ترک اشتراطه صریحا اعتمادا علی أصالة السلامة و إلا لم یصح العقد من جهة الجهل بصفة العین الغائبة و هی صحتها التی هی من أهم ما یتعلق به الأغراض و لذا اتفقوا فی بیع العین الغائبة علی اشتراط ذکر الصفات التی یختلف الثمن باختلافها و لم یذکروا اشتراط صفة الصحة فلیس ذلک إلا من حیث الاعتماد فی وجودها علی الأصل فإن من یشتری عبدا لا یعلم أنه صحیح سوی أم فالج مقعد لا یعتمد فی صحته إلا علی أصالة السلامة کما یعتمد من شاهد المبیع سابقا علی بقائه علی ما شاهده فلا یحتاج إلی ذکر تلک الصفات فی العقد و کما یعتمد علی إخبار البائع بالوزن. قال فی التذکرة الأصل فی المبیع من الأعیان و الأشخاص- السلامة من العیوب و الصحة فإذا أقدم المشتری علی   
المکاسب، ج‌3، ص 253  
بذل ماله فی مقابلة تلک العین فإنما بنی إقدامه علی غالب ظنه المستند إلی أصالة السلامة انتهی. و قال فی موضع آخر إطلاق العقد و اشتراط السلامة یقتضیان السلامة علی ما مر من القضاء العرفی یقتضی أن المشتری إنما بذل ماله بناء علی أصالة السلامة فکأنها مشترطة فی نفس العقد انتهی. و مما ذکرنا یظهر أن الانصراف لیس من باب انصراف المطلق إلی الفرد الصحیح لیرد علیه أولا منع الانصراف و لذا لا یجری فی الأیمان و النذور. و ثانیا عدم جریانه فیما نحن فیه لعدم کون المبیع مطلقا بل هو جزئی حقیقی خارجی. و ثالثا بأن مقتضاه عدم وقوع العقد رأسا علی المعیب فلا معنی لإمضاء العقد الواقع علیه أو فسخه حتی یثبت التخییر بینهما و دفع جمیع هذا بأن وصف الصحة قد أخذ شرطا فی العین الخارجیة نظیر معرفة الکتابة أو غیرها من الصفات المشروطة فی العین الخارجیة و إنما استغنی عن ذکر وصف الصحة لاعتماد المشتری فی وجودها علی الأصل کالعین المرئیة سابقا حیث یعتمد فی وجود أصلها و صفاتها علی الأصل. و لقد أجاد فی الکفایة حیث قال إن المعروف بین الأصحاب أن إطلاق العقد یقتضی لزوم السلامة و لو باع کلیا حالا أو سلما کان الانصراف إلی الصحیح من جهة ظاهر الإقدام أیضا و یحتمل کونه من جهة الإطلاق- المنصرف إلی الصحیح فی مقام الاشتراء و إن لم ینصرف إلیه فی غیر هذا المقام فتأمل ثم إن المصرح به فی کلمات جماعة أن اشتراط الصحة فی متن العقد یفید التأکید لأنه تصریح بما یکون الإطلاق منزلا علیه. و إنما ترک لاعتماد المشتری علی أصالة السلامة فلا یحصل من أجل هذا الاشتراط خیار آخر غیر خیار العیب کما لو اشترط کون الصبرة کذا و کذا صاعا فإنه لا یزید علی ما إذا ترک الاشتراط و اعتمد علی إخبار البائع بالکیل أو اشترط بقاء الشی‌ء علی الصفة السابقة المرئیة فإنه فی حکم ما لو ترک ذلک اعتمادا علی أصالة بقائها. و بالجملة فالخیار خیار العیب اشترط الصحة أم لم یشترط. و یؤیده ما ورد من روایة یونس: فی رجل اشتری جاریة علی أنها عذراء فلم یجدها عذراء قال یرد علیه فضل القیمة فإن اقتصاره ع علی أخذ الأرش الظاهر فی عدم جواز الرد یدل علی أن الخیار خیار العیب و لو کان هنا خیار تخلف الاشتراط لم یسقط الرد بالتصرف فی الجاریة بالوطء أو مقدماته و منه یظهر ضعف ما حکاه فی المسالک- من ثبوت خیار الاشتراط هنا فلا یسقط الرد بالتصرف و دعوی عدم دلالة الروایة علی التصرف أو عدم دلالته علی اشتراط البکارة فی متن العقد کما تری.

مسألة ظهور العیب فی المبیع- یوجب تسلط المشتری علی الرد و أخذ الأرش

مسألة ظهور العیب فی المبیع- یوجب تسلط المشتری علی الرد و أخذ الأرش   
بلا خلاف و یدل علی الرد الأخبار المستفیضة الآتیة و أما الأرش فلم یوجد فی الأخبار ما یدل علی التخییر بینه و بین الرد بل ما دل علی الأرش یختص بصورة التصرف المانع من الرد فیجوز أن یکون الأرش فی هذه الصورة لتدارک ضرر المشتری لا لتعیین أحد طرفی التخییر بتعذر الآخر. نعم فی الفقه الرضوی فإن خرج السلعة معیبا و علم المشتری فالخیار إلیه إن شاء رده و إن شاء أخذه أو رد علیه بالقیمة أرش العیب و ظاهره کما فی الحدائق التخییر بین الرد و أخذه بتمام الثمن و أخذ الأرش و یحتمل زیادة الهمزة فی لفظة أو و یکون واو العطف فیدل علی التخییر بین الرد و الأرش و قد یتکلف لاستنباط هذا الحکم من سائر الأخبار و هو صعب جدا و أصعب منه جعله مقتضی القاعدة- بناء علی أن الصحة و إن کانت وصفا فهی بمنزلة الجزء فیتدارک فائتة باسترداد ما قابله من الثمن و یکون الخیار حینئذ لتبعض الصفقة و فیه منع المنزلة عرفا و لا شرعا و لذا لم یبطل البیع فیما قابله من الثمن بل کان الثابت بفواته مجرد استحقاق المطالبة بل لا یستحق المطالبة بعین ما قابله علی ما صرح به العلامة و غیره ثم منع کون الجزء الفائت یقابل بجزء من الثمن إذا أخذ وجوده فی المبیع الشخصی علی وجه الشرطیة کما فی بیع الأرض علی أنها جریان معینة و ما نحن فیه من هذا القبیل. و بالجملة فالظاهر عدم الخلاف فی المسألة بل الإجماع علی التخییر بین الرد و الأرش. نعم یظهر من الشیخ فی غیر موضع من المبسوط أن أخذ الأرش مشروط بالیأس عن الرد لکنه مع مخالفته لظاهر کلامه فی النهایة و بعض مواضع المبسوط ینافیه إطلاق الأخبار بجواز أخذ الأرش فافهم ثم إن فی کون ظهور العیب مثبتا للخیار أو کاشفا عنه ما تقدم فی خیار الغبن. و قد عرفت أن الأظهر ثبوت الخیار بمجرد العیب و الغبن واقعا و إن کان ظاهر کثیر من کلماتهم یوهم حدوثه بظهور العیب خصوصا بعد کون ظهور العیب بمنزلة رؤیة المبیع علی خلاف ما اشترط. و قد صرح العلامة بعدم جواز إسقاط خیار الرؤیة قبلها معللا بأن الخیار إنما یثبت بالرؤیة لکن المتفق علیه هنا نصا و فتوی جواز التبری و إسقاط خیار العیب. و یؤید ثبوت الخیار هنا بنفس العیب أن استحقاق المطالبة بالأرش الذی هو أحد طرفی الخیار لا معنی لثبوته بظهور العیب بل هو ثابت بنفس انتفاء وصف الصحة هذا مضافا إلی أن الظاهر من بعض أخبار المسألة أن السبب هو نفس العیب لکنها لا تدل علی العلیة التامة فلعل الظهور شرط و کیف کان فالتحقیق ما ذکرنا فی خیار الغبن من وجوب الرجوع فی کل حکم من أحکام هذا الخیار إلی دلیله و أنه یفید ثبوته بمجرد العیب أو بظهوره و المرجع فیما لا یستفاد من دلیله أحد الأمرین هی القواعد فافهم ثم إنه لا فرق فی هذا الخیار بین الثمن و المثمن کما صرح به العلامة و غیره هنا و فی باب الصرف فیما إذا ظهر أحد عوضی الصرف معیبا و الظاهر أنه مما لا خلاف فیه و إن کان مورد الأخبار ظهور العیب فی المبیع لأن الغالب کون الثمن نقدا غالبا و المثمن متاعا فیکثر فیه العیب بخلاف النقد

القول فی مسقطات هذا الخیار بطرفیه أو أحدهما

مسألة یسقط الرد خاصة بأمور

أحدها التصریح بالتزام العقد و إسقاط الرد و اختیار الأرش

المکاسب، ج‌3، ص 254  
و لو أطلق الالتزام بالعقد فالظاهر عدم سقوط الأرش و لو أسقط الخیار فلا یبعد سقوطه.

الثانی التصرف فی المعیب

عند علمائنا کما فی التذکرة و فی السرائر الإجماع علی أن التصرف یسقط الرد بغیر خلاف منهم و نحوه المسالک و سیأتی الخلاف فی الجملة من الإسکافی و الشیخین و ابن زهرة و ظاهر المحقق بل المحقق الثانی و استدل علیه فی التذکرة أیضا تبعا للغنیة بأن تصرفه فیه رضاء منه به علی الإطلاق و لو لا ذلک کان ینبغی له الصبر و الثبات حتی یعلم حال صحته و عدمها و بقول أبی جعفر ع فی الصحیح: أیما رجل اشتری شیئا و به عیب أو عوار و لم یتبرأ إلیه و لم یتبین له فأحدث فیه بعد ما قبضه شیئا ثم علم بذلک العوار و بذلک العیب فإنه یمضی علیه البیع و یرد علیه بقدر ما ینقص من ذلک الداء و العیب من ثمن ذلک لو لم یکن به.   
و یدل علیه مرسلة جمیل عن أبی عبد الله ع: فی الرجل یشتری الثوب أو المتاع فیجد به عیبا قال إن کان الثوب قائما بعینه رده علی صاحبه و أخذ الثمن و إن کان الثوب قد قطع أو خیط أو صبغ رجع بنقصان العیب هذا و لکن الحکم بسقوط الرد بمطلق التصرف حتی مثل قول المشتری للعبد المشتری ناولنی الثوب أو أغلق الباب علی ما صرح به العلامة فی التذکرة فی غایة الإشکال لإطلاق قوله ع: إن کان الثوب قائما بعینه رده المعتضد بإطلاق الأخبار فی الرد خصوصا ما ورد فی رد الجاریة- بعد ما لم تحض ستة أشهر عند المشتری و رد المملوک فی أحداث السنة و نحو ذلک مما یبعد التزام التقیید فیه بصورة عدم التصرف فیه بمثل أغلق الباب و نحوه و عدم ما یصلح للتقیید مما استدل به للسقوط فإن مطلق التصرف لا یدل علی الرضا خصوصا مع الجهل بالعیب. و أما المرسلة فقد عرفت إطلاقها لما یشمل لبس الثوب و استخدام العبد بل وطء الجاریة لو لا النص المسقط للخیار به. و أما الصحیحة فلا یعلم المراد من إحداث شی‌ء فی المبیع لکن الظاهر بل المقطوع عدم شموله لغة و لا عرفا لمثل استخدام العبد و شبهه مما مر من الأمثلة فلا تدل علی أزید مما دل علیه ذیل المرسلة من أن العبرة بتغیر العین و عدم قیامها بعینها اللهم إلا أن یستظهر بمعونة ما تقدم فی خیار الحیوان من النص الدال علی أن المراد بإحداث الحدث فی المبیع هو أن ینظر إلی ما حرم النظر إلیه قبل الشراء فإذا کان مجرد النظر المختص بالمالک حدثا دل علی سقوط الخیار هنا بکل تصرف فیکون ذلک النص دلیلا علی المراد بالحدث هنا و هذا حسن لکن إقامة البینة علی اتحاد معنی الحدث فی المقامین مع عدم مساعدة العرف علی ظهور الحدث فی هذا المعنی مشکلة ثم إنه إذا قلنا بعموم الحدث فی هذا المقام لمطلق التصرف فلا دلیل علی کونه من حیث الرضا بالعقد فلا یتقید بالتصرف الدال علیه و إن کان النص فی خیار الحیوان دالا علی ذلک بقرینة التعلیل المذکور فیه علی الوجوه المتقدمة هناک فی المراد من التعلیل لکن کلمات کثیر منهم فی هذا المقام أیضا یدل علی سقوط هذا الخیار بالتصرف من حیث الرضا بل عرفت من التذکرة و الغنیة أن علة السقوط دلالة التصرف نوعا علی الرضا و نحوه فی الدلالة علی کون السقوط بالتصرف من حیث دلالته علی الرضا کلمات جماعة ممن تقدم علیه و من تأخر عنه. قال فی المقنعة فإن لم یعلم المبتاع بالعیب حتی أحدث فیه حدثا لم یکن له الرد و کان له أرش العیب خاصة و کذلک حکمه إذا أحدث فیه حدثا بعد العلم و لا یکون إحداثه الحدث بعد المعرفة بالعیب رضاء به منه انتهی. فإن تعلیله عدم سقوط الأرش بعدم دلالة الإحداث علی الرضا بالعیب ظاهر خصوصا بملاحظة ما یأتی من کلام غیره فی أن سقوط الرد بالحدث لدلالته علی الرضا بأصل البیع و مثلها عبارة النهایة من غیر تفاوت و قال فی المبسوط إذا کان المبیع بهیمة فأصاب بها عیبا کان له ردها فإذا کان فی طریق الرد جاز له رکوبها و علفها و سقیها و حلبها و أخذ لبنها و إن نتجت کان له نتاجها کل هذا لأنه ملکه و له فیه فائدته و علیه مئونته و الرد لا یسقط لأنه إنما یسقط الرد بالرضا بالمعیب أو ترک الرد بعد العلم به أو بأن یحدث فیه عیب عنده و لیس هنا شی‌ء من ذلک انتهی و قال فی الغنیة و لا یسقط بالتصرف بعد العلم بالعیب حق المطالبة بالأرش لأن التصرف دلالة الرضا بالبیع لا بالعیب انتهی و فی السرائر قال فی حکم من ظهر علی عیب فیما اشتراه و لا یجبر علی أحد الأمرین یعنی الرد و الأرش قال هذا إذا لم یتصرف فیه تصرفا یؤذن بالرضا فی العادة أو ینقص قیمته بالتصرف انتهی و فی الوسیلة و یسقط الرد بأحد ثلاثة أشیاء بالرضا و بترک الرد بعد العلم به إذا عرف أن له الرد و بحدوث عیب آخر عنده انتهی و هی بعینها کعبارة المبسوط المتقدمة ظاهرة فی أن التصرف لیس بنفسه مسقطا إلا إذا دل علی الرضا. و قال فی التذکرة لو رکبها لیسقیها ثم یردها لم یکن ذلک رضاء منه بإمساکها و لو حلبها فی طریق الرد فالأقوی أنه تصرف یؤذن بالرضا بها. و قال بعض الشافعیة لا یکون رضاء بإمساکه لأن اللبن ماله قد استوفاه فی حال الرد انتهی. و فی جامع المقاصد و المسالک فی   
رد ابن حمزة القائل بأن التصرف بعد العلم یسقط الأرش أیضا- أن التصرف لا یدل علی إسقاط الأرش. نعم یدل علی الالتزام بالعقد. و فی التحریر لو نقل المبیع أو عرضه للبیع أو تصرف فیه بما یدل علی الرضا قبل علمه بالعیب و بعده سقط الرد انتهی. و قد ظهر من جمیع ذلک أن التصرف من حیث هو لیس مسقطا و إنما هو التزام و رضاء بالعقد فعلا فکل تصرف یدل علی ذلک عادة فهو مسقط و ما لیس کذلک فلا دلیل علی الإسقاط به کما لو وقع نسیانا أو للاختبار و مقتضی ذلک أنه لو وقع التصرف قبل العلم بالعیب لم یسقط خصوصا إذا کان مما یتوقف العلم بالعیب علیه و حصل بقصد الاختبار إلا أن المعروف خصوصا بین العلامة و من تأخر عنه عدم الفرق فی السقوط بالتصرف بین وقوعه قبل العلم بالعیب أو بعده- و الذی ینبغی أن یقال و إن کان ظاهر المشهور خلافه- إن التصرف بعد العلم مسقط للرد إذا کان دالا بنوعه علی الرضا کدلالة اللفظ علی معناه لا مطلق التصرف و الدلیل علی   
المکاسب، ج‌3، ص 255  
إسقاطه مضافا إلی أنه التزام فعلی فیدل علیه ما یدل علی اعتبار الالتزام إذا دل علیه باللفظ ما تقدم فی خیار الحیوان من تعلیل السقوط بالحدث بکونه رضاء بالبیع و لذا تعدینا إلی خیار المجلس و الشرط و حکمنا بسقوطهما بالتصرف فکذلک خیار العیب و أما التصرف قبل العلم بالعیب فإن کان مغیرا للعین بزیادة أو نقیصة أو تغیر هیئة أو ناقلا لها بنقل لازم أو جائز و بالجملة صار بحیث لا یصدق معه قیام الشی‌ء بعینه فهو مسقط أیضا لمرسلة جمیل المتقدمة و یلحق بذلک تعذر الرد بموت أو عتق أو إجازة أو شبه ذلک. و ظاهر المحقق فی الشرائع الاقتصار علی ذلک حیث قال فی أول المسألة و یسقط الرد بإحداثه فیه حدثا کالعتق و قطع الثوب سواء کان قبل العلم بالعیب أو بعده. و فی مسألة رد المملوک من أحداث السنة فلو أحدث ما یغیر عینه أو صفته ثبت الأرش انتهی. و هو الظاهر من المحکی عن الإسکافی حیث قال فإن وجد بالسلعة عیبا و قد أحدث فیه ما لا یمکن معه ردها إلی ما کانت علیه قبله کالوطئ للأمة و القطع للثوب أو تعذر الرد بموت أو نحوه کان له فضل ما بین الصحة و العیب انتهی. و هذا هو الذی ینبغی أن یقتصر علیه من التصرف قبل العلم و أما ما عدا ذلک من التصرف قبل العلم کحلب الدابة و رکوبها و شبه ذلک فلا دلیل علی السقوط به بحیث یطمئن به النفس. و أقصی ما یوجد لذلک صحیحة زرارة المتقدمة بضمیمة ما تقدم فی خیار الحیوان من التمثیل للحدث بالنظر و باللمس و قیام النص و الإجماع علی سقوط رد الجاریة بوطئها قبل العلم مع عدم دلالته علی الالتزام بالبیع و عدم تغییره للعین و إطلاق معقد الإجماع المدعی فی کثیر من العبائر کالتذکرة و السرائر و الغنیة و غیرها و فی نهوض ذلک کله لتقیید إطلاق أخبار الرد خصوصا ما کان هذا التقیید فیه فی غایة البعد کالنص برد الجاریة بعد ستة أشهر و رد الجاریة إذا لم یطأها و رد المملوک من أحداث السنة نظر بل منع خصوصا معاقد الإجماع فإن نقله الإجماع کالعلامة و الحلی و ابن زهرة قد صرحوا فی کلماتهم المتقدمة بأن العبرة بالرضا بالعقد فکان دعوی الإجماع وقعت من هؤلاء علی السقوط بما یدل علی الرضا من التصرف خصوصا ابن زهرة فی الغنیة حیث إنه اختار ما قویناه من التفصیل بین صورتی العلم و الجهل و المغیر و غیره حیث قال قدس سره و خامسها یعنی مسقطات الرد التصرف فی المبیع الذی لا یجوز مثله إلا بملکه أو الإذن الحاصل له بعد العلم بالعیب فإنه یمنع من الرد لشی‌ء من العیوب و لا یسقط حق المطالبة بالأرش لأن التصرف دلالة الرضا بالبیع لا بالعیب و کذا حکمه إن کان قبل العلم بالعیب و کان مغیرا للعین بزیادة فیه مثل الصبغ للثوب أو نقصان فیه کالقطع للثوب و إن لم یکن کذلک فله الرد بالعیب إذا علمه ما لم یکن وطء الجاریة فإنه یمنع من ردها لشی‌ء من العیوب إلا الحبل انتهی کلامه. و قد أجاد قدس سره فیما استفاده من الأدلة و حکی عن المبسوط أیضا أن التصرف قبل العلم لا یسقط به الخیار لکن صرح بأن الصبغ و قطع الثوب یمنع من الرد فإطلاق التصرف قبل العلم محمول علی غیر المغیر و ظاهر المقنعة و المبسوط أنه إذا وجد العیب بعد عتق العبد و الأمة لم یکن له ردهما و إذا وجده بعد تدبیرهما أو هبتهما کان مخیرا بین الرد و أخذ أرش العیب و فرقا بینهما و بین العتق بجواز الرجوع فیهما دون العتق و یرده مع أن مثلهما تصرف یؤذن بالرضا مرسلة جمیل فإن العین مع الهبة و التدبیر غیر قائمة و جواز الرجوع و عدمه لا دخل له فی ذلک و لذا اعترض علیهما الحلی بالنقض بما لو باعه بخیار مع أنه لم یقل أحد من الأمة بجواز الرد حینئذ. و قال بعد ما ذکر إن الذی یقتضیه أصول المذهب أن المشتری إذا تصرف فی المبیع أنه لا یجوز له رده و لا خلاف فی أن الهبة و التدبیر تصرف. و بالجملة فتعمیم الأکثر لأفراد التصرف مع التعمیم لما بعد العلم و ما قبله مشکل و العجب من المحقق الثانی أنه تنظر فی سقوط الخیار بالهبة الجائزة مع تصریحه فی مقام آخر بما علیه الأکثر.

الثالث تلف العین أو صیرورته کالتالف

فإنه یسقط الخیار هنا بخلاف الخیارات المتقدمة غیر الساقطة بتلف العین و المستند فیه بعد ظهور الإجماع إناطة الرد فی المرسلة السابقة بقیام العین فإن الظاهر منه اعتبار بقائها فی ملکه فلو تلف أو انتقل إلی ملک الغیر أو استؤجر أو رهن أو أبق العبد أو انعتق العبد علی المشتری فلا رد. و مما ذکرنا ظهر أن عد انعتاق العبد علی المشتری مسقط برأسه کما فی الدروس لا یخلو عن شی‌ء. نعم ذکر أنه یمکن إرجاع هذا الوجه إلی التصرف و هو أیضا لا یخلو عن شی‌ء و الأولی ما ذکرناه ثم إنه لو عاد الملک إلی المشتری لم یجز رده للأصل- خلافا للشیخ بل المفید قدس سرهما. فرع لا خلاف نصا و فتوی- فی أن وطء الجاریة یمنع عن ردها بالعیب سواء قلنا بأن مطلق التصرف مانع أم قلنا باختصاصه بالتصرف الموجب لعدم کون الشی‌ء قائما بعینه غایة الأمر کون الوطی علی هذا القول مستثنی عن التصرف غیر المغیر للعین کما عرفت من عبارة الغنیة مع أن العلامة علل المنع فی موضع من التذکرة بأن الوطی جنایة و لهذا یوجب غرامة جزء من القیمة کسائر جنایات المملوک. و قد تقدم فی کلام الإسکافی أیضا أن الوطی مما لا یمکن معه رد المبیع إلی ما کان علیه قبله و یشیر إلیه ما سیجی‌ء فی غیر واحد من الروایات من قوله معاذ الله أن یجعل لها أجرا فإن فیه إشارة إلی أنه لو ردها لا بد أن یرد معها شیئا تدارکا للجنایة- إذ لو کان الوطی مجرد استیفاء منفعة- لم یتوقف ردها إلی رد عوض المنفعة فإطلاق الأجر علیه فی الروایة علی طبق ما یتراءی فی نظر العرف من کون هذه الغرامة کأنها أجرة للوطء و حاصل معناه أنه إذا حکمت بالرد مع أرش جنایتها کان ذلک فی الأنظار بمنزلة الأجرة و هی ممنوعة شرعا لأن إجارة الفروج غیر جائزة و هذا إنما وقع من أمیر المؤمنین ع مبنیا علی تقریر رعیته علی ما فعله الثانی من تحریم العقد المنقطع فلا یقال إن المتعة مشروعة و قد ورد أن المنقطعات مستأجرات فلا وجه للاستعاذة بالله من جعل الأجرة للفروج هذا ما یخطر عاجلا بالبال فی معنی هذه الفقرة و الله العالم و کیف کان ففی النصوص المستفیضة   
المکاسب، ج‌3، ص 256  
الواردة فی المسألة کفایة ففی صحیحة ابن حازم عن أبی عبد الله ع: فی رجل اشتری جاریة فوقع علیها قال إن وجد فیها عیبا فلیس له أن یردها و لکن یرد علیه بقدر ما نقصها العیب قلت هذا قول أمیر المؤمنین ع قال نعم و صحیحة ابن مسلم عن أحدهما ع: أنه سئل عن الرجل یبتاع الجاریة فیقع علیها فیجد بها عیبا بعد ذلک قال لا یردها علی صاحبها و لکن یقوم ما بین العیب و الصحة و یرد علی المبتاع معاذ الله أن یجعل لها أجرا و روایة میسر عن أبی عبد الله ع قال: کان علی لا یرد الجاریة بعیب إذا وطئت و لکن یرجع بقیمة العیب و کان یقول معاذ الله أجعل لها أجرا الخبر و فی روایة طلحة بن زید عن أبی عبد الله ع قال: قضی أمیر المؤمنین ع فی رجل اشتری جاریة فوطئها ثم رأی فیها عیبا قال تقوم و هی صحیحة و تقوم و بها الداء ثم یرد البائع علی المبتاع فضل ما بین الصحة و الداء و ما عن حماد فی الصحیح عن أبی عبد الله ع یقول قال علی بن الحسین ع: کان القضاء الأول فی الرجل إذا اشتری أمة فوطئها ثم ظهر علی عیب أن البیع لازم و له أرش العیب إلی غیر ذلک مما سیجی‌ء ثم إن المشهور استثنوا عن عموم هذه الأخبار لجمیع أفراد العیب الحمل فإنه عیب إجماعا کما فی المسالک إلا أن الوطی لا یمنع من الرد به بل یردها و یرد معها العشر أو نصف العشر علی المشهور بینهم و استندوا فی ذلک إلی نصوص مستفیضة- منها صحیحة ابن سنان عن أبی عبد الله ع: عن رجل اشتری جاریة حبلی و لم یعلم بحبلها فوطئها قال یردها علی الذی ابتاعها منه و یرد علیها نصف عشر قیمتها لنکاحه إیاها و قد قال علی ع: لا ترد التی لیست بحبلی إذا وطئها صاحبها و یوضع عنه من ثمنها بقدر العیب إن کان فیها و روایة عبد الملک بن عمرو عن أبی عبد الله ع قال: لا ترد التی لیست بحبلی إذا وطئها صاحبها و له أرش العیب و ترد الحبلی و یرد معها نصف عشر قیمتها و زاد فی الکافی قال و فی روایة أخری: إن کانت بکرا فعشر قیمتها و إن کانت ثیبا فنصف عشر قیمتها و مرسلة ابن أبی عمیر عن سعید بن یسار: قال سألت أبا عبد الله ع عن رجل باع جاریة حبلی و هو لا یعلم فینکحها الذی اشتری قال یردها و یرد نصف عشر قیمتها و روایة عبد الرحمن بن أبی عبد الله قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل یشتری الجاریة فیقع علیها فیجدها حبلی قال ترد و یرد معها شیئا و صحیحة ابن مسلم عن أبی جعفر ع: فی الرجل یشتری الجاریة الحبلی فینکحها قال یرد و یکسوها و روایة عبد الملک بن عمرو عن أبی عبد الله ع: فی الرجل یشتری الجاریة و هی حبلی فیطأها قال یردها و یرد عشر قیمتها هذه جملة ما وقفت علیها من الروایات و قد عمل بها المشهور بل ادعی علی ظاهرها الإجماع فی الغنیة کما عن الانتصار و عدم الخلاف فی السرائر خلافا للمحکی عن الإسکافی فحکم بالرد مع کون الحمل من المولی لبطلان بیع أم الولد حیث قال فإن وجد فی السلعة عیبا کان عند البائع و قد أحدث المشتری فی السلعة ما لا یمکن ردها إلی ما کانت علیه قبله کالوطئ للأمة أو القطع للثوب أو تلف السلعة بموت أو غیره کان للمشتری فضل ما بین الصحة و العیب دون ردها فإن کان العیب ظهور حمل من البائع و قد وطئها المشتری من غیر علم بذلک کان علیه ردها و نصف عشر قیمتها انتهی. و اختاره فی المختلف و هو ظاهر الشیخ فی النهایة حیث قال فإن وجد بها عیبا بعد أن وطئها لم یکن له ردها و کان له أرش العیب خاصة اللهم إلا أن یکون العیب من حبل فیلزمه ردها علی کل حال وطئها أم لم یطأها و یرد معها إذا وطئها نصف عشر قیمتها انتهی. و یمکن استفادة هذا من إطلاق المبسوط القول بمنع الوطی من الرد فإن من البعید عدم استثناء وطء الحامل و عدم تعرضه لحکمه مع اشتهار المسألة فی الروایات و ألسنة القدماء. و قال فی الوسیلة إذا وطئ الأمة ثم علم بها عیبا لم یکن له ردها إلا إذا کان العیب حملا و کان حرا فإنه وجب علیه ردها و یرد معها نصف عشر قیمتها و إن کان الحمل مملوکا   
لم یجب ذلک انتهی. و ظاهر الریاض أیضا اختیار هذا القول. و الإنصاف أن ظاهر الأخبار المتقدمة فی بادئ النظر و إن کان ما ذکره المشهور إلا أن العمل علی هذا الظهور یستلزم مخالفة الظاهر من وجوه أخر أحدها من حیث مخالفة ظهورها فی وجوب رد الجاریة أو تقیید الحمل بکونه من غیر المولی حتی تکون الجملة الخبریة واردة فی مقام دفع توهم الحظر الناشئ من الأخبار المتقدمة المانعة من رد الجاریة بعد الوطی إذ لو بقی الحمل علی إطلاقه لم یستقم دعوی وقوع الجملة الخبریة فی مقام دفع توهم الحظر إذ لا منشأ لتوهم حظر رد الحامل حتی أم الولد فلا بد إما من التقیید أو من مخالفة ظاهر الجملة الخبریة. الثانی مخالفة لزوم العقر علی المشتری لقاعدة عدم العقر فی وطء الملک أو قاعدة کون الرد بالعیب فسخا من حینه لا من أصله. الثالث مخالفته لما دل علی کون التصرف عموما و الوطی بالخصوص مانعا من الرد. أن الظاهر من قول السائل فی مرسلة ابن أبی عمیر المتقدمة رجل باع جاریة حبلی و هو لا یعلم وقوع السؤال عن بیع أم الولد و إلا لم یکن لذکر جهل البائع فی السؤال فائدة و یشیر إلیه ما فی بعض الروایات المتقدمة- من قوله ع یکسوها فإن فی ذلک إشارة إلی تشبثها بالحریة للاستیلاد فنسب الکسوة إلیها تشبها بالحرائر و لم یصرح بالعقر الذی هو جزء من القیمة. الخامس ظهور هذه الأخبار فی کون الرد بعد تصرف المشتری فی الجاریة بغیر الوطی من نحو اسقنی ماءا أو أغلق الباب و غیرهما مما قل أن تنفک عنه الجاریة و تقییدها بصورة عدم هذه التصرفات تقیید بالفرض النادر و إنما دعی إلی هذا التقیید فی غیر هذه الأخبار مما دل علی رد الجاریة بعد مدة طویلة الدلیل الدال علی اللزوم بالتصرف لکن لا داعی هنا لهذا التقیید إذ یمکن تقیید الحمل بکونه من المولی لتسلم الأخبار عن جمیع ذلک. و غایة الأمر تعارض هذه الأخبار مع ما دل علی منع الوطی عن الرد بالعموم من وجه فیبقی ما عدا الوجه الثالث- مرجحا لتقیید هذه الأخبار و لو فرض التکافؤ بین جمیع ما تقدم و بین إطلاق الحمل فی هذه الأخبار أو ظهور اختصاصه بما لم یکن من المولی وجب الرجوع إلی عموم ما دل علی أن إحداث الحدث مسقط- لکونه رضاء بالبیع و یمکن الرجوع إلی ما دل علی جواز الرد مع قیام   
المکاسب، ج‌3، ص 257  
العین. نعم لو خدش فی عموم ما دل علی المنع من الرد بمطلق التصرف وجب الرجوع إلی أصالة جواز الرد الثابت قبل الوطی لکن یبقی لزوم العقر مما لا دلیل علیه إلا الإجماع المرکب و عدم الفصل بین الرد و العقر فافهم. ثم إن المحکی عن المشهور إطلاق الحکم بوجوب رد نصف العشر بل عن الانتصار و الغنیة الإجماع علیه إلا أن یدعی انصراف إطلاق الفتاوی و مقعد الإجماع کالنصوص إلی الغالب من کون الحامل ثیبا فلا یشمل فرض حمل البکر بالسحق أو بوطء الدبر و لذا ادعی عدم الخلاف فی السرائر- علی اختصاص نصف العشر بالثیب و ثبوت العشر فی البکر بل معقد إجماع الغنیة بعد التأمل موافق للسرائر أیضا حیث ذکر فی الحامل أنه یرد معها نصف عشر قیمتها علی ما مضی بدلیل إجماع الطائفة و مراده بما مضی کما یظهر لمن راجع کلامه ما ذکره سابقا مدعیا علیه الإجماع من أنه إذا وطئ المشتری فی مدة خیار البائع ففسخ یرد معها العشر إن کانت بکرا و نصف العشر إن کانت ثیبا و أما الانتصار فلا یحضرنی حتی أراجعه و قد عرفت إمکان تنزیل الجمیع علی الغالب و حینئذ فیکون مرسلة الکافی المتقدمة بعد انجبارها بما عرفت من السرائر و الغنیة دلیلا علی التفصیل فی المسألة. کما اختاره جماعة من المتأخرین مضافا إلی ورود العشر فی بعض الروایات المتقدمة المحمولة علی البکر إلا أنه بعید و لذا نسبه الشیخ إلی سهو الراوی فی إسقاط لفظ النصف. و فی الدروس أن الصدوق ذکرها بلفظ النصف و أما ما تقدم مما دل علی أنه یرد معها شیئا فهو بإطلاقه خلاف الإجماع فلا بد من جعله واردا فی مقام ثبوت أصل العقر لا مقداره و أما ما دل علی أنه یکسوها فقد حمل علی کسوة تساوی العشر أو نصفه و لا بأس به فی مقام الجمع ثم إن مقتضی الإطلاق جواز الرد و لو مع الوطی فی الدبر- و یمکن دعوی انصرافه إلی غیره- فیقتصر فی مخالفة العمومات علی منصرف اللفظ و فی لحوق التقبیل و اللمس بالوطء وجهان من الخروج عن مورد النص و من الأولویة و لو انضم إلی الحمل عیب آخر فقد استشکل فی سقوط الرد بالوطء من صدق کونها معیبة بالحمل و کونها معیبة بغیره. و فیه أن کونها معیبة بغیر الحمل لا یقتضی إلا عدم تأثیر ذلک العیب فی الرد مع التصرف لا نفی تأثیر عیب الحمل ثم إن صریح بعض النصوص و الفتاوی و ظاهر باقیها اختصاص الحکم بالوطء مع الجهل بالعیب فلو وطئ عالما به سقط الرد لکن إطلاق کثیر من الروایات یشمل العالم.

الرابع من المسقطات حدوث عیب عند المشتری

اشارة

و تفصیل ذلک أنه إذا حدث العیب بعد العقد علی المعیب فإما أن یحدث قبل القبض و إما أن یحدث بعده فی زمان خیار یضمن فیه البائع المبیع أعنی خیار المجلس و الحیوان و الشرط- و إما أن یحدث بعد مضی الخیار و المراد بالعیب الحادث هنا هو الأخیر. و أما الأول فلا خلاف ظاهرا فی أنه لا یمنع الرد بل فی أنه هو کالموجود قبل العقد حتی فی ثبوت الأرش فیه علی الخلاف الآتی فی أحکام القبض و أما الحادث فی زمن الخیار فکذلک لا خلاف فی أنه غیر مانع عن الرد بل هو سبب مستقل موجب للرد بل الأرش علی الخلاف الآتی فیما قبل القبض بناء علی اتحاد المسألتین کما یظهر من بعض و یدل علی ذلک ما یأتی من أن الحدث فی زمان الخیار مضمون علی البائع و من ماله و معناه ضمانه علی الوجه الذی یضمنه قبل القبض بل قبل العقد إلا أن المحکی عن المحقق فی درسه فیما لو حدث فی المبیع عیب أن تأثیر العیب الحادث فی زمن الخیار و کذا عدم تأثیره فی الرد بالعیب القدیم إنما هو ما دام الخیار فإذا انقضی الخیار کان حکمه حکم العیب المضمون علی المشتری قال فی الدروس لو حدث فی المبیع عیب غیر مضمون علی المشتری لم یمنع من الرد قبل القبض أو فی مدة خیار المشتری المشترط أو بالأصل فله الرد ما دام الخیار فإن خرج الخیار ففی الرد خلاف- بین ابن نما و تلمیذه المحقق قدس سرهما فجوزه ابن نما لأنه من ضمان البائع و منعه المحقق قدس سره لأن الرد لمکان الخیار و قد زال و لو کان حدوث العیب فی مبیع صحیح فی مدة الخیار فالباب واحد انتهی. لکن الذی حکاه فی اللمعة عن المحقق هو الفرع الثانی و هو حدوث العیب فی مبیع صحیح و لعل الفرع الأول مترتب علیه لأن العیب الحادث إذا لم یکن مضمونا علی البائع حتی یکون سببا للخیار غایة الأمر کونه غیر مانع عن الرد بالخیارات الثلاثة کان مانعا عن الرد بالعیب السابق إذ لا یجوز الرد بالعیب مع حدوث عیب مضمون علی المشتری فیکون الرد فی زمان الخیار بالخیار لا بالعیب السابق فمنشأ هذا القول عدم ضمان البائع للعیب الحادث و لذا ذکر فی اللمعة أن هذا من المحقق مناف لما ذکره فی الشرائع من أن العیب الحادث فی الحیوان مضمون علی البائع مع حکمه بعدم الأرش ثم إنه ربما یجعل قول المحقق عکسا لقول شیخه و یضعف کلاهما بأن الظاهر تعدد الخیار و فیه أن قول ابن نما رحمه الله لا یأبی عن التعدد کما لا یخفی. و أما الثالث أعنی العیب الحادث فی ید المشتری بعد القبض و الخیار فالمشهور أنه مانع عن الرد بالعیب السابق بل عن شرح الإرشاد لفخر الإسلام و فی ظاهر الغنیة الإجماع علیه- و المراد بالعیب هنا مجرد النقص لا خصوص ما یوجب الأرش فیعم عیب الشرکة و تبعض الصفقة إذا اشتری اثنان شیئا فأراد أحدهما رده بالعیب أو اشتری واحد صفقة و ظهر العیب فی بعضه فأراد رد المعیب خاصة و نحوه نسیان العبد الکتابة کما صرح به فی القواعد و غیره و نسیان الدابة للطحن کما صرح به فی جامع المقاصد و یمکن الاستدلال علی الحکم فی المسألة بمرسلة جمیل المتقدمة- فإن قیام العین و إن لم یناف بظاهره مجرد نقص الأوصاف کما اعترف به بعضهم فی مسألة تقدیم قول البائع فی قدر الثمن مع قیام العین إلا أن الظاهر منه بقرینة التمثیل لمقابله بمثل قطع الثوب و خیاطته و صبغه ما یقابل تغیر الأوصاف و النقص الحاصل و لو لم یوجب أرشا کصبغ الثوب و خیاطته. نعم قد یتوهم شموله لما یقابل للزیادة کالثمن و تعلم الصنعة لکنه یندفع بأن الظاهر من قیام العین بقاؤه بمعنی أن لا ینقص مالیته لا بمعنی أن لا یزید و لا ینقص کما لا یخفی علی المتأمل.   
المکاسب، ج‌3، ص 258  
و استدل العلامة فی التذکرة علی أصل الحکم قبل المرسلة بأن العیب الحادث یقتضی إتلاف جزء من المبیع فیکون مضمونا علی المشتری فیسقط رده للنقص الحاصل فی یده فإنه لیس تحمل البائع له بالعیب السابق أولی من تحمل المشتری له للعیب الحادث هذا و لکن المرسلة لا تشمل جمیع أفراد النقص مثل نسیان الدابة للطحن و شبهه و الوجه المذکور فی التذکرة قاصر عن إفادة المدعی لأن المرجع بعد عدم الأولویة من أحد الطرفین إلی أصالة ثبوت الخیار و عدم ما یدل علی سقوطه غایة الأمر أنه لو کان الحادث عیبا کان علیه الأرش للبائع إذا رده کما إذا تقایلا أو فسخ أحدهما بخیاره بعد تعیب العین أما مثل نسیان الصنعة و شبهه فلا یوجب أرشا بل یرده لأن النقص حدث فی ملکه و إنما یضمن وصف الصحة لکونه کالجزء التالف فیرجع البائع بعد الفسخ ببدله. نعم لو علل الرد بالعیب القدیم بکون الصبر علی المعیب ضررا أمکن أن یقال إن تدارک ضرر المشتری بجواز الرد مع تضرر البائع بالصبر علی العیب الحادث مما لا یقتضیه قاعدة نفی الضرر لکن العمدة فی دلیل الرد هو النص و الإجماع فاستصحاب الخیار عند الشک فی المسقط لا بأس به إلا أن الإنصاف أن المستفاد من التمثیل فی الروایة بالصبغ و الخیاطة هو إناطة الحکم بمطلق النقص. توضیح ذلک أن المراد بقیام العین هو ما یقابل الأعم من تلفها و تغیرها علی ما عرفت من دلالة ذکر الأمثلة علی ذلک لکن المراد من التغیر هو الموجب للنقص لا الزیادة لأن مثل السمن لا یمنع الرد قطعا. و المراد بالنقص هو الأعم من العیب الموجب للأرش فإن النقص الحاصل بالصبغ و الخیاطة إنما هو لتعلق حق المشتری بالثوب من جهة الصبغ و الخیاطة و هذا لیس عیبا اصطلاحیا و دعوی اختصاصه بالتغیر الخارجی الذی هو مورد الأمثلة فلا یعم مثل نسیان الدابة للطحن یدفعه أن المقصود مجرد النقص مع أنه إذا ثبت الحکم فی النقص الحادث و إن لم یکن عیبا اصطلاحیا ثبت فی المغیر و غیره للقطع بعدم الفرق فإن المحتمل هو ثبوت الفرق فی النقص الحادث بین کونه عیبا اصطلاحیا لا یجوز رد العین إلا مع أرشه و کونه مجرد نقص لا یوجب أرشا کنسیان الکتابة و الطحن أما الفرق فی أفراد النقص غیر الموجب للأرش بین مغیر العین حسا و غیره فلا مجال لاحتماله ثم إن ظاهر المفید فی المقنعة المخالفة فی أصل المسألة- و أن حدوث العیب لا یمنع من الرد لکنه شاذ علی الظاهر ثم مقتضی الأصل عدم الفرق فی سقوط الخیار بین بقاء العیب الحادث و زواله فلا یثبت بعد زواله لعدم الدلیل علی الثبوت بعد السقوط. قال فی التذکرة عندنا أن العیب المتجدد مانع عن الرد بالعیب السابق سواء زال أم لا لکن فی التحریر لو زال العیب الحادث عند المشتری و لم یکن بسببه کان له الرد و لا أرش علیه انتهی. و لعل وجهه أن الممنوع هو رده معیوبا لأجل تضرر البائع و ضمان المشتری لما یحدث و قد انتفی الأمران و لو رضی البائع برده مجبورا بالأرش أو غیر مجبور جاز الرد کما فی الدروس و غیره لأن عدم الجواز لحق البائع و إلا فمقتضی قاعدة خیار الفسخ عدم سقوطه بحدوث العیب غایة الأمر ثبوت قیمة العیب و إنما منع من الرد هنا للنص و الإجماع أو للضرر. و مما ذکرنا یعلم أن المراد بالأرش الذی یغرمه المشتری عند الرد قیمة العیب لا الأرش الذی یغرمه البائع للمشتری عند عدم الرد لأن العیب القدیم مضمون بضمان المعاوضة و الحادث مضمون بضمان الید ثم إن صریح المبسوط أنه لو رضی البائع بأخذه معیوبا لم یجز مطالبته بالأرش و هذا أحد المواضع التی أشرنا فی أول المسألة إلی تصریح الشیخ فیها بأن الأرش مشروط بالیأس من الرد و ینافیه إطلاق الأخبار بأخذ الأرش.

تنبیه [هل تبعض الصفقة مانع من الرد]

اشارة

ظاهر التذکرة و الدروس أن من العیب المانع من الرد بالعیب القدیم تبعض الصفقة علی البائع. و توضیح الکلام فی فروع هذه المسألة أن التعدد المتصور فیه التبعض إما فی أحد العوضین و إما فی البائع و إما فی المشتری. فالأول کما إذا اشتری شیئا واحدا أو شیئین بثمن واحد من بائع واحد فظهر بعضه معیبا و کذا لو باع شیئا بثمن فظهر بعض الثمن معیبا. و الثانی کما إذا باع اثنان من واحد شیئا واحدا فظهر معیبا و أراد المشتری أن یرد علی أحدهما نصیبه دون الآخر. و الثالث کما إذا اشتری اثنان من واحد شیئا فظهر معیبا فاختار أحدهما الرد دون الآخر و ألحق بذلک الوارثان لمشتری واحد للمعیب و أما التعدد فی الثمن بأن یشتری شیئا واحدا بعضه بثمن و بعضه الآخر بثمن آخر فلا إشکال فی کون هذا عقدین و لا إشکال فی جواز التفریق بینهما

[التعدد فی العوض]

أما الأول فالمعروف أنه لا یجوز التبعیض فیه من حیث الرد بل الظاهر المصرح به فی کلمات بعض الإجماع علیه- لأن المردود إن کان جزء مشاعا من المبیع الواحد فهو ناقص من حیث حدوث الشرکة و إن کان معینا فهو ناقص من حیث حدوث التفریق فیه و کل منهما نقص یوجب الخیار لو حدث فی المبیع الصحیح فهو أولی بالمنع عن الرد من نسیان الدابة الطحن و هذا الضرر و إن أمکن جبره بخیار البائع نظیر ما إذا کان بعض الصفقة حیوانا فرده المشتری بخیار الثلاثة إلا أنه یوجب الضرر علی المشتری- إذ قد یتعلق غرضه بإمساک الجزء الصحیح و یدل علیه النص المانع عن الرد بخیاطة الثوب و الصبغ فإن المانع فیهما لیس إلا حصول الشرکة فی الثوب بنسبة الصبغ و الخیاطة لا مجرد تغیر الهیئة و لذا لو تغیر بما یوجب الزیادة کالسمن لم یمنع عن الرد قطعا. و قد یستدل بعد رد الاستدلال بتبعض الصفقة بما ذکرناه مع جوابه بظهور الأدلة فی تعلق حق الخیار بمجموع المبیع لا کل جزء منه لا أقل من الشک لعدم إطلاق موثوق به و الأصل اللزوم. و فیه مضافا إلی أن اللازم من ذلک- عدم جواز رد المعیب منفردا و إن رضی البائع لأن المنع حینئذ لعدم المقتضی للخیار فی الجزء لا لوجود المانع عنه و هو لزوم الضرر علی البائع حتی ینتفی برضا البائع أنه لا یشک أحد فی أن دلیل هذا الخیار- کغیره من أدلة جمیع الخیارات صریح فی ثبوت حق الخیار لمجموع المبیع لا کل جزء و لذا لم یجوز أحد تبعیض ذی الخیار أجزاء ماله فیه الخیار و لم یحتمل هنا أحد رد الصحیح دون المعیب و إنما وقع الإشکال فی أن محل الخیار هو هذا الشی‌ء المعیوب غایة الأمر أنه یجوز رد الجزء الصحیح معه لئلا تتبعض   
المکاسب، ج‌3، ص 259  
الصفقة علیه و إما لقیام الإجماع علی جواز رده و إما لصدق المعیوب علی المجموع کما تقدم أو أن محل الخیار هو مجموع ما وقع علیه العقد لکونه معیوبا و لو من حیث بعضه. و بعبارة أخری الخیار المسبب عن وجود الشی‌ء المعیوب فی الصفقة نظیر الخیار المسبب عن وجود الحیوان فی الصفقة فی اختصاصه بالجزء المعنون بما هو سبب للخیار أم لا بل غایة الأمر ظهور النصوص الواردة فی الرد فی رد البیع الظاهر فی تمام ما وقع علیه العقد لکن موردها المبیع الواحد العرفی المتصف بالعیب نظیر أخبار خیار الحیوان و هذا المقدار لا یدل علی حکم ما لو انضم المعیب إلی غیره بل قد یدل کأخبار خیار الحیوان علی اختصاص الخیار بخصوص ما هو متصف بالعیب عرفا باعتبار نفسه أو جزئه الحقیقی کبعض الثوب لا جزئه الاعتباری کأحد الشیئین الذی هو محل الکلام. و منه یظهر عدم جواز التشبث فی المقام بقوله فی مرسلة جمیل إذا کان الشی‌ء قائما بعینه لأن المراد بالشی‌ء هو المعیب و لا شک فی قیامه هنا بعینه. و بالجملة فالعمدة فی المسألة مضافا إلی ظهور الإجماع ما تقدم من أن مرجع جواز الرد منفردا إلی إثبات سلطنة للمشتری علی الجزء الصحیح من حیث إمساکه ثم سلب سلطنته عنه بخیار البائع و منع سلطنته علی الرد أولا أولی و لا أقل من التساوی فیرجع إلی أصالة اللزوم و الفرق بینه و بین خیار الحیوان الإجماع کما أن للشفیع أن یأخذ بالشفعة فی بعض الصفقة. و بالجملة فالأصل کاف فی المسألة ثم إن مقتضی ما ذکروه من إلحاق تبعض الصفقة بالعیب الحادث أنه لو رضی البائع بتبعض الصفقة جاز الرد کما فی التذکرة معللا بأن الحق لا یعدوهما و هذا مما یدل علی أن محل الخیار هو الجزء المعیب إلا أنه منع من رده نقصه بالانفراد عن باقی المبیع إذ لو کان محله المجموع لم یجز رد المعیب وحده إلا بالتفاسخ و معه یجوز رد الصحیح منفردا أیضا.

و أما الثانی و هو تعدد المشتری

و أما الثانی و هو تعدد المشتری   
بأن اشتریا شیئا واحدا فظهر فیه عیب فإن الأقوی فیه عدم جواز انفراد أحدهما علی المشهور کما عن جماعة و استدل علیه فی التذکرة و غیرها بأن التشقیص عیب مانع من الرد- خلافا للمحکی عن الشیخ فی باب الشرکة- و الإسکافی و القاضی و الحلی و صاحب البشری فجوزوا الافتراق. و فی التذکرة لیس عندی فیه بعد إذ البائع أخرج العبد إلیهما مشقصا فالشرکة حصلت بإیجابه و قواه فی الإیضاح لما تقدم من التذکرة و ظاهر هذا الوجه اختصاص جواز التفریق بصورة علم البائع بتعدد المشتری و استجوده فی التحریر- و قواه فی جامع المقاصد و صاحب المسالک. و قال فی المبسوط إذا اشتری الشریکان عبدا بمال الشرکة ثم أصابا به عیبا کان لهما أن یرداه و کان لهما أن یمسکاه فإن أراد أحدهما الرد و الآخر الإمساک کان لهما ذلک ثم قال و لو اشتری أحد الشریکین للشرکة ثم أصابا به عیبا کان لهما أن یردا و أن یمسکا فإن أراد أحدهما الرد و الآخر الإمساک نظر فإن أطلق العقد و لم یخبر البائع أنه قد اشتری للشرکة لم یکن له الرد لأن الظاهر أنه اشتراه لنفسه فإذا ادعی أنه اشتراه له و لشریکه فقد ادعی خلاف الظاهر فلم یقبل قوله و کان القول قول البائع مع یمینه إلی أن قال و إن أخبر البائع بذلک قیل فیه وجهان أحدهما و هو الصحیح أن له الرد لأن الملک بالعقد وقع لاثنین فقد علم البائع أنه یبیعه من اثنین و کان لأحدهما أن ینفرد بالرد دون الآخر و قیل فیه وجه آخر و هو أنه لیس له الرد لأن القبول فی العقد کان واحدا انتهی. و ظاهر هذه العبارة اختصاص النزاع بما إذا کان القبول فی العقد واحدا من اثنین أما إذا تحقق القبول من الشریکین فلا کلام فی جواز الافتراق ثم الظاهر منه مع اتحاد القبول التفصیل بین علم البائع و جهله لکن التأمل فی تمام کلامه قد یعطی التفصیل بین کون القبول فی الواقع لاثنین أو لواحد فإنه قدس سره علل عدم جواز الرد فی صورة عدم إخبار المشتری بالاشتراک بأن الظاهر أنه اشتراه لنفسه لا بعدم علم البائع بالتعدد و کذا حکمه قدس سره بتقدم قول البائع بیمینه المستلزم لقبول البینة من المشتری علی أن الشراء بالاشتراک دلیل علی أنه یجوز التفریق بمجرد ثبوت التعدد فی الواقع بالبینة و إن لم یعلم به البائع إلا أن یحمل الیمین علی یمین البائع علی نفی العلم و یراد من البینة البینة علی إعلام المشتری للبائع بالتعدد و کیف کان فمبنی المسألة علی ما یظهر من کلام الشیخ علی تعدد العقد بتعدد المشتری و وحدته و الأقوی فی المسألة عدم جواز الافتراق مطلقا لأن الثابت من الدلیل هنا خیار واحد متقوم باثنین فلیس لکل منهما الاستقلال و لا دلیل علی تعدد الخیار هنا إلا إطلاق الفتاوی و النصوص من أن من اشتری معیبا فهو بالخیار الشامل لمن اشتری جزء من المعیب لکن الظاهر بعد التأمل انصرافه إلی غیر المقام و لو سلمنا الظهور لکن لا ریب فی أن رد هذا المبیع منفردا عن المبیع الآخر نقص حدث فیه بل لیس قائما بعینه و لو بفعل الممسک لحصته و هو مانع من الرد و من ذلک یعلم قوة المنع و إن قلنا بتعدد العقد. و ما ذکروه تبعا للتذکرة من أن التشقیص حصل بإیجاب البائع فیه أنه أخرجه غیر مبعض و إنما تبعض بالإخراج و المقصود حصوله فی ید البائع کما کان قبل الخروج و خلاف ذلک ضرر علیه و علم البائع بذلک لیس فیه إقدام علی الضرر إلا علی تقدیر کون حکم المسألة جواز التبعیض و هو محل الکلام. و الحاصل أن الفرق بین هذه المسألة و المسألة الأولی غیر وجیه

و أما الثالث و هو تعدد البائع

فالظاهر عدم الخلاف فی جواز التفریق إذ لا ضرر علی البائع بالتفریق و لو اشتری اثنان من اثنین عبدا واحدا فقد اشتری کل من کل ربعا فإن أراد أحدهما رد ربع إلی أحد البائعین دخل فی المسألة الثالثة و لذا لا یجوز لأن المعیار تبعض الصفقة علی البائع الواحد.

مسألة یسقط الأرش دون الرد فی موضعین

أحدهما إذا اشتری ربویا بجنسه فظهر عیب فی أحدهما فلا أرش حذرا من الربا

و یحتمل جواز أخذ الأرش و نفی عنه البأس فی التذکرة بعد أن حکاه وجها ثالثا لبعض الشافعیة موجها له بأن المماثلة فی مال الربا إنما یشترط فی ابتداء العقد و قد حصلت و الأرش حق ثبت بعد ذلک لا یقدح فی العقد   
المکاسب، ج‌3، ص 260  
السابق انتهی. ثم ذکر أن الأقرب أنه یجوز أخذ الأرش من جنس العوضین لأن الجنس لو امتنع أخذه لامتنع أخذ غیر الجنس لأنه یکون بیع مال الربا بجنسه مع شی‌ء آخر انتهی. و عن جامع الشرائع حکایة هذا الوجه عن بعض أصحابنا المتقدم علی العلامة و حاصل وجهه أن صفة الصحة لم تقابل بشی‌ء من الثمن حتی یکون المقابل للمعیب الفاقد للصحة أنقص منه قدرا بل لم تقابل بشی‌ء أصلا و لو من غیر الثمن و إلا لثبت فی ذمة البائع و إن لم یختر المشتری الأرش بل الصحة وصف التزمه البائع فی المبیع من دون مقابلته بشی‌ء من المال کسائر الصفات المشترطة فی المبیع إلا أن الشارع جوز للمشتری مع تبین فقده أخذ ما یخصه بنسبة المعاوضة من الثمن أو غیره و هذه غرامة شرعیة حکم بها الشارع عند اختیار المشتری لتغریم البائع هذا و لکن یمکن أن یدعی أن المستفاد من أدلة تحریم الربا و حرمة المعاوضة إلا مثلا بمثل بعد ملاحظة أن الصحیح و المعیب جنس واحد أن وصف الصحة فی أحد الجنسین کالمعدوم لا یترتب علی فقده استحقاق عوض و من المعلوم أن الأرش عوض وصف الصحة عرفا و شرعا فالعقد علی المتجانسین لا یجوز أن یصیر سببا لاستحقاق أحدهما علی الآخر زائدا علی ما یساوی الجنس الآخر. و بالجملة فبناء معاوضة المتجانسین علی عدم وقوع مال فی مقابل الصحة المفقودة فی أحدهما و المسألة فی غایة الإشکال و لا بد من مراجعة أدلة الربا و فهم حقیقة الأرش و سیجی‌ء بعض الکلام فیه إن شاء الله تعالی

الثانی ما لو لم یوجب العیب نقصا فی القیمة

فإنه لا یتصور هنا أرش حتی یحکم بثبوته و قد مثلوا لذلک بالخصاء فی العبید و قد یناقش فی ذلک بأن الخصاء موجب فی نفسه لنقص القیمة لفوات بعض المنافع عنه کالفحولة و إنما یرغب فی الخصی قلیل من الناس لبعض الأغراض الفاسدة أعنی عدم تستر النساء منه فیکون واسطة فی الخدمات بین المرء و زوجته و هذا المقدار لا یوجب زیادة فی أصل المالیة فهو کعنب معیوب یرغب فیه لجودة خمره لکن الإنصاف أن الراغب فیه لهذا الغرض حیث یکون کثیرا لا نادرا بحیث لا یقدح فی قیمته المتعارفة لو لا هذا الغرض صح أن یجعل الثمن المبذول من الراغبین مقدارا لمالیة الخصی فکان هذا الغرض صار غرضا مقصودا متعارفا و صحة الغرض و فساده شرعا لا دخل لها فی المالیة العرفیة کما لا یخفی. و بالجملة فالعبرة فی مقدار المالیة برغبة الناس فی بذل ذلک المقدار من المال بإزائه سواء کان من جهة أغراض أنفسهم أم من جهة بیعه علی من له غرض فیه مع کثرة ذلک المشتری و عدم ندرته بحیث یلحق بالاتفاقیات.

مسألة یسقط الرد و الأرش معا بأمور.

أحدها العلم بالعیب قبل العقد

بلا خلاف و لا إشکال لأن الخیار إنما ثبت مع الجهل و قد یستدل بمفهوم صحیحة زرارة المتقدمة و فیه نظر و حیث لا یکون العیب المعلوم سببا لخیار فلو اشترط العالم ثبوت خیار العیب مریدا به الخیار الخاص الذی له أحکام خاصة فسد الشرط و أفسد لکونه مخالفا للشرع و لو أراد به مجرد الخیار کان من خیار الشرط و لحقه أحکامه لا أحکام خیار العیب.

الثانی تبری البائع عن العیوب

اشارة

إجماعا فی الجملة علی الظاهر المصرح به فی محکی الخلاف و الغنیة و نسبه فی التذکرة إلی علمائنا أجمع و الأصل فی الحکم قبل الإجماع- مضافا إلی ما فی التذکرة من أن الخیار إنما یثبت لاقتضاء مطلق العقد السلامة فإذا صرح البائع بالبراءة فقد ارتفع إطلاق صحیحة زرارة المتقدمة- و مکاتبة جعفر بن عیسی الآتیة- و مقتضی إطلاقهما کمعقد الإجماع المحکی عدم الفرق بین التبری تفصیلا و إجمالا- و لا بین العیوب الظاهرة و الباطنة لاشتراک الکل فی عدم المقتضی للخیار مع البراءة خلافا للمحکی فی السرائر عن بعض أصحابنا من عدم کفایة التبری إجمالا. و عن المختلف نسبه إلی الإسکافی و قد ینسب إلی صریح آخر کلام القاضی المحکی فی المختلف مع أن المحکی عن کامل القاضی موافقة المشهور. و فی الدروس نسب المشهور إلی أشهر القولین ثم إن ظاهر الأدلة هو التبری من العیوب الموجودة حال العقد و أما التبری من العیوب المتجددة الموجبة للخیار فیدل علی صحته و سقوط الخیار به عموم المؤمنون عند شروطهم. قال فی التذکرة بعد الاستدلال بعموم المؤمنون لا یقال إن التبری مما لم یوجد یستدعی البراءة مما لم یجب لأنا نقول إن التبری إنما هو من الخیار الثابت بمقتضی العقد لا من العیب انتهی. أقول المفروض أن الخیار لا یحدث إلا بسبب حدوث العیب و العقد لیس سببا لهذا الخیار فإسناد البراءة إلی الخیار لا ینفع. و قد اعترف قدس سره فی بعض کلماته بعدم جواز إسقاط خیار الرؤیة بعد العقد و قبل الرؤیة. نعم ذکر فی التذکرة جواز اشتراط نفی خیار الرؤیة فی العقد لکنه مخالف لسائر کلماته و کلمات غیره کالشهید و المحقق الثانی. و بالجملة فلا فرق بین البراءة من خیار العیوب و البراءة من خیار الرؤیة بل الغرر فی الأول أعظم إلا أنه لما قام النص و الإجماع علی صحة التبری من العیوب الموجودة فلا مناص عن التزام صحته مع إمکان الفرق بین العیوب و الصفات المشترطة فی العین الغائبة باندفاع الغرر فی الأول بالاعتماد علی أصالة السلامة فلا یقدح عدم التزام البائع بعدمها بخلاف الثانی فإن الغرر لا یندفع فیه إلا بالتزام البائع بوجودها فإذا لم یلتزم بها لزم الغرر. و أما البراءة عن العیوب المتجددة فلا یلزم من اشتراطها غرر فی البیع حتی یحتاج إلی دفع الغرر بأصالة عدمها لأنها غیر موجودة بالفعل فی المبیع حتی یوجب جهالة

ثم إن البراءة فی هذا المقام یحتمل إضافتها إلی أمور

الأول عهدة العیوب

و معناه تعهد سلامته من العیوب فیکون مرجعه إلی عدم التزام سلامته فلا یترتب علی ظهور العیب رد و لا أرش فکأنه باعه علی کل تقدیر.

الثانی ضمان العیب

و هذا أنسب بمعنی البراءة و مقتضاه عدم ضمانه بمال فتصیر الصحة کسائر الأوصاف المشترطة فی عقد البیع لا یوجب إلا تخییرا بین الرد و الإمضاء مجانا و مرجع ذلک إلی إسقاط أرش العیوب فی عقد البیع لا خیارها.

الثالث حکم العیب

و معناه البراءة من الخیار الثابت بمقتضی العقد بسبب العیب   
و الأظهر فی العرف هو المعنی الأول و الأنسب بمعنی البراءة هو الثانی و قد تقدم عن التذکرة المعنی الثالث و هو بعید عن اللفظ إلا أن یرجع إلی المعنی الأول و الأمر سهل

ثم إن تبرأ البائع عن المعیوب مطلقا أو عن عیب خاص إنما یسقط تأثیره من حیث الخیار

أما سائر أحکامه فلا فلو تلف بهذا العیب فی أیام خیار المشتری لم یزل   
المکاسب، ج‌3، ص 261  
ضمان البائع لعموم النص لکن فی الدروس أنه لو تبرأ من عیب فتلف به فی زمن خیار المشتری فالأقرب عدم ضمان البائع- و کذا لو علم المشتری به قبل العقد أو رضی به بعده و تلف فی زمان خیار المشتری و یحتمل الضمان لبقاء علاقة الخیار المقتضی لضمان العین معه و أقوی إشکالا ما لو تلف به و بعیب آخر تجدد فی الخیار انتهی کلامه رفع مقامه

ثم إن هنا أمورا یظهر من بعض الأصحاب سقوط الرد و الأرش بها

منها زوال العیب قبل العلم به

کما صرح به فی غیر موضع من التذکرة. و مال إلیه فی جامع المقاصد و اختاره فی المسالک بل و کذا لو زال بعد العلم به قبل الرد و هو ظاهر التذکرة حیث قال فی أواخر فصل العیوب لو کان المبیع معیبا عند البائع ثم اقبضه و قد زال عیبه فلا رد لعدم موجبه و سبق العیب لا یوجب خیارا کما لو سبق علی العقد ثم زال قبله بل مهما زال العیب قبل العلم أو بعده قبل الرد سقط حق الرد انتهی. و هو صریح فی سقوط الرد و ظاهر فی سقوط الأرش- کما لا یخفی علی المتأمل خصوصا مع تفریعه فی موضع آخر قبل ذلک عدم الرد و الأرش معا علی زوال العیب حیث قال لو اشتری عبدا أو حدث فی ید المشتری نکتة بیاض فی عینه و وجد نکتة قدیمة ثم زالت إحداهما فقال البائع الزائلة هی القدیمة فلا رد و لا أرش و قال المشتری بل الحادثة و لی الرد قال الشافعی یتحالفان إلی آخر ما حکاه عن الشافعی و کیف کان ففی سقوط الرد بزوال العیب وجه لأن ظاهر أدلة الرد خصوصا بملاحظة أن الصبر علی العیب ضرر هو رد المعیوب و هو المتلبس بالعیب لا ما کان معیوبا فی زمان فلا یتوهم هنا استصحاب الخیار. و أما الأرش فلما ثبت استحقاق المطالبة به لفوات وصف الصحة عند العقد فقد استقر بالعقد خصوصا بعد العلم بالعیب و الصحة إنما حدثت فی ملک المشتری فبراءة ذمة البائع عن عهدة العیب المضمون علیه یحتاج إلی دلیل فالقول بثبوت الأرش و سقوط الرد قوی لو لم یکن تفصیلا مخالفا للإجماع و لم أجد من تعرض لهذا الفرع قبل العلامة أو بعده. نعم هذا داخل فی فروع القاعدة التی اخترعها الشافعی و هو أن الزائل العائد کالذی لم یزل أو کالذی لم یعد لکن عرفت مرارا أن المرجع فی ذلک هی الأدلة و لا منشأ لهذه القاعدة.

و منها التصرف بعد العلم بالعیب

فإنه مسقط للأمرین عند ابن حمزة فی الوسیلة و لعله لکونه علامة للرضا بالمبیع بوصف العیب و النص المثبت للأرش بعد التصرف ظاهر فیما قبل العلم و رد بأنه دلیل الرضا بالمبیع لا بالعیب- و الأولی أن یقال إن الرضا بالعیب لا یوجب إسقاط الأرش و إنما المسقط له إبراء البائع عن عهدة العیب و حیث لم یدل التصرف علیه فالأصل بقاء حق الأرش الثابت قبل التصرف مع أن اختصاص النص بصورة التصرف قبل العلم ممنوع فلیراجع.

و منها التصرف فی المعیب الذی لم ینقص قیمته بالعیب

کالبغل الخصی بل العبد الخصی علی ما عرفت فإن الأرش منتف لعدم تفاوت القیمة- و الرد لأجل التصرف. و قد یستشکل فیه من حیث لزوم الضرر علی المشتری بصبره علی المعیب و فیه أن العیب فی مثله لا یعد ضررا مالیا بالفرض فلا بأس بأن یکون الخیار فیه کالثابت بالتدلیس فی سقوطه بالتصرف مع عدم أرش فیه و حله أن الضرر إما أن یکون من حیث القصد إلی ما هو أزید مالیة من الموجود و إما أن یکون من حیث القصد إلی خصوصیة مفقودة فی العین مع قطع النظر عن قیمته و الأول مفروض الانتفاء و الثانی قد رضی به و أقدم علیه المشتری بتصرفه فیه بناء علی أن التصرف دلیل الرضا بالعین الخارجیة کما لو رضی بالعبد المشروط کتابته مع تبین عدمها فیه إلا أن یقال إن المقدار الثابت من سقوط الرد بالتصرف هو مورد ثبوت الأرش و إلا فمقتضی القاعدة عدم سقوط الرد بالتصرف کما فی غیر العیب و التدلیس من أسباب الخیار خصوصا بعد تنزیل الصحة فیما نحن فیه منزلة الأوصاف المشترطة التی لا یوجب فواتها أرشا فإن خیار التخلف فیها لا یسقط بالتصرف کما صرح به نعم لو اقتصر فی التصرف المسقط علی ما یدل علی الرضا کان مقتضی عموم ما تقدمه سقوط الرد بالتصرف مطلقا.

و منها حدوث العیب فی المعیب المذکور

و الاستشکال هنا بلزوم الضرر فی محله فیحتمل ثبوت الرد مع قیمة النقص الحادث لو کان موجبا له لأن الصحة فی هذا المبیع کسائر الأوصاف المشترطة فی المبیع التی لا یوجب فواتها أرشا و النص الدال علی اشتراط الرد بقیام العین و هی المرسلة المتقدمة مختص بمورد إمکان تدارک ضرر الصبر علی المعیب بالأرش و الإجماع فیما نحن فیه غیر متحقق مع ما عرفت من مخالفة المفید فی أصل المسألة هذا کله مضافا إلی أصالة جواز الرد الثابت قبل حدوث العیب و هی المرجع بعد معارضة الضرر المذکور و یتضرر البائع بالفسخ و نقل المعیب إلی ملکه بعد خروجه عن ملکه سلیما عن هذا العیب و کیف کان فلو ثبت الإجماع أو استفیض بنقله علی سقوطه الرد بحدوث العیب و التغییر علی وجه یشمل المقام و إلا فسقوط الرد هنا محل نظر بل منع.

و منها ثبوت أحد مانعی الرد فی المعیب

الذی لا یجوز أخذ الأرش فیه لأجل الربا. أما المانع الأول فالظاهر أن حکمه کما تقدم فی المعیب الذی لا ینقص مالیته فإن المشتری لما أقدم علی معاوضة أحد الربویین بالآخر أقدم علی عدم مطالبة مال زائد علی ما یأخذه بدلا عن ماله و إن کان المأخوذ معیبا فیبقی وصف الصحة کسائر الأوصاف التی لا یوجب اشتراطها إلا جواز الرد بلا أرش فإذا تصرف فیه خصوصا بعد العلم تصرفا دالا علی الرضا بفاقد الوصف المشترط لزم العقد کما فی خیار التدلیس بعد التصرف نعم التصرف قبل العلم لا یسقط خیار الشرط کما تقدم. و أما المانع الثانی فظاهر جماعة کونه مانعا فیما نحن فیه من الرد أیضا و هو مبنی علی عموم منع العیب الحادث من الرد حتی فی صورة عدم جواز أخذ الأرش. و قد عرفت النظر فیه و ذکر فی التذکرة وجها آخر لامتناع الرد و هو أنه لو رد فإما أن یکون مع أرش العیب الحادث و إما أن یرد بدونه فإن رده بدونه کان ضررا علی البائع و إن رد مع الأرش لزم الربا قال لأن المردود حینئذ یزید علی وزن عوضه و الظاهر أن مراده من ذلک أن رد المعیب لما کان بفسخ المعاوضة و مقتضی المعاوضة بین الصحیح و المعیب من جنس واحد أن لا یضمن وصف الصحة بشی‌ء إذ لو جاز ضمانه لجاز أخذ المشتری الأرش فیما نحن فیه فیکون وصف الصحة فی کل من العوضین نظیر سائر الأوصاف الغیر المضمونة بالمال فإذا حصل   
المکاسب، ج‌3، ص 262  
الفسخ وجب تراد العوضین من غیر زیادة و لا نقیصة و لذا یبطل التقایل مع اشتراط الزیادة أو النقیصة فی أحد العوضین فإذا استرد المشتری الثمن لم یکن علیه إلا رد ما قابله لا غیر فإن رد إلی البائع قیمة العیب الحادث عنده کما هو الحکم فی غیر الربویین إذا حصل العیب عنده لم یکن ذلک إلا باعتبار کون ذلک العیب مضمونا علیه بجزء من الثمن فیلزم وقوع الثمن بإزاء مجموع المثمن و وصف صحته- فینقص الثمن عن نفس المعیب فیلزم الربا فمراد العلامة رحمه الله بلزوم الربا إما لزوم الربا فی أصل المعاوضة إذ لو لا ملاحظة جزء من الثمن فی مقابلة صفة الصحة لم یکن وجه لغرامة بدل الصفة و قیمتها عند استرداد الثمن و إما لزوم الربا فی الفسخ حیث قوبل فیه الثمن بمقداره من المثمن و زیادة و الأول أولی و مما ذکرنا ظهر ما فی تصحیح هذا بأن قیمة العیب الحادث غرامة لما فات فی یده مضمونا علیه نظیر المقبوض بالسوم إذا حدث فیه العیب فلا ینضم إلی المثمن حتی یصیر أزید من الثمن. إذ فیه وضوح الفرق فإن المقبوض بالسوم إنما یتلف فی ملک مالکه فیضمنه القابض و العیب الحادث فی المبیع لا یتصور ضمان المشتری له إلا بعد تقدیر رجوع العین فی ملک البائع و تلف وصف الصحة منه فی ید المشتری فإذا فرض أن صفة الصحة لا یقابل بجزء من المال فی عقد المعاوضة الربویة فیکون تلفها فی ید المشتری کنسیان العبد الکتابة لا یستحق البائع عند الفسخ قیمتها. و الحاصل أن البائع لا یستحق من المشتری إلا ما وقع مقابلا بالثمن و هو نفس المثمن من دون اعتبار صحته جزء فکأنه باع عبدا کاتبا فقبضه المشتری ثم فسخ أو تفاسخا بعد نسیان العبد الکتابة نعم هذا یصح فی غیر الربویین لأن وصف الصحة فیه یقابل بجزء من الثمن فیرد المشتری قیمة العیب الحادث عنده لیأخذ الثمن المقابل لنفس المبیع مع الصحة ثم إن صریح جماعة من الأصحاب عدم الحکم علی المشتری بالصبر علی المعیب مجانا فیما نحن فیه فذکروا فی تدارک ضرر المشتری وجهین اقتصر فی المبسوط علی حکایتهما. أحدهما جواز رد المشتری للمعیب مع غرامة قیمة العیب الحادث لما تقدم إلیه الإشارة من أن أرش العیب الحادث فی ید المشتری نظیر أرش العیب الحادث فی المقبوض بالسوم فی کونها غرامة تالف مضمون علی المشتری لا دخل له فی العوضین حتی یلزم الربا الثانی أن یفسخ البیع لتعذر إمضائه و إلزام المشتری ببدله من غیر الجنس- معیبا بالعیب القدیم و سلیما عن الجدید و یجعل بمثابة التالف لامتناع رده بلا أرش و مع الأرش و اختار فی الدروس تبعا للتحریر الوجه الأول مشیرا إلی تضعیف الثانی بقوله لأن تقدیر الموجود معدوما خلاف الأصل و تبعه المحقق الثانی معللا بأن الربا ممنوعة فی المعاوضات لا فی الضمانات و أنه کأرش عیب العین المقبوضة بالسوم إذا حدث فی ید المستام و إن کانت ربویة فکما لا یعد هنا ربا فکذا لا یعد فی صورة النزاع. أقول قد عرفت الفرق بین ما نحن فیه و بین أرش عیب المقبوض بالسوم فإنه یحدث فی ملک مالکه بید قابضه و العیب فیما نحن فیه یحدث فی ملک المشتری و لا یقدر فی ملک البائع إلا بعد فرض رجوع مقابله من الثمن إلی المشتری و المفروض عدم المقابلة بین شی‌ء منه و بین صحة البیع.

و منها تأخیر الأخذ بمقتضی الخیار

فإن ظاهر الغنیة إسقاطه للرد و الأرش کلیهما حیث جعل المسقطات خمسة التبری و الرضا بالعیب و تأخیر الرد مع العلم لأنه علی الفور بلا خلاف و لم یذکر فی هذه الثلاثة ثبوت الأرش ثم ذکر حدوث العیب و قال لیس له هاهنا إلا الأرش ثم ذکر التصرف و حکم فیه بالأرش فإن فی إلحاق الثالث بالأولین فی ترک ذکر الأرش فیه ثم ذکره فی الأخیرین و قوله لیس له هاهنا ظهورا فی عدم ثبوت الأرش بالتأخیر و هذا أحد القولین منسوب خبر بعد خبر إلی الشافعی و لعله لأن التأخیر دلیل الرضا و یرده بعد تسلیم الدلالة أن الرضا بمجرده لا یوجب سقوط الأرش کما عرفت فی التصرف نعم سقوط الرد وحده له وجه کما هو صریح المبسوط و الوسیلة علی ما تقدم من عبارتهما فی التصرف المسقط و یحتمله أیضا عبارة الغنیة المتقدمة- بناء علی ما تقدم فی سائر الخیارات- من لزوم الاقتصار فی الخروج عن أصالة اللزوم علی المتیقن السالمة عما یدل علی التراخی عدا ما فی الکفایة من إطلاق الأخبار و خصوص بعضها و فیه أن الإطلاق فی مقام بیان أصل الخیار و أما الخبر الخاص فلم أقف علیه و حینئذ فالقول بالفور وفاقا لمن تقدم للأصل لا یخلو عن قوة مع ما تقدم من نفی الخلاف فی الغنیة فی کونه علی الفور و لا یعارضه ما فی المسالک و الحدائق من أنه لا نعرف فیه خلافا لأنا عرفناه و لذا جعله فی التذکرة أقرب و کذا ما فی الکفایة من عدم الخلاف لوجود الخلاف نعم فی الریاض أنه ظاهر أصحابنا المتأخرین کافة و التحقیق رجوع المسألة إلی اعتبار الاستصحاب فی مثل هذا المقام و عدمه. و لذا لم یتمسک فی التذکرة للتراخی إلا به و إلا فلا یحصل من فتوی الأصحاب إلا الشهرة بین المتأخرین المستندة إلی الاستصحاب و لا اعتبار بمثلها. و إن قلنا بحجیة الشهرة أو حکایة نفی الخلاف من باب مطلق الظن لعدم الظن کما لا یخفی و الله العالم.

مسألة [هل یجب الإعلام بالعیب]

مسألة [هل یجب الإعلام بالعیب]   
قال فی المبسوط من باع شیئا فیه عیب لم یبینه فعل محظورا و کان المشتری بالخیار انتهی. و مثله ما عن الخلاف و فی موضع آخر من المبسوط وجب علیه أن یبینه و لا یکتمه أو یتبرأ إلیه من العیوب و الأول أحوط و نحوه عن فقه الراوندی و مثلهما فی التحریر و زاد الاستدلال علیه بقوله لئلا یکون غاشا- و ظاهر ذلک کله عدم الفرق بین العیب الجلی و الخفی و صریح التذکرة و السرائر کظاهر الشرائع الاستحباب مطلقا. و ظاهر جماعة التفصیل بین العیب الخفی و الجلی فیجب فی الأول مطلقا کما هو ظاهر جماعة أو مع عدم التبری کما فی الدروس فالمحصل من ظاهر کلماتهم خمسة أقوال و الظاهر ابتناء الکل علی دعوی صدق الغش و عدمه و الذی یظهر من ملاحظة العرف و اللغة فی معنی الغش أن کتمان العیب الخفی و هو الذی لا یظهر بمجرد الاختبار المتعارف قبل البیع غش فإن الغش کما یظهر من اللغة خلاف النصح أما العیب الظاهر فالظاهر أن ترک إظهاره لیس غشا نعم لو أظهر سلامته عنه علی وجه یعتمد علیه کما إذا فتح قرآنا بین یدی العبد الأعمی مظهرا أنه بصیر یقرأ فاعتمد المشتری علی ذلک و أهمل اختباره کان غشا. قال فی التذکرة فی رد استدلال الشافعی علی وجوب إظهار العیب مطلقا بالغش إن الغش ممنوع بل یثبت فی کتمان العیب بعد سؤال المشتری و تبینه و التقصیر فی   
المکاسب، ج‌3، ص 263  
ذلک من المشتری انتهی. و یمکن أن یحمل بقرینة ذکر التقصیر علی العیب الظاهر کما أنه یمکن حمل عبارة التحریر المتقدمة المشتملة علی لفظ الکتمان و علی الاستدلال بالغش علی العیب الخفی بل هذا الجمع ممکن فی کلمات الأصحاب مطلقا و من أقوی الشواهد علی ذلک أنه حکی عن موضع من السرائر أن کتمان العیوب مع العلم بها حرام و محظور بغیر خلاف مع ما تقدم من نسبة الاستحباب إلیه فلاحظ ثم التبری من العیوب هل یسقط وجوب الإعلام فی مورده کما عن المشهور أم لا فیه إشکال نشأ من دعوی صدق الغش. و من أن لزوم الغش من جهة ظهور إطلاق العقد فی التزام البائع بالصحة فإذا تبرأ من العیوب ارتفع الظهور أو من جهة إدخال البائع للمشتری فیما یکرهه عامدا و التبری لا یرفع اعتماد المشتری علی أصالة الصحة فالتعزیر إنما هو لترک ما یصرفه عن الاعتماد علی الأصل و الأحوط الإعلام مطلقا کما تقدم من المبسوط ثم إن المذکور فی جامع المقاصد و المسالک و عن غیرهما أنه ینبغی بطلان البیع فی مثل شوب اللبن بالماء لأن ما کان من غیر الجنس لا یصح العقد فیه و الآخر مجهول إلا أن یقال إن جهالة الجزء غیر مانعة إن کانت الجملة معلومة کما لو ضم ماله و مال غیره و باعهما ثم ظهر البعض مستحقا فإن البیع لا یبطل فی ملکه و إن کان مجهولا قدره وقت العقد انتهی. أقول الکلام فی مزج اللبن بمقدار من الماء یستهلک فی اللبن و لا یخرجه عن حقیقته کالملح الزائد فی الخبز فلا وجه للإشکال المذکور نعم لو فرض المزج علی وجه یوجب تعیب الشی‌ء من دون أن یستهلک فیه بحیث یخرج عن حقیقته إلی حقیقة ذلک الشی‌ء توجه ما ذکروه فی بعض الموارد

مسائل فی اختلاف المتبایعین

اشارة

مسائل فی اختلاف المتبایعین   
و هو تارة فی موجب الخیار- و أخری فی مسقطة و ثالثة فی الفسخ.

أما الأول [الاختلاف فی موجب الخیار]

اشارة

ففیه مسائل

الأولی لو اختلفا فی تعیب المبیع و عدمه مع تعذر ملاحظته لتلف أو نحوه

فالقول قول المنکر بیمینه.

الثانیة لو اختلفا فی کون الشی‌ء عیبا و تعذر تبین الحال لفقد أهل الخبرة

کان الحکم کسابقه نعم لو علم کونه نقصا کان للمشتری الخیار فی الرد دون الأرش لأصالة البراءة.

الثالثة لو اختلفا فی حدوث العیب فی ضمان البائع أو تأخره عن ذلک

اشارة

بأن حدث بعد القبض و انقضاء الخیار کان القول قول منکر تقدمه للأصل حتی لو علم تاریخ الحدوث و جهل تاریخ العقد لأن أصالة عدم العقد حین حدوث العیب لا یثبت وقوع العقد علی المعیب. و عن المختلف أنه حکی عن ابن الجنید أنه إن ادعی البائع أن العیب حدث عند المشتری حلف المشتری إن کان منکرا انتهی. و لعله لأصالة عدم تسلیم البائع العین إلی المشتری علی الوجه المقصود و عدم استحقاقه الثمن کلا و عدم لزوم العقد نظیر ما إذا ادعی البائع تغیر العین عند المشتری و أنکر المشتری. و قد تقدم فی محله هذا إذا لم تشهد القرینة القطعیة مما لا یمکن عادة حصوله بعد وقت ضمان المشتری أو تقدمه علیه و إلا عمل علیها من غیر یمین. قال فی التذکرة و لو أقام أحدهما بینة عمل بها ثم قال و لو أقاما بینة عمل ببینة المشتری لأن القول قول البائع لأنه ینکر فالبینة علی المشتری و هذا منه مبنی علی سقوط الیمین عن المنکر بإقامة البینة و فیه کلام فی محله و إن کان لا یخلو عن قوة و إذا حلف البائع فلا بد من حلفه علی عدم تقدم العیب- أو نفی استحقاق الرد أو الأرش إن کان قد اختبر المبیع و اطلع علی خفایا أمره کما یشهد بالإعسار و العدالة و غیرهما مما یکتفی فیه بالاختبار الظاهر. و لو لم یختبر ففی جواز الاستناد فی ذلک إلی أصالة عدمه إذا شک فی ذلک وجه احتمله فی جامع المقاصد و حکی عن جماعة کما یحلف علی طهارة المبیع استنادا إلی الأصل و یمکن الفرق بین الطهارة و بین ما نحن فیه بأن المراد بالطهارة فی استعمال المتشرعة ما یعم غیر معلوم النجاسة لا الطاهر الواقعی کما أن المراد بالملکیة و الزوجیة ما استند إلی سبب شرعی ظاهری کما تدل علیه روایة جعفر الواردة فی جواز الحلف علی ملکیة ما أخذ من ید المسلمین. و فی التذکرة بعد ما حکی عن بعض الشافعیة جواز الاعتماد علی أصالة السلامة فی هذه الصورة قال و عندی فیه نظر أقربه الاکتفاء بالحلف علی نفی العلم و استحسنه فی المسالک قال لاعتضاده بأصالة عدم التقدم فیحتاج المشتری إلی إثباته و قد سبقه إلی ذلک فی المیسیة و تبعه فی الریاض. أقول إن کان مراده الاکتفاء بالحلف علی نفی العلم فی إسقاط أصل الدعوی بحیث لا یسمع البینة بعد ذلک ففیه إشکال- نعم لو أرید سقوط الدعوی إلی أن تقوم البینة فله وجه و إن استقرب فی مفتاح الکرامة أن لا یکتفی بذلک منه فیرد الحاکم الیمین علی المشتری فیحلف و هذا أوفق بالقواعد. ثم الظاهر من عبارة التذکرة اختصاص یمین نفی العلم علی القول به بما إذا لم یختبر البائع المبیع بل عن الریاض لزوم الحلف مع الاختبار علی البت قولا واحدا. لکن الظاهر أن المفروض فی التذکرة صورة الحاجة إلی یمین نفی العلم إذ مع الاختبار بتمکن من الحلف علی البت فلا حاجة إلی عنوان مسألة الیمین علی نفی العلم لا أن الیمین علی نفی العلم لا یکفی من البائع مع الاختبار فافهم.

فرع لو باع الوکیل فوجد به المشتری عیبا یوجب الرد

رده علی الموکل لأنه المالک و الوکیل نائب عنه بطلت وکالته بفعل ما أمر به فلا عهدة علیه و لو اختلف الموکل و المشتری فی قدم العیب و حدوثه فیحلف الموکل علی عدم التقدم کما مر و لا یقبل إقرار الوکیل بقدمه لأنه أجنبی و إذا کان المشتری جاهلا بالوکالة و لم یتمکن الوکیل عن إقامة البینة فادعی علی الوکیل بقدم العیب فإن اعترف الوکیل بالتقدم لم یملک الوکیل رده علی الموکل لأن إقرار الوکیل بالسبق دعوی بالنسبة إلی الموکل لا یقبل إلا بالبینة فله إحلاف الموکل علی عدم السبق لأنه لو اعترف نفع الوکیل بدفع الظلامة عنه فله علیه مع إنکاره الیمین و لو رد الیمین علی الوکیل فحلف علی السبق ألزم الموکل و لو أنکر الوکیل التقدم حلف لیدفع عن نفسه الحق اللازم علیه لو اعترف و لم یتمکن من الرد علی الموکل لأنه لو أقر رد علیه و هل للمشتری تحلیف الموکل لأنه مقر بالتوکیل الظاهر لا لأن دعواه علی الوکیل یستلزم إنکار وکالته و علی الموکل یستلزم الاعتراف به- و احتمل فی جامع المقاصد ثبوت ذلک له مؤاخذة له بإقراره ثم إذا لم یحلف الوکیل و نکل فحلف المشتری الیمین المردودة و رد العین علی الوکیل فهل للوکیل ردها علی الموکل أم لا وجهان بناهما فی القواعد علی کون الیمین المردودة کالبینة فینفذ فی حق الموکل أو کإقرار المنکر فلا ینفذ و تنظر فیه فی جامع المقاصد بأن کونها کالبینة لا یوجب نفوذها للوکیل علی الموکل لأن الوکیل معترف بعدم سبق العیب فلا تنفعه البینة القائمة علی السبق الکاذبة باعترافه قال   
المکاسب، ج‌3، ص 264  
اللهم إلا أن یکون إنکاره لسبق العیب استنادا إلی الأصل بحیث لا یتنافی ثبوته و لا دعوی ثبوته کأن یقول لا حق لک علی فی هذه الدعوی إذ لیس فی المبیع عیب ثبت لک به الرد علی فإنه لا تمنع حینئذ تخریج المسألة علی القولین المذکورین انتهی. و فی مفتاح الکرامة أن اعتراضه مبنی علی کون الیمین المردودة کبینة الراد و المعروف بینهم أنه کبینة المدعی أقول کونه کبینة لا ینافی عدم نفوذها للوکیل المکذب لها علی الموکل و تمام الکلام فی محله.

الرابعة لو رد سلعة بالعیب فأنکر البائع أنها سلعته

قدم قول البائع کذا فی التذکرة و الدروس و جامع المقاصد لأصالة عدم حق له علیه و أصالة عدم کونها سلعته و هذا بخلاف ما لو ردها بخیار فأنکر کونها له فاحتمل هنا فی التذکرة و القواعد تقدیم قول المشتری و نسبه فی التحریر إلی القیل لاتفاقهما علی استحقاق الفسخ بعد أن احتمل مساواتها للمسألة الأولی أقول النزاع فی کون السلعة سلعة البائع یجتمع مع الخلاف فی الخیار و مع الاتفاق علیه کما لا یخفی لکن ظاهر المسألة الأولی کون الاختلاف فی ثبوت خیار العیب ناشئا عن کون السلعة هذه السلعة المعیوبة أو غیرها و الحکم تقدیم قول البائع مع یمینه. و أما إذا اتفقا علی الخیار و اختلفا فی السلعة فلذی الخیار حینئذ الفسخ من دون توقف علی کون هذه السلعة هی المبیعة أو غیرها فإذا فسخ و أراد رد السلعة فأنکرها البائع فلا وجه لتقدیم قول المشتری مع أصالة عدم کون السلعة هی التی وقع العقد علیها. نعم استدل علیه فی الإیضاح بعد ما قواه بأن الاتفاق منهما علی عدم لزوم البیع و استحقاق الفسخ و الاختلاف فی موضعین أحدهما خیانة المشتری فیدعیها البائع بتغیر السلعة و المشتری ینکرها و الأصل عدمها. الثانی سقوط حق الخیار الثابت للمشتری فالبائع یدعیه و المشتری ینکره و الأصل بقاؤه و تبعه فی الدروس حیث قال لو أنکر البائع کون المبیع مبیعه حلف و لو صدقه علی کون المبیع معیوبا و أنکر تعیین المشتری حلف المشتری انتهی. أقول أما دعوی الخیانة فلو احتاجت إلی الإثبات و لو کان معها أصالة عدم کون المال الخاص هو المبیع لوجب القول بتقدیم قول المشتری فی المسألة الأولی و إن کانت هناک أصول متعددة علی ما ذکرها فی الإیضاح و هی أصالة عدم الخیار و عدم حدوث العیب و صحة القبض بمعنی خروج البائع من ضمانه لأن أصالة عدم الخیانة مستندها ظهور حال المسلم و هو وارد علی جمیع الأصول العملیة نظیر أصالة الصحة و أما ما ذکره من أصالة صحة القبض فلم نتحقق معناها و إن فسرناها من قبله بما ذکرنا لکن أصالة الصحة لا تنفع لإثبات لزوم القبض و أما دعوی سقوط حق الخیار فهی إنما تجدی إذا کان الخیار المتفق علیه لأجل العیب کما فرضه فی الدروس و إلا فأکثر الخیارات مما أجمع علی بقائه مع التلف علی أن أصالة عدم سقوط الخیار لا تثبت إلا ثبوته لا وجوب قبول هذه السلعة إلا من جهة التلازم الواقع بینهما و لعل نظر الدروس إلی ذلک لکن للنظر فی إثبات أحد المتلازمین بالأصل الجاری فی الآخر مجال کما نبهنا علیه مرارا.

و أما الثانی و هو الاختلاف فی المسقط

اشارة

ففیه أیضا مسائل-

الأولی لو اختلفا فی علم المشتری بالعیب و عدمه

قدم منکر العلم فیثبت الخیار.

الثانیة لو اختلفا فی زواله قبل علم المشتری أو بعده

علی القول بأن زواله بعد العلم لا یسقط الأرش بل و لا الرد ففی تقدیم مدعی البقاء فیثبت الخیار لأصالة بقائه و عدم زواله المسقط للخیار أو تقدیم مدعی عدم ثبوت الخیار لأن سببه أو شرطه العلم به حال وجوده و هو غیر ثابت فالأصل لزوم العقد و عدم الخیار وجهان أقواهما الأول و العبارة المتقدمة من التذکرة فی سقوط الرد بزوال العیب قبل العلم أو بعده قبل الرد تومئ إلی الثانی فراجع. و لو اختلفا بعد حدوث عیب جدید و زوال أحد العیبین فی کون الزائل هو القدیم حتی لا یکون خیار أو الحادث حتی یثبت الخیار فمقتضی القاعدة بقاء القدیم الموجب للخیار و لا یعارضه أصالة بقاء الجدید لأن بقاء الجدید لا یوجب بنفسه سقوط الخیار إلا من حیث استلزامه لزوال القدیم و قد ثبت فی الأصول أن أصالة عدم أحد الضدین لا یثبت وجود الضد الآخر لیترتب علیه حکمه لکن المحکی فی التذکرة عن الشافعی فی مثله التحالف- قال لو اشتری عبدا و حدث فی یده نکتة بیاض بعینه و وجد نکتة قدیمة ثم زالت إحداهما فقال البائع الزائلة القدیمة فلا رد و لا أرش و قال المشتری بل الحادثة و لی الرد قال الشافعی یحلفان علی ما یقولان فإذا حلفا استفاد البائع بیمینه دفع الرد و استفاد المشتری بیمینه أخذ الأرش انتهی.

الثالثة لو کان عیب مشاهد غیر المتفق علیه

فادعی البائع حدوثه عند المشتری و المشتری سبقه ففی الدروس أنه کالعیب المنفرد یعنی أنه یحلف البائع کما لو لم یکن سوی هذا العیب و اختلفا فی السبق و التأخر و لعله لأصالة عدم التقدم و یمکن أن یقال إن عدم التقدم هناک راجع إلی عدم سبب الخیار و أما هنا فلا یرجع إلی ثبوت المسقط بل المسقط هو حدوث العیب عند المشتری و قد مر غیر مرة أن أصالة التأخر لا یثبت بها حدوث الحادث فی الزمان المتأخر و إنما یثبت بها عدم التقدم الذی لا یثبت به التأخر ثم قال فی الدروس لو ادعی البائع زیادة العیب عند المشتری و أنکر احتمل حلف المشتری لأن الخیار متیقن و الزیادة موهومة و یحتمل حلف البائع إجراء للزیادة مجری العیب الجدید. أقول قد عرفت الحکم فی العیب الجدید و إن حلف البائع فیه محل نظر ثم إنه لا بد من فرض المسألة فیما لو اختلفا فی مقدار من العیب موجود زائد علی المقدار المتفق علیه أنه کان متقدما أو متأخرا. و أما إذا اختلفا فی أصل الزیادة فلا إشکال فی تقدیم قول المشتری.

الرابعة لو اختلف فی البراءة قدم منکرها

فیثبت الخیار لأصالة عدمها الحاکمة علی أصالة لزوم العقد. و ربما یتراءی من مکاتبة جعفر بن عیسی خلاف ذلک قال: کتبت إلی أبی الحسن ع جعلت فداک المتاع یباع فیمن یزید فینادی علیه المنادی فإذا نادی علیه بری‌ء من کل عیب فیه فإذا اشتراه المشتری و رضیه و لم یبق إلا نقد الثمن فربما زهد فیه فإذا زهد فیه ادعی عیوبا و أنه لم یعلم بها فیقول له المنادی قد برئت منها فیقول المشتری لم أسمع البراءة منها أ یصدق فلا یجب علیه أم لا یصدق فکتب ع أن علیه الثمن الخبر   
المکاسب، ج‌3، ص 265  
و عن المحقق الأردبیلی أنه لا یلتفت إلی هذا الخبر لضعفه مع الکتابة و مخالفة القاعدة انتهی. و ما أبعد ما بینه و بین ما فی الکفایة من جعل الروایة مؤیدة لقاعدة البینة علی 28 و الیمین علی من أنکر و فی کل منهما نظر. و فی الحدائق أن المفهوم من مساق الخبر المذکور أن إنکار المشتری إنما وقع مدالسة لعدم رغبته فی المبیع و إلا فهو عالم بتبری البائع و الإمام ع إنما ألزمه بالثمن من هذه الجهة و فیه أن مراد السائل لیس حکم العالم بالتبری المنکر له فیما بینه و بین الله بل الظاهر من سیاق السؤال استعلام من یقدم قوله فی ظاهر الشرع من البائع و المشتری مع أن حکم العالم بالتبری المنکر له مکابرة معلوم لکل أحد خصوصا للسائل کما یشهد به قوله أ یصدق أم لا یصدق الدال علی وضوح حکم صورتی صدقه و کذبه و الأولی توجیه الروایة بأن الحکم بتقدیم قول المنادی لجریان العادة بنداء الدلال عند البیع بالبراءة من العیوب علی وجه یسمعه کل من حضر للشراء فدعوی المشتری مخالفة للظاهر نظیر دعوی الغبن و الغفلة عن القیمة ممن لا یخفی علیه قیمة المبیع بقی فی الروایة إشکال آخر من حیث إن البراءة من العیوب عند نداء المنادی لا یجدی فی سقوط خیار العیب بل یعتبر وقوعه فی متن العقد و یمکن التفصی عنه إما بالتزام کفایة تقدم الشرط علی العقد بعد وقوع العقد علیه کما یأتی فی باب الشروط و إما بدعوی أن نداء الدلال بمنزلة الإیجاب لأنه لا ینادی إلا بعد أن یرغب فیه أحد الحضار بقیمته فینادی الدلال و یقول بعتک هذا الموجود بکل عیب و یکرر ذلک مرارا من دون أن یتم الإیجاب حتی یمکن من إبطاله عند زیادة من زاد. و الحاصل جعل ندائه إیجابا للبیع و لو أبیت إلا عن أن المتعارف فی الدلال کون ندائه قبل إیجاب البیع أمکن دعوی کون المتعارف فی ذلک الزمان غیر ذلک مع أن الروایة لا تصریح فیها بکون البراءة فی النداء قبل الإیجاب کما لا یخفی. ثم الحلف هنا علی نفی العلم بالبراءة لأنه الموجب لسقوط الخیار لانتفاء البراءة واقعا

الخامسة لو ادعی البائع رضاء المشتری به بعد العلم أو إسقاط الخیار أو تصرفه فیه أو حدوث عیب عنده حلف المشتری

لأصالة عدم هذه الأمور و لو وجد فی المعیب عیب اختلفا فی حدوثه و قدمه ففی تقدیم مدعی الحدوث لأصالة عدم تقدمه کما تقدم سابقا فی دعوی تقدم العیب و تأخره أو مدعی عدمه لأصالة بقاء الخیار الثابت بالعقد علی المعیب و الشک فی سقوطه بحدوث العیب الآخر فی ضمان المشتری فالأصل عدم وقوع العقد علی السلیم من هذا العیب حتی یضمنه المشتری.

و أما الثالث [الاختلاف فی الفسخ]

اشارة

ففیه مسائل

الأولی لو اختلفا فی الفسخ فإن کان الخیار باقیا فله إنشاؤه

و فی الدروس أنه یمکن جعل إقراره إنشاء. و لعله لما اشتهر من أن من ملک شیئا ملک الإقرار به کما لو ادعی الزوج الطلاق و یدل علیه بعض الأخبار الواردة فیمن أخبر بعتق مملوکه ثم جاء العبد یدعی النفقة علی أیتام الرجل و أنه رق لهم و سیجی‌ء الکلام فی فروع هذه القاعدة و إن کان بعد انقضاء زمان الخیار- کما لو تلف العین افتقر مدعیه إلی البینة و مع عدمها حلف الآخر علی نفی علمه بالفسخ إن ادعی علیه علمه بفسخه ثم إذا لم یثبت الفسخ فهل یثبت للمشتری المدعی للفسخ الأرش- لئلا یخرج من الحقین أم لا لإقراره بالفسخ. و زاد فی الدروس أنه یحتمل أن یأخذ أقل الأمرین من الأرش و ما زاد علی القیمة من الثمن إن اتفق لأنه بزعمه یستحق استرداد الثمن و رد القیمة فیقع التقاص فی قدر القیمة و یبقی قدر الأرش مستحقا علی التقدیرین انتهی.

الثانیة لو اختلفا فی تأخر الفسخ عن أول الوقت

بناء علی فوریة الخیار ففی تقدیم مدعی التأخیر لأصالة بقاء العقد و عدم حدوث الفسخ فی أول الزمان أو مدعی عدمه لأصالة صحة الفسخ وجهان- و لو کان منشأ النزاع الاختلاف فی زمان وقوع العقد مع الاتفاق علی زمان الفسخ ففی الحکم بتأخر العقد لتصحیح الفسخ وجه- یضعف بأن أصالة تأخر العقد الراجعة حقیقة إلی أصالة عدم تقدمه علی الزمان المشکوک وقوعه فیه لا یثبت وقوع الفسخ فی أول الزمان و هذه المسألة نظیر ما لو ادعی الزوج الرجوع فی عدة المطلقة و ادعت هی تأخره عنها.

الثالثة لو ادعی المشتری الجهل بالخیار أو بفوریته

اشارة

بناء علی فوریته سمع قوله إن احتمل فی حقه الجهل للأصل. و قد یفصل بین الجهل بالخیار فلا یعذر إلا إذا نشأ فی بلد لا یعرفون الأحکام و الجهل بالفوریة فیعذر مطلقا لأنه مما یخفی علی العامة

القول فی ماهیة العیب و ذکر بعض أفراده@@@@@@@@@@@@@@@

القول فی ماهیة العیب و ذکر بعض أفراده   
اعلم أن حکم الرد و الأرش معلق فی الروایات علی مفهوم العیب و العوار أما العوار ففی الصحاح أنه العیب و أما العیب فالظاهر من اللغة و العرف أنه النقص عن مرتبة الصحة المتوسطة بینه و بین الکمال فالصحة ما یقتضیه أصل الماهیة المشترکة بین أفراد الشی‌ء لو خلی و طبعه و العیب و الکمال یلحقان له لأمر خارج عنه ثم مقتضی حقیقة الشی‌ء قد یعرف من الخارج کمقتضی حقیقة الحیوان الأناسی و غیره فإنه یعلم أن العمی عیب و معرفة الکتابة فی العبد و الطبخ فی الأمة کمال فیهما و قد یستکشف ذلک بملاحظة أغلب الأفراد فإن وجود صفة فی أغلب أفراد الشی‌ء یکشف عن کونه مقتضی الماهیة المشترکة بین أفراده و کون التخلف فی النادر لعارض و هذا و إن لم یکن مطردا فی الواقع إذ کثیرا ما یکون أغلب الأفراد متصفة بصفة لأمر عارضی أو لأمور مختلفة إلا أن بناء العرف و العادة علی استکشاف حال الحقیقة عن حال أغلب الأفراد و من هنا استمرت العادة علی حصول الظن بثبوت صفة الفرد من ملاحظة أغلب الأفراد فإن وجود الشی‌ء فی أغلب الأفراد و إن لم یمکن الاستدلال به علی وجوده فی فرد غیرها لاستحالة الاستدلال و لو ظنا بالجزئی علی الجزئی إلا أنه یستدل من حال الأغلب علی حال القدر المشترک ثم یستدل من ذلک علی حال الفرد المشکوک إذا عرفت هذا تبین لک الوجه فی تعریف العیب فی کلمات کثیر منهم بالخروج عن المجری الطبیعی و هو ما یقتضیه الخلقة الأصلیة و أن المراد بالخلقة الأصلیة ما علیه أغلب أفراد ذلک النوع و أن ما خرج عن ذلک بالنقص فهو عیب و ما خرج عنه   
المکاسب، ج‌3، ص 266  
بالمزیة فهو کمال فالضیعة إذا لوحظت من حیث الخراج فما علیه أغلب الضیاع من مقدار الخراج هو مقتضی طبیعتها فزیادة الخراج علی ذلک المقدار عیب و نقصه عنه کمال و کذا کونها مورد العساکر ثم لو تعارض مقتضی الحقیقة الأصلیة و حال أغلب الأفراد التی یستدل بها علی حال الحقیقة عرفا رجح الثانی و حکم للشی‌ء بحقیقة ثانویة اعتباریة یعتبر الصحة و العیب و الکمال بالنسبة إلیها و من هنا لا یعد ثبوت الخراج علی الضیعة عیبا مع أن حقیقتها لا تقتضی ذلک و إنما هو شی‌ء عرض أغلب الأفراد فصار مقتضی الحقیقة الثانویة فالعیب لا یحصل إلا بزیادة الخراج علی مقتضی الأغلب و لعل هذا هو الوجه فی قول کثیر منهم بل عدم الخلاف بینهم فی أن الثیبوبة لیست عیبا فی الإماء و قد ینعکس الأمر فیکون العیب فی مقتضی الحقیقة الأصلیة و الصحة بالخروج إلی مقتضی الحقیقة الثانویة کالغلفة فإنها عیب فی الکبیر لکونها مخالفة لما علیه الأغلب إلا أن یقال إن الغلفة بنفسها لیست عیبا إنما العیب کون الأغلف موردا للخطر بختانه و لذا اختص هذا العیب بالکبیر دون الصغیر و یمکن أن یقال إن العبرة بالحقیقة الأصلیة و النقص عنها عیب و إن کان علی طبق الأغلب إلا أن حکم العیب لا یثبت مع إطلاق العقد حینئذ لأنه إنما یثبت من جهة اقتضاء الإطلاق للالتزام بالسلامة فیکون کما لو التزمه صریحا فی العقد فإذا فرض الأغلب علی خلاف مقتضی الحقیقة الأصلیة لم یقتض الإطلاق ذلک بل اقتضی عکسه التزام البراءة من ذلک النقص فإطلاق العقد علی الجاریة بحکم الغلبة منزل علی التزام البراءة من عیب الثیبوبة و کذا الغلفة فی الکبیر فهی أیضا عیب فی الکبیر لکون العبد معها موردا للخطر عند الختان إلا أن الغالب فی المجلوب من بلاد الشرک لما کان هی الغلفة لم یقتض الإطلاق التزام سلامته من هذا العیب بل اقتضی التزام البائع البراءة من هذا العیب فقولهم إن الثیبوبة لیست عیبا فی الإماء و قول العلامة فی القواعد إن الغلفة لیست عیبا فی الکبیر المجلوب لا یبعد إرادتهم نفی حکم العیب من الرد و الأرش لا نفی حقیقته و یدل علیه نفی الخلاف فی التحریر عن کون الثیبوبة لیست عیبا مع أنه فی التحریر و التذکرة اختار الأرش مع اشتراط البکارة مع أنه لا أرش فی تخلف الشرط بلا خلاف ظاهر. و تظهر الثمرة فیما لو اشترط المشتری البکارة و الختان فإنه یثبت علی الوجه الثانی حکم العیب من الرد و الأرش لثبوت العیب غایة الأمر عدم ثبوت الخیار مع الإطلاق لتنزله منزلة تبری البائع من هذا العیب فإذا زال مقتضی الإطلاق بالاشتراط ثبت حکم العیب و أما علی الوجه الأول فإن الاشتراط لا یفید الأخیار تخلف الشرط دون الأرش لکن الوجه السابق أقوی و علیه فالعیب إنما یوجب الخیار إذا لم یکن غالبا فی أفراد الطبیعة بحسب نوعها أو صنفها و الغلبة الصنفیة مقدمة علی النوعیة عند التعارض فالثیبوبة فی الصغیرة غیر المجلوبة عیب لأنها لیست غالبة فی صنفها و إن غلبت فی نوعها ثم إن مقتضی ما ذکرنا دوران العیب مدار نقص الشی‌ء من حیث عنوانه مع قطع النظر عن کونه مالا فإن الإنسان الخصی ناقص فی نفسه و إن فرض زیادته من حیث کونه مالا و کذا البغل الخصی حیوان ناقص و إن کان زائدا من حیث المالیة علی غیره و لذا ذکر جماعة ثبوت الرد دون الأرش فی مثل ذلک و یحتمل قویا أن یقال إن المناط فی العیب هو النقص المالی فالنقص الخلقی غیر الموجب للنقص کالخصاء و نحوه لیس عیبا إلا أن الغالب فی أفراد الحیوان لما کان عدمه کان إطلاق العقد منزلا علی إقدام المشتری علی الشراء مع عدم هذا النقص اعتمادا علی الأصل و الغلبة فکانت السلامة عنه بمنزلة شرط اشترط فی العقد لا یوجب تخلفه إلا خیار تخلف الشرط و تظهر الثمرة فی طرو موانع الرد بالعیب بناء علی عدم منعها عن الرد بخیار تخلف الشرط فتأمل. و فی صورة حصول هذا النقص قبل القبض أو فی مدة الخیار فإنه مضمون علی الأول بناء علی إطلاق کلماتهم أن العیب مضمون علی البائع بخلاف الثانی فإنه لا دلیل علی أن فقد الصفة- المشترطة قبل القبض أو فی مدة الخیار مضمون علی البائع بمعنی کونه سببا للخیار و للنظر فی کلا شقی الثمرة مجال. و ربما یستدل لکون الخیار هنا خیار العیب بما فی مرسلة السیاری الحاکیة لقصة ابن أبی لیلی: حیث قدم إلیه رجل خصما له فقال إن هذا باعنی هذه الجاریة فلم أجد علی رکبها حین کشفها شعرا و زعمت أنه لم   
یکن لها قط فقال له ابن أبی لیلی إن الناس لیحتالون بهذا بالحیل حتی یذهبوه فما الذی کرهت فقال له أیها القاضی إن کان عیبا فاقض لی به قال فاصبر حتی أخرج إلیک فإنی أجد أذی فی بطنی ثم دخل بیته و خرج من باب آخر فأتی محمد بن مسلم الثقفی فقال له أی شی‌ء تروون عن أبی جعفر فی المرأة لا تکون علی رکبها شعر أ یکون هذا عیبا فقال له محمد بن مسلم أما هذا نصا فلا أعرفه و لکن حدثنی أبو جعفر عن أبیه عن آبائه عن النبی ص قال کلما کان فی أصل الخلقة فزاد أو نقص فهو عیب فقال له ابن أبی لیلی حسبک هذا فرجع إلی القوم فقضی لهم بالعیب فإن ظاهر إطلاق الروایة المؤید بفهم ابن مسلم من حیث نفی نصوصیة الروایة فی تلک القضیة المشعر بظهورها فیها و فهم ابن أبی لیلی من حیث قوله و عمله کون مجرد الخروج عن المجری الطبیعی عیبا و إن کان مرغوبا فلا ینقص لأجل ذلک من عوضه کما یظهر من قول ابن أبی لیلی إن الناس لیحتالون إلخ و تقریر المشتری له فی رده لکن الإنصاف عدم دلالة الروایة علی ذلک. أما أولا فلأن ظاهر الحکایة إن رد المشتری لم یکن لمجرد عدم الشعر بل لکونها فی أصل الخلقة کذلک الکاشف عن مرض فی العضو أو فی أصل المزاج کما یدل علیه عدم اکتفائه فی عذر الرد بقوله لم أجد علی رکبها شعرا حتی ضم إلیه دعواه أنه لم یکن لها قط و قول ابن أبی لیلی إن الناس لیحتالون فی ذلک حتی یذهبوه لا یدل علی مخالفة المشتری فی کشف ذلک عن المرض و إنما هی مغالطة علیه تفصیا عن خصومته لعجزه عن حکمها و الاحتیال لا ذهاب شعر الرکب لا یدل علی أن عدمه فی أصل الخلقة شی‌ء مرغوب فیه کما أن احتیالهم لإذهاب شعر الرأس لا یدل علی کون عدمه من أصله لقرع أو شبهه أمرا مرغوبا فیه. و بالجملة فالثابت من الروایة هو کون عدم الشعر علی الرکب مما یقطع أو یحتمل کونه لأجل مرض عیبا و قد عد من العیوب الموجبة للأرش ما هو أدون من ذلک و أما ثانیا فلأن قوله ع فهو عیب إنما   
المکاسب، ج‌3، ص 267  
یراد به بیان موضوع العیب توطئة لثبوت أحکام العیب له و الغالب الشائع المتبادر فی الأذهان هو رد المعیوب و لذا اشتهر کل معیوب مردود و أما باقی أحکام العیب و خیاره مثل عدم جواز رده بطروء موانع الرد بخیار العیب و کونه مضمونا علی البائع قبل القبض و فی مدة الخیار فلا یظهر من الروایة ترتبها علی العیب فتأمل.   
و أما ثالثا فلأن الروایة لا تدل علی الزائد عما یدل علیه العرف لأن المراد بالزیادة و النقیصة علی أصل الخلقة لیس مطلق ذلک قطعا فإن زیادة شعر رأس الجاریة أو حده بصر العبد أو تعلمهما للصنعة و الطبخ و کذا نقص العبد بالختان و حلق الرأس لیس عیبا قطعا فتعین أن یکون المراد بها الزیادة و النقیصة الموجبتین لنقص فی الشی‌ء من حیث الآثار و الخواص المترتبة علیه و لازم ذلک نقصه من حیث المالیة لأن المال المبذول فی مقابل الأموال بقدر ما یترتب علیها من الآثار و المنافع. و أما رابعا فلانا لو سلمنا- مخالفة الروایة للعرف فی معنی العیب فلا تنهض لرفع الید بها عن العرف المحکم فی مثل ذلک لو لا النص المعتبر لا مثل هذه الروایة الضعیفة بالإرسال فافهم. و قد ظهر مما ذکرنا أن الأولی فی تعریف العیب ما فی التحریر و القواعد من أنه نقص فی العین أو زیادة فیها یقتضی النقیصة المالیة فی عادات التجار و لعله المراد بما فی الروایة کما عرفت و مراد کل من عبر بمثلها و لذا قال فی التحریر بعد ذلک و بالجملة کلما زاد أو نقص عن أصل الخلقة و القید الأخیر لإدراج النقص الموجب لبذل الزائد لبعض الأغراض کما قد یقال ذلک فی العبد الخصی و لا ینافیه ما ذکره فی التحریر من أن عدم الشعر علی العانة عیب فی العبد و الأمة لأنه مبنی علی ما ذکرنا فی الجواب الأول عن الروایة من أن ذلک کاشف أو موهم لمرض فی العضو أو المزاج لا علی أنه لا یعتبر فی العیب النقیصة المالیة. و فی التذکرة بعد أخذ نقص المالیة فی تعریف العیب و ذکر کثیر من العیوب و الضابط أنه یثبت الرد بکل ما فی المعقود علیه من منقص القیمة أو العین نقصا یفوت به غرض صحیح بشرط أن یکون الغالب فی أمثال المبیع عدمه انتهی کلامه و ما أحسنه حیث لم یجعل ذلک تعریفا للعیب بل لما یوجب الرد فیدخل فیه مثل خصاء العبد کما صرح به فی التذکرة معللا بأن الغرض قد یتعلق بالفحولة و إن زادت قیمته باعتبار آخر و قد دخل المشتری علی ظن السلامة انتهی. و یخرج منه مثل الثیبوبة و الغلفة فی المجلوب و لعل من عمم العیب لما لا یوجب نقص المالیة کما فی المسالک و عن جماعة أراد به مجرد موجب الرد لا العیب الذی یترتب علیه کثیر من الأحکام کسقوط خیاره بتصرف أو حدوث عیب أو غیر ذلک و علیه یبنی قول جامع المقاصد کما عن تعلیق الإرشاد حیث ذکر أن اللازم تقیید قول العلامة یوجب نقص المالیة بقوله غالبا لیندرج مثل الخصاء و الجب لأن المستفاد من ذکر بعض الأمثلة أن الکلام فی موجبات الرد لا خصوص العیب و یدل علی ذلک أنه قید کون عدم الختان فی الکبیر المجلوب من بلاد الشرک لیس عیبا بعلم المشتری بجلبه إذ ظاهره أنه مع عدم العلم عیب فلو لا أنه أراد بالعیب مطلق ما یوجب الرد لم یکن معنی لدخل علم المشتری و جهله فی ذلک

الکلام فی بعض أفراد العیب

مسألة لا إشکال و لا خلاف فی کون المرض عیبا

و إطلاق کثیر و تصریح بعضهم یشمل حمی یوم بأن یجده فی یوم البیع قد عرض له الحمی و إن لم یکن نوبة له فی الأسبوع. قال فی التذکرة الجذام و البرص و العمی و العور و العرج و القرن و الفتق و الرتق- و القرع و الصمم و الخرس عیوب إجماعا و کذا أنواع المرض سواء استمر کما فی الممراض أو کان عارضا و لو حمی یوم و الإصبع الزائدة و الحول و الحوص و السبل و استحقاق القتل فی الردة أو القصاص و القطع بالسرقة أو الجنایة و الاستسعاء فی الدین عیوب إجماعا ثم إن عد حمی الیوم المعلوم کونها حمی یوم یزول فی یومه و لا یعود مبنی علی عد موجبات الرد لا العیوب الحقیقیة لأن ذلک لیس منقصا للقیمة.

مسألة الحبل عیب فی الإماء

کما صرح به جماعة و فی المسالک الإجماع علیه فی مسألة رد الجاریة الحامل بعد الوطی و یدل علیه الأخبار الواردة فی تلک المسألة و علله فی التذکرة باشتماله علی تغریر النفس لعدم یقین السلامة بالوضع هذا مع عدم کون الحمل للبائع و إلا فالأمر أوضح و یؤیده عجز الحامل عن کثیر من الخدمات و عدم قابلیتها للاستیلاد إلا بعد الوضع أما فی غیر الإماء من الحیوانات ففی التذکرة أنه لیس بعیب و لا یوجب الرد بل ذلک زیادة فی المبیع إن قلنا بدخول الحمل فی بیع الحامل کما هو مذهب الشیخ. و قال بعض الشافعیة یرد به و لیس بشی‌ء انتهی. و رجح المحقق الثانی کونه عیبا- و إن قلنا بدخول الحمل فی بیع الحامل لأنه و إن کان زیادة من وجه إلا أنه نقیصة من وجه آخر لمنع الانتفاع بها عاجلا و لأنه لا یؤمن علیها من أداء الوضع إلی الهلاک و الأقوی علی قول الشیخ ما اختاره فی التذکرة لعدم النقص فی المالیة بعد کونه زیادة من وجه آخر و أداء الوضع إلی الهلاک نادر فی الحیوانات لا یعبأ به. نعم عدم التمکن من بعض الانتفاعات نقص یوجب الخیار دون الأرش کوجدان العین مستأجرة و کیف کان فمقتضی کون الحمل عیبا فی الإماء أنه لو حملت الجاریة المعیبة عند المشتری لم یجز ردها لحدوث العیب فی یده سواء نقصت بعد الولادة أم لا لأن العیب الحادث مانع و إن زال علی ما تقدم من التذکرة. و فی التذکرة لو کان المعیب جاریة معیبة فحبلت و ولدت فی ید المشتری فإن نقصت بالولادة سقط الرد بالعیب القدیم و کان له الأرش و إن لم تنقص فالأولی جواز ردها وحدها من دون الولد إلی أن قال و کذا حکم الدابة- لو حملت عند المشتری و ولدت فإن نقصت بالولادة فلا رد و إن لم تنقص ردها دون ولدها لأنه للمشتری انتهی و فی مقام آخر لو اشتری جاریة حائلا أو بهیمة حائلا فحبلت ثم اطلع علی عیب فإن نقصت بالحمل فلا رد إن کان الحمل فی ید المشتری و به قال الشافعی و إن لم تنقص أو کان الحمل فی ید البائع فله الرد انتهی و فی الدروس لو حملت إحداهما یعنی الجاریة و البهیمة عند المشتری لا بتصرفه فالحمل له فإن فسخ رد الأم ما لم ینقص بالحمل أو الولادة و ظاهر القاضی أن الحمل عند المشتری یمنع الرد لأنه إما بفعله أو إهمال المراعاة حتی ضربها الفحل و کلاهما تصرف انتهی. لکن صرح فی   
المکاسب، ج‌3، ص 268  
المبسوط باستواء البهیمة و الجاریة- فی أنه إذا حملت إحداها عند المشتری و ولدت و لم تنقص بالولادة فوجد فیها عیبا رد الأم دون الولد و ظاهر ذلک کله خصوص نسبة منع الرد إلی خصوص القاضی و خصوصا مع استدلاله علی المنع بالتصرف لا حدوث العیب تسالمهم علی أن الحمل الحادث عند المشتری فی الأمة لیس فی نفسه عیبا بل العیب هو النقص الحادث بالولادة و هذا مخالف للأخبار المتقدمة فی رد الجاریة الحامل الموطوءة من عیب الحبل و للإجماع المتقدم عن المسالک و تصریح هؤلاء یکون الحبل عیبا یرد منه لاشتماله علی التغریر بالنفس و الجمع بین کلماتهم مشکل خصوصا بملاحظة العبارة الأخیرة المحکیة عن التذکرة من إطلاق کون الحمل عند البائع عیبا و إن لم ینقص و عند المشتری بشرط النقص من غیر فرق بین الجاریة و البهیمة مع أن ظاهر العبارة الأولی کالتحریر و القواعد الفرق فراجع قال فی القواعد لو حملت غیر الأمة عند المشتری من غیر تصرف فالأقرب أن للمشتری الرد بالعیب السابق لأن الحمل زیادة انتهی و هذا بناء منه أن الحمل لیس عیبا فی غیر الأمة. و فی الإیضاح أن هذا بناء علی قول الشیخ فی کون الحمل تابعا للحامل فی الانتقال ظاهر و أما عندنا فالأقوی ذلک لأنه کالثمرة المتجددة علی الشجرة- و کما لو أطارت الریح ثوبا للمشتری فی الدار المبتاعة و الخیار له فلا یؤثر و یحتمل عدمه لحصول خطر ما و لنقص منافعها لا تقدر علی الحمل العظیم انتهی. و مما ذکرنا ظهر الوهم فیما نسب إلی الإیضاح من أن ما قربه فی القواعد مبنی علی قول الشیخ من دخول الحمل فی بیع الحامل. نعم ذکر فی جامع المقاصد أن ما ذکره المصنف إن تم فإنما یخرج علی قول الشیخ من کون المبیع فی زمن الخیار ملکا للبائع بشرط تجدد الحمل فی زمان الخیار و لعله فهم من العبارة رد الحامل مع حملها علی ما یتراءی من تعلیله بقوله لأن الحمل زیادة یعنی أن الحامل ردت إلی البائع مع الزیادة لا مع النقیصة لکن الظاهر من التعلیل کونه تعلیلا لعدم کون الحمل عیبا فی غیر الأمة و کیف کان فالأقوی فی مسألة حدوث حمل الأمة عدم جواز الرد ما دام الحمل و ابتناء حکمها بعد الوضع و عدم النقص علی ما تقدم من أن زوال العیب الحادث یؤثر فی جواز الرد أم لا. و أما حمل غیر الأمة فقد عرفت أنه لیس عیبا موجبا للأرش لعدم الخطر فیه غالبا و عجزها عن تحمل بعض المشاق لا یوجب إلا فوات بعض المنافع الموجب للتخییر فی الرد دون الأرش لکن لما کان المراد بالعیب الحادث المانع عن الرد ما یعم نقص الصفات غیر الموجب للأرش و کان محققا هنا مضافا إلی نقص آخر و هو کون المبیع متضمنا لمال الغیر لأن المفروض کون الحمل للمشتری اتجه الحکم بعدم جواز الرد حینئذ.

مسألة الأکثر علی أن الثیبوبة لیست عیبا فی الإماء

بل فی التحریر لا نعلم فیه خلافا و نسبه فی المسالک کما عن غیره إلی إطلاق الأصحاب لغلبتها فیهن فکانت بمنزلة الخلقة الأصلیة و استدل علیه أیضا بروایة سماعة المنجبرة بعمل الأصحاب علی ما ادعاه المستدل: عن رجل باع جاریة علی أنها بکر فلم یجدها کذلک قال لا ترد علیه و لا یجب علیه شی‌ء إنه قد یکون تذهب فی حال مرض أو أمر یصیبها و فی کلا الوجهین نظر ففی الأول ما عرفت سابقا من أن وجود الصفة فی أغلب أفراد الطبیعة إنما یکشف عن کونها بمقتضی أصل وجودها المعبر عنه بالخلقة الأصلیة إذا لم یکن مقتضی الخلقة معلوما فی ما نحن فیه و إلا فمقتضی الغالب لا یقدم علی ما علم أنه مقتضی الخلقة الأصلیة و علم کون النقص عنها موجبا لنقص المالیة کما فیما نحن فیه خصوصا مع ما عرفت من إطلاق مرسلة السیاری غایة ما یفید الغلبة المذکورة هنا عدم تنزیل إطلاق العقد علی التزام سلامة المعقود علیه عن تلک الصفة الغالبة و لا یثبت الخیار بوجودها و إن کانت نقصا فی الخلقة الأصلیة. و أما روایة سماعة فلا دلالة لها علی المقصود- لتعلیله ع عدم الرد مع اشتراط البکارة باحتمال ذهابها بعارض و قدح هذا الاحتمال إما لجریانه بعد قبض المشتری فلا یکون مضمونا علی البائع و إما لأن اشتراط البکارة کنایة عن عدم وطء أحد لها فمجرد ثبوتها لا یوجب تخلف الشرط الموجب للخیار بل مقتضی تعلیل عدم الرد بهذا الاحتمال أنه لو فرض عدمه لثبت الخیار فیعلم من ذلک کون البکارة صفة کمال طبیعی فعدمها نقص فی أصل الطبیعة فیکون عیبا و کیف کان فالأقوی أن الثیبوبة عیب عرفا و شرعا إلا أنها لما غلبت علی الإماء لم یقتض إطلاق العقد التزام سلامتها عن ذلک. و تظهر الثمرة فیما لو اشترط فی متن العقد سلامة المبیع عن العیوب مطلقا أو اشترط خصوص البکارة فإنه یثبت بفقدها التخییر بین الرد و الأرش لوجود العیب و عدم المانع من تأثیره و مثله ما لو کان المبیع صغیرة أو کبیرة لم تکن الغالب علی صنفها الثیبوبة فإنه یثبت حکم العیب. و الحاصل أن غلبة الثیبوبة مانعة عن حکم العیب لا موضوعه فإذا وجد ما یمنع عن مقتضاها ثبت حکم العیب و لعل هذا هو مراد المشهور أیضا و یدل علی ذلک ما عرفت من العلامة رحمه الله فی التحریر من نفی الخلاف فی عدم کون الثیبوبة عیبا مع أنه فی کتبه بل المشهور کما فی الدروس علی ثبوت الأرش إذا اشترط البکارة- فلو لا أن الثیبوبة عیب لم یکن أرش فی مجرد تخلف الشرط. نعم یمکن أن یقال إن مستندهم فی ثبوت الأرش ورود النص بذلک فیما رواه فی الکافی و التهذیب عن یونس: فی رجل اشتری جاریة علی أنها عذراء فلم یجدها عذراء قال یرد علیه فضل القیمة إذا علم أنه صادق ثم إنه نسب فی التذکرة إلی أصحابنا عدم الرد بمقتضی روایة سماعة المتقدمة و أوله بما وجهنا به تلک الروایة.   
و ذکر الشیخ فی النهایة مضمون الروایة مع تعلیلها الدال علی تأویلها و لو شرط الثیبوبة فبانت بکرا کان له الرد لأنه قد یقصد الثیب لغرض صحیح.

مسألة [هل عدم الختان عیب فی العبد]

ذکر فی التذکرة و القواعد من جملة العیوب عدم الختان فی العبد الکبیر لأنه یخاف علیه من ذلک و هو حسن علی تقدیر تحقق الخوف علی وجه لا یرغب فی بذل ما یبذل لغیره بإزائه و یلحق بذلک المملوک غیر المجدور فإنه یخاف علیه لکثرة موت الممالیک بالجدری- و مثل هذین و إن لم یکن نقصا فی الخلقة الأصلیة إلا أن عروض هذا النقص أعنی الخوف مخالف لمقتضی ما علیه الأغلب فی النوع أو الصنف و لو کان الکبیر مجلوبا من بلاد الشرک فظاهر القواعد کون عدم الختان عیبا   
المکاسب، ج‌3، ص 269  
فیه مع الجهل دون العلم و هو غیر مستقیم لأن العلم و الجهل بکونه مجلوبا لا یؤثر فی کونه عیبا. نعم لما کان الغالب فی المجلوب عدم الختان لم یکن إطلاق العقد الواقع علیه مع العلم بجلبه التزاما بسلامته من هذا العیب کما ذکرنا نظیره فی الثیب و تظهر الثمرة هنا أیضا فیما لو اشترط الختان فظهر أغلف فیثبت الرد و الأرش فإخراج العلامة الثیبوبة و عدم الختان فی الکبیر المجلوب مع العلم بجلبه من العیوب لکونه رحمه الله فی مقام عد العیوب الموجبة فعلا للخیار.

مسألة عدم الحیض ممن شأنها الحیض

بحسب السن و المکان و غیرهما من الخصوصیات التی لها مدخلیة فی ذلک عیب ترد معه الجاریة لأنه خروج عن المجری الطبیعی- و لقول الصادق ع: و قد سئل عن رجل اشتری جاریة مدرکة فلم تحض عنده حتی مضی لها ستة أشهر و لیس بها حمل قال إن کان مثلها تحیض و لم یکن ذلک من کبر فهذا عیب ترد منه و لیس التقیید بمضی ستة أشهر إلا فی مورد السؤال فلا داعی إلی تقیید کونه عیبا بذلک کما فی ظاهر بعض الکلمات ثم إن حمل الروایة علی صورة عدم التصرف فی الجاریة حتی بمثل قول المولی لها اسقنی ماءا أو أغلق الباب فی غایة البعد و ظاهر الحلی فی السرائر عدم العمل بمضمون الروایة رأسا.

مسألة الإباق عیب بلا إشکال و لا خلاف

لأنه من أفحش العیوب و یدل علیه صحیحة أبی همام الآتیة فی عیوب السنة- لکن فی روایة محمد بن قیس: أنه لیس فی الإباق عهدة و یمکن حملها علی أنه لیس کعیوب السنة یکفی حدوثها بعد العقد کما یشهد قوله ع فی روایة یونس: إن العهدة فی الجنون و البرص سنة بل لا بد من ثبوت کونه کذلک عند البائع و إلا فحدوثه عند المشتری لیس فی عهدة البائع و لا خلاف إذا ثبت وجوده عند البائع و هل یکفی المرة عنده أو یشترط الاعتیاد قولان من الشک فی کونه عیبا و الأقوی ذلک وفاقا لظاهر الشرائع و صریح التذکرة لکون ذلک بنفسه نقصا بحکم العرف و لا یشترط إباقه عند المشتری قطعا

مسألة الثفل الخارج عن العادة فی الزیت و البذر و نحوهما عیب

یثبت به الرد و الأرش لکون ذلک خلاف ما علیه غالب أفراد الشی‌ء. و فی روایة میسر بن عبد العزیز قال: قلت لأبی عبد الله ع فی الرجل یشتری زق زیت یجد فیه دردیا قال إن کان یعلم أن الدردی یکون فی الزیت فلیس علیه أن یرده و إن لم یکن یعلم فله أن یرده نعم فی روایة السکونی عن جعفر عن أبیه: إن علیا قضی فی رجل اشتری من رجل عکة فیها سمن احتکرها حکرة فوجد فیها ربا فخاصمه إلی علی ع فقال له علی ع لک بکیل الرب سمنا فقال له الرجل إنما بعته منه حکرة فقال له علی ع إنما أشتری منک سمنا و لم یشتر منک ربا قال فی الوافی یقال اشتری المتاع حکرة أی جملة و هذه الروایة بظاهرها مناف لحکم العیب من الرد و الأرش و توجیهها بما یطابق القواعد مشکل و ربما استشکل فی أصل الحکم بصحة البیع لو کان کثیرا للجهل بمقدار المبیع و کفایة معرفة وزن السمن بظروفه خارجة بالإجماع کما تقدم أو مفروضة فی صورة انضمام الظرف المفقود هنا لأن الدردی غیر متمول و الأولی أن یقال إن وجود الدردی إن أفاد نقصا فی الزیت من حیث الوصف- و إن أفضی بعد التخلیص إلی نقص الکم نظیر الغش فی الذهب کان الزائد منه علی المعتاد عیبا و إن أفرط فی الکثرة و لا إشکال فی صحة البیع حینئذ لأن المبیع زیت و إن کان معیوبا. و علیه یحمل ما فی التحریر من أن الدردی فی الزیت و البذر عیب موجب للرد و الأرش- و إن لم یفد إلا نقصا فی الکم- فإن باع ما فی العکة بعد وزنها مع العکة و مشاهدة شی‌ء منه تکون أمارة علی باقیه و قال بعتک ما فی هذه العکة من الزیت کل رطل بکذا فظهر امتزاجه بغیره غیر الموجب لتعیبه فالظاهر صحة البیع و عدم ثبوت الخیار أصلا لأنه اشتری السمن الموجود فی هذه العکة و لا یقدح الجهل بوزنه للعلم به مع الظرف و المفروض معرفة نوعه بملاحظة شی‌ء منها بفتح رأس العکة فلا عیب و لا تبعض صفقة إلا أن یقال إن إطلاق شراء ما فی العکة من الزیت فی قوة اشتراط کون ما عدا العکة سمنا فیلحق بما سیجی‌ء فی الصورة الثالثة من اشتراط کونه بمقدار خاص و إن باعه بعد معرفة وزن المجموع بقوله بعتک ما فی هذه العکة فتبین بعضه دردیا صح البیع فی الزیت مع خیار تبعض الصفقة قال فی التحریر لو اشتری سمنا فوجد فیه غیره تخیر بین الرد و أخذ ما وجده من السمن بنسبة الثمن و لو باع ما فی العکة من الزیت علی أنه کذا و کذا رطلا فتبین نقصه عنه لوجود الدردی صح البیع و کان للمشتری خیار تخلف الوصف أو الجزء علی الخلاف المتقدم فیما لو باع الصبرة علی أنها کذا و کذا فظهر ناقصا و لو باعه مع مشاهدته ممزوجا بما لا یتمول بحیث لا یعلم قدر خصوص الزیت فالظاهر عدم صحة البیع و إن عرف وزن المجموع مع العکة لأن کفایة معرفة وزن الظرف و المظروف إنما هی من حیث الجهل الحاصل من اجتماعهما لا من انضمام مجهول آخر غیر قابل للبیع کما لو علم بوزن مجموع الظرف و المظروف لکن علم بوجود صخرة فی الزیت مجهولة الوزن.

مسألة قد عرفت أن مطلق المرض عیب خصوصا الجنون و البرص و الجذام و القرن

و لکن یختص هذه الأربعة من بین العیوب بأنها لو حدثت إلی سنة من یوم العقد یثبت لأجلها التخییر بین الرد و الأرش هذا هو المشهور و یدل علیه ما استفیض عن مولانا أبی الحسن الرضا ع ففی روایة علی بن أسباط عنه: فی حدیث خیار الثلاثة أن أحداث السنة ترد بعد السنة قلت و ما أحداث السنة قال الجنون و الجذام و البرص و القرن فمن اشتری فحدث فیه هذه الأحداث فالحکم أن یرد علی صاحبه إلی تمام السنة من یوم اشتراه. و فی روایة ابن فضال المحکیة عن الخصال:   
فی أربعة أشیاء خیار سنة الجنون و الجذام و القرن و البرص و فی روایة أخری له عند ع قال: ترد الجاریة من أربع خصال من الجنون و الجذام و البرص و القرن و الحدبة هکذا فی التهذیب. و فی الکافی القرن الحدبة إلا أنها تکون فی الصدر تدخل الظهر و تخرج الصدر انتهی و مراده أن الحدب لیس خامسا لها لأن القرن یرجع إلی حدب فی الفرج لکن المعروف أنه عظم فی الفرج کالسن یمنع الوطی. و فی الصحیح عن محمد بن علی- قیل و هو مجهول و احتمل بعض کونه الحلبی عنه ع قال: یرد المملوک من أحداث السنة من الجنون و البرص و القرن قال قلت و کیف یرد من أحداث فقال هذا أول السنة یعنی المحرم فإذا اشتریت مملوکا فحدث   
المکاسب، ج‌3، ص 270  
فیه هذه الخصال ما بینک و بین ذی الحجة رددت علی صاحبه. و هذه الروایة لم یذکر فیها الجذام مع ورودها فی مقام التحدید و الضبط لهذه الأمور فیمکن أن یدعی معارضتها لباقی الأخبار المتقدمة و من هنا استشکل المحقق الأردبیلی فی الجذام و لیس التعارض من باب المطلق و المقید کما ذکره فی الحدائق ردا علی الأردبیلی رحمه الله إلا أن یرید أن التعارض یشبه تعارض المطلق و المقید فی وجوب العمل بما لا یجری فیه احتمال یجری فی معارضه و هو هنا احتمال سهو الراوی فی ترک ذکر الجذام فإنه أقرب الاحتمالات المتطرقة فی ما نحن فیه و یمکن أن یکون الوجه فی ترک الجذام فی هذه الروایة انعتاقها علی المشتری بمجرد حدوث الجذام فلا معنی للرد و حینئذ فیشکل الحکم بالرد فی باقی الأخبار. و وجهه فی المسالک بأن عتقه علی المشتری موقوف علی ظهور الجذام بالفعل و یکفی فی العیب الموجب للخیار وجود مادته فی نفس الأمر و إن لم یظهر فیکون سبب الخیار مقدما علی سبب العتق فإن فسخ انعتق علی البائع و إن أمضی انعتق علی المشتری. و فیه أولا أن ظاهر هذه الأخبار- أن سبب الخیار ظهور هذه الأمراض لأنه المعنی بقوله فحدث فیه هذه الخصال ما بینک و بین ذی الحجة و لو لا ذلک لکفی وجود موادها فی السنة و إن تأخر ظهورها عنها و لو بقلیل بحیث یکشف عن وجود المادة قبل انقضاء السنة و هذا مما لا أظن أحدا یلتزمه مع أنه لو کان الموجب للخیار هی مواد هذه الأمراض کان ظهورها زیادة فی العیب حادثة فی ید المشتری فلتکن مانعة من الرد لعدم قیام المال بعینه حینئذ فیکون فی التزام خروج هذه العیوب من عموم کون النقص الحادث مانعا عن الرد تخصیصا آخر للعمومات. و ثانیا أن سبق سبب الخیار لا یوجب عدم الانعتاق بطروء سببه بل ینبغی أن یکون الانعتاق القهری سببه مانعا شرعیا بمنزلة المانع العقلی عن الرد کالموت و لذا لو حدث الانعتاق بسبب آخر غیر الجذام فلا أظن أحدا یلتزم عدم الانعتاق إلا بعد لزوم البیع خصوصا مع بناء العتق علی التغلیب هذا و لکن رفع الید عن هذه الأخبار الکثیرة المعتضدة بالشهرة المحققة و الإجماع المدعی فی السرائر و الغنیة مشکل فیمکن العمل بها فی موردها أو الحکم من أجلها بأن تقدم سبب الخیار یوجب توقف الانعتاق علی إمضاء العقد و لو فی غیر المقام ثم لو فسخ المشتری فانعتاقه علی البائع موقوف علی دلالة الدلیل علی عدم جواز تملک المجذوم لا أن جذام المملوک یوجب انعتاقه بحیث یظهر اختصاصه بحدوث الجذام فی ملکه ثم إن زیادة القرن لیس فی کلام الأکثر- فیظهر منهم العدم فنسبه المسالک الحکم فی الأربعة إلی المشهور کأنه لاستظهار ذلک من ذکره فی الدروس ساکتا عن الخلاف فیه. و عن التحریر نسبه إلی أبی علی و فی مفتاح الکرامة أنه لم یظفر بقائل غیر الشهیدین و أبی علی و من هنا تأمل المحقق الأردبیلی من عدم صحة الأخبار و فقد الانجبار ثم إن ظاهر إطلاق الأخبار علی وجه یبعد التقید فیها شمول الحکم لصورة التصرف لکن المشهور تقید الحکم بغیرها و نسب إلیهم جواز الأرش قبل التصرف و تعینه بعده و الأخبار خالیة عنه و کلاهما مشکل إلا أن الظن من کلمات بعض عدم الخلاف الصریح فیهما لکن کلام المفید قدس سره مختص بالوطء و الشیخ و ابن زهرة لم یذکرا التصرف و لا الأرش. نعم ظاهر الحلی الإجماع علی تساویها مع سائر العیوب من هذه الجهة و أن هذه العیوب کسائر العیوب فی کونها مضمونة إلا أن الفارق ضمان هذه إذا حدثت فی السنة بعد القبض و انقضاء الخیار و لو ثبت أن أصل هذه الأمراض تکمن قبل سنة من ظهورها و ثبت أن أخذ الأرش للعیب الموجود قبل العقد أو القبض مطابق للقاعدة ثبت الأرش هنا بملاحظة التعیب بمادة هذه الأمراض الکامنة فی المبیع لا بهذه الأمراض الظاهرة فیه قال فی المقنعة و یرد العبد و الأمة من الجنون و الجذام و البرص ما بین ابتیاعها و بین سنة واحدة و لا یردان بعد سنة و ذلک أن أصل هذه الأمراض یتقدم ظهورها بسنة و لا یتقدم بأزید فإن وطئ المبتاع الأمة فی هذه السنة لم یجز له ردها و کان له قیمته ما بینها صحیحة و سقیمه انتهی. و ظاهره أن نفس هذه الأمراض یتقدم بسنة و لذا أورد علیه فی السرائر أن هذا موجب لانعتاق المملوک علی البائع فلا یصح البیع و یمکن أن یرید به ما ذکرنا من إرادة مواد هذه الأمراض

خاتمة فی عیوب متفرقة

خاتمة فی عیوب متفرقة   
قال فی التذکرة إن الکفر لیس عیبا فی العبد و لا الجاریة ثم استحسن قول بعض الشافعیة بکونه عیبا فی الجاریة إذا منع الاستمتاع کالتمجس و التوثن دون التهود و التنصر و الأقوی کونه موجبا للرد فی غیر المجلوب و إن کان أصلا فی الممالیک إلا أن الغالب فی غیر المجلوب الإسلام فهو نقص موجب لتنفر الطباع عنه خصوصا بملاحظة نجاستهم المانعة عن کثیر من الاستخدامات. نعم الظاهر عدم الأرش فیه لعدم صدق العیب علیه عرفا و عدم کونه نقصا أو زیادة أصل الخلقة و لو ظهرت الأمة محرمة علی المشتری برضاع أو نسب فالظاهر عدم الرد به لأنه لا یعد نقصا بالنوع و لا عبرة بخصوص المشتری و لو ظهر ممن ینعتق علیه فکذلک کما فی التذکرة معللا بأنه لیس نقصا عند کل الناس و عدم نقص مالیته عند غیره. و فی التذکرة لو ظهر أن البائع باعه وکالة أو ولایة أو وصایة أو أمانة ففی ثبوت الرد لخطر فساد النیابة احتمال. أقول الأقوی عدمه و کذا لو اشتری ما علیه أثر الوقف. نعم لو کان علیه أمارة قویة لم یبعد کونه موجبا للرد لقلة رغبة الناس فی تملک مثله و تأثیر ذلک فی نقصان قیمته عن قیمة أصل الشی‌ء لو خلی و طبعه أثرا بینا. و ذکر فی التذکرة أن الصیام و الإحرام و الاعتداد لیست عیوبا. أقول أما عدم إیجابها الأرش فلا إشکال فیه و أما عدم إیجابها الرد ففیه إشکال إذا فات بها الانتفاع فی مدة طویلة فإنه لا ینقص عن ظهور المبیع مستأجرا. و قال أیضا إذا کان المملوک نماما أو ساحرا أو قاذفا للمحصنات أو شاربا للخمر أو مقامرا ففی کون هذه عیوبا إشکال أقربه العدم. و قال لو کان الرقیق رطب الکلام أو غلیظ الصوت أو سیئ الأدب أو ولد زنا أو مغنیا أو حجاما أو أکولا أو زهیدا فلا رد و ترد الدابة بالزهادة   
المکاسب، ج‌3، ص 271  
و کون الأمة عقیما لا یوجب الرد لعدم القطع بتحققه فربما کان من الزوج أو لعارض انتهی. و مراده العارض الاتفاقی لا المرض العارضی قال فی التذکرة فی آخر ذکر موجبات الرد و الضابط أن الرد یثبت بکل ما فی المعقود علیه من منقص القیمة أو العین نقصا یفوت به غرض صحیح بشرط أن یکون الغالب فی أمثال المبیع عدمه انتهی

القول فی الأرش

[الأرش لغة و اصطلاحا]

اشارة

و هو لغة کما فی الصحاح و عن المصباح دیة الجراحات و عن القاموس أنه الدیة و یظهر من الأولین أنه فی الأصل اسم للفساد و یطلق فی کلام الفقهاء علی مال یؤخذ بدلا عن نقص مضمون فی مال أو بدن و لم یقدر له فی الشرع مقدر.

[کلام الشهید فی معنی الأرش]

و عن حواشی الشهید قدس سره أنه یطلق بالاشتراک اللفظی علی معان منها ما نحن فیه. و منها نقص القیمة لجنایة الإنسان علی عبد غیره فی غیر المقدر الشرعی. و منها ثمن التالف المقدر شرعا بالجنایة کقطع ید العبد. و منها أکثر الأمرین من المقدر الشرعی و الأرش و هو ما تلف بجنایة الغاصب انتهی. و فی جعل ذلک من الاشتراک اللفظی إشارة إلی أن هذا اللفظ قد اصطلح فی خصوص کل من هذه المعانی عند الفقهاء بملاحظة مناسبتها للمعنی اللغوی مع قطع النظر عن ملاحظة العلاقة بین کل منها و بین الآخر فلا یکون مشترکا معنویا بینهما و لا حقیقة و مجازا فهی کلها منقولات عن المعنی اللغوی بعلاقة الإطلاق و التقیید   
. و ما ذکرناه فی تعریف الأرش فهو کلی انتزاعی عن تلک المعانی کما یظهر بالتأمل و کیف کان فقد ظهر من تعریف الأرش أنه لا یثبت إلا مع ضمان النقص المذکور

ثم إن ضمان النقص تابع فی الکیفیة لضمان المنقوص

و هو الأصل فإن کان مضمونا بقیمته کالمغصوب و المستام و شبههما و یسمی ضمان الید کان النقص مضمونا بما یخصه من القیمة إذا وزعت علی الکل و إن کان مضمونا بعوض بمعنی أن فواته یوجب عدم تملک عوضه المسمی فی المعاوضة و یسمی ضمانه ضمان المعاوضة کان النقص مضمونا بما یخصه من العوض إذا وزع علی مجموع الناقص و المنقوص لا نفس قیمة العیب لأن الجزء تابع للکل فی الضمان و لذا عرف جماعة الأرش فی عیب المثمن فیما نحن فیه بأنه جزء من الثمن نسبته إلیه کنسبة التفاوت بین الصحیح و المعیب إلی الصحیح و ذلک لأن ضمان تمام المبیع الصحیح علی البائع ضمان المعاوضة بمعنی أن البائع ضامن لتسلیم المبیع تاما إلی المشتری فإذا فاته تسلیم بعضه ضمنه بمقدار ما یخصه من الثمن لا بقیمته. نعم ظاهر کلام جماعة من القدماء کأکثر النصوص یوهم إرادة قیمة العیب کلها إلا أنها محمولة علی الغالب من مساواة الثمن للقیمة السوقیة للمبیع بقرینة ما فیها من أن البائع یرد علی المشتری و ظاهره کون المردود شیئا من الثمن الظاهر فی عدم زیادته علیه بل فی نقصانه فلو کان اللازم هو نفس التفاوت لزاد علی الثمن فی بعض الأوقات کما إذا اشتری جاریة بدینارین و کان معیبها تسوی مائة و صحیحها تسوی أزید فیلزم استحقاق مائة دینار فإذا لم یکن مثل هذا الفرد داخلا بقرینة عدم صدق الرد و الاسترجاع تعین کون هذا التعبیر لأجل غلبة عدم استیعاب التفاوت للثمن فإذا بنی الأمر علی ملاحظة الغلبة فمقتضاها الاختصاص بما هو الغالب من اشتراء الأشیاء من أهلها فی أسواقها بقیمتها المتعارفة. و قد توهم بعض من لا تحصیل له أن العیب إذا کان فی الثمن کان أرشه تمام التفاوت بین الصحیح و المعیب و منشأه ما یتراءی فی الغالب من وقوع الثمن فی الغالب نقدا غالبا مساویا لقیمة المبیع فإذا ظهر معیبا وجب تصحیحه ببذل تمام التفاوت و إلا فلو فرض أنه اشتری عبدا بجاریة تسوی معیبها أضعاف قیمته فإنه لا یجب بذل نفس التفاوت بین صحیحها و معیبها قطعا و کیف کان فالظاهر أنه لا إشکال و لا خلاف فی ذلک و إن کان المتراءی من الأخبار خلافه إلا أن التأمل فیها قاض بخلافه. نعم یشکل الأمر فی المقام من جهة أخری- و هی أن مقتضی ضمان وصف الصحة بمقدار ما یخصه من الثمن لا بقیمته انفساخ العقد فی ذلک المقدار لعدم مقابل له حین العقد کما شأن الجزء المفقود المبیع مع أنه لم یقل به أحد و یلزم من ذلک أیضا تعین أخذ الأرش من الثمن مع أن ظاهر جماعة عدم تعینه منه معللا بأنه غرامة. و توضیحه أن الأرش لتتمیم المعیب حتی یصیر مقابلا للثمن لا لتنقیص الثمن حتی یصیر مقابلا للمعیب و لذا سمی أرشا کسائر الأروش المتدارکة للنقائص فضمان العیب علی هذا الوجه خارج عن الضمانین المذکورین لأن ضمان المعاوضة یقتضی انفساخ المعاوضة بالنسبة إلی الفائت المضمون و مقابله إذ لا معنی له غیر ضمان الشی‌ء و أجزائه بعوضه المسمی و أجزائه و الضمان الآخر یقتضی ضمان الشی‌ء بقیمته الواقعیة فلا أوثق من أن یقال إن مقتضی المعاوضة عرفا هو عدم مقابلة وصف الصحة بشی‌ء من الثمن لأنه أمر معنی کسائر الأوصاف و لذا لو قابل المعیب بما هو أنقص منه قدرا حصل الربا من جهة صدق الزیادة و عدم عد العیب نقصا یتدارک بشی‌ء من مقابله إلا أن الدلیل من النص و الإجماع دل علی ضمان هذا الوصف من بین الأوصاف و کونه فی عهدة البائع بمعنی وجوب تدارکه بمقدار من الثمن یضاف إلی ما یقابل بأصل المبیع لأجل اتصافه بوصف الصحة فإن هذا الوصف کسائر الأوصاف و إن لم یقابله شی‌ء من الثمن لکن له مدخل فی وجود مقدار الثمن و عدمه فإذا تعهده البائع کان للمشتری مطالبته بخروجه عن عهدته بإزاء ما کان یلاحظ الثمن لأجله و للمشتری أیضا إسقاط هذا الالتزام عنه

[هل الضمان بعین بعض الثمن أو بمقداره]

نعم یبقی الکلام فی کون هذا الضمان المخالف للأصل بعین بعض الثمن- کما هو ظاهر تعریف الأرش فی کلام بأنه جزء من الثمن أو بمقداره کما هو مختار العلامة فی صریح التذکرة و ظاهر غیرها و الشهیدین فی کتبهما وجهان تردد بینهما فی جامع المقاصد و أقواهما الثانی لأصالة عدم تسلط المشتری علی شی‌ء من الثمن و براءة ذمة البائع من وجوب دفعه لأن المتیقن من مخالفة الأصل ضمان البائع لتدارک الفائت الذی التزم وجوده فی المبیع بمقدار وقع الإقدام من المتعاقدین علی زیادته علی الثمن لداعی وجود هذه الصفة لا فی مقابلها مضافا إلی إطلاق قوله ع فی روایتی حماد و عبد الملک:   
أنه له أرش العیب و لا دلیل علی وجوب کون التدارک بجزء من عین الثمن عدا ما یتراءی من ظاهر التعبیر- فی روایات أرش عن تدارک العیب برد التفاوت إلی المشتری الظاهر   
المکاسب، ج‌3، ص 272  
فی کون المردود شیئا کان عنده أولا و هو بعض الثمن لکن التأمل التام یقضی بأن هذا التعبیر وقع بملاحظة أن الغالب وصول الثمن إلی البائع و کونه من النقدین فالرد باعتبار النوع لا الشخص. و من ذلک ظهر أن قوله ع فی روایة ابن سنان: و یوضع عنه من ثمنها بقدر العیب إن کان فیها محمول علی الغالب من کون الثمن کلیا فی ذمة المشتری فإذا اشتغلت ذمة البائع بالأرش حسب المشتری عند أداء الثمن ما فی ذمته علیه ثم علی المختار من عدم تعینه من عین الثمن فالظاهر تعینه من النقدین لأنهما الأصل فی ضمان المضمونات إلا أن یتراضی علی غیرهما من باب الوفاء أو المعاوضة. و استظهر المحقق الثانی من عبارة القواعد و التحریر بل الدروس عدم تعینه منهما حیث حکما فی باب الصرف بأنه لو وجد عیب فی أحد العوضین المتخالفین بعد التفرق جاز أخذ الأرش من غیر النقدین و لم یجز منهما فاستشکل ذلک بأن الحقوق المالیة إنما یرجع فیها النقدین فکیف الحق الثابت باعتبار نقصان فی أحدهما و یمکن رفع هذا الإشکال بأن المضمون بالنقدین هی الأموال المتعینة المستقرة و الثابت هنا لیس مالا فی الذمة و إلا بطل البیع فیما قابله من الصحیح- لعدم وصول عوضه قبل التفرق و إنما هو حق لو أعمله جاز له مطالبة المال فإذا اختار الأرش من غیر النقدین ابتداء و رضی به الآخر فمختاره نفس الأرش لا عوض عنه. نعم للآخر الامتناع منه لعدم تعینه علیه کما أن لذی الخیار مطالبة النقدین فی غیر هذا المقام و إن لم یکن للآخر الامتناع حینئذ. و بالجملة فلیس هنا شی‌ء معین ثابت فی الذمة إلا أن دفع غیر النقدین یتوقف علی رضا ذی الخیار و یکون نفس الأرش بخلاف دفع النقدین فإنه إذا اختیر غیرهما لم یتعین للأرشیة

[هل یعقل استغراق الأرش للثمن]

ثم إنه قد تبین مما ذکرنا فی معنی الأرش أنه لا یکون إلا مقدارا مساویا لبعض الثمن و لا یعقل أن یکون مستغرقا له لأن المعیب إن لم یکن مما یتمول و یبذل فی مقابلة شی‌ء من المال بطل بیعه و إلا فلا بد من أن یبقی له من الثمن قسط. نعم ربما یتصور ذلک فیما إذا حدث قبل القبض أو فی زمان الخیار عیب یستغرق للقیمة مع بقاء الشی‌ء علی صفة التملک بناء علی أن مثل ذلک غیر ملحق بالتلف فی انفساخ العقد به بل یأخذ المشتری أرش العیب و هو هنا مقدار تمام الثمن لکن عدم إلحاقه بالتلف مشکل بناء علی أن العیب إذا کان مضمونا علی البائع بمقتضی قوله ع: إن حدث فی الحیوان حدث فهو من مال البائع حتی ینقضی خیاره کان هذا العیب کأنه حدث فی ملک البائع و المفروض أنه إذا حدث مثل هذا فی ملک البائع کان بیعه باطلا لعدم کونه متمولا یبذل بإزائه شی‌ء من المال فیجب الحکم بانفساخ العقد إذا حدث مثل هذا بعده مضمونا علی البائع إلا أن یمنع ذلک و أن ضمانه علی البائع بمعنی الحکم بکون درکه علیه فهو بمنزلة الحادث قبل البیع فی هذا الحکم لا مطلقا حتی ینفسخ العقد به و یرجع هذا الملک الموجود غیر المتمول إلی البائع بل لو فرضنا حدوث العیب علی وجه أخرجه عن الملک فلا دلیل علی إلحاقه بالتلف بل تبقی العین غیر المملوکة حقا للمشتری و إن لم یکن ملکا له کالخمر المتخذ للتخلیل و یأخذ الثمن أو مقداره من البائع أرشا لا من باب انفساخ العقد هذا إلا أن العلامة قدس سره فی القواعد و التذکرة و التحریر و محکی النهایة یظهر منه الأرش المستوعب فی العیب المتقدم علی العقد الذی ذکرنا أنه لا یعقل فیه استیعاب الأرش للثمن. قال فی القواعد لو باع العبد الجانی خطاء ضمن أقل الأمرین علی رأی و الأرش علی رأی و صح البیع إن کان موسرا و إلا تخیر المجنی علیه و لو کان عمدا وقف علی إجازة المجنی علیه و یضمن الأقل من الأرش و القیمة لا الثمن معها و للمشتری الفسخ مع الجهل فیرجع بالثمن أو الأرش فإن استوعب الجنایة فالأرش ثمنه أیضا و إلا فقدر الأرش و لا یرجع لو کان عالما و له أن یفدیه کالمالک و لا یرجع به علیه و لو اقتص منه فلا رد و له الأرش و هو نسبة تفاوت ما بین کونه جانیا و غیر جان من الثمن انتهی. و ذکر فی التذکرة هذه العبارة بعینها فی باب العیوب و قال فی أوائل البیع من التذکرة فی مسألة بیع العبد الجانی و لو کان المولی معسرا لم یسقط حق المجنی علیه من الرقبة ما لم یجز البیع أولا فإن البائع إنما یملک نقل حقه عن رقبته بفدائه و لا یحصل من ذمة المعسر فیبقی حق المجنی علیه مقدما علی حق المشتری و یتخیر المشتری الجاهل فی الفسخ و یرجع بالثمن و به قال أحمد و بعض الشافعیة أو مع الاستیعاب لأن أرش مثل هذا جمیع ثمنه و إن لم یستوعب یرجع بقدر أرشه و لو کان عالما بتعلق الحق به فلا رجوع إلی أن قال و إن أوجبت الجنایة قصاصا تخیر المشتری الجاهل بین الأرش و الرد فإن اقتص منه احتمل تعین الأرش و هو قسط قیمة ما بینه جانیا و غیر جان و لا یبطل البیع من أصله لأنه تلف عند المشتری بالعیب الذی کان فیه فلم یوجب الرجوع بجمیع الثمن کالمریض و المرتد. و قال أبو حنیفة و الشافعی یرجع بجمیع ثمنه لأن تلفه لأمر استحق علیه عند البائع فجری مجری إتلافه انتهی و قال فی التحریر فی بیع الجانی خطاء و لو کان السید معسرا لم یسقط حق المجنی علیه عن رقبة العبد و للمشتری الفسخ مع عدم علمه فإن فسخ رجع بالثمن و إن لم یفسخ و استوعبت الجنایة قیمته و انتزعت یرجع المشتری بالثمن أیضا و إن لم تستوعب قیمته رجع بقدر الأرش و لو علم المشتری بتعلق الحق برقبة العبد لم یرجع بشی‌ء و لو اختار المشتری أن یفدیه جاز و رجع به علی البائع مع الإذن و إلا فلا انتهی. قوله و انتزعت إما راجع إلی رقبة العبد أو إلی القیمة إذا باعه المجنی علیه و أخذ قیمته و هذا القید غیر موجود فی باقی عبارات العلامة فی کتبه الثلاثة و کیف کان فالعبد المتعلق برقبته حق للمجنی علیه یستوعب قیمته إما أن تکون له قیمة تبذل بإزائه أولا. و علی الأول فلا بد أن یبقی شی‌ء   
من الثمن للبائع بإزائه فلا یرجع بجمیع الثمن علیه و علی الثانی فینبغی بطلان البیع- و لو قیل إن انتزاعه عن ملک المشتری لحق کان علیه عند البائع یوجب غرامته علی البائع کان اللازم من ذلک مع بعده فی نفسه أن یکون الحکم کذلک فیما لو اقتص من الجانی عمدا و قد عرفت من التذکرة و القواعد الحکم بقسط من الثمن فیه. و بالجملة فالمسألة محل تأمل و الله العالم.

مسألة یعرف الأرش بمعرفة قیمتی الصحیح و المعیب- لیعرف التفاوت بینهما

فیؤخذ من البائع بنسبة ذلک التفاوت و إذا لم تکن القیمة معلومة فلا بد   
المکاسب، ج‌3، ص 273  
من الرجوع إلی العارف بها و هو قد یخبر عن القیمة المتعارفة المعلومة المضبوطة عند أهل البلد أو أهل الخبرة منهم لهذا المبیع المعین أو لمثله فی الصفات المقصودة کمن یخبر بأن هذه الحنطة أو مثلها یباع فی السوق بکذا و هذا داخل فی الشهادة یعتبر فیها جمیع ما یعتبر فی الشهادة علی سائر المحسوسات من العدالة و الإخبار عن الحس و التعدد و قد یخبر عن نظره و حدسه من جهة کثرة ممارسته أشباه هذا الشی‌ء و إن لم یتفق اطلاعه علی مقدار رغبة الناس فی أمثاله و هذا یحتاج إلی الصفات السابقة و زیادة المعرفة و الخبرة بهذا الجنس و یقال له بهذا الاعتبار أهل الخبرة. و قد یخبر عن قیمته باعتبار خصوصیات فی المبیع یعرفها هذا المخبر مع کون قیمته علی تقدیر العلم بالخصوصیات واضحة کالصائغ العارف بأصناف الذهب و الفضة من حیث الجودة و الرداءة مع کون قیمة الجید و الردی‌ء محفوظة عند الناس معروفة بینهم فقوله هذا قیمته کذا یرید به أنه من جنس قیمته کذا و هذا فی الحقیقة لا یدخل فی المقوم و کذا القسم الأول فمرادهم بالمقوم هو الثانی لکن الأظهر عدم التفرقة بین الأقسام من حیث اعتبار شروط القبول و إن احتمل فی غیر الأول الاکتفاء بالواحد- إما للزوم الحرج لو اعتبر التعدد و إما لاعتبار الظن فی مثل ذلک مما انسد فیه باب العلم و یلزم من طرح قول العادل الواحد و الأخذ بالأقل لأصالة براءة ذمة البائع تضییع حق المشتری فی أکثر المقامات و إما لعموم ما دل قبول قول العادل خرج منها ما کان من قبیل الشهادة کالقسم الأول دون ما کان من قبیل الفتوی کالثانی لکونه ناشئا عن حدس و اجتهاد و تتبع الأشباه و الأنظار و قیاسه علیها حتی أنه یحکم لأجل ذلک بأنه ینبغی أن یبذل بإزائه کذا و کذا و إن لم یوجد راغب یبذل له ذلک ثم لو تعذر معرفة القیمة لفقد أهل الخبرة أو توقفهم ففی کفایة الظن أو الأخذ بالأقل وجهان و یحتمل ضعیفا الأخذ بالأکثر لعدم العلم بتدارک العیب المضمون إلا به.

مسألة لو تعارض المقومون

اشارة

فیحتمل تقدیم بینة الأقل للأصل و بینة الأکثر لأنها مثبتة و القرعة لأنها لکل أمر مشتبه و الرجوع إلی الصلح لتشبث کل من المتبایعین بحجة شرعیة ظاهریة و المورد غیر قابل للحلف لجهل کل منهما بالواقع و تخییر الحاکم لامتناع الجمع و فقد المرجح

[الأقوی وجوب الجمع بین البینات مهما أمکن]

لکن الأقوی من الکل ما علیه المعظم من وجوب الجمع بینهما بقدر الإمکان- لأن کلا منهما حجة شرعیة یلزم العمل به فإذا تعذر العمل به فی تمام مضمونه وجب العمل به فی بعضه- فإذا قوم أحدهما بعشرة فقد قوم کلا من نصفه بخمسة و إذا قوم الآخر بثمانیة فقد قوم کلا من نصفه بأربعة فیعمل بکل منهما فی نصف المبیع و قولاهما و إن کانا متعارضین فی النصف أیضا کالکل فیلزم بما ذکر طرح کلا القولین فی النصفین- إلا أن طرح قول کل منهما فی النصف مع العمل به فی النصف الآخر أولی فی مقام امتثال أدلة العمل بکل بینة من طرح کلیهما أو إحداهما رأسا و هذا معنی قولهم إن الجمع بین الدلیلین و العمل بکل منهما و لو من وجه أولی من طرح أحدهما رأسا و لذا جعل فی تمهید القواعد من فروع هذه القاعدة الحکم بالتنصیف فیما لو تعارضت البینتان فی دار فی ید رجلین یدعیهما کل منهما- بل ما نحن فیه أولی بمراعاة هذه القاعدة من الدلیلین المتعارضین فی أحکام الله تعالی لأن الأخذ بأحدهما کلیة و ترک الآخر کذلک فی التکالیف الشرعیة الإلهیة لا ینقص عن التبعیض من حیث مراعاة حق الله سبحانه لرجوع الکل إلی امتثال أمر الله سبحانه بخلاف مقام التکلیف بإحقاق حقوق الناس فإن فی التبعیض جمعا بین حقوق الناس و مراعاة للجمیع و لو فی الجملة و لعل هذا هو السر فی عدم تخییر الحاکم عند تعارض أسباب حقوق الناس فی شی‌ء من الموارد.   
و قد یستشکل ما ذکرنا تارة بعدم التعارض بینهما عند التحقیق لأن مرجع بینة النفی إلی عدم وصول نظرها و حدسها إلی الزیادة فبینه الإثبات المدعیة للزیادة سلیمة- و أخری بأن الجمع فرع عدم اعتضاد إحدی البینتین بمرجح و أصالة البراءة هنا مرجحة للبینة الحاکمة بالأقل- و ثالثة بأن فی الجمع مخالفة قطعیة- و إن کان فیه موافقة قطعیة- لکن التخییر الذی لا یکون فیه إلا مخالفة احتمالیة أولی منه. و یندفع الأول بأن المفروض أن بینة النفی تشهد بالقطع علی نفی الزیادة واقعا و إن بذل الزائد فی مقابل المبیع سفه. و یندفع الثانی بما قررناه فی الأصول من أن الأصول الظاهریة لا تصیر مرجحة للأدلة الاجتهادیة- بل تصلح مرجعا فی المسألة لو تساقط الدلیلان من جهة ارتفاع ما هو مناط الدلالة فیهما لأجل التعارض کما فی الظاهرین المتعارضین کالعامین من وجه المطابق أحدهما للأصل- و ما نحن فیه لیس من هذا القبیل. و الحاصل أن بینة الزیادة تثبت أمرا مخالفا للأصل و معارضتها بالأخری النافیة لها لا یوجب سقوطها بالمرة لفقد المرجح فیجمع بین النفی و الإثبات بالنصفین. و یندفع الثالث بأن ترجیح الموافقة الاحتمالیة غیر المشتملة علی المخالفة القطعیة علی الموافقة القطعیة المشتملة علیها إنما هو فی مقام الإطاعة و المعصیة الراجعتین إلی الانقیاد و التجری حیث إن ترک التجری أولی من تحصیل العلم بالانقیاد بخلاف مقام إحقاق حقوق الناس فإن مراعاة الجمیع أولی من إهمال أحدهما رأسا و إن اشتمل علی إعمال الآخر إذ لیس الحق فیها لواحد معین کما فی حقوق الله سبحانه- ثم إن قاعدة الجمع حاکمة علی دلیل القرعة- لأن المأمور به هو العمل بکل من الدلیلین لا بالواقع المردد بینهما إذ قد یکون کلاهما مخالفا للواقع- فهما سببان مؤثران بحکم الشارع فی حقوق الناس فیجب مراعاتها و إعمال أسبابها بقدر الإمکان إذ لا ینفع توفیة حق واحد من إهمال حق الآخر رأسا علی النهج الذی ذکرنا من التنصیف فی المبیع ثم إن المعروف فی الجمع بین البینات الجمع بینهما فی قیمتی الصحیح فیؤخذ من القیمتین للصحیح نصفهما- و من الثلث ثلثهما و من الأربع ربعهما و هکذا فی المعیب ثم یلاحظ النسبة بین المأخوذ للصحیح و بین المأخوذ و یؤخذ بتلک النسبة فإذا کان إحدی قیمتی الصحیح اثنی عشر و الأخری ستة و إحدی قیمتی المعیب أربعة و الأخری اثنین أخذ للصحیح تسعة و للمعیب ثلاثة و التفاوت بالثلثین فیکون الأرش ثلثی الثمن- . و یمکن أیضا علی وجه التنصیف فیما به التفاوت بین القیمتین بأن تعمل فی نصفه   
المکاسب، ج‌3، ص 274  
بقول المثبت للزیادة و فی نصفه الآخر بقول النافی فإذا قومه إحداهما باثنی عشر و الأخری بثمانیة أخذ فی نصف الأربعة بقول المثبت و فی نصفها الآخر بقول النافی جمعا بین حقی البائع و المشتری لکن الأظهر هو الجمع علی النهج الأول و یحتمل الجمع بطریق آخر- و هو أن یرجع إلی البینة فی مقدار التفاوت- و یجمع بین البینات فیه من غیر ملاحظة القیم- و هذا منسوب إلی الشهید قدس سره علی ما فی الروضة- و حاصله قد یتحد مع طریق المشهور کما فی المثال المذکور فإن التفاوت بین الصحیح و المعیب علی قول کل من البینتین بالثلثین کما ذکرنا فی الطریق الأول و قد یختلفان کما إذا کانت إحدی قیمتی الصحیح اثنی عشر و الأخری ثمانیة و قیمة المعیب علی الأول عشرة و علی الثانی خمسة فعلی الأول یؤخذ نصف مجموع قیمتی الصحیح- أعنی العشرة- و نصف قیمتی المعیب و هو سبعة و نصف فالتفاوت بالربع فالأرش ربع الثمن- أعنی ثلاثة من اثنی عشر لو فرض الثمن اثنی عشر. و علی الثانی یؤخذ التفاوت بین الصحیح و المعیب علی إحدی البینتین بالسدس. و علی الآخر ثلاثة أثمان و ینصف المجموع- أعنی ستة و نصفا من اثنی عشر جزء و یؤخذ نصفه و هو ثلاثة و ربع و قد کان فی الأول ثلاثة و قد ینقص عن الأول- کما اتفقا علی أن قیمة المعیب ستة و قال إحداهما قیمة الصحیح ثمانیة و قال الأخری عشرة. فعلی الأول یجمع القیمتان و یؤخذ نصفهما تسعة و نسبته إلی الستة بالثلث. و علی الثانی یکون التفاوت علی إحدی البینتین ربعا- .   
و علی الأخری خمسین فیؤخذ نصف الربع و نصف الخمسین فیکون ثمنا و خمسا و هو ناقص عن الثلث بنصف خمس- .

[صور اختلاف المقومین]

اشارة

توضیح هذا المقام أن الاختلاف إما أن یکون فی الصحیح فقط مع اتفاقهما علی المعیب و إما أن یکون فی المعیب فقط و إما أن یکون فیهما

[الاختلاف فی الصحیح فقط]

فإن کان فی الصحیح فقط کما فی المثال الأخیر- فالظاهر التفاوت بین الطریقین دائما لأنک قد عرفت أن الملحوظ علی طریق المشهور نسبة المعیب إلی مجموع نصفی قیمتی الصحیح- المجعول قیمة منتزعة- و علی الطریق الآخر نسبة المعیب إلی کل من القیمتین- المستلزمة لملاحظة أخذ نصفه مع نصف الآخر لیجمع بین البینتین فی العمل. و المفروض فی هذه الصورة أن نسبة المعیب- إلی مجموع نصفی قیمتی الصحیح التی هی طریقة المشهور مخالفة لنسبة نصفه إلی کل من النصفین لأن نسبة الکل إلی الکل تساوی نسبة نصفه إلی کل من نصفی ذلک الکل و هو الأربعة و النصف فی المثال- لا إلی کل من النصفین المرکب منهما ذلک الکل- کالأربعة و الخمسة- بل النصف المنسوب إلی أحد بعض المنسوب إلیه کالأربعة نسبه مغایرة لنسبته إلی البعض الآخر أعنی الخمسة و هکذا غیره من الأمثلة

[الاختلاف فی المعیب فقط]

و إن کان الاختلاف فی المعیب فقط فالظاهر عدم التفاوت بین الطریقین أبدا لأن نسبة الصحیح إلی نصف مجموع قیمتی المعیب علی ما هو طریق المشهور مساویة لنسبة نصفه إلی نصف إحداهما- و نصفه الآخر إلی نصف الأخری- کما إذا اتفقا علی کون الصحیح اثنی عشر- و قالت إحداهما المعیب ثمانیة و قالت الأخری ستة فإن تفاوت السبعة و الاثنی عشر الذی هو طریق المشهور مساو لنصف مجموع تفاوتی الثمانیة مع الاثنی عشر و الستة مع الاثنی عشر لأن نسبة الأولین بالثلث و الآخرین بالنصف و نصفهما السدس و الربع و هذا بعینه تفاوت السبعة و الاثنی عشر

[الاختلاف فی الصحیح و المعیب معا]

و إن اختلفا فی الصحیح و المعیب فإن اتحدت النسبة بین الصحیح و المعیب علی کلتا البینتین فیتحد الطریقان دائما کما إذا قومه إحداهما صحیحا باثنی عشر و معیبا بستة و قومه الأخری صحیحا بستة و معیبا بثلاثة فإن نصف الصحیحین أعنی التسعة- تفاوته مع نصف مجموع المعیبین و هو الأربعة و نصف- عین نصف تفاوتی الاثنی عشر مع الستة و الستة مع الثلاثة- . و الحاصل أن کل صحیح ضعف المعیب فیلزمه کون نصف الصحیحین ضعف نصف المعیبین- و إن اختلفت النسبة فقد یختلف الطریقان و قد یتحدان. و قد تقدم مثالهما فی أول المسألة- ثم إن الأظهر بل المتعین فی المقام هو الطریق الثانی المنسوب إلی الشهید قدس سره وفاقا للمحکی عن إیضاح النافع حیث ذکر أن طریق المشهور لیس بجید و لم یذکر وجهه و یمکن إرجاع کلام الأکثر إلیه کما سیجی‌ء و وجه تعین هذا الطریق أن أخذ القیمة من القیمتین علی طریق المشهور أو النسبة المتوسطة من النسبتین علی الطریق الثانی- . إما للجمع بین البینتین- بإعمال کل منهما فی نصف العین کما ذکرنا- و إما لأجل أن ذلک توسط بینهما- لأجل الجمع بین الحقین- بتنصیف ما به التفاوت نفیا و إثباتا- علی النهج الذی ذکرناه أخیرا فی الجمع بین البینتین کما یحکم بتنصیف الدرهم الباقی من الدرهمین المملوکین لشخصین إذا ضاع أحدهما المردد بینهما من عند الودعی- و لم تکن هنا بینة تشهد لأحدهما بالاختصاص بل و لا ادعی أحدهما اختصاصه بالدرهم الموجود فعلی الأول فاللازم و إن کان هو جمع نصفی قیمتی الصحیح و المعیب کما فعله المشهور- بأن یجمع الاثنا عشر و الثمانیة المفروضتان قیمتین للصحیح فی المثال المتقدم- و یؤخذ نصف إحداهما قیمة نصف المبیع صحیحا- و نصف الأخری قیمة للنصف الآخر منه- و لازم ذلک کون تمامه بعشرة- و یجمع قیمتا المعیب أعنی العشرة و الخمسة و یؤخذ لکل نصف من المبیع المعیوب نصف من أحدهما و لازم ذلک کون تمام المبیع بسبعة و نصف- إلا أنه لا ینبغی ملاحظة نسبة المجموع من نصفی إحدی القیمتین أعنی العشرة- إلی المجموع من نصف الأخری أعنی سبعة و نصفا کما نسب إلی المشهور- لأنه إذا فرض لکل نصف من المبیع قیمة تغایر قیمة النصف الآخر وجب ملاحظة التفاوت بالنسبة إلی کل من النصفین صحیحا و معیبا و أخذ الأرش لکل نصف علی حسب تفاوت صحیحه و معیبه فالعشرة لیست قیمة لمجموع الصحیح إلا باعتبار أن نصفه مقوم بستة و نصفه الآخر بأربعة- و کذا السبعة و النصف لیست قیمة لمجموع المعیب إلا باعتبار أن نصفه مقوم بخمسة و نصفه الآخر باثنین و نصف- فلا وجه ل أخذ تفاوت ما بین مجموع العشرة و السبعة و النصف بل لا بد من أخذ تفاوت ما بین الأربعة- و الاثنین و نصف لنصف منه تفاوت ما بین الستة و الخمسة للنصف الآخر. و توهم أن حکم شراء شی‌ء تغایر قیمتا نصفیه حکم ما لو اشتری بالثمن الواحد مالین معیبین مختلفین فی القیمة صحیحا و معیبا بأن اشتری عبدا و جاریة باثنی عشر فظهرا معیبین و العبد یسوی أربعة صحیحا و اثنین و نصف معیبا و الجاریة تسوی ستة صحیحة و خمسة معیبة فإنه لا شک فی أن اللازم فی هذه الصورة ملاحظة مجموع قیمتی الصفقة صحیحة و معیبة أعنی العشرة و السبعة و النصف- و أخذ التفاوت و هو الربع من الثمن و هو ثلاثة إذا فرض الثمن اثنی عشر- کما هو طریق المشهور فیما نحن فیه- مدفوع بأن الثمن فی المثال- لما کان موزعا   
المکاسب، ج‌3، ص 275  
علی العبد و الجاریة بحسب قیمتهما- فإذا أخذ المشتری ربع الثمن أرشا فقد أخذ للعبد ثلاثة أثمان قیمته و للجاریة سدسها کما هو الطریق المختار لأنه أخذ من مقابل الجاریة أعنی سبعة و خمسا سدسه و هو واحد و خمس و من مقابل العبد أعنی أربعة و أربعة أخماس ثلاثة أثمان و هو واحد و أربعة أخماس فالثلاثة التی هی ربع الثمن- منطبق علی السدس و ثلاثة أثمان- بخلاف ما نحن فیه فإن المبذول فی مقابل کل من النصفین المختلفین بالقیمة أمر واحد و هو نصف الثمن. فالمناسب لما نحن فیه فرض شراء کل من الجاریة و العبد فی المثال المفروض بثمن مساو للآخر بأن اشتری کلا منهما بنصف الاثنی عشر فی عقد واحد أو عقدین فلا یجوز حینئذ أخذ الربع من اثنی عشر بل المتعین حینئذ أن یؤخذ من ستة الجاریة سدس- و من ستة العبد اثنان و ربع- فیصیر مجموع الأرش ثلاثة و ربعا و هو المأخوذ فی المثال المتقدم علی الطریق الثانی. و قد ظهر مما ذکرنا أنه لا فرق بین شهادة البینات بالقیم أو شهادتهم بنفس النسبة بین الصحیح و المعیب و إن لم یذکروا القیم- هذا کله إذا کان مستند المشهور فی أخذ القیمة الوسطی- العمل بکل من البینتین فی جزء من المبیع و أما إذا کان المستند مجرد الجمع بین الحقین علی ما ذکرناه أخیرا بأن ینزل القیمة الزائدة و یرتفع الناقصة علی حد سواء فالمتعین الطریق الثانی أیضا- سواء شهدت البینتان بالقیمتین- أم شهدتا بنفس النسبة بین الصحیح و المعیب- أما إذا شهدتا بنفس التفاوت فلأنه إذا شهدت إحداهما بأن التفاوت بین الصحیح و المعیب بالسدس و هو الاثنان من اثنی عشر- و شهدت الأخری بأنه بثلاثة أثمان- و هو الثلاثة من ثمانیة- زدنا علی السدس ما ینقص من ثلاثة أثمان- و صار کل واحد من التفاوتین بعد التعدیل سدسا و نصف سدس- و ثمنه و هو من الثمن المفروض اثنا عشر ثلاثة و ربع کما ذکرنا سابقا و إن شهدت البینتان بالقیمتین فمقتضی الجمع بین حقی البائع و المشتری فی مقام إعطاء الأرش و أخذه- تعدیل قیمتی کل من الصحیح و المعیب بالزیادة و النقصان بأخذ قیمة نسبته إلی المعیب- دون نسبة القیمة الزائدة و فوق نسبة الناقصة فیؤخذ من الاثنی عشر و العشرة و من الثمانیة و الخمسة قیمتان للصحیح و المعیب- نسبة إحداهما إلی الأخری یزید علی السدس- بما ینقص من ثلاثة أثمان- فیؤخذ قیمتان یزید صحیحهما علی المعیب بسدس و نصف سدس و ثمن سدس- و من هنا یمکن إرجاع کلام الأکثر إلی الطریق الثانی- بأن یریدوا من أوسط القیم المتعددة للصحیح و المعیب القیمة المتوسطة بین القیم لکل منهما- من حیث نسبتها إلی قیمة الآخر فیکون مرادهم من أخذ قیمتین للصحیح و المعیب- قیمة متوسطة من حیث نسبة إحداهما إلی الأخری بین أقوال جمیع البینات المقومین للصحیح و الفاسد و لیس فی کلام الأکثر أنه یجمع قیم الصحیح و ینتزع منها قیمة و کذلک قیم المعیب- ثم تنسب إحدی القیمتین المنتزعتین إلی الأخری- . قال فی المقنعة فإن اختلف أهل الخبرة عمل علی أوسط القیم و نحوه فی النهایة و فی الشرائع حمل علی الأوسط. و بالجملة فکل من عبر بالأوسط یحتمل أن یرید الوسط من حیث النسبة لا من حیث العدد هذا مع أن المستند فی الجمیع هو ما ذکرنا من وجوب العمل بکل من البینتین فی قیمة نصف المبیع. نعم لو لم تکن بینة أصلا لکن علمنا من الخارج- أن قیمة الصحیح إما هذا و إما ذاک و کذلک قیمة المعیب- و لم نقل حینئذ بالقرعة أو الأصل فاللازم الاستناد فی التنصیف إلی الجمع بین الحقین علی هذا الوجه. و قد عرفت أن الجمع بتعدیل التفاوت لأنه الحق دون خصوص القیمتین المحتملین و الله العالم

القول فی الشروط التی یقع علیها العقد و شروط صحتها و ما یترتب

الشرط یطلق فی العرف علی معنیین

أحدهما المعنی الحدثی

و هو بهذا المعنی مصدر شرط فهو شارط للأمر الفلانی و ذلک الأمر مشروط و فلان مشروط له أو علیه. و فی القاموس أنه إلزام الشی‌ء و التزامه فی البیع و غیره و ظاهره کون استعماله فی الإلزام الابتدائی مجازا أو غیر صحیح لکن لا إشکال فی صحته لوقوعه فی الأخبار کثیرا مثل قوله ص فی حکایة بیع بریرة: إن قضاء الله أحق و شرطه أوثق و الولاء لمن أعتق. و قول أمیر المؤمنین ص: فی الرد علی مشترط عدم التزوج بامرأة أخری فی النکاح إن شرط الله قبل شرطکم و قوله: ما الشرط فی الحیوان قال ثلاثة أیام للمشتری قلت و فی غیره قال هما بالخیار حتی یفترقا و قد أطلق علی النذر أو العهد أو الوعد فی بعض أخبار الشرط فی النکاح. و قد اعترف فی الحدائق بأن إطلاق الشرط علی البیع کثیر فی الأخبار و أما دعوی کونه مجازا فیدفعها مضافا إلی أولویة الاشتراک المعنوی و إلی أن المتبادر من قوله شرط علی نفسه کذا لیس إلا مجرد الالتزام استدلال الإمام ع بالنبوی: المؤمنون عند شروطهم فیما تقدم من الخبر الذی أطلق فیه الشرط علی النذر أو العهد و مع ذلک فلا حجة فیما فی القاموس مع تفرده به و لعله لم یلتفت إلی الاستعمالات التی ذکرناها و إلا لذکرها و لو بعنوان یشعر بمجازیتها ثم قد یتجوز فی لفظ الشرط بهذا المعنی فیطلق علی نفس المشروط کالخلق بمعنی المخلوق فیراد به ما یلزمه الإنسان علی نفسه.

الثانی ما یلزم من عدمه العدم

من دون ملاحظة أنه یلزم من وجوده الوجود أولا و هو بهذا المعنی اسم جامد لا مصدر فلیس فعلا و لا حدثا و اشتقاق المشروط منه لیس علی الأصل کالشارط و لذا لیسا بمتضایفین فی الفعل و الانفعال بل الشارط هو الجاعل و المشروط هو ما جعل له الشرط کالمسبب بالکسر و الفتح المشتقین من السبب فعلم من ذلک أن الشرط فی المعنیین نظیر الأمر بمعنی المصدر و بمعنی الشی‌ء   
و أما استعماله فی السنة النحاة علی الجملة الواقعة عقیب أدوات الشرط فهو اصطلاح خاص مأخوذ من إفادة تلک الجملة لکون مضمونها شرطا بالمعنی الثانی کما أن استعماله فی السنة أهل المعقول و الأصول فیما یلزم من عدمه العدم و لا یلزم من وجوده الوجود مأخوذ من ذلک المعنی إلا أنه أضیف إلیه ما ذکر فی اصطلاحهم مقابلا للسبب. فقد تلخص مما ذکرنا أن للشرط معنیین عرفیین و آخرین اصطلاحیین لا یحمل علیهما الإطلاقات العرفیة بل هی مرددة بین الأولین فإن قامت قرینة علی إرادة المصدر تعین الأول أو علی إرادة الجامد تعین الثانی و إلا حصل الإجمال و ظهر أیضا أن المراد بالشرط فی قولهم ص: المؤمنون عند شروطهم هو الشرط باعتبار کونه مصدرا إما مستعملا فی معناه أعنی إلزاما علی أنفسهم و إما مستعملا بمعنی ملتزماتهم و إما بمعنی جعل الشی‌ء شرطا بالمعنی الثانی بمعنی التزام عدم شی‌ء عند عدم آخر و سیجی‌ء الکلام فی ذلک. و أما الشرط فی قوله:   
المکاسب، ج‌3، ص 276  
ما الشرط فی الحیوان قال ثلاثة أیام للمشتری قلت و أما الشرط فی غیره قال البیعان بالخیار حتی یفترقا و قوله: الشرط فی الحیوان ثلاثة أیام للمشتری اشترط أو لم یشترط فیحتمل أن یراد به ما قرره الشارع و ألزمه علی المتبایعین أو أحدهما من التسلط علی الفسخ فیکون مصدرا بمعنی المفعول فیکون المراد به نفس الخیار المحدود من الشارع و یحتمل أن یراد به الحکم الشرعی المقرر و هو ثبوت الخیار و علی کل تقدیر ففی الإخبار عنه بقوله ثلاثة أیام مسامحة. نعم فی بعض الأخبار فی الحیوان کله شرط ثلاثة أیام و لا یخفی توقفه علی التوجیه

الکلام فی شروط صحة الشرط

اشارة

و هی أمور قد وقع الکلام أو الخلاف فیها

أحدها أن یکون داخلا تحت قدرة المکلف

فیخرج ما لا یقدر العاقد علی تسلیمه إلی صاحبه سواء کان صفة لا یقدر العاقد علی تسلیم العین موصوفا بها مثل صیرورة الزرع سنبلا و کون الأمة و الدابة تحمل فی المستقبل أو تلد کذا أو کان عملا کجعل الزرع سنبلا و البسر تمرا کما مثل به فی القواعد لکن الظاهر أن المراد به جعل الله الزرع و البسر سنبلا و تمرا و الغرض الاحتراز عن اشتراط فعل غیر العاقد مما لا یکون تحت قدرته کأفعال الله سبحانه لا عن اشتراط حدوث فعل محال من المشروط علیه لأن الإلزام و الالتزام بمباشرة فعل ممتنع عقلا أو عادة مما لا یرتکبه العقلاء و الاحتراز عن مثل الجمع بین الضدین أو الطیران فی الهواء مما لا یرتکبه العقلاء و الإتیان بالقید المخرج لذلک و الحکم علیه بعدم الجواز و الصحة بعید عن شأن الفقهاء و لذا لم یتعرضوا لمثل ذلک فی باب الإجارة و الجعالة مع أن اشتراط کون الفعل سائغا یغنی عن اشتراط القدرة. نعم اشتراط تحقق فعل الغیر الخارج عن اختیار المتعاقدین المحتمل وقوعه فی المستقبل و ارتباط العقد به بحیث یکون التراضی منوطا به و واقعا علیه أمر صحیح عند العقلاء مطلوب لهم بل أولی بالاشتراط من الوصف الحالی غیر المعلوم تحققه ککون العبد کاتبا و الحیوان حاملا و الغرض الاحتراز عن ذلک و یدل علی ما ذکرنا تعبیر أکثرهم ببلوغ الزرع و البسر سنبلا و تمرا أو لصیرورتهما کذلک و تمثیلهم لغیر المقدور بانعقاد الثمرة و إیناعها و حمل الدابة فی ما بعد و وضع الحامل فی وقت کذا و غیر ذلک. و قال فی القواعد- یجوز اشتراط ما یدخل تحت القدرة من منافع البائع دون غیره کجعل الزرع سنبلا و البسر تمرا قال الشهید رحمه الله فی محکی حواشیه علی القواعد إن المراد جعل الله الزرع سنبلا و البسر تمرا لأنا إنما نفرض فیما یجوز أن یتوهمه عاقل لامتناع ذلک من غیر الإله جلت عظمته انتهی لکن قال فی الشرائع و لا یجوز اشتراط ما لا یدخل فی مقدوره کبیع الزرع علی أن یجعله سنبلا و الرطب علی أن یجعله تمرا انتهی. و نحوها عبارة التذکرة لکن لا بد من إرجاعها إلی ما ذکر إذ لا یتصور القصد من العاقل إلی الإلزام و الالتزام بهذا الممتنع العقلی اللهم إلا أن یراد إعمال مقدمات الجعل علی وجه توصل إلیه مع التزام الإیصال فأسند إلی نفسه بهذا الاعتبار فافهم. و کیف کان فالوجه فی اشتراط الشرط المذکور مضافا إلی عدم الخلاف فیه- عدم القدرة علی تسلیمه بل و لا علی تسلیم المبیع إذا أخذ متصفا به لأن تحقق مثل هذا الشرط بضرب من الاتفاق و لا یناط بإرادة المشروط علیه فیلزم الغرر فی العقد لارتباطه بما لا وثوق بتحققه و لذا نفی الخلاف فی الغنیة عن بطلان العقد باشتراط هذا الشرط استنادا علی عدم القدرة علی تسلیم المبیع کما یظهر بالتأمل فی آخر کلامه فی هذه المسألة و لا ینقض ما ذکرنا بما لو اشترط وصفا حالیا لا یعلم تحققه فی المبیع کاشتراط کونه کاتبا بالفعل أو حاملا للفرق بینهما بعد الإجماع بأن التزام وجود الصفة فی الحال بناء علی وجود الوصف الحالی و لو لم یعلما به فاشتراط کتابة العبد المعین الخارجی بمنزلة توصیفه بها و بهذا المقدار یرتفع الغرر بخلاف ما سیتحقق فی المستقبل فإن الارتباط به لا یدل علی البناء علی تحققه. و قد صرح العلامة فیما حکی عنه ببطلان اشتراط أن تکون الأمة تحمل فی المستقبل لأنه غرر عرفا خلافا للمحکی عن الشیخ و القاضی فحکما بلزوم العقد مع تحقق الحمل و بجواز الفسخ إذا لم یتحقق و ظاهرهما کما استفاده فی الدروس تزلزل العقد باشتراط مجهول التحقق فیتحقق الخلاف فی مسألة اعتبار القدرة فی صحة الشرط. و یمکن توجیه کلام الشیخ بإرجاع اشتراط الحمل فی المستقبل إلی اشتراط صفة حالیة موجبة للحمل فعدمه کاشف عن فقدها و هذا الشرط و إن کان للتأمل فی صحته مجال إلا أن إرادة هذا المعنی یخرج اعتبار کون الشرط مما یدخل تحت القدرة عن الخلاف ثم إن عدم القدرة علی الشرط تارة لعدم مدخلیته فیه أصلا کاشتراط أن الحامل تضع فی شهر کذا و أخری لعدم استقلاله فیه کاشتراط بیع المبیع من زید فإن المقدور هو الإیجاب فقط لا العقد المرکب فإن أراد اشتراط المرکب فالظاهر دخوله فی اشتراط غیر المقدور إلا أن العلامة قدس سره فی التذکرة بعد جزمه بصحة اشتراط بیعه علی زید قال لو اشترط بیعه علی زید فامتنع زید من شرائه احتمل ثبوت الخیار بین الفسخ و الإمضاء و العدم إذ تقدیره بعه علی   
زید إن اشتراه انتهی و لا أعرف وجها للاحتمال الأول إذ علی تقدیر إرادة اشتراط الإیجاب فقط قد حصل الشرط و علی تقدیر اشتراط المجموع المرکب ینبغی البطلان إلا أن یحمل علی صورة الوثوق بالاشتراء فالاشتراط النتیجة بناء علی حصولها بمجرد الإیجاب فاتفاق امتناعه من الشراء بمنزلة تعذر الشرط و علیه یحمل قوله فی التذکرة و لو اشترط علی البائع إقامة کفیل علی العهدة فلم یوجد أو امتنع المعین ثبت للمشتری الخیار انتهی.   
و من أفراد غیر المقدور ما لو شرط حصول غایة متوقفة شرعا علی سبب خاص بحیث یعلم من الشرع عدم حصولها بنفس الاشتراط کاشتراط کون امرأة مزوجة أو الزوجة مطلقة من غیر أن یراد من ذلک إیجاد الأسباب أما لو أراد إیجاد الأسباب أو کان الشرط مما یکفی فی تحققه نفس الاشتراط فلا إشکال و لو شک فی حصوله بنفس الاشتراط کملکیة عین خاصة فسیأتی الکلام فیه فی حکم الشرط.

الثانی أن یکون الشرط سائغا فی نفسه

فلا یجوز اشتراط جعل العنب خمرا و نحوه من المحرمات لعدم نفوذ الالتزام بالمحرم و یدل علیه ما سیجی‌ء من قوله: المؤمنون عند شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا فإن الشرط إذا کان محرما   
المکاسب، ج‌3، ص 277  
کان اشتراطه و الالتزام به إحلالا للحرام و هذا واضح لا إشکال فیه.

الثالث أن یکون مما فیه غرض معتد به عند العقلاء نوعا- أو بالنظر إلی خصوص المشروطة له.

و مثل له فی الدروس باشتراط جهل العبد بالعبادات و قد صرح جماعة بأن اشتراط الکیل أو الوزن بمکیال معین أو میزان معین من أفراد المتعارف لغو سواء فی السلم و غیره. و فی التذکرة لو شرط ما لا غرض للعقلاء فیه و لا یزید به المالیة فإنه لغو لا یوجب الخیار و الوجه فی ذلک أن مثل ذلک لا یعد حقا للمشروط له حتی یتضرر بتعذره فیثبت له الخیار أو یعتنی به الشارع فیوجب الوفاء به و یکون ترکه ظلما فهو نظیر عدم إمضاء الشارع لبذل المال علی ما فیه منفعة لا یعتد بها عند العقلاء و لو شک فی تعلق غرض صحیح به حمل علیه- و من هنا اختار فی التذکرة صحة اشتراط أن لا یأکل إلا الهریسة و لا یلبس إلا الخز و لو اشترط کون العبد کافرا ففی صحته أو لغویته قولان للشیخ و الحلی من تعلق الغرض المعتد به لجواز بیعه علی المسلم و الکافر و لاستغراق أوقاته بالخدمة و من أن الإسلام یعلو و لا یعلی علیه و الأغراض الدنیویة لا تعارض الأخرویة و جزم بذلک فی الدروس و بما قبله العلامة قدس سره.

الرابع أن لا یکون مخالفا للکتاب و السنة

اشارة

فلو اشترط رقیة حر أو توریث أجنبی کان فاسدا لأن مخالفة الکتاب و السنة لا یسوغهما شی‌ء. نعم قد یقوم احتمال تخصیص عموم الکتاب و السنة بأدلة الوفاء بل قد جوز بعض تخصیص عموم ما دل علی عدم جواز الشرط المخالف للکتاب و السنة لکنه مما لا یرتاب فی ضعفه. و تفصیل الکلام فی هذا المقام و بیان معنی مخالفة الشرط للکتاب و السنة موقوف علی ذکر

الأخبار الواردة فی هذا الشرط

ثم التعرض لمعناها فنقول إن الأخبار فی هذا المعنی مستفیضة بل متواترة معنی. ففی النبوی المروی صحیحا عن أبی عبد الله ع: من اشترط شرطا سوی کتاب الله عز و جل فلا یجوز ذلک له و لا علیه و المذکور فی کلام الشیخ و العلامة رحمه الله المروی من طریق العامة قوله ص فی حکایة بریرة لما اشترتها عائشة و شرط موالیها علیها ولاءها ما بال أقوام یشترطون شروطا لیست فی کتاب الله فما کان من شرط لیس فی کتاب الله عز و جل فهو باطل قضاء الله أحق و شرطه أوثق و الولاء لمن أعتق و فی المروی موثقا عن أمیر المؤمنین ع: من شرط لامرأته شرطا فلیف به لها فإن المسلمین عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما و فی صحیحة الحلبی: کل شرط خالف کتاب الله فهو مردود و فی صحیحة ابن سنان: من اشترط شرطا مخالفا لکتاب الله عز و جل فلا یجوز له و لا یجوز علی الذی اشترط علیه و المسلمون عند شروطهم فیما وافق کتاب الله و فی صحیحته الأخری: المؤمنون عند شروطهم إلا کل شرط خالف کتاب الله عز و جل فلا یجوز و فی روایة محمد بن قیس عن أبی جعفر ع: فی من تزوج امرأة و أصدقها و اشترطت علیه أن بیدها الجماع و الطلاق قال خالفت السنة و ولیت حقا لیست أهلا له فقضی أن علیه الصداق و بیده الجماع و الطلاق و ذلک السنة و فی معناها مرسلة ابن بکیر عن أبی عبد الله ع و مرسلة مروان بن مسلم إلا أن فیهما عدم جواز هذا النکاح. و فی روایة إبراهیم بن محرز قال قلت لأبی عبد الله ع رجل قال لامرأته أمرک بیدک فقال ع: إنی یکون هذا و قد قال الله تعالی الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَی النِّساءِ و عن تفسیر العیاشی عن ابن مسلم عن أبی جعفر ع قال: قضی أمیر المؤمنین ع فی امرأة تزوجها رجل و شرط علیها و علی أهلها أن تزوج علیها أو هجرها أو أتی علیها سریة فهی طالق فقال ع شرط الله قبل شرطکم إن شاء وفی بشرطه و إن شاء أمسک امرأته و تزوج علیها و تسری و هجرها إن أتت بسبب ذلک قال الله تعالی فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنی وَ ثُلاثَ و قال أحل لکم ما ملکت أیمانکم وَ اللَّاتِی تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ الآیة

[المراد بکتاب الله]

ثم الظاهر أن المراد بکتاب الله هو ما کتب الله علی عباده من أحکام الدین و أن بینه علی لسان رسوله ص فاشتراط ولاء المملوک لبائعه إنما جعل فی النبوی مخالفا لکتاب الله بهذا المعنی لکن ظاهر النبوی و إحدی صحیحتی ابن سنان- اشتراط موافقة کتاب الله فی صحة الشرط و أن ما لیس فیه أو لا یوافقه فهو باطل

[المراد بموافقة الکتاب فی بعض الأخبار]

و لا یبعد أن یراد بالموافقة عدم المخالفة نظرا إلی موافقة ما لم یخالف کتاب الله بالخصوص لعموماته المرخصة للتصرفات غیر المحرمة فی النفس و المال فخیاطة ثوب البائع مثلا موافق للکتاب بهذا المعنی

[المتصف بمخالفة الکتاب إما الملتزم أو نفس الالتزام]

ثم إن المتصف بمخالفة الکتاب- إما نفس المشروط و الملتزم ککون الأجنبی وارثا و عکسه و کون الحر أو ولده رقا و ثبوت الولاء لغیر المعتق و نحو ذلک و إما أن یکون التزامه مثلا مجرد عدم التسری و التزوج علی المرأة لیس مخالفا للکتاب و إنما المخالف الالتزام به فإنه مخالف لإباحة التسری و التزوج الثابتة بالکتاب و قد یقال إن التزام ترک المباح لا ینافی إباحته فاشتراط ترک التزوج و التسری لا ینافی الکتاب فینحصر المراد فی المعنی الأول. و فیه أن ما ذکر لا یوجب الانحصار فإن التزام ترک المباح و إن لم یخالف الکتاب المبیح له إلا أن التزام فعل الحرام یخالف الکتاب المحرم له فیکفی هذا مصداقا لهذا المعنی مع أن الروایة المتقدمة الدالة علی کون اشتراط ترک التزوج و التسری مخالفا للکتاب مستشهدا علیه بما دل من الکتاب علی إباحتهما کالصریحة فی هذا المعنی و ما سیجی‌ء من تأویل الروایة بعید مع أن قوله ع فی روایة إسحاق بن عمار: المؤمنون عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما ظاهر بل صریح فی فعل الشارط فإنه الذی یرخص باشتراطه الحرام الشرعی و یمنع باشتراطه عن المباح الشرعی إذ المراد من التحریم و إلا حلال ما هو من فعل الشارط لا الشارع و أصرح من ذلک کله المرسل المروی فی الغنیة: الشرط جائز بین المسلمین ما لم یمنع منه کتاب أو سنة

[المراد بحکم الکتاب و السنة]

ثم إن المراد بحکم الکتاب و السنة الذی یعتبر عدم مخالفة المشروط أو نفس الاشتراط له هو ما ثبت علی وجه لا یقبل تغیره بالشرط لأجل تغیر موضوعه بسبب الاشتراط.

[انقسام الحکم الشرعی إلی قسمین]

[ما یثبت للشی‌ء من حیث نفسه]

و توضیح ذلک أن حکم الموضوع قد یثبت له من حیث نفسه و مجردا من ملاحظة عنوان آخر طار علیه و لازم ذلک من عدم التنافی بین ثبوت هذا الحکم و بین ثبوت حکم آخر له إذا فرض عروض عنوان آخر لذلک الموضوع و مثال ذلک أغلب المباحات و المستحبات و المکروهات بل جمیعها حیث إن تجویز الفعل و الترک إنما هو من حیث ذات الفعل فلا ینافی طرو عنوان یوجب المنع عن   
المکاسب، ج‌3، ص 278  
الفعل أو الترک کأکل اللحم فإن الشرع قد دل علی إباحته فی نفسه بحیث لا ینافی عروض التحریم له إذا حلف علی ترکه أوامر الوالد بترکه أو عروض الوجوب له إذا صار مقدمة لواجب أو نذر فعله مع انعقاده

[ما یثبت له لا مع تجرده عن ملاحظة العنوانات الطارئة]

و قد یثبت له لا مع تجرده عن ملاحظة العنوانات الخارجة الطاریة علیه و لازم ذلک حصول التنافی بین ثبوت هذا الحکم و بین ثبوت حکم آخر له و هذا نظیر أغلب المحرمات و الواجبات فإن الحکم بالمنع عن الفعل أو الترک مطلق لا مقید بحیثیة تجرد الموضوع إلا عن بعض العنوانات کالضرر و الحرج فإذا فرض ورود حکم آخر من غیر جهة الحرج و الضرر فلا بد من وقوع التعارض بین دلیلی الحکمین فیعمل بالراجح بنفسه أو بالخارج

[القسم الأول من الشروط لیس مخالفا للکتاب]

إذا عرفت هذا فنقول الشرط إذا ورد علی ما کان من قبیل الأول لم یکن الالتزام بذلک مخالفا للکتاب إذا المفروض أنه لا تنافی بین حکم ذلک الشی‌ء فی الکتاب و السنة و بین دلیل الالتزام بالشرط و وجوب الوفاء به و إذا ورد علی ما کان من قبیل الثانی کان التزامه مخالفا للکتاب و السنة

[ظاهر مورد بعض الأخبار من قبیل الأول و توجیهه]

اشارة

و لکن ظاهر مورد بعض الأخبار المتقدمة من قبیل الأول کترک التزوج و ترک التسری فإنهما مباحان من حیث أنفسهما فلا ینافی ذلک لزومهما بواسطة العنوانات الخارجة کالحلف و الشرط و أمر السید و الوالد و حینئذ فیجب إما جعل ذلک الخبر کاشفا عن کون ترک الفعلین فی نظر الشارع من الجائز الذی لا یقبل اللزوم بالشرط و إن کان فی أنظارنا نظیر ترک أکل اللحم و التمر و غیرهما من المباحات القابلة لطرو عنوان التحریم لکن یبعده استشهاد الإمام لبطلان تلک الشروط بإباحة ذلک فی القرآن و هو فی معنی إعطاء الضابطة لبطلان الشروط. و أما الحمل علی أن هذه الأفعال مما لا یجوز تعلق وقوع الطلاق علیها و أنها لا توجب الطلاق کما فعله الشارط فالمخالف للکتاب هو ترتب طلاق المرأة إذ الکتاب دال علی إباحتها و أنها مما لا یترتب علیه حرج و لو من حیث خروج المرأة بها عن زوجیة الرجل. و یشهد لهذا الحمل و إن بعد بعض الأخبار الظاهرة فی وجوب الوفاء بمثل هذا الالتزام مثل روایة منصور بن یونس قال: قلت لأبی الحسن ع إن شریکا لی کان تحته امرأة فطلقها فبانت منه فأراد مراجعتها فقالت له المرأة لا و الله لا أتزوجک أبدا حتی یجعل الله لی علیک أن لا تطلقنی و لا تتزوج علی قال و قد فعل قلت نعم جعلنی الله فداک قال بئسما صنع ما کان یدری ما یقع فی قلبه باللیل و النهار ثم قال أما الآن فقل له فلیتم للمرأة شرطها فإن رسول الله ص قال المسلمون عند شروطهم فیمکن حمل روایة محمد بن قیس علی إرادة عدم سببیته للطلاق بحکم الشرط فتأمل.   
ثم إنه لا إشکال فیما ذکرنا من انقسام الحکم الشرعی إلی القسمین المذکورین و أن المخالف للکتاب هو الشرط الوارد علی القسم الثانی لا الأول

منها کون من أحد أبویه حر رقا

فإن ما دل علی أنه لا یملک ولد حر قابل لأن یراد به عدم رقیة ولد الحر بنفسه بمعنی أن الولد ینعقد لو خلی و طبعه تابعا لأشرف الأبوین فلا ینافی جعله رقا بالشرط فی ضمن عقد و أن یراد به أن ولد الحر لا یمکن أن یصیر فی الشریعة رقا فاشتراطه اشتراط لما هو مخالف للکتاب و السنة الدالین علی هذا الحکم.

و منها إرث المتمتع بها هل هو قابل للاشتراط فی ضمن عقد المتعة أو عقد آخر أم لا

فإن الظاهر الاتفاق علی عدم مشروعیة اشتراطه فی ضمن عقد آخر و عدم مشروعیة اشتراط إرث أجنبی آخر فی ضمن عقد مطلقا فیشکل الفرق حینئذ بین أفراد غیر الوارث و بین أفراد العقود و جعل ما حکموا بجوازه مطلقا مطابقا للکتاب و ما منعوا عنه مخالفا إلا أن یدعی أن هذا الاشتراط مخالف للکتاب إلا فی هذا المورد أو أن الشرط المخالف للکتاب ممنوع إلا فی هذا المورد و لکن عرفت وهن الثانی و الأول یحتاج إلی تأمل.

و منها أنهم اتفقوا علی جواز اشتراط الضمان فی العاریة

و اشتهر عدم جوازه فی عقد الإجارة فیشکل أن مقتضی أدلة عدم ضمان الأمین عدم ضمانه فی نفسه من غیر إقدام علیه بحیث لا ینافی إقدامه علی الضمان من أول الأمر أو عدم مشروعیة ضمانه و تضمینه و لو بالأسباب کالشرط فی ضمن عقد تلک الأمانة أو غیر ذلک

و منها اشتراط أن لا یخرج بالزوجة إلی بلد آخر

فإنهم اختلفوا فی جوازه و الأشهر علی الجواز و جماعة علی المنع من جهة مخالفته للشرع من حیث وجوب إطاعة الزوج و کون مسکن الزوجة و منزلها باختیاره و أورد علیهم بعض المجوزین بأن هذا جار فی جمیع الشروط السائغة من حیث إن الشرط ملزم لما لیس بلازم فعلا أو ترکا.   
و بالجملة فموارد الإشکال فی تمیز الحکم الشرعی القابل لتغیره بالشرط بسبب تغیر عنوانه عن غیر القابل کثیرة یظهر للمتتبع فینبغی للمجتهد ملاحظة الکتاب و السنة الدالین علی الحکم الذی یراد تغیره بالشرط و التأمل فیه حتی یحصل له التمیز و یعرف أن المشروط من قبیل ثبوت الولاء لغیر المعتق المنافی لقوله ص: الولاء لمن أعتق أو من قبیل ثبوت الخیار للمتبائعین غیر المنافی لقوله ع: إذا افترقا وجب البیع أو عدمه لهما فی المجلس مع قوله ع: البیعان بالخیار ما لم یفترقا إلی غیر ذلک من الموارد المتشابهة صورة المخالفة حکما

[الأصل عدم المخالفة عند عدم التمیز]

فإن لم یحصل له بنی علی أصالة عدم المخالفة فیرجع إلی عموم: المؤمنون عند شروطهم و الخارج عن هذا العموم و إن کان هو المخالف واقعا للکتاب و السنة لا ما علم مخالفته إلا أن البناء علی أصالة عدم المخالفة یکفی فی إحراز عدمها واقعا کما فی سائر مجاری الأصول و مرجع هذا الأصول إلی أصالة عدم ثبوت هذا الحکم علی وجه لا یقبل تغیره بالشرط مثلا نقول إن الأصل عدم ثبوت هذا الحکم بتسلط الزوج علی الزوجة من حیث المسکن لا من حیث هو لو خلی و طبعه و لم یثبت فی صورة إلزام الزوج علی نفسه بعض خصوصیات المسکن لکن هذا الأصل إنما ینفع بعد عدم ظهور الدلیل الدال علی الحکم فی إطلاقه بحیث یشمل صورة الاشتراط کما فی أکثر الأدلة المتضمنة للأحکام المتضمنة للرخصة و التسلیط فإن الظاهر سوقها فی مقام بیان حکم الشی‌ء من حیث هو الذی لا ینافی طرو خلافه لملزم شرعی کالنذر و شبهه من حقوق الله و الشرط و شبهه من حقوق الناس أما ما کان ظاهره العموم کقوله: لا یملک ولد حر فلا مجری فیه لهذا الأصل. ثم إن بعض مشایخنا المعاصرین بعد ما خص الشرط المخالف للکتاب الممنوع عنه فی الأخبار بما کان الحکم المشروط مخالفا للکتاب و أن التزام فعل المباح أو الحرام أو ترک المباح أو الواجب خارج عن مدلول تلک الأخبار ذکر أن المتعین   
المکاسب، ج‌3، ص 279  
فی هذه الموارد ملاحظة التعارض بین ما دل علی حکم ذلک الفعل و ما دل علی وجوب الوفاء بالشرط و یرجع إلی المرجحات و ذکر أن المرجح فی مثل اشتراط شرب الخمر هو الإجماع قال و ما لم یکن فیه مرجح یعمل فیه بالقواعد و الأصول. و فیه من الضعف ما لا یخفی مع أن اللازم علی ذلک الحکم بعدم لزوم الشرط بل عدم صحته فی جمیع موارد عدم الترجیح لأن الشرط إن کان فعلا یجوز ترکه کان اللازم مع تعارض أدلة وجوب الوفاء بالشرط و أدلة جواز ترک ذلک الفعل مع فقد المرجح الرجوع إلی أصالة عدم وجوب الوفاء بالشرط فلا یلزم بل لا یصح و إن کان فعل محرم أو ترک واجب لزم الرجوع إلی أصالة بقاء الوجوب و التحریم الثابتین قبل الاشتراط.   
فالتحقیق ما ذکرنا من أن من الأحکام المذکورة فی الکتاب و السنة ما یقبل التغییر بالشرط لتغییر عنوانه کأکثر ما ترخص فی فعله و ترکه و منها ما لا یقبله کالتحریم و کثیر من موارد الوجوب

و أدلة الشروط حاکمة علی القسم الأول دون الثانی

فإن اشتراطه مخالف لکتاب الله کما عرفت و عرفت حکم صورة الشک و قد تفطن قدس سره لما ذکرنا فی حکم القسم الثانی و أن الشرط فیه مخالف للکتاب بعض التفطن بحیث کاد أن یرجع عما ذکره أولا من التعارض بین أدلة وجوب الوفاء بالشرط و أدلة حرمة شرب الخمر فقال و لو جعل هذا الشرط من أقسام الشرط المخالف للکتاب و السنة کما یطلق علیه عرفا لم یکن بعیدا انتهی.

[المراد من تحریم الحلال و تحلیل الحرام]

و مما ذکرنا من انقسام الأحکام الشرعیة المدلول علیها فی الکتاب و السنة علی قسمین یظهر لک معنی قوله ع فی روایة إسحاق بن عمار المتقدمة: المؤمنون عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما فإن المراد بالحلال و الحرام فیها ما کان کذلک بظاهر دلیله حتی مع الاشتراط نظیر شرب الخمر و عمل الخشب صنما أو صورة حیوان و نظیر مجامعة الزوج التی دل بعض الأخبار السابقة علی عدم ارتفاع حکمها أعنی الإباحة متی أراد الزوج باشتراط کونها بید المرأة و نظیر التزوج و التسری و الهجر حیث دل بعض تلک الأخبار علی عدم ارتفاع إباحتها باشتراط ترکها معللا بورود الکتاب العزیز بإباحتها. أما ما کان حلالا لو خلی و طبعه بحیث لا ینافی حرمته أو وجوبه بملاحظة طرو عنوان خارجی علیه أو کان حراما کذلک فلا یلزم من اشتراط فعله أو ترکه إلا تغیر عنوان الحلال و الحرام الموجب لتغیر الحل و الحرمة فلا یکون حینئذ تحریم حلال و لا تحلیل حرام أ لا تری أنه لو نهی السید عبده أو الوالد ولده عن فعل مباح أعنی مطالبة ماله فی ذمة غریمه أو حلف الملک علی ترکه لم یکن الحکم بحرمته شرعا من حیث طرو عنوان معصیة السید و الوالد و عنوان حنث الیمین علیه تحریما لحلال فکذلک ترک ذلک الفعل فی ضمن عقد یجب الوفاء به و کذلک امتناع الزوجة عن الخروج مع زوجها إلی بلد آخر محرم فی نفسه و کذلک امتناعها من المجامعة و لا ینافی ذلک حلیتهما باشتراط عدم إخراجها عن بلدها أو باشتراط عدم مجامعتها کما فی بعض النصوص. و بالجملة فتحریم الحلال و تحلیل الحرام إنما یلزم مع معارضة أدلة الوفاء بالشرط لأدلة أصل الحکم حتی یستلزم وجوب الوفاء مخالفة ذلک و طرح دلیله أما إذا کان دلیل ذلک الحکم لا یفید إلا ثبوته لو خلی الموضوع و طبعه فإنه لا یعارضه ما دل علی ثبوت ضد ذلک الحکم إذا طرأ علی الموضوع عنوان آخر لم یثبت ذلک الحکم له إلا مجردا عن ذلک العنوان

ثم إنه یشکل الأمر فی استثناء الشرط المحرم للحلال

اشارة

علی ما ذکرنا فی معنی الروایة بأن أدلة حلیة أغلب المحللات بل کلها إنما تدل علی حلیتها فی أنفسها لو خلیت و أنفسها فلا تنافی حرمتها من أجل الشرط کما قد تحرم من أجل النذر و أخویه و من جهة إطاعة الوالد و السید و من جهة صیرورتها علة للمحرم و غیر ذلک من العناوین الطارئة لها. نعم لو دل دلیل حل شی‌ء علی الحلیة المطلقة نظیر دلالة أدلة المحرمات بحیث لا یقبل طرو عنوان مغیر علیه أصلا أو خصوص الشرط من بین العناوین أو دل الدلیل من الخارج علی کون ذلک الحلال کذلک کما دل بعض الأخبار بالنسبة إلی بعض الأفعال کالتسری و التزوج و ترک الجماع من دون إرادة الزوجة کان مقتضاه فساد اشتراط خلافه لکن دلالة نفس دلیل الحلیة علی ذلک لم توجد فی مورد و الوقوف مع الدلیل الخارج الدال علی فساد الاشتراط یخرج الروایة عن سوقها لبیان ضابطة الشروط عند الشک إذ مورد الشک حینئذ محکوم بصحة الاشتراط و مورد ورود الدلیل علی عدم تغیر حل الفعل باشتراط ترکه مستغن عن الضابطة مع أن الإمام علل فساد الشرط فی هذه الموارد بکونه محرما للحلال کما عرفت فی الروایة التی تقدمت فی عدم صحة اشتراط عدم التزوج و التسری معللا بکونه مخالفا للکتاب الدال علی إباحتها.

[عدم ورود الإشکال فی الشرط المحلل للحرام]

نعم لا یرد هذا الإشکال فی طرف تحلیل الحرام لأن أدلة المحرمات قد علم دلالتها علی التحریم علی وجه لا یتغیر بعنوان الشرط و النذر و شبههما بل نفس استثناء الشرط المحلل للحرام عما یجب الوفاء به دلیل علی إرادة الحرام فی نفسه لو لا الشرط و لیس کذلک فی طرف المحرم للحلال فإنا قد علمنا أن لیس المراد الحلال لو لا الشرط لأن تحریم المباحات لأجل الشرط فوق حد الإحصاء بل اشتراط کل شرط عدا فعل الواجبات و ترک المحرمات مستلزم لتحریم الحلال فعلا أو ترکا

[توهم اختصاص الإشکال بما دل علی الإباحة التکلیفیة]

و ربما یتخیل أن هذا الإشکال مختص بما دل علی الإباحة التکلیفیة کقوله تحل کذا و تباح کذا أما الحلیة التی تضمنها الأحکام الوضعیة کالحکم بثبوت الزوجیة أو الملکیة أو الرقیة أو أضدادها فهی أحکام لا تتغیر لعنوان أصلا فإن الانتفاع بالملک فی الجملة و الاستمتاع بالزوجة و النظر إلی أمها و بنتها من المباحات التی لا تقبل التغیر و لذا ذکر فی مثال الصلح المحرم للحلال أن لا ینتفع بماله أو لا یطأ جاریته. و بعبارة أخری ترتب آثار الملکیة علی الملک فی الجملة و آثار الزوجیة علی الزوج کذلک من المباحات التی لا تتغیر عن إباحتها و إن کان ترتب بعض الآثار قابلا لتغیر حکمه إلی التحریم کالسکنی فیما لو اشترط إسکان البائع فیه مدة و إسکان الزوجة فی بلد اشترط أن لا یخرج إلیه أو وطئها مع اشتراط عدم وطئها أصلا کما هو المنصوص و لکن الإنصاف أنه کلام غیر منضبط فإنه کما جاز تغیر إباحة بعض الانتفاعات کالوطئ فی النکاح و السکنی فی البیع إلی التحریم لأجل الشرط کذلک یجوز تغیر إباحة سائرها إلی الحرمة فلیس الحکم بعدم تغیر إباحة مطلق التصرف فی الملک و الاستمتاع بالزوجة لأجل الشرط إلا للإجماع أو لمجرد الاستبعاد و الثانی غیر معتد به و الأول یوجب ما تقدم من عدم الفائدة   
المکاسب، ج‌3، ص 280  
فی بیان هذه الضابطة مع أن هذا العنوان أعنی تحریم الحلال و تحلیل الحرام إنما وقع مستثنی فی أدلة انعقاد الیمین و ورد أنه لا یمین فی تحلیل الحرام و تحریم الحلال و قد ورد بطلان الحلف علی ترک شرب العصیر المباح دائما معللا بأنه لیس لک أن تحرم ما أحل الله و من المعلوم أن إباحة العصیر لم یثبت من الأحکام الوضعیة بل هی من الأحکام التکلیفیة الابتدائیة. و بالجملة فالفرق بین التزوج و التسری اللذین ورد عدم جواز اشتراط ترکهما معللا بأنه خلاف الکتاب الدال علی إباحتهما و بین ترک الوطی الذی ورد جواز اشتراطه- و کذا بین ترک شرب العصیر المباح الذی ورد عدم جواز الحلف علیه معللا بأنه من تحریم الحلال و بین ترک بعض المباحات المتفق علی جواز الحلف علیه فی غایة الإشکال

[ما أفاده الفاضل النراقی فی تفسیر الشرط المحرم للحلال]

و ربما قیل فی توجیه الروایة و توضیح معناها أن معنی قوله: إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما إما أن یکون إلا شرطا حرم وجوب الوفاء به الحلال و إما أن یکون إلا شرطا حرم ذلک الشرط الحلال و الأول مخالف لظاهر العبارة مناقضته لما استشهد به الإمام ع- فی روایة منصور بن یونس المتقدمة الدالة علی وجوب الوفاء بالتزام عدم الطلاق و التزوج بل یلزم کون الکل لغوا إذ ینحصر مورد: المسلمون عند شروطهم باشتراط الواجبات و اجتناب المحرمات فیبقی الثانی و هو ظاهر الکلام فیکون معناه إلا شرطا حرم ذلک الشرط الحلال بأن یکون المشروط هو حرمة الحلال ثم قال فإن قیل إذا شرط عدم فعله فلا یرضی بفعله فیجعله حراما علیه قلنا لا نرید أن معنی الحرمة طلب الترک من المشترط بل جعله حراما ذاتیا أی مطلوب الترک شرعا و لا شک أن شرط عدم فعل بل نهی شخص عن فعل لا یجعله حراما شرعیا ثم قال فإن قیل الشرط من حیث هو مع قطع النظر عن إیجاب الشارع الوفاء لا یوجب تحلیلا و تحریما شرعا فلا یحرم و لا یحلل قلنا إن أرید أنه لا یوجب تحلیلا و لا تحریما شرعیا بحکم الشرط فهو لیس کذلک بل حکم الشرط ذلک و هذا معنی تحریم الشرط و تحلیله و علی هذا فلا إجمال فی الحدیث و لا تخصیص فی ذلک کالنذر و العهد و الیمین فإن من نذر أن لا یأکل المال المشتبه ینعقد و لو نذر أن یکون المال المشتبه حراما علیه شرعا أو یحرم ذلک علی نفسه شرعا لم ینعقد انتهی. أقول لا أفهم معنی محصلا لاشتراط حرمة الشی‌ء أو حلیته شرعا فإن هذا أمر غیر مقدور للمشترط و لا یدخل تحت الجعل فهو داخل فی غیر المقدور و لا معنی لاستثنائه عما یجب الوفاء به لأن هذا لا یمکن عقلا الوفاء به إذ لیس فعلا خصوصا للمشترط و کذلک الکلام فی النذر و شبهه و العجب منه قدس سره حیث لاحظ ظهور الکلام فی کون المحرم و المحلل نفس الشرط و لم یلاحظ کون الاستثناء من الأفعال التی یعقل الوفاء بالتزامها و حرمة الشی‌ء شرعا لا یعقل فیها الوفاء و النقض. و قد مثل جماعة للصلح المحلل للحرام بالصلح علی شرب الخمر و للمحرم للحلال بالصلح علی أن لا یطأ جاریته و لا ینتفع بماله و کیف کان فالظاهر بل المتعین أن المراد بالتحلیل و التحریم المستندین إلی الشرط هو الترخیص و المنع. نعم المراد بالحلال و الحرام ما کان کذلک بحیث لا یتغیر موضوعه بالشرط لا ما کان حلالا لو خلی و طبعه بحیث لا ینافی عروض عنوان التحریم له لأجل الشرط. و قد ذکرنا أن المعیار فی ذلک وقوع التعارض بین دلیل حلیة ذلک الشی‌ء أو حرمته و بین وجوب الوفاء بالشرط و عدم وقوعه ففی الأول یکون الشرط علی تقدیر صحته مغیرا للحکم الشرعی و فی الثانی یکون مغیرا لموضوعه فحاصل المراد بهذا الاستثناء فی حدیثی الصلح و الشرط أنهما لا یغیران حکما شرعیا بحیث یرفع الید عن ذلک الحکم لأجل الوفاء بالصلح و الشرط کالنذر و شبهه و أما تغییرهما لموضوع الأحکام الشرعیة ففی غایة الکثرة بل هما موضوعان لذلک و قد ذکرنا أن الإشکال فی کثیر من الموارد فی تمیز أحد القسمین من الأحکام عن الآخر.

[ما أفاده المحقق القمی فی تفسیر الشرط المذکور]

و مما ذکرنا یظهر النظر فی تفسیر آخر لهذا الاستثناء یقرب من هذا التفسیر الذی تکلمنا علیه ذکره المحقق القمی صاحب القوانین فی رسالته التی ألفها فی هذه المسألة فإنه بعد ما ذکر من أمثلة الشرط غیر الجائز فی نفسه مع قطع النظر عن اشتراطه و التزامه شرب الخمر و الزنی و نحوهما من المحرمات و من أمثلة ما یکون التزامه و الاستمرار علیه من المحرمات فعل المرجوحات و ترک المباحات و فعل المستحبات کأن یشترط تقلیم الأظفار بالسن أبدا و أن لا یلبس الخز أبدا و لا یترک النوافل فإن جعل المکروه أو المستحب واجبا و جعل المباح حراما حرام إلا برخصة شرعیة حاصلة من الأسباب الشرعیة کالنذر و شبهه فیما ینعقد فیه و یستفاد ذلک من کلام علی ع فی روایة إسحاق بن عمار: من اشترط لامرأته شرطا فلیف لها به فإن المسلمین عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما قال قدس سره فإن قلت إن الشرط کالنذر و شبهه من الأسباب الشرعیة المغیرة للحکم بل الغالب فیه هو إیجاب ما لیس بواجب فإن بیع الرجل ماله أو هبته لغیره مباح و أما لو اشترط فی ضمن عقد آخر یصیر واجبا فما وجه تخصیص الشرط بغیر ما ذکرته من الأمثلة قلت الظاهر من تحلیل الحرام و تحریم الحلال هو تأسیس القاعدة و هو تعلق الحکم بالحل أو الحرمة ببعض الأفعال علی سبیل العموم من دون النظر إلی خصوصیة فرد فتحریم الخمر معناه منع المکلف عن شرب جمیع ما یصدق علیه هذا الکلی و کذا حلیة المبیع فالتزوج و التسری أمر کلی حلال و التزام ترکه مستلزم لتحریمه و کذلک جمیع أحکام الشرع من التکلیفیة و الوضعیة و غیرها إنما یتعلق بالجزئیات باعتبار تحقق الکلی فیها فالمراد من تحلیل الحرام و تحریم الحلال المنهی عنه هو أن یحدث المشترط قاعدة کلیة و یبدع حکما جدیدا و قد أجیز فی الشرع البناء علی الشروط إلا شرطا أوجب إبداع حکم کلی جدید مثل تحریم التزوج و التسری و إن کان بالنسبة إلی نفسه فقط و قد قال الله تعالی فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ و کجعل الخیرة فی الجماع و الطلاق بید المرأة و قد قال الله تعالی الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَی النِّساءِ و فیما لو اشترطت علیه أن لا تتزوج أو لا تتسری بفلانة خاصة إشکال فما ذکر فی السؤال من وجوب البیع الخاص الذی یشترطانه فی ضمن عقد لیس مما یوجب إحداث حکم للبیع و لا تبدیل حلال الشارع و حرامه و کذا لو شرط نقص الجماع عن الواجب إلی أن قال قدس سره و بالجملة اللزوم الحاصل من الشرط لما یشترطانه من الشروط الجائزة   
المکاسب، ج‌3، ص 281  
لیس من باب تحلیل حرام أو تحریم حلال أو إیجاب جائز علی سبیل القاعدة بل الذی یحصل من ملاحظة جمیع موارده حکم کلی هو وجوب العمل علی ما یشترطانه و هذا الحکم أیضا من جعل الشارع فقولنا العمل علی مقتضی الشرط الجائز واجب حکم کلی شرعی و حصوله لیس من جانب شرطنا حتی یکون من باب تحلیل الحرام و عکسه بل إنما هو صادر من الشارع انتهی کلامه رفع مقامه و للنظر فی مواضع من کلامه مجال فافهم و الله العالم.

الشرط الخامس أن لا یکون منافیا لمقتضی العقد

و إلا لم یصح لوجهین أحدهما وقوع التنافی فی العقد المقید بهذا الشرط بین مقتضاه الذی لا یتخلف عنه و بین الشرط الملزم لعدم تحققه فیستحیل الوفاء بهذا العقد مع تقیده بهذا الشرط فلا بد إما أن یحکم بتساقط کلیهما و إما أن یقدم جانب العقد لأنه المتبوع المقصود بالذات و الشرط تابع و علی کل تقدیر لا یصح الشرط. الثانی أن الشرط المنافی مخالف للکتاب و السنة الدالین علی عدم تخلف العقد عن مقتضاه فاشتراط تخلفه عنه مخالف للکتاب و لذا ذکر فی التذکرة أن اشتراط عدم بیع المبیع مناف لمقتضی ملکیته فیخالف قوله ص: الناس مسلطون علی أموالهم و دعوی أن العقد إنما یقتضی ذلک مع عدم اشتراط عدمه فیه لا مطلقا خروج عن محل الکلام إذ الکلام فی ما یقتضیه مطلق العقد و طبیعته الساریة فی کل فرد منه لا ما یقتضیه العقد المطلق بوصف إطلاقه و خلوه عن الشرائط و القیود حتی لا ینافی تخلفه عنه لقید یقیده و شرط یشترط فیه هذا کله مع تحقق الإجماع علی بطلان هذا الشرط فلا إشکال فی أصل الحکم و إنما الإشکال فی تشخیص آثار العقد التی لا یتخلف عن مطلق العقد فی نظرا العرف أو الشرع و تمیزها عما یقبل التخلف لخصوصیة تعتری العقد و إن اتضح ذلک فی بعض الموارد لکون الأثر کالمقوم العرفی للبیع أو غرضا أصلیا کاشتراط عدم التصرف أصلا فی المبیع و عدم الاستمتاع أصلا بالزوجة حتی النظر و نحو ذلک إلا أن الإشکال فی کثیر من المواضع خصوصا بعد ملاحظة اتفاقهم علی الجواز فی بعض المقامات و اتفاقهم علی عدمه فیما یشبهه و یصعب الفرق بینهما و إن تکلف له بعض مثلا المعروف عدم جواز المنع عن البیع و الهبة فی ضمن عقد البیع و جواز اشتراط عتقه بعد البیع بلا فصل أو وقفه حتی علی البائع و ولده کما صرح به فی التذکرة. و قد اعترف فی التحریر بأن اشتراط العتق مما ینافی مقتضی العقد و إنما جاز لبناء العتق علی التغلیب و هذا لو تم لم یجز فی الوقف خصوصا علی البائع و ولده فإنه شرط مناف کالعتق لیس مبنیا علی التغلیب. و لأجل ما ذکرنا وقع فی موارد کثیرة الخلاف و الإشکال فی أن الشرط الفلانی مخالف لمقتضی العقد أم لا.   
منها اشتراط عدم البیع فإن المشهور عدم الجواز لکن العلامة فی التذکرة استشکل فی ذلک بل قوی بعض من تأخر عنه صحته. و منها ما ذکره فی الدروس فی بیع الحیوان- من جواز الشرکة فیه إذا قال الربح لنا و لا خسران علیک لصحیحة رفاعة فی الشرکة فی الجاریة قال و منعه ابن إدریس لأنه مناف لقضیة الشرکة قلنا لا نسلم أن تبعیة المال لازمة لمطلق الشرکة بل للشرکة المطلقة و الأقرب تعدی الحکم إلی غیر الجاریة من المبیعات انتهی. و منها ما اشتهر بینهم من جواز اشتراط الضمان فی العاریة و عدم جوازه فی الإجارة مستدلین بأن مقتضی عقد الإجارة عدم ضمان المستأجر فأورد علیهم المحقق الأردبیلی و تبعه جمال المحققین فی حاشیة الروضة بمنع اقتضاء مطلق العقد لذلک إنما المسلم اقتضاء العقد المطلق المجرد عن اشتراط الضمان نظیر العاریة. و منها اشتراط عدم إخراج الزوجة من بلدها فقد جوزه جماعة لعدم المانع و للنص و منعه آخرون منهم فخر الدین فی الإیضاح مستدلا بأن مقتضی العقد تسلط الرجل علی المرأة فی الاستمتاع و الإسکان و قد بالغ حتی جعل هذا قرینة علی حمل النص علی استحباب الوفاء. و منها مسألة توارث الزوجین بالعقد المنقطع من دون شرط أو معه و عدم توارثهما مع الشرط أو لا معه فإنها مبنیة علی الخلاف فی مقتضی العقد المنقطع. قال فی الإیضاح ما ملخصه بعد إسقاطه ما لا یرتبط بالمقام إنهم اختلفوا فی أن هذا العقد یقتضی التوارث أم لا و علی الأول فقیل المقتضی هو العقد المطلق من حیث هو هو فعلی هذا القول لو شرط سقوطه لبطل الشرط لأن کل ما تقتضیه الماهیة من حیث هی هی فیستحیل عدمه مع وجودها و قیل المقتضی إطلاق العقد أی العقد المجرد عن شرط نقیضه أعنی الماهیة بشرط لا شی‌ء فیثبت الإرث ما لم یشترط سقوطه و علی الثانی قیل یثبت مع الاشتراط و یسقط مع عدمه و قیل لا یصح اشتراطه انتهی. و مرجع القولین إلی أن عدم الإرث من مقتضی إطلاق العقد أو ماهیته و اختار هو هذا القول الرابع تبعا لجده و والده قدس سرهما و استدل علیه أخیرا بما دل علی أن من حدود المتعة أن لا ترثها و لا ترثک قال فجعل نفی الإرث من مقتضی الماهیة. و لأجل صعوبة دفع ما ذکرنا من الإشکال فی تمیز مقتضیات ماهیة العقد من مقتضیات إطلاقه التجأ المحقق الثانی مع کمال تبحره فی الفقه حتی ثنی به المحقق فارجع هذا التمییز عند عدم اتضاح المنافاة و عدم الإجماع علی الصحة أو البطلان إلی نظر الفقیه فقال أولا المراد بمنافی مقتضی العقد ما یقتضی عدم ترتب الأثر الذی جعل الشارع العقد من حیث هو هو بحیث یقتضیه و رتب علیه علی أنه أثره و فائدته التی لأجلها وضع کانتقال العوضین إلی المتعاقدین و إطلاق التصرف فیهما فی البیع و ثبوت التوثق فی الرهن و المال فی ذمة الضامن بالنسبة إلی الضمان و انتقال الحق إلی ذمة المحال علیه فی الحوالة و نحو ذلک فإذا شرط عدمها أو عدم البعض أصلا نافی مقتضی العقد ثم اعترض علی ذلک بصحة اشتراط عدم الانتفاع زمانا معینا و أجاب بکفایة جواز الانتفاع وقتا ما فی مقتضی العقد ثم اعترض بأن العقد یقتضی الانتفاع مطلقا فالمنع عن البعض مناف له ثم قال و دفع ذلک لا یخلو عن عسر و کذا القول فی نحو خیار الحیوان مثلا فإن ثبوته مقتضی العقد فیلزم أن یکون شرط سقوطه منافیا له ثم قال و لا یمکن أن یقال إن مقتضی العقد ما لم یجعل إلا لأجله کانتقال العوضین فإن ذلک ینافی منع اشتراط أن لا یبیع المبیع مثلا ثم قال و الحاسم لمادة الإشکال أن الشروط علی أقسام منها ما انعقد الإجماع علی حکمه من صحة أو فساد و منها ما وضح فیه المنافاة للمقتضی کاشتراط عدم ضمان المقبوض بالبیع أو وضح مقابله و لا کلام فیما وضح و منها   
المکاسب، ج‌3، ص 282  
ما لیس واحدا من النوعین فهو بحسب نظر الفقیه انتهی کلامه رفع مقامه أقول وضوح المنافاة إن کان بالعرف کاشتراط عدم الانتقال فی العوضین و عدم انتقال المال إلی ذمة الضامن و المحال علیه فلا یتأتی معه إنشاء مفهوم العقد العرفی و إن کان بغیر العرف فمرجعه إلی الشرع من نص أو إجماع علی صحة الاشتراط و عدمه و مع عدمهما وجب الرجوع إلی دلیل اقتضاء العقد لذلک الأثر المشترط عدمه فإن دل علیه علی وجه یعارض بإطلاقه أو عمومه دلیل وجوب الوفاء به بحیث لو أوجبنا الوفاء به وجب طرح عموم ذلک الدلیل و تخصیصه حکم بفساد الشرط لمخالفته حینئذ للکتاب و السنة و إن دل علی ثبوته للعقد لو خلی و طبعه بحیث لا ینافی تغیر حکمه بالشرط حکم بصحة الشرط. و قد فهم من قوله تعالی الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَی النِّساءِ أن السلطنة علی الزوجة من آثار الزوجیة التی لا تتغیر فجعل اشتراط کون الجماع بید الزوجة فی الروایة السابقة منافیا لهذا الأثر و لم یجعل اشتراط عدم الإخراج من البلد منافیا. و قد فهم الفقهاء من قوله البیعان بالخیار حتی یفترقا فإن افترقا وجب البیع عدم التنافی فأجمعوا علی صحة اشتراط سقوط الخیار الذی هو من الآثار الشرعیة للعقد و کذا علی صحة اشتراط الخیار بعد الافتراق و لو شک فی مؤدی الدلیل وجب الرجوع إلی أصالة ثبوت ذلک الأثر علی الوجه الثانی فیبقی عموم أدلة الشرط سلیما عن المخصص و قد ذکرنا هذا فی بیان معنی مخالفة الکتاب و السنة.

الشرط السادس أن لا یکون الشرط مجهولا جهالة توجب الغرر فی البیع

لأن الشرط فی الحقیقة کالجزء من العوضین کما سیجی‌ء بیانه قال فی التذکرة و کما أن الجهالة فی العوضین مبطلة فکذا فی صفاتهما و لو أحق المبیع فلو شرطا مجهولا بطل البیع انتهی. و قد سبق ما یدل علی اعتبار تعیین الأجل المشروط فی الثمن بل لو فرضنا عدم سرایة الغرر فی البیع کفی لزومه فی أصل الشرط بناء علی أن المنفی مطلق الغرر حتی فی غیر البیع و لذا یستندون إلیه فی أبواب المعاملات حتی الوکالة فبطلان الشرط المجهول لیس لإبطاله البیع المشروط به و لذا قد یجزم ببطلان هذا الشرط مع الاستشکال فی بطلان البیع فإن العلامة فی التذکرة ذکر فی اشتراط عمل مجهول فی عقد المبیع أن فی بطلان البیع وجهین مع الجزم ببطلان الشرط لکن الإنصاف أن جهالة الشرط یستلزم فی العقد دائما مقدارا من الغرر الذی یلزم من جهالته جهالة أحد العوضین و من ذلک یظهر وجه النظر فیما ذکره العلامة فی مواضع من التذکرة من الفرق فی حمل الحیوان و بیض الدجاجة و مال العبد المجهول المقدار بین تملیکها علی وجه الشرطیة فی ضمن بیع هذه الأمور بأن یقول بعتکها علی أنها حامل أو علی أن لک حملها و بین تملیکها علی وجه الجزئیة بأن یقول بعتکها و حملها فصحح الأول لأنه تابع و أبطل الثانی لأنه جزء لکن قال فی الدروس لو جعل الحمل جزء من المبیع فالأقوی الصحة لأنه بمنزلة الاشتراط و لا یضر الجهالة لأنه تابع و قال فی باب بیع المملوک و لو اشتراه و ما له صح و لم یشترط علمه و لا التفصی من الربا إن قلنا إنه یملک و لو أحلناه اشترطا انتهی. و المسألة محل إشکال و کلماتهم لا یکاد یعرف التیامها حیث صرحوا بأن للشرط قسطا من أحد العوضین و أن التراضی علی المعاوضة وقع منوطا به و لازمه کون الجهالة فیه قادحة و الأقوی اعتبار العلم لعموم نفی الغرر إلا إذا عد الشرط فی العرف تابعا غیر مقصود بالبیع کبیض الدجاج و قد مر ما ینفع هذا المقام فی شروط العوضین و سیأتی بعض الکلام فی بیع الحیوان إن شاء الله.

الشرط السابع أن لا یکون مستلزما لمحال

کما لو شرط فی البیع أن یبیعه علی البائع فإن العلامة قد ذکر هنا أنه مستلزم للدور قال فی التذکرة لو باعه شیئا بشرط أن یبیعه إیاه لم یصح سواء اتحد الثمن قدرا و جنسا و وصفا أو لا و إلا جاء الدور- لأن بیعه له یتوقف علی ملکیته له المتوقفة علی بیعه فیدور أما لو شرط أن یبیعه علی غیره فإنه یصح عندنا حیث لا منافاة فیه للکتاب و السنة لا یقال ما التزموه من الدور آت هنا لأنا نقول الفرق ظاهر لجواز أن یکون جاریا علی حد التوکیل أو عقد الفضولی بخلاف ما لو شرط البیع علی البائع انتهی. و سیأتی تقریر الدور مع جوابه فی باب النقد و النسیئة. و قد صرح فی الدروس بأن هذا الشرط باطل لا للدور بل لعدم القصد إلی البیع و یرد علیه و علی الدور النقض بما إذا اشترط البائع علی المشتری أن یقف المبیع علیه و علی عقبه فقد صرح فی التذکرة بجوازه و صرح بجواز اشتراط رهن المبیع علی الثمن مع جریان الدور فیه.

الشرط الثامن أن یلتزم به فی متن العقد

فلو تواطئا علیه قبله لم یکف ذلک فی التزام المشروط به علی المشهور بل لم یعلم فیه خلاف عدا ما یتوهم من ظاهر الخلاف و المختلف و سیأتی لأن المشروط علیه إن أنشأ إلزام الشرط علی نفسه قبل العقد کان إلزاما ابتدائیا لا یجب الوفاء به قطعا و إن کان أثره مستمرا فی نفس الملزم إلی حین العقد بل إلی حین حصول الوفاء و بعده نظیر بقاء أثر الطلب المنشأ فی زمان إلی حین حصول المطلوب و إن وعد بإیقاع العقد مقرونا بالتزامه فإذا ترک ذکره فی العقد فلم یحصل ملزم له. نعم یمکن أن یقال إن العقد إذا وقع مع تواطئهما علی الشرط کان قیدا معنویا له فالوفاء بالعقد الخاص لا یکون إلا مع العمل بذلک الشرط و یکون العقد بدونه تجارة لا عن تراض إذا التراضی وقع مقیدا بالشرط فإنهم قد صرحوا بأن الشرط کالجزء من أحد العوضین فلا فرق بین أن یقول بعتک العبد بعشرة و شرطت لک ماله و بین تواطئهما علی کون مال العبد للمشتری فقال بعتک العبد بعشرة قاصدین العشرة المقرونة بکون مال العبد للمشتری هذا مع أن الخارج من عموم: المؤمنون عند شروطهم هو ما لم یقع العقد مبنیا علیه فیعم محل الکلام و علی هذا فلو تواطئا علی شرط فاسد فسد العقد المبنی علیه و إن لم یذکر فیه. نعم لو نسیا الشرط المتواطأ علیه فأوقعا العقد غیر بانین علی الشرط بحیث یقصدان من العوض المقرون بالشرط اتجه صحة العقد و عدم لزوم الشرط هذا و لکن الظاهر من کلمات الأکثر عدم لزوم الشرط غیر المذکور فی متن العقد و عدم إجراء أحکام الشرط علیه و إن وقع العقد مبنیا علیه بل فی الریاض عن بعض الأجلة حکایة الإجماع علی عدم لزوم الوفاء بما یشترط لا فی عقد بعد ما ادعی هو قدس سره الإجماع علی أنه لا حکم للشروط إذا کانت قبل عقد النکاح و تتبع کلماتهم فی باب البیع و النکاح یکشف عن صدق ذلک المحکی فتراهم یجوزون فی باب الربا و الصرف الاحتیال فی تحلیل معاوضة أحد المتجانسین بأزید منه ببیع الجنس بمساویه   
المکاسب، ج‌3، ص 283  
ثم هبة الزائد من دون أن یشترط ذلک فی العقد فإن الحلیة لا تتحقق إلا بالتواطی علی هبة الزائد بعد البیع و التزام الواهب بها قبل العقد مستمرا إلی ما بعده و قد صرح المحقق و العلامة فی باب المرابحة بجواز أن یبیع الشی‌ء من غیره بثمن زائد مع قصدهما نقله بعد ذلک إلی البائع لیخبر بذلک الثمن عند بیعه مرابحة إذا لم یشترطا ذلک لفظا و معلوم أن المعاملة لأجل هذا الغرض لا یکون إلا مع التواطؤ و الالتزام بالنقل ثانیا. نعم خص فی المسالک ذلک بما إذا وثق البائع بأن المشتری ینقله إلیه من دون التزام ذلک و إیقاع العقد علی هذا الالتزام لکنه تقیید لإطلاق کلماتهم خصوصا مع قولهم إذا لم یشترطا لفظا. و بالجملة فظاهر عبارتی الشرائع و التذکرة أن الاشتراط و الالتزام من قصدهما و لم یذکراه لفظا لا أن النقل من قصدهما فراجع و أیضا فقد حکی عن المشهور أن عقد النکاح المقصود فیه الأجل و المهر المعین إذا خلی عن ذکر الأجل ینقلب دائما. نعم ربما ینسب إلی الخلاف و المختلف صحة اشتراط عدم الخیار قبل عقد البیع لکن قد تقدم فی خیار المجلس النظر فی هذه النسبة إلی الخلاف بل المختلف فراجع- ثم إن هنا وجها آخر لا یخلو عن وجه و هو بطلان العقد الواقع علی هذا الشرط لأن الشرط من أرکان العقد المشروط بل عرفت أنه کالجزء من أحد العوضین فیجب ذکره فی الإیجاب و القبول کأجزاء العوضین. و قد صرح الشهید فی غایة المراد بوجوب ذکر الثمن فی العقد و عدم الاستغناء عنه بذکره سابقا کما إذا قال بعنی بدرهم فقال بعتک فقال المشتری قبلت و سیأتی فی حکم الشرط الفاسد کلام من المسالک إن شاء الله تعالی.

و قد یتوهم هنا شرط تاسع- و هو تنجیز الشرط بناء علی أن تعلیقه

اشارة

یسری إلی العقد بعد ملاحظة رجوع الشرط إلی جزء من أحد العوضین فإن مرجع قوله بعتک هذا بدرهم علی أن تخیط لی إن جاء زید علی وقوع المعاوضة بین المبیع و بین الدرهم المقرون بخیاطة الثوب علی تقدیر مجی‌ء زید بل یؤدی إلی البیع بثمنین علی تقدیرین فباعه بالدرهم المجرد علی تقدیر عدم مجی‌ء زید و بالدرهم المقرون مع خیاطة الثوب علی تقدیر مجیئه

[دفع هذا التوهم]

و یندفع بأن الشرط هو الخیاطة علی تقدیر المجی‌ء لا الخیاطة المطلقة لیرجع التعلیق إلی أصل المعاوضة الخاصة و مجرد رجوعهما فی المعنی إلی أمر واحد لا یوجب البطلان و لذا اعترف بعضهم بأن مرجع قوله أنت وکیلی إذا جاء رأس الشهر فی أن تبیع و أنت وکیلی فی أن تبیع إذا جاء رأس الشهر إلی واحد مع الاتفاق علی صحة الثانی و بطلان الأول. نعم ذکره فی التذکرة أنه لو شرط البائع کونه أحق بالمبیع لو باعه المشتری ففیه إشکال لکن لم یعلم أن وجهه تعلیق الشرط بل ظاهر عبارة التذکرة و کثیر منهم فی بیع الخیار بشرط رد الثمن کون الشرط و هو الخیار معلقا علی رد الثمن و قد ذکرنا ذلک سابقا فی بیع الخیار.

مسألة فی حکم الشرط الصحیح

[أقسام الشرط]

[شرط الوصف]

و تفصیله أن الشرط إما أن یتعلق بصفة من صفات المبیع الشخصی- ککون العبد کاتبا و الجاریة حاملا و نحوهما

[شرط الفعل]

و إما أن یتعلق بفعل من أفعال أحد المتعاقدین أو غیرهما کاشتراط إعتاق العبد و- خیاطة الثوب

[شرط الغایة]

و- إما أن یتعلق بما هو من قبیل الغایة للفعل کاشتراط تملک عین خاصة و انعتاق مملوک خاص و نحوهما

و لا إشکال فی أنه لا حکم للقسم الأول إلا الخیار مع تبین فقد الوصف المشروط

إذ لا یعقل تحصیله هنا معنی لوجوب الوفاء فیه و عموم المؤمنون مختص بغیر هذا القسم

و أما الثالث

فإن أرید باشتراطه الغایة- أعنی الملکیة و الزوجیة و نحوهما اشتراط تحصیلهما بأسبابهما الشرعیة فیرجع إلی الثانی و هو اشتراط الفعل و إن أرید حصول الغایة بنفس الاشتراط فإن دل الدلیل الشرعی علی عدم تحقق تلک الغایة إلا بسببها الشرعی الخاص کالزوجیة و الطلاق و العبودیة و الانعتاق و کون المرهون مبیعا عند انقضاء الأجل و نحو ذلک کان الشرط فاسدا لمخالفته للکتاب و السنة کما أنه لو دل الدلیل علی) کفایة الشرط فیه کالوکالة و الوصایة و کون مال العبد و حمل الجاریة و ثمر الشجرة ملکا للمشتری فلا إشکال. و أما لو لم یدل دلیل علی أحد الوجهین کما لو شرط فی البیع کون مال خاص غیر تابع لأحد العوضین کالأمثلة المذکورة ملکا لأحدهما أو صدقة أو کون العبد الفلانی حرا و نحو ذلک ففی صحة هذا الشرط إشکال من أصالة عدم تحقق تلک الغایة إلا بما علم کونه سببا لها و عموم المؤمنون عند شروطهم و نحوه لا یجری هنا لعدم کون الشرط فعلا لیجب الوفاء به و من أن الوفاء لا یختص بفعل ما شرط بل یشمل ترتیب الآثار علیه نظیر الوفاء بالعهد و یشهد له تمسک الإمام ع بهذا العموم فی موارد کلها من هذا القبیل کعدم الخیار للمکاتبة التی أعانها ولد زوجها- علی أداء مال الکتابة مشترطا علیها عدم الخیار علی زوجها بعد الانعتاق مضافا إلی کفایة دلیل الوفاء بالعقود فی ذلک بعد صیرورة الشرط جزء للعقد و أما توقف الملک و شبهه علی أسباب خاصة فهی دعوی غیر مسموعة مع وجود أفراد اتفق علی صحتها کما فی حمل الجاریة و مال العبد و غیرهما و دعوی تسویغ ذلک لکونها توابع للمبیع مدفوعة لعدم صلاحیة ذلک للفرق مع أنه یظهر من بعضهم جواز اشتراط ملک حمل دابة فی بیع أخری کما یظهر من المحقق الثانی فی شرح عبارة القواعد فی شرائط العوضین و کل مجهول مقصود بالبیع لا یصح بیعه و إن انضم إلی معلوم و کیف کان فالأقوی صحة اشتراط الغایات التی لم یعلم من الشارع إناطتها بأسباب خاصة کما یصح نذر مثل هذه الغایات- بأن ینذر کون المال صدقة أو الشاة أضحیة أو کون هذا المال لزید و حینئذ فالظاهر عدم الخلاف فی وجوب الوفاء بها بمعنی ترتیب الآثار.

و إنما الخلاف و الإشکال فی القسم الثانی- و هو ما تعلق فیه الاشتراط بفعل

اشارة

و الکلام فیه یقع فی مسائل

الأولی فی وجوب الوفاء من حیث التکلیف الشرعی

ظاهر المشهور هو الوجوب لظاهر النبوی: المؤمنون عند شروطهم و العلوی: من شرط لامرأته شرطا فلیف لها به فإن المسلمین عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو حلل حراما و یؤکد الوجوب ما أرسل فی بعض الکتب من زیادة قوله إلا من عصی الله فی النبوی بناء علی کون الاستثناء من المشروط علیه لا من الشارط هذا کله مضافا إلی عموم وجوب الوفاء بالعقد بعد کون الشرط کالجزء من رکن العقد خلافا لظاهر الشهید فی اللمعة و ربما ینسب إلی غیره حیث قال إنه   
المکاسب، ج‌3، ص 284  
لا یجب علی المشروط علیه فعل الشرط و إنما فائدته جعل العقد عرضة للزوال و وجهه مع ضعفه یظهر مما ذکره قدس سره فی تفصیله المحکی فی الروضة عنه قدس سره فی بعض تحقیقاته و هو أن الشرط الواقع فی العقد اللازم إن کان العقد کافیا فی تحققه و لا یحتاج بعده إلی صیغة فهو لازم لا یجوز اختلال به کشرط الوکالة و إن احتاج بعده إلی أمر آخر وراء ذکره فی العقد کشرط العتق فلیس بلازم بل یقلب العقد اللازم جائزا و جعل السر فیه أن اشتراط ما العقد کاف فی تحققه کجزء من الإیجاب و القبول فهو تابع لهما فی اللزوم و الجواز و اشتراط ما سیوجد أمر منفصل عن العقد و قد علق علیه العقد و المعلق علی الممکن ممکن و هو معنی قلب اللازم جائزا انتهی. قال فی الروضة بعد حکایة هذا الکلام و الأقوی اللزوم مطلقا و إن کان تفصیله أجود مما اختاره هنا أقول ما ذکره قدس سره فی بعض تحقیقاته لا یحسن عده تفصیلا فی محل الکلام مقابلا لما اختاره فی اللمعة لأن الکلام فی اشتراط فعل سائغ و أنه هل یصیر واجبا علی المشروط علیه أم لا کما ذکره الشهید فی المتن فمثل اشتراط کونه وکیلا لیس إلا کاشتراط ثبوت الخیار أو عدم ثبوته له فلا یقال إنه یجب فعله أو لا یجب. نعم وجوب الوفاء بمعنی ترتیب آثار ذلک الشرط المحقق بنفس العقد مما لا خلاف فیه إذ لم یقل أحد بعدم ثبوت الخیار أو آثار اللزوم بعد اشتراطهما فی العقد. و بالجملة فالکلام هنا فی اشتراط فعل یوجد بعد العقد نعم کلام الشهید فی اللمعة أعم منه و من کل شرط لم یسلم لمشترطه و مراده تعذر الشرط و کیف کان فمثل اشتراط الوکالة أو الخیار و عدمه خارج عن محل الکلام إذ لا کلام و لا خلاف فی وجوب ترتب آثار الشرط علیه و لا فی عدم انفساخ العقد بعدم ترتیب الآثار و لا فی أن المشروط علیه یجبر علی ترتیب الآثار و إن شئت قلت اشتراط الوکالة من اشتراط الغایات لا المبادئ.   
و مما ذکرنا یظهر أن تأیید القول المشهور أو الاستدلال علیه بما فی الغنیة من الإجماع علی لزوم الوفاء بالعقد غیر صحیح لأنه إنما ذکر ذلک فی مسألة اشتراط الخیار و قد عرفت خروج مثل ذلک عن محل الکلام. نعم فی التذکرة لو اشتری عبدا بشرط أن یعتقه المشتری صح البیع و لزم الشرط عند علمائنا أجمع ثم إن ما ذکره الشهید قدس سره من أن اشتراط ما سیوجد أمر منفصلا و قد علق علیه العقد إلخ لا یخلو عن نظر إذ حاصله أن الشرط قد علق علیه العقد فی الحقیقة و إن کان لا تعلیق صورة فحاصل قوله بعتک هذا العبد علی أن تعتقه أن الالتزام بهذه المعاوضة معلق علی التزامک بالعتق فإذا لم یلتزم بالإعتاق لم یجب علی المشروط له الالتزام بالمعاوضة. و فیه مع أن المعروف بینهم أن الشرط بمنزلة الجزء من أحد العوضین و أن القاعدة اللفظیة فی العقد المشروط لا یقتضی هذا المعنی أیضا و أن رجوعه إلی التعلیق علی المحتمل یوجب عدم الجزم المفسد للعقد و إن لم یکن فی صورة التعلیق أن لازم هذا الکلام- أعنی دعوی تعلیق العقد علی الممکن ارتفاعه من رأس عند فقد الشرط لا انقلابه جائزا.

الثانیة فی أنه لو قلنا بوجوب الوفاء- من حیث التکلیف الشرعی فهل یجبر علیه لو امتنع

ظاهر جماعة ذلک- و ظاهر التحریر خلافه- قال فی باب الشروط إن الشرط أن تعلق بمصلحة المتعاقدین کالأجل و الخیار و الشهادة و التضمین و الرهن و اشتراط صفة مقصودة کالکتابة جاز و لزم الوفاء ثم قال إذا باع بشرط العتق صح البیع و الشرط فإن أعتقه المشتری و إلا ففی إجباره وجهان أقربهما عدم الإجبار انتهی. و قال فی الدروس یجوز اشتراط سائغ فی العقد فیلزم الشرط فی طرف المشترط علیه فإن أخل به فللمشترط الفسخ و هل یملک إجباره علیه فیه نظر انتهی و لا معنی للزوم الشرط إلا وجوب الوفاء به و قال فی التذکرة فی فروع مسألة العبد المشترط عتقه إذا أعتقه المشتری فقد وفی بما وجب علیه إلی أن قال و إن امتنع أجبر علیه إن قلنا إنه حق لله تعالی و إن قلنا إنه حق للبائع لم یجبر کما فی شرط الرهن و الکفیل لکن یتخیر البائع فی الفسخ بعد سلامة ما شرط ثم ذکر للشافعی وجهین فی الإجبار و عدمه إلی أن قال و الأولی عندی الإجبار فی شرط الرهن و الکفیل لو امتنع کما لو شرط تسلیم الثمن معجلا فأهمل انتهی و یمکن أن یستظهر هذا القول أعنی الوجوب تکلیفا مع عدم جواز الإجبار من کل من استدل علی صحة الشرط بعموم المؤمنون مع قوله بعدم وجوب الإجبار کالشیخ فی المبسوط حیث استدل علی صحة اشتراط عتق العبد المبیع بقوله ع: المؤمنون عند شروطهم ثم ذکر أن فی إجباره علی الإعتاق لو امتنع قولین الوجوب لأن عتقه قد استحق بالشرط و عدم الوجوب و إنما یجعل له الخیار ثم قال و الأقوی هو الثانی انتهی. فإن ظهور النبوی فی الوجوب من حیث نفسه و من جهة القرائن المتصلة و المنفصلة مما لا مساغ لإنکاره بل الاستدلال به علی صحة الشرط عند الشیخ و من تبعه فی عدم إفساد الشرط الفاسد یتوقف ظاهرا علی إرادة الوجوب منه إذ لا تنافی بین استحباب الوفاء بالشرط و فساده فلا یدل استحباب الوفاء بالعتق المشروط فی البیع علی صحته ثم إن الصیمری فی غایة المرام قال لا خلاف بین علمائنا فی جواز اشتراط العتق لأنه غیر مخالف للکتاب و السنة فیجب الوفاء به و قال هل یکون حقا لله تعالی أو للعبد أو للبائع یحتمل الأول إلی أن قال و یحتمل الثالث هو مذهب العلامة فی القواعد و التحریر لأنه استقرب فیهما عدم إجبار المشتری علی العتق و هو یدل علی أنه حق للبائع و علی القول بأنه حق لله یکون المطالبة للحاکم و یجبره مع الامتناع و لا یسقط بإسقاط البائع و علی القول بکونه للبائع تکون المطالبة له و یسقط بإسقاطه و لا یجبر المشتری و مع الامتناع یتخیر المشترط بین الإمضاء و الفسخ و علی القول بأنه للعبد یکون هو المطالب بالعتق و مع الامتناع یرافعه إلی الحاکم لیجبره علی ذلک و کسبه قبل العتق للمشتری علی جمیع التقادیر انتهی و ظاهر استکشافه مذهب العلامة قدس سره عن حکمه بعدم الإجبار أن کل شرط یکون حقا مختصا للمشترط لا کلام و لا خلاف فی عدم الإجبار علیه و هو ظاهر أول الکلام السابق فی التذکرة لکن قد عرفت قوله أخیرا و الأولی أن له إجباره علیه و إن قلنا إنه حق للبائع و ما أبعد ما بین ما ذکره الصیمری و ما ذکره فی جامع المقاصد و المسالک- من أنه إذا قلنا بوجوب الوفاء فلا کلام فی ثبوت الإجبار حیث قال و اعلم أن فی إجبار المشتری علی الإعتاق وجهین أحدهما العدم لأن للبائع طریقا آخر للتخلص و هو الفسخ و الثانی له ذلک لظاهر   
المکاسب، ج‌3، ص 285  
قوله تعالی أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و المؤمنون عند شروطهم إلا من عصی الله و هو الأوجه انتهی و فی المسالک جعل أحد القولین ثبوت الخیار و عدم وجوب الوفاء مستدلا له بأصالة عدم وجوب الوفاء و القول الآخر وجوب الوفاء بالشرط و استدل له بعموم الأمر بالوفاء بالعقد و المؤمنون عند شروطهم إلا من عصی الله و ظاهره وحدة الخلاف فی مسألتی وجوب الوفاء و التسلط علی الإجبار کما أن ظاهر الصیمری الاتفاق علی وجوب الوفاء بل و علی عدم الإجبار فیما کان حقا مختصا للبائع و الأظهر فی کلمات الأصحاب وجود الخلاف فی المسألتین و کیف کان فالأقوی ما اختاره جماعة من أن للمشروط له إجبار المشروط علیه لعموم وجوب الوفاء بالعقد و الشرط فإن العمل بالشرط لیس إلا کتسلیم العوضین فإن المشروط له قد ملک الشرط علی المشروط علیه بمقتضی العقد المقرون بالشرط فیجبر علی تسلیمه- و ما فی جامع المقاصد من توجیه عدم الإجبار بأن له طریقا إلی التخلص بالفسخ ضعیف فی الغایة فإن الخیار إنما شرع بعد تعذر الإجبار دفعا للضرر و قد یتوهم أن ظاهر الشرط هو فعل الشی‌ء اختیارا فإذا امتنع المشروط علیه فقد تعذر الشرط و حضور الفعل منه کرها غیر ما اشترط علیه فلا ینفع فی الوفاء بالشرط و یندفع بأن المشروط هو نفس الفعل مع قطع النظر عن الاختیار و الإجبار و إنما یعرض له من حیث إنه فعل واجب علیه فإذا أجبر فقد أجبر علی نفس الواجب نعم لو صرح باشتراط صدور الفعل عنه اختیارا و عن رضا منه لم ینفع إجباره فی حصول الشرط

الثالثة فی أنه هل للمشروط له الفسخ مع التمکن من الإجبار

فیکون مخیرا بینهما أم لا یجوز له الفسخ إلا مع تعذر الإجبار ظاهر الروضة و غیر واحد هو الثانی و صریح موضع من التذکرة هو الأول قال لو باعه شیئا بشرط أن یبیعه آخر أو یقرضه بعد شهر أو فی الحال لزمه الوفاء بالشرط فإن أخل به لم یبطل البیع لکن یتخیر المشترط بین فسخه للبیع و بین إلزامه بما شرط انتهی و لا نعرف مستندا للخیار مع التمکن من الإجبار لما عرفت من أن مقتضی العقد المشروط هو العمل علی طبق الشرط اختیارا أو قهرا إلا أن یقال إن العمل بالشرط حق لازم علی المشروط علیه یجبر علیه إذا بنی المشروط له علی الوفاء بالعقد و أما إذا أراد الفسخ لامتناع المشروط علیه عن الوفاء بالعقد علی الوجه الذی وقع علیه فله ذلک فیکون ذلک بمنزلة تقایل من الطرفین عن تراض منهما و هذا الکلام لا یجری مع امتناع أحدهما عن تسلیم أحد العوضین لیجوز للآخر فسخ العقد لأن کلا منهما قد ملک ما فی ید الآخر و لا یخرج عن ملکه بعدم تسلیم صاحبه فیجبران علی ذلک بخلاف الشرط فإن المشروط حیث فرض فعلا کالاعتاق فعلا معنی لتملکه فإذا امتنع المشروط علیه عند فقد نقض العقد فیجوز للمشروط له أیضا نقضه فتأمل ثم علی عدم المختار من عدم الخیار إلا مع تعذر الإجبار لو کان الشرط من قبیل الإنشاء القابل للنیابة فهل یوقعه الحاکم عنه إذا فرض تعذر إجباره الظاهر ذلک لعموم ولایة السلطان علی الممتنع فیندفع ضرر المشروط له بذلک الرابعة لو تعذر الشرط فلیس للمشترط إلا الخیار   
لعدم دلیل علی الأرش- فإن الشرط فی حکم القید لا یقابل بالمال بل المقابلة عرفا و شرعا إنما هی بین المالین و التقیید أمر معنوی لا یعد مالا و إن کانت مالیة المال تزید و تنقص بوجوده و عدمه و ثبوت الأرش فی العیب لأجل النص و ظاهر العلامة ثبوت الأرش- إذا اشترط عتق العبد فمات العبد قبل العتق و تبعه الصیمری فیما إذا اشترط تدبیر العبد قال فإن امتنع من تدبیره تخیر البائع بین الفسخ و استرجاع العبد و بین الإمضاء فیرجع بالتفاوت بین قیمته لو بیع مطلقا و قیمته بشرط التدبیر انتهی و مراده بالتفاوت مقدار جزء من الثمن نسبته إلیه کنسبة التفاوت إلی القیمة لإتمام التفاوت لأن للشرط قسطا من الثمن فهو مضمون به لا بتمام قیمته کما نص علیه فی التذکرة و ضعف فی الدروس قول العلامة بما ذکرنا من أن الثمن لا یقسط علی الشروط و أضعف منه ثبوت الأرش بمجرد امتناع المشتری عن الوفاء بالشرط و إن لم یتعذر کما عن الصیمری و لو کان الشرط عملا من المشروط علیه یعد مالا و یقابل بالمال کخیاطة الثوب فتعذر ففی استحقاق المشروط له لأجرته و مجرد ثبوت خیار له وجهان قال فی التذکرة لو شرط علی البائع عملا سائغا تخیر المشتری بین الفسخ و المطالبة به أو بعوضه إن فات وقته و کان مما یتقوم کما لو شرط تسلیم الثوب مصبوغا فأتاه به غیر مصبوغ و تلف فی ید المشتری و لو لم یکن مما یتقوم تخیر بین الفسخ و الإمضاء مجانا انتهی و قال أیضا لو کان الشرط علی المشتری مثل أن باعه داره بشرط أن یصبغ له ثوبه فتلف الثوب تخیر البائع بین الفسخ و الإمضاء بقیمة الفائت إن کان مما له قیمة و إلا مجانا انتهی و الظاهر أن مراده بما یتقوم فی نفسه سواء کان عملا محضا کالخیاطة أو عینا کمال العبد المشترط معه أو عینا و عملا کالصبغ لا ماله مدخل فی قیمة العوض إذ کل شرط کذلک و ما ذکره قدس سره لا یخلو عن وجه و إن کان مقتضی المعاوضة بین العوضین بأنفسهما کون الشرط مطلقا قیدا غیر مقابل بالمال فإن المبیع هو الثوب المخیط و العبد المصاحب للمال لا الثوب و الخیاطة و العبد و ماله و لذا لا یشترط قبض ما بإزاء المال من النقدین فی المجلس لو کان من أحدهما و سیجی‌ء فی المسألة السابعة المعاملة مع بعض الشروط معاملة الأجزاء.

الخامسة لو تعذر الشرط

و قد خرج العین عن سلطنة المشروط علیه- بتلف أو بنقل أو رهن أو استیلاد فالظاهر عدم منع ذلک عن الفسخ فإذا فسخ ففی رجوعه علیه بالقیمة أو بالعین مع بقائها بفسخ العقد الواقع علیه من حینه أو من أصله وجوه یأتی فی أحکام الخیار- و یأتی أن الأقوی الرجوع بالبدل جمعا بین الأدلة هذا کله مع صحة العقد الواقع بأن لا یکون منافیا للوفاء بالشرط و أما لو کان منافیا کبیع ما اشترط وقفه علی البائع ففی صحته مطلقا أو مع إذن المشروط له- أو إجازته أو بطلانه وجوه خیرها أوسطها فلو باع بدون إذنه کان للمشروط له فسخه و إلزامه بالوفاء بالشرط. نعم لو لم نقل بإجبار المشروط علیه فالظاهر صحة العقد الثانی فإذا فسخ المشروط له ففی انفساخ العقد من حینه أو من أصله أو الرجوع بالقیمة وجوه رابعها التفصیل بین التصرف بالعتق فلا یبطل لبنائه علی التغلیب فیرجع بالقیمة و بین غیره فیبطل اختاره فی التذکرة و الروضة قال فی فروع مسألة العبد المشترط عتقه بعد ما ذکر أن إطلاق   
المکاسب، ج‌3، ص 286  
اشتراط العتق یقتضی عتقه مجانا فلو أعتقه بشرط الخدمة مدة تخیر المشروط له بین الإمضاء و الفسخ فیرجع بقیمة العبد قال بعد ذلک و لو باعه المشتری أو وقفه أو کاتبه تخیر البائع بین الفسخ و الإمضاء فإن فسخ بطلت هذه العقود لوقوعها فی غیر ملک تام و تخالف هذه العتق بشرط الخدمة لأن العتق مبنی علی التغلیب فلا سبیل إلی فسخه و هل له إمضاء البیع مع طلب فسخ ما نقله المشتری فیه احتمال انتهی و مثله ما فی الروضة. و قال فی الدروس فی العبد المشروط عتقه و لو أخرجه عن ملکه ببیع أوهبه أو وقف فللبائع فسخ ذلک کله انتهی و ظاهره ما اخترناه و یحتمل ضعیفا غیره. و فی جامع المقاصد الذی ینبغی أن المشتری ممنوع من کل تصرف ینافی العتق المشترط ثم إن هذا الخیار کما لا یسقط بتلف العین کذلک لا یسقط بالتصرف فیها کما نبه علیه فی المسالک فی أول خیار العیب فیما لو اشترط الصحة علی البائع. نعم إذا دل التصرف علی الالتزام بالعقد لزم العقد و سقط الخیار نظیر خیار المجلس و الحیوان بناء علی ما استفید من بعض أخبار خیار الحیوان المشتمل علی سقوط خیاره بالتصرف معللا بحصول الرضا بالعقد و أما مطلق التصرف فلا.

السادسة للمشروط له إسقاط شرطه

إذا کان مما یقبل الإسقاط- لا مثل اشتراط مال العبد أو حمل الدابة لعموم ما تقدم فی إسقاط الخیار و غیره من الحقوق- و قد یستثنی من ذلک ما کان حقا لغیر المشروط له کالعتق فإن المصرح به فی کلام جماعة کالعلامة و ولده و الشهیدین و غیرهم عدم سقوطه بإسقاط المشروط له قال فی التذکرة الأقوی عندی أن العتق المشروط اجتمع فیه حقوق- حق لله و حق للبائع و حق للعبد ثم استقرب بناء علی ما ذکره مطالبة العبد بالعتق لو امتنع المشتری. و فی الإیضاح الأقوی أنه حق للبائع و لله تعالی فلا یسقط بالإسقاط انتهی و فی الدروس لو أسقط البائع الشرط جاز إلا العتق لتعلق حق العبد و حق الله تعالی به انتهی. و فی جامع المقاصد أن التحقیق أن العتق فیه معنی القربة و العبادة و هو حق الله تعالی و زوال الحجر و هو حق للعبد و فوات المالیة علی الوجه المخصوص للقربة و هو حق للبائع انتهی. أقول أما کونه حقا للبائع من حیث تعلق غرضه بوقوع هذا الأمر المطلوب للشارع فهو واضح و أما کونه حقا للعبد فإن أرید به مجرد انتفاعه بذلک فهذا لا یقتضی سلطنة له علی المشتری بل هو متفرع علی حق البائع دائر معه وجودا و عدما و إن أرید ثبوت حق علی المشتری یوجب السلطنة علی المطالبة فلا دلیل علیه و دلیل الوفاء لا یوجب إلا ثبوت الحق للبائع و بالجملة فاشتراط عتق العبد لیس إلا کاشتراط أن یبیع المبیع من زید بأدون من ثمن المثل أو یتصدق به علیه و لم یذکر أحد أن لزید المطالبة. و مما ذکر یظهر الکلام فی ثبوت حق الله تعالی فإنه إن أرید به مجرد وجوبه علیه لأنه وفاء بما شرط العباد بعضهم لبعض فهذا جار فی کل شرط و لا ینافی ذلک سقوط الشروط بالإسقاط و إن أرید ما عدا ذلک من حیث کون العتق مطلوبا لله کما ذکره جامع المقاصد ففیه أن مجرد المطلوبیة إذا لم یبلغ حد الوجوب لا یوجب الحق لله علی وجه یلزم به الحاکم و لا وجوب هنا من غیر جهة وجوب الوفاء بشروط العباد و القیام بحقوقهم و قد عرفت أن المطلوب غیر هذا فافهم

السابعة قد عرفت أن الشرط من حیث هو شرط لا یقسط علیه الثمن- عند انکشاف التخلف علی المشهور

اشارة

لعدم الدلیل علیه بعد عدم دلالة العقد عرفا علی مقابلة أحد العوضین إلا بالآخر و الشرع لم یزد علی ذلک إذ أمره بالوفاء بذلک المدلول العرفی فتخلف الشرط لا یقدح فی تملک کل منهما لتمام العوضین هذا و لکن قد یکون الشرط تضمن المبیع لما هو جزء له حقیقة بأن یشتری مرکبا و یشترط کونه کذا و کذا جزء کأن یقول بعتک هذا الأرض أو الثوب أو الصبرة علی أن یکون کذا ذراعا أو صاعا فقد جعل الشرط ترکبه من أجزاء معینة فهل یلاحظ حینئذ جانب القیدیة و یقال إن المبیع هو العین الشخصیة المتصفة بوصف کونه کذا جزء فالمتخلف هو قید من قیود العین کالکتابة و نحوها فی العبد لا یوجب فواتها إلا خیارا بین الفسخ و الإمضاء بتمام الثمن أو یلاحظ جانب الجزئیة فإن المذکور و إن کان بصورة القید إلا أن منشأ انتزاعه هو وجود الجزء الزائد و عدمه فالمبیع فی الحقیقة هو کذا و کذا جزء إلا أنه عبر عنه بهذه العبارة کما لو أخبر بوزن المبیع المعین فباعه اعتمادا علی إخباره فإن وقوع البیع علی العین الشخصیة لا یوجب عدم تقسیط الثمن علی الفائت و بالجملة فالفائت عرفا و فی الحقیقة هو الجزء و إن کان بصورة الشرط فلا یجری فیه ما مر من عدم التقابل إلا بین نفس العوضین و لأجل ما ذکرنا وقع الخلاف فیما لو باعه أرضا علی أنها جربان معینة أو صبره علی أنها أصوع معینة

[لو باع شیئا علی أنه قدر معین فتبین الاختلاف]

اشارة

و تفصیل ذلک العنوان الذی ذکره فی التذکرة بقوله لو باع شیئا و شرط فیه قدرا معینا فتبین الاختلاف من حیث الکم فأقسامه أربعة لأنه إما أن یکون مختلف الأجزاء أو متفقها و علی التقدیرین فإما أن یزید و إما أن ینقص

فالأول تبین النقص فی متساوی الأجزاء

و لا إشکال فی الخیار و إنما الإشکال و الخلاف فی أن له الإمضاء بحصة من الثمن أو لیس له الإمضاء إلا بتمام الثمن فالمشهور کما عن غایة المرام هو الأول. و قد حکی عن المبسوط و الشرائع و جملة من کتب العلامة و الدروس و التنقیح و الروضة و ظاهر السرائر و إیضاح النافع حیث اختارا ذلک فی مختلف الأجزاء فیکون کذلک فی متساوی الأجزاء بطریق أولی و یظهر من استدلال بعضهم علی الحکم فی مختلف الأجزاء کونه فی متساوی الأجزاء مفروغا عنه. و عن مجمع البرهان أنه ظاهر القوانین الشرعیة و وجهه مضافا إلی فحوی الروایة الآتیة فی القسم الثانی ما أشرنا إلیه من أن کون المبیع الشخصی بذلک المقدار و إن کان بصورة الشرط إلا أن مرجعه إلی کون المبیع هذا القدر کما لو کالا طعاما فاشتراه فتبین الغلط فی الکیل و لا یرتاب أهل العرف فی مقابلة الثمن لمجموع المقدار المعین المشترط هنا خلافا لصریح القواعد و محکی الإیضاح و قواه فی محکی حواشی الشهید و المیسیة و الکفایة و استوجهه فی المسالک و یظهر من جامع المقاصد أیضا لأن المبیع هو الموجود الخارجی کائنا ما کان غایة الأمر أنه التزم أن یکون بمقدار معین و هو وصف غیر موجود فی المبیع فأوجب الخیار کالکتابة المفقودة فی العبد و لیس مقابل الثمن نفس ذلک المقدار إلا أنه غیر موجود فی الخارج مع   
المکاسب، ج‌3، ص 287  
أن مقتضی تعارض الإشارة و الوصف غالبا ترجیح الإشارة عرفا فإرجاع قوله بعتک هذه الصبرة علی أنها عشرة أصوع إلی قوله بعتک عشرة أصوع موجودة فی هذا المکان تکلف و الجواب أن کونه من قبیل الشرط مسلم إلا أن الکبری و هی أن کل شرط لا یوزع علیه الثمن ممنوعة لأن المستند فی عدم التوزیع عدم المقابلة عرفا و العرف حاکم فی هذا الشرط بالمقابلة فتأمل.

الثانی تبین النقص فی مختلف الأجزاء

و الأقوی فیه ما ذکر من التقسیط مع الإمضاء وفاقا للأکثر لما ذکر سابقا من قضاء العرف بکون ما انتزع منه الشرط جزء من المبیع مضافا إلی خبر ابن حنظلة: رجل باع أرضا علی أنها عشرة أجربة فاشتری المشتری منه بحدوده و نقد الثمن و أوقع صفقة البیع و افترقا فلما مسح الأرض فإذا هی خمسة أجربة قال فإن شاء استرجع فضل ماله و أخذ الأرض و إن شاء رد المبیع و أخذ المال کله إلا أن یکون له إلی جنب تلک الأرض أرضون فلیوفه و یکون البیع لازما فإن لم یکن له فی ذلک المکان غیر الذی باع فإن شاء المشتری أخذ الأرض و استرجع فضل ماله و إن شاء رد الأرض و أخذ المال کله الخبر. و لا بأس باشتماله علی حکم مخالف للقواعد لأن غایة الأمر علی فرض عدم إمکان إرجاعه إلیها و مخالفة ظاهرة للإجماع طرح ذیله غیر المسقط لصدره عن الاحتجاج خلافا للمحکی عن المبسوط و جمیع من قال فی الصورة الأولی بعدم التقسیط لما ذکر هناک من کون المبیع عینا خارجیا لا یزید و لا ینقص لوجود الشرط و عدمه و الشرط التزام من البائع بکون تلک العین بذلک المقدار کما لو اشترط حمل الدابة أو مال العبد فتبین عدمهما و زاد بعض هؤلاء ما فرق به فی المبسوط بین الصورتین بأن الفائت هنا لا یعلم قسطه من الثمن لأن المبیع مختلف الأجزاء فلا یمکن قسمته علی عدد الجریان. و فیه أن عدم معلومیة قسطه لا یوجب عدم استحقاق المشتری ما یستحقه علی تقدیر العلم فیمکن التخلص بصلح أو نحوه إلا أن یدعی استلزام ذلک جهالة ثمن المبیع فی ابتداء العقد مع عدم إمکان العلم به عند الحاجة إلی التقسیط و فیه منع عدم المعلومیة لأن الفائت صفة کون هذه الأرض المعینة المشخصة عشرة أجربة و یحصل فرضه و إن کان المفروض مستحیل الوقوع بتضاعف کل جزء من الأرض لأنه معنی فرض نفس الخمسة عشرة و فرضه أیضا بصیرورة ثلاثة منها ثمانیة أو أربعة تسعة أو واحد ستة أو غیر ذلک و إن کان ممکنا إلا أنه لا ینفع مع فرض تساوی قطاع الأرض و مع اختلافها فظاهر التزام کونها عشرة مع رؤیة قطاعها المختلفة أو وصفها له یقضی بلزوم کون کل جزء منها مضاعفا علی ما هو علیه من الصفات المرئیة أو الموصوفة ثم إن المحکی عن الشیخ العمل بذیل الروایة المذکورة و نفی عنه البعد فی التذکرة معللا بأن القطعة المجاورة للمبیع أقرب إلی المثل من الأرش.   
و فیه مع منع کون نحو الأرض مثلیا أن الفائت لم یقع المعاوضة علیه فی ابتداء العقد و قسطه من الثمن باق فی ملک المشتری و لیس مضمونا علی البائع حتی یقدم مثله علی قیمته و أما الشیخ قدس سره فالظاهر استناده فی ذلک إلی الروایة.

الثالث أن یتبین الزیادة عما شرط علی البائع

فإن دلت القرینة علی أن المراد اشتراط بلوغه بهذا المقدار لا بشرط عدم الزیادة فالظاهر أن الکل للمشتری و لا خیار و إن أرید ظاهره و هو کونه شرطا للبائع من حیث عدم الزیادة و علیه من حیث عدم النقیصة ففی کون الزیادة للبائع و تخیر المشتری للشرکة أو تخیر البائع بین الفسخ و الإجازة لمجموع الشی‌ء بالثمن وجهان من أن مقتضی ما تقدم من أن اشتراط بلوغ المقدار المعین بمنزلة تعلق البیع به فهو شرط صورة و له حکم الجزء عرفا أن اشتراط عدم الزیادة علی المقدار هنا بمنزلة الاستثناء و إخراج الزائد عن المبیع و من الفرق بینهما بأن اشتراط عدم الزیادة شرط عرفا و لیس بمنزلة الاستثناء فتخلفه لا یوجب إلا الخیار و لعل هذا أظهر مضافا إلی إمکان الفرق بین الزیادة و النقیصة مع اشتراکهما فی کون مقتضی القاعدة فیها کونهما من تخلف الوصف لا نقص الجزء أو زیادته بورود النص المتقدم فی النقیصة و نبقی الزیادة علی مقتضی الضابطة و لذا اختار الاحتمال الثانی بعض من قال بالتقسیط فی أطراف النقیصة. و قد یحکی عن المبسوط القول بالبطلان هنا لأن البائع لم یقصد بیع الزائد و المشتری لم یقصد شراء البعض و فیه تأمل.

الرابع أن یتبین فی مختلف الأجزاء

و حکمه یعلم مما ذکرنا

القول فی حکم الشرط الفاسد

اشارة

الکلام فیه یقع فی أمور-

الأول أن الشرط الفاسد لا تأمل فی عدم وجوب الوفاء به بل هو داخل فی الوعید

اشارة

فإن کان العمل به مشروعا استحب الوفاء به علی القول بعدم فساد أصل العقد و تأمل أیضا فی أن الشرط الفاسد لأجل الجهالة یفسد العقد لرجوع الجهالة فیه إلی جهالة أحد العوضین فیکون البیع غررا و کذا لو کان الاشتراط موجبا لمحذور آخر فی أصل البیع کاشتراط بیع المبیع من البائع ثانیا لأنه موجب للدور أو لعدم القصد إلی البیع الأول أو للتعبد من أجل الإجماع أو النص و کاشتراط جعل الخشب المبیع صنما لأن المعاملة علی هذا الوجه أکل للمال بالباطل و لبعض الأخبار

[هل الشرط الفاسد لغیر إخلاله بالعقد مفسد للعقد]

اشارة

و إنما الإشکال فیما کان فساده لا لأمر مخل بالعقد فهل یکون مجرد فساد الشرط موجبا لفساد العقد أم یبقی العقد علی الصحة قولان حکی أولهما عن الشیخ و الإسکافی و ابن البراج و ابن سعید و ثانیهما للعلامة و الشهیدین و المحقق الثانی و جماعة ممن تبعهم. و ظاهر ابن زهرة فی الغنیة التفصیل بین الشرط غیر المقدور کصیرورة الزرع سنبلا و البسر تمرا و بین غیره من الشروط الفاسدة فادعی فی الأول عدم الخلاف فی الفساد و الإفساد و مقتضی التأمل فی کلامه أن الوجه فی ذلک صیرورة المبیع غیر مقدور علی تسلیمه و لو صح ما ذکره من الوجه خرج هذا القسم من الفاسد عن محل الخلاف لرجوعه کالشرط المجهول إلی ما یوجب اختلال بعض شروط العوضین لکن صریح العلامة فی التذکرة وقوع الخلاف فی الشرط غیر المقدور و مثل بالمثالین المذکورین و نسب القول بصحة العقد إلی بعض علمائنا و الحق أن الشرط غیر المقدور من حیث هو غیر مقدور لا یوجب تعذر التسلیم فی أحد العوضین. نعم لو أوجبه فهو خارج عن محل النزاع کالشرط المجهول حیث یوجب کون المشروط بیع الغرر و ربما ینسب إلی ابن المتوج البحرانی التفصیل بین الفاسد لأجل عدم تعلق غرض مقصود   
المکاسب، ج‌3، ص 288  
للعقلاء به فلا یوجب فساد العقد کأکل طعام بعینه أو لبس ثوب کذلک و بین غیره. و قد تقدم فی اشتراط کون الشرط مما یتعلق به غرض مقصود للعقلاء عن التذکرة و غیرها أن هذا الشرط لغو لا یؤثر الخیار و الخلاف فی أن اشتراط الکفر صحیح أم لا و عدم الخلاف ظاهرا فی لغویة اشتراط کیل المسلم فیه بمکیال شخصی معین و ظاهر ذلک کله التسالم علی صحة العقد و لو مع لغویة الشرط و یؤید الاتفاق علی عدم الفساد استدلال القائلین بالإفساد بأن للشرط قسطا من الثمن فیصیر الثمن مع فساد الشرط مجهولا. نعم استدلالهم الآخر علی الإفساد بعدم التراضی مع انتفاء الشرط ربما یؤید عموم محل الکلام لهذا الشرط إلا أن الشهیدین ممن استدل بهذا الوجه و صرح بلغویة اشتراط الکفر و الجهل بالعبادات بحیث یظهر منه صحة العقد فراجع و کیف کان

فالقول بالصحة فی أصل المسألة لا یخلو عن قوة

وفاقا لمن تقدم لعموم الأدلة السالم عن معارضة ما یخصصه

[أدلة القائلین بالإفساد]

اشارة

عدا وجوه

أحدها ما ذکره فی المبسوط للمانعین من أن للشرط قسطا من العوض مجهولا

فإذا سقط لفساده صار العوض مجهولا و فیه بعد النقض بالشرط الفاسد فی النکاح الذی یکون بمنزلة جزء من الصداق فیجب علی هذا سقوط المسمی و الرجوع إلی مهر المثل أولا منع مقابلة الشرط بشی‌ء من العوضین عرفا و لا شرعا لأن مدلول العقد هو وقوع المعاوضة بین الثمن و المثمن غایة الأمر کون الشرط قیدا لأحدهما یکون له دخل فی زیادة العوض و نقصانه و الشرط لم یحکم علی هذا العقد إلا بإمضائه علی النحو الواقع علیه فلا یقابل الشرط بجزء من العوضین و لذا لم یکن فی فقده إلا الخیار بین الفسخ و الإمضاء مجانا کما عرفت. و ثانیا منع جهالة ما بإزاء الشرط من العوض إذ لیس العوض المنضم إلی الشرط و المجرد عنه إلا کالمتصف بوصف الصحة و المجرد عنه فی کون التفاوت بینهما مضبوطا فی العرف و لذا حکم العلامة فیما تقدم بوجوب الأرش لو لم یتحقق العتق المشروط فی صحة بیع المملوک و بلزوم قیمة الصبغ المشروط فی بیع الثوب. و ثالثا منع کون الجهالة الطارئة علی العوض قادحة إنما القادح به هو الجهل به عند إنشاء العقد.

الثانی أن التراضی إنما وقع علی العقد الواقع علی النحو الخاص

فإذا تعذر الخصوصیة لم یبق التراضی لانتفاء المقید بانتفاء القید و عدم بقاء الجنس مع ارتفاع الفصل فالمعاوضة بین الثمن و المثمن بدون الشرط معاوضة أخری محتاجة إلی تراض جدید و إنشاء جدید و بدونه یکون التصرف أکلا للمال لا عن تراض. و فیه منع کون ارتباط الشرط بالعقد علی وجه یحوج انتفاؤه إلی معاوضة جدیدة عن تراض جدید و مجرد الارتباط لا یقتضی ذلک کما إذا تبین نقص أحد العوضین أو انکشف فقد بعض الصفات المأخوذة فی البیع کالکتابة و الصحة و کالشروط الفاسدة فی عقد النکاح فإنه لا خلاف نصا و فتوی فی عدم فساد النکاح بمجرد فساد شرطه المأخوذ فیه. و قد تقدم أن ظاهرهم فی الشرط غیر المقصود للعقلاء فی السلم و غیره عدم فساد العقد به و تقدم أیضا أن ظاهرهم أن الشرط غیر المذکور فی العقد لا حکم له صحیحا کان أو فاسدا و دعوی أن الأصل فی الارتباط هو انتفاء الشی‌ء بانتفاء ما ارتبط به و مجرد عدم الانتفاء فی بعض الموارد لأجل الدلیل لا یوجب التعدی مدفوعة بأن المقصود من بیان الأمثلة أنه لا یستحیل التفکیک بین الشرط و العقد و أنه لیس التصرف المترتب علی العقد بعد انتفاء ما ارتبط به فی الموارد المذکورة تصرفا لا عن تراض جوزه الشارع تعبدا و قهرا علی المتعاقدین فما هو التوجیه فی هذه الأمثلة هو التوجیه فیما نحن فیه و لذا اعترف فی جامع المقاصد بأن فی الفرق بین الشرط الفاسد و الجزء الفاسد عسرا. و الحاصل أنه یکفی للمستدل بالعمومات منع کون الارتباط مقتضیا لکون العقد بدون الشرط تجارة لا عن تراض مستندا إلی النقض بهذه الموارد و حل ذلک أن القیود المأخوذة فی المطلوبات العرفیة و الشرعیة منها ما هو رکن المطلوب ککون المبیع حیوانا ناطقا لا ناهقا و کون مطلوب المولی إتیان تتن الشطب لا الأصفر الصالح للنار جیل و مطلوب الشارع الغسل بالماء للزیارة لأجل التنظیف فإن العرف یحکم فی هذه الأمثلة بانتفاء المطلوب لانتفاء هذه القیود فلا یقوم الحمار مقام العبد و لا الأصفر مقام التتن و لا التیمم مقام الغسل. و منها ما لیس کذلک ککون العبد صحیحا و التتن جیدا و الغسل بماء الفرات فإن العرف یحکم فی هذه الموارد بکون الفاقد نفس المطلوب و الظاهر أن الشرط من هذا القبیل لا من قبیل الأول فلا یعد التصرف الناشئ عن العقد بعد فساد الشرط تصرفا عن تراض. نعم غایة الأمر أن فوات القید هنا موجب للخیار لو کان المشروط له جاهلا بالفساد نظیر فوات الجزء و الشرط الصحیحین و لا مانع من التزامه و إن لم یظهر منه أثر فی کلام القائلین بهذا القول

الثالث [الاستدلال بالروایات]

روایة عبد الملک ابن عتبة عن الرضا ع: عن الرجل ابتاع منه طعاما أو متاعا علی أن لیس منه علی وضیعة هل یستقیم هذا و کیف هنا و ما حد ذلک قال لا ینبغی و الظاهر أن المراد الحرمة لا الکراهة کما فی المختلف إذ مع صحة العقد لا وجه لکراهة الوفاء بالوعد و روایة الحسین ابن المنذر قال: قلت لأبی عبد الله ع الرجل یجیئنی فیطلب منی العینة فأشتری المتاع لأجله ثم أبیعه إیاه ثم أشتریه منه مکانی قال فقال إذا کان هو بالخیار إن شاء باع و إن شاء لم یبع و کنت أنت أیضا بالخیار إن شئت اشتریت و إن شئت لم تشتر فلا بأس قال فقلت إن أهل المسجد یزعمون أن هذا فاسد و یقولون إنه إن جاء به بعد أشهر صح قال إنما هذا تقدیم و تأخیر لا بأس فإن مفهومه ثبوت البأس إذا لم یکونا أو أحدهما مختارا فی ترک المعاملة الثانیة و عدم الاختیار فی ترکها إنما یتحقق باشتراط فعلها فی ضمن العقد الأول و إلا فلا یلزم علیها فیصیر الحاصل أنه إذا باعه بشرط أن یبیعه منه أو یشتریه منه لم یصح البیع الأول فکذا الثانی أو لم یصح الثانی لأجل فساد الأول إذ لا مفسد له غیره و روایة علی بن جعفر عن أخیه ع قال:   
سألته عن رجل باع ثوبا بعشرة دراهم إلی أجل ثم اشتراه بخمسة نقدا أ یحل قال إذا لم یشترطا و رضیا فلا بأس و دلالتها أوضح من الأولی و الجواب أما عن الأولی فبظهور لا ینبغی فی الکراهة و لا مانع من کراهة البیع علی هذا النحو من أن البیع صحیح غیر مکروه و الوفاء بالشرط مکروه و أما عن الروایتین فأولا بأن الظاهر من الروایتین بقرینة حکایة فتوی أهل المسجد علی خلاف قول الإمام ع فی الروایة الأولی هو رجوع البأس فی المفهوم إلی الشراء و لا ینحصر وجه فساده فی فساد البیع لاحتمال   
المکاسب، ج‌3، ص 289  
أن یکون من جهة عدم الاختیار فیه الناشئ عن التزامه فی خارج العقد الأول فإن العرف لا یفرقون فی إلزام المشروط علیه بالوفاء بالشرط بین وقوع الشرط فی متن العقد أو فی الخارج فإذا التزم به أحدهما فی خارج العقد الأول کان وقوعه للزومه علیه عرفا فیقع لا عن رضا منه فیفسد و ثانیا بأن غایة مدلول الروایة فساد البیع المشروط فیه بیعه علیه ثانیا و هو مما لا خلاف فیه حتی ممن قال بعدم فساد العقد بفساد شرطه کالشیخ فی المبسوط فلا یتعدی منه إلی غیره فلعل البطلان فیه للزوم الدور کما ذکره العلامة أو لعدم قصد البیع کما ذکره الشهید قدس سره أو لغیر ذلک بل التحقیق أن مسألة اشتراط بیع المبیع خارجة عما نحن فیه لأن الفساد لیس لأجل کون نفس الشرط فاسدا لأنه لیس مخالفا للکتاب و السنة و لا منافیا لمقتضی العقد بل الفساد فی أصل البیع لأجل نفس هذا الاشتراط فیه لا لفساد ما اشترط و قد أشرنا إلی ذلک فی أول المسألة و لعله لما ذکرنا لم یستند إلیها أحد فی مسألتنا هذه و الحاصل أنی لم أجد لتخصیص العمومات فی هذه المسألة ما یطمئن به النفس

و یدل علی الصحة أیضا جملة من الأخبار

منها ما عن المشایخ الثلاثة

فی الصحیح عن الحلبی عن الصادق ع: أنه ذکران بریرة کانت عند زوج لها و هی مملوکة فاشترتها عائشة فأعتقها فخیرها رسول الله ص فقال إن شاءت قعدت عند زوجها و إن شاءت فارقته و کان موالیها الذین باعوها اشترطوا علی عائشة أن لهم ولاءها فقال ص: الولاء لمن أعتق و حملها علی الشرط الخارج عن العقد مخالف لتعلیل فساده فی هذه الروایة إشارة و فی غیرها صراحة بکونه مخالفا للکتاب و السنة فالإنصاف أن الروایة فی غایة الظهور.

و منها مرسلة جمیل و صحیحة الحلبی

الأولی عن أحدهما فی الرجل یشتری الجاریة و یشترط لأهلها أن لا یبیع و لا یهب و لا ترث قال: یفی بذلک إذا اشترط لهم إلا المیراث فإن الحکم بوجوب الوفاء بالأولین دون الثالث مع اشتراط الجمیع فی العقد لا یکون إلا مع عدم فساد العقد بفساد شرطه و لو قلنا بمقالة المشهور من فساد اشتراط عدم البیع و الهبة حتی أنه حکی عن کاشف الرموز أنی لم أجد عاملا بهذه الروایة کان الأمر بالوفاء محمولا علی الاستحباب و یتم المطلوب أیضا و یکون استثناء شرط الإرث لأن الملک فیه قهری للوارث لا معنی لاستحباب وفاء المشتری به مع أن تحقق الإجماع علی بطلان شرط عدم البیع و الهبة ممنوع کما لا یخفی و الثانیة عن أبی عبد الله ع عن الشرط فی الإماء لا تباع و لا تورث و لا توهب قال: یجوز ذلک غیر المیراث فإنها تورث و کل شرط خالف کتاب الله فهو رد الخبر فإن قوله: فإنها تورث یدل علی بقاء البیع الذی شرط فیه أن لا تورث علی الصحة بل یمکن أن یستفاد من قوله بعد ذلک: کل شرط خالف کتاب الله عز و جل فهو رد أی لا یعمل به أن جمیع ما ورد فی بطلان الشروط المخالفة لکتاب الله جل ذکره یراد بها عدم العمل بالشرط لا بطلان أصل البیع. و یؤیده ما ورد فی بطلان الشروط الفاسدة فی ضمن عقد النکاح

و قد یستدل علی الصحة بأن صحة الشرط فرع علی صحة البیع

فلو کان الحکم بصحة البیع موقوفا علی صحة الشرط لزم الدور و فیه ما لا یخفی

و الإنصاف أن المسألة فی غایة الإشکال

و لذا توقف فیها بعض تبعا للمحقق قدس سره

[هل الشرط الفاسد یوجب الخیار للمشروط له]

ثم علی تقدیر صحة العقد- ففی ثبوت الخیار للمشروط له مع جهله بفساد الشرط وجه من حیث کونه فی حکم تخلف الشرط الصحیح فإن المانع الشرعی کالعقلی فیدل علیه ما یدل علی خیار تخلف الشرط. و لا فرق فی الجهل المعتبر فی الخیار بین کونه بالموضوع أو بالحکم الشرعی و لذا یعذر الجاهل بثبوت الخیار أو بفوریته و لکن یشکل بأن العمدة فی خیار تخلف الشرط هو الإجماع و أدلة نفی الضرر قد تقدم غیر مرة أنها لا تصلح لتأسیس الحکم الشرعی إذا لم یعتضد بعمل جماعة لأن المعلوم إجمالا أنه لو عمل بعمومها لزم منه تأسیس فقه جدید خصوصا إذا جعلنا الجهل بالحکم الشرعی عذرا فرب ضرر یترتب علی المعاملات من أجل الجهل بأحکامها خصوصا الصحة و الفساد فإن ضرورة الشرع قاضیة فی أغلب الموارد بأن الضرر المترتب علی فساد معاملة مع الجهل به لا یتدارک مع أن مقتضی تلک الأدلة نفی الضرر غیر الناشئ عن تقصیر المتضرر فی دفعه سواء کان الجهل متعلقا بالموضوع أم بالحکم و إن قام الدلیل فی بعض المقامات علی التسویة بین القاصر و المقصر فالأقوی فی المقام عدم الخیار و إن کان یسبق خلافه فی بادئ الأنظار.

الثانی لو أسقط المشروط له الشرط الفاسد علی القول بإفساده لم یصح بذلک العقد

لانعقاده بینهما علی الفساد فلا ینفع إسقاط المفسد و یحتمل الصحة بناء علی أن التراضی إنما حصل علی العقد المجرد عن الشرط فیکون کتراضیهما علیه حال العقد. و فیه أن التراضی إنما ینفع إذا وقع علیه العقد أو لحق العقد السابق کما فی بیع المکره و الفضولی و أما إذا طرأ الرضا علی غیر ما وقع علیه العقد فلا ینفع لأن متعلق الرضا لم یعقد علیه و متعلق العقد لم یرض به و یظهر من بعض مواضع التذکرة التردد فی الفساد بعد إسقاط الشرط قال یشترط فی العمل المشروط علی البائع أن یکون محللا فلو اشتری العنب علی شرط أن یعصره البائع خمرا لم یصح الشرط و البیع علی إشکال ینشأ من جواز إسقاط المشتری الشرط عن البائع و الرضا به خالیا عنه و هو المانع من صحة البیع- و من اقتران البیع بالمبطل و بالجملة فهل یثمر اقتران مثل هذا الشرط بطلان البیع من أصله بحیث لو رضی صاحبه بإسقاطه لا یرجع البیع صحیحا أو إیقاف البیع بدونه فإن لم یرض بدونه بطل و الأصح انتهی و لا یعرف وجه لما ذکره من احتمال الإیقاف.

الثالث لو ذکر الشرط الفاسد قبل العقد لفظا و لم یذکر فی العقد

فهل یبطل العقد بذلک بناء علی أن الشرط الفاسد مفسد له أم لا وجهان بل قولان مبنیان علی تأثیر الشرط قبل العقد فإن قلنا بأنه لا حکم له کما هو ظاهر المشهور و قد تقدم فی الشروط لم یفسد و إلا فسد و یظهر من المسالک هنا قول ثالث قال فی مسألة اشتراط بیع المبیع من البائع المراد باشتراط ذلک شرطه فی متن العقد فلو کان فی أنفسهما ذلک و لم یشترطاه لم یضر و لو شرطاه قبل العقد لفظا فإن کانا یعلمان بأن الشرط المتقدم لا حکم له فلا أثر له و إلا اتجه بطلان العقد کما لو ذکراه فی متنه لأنهما لم یقدما إلا علی الشرط و لم یتم لهما فیبطل العقد انتهی. و فی باب المرابحة بعد ذکر المحقق فی المسألة المذکورة أنه لو کان من قصدهما ذلک و لم یشترطاه لفظا کره قال فی المسالک أی لم یشترطاه فی نفس العقد فلا عبرة بشرطه قبله. نعم لو توهم لزوم ذلک أو نسی ذکره فیه مع ذکره قبله اتجه الفساد انتهی. ثم حکی اعتراضا علی   
المکاسب، ج‌3، ص 290  
المحقق قدس سره- و جوابا عنه بقوله قیل علیه إن مخالفة القصد للفظ تقتضی بطلان العقد لأن العقود تتبع القصود فکیف یصح العقد مع مخالفة اللفظ و أجیب عنه بأن القصد و إن کان معتبرا فی الصحة فلا یعتبر فی البطلان لتوقف البطلان علی اللفظ و القصد و کذلک الصحة و لم یوجد فی الفرض ثم قال قدس سره و فیه منع ظاهر فإن اعتبارهما معا فی الصحة یقتضی کون تخلف أحدهما کافیا فی البطلان و یرشد إلیه عبارة الساهی و الغالط و المکره فإن المتخلف الموجب للبطلان هو القصد و إلا فاللفظ موجود ثم قال و الذی ینبغی فهمه أنه لا بد من قصدهما إلی البیع المترتب علیه أثر الملک للمشتری علی وجه لا یلزمه رده و إنما یفتقر قصدهما لرده بعد ذلک بطریق الاختیار نظرا إلی وثوق البائع بالمشتری أنه لا یمتنع من رده إلیه بعقد جدید بمحض اختیاره و مروته انتهی کلامه.   
أقول إذا أوقعا العقد المجرد علی النحو الذی یوقعانه مقترنا بالشرط و فرض عدم التفاوت بینهما فی البناء علی الشرط و الالتزام به إلا بالتلفظ بالشرط و عدمه فإن قلنا بعدم اعتبار التلفظ فی تأثیر الشرط الصحیح و الفاسد فلا وجه للفرق بین من یعلم فساد الشرط و غیره فإن العالم بالفساد لا یمنعه علمه عن الإقدام علی العقد مقیدا بالالتزام بما اشترطه خارج العقد بل إقدامه کإقدام من یعتقد الصحة کما لا فرق فی إیقاع العقد الفاسد بین من یعلم فساده و عدم ترتب أثر شرعی علیه و غیره. و بالجملة فالإقدام علی العقد مقیدا أمر عرفی یصدر من المتعاقدین و إن علما بفساد الشرط و أما حکم صورة نسیان ذکر الشرط فإن کان مع نسیان أصل الشرط کما هو الغالب فالظاهر الصحة لعدم الإقدام علی العقد مقیدا غایة الأمر أنه کان عازما علی ذلک لکن غفل عنه. نعم لو اتفق إیقاع العقد مع الالتفات إلی الشرط ثم طرأ علیه النسیان فی محل ذکر الشرط کان کتارک ذکر الشرط عمدا تعویلا علی تواطئهما السابق.

الرابع لو کان فساد الشرط لأجل عدم تعلق غرض معتد به عند العقلاء

فظاهر کلام جماعة من القائلین بإفساد الشرط الفاسد کونه لغوا غیر مفسد للعقد. قال فی التذکرة فی باب العیب لو شرط ما لا غرض فیه للعقلاء و لا یزید به المالیة فإنه لغو لا یوجب الخیار و قد صرح فی مواضع آخر فی باب الشروط بصحة العقد و لغویة الشرط و قد صرح الشهید بعدم ثبوت الخیار إذا اشترط کون العبد کافرا فبان مسلما و مرجعه إلی لغویة الاشتراط و قد ذکروا فی السلم لغویة بعض الشروط کاشتراط الوزن بمیزان معین و لعل وجه عدم قدح هذه الشروط أن الوفاء بها لما لم یجب شرعا و لم یکن فی تخلفها أو تعذرها خیار خرجت عن قابلیة تقیید العقد بها لعدم عدها کالجزء من أحد العوضین و یشکل بأن لغویتها لا تنافی تقیید العقد بها فی نظر المتعاقدین فاللازم إما بطلان العقد و إما وجوب الوفاء کما إذا جعل بعض الثمن مما لا یعد مالا فی العرف

الکلام فی أحکام الخیار

الکلام فی أحکام الخیار

الخیار موروث بأنواعه

اشارة

بلا خلاف بین الأصحاب کما فی الریاض و ظاهر الحدائق- و فی التذکرة أن الخیار عندنا موروث- لأنه من الحقوق کالشفعة و القصاص فی جمیع أنواعه و به قال الشافعی إلا فی خیار المجلس و ادعی فی الغنیة الإجماع علی إرث خیار المجلس و الشرط

[الاستدلال علیه بما ورد فی إرث ما ترک المیت]

اشارة

و استدل علیه مع ذلک بأنه حق للمیت فیورث لظاهر القرآن و تبعه بعض من تأخر عنه و زید علیه الاستدلال بالنبوی: ما ترک المیت من حق فلوارثه. أقول

الاستدلال علی هذا الحکم بالکتاب و السنة الواردین فی إرث ما ترک المیت یتوقف علی ثبوت أمرین

أحدهما کون الخیار حقا لا حکما شرعیا

کإجازة العقد الفضولی و جواز الرجوع فی الهبة و سائر العقود الجائزة فإن الحکم الشرعی مما لا یورث و کذا ما تردد بینهما للأصل و لیس فی الأخبار ما یدل علی ذلک عدا ما دل علی انتفاء الخیار بالتصرف معللا بأنه رضا کما تقدم فی خیار الحیوان و التمسک بالإجماع علی سقوطه بالإسقاط فیکشف عن کونه حقا لا حکما مستغنی عنه بقیام الإجماع علی نفس الحکم.

الثانی کونه حقا قابلا للانتقال

لیصدق أنه مما ترک المیت بأن لا یکون وجود الشخص و حیاته مقوما له و إلا فمثل حق الجلوس فی السوق و المسجد و حق التولیة و النظارة غیر قابل للانتقال فلا یورث و إثبات هذا الأمر بغیر الإجماع أیضا مشکل و التمسک فی ذلک باستصحاب بقاء الحق- و عدم انقطاعه بموت ذی الحق أشکل لعدم إحراز الموضوع لأن الحق لا یتقوم إلا بالمستحق و کیف کان ففی الإجماع المنعقد علی نفس الحکم کفایة إن شاء الله تعالی.

بقی الکلام فی أن إرث الخیار لیس تابعا لإرث المال فعلا

فلو فرض استغراق دین المیت لترکته لم یمنع انتقال الخیار إلی الوارث- و لو کان الوارث ممنوعا لنقصان فیه کالرقیة أو القتل للمورث أو الکفر فلا إشکال فی عدم الإرث لأن الموجب لحرمانه من المال موجب لحرمانه من سائر الحقوق و لو کان حرمانه من المال لتعبد شرعی کالزوجة غیر ذات الولد أو مطلقا بالنسبة إلی العقار و غیر الأکبر من الأولاد بالنسبة إلی الحبوة ففی حرمانه من الخیار المتعلق بذلک المال مطلقا أو عدم حرمانه کذلک وجوه بل أقوال ثالثها التفصیل بین کون ما یحرم الوارث عنه منتقلا إلی المیت أو عنه فیرث فی الأول صرح به فخر الدین فی الإیضاح و فسر به عبارة والده کالسید العمید و شیخنا الشهید فی الحواشی و رابعها عدم الجواز فی تلک الصورة و الإشکال فی غیرها صرح به فی جامع المقاصد و لم أجد من جزم بعدم الإرث مطلقا و إن أمکن توجیهه بأن ما یحرم منه هذا الوارث إن کان قد انتقل عن المیت فالفسخ لا معنی له لأنه لا ینتقل إلیه بإزاء ما ینتقل عنه من الثمن شی‌ء من المثمن. و بعبارة أخری الخیار علاقة لصاحبه فیما انتقل عنه توجب سلطنته علیه و لا علاقة هنا و لا سلطنة و إن کان قد انتقل إلی المیت فهو لباقی الورثة و لا سلطنة لهذا المحروم و الخیار حق فیما انتقل عنه بعد إحراز تسلطه علی ما وصل بإزائه و لکن یرد ذلک بما فی الإیضاح من أن الخیار لا یتوقف علی الملک کخیار الأجنبی فعمومات الإرث بالنسبة إلی الخیار لم یخرج عنها الزوجة و إن خرجت عنها بالنسبة إلی المال. و الحاصل أن حق الخیار لیس تابعا للملکیة و لذا قوی بعض المعاصرین ثبوت الخیار فی الصورتین و یضعفه أن حق الخیار علقة فی الملک المنتقل إلی   
المکاسب، ج‌3، ص 291  
الغیر من حیث التسلط علی استرداده إلی نفسه أو إلی من هو منصوب من قبله کما فی الأجنبی. و بعبارة أخری ملک لتملک المعوض لنفسه أو لمن نصب عنه و هذه العلاقة لا تنتقل من المیت إلا إلی وارث یکون کالمیت فی کونه مالکا لأن یملک فإذا فرض أن المیت باع أرضا بثمن فالعلاقة المذکورة إنما هی لسائر الورثة دون الزوجة لأنها بالخیار لا ترد شیئا من الأرض إلی نفسها و لا إلی آخر هی من قبله لتکون کالأجنبی المجعول له. نعم لو کان المیت قد انتقلت إلیه الأرض کان الثمن المدفوع إلی البائع متزلزلا فی ملکه فیکون فی معرض الانتقال إلی جمیع الورثة و منهم الزوجة فهی أیضا مالکه لتملک حصتها من الثمن لکن فیه ما ذکرنا سابقا من أن الخیار حق فیما انتقل عنه بعد إحراز التسلط علی ما وصل بإزائه و عبر عنه فی جامع المقاصد بلزوم تسلط الزوجة علی مال الغیر و حاصله أن المیت إنما کان له الخیار و العلقة فیما انتقل عنه من حیث تسلطه علی رد ما فی یده لتملک ما انتقل عنه بإزائه فلا تنتقل هذه العلاقة إلا إلی من هو کذلک من ورثته- کما مر نظیره فی عکس هذه الصورة و لیست الزوجة کذلک. و قد تقدم فی مسألة ثبوت خیار المجلس للوکیل أن أدلة الخیار مسوقة لبیان تسلط ذی الخیار علی صاحبه من جهة تسلطه علی تملک ما فی یده فلا یثبت بها تسلط الوکیل علی ما وصل إلیه لموکله و ما نحن فیه کذلک و یمکن دفعه بأن ملک بائع الأرض للثمن لما کان متزلزلا و فی معرض الانتقال إلی جمیع الورثة اقتضی بقاء هذا التزلزل بعد موت ذی الخیار ثبوت حق للزوجة و إن لم یکن لها تسلط علی نفس الأرض و الفرق بین ما نحن فیه و بین ما تقدم فی الوکیل أن الخیار هناک و تزلزل ملک الطرف الآخر و کونه فی معرض الانتقال إلی موکل الوکیل کان متوقفا علی تسلط الوکیل علی ما فی یده و تزلزل ملک الطرف الآخر هنا و کونه فی معرض الانتقال إلی الورثة ثابت علی کل حال و لو لم نقل بثبوت الخیار للزوجة فإن باقی الورثة لو ردوا الأرض و استردوا الثمن شارکتهم الزوجة فیه فحق الزوجة فی الثمن المنتقل إلی البائع ثابت فلها استیفاؤه بالفسخ ثم إن ما ذکر وارد علی فسخ باقی الورثة للأرض المبیعة بثمن معین تشترک فیه الزوجة إلا أن یلتزم عدم تسلطهم علی الفسخ إلا فی مقدار حصتهم من الثمن فیلزم تبعیض الصفقة فما اختاره فی الإیضاح من التفصیل مفسرا به عبارة والده فی القواعد لا یخلو عن قوة. قال فی القواعد الخیار موروث بالحصص کالمال من أی أنواعه کان إلا الزوجة غیر ذات الولد فی الأرض علی إشکال أقربه ذلک إن اشتری بخیار لترث من الثمن انتهی و قال فی الإیضاح ینشأ الإشکال من عدم إرثها منها فلا یتعلق بها فلا ترث من خیارها و من أن الخیار لا یتوقف علی الملک کالأجنبی ثم فرع المصنف أنه لو کان الموروث قد اشتری بخیار فالأقرب إرثها من الخیار لأن لها حقا فی الثمن و یحتمل عدمه لأنها لا ترث من الثمن إلا بعد الفسخ فلو علل بإرثها دار و إلا صح اختیار المصنف لأن الشراء یستلزم منعها من شی‌ء نزله الشارع منزلة جزء من الترکة و هو الثمن فقد تعلق الخیار بما ترث منه انتهی و قد حمل العبارة علی هذا المعنی السید العمید الشارح للکتاب و استظهر خلاف ذلک من عبارة جامع المقاصد فإنه بعد بیان منشأ الإشکال علی ما یقرب من الإیضاح قال فالأقرب من هذا الإشکال عدم إرثها إن کان المیت قد اشتری أرضا بخیار فأرادت الفسخ لترث من الثمن و أما إذا باع أرضا بخیار فالإشکال حینئذ بحاله لأنها إذا فسخت فی هذه الصورة لم ترث شیئا و حمل الشارحان العبارة علی أن الأقرب إرثها إذا اشتری بخیار لأنها حینئذ تفسخ فترث من الثمن بخلاف ما إذا باع بخیار و هو خلاف الظاهر فإن المتبادر أن المشار إلیه بقوله ذلک هو عدم الإرث الذی سیقت لأجله العبارة مع أنه من حیث الحکم غیر مستقیم أیضا فإن الأرض حق لباقی الوارث استحقوها بالموت فکیف تملک الزوجة إبطال استحقاقهم لها و إخراجها عن ملکهم. نعم لو قلنا إن ذلک یحصل بانقضاء مدة الخیار استقام ذلک و أیضا فإنها إذا ورثت فی هذه الصورة وجب أن ترث فی ما إذا باع المیت أرضا بخیار بطریق أولی لأنها ترث حینئذ من الثمن و أقصی ما یلزم من إرثها من الخیار أن تبطل حقها من   
الثمن و هو أولی من إبطال إرثها حق غیرها من الأرض التی اختصوا بملکها ثم قال و الحق أن إرثها من الخیار فی الأرض المشتراة مستبعد جدا و إبطال حق قد ثبت لغیرها یحتاج إلی دلیل نعم قوله لترث من الثمن علی هذا التقدیر یحتاج إلی تکلف زیادة تقدیر بخلاف ما حملا علیه انتهی. و قد تقدم ما یمکن أن یقال علی هذا الکلام ثم إن الکلام فی ثبوت الخیار لغیر مستحق الحبوة من الورثة إذا اشتری المیت أو باع بعض أعیان الحبوة بخیار هو الکلام فی ثبوته للزوجة فی الأرض المشتراة و المبیعة.

مسألة فی کیفیة استحقاق کل من الورثة للخیار مع أنه شی‌ء واحد غیر قابل للتجزیة و التقسیم

اشارة

وجوه

الأول ما اختاره بعضهم- من استحقاق کل منهم خیارا مستقلا

کمورثه بحیث یکون له الفسخ فی الکل و إن أجاز الباقون نظیر حد القذف الذی لا یسقط بعفو بعض المستحقین و کذلک حق الشفعة علی المشهور و استند فی ذلک إلی أن ظاهر النبوی المتقدم و غیره ثبوت الحق لکل وارث لتعقل تعدد من لهم الخیار بخلاف المال الذی لا بد من تنزیل مثل ذلک علی إرادة الاشتراک لعدم تعدد الملاک شرعا لمال واحد بخلاف محل البحث.

الثانی استحقاق کل منهم خیارا مستقلا فی نصیبه

فله الفسخ فیه دون باقی الحصص غایة الأمر مع اختلاف الورثة فی الفسخ و الإمضاء و تبعض الصفقة علی من علیه الخیار فیثبت له الخیار و وجه ذلک أن الخیار لما لم یکن قابلا للتجزیة و کان مقتضی أدلة الإرث کما سیجی‌ء اشتراک الورثة فیما ترک مورثهم تعین تبعضه بحسب متعلقة فیکون نظیر المشتریین لصفقة واحدة إذا قلنا بثبوت الخیار لکل منهما.

الثالث استحقاق مجموع الورثة لمجموع الخیار

اشارة

فیشرکون فیه من دون ارتکاب تعدده بالنسبة إلی جمیع المال و لا بالنسبة إلی حصة کل منهم لأن مقتضی أدلة الإرث فی الحقوق غیر القابلة للتجزیة و الأموال القابلة لها أمر واحد فهو ثبوت مجموع ما ترک لمجموع الورثة إلا أن التقسیم فی الأموال لما کان أمرا ممکنا کان مرجع اشتراک المجموع فی المجموع إلی اختصاص کل منهم بحصة مشاعة بخلاف الحقوق فإنها تبقی علی حالها من اشتراک مجموع الورثة فیها فلا یجوز لأحدهم الاستقلال بالفسخ لا فی الکل و لا   
المکاسب، ج‌3، ص 292  
فی حصته فافهم.

و هنا معنی آخر لقیام الخیار بالمجموع

و هو أن یقوم بالمجموع من حیث تحقق الطبیعة فی ضمنه لا من حیث کونه مجموعا فیجوز لکل منهم الاستقلال بالفسخ ما لم یجر الآخر لتحقق الطبیعة فی الواحد و لیس له الإجازة بعد ذلک کما أنه لو أجاز الآخر لم یجز الفسخ بعده لأن الخیار الواحد إذا قام بماهیة الوارث واحدا کان أو متعددا کان إمضاء الواحد کفسخه ماضیا فلا عبرة بما یقع متأخرا عن الآخر لأن الأول قد استوفاه و لو اتحدا زمانا کان ذلک کالإمضاء و الفسخ من ذی الخیار بتصرف واحد لا أن الفاسخ متقدم کما سیجی‌ء فی أحکام التصرف

[فساد الوجه الأول]

ثم إنه لا ریب فی فساد مستند وجه الأول المذکور له لمنع ظهور النبوی و غیره فی ثبوت ما ترک لکل واحد من الورثة لأن المراد بالوارث فی النبوی و غیره مما أفرد فیه لفظ الوارث جنس الوارث المتحقق فی ضمن الواحد و الکثیر و قیام الخیار بالجنس یتأتی علی الوجوه الأربعة المتقدمة کما لا یخفی علی المتأمل و أما ما ورد فیه لفظ الوارث بصیغة الجمع فلا یخفی أن المراد به أیضا إما جنس الجمع أو جنس الفرد أو الاستغراق القابل للحمل علی المجموعی و الأفرادی و الأظهر هو الثانی کما فی نظائره هذا کله مع قیام القرینة العقلیة و اللفظیة علی عدم إرادة ثبوته لکل واحد مستقلا فی الکل. أما الأولی فلأن المفروض أن ما کان للمیت و ترکه للوارث حق واحد شخصی و قیامه بالأشخاص المتعددین أوضح استحالة و أظهر بطلانا من تجزیه و انقسامه علی الورثة فکیف یدعی ظهور أدلة الإرث فیه. و أما الثانیة فلأن مفاد تلک الأدلة بالنسبة إلی المال المتروک و حق المتروک شی‌ء واحد و لا یستفاد منها بالنسبة إلی المال الاشتراک و بالنسبة إلی الحق التعدد إلا مع استعمال الکلام فی معنیین هذا مع أن مقتضی ثبوت ما کان للمیت لکل من الورثة أن یکونوا کالوکلاء المستقلین فیمضی السابق من إجازة أحدهم أو فسخه و لا یؤثر اللاحق فلا وجه لتقدم الفسخ علی الإجازة علی ما ذکره.

[عدم دلالة أدلة الإرث علی الوجه الثانی]

و أما الوجه الثانی فهو و إن لم یکن منافیا لظاهر أدلة الإرث من ثبوت مجموع المتروک لمجموع الوارث إلا أن تجزیة الخیار بحسب متعلقة کما تقدم مما لم یدل علیه أدلة الإرث أما ما کان منها کالنبوی غیر متعرض للقسمة فواضح و أما ما تعرض فیه للقسمة کآیات قسمة الإرث بین الورثة فغایة ما یستفاد منها فی المقام بعد ملاحظة عدم انقسام نفس المتروک هنا ثبوت القسمة فیما یحصل بإعمال هذا الحق أو إسقاطه فیقسم بینهم العین المستردة بالفسخ أو ثمنها الباقی فی ملکهم بعد الإجازة علی طریق الإرث

[المتیقن من الأدلة هو الوجه الثالث]

و أما ثبوت الخیار لکل منهم مستقلا فی حصته فلا یستفاد من تلک الأدلة فالمتیقن من مفادها هو ثبوت الخیار الواحد الشخصی للمجموع فإن اتفق المجموع علی الفسخ انفسخ فی المجموع و إلا فلا دلیل علی الانفساخ فی شی‌ء منه-

[عدم الدلیل علی المعنی الثانی للوجه الثالث أیضا]

و من ذلک یظهر أن المعنی الثانی للوجه الثالث و هو قیام الخیار بالطبیعة المتحققة فی ضمن المجموع أیضا لا دلیل علیه فلا یؤثر فسخ أحدهم و إن لم یجز الآخر مع أن هذا المعنی أیضا مخالف لأدلة الإرث لما عرفت من أن مفادها بالنسبة إلی المال و الحق واحد و من المعلوم أن المالک للمال لیس هو الجنس المتحقق فی ضمن المجموع

ثم إن ما ذکرنا جار فی کل حق ثبت لمتعدد

لم یعلم من الخارج کونه علی خصوص واحد من الوجوه المذکورة. نعم لو علم ذلک من دلیل خارج اتبع کما فی حد القذف فإن النص قد دل علی أنه لا یسقط بعفو أحد الشریکین و کذا حق القصاص فإنه لا یسقط بعفو أحد الشریکین لکن مع دفع الآخر مقدار حصة الباقی من الدیة إلی أولیاء المقتص منه جمعا بین الحقین

[الإشکال علی حکم المشهور فی حق الشفعة و الجواب عنه]

لکن یبقی الإشکال فی حکم المشهور من غیر خلاف یعرف بینهم و إن احتمله فی الدروس من أحد الورثة إذا عفا عن الشفعة کان للآخر الأخذ بکل المبیع فإن الظاهر أن قولهم بذلک لیس لأجل دلیل خارجی و الفرق بینه و بین ما نحن فیه مشکل و یمکن أن یفرق بالضرر فإنه لو سقطت الشفعة بعفو أحد الشریکین تضرر الآخر بالشرکة بل لعل هذا هو السر فی عدم سقوط حدی القذف و القصاص بعفو البعض لأن الحکمة فیهما التشفی فإبطالهما بعفو أحد الشرکاء إضرار علی غیر العافی و هذا غیر موجود فیما نحن فیه فتأمل.

ثم إن ما اخترناه من الوجه الأول- هو مختار العلامة فی القواعد

بعد أن احتمل الوجه الثانی و ولده فی الإیضاح و الشهید فی الدروس و الشهید الثانی فی المسالک و حکی عن غیرهم. قال فی القواعد و هل للورثة التفریق فیه نظر أقربه المنع و إن جوزناه مع تعدد المشتری و زاد فی الإیضاح بعد توجیه المنع بأنه لم یکن لمورثهم الأخیار واحد أنه لا وجه لاحتمال التفریق

[کلام الشهید فی الدروس]

و قال فی الدروس فی باب خیار العیب لو جوزنا لأحد المشتریین الرد لم نجوزه لأحد الوارثین عن واحد لأن التعدد طار علی العقد سواء کان الموروث خیار عیب أو غیره انتهی و فی المسالک بعد المنع عن تفرق المشتریین فی الخیار هذا کله فیما لو تعدد المشتری أما لو تعدد مستحق البیع مع اتحاد المشتری ابتداء کما لو تعدد وارث المشتری الواحد فإنه لیس لهم التفرق لاتحاد الصفقة و التعدد طار مع احتماله انتهی

و ظاهر التذکرة فی خیار المجلس الوجه الأول من الوجوه المتقدمة

قال لو فسخ بعضهم و أجاز الآخر فالأقوی أنه ینفسخ فی الکل کالمورث لو فسخ فی حیاته فی البعض و أجاز فی البعض انتهی. و یحتمل أن لا یرید بذلک أن لکل منهما ملک الفسخ فی الکل کما هو مقتضی الوجه الأول بل یملک الفسخ فی البعض و یسری فی الکل نظیر فسخ المورث فی البعض و کیف کان فقد ذکر فی خیار العیب أنه لو اشتری عبدا فمات و خلف وارثین فوجدا به عیبا لم یکن لأحدهما رد حصته خاصة للتشقیص انتهی   
و قال فی التحریر لو ورث اثنان عن أبیهما خیار عیب فرضی أحدهما سقط حق الآخر من الرد دون الأرش و الظاهر أن خیار العیب و خیار المجلس واحد کما تقدم عن الدروس فعله رجوع عما ذکره فی خیار المجلس ثم إنه ربما یحمل ما فی القواعد و غیرها من عدم جواز التفریق علی أنه لا یصح تبعض المبیع من حیث الفسخ و الإجازة بل لا بد من الفسخ أو الإجازة فی الکل فلا دلالة فیها علی عدم استقلال کل منهم علی الفسخ فی الکل و حینئذ فإن فسخ أحدهم و أجاز الآخر قدم الفسخ علی الإجازة و ینسب تقدیم الفسخ إلی کل من منع من التفریق بل فی الحدائق تصریح الأصحاب بتقدیم الفاسخ من الورثة علی المجیز و لازم ذلک الاتفاق علی أنه متی فسخ أحدهم الفسخ فی الکل و ما أبعد بین هذه الدعوی و بین ما فی الریاض من قوله و لو اختلفوا   
المکاسب، ج‌3، ص 293  
یعنی الورثة قیل قدم الفسخ و فیه نظر لکن الأظهر فی عبارة القواعد ما ذکرنا و أن المراد بعدم جواز التفریق أن فسخ أحدهم لیس ماضیا مع عدم موافقة الباقین کما یدل علیه قوله فیما بعد ذلک فی باب خیار العیب أما لو أورثا خیار العیب فلا إشکال فی وجوب توافقهما فإن المراد بوجوب التوافق وجوبه الشرطی و معناه عدم نفوذ التخالف و لا ریب أن عدم نفوذ التخالف لیس معناه عدم نفوذ الإجازة من أحدهما مع فسخ صاحبه بل المراد عدم نفوذ فسخ صاحبه من دون إجازته لفسخ صاحبه و هو المطلوب و أصرح منه ما تقدم من عبارة التحریر ثم التذکرة. نعم ما تقدم من قوله فی الزوجة غیر ذات الولد أقربه ذلک إن اشتری بخیار لترث من الثمن قد یدل علی أن فسخ الزوجة فقط کاف فی استرجاع تمام الثمن لترث منه إذ استرداد مقدار حصتها موجب للتفریق الممنوع عنده و عند غیره و کیف کان فمقتضی أدلة الإرث ثبوت الخیار للورثة علی الوجه الثالث الذی اخترناه و حاصله أنه متی فسخ أحدهم و أجاز الآخر لغا الفسخ و قد یتوهم استلزام ذلک بطلان حق شخص لعدم إعمال الآخر حقه و یندفع بأن الحق إذا کان مشترکا لم یجز إعماله إلا برضا الکل کما لو جعل الخیار لأجنبیین علی سبیل التوافق.

فرع إذا اجتمع الورثة کلهم علی الفسخ فیما باعه مورثهم

فإن کان عین الثمن موجودا فی ملک المیت دفعوه إلی المشتری و إن لم یکن موجودا أخرج من مال المیت و لا یمنعون من ذلک و إن کان علی المیت دین مستغرق للترکة لأن المحجور له الفسخ بخیاره و فی اشتراط ذلک بمصلحة الدیان و عدمه وجهان و لو کان مصلحتهم فی الفسخ و لم یجبروا الورثة علیه لأنه حق لهم فلا یجبرون علی إعماله و لو لم یکن للمیت مال ففی وجوب دفع الثمن من مالهم بقدر الحصص وجهان من أنه لیس لهم إلا حق الفسخ کالأجنبی المجعول له الخیار أو الوکیل المستناب فی الفسخ و الإمضاء و انحلال العقد المستلزم لدخول المبیع فی ملک المیت یوفی عنه دیونه و خروج الثمن من ملکه فی المعین و اشتغال ذمته ببدله فی الثمن الکلی فلا یکون مال الورثة عوضا عن المبیع إلا علی وجه کونه وفاء لدین المیت و حینئذ فلا اختصاص له بالورثة علی حسب سهامهم بل یجوز للغیر أداء ذلک الدین بل لو کان للمیت غرماء ضرب المشتری مع الغرماء و هذا غیر اشتغال ذمم الورثة بالثمن علی حسب سهامهم من المبیع و من أنهم قائمون مقام المیت- فی الفسخ برد الثمن أو بدله و تملک المبیع فإذا کان المبیع مردودا علی الورثة من حیث إنهم قائمون مقام المیت اشتغلت ذممهم بثمنه من حیث إنهم کنفس المیت کما أن معنی إرثهم لحق الشفعة استحقاقهم لتملک الحصة بثمن من مالهم لا من مال المیت. ثم لو قلنا بجواز الفسخ لبعض الورثة و إن لم یوافقه الباقی و فسخ ففی انتقال المبیع إلی الکل أو إلی الفاسخ وجهان و مما ذکرنا من مقتضی الفسخ و ما ذکرنا أخیرا من مقتضی النیابة و القیام مقام المیت و الأظهر فی الفرعین هو کون ولایة الوارث لا کولایة الولی أو الوکیل فی کونها لاستیفاء حق للغیر بل هی ولایة استیفاء حق متعلق بنفسه فهو کنفس المیت لا نائب عنه فی الفسخ و من هنا جرت السیرة بأن ورثة البائع ببیع خیار رد الثمن یردون مثل الثمن من أموالهم- و یستردون المبیع لأنفسهم من دون أن یلزموا بأداء الدیون منه بعد الإخراج و المسألة تحتاج إلی تنقیح زائد.

مسألة لو کان الخیار لأجنبی و مات

ففی انتقاله إلی وارثه کما فی التحریر أو إلی المتعاقدین أو سقوطه کما اختاره غیر واحد من المعاصرین- و ربما یظهر من القواعد وجوه من أنه حق ترکه المیت فلوارثه و من أنه حق لمن اشترط له من المتعاقدین لأنه بمنزلة الوکیل الذی حکم فی التذکرة بانتقال خیاره إلی موکله دون وارثه و من أن ظاهر الجعل أو محتمله مدخلیة نفس الأجنبی فلا یدخل فی ما ترکه و هذا لا یخلو عن قوة لأجل الشک فی مدخلیة نفس الأجنبی. و فی القواعد لو جعل الخیار لعبد أحدهما فالخیار لمولاه و لعله لعدم نفوذ فسخه و لا إجازته بدون رضا مولاه و إذا أمره بأحدهما أجبر شرعا علیه فلو امتنع فللمولی فعله عنه فیرجع الخیار بالأخرة له لکن هذا یقتضی أن یکون عبد الأجنبی کذلک مع أنه قال لو کان العبد لأجنبی لم یملک مولاه و لا یتوقف علی رضاه إذا لم یمنع حقا للمولی فیظهر من ذلک فساد الوجه المذکور نقضا و حلا فافهم.

مسألة لو کان الخیار لأجنبی و مات

ففی انتقاله إلی وارثه کما فی التحریر أو إلی المتعاقدین أو سقوطه کما اختاره غیر واحد من المعاصرین- و ربما یظهر من القواعد وجوه من أنه حق ترکه المیت فلوارثه و من أنه حق لمن اشترط له من المتعاقدین لأنه بمنزلة الوکیل الذی حکم فی التذکرة بانتقال خیاره إلی موکله دون وارثه و من أن ظاهر الجعل أو محتمله مدخلیة نفس الأجنبی فلا یدخل فی ما ترکه و هذا لا یخلو عن قوة لأجل الشک فی مدخلیة نفس الأجنبی. و فی القواعد لو جعل الخیار لعبد أحدهما فالخیار لمولاه و لعله لعدم نفوذ فسخه و لا إجازته بدون رضا مولاه و إذا أمره بأحدهما أجبر شرعا علیه فلو امتنع فللمولی فعله عنه فیرجع الخیار بالأخرة له لکن هذا یقتضی أن یکون عبد الأجنبی کذلک مع أنه قال لو کان العبد لأجنبی لم یملک مولاه و لا یتوقف علی رضاه إذا لم یمنع حقا للمولی فیظهر من ذلک فساد الوجه المذکور نقضا و حلا فافهم.

مسألة و من أحکام الخیار سقوطه بالتصرف بعد العلم بالخیار

و قد مر بیان ذلک فی مسقطات الخیار و المقصود هنا بیان أنه کما یحصل إسقاط الخیار و التزام العقد بالتصرف فیکون التصرف إجازة فعلیة کذلک یحصل الفسخ بالتصرف فیکون فسخا فعلیا. و قد صرح فی التذکرة بأن الفسخ کالإجازة قد یکون بالقول و قد یکون بالفعل و قد ذکر جماعة کالشیخ و ابن زهرة و ابن إدریس و جماعة من المتأخرین عنهم کالعلامة و غیره قدس الله أسرارهم أن التصرف إن وقع فیما انتقل عنه کان فسخا و إن وقع فیما انتقل إلیه کان إجازة و قد عرفت فی مسألة الإسقاط أن ظاهر الأکثر أن المسقط هو التصرف المؤذن بالرضا و قد دل علیه الصحیحة المتقدمة فی خیار الحیوان المعللة للسقوط بأن التصرف رضا بالعقد فلا خیار و کذا النبوی المتقدم و مقتضی ذلک منهم أن التصرف فیما انتقل عنه إنما یکون فسخا إذا کان مؤذنا بالفسخ و لیکون فسخا فعلیا و أما ما لا یدل علی إرادة الفسخ فلا وجه لانفساخ العقد به و إن قلنا بحصول الإجازة به بناء علی حمل الصحیحة المتقدمة علی سقوط الخیار بالتصرف تعبدا شرعیا من غیر أن یکون فیه دلالة عرفیة نوعیة علی الرضا بلزوم العقد کما تقدم نقله عن بعض إلا أن یدعی الإجماع علی اتحاد ما یحصل به الإجازة و الفسخ فکلما یکون إجازة لو ورد علی ما فی یده یکون فسخا إذا ورد منه علی ما فی ید صاحبه و هذا الاتفاق و إن کان الظاهر تحققه إلا أن أکثر هؤلاء کما عرفت کلماتهم فی سقوط خیار الشرط بالتصرف یدل علی اعتبار الدلالة علی الرضا فی التصرف المسقط فیلزمهم بالمقابلة اعتبار الدلالة علی الفسخ فی التصرف الفاسخ و یدل علیه کثیر من کلماتهم فی هذا المقام أیضا. قال فی التذکرة أما العرض علی البیع و الإذن فیه و التوکیل و الرهن غیر المقبوض بناء علی اشتراطه فیه و الهبة غیر المقبوضة فالأقرب أنها من البائع فسخ و من المشتری إجازة لدلالتها علی طلب المبیع و استیفائه و هذا هو الأقوی و نحوها جامع المقاصد ثم إنک قد عرفت الإشکال فی کثیر من أمثلتهم المتقدمة للتصرفات الملزمة کرکوب الدابة   
المکاسب، ج‌3، ص 294  
فی طریق الرد و نحوه مما لم یدل علی الالتزام أصلا لکن الأمر هنا أسهل بناء علی أن ذا الخیار إذا تصرف فیما انتقل عنه تصرفا لا یجوز شرعا إلا من المالک أو بإذنه دل ذلک بضمیمة حمل فعل المسلم علی الصحیح شرعا- علی إرادة انفساخ العقد قبل هذا التصرف. قال فی التذکرة لو قبل الجاریة بشهوة أو باشر فیما دون الفرج أو لمس بشهوة فالوجه عندنا أن یکون فسخا لأن الإسلام یصون صاحبه عن القبیح فلو لم یختر الإمساک لکان مقدما علی المعصیة انتهی ثم نقل عن بعض الشافعیة احتمال العدم نظرا إلی حدوث هذه الأمور عمن تردد فی الفسخ و الإجازة و فی جامع المقاصد عند قول المصنف قدس سره و یحصل الفسخ بوطء البائع و بیعه و عتقه و هبته قال لوجوب صیانة فعل المسلم عن الحرام حیث یوجد إلیه سبیل و تنزیل فعله علی ما یجوز له فعله مع ثبوت طریق الجواز انتهی ثم إن أصالة حمل فعل المسلم علی الجائز من باب الظواهر المعتبرة شرعا کما صرح به جماعة کغیرها من الأمارات الشرعیة فیدل علی الفسخ لا من الأصول التعبدیة حتی یقال إنها لا تثبت إرادة المتصرف للفسخ لما تقرر من أن الأصول التعبدیة لا تثبت إلا اللوازم الشرعیة لمجاریها و هنا کلام مذکور فی الأصول. ثم إن مثل التصرف الذی یحرم شرعا إلا علی المالک أو مأذونه التصرف الذی لا ینفذ شرعا إلا من المالک أو مأذونه و إن لم یحرم کالبیع و الإجارة و النکاح فإن هذه العقود و إن حلت لغیر المالک لعدم عدها تصرفا فی ملک الغیر إلا أنها تدل علی إرادة الانفساخ بها بضمیمة أصالة عدم الفضولیة کما صرح بها جامع المقاصد عند قول المصنف و الإجازة و التزویج فی معنی البیع و المراد بهذا الأصل الظاهر- فلا وجه لمعارضته بأصالة عدم الفسخ مع أنه لو أرید به أصالة عدم قصد العقد عن الغیر فهو حاکم علی أصالة عدم الفسخ لکن الإنصاف أنه لو أرید به هذا لم یثبت به إرادة العاقد للفسخ و کیف کان فلا إشکال فی إناطة الفسخ بذلک عندهم کالإجازة بدلالة التصرف علیه و یؤیده استشکالهم فی بعض أفراده من حیث دلالته بالالتزام علی الالتزام بالبیع أو فسخه و من حیث إمکان صدوره عمن تردد فی الفسخ کما ذکره فی الإیضاح و جامع المقاصد- و فی وجه إشکال القواعد فی کون العرض علی البیع و الإذن فیه فسخا. و مما ذکرنا یعلم أنه لو وقع التصرف فیما انتقل عنه نسیانا للبیع أو مسامحة فی التصرف فی ملک الغیر أو اعتمادا علی شهادة الحال بالإذن لم یحصل الفسخ بذلک.

مسألة هل الفسخ یحصل بنفس التصرف أو یحصل قبله متصلا به

اشارة

و بعبارة أخری التصرف سبب أو کاشف فیه وجهان بل قولان من ظهور کلماتهم فی کون نفس التصرف فسخا أو إجازة و أنه فسخ فعلی فی مقابل القولی و ظهور اتفاقهم علی أن الفسخ بل مطلق الإنشاء لا یحصل بالنیة بل لا بد من حصوله بالقول أو الفعل. و مما عرفت من التذکرة و غیرها من تعلیل تحقق الفسخ بصیانة فعل المسلم عن القبیح و من المعلوم أنه لا یصان عنه إلا إذا وقع الفسخ قبله و إلا لوقع الجزء الأول منه محرما و یمکن أن یحمل قولهم بکون التصرف فسخا علی کونه دالا علیه و إن لم یتحقق به و هذا المقدار یکفی فی جعله مقابلا للقول. و یؤیده ما دل من الأخبار المتقدمة علی کون الرضا هو مناط الالتزام بالعقد و سقوط الخیار و إن اعتبر کونه مکشوفا عنه بالتصرف و قد عرفت هناک التصریح بذلک من الدروس و صرح به فی التذکرة أیضا حیث ذکر أن قصد المتبایعین لأحد عوضی الصرف قبل التصرف رضا بالعقد فمقتضی المقابلة هو کون کراهة العقد باطنا و عدم الرضا به هو الموجب للفسخ إذا کشف عنه التصرف و یؤیده أنهم ذکروا أنه لا تحصل الإجازة بسکوت البائع ذی الخیار علی وطء المشتری معللا بأن السکوت لا یدل علی الرضا فإن هذا الکلام ظاهر فی أن العبرة بالرضا. و صرح فی المبسوط بأنه لو علم رضاه بوطء المشتری سقط خیاره فاقتصر فی الإجازة علی مجرد الرضا و أما ما اتفقوا علیه من عدم حصول الفسخ بالنیة فمرادهم بها نیة الانفساخ أعنی الکراهة الباطنیة لبقاء العقد و البناء علی کونه منفسخا من دون أن یدل علیها بفعل مقارن له و أما مع اقترانها بالفعل فلا قائل بعدم تأثیرها فیما یکفی فیه الفعل إذ کلما یکفی فیه الفعل من الإنشاءات و لا یعتبر فیه خصوص القول فهو من هذا القبیل لأن الفعل لا إنشاء فیه فالمنشأ یحصل بإرادته المتصلة بالفعل لا بنفس الفعل لعدم دلالته علیه نعم یلزم من ذلک أن لا یحصل الفسخ باللفظ أصل لأن اللفظ أبدا مسبوق بالقصد الموجود بعینه قبل الفعل الدال علی الفسخ. و قد ذکر العلامة فی بعض مواضع التذکرة- أن اللازم بناء علی القول بتضمن الوطی للفسخ عود الملک إلی الواطئ مع الوطی أو قبیله فیکون حلالا هذا

و کیف کان فالمسألة ذات قولین

اشارة

ففی التحریر قوی جهة الوطی الذی یحصل به الفسخ و أن الفسخ یحصل بأول جزء منه فیکشف عن عدم الفسخ قبله و هو لازم کل من قال بعدم صحة عقد الواهب الذی یتحقق به الرجوع کما فی الشرائع و عن المبسوط و المهذب و الجامع و الحکم فی باب الهبة و الخیار واحد- و توقف الشهید فی الدروس فی المقامین مع حکمه بصحة رهن ذی الخیار و جزم الشهید و المحقق الثانیان بالحل نظرا إلی حصول الفسخ قبله بالقصد المقارن

[ثمرة القولین فی المسألة]

ثم إنه لو قلنا بحصول الفسخ قبیل هذه الأفعال فلا إشکال فی وقوعها فی ملک الفاسخ فیترتب علیها آثارها فیصح بیعه و سائر العقود الواقعة منه علی العین لمصادفتهما للملک و لو قلنا بحصوله بنفس الأفعال فینبغی عدم صحة التصرفات المذکورة کالبیع و العتق من حیث عدم مصادفتهما لملک العاقد التی هی شرط لصحتها. و قد یقرر المانع بما فی التذکرة عن بعض العامة من أن الشی‌ء الواحد لا یحصل به الفسخ و العقد کما أن التکبیرة الثانیة فی الصلاة بنیة الشروع یخرج بها عن الصلاة و لا یشرع بها فی الصلاة و بأن البیع موقوف علی الملک الموقوف علی الفسخ المتأخر عن البیع و أجاب فی التذکرة عن الأول بمنع عدم صحة حصول الفسخ و العقد لشی‌ء واحد بالنسبة إلی شیئین و أجاب الشهید عن الثانی بمنع الدور التوقفی و أن الدور معی و قال فی الإیضاح إن الفسخ یحصل بأول جزء من العقد و زاد فی باب الهبة قوله فیبقی المحل قابلا لمجموع العقد انتهی و قد یستدل للصحة- بأنه إذا وقع العقد علی مال الغیر فملکه بمجرد العقد کاف کمن باع مال غیره ثم ملکه

[رأی المصنف فی المسألة]

اشارة

أقول إن قلنا بأن المستفاد من أدلة توقف البیع و العتق علی الملک نحو قوله لا بیع إلا فی ملک و لا عتق إلا فی ملک هو اشتراط وقوع الإنشاء فی ملک المنشئ فلا مناص عن القول بالبطلان لأن صحة العقد حینئذ یتوقف علی تقدم تملک   
المکاسب، ج‌3، ص 295  
العاقد علی جمیع أجزاء العقد لتقع فیه فإذا فرض العقد أو جزء من أجزائه فسخا کان سببا لتملک العاقد مقدما علیه لأن المسبب إنما یحصل بالجزء الأخیر من سببه فکلما فرض جزء من العقد قابل للتجزیة سببا للتملک کان التملک متأخرا عن بعض ذلک الجزء و إلا لزم تقدم وجود المسبب علی السبب و الجزء الذی لا یتجزأ غیر موجود فلا یکون سببا مع أن غایة الأمر حینئذ المقارنة بینه و بین التملک. و قد عرفت أن الشرط بمقتضی الأدلة سبب التملک علی جمیع أجزاء العقد قضاء لحق الظرفیة و أما دخول المسألة فیمن باع شیئا ثم ملکه فهو بعد فرض القول بصحته یوجب اعتبار إجازة العاقد ثانیا بناء علی ما ذکرنا فی مسألة الفضولی من توقف لزوم العقد المذکور علی الإجازة إلا أن یقال إن المتوقف علی الإجازة عقد الفضولی و بیعه للمالک و أما بیعه لنفسه نظیر بیع الغاصب فلا یحتاج إلی الإجازة بعد العقد لکن هذا علی تقدیر القول به و الإغماض عما تقدم فی عقد الفضولی لا یجری فی مثل العتق غیر القابل للفضولی و إن قلنا إن المستفاد من تلک الأدلة هو عدم وقوع البیع فی ملک الغیر المؤثر فی نقل مال الغیر بغیر إذنه فالممنوع شرعا تمام السبب فی ملک الغیر لا وقوع بعض أجزائه فی ملک الغیر و تمامه فی ملک نفسه لینقل بتمام العقد الملک الحادث ببعضه فلا مانع من تأثیر هذا العقد لانتقال ما انتقل إلی البائع بأول جزء منه و هذا لا یخلو عن قوة إذ لا دلالة فی أدلة اعتبار الملکیة فی المبیع الأعلی اعتبار کونه مملوکا قبل کونه مبیعا و الحصر فی قوله لا بیع إلا فی ملک إضافی بالنسبة إلی البیع فی ملک الغیر أو فی غیر ملک کالمباحات الأصلیة فلا یعم المستثنی منه البیع الواقع بعضه فی ملک الغیر و تمامه فی ملک البائع هذا مع أنه یقال إن المراد بالبیع هو النقل العرفی الحاصل من العقد لا نفس العقد لأن العرف لا یفهمون من لفظ البیع إلا هذا المعنی المأخوذ فی قولهم بعت و حینئذ فالفسخ الموجب للملک یحصل بأول جزء من العقد و النقل و التملک العرفی یحصل بتمامه فیقع النقل فی الملک و کذا الکلام فی العتق و غیره من التصرفات القولیة عقدا کان أو إیقاعا و لعل هذا معنی ما فی الإیضاح من أن الفسخ یحصل بأول جزء و بتمامه یحصل العتق. نعم التصرفات الفعلیة المحققة للفسخ کالوطئ و الأکل و نحوهما لا وجه لجواز الجزء الأول منها فإن ظاهر قوله تعالی إِلَّا عَلی أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُهُمْ اعتبار وقوع الوطی فیما اتصف بکونها مملوکة فالوطی المحصل للفسخ لا یکون بتمامه حلالا و توهم أن الفسخ إذا جاز بحکم الخیار جاز کل ما یحصل به قولا کان أو فعلا فاسد فإن معنی جواز الفسخ لأجل الخیار الجواز الوضعی أعنی الصحة لا التکلیفی فلا ینافی تحریم ما یحصل به الفسخ کما لا یخفی مع أنه لو فرض دلالة دلیل الفسخ علی إباحة ما یحصل به تعین حمل ذلک علی حصول الفسخ قبیل التصرف جمعا بینه و بین ما دل علی عدم جواز ذلک التصرف إلا إذا وقع فی الملک و بالجملة

فما اختاره المحقق و الشهید الثانیان فی المسألة لا یخلو عن قوة

و به یرتفع الإشکال عن جواز التصرفات تکلیفا و وضعا و هذا هو الظاهر من الشیخ فی المبسوط حیث جوز للمتصارفین تبایع النقدین ثانیا فی مجلس الصرف و قال إن شروعهما فی البیع قطع لخیار المجلس مع أن الملک عنده یحصل بانقطاع الخیار المتحقق هنا بالبیع المتوقف علی الملک لکنه فی باب الهبة لم یصحح البیع الذی یحصل به الرجوع فیها معللا بعدم وقوعه فی الملک

فرع لو اشتری عبدا بجاریة مع الخیار له فقال أعتقهما

فربما یقال بانعتاق الجاریة دون العبد لأن الفسخ مقدم علی الإجازة و فیه أنه لا دلیل علی التقدیم فی مثل المقام مما وقع الإجازة و الفسخ من طرف واحد دفعة سواء اتحد المجیز و الفاسخ کما فی المقام أو تعدد کما لو وقعا من وکیلی ذی الخیار دفعة واحدة إنما المسلم تقدیم الفسخ الصادر من أحد الطرفین علی الإجازة الصادرة من الطرف الآخر لأن لزوم العقد من أحد الطرفین بمقتضی إجازته لا ینافی انفساخه بفسخ الطرف الآخر کما لو کان العقد جائزا من أحدهما فیفسخ مع لزوم العقد من الطرف الآخر بخلاف اللزوم و الانفساخ من طرف واحد و نحوه فی الضعف القول بعتق العبد لأن الإجازة إبقاء للعقد- و الأصل فیه الاستمرار و فیه أن عتق العبد موقوف علی عدم عتق الجاریة کالعکس نعم الأصل استمرار العقد و بقاء الخیار و عدم حصول العتق أصلا و هو الأقوی کما اختاره جماعة منهم العلامة فی التذکرة و القواعد و المحقق الثانی فی جامع المقاصد لأن عتقهما معا لا ینفذ لأن العتق لا یکون فضولیا و المعتق لا یکون مالکا لهما بالفعل لأن ملک أحدهما یستلزم خروج الآخر عن الملک- و لو کان الخیار فی الفرض المذکور للبائع العبد بنی عتق العبد علی جواز التصرف من غیر ذی الخیار فی مدة الخیار و عتق الجاریة علی جواز عتق الفضولی و الثانی غیر صحیح اتفاقا و سیأتی الکلام فی الأول و إن کان الخیار لهما ففی القواعد و الإیضاح و جامع المقاصد صحة عتق الجاریة و یکون فسخا لأن عتق العبد من حیث إنه إبطال لخیار بائعه غیر صحیح بدون إجازة البائع و معها یکون إجازة منه لبیعه و الفسخ مقدم علی الإجازة و الفرق بین هذا و صورة اختصاص المشتری بالخیار أن عتق کل من المملوکین کان من المشتری صحیحا لازما بخلاف ما نحن فیه. نعم لو قلنا هنا بصحة عتق المشتری فی زمان خیار البائع کان الحکم کما فی تلک الصورة

مسألة من أحکام الخیار عدم جواز تصرف غیر ذی الخیار تصرفا یمنع من استرداد العین عند الفسخ

[القول بالمنع]

علی قول الشیخ و المحکی عن ابن سعید فی جامع الشرائع و ظاهر جماعة من الأصحاب منهم العلامة فی القواعد و المحقق و الشهید الثانیان قدس سرهم بل فی مفتاح الکرامة فی مسألة عدم انتقال حق الرجوع فی الهبة إلی الورثة أن حق الخیار یمنع المشتری من التصرفات الناقلة عند الأکثر و عن جماعة فی مسألة وجوب الزکاة علی المشتری للنصاب بخیار للبائع أن المشتری ممنوع من کثیر من التصرفات المنافیة لخیار البائع بل ظاهر المحکی عن الجامع کعبارة الدروس عدم الخلاف فی ذلک حیث قال فی الجامع و ینتقل المبیع بالعقد و انقضاء الخیار و قیل بالعقد و لا ینفذ تصرف المشتری فیه حتی ینقضی خیار البائع و ستجی‌ء عبارة الدروس هذا و لکن خلاف الشیخ و ابن سعید مبنی   
المکاسب، ج‌3، ص 296  
علی عدم قولهما بتملک المبیع قبل انقضاء الخیار فلا یعد مثلهما مخالفا فی المسألة

[القول بالجواز]

و الموجود فی ظاهر کلام المحقق فی الشرائع جواز الرهن فی زمن الخیار سواء کان الخیار للبائع أو المشتری أو لهما بل ظاهره عدم الخلاف فی ذلک بین کل من قال بانتقال الملک بالعقد و کذا ظاهره فی باب الزکاة حیث حکم بوجوب الزکاة فی النصاب المملوک و لو مع ثبوت الخیار نعم استشکل فیه فی المسالک فی شرح المقامین علی وجه یظهر منه أن المصنف معترف بمنشإ الإشکال و کذا ظاهر کلام القواعد فی باب الرهن و إن اعترض علیه جامع المقاصد بما مر من المسالک لکن صریح کلامه فی التذکرة فی باب الصرف جواز التصرف و کذا صریح کلام الشهید فی الدروس حیث قال فی باب الصرف لو باع أحدهما ما قبضه علی غیر صاحبه قبل التفرق فالوجه الجواز وفاقا للفاضل و منعه الشیخ قدس سره لأنه یمنع الآخر من خیاره و رد بأنا نقول ببقاء الخیار انتهی و صرح فی المختلف فی باب الصرف بأن له أن یبیع ماله من غیر صاحبه و لا یبطل حق خیار الآخر کما لو باع المشتری فی زمان خیار البائع و هو ظاهر اللمعة بل صریحها فی مسألة رهن ما فیه الخیار و إن شرحها فی الروضة بما لا یخلو عن تکلف هذا و یمکن أن یقال إن قول الشیخ و من تبعه بالمنع لیس منشأه القول بعدم انتقال المبیع و متفرعا علیه و إلا لم یکن وجه لتعلیل المنع عن التصرف بلزوم إبطال حق الخیار بل المتعین حینئذ الاستناد إلی عدم حصول الملک مع وجود الخیار بل لعل القول بعدم انتقال منشأه- کون المنع عن التصرف مفروغا عنه عندهم کما یظهر من بیان مبنی هذا الخلاف فی الدروس قال فی تملک المبیع بالعقد أو بعد الخیار بمعنی الکشف أو النقل خلاف مأخذه أن الناقل العقد و الغرض بالخیار الاستدراک و هو لا ینافیه و أن غایة الملک التصرف الممتنع فی مدة الخیار انتهی. و ظاهر هذا الکلام کالمتقدم عن جامع ابن سعید کون امتناع التصرف فی زمن الخیار مسلما بین القولین إلا أن یراد به نفوذ التصرف علی وجه لا یملک بطلانه بالفسخ و لا یتعقبه ضمان العین بقیمتها عند الفسخ و التصرف فی زمن الخیار علی القول بجوازه معرض لبطلانه عند الفسخ أو مستعقب للضمان لا محالة و هذا الاحتمال و إن بعد عن ظاهر عبارة الدروس إلا أنه یقربه أنه قدس سره قال بعد أسطر إن فی جواز تصرف کل منهما مع اشتراک الخیار وجهین و الحاصل أن کلمات العلامة و الشهید بل و غیرهما قدس سرهم فی هذا المقام لا یخلو بحسب الظاهر عن اضطراب

[عدم الفرق بین العتق و غیره]

ثم إن الظاهر عدم الفرق بین العتق و غیره من التصرفات و ربما یظهر من کلمات بعضهم تجویز العتق لبنائه علی التغلیب و کذا الظاهر عدم الفرق بین الإتلاف و التصرفات الناقلة

[الفرق بین الإتلاف و غیره]

و اختار بعض الأفاضل من عاصرناهم الفرق بالمنع من الإتلاف و تجویز غیره لکن مع انفساخه من أصله عند فسخ ذی الخیار و قیل بانفساخه من حینه

حجة القول بالمنع

اشارة

أن الخیار حق یتعلق بالعقد المتعلق بالعوضین من حیث إرجاعهما بحل العقد إلی ملکهما السابق فالحق بالأخرة متعلق بالعین التی انتقلت منه إلی صاحبه فلا یجوز أن یتصرف فیها بما یبطل ذلک الحق بإتلافها أو نقلها إلی شخص آخر و منه یظهر أن جواز الفسخ مع التلف بالرجوع إلی البدل لا یوجب جواز الإتلاف لأن الحق متعلق بخصوص العین فإتلافها إتلاف لهذا الحق و إن انتقل إلی بدله لو تلف بنفسه کما أن تعلق حق الرهن ببدل العین المرهونة بعد تلفها لا یوجب جواز إتلافها علی ذی الحق و إلی ما ذکر یرجع ما فی الإیضاح من توجیه بطلان العتق فی زمن الخیار بوجوب صیانة حق البائع فی العین المعینة عن الإبطال.   
و یؤید ما ذکرنا أنهم حکموا من غیر خلاف یظهر منهم بأن التصرف الناقل إذا وقع بإذن ذی الخیار سقط خیاره فلو لم یکن حقا متعلقا بالعین لم یکن ذلک موجبا لسقوط الخیار فإن تلف العین لا ینافی بقاء الخیار لعدم منافاة التصرف لعدم الالتزام بالعقد و إرادة الفسخ بأخذ القیمة

[المناقشة فی الحجة المذکورة]

هذا غایة ما یمکن أن یقال فی توجیه المنع لکنه لا یخلو عن نظر فإن الثابت من خیار الفسخ- بعد ملاحظة جواز التفاسخ فی حال تلف العینین هی سلطنة ذی الخیار علی فسخ العقد المتمکن فی حالتی وجود العین و فقدها فلا دلالة فی مجرد ثبوت الخیار علی حکم التصرف جوازا و منعا فالمرجع فیه أدلة سلطنة الناس علی أموالهم أ لا تری أن حق الشفیع لا یمنع المشتری من نقل العین و مجرد الفرق بینهما بأن الشفعة سلطنة علی نقل جدید فالملک مستقر قبل الأخذ بها غایة الأمر تملک الشفیع نقله إلی نفسه بخلاف الخیار فإنها سلطنة علی رفع العقد و إرجاع الملک إلی الحالة السابقة لا یؤثر فی الحکم المذکور مع أن الملک فی الشفعة أولی بالتزلزل لإبطالها تصرفات المشتری اتفاقا و أما حق الرهن فهو من حیث کون الرهن وثیقة یدل علی وجوب إبقائه و عدم السلطنة علی إتلافه مضافا إلی النص و الإجماع علی حرمة التصرف فی الرهن مطلقا و لو لم یکن متلفا و لا ناقلا و أما سقوط الخیار بالتصرف الذی أذن فیه ذو الخیار فلدلالة العرف لا للمنافاة. و الحاصل أن عموم الناس مسلطون علی أموالهم لم یعلم تقییده بحق یحدث لذی الخیار یزاحم به سلطنة المالک فالجواز لا یخلو عن قوة فی الخیارات الأصلیة.

و أما الخیارات المجعولة بالشرط

فالظاهر من اشتراطها إرادة إبقاء الملک لیسترده عند الفسخ بل الحکمة فی أصل الخیار هو إبقاء السلطنة علی استرداد العین إلا أنها فی الخیارات المجعولة علة للجعل و لا ینافی ذلک بقاء الخیار مع التلف کما لا یخفی

[حکم الإتلاف و فعل ما لا یسوغ انتقاله عن المتصرف]

و علیه فیتعین الانتقال إلی البدل عند الفسخ مع الإتلاف و أما مع فعل ما لا یسوغ انتقاله عن المتصرف کالاستیلاد ففی تقدیم حق الخیار لسبقه أو الاستیلاد لعدم اقتضاء الفسخ لرد العین مع وجود المانع الشرعی کالعقلی وجهان أقواهما الثانی و هو اللائح من کلام التذکرة من باب الصرف حیث ذکر أن صحة البیع الثانی لا ینافی حکمه و ثبوت الخیار للمتعاقدین

[حکم ما لو نقله عن ملکه]

و منه یعلم حکم نقله عن ملکه و أنه ینتقل إلی البدل لأنه إذا جاز التصرف فلا داعی إلی إهمال ما یقتضیه التصرف من اللزوم و تسلط العاقد الثانی علی ماله عدا ما یتخیل من أن تملک العاقد الثانی مبنی علی العقد الأول فإذا ارتفع بالفسخ و صار کأن لم یکن و لو بالنسبة إلی ما بعد الفسخ کان من لوازم ذلک ارتفاع ما بنی علیه من التصرفات و العقود. و الحاصل أن العاقد الثانی   
المکاسب، ج‌3، ص 297  
یتلقی الملک من المشتری الأول فإذا فرض الاشتراء کأن لم یکن و ملک البائع الأول العین بالملک السابق قبل البیع ارتفع بذلک ما استند إلیه من العقد الثانی و یمکن دفعه بأن تملک العاقد الثانی مستند إلی تملک المشتری له آنا ما لأن مقتضی سلطنته فی ذلک الآن صحة جمیع ما یترتب علیه من التصرفات و اقتضاء الفسخ لکون العقد کأن لم یکن بالنسبة إلی ما بعد الفسخ لأنه رفع للعقد الثابت و قد ذهب المشهور إلی أنه لو تلف أحد العوضین قبل قبضه و بعد بیع العوض الآخر المقبوض انفسخ البیع الأول دون الثانی و استحق بدل العوض المبیع ثانیا علی من باعه و الفرق بین تزلزل العقد من حیث إنه أمر اختیاری کالخیار أو أمر اضطراری کتلف عوضه قبل قبضه غیر مجد فیما نحن بصدده ثم إنه لا فرق بین کون العقد الثانی لازما أو جائزا لأن جواز العقد یوجب سلطنة العاقد علی فسخه لا سلطنة الثالث الأجنبی

[هل یلزم العاقد بالفسخ]

نعم یبقی هنا إلزام العاقد بالفسخ بناء علی أن البدل للحیلولة و هی مع تعذر المبدل و مع التمکن یجب تحصیله إلا أن یقال باختصاص ذلک بما إذا کان المبدل المتعذر باقیا علی ملک مستحق البدل کما فی المغصوب الآبق أما فیما نحن فیه فإن العین ملک للعاقد الثانی- و الفسخ إنما یقتضی خروج المعوض عن ملک من یدخل فی ملکه العوض و هو العاقد الأول فیستحیل خروج المعوض عن ملک العاقد الثانی فیستقر بدله علی العاقد الأول و لا دلیل علی إلزامه بتحصیل المبدل مع دخوله فی ملک ثالث و قد مر بعض الکلام فی ذلک فی خیار الغبن هذا و لکن قد تقدم أن ظاهر عبارة الدروس و الجامع الاتفاق علی عدم نفوذ التصرفات الواقعة فی زمان الخیار و توجیهه بإرادة التصرف علی وجه لا یستعقب الضمان بأن یضمنه ببدله بعد فسخ ذی الخیار بعیدا جدا و لم یظهر ممن تقدم نقل القول بالجواز عنه الرجوع إلی البدل إلا فی مسألة العتق و الاستیلاد فالمسألة فی غایة الإشکال.

[هل یکون انفساخ العقد الثانی علی القول به من حین فسخ الأول أو من أصله]

ثم علی القول بانفساخ العقد الثانی فهل یکون من حین فسخ الأول أو من أصله قولان اختار ثانیهما بعض أفاضل المعاصرین محتجا بأن مقتضی الفسخ تلقی کل من العوضین من ملک کل من المتعاقدین فلا یجوز أن یتلقی الفاسخ الملک من العاقد الثانی بل لا بد من انفساخ العقد الثانی بفسخ الأول و رجوع العین إلی ملک المالک الأول لیخرج منه إلی ملک الفاسخ إلا أن یلتزم بأن ملک العاقد الثانی إلی وقت الفسخ فتلقی الفاسخ الملک بعد الفسخ من العاقد الأول و رده بعدم معروفیة التملک الموقت فی الشرع فافهم.

[هل یجوز التصرف قبل تنجز الخیار أم لا]

ثم إن المتیقن من زمان الخیار الممنوع فیه من التصرف علی القول به هو زمان تحقق الخیار فعلا کالمجلس و الثلاثة فی الحیوان و الزمان المشروطة فیه الخیار و أما الزمان الذی لم یتنجز فیه الخیار إما لعدم تحقق سببه کما فی خیار التأخیر بناء علی أن السبب فی ثبوته تضرر البائع بالصبر إلی أزید من الثلاث و إما لعدم تحقق شرطه کما فی بیع الخیار بشرط رد الثمن بناء علی کون الرد شرطا للخیار و عدم تحققه قبله و کاشتراط الخیار فی زمان متأخر ففی جواز التصرف قبل تنجز الخیار خصوصا فیما لم یتحقق سببه وجهان من أن المانع عن التصرف هو تزلزل العقد و کونه فی معرض الارتفاع و هو موجود هنا و إن لم یقدر ذو الخیار علی الفسخ حینئذ و من أنه لا حق بالفعل لذی الخیار فلا مانع من التصرف و یمکن الفرق بین الخیار المتوقف علی حضور الزمان و المتوقف علی شی‌ء آخر کالتأخیر و الرؤیة علی خلاف الوصف لأن ثبوت الحق فی الأول معلوم و إن لم یحضر زمانه بخلاف الثانی و لذا لم یقل أحد بالمنع من التصرف فی أحد من العوضین قبل قبض الآخر من جهة کون العقد فی معرض الانفساخ بتلف ما لم یقبض و سیجی‌ء ما یظهر منه قوة هذا التفصیل و علی کل حال فالخیار المتوقف تنجزه فعلا علی ظهور أمر کالغبن و العیب و الرؤیة علی خلاف الوصف غیر مانع من التصرف بلا خلاف ظاهرا

فرعان‌

الأول لو منعا عن التصرف المتلف فی زمن الخیار فهل یمنع عن التصرف المعرض لفوات حق ذی الخیار من العین

کوطئ الأمة فی زمان الخیار بناء علی أن الاستیلاد مانع من رد العین بالخیار قولان للمانعین أکثرهم علی الجواز کالعلامة فی القواعد و الشارح فی جامع المقاصد و حکی عن المبسوط و الغنیة و الخلاف لکن لا یلائم ذلک القول بتوقف الملک علی انقضاء الخیار کما اعترف به فی الإیضاح و لذا حمل فی الدروس تجویز الشیخ الوطی علی ما إذا خص الخیار بالواطی لکن قیل إن عبارة المبسوط لا تقبل ذلک و ظاهر المحکی عن التذکرة و ظاهر الدروس المنع عن ذلک لکون الوطی معرضا لفوات حق ذی الخیار من العین.

الثانی أنه هل یجوز إجارة العین فی زمان الخیار- بدون إذن ذی الخیار

اشارة

فیه وجهان من کونه ملکا له و من إبطال هذا التصرف- لتسلط الفاسخ علی أخذ العین إذ الفرض استحقاق المستأجر لتسلمه لأجل استیفاء منفعة و لو آجره من ذی الخیار أو بإذنه ففسخ لم یبطل الإجارة لأن المشتری ملک العین ملکیة مطلقة مستعدة للدوام و من نماء هذا الملک المنفعة الدائمة فإذا استوفاها المشتری بالإجارة فلا وجه لرجوعها إلی الفاسخ بل یعود الملک إلیه مسلوب المنفعة فی مدة الإجارة کما إذا باعه بعد الإجارة و لیس الملک هنا نظیر ملک البطن الأول من الموقوف علیه لأن البطن الثانی لا یتلقی الملک منه حتی یتلقاه مسلوب المنفعة بل من الواقف کالبطن الأول فالملک ینتهی بانتهاء استعداده. فإن قلت إن ملک المنفعة تابع لملک العین بمعنی أنه إذا ثبت الملکیة فی زمان و کان زوالها بالانتقال إلی آخر ملک المنفعة الدائمة لأن المفروض أن المنتقل إلیه یتلقی الملک من ذلک المالک فیتلقاه مسلوب المنفعة و أما إذا ثبت و کان زوالها بارتفاع سببها لم یکن ملک من عاد إلیه متلقی عن المالک الأول و مستندا إلیه بل کان مستندا إلی ما کان قبل تملک المالک الأول فیتبعه المنفعة کما لو فرضنا زوال الملک بانتهاء سببه لا برفعه کما فی ملک البطن الأول من الموقوف علیه فإن المنفعة تتبع مقدار تملکه قلت أولا إنه منقوض بما إذا وقع التفاسخ بعد الإجارة مع عدم التزام أحد ببطلان الإجارة و ثانیا إنه یکفی فی ملک المنفعة الدائمة تحقق الملک المستعد للدوام لو لا الرافع آنا ما ثم إن فاضل القمی فی بعض أجوبة مسائله جزم ببطلان الإجارة بفسخ البیع بخیار رد مثل الثمن و علله بأنه یعلم بفسخ البیع أن المشتری لم یملک منافع ما بعد الفسخ و أن الإجارة کانت متزلزلة و مراعاة بالنسبة إلی فسخ البیع انتهی فإن کان مرجعه إلی ما ذکرنا من کون المنفعة تابعا لبقاء الملک أو الملک المستند إلی ذلک الملک فقد عرفت الجواب عنه نقضا و حلا و أن المنفعة تابعة للملک   
المکاسب، ج‌3، ص 298  
المستعد للدوام و إن کان مرجعه إلی شی‌ء آخر فلیبین حتی ینظر فیه مع أن الأصل عدم الانفساخ لأن الشک فی أن حق خیار الفسخ فی العین یوجب تزلزل ملک المنفعة أم لا مع العلم بقابلیة المنفعة بعد الفسخ للتملک قبله کما إذا تقایلا البیع بعد الإجارة ثم إنه لا إشکال فی نفوذ التصرف بإذن ذی الخیار و إنه یسقط خیاره بهذا التصرف- إما لدلالة الإذن علی الالتزام بالعقد عرفا و إن لم یکن منافاة بین الإذن فی التصرف و الإتلاف و إرادة الفسخ و أخذ القیمة کما نبهنا علیه فی المسألة السابقة و به یندفع الإشکال الذی أورده المحقق الأردبیلی من عدم دلالة ذلک علی سقوط الخیار و إما لأن التصرف الواقع تفویت لمحل هذا الحق و هی العین بإذن صاحبه فلا ینفسخ التصرف و لا یتعلق الحق بالبدل لأن أخذ البدل بالفسخ فرع تلف العین فی حال حلول الحق فیه لا مع سقوط عنه و لو أذن و لم یتصرف المأذون ففی القواعد و التذکرة أنه یسقط خیار الإذن و عن المیسیة أنه المشهور قیل کان منشأ هذه النسبة فهم استناد المشهور فی سقوط الخیار فی الصورة السابقة إلی دلالة مجرد الإذن و لا یقدح فیها تجرده عن التصرف. و قد منع دلالة الإذن المجرد فی المسالک و جامع المقاصد و القواعد

[رأی المؤلف]

و الأولی أن یقال بأن الظاهر کون إذن ذی الخیار فی التصرف المخرج فیما انتقل عنه فسخا لحکم العرف و لأن إباحة بیع مال الغیر لنفسه غیر جائز شرعا فیحمل علی الفسخ کسائر التصرفات التی لا یصح شرعا إلا بجعلها فسخا و أما کون إذن ذی الخیار للمشتری فی التصرف إجازة و إسقاطا لخیاره فیمکن الاستشکال فیه لأن الثابت بالنص و الإجماع أن التصرف عن إذنه لا لأجل تحقق الإسقاط من ذی الخیار بالإذن بل لأجل تحقق المسقط لما عرفت من أن التصرف الواقع بإذنه صحیح نافذ و التسلط علی بدله فرع خروجه عن ملک المشتری متعلقا للحق فالإذن فیما نحن فیه نظیر إذن المرتهن فی بیع الرهن لا یسقط به حق الرهانة و یجوز الرجوع قبل البیع نعم یمکن القول بإسقاطه من جهة تضمنه للرضا بالعقد فإنه لیس بأدون من رضا المشتری بتقبیل الجاریة و قد صرح فی المبسوط بأنه إذا علم رضا البائع بوطء المشتری سقط خیاره و یؤیده روایة السکونی فی کون العرض علی البیع التزاما فهذا القول لا یخلو عن قوة.

مسألة المشهور أن المبیع یملک بالعقد-

اشارة

و أثر الخیار تزلزل الملک بسبب القدرة علی رفع سببه فالخیار حق لصاحبه فی ملک الآخر و حکی المحقق و جماعة عن الشیخ توقف الملک بعد العقد علی انقضاء الخیار و إطلاقه یشمل الخیار المختص بالمشتری و صرح فی التحریر بشموله لذلک لکن الشهید فی الدروس قال فی تملک المبیع بالعقد أو بعد الخیار بمعنی الکشف أو النقل خلاف مأخذه أن الناقل العقد و الغرض من الخیار الاستدراک و هو لا ینافی الملک و أن غایة الملک التصرف الممتنع فی زمان الخیار و ربما قطع الشیخ بملک المشتری إذا اختص الخیار و ظاهر ابن الجنید توقف الملک علی انقضاء الخیار انتهی.

[ما هو رأی الشیخ الطوسی فی المسألة]

فإن فی هذا الکلام شهادة من وجهین علی عدم توقف ملک المشتری علی انقضاء خیاره عند الشیخ بل المأخذ المذکور صریح فی عدم الخلاف من غیر الشیخ قدس سره فی الخلاف و المبسوط

[کلام الشیخ فی الخلاف]

قال فی محکی الخلاف العقد یثبت بنفس الإیجاب و القبول فإن کان مطلقا فإنه یلزم بالافتراق بالأبدان و إن کان مشروطا یلزم بانقضاء الشرط فإن کان الشرط لهما أو للبائع فإذا انقضی الخیار ملک المشتری بالعقد المتقدم و إن کان الخیار للمشتری وحده زال ملک البائع عن الملک بنفس العقد لکنه لم ینتقل إلی المشتری حتی ینقضی الخیار فإن انقضی الخیار ملک المشتری بالعقد الأول انتهی. و ظاهر هذا الکلام کما قیل هو الکشف فحینئذ یمکن الجمع بین زوال ملک البائع بمعنی عدم حق له بعد ذلک فی المبیع نظیر لزوم العقد من طرف الأصیل إذا وقع مع الفضولی و بین عدم انتقاله إلی المشتری بحسب الظاهر حتی ینقضی خیاره فإذا انقضی ملک بسبب العقد الأول بمعنی کشف الانقضاء عنه فیصیر انقضاء الخیار للمشتری نظیر إجازة عقد الفضولی و لا یرد حینئذ علیه أن اللازم منه بقاء الملک بلا مالک و حاصل هذا القول أن الخیار یوجب تزلزل الملک و یمکن حمله أیضا علی إرادة الملک اللازم الذی لا حق و لا علاقة لمالکه السابق فیه فوافق المشهور و لذا عبر فی غایة المراد بقوله و یلوح من کلام الشیخ توقف الملک علی انقضاء الخیار و لم ینسب ذلک إلیه صریحا

[کلام الشیخ فی المبسوط]

و قال فی المبسوط البیع إن کان مطلقا غیر مشروط فإنه یثبت بنفس العقد و یلزم بالتفرق بالأبدان و إن کان مشروطا لزومه بنفس العقد لزم بنفس العقد و إن کان مشروطا بشرط لزم بانقضاء الشرط و ظاهره کظاهر الخلاف عدم الفرق بین خیار البائع و المشتری لکن قال فی باب الشفعة إذا باع شقصا بشرط الخیار فإن کان الخیار للبائع أو لهما لم یکن للشفیع الشفعة لأن الشفعة إنما تجب إذا انتقل الملک إلیه و إن کان الخیار للمشتری وجب الشفعة للشفیع لأن الملک یثبت للمشتری بنفس العقد و له المطالبة بعد انقضاء الخیار و حکم خیار المجلس و الشرط فی ذلک سواء علی ما فصلناه و لعل هذا مأخذ ما تقدم من النسبة فی ذیل عبارة الدروس هذا و لکن الحلی قدس سره فی السرائر ادعی رجوع الشیخ عما ذکره فی الخلاف و یمکن أن یستظهر من مواضع من المبسوط ما یوافق المشهور مثل استدلاله فی مواضع علی المنع عن التصرف فی مدة الخیار بأن فیه إبطالا لحق ذی الخیار کما فی مسألة بیع أحد النقدین علی غیر صاحبه فی المجلس و فی مسألة رهن ما فیه الخیار للبائع فإنه لو قال بعدم الملک تعین تعلیل المنع به لا بإبطال حق ذی الخیار من الخیار لأن التعلیل بوجود المانع فی مقام فقد المقتضی کما تری و منها أنه ذکر فی باب الصرف جواز تبایع المتصارفین ثانیا فی المجلس لأن شروعهما فی البیع قطع للخیار مع أنه لم یصحح فی باب الهبة البیع الذی یتحقق به الرجوع فیها لعدم وقوعه فی الملک فلو لا قوله فی الخیار بمقالة المشهور لم یصح البیع ثانیا لوقوعه فی غیر الملک علی ما ذکرنا فی الهبة و ربما ینسبه إلی المبسوط اختیار المشهور فیما إذا صار أحد المتبایعین الذی له الخیار مفلسا حیث حکم بأن له الخیار فی   
المکاسب، ج‌3، ص 299  
الإجازة و الفسخ لأنه لیس بابتداء ملک لأن الملک قد سبق بالعقد انتهی لکن النسبة لا تخلو عن تأمل لمن لاحظ باقی العبارة و قال ابن سعید قدس سره فی الجامع علی ما حکی عنه إن المبیع یملک بالعقد و بانقضاء الخیار و قیل بالعقد و لا ینفذ تصرف المشتری إلا بعد انقضاء خیار البائع انتهی و قد تقدم حکایة التوقف عن ابن الجنید أیضا

[الأقوی رأی المشهور و الاستدلال علیه]

اشارة

و کیف کان فالأقوی هو المشهور لعموم أدلة حل البیع و أکل المال إذا کانت تجارة عن تراض و غیرهما مما ظاهره کون العقد علة تامة- لجواز التصرف الذی هو من لوازم الملک و یدل علیه لفظ الخیار فی قولهم ع: البیعان بالخیار و ما دل علی جواز النظر فی الجاریة فی زمان الخیار إلی ما لا یحل له قبل ذلک فإنه یدل علی الحل بعد العقد فی زمن الخیار إلا أن یلتزم بأنه نظیر حل وطء المطلقة الرجعیة الذی یحصل به الرجوع و یدل علیه ما تقدم فی أدلة بیع الخیار بشرط رد الثمن من کون نماء المبیع للمشتری و تلفه منه فیکشف ذلک عن ثبوت اللزوم و هو الملک إلا أن یلتزم بعدم کون ذلک من اشتراط الخیار بل من باب اشتراط انفساخ البیع برد الثمن و قد تقدم فی مسألة بیع الخیار بیان هذا الاحتمال و ما یشهد له من بعض العنوانات لکن تقدم أنه بعید فی الغایة أو یقال إن النماء فی مورد الروایة نماء المبیع فی زمان لزوم البیع لأن الخیار یحدث برد مثل الثمن و إن ذکرنا فی تلک المسألة أن الخیار فی بیع الخیار المعنون عند الأصحاب لیس مشروطا حدوثه بالرد فی أدلة بیع الخیار إلا أن الروایة قابلة للحمل علیه إلا أن یتمسک بإطلاقه الشامل لما إذا جعل الخیار من أول العقد فی فسخه مقیدا برد مثل الثمن هذا مع أن الظاهر أن الشیخ یقول بالتوقف فی الخیار المنفصل أیضا

[الاستدلال للقول المشهور بالأخبار الواردة فی العینة و المناقشة فیه]

و ربما یتمسک بالأخبار الواردة فی العینة- و هی أن یشتری الإنسان شیئا بنسیئة ثم یبیعه بأقل منه فی ذلک المجلس نقدا لکنه لا دلالة لها من هذه الحیثیة لأن بیعها علی بائعها الأول و إن کان فی خیار المجلس أو الحیوان إلا أن بیعه علیه مسقط لخیارهما اتفاقا و قد صرح الشیخ فی المبسوط بجواز ذلک مع منعه عن بیعه علی غیر صاحبه فی المجلس نعم بعض هذه الأخبار یشتمل علی فقرات یستأنس بهذا لمذهب المشهور مثل صحیح یسار بن یسار عن الرجل یبیع المتاع و یشتریه من صاحبه الذی یبیعه منه قال نعم لا بأس به: قلت أشتری متاعی فقال لیس هو متاعک و لا بقرک و لا غنمک فإن فی ذیلها دلالة علی انتقال المبیع قبل انقضاء الخیار و لا استیناس بها أیضا عند التأمل لما عرفت من أن هذا البیع جائز عند القائل بالتوقف لسقوط خیارهما بالتواطی علی هذا البیع کما عرفت التصریح به من المبسوط و یذب بذلک عن الإشکال المتقدم نظیره سابقا من أن الملک إذا حصل بنفس البیع الثانی مع أنه موقوف علی الملک للزم الدور الوارد علی من صحح البیع الذی یتحقق به الفسخ و حینئذ فیمکن أن یکون سؤال السائل بقوله اشتری متاعی من جهة رکوز مذهب الشیخ عندهم من عدم جواز البیع قبل الافتراق و یکون جواب الإمام ع مبنیا علی جواز بیعه علی البائع لأن تواطؤهما علی البیع الثانی إسقاط للخیار من الطرفین کما فی صریح المبسوط. فقوله لیس هو متاعک إشارة إلی أن ما ینتقل إلیک بالشراء إنما انتقل إلیک بعد خروجه عن ملک بتواطئکما علی المعاملة الثانیة المسقط لخیار کما لا بنفس العقد و هذا المعنی فی غایة الوضوح لمن تأمل فی فقه المسألة ثم لو سلم ما ذکر من الدلالة و الاستیناس لم یدفع به إلا القول بالنقل دون الکشف کما لا یخفی و مثل هذه الروایة فی عدم الدلالة و الاستیناس صحیحة محمد بن مسلم: عن رجل أتاه رجل فقال ابتع لی متاعا لعلی أشتریه منک بنقد أو بنسیئة فابتاعه الرجل من أجله قال لیس به بأس إنما یشتریه منه بعد ما یملکه فإن الظاهر أن قوله إنما یشتریه إلخ إشارة إلی أن هذا لیس من بیع ما لیس عنده و أن بیعه لم یکن قبل استیجاب البیع مع الأول فقوله بعد ما یملکه إشارة إلی استیجاب العقد مع الأول کما یظهر من قولهم ع فی أخبار أخر واردة فی هذه المسألة و لا توجب البیع قبل أن تستوجبه مع أن الغالب فی مثل هذه المعاملة قیام الرجل إلی مکان غیره لیأخذ منه المتاع و رجوعه إلی منزله لبیعه من صاحبه الذی طلب منه ذلک فیلزم العقد الأول بالتفرق و لو فرض اجتماعهما فی مجلس واحد کان تعریضه للبیع ثانیا بحضور البائع دالا عرفا علی سقوط خیاره و یسقط خیار المشتری بالتعریض للبیع و بالجملة لیس فی قوله بعد ما یملکه دلالة علی أن تملکه بنفس العقد مع أنها علی تقدیر الدلالة تدفع النقل لا الکشف کما لا یخفی

[ضعف ما استدل به فی التذکرة أیضا]

و نحوه فی الضعف الاستدلال فی التذکرة بما دل علی مال العبد المشتری لمشتریه مطلقا أو مع الشرط أو علم البائع من غیر تقیید بانقضاء الخیار إذ فیه أن الکلام مسوق لبیان ثبوت المال للمشتری علی نحو ثبوت العبد له و أنه یدخل فی شراء العبد حتی إذا ملک العبد ملک ماله مع أن الشیخ لم یثبت منه هذا القول فی الخیار المختص بالمشتری و التمسک بإطلاق الروایات لما إذا شرط البائع الخیار کما تری

[أشد ضعفا من الکل]

و أشد ضعفا من الکل ما قیل من أن المقصود للمتعاقدین و الذی وقع التراضی علیه انتقال کل من الثمن و المثمن حال العقد فهذه المعاملة إما صحیحة کذلک کما عند المشهور فثبت المطلوب أو باطلة من أصلها أو أنها صحیحة إلا أنها علی غیر ما قصداه و تراضیا علیه. توضیح الضعف أن مدلول العقد لیس هو الانتقال من حین العقد لکن الإنشاء لما کان علة لتحقق المنشئ عند تحققه کان الداعی علی الإنشاء حصول المنشئ عنده لکن العلیة إنما هو عند العرف فلا ینافی کونه فی الشرع سببا محتاجا إلی تحقق شرائط أخر بعده کالقبض فی السلم و الصرف و انقضاء الخیار فی محل الکلام فالعقد مدلوله مجرد التملیک و التملک مجردا عن الزمان لکنه عرفا علة تامة لمضمونه و إمضاء الشارع له تابع لمقتضی الأدلة فلیس فی تأخیر الإمضاء تخلف أثر العقد عن المقصود المدلول علیه بالعقد و إنما فیه التخلف عن داعی المتعاقدین و لا ضرر فیه و قد تقدم الکلام فی ذلک فی مسألة کون الإجازة کاشفة أو ناقلة

[الاستدلال بروایة الخراج بالضمان و المناقشة فیه]

و قد یستدل أیضا بالنبوی المشهور المذکور فی کتب الفتوی للخاصة و العامة علی جهة الاستناد إلیه و هو أن الخراج بالضمان بناء علی أن المبیع فی زمان الخیار المشترک أو المختص بالبائع فی ضمان المشتری فخراجه له و هی علامة ملکه و فیه أنه لم یعلم من القائلین بتوقف الملک علی انقضاء الخیار القول بکون ضمانه علی المشتری حتی یکون نماؤه له.

[العمدة فی قول المشهور]

و قد ظهر بما ذکرنا أن العمدة فی قول المشهور عموم أدلة حل البیع و   
المکاسب، ج‌3، ص 300  
التجارة عن تراض و أخبار الخیار

و استدل للقول الآخر- بما دل علی کون تلف المبیع من مال البائع فی زمان الخیار

اشارة

فیدل بضمیمة قاعدة کون التلف عن المالک لأنه مقابل الخراج علی کونه فی ملک البائع مثل صحیحة ابن سنان: عن الرجل یشتری العبد أو الدابة بشرط إلی یوم أو یومین فیموت العبد أو الدابة أو یحدث فیه حدث علی من ضمان ذلک فقال علی البائع حتی ینقضی الشرط ثلاثة أیام و یصیر المبیع للمشتری شرط له البائع أو لم یشترط قال و إن کان بینهما شرط أیاما معدودة فهلک فی ید المشتری فهو من مال البائع و روایة عبد الرحمن بن أبی عبد الله قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل اشتری أمة من رجل بشرط یوما أو یومین فماتت عنده و قد قطع الثمن علی من یکون ضمان ذلک قال لیس علی الذی اشتری ضمان حتی یمضی شرطه و مرسلة ابن رباط: إن حدث فی الحیوان حدث قبل ثلاثة أیام فهو من مال البائع و النبوی المروی فی قرب الإسناد: فی العبد المشتری بشرط فیموت قال یستحلف بالله ما رضیه ثم هو بری‌ء من الضمان

[المناقشة فی الاستدلال المذکور]

و هذه الأخبار إنما تجدی فی مقابل من ینکر تملک المشتری مع اختصاص الخیار و قد عرفت أن ظاهر المبسوط فی باب الشفعة ما حکاه عنه فی الدروس من القطع بتملک المشتری مع اختصاص الخیار و کذلک ظاهر العبارة المتقدمة عن الجامع و علی أی حال فهذه الأخبار إما أن تجعل مخصصة لأدلة المشهور بضمیمة قاعدة تلازم الملک و الضمان أو لقاعدة التلازم بضمیمة أدلة المسألة- فیرجع بعد التکافؤ إلی أصالة عدم حدوث الملک بالعقد قبل انقضاء الخیار و لکن هذا فرع التکافؤ المفقود فی المقام من جهات أعظمها الشهرة المحققة المؤیدة بالإجماع المحکی عن السرائر

[هل القول بالتوقف یشمل الخیار المنفصل]

ثم إن مقتضی إطلاق ما تقدم من عبارتی المبسوط و الخلاف من کون الخلاف فی العقد المقید بشرط الخیار عمومه للخیار المنفصل عن العقد کما إذا شرط الخیار من الغد کما أن مقتضی تخصیص الکلام بالعنوان المذکور عدم شموله لخیار غیر الشرط و الحیوان الذی یطلق علیه الشرط أیضا فخیار العیب و الغبن و الرؤیة و التدلیس الظاهر عدم جریان الخلاف فیها.

[اختصاص محل الکلام بخیاری الحیوان و الشرط]

و مما یدل علی الاختصاص أن ما ذکر من الأدلة مختصة بالخیارین و أن الظاهر من لفظ الانقضاء فی تحریرات محل الخلاف انقطاع الخیار الزمانی و أما خیار المجلس فالظاهر دخوله فی محل الکلام لنص الشیخ بذلک فی عبارته المتقدمة عنه فی باب الشفعة و لقوله فی الاستبصار إن العقد سبب لاستباحة الملک إلا أنه مشروط بأن یتفرقا بالأبدان و لا یفسخا العقد و لنص الشیخ فی الخلاف و المبسوط علی أن التفرق کانقضاء الخیار فی لزوم العقد به و مراده من اللزوم تحقق علة الملک لا مقابل الجواز کما لا یخفی مع أن ظاهر عبارة الدروس المتقدمة فی مأخذ هذا الخلاف أن کل خیار یمنع من التصرف فی المبیع فهو داخل فیما یتوقف الملک علی انقضائه و کذلک العبارة المتقدمة فی عنوان هذا الخلاف عن الجامع. و قد تقدم عن الشیخ فی صرف المبسوط أن خیار المجلس مانع عن التصرف فی أحد العوضین و من ذلک یظهر وجه آخر لخروج خیار العیب و إخوته عن محل الکلام فإن الظاهر عدم منعها من التصرف فی العوضین قبل ظهورها فلا بد أن یقول الشیخ باللزوم و الملک قبل الظهور و الخروج عن الملک بعد الظهور و تنجز الخیار و هذا غیر لائق بالشیخ فثبت أن دخولها فی محل الکلام مستلزم إما لمنع التصرف فی موارد هذا الخیار و إما للقول بخروج المبیع عن الملک بعد دخوله و کلاهما غیر لائق بالالتزام مع أن کلام العلامة فی المختلف کالصریح فی کون التملک بالعقد اتفاقیا فی المعیب لأنه ذکر فی الاستدلال أن المقتضی للملک موجود و الخیار لا یصلح للمنع کما فی بیع العیب و ذکر أیضا أنه لا منافاة بین الملک و الخیار کما فی المعیب و قد صرح الشیخ قدس سره فی المبسوط أیضا بأنه إذا اشتری شیئا فحصل منه نماء ثم وجد به عیبا رده دون نمائه محتجا بالإجماع و بالنبوی: الخراج بالضمان و سیجی‌ء تتمة ذلک إن شاء الله تعالی.

مسألة و من أحکام الخیار کون المبیع فی ضمان من لیس له الخیار فی الجملة

اشارة

علی المعروف بین القائلین بتملک المشتری بالعقد و توضیح هذه المسألة أن الخیار إذا کان للمشتری فقط من جهة الحیوان فلا إشکال و لا خلاف فی کون المبیع فی ضمان البائع- و یدل علیه ما تقدم فی المسألة السابقة من الأخبار- و کذلک الخیار الثابت له من جهة الشرط بلا خلاف فی ذلک لقوله ع فی ذیل صحیحة ابن سنان: و إن کان بینهما شرط أیاما معدودة فهلک فی ید المشتری فهو من مال بائعه و لو کان للمشتری فقط خیار المجلس دون البائع فظاهر قوله ع: حتی ینقضی شرطه و یصیر المبیع للمشتری کذلک بناء علی أن المناط انقضاء الشرط الذی تقدم أنه یطلق علی خیار المجلس فی الأخبار بل ظاهره أن المناط فی رفع ضمان البائع صیرورة المبیع للمشتری و اختصاصه به بحیث لا یقدر علی سلبه عن نفسه و إلی هذا المناط ینظر تعلیل هذا الحکم فی السرائر حیث قال فکل من کان له خیار فالمتاع یهلک من مال من لیس له خیار لأنه قد استقر علیه العقد و الذی له الخیار ما استقر علیه العقد و لزم فإن کان الخیار للبائع دون المشتری و کان المتاع قد قبضه المشتری و هلک فی یده کان هلاکه من مال المشتری دون البائع لأن العقد مستقر علیه و لازم من جهته

[قاعدة التلف فی زمان الخیار ممن لا خیار له]

و من هنا یعلم أنه یمکن بناء علی فهم هذا المناط طرد الحکم فی کل خیار فتثبت القاعدة المعروفة من أن التلف فی زمن الخیار ممن لا خیار له من غیر فرق بین أقسام الخیار و لا بین الثمن و المثمن کما یظهر من کلمات غیر واحد من الأصحاب بل نسبه جماعة إلی إطلاق الأصحاب.

[کلمات الفقهاء فی المسألة]

اشارة

قال فی الدروس فی أحکام القبض و بالقبض ینتقل الضمان إلی القابض إذا لم یکن له خیار انتهی فإن ظاهره کفایة مطلق الخیار للمشتری فی عدم ضمان المشتری للمبیع المقبوض و نحوه کلامه قدس سره فی اللمعة و فی جامع المقاصد فی شرح قول المصنف و لو ماتت الشاة المصراة أو الأمة المدلسة فلا شی‌ء له و کذا لو تعیبت عنده قبل علمه بالتدلیس قال و تقیید الحکم بما قبل العلم غیر ظاهر لأن العیب إذا تجدد بعد علمه یکون کذلک إلا أن یقال إنه غیر مضمون علیه الآن لثبوت خیاره و لم أظفر فی کلام المصنف و غیره بشی‌ء فی ذلک انتهی. و قال فی شرح قول المصنف قدس سره و لا یسقط الخیار بتلف العین مقتضی إطلاق کلامهم أنه لو تلف المبیع مع خیار الغبن للمشتری انفسخ البیع لاختصاص الخیار بالمشتری ثم تردد فیه و فی خیار الرؤیة و فی المسالک فی مسألة أن العیب الحادث یمنع من الرد بالعیب القدیم و أن الحادث فی أیام خیار الحیوان مضمون علی البائع قال و کذا کل خیار مختص بالمشتری و عن مجمع البرهان   
المکاسب، ج‌3، ص 301  
فی مسألة أن تلف المبیع بعد الثلاثة مع خیار التأخیر من البائع استنادا إلی عموم قاعدة تلف المال قبل القبض أن هذه القاعدة معارضة بقاعدة أخری و هی أن تلف المال فی الخیار المختص بالبائع من مال المشتری فإن الظاهر من جعل هذه قاعدة کونها مسلمة بین الأصحاب و صرح بنحو ذلک المحقق جمال الدین فی حاشیة الروضة و استظهر بعد ذلک اختصاصه بما بعد القبض معترفا بعمومها من جهات أخری

[ظاهر هذه الکلمات عدم الفرق بین أقسام الخیار و لا بین الثمن و المثمن]

و ظاهر هذه الکلمات عدم الفرق بین أقسام الخیار و لا بین الثمن و المثمن و لا بین الخیار المختص بالبائع و المختص بالمشتری و لذا نفی فی الریاض الخلاف فی أن التلف فی مدة الخیار ممن لا خیار له و فی مفتاح الکرامة أن قولهم التلف فی مدة الخیار ممن لا خیار له قاعدة لا خلاف فیها ثم ذکر فیه تبعا للریاض أن الحکم فی بعض أفراد المسألة مطابق للقاعدة

[الإنصاف عدم شمول کلماتهم لمطلق الخیار]

لکن الإنصاف أنه لم یعلم من حال أحد من معتبری الأصحاب الجزم بهذا التعمیم فضلا عن اتفاقهم علیه فإن ظاهر قولهم التلف فی زمان الخیار هو الخیار الزمانی و هو الخیار الذی ذهب جماعة إلی توقف الملک علی انقضائه لا مطلق الخیار لیشمل خیار الغبن و الرؤیة و العیب و نحوها أ لا تری أنهم اتفقوا علی أنه إذا مات المعیب لم یکن مضمونا علی البائع و لو کان الموت بعد العلم بالعیب أ لا تری أن المحقق الثانی ذکر أن الاقتصاص من العبد الجانی إذا کان فی خیار المشتری کان من ضمان البائع و أما ما نقلنا عنه سابقا فی شرح قوله و لو تعیب قبل علمه بالتدلیس فهو مجرد احتمال حیث اعترف فیه بأنه لم یظفر علی شی‌ء مع أنه ذکر فی شرح قول المصنف فی باب العیوب و کل عیب تجدد فی الحیوان بعد القبض و قبل انقضاء الخیار فإنه لا یمنع الرد فی الثلاثة نفی ذلک الاحتمال علی وجه الجزم حیث قال الخیار الواقع فی العبارة یراد به خیار الحیوان و کذا کل خیار یختص بالمشتری کخیار الشرطة له و هل خیار الغبن و الرؤیة کذلک یبعد القول به خصوصا علی القول بالفوریة لا خیار العیب لأن العیب الحادث یمنع من الرد بالعیب القدیم قطعا انتهی و من ذلک یعلم حال ما نقلناه عنه فی خیار الغبن فلم یبق فی المقام ما یجوز الرکون إلیه إلا ما أشرنا إلیه من أن مناط خروج المبیع عن ضمان البائع علی ما یستفاد من قوله ع: حتی ینقضی شرطه و یصیر المبیع للمشتری هو انقضاء خیار المشتری الذی یطلق علیه الشرط فی الأخبار و صیرورة المبیع مختصا بالمشتری لازما علیه بحیث لا یقدر علی سلبه عن نفسه فیدل علی أن کل من له شرط و لیس المعوض الذی وصل إلیه لازما علیه فهو غیر ضامن له حتی ینقضی شرطه و یصیر مختصا به لازما علیه

[عدم شمول صحیحة ابن سنان لمطلق الخیار أیضا]

و فی الاعتماد علی هذا الاستظهار تأمل فی مقابلة القواعد مع أنه یمکن منع دلالة هذا المناط المستنبط علیه لأن ظاهر الصحیحة الاختصاص بما کان التزلزل و عدم کون المبیع لازما علی المشتری ثابتا من أول الأمر کما یظهر من لفظة حتی الظاهرة فی الابتداء و هذا المعنی مختص بخیار المجلس و الحیوان و الشرط و لو کان منفصلا بناء علی أن البیع متزلزل و لو قبل حضور زمان الشرط و لذا ذکرنا جریان الخلاف فی المسألتین السابقتین فیه. و أما الغبن و العیب و الرؤیة و تخلف الشرط و تفلیس المشتری و تبعض الصفقة فهی توجب التزلزل عند ظهورها بعد لزوم العقد. و الحاصل أن ظاهر الروایة استمرار الضمان الثابت قبل القبض إلی أن یصیر المبیع لازما علی المشتری و هذا مختص بالبیع المتزلزل من أول الأمر فلا یشمل التزلزل المسبوق باللزوم بأن یکون المبیع فی ضمان المشتری بعد القبض ثم یرجع بعد عروض التزلزل إلی ضمان البائع فاتضح بذلک أن الصحیحة مختصة بالخیارات الثلاثة علی تأمل فی خیار المجلس

ثم إن مورد هذه القاعدة إنما هو ما بعد القبض

و أما قبل القبض فلا إشکال و لا خلاف فی کونه من البائع من غیر التفات إلی الخیار فلا تشمل هذه القاعدة خیار التأخیر.

و أما عموم الحکم للثمن و المثمن

بأن یکون تلف الثمن فی مدة خیار البائع المختص به من مال المشتری فهو غیر بعید نظرا إلی المناط الذی استفدناه- و یشمله ظاهر عبارة الدروس المتقدمة مضافا إلی استصحاب ضمان المشتری له الثابت قبل القبض و توهم عدم جریانه مع اقتضاء القاعدة کون الضمان من مال المالک خرج منه ما قبل القبض مدفوع بأن الضمان الثابت قبل القبض و بعده فی مدة الخیار لیس مخالفا لتلک القاعدة لأن المراد به انفساخ العقد و دخول العوض فی ملک صاحبه الأصلی و تلفه من ماله نعم هو مخالف لأصالة عدم الانفساخ و حیث ثبت المخالفة قبل القبض فالأصل بقاؤها بعد القبض فی مدة الخیار نعم یبقی هنا أن هذا مقتضی لکون تلف الثمن فی مدة خیار البیع الخیاری من المشتری- فینفسخ البیع و یرد المبیع إلی البائع و التزام عدم الجریان من حیث إن الخیار فی ذلک البیع إنما یحدث بعد رد الثمن أو مثله فتلف الثمن فی مدة الخیار إنما یتحقق بعد رده قبل الفسخ لا قبله مدفوع بما أشرنا إلیه سابقا من منع ذلک مع أن المناط فی ضمان غیر ذی الخیار لما انتقل عنه إلی ذی الخیار تزلزل البیع المتحقق و لو بالخیار المنفصل کما أشرنا سابقا

[جریان القاعدة إذا کان الثمن شخصیا]

فالأولی الالتزام بجریان هذه القاعدة إذا کان الثمن شخصیا- بحیث یکون تلفه قبل قبضه موجبا لانفساخ البیع فیکون کذلک بعد القبض مع خیار البائع و لو منفصلا عن العقد.

[إذا کان الثمن أو المثمن کلیا]

و أما إذا کان الثمن کلیا فحاله حال المبیع إذا کان کلیا کما إذا اشتری طعاما کلیا بشرط الخیار له إلی مدة فقبض فردا منه فتلف فی یده فإن الظاهر عدم ضمانه علی البائع لأن مقتضی ضمان المبیع فی مدة الخیار علی من لا خیار له علی ما فهمه غیر واحد بقاؤه علی ما کان علیه قبل القبض و دخول الفرد فی ملک المشتری لا یستلزم انفساخ العقد بل معنی الضمان بالنسبة إلی الفرد صیرورة الکلی کغیر المقبوض و هذا مما لا یدل علیه الأخبار المتقدمة فتأمل.   
[ظاهر کلام الأصحاب أن المراد بضمان من لا خیار له انفساخ العقد]   
ثم إن ظاهر کلام الأصحاب و صریح جماعة منهم کالمحقق و الشهید الثانیین أن المراد بضمان من لا خیار له لما انتقل إلی غیره هو بقاء الضمان الثابت قبل قبضه- و انفساخ العقد آنا ما قبل التلف و هو الظاهر أیضا من قول الشهید قدس سره فی الدروس و بالقبض ینتقل الضمان إلی القابض ما لم یکن له خیار حیث إن مفهومه أنه مع خیار القابض لا ینتقل الضمان إلیه بل یبقی علی ناقله الثابت قبل القبض. و قد عرفت أن معنی الضمان قبل القبض هو تقدیر انفساخ العقد و تلفه فی ملک ناقله بل هو ظاهر القاعدة و هی أن التلف فی مدة الخیار ممن   
المکاسب، ج‌3، ص 302  
لا خیار له فإن معنی تلفه منه تلفه مملوکا له مع أن ظاهر الأخبار المتقدمة الدالة علی ضمان البائع للمبیع فی مدة خیار المشتری بضمیمة قاعدة عدم ضمان الشخص لما یتلف فی ملک مالکه و قاعدة التلازم بین الضمان و الخراج فإنا إذا قدرنا المبیع فی ملک البائع آنا ما لم یلزم مخالفة شی‌ء من القاعدتین. و الحاصل أن إرادة ما ذکرنا من الضمان مما لا ینبغی الریب فیها

[ظاهر الدروس عدم الانفساخ]

و مع ذلک کله فظاهر عبارة الدروس فی الفرع السادس من فروع خیار الشرط یوهم بل یدل علی عدم الانفساخ قال قدس سره لو تلف المبیع قبل قبض المشتری بطل البیع و الخیار و بعده لا یبطل الخیار و إن کان التلف من البائع کما إذا اختص الخیار بالمشتری فلو فسخ البائع رجع بالبدل فی صورة عدم ضمانه و لو فسخ المشتری رجع بالثمن و غرم البدل فی صورة ضمانه و لو أوجبه المشتری فی صورة التلف قبل القبض لم یؤثر فی تضمین البائع القیمة أو المثل و فی انسحابه فیما لو تلف بیده فی خیاره نظر انتهی و العبارة محتاجة إلی التأمل من وجوه.

[ظاهر التذکرة أیضا عدم الانفساخ]

و قد یظهر ذلک من إطلاق عبارة التذکرة قال لو تلف المبیع بآفة سماویة فی زمن الخیار فإن کان قبل القبض انفسخ البیع قطعا و إن کان بعده لم یبطل خیار المشتری و لا البائع و یجب القیمة علی ما تقدم ثم حکی عن الشافعیة وجهین فی الانفساخ بعد القبض و عدمه بناء علی الملک بالعقد و یمکن حمله علی الخیار المشترک کما أن قوله فی القواعد لا یسقط الخیار بتلف العین محمول علی غیر صورة ضمان البائع للمبیع لما عرفت من تعین الانفساخ فیها و ربما یحتمل أن معنی قولهم إن التلف ممن لا خیار له أن علیه ذلک إذا فسخ صاحبه لا أنه ینفسخ کما فی التلف قبل القبض و أما حیث یوجب المشتری فیحتمل أنه یتخیر بین الرجوع علی البائع بالمثل أو القیمة و بین الرجوع بالثمن و یحتمل تعین الرجوع بالثمن و یحتمل أن لا یرجع بشی‌ء فیکون معنی له الخیار أن له الفسخ.

[لو کان التالف هو البعض]

ثم الظاهر أن حکم تلف البعض حکم تلف الکل- و کذا حکم تلف الوصف الراجع إلی وصف الصحة بلا خلاف علی الظاهر لقوله فی الصحیحة السابقة: أو یحدث فیه حدث فإن المراد بالحدث أعم من فوات الجزء و الوصف

[إذا کان التلف بالإتلاف]

هذا کله إذا تلف بآفة سماویة و منها حکم الشارع علیه بالإتلاف- و أما إذا کان بإتلاف ذی الخیار سقط به خیاره و لزم العقد من جهته و إن کان بإتلاف غیر ذی الخیار لم یبطل خیار صاحبه فیتخیر بین إمضاء العقد و الرجوع بالقیمة و الفسخ و الرجوع بالثمن

[لو کان الإتلاف من الأجنبی]

و إن کان بإتلاف أجنبی تخیر أیضا بین الإمضاء و الفسخ و هل یرجع حینئذ بالقیمة إلی المتلف أو إلی صاحبه أو یتخیر وجوه من أن البدل القائم مقام العین فی ذمة المتلف فیسترده بالفسخ و لأن الفسخ موجب لرجوع العین قبل تلفها فی ملک الفاسخ أو لاعتبارها عند الفسخ ملکا تالفا للفاسخ بناء علی الوجهین فی اعتبار یوم التلف أو یوم الفسخ و علی التقدیرین فهی فی ضمان المتلف کما لو کانت العین فی ید الأجنبی و من أنه إذا دخل الثمن فی ملک من تلف المثمن فی ملکه خرج عن ملکه بدل المثمن و صار فی ذمته لأن ضمان المتلف محله الذمة لا الأمور الخارجیة و ما فی ذمة المتلف إنما تشخص مالا للمالک و کونه بدلا عن العین إنما هو بالنسبة إلی التلف من حیث وجوب دفعه إلی المالک کالعین لو وجدت لا أنه بدل خارج یترتب علیه جمیع أحکام العین حتی بالنسبة إلی غیر التلف فهذا البدل نظیر بدل العین لو باعها المشتری ففسخ البائع فإنه لا یتعین للدفع إلی الفاسخ و أما الفسخ فهو موجب لرجوع العین قبل تلفها مضمونة لمالکها علی متلفها بالقیمة فی ملک الفاسخ فیکون تلفها بهذا الوصف مضمونا علی المالک لا المتلف و من کون ید المفسوخ علیه ید ضمان بالعوض قبل الفسخ و بالقیمة بعده و إتلاف الأجنبی أیضا سبب للضمان فیتخیر فی الرجوع و هذا أضعف الوجوه

مسألة و من أحکام الخیار [هل یسقط الخیار بتلف العین]

ما ذکره فی التذکرة فقال لا یجب علی البائع تسلیم المبیع و لا علی المشتری تسلیم الثمن فی زمان الخیار و لو تبرع أحدهما بالتسلیم لم یبطل خیاره و لا یجبر الآخر علی تسلیم ما عنده و له استرداد المدفوع قضیة للخیار و قال بعض الشافعیة لیس له استرداده و له أخذ ما عند صاحبه بدون رضاه کما لو کان التسلیم بعد لزوم البیع انتهی و یظهر منه أن الخلاف بین المسلمین إنما هو بعد اختیار أحدهما التسلیم و أما التسلیم ابتداء فلا یجب من ذی الخیار إجماعا ثم إنه إن أرید عدم وجوب التسلیم علی ذی الخیار من جهة أن له الفسخ فلا یتعین علیه التسلیم فمرجعه إلی وجوب أحد الأمرین علیه و الظاهر أنه غیر مراد و إن أرید عدم تسلط المالک علی ما انتقل إلیه إذا کان للناقل خیار فلذا یجوز منعه عن ماله ففیه نظر من جهة عدم الدلیل المخصص لعموم سلطنة الناس علی أموالهم. و بالجملة فلم أجد لهذا الحکم وجها معتمدا و لم أجد من عنونه و تعرض لوجهه.

مسألة [هل یسقط الخیار بتلف العین]

اشارة

قال فی القواعد لا یبطل الخیار بتلف العین و هذا الکلام لیس علی إطلاقه کما اعترف به فی جامع المقاصد فإن من جملة أفراد الخیار خیار التأخیر بل مطلق الخیار قبل القبض أو الخیار المختص بعده و من المعلوم أن تلف العین حینئذ موجب لانفساخ العقد فلا یبقی خیار فیکون المراد التلف مع بقاء العقد علی حاله لا یوجب سقوط الخیار و بعبارة أخری تلف العین فی ملک من فی یده لا یسقط به خیاره و لا خیار صاحبه و هو کذلک لأن الخیار کما عرفت عبارة عن ملک فسخ العقد و معلوم أن العقد بعد التلف قابل للفسخ و لذا یشرع الإقالة حینئذ اتفاقا فلا مزیل لهذا الملک بعد التلف و لا مقید له بصورة البقاء اللهم إلا أن یعلم من الخارج أن شرع الخیار لدفع ضرر الصبر علی نفس العین فینتفی هذا الضرر بتلف العین کما فی العیب فإن تخیره بین الرد و الأرش لأن الصبر علی العیب ضرر و لو مع أخذ الأرش فتدارکه الشارع بملک الفسخ و الرد فإذا تلف انتفی حکمة الخیار أو یقال إنه إذا کان دلیل الخیار معنونا بجواز الرد لا بالخیار اختص ثبوت الخیار بصورة تحقق الرد المتوقف علی بقاء العین هذا مع قیام الدلیل علی سقوط الخیار بتلف المعیب و المدلس فیه فلا یرد عدم اطراد تلک الحکمة.

[مواضع التردد فی ثبوت الخیار مع التلف]

اشارة

نعم هنا موارد تأملوا فی ثبوت الخیار مع التلف أو یظهر منهم العدم

[ما ذکره العلامة]

کما تردد العلامة قدس سره فی باب المرابحة فیما لو ظهر کذب البائع مرابحة فی إخباره برأس المال بعد تلف المتاع بل عن المبسوط و بعض آخر الجزم بالعدم- نظرا إلی أن الرد إنما یتحقق مع بقاء العین و فیه إشارة إلی ما ذکرنا من أن الثابت هو جواز الرد فیختص الفسخ بصورة تحققه لکن قوی فی المسالک و جامع   
المکاسب، ج‌3، ص 303  
المقاصد ثبوت الخیار لوجود المقتضی و عدم المانع

[ما ذکره المحقق الثانی]

و کما تردد المحقق الثانی فی سقوط خیار الغبن بتلف المغبون فیه و ظاهر تعلیل العلامة فی التذکرة عدم الخیار مع نقل المغبون العین عن ملکه بعدم إمکان الاستدراک حینئذ هو عدم الخیار مع التلف و الأقوی بقاؤه لأن العمدة فیه نفی الضرر الذی لا یفرق فیه بین بقاء العین و عدمه مضافا إلی إطلاق قوله ع:   
و هم بالخیار إذا دخلوا السوق مع أنه لو استند إلی الإجماع أمکن التمسک بالاستصحاب إلا أن یدعی انعقاده علی التسلط علی الرد فیختص بصورة البقاء و الحق فی جامع المقاصد بخیار الغبن فی التردد خیار الرؤیة.

و من مواضع التردد ما إذا جعل المتعاقدان الخیار

علی وجه إرادتهما التسلط علی مجرد الرد المتوقف علی بقاء العین فإن الفسخ و إن لم یتوقف علی بقاء العین إلا أنه إذا فرض الغرض من الخیار الرد أو الاسترداد فلا یبعد اختصاصه بصورة البقاء و التمکن من الرد و الاسترداد و إن کان حکمه فی خیاری المجلس و الحیوان إلا أن الحکم أعم موردا من الحکمة إذا کان الدلیل یقتضی العموم بخلاف ما إذا کان إطلاق جعل المتعاقدین مقیدا علی وجه التصریح به فی الکلام أو استظهاره منه بعد تعلق الغرض إلا بالرد أو الاسترداد و من هنا یمکن القول بعدم بقاء الخیار المشروط برد الثمن فی البیع الخیاری إذا تلف المبیع عند المشتری لأن الثابت من اشتراطهما هو التمکن من استرداد المبیع بالفسخ عند رد الثمن لا التسلط علی مطلق الفسخ المشروط مطلقا و لو عند التلف لکن لم أجد من التزم بذلک أو تعرض له و من هنا یمکن أن یقال فی هذا المقام و إن کان مخالفا للمشهور بعدم ثبوت الخیار عند التلف إلا فی موضع دل علیه الدلیل إذ لم تدل أدلة الخیار من الأخبار و الإجماع- الأعلی التسلط علی الرد أو الاسترداد و لیس فیها التعرض للفسخ المتحقق مع التلف أیضا و إرادة ملک الفسخ من الخیار غیر متعینة فی کلمات الشارع لما عرفت فی أول باب الخیارات من أنه استعمال غالب فی کلمات بعض المتأخرین نعم لو دل الدلیل الشرعی علی ثبوت خیار الفسخ المطلق الشامل لصورة التلف أو جعل المتبایعان بینهما خیار الفسخ بهذا المعنی ثبت مع التلف أیضا و الله العالم.

التلف أو جعل المتبایعان بینهما خیار الفسخ بهذا المعنی ثبت مع التلف أیضا و الله العالم.

مسألة لو فسخ ذو الخیار فالعین فی یده مضمونة   
بلا خلاف علی الظاهر لأنها کانت مضمونة قبل الفسخ إذ لم یسلمها ناقلها إلا فی مقابل العوض و الأصل بقاؤه إذ لم یتجدد ما یدل علی رضا مالکه بکونه فی ید الفاسخ أمانة إذ الفسخ إنما هو من قبله. و الغرض من التمسک بضمانها قبل الفسخ بیان عدم ما یقتضی کونها أمانة مالکیة أو شرعیة لیکون غیر مضمونة برضا المالک أو بجعل الشارع و إذن الشارع فی الفسخ لا یستلزم رفع الضمان عن الید کما فی القبض بالسوم و مرجع ذلک إلی عموم علی الید ما أخذت أو إلی أنها قبضت مضمونة فإذا بطل ضمانه بالثمن المسمی تعین ضمانه بالعوض الواقعی أعنی المثل أو القیمة کما فی البیع الفاسد هذا و لکن المسألة لا تخلو عن إشکال. و أما العین فی ید المفسوخ علیه ففی ضمانها أو کونها أمانة إشکال مما فی التذکرة من أنه قبضها قبض ضمان فلا یزول إلا بالرد إلی مالکها و من أن الفسخ لما کان من قبل الآخر فترکه العین فی ید صاحبه مشعر بالرضا به المقتضی للاستئمان و ضعفه فی جامع المقاصد بأن مجرد هذا لا یسقط الأمر الثابت و الله العالم   
هذا بعض الکلام فی الخیارات و أحکامها و الباقی محمول إلی الناظر الخبیر بکلمات الفقهاء و الحمد لله و صلی الله علی محمد و آله

القول فی النقد و النسیئة

[أقسام البیع باعتبار تأخیر و تقدیم أحد العوضین]

قال فی التذکرة ینقسم البیع باعتبار التأخیر و التقدیم- فی أحد العوضین إلی أربعة أقسام بیع الحاضر بالحاضر و هو النقد و بیع المؤجل بالمؤجل و هو بیع الکالئ بالکالئ و بیع الحاضر بالثمن المؤجل و هی النسیئة و بیع المؤجل بالحاضر و هو السلم و المراد بالحاضر أعم من الکلی و بالمؤجل خصوص الکلی

مسألة إطلاق العقد یقتضی النقد

اشارة

و علله فی التذکرة بأن قضیة العقد انتقال کل من العوضین إلی الآخر فیجب الخروج عن العهدة متی طولب صاحبها فیکون المراد من النقد عدم حق للمشتری فی تأخیر الثمن و المراد المطالبة مع الاستحقاق بأن یکون قد بذل المثمن أو مکن منه علی الخلاف الآتی فی زمان وجوب تسلیم الثمن علی المشتری. و یدل علی الحکم المذکور أیضا الموثق: فی رجل اشتری من رجل جاریة بثمن مسمی ثم افترقا قال وجب البیع و الثمن إذا لم یکونا شرطا فهو نقد

فلو اشترطا تعجیل الثمن

کان تأکیدا لمقتضی الإطلاق علی المشهور- بناء علی ما هو الظاهر عرفا من هذا الشرط من إرادة عدم المماطلة و التأخیر عن زمان المطالبة لا أن یجعل بدفعه من دون مطالبة إذ لا یکون تأکیدا حینئذ لکنه خلاف متفاهم ذلک الشرط الذی هو محط نظر المشهور مع أن مرجع عدم المطالبة فی زمان استحقاقها إلی إلغاء هذا الحق المشترط فی هذا المقدار من الزمان

[فائدة اشتراط التعجیل]

و کیف کان فذکر الشهید رحمه الله فی الدروس أن فائدة الشرط ثبوت الخیار إذا عین زمان النقد فأخل المشتری به و قوی الشهید الثانی ثبوت الخیار مع الإطلاق أیضا یعنی عدم تعیین الزمان إذا أخل به فی أول وقته و هو حسن و لا یقدح فی الإطلاق عدم تعین زمان التعجیل لأن التعجیل المطلق معناه الدفع فی أول أوقات الإمکان عرفا و لا حاجة إلی تقیید الخیار هنا بصورة عدم إمکان الإجبار علی التعجیل لأن المقصود هنا ثبوت الخیار بعد فوات التعجیل أمکن إجباره به أم لم یمکن وجب أو لم یجب فإن مسألة أن ثمرة الشرط ثبوت الخیار مطلقا أو بعد تعذر إجباره علی الوفاء مسألة أخری مضافا إلی عدم جریانها فی مثل هذا الشرط إذ قبل زمان انقضاء زمان نقد الثمن لا یجوز الإجبار و بعده لا ینفع لأنه غیر الزمان المشروط فیه الأداء

مسألة یجوز اشتراط تأجیل الثمن مدة معینة

اشارة

غیر محتملة مفهوما و لا مصداقا للزیادة و النقصان غیر المسامح فیهما فلو لم یعین کذلک بطل بلا خلاف ظاهرا للغرر و لما دل فی السلم الذی هو عکس المسألة علی وجوب تعیین الأجل و عدم جواز السلم إلی دیاس أو حصاد

و لا فرق فی الأجل المعین بین الطویل و القصیر

و عن الإسکافی المنع من التأخیر إلی ثلاث سنین و قد یستشهد له بالنهی عنه فی بعض الأخبار مثل روایة أحمد بن محمد: قلت لأبی الحسن إنی أرید الخروج إلی بعض الجبال إلی أن قال إنا إذا بعناهم نسیئة کان أکثر للربح فقال فبعهم بتأخیر سنة قلت بتأخیر سنتین قال نعم قلت بتأخیر ثلاث سنین قال لا. و المحکی عن قرب الإسناد عن البزنطی: أنه قال لأبی الحسن الرضا ع إن هذا الجبل قد فتح منه علی الناس باب رزق فقال ع إذا أردت   
المکاسب، ج‌3، ص 304  
الخروج فاخرج فإنها سنة مضطربة و لیس للناس بد من معاشهم فلا تدع الطلب فقلت إنهم قوم ملاء و نحن نحتمل التأخیر فنبایعهم بتأخیر سنة قال بعهم قلت سنین قال بعهم قلت ثلاث سنین قال لا یکون لک شی‌ء أکثر من ثلاث سنین. و ظاهر الخبرین الإرشاد لا التحریم فضلا عن الفساد-

و هل یجوز الإفراط فی التأخیر

إذا لم یصل إلی حد یکون البیع منه سفها و الشراء أکلا للمال بالباطل فیه وجهان قال فی الدروس لو تمادی الأجل إلی ما لا یبقی إلیه المتبایعان غالبا کألف سنة ففی الصحة نظر من حیث خروج الثمن عن الانتفاع به و من الأجل المضبوط و حلوله بموت المشتری و هو أقرب و ما قربه هو الأقرب لأن ما فی الذمة و لو کان مؤجلا بما ذکر مال یصح الانتفاع به فی حیاته بالمعاوضة علیه بغیر البیع بل و بالبیع کما اختاره فی التذکرة. نعم یبقی الکلام فی أنه إذا فرض حلول الأجل شرعا بموت المشتری کان اشتراط ما زاد علی ما یحتمل بقاء المشتری إلیه لغوا بل مخالفا للمشروع حیث إن الشارع أسقط الأجل بالموت و الاشتراط المذکور تصریح ببقائه بعده فیکون فاسدا بل ربما کان مفسدا و إن أراد المقدار المحتمل للبقاء کان اشتراط مدة مجهولة فافهم.

ثم إن المعتبر فی تعیین المدة هل هو تعیینها فی نفسها

و إن لم یعرفها المتعاقدان فیجوز التأجیل إلی انتقال الشمس إلی بعض البروج کالنیروز و المهرجان و نحوهما- أم لا بد من معرفة المتعاقدین بهما حین العقد وجهان أقواهما الثانی- تبعا للدروس و جامع المقاصد لقاعدة نفی الغرر و ربما احتمل الاکتفاء فی ذلک بکون هذه الآجال مضبوطة فی نفسها کأوزان البلدان مع عدم معرفة المصداق حیث إنه له شراء وزنه مثلا بعبارة بلد مخصوص و إن لم یعرف مقدارها و ربما استظهر ذلک من التذکرة و لا یخفی ضعف منشأ هذا الاحتمال إذ المضبوطیة فی نفسه غیر مجد فی مقام یشترط فیه المعرفة إذا المراد بالأجل غیر القابل للزیادة و النقیصة ما لا یکون قابلا لهما حتی فی نظر المتعاقدین لا فی الواقع و لذا أجمعوا علی عدم جواز التأجیل إلی موت فلان مع أنه مضبوط فی نفسه و ضبطه عند غیر المتعاقدین لا یجدی أیضا و ما ذکر من قیاسه علی جواز الشراء بعیار بلد مخصوص لا نقول به بل المعین فیه البطلان مع الغرر عرفا کما تقدم فی شروط العوضین و ظاهر التذکرة اختیار الجواز حیث قال بجواز التوقیت بالنیروز و المهرجان لأنه معلوم عند العامة و کذا جواز التوقیت ببعض أعیاد أهل الذمة إذا عرفه المسلمون لکن قال بعد ذلک و هل یعتبر معرفة المتعاقدین قال بعض الشافعیة نعم و قال بعضهم لا یعتبر و یکتفی بمعرفة الناس و سواء اعتبر معرفتهما أولا و لو عرفا کفی انتهی ثم الأقوی اعتبار معرفة المتعاقدین و التفاتهما إلی المعنی حین العقد فلا یکفی معرفتهما به عند الالتفات و الحساب

مسألة لو باع بثمن حالا و بأزید منه مؤجلا

اشارة

ففی المبسوط و السرائر و عن أکثر المتأخرین أنه لا یصح- و علله فی المبسوط و غیره بالجهالة کما لو باع إما هذا العبد و إما ذاک و یدل علیه أیضا ما رواه فی الکافی أنه ع قال: من ساوم بثمنین أحدهما عاجلا و الآخر نظرة فلیسم أحدهما قبل الصفقة

[أدلة القول بالبطلان]

و یؤیده ما ورد من النهی عن شرطین فی بیع و عن بیعین فی بیع بناء عن تفسیرهما بذلک. و عن الإسکافی کما عن الغنیة أنه روی عن النبی ص أنه قال: لا یحل صفقتان فی واحدة قال و ذلک بأن یقول إن کان بالنقد فبکذا و إن کان بالنسیئة فبکذا هذا إلا أن فی روایة محمد بن قیس المعتبرة أنه قال أمیر المؤمنین ع: من باع سلعة و قال ثمنها کذا و کذا یدا بید و کذا نظرة فخذها بأی ثمن شئت و جعل صفقتهما واحدة فلیس له إلا أقلهما و إن کانت نظرة. و فی روایة السکونی عن جعفر عن أبیه عن آبائه: أن علیا ع قضی فی رجل باع بیعا و اشترط شرطین بالنقد کذا و بالنسیئة کذا فأخذ المتاع علی ذلک الشرط فقال هو بأقل الثمنین و أبعد الأجلین فیقول لیس له إلا أقل النقدین إلی الأجل الذی أجله نسیئة و عن ظاهر جماعة من الأصحاب العمل بهما- و نسب إلی بعض هؤلاء القول بالبطلان

[کلمات الفقهاء فی المسألة]

فالأولی تبعا للمختلف الاقتصار علی نقل عبارة کل هؤلاء من دون إسناد أحد القولین إلیهم قال فی المقنعة لا یجوز البیع بأجلین علی التخییر کقوله هذا المتاع بدرهم نقدا و بدرهمین إلی شهر أو سنة أو بدرهم إلی شهر و بدرهمین إلی شهرین فإن ابتاع إنسان شیئا علی هذا الشرط کان علیه أقل الثمنین فی آخر الأجلین و هذا الکلام یحتمل التحریم و یحتمل الحمل علی ما إذا تلف المبیع فإن اللازم مع فرض فساد البیع بالأقل الذی بیع به نقدا لأنه قیمة ذلک الشی‌ء و معنی قوله فی آخر الأجلین أنه لا یزید علی الأقل و إن تأخر الدفع إلی آخر الأجلین أو المراد جواز التأخیر لرضا البائع بذلک و یحتمل إرادة الکراهة کما عن ظاهر السید قدس سره فی الناصریات- أن المکروه أن یبیع بثمنین بقلیل إن کان الثمن نقدا و بأکثر إن کان نسیئة و یحتمل الحمل علی فساد اشتراط زیادة الثمن مع تأخیر الأجل لکن لا یفسد العقد کما سیجی‌ء و عن الإسکافی أنه بعد ما تقدم عنه من النبوی الظاهر فی التحریم قال و لو عقد البائع للمشتری کذلک و جعل الخیار إلیه لم أختر للمشتری أن یقدم علی ذلک فإن فعل و هلکت السلعة لم یکن للبائع إلا أقل الثمنین لإجازته البیع به و کان للمشتری الخیار فی تأخیر الثمن الأقل إلی المدة التی ذکرها البائع بالثمن الأوفی من غیر زیادة علی الثمن الأقل. و فی النهایة فإن ذکر المتاع بأجلین و نقدین علی التخییر مثل أن یقول بعتک هذا بدینار أو درهم عاجلا أو إلی شهر أو سنة أو بدینارین أو درهمین إلی شهر أو شهرین أو سنتین کان البیع باطلا فإن أمضی البیعان ذلک بینهما کان للبائع أقل الثمنین فی آخر الأجلین انتهی. و عن موضع من الغنیة قد قدمنا أن تعلیق البیع بأجلین و ثمنین کقوله بعت إلی مدة بکذا و إلی أخری بکذا یفسده فإن تراضیا بإنفاذه کان للبائع أقل الثمنین فی أبعد الأجلین بدلیل إجماع الطائفة و عن سلار و ما علق بأجلین و هو أن یقول بعتک هذه السلعة إلی عشرة أیام بدرهم و إلی شهرین بدرهمین کان باطلا غیر منعقد و هو المحکی عن ابن الصلاح و عن القاضی من باع شیئا بأجلین علی التخییر مثل أن یقول أبیعک هذا بدینار أو بدرهم عاجلا و بدرهمین أو دینار إلی شهر أو شهور أو سنة أو سنتین کان باطلا فإن أمضی البیعان ذلک بینهما کان للبائع أقل الثمنین فی آخر الأجلین و قال   
المکاسب، ج‌3، ص 305  
فی المختلف بعد تقویة المنع و یمکن أن یقال إنه رضی بالثمن الأقل فلیس له الأکثر فی البعید و إلا لزم الربا إذ یبقی الزیادة فی مقابل تأخیر الثمن لا غیر فإذا صبر إلی البعید لم یجب له الأکثر من الأقل انتهی و فی الدروس أن الأقرب الصحة و لزوم الأقل و یکون التأخیر جائزا من طرف المشتری لازما من طرف البائع لرضاه بالأقل فالزیادة ربا و لذا ورد النهی عنه و هو غیر مانع من صحة البیع انتهی. أقول لکنه مانع من لزوم الأجل من طرف البائع لأنه فی مقابل الزیادة الساقطة شرعا إلا أن یقال إن الزیادة لیست فی مقابل الأجل- بل هی فی مقابل إسقاط البائع حقه من التعجیل الذی یقتضیه العقد لو خلی و طبعه و الزیادة و إن کانت لکنه ربا کما سیجی‌ء إلا أن فساد المقابلة لا یقتضی فساد الإسقاط کما احتمل ذلک فی مصالحة حق القصاص بعبد یعلمان استحقاق الغیر له أو حریته بل قال فی التحریر بالرجوع إلی الدیة و حینئذ فلا یستحق البائع الزیادة و لا المطالبة قبل الأجل لکن المشتری لو أعطاه وجب علیه القبول إذ لم یحدث له بسبب المقابلة الفاسدة حق فی التأجیل حتی یکون له الامتناع من القبول قبل الأجل و إنما سقط حقه من التعجیل. و یمکن أیضا حمل الروایة علی أن الثمن هو الأقل لکن شرط علیه أن یعطیه علی التأجیل شیئا زائدا و هذا الشرط فاسد لما سیجی‌ء من أن تأجیل الحال بزیادة ربا محرم لکن فساد الشرط لا یوجب فساد المشروط کما علیه جماعة و حینئذ فللبائع الأقل و إن فرض أن المشتری أخره إلی الأجل کما یقتضیه قوله فی روایة محمد بن قیس و إن کانت نظره لفرض تراضیهما علی ذلک بزعم صحة هذا الشرط أو البناء علیها تشریعا و لعل هذا مبنی قول الجماعة قدس الله أسرارهم فإن أمضیا البیع بینهما کذلک بمعنی أنهما تراضیا علی هذه المعاملة لم یجب فی مقابل التأخیر الواقع برضاهما شی‌ء زائد علی الأقل لفساد المقابلة و مرادهم من بطلان البیع الذی حکموا به أولا بطلانه بهذه الخصوصیة و عدم ترتیب الأثر المقصود علیه و قد تلخص من جمیع ما ذکرنا أن المعاملة المذکورة فی ظاهر متن الروایتین لا إشکال و لا خلاف فی بطلانها بمعنی عدم مضیها علی ما تعاقدا علیه و أما الحکم بإمضائهما کما فی الروایتین فهو حکم تعبدی مخالف لأدلة توقف حمل المال علی الرضا و طیب النفس و کون الأکل لا عن تراض أکلا للباطل فیقع الإشکال فی نهوض الروایتین لتأسیس هذا الحکم المخالف للأصل ثم إن الثابت منهما علی تقدیر العمل بهما هی مخالفة القاعدة فی موردهما و أما ما عداه کما إذا جعل له الأقل فی أجل و الأکثر فی أجل آخر فلا ینبغی الاستشکال فی بطلانه لحرمة القیاس خصوصا علی مثل هذا الأصل و فی التحریر البطلان هنا قولا واحدا و حکی من غیر واحد ما یلوح منه ذلک إلا أنک قد عرفت عموم کلمات غیر واحد ممن تقدم للمسألتین و إن لم ینسب ذلک فی الدروس- إلا إلی المفید قدس سره لکن عن الریاض أن ظاهر الأصحاب عدم الفرق فی الحکم بین المسألتین و هو ظاهر الحدائق أیضا و ما أبعد ما بینه و بین ما تقدم من التحریر ثم إن العلامة فی المختلف ذکر فی تقریب صحة المسألة أنه مثل ما إذا قال المستأجر لیخاطه الثوب إن خطته فارسیا فبدرهم و إن خطته رومیا فبدرهمین و أجاب عنه بعد تسلیم الصحة برجوعها إلی الجعالة

مسألة لا یجب علی المشتری دفع الثمن المؤجل قبل حلول الأجل

و إن طولب إجماعا- لأن ذلک فائدة اشتراط التأجیل- و لو تبرع بدفعه لم یجب علی البائع القبول بلا خلاف بل عن الریاض الإجماع علیه و فی جامع المقاصد فی باب السلم نسبه الخلاف إلی بعض العامة و علل الحکم فی التذکرة فی باب السلم بأن التعجیل کالتبرع بالزیادة فلا یکلف تقلید المنة و فیه تأمل و یمکن تعلیل الحکم بأن التأجیل کما هو حق للمشتری یتضمن حقا للبائع من حیث التزام المشتری لحفظ ماله فی ذمته و جعله إیاه کالودعی فإن ذلک حق عرفا و بالجملة ففی الأجل حق لصاحب الدین بلا خلاف ظاهر و مما ذکرنا یظهر الفرق بین الحال و المؤجل حیث إنه لیس لصاحب الدین الحال حق علی المدیون و اندفع أیضا ما یتخیل- من أن الأجل حق مختص بالمشتری و لذا یزاد الثمن من أجله و له طلب النقصان فی مقابل التعجیل و أن المؤجل کالواجب الموسع فی أنه یجوز فیه التأخیر و لا یجب ثم إنه لو أسقط المشتری أجل الدین- ففی کتاب الدین من التذکرة و القواعد أنه لو أسقط المدیون أجل الدین مما علیه لم یسقط و لیس لصاحب الدین مطالبته فی الحال و علله فی جامع المقاصد بأنه قد ثبت التأجیل فی العقد اللازم فلا یسقط و لأن فی الأجل حقا لصاحب الدین و لذا لم یجب علیه القبول قبل الأجل أما لو تقایلا فی الأجل یصح و لو نذر التأجیل فإنه یلزم و ینبغی أن لا یسقط بتقایلهما لأن التقایل فی العقود لا فی النذور انتهی و فیه أن الحق المشترط فی العقد اللازم- یجوز لصاحبه إسقاطه و حق صاحب الدین- لا یمنع من مطالبته من أسقط حق نفسه. و فی باب الشروط من التذکرة لو کان علیه دین مؤجل فأسقط المدیون الأجل لم یسقط و لیس للمستحق مطالبته فی الحال لأن الأجل صفة تابعة و الصفة لا تفرد بالإسقاط و لهذا لو أسقط مستحق الحنطة الجیدة و الدنانیر الصحیحة الجودة و الصحة لم یسقط و للشافعی وجهان انتهی و یمکن أن یقال إن مرجع التأجیل فی العقد اللازم إلی إسقاط حق المطالبة فی الأجل فلا یعود الحق بإسقاط التأجیل و الشرط القابل للإسقاط ما تضمن إثبات حق قابل لإسقاطه بعد جعله أ لا تری أنه لو شرط فی العقد التبری من عیوب لم یسقط هذا الشرط بإسقاطه بعد العقد و لم تعد العیوب مضمونة کما لو کانت بدون الشرط. و أما ما ذکره من أن لصاحب الدین حقا فی الأجل فدلالته علی المدعی موقوفة علی أن الشرط الواحد إذا انحل إلی حق لکل من المتبایعین لم یجز لأحدهما إسقاطه لأن الفرض اشتراکهما فیه و لم یسقط الحق بالنسبة إلی نفسه لأنه حق واحد یتعلق بهما فلا یسقط إلا باتفاقهما الذی عبر عنه بالتقایل و معناه الاتفاق علی إسقاط الشرط الراجع إلیهما فلا یرد علیه منع صحة التقایل فی شروط العقود لا فی أنفسها نعم لو صار التأجیل حقا لله تعالی بالنذر لم ینفع اتفاقهما علی سقوطه لأن الحق معلق بغیرهما و ما ذکره حسن لو ثبت اتحاد الحق الثابت من اشتراط التأجیل أو لم یثبت التعدد فیرجع إلی أصالة عدم السقوط لکن الظاهر تعدد الحق فتأمل. ثم إن المذکور فی باب الشروط عن بیع التذکرة تعلیل عدم سقوط أجل الدین بالإسقاط بأن الأجل صفة تابعة لا یفرد بالإسقاط و لذا لو أسقط مستحق الحنطة الجیدة أو الدنانیر   
المکاسب، ج‌3، ص 306  
الصحاح الجودة أو الصحة لم یسقط انتهی و هذا لا دخل له بما ذکره جامع المقاصد.

مسألة إذا کان الثمن بل کل دین حالا أو حل وجب علی مالکه قبوله عند دفعه إلیه

اشارة

لأن فی امتناعه إضرارا و ظلما إذ لا حق له علی من فی ذمته فی حفظ ماله فی ذمته و الناس مسلطون علی أنفسهم و توهم عدم الإضرار و الظلم لارتفاعه بقبض الحاکم مع امتناعه أو عزله و ضمانه علی مالکه مدفوع بأن مشروعیة قبض الحاکم أو العزل إنما تثبت لدفع هذا الظلم و الإضرار المحرم عن المدیون و لیس بدلا اختیاریا حتی یسقط الوجوب عن المالک لتحقق البدل أ لا تری أن من یجب علیه بیع ماله لنفقة عیاله لا یسقط عنه الوجوب لقیام الحاکم مقامه فی البیع

[إذا امتنع الدائن من القبول]

و کیف کان فإذا امتنع بغیر حق سقط اعتبار رضاه لحدیث نفی الضرر بل مورده کان من هذا القبیل حیث إن سمرة بن جندب امتنع من الاستیذان للمرور إلی عذقه الواقع فی دار الأنصاری و عن بیعها فقال النبی ص للأنصاری: اذهب فاقلعها و ارم بها وجه صاحبها فأسقط ولایته علی ماله.

و مقتضی القاعدة إجبار الحاکم له علی القبض

لأن امتناعه أسقط اعتبار رضاه فی القبض الذی یتوقف ملکه علیه لا أصل القبض الممکن تحققه منه کرها مع کون الإکراه بحق بمنزلة الاختیار فإن تعذر مباشرته و لو کرها تولاه الحاکم- لأن السلطان ولی الممتنع بناء علی أن الممتنع من یمتنع- و لو مع الإجبار و لو قلنا إنه من یمتنع بالاختیار جاز للحاکم تولی القبض عنه من دون الإکراه و هو الذی رجحه فی جامع المقاصد و المحکی عن إطلاق جماعة منهم عدم اعتبار الحاکم و لیس للحاکم مطالبة المدیون بالدین إذا لم یسأله لعدم ولایته علیه مع رضا المالک بکونه فی ذمته و عن السرائر وجوب القبض علی الحاکم عند الامتناع و عدم وجوب الإجبار و استبعده غیره و هو فی محله‌

و لو تعذر الحاکم فمقتضی القاعدة إجبار المؤمنین له

عدولا کانوا أم لا لأنه من المعروف الذی یجب الأمر به علی کل أحد

فإن لم یمکن إجباره ففی وجوب قبض العدول عنه نظر أقواه العدم

و حینئذ فطریق براءة ذمة المدیون أن یعزل حقه و یجعله أمانة عنده فإن تلف فعلی ذی الحق- لأن هذه فائدة العزل و ثمرة إلغاء قبض ذی الحق و لکن لم یخرج عن ملک مالکه لعدم الدلیل علی ذلک فإن اشتراط القبض فی التملیک لا یسقط بأدلة نفی الضرر و إنما یسقط بها ما یوجب التضرر و هو الضمان و حینئذ فنماء المعزول له و قاعدة مقابلة الخراج بالضمان غیر جاریة هنا و قد یستشکل فی الجمع بین الحکم ببقاء ملکیة الدافع و کون التلف من ذی الحق و وجهه أن الحق المملوک لصاحب الدین أن تشخص فی المعزول کان ملکا له و إن بقی فی ذمة الدافع لم یمکن تلف المعزول منه إذ لم یتلف ماله و یمکن أن یقال إن الحق قد سقط من الذمة و لم یتشخص بالمعزول و إنما تعلق به تعلق حق المجنی علیه برقبة العبد الجانی فبتلفه یتلف الحق و مع بقائه لا یتعین الحق فیه فضلا عن أن یتشخص به و یمکن أن یقال بأنه یقدر آنا ما قبل التلف فی ملک صاحب الدین

[جواز التصرف فی المعزول و عدم وجوب حفظه من التلف]

ثم إن الظاهر جواز تصرفه فی المعزول فینتقل المال إلی ذمته لو أتلفه و مقتضی القاعدة عدم وجوب حفظه من التلف لأن شرعیة عزله و کون تلفه من مال صاحب الدین إنما جاء من جهة تضرر المدیون ببقاء ذمته مشغولة و تکلیفه بحفظ المعزول أضر علیه من حفظ أصل المال فی الذمة. و عن المحقق الثانی أنه یتجه الفرق بین ما إذا عرضه علی المالک بعد تعیینه و لم یأته به لکن أعلم بالحال و بین ما إذا أتاه و طرحه عنده فینتفی وجوب الحفظ فی الثانی دون الأول و لعل وجهه أن المبرئ للعهدة التخلیة و الإقباض المتحقق فی الثانی دون الأول و سیجی‌ء فی مسألة قبض المبیع ما یؤیده. و عن المسالک أنه مع عدم الحاکم یخلی بینه و بین ذی الحق و تبرأ ذمته و إن تلف و کذا یفعل الحاکم لو قبضه إن لم یتمکن من إلزامه بالقبض ثم إن المحقق الثانی ذکر فی جامع المقاصد- بعد الحکم بکون تلف المعزول من صاحب الدین الممتنع من أخذه أن فی انسحاب هذا الحکم فیمن أجبره الظالم علی دفع نصیب شریکه الغائب فی مال علی جهة الإشاعة بحیث یتعین المدفوع للشریک و لا یتلف منهما ترددا و مثله لو تسلط الظالم بنفسه و أخذ قدر نصیب الشریک لم أجد للأصحاب تصریحا بنفی و لا إثبات مع أن الضرر هنا قائم أیضا و المتجه عدم الانسحاب انتهی و حکی نحوه عنه فی حاشیة الإرشاد من دون فتوی

[رأی المؤلف فی الفرعین المذکورین]

أقول أما الفرع الثانی فلا وجه لإلحاقه بما نحن فیه إذ دلیل الضرر بنفسه لا یقتضی بتأثیر نیة الظالم فی التعیین فإذا أخذ جزء خارجیا من المشاع فتوجیه هذا الضرر إلی من نواه الظالم دون الشریک لا وجه له کما لو أخذ الظالم من من المدیون مقدار الدین بنیة أنه مال الغریم و أما الفرع الأول فیمکن أن یقال بأن الشریک لما کان فی معرض التضرر لأجل مشارکة شریکه جعل له ولایة القسمة لکن فیه أن تضرره إنما یوجب ولایته علی القسمة حیث لا یوجب القسمة تضرر شریکه بأن لا یکون حصة بحیث تتلف بمجرد القسمة کما فی الغرض و إلا فلا ترجیح لأحد الضررین مع أن التمسک بعموم نفی الضرر فی موارد الفقه من دون انجباره بعمل بعض الأصحاب یؤسس فقها جدیدا

مسألة [عدم جواز تأجیل الثمن الحال بأزید منه و الاستدلال علیه]

اشارة

لا خلاف علی الظاهر من الحدائق المصرح به فی غیره فی عدم جواز تأجیل الثمن الحال- بل مطلق الدین بأزید منه لأنه ربا لأن حقیقة الربا فی القرض راجعة إلی جعل الزیادة فی مقابل إمهال المقرض و تأخیره المطالبة إلی أجل فالزیادة الواقعة بإزاء تأخیر المطالبة ربا عرفا فإن أهل العرف لا یفرقون فی إطلاق الربا بین الزیادة التی تراضیا علیه فی أول المداینة کأن یقرضه عشرة بأحد عشر إلی شهر و بین أن یتراضیا بعد الشهر إلی تأخیره شهرا آخر بزیادة واحد و هکذا بل طریقة معاملة الربا مستقرة علی ذلک بل الظاهر من بعض التفاسیر أن صدق الربا علی هذا التراضی مسلم فی العرف

[نزول آیة الربا فی ذلک]

اشارة

و أن مورد نزول قوله تعالی فی مقام الرد علی من قال إِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبا وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا هو التراضی بعد حلول الدین علی تأخیر إلی أجل بزیادة فیه.

[تأیید ذلک بصحیحة ابن أبی عمیر]

فعن مجمع البیان عن ابن عباس أنه کان الرجل من أهل الجاریة إذا حل دینه علی غریمه فطالبه قال المطلوب منه زدنی فی الأجل أزیدک فی المال   
المکاسب، ج‌3، ص 307  
فیتراضیان علیه و یعملان به فإذا قیل لهم ربا قالوا هما سواء یعنون بذلک أن الزیادة فی الثمن حال البیع و الزیادة فیه بسبب الأجل عند حلول الدین سواء فذمهم الله و ألحق بهم الوعید و خطأهم فی ذلک بقوله تعالی وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا

[تأیید ذلک بصیحة ابن أبی عمیر]

و یؤیده بل تدل علیه حسنة ابن أبی عمیر أو صحیحته عن أبی عبد الله ع قال: سئل عن الرجل یکون له دین إلی أجل مسمی فیأتیه غریمه فیقول انقدنی کذا و کذا واضح عنک بقیته أو انقدنی بعضه و أمد لک فی الأجل فیما بقی علیک قال لا أری به بأسا إن لم یزد علی رأس ماله قال الله تعالی فَلَکُمْ رُؤُسُ أَمْوالِکُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ علل جواز التراضی علی تأخیر أجل البعض بنقد البعض بعدم الازدیاد علی رأس ماله فیدل علی أنه لو ازداد علی رأس ماله لم یجز التراضی علی التأخیر و کان ربا یقتضی استشهاده بذیل آیة الربا و هو قوله تعالی فَلَکُمْ رُؤُسُ أَمْوالِکُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ

[دلالة بعض الأخبار علی ما تقدم]

و یدل علیه بعض الأخبار الواردة فی تعلیم طریق الحلیة فی جواز تأخیر الدین بزیادة باشتراط التأخیر فی ضمن معاوضة غیر مقصودة للفرار عن الحرام فلو جاز التراضی علی التأجیل بزیادة لم یکن داع إلی التوصل بأمثال تلک الحیل حتی صاروا ع موردا الاعتراض العامة فی استعمال بعضها کما فی غیر واحد من الأخبار الواردة فی ذلک و یدل علیه أیضا أو یؤیده بعض الأخبار الواردة فی باب الدین فیما إذا أعطی المدیون بعد الدین شیئا مخافة أن یطلبه الغریم بدینه.

[عدم الفرق بین المصالحة عن التأجیل بالزیادة أو المقاولة علیها من غیر عقد]

و مما ذکرنا من أن مقابلة الزیادة بالتأجیل ربا یظهر عدم الفرق بین المصالحة عنه بها و المقاولة علیها من غیر عقد و ظهر أیضا أنه یجوز المعاوضة اللازمة- علی الزیادة بشی‌ء باشتراط تأخیر الدین علیه فی ضمن تلک المعاوضة و ظهر أیضا من التعلیل المتقدم فی روایة ابن أبی عمیر جواز نقض المؤجل بالتعجیل و سیجی‌ء تمام الکلام فی هاتین المسألتین فی باب الشروط أو کتاب القرض إن شاء الله تعالی [ثم إنه هل یجوز تعجیل الدین المؤجل بأزید منه مثلا یطلبه دینارا إلی شهر فیقول أعطیتک دینارا و نصفا لتأخذه الآن أو فی أجل أقرب الظاهر العدم لأنه ربا إلا إذا فر إلی نحو الهبة و الشرط فی ضمن عقد أو نحو ذلک فقد قال ع: نعم الشی‌ء الفرار من الحرام إلی الحلال و الله العالم]

مسألة [جواز بیع العین الشخصیة المبتاعة بثمن مؤجل من بائعها إلا فی صورة الاشتراط]

اشارة

إذا ابتاع عینا شخصیة بثمن مؤجل جاز بیعه من بائعه و غیره قبل حلول الأجل و بعده- بجنس الثمن و غیره مساویا له أو زائدا علیه أو ناقصا حالا أو مؤجلا إلا إذا اشترط أحد المتبایعین علی صاحبه فی البیع الأول قبوله منه بمعاملة ثانیة أما الحکم فی المستثنی منه فلا خلاف فیه إلا بالنسبة إلی بعض صور المسألة- فمنع منها الشیخ فی النهایة و التهذیبین و هی بیعه من البائع بعد الحلول بجنس الثمن لا مساویا. و قال فی النهایة إذا اشتری نسیئة فحل الأجل و لم یکن معه ما یدفعه إلی البائع جاز للبائع أن یأخذ منه ما کان باعه إیاه من غیر نقصان من ثمنه فإن أخذه بنقصان مما باع لم یکن ذلک صحیحا و لزمه ثمنه الذی کان أعطاه به فإن أخذ من المبتاع متاعا آخر بقیمته فی الحال لم یکن بذلک بأس انتهی و عن الشهید أنه تبع الشیخ جماعة- و ظاهر الحدائق أن محل الخلاف أعم بما بعد الحلول و أنه قصر بعضهم التحریم بالطعام و کیف کان

فالأقوی هو المشهور- للعمومات المجوزة کتابا و سنة

اشارة

و عموم ترک الاستفصال فی صحیحة بشار ابن یسار قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل یبیع المتاع بنس‌ء مرابحة فیشتریه من صاحبه الذی یبیعه منه فقال نعم لا بأس به فقلت له أشتری متاعی و غنمی قال لیس هو متاعک و لا غنمک و لا بقرک و صحیحة ابن حازم عن أبی عبد الله ع: رجل کان له علی رجل دراهم من ثمن غنم اشتراها منه فأتی الطالب المطلوب یتقاضاه فقال له المطلوب أبیعک هذه الغنم بدراهمک التی عندی فرضی قال لا بأس بذلک و روایة الحسین بن منذر قال: قلت لأبی عبد الله ع الرجل یجیئنی فیطلب العینة- فأشتری له المتاع ثم أبیعه إیاه مرابحة ثم أشتریه منه مکانی قال فقال إذا کان هو بالخیار إن شاء باع و إن شاء لم یبع و کنت أنت بالخیار إن شئت اشتریت و إن شئت لم تشتر فلا بأس قال فقلت إن أهل المسجد یزعمون أن هذا فاسد و یقولون إنه إن جاء به بعد أشهر صح قال إنما هذا تقدیم و تأخیر و لا بأس. و فی المحکی عن قرب الإسناد عن علی بن جعفر عن أخیه ع قال: سألته عن رجل باع ثوبا بعشرة دراهم اشتراه منه بخمسة دراهم أ یحل قال إذا لم یشترط و رضیا فلا بأس. و عن کتاب علی بن جعفر قوله: باعه بعشرة إلی أجل ثم اشتراه بخمسة بنقد و هو أظهر فی عنوان المسألة و ظاهر هذه الأخبار کما تری یشمل صور الخلاف و قد یستدل أیضا بروایة یعقوب بن شعیب و عبید بن زرارة قالا: سألنا أبا عبد الله ع عن رجل باع طعاما بدراهم إلی أجل فلما بلغ ذلک تقاضاه فقال لیس لی دراهم خذ منی طعاما فقال لا بأس به فإنما له دراهم یأخذ بها ما شاء و فی دلالتها نظر

[توهم معارضة العمومات مع روایتی خالد و عبد الصمد]

اشارة

و فیما سبق من العمومات کفایة إذ لا معارض لها عدا ما ذکره الشیخ قدس سره من روایة خالد بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل بعته طعاما بتأخیر إلی أجل مسمی فلما جاء الأجل أخذته بدراهمی فقال لیس عندی دراهم و لکن عندی طعام فاشتره منی فقال لا تشتره منه لا خیر فیه و روایة عبد الصمد بن بشر المحکیة عن الفقیه قال سأله محمد بن قاسم الحناط فقال: أصلحک الله أبیع الطعام من رجل إلی أجل فیجیئنی و قد تغیر الطعام من سعره فیقول لیس عندی دراهم قال خذ منه بسعر یومه فقال أفهم أصلحک الله إنه طعامی الذی اشتراه منی فقال لا تأخذ منه حتی یبیعه و یعطیک فقال أرغم الله أنفی رخص لی فرددت علیه فشدد علی

[الجواب عن توهم المعارضة]

و حکی عن الشیخ قدس سره أنه أوردها فی الاستبصار دلیلا علی مختاره و حکی عن بعض ردها بعدم الدلالة بوجه من الوجوه.   
أقول لا یظهر من روایة خالد دلالة علی مذهب الشیخ و علی تقدیر الدلالة فتعلیل المنع بأنه لا خیر فیه من أمارات الکراهة

[ما حکی عن الشیخ من عدم جواز أخذ بدل الطعام طعاما إذا کان أزید]

و اعلم أنه قال الشیخ قدس سره فی المبسوط إذا باع طعاما بعشرة مؤجلة فلما حل الأجل أخذ بها طعاما جاز إذا أخذ ما أعطاه فإن أخذ أکثر لم یجز و قد روی أنه یجوز علی کل حال و حکی فی المختلف عن الخلاف أنه إذا باع طعاما قفیزا بعشرة دراهم مؤجلة فلما حل الأجل أخذ بها طعاما جاز ذلک إذا أخذ مثله فإن زاد علیه لم یجز و احتج بإجماع الفرقة و أخبارهم و بأنه یؤدی إلی بیع طعام بطعام ثم حکی عن بعض أصحابنا الجواز مطلقا و عن بعضهم المنع مطلقا ثم حکی عن الشیخ فی آخر کلامه أنه قال و القول الآخر الذی لبعض أصحابنا قوی و ذلک أنه بیع طعام بدراهم لا بیع طعام بطعام فلا یحتاج إلی اعتبار المثلیة انتهی أقول الظاهر أن الشیخ قدس سره جری فی ذلک و فیما تقدم عنه فی النهایة   
المکاسب، ج‌3، ص 308  
من عدم جواز بیع ما اشتری بجنس الثمن متفاضلا علی قاعدة کلیة تظهر من بعض الأخبار- من أن عوض الشی‌ء الربوی لا یجوز أن یعوض بذلک الشی‌ء بزیادة و إن عوض العوض بمنزلة العوض. فإذا اشتری طعاما بدراهم لا یجوز أن یأخذ بدل الطعام دراهم بزیادة و کذلک إذا باع طعاما بدراهم لا یجوز له أن یأخذ عوض الدراهم طعاما و عول فی ذلک علی التعلیل المصرح به فی روایة علی بن جعفر عن أخیه ع المعتضد ببعض الأخبار المانعة عن بعض أفراد هذه القاعدة هنا و فی باب السلم قال: سألته عن رجل له علی آخر تمر أو شعیر أو حنطة أ یأخذ بقیمته دراهم قال إذا قومه دراهم فسد لأن الأصل الذی یشتری به دراهم و لا یصلح دراهم بدراهم قال فی محکی التهذیب الذی أفتی به ما تضمنه هذا الخبر الأخیر من أنه إذا کان الذی أسلف فیه دراهم لم یجز أن یبیعه بدراهم لأنه یکون قد باع دراهم بدراهم و ربما کان فیه زیادة أو نقصان و ذلک ربا انتهی و هنا یقول قبالا لمسألة السلم التی هی عکس مسألتنا إنه إذا کان الذی باعه طعاما لم یجز أن یشتری بثمنه طعاما لأنه یکون باع طعاما بطعام و بالجملة فمدار فتوی الشیخ قدس سره علی ما عرفت من ظهور بعض الأخبار بل صراحته فیه من أن عوض العوض فی حکم العوض فی عدم جواز التفاضل مع اتحاد الجنس الربوی فلا فرق بین اشتراء نفس ما باعه منه و بین اشتراء مجانسه منه و لا فرق أیضا بین اشترائه قبل حلول الأجل أو بعده کما أطلقه فی الحدائق و تقییده بما بعد الحلول فی عبارة النهایة المتقدمة لکون الغالب وقوع المطالبة و الإیفاء بعد الحلول و إن قصر المشهور خلافه به لکن الأظهر هو الإطلاق کما أن تقیید المنع فی کلامه بأخذ ما باعه بالناقص لأنه الغالب لأن فی رد نفس ما اشتراه رده بالناقص لا لخصوصیة فی النقص لا یجری فی الزیادة و لذا ذکر جواز أخذ المتاع الآخر بقیمته فی الحال زادت أو نقصت فیعلم منه أن أخذ ما باعه بقیمته فی الحال غیر جائز زادت أو نقصت و یؤید الحمل علی الغالب أنه قدس سره ذکر فی مسألة السلم التی هی عکس المسألة أنه لا یجوز له أخذ مثل الثمن زائدا علی ما أعطاه فإن الغالب مع إعطاء الطعام بدل الدراهم النقص مما اشتری و مع العکس العکس و ظهر أیضا مما ذکرنا أن الحکم مختص فی کلام الشیخ بالجنس الربوی لا مطلق المتاع و لا خصوص الطعام

[إذا اشترط فی البیع الأول نقله إلی من انتقل عنه]

اشارة

و أما الحکم فی المستثنی- و هو ما إذا اشترط فی البیع الأول نقله إلی من انتقل عنه فهو المشهور و نص علیه الشیخ فی باب المرابحة

[الاستدلال علی بطلان هذا البیع بالدور]

اشارة

و استدلوا علیه أولا بالدور کما فی التذکرة قال فی باب الشروط لو باعه شیئا بشرط أن یبیعه إیاه لم یصح سواء اتحد الثمن قدرا و وصفا و عینا أم لا و إلا جاء الدور لأن بیعه له یتوقف علی ملکیته له المتوقفة علی بیعه فیدور أما لو شرط أن یبیعه علی غیره صح عندنا حیث لا منافاة فیه للکتاب و السنة لا یقال ما التزموه من الدور آت هنا لأنا نقول الفرق ظاهر لجواز أن یکون جاریا علی حد التوکیل أو عقد الفضولی بخلاف ما لو شرط البیع علی المالک أقول ظاهر ما ذکره من النقص أنه یعتبر فی الشرط أن یکون معقولا فی نفسه مع قطع النظر عن البیع المشروط فیه و بیع الشی‌ء علی غیر مالکه معقول و لو من غیر المالک کالوکیل و الفضولی بخلاف بیعه علی مالکه فإنه غیر معقول أصل فاندفع عنه نقض جماعة ممن تأخر عنه- باشتراط بیعه علی غیره أو عتقه.

[النقض علی الاستدلال]

نعم ینتقض ذلک باشتراط کون المبیع رهنا علی الثمن فإن ذلک لا یعقل مع قطع النظر عن البیع بل یتوقف علیه و قد اعترف قدس سره بذلک فی التذکرة فاستدل بذلک لأکثر الشافعیة المانعین عنه و قال إن المشتری لا یملک رهن المبیع إلا بعد صحة البیع فلا یتوقف علیه صحة البیع و إلا دار لکنه قدس سره مع ذلک جوز هذا الاشتراط إلا أن یقال أخذ الرهن علی الثمن و التضمین علیه و علی درکه و درک المبیع من توابع البیع و من مصالحه فیجوز اشتراطها نظیر وجوب نقد الثمن أو عدم تأخیره عن شهر مثلا و نحو ذلک لکن ینتقض حینئذ بما اعترف بجوازه فی التذکرة من اشتراط وقف المشتری المبیع علی البائع و ولده

[تقریر الدور فی جامع المقاصد]

اشارة

و قرر الدور فی جامع المقاصد بأن انتقال الملک موقوف علی حصول الشرط و حصول الشرط موقوف علی الملک و هذا بعینه ما تقدم عن التذکرة بتفاوت فی ترتیب المقدمتین

[ما أجیب به عن هذا التقریر و ما یرد علی الأجوبة]

و أجیب عنه تارة بالنقض باشتراط بیعه من غیره و قد عرفت أن العلامة قدس سره تفطن له فی التذکرة و أجاب عنه بما عرفت انتقاضه بمثل اشتراط رهنه علی الثمن و عرفت تفطنه لذلک أیضا فی التذکرة و أخری بالحل- و هو انتقال الملک لیس موقوفا علی تحقق الشرط و إنما المتوقف علیه لزومه و ثالثة بعدم جریانه فیما لو شرط بیعه منه بعد أجل البیع الأول فإن ملک المشتری متخلل بین البیعین و مبنی هذین الجوابین علی ما ذکره العلامة فی الاعتراض علی نفسه و الجواب عنه بما حاصله أن الشرط لا بد من صحته مع قطع النظر عن البیع فلا یجوز أن یتوقف صحته علی صحة البیع

[الاستدلال علی البطلان بعدم القصد]

اشارة

و لا فرق فی ذلک بین اشتراط بیعه قبل الأجل أو بعده لأن بیع الشی‌ء علی مالکه غیر معقول مطلقا و لو قید بما بعد خروجه عن ملک مالکه لم یفرق أیضا بین ما قبل الأجل و ما بعده و استدل علیه أیضا بعدم قصد البائع بهذا الشرط إلی حقیقة الإخراج عن ملکه حیث لم یقطع علاقة الملک و جعله فی غایة المراد أولی من الاستدلال بالدور بعد دفعه بالجوابین الأولین ثم قال و إن کان إجماع علی المسألة فلا بحث

[الرد علی الاستدلال]

و رد علیه المحقق و الشهید الثانیان بأن الفرض حصول القصد إلی النقل الأول لتوقفه علیه و إلا لم یصح ذلک إذا قصدا ذلک و لم یشترطاه مع الاتفاق علی صحته انتهی

[الاستدلال علی البطلان بروایة الحسین ابن المنذر]

اشارة

و استدل علیه فی الحدائق بقوله ع فی روایة الحسین بن المنذر المتقدمة فی السؤال عن بیع الشی‌ء و اشترائه ثانیا من المشتری: إن کان هو بالخیار إن شاء باع و إن شاء لم یبع و کنت أنت بالخیار إن شئت اشتریت و إن شئت لم تشتر فلا بأس فإن المراد بالخیار هو الاختیار عرفا فی مقابل الاشتراط علی نفسه بشرائه ثانیا فدل علی ثبوت البأس إذا کان أحد المتبایعین غیر مختار فی النقل من جهة التزامه بذلک فی العقد الأول

[بیان الاستدلال]

و ثبوت البأس فی الروایة إما راجع إلی البیع الأول فیثبت المطلوب و إن کان راجعا إلی البیع الثانی فلا وجه له إلا بطلان البیع الأول إذ لو صح البیع الأول و المفروض اشتراطه بالبیع الثانی لم یکن بالبیع الثانی بأس بل کان لازما بمقتضی الشرط الواقع فی متن العقد الصحیح

بمقتضی الشرط الواقع فی متن العقد الصحیح

[ما رد به عن الاستدلال و الجواب عنه]   
هذا و قد یرد دلالتها بمنع دلالة البأس علی البطلان و فیه ما لا یخفی و قد ترد أیضا بتضمنها لاعتبار ما لا یقول به أحد من عدم   
المکاسب، ج‌3، ص 309  
اشتراط المشتری ذلک علی البائع. و فیه أن هذا قد قال به کل أحد من القائلین باعتبار عدم اشتراط البائع فإن المسألتین من واد واحد بل الشهید قدس سره فی غایة المراد عنوان المسألة بالاشتراء بشرط الاشتراء و قد یرد أیضا بأن المستفاد من المفهوم لزوم الشرط و أنه لو شرطاه یرتفع الخیار عن المشروط علیه و إن کان یحرم البیع الثانی أو هو و البیع الأول مع الشرط و یکون الحاصل حینئذ حرمة الاشتراط و إن کان لو فعل التزم به و هو غیر التزام المحرم الذی یفسد و یفسد العقد. و فیه أن الحرمة المستفادة من البأس لیس إلا الحرمة الوضعیة أعنی الفساد و لا یجامع ذلک صحة الشرط و لزومه.

[مناقشة المؤلف فی الاستدلال]

نعم یمکن أن یقال بعد ظهور سیاق الروایة فی بیان حکم البیع الثانی مع الفراغ عن صحة الأول کما یشهد به أیضا بیان خلاف أهل المسجد المختص بالبیع الثانی أن المراد أنه إن وقع البیع الثانی علی وجه الرضا و طیب النفس و الاختیار فلا بأس به و إن وقع لا عن ذلک بل لأجل الالتزام به سابقا فی متن العقد أو قبله و إلزامه عرفا بما التزم کان الشراء فاسدا لکن فساد الشراء لا یکون إلا لعدم طیب النفس فیه و عدم وجوب الالتزام بما التزم علی نفسه إما لعدم ذکره فی متن العقد و إما لکون الشرط بالخصوص فاسدا لا یجب الوفاء به و لا یوجب فساد العقد المشروط به کما هو مذهب کثیر من القدماء لا لأجل فساد العقد الأول من جهة فساد الالتزام المذکور فی متنه حتی لو وقع عن طیب النفس لأن هذا مخالف لما عرفت من ظهور اختصاص حکم الروایة منعا و جواز بالعقد الثانی.

[الاستدلال علی البطلان بروایة علی بن جعفر و المناقشة فیه]

و أما روایة علی بن جعفر فهی أظهر فی اختصاص الحکم بالشراء الثانی فیجب أیضا حمله علی وجه لا یکون منشأ فساد البیع الثانی فساد البیع الأول بأن یکون مفهوم الشرط أنه إذا اشترطا ذلک فی العقد أو قبله و لم یرضیا بوقوع العقد الثانی بل وقع علی وجه الإلجاء من حیث الالتزام به قبل العقد أو فیه فهو غیر صحیح لعدم طیب النفس فیه و وقوعه عن إلجاء و هذا لا یکون إلا مع عدم وجوب الوفاء إما لعدم ذکره فی العقد و إما لکونه لغوا فاسدا مع عدم تأثیر فساده فی العقد. و بالجملة فالحکم بفساد العقد الثانی فی الروایتین لا یصح أن یستند إلی فساد الأول لما ذکرنا من ظهور الروایتین فی ذلک فلا بد أن یکون منشأه عدم طیب النفس بالعقد الثانی و عدم طیب النفس لا یقدح إلا مع عدم لزوم الوفاء شرعا بما التزم و عدم اللزوم لا یکون إلا لعدم ذکر الشرط فی العقد أو لکونه فاسدا غیر مفسد- ثم إنه قال فی المسالک إنهما لو شرطاه قبل العقد لفظا فإن کانا یعلمان أن الشرط المتقدم لا حکم له فلا أثر له و إلا اتجه بطلان العقد به کما لو ذکراه فی متنه لأنهما لم یقدما إلا علی الشرط و لم یتم لهما و یمکن أن یقال إن علمهما بعدم حکم للشرط لا یوجب عدم إقدامهما علی الشرط

[رأی المؤلف فی المسألة]

فالأولی بناء المسألة علی تأثیر الشرط المتقدم فی ارتباط العقد به و عدمه و المعروف بینهم عدم التأثیر کما تقدم إلا أن یفرق بین الشرط الصحیح فلا یؤثر و بین الفاسد فیؤثر فی البطلان و وجهه غیر ظاهر بل ربما حکی العکس عن بعض المعاصرین و قد تقدم توضیح الکلام فی ذلک

[أقسام البیع باعتبار تأخیر و تقدیم أحد العوضین]

[أقسام البیع باعتبار تأخیر و تقدیم أحد العوضین]   
قال فی التذکرة ینقسم البیع باعتبار التأخیر و التقدیم- فی أحد العوضین إلی أربعة أقسام بیع الحاضر بالحاضر و هو النقد و بیع المؤجل بالمؤجل و هو بیع الکالئ بالکالئ و بیع الحاضر بالثمن المؤجل و هی النسیئة و بیع المؤجل بالحاضر و هو السلم و المراد بالحاضر أعم من الکلی و بالمؤجل خصوص الکلی

مسألة إطلاق العقد یقتضی النقد

مسألة إطلاق العقد یقتضی النقد   
و علله فی التذکرة بأن قضیة العقد انتقال کل من العوضین إلی الآخر فیجب الخروج عن العهدة متی طولب صاحبها فیکون المراد من النقد عدم حق للمشتری فی تأخیر الثمن و المراد المطالبة مع الاستحقاق بأن یکون قد بذل المثمن أو مکن منه علی الخلاف الآتی فی زمان وجوب تسلیم الثمن علی المشتری. و یدل علی الحکم المذکور أیضا الموثق: فی رجل اشتری من رجل جاریة بثمن مسمی ثم افترقا قال وجب البیع و الثمن إذا لم یکونا شرطا فهو نقد

مسألة یجوز اشتراط تأجیل الثمن مدة معینة

مسألة یجوز اشتراط تأجیل الثمن مدة معینة   
غیر محتملة مفهوما و لا مصداقا للزیادة و النقصان غیر المسامح فیهما فلو لم یعین کذلک بطل بلا خلاف ظاهرا للغرر و لما دل فی السلم الذی هو عکس المسألة علی وجوب تعیین الأجل و عدم جواز السلم إلی دیاس أو حصاد

مسألة لو باع بثمن حالا و بأزید منه مؤجلا

مسألة لو باع بثمن حالا و بأزید منه مؤجلا   
ففی المبسوط و السرائر و عن أکثر المتأخرین أنه لا یصح- و علله فی المبسوط و غیره بالجهالة کما لو باع إما هذا العبد و إما ذاک و یدل علیه أیضا ما رواه فی الکافی أنه ع قال: من ساوم بثمنین أحدهما عاجلا و الآخر نظرة فلیسم أحدهما قبل الصفقة

مسألة لا یجب علی المشتری دفع الثمن المؤجل قبل حلول الأجل

مسألة لا یجب علی المشتری دفع الثمن المؤجل قبل حلول الأجل   
و إن طولب إجماعا- لأن ذلک فائدة اشتراط التأجیل- و لو تبرع بدفعه لم یجب علی البائع القبول بلا خلاف بل عن الریاض الإجماع علیه و فی جامع المقاصد فی باب السلم نسبه الخلاف إلی بعض العامة و علل الحکم فی التذکرة فی باب السلم بأن التعجیل کالتبرع بالزیادة فلا یکلف تقلید المنة و فیه تأمل و یمکن تعلیل الحکم بأن التأجیل کما هو حق للمشتری یتضمن حقا للبائع من حیث التزام المشتری لحفظ ماله فی ذمته و جعله إیاه کالودعی فإن ذلک حق عرفا و بالجملة ففی الأجل حق لصاحب الدین بلا خلاف ظاهر و مما ذکرنا یظهر الفرق بین الحال و المؤجل حیث إنه لیس لصاحب الدین الحال حق علی المدیون و اندفع أیضا ما یتخیل- من أن الأجل حق مختص بالمشتری و لذا یزاد الثمن من أجله و له طلب النقصان فی مقابل التعجیل و أن المؤجل کالواجب الموسع فی أنه یجوز فیه التأخیر و لا یجب ثم إنه لو أسقط المشتری أجل الدین- ففی کتاب الدین من التذکرة و القواعد أنه لو أسقط المدیون أجل الدین مما علیه لم یسقط و لیس لصاحب الدین مطالبته فی الحال و علله فی جامع المقاصد بأنه قد ثبت التأجیل فی العقد اللازم فلا یسقط و لأن فی الأجل حقا لصاحب الدین و لذا لم یجب علیه القبول قبل الأجل أما لو تقایلا فی الأجل یصح و لو نذر التأجیل فإنه یلزم و ینبغی أن لا یسقط بتقایلهما لأن التقایل فی العقود لا فی النذور انتهی و فیه أن الحق المشترط فی العقد اللازم- یجوز لصاحبه إسقاطه و حق صاحب الدین- لا یمنع من مطالبته من أسقط حق نفسه. و فی باب الشروط من التذکرة لو کان علیه دین مؤجل فأسقط المدیون الأجل لم یسقط و لیس للمستحق مطالبته فی الحال لأن الأجل صفة تابعة و الصفة لا تفرد بالإسقاط و لهذا لو أسقط مستحق الحنطة الجیدة و الدنانیر الصحیحة الجودة و الصحة لم یسقط و للشافعی وجهان انتهی و یمکن أن یقال إن مرجع التأجیل فی العقد اللازم إلی إسقاط حق المطالبة فی الأجل فلا یعود الحق بإسقاط التأجیل و الشرط القابل للإسقاط ما تضمن إثبات حق قابل لإسقاطه بعد جعله أ لا تری أنه لو شرط فی العقد التبری من عیوب لم یسقط هذا الشرط بإسقاطه بعد العقد و لم تعد العیوب مضمونة کما لو کانت بدون الشرط. و أما ما ذکره من أن لصاحب الدین حقا فی الأجل فدلالته علی المدعی موقوفة علی أن الشرط الواحد إذا انحل إلی حق لکل من المتبایعین لم یجز لأحدهما إسقاطه لأن الفرض اشتراکهما فیه و لم یسقط الحق بالنسبة إلی نفسه لأنه حق واحد یتعلق بهما فلا یسقط إلا باتفاقهما الذی عبر عنه بالتقایل و معناه الاتفاق علی إسقاط الشرط الراجع إلیهما فلا یرد علیه منع صحة التقایل فی شروط العقود لا فی أنفسها نعم لو صار التأجیل حقا لله تعالی بالنذر لم ینفع اتفاقهما علی سقوطه لأن الحق معلق بغیرهما و ما ذکره حسن لو ثبت اتحاد الحق الثابت من اشتراط التأجیل أو لم یثبت التعدد فیرجع إلی أصالة عدم السقوط لکن الظاهر تعدد الحق فتأمل. ثم إن المذکور فی باب الشروط عن بیع التذکرة تعلیل عدم سقوط أجل الدین بالإسقاط بأن الأجل صفة تابعة لا یفرد بالإسقاط و لذا لو أسقط مستحق الحنطة الجیدة أو الدنانیر   
المکاسب، ج‌3، ص 306  
الصحاح الجودة أو الصحة لم یسقط انتهی و هذا لا دخل له بما ذکره جامع المقاصد.

مسألة إذا کان الثمن بل کل دین حالا أو حل وجب علی مالکه قبوله عند دفعه إلیه

مسألة إذا کان الثمن بل کل دین حالا أو حل وجب علی مالکه قبوله عند دفعه إلیه   
لأن فی امتناعه إضرارا و ظلما إذ لا حق له علی من فی ذمته فی حفظ ماله فی ذمته و الناس مسلطون علی أنفسهم و توهم عدم الإضرار و الظلم لارتفاعه بقبض الحاکم مع امتناعه أو عزله و ضمانه علی مالکه مدفوع بأن مشروعیة قبض الحاکم أو العزل إنما تثبت لدفع هذا الظلم و الإضرار المحرم عن المدیون و لیس بدلا اختیاریا حتی یسقط الوجوب عن المالک لتحقق البدل أ لا تری أن من یجب علیه بیع ماله لنفقة عیاله لا یسقط عنه الوجوب لقیام الحاکم مقامه فی البیع

مسألة [عدم جواز تأجیل الثمن الحال بأزید منه و الاستدلال علیه]

مسألة [عدم جواز تأجیل الثمن الحال بأزید منه و الاستدلال علیه]   
لا خلاف علی الظاهر من الحدائق المصرح به فی غیره فی عدم جواز تأجیل الثمن الحال- بل مطلق الدین بأزید منه لأنه ربا لأن حقیقة الربا فی القرض راجعة إلی جعل الزیادة فی مقابل إمهال المقرض و تأخیره المطالبة إلی أجل فالزیادة الواقعة بإزاء تأخیر المطالبة ربا عرفا فإن أهل العرف لا یفرقون فی إطلاق الربا بین الزیادة التی تراضیا علیه فی أول المداینة کأن یقرضه عشرة بأحد عشر إلی شهر و بین أن یتراضیا بعد الشهر إلی تأخیره شهرا آخر بزیادة واحد و هکذا بل طریقة معاملة الربا مستقرة علی ذلک بل الظاهر من بعض التفاسیر أن صدق الربا علی هذا التراضی مسلم فی العرف

مسألة [جواز بیع العین الشخصیة المبتاعة بثمن مؤجل من بائعها إلا فی صورة الاشتراط]

مسألة [جواز بیع العین الشخصیة المبتاعة بثمن مؤجل من بائعها إلا فی صورة الاشتراط]   
إذا ابتاع عینا شخصیة بثمن مؤجل جاز بیعه من بائعه و غیره قبل حلول الأجل و بعده- بجنس الثمن و غیره مساویا له أو زائدا علیه أو ناقصا حالا أو مؤجلا إلا إذا اشترط أحد المتبایعین علی صاحبه فی البیع الأول قبوله منه بمعاملة ثانیة أما الحکم فی المستثنی منه فلا خلاف فیه إلا بالنسبة إلی بعض صور المسألة- فمنع منها الشیخ فی النهایة و التهذیبین و هی بیعه من البائع بعد الحلول بجنس الثمن لا مساویا. و قال فی النهایة إذا اشتری نسیئة فحل الأجل و لم یکن معه ما یدفعه إلی البائع جاز للبائع أن یأخذ منه ما کان باعه إیاه من غیر نقصان من ثمنه فإن أخذه بنقصان مما باع لم یکن ذلک صحیحا و لزمه ثمنه الذی کان أعطاه به فإن أخذ من المبتاع متاعا آخر بقیمته فی الحال لم یکن بذلک بأس انتهی و عن الشهید أنه تبع الشیخ جماعة- و ظاهر الحدائق أن محل الخلاف أعم بما بعد الحلول و أنه قصر بعضهم التحریم بالطعام و کیف کان

القول فی القبض

اشارة

القول فی القبض   
و هو لغة الأخذ مطلقا أو بالید أو بجمیع الکف علی اختلاف عبارات أهل اللغة- و النظر فی ماهیته و وجوبه و أحکامه یقع فی مسائل

مسألة اختلفوا فی ماهیة القبض فی المنقول بعد اتفاقهم علی أنها التخلیة (فی غیر المنقول- علی أقوال

أحدها أنها التخلیة) أیضا

صرح به المحقق فی الشرائع و حکی عن تلمیذه کاشف الرموز و عن الإیضاح نسبته إلی بعض متقدمی أصحابنا و عن التنقیح نسبته إلی المبسوط

الثانی أنه فی المنقول النقل

و فیما یعتبر کیله أو وزنه الکیل أو الوزن

الثالث ما فی الدروس

من أنه فی الحیوان نقله و فی المعتبر کیله أو وزنه أو عده أو نقله و فی الثوب وضعه فی الید.

الرابع ما فی الغنیة

و عن الخلاف و السرائر و اللمعة أنه التحویل و النقل

الخامس ما فی المبسوط

من أنه إن کان مثل الجواهر و الدراهم و الدنانیر و ما یتناول بالید فالقبض فیه هو التناول بالید و إن کان مثل الحیوان کالعبد و البهیمة فالقبض فی البهیمة أن یمشی بها إلی مکان آخر و فی العبد أن یقیمه إلی مکان آخر و إن کان اشتراه جزافا کان القبض فیه أن ینقله فی مکانه و إن کان اشتراه مکایلة فالقبض فیه أن یکیله و زاد فی الوسیلة أنه فی الموزون وزنه و فی المعدود عده و نسب عبارة الشرائع- الراجعة إلی ما فی المبسوط إلی المشهور.

السادس أنه الاستقلال و الاستیلاء علیه بالید

حکی عن المحقق الأردبیلی و صاحب الکفایة و اعترف فی المسالک تبعا لجامع المقاصد لشهادة العرف بذلک إلا أنه أخرج عن ذلک المکیل و الموزون مستندا إلی النص الصحیح و فیه ما سیجی‌ء.

السابع ما فی المختلف

من أنه إن کان منقولا فالقبض فیه النقل أو الأخذ بالید و إن کان مکیلا أو موزونا فقبضه ذلک أو الکیل أو الوزن.

الثامن أنه التخلیة مطلقا

بالنسبة إلی انتقال الضمان إلی المشتری دون النهی عن بیع ما لم یقبض نفی عنه البأس فی الدروس

[رأی المؤلف فی المسألة]

اشارة

أقول لا شک أن القبض للمبیع هو فعل القابض و هو المشتری و لا شک أن الأحکام المترتبة علی هذا الفعل لا یترتب علی ما کان من فعل البائع من غیر مدخل للمشتری فیه کما أن الأحکام المترتبة علی فعل البائع کالوجوب علی البائع و الراهن فی الجملة و اشتراط القدرة علی التسلیم لا یحتاج فی ترتبها إلی فعل من المشتری

[بطلان تفسیر القبض بالتخلیة]

فحینئذ نقول أما ما اتفق علیه من کفایة التخلیة- فی تحقق القبض فی غیر المنقول إن أرید بالقبض ما هو فعل البائع بالنسبة إلی المبیع و هو جمیع ما یتوقف علیه من طرفه وصوله إلی المشتری و یعبر عنه مسامحة بالإقباض و التسلیم و هو الذی یحکمون بوجوبه علی البائع و الغاصب و الراهن فی الجملة و یفسرونه بالتخلیة التی هی فعل البائع فقد عرفت أنه لیس قبضا حقیقیا حتی فی غیر المنقول و إن فسرت برفع جمیع الموانع و أذن المشتری فی التصرف. قال کاشف الرموز فی شرح عبارة النافع القبض مصدر یستعمل بمعنی التقبیض و هو التخلیة و یکون من طرف البائع و الواهب بمعنی التمکین من التصرف انتهی. بل التحقیق أن القبض مطلق هو استیلاء المشتری علیه و تسلطه علیه الذی یتحقق به معنی الید و یتصور فیه الغصب

[لا بد من استفادة معنی القبض من حکم کل مورد بخصوصه]

نعم یترتب علی ذلک المعنی الأول الأحکام المترتبة علی الإقباض و التسلیم   
المکاسب، ج‌3، ص 310  
الواجبین علی البائع فینبغی ملاحظة کل حکم من الأحکام المذکورة فی باب القبض و أنه مترتب علی القبض الذی هو فعل المشتری بعد فعل البائع و علی الإقباض الذی هو فعل البائع مثلا إذا فرض أنه أدلة اعتبار القبض فی الهبة دلت علی اعتبار حیازة المتهب الهبة لم یکتف فی ذلک بالتخلیة التی هی من فعل الواهب و هکذا و لعل تفصیل الشهید فی البیع بین حکم الضمان و غیره من حیث إن الحکم الأول منوط بالإقباض و غیره منوط بفعل المشتری

[اختلاف المناط فی القبض باختلاف مدرک الضمان]

و کیف کان فلا بد من مراعاة أدلة أحکام القبض فنقول أما رفع الضمان- فإن استند فیه إلی النبوی: کل مبیع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه فالمناط فیه حصول الفعل من المشتری و إن استند إلی قوله ع فی روایة عقبة بن خالد: حتی یقبض المتاع و یخرجه من بیته احتمل فیه إناطة الحکم بالتخلیة فیمکن حمل النبوی علی ما ذکر ما هو مقارن غالبی للتخلیة و احتمل ورود الروایة مورد الغالب من ملازمة الإخراج للوصول إلی المشتری بقرینة ظاهر النبوی. و لذا قال فی جامع المقاصد بعد نقل ما فی الدروس إن الخبر دال علی خلافه و هو حسن إن أراد به ظاهر النبوی لا ظاهر روایة عقبة أو غیرها و الإنصاف أن ما ذکره الشهید قریب بالنسبة إلی ظاهر روایة عقبة و ربما یخدش فیهما بظهورها فی اعتبار الإخراج من البیت مع أنه غیر معتبر فی رفع الضمان اتفاقا. و فیه أن الإخراج عن البیت کنایة عن الإخراج عن السلطنة و رفع الید و لا ینبغی خفاء ذلک علی المتأمل فی الاستعمال العرفی هذا و لکن الجمود علی حقیقة اللفظ فی الروایة یقتضی اعتبار الوصول إلی ید المشتری لأن الإقباض و الإخراج و إن کانا من فعل البائع إلا أن صدقهما علیه یحتاج إلی فعل من غیر البائع لأن الإقباض و الإخراج بدون القبض و الخروج محال إلا أن یستفاد من الروایة تعلق الضمان علی ما کان من فعل البائع و التعبیر بالإقباض و الإخراج مسامحة مست الحاجة إلیهما فی التعبیر. و ما ذکره الشهید من رفع الضمان بالتخلیة یظهر من بعض فروع التذکرة حیث قال لو أحضر البائع السلعة فقال المشتری ضعه تم القبض لأنه کالتوکیل فی الوضع و لو لم یقل المشتری شیئا أو قال لا أرید حصل القبض لوجود التسلیم کما لو وضع الغاصب المغصوب بین یدی المالک فإنه یبرأ من الضمان انتهی. و ظاهره أن المراد من التسلیم المبحوث عنه ما هو فعل البائع و لو امتنع المشتری لکنه قدس سره صرح فی عنوان المسألة و فی باب الهبة بضعف هذا القول بعد نسبه إلی بعض الشافعیة فالظاهر أن مراده بل مراد الشهید قدس سرهما رفع الضمان بهذا و إن لم یکن قبضا بل عن الشهید فی حواشی أنه نقل عن العلامة قدس سره أن التخلیة فی المنقول و غیره ترفع الضمان لأنه حق علی البائع و قد أدی ما علیه أقول و هذا کما أن إتلاف المشتری یرفع ضمان البائع و سیجی‌ء من المحقق الثانی أن النقل فی المکیل و الموزون یرفع الضمان و إن لم یکن قبضا

[القبض هو الاستیلاء فی المنقول و غیره]

و قد ظهر مما ذکرنا أن لفظ القبض الظاهر بصیغته فی فعل المشتری یراد به الاستیلاء علی البیع سواء فی المنقول و غیره لأن القبض لغة الأخذ مطلقا أو بالید أو بجمیع الکف علی اختلاف التعبیرات فإن أرید الأخذ حسا بالید فهو لا یتأتی فی جمیع المبیعات مع أن أحکامه جاریة فی الکل فاللازم أن یراد به فی کلام أهل اللغة و فی لسان الشرع الحاکم علیه بأحکام کثیرة فی البیع و الرهن و الصدقة و تشخیص ما فی الذمة أخذ کل شی‌ء بحسبه و هو ما ذکرنا من الاستیلاء و السلطنة

[المناقشة فی اعتبار النقل و التحویل فی القبض]

و أما ما ذکره بعضهم من اعتبار النقل و التحویل فیه بل ادعی فی الغنیة الإجماع علی أنه القبض فی المنقول الذی لا یکتفی فیه بالتخلیة فهو لا یخلو عن تأمل و إن شهد من عرفت بکونه موافقا للعرف فی مثل الحیوان لأن مجرد إعطاء المقود للمشتری أو مع رکوبه علیه قبض عرفا علی الظاهر ثم المراد من النقل فی کلام من اعتبره هو نقل المشتری له لا نقل البائع کما هو الظاهر من عبارة المبسوط المتقدمة المصرح به فی جامع المقاصد. و أما روایة عقبة بن خالد المتقدمة فلا دلالة فیها علی اعتبار النقل فی المنقول و إن استدل بها علیه فی التذکرة لما عرفت من أن الإخراج من البیت فی الروایة نظیر الإخراج من الید کنایة عن رفع الید و التخلیة للمشتری حتی لا یبقی من مقدمات الوصول إلی المشتری إلا ما هو من فعله

و أما اعتبار الکیل و الوزن أو کفایته فی قبض المکیل أو الموزون

فقد اعترف غیر واحد بأنه تعبد لأجل النص الذی ادعی دلالته علیه مثل صحیحة معاویة بن وهب قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل یبیع المبیع قبل أن یقبضه فقال ما لم یکن کیل أو وزن فلا یبعه حتی یکیله أو یزنه إلا أن یولیه بالذی قام علیه و صحیحة منصور بن حازم: إذا اشتریت متاعا فیه کیل أو وزن فلا تبعه حتی تقبضه إلا أن تولیه و فی صحیحة علی بن جعفر عن أخیه: عن الرجل یشتری الطعام أ یصلح بیعه قبل أن یقبضه قال إذا لم یربح علیه فلا بأس و إن ربح فلا یبعه حتی یقبضه و روایة أبی بصیر: عن رجل اشتری طعاما ثم باعه قبل أن یکیله قال لا یعجبنی أن یبیع کیلا أو وزنا قبل أن یکیله أو یزنه إلا أن یولیه کما اشتراه إلی غیر ذلک مما دل علی اعتبار الکیل و الوزن لا من حیث اشتراط صحة المعاملة بهما و إلا لم یفرق بین التولیة و غیرها فتعین لأمر آخر و لیس إلا من کون ذلک قبضا للإجماع کما فی المختلف علی جواز بیع الطعام بعد قبضه و منه یظهر ما فی المسالک حیث إنه بعد ذکر صحیحة ابن وهب قال و التحقیق هنا أن الخبر الصحیح دل علی النهی عن بیع المکیل و الموزون قبل اعتباره بهما لا علی أن القبض لا یتحقق بدونهما و کون السؤال فیه وقع عن البیع قبل القبض لا ینافی ذلک لأن الاعتبار بهما قبض و زیادة و حینئذ فلو قیل بالاکتفاء فی نقل الضمان فیهما بالنقل عملا بالعرف و الخبر الآخر و یتوقف ثانیا علی الکیل و الوزن أمکن إن لم یکن إحداث قول انتهی. و الظاهر أن مراده بالخبر خبر عقبة بن خالد و قد عرفت ظهوره فی اعتبار النقل

[لا بد مع الکیل و الوزن من رفع ید البائع]

ثم إن ظاهر غیر واحد کفایة الکیل و الوزن فی القبض من دون توقف علی النقل و الظاهر أنه لا بد مع الکیل و الوزن من رفع ید البائع کما صرح به فی جامع المقاصد و لذا نبه فی موضع من التذکرة بأن الکیل شرط فی القبض   
و کیف کان فالأولی فی المسألة ما عرفت من أن القبض له معنی واحد یختلف باختلاف الموارد و أن کون القبض هو الکیل و الوزن خصوصا فی باب الصدقة و تشخیص ما فی الذمة مشکل جدا لأن التعبد الشرعی علی تقدیر تسلیمه مختص   
المکاسب، ج‌3، ص 311  
بالبیع إلا أن یکون إجماع علی اتحاد معنی القبض فی البیع و غیره کما صرح به العلامة و الشهیدان و المحقق الثانی و غیرهم فی باب الرهن و الهبة و حکی فیها الاتفاق علی الاتحاد عن ظاهر المسالک و استظهره الحاکی أیضا. و عن ظاهر المبسوط فی باب الهبة أن القبض هی التخلیة فیما لا ینتقل و النقل و التحویل فی غیره لکن صرح فی باب الرهن بأن کلما کان قبضا فی البیوع کان قبضا فی الرهن و الهبات و الصدقات لا یختلف ذلک و عن القاضی أنه لا یکفی الرهن التخلیة و لو قلنا بکفایته فی البیع یوجب استحقاق المبیع فیکفی التمکین منه و هنا لا استحقاق بل القبض سبب فی الاستحقاق بل و مقتضی هذا الوجه لحوق الهبة و الصدقة بالرهن و هذا الوجه حکاه فی هبة التذکرة عن بعض الشافعیة فقال قدس سره القبض هنا کالقبض فی البیع ففیما لا ینقل و لا یحول التخلیة و فیما ینقل و یحول النقل و التحویل و فیما یکال أو یوزن الکیل و الوزن ثم حکی عن بعض الشافعیة عدم کفایة التخلیة فی المنقول لو قلنا به فی البیع مستندا إلی أن القبض فی البیع مستحق و فی الهبة غیر مستحق فاعتبر تحققه و لم یکتف بالوضع بین یدیه و لذا لو أتلف المتهب الموهوب لم یصر قابضا بخلاف المشتری ثم ضعفه بأنه لیس بشی‌ء لاتحاد القبض فی الموضعین و اعتبار العرف فیهما انتهی. و ظاهر عدم اکتفائه هنا بالوضع بین یدیه مخالف للفرع المتقدم عنه إلا أن یلتزم بکفایة التخلیة فی رفع الضمان و إن لم یکن قبضا کما أشرنا إلیه سابقا-

فرعان

الأول قال فی التذکرة لو باع دارا أو سفینة مشحونة بأمتعة البائع

و مکنه منها بحیث جعل له تحویلها من مکان إلی مکان کان قبضا و قال أیضا إذا کان المبیع فی موضع لا یختص بالبائع- کفی فی المنقول النقل من حیز إلی حیز و إن کان فی موضع یختص به فالنقل من زاویة إلی أخری بغیر إذن البائع لا یکفی لجواز التصرف و یکفی لدخوله فی ضمانه و إن نقل بإذنه حصل القبض و کأنه استعار البقعة المنقول إلیها

الثانی [لو کیل أو وزن قبل البیع فهل یجب اعتباره ثانیا لتحقق القبض]

اشارة

قال فی المسالک لو کان المبیع مکیلا أو موزونا فلا یخلو إما أن یکون قد کیل قبل البیع أو وزن أولا بأن أخبر البائع بکیله أو وزنه أو باعه قدرا معینا من صبرة مشتملة علیه فإن کان الآخر فلا بد فی تحقق قبضه من کیله أو وزنه للنص المتقدم و إن کان الأول ففی افتقاره إلی الاعتبار ثانیا لأجل القبض أو الاکتفاء بالاعتبار الأول وجهان من إطلاق توقف الحکم علی الکیل و الوزن و قد حصلا و قوله ع فی النص: حتی یکیله أو یزنه لا یدل علی اعتبار أزید من اعتبار الکیل و الوزن الشامل لما وقع قبل البیع و من أن الظاهر أن ذلک لأجل القبض لا لتحقق شرط صحة البیع الثانی فلا بد له من اعتبار جدید بعد العقد و به صرح العلامة و الشهید و جماعة و هو الأقوی و یدل علیه قوله ع: إلا أن یولیه- فإن الکیل السابق شرط لصحة البیع فلا بد منه فی التولیة و غیرها فدل علی أن ذلک لأجل القبض لا لصحة البیع انتهی المهم من کلامه رحمه الله أقول یبعد التزام القائلین بهذا القول- ببقاء المکیل و الموزون بعد الکیل و الوزن و العقد علیه و الأخذ و التصرف فی بعضه فی ضمان البائع حتی یکیله ثانیا أو یزنه و إن لم یرد بیعه ثانیا و کذا لو کاله و قبضه ثم عقد علیه

[کلمات الفقهاء فی المسألة]

اشارة

و قد تفطن لذلک المحقق الأردبیلی رحمه الله فیما حکی من حاصل کلامه حیث نزل ما دل علی اعتبار الکیل و الوزن فی البیع الثانی علی ما إذا لم یعلم کیله أو وزنه بل وقع البیع الأول من دون کیل کما إذا اشتری أصوعا من صبرة مشتملة علیها أو اشتری بإخبار البائع أما إذا کاله بحضور المشتری ثم باعه إیاه فأخذه و حمله إلی بیته و تصرف فیه بالطحن و العجن و الخبز فلا شک فی کونه قبضا مسقطا للضمان مجوزا للبیع و لا یلزم تکلف البائع بکیله مرة أخری للإقباض إلی أن قال ما حاصله أن کون وجوب الکیل مرة أخری للقبض مع تحققه أولا عند الشراء کما نقله فی المسالک عن العلامة و الشهید و جماعة قدس الله أسرارهم و قواه لیس بقوی انتهی و قال فی جامع المقاصد عند شرح قول المصنف إن التسلیم بالکیل و الوزن فیما یکال أو یوزن علی رأی المراد به الکیل الذی یتحقق به اعتبار البیع و لا بد من رفع البائع یده عنه فلو وقع الکیل و لم یرفع البائع یده فلا تسلیم و لا قبض و لو أخبره البائع بالکیل أو الوزن فصدقه و أخذ علی ذلک حصل القبض کما نص علیه فی التذکرة ثم قال و لو أخذ المبیع جزافا أو أخذ ما اشتراه کیلا وزنا أو بالعکس فإن تیقن حصول الحق فیه صح و إلا فلا ذکره فی التذکرة و الذی ینبغی أن یقال إن هذا الأخذ بإعطاء البائع موجب لانتقال ضمان المدفوع إلی المشتری و انتفاء سلطنة البائع لو أراد حبسه لیقبض الثمن لا التسلط علی بیعه لأن بیع ما یکال أو یوزن قبل کیله أو وزنه علی التحریم أو الکراهة و لو کیل قبل ذلک فحضر کیله أو وزنه ثم اشتراه و أخذه بذلک الکیل فهو کما لو أخبره بالکیل أو الوزن بل هو أولی انتهی ثم الظاهر أن مراد المسالک مما نسبه إلی العلامة و الشهید و جماعة من وجوب تجدید الاعتبار لأجل القبض ما ذکره فی القواعد تفریعا علی هذا القول أنه لو اشتری مکایلة و باع مکایلة فلا بد لکل بیع من کیل جدید لیتم القبض قال فی جامع المقاصد فی شرحه إنه لو اشتری ما لا یباع إلا مکایلة و باع کذلک لا بد لکل بیع من هذین من کیل جدید لأن کل بیع لا بد له من قبض قال بعد ذلک و لو أنه حضر الکیل المتعلق بالبیع الأول فاکتفی به أو أخبره البائع فصدقه لکفی نقله و قام ذلک مقام کیله و فی الدروس بعد تقویة کفایة التخلیة فی رفع الضمان لا فی زوال تحریم البیع أو کراهته قبل القبض قال نعم لو خلی بینه و بین المکیل فامتنع حتی یکتاله لم ینتقل إلیه الضمان و لا یکفی الاعتبار الأول عن اعتبار القبض انتهی و هذا ما یمکن الاستشهاد به من کلام العلامة و الشهید و المحقق الثانی لاختیارهم وجوب تجدید الکیل و الوزن لأجل القبض و إن کیل أو وزن قبل ذلک

[عدم ظهور کلمات الفقهاء فی وجوب الاعتبار مرة أخری]

اشارة

لکن الإنصاف أنه لیس فی کلامهم و لا غیرهم ما یدل علی أن الشی‌ء الشخصی المعلوم کیله أو وزنه قبل العقد إذا عقد علیه وجب کیله مرة أخری لتحقق القبض کما یظهر من المسالک فلا یبعد أن یکون کلام الشیخ قدس سره و من تبعه فی هذا القول و کلام العلامة و من ذکر فروع هذا القول مختصا بما إذا عقد علی کیل معلوم من کلی أو من صبرة معینة أو علی جزئی محسوس علی أنه کذا و کذا فیکون   
المکاسب، ج‌3، ص 312  
مراد الشیخ و الجماعة من قولهم اشتری مکایلة أنه اشتری بعنوان الکیل و الوزن فی مقابل ما إذا اشتری ما علم کیله سابقا من دون تسمیة الکیل المعین فی العقد لکونه لغوا و الظاهر أن هذا هو الذی یمکن أن یعتبر فی القبض فی غیر البیع أیضا من الرهن و الهبة فلو رهن إناء معینا من صفر مجهول الوزن أو معلوم الوزن أو وهبه خصوصا علی القول بجواز هبة المجهول فالظاهر أنه لا یقول أحد بأنه یعتبر فی قبضه وزنه مع عدم تعلق غرض فی الهبة بوزنه أصلا. نعم لو رهن أو وهب مقدارا معینا من الکیل أو الوزن أمکن القول باشتراط اعتباره فی قبضه و إن قبضه جزافا کلا قبض فظهر أن قوله فی القواعد اشتری مکایلة و هو العنوان المذکور فی المبسوط لهذا القول کما عرفت عند نقل الأقوال یراد به ما ذکرنا لا ما عرفت من جامع المقاصد و یؤیده تکرار المکایلة فی قوله و باع مکایلة و یشهد له أیضا قول العلامة فی غیر موضع من التذکرة لو قبض جزافا ما اشتراه مکایلة و یشهد له أیضا قوله فی موضع آخر لو أخذ ما اشتری کیلا وزنا و بالعکس فإن تیقن حصول الحق فیه إلخ و أظهر من ذلک فیما ذکرنا ما فی المبسوط فإنه بعد ما صرح باتحاد معنی القبض فی الرهن و غیرهما ذکر أنه لو رهن صبرة علی أنه کیل کذا فقبضه أن یکیله و لو رهنها جزافا فقبضه أن ینقله من مکانه مع أنه اختار عدم جواز بیع الصبرة جزافا فافهم و أما قوله فی الدروس فلا یکفی الاعتبار الأول عن اعتبار القبض فلا یبعد أن یکون تتمة لما قبله من قوله نعم لو خلی بینه و بینه فامتنع حتی یکتاله و مورده بیع کیل معین کلی فلا یدل علی وجوب تجدید اعتبار ما اعتبر قبل العقد

[استثناء بیع التولیة لیس قرینة علی وجوب الاعتبار مرة أخری]

ثم إن ما ذکره فی المسالک فی صحیحة ابن وهب أولا من أن قوله: لا یبعه حتی یکیله یصدق مع الکیل السابق ثم استظهاره ثانیا بقرینة استثناء بیع التولیة أن المراد غیر الکیل المشترط فی صحة العقد لم یعلم له وجه إذ المراد من الکیل و الوزن فی تلک الصحیحة و غیرها هو الکیل المتوسط بین البیع الأول و الثانی و هذا غیر قابل لإرادة الکیل المصحح للبیع الأول فلا وجه لما ذکره أولا أصلا و لا وجه لإرادة المصحح للبیع الثانی حتی یکون استثناء التولیة قرینة علی عدم إرادته لاشتراک التولیة مع غیرها فی توقف صحتهما علی الاعتبار لأن السؤال عن بیع الشی‌ء قبل قبضه ثم الجواب بالفرق بین المکیل و الموزون لا یمکن إرجاعها إلی السؤال و الجواب عن شرائط البیع الثانی بل الکلام سؤالا و جوابا نص فی إرادة قابلیة المبیع قبل القبض للبیع و عدمها فالأولی أن استثناء التولیة ناظر إلی الفرق بین البیع مکایلة بأن یبیعه ما اشتراه علی أنه کیل معین فیشترط قبضه بالکیل و الوزن ثم إقباضه و بین أن یولیه البیع الأول من غیر تعرض فی العقد لکیله و وزنه فلا یعتبر توسط قبض بینهما بل یکفی قبض المشتری الثانی عن الأول. و بالجملة فلیس فی الصحیحة تعرض لصورة کیل الشی‌ء أولا قبل البیع ثم العقد علیه و التصرف فیه بالنقل و التحویل و أن بیعه ثانیا بعد التصرف هل یحتاج إلی کیل جدید لقبض البیع الأول لا لاشتراط معلومیة البیع الثانی أم لا بل لیس فی کلام المتعرضین لبیع ما لم یقبض تعرض لهذه الصورة

القول فی وجوب القبض

مسألة یجب علی کل من المتبایعین تسلیم ما استحقه الآخر بالبیع

اشاره

لاقتضاء العقد لذلک فإن قال کل منهما لا أدفع حتی أقبض فالأقوی إجبارهما معا وفاقا للمحکی عن السرائر و الشرائع و کتب العلامة و الإیضاح و الدروس و جامع المقاصد و المسالک و غیرها- و عن ظاهر التنقیح الإجماع علیه لما فی التذکرة- من أن کلا منهما قد وجب له حق علی صاحبه و عن الخلاف أنه یجبر البائع أولا علی تسلیم المبیع ثم یجبر المشتری علی تسلیم الثمن سواء کان الثمن عینا أو فی الذمة لأن الثمن إنما یستحق علی المبیع فیجب أولا تسلیم المبیع لیستحق الثمن و لعل وجهه دعوی انصراف إطلاق العقد إلی ذلک و لذا استقر العرف إلی تسمیة الثمن عوضا و قیمة و لذا یقبحون مطالبة الثمن قبل دفع المبیع کما یقبحون مطالبة الأجرة قبل العمل أو دفع العین المستأجرة و الأقوی ما علیه الأکثر-

[محل الخلاف فی المسألة]

اشاره

ثم إن ظاهر جماعة أن محل فی هذه المسألة بین الخاصة و العامة ما لو کان کل منهما باذلا و تشاحا فی البدأة و التسلیم لا ما إذا امتنع أحدهما عن البذل قال فی المبسوط بعد اختیاره أولا إجبارهما معا علی القابض ثم الحکم بأن تقدیم البائع فی الإجبار أولی قال هذا إذا کان کل منهما باذلا و أما إذا کان أحدهما غیر باذل أصلا و قال لا أسلم ما علی أجبره الحاکم علی البذل فإذا حصل البذل حصل الخلاف فی أن أیهما یدفع هذا إذا کان موسرا قادرا علی إحضار الثمن فإن کان معسرا کان للبائع الفسخ و الرجوع إلی عین ماله کالمفلس انتهی و قال فی التذکرة توهم قوم أن الخلاف فی البداءة بالتسلیم خلاف فی أن البائع هل له حق الحبس أم لا إن قلنا بوجوب البدأة للبائع فلیس له حبس المبیع إلی استیفاء الثمن و إلا فله ذلک و نازع أکثر الشافعیة فیه و قالوا هذا الخلاف مختص بما إذا کان نزاعهما فی مجرد البدأة و کان کل منهما یبذل ما علیه و لا یخاف فوت ما عند صاحبه فأما إذا لم یبذل البائع المبیع و أراد حبسه خوفا من تعذر تحصیل الثمن فله ذلک بلا خلاف و کذا للمشتری حبس الثمن خوفا من تعذر تحصیل المبیع انتهی. و قد صرح بعض آخر أیضا بعدم الخلاف فی جواز الحبس لامتناع الآخر من التسلیم و لعل الوجه فیه أن عقد البیع مبنی علی التقابض و کون المعاملة یدا بید فقد التزم کل منهما بتسلیم العین مقارنا لتسلیم صاحبه و التزم علی صاحبه أن لا یسلمه مع الامتناع فقد ثبت بإطلاق العقد لکل منهما حق الامتناع مع امتناع صاحبه فلا یرد أن وجوب التسلیم علی کل منهما لیس مشروطا بتحققه من الآخر فلا یسقط التکلیف بإزاء مال الغیر عن أحدهما بمعصیته الآخر و أن ظلم أحدهما لا یسوغ ظلم الآخر هذا کله مع عدم التأجیل فی أحد العوضین-

فلو کان أحدهما مؤجلا

لم یجز حبس الآخر. قال فی التذکرة و لو لم یتفق تسلیمه حتی حل الأجل لم یکن له الحبس أیضا و لعل وجهه أن غیر المؤجل قد التزم بتسلیمه من دون تعلیق علی تسلیم المؤجل أصلا و هذا مما یؤید أن حق الحبس لیس لمجرد ثبوت حق للحابس علی الآخر فیکون الحبس بإزاء الحبس.

[لو قبض الممتنع بدون رضا صاحبه]

ثم إن مقتضی ما ذکرنا من عدم وجوب التسلیم مع امتناع الآخر و عدم استحقاق الممتنع لقبض ما فی ید صاحبه أنه لو قبضه الممتنع بدون رضا صاحبه لم یصح القبض فصحة القبض بأحد أمرین   
المکاسب، ج‌3، ص 313  
أما إقباض ما فی یده لصاحبه فله حینئذ قبض ما فی ید صاحبه و لو بغیر إذنه و أما إذن صاحبه سواء أقبض ما فی یده أم لا کما صرح بذلک فی المبسوط و التذکرة و صرح فیهما بأن له مطالبة القابض برد ما قبض بغیر إذنه لأن له حق الحبس و التوثق إلی أن یستوفی العوض و فی موضع من التذکرة أنه لا ینفذ تصرفه فیه و مراده التصرف المتوقف علی القبض کالبیع أو مطلق الاستبدال

ثم إذا ابتدأ أحدهما بالتسلیم

إما لوجوبه علیه کالبائع علی قول الشیخ أو لتبرعه بذلک أجبر الآخر علی التسلیم و لا یحجر علیه فی ما عنده من العوض و لا فی مال آخر لعدم الدلیل.

مسألة یجب علی البائع تفریغ المبیع من أمواله مطلقا و من غیرها فی الجملة

اشاره

و هذا الوجوب لیس شرطیا بالنسبة إلی التسلیم و إن أوهمه بعض العبارات ففی غیر واحد من الکتب أنه یجب تسلیم المبیع مفرغا و المراد إرجاع الحکم إلی القید و إلا فالتسلیم یحصل بدونه و قد تقدم عن التذکرة

[الاستدلال علیه]

و کیف کان فیدل علی وجوب التفریغ ما دل علی وجوب التسلیم فإن إطلاق العقد کما یقتضی أصل التسلیم کذلک یقتضی التسلیم مفرغا فإن التسلیم بدونه کالعدم بالنسبة إلی غرض المتعاقدین و إن ترتب علیه أحکام تعبدیة کالدخول فی ضمان المشتری و نحوه

[لو مضت مدة و لم یتمکن البائع من التفریغ أو لم یفرغ]

فلو کان فی الدار متاع وجب نقله فورا فإن تعذر ففی أول أزمنة الإمکان و لو تراخی زمان الإمکان و کان المشتری جاهلا کان له الخیار لو تضرر بفوات بعض منافع الدار علیه و فی ثبوت الأجرة- لو کان لبقائه أجرة إلی زمان الفراغ وجه

[لو کان فی الأرض زرع للبائع]

و لو کان تأخیر التفریغ بتقصیره فینبغی الجزم بالأجرة کما جزموا بها مع امتناعه من أصل التسلیم و لو کان فی الأرض زرع قد أحصد وجب إزالته لما ذکرنا و إن لم یحصد وجب الصبر إلی بلوغ أوانه للزوم تضرر البائع بالقلع و أما ضرر المشتری فینجبر بالخیار مع الجهل کما لو وجدها مستأجرة و من ذلک یعلم عدم الأجرة لأنه اشتری أرضا تبین أنها مشغولة فلا یثبت أکثر من الخیار و یحتمل ثبوت الأجرة لأنه اشتری أرضا لا یستحق علیها الاشتغال بالزرع و المالک قد ملک الزرع غیر مستحق للبقاء فیتخیر بین إبقائه بالأجرة و بین قلعه لتقدیم ضرر القلع علی ضرر فوات منفعة الأرض بالأجرة و یحتمل تخییر المشتری بین إبقائه بالأجرة و قلعه بالأرش و یحتمل ملاحظة الأکثر ضررا

و لو احتاج تفریغ الأرض إلی هدم شی‌ء هدمه بإذن المشتری

و علیه طم ما یطم برضا المالک و إصلاح ما استهدم أو الأرش علی اختلاف الموارد فإن مثل قلع الباب أو قلع ساجة منه إصلاحه إعادته بخلاف هدم حائط فإن الظاهر لحوقه بالقیمی فی وجوب الأرش له و المراد بالأرش قیمة الهدم لا أرش العیب.   
و بالجملة فمقتضی العرف إلحاق بعض ما استهدم بالمثلی و بعضه بالقیمی و لو ألحق مطلقا بالقیمی کان له وجه و یظهر منهم فیما لو هدم أحد الشریکین الجدار المشترک بغیر إذن صاحبه أقوال ثلاثة الإعادة مطلقا کما فی الشرائع و عن المبسوط و الأرش کذلک کما عن العلامة و المحقق و الشهید الثانیین و التفصیل بین ما کان مثلیا کحائط البساتین و المزارع و إلا فالأرش کما عن الدروس و الظاهر جریان ذلک فی کسر الباب و الشبابیک و فتق الثوب من هذا القبیل.

مسألة لو امتنع البائع من التسلیم

فإن کان لحق کما لو امتنع المشتری عن تسلیم الثمن فلا إثم و هل علیه أجرة مدة الامتناع احتمله فی جامع المقاصد إلا أن منافع الأموال الفائتة بحق لا دلیل علی ضمانها و علی المشتری نفقة المبیع. و فی جامع المقاصد ما أشبه هذه بمثل منع الزوجة نفسها حتی تقبض المهر فإن فی استحقاقها النفقة ترددا قال و یحتمل الفرق بین الموسر و المعسر انتهی و یمکن الفرق بین النفقة فی المقامین و لو طلب من البائع الانتفاع به فی یده ففی وجوب إجابته وجهان و لو کان امتناعه لا لحق- وجب علیه الأجرة لأنه عاد و مقتضی القاعدة أن نفقته علی المشتری

الکلام فی أحکام القبض

اشارة

الکلام فی أحکام القبض   
و هی التی تلحقه بعد تحققه

مسألة من أحکام القبض انتقال الضمان ممن نقله إلی القابض

اشارة

فقبله یکون مضمونا علیه بعوضه إجماعا مستفیضا- بل محققا و یسمی ضمان المعاوضة

[الاستدلال علیه بالنبوی المشهور]

و یدل علیه قبل الإجماع النبوی المشهور: کل مبیع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه و ظاهره بناء علی جعل من للتبعیض أنه بعد التلف یصیر مالا للبائع لکن إطلاق المال علی التالف إنما هو باعتبار کونه مالا عند التلف و بهذا الاعتبار یصح أن یقع هو المصالح عنه إذا أتلفه الغیر لا قیمته کما صرح به فی باب الصلح من الشرائع و التحریر و حینئذ فلا بد من أن یکون المراد بالنبوی أن المبیع یکون تالفا من مال البائع و مرجع هذا إلی انفساخ العقد قبل التلف آنا ما لیکون التالف مالا للبائع.   
و الحاصل أن ظاهر الروایة صیرورة المبیع مالا للبائع بعد التلف لکن لما لم یتعقل ذلک تعین إرادة وقوع التلف علی مال البائع و مرجعه إلی ما ذکره فی التذکرة و تبعه من تأخر عنه من أنه یتجدد انتقال الملک إلی البائع قبل الهلاک بجزء لا یتجزأ من الزمان و ربما یقال تبعا للمسالک إن ظاهر کون المبیع التالف قبل القبض من مال البائع یوهم خلاف هذا المعنی و لعله لدعوی أن ظاهر کونه من ماله کون تلفه من ماله بمعنی کون درکه علیه فیوهم ضمانه بالمثل و القیمة.

[الضمان فی المسألة ضمان المعاوضة لا ضمان الید]

و مما ذکرنا من أن معنی الضمان هنا یرجع إلی انفساخ العقد بالتلف و تلف المبیع فی ملک البائع و یسمی ضمان المعاوضة لا ضمانه علیه مع تلفه من المشتری کما فی المغصوب و المستام و غیرهما و یسمی ضمان الید یعلم أن الضمان فیما نحن فیه حکم شرعی لا حق مالی فلا یقبل الإسقاط و لذا لو أبرأه المشتری من الضمان لم یسقط کما نص علیه فی التذکرة و الدروس و لیس الوجه فی ذلک أنه إسقاط ما لم یجب کما قد یتخیل.

[الاستدلال علی ضمان البائع قبل القبض بروایة عقبة أیضا]

و یدل علی الحکم المذکور أیضا روایة عقبة بن خالد عن أبی عبد الله ع:   
فی رجل اشتری متاعا من رجل و أوجبه غیر أنه ترک المتاع عنده و لم یقبضه قال آتیک غدا إن شاء الله فسرق المتاع من مال من یکون قال من مال صاحب المتاع الذی هو فی بیته حتی یقبض المتاع و یخرجه من بیته فإذا أخرجه من بیته فالمبتاع ضامن لحقه حتی یرد إلیه ماله و لعل الروایة أظهر دلالة- علی الانفساخ قبل التلف من النبوی

[عدم الخلاف فی المسألة]

و کیف کان فلا خلاف فی المسألة أعنی بطلان البیع عند التلف لا من أصله لأن تقدیر مالیة البائع قبل التلف مخالف لأصالة بقاء العقد و إنما احتیج إلیه لتصحیح ما فی النص من الحکم بکون التالف من مال البائع فیرتکب بقدر الضرورة

[نماء المبیع قبل التلف للمشتری]

و یترتب علی ذلک کون النماء قبل التلف للمشتری. و فی معناه الرکاز الذی یجده   
المکاسب، ج‌3، ص 314  
العبد و ما وهب منه فقبله و قبضه أو أوصی له به فقبله کما صرح به فی المبسوط و التذکرة و صرح العلامة بأن مئونة تجهیزه لو کان مملوکا علی البائع و هو مبنی علی ثبوت الملک التحقیقی قبل التلف لا مجرد تقدیر الملک الذی لا بد فیه من الاقتصار علی الحکم الثابت المحوج إلی ذلک التقدیر دون ما عداه من باقی آثار المقدر إلا أن یقال بأن التلف من البائع یدل التزاما علی الفسخ الحقیقی

[تعذر الوصول بحکم التلف]

ثم إنه یلحق بالتلف تعذر الوصول إلیه عادة مثل سرقته علی وجه لا یرجی عوده و علیه تحمل روایة عقبة المتقدمة. قال فی التذکرة وقوع الدرة فی البحر قبل القبض کالتلف و کذا انفلات الطیر و الصید المتوحش و لو غرق البحر الأرض المبیعة أو وقع علیها صخور عظیمة من جبل أو کسیها رمل فهی بمثابة التلف أو یثبت به الخیار للشافعیة وجهان أقواهما الثانی و لو أبق العبد قبل القبض أوضاع فی انتهاب العسکر لم ینفسخ البیع لبقاء المالیة و رجاء العود انتهی و فی التذکرة أیضا لو هرب المشتری قبل وزن الثمن و هو معسر مع عدم الإقباض احتمل أن یملک البائع الفسخ فی الحال لتعذر استیفاء الثمن و الصبر ثلاثة أیام للروایة و الأول أقوی لورودها فی الباذل و إن کان موسرا أثبت البائع ذلک عند الحاکم ثم إن وجد له مالا قضاه و إلا باع المبیع و قضی منه و الفاضل للمشتری و المعوز علیه انتهی و فی غیر موضع مما ذکره تأمل

[لو کان القبض غیر واجد لشرائط الصحة]

ثم إن ظاهر کثیر من الأصحاب أنه لا یعتبر فی القبض المسقط للضمان وقوعه صحیحا جامعا لما یعتبر فیه فلو وقع بغیر إذن ذی الید کفی فی رفع الضمان- کما صرح به فی التذکرة و الدروس و غیرهما و لو لم یتحقق الکیل و الوزن بناء علی اعتبارهما فی قبض المکیل ففی سقوط الضمان بمجرد نقل المشتری قولان قال فی التذکرة فی باب بیع الثمار إنه لو اشتری طعاما مکایلة فقبض جزافا فهلک فی یده فهو من ضمان المشتری لحصول القبض و إن جعلنا الکیل شرطا فیه فالأقرب أنه من ضمان البائع انتهی و قد تقدم عن جامع المقاصد سقوط الضمان هنا بناء علی اشتراط الکیل فی القبض و لا یخلو عن قوة

[هل یکتفی بالتخلیة فی سقوط الضمان]

و هل یکتفی بالتخلیة علی القول بعدم کونها قبضا فی سقوط الضمان قولان لا یخلو السقوط من قوة و إن لم نجعله قبضا و کذا الکلام فیما لو وضع المشتری یده علیه و لم ینقله بناء علی اعتبار النقل فی القبض هذا کله حکم التلف السماوی.

و أما الإتلاف

اشارة

فإما أن یکون من المشتری و إما أن یکون من البائع و إما أن یکون من الأجنبی

فإن کان من المشتری

فالظاهر عدم الخلاف فی کونه بمنزلة القبض فی سقوط الضمان لأنه قد ضمن ماله بإتلافه و حجته الإجماع لو تم و إلا فانصراف النص إلی غیر هذا التلف فیبقی تحت القاعدة. قال فی التذکرة هذا إذا کان المشتری عالما و إن کان جاهلا بأن قدم البائع الطعام المبیع إلی المشتری فأکله هل یجعل قابضا الأقرب أنه لا یصیر قابضا و یکون بمنزلة إتلاف البائع ثم مثل له بما قدم المغصوب إلی المالک فأکله أقول هذا مع غرور البائع لا بأس به أما مع عدم الغرور ففی کونه کالتلف السماوی وجهان- و لو صال العبد علی المشتری فقتله دفعا ففی التذکرة أن الأصلح أنه لا یستقر علیه الثمن. و حکی عن بعض الشافعیة الاستقرار لأنه قتله فی عرض نفسه

و لو أتلفه البائع

ففی انفساخ البیع کما عن المبسوط و الشرائع و التحریر لعموم التلف فی النص- لما کان بإتلاف حیوان أو إنسان أو کان بآفة أو ضمان البائع للقیمة لخروجه عن منصرف دلیل الانفساخ فیدخل تحت قاعدة إتلاف مال الغیر أو التخییر بین مطالبته بالقیمة أو بالثمن إما لتحقق سبب الانفساخ و سبب الضمان فیتخیر المالک فی العمل بأحدهما و إما لأن التلف علی هذا الوجه إذا خرج عن منصرف دلیل الانفساخ لحقه حکم تعذر تسلیم المبیع فیثبت الخیار للمشتری لجریان دلیل تعذر الانفساخ التسلیم هنا و هذا هو الأقوی و اختاره فی التذکرة و الدروس و جامع المقاصد و المسالک و غیرها و عن حواشی الشهید نسبه إلی أصحابنا العراقیین فإن اختار المشتری القیمة فهل للبائع حبس القیمة علی الثمن وجهان من أنها بدل عن العین و من أن دلیل الحبس و هو الانفهام من العقد یختص بالمبدل أقواهما العدم و لو قبض المشتری بغیر إذن البائع حیث یکون له الاسترداد فأتلفه البائع فی ید المشتری ففی کونه کإتلافه قبل القبض فیکون فی حکم الاسترداد کما أن إتلاف المشتری فی ید البائع بمنزلة القبض أو کونه إتلافا له بعد القبض موجبا للقیمة لدخول المبیع فی ضمان المشتری بالقبض و إن کان ظالما فیه وجهان اختار أولهما فی التذکرة

و لو أتلفه أجنبی

جاء الوجوه الثلاثة المتقدمة إلا أن المتعین منها هو التخییر لما تقدم و لو لا شبهه الإجماع علی عدم تعین القیمة تعین الرجوع إلیها بعد فرض انصراف دلیل الانفساخ إلی غیر ذلک.

مسألة تلف الثمن المعین قبل القبض کتلف المبیع المعین

فی جمیع ما ذکر کما صرح فی التذکرة و هو ظاهر عبارة الدروس حیث ذکر أن بالقبض ینتقل الضمان إلی القابض بل الظاهر أنه مما لا خلاف فیه.   
قال فی المبسوط لو اشتری عبدا بثوب و قبض العبد و لم یسلم الثوب فباع العبد صح بیعه و إذا باعه و سلمه ثم تلف الثوب انفسخ البیع و لزمه قیمة العبد لبائعه لأنه لا یقدر علی رده انتهی و فی باب الصرف من السرائر نظیر ذلک و قد ذکر هذه المسألة أیضا فی الشرائع و کتب العلامة و الدروس و جامع المقاصد و المسالک و غیرها أعنی مسألة من باع شیئا معینا بشی‌ء معین ثم بیع أحدهما ثم تلف الآخر و حکموا بانفساخ البیع الأول و قد صرحوا بنظیر ذلک فی باب الشفعة أیضا و بالجملة فالظاهر عدم الخلاف فی المسألة و یمکن أن یستظهر من روایة عقبة المتقدمة حیث ذکر فی آخرها أن المبتاع ضامن لحقه حتی یرد إلیه ماله بناء علی عود ضمیر الحق إلی البائع بل ظاهر بعضهم شمول النبوی له بناء علی صدق المبیع علی الثمن قال کما فی التذکرة- أو أکلت الشاة ثمنها المعین قبل القبض فإن کانت فی ید المشتری فکإتلافه و إن کانت فی ید البائع فکإتلافه و إن کانت فی ید أجنبی فکإتلافه و إن لم تکن فی ید أحد انفسخ البیع لأن المبیع هلک قبل القبض بأمر لا ینسب إلی آدمی فکان کالسماویة انتهی ثم إنه هل یلحق العوضان فی غیر البیع من المعاوضات به فی هذا الحکم لم أجد أحد أصرح بذلک نفیا أو إثباتا نعم ذکروا فی الإجارة و الصداق و عوض الخلع ضمانها لو تلف قبل القبض لکن ثبوت الحکم عموما مسکوت عنه فی کلماتهم إلا أنه یظهر من بعض مواضع التذکرة عموم الحکم لجمیع المعاوضات علی وجه یظهر کونه   
المکاسب، ج‌3، ص 315  
من المسلمات قال فی مسألة جواز بیع ما انتقل بغیر البیع قبل القبض و المال المضمون فی ید الغیر بالقیمة کالعاریة المضمونة أو بالتفریط و یسمی ضمان الید یجوز بیعه قبل قبضه لتمام الملک فیه إلی أن قال أما ما هو مضمون فی ید الغیر بعوض فی عقد معاوضة فالوجه جواز بیعه قبل قبضه کمال الصلح و الأجرة المعینة لما تقدم و قال الشافعی لا یصح لتوهم الانفساخ بتلفه کالبیع انتهی و ظاهر هذا الکلام کونه مسلما بین الخاصة و العامة.

مسألة لو تلف بعض المبیع قبل قبضه

فإن کان مما یقسط الثمن علیه انفسخ البیع فیه

فیما یقابله من الثمن لأن التالف مبیع تلف قبل قبضه فإن البیع یتعلق لکل جزء إذ البیع عرفا لیس إلا التملیک بعوض و کل جزء کذلک. نعم إسناد البیع إلی جزء واحد مقتصرا علیه یوهم انتقاله بعقد مستقل و لذا لم یطلق علی بیع الکل البیوع المتعددة و کیف کان فلا إشکال و لا خلاف فی المسألة

إن کان الجزء مما لا یتقسط علیه الثمن

کید العبد فالأقوی أنه کالوصف الموجب للتعیب فإن قلنا بکونه کالحادث قبل العقد فالمشتری مخیر بین الرد و الأرش و إلا کان له الرد فقط بل عن الإیضاح أن الأرش هنا أظهر لأن المبیع هو مجموع بدن العبد و قد نقص بعضه بخلاف نقصان الصفة و فیه تأمل بل ظاهر الشرائع عدم الأرش هنا مع قوله به فی العیب فتأمل.

و کیف کان فالمهم نقل الکلام إلی حکم العیب الحادث قبل القبض

اشارة

و الظاهر المصرح به فی کلام غیر واحد أنه لا خلاف فی أن للمشتری الرد-

و أما الخلاف فی الأرش

اشارة

ففی الخلاف عدمه مدعیا عدم الخلاف فیه و هو المحکی عن الحلی و ظاهر المحقق و تلمیذه و کاشف الرموز لأصالة لزوم العقد و إنما ثبت الرد لدفع تضرر المشتری به و عن النهایة ثبوته و اختاره العلامة و الشهیدان و المحقق الثانی و غیرهم و عن المختلف نقله عن القاضی و الحلبی و عن المسالک أنه المشهور-

[المشهور ثبوت الأرش و الاستدلال علیه]

اشارة

و استدلوا علیه بأن الکل مضمون قبل القبض فکذا أبعاضه و صفاته و أورد علیه بأن معنی ضمان الکل انفساخ العقد و رجوع الثمن إلی المشتری و المبیع إلی البائع. و هذا المعنی غیر متحقق فی الوصف لأن انعدامه بعد العقد فی ملک البائع لا یوجب رجوع ما قابله من عین الثمن بل یقابل بالأعم منه و مما یساویه من غیر الثمن لأن الأرش لا یتعین کونه من عین الثمن و یدفع بأن وصف الصحة لا یقابل ابتداء بجزء من عین الثمن و لذا یجوز دفع بدله من غیر الثمن مع فقده بل لا یضمن بمال أصلا لجواز إمضاء العقد علی المعیب بلا شی‌ء و حینئذ فتلفه علی المشتری لا یوجب رجوع شی‌ء إلی المشتری فضلا عن جزء من عین الثمن بخلاف الکل و الأجزاء المستقلة فی التقویم. فحاصل معنی الضمان إذا انتفی وصف الصحة قبل العقد أو انعدم بعد العقد و قبل القبض هو تقدیر التلف المتعلق بالعین أو الوصف فی ملک البائع فی المقامین و أن العقد من هذه الجهة کأن لم یکن و لازم هذا انفساخ العقد رأسا إذا تلف تمام المبیع و انفساخه بالنسبة إلی بعض أجزائه إذا تلف البعض و انفساخ العقد بالنسبة إلی الوصف بمعنی فواته فی ملکه و تقدیر العقد کأن لم یکن بالنسبة إلی حدوث هذا العیب فکان العیب حدث قبل العقد و العقد قد وقع علی عین معیبة فیجری فیه جمیع أحکام العیب من الخیار و جواز إسقاط الخیار ردا و أرشا

[ما یؤید ثبوت الأرش]

و یؤید ما ذکرنا من اتحاد معنی الضمان بالنسبة إلی ذات المبیع و وصف صحته الجمع بینهما فی تلف الحیوان فی أیام الخیار و تعیبه فی صحیح ابن سنان: عن الرجل یشتری الدابة أو العبد فیموت أو یحدث فیه حدث علی من ضمان ذلک قال علی البائع یمضی الشرط. فقوله ع: علی البائع حکم بالضمان لموت العبد و حدوث حدث فیه بفوات جزء أو وصف و معناه تقدیر وقوعه فی ملک البائع.

[الإشکال فی ثبوت الأرش]

نعم قد یشکل الحکم المذکور لعدم الدلیل علی ضمان الوصف لأن الضمان بهذا المعنی حکم مخالف للأصل یقتصر فیه علی محل النص و الإجماع و هو تلف الکل أو البعض و لو لا الإجماع علی جواز الرد لأشکل الحکم به أیضا إلا أنه لما استند فی الرد إلی نفی الضرر قالوا إن الضرر المتوجه إلی المبیع قبل القبض یجب تدارکه علی البائع و حینئذ فقد یستوجه ما ذکره العلامة من أن الحاجة قد تمس إلی المعاوضة فیکون فی الرد ضرر و کذلک فی الإمساک بغیر أرش فیوجب التخییر بین الرد و الأرش لنفی الضرر لکن فیه أن تدارک ضرر الصبر علی المعیب یتحقق بمجرد الخیار فی الفسخ و الإمضاء کما فی سائر موارد الضرر الداعی إلی الحکم بالخیار هذا

[الأقوی قول المشهور]

و مع ذلک فقول المشهور لا یخلو عن قوة   
هذا کله مع تعیبه بآفة سماویة

و أما لو تعیب بفعل أحد

فإن کان هو المشتری فلا ضمان بأرشه و إلا کان له علی الجانی أرش جنایته- لعدم الدلیل علی الخیار فی العیب المتأخر إلا أن یکون بآفة سماویة و یحتمل تخییر المشتری بین الفسخ و الإمضاء مع تضمین الجانی لأرش جنایته بناء علی جعل العیب قبل القبض مطلقا موجبا للخیار و مع الفسخ یرجع البائع علی الأجنبی بالأرش- .

مسألة الأقوی من حیث الجمع بین الروایات حرمة بیع المکیل و الموزون قبل قبضه إلا تولیة

لصحیحة ابن حازم المرویة فی الفقیه: إذا اشتریت متاعا فیه کیل أو وزن فلا تبعه حتی تقبضه إلا تولیه فإن لم یکن فیه کیل أو وزن فبعه و صحیح الحلبی فی الکافی عن أبی عبد الله ع قال: فی الرجل یبتاع الطعام ثم یبیعه قبل أن یکتال قال لا یصلح له ذلک و صحیحة الآخر فی الفقیه قال: سألت أبا عبد الله ع عن قوم اشتروا بزا فاشترکوا فیه جمیعا و لم یقتسموا أ یصلح لأحد منهم بیع بزه قبل أن یقبضه و یأخذ ربحه قال لا بأس به و قال إن هذا لیس بمنزلة الطعام لأن الطعام یکال بناء علی أن المراد قبل أن یقبضه من البائع أما إذا أرید من ذلک عدم قبض حصته من ید الشرکاء فلا یدل علی ما نحن فیه لتحقق القبض بحصوله فی ید أحد الشرکاء المأذون عن الباقی. و روایة معاویة بن وهب قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل یبیع البیع قبل أن یقبضه فقال ما لم یکن کیل أو وزن فلا یبعه حتی یکیله أو یزنه إلا أن یولیه بالذی قام علیه و صحیحة منصور فی الفقیه قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل یشتری مبیعا لیس فیه کیل و لا وزن أ له أن یبیعه مرابحة قبل أن یقبضه و یأخذ ربحه قال لا بأس بذلک ما لم یکن کیل أو وزن فإن هو قبضه کان أبرء لنفسه و صحیح الحلبی: فی الرجل یبتاع الطعام أ یصلح بیعه قبل أن یقبضه قال إذا ربح لم یصلح حتی یقبضه و إن کان تولیة فلا بأس و خبر حزام المروی عن مجالس الطوسی   
المکاسب، ج‌3، ص 316  
قال: ابتعت طعاما من طعام الصدقة فأربحت فیه قبل أن أقبضه فأردت بیعه فسألت النبی ص فقال لا تبعه حتی تقبضه و مفهوم روایة خالد بن حجاج الکرخی قال: قلت لأبی عبد الله ع أشتری الطعام إلی أجل مسمی فطلبه التجار منی بعد ما اشتریت قبل أن أقبضه قال لا بأس إلی أن تبیع إلی أجل کما اشتریت إلیه الخبر و المراد تأجیل الثمن و قوله کما اشتریت إشارة إلی کون البیع تولیة فیدل علی ثبوت البأس فی غیر التولیة و مصححة علی بن جعفر عن أخیه: عن الرجل یشتری الطعام أ یصلح بیعه قبل أن یقبضه قال إذا ربح لم یصلح حتی یقبض و إن کان تولیة فلا بأس و فی معناها روایة أخری خلافا للمحکی عن الشیخین فی المقنعة و النهایة و القاضی و المشهور بین المتأخرین- فالکراهة لروایات صارفة لظواهر الروایات المتقدمة إلی الکراهة مثل ما فی الفقیه فی ذیل روایة الکرخی المتقدمة: قلت لأبی عبد الله ع أشتری الطعام من الرجل ثم أبیعه من رجل آخر قبل أن أکتاله فأقول له ابعث وکیلک حتی یشهد کیله إذا قبضته قال لا بأس و روایة جمیل بن دراج عن أبی عبد الله ع: فی الرجل یشتری الطعام ثم یبیعه قبل أن یقبضه قال لا بأس و یوکل الرجل المشتری منه بقبضه وکیله قال لا بأس.

[الأولی حمل الروایات المجوزة علی التولیة]

اشارة

و هذه الروایات مطلقة یمکن حملها علی التولیة و هو أولی من حمل تلک الأخبار علی الکراهة مع أن استثناء التولیة حینئذ یوجب نفی الکراهة فیها مع أن الظاهر عدم الخلاف فی الکراهة فیها أیضا بین أرباب هذا القول و إن کانت أخف

[الاستئناس للجمع بالکراهة بخبر أبی بصیر و المناقشة فیه]

و من ذلک یعلم ما فی الاستیناس للجمع بالکراهة بخبر أبی بصیر: سألت أبا عبد الله ع عن رجل اشتری طعاما ثم باعه قبل أن یکیله قال لا یعجبنی أن یبیع کیلا أو وزنا قبل أن یکیله أو یزنه إلا أن یولیه کما اشتراه فلا بأس أن یولیه کما اشتراه إذا لم یربح به أو یضع و ما کان عنده من شی‌ء لیس بکیل و لا وزن فلا بأس أن یبیعه قبل أن یقبضه بناء علی أن قوله لا یعجبنی ظاهر فی الکراهة فإن ذلک یوجب رفع الکراهة رأسا فی التولیة لأنه فی قوة أن ذلک فی التولیة لیس مما لا یعجبنی مع أن القائلین بالکراهة لا یفرقون بین التولیة و غیرها فی أصل الکراهة و إن صرح بعضهم بکونها فی التولیة أخف

و ربما یستدل علی الجواز بصحیحتی الحلبی و ابن مسلم

فی جواز بیع الثمرة المشتراة قبل قبضها لکن لا یبعد إرادة الثمرة علی الشجرة فیخرج عن المکیل و الموزون

و ربما یستأنس للجواز بالأخبار الواردة فی جواز بیع السلم علی من هو علیه

بناء علی عدم الفرق بین المسألتین و فیه تأمل لعدم ثبوت ذلک بل الظاهر أن محل الخلاف هنا هو بیع غیر المقبوض علی غیر البائع کما یستفاد من ذکر القائلین بالجواز فی تلک المسألة و القائلین بالتحریم هنا. و قد جعل العلامة بیع غیر المقبوض علی بائعه مسألة أخری ذکرها بعد مسألتنا و فروعها و ذکر أن المجوزین فی المسألة الأولی جزموا بالجواز هنا و اختلف المانعون فیها هنا و من العجب ما عن التنقیح من الإجماع علی جواز بیع السلم علی من هو علیه مع إجماع المبسوط علی المنع عن بیع السلم قبل القبض مصرحا بعدم الفرق بین المسلم إلیه و غیره

[الحکم فی غیر المکیل و الموزون]

ثم إن صریح التحریر و الدروس الإجماع علی الجواز فی غیر المکیل و الموزون مع أن المحکی فی التذکرة عن بعض علمائنا القول بالتحریم مطلقا و نسبه فی موضع آخر إلی جماعة منا و صریح الشیخ فی المبسوط اختیار هذا القول قال فی باب السلم إذا أسلف فی شی‌ء فلا یجوز أن یشرک فیه غیره و لا أن یولیه لأن النبی ص نهی عن بیع ما لم یقبض و قال: من أسلف فی شی‌ء فلا یصرفه إلی غیره إلی أن قال و بیوع الأعیان مثل ذلک إن لم یکن قبض المبیع فلا یصح الشرکة و لا التولیة و إن کان قد قبضه صحت الشرکة و التولیة فیه بلا خلاف و قد روی أصحابنا جواز الشرکة فیه و التولیة قبل القبض

[أقوال خمسة فی بیع المکیل و الموزون قبل القبض]

ثم إن المحکی عن المهذب البارع عدم وجدان العامل بالأخبار المتقدمة المفصلة بین التولیة و غیرها و هو عجیب فإن التفصیل حکاه فی التذکرة قولا خامسا فی المسألة لأقوال علمائنا و هی الکراهة مطلقا و المنع مطلقا و التفصیل بین المکیل و الموزون و غیرهما و التفصیل بین الطعام و غیره بالتحریم و العدم و هو قول الشیخ فی المبسوط مدعیا علیه الإجماع و بالکراهة و العدم و هنا سادس اختاره فی التحریر و هو التفصیل فی خصوص الطعام بین التولیة و غیرها بالتحریم و الکراهة فی غیره من المکیل و الموزون. و المراد بالطعام یحتمل أن یکون مطلق ما أعد للأکل کما قیل إنه موضوع له لغة و یحتمل أن یکون خصوص الحنطة و الشعیر بل قیل إنه معناه شرعا و حکی عن فخر الدین نقله عن والده و حکی اختیاره عن بعض المتأخرین و عن الشهید أنه حکی عن التحریر أنه الحنطة خاصة و حکی عن بعض أهل اللغة ثم إن الظاهر أن أصل عنوان المسألة مختص بالمبیع الشخصی کما یظهر من الاستدلال فی التذکرة للمانعین بضعف الملک قبل القبض لانفساخه بالتلف و کون المبیع مضمونا علی البائع فولایة المشتری علی التصرف ضعیفة. و ذکر فی التذکرة الکلی غیر المقبوض فی فروع المسألة و قال المبیع إن کان دینا لم یجز بیعه قبل قبضه عند المانعین لأن المبیع مع تعیینه لا یجوز بیعه قبل قبضه فمع عدمه أولی فلا یجوز بیع السلم قبل قبضه و لا الاستبدال به و به قال الشافعی انتهی. و کیف کان فلا فرق فی النص و الفتوی بناء علی المنع بین المبیع المعین و الکلی بل و لا بناء علی الجواز

[هل المنع تکلیفی أو وضعی]

ثم إن ظاهر أکثر الأخبار المتقدمة المانعة بطلان البیع قبل القبض و هو المحکی عن صریح العمانی- بل هو ظاهر کل من عبر بعدم الجواز الذی هو معقد إجماع المبسوط فی خصوص الطعام فإن جواز البیع و عدمه ظاهران فی الحکم الوضعی إلا أن المحکی عن المختلف أنه لو قلنا بالتحریم لم یلزم بطلان البیع لکن صریحه فی مواضع من التذکرة و فی القواعد أن محل الخلاف و الصحة و البطلان. و بالجملة فلا ینبغی الإشکال فی أن محل الخلاف فی کلمات الأکثر هو الحکم الوضعی

و ینبغی التنبیه علی أمور

اشارة

ثم إن ظاهر أکثر الأخبار المتقدمة المانعة بطلان البیع قبل القبض و هو المحکی عن صریح العمانی- بل هو ظاهر کل من عبر بعدم الجواز الذی هو معقد إجماع المبسوط فی خصوص الطعام فإن جواز البیع و عدمه ظاهران فی الحکم الوضعی إلا أن المحکی عن المختلف أنه لو قلنا بالتحریم لم یلزم بطلان البیع لکن صریحه فی مواضع من التذکرة و فی القواعد أن محل الخلاف و الصحة و البطلان. و بالجملة فلا ینبغی الإشکال فی أن محل الخلاف فی کلمات الأکثر هو الحکم الوضعی

الأول أن ظاهر جماعة عدم لحوق الثمن بالمبیع فی هذا الحکم

فیصح بیعه قبل قبضه قال فی المبسوط أما الثمن إذا کان معینا فإنه یجوز بیعه قبل قبضه و إن کان فی الذمة فکذلک یجوز لأنه لا مانع منه ما لم یکن صرفا فأما إذا کان صرفا فلا یجوز بیعه قبل القبض و فی موضعین من التذکرة قوی الجواز إذا کان الثمن کلیا فی الذمة و هو ظاهر جامع المقاصد فی شرح قول المصنف قدس سره و لو أحال من له طعام من سلم إلخ. و استدل علیه فی التذکرة بقول الصادق ع: و قد سئل عن الرجل باع طعاما بدراهم إلی أجل فلما بلغ الأجل تقاضاه فقال لیس عندی دراهم خذ منی طعاما قال لا بأس إنما له دراهمه یأخذ بها ما شاء و یمکن أن یقال إن المطلوب جعل الثمن مبیعا فی العقد الثانی لا ثمنا أیضا کما هو ظاهر الروایة مع اختصاصها بالبیع ممن هو علیه فلا یعم إلا بعدم الفصل لو ثبت و   
المکاسب، ج‌3، ص 317  
صرح فی أواخر باب السلم بإلحاق الثمن المعین بالمبیع و یؤیده تعلیل المنع فی طرف المبیع بقصور ولایة المشتری لانفساخ العقد بتلفه فإنه جار فی الثمن المعین.

الثانی هل البیع کنایة عن مطلق الاستبدال

فلا یجوز جعله ثمنا و لا عوضا فی الصلح و لا أجرة و لا وفاء عما علیه أم یختص بالبیع ظاهر عنواناتهم الاختصاص بالبیع و أظهر منها فی الاختصاص قوله فی التذکرة الأقرب عندی أن النهی به متعلق بالبیع لا بغیره من المعاوضات و أظهر من الکل قوله فی مواضع أخر لو کان لزید عند عمرو طعام من سلم فقال لزید خذ هذه الدراهم عن الطعام الذی لک عندی لم یجز عند الشافعی لأنه بیع المسلم فیه قبل القبض و الأولی عندی الجواز و لیس هذا بیعا و إنما هو نوع معاوضة انتهی و أصرح من الکل تصریحه فی موضع ثالث بجواز الصلح عن المسلم فیه قبل القبض لأنه عقد مستقل لا یجب مساواته للبیع فی أحکامه و قد صرح جامع المقاصد أیضا فی غیر موضع باختصاص الحکم بالبیع دون غیره و قد تقدم فی کلامه أنه لا یجوز بیع السلم قبل قبضه و لا الاستبدال به لکن العلامة قد عبر بلفظ الاستبدال فی کثیر من فروع مسألة البیع قبل القبض مع أن ما استدل به للمانعین من قصور ولایة المشتری فی التصرف لانفساخ العقد بالتلف جار فی مطلق التصرف فضلا عن المعاوضة. و قد صرح الشیخ فی المبسوط فی باب الحوالة بأنها معاوضة و المعاوضة علی المسلم فیه قبل القبض غیر جائز و هو و إن رجع عن الصغری فیما بعد ذلک لکنه لم یرجع عن الکبری. و صرح فی الإیضاح بابتناء الفرع الآتی أعنی إحالة من علیه طعام لغریمه علی من له علیه طعام علی أن الحوالة معاوضة مستقلة أو استیفاء و أن المعاوضة قبل القبض حرام أو مکروه و إرادة خصوص البیع من المعاوضة لیست بأولی من إرادة خصوص البیع من المعاوضة لیست بأولی من إرادة مطلق المعاوضة من البیع فی قولهم إن الحوالة بیع أو لیست بیعا بل هذه أظهر فی کلماتهم.   
و قد صرح الأکثر بأن تراضی المسلم و المسلم إلیه علی قیمة المسلم فیه من بیع الطعام قبل القبض فاستدلوا بأخباره علی جوازه و یؤیده أیضا قوله فی التذکرة لو کان لزید طعام علی عمرو سلما و لخالد مثله علی زید فقال زید اذهب إلی عمرو و اقبض لنفسک ما لی علیه لم یصح لخالد عند أکثر علمائنا و به قال الشافعی و أحمد: لأن النبی ص نهی عن بیع الطعام بالطعام حتی یجزی فیه صاعان صاع البائع و صاع المشتری و سیأتی ابتناء هذا الفرع فی کلام جماعة علی مسألة البیع قبل القبض. نعم ذکر الشهید أنه کالبیع قبل القبض و صرح بابتناء الحکم فیما لو قال للمسلم اشتر لی بهذه الدراهم طعاما و اقبضه لنفسک علی حکم البیع قبل القبض و کیف کان فالمسألة محل إشکال من حیث اضطراب کلماتهم إلا أن الاقتصار فی مخالفة الأصل علی المتیقن هو المتعین و منه یظهر جواز بیع ما انتقل بغیر البیع من المعاوضات کالصلح و الإجارة و الخلع کما صرح به فی الدروس فضلا عن مثل الإرث و القرض و مال الکتابة و الصداق و غیرها. نعم لو ورث ما اشتری و لم یقبض أو أصدقه أو عوض عن الخلع جری الخلاف فی بیعه.

الثالث هل المراد من البیع المنهی إیقاع عقد البیع علی ما لم یقبض أو ما یعم تشخیص الکلی المبیع به

فیکون المنهی عنه نقل ما لم یقبض بسبب خاص هو البیع کما لو نهی عن بیع أم الولد أو حلف علی أن یبیع مملوکه حیث لا فرق بین إیقاع البیع علیه أو دفعه عن الکلی المبیع ظاهر النص و الفتوی و إن کان هو الأول بل هو المتعین فی الأخبار المفصلة بین التولیة و غیرها إلا أن المعنی الثانی لا یبعد عن سیاق مجموع الأخبار و علیه فلو کان علیه سلم لصاحبه فدفع إلیه دراهم و قال اشتر لی بها طعاما و اقبضه لنفسک جری فیه الخلاف فی بیع ما لم یقبض کما صرح به فی الدروس و لکن فی بعض الروایات دلالة علی الجواز مثل صحیحة یعقوب بن شعیب قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل یکون له علی الآخر أحمال من رطب أو تمر فیبعث علیه بدنانیر فیقول اشتر بهذه و استوف منه الذی لک قال لا بأس إذا ائتمنه لکن فی صحیحة الحلبی قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل أسلفته دراهم فی طعام فلما حل طعامی علیه بعث إلی بدراهم فقال اشتر لنفسک طعاما و استوف حقک قال أری أن یولی ذلک غیرک و تقوم معه حتی یقبض الذی لک و لا تتول أنت شراءه و فی موثقة عبد الرحمن یکون معه غیره یوفیه ذلک لکن ظاهر الخبرین کراهة مباشرة الشراء من جهة کونه فی معرض التهمة و المطلوب صحة الشراء و عدم جواز الاستیفاء ثم إن هذا کله إذا کان الطعام المشتری شخصیا. و أما إذا وکله فی شراء الکلی فلا یجری فیه ذلک لأن تشخیص ما باعه سلما فی الطعام الکلی المشتری موقوف علی قبضه ثم إقباضه و بدون ذلک لا یمکن الإیفاء إلا بالحوالة أو التوکیل فیدخل المسألة فیما ذکره فی الشرائع و غیرها تبعا للمبسوط بل نسب إلی المشهور من أنه لو کان له علی غیره طعام من سلم و علیه مثل ذلک فأمر غریمه أن یکتال لنفسه من الآخر فإنه یکره أو یحرم علی الخلاف. و قد علل ذلک فی الشرائع بأنه قبضه عوضا عن ماله قبل أن یقبضه صاحبه و ذکر المسألة فی القواعد بعنوان الحوالة قال لو أحال من علیه طعام من سلم بقبضه علی من له علیه مثله من سلم فالأقوی الکراهة و علی التحریم یبطل لأنه قبضه عوضا عن ماله قبل أن یقبضه صاحبه و بنی فی الإیضاح جریان الخلاف فی المسألة علی أن الحوالة معاوضة علی مال المسلم قبل القبض حرام أو مکروه و أنکر جماعة ممن تأخر عن العلامة کون هذه المسألة من محل الخلاف فی بیع ما لم یقبض بناء علی أن الحوالة لیست معاوضة فضلا عن کونها بیعا بل هی استیفاء. أقول ذلک إما وکالة و إما حوالة و علی کل تقدیر یمکن تعمیم محل الخلاف لمطلق المعاوضة و یکون البیع کنایة عنها و لذا نسب فیما عرفت من عبارة التذکرة المنع فی هذه المسألة إلی أکثر علمائنا و جماعة من العامة محتجین بالنبوی المانع عن بیع ما لم یقبض. و استند الشیخ رحمه الله أیضا فی المنع إلی الإجماع علی عدم جواز بیع ما لم یقبض و قد عرفت ما ذکره الشیخ فی باب الحوالة و لعله لذا قال الشهید فی الدروس فی حکم المسألة إنه کالبیع قبل القبض لکنه رحمه الله تعرض فی بعض تحقیقاته لتوجیه إدراج المسألة فی البیع بأن مورد السلم لما کان ماهیة کلیة ثابتة فی الذمة منطبقة علی أفراد لا نهایة لها فأی فرد عینه المسلم إلیه تشخص بذلک الفرد و انصب العقد علیه فکأنه لما قال الغریم اکتل من غریمی فلان قد جعل عقد السلم معه و أرادا علی ما فی ذمة المسلف منه و لما یقبضه بعد و لا ریب أنه مملوک له بالبیع فإذا جعل موردا للسلم الذی هو بیع یکون بیعا للطعام قبل قبضه فیتحقق الشرطان و یلحق بالباب   
المکاسب، ج‌3، ص 318  
و هذا من لطائف الفقه انتهی و اعترضه فی المسالک بأن مورد السلم و نظائره من الحقوق الثابتة فی الذمة لما کان أمرا کلیا کان البیع المتحقق به هو الأمر الکلی و ما یتعین لذلک من الأعیان الشخصیة بالحوالة و غیرها لیس هو نفس المبیع و إن کان الأمر الکلی إنما یتحقق فی ضمن الأفراد الخاصة فإنها لیست عینه و من ثم لو ظهر المدفوع مستحقا أو معیبا یرجع الحق إلی الذمة و المبیع المعین لیس کذلک و حینئذ فانصباب العقد علی ما قبض و کونه حینئذ مبیعا غیر واضح فالقول بالتحریم به عند القائل به فی غیره غیر متوجه انتهی أقول ما ذکره من منع تشخیص المبیع فی ضمن الفرد الخاص المدفوع و إن کان حقا من حیث عدم انصباب العقد علیه إلا أنه یصدق علیه انتقاله إلی المشتری بعقد البیع فإذا نهی الشارع عن بیع ما لم یقبض نظیر نهیه عن بیع أم الولد و عن بیع ما حلف علی ترک بیعه فإنه لا فرق بین إیقاع العقد علیه و بین دفعه عن الکلی المبیع لکن یرد علی ما ذکره الشهید عدم تشخیص الکلی بالکلی إلا بالحوالة الراجعة إلی الاستیفاء أو المعاوضة و هذا لا یسوغ إطلاق البیع علی الکلی المتشخص به بحیث یصدق أنه انتقل إلی المحال بناقل البیع. نعم هذا التوجیه إنما یستقیم فی الفرع المتقدم عن الدروس و هو ما إذا أمره بقبض الطعام الشخصی الذی اشتراه للمشتری فإن مجرد قبضه بإذن البائع مشخص للکلی المبیع فی ضمنه فیصدق أنه انتقل بالبیع قبل أن یقبض و یمکن أن یقال إن تشخیص الکلی المبیع فی الکلی المشتری یکفی فیه إذن البائع فی قبض بعض أفراد الکلی المشتری من دون حاجة إلی حوالة فإذا وقع فرد منه فی ید المشتری صدق أنه انتقل بالبیع قبل القبض و کیف کان فالأظهر فی وجه إدخال هذه المسألة فی محل الخلاف تعمیم مورد الخلاف لمطلق الاستبدال حتی المحقق بالحوالة و إن لم نقل بکونها بیعا و المسألة تحتاج إلی فضل تتبع و الله الموفق. و استدل فی الحدائق علی الجواز بما عن المشایخ الثلاثة بطریق صحیح و موثق عن عبد الرحمن بن أبی عبد الله قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل علیه کر من طعام فاشتری کرا من رجل آخر فقال للرجل انطلق فاستوف کرک قال لا بأس به و فیه أنه لا دلالة لها علی محل الکلام لأن الکلام فیما إذا کان المالان سلمین و مورد الروایة إعطاء ما اشتری به قبل قبضه وفاء عن دین لم یعلم أنه سلم أو قرض أو غیرهما و قد استدل به فی التذکرة علی جواز إیفاء القرض بمال السلم و لذا قال جامع المقاصد فی شرح قوله رحمه الله و لو أحال من علیه طعام من سلم بقبضه علی من له علیه مثله من سام إلخ فإن قلت لم اعتبر کون المالین معا سلمین قلت لأن المنع إنما هو من بیع ما لم یقبض و إذا کان أحد المالین سلما دون الآخر لم یتعین لکونه مبیعا لإمکان اعتباره ثمنا إذ لا معین لأحدهما انتهی و یمکن أن یقال إن ظاهر الحوالة بناء علی کونها معاوضة کون المحیل مملکا فی ذمة غریمه بإزاء ما لغریمه علیه فماله معوض و مال غریمه عوض فإذا کان ماله علی غریمه سلما کفی فی المنع عن تملیکه بإزاء مال غریمه علیه لأنه من بیع ما لم یقبض و حینئذ فیتم الاستدلال بالروایة. نعم لو کان ما علیه سلما دون ماله أمکن خروجه عن المسألة لأن الظاهر هنا کون المسلم ثمنا و عوضا و إلی هذا ینظر بقوله فی القواعد و التحریر تبعا للشرائع و لو کان المالان أو المحال به قرضا صح. و لا وجه لاعتراض جامع المقاصد علیه بأنه لا وجه لتخصیص المحال به بالذکر مع أن العکس کذلک و استحسان تعبیر الدروس بلفظ أحدهما ثم قال و لیس له أن یقول إن المحال به شبیه بالمبیع من حیث تخیل کونه مقابلا بالآخر إذ ربما یقال إن شبهه بالثمن أظهر لاقترانه بالباء و کل ذلک ضعیف انتهی. و فیه ما لا یخفی فإن الباء هنا لیس للعوض و ظهور الحوالة فی کون إنشاء التملیک من المحیل لا ینکر و احتمال کونه متملکا مال غریمه بمال نفسه کما فی المشتری المقدم لقبوله علی الإیجاب بعید و یدل علی هذا أیضا قولهم إن الحوالة بیع فإن ظاهره کون المحیل بائعا ثم إن المفروض فی المسألة المذکورة ما لو أذن المحیل المحال فی اکتیاله لنفسه بأن یأتی بلفظ الإحالة کما فی عبارة القواعد أو یقول له اکتل   
لنفسک کما فی عبارتی المبسوط و الشرائع أما لو وکله فی القبض عن الآذن ثم القبض لنفسه فیکون قابضا مقبضا مبنی علی جواز تولی طرفی القبض و الأقرب صحته لعدم المانع.

الرابع ذکر جماعة أنه لو دفع إلی من له علیه طعام دراهم و قال اشتر بها لنفسک طعاما لم یصح

لأن مال الغیر یمتنع شراء شی‌ء به لنفسه و وجهه أن قضیة المعاوضة انتقال کل عوض إلی ملک من خرج عن ملکه العوض الآخر فلو انتقل إلی غیره لم یکن عوضا و یمکن نقض هذا بالعوض المأخوذ بالمعاطاة علی القول بإفادتها للإباحة فإنه یجوز أن یشتری به شیئا لنفسه علی ما فی المسالک من جواز جمیع التصرفات بإجماع القائلین بصحة المعاطاة. و أیضا فقد ذکر جماعة منهم العلامة فی المختلف و قطب الدین و الشهید علی ما حکی عنهما أن مال الغیر المنتقل عنه بإزاء ما اشتراه عالما بکونه مغصوبا باق علی ملکه و یجوز لبائع ذلک المغصوب التصرف فیه بأن یشتری به شیئا لنفسه و یملکه بمجرد الشراء قال فی المختلف بعد ما نقل عن الشیخ فی النهایة أنه لو غصب مالا و اشتری به جاریة کان الفرج له حلالا و بعد ما نقل مذهب الشیخ فی ذلک فی غیر النهایة و مذهب الحلی أن کلام النهایة یحتمل أمرین أحدهما اشتراء الجاریة فی الذمة کما ذکره فی غیر النهایة الثانی أن یکون البائع عالما بغصب المال فإن المشتری حینئذ یستبیح وطء الجاریة و علیه وزر المال انتهی و قد تقدم فی فروع بیع الفضولی و فی فروع المعاطاة نقل کلام القطب و الشهید و غیرهما و یمکن توجیه ما ذکر فی المعاطاة بدخول المال آنا ما قبل التصرف فی ملک المتصرف کما یلزمهم القول بذلک فی وطء الجاریة المأخوذة بالمعاطاة و توجیه الثانی بأنه فی معنی تملیک ماله مجانا بغیر عوض و کیف کان فالمعاوضة لا تعقل بدون قیام کل عوض مقام معوضه و إذا ثبت علی غیر ذلک فلا بد من توجیهه إما بانتقال أحد العوضین إلی غیر مالکه قبل المعاوضة و إما بانتقال العوض الآخر إلیه بعدها. و من هنا یمکن أن یحمل قوله فیما نحن فیه اشتر بدراهمی طعاما لنفسک علی إرادة کون اللام لمطلق النفع لا للتملیک بمعنی اشتر فی ملکی و خذه لنفسک کما ورد فی مورد بعض الأخبار السابقة: اشتر لنفسک طعاما و استوف حقک و یمکن أن یقال إنه إذا اشتری لنفسه بمال الغیر وقع البیع فضولا کما لو باع الغیر لنفسه فإذا قبضه فأجاز المالک الشراء و القبض تعین له. و حیث کان استمراره بید المشتری قبضا فقد قبض ماله علی مالک الطعام فافهم.

مسألة لو کان له طعام علی غیره- فطالبه به فی غیر مکان حدوثه فی ذمته

اشارة

فهنا مسائل ثلاث

أحدها أن یکون المال سلما

بأن أسلفه طعاما فی العراق و طالبه بالمدینة مع عدم اشتراط تسلیمه بالمدینة- فلا إشکال   
المکاسب، ج‌3، ص 319  
فی عدم وجوب أدائه فی ذلک البلد و أولی بعدم الوجوب ما لو طالبه بقیمة ذلک البلد و لو طالبه فی ذلک البلد بقیمته فی بلد وجوب التسلیم و تراضیا علی ذلک قال الشیخ لم یجز- لأنه بیع الطعام قبل قبضه و هو حسن بناء علی إرادة بیع ما فی ذمته بالقیمة أو إرادة مطلق الاستبدال من البیع المنهی عنه أما لو جعلنا المنهی عنه عن خصوص البیع و لم یحتمل التراضی علی خصوص کون القیمة ثمنا بل احتمل کونه مثمنا و السلم ثمنا فلا وجه للتحریم لکن الإنصاف ظهور عنوان القیمة خصوصا إذا کان من النقدین فی الثمنیة فیبنی الحکم علی انصراف التراضی المذکور إلی البیع أو القول بتحریم مطلق الاستبدال و أما إذا لم یرض المسلم إلیه ففی جواز إجباره علی ذلک قولان المشهور کما قیل العدم- لأن الواجب فی ذمته هو الطعام لا القیمة. و عن جماعة منهم العلامة فی التذکرة الجواز لأن الطعام الذی یلزم دفعه معدوم فکان کما لو عدم الطعام فی بلد یلزمه التسلیم فیه و توضیحه أن الطعام قد حل و التقصیر من المسلم إلیه حیث إنه لو کان فی ذلک البلد أمکنه أداء الواجب بتسلیم المال إلی المشتری إن حضر و إلا دفعه إلی ولیه و لو الحاکم أو عزله و کیف کان فتعذر البراءة مستند إلی غیبته فللغریم مطالبة قیمة بلد الاستحقاق حینئذ و قد یتوهم أنه یلزم من ذلک جواز مطالبة الطعام و إن کان أزید قیمة کما سیجی‌ء القول بذلک فی القرض و لو کان الطعام فی بلد المطالبة مساویا فی القیمة لبلد الاستحقاق فالظاهر وجوب الطعام علیه لعدم تعذر الحق و المفروض عدم سقوط المطالبة بالغیبة عن بلد الاستحقاق فیطالبه بنفس الحق.

الثانیة أن یکون ما علیه قرضا

و الظاهر عدم استحقاق المطالبة بالمثل مع اختلاف القیمة لأنه إنما یستحقها فی بلد القرض فإلزامه بالدفع فی غیره إضرار خلافا للمحکی عن المختلف و قواه جامع المقاصد هنا لکنه جزم بالمختار فی باب القرض أما مطالبته بقیمة بلد الاستحقاق فالظاهر جوازها وفاقا للفاضلین و حکی عن الشیخ و القاضی. و عن غایة المرام نفی الخلاف لما تقدم من أن الحق هو الطعام علی أن یسلم فی بلد الاستحقاق و قد تعذر بتعذر قیده لا بامتناع ذی الحق فلا وجه لسقوطه غایة الأمر الرجوع إلی قیمته لأجل الإضرار و لذا لو لم یختلف القیمة فالظاهر جواز مطالبته بالمثل لعدم التضرر لکن مقتضی ملاحظة التضرر إناطة الحکم بعدم الضرر علی المقترض أو بمصلحته و لو من غیر جهة اختلاف القیمة کما فعله العلامة فی القواعد و شارحه جامع المقاصد ثم إنه اعترف فی المختلف بتعین قیمة بلد القرض مع تعذر المثل فی بلد المطالبة و فیه تأمل فتأمل. و ظاهر بعض عدم جواز المطالبة لا بالمثل و لا بالقیمة و کأنه یتفرع علی ما عن الشهید رحمه الله فی حواشیه من عدم جواز مطالبة المقترض المثل فی غیر بلد القرض حتی مع عدم تضرره فیلزم من ذلک عدم جواز المطالبة بالقیمة بطریق أولی و لعله لأن مقتضی اعتبار بلد القرض أن لیس للمقرض إلا مطالبة تسلیم ماله فی بلد القرض و مجرد تعذره فی وقت من جهة توقفه علی مضی زمان لا یوجب اشتغاله بالقیمة کما لو أخر التسلیم اختیارا فی بلد القرض أو احتاج تسلیم المثل إلی مضی زمان فتأمل.

الثالثة أن یکون الاستقرار من جهة الغصب

فالمحکی عن الشیخ و القاضی أنه لا یجوز مطالبته بالمثل فی غیر بلد الغصب و لعله لظاهر قوله تعالی فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیْکُمْ فإن ما فی ذمته هو الطعام الموصوف بکونه فی ذلک البلد فإن مقدار مالیة الطعام یختلف باختلاف الأماکن فإن المالک لمقدار منه فی بلد قد یعد غنیا و المالک لأضعافه فی غیره یعد فقیرا فالمماثلة فی الصفات موجودة لا فی المالیة لکنه ینتقض بالمغصوب المختلف قیمته باختلاف الأزمان فإن اللازم علی هذا عدم جواز مطالبته بالمثل فی زمان غلائه و حله أن المماثلة فی الجنس و الصفات هی المناط فی التماثل العرفی من دون ملاحظة المالیة و لو لا قاعدة نفی الضرر و انصراف إطلاق العقد فی مسألتی القرض و السلم لتعین ذلک فیهما أیضا و لو تعذر المثل فی بلد المطالبة لزم قیمة ذلک البلد لأن اللازم علیه حینئذ المثل فی هذا البلد لو تمکن فإذا تعذر قامت القیمة مقامه. و فی المبسوط و عن القاضی قیمة بلد الغصب و هو حسن بناء علی حکمها فی المثل و المعتبر قیمة وقت الدفع لوجوب المثل حینئذ فتعین بدله مع تعذره و یحتمل وقت التعذر لأنه وقت الانتقال إلی القیمة- . و فی المسألة أقوال مذکورة فی باب الغصب ذکرناها مع مبانیها فی البیع الفاسد عند ذکر شروط العقد فلیراجع إلی هنا   
المکاسب، ج‌4، ص 320

الجزء الرابع فی الرسائل الملحقة

1- رسالة فی التّقیّة

اشارة

بسم اللَّه الرحمن الرحیم الحمد للَّه ربّ العالمین و صلّی اللَّه علی محمد و آله الطاهرین. و لعنة اللَّه علی أعدائهم أجمعین. التقیّة: اسم ل (اتّقی یتّقی) و التاء بدل عن الواو کما فی التهمة و التخمة، و المراد هنا: التحفظ عن ضرر الغیر بموافقته فی قول أو فعل مخالف للحق. و الکلام تارة یقع فی حکمها التکلیفی، و اخری فی حکمها الوضعیّ. و الکلام فی الثانی: تارة من جهة الآثار الوضعیّة المترتّبة علی الفعل المخالف للحقّ، و أنّها تترتب علی الصادر تقیّة کما تترتب علی الصادر اختیارا، أم وقوعها تقیّة یوجب رفع «1» تلک الآثار؟. و اخری فی أنّ الفعل المخالف للحقّ هل یترتّب علیه آثار الحقّ بمجرّد الإذن فیها من قبل الشّارع أم لا؟. ثمّ الکلام فی آثار الحقّ الواقعی: قد یقع فی خصوص الإعادة و القضاء إذا کان الفعل الصادر تقیّة من العبادات. و قد یقع فی الآثار الأخر، کرفع الوضوء- الصادر تقیّة- للحدث بالنسبة إلی جمیع الصلوات، و إفادة المعاملة الواقعة تقیّة الآثار المترتبة علی المعاملة الصحیحة، فالکلام فی مقامات أربعة

[المقام الأول]

أمّا الکلام فی حکمها التکلیفی فهو أنّ التقیّة تنقسم إلی الأحکام الخمسة: فالواجب منها: ما کان لدفع الضرر الواجب فعلا، و أمثلته کثیرة. و المستحب:   
ما کان فیه التحرز عن معارض الضرر، بأن یکون ترکه مفضیا تدریجا إلی حصول الضّرر، کترک المداراة مع العامّة و هجرهم فی المعاشرة فی بلادهم فإنّه ینجرّ غالبا إلی حصول المباینة الموجب لتضرّره منهم. و المباح: ما کان التحرز عن الضرر و فعله «2» مساویا فی نظر الشارع، کالتقیّة فی إظهار کلمة الکفر علی ما ذکره جمع من الأصحاب، و یدلّ علیه الخبر الوارد فی رجلین أخذا بالکوفة و امرا بسبّ أمیر المؤمنین علیه السلام «3». و المکروه: ما کان ترکها و تحمّل الضّرر أولی من فعله، کما ذکر ذلک بعضهم فی إظهار کلمة الکفر، و أنّ الأولی ترکها ممّن یقتدی به النّاس إعلاء لکلمة الإسلام. و المراد بالمکروه حینئذ ما یکون ضدّه أفضل «4». و المحرّم منه: ما کان فی الدّماء.   
و ذکر الشهید رحمه اللَّه فی قواعده: أنّ المستحب إذا کان لا یخاف ضررا عاجلا، و یتوهم ضررا آجلا، أو ضررا سهلا، أو کان تقیّة فی المستحب، کالترتیب فی تسبیح الزهراء صلوات اللَّه علیها و ترک بعض فصول الأذان. و المکروه: التقیّة فی المستحب حیث لا ضرر عاجلا و لا آجلا، و یخاف منه الالتباس علی عوام المذهب. و الحرام:   
التقیّة حیث یؤمن الضرر عاجلا و آجلا، أو فی قتل المسلم. و المباح: التقیّة فی بعض المباحات الّتی یرجّحها العامّة و لا یصل بترکها ضرر «5». (انتهی). و فی بعض ما ذکره رحمه اللَّه تأمّل. ثم الواجب منها یبیح کلّ محظور من فعل الحرام و ترک الواجب «6». و الأصل فی ذلک: أدلّة نفی الضّرر و الحدیث: «رفع عن أمتی تسعة أشیاء.. و منها: ما اضطرّوا إلیه» «7»، مضافا إلی عمومات التقیّة مثل قوله فی الخبر: «إنّ التقیّة واسعة لیس شی‌ء من التقیّة إلّا و صاحبها مأجور» «8» و غیر ذلک من الأخبار المتفرّقة فی خصوص الموارد، و جمیع هذه الأدلّة حاکمة علی أدلّة الواجبات و المحرّمات، فلا یعارض بها شی‌ء منها حتی یلتمس بالترجیح و یرجع إلی الأصول بعد فقده- کما زعمه بعض فی بعض موارد هذه المسألة. و أمّا المستحب من التقیّة فالظاهر وجوب الاقتصار فیه علی مورد النصّ، و قد ورد النصّ بالحثّ علی المعاشرة مع العامة «9»   
و عیادة مرضاهم «10»، و تشییع جنائزهم «11»، و الصلاة فی مساجدهم «12»، و الأذان لهم «13»، فلا یجوز التعدّی عن ذلک إلی ما لم یرد النصّ من الأفعال المخالفة للحق، کذمّ بعض رؤساء الشیعة للتحبّب إلیهم، و کذلک المحرّم و المباح و المکروه، فإنّ هذه الأحکام علی خلاف عمومات التقیّة، فیحتاج إلی الدلیل الخاص.

و أمّا المقام الثانی

[ترتیب الآثار علی العمل الصادر تقیّة و عدمه. «14»]   
فنقول: إنّ الظّاهر ترتیب آثار العمل الباطل علی الواقع تقیّة، و عدم ارتفاع الآثار بسبب التقیّة إذا کان دلیل تلک الآثار عاما لصورتی الاختیار و الاضطرار، فإنّ من احتاج لأجل التقیّة إلی التکتّف فی الصلاة، أو السّجود علی ما لا یصحّ السّجود علیه، أو الأکل فی نهار رمضان، أو فعل بعض ما یحرم علی المحرم، فلا یوجب ذلک ارتفاع أحکام تلک الأمور بسبب وقوعها تقیّة. نعم، لو قلنا بدلالة حدیث رفع التسعة علی رفع جمیع الآثار تمّ ذلک فی الجملة، لکنّ الإنصاف ظهور الرّوایة فی رفع المؤاخذة، فمن اضطرّ إلی الأکل و الشّرب تقیّة، أو التکتّف فی الصّلاة فقد اضطرّ إلی الإفطار، و إبطال الصّلاة، لأنّه مقتضی عموم الأدلّة، فتأمّل.

المقام الثالث

اشارة

فی حکم الإعادة و القضاء إذا کان المأتیّ به تقیّة من العبادات. فنقول: إنّ الشّارع إذا أذن فی إتیان واجب موسّع علی وجه التقیّة، أمّا بالخصوص کما لو أذن فی الصّلاة متکتّفا حال التقیّة، و إمّا بالعموم کأن یأذن بامتثاله أوامر الصّلاة، أو مطلق العبادات علی وجه التقیّة، کما هو الظّاهر من أمثال قوله علیه السلام:   
«التقیّة فی کلّ شی‌ء إلّا فی النبیذ و المسح علی الخفّین» «15» و نحوه، ثم ارتفعت التقیّة قبل خروج الوقت، فلا ینبغی الإشکال فی إجزاء المأتیّ به و إسقاطه للأمر، لما تقرّر فی محله: من أنّ الأمر بالکلّی کما یسقط بفرده الاختیاری، کذلک یسقط بفرده الاضطراری إذا تحقّق الاضطرار الموجب للأمر به، فکما أنّ الأمر بالصّلاة یسقط بالصّلاة مع الطهارة المائیّة، کذلک یسقط مع الطهارة الترابیّة إذا وقعت علی الوجه المأمور به. أمّا لو لم یأذن فی امتثال الواجب الموسّع فی حال التقیّة خصوصا أو عموما علی الوجه المتقدّم، فیقع الکلام فی أنّ الوجوب فی الواجب الموسّع، هل یتعلّق بإتیان هذا الفرد المخالف للواقع بمجرّد تحقّق التقیّة فی جزء من الوقت بل فی مجموعه؟. و بعبارة أخری: الکلام فی أنّه هل یحصل من الأوامر المطلقة بضمیمة أوامر التقیّة، أمر بامتثال الواجبات علی وجه التقیّة، أو لا، بل غایة الأمر سقوط   
المکاسب، ج‌4، ص 321  
الأمر عن المکلّف فی حال التقیّة و لو استوعب الوقت؟. و التحقیق: أنّه یجب الرجوع فی ذلک إلی أدلّة تلک الأجزاء و الشروط المتعذّرة لأجل التقیّة، فإن اقتضت مدخلیّتها فی العبادة من دون فرق بین الاختیار و الاضطرار، فاللّازم الحکم بسقوط الأمر عن المکلّف حین تعذّرها لأجل التقیّة، و لو فی تمام الوقت، کما لو تعذّرت الصّلاة فی تمام الوقت إلّا مع الوضوء بالنبیذ، فإنّ غایة ذلک سقوط الأمر بالصلاة رأسا، لاشتراطها بالطهارة بالماء المطلق المتعذّرة فی الفرض، فحاله کحال فاقد الطهورین. و إن اقتضت مدخلیّتها فی العبادة بشرط التمکّن منها، دخلت المسألة فی مسألة أولی الأعذار فی أنّه إذا استوعب العذر الوقت لم یسقط الأمر رأسا، و إن کان فی جزء من الوقت مع رجاء زواله فی الجزء الآخر، أو مع عدمه، جاء فیه الخلاف المعروف فی أولی الأعذار، و أنّه هل یجوز لهم البدار، أم یجب علیهم الانتظار؟. فثبت من جمیع ما ذکرنا: أنّ صحّة العبادة المأتیّ بها علی وجه التقیّة، یتبع إذن الشارع فی امتثالها حال التقیّة. فالإذن «1» متصوّر بأحد أمرین: أحدهما:   
الدلیل الخارجی الدالّ علی ذلک، سواء کان خاصا بعبادة أو کان عامّا لجمیع العبادات. و الثانی: فرض شمول الأوامر العامّة بتلک العبادة لحال التقیّة. لکن یشترط فی کلّ منهما بعض ما لا یشترط فی الآخر. فیشترط فی الثانی کون الشرط أو الجزء المتعذّر للتقیّة من الأجزاء و الشرائط الاختیاریة، و أن لا یکون للمکلّف مندوحة، بأن لا یتمکّن من الإتیان بالعمل الواقعی فی مجموع الوقت، أو فی الجزء الذی یوقعه مع الیأس من التمکّن منه فیما بعده، أو مطلقا- علی التفصیل و الخلاف فی أولی الأعذار. و هذان الأمران غیر معتبرین فی الأول، بل یرجع فیه إلی ملاحظة ذلک الدلیل الخارجی، و سیأتی أنّ الدلیل الخارجی الدالّ علی الإذن فی التقیّة فی الأعمال، لا یعتبر فیه شی‌ء منهما. و یشترط فی الأوّل أن یکون التقیّة من مذهب المخالفین، لأنّه المتیقّن من الأدلّة الواردة فی الإذن فی العبادات علی وجه التقیّة، لأنّ المتبادر، التقیّة من مذهب المخالفین، فلا یجری فی التقیّة عن الکفار أو ظلمة الشیعة. لکن فی روایة مسعدة بن صدقة الآتیة «2»، ما یظهر منه عموم الحکم لغیر المخالفین، مع کفایة عمومات التقیّة فی ذلک، بعد ملاحظة عدم اختصاص التقیّة فی لسان الأئمة صلوات اللَّه علیهم لما یظهر بالتّبع فی أخبار التقیّة التی جمعها فی الوسائل «3». و کذا لا إشکال فی التقیّة عن غیر مذهب المخالفین، مثل التقیّة فی العمل علی طبق عمل عوام المخالفین الّذین لا یوافق مذهب مجتهدهم.   
بل و کذا التقیّة فی العمل علی طبق الموضوع الخارجی الذی اعتقدوا تحقّقه فی الخارج مع عدم تحقّقه فی الواقع، کالوقوف بعرفات یوم الثامن، و الإفاضة منها و من المشعر یوم التاسع، موافقا للعامّة- إذا اعتقدوا رؤیة هلال ذی الحجة فی اللیلة الأخیرة من ذی القعدة- ، فإنّ الظاهر خروج هذا عن منصرف أدلّة الإذن فی إیقاع الأعمال علی وجه التقیّة، لو فرضنا هنا إطلاقا، فإنّ هذا لا دخل له فی المذهب، و إنّما هو اعتقاد خطأ فی موضوع خارجی. نعم، العمل علی طبق الموضوعات العامّة الثابتة علی مذهب المخالفین داخل فی التقیّة عن المذهب، فیدخل فی الإطلاق- لو فرض هناک إطلاق- ، کالصلاة عند اختفاء الشمس لذهابهم إلی أنّه هو المغرب. و یمکن إرجاع الموضوع الخارجی أیضا فی بعض الموارد إلی الحکم، مثل ما إذا حکم الحاکم: بثبوت الهلال من جهة خبر شهادة من لا یقبل شهادته، إذا کان مذهب الحاکم: القبول، فإنّ ترک العمل بهذا الحکم قدح فی المذهب، فیدخل فی أدلة التقیّة. و کیف کان ففی هذا الوجه لا بدّ من ملاحظة إطلاق دلیل الترخیص لإتیان العبادة علی وجه التقیّة و تقییده، و العمل علی ما یقتضیه الدلیل. و اما فی الوجه الثانی: فهذا الشرط غیر معتبر قطعا، لأنّ مبناه علی العمل المخالف للواقع من جهة تعذّر الواقع، سواء کان تعذّره للتقیّة من مخالف أو کافر أو موافق، و سواء کان فی الموضوع أم فی الحکم، کلّ ذلک لأنّ المناط فی مسألة أولی الأعذار: العذریّة، من غیر فرق بین الأعذار.

[اعتبار عدم المندوحة]

بقی الکلام فی اعتبار عدم المندوحة الذی اعتبرناه فی الوجه الثانی، فإنّ الأصحاب فیه بین غیر معتبر له کالشهیدین و المحقّق الثانی فی البیان «4» و الروض «5» و جامع المقاصد «6»، و بین معتبر له کصاحب المدارک «7»،   
و بین مفصّل کما عن المحقّق الثانی بأنّه: إذا کان متعلّق التقیّة مأذونا فیه بخصوصه، کغسل الرجلین فی الوضوء، و التکتّف فی الصلاة، فإنّه إذا فعل علی الوجه المأذون فیه کان صحیحا مجزیا- و إن کان للمکلّف مندوحة- ، التفاتا إلی أنّ الشارع أقام ذلک مقام المأمور به حین التقیّة فکان الإتیان به امتثالا، و علی هذا فلا یجب الإعادة و إن تمکّن من فعله علی غیر وجه التقیّة قبل خروج الوقت- قال: و لا أعلم خلافا فی ذلک بین الأصحاب. و أمّا إذا کان متعلّقها مما لم «8» یرد فیه نصّ بالخصوص، کفعل الصلاة إلی غیر القبلة، و الوضوء بالنبیذ و مع الإخلال بالموالاة، فیجفّ الوضوء کما یراه بعض العامة، فإنّ المکلّف یجب علیه- إذا اقتضت الضّرورة- موافقة «9» أهل الخلاف فیه و إظهار الموافقة لهم. ثمّ إن أمکن له الإعادة فی الوقت وجب، و لو خرج الوقت ینظر فی دلیل یدل علی القضاء، فإن حصل الظفر به أوجبناه و إلّا فلا، لأنّ القضاء إنّما یجب بفرض جدید «10» (انتهی) ثمّ نقل عن بعض أصحابنا القول بعدم وجوب الإعادة، لکون المأتیّ به شرعیا، ثمّ ردّه بأنّ الإذن فی التقیّة من جهة الإطلاق لا یقتضی أزید من إظهار الموافقة مع الحاجة «11» (انتهی). أقول: ظاهر قوله فی المأذون بالخصوص: «لا یجب فیه الإعادة و ان تمکّن من فعله قبل خروج الوقت» إنّ عدم التمکّن من فعله علی غیر وجه التقیّة حین العمل معتبر، و إنّ من کان فی سوق و أراد الصلاة وجب علیه مع التمکّن الذهاب إلی مکان مأمون فیه، و حینئذ فمعنی قوله- قبل ذلک- «و إن کان للمکلّف مندوحة عن فعله» «12» ثبوت المندوحة بالتأخیر إلی زمان ارتفاع التقیّة، لا وجودها بالنسبة إلی زمان العمل، و حینئذ یکون هذا قولا باعتبار عدم المندوحة علی الإطلاق، ک «صاحب المدارک» «13»، إذ لیس مراد صاحب المدارک بعدم المندوحة: عدم المندوحة فی مجموع الوقت، إذ الظاهر أنّه مما لم یعتبره أحد- لما سیجی‌ء من مخالفته لظواهر الأخبار، بل لصریح بعضها-   
المکاسب، ج‌4، ص 322  
و مراد القائل بعدم اعتباره: عدم اعتباره فی الجزء الذی یقع الفعل فیه، فمن تمکّن من الصّلاة فی بیته مغلقا علیه الباب، لا یجب علیه ذلک بل یجوز له الصلاة تقیّة فی مکانه و دکّانه بمحضر المخالفین. نعم لو کان الخلاف فی اعتبار عدم المندوحة فی تمام الوقت و عدمه «1»، کان ما ذکره المحقق تفصیلا فی المسألة. و علی أیّ تقدیر فیرد علی ما ذکره المحقّق فی القسم الثانی «2» انّه: إن أراد من عدم ورود نصّ بالخصوص فی الإذن فی متعلّق التقیّة: عدم النّص الموجب للإذن فی امتثال العمل علی وجه التقیّة، ففیه: أنّه لا دلیل حینئذ علی مشروعیة الدخول فی العمل المفروض امتثالا للأوامر المطلقة المتعلّقة بالعمل الواقعی، لأنّ الأمر بالتقیّة لا یستلزم الإذن فی امتثال تلک الأوامر، لأنّ التحفظ عن الضرر إن تأدّی إلی ترک «3» ذلک العمل رأسا، بأن یترک الصلاة فی تلک الحال وجب، و لا یشرع الدخول فی العمل المخالف للواقع بعد تأدّی التقیّة بترک الصلاة رأسا. و إن فرضنا أنّ التقیّة ألجأته إلی الصلاة، و لا تتأدّی بترک الصلاة، کانت الصلاة المذکورة واجبة عینا، لانحصار التقیّة فیها، فهی امتثال لوجوب التقیّة عینا لا للوجوب «4» الموسّع المتعلّق بالصلاة الواقعیّة.   
و إن أراد به عدم النص الدّالّ علی الإذن فی هذه العبادة بالخصوص، و إن کان هناک نصّ عام دالّ علی الاذن فی امتثال أوامر مطلق العبادات علی وجه التقیّة، ففیه: أنّ هذا النّص کما یکفی للدخول فی العبادة امتثالا للأمر المتعلّق بها، کذلک یوجب موافقته الإجزاء و عدم وجوب الإعادة فی الزمان الثانی إذا ارتفعت التقیّة. و الحاصل: أنّ الفرق بین کون متعلق التقیّة مأذونا فیه بالخصوص أو بالعموم، لا نفهم له وجها «5»، کما اعترف به بعض «6»   
بل کلّما یوجب الإذن فی الدخول فی العبادة امتثالا لأوامرها، کان امتثاله موجبا للإجزاء و سقوط «7» الإعادة، سواء کان نصّا خاصّا أو دلیلا عاما. و کلّما لا یدلّ علی الإذن فی الدخول علی الوجه المذکور، لم یشرع بمجرّده الدخول فی العبادة علی وجه التقیّة امتثالا لأمرها، بل إن انحصرت التقیّة فی الإتیان بها کانت امتثالا لأوامر وجوب التقیّة، لا لأوامر وجوب تلک العبادة. اللَّهم إلّا أن یکون مراده من الأمر العام، أوامر التقیّة، و من وجوب العمل علی وجه التقیّة إذا اقتضت الضرورة، هو هذا الوجوب العینی لا الوجوب التخییری الحاصل من الوجوب الموسّع. فیکون حاصل کلامه:  
الفرق بین الإذن فی العمل امتثالا لأوامر المتعلقة بالعبادة، و بین الإذن فی العمل امتثالا لأوامر التقیّة، لکن ینبغی- حینئذ- تقییده بغیر ما إذا کانت التقیّة فی الأجزاء و الشروط الاختیاریة، و إلّا فتدخل المسألة فی مسألة أولی الأعذار، و یصحّ الإتیان بالعمل المذکور امتثالا للأوامر المتعلّقة بذلک العمل مع تعذّر تلک الأجزاء و الشرائط لأجل التقیّة، علی الخلاف و التفصیل المذکور فی مسألة أولی الأعذار. و ممّا ذکرنا یظهر: أنّ ما أجاب به بعض عن هذا التفصیل بأنّ المسألة، مسألة ذوی الأعذار، و أنّ الحقّ فیها: سقوط الإعادة بعد التمکن من الشرط المتعذّر، لا وجه له علی إطلاقه.   
ثمّ إنّ الذی یقوی فی النّظر فی أصل مسألة اعتبار عدم المندوحة: أنّه إن أرید عدم المندوحة بمعنی عدم التمکن حین العمل من الإتیان به موافقا للواقع، مثل أنّه یمکنه عند إرادة التکفیر للتقیّة من الفصل بین یدیه، بأن لا یضع بطن إحداهما علی ظهر الأخری بل یقارب بینهما، کما «8» إذا تمکّن من صبّه الماء من الکفّ إلی المرفق لکنّه ینوی الغسل عند رجوعه من المرفق إلی الکفّ، وجب ذلک، و لم یجز العمل علی وجه التقیّة، بل التقیّة علی هذا الوجه غیر جائزة فی غیر العبادات أیضا، و کأنّه ممّا لا خلاف فیه. و إن أرید به عدم التمکّن من العمل علی طبق الواقع فی مجموع الوقت المضروب لذلک العمل، حتی لا یصح العمل تقیّة إلّا لمن لم یتمکّن فی مجموع الوقت من الذهاب إلی موضع مأمون، فالظاهر عدم اعتباره، لأنّ حمل أخبار الإذن فی التقیّة فی الوضوء و الصلاة علی صورة عدم التمکّن من إتیان الحقّ فی مجموع الوقت ممّا یأباه ظاهر أکثرها، بل صریح بعضها، و لا یبعد- أیضا- کونه وفاقیا. و إن أرید عدم المندوحة حین العمل من تبدیل موضوع التقیّة بموضوع الأمن، کأن یکون فی سوقهم و مساجدهم، و لا یمکن فی ذلک الحین من العمل علی طبق الواقع إلّا بالخروج الی مکان خال، أو التحیّل فی إزعاج من یتّقی منه عن مکانه، لئلّا یراه، فالأظهر فی أخبار التقیّة عدم اعتباره، إذ الظّاهر منها الإذن بالعمل علی التقیّة فی أفعالهم المتعارفة من دون إلزامهم بترک ما یریدون فعله بحسب مقاصدهم العرفیة، أو فعل ما یجب ترکه کذلک، مع لزوم الحرج العظیم فی ترک مقاصدهم و مشاغلهم لأجل فعل الحقّ بقدر الإمکان، مع أنّ التقیّة إنّما شرّعت تسهیلا للأمر علی الشیعة و رفعا للحرج عنهم، مع أنّ التخفّی عن المخالفین فی الأعمال ربما یؤدّی إلی اطّلاعهم علی ذلک، فیصیر سببا لتفقّدهم و مراقبتهم للشیعة وقت العمل فیوجب نقض غرض التقیّة. نعم فی بعض الأخبار ما یدلّ علی اعتبار عدم المندوحة فی ذلک الجزء من الوقت، و عدم التمکّن من دفع موضوع التقیّة، مثل: روایة أحمد بن محمد بن أبی نصر، عن إبراهیم بن شیبة قال: کتبت إلی أبی جعفر الثانی علیه السلام أسأله عن الصّلاة خلف من یتولّی أمیر المؤمنین و هو یری المسح علی الخفین، أو خلف من یحرّم المسح علی الخفّین و هو یمسح، فکتب علیه السلام: إن جامعک و إیّاهم موضع لا تجد بدّا من الصلاة معهم، فأذّن لنفسک و أقم، فإن سبقک إلی القراءة فسبّح» «9». فإنّ ظاهرها اعتبار تعذّر ترک الصلاة معهم. و نحوها ما عن الفقه الرضوی من المرسل، عن العالم علیه السلام قال: «و لا تصلّ خلف أحد إلّا خلف رجلین:   
أحدهما من تثق به و بدینه «10» و ورعه، و آخر من تتقی سیفه و سوطه و شرّه و بوائقه و شیعته «11»، فصلّ خلفه علی سبیل التقیّة و المداراة، و أذّن لنفسک و أقم و اقرأ فیها، فإنّه «12» غیر مؤتمن به.. إلخ» «13». و فی روایة معمّر بن یحیی- الواردة فی تخلیص الأموال عن أیدی العشّار- : «إنّه کلّما خاف المؤمن علی نفسه فیه ضرورة فله فیه   
المکاسب، ج‌4، ص 323  
التقیة» «1». و عن دعائم الإسلام، عن أبی جعفر الثانی صلوات اللَّه علیه: «لا تصلّوا خلف ناصب و لا کرامة «2»، إلّا أن تخافوا علی أنفسکم أن تشهروا و یشار إلیکم، فصلّوا فی بیوتکم ثم صلّوا معهم، و اجعلوا صلاتکم معهم تطوّعا» «3». و یؤیّده العمومات الدّالة علی أنّ التقیّة فی کلّ شی‌ء یضطرّ إلیه ابن آدم «4»، فإنّ ظاهرها حصر التقیّة فی حال الاضطرار، و لا یصدق الاضطرار مع التمکّن من تبدیل موضوع التقیّة بالذهاب إلی موضع الأمن، مع التمکّن و عدم الحرج.   
نعم، لو لزم من التزام ذلک حرج أو ضیق من تفقّد المخالفین، و ظهور حاله فی مخالفتهم سرّا، فهذا- أیضا- داخل فی الاضطرار. و بالجملة: فمراعاة عدم المندوحة فی الجزء من الزمان الذی یوقع فیه الفعل أقوی مع أنّه أحوط. نعم، تأخیر الفعل عن أوّل وقته لتحقیق الأمن و ارتفاع الخوف مما لا دلیل علیه، بل الأخبار بین ظاهر و صریح فی خلافه کما تقدّم.

بقی هنا أمور:

الأوّل

إنّک قد عرفت أنّ صحّة العبادة و إسقاطها للفعل ثانیا تابع لمشروعیّة الدخول فیها و الإذن فیها من الشارع. و عرفت- أیضا- أنّ نفس أوامر التقیّة- الدالة علی کونها واجبة من جهة حفظ ما یجب حفظه- لا یوجب الإذن فی الدخول فی العبادة علی وجه التقیّة «5» من باب امتثال الأوامر المتعلّقة بتلک العبادة، إلّا فیما کان متعلق التقیّة من الأجزاء و الشروط الاختیاریة، کنجاسة الثوب و البدن و نحوها. أمّا ما اقتضی الدلیل- و لو بإطلاقه- مدخلیته فی العبادة من دون اختصاص بحال الاختیار، فمجرد الأمر بالتقیّة لا یوجب الإذن فی امتثال العبادة فی ضمن الفعل الفاقد لذلک الجزء أو الشرط تقیّة کما هو واضح. ثم إنّ الإذن المذکور قد ورد فی بعض العبادات، کالوضوء مع المسح علی الخفّین، أو غسل الرجلین، و الصلاة مع المخالف حیث یترک فیها بعض ماله مدخلیة فیها، و یوجد بعض الموانع مثل التکفیر و نحوه. و الغرض هنا بیان أنّه هل یوجد فی عمومات الأمر بالتقیّة ما یوجب الإذن فی امتثال العبادات عموما علی وجه التقیّة، بحیث لا یحتاج فی الدخول فی کلّ عبادة علی وجه التقیّة- امتثالا للأمر المتعلّق بتلک العبادة- إلی النّص الخاصّ، لتفید قاعدة کلّیة فی کون التقیّة عذرا رافعا لاعتبار ما هو معتبر فی العبادات و إن لم یختص اعتباره بحال الاختیار، مثل الدخول فی الصلاة مع الوضوء بالنبیذ، أو مع التیمم فی السفر بمجرد عزّة الماء و لو کان موجودا، أم لا؟. الذی یمکن الاستدلال به علی ذلک أخبار: منها: قوله علیه السلام: «التقیّة فی کلّ شی‌ء یضطرّ إلیه ابن آدم فقد أحلّه اللَّه» «6». بناء علی أنّ المراد ترخیص اللَّه سبحانه فی کل فعل أو ترک یضطر إلیه الإنسان فی عمله. فنقول- مثلا- :   
إنّ الإنسان یضطرّ إلی استعمال النبیذ و المسح علی الخفّین أو غسل الرجلین فی وضوئه و إلی استعمال التراب للتیمم فی صلاته و إلی التکفیر «7» و ترک البسملة و غیر ذلک من الأفعال و التروک الممنوعة شرعا فی صلاته، فکلّ ذلک مرخّص فیه فی العمل، بمعنی ارتفاع المنع الثابت فیها لو لا التقیّة، و إن کان منعا غیریا من جهة التوصل بترکها إلی صحّة العمل، و أداء فعله إلی فساد العمل. و الحاصل: أنّ المراد بالإحلال رفع المنع الثابت فی کلّ ممنوع بحسب حاله من التحریم النفسی، کشرب الخمر، و التحریم الغیری، کالتکفیر فی الصلاة و المسح علی حائل أو استعمال ماء نجس أو مضاف فی الوضوء. فإن قلت: الاضطرار إلی هذه الأمور الممنوعة تابع للاضطرار إلی الصلاة الّتی تقع هذه فیها، و حینئذ فإن فرض عدم اضطرار المکلّف إلی الصلاة مع أحد هذه الأمور الممنوعة فهی غیر مضطرّ إلیها، فلا یرخّصها التقیّة. و إن فرض اضطراره إلی الصلاة معها فهی مرخّص فیها، لکن مرجع الترخیص فیها- بملاحظة ما دلّ علی کونها مبطلة- إلی الترخیص فی صلاة باطلة، و لا بأس به إذا اقتضاه الضّرورة، فإنّ الصلاة الباطلة لیست أولی من شرب الخمر الذی سوّغه التقیّة. قلت: لا نسلّم توقّف الاضطرار إلی هذه الأمور علی الاضطرار إلی الصلاة التی یقع فیها، بل الظاهر أنّه یکفی فی صدق الاضطرار الیه کونه لا بدّ من فعله مع وصف إرادة الصلاة فی ذلک الوقت لا مطلقا، نظیر ذلک أنّهم یعدّون من اولی الأعذار من لا یتمکن من شرط الصلاة فی أوّل الوقت، مع العلم أو الظن بتمکّنه منه فیما بعده، فإن تحقّق الاضطرار ثبت الجواز الذی هو رفع المنع الثابت فیه حال عدم التقیّة، و هو المنع الغیری. و منها ما رواه فی أصول الکافی بسنده عن أبی جعفر علیه السلام أنّه قال: «التقیّة فی کلّ شی‌ء إلّا فی شرب المسکر و المسح علی الخفّین» «8». دلّت الروایة علی ثبوت التقیّة و مشروعیّتها فی کلّ شی‌ء ممنوع لو لا التقیّة، إلّا فی الفعلین المذکورین، فاستثناء المسح علی الخفین مع کون المنع فیه عند عدم التقیّة منعا غیریا، دلیل علی عموم الشی‌ء لکلّ ما یشبهه من الممنوعات لأجل التوصل بترکها إلی صحّة العمل، فدلّ علی رفع التقیّة لمثل هذا المنع الغیری، و تأثیرها فی ارتفاع أثر ذلک الممنوع منه، فیدلّ علی أنّ التقیّة ثابتة فی التکفیر فی الصلاة مثلا، بمعنی عدم کونه ممنوعا علیه فیها عند التقیّة، و کذا فی غسل الرجلین، و استعمال النبیذ فی الوضوء و نحوهما. و فی معنی هذه الروایات روایات أخر واردة فی هذا الباب، مثل قوله علیه السلام: «ثلاثة لا أتّقی فیهنّ أحدا: المسح علی الخفّین، و شرب النبیذ، و متعة الحج» «9». فإنّ معناه ثبوت التقیّة فیما عدا الثلاث من الأمور الممنوعة فی الشریعة، و رفعها للمنع الثابت فیها بحالها من المنع النفسی و الغیری کما تقدم.   
ثم إنّ مخالفة ظاهر المستثنی فی هذه الروایات لما أجمع علیه من ثبوت التقیّة فی المسح علی الخفّین و شرب النبیذ، لا یقدح فیما نحن بصدده، لأنّ ما ذکرناه فی تقریب دلالتها علی المطلوب لا یتفاوت الحال فیه بین إبقاء الاستثناء علی ظاهره أو حمله علی بعض المحامل، مثل اختصاص الاستثناء بنفس الإمام علیه السلام کما یظهر من الروایة المذکورة، و تفسیر الراوی فی بعضها الآخر و التنبیه «10» علی عدم تحقق التقیّة فیها لوجود المندوحة، أو لموافقة بعض الصحابة أو التابعین علی المنع من هذه الأمور، إلی غیر ذلک من المحامل الغیر القادحة فی استدلالنا المتقدّم «11». و منها موثّقة سماعة: «عن الرجل یصلی فدخل الإمام «12» و قد صلّی الرجل رکعة من صلاة فریضة؟ قال: إن کان إماما عادلا «13» فلیصلّ اخری و ینصرف، و یجعلها تطوّعا، و لیدخل مع الإمام فی صلاته کما هو. و ان لم یکن إمام عدل   
المکاسب، ج‌4، ص 324  
فلیبن علی صلاته کما هو و یصلّی رکعة أخری، و یجلس قدر ما یقول: أشهد أن لا إله إلّا اللَّه وحده لا شریک له، و أشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله، ثم یتمّ صلاته معه علی ما استطاع، فإنّ التقیّة واسعة و لیس شی‌ء من التقیّة إلّا و صاحبها مأجور علیها إن شاء اللَّه» «1». فإنّ الأمر بإتمام الصلاة علی ما استطاع مع عدم الاضطرار إلی فعل الفریضة فی ذلک الوقت، معللا بأنّ التقیّة واسعة، یدلّ علی جواز أداء الصلاة فی سعة الوقت علی جمیع وجوه التقیّة، بل علی جواز کلّ عمل علی وجه التقیّة و إن لم یضطرّ إلی ذلک العمل لتمکّنه من تأخّره إلی وقت الأمن. و منها: قوله علیه السلام- فی موثّقة مسعدة بن صدقة- : «و تفسیر ما یتّقی فیه: أن یکون قوم سوء ظاهر حکمهم و فعلهم علی خلاف حکم الحق و فعله، فکلّ شی‌ء یعمله المؤمن منهم لمکان التقیّة مما لا یؤدّی إلی فساد الدین فهو جائز» «2». بناء علی أنّ المراد بالجواز فی کلّ شی‌ء بالقیاس إلی المنع المتحقّق فیه لو لا التقیّة، فیصدق علی التکفیر فی الصلاة الذی یفعله المصلی فی محل التقیّة أنّه جائز و غیر ممنوع عنه بالمنع الثابت فیه لو لا التقیّة. و دعوی: أنّ الداعی علی التکفیر لیس التقیّة، لإمکان التحرّز عن الخوف بترک الصلاة فی هذا الجزء من الوقت، فلا یکون عمل التکفیر لمکان التقیّة. مدفوعة: بنظیر ما عرفت فی الروایة الاولی «3» من أنه یصدق علی المصلّی أنه یکفّر لمکان التقیّة و إن قدر علی ترک الصلاة. و منها: قوله علیه السلام فی روایة أبی الصباح: «ما صنعتم من شی‌ء أو حلفتم الروایة السادسة علیه من یمین فی تقیّة فأنتم منه فی سعة» «4». فیدلّ علی أنّ المتقی فی سعة من الجزء و الشرط المتروکین تقیّة، و لا یترتّب علیه من جهتهما تکلیف بالإعادة و القضاء، نظیر قوله علیه السلام: «الناس فی سعة ما لم یعلموا» «5» بناء علی شموله لما لم یعلم جزئیته أو شرطیته کما هو الحقّ.

الثانی

إنّه لا ریب فی تحقّق التقیّة مع الخوف الشخصی، بأن یخاف علی نفسه أو غیره من ترک التقیّة فی خصوص ذلک العمل، و لا یبعد ان یکتفی بالخوف من بنائه علی ترک التقیّة فی سائر أعماله، أو بناء سائر الشیعة علی ترکها فی العمل الخاص أو مطلق العمل النوعی فی بلاد المخالفین، و إن لم یحصل للشخص بالخصوص خوف. و هو الذی یفهم من إطلاق أوامر التقیّة و ما ورد من الاهتمام فیها. و یؤیّده- بل یدلّ علیه- : إطلاق قوله علیه السلام: «لیس منّا «6» من لم یجعل التقیّة «7» شعاره و دثاره «8» مع من یأمنه لتکون سجیّته «9» مع من یحذره» «10». نعم، فی حدیث أبی الحسن الرضا صلوات اللَّه علیه معاتبا لبعض أصحابه الّذین حجبهم: «انکم تتّقون «11» حیث لا تجب «12» التقیّة، و تترکون التقیّة «13»   
حیث لا بدّ من التقیّة» «14». و لیحمل علی بعض ما لا ینافی القواعد.

الثالث

إنّه لو خالف التقیّة فی محلّ وجوبها، فقد أطلق بعض بطلان العمل المتروک فیه. و التحقیق: أنّ نفس ترک التقیّة فی جزء العمل أو فی شرطه أو فی مانعة لا یوجب بنفسه إلّا استحقاق العقاب علی ترکها، فإن لزم من ذلک ما یوجب بمقتضی القواعد- بطلان الفعل بطل، و إلّا فلا. فمن مواقع البطلان: السجود علی التربة الحسینیة مع اقتضاء التقیّة ترکه، فإنّ السجود یقع منهیا عنه فیفسد، فیفسد الصلاة. و من مواضع عدم البطلان: ترک التکفیر فی الصلاة، فإنّه- و إن حرم- لا یوجب البطلان، لأنّ وجوبه من جهة التقیّة لا یوجب کونه معتبرا فی الصلاة لتبطل بترکه. و توهّم: أنّ الشارع أمر بالعمل علی وجه التقیّة، مدفوع: بأنّ تعلّق الأمر بذلک العمل المقیّد لیس من حیث کونه مقیّدا بتلک الوجه، بل من حیث نفس الفعل الخارجی الّذی هو قید اعتباری للعمل لا قید شرعی. و توضیحه: أنّ المأمور به لیس هو الوضوء المشتمل علی غسل الرجلین، بل نفس غسل الرجلین الواقع فی الوضوء، و تقیید الوضوء باشتماله علی غسل الرجلین ممّا لم یعتبره الشارع فی مقام الأمر، فهو نظیر تحریم الصلاة المشتملة علی محرّم خارجی لا دخل له فی الصلاة. فإن قلت: إذا کان إیجاب الشی‌ء للتقیّة لا یجعله معتبرا فی العبادة حال التقیّة، لزم الحکم بصحّة وضوء من ترک المسح علی الخفّین، لأنّ المفروض أنّ الأمر بمسح الخفّین للتقیّة لا یجعله جزءا، فترکه لا یقدح فی صحّة الوضوء، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف فی بطلان الوضوء.   
قلت: لیس الحکم بالبطلان من جهة ترک ما وجب بالتقیّة، بل لأنّ المسح علی الخفّین متضمّن لأصل المسح الواجب فی الوضوء، مع إلغاء قید مماسّیة الماسح للممسوح- کما فی المسح علی الجبیرة الکائنة فی موضع الغسل أو المسح، و کما فی المسح علی الخفّین لأجل البرد المانع من نزعها- ، فالتقیّة إنّما أوجبت إلغاء قید المباشرة. و أمّا صورة المسح و لو مع الحائل فواجبة واقعا لا من حیث التقیّة، فالإخلال بها یوجب بطلان الوضوء بنقص جزء منه. و ممّا یدلّ علی انحلال المسح إلی ما ذکرنا من الصورة و قید المباشرة قول الإمام لعبد الأعلی مولی آل سام- [لمّا] «15» سأله عن کیفیة مسح من جعل علی إصبعه مرارة- :   
«إنّ هذا و شبهه یعرف من کتاب اللَّه، و هو قوله تعالی ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ. ثم قال: امسح علیه» «16». فإنّ معرفة وجوب المسح علی المرارة الحائلة بین الماسح و الممسوح من آیة نفی الحرج، لا یستقیم إلّا بأن یقال: إن المسح الواجب فی الوضوء ینحلّ إلی صورة المسح و مباشرة الماسح للمم‌سوح، و لمّا سقط قید المباشرة لنفی الحرج، تعیّن المسح من دون مباشرة، و هو المسح علی الحائل، و کذلک فیما نحن فیه سقط قید المباشرة و لا یسقط صورة المسح عن الوجوب. و کذلک الکلام فی غسل الرجلین للتقیّة، فإنّ التقیّة إنّما أوجبت سقوط الخصوصیة المائزة بین الغسل و المسح، و أمّا إیصال الرطوبة إلی الممسوح فهو واجب لا من حیث التقیّة، فإذا أخلّ به المکلّف فقد ترک جزءا من الوضوء، فبطلان الوضوء من حیث ترک ما وجب لا لأجل التقیّة، لا ترک ما وجب للتقیّة. و ممّا یؤیّد ما ذکرنا ما ذکره غیر واحد من الأصحاب: من أنّه لو دار الأمر بین المسح علی الخفین و غسل الرجلین، قدّم الثانی «17»،   
لأنّ فیه إیصال الماء، بخلاف الأول، فلو کان نفس الفعل المشتمل علی القید و المقیّد إنما وجب تقیّة، لم یعقل ترجیح شرعی بین فعلین ثبت وجوبهما بأمر واحد و هو الأمر بالتقیّة، لأنّ نسبة هذا الأمر إلی الفردین نسبة واحدة، إلّا أن یکون ما ذکروه فرقا اعتباریا منشأه ملاحظة   
المکاسب، ج‌4، ص 325  
الأسباب العقلیة. لکن یبقی علی ما ذکرنا فی غسل الرجلین: أنّه لو لم یتمکّن المکلف من المسح تعیّن علیه الغسل الخفیف. و لا یحضرنی من أفتی به، لکن لا بأس باعتباره کما فی عکسه المجمع علیه، و هو تعیّن المسح عند تعذّر الغسل. و یمکن استنباطه من روایة عبد الأعلی المتقدمة «1». و لو قلنا بعدم الحکم المذکور فلا بأس بالتزام عدم بطلان الوضوء فیما إذا ترک غسل الرجلین الواجب للتقیّة، لما عرفت من أنّ أوامر التقیّة لم یجعله جزءا، بل الظاهر أنّه لو نوی به الجزئیّة بطل الوضوء، لأنّ التقیّة لم یوجب نیّة الجزئیّة و إنّما أوجب العمل الخارجی بصورة الجزء «2».

المقام الرابع

فی ترتّب آثار الصحّة علی العمل الصادر تقیّة- لا من حیث الإعادة و القضاء- سواء کان العمل من العبادات، کالوضوء من جهة رفع الحدث، أم من المعاملات، کالعقود و الإیقاعات الواقعة علی وجه التقیّة. فنقول: إنّ مقتضی القاعدة: عدم ترتیب الآثار، لما عرفت غیر مرة من أنّ أوامر التقیّة لا تدلّ علی أزید من وجوب التحرّز عن الضرر، و أمّا الآثار المترتبّة علی العمل الواقعی فلا. نعم، لو دلّ دلیل فی العبادات علی الإذن فی امتثالها علی وجه التقیّة، فقد عرفت أنّه یستلزم سقوط الإتیان به ثانیا بذلک العمل. و أمّا الآثار الأخر، کرفع الحدث فی الوضوء، بحیث لا یحتاج المتوضّئ تقیّة إلی وضوء آخر بعد رفع التقیّة بالنسبة إلی ذلک العمل الذی توضّأ له، فإن کان ترتّبه متفرّعا علی ترتّب الامتثال بذلک العمل، حکم بترتّبه، و هو واضح.   
أمّا لو لم یتفرّع علیه احتاج إلی دلیل آخر. و یتفرّع علی ذلک ما یمکن أن یدّعی: أنّ رفع الوضوء للحدث السابق علیه من آثار امتثال الأمر به بناء علی أنّ الأمر بالوضوء لیس إلّا لرفع الحدث، و أمّا فی صورة دائم الحدث فکونه مبیحا لا رافعا، من جهة دوام الحدث لا من جهة قصور الوضوء عن التأثیر. و ربما یتوهّم: أنّ ما تقدّم من الاخبار- الواردة فی أنّ کل ما یعمل للتقیّة فهو جائز، و أنّ کلّ شی‌ء یضطرّ إلیه للتقیّة فهو جائز- یدلّ علی ترتیب الآثار مطلقا، بناء علی أنّ معنی الجواز و المنع فی کلّ شی‌ء بحسبه، فکما أنّ الجواز و المنع فی الأفعال المستقلّة فی الحکم، کشرب النبیذ و نحوه یراد به الإثم و العدم، و فی الأمور الداخلة فی العبادات فعلا أو ترکا یراد به الإذن و المنع من جهة تحقّق الامتثال بتلک العبادات، فکذلک الکلام فی المعاملات، بمعنی عدم البأس و ثبوته من جهة ترتّب الآثار المقصودة من تلک المعاملة- کما فی قول الشارع بجواز المعاملة الفلانیّة «3»، و هذا توهّم مدفوع بما لا یخفی علی المتأمل. ثمّ لا بأس بذکر بعض الأخبار الواردة مما اشتمل علی بعض الفوائد: منها: ما عن الاحتجاج بسنده عن أمیر المؤمنین صلوات اللَّه علیه فی بعض احتجاجه علی بعض، و فیه: «و آمرک أن تستعمل التقیّة فی دینک فإنّ اللَّه عز و جل یقول لا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکافِرِینَ أَوْلِیاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللَّهِ فِی شَیْ‌ءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً «4»   
و قد أذنت لک فی تفضیل أعدائنا إن ألجأک الخوف إلیه، و فی إظهار البراءة منّا إن حملک الوجل علیه، و فی ترک المکتوبات «5» إن خشیت علی حشاشتک الآفات و العاهات، و تفضیلک أعداءنا «6» عند خوفک، لا ینفعهم و لا یضرّنا، و انّ إظهار «7» براءتک عند تقیّتک لا یقدح فینا «8»، و لئن تبرأت «9» منّا ساعة بلسانک و أنت موال لنا بجنانک، لتبقی علی نفسک روحها التی بها قوامها، و مالها الّذی به قیامها، و جاهها الذی به تمکّنها «10»، و تصون بذلک من عرف من أولیائنا «11» و إخواننا، فإنّ ذلک أفضل من أن تتعرض للهلاک، و تنقطع به عن عمل فی الدین، و صلاح إخوانک المؤمنین، و إیّاک ثم إیّاک أن تترک التقیّة الّتی أمرتک بها، فإنّک شاحط «12» بدمک و دماء إخوانک، معرّض لنفسک و لنفسهم للزوال «13»، مذلّ لهم «14» فی أیدی أعداء الدین «15» و قد أمرک اللَّه بإعزازهم، فإنّک إن خالفت وصیّتی کان ضررک علی إخوانک «16» و نفسک أشدّ من ضرر الناصب «17» لنا الکافر بنا» «18». و فیها دلالة علی أرجحیّة اختیار البراءة علی العمل، بل تأکّد وجوبه. لکن فی أخبار کثیرة بل عن المفید فی الإرشاد: أنه قد استفاض عن أمیر المؤمنین علیه السلام أنّه قال: «ستعرضون من بعدی علی سبّی، فسبّونی، و من عرض علیه البراءة فلیمدد عنقه، فإن برئ منّی فلا دنیا له و لا آخرة» «19». و ظاهرها حرمة التقیّة فیها کالدماء. و یمکن حملها علی أنّ المراد الاستمالة و الترغیب إلی الرجوع حقیقة عن التشیّع إلی النصب. مضافا إلی أنّ المروی فی بعض الروایات أنّ النهی من التبرّی مکذوب علی أمیر المؤمنین علیه السلام و أنّه لم ینه عنه، ففی موثقّة مسعدة بن صدقة: «قلت لأبی عبد اللَّه علیه السلام الناس یروون أنّ علیا علیه السلام قال:- علی منبر الکوفة- : أیّها الناس إنّکم ستدعون إلی سبّی فسبّونی، ثمّ تدعون إلی البراءة منّی فلا تبرءوا منّی. فقال علیه السلام: ما أکثر ما یکذّب الناس علی علیّ، ثمّ قال: إنّما قال: ستدعون إلی سبّی فسبّونی ثمّ تدعون إلی البراءة منّی و إنّی لعلی دین محمّد صلّی اللَّه علیه و آله و سلم، و لم یقل: لا تبرءوا منّی. فقال له السائل: أ رأیت إن اختار القتل دون البراءة؟ فقال: و اللَّه ما ذاک علیه، و لا له إلّا ما مضی علیه عمّار بن یاسر حیث أکرهه أهل مکة و قلبه مطمئنّ بالإیمان، فأنزل اللَّه تعالی «إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ» «20» فقال النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم عندها:   
یا عمّار إن عادوا فعد» «21». و فی روایة محمد بن مروان: «قال لی أبو عبد اللَّه علیه السلام: ما منع میثم رحمه اللَّه عن التقیّة، فو اللَّه لقد علم أنّ هذه الآیة نزلت فی عمار و أصحابه:   
«إلّا من اکره و قلبه مطمئن.. الآیة» «22». و فی روایة عبد اللَّه بن عطاء، عن أبی جعفر علیه السلام- فی رجلین من أهل الکوفة أخذا و امرا بالبراءة عن أمیر المؤمنین علیه السلام فتبرّأ واحد منهما و أبی الآخر، فخلّی سبیل الّذی تبرّأ و قتل الآخر- : «فقال علیه السلام: أمّا الّذی بری‌ء فرجل فقیه فی دینه، و أمّا الذی لم یتبرّأ، فرجل تعجّل إلی الجنة» «23». و عن کتاب الکشّی بسنده إلی یوسف بن عمران المیثمی قال: سمعت میثم الهروانی «24» یقول: قال علیّ بن أبی طالب علیه السلام: یا میثم کیف أنت إذا دعاک دعیّ بنی أمیّة- عبید اللَّه بن زیاد- إلی البراءة منّی؟ فقلت: یا أمیر المؤمنین أنا و اللَّه لا أبرأ منک. قال: إذا و اللَّه یقتلک و یصلبک! قال: قلت: أصبر، فإنّ ذلک فی اللَّه قلیل. قال علیه السلام: یا میثم فإذن تکون معی فی روضتی» «25». و به ثقتی.   
المکاسب، ج‌4، ص 326

2- رسالة فی العدالة

اشارة

بسم اللَّه الرحمن الرحیم

العدالة لغة:

«الاستواء» کما یظهر من محکیّ المبسوط «1» و السرائر «2» أو: «الاستقامة» کما عن جامع المقاصد «3» و مجمع الفائدة «4» أو هما معا کما عن الروض «5» و المدارک «6» و کشف اللثام «7».

[الأقوال فی العدالة]

اشارة

و قد اختلف الأصحاب فی بیان ما هو المراد من لفظها الوارد فی کلام المتشرّعة، بل الشارع علی أقوال:

أحدها:

- و هو المشهور بین العلّامة و من تأخّر عنه- أنّها کیفیّة نفسانیّة باعثة علی ملازمة التقوی، أو: علیها مع المروّة، و إن اختلفوا فی التعبیر عنها بلفظ «الکیفیّة» أو «الحالة» أو «الهیئة» أو «الملکة»، و نسب الأخیر فی محکیّ النجیبیّة إلی العلماء «8»، و فی محکیّ کنز العرفان «9» إلی الفقهاء، و فی مجمع الفائدة إلی الموافق و المخالف «10»، و فی المدارک: «الهیئة الراسخة» إلی المتأخّرین «11»، و فی کلام بعض نسب «الحالة النفسانیّة» إلی المشهور «12». و کیف کان، فهی عندهم کیفیّة من الکیفیات باعثة علی ملازمة التقوی کما فی الإرشاد «13»، أو علیها و علی ملازمة المروّة کما فی کلام الأکثر. بل نسبه بعض إلی المشهور «14»، و آخر إلی الفقهاء، «15» و ثالث إلی الموافق و المخالف «16».

الثانی:

أنّها عبارة عن مجرّد ترک المعاصی أو خصوص الکبائر و هو الظاهر من محکیّ السرائر حیث قال: حدّ العدل هو الّذی لا یخلّ بواجب و لا یرتکب قبیحا «17». و عن محکیّ الوسیلة «18» حیث ذکر فی موضوع منه: أنّ العدالة فی الدین الاجتناب عن الکبائر و عن الإصرار علی الصغائر. و من محکی أبی الصلاح «19» حیث حکی عنه أنّه قال: إنّ العدالة شرطفی قبول الشهادة، و تثبت حکمها بالبلوغ و کمال العقل و الإیمان و اجتناب القبائح أجمع. و عن المحدّث المجلسی «20» و المحقّق السبزواری «21»: أنّ الأشهر فی معناها أن لا یکون مرتکبا للکبائر و لا مصرّا علی الصغائر و ظاهر هذا القول أنّها عبارة عن الاستقامة الفعلیّة فی أفعاله و تروکه من دون اعتبار لکون ذلک عن ملکة.

الثالث:

أنّها عبارة عن الاستقامة الفعلیّة لکن عن ملکة فلا یصدق العدل علی من لم یتّفق له فعل کبیرة مع عدم الملکة، و هذا المعنی أخصّ من الأوّلین، لأنّ ملکة الاجتناب لا یستلزم الاجتناب. و کذا ترک الکبیرة لا یستلزم الملکة. و هذا المعنی هو الظاهر من کلام والد الصدوق حیث ذکر فی رسالته إلی ولده أنّه «22»: لا تصلّ إلّا خلف رجلین: أحدهما من تثق بدینه و ورعه و الآخر من تتّقی سیفه و سوطه «23». و هو ظاهر ولده «24» و ظاهر المفید فی المقنعة، حیث قال: إنّ العدل من کان معروفا بالدین و الورع و الکفّ عن محارم اللَّه، (انتهی) «25».   
فإنّ الورع و الکفّ لا یکونان إلّا عن کیفیّة نفسانیّة، لظهور الفرق بینه و بین مجرّد الترک، فتأمّل. و هو الظاهر من محکیّ النهایة «26»، حیث أنّه ذکر بمضمون «27» صحیحة ابن أبی یعفور، و کذلک الوسیلة، حیث قال: العدالة تحصل بأربعة أشیاء، الورع و الأمانة و الوثوق و التّقوی «28»، و نحوه المحکیّ عن القاضی، حیث اعتبر فیها الستر و العفاف و اجتناب القبائح «29»، فإنّ الاجتناب خصوصا مع ضمّ العفاف إلیه لا یکون بمجرّد الترک. و بمعناه المحکیّ عن الجامع، حیث أخذ فی تعریف العدل الکفّ و التجنّب للکبائر «30».   
ثمّ إنّه ربّما

یذکر فی معنی العدالة قولان آخران:

أحدهما: الإسلام و عدم ظهور الفسق

، و هو المحکیّ عن ابن الجنید «31»، و المفید فی کتاب الأشراف «32»، و الشیخ فی الخلاف مدّعیا علیه الإجماع «33».

و الثانی: حسن الظاهر

اشارة

، نسب إلی جماعة بل أکثر القدماء.   
و لا ریب أنّهما لیسا قولین فی العدالة، و إنّما هما طریقان للعدالة، ذهب إلی کلّ منهما جماعة و لذا ذکر جماعة من الأصحاب- کالشهید فی الذکری «34» و الدروس «35»، و المحقّق الثانی فی الجعفریّة «36»، و غیرهما «37»- هذین القولین فی عنوان ما به تعرف العدالة، مع أنّ عبارة ابن الجنید المحکیّ عنه «أنّ کلّ المسلمین علی العدالة إلّا أن یظهر خلافها» «38» لا یدلّ إلّا علی وجوب الحکم بعدالتهم. و أوضح‌منه کلام الشیخ فی الخلاف، حیث أنّه لم یذکر إلّا عدم وجوب البحث عن عدالة الشهود إذا عرف إسلامهم «39»، ثمّ احتجّ بإجماع الفرقة و أخبارهم، و أنّ الأصل فی المسلم العدالة، و الفسق طار علیه، یحتاج إلی دلیل «40». نعم: عبارة الشیخ فی المبسوط ظاهرة فی هذا المعنی، فإنّه قال: إنّ العدالة فی اللغة: أن یکون الإنسان متعادل الأحوال متساویا، و أمّا فی الشریعة: فهو من کان عدلا فی دینه عدلا فی مروّته، عدلا فی أحکامه، فالعدل فی الدین: أن یکون مسلما لا یعرف منه شی‌ء من أسباب الفسق، و فی المروّة: أن یکون مجتنبا للأمور الّتی تسقط المروّة،.. إلی آخر ما ذکر. (انتهی موضع الحاجة) «41». لکنّ الظاهر أنّه أراد کفایة عدم معرفة الفسق منه فی ثبوت العدالة، لا أنّه نفسها، و لذا فسّر العدالة فی المروّة بنفس الاجتناب، لا بعدم العلم بالارتکاب.   
هذا کلّه، مع أنّه لا یعقل کون عدم ظهور الفسق أو حسن الظاهر نفس العدالة، لأنّ ذلک یقتضی کون العدالة من الأمور الّتی یکون وجودها الواقعی عین وجودها الذهنی، و هذا لا یجامع کون ضدّه- أعنی الفسق- أمرا واقعیّا لا دخل للذهن فیه. و حینئذ فمن کان فی علم اللَّه تعالی مرتکبا للکبائر مع عدم ظهور ذلک لأحد، یلزم أن یکون عادلا فی الواقع و فاسقا فی الواقع [و کذا لو فرض أنّه لا ذهن و لا ذاهن «42» یلزم أن لا یتحقّق العدالة فی الواقع] «43» لأنّ المفروض أنّ وجودها الواقعی عین وجودها الذهنی. و أمّا بطلان اللازم «44» فغنیّ عن البیان. و کذا لو اطّلع علی أنّ شخصا کان فی الزمان السابق مع اتّصافه بحسن الظاهر لکلّ أحد مصرّا علی الکبائر یقال: کان فاسقا و لم یطّلع، و لا یقال: کان عادلا فصار فاسقا عند اطّلاعنا. فتبیّن- من جمیع ما ذکرنا- أنّ هذین القولین لا یعقل أن یراد بهما بیان العدالة الواقعیة، و لا دلیل للقائل بهما یفی بذلک، و لا دلالة فی عبارتهما المحکیة عنهما، و لا فهم ذلک من کلامهما من یعتنی به مثل الشهید و المحقّق الثانی و ابن فهد و غیرهم. ثمّ الظاهر رجوع القول الأوّل إلی الثالث، أعنی اعتبار الاجتناب مع الملکة، لاتّفاقهم   
المکاسب، ج‌4، ص 327  
و صراحه مستندهم کالنصوص و الفتاوی علی أنّه تزول بارتکاب الکبیرة العدالة بنفسها و یحدث الفسق الّذی هو ضدّها، و حینئذ فإمّا أن یبقی الملکة أم لا، فإن بقیت ثبت اعتبار الاجتناب الفعلی فی العدالة، فإن ارتفعت ثبت ملازمة الملکة للاجتناب الفعلی. فمراد الأوّلین من «الملکة الباعثة علی الاجتناب»: الباعثة فعلا، لا ما من شأنها أن تبعث و لو تخلّف عنها البعث لغلبة الهوی و تسویل الشیطان، و یوضّحه توصیف «الملکة» فی کلام بعضهم بل فی معقد الاتّفاق ب «المانعة عن ارتکاب الکبیرة» فإنّ المتبادر: المنع الفعلی بغیر اشکال. و أوضح منه تعریفها- الشهید فی باب الزکاة من نکت الإرشاد- :   
بأنّها هیئة راسخة تبعث علی ملازمة التقوی بحیث لا یقع منها الکبیرة و لا الإصرار علی الصغیرة «1» بناء علی أنّ الحیثیّة بیان لقوله: «تبعث»، لا قید توضیحیّ للملازمة.   
نعم: یبقی الکلام فی أنّ العدالة هل هی الملکة الموجبة للاجتناب أو الاجتناب عن ملکة، أو کلاهما حتّی یکون عبارة عن الاستقامة الظاهرة فی الأفعال، و الباطنة فی الأحوال؟ و هذا لا یترتّب علیه کثیر فائدة، إنّما المهمّ بیان مستند هذا القول، و عدم کون العدالة هی مجرّد الاستقامة الظاهریّة و لو من دون ملکة- کما هو ظاهر من عرفت- «2» حتّی یکون من علم منه هذه الصفة عادلا و إن لم یکن فیه ملکتها. و یدلّ علیه- مضافا إلی الأصل «3» و الاتّفاق المنقول المعتضد بالشهرة المحقّقة، بل عدم الخلاف، بناء علی أنّه لا یبعد إرجاع کلام الحلّی «4» إلی المشهور کما لا یخفی، و إلی ما دلّ علی اعتبار الوثوق بدین إمام الجماعة و ورعه، مع أنّ الوثوق لا یحصل بمجرّد ترکه المعاصی فی جمیع ما مضی من عمره، ما لم یعلم أو یظنّ فیه ملکة الترک، و اعتبار المأمونیة و العفة و الصیانة و الصلاح و غیرها ممّا اعتبر فی الأخبار من الصفات النفسانیة فی الشاهد، مع الإجماع علی عدم اعتبارها زیادة علی العدالة فیه و فی الإمام- صحیحة ابن أبی یعفور، حیث سأل أبا عبد اللَّه علیه السلام و قال: «بم یعرف عدالة الرجل بین المسلمین حتّی تقبل شهادته لهم و علیهم؟ فقال: أن یعرفوه بالستر و العفاف و کفّ البطن و الفرج و الید و اللسان، و تعرف باجتناب الکبائر الّتی أوعد اللَّه علیها النار.. إلی آخر الحدیث» «5» فإنّ الستر و العفاف و الکفّ قد وقع مجموعها المشتمل علی الصفة النفسانیة معرّفا للعدالة، فلا یجوز أن یکون أخصّ منها، بل لا بدّ من مساواته، و قد یکون أعمّ إذا کان من المعرّفات الجعلیّة، کما جعل علیه السلام فی هذه الصحیحة الدلیل علی هذه الأمور کون الشّخص ساترا لعیوبه. و دعوی أنّ ظاهر السؤال وقوعه عن الأمارة المعرّفة للعدالة بعد معرفة مفهومها تفصیلا، و الصفات المذکورة لیست أمارة بل- هی علی هذا القول- عینها، فیدور الأمر بین حمل السؤال علی وقوعه عن المعرّف المنطقی لمفهومها بعد العلم إجمالا- و هو خلاف ظاهر السؤال- ، و بین خلاف ظاهر آخر، و هو حمل الصفات المذکورة علی مجرّد ملکاتها، فتکون ملکاتها معرّفة و طریقا للعدالة، و حینئذ فلا تصح أن یراد بها إلّا نفس اجتناب الکبائر المسبّب عن ملکة العفاف و الکفّ، و هو القول الثانی مدفوعة: أوّلا: ببعد إرادة مجرّد الملکة من الصفات المذکورة، بخلاف إرادة المعرّف المنطقی الشارح لمفهوم العدالة، فإنّه غیر بعید، خصوصا بملاحظة أنّ طریقیة ملکة ترک المعاصی لترکها لیست أمرا مجهولا عند العقلاء محتاجا إلی السؤال، و خصوصا بملاحظة قوله فیما بعد: «و الدلیل علی ذلک کلّه أن یکون ساترا لعیوبه.. إلخ»، فإنّه علی ما ذکر یکون أمارة علی أمارة، فیکون ذکر الأمارة الأولی- أعنی الملکة- خالیة عن الفائدة مستغنی عنها بذکر أمارتها، إذ لا حاجة غالبا إلی ذکر أمارة تذکر لها أمارة أخری، بخلاف ما لو جعل الصفات المذکورة عین العدالة، فإنّ المناسب بل اللازم أن یذکر لها طریق أظهر و أوضح للناظر فی أحوال الناس. و یؤیّد ما ذکرنا أنّه لا معنی محصّل حینئذ لقوله علیه السلام- بعد الصفات المذکورة- : «و تعرف باجتناب الکبائر الّتی أوعد اللَّه علیها النار»، لأنّ الضمیر فی «تعرف» إمّا راجع إلی العدالة بأن یکون معرّفا مستقلا، و إمّا راجع إلی الشخص بأن یکون من تتمّة المعرّف الأوّل، و إمّا أن یکون راجعا إلی الستر و ما عطف علیه، لیکون معرّفا للمعرّف، و قوله علیه السلام: «و الدلیل علی ذلک.. إلخ» «6» معرّفا ثالثا، و هو أبعد الاحتمالات. و علی أیّ تقدیر فلا یجوز أن یکون أمارة علی العدالة، لأنّه علی هذا القول نفس العدالة. و الحاصل: أنّ الأمور الثلاثة المذکورة من قبیل المعرّف المنطقی للعدالة، لا المعرّف الشرعی فی اصطلاح الأصولیّین. ثمّ إنّ المراد بالستر هنا غیر المراد به فی قوله علیه السلام فیما بعد: «و الدلالة علی ذلک کله أن یکون ساترا لعیوبه» و إلّا لم یعقل أن یکون أحدهما طریقا للآخر، بل المراد بالستر هنا ما یرادف الحیاء و العفاف، قال فی الصحاح: رجل ستیر، أی: عفیف، و جاریة ستیرة «7» فکأنّ المراد بالستر- هنا- : الاستحیاء من اللَّه، و بالستر- فیما بعد- :   
الاستحیاء من الناس، و لذا ذکر القاضی: أنّ العدالةتثبت بالستر و العفاف و اجتناب القبائح أجمع «8». بقی الکلام فی بیان الأظهر من الاحتمالات الثلاث المتقدّمة فی قوله علیه السلام: «و تعرف باجتناب الکبائر.. إلخ» و أنّ الاجتناب هل هی تتمّة للمعرّف أو معرّف له، أو للمعرّف- بالفتح- ؟ لکن الثانی فی غایة البعد سواء حمل المعرّف علی المنطقی أو علی الشرعی. [أمّا علی الأوّل] «9» فلعدم کون الأمور المذکورة أمورا عرفیة متساویة فی البیان لمفهوم الاجتناب، فلا یحسن جعله طریقا إلیها، أو شارحا لمفاهیمها. و الثالث أیضا بعید، بناء علی المعرّف المنطقی و الشرعی، لأنّه إن أرید ب «اجتناب الکبائر» الاجتناب عن ملکة، فلیس أمرا مغایرا للمعرّف الأوّل، فذکره کالتکرار، و إن أرید نفس الاجتناب، و لو لا عن ملکة، فلا معنی لجعله معرّفا منطقیّا بعد شرح مفهوم العدالة أوّلا بما یتضمّن اعتبار الملکة فی الاجتناب. و الحاصل: إنّ جعله معرّفا منطقیّا فاسد، لأنّه إمّا أن یراد من المعرّفین کلیهما معنی واحد و إمّا أن یراد من کلّ منهما معنی، و علی الأوّل یلزم التکرار، و علی الثانی یلزم تغایر الشارحین لمفهوم واحد. و کذا لا یجوز جعله معرّفا شرعیّا، لأنّ حاصله یرجع إلی جعل نفس الاجتناب طریقا إلی کونه عن ملکة، و هذا بعید لوجهین: أحدهما: أنّ معرفة الاجتناب عن جمیع الکبائر لیس بأسهل من معرفة الملکة، بل معرفة الملکة أسهل من معرفة الاجتناب، فلا یناسب جعله معرّفا لها. الثانی: أنّه جعل   
المکاسب، ج‌4، ص 328  
الدلیل علی ذلک کلّه أن یکون ساترا لجمیع عیوبه حتّی یحرم علی المسلمین تفتیش ما وراء ذلک من عثراته، فستر العیوب عن الناس قد جعل طریقا ظاهریّا، و من المعلوم أنّ جعل الاجتناب الواقعی طریقا مستدرک بعد جعل عدم العلم بالارتکاب طریقا، بل اللازم جعله طریقا من أوّل الأمر، لأنّ جعل الأخصّ طریقا بعد جعل الأعمّ مستدرک، و هذا کما یقال: إنّ إمارة العدالة عند الجهل بها الإیمان الواقعی، و علامة الإیمان الواقعی عند الجهل به: الإسلام، فإنّ جعل الإیمان الواقعی «1» طریقا، مستغنی عنه، بل لازم قوله علیه السلام: «حتّی یحرم علی المسلمین تفتیش ما وراء ذلک» أنّه لا یجوز التوصّل بالأمارة الاولی و هو الاجتناب الواقعی، لأنّه یتوقّف علی الفحص عن أحواله. فثبت من جمیع ذلک أنّ أظهر الاحتمالات المتقدّمة هو کونه تتمة للمعرّف، بأن یجعل المراد بکفّ البطن و الفرج و الید و اللسان، کفّها عن المعاصی الخاصّة الّتی تتبادر عند إطلاق نسبة المعصیة إلی إحدی الجوارح. [المذکورة فإنّ المتبادر من معصیة البطن: أکل الحرام، و من معصیة الفرج: الزنا، و من معصیة الید: ظلم الناس، و من اللسان: الغیبة و الکذب، فیکون ذکره بعد ذکر الکفّ من قبیل التعمیم بعد التخصیص، و عقیب الستر و العفاف من قبیل ذکر الأفعال بعد الصفات النفسانیّة الموجبة لها. و یحتمل أیضا أن یراد بالستر: الاستحیاء المطلق، و بالعفاف: التعفّف عن مطلق المعاصی، و بالکفّ (الکف) «2» عن مطلق الذنوب، و یکون ذکر الجوارح الأربع لکونها أغلب ما تعصی من بین الجوارح] «3». و حینئذ فیکون قوله: «و تعرف باجتناب الکبائر» من قبیل التخصیص بعد التعمیم و التقیید بعد الإطلاق، تنبیها علی أنّ ترک مطلق المعاصی غیر معتبر فی العدالة

. [اعتبار المروّة فی مفهوم العدالة]

ثمّ المشهور بین من تأخّر عن العلّامة: اعتبار المروّة فی مفهوم العدالة، حیث عرّفوها بأنّها هیئة راسخة تبعث علی ملازمة التقوی و المروّة، و هو الّذی یلوح من عبارة المبسوط، حیث ذکر أنّ العدالة فی اللغة: أن یکون الإنسان متعادل الأحوال متساویا، و فی الشریعة: من کان عدلا فی دینه، عدلا فی مروّته، عدلا فی أحکامه «4» (انتهی)، بناء علی أنّ المراد بالعدالة فی الدین و المروّة و الأحکام:   
الاستقامة فیها. و أمّا کلام غیر الشیخ ممّن تقدّم علی العلّامة، فلا دلالة فیه، بل و لا إشعار علی ذلک. نعم: ذکره ابن الجنید فی شرائط قبول الشهادة «5»، و کذا ابن حمزة فی موضع من الوسیلة «6»، بل کلامه الأخیر المتقدّم فی صدر المسألة «7»،- ککلامی المفید و الحلّی المتقدّم ذکرهما «8»- دالّ علی عدم اعتبارها. و أمّا الصدوقان فهما و إن لم یفسّرا العدالة، إلّا أنّ کلامهما المتقدّم «9» من أنّه «لا یصلّی إلّا خلف رجلین [أحدهما من تثق بدینه و ورعه و أمانته، و الآخر من تتقی سیفه و سوطه] «10» ظاهر فی عدم اعتبار المروّة فی العدالة، بناء علی أنّ اعتبار العدالة فی الإمام متّفق علیه. نعم، قد أخذ القاضی «الستر» و «العفاف» فی العدالة «11» بناء علی ما سیأتی «12» من أنّه لا یبعد استظهار اعتبار المروّة من هذین اللفظین. و ذکر فی الجامع أنّ العدل الّذی یقبل شهادته، هو البالغ العاقل المسلم العفیف الفعلی المجتنب عن القبائح الساتر لنفسه «13» فإن جعلنا الموصول «14» صفة تقییدیة کانت العفّة- الّتی عرفت إمکان استظهار المروّة منها- مأخوذة فی عدالة الشاهد دون عدالة الإمام و مستحقّ الزکاة، و إلّا کانت مأخوذة فی مطلق العدالة. و ممّن لا یعتبر المروّة فی العدالة، المحقّق فی الشرائع «15» و النافع «16»، و تبعه العلّامة فی الإرشاد «17» و ولده فی موضع من الإیضاح «18». و عرّف الشهید- فی نکت الإرشاد- العدالة فی کلام من اعتبرها فی مستحقّ الزکاة بأنّها «هیئة تبعث علی ملازمة التقوی» «19» و ظاهره أنّ العدالة تطلق فی الاصطلاح علی ما لا یؤخذ فیه المروّة. و الحاصل: أنّه لو ادّعی المتتبّع أنّ المشهور بین من تقدّم علی العلّامة عدم اعتبار المروّة فی العدالة- خصوصا المعتبرة فی غیر الشاهد- لم یستبعد ذلک منه، لما عرفت من کلمات من عدا الشیخ، و أمّا الشیخ فالعدالة المذکورة فی کلامه لا ینطبق علی ما ذکره المتأخّرون، لأنّه أخذ فیه الإسلام و البلوغ و العقل، و هذا لیس معتبرا عند المتأخّرین، و إن کان العادل عندهم من أفراد البالغ العاقل المسلم، لکنّ الإسلام و الکمال لیسا جزءا للعدالة عندهم، و لذا یذکرون البلوغ و العقل و الإسلام علی حدة، فالظاهر أنّه أراد بالعدالة صفة جامعة لشرائط العامّة لقبول الشهادة، و کیف کان: فالمتّبع هو الدلیل. و ینبغی الجزم بعدم اعتبارها «20» فی العدالة المعتبرة فی الإمام، و أنّ المعتبر فیه العدالة و «21» الاستقامة فی الدین، لأنّ الدلیل علی اعتبار العدالة فی الإمام، إمّا الإجماعات المنقولة و إمّا الروایات: أمّا الإجماعات المنقولة «22» فلا ریب فی أنّها ظاهرة فی العدالة فی الدین المقابلة للفسق الّذی هو الخروج عن طاعة اللَّه، مع أنّ الخلاف فی أخذ المروّة فی العدالة یوجب حمل العدالة فی کلام مدّعی الإجماع علی العدالة فی الدین، و یؤیّده أنّه لو کان المراد العدالة المطلقة الّتی تقدّم تفسیرها من المبسوط «23» لم یحتج إلی اعتبار البلوغ و العقل فی الإمام مستقلا. و دعوی: أنّ دعوی الإجماع إنّما وقعت من المتأخّرین الّذین أخذوا المروّة فی العدالة، و کلام مدّعی الإجماع یحمل علی ما اللفظ ظاهر فیه عنده. مدفوعة- بعد تسلیم ما ذکر کلیّة- بأنّ الإجماع إذا فرض دعواه علی العدالة المأخوذة فیها المروّة فهی موهونة بمصیر جلّ القدماء- کما عرفت- علی خلافه. و إن کان المستند الروایات فنقول: إنّها بین ما دلّ علی اعتبار العدالة، و الظاهر منها هی الاستقامة فی الدین، لأنّها الاستقامة المطلقة فی نظر الشارع، فإنّ التحقیق أنّ العدالة فی کلام الشارع و أهل الشرع یراد بها:   
الاستقامة، لکنّ الاستقامة المطلقة فی نظر الشارع هو الاستقامة علی جادّة الشرع و عدم المیل عنها، و إن قلنا بأنّها منقولة من الأعمّ إلی الأخصّ، لکن نقول: إنّ المتبادر منها الاستقامة من جهة الدین، لا من جهة العادات الملحوظة عند الناس حسنا أو قبیحا. و غایة ما یمکن أن یستدلّ لاعتبارها فی العدالة المستعملة فی کلام الشارع: صحیحة ابن أبی یعفور، و محل الدلالة یمکن أن یکون فقرأت منها: الأولی: قوله: «بأنّ یعرفوه بالستر» علی أن یکون المراد منه ستر العیوب الشرعیة و العرفیّة. الثانیة: قوله علیه السلام:   
«و کفّ البطن و الفرج و الید و اللسان» بناء علی أنّ منافیات المروّة غالبا من شهوات الجوارح. الثالثة: قوله علیه السلام: «و الدالّ علی ذلک کلّه أن یکون ساترا لعیوبه.. إلخ». و قد تمسک بکلّ واحد من هذه الفقرات بعض ممّن «24» عاصرناهم. و فی الکلّ نظر، أمّا الفقرة الأولی: فلما عرفت سابقا من أنّ المراد بالستر لیس هو الستر الفعلی، و إنّما یراد به صفة مرادفة للعفاف- کما سمعت من الصحاح «25»- ، کیف و قد جعل ستر العیوب بعد ذلک دلیلا علی العدالة، فیلزم اتّحاد الدلیل و المدلول، مضافا إلی أنّ المتبادر من الستر:   
تعلّقه بالعیوب الشرعیّة دون العرفیة، فلا یفید حذف المتعلّق العموم. و بهذا یجاب عن الفقرة الثانیة، فإنّ الظاهر من کفّ الجوارح الأربع: کفّها عن معاصیها، لا مطلق ما تشتهیها. و أمّا الفقرة الثالثة، ففیها أوّلا: أنّ المتبادر من «العیوب» هی ما تقدّم فی الفقرة السابقة ممّا أخذ ترکها فی مفهوم العدالة، لا مطلق النقائص فی   
المکاسب، ج‌4، ص 329  
الکبائر و الصغائر و المکروهات المنافیة للمروّة، و إلّا لزم تخصیص الأکثر، إذ الکبائر و منافیات المروّة فی جنب غیرهما- الّذی لا یعتبر فی العدالة ترکها و لا فی طریقها سترها- کالقطرة فی جنب البحر، فلا بدّ من حمله علی المعهود المتقدّم فی الفقرات السابقة، فکأنّ الإمام علیه السلام لمّا عرّف العدالة بملکة الکفّ و التعفّف عن الکبائر جعل سترها عند المعاشرة و المخالطة طریقا إلیها. و ثانیا: أنّ غایة ما یدلّ علیه هذه الفقرة کون ستر منافیات المروّة من تتمّة طریق العدالة، لا مأخوذة فی نفسها، فیکون فیه دلالة علی أنّ عدم ستر منافیات المروّة و ظهورها عند المعاشرة و المخالطة لا یوجب الحکم ظاهرا بعدالة الرجل الّتی تقدّم معناها فی الفقرات السابقة، و لا یلزم من هذا أنّا لو اطّلعنا علی ذلک المعنی بحیث لا یحتاج إلی الطریق الشرعی و علمنا منه صدور منافیات المروّة لم نحکم بعدالته، لأنّ الوصول إلی ذی الطریق یغنی عن الطریق. ففی الروایة دلالة علی التفصیل الّذی ذکره بعض متأخّری المتأخّرین، من أنّه لو کشف فعل منافی المروّة عن قلّة المبالاة فی الدین، بحیث لا یوثق معه بالتحرّز عن الکبائر و الإصرار علی الصغائر کان معتبرا و إلّا فلا. و هذا التفصیل غیر بعید، لکنّه فی الحقیقة لیس تفصیلا فی مسألة اعتبار المروّة فی نفس العدالة- بل قول بنفیه مطلقا- إلّا أنّه یوجب الوهن فی حسن الظاهر الّذی هو طریق إلیها. ثمّ إنّ الّذی یخطر بالبال أنّه إن کان و لا بدّ من فهم اعتبار المروّة من الصحیحة- بناء علی أنّ المذکور فیه حدّ لها، لا بدّ من أن یکون مطّردا، فترک التعرّض لاعتبار ما یعتبر مخلّ بطردها- فالأنسب أن یقال: إنّ ذلک إنّما یستفاد من لفظی «الستر» و «العفاف» الراجعین إلی معنی واحد، کما عرفت من قول الصحاح: «رجل.. إلخ» «1» فیکون المراد بالستر ما عدّ- فی الحدیث المشهور المذکور فی أصول الکافی فی باب جنود العقل و الجهل- مقابلا للتبرّج «2» المفسّر فی کلام بعض محقّقی شرّاح أصول الکافی بالتظاهر بما یقبح و یستهجن فی الشرع أو العرف «3». و لا ریب أنّ منافیات المروّة ممّا یستهجن فی العرف، فهی منافیة للستر و العفاف بذلک المعنی. و قد ذکر بعضهم فی عدالة القوّة الشهویّة- المسمّاة بالعفّة- أنّ ما یحصل من عدم تعدیلها: عدم المروّة. و ظاهره أنّ المروّة لازمة للعفاف. ثمّ إنّ المروّة- علی القول باعتبارها فی العدالة- مثل التقوی المراد بها عندهم: اجتناب الکبائر و الإصرار علی الصغائر، ففعل منافیها یوجب زوال العدالة بمجرّده من غیر حاجة إلی تکراره «4» کارتکاب الکبیرة لأنّه لازم تفسیرهم للعدالة بالملکة المانعة عن «5» مجانبة «6» الکبائر و منافیات المروّة و الباعثة علی ملازمة التقوی و المروّة، و قد عرفت أنّ المراد بالبعث أو المنع:   
الفعلی، لا الشأنی. نعم: ربّما یکون بعض الأفعال لا ینافی المروّة بمجرّده، و لذا قیّدوا منافیات «7» الأکل فی الأسواق بصورة غلبة وقوع ذلک منه، و أنّه لا یقدح وقوعه نادرا، أو للضرورة، أو من السوقی، فمعناه- بقرینة عطف الضرورة و السوقی أنّه لا ینافی المروّة، لا أنّه مع منافاته المروّة لا یوجب زوال العدالة بمجرّده. نعم: فرق بین التقوی و المروّة، و هو أنّ مخالفة التقوی یوجب الفسق، بخلاف مخالفة المروّة، فإنّها توجب زوال العدالة دون الفسق، ففاقد المروّة إذا کانت فیه ملکة اجتناب الکبائر، واسطة بین العادل و الفاسق. و من جمیع ما ذکرنا یظهر ما فی کلام بعض سادة مشایخنا «8»، حیث إنّه بعد ما أثبت اعتبار المروة بالفقرة الثالثة المتقدمة من الصحیحة قال: بقی الکلام فی أنّ منافیات المروّة هل توجب الفسق بمجرّدها کالکبائر؟ أو بشرط الإصرار أو الإکثار کالصغائر؟ أو تفصیل بین مثل تقبیل الزوجة فی المحاضر و بین مثل الأکل فی الأسواق؟ و هذا هو المختار. ثمّ استشهد بکلام جماعة ممّن قیّد الأکل فی السوق بالغلبة أو الدوام.   
و یمکن تأویل أوّل کلامه بأنّ المراد من الفسق: مجرّد عدم العدالة، دون الفسق المتکرّر فی کلام الشارع و المتشرّعة، لکنّه بعید. و أبعد منه: توجیه کلامه فیما ذکره من الوجوه الثلاثة فی زوال العدالة بمنافیات المروّة، بأنّ المراد ما ینافیها بحسب الأعمّ من المرّة «9» و الإکثار، و معناه أنّ ما ینافی المروّة بجنسه هل یزیل العدالة بمجرّده أو بشرط الإکثار؟ و هو کما تری!. ثمّ إنّه قد تلخّص ممّا ذکرنا من أوّل المسألة إلی هنا أنّ الأقوی- الّذی علیه معظم القدماء و المتأخّرین- : هو کون العدالة عبارة عن صفة نفسانیّة توجب التقوی و المروّة أو التقوی فقط- علی ما قوّیناه. و عرفت «10» أیضا أنّ القول بأنّها عبارة عن «الإسلام و عدم ظهور الفسق» غیر ظاهر من کلام أحد من علمائنا و ان کان ربّما نسب إلی بعضهم «11»، کما عرفت، و عرفت ما فیه «12». و کذلک القول بأنّها عبارة عن «حسن الظاهر» غیر مصرّح به فی کلام أحد من علمائنا، و إن نسبه بعض متأخّری المتأخّرین إلی کثیر، بل إلی الکلّ «13». و کیف کان: فالمتّبع هو الدلیل و إن لم یذهب الیه إلّا قلیل، و قد عرفت الأدلّة.

[ما أورد علی القول بالملکة]

اشارة

بقی الکلام فیما أورد علی القول بالملکة و هی وجوه:

منها:

ما ذکره المولی الأعظم وحید عصره فی شرح المفاتیح- علی ما حکاه عنه بعض الأجلّة «14»- من أنّ حصول الملکة بالنسبة إلی کلّ المعاصی بمعنی صعوبة الصدور لا استحالته، فربّما یکون نادرا بالنسبة إلی نادر من الناس- إن فرض تحقّقه- و یعلم أنّ العدالة ممّا تعمّ به البلوی و تکثر إلیه الحاجات فی العبادات و المعاملات و الإیقاعات، فلو کان الأمر کما یقولون لزم الحرج و اختلّ النظام، مع أنّ القطع حاصل بأنّه فی زمان الرسول صلّی اللَّه علیه و آله و سلم و الأئمّة علیهم السلام ما کان الأمر علی هذا النهج، بل من تتبّع الأخبار الکثیرة یحصل القطع بأنّ الأمر لم یکن کما ذکروه فی الشاهد، و لا فی إمام الجماعة. و یؤیّده ما ورد «15» فی أنّ إمام الصلاة إذا أحدث، أو حدث له مانع آخر، أخذ بید آخر و أقامه مقامه (انتهی). و قال السیّد الصدر فی شرح الوافیة- بعد ما حکی عن المتأخّرین أنّ العدالة «هی الملکة الباعثة علی التقوی و المروّة»- ما لفظه: أمّا کون هذه الملکة عدالة فلا ریب فیه، لأنّ الوسط بین البلادة و الجربزة تسمّی: حکمة، و بین إفراط الشهوة و تفریطها هی: العفّة، و بین الظلم و الانظلام هی: الشجاعة، فإذا اعتدلت هذه القوی حصلت کیفیّة وحدانیّة شبیهة بالمزاج، کأنّها تحصل من الفعل و الانفعال بین طرفی هذه القوی، و انکسار سورة کلّ واحدة منها، و بعد   
المکاسب، ج‌4، ص 330  
حصولها یلزمها التقوی و المروّة. و أمّا اشتراط تحقّق هذا [المبنی بهذا] «1» المعنی، حیث اعتبر الشارع العدالة، فلم أطّلع علی دلیل ظنّی لهم، فضلا عن القطعیّ، و صحیحة ابن أبی یعفور «2» علیهم لا لهم- کما قیل- ، نعم: لا یحصل لنا الاطمئنان التامّ فی اجتناب الذنب فی الواقع إلّا فیمن یعلم أو یظنّ حصول تلک الملکة فیه، و هذا یقرّب اعتبارها، و لکن یبعّده أنّ هذه الصفة الحمیدة تکون فی الأوحدیّ الّذی لا یسمح «3» الدهر بمثله إلّا نادرا، لأنّ التعدیل المذکور یحتاج إلی مجاهدات شاقّة مع تأیید ربّانی، و الاحتیاج إلی العدالة عامّ لازم فی کلّ طائفة من کلّ فرقة من سکّان البرّ و البحر حفظا لنظام الشرع.   
ثمّ قال: لا یقال إنّ الشارع و إن اعتبر الملکة، و لکنّه جعل حسن الظاهر مع عدم عثور الحاکم أو المأموم علی فعل الکبیرة و الإصرار علی الصغیرة علامة لها، و هذا یحصل فی أکثر الناس. لأنّا نقول: إن اعتبر القائل بالملکة فیما یعرف به العدالة هذا الّذی قلت، فلا ثمرة للنزاع فی أنّ العدالة ما ذا؟ (انتهی موضوع الحاجة) «4». و الجواب عن ذلک کلّه: أنّا لا نعنی بقولنا: «العدالة هیئة راسخة» أو «ملکة» أو «هیئة نفسانیّة» إلّا الصفة النفسانیة الحاصلة من خشیة اللَّه بحیث یردعه عن المعصیة. توضیح ذلک: أنّ ترک المعاصی قد یکون لعدم الابتلاء بها، و قد یکون مع الابتلاء بالمعصیة للدواعی النفسانیّة لا لخوف اللَّه، و قد یکون لحالة خوف حاصلة فیه علی سبیل الاتّفاق تمنعه عن الإقدام علی المعصیة، حتّی أنّه إذا ترک فی زمان طویل معاصی کثیرة ابتلی بها، کان الترک فی کلّ مرّة مستندا إلی حالة اتّفقت له فی ذلک الزمان، و قد یکون ترک المعاصی لحالة واحدة مستمرّة فی الزمان الّذی یبتلی فیه بالمعاصی. و هذا الرابع هو المقصود من «الصفة النفسانیّة» أو «الصفة الراسخة» فی مقابل «الغیر الراسخة»- الموجودة فی الثالث. قال العلّامة فی نهایة الأصول «5»- علی ما حکی عنه- فی بیان طرق معرفة العدالة: الأوّل: الاختبار بالصحبة المتأکّدة و الملازمة، بحیث یظهر له أحواله و یطّلع علی سریرة أمره بتکرار المعاشرة، حتّی یظهر له من القرائن ما یستدلّ به علی خوف فی قلبه مانع عن الکذب و الإقدام علی المعصیة (انتهی). ثمّ إنّ العبرة بکون تلک الحالة باعثة هو الحال المتعارف للإنسان، دون حالة کماله، فقد تعرض للشخص حالة کأنّه لا یملک من نفسه مخالفة الشهوة أو الغضب، لقوّة قهر القوّة الشهویّة أو الغضبیّة و غلبتهما، و علیه یحمل ما حکی عن المقدّس الأردبیلی «6»: من أنّه سئل عن نفسه إذا ابتلیت بامرأة مع استجماع جمیع ماله دخل فی رغبة النفس إلی الزنا؟ فلم یجب قدّس سرّه بعدم الفعل، بل قال: «أسأل اللَّه أن لا یبتلینی بذلک» فإنّ عدم الوثوق بالنفس فی مثل هذه الفروض الخارجة عن المتعارف لا یوجب عدم الملکة فیه، إذ مراتب الملکة فی القوّة و الضعف متفاوتة، یتلو آخرها: العصمة، و المعتبر فی العدالة أدنی المراتب، و هی الحالة الّتی یجد الإنسان بها مدافعة الهوی فی أوّل الأمر و إن صارت مغلوبة بعد ذلک، و من هنا تصدر الکبیرة عن ذی الملکة کثیرا. و کیف کان: فالحالة المذکورة غیر عزیزة فی الناس [و] لیس فی الندرة علی ما ذکره الوحید البهبهانی «7» بحیث یلزم من اشتراطه و إلغاء ما عداه، اختلال النظام. و کیف یخفی علی هؤلاء ذلک حتّی یعتبروا فی العدالة شیئا، یلزم منه- بحکم الوجدان- ما هو بدیهیّ البطلان؟ إذ المفروض أنّه لاخفاء فی الملازمة و لا فی بطلان اللازم- و هو الاختلال- بل الإنصاف أنّ الاقتصار علی ما دون هذه المرتبة یوجب تضییع حقوق اللَّه و حقوق الناس و کیف یحصل الوثوق فی الإقدام علی ما أناطه الشارع بالعدالة لمن لا یظنّ فیه ملکة ترک الکذب و الخیانة، فیمضی قوله فی دین الخلق و دنیاهم من الأنفس و الأموال و الأعراض، و یمضی فعله علی الأیتام و الغیّب «8» و الفقراء و السادة «9». قال بعض السادة: أنّ الشریعة المنیعة الّتی منعت من إجراء الحدّ علی من أقرّ علی نفسه بالزنا مرّة بل ثلاثا کیف یحکم بقتل النفوس و اهراقهم «10» و قطع أیادیهم و حبسهم و أخذ أموالهم، و أرواحهم بمجرّد شهادة من یجهل حاله من دون اختبار.   
و أمّا ما ذکره السیّد الصدر «11»:- من کون الملکة عبارة عن تعدیل القوی الثلاث: قوّة الإدراک، و قوّة الغضب، و قوّة الشهوة، و أنّ العدالة تتوقّف علی الحکمة و العفّة و الشجاعة- فلا أظنّ أنّ الفقهاء یلتزمون ذلک فی العدالة، کیف، و ظاهر تعریفهم لها بالحالة النفسانیة ینطبق علی الحالة الّتی ذکرناها و هی الموجودة فی کثیر من الناس. و دعوی: أنّ إدخالهم المروّة فی مدخول «12» الملکة و جعلهم العدالة هی الملکة الجامعة بین البعث علی التقوی و البعث علی المروّة ظاهر فی اعتبار أزید من الحالة النفسانیّة المذکورة الّتی ذکرنا أنّها تنشأ من خشیة اللَّه تعالی، فإنّ هذه الحالة لا تبعث إلّا علی مجانبة الکبائر و الإصرار علی الصغائر، و لا تبعث علی مراعاة المروّة مدفوعة: أوّلا: بما عرفت «13» من أنّ الأقوی خروج المروّة عن مفهوم العدالة. و ثانیا: أنّ اعتبار الملکة الجامعة بین البعث علی التقوی و المروّة غیر ما ذکره السیّد أیضا، لأنّ المراد منها: الاستحیاء و التعفّف فیما بینه و بین اللَّه و بین الناس، و هذا أیضا کثیر الوجود فی الناس، بل الاستحیاء عن الخلق موجود فی أکثر الخلق، فکما أنّ علماء الأخلاق عبّروا عن تعدیل القوی الثلاث بالعدالة فکذلک الفقهاء عبّروا عن الاستحیاء عن الخالق و المخلوق بالعدالة، لأنّها استقامة علی جادّتی الشرع و العرف، و خلافه خروج عن إحدی الجادّتین. هذا مع أنّ جعل حسن الظاهر، بل مطلق الظنّ طریقا إلی هذه الصفة، أوجب تسهیل الأمر فی الغایة حتّی کاد لا یری ثمرة لجعل العدالة هی الملکة، کما تقدّم من السیّد الصدر «14»، فکیف یتفاوت الأمر فی اختلال النظام و استقامته بین جعلها «حسن الظاهر» و بین جعلها «الملکة» و جعل حسن الظاهر طریقا إلیها؟.

و منها

«15»: أنّ الحکم بزوال العدالة عند عروض ما ینافیها من معصیة أو خلاف مروّة و رجوعها بمجرّد التوبة، ینافی کون العدالة هی الملکة. و ما یقال فی الجواب: من أنّ الملکة لا تزول بمخالفة مقتضاها فی بعض الأحیان، إلّا أنّ الشارع جعل الأثر المخالف لمقتضاها مزیلا لحکمها بالإجماع، و جعل التوبة رافعة لهذا المزیل، فالأمر تعبّدی. ففیه: أنّه مخالف لتصریحهم بالزوال و العود.   
المکاسب، ج‌4، ص 331  
و الجواب: ما تقدّم من أنّ العدالة لیست عندهم هی الملکة المقتضیة للتقوی و المروّة، المجامعة لما یمنع عن مقتضاها، لأنّ قولهم: «ملکة تبعث» أو «تمنع» یراد بها البعث و المنع الفعلی. و یدلّ علیه ما مرّ عن نکت الإرشاد «1» علی أظهر احتمالیه، فالملکة إذا لم یکن معها المنع الفعلی لیست عدالة. و لو أبیت إلّا عن ظهور عبائرهم فی کون العدالة هی الملکة المقتضیة لا بقید الخلوّ عن المعارض و المانع، فیکفی فی إرادة الملکة المقتضیة الخالیة عن المانع تصریح نفس أرباب الملکة- کغیرهم- بأنّ نفس العدالة تزول بمواقعة الکبائر، و لذا ذکرنا أنّه لا قائل بکون العدالة مجرّد الملکة من غیر اعتبار للمنع الفعلی. و أمّا التوبة فهی إنّما ترفع حکم المعصیة و تجعلها کغیر الواقع فی الحکم، فزوال العدالة بالکبیرة حقیقی، و عودها بالتوبة تعبّدی، بل سیجی‌ء «2» أنّ الندم علی المعصیة عقیب صدورها، یعید الحالة السابقة و هی الملکة المتّصفة بالمنع، إذ لا فرق حقیقة بین من تمنعه ملکته عن ارتکاب المعصیة و بین من توجب علیه تلک الملکة الندم علی ما مضی منه، فحالة الندم بعینها هی الحالة المانعة فعلا، لأنّ الشخص حین الندم علی المعصیة، من حیث إنّها معصیة- کما هو معنی التوبة- یمتنع صدور المعصیة منه، فالشخص النادم متّصف بالملکة المانعة فعلا، بخلاف من لم یندم، فتأمّل.

و منها:

أنّ ما اشتهر بینهم أنّ تقدیم الجارح علی المعدّل- عند التعارض- لا یتأتّی إلّا علی القول بأنّ العدالة هی «حسن الظاهر» و أمّا علی القول بأنّه «الملکة» فلا یتّجه، لأنّ المعدّل إنّما ینطق عن علم حصل له بعد طول المعاشرة و الاختبار، أو بعد الجهد فی تتبّع الآثار، فیبعد صدور الخطأ منه، و یرشد إلی ذلک تعلیلهم تقدیم الجرح بأنّا إذا أخذنا بقول الجارح فقد صدّقناه و صدّقنا المعدّل، لأنّه لا مانع من وقوع ما یوجب الجرح و التعدیل بأنّ یکون کلّ منهما اطّلع علی ما یوجب أحدهما: و أنت خبیر بأنّ المعدّل- علی القول بالملکة- إنّما یخبر عن علم بالملکة و ما هو علیه فی نفس الأمر و الواقع، ففی تقدیم الجرح حینئذ و تصدیقهما معا جمع بین النقیضین، فتأمّل. و الجواب أنّ عدم الکبیرة مأخوذ فی العدالة إجماعا علی ما تقدّم «3» إمّا لکونه قیدا للملکة علی ما اخترناه، و إمّا لأخذه فی العدالة بدلیل الإجماع و النصّ، کیف! و لو لم یکن مأخوذة لم یکن الجارح معارضا له أصلا. و کیف کان: فاعتماد المعدّل علی هذا الأمر العدمی المأخوذ فی تحقّق العدالة لیس إلّا علی أصالة العدم، أو أصالة الصحّة، أو قیام الإجماع علی أنّ العلم بالملکة المجرّدة طریق ظاهریّ للحکم بتحقّق ذلک الأمر العدمی. و الحاصل: أنّ الإجماع منعقد- بل النصّ «4»- علی أنّه یکفی فی الشهادة علی العدالة بعد العلم بالملکة أو حسن الظاهر- علی الخلاف فی معناها- عدم العلم بصدور الکبیرة عنه، و لا یعتبر علمه أو ظنّه بأنّه لم یصدر عنه کبیرة إلی زمان أداء الشهادة. و علی هذا فأحد جزأی الشهادة- و هو تحقّق ذلک الأمر العدمی- ثابت بالطریق الظاهری، و هو مستند شهادته، و من المعلوم أنّ شهادة الجارح حاکمة علی هذا الطریق الظاهری، فإنّ تعارضهما إنّما هو باعتبار تحقّق هذا الأمر العدمی و عدم تحقّقه، و إلّا فلعلّ الجارح أیضا لا ینکر الملکة، بل یعترف بها فی متن الشهادة. فالمقام علی ما اخترناه- من أخذ الاجتناب عن الکبیرة قیدا للملکة- نظیر شهادة إحدی البیّنتین علی أنّه ملکه قد اشتراه من المدّعی، تعویلا علی أصالة صحّة الشراء، و شهادة البیّنة الأخری أنّه ملک للآخر مستندا الی فساد ذلک الشراء لوجود مانع من موانع الصحّة. و علی القول بکونه مزیلا للعدالة بالدلیل الخارجی یکون نظیر شهادة إحداهما بملکه لأحدهما، و شهادة الأخری بانتقاله عنه إلی الآخر. و کیف کان: فالمعدّل یقول: «إنّه ذو ملکة لم أطّلع علی صدور کبیرة منه» و الجارح یقول: «قد اطّلعت علی صدور المعصیة الفلانیة [منه] «5»» فشهادة المعدّل مرکّبة من أمر وجودیّ و عدمی، و شهادة الجارح «6» یدلّ علی انتفاء ذلک الأمر العدمی، فالتعارض إنّما هو فی الجزء الأخیر، و من المعلوم کونهما من قبیل النافی و المثبت. نعم: لو اعتبرنا فی التعدیل الظنّ بعدم صدور الکبیرة، کان التعارض علی وجه لا یمکن الجمع، فلا بدّ إمّا من ترجیح الجارح لاستناده إلی القطع الحسّی بخلاف المعدّل فإنّه مستند إلی الظنّ الحدسیّ، و إمّا من التوقّف عن الحکم بالعدالة و الفسق و الرجوع إلی الأصل. کما أنّه لو اعتبر فی التعدیل العلم أو الظنّ بکون الشخص بحیث لو فرض صدور کبیرة عنه بادر إلی التوبة- البتّة- ، کان المناسب تقدیم المعدّل لأنّ غایة الجرح صدور المعصیة لکن المعدّل یظنّ أو یعلم بصدور التوبة عقیب المعصیة علی فرض صدورها، فکأنّ الجارح مستند فی تفسیقه إلی صدور الکبیرة و عدم العلم بالمزیل و هی التوبة، و المعدّل و إن لم یشهد بعدم صدور المعصیة إلّا أنّه یشهد بالتوبة علی فرض صدور المعصیة.

و منها:

ما ذکره فی مفتاح الکرامة: من إطباق الأصحاب- إلّا السیّد و الإسکافی- علی صحّة صلاة من صلّی خلف من تبیّن کفره أو فسقه «7»، و به نطقت الأخبار «8». أقول: لم أفهم وجه منافاة هذا الحکم لکون العدالة هی «الملکة» دون «حسن الظاهر». و لم لا یجوز أن یکون العدالة کالإسلام أمرا واقعیّا یستدلّ علیه بالآثار الظاهرة و یعتمد فیه علیها، فإذا تبیّن الخطأ بعد ترتیب الأثر یحکم الشارع بمضیّ تلک الآثار و عدم انتقاضها؟. فإن قلت: مقتضی ظهور الأدلّة فی کون العدالة شرطا واقعیّا بانضمام ما دلّ علی صحّة الصلاة مع ثبوت الفسق، أن یکون العدالة أمرا ظاهریّا غیر قابل لانکشاف الخلاف لا الملکة الواقعیّة، و إلّا وجب إمّا صرف أدلّة اشتراط تحقّقها فی الواقع عن ظاهرها و جعلها من الشروط العلمیة، و إمّا إبقاؤها علی ظاهرها من کونها شرطا واقعیا، و صرف أدلّة کون العدالة الواقعیة شرطا فی صحّة الصلاة الخالیة عن الفاتحة و غیرها- من خواصّ المنفرد- إلی کونها شرطا علمیّا، و کلاهما مخالفان للأصل. قلت: أوّلا: إنّه قد تقدّم «9» أنّه لا یمکن أن یکون العدالة أمرا ظاهریّا- مثل حسن الظاهر و نحوه- مع کون الفسق أمرا واقعیّا، و إلّا خرجا عن التضادّ، لاجتماعهما حینئذ فی من حسن ظاهره و فرض فاسقا فی الواقع، مع أنّ تضادّهما من بدیهیّات العرف، فإنّهم لا یحکمون بحدوث الفسق من حین الاطّلاع علی قبح الإمام، بل یقولون: «إنّه تبیّن فسقه» و لذا عبّروا فی المسألة المتقدّمة بقولهم: إذا تبیّن فسق الإمام. و ثانیا: أنّه لو سلّمنا   
المکاسب، ج‌4، ص 332  
إمکان تعقّله من کون نفس العدالة الواقعیّة حسن الظاهر و إن فرض فسقه واقعا، لکن نقول: إنّ الحکم بالصحّة لا یدلّ علی عدم کونها هی الملکة و لو بضمیمة ظهور أدلّة اشتراطها فی کونها شرطا واقعیّا، لأنّ الدلیل علی اشتراط العدالة إمّا الإجماع و إمّا الأخبار المتقدّمة: أمّا الإجماع: فهو إنّما حصل بانضمام فتوی القائلین بالملکة، و معلوم أنّهم یجعلونها شرطا علمیّا، نعم: أرباب حسن الظاهر، یجعلونه شرطا واقعیّا. هذا کلّه مع أنّ معقد إجماع المعتبر هو اعتبار ظهور العدالة لا اعتبار نفسها، قال: «ظهور العدالة معتبر عند علمائنا» «1» و ظاهره کونه شرطا علمیّا عند الکلّ، و هذا الکلام من المحقّق یدلّ أنّ العدالة عنده أمر واقعیّ، قد یظهر و قد لا یظهر، و لا ینطبق إلّا علی «الملکة» و حینئذ فیصیر عنده و عند غیره شرطا واقعیّا. و أمّا الأخبار: فما دلّ منها [علی اعتبار الوثوق بالدین، فدلالته علی کون العدالة شرطا علمیّا واضحة، و الدالّ منها] «2»   
علی اعتبار مفهوم العدالة ظاهر فی صورة العلم، إذ لیس فیها إلّا أنّه إذا کان الإمام عادلا فافعل «3» کذا، فلا حظ و تأمّل. [مع أنّ صحة صلاة المأموم لیست اجماعیّة، فقد خالف السیّد المرتضی فی المسألة بناء علی أنّ العدالة شرط واقعیّ تبیّن انتفاؤها «4» و احتجّ القائل بالصحّة، بأنّها صلاة مشروعة فی ظاهر الحکم، فهی مجزیة] «5». ثمّ إنّک قد عرفت غیر مرّة أنّ القول بأنّ العدالة «نفس ظهور الإسلام و عدم ظهور الفسق» مع کونه غیر معقول- کما عرفت- ، غیر مصرّح فی کلام أحد، بل و لا ظاهر و لا مومئ إلیه. نعم، یظهر من المحکی عن بعض کلمات جماعة: الاکتفاء فی ثبوتها بالإسلام، و عدم ظهور الفسق.

و کذلک کون العدالة «نفس حسن الظاهر» غیر معقول،

لما عرفت من بداهة مضادّتها مع الفسق المجامع لحسن الظاهر، و الشی‌ء یمتنع أن یفسّر بما یجامع ضدّه، و مع ذلک فهو غیر مصرّح به فی کلام أحد من المتقدّمین و ان دارت حکایته عنهم فی ألسنة بعض المتأخّرین «6». و حیث إنّه حکی هذا القول عن خصوص بعض القدماء بأسمائهم، فلا بأس أن نشیر إلی عدم مطابقة هذه الحکایة للواقع بالنسبة إلی من وصل إلینا کلماتهم. فممّن حکی عنه هذا القول: المفید- فی المقنعة- ، حیث ذکر أنّ العدل «من کان معروفا بالدین و الورع عن محارم اللَّه» «7». و لا یخفی أنّ ظاهر هذا الکلام و إن کان تفسیر العدل الواقعی بمن عرف بالدین و الورع، لا من اتّصف بهما فی نفس الأمر، لکن لا یخفی أنّ تحقّق الدین فی نفس الأمر معتبر فی العدالة اتّفاقا حتّی ممّن قال بأنّ العدالة هی «الإسلام مع عدم ظهور الفسق» و الکلام إنّما هو فی الورع عن المحارم و أنّه معتبر فی الواقع أو فی الظاهر، أی: فیما یظهر للناس فی أحواله، فلا بدّ من أن یراد من العبارة: تفسیر العدل المعلوم عدالته، لأنّه الّذی یترتّب علیه الأحکام، دون العدل النفس الأمری مع قطع النظر عن کونه معلوما، فکأنّه قال: «العدل المعروف عدالته من کان معروفا بالدین و الورع» فالعدل الواقعی من له دین و ورع فی الواقع، و العدل المعروف بهذه الصفة من کان معروفا بالدین و الورع. نعم: لو التزم أحد أنّ الإسلام الواقعیّ أیضا غیر معتبر فی العدالة الواقعیّة، کان العدالة عنده: حسن الظاهر من حیث الدین و الورع، لکنّ الظاهر من حکایة هذا القول هو إلغاء الواقع و نفس الأمر بالنسبة إلی الورع لا الدین. و ممّن حکی عنه هذا القول الشیخ فی النّهایة «8»، حیث ذکر «أنّ العدل الّذی یقبل شهادته: من کان ظاهره ظاهر الإیمان، ثمّ یعرف بالستر و العفاف». فظاهره إرادة معلوم العدالة، کما لا یخفی. و ممّا ذکر یعلم حال حکایة هذا القول عن القاضی «9» حیث اعتبر فی العدالة «الستر و العفاف» و حال حکایته عن التقیّ «10» حیث اعتبر فیها «اجتناب القبائح» الّذی هو أمر واقعیّ، و حال عبارة الجامع «11» حیث اعتبر فیها «التعفّف و اجتناب القبائح» و لا یحضرنی کلام غیرهم. و بالجملة: فالقول المذکور بظاهره غیر ظاهر من کلام أحد من القدماء، و سیأتی غایة ما یمکن أن یوجّه به هذا القول «12».   
هذا کلّه، مضافا إلی أنّ مجرّد وجود القائل لا یثبت القول، بل لا بدّ له من الدلیل، و لم نجد فی الأدلّة ما یدلّ علی کون العدالة الّتی هی ضدّ الفسق «مجرّد حسن الظاهر» و إن استدلّ له بعض متأخّری المتأخّرین «13» بأخبار، هی بین ظاهر فی اشتراط قبول الشهادة بالصّفة الواقعیّة الّتی لا دخل لظهورها فی تحقّقها و إن کان لظهورها دخل فی ترتیب أحکامها- کما هو شأن کلّ صفة باطنیّة واقعیّة من الشجاعة و الکرم، بل العصمة و النبوّة و نحوهما- مثل قوله علیه السلام: «لا بأس بشهادة الضیف إذا کان عفیفا صائنا» «14». و: «لا بأس بشهادة المکاری و الجمّال و الملّاح إذا کانوا صلحاء» «15». و ما ورد فی تفسیر العسکری علیه السلام «16» من أنّه: «إذا کان الرجل «17» صالحا عفیفا، ممیّزا، محصّلا، مجانبا للمعصیة و الهوی، و المیل و المخائل «18»، فذلک «19» الرجل الفاضل». و صحیحة ابن أبی یعفور الّتی قد عرفت دلالتها «20». و بین ظاهر فی أنّ حسن الظاهر یوجب الحکم علی الشخص بالعدالة و قبول الشهادة، فهو طریق إلیها لأنفسها، مثل قوله علیه السلام: «من عامل الناس فلم یظلمهم، و حدّثهم فلم یکذبهم، و وعدهم فلم یخلفهم، فهو ممّن حرمت غیبته و کملت مروّته و ظهرت عدالته و وجبت أخوّته» «21». و قوله: «من صلّی الخمس فی الجماعة، فظنّوا به کلّ خیر» «22». و ما ورد فی قبول شهادة القابلة فی استهلال الصبیّ- إذا سئل عنها فعدّلت «23». و ما ورد: «أنّ الشاهد إذا کان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته و لا یسأل عن باطنه» «24». و فی قبول شهادة المسلم «إذا کان یعرف منه خیر» «25». و أنّه «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدینه و أمانته» «26». و غیر ذلک ممّا دلّ علی ترتّب أثر العدالة علی حسن الظاهر. و هذا شی‌ء لا ینکره أهل الملکة، فإنّهم یجعلونه طریقا، کما هو ظاهر قوله علیه السلام فی صحیحة ابن أبی یعفور- بعد تفسیر العدالة بما هو ظاهر فی اعتبار الصفة النفسانیّة- : «و الدلالة علی ذلک کلّه أن یکون ساترا لعیوبه» «27». و من هذه الصحیحة و نحوها- مثل قوله: «ظهرت عدالته»- یظهر اندفاع ما یقال: من أنّ ظاهر اشتراط قبول الشهادة بحسن الظاهر- کما دلّت علیه تلک الأخبار بضمیمة ما دلّ علی اشتراطه بالعدالة- هو اتّحاد العدالة و حسن الظاهر، للإجماع علی عدم کونهما شرطین متغایرین، فکون حسن الظاهر طریقا إلی العدالة خلاف ظاهر الاتّحاد، کما إذا ورد أنّه «یشترط فی الشاهد العدالة» و ورد أیضا «یشترط فیه حسن الظاهر» فحینئذ یجعل العدالة عبارة عن الاستقامة الظاهریّة   
المکاسب، ج‌4، ص 333  
علیها الإنسان فی ظاهر حاله. فإن قلت: إن أراد أهل الملکة من کون حسن الظاهر طریقا، کونه طریقا یعتبر فیها إفادة الظنّ بالملکة أو عدم الظنّ بعدمها، فهو مخالف لظاهر الأخبار المتقدّمة بل صریح بعضها، مثل قوله: «إذا کان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته و لا یسأل عن باطنه» «1» فإنّه فی قوّة قوله:   
«و لا یلتفت إلی باطنه» نظیر قوله علیه السلام- فی لحوم أسواق المسلمین- : «کلّ و لا تسأل» «2» و مثل قوله: «فظنّوا به کلّ خیر» «3» حیث إنّ الأمر بالظنّ- مع أنّه غیر مقدور- راجع إلی ترتیب آثار الظنّ و إن لم یحصل هو. و قوله علیه السلام: «ظهرت عدالته» «4» الظاهر فی وجوب التعبّد بعدالة ذلک الشخص. و قوله علیه السلام: «من لم تره بعینک یرتکب معصیة [و لم یشهد علیه شاهدان] «5» فهو من أهل العدالة و الستر» «6» و غیر ذلک. و إن أرادوا أنّه طریق تعبّدی بمعنی أنّه یحکم بجمیع أحکام العدالة عند الاطّلاع علی حسن الظاهر، فیکون حسن الظاهر عدلا شرعا- کما أنّ مستصحب العدالة عدل شرعا- انتفت الثمرة بین القولین، بل التحقیق أنّه لا تغایر بینهما، بناء علی أن یراد من جعل العدالة «حسن الظاهر» کون حسن الظاهر عدالة شرعا، کما أنّ الحالة المسبوقة بالعدالة المشکوک فی زوالها عدالة شرعا، فقولهم: «العدل من کان معروفا بکذا» نظیر قولهم: «المسلم من أظهر الشهادتین» فالمراد بالعدالة المفسّرة عندهم بحسن الظاهر هی العدالة الظاهریّة، لأنّها هی الّتی یترتّب علیها الآثار دون الواقعیّة مع قطع النظر عن تعلّق العلم بها، لأنّها لا تفید شیئا، بل یعامل معها معاملة عدمها. و الحاصل: أنّ أرباب القول بحسن الظاهر لا ینکرون کون العدالة هی الاستقامة الواقعیّة المسبّبة عن الملکة، أو مجرّد الاستقامة علی طریق الحقّ من فعل الواجبات و ترک المحرّمات و لو من دون الملکة- علی الاختلاف المتقدّم، المستفاد من کلمات الأصحاب- إلّا أنّهم جعلوا استقامة الظاهر طریقا تعبّدیا إلی ذلک المعنی الواقعیّ بحیث کأنّها صارت موضوعا مستقلّا لا یلاحظ فیها الطریقیّة، و لا یلتفت إلی ذی الطریق، فیستحق إطلاق اسم ذی الطریق علیه، کما یظهر «7» [من ملاحظة إطلاق] «8» أسامی جمیع الموضوعات الواقعیّة- کالملکیة و الزوجیّة و الطهارة و النجاسة و القبلة و الوقت و غیرها- علی مؤدّیات الطرق الظاهریّة، کالاستصحاب و أصالة الصحّة. قلت، أوّلا: إنّه سیجی‌ء «9» فی بیان طرق العدالة أنّه یعتبر فی حسن الظاهر إفادته الظنّ بالملکة، و أنّ ما ذکر من الأخبار لا ینهض علی إثبات کونه من الطرق التعبّدیّة الّتی لا یلاحظ فیها الظنّ بذی الطریق. و ثانیا: لو «10» سلّمنا کونه طریقا تعبّدیّا کذلک، لکن هذا لا یوجب تفسیر «العدالة» بحسن الظاهر- کما هو ظاهر هذا القول- لأنّ مقتضی هذا التفسیر عدم ملاحظة الملکة رأسا حتّی مع العلم بعدمها، فضلا عن صورة الظنّ به، و أین هذا من الطریقیة؟. و بالجملة: فهذا القائل إن أراد أنّ «حسن الظاهر» هی العدالة الواقعیّة و لا واقع لها غیره، فهو غیر معقول، لما عرفت «11»   
من اجتماعه مع الفسق الواقعیّ الّذی هو ضدّ العدالة. و إن أراد أنّ «حسن الظاهر» مع عدم الفسق الواقعیّ هی العدالة، و إن انتفت الملکة فی الواقع، فهو و إن کان معقولا، إلّا أنّه خلاف ظاهر ما دلّ علی کون العدالة صفة نفسانیّة باطنیّة. و إن أراد أنّه طریق إلیها، فإنّ أراد کونه طریقا تعبّدیّا و لو مع الظنّ بعدم الملکة، فلا یساعد علیه ما ادّعی من الإطلاقات، فلا یتعدّی لأجلها عن مقتضی الأصل. و إن أراد أنّه طریق إلیها مع إفادة الظنّ، فمرحبا بالوفاق. و إن تعدّی عن ذلک إلی صورة الشکّ، فللتأمّل فیه مجال، و الأقوی العدم. ثمّ إنّه یشکل جعل «حسن الظاهر» ضابطا للعدالة مع عدم إناطته بإفادة الظنّ بالملکة، من جهة أنّ مراتب الظهور مختلفة، لأنّ الظاهر و الباطن إضافیّان، فالظاهر لأهل البلد باطن بالنسبة إلی غیرهم، و الظاهر لأهل المحلّة باطن بالنسبة إلی باقی أهل البلد، و الظاهر للجیران باطن لباقی أهل المحلّة، و الظاهر لأهل البیت باطن للجیران، و الظاهر لزوجة الشخص باطن لغیرها، و قد یکون السلسلة بالعکس، فلا یظهر لزوجته ما یظهر لغیرها، و لا یظهر لأهل بلده ما یظهر لغیرهم. و الجواب عنها- بعد تسلیم دلالتها و عدم ورودها مورد الغالب من حسن الظنّ «12» بالملکة- معارضتها بما هو أخصّ منها ممّا دلّ علی اعتبار الوثاقة بالأمانة و الورع فی الإمام و الشاهد، مثل قول الإمام علیه السلام- المحکیّ عنه فی الفقه الرضوی- : «لا تصلّ إلّا خلف رجلین: أحدهما من تثق بدینه و ورعه و الآخر من تتّقی سیفه و سوطه» «13»، و روایة أبی علیّ ابن راشد: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدینه و أمانته» «14» و قوله علیه السلام فی تفسیر «15» قوله تعالی مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداءِ «16» «17». فإن قلت: ما دلّ علی کون «حسن الظاهر» طریقا تعبّدیا إلی العدالة حاکم علی أمثال هذه، نظیر أدلّة کون البیّنة طریقا تعبّدیّا إلیها، مع أنّهم لا یقولون بتقیید أدلّة البیّنة بصورة إفادة الوثوق بالواقع. قلت: التحقیق فی ذلک: أنّ ما دلّ من أخبار «حسن الظاهر» علی کونه مجوّزا لقبول الشهادة- کروایة یونس «18»- فهو معارض بأدلّة اعتبار الوثوق، و لیس من قبیل الحاکم علیها. و ما دلّ علی أنّ العدالة تتحقّق به ظاهرا: ذیل صحیحة ابن أبی یعفور «19»   
و روایة علقمة «20» و قوله علیه السلام: «من عامل الناس.. الخبر» «21» و قوله علیه السلام: «من صلّی الخمس فی جماعة فظنّوا به کلّ خیر» «22». فهو و إن کان حاکما علیها. لکن یرد علی الکلّ- بعد الإغماض عمّا تقدّم فی سندها و دلالتها- : أنّ هذه کلّها منصرفة إلی الغالب، و هی صورة إفادة الوثوق بالدین و الأمانة و الورع. مع أنّ هنا کلاما آخر، و هو أنّه یمکن أن یقال: إنّ ظاهر أدلّة اعتبار الوثوق و الورع اعتباره من باب الموضوعیّة لا من باب الطریقیّة و الکاشفیّة، فإذا کان کذلک فلا ینفع الطریق الغیر المفید للوثوق، و یخصّص به عموم کلّ ما دلّ علی اعتبار طریق إلی العدالة و لو کانت بیّنة شرعیّة، فلا یعمل بها إلّا مع اعتبار الوثوق. لکن الإنصاف أنّ الوثوق إنّما اعتبر فی المقام من باب الطریقیّة، نظیر اعتبار العلم فی کثیر من الموضوعات.

[طرق إثبات کون المعصیة کبیرة]

اشارة

ثمّ کون المعصیة کبیرة یثبت بأمور:

الأوّل: النصّ المعتبر علی أنّها کبیرة

، کما ورد فی بعض المعاصی، و قد عدّ منها- فی الحسن کالصحیح المرویّ عن الرضا علیه السلام- من نیّف «23» و ثلاثین، فإنّه کتب إلی المأمون: «من محض الإیمان: اجتناب الکبائر، و هی:   
قتل النفس الّتی حرّم اللَّه، و الزنا، و السرقة، و شرب الخمر، و عقوق الوالدین، و الفرار من الزحف، و أکل مال الیتیم ظلما، و أکل المیتة و الدم و لحم الخنزیر،   
المکاسب، ج‌4، ص 334  
و ما أهلّ لغیر اللَّه به من غیر ضرورة، و أکل الربا بعد البیّنة، و السحت، و المیسر و هو القمار «1» و البخس فی المکیال و المیزان، و قذف المحصنات، و اللواط، و شهادة الزور، و الیأس من روح اللَّه، و الأمن من مکر اللَّه، و القنوط من رحمة اللَّه، و معونة الظالمین و الرکون إلیهم، و الیمین الغموس، و حبس الحقوق من غیر عسرة، و الکذب، و الکبر، و الإسراف و التبذیر، و الخیانة، و الاستخفاف بالحجّ، و المحاربة لأولیاء اللَّه، و الاشتغال بالملاهی، و الإصرار علی الذنوب» «2».

الثانی: النصّ المعتبر علی أنّها ممّا أوجب اللَّه علیها النار

- سواء أوعد فی الکتاب، أو أخبر النبی صلّی اللَّه علیه و آله و سلم أو الإمام علیه السلام بأنّه ممّا یوجب النّار- لدلالة الصحاح المرویّة فی الکافی «3» و غیرها علی أنّها: ما أوجب اللَّه علیه النار و لا ینافیه ما دلّ علی أنّها ممّا «4» أوعد اللَّه علیه النار «5» بناء علی أنّ إیعاد اللَّه إنّما هو فی کلامه المجید، فهو مقیّد لإطلاق ما أوجب اللَّه.

الثالث: النصّ فی الکتاب الکریم علی ثبوت العقاب علیه بالخصوص

، لا من حیث عموم المعصیة، لیشمله قوله تعالی وَ مَنْ یَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ «6». و نحو ذلک ما إذا کشف السنّة عن إیعاد اللَّه تعالی، مثل قوله علیه السلام: «من قال فی مؤمن ما رأت عیناه أو سمعت أذناه، فهو من الذین قال اللَّه تعالی: الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفاحِشَةُ.. إلخ «7» «8». و الدلیل علی ثبوت الکبیرة بما ذکر فی هذا الوجه صحیحة عبد العظیم ابن عبد اللَّه الحسنی المرویّة فی الکافی- عن أبی جعفر الثانی، عن أبیه، عن جدّه علیه السلام یقول: دخل عمرو بن عبید علی أبی عبد اللَّه علیه السلام فلمّا سلّم و جلس تلا هذه الآیة الَّذِینَ یَجْتَنِبُونَ کَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ «9» ثمّ أمسک، فقال له أبو عبد اللَّه علیه السلام: ما أمسک؟ قال: أحبّ أن أعرف الکبائر من کتاب اللَّه عزّ و جلّ فقال علیه السلام: نعم یا عمرو، أکبر الکبائر:   
الإشراک باللّه، یقول اللَّه: مَنْ یُشْرِکْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَیْهِ الْجَنَّةَ «10» و بعده الیأس من روح اللَّه، لأنّ اللَّه تعالی یقول لا یَیْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْکافِرُونَ «11»   
ثمّ الأمن من مکر اللَّه، لأنّ اللَّه عزّ و جلّ یقول فَلا یَأْمَنُ مَکْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخاسِرُونَ «12» و منها عقوق الوالدین، لأنَّ اللَّه تعالی جعل العاقّ جبّارا شقیّا فی قوله تعالی وَ بَرًّا بِوالِدَتِی وَ لَمْ یَجْعَلْنِی جَبَّاراً شَقِیًّا «13» و قتل النفس الّتی حرّم اللَّه إلّا بالحقّ، لأنّ اللَّه تعالی یقول فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِیها. «14» (الآیة) و قذف المحصنة، لأنّ اللَّه تعالی یقول لُعِنُوا فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِیمٌ «15» و أکل مال الیتیم، لأنّ اللَّه تعالی یقول الَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوالَ الْیَتامی ظُلْماً إِنَّما یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَیَصْلَوْنَ سَعِیراً «16» و الفرار من الزحف، لأنّ اللَّه تعالی یقول وَ مَنْ یُوَلِّهِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَیِّزاً إِلی فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَأْواهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِیرُ «17»، و أکل الربا، لأنّ اللَّه تعالی یقول الَّذِینَ یَأْکُلُونَ الرِّبا لا یَقُومُونَ إِلَّا کَما یَقُومُ الَّذِی یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطانُ مِنَ الْمَسِّ «18» و السحر، لأنّ اللَّه عزّ و جلّ یقول وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَراهُ ما لَهُ فِی الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ «19» و الزنا لأنّ اللَّه تعالی یقول وَ مَنْ یَفْعَلْ ذلِکَ یَلْقَ أَثاماً. یُضاعَفْ لَهُ الْعَذابُ یَوْمَ الْقِیامَةِ وَ یَخْلُدْ فِیهِ مُهاناً «20» و الیمین الغموس الفاجرة، لأنّ اللَّه تعالی یقول الَّذِینَ یَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ أَیْمانِهِمْ ثَمَناً قَلِیلًا أُولئِکَ لا خَلاقَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ «21»   
و الغلول، لأنّ اللَّه عزّ و جلّ یقول وَ مَنْ یَغْلُلْ یَأْتِ بِما غَلَّ یَوْمَ الْقِیامَةِ «22» و منع الزکاة المفروضة، لأنّ اللَّه عزّ و جلّ یقول فَتُکْوی بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ «23» و شهادة الزور و کتمان الشهادة، لأنّ اللَّه عزّ و جلّ یقول وَ مَنْ یَکْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ «24» و شرب الخمر، لأنَّ اللَّه عزّ و جلّ نهی عنه کما نهی عن عبادة الأوثان، و ترک الصلاة متعمّدا و شیئا ممّا فرضه اللَّه، لأنّ رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم قال: «من ترک الصلاة متعمّدا فَقَد بری‌ء من ذمّة اللَّه و ذمّة رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم» و نقض العهد و قطیعة الرحم، لأنَّ اللَّه تعالی یقول أُولئِکَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ «25». قال: فخرج عمرو و له صراخ من بکائه، و هو یقول: هلک من قال برأیه و نازعکم فی الفضل و العلم «26».

الرابع: دلالة العقل و النقل علی أشدّیّة معصیته ممّا ثبت کونها من الکبیرة أو مساواتها

، کما فی قوله تعالی وَ الْفِتْنَةُ أَکْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ «27»، و فی الکذب: «شرّ من الشراب» «28»   
و کما ورد أنّ: «الغیبة أشدّ من الزنا» «29» و مثل حبس المحصنة للزنا، فإنّه أشدّ من القذف بحکم العقل، و مثل إعلام الکفّار بما یوجب غلبتهم علی المسلمین، فإنّه أشدّ من الفرار من الزحف.

الخامس: أن یرد النصّ بعدم قبول شهادة علیه

، کما ورد النهی عن الصلاة خلف العاقّ لوالدیه «30».   
ثمّ لا إشکال فی أنّ الإصرار علی الصغیرة من الکبائر، و یدلّ علیه- قبل الإجماع المحکیّ عن التحریر «31» و غیره- «32» النصوص الواردة: منها: أنّه «لا صغیرة مع الإصرار و لا کبیرة مع الاستغفار» «33» فإنّ النفی فی الصغیرة راجع إلی خصوص وصف الصغریّة و إن کان فی الکبیرة راجعا إلی نفی ذاتها حکماً. و منها: ما عن البحار عن تحف العقول عن أبی جعفر علیه السلام فی حدیث: «أنّ الإصرار علی الذنب أمن من مکر اللَّه، و لا یأمن مکر اللَّه إلّا القوم الخاسرون» «34» «35» بضمیمة ما ورد من أنّ الأمن من مکر اللَّه من الکبائر» «36». و منها: ما رواه فی العیون «37» بسنده الحسن- کالصحیح- إلی الفضل بن شاذان، حیث عدّ الکبائر، و عدّ منها: الإصرار علی صغار الذنوب. [و فی روایة الأعمش- المحکیّة عن الخصال- عدّ منها: الإصرار علی صغائر الذنوب «38»] «39» إنّما الإشکال فی معنی «الإصرار» و الظاهر بقاؤه علی معناه اللغویّ العرفیّ، أعنی الإقامة و المداومة علیه و ملازمته، و لا إشکال فی أنّ العاصی إذا تاب عن معصیته السابقة ثمّ أوقع معصیة أخری لم یصدق علیه «الإصرار» و لو فعل ذلک مرارا، و إلیه ینظر قوله علیه السلام: «ما أصرّ من استغفر» «40» و کذا فحوی: «لا کبیرة مع الاستغفار» «41» فیشترط فی صدق «الإصرار» عدم التوبة عن المعصیة السابقة. ثمّ إنّه إمّا أن یعزم علی غیره مع فعله أولا معه، و إمّا أن لا یعزم علیه، و علی الثانی إمّا أن یفعل الغیر، و إمّا أن لا یفعله و حکم الجمیع أنّه إن کان عازما علی العود، فالظاهر صدق «الإصرار» عرفا و إن لم یعد إلیها. و یؤیّده مفهوم قوله: «ما أصرّ من استغفر» «42» و قوله علیه السلام فی تفسیر قوله تعالی وَ لَمْ یُصِرُّوا «43»: «الإصرار أن یحدث الذنب فلا یستغفر اللَّه» «44». و قد عدّ علیه السلام فی حدیث جنود العقل و الجهل منها: «التوبة»، و جعل ضدّها: «الإصرار» «45»   
بناء علی أنّ ظاهر السیاق کونهما ممّا لا ثالث [لهما]، فتأمّل. و فی حسنة ابن أبی عمیر، عن أبی الحسن الکاظم علیه السلام: «قال: لا یخلّد اللَّه فی النار إلّا أهل الکفر و الجحود و الضلال و الشرک، و من اجتنب الکبائر من المؤمنین لم یسأل عن الصغائر، قال اللَّه تعالی إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئاتِکُمْ وَ نُدْخِلْکُمْ مُدْخَلًا کَرِیماً «46» قلت: یا ابن   
المکاسب، ج‌4، ص 335  
رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم فالشفاعة لمن تجب من المؤمنین؟ قال: حدّثنی أبی، عن آبائه، عن علی علیه السّلام قال: قال رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم: إنّما شفاعتی لأهل الکبائر، و أمّا المحسنون فما علیهم من سبیل. قال ابن أبی عمیر: قلت یا ابن رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم فکیف یکون «1» الشفاعة لأهل الکبائر و اللَّه تعالی یقول وَ لا یَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضی «2». و من ارتکب الکبائر فلیس بمرتضی؟! قال: یا أبا أحمد ما من مؤمن یرتکب ذنبا إلّا ساءه ذلک و ندم علیه، و قد قال النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم: «کفی بالندم توبة» و قال علیه السلام: «من سرّت حسنة و ساءته سیّئة «3» فهو مؤمن» فمن لم یندم علی ذنب یرتکبه فلیس بمؤمن، فلم یجب له الشفاعة و کان ظالما، و اللَّه تعالی یقول ما لِلظَّالِمِینَ مِنْ حَمِیمٍ وَ لا شَفِیعٍ یُطاعُ «4». قلت: فکیف لا یکون مؤمنا من لم یندم علی ذنب یرتکبه؟ فقال: یا أبا أحمد ما من أحد یرتکب کبیرة من المعاصی و هو یعلم أنّه سیعاقب علیها، إلّا أنّه ندم علی ما ارتکب، و متی ندم کان تائبا مستحقّا للشفاعة، و من لم یندم علیها کان مصرّا، و المصرّ لا یغفر له، لأنّه غیر مؤمن لعقوبة ما ارتکب، و لو کان مؤمنا بالعقوبة لندم، و قد قال النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم: «لا کبیرة مع الاستغفار، و لا صغیرة مع الإصرار» و أمّا قوله: «و لا یَشْفَعوُنَ إلّا لمن ارتضی» [فإنّهم لا یشفعون إلّا لمن ارتضی] «5» اللَّه دینه، و الدین: الإقرار بالحسنات و السیّئات، فمن ارتضی دینه ندم علی ما ارتکبه من الذنوب لمعرفته بعاقبته فی القیامة.. الخبر» «6». و مورده و إن کان فی الکبائر، إلّا أنّ ظاهره أنّه لا فرق بینها و بین غیرها فی تحقّق «الإصرار» بعدم الندم. ثمّ إنّ عدم الندم و إن جامع عدم العزم علی المعصیة- کما لو تردّد فیها أو لم یلتفت إلیها- إلّا أنّ هذه الصورة خارجة عمّا ذکر سابقا من قوله: «من اجتنب الکبائر لم یسأل عن الصغائر» یعنی إذا لم یکفّرها بتوبة أو عمل صالح آخر غیر اجتناب الکبائر. ثمّ الظاهر أنّه لا فرق فیما ذکر بین أن یکون العزم علی العود حال ارتکاب المعصیة الأولی، أو بعدها قبل التوبة. و إن کان عازما علی غیره، فإن کان العزم علی الغیر من زمان ارتکاب الأولی، فالظاهر أیضا صدق «الإصرار» و إن کان بعده قبل التوبة، فمقتضی الأخبار المتقدّمة صدقه لکن العرف یأباه.   
و إن لم یکن عازما علی الغیر، فإن لم یحصل العود فلا إشکال، و إن حصل العود، فإن لم یبلغ حدّ الإکثار فلا إشکال فی العدم، و إن حصل الإکثار علی وجه یصدق الإصرار عرفا فلا إشکال أیضا. فالحاصل: أنّ الإصرار یصدق بالعزم علی العود إلی مطلق المعصیة إذا کان العزم مستمرّا من زمان الفعل السابق. و إذا حدث بعد الفعل اعتبر اتّحاد المعصیة. و قد لا یصدق إلّا بالفعل، و هو ما إذا تحقّق الإکثار علی وجه یوجب الصدق عرفا، و ما یدلّ «7» علی عدم العدالة مع عموم قوله: «عن الرجل تقارف «8» الذنوب و هو عارف بهذا الأمر أصلّی خلفه أم لا؟ قال: لا» «9» و نحوه. و أمّا العزم المجرّد، فالظاهر عدم تحقّق «الإصرار» بمجرّده و إن أصرّ علیه، لأنّ هذا إصرار علی العزم لا علی المعصیة، إلّا إذا قلنا إنّ العزم علی المعصیة معصیة، و للکلام فیه محلّ آخر. ثمّ أنّه قد یشکل الأمر بناء علی القول بوجوب التوبة مطلقا، من جهة أنّ المعصیة لا تنفکّ عن الإصرار، لأنّه إذا ترک التوبة عن الصغیرة فقد أخلّ بواجب آخر و هی التوبة، و حیث إنّها فوریّة ففی أدنی زمان «10» یتحقّق الإصرار- کما لا یخفی- ، فیکون الثمرة بین القول بثبوت الصغائر و القول بکون المعاصی کلّها کبائر منتفیة أو فی غایة القلّة، مثل ما إذا فعل صغیرة فنسیها أن یتوب عنها، و نحو ذلک. و قد أجاب بعض السادة المعاصرین بمنع وجوب التوبة عن المعاصی مطلقا، بل هو مختصّ بالکبائر، و أمّا الصغائر فمکفّرة «11» باجتناب الکبائر و بالأعمال الصالحة.   
و هو لا یخلو عن نظر، لعموم أدلّة وجوب التوبة، کما سیجی‌ء «12» و أدلّة تکفیر الأعمال الصالحة لو صلحت، دالّة علی عدم وجوب التوبة، و «13» لم یفرّق بین الصغائر و الکبائر، لعموم کثیر من أدلّة التکفیر بل صراحة بعضها فی الکبائر، کما لا یخفی، مع أنّ تکفیرها بالأعمال الصالحة لا ینافی وجوب التوبة عنها. و به یظهر الجواب عن دعوی تکفیر الصغائر باجتناب الکبائر، غایة الأمر تسلیم سقوط وجوب التوبة إذا اجتنب الکبائر قربة إلی اللَّه تعالی بعد ارتکاب الصغائر أو عمل بعض الطاعات المکفّرة، لکن التوبة أسبق من الکلّ، لأنّها تحقّق فی زمان متّصل بالمعصیة لا یمکن فیه تحقّق غیرها غالبا، و المفروض أنّ القائلین بانقسام المعاصی لم یقولوا بتحقّق الإصرار الموجب للفسق بصدور الصغیرة و إن لم یتب عنها، و لم یمتثل اجتناب الکبائر- بل ترکها، لعدم التمکّن عنها- و لم یعمل طاعة مکفّرة.   
و الحاصل: أنّ عدم وجوب التوبة إمّا لعدم الدلیل علیه و عدم المقتضی لها- و إن بقی الذنب غیر مکفّر- و إمّا لأنّ غیرها قد یقوم مقامها فی التکفیر. و الأوّل مردود بعموم الأدلّة، کما سیجی‌ء «14» و الثانی- مع أنّه خلاف إطلاق الشارع من عدم کون الصغیرة مفضیة إلی الکبیرة و إن لم یتب عنها و لم یعمل مکفّرا آخر- لا ینافی وجوب التوبة ما لم یکفّر الذنب بمکفّر آخر غیرها. و لا یجوز أن یکون الوجوب تخییریّا بین التوبة و اجتناب الکبائر و الأعمال المکفّرة، کما لا یخفی. فالتحقیق فی الجواب: دعوی کون وجوب التوبة وجوبا عقلیّا محضا، بمعنی کونه للإرشاد، و إن أمر بها الشارع أیضا فی الکتاب و السنّة، لکن أوامرها إرشادیّة لرفع مفسدة المعصیة السابقة، و لا یترتّب علی ترکها عقاب آخر. و بعبارة اخری: إنّما وجبت التوبة للتخلّص عن المعصیة السابقة، و وجوب التخلّص عن المعصیة لیس واجبا شرعیّا یترتّب علی ترکه «15» عقاب آخر غیر العقاب الّذی لم یتخلّص منه، فهی من قبیل معالجة المریض الّتی أمر بها الطبیب، فلا یترتّب علی مخالفتها أمر سوی ما یقتضیه نفس ترک المأمور به مع قطع النظر عن الأمر، فإنّا لا نعنی بالأمر الإرشادی إلّا ما لا یترتّب علی مخالفته سوی ما یقتضیه نفس ترک المأمور به مع قطع النظر عن تعلّق الأمر، و لا علی موافقته إلّا ما یقتضیه فعله کذلک و لیس من قبیل الأوامر التعبّدیّة الّتی أمر بها السیّد عبده فی مقام الاستعلاء و التعبّد، لیترتّب علی موافقته ثواب الإطاعة زائدا [عمّا یقتضیه نفس المأمور به مع قطع النظر عن الأمر، و علی مخالفته عقاب زائدا] «16» عمّا یقتضیه نفس ترک المأمور به کذلک، و سیجی‌ء فی مقام التعرّض لحکم التوبة ما یوضح ذلک. فترک التوبة لیس من المعاصی الّتی توجب العقاب، و لا یدخل فی المعاصی الشرعیّة المنقسمة إلی صغیرة و کبیرة، و إن کان قبح ترکها- من حیث إنّه إقامة علی العقاب و بقاء علیه- قد یصل إلی حدّ قبح الکبیرة، و قد لا یصل إلیه بحسب قبح المعصیة الّتی بقی علیها.

خاتمة

فی التوبة

و الکلام تارة فی حقیقتها، و اخری فی حکم إیجادها، و ثالثة فی حکمها بعد الوجود. أمّا حقیقتها: فهی الرجوع إلی   
المکاسب، ج‌4، ص 336  
اللَّه بعد الإعراض عنه، أو الرجوع إلی صراط اللَّه المستقیم بعد الانحراف عنه، و هو یتوقّف علی الیقین بکون البعد عن اللَّه تعالی و الانحراف عن سبیل التوجّه إلیه خسرانا لا یعدّ ما عداه خسرانا، فبعد ذلک یحدث للنفس بحسب مرتبة ذلک الیقین تألّم نفسانیّ یناسب تلک المرتبة فی الشدّة و الضعف، و یعبّر عنه ب «الندم».   
و هل یعتبر فیها العزم علی عدم العود؟ ظاهر الأکثر: نعم، و قیل: لا. و الأقوی: أنّه إن کان المراد بالعزم: «القصد الّذی لا یتحقّق إلّا بعد الوثوق بحصول ما عزم علیه» فاعتباره ممّا لا دلیل علیه، و أنّه یستلزم امتناع التوبة ممّن لا یثق من نفسه بترک المعصیة عند الابتلاء بها، کسیّ‌ء الخلق الّذی لا یثق من نفسه و لا یأمن من وقوعه مکرّرا فی شتم من یتعرّض له [بما لا یوجب جواز شتمه] «1» و کالجبان الّذی لا یأمن وقوعه فی الفرار عن الزحف، و نحو ذلک. فبقی إطلاق مثل قوله صلّی اللَّه علیه و آله و سلم: «کفی بالنّدم توبة» «2»   
و قوله علیه السلام: «إن کان الندم من الذنب توبة فأنا أندم النادمین» «3» سلیما عن المقیّد. و إن أرید: «تحقّق إرادته بعدم عوده إلی المعصیة و إن لم یثق بحصول مراده» فهو ممّا لا ینفکّ عن الندم. و هل یعتبر فیها الاستغفار أم لا؟ التحقیق: أنّه إن أرید به: «حبّ المغفرة و شوق النفس إلی أن یغفر له اللَّه» فالظاهر أنّه لا ینفکّ عن الندم.   
و إن أرید به «الدعاء للمغفرة» الّذی هو نوع من الطلب الإنشائی، ففی اعتباره وجهان: من إطلاقات الندم «4»، و من مثل قوله صلّی اللَّه علیه و آله و سلم: «لا کبیرة مع الاستغفار» «5» و قوله: «دواء الذنوب الاستغفار» «6» و قوله: «ما أصرّ من استغفر» «7» و نحو ذلک. ثمّ إنّ ظاهر بعض الآیات و الروایات مغایرة التوبة للاستغفار، ففی غیر موضع من سورة هود «اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَیْهِ» «8» و عدّهما جندین من جنود العقل فی الحدیث المشهور فی تعداد جنود العقل و الجهل المرویّ فی أوّل أصول الکافی، حیث قال علیه السلام:   
«التوبة و ضدّها الإصرار و الاستغفار و ضدّها الاغترار» «9» و قوله علیه السلام فی المناجات الاولی من الأدعیة الخمسة عشر: «إلهی إن کان الندم توبة إلیک فأنا أندم النادمین و إن یکن الاستغفار حطّة للذنوب فإنّی لک من المستغفرین» «10». و یؤیّد ذلک ظاهر العطف فی الاستغفار المشهور المکرّر فی الأدعیة و الألسنة: «أستغفر اللَّه ربّی و أتوب إلیه». و ممّا یظهر منه الاتّحاد: الجمع بین ما دلّ علی أنّ «دواء الذنوب الاستغفار» «11» و أنّ «التائب من الذنب یغفر له و أنّه کمن لا ذنب له» «12» و یؤیّده غیر ذلک من الأخبار الّتی یظهر للمتتبّع. و یمکن حمل التوبة المعطوفة علی الاستغفار فی الآیات و الأخبار علی الإنابة، أعنی التوجّه إلی اللَّه بعد طلب العفو عمّا سلف، و هذا متأخّر من التوجّه إلیه لطلب العفو الّذی هو متأخّر عن الندم الّذی هو توجّه أیضا إلی اللَّه، لکونه رجوعا من طریق البطلان و عودة إلی سلوک الطریق المستقیم الموصل إلی جناب الحقّ، فهی کلّها توجّهات و إقبالات إلی الحقّ یمکن إطلاق التوبة الّتی هی لغة «الرجوع» علی کلّ منها. و قد یطلق علی المجموع اسم «الاستغفار» کما فی الخبر المشهور المرویّ فی نهج البلاغة [عن مولانا سیّد الوصیّین] «13» فی تفسیر الاستغفار فی إرشاد من قال «أستغفر اللَّه ربّی و أتوب إلیه» بقوله علیه السلام فی مقام التأدیب: «ثکلتک أمّک! أ تدری ما الاستغفار؟» ثمّ فسره بما یجمع أمورا ستّة: الندم علی ما مضی، و العزم علی الترک فی المستقبل، و قضاء الحقوق الفوتیة «14»، و تحلیل القوی الحاصلة من الخوض فی الشبهات «15» المحرّمة، و أذاقه النفس مرارة الطاعة کما أذاقها حلاوة المعصیة» «16». و أمّا حکم إیجادها: فهو الوجوب مطلقا عن الصغائر و الکبائر، و یدلّ علیه من الکتاب قوله تعالی تُوبُوا إِلَی اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً عَسی رَبُّکُمْ أَنْ یُکَفِّرَ عَنْکُمْ سَیِّئاتِکُمْ «17» و قوله جلّ ذکره وَ تُوبُوا إِلَی اللَّهِ جَمِیعاً أَیُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ «18». و من السنّة ما لا یحصی کثرة «19». و أمّا الإجماع: فقد ادّعاه غیر واحد، کصاحب الذخیرة «20»، و شارح أصول الکافی، بل ادّعی هو إجماع الأمّة علیه «21». و أمّا العقل: فالظاهر أنّه حکم بوجوبه عقلا کلّ من قال بالحسن و القبح العقلیّین، و استدلّ علیه أفضل المحقّقین فی تجریده بأنّه دافع للضرر فیجب «22»، و اعترف به شارح التجرید بناء علی مذهب العدلیّة «23».

[إثبات العدالة بالشهادة]

ثمّ إنّ الکلام فی إثبات العدالة بالشهادة بعد القطع بأنّها تثبت بها فی الجملة، یقع فی مقامات: الأوّل: أنّها هل تثبت بالشهادة الفعلیّة- بمعنی أن یفعل العدلان فعلا یدلّ و یشهد علی عدالته، کأن یصلّیا وراءه مع انتفاء احتمال الضرورة- أم لا؟ وجهان: جزم بالأوّل فی الدروس «24»، و لعلّه لعموم ما دلّ علی وجوب تصدیق العادل بل المؤمن، الشامل لتصدیق قوله و فعله، فإنّ الفعل کالقول منبئ و مخبر عمّا فی ضمیر الفاعل فیتّصف بالصدق و الکذب، مثل قوله تعالی یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ «25». و ما دلّ علی وجوب تصدیق المؤمن «26» و إن انصرف کلّ ذلک إلی القول، إلّا أنّ إرادة تصدیقه فی مطلق ما یدلّک و ینبّئک علیه و یرشدک إلیه واضح، فاحتمال تدلیسه فی فعله کاحتمال خطائه فی اعتقاده أو صدور الفعل عنه لداع، مندفع بما یندفع به هذه الاحتمالات المتطرّقة فی خبره. نعم لو کان فاسقا لم یقبل منه، لورود الأمر بالتثبّت فی خبره. و حمل نفس فعل الفاسق علی الصحّة إنّما هو من حیث نفس فعله، لا من حیث إنّه فعل له، فإنّ الفاسق إذا صلّی خلف شخص صلاة الاستیجار استحقّ الأجرة، و لا یلتفت إلی احتمال فسق إمامه، و أمّا من حیث مدلول فعله فهو کمدلول قوله فی عدم العمل به، مع أنّ نفس القول الصادر منه من حیث إنّه فعل یحمل علی الصّحّة، و لا یلتفت إلی احتمال کونها معصیة من جهة کونها شهادة زور. و إلی ما ذکرنا- من أنّ الفعل فی دلالته کالقول، و أنّه یقبل مع العدالة و یردّ مع الفسق- ینظر کلام غیر واحد من فقهائنا، منهم العلّامة رحمه اللَّه- فیما حکی عنه فی نهج الحقّ- حیث قال فی مقام الردّ علی العامّة القائلین بجواز الاقتداء بالفاسق، ما هذا لفظه: و قال اللَّه تعالی إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ.. إلخ «27» أوجب التثبّت عند خبر الفاسق، و من جملته الطهارة الّتی هی من شروط الصلاة (انتهی) «28». و ظاهره أنّ تصدّیه للصلاة إخبار منه باستجماعه للشرائط الّتی منها الطهارة، و حیث فرض فاسقا فلا تعویل علی ما یظهر لنا و یدلّ علیه بأفعاله. و لا ینافی ذلک الحکم بصحّة صلاته من حیث إنّه فعله، حتّی یستحقّ ما یستحقّه بالصلاة الصحیحة من الأجرة لو کانت بإجارة، و حصول «29» القبض بها إذا وقعت «30» فی أرض موقوفة جعلت مسجدا و نحو ذلک. و یؤیّد ما ذکرنا أنّه لم یتأمّل أحد فی العمل بتعدیلات أهل الرجال المکتوبة فی کتبهم، من أجل أنّ الخبر و النبإ لا یصدق علی الکتابة، مع ذهاب أکثرهم إلی أنّ التعدیلات من باب الشهادة، و لا فی العمل بالأخبار المودعة فی کتب الحدیث من دون سماعها مشافهة عن المحدّث، و قد شاع   
المکاسب، ج‌4، ص 337  
منهم الاستدلال علی ذلک بأدلّة حجیّة الخبر و النبإ، و یعتبرون العدالة فی من جمع الروایات فی کتابه من جهة آیة النبإ و نحوه. و دعوی: أنّ العمل بها باعتبار تلفّظ المؤلّف بها و نقلها مشافهة لمن کان أخذ منه الحدیث، تکلّف ضعیف. و من هنا یعلم أنّ اعتبار التلفظ و عدم کفایة الکتابة فی البیّنة علی الدعاوی إنّما هو لدلیل خارج، لا لأنّ أدلّة النبإ لا تشمل ذلک، فهو کاعتبار عدم الواسطة فی الشهادة إلّا مع تعذّر شهادة الأصل، فیکتفی بشهادة الفرع فی بعض المقامات بشرط وحدة الواسطة. هذا، و لکن الاعتماد علی ذلک إذا لم یفد الوثوق بالعدالة فی غایة الإشکال، لفقد ما یطمئن به النفس من الدلیل علیه تعبّدا. و ما ذکر فی عبارة العلّامة و الشهید لا یدلّ علی أنّ فعل العادل معتبر فی دلالته نظیر اعتبار قوله، فلعلّ مرادهما أنّ الفاسق لا یقبل خبره إذا صرّح به، فکیف یقبل إذا ظهر مطلبه من فعله؟ فإنّ فعله لیس بأقوی من قوله فی الحجیّة، فالمراد أنّ فعل الفاسق کقوله الصریح غیر مقبول، لا أنّ فعل العادل مقبول کقوله. ثمّ إنّ هذا کلّه بعد فرض ثبوت قاعدة أخری، و هی أنّ کلّ طریق یجوز للإنسان أن یعمل علیه کالاستصحاب، و البیّنة، و قول العدل، و غیرها یجوز له أن یستند إلیه فی الشهادة و یشهد بمؤدّاه، کما یظهر هذه الکلّیة من روایة حفص ابن غیاث- الواردة فی جواز الشهادة بالملک استنادا إلی الید «1»- أمّا لو لم تثبت هذه الکلّیة- کما هو ظاهر المشهور- فلا إشکال فی أنّ صلاة عدلین لا توجب الحکم بالعدالة ما لم یفد الوثوق. و أمّا الشهادة القولیة: و هی شهادة عدلین بعدالته، فالظاهر أنّه لا إشکال، بل لا خلاف فی اعتبارها، و یدلّ علیه- مضافا إلی ما یظهر من عموم حجّیّة شهادة العدلین- ما ورد من فعل النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم حیث کان یبعث رجلین من أصحابه لتزکیة الشهود المجهولین فیعمل بقولهما جرحا و تعدیلا «2»، و ما دلّ علی قبول شهادة القابلة إذا سئل عنها فعدّلت «3»، و فحوی ما دلّ علی اعتبارها فی الجرح، مثل قوله علیه السلام: «من لم تره بعینک یرتکب معصیة و لم یشهد علیه شاهدان، فهو من أهل الستر و العدالة» «4». و هل هی معتبرة تعبّدا حتّی لو کان الظنّ علی خلافها؟ أو یشترط عدم الظنّ علی خلافها؟ أو یشترط إفادتها الظنّ؟ وجوه مبنیّة علی ملاحظة إطلاق أدلّة اعتبارها، و انصرافها إلی صورة إفادة الظنّ، أو صورة عدم الظنّ علی الخلاف. و یمکن أن یفصّل بین ما إذا کان احتمال کذبه مستندا إلی تعمّد کذبه فلا اعتبار به و لو کان مظنونا، لأنّ الظاهر من أدلّة تصدیق العادل بل المؤمن، نفی تعمّد الکذب عنه مطلقا حتّی مع الظنّ، کما یدلّ علیه قوله علیه السلام: «کذّب سمعک و بصرک عن أخیک» «5» و بین ما إذا کان مستندا إلی خطائه و اشتباهه، فالظاهر اعتبار کونه موهوما «6»، لأنّ ظاهر أدلّة حجّیّة الخبر- خصوصا آیة النبإ «7» المفصّل بین العادل و الفاسق- عدم الاعتناء باحتمال تعمّد کذبه، و أمّا عدم الاعتناء باحتمال خطئه و اشتباهه، فهو ممّا ینفیه ظاهر حال المخبر المعتبر. عند کافة العقلاء إذا کان المخبر به من المحسوسات، أو من غیرها، النازل فی ندرة الخطأ و الاشتباه منزلة المحسوسات و لو عند المخبر، لکونه من أهل الخبرة و الاطّلاع بالنسبة إلی مضمون الخبر. لکن مقتضی هذا التفصیل وجوب قبول خبر الفاسق إذا علمنا عدم تعمّد کذبه، و کان احتمال المخالفة للواقع من جهة احتمال خطائه فی الحسّ سهوا أو اشتباها. و لعلّ ظاهر کلماتهم یأباه، إلّا أنّ القول به متعیّن، بناء علی کون مستند اعتبار خبر العادل و ردّ الفاسق آیة النبإ مفهوما و منطوقا، إلّا أن یقوم الإجماع فی بعض المقامات، کما بینّاه فی مسألة حجّیة الإجماع المنقول. بقی الکلام فی أنّ مطلق الظنّ بالعدالة هل هو معتبر أم لا؟ وجهان، بل قولان، ظاهر من حصر طریقها بالمعاشرة و الشیاع و الشهادة هو الثانی، و صریح بعض المعاصرین هو الأوّل. و یمکن التفصیل بین الظنّ القویّ الموجب للوثوق، و بین غیره، و هو الأقوی. و یشهد للأوّل انسداد باب العلم بالعدالة و عدم جواز الرجوع فی جمیع موارد الجهل بها إلی أصالة عدمها، و إلّا لبطل أکثر الحقوق، بل ما قام للمسلمین سوق، فتعیّن الرجوع فیها إلی الظنّ، کما فی نظائره من الموضوعات بل أکثر الأحکام الشرعیّة عند القائل بعدم وفاء الظنون المعتبرة بالخصوص بأکثر الأحکام. و یمکن الإیراد علیه أوّلا: بإمکان الاقتصار فیها علی خصوص الظنّ الّذی دلّ النصّ و الإجماع علی اعتباره، کالمعاشرة و شهادة   
العدلین و الشیاع، کما اقتصر علیه کلّ من حصر الطریق فی هذه الثلاثة، أو أضاف إلیها «اقتداء العدلین» أو «شهادة العدل» فی تزکیة الإمام و الراوی. و ثانیا: أنّ الانسداد إنّما یوجب العمل بالظنّ فی الجملة، فیجب الاقتصار علی الظنّ القویّ المعبّر عنه عرفا ب «الوثوق» و «الأمن» مع إمکان استفادة حجّیّة هذه المرتبة من النصوص، مثل قوله علیه السلام: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدینه و ورعه» «8» و قوله علیه السلام: «إذا کان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت «9» شهادته» «10» و قوله علیه السلام: «من عامل الناس فلم یظلمهم..» «11»   
و هو المتیقّن من جمیع الإطلاقات الدالّة علی حسن الظاهر، بل کفایة عدم العمل بالفسق. فإن قلت: إنّ هذه الإطلاقات تدلّ علی اعتبار مطلق الظنّ، بناء علی أنّ المتیقّن من الخروج عن إطلاقها هی صورة عدم حصول الظنّ، فیبقی الباقی، هذا مضافا إلی قوله علیه السلام- فیما حکی عن الفقیه- : «من صلّی الخمس فی جماعة فظنّوا به کلّ خیر» «12» و فی روایة: «فظنّوا به خیرا و أجیزوا شهادته» «13» حیث إنّ الأمر بالظنّ لا یعقل، لعدم کونه اختیاریّا، فیدلّ بدلالة الاقتضاء- علی الأمر بترتیب أحکام «ظنّ الخیر» و منها إجازة شهادته، فیدلّ علی أنّ هذه الأحکام ثابتة لمطلق الظنّ. قلت: هذه الإطلاقات- مع الإغماض عن دعوی انصرافها إلی صورة الوثوق لا بدّ من تقییدها بما دلّ علی اعتبار الوثوق. فظهر من جمیع ما ذکرنا: أنّ الأقوی اعتبار مطلق الوثوق بالملکة، و هو الأوسط بین القولین. ثمّ إنّ الوثوق بالملکة کما یجوز أن یعمل الشخص فی أعمال نفسه، کذلک یجوز الشهادة بالملکة استنادا إلیه، و یدلّ علیه قوله علیه السلام- فی صحیحة ابن أبی یعفور- : «و یجب إظهار عدالته و تزکیته بین الناس» «14» و ما تقدّم من استناد الشاهدین- اللّذین بعثهما النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم لتزکیة الشهود المجهولین- الی الظنّ الحاصل من السؤال عن قبیلة الشهود «15». مع أنّه لو انحصر مستند الشهادة فی العلم لبطل أمر التعدیل، و به تبطل الحقوق، کما لا یخفی.   
و الحمد للَّه أوّلا و آخرا.   
المکاسب، ج‌4، ص 338

3- رسالة فی القضاء عن المیّت

اشارة

بسم اللَّه الرحمن الرحیم و به نستعین الحمد للَّه ربّ العالمین، و صلّی اللَّه علی محمّد و آله الطاهرین و لعنة اللَّه علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین «1».

مسألة «2» فی قضاء الصلاة عن المیت

و الکلام فیه تارة فی نفس القضاء، و اخری فی القاضی، و ثالثة فی المقضیّ، و رابعة فی المقضیّ عنه، و خامسة فی أحکام القضاء.

أمّا القضاء عن المیت «3»

فهو عبارة عن فعل العبادة نیابة عن المیّت. و حقیقة النیابة: تنزیل الفاعل نفسه منزلة شخص آخر فیما یفعله. و یظهر من السیّد المرتضی أنّ القضاء عن المیّت لیست نیابة حقیقة، و إنّما هو واجب أصلیّ خوطب به القاضی، نعم سببه فوات الفعل عن المیّت، و زاد علی ذلک: أنّ المیّت لا یثاب علی ذلک، فعن الانتصار- بعد اختیار أنّ الولیّ یقضی الصوم عن المیّت إذا لم یکن للمیّت مال یتصدّق به عنه لکلّ یوم بمدّ، مدّعیا علیه الإجماع، و انفراد الإمامیّة به، و مخالفة الفقهاء فی ذلک الّا أبا ثور- «4» قال: و قد طعن فیما نقوله بقوله تعالی وَ أَنْ لَیْسَ لِلْإِنْسانِ إِلَّا ما سَعی «5» و بما روی عن النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم من قوله:   
«إذا مات المؤمن انقطع عمله إلّا من ثلاث: صدقة جاریة، أو ولد صالح یترحّم علیه، أو علم ینتفع به» «6» و لم یذکر الصوم عنه. و الجواب عن ذلک: أنّ الآیة إنّما تقتضی أنّ الإنسان لا یثاب الّا بسعیه، و نحن لا نقول: إنّ المیّت یثاب بصوم الحیّ عنه. و تحقیق القول فی هذا الموضع: أنّ من مات و علیه صوم فقد جعل اللَّه هذه الحالة سببا فی وجوب صوم الولیّ، و سمّاه قضاء، لأنّ سببه التفریط المتقدّم، و الثواب فی هذا الفعل لفاعله دون المیّت. فإن قیل: فما معنی قولهم: «صام عنه»، إذا کان لا یلحقه و هو میّت ثواب، و لا حکم لأجل هذا الفعل؟ قلنا: معنی ذلک أنه صام، و سبب صومه تفریط المیّت، و قیل: «صام عنه» من حیث کون التفریط المتقدّم سببا فی لزوم هذا الصوم.   
و أمّا الخبر الّذی رووه، فمحمول علی هذا المعنی أیضا، و أنّ المؤمن ینقطع بعد موته عمله، فلا یلحقه ثواب و لا غیره، و الّذی ذهبنا إلیه لا یخالف ذلک. و خبرهم هذا یعارض ما رووه عن عائشة «7». ثمّ ساق أخبارا نبویّة تدلّ علی النیابة «8» «9» (انتهی). و تبعه فی جمیع ذلک السیّد أبو المکارم ابن زهرة فی الغنیة «10» ثمّ من بعده الفاضل فی المختلف «11» فی الجواب عن الآیة المتقدّمة «12». مع أنّ الشهید فی الذکری حکی عنه أنّه قال- فیما یلحق المیّت بعد موته- : أمّا الدعاء و الاستغفار و الصدقة و أداء الواجبات الّتی تدخلها النیابة فبالإجماع، و أمّا ما عداها فعندنا أنه یصل إلیه «13». أقول: کأنّ السیّد و من تبعه أراد بما ذکر من الجواب عن الآیة و الروایة ردّ استدلال العامة بهما علی نفی وجوب القضاء الّذی هو المطلوب، لأنّ القضاء لا یستلزم الثواب حتّی یستکشف انتفاء الملزوم عن انتفاء اللازم، و إلّا فشأن السیّد أجلّ من أن تخفی علیه الأخبار الکثیرة الواردة عن النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم و الأئمة علیهم السلام فی انتفاع المیّت بما یفعله الأحیاء علی طریق النیابة أو الهدیّة. و قد حکی أکثرها فی الذکری عن کتاب غیاث سلطان الوری للسیّد الأجلّ ابن طاوس، «14» و لنذکر بعضها تبرکا: فمنها: قضیّة الخثعمیّة الّتی أتت النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم فقالت: إنّ أبی أدرکه الحجّ شیخا زمنا لا یستطیع أن یحجّ، إن حججت عنه أ ینفعه ذلک؟ فقال لها: أ رأیت لو کان علی أبیک دین فقضیته، أ کان ینفعه ذلک؟! قالت: نعم، قال: فدین اللَّه أحقّ بالقضاء «15». و منها: ما عن کتاب حمّاد بن عثمان: «قال: قال أبو عبد اللَّه علیه السلام: من عمل من المسلمین عملا صالحا عن میّت أضعف اللَّه أجره و نفع به ذلک المیت» «16». و رواه الصدوق أیضا فی الفقیه مرسلا «17». و منها: ما عن کتاب المسائل لعلیّ بن جعفر علیه السلام: «عن الرجل هل یصلح له أن یصلّی أو یصوم عن بعض موتاه؟ قال: نعم فیصلی ما أحبّ و یجعل تلک للمیّت، فهو للمیّت إذا جعل ذلک له» «18». و قریبة منها روایة أخری له «19». و منها: ما حکاه عنه، عن أصل علیّ بن أبی حمزة- الّذی هو من رجال الصادق و الکاظم علیهما السلام- : «قال: و سألته عن الرجل یحجّ و یعتمر و یصلّی و یصوم و یتصدّق عن والدیه و ذوی قرابته؟ قال: لا بأس به، و یؤجر فیما یصنع، و له أجر آخر بصلة قرابته، قلت: و إن کان لا یری ما أری، و هو ناصب؟! قال: یخفّف عنه بعض ما هو فیه» «20». و منها: ما عن أصل هشام بن سالم: «قال: قلت:   
یصل إلی المیّت الصلاة و الدعاء و نحو هذا؟ قال: نعم، قلت: أو یعلم من یصنع ذلک؟ قال: نعم، ثمّ قال: یکون مسخوطا علیه فیرضی عنه» «21». قال فی الذکری: و ظاهره أنّه من الصلوات الواجبة الّتی ترکها سبب للسخط «22». أقول: و فی هذا الظهور تأمّل. و منها: ما عن ابن محبوب- فی کتاب المشیخة- عن الصادق علیه السلام أنّه قال: «تدخل علی المیّت فی قبره الصلاة و الصوم و الحجّ و الصدقة و الدعاء، قال: و یکتب أجره للّذی یفعله و للمیّت» «23». و نحوها: روایتا إسحاق بن عمّار «24» و ابن أبی عمیر «25».   
و منها: روایات ابن مسلم و ابن أبی یعفور و البزنطی و صفوان بن یحیی عن الصادق و الرضا علیهما السلام أنّه: «یقضی عن المیّت الحجّ و الصوم و العتق و فعاله الحسن» «26».   
و عن کتاب الفاخر «27»: أنّ ممّا أجمع علیه و صحّ من قول الأئمّة علیهم السلام أنّه یقضی أعماله الحسنة کلّها «28». و منها: ما عن کتاب حمّاد بن عثمان: «قال: قال أبو عبد اللَّه علیه السلام: إنّ الصلاة و الصدقة و الحجّ و العمرة و کلّ عمل صالح ینفع المیّت، حتّی أنّ المیت لیکون فی ضیق فیوسع علیه، و یقال: هذا بعمل ابنک فلان، و هذا بعمل أخیک فلان- أخوه فی الدین- » «29». و مثلها روایة عمرو بن محمد بن یزید «30». و منها: ما عن عبد اللَّه بن جندب: «قال: کتبت إلی أبی الحسن علیه السلام: الرجل یرید أن یجعل أعماله من الصلاة و البرّ و الخیر أثلاثا، ثلثا له و ثلثین لأبویه، أو یفردهما بشی‌ء ممّا یتطوّع به، و إن کان أحدهما حیّا و الآخر میّتا؟ فکتب الیّ: أمّا المیّت فحسن جائز، و أمّا الحیّ فلا، إلّا البرّ و الصلة» «31». و مثلها ما عن محمّد بن عبد اللَّه بن جعفر الحمیری، أنّه کتب إلی الکاظم علیه السلام مثله، و أجاب بمثله «32». قال   
المکاسب، ج‌4، ص 339  
فی الذکری: قال السیّد: لا یراد بهذه: الصلاة المندوبة، لأنّ الظاهر جوازها عن الأحیاء فی الزیارات و الحجّ و غیرهما «1». أقول: لعلّ ما ذکره من التوجیه للجمع بینها و بین ما دلّ علی جواز ذلک عن الحیّ أیضا، مثل ما عن الکلینی بإسناده إلی محمّد بن مروان: «قال: قال أبو عبد اللَّه علیه السلام: «ما یمنع الرجل منکم أن یبرّ والدیه حیّین و میّتین، یصلّی عنهما و یتصدّق عنهما و یصوم عنهما، فیکون الّذی صنع لهما، و له مثل ذلک، فیزیده «2» اللَّه ببرّه و صلته خیرا کثیرا» «3».   
نعم احتمال هذه الروایة إرادة عدم قطع البرّ عنهما بعد الموت بفعل هذه الأفعال عنهما، فیکون قد برّهما حیّین و میّتین، بعید. و حکی عن الحسین بن الحسن الطوسی الکوکبی- فی کتابه المنسک- «4» بإسناده إلی علیّ بن أبی حمزة: «قال: قلت لأبی إبراهیم علیه السلام: أحجّ و أصلّی و أتصدّق عن الأحیاء و الأموات من قرابتی و أصحابی؟ قال: نعم، تصدّق عنه و صلّ عنه، و لک أجر آخر بصلتک إیّاه» «5». و ظاهر الصلاة عن الغیر: النیابة عنه، لا فعلها و إهداء الثواب إلیه، فیدلّ علی جواز النیابة عن الحیّ فی الصلاة، و إطلاق الصلاة «6» و البرّ علی ذلک یشعر بعموم رجحان النیابة عن الحیّ فی کلّ فعل حسن. ثمّ أنّه «7» إذا جاز الصلاة عنه جاز غیرها، لعدم القول بالفصل ظاهرا بینها و بین غیرها، بل قد روی جواز الاستنابة فی الصوم الواجب بالنذر علی الحیّ، فقد روی فی الفقیه، عن عبد اللَّه بن جبلّة، عن إسحاق بن عمّار «8». بل یمکن استفادة عموم النیابة فی کلّ الأعمال الواجبة- عدا ما دلّ الإجماع علی عدمه- من الأخبار الدالّة علی مشروعیّة قضاء دین اللَّه عمّن هو علیه تبرّعا «9»، ثمّ إثبات مشروعیّة النیابة فی المستحبّات بعدم القول بالفصل، فتأمل. و کیف کان: فانتفاع المیّت بالأعمال الّتی تفعل عنه أو یهدی إلیه ثوابها، ممّا أجمع علیه النصوص، بل الفتاوی، علی ما عرفت من کلام الفاضل «10» و صاحب الفاخر «11»، المعتضد بقضیّة تعاقد صفوان بن یحیی و عبد اللَّه بن جندب و علیّ بن نعمان، علی أنّ من مات منهم یصلّی من بقی صلاته و یصوم عنه و یحجّ عنه، فبقی صفوان یصلّی کلّ یوم و لیلة مائة و خمسین رکعة» «12». فإنّ دعوی کفایة اتّفاق هذه الثلاثة فی الکشف عن رضا الإمام علیه السلام غیر بعیدة، فکیف إذا ضمّ إلی ذلک دعوی الفاضل و صاحب الفاخر الإجماع علی ذلک. و أمّا الآیة «13» فیمکن توجیهها بعد مخالفة ظاهرها للإجماع و الأخبار المتواترة بأنّ الثواب علی سعیه حال الحیاة، فإنّ تحصیل الاخوّة للمؤمنین تعریض للنفس فی هذه المثوبات. و أمّا الروایة النبویّة «14»: فهی مسوقة لذکر ما یعدّ عملا للمیّت بعد موته من الأفعال المتولّدة من فعله تولّد الغایة، دون الّتی یترتّب علی عمله اتّفاقا من دون قصد لترتّبها، فالحصر فی الروایة بالنسبة إلی إعمال المیّت المقصود منها الاستمرار بعد الموت، کإعانة الناس بحفر البئر و غرس الشجر و وقف مال علیهم أو إظهار سنّة حسنة، أو ولادة من یستغفر له ممّا یقصد منه البقاء، فهی بمنزلة الأفعال التولیدیة للمیّت یعدّ عملا له، و الکلام- فی المقام- فی ما یعمل الغیر عنه، کما أنّ ما ورد من أنّ: «من سنّ سنّة سیّئة کان علیه وزرها و وزر من عمل بها إلی یوم القیامة» «15» لا تنافی قوله تعالی وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری، «16» و إنّما ینافیه ما یکذب علی النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم من أنّ: «المیّت لیعذّب ببکاء أهله علیه «17»»   
و لذا ردّت عائشة بتلک الآیة «18». و قد خرجنا بإیراد الأخبار المذکورة عمّا هو المقصود فی هذه الرسالة من وجوب القضاء عن المیّت مع قطع النظر عن انتفاع المیّت بذلک، و قد عرفت أنّه مجمع علیه فتوی «19» و نصّا «20»، و سیجی‌ء ما یدلّ علیه من النصوص بالخصوص «21». ثمّ المشهور أنّ القضاء معیّن علی الولیّ، لا أنّه مخیّر [بینه] «22»   
و بین الصدقة، کما عن الإسکافی «23» و السیّد المرتضی «24» و السیّد ابن زهرة مدّعیا علیه الإجماع «25»، لعدم الدلیل علی إجزاء الصدقة نعم ورد ذلک فی النافلة مضافا إلی ظهور الأدلّة «26» فی تعیین الصلاة. و الإجماع المدّعی کما تری. و أضعف منه الاستدلال علیه بالاحتیاط.

و أمّا القاضی

فالمحکیّ عن المفید: النصّ علی أنّه إن لم یکن له ولد من الرجال قضی عنه أکبر أولیائه من أهله، و إن لم یکن فمن النساء «27». و عن الإسکافی: أولی الناس بالقضاء عن المیّت أکبر ولده الذکور، و أقرب أولیائه إلیه إن لم یکن له ولد «28». و فی کلام الصدوقین و الرضویّ: «إنّه یقضی الولیّ، فإن لم یکن له ولیّ من الذکور قضی عنه ولیّه من النساء «29»» و نسب قول المفید فی الدروس إلی ظاهر القدماء و الأخبار، و اختاره «30». و لعلّه لإطلاق صحیحة حفص بن البختری، عن أبی عبد اللَّه علیه السلام: «فی الرجل یموت و علیه صلاة أو صیام؟ قال:   
یقضی عنه أولی الناس بمیراثه. قلت: فإن کان أولی الناس به امرأته؟ قال: لا، إلّا الرجال» «31». و مرسلة حمّاد: «قال: سألت أبا عبد اللَّه علیه السلام فی الرجل یموت و علیه دین من شهر رمضان من یقضیه عنه؟ قال: أولی الناس به، قلت: فإن کان أولی الناس به امرأته؟ قال: لا، إلّا الرجال» «32». و روایة ابن سنان، عن الصادق علیه السلام- المحکیّة فی الذکری عن کتاب السیّد الأجلّ ابن طاوس- : «قال: الصلاة الّتی حصل وقتها قبل أن یموت المیّت یقضیه عنه أولی الناس به» «33». إلی غیر ذلک. فما أطلق فیه «الولیّ» المراد منه الأولی من غیره، و هو یختلف باختلاف الموجودین من الناس المنتسبین إلی المیّت، فإنّ ولده أولی به من أخیه، و أخوه أولی به من عمه.. و هکذا.   
بل قد یدّعی شموله للمولی المعتق و ضامن الجریرة، لأنّهما أولی الناس بالمیّت مع فقد الأقارب النسبیّة، و لذا قیل بوجوب القضاء علیهما مع فقد القریب «34». هذا، مضافا إلی أنّ الحکم فی صحیحة حفص معلّق علی «الأولی بالإرث» «35»، و لا إشکال فی صدقه علی ما عدا الأولاد مع عدمهم، بل و علی المولی و ضامن الجریرة. و أمّا وجه تقدیم الولد علی الأب: فلعلّه لأنّ أکثریّة نصیبه یدلّ عرفا علی کونه أولی بالمیّت عن الأب «36» مع أنّ النصّ ورد بأنّ الأکثر نصیبا أولی بالمیّت من الأقلّ، کما فی صحیحة الکناسی: «و أخوک لأبیک و أمّک أولی بک من أخیک لأبیک «37»» «38» مع أنّ حکم المشهور باستحقاق الولد خصوصا مجّانا الحبوة- الّتی هی عبارة عن خصائص الأب، التی یعزّ علی أولیاء المیّت أن یروها عند غیر المیّت- یدلّ علی أولویّته بأبیه من غیره حتّی جدّه. نعم ینافی ذلک کلّه حکم المشهور   
المکاسب، ج‌4، ص 340  
فی باب الجنائز بأنّ الأب أولی من الولد فی تجهیز المیّت، و لذا تنظّر فیه هناک مائلا إلی مراعاة الإطلاق «1»- هنا و هناک- من یقدّم الأب علی الولد «2». و یمکن أن یکون مستند المشهور هناک أنّ الأولی بالمیّت من حیث أحکامه و أموره- الّتی لا بدّ أن تصدر باستصواب الأولیاء- هو الأب دون غیره، و یمکن استشعار ذلک من قوله علیه السلام: «یصلّی علی الجنازة أولی الناس بها» «3» فإنّ الأولی بالجنازة- من حیث انّها جنازة لا بدّ من التصرف فیها و تقلّبها فی الغسل و الصلاة و الدفن- هو الأب عرفا.   
و الحاصل: أنّ الموضوع للحکم فی باب القضاء هو المیّت من حیث شخصه و نفسه الإنسانی، و فی الجنائز هو جسده و جنازته الّتی یتصرف فیها و یتقلّب، فالأولویّة هنا علیه، و فی القضاء له، فتأمّل. و علی کلّ حال: فالمراد من «أکثریّة النصیب» أکثریّة نصیب النوع، لأنّها الکاشفة عرفا و شرعا عن أولویّة ذلک النوع، فلو عرض لشخص الولیّ قلّة النصیب لتعدّد أشخاص نوعه- کما لو اجتمع له أب مع عشرة أولاد- فلا یسقط أکبرهم عن الأولویّة، لکونه أقلّ سهما من الأب، لأنّ نوع الولد أکثر سهما فهو أولی.   
فما یظهر من بعض المعاصرین من اعتبار أکثریّة نصیب الشخص- حتّی أنّه فصّل فی المسألة بین ما دون الخمسة من الأولاد إذا اجتمعوا مع الأب و بین الخمسة و الأزید «4»-   
لم أجد له وجها ظاهرا. ثمّ إطلاق «الأولی بالإرث» فی الصحیحة المتقدّمة «5» یشمل المولی المعتق و ضامن الجریرة علی الترتیب عند عدم غیرهما من الورثة. إلّا أنّ العبارة المحکیّة عن المفید «6» و جماعة من القدماء «7» خالیة عن التصریح به، لأنّ المحکیّ عن المفید- المنسوب فی الدروس إلی ظاهر القدماء- «أنّه لو فقد أکبر الذکور فأکبر أولیائه من أهله» «8» و لفظ «الأهل» ظاهر فی من عدا المعتق و ضامن الجریرة. و ما أبعد ما بین هذا القول و بین القول و بین ما اختاره الشیخ «9» و أکثر من تأخّر عنه من اختصاص التکلیف بأکبر أولاده الذکور «10»، و کأنّهم فهموا من صحیحة حفص و مرسلة حمّاد- المتقدّمتین «11»- أنّ المراد من «الأولی بالمیّت» أولی الناس به علی الإطلاق. و بعبارة أخری: الأولی من کلّ أحد یفرض وجوده من الناس، لا أولی الموجودین فعلا حین موت المیّت، و لا شک أنّ الأولی علی الإطلاق بذلک المعنی هو الولد الذکر. و أمّا أولویّة غیره من طبقات الورثة فأولویّة إضافیّة یلاحظ فیها الموجودون عند الموت. و هذا غیر بعید. مع أنّه لو فرض احتمال الروایة لما ذکرنا احتمالا مساویا وجب الرجوع إلی أصالة البراءة. و ممّا یؤیّد إرادة ما ذکرنا- بل یدلّ علیه- صحیحة حفص و مرسلة حمّاد الصریحتان فی نفی التکلیف عن النساء، و کلّ من نفاه عنهنّ نفاه عمّن عدا الولد من الذکور، و کلّ من أثبته علی من عدا الولد من الذکور أثبته علی النساء، فحمل الروایة علی ما یعمّ الولد یوجب شذوذ الروایة و ترک العمل بظاهرها بین الأصحاب من التفصیل بین من عدا الولد و بین النساء، فیجب لأجل ذلک حمل «الأولی» علی الأولویّة علی الإطلاق دون الإضافیّة. نعم یظهر من المدارک العمل بظاهرها من التفصیل «12». ثمّ المراد فی کلامهم من «الأکبر»: من لا أکبر منه، فیعمّ المنحصر، کما هو مقتضی إطلاق النصّ «13» و صریح الفتاوی «14». و لو تعدد الأولاد یقدّم الأکبر مع استوائهم فی البلوغ، للإجماع و لمکاتبة الصفّار «15» و فی دلالتها تأمّل یأتی وجهه. و لو استووا فی السنّ فالبالغ مقدّم علی غیره، إمّا لأنّه أکبر عرفا و أقرب إلی حدّ الرجال، و إمّا لأنّ التکلیف یتعلّق به عند بلوغه، لصدق «أولی الناس به» علیه بحسب النوع، إذ لو اعتبرت الأولویّة الشخصیّة من کل أحد لم یجب علیه بعد بلوغ أخیه أیضا، فإذا تعلّق التکلیف به فارتفاعه عند بلوغ أخیه یحتاج إلی دلیل، فتأمل. و لو اختلفوا فی البلوغ و کبر السنّ، ففی اعتبار البلوغ أو کبر السنّ وجهان: ممّا ذکرنا فی تقدیم البالغ علی غیره مع المساواة، و من إطلاق تقدیم الأکبر فی النصّ «16» و الفتاوی «17»، و الأوّل لا یخلو عن قوّة. و لو استووا فی السنّ و البلوغ، ففی سقوط القضاء عنهم- کما عن الحلّی «18»- لعدم وجود الأکبر، أو ثبوته علیهم علی طریق الکفایة و تخییرهم، فإن اختلفوا فالقرعة- کما عن القاضی «19»- أو علی طریق التوزیع- کما عن المشهور وفاقا للشیخ «20»- ، أقوال: أقواها الأخیر، لأنّ الحکم معلّق بجنس أولی الناس الصادق علی الواحد و الاثنین، لما عرفت من أنّ المراد بأولی الناس: الأولی بالنوع، و هو جنس الأولاد، فکأنّه قال: یقضی عنه ولده. و أمّا وجوبه علی الکلّ کفایة فلم یثبت، لأنّ الوجوب علی الجنس أعم من التوزیع و من الوجوب الکفائی، فالأصل عدم تکلیف کلّ منهم بأزید من حصته و لو علی طریق الکفایة.   
و بعبارة أخری: یعلم باستحقاقه العقاب إذا ترک حصته و لم یأت بها صاحبه علی أی تقدیر، و لا یعلم بأنه بعد قضاء حصته یعاقب علی ترک الباقی إذا ترکه مع ترک صاحبه. ثم انّ حکم القاضی بالقرعة عند اختلافهما «21» لا وجه له، لعدم جواز الاختلاف بعد وجوب قیامهما «22» بالواجب الکفائی، لأنه لا یسقط عنهما إلّا بعد حصوله فی الخارج، فینوی کلّ منهما الوجوب کما فی صلاة المیّت. و دعوی وجوب فعل واحد عنه- علی أن تکون الوحدة شرطا لصحة الفعل مع تعددهما- ممنوعة. و ممّا ذکرنا یعلم حکم ما إذا کان الواجب ممّا لا یتبعّض کصلاة واحدة أو صوم یوم واحد و فی ثبوت الکفّارة علیهما مع إفطار الصوم بعد الزوال- علی القول بوجوبه فی القضاء عن الغیر- وجهان، أقواهما: الوجوب علیهما مع إفطارهما معا، و علی المتأخّر إفطارا مع التراخی، فتأمّل. ثمّ إنّ هنا وجوبا کفائیا فی الصلاة من جهة أخری، و هی أنّ الترتیب لمّا کان شرطا فی صحّة الصلاة فبعد الحکم بتوزیعها یکون الواجب کفائیا منهما الشروع فی القضاء فإذا فرغ من صلاة واحدة کان الشروع فی الأخری أیضا واجبا کفائیا، و هکذا إلی أن یصلّی أحدهما قدر نصیبه، فیتعیّن الباقی علی الآخر، فإن اختلفا فی السابق بأن أراد کلّ منهما السبق و اللحوق، فلا یبعد القرعة. و لا یشترط فی القاضی الحرّیّة، لأنّ الأولویّة بالمیّت- الذی هو مناط الحکم- لا یتوقّف علی استحقاقه الإرث، بل یقتضیه مع عدم المانع، و لهذا لا یفرّق فی الحرّ بین الوارث بالفعل و الممنوع عن الإرث للقتل. و تعلّق الحکم فی صحیحة حفص «23» علی «الأولی بالإرث» یراد به الأولی بالإرث من حیث القرابة لو خلّیت و نفسها. و لا یشترط أیضا خلوّ ذمته من صلاة فائتة، نعم سیأتی حکم الترتیب بین الفائتة و المتحمّلة فی أحکام القضاء   
. علیه،   
المکاسب، ج‌4، ص 341

و أما المقضیّ

فالمحکیّ عن المشهور أنّه جمیع ما فات عن المیّت، و عن الشهید الثانی: نسبته إلی ظاهر النصّ و إطلاق الفتوی «1» و ظاهر عبارة الغنیة: الإجماع علیه «2»   
و عن الحلّی «3» و سبطه- ابن سعید- : أنّه لا یقضی إلّا ما فاته فی مرض موته «4» و المحکیّ عن [المحقق] «5» فی بعض رسائله أنه یقضی ما فاته لعذر کالمرض و السفر و الحیض بالنسبة إلی الصوم، لا ما ترکه عمدا مع قدرته علیه «6» و عن الذکری نسبته إلی السیّد عمید الدین ثمّ اختیاره «7» کما عن الشهید الثانی «8». و الأقوی الأوّل، لإطلاق ما تقدّم من النصوص، خصوصا روایة ابن سنان المتقدمة «9» و دعوی انصرافها إلی ما فات لعذر- إن سلّم- فهو تبادر ابتدائی، کتبادر بعض أفراد الماء من إطلاق لفظه، مع أنّ بعض فروض الترک عمدا ممّا لا إشکال فی عدم خروجه عن منصرف الإطلاق، مثل ما إذا وجب علیه الصلاة فی حال المرض مع النجاسة أو مع القعود أو الاضطجاع، أو وجب علیه الصلاة حال المطاردة مع العدوّ، فقصّر فی فعلها کذلک- علی ما هو الغالب فی أحوال المرضی و الغازین من ترک الصلوات إذا لم یتمکّنوا من فعلها إلّا کذلک- ثم مات فی هذه الحال أو بعد ذلک، فإنّ دعوی خروج مثل هذا عن منصرف إطلاق الأخبار المتقدمة «10» بعیدة عن الإنصاف، و إذا شمل هذا شمل غیره من الصلوات المتروکة عمدا أو المفعولة فاسدة، لعدم القول بالفصل. بل یمکن دعوی شمول الروایات للمفعولة فاسدة، فیشمل المتروکة عمدا لعدم الفصل، فتأمّل. و کیف کان: فدعوی اختصاص الروایة بمن فاته الصلاة لعذر یسقط شرعا معه الصلاة- کالإغماء و فقد الطهورین و نحو ذلک- فی غایة البعد، خصوصا لو أرید من عدم تعمّد الفوت عدم التمکن من قضائه أیضا، بحیث لا یعمّ ما تسامح فی قضائه حتّی مات. ثم الظاهر أنّ النسبة بین قول الحلّی «11» و مختار المحقق «12» عموم من وجه، لأنّ الفوات فی مرض الموت یعمّ الترک عمدا. و علی أیّ حال: فالظاهر انصراف الإطلاق فی النصّ و الفتوی إلی ما وجب علیه أصالة، فلا یعمّ ما تحمّله بالولایة أو الاستئجار و إن کان العمل بالإطلاق أحوط، بناء علی احتمال کون الانصراف هنا نظیر الانصراف السابق

و أما المقضیّ عنه

فهو الوالدان لا غیر، بناء علی المشهور من اختصاص القاضی بالولد الأکبر. نعم اختلفوا فی دخول الأمّ من جهة اختصاص روایة حمّاد بالرجل «13» و انصراف روایة ابن سنان إلیه «14» فإلحاق المرأة بالرجل قیاس- کما صرّح الحلّی «15» و المحقّق و الشهید الثانیان فی حاشیتی الشرائع «16» بل حکی عن جماعة «17». و الأقوی الدخول، وفاقا لصریح المحکیّ عن صوم المبسوط «18» و النهایة «19» و الغنیة «20» و المنتهی «21» و التذکرة «22» بناء علی عدم الفرق بین الصوم و الصلاة. و حکی فی خصوص الصلاة عن الرسالة المحکیّة سابقا عن المحقّق فی جواب سؤال جمال الدین المشغری «23» و عن الذکری «24» و الموجز «25» بل حکی نسبته إلی ظاهر إطلاق الأکثر، إلّا أنّ الموجود فی الروضة: انّ اختصاص الحکم بالأب و عدم التعدی إلی الأمّ و غیرها من الأقارب «26» هو المشهور «27». و کیف کان فالأقوی اللحوق، و دعوی الانصراف فی روایة ابن سنان «28»   
ممنوعة، مضافا إلی مصححة أبی حمزة: «عن امرأة مرضت فی شهر رمضان أو طمثت أو سافرت، فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل یقضی عنها؟ قال: أما الطمث و المرض فلا، و أما السفر فنعم» «29». بناء علی عدم القول بالفصل بین الصوم و الصلاة کما یظهر من بعض «30» و علی أنّ المسئول عنه وجوب القضاء، لما ذکره فی المنتهی من الاتّفاق علی الاستحباب فی هذه الصور «31». و یمکن أن یکون طرحا الحلّی «32» لهذه الأخبار لکونها آحادا عنده. و هل یشترط فی المقضی عنه الحرّیة؟ قولان، أقواهما:   
العدم، لإطلاق الروایات «33» و دعوی انصرافها إلی الحرّیة فی غایة البعد. و توهّم کون الأولی بالعبد مولاه، و لا یجب علیه القضاء إجماعا، مدفوع بأنّ المراد بالأولویّة: الأقربیّة فی النسب و الأشدّیّة فی علاقة القرابة الّتی هی المقتضیة للأولویّة بالإرث و لو اجتمع سائر شروط الإرث، و لذا یجب علی القاتل لأبیه و إن لم یرثه. و حکی عن فخر الدین عدم الوجوب، قال: و منشأ الإشکال عموم قولهم علیهم السلام: «فعلی ولیّه أن یتصدّق عنه من ترکته» «34» دلّ بالمفهوم علی الحرّیّة، فهذه المسألة ترجع إلی أنّ الضمیر إذا رجع إلی البعض هل یقتضی التخصیص أم لا؟ و قد حقّق ذلک فی الأصول. و الحقّ عندی عدم القضاء، لما تقدّم «35» (انتهی).   
و اعترضه شارح الروضة- بعد نقل هذا الکلام- بأنّا لم نظفر بخبر فیه ذلک، و إنّما الخبر الّذی تعرّض فیه للتصدّق خبر أبی مریم، و لیس فیه ذکر الصوم إلّا بعد التصدّق فی إحدی طریقیه و لفظه: «و إن صحّ ثمّ مرض حتّی یموت و کان له مال تصدّق عنه مکان کلّ یوم بمدّ، و إن لم یکن له مال صام عنه ولیّه» «36» «37» (انتهی). و لا یخفی ضعف ما ذکره فخر الدین، إذ لو سلّم وجود خبر مشتمل علی المتمّم المذکور، فمقتضی التبادر و إن کان تقیید المطلق به- و لیس هذا من قبیل العام المتعقّب بالضمیر الراجع الی بعض أفراده کما لا یخفی- إلّا أنّ تخصیص الخبر المشتمل علی المتمّم «38» لا یقتضی تخصیص باقی «39» المطلقات، لعدم التنافی بینهما. ثمّ إنّ حکم الجاریة حکم العبد المیّت.

و أما أحکام القضاء

فیحصل توضیح المهم منها فی ضمن مسائل: الأولی: أنّ الظاهر من النص و الفتوی بأنّه «یقضی عن المیّت»، أنّ القضاء عن المیّت نیابة عنه فی الفعل، لا أنّه تکلیف أصلی علی الولیّ. فلا بدّ فیه من نیّة النیابة کما فی الحجّ و الزیارة عن الغیر، و لا تبرأ ذمّته بإهداء ثواب العبادة إلی المیّت من دون قصد النیابة، بل لا یشرع هذا الفعل بمجرّد هذه الغایة مع عدم اشتغال ذمّته به أصالة، کمن أراد أن یصلّی ظهرا فی غیر وقته و یهدیه إلی المیّت، لأنّ إهداء الثواب فرع وجوده المتوقّف علی تحقّق الأمر، المفروض عدمه. و یعتبر فی القضاء جمیع ما کان معتبرا فی فعل المیّت، مع قطع النظر عمّا یعرض باعتبار خصوص مباشرة الفاعل له، فیقصر ما فاته سفرا، و یتمّ ما فاته حضرا، و لا یجب علیه الإخفات فی أوّلیی الجهریّة لو کان النائب رجلا و المیّت امرأة، و یجب الإخفات لو انعکس الفرض، و کذا الکلام فی ستر تمام «40» البدن. و الفرق بینهما و بین القصر و الإتمام: أنّ القصر و الإتمام مأخوذان فی ماهیّة الصلاة، و أمّا الجهر و الإخفات فإنّما هو باعتبار کون المباشر للفعل امرأة یطلب خفض صوتها و ستر بدنها عند الصلاة، فهما   
المکاسب، ج‌4، ص 342  
أحکام خصوص الفاعل لا الفعل. و مثلهما الأحکام الثابتة للفاعل باعتبار العجز و القدرة، فإنّ المعیار فیها حال المباشرة للفعل، فیصلّی القادر قائما عمّن فات عنه قاعدا، و یصلّی العاجز قاعدا عمّن فاته قائما. و لا یجب علی الولیّ الاستنابة مع عجزه، للأصل. و ربما یحتمل ذلک بناء علی أنّ الواجب علی الولیّ تحصیل الصلاة بالأجزاء و الشرائط الّتی کانت علی المیّت و إبراء ذمّته بصلاة نفسه أو بالاستنابة، فإذا لم یتمکّن من الصلاة الاختیاریّة بنفسه تعیّن علیه الاستنابة.   
و یضعّفه أنّ الاستنابة مع جوازها مسقطة للواجب المعیّن علی الولیّ، لا أحد فردی الواجب المخیّر، فلا یتعیّن عند تعذّر الصلاة الاختیاریّة، بل ینتقل إلی بدلها الاضطراری کالصلاة قاعدا أو قائما إذا کان غیر راج لزوال العذر، بل و إن کان راجیا، بناء علی عدم وجوب تأخیر اولی الأعذار، و علی وجوب المبادرة إلی براءة ذمّة المیّت. و لکن الأقوی وجوب الانتظار مع رجاء زوال الأعذار، و الأحوط الاستنابة مع عدمه. و فی حکم العجز و القدرة: العلم و الجهل المعذور فیه موضوعا أو حکما کمن جهل القبلة فصلّی إلی الجهة المظنونة أو إلی أربع جهات مع عدم الظنّ، أو صلّی فی طاهر کان یعتقده المیّت نجسا، فإنّ هذه الأمور و أشباهها تلحق الفعل باعتبار مباشرته، لا باعتبار ذاته. و من هذا القبیل اختلاف المیّت و النائب فی مسائل الصلاة، فإنّ العبرة فیها بمعتقد الفاعل تقلیدا أو اجتهادا دون المیّت، حتّی لو فاته صلاة یعتقدها قصرا، کما إذا سافر إلی أربعة فراسخ من دون الرجوع لیومه و اعتقدها الولیّ تماما- لاعتقاده اعتبار الرجوع لیومه فی الأربعة- وجب القضاء عنه تماما. نعم لا یجب قضاء ما صلّاه «1» المیّت صحیحا إذا اعتقد الولیّ فسادها، و هو واضح. و الفرق: إنّ فعل المیّت بدل عن الواقع إذا کان مخالفا له، أمّا إذا لم یفعل فالفعل یصیر تکلیفا للولیّ یوقعه بحسب اعتقاده، حتّی لو اعتقد عدم وجوبه علی المیّت رأسا لم یجب علی الولیّ و إن کان المیّت قد اعتقد وجوبه، کقضاء صلاة الخسوف الّذی لم یعلم به المیّت حتّی انجلی، فلا یجب علی الولیّ قضاؤها إذا اعتقد عدم وجوبه، و إن کان المیّت قد اعتقد وجوب القضاء. و یحتمل وجوب القضاء هنا علی الولیّ إذا اعتقد استحبابه علی تقدیر عدم الوجوب، لصیرورة المیّت مشغول الذمّة به فی اعتقاده و یمکن إبراء ذمّته فیجب. أمّا إذا لم یعتقد الولیّ استحبابه علی تقدیر عدم الوجوب فلا یجوز له الإتیان لعدم تأتّی قصد القربة لکن فرض المسألة خلافیّة لا ینفکّ عن رجحان الإتیان من باب الاحتیاط. الثانیة: هل ما یفعله الولیّ أداء لما فات عن المیّت باعتبار الأمر الأدائی، فیکون فعله تدارکا للأداء؟ کما لو فرض موته قبل خروج وقت الصلاة الّتی فاتته، کما إذا مات بعد مضیّ مقدار الصلاة و الطهارة، أو فی غیر الفرض المذکور أداء لما فات عن المیّت باعتبار الأمر القضائی فیکون تدارکا لقضاء المیّت الّذی هو تدارک لفعله الأدائی، لا تدارکا أوّلیّا لفعله الأدائی؟. و بعبارة أخری: لا شک أنّ الصلاة عن المیّت کأداء الدین عنه، فهل الملحوظ- فی کونه دینا- الأمر الأدائی، أو الأمر القضائی به فیما إذا مات بعد تکلیفه بالقضاء؟ وجهان، أظهرهما من أدلّة العبادة عن المیّت و أنّها کأداء الدین عنه، الأوّل، لأنّ ظاهر إطلاق الدین علی العبادة إنّما هو باعتبار مطلوبیّتها الأوّلیّة، و الأمر بقضائها أمر بأداء ذلک الدین، فإذا لم یؤدّه بنفسه أدّاه عنه الولیّ، ففعل الولیّ بدل الأداء، لا القضاء. و تظهر الثمرة فی اعتبار الأمور المعتبرة فی القضاء فی فعل الولیّ. توضیح ذلک: أنّ ما کان من الشروط معتبرة فی الأداء، فلا إشکال فی اعتبارها فی القضاء، سواء کان القاضی نفسه حیّا أو ولیّه «2» بعد موته، لأنّ تدارک الفائتة لا یحصل إلّا بمراعاتها، لأنّ المفروض کونها مأخوذة فی الفائت. و أما الشروط المعتبرة فی قضاء الصلاة الّتی دلّ علیها الدلیل الخاصّ من دون کونها معتبرة فی الأداء، فلا بدّ من الاقتصار فی اعتبارها علی مقدار دلالة الدلیل، فإذا دلّ الدلیل علی اعتبارها فی قضاء الشخص عن نفسه فلا یتسرّی إلی قضائه عن غیره. نعم لو قلنا: إنّ الغیر إنّما یفعل ذلک القضاء الّذی کان واجبا علی المیّت و امتثالا لأمره القضائی، فلا مناص من مراعاة هذه الشروط. و هذا مثل الترتیب بین الفوائت،- بناء علی اعتباره فی القضاء باعتبار دلیل خارج، و لیس باعتبار کونه شرطا فی الأداء- ، إذ لیس تأخیر المغرب عن عصره المتقدّم شرعا شرطا له، و إنّما هو عارض اتّفاقی له حصل من تدریج الزمان، بل تأخیر العصر عن الظهر أیضا لیس إلا باعتبار الأمر الأدائی بالظهر، فإذا فات الظهر و العصر فقد ارتفع الأمر الأدائی بالظهر و برئت الذمّة منه، و وجوب وقوع العصر بعد «3» براءة الذمّة من مطلق الأمر بالظهر- و لو کان أمرا قضائیّا- غیر معلوم، فتأمّل حتی لا یتوهّم أنّه رجوع عن لزوم «4» اتّحاد القضاء و الأداء فی الشروط، لأنّا نلتزم أیضا أنّ کلّما هو شرط فی العصر الأدائی شرط فی العصر القضائی، لکن ندّعی أنّ الشرط فی العصر الأدائی وقوعها بعد براءة الذمّة عن الأمر الأدائی [بالظهر، دون مطلق الأمر بها، و لازم اعتبار شروط   
الأداء فی القضاء أنّ العصر القضائی أیضا لا بدّ من وقوعها بعد البراءة عن الأمر الأدائی] «5»، و هذا شی‌ء حاصل دائما. فالعمدة فی وجوب الترتیب بین الفوائت الإجماع المنقول و بعض الأخبار «6» و هی مختصّة بقضاء الشخص عن نفسه، و المفروض أنّ الولیّ نائب عن المیّت فی تدارک الأداء، لا فی تدارک القضاء حتّی یقتضی ذلک وجوب مراعاة ما وجب علی المیّت فی قضائه عن نفسه. نعم لا یستبعد أن یستظهر من أدلّة الترتیب فی قضائه عن نفسه کون مطلق کذلک، سواء کان عن نفسه أو عن الغیر. الثالثة: هل یسقط القضاء عن الولیّ بفعل الغیر- کما عن الشیخ «7» و جماعة «8»- أم لا- کما عن الحلّی «9» و آخرین «10»- ؟. الأقوی: الأوّل، لعموم ما دلّ علی أنّ الصلاة و الصوم عن المیّت یکتب له «11» و ما دلّ علی أنّ العبادة فی ذمّة المیّت کالدین، فکما تبرأ ذمّته بأداء کلّ أحد الدین عنه فکذلک العبادة «12»: و قد تقدّم «13» فی روایة الخثعمیّة قوله صلّی اللَّه علیه و آله و سلم: «أ رأیت لو کان علی أبیک دین فقضیته أ کان ینفعه ذلک؟ قالت: نعم قال صلّی اللَّه علیه و آله و سلم: فدین اللَّه أحقّ بالقضاء» «14».   
المکاسب، ج‌4، ص 343  
فإذا برئت ذمة المیّت بفعل کل من فعل عنه، فلا یبقی فی ذمّته شی‌ء حتّی یجب علی الولیّ قضاؤه، ففعل الغیر مسقط للوجوب عن الولیّ بسقوط موضوعه- أعنی اشتغال ذمّة المیّت- لا أنّ الغیر نائب عن الولیّ أو متحمّل عنه، حتّی یقال: إنّ الصلاة و الصوم لا یتحمّلان عن الحیّ، أو یقال: إنّ المخاطب هو الولیّ فیجب علیه المباشرة، فإنّا لم نحکم بامتثال الولیّ إذا استناب غیره، و إنّما نحکم ببراءة ذمّة المیّت، فلا یکون علیه صلاة أو صیام حتّی یقضیه الولیّ. فیظهر من ذلک کلّه أنّ الاستدلال علی المنع بظهور الأدلّة فی وجوب المباشرة، أو أنّ الصلاة و الصوم لا تدخلهما النیابة عن الحیّ، فی غیر محلّه، فإذن ما ذکرنا ینافی التصریح عن المشهور بوجوب مباشرة الولیّ له. و یدلّ علی السقوط- مضافا إلی ما ذکرنا- الموثّقة: «فی الرجل یکون علیه صلاة أو صوم هل یجوز أن یقضیه رجل غیر عارف؟ قال: لا یقضیه إلّا مسلم عارف» «1». دلّ علی عدم إجزاء قضاء غیر العارف بالأئمة علیهم السلام و إن کان ولیّا، و جواز قضاء العارف و إن لم یکن ولیّا. و لا یجوز أن یکون المراد بغیر العارف فی السؤال، و بالعارف فی الجواب خصوص الولیّ، کما لا یخفی. و مرسلة الفقیه عن الصادق علیه السلام: «إذا مات الرجل و علیه صوم شهر رمضان فلیقض عنه من شاء من أهله» «2». فإنّه بعد قیام القرینة علی عدم إرادة ظاهر الخبر- و هو الوجوب الکفائی- ظاهر فی أنّ کلّ أحد من أهله مرخّص فی إبراء ذمّة المیّت، و تخصیص «الأهل» مع أنّ غیرهم أیضا مرخّص، لأجل حصول مشیئة القضاء فیهم غالبا، دون غیرهم. و الموثّق- کالصحیح- المحکیّ عن زیادات التهذیب، عن أبی بصیر: «قال: سألت أبا عبد اللَّه علیه السلام عن رجل سافر فی رمضان فأدرکه الموت قبل أن یقضیه قال: یقضیه أفضل أهل بیته» «3». دلّ- بعد قیام الدلیل علی عدم وجوب القضاء علی أفضل أهل البیت- علی استحباب تفویض الولیّ القضاء إلیه إن لم یکن هو ولیّا، و علی عدم تفویضه إلی غیره إن کان هو الولی. و استدلّ الحلیّ «4» و من تبعه «5» علی عدم سقوطه بفعل الغیر بما یرجع حاصله إلی أصالة عدم السقوط بعد کون الولیّ هو المخاطب، و زاد فی الذکری: أنّ الصلاة لا تقبل التحمّل عن الحیّ «6». و یعرف الجواب عن ذلک کلّه بما ذکرنا من أنّ الغیر لیس متحمّلا عن الولیّ، و إنّما یبرئ ذمّة المیّت فیرتفع الوجوب عن الولیّ. نعم یمکن أن یستدلّ لهم بمکاتبة الصفّار إلی أبی محمّد العسکری علیه السلام: «رجل مات و علیه قضاء من شهر رمضان عشرة أیّام، و له ولیّان، هل یجوز أن یقضیا عنه جمیعا عشرة أیّام، خمسة أیام أحد الولیّین و خمسة أیّام الآخر؟ فوقّع علیه السلام: یقضی عنه أکبر ولیّیه «7» عشرة أیّام ولاء إن شاء اللَّه تعالی» «8». فإنّ المنع عن إقدام الولیّین علی القضاء بالتوزیع مع کون أحدهما أکبر، یدلّ علی عدم جواز تبرّع الأصغر بقضاء خمسة أیّام. و حمل الأمر بالقضاء علی الاستحباب ینافیه- مع کون السؤال عن أصل الجواز- أنّ المستحبّ هو تعجیل إبراء ذمّة المیّت الحاصل بقضاء کلّ منهم خمسة دون صوم الأکبر عشرة ولاء، فالظاهر أنّ الأمر بالولاء لوجوب المبادرة إلی إبراء الذمة، ففیه دلالة علی عدم جواز تبرّع غیر الولیّ، مضافا إلی اقتضاء تطابق الجواب و السؤال لذلک. و علی أیّ تقدیر: فقوله علیه السلام: «یقضی عنه» لیس مستعملا فی الوجوب بقرینة تقییده بالولاء، فلیت شعری کیف استدلّ به المشهور علی وجوب تقدیم الأکبر عند تعدّد الأولی بالإرث. إلّا أن یقال: إنّ الاستحباب مناف لوجوب المبادرة إلی إبراء ذمّة المیّت، فلو جاز لغیر الولیّ القضاء لم یرجّح انفراد الولیّ به علی المشارکة. فظاهر الروایة لو حمل علی الوجوب نافی مذهبهم فی جواز تبرّع الغیر، و لو حمل علی الاستحباب لم یدلّ علی مذهبهم بتعیّن القضاء علی الأکبر. ثمّ إنّ ما ذکرنا من سقوط القضاء عن المیّت بفعل الغیر یعمّ المتبرّع، و الموصی إلیه، و المستأجر. أمّا المتبرّع: فلا فرق فیه بین أن یقع بإذن الولیّ أو بدون إذنه، إذ المفروض عدم تحمّله شیئا عن الولیّ حتّی یحتاج إلی إذنه. و أمّا الموصی إلیه:   
فإن قبل الوصیّة وجب علیه الفعل و لو کان تبرعا أو أوصی بالاستئجار من مال الموصی الیه علی ما یظهر من الذکری «9» و المحکیّ عن ابن طاوس «10» و غیر واحد من المعاصرین «11»،   
بل فی المناهل دعوی ظهور الاتّفاق علیه «12» و عن التذکرة: أنّه إذا أوصی الإنسان بوصیّة فإنّ وصیّته تنفذ و یجب العمل بها إجماعا «13». و فی دلالته علی المدّعی نظر.   
نعم استدلّ علیه بعموم حرمة تبدیل الوصیّة المستفاد من الآیة «14» و من الأخبار «15» المستشهدة بالآیة. و یظهر من العبارة المحکیّة عن التذکرة أنّ هذا النحو من قبول الوصیّة بمنزلة الوعد لا یجب الوفاء به، قال- فی مقام الاستدلال علی وجوب قضاء الصوم عن المرأة بروایة أبی بصیر: «عن امرأة مرضت فی شهر رمضان و ماتت فی شوّال، فأوصتنی أن أقضی عنها، قال: هل برئت من مرضها؟ قلت: لا، قال: لا تقضی عنها فإنّ اللَّه تعالی لم یجعله علیها، قلت: فإنّی أشتهی أن أقضی عنها و قد أوصتنی بذلک، قال: کیف تقضی شیئا لم یجعله اللَّه علیها، فإن اشتهیت أن تصوم فصم لنفسک» «16»: استفسر علیه السلام عن حصول البرء أوّلا، و لو لم یجب القضاء مع البرء لم یکن للسّؤال معنی. ثمّ قال: لا یقال: قد حصلت الوصیة فجاز أن یکون الوجوب بسببها. لأنا نقول: الوصیة لا تقتضی الوجوب، أما مع عدم القبول فظاهر، و أما مع القبول فلأنّه راجع إلی الوعد «17» (انتهی). و کیف کان: فهل الوصیّة النافذة تسقط الوجوب عن الولیّ، أم لا؟ صریح الشهیدین «18» و صاحب الموجز «19» و شارحه «20» و صاحب الذخیرة «21» ذلک، و لعلّه «22» لأنّ بعد فرض وجوب العمل بوصیّته لا یجب الفعل الواحد عینا علی مکلّفین، و إرجاعه إلی الوجوب الکفائی مخالفة لظاهر التکلیفین، و الحکم بالوجوب علی الولیّ مناف لفرض نفوذ الوصیّة، فإنّ التحقیق أنّ دلیل وجوب العمل بالوصیّة حاکم علی أدلّة مثل هذا الحکم، أعنی الوجوب علی الولیّ، و إلّا فکلّ واقعة قبل تعلّق الوصیّة بها لها حکم غیر ما تقتضیه الوصیّة، و لذا لم یستدلّ الشهید رحمه اللَّه «23» و من تبعه «24» علی السقوط بأزید من أنّ العمل بما رسمه الموصی واجب. نعم زاد صاحب الذخیرة: أنّ المتیقن من موارد الوجوب علی الولی ما إذا لم یوص المیت «25». و لا بأس به، لأنّ الظاهر من قول السائل: «یموت الرجل و علیه صلاة أو صیام من یقضیه؟» «26» فرض عدم وجود من أقدم علی إبرائه و وجب علیه ذلک. و ربّما یقال أیضا: إنّ النسبة بین أدلّة الوجوب علی الولیّ و أدلّة وجوب العمل بالوصیّة   
المکاسب، ج‌4، ص 344 عموم من وجه، و الترجیح مع أدلّة الوصیّة. و فیه نظر، بل التحقیق الحکم بحکومة أدلّة الوصیّة کما یحکم فی سائر الموارد، لما عرفت من أنّ کلّ وصیّة فهی ترد علی واقعة لها حکم و دلیل لو لا الوصیّة، فلا یعارض بدلیلها أدلّة الوصیّة، فلاحظ، فأدلّة العمل بالوصیّة شبیهة بأدلّة النذر و شبهه. و یظهر من شرح الوحید البهبهانی:   
عدم السقوط عن الولیّ بالوصیّة، بل یکون الوجوب علیهما نظیر الکفائی «1». فإن أراد به کون الوجوب کذلک من أوّل الأمر و حین موت المقضیّ عنه، ففیه نظر عرفت وجهه. و إن أراد أنّ السقوط مراعی بفعل الوصیّ، فلا تبرأ ذمّته مطلقا إلّا بعد فعله، و لو ترکاه استحقّا العقاب، فلا بأس به، لکن لا یجب تحصیل العلم أو الظنّ علی الولیّ بقیام الوصیّ به، بل لو ظهر له فواته من الوصیّ بحیث لا یمکن له الإتیان بموته أو نحوه، تعیّن علی الولیّ، للعمومات السلیمة عن المعارض. إلّا أن یقال- بعد تسلیم ما ذکر سابقا من کون مورد الحکم فی الأخبار غیر صورة إیصاء المیّت- : لا دلیل علی عود الوجوب بعد تحقّق السقوط. و أمّا الاستیجار: فلا کلام فیه من حیث براءة ذمّة المیّت بفعل الأجیر إذا فعلها علی الوجه الصحیح، سواء کان له ولیّ فکان المستأجر هو أو غیره، أم لم یکن له ولیّ. و إنّما الکلام فی صحّة الاستیجار و عدمها. و الثمرة بعد الاتّفاق علی الصحّة، لو وقع من الأجیر صحیحا کما لو وقع من غیره من فی أمرین: أحدهما: انتقال مال الأجرة إلی الأجیر. و الثانی: أنّ کون الداعی للعمل هو تحصیل استحقاق الأجرة غیر قادح فی نیّة القربة المعتبرة فی جمیع العبادات. فنقول: أمّا صحّة الاستیجار: فالحقّ صحّته وفاقا للمعظم، لوجوه:   
الأوّل: الإجماعات المستفیضة عن جماعة کالشهید قدّس سرّه حیث قال فی الذکری: إنّ هذا النوع ممّا انعقد علیه إجماع الإمامیّة الخلف و السلف، و قد تقرّر أنّ إجماعهم حجّة قطعیة «2» (انتهی). و حکی الإجماع أیضا عن الإیضاح «3» و جامع المقاصد «4» و إرشاد الجعفریة «5». بل عن ظاهر مجمع الفائدة أیضا «6»، و عن بعض الأجلّة- کأنّه صاحب الحدائق- عدم الخلاف فی المسألة «7». و یؤیّد ذلک- مضافا إلی الشهرة العظیمة، إذ لم یخدش فی ذلک إلّا صاحبا الکفایة «8» و المفاتیح «9»- استقرار سیرة الشیعة فی هذه الأعصار و ما قاربها من المجتهدین و العوام و المحتاطین علی الاستیجار و الإیصاء به. و یدلّ علی المسألة- مضافا إلی ما عرفت- أنّ المقتضی لصحّة الاستیجار موجود و المانع مفقود، لاتّفاق المسلمین علی أنّ کلّ عمل مباح «10» مقصود للعقلاء لا یرجع نفعه الی خصوص العامل و لم یجب علیه یجوز استئجاره علیه، و منع «11»   
تحقّق الإجماع فی خصوص کلّ مقام ضروری الفساد عند أدنی محصّل، إذ لم تسمع المناقشة فی هذه القاعدة و مطالبة الدلیل علی الصحّة فی کلّ مورد من الأعمال المستأجر علیها کما فی الأعیان المستأجرة. هذا کلّه مضافا إلی العمومات الدالّة علی صحّة إجارة الإنسان نفسه، کما فی روایة تحف العقول «12» و غیرها «13» و عمومات الوفاء بالعقود «14» و حلّ أکل المال بالتجارة عن تراض «15» و عمومات الصلح إذا وقعت المعاوضة علی جهة المصالحة «16». و بالجملة: فالأمر أظهر من أن یحتاج إلی الإثبات. ثمّ إنّ ما ذکره المخالف فی المقام لا یوجب التزلزل فیما ذکرناه من الدلیل، إذ المحکیّ عن المحدّث الکاشانی فی المفاتیح ما هذا لفظه: «أمّا العبادات الواجبة علیه الّتی فاتته، فما شاب منها المال کالحجّ یجوز الاستئجار له کما یجوز التبرّع به عنه بالنصّ و الإجماع، و أمّا البدنیّ المحض- کالصلاة و الصیام- ففی النصوص أنّه «یقضیها عنه أولی الناس به» «17»، و ظاهرها التعیّن علیه، و الأظهر جواز التبرّع بهما عنه من غیره أیضا. و هل یجوز الاستیجار لهما عنه؟ المشهور نعم، و فیه تردّد، لفقد نص فیه، و عدم حجّیّة القیاس حتّی یقاس علی الحجّ أو علی التبرّع، و عدم ثبوت الإجماع بسیطا و لا مرکّبا، إذ لم یثبت أنّ کلّ من قال بجواز التبرّع «18» قال بجواز الاستیجار لهما. و کیف کان: فلا یجب القیام بالعبادات البدنیّة المحضة بتبرع و لا استئجار، إلّا مع الوصیّة» «19» (انتهی). و الظاهر أنّ استثناء الوصیّة من نفی الوجوب رأسا، فیجب مع الوصیّة فی الجملة، لا مطلقا حتّی یشمل الوصیّة بالاستئجار، کما زعمه بعض فأورد علیه بأنّه لا تأثیر للوصیّة فی صحّة الاستیجار. و کیف کان: فحاصل ما ذکره- کما حصّله بعض- یرجع إلی التمسّک بالأصل. فإن أراد أصالة الفساد بمعنی عدم سقوطه عن الولیّ و عدم براءة ذمّة المیّت، ففیه أنّه لا یعقل الفرق بین فعل الأجیر إذا وقع جامعا لشرائط الصحّة و فعل المتبرّع فی براءة ذمّة المیّت و الولیّ فی الثانی دون الأوّل و إن قلنا بفساد أصل الإجارة. و دعوی عدم وقوع فعل الأجیر صحیحا، لعدم الإخلاص- مع أنّه کلام آخر یأتی الإشارة إلیه- مدفوعة بأنّه قد لا یفعله الأجیر إلّا بنیّة القربة، إذ الاستیجار لا یوجب امتناع قصد القربة. و إن أراد به أصالة فساد الإجارة، بمعنی عدم تملّک الأجیر للأجرة المسمّاة و عدم تملّک المستأجر العمل علی الأجیر لیترتّب علیه آثاره، ففیه ما عرفت سابقا من أنّه لا معنی لمطالبة النصّ الخاصّ علی صحّة الاستیجار لهذا العمل الخاصّ من بین جمیع الأعمال الّتی یعترف بصحّة الاستیجار علیها من غیر توقف علی نص خاصّ، فهل تجد من نفسک التوقّف فی الاستیجار لزیارة الأئمة علیهم السلام من جهة عدم النصّ الخاصّ، و کون إلحاقه قیاسا محرّما؟. و الحاصل: أنّ التوقّف فی صحّة الاستیجار فی هذا المورد الخاصّ من جهة عدم الدلیل فی غایة الفساد، مضافا إلی ما عرفت سابقا من وجود النصّ علی صحّة الاستیجار علی الصوم، أو علی ما هو بمنزلة الاستیجار- کالجعالة و المصالحة- مثل ما عن الصدوق فی الفقیه، عن عبد اللَّه بن جبلة، عن إسحاق ابن عمّار، عن أبی عبد اللَّه علیه السلام: «فی رجل جعل علیه صیاما فی نذر فلا یقوی. قال: یعطی من یصوم عنه کلّ یوم مدّین» «20» فإنّ غایة الأمر حملها علی الاستحباب علی فرض انعقاد الإجماع علی عدم وجوب الاستنابة عند العجز، لکنّه کاف فی إثبات المشروعیّة. ثمّ إنّ لصاحب المفاتیح دعوی أخری فی هذا المقام من جهة عدم قصد التقرّب فیما یفعله الأجیر، تبع فیه بعض من تقدّمه، قال فی المفاتیح- علی ما حکی عنه- ما هذا لفظه: «و الّذی یظهر لی أنّ ما یعتبر فیه التقرّب لا یجوز أخذ الأجرة علیه مطلقا، لمنافاته الإخلاص، فإنّ النیّة- کما مضی- ما   
المکاسب، ج‌4، ص 345  
یبعث علی الفعل، دون ما یخطر بالبال. نعم یجوز فیه الأخذ إن اعطی علی وجه الاسترضاء أو الهدیة أو الارتزاق من بیت المال من غیر تشارط. و أمّا ما لا یعتبر فیه ذلک، بل یکون الغرض منه مجرّد صدور الفعل علی أیّ وجه اتّفق، فیجوز أخذ الأجرة علیه مع عدم الشرط فیما له صورة العبادة فیکون مسقطا للعقاب عمّن وجب علیه و إن لم یوجب الثواب له. و أمّا جواز الاستیجار للحجّ- مع کونه من القسم الأوّل- فلأنّه إنّما یجب بعد الاستیجار و فیه تغلیب لجهة المالیّة، فإنّه إنّما یأخذ المال لیصرفه فی الطریق حتّی یتمکّن من الحجّ، و لا فرق فی صرف المال فی الطریق بین أن یصدر من صاحب المال أو نائبه. ثمّ إنّ النائب إذا وصل إلی مکّة و تمکّن من الحجّ أمکنه التقرّب به، کما إذا لم یکن أخذ أجرة فهو کالمتطوّع. أو نقول: إنّ ذلک أیضا علی سبیل الاسترضاء للتبرّع، أما الصلاة و الصوم فلم یثبت جواز الاستیجار لهما کما مرّ» «1». و ربما یستفاد هذا من کلام بعض من سبقه کما سیجی‌ء. و الجواب عنه، أوّلا: بالنقض ببعض الواجبات و المستحبّات المعتبر فیها التقرّب، کالحجّ و صلاة الطواف و الزیارات المندوبات إذا وقعت الإجارة علی نفس الأفعال فقط أو مع المقدّمات. و دعوی خروجها بالنص و الإجماع إن رجعت إلی دعوی عدم اعتبار القربة فیها کانت فاسدة بالبداهة، و إن رجعت إلی دعوی الفرق بینها و بین الصلاة و الصوم فی منافاة الأجرة لقصد القربة فیهما دونها، فأظهر فسادا من الأوّل، ضرورة اتّحاد القربة المعتبرة فی جمیع العبادات. و أمّا ثانیا: فبالحلّ، و قد تقرّر بما حاصله: جعل التقرّب صفة للفعل و استحقاق الأجرة غایة، فیقال: إنّ النیّة مشتملة علی قیود: منها کون الفعل خالصا للَّه سبحانه، و منها کونه أداء أو قضاء، عن نفسه أو عن الغیر، بأجرة أو بغیرها، و کلّ من هذه القیود غیر مناف لقصد الإخلاص، و الأجرة فیما نحن فیه إنّما وقعت أوّلا و بالذات بإزاء القید الثانی- أعنی النیابة عن زید- بمعنی أنّه مستأجر علی النیابة عن زید بالإتیان بهذه الفریضة المتقرّب بها، و قید القربة فی محلّه علی حالة لا تعلّق للإجارة إلّا من حیث کونه قیدا للفعل المستأجر علیه. نعم لو اشترط فی النیابة عن الغیر التقرّب زیادة علی التقرّب المشروط فی صحّة العبادة، اتجه منافاة الأجرة لذلک، إلّا أنّه لیس بشرط إجماعا. و بالجملة: فإنّ أصل الصلاة مقصود بها وجهه سبحانه، لکنّ الداعی علیها و الباعث علیها مع التقرّب هو هذا المبلغ الّذی قرّر له. و لذلک نظائر فی الشرع یوجب رفع الاستبعاد، مثل صلاة الاستسقاء و الاستخارة و طلب الحاجة و الولد و الرزق، و نحوها ممّا کان الباعث علیها أحد الأغراض، فإنّ أصل الصلاة مقصود بها وجهه سبحانه و یتقرّب بها إلیه جلّ ذکره، و لکن الحامل علیها أخذ الأمور المذکورة، بمعنی أنّه یأتی بالصلاة الخالصة لوجه اللَّه لأجل هذا الغرض الحامل علیها «2» (انتهی). و لا یخفی ما فیه، لابتناء ما ذکره المحدّث المتقدّم علی اعتبار کون القربة و الإخلاص داعیا و حاملا علی الفعل بحیث لا یشرکه بغیره و هو الحقّ الّذی لا محیص عنه، فجعل الغرض و الداعی أمرا آخر مخالف لذلک. مع أنّ کون القربة و الإخلاص من قبیل الأداء و القضاء من قیود الفعل لا محصّل له، بناء علی أنّ قصد القربة عبارة عن قصد امتثال أمر اللَّه و طلب رضا اللَّه بذلک الفعل. فالتحقیق فی الجواب أن یقال: قد عرفت سابقا أن معنی النیابة هو تنزیل الشخص منزلة الغیر فی إتیان العمل الخاصّ، و قد عرفت أیضا مشروعیّته و رجحانه، و مقتضی هذا التنزیل کون الفعل المقصود به حصول التقرّب و الثواب موجبا لتقرّب ذلک الغیر، لا العامل، لأنّه لم یتقرّب بذلک الفعل إلّا بعد تنزیل نفسه منزلة المنوب عنه، فصار المنوب عنه هو المتقرّب، و لذا یعود النفع إلیه. ثم إنّ هذا التنزیل هو بنفسه فعل یمکن أن یقع للدواعی المختلفة، فقد یکون الداعی ما حکم العقل و النقل به من حسن هذا التنزیل و أنّه محبوب للَّه تعالی و أنّ الفاعل یثاب علیه، فلا یوقع هذا التنزیل إلّا للَّه تعالی. و قد یکون الداعی علیه حبّ ذلک الغیر لأمر دنیوی- کقرابة أو صداقة أو إحسان یرید مکافأته أو غیر ذلک- من غیر التفات إلی کون هذا التنزیل ممّا أمر به استحبابا و أراده الشارع، و هذا هو الأکثر فی العوام حیث لا یکون الداعی و الحامل لهم علی العمل إلّا ما یسمع من وصول النفع إلی المیّت بهذه العبادة أو هذه الصدقة، و لا یلتفتون إلی وصول   
نفع و ثواب إلیهم، بل لا یعتقدونه، بل قد لا یصدّقون من یخبرهم بذلک قائلین: إنّا نفعل هذا و ثوابه لمیّتنا، و لا شکّ أنّ النیابة بهذا القصد لا یوجب عدم صحّة العمل، لأنّ التقرّب علی وجه النیابة حاصل. نعم النیابة علی وجه التقرّب غیر حاصل، و الموجب لصحّة الفعل علی وجه النیابة هو الأوّل، و الثانی یعتبر فی صحّة نفس النیابة الّتی هی عبادة باعتبار تعلّق الأمر الاستحبابی به عقلا و نقلا. إذا عرفت هذا فنقول: کون الداعی علی النیابة و تنزیل نفسه منزلة الغیر فی إتیان الفعل تقرّبا إلی اللَّه هو مجرّد استحقاق الأجرة، إنّما یوجب عدم الخلوص و التقرّب فی موافقة أوامر النیابة و عدم حصول ثواب للنائب، لعدم امتثاله أوامر النیابة و عدم إخلاصه فیها، و هذا لا یوجب عدم صحّة العمل الّذی جعل نفسه فیه بمنزلة الغیر و أتی به عنه تقرّبا إلی اللَّه، فالنیابة عن المیّت لمجرّد استحقاق الأجرة کالنیابة عنه لمجرّد محبّة المیّت لکونها زوجة للنائب قد شغفته حبّا لحسنها، بحیث لا یرید من صدقاته و عباداته عنها إلّا مجرّد إیصال الثواب إلیها، أو کالنیابة عنه لکونه محسنا إلیه فی أیّام حیاته و معینا له فی أمر دنیاه أو دینه. نعم لو نوی الأجیر النیابة عن المیّت لأجل إیصال النفع إلی أخیه المؤمن و لأجل امتثاله للوجوب الحاصل من جهة وجوب الوفاء بالعقود، کان مثابا فی عمله مأجورا فی الدنیا و الآخرة. و علیه یحمل ما ورد من قول الصادق علیه السلام لمن استأجره للحجّ عن إسماعیل- بعد ما شرط آدابا کثیرة- : «انه إذا فعلت کذلک کان لإسماعیل واحد بما أنفق من ماله، و لک تسعة بما أنعمت من ربّک» «3». ثمّ إنّ هنا کلمات للفقهاء لا بأس بإیرادها لیعلم حالها بمقایسة ما ذکرنا من التوجیه فی نیّة التقرّب، و أنّ ما ذکره المحدّث الکاشانی «4» موافق لبعضها، فنقول- تعویلا علی ما حکی عنهم- : قال فی القواعد: و کذا   
المکاسب، ج‌4، ص 346  
لو آجر نفسه للصلاة الواجبة علیه، فإنّها لا تقع عن المستأجر، و هل تقع عن الأجیر؟ الأقوی العدم. «1» (انتهی). و حکی اختیار عدم وقوعها عن الأجیر عن الإیضاح «2» و جامع المقاصد «3» معلّلا بأنّ الفعل الواحد لا یکون له غایتان متنافیتان، إذ غایة الصلاة التقرّب و الإخلاص خاصّة، و غایة العبادة فی الفرض حصول الأجرة، و لأنّه لم یفعلها عن نفسه لوجوبها علیه بالأصالة [بل لوجوبها علیه بالإجارة لمکان أخذ العوض فی مقابلها، فلا یکون هی الّتی فی ذمّته، لأنّ الّتی فی ذمّته هی الواجبة علیه بالأصالة] «4». و وجه غیر الأقوی أنّ ذلک علّة و باعث فی حصول الداعی إلی الصلاة الجامعة لما یعتبر فی صحّتها، فکان کالأمر بالصلاة و نحوها ممّن یطاع، و کما فی الاستیجار للصلاة عن المیّت و الحج و غیرها من العبادات، و علّیته للداعی لا تبطل الفعل. و أجاب فی جامع المقاصد بأنّ العلّة متی نافت الإخلاص و کانت غایة اقتضت الفساد، و العلّة و الغایة هنا حصول الأجرة «5». و حکی عن الإیضاح ما فی معنی هذا، و زاد: إنّ الإجماع فرّق بین هذه الصورة و الاستیجار عن المیّت «6». و عن جامع المقاصد: أنّه متی لحظ فی الصلاة عن المیّت فعلها لحصول الأجرة کانت فاسدة «7». (انتهی ما حکی عن هؤلاء فی هذا المقام) و علیک بالتأمّل فیها و فیما ذکرناه قبل ذلک. ثمّ إنّ بما ذکرنا یعلم أنّه لا حاجة فی صلاة الاستیجار إلی قصد التقرّب باعتبار الوجوب الحاصل بالإجارة- کما زعمه بعض «8»- لأنّ ذلک الوجوب توصّلی لا یحتاج سقوطه إلی قصده، و جعله غایة و التقرّب المحتاج إلیه فی صحة الصلاة لتبرّی ذمّة المنوب عنه لا یعقل أن یکون باعتبار ذلک الوجوب التوصّلی، و إلّا للزم الدور، فإنّ صحّة الاستیجار الّتی یتوقّف علیها حصول الوجوب موقوفة علی فعل الصلاة عن النائب متقرّبا إلی اللَّه، فکیف یکون فعله بقصد التقرّب موقوفا علی حصول الوجوب؟! اللَّهم إلّا أن یقال: فعله عن المیّت متقرّبا إلی اللَّه شی‌ء ممکن قبل الإجارة باعتبار رجحان النیابة عن الغیر فی العبادات عقلا و نقلا، فإذا وقع فی حیّز الإجارة تبدّلت صفة ندبه بصفة الوجوب، کما فی صلاة التحیّة الّتی تقع فی حیّز النذر. و فیه نظر، مع أنّ ما ذکر من قصد التقرّب باعتبار الوجوب الحاصل بالإجارة إنّما یصحّح الفعل المستأجر علیه، أمّا إذا وقعت المعاوضة علی وجه الجعالة، أو أمره بالعمل عن المیّت، فعمل رجاء للعوض من دون سبق معاملة، فلا یجری ما ذکره، لعدم الوجوب، فینبغی أن لا یصحّ فعله له لداعی استحقاق العوض، مع أنّ الظاهر عدم القول بالفصل بین الإجارة و الجعالة و فعل العمل عقیب أمر الآمر به غیر ناو للتبرّع. ثمّ إنّ المحقّق القمیّ رحمه اللَّه فی بعض أجوبة مسائله ذکر أنّ الاعتماد فی صحّة الاستیجار للعبادة علی الإجماعات المنقولة، دون ما ذکره الشهید فی الذکری من الاستدلال علیه بمقدّمتین إجماعیّتین الراجع إلی ما ذکرنا فی الوجه الثانی من وجود المقتضی و انتفاء المانع. إحداهما: إنّ العبادة عن الغیر یقع عنه و یصل الیه نفعه، و هذه المقدّمة ثابتة بإجماع الإمامیة و النصوص المتواترة. و الثانیة: إنّ کل أمر مباح یمکن أن یقع للمستأجر یجوز الاستیجار له، و هذه أیضا إجماعیة. و علّل عدم الاعتماد علی هذا الاستدلال بأنّه مستلزم للدور، و لم یبیّن وجهه فی ذلک الموضع، بل إحالة إلی بعض مؤلّفاته «9». و کأنه أراد بالدور ما ذکرنا، بناء علی أنّ قصد التقرّب المعتبر فی المقدّمة الاولی من دلیله- و هی وقوع العمل عن الغیر و وصول نفعه إلیه- موقوف علی النتیجة، و هی صحّة استئجاره للعمل عن الغیر لیحصل الأمر فیقصد التقرّب بامتثال هذا الأمر، إذ مع قطع النظر عن الإجارة لم یتعلّق أمر بإیقاع العمل عن الغیر فی مقابل العوض حتّی یتصوّر فیه قصد التقرّب. نعم تعلّق الأمر فی الأخبار الکثیرة بإیقاع العمل عن المیّت تبرّعا، «10» و هذا لیس منه «11». و قد عرفت ممّا ذکرنا فی بیان قصد التقرب أنّ التقرّب إنّما یقصد فی الفعل الّذی یتعلّق به النیابة لا فی نفسها. و الحاصل أنّ النائب ینزّل نفسه لأجل العوض أو غرض دنیوی آخر منزلة الغیر فی إیقاع الفعل تقرّبا إلی اللَّه، لا أنّه ینزّل نفسه قربة إلی اللَّه و امتثالا لأمره منزلة الغیر فی إیقاع الفعل، حتّی یقال: إنّه موقوف علی وجوب النیابة أو استحبابها و لم یثبت إلّا تبرّعا، و وجوبها فرع صحّة الإجارة المتوقّفة علی إحراز القربة المصحّحة قبل الإجارة حتّی یصح تعلّق الإجارة. ثمّ إنّ ما ذکرنا من الاتّفاق علی صحّة الاستیجار لا ینافی ما تقدّم من الخلاف فی جواز استئجار الولیّ، لأنّ الکلام هناک فی سقوطه عن الولی   
بالاستئجار لا فی صحّته، فالقائل بالاستئجار و بعدم جوازه من الولیّ لا یمنع من الاستیجار إذا لم یکن ولیّ أو أوصی المیّت بالاستئجار أو استأجر متبرّع من ماله، کما أنّ المانع من الاستیجار لا یمنع تبرّع غیر الولیّ بالعمل کما عرفت من المحدّث الکاشانی «12».   
فالنسبة بین القول بصحة الاستئجار و صحّة قیام غیر الولیّ بالعمل بإذنه أو بدون إذنه، عموم من وجه.

فرع

الظاهر أنّه لا یجوز استئجار العاجز عن الأفعال الواجبة کالقیام و لو کان الفائت من المیّت کذلک، لانصراف أمر القضاء أو الاستیجار إلی الفعل التام. فلو آجر نفسه للعمل فطرأ علیه العجز عن أفعال الصلاة الاختیاریة- کالقیام- فاحتمل فی الجعفریّة انفساخ العقد، و تسلّط المستأجر علی الفسخ، و الرجوع بالتفاوت، و الإتیان بمقدوره، قال: و هذا أضعفها «13» (انتهی). و الظاهر أنّ هذه الاحتمالات مع تعیّن المباشرة علیه، و إلّا وجب الاستنابة کما لو مات. ثمّ إنّ الأوفق بالأصول الانفساخ، لعدم تمکّنه من العمل المستأجر علیه «14».   
المکاسب، ج‌4، ص 347

4- رسالة فی المواسعة و المضایقة

اشارة

بسم اللَّه الرحمن الرحیم

مسألة اختلفوا فی وجوب تقدیم الفائتة علی الحاضرة علی أقوال:

أحدها: عدم الوجوب مطلقا

، و هو المحکی عن الحلبی فی کتابه «1»- الذی استحسنه أبو عبد اللَّه صلوات اللَّه علیه بعد عرضه علیه- «2» و عن الحسین بن سعید «3»، بل عن أخیه الحسن أیضا- بناء علی أنّ ماله من الکتب کان لأخیه أیضا- «4»، و عن أبی جعفر أحمد بن محمّد بن عیسی الأشعری القمی «5» و محمّد بن علیّ بن محبوب «6»، و عن الصدوقین «7»، و عن الجعفی صاحب الفاخر- المعروف فی کتب الرجال- بأبی الفضل الصابونی «8»   
الذی یروی عنه الشیخ و النجاشی بواسطتین- و عن الشیخ أبی عبد اللَّه الواسطی- من مشایخ الکراجکی- و المعاصر للمفید قدّس سرّه حیث قال- فی مسألة «من ذکر صلاة و هو فی اخری»- : إنّه قال أهل البیت علیهم السلام: «یتمّ التی هو فیها، و یقضی ما فاته» و به قال الشافعی، ثمّ ذکر خلاف باقی الفقهاء «9». و فی المحکی عن موضع آخر من کتابه أنّه قال: دلیلنا علی ذلک ما روی عن الصادق علیه السلام: أنّه قال: «من کان فی صلاة ثمّ ذکر صلاة أخری فائتة أتمّ التی هو فیها، ثمّ قضی ما فاته» «10». و عن الشیخ قطب الدین الراوندی- من مشایخ ابن شهر آشوب- «11» و عن الشیخ سدید الدین محمود الحمصی «12» و الشیخ الإمام أبی طالب عبد اللَّه بن حمزة الطوسی «13» و الشیخ أبی علیّ الحسن بن طاهر الصوری «14» و عن الشیخ یحیی بن حسن بن سعید- جدّ المحقق- «15» و عن ولد ولده ابن سعید- ابن عمّ المحقق- فی الجامع «16» و عن السیّد الأجلّ علیّ بن طاوس «17» و عن العلّامة فی کثیر من کتبه «18» و عن والده «19» و ولده «20» و ابن أخته السیّد عمید الدین «21» و أکثر من عاصره «22» و الشهید «23» و المحقّق الثانی «24» و ولده «25» و السیوری «26»   
و ابن القطّان «27» و ابن فهد «28» و الصیمری «29» و الشهید الثانی «30» و ولده «31» و تلمیذه «32» و ولد ولده «33» و الشیخ البهائی «34» و المحقّق الأردبیلی «35» و المحقّق الجواد الکاظمی «36» و الفاضل الهندی «37» و السیّد المحدّث نعمة اللَّه الجزائری «38» و ولد ولده السیّد عبد اللَّه «39»- فی شرح النخبة- «40» و المحقّق الوحید البهبهانی «41» و أکثر تلامذته، منهم السیّد محمّد مهدی الطباطبائی «42» و الشیخ الوحید الفقیه الشیخ جعفر «43» و جماعة من علماء البحرین «44» و أکثر المعاصرین، بل کلّهم «45» و قدصرّح جماعة بدعوی الشهرة علیه مطلقا «46» أو بین المتأخّرین «47».   
و هؤلاء- مع اتّفاقهم علی جواز تقدیم الحاضرة- بین من یظهر منه وجوبه- کما عن ظاهر جماعة من القدماء- «48» فیکون الفائتة بالنسبة إلی الحاضرة کالکسوفین بالنسبة إلیها- عند جماعة- «49» و بین من یظهر منه استحبابه کما عن ظاهر بعضهم، و صریح أبی علی الصوری- المتقدّم إلیه الإشارة «50»- و بین من نصّ علی استحباب تقدیم الفائتة «51»   
و من نصّ علی استحباب تأخیر الحاضرة استنادا إلی الاحتیاط لأجلها، و من یظهر منه التخییر المحض بالنسبة إلی ما عدا الفائتة الواحدة و فائتة الیوم کما عن رسالة الملاذ للمحقّق المجلسی «52» حیث حکم بأنّ الأحوط تقدیم الفائتة الواحدة، و فائتة الیوم، و أمّا مطلق الفوائت فالظاهر عدم وجوب تقدیمها، بل و لا أفضلیته (انتهی). لکنّ الإنصاف أنّ هذا لیس قولا بالتخییر، لأنّ عدم أفضلیة تقدیم الفائتة یلزمه القول برجحان تقدیم الحاضرة، لعمومات «53» رجحان تقدیمها «54» فإنّ من یقول برجحان تقدیمها لا یقول إلّا لأجل العمومات و النصوص الدالّة علی رجحان تقدیمها علی الفائتة، لأجل إدراک فضیلة وقت الحاضرة، فتأمّل. و علی کلّ حال فیمکن القول باستحباب تأخیر الحاضرة لمراعاة الاحتیاط الغیر اللّازم، مع استحباب تقدیم الحاضرة، إمّا لعموم فضیلة أوّل الوقت «55» و إمّا للنصوص الخاصّة «56»، و لا منافاة بین الاستحبابین، کما نقول: إنّ الإتمام فی الأماکن الأربعة أفضل، و القصر أحوط. بل یمکن القول باستحباب تقدیم الحاضرة من جهة عمومات فضیلة أوّل الوقت و استحباب تقدیم الفائتة إمّا بالخصوص «57» أو لأدلّة المسارعة إلی الخیر «58»، فتأمّل. و الحاصل: أنّ لکلّ من استحباب تقدیم الحاضرة و استحباب تقدیم الفائتة وجوها ثلاثة: النصّ الخاصّ المحمول علی الاستحباب، و عمومات‌المبادرة إلی الطاعات، و الاحتیاط بناء علی وجود القول بوجوب تقدیم الحاضرة کالقول بوجوب تقدیم الفائتة، و یزید استحباب تقدیم الحاضرة بوجه رابع و هو ما دلّ علی فضیلة أوّل الوقت لها، حیث إنّ لخصوصیّة الجزء الأوّل من الوقت مدخلا فی الفضیلة، لا أنّ ذلک لمجرّد رجحان المبادرة إلی إبراء الذمّة، علی ما یومئ إلیه بعضها «59». فعلیک بالتأمّل فیما یمکن اجتماعه من وجوه استحباب تقدیم الفائتة، مع وجوه استحباب تقدیم الحاضرة، و سیجی‌ء لهذا مزید بیان عند ذکر الأخبار الواردة فی الطرفین إن شاء اللَّه. و کیف کان ففی صور الاجتماع نحکم باستحباب کلّ من الأمرین علی سبیل التخییر، فإن علم من دلیل خارج أهمیّة أحدهما حکم بمقتضاه من دون سقوط الآخر عن الاستحباب. و هذا بخلاف الواجبین المتزاحمین إذا علم من الخارج أهمیّة أحدهما، فإنّه یحکم بسقوط وجوب الآخر، خلافا لمن أنکر الترجیح بالأهمیّة کالفاضل التونی فی الوافیة «60»،   
و لمن اعترف به «61» مع حکمه ببقاء الآخر علی صفة الوجوب علی تقدیر اختیار المکلّف ترک الأهم. و ضعف کلا القولین، و بیان الفرق بین المستحبین المتزاحمین مع أهمّیّة أحدهما، و الواجبین کذلک، موکول إلی محلّه.

و الثانی «62»: القول بعدم وجوب الترتیب مع تعدّد الفائتة

، و بوجوبه مع وحدتها. ذهب إلیه المحقّق فی کتبه «63» و سبقه إلیه الدّیلمی فیما حکی عنه «64» و تبعه إلیه صاحب المدارک «65» و قوّاه الشهید فی نکت الإرشاد «66» و إن عدل عنه فی باقی کتبه «67». و حکی عن صاحب هدیّة المؤمنین «68» و عن المختلف «69» نسبة   
المکاسب، ج‌4، ص 348  
القول بالمضایقة إلی الدیلمی، لکن المحکی «1» من بعض کلماته التفصیل المذکور حیث قال: إنّ الصلاة المتروکة علی ثلاثة أضرب: فرض معیّن، و فرض غیر معین، و نفل، فالأوّل یجب قضاؤه علی ما فات، و الثانی علی ضربین: أحدهما: أن یتعیّن له أنّ کلّ الخمس فأتت فی أیّام لا یدری عددها. و الثانی: أن یتعیّن له أنّها صلاة واحدة، و لا یتعیّن أیّ صلاة هی. فالأوّل: یجب علیه فیه أن یصلّی مع کلّ صلاة صلاة حتّی یغلب علی ظنّه أنّه و فی. و الثانی: یجب علیه أن یصلّی اثنین، و ثلاثا، و أربعا «2» (انتهی). و ظاهره کما تری التوسعة فی الفوائت المتعددة. و ممّن یظهر منه اختیار هذا، المحقّق الآبی- تلمیذ المحقّق- فیما حکی عنه «3» من کشف الرموز حیث قال- بعد ما اختار القول بالمضایقة و الترتیب مطلقا «4» و ذکر تفصیل شیخه المحقّق و مستنده- : «و هو حسن اذهب الیه جزما، و علی التقدیرات لا یجوز لصاحب الفوائت الإخلال بأدائها إلّا لضرورة، و عند أصحاب المضایقة إلّا لأکل أو شرب ما یسدّ الرمق أو تحصیل ما یتقوّت به هو و عیاله و مع الإخلال بها یستحقّ المقت فی کلّ جزء من الوقت «5» (انتهی).   
ثمّ إنّ هؤلاء إنّما صرّحوا بالتفصیل فی الترتیب، و امّا وجوب المبادرة فظاهر صاحب المدارک «6» عدمه مطلقا، کما أنّ صریح المحکیّ عن هدیّة المؤمنین «7» ثبوته مطلقا، حیث قال: یجب المبادرة إلی القضاء فورا لاحتمال اخترام المنیّة «8» فی کلّ ساعة، بل لم یرخّص المرتضی «9» إلّا أکل ما یسدّ الرّمق، و النّوم الحافظ للبدن، و أن لا یسافر سفرا ینافیه، و بالغ فی التضیّق کلّ مبلغ، ثمّ قال: و أمّا الترتیب بین الحاضرة و الفائتة فإن کانت واحدة قدّمها علی الحاضرة، و ان کانت أکثر قدّم الحاضرة علیها. و إن أراد تقدیم الفوائت المتعددة علیها مع سعة الوقت فجائز أیضا «10» (انتهی). و ظاهره جواز فعل الفریضة الحاضرة مع فوریّة الفوائت المتعدّدة، بل استحبابها قبله، بل المحکیّ «11» عنه التصریح بجواز فعل النافلة علی کراهیّة لمن کانت ذمّته مشغولة بصلاة واجبة. و الظاهر أنّه لا یحکم بفساد العبادة مع فوریّة ضدّها الواجب، فیبقی الحاضرة علی حکم استحباب المبادرة إلیها، لا أنّ الحاضرة و النافلة مستثنیان من فوریّة فعل الفائتة، لأنّه لم یتعرّض لحرمة ما ینافیها حتّی یقبل الاستثناء، بل نسب حرمة الأضداد إلی السیّد المرتضی. و أمّا المحقّق فالمحکیّ عنه «12» فیما عدا الشرائع: التصریح باستحباب تقدیم الفائتة المتعدّدة «13»   
بل عن المعتبر «14» و العزیّة «15»: التصریح بعدم فوریّتها، و أمّا فی الواحدة فلیس فی کلماته الموجودة، و المحکیة عنه، إلّا وجوب تقدیمها علی الحاضرة، من غیر تعرّض للفوریة، بل استظهر «16» من کلامه فی المعتبر و العزیّة: نفی الفوریة فیها أیضا. و أمّا الشرائع فقد قال فیها- بعد ذکر أصل وجوب قضاء ما فات من الصلوات المفروضة- : و یجب قضاء الفائتة وقت الذکر ما لم یتضیّق وقت حاضرة «17» و تترتّب «18» السابقة علی اللاحقة، کالظهر علی العصر، و العصر علی المغرب، و المغرب علی العشاء «19»، و إن فاتته صلوات لم تترتّب علی الحاضرة، و قیل تترتّب و الأوّل أشبه «20» (انتهی). فقوله: «و یجب قضاء الفائتة وقت الذکر ما لم یتضیّق وقت الحاضرة» یحتمل وجوها، لأنّ المراد بالفائتة إمّا أن یکون خصوص الواحدة، کما قیّده به فی المسالک «21» و المدارک «22» و إمّا ان یکون المراد مطلق الفائتة، و علی التقدیرین:   
إمّا أن یراد وجوب المبادرة إلی القضاء وقت الذکر، و إمّا أن یراد بیان وقت القضاء بعد بیان أصل وجوبه، فیکون المراد: أنّ الأوقات کلّها صالحة لقضاء الفوائت إلّا وقت ضیق الحاضرة، فهذه أربعة احتمالات: فعلی التقدیر الأوّل منها تدلّ العبارة علی فوریة الفائتة الواحدة مطابقة، و یدلّ بالالتزام علی وجوب الترتیب، بناء علی أنّ الأمر بالشی‌ء یقتضی النهی عن ضدّه الخاصّ، أو علی أنّ الترتیب، بناء علی أنّ الأمر بالشی‌ء یقتضی النهی عن ضدّه الخاصّ، أو علی أنّ الترتیب واجب مستقلّ یرجع إلی وجوب تقدیم الفائتة، لا أنّه «23» شرط یرجع إلی اعتبار تأخیر الحاضرة، و اشتراط براءة الذمّة عن الفائتة فی صحّتها. لکنّ الإنصاف: أنّ هذا الاحتمال خلاف ظاهر العبارة، من جهة عدم مساعدة السیاق له من وجهین: أحدهما: أنّه قد فصّل شقّی التفصیل بین الواحدة و المتعدّدة بمسألة، و هی ترتّب الفوائت بعضها علی بعض. و احتمال أن یکون قد فرغ من حکم الواحدة، ثمّ تعرّض للمتعدّدة فذکر- أوّلا- عدم الترتیب بینها «24»، ثمّ عدم الترتیب بینها و بین الحاضرة، ینافیه عنوان المسألة الثانیة بقوله: «و إن فاتته صلوات لم تترتّب علی الحاضرة». و هذا بخلاف ما إذا أرید بالفائتة مطلقها، فیکون فی مقام بیان فوریّة القضاء مطلقا، أو بیان وقته کذلک، فیکون قد تعرّض- بعد بیان وجوب أصل القضاء- لوقته، ثمّ لاعتبار الترتیب فیه مع التعدّد، ثمّ لعدم ترتّب الفائتة المتعدّدة علی الحاضرة، فیکون حکم الفائتة الواحدة مسکوتا عنه، أو مستفادا من مفهوم العبارة، أو ممّا سیجی‌ء فی کلامه فی مسألة العدول.   
و الثانی: أنّه إن کان الترتیب لازما لوجوب المبادرة، فالأحسن التعبیر عن عدم وجوب الترتیب فی المتعدّدة بعدم وجوب المبادرة إلیها، و إلّا فلا حسن فی التعبیر عن وجوبه فی الواحدة بوجوب المبادرة إلیها. ثمّ إنّه قد فرّع علی هذا القول: أنّ من علیه فوائت إذا قضاها حتّی بقیت واحدة لم یجز له- حینئذ- الاشتغال بالحاضرة، و إن جاز له قبل ذلک، کما أنّ من علیه فائتة واحدة إذا صار علیه اخری سقط عنه وجوب الترتیب. و الفرع الأخیر ظاهر، و أمّا الأوّل فلا یخلو عن شی‌ء، لإمکان دعوی ظهور کلمات أصحاب هذا القول- کأدلّتهم- فیما إذا اتّحدت الفائتة بالأصل، فلا یعمّ لما إذا بقیت من المتعدّدة واحدة.   
و کیف کان فلا ینبغی «25» الإشکال فی أنّه إذا کانت الفائتة واحدة بالذات، و عرض لها التعدّد لعدم تعیینها أو لاشتباه القبلة أو اشتباه الثواب الطاهر بالنجس، أنّ حکمه فی وجوب الترتیب حکم الواحدة، إذ لم یفت من المکلّف إلّا واحدة، إلّا أنّ البراءة منها، بل العلم بها یتوقّف علی متعدّد.

الثالث: القول بالمواسعة فی غیر فائتة الیوم

. و بالمضایقة فی فائتة الیوم. واحدة کانت أو متعدّدة، و هو المحکیّ عن المختلف حیث قال: الأقرب أنّه إذا ذکر الفائتة فی یوم الفوات، وجب تقدیمها علی الحاضرة إذا لم یتضیّق وقت الحاضرة، سواء اتّحدت أم تعدّدت، و یجب تقدیم سابقتها علی لاحقتها، و إن لم یذکرها   
المکاسب، ج‌4، ص 349  
حتّی یمضی ذلک الیوم، جاز له فعل الحاضرة فی أوّل وقتها، ثمّ اشتغل بالقضاء- سواء اتّحدت الفائتة، أو تعدّدت- و یجب الابتداء بسابقتها علی لاحقتها، و الأولی تقدیم الفائتة ما لم یتضیّق وقت الحاضرة «1» (انتهی). و حکی هذا القول عن بعض شرّاح الإرشاد «2» أیضا. و الظاهر أنّ المراد بیوم الفوات فی کلامه: هو ما یشمل اللّیل، إذ النهار فقط لا یمکن أن یکون ظرفا لفوات الصلوات المتعدّدة و لذکرها، فقوله: «إذا ذکر الفائتة فی یوم الفوات»، لا یستقیم إلّا علی أن یکون الذکر فی اللّیل، و الفوات فی النهار، أو بالعکس، فالظرف الواحد للذکر و الفوات کلیهما لیس إلّا الیوم بالمعنی الشامل للّیل. و هل المراد: اللّیلة الماضیة أو المستقبلة؟   
الظاهر، بل المتعیّن هو الثانی، کما یظهر بالتدبّر فی کلامه. و اعلم أنّه قدّس سرّه ذکر فی المختلف فی مسألة العدول عن الحاضرة إلی الفائتة: أنّه لو اشتغل بالحاضرة فی أوّل وقتها ناسیا، ثمّ ذکر الفائتة بعد الإتمام صحّت صلاته إجماعا، و إن ذکرها فی الأثناء، فإن أمکنه العدول إلی الفائتة عدل بنیّته استحبابا عندنا، و وجوبا عند القائلین بالمضایقة «3» (انتهی). و ظاهر هذه العبارة یوهم العدول عن التفصیل المذکور إلی القول بالمواسعة مطلقا، إلّا أنّ الذی یعطیه التدبّر فی کلامه، أنّ مراده الفریضة الحاضرة، المختلف فیها بینه و بین أرباب المضایقة المطلقة لا بینهم و بین أرباب المواسعة المطلقة. و یحتمل قویّا ابتناء ذلک علی خروج فوائت الیوم- عنده- عن محلّ النزاع بین أرباب المواسعة و المضایقة، تبعا لما سیأتی «4» عن شیخه المحقّق فی العزیّة، فلا یکون هذا القول تفصیلا بین القولین. نعم ربّما یحکی عدوله عن هذا القول إلی المواسعة فی المسائل المدنیة المتأخّر تألیفها عن کتاب المختلف. ثمّ إنّ ظاهر العبارة السابقة: أنّها تفصیل فیما إذا فات الأداء للنسیان، و أمّا إذا فات لغیره من الأعذار، أو عمدا، فلا تعرّض فیها لحکمه، کما لا تعرّض فیها لحکم ما إذا اجتمع فوائت الیوم مع ما قبله، و وسع الوقت للجمیع. و هل یقدّم الجمیع علی الحاضرة، لثبوت الترتیب بین الحاضرة و فوائت الیوم، و ثبوت الترتیب بین فوائت الیوم و ما قبلها، بناء علی القول بترتیب الفوائت بعضها علی بعض. أو لا یجب الاشتغال بشی‌ء حینئذ، لعدم التمکن من فعلها إلّا بعد ما أذن فی تأخیره، مع إمکان إدخاله فی إطلاق کلامه، الراجع إلی عدم وجوب الترتیب إذا کان علیه أکثر من یوم فتأمّل. أو یجب الاقتصار علی فائتة الیوم، لدعوی اختصاص وجوب الترتیب بین الفوائت بما إذا کانت متساویة فی وجوب تدارکها، فلا یعمّ ما إذا کان بعضها واجب التقدیم لأمر الشارع بالخصوص، خصوصا لو قال بوجوب الفوریّة فی فائتة الیوم، دون غیرها؟ وجوه، لا یبعد أوّلها، ثمّ ثالثها علی القول بالفوریّة مع الترتیب.

الرابع: ما حکی عن المحقّق فی العزیّة

حیث قال فی عنوان هذه المسألة ما هذا لفظه:   
و تحریر موضع النزاع أن نقول: صلاة کلّ یوم مترتبة بعضها علی بعض، حاضرة کانت أو فائتة، فلا یقدّم صلاة الظهر من یوم، علی صبحه، و لا عصره علی ظهره، و لا مغربه علی عصره، و لا عشاؤه علی مغربه، إلّا مع تضیّق الحاضرة. و أمّا إذا فاته صلوات من یوم، ثمّ ذکرها فی وقت حاضرة من آخر، فهل یجب البدأة بالفوائت ما لم یتضیّق الحاضرة؟ قال أکثر الأصحاب: نعم، و قال آخرون: ترتّب الفوائت فی الوقت الاختیاری، ثمّ تقدم الحاضرة. و الذی یظهر لی وجوب تقدیم الفائتة الواحدة، و استحباب تقدیم الفوائت، فلو أتی بالحاضرة قبل تضیّق وقتها و الحال هذه جاز «5» (انتهی). و ظاهره عدم الخلاف فی وجوب الترتیب فی فوائت الیوم، و هو خلاف إطلاق کلمات أرباب القولین، بل صریح بعضها.

الخامس: ما عن ابن [أبی] جمهور الأحسائی «6» من التفصیل

بین الفائتة الواحدة، إذا ذکرها یوم الفوات، دون المتعدّدة و الواحدة المذکورة فی غیر یوم الفوات.

السادس: القول بالمواسعة إذا فاتت عمدا، و بالمضایقة إذا فاتت نسیانا،

و هو المحکی عن الشیخ عماد الدین بن حمزة فی الوسیلة، حیث قال: أمّا قضاء الفرائض فلم یمنعه وقت، إلّا تضیّق وقت الحاضرة، و هو ضربان، إمّا فاتته نسیانا، أو ترکها قصدا اعتمادا، فإن فاتته نسیانا و ذکرها، فوقتها حین ذکرها إلّا عند تضیّق وقت الفریضة، فإن ذکرها و هو فی فریضة حاضرة، عدل بنیّته إلیها ما لم یتضیّق الوقت، و إن ترکها قصدا جاز له الاشتغال بالقضاء إلی آخر الوقت، و الأفضل تقدیم الحاضرة علیه، و إن لم یشتغل بالقضاء، و أخّر الأداء إلی آخر الوقت کان مخطئا «7» (انتهی). و ظاهره وجوب العدول عن الحاضرة إلی الفائتة المنسیّة، و هو إمّا لاعتبار الترتیب، أو لإیجاب المبادرة إلی المنسیّة، و إن ذکرها فی أثناء الواجب و إن قلنا بعدم اعتبار الترتیب- بناء علی القول بالفوریّة دون الترتیب- کما سبق «8» عن صاحب رسالة هدیة المؤمنین، و إمّا للدلیل الخاصّ علی وجوب العدول، و إن لم نقل بالترتیب و لا بالفوریّة، و هذا أردأ الاحتمالات، کما أنّ الأوّل أقواها. هذا کلّه فی المنسیة، و أمّا المتروکة قصدا، فظاهره عدم وجوب الترتیب مع استحباب تقدیم الحاضرة، و لازمة عدم وجوب الفور إلّا أن یجعل مقدار زمان یسع الحاضرة مستثنی من وجوب المبادرة، و کون المکلّف مخیّرا فیه مع استحباب تقدیم الحاضرة، کما ینبئ عنه قوله: «و إن لم یشتغل بالقضاء، و أخّر الأداء إلی آخر الوقت کان مخطئا» بناء علی أنّ المراد بالخطإ: الإثم کما فهمه الشهید «9». هذا علی تقدیر إرجاع الخطأ إلی عدم الاشتغال بالقضاء، و أمّا إذا رجع إلی تأخیر الأداء إلی آخر الوقت بناء علی أنّ المراد بآخر الوقت مجموع الوقت الاضطراری الّذی لا یجوز التأخیر إلیه إلّا لصاحب العذر- علی ما ذهب إلیه صاحب هذا القول- ، و یکون إطلاق آخر الوقت علی مجموع ذلک الوقت تبعا للروایات الواردة فی أنّ «أوّل الوقت رضوان اللَّه و آخره غفران اللَّه» «10» أمکن أیضا استظهار فوریّة القضاء منه من جهة دلالة کلامه بالمفهوم علی أنّه لو اشتغل بالقضاء، و أخّر الأداء إلی آخر الوقت لم یکن مخطئا، و لا یکون ذلک إلّا إذا کان القضاء من الأعذار، و العذر- علی ما ذکره صاحب هذا القول، قبل العبارة المتقدمة بأربعة أسطر- : السفر و المرض و اشتغل الّذی یضرّ ترکه بدینه أو دنیاه، فلو لم یکن القضاء فوریّا خرج عن الأعذار الأربعة.   
المکاسب، ج‌4، ص 350  
إلّا أن یقال: ظاهر العذر فی کلامه، ما عدا الصلاة، فتأمّل. و أمّا المراد بالوقت فی قوله: «ما لم یتضیّق وقت الحاضرة» فیحتمل أن یکون وقت الاختیار، و یؤیّده ما تقدّم «1» عن المحقّق فی العزیّة من ذهاب جماعة. إلّا أنّ الفوائت تترتّب فی الوقت الاختیاری، ثمّ تتقدّم الحاضرة. و أن یکون مطلق الوقت بناء علی جعل القضاء من الأعذار المسوّغة للتأخیر. ثمّ إنّه لیس فی کلامه تعرّض لحکم المتروکة لعذر آخر غیر النسیان. و لا لحکم اجتماع المتروکة نسیانا مع المتروکة عمدا، بناء علی وجوب الترتیب بین الفوائت عند هذا القائل، فإنّه یجی‌ء فیه- مع فرض تأخیر المنسیّة- الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة فی فروع القول المتقدّم «2»   
عن المختلف.

السابع: ما تقدم عن العزیّة من الترتیب فی الوقت الاختیاری، دون غیره.

الثامن: القول بالمضایقة المطلقة

اشارة

، و هو المحکیّ «3» عن ظاهر کلام القدیمین «4» و الشیخین «5» و السیّدین «6» و القاضی «7» و الحلبی «8» و الحلّی «9»، و عن المعتبر «10» نسبته إلی الدیلمی «11» و هو المحکی أیضا عن الشیخ ورّام بن أبی فراس «12» و عن الشیخ الجلیل الحسن بن أبی طالب الیوسفی الآبی- تلمیذ المحقّق- «13» و حکایة «14» هذا القول عن أکثر القدماء مستفیضة، و حکی عن غیر واحد أنّه المشهور «15» فهذه أصول أقوال المسألة، و إذا لوحظ الأقوال المختلفة بین أهل المواسعة التی تقدّمت إلیها الإشارة، زادت الأقوال علی الثمانیة. و ذکر بعض المحقّقین: أنّ جملة المطالب الّتی یدور علیها هذا القول الأخیر، و یدلّ علیها کلام القائلین- کلّا أو بعضا، نصّا، أو ظاهرا- سبعة:

الأوّل: ترتیب الأداء علی القضاء

، و هو المحکی عمّن عدا الدیلمی و الشیخ ورّام ممّن تقدّم ذکره من الفقهاء.

الثانی: التسویة بین أقسام الفوائت و أسباب الفوات فی مقابل التفاصیل المتقدّمة.

الثالث: فوریّة القضاء

، المحکیّة «16» عن صریح المفید «17» و السیّدین «18» و الحلبی «19» و الحلّی «20» و ظاهر الشیخ «21» و القدیمین «22» و الآبی «23»، بل عن المفید و القاضی و أبی المکارم و الحلّی: الإجماع علی ذلک «24».

الرابع: بطلان الحاضرة إذا قدّمت علی الفائتة فی السعة

، و هو المحکیّ «25» عن صریح الشیخ «26» و السیّدین «27» و القاضی «28» و الحلبی «29» و الحلّی «30» و عن الغنیة «31»: الإجماع علیه.

الخامس: العدول عن الحاضرة إلی الفائتة إذا ذکرها فی الأثناء

، و هو المحکیّ «32» عن المرتضی «33» و الشیخ «34» و القاضی «35» و الحلبیین «36» و الحلّی «37». و عن المسائل الرسّیة للسیّد «38» و الخلاف للشیخ «39» و خلاصة الاستدلال للحلّی و شرح الجمل: الإجماع علیه «40».

السادس: وجوب التشاغل بالقضاء إلّا عند ضیق الأداء

و الاشتغال بما لا بدّ منه من ضروریات المعاش من الکسب و الأکل و الشرب و النوم، و هو المحکیّ «41» عن صریح المرتضی «42» و الشیخ «43» و القاضی «44» و الحلبی «45» و الحلّی «46»، بل هو لازم کلّ من قال بالفوریة، و لذا ذکر الآبی- فیما حکی عنه «47»- : أنّ عند أصحاب المضایقة لا یجوز الإخلال بالقضاء إلّا لأکل أو شرب ما یسد به الرمق أو تحصیل ما یتقوّت به هو و عیاله، و مع الإخلال بها یستحقّ العقوبة فی کلّ جزء من الوقت «48» (انتهی).

السابع: تحریم الأفعال المنافیة للقضاء عدا الصلاة الحاضرة فی آخر وقتها

، و ضروریات الحیاة، و هو المحکی «49» عن صریح المرتضی «50» و الحلّی «51» و ظاهر المفید «52» و الحلبیّین «53»   
حیث رتّبوا تحریم الحاضرة فی السعة علی تضیّق الفائتة، و بنی المفید «54» تحریم النافلة لمن علیه فائتة علی تحریم الحاضرة، و مقتضاه استناد التحریم إلی التضادّ، فیطّرد فی جمیع الأضداد، و قد ذکر المحقّق و العلّامة فی المعتبر «55» و المنتهی «56» انّ لازم هؤلاء تحریم جمیع المباحات المضادّة للقضاء.   
و حینئذ فتخصیص جماعة «57» نسبة القول بتحریم الأضداد إلی المرتضی و الحلّی فقط، محمول علی إرادتها اختصاصهما بالتصریح بذلک، و لذلک نسبه فی محکی «58» التذکرة «59» إلی السید و جماعة. ثمّ اعلم أنّ هذه المسألة معنونة فی کلام بعضهم «60» بوجوب ترتیب الحاضرة علی الفائتة و عدمه، و فی کلام آخرین بالمضایقة و المواسعة. و لا ریب أنّ الترتیب و التضیّق غیر متلازمین بأنفسهما، لجواز القول بالترتیب من دون المضایقة من جهة النصوص، و إن أفضی إلی التضیّق أحیانا، کما إذا کانت الفوائت کثیرة لا تقضی إلّا إذا بقی من الوقت مقدار فعل الحاضرة، و یجوز القول بالفوریّة من دون الترتیب کما تقدم عن صاحب هدیة المؤمنین «61»، و إن أفضی إلی التزام الترتیب بناء علی القول بأنّ الأمر بالشی‌ء یقتضی النهی عن ضدّه. فالقول بأنّ الفوریّة و الترتیب متلازمان «62» لا یخلو عن نظر، سواء أرید تلازمهما فی أنفسهما، أو أرید تلازمهما بحسب القائل، بمعنی أنّ کلّ من قال بأحدهما قال بالآخر، لما عرفت من وجود القائل بأحدهما دون الآخر. لکنّ الإنصاف أنّ معظم القائلین بالترتیب إنّما قالوا به من جهة الفوریّة، فما ذکره الصیمری «63»- فیما حکی عنه- : أنّ منشأ القول بالترتیب و عدمه: القول بالمضایقة و عدمها، محلّ تأمّل، إلّا أن یرید به الأکثر، أو یرید جمیع القائلین بالترتیب بالنسبة إلی زمانه. و أولی بالتأمّل ما یظهر من بعض «64» أنّ القول بالترتیب أصل مسألة المضایقة، بل الحقّ أنّ القول بالترتیب و القول بالفوریّة لیس أحدهما متفرّعا علی الآخر فی کلمات جمیع الأصحاب، نعم القول بالترتیب متفرّع علی الفوریّة فی کلمات أکثر أهل المضایقة. و أمّا وجوب العدول، فهو من فروع الترتیب و یحتمل- ضعیفا- کونه غیر متفرّع علی شی‌ء، و یکون المدرک فیه مجرّد النص، و أضعف منه کونه من فروع الفوریّة، و إن لم نقل بالترتیب، و وجهه- مع ضعفه- یظهر بالتأمّل. و أمّا بطلان الحاضرة و صحّتها فی سعة الوقت، فیحتمل تفرّعه علی الفوریّة بناء علی اقتضاء الأمر المضیّق النهی عن ضدّه الموسّع و عدم «65» الأمر به، و یحتمل تفرّعه علی الترتیب و إن لم نقل بالفوریّة. و أمّا حرمة التشاغل بالأضداد، فلا إشکال فی أنّه من فروع الفوریّة. هذا خلاصة الکلام فی الأقوال، فلنشرع فی ذکر أدلّتها مقدّما لأدلّة القول بالمواسعة المطلقة، متّبعا إیّاه بأدلّة المضایقة المطلقة، ثمّ نتکلّم فی أدلّة باقی الأقوال حسب ما یقتضیه الحال، فنقول:

[أدلة القول بالمواسعة]

اشارة

[الأول: الأصل] احتجّ للقول بالمواسعة المطلقة بوجوه:

أحدها: الأصل. و تقریره من وجوه خمسة، أو ستة:

الأوّل: أصالة البراءة عن التعجیل

، فإنّ وجوب التعجیل و إن لم یکن تکلیفا مستقلا، بل هو من أنحاء وجوب الفعل الثابت فی الجملة، إلّا أنّ الوجوب الثابت علی نحو التضیّق ضیق، لم یعلم من قبل الشارع، و «الناس فی سعة ما لم یعلموا» «66»، فالتضیّق الّذی حجب اللَّه علمه عن العباد موضوع عنهم «67»، و توهّم أنّ أصالة البراءة مختصة بصورة الشکّ فی تکلیف مستقلّ، مدفوع فی محلّه «68».   
المکاسب، ج‌4، ص 351  
بل التحقیق: أنّ مقتضی أدلّة البراءة أنّ کلّ ضیق یلحق الإنسان شرعا فی العاجل، و کلّ عقاب یرد علیه فی الآجل لا بدّ أن یکون معلوما تفصیلا أو إجمالا، و لا یرد شی‌ء من الضیق و العقاب مع عدم العلم. فإن قلت: إنّ الاحتیاط علی خلافه، و تقریره- علی ما ذکره بعض المحقّقین من المعاصرین «1»- : أنّ الوجوب لمّا اقتضی تحتّم الفعل و حرمة الترک، فثبوته یقتضی لزوم الامتثال و الخروج عن صنف المخالفین للأمر، و حیث ثبت فی أوّل أوقات التمکّن، فترک الامتثال- حینئذ- بقصد التأخیر عنه أو بدونه إنّما یجوز بأحد أمرین: أحدهما: إذن الشارع، فیسوغ الترک و إن أدّی إلی ترکه لا إلی بدل. الثانی: الانتقال إلی بدل ثبت بدلیّته عنه أو عن تعجیله، معلوم تمکّنه منه، فیسوغ الترک أیضا و إن لم یأذن الشارع صریحا، و کلا الأمرین غیر معلوم. أمّا الإذن «2» فلأنّه المفروض فإنّه إنّما یثبت فی الموسّع لمکان وجوبه به جهة حرمة ترکه عند ظنّ ضیق الوقت المضروب أو ضیق وقت التمکّن، و إن کان هذا خلاف مقتضی إطلاق الوجوب، لأنّ انتفاء الظنّ المذکور یقتضی انتفاء خاصیّة الوجوب و مصلحته الفعلیّة، فإنّ من جری فی علم اللَّه أنّه یموت فجأة فی سعة الوقت، إن فعل أدّی راجحا، و إن ترک، ترک ما جاز له ترکه، و هو من خواصّ الندب. نعم قد یترتّب أثر الوجوب باعتبار وجوب القضاء أو ما فی حکمه، و نیّة الوجوب ظاهرا و استحقاق ثواب الواجب و حرمة إزالة التمکّن من نفسه، و کلّ ذلک خارج عن المطلوب. أو باعتبار إیجاب العزم علی الفعل بدلا عنه، و لم یثبت فیما نحن فیه کما یأتی، و کأنّ ما ذکر هو الداعی لتخصیص بعضهم الوجوب بأوّل الوقت أو آخره- إن أرادوا تخصیص حقیقة الوجوب بأوّل أوقات التمکّن أو آخرها المعلوم أو المظنون. و کیف کان، فحیث ثبت الإذن فی التأخیر، فلا محیص عن القول بجوازه و بعدم الإثم فی الفوات المترتّب علیه، و إن کان منافیا لما هو الظاهر من إطلاق الوجوب و اشتراکه بین الجمیع، و لمّا لم یثبت هنا وجب العمل بمقتضی ظاهر الوجوب- کما ذکر- ، و لم یصحّ قیاسه علی الموقّت الموسّع و لا سیّما مع ما بینهما من الفرق، لأنّ تجویز التأخیر فی الموقّت لا یفضی إلی تفویته غالبا، بخلاف المطلق. و أمّا الثانی- و هو الانتقال إلی البدل- ، فموقوف علی إثباته هنا علی نحو ما تقدّم، و هو إمّا العزم علی الفعل فی وقت آخر، أو نفس ذلک الفعل، و الأوّل لم یثبت بدلیّته هنا، و إنّما قیل بها فی الموقّت المأذون فی تأخیره، تحقیقا لحقیقة الوجوب المشترک بین الجمیع، و تأدیة لمقتضی الامتثال الواجب علیهم. و حیث تعلّق الأمر هنا بالقضاء بعینه و لم یثبت الإذن فی تأخیره و کان مقتضی الإیجاب ظاهرا هو المنع من التأخیر، لم یتّجه هنا دعوی بدلیّة العزم عنه، أو عن تعجیل فعله، مع أنّ کثیرا من العلماء و أرباب المواسعة ینکرون بدلیّة العزم فی الموسّع، فلا یستقیم الالتزام بذلک هنا عن قبلهم. و أمّا نفس الفعل فی وقت آخر فلم یثبت بدلیّته عمّا کلّف به بتمامه، و لا یعلم التمکّن منه، فضلا عن وقوعه. أمّا الأوّل: فلأنّ إرادة الشارع ابتداء للفعل فی أوّل أوقات التمکّن معلومة، و أمّا فی سائر الأوقات فلا، غایة الأمر أنّه لو ترکه أوّلا وجب علیه الفعل ثانیا، و کان مجزیا عمّا کلّف به فی ذلک الوقت، لا عن تمام التکلیف الثابت أوّلا، فلا یلزم التخییر ابتداء بین جمیع الأوقات. و أمّا الثانی: فظاهر، لعدم إحاطة العلم عادة بالعواقب، فلو قطع النظر عن عدم ثبوت بدلیّته، لکان فی عدم العلم بإدراکه کفایة فی وجوب المبادرة، إذ بها یتیقّن فراغ الذّمّة عمّا اشتغل به الذّمّة یقینا، فإنّ المبادر ممتثل قطعا علی أیّ حال، و إن عرضه ما یمنع الإ کمال، و ربما یموت تارکا فیبقی ذمّته مشغولة بما وجب علیه، فیصیر مستحقّا للعقاب علی ترکه الواقع باختیاره، إذ لا یعتبر فی الترک الموجب لذلک أن یکون بحسب جمیع الأحوال الممکنة فی حقّه، بل بما هو الثابت واقعا فی شأنه، و لمّا کان الواقع غیر معلوم قبل وقوعه لم یمکن إحالة التکلیف بالامتثال علیه، حتّی یختلف باختلافه، فیکون مضیّقا لجماعة و موسّعا لآخرین بحسب تزاید الآنات و الساعات و الشهور و الأعوام، فتعیّن أن یکون منوطا بالتضیّق الّذی یعلم به حصول الامتثال بالنسبة إلی الجمیع، فمن أدخل نفسه فی صنف التارکین، ثمّ تدارکه فضل اللَّه سبحانه بأن أبقاه إلی أن أدّی المأمور به، دخل فی صنف العاملین، و لکن لا یمکن البناء علی ذلک ابتداء أوّلا فأوّلا، و إن   
أدّت إلی فوات الحاضرة المأذون فی تأخیرها. و أمّا البناء علی ظنّ ضیق وقت التمکّن و عدمه، کما فی الموسّع، فموقوف علی الدلیل، و هو منتف هنا، فوجب البناء علی ما ذکر (انتهی تقریر الاحتیاط ملخّصا). و الجواب: إنّ الأمر المطلق إنّما یقتضی وجوب الفعل المشترک بین الواقع فی أوّل أزمنة التمکّن، و الواقع فیما بعده من أجزاء الزمان الّتی یمکن إیقاع المأمور به فیها، و حینئذ فالتأخیر عن الجزء الأوّل ترک لبعض أفراد الواجب، و هو لا یحتاج إلی إذن من الشارع، لأنّ العقل حاکم بالتخییر فی الامتثال بین مصادیق المأمور به. و من هنا ظهر فساد ما ذکره من أنّ الوجوب فی الواجب الموسّع باعتبار حرمة ترکه عند ظنّ الضیق، بل وجوبه باعتبار حرمة ترکه المطلق المتحقّق بترکه فی جمیع الأجزاء. و أمّا عدم مؤاخذة من فاجأه العجز فی أثناء الوقت، فلیس لعدم اتّصاف الفعل حقیقة بالوجوب فیما قبل الجزء الأخیر من الوقت، بل لأجل أنّ الواجب لا یعاقب علی ترکه إلّا إذا وقع الترک علی جهة العصیان، لاستقلال العقل و دلالة النقل علی أنّه لا عقاب إلّا مع العصیان، و لا عصیان فی الفرض المذکور. فتحقّق بما ذکرنا: أنّ الفعل المأتیّ فی کلّ جزء من الزمان من أفراد المأمور به و امتثال لتمامه، فلا یقال إنّه بدل من الواجب نظیر بدلیة العزم، بل هو نفسه، و أمّا احتمال طروّ العجز عن الفرد الآخر فهو إنّما یوجب رجحان المبادرة بحکم العقل المستقلّ الحاکم بحسن إحراز مصلحة الوجوب و مرجوحیّة التأخیر المفضی أحیانا إلی فواتها و إن لم یوجب عقابا علی المکلّف. و یؤیّده النقل، مثل قوله علیه السلام: «إذا دخل الوقت فصلّ، فإنّک لا تدری ما یکون» «3». و أمّا وجوب هذا الاحتیاط فلم یثبت بعد حکم العرف و الشرع بأصالة بقاء التمکّن و عدم طروّ العجز، و إجماع العلماء و العقلاء علی عدم وجوب المبادرة فی الموسّع الموقّت، و جعل الشارع- فی الروایة المذکورة و أمثالها- احتمال طروّ   
المکاسب، ج‌4، ص 352  
العجز علّة لاستحباب المبادرة دون وجوبها، إلی غیر ذلک ممّا یقطع معه بعدم کون الاحتمال المذکور سببا لوجوب الاحتیاط. نعم ربّما قیل باستحقاق العقاب لو اتّفق ترک الواجب الموسّع الغیر الموقّت، و لازمة وجوب المبادرة عقلا- من باب الاحتیاط، تحرّزا عن الوقوع فی عقاب الترک- و إن لم یجب شرعا، لیکون من قبیل المضیّق الّذی یعاقب علی تأخیره، و إن لم یتّفق العجز. لکن هذا القول مع ضعفه لا ینفع فیما نحن فیه، لأنّ الکلام فی التوسعة و التضیّق المستلزم لوجوب المبادرة شرعا، و إن علم المکلّف بالتمکّن فی ثانی الحال، و تمکّن و أتی بالفعل. و بالجملة: فلا إشکال فی أنّ الأصل هو عدم وجوب المبادرة شرعا.

الثانی من وجوه تقریر الأصل: استصحاب صحّة صلاته الحاضرة علی أنّها حاضرة، إذا ذکر الفائتة فی أثنائها.

فإنّ القائل بالمضایقة یدّعی فساد الصلاة، إذا استمرّ علی نیّتها الاولی عند تذکّر الفائتة، و الأصل عدمه. و یرد علیه: أنّه قد حقّقنا فی الأصول «1» عدم جریان استصحاب الصحّة، إذا شک فی أثناء العمل فی شرطیّة أمر فقد، أو مانعیّة أمر وجد، کالترتیب بین الحاضرة و الفائتة فیما نحن فیه. هذا کلّه بناء علی کون صحّة الأجزاء السابقة علی الذکر واقعیّة و أمّا إذا قلنا بأنّ وجوب القضاء واقعا، موجب لفساد الحاضرة واقعا، غایة الأمر أنّ المکلّف ما لم یتذکّر القضاء معذور، فالتذکّر کاشف من وجوب القضاء و عدم صحّة الأداء فی متن الواقع، فصحّة الأجزاء السابقة علی التذکّر صحّة ظاهریّة عذریّة من جهة النسیان، ترتفع بارتفاع العذر، فلا یقبل الاستصحاب. و لا ینافی ذلک الإجماع «2» علی صحّة الحاضرة إذا لم یتذکّر الفائتة إلّا بعد الفراغ عنها، لأنّ هذا لا یکشف إلّا عن کون الترتیب شرطا علمیّا، لا واقعیا بالنسبة إلی الجهل المستمرّ إلی تمام الحاضرة، فلا ینافی کونه شرطا واقعیّا بالنسبة إلی الجهل المرتفع فی أثناء الصلاة، فإنّ کون الشروط علمیّة أو واقعیّة یختلف بحسب الموارد حسب ما یقتضیه الأدلّة، ألا تری أنّ النجاسة مانع علمیّ للصلاة بالنسبة إلی الجهل المستمرّ، فلا یعید من صلّی جاهلا إلی آخر الصلاة، و أمّا الجاهل الّذی علم فی الأثناء فلا یستمرّ علی ما فعل- علی ما ذهب إلیه بعض- «3».

الثالث من وجوه تقریر الأصل: أصالة عدم وجوب العدول من الحاضرة إلی الفائتة.

و فیه: أنّه إن أرید أصالة البراءة عن التکلیف بالعدول، فلا ریب فی أنّ الشک فی المکلّف به، لأنّ إتمام الصلاة واجب و إمّا بنیّة الحاضرة أو بنیّة الفائتة، مع أنّ إتمامها بنیّة الفائتة مجمع علی جوازه، بل رجحانه إمّا وجوبا و إمّا استحبابا، فالأمر «4» مردّد بین تعیین إتمامها بهذه النیّة، و بین التخییر بینه و بین إتمامها بنیّة الحاضرة، فمقتضی وجوب تحصیل الیقین بالبراءة، نقل النیّة إلی الفائتة. و إن أرید استصحاب عدم وجوب العدول قبل التذکّر. ففیه: أنّه کان معذورا عقلا لأجل النسیان، و قد زال العذر. و الحکم المنوط بالأعذار العقلیّة- کالعجز و النسیان، و نحوهما- لا یجوز استصحابه بعد رفع العذر. فإن قلت: إنّ المعلوم عدم وجوب العدول حال النسیان، و أمّا کونه لأجل النسیان فغیر معلوم. قلت: لا ریب أنّ النسیان علّة مستقلّة لعدم وجوب العدول، فإذا شکّ فی کون عدم الوجوب السابق مستندا إلی هذه العلّة أو إلی علّة أخری، و هی مشروعیّة فعل الحاضرة مع اشتغال الذمّة بالفریضة الفائتة، فمقتضی الأصل عدم مشروعیّتها حینئذ. و الحاصل: أنّ الکلام إمّا أن یقع فی حکم الناسی بوصف أنّه ناس، و لا شکّ أنّه حکم عذریّ یدور مدار النسیان وجودا و عدما، فلا معنی لاستصحابه بعد ارتفاع العذر. و إمّا أن یقع فی حکم المکلّف واقعا من حیث إنّه مکلّف فاتت عنه فریضة و دخل علیه وقت اخری، و لا عذر له من نسیان أو غیره، و لا ریب أنّ الشکّ- حینئذ- فی مشروعیّة الحاضرة و عدمها. و من المعلوم أنّ الأصل عدم المشروعیّة، فإذا ثبت بحکم الأصل عدم مشروعیّة الحاضرة مع عدم العذر و هو النسیان، ترتّب علیه وجوب العدول إذا نسی و شرع فیها، فافهم فإنّه لا یخلو عن دقّة.

الرابع: أصالة إباحة فعل الحاضرة و عدم حرمتها

، إذا شکّ فی فسادها و صحّتها من جهة الشکّ فی حرمتها و إباحتها، المسبّب عن الشکّ فی فوریّة القضاء و عدمها، بناء علی القول باقتضاء الأمر المضیّق النهی عن ضدّه، و أصالة عدم اشتراطها بخلوّ الذمّة عن الفائتة «5» إذا کان الشکّ فی اعتبار الترتیب بینها و بین الفائتة. و یرد علی الأصل الأوّل: أنّ فساد الحاضرة إن کان من جهة القول بأنّ الأمر المضیّق یقتضی عدم الأمر بضدّه فیفسد الضدّ من هذه الجهة إذا کان من العبادات، فأصالة الإباحة و عدم التحریم لا ینفع فی شی‌ء، بل الأصل هو عدم تعلّق الأمر بذلک الضّدّ فی هذا الزمان. نعم هذا الأصل مدفوع بأصالة عدم التضیّق المتقدّمة، لکنّه أصل مستقلّ قد عرفت جریانه و اعتباره، و الکلام هنا فی غیره. و إن کان من جهة أنّ الأمر المضیّق یقتضی حرمة ضدّه، فمرجع الکلام إلی الشکّ فی حرمة الحاضرة و إباحتها، و الأصل الإباحة و عدم التحریم. ففیه: أنّه إن أرید أصالة البراءة فیرد علیه: أوّلا: إنّ حرمة الضدّ لو ثبت فی الواجب المضیّق فإنّما یثبت- عند المشهور- من باب کون ترک الضّدّ مقدّمة لفعل المضیّق، فیجب. و الظاهر عدم جریان الأصل فی مقدّمة الواجب إذا کان الشکّ فیها مسبّبا عن الشکّ فی وجوب ذیها، أو عن الشکّ فی أصل وجوب المقدّمة فی المسألة الأصولیة. نعم یجری الأصل فی صورة ثالثة، و هی ما إذا کان الشک فی وجوب الشی‌ء مسبّبا عن الشکّ فی کونه مقدّمة، کما إذا شکّ فی شرطیّة شی‌ء للواجب أو جزئیّته له. و السرّ فی ذلک أنّ أصل البراءة إنّما ینفی المؤاخذة علی ما لم یعلم کونه منشأ للمؤاخذة، و یوجب التوسعة و الرخصة فیما یحتمل المنع. و هذا إنّما یتحقّق فی الصورة الثالثة، و أمّا فی الصورتین الأولیین فلا یلزم من الحکم بوجوب المقدّمة مؤاخذة علیها و لا منع و لا ضیق، حتّی ینفی بأدلّة البراءة الدالّة علی نفی المؤاخذة عمّا لم یعلم، و توجب الرخصة فیه. و ثانیا: أنّ أصالة عدم حرمة الحاضرة معارضة بأصالة البراءة و عدم اشتغال الذمّة بها. و إن شئت فقل: إنّ الأمر دائر بین حرمة الحاضرة و وجوبها، فلا أصل، فتأمّل. و بمثله یجاب لو أرید بأصالة عدم الحرمة: استصحابه، بأن یقال: إنّه یشکّ فی أنّ الوجوب الحادث للقضاء کان علی   
المکاسب، ج‌4، ص 353  
الفور حتّی یوجب حرمة الحاضرة، أو علی التوسعة حتّی یبقی الحاضرة علی حالها من عدم الحرمة، فالأصل بقاؤها. فإن قلت: إنّا نفرض ثبوت الوجوب للحاضرة فی أوّل وقتها قبل تذکّر الفائتة، فحینئذ نقول: الأصل بقاء وجوبها بعد التذکّر. قلت: قد عرفت أنّ تذکّر الفائتة لیس محدثا لوجوبها، بل السبب له واقعا هو فوت الأداء، و إنّما یرتفع بالتذکّر، العذر المسقط للتکلیف، و هو النسیان، و حینئذ فالوجوب الثابت للحاضرة قبل التذکّر وجوب ظاهریّ یرتفع بارتفاع مناطه، و هو النسیان. لکنّ الإنصاف أنّ ما ذکرنا من معارضة استصحاب عدم الحرمة باستصحاب عدم الوجوب غیر مستقیم، لأنّ الشکّ فی مجری الأصل الثانی مسبّب عن الشکّ فی مجری الأصل الأوّل، فالأوّل حاکم علی الثانی، لما تقرّر فی الأصول «1» فالصواب: الجواب عن الاستصحاب المذکور بما سیجی‌ء فی الوجه الخامس من تقریر الأصل «2». هذا کلّه فی إجراء الأصل فی الحکم التکلیفی، و هی حرمة الحاضرة. و أمّا أصالة عدم اشتراطها بخلوّ الذمّة عن الفائتة، فإن أرید بها أصالة البراءة بناء علی القول بجریانها عند الشکّ فی شرطیّة شی‌ء للعبادة، فهو حسن علی هذا القول، إلّا أنّ ظاهر کلام المستدلّ به إرادة أصالة إطلاق الأمر بالحاضرة، و سیأتی الکلام فی الإطلاقات.

الخامس: أنّ الحاضرة کانت یجوز فعلها فی السعة قبل اشتغال الذمّة بالفائتة

، فکذا بعده، للاستصحاب. و هذا الاستدلال حکاه بعض المعاصرین عن المختلف، و قال: إنّه فاسد لتعدّد الحاضرة فی الحالتین، و عدم ثبوت الحکم لکلّ حاضرة، و إلّا استغنی عن التمسّک بالاستصحاب، و هو لا یجری مع تعدّد المحلّ.. ثمّ قال: و أمّا الاستدلال بأنّه لو لم یکن علیه قضاء لجاز له فعل الحاضرة فی السعة، فکذلک مع ثبوته، ففاسد أیضا، لأنّ مرجعه إلی القیاس أو استصحاب الحکم الغیر الثابت من أصله إلّا علی سبیل الفرض فی نفس زمانه، و کلاهما باطل «3» (انتهی). أقول:   
استصحاب الحکم الشرعی علی قسمین: أحدهما: استصحاب الحکم الجزئی الثابت بالفعل، کما إذا مضی من الوقت مقدار الفعل مع الشرائط، ثمّ سافر إلی أربعة فراسخ و شککنا فی حدوث وجوب القصر علیه بعد وجوب الإتمام علیه بالفعل، بناء علی أنّ العبرة بحال الأداء دون الوجوب، أو مات مجتهده- الّذی أفتی بوجوب الجمعة علیه- فشکّ فی حدوث وجوب الظهر علیه بعد وجوب الجمعة فعلا، أو رأی دما مشتبها بالحیض فشکّ فی ارتفاع وجوب الصلاة الثابت علیه بالفعل.. إلی غیر ذلک من الأمثلة. و الثانی: استصحاب الحکم الکلّی الثابت علیه بطریق القضیّة الشرطیّة، مثل حکم الشارع بأنّ التمام یجب بشروطها علی الحاضر، و الجمعة تجب بشروطها علی المقلّد لمن قال بوجوبها، و الصلاة تجب بشروطها علی الطاهر من الحیض و النفاس، و هذه الأحکام شرطیّات لا یتوقف صدقها علی صدق شروطها، بل تصدق مع فقد الشرائط، کدخول الوقت و وجدان «4» الطهور، فلا یعتبر فی استصحاب ما کان من هذا القبیل تنجّز الحکم الشخصی و تحقّقه، فإذا فرضنا أنّ الشخص کان فی بلده فإذا للطهورین، أو لم یدخل «5» علیه الوقت، ثمّ سافر إلی محلّ یشکّ فی بلوغه المسافة، لشبهة فی الحکم أو الموضوع، فلا یخدش فی استصحاب حکم التمام فی حقّه: أنّه لم یتنجّز علیه وجوب التمام فی السابق من جهة عدم دخول الوقت أو فقد الطهور، بل یکفی کونه فی السابق ممّن یجب علیه التمام إذا وجد فی حقّه شرائط الصلاة، و کذا استصحاب وجوب الجمعة إن مات مقلّده، و استصحاب وجوب الصلاة علی من رأت دما شکّ فی کونه حیضا لشبهة فی الحکم أو الموضوع، فإنّه یحکم باستصحاب وجوب الصلاة علیه، و إن کان فی الزمان السابق غیر واجد للشروط، و لا یضرّ عدم ثبوت الحکم بالفعل فی استصحاب الحکم الکلّی. بل لو عورض استصحاب الحکم الکلّی باستصحاب عدم الحکم الفعلی کان الأوّل حاکما، لأنّ الشکّ فی الثانی مسبّب عن الشکّ فیه. إذا عرفت هذا فنقول: إنّ وجوب الفعل موسّعا فی أوّل وقتها حکم شرعیّ کلّی و خطاب إلهیّ تعلّق بالمکلّف و إن توقّف تنجّزه و ثبوته فعلا علی شروط، لکن فقد تلک الشروط لا یقدح فی صدق الحکم الکلّی علی وجه القضیّة الشرطیّة بأن یقال: إنّ هذا المکلّف ممّن یجب علیه الصلاة و تصح منه بمجرّد دخول وقتها و اجتماع باقی شرائط الصلاة، فإذا حدث وجوب القضاء علیه لفوات بعض الفرائض یقع الشکّ فی ارتفاع الحکم الکلّی المذکور، فیقال: الأصل بقاؤه، فالمستصحب هو الحکم علی کلّی الحاضرة بالصحّة و الوجوب فی أوّل الوقت، لا علی خصوص الحاضرة المتنجّزة علیه حین فراغ الذمّة عن الفائتة حتّی یمنع انسحابه إلی الحاضرة الّتی یدخل وقتها حین اشتغال الذمّة بالفائتة إلّا بالقیاس أو بدلالة الدلیل العامّ المغنی عن الاستصحاب. و ما ذکره أخیرا من تقریر الاستصحاب فهو أیضا راجع إلی ما ذکرنا، و توهّم کونه من القیاس أو من استصحاب الحکم الفرضی مدفوع بما ذکرنا، فإنّ استصحاب الحکم المعلّق علی شروطه قبل تحقّق شروطه راجع إلی استصحاب أمر محقّق منجّز، کما یظهر بالتأمّل.   
و لا یخفی أنّ وجود مثله فی المسائل الشرعیّة و المطالب العرفیّة أکثر من أن تحصی، و اعتماد أرباب الشرع و العرف علیه أمر لا یکاد یخفی، و هذا الأصل بعینه هو استصحاب عدم حرمة الحاضرة- الّذی تمسّک به المعترض فی التقریر الرابع من تقریر الأصل- ، إلّا أنّ ذلک عدمیّ و هذا وجودیّ، لکن جریان کلیهما علی الوجه الّذی ذکرنا هنا و ما ذکره من الاعتراض جار فی ذلک أیضا، فتسلیم أحدهما و منع الآخر تحکّم، إلّا ان یرید من الأصل- هناک- أصالة البراءة لا الاستصحاب، و قد عرفت ضعف التمسّک بالبراءة.   
و کیف کان، فالاستصحاب علی الوجه الّذی ذکرنا لا غبار علیه، و قد عرفت سابقا ضعف معارضته باستصحاب عدم وجوب الحاضرة، لأنّه حاکم علیه. نعم من لا یجری الاستصحاب فی الحکم الشرعی إمّا مطلقا- کما هو مذهب بعض «6»- أو فیما یحتمل مدخلیة وصف فی الموضوع، مفقود فی الحال اللّاحق- کما هو المختار- لم یکن له التمسّک به فیما «7» نحن فیه، لاحتمال کون الحکم الکلّی المستصحب- و هو وجوب الصلاة فی الجزء الأوّل من الوقت- فی الحال السابق، أعنی قبل الاشتغال بالقضاء منوطا بخلوّ الذمّة عن القضاء، فیکون المکلّف الفارغ فی الذّمة من القضاء، یجوز له فعل الحاضرة فی أوّل وقتها، و الشکّ فی المدخلیّة یرجع إلی الشکّ فی بقاء الموضوع، فلا یجری   
المکاسب، ج‌4، ص 354  
الاستصحاب، لاشتراطه ببقاء الموضوع یقینا، لکن الاستدلال المذکور مبنیّ علی المشهور بین العلّامة رحمه اللَّه و من تأخّر عنه من إجراء الاستصحاب فی أمثال المقام.

السادس: أصالة عدم حرمة المنافیات لفعل الفائتة من المباحات الذاتیّة

، و هذا الأصل حسن بمعنی الاستصحاب دون البراءة، لما عرفته فی التقریر الرابع و الخامس. و علی أیّ تقدیر فهذا الأصل إنّما یثمر فی ردّ من قال بوجوب الترتیب من جهة اقتضاء فوریّة القضاء تحریم الحاضرة و القول بأنّ الحرمة المقدمیّة توجب الفساد، لو کان المنفی- المحرّم من باب المقدّمة- من العبادات. و أمّا لو لم نقل- کما هو مذهب جماعة، منهم: المحقق الثانی فی شرح القواعد فی باب الدین «1»، بل ربّما نسبه بعضهم ککاشف الغطاء قدّس سرّه إلی کافّة الأصحاب «2»- فلا ثمرة لهذا الأصل، لأنّ إثبات الترتیب حینئذ من باب الأخبار الدالّة علی تقدیم الفائتة، لا من وجوب المبادرة إلیها، من باب أنّ الأمر بالشی‌ء یقتضی عدم الأمر بضدّه فیفسد، و الحکم بالفساد من هذین الوجهین یجامع عدم حرمة الحاضرة، فلا یترتّب علی أصالة عدم الحرمة «3» الحکم بصحّة الحاضرة. و من هنا یظهر فساد ما قیل: من «4» أنّه إذا ثبت عدم حرمة المنافیات بالأصل، ثبت صحّة فعل الحاضرة فی السعة، لعدم القول بالفصل. مع أنّ التمسک بالإجماع المرکّب و عدم القول بالفصل فیما إذا ثبت أحد شطری المسألة بالأصول الظاهریة محلّ إشکال، فقد أنکره غیر واحد و لا یخلو عن قوّة. و کیف کان، فالأصل المعتمد فی المسألة هو الأصل الأوّل، و هو أصالة عدم الفوریّة. و قد یعارض باقتضاء أصالة الاشتغال بالترتیب، و سیأتی الکلام علیها فی أدلّة القائلین بالمضایقة إن شاء اللَّه.

[الدلیل الثانی: الإطلاقات]

اشارة

الثانی من حجج القائلین بالمواسعة: الإطلاقات، و قد ضبطها بعض المعاصرین «5» فی طوائف من الکتاب و السنّة.

الأولی: ما دلّ علی وجوب الحواضر علی کلّ مکلّف حین دخول وقتها «6»،

و وجوب قضائها علی کلّ من فاتته مع مضیّ ما یسعها عن أوقاتها «7»، و علی ولیّه بعد موته- إن لم یقضها بنفسه- ، فلو وجب تأخیرها عن الفوائت لزم أن لا یجب علی من علیه فائتة معلومة إلّا عند ضیق وقت الحاضرة أو مضیّ زمان یسع الفائتة. و أیضا یلزم أن لا یجب علیه قضاء الحاضرة إلّا إذا أدرک وقت ضیقها، أو مضی زمان یسع الجمیع، فلو مات قبل ذلک أو عرض حیض أو شبهه لم یکن مشغول الذمّة بالقضاء، و لم یجب علی ولیّه تدارکه بعد موته، و کلّ هذه مخالفة للإطلاقات المذکورة. و یرد علیه: أنّ القائل بالترتیب و وجوب تأخیر الحاضرة عن الفائتة، إمّا أن یقول به من جهة فوریّة القضاء عنده، نظرا إلی أنّ الأمر بالشی‌ء یقتضی عنده النهی عن الضدّ الخاصّ، و إمّا أن یقول به من جهة وجود الدلیل علی اشتراط الترتیب فی الحاضرة و إن لم یقل بفوریّة القضاء، و علی کلّ تقدیر فلا یردّه الإطلاقات المذکورة، و لا یلزم تقیید لتلک الإطلاقات من جهة قوله بالترتیب. أمّا إذا قال به من الجهة الأولی، فلأنّه یدّعی أنّ الصلاة الّتی هی واجبة فی أوّل الوقت من حیث هی- لو خلّی و طبعها- قد عرض لها عدم الوجوب لأجل عروض الحرمة لها من باب المقدّمة لواجب فوریّ. و إن شئت فقل: إنّ وجوبها فی أوّل الوقت مقیّد عقلا بعدم الامتناع العقلیّ أو الشرعیّ «8» فإذا فرض طروّ الحرمة لها من باب المقدمة صار ممتنعا شرعیا لأنّ المانع الشرعی کالمانع العقلی، فهو نظیر ما إذا عرض واجب فوریّ آخر فی أوّل الوقت کأداء دین فوریّ أو إنقاذ نفس محترمة و نحوهما، فإنّه لا یلزم التقیید فی تلک الإطلاقات بعدد هذه العوارض، بل إمّا أن نقول: إنّ تلک الإطلاقات مسوقة لبیان حکم الصلاة فی أوّل الوقت لو خلّیت و نفسها، فلا ینافی عدم الوجوب لها لعارض یعرضها، کما أنّ قول الشارع: «لحم الغنم حلال- أو طاهر- » لا ینافی حرمة اللّحم المسروق و نجاسة اللّحم الملاقی للنجس، لأنّ طاهر- » لا ینافی حرمة اللّحم المسروق و نجاسة اللّحم الملاقی للنجس، لأنّ الحلیّة و الطهارة الذاتیّتین لا تنافیان الحرمة و النجاسة العرضیّتین. و إمّا أن نقول: إنّها مقیّدة بالتمکّن و عدم الامتناع عقلا و شرعا، فإذا ادّعی مدّع الامتناع الشرعی فیما نحن فیه لأجل الحرمة المقدّمیّة، فلا ینفی ادّعاؤه بالإطلاقات، نعم لیطالب «9» فی دعواه الحرمة المقدّمیّة- الموجبة لعروض عدم الوجوب و الامتناع الشرعیّ- بالاستدلال علیه، و هذا غیر الاستدلال علی نفی قوله بالإطلاقات، بل وجود الإطلاقات کعدمها، لانعقاد الإجماع و الضرورة علی أنّ الحاضرة- لو لم یمنع عن فعلها فی أوّل الوقت مانع عقلیّ أو شرعیّ- متّصفة بالوجوب و الصحّة، و هذا القدر کاف فی صحّة الحاضرة بعد ثبوت عدم المانع، و لو بحکم الأصل المتقدّم، الدالّ علی عدم الفوریّة الموجبة لطروّ الحرمة علی فعل الحاضرة. نعم لو أنکر أحد سوق تلک الإطلاقات لمجرّد بیان حکم الصلاة فی نفسها علی حدّ قول الشارع: الغنم حلال أو طاهر، فی مقابل قوله: الکلب حرام أو نجس، و ادّعی سوقها لبیان التکلیف و حمل المکلّف فی أوّل الوقت علی الفعل، بحیث یظهر من إطلاق بعث المکلّف علی الفعل عدم کونه ممنوعا من طرف الأمر، صح التمسّک «10» فی کلّ مورد شکّ فی فوریّة ما یزاحمها و انتفت الفوریّة عنه بحکم تلک الإطلاقات، و حکم من أجلها بعدم المانع الشرعیّ، و کان کلّما ورد من الدلیل علی فوریّة شی‌ء یتوقّف علی تأخّر الحاضرة مقیّدا لتلک الأدلّة معارضا لها. لکن المتأمّل فی تلک الإطلاقات- إذا أنصف- لا یجد من نفسه إلّا ما ذکرنا أوّلا. هذا کلّه إذا قیل بالترتیب من جهة الفوریّة، و أمّا إذا قیل به من جهة ورود الدلیل علی اشتراطه فی الحاضرة، فیصیر حاله کحال سائر الشروط المعتبرة فی الصلاة، فی أنّ وجوب الصلاة فی أوّل الوقت إنّما هو مع التمکّن من فعلها جامعة للشروط، فإذا شکّ فی شرطیّة شی‌ء للصلاة کطهارة ما عدا موضع الجبهة من مکان المصلّی، و أنّه هل یجب تحصیله إذا کان مفقودا عند دخول الوقت أم لا؟ فلا یجوز التمسّک بالإطلاقات المذکورة لنفی شرطیّة المشکوک، لأجل إطلاق الحکم فیها بثبوت الوجوب فی أوّل الوقت و عدم وجوب التأخیر. و کذا لو شکّ فی جزئیّة شی‌ء یجب معرفته کالسورة بعد الحمد، فإنّه لا یجوز أن یتمسّک بالإطلاقات المذکورة، لعدم وجوب تأخیر الصلاة حتّی یتعلّم السورة. و بعبارة أخری: تلک الإطلاقات دالّة علی وجوب الصلاة فی أوّل الوقت، و مسألتنا أنّ الصلاة هل یعتبر فیها   
المکاسب، ج‌4، ص 355  
الشرط الفلانی، کتأخّرها عن الفائتة، و طهارة ما عدا موضع الجبهة- مثلا- و قراءة السورة بعد الحمد أم لا؟ نعم ثبوت شرط أو جزء للصلاة یوجب تقیید لفظ الصلاة بناء علی وضعها للأعمّ لا تقیید إطلاق وجوبها عند دخول الوقت، فیکون هذه الإطلاقات کإطلاق أَقِیمُوا الصَّلاةَ. بل التحقیق: عدم جواز التمسّک بها و إن جوّزنا التمسّک بإطلاق: أَقِیمُوا الصَّلاةَ لنفی الشرطیّة و الجزئیّة عند الشکّ، لأنّ إطلاق الصلاة فی هذه الإطلاقات مسوقة لبیان حکمها من حیث وقت وجوبها فلا تفید مطلوبیّة کلّ ما یسمّی صلاة، فحالها کسائر الإطلاقات المسوقة لبیان أحکام الصلاة بعد الفراغ من بیان جهتها، کأحکام الجماعة و الخلل و القضاء و نحو ذلک. و أمّا إطلاقات وجوب القضاء علی من مضی علیه من الوقت مقدار الفعل، فإن کان المراد مقدار الصلاة و الطهارة دون غیرها من الشروط فلا دلالة فیها علی المقام. و إن کان المراد مقدار الصلاة و تحصیل جمیع الشروط فهی ساکتة عن بیان الشروط فإذا ادّعی شرطیّة شی‌ء للصلاة فلا دلالة فیها علی نفیها، کما لا یخفی.

الثانیة: ما دلّ بعمومه أو إطلاقه علی صلاحیّة جمیع أوقات الحواضر

لأدائها بالنسبة إلی جمیع المکلّفین «1» فیتناول من علیه فائتة أیضا فیصحّ له فعل الحاضرة فی السعة. و یرد علیه: ما فی سابقه، من عدم فائدة فی إطلاقها، سواء جعلنا اعتبار الترتیب من جهة الفوریّة، أم من جهة ثبوت اشتراط الحاضرة بتأخّرها عن الفائتة، إذ مدلولها صلاحیّة کلّ جزء من الوقت للحاضرة، و هذا غیر منکر عند أهل المضایقة، فإنّهم لا یقولون بعدم الصلاحیّة «2» للحاضرة، و إنّما یقولون بعروض ما أوجب تأخّرها، أو بکونها مشروطة بشرط مفقود یحتاج إلی تحصیله و هو فراغ الذمّة عن الفائتة. نعم ربّما یظهر من بعض العبارات المحکیّة عن السیّد المرتضی «3» ما یوهم عدم صلاحیّة زمان الاشتغال بالفائتة لأداء الحاضرة، و حینئذ فیصلح هذه الإطلاقات للردّ علیه و لکن من المقطوع أنّ مراده من عدم صلاحیة ذلک الوقت للفعل: عدم صلاحیة الفعل فی ذلک الوقت.

الثالثة: ما دلّ علی أنّه إذا دخل وقت الفریضة لا یمنع من فعلها شی‌ء إلّا أداء نافلتها الراتبة «4»

مثل قولهم علیهم السلام: «إذا زالت الشمس فما یمنعک إلّا سبحتک» «5». و قولهم علیهم السلام: «إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتین إلّا أنّ بین یدیها سبحة، و ذلک إلیک، طوّلت أو قصّرت» «6». و یرد علیه: أنّ هذه الروایات فی مقام دفع «7» توهّم رجحان تأخیر الظهر إلی حدّ محدود، کالقدمین و الذراع و القامة- علی ما یتراءی من بعض الأخبار الدالّة علی هذه التحدیدات- «8»   
فبیّن الإمام بذلک أنّه لیس بعد دخول الوقت مانع عن فعل الفریضة إلّا النافلة، فلا ینتظر القدمین و لا الذراع و لا القامة و لا غیرها. و الّذی یکشف عمّا ذکرنا ما عن محمّد بن أحمد بن یحیی، قال: «کتب بعض أصحابنا إلی أبی الحسن علیه السلام: أنّه روی عن آبائک: القدمین و الذراع و القامة و القامتین و ظلّ مثلک و الذراعین؟   
فکتب علیه السلام: لا القدم و لا القدمین، إذا زال الشمس فقد دخل وقت الصلاة و بین یدیها سبحة، فإن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت.. الحدیث» «9». و الحاصل: أنّ من لاحظ الأخبار المذکورة یظهر له ما ذکرنا فی معنی الروایة غایة الظهور. ثمّ إنّه کیف یمکن الاستدلال بهذه الأخبار مع أنّ المراد بالمنع فی قوله علیه السلام: «لا یمنعک»: المنع الکمالی، لا منع الصحّة و الإجزاء، بقرینة استثناء النافلة، و المطلوب فی مسألة المضایقة منع الفائتة عن صحّة الحاضرة قبلها، فافهم.

الرابعة: ما دلّ علی تأکّد استحباب فعل الصلاة جماعة «10»

مع استمرار السیرة فی الجماعات علی المبادرة إلیها فی أوائل الأوقات، و ما دلّ علی تأکّد استحباب فعل الصلاة فی المساجد «11»،   
و علی استحباب الأذان و الإقامة «12» و تأکّدهما فی بعض الصلوات، و استحباب اختیار السور الطوال فی بعضها «13» و الإتیان بسائر سننها «14»، فإنّ امتثال هذه المستحبّات فی الحاضرة یقتضی عدم تأخیرها إلی الضیق، و فی الفوائت یقتضی عدم المبادرة إلی کلّ منهما. و الجواب عن هذه کلّها یظهر ممّا ذکرنا، من أنّ هذه الإطلاقات لا تنفی فوریّة القضاء و لا اشتراط الأداء بخلوّ الذمّة عن القضاء، و المتأمل یجد بعد الإنصاف أنّ هذه کلّها أجنبیّة عن المطلب.

الخامسة: ما دلّ علی استحباب المستحبّات.

و یرد علیها ما ورد فی السابق و هی نظیر أدلّة المباحات «15».

السادسة: ما دلّ علی أنّه: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة» «16»

و علی أنّ فروض الصلاة سبعة «17» أو عشرة «18». و یرد علیه: أنّ المراد عدم الإعادة من الإخلال سهوا بشی‌ء غیر الخمسة، و أنّ الفروض الشرعیة بحسب أصل الشرع فی الصلاة سبعة، و أکثر أهل المضایقة یدّعون أنّ فوریّة القضاء یمنع عقلا عن صحّة الأداء. و کیف کان، فالتمسّک بهذه و أمثالها ممّا لم نذکره- و إن ذکره بعض- تضییع للقرطاس فضلا عن العمر.

السابعة: ما دلّ علی تأکّد استحباب المبادرة مطلقا إلی الصلاة

فی أوائل أوقاتها «19» فیشمل من علیه فائتة. و یرد علیه ما تقدّم فی إطلاقات الوجوب فی أوّل الوقت و صلاحیّة کلّ جزء من الوقت للحاضرة، من أنّها لا تنفی وجوب تقدیم الفائتة، سواء أخذناه عن فوریّة القضاء- بناء علی اقتضائها النهی عن الحاضرة- أو من دلیل اعتبار الترتیب فی الحاضرة و إن لم یحکم بفوریّة الفائتة. مضافا إلی أنّ الاستحباب المذکور إنّما یتوجّه إلی فعل الحاضرة فی أوّل الوقت بعد الفراغ عن وجوبها و صحّتها، لأنّ استحباب بعض أفراد الواجب «20» فرع وجوبه فی الواقع و فی لحاظ الحاکم بالاستحباب، و الکلام فی هذه المسألة فی ثبوت أصل وجوب الحاضرة فی الجزء الأوّل من الوقت لمن علیه فائتة، فالحکم بالاستحباب مقصور علی من لا مانع فی حقّه عن وجوب الحاضرة علیه فی أوّل الوقت. و قد یرد هذه الإطلاقات بوجوب رفع الید عنها من جهة تسلیم أهل المواسعة لاستحباب تقدیم الفائتة، فلا یجامع استحباب الحاضرة فی أوّل وقتها. و فیه نظر، أمّا أوّلا:   
فلذهاب بعض أهل المواسعة- کالصدوقین و عبید اللَّه الحلبی و غیرهم- إلی استحباب تقدیم الحاضرة «21» و ذهاب بعض إلی التخییر بین تقدیم الحاضرة و تقدیم الفائتة «22»   
و لازم هذا القول- کما قدّمنا فی أوّل المسألة- : القول بأفضلیّة فعل الحاضرة فی وقت فضیلتها. و أمّا ثانیا: فلأنّ القول باستحباب تقدیم الفائتة إمّا أن یکون من جهة الاحتیاط فلا ینافی أفضلیة الحاضرة من حیث الفتوی الّتی هی مقتضی الأدلّة الاجتهادیّة، فیکون المسألة نظیر الحکم بأفضلیّة الإتمام فی المواطن   
المکاسب، ج‌4، ص 356  
الأربعة لظاهر الأدلّة و أنّ القصر أحوط، و کذا الحکم بأفضلیة صلاة الجمعة، و کون الظهر أحوط و إمّا أن یکون من جهة الأخبار الدالّة علی رجحان تقدیم الفائتة بحملها علی الاستحباب بعد فرض اختیار المواسعة. لکن نقول: لا تنافی بین استحباب تقدیم الفائتة و بین استحباب فعل الحاضرة فی وقت فضیلتها، فإن أمکن الجمع بین المستحبّین بأن یقضی الفائتة و یعقّبها بالحاضرة قبل خروج وقت فضیلتها فقد فاز بالمصلحتین، و إن لم یمکنه إلّا إحداهما بعینها تعیّنت، أو لا بعینها تخیّر، أو قدّم الحاضرة لکثرة ما دلّ من الأخبار علی الحثّ علیها فی ذلک الوقت «1» و توعید من أخّرها عنه «2» و أنّ ما بقی من الوقت وقت رخصة لأهل الأعذار «3»   
أو لصلاة الصبیان «4» و نحو ذلک. و کیف کان فکون کلّ من فعل الحاضرة فی وقت الفضیلة و تقدیم الفائتة علیه مستحبّا ممّا لم یمنعه مانع، و قد ذکرنا أیضا فی أوائل المسألة أنّ جهات استحباب تقدیم الفائتة ثلاث، و جهات تقدیم استحباب الحاضرة أربع، فعلیک بملاحظة ما یمکن اجتماعه من جهات تقدیم إحداهما مع جهات تقدیم الأخری، فتدبّر.

[الدلیل الثالث: الأخبار الخاصة]

اشارة

الثالث من وجوه الاحتجاج لأهل المواسعة: الأخبار الخاصّة- یعنی المختصّ بحکم قضاء الفوائت- و هی طوائف:

الأولی: ما دلّ علی توسعة القضاء فی نفسها: فمن جملة ذلک: إطلاق الأخبار الکثیرة المشتملة علی الأمر بالقضاء «5»

و لا سیّما ما ورد فی الحائض و النفساء «6». و یرد علیه: أنّ الاستدلال بالأوامر المطلقة- خصوصا الأوامر الواردة فی الحائض و النفساء- فی مقام بیان أصل الوجوب من غیر تعرّض لوجوب المبادرة و عدمها فإنّ الأمر بناء علی عدم دلالته بالوضع علی الفور لا یدلّ علی عدمه، بل غایة الأمر سکوته عنه، فلا ینافی إرادة الأمر، المبادرة إلیه بأمر آخر، و لیس یلزم حینئذ تصرّف فی تلک الأوامر.   
فالمدّعی للفور و إن کان علیه إقامة الدلیل إلّا أنّ الإطلاقات لا تدلّ علی خلافه، نعم ظاهر الأمر- حیث إنّه موضوع لطلب الفعل الغیر المقیّد بزمان- حصول الامتثال بالإتیان به فی الزمان الثانی و الثالث، و إن قلنا بدلالته علی الفور، فتأمّل جدّا. و منها: ما عن أصل الحلبی- الّذی عرض علی الإمام الصادق صلوات اللَّه علیه و استحسنه- «7»: «خمس صلوات یصلّین علی کلّ حال و متی أحبّ، صلاة فریضة نسیها یقضیها مع طلوع الشمس و غروبها، و صلاة رکعتی الإحرام، و رکعتی الطواف الفریضة، و کسوف الشمس عند طلوعها و غروبها» «8». و یرد علیه أنّ قوله: «یصلّین علی کلّ حال» یدلّ علی مشروعیتها فی مقام دفع توهّم المنع عنها عند طلوع الشمس و غروبها، لما استفاض من الأخبار الظاهرة فی النهی عن الصلاة عند طلوع الشمس و غروبها و أنّها تطلع بین قرنی الشیطان «9»، و لیس المراد سعة وقتها و اختیار المکلّف فی تعجیلها و تأخیرها، لأنّ هذا غیر ممکن فی الکسوف و الطواف و صلاة المیّت المذکورة فی بعض الأخبار معها «10»، فلا ینافی هذا وجوب تعجیل القضاء متی ذکرها، و لذا جمع فی بعض الأخبار بین الفقرة المذکورة و بین وجوب القضاء متی ذکرها، مثل روایة زرارة- المحکیّة عن الخصال- عن أبی جعفر علیه السلام: «قال: أربع صلوات یصلّیها الرجل فی کلّ ساعة: صلاة فاتتک فمتی ذکرتها أدّیتها، و رکعتی طواف الفریضة و صلاة الکسوف و الصلاة علی المیّت» «11». و أمّا قوله: «متی أحبّ» فلیس دلیلا علی جواز التأخیر، لعدم جریانها فی باقی الصلوات المذکورة فی الروایة، فلا بدّ من تأویلها علی وجه لا ینافی التعجیل، و لا یحضرنی الآن تأویل حسن له و لا یهمّنا أیضا. هذا، مع أنّ العبارة المذکورة لیست بروایة، لأنّ الحلبی لم یسندها إلی إمام، فلعلّها فتوی استنبطها من ظاهر بعض الروایات الدالة علی التوسعة. و منها: ما عن الجعفی فی کتاب الفاخر- الّذی ذکر فی أوّله أنّه لم یرو فیه إلّا ما أجمع علیه و صحّ عنده عن قول الأئمّة علیهم السلام- من قوله قدّس سرّه:   
«و الصلوات الفائتات تقضی «12» ما لم یدخل علیه وقت صلاة، فإذا دخل وقت صلاة بدأ بالّتی دخل وقتها و قضی الفائتة متی أحبّ» «13». و یرد علیه: أنّ الظاهر عدم کون القول المذکور متنا لروایة و إنّما هو معنی مستنبط من الروایات الظاهرة فی المواسعة، فلیس دلیلا مستقلا. و منها: روایة عمّار المشتملة علی مسائل متفرّقة، منها ما: «عن الرجل یکون علیه صلاة فی الحضر هل یقضیها و هو مسافر؟ قال: نعم، یقضیها باللّیل علی الأرض، فأمّا علی الظهر فلا، و یصلّی کما یصلّی فی الحضر» «14». فإنّ الظاهر- بقرینة المنع عن القضاء علی ظهر الراحلة و الأمر بفعلها کما فی الحضر- أنّ المراد قضاء الفریضة، فلو کان القضاء مضیّقا لجاز فعله علی الراحلة کما فی الفریضة المضیّقة لضیق وقتها أو وقت التمکّن منها. و فیه، أوّلا: إنّه لا دلالة لها إلّا علی عدم جواز فعل الفریضة علی الراحلة، و أمّا وجوب النزول عنها لأجل القضاء إن تمکّن، و عدمه إن لم یتمکّن، فلا تعرّض لها فی الروایة، نعم ربّما کان فی قوله: «یقضیها باللّیل» دلالة علی أنّه یؤخّرها إلی اللّیل لیقع علی الأرض، فلا یقضیها بالنهار لیقع علی الراحلة علی ما هو الغالب من أنّ دأب المسافرین- خصوصا العرب- المشی بالنهار، فیکون وجه الدلالة ظهورها فی ترخیص تأخیر القضاء إلی اللّیل و عدم وجوب المبادرة إلیها بالنهار. نعم یمکن للقائلین بالمضایقة أن یقولوا: إنّ المبادرة إنّما یجب إذا أمکن فعل القضاء مستجمعا لجمیع الشروط الاختیاریّة لا مطلقا، لأنّ التضیّق إنّما جاء من دلالة الأمر علی الفور أو من ورود الدلیل علی وجوب التعجیل. و علی کلّ تقدیر، فالفعل المشروط فی نفسه بشروط إذا أخّره المکلّف لتحصیل شرط من شروطه، لا یعدّ متوانیا فیه غیر مستعجل، إذا لم یکن التأخیر إلّا بمقدار تحصیل الشرط، و لهذا لم یلتزم أهل المضایقة بسقوط السورة و طهارة الثوب و البدن، بل مقدار الطهارة المائیّة إذا أوجب التأخیر، و کان التعجیل یحصل بالتیمّم. و السرّ فی ذلک: أنّ ترخیص الفعل بدون الشرائط الاختیاریّة إنّما یکون عند الاضطرار، و الاضطرار إنّما یحصل إذا دار الأمر بین فوت أصل الواجب إمّا لضیق الوقت أو لطروّ المانع- و لو بحسب ظنّ المکلّف- ، و فوات شروطه و أجزائه الاختیاریة، و أمّا إذا دار الأمر بین فوات التعجیل إلی الفعل و فوات تلک الشروط و الأجزاء الاختیاریّة فلا یهمل جانب الشروط و یراعی التعجیل. و السرّ فیه: أنّ التعجیل المطلوب إنّما عرض للفعل بعد اعتبار الشروط و الأجزاء، فالمطلوب تعجیل الفعل المستجمع لها، فمتی لم یمکن   
المکاسب، ج‌4، ص 357  
تعجیل الفعل المستجمع لها و ارتقب زمان الاستجماع فلا یعدّ عاصیا فی التعجیل، و هذا هو السرّ فی التزام العقلاء فی مقام الإطاعة مراعاة جانب الشروط و الأجزاء و إن تأخّر زمان الفعل، بل لا یعدّ هذا تأخیرا، لأنّ التأخیر و التعجیل إنّما یعتبران بالنسبة إلی أزمنة الإمکان، فافهم. و أمّا توهّم أنّ الإمام علیه السلام لم یستفصل بین السفر الضروریّ و غیره فیأمره بترک غیر الضروریّ المستلزم لتأخیر القضاء إلی اللّیالی، فمدفوع بأنّ مقام السؤال لا یقتضی ذلک- کما لا یخفی- فترک الاستفصال لا یجدی. و منها: روایة أخری عن عمّار: «قال: سألته عن الرجل ینام عن الفجر حتّی یطلع الشمس و هو فی سفر، کیف یصنع، أ یجوز أن یقضیها بالنهار؟ قال: لا یقضی صلاة نافلة و لا فریضة بالنهار، و لا یجوز و لا یثبت له، و لکن یؤخّرها و یقضیها باللّیل» «1». و یرد علیه: أنّ المنع التحریمیّ عن قضاء الفریضة بالنهار ممّا أجمع علی خلافه الفتاوی و الأخبار، فإمّا یحمل علی التقیّة فلا یجدی، و إمّا علی الکراهة، و هی بعیدة عن مساقها و مخالفة لظاهر الأخبار، بل صریح کثیر منها، فان لم یکن هذا کلّه موجبا لطرحها جاز الاقتصار علی موردها، و لا داعی إلی صرفها عن الحرمة إلی الکراهة، إذ کما أنّ الحرمة منافیة للفتاوی و الأخبار، فکذلک الکراهة، کما لا یخفی. و منها: ما رواه فی البحار عن السیّد ابن طاوس- فی رسالة غیاث سلطان الوری لسکّان الثری- عن حریز، عن زرارة، عن أبی جعفر علیه السلام «قال: قلت له: رجل علیه دین من صلاة قام یقضیه فخاف أن یدرکه الصبح و لم یصلّ صلاة لیلته تلک، قال: یؤخّر القضاء و یصلّی صلاة لیلته تلک» «2»   
. و التقریب: أنّ الظاهر من الدین إمّا خصوص الفریضة الفائتة أو الأعمّ، و لا وجه للتخصیص بالنافلة، فیدلّ علی جواز تأخیر القضاء لنافلة اللّیل، ثمّ عدم الأمر بفعلها قبل الصبح یدلّ علی عدم الترتیب. و یرد علیه: أنّ ظهور لفظ الدین فی الفریضة محلّ نظر، بل لا یبعد- عند من له ذوق سلیم- أن یراد من الدین- فی مقابل صلاة لیلته تلک- صلوات سائر اللّیالی، فیکون حاصل الجواب: ترجیح أداء نافلة تلک اللّیلة علی قضاء نافلة سائر اللّیالی.   
و لو أغمض عن ذلک، فنقول: إنّ التمسّک بعمومه حسن لنفی الفوریّة، و أمّا نفی الترتیب فلا یستفاد منه خصوصا علی تفصیلی المحقّق «3» و العلّامة «4». و منها: ما عن السیّد- أیضا- فی رسالة المواسعة، عن أمالی السیّد أبی طالب الحسینی بإسناده إلی جابر بن عبد اللَّه: «قال: قال رجل: یا رسول اللَّه کیف أقضی؟ قال صلّی اللَّه علیه و آله و سلم: صلّ مع کلّ صلاة مثلها. قال:   
یا رسول اللَّه قبل أم بعد؟ قال: قبل» «5». و فیه: أنّ الأمر بالصلاة لیس للوجوب قطعا. فیمکن أن یکون إرشادا لکیفیّة قضاء ذلک الشخص، فلعلّه کان القضاء مستحبّا فی حقّه فیستحبّ له قبل کلّ صلاة أن یقضی صلاة. و منها ما عن الذکری، عن إسماعیل بن جابر: «قال: سقطت عن بعیری فانقلبت علی أمّ رأسی، فمکثت سبعة عشر لیلة مغمی علیّ، فسألته عن ذلک، قال: اقض مع کلّ صلاة صلاة» «6». و فیه: أنّ الاستدلال به مبنیّ علی وجوب القضاء علی المغمی علیه- کما اعترف به فی الذکری- «7» و هو مخالف للأخبار الکثیرة «8». مع أنّ الروایة غیر مذکورة- علی ما قیل- «9» فی کتب الحدیث، فلعلّ الشهید أخذها من کتاب إسماعیل بن جابر أو من کتاب آخر أسندت فیه إلی إسماعیل، و هذا ممّا یوهن التمسک به. و منها: الأخبار المستفیضة الدالة علی مرجوحیّة قضاء الفریضة، أو مطلق الصلاة عند طلوع الشمس حتی یذهب شعاعها «10». و یرد علیه: أنّها مخالفة للأخبار الکثیرة الواردة علی خلافها، و أنّ ما یقوله الناس: «إنّ الشمس تطلع بین قرنی الشیطان» کاذب، و أنّه لو صحّ فما أرغم أنف الشیطان بشی‌ء مثل الصلاة «فصلّها و أرغم أنف الشیطان» «11»، و الأخبار الدّالّة صریحا علی عدم المنع عن قضاء الفریضة متی ما ذکرها، بل مطلق الصلاة، بل فعل ذات السبب مطلقا «12». فالأولی حملها علی التقیّة- و إن اشتمل بعضها علی ما یخالف العامّة «13»، فإنّه غیر مناف للحمل علیها، خصوصا إذا لم یکن محمل غیرها- من جهة ورود الأخبار المعتبرة علی خلافها. و منها: الأخبار المرخّصة لقضاء صلاة اللّیل فی النهار و قضاء صلاة النهار باللیل، إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء «14» مثل مصحّحة ابن مسلم: «عن الرجل یفوته صلاة النّهار. قال: یقضیها، إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء» «15»، و نحوها مصحّحة الحلبی «16»   
إلی غیر ذلک من الأخبار الدالّة علی الرخصة المزبورة، فإنّ الصلاة المقضیّة فیها أعمّ من الفریضة و النافلة، بل یتعیّن حملها فی الصّحیحتین علی الفریضة بناء علی القول بحرمة النافلة- و لو قضاء- فی وقت الفریضة، بل و علی القول بالکراهة أیضا، لظهورها فی التساوی و عدم مزیّة فی فعلها بعد العشاء. و یرد علیها: أنّ الظاهر من صلاة اللّیل و النهار- فی هذه الروایات- نافلتهما، إذ الغالب التعبیر عن الفرائض بأسمائها، کالظهرین أو المغرب و العشاء، مع أنّ الظاهر من فوت صلاة النّهار فوتها فی النهار و فوت صلاة اللّیل فی اللّیل، و حینئذ لا إشکال فی أنّ الحکم قضاء الأوّل فی اللیل «17»، و الثانی فی النهار. نعم هذا لا یتمشّی فی بعضها، مثل قوله: «اقض صلاة النهار أیّ ساعة شئت من لیل أو نهار» «18» و نحوها، إلّا أنّه یمکن حملها علی دفع توهّم المنع الحاصل عن مثل روایة عمّار المتقدّمة المانعة عن قضاء فائتة النهار إلّا فی اللّیل «19»، مع إمکان حمل النهار فیها علی النهار الآخر، لا یوم الفوات.

الطائفة الثانیة من الأخبار: ما دلّ علی أنّه یجوز لمن علیه فائتة أن یصلّی الحاضرة فی السعة

، و أن یتمّها بنیّتها إذا ذکر الفائتة فی أثنائها، فمن جملة ذلک ما عن أصل الحلبی المتقدّم «20» من قوله: «و من نام أو نسی أن یصلّی المغرب و العشاء الآخرة، فإن استیقظ قبل الفجر مقدار ما یصلیهما، فلیصلّهما، و إن استیقظ بعد الفجر فلیصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء» «21». و دلالته علی المطلوب واضحة بناء علی أنّ وقت العشاءین یمتدّ للمضطرّ إلی طلوع الفجر. و حمل قوله: «بعد الفجر» علی القریب من طلوع الشمس بعید جدّا، فحمل الأمر بتقدیم الفجر علی الاستحباب أولی من ذلک التقیید، فیتمّ المطلوب، لکنّها لا تنفی التفصیل المتقدّم عن المختلف «22». و منها ما تقدّم عن کتاب الفاخر «23»- الّذی ذکر فی أوّله: «أنّه لا یروی فیه إلّا ما اجمع علیه و صحّ من قول الأئمّة»- من قوله: «و الصلوات الفائتات تقضی ما لم یدخل علیه وقت صلاة، فإذا دخل وقت صلاة بدأ بالّتی دخل وقتها و قضی الفائتة متی أحبّ». و ظاهره وجوب التقدیم، إلّا أن یحمل علی الاستحباب، فیتمّ المطلوب و هی المواسعة المطلقة من دون تفصیل. لکنّ   
المکاسب، ج‌4، ص 358  
الإنصاف: أنّ عدّ هذین الکلامین من الروایة مشکل، فالظاهر کون الحکم المذکور من هذین الجلیلین فتوی مستنبطة من ظاهر الروایات. و منها: ما أرسله الواسطی فی کتابه عن الصادق علیه السلام: «إنّ من کان فی صلاة ثمّ ذکر صلاة أخری فائتة أتمّ التی هو فیها ثمّ قضی ما فاته» «1». و حکی «2» عنه نسبة هذا إلی أهل البیت علیهم السلام فی موضع آخر من کتابه، و دلالته علی المطلوب ظاهرة، فلا کلام إلّا فی سنده. و منها: روایة أبی بصیر المصحّحة: «إن نام رجل و لم یصلّ صلاة المغرب و العشاء الآخرة أو نسی، فإن استیقظ قبل الفجر مقدار ما یصلّیهما جمیعا فلیصلّهما، و إن خشی أن یفوته إحداهما فلیبدأ بالعشاء الآخرة. و إن استیقظ بعد الفجر فلیبدأ فلیصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن یطلع الشمس فیفوته إحدی الصلاتین فلیصلّ المغرب ثمّ لیدع العشاء الآخرة حتّی یطلع الشمس و یذهب شعاعها ثمّ لیصلّ العشاء» «3». و حکی نحوها عن رسالة السیّد ابن طاوس عن کتاب الحسین بن سعید «4». و نحوها ما عن الفقه الرضویّ مسندا إلی العالم بزیادة قوله: «و إن خاف أن تعجّله طلوع الشمس و یذهب عنهما جمیعا فلیؤخّرهما حتّی یطلع الشمس و یذهب شعاعها» «5». و الدلالة فیها ظاهرة علی ما سبق فی تقریب دلالة عبارة الحلبی «6». و أمّا الحکم فیهما بتأخیر القضاء إلی ذهاب شعاع الشمس فهو غیر موهن للروایة- کما أنّ صحیحة زرارة «7» الّتی هی العمدة فی أدلّة الترتیب مشتملة علی هذا الحکم أیضا- لأنّ غایة الأمر حمل هذه الفقرة علی التقیّة و لا یوجب حمل ما فی الخبر علیها، خصوصا مع احتمال حدوث سبب التقیّة بعد ذکر الفقرات السابقة. مع أنّ الروایة المرویّة عن الحسین بن سعید، عن فضالة، عن ابن مسکان- أو ابن سنان «8»- خالیة عن الفقرة المذکورة. فالإنصاف ظهورها فی المدّعی، نعم لا ینهض لردّ تفصیل المختلف، کما عرفت «9». ثمّ إنّه حکی عن المحقّق فی العزیّة «10» أنّه أورد علی هذین الخبرین فقال: إنّ خبری أبی بصیر و ابن سنان یدلّان علی أنّ وقت العشاء یمتدّ إلی الفجر، و هو قول متروک، و إذا تضمّن الخبر ما لا نعمل به دلّ علی ضعفه. ثمّ. قال: و أیضا فهما شاذّان، لقلّة ورودهما «11»   
بعد العمل بهما. ثمّ أجاب عن الأوّل: بأنّا لا نسلّم أنّ القول بذلک متروک، بل هو قول جماعة من فقهائنا المتقدّمین و المتأخّرین، منهم أبو جعفر بن بابویه «12»-   
و هو أحد الأعیان- و قد ذکر ذلک الشّیخ أبو جعفر الطوسی فی مسائل من بعض أصحابنا «13»، فکأنّه مشهور، و قالوا: هو وقت لمن نام أو نسی. و لو سلّمنا أنّ الوقت لیس بممتدّ، فما المانع أن یکون ذلک للتقیّة فی القضاء، فإنّ روایة زرارة «14»- الّتی هی حجّة فی ترتیب القضاء- تضمّنت تأخیر المغرب و العشاء حتّی یذهب الشّعاع، و من المعلوم أنّ الحاضرة لا یتربّص بها ذلک، فکیف ما یدّعی أنّه یقدّم علی الحاضرة؟ ثمّ أجاب عن الثّانی بأنّه لا نسلّم شذوذهما و قد ذکرهما الحسین بن سعید «15» و الکلینی «16» و الطوسی فی التهذیب «17» و الإستبصار «18» و ذکره أبو جعفر بن بابویه فی الفقیه «19» و قد أودع فیه ما یعتقد أنّه حجّة فیما بینه و بین ربّه «20»   
(انتهی). و منها: مرسلة الوشّاء، عن جمیل بن درّاج، عن أبی عبد اللَّه علیه السلام: «قال: قلت: الرّجل یفوته الاولی و العصر و المغرب و ذکرها عند العشاء الآخرة. قال:   
یبدأ بالوقت الّذی هو فیه، فإنّه لا یأمن الموت، فیکون قد ترک صلاة فریضة فی وقت قد دخلت، ثمّ یقضی ما فاته، الأولی فالأولی» «21». و عن المحقّق فی المعتبر «22» روایته عن جمیل «23»، فلعلّه أخذه من کتابه. و وجه الدّلالة أنّ المراد من تذکّر المنسیّ عند العشاء، إمّا تذکّره عند دخول مطلق وقته، و إمّا بذهاب الحمرة المغربیّة- بناء علی القول بأنّه آخر وقت المغرب کما هو مذهب جماعة- «24» و إمّا زمان تمحّض الوقت له، و هو ما بعد ثلث اللّیل أو ربعه- بناء علی انتهاء المغرب بذلک و بقاء العشاء إلی نصف اللّیل- و علی أیّ حال فقد دلّت الرّوایة علی رجحان تقدیم الحاضرة علی الفائتة، و التّعلیل المذکور أمارة الاستحباب. و لو أبیت إلّا عن کون وقت العشاء قبل تضیّقه وقتا للمغرب أیضا- علی ما هو المشهور بین المتأخرین- أمکن حمل قوله: «بدأ «25» بالوقت الّذی هو فیه». علی المغرب و العشاء، فیکون المراد نسیان المغرب فی أوّل وقته لا مطلقا. و یحتمل أیضا إرادة مغرب اللّیلة السّابقة. و یحتمل أیضا أن یکون قد وقع ذکره علی سبیل السّهو من السّائل فی مقام ذکر المثال للفوائت، کما جمع فی السّؤال عن تداخل الأغسال بین غسل العید و عرفة و الجمعة «26». و إن أبیت إلّا عن کون الکلّ مخالفا للظّاهر، قلنا: إنّ عدم مناسبة ذکر المغرب لظاهر السّؤال لا یوجب سقوط الجواب عن قابلیّة الاستدلال، فإنّ ظهور الرّوایة فی تقدیم العشاء الحاضرة علی قضاء الظّهرین ممّا لا ینبغی إنکاره، و هو کاف فی إثبات المواسعة المطلقة، خصوصا بملاحظة التّعلیل المذکور فیها. و منها: موثّقة عمّار: «قال: سألته عن رجل یفوته المغرب حتّی یحضر العتمة؟ فقال: إذا حضر العتمة و ذکر أنّ علیه صلاة المغرب، فإن أحبّ أن یبتدئ بالمغرب بدأ، و ان أحبّ بدأ بالعتمة ثمّ صلّی المغرب بعد.. الخبر» «27». بناء علی أنّ المراد: مغرب اللّیلة السابقة، أو علی القول المتقدّم من انتهاء وقت المغرب بدخول وقت العشاء، و دلالته حینئذ علی جواز تقدیم الحاضرة واضحة. و لا ینافیه الحکم باستحباب تقدیم الحاضرة، و لا استحباب تقدیم الفائتة، لإمکان حمل التخییر فیه علی إرادة دفع توهّم تعیّن أحد الأمرین.   
و منها: ما عن السیّد ابن طاوس فی رسالة المواسعة عن کتاب الحسین ابن سعید، عن صفوان، عن العیص ابن القاسم: «قال: سألت أبا عبد اللَّه علیه السلام عن رجل نسی أو نام عن الصلاة حتّی دخل وقت صلاة أخری؟ فقال: إن کانت صلاة الأولی فلیبدأ بها، و إن کانت صلاة العصر صلّی العشاء ثمّ صلّی العصر» «28». بناء علی أنّ المراد بصلاة الأولی هی مطلق الصلاة الّتی بعدها صلاة، فتعمّ المغرب، و یکون المراد بوقت الصلاة الأخری: وقتها الّذی هو وقت اضطراریّ للأولی، فیکون حاصل الجواب: أنّ الصلاة الاولی مع بقاء وقتها الاضطراری یقدّم علی الصلاة الأخری، و أمّا مع فوات وقتها مطلقا فیقدّم علیها الحاضرة. و یمکن أن یراد من الصلاة الأولی صلاة الظهر، لشیوع إطلاقها علیها فی الأخبار، و کونها أوّل صلاة صلّاها رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم لکن تخصیصه بالذکر من باب المثال، فیعمّ الحکم المغرب أیضا.   
المکاسب، ج‌4، ص 359  
و یحتمل أن یراد ب «الاولی» خصوص الظهر، فیکون وجه تقدیم الظهر المنسیّة علی العصر أنّه: «لا صلاة بعد العصر» «1». و فی الروایة احتمالات أخر باعتبار رجوع کلّ من الضمیر فی قوله: «و إن کانت» و قوله: «فلیبدأ بها» إلی کلّ من الحاضرة و المنسیّة، إلّا أنّ الأظهر ما ذکرنا، مع أنّ دلالتها علی تقدیم العشاء الحاضرة علی العصر المنسیّ واضحة علی کلّ حال. و منها: المرویّة عن قرب الإسناد، عن علیّ بن جعفر، عن أخیه علیه السلام: «قال: و سألته عن رجل نسی المغرب حتّی دخل وقت العشاء الآخرة؟ قال: یصلّی العشاء ثمّ یصلّی المغرب. و سأله عن رجل نسی العشاء فذکر بعد طلوع الفجر؟ قال: یصلّی العشاء ثمّ یصلّی الفجر. و سأله عن رجل نسی الفجر حتّی حضرت الظهر. قال: یبدأ بالظهر ثمّ یصلّی الفجر، کذلک کلّ صلاة بعدها صلاة» «2». فإنّ صدرها و ذیلها کالصریح فی جواز تقدیم الحاضرة علی الفائتة. و أمّا الحکم فیها بتقدیم العشاء المنسیّة علی الفجر فعلی وجه الأولویّة، کالحکم بتقدیم الحاضرة فی الصورتین، لما ذکر من الضابط فی ذیلها. لکن یرد علیها: أنّ ظاهرها فوات وقت المغرب للناسی مع سعة وقت العشاء، و هو خلاف المشهور و الأدلّة «3»، و إرادة آخر وقت العشاء یوجب الحکم بوجوب تقدیم العشاء. هذا مع أنّ الضابط المذکور لا یخلو من إجمال، لأنّ المشبّه به المشار إلیه بقوله: «کذلک کلّ صلاة بعدها صلاة» یحتمل أن یکون الفائتة، و یحتمل أن یکون الحاضرة، و وجه الشبه إمّا الحکم بالتقدیم و إمّا الحکم بالتأخیر، و المراد من ثبوت صلاة بعدها أمّا مشروعیّة صلاة بعدها- و لو نفلا- «4» و إمّا وجوب فریضة بعدها. نعم فی بعض الأخبار ما یبیّن المراد منها، و هو ما عن الشیخ بإسناده عن الحسن الصیقل: «قال: سألت أبا عبد اللَّه علیه السلام عن رجل نسی الأولی حتّی صلّی رکعتین من العصر؟ قال: فلیجعلهما «5» الاولی و لیستأنف العصر. قلت: فإنّه نسی المغرب حتّی صلّی رکعتین من العشاء ثمّ ذکر؟ قال: فلیتمّ صلاته ثمّ لیقض بعد المغرب. قال: قلت له: جعلت فداک، قلت حین نسی الظهر ثمّ ذکر و هو فی العصر یجعلها الاولی ثمّ یستأنف. و قلت: هذا یتمّ صلاته ثمّ لیقض بعد المغرب؟! قال: هذا لیس مثل ذلک، إنّ العصر لیس بعدها صلاة، و العشاء بعدها صلاة» «6».   
و فی معناها ما عن دعائم الإسلام بزیادة قوله: «انّ العصر لیس بعدها صلاة، یعنی لا یتنفّل بعدها، و العشاء الآخرة یصلّی بعدها ما یشاء» «7». و هذا التفصیل محمول علی الأولویّة بشهادة التعلیل- فإنّ قضاء الصلاة بعد العصر جائز إجماعا- أو علی التقیّة، ففیه دلالة علی المواسعة و تفسیر لما سبق من التفصیل فی روایة علیّ بن جعفر المتقدّمة «8»، إلّا أنّ ظاهره متروک عندنا- معاشر القائلین بعدم خروج وقت الظهر، خصوصا للناسی، إلّا إذا بقی مقدار صلاة العصر من وقتها- ، و حینئذ ففی غیر ذلک الوقت یجب العدول، و فیه یحرم، فلا مورد للاستحباب، و هکذا الحکم المذکور للمغرب، فافهم. و منها: ما عن الشیخ، عن إسماعیل بن هشام، عن أبی الحسن علیه السلام: «عن الرجل یؤخّر الظهر حتّی یدخل وقت العصر، انّه یبدأ بالعصر ثمّ یصلّی الظهر» «9». و فیه ما تقدّم، من أنّه لا یناسب ما هو المعروف من عدم خروج وقت الظهر إلّا إذا بقی مقدار صلاة العصر. و منها: ما عن الصدوق و الشیخ بإسنادهما عن إسحاق بن عمّار «قال: قلت لأبی عبد اللَّه علیه السلام: «تقام الصلاة و قد صلّیت؟.   
قال: صلّها و اجعلها لما فات» «10». و دعوی اختصاص الصلاة الّتی صلّاها أوّلا بصورة نسیان وجوب القضاء، بعیدة. نعم ظاهر الروایة الاستحباب، فیمکن حملها علی محتمل الفوات.

الطائفة الثالثة: ما دلّ من الأخبار علی جواز النفل أداء، و قضاء، لمن علیه فائتة.

فمن جملة ذلک: ما استفاض من قصّة نوم النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم عن صلاة الصبح حتّی طلعت الشمس، فقام فصلّی هو و أصحابه أوّلا نافلة الفجر ثمّ صلّی الصبح «11». و لا إشکال فی سندها و دلالتها إلّا من جهة تضمّنها نوم النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم، بل فی بعضها ما یدلّ علی صدور السهو أیضا منه علیه السلام علی ما یقوله الصدوق «12» تبعا لشیخه ابن الولید، بل عن ظاهر الطبرسی فی تفسیر قوله تعالی: وَ إِذا رَأَیْتَ الَّذِینَ یَخُوضُونَ فِی آیاتِنا «13» نسبة ذلک إلی الإمامیّة فی غیر ما یؤدّونه عن اللَّه «14». لکنّ الظاهر شذوذ هذا القول و مهجوریّته، خصوصا فیما یتعلّق بفعل المحرّمات و ترک الواجبات. نعم قال فی الذکری- بعد ذکر روایة زرارة الدالّة علی نوم النّبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم- : إنّه لم نقف علی رادّ لهذا الخبر من حیث توهّم القدح بالعصمة فیه «15». و ظاهره أنّ قدح مضمونها فی العصمة توهّم مخالف لما علیه الأصحاب ممّن تعرّض لذکر هذه الروایات. و یؤیّد ما ذکره ما عن رسالة نفی السهو للمفید قدّس سرّه أنّه قال:   
لسنا ننکر أن یغلب النوم علی الأنبیاء صلّی اللَّه علیهم فی أوقات الصلاة حتّی یخرج الوقت فیقضوها بعد ذلک، و لیس علیهم فی ذلک عیب و لا نقص «16»، لأنّه لیس ینفکّ بشر من غلبة النوم، و لأنّ النائم لا عیب علیه، و لیس کذلک السهو، لأنّه نقص عن الکمال فی الإنسان، و هو عیب یخصّ به من اعتراه، و قد یکون من فعل الساهی تارة کما یکون من فعل غیره، و النوم لا یکون إلّا من فعل اللَّه و لیس من مقدور العباد علی حال، و لو کان من مقدورهم لم یتعلّق عیب و لا نقص لصاحبه، لعمومه «17» جمیع البشر، و لیس کذلک السهو، لأنّه یمکن التحرز منه، و لأنّا وجدنا الحکماء یجتنبون أن یودعوا أموالهم و أسرارهم من ذوی السهو و النسیان و لا یمنعون من إیداعها ممّن یغلبه النوم أحیانا، کما لا یمنعون من إیداعها ممّن یعرضه «18» الأمراض و الأسقام «19» (انتهی موضع الحاجة). و عن شیخنا البهائی- فی بعض أجوبة المسائل- ما لفظه: «الروایة المتضمنة لنوم النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم صحیحة السند، و قد تلقّاه الأصحاب بالقبول، حتّی قال شیخنا فی الذکری: إنّه لم یجد لها رادّا، فقبول من عدا الصدوق من الأصحاب لها، شاهد صدق علی أنّهم لا یعدّون فوات الصلاة بالنوم سهوا، و إلّا لردّوها کما ردّوا غیرها ممّا هو صریح فی نسبة السهو، و من شدّة وثوقهم بها استنبطوا منها أحکاما کثیرة ذکرتها فی حبل المتین، منها: قضاء النافلة، و منها: جواز النافلة لمن علیه فریضة «20» (انتهی). و عن والده فی رسالة مفردة منسوبة إلیه: إنّ الأصحاب تلقّوا أخبار نوم النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم بالقبول «21» (انتهی). و حینئذ نقول: إنّه لو لم نقل من جهة کثرة هذه الأخبار بجواز صدور ذلک عن النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم- وفاقا لظاهر من عرفت- لم یثبت بالعقل و لا بالنقل امتناع ذلک علیه، فلا یجوز ردّ الاستدلال بالأخبار بما لم یثبت امتناعه عقلا و لا نقلا و لا ادّعی أحد امتناعه. نعم   
المکاسب، ج‌4، ص 360  
حکی عن العلّامة أنّه قال:- بعد ذکر بعض الأخبار فی ذلک- : إنّ حدیثهم باطل، لاستحالة صدور ذلک عن النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم «1». و عن رسالة نفی السهو المتقدمة «2»- بعد الاعتراف بعدم امتناعه عقلا علی ما عرفت- ذکر أنّ الخبر فی هذا المعنی من جنس الخبر فی السهو و أنّه من الآحاد الّتی لا توجب علما و لا عملا. و عن السیّد ابن طاوس أنّه- بعد ما ذکر عن بعض طرق العامّة أنّ رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم نام هو و أصحابه آخر اللّیل إلی أن طلعت الشمس، فأوّل من استیقظ أبو بکر ثمّ عمر، فکبّر عمر تکبیرا عالیا فأیقظ رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم فأمرهم بالارتحال، و سار غیر بعید، فنزل فصلّی الصبح- قال: «انظر أیّها العاقل فی وصفهم لعنایة اللَّه سبحانه نبیّهم، و أنّه سبحانه لا یصحّ أن ینام، و أنّ جبرئیل علیه السلام ما کان شفقته علی نبیّهم دون عنایة عمر حتّی کان یوقظه اللَّه أو جبرئیل، فإذا نظرت إلی روایتهم عن محمّد صلّی اللَّه علیه و آله و سلم أنّه تنام عینه و لا ینام قبله «3»، و تفسیرهم لذلک بأنّ نومه لا یمنعه عن معرفة الأحوال «4»، و نظرت فی روایاتهم لوجوب قضاء ما فات عقیب ذکره، ثمّ یذکرون فی هذه الروایة أنّه أخّر القضاء إلی بعد الارتحال، فإنّه قد نام قلبه حتّی لا یحسّ بخروج الوقت، فکلّ ذلک یشهد بالمناقضة فی روایاتهم و مقالاتهم و تکذیب أنفسهم «5» (انتهی). و الإنصاف أنّ نوم النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم أو أحد المعصومین صلوات اللَّه علیهم عن الواجب- سیّما آکد الفرائض- نقص علیهم ینفیه ما دلّ من أخبارهم «6» علی کمالهم و کمال عنایة اللَّه تعالی بهم فی تبعیدهم من الزلل، بل الظاهر بعد التأمّل أنّ هذا أنقص من سهو النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم عن الرکعتین فی الصلاة. و ما تقدّم «7» من صاحب رسالة نفی السهو ممنوع، بل العقل و العقلاء یشهدون بکون السهو عن الرکعتین فی الصلاة أهون من النوم عن فریضة الصبح، و أنّ هذا النائم أحقّ بالتعبیر من ذلک الساهی، بل ذاک لا یستحقّ تعییرا. و کون نفس السهو نقصا دون نفس النوم، لا ینافی کون هذا الفرد من النوم أنقص، لکشفه عن تقصیر صاحبه و لو فی المقدّمات. و بالجملة، فصدور هذا مخالف لما یحصل القطع به من تتبّع متفرّقات ما ورد فی کمالاتهم و عدم صدور القبائح منهم فعلا و ترکا فی الصغر و الکبر عمدا أو خطأ. و لعلّه لذا تنظّر فی الأخبار «8» بعض المتأخّرین- علی ما حکی عنهم- منهم: شیخنا البهائی «9» بعد اعترافه بأنّ المستفاد من کلام الشهید المتقدّم عن الذکری: تجویز الأصحاب لذلک «10» و عرفت أیضا ما عن المنتهی و غیره «11». اللّهمّ إلّا أن یقال بإمکان سقوط أداء الصلاة عنه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم فی ذلک الوقت لمصلحة علمها اللَّه سبحانه، فإنّ اشتراکه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم مع غیره فی هذا التکلیف الخاصّ لیس الدلیل علیه أوضح من الأخبار المذکورة حتّی یوجب طرحها، خصوصا بملاحظة بعض القرائن الواردة فی تلک الأخبار، منها: قوله علیه السلام- فی روایة سعید الأعرج- : «إنّ اللَّه تعالی أنام رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم إلی أن قال: و أسهاه فی صلاته فسلّم فی الرّکعتین.. إلی أن قال: و إنّما فعل ذلک رحمة لهذه الأمّة، لئلا یعیّر الرّجل المسلم إذا هو نام علی صلاته أو سها.. الخبر» «12» فتأمّل. و قوله صلّی اللَّه علیه و آله و سلم لأصحابه مخاطبا لهم: «نمتم بوادی الشیطان» «13». و لم یقل نمنا، فعلم أنّ النوم کان زللا منهم لا منه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم. ثمّ إنّ دلالة الأخبار المذکورة- بعد تسلیمها- کغیرها من الأخبار المتضمّنة لجواز النفل لمن علیه قضاء، علی نفی المضایقة و فوریّة القضاء. و أمّا دلالتها علی نفی الترتیب فهی مبنیّة علی عدم المدرک له إلّا الفوریّة أو انعقاد الإجماع المرکّب علی أنّ کلّ من قال بالمواسعة لم یقل بالترتیب، و کلاهما ممنوعان.

[الدلیل الرابع: الإجماعات المنقولة]

الرابع من حجج القول بالمواسعة: الإجماعات المنقولة. منها: ما تقدّم عن الجعفی من نسبة ما یذکره فی کتابه الفاخر إلی المجمع علیه «14». و منها: ما عن المعتبر من أنّ القول بالمضایقة یلزم منه منع من علیه صلوات کثیرة أن یأکل و أن ینام زائدا علی الضرورة، و لا یشتغل إلّا لاکتساب قوت یومه له و لعیاله، و أنّه لو کان له درهم حرم علیه الاکتساب حتّی یخلو یده، و التزام ذلک مکابرة صرفة و التزام سوفسطائی. ثمّ قال: و لو قیل: قد أشار أبو الصلاح الحلبی إلی ذلک، قلنا «15»: نعلم من المسلمین کافّة خلاف ما ذکرنا، فإنّ أکثر الناس یکون علیهم صلوات کثیرة فإذا صلّی الإنسان منهم شهرین فی یومه استکثره الناس «16» (انتهی). و عن المختلف ما محصّله: أنّ القول بتحریم الحاضرة فی أوّل وقتها مع القول بجواز غیرها من الأفعال ممّا لا یجتمعان، و الثانی ثابت بالإجماع علی عدم إفتاء أحد من فقهاء الأمصار فی جمیع الأعصار بتحریم زیادة لقمة أو شرب جرعة، أو طلب الاستراحة من غیر نصب شدید، أو المنع من فعل العبادات الواجبة، و المندوبة لمن علیه قضاء، فیلزم انتفاء الأوّل «17» (انتهی). و الجواب عن هذه الحجّة: أنّه إن أرید دعوی إجماع العلماء فهو واضح المنع، مع ما عرفت من کثرة القائلین بالمضایقة من القدماء و دعواهم الإجماع. و عبارة الجعفی یمکن حملها علی أنّ ما ذکر فی کتابه مضمون الروایات المجمع علیها، بل یمکن دعوی ظهور قوله: «لا نذکر فیه إلّا ما اجمع علیه و صحّ من قول الأئمة علیهم السلام» فیما ذکرنا، فإنّ کلمة «من» بیان للموصول. و أمّا کلام المحقّق فمرجعها «18» إلی دعوی «19» سیرة المسلمین، و هی غیر معلومة علی وجه یجدی فی المقام، مع احتمال کونها ناشئة عن قلّة مبالاتهم فی الدین، و لذا تراهم یشتغلون بما ذکر من المباحات من اشتغال ذممهم بحقوق من یطالبهم مستعجلا- و لو بشاهد الحال، کمستحقّی الصدقات الواجبة- و مع اشتغال ذممهم بحقوق اللَّه الفوریّة، کتعلّم العلم و اکتساب الأخلاق الجمیلة و دفع الأخلاق الرذیلة، و تراهم یعاملون- بیعا و شراء- مع الأطفال الغیر الممیّزة و المجانین، و لا یجتنبون عن النظر إلی غیر المحارم زائدا علی الوجه و الکفّین، کالشعر و الزند و الرجل إلی غیر ذلک ممّا یطول الکلام بذکره. هذا مع أنّ استلزام المضایقة لتحریم الأمور المذکورة محلّ کلام فی الأصول بین أعاظم الفحول، فلعلّ السیرة المذکورة دلیل علی عدم الاستلزام، کما تمسّک بها بعض الأعلام فی هذا المقام. و منه یظهر ما فی دعوی العلّامة فی المختلف. مضافا إلی أنّ نفی القول من فقهاء الأمصار بحرمة ما ذکر مع اعترافه قدّس سرّه «20» بذهاب السیّد و جماعة إلی الحرمة کما تری. و بالجملة فالتمسّک بالإجماع و السیرة فی هذا المقام لیس إلّا لتکثیر الأدلّة، مع أنّه لا ینفی الترتیب إلّا إذا کان منوطا بالفوریّة و مبنیّا علیها.

[الدلیل الخامس: لزوم الحرج]

الخامس من حجج القائلین بالمواسعة: لزوم الحرج العظیم، الّذی یشهد بنفیه الأدلّة الثلاثة، بل الأربعة. و یرد علیه أنّ الحرج لا یلزم   
المکاسب، ج‌4، ص 361  
إلّا مع کثرة الفوائت، و حینئذ فإن کان لزومه علی وجه یرتفع به التکلیف حکم بمقتضاه، کما یحکم القائل بالمواسعة عند ظنّ طروّ العجز، و کما یحکم بسقوط القیام فی الصلاة عند تعسّره فلا یتعدّی إلی صورة عدم لزوم الحرج، لقلّة الفوائت. و لیس المقام ممّا یقضی لزوم الحرج بتشریع المواسعة فی جمیع الأفراد حتّی مع عدم الحرج، بأن یکون لزوم الحرج مؤسّسا للحکم، لأنّ ذلک إنّما هو فیما کان العسر فی أغلب الموارد فیتبعها النادر، کما فی تشریع القصر فی السفر للحرج، و تشریع طهارة الحدید، و غیر ذلک، و لیس کذلک ما نحن فیه قطعا «1». فاندفع ما یقال: إنّ غرض المستدلّ أنّ المشقّة النوعیّة الثابتة فی فوریّة القضاء یقتضی- بحسب الحکمة المرعیّة فی الشریعة السمحة السهلة- نفیها مطلقا، و إن انتفت المشقّة الشخصیّة فی ثبوتها فی بعض الأحیان. هذا مع إمکان معارضته بأنّ حکمه عدم وقوع المکلّف فی تهلکة «2» بقائه مشغول الذمّة بالفوائت بعد الموت، اقتضت إیجاب المبادرة إلیها إذ قلّما اتّفق للمکلّف أن یکون علیه فوائت کثیرة لم یبادر إلیها فی السعة إلّا و قد مات مشغول الذمّة بها أو بأکثرها. و کیف کان، فهذا الدلیل- فی الضعف- کسابقه، إلّا أنّه ینفی الترتیب أیضا و لو لم ینشأ من المضایقة، لأنّ مقتضاه وجوب الاشتغال بالفوائت تحصیلا للترتیب بین الحاضرة و بین ما یمکن تقدیمه علیها من الفوائت، بل لو لم یشتغل بها أیضا کان فی نفس تأخیر الحاضرة حرج من جهة ضبط أواخر الأوقات بالساعات و العلامات إلّا إذا قلنا بأنّ الواجب تأخیر الحاضرة عن مجموع الفوائت، لا عن کلّ فائتة حتّی یجب الاشتغال بها مهما أمکن، فافهم. و الحاصل: أنّ لزوم العسر علی من کثر علیه الفوائت مسلّم، سواء قلنا بالمضایقة أم قلنا بلزوم الترتیب من دون المضایقة، لکنّ الحکم بنفیهما «3» عموما حتّی فی مورد عدم الحرج یحتاج إلی دلیل آخر. و التمسّک بالإجماع المرکّب فی غیر موضعه، لأنّ الفصل فی الأحکام التکلیفیّة بین موارد الحرج و غیرها، لکثرة وقوعه فی الشریعة لا یعلم مخالفته فی هذه المسألة لقول الإمام علیه السلام، و إن کان القطع به فی بعض الموارد ممکنا، «4» إلّا أنّ غلبة الفصل بین الموردین فی المسائل ممّا یمنع القطع غالبا، فافهم، فإنّه نافع فی کثیر من الموارد. و هذا خلاصة أدلّة القول بالمواسعة، و قد عرفت ضعف أکثرها، مع عدم الدلالة علی الترتیب خصوصا فیما عدا فوائت الیوم.

[أدلة القول بالمضایقة]

اشارة

و أمّا ما یمکن ان یستدلّ به للقول بالمضایقة فوجوه:

الأوّل: الأصل.

و المراد به: أصالة الاحتیاط، إمّا من حیث الفوریّة، لتیقّن عدم المؤاخذة- علی تقدیر التعجیل- و عدم الأمن منه- علی تقدیر التأخیر، مطلقا أو مع اتّفاق طروّ العجز. و إمّا من حیث تیقّن امتثال الحاضرة علی تقدیر تأخیرها عن الفائتة أو إیقاعها فی ضیق الوقت و الشکّ فی الامتثال لو قدّمها علی الفائتة. و الجواب عنه: عدم وجوب الاحتیاط لا من جهة الفوریّة و لا من جهة الترتیب، لما تقرّر فی محلّه من دلالة العقل و النقل علی عدم المؤاخذة عمّا لم یعلم کونه منشأ لها، سواء کان الشکّ فی التکلیف الأصلیّ أم کان فی التکلیف المقدّمیّ، کالجزء، و الشرط. ثمّ إنّه لو قلنا بأصالة الاحتیاط فی الوجوب المقدّمیّ من قبیل الجزء، و الشرط- علی ما هو مذهب جماعة «5»، و قد کنّا نقوّیه سابقا بدعوی اختصاص أدلّة البراءة- عقلا و نقلا- بالشکّ فی التکلیف المستقلّ، کوجوب الدعاء عند رؤیة الهلال أو غسل الجمعة، لکن وجوب الاحتیاط فی التکلیف الوجوبیّ المستقلّ مما لم یقل به أحد من المجتهدین و الأخباریّین علی ما ادّعاه بعض الأخباریین من اختصاص الخلاف بین الأخباریّین و المجتهدین فی وجوب الاحتیاط و عدمه بغیر هذه الصورة من صور الشبهة فی الحکم الشرعیّ. و علی هذا فوجوب الاحتیاط من جهة الفوریّة و وجوب المبادرة إلی القضاء لمجرّد احتمال العقاب علی التأخیر ممّا لم یقل به أحد. و أمّا أصالة الاحتیاط من جهة الشکّ فی اعتبار الترتیب- علی ما هو مذهب جماعة فی الشکّ فی الشرطیّة و الجزئیّة- فهی أیضا غیر جاریة فی المقام و إن قلنا بجریانها فی غیره، لأنّ الترتیب عند أهل المضایقة من جهة لزوم المبادرة، فالشکّ فی اعتبار الترتیب مسبّب عن الشک فی لزوم المبادرة، و إذا کان المرجع عند الشک فی لزوم المبادرة أصالة البراءة عنه بالإتّفاق علی ما ذکر لم یجب الاحتیاط عند الشکّ فی اعتبار الترتیب. بل المرجع إلی أصالة البراءة الّتی هی الأصل فی الشکّ، الّذی صار منشأ لهذا الشکّ، لما تقرّر فی محلّه من أنّ أحد الأصلین إذا کان الشکّ فی مجراه سببا للشکّ فی مجری الآخر، فهو حاکم علی صاحبه، و لا یلتفت إلی صاحبه، و لذا لو شککنا فی وجوب تقدیم إخراج النجاسة عن المسجد علی الصلاة فیه، لأجل الشکّ فی وجوب إخراج النجاسة الغیر الملوّثة منه لم یکن هناک موضع إجراء أصالة الاشتغال باتّفاق من القائلین بجریانها عند الشکّ فی اعتبار شی‌ء فی العبادة المأمور بها. و الحاصل أنّ أصالة البراءة حاکمة علی أصالة الاشتغال، مع کون الشکّ فی مجری الثانیة مسبّبا عن الشکّ فی مجری الأولی، و هذا هو الضابط فی کلّ أصلین متعارضین، سواء کانا من جنس واحد، کاستصحابین أو من جنسین، کما فیما نحن فیه. و الظاهر أنّ تقدیم البراءة علی الاحتیاط- فی مثل ما نحن فیه- ممّا اتّفق علیه الموجبون للاحتیاط، و إن اختلفوا فی الاستصحابین المتعارضین إذا کانا من هذا القبیل. ثمّ إنّ ما نحن فیه لیس من الشک فی شرطیّة شی‌ء لعبادة أو جزئیته لها، بل الشکّ فی صحّة العبادة لأجل الشکّ فی ثبوت تکلیف آخر أهمّ منه، فإذا انتفی بأصالة البراءة فلا مسرح للاحتیاط الواجب، فافهم و اغتنم. و اعلم أنّ جمیع ما ذکرنا إنّما هو علی تقدیر تسلیم الصغری، و هی أنّ الاحتیاط فی تقدیم الفائتة، و أمّا لو أخذنا بظواهر العبائر المحکیّة عن جماعة من القدماء «6» کظاهر بعض الأخبار من وجوب تقدیم الحاضرة و إن کانت موسّعة «7»، أو لاحظنا قول جماعة کثیرة بثبوت الوقت الاضطراری «8» فلا احتیاط فی المقام.

الثانی: إطلاق أوامر القضاء

، بناء علی کونها للفور أمّا لغة- کما عن الشیخ و جماعة «9»- ،   
و إمّا شرعا- کما عن السیّد- مدعیا إجماع الصحابة و التابعین علیه «10»، و إمّا عرفا- کما یظهر عن بعض أدلة بعض المتأخرین. و الجواب: منع کونه للفور، لا   
المکاسب، ج‌4، ص 362  
لغة و لا شرعا و لا عرفا.

الثالث: ما دل علی وجوب المبادرة إلی القضاء

، فمن ذلک قوله تعالی: أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِکْرِی «1» فعن الطبرسی- بعد ذکر جملة من معانیه- و قیل: معناه أقم الصلاة متی ذکرت أنّ علیک صلاة، کنت فی وقتها أم لم تکن- عن أکثر المفسرین- و هو المروی عن أبی جعفر علیه السلام «2». و عن القمی: إذا نسیت صلاة ثمّ ذکرتها، فصلّها «3». و فی الذکری: «قال کثیر من المفسرین: إنّه فی الفائتة، لقول النبی صلّی اللَّه علیه و آله و سلم: من نام عن صلاة أو نسیها فلیصلّها إذا ذکرها، إنّ اللَّه تعالی یقول أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِکْرِی. و فی روایة زرارة عن أبی جعفر علیه السلام أنّه قال: «إذا فاتتک صلاة ذکرتها فی وقت أخری، فإن کنت تعلم أنّک صلّیت الّتی فاتتک، کنت من الأخری فی وقت فابدأ بالّتی فاتتک إنّ اللَّه عزّ و جل یقول وَ أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِکْرِی «4»» (انتهی). و مثلها- فی تفسیر الآیة- : صحیحة أخری لزرارة الواردة فی حکایة نوم النبی صلّی اللَّه علیه و آله و سلم، و فیها قوله علیه السلام:   
«من نسی شیئا من الصلاة فلیصلّها إذا ذکرها، إنّ اللَّه تعالی یقول وَ أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِکْرِی» «5». و منها: الأخبار الدالّة علی الأمر بالقضاء عند ذکره، مثل ما تقدّم فی تفسیر الآیة، و مثل ما عن السرائر «6» فی الخبر المجمع علیه بین جمیع الأمة: «من نام عن صلاة أو نسیها فوقتها حین یذکرها» «7». و مثل روایة حمّاد، عن نعمان الرازی:   
«قال: سألت أبا عبد اللَّه علیه السلام عن رجل فاته شی‌ء من الصلوات فذکرها عند طلوع الشمس و عند غروبها؟ قال: فلیصلّها عند ذکرها» «8». و روایة یعقوب بن شعیب: «عن الرجل ینام عن الغداة حتی تبزغ الشمس، أ یصلّی حین یستیقظ، أو ینتظر حتّی تنبسط الشمس؟ قال: یصلّی حین یستیقظ» «9»، إلی غیر ذلک مما هو بهذا المضمون «10». و مثل ما دلّ من الأخبار «11» علی أنّ عدّة صلوات یصلّین علی کلّ حال، منها: صلاة فاتتک تقضی حین تذکر. و تقریب الاستدلال بالآیة و الروایات: أنّ توقیت فعل الصلاة بوقت الذکر ظاهر فی وجوب إیقاعها فی ذلک الوقت، فهو وقت للواجب، لا لمجرّد الوجوب، کما فی قول القائل: أدخل السوق عند طلوع الشمس أو الزوال، أو افعل کذا حین قدوم زید، و نحو ذلک. و حملها علی الاستحباب مخالف لظاهرها، خصوصا ظاهر الآیة، حیث إنّ قوله تعالی أَقِمِ الصَّلاةَ «12» عطف علی قوله فَاعْبُدْنِی الصریح فی الوجوب، و کذا حملها علی مجرد الإذن فی المبادرة فی مقام رفع توهّم الحظر عنها فی بعض الأوقات التی نهی عن الصلاة فیها تنزیها أو تحریما. و منها: ما دلّ علی عدم جواز الاشتغال بغیر القضاء، مثل صحیحة أبی ولّاد- الواردة فی حکم المسافر القاصد للمسافة، الراجع عن قصده قبل تمامها- و فی آخرها: «فإن کنت لم تسر فی یومک الذی خرجت فیه بریدا، فإنّ علیک أن تقضی کلّ صلاة صلیتها بالقصر بتمام، من قبل أن تبرح من مکانک» «13». و صحیحة زرارة: «عن رجل صلّی بغیر طهور أو نسی صلاة أو نام عنها، قال: یقضیها إذا ذکرها، فی أیّ ساعة ذکرها من لیل أو نهار، فإذا دخل وقت صلاة و لم یتمّ ما فاته فلیقض، ما لم یتخوّف أن یذهب وقت هذه الصلاة الّتی قد حضرت، و هذه أحقّ بوقتها، فإذا قضاها فلیصلّ ما قد فاته ممّا قد مضی، و لا یتطوّع برکعة حتّی یقضی الفریضة کلّها» «14». و الجواب: أمّا عن الآیة «15» فبأنّه إن أرید إثبات دلالتها بنفسها علی فوریّة القضاء، فدونه خرط القتاد، إذ لا ظهور فیها إلّا فی خطاب موسی علیه السلام بإقامة الصلاة، فإنّ قوله تعالی لِذِکْرِی یحتمل أن یکون قیدا لکلا الأمرین، أعنی قوله فَاعْبُدْنِی- وَ أَقِمِ الصَّلاةَ خصوصا بعد ملاحظة أنّ فی نسیان مثل موسی لصلاة الفریضة بل نومه عنها کلاما تقدّم شطر منه فی نوم النبی صلّی اللَّه علیه و آله و سلم «16» و «اللام» فیه یحتمل وجوها، و کذا «الذکر». و بالجملة، فعدم دلالة الآیة بنفسها علی المدّعی بحسب فهمنا ممّا لا یحتاج إلی بیان وجوه إجمال الآیة أو بعضها: و لذا لم یحک عن أحد من المفسّرین من تفسیرها «17» بخصوص الفائتة، حتّی یمکن حمل الأمر فیها علی الفور. و إن أرید دلالتها بضمیمة ما ورد فی تفسیرها- من الروایات المتقدّمة المستشهد بها فیها علی وجوب القضاء عند الذکر- منعنا دلالتها، لأنّ الروایة الأولی عامیّة «18» و الصحیحة الآخرة «19» لزرارة «20» مع اشتمالها علی نوم النبی صلّی اللَّه علیه و آله و سلم و أصحابه عن منامهم بعد الاستیقاظ، و تقدیم نافلة الفجر، بل الأذان و الإقامة. بل قد تدلّ مراعاة النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم للتجنب عن وادی الشیطان و عدم تأخیره نافلة الفجر عن فریضتها و عدم ترک الأذان و الإقامة علی عدم استحباب المبادرة إلی القضاء علی وجه یکون له مزیّة علی المستحبّات المذکورة. و أمّا الروایة الأولی لزرارة «21»، فلا دلالة فیها إلّا علی تقدیر کون الأمر للفور و قد عرفت منعه سابقا «22»، فهی لا تدلّ إلّا علی الأمر بتقدیم الفائتة الواحدة علی الحاضرة، و أین هذا من القول بالمضایقة و وجوب المبادرة، و بطلان الحاضرة لو قدّمها علی الفائتة و إن تعدّدت. و أمّا الأخبار «23»- غیر صحیحی أبی ولّاد «24» و زرارة «25»- فهی بین مسوق لبیان أصل وجوب قضاء المتروک لعذر، و مسوق لبیان عدم اختصاص القضاء بوقت دون وقت فی مقام رفع توهّم مرجوحیّته فی بعض الأوقات. مع أنّه لو سلّم دلالتها علی الفور، فهی بنفسها لا یستلزم «26»   
الترتیب، إلّا إذا قلنا باستلزام الأمر بالشی‌ء النهی عن ضدّه، أو عدم الأمر به، کما أنّ ما دلّ بظاهره علی الترتیب لا یستلزم وجوب المبادرة، کما عرفت سابقا «27».   
نعم لو ثبت إجماع مرکّب أمکن الاستدلال بما دلّ علی أحدهما علی الآخر بضمیمة الإجماع، و هو غیر ثابت. و بهذا یمکن دفع الاستدلال بالصحیحتین الأخیرتین، أعنی صحیحی أبی ولّاد و زرارة. مع أنّ دلالة صحیحة أبی ولّاد علی المطلب موقوفة علی القول بوجوب قضاء الصلوات المقصورة إذا بدا له عن السفر قبل إتمام المسافة، و هو- مع أنّه ممّا لم یقل به أحد- مخالف لصحیحة زرارة الأخری «28» الصریحة فی نفی الإعادة علی من رجع عن قصد السفر بعد الصلاة قصرا، فالمتّجه حمل الروایة علی الاستحباب، فلا تدل علی وجوب المبادرة. و أما صحیحة زرارة «29» فهی- کبعض الأخبار الآتیة «30»- عمدة أدلّة هذا القول. و ربّما یجاب عنها بأنّ إطلاق السؤال منها، فیها، یقتضی حمل القضاء- فی الجواب- علی مطلق الأداء، کما استعمل فیه فی آخر الخبر، فلا یکون الغرض إلّا إیجاب الفعل وقت الذکر. و هو ضعیف لمخالفته ظاهر السؤال، فضلا عن ظواهر فقرأت الجواب، لأنّ النوم عن الصلاة، و نسیانها لا یصدق عرفا، بل و لا لغة، إلّا إذا نام أو نسی   
المکاسب، ج‌4، ص 363  
فی مجموع الوقت. و یتلوه فی الضعف حمل السؤال علی کونه عن وقت القضاء مع العلم بأصل وجوبه، فیکون الجواب لبیان الرخصة فی القضاء فی أیّ ساعة ذکر و لو فی أوقات یکون فعل الصلاة فیها مطلقا أو فی الجملة مرجوحة، کما إذا دخل وقت الفریضة، و کما بعد صلاة العصر و الفجر. و یؤیّده قوله علیه السلام فی صحیحة أخری لزرارة: «فی أیّ ساعة ذکرتها و لو بعد صلاة العصر» «1». و وجه الضعف: أنّ دعوی کون السؤال عن وقت القضاء مع الفراغ عن أصل وجوبه ممنوعة، و مخالفة لظاهر السؤال، کما لا یخفی. فالأحسن تسلیم ظهور الروایة- بنفسها- فی وجوب المبادرة، و حملها علی ما ذکرنا: من بیان تعمیم وقت الرخصة، أو علی الاستحباب بمعونة ظهور بعض ما تقدّم من أخبار المواسعة. و ربّما یشهد للأوّل کثرة الأخبار الواردة فی أوقات قضاء النوافل و الفرائض فی مقام السؤال عن تعیین وقت القضاء، و یظهر ذلک لمن لاحظ کتاب الوسائل فی باب عدم کراهة القضاء فی وقت من الأوقات «2». ثمّ لو سلّم دلالتها علی المبادرة لم یکن فیه دلالة علی الترتیب، إلّا إذا قلنا بکون الأمر بالشی‌ء مستلزما للنهی عن ضدّه الخاص، أو لعدم الأمر به، أو قام إجماع مرکّب فی البین و کلاهما ممنوعان.

الرابع: من أدلّة هذا القول: ما دلّ علی الترتیب و تقدیم الفائتة فی الابتداء

و العدول من الحاضرة إلیها فی الأثناء مثل صحیحة زرارة، عن أبی جعفر علیه السلام: «إذا نسیت صلاة أو صلّیتها بغیر وضوء أو «3» کان علیک قضاء صلوات، فابدأ بأوّلهن و أذّن لها و أقم، ثمّ صلّها، و ثمّ صلّ ما بعدها بإقامة، إقامة لکلّ صلاة «4». و قال: قال أبو جعفر علیه السلام: فإن کنت قد صلّیت الظهر و قد فاتتک الغداة فذکرتها، فصلّ الغداة فی «5» أیّ ساعة ذکرتها و لو بعد العصر، و متی ما ذکرت صلاة فاتتک صلّیتها «6». و قال: إذا نسیت الظهر حتّی صلّیت العصر فذکرتها و أنت فی الصلاة، أو بعد فراغک فانوها الأولی، ثمّ صلّ العصر، فإنّما هی أربع مکان أربع. و إن ذکرت أنّک لم تصلّ الأولی و أنت فی صلاة العصر و قد صلّیتها «7» رکعتین، فانوها الأولی، ثمّ صلّ الرکعتین الباقیتین و قم و صلّ العصر. و إن کنت قد ذکرت أنّک لم تصلّ العصر حتّی دخلت «8» المغرب و لم تخف فوتها، فصلّ العصر، ثمّ صلّ المغرب. و إن کنت قد صلّیت المغرب فقم فصلّ العصر. فإن کنت قد صلّیت من المغرب رکعتین ثمّ ذکرت العصر فانوها العصر، ثمّ قم فأتمّها برکعتین، ثمّ تسلّم، ثم تصلّی المغرب. و إن کنت قد صلّیت العشاء الآخرة و نسیت المغرب فقم و صلّ المغرب. و إن کنت ذکرتها و قد صلّیت من العشاء الآخرة رکعتین، أو قمت فی الثالثة، فانوها المغرب ثمّ سلّم، ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة. و إن کنت قد نسیت العشاء الآخرة حتّی صلّیت الفجر فصلّ العشاء الآخرة. و إن کنت ذکرتها و أنت فی الرکعة الأولی، أو الرکعة الثانیة من الغداة، فانوها العشاء، ثمّ قم فصلّ الغداة و أذّن و أقم. و إن کانت المغرب و العشاء قد فاتتک جمیعا، فابدأ بهما قبل أن تصلّی «9» الغداة، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء. فإن خشیت أن یفوتک الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب، ثمّ صلّ الغداة، ثمّ صلّ العشاء، فإن خشیت أن یفوتک الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة، ثمّ صلّ المغرب و العشاء، ابدأ بأوّلهما، لأنّهما جمیعا قضاء أیّهما ذکرت، فلا تصلّهما «10» إلّا بعد ذهاب شعاع الشمس. قلت: لم ذاک «11»؟ قال: «لأنّک لست تخاف فوتها» «12». و روایة صفوان بن یحیی، عن أبی الحسن علیه السلام: «قال: سألته عن رجل نسی الظهر حتی غربت الشمس و قد کان صلّی العصر. قال: قال «13» أبو جعفر علیه السلام: و «14» کان أبی یقول: إن أمکنه أن یصلّیها قبل أن یفوته المغرب بدأ بها، و إلّا صلّی المغرب، ثمّ صلّاها» «15». و روایة أبی بصیر: «عن رجل نسی الظهر حتّی دخل وقت العصر قال: یبدأ بالظهر، و کذلک الصلوات تبدأ بالتی نسیت إلّا أن تخاف أن یخرج وقت الصلاة فیبدأ بالّتی أنت فی وقتها، ثمّ تصلّی «16» الّتی نسیت» «17». و روایة زرارة- المتقدمة فی تفسیر الآیة- «18». و روایة البصری: «قال: سألت أبا عبد اللَّه علیه السلام عن رجل نسی صلاة حتی دخل وقت صلاة أخری؟ فقال: إذا نسی صلاة أو نام عنها، صلّاها حین یذکرها، فإذا ذکرها و هو فی صلاة بدأ بالّتی نسی، و إن ذکرها مع إمام فی صلاة المغرب أتمّها برکعة، ثمّ صلّی المغرب ثمّ صلّی العتمة بعدها.. الخبر» «19». و روایة معمّر بن یحیی: «قال: سألت أبا عبد اللَّه علیه السلام: عن رجل صلّی علی غیر القبلة، ثمّ تبیّن له القبلة و قد دخل وقت صلاة أخری؟ قال: یصلّیها قبل أن یصلّی هذه الّتی دخل وقتها، إلّا أن یخاف فوت الّتی دخل وقتها» «20». و المحکیّ «21» عن دعائم الإسلام: «قال»: روینا عن جعفر بن محمّد علیهما السلام أنّه قال: من فاتته صلاة حتّی دخل وقت صلاة أخری، فإن کان فی الوقت سعة بدأ بالّتی فاتت، و صلّی الّتی هو منها فی وقت، و إن لم یکن من الوقت إلّا مقدار ما یصلّی الّتی هو فی وقتها بدأ بها، و قضی بعدها الّتی فاتت» «22». و المحکیّ عن کتب الأصحاب «23»-   
مرسلا- عن النبی صلّی اللَّه علیه و آله و سلم أنّه قال: «لا صلاة لمن علیه صلاة» «24» و لا ریب فی أنّه یصدق علی المکلّف- قبل تنجّز الحاضرة علیه و مشروعیّتها له- أنّه علیه صلاة، فینفی مشروعیّة الحاضرة و تعلّقها فی ذمّته بمقتضی الروایة، و لا یجوز قلب الاستدلال بها فیما إذا فرض تذکّر الفائتة بعد تنجّز الحاضرة علیه کما لا یخفی بأدنی التفات. و الجواب: أمّا عن صحیحة زرارة الطویلة «25» فبأنّ مواضع الدلالة فیها فقرأت: إحداها: قوله علیه السلام: «و إن کنت قد ذکرت أنّک لم تصلّ العصر حتّی دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها فصلّ العصر ثمّ صلّ المغرب.. الخبر». و لا یخفی- علی المتأمّل فیها- ظهورها فی تضیّق وقت المغرب و فواتها بزوال الحمرة، و إلّا لم یناسب التفصیل- فی فرض نسیان العصر إلی دخول المغرب- بین خوف فوات المغرب و عدمه، و حینئذ فلا ینهض الروایة دلیلا علی المضایقة، بناء علی ما هو المشهور بین المتأخّرین من کون زوال الحمرة آخر وقت الفضیلة دون الإجزاء، فتعیّن حمل الأمر علی الاستحباب، و کون إدراک فضیلة المغرب أولی من المبادرة إلی الفائتة بحکم مفهوم القید فی قوله: «و لم تخف». الثانیة: قوله علیه السلام: «و إن کنت قد صلّیت من المغرب رکعتین» و الظاهر أنّ الحکم بالعدول فی هذه الفقرة مقیّد- کالحکم السابق- بعدم خوف فوات وقت المغرب. و حاصل الحکمین:   
أنّه إذا لم یخف فوت المغرب قدّم العصر ابتداء و عدل إلیها فی أثناء المغرب، فیکون مفهوم القید فی قوله علیه السلام: «و لم یخف فوتها» مفیدا «26» لانتفاء الحکمین عند خوف   
المکاسب، ج‌4، ص 364  
وقت فضیلة المغرب، فیکون الراجح- عند خوف فوت وقت الفضیلة- تقدیم الحاضرة، و هذا مخالف للقول بالمضایقة، فلا محیص عن حمل الأمر بالعدول علی الاستحباب.   
الثالثة: قوله علیه السلام: «و إن کنت قد ذکرتها- یعنی: العشاء الآخرة- و أنت فی الرکعة الأولی أو الثانیة من الغداة.. إلخ». و الإنصاف ظهور دلالة هذه الفقرة- بنفسها- علی وجوب العدول، لکنّه لا ینفع بعد وجوب حمل الأمر بالعدول عن المغرب إلی العصر علی الاستحباب، إذ یتعیّن حینئذ- من جهة عدم القول بالفصل- حمل الأمر بالعدول من الفجر إلی العشاء أیضا علی الاستحباب. اللَّهم إلّا أن یقال: إنّ الاستحباب «1» بعید عن السیاق من جهة أنّ الأمر فی الصحیحة بالعدول من العصر إلی الظهر، و من العشاء إلی المغرب للوجوب قطعا، فرفع الید عن الظهور المتقدّم فی وقت المغرب أولی. الرابعة: قوله علیه السلام: «و إن کانت المغرب و العشاء فاتتاک.. إلی قوله: فابدأ بالمغرب». و حاله کحال الأمر بالعدول عن الغداة إلی العشاء فی حمله علی الاستحباب بقرینة ما سبق، لعدم القول بالفصل بین تذکّر فوات العصر فی آخر وقت فضیلة المغرب و بین تذکّر العشاء فقط، أو مع المغرب فی وقت صلاة الفجر. و حاصل الجواب عن هذه الصحیحة: أن الاستدلال بها مبنیّة علی القول بکون آخر وقت إجزاء المغرب: زوال الحمرة، فإذا لم نقل بهذا سقط الاستدلال بجمیع الفقرات الأربع، فتأمّل. هذا مع أن قوله علیه السلام فی آخر الروایة «2» تعلیلا لتأخیر القضاء إلی ذهاب الشعاع ب «أنّک لست تخاف فوتها» ظاهر فی عدم فوریة القضاء، فلو تمّت دلالة الفقرات علی الترتیب، فلا یستلزم الفوریة، لمنع الإجماع المرکّب. بل الظاهر أنّ جمع الإمام علیه السلام فی الحکم بالترتیب بین الحاضرتین و بین حاضرة و فائتة أمارة علی أنّ مناط الترتیب فی الکلّ أمر واحد، فلیس لفوریة القضاء- لو قلنا بها- دخل فی الترتیب، کما یزعمه أهل المضایقة. ثمّ لو سلّم الإجماع المرکّب کان التعلیل المذکور قرینة أخری علی استحباب الترتیب، فافهم. هذا مع أنّ الخبر مشتمل علی بعض الأحکام المخالفة للإجماع، مثل العدول عن اللاحقة إلی السابقة بعد الفراغ عنها، و مثل النهی عن القضاء الّا بعد ذهاب شعاع الشمس. و بما ذکرنا فی الجواب عن هذه الصحیحة- من ابتناء الاستدلال علی ضیق وقت المغرب- یجاب عن روایة صفوان بن یحیی «3»، و بنظیره یجاب عن روایة أبی بصیر «4»، فإنّ الظاهر من قوله: «نسی الظهر حتّی دخل وقت العصر» ابتناء الجواب علی تعدّد أوقات الظهرین و العشاءین و حینئذ فقوله: «یبدأ بالّتی نسیت إلّا أن یخاف أن یخرج وقت الصلاة» خروج الوقت المختصّ بها، فلو نسی العصر عند خوف وقت المغرب المغایر لوقت العشاء وجب البدأة بالمغرب ثمّ بالعصر، و هذا ممّا لا نقول به، و حمل وقت العصر علی المقدار الّذی یسع الفعل عن آخر الوقت مخالف للظاهر قطعا. و أمّا روایة معمّر بن یحیی «5» فالأمر یدور بین تقییدها بصورة الا ستدبار و حملها علی الاستحباب أو حمل الوقت علی ما تقدّم فی روایة أبی بصیر. فلم یبق إلّا روایة زرارة «6» الضعیفة بالقاسم بن عروة و روایة البصری «7» الضعیفة بمعلّی بن محمّد، و روایة الدعائم «8» المجهولة السند، و النبوی المرسل «9». و الجواب عنها- بعد الإغماض عن سندها و عن سوابقها بعد تسلیم ظهور دلالتها- : أنّها معارضة بما تقدّم من الأخبار الظاهرة فی عدم اعتبار الترتیب، بل فی الأمر بتقدیم الحاضرة، و هی أکثر عددا و أصحّ سندا و أظهر دلالة، لإمکان حمل هذه علی الاستحباب، و لیس فی تلک الأخبار مثل هذا الحمل فی القرب. ثمّ لو سلّمنا التکافؤ، فالمرجع إلی الإطلاقات و الأصول الدالّة علی عدم اعتبار الترتیب و عدم وجوب المبادرة.   
و ربّما رجّح القول بعدم الترتیب بمخالفته لأکثر الجمهور- علی ما عن التذکرة- «10» و حکی أنّه مذهب الأربعة عدا الشافعی، بل له أیضا- بناء علی أنّ المحکیّ عنه- أولویة الترتیب «11»   
إن لم نقل بوجوبه. فالأخبار الدالّة علی رجحان تقدیم الحاضرة مخالف لفتوی الأربعة.

الخامس من الأدلّة: الإجماعات المنقولة

من أساطین القدماء، کالشیخ المفید قدّس سرّه حیث حکی عنه أنه قال فی رسالة نفی السهو: إن الخبر المروی- فی نومه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم عن صلاة الصبح- «12» متضمّن خلاف ما علیه عصابة الحق، لأنّهم لا یختلفون فی أنّ من فاتته صلاة فریضة، فعلیه أن یقضیها فی أیّ ساعة ذکرها من لیل أو نهار، ما لم یکن ما لم یکن الوقت مضیّقا لفریضة حاضرة، و إذا کان یحرم فریضة قد دخل وقتها لیقضی فرضا فإنّه کان حظر النوافل علیه أولی، مع الروایة عن النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم أنّه «لا صلاة لمن علیه صلاة» مریدا به: لا نافلة له لمن علیه فریضة «13» (انتهی). و کالشریف أبی الحسین الحسن «14»   
بن محمّد بن ناصر الرسّی فی المسألة التاسعة عشرة من الرسیّات الّتی سئل عنها السیّد المرتضی قال «15» إذا کان إجماعنا مستقرا علی وجوب تقدیم الفائت من فرائض الصلاة علی الحاضرة منها إلی آخر ما ذکره و قد أقرّه السیّد علی هذه الدعوی، و الشیخ فی الخلاف «16» و السیّد فی الغنیة «17» و الحلّی فی السرائر فی بحث المواقیت «18». و حکی عنه «19» الشهید فی غایة المراد أنّه قال فی رسالته المعمولة فی هذه المسألة المسماة ب (خلاصة الاستدلال): إنّ ذلک مما أطبقت الإمامیة علیه خلفا بعد سلف و عصرا بعد عصر و أجمعت علیه، و لا یعتدّ بخلاف نفر یسیر من الخراسانیّین، فإنّ ابنی بابویه و الأشعریین کسعد بن سعد و سعد بن عبد اللَّه صاحب کتاب الرحمة، و محمّد بن علی بن محبوب صاحب کتاب نوادر الحکمة، و القمّیّین أجمع عاملون بالأخبار المتضمّنة للمضایقة، لأنّهم ذکروا أنّه لا یحلّ ردّ الخبر الموثوق برواته و حفظهم «20» الصدوق ذکر ذلک فی کتاب من لا یحضره الفقیه، و خرّیت هذه الصناعة و رئیس الأعاجم أبو جعفر الطوسی مودع أحادیث المضایقة فی کتبه مفت بها، و المخالف إذا عرف باسمه و نسبه لا یضرّ خلافه «21» (انتهی). و هذه الإجماعات المحکیة- مع کون کل منها- بمنزلة خبر صحیح عالی السند- معتضدة بالشهرة المطلقة کما عن کشف الالتباس «22» خصوصا بین القدماء کما عن الروض «23» و غیره «24» و عن التذکرة «25» و الدروس «26» و غیرهما «27» نسبته إلی الأکثر، و عن کشف الرموز «28» و غیره «29» نسبته إلی الثلاثة و أتباعهم. و الجواب: أن حکایة الإجماع- مع وجود القول بالخلاف ممّن عرفت من القدماء و المتأخّرین- لا تنهض حجّة إلّا علی مدّعیها، لوهن احتمال صدقه حینئذ و قوّة احتمال استناد قطعه إلی ما لا ینبغی أن یوجب القطع، أو احتمال إرادته من الإجماع علی الحکم: الإجماع علی المبنی الذی یستنبط منه هذا الحکم بزعم المدّعی، کأن یکون دعوی السیّدین الإجماع علی المضایقة باعتبار کون دلالة الأمر علی الفور عندهم إجماعیا، أو باعتبار الإجماع علی العمل بأخبار وجوب قضاء المنسیّ   
المکاسب، ج‌4، ص 365  
إذا ذکرها، الدالّة بزعمهم علی أنّ وقت الذکر متعیّن لوقت القضاء، فلا یجوز التأخیر عنه، و لا یجوز فعل الحاضرة فیه، و قد أطلعنا علی موارد من هذا القبیل إمّا بتنصیص مدّعی الإجماع، و إمّا بانفهام ذلک من مطاوی کلامه. و من الموارد التی علم استناد المدّعی إلی ما لا ینبغی أن یوجب «1» القطع: ما تقدّم «2» من کلام الحلیّ- فی هذا المقام- من دعواه إجماع القمّیّین و الأشعریّین علی الحکم لأجل مقدّمتین: إحداهما: ذکر الثقات روایات المضایقة.   
و الثانیة: بناؤهم علی وجوب العمل بما یروونه من أخبار الثقات. و یکفی فی رده- بعد النقض بأنّ الثقات رووا أخبار المواسعة أیضا، بل ظاهر المحکیّ عن غایة المراد «3» أنّ هؤلاء المجمعین رووا أخبار المواسعة أیضا الحلّ بما عن المفید: فی جوابه عمّن سأله عن عمل من سدّ علیه طرق العلم بالأخبار المسندة «4»   
فی کتب الصدوق- من «5» أنّه إنما روی ما سمع و نقل ما حفظ و لم یضمن العهدة فی ذلک، و أصحاب الحدیث ینقلون الغثّ و السمین، و لیسوا بأصحاب نظر و تفتیش «6» (انتهی).

السادس: ما عن المحقّق فی المعتبر

فی مقام الاستدلال لهذا القول: من أنّ الفوائت تترتّب، فتترتّب علی الحاضرة «7». و حکی فی توجیهه وجهان:   
أحدهما: أنّ الفوائت تترتّب فی القضاء، لترتّب أزمنتها، و حیث تقدّم أزمنتها علی أزمنة الحاضرة فیتقدّم «8» علیها أیضا. ثانیهما: أنّ الحاضرة لو کانت فائتة وجب تأخیرها عمّا فاتت قبلها، فکذا إذا کانت حاضرة. و قد یرد الوجهان بأنّه قد یکون لمساواتها فی الفوات و عدم مزیّة بعضها علی بعض من جهة الوقت مدخلیّة فی وجوب الترتیب، و لذلک یجب الحاضرة عند ضیقها، ثمّ یجب تأخیرها بعد فوتها المتأخّر عن ضیقها، فلا یکون ترتّب الأزمنة فی الیومیة سببا مستقلّا فی وجوب رعایة الترتیب مطلقا، و مجرّد احتمال ذلک لا یکفی فی الاستدلال. أقول: لا ریب فی ضعف الوجهین لما ذکر و لغیره. نعم یمکن توجیهه بأنّ المراد: أنّ الترتیب بین الفوائت یکشف عن أنّ ذلک لأجل تقدّم کلّ فریضة علی لاحقتها «9» قبل تحقّق فوت تلک اللاحقة، فحیث کانت اللاحقة حال حضور وقتها متأخّرة عن الفائتة انسحب هذا الاشتراط بعد فواتها، فمنشأ الترتیب بین الفوائت الترتیب بین الفائتة و الحاضرة. و لا ینافی ذلک تقدیم الحاضرة عند ضیق وقتها، لأنّه تقدیم عارضی لما هو مؤخّر بالذات. و یمکن الاستدلال لما ذکر بإطلاق أدلّة وجوب قضاء ما فات «10»، فإنّها تدلّ بإطلاقها علی الاکتفاء بفعل الفائت، فلو اعتبر فی الفائتة اللاحقة تأخّرها عن السابقة کان ذلک تقییدا لتلک الإطلاقات، بخلاف ما لو کان اعتبار تأخّرها لأجل اعتبار تأخّرها «11» حین کونها حاضرة، فإنّه لا یلزم من ذلک تقیید فی تلک الإطلاقات، لأنّ فعل ما فات بجمیع شروطه و أجزائه المعتبرة قبل الفوات لا یتحقّق إلّا بتأخیرها عن السابقة. هذا و لکن یندفع بأنّ التقیید لازم، إمّا فی إطلاق الحاضرة فلا یحتاج إلی تقیید إطلاق أدلة القضاء، إذ لم یعتبر فیها حینئذ أمر زائد علی ما اعتبر فیها حال الأداء، و إمّا تقیید أدلّة القضاء باشتراط تأخّر لاحقها عن سابقها من غیر اعتبار هذا الشرط فی القضاء. و حیث لم یثبت التقیید فی أحدهما بالخصوص، و علم من الخارج وجوب الترتیب بین الفوائت بأنفسها اقتصر علیه، و یرجع فی حکم الحاضرة إلی الأصول. نعم لو ثبت وجوب تقدیم الفائتة علی الحاضرة أمکن الاستدلال فی مسألة الترتیب بین الفوائت بأنفسها، بناء علی ما ذکر من دلالة أدلّة وجوب قضاء ما فات علی اعتبار جمیع ما اعتبر فی الأداء فی القضاء. هذا خلاصة الکلام فی أدلّة القولین المشهورین: المواسعة المطلقة، و المضایقة المطلقة. و قد عرفت أنّ القول بالمواسعة و عدم وجوب الترتیب لا یخلو عن قوّة، خصوصا فیما زاد علی الفائتة الواحدة، إذ لم یکن فیما تقدّم من أخبار المضایقة ما یتضمّن لزوم ترتیب الحاضرة علی الفائتة المتعدّدة، إلّا ذیل صحیحة زرارة الطویلة الآمرة بتقدیم المغرب و العشاء الفائتین علی الفجر.

بقی هنا أمور:

الأوّل:

أنّه علی القول بعدم وجوب الترتیب، هل یستحبّ تقدیم الفائتة أو تقدیم الحاضرة؟ وجهان، بل قولان، و الأقوی: التفصیل بین صورة ضیق «12» وقت الفضیلة للحاضرة الّذی قیل بکونه هو الوقت للمختار، فالمستحبّ حینئذ تقدیم الحاضرة، و بین غیرها، فیستحب تقدیم الفائتة. أمّا استحباب تقدیم الحاضرة فی صورة ضیق وقت فضیلتها، فلعموم أدلّة تأکّد «13» عدم تأخیر الحاضرة عن ذلک الوقت إلّا من عذر أو علّة، حتّی قیل «14» بتعیّنه للمختار من جهة ظاهر الروایات الدالّة علی ذلک «15» و خصوص الصحیحة الطویلة المتقدّمة فی مسألة تقدیم المغرب الحاضرة علی العصر الفائتة «16» بعد حمل الوقت فیها علی وقت الفضیلة، و کذا روایة صفوان- المتقدّمة- فیمن نسی الظهر إلی أن غربت الشمس و أنّه یقدّم الظهر إن لم یخف فوت المغرب «17» و کذا روایة أبی بصیر المتقدّمة فیمن نسی الظهر حتی دخل وقت العصر «18»، فراجع و لاحظ.   
و لأجل هذه الأخبار الخاصة یحمل ما دلّ «19» بإطلاقه علی الأمر بتقدیم الفائتة فی السعة، المحمول علی الاستحباب- بناء علی القول بالمواسعة- علی إرادة سعة وقت الفضیلة، دون مطلق الوقت، فلا یوجد فی المقام خبر یدلّ علی الأمر بتقدیم الفائتة مع ضیق وقت الفضیلة. و دعوی موافقته للاحتیاط، للخروج به عن خلاف من أوجب التقدیم. معارضة بموافقة تقدیم الحاضرة فی هذه للاحتیاط، للخروج به عن خلاف من جعل وقت الفضیلة وقتا اختیاریا. مع أنّ أهل المضایقة «20» قائلون بهذا القول کالشیخین «21» و العمانی «22» و الحلبی «23» فهم قائلون بوجوب تقدیم الحاضرة فی هذه الصورة. مضافا إلی ما عرفت فی نقل الأقوال من ظهور عبارة بعض القدماء بوجوب تقدیم الحاضرة «24». و أمّا استحباب تقدیم الفائتة مع سعة وقت الفضیلة أو بعد فواته، فلما تقدّم من الأخبار الّتی استدلّ بها أهل المضایقة «25» من الأمر بتقدیم الفائتة، أو العدول من الحاضرة إلیها، المحمول علی الاستحباب. و أمّا ما تقدّم فی بعض أخبار المواسعة من إطلاق تقدیم الحاضرة «26» فمحمول علی صورة ضیق وقت الفضیلة و خوف فواته. ثمّ إنّه لا ینافی ما ذکرنا- من   
المکاسب، ج‌4، ص 366  
استحباب تقدیم الفائتة- الأخبار الدالّة علی استحباب المبادرة أوّل الوقت، لأنّها بین دالّة علی استحباب إتیان الفریضة فی الوقت الأوّل، و هذا یجامع تقدیم الفائتة، و بین دالّة علی استحباب المبادرة فی أوّل الوقت، الأوّل فالأوّل الّتی ینافی تقدیم الفائتة، إلّا أنّه لا بأس بالحکم باستحباب الأمرین المتنافیین، فإنّ جلّ المستحبات کثیرا ما یتّفق تنافیها. ثمّ إنّ المحکیّ «1» عن الصدوق من استحباب تقدیم الحاضرة بقول مطلق «2» ینافی أخبار «3» العدول عنها إلی الفائتة، إذ الظاهر منها أنّ العدول راجح، و معناه رجحان تقدیم الفائتة، إلّا أن یکون رجحانه مختصا بالتذکّر فی الأثناء أو یکون الأمر لمجرّد بیان الجواز. و کیف کان فلا بدّ من حمله علی التعبّد لا لإدراک رجحان تقدیم الفائتة، و هو بعید. و هذا ممّا یضعف القول باستحباب تقدیم الحاضرة مطلقا، فإنّ حمل الأمر بتقدیم الفائتة علی مجرّد بیان جواز الاشتغال بالقضاء فی وقت الفریضة دفعا لتوهّم عدم جوازه الناشئ عن بعض الأخبار المانعة للنافلة «4»   
أو مطلق الصلاة «5» أو خصوص بعض الفرائض کالکسوفین فی وقت الیومیّة، «6» إلّا أنّ حمل أخبار العدول علی الجواز بعید جدّا.

الثانی:

إذا قلنا بالفوریّة و الترتیب، فلا إشکال فی وجوب الاشتغال بالحاضرة عند ضیق وقتها، و کذا بما هو ضروریّ التعیّش. و الظاهر أنّه لو کان للإنسان ضروریات یمکن الاشتغال بها بعد الحاضرة و قبلها لم یجب تأخیر الصلاة عنها، لأنّ تأخیرها إلی وقت ضیقها لیس للتعبّد، و إنّما هو لئلّا یزاحم الفائتة، و المفروض سقوط التکلیف بها حینئذ، لأنّ الوقت بقدر الفعل الضروری و الحاضرة، و کذا لو سقط عنه الفائتة بعذر آخر کما إذا بقی من وقت الظهر مقدار عشر رکعات و علیه رباعیّة، فإنّه لو اشتغل بها فات عنه رکعتان من العصر. نعم لو أخذ بإطلاق قوله- علیه السلام: «لا صلاة لمن علیه صلاة» «7» کان مقتضاه الاقتصار علی المتیقّن من وقت الاشتغال.

الثالث:

أنّه لا إشکال فی ترجیح الحاضرة علی الفائتة فی آخر وقتها المضروب لأدائها بالذات أو بالعرض، کطروّ حیض أو فقد طهور، و هل یرجّح علیها إذا ضاق وقت أصل الفعل بحیث إنّه یظنّ أنّه لا یتمکّن منها أصلا و لو قضاء کما إذا ظنّ دنوّ الوفاة أم لا؟ صرّح بعض محقّقی من عاصرناهم بالترجیح، و بأنّه ممّا لا کلام فیه، فجعله کضیق وقت الأداء. و فیه نظر، لأنّ الحاضرة إنّما رجّحت علی الفائتة عند ضیق وقتها، للنصّ «8» المعتضد بما علم من أهمیته الحاضرة بالنسبة إلی المبادرة إلی الواجبات الأخر، و تعیّن ترک المبادرة إلیها. و أمّا ترجیح فعل الحاضرة علی أصل فعل الفائتة، بأنّ یدور الأمر بین ترک الحاضرة أداء و قضاء، أو ترک الفائتة رأسا، فلم یعلم له وجه عدا إطلاق النصّ «9» الدالّ علی أنّ الحاضرة أحقّ بوقتها، لکنّه من صرف إلی صورة التمکّن بعد ذلک من القضاء. و أمّا إذا علم أنّ عمره لا یفی إلّا بفعل أحدهما، فدعوی دخوله فی الإطلاق قابلة للمنع. نعم لا یبعد أن یستفاد من الأدلّة أهمیّة فعل الفرائض فی وقتها من جمیع ما عداها من حقوق اللَّه، مع أنّ الاحتیاط یقتضیه، لدوران الأمر بین التعیین و التخییر، إذ ینبغی القطع بعدم وجوب ترجیح الفائتة فی هذه الصورة.

الرابع:

صرّح بعض بأنّه لا کلام فی أنّ تضیّق الفائتة- علی القول به- لیس کتضیّق الحاضرة فی وجوب الاقتصار علی أقلّ ما یحصل به الامتثال. و التحقیق: أنّ أدلّة فوریّة القضاء إن استفید منها وجوب الاشتغال بالقضاء عن غیره فی مقابل الاشتغال بغیره عنه، فهو کما ذکر، فیجوز له الإتیان فی الفائتة مطلقا بجمیع المستحبّات الصلاتیة کالقنوت و الأذان و الإقامة و غیرها ممّا یستحبّ فی أثناء الصلاة، أو فی أوّلها. و إن استفید منها وجوب الاشتغال به مع التمکّن- عقلا و شرعا- فیجوز حینئذ الإتیان بجمیع المستحبّات الصلاتیّة إذا لم یجب بعد هذه الصلاة فائتة اخری، و إلّا لم یجز، لتفویتها المبادرة إلی الاشتغال بالفائتة المتأخّرة. و إن استفید منها وجوب المبادرة إلی تحصیل المأمور به فی أوّل أوقات إمکانه لم یجز الاشتغال بشی‌ء من المستحبّات، و وجب الاقتصار علی أقلّ الواجب فی الفائتة مطلقا. و حیث إنّ عمدة أدلّة المضایقة عند أهلها دلالة الأمر علی الفور، فهو یقتضی الوجه الثالث، لأنّ فعل المستحبّات و الآداب فی الفائتة السابقة یوجب التأخیر فی لاحقتها. مضافا إلی أنّ مقتضی فوریة أصل الواجب: وجوب تحصیله فی أوّل أوقات إمکان حصوله. إلّا أن یقال بعد ثبوت التخییر بین أفراد المأمور به «10» المختلفة فی الطول و القصر، یکون المراد المسارعة إلی التلبّس بالفعل من غیر التفات إلی زمان الفراغ عنه، الّذی هو زمان حصول المأمور به فی الخارج، کما إذا وجبت الکفّارة المخیّرة بین الخصال فورا، فإنّ ذلک لا یوجب وجوب اختیار العتق علی صوم شهرین إذا کان یحصل فی زمان أقلّ من الصوم. و فیه: أنّه مسلّم إذا کان المأمور به فی هی الأمور المخیّرة شرعا، أمّا إذا کان التخییر عقلیا، فمنشأ حکم العقل به ملاحظة کون کلّ من الأفراد مما یتحقّق به إتیان المأمور به علی الوجه الّذی أمر به، فإذا لم یتحقّق إتیانه علی النحو الذی أرید فی ضمن بعض الأفراد، فلا یحکم العقل بجواز اختیار ذلک البعض، و لذا لا یجوز إذا أمر المولی بإحضار شی‌ء فورا الاشتغال بمقدّمات الفرد الّذی لا یحصل إلّا بعد زمان طویل، و کذا التلبّس بفرد لا یحصل تمام وجوده فی الخارج إلّا بعد زمان طویل. نعم لو قامت القرینة علی أنّ الفوریة راجعة إلی التلبّس بالمأمور به- لا إلی تحصیله فی الخارج- صحّ الاکتفاء بالمبادرة إلی التلبّس و إن لم یفرغ إلّا بعد زمان یمکن الفراغ عن فرد آخر بأقلّ منه، لکنّه خلاف ظاهر الصیغة المفیدة للفور. نعم لو ادّعی ظهور هذا المعنی من الأخبار «11» الدالّة علی وجوب الاشتغال بالفریضة الفائتة عند ذکرها، و أنّه إذا دخل وقت الحاضرة و لم یتمّها فلیشتغل بها، بناء علی تمامیة دلالتها علی الفور لم یکن بعیدا، خصوصا بعد ملاحظة تصریح الشارع بعدم سقوط الأذان و الإقامة «12» و عدم التعرّض لوجوب الاقتصار علی أقلّ الواجب ردعا للقاضی عن اعتقاد اتّحاد الأداء و القضاء حتی فی الآداب الخارجة و المستحبّات الداخلة، فافهم. و أولی من ذلک لو کان المستند فی الفوریة   
المکاسب، ج‌4، ص 367  
الإجماع المحقق أو المحکیّ المنصرف إلی فوریّة الاشتغال فإنّه یسهل حینئذ دعوی عدم إخلال المستحبّات بالفوریة المنعقد علیها الإجماع، هذا کلّه بالنسبة إلی المستحبّات. و أمّا الأجزاء و الشروط الاختیاریة فلیست منافیة للفوریّة حتی یجب ترکها مراعاة للتعجیل، لأنّ الواجب هو تعجیل الفعل المستجمع للأجزاء و الشرائط، إذ الطلب إنّما یعرض الفعل بعد ملاحظة تقییده بها، فلا یجوز ترک السورة- مثلا- مراعاة للفوریّة کما تترک عند ضیق الوقت، و کذا تطهیر الثوب و البدن، بل التطهیر بالماء، فلا یجوز التیمّم کما یجوز عند ضیق الوقت، و هکذا. هذا مع التمکّن منها. و أمّا لو لم یتمکّن منها، فإن لم یرج التمکّن، فلا إشکال فی وجوب التعجیل.   
أمّا مع ظنّ التمکّن فهل یراعی الفوریة فیجب البدار أو یراعی تلک الأجزاء و الشروط فیجب الانتظار؟ وجهان، بل قولان: من أنّ الفوریة لا صارف عنها، غایة الأمر عدم التمکّن فی هذا الزمان من تلک الأجزاء و الشروط، فیسقط، لإطلاق ما دلّ علی سقوطها عند العجز عنها «1»، بل لو قیل بعدم فوریة القضاء کان مجرّد الأمر کافیا فی صحة الفعل حین تعذّر الشروط، إذ لا صارف عنه بعد اختصاص أدلّة اعتبار تلک الشروط بحال التمکّن، و لذا صرّح فی نهایة الإحکام «2»، و کشف الالتباس «3»، و الجعفریة «4»، و شرحها «5»، و إرشادها «6»- مع قولهم بعدم فوریّة القضاء- بجواز المبادرة حال التعذر. نعم عن الثلاثة الأخیرة: استثناء ما لو فقد الطهارة، فأوجبوا التأخیر حینئذ، بل عن الأوّلین و الأخیر عدم استحباب التأخیر لما فی المبادرة من المسارعة إلی فعل الطاعة «7». و من أنّ الواجب هو الفعل المستجمع للأجزاء و الشروط، و العجز المسقط لاعتبار الأجزاء و الشروط الاختیاریة هو العجز عن امتثال الأمر الکلّی و عدم التمکّن رأسا من إتیانه بتلک الشروط، و هذا هو الذی یحکم العقل بخروجه عن الخطاب بإتیان الفعل المستجمع، فیحکم بکفایة الفعل الفاقد للشرط المتعذّر فی حق هذا الفرد العاجز. و أمّا من یتمکّن من الإتیان بالفعل المستجمع فی الزمان المستقبل، فهو داخل تحت القادرین، لا دلیل علی کفایة الفعل الفاقد لبعض الشرائط فی حقّه، فیکون هذا الشخص- العاجز عن الشرط فی الحال القادر علیه فی الاستقبال- عاجزا عن المأمور به فی الحال قادرا علیه فی الاستقبال فیجب علیه ترقیب زمان القدرة علی المأمور به. و دعوی أنّه یستکشف من إطلاق، الأمر الشامل لهذا الشخص کونه مکلّفا بالفعل فی هذا الزمان، فیکشف عن سقوط الشرط بالنسبة إلیه. مدفوعة بأنّ الأمر إذا تعلّق بالفعل المستجمع للشرائط، فإطلاقه نافع عند تمکّن المکلّف عن المأمور به، فإذا فرض عجزه فی زمان خرج عن الإطلاق. نعم لو فرض دلیل دالّ- و لو بالإطلاق- علی أنّ مجرّد العجز عن الشرط- فی جزء من أجزاء وقت الواجب- مسقط لاعتباره فی ذلک الجزء، تعیّن بقاء التکلیف بالفعل فی ذلک الجزء من الزمان، فیأتی به بحسب الإمکان، لکن هذا لا ضابط له فقد یوجد فی بعض الشروط و لا یوجد فی الآخر، و الکلام فی أنّ مجرّد العجز فی جزء من الزمان یوجب سقوط اعتباره لیبقی إطلاق الأمر الشامل لذلک الجزء سلیما عن التقیید بذلک الشرط.

الخامس:

أنّه لو کان علیه فوائت و لم یتّسع الوقت إلّا لمقدار الحاضرة و بعض تلک الفوائت، فقد عرفت أنّه یجب تقدیم ذلک البعض علی الحاضرة عند أهل المضایقة، بناء علی أنّ اشتراط الترتیب ینحلّ إلی شروط متعدّدة عند تعدّد الفوائت، فالممکن منها لا یسقط بالتعذّر، لا أنّ الشرط تقدیم المجموع من حیث المجموع حتی یسقط اعتباره عند تعذّر الجمیع مع احتمال هذا أیضا و قد تقدّم ذلک فی الجواب عن دلیل العسر و الحرج «8» و حینئذ فهل یجب تقدیم ما أمکن تقدیمه و إن أفضی إلی اختلال الترتیب بین الفوائت، مثلا إذا کان علیه ظهر و صبح و ذکرهما فی وقت لا یسع إلّا للحاضرة و صلاة الصبح، فهل یجب تقدیم صلاة الصبح علی الظهر و إن لزم اختلال الترتیب بینهما و بین الظهر الفائتة، أو یجب تقدیم الحاضرة، لیوقع الفوائت علی ترتیبها، فیدور الأمر بین إهمال الترتیب بین الحاضرة و بین الفوائت، و بین إهمال الترتیب بین نفس الفوائت. مقتضی القاعدة: الأوّل، لأنّ الترتیب إنّما یعتبر بین الحاضرة و بین الفائتة المستجمعة لجمیع شرائطها الّتی منها ترتّبها علی سابقتها، فالمقدّم علی الحاضرة هی صلاة الصبح المتأخّرة شرعا عن سابقتها، فافهم. السادس: لو کانت الفائتة مردّدة بین اثنین أو أزید بحیث یجب تکرارها من باب المقدّمة، و لم یتّسع الوقت إلّا للحاضرة و فعل بعضها، فهل یجب تقدیم ما أمکن من المحتملات أم لا؟ وجهان، لا یخفی الترجیح بینهما علی الخبیر بالقواعد.   
هذا آخر ما تیسّر تحریره علی وجه الاستعجال مع تشویش البال. و الحمد للَّه أوّلا و آخرا علی کلّ حال، و السلام علی محمّد و آله خیر آل.   
المکاسب، ج‌4، ص 368

5- رسالة فی قاعدة من ملک

اشارة

بسم اللَّه الرحمن الرحیم الحمد للَّه ربّ العالمین و الصلاة و السلام علی محمّد و آله الطاهرین و لعنة اللَّه علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین. و بعد، قد اشتهر فی ألسنة الفقهاء من زمان الشیخ قدس سره إلی زماننا، قضیّة کلّیة یذکرونها فی مقام الاستدلال بها علی ما یتفرّع علیها، کأنّها بنفسها دلیل معتبر أو مضمون دلیل معتبر، و هی: «إنّ من ملک شیئا ملک الإقرار به». فأحببت أن أتکلّم فی مؤدّاها، و مقدار عمومها، و فیما یمکن أن یکون وجها لثبوتها. و المقصود الأصلی الانتفاع بها فی غیر مقام إقرار البالغ الکامل علی نفسه، إذ یکفی فی ذلک المقام ما أجمع علیه نصّا و فتوی من نفوذ إقرار العقلاء علی أنفسهم «1»، لکن لا ینفع ذلک فی إقرار الصبیّ فیما له أن یفعله، و إقرار الوکیل و الولیّ علی الأصیل. فلا وجه لما تخیّله بعض من استناد هذه القاعدة إلی قاعدة إقرار العقلاء.

[کلمات الفقهاء فی القاعدة]

و ینبغی أوّلا ذکر کلمات من ذکرها بعینها أو بما یرادفها، ثمّ نتبعه بذکر مرادهم منها بمقتضی ظاهرها، أو بمعونة قرینة استدلالهم بها فی الموارد الخاصة، فنقول- مستعینا باللّه- : قال شیخ الطائفة قدس سره فی مسألة إقرار العبد المأذون فی التجارة «2»: و إن کان- یعنی المال المقرّ به- یتعلق بالتجارة، مثل ثمن المبیع و أرش المعیب و ما أشبه ذلک، فإنّه یقبل إقراره، لأنّه من ملک شیئا ملک الإقرار به، إلّا أنّه ینظر فیه، فإن کان الإقرار بقدر ما فی یده من مال التجارة قبل، و قضی «3» منه، و إن کان أکثر کان الفاضل فی ذمّته یتبع به إذا أعتق «4» (انتهی). و حکی هذا عنه الحلّی فی السرائر ساکتا علیه «5» مع أنّ دأب الحلّی عدم المسامحة فیما لا یرتضیه. و عن القاضی فی المهذّب: أنّه إذا أقرّ المریض المکاتب لعبده فی حال الصحة بأنّه قبض مال الکتابة، صحّ إقراره و عتق العبد، لأنّ المریض یملک القبض فیملک الإقرار به، مثل الصحیح «6». و قال المحقّق فی الشرائع: لو کان- یعنی العبد- مأذونا فی التجارة فأقرّ بما یتعلّق بها صحّ «7»، لأنّه یملک التّصرف فیملک الإقرار و یؤخذ ما أقرّ [به] «8»، ممّا فی یده «9» (انتهی). و قد استدلّ علی تقدیم قول الوکیل فی التصرّف: بأنّه أقرّ بما له أن یفعله «10». و نحوه العلّامة فی القواعد فی تلک المسألة «11»، و صرّح بهذه القضیة فی باب الإقرار «12» أیضا، و صرّح فی جهاد التذکرة: بسماع دعوی المسلم أنّه أمّن الحربی فی زمان یملک أمانه، و هو ما قبل الأسر، مدّعیا علیه الإجماع «13». و نحوه المحقّق فی الشرائع «14» تبعا للمبسوط «15» من دون دعوی الإجماع. و ذکر فخر الدین فی الإیضاح- فی مسألة اختلاف الولی «16» و المولّی علیه- أنّ الأقوی أنّ کلّ من یلزم فعله أو «17» إنشاؤه غیره، کان إقراره بذلک ماضیا علیه «18». و هذه الکلیّة و إن کانت أخصّ من القضیة المشهورة إلّا أنّ الغرض من ذکرها الاستشهاد بتصریحهم علی إرادة نفوذ إقرار المالک للتصرّف علی غیره، و إلّا فقد صرّح بتلک القضیة فی غیر هذا المقام. و ذکر الشهید فی قواعده: أنّ «19» کلّ من قدر علی إنشاء شی‌ء قدر علی الإقرار به إلّا فی مسائل أشکلت: منها: أنّ ولیّ المرأة الاختیاری لا یقبل قوله، و کذا قیل فی الوکیل إذا أقرّ بالبیع أو قبض الثمن أو الشراء أو الطلاق أو الثمن أو الأجل، و إذا أقرّ بالرجعة فی العدة لا یقبل منه، مع أنّه قادر علی إنشائها، و قیل یقبل «20» (انتهی). و فی تقیید الولیّ بالاختیاری احتراز عن الولیّ الإجباری، فإنّه لا إشکال فی قبول إقراره علیها، و لا خلاف بین العامة و الخاصة، علی ما یظهر من التذکرة «21»، و یلوح من الشیخ فی المسألة دعوی الوکیل فعل ما وکّل فیه «22». نعم تأمّل فیه جامع المقاصد «23» علی ما سیأتی. قال فی التذکرة: لو أقرّ الولیّ بالنکاح فإن کانت بالغة رشیدة لم یعتدّ بإقراره عندنا، لانتفاء الولایة. و أما عند العامّة فینظر إن کان له إنشاء النکاح المقرّ به عند الإقرار من غیر رضاها قبل إقراره، لقدرته علی الإنشاء. و للشافعیة وجه آخر: أنّه لا یقبل حتی تساعده «24» المرأة کالوکیل إذا ادّعی أنّه أتی بما هو وکیل فیه، و لو لم یکن له إنشاء النکاح المقرّ به عند الإقرار من غیر رضاها لم یقبل «25» (انتهی). و یظهر منه الجزم بالتفصیل بین الولیّ الاختیاری و غیره فی مسألة ادّعاء «26» کلّ من العاقدین علی الولیّ سبق عقده علی المرأة، فیبطل اللاحق «27». هذا ما حضرنی من موارد تعبیر الفقهاء بهذه العبارة أو ما یرادفها أو ما هو أخص منها، و لا أظنّک ترتاب بعد ذلک فی فساد ما یتخیّل من مساواة هذه القاعدة لحدیث الإقرار، حتی یستدلّ علیها به.

[مفردات القاعدة و موارد جریانها]

فلنرجع إلی تفسیر العبارة فنقول: إنّ المراد بملک الشی‌ء، السلطنة علیه فعلا، فلا یشمل ملک الصغیر لأمواله، لعدم السلطنة الفعلیة «28»، نعم یملک بعض التصرفات المالیة، مثل الوصیّة و الوقف و الصدقة و هی داخلة فی عموم القضیة، و لهذا أطبقوا علی الاستناد إلیها فی صحة إقرار الصغیر بالأمور المذکورة. و الدلیل علی إرادة السلطنة الفعلیة مضافا إلی اقتضاء اللغة- کما لا یخفی- هو عموم لفظ الشی‌ء للأعیان و الأفعال، مثل التصرّفات، فلا یمکن حمل الملک علی ملک الأعیان لیشمل ملک الصغیر لأمواله، بل الظاهر أنّ لفظ الشی‌ء یراد به خصوص الأفعال، أعنی التصرّفات- علی ما یقتضیه ظاهر «الإقرار به» لأنّ المقرّ به حقیقة لا یجوز أن یکون من الأعیان، و قولهم: الإقرار إخبار بحقّ لازم، معناه: الإخبار بثبوته، لا الإخبار بنفسه، إذ المخبر به لا یکون عینا. ثمّ التسلّط علی التصرّف أعمّ من أن یکون أصالة أو وکالة أو ولایة. و المراد من «ملک الإقرار بذلک»: التسلّط علیه. و المراد من «الإقرار به»: إمّا معناه اللغویّ، و هو إثبات الشی‌ء و جعله قارّا، سواء أثبته علی نفسه أو علی غیره. و إمّا معناه الظاهر عند الفقهاء، و هو الإخبار بحقّ لازم علی المخبر، فیختصّ بما أثبته علی نفسه. و یخرج منه دعوی الوکیل «29» أو الولیّ حقّا علی موکّله و المولّی علیه، أو شهادته لغیره علیهما، و علی هذا المعنی فیساوی حدیث الإقرار. و هذا المعنی و إن کان أوفق بظاهر الإقرار فی کلمات المتکلّمین بالقضیة المذکورة، إلّا أنّه خلاف صریح استنادهم إلیها فی موارد دعوی الوکیل و الولیّ و العبد المأذون علی غیرهم کما سمعت مفصّلا، فلا بدّ من إرادة المعنی اللّغوی. مع أنّ الظهور المذکورة قابل للمنع، کما یشهد به استعمالهم الإقرار فی الإقرار علی الغیر. ثمّ الظاهر من القضیة: وقوع الإقرار بالشی‌ء المملوک حین کونه مملوکا، و أنّ ملک الإقرار بالشی‌ء تابع لملک ذلک الشی‌ء حدوثا و بقاء علی ما یقتضیه الجملة الشرطیة الدالّة- عند التجرّد عن القرینة- علی کون العلّة فی الجزاء هو نفس الشرط لا حدوثه و إن زال. و ما ذکرنا صریح جماعة،   
المکاسب، ج‌4، ص 369  
منهم: المحقّق، حیث اختار فی الشرائع عدم قبول إقرار المریض بالطلاق فی حال الصحّة بالنسبة إلی الزوجة لیمنعها من الإرث «1». و نصّ فی التحریر علی عدم سماع إقرار العبد المأذون فی التجارة بعد الحجر علیه بدین یسنده إلی حال الإذن «2». و قال- أیضا- : و کلّ من لا یتمکّن من إنشاء شی‌ء لا ینفذ إقراره فیه، فلو أقرّ المریض بأنّه وهب و أقبض حال الصحّة لم ینفذ من الأصل «3» (انتهی). و قد تقدّم منه فی التذکرة التصریح بذلک فی مسألة إقرار الولیّ بالنکاح فی زمان لیس له إنشاؤه «4». و قد نصّ الشهید رحمة اللَّه علیه علی ذلک أیضا فی المسالک «5» کما عن نهایة المرام، تقیید قبول إقرار العبد المأذون بما إذا کان حال الإذن «6»، و هو ظاهر الشیخ و من عبّر بعبارته فی العبد المأذون من أنّه یقبل إقراره و یؤخذ الدین ممّا فی یده «7» فإنّ ظاهره عدم زوال الإذن بل هو صریحه فی مسألة الجهاد المتقدمة. و علی هذا، فالحکم فی مثل إقرار المریض بالهبة أو الطلاق البائن حال الصحّة «8» هو نفوذ إقراره بالنسبة إلی أصل الهبة و الطلاق، لأنّه المملوک له حال المرض، لا خصوص الهبة و الطلاق المقیّدین بحال الصحّة المؤثّرین فی نفوذ الهبة من الأصل، و عدم إرث الزوجة منه. نعم، صرّح فی المبسوط بعدم إرث الزوجة فی مسألة الطلاق «9». و ظاهره تعمیم قبول إقرار المالک لما بعد زوال الملک. و یمکن حمله علی أنّ إقراره إذا قبل فی أصل الطلاق قبل فی قیوده، لأنّ الطلاق فی حال المرض لم یقع باعترافه، فلا معنی للقبول «10» إلّا الحکم بوقوعه فی زمان یحتمله. و یردّه: أنّ معنی ما ذکرنا، نفوذ الإقرار بالطلاق المقیّد بالصحة بالنسبة إلی بعض أحکامه و هی البینونة، دون بعض آخر مثل الإرث، لا الحکم بوقوع الطلاق فی حال المرض. فالظاهر أنّ مستند الشیخ قدس سره عموم نفوذ إقرار المقرّ علی ما «11» ملکه و لو فی الزمان الماضی، لا عدم جواز التفکیک فی الإقرار بین القید و المقیّد. و ممن یظهر منه عموم القاعدة لما بعد زوال ملک التصرّف فخر الدین فی الإیضاح- فی مسألة اختلاف الولیّ و المولّی علیه بعد الکمال- حیث رجّح قول الولیّ و قال: إنّ الأقوی أنّ کلّ من یلزم فعله غیره یمضی «12» إقراره بذلک [الفعل] علیه «13». و ما أبعد ما بین هذا، و ما سیأتی منه من عدم نفوذ إقرار الزوج بالرجعة فی العدة، و أنّ اعتباره من حیث کونه إنشاء لها لا إخبارا عنها «14». ثمّ معنی «ملک الشی‌ء» یحتمل أن یکون هی السلطنة المطلقة بأن یکون مستقلّا فیه، لا یزاحمه فیه أحد، فیختصّ بالمالک الأصیل و الولیّ الإجباری. و یحتمل أن یراد به مجرّد القدرة علی التصرّف، فیشمل الوکیل و العبد المأذون، و هذا هو الظاهر من موارد ذکر هذه القضیة فی کلماتهم. و المراد ب «ملک الإقرار به» إذا کان أصیلا واضح، و إن کان غیر أصیل- کالولیّ و الوکیل- فیحتمل أمورا: الأوّل: السلطنة علی الإقرار به، بمعنی أنّ إقراره ماض مطلقا، و یکون کإقرار ذلک الغیر الذی یتصرّف المقرّ عنه أو له، حتی أنّه لا یسمع منه بیّنة علی خلافه فضلا عن حلفه علی عدمه، و هذا المعنی و إن کان بحسب الظاهر أنسب بلفظ الإقرار إلّا أنّه یکاد یقطع بعدم إرادته. الثانی: إنّ إقراره به نافذ بالنّسبة إلی الأصیل، کنفوذ إقراره، و إن لم یترتّب علیه جمیع آثار إقراره، فالتعبیر بالإقرار من حیث إنّه لمّا کان فی التّصرف نائبا عنه و کان کالتصرّف الصادر عن نفسه، فالإخبار به کأنّه- أیضا «15»- صادر عن نفسه، ففعله کفعله و لسانه کلسانه، و لا فرق- حینئذ- بین أن یقع هناک دعوی و بین أن لا یکون، و لا بین أن یکون الدعوی مع ذلک الأصیل أو مع ثالث. و حینئذ فلو أخبر الوکیل بقبض الدین من الغریم، فإخباره یکون بمنزلة البیّنة للغریم علی الأصیل لو ادّعی علیه بقاء الدّین. و کذا أخبار الولیّ بالتّزویج إذا أنکرت المرأة علی الزوج التزویج. و کذا لو ادّعی البائع علی الأصیل شراء وکیله المتاع بأزید مما یقرّ به الأصیل، فشهد له الوکیل. الثالث: أن یراد قبول قوله بالنّسبة إلی الأصیل لو أنکره، فیختصّ بالتداعی الواقع بینهما، فلا تعرّض فیه لقبول قوله بالنسبة إلی الأصیل لو کانت الدعوی ترجع علی ثالث، حتّی یکون کالشاهد للثالث علی الأصیل. و بهذا یجمع بین حکم المحقّق و العلّامة بتقدیم قول الوکیل فیما إذا ادّعی علی الموکّل إتیان ما وکّل فیه، معلّلین بأنّه أقرّ بما له أن یفعله «16»، و تقدیم قول الموکّل فیما إذا ادّعی الوکیل شراء العبد بمائة و ادّعی الموکّل شراءه بثمانین، معلّلین بأنّ الموکّل غارم.. «17» (انتهی). و   
معنی ذلک أنّ الوکیل لا یرید أن یدفع عن نفسه شیئا و إنّما یرید أن یثبت لغیره حقّا علی موکّله، فهو بمنزلة الشاهد علی الموکّل. و بعبارة اخری: إنّما یعتبر إقراره بما له أن یفعله فیما یتعلّق بنفسه لا فیما یتعلّق بغیره. قال فی المبسوط: إذا وکّل رجلا علی قبض دین له من غریمه، فادّعی «18» أنّه قبضه منه و سلّمه إلیه أو «19» تلف فی یده، و صدّقه من علیه الدین، و قال الموکّل: لم یقبضه منه. قال قوم: ان القول قول الموکّل مع یمینه و لا یقبل قول الوکیل و لا المدین إلّا بیّنة، لأنّ الموکّل مدّع للمال علی المدین، دون الوکیل، لأنّه یقول: أنا لا أستحقّ علیک شیئا، لأنّک لم تقبض المال و إنّ مالی باق علی المدین. و لذا إذا حلف المدّعی طالب المدین، و لا یثبت بیمینه علی الوکیل شی‌ء، فإذا کان کذلک کان بمنزلة أن یدّعی من علیه الدین دفع المال إلیه و هو ینکره، فیکون القول قوله، فکذلک هنا، و هذا أقوی. و إذا وکّله بالبیع و التسلیم و قبض الثمن فباعه و سلم المبیع و ادّعی قبض الثمن و تلفه فی یده أو دفعه إلیه فأنکر الموکّل أن یکون قبضه من المشتری، کان القول قول الوکیل مع یمینه، لأنّ الوکیل مدّعی علیه لأنّه یدّعی علیه أنه سلّم المبیع و لم یقبض الثمن، و صار ضامنا، فالقول قوله «20» لأنّ الأصل أنّه أمین و أنّه لا ضمان علیه. و یخالف المسألة الأولی لأنّ المدّعی علیه فیها هو الّذی علیه الدین و هو الخصم «21» فإذا جعلنا القول قول الموکّل لم نوجب علی الوکیل غرامة، و فی المسألة الثانیة نوجب غرامة، فکان القول قول الوکیل (انتهی) «22». و المسألة الأولی نظیر ما ذکره المحقّق «23» و العلّامة «24»- فی اختلاف الوکیل و الموکّل فی الثمن- من أنّ الوکیل ما یدّعی علیه بشی‌ء، بل یرید تغریم الموکّل. هذا، لکن المحقّق فی الشرائع تنظّر فی الفرق بین المسألتین الذی ذکره فی المبسوط «25». قال فی المبسوط: إذا أذن له فی شراء عبد وصفه فاشتراه بمائة، ثمّ اختلف هو و الموکّل، فقال الموکّل: اشتریته بثمانین. و قال الوکیل: اشتریته بمائة و العبد یساوی مائة، قیل: فیه قولان: أحدهما: أنّه یقبل قول الوکیل کما یقبل قوله فی التسلیم و التلف. و الثانی: لا یقبل قوله علیه لأنّه یتعلّق بغیره. و کذلک کلّ ما اختلفا فیه مما یتعلّق بحقّ غیرهما من بائع أو مشتر أو صاحب حقّ، فإنّه علی قولین، و الأوّل أصح.. «26» (انتهی). ثمّ إنّ معنی الملک- فی الموضوع «27»- إمّا أن یکون هی السلطنة المستقلة، أو مجرّد أنّ له ذلک.   
فعلی الأوّل: یختصّ بالمالک الأصیل و الولیّ الإجباری. و علی الثانی: یشمل الوکیل و العبد المأذون أیضا. و لا یخفی أنّ مراد جلّ الفقهاء، بل کلّهم هو الثانی. و یؤیّده تعبیرهم بأنّ له   
المکاسب، ج‌4، ص 370  
أن یفعل کذا فله الإقرار به. و قولهم: من یقدر علی إنشاء شی‌ء یقدر علی الإقرار به، و من یلزم فعله غیره یلزم إقراره به علیه. و أمّا ملک الإقرار، فیحتمل أن یراد به السلطنة المستقلّة المطلقة، بمعنی أنّه لا یزاحمه أحد فی إقراره، و أنّه نافذ علی کلّ أحد. و أن یراد به مجرّد أنّ له الإقرار به فلا سلطنة مطلقة له، فیمکن أن یزاحمه من یکون له- أیضا- سلطنة علی الفعل، فیکون ملک الإقرار بالشی‌ء علی نحو السلطنة علی ذلک الشی‌ء، فلیس للبنت البالغة الرشیدة- بناء علی ولایة الأب علیها- مزاحمة الولی فی إقراره، کما لیس لها مزاحمته فی أصل الفعل. و کذا إذا قامت البیّنة علی إقرار الأب حین صغر الطفل بتصرّف فیه أو فی ماله، فلیس له بعد البلوغ مزاحمته. و هذا بخلاف الموکّل فإنّه یزاحم الوکیل فی إقراره کما یزاحمه فی أصل التصرّف. إذا عرفت ما ذکرنا فی معنی القضیة، فاعلم أنّ حدیث الإقرار لا یمکن أن یکون منشأ لهذه القاعدة: أمّا أولا- فلأنّ حدیث الإقرار لا یدلّ إلّا علی ترتیب الآثار التی یلزم علی المقرّ دون غیرها مما یلزم «1» غیره، فإذا قال للکبیر البالغ العاقل: إنّه ابنی، فلا یترتّب علیه إلّا ما یلزم علی المقرّ من أحکام الأبوّة، و لا یلزم علی الولد شی‌ء من أحکام البنوّة. نعم لو ترتّب علی الآثار اللازمة علی المقرّ آثار لازمة علی غیره ثبت علی غیره، فلو کان الابن المذکور ممن ظاهره الرقیّة للمقرّ، فیسقط عنه حق «2» الغیر المتعلّق بأمواله، مثل نفقة واجب النفقة و دین الغریم، لأنّ مثل ذلک تابع للمال حدوثا و بقاء، فهو من قبیل الوجوب المشروط بشی‌ء یکون المکلّف مختارا فی إیجاده و إعدامه، لا من قبیل الحقّ المانع من الإعدام، کحقّ المرتهن و المفلّس و نحو ذلک، فإنّه حقّ لصاحبه، نظیر الملکیة للمالک، فذو الحقّ کالشریک. و الحاصل: أنّ دلیل الإقرار لا ینفع فی إقرار الوکیل و العبد و الولیّ علی غیرهم. و أمّا ثانیا: فلأنّ جلّ الأصحاب قد ذکروا هذه القضیة مستندا لصحّة إقرار الصبی بما یصحّ منه، کالوصیّة بالمعروف و الصدقة، و لو کان المستند فیها حدیث الإقرار لم یجز ذلک، لبنائهم علی خروج الصّبیّ من حدیث الإقرار، لکونه مسلوب العبارة بحدیث «رفع القلم» «3». و کیف کان فلا ریب فی عدم استنادهم فی هذه القضیة إلی حدیث الإقرار. و ربما یدّعی الإجماع علی القضیة المذکورة، بمعنی أنّ استدلال الأصحاب بها یکشف عن وجود دلیل معتبر لو عثرنا به لم نعدل عنه، و إن لم یکشف عن الحکم الواقعی. و هذه الدّعوی إنّما تصحّ مع عدم ظهور خلاف أو تردّد منهم فیها «4»، لکنّا نری من أساطینهم فی بعض المقامات عدم الالتزام بها أو التّردّد فیها، فهذا العلّامة فی التذکرة رجّح تقدیم قول الموکّل عند دعوی الوکیل- قبل العزل- التصرّف «5». و تردّد فی ذلک فی التحریر «6»، و تبع المحقّق فی تقدیم دعواه نقصان الثمن عما یدّعیه الوکیل «7». و یظهر من فخر الدین فی الإیضاح عدم قبول دعوی الزوج فی العدّة الرجوع، و جعل نفس الدعوی رجوعا «8». و تردّد فی ذلک فی موضع من القواعد «9». و تقدّم عن الشهید فی القواعد: الاستشکال فی دعوی الزوج الرجعة «10». و أنکر المحقّق «11» هذه القاعدة رأسا، حیث تردّد فی قبول إقرار العبد المأذون «12» و فی قبول قول الولیّ فی تزویج بنته لو أنکرت، بل و لو لم تنکر لجهلها بالحال. قال فی جامع المقاصد فی شرح قول العلّامة رحمه اللَّه: لو قیل للولیّ زوّجت بنتک من فلان؟ فقال: نعم. فقال الزوج: قبلت.. إلخ بعد شرح العبارة ما لفظه:   
و لو صرّح بإرادة الإقرار فلا زوجیة فی نفس الأمر إذا لم یکن مطابقا للواقع، و هل یحکم به ظاهرا بالنسبة إلی البنت؟ فیه احتمال، و ینبغی أن یکون القول قولها بیمینها ظاهرا إذا ادّعت کذب الولیّ فی إقراره. و هل لها ذلک فیما بینها و بین اللَّه إذا لم تعلم بالحال؟ فیه نظر، ینشأ: من أصالة العدم، و أنّ الإقرار لا ینفذ فی حقّ الغیر، و لو لا ذلک لنفذ دعوی الاستدانة و إنشاء بیع أمواله. و من أنّ إنشاء النکاح فی وقت ثبوت الولایة فعله و هو مسلّط علیه، فینفذ فیه إقراره، و ینبغی التأمّل لذلک.. «13» (انتهی). و قال فی شرح قول العلّامة: «إنّ المقرّ قسمان مطلق و محجور، فالمطلق ینفذ إقراره فی کل ما ینفذ تصرّفه» ما حاصله: إنّ هذه القضیة لا تنقض بعدم سماع دعوی الوکیل فیما وکّل فیه، لأنّها شهادة و لیست بإقرار، إذ الإقرار إخبار بحقّ لازم للمخبر «14». «15» و ظاهر هذا الکلام: أنّ هذه الکلّیة المرادفة لقضیة «من ملک» مختصّة بإقرار المالک بما یتعلّق بنفسه لا غیره. هذا و لکنّ الإنصاف: أنّ القضیة المذکورة فی الجملة إجماعیّة، بمعنی أنّه ما من أحد من الأصحاب- ممّن وصل إلینا کلامهم- إلّا و قد عمل بهذه القضیة فی بعض الموارد، بحیث نعلم أن لا مستند له سواها، فإنّ من ذکرنا خلافهم إنّما خالفوا فی بعض موارد القضیة، و عملوا بها فی مورد «16» آخر، فإنّ المحقّق الثانی و إن ظهر منه الخلاف فیما ذکرنا من الموارد إلّا أنّه وافق الأصحاب فی إقرار الصبی بما له أن یفعله، مستندا فی جامع المقاصد إلی هذه الکلّیة «17»، مع أنّه لا یمکن الاستناد إلی غیرها، لأنّ حدیث الإقرار مخصّص بالصبی و المجنون لعدم العبرة بکلامهما فی الإنشاء و الإخبار. و العلّامة و ان ظهر منه المخالفة فی بعض الموارد، حتّی فی مسألة إقرار الصبی بماله أن یفعله «18» و إقرار العبد فیما یتعلّق بالتجارة- علی ما فی التذکرة «19»- إلّا أنّ صریحه فی کثیر من الموارد الاستناد إلی القاعدة، کما فی إقرار الولیّ الإجباری بالعقد علی المولّی علیه، و جزم بسماع الدعوی علیه معلّلا بأنّه لو أقرّ لنفع المدّعی لأنّ إقراره ماض «20». بل تقدّم منه دعوی الإجماع علی قبول دعوی المسلم أمان الحربیّ فی زمان ملک الأیمان «21». و کذا فخر الدین حیث أکثر العمل بهذه القاعدة «22»، فظهور المخالفة منه فی مسألة الإقرار غیر مضرّ، مع إمکان أن یکون مراده عدم الحاجة فی تلک المسألة إلی تلک القاعدة، لأنّ مجرّد الإخبار بالرجعة رجوع، من غیر حاجة إلی الحکم بمضیّ إقراره، فإنّ الشی‌ء مستند إلی أسبق سببیة، فإذا کان أصل الأخبار بالشی‌ء إنشاء له فی الحال، لم یحتج إلی إثبات صدق المخبر به بدلیل خارج «23».   
و کیف کان: فلم نجد فقیها أسقطه عن استقلال التمسّک، لکن الإجماع علی الاستناد إلیه فی الجملة إنّما ینفع لو علمنا أنّ إهمالهم له فی الموارد من حیث وجود المعارض.   
أمّا إذا ظهر- أو احتمل- کون الإهمال من جهة تفسیر القضیة بما لا یشمل تلک الموارد أو «24» اختلفوا فی التفسیر علی وجه لا یکون مورد متّفق علیه یتمسّک فیه بهذه القضیّة، لم ینفع الاتّفاق المذکور. فإنّ ظاهر العلّامة فی التذکرة فی مسألة إقرار الصبی عدم نفوذه و عدم العبرة بکلامه، حتّی فیما له أن یفعله «25». فالمراد بالموصول عنده فی قضیة «من ملک» هو البالغ العاقل. و کذا ظاهر فتواه فی القواعد بأنّ المریض لو أقرّ بعتق أخیه و له عمّ فإنّه ینفذ إقراره من الثلث «26» فإنّ الظاهر أنّ مراده: حجب الأخ العمّ فی مقدار الثلث   
المکاسب، ج‌4، ص 371 من الترکة، لا مثل العتق. و هذا المحقّق الثانی یسلّم شمول القضیّة للصبیّ، لکن ینکر شمولها للإقرار علی الغیر کما تقدّم من عبارته «1»، حتی فی الولیّ الإجباری الذی یظهر من العلّامة فی التذکرة عدم المخالف فیه من العامّة و الخاصّة «2». فإذا لم یکن إقرار الصبی أو الإقرار علی الغیر مما اتّفق علی شمول القضیّة و کان «3» إقرار البالغ العاقل علی نفسه داخلا «4» فی حدیث الإقرار، لم ینفع القضیة المجمع علیها فی الجملة فی مورد من موارد الحاجة، إلّا أن یبنی علی عدم العبرة بمخالفة العلّامة فی التذکرة فی شمول القضیّة للصبیّ. مع أنّ عبارتها لا تخلو عن الحاجة إلی التأمّل، مع رجوعه عن هذا فی سائر کتبه «5» مع دعواه الإجماع علی قبول دعوی المسلم أمان الحربی فی حال ملکه لأمانه «6»، و ظاهر ان لیس مستند له إلّا القضیّة المذکورة، و لذا یظهر من بعضهم دعوی الاتفاق علی أن من صحّح صدقة الصبی و وصیّته حکم بمضیّ إقراره فیهما. و علی عدم العبرة بمخالفة المحقّق الثانی فی شمول القضیّة للإقرار علی الغیر، لأنّ الظاهر ثبوت الاتفاق من «7» غیره علی سماع إقرار من ملک علی غیره تصرّفا علیه، خصوصا إذا کان ولیّا إجباریّا علیه بحیث لا یملک المولّی علیه التصرّف. و قد سمعت أنّ الظاهر من التذکرة اتّفاق العامّة و الخاصّة علی سماع إقرار الولیّ الإجباری تزویج «8» المولّی علیه. و یؤیّده استقرار السیرة علی معاملة الأولیاء- بل مطلق الوکلاء- معاملة الأصیل فی إقرارهم کتصرّفاتهم. هذا غایة التوجیه لتصحیح دعوی الإجماع فی المسألة، و لا یخلو بعد عن الشبهة، فاللازم تتبّع مدرک آخر لها، حتی یکون استظهار الإجماع علیها مؤیّدا له و جابرا لضعفه أو وهنه ببعض الموهنات، و لا بدّ أن یعلم أنّ المدرک لها لا بدّ أن یکون جامعا لوجه اعتبار قول الصبیّ فیما له أن یفعل حتی یحکم علی أدلّة عدم اعتبار کلام الصبیّ فی الإنشاء و الإخبار الحاکمة علی حدیث الإقرار، و اعتبار إقرار الوکیل و الولیّ علی الأصیل حتی یحکم علی أدلّة عدم سماع إقرار المقرّ علی غیره، لکونها دعوی محتاجة إلی البیّنة، لا إقرارا علی النفس. و من هنا یظهر أنّ التمسّک بأدلّة قبول قول من ائتمنه المالک بالإذن أو الشارع بالأمر و عدم جواز اتّهامه غیر صحیح، لأنّها لا ینفع فی إقرار الصبیّ، و الرجوع فیه إلی دلیل آخر- لا یجری فی الوکیل و الولیّ- یخرج القضیّة عن کونها قاعدة واحدة، علی ما یظهر من القضیّة: من أنّ العلّة فی قبول الإقرار کونه مالکا للتصرّف المقرّ به. هذا مع أنّه لو کان مدرک القضیّة قاعدة الائتمان لم یتّجه الفرق بین وقوع الإقرار فی زمان الائتمان أو بعده، مع أنّ جماعة صرّحوا بالفرق، فإنّ قولهم «إنّ من لا یتمکّن من إنشاء شی‌ء لا ینفذ إقراره فیه» لیس المراد منه عدم نفوذ إقراره بفعل ذلک فی زمان عدم التمکّن، إذ لا معنی لعدم النفوذ هنا لعدم ترتّب أثر علی المقرّ به، بل المراد: عدم نفوذ الإقرار بفعله حین یتمکّن من الفعل، و لذا فرّع فی التحریر علی القضیّة المذکورة: أنّه لو أقرّ المریض بأنّه وهب و أقبض حال الصحّة، نفذ من الثلث «9» و صرّح فیه أیضا و فی غیره بعدم نفوذ إقرار العبد المأذون- بعد الحجر علیه- بدین أسنده إلی حال الإذن «10» و قد عرفت ما فی جهاد التذکرة «11». و الحاصل: أنّ بین هذه القاعدة و قاعدة الائتمان عموما من وجه. و هنا قاعدة أخری، أشار إلیها فخر الدّین- علی ما تقدم من الإیضاح- بأنّ کلّ ما یلزم فعله غیره یمضی إقراره بذلک الفعل علی ذلک الغیر «12» «13» و ظاهره- و لو بقرینة الاستناد إلیها فی قبول قول الوصیّ و أمین الحاکم إذا اختلفا مع المولّی علیه- إرادة مضیّ الإقرار علی الغیر و لو بعد زوال الولایة. فإن أرید من لزوم فعل المقرّ علی الغیر: مجرّد مضیّه و لو من جهة نصب المالک أو الشارع له کانت أعمّ مطلقا من القاعدتین، لشموله «14» لولیّ النکاح الإجباریّ النافذ إقراره علی المرأة. و إن «15» أرید منه لزومه علیه ابتداء لسلطنة علیه کأولیاء القاصرین فی المال و النکاح کانت أعمّ من وجه من کلّ من القاعدتین، لاجتماع الکلّ فی إقرار ولیّ الصغیر ببیع ماله، و افتراق «قاعدة الائتمان» عنهما «16»   
فی إقرار الوکیل بعد العزل، و افتراق قضیة «من ملک» فی إقرار الصبیّ بماله أن یفعل، و افتراق ما فی الإیضاح بإقرار الولیّ الإجباری بعد زوال الولایة بالنکاح فی حالها.   
ثمّ إنّه یمکن أن یکون الوجه فی القضیّة المذکورة، ظهور اعتبره الشارع، و بیانه: أنّ من یملک إحداث تصرّف فهو غیر متّهم فی الإخبار عنه حین القدرة علیه، و الظاهر صدقه و وقوع المقرّ به. و إن کان هذا الظهور متفاوت الأفراد قوّة و ضعفا بحسب قدرة المقرّ فعلا علی إنشاء المقرّ به من دون توقّف علی مقدّمات غیر حاصلة وقت الإقرار، کما فی قول الزوج: رجعت، قاصدا به الإخبار مع قدرته علیه بقصد الإنشاء، و عدم قدرته لفوات بعض المقدّمات، لکنّه قادر علی تحصیل المقدّمات و فعلها «17» فی الزمان المتأخّر، کما إذا أقرّ العبد بالدّین فی زمان له الاستدانة شرعا لکنّه موقوف علی مقدّمات غیر حاصلة، فإنّ الظاهر هاهنا- أیضا- صدقه، و إن أمکن کذبه باعتبار بعض الدواعی. لکن دواعی الکذب فیه أقل بمراتب من دواعی الکذب المحتملة فی إقرار العبد المعزول عن التجارة الممنوع عن الاستدانة. و لو تأمّلت هذا الظهور- و لو فی أضعف أفراده- وجدته أقوی من ظهور حال المسلم فی صحة فعله، بمعنی مطابقته للواقع. بل یمکن أن یدّعی أنّ حکمة اعتبار الشارع و العرف لإقرار البالغ العاقل علی نفسه: أنّ الظاهر أنّ الإنسان غیر متّهم فیما یخبره مما یکون علیه لا له، و فی النبویّ: «إقرار العقلاء» «18» إشارة إلیه، حیث أضاف الإقرار إلی العقلاء تنبیها علی أنّ العاقل لا یکذب علی نفسه غالبا، و إلّا فلم یعهد من الشارع إضافة الأسباب إلی البالغ العاقل، و إن اختص السبب به، إلّا أنّه اکتفی عن ذلک فی جمیع الأسباب القولیّة و الفعلیّة بحدیث «رفع القلم» «19» فالصبیّ لمّا جاز له بعض التصرّفات مثل الوقف و نحوه و لم یکن إقراره مظنّة للکذب کان مقبولا، و لمّا کان بعض الأقاریر- بحسب نوعه- لا ظهور له فی الصدق لم یعتبره الشارع، کما فی الإقرار المتعارف لإقامة رسم القبالة، و کما فی إقرار المریض مطلقا أو إذا کان متّهما. و یؤیّده: أنّ بعض الفقهاء قد یحکم بسماع الإقرار و ان تضمّن دفع دعوی الغیر مستندا إلی عدم کونه متّهما، کما فی إقرار مالک اللقیط [بعتقه] «20» بعد إنفاق الحاکم علیه بإعتاقه قبل ذلک، فإنّ الشیخ رحمة اللَّه علیه حکم فی المبسوط بسماعه، لکونه غیر متّهم، لأنّه لا یرید العبد و لا یرید الثمن «21» فیستمع دعواه و إن تضمّنت دفع النفقة عن نفسه. و لیس الغرض ترجیح هذا القول فی هذه المسألة، بل الغرض تقریب أنّ عدم اتّهام المخبر فی خبره یوجب تقدیم قوله، و مرجعه إلی تقدیم هذا الظاهر علی الأصل، کما فی نظائره من ظهور الصحّة فی فعل المسلم و نحوه من الظواهر. هذا و لکنّ الظهور المذکور لا حجیّة فیه بنفسه حتی یقدّم علی مقابله من الأصول و القواعد المقرّرة، بل یحتاج إلی قیام دلیل علیه أو استنباطه من أدلة بعض القواعد الأخر.   
المکاسب، ج‌4، ص 372

6- رسالة فی قاعدة لا ضرر

اشارة

بسم اللَّه الرحمن الرحیم [و به ثقتی و اعتمادی] «1». الحمد للَّه ربّ العالمین. و الصلاة و السلام علی محمّد و آله الطاهرین «2». و لعنة اللَّه علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین. و الکلام یقع تارة فی معناها. و اخری فی مدرکها و بیان حالها مع الأدلة المعارضة لها فی الظاهر «3». و ثالثة فی بعض ما یتفرّع علیها ممّا عنونه الفقهاء مستدلّین علیها بها. و لا بدّ أوّلا من ذکر الأخبار الّتی عثرنا علیها فی حکم الضرر، فنقول و باللّه التوفیق: منها ما اشتهر عنه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم فی قصّة سمرة بن جندب، و قد روی بألفاظ مختلفة: ففی موثّقة زرارة عن أبی جعفر علیه السلام: «إنّ سمرة بن جندب کان له عذق «4» فی حائط «5» رجل «6» من الأنصار. و کان منزل الأنصاریّ بباب البستان، و کان یمرّ إلی نخلته و لا یستأذن، فکلّمه الأنصاریّ أن یستأذن إذا جاء. فأبی سمرة. فجاء الأنصاریّ إلی رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم فشکی إلیه، فأخبره الخبر، فأرسل إلیه رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم و خبّره بقول الأنصاریّ و ما شکاه و قال: إذا أردت الدخول فاستأذن. فأبی. فلّما أبی ساومه حتّی بلغ به من الثمن له ما شاء اللَّه، فأبی أن یبیعه. فقال: لک بها عذق فی الجنّة فأبی أن یقبل. فقال رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم للأنصاری: اذهب فاقلعها و ارم بها إلیه، فإنّه لا ضرر و لا ضرار» «7». و فی روایة الحذّاء، عن أبی جعفر علیه السلام نحو ذلک، إلّا أنّه قال لسمرة بعد الامتناع: «ما أراک یا سمرة إلّا مضارّا، اذهب یا فلان فاقلعها و ارم بها وجهه» «8». و فی روایة ابن مسکان، عن زرارة، عن أبی جعفر علیه السلام نحو ذلک بزیادة لا تغیّر المطلب، و فی آخرها:   
«إنّک یا سمرة رجل مضارّ. لا ضرر و لا ضرار علی المؤمن. ثمّ أمر بها فقلعت، فرمی بها وجهه، و قال: انطلق فاغرسها حیث شئت» «9». و فی هذه القصّة إشکال من حیث حکم النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم بقلع العذق، مع أنّ القواعد لا تقتضیه، و نفی الضرر لا یوجب ذلک، لکن لا یخلّ بالاستدلال. و منها: روایة عقبة بن خالد عن الصادق علیه السلام: «قضی رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم بالشفعة بین الشرکاء فی الأرضین و المساکن. و قال: لا ضرر و لا ضرار» «10». و منها: ما عن التذکرة و نهایة ابن الأثیر، مرسلا عن النبیّ صلّی اللَّه علیه و آله و سلم: «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» «11». و منها:   
روایة هارون بن حمزة الغنوی، عن أبی عبد اللَّه علیه السلام: «رجل شهد بعیرا مریضا یباع. فاشتراه رجل بعشرة دراهم، فجاء و أشرک فیه رجلا بدرهمین بالرأس و الجلد. فقضی أنّ البعیر بری‌ء. فبلغ ثمنه دنانیر. قال: فقال: لصاحب الدرهمین خمس ما بلغ. فإن قال: أرید الرأس و الجلد فلیس له ذلک. هذا الضرار. قد اعطی حقّه إذا اعطی الخمس» «12».   
و منها: روایة أخری لعقبة بن خالد، عن أبی عبد اللَّه علیه السلام قال: «قضی رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم بین أهل المدینة فی مشارب النخل أنه: لا یمنع نقع البئر، و قضی بین أهل البادیة أنّه:   
لا یمنع فضل ماء لیمنع به فضل کلاء فقال: لا ضرر و لا ضرار» «13». هذه جملة ما عثرنا علیها من الروایات العامّة «14». و کثرتها تغنی عن ملاحظة سندها. مضافا إلی حکایة تواتر نفی الضرر و الضرار عن فخر الدین فی الإیضاح فی باب الرهن. و لم أعثر علیه «15». فالمهمّ بیان معنی الضرر و الضرار. أمّا معنی الضرر فهو معلوم عرفا. ففی المصباح: الضرّ- بفتح الضاد- مصدر ضرّه یضرّه. من باب قتل، إذا فعل به مکروها و أضرّ به. یتعدّی بنفسه ثلاثیا و بالباء رباعیّا، و الاسم: الضرر، و قد یطلق علی نقص فی الأعیان. و ضارّه یضارّه مضارّة و ضررا بمعنی ضرّه. «16» (انتهی). و فی النهایة: معنی قوله علیه السلام «لا ضرر»: لا یضرّ الرجل أخاه بأن ینقصه شیئا من حقوقه. و الضرار فعال من الضرّ. أی: لا یجازیه علی إضراره بإدخال الضرر علیه. و الضرر فعل الواحد، و الضرار فعل الاثنین، و الضرر ابتداء الفعل، و الضرار الجزاء علیه. و قیل: الضرر أن تضرّ صاحبک و تنتفع أنت به، و الضرار أن تضرّه من غیر أن تنتفع به. و قیل: هما بمعنی واحد. و الضرار للتأکید «17» (انتهی). و کیف کان فالتباس الفرق بین الضرر و الضرار لا یخلّ بما هو المقصود من الاستدلال بنفی الضرر فی المسائل الفرعیة. فالأهمّ فی ذلک بیان معنی النفی. فنقول: إنّ نفی الضرر لیس محمولا علی حقیقته، لوجود الحقیقة فی الخارج بداهة، فلا بدّ من حمله علی محامل قال بکلّ منها «18» قائل: أحدها: حمله علی النهی. فالمعنی تحریم الفعل «19». الثانی: الضرر المجرّد عن التدارک «20». فکما أنّ ما یحصل بإزائه نفع لا یسمّی ضررا، کدفع مال بإزاء عوض مساو له أو زائد علیه، کذلک الضرر المقرون بحکم الشارع بلزوم تدارکه نازل منزلة عدم الضرر، و ان لم یسلب عنه مفهوم الضرر بمجرّد حکم الشارع بالتدارک. فالمراد نفی وجود الضرر المجرّد عن التدارک، فإتلاف المال بلا تدارک ضرر علی صاحبه فهو منفیّ، فإذا وجد فی الخارج فلا بدّ أن یکون مقرونا بلزوم التدارک. و کذلک تملیک الجاهل بالغبن ماله بإزاء ما دون قیمته من الثمن ضرر علیه فلا یوجد فی الخارج إلّا مقرونا بالخیار. و هکذا.. الثالث: أن یراد به نفی الحکم الشرعی الذی هو ضرر علی العباد، و أنّه لیس فی الإسلام مجعول ضرری «21». و بعبارة أخری: حکم یلزم من العمل به الضرر علی العباد، مثلا یقال: إنّ حکم الشرع بلزوم البیع مع الغبن ضرر علی المغبون، فهو منفیّ فی الشریعة، و کذلک وجوب الوضوء مع إضرار المکلّف حکم ضرریّ منفی فی الشریعة. ثمّ إنّ أردأ الاحتمالات هو الثانی، و ان قال به بعض الفحول «22»، لأنّ الضرر الخارجیّ لا ینزّل منزلة العدم بمجرّد حکم الشارع بلزوم تدارکه، و إنّما المنزّل منزلته، الضرر المتدارک فعلا. و الحاصل:   
إنّ إیصال الضرر إن کان لداعی النفع لا نضایق عن سلب الضرر عنه حقیقة، و ان کان قد یناقش فیه. و أمّا الضرر لا لداعی النفع و إن تعقّبه تدارک فهو ضرر حقیقیّ، لکن بعد أن اتّفق تدارکه یمکن تنزیله منزلة ما لم یوجد، کما هو معنی التدارک. و أمّا ما لم یتعقّبه تدارک فعلا فلا وجه لتنزیله منزلة ما لم یوجد فی الخارج بمجرّد حکم الشارع بوجوب تدارکه. فمنشأ هذا الاحتمال، الخلط بین الضرر المتدارک فعلا و الضرر المحکوم بلزوم تدارکه. و المناسب للمعنی الحقیقیّ- أعنی نفی الماهیّة- هو الأوّل.   
نعم لو کان حکم الشارع فی واقعة بنفسه حکما ضرریا یکون تدارکه بحکم آخر، کحکمه بجواز قتل مجموع العشرة المشترکین فی قتل واحد، المتدارک بوجوب دفع تسعة أعشار الدیة إلی کلّ واحد، و أمّا الضرر الواقع من المکلّف فلا یتدارک بحکم الشرع بلزوم التدارک لینزّل منزلة العدم. هذا مضافا إلی أنّ ظاهر قوله علیه السلام: «لا ضرر فی الإسلام» کون الإسلام ظرفا للضرر، فلا یناسب أن یراد به الفعل المضرّ. و انّما المناسب الحکم الشرعی الملقی للعباد فی الضرر فی نظیر قوله: «لا حرج فی الدین «23»». هذا، مع أنّ اللازم من ذلک   
المکاسب، ج‌4، ص 373  
عدم جواز التمسّک بالقاعدة لنفی الحکم الضرریّ المتعلّق بنفس المکلّف «1»، کوجوب الوضوء مع التضرّر به، فإنّ فعل الوضوء المضرّ حرام، و الواقع منه فی الخارج لم یجعل له الشرع تدارکا، مع أنّ العلماء لم یفرّقوا فی الاستدلال بالقاعدة بین الإضرار بالنفس و الإضرار بالغیر. و أمّا المعنی الأوّل فهو مناف لذکرها «2» فی النصّ و الفتوی لنفی الحکم الوضعیّ، لا مجرّد تحریم الإضرار. نعم یمکن أن یستفاد منه تحریم الإضرار بالغیر من حیث إنّ الحکم بإباحته حکم ضرریّ فیکون منفیّا فی الشرع، بخلاف الإضرار بالنفس فإنّ إباحته- بل طلبه علی وجه الاستحباب- لیس حکما ضرریّا، و لا یلزم من جعله ضرر علی المکلّفین. نعم قد استفید من الأدلّة العقلیّة «3» و النقلیّة «4» تحریم الإضرار بالنفس. فتبیّن ممّا ذکرناه: أنّ الأرجح فی معنی الروایة بل المتعیّن هو المعنی الثالث، لکن فی قوله: «لا ضرر و لا ضرار» من دون تقیید، أو مع التقیید بقوله: «فی الإسلام».   
و أمّا قوله: «لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن» فهو مختصّ بالحکم الضرریّ بالنسبة إلی الغیر، فلا یشمل نفی وجوب الوضوء و الحجّ مع الضرر. و

ینبغی التنبیه علی أمور:

[التنبیه] الأوّل

إنّ دلیل هذه القاعدة حاکم علی عموم أدلّة إثبات الأحکام الشامل لصورة التضرّر بموافقتها، و لیس معها من قبیل المتعارضین، فیلتمس الترجیح لأحدهما ثمّ یرجع إلی الأصول. خلافا لما یظهر من بعض من عدّهما من المتعارضین «5»، حیث إنّه ذکر فی مسألة «تصرف الإنسان فی ملکه مع تضرّر جاره»: إنّ عموم: «نفی الضرر» معارض بعموم: «الناس مسلّطون علی أموالهم» «6». و ذکر نحو ذلک فی مسألة جواز الترافع إلی حکّام الجور مع انحصار إنقاذ الحقّ فی ذلک «7». و فیه ما تقرّر فی محلّه من أنّ الدلیل الناظر بدلالته اللفظیة إلی اختصاص دلیل عامّ ببعض أفراده حاکم علیه، و لا یلاحظ فیه النسبة الملحوظة بین المتعارضین، نظیر حکومة أدلّة الحرج علی ما یثبت بعمومه التکلیف فی موارد الحرج «8»، و علیه جرت سیرة الفقهاء فی مقام الاستدلال فی مقامات لا تخفی، منها: استدلالهم علی ثبوت خیار الغبن «9» و بعض الخیارات الأخر بقاعدة «نفی الضرر» مع وجود عموم: «الناس مسلطون علی أموالهم» «10» الدالّ علی لزوم العقد و عدم سلطنة المغبون علی إخراج ملک الغابن بالخیار عن ملکه «11». ثمّ إنّ اللازم مما ذکرنا، الاقتصار فی رفع مقتضی الأدلّة الواقعیة المثبتة للتکالیف، علی مقدار حکومة القاعدة علیها، فلو فرض المکلّف معتقدا لعدم تضرره بالوضوء أو الصوم مثلا، فتوضأ ثمّ انکشف أنّه تضرر به، فدلیل نفی الضرر لا ینفی الوجوب الواقعی المتحقّق فی حقّ هذا المتضرّر. لأنّ هذا الحکم الواقعی لم یوقع المکلّف فی الضرر، و لذا لو فرضنا انتفاء هذا الوجوب واقعا علی هذا المتضرّر- کأن یتوضّأ هذا الوضوء لاعتقاد عدم تضرره و عدم دخوله فی المتضرّرین- فلم یستند تضرّره إلی جعل هذا الحکم، فنفیه لیس امتنانا علی المکلّف و تخلیصا له من الضرر، بل لا یثمر إلّا تکلیفا له بالإعادة بعد العمل و التضرّر. فتحصّل: أنّ القاعدة لا تنفی إلّا الوجوب الفعلی علی المتضرّر العالم بتضرّره، لأنّ الموقع للمکلّف فی الضرر هو هذا الحکم الفعلی، دون الوجوب الواقعی الّذی لا یتفاوت وجوده و عدمه فی إقدام المکلّف علی الضرر. بل نفیه مستلزم لإلقاء المکلّف فی مشقّة الإعادة، فالتمسّک بهذه القاعدة علی فساد العبادة للمتضرّر بها فی دوران الفساد مدار اعتقاد الضرر الموجب للتکلیف الفعلی بالتضرّر بالعمل، کالتمسّک علی فسادها بتحریم الإضرار بالنفس فی دورانه مدار الاعتقاد بالضرر الموجب للتحریم الفعلی، لأنّه الذی یمتنع اجتماعه مع الأمر، فلا یجری مع الضرر الواقعی و أن سلّم اجتماعه مع التحریم الشأنی، کما تسالموا علیه فی باب اجتماع الأمر و النهی من عدم الفساد مع الجهل بالموضوع أو نسیانه، و أنّ المفسد هو التحریم الفعلیّ المنجّز.

[التنبیه] الثانی

إنّه لا إشکال- کما عرفت- فی أنّ القاعدة المذکورة تنفی الأحکام الوجودیّة الضرریّة، تکلیفیّة کانت أو وضعیّة، و أمّا الأحکام العدمیّة الضرریّة- مثل عدم ضمان ما یفوت علی الحرّ من عمله بسبب حبسه- ففی نفیها بهذه القاعدة، فیجب أن یحکم بالضمان، إشکال: من أنّ القاعدة ناظرة إلی نفی ما ثبت بالعمومات من الأحکام الشرعیة، فمعنی نفی الضرر فی الإسلام أنّ الأحکام المجعولة فی الإسلام لیس فیها حکم ضرریّ. و من المعلوم أنّ حکم الشرع فی نظائر المسألة المذکورة لیس من الأحکام المجعولة فی الإسلام، و حکمه بالعدم لیس من قبیل الحکم المجعول، بل هو إخبار بعدم حکمه بالضمان، إذ لا یحتاج العدم إلی حکم به. نظیر حکمه بعدم الوجوب أو الحرمة أو غیرهما. فإنّه لیس إنشاء منه بل هو إخبار حقیقة. و من أنّ المنفیّ لیس خصوص المجعولات بل مطلق ما یتدیّن به و یعامل علیه فی شریعة الإسلام، وجودیّا کان أو عدمیّا، فکما أنّه یجب فی حکمة الشارع نفی الأحکام الضّرریّة، کذلک یجب جعل الأحکام الّتی یلزم من عدمها الضرر. مع أنّ الحکم العدمیّ یستلزم أحکاما وجودیّة، فإنّ عدم ضمان ما یفوته من المنافع یستلزم حرمة مطالبته و مقاصّته و التعرّض له، و جواز دفعه عند التعرّض له. فتأمّل. هذا کلّه، مضافا إلی إمکان استفادة ذلک من مورد روایة سمرة بن جندب، حیث إنّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلم سلّط الأنصاریّ علی قلع نخل سمرة معلّلا بنفی الضرر، حیث إنّ عدم تسلّطه علیه ضرر، کما أنّ سلطنة سمرة علی ماله و المرور علیه بغیر الإذن ضرر. فتأمّل. و یمکن تأیید دلالته بما استدلوا به علی جواز المقاصّة مثل قوله تعالی جَزاءُ سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِثْلُها.. وَ لَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِکَ ما عَلَیْهِمْ مِنْ سَبِیلٍ «12». و قوله تعالی فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیْکُمْ «13»   
فیقال: إنّ من فوّت علی غیره منفعة- کأن حبسه عن عمله- جاز له أخذ ما یساوی تلک المنفعة منه. إلّا أنّ دلالة هذه الآیات علی نفس ما استدلّوا بها علیه فضلا عن نظیره قاصرة جدّا.

[التنبیه] الثالث

ذکر بعض المعاصرین «14» جوابا عن إیراد أورده علی الاستدلال بنفی الضرر لرفع التکالیف الثابتة بعموم أدلّتها فی مورد الضرر، مثل وجوب الحجّ و الصلاة و الوضوء و الصوم علی من تضرّر، و هو: أنّا قد حققنا أنّ الضرر ما لا یحصل فی مقابله نفع، و أمّا ما یحصل فی مقابله نفع دنیوی أو أخروی فلا یکون ضررا، فإذا ورد- مثلا- : حجّوا إذا استطعتم، أو صلّوا إذا دخل الوقت، أو صوموا إذا دخل شهر رمضان، دلّ علی عمومه علی وجوب هذه الأفعال و ان تضمّن ضررا کلیّا. و الأمر یدلّ علی العوض فلا یکون ضررا.   
فأجاب بما لفظه: «إنّ الأمر إنّما «15» یتعلق بالصلاة و الحجّ. و لازمة تحقق الأجر المقابل لماهیّة الحجّ و الصلاة المتحقّقة فی حال عدم الضرر أیضا، و أمّا حصول عوض فی مقابل الضرر و أجر له، فلا دلیل علیه. نعم لو کان نفس الضرر ممّا أمر به فیحکم بعدم التعارض و بعدم کونه ضررا. کما فی قوله: إذا ملکتم النصاب فزکّوا، و أمثاله» (انتهی). أقول: لا یخفی ما فی کلّ من السؤال و الجواب:   
المکاسب، ج‌4، ص 374  
أمّا فی السؤال فلأنّ المراد بالضرر هو خصوص الضرر الدنیویّ لا غیر. و أمّا النفع الحاصل فی مقابل الضرر الدنیویّ فهو إنّما یوجب الأمر بالتضرّر، لا خروجه عن کونه ضررا. فدلیل وجوب شراء ماء الوضوء بأضعاف قیمته الموجب للنفع الأخرویّ مخصّص لعموم نفی الضرر، لا رافع «1» لموضوعه. فجمیع ما أثبت التکالیف الضرریّة مخصّص لهذه القاعدة، کیف! و لو کان الأمر کذلک لغت القاعدة. لأنّ کلّ حکم شرعیّ ضرریّ لا بدّ أن یترتّب علی موافقته الأجر، فإذا فرض تدارک الضرر و خروجه بذلک عن الضرر فلا وجه لنفیه فی الإسلام، إذ یکون حینئذ وجود الدلیل العامّ علی التکلیف- الکاشف بعمومه عن وجود النفع الأخرویّ فی مورد الضرر- مخرجا للمورد عن موضوع الضرر. و أمّا فی الجواب «2»: فلأنّه لو سلّم وجود النفع فی ماهیّة الفعل أو فی مقدّماته- کأن تضرّر بنفس الصوم أو بالحجّ أو بمقدّماته- یکون الأمر بذلک الفعل نفسیّا أو مقدّمة أمرا بالتضرّر، فلا یبقی فرق بین الأمر بالزکاة و الأمر بالصوم المضرّ أو الحجّ المضرّ بنفسه أو بمقدّماته. فالتحقیق: أنّ المراد بالضرر خصوص الدنیویّ، و قد رفع الشارع الحکم فی مورده امتنانا. فتکون القاعدة حاکمة «3» علی جمیع العمومات المثبتة للتکلیف. نعم، لو قام دلیل خاصّ علی وجوب خصوص تکلیف ضرریّ خصّص به عموم القاعدة.

[التنبیه] الرابع

إنّ مقتضی هذه القاعدة أن لا یجوز لأحد إضرار إنسان لدفع الضرر المتوجّه إلیه، و أنّه لا یجب علی أحد دفع الضرر عن الغیر بإضرار نفسه، لأنّ الجواز فی الأوّل، و الوجوب فی الثانی، حکمان ضرریّان. و یترتّب علی الأوّل ما ذهب إلیه المشهور من عدم جواز إسناد «4» الحائط المخوف وقوعه إلی جذع الجار، خلافا للشیخ رحمه اللَّه مدّعیا عدم الخلاف فیه «5». و قد حمل علی ما إذا خاف من وقوعه إهلاک نفس محترمة، إذ یجب حفظ النفس المحترمة «6» غایة الأمر لزوم اجرة المثل للاستناد، کأخذ الطعام قهرا لسدّ الرّمق. و یمکن حمله علی ما لم یتضرر أصلا بحیث یکون کالاستظلال بحائط الغیر. فتأمل. و یترتّب علی الثانی جواز إضرار الغیر «7». إکراها أو تقیّة. بمعنی أنّه إذا أمر الظالم بإضرار أحد و أوعد علی ترکه الإضرار بالمأمور- إذا ترکه- جاز للمأمور إضرار الغیر، و لا یجب تحمّل الضرر لرفع الضرر عن الغیر. و لا یتوهّم أنّ هذا من قبیل الأوّل- لأنّ المأمور یدفع الضرر عن نفسه بإضرار الغیر- لأنّ المفروض أنّ الضرر یتوجّه إلی الغیر أوّلا، لأنّ المکره مرید ابتداء تضرر الغیر فیأمره و انّما یضرّه لأجل ترک ما أراده أوّلا و بالذات.

[التنبیه] الخامس

لا فرق فی هذه القاعدة بین أن یکون المحقّق لموضوع الحکم الضرریّ من اختیار المکلّف «8» أو لا باختیاره، و لا فی اختیاره بین أن یکون جائزا شرعا أو محرّما، فإذا صار المکلّف باختیاره سببا لمرض أو عدوّ یتضرّر به سقط وجوب الصوم و الحجّ، لکونه حکما ضرریّا. و کذا إذا أجنب نفسه مع العلم بتضرّره بالغسل، أو قصّر «9» فی الفحص عن قیمة ما باعه فصار مغبونا. نعم لو أقدم علی أصل التضرّر- کالإقدام علی البیع بدون ثمن المثل عالما- فمثل هذا خارج عن القاعدة، لأنّ الضرر حصل بفعل الشخص لا من حکم الشارع. فما ذکره بعض- فی وجه وجوب ردّ المغصوب إلی مالکه و إن تضرّر الغاصب بذلک- من أنّه هو الّذی أدخل الضرر علی نفسه بسبب الغصب «10»، لا یخلو عن نظر. و یمکن أن یوجّه ذلک بملاحظة ما ذکرنا فی الأمر السابق من أنّ مقتضی القاعدة عدم جواز الإضرار بالغیر لئلّا یتضرر الشخص، و عدم وجوب التضرّر لأجل دفع الضرر عن الغیر.   
فکما أنّ إحداث الغصب- لئلا یتضرر بترکه- حرام، و جوازه منفیّ بقاعدة [نفی] «11» الضرر، کذلک إبقاؤه حرام غیر جائز، لأنّ دلیل حرمة الإبقاء هو دلیل حرمة الأحداث، لأن کلّا منهما غصب. فإن قلت: حرمة الإبقاء سبب لوجوب التضرّر فیجب تحمّل الضرر عن الغیر، و هو منفیّ. قلت: لا ریب أنّ ملاحظة ضرر المالک و نفی الحکم بجواز «12» الإضرار به- و إن استضرّ الغاصب- أولی من تجویز الشرع الإضرار بالغیر و نفی وجوب تضرّر الغاصب لرفع إضراره بالغیر بإمساک ما غصبه، لأنه غیر مناف للامتنان، بخلاف الأوّل، فکلّ من جواز الإضرار بالغیر و وجوب تحمّل الضرر لرفع إضراره بالغیر حکم ضرریّ. لکنّ ثبوت الأوّل فی الشریعة مراعاة لنفی الثانی- بأن یجوز للمضرّ الإبقاء علی إضراره لأنّه یتضرّر برفعه هو بنفسه- مناف للامتنان، و بناء الشریعة علی التسهیل و رفع الضرر عن العباد. هذا کله، مع إمکان أن یقال: إنّه إذا تعارض الحکمان الضرریّان، و فرض عدم الأولویّة لإثبات أحدهما و نفی الآخر، کان المرجع أدلّة حرمة الإضرار بالغیر، لأنّ حرمته کحرمة الإضرار بالنفس ثابتة بأدلّة أخر غیر قاعدة نفی الحکم الضرریّ، و إن کانت هی من أدلّتها أیضا. فإذا تعارض فردان من القاعدة یرجع إلی عمومات حرمة الإضرار بالغیر و النفس.   
هذا کله مضافا إلی الروایة المشهورة: «لیس لعرق ظالم حقّ» «13». فإنّ هذه الفقرة کنایة عن کلّ موضوع بغیر حقّ. فکلّ موضوع بغیر حقّ لا احترام له، فإذا کان المغصوب لوحا فی سفینة کان ما ألصق باللّوح و ما رکّب علیه من الأخشاب موضوعا بغیر حقّ، فلا احترام له، و کذا ما بنی علی الخشبة المغصوبة. نعم هذه الروایة لا تفی بجمیع المراد لو فرضنا أنّ الردّ یتوقف علی تضرّر الغاصب بغیر ما وضع علی المغصوب أو معه من الأمور الخارجة.

[التنبیه] السادس

لو دار الأمر بین حکمین ضرریین بحیث یکون الحکم بعدم أحدهما مستلزما للحکم بثبوت الآخر، فإن کان ذلک بالنسبة إلی شخص واحد فلا إشکال فی تقدیم الحکم الّذی یستلزم ضررا أقلّ ممّا یستلزمه الحکم الآخر، لأنّ هذا هو مقتضی نفی الحکم الضرریّ عن العباد، فإنّ من لا یرضی بتضرّر عبده لا یختار له إلّا أقلّ الضررین عند عدم المناص عنهما. و إن کان بالنسبة إلی شخصین فیمکن أن یقال أیضا بترجیح الأقلّ ضررا، إذ مقتضی نفی الضرر عن العباد فی مقام الامتنان عدم الرضا بحکم یکون ضرره‌أکثر من ضرر الحکم الآخر، لأنّ العباد کلّهم متساوون فی نظر الشارع، بل بمنزلة عبد واحد. فإلقاء الشارع أحد الشخصین فی الضرر- بتشریع الحکم الضرریّ، فیما نحن فیه- نظیر لزوم الإضرار بأحد الشخصین لمصلحته، فکما یؤخذ فیه بالأقلّ کذلک فی ما نحن فیه. و مع التساوی فالرجوع إلی العمومات الأخر، و مع عدمها فالقرعة. لکن مقتضی هذا، ملاحظة الضررین الشخصیین المختلفین باختلاف الخصوصیّات الموجودة فی کل منهما من حیث المقدار و من حیث الشخص، فقد یدور الأمر بین ضرر درهم و ضرر دینار مع کون ضرر الدرهم أعظم بالنسبة إلی صاحبه من ضرر الدینار بالنسبة إلی صاحبه، و قد یعکس حال الشخصین فی وقت آخر. و ما عثرنا علیه فی کلمات الفقهاء فی هذا المقام لا یخلو عن اضطراب. قال فی التذکرة: لو غصب دینارا فوقع فی محبرة الغیر- بفعل الغاصب أو بغیر فعله- کسرت لردّه، و علی الغاصب ضمان المحبرة، لأنه   
المکاسب، ج‌4، ص 375  
السبب فی کسرها. و إن کان کسرها أکثر ضررا من تبقیته الواقع [فیها]، ضمنه الغاصب و لم تکسر. «1» (انتهی). و ظاهره أنّه یکسر المحبرة مع تساوی الضررین، إلّا أن یحمل علی الغالب من کثرة ضرر الدینار لو ضمنه. و فی الدروس: لو أدخل دینارا فی محبرته و کانت قیمتها أکثر و لم یمکن کسره، لم یکسر المحبرة و ضمن صاحبها الدینار مع عدم تفریط مالکه (انتهی). «2»   
و لا بدّ أن یقیّد إدخال الدینار بکونه بإذن المالک علی وجه یکون مضمونا، إذ لو کان بغیر إذنه تعیّن کسر المحبرة و ان زادت قیمتها. و ان کان بإذنه علی وجه «3» لا یضمن لم یتّجه تضمین صاحبها الدینار.

[التنبیه] السابع

إنّ تصرّف المالک فی ملک إذا استلزم تضرر جاره، یجوز أم لا؟ الظاهر «4» أنّ المشهور علی الجواز. قال فی المبسوط فی باب إحیاء الموات: إن حفر رجل بئرا فی داره، و أراد جاره أن یحفر بالوعة أو بئر کنیف بقرب هذه البئر لم یمنع منه و إن أدّی ذلک إلی تغییر ماء البئر، أو کان صاحب البئر یستقذر ماء بئره لقربه الکنیف و البالوعة، لأنّ له أن یتصرّف فی ملکه بلا خلاف «5». و قال فی السرائر فی باب حریم الحقوق: و إن أراد الإنسان أن یحفر فی ملکه أو داره بئرا، و أراد جاره أن یحفر لنفسه بئرا بقرب تلک البئر لم یمنع من ذلک بلا خلاف و إن نقص ماء البئر الأولی، لأنّ «الناس مسلّطون علی أموالهم» «6». و قال «7» فی مسألة «أن لا حریم فی الأملاک»: إنّ کلّ واحد یتصرّف فی ملکه علی العادة کیف شاء، و لا ضمان إن أفضی إلی تلف، إلّا أن یتعدّی. و قد اختلف کلام الشافعی فی أنّه لو أعدّ داره المحفوفة بالمساکن خانا أو إصطبلا أو طاحونة، أو حانوتا فی صفّ العطّارین، حانوت حدّاد أو قصّار- علی خلاف العادة- علی قولین: أحدهما: أنّه یمنع. و به قال أحمد، لما فیه من الضرر. و أظهرهما عنده: الجواز. و هو المعتمد، لأنّه مالک للتصرّف فی ملکه. و فی منعه من تعمیم التصرّفات إضرار به. هذا إذا احتاط و أحکم الجدران بحیث یلیق بما یقصده، فإن فعل ما یغلب علی الظنّ أنّه یؤدّی إلی خلل فی حیطان الجار فأظهر الوجهین عند الشافعیّة ذلک، و ذلک کأن یدقّ فی داره الشی‌ء دقّا عنیفا یزعج به حیطان الجار، أو حبس الماء فی ملکه بحیث ینشر النداوة إلی حیطان الجار. فإن قلنا لا یمنع فی الصورة الأولی «8» فهنا أولی.. إلی أن قال: و الأقوی أنّ لأرباب الأملاک أن یتصرّفوا فی أملاکهم کیف شاءوا، فلو حفر فی ملکه بالوعة و فسد بها ماء بئر الجار لم یمنع منه، و لا ضمان بسببه. و لکن یکون قد فعل مکروها «9» (انتهی). و قریب من ذلک ما فی القواعد «10» و التحریر «11». و قال فی الدروس فی إحیاء الموات: و لا حریم فی الأملاک، لتعارضها. فلکلّ أحد أن یتصرّف فی ملکه بما جرت العادة به و إن تضرّر صاحبه و لا ضمان «12» (انتهی). و فی جامع المقاصد فی شرح مسألة تأجیج النّار و إرسال الماء فی ملکه: إنّه لمّا کان الناس مسلّطین علی أموالهم کان للمالک الانتفاع بملکه کیف شاء، فإن دعت الحاجة إلی إضرام نار فی ملکه أو إرسال ماء، جاز فعله و إن غلب علی ظنّه التعدّی إلی الإضرار بالغیر «13». (انتهی موضع الحاجة). أقول: تصرّف المالک فی ملکه إمّا أن یکون لدفع ضرر یتوجّه إلیه، و إمّا أن یکون لجلب منفعة، و إمّا أن یکون لغوا غیر معتدّ به عند العقلاء. فإن کان لدفع الضرر فلا إشکال، بل لا خلاف فی جوازه، لأنّ إلزامه بتحمّل الضرر، و حبسه عن ملکه لئلّا یتضرّر الغیر، حکم ضرریّ منفیّ. مضافا إلی عموم: «الناس مسلّطون [علی أموالهم] «14»». و الظاهر عدم الضمان أیضا عندهم، کما صرّح به جماعة، منهم الشهید «15» رحمه اللَّه. لکنّه صرّح بالضمان فی تأجیج النار علی قدر الحاجة مع ظنّ التعدّی. و هو مناف لتصریحه المتقدّم «16». فإن قلت: إذا فرض أنّه یتضرّر بالترک، فالضرر ابتداء یتوجّه إلیه و یرید دفعه بالتصرف. و حیث فرض أنّه إضرار بالغیر رجع إلی دفع «17» الضرر الموجّه علی الشخص عن نفسه بإضرار الغیر. و قد تقدّم عدم جوازه، و لذا لو فرضنا کون التصرّف المذکور لغوا کان محرّما لأجل الإضرار بالغیر.   
قلت: ما تقدّم من عدم جواز إضرار الغیر لدفع الضرر عن النفس إنّما هو فی تضرّر الغیر الحاصل لغیر المتصرّف فی مال نفسه، و أمّا إذا کان دفع الضرر عن نفسه بالتصرّف فی ماله المستلزم لتضرّر الغیر «18» فلا نسلّم منعه، لأنّ دلیل المنع هو دلیل نفی الضرر، و من المعلوم أنّه قاض فی المقام بالجواز، لأنّ منع الإنسان عن التصرّف فی ماله لدفع الضّرر المتوجّه إلیه بالترک ضرر عظیم، بل سیجی‌ء أنّ منعه عن التصرّف لجلب النفع أیضا ضرر و حرج منفیّ، کما تقدّم فی کلام العلّامة «19» رحمه اللَّه. ثمّ إنّه یظهر من بعض من عاصرناه «20» وجوب ملاحظة ضرر «21» المالک و ضرر الغیر، و هو ضعیف مخالف لکلمات الأصحاب. نعم لو کان تضرّر الغیر من حیث النفس أو ما یقرب منه ممّا یجب علی کلّ أحد دفعه و لو بضرر لا یکون حرج فی تحمّله، فهذا خارج عن محلّ الکلام، لأنّ ما یجب تحمل الضرر لدفعه لا یجوز إحداثه لدفع الضرر عن النفس. و إن کان لغوا محضا، فالظاهر أنّه لا یجوز مع ظنّ تضرّر الغیر، لأنّ تجویز ذلک حکم ضرریّ، و لا ضرر علی المالک فی منعه عن هذا التصرّف، و عموم «الناس مسلّطون علی أموالهم» محکوم علیه بقاعدة «نفی الضرر». و هو الذی یظهر من جماعة کالعلّامة فی التذکرة «22» و الشهید فی الدروس «23»، حیث قیّدا «24» التصرّف فی کلامهما بما جرت به العادة، و المحقق الثانی «25» حیث قیّد الجواز مع ظنّ تضرّر الغیر بصورة دعاء الحاجة، بل العلّامة فی التذکرة حیث استدلّ علی الجواز- فی کلامه المتقدّم- بأنّ منعه عن عموم التصرّف ضرر منفیّ، إذ لا شکّ أنّ منعه عن هذا التصرّف لیس ضررا «26» و قد قطع الأصحاب بضمان من أجّج نارا زائدا علی مقدار الحاجة مع ظنّ التعدّی «27». اللَّهمّ إلّا أن یقال: إنّ الضمان لا یدل علی تحریم الفعل. فربّما کان مبنی الضمان علی التعدّی العرفیّ و إن لم یکن محرّما، کما یظهر من کثیر من کلماتهم. و أمّا ما کان لجلب المنفعة، فظاهر المشهور- کما عرفت من کلمات الجماعة- الجواز. و یدلّ علیه أنّ حبس المالک عن الانتفاع بملکه و جعل الجواز تابعا لتضرر الجار حرج عظیم لا یخفی علی من تصوّر ذلک. و لا یعارضه تضرّر الجار، لما تقدّم من أنّه لا یجب تحمّل الحرج و الضرر لدفع الضرر عن الغیر، کما یدل علیه تجویز الإضرار مع الإکراه. و أمّا الاستدلال بعموم «الناس مسلّطون علی أموالهم» بزعم أنّ النسبة بینه و بین نفی الإضرار عموم من وجه، و الترجیح مع الأوّل بالشهرة مع أنّ المرجع بعد التکافؤ أصالة الإباحة، فقد عرفت ضعفه، من حیث حکومة أدلّة نفی الضرر علی عموم «الناس مسلّطون علی أموالهم».  
و الحمد لله أوّلا و آخرا و ظاهرا و باطنا و صلّی اللَّه علی النبیّ محمّد و آله أجمعین. و جاء فی آخر النسخة المخطوطة ما یلی: هذا آخر کلام المصنف دام ظله العالی و قد فرغ من تحریره تراب الأقدام محمّد بن محمد تقی الدرزابی فی یوم النوروز الواقع فی أوائل العشر الثانی من شهر شوال المکرم من سنة 1280.   
المکاسب، ج‌4، ص 376

7- رسالة فی الرضاع

[الخطبة]

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین و لعنة الله علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین. أجمع علماء الإسلام ظاهرا علی أن من جملة أسباب تحریم النکاح الرضاع فی الجملة و الأصل فی هذا الحکم قبل الإجماع قوله ص فیما رواه الفریقان: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب و روی عن الصادق ع أیضا بعده طرق صحیحة و رواه عبد الله بن سنان و أبو الصباح الکنانی و عبید بن زرارة عن مولانا الصادق ع مع تخالف یسیر فی المتن و معنی هذه العبارة أنه یحرم من جهة الرضاع نظیر من یحرم من جهة النسب لا أن نفس من یحرم من جهة النسب یحرم من جهة الرضاع کما یتراءی من ظاهر العبارة و إنما عبر بهذا للتشبیة علی اعتبار اتحاد العنوان الحاصل بالرضاع. و الحاصل بالنسب فی التحریم صنفا مثلا الأم محرمة من جهة النسب فإذا حصل بالرضاع نفس هذا العنوان حصل التحریم من جهة الرضاع و لو حصل بالرضاع ما یلازمه مثل أمومة أخیه لأبویه لم یحرم و کذا الأخت و البنت و غیرهما ممن یحرم نکاحه بواسطة النسب الحاصل بین شخصین أو بین أحدهما و زوج الآخر أو من فی حکمه فإن أم الزوجة محرمة علی الزوج من جهة نسب بینهما و بین الزوجة یحدث باعتباره المصاهرة بعد التزویج و کذلک الأم الرضاعیة للزوجة فحاصل معنی هذا الحدیث التسویة بین النسب و الرضاع فی إیجاب التحریم و أن العلاقة الرضاعیة تقوم مقام العلاقة النسبیة و تنزل مکانها فلا یتوهم أن تحریم أم الزوجة من جهة المصاهرة فینبغی أن لا تحرم من جهة الرضاع. توضیح الدفع أن معنی هذه القضیة السلبیة و هی أن المحرم من جهة المصاهرة لا تحرم من جهة الرضاع علی قیاس تلک القضیة الموجبة هو أن الرضاع لا یقوم مقام المصاهرة و لا ینزل منزلتها فإذا أرضعت ولدک امرأة فلا تحرم علیک أمها من حیث إنها جدة ولدک لأمه الرضاعیة من جهة أن جده الولد لأمه إنما تحرم علی الأب لأجل نسب بینهما و بین زوجته و لا شک أن الزوجیة هنا منتفیة و مجرد إرضاع ولد الرجل لا یصیر المرضعة فی حکم الزوجة لما عرفت من أن الرضاع لا یقوم مقام المصاهرة و أما أم الزوجة المرضعة لها فی المثال الذی قدمناه فإنما قامت مقام أمها الوالدة لها فقد قام الرضاع مقام النسب لا مقام المصاهرة لأن زوجیة الزوجة ثابتة بنفسها لم یبدل بالرضاع و إنما المبدل به النسب الحاصل بین الأم و الزوجة. و ملخص الکلام أنه لما کانت المصاهرة عبارة عن علاقة تحدث بین کل من الزوجین و أقارب الآخر توقفت وجودها علی أمرین ثبوت الزوجیة بین الرجل و المرأة و ثبوت القرابة بین شخص و بین أحدهما فکما یمکن استناد التحریم إلی المصاهرة الحاصلة بین المحرم و المحرم علیه من مجموع ذینک الأمرین و کذلک یمکن استناده إلی الأمر الأول من الأمرین بأن یقال إنه یحرم أم الزوجة علی الزوج من جهة زوجیة بنتهما و له کذلک یمکن استناده إلی الأمر الثانی فیقال إنه تحرم أم الزوجة علی الزوج لأجل نسب بینها و بین زوجته و لا یوجب ذلک عدها فی المحرمات النسبیة من جهة قصرها علی ما استند فیه التحریم إلی النسب الحاصل بین المحرم و المحرم علیه قبالا للمصاهرة الحاصلة بینهما إذا عرفت ذلک فدخول الرضاع فی المصاهرة إما بقیامه مقام الأمر الأول من الأمرین المذکورین مع بقاء الأمر الثانی بحاله کالأم النسبیة للأم الرضاعیة للولد النازلة منزلة الزوجة و إما بقیامه مقام الثانی منهما کالأم الرضاعیة للزوجیة الحقیقیة. ففی الأول لا مجال لتوهم نشر التحریم بالرضاع إلا إذا دل دلیل خاص علیه لأن حاصل أدلة النشر بالرضاع إلحاقه بالنسب و جعل کل عنوان حاصل بالرضاع فی حکم ذلک العنوان الحاصل بالنسب و معلوم أنه لم ینتف هنا إلا الزوجیة و لم یدل دلیل النشر علی تنزیل مرضعة الولد مقام الزوجة. و فی الثانی لا ینبغی التأمل فی التحریم لأنه إذا ألحق العنوان الرضاعی بالعنوان النسبی فی التحریم و أقیم الرضاع مقام النسب فی إناطة التحریم به فلا شک فی أنه یکون الأم الرضاعیة للزوجة بمنزلة الأم النسبیة لها و لعل منشأ توهم عدم استفادة تحریم مثل هذا من الحدیث المذکور توهم کون المراد بلفظ النسب فیه النسب الحاصل بین المحرم و المحرم علیه علی حد قولهم سبب التحریم إما نسب أو رضاع أو مصاهرة و هذا خبط فاسد فإنه تقیید للمطلق من غیر دلیل بل المراد منه هو مطلق النسب الموجب للتحریم سواء کان بین نفس المحرم   
و المحرم علیه أم بین أحدهما و زوج الآخر أو غیره مثل المزنی بها و الغلام و الموطوء و الملموسة و من هنا یصح التمسک بهذا الحدیث فی تحریم مرضعة الغلام الموقب و أخته و بنته الرضاعیتین علی الموقب و إلا فأی نسب بینهما و بین الموقب و أما دعوی أن التحریم فی غیر المحرمات النسبیة السبع لیس من جهة النسب بل هو مستند إلی المصاهرة فقد عرفت الحال فیها و أنه یجوز استناد التحریم فیه إلی نفس المصاهرة و إلی کل واحد من الأمرین اللذین یتوقف وجودها علیها.

ثم اعلم أن انتشار الحرمة بالرضاع یتوقف علی شروط

الشرط الأول أن یکون اللبن عن وطء صحیح

فلو در لا عن وطء أو عن وطء بالزنی لم ینشر علی المعروف بین الأصحاب و حکی علیه الإجماع فی المدارک عن جماعة منهم جده فی المسالک للأصل فإن إطلاقات التحریم بالرضاع منصرفة إلی غیر ذلک و صحیحة عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله ع عن لبن الفحل قال هو ما أرضعت امرأتک من لبنک و لبن ولدک ولد امرأة أخری لا من حرام و مثلها حسنة ابن هشام ما أرضعت امرأتک من لبن ولدک ولد امرأة أخری. و یستفاد من اشتراط کون اللبن عن الوطی أنه لا حکم للبن الرجل و فی حکمه لبن الخنثی المشکل أمره بناء علی أنه لو علم کون لبنه من الوطی فلا إشکال فی کونها امرأة إلا علی ما ورد فی بعض الأخبار من أن خنثی ولدت فی أیام أمیر المؤمنین فألحقه بالرجال بعد عد أضلاعه و عد فی التحریر هذا الخبر من الشواذ و لا حکم أیضا للبن المرأة الموطوءة الغیر   
المکاسب، ج‌4، ص 377  
الحاصل من الوطی فإن اللبن إنما یحصل عن الوطی بعد العلوق و الحمل و تخلق الولد. و قد استفید جمیع ذلک من الصحیحة المتقدمة و هل یعتبر انفصال الولد أو یکفی الحمل وجهان بل قولان اختار العلامة أولهما فی التحریر و ثانیهما فی القواعد و هو الأظهر للإطلاقات. و قول الصادق ع فی صحیحة یزید العجلی: کل امرأة أرضعت من لبن فحلها ولد امرأة أخری من غلام أو جاریة فذلک الرضاع الذی قال رسول الله ص إلی غیر ذلک مما دل من الصحاح و غیرها علی إناطة التحریم بکون اللبن من الفحل کصحیحة الحلبی و موثقة جمیل بن دراج بأحمد بن فضال و روایة أبی بصیر و لا ینافیها قوله فی صحیحة ابن سنان و حسنة المتقدمتین من لبن ولدک إذ یصدق علی ذلک اللبن أیضا أنه ابن الولد کما یشهد به العرف و دعوی عدم صدق الولد مضافا إلی الأب علی الحمل محل نظر مع أنها غیر قادحة فیما نحن فیه لأن وجود الولد بالفعل لا یعتبر فی إضافة اللبن إلیه نعم فی روایتی یونس بن یعقوب و یعقوب بن شعیب أن در اللبن من غیر ولادة لا یوجب النشر لکنهما مع عدم صحتهما قابلتان للحمل علی در اللبن من غیر ولادة رأسا حتی فی المستقبل بأن یکون الدر لا عن حمل کما قد یتفق فلا ینهضان لتقیید إطلاقات الکتاب و السنة إلا أن یمنع عمومها لدعوی انصرافها بحکم الغلبة إلی الإرضاع بعد الوضع فیرجع فی غیره إلی أصالة الإباحة فتأمل. ثم إن الوطی الصحیح المعتبر کون اللبن عنه یشمل الوطی بالنکاح الدائم و المنقطع و ملک الیمین و التحلیل و أما الوطی بالشبهة فالمشهور إلحاقه فی النشر بالنکاح و أخویه کما فی غالب الأحکام و تردد فیه المحقق فی الشرائع و عن الحلی الجزم بعدم النشر أولا ثم النشر ثانیا ثم النظر و التردد ثالثا و المسألة محل إشکال من إطلاق الکتاب و السنة فإن الفحل فی صحیحة یزید المتقدمة و غیرها أعم من الزوج و یؤیده کون وطء الشبهة بمنزلة النکاح من لحوق النسب و من الأصل و من انصراف الإطلاقات إلی غیر هذا الفرد. و قوله فی صحیحة ابن سنان و حسنة السابقتین ما أرضعت امرأتک و لو بنی علی دعوی ورود التقیید بالمرأة مورد الغالب جری مثله فی غیره من القیود فینسد باب الاستدلال علی اعتبار کثیر من الشروط و تردد فی المدارک و هو فی محله إلا أن القول بالنشر لا یخلو عن قوة لأن دلالة المطلقات علی الإطلاق أقوی من دلالة المقید علی الاختصاص مع أن تخصیص اللبن بالمرأة کما فرض استفادته من صحیحة ابن سنان و حسنته و نحوهما مخالف للإجماع للاتفاق علی النشر بالارتضاع من المملوکة و المحللة فلا بد من حمل التقیید فیها علی التمثیل بالفرد الغالب و إن احتیج فی إخراج اللبن الحاصل من الزنی عن إطلاقهما لو سلم شمول الولد فیهما لولد الزنی إلی دعوی الإجماع علی خروجه و یکشف عما ذکرنا عدم تصریح أحد من فقهائنا بعدم النشر فی المسألة و لحوق وطء الشبهة بالنکاح فی غالب الأحکام.

الثانی من الشروط کون شرب اللبن علی وجه الامتصاص من الثدی

فلا ینشر الحرمة بوجور اللبن فی حلق الرضیع علی المعروف بین معظم الأصحاب لأن الارتضاع المنوط به النشر فی الأدلة لا یتحقق عرفا إلا بالامتصاص فلا یقال لمن شرب اللبن المحلوب من البهائم إنه ارتضع منها بخلاف ما لو امتص من ثدیها و لو فرض تسلیم شمول الارتضاع لغیر الامتصاص فلا مجال لإنکار انصرافه إلیه فیکون ما عداه باقیا تحت أصالة الإباحة خلافا للمحکی عن ابن الجنید فاکتفی بالوجور إما لدعوی صدق الإرضاع و إما لحصول ما هو المقصود منه من إنبات اللحم و شد العظم و إما للمرسل المروی فی الفقیه عن أبی عبد الله ع: قال و جور الصبی بمنزلة الرضاع و فی الکل نظر لخلو الدعوی المذکورة عن البینة کدعوی کون المناط فی النشر مجرد إنبات اللحم و شد العظم و ضعف المرسلة و معارضتها بروایة زرارة عن الصادق ع: لا یحرم من الرضاع إلا ما ارتضعا من ثدی واحد حولین کاملین بناء علی جعل الحولین ظرفا لأصل الرضاع لا لقدره حتی یخالف الإجماع فالأقوی إذا القول المشهور إلا أن الأولی مراعاة الاحتیاط.

الثالث حیاة المرتضع منها

فلا اعتداد بما یرتضعه من المرأة بعد موتها علی المشهور بل لم أعثر فیه علی حکایة خلاف صریح قیل لقوله تعالی وَ أُمَّهاتُکُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ الظاهرة فی مباشرة المرأة للإرضاع المنفیة فی حق المیتة فیدخل فی عموم وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ و لأصالة الإباحة إلی أن یثبت المزیل و قیل لأنها خرجت بالموت عن التحاق الأحکام فهی کالبهیمة المرضعة و بأن المتبادر من إطلاق الرضاع فی الأدلة ما إذا حصل بالارتضاع من الحی فیبقی غیره داخلا فی عموم أدلة الإباحة و فی الجمیع نظر. أما ظهور الآیة فی مباشرة الإرضاع فلا یجدی للقطع بخروج المیتة عن حکم الآیة و لا یلزم منه دخولها فی قوله وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ لعدم قابلیة المیت للحکم علیه بالتحریم و لا التحلیل فإن الکلام فی الارتضاع من المیتة إنما هو فی حدوث الحرمة بین الرضیع و غیر المیتة ممن یتعلق به اللبن فیکفی لمدعی النشر عموم قوله تعالی وَ أَخَواتُکُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ و قوله ص: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب و لا ظهور لهما فی مباشرة المرأة للإرضاع مع أن مباشرة المرأة للإرضاع و قصدها إلیه غیر شرط إجماعا کما ادعاه فی المسالک بل لو سعی إلیها الولد و هی نائمة أو التقم ثدیها و هی غافلة تحقق الحکم. و ما قیل من أن الآیة دالة بظاهرها علی اعتبار الحیاة و المباشرة و القصد و لا یلزم من عدم اعتبار الأخیرین لصارف عدم اعتبار الأول فاسد لأن دلالة لفظ الرضاع علی الجمیع دلالة واحدة فلا یمکن التفکیک فی مدلولها و لهذا لم یتمسک بالأخبار الدالة علی الإرضاع مع سلامتها عن بعض ما یرد علی الآیة و أما التمسک بالأصل فهو صحیح لو لا الإطلاقات و أما خروج المیتة عن قابلیة الحکم علیها فهو أمر مسلم لا کلام فیه. و إنما الکلام فی نشر الحرمة بین الرضیع و أصوله و فروعه و بین غیر هذه المرأة من الفحل و أولاده و أولاد المرضعة و غیرهم و أما دعوی تبادر غیر الارتضاع من المیتة من الإطلاقات فهی علی إطلاقها ممنوعة فإنا لا نجد فی السبق إلی الذهن تفاوتا بین من ارتضع منه جمیع الرضعات حال الحیاة و بین من ارتضع منه حال الحیاة خمس عشرة رضعة إلا جزء واحد فأکملها بعد الموت.   
نعم الإنصاف انصراف الإطلاقات إلی غیر صورة ارتضاع جمیع الرضعات حال الموت فالأحسن فی الاستدلال علی اعتبار الحیاة هو أن بعض فروض الارتضاع من المیتة خارج عن إطلاق مثل قوله وَ أَخَواتُکُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ لانصراف المطلق إلی غیره کما عرفت فیدخل تحت قوله وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ فیثبت عدم النشر فی هذا   
المکاسب، ج‌4، ص 378  
الفرد بالآیة. و یجب إلحاق غیره من الفروض الداخلة تحت إطلاق آیة التحریم بها لعدم القول بالفصل و قلب هذا الدلیل بأن یثبت التحریم فی الفروض الداخلة تحت إطلاق آیة التحریم بها و یلحق الفرض الخارج منه بعدم القول بالفصل و إن کان ممکنا إلا أن غایة الأمر وقوع التعارض حینئذ بواسطة عدم القول بالفصل بین آیتی التحریم و التحلیل فیجب الرجوع إلی أدلة الإباحة من العمومات و الأصول المعتضدة بفتوی معظم الفحول.

الرابع أن یقع مجموع الرضاع المعتبر من الرضیع فی حولی رضاعه

فلا اعتداد بما یرتضع بعد الحولین علی المعروف من مذهب الأصحاب و نقل عن التذکرة دعوی إجماعهم علیه و فی المسالک نفی الخلاف عنه و یدل علیه حسنة الحلبی بابن هاشم عن أبی عبد الله ع قال: لا رضاع بعد فطام و نحوها روایة حماد بن عثمان عنه ع بزیادة قوله: قلت جعلت فداک و ما الفطام قال الحولین الذین قال الله عز و جل و نحوها روایة الفضیل بن عبد الملک: الرضاع قبل الحولین قبل أن یفطم و روایة منصور بن حازم ثم إن المراد بالفطام فی الأخبار المطلقة هو زمان الفطام أعنی الحولین کما دلت علیه روایة الفضیل و حماد فلا عبرة بنفس الفطام حتی أنه لو لم یفطم الرضیع إلی أن تجاوز الحولین ثم ارتضع بعدها قبل الفطام لم یثبت التحریم کما أنه لو فطم قبل الحولین ثم ارتضع قبلهما ثبت التحریم و حکی عن ابن جنید المخالفة فی الحکم الأول و ثبوت التحریم إذا وقع الرضاع بعد الحولین قبل الفطم و لعله لروایة داود بن الحصین المرویة فی الفقیه و التهذیب المردودة فیه بالمخالفة للأحادیث کلها. و فی کلام محکی عن الشهید أن هذه الفتوی مسبوقة بالإجماع و ملحوقة به و أما الحکم الثانی فلم یحک فیه الخلاف إلا عن موهم ظاهر کلام العمانی حیث قال الرضاع الذی یحرم عشر رضعات قبل الفطام و عن المختلف الاستدلال له بروایة الفضیل بن عبد الملک المتقدمة الرضاع قبل الحولین قبل أن یفطم و الجواب عنه بأن المراد قبل أن یستحق الفطم و هو حسن و جار فی عبارة العمانی أیضا فیرتفع الخلاف ثم إنه هل یعتبر فی ولد المرضعة الذی یحصل اللبن من ولادته کونه فی الحولین عند ارتضاع المرتضع من لبنه بحیث لا یقع شی‌ء من الارتضاع بعد تجاوزه إیاهما أم لا فیه قولان المحکی عن أبی الصلاح و ابن زهرة و ابن حمزة الأول تمسکا بظاهر الخبر لإرضاع بعد فطام الشامل لفطام المرتضع و ولد المرضعة بل لم یفهم منه ابن بکیر إلا فطام ولد المرضعة لما سأله ابن فضال عن امرأة رضعت غلاما سنتین ثم أرضعت صبیة لها أقل من سنتین حتی تمت لها سنتان أ یفسد ذلک بینهما قال لا لأنه رضاع بعد فطام و إنما قال رسول الله ص: لإرضاع بعد فطام أی أنه إذا تم للغلام سنتان أو الجاریة فقد خرج عن حد اللبن و لا یفسد بینه و بین من شرب منه و الأکثر علی الثانی و هو الأظهر للأصل و الإطلاقات لظهور الخبر المذکور فی فطام المرتضع أو عدم ظهوره فی العموم الموجب للشک فی تقیید المطلقات. و تفسیر ابن بکیر للخبر معارض بما فسره ثقة الإسلام و الصدوق فی الکافی و الفقیه قال فی الکافی معنی قوله لإرضاع بعد فطام أن الولد إذا شرب لبن المرأة بعد ما یفطم لا یحرم ذلک الرضاع التناکح و قریب منه ما قاله فی الفقیه ثم اعلم أن شیخنا فی المسالک ناقش المحقق فی نسبة حدیث لا رضاع بعد فطام إلیه ص و قال إنه لم یرد إلا عن الصادق ع و لا یخفی أن إسناد الحدیث إلی رسول الله ص مشهور و قد عرفت أن ابن بکیر نسبه إلیه ص و کذا رواه فی الفقیه مرسلا عنه ص و أصدق من ذلک ما رواه فی الکافی عن منصور بن حازم عن أبی عبد الله ع قال قال رسول الله ص: لإرضاع بعد فطام و لا وصال فی صیام و لا یتم بعد احتلام إلی آخر الحدیث و مع ذلک فلا وجه للمناقشة المذکورة إلا أن یرجع إلی المناقشة فی الإسناد إلی عدم ثبوت النسبة بطریق صحیح یجوز الإسناد علی وجه الجرم ثم إن المعتبر فی الحولین الأهلة و لو انکسر الشهر الأول اعتبر ثلاثة و عشرون شهرا بعد المنکسر بالأهلة و إکمال المنکسر بالعدد من الشهر الخامس و العشرین کغیره من الآجال علی أظهر الاحتمالات فی نظائر المسألة و الله العالم.

الخامس أن یکون اللبن بحاله غیر ممزوج بشی‌ء

فلو ألقی فی فم الصبی شی‌ء جامد کالدقیق و فتیت السکر أو مائع کیسیر من الأطعمة المائعة ثم ارتضع بحیث امتزج اللبن حتی یخرج عن کونه لبنا لم یعتد به و کذا لو جبن اللبن و الوجه فی ذلک عدم صدق الإطلاقات مع الخروج عن اسم اللبن أو عدم انصرافها إلا الخالص.

السادس الکمیة

اشارة

أی بلوغ الرضا حدا خاصا فإنه لا خلاف بین علمائنا ظاهرا فی أن مسمی الرضاع و مطلقة غیر کاف فی النشر و الأخبار بذلک متواترة معنی یأتی الإشارة إلی أکثرها فی بیان التقدیرات. نعم قد یوهم الأخبار حصول الحرمة بالمسمی کما سیأتی ذکره فی أدلة مذهب الإسکافی المکتفی بالرضعة التامة و خالف فی المسألة بعض العامة فاکتفی بالمسمی و قدره بما یفطر الصائم و لم یقنع بذلک حتی ادعی إجماع أهل العلم علیه علی ما حکی فی المسالک

ثم إن أصحابنا قدروا المقدار الخاص الذی اعتبروه بثلاثة تقدیرات

أحدها بالأثر

و هو ما أنبت اللحم و شد العظم و حصول النشر مع تحقق هذا الأثر مما لا خلاف فیه بین علماء الإسلام و یدل علیه مضافا إلی الإجماع الأخبار المستفیضة منها صحیحة علی بن رئاب عن أبی عبد الله ع: قلت ما یحرم من الرضاع قال ما أنبت اللحم و شد العظم قلت یحرم عشر رضعات فقال لا لأنها لا تنبت اللحم و لا تشد العظم و منها حسنة ابن أبی عمیر عن زیاد القندی عن عبد الله بن سنان عن أبی الحسن ع قال:   
قلت له یحرم من الرضاع الرضعة و الرضعتان و الثلاث قال لا یحرم من الرضاع إلا ما اشتد علیه العظم و أنبت اللحم و منها روایة هارون بن مسلم تارة عن أبی عبد الله ع و تارة عن مسعدة بن زیاد عنه ص قال: لا یحرم من الرضاع إلا ما شد العظم و أنبت اللحم و منها روایة عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله ع یقول: ما یحرم من الرضاع إلا ما أنبت اللحم و شد العظم و فی غیر واحد من الروایات وقع التقدیر بإنبات اللحم و الدم مثل صحیحة عبید بن زرارة و حسنة حماد بن عیسی بابن هاشم و لا یبعد تلازم التقدیرین و مع الانفکاک فالأجود ثبوت النشر بتحقق کل منهما لاعتبار أدلة التقدیر الثانی أیضا إلا أن الأصحاب لم یتعرضوا لتحقق الحکم به نفیا و إثباتا و لعله لعدم انفکاکه عن الأول فتدبر ثم إن مقتضی النصوص المذکورة اعتبار تحقق کلا الأمرین من إنبات اللحم و اشتداد العظم و هو المعروف   
المکاسب، ج‌4، ص 379  
بین الأصحاب أیضا. و حکی عن بعض عبارات الشهید قدس سره الاجتزاء بأحد الأمرین و نسبه فی المسالک إلی الشذوذ و کیف کان فالتقدیر بهذا الأثر و إن کان اعتباره فی غایة القوة و المتانة بل مقتضی أدلته الحاصرة للرضاع المحرم فیه أنه أصل لأخویه الآتیین إلا أنه قلیل الفائدة لأن ظهوره للحس فی موضع الحاجة أمر لا یکاد یطلع علیه إلا بعض أهل الخبرة و قلما یتفق شهادة العدلین منهم بذلک و لعله لذا کشف عنه الشارع بأخویه و جعلهما طریقا إلیه کما یومئ إلیه صحیحة ابن رئاب المتقدمة.

و ثانیها بالزمان

و قدر بیوم و لیلة علی المعروف بین الأصحاب و مستندهم فیه موثقة زیاد بن سوقة قال: قلت لأبی جعفر ع هل للرضاع حد یؤخذ به فقال لا یحرم الرضاع أقل من رضاع یوم و لیلة أو خمس عشرة رضعة متوالیات من امرأة واحدة من لبن فحل واحد و لم یفصل بینهما رضعة امرأة غیرهما فلو أن امرأة أرضعت غلاما أو جاریة عشر رضعات من لبن فحل واحد و أرضعتهما امرأة أخری من لبن فحل آخر عشر رضعات لم یحرم نکاحها و لیس فیها سوی عمار الذی نقل الشیخ عمل الأصحاب بروایاته مع أن فی السند ابن محبوب الذی أجمع علی تصحیح ما یصح عنه مضافا إلی اعتضادها بعمل الأصحاب و موافقة الکتاب و لا ینافیها ما دل علی حصر الرضاع المحرم فیما أنبت اللحم و شد العظم لفقد العلم بعدم کونه منه ثم إن ظاهر الروایة و الفتوی اعتبار الارتضاع فی الیوم و اللیلة کلما احتاج الرضیع إلیه عادة أو طلبه و لا یعتبر فی هذا التقدیر إکمال الرضعة فی کل مرة بل لو رضعته رضعة ناقصة ثم أکملتها مرة أخری لم یقدح و لو أطعم فی الأثناء طعاما فإن کان مما یغتذی به بدلا من اللبن فالظاهر أنه قادح فی التقدیر کما أن شرب الماء للعطش غیر قادح لو وقع فی الأثناء و کذا ما یوکل أو یسقی دواء و یشکل فیما اعتاده من یسیر من طعام بحیث لا یغنیه عما اعتاد شربه من اللبن و هل یعتبر ابتداء الرضاع فی ابتداء الیوم و انتهائه فی آخر اللیلة أو العکس أو یکفی الملفق لو ابتدأ فی أثناء أحدهما وجهان أقواهما الثانی إما لصدق رضاع یوم و لیلة عرفا علی رضاع الملفق و إما لأن الرضاع فی الملفق لا یکون أقل من رضاع یوم و لیلة بل یکون مساویا له فلا یدل الروایة علی انتفاء النشر به فیبقی داخلا تحت الإطلاقات الدالة علی النشر و التعویل علی الوجه الأول. و هل المعتبر فی رضاع هذا الزمان حال متعارف أوساط الأطفال أو حال شخص ذلک الرضیع وجهان أقواهما الثانی لظاهر الروایة و تظهر الثمرة فیهما فیما إذا کان الطفل مریضا بمرض یحتاج إلی أزید مما یحتاج إلیه الصحیح کغلبة القی‌ء علیه لعارض أو عرضه ما یحتاج معه إلی الأقل مما یحتاج إلیه الصحیح کما إذا أغمی علیه فی أغلب الیوم و اللیلة. و هل یعتبر احتمال تأثیر اللبن فی نبات لحمه و شد عظمه أم لا وجهان من إطلاق الروایة و من دلالة بعض الأخبار السابقة علی عدم النشر بما لا ینبت اللحم و لا یشد العظم و تظهر الثمرة فیما لو کان بحیث یعلم عدم تحلل اللبن فی معدته لعدم استقراره فیها لغلبة إسهال أو قی‌ء و هنا فروع أخر طوینا عن ذکرها کشحا و أعرضنا عنها صفحا.

و ثالثها بالعدد

اشارة

و قد اختلف فیه الأصحاب بسبب اختلاف الروایات ظاهرا فالمحکی عن ابن الجنید الاکتفاء به برضعة واحدة تملأ جوف الصبی إما بالمص أو بالوجور لإطلاق الکتاب و السنة و خصوص قول أبی الحسن ع و مکاتبة علی بن مهزیار فی جواب سؤاله عما یحرم من الرضاع قلیله و کثیره حرام و مضمرة ابن یعفور قال: سألته عما یحرم من الرضاع قال إذا رضع حتی یمتلئ بطنه فإن ذلک ینبت اللحم و الدم و ذاک الذی یحرم و روایة السکونی و النبوی: یحرم بالرضعة ما یحرم الحولان و العلوی: الرضعة الواحدة کالمائة رضعة لا تحل له أبدا و فی آخر: انهوا نساءکم أن یرضعن یمینا و شمالا فإنهن ینسین فإن الإرضاع یمینا و شمالا مع النسیان بعد حین إنما یناسب عدم التحدید بأکثر من رضعة و هذا القول ضعیف فی الغایة لاستفاضة الأخبار کاشتهار الفتوی بعدم النص بما دون العشر فلا مجال للتمسک بالإطلاقات و لا بالمکاتبة و المضمرة لقصورهما عن المقاومة مع موافقة ظاهرهما لفتوی بعض العامة مضافا إلی إمکان حمل المکاتبة علی تحریم أصل الارتضاع. و مما ذکرنا یظهر حال التمسک بالنبوی و العلویتین و لذا أعرض سائر الأصحاب عن هذا القول و اتفقوا علی عدم النشر بما دون العشر و إن اختلف فتاویهم کالروایات فحکی عن أکثر المتقدمین کالمفید و الدیلمی و القاضی و التقی و ابن حمزة التحدید بالعشر و تبعهم الفاضل فی المختلف و ولده و الشهید فی اللمعة و ذهب الشیخ و المحقق و الفاضل فی غیر المختلف إلی التحدید بالخمس عشرة رضعة و تبعهم أکثر المتأخرین و قد نسب هذا القول إلی الأکثر و المشهور بقول مطلق و کیف کان فهو الأظهر للأصل و عدم دلیل علی النشر بالعشر عدا الإطلاقات من الکتاب و السنة و خصوص روایة الفضیل الموصوفة بالصحة فی کلام بعض عن الباقر ع قال: لا یحرم من الرضاع إلا المجبور قلت و ما المجبور قال أم تربی أو ظئر تستأجر أو أمة تشتری ثم ترضع عشر رضعات یروی الصبی و ینام و مفهوم موثقة عمر بن یزید قال: سألت الصادق ع عن الغلام یرضع الرضعة و الثنتین فقال لا یحرم فعددت علیه حتی أکملت عشر رضعات فقال إذا کانت متفرقة فلا و نحوها مفهوم روایة هارون بن مسلم عن أبی عبد الله ع قال: لا یحرم من الرضاع إلا ما شد العظم و أنبت اللحم و أما الرضعة و الرضعتان و الثلاث حتی بلغ عشرا إذا کن متفرقات فلا بأس و فی الجمیع نظر أما فی الإطلاقات فلأنها علی فرض تسلیم إفادتها العموم و عدم ورودها لبیان أصل نشر الحرمة بالرضاع فی الجملة مقیدة بصحیحة علی بن رئاب عن الصادق ع قال: قلت ما یحرم من الرضاع قال ما أنبت اللحم و شد العظم قلت فیحرم عشر رضعات قال لا لأنها لا تنبت اللحم و لا تشد العظم و موثقة عبید بن زرارة بعلی بن فضال عن أبی عبد الله ع قال: سمعته یقول عشر رضعات لا یحرمن شیئا و هذه الروایة لا تقصر عن الصحیح إذ لیس فیها إلا علی بن فضال و الظاهر أن الشیخ أخذ الروایة من کتابه حیث ابتدأ به فی السند و کتب بنی فضال مما أمر العسکری ع بالأخذ بها فی روایة قریبة من الصحة مع ما ذکر فی ترجمة علی بن فضال من مراتب وثاقته و احتیاطه فی الروایة و موثقة أخری رواها الشیخ عن علی بن فضال عن أخویه عن أبیهما عن عبد الله بن بکیر عن أبی عبد الله ع قال سمعته یقول: عشر رضعات لا تحرم و هذه قریبة من سابقتها فی اعتبار السند و إن کان جمیع رجالها فطحیین و تخصیص هذه الأخبار المعتبرة بروایة الفضیل التی هی أخص منها بعد إخراج   
المکاسب، ج‌4، ص 380  
صورة تفرق الرضعات العشر عن عمومها و بمفهوم الموثقتین اللتین بعدها و إن أمکن إلا أن ذلک فرع سلامتها عن المعارضة موثقة زیاد بن سوقة المتقدمة الصریحة فی نفی النشر بالعشر و لو متوالیة أو ترجیحها علیها و هو مسلم لو ثبت صحة روایة الفضیل بتوثیق محمد بن سنان الذی حکی عن غیر المفید من مشایخ الرجال تضعیفه و سلامتها من موهنات أخری مثل مخالفة حصرها للإجماع و خلو الفقیه من زیادة رواها الشیخ فی ذیلها أعنی قوله ثم ترضع عشر رضعات مع سبق الصدوق علی الشیخ زمانا بل و ضبط الأخبار کتابه فکیف یتصور فی حقه أو فی الکتب التی أخذ الحدیث منها إهمال شطر من کلام المعصوم ع مربوط بما قبله غایة الارتباط و یحتاج إلیه نهایة الاحتیاج فلا یبعد أن یکون الزیادة المذکورة من تحریفات محمد بن سنان لأنه إنما وقع فی التهذیب و لیس فی سند الفقیه و حیث لم یثبت اعتبار الروایة سندا و سلامتها من الوهن و المفروض أن أخویها أیضا لا یبلغان حد الصحة بل صرح بضعف ثانیهما فترجیحها و إن کانت ثلاثا علی موثقة زیاد و إن کانت واحدة غیر معلوم إذ لیس فی سند الموثقة إلا عمار و اعتبار روایاته عند الأصحاب محکی عن الشیخ فی عدته مع أن الراوی عنه بواسطة هشام بن سالم الحسن بن محبوب الذی أجمع علی تصحیح ما یصح عنه من أن متنها أصرح دلالة لأن دلالتها علی نفی النشر بالعشر المتوالی بالمنطوق و دلالة الموثقتین علی ثبوته بها بالمفهوم مع احتمال مفهومها الحمل علی ما إذا وقعت العشر المتوالیة فی یوم و لیلة فإن مفهومها بهذا الاعتبار أعم من منطوق موثقة زیاد و إن کان تخصیصهما به بعید کما یظهر ذلک کله بالتأمل. و أما ترجیح تلک الثلاث علی موثقة ابن سوقة بموافقة الکتاب فحسن إن لم تجوز تخصیص الکتاب بالخبر الواحد و إن کان صحیحا و إلا فموافقة الکتاب لتلک الروایات الثلاث بعد تخصیصه بصحیحة ابن رئاب و أخویها غیر حاصلة إلا بعد ترجیح تلک الروایات المخصصة للصحیحة و أخویها علی موثقة ابن سوقة و هو أول الکلام و یلزم الدور أیضا کما لا یخفی فإذا لم یثبت ترجیح تلک الأخبار علی الموثقة بوجه فلا أقل من تکافؤهما الموجب بسلامة الأخبار النافیة للنشر بالعشر عن المخصص فیجب الأخذ بعمومها المطابق لقاعدة الإباحة المستفادة من العمومات و الأصول وفاقا لجملة من تقدم و معظم من تأخر من الفحول و قد یستدل علی إثبات النشر بالعشر بصحیحة عبید بن زرارة بناء علی سلامة علی بن الحکم الذی یروی عنه ابن عیسی قال: قلت لأبی عبد الله ع إنا أهل بیت کبیر فربما کان الفرح و الحزن الذی یجتمع فیه الرجال و النساء فربما استحییت المرأة أن تکشف رأسها عند الرجل الذی بینها و بینه الرضاع و ربما استخف الرجل أن ینظر إلی ذلک فما الذی یحرم من الرضاع فقال ما أنبت اللحم و الدم فقلت و ما الذی ینبت اللحم و الدم قال کأن یقال عشر رضعات قلت فهل یحرم عشر رضعات فقال دع ذا و قال ما یحرم من النسب ما یحرم من الرضاع و أنت خبیر بأنها لا دلالة فیها علی تحریم العشر بوجه إذ لم یرد المعصوم ع إلا أن نسب القول بذلک إلی شخص مجهول و لم یعلم رضاه بذلک و إلا لم یکرر الراوی السؤال عنه بل الظاهر عدم رضاه بهذا القول کما یشهد به مضافا إلی نسبته إلی القیل إعراضه عنه بقوله دع هذا السؤال و لو کان المراد هذا القول کان من أوضح الأدلة علی خلاف المطلق ثم اعلم أنه إذا ثبت عدم النشر بالعشر لما ذکرنا تعین القول بالنشر بالخمس عشرة لعدم القائل باعتبار أزید منها من حیث العدد و إطلاق روایة عمر بن یزید قال: سمعت أبا عبد الله ع یقول خمس عشرة رضعة لا تحرم بعد سلامة سندها محمول علی صورة عدم التوالی للإجماع ظاهرا علی النشر بهذا العدد مع التوالی. نعم فی بعض الأخبار دلالة علی التقدیر بسنة أو سنتین مثل ما رواه العلاء بن رزین عن أبی عبد الله ع قال: سأله عن الرضاع فقال لا یحرم من الرضاع إلا ما ارتضع من ثدی واحد سنة و ما رواه زرارة عن أبی عبد الله ع قال: لا یحرم من الرضاع إلا ما ارتضع من ثدی واحد حولین کاملین لکنهما شاذان مخالفان للإجماع کما ادعاه فی المسالک و رد الشیخ فی التهذیب الروایة الأولی بالشذوذ و حمل الثانیة علی کون الحولین طرفا للرضاع لا قیدا لمقداره و هو علی بعده حسن فی مقام الجمع و   
عدم الطرح

ثم إنه یعتبر فی الرضعات العشر أو الخمس عشرة المحرمة أمور

الأول إکمال الرضعة

فالرضعة الناقصة لا تعد من العدد ما لم یکمل علی وجه لا یقدح فی الاتحاد فإذا لفظ الصبی الثدی فإن کان أعرض عنه إعراض میل فهی رضعة کاملة و إن کان بغیر ذلک کالنفس أو السعال أو الانتقال من ثدی أو الالتفات إلی ملاعب و نحوه ثم عاد فی الحال فالمجموع رضعة و لو لم یعد إلا بعد مدة فالظاهر عدم احتساب مجموعهما من العدد و کذا لو أخرجت الثدی من فیه کرها فلم تلقمه إیاه إلا بعد مدة ثم الدلیل علی اعتبار إکمال الرضعة هو أن المتبادر من الرضعة الواردة فی الأخبار هی الکاملة و المرجع فی کمالها إلی العرف لأنه المحکم فی أمثاله و حکی عن بعض تحدیده بأن یروی الولد و یصدر من قبل نفسه و لیس ببعید عن التفسیر الأول. و فی مرسلة ابن أبی عمیر عن بعض أصحابه عن أبی عبد الله ع: الرضاع الذی ینبت اللحم و الدم هو الذی یرضع حتی یتضلع و یمتلئ و ینتهی من نفسه

الثانی توالی الرضعات

بأن لا یفصل بینها رضاع امرأة أخری و الظاهر عدم الخلاف فی اعتباره کما فی المسالک و یدل علیه موثقة زیاد بن سوقة المتقدمة حیث نص فیها علی تقیید الرضعات بأن لا یفصل بینها رضعة من امرأة أخری و یستفاد منها أن المعتبر فی الفاصل القادح فی التوالی أن یکون رضعة کاملة فلو فصل بینها رضعة ناقصة لم تخل بالتوالی خلافا للمحکی عن القواعد و ظاهر عبارة الشرائع فأبطل التوالی بفصل مطلق الرضاع و لعله لعدم صدق التوالی المقید بالرضعات فی روایة زیاد بن سوقة عرفا إلا مع عدم فصل مسمی الرضاع و إن کان قوله ع فیها: لم یفصل بینها رضعة امرأة أخری ظاهرا فی اعتبار عدم فصل الرضعة الکاملة إلا أن قید التوالی المذکور قبله أخص منه إلا أن یقال إن قوله لم یفصل إلخ تفسیر للتوالی فلا یعتبر فیه أمر زائد علی عدم الفصل بالرضعة الکاملة اللهم إلا أن یجعل تقیید الفصل المنفی بالرضعة واردة مورد الغالب حیث إن الفصل إذا اتفق لا یکون غالبا بأقل من رضعة کاملة و کیف کان فینبغی القطع بعدم قطع تخلل غیر الرضاع فی التوالی و ادعی الاتفاق علیه فی الحدائق فلو اغتذی بینها بمأکول أو مشروب فالتوالی بحاله.

الثالث أن یکون کمال العدد المعتبر من امرأة واحدة

فلو ارتضع بعضها من امرأة و أکملها من امرأة أخری لم ینشر الحرمة و لم تصر واحدة من المرضعتین أما للرضیع و لو کان الفعل واحدا و لم یصر الفحل أبا له أیضا و الظاهر عدم الخلاف فی اعتبار ذلک بین من اعتبر تعدد الرضعات.   
المکاسب، ج‌4، ص 381  
و عن التذکرة أن علیه علمائنا أجمع و لعل المراد العلماء المعتبرین لتعدد الرضعات و إلا فمثل ابن الجنید القائل بالنشر برضعة واحدة لا یتأتی فی حقه اعتبار هذا الشرط اللهم إلا فی مجموع الرضعتین الناقصتین المعدودتین برضعة کاملة أو فی اللبن المؤجور فی حلق الصبی و یدل علی اعتبار هذا الشرط موثقة زیاد المتقدمة و یدل علیه أیضا کل ما دل علی تحقق الحرمة برضاع امرأة ولد أخری بعد تقیید الرضاع ببلوغه خمس عشرة فإن قوله ع فی صحیحة یزید العجلی: کل امرأة أرضعت من لبن فحلها ولد امرأة أخری من غلام أو جاریة فذلک هو الرضاع الذی قال رسول الله ص بعد ما حکم بقرینة أدلة اعتبار العدد أن المراد منه أرضعت خمس عشرة رضعة فیکون من أدلة اعتبار اتحاد المرضعة و هکذا قوله ع فی صحیحة عبد الله بن سنان و حسنته ما أرضعت امرأتک من لبنک إلخ و یدل علیه أیضا قوله تعالی وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ بعد تقیید قوله وَ أُمَّهاتُکُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ بالإرضاع خمس عشرة رضعة. نعم فی إطلاق بعض الأخبار دلالة علی کفایة اتحاد الفحل و عدم اعتبار اتحاد المرضعة مثل قوله ع فی روایة أبی بصیر: ما أحب أن یتزوج ابنة فحل قد رضع من لبنه و صحیحة الحلبی و عبد الله بن سنان عن أبی عبد الله ع: فی رجل تزوج جاریة صغیرة فأرضعتها امرأته و أم ولده قال تحرم فإن إطلاقها یشمل ما إذا وقع الرضاع المحرم من ارتضاع المرأة و أم الولد کلیهما و مضمرة سماعة قال: سأله عن رجل کان له امرأتان فولدت کل واحدة منهما غلاما فانطلقت إحدی المرأتین فأرضعت جاریة من عرض الناس أ ینبغی لابنه أن یتزوج بهذه الجاریة قال ص لا لأنها أرضعت بلبن الشیخ دلت بعموم التعلیل علی أن کل من أرضع بلبن الفحل سواء حصل الرضاع المعتبر من إحدی زوجاته أو من أکثر یحرم علی أولاده لکن هذه کلها مطلقات یجب تقییدها بما ذکرنا مضافا إلی إمکان منع استفادة العموم منها نظرا إلی ورودها فی مقام بیان حکم آخر فتدبر.

الرابع أن یکون کمال العدد المعتبر من لبن فحل واحد

فلو کان من لبن فحلین لم یحصل النشر و لم یصر واحد منهما أبا للمرتضع و إن اتحدت المرضعة و لا تصیر أیضا أما له و یتصور ذلک فی المرضعة بأن ترضع الطفل من لبن فحله بعض العدد ثم یطلقها ذلک الفحل و تتزوج بآخر و تحمل منه ثم ترضع الطفل المذکور من لبن هذا الفحل تکمله الرضعات من غیر أن یتخلل بین الإرضاعین إرضاع امرأة أخری بأن یستقل الولد فی المدة الفاصلة بین الإرضاعین بالمأکول و المشروب بناء علی عدم إخلال فصلهما بتوالی الرضعات العددیة و إن أخل برضاع الیوم و اللیلة کما سبق و الظاهر أن اعتبار هذا الشرط مما لا خلاف فیه و حکی عن التذکرة الإجماع علیه و یدل علیه موثقة ابن سوقة المتقدمة و قوله ع فی صحیحة یزید: کل امرأة أرضعت من لبن فحلها ولد امرأة أخری من غلام أو جاریة فذلک الرضاع الذی قال رسول الله ص فإنه بعد ما قید الإرضاع فیه بما بلغ العدد المعتبر فیعتبر فی العدد المعتبر أن یکون من فحل تلک المرأة و الظاهر من قوله فحلها الواحد لا جنس فحلها کما یدل علیه قوله ع بعد ذلک: و کل امرأة أرضعت من لبن فحلین کانا لها واحدا بعد واحد فإن ذلک الرضاع لیس بالرضاع الذی قال رسول الله ص و أظهر من هذه الصحیحة صحیحة عبد الله بن سنان و حسنة ابن هاشم فی تفسیر لبن الفحل ما أرضعت امرأتک من لبن ولدک ولد امرأة أخری فهو حرام و تقریب الاستدلال فیهما کالسابقة و هذه الأخبار المعتضدة بعدم الخلاف یقید إطلاقات الکتاب و السنة و اعلم أن هذا الشرط و سابقیه کما یعتبر فی الرضاع المقدر بالعدد کذلک یعتبر فی الرضاع المقدر بالزمان إلا أن معنی الشرط الأول و هو التوالی فی العدد و عدم تخلل رضاع آخر و فی الیوم و اللیلة عدم تخلل غذاء آخر سواء کان لبن غیر المرضعة أم غذاء آخر و إن کان الشرط الثالث لا یتصور تخلفه فی المقدر بالزمان الأعلی فرض نادر بأن یبقی لبن الفحل الأول إلی زمان حصول اللبن من الثانی و لا یحصل من اللبن الأول وحدة الرضاع المقدر بل یحصل رضاع یوم من الأول و لیلته من الثانی.   
ثم إن هذه خلاصة الکلام فی شروط نشر الحرمة بالرضاع فکلما انتفی بعض هذه الشروط الستة لم ینشر الحرمة بین المرتضع أو أحد من قبله و بین الفحل و المرضعة أو أحد من قبلهما

و هنا شروط أخر اعتبرها الأکثر فی نشر الحرمة

اشارة

بین کل من المرتضعین من مرضعة واحدة و بین الآخر و جعلوه منخرطا فی سلک شروط الرضاع باعتبار أنه شرط للنشر فی الجملة

و هو اتحاد الفحل الذی یرتضع المرضعتان من لبنه

اشارة

فلو ارتضع أحد من امرأة من لبن فحل و ارتضع آخر من تلک المرأة من لبن فحل آخر لم یحرم أحد المرتضعین أو أصوله أو فروعه علی الآخر فالعبرة بالأخوة فی الرضاع الأخوة من قبل الأب الرضاعی و هو الفحل و لا عبرة بالأم الرضاعی حتی أنه لو ارتضع عشرة من لبن فحل واحد کل واحد من إحدی أمهات أولاده صار الجمیع إخوة یحرم بعضهم و فروعه علی البعض الآخر و فروعه و هذا معنی قولهم اللبن للفحل.

و خالف الطبرسی صاحب التفسیر فی اعتبار هذا الشرط

و اکتفی باتحاد واحد من المرضعة و الفحل و ألحق الرضاع بالنسب فی کفایة الأخوة من أحد الأبوین فی نشر الحرمة تمسکا بعموم قوله تعالی وَ أَخَواتُکُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ و قوله: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب و شبه ذلک و خصوص روایة محمد بن عبیدة الهمدانی: قال أبو الحسن الرضا ع ما یقول أصحابک قال قلت کانوا یقولون اللبن للفحل حتی جاءهم الروایة عنک أنک تحرم من الرضاع ما تحرم من النسب فرجعوا إلی قولک قال فقال و ذاک أن أمیر المؤمنین سألنی عنها البارحة فقال لی اشرح لی لبن الفحل و أنا أکره الکلام فقال لی کما أنت حتی أسألک عنها ما قلت فی رجل کانت له أمهات أولاد شتی فأرضعت واحدة منهن بلبنها غلاما غریبا لیس کل شی‌ء من ولد ذلک الرجل من أمهات الأولاد الشتی یحرم علی ذلک الغلام قال قلت بلی فقال أبو الحسن ع فما بال الرضاع یحرم من قبل الفحل و لا یحرم من قبل الأمهات و إنما الرضاع من قبل الأمهات و إن کان لبن الفحل أیضا یحرم

و الأظهر ما علیه الأکثر

اشارة

بل حکی الإجماع علیه عن بعض أصحابنا غیر واحد ممن تأخر لضعف الروایة بعد تسلیم ظهورها فی المدعی و الإغماض عن اختصاصها بأولاد المرضعة نسبا و لا خلاف فی تحریمهم علی المرتضع و إن تعدد الفحل کما سیجی‌ء

و تقیید إطلاق الکتاب و السنة بالأخبار الدالة علی اعتبار اتحاد الفحل.

منها صحیحة الحلبی

قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل یرضع من امرأة و هو غلام أ یحل له أن یتزوجها أختها لأمها من الرضاعة فقال إن   
المکاسب، ج‌4، ص 382  
کانت المرأتان رضعتا من امرأة واحدة من لبن فحل واحد فلا یحل و إن کانت المرأتان رضعتا من امرأة واحدة من لبن فحلین فلا بأس

و منها موثقة عمار الساباطی

الراوی عنه ابن محبوب بواسطة هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد الله ع عن غلام رضع من امرأة أ یحل له أن یتزوج أختها لأبیها من الرضاع فقال لا فقد رضعا جمیعا من لبن فحل واحد من امرأة واحدة قال فیتزوج أختها لأمها من الرضاعة قال فقال لا بأس بذلک إن أختها التی لم ترضعه کان فحلها غیر فحل التی أرضعت الغلام فاختلف الفحلان فلا بأس و لا یضر دلالتها علی اعتبار اتحاد المرضعة الذی لیس معتبرا بالإجماع. و منها صحیحة یزید بن معاویة المتقدمة قریبا فی الشرط الرابع من شروط الرضعات العددیة و قد یرد استدلال الطبرسی علی مطلبه بقوله تعالی وَ أَخَواتُکُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ بمنع کون المرتضعة من امرأة بلبن فحل أختا أمیا رضاعیا للمرتضع من تلک المرأة بلبن فحل آخر لکون الأخت الرضاعی أمرا شرعیا و کون المذکورة مندرجة فیه محل النزاع فلا بد من دلیل یدل علیه. و فیه أن صدق العنوانات الحاصلة بالنسب علی ما یحصل من الرضاع غیر متوقف علی التوقیف من الشارع بالخصوص کیف و لو کان کذلک لم یثبت نشر الرضاع الحرمة فی أکثر الموارد و لم یکتف الشارع فی بیان تحریم نظائر النسب الحاصلة من الرضاع بقوله یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب لأن إلقاء هذا الکلام علی هذا الفرض یصیر من قبیل الإحاطة علی المجهول مع أنه لا یرتاب المتتبع و المتأمل فی أن کل من یسمع هذا الکلام من النبی ص و الأئمة ع أو من عالم فلا یحتاج فی تشخیص نظائر العنوانات النسبیة من بین العلائق الحاصلة بالرضاع إلی بیان و توقیف و یشهد بذلک ما فی روایة محمد بن عبیدة الهمدانی: حیث قال للرضا ع إن أصحابی کانوا یقولون اللبن للفحل حتی جاءتهم الروایة عنک أنک تحرم من الرضاع ما یحرم من النسب فرجعوا إلی قولک فلیت شعری أی شی‌ء فهموا من هذا الکلام حتی رجعوا إلی القول بعدم اعتبار اتحاد صاحب اللبن فی الإخوة الرضاعیة و من هنا تری فقهاء الخاصة و العامة یتمسکون بهذا الحدیث من غیر تأمل فی معناه من هذه الحجة.

ثم اعلم أن اتحاد الفحل إنما یعتبر فی حصول الأخوة بین المرتضعین

الذین یکونان کلاهما ولدین رضاعیین للمرضعة و أما إذا کان أحدهما ولدا نسبیا لها فلا یعتبر فی إخوة ولدها الرضاعی لولدها النسبی اتحاد فحلهما فلو أرضعت ولدا حرم علیه أولادها النسبیة کلا و إن کانوا من غیر صاحب لبن المرتضع لأن اعتبار اتحاد الفحل أمر مخالف لإطلاق الکتاب و الأدلة المثبتة له مختصة بالولدین الرضاعیین کما سیظهر لمن راجعها مضافا إلی موثقة جمیل بن دراج بأحمد بن فضال عن أبی عبد الله ع:   
إذا ارتضع الرجل من لبن المرأة حرم علیه کل شی‌ء من ولدها و إن کان الولد من غیر الرجل الذی أرضعته بلبنه و هی صریحة فی المطلوب لکن یظهر من بعض الأخبار اتحاد الفحل هنا أیضا مثل صحیحة صفوان عن أبی الحسن ع: و فیها قلت له فأرضعت أمی جاریة بلبنی قال هی أختک من الرضاعة قلت فتحل لأخ لی من أمی لم ترضعها أمی بلبنه قال فالفحل واحد قلت نعم هو أخی لأبی و أمی قال اللبن للفحل صار أبوک أبوها و أمک أمها فإن استفصال الإمام ع عن اتحاد الفحل مع تصریح السائل بکون الأخ ولد المرضعة نسبا یدل علی تغایر حکمه مع حکم صورة تعداد الفحل

[قول العلامة فی المقام]

اشارة

بقی هنا شی‌ء و هو أنه قد حکی عن العلامة فی القواعد أن أم المرضعة من الرضاع أو أختها منه أو بنات أخیها منه لا تحرمن علی المرتضع لأن الرضاع الحاصل بین المرضعة و المرتضع بلبن فحل و الحاصل بینها و بین أمها أو أختها أو أخیها بلبن فحل آخر فلم یتحد الفحل فلا نشر و مثله عن المحقق الثانی فی شرح هذه العبارة من القواعد و زاد علی فروض المتن عدم تحریم عمة المرضعة و خالتها من الرضاع علی المرتضع ثم نسب التحریم إلی القیل تمسکا بعموم الأدلة من الکتاب و السنة و أجاب عنه بأن ما دل علی اعتبار اتحاد الفحل المخصص خاص فلا حجة فی العام

[مناقشة المؤلف فی قول العلامة]

أقول و لا یخفی ضعف هذا القول أما أولا فلما عرفت من أن الدال علی اعتبار اتحاد الفحل المخصص لعموم الکتاب و السنة کان مختصا بالرضاع الموجب لإخوة المرتضعین بمعنی أنه لا یحدث علاقة الأخوة بین مرتضعین أجنبیین نسبا إلا إذا اتحد فحلهما فلم یکن فیه إطلاق یشمل ما نحن فیه و أما ثانیا فلأن صحیحة الحلبی المتقدمة التی هی عمدة أدلة اعتبار اتحاد الفحل قد صرح فیها بتحریم أخت المرضعة من الرضاع علی المرتضع و هی أحد الموارد التی حکم فی القواعد و شرحه بعدم التحریم تفریعا علی تعدد الفحل. و مثلها موثقة عمار الساباطی المتقدمة أیضا المعلل فیها تحریم أخت المرضعة من الرضاع بأن الأختین أرضعتا من امرأة واحدة بلبن فحل واحد مع أنه لا ریب فی مغایرة فحل المرتضع لفحل أخت المرضعة فیفهم من التعلیل أنه إذا اتحد الفحل بین المرأتین و تحققت الأخوة بینهما کفی ذلک فی حرمة کل منهما علی فروع الآخر و لو من الرضاع   
إذا ظهر ذلک فاعلم

أنه إذا حصل الرضاع المعتبر صارت المرضعة و الفحل أبوین للمرتضع

و فروعه لهما أحفادا و أصولهما له أجداد أو جدات و فروعهما له إخوة و أولاد إخوة و من فی حاشیة نسبهما عمومة و خئولة و تفصیل القول فی ذلک یحصل ببیان اثنتین و ثلاثین مسألة حاصلة من ملاحظة کل من المرتضع و أصوله و فروعه و من فی حاشیة نسبه أو رضاعه مع کل من المرضعة و الفحل و أصولهما و فروعهما و من فی حاشیتهما و قبل ذکر أحکامهما لا بد من بیان ضابطة للتحریم فی الرضاع فنقول إن المستفاد من قوله یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب أن کل عنوان قد حمل علیه الشارع التحریم من جهة علاقة نسبیة فهذا العنوان یحرم من جهة نظیر تلک العلاقة من الرضاع و ذلک لا بمعنی أن کل شخص حرم من النسب فهو بعینه حرام من الرضاع إذ لا شک فی عدم إرادة هذا المعنی لأن نفس المحرم بالنسب لیس محرما بالرضاع. فالمراد بما الموصولة فی الحدیث هو عنوان کلی مشترک بین ما یحصل بالنسب و بین ما یحصل بالرضاع تعلق التحریم به من جهة النسبیة باعتبار بعض أفراده و هو الحاصل بالنسب و تعلق التحریم به من جهة الرضاع باعتبار بعض أفراده و هو الحاصل بالرضاع مثلا یصدق علی عنوان الأم الذی هو شی‌ء واحد بالوحدة النوعیة الغیر المنافیة مع تکثر الأشخاص أنها یحرم من جهة النسب و یحرم من جهة الرضاع و لا یقدح فی هذا المطلب کون استعمال لفظ ذلک العنوان فی الحاصل بالرضاع استعمالا مجازیا إذ لم یقع فی الکلام لفظ أحد تلک العناوین حتی یقال إن المراد به خصوص الحاصل بعلاقة النسب بل نقول إنه اعتبر مثلا قدر مشترک بین الأم الرضاعیة و النسبیة و أرید من الموصول و إن أبیت إلا عن أن المراد بالموصول خصوص العنوانات النسبیة فلا بد فی الکلام من تقدیر بأن یراد أنه یحرم من الرضاع نظیر کل عنوان من العنوانات النسبیة التی یحرم من جهة النسب و هذا القدر هو   
المکاسب، ج‌4، ص 383  
الذی ارتکبه جمع کثیر من الفقهاء المتأخرین فی تفسیر الحدیث ثم إن العنوان الذی یحرم من جهة النسبة لیس إلا أحد العنوانات المتعلق بها التحریم فی لسان الشارع کالأم و البنت و الأخت و غیرهن من المحرمات المذکورة فی الکتاب و السنة و أما العنوان المستلزم لأحد هذه کأم الأخ للأبوین المستلزم لکونها أما أو کأم السبط المستلزمة لکونها بنتا و کأخت الأخ للأبوین المستلزمة لکونها أختا فلیس شی‌ء منهن یحرم من جهة النسب إذ لا نسب بینهن من حیث هذا العنوان و بین المحرم علیه فإن أم أخ الشخص من حیث إنها أم أخ لیس نسبه له بل نسبته لأخیه و النسب الحاصل بین الشخص و بین نسیبه لم یثبت کونه جهة للتحریم و الشاهد علی ذلک أدلة المحرمات فإن منها یستفاد جهة تحریم المحرمات إذ لا یستفاد من قوله تعالی حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ أُمَّهاتُکُمْ إلا أن جهة التحریم أمومة الأم للشخص و أما أمومتها لأخیه أو بنوتها لجدیه أو أخواتها لخالته فلم یستفد من دلیل کونها جهة للتحریم فیثبت بهذا أن النسب الذی یصلح کونها جهة للتحریم لیس إلا ما یکون مبدأ لإحدی الصفات المعنونة بها المحرمات فی الکتاب و السنة و علی هذا فإذا أرضعت امرأة أخاک فلا تحرم علیک لأنها أم أخیک و لم یثبت حرمة أم الأخ من جهة النسب إذ لا نسب بینک و بینها من حیث إنها أم أخیک بل النسب بینها و بین نسبک و النسب بین شخص و بین نسیبه لم یثبت کونه جهة للتحریم. و من هنا یظهر فساد ما ذهب إلیه شرذمة من المتأخرین من عموم التنزیل فی الرضاع و عدم الفرق بین أن یحصل بالرضاع أحد العناوین المذکورة فی أدلة التحریم و بین أن یحصل به ما یستلزم أحدها فکما أن المرتضعة لبنتک محرمة علیک من حیث إنه حصل بالرضاع بنوتها لک فکذلک مرضعة ولد بنتک حیث إنه حصل بالرضاع أمومتها لولد بنتک و أم ولد البنت محرمة نسبا لکونها بنتا فکذلک أم ولد بنتک رضاعا إلی غیر ذلک و قد عرفت وجه فساد ذلک و حاصله أن الحدیث النبوی: إنما حرم بالرضاع ما حرم من جهة النسب و أم ولد البنت لم تحرم من جهة النسب إذ لا نسب بینها بهذا العنوان بین الشخص بل النسب بینها و بین نسیب الشخص و لم یثبت کونه جهة للتحریم فإذا لم یحرم أم ولد البنت من جهة النسب فکیف یحرم من جهة الرضاع مع أن دعوی عموم الموصول لکل عنوان من العناوین المذکورة فی لسان الشارع و لما یستلزمه من العناوین الغیر المحصورة موجب للتکرار فی شمول العام. فإن قلت إذا صدق علی أم ولد البنت أنها بنت و صدق أن کل بنت محرمة من جهة النسب فلا مساغ لإنکار أن أم ولد البنت محرمة من جهة النسب فیضاف إلی ذلک قوله ع: کل ما یحرم من النسب یحرم من الرضاع ینتج أن أم ولد البنت یحرم من جهة الرضاع. قلت لا یخفی أن المراد بالأم فی قولنا أم ولد البنت بنت إما أن یکون هی خصوص الأم النسبیة أو خصوص الرضاعیة أو الأعم و کذلک المراد بالبنت فالاحتمالات تسعة و لا نسلم الصغری إلا فی احتمالین منها إحداهما أن یراد من الأم و البنت النسبیتان و الثانی أن یراد من الأم النسبیة و من البنت الأعم فإن أرید الأول منهما فالصغری و الکبری إلا أن الحاصل منها لیس إلا قولنا إن الأم النسبیة لولد البنت النسبیة محرمة من جهة النسب لکن الأصغر فی هذه الصغری غیر مندرج تحت الأوسط فی کبری قوله ع: کلما یحرم من النسب یحرم من الرضاع لما عرفت من أن المراد بالموصول فی الحدیث هو العنوان الکلی المشترک بین العنوان الحاصل من علاقة النسب و الحاصل من علاقة الرضاع لأنه الذی یعقل أن یحکم علیه بالتحریم من کلتا الجهتین أعنی الرضاع و النسب و لیس المراد به خصوص العنوان النسبی إذ لا یعقل الحکم علی نفس هذا العنوان بأنه یحرم من جهة الرضاع إلا أن یراد أنه یحرم نظیره کما ذکرنا سابقا و حینئذ نقول کون مرضعة ولد البنت نظیره للأم النسبیة لولد البنت ممنوع لأن اللام النسبیة لولد البنت کانت متصفة بالبنتیة و باعتبارها ثبت لها التحریم و مرضعة ولد البنت لیست کذلک. نعم نظیره الأم النسبیة لولد البنت النسبیة الأم النسبیة لولد البنت الرضاعیة و الحاصل أن المحرم فی النسب أم ولد البنت المقیدة بکونها بنتا فنظیرها المحرم فی الرضاع أیضا أو ولد البنت المقیدة بذلک القید غایة الأمر أن القید المذکور فی النسب من اللوازم للمقید و فی الرضاع قد یکون و   
قد لا یکون فإذا کان فیثبت النظارة و إلا فلا نظارة فلا حرمة و إن أرید الثانی منهما فالمقدمتان مسلمتان و یستنتج منهما أن الأم النسبیة لولد البنت مطلقا محرمة من جهة النسب و لو باعتبار بعض أفرادها و هی الأم النسبیة فیصح أن یضم إلیه قوله ع: کلما یحرم من النسب یحرم من جهة الرضاع فیصیر حاصل هذا أن الأم النسبیة لولد البنت مطلقا عنوان کلی مشترک بین أم ولد البنت النسبیة و أم ولد البنت الرضاعیة و هذا العنوان الکلی یصدق علیه أنه یحرم من جهة الرضاع کما یحرم من النسب و حینئذ فلا یستفاد من الحدیث حکم مرضعة ولد البنت بوجه من الوجوه و بهذا تقدر علی دفع ما یورد فی نظائر هذا العنوان و إن کان تقدیر الدفع مخالفا فی الجملة فإذا قیل مثلا أم الأخ للأبوین أم و کل أم محرمة فأم الأخ للأبوین محرمة ثم یضم إلی ذلک قوله: کلما یحرم من جهة النسب یحرم من جهة الرضاع أجبنا عنه بأن أم الأخ لا یخلو من أن یراد به الاحتمالات التسعة المذکورة و علی فرض إرادة ما عدا احتمالین منهما یکون الصغری ممنوعة فإن التی یصدق علیها الأم لیس إلا الأم النسبیة للأخ النسبی أو مرضعة الأخوین الرضاعیین فإن أرید بأم الأخ فی الصغری خصوص الأول دفع بما دفع الأول فی أم ولد البنت و إن أرید به الأعم من الأول أعنی العنوان الکلی الملازم لصدق الأم فلا یدل النتیجة الحاصلة بعد ضم الحدیث إلیها علی تحریم مرضعة الأخ. و یمکن الجواب عن أصل الإیراد بمنع کون الموصول للعموم بل المتبادر منه الإشارة إلی العنوانات المعهودة المتداولة علی لسان الشارع و تعلق التحریم بها فی کلامه ثم اعلم أن المراد بالنسب فی الحدیث لیس هو خصوص النسب الحاصل بین المحرم و المحرم علیه حتی یخص الحدیث بتحریم نظائر العنوانات السبع النسبیة من الرضاع بل المراد به هو الأعم منه و من الحاصل بین المحرم و زوج المحرم علیه أو ما ألحق بزوجة کالمزنی بها و الموطوءة بالشبهة أو الغلام الموطوء و نحو ذلک لأن التحریم فی العنوانات کما أنها موجبة بجهة النسب کذلک فی هذه العنوانات مثلا قوله وَ أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ دال علی تعلق التحریم بأم الزوجة من حیث أمومتها للزوجة فإذا ظهر نظیر هذه الجهة من الرضاع حرمت. و الحاصل أنه لا فرق بین   
المکاسب، ج‌4، ص 384  
تحریم الأم و تحریم أم الزوجة و تعلق التحریم فی کل منهما بعنوان النسبی فیحرم نظیره من الرضاع و سیأتی زیادة توضیح لذلک إن شاء الله تعالی   
إذا عرفت هذا

فلنرجع إلی بیان تفاصیل المسائل المذکورة

اشارة

فنقول

المسألة الأولی لا شک فی تحریم المرتضع علی المرضعة

بالإجماع و الکتاب و السنة لأنها أمة.

الثانیة لا تحرم أصول المرتضع المذکور علی المرضعة من جهة إرضاعها إیاه

سواء فی ذلک أبواه و أجداده لأب کانوا أو لأم أما عدم التحریم علی الأب فظاهر لأن المرضعة لم تزد علی أن صارت أما لولده و أم الولد أولی بالتحلیل من کل أحد و أما علی أجداده لأبیه فلأنها لم تزد علی أن صارت أما لولد ابنه و أم ولد الابن إنما تحرم علی الجد لأنها زوجة ابنه و الزوجیة للابن لا تحصل بإرضاع ولد الابن لأن الزوجیة لا تثبت بالرضاع. و بتقریر أوضح أن التحریم تعلق علی حلیلة الابن و لا شک أن مرضعة ولد الابن لیست حلیلة للابن و أما علی أجداده لأمه فلأن غایة ما حصل بالرضاع کون المرضعة أما لولد بنته و أم ولد البنت إنما تحرم إذا کان بنتا بالنسب أو الرضاع و هذه لم تصر إحداهما و قد مر مشروحا فی تفسیر الحدیث النبوی أنه لا یدل إلا علی تحریم ما صدق علیه بعلاقة الرضاع أحد العناوین المحرمة علی لسان الشارع فیجب الرجوع فی غیرها إلی أدلة الحل. و الحاصل أنه إذا حصل بالرضاع عنوان مستلزم فی النسب لأحد العناوین المعلق علیها التحریم غیر ملازم له فی الرضاع لا یثبت له التحریم لأن ذلک العنوان النسبی الملزوم إنما حرم لتقییده باللازم و إن کان هذا المقید غیر منفک عنه فإن حصل هذا القید فی العنوان الرضاعی حتی یتم کونه نظیرا للعنوان النسبی و کونها تحت عنوان کلی ینتزع من الحاصل بالنسب و الحاصل بالرضاع حصلت الحرمة و إلا فلا ثم إذا لم یحرم أصول المرتضع نسبا علی المرضعة لم یحرم أصوله الرضاعیة علیها بطریق أولی

الثالثة تحرم فروع المرتضع علی المرضعة

لأنهم أحفادها و لا فرق بین الفروع النسبیة و الرضاعیة. نعم یأتی علی قول العلامة و المحقق الثانی رحمهما الله فی القواعد و شرحه عدم تحریم فروع المرتضع الرضاعیة علی المرضعة حیث حکما بأن مرضعة المرضعة لا تحرم علی المرتضع فإن المرتضع من الفروع الرضاعیة للمرتضعة من المرضعة و قد عرفت ضعف هذا القول و متمسکه.

الرابعة حواشی المرتضع أعنی من فی طبقته من الإخوة لا یحرمون علی المرضعة من جهة ارتضاع أخیهم منها

لأنها لم تزد علی أن صارت إما رضاعیة لأخیهم و لا دلیل علی تحریم أم الأخ. نعم هی محرمة فی النسب من جهة کونه أما أو زوجة أب و لم یحصل شی‌ء منهما بالرضاع و أما الإخوة من الرضاع للمرتضع فهم أولی بعدم التحریم علیها و قد یزید فی الاستدلال علی ما ذکرنا بأن أمومة الأخ غیر ملازمة للأمومة لتفارقهما فی زوجة الأب و الأم التی لیس لها إلا ولد واحد و فیه أن لمتوهم التحریم أن یقول إن الأم النسبیة للأخ من الأبوین محرم لأنها لا تنفک عن کونها إما فالأم الرضاعیة له أیضا محرمة فالأجود الاقتصار علی ما ذکرناه و أن الملازمة بین العنوانین فی النسب و إن کانت مسلمة إلا أن التحریم هناک من جهة أحد المتلازمین الغیر الحاصل بسبب الرضاع ثم إن حکم فروع حواشی المرتضع حکم نفس الحواشی فی عدم التحریم علی المرضعة لأن الفرع لا یزید علی الأصل فی الحرمة.

الخامسة یحرم المرتضع علی أصول المرضعة من النساء و یحرم المرتضعة علی أصولها من الذکور

لأن المرتضع من أحفادهم و لا فرق بین أصولها بالنسب و أصولها بالرضاع و لا إشکال فیه و لا خلاف ظاهرا و حکم حواشی أصول المرضعة من العمومة و الخئولة حکم نفس الأصول فی التحریم سواء کانت من النسب أو الرضاع.

السادسة لا تحرم أصول المرتضع علی أصول المرضعة

لما تقدم فی المسألة الثانیة.

السابعة یحرم فروع المرتضع علی أصول المرضعة

لأنهم جدودتهم.

الثامنة لا یحرم حواشی المرتضع و فروعهم علی أصول المرضعة و حواشیهم

لما تقدم فی المسألة الرابعة.

التاسعة یحرم المرتضع علی فروع المرضعة نسبا

و هم المتولدون منها و إن نزلوا سواء کان أبوهم فحلا للمرتضع أم لا لثبوت الأخوة من قبل الأم بینه و بینهم من جهة الرضاع و لا یشترط اتحاد الفحل هنا بلا خلاف علی الظاهر المصرح به فی کلام غیر واحد لإطلاق الکتاب و السنة مضافا إلی خصوص موثقة جمیل بن دراج بأحمد بن الحسن بن فضال عن أبی عبد الله ع قال: إذا ارتضع الرجل من لبن امرأة حرم علیه کل شی‌ء من ولدها و إن کان الولد من غیر الرجل الذی کان أرضعته بلبنه و یؤیدها روایة محمد بن عبیدة الهمدانی المتقدمة فی استدلال الطبرسی قدس سره و أما فروع المرضعة من حیث الرضاع و هم أولادها من الرضاع فیشترط فی تحریم المرتضع علیهم اتحاد الفحل علی المشهور خلافا للطبرسی و قد مر ضعفه لورود الخبر الصحیح و ما فی حکمه علی خلافه.

العاشرة تحرم أصول المرتضع علی فروع المرضعة من النسب علی الأظهر

و إن کانت القاعدة لا تقتضی ذلک نظرا إلی أن فروع المرضعة لا تزید علی أن تکون إخوة لولد أصول المرتضع و أخ الولد أو أخته لا دلیل علی تحریمه من حیث إخوة الولد و إنما یحرم حیث یحرم إما من حیث کونه ولدا و إما من حیث کونه ولدا لأحد الزوجین و لذا حکی عن جماعة منهم الشیخ فی المبسوط عدم التحریم إلا أنه قد دل غیر واحد من الأخبار المعتبرة علی التحریم مثل ما رواه فی التهذیب عن أیوب بن نوح فی الصحیح قال: کتب علی بن شعیب إلی أبی الحسن ع عن امرأة أرضعت بعض ولدی هل یجوز أن أتزوج بعض ولدها فکتب ع لا یجوز ذلک لأن ولدها صارت بمنزلة ولدک و مثل ما رواه الکلینی قدس سره عن محمد بن یحیی عن عبد الله بن جعفر قال:   
کتبت إلی أبی محمد ع امرأة أرضعت ولد الرجل هل یحل لذلک الرجل أن یتزوج ابنة هذه المرضعة أم لا فوقع ع لا یحل. و اعلم أنه قد یتفرع علی هذا القول أنه لو أرضعت ولدا جدته لأمه بلبن جده أو غیره حرمت أمه علی أبیه لأن أمه من أولاد المرضعة فتحرم علی أصول المرتضع و أما تحریم الجدة المرضعة علی جده من جهة صیرورتها أما لولد بنته فقد تقدم فی المسألة الثانیة أنه لا وجه له هذا کله فی فروع المرضعة نسبا و أما فروعها بالرضاع فلا دلیل علی تحریمهم علی أصول المرتضع لأن الولد و البنت فی الخبرین المتقدمین ظاهران فی خصوص النسبی فیبقی حکم الرضاعی باقیا تحت أصالة الإباحة اللهم إلا أن یقال إنه إذا ثبت التحریم فی الولد النسبی للمرضعة ثبت فی الولد الرضاعی لها لأنه یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب. و فیه أن الإمام ع حکم بتحریم ولد المرضعة علی أب المرتضع لا من حیث هو ولدها   
المکاسب، ج‌4، ص 385  
حتی یحرم ولدها الرضاعی أیضا بل لأجل کونه بمنزلة ولد أب المرتضع نسبا و هذا المعنی غیر معلوم فی ولدها الرضاعی فتأمل مع أن هذا الکلام لا یصح فی ولدها الرضاعی الذی ارتضع بلبن فحل غیر فحل المرتضع الذی یکون الکلام فی أصوله لعدم الأخوة بین ذلک الولد و بین المرتضع علی قول غیر الطبرسی و من الظاهر بل المقطوع أن کون ولد المرضعة بمنزلة ولد أب المرتضع فرع الأخوة الرضاعیة للمرتضع المفقودة مع تعدد الفحل و إنما یصح هذا الکلام لو صح فی صورة اتحاد الفحل و حدوث الأخوة بین ذلک الولد و بین المرتضع و حینئذ فیکون هذا الولد من أولاد الفحل رضاعا و سیأتی الکلام فیه فی مسألة تحریم أصول المرتضع علی فروع الفحل. و اعلم أن الخبرین المذکورین و إن دلا علی تحریم أولاد المرضعة نسبا علی أب المرتضع لکن الظاهر تحریمهم علی أم المرتضع أیضا لأن کونهم بمنزلة ولد أبیه یستلزم کونهم بمنزلة ولد أمه و لذا استفید من تحریم الأولاد علی الآباء تحریم الأبناء علی الأمهات.

الحادیة عشر فروع المرتضع و إن نزلوا نسبا و رضاعا یحرمون علی فروع المرضعة فی المرتبة الأولی

لأنهم خئولة لفروع المرتضع و لا فرق بین فروع المرضعة نسبا و فروعها رضاعا مع نشر الرضاع بینهم و بین نفس المرتضع و أما فروع المرضعة فی غیر المرتبة الأولی فلا یحرمون علی فروع المرتضع مطلقا لأنهم ولد خئولة لهم.

الثانیة عشر من فی حاشیة نسب المرتضع أو رضاعه أعنی إخوته أو أخواته النسبیة أو الرضاعیة لا یحرمون لأجل ارتضاع أخیهم

علی فروع المرضعة الرضاعیة بلا إشکال و لا خلاف لأنهم لم یزیدوا علی أنهم صاروا إخوة لأخی أولئک الحواشی أو أولادا لأم أخیهم و لم یتعلق التحریم فی الشریعة بأحد العنوانین و کذا فروع المرضعة النسبیة و هم المتولدون منها لا تحرم علیهم حواشی المرتضع الرضاعیة لما ذکر و أما تحریم حواشی المرتضع من النسب علی فروع المرضعة النسبیة فاختلف فیه فالأشهر کما قیل عدم التحریم لما ذکر و هو الأظهر و قیل بالتحریم لأن فروع المرضعة إذا صاروا بمنزلة ولد أبوی المرتضع بحکم ما تقدم فی المسألة العاشرة فقد صاروا إخوة لأولادهما الذین هم حواشی المرتضع. و فیه منع استلزام صیرورتهم إخوة لأولادهما إذ لا مستند له إلا تلازم عنوانی البنوة للأبوین مع الأخوة لأولادهما و هو مسلم إذا حدثت بالرضاع نفس البنوة للأبوین کما إذا ارتضع شخص بلبنهما فإن بنوته لهما تستلزم إخوته لأولادهما و أما إذا حدث به شی‌ء آخر حکم الشارع بکونه بمنزلة البنوة للأبوین فی أحکامها الشرعیة فلا یلزم منه ثبوت الأخوة لأولادهما. و الحاصل أن العنوان الحاصل بارتضاع ولد الأبوین من امرأة ذات أولاد لیس إلا کون أولادها إخوة للمرتضع. و من المعلوم مما سبق فی المسألة الثانیة أن بمجرد هذا العنوان لا یحرم هؤلاء الأولاد علی أبوی المرتضع و لا علی إخوته لکن لما دل الدلیل علی کون الأولاد بمنزلة أولاد الأبوین فی جمیع الأحکام الشرعیة التی من جملتها تحریمهم علیهما حکم به لکن لا یستلزم ذلک کونهم بمنزلة الإخوة لأولادهما حتی یحرموا علیهم و کذا لیس من الأحکام الشرعیة لأولاد الأبوین تحریم بعضهم علی بعض فإن التحریم فی آیة المحرمات إنما علق علی عنوان الأخ و الأخت لا علی ولد الأبوین أو أحدهما و من هنا ظهر ما فی استدلال صاحب الکفایة علی التحریم بأن کونهم بمنزلة الولد یقتضی أن یثبت لهم جمیع الأحکام الثابتة للولد من حیث الولدیة و من جملة أحکامه تحریم أولاد الأب علیه إذ لا یخفی أن تحریم أولاد الأب علی الولد لیس من حیث الولدیة للأب بل من حیث إخوته للأولاد اللهم إلا أن یقال إن الأخوة التی نیطت بها الحرمة فی آیة المحرمات لیس مفهومها العرفی بل الحقیقی إلا کون الشخصین ولدا لواحد فکونهم أولادا لأبیه أو لأمه عین کونهم إخوة له لا أنه عنوان آخر ملازم له و یشهد لذلک تعلیل تحریم المرتضعة من لبن ولد علی أخیه من أبیه فی صحیحة صفوان المرویة فی الکافی بصیرورة أبیه أبا لها و أمه أما لها و لیس هذا إلا لأنه إذا ثبت أبوه الرجل لشخص و أمومة المرأة له ثبت إخوة أولادهما له فیحرمون علیه من هذه الجهة فالقول بالتحریم فی المسألة لا یخلو عن قوة وفاقا للمحکی عن الشیخ و بعض المتأخرین.

الثالثة عشر یحرم المرتضع علی من فی حاشیة نسب المرضعة

أعنی إخوتها و أخواتها و کذا من فی حاشیة رضاعها و هم إخوتها و أخواتها من الرضاع بلا إشکال و لا خلاف و یدل علی تحریم إخوتها من الرضاع المستلزم لتحریم إخوتها من النسب بالأولویة و عدم القول بالفصل صحیحة الحلبی المرویة فی الکافی و التهذیب قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل یرضع من امرأة و هو غلام أ یحل له أن یتزوج أختها لأمها من الرضاع فقال إن کانت المرأتان رضعتا من امرأة واحدة من لبن فحل واحد فلا یحل و إن کانت المرأتان رضعتا من امرأة واحدة من لبن فحلین فلا بأس و نحوها موثقة عمار المتقدمة منها فی أدلة القول المشهور باعتبار اتحاد الفحل فی مقابل الطبرسی فتأمل و فی حکم أولئک الحواشی فروعهم فیحرم المرتضع علیهم.

الرابعة عشر لا یحرم أصول المرتضع علی من فی حاشیة نسب المرضعة

فیجوز لآباء المرتضع و إن علو التزویج فی أخوات المرضعة و لإخوتها التزویج فی أمهات المرتضع و لا یتوهم فی الأول کون المرضعة فی حکم الزوجة فلا یجوز العقد علی أختها لعدم ثبوت الزوجیة بالرضاع و لا فی الثانی کون أم المرتضع أما لولد أخت إخوة المرضعة و أم ولد الأخت محرمة لکونها أختا لما مر من أن الحرمة إنما تعلقت علی عنوان الأخت لا علی أم ولد الأخت و إن تلازم العنوانان فی النسب.

الخامسة عشر تحرم فروع المرتضع علی حواشی نسب المرضعة و رضاعها

لکونهم خئولة لأبیهم بلا إشکال و لا خلاف و لا یحرمون علی فروع أولئک الحواشی.

السادسة عشر لا یحرم من فی حاشیة نسب المرتضع علی من فی حاشیة نسب المرضعة

فیجوز لإخوة المرتضع التزویج فی أخوات المرضعة و لإخوة المرتضع علی نفس المرضعة فعدم تحریمهم علی حواشیها أولی و المستند فی الکل عدم الدلیل إذ لم یحدث بینهم بالرضاع عنوان من العناوین المتعلق بها التحریم فی النسب.

السابعة عشر یحرم المرتضع لو کانت أنثی علی الفحل إجماعا

لأنها بنته من الرضاع.

الثامنة عشر لا یحرم أصول المرتضع الإناث عن أمهاته و إن علون علی الفحل

أما أمة فواضح و أما جداته فکذلک علی الأشهر لأن غایة ما حصل بالرضاع کونهن جدات لولده و جدات الولد لا یحرمن علی الأب إلا من جهة کونهن جدات النفس الأب أو أمهات أزواجه و لم یحصل بالرضاع شی‌ء من العنوانین فی المقام و نسب إلی ابن إدریس تحریم جدة المرتضع علی الفحل و هو ضعیف ثم إذا لم تحرم المرتضع علی الفحل لم یحرم فروع تلک الأصول علیه فعمة المرتضع و خالته لا تحرمان علی الفحل فإن الفرع لا یزید علی الأصل.

التاسعة عشر یحرم فروع المرتضع و إن نزلوا علی الفحل لکونهم بمنزلة أحفاده من غیر فرق بین فروعه الرضاعیة و النسبیة

بلا خلاف و لا إشکال فی ذلک.   
المکاسب، ج‌4، ص 386

العشرون لا تحرم من فی حاشیة نسب المرتضع

أعنی أخواته علی الفحل علی الأشهر لعدم الدلیل علی التحریم عدا ما یتخیل من کونها أخوات لولده و لا یخفی أن التحریم لم یتعلق بهذا العنوان و إنما تعلق بعنوان البنت أو الربیبة اللذین لا ینفک أحدهما عن عنوان أخت الولد فی النسب و نسب إلی الشیخ فی الخلاف و ابن إدریس تحریم أخت المرتضع علی الفحل و هو ضعیف.

الحادیة و العشرون یحرم المرتضع علی أصول الفحل

لکونهم جدودة له بلا خلاف و لا إشکال.

الثانیة و العشرون لا یحرم أصول المرتضع علی أصول الفحل

فیجوز لآباء المرتضع أن یتزوجوا فی أمهات الفحل و کذا لآباء الفحل أن یتزوجوا فی أمهات المرتضع لعدم الدلیل إلا تخیل کون أمهات الفحل بمنزلة جدات المرتضع فیحرم علی أبیه و علی بعض أجداده و کذا أمهات المرتضع بالنسبة إلی آباء الفحل.

الثالثة و العشرون یحرم فروع المرتضع علی أصول الفحل لأنهم جدودة له

و قد مر تحریمهم علی الفحل لکونهم أحفادا له فیحرمون علی آبائه أیضا لأن المحرم علی شخص لأجل النسب محرم علی آبائه أیضا فکذلک فی الرضاع.

الرابعة و العشرون لا یحرم من فی حاشیة نسب المرتضع علی أصول الفحل

لما تقدم من عدم حرمتهم علی نفس الفحل و یجری هنا الخلاف المنسوب إلی ابن إدریس فی تلک المسألة.

الخامسة و العشرون یحرم المرتضع علی فروع الفحل نسبا و رضاعا و إن نزلوا

لأنهم إخوة و أولاد إخوة بلا خلاف فی ذلک و یدل علیه بعد الإجماع أخبار کثیرة و لا فرق فی الفروع بین کونهم من مرضعة المرتضع أو من غیرها فلو کان لرجل عشر نساء و کان له من کل منها بنت و ابن من الولادة و أرضعت کل واحدة منهن غلاما أو جاریة بلبن ذلک الفحل حرم الذکور العشرون علی البنات العشرین.

السادسة و العشرون یحرم أصول المرتضع علی فروع الفحل

أعنی المتولدین منه و إن لم یقتضه القاعدة من جهة أن فروع الفحل لم یزیدوا علی أن صاروا إخوة لولد أصول المرتضع و لا دلیل علی تحریم إخوة الولد من حیث إنهم إخوة الولد و لهذا قیل هنا بعدم التحریم إلا أن الأظهر التحریم لصحیحة علی بن مهزیار قال:   
سأل عیسی بن جعفر بن عیسی أبا جعفر ع الثانی عن امرأة أرضعت لی صبیا هل یحل أن أتزوج ابنة زوجها فقال ما أجود ما سألت من هنا یؤتی أن یقول الناس حرمت علیه امرأته من قبل لبن الفحل هذا لبن الفحل لا غیره فقلت له الجاریة لیست ابنة المرأة التی أرضعت لی بل ابنة غیرها فقال لو کن عشرا متفرقات ما یحل لک شی‌ء منهن و کن فی موضع بناتک و الروایة و إن اختصت بتحریم ولد الفحل علی أب المرتضع إلا أن تحریمهم علی أمه أیضا ثابت بالإجماع المرکب ظاهرا مع أن کونهم بمنزلة بنات أب المرتضع یستلزم کونهم بمنزلة أبناء أمه ثم إن ظاهر الروایة کما تری مختص بفروع الفحل نسبا و یلحق بهم فروعه رضاعا و لعله لقاعدة یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب فإذا حرم ولد الفحل نسبا علی أصول المرتضع حرم ولده رضاعا و لأن منشأ صیرورتهم أولادا لأصول المرتضع إخوته لولدهم و لا فرق بین الأخوة النسبیة و الرضاعیة.

السابعة و العشرون یحرم فروع المرتضع نسبا و رضاعا و إن نزلوا علی فروع الفحل نسبا و رضاعا

و المرتبة الأولی لأنهم عمومة لفروع المرتضع و أما فروع الفحل فی غیر المرتبة الأولی فلا یحرمون علی فروع المرتضع.   
الثامنة و العشرون لا یحرم من فی حاشیة نسب المرتضع   
و هم إخوته و أخواته علی فروع الفحل لأنهم لم یزیدوا علی أن صاروا بالرضاع إخوة لأخی أولئک و إخوة الأخ لیست موجبة للتحریم إذ قد یتزوج أخ الرجل لأبیه أخته لأمه و لو قید بالأخ من الأبوین فلا یوجب التحریم و إنما یحرم إخوة الأخ للأبوین من جهة کونهم إخوة و لم یحصل بالرضاع هذا العنوان فالحاصل بالرضاع غیر موجب للتحریم و الموجب للتحریم غیر حاصل خلافا للشیخ و جماعة فحکموا بالتحریم لأن صیرورة الفروع بمنزلة الأولاد لأصول المرتضع بحکم صحیحة ابن مهزیار المتقدمة یستلزم کونهم إخوة لإخوة المرتضع فیحرمون علیهم و قد سبق فی المسألة الثانیة عشر أن هذا القول لا یخلو عن قوة.

التاسع و العشرون یحرم المرتضع علی من فی حاشیة نسب الفحل أو رضاعه

لأنهم عمومة له و هذا مما لا إشکال فیه و لا خلاف

الثلاثون لا یحرم أصول المرتضع علی من فی حاشیة نسب الفحل

إذ لا یحدث بینهم بالرضاع رابطة من الروابط المحرمة.

الواحد و الثلاثون یحرم فروع المرتضع نسبا و رضاعا و إن نزلوا

علی من فی حاشیة الفحل نسبا أو رضاعا لأنهم عمومة لأبیهم و یحل لهم فروع أولئک الحواشی.

الثانی و الثلاثون لا یحرم من فی حاشیة نسب المرتضع علی من فی حاشیة نسب الفحل

لأن حواشی المرتضع لا تحرم علی نفس الفحل فأولی بأن لا تحرم علی حواشیه و یجی‌ء علی القول المنسوب إلی ابن إدریس من تحریم أخت المرتضع علی الفحل تحریمها علی إخوته لکنه لا دلیل علیه.

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول حیث عرفت أن الضابط فی حصول الحرمة بالرضاع ملاحظة الرابطة النسبیة التی علق علیها التحریم

فإن حصل بالرضاع نظیرها ثبتت الحرمة و إلا فلا إلا ما خرج بالدلیل کما عرفت فی المسألة العاشرة و السادسة و العشرین و لا عبرة بأن یحصل بالرضاع رابطة مغایرة للرابطة المعلق علیها التحریم مقارنة معها فی الوجود دائما أو فی بعض الأحیان و ما دل علی خروج المسألتین السابقتین أو نحوهما عن هذه الضابطة لا یعطی ضابطة کلیة لتحریم کل عنوان ملازم فی النسب لعنوانات التحریم بل یقتصر علی مورده و التعدی قیاس لا نقول به. فاعلم أنه لا فرق فی الرابطة النسبیة التی یکون نظیرها الحاصل بالرضاع محرما بین أن یکون التحریم المعلق علیها لأجل وجودها بین نفس المحرم و المحرم علیه و یسمی بالمحرم النسبی کما فی المحرمات السبع النسبیة و بین أن یکون التحریم لأجل وجودها بین المحرم و زوج المحرم علیه أو من فی حکمه و یسمی بالمحرم لأجل المصاهرة و هی عبارة عن علاقة تحدث بین کل من الزوجین و أقرباء الآخر کأم الزوجة مثلا فإن التحریم علق علی أمومة الزوجة و هی رابطة نسبیة بین المحرم و هی الأم و بین زوجة المحرم علیه و کأم المزنی بها و الموطوءة بالشبهة و غیرهما و تسمیة الأول بالمحرم لأجل النسب و الثانی بالمحرم لأجل المصاهرة باعتبار ملاحظة العلاقة الکائنة بین نفس المحرم و المحرم علیه و أنها قد تکون نفس الرابطة النسبیة المعلق علیها التحریم فی المحرمات السبع و قد یکون أمرا حاصلا منها کما فی المحرمات بالمصاهرة و لکن التحریم فی الکل معلق علی الرابطة   
المکاسب، ج‌4، ص 387  
النسبیة أما فی المحرمات السبع فظاهر و أما فی المحرمات بالمصاهرة فلأن تحریم أم الزوجة لم تتعلق فی الکتاب و السنة علی علاقة المصاهرة التی بینها و بین الزوج و إنما علق علی الرابطة النسبیة التی بینها و بین زوجة الزوج و هی الأمومة و کذا غیرها و من هنا ظهر فساد ما ربما یسبق إلی الوهم من أن قوله ص: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب إنما یدل علی تحریم نظائر المحرمات السبع الحاصلة بالرضاع و لا یدل علی تحریم نظائر المحرمات بالمصاهرة إذا حصلت بالرضاع کمرضعة الزوجة و رضیعتها و نحوهما لأن هؤلاء لا یحرمون من النسب حتی یحرم نظائرها من الرضاع و إنما یحرم من أجل المصاهرة. توضیح الفساد مضافا إلی ما ذکر أن المصاهرة و هی العلاقة الحاصلة بین کل من الزوجین و أقرباء الآخر لیس مما علق علیها التحریم و إنما علق علی الرابطة النسبیة التی هی منشأ لانتزاعها فتحرم أم الزوجة علی الزوج أیضا من جهة النسب الحاصل بین المحرم و المحرم علیه بل النسب الحاصل بین المحرم و زوجة المحرم علیه و عمدة ما یوقع فی هذا الوهم توهم أن المراد بالنسب فی الحدیث خصوص النسب الحاصل بین المحرم و المحرم علیه نظیر ما اصطلحوا علیه من قولهم سبب التحریم إما نسب و إما مصاهرة حیث یجعلون المصاهرة قسیما للنسب و لا یخفی أنه لا داعی إلی تقیید النسب فی الحدیث بهذا الفرد الخاص بل المراد به أن کل ما یحرم علی شخص من جهة نسب حاصل بینهما أو من جهة نسب حاصل بین أحدهما و زوج الآخر و من فی حکمه فیحرم نظیره من جهة الرضاع الحاصل بینهما أو بین أحدهما و زوج الآخر أو من فی حکمه. و حاصل معناه بعبارة أضبط کل رابطة نسبیة ثبت من جهتها تحریم شخص علی آخر فیثبت التحریم أیضا من جهة نظیرها الحاصل بالرضاع فإذا ورد أمهات الأزواج محرمة فنقول إن التحریم تعلق بالنساء المتصفات بالأمومة للزوجات و هی رابطة نسبیة علق علیها التحریم فإذا حصل نظیرها بالرضاع یحصل الحرمة للحدیث المذکور فظهر أنه کما یصدق علی أم الرجل أنها محرمة علیه من جهة النسب أی من جهة رابطة النسبیة حیث إنها حرمت علیه بعنوان کونها أما له فکذلک یصدق علی أم زوجته أنها محرمة علیه من جهة النسب حیث إنها حرمت علیه من جهة کونها أما لزوجته فالموضوع فی کل من الحکمین معنون بعنوان الأمومة إلا أنها فی الأول بین المحرم و المحرم علیه و فی الثانی بین المحرم و زوج المحرم علیه و من هنا تراهم یتمسکون فی تحریم مرضعة الغلام الموقب و رضیعته علی الموقب بالحدیث المذکور و إلا فأی نسب بین المرضعة و الموقب. و مما ذکرنا ظهر ما فی استشکال صاحب الکفایة الحکم بإلحاق الرضاع بالنسب فی الرابطة النسبیة الموجودة بین أحد الزوجین و أقرباء الآخر الموجدة لعلاقة المصاهرة بین الزوجین فی ثبوت أحکام المصاهرة بالنسبة إلی أحد الزوجین و بعض ذوی الرابط الرضاعیة للآخر و أنه إن کان الإجماع علی ذلک فهو و إلا ففی دلالة الحدیث المشهور علی ذلک إشکال و قد عرفت أنه لا إشکال فی المسألة أصلا بحمد الله و سبحانه.

الثانی أن الرضاع کما یؤثر فی ابتداء النکاح یؤثر فی استدامته

فکل رضاع یمنع من النکاح إذا سبقه یبطله إذا لحقه بلا خلاف فیه علی الظاهر و یدل علیه إطلاق الحدیث المشهور:   
یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب و خصوص بعض الأخبار الواردة فی بعض فروع المسألة منها حسنة الحلبی بابن هاشم عن أبی عبد الله ع قال: لو أن رجلا تزوج جاریة فأرضعتها امرأته فسد نکاحه و رواها فی الفقیه بسند صحیح عن أبی جعفر ع بتفاوت یسیر و نحوها حسنته الأخری عنه ع و یترتب علی ذلک أنه إذا تزوج برضیعة فأرضعتها بعض نساء آبائه و إن علو أو أولاده و إن نزلوا أو إخوته أو أخواته حرمت علیه و کذا لو أرضعتها زوجته الکبیرة بلبنه کما فی الأخبار السابقة و تحرم الکبیرة أیضا مؤبدا و لو أرضعتها بلبن غیره فإن دخل بالکبیرة حرمت علیه أیضا و إن لم یدخل بها حرمت الکبیرة مؤبدا و حرمت الصغیرة جمعا بمعنی جواز تجدید العقد علیها بعد بطلان النکاح الأول و الوجه فی بطلان نکاحهما عدم جواز الحکم بصحة نکاحهما و لا بصحة نکاح أحدهما لأنه ترجیح من غیر مرجح. و استشکل فی الحکم صاحب الکفایة من حیث احتمال القرعة و هو ضعیف و لو أرضعت زوجته الصغیرة إحدی الکبیرتین بلبنه ثم أرضعتها الأخری حرمن جمع و حکی عن الإسکافی و الشیخ أنه تحرم المرتضعة و أولی المرضعتین و لعل وجهه أن أم الزوجة المحرمة هی من زوج ابنته بأن تتصف ابنته بالزوجیة بمعنی تصادق عنوان البنتیة و الزوجیة فی زمان من الأزمنة حتی یصدق علی أمها فی ذلک الزمان أم الزوجة و هاهنا لیس کذلک لأن المرضعة الثانیة إنما صارت أما بعد ما انفسخ عقد الصغیرة فحصلت صفة البنتیة للصغیرة بعد زمان الزوجیة. و یؤیده ما رواه فی الکافی بسند ضعیف بصالح بن أبی حماد عن علی بن مهزیار و رواه عن أبی جعفر ع: قیل له إن رجلا تزوج بجاریة صغیرة فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأة له أخری فقال ابن شبرمة حرمت علیه الجاریة و امرأتاه فقال أبو جعفر ع أخطأ ابن شبرمة حرمت علیه الجاریة و امرأته التی أرضعتها أولا و أما الأخیرة فلا تحرم علیه نکاحها لأنها أرضعت ابنته و لا یبعد العمل بها لموافقتها للأصل ثم إنه کلما حکم بفساد عقد الصغیرة بالرضاع فإن کان الرضاع بسبب مختص بها بأن سعت إلی الکبیرة و هی نائمة و ارتضعت الرضاع المحرم. فقد صرح فی الشرائع و التحریر و المسالک بسقوط مهرها و یحتمل عدم السقوط لأن المهر ثبت بالعقد و لا دلیل علی سقوطه بفعل الصغیرة الذی حصل منها من غیر قصد و تمییز و إن کان بسبب مختص بالکبیرة بأن تولت إرضاعها و کان لها مهر مسمی غرمه الزوج و قیل یغرم نصفه کالطلاق و هو محکی عن الشیخ و جماعة و لا دلیل علیه بناء علی ملک الزوجة لکمال المهر بالعقد و فی رجوع الزوج الغارم إلی المرضعة إشکال و لا یبعد عدم الرجوع فیها إذا کان الإرضاع واجبا علیها لفقد من یرضعها بما یسد رمقها لأنه حینئذ مأمور به فلا یتعقبه ضرر الضمان و الأقوی عدم الرجوع لعدم الدلیل و نظائره کثیرة کما لو قتلت الزوجة أو ارتدت بعد الدخول أو أرضعت من ینفسخ نکاحها بإرضاعه فإن المهر ثابت فی جمیع الصور علی الزوج و لا یرجع بعد غرامته إلی أحد نعم مقتضی قاعدة نفی الضرر رجوع الزوج بما یغرمه و إن لم نقل بضمان البضع فإن مقتضی ضمانه الرجوع إلی مهر المثل أو نحوه لا ما یغرمه و عدم الرجوع فی الأمثلة المذکورة و لهذا یغرم الشهود إذا رجعوا عن شهادتهم بطلاق الزوج الأول للمرأة المهر للثانی. و یؤیدها ما رواه فی الفقیه بسند ضعیف عن داود بن الحصین عن عمر بن حنظلة عن أبی عبد الله ع قال: سألته عن رجل قال لآخر اخطب لی فلانة فما فعلت شیئا مما   
المکاسب، ج‌4، ص 388  
قاولت من صداق أو ضمنت من شی‌ء أو شرطت فذلک لی رضا و هو لازم لی و لم یشهد علی ذلک فذهب فخطب له و بذل عنه الصداق أو غیره مما طالبوه و سألوه فلما رجع إلیه أنکر ذلک کله قال یغرم لها نصف الصداق عنه و ذلک أنه هو الذی ضیع حقها إذ لم یشهد علیه بذلک الذی قال دل بعموم التعلیل علی أن التضییع سبب للغرامة و قد حصل فیما نحن فیه من المرضعة الغرور.

الثالث [ما حکی عن المحقق الثانی عن بعض الطلبة القول بنشر الحرمة بالرضاع فی صور کثیرة]

اشارة

اعلم أنه قد حکی شیخنا المحقق الثانی فی رسالته الرضاعیة عن بعض الطلبة القول بنشر الحرمة بالرضاع فی صور کثیرة و نسب ذلک إلی اشتباههم و ذکر أنه لا مستند لهم فی ذلک و أنهم زعموا أن ذلک من فتاوی شیخنا الشهید و لیس لهم إسناد یتصل بشیخنا فی هذا الفتوی ثم قال نعم اختلف أصحابنا فی ثلاث مسائل قد یتوهم منه القاصر عن درجة الاستنباط أن یکون دلیلا لشی‌ء من هذه المسائل أو شاهدا علیها إلی أن قال إن المسائل المتصورة فی هذا الباب کثیرة لا تنحصر و الذی سنح لنا الآن ذکره خارجا عن المسائل الثلاث المشار إلیها صور ثم ذکر الصور ثم عقبها بذکر المسائل الثلاث التی ذکر أنه اختلف فیها الأصحاب.   
أقول إن هذا المتوهم قد استند فی دعوی النشر إلی عموم المنزلة فی الرضاع المشهور فی الألسنة و حاصل تفسیره أنه إذا حصل بالرضاع عنوان مصادف لعنوان الذی تعلق به التحریم فی النسب حکم بتحریمه و إن لم یحصل بالرضاع نفس ذلک العنوان المنوط به التحریم مثلا إذا أرضعت امرأتک ولد بنتک فقد صارت المرضعة أما لولد ابنتک و أم ولد البنت حیث إنه عنوان مصادف فی النسب لعنوان البنت محرمة فإذا حصلت هذا العنوان بإرضاع امرأتک ولد بنتک تحقق التحریم و بطلان نکاح الجد و المرضعة و إن لم یتحقق عنوان البنتیة و هکذا فها أنا أذکر المسائل الثلاث التی ذکر المحقق أنه مما تعرض له الأصحاب و اختلفوا فیها ثم أذکر غیرها من الصور التی ذکر أن القول بالتحریم فیها توهم و أنه لیس به قائل معروف بین الأصحاب و أن نسبته إلی الشهید غیر ثابتة فنقول

أما المسائل المختلف فیها

فإحداها حرمة جدات المرتضع علی صاحب اللبن

اختلف فیها الأصحاب علی قولین و قریب منه أم المرضعة وجدتها بالنسبة إلی أب المرتضع. و قد تقدم فی المسألة الثانیة عشر نسبة القول بتحریم جدات المرتضع علی الفحل إلی ابن إدریس و عزی هذا القول إلی جماعة من الأصحاب و قد عرفت فی تلک المسألة أنه لا وجد للتحریم عدا توهم صیرورة جدات المرتضع جدات لولد الفحل و جدة الولد محرمة لکونها أما أو أم زوجة و کلتاهما محرمتان و مثل هذا جار فی أم المرضعة وجدتها بالنسبة إلی أب المرتضع و مرجع هذا الاستدلال إلی دعوی عموم المنزلة فی الرضاع التی ذکرنا تفسیره قریبا و أثبتنا فساده لعدم الدلیل علیه فی المسألة الثانیة من المسائل المتقدمة.

و ثانیتها أخوات المرتضع نسبا و رضاعا بشرط اتحاد الفحل هل یحللن للفحل أم لا

و قد حکی عن الشیخ و ابن إدریس القول بالتحریم و لعله لأنهن بمنزلة ولده کما أن أولاد الفحل بمنزلة ولد أب المرتضع لصحیحة علی بن مهزیار المتقدمة. و قد عرفت فی المسألة العشرین من المسائل المتقدمة ضعف هذا القول لأن الحکم بکون أولاد الفحل و المرضعة بمنزلة ولد أب المرتضع لا یقتضی الحکم بکون أولاد أبوی المرتضع بمنزلة أولاد الفحل بل غایة ما حصل من ارتضاع أخیهم بلبنه هو کون أخیهم بمنزلة ولده فهم إخوة ولده و أخ الولد لا یحرم إلا إذا کان ولدا.

و ثالثها أولاد صاحب اللبن ولادة و رضاعا و أولاد المرضعة ولادة هل تحرم علی أب المرتضع.

و قد عرفت فی المسألة العاشرة و السادسة و العشرین أن الأصح التحریم للأخبار المتقدمة فی المسألتین و إن کان القاعدة لا تقتضی التحریم نظرا إلی أنه لم یحصل بالرضاع إلا أخوة أولاد صاحب اللبن و المرضعة للمرتضع فهم إخوة ولد لأب المرتضع و أخ الولد لا یحرم إلا إذا صدق الولد علیه إما من النسب و إما من الرضاع لکن الأخبار المتقدمة قد دلت علی أنهم بمنزلة ولده فهذه المسائل الخلافیة التی ذکرها المحقق فی الرسالة و صرح فی غیر الأخیرة بعدم التحریم. أقول هنا مسألة رابعة اختلف فیها و هی مسألة تحلیل أولاد صاحب اللبن نسبا و رضاعا و أولاد المرضعة نسبا علی إخوة المرتضع الذین لم یرتضعوا بلبن ذلک الفحل.

و أما المسائل التی ذکرها و نسب القول بالتحریم فیها إلی الوهم

اشارة

فهی ثلاثة عشر مسألة

الأولی أن ترضع المرأة بلبن فحلها

الذی هی فی نکاحه حین الإرضاع أخاها أو أختها لأبویها أو أحدهما فیقال إن ذلک موجب لتحریم المرضعة علی زوجها من جهة أن المرتضع صار ولدا للفحل و المرضعة فهی أخت ولد الفحل و أخت الولد محرمة من النسب فکذا من الرضاع.   
و بعبارة أخری الفحل یصیر أبا رضاعا لأخ الزوجة أو أختها و کما أن أباهما النسبی محرم علیها فکذا الرضاعی و الحق أنه توهم کما ذکره شیخنا المحقق لما مر فی المسألة العشرین من المسائل المتقدمة من عدم تحریم من حاشیة نسب المرتضع علی الفحل و أن الخلاف هنا محکی عن الشیخ و ابن إدریس و هو ضعیف لکن یرد علی شیخنا المحقق أن هذه المسألة هی ثانیة المسائل التی ذکر فیها الخلاف بین الأصحاب فإن تحریم المرضعة فی الفرض المذکور علی زوجها مبنی علی تحریم أخوات المرتضع علی الفحل و هی عین المسألة الثانیة من الثلاث المتقدمة. نعم لو کان قولهم التحریم ناشئا عن غیر ما ذکر فی توجیهه مثل صیرورة المرضعة أما لأخ الزوجة من أمها و هی محرمة علی الزوج أمکن کونها بهذا الاعتبار مسألة خارجة عن المسائل الثلاث.

الثانیة

أن ترضع الزوجة المذکورة ولد أخیها.

الثالثة أن ترضع ولد أختها

فقد یتوهم التحریم فی هاتین المسألتین من جهة صیرورة المرضعة عمه أو خالة لولد الفحل من الرضاع و عمة الولد محرمة جمعا و لأن الفحل فی المسألة الأولی أب رضاعی لولد أخ المرضعة فکما أن الأب النسبی لولد أخیها محرمة علیها لأنه أخوها فکذا الأب الرضاعی له و لا یخفی أیضا فساد التوهمین لأن عمة الولد إنما یحرم لکونها أختا فإذا تحقق بالرضاع علاقة الأختیة تحقق التحریم و قد عرفت ذلک فی المسألة الثانیة عشر و کذا الکلام فی الأب النسبی لولد الأخ فإنه لا یحرم إلا لأجل عنوان الأخوة و أما خاله الولد فتحریمها علی الأب مما لا یتفوه به أحد إذ لم یحصل الجمع بین الأختین الذی هو مناط تحریم خاله الولد. نعم یصدق علی المرضعة أنها أم للمرتضع و خالته و الجمع بین الأختین المحرم هو أن یکون للشخص امرأتان یصدق علی إحداهما أنها أم لولده و علی الأخری أنه خاله لولده لا أن یکون له امرأة واحدة یصدق علیها أنه أم ولده و خالته و قد حکی عن السید الداماد الجزم بالتحریم فی   
المکاسب، ج‌4، ص 389  
هذه الصورة و هو بعید

الرابعة أن ترضع الزوجة المذکورة ولد ولدها ابنا کان أو بنتا

و مثله ما لو أرضعت إحدی زوجیته و ولد ولد الأخری فیقال هنا بتحریم المرضعة فی الفرض الأول و ضرتها فی الفرض الثانی علی زوجهما من جهة صیرورتها جدة ولدها و جدة الولد محرمة علی الأب لأنها إما أم و إما أم الزوجة و کلتاهما محرمتان و الأقوی فی هذه أیضا عدم التحریم کما نبهنا علیه فی المسألة الثانیة عشر من أن أصول المرتضع لا یحرمن علی الفحل ثم إن هذه المسألة أول المسائل الثلاث الخلافیة التی ذکرها شیخنا المحقق أعنی تحریم جدات المرتضع علی الفحل و قد یستند التحریم فی هذه المسألة مع کون المرتضع ولد بنت الفحل إلی صیرورة المرضعة أما لولد بنته و أم ولد البنت من النسب محرمة لکونها بنتا فکذا تحرم من الرضاع و فیه ما مر فی المسألة الثانیة.

الخامسة

أن ترضع الزوجة المذکورة عمها أو عمتها.

السادسة أن ترضع خالها أو خالتها

فیقال إن الزوجة تصیر بالإرضاع إما لعمها أو لعمتها أو خالها أو خالتها و أم عم الزوجة أو عمتها أو خالها أو خالتها محرمة علی الزوج لأنها جدة الزوجة لأمها أو لأبیها أو أن الزوجة تصیر بإرضاع زوجته لهؤلاء أبا لهم من الرضاع و هذه الزوجة تحرم علی أبیهم من النسب لأنه جدها فتحرم علی أبیهم من الرضاع و یظهر الجواب عن الوجهین بما مر مرارا فإن أم عمومة الزوجة و خئولتها إنما حرمت علی الزوج من جهة الدخول فی أمهات النساء و لم یحصل هذا العنوان للمرضعة و کذا یحرم المرأة علی أب عمومتها و خئولتها لأجل کونه جدا لها و لم یحصل عنوان الجدودة للفحل بالرضاع و اعلم أن هذه المسألة من فروع المسألة الأولی لأن أخوات المرتضع إذا حرمت علی الفحل من جهة کونهن کالأولاد له حرمت علیه أولادهن و هذه المرضعة تصیر من أولاد الإخوة و قد عرفت أن تلک المسألة من المسائل الخلافیة فلا وجه لعد هذه المسألة مسألة أخری غیر المسألة الأولی کما لا وجه لعد کلتیهما خارجة عن المسائل الخلافیة.

السابعة

أن ترضع الزوجة المذکورة ولد عمها أو عمتها.

الثامنة أن ترضع ولد خالها أو خالتها

فقال فی صورة إرضاع ولد العم أو الخال إن الفحل یصیر أبا لهذا الولد فیحرم علی المرضعة لأنه إما أبو ولد عمها أو أبو ولد خالها و کلاهما محرمان علیها و إن الأول عمها و الثانی خالها و أما إرضاع الزوجة ولد خالتها أو عمتها فلم أعثر فیه علی ما یوجب توهم التحریم فیه إلا إذا قلنا بحرمة الجمع بین المرأة و ابنة أخیها أو أختها مطلقا حتی مع إذنها و حینئذ فیجری فیه التوهم الذی جری فی المسألة الثالثة من إرضاع الزوجة ولد أختها فراجع. و قد صرح بعض من جزم بالنشر فی صورة إرضاع ولد العم و الخال بعدم النشر فی إرضاع ولد العمة و الخالة و یظهر الکلام فی فساد توهم الحرمة هنا مما مر مرارا.

التاسعة أن ترضع الزوجة المذکورة أخ الزوج أو أخته

فیقال إن المرضعة صارت أم أخیه لأبویه أو أخته کذلک و هی محرمة لکونها أما و فیه أن حرمة أم الأخ للأبوین فی النسب لعلاقة الأمومة بینهما و نظیرها لم یحصل بالرضاع و إنما حصل به أمومة الأخ و لم یتعلق التحریم بالنسب به.

العاشرة أن ترضع ولد ولد الزوج فیقال إنها صارت أما لولد ولده

و أم ولد الولد محرمة لکونها إما بنتا و إما زوجة ابن و فیه أن شیئا من عنوانی البنت و زوجة الابن لم یحصل بالرضاع مع أن حصول زوجیة الابن لا یجدی لأن الزوجیة لا تثبت بالرضاع إجماعا.

الحادیة عشر أن ترضع ولد أخیه أو ولد أخته

و لا یخفی أنه لیس فی إرضاع ولد الأخ هنا ما یوجب التوهم لأن المرضعة لم تزد علی أن صارت أما لولد أخی زوجته و أم ولد الأخ لیس حراما علی الشخص. نعم یقال فی فرض إرضاع ولد الأخت إنما تصیر أم ولد الأخت و هی محرمة لکونها أختا و فیه أن أم ولد الأخت لیست محرمة إلا لعنوان الأخوة الغیر الحاصلة بالرضاع.

الثانیة عشر

أن ترضع عم الزوج أو عمته.

الثالثة عشر أن ترضع خال الزوج أو خالته

فیقال إن المرضعة حیث إنها صارت إما لعمومه الزوج أو خئولته حرمت علیه لکونها جدة له و فیه ما مر غیر مرة و حاصله أنه لم یثبت من أدلة إلحاق الرضاع بالنسب إلا أن الرضاع فرع النسب فکل علاقة حصلت بالرضاع إنما توجب الحرمة إذا کان نظیرها الحاصل بالنسب موجبا للحرمة إذ لا یعقل أن یثبت الحرمة لأجل علاقة رضاعیة و لو فرض حصولها بالنسب لم یوجب التحریم لأن هذا مناف لفرعیة الرضاع و أصالة النسب فنقول فی هذه الصورة الثالثة عشر لم یحصل بالرضاع إلا علاقة الأمومة بین المرضعة و عمومة الزوج أو خئولته و نظیرها الحاصل بالنسب لیس موجبا للتحریم لأن الأم النسبیة للعمومة و الخئولة لا تحرم علی الشخص من حیث أمومتها لعمومته أو خئولته بل من حیث علاقة جدودتها له فلا یحکم بالحرمة فی الرضاع إلا إذا حصلت هذه العلاقة لا علاقة مستلزمة لها لا دخل لها فی التحریم و لو حصلت من جهة النسب کما مر مرارا فراجع. الحمد لله أولا و آخرا   
المکاسب، ج‌4، ص 390

8- رسالة فی التحریم من جهة المصاهرة

الباب الأول فی المصاهرة

و هی علاقة تحدث بین کل من الزوجین و أقرباء الآخر توجب حرمة النکاح من عقد علی امرأة حرم علیه أمها و إن علت تحریما مؤبدا و إن لم یدخل بالمعقودة علی المشهور بل عن الروضة أنه کاد یکون إجماعا. و فی الریاض أن عن الناصریات و الغنیة دعوی الإجماع علیه لعموم قوله وَ أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ السلیم عن معارضة ما یصلح لتخصیصه عدا ما یتراءی من احتمال کون القید فی قوله مِنْ نِسائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ راجعا إلی هذه الجملة کما یرجع إلی الربائب اتفاقا فیسقط ذلک عن الحجیة و ما یتوهم من الاتکال علی بعض الروایات فی تخصیص الآیة و شی‌ء منهما لا یقدح فی ظهورها أما القید الراجع إلی الربائب فلأن إرجاعه إلی قوله وَ أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ موجب لاستعمال کلمة من فی معنیین لأنها بالنسبة إلی الربائب ابتدائیة و بالنسبة إلی قوله وَ أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ لو رجع إلیه بیانیة و هو غیر جائز و لو استعملت فی القدر المشترک و هو مطلق الاتصال کان به مخالفا لظهورها فی الابتداء و أما الروایة فلا تصلح مخصصة لمعارضتها بأکثر منها و أشهر و أقوی.   
و منها المحکی عن تفسیر العیاشی عن أبی حمزة عن مولانا الباقر ع: أنه سئل عن رجل تزوج امرأة و طلقها قبل أن یدخل بها أ تحل له ابنتها قال فقال قد قضی فی ذلک أمیر المؤمنین ع لا بأس به إن الله یقول وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَکُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُناحَ عَلَیْکُمْ و لو تزوج الابنة ثم طلقها قبل أن یدخل بها لم تحل له أمها قال قلت له أ لیس هما سواء قال فقال لا لیس هذه مثل هذه إن الله عز و جل یقول وَ أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ لم یستثن فی هذه کما اشترط فی ذلک هذا هنا مبهمة لیس فیها شرط و ذلک فیها شرط فکذلک و قد استنهض بعض المعاصرین بهذه الروایة علی رجوع القید الواقع عقیب الجمل المتعددة إلی الأخیرة نظرا إلی استدلال المصنف بإطلاق غیر الأخیرة و فیه نظر لجواز کون الوجه فی إطلاقها عدم صلاحیته برجوع القید إلیها کما عرفت. و محل النزاع فی المسألة الأصولیة فیما إذا صلح القید لغیر الأخیرة أیضا و کیف کان فالمحکی عن العمانی من اشتراط الدخول فی المعقودة فی تحریم أمها ضعیف جدا و إن صحت روایته و یحرم أیضا بالعقد علیها بناتها و إن نزلن لکن مع عدم الدخول إنما تحرم جمعا بمعنی تحرم الجمع بینها و بینهن لا عینا فإن دخل بالأم حرمن مؤبدا بقوله تعالی وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ و یدل علیه الروایات المستفیضة و تحرم المعقود علیها و إن لم یدخل بها علی أب العاقد و إن علا لعموم وَ حَلائِلُ أَبْنائِکُمُ و علی ابنه و إن نزل و یدل علیه صحیحة محمد بن مسلم و فیها بعد الاستدلال علی حرمة أزواج النبی ص علی الحسن و الحسین ع بقوله و لا تنکحوا ما نکح ءاباؤکم من النساء إنه لا یصلح للرجل أن ینکح امرأة جده و لو وطئ أحدهما زوجة الآخر لشبهة لم تحرم الموطوءة علی الزوج لأصالة بقاء الحل و فحوی ما فی الروایات من أن الحرام لا یحرم الحلال و للروایة فیمن عقد علی أم زوجته و وطئها بشبهة و قیل یحرم علی الابن زوجته إذا وطئها أبوه بشبهة لعموم قوله تعالی وَ لا تَنْکِحُوا ما نَکَحَ آباؤُکُمْ مِنَ النِّساءِ بناء علی أن النکاح هو الوطی و کذا لا تحرم الزانیة علی أب الزانی و ابنه و له النکاح مطلقا علی رأی نسب إلی الأکثر لاستصحاب صحة العقد علیها قبل الزنی و لا یعارضه استصحاب حرمة الوطی و النظر قبل العقد لأنا إذا ثبتنا صحة العقد بالاستصحاب لزمها ترتیب الآثار و لعموم قوله تعالی وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ و لما دل من الروایات علی عدم تحریم أم المزنی بها و بنتها علی الزانی بناء علی عدم الفرق بین أصول الزانی و المزنی بها و فروعهما فی نشر الحرمة و عدمه خلافا للمحکی عن الأکثر فیحرم لروایة ابن أبی عمیر عن أبی بصیر و روایة علی بن جعفر عن أخیه ع و موثقة عمار و کذا لا تحرم أم المزنی بها و لابنتها و إن تقدم لما مر من الأصل.   
و العموم مضافا إلی روایة هشام بن المثنی و حسن بن سدیر و حنان بن أسد و روایة سعید بن یسار و مرسلة ابن رباط و الأولیان تقبلان الحمل علی ما إذا وقع الفجور بعد العقد بخلاف الأخیرتین لکنهما معارضتان بغیرهما مما دل علی التحریم کصحاح محمد بن مسلم و عیص بن القسم و منصور بن حازم فلا بأس بحملهما علی ما إذا لم یحصل الزنی و یراد بلفظ الفجور فیهما مثل اللمس و القبلة و نحوهما علی ما ذکره الشیخ فی التهذیب و استثنی من قال بعدم تحریم بنت المزنی بها صورتین أشار إلیهما المصنف قدس سره بقوله علی أن یزنی بعمته أو خالته فإن بنتها تحرمان أبدا بلا خلاف و لکن النص مختص بالخال ثم إن الخلاف المتقدم فیما أن سبق الزنی علی العقد و إن لم یسبق علی الوطی و إلا یسبق علی العقد و إن سبق علی الوطی فلا یحرم إجماعا للأخبار المستفیضة الدالة علی أنه لا یحرم الحرام و الحلال. نعم فی بعض الروایات اشتراط عدم التحریم بتأخر الزنی عن الوطی کروایة أبی الصباح و مفهوم الحصر فی روایة عمار و کذا لا یحرم لأجل الوطی بالشبهة تزویج الموطوءة علی أب الواطئ و ابنه و لا علی الواطئ أمها و بنتها علی رأی المصنف و جماعة قدس أسرارهم و إن لحق به النسب للأصل و عموم وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ. نعم من قال بالنشر فی الزنی فالقول به هنا أولی و النظر إلی ما یحرم علی غیر المالک للنظر لأجل الملک أو العقد أو التحلیل النظر إلیه و کذا لمسه لا ینشر الحرمة و إن کان الناظر أبا أو ابنا علی رأی المصنف و شیخه المحقق قدس سرهما للأصل و العموم و خصوص روایة علی بن یقطین و عن الشیخ و أتباعه النشر علی الأب و الابن لعموم وَ حَلائِلُ أَبْنائِکُمُ و لصحیحة ابن بزیع: إن جردها فنظر إلیها بشهوة حرمت علی أبیه و ابنه و نحوها المحکیة عن الفقیه. و عن المفید تخصیص الحرمة بمنظورة الأب لصحیحة محمد بن مسلم: إذا جرد الرجل الجاریة و وضع یده علیها فلا تحل لابنه و لا یخفی قصورها عن إفادة الاختصاص و عن الإسکافی و الشیخ فی الخلاف تحریم أم المنظورة و الملموسة و بنتها علی الفاعل لعموم النبویین: لا   
المکاسب، ج‌4، ص 391  
ینظر الله إلی من نظر إلی فرج امرأة و بنتها و فی الآخر: من کشف قناع امرأة حرمت علیه أمها و بنتها و الصحیحة یدل علی أنه إذا رأی من المعقودة ما یحرم علی غیره حرمت علیه بنتها و الکل ضعیف سندا و إفادة و القول الثانی لا یخلو عن قوة و حکم الرضاع فی جمیع ذلک الذی ذکرنا من موارد الوفاق و الخلاف کالنسب بلا خلاف ظاهر لعموم: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب فإن معناه کما مر أن العلاقة الحاصلة بسبب الرضاع کالحاصلة بالنسب و کما أن العلاقة النسبیة الثابتة بین الزوجة و أمها أوجبت حرمة الأم علی الزوج فکذلک الرضاعیة الحاصلة بین الزوجة و بین مرضعتها و الحاصل أن العلاقة الحاصلة من الرضاع بمنزلة نظیرها الثابت بالنسب فمرضعة الزوجة أم و بناتها أخوات و کذا مرضعة الزوج و أصولها فلا یقال إن حرمة هؤلاء النسوة بالمصاهرة لا یوجب حرمتها فی الرضاع لأن الرضاع إنما حرم منه ما حرم من النسب لا من المصاهرة. نعم نظیر المصاهرة فی الرضاع أم المرتضع بالنسبة إلی الفحل حیث إنه إذا صار المرتضع ولدا له فأمه بمنزلة زوجته و جدته بمنزلة أم الزوجة فربما یتوهم تحریمها علیه من هذه الجهة و هو غلط فإن المصاهرة لا تحصل بالرضاع و قد یتوهم التحریم هنا من جهة عموم المنزلة بأن یقال إن جده الولد النسبی محرمة کذلک جدة الولد الرضاعی و فیه ما مر فی باب الرضاع و تحرم أخت الزوجة جمعا بالکتاب و السنة و الإجماع من غیر فرق بین الدائمة و المنقطعة و کذا ملک الیمین و کذا تحرم مع بقاء علاقة الزوجیة و لو بجواز الرجوع فی المطلقة الرجعیة العقد علی بنت أختها و أخیها إلا أن یجیز الخالة أو العمة و یدل علیه الأخبار المستفیضة خلافا للمحکی عن القدیمین فجوزاه مطلقا لبعض الروایات و للمحکی عن الصدوق فمنعه مطلقا و لو مع الإذن لبعض آخر و هما ضعیفان لتقیید أولیهما بما دل علی اختصاص الجواز بصورة الإذن و علیه فإن عصی فی موضع و فعل بطل النکاح علی رأی المحقق قدس سره و وقف علی الإجازة علی رأی کثیر من المتأخرین أما البطلان منجزا فهو إما لروایة علی بن جعفر الدالة علی البطلان و إما للنهی عنه فی الأخبار المقتضی للفساد و إما لأن الصحة فی مثل هذا العقد المنهی عنه یحتاج إلی دلیل خاص غیر قوله تعالی أَوْفُوا بِالْعُقُودِ- وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ لعدم ثبوت وجوب الوفاء و الحلیة مع الحکم بالحرمة أما الحکم بالحلیة فواضح و أما وجوب الوفاء فلأن ما کان ابتداؤه و إحداثه مبغوضا یکون البقاء علیه کذلک و إما لما یستفاد من الروایات الدالة علی صحة نکاح العبد بدون إذن مولاه و وقوفه علی الإجازة المعللة بأنه لم یعص الله و إنما عصی سیده و فی بعضها أن هذان کإتیان من حرم الله من النکاح فی العدة و اشتباهه. و أما الوقوف علی الإجازة فلعموم أَوْفُوا بِالْعُقُودِ مع ضعف روایة علی بن جعفر و منع دلالة النهی علی الفساد و لعدم منافاة الحرمة قبل الرضا لوجوب الوفاء إلا إذا ادعی أن النهی هنا لعدم قابلیة المعقود علیها للعقد کسائر المحرمات فی النکاح و غیره مثل تحریم الأصول و الفروع و تحریم بیع الخمر و شبهه و هو غیر ثابت بل لا یبعد أن یکون النهی هنا لعارض و هو رضاء العمة و الخالة و هذا العارض یندفع بالإذن. و أما حکایة الأخبار الواردة فی وقوف نکاح المملوک علی الإجازة معللا بأنه لم یعص الله و إنما عصی سیده فالمراد به معصیة الله سبحانه فی نکاح النساء المحرمات علیه لا مطلق المعصیة لتحققها فی نکاح المملوک قطعا و هنا قول ثالث و هو تخییر العمة و الخالة بین فسخ عقد أنفسهما و فسخ عقد البنت و إمضائهما لوقوع کلیهما صحیحین أما عقد العمة و الخالة فواضح و أما عقد البنت فلأنه عقد صدر من أهله فی محله فإذا وقع کلاهما صحیحا و کان الجمع بین العقدین موقوفا علی رضاهما تخیرتا بین الرضا بالجمع و دفعه بفسخ أی عقد شاءتا و هو ضعیف لأن العقد الأول وقع لازما و الأصل یقتضی بقاءه و دفع الجمیع یحصل بفسخ العقد الطاری و لا یعلم قابلیة العقد الأول للفسخ حتی یرتفع الجمع به فیبقی علی أصالة اللزوم. و هنا قول رابع یحکی عن الحلی و هو بطلان العقد اللاحق و تزلزل العقد السابق و هو ضعیف إذ مع بطلان اللاحق و صیرورته کالعدم لا وجه لتزلزل العقد السابق و القولان الأولان مترتبان فی القوة و ثانیهما أقوی   
و الأخیران مترتبان فی الضعف کذلک و الاحتیاط غیر خفی و له إدخال العمة أو الخالة علی بنت أخیها أو أختها و إن کرهت المدخول علیها و لو تزوج الأختین و إن ترتب صح السابق لوجود المقتضی و عدم المانع و بطلان اللاحق لحرمة الجمع و إن اقترنا مع تعدد العقد أو اتحد العقد علیهما بطل الکل لأن صحة الکل ممتنعة شرعا و صحة أحدهما ترجیح من غیر مرجح کما إذا عقد المرأة و أمها و بنتها فی عقد واحد خلافا للمحکی عن الشیخ و أتباعه فیتخیر فی إمساک أحدهما لروایة جمیل المرمیة بالإرسال و الضعف علی روایة التهذیب و الکافی و الموصوفة بالصحة علی روایة الفقیه. و لو تزوج أخت الأمة الموطوءة بالملک حرمت المملوکة ما دامت الثانیة زوجة أو فی حکمها أما صحة التزویج فلعموم وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ و لأن الجمع بین الأختین مطلقا لیس بمحرم و لهذا یجوز الجمع بینهما فی الملک و أما أنه إذا حصل التزویج حرم وطء المملوکة دون المتزوجة فلأن الوطی بالنکاح أقوی من الوطی بملک الیمین لکثرة ما یتعلق به من الأحکام التی لا تتعلق بالوطء بالملک مع أن الغرض الأصلی من الملک المالیة دون الوطی و من المتزوجة الوطی و لهذا یجوز تملک الأختین و لا یجوز تزویجها فیرجح المتزوجة فی جواز الوطی و فی التعلیل تأمل. و اعلم أنه لا یجوز الجمع بین الأختین فی الوطی بملک الیمین کما لا یجوز الجمع فی النکاح فعلی هذا لو وطئ إحدی الأختین بالملک حرمت الثانیة أی تبقی علی حرمة الوطی کما کانت کذلک قبل وطئها بعد وطء الأول سواء أبقاها علی ملکه أو أخرجها و سواء کان عالما أو جاهلا إلا أن یخرج الأول عن ملکه فیحل الثانیة أما حرمة الثانیة و حلیة الأولی فلاستصحابهما و أن الحرام لا یحرم الحلال و أما حلیتها بإخراج الأولی من الملک فلعدم صدق الجمع حینئذ فلا مقتضی للحرمة. و فی المسألة أقوال أخر أقواها دلیلا ما تضمنته حسنة الحلبی بابن هاشم: فی أختین وطئ المالک إحداهما ثم وطئ الأخری فقد حرمت الأولی حتی تموت الأخری قلت أ رأیت إن باعها أ تحل له الأولی قال إن کان یبیعها لحاجة و لا یخطر علی قلبه من الأخری شی‌ء فلا أری لک بأسا و إن کان إنما یبیعها لیرجع إلی الأولی فلا کراهة و نحوها روایة الکنانی إلا أن فیها سقطا لا یخل بالمقصود فإن الظاهر اتحاد متنها مع متن روایة الحلبی و ظاهرهما و إن عم صورة الجهل إلا أن فی بعض المکاسب، ج‌4، ص 392  
الأخبار تخصیص ذلک بصورة العلم و لا یجوز للرجل أن یعقد علی أمته إجماعا و للتفصیل فی قوله إِلَّا عَلی أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُهُمْ و معنی عدم الجواز هنا اللغویة و لا یجوز للحرة أی یحرم علیها أن تنکح عبدها إجماعا أیضا: و قد حد أمیر المؤمنین ع امرأة أمکنت نفسها من عبدها

الثانی الکفر

اشارة

و فیه بحثان

الأول یحرم علی المسلم نکاح غیر الکتابیة

اشارة

من النساء الکوافر دائما و متعة و ملک یمین بلا خلاف کما صرح به غیر واحد و إجماعا کما ادعاه آخرون للکتاب و السنة المستفیضة و فیها أی فی الکتابیة قولان من حیث حرمة مطلق النکاح أو خصوص الدوام و إلا فقد حکی فی المسألة أقوال ستة و یحتمل أن یکون القولان المذکوران أشهر الأقوال فی المسألة ثم الأشهر منهما و أقربهما عند المصنف و جماعة قدس سرهم حرمة الدائم و جواز المنقطع و ملک الیمین أما حرمة الدائم فلقوله تعالی وَ لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ و قوله وَ لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ مضافا إلی بعض الروایات کروایة الحسن بن الجهم و المحکی من نوادر الراوندی و أما جواز المنقطع فلبعض الروایات المصرحة بالجواز المنجبر ضعفها لو کان بحکایة الإجماع عن غیر واحد مضافا إلی ما دل علی جواز النکاح بملک الیمین کآیة أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُهُمْ و خصوص الصحیحة فی المجوسیة إذا کانت أمه بعد ما استفید من غیر واحدة من الروایات أن المتمتعة بمنزلة الأمة کل ذلک مضافا إلی عموم قوله وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ خرج منها نکاحهن دواما و لیس فی مقابل المذکور عدا إطلاق الآیتین السابقتین و الروایات و تخصیصها بما ذکرنا طریق الجمع فالقول بالمنع مطلقا ضعیف و أضعف منه القول بالجواز مطلقا لعموم وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ و عموم بعض الأخبار الصحیحة و بعض الروایات و الآیة نسخت بقوله لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ کما فی بعض الروایات و بقوله تعالی وَ لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ کما یظهر عن بعض آخر و الأخبار مقیدة بالمتعة مع موافقة عمومها لمذهب العامة علی ما حکی

و المجوسیة کالکتابیة

إما لما ورد من ثبوت کتاب لهم و نبی فقتلوا نبیهم و حرقوا کتابهم و إما للنبوی سنوا بهم سنة أهل الکتاب و إما لما ورد بالخصوص من جواز التمتع بالمجوسیة مؤیدا بما فی مصححة محمد بن مسلم من جواز نکاح المجوسیة بملک الیمین بعد ضم کون المنقطعة بمنزلة الأمة و الصابئون و هم کما قیل طائفة من النصاری کما أن السامرة طائفة إن کانوا ملحدة الأولی منهم عند النصاری و الثانیة عند الیهود فکالوثنی لخروجهما حینئذ عن کلتا الملتین فلا یشار کأنهما فی الحکم للاختلاف فی أصول الملة و إن کانوا مبتدعة متوافقة معهم فی أصل الملة فکالکتابی. و عن مجمع البحرین عن الصادق ع: أنه لیس للصابئة دین و لا کتاب و مقتضاه أنهم غیر کتابیین و عن الشیخ التصریح بذلک و عن المصباح المنیر أنهم یدعون أنهم علی دین صابئ بن شیث بن آدم ع و عن الصحاح أنهم من أهل الکتاب و حکی عن المحقق الثانی فی شرح القواعد أن الصابئة فرقتان فرقة توافق النصاری فی أصول الدین و الأخری تخالفهم و یعبدون الکواکب السبعة و تسند الآثار إلیها و تنفی الصانع المختار قال و کلام المفید قریب من هذا و قال إن جمهور الصابئین توحد الصانع فی الأزل و منهم من تجعل معه هیولی فی القدم صنع منها العالم فکانت عندهم الأصل و یعتقدون فی الفلک و ما فیه الحیاة و النطق و أنها المدبر لما فی هذا العالم الدائر علیه و عظموا الکواکب و عبدوها من دون الله و سماها بعضهم ملائکة و بعضهم آلهة و بنوا لها بیوتا للعبادات انتهی و عن تفسیر القمی الصابئون قوم لا مجوس و لا یهود و لا نصاری و لا مسلمون و لکنهم یعبدون الکواکب و النجوم و عن التبیان و المجمع للطوسی و الطبرسی أنه لا یجوز عندنا أخذ الجزیة من الصابئة لأنهم لیسوا من أهل الکتاب و کیف کان فجوز النکاح منهم فی غایة الإشکال إذ لم یخرج من عموم أدلة التحریم إلا الیهود و النصاری و المجوس و کونهم منهم یحتاج إلی دلیل إلا أن یقال إن الشک فی دخولهم فیهم یوجب الشک فی شمول العموم لهم فیبقی علی أصل الإباحة لکن الإنصاف أن المتبادر من الیهود و النصاری الخارجین عن العمومات هو ما یقابل الصابئة فالصابئة لو کانت منهم فرضا نشک فی شمول الخاص لهم فیبقی تحت العام ثم اعلم أنه قال فی المسالک لا فرق فی الکتابی بین الذمی و هو القائم بشرائط الذمة منهم و الحربی و هو الناقض لها لعموم الأدلة و فیه إشکال لانصراف الیهود و النصاری إلی الذمی و الله العالم

[البحث الثانی] لو أسلم زوج المرأة الکتابیة و المجوسیة بقی علی نکاحه و إن لم یدخل

اشارة

بغیر خلاف بین العلماء حتی المانعین من نکاح الکتابی ابتداء کما یظهر من غیر واحد و یدل علیه ما سیأتی فی من أسلم علی أکثر من أربع و إن أسلمت المرأة دونه أی دون الرجل فإن کان إسلامها قبل الدخول انفسخ النکاح لحرمة نکاح الکافر علی المسلمة وَ لَنْ یَجْعَلَ اللَّهُ لِلْکافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا و لا عدة علیها هنا حتی یتوقف الانفساخ علی بقائه علی الکفر حتی تنقضی العدة کما فیما بعد الدخول و لا مهر لها أیضا لأن الحدث جاء من قبلها و یدل علی ذلک کله مضافا إلی أن الظاهر أنه المعروف من مذهب الأصحاب کما حکی الصحیح: فی نصرانی تزوج نصرانیة فأسلمت قبل أن یدخل بها قال قد انقطعت عصمتها و لا مهر لها و لا عدة علیها منه و فی روایة السکونی: وجوب نصف المهر لأن الإسلام لم یزدها إلا عزا و هو شاذ و إن کان إسلامها بعده أی بعد الدخول ینتظر العدة عدة الطلاق فإن أسلم فالزوجیة باقیة و إلا بطلت من حین إسلامها و هذا الحکم فی غیر الزوج الکتابی و المجوسی مما لا خلاف فیه ظاهرا کما یظهر من جماعة و أما الکتابی و المجوسی فحکمه أیضا کذلک عند المشهور بل عن الشیخ فی الخلاف دعوی الوفاق و لکنه خالفه فی التهذیبین و النهایة علی ما حکی عنه فحکم ببقاء النکاح و إن لم یسلم الکتابی إلا أنه لا یقربها و لا یتمکن من الخلوة بها لروایة محمد بن مسلم و فیها إرسال لکن عن ابن أبی عمیر و مرسلة جمیل بن دراج و فیها علی بن حدید: و لو أسلم أحد الحربیین قبل الدخول انفسخ العقد و لو کان المسلم هو الزوج لعدم جواز نکاح غیر الکتابیة ابتداء و لا استدامة إجماعا و علیه نصف المهر إن کان الإسلام منه و قیل علیه جمیع المهر لثبوته بالعقد و لا دلیل علی سقوطه و إلحاقه بالطلاق قیاس و إلا لم یکن الإسلام منه بل کان الإسلام منها فلا شی‌ء لما تقدم و إن کان إسلام أحدهما   
المکاسب، ج‌4، ص 393  
بعده أی بعد الدخول ینتظر العدة فإن أسلم الآخر بقی النکاح و إلا یسلم انفسخ بلا خلاف ظاهرا کما صرح به فی الریاض و فیه أنه حکی علیه الإجماع. و یدل علی حکم المسألة مع إسلام المرأة أولا المستلزم لثبوته مع العکس بالإجماع و الأولویة و روایة محمد بن مسلم عن ابن أبی عمیر و علی کل تقدیر علیه المهر لاستقراره بالدخول و إن کان الإسلام من المرأة لأن مطلق تفویت البضع لا یوجب الضمان و لهذا لو قتلت نفسها لم یسقط مهرها و کذا لا یضمن المهر من قتلها و لو انتقلت زوجة الذمی الذمیة إلی غیر الإسلام انفسخ النکاح فی الحال و إن عادت قیل لقوله وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ و عموم قوله: فمن بدل دینه فاقتلوه فیجب علیه بعد التبدیل القتل أو تدخل فی الإسلام و تنظر فی ذلک فی المسالک من وجهین الأول أنه لا یجوز أن ینتقل إلی دین یصح عندهم التناکح فیه فلا ینفسخ ما دامت فیه الثانی أنها إن قتلت فالانفساخ بالقتل لا بالانتقال و إن أسلمت فینبغی هنا مراعاة انقضاء العدة و عدمه إذا کان بعد الدخول و علی کل تقدیر لا یعد الفسخ الحاصل باختلاف الدین طلاقا کما هو واضح فإن کان قبل الدخول من المرأة فلا مهر کما تقدم و إن کان من الرجل فعلیه من المهر علی ما حکی عن المشهور نصفه و قد تقدم أنه محل نظر و إن کان بعد الدخول فالمسمی من أیهما کان موجب الفسخ لاستقراره بالدخول و لو کان المهر المسمی فاسدا.

فمهر المثل مع الدخول

و إن کان أسلم قبله فعلیه المتعة حملا له علی طلاق المفوضة و فیه نظر لعدم کونه طلاقا و لا المرأة مفوضة و لو ارتد من الزوجین أحدهما قبل الدخول انفسخ العقد فی الحال لأن المرتد إن کان هو الزوج وَ لَنْ یَجْعَلَ اللَّهُ لِلْکافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا و إن کانت الزوجة فلا یجوز البقاء علی نکاح غیر الکتابیة و المجوسیة إجماعا و لا عدة قبل الدخول حتی ینتظر و حینئذ فإن کان الارتداد من الزوجة فلا مهر لها لأن الحدث جاء من قبلها و إلا یکن منها کان علی الزوج المرتد نصفه إلحاقا له بالطلاق کما تقدم مع النظر فیه و الخلاف و إن کان ارتداد أحدهما بعد الدخول فالجمیع لازم لها لاستقراره و ینفسخ العقد فی الحال إن کان المرتد هو الزوج و کان ارتداده عن فطرة لعدم قبول الإسلام فیه حتی ینتظر العدة کما فی غیره من الکفار و إن کان ارتداده عن غیرها أو کانت المرتدة هی الزوجة وقف الانفساخ علی انقضاء العدة مع بقاء المرتد عنهما علی ارتداده و هذا الحکم و إن خلا عن النص بل فی بعض الأخبار البینونة بمجرد الردة إلا أن وقوفه علی انقضاء العدة الظاهر أنه لا خلاف فیه. و صرح به فی الریاض و حکی التصریح بالاتفاق عن بعض مضافا إلی أن الأصل بقاء النکاح فإن وطئها الزوج لشبهة فی العدة قال الشیخ علیه مهران کما لو وطئ مطلقة فی العدة البائنة هذا مع عدم الإسلام فی العدة فیکشف ذلک عن بینونتها من حین الردة فتکون أجنبیة کالمطلقة و فیه نظر لأنها بحکم الزوجة و لهذا لا یحتاج إلی تجدید نکاح بعد الإسلام فلیست کالمطلقة

الباب الثالث العقد و الوطی

إذا عقد الحر غبطة أی دواما علی أربع حرائر أو حرتین أو أمتین حرم الزائد إجماعا علی الظاهر کما یظهر من جماعة و به روایات کحسنة زرارة و محمد بن مسلم: إذا جمع الرجل أربعا فطلق إحداهن فلا یتزوج الخامسة حتی تنقضی عدة فی ظاهر المرأة التی طلق و قال لا یجمع ماءه فی خمسة و نحوها روایتا علی بن حمزة و محمد بن قیس و لا خلاف أیضا کما قیل فی أنه لا یحل له ثلاث إماء و إن لم یکن معهن حرة. و فی الریاض أنه حکی جماعة الإجماع علیه و استدل له فی الریاض و الحدائق بروایة أبی بصیر: لا یصلح أن یتزوج ثلاث إماء و لکن تنظر فیه الریاض و لا خلاف أیضا ظاهرا من غیر واحد أنه یحرم علی العبد تزویج ما زاد علی الحرتین أو حرة أو أمتین أو أربع إماء و یدل علیه روایة محمد بن مسلم عن العبد یتزوج حرتین و إن شاء تزوج أربع إماء قیل و المعتق بعضه کالحر فی حق الإماء کما یظهر فلا یزید علی أمتین و کالعبد فی حق الحرائر فلا یزید علی حرتین و المعتق بعضها کالحرة فی حق العبد و کالأمة فی حق الحر قیل و لعله لتغلیب الحرام إذا اجتمع مع الحلال و العبد و الحر لو استکملا العدد فی الدائم حل لهما بملک الیمین و المتعة ما أرادا أما عدم الحصر فی ملک الیمین فموضع وفاق کما صرح فی المسالک لعموم قوله تعالی أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ و أما فی المنقطع فهو المشهور و عن الحلی الإجماع علیه للروایات الکثیرة. و عن القاضی تحریم ما زاد علی الأربع لما ورد فی بعض الروایات أنها أی المنقطعة عن الأربع و حمل علی الاستحباب لأنه متی جعلها من الأربع و اطلع علیه المخالفون أمکن أن یدعی أنها دائمات بخلاف ما إذا زاد و یدل علیه قول أبی الحسن ع لصفوان إنه قال أبو جعفر ع: اجعلوهن من الأربع قلت علی الاحتیاط قال نعم و المراد به الاحتیاط من المخالفین و اعلم أنه لو طلق واحدة من کمال العدد بائنا جاز له نکاح غیرها و أختها علی کراهیة فی الحال أما الجواز فلانقطاع عصمة المطلقة علی ما یستفاد من الروایات و أما الکراهة فلورود النهی عن الخامسة قبل انقضاء عدة الرابعة الشامل لغیر الرجعیة و کذا عن الأخت علی کراهة و لو کان الطلاق رجعیا حرمت الأخری و الأخت إلا بعد العدة لأنها بحکم الزوجة ما دامت فی العدة ثم المحکی عن الأکثر بل المشهور إلحاق عدة المتعة بعده البائن و یشهد له تعلیل الجواز فی عدة البائن بانقطاع عصمتها الجاری فی المنقطع أیضا. و فی بعض الأخبار وجوب التربص إلی انقضائها فیتزوج أختها و حکی القول به عن المقنع و هو أحوط و قول المشهور أقوی و لو تزوج خمسا فی عقد واحد أو تزوج اثنتین و معه ثلاث أو تزوج أختین فی عقد واحد بطل العقد بالنسبة إلی کلیهما للزوم الترجیح بلا مرجح و قیل یتخیر و یدل علیه حسنة جمیل و قد مر نظیره فی الأختین أیضا و إذا طلقت الحرة ثلاثا بینهما رجعتان بالرجوع أو باستیناف العقد حرمت المطلقة إلا بالمحلل الذی یأتی تفصیله فی باب الطلاق سواء کان المطلق حرا أو عبدا و الأمة تحرم بطلقتین سواء کانت تحت حر أو عبد بلا خلاف کما یظهر لما دل من أن الاعتبار فی الطلاق و العدة بالزوجة دون الزوج فإن طلقت المرأة تسعا للعدة ینکحها بینهما رجلان بأن طلقها فراجعها فی العدة و وطئها ثم طلقها ثم راجعها و وطئها ثم طلقها فتزوجها المحلل ثم بعد فراقه تزوجها فطلقها ثلاثا بینهما رجعتان مع الوطی ثم تزوجها المحلل ثم بعد فراقها تزوجها الأول فطلقها ثلاثا بینهما رجعتان مع الوطی حرمت أبدا. و إطلاق طلاق العدة علی المطلقات التسع مجاز لأن طلاق العدة لیس إلا ستة منها ثم إن غیر واحدة من الروایات لیس فیها تقیید الطلقات بکونها للعدة کروایة أبی بصیر المحکیة عن الکافی   
المکاسب، ج‌4، ص 394  
و روایة جمیل المحکیة عن المشایخ الثلاثة و روایة أدیم بن بیاع الهروی المرویة فی التهذیب و المحکیة عن الکافی و عن کتاب الحسین بن سعید. نعم حکی عن الخصال فی روایة عد المحرمات من الأزواج قول الصادق ع و تزویج الرجل امرأة طلقها للعدة تسع تطلیقات و نحو ذلک حکی عن الفقه الرضوی و حیث إنهما فی مقام البیان تدلان علی نفی الغیر بالمفهوم مع أن فی الرضوی دلالة بالمنطوق ظاهر و نحوهما فتوی علی بن إبراهیم الکاشفة عن وجود النص فیصلح هذا کله بعد اشتهار مضمونها لتقیید تلک المطلقات مضافا إلی روایة معتبرة رواها عبد الله بن بکیر فی عدم احتیاج المطلقة ثلاثا إذا تزوجت بعد انقضاء عدة کل طلاق إلی المحلل. فإن قوله ع فیها له أن یتزوجها أبدا معناه إلی أنه لا تصیر المرأة علیه محرمة أبدا بل یجوز تزویجه أبدا بعد المحلل فی کل ثلاث ثم بناء علی اختصاص الحرمة الأبدیة بالمطلقة للعدة فلو کان فی کل من الأدوار الثلاثة طلاق واحد للعدة لم یحصل التحریم الأبدی و کذا لو کان فی بعض الأدوار طلاقان للعدة و فی بعض آخر واحد هذا کله فی الحرة و أما فی الأمة فالحکم فیه بتحریمها مؤبدا محل نظر من أن الطلقات الست فیها بمنزلة التسع فی الحرة حیث إنها تحرم بعد کل طلقتین حتی تنکح زوجا غیره و من أن حکم النص معلق علی تسع طلقات بینها محللان فإذا طلقت الأمة بین کل طلقتین محلل یصدق علیها أنها طلقت تسعا و نکحت بینها رجلان و إن کان قد نکحها بینها أکثر حینئذ إلا أن ذلک لا ینفی صدق الرجلین و من أن الظاهر المتبادر من النص هی الحرة. فینبغی أن تبقی الأمة علی أصالة الإباحة مع أن ظاهر تحلل الرجلین نفی الزائد فیصیر هذا قرینة لإرادة الحرة و اعلم أن عقد علی امرأة فی عدتها الرجعیة أو البائنة دواما أو انقطاعا أو للوفاة عالما بالحکم و الموضوع حرمت المرأة علیه أبدا و إن لم یدخل بها و کذا إن جهل العدة و التحریم أو أحدهما و لکن دخل و لو لم یدخل بطل العقد و له استینافه بعد الانقضاء اتفاقا فی الجمیع کما یظهر من غیر واحد و یدل علیها أخبار منها حسنة الحلبی عن أبی عبد الله ع قال: إذا تزوج الرجل المرأة فی عدتها و دخل بها لم تحل له أبدا عالما کان أو جاهلا و إن لم یدخل بها حلت للجاهل و لم تحل للآخر و إطلاق التحریم بالدخول مع الجهل یشمل ما لو وقع الدخول فی العدة أو بعدها. و حسنته الأخری عن أبی عبد الله ع قال: سألته عن المرأة الحبلی یموت زوجها فتضع و تتزوج قبل أن یمضی لها أربعة أشهر و عشرا قال إن کان دخل بها فرق بینهما ثم لم تحل له أبدا و اعتدت بما بقی علیها من الأول و استقلت عدة أخری من الآخر ثلاثة قروء و إن لم یکن دخل بها فرق بینهما و اعتدت بما بقی علیها من الأول و هو خاطب من الخطاب و صریحها الدخول فی العدة و نحوها فی الصراحة موثقة محمد بن مسلم لکن لا یخفی أن اختصاص موردها بصورة الدخول فی العقد لا تقتضی اختصاص الحکم بذلک فبقی إطلاق روایة الحلبی السابقة و نحوها علی حالها. و صرح فی المسالک باشتراط الدخول فی العدة فی التحریم و لعل وجهه أن الدخول مع الجهل إنما یوجب التحریم إذا وقع فی زمان لا یصلح الزوجة للنکاح و بعد الدخول لا فرق بین الدخول بها و بغیرها فمن لم یعقد علیها العدة و جوابه واضح لاحتمال مدخلیة العقد فی ذلک مضافا إلی أنه اجتهاد فی مقابلة إطلاق النص إلا أن یدعی ظهور ذلک من النص ثم إن بعضهم صرحوا بلحوق عدة الشبهة بعده الطلاق و المتمتعة و فی دلالة النصوص علیه تأمل لانصراف العدة إلی غیرها ثم إذا کان الدخول بالمعقودة فی العدة لشبهة استحقت المهر مع جهلها و هل هو المسمی أو مهر المثل قولان أقواهما الثانی لفساد المسمی بفساد العقد و اعتدت من وطء الشبهة بعد إتمام عدتها الأولی للحسنة الثانیة و روایة محمد بن مسلم المتقدمتین.   
و فی بعض الأخبار ما یدل علی الاکتفاء بعده واحدة و هل یلحق مدة استبراء الأمة فیه إشکال الأقوی العدم اقتصارا علی مورد الدلیل و هل یلحق بالمعتدة ذات البعل قیل فیه وجهان من مساواتها لها فی المعنی و من انتفاء العدة التی هی مورد النص و فی الوجهین نظر لا یخفی إذ السماوات لا تصلح دلیلا للحکم الشرعی حتی یتعدی و لا النص مختص بالمعتدة حتی یقتصر بل الأقوی الإلحاق أما التحریم مع العقد علیها عالما لموثقة أدیم بن بیاع الهروی قال قال أبو عبد الله ع: التی تتزوج و لها زوج یفرق بینهما ثم لا یتعاودان خرج منه ما لو جهل و لم یدخل بقی ما لو علم أو دخل و نحوها مرفوعة أحمد بن محمد و عبارة الرضوی و یدل علی التحریم مع الدخول مضافا إلی الموثقة المذکورة موثقة زرارة: فی المرأة فقدت زوجها أو نعی إلیها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلک ثم طلقها زوجها أو مات عنها قال تعتد عنهما جمیعا ثلاثة أشهر عدة واحدة لیس للآخر أن یتزوجها أبدا و نحوها خبر آخر و لا یعارضها الصحیح الآتی بالعموم من وجه لظهورها فی صورة الجهل مع وجوب الرجوع علی هذا الفرض إلی عموم موثقة أدیم بن بیاع الهروی و نحوها مضافا إلی الأولویة الجلیة فإن بقاء النکاح لو لم یؤکد التحریم لم ینفه قطعا. و أما عدم التحریم مع الجهل و عدم الدخول فالظاهر أنه مما لا خلاف فیه و صرح بدعوی الإجماع فی الریاض و فی الحدائق لیس فیه خلاف یعرف و یدل علیه أیضا الصحیح: عمن تزوج امرأة و لها زوج و هو لا یعلم فطلقها الأول أو مات عنها ثم علم الآخر أ یراجعها قال لا حتی تنقضی عدتها و أما التحریم مع الدخول و العلم فهو اتفاقی لأنه زنی بذات البعل و یدل علیه غیر واحد من الأخبار و علی کل حال فإن دخل بها مع الجهل لحق به الولد إن جاء لستة أشهر منذ وطئها لأن وطء الشبهة بمنزلة الصحیح و فرق بینهما و علیه المهر مع جهلها لا علمها إذ لا مهر لبغی و تتم عدة الأولی لکونها فیها و تقدم سببها و تستأنف أخری کل ذلک علم مما سبق و لو زنی بذات بعل أو فی عدة رجعیة حرمت المزنی بها علی الزانی أبدا بلا خلاف فیه ظاهرا.   
و حکی فی الریاض الإجماع علیه عن جماعة و فی الحدائق عن غیر واحد و یدل علیه فحوی ما تقدم من الحکم بالحرمة مع العقد عالما بدون الدخول و کذا الدخول مع الجهل مضافا إلی صریح المحکی عن الرضوی فی تحریم الزنی بذات البعل و أنه لا یحل للزانی تزویجها أبدا و أنه یقال لزوجها یوم القیامة خذ من حسناته ما شئت و یدل علی حکم المعتدة رجعیا بانضمام ما دل علی أنها بمنزلة الزوجة و قد یستدل بما تقدم من الدلیل علی التحریم بالعقد و الدخول الشامل بصورة العلم و هو الزنی و فیه نظر إذ لعل للزنی المستند إلی العقد تغلیظ عقوبة حیث استند فی العمل القبیح إلی الأسباب الشرعیة فجعلها واسطة فی خلاف ما وضع لأجله و لذا عد معصیة الله سبحانه فیما یکون بصورة العبادة أغلظ من غیرها و لهذا لو زنی بغیرها من المعتدات لم تحرم علیه عند المصنف و غیره مع أن العقد علیها مع الدخول بها محرم   
المکاسب، ج‌4، ص 395  
إجماعا کما تقدم. نعم ربما یحتمل التحریم هنا من جهة فحوی حکم الدخول بها مجردا و العقد المجرد علیها عالما و فیه تأمل و فی حکم المعتدات غیرها الخالیة عن الزوج و الموطوءة بشبهة و الموطوءة بالملک و کذا الحکم فیما لو أصرت امرأته علیه أی علی الزنی فإنه لا یوجب حرمتها علیه و إن عقد المحرم علی امرأة عالما بالتحریم حرمت مؤبدا و إن لم یدخل بها إجماعا حکاه فی الریاض عن جماعة و یدل علیه المحکی عن الخصال و بعض الروایات و إن کان جاهلا فسد عقده إجماعا و لکن لا تحرم علی الأشهر بل عن التذکرة و المنتهی الإجماع علیه و یدل علیه المحکی عن کتاب الحسین بن سعید و مفهوم الخبر المحرم إذا تزوج و هو یعلم أنه حرام علیه لا تحل له أبدا خلافا للمحکی عن المقنع و سلار فحکموا بالتحریم لعموم ما دل علیه. و من أوقب غلاما أو رجلا و لو بإدخال بعض الحشفة الغیر الموجب للغسل علی تأمل فیه من جهة انصراف النصوص و الفتاوی إلی غیرها حرمت علیه أمه و إن علت و بنته و إن نزلت و أخته لا بناتها اتفاقا فی جمیع ذلک علی الظاهر المصرح به فی کلام بعض و المحکی فی کلام آخرین و لا تحرم واحدة من هؤلاء لو سبق العقد علیها اللواط بشرط وقوعه حال الزوجیة أما لو عقد علی إحداهن ففارقها ففعل ذلک القبیح فالظاهر حرمة تزویج المفارقة لأن عموم قوله: لا یحرم الحرام الحلال فی الحلال بالفعل و هکذا حکم غیر المسألة من مسائل المصاهرة و ما یلحقها ثم إن أصل الحکم فی صورة العقد اتفاقی لا مخالف فیه فتوی و روایة إلا ما یظهر من بعض الروایات: من أن من أتی أخا امرأته حرمت علیه امرأته و هی محمولة علی إرادة أخ من صدق علیها أنها امرأته فی الحال دون زمان الإتیان و إن کان مخالفا للظاهر لأن ظاهر الموضوعات المتصفة بعنوان ثبوت الوصف العنوانی فیها حال عروض المحمول لها حال الإخبار عن وقوعها. و ظاهر إطلاق العبارة کسائر العبائر عدم الفرق فی الفاعل بین الصغیر و الکبیر إلا أن المذکور فی الأخبار هو الرجل و حمله علی کونه رجلا لها حال الحکایة بعید کما عرفت و یؤیده الحکم بالتحریم علیه حیث إنه من عوارض أفعال البالغین اللهم إلا أن یقال إن المراد بالتحریم فی هذه المقامات هو مجرد الفساد کما أن صیغة النهی قد تستعمل لمحض ذلک فکذا مادة التحریم و اعلم أن المشهور أنه لا یحرم علی المفعول بسبب هذا العمل أحد من أقارب الفاعل. و حکی عن شرح النافع حکایة نقل القول بإلحاقه بالفاعل عن بعض و من لا عن امرأة حرمت علیه أبدا بلا خلاف فی ذلک ظاهرا کما صرح به غیر واحد و سیأتی الکلام فیه و کذا لو قذفها صما أو خرسا فیما یجب اللعان لو لا خرسها أو صمها بأن یرمیها بالزنی مع دعوی المشاهدة و عدم البینة قیل و الحکم بالروایة مختص بجامعة الوصفین لکن المحکی عن الأکثر الاکتفاء بأخذ الأمرین و عن الغنیة و السرائر الإجماع قیل و فی بعض مواضع من التهذیب ذکر الروایة بعطف أحدهما علی الآخر بلفظ أو بدل الواو و الموجود عندی هو ذکر لفظ أو فی الروایة المرویة فی التهذیب عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن أبی بصیر و ذکر عبارة الفقیه قبل هذه الروایة بلفظ أو أیضا. نعم فی بعض الروایات الاکتفاء بالخرس وحده و یثبت الاکتفاء بالصمم وحده بعدم القول بالفصل. و حکی عن الصدوق تعدی الحکم إلی ما لو قذف الزوجة زوجها الأصم للمرسل و کل مقام ثبت الحرمة فالواجب تمام المهر و إن کان قبل الدخول لأن إلحاقه بالطلاق قیاس لا نقول به ثم هل ینفی بذلک الولد عن أبیه الملاعن أم لا وجهان و لو دخل الزوج بصبیة لم تبلغ تسعا و تزوجها فعل محرما بلا خلاف کما یظهر من کلام بعضهم و لم یحرم علیه بذلک ما لم یفضها علی المعروف ممن عدا الشیخ و له إطلاق بعض الروایات فلو أفضاها بجعل مسلک البول و الحیض واحدا و ربما فسر بجعل مسلک الحیض و الغائط واحد و هو بعید الوقوع حرمت علیه أبدا لمرسلة زید بن یعقوب و علیه الإنفاق علیها حتی یموت أحدهما لروایة الحلبی و هل تبین منه بغیر طلاق أم لا ظاهر روایة یزید بن معاویة و روایة حمران المحکیة عن الفقیه بل صریحهما الثانی و ظاهر المرسلة المتقدمة الأول و هو المحکی عن ابن حمزة و أیده فی المسالک تبعا للمحقق الثانی علی ما حکی   
بأن التحریم المؤبد ینافی النکاح إذ ثمرته حل الاستمتاع و لأنه یمنع النکاح سابقا فیقطعه لاحقا کالرضاع و اللعان و القذف للزوجة الصماء و الخرساء. و فیه أن انحصار ثمرة النکاح فی حل الاستمتاع إنما توجب عدم جواز ابتداء النکاح علی من یحرم الاستمتاع منه لا بقاءه و أما حرمة النکاح بالرضاع السابق الموجب لانفساخ اللاحق فلوجود الدلیل. و الحاصل أن الخروج من أصالة بقاء النکاح حرمة الزوجة للغیر لا بد له من دلیل قاطع و لا اعتبار بالاعتبار قد طعن ابن إدریس علی هذا القول بما لا مزید علیه بل ظاهره ثبوت الاتفاق علی عدم بینونتها بغیر الطلاق علی ما حکی عنه ثم لو طلقها أو قلنا بأنه تبین منه بغیر طلاق لو تزوجت فهل یجب علی المفضی الإنفاق علیها أیضا أم لا الأظهر الثانی و إن کان مقتضی إطلاق روایة الحلبی الأول و فیها یجب الإجراء علیها ما دامت حیة لانصرافها علی صورة عدم تزوجها حیث إن الغالب عدم رغبة الأزواج فیها بعد الإفضاء کما تدل علیه الروایة القابلة بأنه قد أفسدها و أبطلها علی الأزواج مضافا إلی ما دل علی وجوب نفقة الزوجة علی زوجها الشامل لهذه الزوجة و لیس إطلاق تلک الأدلة أدون من إطلاق هذه الروایة فیتعارضان حیث یدل کل منهما علی وجوب الاتفاق عینا و یترجح تلک الأدلة باعتبار موافقتها للقواعد الشرعیة من کون النفقة فی مقابل التمکین و غیر ذلک مما لا یخفی

الباب الرابع فی موجب الخیار و هو العیب و التدلیس

الأول فی العیب

العیوب المجوزة لفسخ النکاح فی الرجل أربعة الجنون و الخصی و الجب و العنة

و سیأتی الدلیل علی کونها عیوبا و تفصیل أحکامها و هل الجذام و البرص عیب فی الرجل فیه قولان الأشهر لا و المحکی عن القاضی و الإسکافی و الشهید الثانی نعم لعموم الصحیح: إنما یرد النکاح من البرص و الجنون و الجذام و الفعل و لأدائه إلی الضرر لأنهما من الأمراض المتعدیة باتفاق الأطباء. و فی الخبر: فر من الجذام فرارک من الأسد مع أنها عیب فی المرأة مع طریق التخلص للرجل إلی فراقها بالطلاق فثبوته فی الرجل بطریق أولی حیث لا طریق للمرأة إلی فراقه بوجه آخر و رد باختصاص الصحیح بالمرأة بحکم سیاقه و السؤال المذکور له فی غیر التهذیب و التخلص یمکن مع التضرر بإجبار الحاکم له علی الطلاق لو تضررت بالمباشرة و المعاشرة مضافا   
المکاسب، ج‌4، ص 396  
إلی أنه مستلزم لثبوت الفسخ بجمیع الأمراض المعدیة و هل یرد بالعمی المحکی عن القاضی و الإسکافی. نعم و ألحق الثانی به العرج و الزمن الثابت قبل العقد أو بعده و حکی عن الشیخ فی المبسوط أنه عد من العیوب ما لو ظهر الزوج خنثی. و فی المسالک أن موضع الخلاف ما إذا کان محکوما بالذکوریة بالأمارات للتنفر عنه و عدم حصول الاطمئنان بالأمارات أما لو کان مشکلا تبین فساد النکاح و عیوب المرأة سبعة الجنون و الجذام و البرص و القرن بسکون الراء و هو العفل و هو لحم ینبت فی قبل المرأة أو شی‌ء یخرج من قبل المرأة شبه الأدرة للرجل أعنی انتفاخ الخصیتین أو عظم کالسن فی قبل المرأة. و اتحاد العفل و القرن هو المحکی عن أکثر أهل اللغة و الفقهاء و یدل علیه الصحیح: المرأة ترد من أربعة أشیاء البرص و الجذام و الجنون و القرن و هو العفل ما لم یقع فإذا وقع علیها فلا و نحوها خبر آخر کما قیل ثم إنه لا خلاف نصا و فتوی فی أن هذه الأربعة عیوب فی المرأة توجب الفسخ و لا فرق فی الجنون بین المطبق و الأدواری و هل القرن عیب مطلقا أو بشرط کونه مانعا عن الجماع بسهولة و لذا أطلق فی کلام جماعة من أهل اللغة أنه یمنع الوطی و لکن یستفاد من غیر واحد من الأخبار إمکان وطئها و علی کل حال فالمحکی عن الشیخ و الأکثر هو عدم ثبوت الخیار مع إمکان الوطی للأصل و عدم ثبوت المقتضی للخیار فإنه إنما نشأ من حیث المنع عن الوطی و حکی عن الشیخ و الأکثر عدم ثبوت الخیار أیضا و مال إلیه المحقق فی الشرائع لإطلاق الأخبار و تصریح بعضها بالخیار و لو مع الدخول ثم إن الخیار إنما یثبت بالجذام و البرص إذا تحققا بشهادة أهل الخبرة و یظهر من بعض اعتبار التعدد فیه لأنها شهادة و فی اعتبار العدالة نظر و قد یشتبه البهق بالبرص.

و الخامس من العیوب الإفضاء

و هو جعل المسلکین واحدا و لا خلاف ظاهرا فی ثبوت الخیار به کما یظهر من غیر واحد و یدل علیه مصححة الحذاء.

و السادس العمی

و لا خلاف فیه ظاهرا إلا ما یحکی عن ظاهر المقنع و المبسوط و یدل علیه مصححة داود بن سرحان و موثقة ابن مسلم.

و السابع العرج مطلقا

علی ما حکی عن الشیخین و الإسکافی و الحلبی و أکثر الأصحاب لمصححة داود بن سرحان و موثقة محمد بن مسلم أو بشرط کونه بینا کما ذهب إلیه آخرون منهم المصنف قدس سره فی المختلف و التحریر و یمکن أن یراد به ما کان کثیرا متفاحشا لبعد کون الیسیر جدا عیبا بل الأخبار أیضا منصرفة إلی البین و قیل لیس بعیب مطلقا و قیل إنه عیب إن بلغ الإقعاد و الأول أقوی

و هل یثبت الخیار بالرتق

و هو علی ما حکی من أهل اللغة التحام الفرج بحیث لا یکون للذکر فیه مدخل و عن التحریر أنه لحم ینبت فی الفرج فیرادف العفل فیه قولان أظهرهما نعم لعموم التعلیل فی روایة أبی الصباح: عن رجل تزوج امرأة فوجد بها قرنا قال هی لا تحبل و لا یقدر زوجها علی مجامعتها ترد و هی صاغرة قلت فإن کان دخل بها قال إن کان علم بذلک قبل أن ینکحها یعنی الجامعة ثم جامعها فقد رضی بها و إن لم یعلم إلا بعد ما جامعها فإن شاء طلق بعد و إن شاء أمسک و نحوها روایة الحسن بن صالح عن الفقیه و الکافی و المراد بالطلاق هو الطلاق اللغوی بالفسخ لا الطلاق الشرعی

و اختلف فی المحدودة فی الفجور

ففی کثیر من المتقدمین بل عن أکثرهم أنها ترد للعار علی الزوج و لم أجد فی الروایات ما یدل علی هذا الحکم. نعم فی بعض الروایات عن رجل تزوج امرأة فعلم بعد ما تزوجها أنها قد کانت زنت قال إن شاء زوجها أخذ الصداق ممن زوجها و لها الصداق بما استحل من فرجها و إن شاء ترکها و هذا یدل علی جواز الرجوع علی ولیها بالصداق أو لیس إلا کونه عیبا یفسخ به و عن الشیخ أنه حکم بضمان الولی مع عدم الخیار و عن المختلف رده بأنهما لا یجتمعان و إثبات مثل هذا الحکم بمثل هذا المستند مشکل

و تفسخ المرأة نکاحها بالجنون الحاصل للرجل

و إن کان أدوارا سواء تجدد بعد الوطی أو کان سابقا علیه أو علی العقد بلا خلاف صریح إذا کان لا یعقل أوقات الصلاة و إن کان یعقل فإن کان قبل العقد أو مقارنا له فالمعروف عمن عدا ابن حمزة الفسخ أیضا و إن کان متأخرا عن العقد فالمحکی عن أکثر المتقدمین عدم الفسخ خلافا لکثیر من المتأخرین و لهم إطلاق روایة علی بن حمزة عن أبی إبراهیم ع: عن المرأة یکون لها زوج و قد أصیب فی عقله بعد ما تزوجها أو عرض لها جنون فقال لها أن تنزع نفسها منه إن شاءت و أضاف إلیها فی المسالک إطلاق صحیحة الحلبی أنه إنما یرد النکاح من البرص و الجذام و العفل و الجنون و اعترض بأن ظاهر السؤال المذکور فی هذه الروایة فی غیر التهذیب هو حکم المرأة. نعم أورد فی التهذیب من غیر سؤال و استدل للقدماء بالمحکی عن الفقه الرضوی و المسألة محل إشکال

و تفسخ المرأة نکاحها بالخصاء

و هو سل الأنثیین و إخراجهما و فی معناه حکما الوجاء و هو رض الخصیتین و حکی عن بعض أنه أفراد الخصاء فیعمه کلما دل علی ثبوت خیار الفسخ بالخصاء من الأخبار الکثیرة و ظاهر اتفاق الفتاوی. نعم حکی عن الشیخ فی الخلاف و المبسوط أن الخصاء لیس بعیب لأنه یقدر علی الوطی و یبالغ فیه أکثر من غیره من جهة عدم الإنزال و هو ضعیف فی مقابلة النصوص و إن لم یکن من أفراده فإلحاقه به مشکل و هذا الحکم فی الخصاء ثابت إن کان حصوله سابقا علی العقد و إلا یکن سابقا فلا خیار لها لأصالة بقاء النکاح و اختصاص أدلة الفسخ بصورة تدلیس الخصی و هو ظاهر بل صریح فی تقدم خصائه علی العقد

و تفسخ المرأة أیضا نکاحها بالعنة

و هو کما قیل مرض یعجز معه من الإیلاج لضعف الذکر عن الانتشار من دون تقیید بعدم إرادة النساء و ربما حکی عن المصباح المنیر عن بعض أهل اللغة اعتباره. و حکی عن الفقهاء الاکتفاء بالأول و یشهد بذلک روایة الکنانی و روایة أبی بصیر المعبرتان عن العنن بعدم القدرة علی النساء من دون تقیید بعدم إرادتهن و ثبوت الفسخ بها ثابت بالإجماع ظاهرا کما یظهر من غیر واحد و یدل علیه الأخبار المستفیضة و إطلاق غیر واحد منهما یدل علی ثبوت الخیار و إن تجددت بعد العقد قبل الوطی و أما لو تجددت بعد الوطی و لو مرة کما فی روایتی السکونی و إسحاق أو عن عنها خاصة أو عن القبل خاصة فلا خیار خلافا فی الأول للمحکی عن المصنف و جماعة لإطلاق بعض النصوص و قد عرفت أنها مقیدة بالروایتین المنجبرتین بفتوی الأکثر و حکایة الإجماع عن المعتبر و فی الثانی عن المفید خاصة فاکتفی بالعنة عنها خاصة لبعض الأخبار و یقید   
المکاسب، ج‌4، ص 397  
بما فی بعض آخر من اعتبار العجز عن إتیان النساء و لو ادعی الزوج الوطی لها أو لغیرها بعد ثبوت العنة صدق المدعی بالیمین و علل بأنه فعله فلا یعرف إلا من قبله و تعذر الإشهاد علیه فکان کالعدة فی النساء و قیل إن المرأة لو کانت بکرا نظر إلیها من یوثق بها من النساء و إن کانت ثیبا حشی قبلها خلوقا حیث لا یعلم فإن ظهر شی‌ء منه علی العضو صدق ثم مع ثبوت العنة بإقراره أو بما فی حکمه إن صبرت المرأة فلا فسخ و إلا تصبر رفعت أمره إلی الحاکم فیؤجله سنة من حین المرافعة بلا خلاف ظاهر کما ادعی للمحکی عن قرب الإسناد و روایة البختری عن علی ع أنه کان یقضی فی العنین أنه یؤجل سنة من یوم مرافعة المرأة فإن وطئها أو غیرها کما مر مع خلاف المفید فلا فسخ و إلا فسخت و لها نصف المهر لمصححة أبی حمزة و المحکی عن الفقه الرضوی و إلا فلیس الفسخ طلاقا یوجب تنصیف المهر بل مقتضی الفسخ عدم المهر أصلا و لهذا لا شی‌ء لها لو فسخت لغیره أی غیر العنن قبل الدخول. و فی احتساب مدة السفر من السنة إشکال و لو رضیت بأن یقیم معها فطلقها ثم جدد العقد علیها فلا خیار لها مع العلم بأنه الزوج السابق أما لو وطئها فی العقد الأول ثم عن فی الثانی فلها الخیار و وجهه واضح. و أما الجب و هو قطع الذکر فإن استوعب العضو فسخت المرأة به و إلا یستوعبه بل بقی مقدار الحشفة فلا فسخ أما الفسخ فی الأول فقد حکی عن المبسوط و الخلاف عدم الخلاف فیه و یدل علیه عموم روایة الکنانی الدالة علی ثبوت الفسخ فی امرأة ابتلی زوجها فلم یقدر علی الجماع مضافا إلی فحوی ثبوت الخیار فی الخصی مع إمکان الوطی فیه بل قیل إنه یبالغ فیه أکثر من غیره. و فی العنن مع إمکان زواله مضافا إلی نفی الضرر و أما عدم الفسخ لو بقی مقدار الحشفة فادعی علیه الإجماع مضافا إلی لزوم الاقتصار فی مخالفة الأصل علی موضع النص و لهذا لو تجدد الجب بعد العقد فلا خیار و قیل بثبوته لعموم مصححة الکنانی و روایة ابن مسکان عن أبی بصیر فی امرأة ابتلی زوجها فلم یقدر علی الجماع و فحوی ثبوته فی العنن و کذا یتحقق الخیار مع الرتق و قد تقدم الکلام فیه هذا إذا لم یکن إزالته بشق موضع الالتحام أو غیره و أما إذا أمکن فإن لم یمتنع المرأة عن الإزالة فلا خیار للأصل و اختصاص ما سبق من الدلیل بغیر الفرض و لو امتنعت فالذی اختاره المصنف قدس سره هنا هو ثبوت الخیار و فیه إشکال بل لا یبعد أن یقال بإجبارها علی الإزالة مع عدم تضررها بها زائدا علی ألم الإزالة لأن حق الزوج فی الاستمتاع ثابت لإمکانه و ما تقدم من دلیل الخیار لا ینصرف إلیه لأن التعلیل المذکور فی القرن أعنی عدم القدرة علی مجامعتها یراد به عدم القدرة مع إمکان العلاج و إزالة المرض کما هو الظاهر المتبادر و الله العالم.

و اعلم أن الخیار فی الفسخ و العیب و التدلیس علی الفور

بلا خلاف یعرف کما صرح به جماعة هذا مع العلم بالخیار و الفوریة و لو جهل أحدهما فلا یبعد معذوریته إلی زمان العلم لإطلاق الأخبار و استصحاب الخیار و نفی الضرر و إن کان العیب مما یحتاج إثباته إلی المرافعة کان المرافعة فوریة فإذا ثبت العیب کان الفسخ فوریا و کذا مرافعة العنن إلی الحاکم و ما یتجدد من عیوب المرأة بعد العقد لا یفسخ به و إن کان تجدده قبل الوطی لأصالة اللزوم و اختصاص أکثر الأخبار کما قیل بصورة سبقها علی العقد. نعم بعضها مطلقة و لکن لا تنافی بین المطلقات و المقیدات حتی یحمل علیها إلا أن یدعی انصراف المطلقات إلی صورة تقدمها علی العقد کما ادعاه فی الریاض و المسألة لذلک محل إشکال و یمکن أن یستدل علی ذلک بأن الأخبار و فتاوی الأصحاب أطبقت علی استحقاق الزوجة بشی‌ء من المسمی إذا فسخ قبل الدخول و لا یتأتی ذلک إلا مع سبق العیب علی العقد حتی یکون الصداق من أصله متزلزلا أما لو تجددت بعد العقد و المفروض تملک الصداق بالعقد و استقرار ملکها علی المشهور فإذا حصل العیب الحادث بعد العقد یحکم بثبوت المهر کلا لأن الفسخ لیس طلاقا و لا أقل من ثبوت نصف المهر لاستقراره بالعقد و عدم وجود عیب حین العقد حتی یوجب تزلزله اللهم إلا أن یقال إن استقرار نصف المهر المجمع علیه إنما هو بالإضافة إلی عدم اشتراطه بالدخول فلا ضرر فی التزام تزلزله بالنسبة إلی العیب الحادث قبل الوطی فتأمل أما إذا تجددت بعد الدخول فینبغی القطع بعدم الخیار بل ادعی الوفاق علیه و یدل علیه کثیر من الأخبار.   
و حکی عن الشیخ ثبوت الخیار هنا أیضا و لا یشترط فی الفسخ شرط من شروط الطلاق لأنه لیس طلاقا شرعیا و إن أطلق علیه التطلیق فی غیر واحد من الأخبار و المراد الإطلاق و لا التلفظ بصیغة خاصة و لا أن تکون بحضور الحاکم خلافا للمحکی عن شاذ منا إلا فی العنة فإنه لا بد من رفع الأمر إلیه لیضرب الأجل و هذا الاستثناء منقطع لأن الفسخ فی العنة لا یتوقف علی الحضور عند الحاکم إذ لها الفسخ بعد انقضائه أی بدون الحاکم و کما لا یشترط الحضور عند الحاکم لا یشترط حضور شاهدین لما عرفت من أن الفسخ لیس بطلاق و إذا اختلف الزوجان فی العیب کان القول قول منکر العیب مع عدم البینة لأصالة السلامة و لزوم العقد و علی المنکر الیمین فإن نکل أحلف المدعی و یثبت العیب و إذا فسخت المرأة بالعیب أو التدلیس قبل الدخول فلا شی‌ء بلا خلاف فتوی و نصا إلا فی الخصی. فقد حکی عن الشیخ و جماعة ثبوت جمیع المهر علیه بالخلوة و عن أخری ثبوت نصف المهر مع عدم الدخول مطلقا لروایتی قرب الإسناد و الفقه الرضوی إلا فی فسخها لأجل العنة فإن لها النصف و إن کان فسخها بعده أی بعد الدخول کان لها المسمی لاستقراره بالدخول قال فی المسالک و مقتضی القواعد أنه لا فرق بین الفسخ بالعیب الحادث قبل العقد و بعده لأن الفسخ لا یبطله من أصله و لهذا لا یرجع علیها بالنفقة الماضیة و قال الشیخ فی المبسوط إن کان الفسخ بالمتجدد بعد الدخول فالواجب المسمی لأن الفسخ إنما یستند إلی العیب الطاری بعد استقراره و إن کان بعیب موجود قبل العقد أو بعده قبل الدخول وجب مهر المثل لأن الفسخ و إن کان فی الحال إلا أنه مستند إلی حال حدوث العیب فیکون کأنه وقع مفسوخا حین حدوث العیب فیصیر کأنه وقع فاسدا فیلحقه أحکام الفاسد فإن کان قبل الدخول فلا مهر و لا متعة و إن کان بعده فلا نفقة للعدة و یجب مهر المثل. ثم قال فی المسالک و لا یخفی ضعفه لأن النکاح وقع صحیحا و الفسخ و إن کان بسبب العیب السابق لا یبطله من   
المکاسب، ج‌4، ص 398  
أصله بل من حین الفسخ خصوصا إذا کان العیب حادثا بعد العقد فإن دلیله لا یجی‌ء انتهی و إن فسخ الرجل قبله أی قبل الدخول فلا مهر لها و لا عدة علیها بلا خلاف نصا و فتوی و ادعی الإجماع فی الریاض و إن کان بعده فلها المسمی و یرجع الزوج به علی المدلس کما یظهر من الحدائق و ادعی الإجماع علیه فی الریاض و للأخبار فإن کان المدلس هی سقطت إلا أقل ما یمکن أن یکون مهرا لئلا تخلو البضع عن عوض و قیل أقل مهر مثلها و الأخبار خالیة عن هذا الاستثناء و لهذا أنکره جماعة کما فی الریاض و ارتضاه و لو لم تکن هی المدلس بأن خفی عیب المرأة علیها و علی ولیها فلا رجوع للزوج علی أحد.

الثانی فی التدلیس

و هو إظهار صفة کمال فی المرأة مع انتفائها عنها أو إخفاء صفة نقص و الفرق بینه و بین العیب أن منشأ الخیار فی العیب مجرد ثبوته فی الواقع و فی التدلیس اشتراط الصفة بحیث لو لا الاشتراط لم یثبت فلو تزوجها علی أنها حرة باشتراط ذلک فی متن العقد لفظا أو ذکره قبله بحیث أجریا العقد علی ذلک فخرجت أمة فله الفسخ عملا بمقتضی الشرط إذ لیس فائدته إلا التسلط علی الفسخ مع عدمه و حکی عن الشیخ فی الخلاف و المبسوط البطلان و علل تارة بعموم: المؤمنون عند شروطهم حیث إن مقتضی وجوب الوفاء بمقتضی الشرط عدم بقاء التزویج بدونه ثم رده المعلل باختصاص العموم بغیر المستحق أما المستحق فلا یجب علیه الوفاء إذ له إسقاطه لأنه من حقوقه و أخری بأن نکاح الأمة بدون إذن المولی باطل و رده المعلل بأنه مختص بما إذا لم یکن التزویج بإذن مولاها و کیف کان فهذا القول ضعیف مع إذن المولی و عدمه أما مع إذن المولی فلعموم أَوْفُوا بِالْعُقُودِ خرج منه الوفاء بالعقد قبل الإمضاء و بقی الباقی و منه هذا العقد بعد الإمضاء و أما مع عدم الإذن فلما تقدم من عدم وقوع العقد باطلا بل موقوفا علی إجازة المولی. و مما ذکرنا من الدلیل و عمومه یظهر ثبوت خیار الفسخ و إن دخل بها فإن التصرف مع الجهل لا یزیل خیار الشرط فإن لم یفسخ الزوج فلا کلام و إن فسخ فإن کان قبل الدخول فلا مهر بلا خلاف ظاهر إلا أن سبب الفسخ حصل من قبلها کذا علل و إن کان بعد الدخول فإن کانت المرأة قد دلست نفسها بإذن المولی لها فی التزویج فتزوجت مدلسة دفع المهر إلی المولی لأنه مالک بضع الجاریة فله عوضه و لا یسقط حقه بتدلیس غیره و تبعها به بعد عتقها إذ فی جعلها فی ذمتها قبله إضرار بالمولی و فی الحکم بعدم استحقاق الزوج شیئا إضرار بالزوج مع إمکان تدارکه بما ذکر و اتباعها بالمهر بعد العتق لیس منافیا لحق المولی. نعم لا یقدر المملوک لأن یشغل ذمته و لو علی هذا الوجه لأنه مملوک لا یقدر علی شی‌ء و لا ینافی ذلک تعلق شی‌ء بذمته قهرا و إن کان سببه اختیاریا کما لو أقرض بدون إذن مولاه فلأنه إتلاف اختیاری موجب لضمانه قهرا و إن دلسها مولاها فلا مهر لأن المملوکة لا یستحق مهرا و المولی هو المدلس و ثبوت الرجوع علی المدلس ینافی الحکم بوجوب الدفع إلی المولی ثم الارتجاع منه ما هو مسبب لغرامة ما یغترمه الزوج فلا معنی لاستحقاقه له ثم الرجوع به علیه و لا یستثنی فی مقابل الوطی شی‌ء من مهر المثل أو أقل یتمول و وجهه فی المسالک بعموم الدلیل الدال علی الرجوع به علی المدلس. و ینبغی أن یراد بالدلیل عموم التعلیل فی بعض الأخبار المتقدمة فی العیب ففی بعضها فی مقام بیان علة الرجوع إلی ولی المرأة المعیبة إذا دلسها قال ع: و إنما جاز علیه المهر لأنه دلسها و یستفاد هذا من غیره أیضا کما لا یخفی علی من راجعها و تعتق علیه أی علی مولی الجاریة المدلسة لو تلفظ عند التدلیس بما یقتضی إنشاء العتق أو الإخبار به علی وجه الإقرار و حینئذ فصح العقد مع إذن المرأة سابقا أو إجازتها لاحقا و لها المهر و لا خیار له و الولد حر و علی أبیه المغرور قیمته یوم سقط حیا للمولی و یرجع به علی الغار و لو کان الغار هو المولی فلا یستحق شیئا لأن الرجوع علیه لمکان غروره ینافی استحقاقه و لو کان الغار عبدا أتبع بالقیمة بعد العتق. و لو انعکس الفرض بأن تزوجت الحرة رجلا علی أنه حر فبان عبدا فلها الفسخ فإن کان قبل الدخول فلا شی‌ء لها لأن الحدث جاء من قبلها و إن کان بعده ثبت لها المهر علی السید إن أذن فی العقد لأن إذنه یستلزم تعلق عوض الوطی بذمته و إن کان بغیر إذنه أتبع العبد به بعد العتق و الیسار و مستند الخیار فی هذا الفرض مضافا إلی أنه مقتضی الشرط مصححة محمد بن مسلم و لو شرط کون المرأة المعینة المعقود علیها بنت مهیرة أی حرة لأن ذات مهر دائما دون الأمة فإنها قد توطأ بالملک کما قد توطأ بالمهر فبانت بنت أمة کان له الخیار فی ردها فإن رد قبل الدخول فلا شی‌ء و إن رد بعده فلها مهر المثل بما استحل من فرجها و یرجع به علی المدلس. و لا خیار هنا بدون ذکر الشرط فی متن العقد و تبع المصنف قدس سره هنا المحقق   
رحمه الله فی الشرائع حیث أطلق الحکم بالخیار فی السابق بحیث یمکن أن یعمم لما إذا ذکر الشرط سابقا و أجری العقد علیه و هنا قید الحکم بما إذا شرط فی متن العقد. و ذکر فی المسالک الفرق بین هذه و السابقة من وجهین الأول إطلاق النص هناک حیث ورد السؤال فیها عن رجل تزوج حرة فوجدها أمة دلست نفسها الثانی أن الحریة أمر مهم ففواتها نقص بین یصلح لتسلط من قدم علیه علی الرد إذا ظهر خلافه بخلاف الحرة التی أمها حرة أو أمة فإن التفاوت بینهما لیس کالتفاوت بین الحرة و الأمة و لا قریبا منهما بل ربما لا یظهر التفاوت بینهما أو یکون الکمال فی جانب بنت الأمة مع اشتراکهما فی الوصف بالحریة فلم یکن لفواته أثر إلا مع الشرط فی ضمن العقد عملا بعموم الوفاء بالشرط و بفواته یظهر تزلزل العقد هذا کله إذا وقع العقد علی المرأة معینة و شرط کونها بنت مهیرة فظهرت بنت أمة أما لو زوجه بنت مهیرة و أدخل علیه امرأة أخری هی بنت أمة لم یعقد علیها ردت وجوبا بمجرد العلم فإن رد قبل الدخول فلا شی‌ء لها علیه و إن کان بعده مع جهل الزوجة بعدم العقد علیها کان علیه مهر المثل لأجل وطء الشبهة و علیها العدة و یرجع الرجل به أی بالمهر علی السابق المدلس و مع علم الزوجة بالحال فلا شی‌ء لها لأنها بغی و لا عدة علیها مع علم الرجل لعدم احترام ماء الزنی و کذا الحکم فی کل من سبق إلیه غیر زوجته و قد ورد به غیر واحد من الأخبار و لو شرط البکارة فظهرت ثیبا فلا فسخ لاحتمال زوال البکارة بعد العقد و الأصل تأخر الحادث و مع الشک فی تاریخهما لا سبب للفسخ و إن لم یمکن الحکم بتأخر الثیبوبة عن العقد لأن الخیار لا یثبت إلا ذا علم سببه و هو تقدم الثیبوبة علی العقد و لو فرض حصول العلم بتاریخ الثیبوبة و شک فی زمان العقد فلا خیار أیضا و إن   
المکاسب، ج‌4، ص 399  
کان الأصل تأخر العقد لأن أصالة تأخر العقد لا یثبت تقدم العیب و إن کانا متلازمین عقلا لأن ثبوت أحد المتلازمین عقلا بالأصول الشرعیة الظاهریة لا یثبت الآخر کما قرر فی محله. و بالجملة لا یحکم بالخیار إلا أن یعلم سبق الثیبوبة علی العقد ثم علی تقدیر عدم الفسخ لعدم العلم بسبقها علی العقد أو اختیار البقاء فی موضع له الفسخ هل له أن ینقص عن المسمی بنسبته ما بین المهرین أو لا ینقص مطلقا أو ینقص شی‌ء و لم یرد من الشارع تقدیره و قد یفسد بالسدس قیاسا علی الوصیة بالشی‌ء أو تقدیره موکول إلی نظر الحاکم أقوال و علی الأول بأن الرضا بالمهر المعین إنما حصل علی تقدیر اتصافها بالبکارة فیلزم التفاوت کأرش ما بین الصحة و المعیب و ضعف بأن ذلک إنما یکون حیث تثبت فواته قبل العقد أما مع إمکان تجدده بعده فلا دلیل علی سقوط شی‌ء من المسمی و هذا الإیراد یبنی عن تسلیم النقص مع تحقق سبق الثیبوبة. و وجه القول الثالث بوروده فإنه ینقص بقول مجمل فإما أن یحمل علی مسمی الشی‌ء أو یحمل علی السدس أو یفوض إلی الحاکم و وجه العدم مطلقا هو أن النقص علی خلاف الأصل فإن مقتضی العقد وجوب جمیعه فإن أمضی العقد وجب العمل بمقتضاه و لیس للشرط تأثیر إلا الخیار بین الرد و الإمساک و لهذا لا یحکم بشی‌ء مع فوات الوصف المشروط فی المبیع و هذا أقوی لو لا الروایة المصححة الواردة فی النقص و معها فیوجه وکوله إلی نظر الحاکم و حینئذ فالأولی أن یقال إن علی الحاکم أن ینظر فی نفس هذه المسألة الخلافیة و یحکم بما یؤدی إلیه نظره بل قد یقال إن وکول ما ینقص إلی الحاکم لا دلیل علیه لأن تعیین ما أبهمه الشارع لیس موکولا إلی الحاکم و یمکن أن یقال إن الظاهر من الروایة حیث لم یبین مقدار النقص هو نقص التفاوت لأنه المتعارف فی تدارک الفائت و قد وکله الشارع إلی التعارف بل مقصود السائل أیضا السؤال عن نقص التفاوت کما لا یخفی علی من تأمل قلیلا و لو شرط إسلامها فبانت کتابیة فإن قلنا بجواز ابتداء النکاح الکتابیة فله الفسخ قضیة للشرط و لا خیار مع عدم ذکر الشرط فی متن العقد لأصالة اللزوم کما فی کل عقد لم یذکر فی متنه شرط و لو تزوجت علی أنه حر فبان مملوکا فلها الفسخ و قد تقدم أن لها المهر مع الدخول و لو أدخلت امرأة کل من الزوجین علی الآخر فلها مهر المثل علی الواطئ بشبهة و المسمی علی الزوج و ترد زوجة کل منهما إلیه و لکن لا یطأها إلا بعد العدة

مسألة لا خلاف بین الأصحاب کما صرح به جماعة فی وجوب القسم بین الزوجات فی الجملة

اشارة

و یدل علیه الأخبار المستفیضة أیضا و إنما الإشکال و الخلاف فی أنه هل یجب بنفس العقد و التمکین فیجب للزوجة الواحدة لیلة من أربع لیال و للاثنین لیلتان و للثلاث ثلاث و الفاضل عن تمام الأربع له یضعه حیث یشاء فإن کن أربعا فلیس له شی‌ء للفاضل من اللیالی و کلما فرغ دوره من القسمة یجب علیه الشروع فی دوره أخری أم یتوقف وجوبه علی الشروع فی القسمة و یتفرع علیه کما ذکره جماعة و نسبه بعض إلی الأصحاب عدم الوجوب للزوجة الواحدة و عدم وجوب الابتداء بها للمتعددة.   
نعم لو بات عند واحدة لیلا یجب علیه المبیت عند غیرها فإذا انقضت دوره القسمة یجب علیه استیناف دوره أخری إلی أن یبیت عند بعضهن فیجب علیه إیفاء القسمة للباقیات ثم لا یجب علیه الاستیناف و هکذا و المشهور کما صرح به جماعة علی الأول و حکی عن الشیخ فی المبسوط و المحقق فی الشرائع و العلامة فی التحریر الثانی و اختاره الشهید و سبطه و صاحب الکفایة و صاحب الحدائق و قواه فی الریاض.

و یمکن أن یستدل للمشهور بجملة من الآیات و الأخبار

فمن الآیات

قوله تعالی وَ عاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ دل علی وجوب معاشرة النساء فی الجملة و لا یصدق عرفا بمجرد الاتفاق و لا بانضمام وطئها فی کل أربعة أشهر مرة واحدة بأقل مما یوجب الغسل فدل علی وجوب آخر یوجب صدق المعاشرة و لیس غیر المضاجعة بالإجماع فتعین وجوبها و أورد علیه فی المسالک بأن المعاشرة تتحقق بدون المضاجعة بل بالإیناس و الإنفاق و تحسین الخلق و الاستمتاع بالنهار أو باللیل مع عدم استیعاب اللیلة بالمبیت بل مع عدم المبیت علی الوجه الذی أوجبه القائل بل یمکن تحصیل المعاشرة بالمعروف زیادة فی الأوقات مع عدم مبیته عندهن. و فیه ما عدا الإنفاق من هذه الأمور التی ذکرها غیر واجب إجماعا و قد عرفت أیضا عدم تحقق المعاشرة عرفا بمجرد الإنفاق أو بانضمام أقل الواجب من الوطی فلم یبق هنا ما یصلح أن یکون واجبا إلا المضاجعة مع أن مثل هذا الإیراد لو توجه لم یمکن الاستدلال بالآیة علی وجوب المضاجعة و القسمة فی الجملة الذی لا خلاف فیه مع أنه قدس سره کغیره استدل بها علیه. و منها قوله تعالی فَلا تَمِیلُوا کُلَّ الْمَیْلِ فَتَذَرُوها کَالْمُعَلَّقَةِ أی لا تمیلوا إلی تقدیم إحدی الزوجتین حتی تذروا الأخری کالمعلقة لا ذات بعل و لا مطلقة فدلت علی تحریم المیل لأجل العلة المذکورة و هی أن تذرها کالمعلقة و لا ریب فی تحقق هذه الغایة فی ترک القسمة ابتداء فیتحقق التحریم. و منها وَ اللَّاتِی تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِی الْمَضاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَکُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَیْهِنَّ سَبِیلًا دل علی جواز الهجرة فی المضاجع مع خوف النشوز أو مع علمها علی اختلاف فی التفسیر فیدل بمفهومه المعتبر هنا اتفاقا ظاهرا و إن کان مفهوم الوصف علی عدم جوازه مع عدم خوف النشوز و وجه اعتبار مفهوم الوصف هنا أنه فی مقام تحدید الصنف الذی یجوز هجره من النساء مضافا إلی وجود القرینة فی ذیل الآیة و هو قوله فَإِنْ أَطَعْنَکُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَیْهِنَّ سَبِیلًا

و أما الأخبار

فمنها موثقة محمد بن قیس عن أبی جعفر ع قال: إذا کانت الأمة عنده قبل نکاح الحرة علی الأمة قسم للحرة الثلثین من ماله و نفسه یعنی النفقة و للأمة الثلث من ماله و نفسه و ردها فی المسالک تارة بضعف الدلالة حیث إنها بظاهرها تدل علی وجوب ما لیس بواجب إجماعا لعدم وجوب قسم الحرة بالثلثین من تمام الأوقات و الأمة الثلث و أخری بضعف السند. أقول أما الإیراد بضعف الدلالة فضعیف لأن دلالتها علی وجوب ما لیس بواجب إجماعا لا یوجب طرح الروایة فإن التقیید و التخصیص فی المطلقات و العمومات بواسطة الإجماع لیس بعزیز فکما أن المراد بالمال فی الروایة خصوص النفقة کما فسره الإمام ع فکذا المراد من النفس   
المکاسب، ج‌4، ص 400  
المضاجعة إذ لیس غیرها واجبا إجماعا و أما الإیراد بضعف السند فإن کان بواسطة محمد بن قیس حیث إنه مشترک بین الثقة و الضعیف ففیه أن الظاهر کما استظهره غیر واحد هو وثاقة من یروی عنه عاصم بن حمید کما فی هذه الروایة مع أن ما سیجی‌ء من الروایة فی العمل بکتب بنی فضال کان فی هذا المجال حیث إن الروایة مأخوذة ظاهرا من کتاب علی بن الحسن بن فضال و إن کان ضعفه بواسطة نفس علی بن فضال حیث إنه فطحی ففیه أنه غایة الوثاقة و الورع فی دینه کما یظهر من ملاحظة ترجمته مضافا إلی أن الشیخ أخذ الروایة من کتابه کما هو الظاهر من عادته فیمن یبتدئ به فی السند. و قد ورد روایة حسنة کالصحیحة: فی شأن علی بن فضال و أبیه و أخویه و کتبهم عن العسکری ع قال خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا مضافا إلی انجبار الروایة بالشهرة. نعم هذا الإیراد منهم حسن علی قاعدته من التأمل فی الضعیف المنجبر و لو کان موثقا حیث قال فی مقام آخر و لا أذکره إلا أن العمل بالموثق خروج عن قید الإیمان و جبر الضعف بالشهرة مجبور بالشهرة. و منها موثقة عبد الرحمن بابن فضال و أبان عن أبی عبد الله ع و فیها: للحرة لیلتان و للأمة لیلة و منها صحیحة ابن مسکان: فإن تزوج الحرة علی الأمة فللحرة یومان و للأمة یوم و نحوها المحکی عن الفقیه مرسلا و روایة أبی بصیر. و منها صحیحة الحلبی أو حسنة بابن هاشم قال: سألت أبا عبد الله ع عن قوله تعالی وَ إِنِ امْرَأَةٌ خافَتْ مِنْ بَعْلِها نُشُوزاً أَوْ إِعْراضاً قال هی المرأة تکون عند الرجل فیکرهها فیقول لها إنی أرید أن أطلقک فتقول لا تفعل إنی أکره أن تشمت بی و لکن أنظر فی لیلتی فاصنع بها ما شئت و ما کان سوی ذلک من شی‌ء فهو لک و دعنی علی حالی فهو قوله تعالی فَلا جُناحَ عَلَیْهِما أَنْ یُصْلِحا بَیْنَهُما صُلْحاً و هذا هو الصلح فإن الروایة کما تری ظاهره فی کون اللیلة حقا للزوجة و لهذا لها إسقاطها و المصالحة بها کسائر الحقوق علی ترک الطلاق و نحوها روایة أبی بصیر و روایة زید الشحام و المروی فی تفسیر العیاشی عن البزنطی عن مولانا الرضا ع و روایة زرارة الواردة کلها فی تفسیر الآیة الشریفة المذکورة و أظهر من الجمیع روایة علی بن حمزة الواردة فی تفسیر الآیة عن أبی الحسن ع قال: إذا کانت کذلک فهم بطلاقها فقالت له أمسکنی و أدع بعض ما علیک و أحلک من یومی و لیلتی حل له ذلک و لا جناح علیهما و لا یقدح فی هذه الروایة و فی غیرها اشتمالها علی ذکر الیوم مع اللیلة مع أن الیوم لیس حقا لها علی المشهور لأن ترک ظاهر الروایة فی بعض موارده لا یوجب طرحها بالنسبة إلی الباقی مع أن کون الزوج عند الزوجة فی صبیحة لیلتها من الحقوق المستحبة و قیلولته عندها من الحقوق الواجبة عند الإسکافی علی ما حکی عنه فلیس شی‌ء من الروایة مخالفا للإجماع هذا کله مضافا إلی أن فی هجر الزوجة فی المضاجع ضرر عظیم علیها نفی بعموم لا ضرر و لا ضرار الذی تمسکوا بها کثیرا فی موارد خیار الفسخ للزوجین و غیرها و بخصوص ما یستفاد من بعض الروایات من حرمة مضارة الرجل المرأة و المرأة الرجل ثم إن هذه الأدلة و إن اختص بعضها بوجوب القسمة مع تعدد الزوجة إلا أن بعضها یشمل صورة اتحادها مضافا إلی ما یظهر من المسالک من عدم القول بعدم الوجوب فی الواحدة و الوجوب المتعددة و یمکن أن یستفاد من کلام غیره أیضا. نعم حکی فی الریاض عن ابن حمزة التصریح باشتراط التعدد فی وجوب القسمة قال بعده و حکی أیضا عن ظاهر جماعة کالمقنعة و النهایة و المهذب و الجامع انتهی کلامه رفع مقامه و یحتمل قویا أن یکون مراد ابن حمزة من القسمة التی اشترط فیها تعدد الزوجة هی القسمة بین الزوجات و لا ریب فی اعتبار تعدد الزوجة فی مفهومها و أما القسم للواحدة بمعنی إعطائها قسما أو حظا من اللیالی أو نصیبا من المعاشرة فلا یعتبر فیه التعدد و کیف کان فلعل مستند التفصیل اختصاص ما اعتبر سنده و دلالته من الأدلة المذکورة بصورة التعدد و عدم ثبوت الإجماع المرکب و ضعف ما دل منها علی العموم سندا و دلالة علی سبیل منع الخلو فیرجع فی صورة الاتحاد إلی أصالة البراءة و من ذلک یظهر مستند القائلین بعدم الوجوب مطلقا حیث إنهم ضعفوا دلالة ما اعتبر   
سنده و سند ما اعتبر دلالته و لم یزیدوا علی ما فی المسالک و قد ذکرنا و قد استدل له فی المسالک مضافا إلی الأصل بقوله تعالی فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَواحِدَةً أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ قال إن الآیة تدل علی أن الواحدة کالأمة لا حق لها فی القسمة المعتبر فیها العدل و لو وجبت لها لیلة من الأربع لساوت غیرها و کل من قال بعدم الوجوب للواحدة قال بعدمه للأزید إلا مع الابتداء انتهی. و فیه أنه لا دلالة فی الآیة علی کون الواحدة کالأمة و عطفها علیها لا یدل علی اتحادهما بل المراد و الله العالم فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا بین الزوجات فانکحوا واحدة فتسلموا من المیل و الحیف أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ و لو کانت متعددة و لأن منافعها مملوکة للمولی فلا یلزم ظلم علیهن و لو ترک المولی استیفاء المنفعة من بعضهن لأن ترک الرجل الحق المختص به لیس ظلما و کیف کان فلیس فی الآیة دلالة علی المطلوب و لا إشعار. نعم یمکن أن یتمسک لهم بما دل من الأخبار علی حصر الحق الواجب للمرأة فی أن یکسوها من العری و یطعمها من الجوع کموثقة إسحاق بن عمار و روایة عمر ابن جبیر العزرمی و روایة شهاب بن عبد ربه و نحوها و یمکن الجواب عنها بأن المراد بحق الزوجة فی تلک الأخبار حقها المختص بها و لا ضیر فی حصره فیما ذکر فیها فإن القسم عند من یوجبه إنما هو من الحقوق المشترکة بین الزوجین و لیس مختصا بالزوجة فتأمل. و بالجملة فالمسألة محل التأمل و إن کان ما ذهب إلیه المشهور لا یخلو عن قوة مع أنه أحوط   
المکاسب، ج‌4، ص 401

9- رسالة فی المواریث

مسألة «1» [1] المقتضی للإرث أمران: نسب، و سبب.

و المراد بالنسب: علاقة بین شخصین تحدث من تولّد أحدهما من الآخر، أو تولدهما من ثالث. و السبب أربعة: الزوجیة، و ولاء العتق، و ولاء ضمان الجریرة، و ولاء الإمامة. و النسب ثلاث مراتب. المرتبة الأولی: الأبوان و الأولاد. و لا یرث معهم أحد عدا الزوج و الزوجة: بإجماع الإمامیّة، و السنّة المتواترة معنی عن أهل البیت علیهم السلام. فللأب المنفرد المال، و کذا الأم المنفردة. و لو کان معهما أو مع أحدهما ابن، فلکلّ واحد منهما السّدس، و الباقی‌للابن. و لو کانت «2» بنت أعطیت من الباقی نصف المال، و ردّ الباقی منه إلیها و إلیهما أو إلی أحدهما علی حسب السهام، بالإجماع، و الأخبار المستفیضة. و لو کان للمیّت إخوة بالشّروط الآتیة- فی حجبهم الامّ عن الثلث- فالمعروف- الّذی ادعی علیه الاتّفاق فی المسالک «3»، و عدم معرفة الخلاف فی الکفایة «4»- : أنّهم یحجبونها هنا عن حصّتها من الفاضل المردود، و لم أجد علیه دلیلا. و استدلّ علیه بقوله تعالی فَإِنْ کانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ «5». و فیه: إنّ الظاهر کونه تتمّة لقوله تعالی فَإِنْ لَمْ یَکُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَواهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ «6» فیختصّ بصورة فقد الولد، مع أنّ إثبات السّدس لها بالفرض لا یستلزم نفی الزائد بالردّ، کما أنّ قوله تعالی وَ لِأَبَوَیْهِ لِکُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَکَ إِنْ کانَ لَهُ وَلَدٌ «7» لا یوجب نفی الردّ فی صورة کون الولد بنتا «8» و لهذا یردّ الاستدلال للمطلب بهذه الآیة بدعوی: أن ظهورها عرفا فی نفی استحقاق الزائد، خرج من عمومها ما اتّفق فیه علی الردّ علیها، و بقی الباقی. و استدلّ علیه أیضا: بأنّ الإخوة إذا حجبوها عن فرضها الأصلی- و هو الثلث- فلأن یحجبوها عن المردود علیها بالقرابة أولی. و فی الأولویّة منع. و استدلّ علیه- أیضا- بعموم ما علّل به حجبهم إیّاها عن الثلث من التوفیر علی الأب لکون الإخوة عیالا له «9». و فیه: إنّه ظاهر فیما إذا کان المحجوب عنه «10» موفّرا بتمامه علی الأب، فلا یشمل ما إذا کان الموفّر علیه جزءا «11» قلیلا من المحجوب عنه، کما هو المشهور بین القائلین بالحجب. نعم ذهب معین الدین المصری «12» منهم [إلی] اختصاص المحجوب عنه بالأب، و أنّه لا تعطی البنت منه شیئا، و قوّاه فی الدروس «13». و یضعّف بما دلّ علی وجوب کون الردّ علی ذوی السهام المفروضة بقدر سهامهم، کعموم التعلیل فی روایة حمران بن أعین عن أبی جعفر علیه السلام فی رجل ترک ابنته و امه: «إنّ الفریضة من أربعة أسهم لأنّ للبنت ثلاثة أسهم، و للأمّ السّدس سهم، و بقی سهمان فهما أحقّ بهما من العمّ و ابن الأخ «14»، لأنّ البنت و الامّ سمّی «15» لهما، و لم یسمّ لهم، فیردّ علیهما بقدر سهامهما» «16». دلّت علی أنّ کلّ من سمّی له فیردّ علیه بقدر سهمه، و فی الطریق موسی بن بکر «17» الواسطی الواقفی، إلّا أنّ الظاهر کونه ثقة لما عن الفهرست من روایة صفوان عنه «18»، مع اعتضادها بالشّهرة، و بروایة بکیر «19» الموافقة لها من حیث المضمون. و بأنّ تخصیص الأب بالرّد دون البنت- مع کونها أکثر نصیبا منه- ترجیح من غیر مرجّح، و إنّما انفرد بالردّ مع عدم الأولاد «20» لعدم قریب آخر معه. اللَّهمّ إلّا أن تعارض الروایتان بعموم ما دلّ علی حکم حجب الإخوة للأمّ «21» حیث إنّها ظاهرة فی اختصاص المردود بالأب. و لو کان مع الأبوین أو أحدهما زوج أو زوجة کان لأحد الزوجین- مع عدم الولد- نصیبه الأعلی، و معه نصیبه الأدنی، و الباقی للولد، فإن فضل عن فریضته «22» شی‌ء- کما لو کانت بنتا واحدة- ردّ علیها و علی أحد الأبوین، و لو لم یف الباقی بفریضته «23»- کما لو کانتا بنتین- دخل النقص علیهما دون الأبوین و أحد الزوجین، بالإجماع، و الأخبار المستفیضة الدالة علی بطلان العول «24»، و المصرحة بأنّ الأبوین و الزوجین لا یدخل علیهم النقص عن سهامهم النازلة أبدا «25».

مسألة [2] للزوج من ترکة زوجته الربع إن کان لها ولد، و إلّا فالنصف،

و الباقی لسائر ورثتها بالنسب أو السبب. و لو لم یوجد منهم عدا الإمام ردّ الباقی علی الزوج، علی المعروف من غیر سلّار «26» من علمائنا، و عن الشیخین «27» و السیّدین «28» و الحلّی «29» دعوی الإجماع، و به أخبار مستفیضة «30»، و بذلک یخصص عموم قوله: «لا یردّ علی الزوج و الزوجة» «31» و مع توجّه احتمال حمله علی التقیّة، أو وروده فیما إذا جامع أحد الزوجین لذی «32» فرض من اولی الأرحام- بحیث تزید الترکة علی فرضهما- کأحد الزوجین مع الأم «33» أو الأخ «34» [لها] «35».

مسألة [3] للزوجة من ترکة زوجها الثمن إذا کان له ولد، و إلّا فالربع، و الباقی لسائر الورثة.

و مع عدمهم- عدا الإمام- ففی ردّ الباقی علیها، أو کونه للإمام، أقوال: ثالثها: الأوّل مع غیبة الإمام علیه السلام، و الثانی مع حضوره علیه السلام. و خیرها أوسطها للأصل، لأنّ ثبوت الزائد عمّا فرض لها فی الکتاب یحتاج إلی دلیل، و لا یعارض بأصالة عدم ثبوته للإمام علیه السلام لأنّه إذا ثبت- و لو بحکم الأصل- عدم ثبوت وارث و مستحق لهذا المال، ثبت کونه للإمام علیه السلام، لما دلّ علی أنّه وارث مع عدم الوارث «36»، و للأخبار المستفیضة «37» المعتضدة بفتوی الأکثر، إذ لم یحک الأوّل إلّا عن المفید «38»، [و یدلّ علیه الصحیح] «39»: «عن رجل مات و ترک امرأته؟ قال: المال لها» «40» و یردّ بالشذوذ لأنّ القول به «41» مختصّ بالمفید فیما وجدنا و مع ذلک فرجوعه عنه محکیّ عن الحلّی «42». و عن الانتصار: عدم عمل الطائفة بالروایة الدالّة علی الردّ علی الزوجة «43». و عن الحلّی: إنّه لا خلاف فیه بین المحصلین «44».   
و القول الثالث «45» للصدوق قدّس سرّه «46» و جماعة من المتأخّرین، و لا مستند لهم سوی الجمع بین الأخبار، بتقیید مستند المفید «47» بزمان غیبة الإمام علیه السلام و هو بعید. و أفرط الحلّی- فیما حکی عنه «48»- فی تبعیده «49» حیث إنّ قوله: «رجل مات» بصیغة الماضی، فحمله علی زمان غیبة الإمام علیه السلام المتأخّر عن زمان صدور هذا الکلام بأزید من مائة عام لا وجه له [فی المقام] «50»

مسألة [4] توارث الزوجین لا یتوقف علی الدخول،

بالإجماع- ظاهرا- و غیر واحد من الأخبار «51»، مضافا إلی ظاهر الآیة. و یثبت التوارث بین الزوج و مطلّقته   
المکاسب، ج‌4، ص 402  
رجعیّا فی العدّة بلا خلاف، و فی المسالک «1» و الریاض «2»: الإجماع علیه علی الظاهر لغیر واحد من الأخبار «3»، و لأنّها بحکم الزوجة. و لا توارث بین الزوج و مطلّقته بائنا، إلّا أن یطلّق المریض رجعیّا أو غیره، فترث منه لو مات فی المرض ما بینه و بین سنة إذا لم تتزوّج المرأة.

مسألة [5] المعروف من غیر الإسکافی أنّ الزوجة غیر ذات الولد من زوجها الذی مات لا ترث من جمیع أمواله،

بل تحرم عن أشیاء «4». و عن نکت الشهید و غیره: دعوی الإجماع علیه «5»، و أنّه من متفردات «6» الإمامیّة «7».   
ثمّ اختلفوا فیما یحرم منه علی أقوال: أقواها: ما نسب إلی المشهور، من أنّها لا ترث من الأرض مطلقا عینا و لا قیمة، و ترث من قیمة البناء و الآلات المثبتة فیه من الأبواب و الأخشاب و الجذوع و القصب، و من «8» قیمة الشجر، لصحیحة مؤمن الطاق المرویّة فی الفقیه عن أبی عبد اللَّه علیه السلام قال: «سمعته یقول: لا یرثن النساء من العقار شیئا، و لهنّ قیمة البناء و الشجر و النخل، یعنی بالبناء: الدور، و إنّما عنی من النساء: الزوجة» «9». و لیس فی السند- عدا محمّد بن موسی المتوکّل- من یتأمّل فیه، و هو و إن لم یحک عن الشیخ و النجاشی توثیقه، إلّا أنّه وثّقه العلّامة «10» و ابن داود «11»، و قد ترضّی الصدوق علیه «12» و کان من مشایخه «13». و بالجملة، لا یقصر حاله عن إبراهیم بن هاشم، مضافا إلی أنّ عمل الأکثر علی الروایة. و أمّا ذات الولد من الزوج «14»، فظاهر الکلینی «15» و المحکی عن المفید «16»، و الشیخ فی الاستبصار «17»، و السید «18»، و أبی الصلاح «19»، و ابن إدریس «20» إلحاقها «21» بغیرها، و هو ظاهر المحقق فی النافع «22»، و المحکی عن تلمیذه مصنف کشف الرموز «23»، و ذهب إلیه کثیر من متأخری المتأخّرین، و قوّاه فی المسالک «24».   
خلافا لجماعة، منهم: الصدوق «25»، و الشیخ فی النهایة «26»، و القاضی «27» و ابن حمزة «28»، و المحقق فی الشرائع «29»، و الفاضل «30» و ولده «31»، و الشهید فی اللمعة «32»، و الفاضل المقداد فی کنز العرفان «33»، و نسب إلی المشهور- سیّما بین المتأخرین «34»- فحکموا بتوریثها من أعیان جمیع الترکة، للجمع بین أخبار کثیرة مانعة بقول مطلق أو عام «35»، و صحیحة ابن أبی یعفور الدالة علی مذهب الإسکافی «36»، و مقطوعة ابن أذینة: «فی النّساء، إذا کان «37» لهنّ ولد أعطین من الرباع» «38». و الجمع خال عن الشاهد لحمل «39» روایة ابن أبی یعفور علی التقیّة، و المقطوعة لا تصلح لتخصیص عمومات کثیرة.

مسألة [6] إذا مات شخصان متوارثان، و لم یعلم تقدّم موت أحدهماعن الآخر،

فإن کان موتهما أو أحدهما حتف الأنف، فالأظهر عدم إرث واحد منهما عن الآخر لأنّ هذا الإرث مخالف للأصل الدالّ علی توقّف الإرث علی تحقّق حیاة الوارث عن الموروث «40»، فیقتصر فیه علی مورد الدلیل- و لیس فی المقام- مضافا إلی دعوی الإجماع فی المسالک، و نقله «41» فیه عن جماعة «42». و کذا إن کان موتهما بسبب غیر الغرق و الهدم لما ذکر، خلافا لجماعة، فألحقوه بهما، و لم أجد لهم دلیلا تطمئنّ إلیه النفس. و إن کان موتهما بسبب الغرق و الهدم، فلا إشکال فی توریث کل منهما عن الآخر لو ترک شیئا. و الظاهر عدم الخلاف فیه، مضافا إلی الأخبار المستفیضة. منها: صحیحة محمّد بن مسلم عن أحدهما علیه السلام: «عن رجل سقط علیه «43» و علی امرأته بیت، فقال: تورّث المرأة من الرجل و الرجل من المرأة» «44». و ظاهر هذه الصحیحة تقدیم الأقل نصیبا فی التوریث لو «45» ثبت عدم الفصل بین موردها و غیره، و قال به جماعة «46»، و استنبط منه المفید و الدیلمی قدّس سرّهما: أنّ کلّ واحد منهما یرث ممّا ورث من صاحبه، و لا یختصّ توارثهما بصلب «47» أموالهما «48»، و إلّا «49» کان تقدیم الأقل نصیبا غیر مفید. و فیه- بعد تسلیم دلالة الصحیحة علی وجوب التقدیم- منع انحصار فائدته فی توریث کلّ ممّا «50» ورث صاحبه منه، فلعلّه أمر «51» تعبدیّ لا نعلمه. و لمّا ثبت أنّ هذا التوریث مخالف للأصل، فالمتیقن الخروج عنه هو «52» توریث کلّ عن «53»  
  
صلب مال صاحبه، لا عمّا «54» ورث منه، وفاقا لغیر هذین الجلیلین من الأجلّاء المتقدّمین و المتأخّرین. مضافا إلی روایة حمران بن أعین، عمّن ذکره، عن أمیر المؤمنین علیه السلام فی قوم غرقوا جمیعا؟ قال: «یورّث هؤلاء من هؤلاء، و هؤلاء من هؤلاء، و لا یورّثوا هؤلاء ممّا ورّثوا شیئا» «55». و یدلّ علی هذه- أیضا- صحیحة عبد الرحمن بن الحجّاج فی أخوین غرقا، لأحدهما مال، قال: «المال لورثة الّذی لیس له مال» «56». و نحوها غیرها. و اللَّه العالم.

مسألة [7] «57» المحکیّ عن الأکثر: أنّ الترکة لا تنتقل إلی ورثة «58» المیّت مع اشتغال ذمته بدین یحیط بها «59»،

بل عن السرائر: إنّه لا خلاف فی أنّ الترکة لا تدخل فی ملک الورثة و لا الغرماء، بل تبقی موقوفة علی قضاء الدین «60».   
و عنه «61»- أیضا- أنّه الذی تقتضیه أصول المذهب «62». للأصل، و قوله تعالی مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُوصِی بِها أَوْ دَیْنٍ «63». و الأخبار الظاهرة فی توقّف الإرث علی براءة المیّت، مثل ما ورد فی دیة المقتول: إنّه یرثها «64» أولیاؤه ما لم یکن علیه دین «65». و قوله علیه السلام فی روایة عبّاد بن صهیب «66» المرویّة فی زکاة الکافی: «إنما هو بمنزلة الدین «67»، لیس للورثة شی‌ء حتّی یؤدّوا «68» ما أوصی من الزکاة» «69» و نحو ذلک من الأخبار. و لأنّه لو انتقل إلی الوارث لأعتق علیه محارمه المملوکة للمورّث بمجرّد موته، و التالی باطل بلا خلاف. و لاستمرار طریقة الناس علی دفع النماء فی الدین. خلافا للمحکیّ عن جماعة منهم الفاضل «70»، و الشهید «71» و المحقّق الثانیان «72»، فقالوا بالانتقال إلی الوارث، و عن التذکرة: إنّه الحقّ عندنا «73» و إن تعلّق به حقّ الدیّان لإطلاق الآیات مثل قوله إِنِ امْرُؤٌ هَلَکَ لَیْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتٌ فَلَها نِصْفُ ما تَرَکَ «74» دلّ «75»  
  
علی سببیة هلاک المورّث لتملک الوارث، و قوله تعالی لِلرِّجالِ نَصِیبٌ مِمَّا تَرَکَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ.. «76» الآیة، و قوله تعالی وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلی بِبَعْضٍ «77». و لأنّه لو لم ینتقل إلی الوارث لزم إمّا کونه ملکا بلا مالک، أو بقاؤه علی ملک المیت، أو انتقاله إلی غیر الوارث، و الأوّل باطل [إذ یترتّب علیه ما یتوقّف علی الملک، کورود البیع و الإجارة علیه، و ضمانه بالمثل و القیمة، و منه یظهر بطلان الثانی، مضافا إلی أنّ الملک من الإضافات المتوقفة علی تحقّق أطرافها، مضافا إلی ظهور الاتّفاق علیه کما عن حجر جامع المقاصد «78»] «79» و إن حکی عن الخلاف أنّه حکم بأنّ من أوصی بعبد ثمّ مات قبل هلال شوّال و لم یقبل الموصی له إلّا بعد الهلال، إنه لا یلزم فطرته علی أحد «80». و ظاهره- کما فهم الحلّی فی محکی السرائر «81»- بقاء العبد بلا مالک، فتأمّل. و أمّا المیت فغیر قابل للملک، مع أنّه لا یترتّب علیه أحکام المالک کانعتاق أقاربه، و انتقال عوض ماله إلیه عند المعاوضة عنه، مع أن الإجماع علی عدم بقائه علی ملکه حقیقة، و انتقاله إلی غیر الوارث مخالف للإجماع. و به یندفع احتمال انتقاله إلی اللَّه تعالی- کما صرّح به بعض «82» فیها- مع أنّ ملکیّته تعالی بالملکیّة المتعارفة بین الناس محلّ نظر، و إن قال به جماعة فی الوقف العامّ «83». و لأنّه لو لم ینتقل إلی الوارث لم یشارک ابن   
المکاسب، ج‌4، ص 403  
الابن عمّه فی میراث جدّه [إذا مات أبوه قبل إیفائه دین جده] «1»، و التالی باطل إجماعا. و لأنّه لو لم «2» ینتقل إلیه لم یجز له الحلف لإثبات مال لمورّثه علی غیره لظهور النصوص و الفتاوی فی أنّ الیمین المنضمّة إلی الشّاهد الواحد هو یمین صاحب الحق.

مسألة [8] المحکیّ عن الأکثر: أنّ مال المیّت باق علی حکم ماله إذا کان علیه دین مستوعب،

بل عن موضع من السرائر- فی مقام النقض علی من استدلّ علی انتقال الموصی به إلی الموصی له بموت الموصی، بأنّه لولاه لزم بقاء الملک بلا مالک- : إنّه لا خلاف فی أنّ الترکة لا تدخل فی ملک الورثة و لا الغرماء، بل تبقی موقوفة علی قضاء الدین «3». و عن موضع آخر: أنّه الذی تقتضیه أصول مذهبنا «4». للأصل، و قوله تعالی مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُوصِی بِها أَوْ دَیْنٍ «5»، و الأخبار «6» المستفیضة الواردة فی توقّف الإرث علی براءة ذمّة المیت، کصحیحة سلیمان «7» بن خالد: «قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی دیة المقتول: إنّه یرثها الورثة علی کتاب اللَّه و سهامهم إذا لم یکن علی المقتول دین» «8». و فی المصحّح عن عباد بن صهیب- الّذی قیل فیه: إنّه ثقة جلیل «9»- عن أبی عبد اللَّه علیه السلام «فی رجل فرّط فی «10»  
  
إخراج الزکاة، فلمّا حضره الموت حسب جمیع ما کان فرّط فیه ممّا یلزمه من الزکاة، ثمّ أوصی أن یخرج ذلک فیدفع ذلک إلی من یجب له ذلک، فقال علیه السلام: جائز، یخرج ذلک «11» من جمیع المال، إنّما هو بمنزلة دین لو کان علیه، لیس للورثة شی‌ء حتی یؤدّوا ما أوصی به من الزکاة» «12». و موثّقة زرارة الواردة «فی عبد أذن له سیّده فی التجارة، فاستدان العبد فمات المولی «13»، فاختصم الغرماء و ورثة المیّت فی العبد و ما فی یده، قال علیه السلام: لیس للورثة سبیل علی رقبة العبد و ما فی یده من المال و المتاع، إلّا أن یضمنوا دین الغرماء جمیعا، فیکون العبد و ما فی یده من المال للورثة، فإن أبوا کان العبد و ما فی یده من المال للغرماء، یقوّم العبد و ما فی یده من‌المال ثم یقسّم ذلک بینهم بالحصص، فإن عجز قیمة العبد و ما فی یده عن دین الغرماء رجعوا إلی الورثة فیما بقی لهم إن کان المیّت ترک شیئا «14»، و إن فضل «15» قیمة العبد و ما فی یده عن دین الغرماء ردّ علی الورثة» «16». إلی غیر ذلک من الأخبار. و لأنّه لو انتقل المال إلی الوارث لا نعتق علیه من لا یستقرّ ملکه علیه من الأقارب بمجرّد موت المورّث إن کان علیه دین مستوعب. و التالی باطل بلا خلاف، کما عن الخلاف «17». و لاستمرار سیرة المسلمین علی دفع نماء الترکة فی الدین، و الإنکار علی من اقتصر علی دفع الأصل فی الدین و إن قصر عن الدین، و هو کاشف عن بقاء الأصل فی حکم مال المیّت، فیتبعه النماء. و للنظر فی هذه الوجوه مجال لاندفاع الأصل بما یجی‌ء من أدلّة الانتقال إلی الوارث، و إمکان دعوی ظهور الآیات فی تأخّر قسمة الإرث عن الوصیّة و الدّین لدفع توهّم مزاحمته لهما بتقسیط الترکة علی الثلاثة، فمساق الآیة مساق ما ورد من أنّه یبدأ بالکفن، ثمّ الدّین، ثمّ الوصیّة، ثمّ الإرث «18»، و لیس فی مقام تأسیس حکم تملّک الورثة حتّی یقیّد بکونه بعد الوصیّة و الدین [و لو سلم ظهورها فی تقیید أصل التملک، لوجب حملها علی تقیید استقرار الملک و استقلال الملک بالتأخّر عن الوصیة و الدین، جمعا بینها و بین ما سیأتی] «19». و بهذا «20»  
  
یمکن الجواب عن الأخبار، مضافا إلی أنّ ظاهرها تأخّر التملّک مطلقا عن الدین و لو لم یستوعب، و هو خلاف المعروف من الأصحاب، فیجب إمّا تقیید الدّین بالمستوعب، أو إرجاع القید إلی الاستقرار و الاستقلال، بل هو ظاهر نفی السبیل فی موثقة زرارة المذکورة «21». نعم، هذا لا یتوجّه علی ظاهر الآیات حیث إنّ المقیّد فیها بالتأخّر هو تملک الورثة سهامهم من مجموع ما ترک، و لا ریب فی توقّفه علی عدم الدین و لو کان غیر مستوعب. و أما لزوم انعتاق [القریب علی الوارث فبمنع الملازمة فإنّ عمومات أدلّة انعتاق] «22» بعض أقارب الرجل علیه معارض بما دلّ من النصوص و الفتاوی «23» علی تعلّق حق الدیان بالترکة، و اختصاص الترکة بالدیّان إذا أبی الوارث عن ضمان الدین للغرماء، کما هو صریح موثقة زرارة المتقدّمة. و أما التمسک بالسیرة المذکورة ففیه: إنها مجرّد عادة مستحسنة عند العقل أو الشرع استقرّ بناء أهل المروءة علیها، مع أنّ الملازمة بین تملّک الوارث للأصل و استقلاله فی النماء محلّ نظر، و إن کان ظاهرهم الفراغ عن هذه الملازمة، کما سیجی‌ء جعله من ثمرات المسألة. و لأجل ما ذکرنا من ضعف بعض «24» هذه الوجوه و إمکان رفع الید عن بعضها، ذهب جمع- کما عن الخلاف «25»- إلی انتقال الترکة إلی الوارث. و حکی ذلک عن المبسوط «26»، و جامع الشرائع «27»، و حکی عن الشهید فی محکی حواشی القواعد «28»، و تبعهم الفاضل فی کثیر من «29»  
  
کتبه «30»، و الشهید و المحقّق الثانیان «31»، و فخر الدین فی حجر الإیضاح «32»، و کاشف اللّثام فی شرح میراث القواعد «33»، بل ظاهر بعض أنّه المشهور «34» و عن التذکرة: إنه الحق عندنا «35». و یدلّ علیه- مضافا إلی إطلاق آیة الإرث مثل قوله تعالی إِنِ امْرُؤٌ هَلَکَ لَیْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتٌ فَلَها نِصْفُ ما تَرَکَ «36» دلّ علی سببیة الهلاک للإرث، و قوله تعالی لِلرِّجالِ نَصِیبٌ مِمَّا تَرَکَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ.. الآیة «37» و آیة أولوا الأرحام «38»- : أنّه لو لا ذلک لم یشارک ابن الابن عمّه فی میراث جدّه إذا مات أبوه قبل إیفاء الدّین، و التّالی باطل إجماعا. و أنّه لو لم «39» ینتقل المال إلیه لم یجز له الحلف لإثبات دین لمورّثه إذا أقام شاهدا واحدا به إذ لا یمین لإثبات مال الغیر، کما یظهر من النّصوص «40» و الفتاوی «41». و أنّه لو لم ینتقل إلیه لزم إمّا خروج الترکة عن الملک، أو بقاؤه بلا مالک، أو کون المیّت مالکا له «42»، و انتقاله إلی غیر الوارث، و الکلّ باطل بالعقل و النقل. و یمکن الجواب عن الإطلاقات: بما ذکر من الآیات المقیّدة. و عن مشارکة ابن الابن: بأنّه لأجل وراثته لما «43» ترک أبوه من استحقاق الإرث لو لا الدّین، کمشارکة البعید للقریب فیما ینتقل بالخیار، کما إذا باع المیّت بخیار فمات عن اثنین، فمات أحدهما عن ابن، فإن ابن الابن یشارک عمّه فی المبیع لأجل وراثته الخیار عن أبیه. و عن جواز حلف الوارث: بأنّه لأجل الإجماع «44» علی کون المحاکمة للوارث فهو الدّلیل علی جواز حلفه لإثبات مال مورّثه. و عن الوجه الأخیر: بمنع عدم قابلیّة المیت للملک، و إلّا بقی الکفن و مئونة التجهیز بلا مالک، أو خرج عن الملکیّة، و کذا دیة الجنایة علیه «45» بعد موته، و کذا العین الذی أوصی بدفعه اجرة للعبادة، و کذا ترکة الحرّ إذا لم یخلّف «46» سوی قریب مملوک حیث حکموا بوجوب شرائه و عتقه لیرث الباقی. و لو التزم فیما عدا الأخیر بانتقاله إلی الوارث- إلّا أنّه یتعین علیه صرفه إلی الوجه الخاص و محجور عما عداه من التصرّفات، کما حکی عن جامع المقاصد «47»، و التزم ذلک فی الثلث الموصی به «48»- لم یتأتّ ذلک فی الأخیر إذ المفروض أنّ المملوک قبل العتق لا یرث. و احتمال انتقاله إلی اللَّه- کما فی الوقف العام «49»- مشترک. اللَّهم إلّا أن یقال بانتقاله إلی الإمام علیه السلام، بمقتضی عموم ما دلّ علی أنّ الإمام یرث من لا وارث له «50» فإنّ وجود القریب الممنوع عن الإرث کعدمه، فالقریب المملوک کالقاتل و ولد الملاعنة و الکافر «51»، فیکون حکم الإمام علیه السلام بشراء المملوک و عتقه و إعطائه  
المکاسب، ج‌4، ص 404  
الباقی «1» تفضّلا منه علیه السلام علی المملوک، فهو حکم شرعی ثانوی، و لیس من باب الإرث بالنسب حتی یکون مخصصا بالعمومات «إنّه لا یرث عبد حرا» «2»، فتأمّل. و أمّا احتمال کونه ملکا للَّه، فهو- مع أنّ الظّاهر کما ادعی الاتفاق علی عدمه- مناف لعموم ما دلّ علی أنّ ما کان للَّه فهو للإمام علیه السلام «3»، مع أنّ نسبة الملکیّة بالمعنی المتعارف- أعنی: الربط الخاص الموجود بین الأملاک و الملّاک- إلی اللَّه تعالی شأنه محل تأمّل و نظر، و أن قال به جماعة فی الوقف العام «4». و أمّا احتمال انتقاله إلی الدیّان أو أجنبیّ آخر فهو مخالف للإجماع،- کما ادعی «5»- فلم یبق من مقدمات الدلیل المذکور إلّا إبطال خروج المال عن الملک، أو جواز بقاء الملک بلا مالک. و إن أبیت عن إبطالهما «6» بالاتّفاق کما ادّعاه علی ثانیهما ثانی المحققین، قال «7» فی محکی المقاصد: فیکفی فی إبطالهما صحة ورود عقود المعاوضات علیه، کالبیع و الإجارة و نحوهما، مما یتوقف علی ملکیّة مورده، و وجود مالک ینتقل إلیه عوضه «8». و یمکن تقریر الدّلیل المذکور بوجه آخر أسهل فی إبطال اللوازم المذکورة، و هو أنّه لا ریب فی تحقّق الوراثة الفعلیّة شرعا و عرفا لجمیع الترکة بعد إیفاء الدین من الخارج، أو إبراء الدّیّان، أو تبرّع الأجنبیّ، و لیس معنی الوراثة شرعا و عرفا إلّا انتقال المال من الموروث إلی الوارث، فلو خرج المال بموت المورث عن الملکیة لم یتحقق [الانتقال، و لو بقی بلا مالک لم یکن الانتقال من المیّت، و لو انتقل إلی اللَّه أو إلی غیر الوارث لم یکن الانتقال من المیّت إلی الوراث] «9» لأن الوراثة هی الانتقال بلا واسطة، و لذا لا یسمّی انتقال بعض الترکة من الموصی له «10» إلی الوارث بالابتیاع وراثة. و کیف کان، فالظاهر تمامیّة مقدّمات الدلیل المذکور، و به یثبت صحّة القول الثانی و إن سلّمنا مخالفته لظاهر الآیات، إلّا أنّ الوجه المذکور قابل لصرفها عن ظاهرها، و لکن المسألة مشکلة جدا، و اللَّه العالم.   
هذا کله فی الدین المستوعب، و أمّا ما لا یستوعب الترکة، فتارة یقع الکلام فیما قابل الدین منها، و اخری فی الفاضل عنه. أمّا الأوّل: فالظّاهر أنّ الخلاف فیه کما فی الدّین المستوعب، و تدلّ علیه الأدلّة المتقدّمة. و أمّا الثانی: فملکیّته للوارث ممّا لا خلاف فیه علی الظاهر- کما یظهر من غیر واحد- و إن کان ظاهر الأخبار المتقدّمة خلافه. و أمّا جواز تصرّفه فیه و عدم حجره عنه، ففیه قولان: أحدهما: نعم- و هو للفاضل «11»، و المحکی عن الجامع «12»، و الشهید فی حواشیه علی میراث القواعد «13»، و المسالک «14»، و الکفایة «15»، و بعض آخر، بل ظاهر عبارة المناهل ظهور عدم الخلاف فیه «16»- لأصالة تسلّط المالک علی ملکه إلّا أن یثبت الحجر «17». و الثانی: لا «18»- و هو المحکی عن میراث القواعد «19»، و رهن الإیضاح «20» و حجره «21»، و حجر جامع المقاصد «22»، و کتاب الدین من إیضاح النافع «23»، و ظاهر المبسوط «24» و السرائر، مدعیا عدم الخلاف فیه «25»، کما عرفت من عبارته المتقدّمة «26»- للأخبار المتقدّمة «27» الظاهرة فی أنّ [الورثة لا یملکون شیئا إلّا بعد الأداء أو الضمان خرجنا عن ظاهرها فی أصل الملکیة بالنسبة إلی الفاضل] «28». و قد یتمسک- أیضا- بالآیة المتقدّمة، و فیه نظر لأنّ التّقیید فی الآیة بما بعد الدین إمّا للتملّک، و إمّا [ل] «29» جواز التّصرف. و علی کل حال، فمفادها تقیید تملّک مجموع ما ترک المیّت أو التصرّف فیه بما بعد الدّین، و لا خلاف فی ذلک. فالعمدة هی الأخبار، إلّا أنّها معارضة بما یخالفها مثل مرسلة البزنطی المصحّحة إلیه: «عن رجل یموت و یترک عیالا و علیه دین، أ ینفق علیهم من ماله؟ قال: إذا استیقن أنّ الّذی علیه یحیط بجمیع المال فلا ینفق علیهم، و إن لم یستیقن فلینفق علیهم من وسط المال» «30». و فی معناها ما عن ثقة الإسلام و الشیخ فی الموثّق عن ابن الحجّاج عن أبی الحسن علیه السلام «31». و لعلّه «32» یجوز الإنفاق مع الشک فی الإحاطة للبناء علی أصالة عدمها. فالأقوی الجمع بین هذین و بین الأخبار المتقدّمة بتقیید جواز التصرّف، بصورة ضمان الورثة أو ولیّهم دین الغرماء، کما هو صریح موثّقة زرارة المتقدّمة «33». لکن «34» یأباه التفصیل فی هذین بین صورتی الإحاطة و عدمها إذ مع الضّمان لا فرق بینهما فی جواز التّصرف. فالأولی حملها علی الإنفاق بعد عزل القدر المتیقّن من الدین، و إنّ ولیّ المیّت أو الورثة یجب علیه مع عدم الإحاطة أن لا یحبس حقّ الورثة لأجل الغرماء، بل یعزل حقّهم و ینفق الباقی.   
فالأظهر- حینئذ- ما دلّت علیه الموثّقة المتقدّمة من عدم جواز التّصرف قبل الضمان. و أمّا ما دلّ بظاهره منها علی توقّف التصرّف علی الأداء، فمع وروده مورد الغالب من إقدام الوارث علی الأداء «35» من قیمة العین، لا ضمان الدین فی الذمة، یجب تقیید مفهومه الغائی بمنطوق الموثقة. ثمّ لا یبعد أن یراد من الضّمان فیها هو مجرد التعهّد بالمال، مع إذن الغرماء صریحا، أو رضاهم بشاهد الحال، بحسب مقتضی حال الوارث من عزمه علی الأداء و وفائه بما یعزم علیه. و علی ما ذکرنا «36» ینطبق ما یشاهد «37» من استمرار سیرة المسلمین علی عدم الامتناع من التّصرف فی مال مورّثهم- من بیته «38» و أثاث البیت و غیر ذلک- إلی أن یستأذنوا الغریم الّذی له علی المیت ما یفی به جزء من مائة ألف جزء من ترکة المیت. و حینئذ فالوارث إذا علم من نفسه- فی خصوص أداء دین المیّت- حالة یعلم برضی الغریم بتصرّفه فی الترکة لو اطّلع علی ما فی عزمه «39»، فالظاهر جواز التّصرف و إن استوعب الدین. و علی أیّ تقدیر، فلو تصرّف الوارث فی موضع الجواز فتلف باقی الترکة قبل إیفاء الدین، فالظاهر رجوع الغرماء إلی الوارث، لعموم ما دلّ علی أنّه یبدأ «40» بالدین قبل الإرث «41»، و إطلاق ذیل موثّقة زرارة المتقدمة الآمرة برجوع الغرماء فیما بقی من حقوقهم إلی الورثة إن کان المیّت ترک شیئا «42». و لو أعسر الوارث حینئذ، فلا یبعد أن یکون للغریم نقض تصرفه فیما تصرّف فیه «43» من بعض الترکة- کما ذکره فی القواعد «44»- لکشف تلف بعض الترکة عن عدم استحقاق الوارث لما تصرّف فیه، فتأمّل. نعم، لو عزل دین المیت فقبضه ولیّ المیت- وصیّا «45» أو غیره- و تمکن من دفعه إلی الغریم فلم یدفع ثم تلف، کان علیه «46» ضمانه لا علی الورثة للأخبار «47»  
  
الدّالة علی ضمان من اوصی إلیه بإیصال حق فتمکّن منه و لم یفعل، و قد ورد بعضها فی باب من تمکّن من إیصال الزکاة فلم یفعل «48»، کمصحّحة الحلبی [عن أبی عبد اللَّه: «أنه قال] «49» فی رجل توفّی فأوصی إلی رجل- و علی الرجل «50» المتوفّی دین- فعمد الذی اوصی إلیه فعزل الذی للغرماء، فرفعه فی «51» بیته و قسّم الّذی بقی بین الورثة، فسرق «52» الذی للغرماء من اللیل، ممن یؤخذ «53»؟ قال: هو ضامن حین عزله فی بیته یؤدی من ماله» «54». و ما عن المشایخ الثلاثة عن أبان عن رجل [قال: «سألت أبا عبد اللَّه علیه السلام] «55» عن رجل أوصی إلی رجل «56» أنّ علیه دینا، فقال: یقضی الرجل ما علیه من دینه و یقسّم ما بقی بین الورثة، قلت: فسرق ما کان أوصی به من الدّین، ممن یؤخذ [الدین، أ] «57» من الورثة أم من الوصیّ؟ [قال: لا یؤخذ من الورثة] «58» و لکن الوصیّ ضامن لها «59»» «60». و قریب منها روایة عبد اللَّه الهاشمیّ المحکیّة عن التهذیبین فی وصیّ أعطاه المیّت زکاة ماله فذهبت «61».

مسألة [9] «62» إذا مات المدیون فالمحکی عن الأکثر: بقاء المال المقابل للدین علی حکم [مال] المیّت،

و لا ینتقل من حین الموت إلی الوارث إلّا الفاضل عن الدین «63». و عن جماعة منهم العلّامة «64» و الشهید الثانی «65»: [الذهاب] «66» إلی انتقال المال بالموت إلی الوارث و إن استغرق الدین الترکة. للأوّلین: ظاهر قوله تعالی مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُوصِی بِها أَوْ دَیْنٍ «67» بناء علی أنّ ظاهر اللّام فی آیات الإرث التملیک، فمقتضی القید توقف الملک علی إیفاء الوصیّة و الدین. و ظاهر الأخبار الکثیرة، مثل قوله فی الدیة: «یرثها أولیاء المقتول إذا لم یکن علی المیّت دین» «68». و قوله فی الروایة المرویّة فی باب الزکاة: «إنّما هو بمنزلة الدین لو کان علیه، لیس للورثة شی‌ء حتی یؤدّوا ما أوصی به من الزکاة «69». و قوله علیه السلام فی موثّقة زرارة: «فی عبد أذن له سیّده فی التجارة، فاستدان العبد فمات المولی فاختصم الغرماء و الورثة فیما فی ید العبد، قال: لیس للورثة سبیل علی رقبة العبد و ما فی یده من المال و المتاع، إلّا أن یضمنوا دین الغرماء جمیعا، فیکون العبد و ما فی یده من المال للورثة، فإن أبوا کان العبد و ما فی یده من المال للغرماء، یقوّم العبد و ما فی یده من المال، ثم یقسّم ذلک بینهم بالحصص، فإن عجز قیمة العبد و ما فی یده عن أموال الغرماء رجعوا إلی الورثة فیما بقی لهم إن کان المیت ترک شیئا، و إن فضل قیمة العبد و ما فی یده عن دین الغرماء رد علی الورثة» «70». و ممّا استدلّ به الشیخ فی المبسوط لهذا القول أیضا: إنّه لو انتقل المال إلی الورثة لانعتق قریب الوارث علیه بمجرّد موت المورث و إن کان علیه دین مستوعب، و التالی باطل بلا خلاف «71». و للآخرین: إنه لو لم ینتقل إلی الوارث لبقی مالا بلا مالک، و هو محال عقلا. و إنّه لو لم ینتقل لم یشارک ابن الابن عمّه فی میراث جده إذا مات أبوه قبل إیفاء الدین. و التالی باطل إجماعا. و للنظر فی کل من أدلّة الطرفین مجال، إلّا أنّ الأقوی هو القول الثانی لأن کون الترکة ملکا ممّا لا یقبل الإنکار، لما قد ثبت له من الأحکام المتوقّفة علی الملک، کالبیع و الإجارة، و ضمانه عینا و منفعة عند التلف، إلی غیر ذلک، و توقّف الملک علی المالک- أیضا- کذلک لأن الملکیّة من الإضافات المتوقّفة علی تحقّق أطرافها، و لیس هنا من یملک إلّا الوارث لأنّ مالکیّة الدیّان منتفیة إجماعا «72». و أورد علیه النقض ب: ثمن الکفن، و مئونة التجهیز، و الزکاة، و دیة الجنایة علی المیت- التی ورد النص بأنّها لیست للورثة بل یتصدّق [بها] للمیّت فی وجوه البر «73»- و بالوقف العام. فإن قیل: إنّه ملک للَّه تعالی. قلنا بمثله فی مال المیّت، إلّا أنّ الفارق وجوب صرف هذا فی دیون المیّت. و یمکن الجواب- فیما عدا النقض بالوقف- : بالتزام ملکیّة الکفن و نحوه للورثة، و نحوه المال الموصی به فی مصرف مخصوص کاستئجار العبادة و نحوه، و دیة الجنایة للفقراء، و الزکاة لهم أو لکافّة المسلمین. و أمّا احتمال کونه کالوقف ملکا للَّه، فهو مخالف للإجماع علی أنّ الملک هنا لیس للَّه تعالی لأنّ أصحابنا بین قائل بانتقاله إلی الوارث، و بین قائل بکونه فی حکم مال المیّت «74»، مع أنّ ثبوت الملک بالمعنی المتعارف للَّه تعالی محلّ تأمّل، و إن قیل به فی الوقف العام، مع أنّ انتقال الملک إلی اللَّه لیس بناقل اختیاریّ، و الاضطراری غیر ثابت. فإن قلت: الانتقال إلی الوارث- أیضا- غیر ثابت. قلت: انتقاله إلیه فی الجملة ثابت، إنّما الکلام فی کون ذلک قبل إیفاء الدین أو بعده، فیحکم بثبوت الانتقال قبل الإیفاء بأصالة عدم الانتقال إلی غیره، نظیر ما إذا ثبتت الحقیقة العرفیّة للفظ و شکّ فی کونه فی اللّغة کذلک، فإنّه یحکم بثبوت الحقیقة العرفیة فی اللّغة- أیضا- بأصالة عدم النقل، و لا یجری هنا أصالة تأخّر الوارث «75». فحاصل الاستدلال: أنّ الأمر دائر بین تملک المیت، أو تملک الوارث، أو کون الملک للَّه تعالی. و الأوّل باطل قطعا، فیدور الأمر بین الأخیرین و حیث إنّ تملک الوارث ثابت فی الزمان المتأخّر، و یشک فی ثبوته عند الموت، فیحکم بثبوته هناک، نظیر ما ذکر فی الحکم بسبق المعنی العرفی و عدم مسبوقیّته لوضع آخر، هذا، و لکنّ العمدة فی نفی احتمال ملکیته للَّه هو الإجماع المرکّب کما عرفت، و إلّا فإثبات سبق التملّک بهذا الأصل غیر صحیح، و المعتمد فی إثبات سبق الحقیقة العرفیّة عند الشکّ علی أمور أخر، فتدبّر. نعم، یمکن أن یوجّه الاستدلال المذکور بأنّ الإرث عرفا و شرعا هو انتقال ما کان للمیت من مال أو حق منه إلی الوارث، و لا یتحقق هذا المعنی إلّا بعد عدم توسّط مالک ثالث بین المیت و الوارث، و إلّا لانتقل المال إلی الوارث منه لا من المیّت، فحینئذ فیدور الأمر- قبل إیفاء الدین- بین تملک المیّت و تملک الوارث، و الأوّل باطل لکونه خرقا للإجماع، و لأن المیت إمّا أن یراد به نفس الجسد، و لا یخفی عدم قابلیته للتملک، و إمّا أن یراد به النفس الباقیة بعد الموت، و هو و إن تصوّر فیه الملک نظیر ما یقال فی حصول الملکیّة للَّه تعالی فی الوقف العام، إلّا أنّ ملاحظة أحکام الملک و المالک یکشف کشفا قطعیّا عن بطلانه، کیف و لو کان کذلک لزم انتقال عوض الترکة إلیه إذا باعها الوارث، و انعتق علیه من یعتق علیه إذا انتقل إلیه، إلّا أن یمنع ذلک من أجل الحجر علیه و إن کان مالکا، و لجاز الربا فی المعاملة الواقعة من الوارث إذا کان مع ولد المیت أو زوجته، و لجاز نقل الملک إلیه، و الوقف علیه، إلی غیر ذلک مما هو متّفق البطلان. و لو فرض تسلیم قابلیّة النفس الناطقة للملک، لکن نقول: لا بد من التزام انتقال المال من الإنسان لأنّ المالک فی حال الحیاة لیس خصوص النفس الناطقة- کما لا یخفی- و قد علمت أنّ الإرث انتقال المال من المیت إلی الحیّ لا إلی النفس، و منه إلی الوارث. و کیف کان، فهذا الوجه هو المعتمد فی الاستدلال. و أمّا ما ذکر من اشتراک ابن الابن لعمّه إذا مات أبوه قبل الإیفاء فهو أعم من المطلوب لاحتمال کونه لأجل انتقال تأهّل الملکیّة بعد الدین إلیه من أبیه، و انتقال سبب الملک کاف فی استحقاق النصیب، کما لو کان للمیّت خیار، فإن ابن الابن یرث الخیار من أبیه فیشارک مع عمّه فی البیع المستردّ بالخیار، و نحوه ورثة الموصی له، فإنهم إذا قبلوها تنتقل إلی ورثة الموصی له حین موته لا حین قبولهم لأنّهم إنّما ورثوا قابلیّة الملک و القبول للموصی به. و کذا الوقف المنقطع الآخر الذی قیل: إنّه یرجع بعد الانقطاع إلی ورثة الواقف، بناء علی انتقاله إلی ورثته حین الموت لا حین انقراض الموقوف علیهم، و یحتمل الانتقال إلی ورثته حین الانقراض، بناء علی أنّه یقدّر انتقاله إلی المیت من ذلک الحین، و الفرق بینه و بین الخیار و الوصیّة أنّهما إنّما ینتقلان من المیت إلی وارثه، ثمّ منه إلی وارثه، و هکذا، و انتقال المال تابع للخیار و الوصیّة، بخلاف الوقف فإنّه یقدّر انتقاله إلی المیت من حین الانقراض. و وجه الاحتمال الأوّل: هو أن الواقف له تأهّل انتقال الوقف إلیه لو انقرض الموقوف إلیه «76». و بهذا المعنی ینتقل إلی وارثه، ثم إلی وارثه، و هکذا، فیکون انتقال المال تابعا لانتقال ذلک التأهّل، کانتقال المال فی الخیار و الوصیّة. و یدلّ علی تملّک الوارث- مضافا إلی ما ذکرنا- إطلاقات الإرث، مثل قوله تعالی لِلرِّجالِ نَصِیبٌ مِمَّا تَرَکَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ.. الآیة «77». و قوله تعالی إِنِ امْرُؤٌ هَلَکَ لَیْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتٌ فَلَها نِصْفُ ما تَرَکَ «78». دل علی سببیّة الهلاک لتملّک الوارث. و یؤیّدها آیة اولی الأرحام «79» و قوله تعالی وَ لِکُلٍّ جَعَلْنا مَوالِیَ مِمَّا تَرَکَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ «80». و تقییدها بما بعد الوصیّة و الدین لوجود الآیات المقیّدة ممنوع، أوّلا: بما سیجی‌ء من عدم دلالة تلک الآیات إلّا علی کون القسمة بین الورثة بعد الدین، لا أنّ التملک بعده. و ثانیا: لو سلمنا دلالتها علی ذلک لکن نقول: لا یمکن تقیید الآیات المطلقة بها لأنّا إن قلنا بظهور اللّام- وضعا أو انصرافا- فی الملکیّة المستقرة السلیمة عن مزاحمة الغیر، فلا یخفی أنّ تقیید هذه الملکیّة بما بعد الدین- کما تضمنته الآیات- متفق علیه. [علی أن التقیید فی هذه] «81» الآیات لیس بأولی من حمل الملکیة- المستفادة من اللام- و الأولویة و المولویة علی ما لا ینافی مزاحمة حقّ الغیر المانع من التصرف المنافی له، و إن کانت ظاهرة فی غیر ذلک «82». إلّا أنّ الآیات المطلقة المذکورة کما یمکن تقیید الملکیّة المذکورة المستفادة منها بما بعد الدین بقرینة الآیات المقیّدة، کذلک یمکن أن یراد من الملکیّة فیها- الظاهرة فی الفرد المستقر- مطلق الملکیّة المجامع مع عدم الاستقرار و مزاحمة الغیر. و دعوی أولویّة تقیید المطلق من إرادة الإطلاق من المطلق المنصرف إلی بعض أفراده، ممنوعة. و إن قلنا بعدم ظهور فی أزید من مطلق الملکیّة فیدور الأمر بین تقیید الآیات المطلقة بما بعد الدین، لشهادة الآیات المقیدة، و بین تقیید الملکیّة المقیّدة بما بعد الدین- فی الآیات المقیّدة- علی خصوص الملک المستقرّ المستقلّ السلیم عن مزاحمة الغیر فی التصرّف، فبقی إطلاق ثبوت أصل الملک فی الآیات المطلقة غیر مقیّد بشی‌ء، و کیف [کان] «83» فلا یتعیّن تقیید الآیات المطلقة بالآیات المقیّدة. و أمّا ما استدلّ به الأکثر علی عدم الملک من الوجوه الثلاثة: فأمّا أصالة عدم الانتقال إلّا بعد الإیفاء و إن کانت جاریة هنا و لا تعارضها أصالة عدم الانتقال إلی مالک آخر فضلا عن أن تقدّم علیها، و إنّما تقدّم علیها فی تعیین أوضاع الألفاظ لوجوه أخر- کما عرفت سابقا- إلّا أنّ الأصل یخرج عنه بما ذکرنا من الدلیل. و أمّا التمسک بلزوم انعتاق من ینعتق علی الوارث بمجرّد الموت مع إحاطة الدین، فیرد علیه: منع عموم الدّلیل علی الانعتاق بمجرّد الملک، حتّی فیما إذا کان متعلّقا لحق الغیر و کان المالک ممنوعا من التصرّف. و عموم ما دلّ علی أنّه لا یملک الرجل محارمه معارض بعموم ما تقدّم من الدلیل، علی أنّ الورثة إذا أبوا عن ضمان الدین کان الترکة للغرماء یقوّمونه و یأخذون حقّهم «84». و أمّا التمسک بالآیات المتضمّنة لقوله مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ.. أَوْ دَیْنٍ «85» ففیه: أوّلا: انّ الظاهر من الآیة سوقها لبیان کیفیّة القسمة- بعد کون مالکیّة الورثة و استحقاقهم فی الجملة مفروغا عنه- لا لتأسیس الحکم بأصل التملّک، فالمتأخر عن الوصیّة و الدین هی قسمة الإرث بین الورثة علی النحو المذکور فی الآیات، فالمراد: أنّ الورثة لا یزاحمون الموصی له و لا الدیّان. فمساق الآیة مساق ما ورد من أنّ أوّل شی‌ء یبدأ به من المال: الکفن، ثم الدین، ثم الوصیّة، ثم المیراث «86». و ربما یظهر ما ذکرنا من بعض فقرأت الآیات، مثل قوله تعالی فَإِنْ لَمْ یَکُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَواهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ کانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ.. إلخ «87»، فإنّ قوله وَ وَرِثَهُ أَبَواهُ دل علی أنّ قوله فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ و قوله فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مسوق لبیان کیفیّة القسمة، فالمقیّد بقوله: مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ هی القسمة بین الأبوین، لا أصل إرث الأبوین لمال المیت. فالمقصود من القید بیان عدم مزاحمة إیفاء الوارث للوصیّة و الدین. و ثانیا- سلّمنا أنّ القید یرجع إلی الملکیّة لکن نقول: لمّا کان الظاهر من الملکیّة المستفادة من اللّام- الموضوعة للاختصاص المطلق- هو استقلال المالک و عدم مزاحمته فی التصرّف، فالقید راجع إلی الملکیّة علی هذا النهج، و تأخّرها عن الدین ممّا لا خلاف فیه. اللَّهمّ إلّا أن یقال: إنّ خصوصیّة الاستقلال فی الملک و التسلّط، و عدم تسلّط الغیر لیس من الأمور المستفادة من «لام التملیک»، بل و لا «لام الاختصاص» لأنّ غایة الاختصاص المطلق المستفاد من اللّام هو الاستقلال، بمعنی عدم مدخلیّة الغیر فی الملکیّة و نفی تشریک الغیر.   
و أمّا عدم مدخلیة الغیر فی مزاحمة المالک و منعه عن التصرّف، فهو من الأحکام الشرعیّة الثابتة للأملاک لو خلّیت و أنفسها، و أظهر من ذلک- فی الخروج عن مدلول اللّام- استقرار الملک و عدم تزلزله بتسلط الدیّان علی إبطاله عند امتناع الوارث من أداء الدین، فإنّ هذا لیس من أحکام الملک- فضلا عن مدخلیّته فی نفس الملک- لیکون داخلا فی مفاد اللّام، بل هو مقتضی استصحاب الملک. و أمّا تنجّز الملک و عدم مراعاته بضمان الدین، أو مقتضی إطلاق الحکم بالملکیّة، فاتّضح إنّ شیئا من الخصوصیّات المذکورة للملک- اعنی الاختصاص بمعنی عدم مدخلیّة الغیر فی المنع عن التصرّف، و استقرار الملک و تنجّزه- لیس مستفادا من نفس اللفظ حتّی یرد علیه التقیید، فیکون مؤدّاه توقّف الملک الخاص علی إیفاء الدین، فلا ینافی حصول أصل الملک قبل الإیفاء. نعم، لو سلّم عدم دلالة اللّام علی أکثر من مطلق الملک- لکن ادعی أنّ المراد من المطلق: الملک الخاص، اعنی المنجّز المستقرّ السلیم عن المزاحمة، فالتقیید وارد علی هذا المقیّد المراد من المطلق- کان حسنا بشرط إثبات الدلیل من الخارج علی ثبوت أصل الملک، حتی لهذا التقیید المذکور. نعم، یمکن أن یقال- کما أشرنا سابقا- : إنّ إبقاء الملکیّة- المقیّدة فی هذه الآیات بما بعد الدین- علی إطلاقها موجب لتقیید الآیات المطلقة المتقدّمة «88» بهذه الآیات، فیدور الأمر بین تقیید الملکیّة المطلقة- فی آیات الدین- بالملکیّة المستقرة السلیمة عن مزاحمة الغیر فی التصرّف، و بین تقیید أصل الملکیّة- فی تلک الآیات المطلقة- بما بعد الدین، و لو لم نرجّح التقیید الأوّل، فلا نرجّح الثانی. لکنّ الإنصاف إنّ التقیید الثانی أرجح، و حینئذ فمع الإجمال فی الآیات المطلقة و الآیات المقیّدة، فالمرجّح ما ذکرنا من الدلیل العقلی، لا إطلاقات الآیات المتقدّمة، مضافا إلی قوّة احتمال ورودها فی مقام بیان استحقاق الأقارب فی مقابل الحرمان بالکلیة، و یشهد له: أنّ الآیة الأولی إنّما نزلت فی ورثة بعض الأنصار حیث إنّ إخوة المیّت أخذوا المال و حرموا أولاده الصغار و امرأته «89»، فیکون مساقها مساق جمیع الإطلاقات الواردة فی أنّ للأبوین کذا، و للأخ کذا، و للخال کذا، و للعمّ کذا، إذ لا یرتاب أحد فی ورودها فی مقام تشخیص المستحقّین إذا فرض ثبوت الإرث و الاستحقاق لأصل الوارث فی وقت. و یؤیّده إطلاقهم- ظاهرا- علی أنّ الوارث له حقّ المحاکمة، بمعنی أنّه لو ادّعی لمورّثه مالا علی أحد، فأقام شاهدا واحدا، فله الحلف و أخذ الحقّ، و إن کان علی المیت دین یحیط بالحقّ. و قد دلّت النصوص «90» و الفتاوی علی أن الیمین المثبتة هی الیمین لإثبات مال لنفسه، و لا یمین لإثبات مال للغیر بلا خلاف ظاهرا «91»، مع صراحة النصوص فی أنّ المعتبر فی جزء البیّنة یمین صاحب الحق، و مشروعیّة الحلف من الوارث، مع ما ثبت من أنّه لا یمین لإثبات مال للغیر یدلّ علی أنّ الترکة مال الوارث. و اعلم أنّ الظاهر إنّ حکم الوصیّة و حکم الدین واحد، کما صرّح به بعض، حاکیا له عن جمع الجوامع «92» و فقه الراوندی «93» و غیرهما من مصنّفی آیات الأحکام «94». ثم إنّ الثمرة بین القولین تظهر فی مواضع: منها: وجوب فطرته- لو کان عبدا- علی الوارث، بل وجوب زکاة المال، علی أحد الوجوه کما سیجی‌ء. و منها: استحقاق الوارث لنمائه لأنّه نماء ملکه، و فی تعلق حقّ الدیّان بالنماء- کما فی فوائد الرهن علی أحد القولین- احتمال، و إن نسب إلی الأصحاب القطع بخلافه فی المدارک «95». و یؤید هذا الاحتمال: عموم قوله علیه السلام فی الروایة المتقدّمة: «لیس شی‌ء للورثة حتی یؤدوا ما علیه» «96»، و قوله: «لیس للورثة سبیل علی رقبة العبد و ما فی یده» «97»، و قوله علیه السلام فی ولد المکاتب المطلق: «لیس له شی‌ء حتی یؤدی ما علی أبیه» «98» فإنّ الظاهر.. «99». نعم، مقتضی الأصل و قاعدة «تسلّط الناس علی أموالهم» ما نسب إلی الأصحاب. و منها: جواز بیع الترکة قبل الإیفاء، ذکره فی الدروس «100»، فإن أراد الجواز مع عدم الضمان، و عدم إذن الغرماء، فهو مناف لما سبق من الأخبار «101»- و حکی علیه الإجماع فی الإیضاح «102» و المسالک «103» و کشف اللثام «104»- من عدم استقلال الوارث بالتصرف. نعم، حکم الفاضل بجواز رهن الترکة «105»، و لعلّه لأنّه یری کون تعلق الدین بالترکة تعلق الرهن، لکن صرح بعض بأنّه لم یعهد ذلک من قائل عدا ما حکاه الشهید فی قواعده عن السید رضی الدین قدّس سرّهما «106». نعم ظاهر محکی جامع المقاصد موافقة الفاضل فی باب الرهن «107»، لکنّه عدل فی باب الحجر «108» کما عرفت. و إن أراد الجواز مع الضمان أو إذن الدیّان، فالظاهر جوازه علی القولین لأنّه و إن لم یکن مالکا- علی قول الأکثر- إلّا أنّ له ولایة التصرف بإذن الغرماء، إلّا أن یمنع الولایة. بل له إمّا إعطاء الأعیان بإزاء الدین بعد التقویم أو ضمان الدین ثم التصرف فیها بما یشاء، کما یظهر من قوله علیه السلام: «لیس للورثة سبیل علی العبد و ما فی یده حتّی یضمنوا للغرماء» «109». و منها: وجوب الزکاة علی الوارث و عدمه، و توضیحه: إنّه إذا مات المالک و علیه دین و ترک نخیلا- مثلا- فإمّا أن یکون موته بعد ظهور الثمرة و تعلّق الزکاة بها، أو قبله. و الأوّل سیجی‌ء حکمه. و علی الثانی: فإمّا أن تکون الترکة فاضلا عن الدین. و إمّا أن یکون الدین محیطا بالترکة. و علی التقدیرین: فإمّا أن یکون الموت بعد الظهور أو قبله. فالأقسام أربعة: فعلی الأوّل یحسب الزکاة فی الفاضل إذا بلغ نصابا، لانتقاله إلی الوارث. و ممنوعیته عن التصرّف فیه- علی أحد القولین المتقدّمین فی الفاضل عن الدین «110»- لا یوجب نفی الزکاة إذ غایته انّه کالمرهون المقدور علی فکه و لو ببیعه، بل هو أولی. نعم، لو قیل بعدم الزکاة فی ما تعلّق به حقّ الغیر کالرهن و لو تمکّن من فکّه، کما هو أحد الأقوال فی الرهن، لم تجب الزکاة. و کذلک الحکم علی الثانی، و کذلک علی الثالث، إن قلنا بملک الوارث. و الکلام فی حجره عن التصرّف کما تقدّم من أنّه لا یزید عن الرهن المقدور علی فکّه، الذی صرّح الشهیدان فی الروضة «111» و البیان «112» بوجوب الزکاة فیه، فما فی المسالک- من أنّ الترکة المحاطة بالدین لا تجب زکاتها علی الوارث و لو علی الانتقال، لمنعه عن التصرّف «113»- لا یخفی ما فیه. ثمّ إنّه إذا أخرج الوارث الزکاة من العین فهل یغرم بدلها للدیّان؟ الظاهر ذلک إذ لم یجب علیه دفع الزکاة من العین، و لا دفع الدین منها، فالوجوب فی کل منهما تخییری الأداء من العین و غیره، فلا یلزم من العمل بخطابی أداء الزکاة و أداء الدین محذور لعدم التعارض، و تعلق الزکاة بالعین لا ینافی کون الخطاب تخییریّا. نعم لو قلنا: إنّ دفع القیمة مسقط للتکلیف بالإخراج من العین حیث إنّه لولایته الشرعیة نقل العین المستحقة للفقراء إلی نفسه فسقط تکلیفه بإخراج العین لا أنّ دفع العین أحد طرفی التخییر، أمکن القول بأنّ تعلق حق الفقراء بالعین بمنزلة تلف بعض الترکة بغیر اختیار الوارث، فلا یجب علیه الغرامة، مع إمکان القول بالوجوب حینئذ نظرا إلی عموم ما دل علی أنّه لا یجوز للوارث التصرّف ما لم یضمن للغرماء حقهم، کما فی الروایة المتقدّمة فی قوله علیه السلام: «لیس للورثة سبیل علی رقبة العبد و ما فی یده حتی یضمنوا للغرماء» «114». و حینئذ فوجوب التصرف بدفع الزکاة لا ینافی توقف هذا التصرف علی الضمان. و إن کان واجبا- أیضا- فیجب الضمان من باب المقدّمة، و مجرّد الحکم بوجوب إخراجه من العین لا یوجب کون الإخراج مجّانا و من غیر عوض، کما أنّ وجوب أخذ مال الغیر فی الاضطرار لا ینافی ضمانه الثابت بالقاعدة. فنتیجة القاعدة هی وجوب الأخذ بعد الضمان. فإن قلت: بعد تسلیم تعلّق الزکاة به و اشتراک الفقراء فإخراج الزکاة لیس تصرفا فی متعلّق حقّ الغرماء لأنّه خارج عن الإرث، فلا یشمله ما دل علی منعه علی التصرّف فی المیراث إلّا بعد الضمان. قلت: مع أنّ هذا مبنیّ علی تعلّق الشرکة فیه، إنّه إنّما یستقیم لو کان تعلّق التکلیف بأداء الزکاة متأخرا عن مشارکة الفقراء، نظیر التکلیف بأداء حصّة الشریک إلیه فی سائر الأموال المشترکة، و هو ممنوع. و کذا علی الرابع، إن قلنا بملک الوارث، و لیس هنا مانع الحجر لأنّ الثمرة تظهر فی ملک الوارث، و قد تقدّم أنّ المنسوب إلی الأصحاب القطع بعدم حجره عن التصرّف فی النماء «115». ثمّ لو قلنا: بأنّ الترکة فی حکم مال المیّت فظهرت الثمرة و زادت الترکة و دخلت المسألة فی الصورة الثانیة. و لو زادت الترکة عند بلوغ حدّ الوجوب فی الصورة الثالثة، اتحد زمان تملّک الوارث للفاضل و زمان نفی الوجوب، و الظاهر وجوب الزکاة علی الوارث للعمومات. و لو کان موت المالک بعد تعلّق الوجوب، فلا إشکال فی وجوب الزکاة فی هذا المال و إن کان المیّت مدیونا لأنّ الدین لا یمنع الزکاة. و لو ضاقت الترکة عن الدین و الزکاة، فإن کان عین المال الزکوی تالفا، بأن کانت الزکاة فی ذمة المیّت فهی کأحد الدیون یوزّع المال علی الجمیع، و إن کانت العین باقیة فالظاهر دفع الزکاة أوّلا، أمّا علی تقدیر تعلّق الشرکة فواضح، و أمّا علی تقدیر تعلّقه کتعلّق الدین بالرهن و دیة الجنابة بالعبد الجانی فلسبق تعلّق ذلک الحقّ، فیکون حقّ الغرماء بعد الموت تعلّق بمال تعلّق حقّ الغیر به، فلا بدّ من فکّ الحقّ المتقدّم. ثمّ علی القول بالانتقال إلی الوارث فالظاهر منعه من التصرّف مع مطالبة الورثة «116» مطلقا و لو کان الدین غیر مستوعب- وفاقا للإیضاح «117»، و المحکیّ عن الکرکی «118»- لعموم الروایتین المتقدّمتین فی قوله: «لیس للورثة شی‌ء» «119»، و قوله: «لیس للورثة سبیل علی رقبة العبد و ما فی یده» «120». و ربّما یستدلّ لذلک بالآیة، و یقال: إنّ مقتضاها أنّ تسلّط الورثة من جمیع الوجوه متأخّر عن الدین و الوصیّة، خولف ذلک فی أصل الملک لما دلّ علیه من الدلیل العقلی و النقلی فیبقی الباقی علی المنع. و فیه: انّ مقتضی الآیة تأخّر التسلّط المطلق عن الدین، لا تأخر مطلق التسلط، فالعموم فی قوله: التسلّط من جمیع الوجوه، مجموعی لا أفرادی. و کیف کان، فمقتضی تلک الروایات هو المنع مطلقا، إلّا أنّ فی بعض الأخبار دلالة علی جواز التصرف إذا لم یحط الدین بالترکة، نحو مرسلة البزنطی- المصحّحة إلیه- : «عن رجل یموت و یترک عیالا و علیه دین، أ ینفق علیهم من ماله؟ قال: إذا استیقن أن الّذی علیه یحیط بجمیع المال فلا ینفق علیهم، و إن لم یستیقن فلینفق علیهم من وسط المال» «121». و ما سیجی‌ء من صحیحة الحلبی الدالّة علی أنّ الوصیّ إذا عزل الدین و قسّم الباقی بین الورثة ثم تلف المعزول غرمه «122» إذ لو لم تجز القسمة قبل إیفاء الدین إلی صاحبه لکان حقّ الدیان. و فی معناها ما عن الکلینی و الشیخ فی الموثّق عن ابن الحجّاج عن أبی الحسن علیه السلام «123» أن ینفق علی الورثة مع عدم الاستغراق، و یوفّی الدین- أیضا- لوجوب إیصال حقّ کل من الورثة و الدیان إلیهم، لکن لا یخفی أنّه لیس فی الروایة ما یوجب اختصاص ذلک بالوصیّ للمیت- الولی الشرعی للصغار- بل ظاهر مطلق المتولی لأمور المیت و الورثة، فلا یبعد جواز ذلک لنفس الوارث، فیجوز له التصرف فی بعض الترکة مع حفظ بعضها الآخر للدیان إلی زمان إمکان الأداء. نعم، لو اتّفق تلف ما للدیّان بعد الإنفاق علی الورثة فالضمان علی الولی المتصرف إذا تمکّن من إیصال حقّ الدّیان إلیهم فلم یفعل لما ورد فی ضمان من اوصی إلیه دفع مال إلی مستحقه فتمکّن و لم یفعل، المروی فی باب: من تمکّن من إیصال الزکاة فلم یفعل «124». و لصحیحة الحلبی عن أبی عبد اللَّه علیه السلام: «أنّه قال: فی رجل توفّی فأوصی إلی رجل، و علی الرجل المتوفّی دین، فعمد الذی اوصی إلیه فعزل الذی للغرماء فرفعه فی بیته، و قسّم الذی بقی بین الورثة، فسرق الذی للغرماء من اللّیل، ممّن یؤخذ؟ قال: هو ضامن حین عزله فی بیته، یؤدی من ماله» «125». و روایة أبان- المحکیّة عن الفقیه بطریق موثّق «126»، و عن الشیخ بطریق صحیح إلیه مرسل «127»، و عن الکلینی بسند ضعیف مرسل «128»- أنّه سأل رجل، أبا عبد اللَّه علیه السلام عن رجل أوصی إلی رجل أنّ علیه دینا، فقال: «یقضی الرجل ما علیه من دینه و یقسّم ما بقی بین الورثة، قلت: فسرق ما کان أوصی به فی الدین، ممن یؤخذ؟ أمن الورثة أم من الوصی؟ قال: لا یؤخذ من الورثة و لکن الوصیّ ضامن له» «129». و قریب منها روایة عبد اللَّه الهاشمی المحکیة عن الاستبصار «130» و التهذیب «131» فی وصیّ أعطاه المیت زکاة ماله فذهبت. و لا بد من حمل هذه الروایات- وفاقا للمحکیّ عن الشیخ فی التهذیبین- علی صورة تمکّن الوصیّ «132» لما تقدّم من التقیید فی روایة الوصیّ الذی أمر بدفع مال إلی غیره، المرویّة فی باب الزکاة «133». و لو لم یتمکّن من الدفع، فالظاهر المطابق للقاعدة أن الضمان علی الورثة إذ لا یستقر ملک الرجل علی شی‌ء من الترکة قبل إیفاء الدین، لما تقدّم من الروایتین الظاهرتین فی المنع من التصرف «134»، المحمولتین- بقرینة روایة الإنفاق «135» و هذه الروایات- علی أنّه لیس لهم شی‌ء علی سبیل الاختصاص المستقرّ و الملکیّة الثابتة حتی یؤدوا الدین. و لو أفلس الوصی، فالظاهر رجوع الغرماء إلی الورثة، بل لا یبعد رجوعهم من أوّل الأمر إلی الورثة. و   
المراد بضمان الوصیّ وجوب غرامته فیکون ما یغرمه کأصل مال المیّت، لا أنّ الوصیّ ضامن للدیان بمعنی عدم تسلّطهم علی الورثة. فقوله علیه السلام فی الروایة الثانیة: «لا یؤخذ من الورثة» و إن کان ظاهرا فی ذلک إلّا أنّه لا یبعد حمله علی أنّ الضمان لا یستقرّ علی الورثة، بمعنی أن لا یرجع أحدهما إلی الوصیّ، بل الضمان یستقرّ علی الوصیّ، فإن أخذ الدیّان منه فهو، و إن أخذوا من الوارث رجع الوارث إلی الوصیّ، کلّ ذلک لما تقرّر من أنّ الإرث لا یستقرّ ما لم یبرئ ذمة المیّت.

درایة : اصول الحدیث و احکامه

مقدمه

مقدمه  
مقدمه  
أن کتابنا هذا یشتمل علی مقدمة وفصول.  
أما المقدمة ففی بیان امور:  
الأول:أول من ألف فی علم الدرایة:  
1- أن أوّل من ألف من أصحابنا فی علم الدرایة ــ کما هو المشهور ـ هو جمال الدین أحمد بن موسی بن جعفر بن طاووس المتوفی عام 673 هـ،وهو والد عبد الکریم بن أحمد بن موسی ابت طاووس، المتوفی عام 693 هـ،واستاذ العلامة الحلـّی (ت726هـ)،وابن داود الحلـّی (ت 707 هـ) وهو واضع للاصطلاح الجدید لللإمامیّة فی فی تقسیم الأحادیث ـکما سیوافیک بیانه،فالرجل من محققی علی الرجال والدرایة، حتی أنّ کتابه «حل الإشکال» مصدر لما جاء به العلامة الحلـّی فی خلاصته،وابن داود فی رجاله،وصاحب المعالم فی التحریر الطاوسی،وله کتب اخری تناهز الاثنین والثمانین مجلدا(1).  
----------  
1- راجع فی ترجمة :الطهرانی:الأنوار الساطعة فی المائة السابغة، ص13و14.  
9نعم السید ابن طاووس هو أوّل من ألف حسب ما عثرنا علیه ویمکن أن قد سبقه أعلام آخرون لم نقف علیهم.  
نعم ذکر السید الصدر:إن أوّل من ألـّف فی درایة الحدیث من الشیعة هو أبو عبدالله الحاکم النیسابوری الإمامی الشیعی،قال فی کشف الظنون فی باب حرف المیم مانصّه:  
«معرفة علوم أول من تصدی له الحاکم أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحافظ الحافظ النیسابوری المتوفی سنة 405 هـ،وهو فیخمسة أجزاء ومشتمل علی خمسین نوعا ً،وتبعه فی ذلک ابن الصلاح،فذکر من أنواع الحدیث خمسة وستّین نوعاً(1).  
أقول: لو کان الملاک فی القضاء علی کون الحاکم النیسابوری شیعیّا ً،إمامیا ً،هو متابه المستدرک ــ الذی استدرک فیه أحادیث کثیرة فات ذکرها البخاری ومسلم مع وجود شروطهما فیها ــ فالحاکم شیعیّ بالمعنی الأعم،أی بنعنی أنّه مبغض لخصوم علی،ومحبّ لأهل بیته، حتی أنه ألـّف کتاب «فضائل فاطمة الزهراء»- علیه السلام \_واسترک علی الشیخین أحادیث کثیرة تعد من اصول فضائل الإمام کحدیث الغدیر وحدیث الطیر المشویّ،ولا یظهر من ثنایا الکتاب تقدیم علی -علیه السلام-علی الخفاء فی الخلافة والولایة،وأنّه کان منصوصا ً علیه من قبل النبی لقیادة الامـّة بعده،وعلی ذلک فهو شیعیّ بمعنی أنّه محب لعلی ومبغض لأعدائه،لا أنّه شیعی بمعنی  
----------  
1- السید حسن الصدر:تأسیس الشیعة ، ص 294. وتوجد منه نسخة فی مکتبه ایاصوفیا فی استنبول برقم 4044 (لاحظ ریحانة الأدب لشیخنا المدرس :5/278)،قد طبع أیضا ً عام 1937 م فی القاهرة بتقدیم الدکتور السید معظم حسین (راجع علم الحدیث ،ص 100 ،کما فی درایة الحدیث للأستاذ کاظم مدیر شانه چی ، ص 18).  
10  
تقدیمه علی غیره فی الخلافه والولایة،والاقتفاء فی الصول والفروع بأئمّة أهل البیت -علیه السلام-  
ولو کان الملاک فی فی القضاء علی الحاکم فی ذلک المجال ما ذکره أصحاب المعاجم حقّه،فلا شک أنـّه مرمی بالتشیّع،ومتّهم به عند بعضهم، فقد نقل الذهبی فی «تذکرة الحافظ» عن ابن طاهر أنّه قال:کان الحاکم یظهر التسنّن فی التقدیم والخلافة (1).  
وقد عدّ الشیخ الحرّ العاملی،کتاب تاریخ نیسابور من کتب الشیعة فی آخرالوسائل وقال:إنه من تألیف الحاکم (2) کما عدّه ابن شهر آشوب فی معالم العلماء من مؤلـّفی الشیعة وذکر له کتاب الإمالی کتاب مناقب الرضا -علیه السلام- (3). وعقد صاحب الریاض له ترجمة فی القسم المختص بعلماء الشیعة(4).  
ولأجل عدم وضوح الحال لا یصحّ لنا عدّه ممن ألف من الشیعة فی هذا المضمار فضلا ً عن کونه أول المؤلفین فیه، فالقدر المتیقّن أنّ أول من ألـف هو أحمد بن طاووس الحلـّی،وإلیک ما ألف بعده إلی القرن الحادی عشر.  
2- علی بن عبدالحمید الحسینی الذی یروی عنه الشهید الأول(ت 786 هـ) وأبو العباس أحمد بن فهد (757 ــ 841 هـ)، صاحب نسبه إلیه السید الصدر فی  
----------  
1- الذهبی: تذکرة الحفاظ :2/1045 برقم 961.  
2- الحر العاملی:وسائل الشیعة :20/48،ولم ینسبه إلی الحاکم بل ذکر اسم الکتاب مصدرا ًلکتابه، وانّه من المتب التی روی عنها مع الواسطة.  
3- ابن شهر آشوب :معالم العلماء ص 133 برقم 903.  
4- عبدالله الأفندی :ریاض العلماء :5/477 ویصرّح بأن ماعنونه ابن شهرآشوب ، هو هذا.  
11  
تأسیس الشیعة(1)  
3- الشیخ الشیهد زین الدین العاملی (911-966هـ) وهو - قدس الله سره-قد بذل جهده فی ذلک العلم وألـّف کتبا ً ثلاثه:  
أ ــ البدایة فی علم الدرایة.  
ب- شرح البدایة،وقد منه عام 959هـ وقد طبع هذا الکتاب تکرارا، وطبع أخیرا ًباسم «الرعایة فی علم الدرایة» محققة(2)، وأضفی محقق الکتاب علیه ثوبا ً جدیدا ًوعلـّق علیه تعلیقات نافعة رفعته وجعلته فی مستوی عال ٍ - شکرالله مساعیه -.  
ج- غنیة القاصدین فی معرفة الصطلاحات المحدثین،أامح إلیه فی خاتمة شرح البدایة، وقال:ومن أراد الاستقصاء فیها مع ذکر الأمثلة الموضحة لمطابه فعلیه بکتابنا «غنیة القاصدین فی معرفة الصطلاحات المحدّثین» فإنه قد بلغ فی ذلک الغایة(3).  
4- الشیخ حسین بن الصمد العاملی (918- 984 هـ)، فله «وصول الأخیار إلی اصول الإخبار» الذی طبع مرّتین والمرّة الثانیة طبع محققا.  
5- الشیخ حسن بن زین الدین (ت 1010 هـ) المعروف بصاحب المعالم، فله أشواط فی علمی الرجال والدرایة، فألف «التحریر الطاوسی»  
----------  
1- تأسیس الشیعة ، ص295.  
2- أثبت محقق الکتاب ومصحّحه انه الاسم الواقعی للکتاب ، لاحظ ص 168ــ لذکل آثرناه عند التسمیة.  
3- الشهید الثانی :الرعایة فی علم الدرایة :ص 404.  
12  
و«منتقی الجمان» وفی کلا الکتابین من أصول علم الدرایة شئ کثیر.  
6- بهاءالدین العاملی (953 ــ 1030هـ) فله «الوجیزة» فیعلم الدرایة،وهو المتن کان محور الدراسة طلیة أعوام، وقد شرحه السید حسن الصدر وأسماء بنهایة الدرایة،وهو مطبوع،وله أکثر من خمسة شروح کما نعرف،ولشیخنا بهاءالدین العاملی کتابا «الحبل المتین ومشرق الشمسین»وقد أدرج فیهما بعض مایمت إلی علم الدرایة بصلة.  
7- السید المحقق المعروف بـ «میرداماد»(ت 1040 هـ) فقد أودع فی کتابه «الرواشح السماویة» کثیرا ً من مسائل علم الدرایة وأورد فی مقدمته مصطلحات ذلک العلم.  
هذه هی الکتب المؤلفة إلی نهایة القرن العاشر أو بقلیل بعده، ثم نوالی التألیف تعد هؤلاء بین أصحابنا الإمامیة،فألفوا کتبا ًورسائل بین مختصر، ومتوسط،ومنسوط،ذکر أسماءها شیخنا المجیز الطهرانی فی ذریعته،وقد طبع قلیل منها(1).  
هذا وقد قام لفیف من المحققین بتألیف کتب قیّمة فی العصر الحاضر، فیها بغیة الطالب وضالـّة المحدث، ونشیر إلی کتابین قیّمین منها:  
1- نهایة الدرایة فی شرح الوجیزة،لبهاء الدین العاملی، تألیف السید حسن الصدر،(1272 ــ 1354هـ) فرغ منه عام 1314 هـ،وطبع فی الهند أولا ً عام 1324 هـ هذا ماذکره شیخنا فی الذریة وطبع أخیرا ًفی إیران طبعة محققة.  
----------  
1- الطهرانی :الذریة :8/54و55.  
13  
2- مقباس الهدایة فی علم الدرایة، للعلامة الشیخ عبدالله المامقانی (1290 ــ 1351 هـ) مؤلف تنقیح المقال فی علم الرجال.طبع فی النجف عم 1345 هـ.  
ثم طبع فی آخر المجلدالثالث من کتاب الرجال مع إضافات وزیادات من المصنّف طاب ثراه.

الثانی:التعریف علم الدرایة:

الثانی:التعریف علم الدرایة:  
الدرایة فی اللغة بمعنی العلم والاطـّلاع،ولعلـّها أخص من مظلق العلم،وهی عبارة عن العلم بدقّة وإمعان، قال سبحانه:«وَما تدرِی نَفسٌ ماذَاتَکسِبُ غدا ً وما تَدری نفسٌ بأیِّ أرض ٍتموتُ إنَّ الله َعلیم ٌخبیرٌ»(لقمان /34)،وقال سبحانه:«مَا کُنتَ تَدری ما الکِتاب ُولا الإیمان...»(الشوری /52).  
وفی الإصطلاح عبارة عن العلم الذی یبحث فیه عن متن الحدیث وسنده وطرقه،من صحیحها وسقیمها وعلیلها،وما یحتاج إلیه لیعرف المقبول منه من المردود(1).  
وعرّفه شیخنا بهاءالدین العاملی فی وجیزته «بأنه:علم یبحث فیه عن سند الحدیث ومتنه وکیفیّة تحمله وآداب نقله(2).  
وثانی التعریفین أولی من أوّلهما،لاشتماله علی کیفیّة التحمّل وآداب نقل الحدیث،وهما من مسائل هذا العلم أو من توابعه.  
ولک أن تعرّفه بالنحو الثانی:»هو العلم الباحث عن الحالات العارضة  
----------  
1- الشهید الثامی :شرح البدایة ، ص45،و قد سبق منّا أنها طبعت باسم الرعایة فی علم الدرایة.  
2- بهاءالدین العاملی :الوجیزة:ص1.  
14  
علی الحدیث من جانب السند أو المتن».  
والمراد من السند ، طریق الحدیث جملة واحدة لا آحاد رواة الحدیث علی وجه التفصیل ، وإنّما یبحث عن الأحوال العارضة علی الآحاد فی علم الرجال ، وأمّا فی علم الدرایة فإنّما یبحث عن الأحوال العارضة علی الحدیث أو علی ( السند بما أنّه طریق للحدیث ) ، والطریق هو المجموع لا کل واحد من الإفراد ، ولأجل التوضیح نقول :  
الأحوال العارضة علی الحدیث باعتبار طریقه ، مثل ما یقال : إن کان رجال السند ثقال إمامیّین فالحدیث صحیح ، وإن کانوا ثقات غیر إمامیّین جمیعهم أو واحداً منهم فالحدیث موثّق ، وإن کانوا إمامیّین ممدوحین فالحدیث حسن ، وإلاّ فالحدیث ضعیف ، فهذه هی الأحوال العارضة علی الحدیث من جانب السند کلها یبحث عنها فی علم الدرایة .  
ونظیر ذلک الأحوال العارضة علی الحدیث من جانب المتن ، مثل تقسیمه إلی النصّ والظاهر ، أو المجمل والمبین ، أو المحکم والمتشابه ، أو المضطرب وغیره ، فهذه المحمولات هی الأحوال العارضة للحدیث من جانب المتن ، وکل هذه العوارض هی من مسائل هذا العلم .  
وممّا ذکر یظهر النظر فیما ذکره شیخنا الطهرانی فی تعریف علم الدرایة فقال : « هو العلم الباحث عن الأحوال والعوارض اللاحقة لسند الحدیث أی الطریق إلی متنه ، المتألّف ذلک الطریق من عدّة أشخاص مرتّبین فی التناقل ، یتلقّی الأوّل منهم متن الحدیث عمّن یرویه له ، ثمّ ینقله عنه لمن بعده حتی یصل المتن إلینا بذلک الطریق ، فإنّ نفس السند المتألّف من هؤلاء المتناقلین ، تعرضه حالات مختلفة مؤثّرة فی اعتبار السند وعدمه ، مثل کونه  
----------  
1- أی من حیث الألفاظ وأمّا من حیث المعنی فهو من مسائل علم الکلام.  
15  
متصلا ً ومنقطعا ً،ومسند ا ًومرسلا ً،معنعنا ً،مسلسلا ً،عالیا ً،قریبا ً، صحیحا ً،حسنا ً،موثّقا ً، ضعیفا، إلی غیر ذلک من العوارض التی لها مدخلیّة فی اعتبار السند وعدمف،فعلم درایة الحدیث کافل للبحث عن تلک العوارض»(1).  
ولقد أجاد فیما أفاد،لکنّه خصّ العوارض اللاحقة للحدیث بجانب السند،وقد عرفت أنها تعرض تارة من نایة السند،اخری من ناحیة المتن وإن کان الغالب هو الأول.  
وبذلک یظهر الفرق بین علمی الرجال والدرایة،فإن علم الرجال یبحث عن آحاد رواة السند علی وجه التفصیل جرحا ً وتعدیلاً،ووثاقة ً وضعفا ً،کما یبحث عن طبقة الراوی،وتمییزه عن مشترکاته فی الاسم، هذا بخلاف علم الدرایة، فإنه یبحث عن الإحوال الطارئة علی الحدیث باعتبار مجموع السند أو المتن.  
وبعبارة اخری:البحث عن الأحوال الشخصیّة التی تعرض لأجزاء السند وأعضائه أی الآشخاص المرتّبین فی التناقل، المعبّر عنهم بـ:الرواة،والمزایا التی توجد فی کلّ واحدمنهم من المدح والذم، وغیر ذلک مما لها الدخل فی جواز القبول عنهم وعدمه، فهو موکول إلی علم الرجال وهو فنّ آخر.  
وبذلک یظهر ضعف ماربّمایقال:من أن ّعلم الرجال یبحث عن السند،والدرایة عن المتن،أو غیر ذلک من الممییّزات،أو أن کلیهما یبحثان عن سند الحدیث لکتّ جهة البحث تخلف، فالدرایة تبحث عن أحوال نفس السند،وعلم یبحث عن أحوال أجزائه،وعضائة التی یتألـّف  
----------  
1- الطهرانی :الذریعة:8/54.  
16  
منها السند(1)،لاحظ وتأمل فإن کلامه صحیح فی غالب مسائل علم الدرایة لافی جمیعها کما عرفت.

الثالث:فی موضوعه ومسائله وغایته:

الثالث:فی موضوعه ومسائله وغایته:  
قد ظهر من التعریف السابق أنّ موضوع هذا العلم هو سند الحدیث ومتنه،وإن شئت قلت:هو الحدیث باعتبار اشتماله علی السند والمتن، فإن موضوع کل علن ما یبحث فیه عن عوارضه وحالاته،والحالات الطارئة علی الموضوع فی هذا العلم کونه صحیحا ً أو ضعیفا ً،أو کونه محکما ً أومتشابها ً، إلی غیرذلک من الطواریء.نعم اتّصاف الحدیث بهذه الحالات أمّا باعتبار سنده وطریقه،أو متنه ومضمونه،وقد عرفت التوضیح.  
وبذلک علمت مسائله،فنفس تلک الأحوال ونظائرها من مسائله،فالکل یعرض الحدیث أما من ناحیة السند أومن ناحیة المتن.  
وأما غایته فربما یقال:أن غایة هذا العلم هی معرفة الاصلاحات المتوقفة علیها معرفة کلمات الأصحاب، واستنبای الأحکام،وتمییز المقبول من الأخبار لیعمل به،عن المردود لیجتنب عنه(2).  
والظاهر أنّ معرفة الاصلاحات وکلما الأصحاب غایة ثانویة تترتّب علی ذلک العلم،والغایة الاولی الحقیقة هی ما جاء فی آخر کلامه،وهی تمییز الراویات المعتبرة عن غیرها کما هی الغایة فی علی الرجال أیضا ً،غیر أن ّ الوصول إلیه ا فی علم الرجال یتحقق بمعرفة آحاد رجال الحدیث،  
----------  
1- الطهرانی الذریعة:8/54.  
2- عبدالله المامقانی :مقباس الهدایة فی علم الدرایة :ص 4.  
17  
ولکنه فی علم الدرایة یتحقق بالتعرّف علی مایطرأ علی الحدیث من الطوارئ من جانب السند أو المتن،فکلا العلمین یخدمان علم الحدیث لیعرف الإنسان الحجة ویمیّزها عن غیرها،والمقبول عن المردود.

الرابع: فی معرفة بعض الاصطلاحات الرائجة:

الرابع: فی معرفة بعض الاصطلاحات الرائجة:  
فی معرفة بعض الاصطلاحات الرائجة:  
أن من الاصطلاحات الرائجة فی هذا الفن هو:السند،والمتن،والسنّة،والحدیث،والخبر،والأثر،وما شابه ذلک فلا بأس بتوضیحها وإن کانت واضحة ًإجمالا ً:  
1- السند:  
هو طریق المتن،والمراد هنا مجموع من رووه واحدا ً عن واحد حتب یصل إلی صاحبه،وهو مأخوذ من قولهم فلان سند أی یستند إلیه فی الامور،ویعتمد علیه،فسمّی الطریق سندا ً لاعتماد المحدّثین والفقهاء فی صحّة الحدیث وضعفه علی ذلک.  
وأما الإسناد،فهو ذکر طریقه حتی یرتفع إلی صاحبه.  
وقد یطلق «الإسناد»علی «السند»ویقال إسناد هذا الحدیث صحیح أوضعیف(1).  
2- المتن:  
هو فی الأصل ما اکتنف الصلب،ومتن کل شئ ما یتقوم به ذلک الشئ ویتقوّ ی به،کما أن الإنسان یتقوّم بالظهر،ویتقوّی به،وفی الاصطلاح «لفظ الحدیث الذی یتقوّم به معناه،وهومقول النبیّ،أو الئمة المعصومین»(2).  
----------  
1- حسین بن عبدالصمد العاملی:وصول الأخیار إلی أصول الأخبار:ص 90.  
2- الشهید الثانی :الرعایة فی علن الدرایة:ص 52.  
18  
3- السنة:  
فی اللغة هی الطریقة المحمودة أو الإسم منها،وفی الاصطلاح نفس قول المعصوم أو فعله أو تقریره،وبهذا المعنی لیس له إلا قسم واحد وهو الصحیح المصون عن الکذب والخطأ.  
4- الحدیث:  
هو کلام یحکی قول المعصوم أو فعله أو تقریره،بهذا الاعتبار ینقسم إلی الصحیح ومقابله،وبهذا علم أن مالا ینتهی إلی المعصوم لیس حیثا ً،وأما العامّة فاکتفوا فیه بالانتهاء إلی النبی (ص)أو أحد الصحابة والتابعین بالأثر.  
5- الخبر:  
وهو فی اصطلاح المحدّثین یرادف الحدیث،وربّما یطلق فی کثیر من العلوم ویراد مایقابل الإنشاء.ثم توصیف المحدّث بالأخباری إنما هو بالمعنی الأول ــ أی من یمارس الخبر الحدیث ویتّخذه مهنةــ.  
وربما یستعمل الأخباری فی مقابل الاصولی،وذلک لأنه لا یعتمد علی بعض الاصول التی یعتمد علیها الصولی،علی ضوء ذلک فبقسیم الفقها إلی الأخباری والاصولی بهذا الملاک لا بالملاک الأول ــ أی من یمارس الخبر والحدیث ویشتغل به ــ.  
ویظهرمن العلامة(1) وجود هذا الاصطلاح (الأخباری فی مقابل الاصولی) فی عصره.  
----------  
1- العلامة الحلی ،النهایة فی الاصول (مخطوط)نقله عنه فی المعالم عند البحث عن حجیة الخبر الواحد فی ضمن الدلیل الثالث ،إلیک نصّ عبارته :أما الإمامیة فالأخباریون منهم لم یعوّلوا فی اصول الدین وفروعه ،إلا علی أخبار الآحاد المرویّة عن الأئمة - علهم السّلام ـ ،والاصولیون منهم کأبی جعفر الطوسی وغیره وافقوا علی قبول خبر الواحد .  
19  
وأما الأثر:فربما یختصص بماورد عن غیر المعصوم منالصحابی أو التابعی،وربّما یستعمل مرادفا ً للحدیث وهو الأکثر.  
6- الحدیث القدسی:  
هو کلام الله المنزل ــ لا علی وجه الإعجاز ــ،الذی حکاه أحد الأنباء أو أحد الأوصیاء، مثل ماروی أن الله تعلی قال:«الصوم لی وأنا اجزی به»، ومن الفوارق بینه وبین القران:أن القرآن هو المنزّل للتحدی والإعجاز بخلاف الحدیث القدسی.  
إذ کان رسول الله (ص) یلقی أحیانا ً علی أصحابه مواعظ یحکها عن ربّه عزّوجل ولم یکن وحیا ًمنزلا ً حتی یسمّوها بالقدآن،ولا قولا ً صریحا ً یسنده (ص)إسنادا ً مباشرا ً حتی یسمّوها حدیثا ً،وإنما کانت أادیث یحرص النبیّ علی تصدیرها بعبارة تدّل علی نسبتها إلی الله لکی یشیر إلی أن عمله الأوحد فیها،حکایتها عن الله باسلوب یختلف اختلافا ً ظاهرا ًعن عالم الغیب،وهیبة من ذی الجلاب والاکرام، تلک هی الأحادیث القدسیِ التی تسمّی أیضا ً:إلهیّة،وربّانیة.  
مثلا ًأخرج مسلم فی صحیحه عن أبی ذر(رضی الله عنه)عن النبی (ص) ـ یرویه عن الله عز ّوجل ــ:«یا عبادی إنی حرّمت الظلم علی نفسی وجعلته بینکم محرّما ّ فلا ب تظالموا...»(1).  
إذا عرفت هذه الامور فلند خل فیصلب الموضوع ونبحث عن امّهات المسائل وذلک فی فصول:  
----------  
1- مسلم :الصحیح ج 8کتاب البرّ ،الباب الحدیث 1.وقد ألـّف الشیخ الحرّ العاملی کتابا ً باسم «الجواهر السنیة فی الأحادیث القدسیّة ».

الفصل الأول:

الفصل الأول:  
تقسیم الخبر إلی المتواتر و الآحاد.  
الخبرینقسم إلی:  
الخبر المعلوم الصدق ضرورة أو نظراً.  
أو معلوم الکذب کذلک.  
أو ما لا یعلم صدقه و لا کذبه.  
والقسم الاخیر إما یظن صدقه، أو کذبه، أو یتساویان.  
فهذه أقسام خمسة.  
والملاک فی هذا التقسیم هو مفاد الخبر و مضمونه، و بهذا الاعتبار ینقسم إلی متواتر و آحاد، و الخبر المتواتر من اقسام معلوم الصدق دون الآحاد کما سیتضح، و إلیک البحث فی کل واحد منهما.

الخبر المتواتر و فیه مباحث:

الخبر المتواتر و فیه مباحث:  
المبحث الاول: فی حد التواتر  
«التواتر» فی اللغة: هو مجیء الواحد بعد الآخر علی وجه الترتیب، و منه  
23  
قوله سبحانه:(ثُمَّ ارْسَلْناه رُسُلَنا تَتْرا کُلَّما جاءَ اُمَّةً رَسولُها کَذَّبُوهُ فَاتْبَعَْنَا بَعضَهُمْ بَعضاً وَجَعلْناهُمْ أحادیثَ فَبُعداً لِقَومٍ لا یومِنون)(المومنون/44).  
إن قوله «تترا» مصدر کدعوی و ذکری و شوری، و هو من التواترة، و هی أن یتبع الخبر الخبر، والکتاب الکتاب، فلایکون بینهما فصل کثیر. (1)  
و إما فی الاصطلاح فقد عرف بوجوه:  
أ- خبر جماعة یفید بنفسه القطع بصدقه (2).  
و إن قوله «بنفسه» یخرج ما أفاد الیقین بمعونة القرائن.  
توصیحه: أن القرائن علی قسمین:  
الاول:القرائن الداخلیة، و هی ما لا ینفک الخبر عن جمیعها أو بعضها عادة، و هی:  
إما تتعلق بحال المخبر، ککونه موسوماً بالصدق و عدمه.  
أو بالسامع، ککونه خالی الذهن و عدمه.  
أو بالمخبر به، ککونه قریب الوقع و عدمه.  
أو نفس الخبر کالهیئات الواردة فی الخبر کاشتماله علی نون التاکید و القسم و نحو ذلک.  
الثانی:القرائن الخارجیة الحافة بالخبر، و هذا هو المسمی بالخبر المحفوف بالقرینة، کما إذا جاء المخبر بموت أحد، و قورن بسماع النوح من بیته فذلک مما یفید علمنا بصحته.  
قالوا: أن التقیید بقوله بانفسه الاخراج القسم الثانی من الخبر، فانه  
----------  
1- الطبرسی: مجمع البیان: 4/107.  
2- القمی : قوانین الاصول: 1/20.  
24  
لیس مفیدا للعلم بنفسه بل بمعونة القرائن.  
یلاحظ علی هذه التعریف: أنه غیر مطرد، لصدقه علی ما لیس بمتواتر، کما إذا أخبر ثلاثة بواقعة، و حصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة لا نصراف الدواعی عن تعمد الکذب فیه و ملاحظة مکانة المخبرین، و خلو ذهن السامع من الشبهة، فیلزم أن یکون مثل هذا الخبر متواتراً و لیس منه بالضرورة.  
ب- خبر جماعة یومن تواطؤهم علی الکذب عادة و إن کان للوازم الخبر دخل فی إفادة تلک الکثرة العلم(1).  
ج- جمع بهاء الدین العاملی بین التعرفین و قال: فإن بلغت سلاسله فی کل طبقة حداً یومن معه تواطؤهم علی الکذب فتواتر. و یرسم بأنه خبر جماعة یفید بنفسه القطع بصدقه، و إلا فخبر آحاد(2).  
ففی هذا التعریف رکز علی الکثرة و أنه یجب أن یبلغ عدد المخبرین إلی حد من الکثرة یمنع عن تواطئهم علی الکذب.  
یلاحظ علیه: أن العلم بامتناع تواطئهم علی الکذب أو العلم بعدم تواطئهم علیه لا یکون دلیلا علی صدق الخبر و عدم تعمد المخبرین الکذب، لان للکذب أسباباً و دواعی اخر غیر التواطؤ علیه، فإن الحب و البغض فی الأفراد ربما یجران الی التقول علی الافراد بکثرة من دون تواطؤ هناک، خصوصاً إذا کانوا أصحاب هوی و دعایة.  
و هذه هی القوی الکبری العالمیة التی تلعب أیدیها تحت الستار فی  
----------  
1- المحقق القمی: قوانین الاُصول: 1/421.  
2- بعاء الدین العاملی: الوجیزه: ص2.  
25  
مجال الإعلام العالمی، فربما تنطق جماعة کثیرة فی أرجاء مختلفة بکلام واحد بإشارة من السلطات، من دون أن یطلع واحد منهم علی الآخر، فمجرد علمه بعدم التواطؤ لا یکفی فی رفع الشک فی تعمد الکذب، إلا أنه یکفی التواطؤ بین أصحاب السیاسة فی البلدان و إن لم یکن التواطؤ موجوداًفی دونها.  
فالاولی أن یضاف إلی التعریف قولنا: یومن معه من تعمدهم الکذب، و یحرز ذلک بکثرة المخبرین و وثاقتهم، أو کون الموضوع (1) مصروفاً عنه دواعی الکذب أو غیر ذلک.  
ولنقتصر علی ما ذکرناه فی تعریفه، و فیه مباحث شریفة و مفصلة، و هی بعلم الاصول إحری و أولی.

المبحث الثانی: فی إمکان وقوعه و حصول العلم به:

المبحث الثانی: فی إمکان وقوعه و حصول العلم به:  
لا یشک ذو مسکه فی أمکانه و وقوعه. قال الغزالی: لا یستریب عاقل فی أن فی الدنیا بلدة تسمی بغداد و إن لم یدخلها، و لا یشک فی وجود الانبیاء، و المخالف إنما هو بعض الهنود المعروفین ب «سمینة» الذین حصروا العلوم فی الحواس و أنکروا هذا.  
----------  
1- ولقد وقف بعضهم علی هذه النکته وإن کانت عبارته ناقصة. قال الغزالی: «شرط قوم: أن لا یکونوا محمولین بالسیف علی الأخبار»، ثم رد علیه بقوله: و هو فاسد، لأنهم إن حملوا علی الکذب لم یحصل العلم لفقد الشرط و هو الأخبار عن علم ضروری.  
والظاهر أن الغزالی لم یقف علی مغزی الکلام، لأنّ البحث فیما إذا احتمل حملهم علی السیف بالکذب لا ما إذا علم حملهم علیه، فلا یرد قوله علیهم، لأنهم إن حملوا علی کذب لم یحصل العلم.  
26  
هذا ما یذکره القدماء فی إثبات إمکانه و وقوعه، و أما الیوم فنحن نسمع من أجهزة الاعلام العالمیة، اخباراً کثیرة علمیة و اجتماعیة و سیاسیة، نجزم بصحة قسم خاص منها و هی ما إذا کانت عیدة عن أطار دواعی الکذب فیها.  
و کل إنسان منا ربما یواجه الخبر المتواتر طیلة عمره، خصوصا فی اول الشهور و آخرها، فربما تتقاطر الاخبار من بلدان نائیة من مختلف الطبقات، تحکی عن رؤیة الهلال فی اللیلة المعینة، فیحصل العلم للقلوب السلیمة، البعیدة عن الزیع و الانحراف.  
ثم إن المحقق القمی اعترض علی الاستدلال المعروف- أعنی الجزم بوجود البلدان النایئة کالهند و الصین و المم الخالیة کقوم فرعون و قوم موسی- بأن العلم هنا لیس من جهة التواتر لانا لا نسمع إلا من أهل عصرنا، و هم لم یرووا لنا ذلک عن سلفهم اصلاً، ففضلاً عن عدد یحصل به التواتر، و هکذا، بل حصول العلم من جهة أن أهل العصر مجمعون علی ذلک قاطبة، أما بالتصریح أو بظهور أن سکوتهم مبنی علی عدم بطلان هذا النقل(1).  
و یلا حظ علیه: أنا إذا وجدنا أهل زماننا متفقین علی الإخبار صریحاً أو التزلما بوقوع واقعة مثلاً فی سالف الزمان، فربما نقطع بملاحظة العادة فی تلک الواقعة أن اتفاقهم علی ذلک لا یکون إلا عن اتفاق مثله علی الاخبار بذلک، إلی أن تنتهی السلسلة إلی المشاهدین الذین نقطع بمقتضی العادة فی تلک الواقعة بلوغهم درجة التواتر، فیکون علمنا بالواقعة مستنداً إلی التواتر المتاخر، الکاشف عن التواتر المتقدم المعلوم لنا بطریق الحس (2).  
----------  
1- المحقق القمی: قوانین الاصول: 1/421.  
2- محمد حسین الاصفهانی: الفصول فی الاصول: ص270-271.  
27  
و علی کل تقدیر، فسواء صح ذلک الکلام ام لم یصح، فالمثال غیر عزیز.  
ثم إن للمنکرین شبهات واهیة ربما تبلغ ستا لا حاجة لنقلها، ذکر بعضها الغزالی کما ذکر أکثرها صاحب المعالم فی مقدمته و المحقق القمی فی القوانین (1).  
البمحث الثالث: فی کیفیة العلم الحاصل بالتواتر:  
هل العلم الحاصل من التواتر علم الضروری -کما هو المشهور-، أو نظری کما نقل عن الکعبی و أبی الحسین البصری، و الجوینی، و إمام الحرمین؟ أو لا ضروری ولا نظری بل هناک واسطة بینهما؟ کما نقل عن الغزالی (و إن کان کلامه لا یؤید تلک النسبة)؟ أو التوقف فیه - کما نسب إلی السید المرتضی-؟ أو التفضیل بین الاخبار عن البلدان و أمثالها فضروری و ألا فنظری- کما نسب إلی شیخ فی العدة، و اختاره المحقق القمی-؟ أقوال:  
احتج المشهورة بوجوه:  
1- لو کان نظریا لتوقف علی توسط المقدمتین و اللازم منتف لانا نعلم علماً قطعیاً بالمتواترات، مثل وجود مکة والهند و غیرهما مع انتفاء ذلک.  
2- لو کان نظریاً لما حصل لمن لا قدرة له علی النظر، کالعوام  
----------  
1- الشیخ حسن: معالم الاصول: ص177، المحقق القمی: قوانین الاصول: ج1، ص421، وشبهاتهم لا تهدف إلی أمر واحد بل بعضها یهدف إلی إنکار حصول العلم من التواتر، و بعضها یهدف ذلی إنکار کون العلم الحاصل من التواتر ضروریاً.  
28  
و الصبیان.  
3- لو کان نظریاً للزم أن لا یعلمه من ترک النظر عمداً، إذ کل علم نظری فإنّ العالم به یجد نفسه أولا شاکا ثم طالباً، و نحن لا نجد انفسنا طالبین لوجود مکة (1).  
احتج القائل بکونه نظریاً بانه لو کان ضروریا لما احتاج ذلی توسط المقدمتین، و التالی باطل لانه یتوقف علی العلم بان المخبر به محسوس، و أن هذه الجماعة لا یتواطؤون علی الکذب.  
و قد ناقش کل من الطرفین أدلة الآخر، و الکلام الحاسم للخلاف هو أن یقال:  
إنه إن ارید من الضروری ما لا یحتاج الی مقدمة من المقدمات علی وجه الاجمال و التفضیل، فالعلم الحاصل من الخبر المتواتر لیس بضروری، لعدم استغنائه عن بعض المقدمات الاجمالیة المخزونة فی الذهن، ولکنه لو کان هذا هو ملاک العلم الضروری، فقلما یتفق أن یتصف خبر بالضروری حتی قولنا الکل اعظم من الجزء، فأن التصدیق بذلک متوقف علی القول بأن الکل یشتمل علی الجزء و غیره، و ما هو کذلک فهو أعظم.  
و إن ارید من الضروری ما هو دعم من ذلک و ما یتوقف حصول العلم فیه علی بعض المقدمات المخزونة فی الذهن أو المترتبة فیه بالسرع، و الاجمال، فالعلم الحاصل من التواتر ضروری، و لعله إلی ذلک یشیر کلام الغزالی لا إلی القول بالواسطة. قال:  
----------  
1- المحقق القمی: قوانین الاصول: 1/422، الغزالی: المستصفی 1/132.  
29  
فإن عنیتم بکونه نظریاً، أن مجرد قول الخبر لا یفید العلم، ما لم تنتظم فی النفس مقدمتان:  
إحداهما:أن هؤلاء مع اختلاف احوالهم و تباین أغزاضهم، و مع کثرتهم علی حال لا یجمعهم علی الکذب جامع، ولا یتفقون إلا علی الصدق.  
و ثانیهما:أنهم اتفقوا علی الذخبارعن الواقعة فیبتنی العلم بالصدق علی مجموع المقدمتین، فهذا مسلم، و لا بد أن تشعر النفس بهاتین المقدمتین حتی یحصل لها و التصدیق، و إن تشکل فی النفس هذه المقدمات بلفظ منظوم، فقد شعرت به حتی حصل التصدیق، و إن لم یشعر بشعورها... (1)  
والحاصل أن المیزان فی کون العلم نظریا هو حاجة القضیة إلی الإمعان، والدقة و الفکر و النظر، و الاستدلال و البرهنة، و أما ما یحصل بعد الاخبار بسرعة -وإن کان معتمداً علی قضایا مسلمة فی الذهن من دون استشعار بها و بالاعتماد علیها- فهو ضروری.

المبحث الرابع: فی شروط التواتر:

المبحث الرابع: فی شروط التواتر:  
إن القوم ذکروا شروطا للتواتر، ولکنها لیست علی نسق واحد، بل هی  
----------  
1- ذکر صاحب الفصول: إنّ ما یتوقف علیه العلم هو المقدمة الثانیة و هی اتفاقهم علی الإخبار عن هذه الواقعة، وأما المقدمة الاولی أعنی لا یجمعهم علی الکذب جامع فهو عین النتیجة أو فی مرتبتها، فلا یتوقف العلم بها علیه، ولیس مجرد إمکان تألیف قیاس ینتج المطلوب ملاکاً لکون النتیجة نظریة بل لا بد معه من کونه مستفاداً منها، و إلا لأمکن تألیفه فی کل ضروری، کقولنا الکل مشتمل علی الجزء وزیادة.  
1- لاحظ المستصفی: 1/134 للغزالی فقد اکتفی بشروط أربعة، وأضاف القمی فی قوانینه: 1/424و 425 شروطاً اخر، فلاحظ.  
2- الغزالی: المستصفی: 1/134.  
30  
بین ما هو شرط لتحقق التواتر و یعد من مقدماته، و ما هو شرط لحصول العلم.  
أما القسم الاول فذکروا له شروطاً (1):  
1- کون المخبرین یالغین فی الکثرة حدّاً یمنع معه فی العادة تواطوهم علی الکذب، و قد عرفت أنه غیر کاف بل یجب أن یضاف الیه قولنا «یؤمن معه من تعمدهم علی الکذب» کما إذا نطقوا بشیء واحد و کانوا مختلفی الهوی، متباعدی المسلک و المشرب.  
2- کون علمهم مستنداً إلی الحس، فإنه فی مثل حدوث العالم لا یفید قطعاً، لکثرة الاشتباه فی المسائل النظریة.  
3- استواء الطرفین و الوسط بمعنی أن یبلغ کل واحد من الطبقات حد الکثرة المذکورة، و ذلک فیما لو حصل هناک أکثر من طبقة، و إلا فلا واسطة و لا تعدد فی الطبقات.  
یلاحظ علی هذا الشرط: أنه إذا حصل التواتر فی الطبقة الاولی، ولکن و صل إلینا ذلک الخبر المتواتر بخبر الواحد المخفوف بالقرینة المفیدة للعلم، فیحصل العلم بلا حاجة إلی تحقق التواتر فی الطبقة الثانیة و هکذا.  
4- کون ذخبارهم عن علم، فلو أخبر أهل بغداد عن طائر أنهم ظنوه حماماً عن شخص أنهم ظنوه زیداً لم یحصل لنا العلم بکونه حماماً أو بکونه زیداً، و لیس هذا معللاً بل حال المخبر لا تزید علی حال المخبر (2).  
31  
واکتفی المحقق القمی بکون الباقین عالمین و إن کان بعضهم ظانین.  
یلاحظ علی القولین:  
أنه إذا صار کل واحد مبدءاً لحصول درجة من الظن، فربما یحصل العلم، لأن العلم لا یحصل فی التواتر دفعة واحدة، بل الخبر الاول یوجد ظناً ما، ثم یدعمه الثانی، والثالث إلی أن یتحول إلی العلم.  
و اما القسم الثانی: أعنی: ما هو شرط لحصول العلم منها:  
فقالوا: یشترط کون السمع غیر عالم بما اُخبر به، لاستحالة تحصیل الحاصل، کما یشترط أن لا یکون قد سبق بشبهة أو تقلید إلی اعتقاد نفی موجب الخبر، ذکره السید المرتضی، و بذلک یجاب عن کل من خالف الاسلام و مذهب الذمامیة فی انکارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبی صلی الله علیه وآله وسلم والنص علی النص، و کذلک کل من اُرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه المتواتر، فلا یحصل له العلم إلا العلم إلا مع تخلیه عما شغله عن ذلک إلا نادراً (1).  
و قد ذکر الغزالی فی خاتمة بحثه بأنه قد ذکر القوم للتواتر شروطاً اخر و هی فاسده و هی عبارة عن:  
1- أن لا یحصرهم عدد و لا یحویهم بلد.  
2- أن تختلف أنسابهم فلا یکونون بنی أب واحد، و تختلف أوطانهم.  
3- أن یکونوا أولیاء مومنین.  
4- أن لا یکونوا محمولین بالسیف علی الاخبار.  
----------  
1- المحقق القمی: قوانین الاصول: 1/425-426، السید المرتضی: الذریعة: 2/491.  
32  
5- أن یکون الامام المعصوم فی جملة المخبرین، قال: شرطه الروافض، ثم أورد علی الأخیر أن هذا یوجب العلم باخبار الرسول عن جبرئیل لانه معصوم، فأی حاجة إلی إخبار غیره؟ و یجب أن لا یحصل بنقلهم علی التواتر النص علی علی (رض) إذ لیس فیهم معصوم (1).  
و مما یوخذ علیه هنا: أنه تقول علی الشیعة و لیس فی کتبهم أثر من هذا الشرط، فإنما شرطه بعضهم فی حجیة الإجماع علی فتوی نظریة مستنبطة من الکتاب والسنة، و أین هذا من الخبر المتواتر عن أمر محسوس؟ و کم للقوم فی کتبهم من تقولات علی الشیعة، و هم یکتبون کل شیء عنهم و لا یعذفون إلا الشیء إلا الشیء الضئیل

المبحث الخامس: فی أقل عدد التواتر:

المبحث الخامس: فی أقل عدد التواتر:  
اختلفوا فی أقل عدد یتحقق معه التواتر، والحق أنه لا یشترط فیه عدد، فالمقیاس هو اخبار جماعة یومن من تعمدهم الکذب و هو یختلف و یتخلف باختلاف الموارد، فرب مورد یکفی فیه عدد إذا کان الموضوع بعیداً عن الهویوالکذب، ورب موضوع لا یکفی فیه ذلک العدد، و بذلک یظهر أن تقدیره بالخمسة أو العشرة أو العشرینأو الأربعین أو السبعین لا أساس له (2).  
----------  
1- الغزالی: المستصفی: 1/139-140.  
2- وإلیک الأقوال:  
(1) فعن القاضی أبی بکر الباقلانی: «یشترط أن یکونوا أزید من أربعة، لعدم إفادة خبر الأربعة العدول الصادقین العلم، کما هو الحال فی البیّنة علی الزنا وغیرها، و توقف فی الخمسة لعدم اطراد الدلیل المذکور فیها».  
(2) و عن الاصطخری: إن أقله عشرة لأنه أول جموع الکثرة.  
(3) و عن جمع: إنّه اثنا عشر، عدد نقباء بنی اسرائیل، لقوله سبحانه: «و بعثنا منهم اثنی عشر نقیباً» (المائدة/12).  
(4) و عن أبی هذیل العلّاف: إنّ أقلة عشرون لقوله تعالی: «إن یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین» (انفال/65) خصّهم بذلک لحصول العلم بما یخبرون.  
(5) إنّ أقلّة اربعون لقوله تعالی: «یا ایها النبی حسبک الله و من اتبعک من المؤمنین» (الانفال/64)، حیث نزلت فی الاربعین.  
(6) إنّ أقلة سبعون لقوله تعالی: «و اختار موسی قومه سبعون رجلا لمیقاتنا» (الاعراف/155)، و إنما کان کذلک لیحصل الیقین باخبارهم أصحابهم ما یشاهدون من المعجرات.  
(7) من أنّ أقلّه ثلاثمائة و بضعة عشر، عدد أهل بدر. (الرعایة فی علم الدرایة، ص62، ومقباس الهدایة ص14).  
ولا یخفی سخافة هذه الاقوال وأی صلة بین هذه الآیات الواردة فی مقامات خاصه وبین العدد الذی یومن معه من التعمد علی الکذب.  
هذا، وإنّ حصول العلم من العوارض النفسانیّة، فهو یختلف حسب اختلاف روحیات الأشخاص ونفسیاتهم و حسب اختلاف الموضوعات و الظروف مع وجود دواعی الکذب و عدمه، و کون المخبرین أصحاب هوی أم لا، فلا یصح لعاقل تحدید حصول العلم بشیء قطعی علی وجه یطرد فی جمیع المقامات بحیث لا ینقص و لا یزید.  
33  
وختاماً:ذکر النووی (1) فی مبحث المتواتر: «ولا یذکره المحدثون، و هو قلیل لا یکاد یوجد فی روایاتهم، و هو ما نقله من یحصل العلم بصدقهم ضرورة عن مثلهم من أوله إلی آخره، و حدیث «من کذب علی متعمداً فلیتبوا مقعده من النار» متواتر لا حدیث «إنما الأعمال بالنیات» (2)».  
----------  
1- و فی غلاف المطبوع «النواوی» ولعل لرعایة السجع فی الاسم وإلا هو یحیی بن شرف بن حری الخراهی الشافعی النووی شیخ الاسلام محی الدین أبو زکریا ولد فی «نوی» فنسب إلیها: النووی وهی بلدة بحوران 631هجری -676هجری.  
لا حظ طبقات الشافعیة للسبکی 5/165، النجوم الزاهرة 7/278، الإعلام 9/185، أسماء الرجال الناقلین عن الشافعی: 68، طبقات النحاة واللغویین: 529، معجم المؤلفین 13/202.  
2- النووی: التقریب والتیسیر: 2/159-160.مع شرحه: تدریب الراوی.

تقسیم المتواتر إلی اللفظی والمعنوی:

تقسیم المتواتر إلی اللفظی والمعنوی:  
المتواتر علی قسمین: لفظی و معنوی.  
فالأول:ما إذا اتحدث ألفاظ المخبرین فی أخبارهم، کقوله صلی الله علیه وآله وسلم: «إنما الأعمال بالنیات» علی القول بتواتره، و قوله: «من کنت مولاه فعلی مولاه»، و قوله: «إنی تارک فیکم الثقلین» والفرق بین الاول و بین الثانی والثالث أن تمام الحدیث فی الاول متواتر، و فی الثانی و الثالث بعضه، لوجود اختلف فی النقل فی سائر ألفاظهما التی لم نذکرها.  
والثانی:ما إذا تعددت ألفاظ المخبرین و لکن اشتمل کلمنها علی معنی مشترک بینهما بالتضمن وأو الالتزام و حصل العلم بذلک القدر المشترک بسبب کثرة الأخبار.  
ثم أن اختلافهم فی ألفاظ الحدیث ربما یکون فی واقعة واحدة، کما إذا قال رجل: «ضرب زید عمراً بالید»، و قال آخر: «ضربه بالدرة»، و قال الثالث: «ضربه بالعصا»، و قال رابع: «ضربه بالرجل» إلی غیر ذک، فالکل یتضمن صدور الضرب، و اُخری فی وقائع متعددة کما فی الاخبار الورودة فی بطولة علی -علیه السلام- فی غزواته التی تدل بالدلالة الالتزامیة علی شجاعته و بطولته.

تقسیم آخر للتواتر:

تقسیم آخر للتواتر:  
ثم إن المحقق القمی قسم التواتر ذلی أقسام لا بأس بنقلها إجمالاً:  
1- أن تتواتر الأخبار باللفظ الواحد سواء کان المتواتر تمام الحدیث أو  
35  
بعضه.  
2- أن تتواتر بلفظین مترادفین أو الفاظ مترادفة، مثل ما إذا ورد: «الهر طاهر» و «السنور طاهر» و «الهر نظیف».  
3- أن تتواتر الأخبار بدلالتها علی معنی مستقل و إن کانت دلالة بعضها بالمفهوم و الاخری بالمنطوق و إن اختلفت ألفاظها، کما إذا ورد: «الماء القلیل ینجس بالملاقاة»، و ورد: «الأنقص من الکر ینجس بالملاقاة»، و فی ثالث: «إذا کان الماء قدر کر ینجسه شیء» فیدل الکل علی نجاسة الماء القلیل بملاقاة النجاسة.  
ومثله ما إذا ورد: «لا تشرب سؤر الکلب إلا أن یکون حوضاً کبیراً یستسقی منه الماء»، وورد ایضاً قوله حین سئل عن التؤضؤ فی ماء دخلته الدجاجة التی وطأت العذرة: «إلا أن یکون الماء کثیراً» فینتزع من الکل انفعال الماء القلیل.  
4- أن تتواتر بدلالة تضمنیة علی شیء، و یکون المدلول التضمنی قدراً مشترکاً بین تلک الآحاد، کما فی المثال الذی عرفته من صدور الضرب من زید.  
5- أن تتواتر الأخبار بدلالة التزامیة، و یکون ذلک قدراً مشترکاً بینها، مثل مکا إذا نهانا الشارع عن التؤضو من مطلق الماء القلیل إذا لاقته العذرة، و عن الشرب منه إذا ولغ فیه الکلب، و عن الإغتسال منه إذا لاقته المیتة، فالکل یدل علی نجاسة الماء القلیل بذلک.  
6- أن تتکاثر الأخبار بذکر أشیاء تکون لوازم لملزوم واحد(1)، مثل  
----------  
1- وفی المصدر تکون ملزومات للازم، والصحیح ما ذکرناه، نبه علیه المحقق السید علی القزوینی.  
36  
الأخبار الواردة فی غزوات علی -علیه السلام- .  
ثم أنه -قدس سره- فصل فی ذلک بما لا حاجة لذکره (1).  
و لا یخفی أن ما ذکره من تقسیم التئاتر، إنما یرجع إلی مطلق التواتر لا خصوص التواتر المعنوی کما صرح به المحقق الما مقانی(2)، لوضوح أن القسم الأولوالثانی من أقسام التواتر اللفظی.

التواتر التفضیلی والاجمالی:

التواتر التفضیلی والاجمالی:  
ثم إن هناک تقسیماً آخر ربما یعبر عنه بالتواتر الاجمالی والتفضیلی، أما الثانی فقد عرفته، و أما الاول فهو إذا ما وردت أخبار متضافرة تبلغ حد التواتر فی موضوع واحد تختلف دلالتها سعة وضیقاً، ولکن یوجد بینها قدر مشترک یتفق الجمیع علیه، فیؤخذ به، و مثل لذلک بالاخبار الواردة حول حجیة خبر الواحد، فقد اختلفت مضامینها من حیث کثرة الشرائط و قلتها، فیؤخذ بالاخص ذلالة لکونه المتفق علیه و هو خبر العدل الإمامی الضابط الذی عدله اثنان، و لیس مخالفاً للکتاب والسنة، و ذلک لأنا نعلم بصدور واحد من هذه الأخبار حول حجیة خبر الواحد، غیر أنا لا نعرفه، فالصادر إما الأعم مضمونا أو الأخص أو المتوسط بینهما، و علی کل تقدیر فقد صدر منهم الأخص مضموناً أو الأخص أو المتوسط بینهما، و علی کل تقدیر فقد صدر منهم الأخص مضموناً باستقلاله أو فی ضمن واحد منهما.  
ثم إذا وجدنا بین هذه الاخبار روایة تجمع هذه الشروط، أی کان رواتها  
----------  
1- المحقق القمی: قوانین الاصول: 1/426-427.  
2- عبدالله الماقانی: مقباس الهدایة: ص16، قال: وربما صور بعض المحققین التواتر المعنوی علی وجوه.  
37  
عدولا إمامین صدقهم العدلان، فیعمل بمضمون خبرهم، وربما یکون مضمون خبرهم حجیة مطلق قول الثقة و إن لم یکن عدلاً إمامیاً مصدقاً بعدلین، و ربما یکون مضمونه غیره.  
و قد عاجلنا الموضوع بهذا الترتیب فی ابحاثنا الاصولیة حیث وقفنا علی خبر اتفق الکل علی حجیة مثله بأن یکون جامعا لکل الشرائط من حیث السند، ثم أخذنا بمضمونه کایناً ما کان.  
هذا کله حول التواتر بأقسامه. بقی الکلام فی المستفیض و خبر الواحد.

المستفیض والعزیز والغریب (1)

المستفیض والعزیز والغریب (1)  
إذا کان المتواتر هو الخبر المفید بنفسه العلم، فکل خبر لم یبلغ إلی هذا الحد فهو خبر واحد، غیر أنه إذا تجاوز عدد رواته عن ثلاثة فهو مستفیض، و ما لا یرویه أقل من اثنین عن اثنین فهو عزیز- سمی عزیزاً لقلة وجوده، واصبح عزیزاً لکونه قویاً-.  
و أما الخبر الذی انفرد واحد بروایته (أی موضع وقع التفرد فی السند) فهو غریب و إن تعددت الطرق الیه، أو تعددت الطرق منه، و فسره المحقق  
----------  
1- ذکره الشهید فی المقام، کما ذکره فی الفصل المختص ببیان ما تشترک فیه الإقسام الأربعة. ولعل وجه التکرار أنّ الغرض تعلق فی المقام ببیان درجات خبر الواحد، فلا محیص من بیانه لأن من درجاته: المستفیض، والعزیز، والغریب، ولکن الغرض فی البحث الاتی تعلق بتبیین ما هو المقبول والمرفوع ببیان ما تشترک فیه الأقسام الأربعة أو بعضها فی الصفات والأحکام، و من صفات خبر الواحد بأقسامه الأربعة کونه غریباً، کسائر صفاته من کونه مسنداً، متصلاً، مرفوعاً، و.....فاقتضت تلک المناسبة تکراره.  
38  
الداماد (ت 1040ه) بالروایتة التی یرویها راو واحد فی الطبقه الاولی، واثنان فی طبقات اللاحقة(1).  
ثم إن کان الانفراد فی اصل سنده فهو الفرد المطلق و إلا فالفرد النسبی لأن التفرد حصل بالنسبة إلی شخص معین، مثال الأخیر:  
إذا روی الکلینی تارة عن طریق أحمد بن محمد بن عیسی، عن الحسن ابن محبوب، واخری عن طریق علی بن مهزیار، عن الحسن بن محبوب، و ثالثة عن طریق أبراهیم بن هاشم عنه، فهذا الخبر غریب لأن الحسن بن محبوب الذی انتهت الیه المسانید راوٍ واحد، سواء نقل هو عن واحد ایضاً أو نقل عن الکثیر، و بذلک ظهر معنی قولنا «وإن تعدد الطریق الیه و منه».

تقسیم خبر الواحد إلی المحفوف بالقرینة و عدمه:

تقسیم خبر الواحد إلی المحفوف بالقرینة و عدمه:  
الخبر الذی لم یبلغ حد التواتر یکون مجردا عن القرائن فلا یفید العلم غالباً، واخری یکون محفوفا بها کما إذا اخبر شخص بموت زید، ثم ارتفع النیاح من بیته و تقاطر الناس الی منزله، فهو یفید القطع والیقین، وقد کثر النقاش فی إفادته الیقین بما لا یرجع إلی محصل، و کأن المناقشین بعداء عن الاحوال الاجتماعیة التی تطرأ علینا کل یوم، فکم من خبر تویده القارائن فیصبح خبراً ملموساً لا یشک فیه احد.  
إلی هنا خرجنا ببیان اقسام الخبر من حیث هو خبر، فحان حین بیان اصوله التی یدور علیها قبوله و رفضه، و هی الاربعة المعروفة.  
----------  
1- المحقق الداماد: الرواشح السماویّة ص130.  
39  
وذلک ببیان مقدمة وهی: أن الخبر المنقول لا یخرج عن کونه مقبولاً أو مردوداً أو مشتبهاً، فما اجتمعت فیه شرائط الحجیة فهو المقبول، و أما ما لم تجمع فیه شرائطها فإما أن یعلم فقدانه لها فهو مردود، و ما لم یحرز حاله فهو المشتبه، و فی الحقیقة هذا القسم الأخیر ملحق بالمردود.  
ثم إنهم اختلفئا فی سعة الحجیة و ضیقها، فمنهم من یعمل بالصحیح لاأعلائی، و آخر یعمل بالصحیح فقط، أو هو مع الحسن فقط، و منهم من یعمل بهما وبالمؤثق، ولذلک یجب علینا تبیین مفاهیمها و حقائقها حتی یتمیز کل قسم عن مقابله، واللمعروف أن احمد ابن طاووس (ت 637ه) هو واضح ذلک الإصطلاح، قال صاحب المعالم: «ولا یکاد یعلم وجود هذا الإصطلاح قبل زمن العلامة إلا من السید جمال الدین ابن طاووس- رحمه الله-» (1) و منهم من ینسب التقسیم إلی العلامة، والحق إن هذا التقسیم علی وجه الإجمال کان موجوداًد بین محدثی العامة، فالحدیث عندهم إ ما صحیح أو غیر صحیح، غیر أن التقسسیم علی وجه التربیع و تبیین خصوصیة کل قسم منها حدث من زمان السید ابن طاووس ودعمه تلمیذاه: العلامة الحلی وابن داود، و هذا یدفعنا إلی افراد فصل لهذا.  
نعم توجد بعض المصطلحات فی کلمات الشیخ الصدوق والسید المرتضی فی الذریعة، والطوسی فی العدة، ولعلها صارت ذریعة للسید ابن طاووس للقیام بهذا التقسیم.  
----------  
1- حسن بن زین الدین: منتقی الجمان: 1/13.

الفصل الثانی: فی بیان اصول الحدیث

الفصل الثانی: فی بیان اصول الحدیث  
اصطلح المتأخرون من أصحابنا علی تقسیم خبر الواحد باعتبار اختلف أحوال رواته إلی الأقسام الأربعة المشهورة و هی: الصحیح، والحسن، والمؤثق، والضعیف. فیقع الکلام فی عدة جهات:  
الجهة الاولی: لماذا أحدثوا هذه المصطلحات؟  
المعروف أنه لم یکن من تلک المصطلحات أثر بین أصحابنا، و إنما حدثت فی أثناء القرن السابع، و قد عرفت حقیقة الحال، واللازم بیان ما هو الدافع إلی اصطناعها، فقد اشبع بهاء الدین العاملی الکلام فی ذلک فنحن نأتی به برمته، یقول:  
«هذا الاصطلاح لم یکن معروفاً بین قدمائنا - قدس الله أرواحهم- کما هو ظاهر لمن مارس کلامهم. بل کان المتعارف بینهم اطلاق الصحیح علی کل حدیث اعتضد بما یقتضی اعتمادهم علیه، أو اقترن بما یوجب الوثوق به، والرکون الیه، وذلک الامور:  
منها:وجود الخبر فی کثیر من الاصول الأربعمائة التی نقلوها عن  
43  
مشایخهم بطرقهم المتصلة بأصحاب العصمة -صلوات الله علیهم- وکانت متداولة لدیهم فی تلک الأعصار، مشتهرة فیما اشتهار الشمس فی رابعة النهار.  
ومنها:تکرره فی اصول أو أصلین منها فصاعداً بطرق مختلفة وأسانید عدیدة معتبرة.  
ومنها:وجوده فی أصل معروف لاانتساب إلی أحد الجماعة الذین أجمعوا علی تصدیقهم کزرارة، و محمد بن مسلم، والفضیل بن یسار، أو علی تصحیح ما یصح عنهم کصفوان بن یحیی، و یونس بن عبدالرحمان، وأحمد بن محمد ابن ابی نصر، أو علی العمل بروایتهم کعمار الساباطی و نظرائه ممن عدهم شیخ الطایفة فی کتاب العدة کما نقله عنه المحقق فی بحث التراوح من المعتبر (1).  
ومنها:اندراجه فی الکتب التی عرضت علی أحد الأئمة - علیهم صلوات الله- فأثنوا علی مولفیها ککتاب عبیدالله الحلبی الذی عرض علی الصادق- علیه السلام-، وکتاب یونس بن عبدالرحمان، والفضل بن شاذان المعروضین علی العسکری -علیه السلام- .  
ومنها:أخذه من أحد الکتب التی شاع بین سلفهم الوثوق بها والاعتماد علیها سواء کان مؤلفوها من الفرقة الناجیة الإمامیة ککتاب الصلاة لحریز بن عبدالله لسجستانی و کتب بنی سعید و علی بن مهزیار، و من غیر الإمامیة ککتاب حفض بن غیاث القاضی، و حسسین بن عبیدالله السعدی، وکتاب القبلة لعلی بن الحسن الطاطری.  
و قد جری رئیس المحدثین محمد بن بابویه - قدس سره- علی متعارف  
----------  
1- المحقق الحلی: -أبوالقاسم- : المعتبر 1/60.  
44  
المتقدمین فی اطلاق الصحیح علی ما یرکن الیه و یعتمد علیه، فحکم بصحة جمیع ما أورده من الأحادیث فی کتاب من لا یحضره الفقیه، وذکر أنه استخرجها من کتب مشهورة علیها المعول وإلیها المرجع .  
و کثیر من تلک الأحادیث بمعزل عن الاندراج فی الصحیح علی مصطلح المتاخرین، و منخرط فی سلک الحسان والمؤثقات بل الضعفات، وقد سلک علی هذا المنوال جماعة من أعلام علماء الرجال، فحکموا بصحة حدیث بعض الرواة - غیر الإمامیین- کعلی بن محمد بن رباح و غیره لما لاح لهم من القرائن المقتضیة الوثوق بهم، والاعتماد علیهم، وإن لم یکونوا فی عداد الجماعة الذین انعقد الإجماع علی تصحیح ما یصح عنهم.  
والذی بعث المتاخرین -نور الله مراقدهم- علی العدول عن متعارف القدماء ووضع ذلک الاصطلاح الجدید، هو أنه لما طالت المدة بینهم و بین الصدر السالف، وآل الحال إلی اندراس بعض کتب الاصول المعتمدة لتسلط حکام الجور والضلال والخوف من اظهارها واستنساخها، وانضم إلی ذلک اجتماع ما وصل إلیهم من کتب الاصول، المشهورة فی هذا الزمان (الکتب الأربعة) فالتبست الأحادیث المأخوذة من اصول المعتمدة، بالمأخوذة من غیر المعتمدة، واشتبهت المتکررة، و خفی علیهم - قدس الله اسرارهم- کثیر من تلک الامور التی کانت سبب وثوق القدماء بکثیر من الاحادیث، و لم یمکنهم الجری علی أثرهم فی تمییز ما یعتمد علیه مما لا یرکن إلیه، فاحتاجوا إلی قانون تتکیز به الاحادیث المعتبرة عن غیرها والوثوق بها عما سواها.  
فقروا لنا - شکرالله سعیهم- ذلک الاصطلاح الجدید، وقربوا إلینا البعید،  
45  
ووصفوا الأحادیث الواردة فی کتبهم الاستدلالیة بما اقتضاه ذلک الاصطلاح من الصحة والحسن والتوثیق.  
وأول من سلک هذا الطریق من علمائنا المتأخرین شیخنا العلامة جمال الحق والدین الحسن بن المطهر الحلی (1).  
ثم إنهم -أعلی الله مقامهم- ربما یسلکون طریقة القدماء فی بعض الأحیان، فیصفون مراسیل بعض المشاهیر کابن أبی عمیر و صفوان بن یحیی بالصحة لما شاع من أنهم لا یرسلون إلا عمن یثقون بصدقه، بل یصفون بعض الأحادیث- التی فی سندها من یعتقدون أنه فحطی أو ناووسی- بالصحة، نظراً إلی اندراجه فیمن أجمعوا علی تصحیح ما یصح عنهم.  
و علی هذا جری العلامة -قدس الله روحه- فی المختلف حیث قال فی مسألة ظهور فسق إمام الجماعة: إن حدیث عبدالله بن بکیر صحیح، و فی الخلاصة حیث قال: إن طریق الصدوق إلی أبی الأنصاری صحیح وإن کان فی طریقه أبان بن عثمان مستنداً فی الکتابین إلی إجماع العصابة علی تصحیح ما یصح عنه.  
و قد جری شیخنا الشهید الثانی - طاب ثراه- علی هذا المنوال أیضاً، کما وصف فی بحث الرده من شرح الشرائع حدیث الحسن بن محبوب عن غیر واحد بالصحة.  
وأمثال ذلک فی کلامهم کثیر، فلا تغفل» (2).  
----------  
1- الصحیح دنّ واضع ذلک الاصطلاح هو السید جمال الدین بن طاووس المتوفی عام 873هجری، وقد عرفت تنصیص صاحب المنتفی لذلک.  
2- بهاء الدین العاملی: مشرق الشمسین: ص3و4.  
46  
وقال صاحب المعالم: إن القدماء لا علم لهم بهذا الاصطلاح قطعاً لاستغنائهم عنه الغالب بکثرة القرائن الدلالة علی صدق الخبر و إن اشتمل طریقه علی ضعف، فلم یکن للصحیح کثیر مزیة توجب له التمییز باصطلاح أو غیره، فلما اندرست تلک الآثار، واستقلت الأسانید بالأخبار، اضطر المتأخرون إلی تمییز الخالی من الریب فاصطلحوا علی ما قدمنا بیانه، ولایکاد یعلم وجود هذا الاصطلاح قبل زمان العلامة إلا من جهة السید جمال الدین ابن طاووس - رحمه الله- (1).  
أقول:إن التقسیم الصحیح بین القدماء کان هو تقسیمه إلی الصحیح والضعیف والمقبول و غیر المقبول (2).  
و أما هذا التقسیم الرباعی فیمکن أن یکون مأخوذاً مما ورد فی کتب قدمائنا کالشیخ الصدوق، والسید المرتضی فی ذریعته، والشیخ الطوسی فی عدته، کما یمکن مأخوذاً من التقسیم الثلاثی الرائج بین أهل الحدیث من أهل السنة، فإن الحدیث عندهم إما صحیح و أما حسن و أما ضعیف، (3) ولکلٍ تعریف نذکره فی محله، و قد اتفقوا علی أن مبدأ توصیف الحدیث باحسن هو الترمذی صاحب السنن (4) المتوفی عام 280 ه.  
----------  
1- الحسن بن زین الدین العاملی: منتفی الجمان 1/13.  
2- نعم نقل النووی أن البغوی قسم الأحادیث إلی حسان وصحاح، مریداً بالصحاح ما فی الصحیحین، وبالحسان ما فی السنن، ولکنه تقسیم نسبی، لا یراد منه تقسیم جمیع الأخبار إلیهما، بل تقسیم کتابه الخاص باسم المصابیح إلیهما، الذی جمع فیه ما فی الصحاح و السنن. لاحظ: التقریب و التیسیر: 1/132. و لایخفی ما للترمذی فی سنن من اصطلاحات خاصّة فیها الحسن و غیره.  
3- النووی: التقریب و التیسیر: 1/42، المطبوع مع شرحه باسم تدریب الرواوی للسیوطی.  
4- المصدر نفسه: ص 133.  
47  
نعم التقسسیم الرباعی باسم الموثق مع الثلاثة من مبتکرات علمائنا فی القرن السابع کما علمت.

الجهة الثانیة: فی تعریف الأقسام الأربعة حتی یتمیز

الجهة الثانیة: فی تعریف الأقسام الأربعة حتی یتمیز کل قسم عن الآخر.  
تعریف الشهید الاول:  
1- الصحیح :ما اتصلت روایته إلی المعصوم بعدل إمامی.  
2- الحسن:ما رواه الممدوح من غیر نص علی عدالته.  
3- الموثق:ما رواه من نص علی توفیقه مع فساد عقیدته، و یسمی القوی.  
4- والضعیف:ما یقابل الثلاثة (1).  
و أما اهل الحدیث من السنة فعرفوا «الصحیح» بأنه:  
«ما اتصل سنده بالعدول الضابطین من غیر شذوذ ولا علة».  
و قالوا : إن أول مصنف فی الصحیح المجرد صحیح البخاری ثم مسلم، و إذا قیل: صحیح، فهذا معناه لا دنه مقطوع به (2)، فإذا قیل: غیر صحیح، فمعناه لم یصح إسناده. ثم عرفوا الحسن بانه: «هو ما عرف مخرجه  
----------  
1- محمد بن مکی-الشهید الأول-: الذکری: ص4، و قد ذکرنا ملخص کلامه و حذفنا ما لاصلة له بنفس المصطلحات، و سیوافیک ما حذفنا منه فی بحث مفرد، و تقسیم الخبر إلی الموثق من خواصّ علمائنا، و العامة یدخلونه فی قسم الصحیح کما نبّه علیه والد شیخنا البهائی فی «وصول الأخیار إلی اصول الأخبار» ص97.  
2- و إن کانوا عملا یعاملونه معاملة المقطوع به لو کان فی الصحیحین.  
48  
واشتهر رجاله، و یقبله أکثر العلماء، واستعمله عامة الفقهاء» (1).  
و عرفه بعض آخر بانه: «هو ما اتصل سنده بنقل عدل خفیف الضبط و سلم من الشذوذ والعلة»، والفرق بین الحسن والصحیح علی هذا التعریف هو: أن العدل فی الاول خفیف الضبط و فی الثانی تامه (2).  
و عرفوا الضعیف بأنه ما لم یجمع فیه صفة الصحیح أو الحسن، ویتفاوت ضعفه کصحة الصحیح (3).  
إذا وقفت علی تعریفات الفریقین فلنرجع إلی تحلیل تعریف الصحیح عن طریق أصحابنا، فنقول:  
أورد الشهید الثانی علی تعریف الصحیح بان إطلاق الاتصال بالعدل الإمامی یتناول الحاصل فی بعض الطبقات و لیس بصحیح قطعاً، حیث قال: فإن اتصاله بالعدل المذکور لا یلزم إن یکون فی جمیع الطبقات بحسب إطلاق اللفظ، و إن کان ذلک مراداً (4).  
توصیحه: أنه لو اتصلت الروایة فی آخرها بعدل إمامی بالإمام لصدق أنه اتصلت روایته إلی المعصوم بعدل إمامی مع دنه لا یطلق علیه الصحیح، بل یجب أن یکون جمیع رواته متصفین بهذا الوصف.  
وأورد علی تعریف الحسن والمؤثق، بأنه یشمل ما کان فی طریقه واحد کذلک، و إن کان الباقی ضعیفاً، فضلاً عن غیره.  
----------  
1- النووی: التقریب و التیسیر: 1/43 و 122 و 144.  
2- القاسمی-جمال الدین-: قواعد التحدیث: ص59.  
3- النووی: التقریب و التیسیر: 1/144.  
4- زین الدین العاملی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 77-78.  
49  
أضف إلیه: أنه لم یقید الحسن بکون الممدوح إمامیاً مع أنه مراد.  
تعریف الشهید الثانی:  
الصحیح:ما اتصل سنده إلی المعصوم بنقل العدل الإمامی عن مثله فی جمیع الطبقات و إن اعتراه شذوذ.  
الحسن:ما اتصل سنده کذلک بإمامی ممدوح بلا معارضة ذم مقبول، من غیر نص علی عدالته فی جمیع مراتبه أو بعضها مه کون الباقی بصفة رجال الصحیح.  
الموثق:ما دخل فی طریقه من نص الأصحاب علی توثیقه، مع فساد عقیدته، و لم یشتمل باقیه علی ضعف.  
الضعیف:ما لا تجتمع فیه شروط أحد الثلاثة (1).  
مناقشة صحب المعالم کلام الشهیدین:  
إن صاحب المعالم ناقش کلامهما بالبیان التالی:  
1- یرد علی الوالد (الشهید الثانی): أن قید العدالة مغن عن التقیید بالإمامی، لأن فاسد المذهب لا یتصف بالعدالة حقیقة، کیف والعدالة حقیقة عرفیة فی معنی معروف لا یجامع فساد العقیدة قطعاً، وادعاء والدی - رحمه الله- فی بعض کتبه توقف صدق وصف الفسق بفعل المعاصی المخصوصة علی اعتقاد الفاعل کونها معصیة، عجیب، و لم أقف للشهید  
----------  
1- زین الدین العاملی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 77-86.  
50  
(الاول) علی ما یقتضی موافقة الوالد علیه لیکون التفاته أیضاً إلیها، فلا ندری إلی اعتبار نظر.  
2- ویرد علیهما (الشهیدین): أن الضبط شرط فی قبول خبر الواحد، فلا وجه لعدم التعرض له التعریف، و قد ذکره العامة فی تعریفهم و سیأتی حکایته، ولوالدی -رحمه الله- کلام فی بیان أوصاف الروای ینبه علی المقتضی لترکه، فأنه لما ذکر وصف الضبط قال: وفی الحقیقة اعتبار العدالة یغنی عن هذا، لأن العدل لا یجازف ما لیس بمضبوط علی الوجه المعتبر، فذکره تأکید أو جری علی العادة -إلی أن قال-:  
و فی هذا الکلام نظر ظاهر، فإن منع العدالة من المجازفة التی ذکرها لا ریب فیه، ولیس المطلوب بشرط المطلوب بشرط الضبط الأمن منها، بل المقصود منه السلامة من غلبة السهو والغفلة الموجبة لوقوع الخلل علی سبیل الخطأ، کما حقق فی الاصول، و حینئذ فلابد من ذکره. غایة الأمر أن القدر المعتبر منه یتفاوت بالنظر إلی أنواع الروایة، فما یعتبر فی الروایة من الکتاب قلیل، بالنسبة إلی ما یعتبر فی الروایة من الحفظ (1).  
ما هو المراد من الإمامی؟  
المراد من الإمامی هو: المعتقد بإمامة إمام عصره، و إن لم یعتقد بإمامة من یأتی بعده لجهله بشخصه واسمه، فتخرج الفطحیة والواقفیة واضرابهما، فانهم لم یعتقدوا بإمامة إمام عصرهم، فالفطحیة جنحوا إلی إمامة عبدالله الأفطح، والواقفیة توقفوا علی الامام الکاظم و هکذا، ولو فسرنا الإمامی  
----------  
1- الحسن بن زین الدین: منتقی الجمان: 1/5-6.  
51  
بإمامة الأئمة الاثنی عشر، تخرج کثیر من الأخبار الصحیحة عن تلک الضابطة، لأن الشیعة فی تلک الظروف لم تکن واقفة علی أسماء الءئمة و خصوصیاتهم و إن کان الخواص منهم عارفین بها.  
التوسع فی اطلاق الصحیح:  
قال الشهید الأول: وقد یطلق الصحیح علی سلیم الطریق من الطعن و إن اعتراه إرسال أو قطع (1).  
وقال الشهید الثانی: و قد یطلق الصحیح عندنا علی سلیم الطریق من الطعن بما ینافی الأمرین، وهما: کون الراوی -باتصال- عدلا إمامیاً، و إن اعتراه مع ذلک الطریق السالم إرسال أوقطع.  
و بهذا الاعتبار یقولون کثیراً: روی ابن عمیر فی الصحیح کذا أو فی صحیحه کذا، مع کون روایته المنقولة کذلک مرسلة.  
ومثله وقع لهم فی المقطوع کثیراً.  
وبالجملة، یطلقون الصحیح علی ما کان رجال طریقه المذکورون فیه عدولاً إمامین، و إن اشتمل علی أمر آخر بعد ذلک حتی أطلقوا الصحیح علی بعضالأحادیث المرویة عن غیر إمامی بسبب صحة السند الیه، وقالوا فی صحیحة فلان: وجدناها صحیحة بمن عداه.  
و فی الخلاصة: إن طریق الفقیه إلی معاویة بن میسرة (2)، و إلی عائذ  
----------  
1- محمد بن مکی-الشهید الأول-: الذکری: ص4.  
2- این شریح بن الحارث الکندی القاضی. روی عن أبی عبدالله-علیه السلام-.  
52  
الأحمسی (1)، و إلی خالد بن نجیح (2)، و إلی عبد الأعلی مولی آل سام (3) صحیح مع أن الثلاثة الاول لم ینص علیهم بتوثیق ولا غیره والرابع لم یوثق، وکذلک نقلوا الإجماع علی تصحیح ما یصح عن أبان بن عثمان (4) مع کونه فطحیاً (5).  
یلاحظ علیه بامور:  
1- لو صح ما ذکر من الاصطلاح الأخیر، لزم نقض الغرض من التقسیم، فإن الغایة منه هو تمییز الصحیح عن غیره، فلو أطلق علی ما لیس بصحیح حقیقة کما إذا اشتمل آخر السند علی الإرسال أو علی راوٍ مجهول، لغی التقسیسم وانتفت الغایة وحصلت التعمیة لکثیر من المحدثین، ولا أظن إحداً یرضی بذلک، ولأجل الصیانة للغرض المطلوب، یجب أن لا یوصف السند أو المتن بالصحة إلا إذا کان جمیع السند صحیحاً.  
2- إن ما استشهد به علی وجود الاصطلاح الثانی «من أنهم یقولون روی ابن أبی عمیر فی الصحیح کذا أو فی صحیحة کذا مع کون روایته المنقولة کذلک مرسلة أو مقطوعة» مما لم یعثر علیه کما اعترف به ولده فی منتفی الجمان (6)، وإنما یقال: روی الشیخ أو غیره فی الصحیح عن ابن أبی عمیر، وبین الصورتین فرق واضح، فإن الموصوف بالصحة طریق الشیخ إلی ابن أبی عمیردون ابن أبی عمیر ولا من بعده، ولو دخل ابن أبی عمیر فإنما هو لقرینة خارجیة، ولکن العبارة غیر دالة علیه، و أما حال من  
----------  
1و2و3و4- من أصحاب الصادق-علیه السلام-.  
5- الشهید الثانی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 79-80  
6- الحسن بن زین الدین: منتقی الجمان: 1/14.  
53  
بعد ابن أبی عمیرفالعبارة ساکتة عنه، و هذا بخلاف ما إذا قیل: روی ابن أبی عمیرفی الصحیح، فالصحة تقع فیها وصفاً لمجموع الطریق من ابن أبی عمیر ومن بعده مع اشتماله علی موجب الضعف، و ما هذا إلا تلبیس وتعمیة.  
3- إن ما استشهد به بما جاء فی الخلاصة من أن طریق الفقیه إلی معاویة بن میسرة، وعائذ الأحمسی، وخالد بن نجیح، و عبد الأعلی، صحیح، مع أن الثلاثة الأول لم ینص علیهم بتوثیق والرابع ضعیف، غیر تام، لأن الصحة وصف للطریق ذلی هؤلاء، فالمفروض أنه صحیح، و دما نفس هؤلاء فخارج عن مدلول الکلام.  
4- کما أن ما استشهد به علی وجود الاصطلاح الثانی: «من أنهم نقلوا الأجماع علی تصحیح ما یصح عن أبان بن عثمان مع کونه فطحیاً» غیر تام، لأن هذه العبارة للکشی، وهو الناقل لهذا الإجماع ومعقده و هو تلمیذ العیاشی، ومعاصر للکلینی، فلا یدل إطلاقه الصحیح علی روایة الفطحی، نقضاً للضابطة لأنه من القدماء، والاصطلاح للمتءخرین و لم یکن للقدماء علم به لاستنادهم فیه غالباً علی القرائن الدالة علی صدق الخبر و إن اشتمل طریقه علی ضعف.  
5- ثم إن صاحب المعالم اعتذر عن إطلاق الصحیح علی ما لیس بصحیح واقعاً، بوجهین:  
الأول:«إن بعض المتقدمین من المتءخرین أطلق الصحیح علی ما فیه إرسال أو قطع، نظراً منه إلی ما اشتهر بینهم فی قبول المراسیل التی لا یروی  
54  
مرسلها إلا عن ثقة، لم یر إرسالها منافیاً لوصف الصحة». (1)  
وعلی ضوء ذلک کانت الروایة صحیحة واقعاً غیر صحیحة ظاهراً، فلا یکون الاصطلاح الثانی مناقضاً للأول، حیث إنه کان مختصاً بروایات المشایخ الذین التزموا علی أن لایرووا إلا عن ثقة، فإذا أرسلوا، کشف - ببرکة هذه الضابطة- أن المحذوف کان ثقة.  
الثانی:إن جمعاً من الأصحاب تؤهموا القطع فی أخبار کثیرة ولیست بمقطوعة، فربما اتفق وصف بعضها بالصحة فی کلام من لم یشارکهم فی تؤهم القطع، ورأی ذلک من لم یتفطن للوجه فیه فحسبه اصطلاحاً واستعمله علی غیر وجه مع ثم زید علیه استعماله فیما إذا اشتمل علی ضعف ظاهر من حیث مشارکته للإرسال والقطع فی منافاة الصحة بمعناها الأصلی، فإذا لم یمنع وجود ذینک المنافیین [الإرسال و القطع] من إطلاق الصحیح فی استعمال الطارئ، فکذا ما جاء فی معناهما، وجری هذا الاستعمال بین المتأخرین وضیعوا به الاصطلاح (2).  
والعجب من السید الصدر فی شرح الوجیزة حیث ادعی أن توصیف روایة ابن أبی عمیربالصحة حسب مصطلح القدماء لا المتأخرین (3)، مع أن کلام الشهید صریح فی خلافه و أن توصیفها بالصحة حسب اصطلاح المتأخرین.  
----------  
1و2- الحسن بن زین الدین: منتقی الجمان: 1/12.  
3- السید حسن الصدر، نهایة الدرایة.  
55  
اعتبار عدم الشذوذ والعلة فی الصحیح وعدمه  
ثم إن الشهید الثانی بعد ما فسر الصحیح بما عرفت، قال: وإن اعتراه شذوذ. علی خلاف ما اصطلح علیه العامة من تعریفه حیث اعتبروا سلامته من الشذوذ، وقالوا فی تعریفه: ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله وسلم عن شذوذ وعلة (1).  
اقول: المراد من الشاذ - کما عرفه هو فی ثنایا الکتاب - مارواه الرواوی الثقة مخالفاً لما رواه الجمهور أی الأکثر، سمی شاذاً باعتبار ما قابله فإنه مشهور(2).  
وعرف المعلل بقوله: ما فیه من أسباب خفیة غامضة قادحة فی نفس الأمر، وظاهره السلامة منها، بل الصحة، وإنما یتمکن من معرفة ذلک أهل الخبرة بطریق الحدیث، ومتونه، ومراتب الضابطة لذلک، وأهل الفهم الثاقب فی ذلک (3).  
هذا، مع أن الظاهر لزوم التفریق بین الشذوذ والعلة، فالشذوذ غیر مانع عن اتصاف الخبر بالصحة، وإن کان غیر حجة، وذلک لأن الشذوذ بالتفسیر الذی عرفته (ما روی الناس خلافه) لا ینافی الصحة.  
نعم وجود الروایة المخالفة یوجب الدخول فی باب التعارض و طلب المرجح، والظاهر أن روایة الأکثر من جملة المرحجات، فیطرح الشاذ بهذا  
----------  
1- الشهید الثانی: الرعایة فی علم الدرایة: ص115.  
2- الشهید الثانی: الرعایة فی علم الدرایة: ص78.  
3- المصدر نفسه: ص141.  
56  
الإعتبار، وهو أمر خارج عن الجهة التی قلنا إنها مناط وصف الصحة.  
و أما العلة، فالظاهر أنها تنافی توصیف الخبر بالصحة، وذلک لأن فرض غلبة الظن بوجود الخلل دو تساوی احتمالی وجوده ینافی الجزم بذلک، فحینئذ یقوی اعتبار انتفاء العلة فی مفهوم الصحة.  
والذی یدعم ذلک ما ذکره نفس الشهید فی باب الحدیث المعلل حیث قال:  
ویستعان علی إدراکها - أی العلل المذکورة- بتفرد الراوی بذلک الطریق، أو المتن الذی تظهر علیه قرائن العلة - أی المرض والنقص- وبمخالفة غیره له فی ذلک، مع انضمام قرائن تنبه العارف علی تلک العلة من إرسال فی الموصول، أو وقف فی المرفوع، أو دخول حدیث فی حدیث، أو وهم واهم، أو غیر ذلک من أسباب العلة للحدیث بحیث یغلب علی الظن ذلک ولا یبلغ الیقین، وإلا لحقه بحکم ما یتیقن من إرسال أو غیره، فیحکم به أو یتردد فی ثبوت تلک العلة، من غیر ترجیح یوجب الظن فیتوقف (1).  
\*\*\*  
قد عرفت فیما مضی أنه ربما یعبر عن الموثق بالقوی، قال والد بهاء الدین العاملی: وقد یراد بالقوی مروی الإمامیغیر الممدوح ولا المذموم، أو مروی المشهور فی التقدم غیر الموثق، والاول (کونه مرادفاً للموثق) هو المتعارف بین الفقهاء (2).  
أما إطلاق القوی علی فلأجل قوة الظن بجانبه بسبب توثیق  
----------  
1- الشهید الثانی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 141.  
2- حسین بن عبدالصمد العاملی: وصول الأخیار الی اصول الاخبار: ص 95.  
57  
رواته، ولکن الألیق حصر إطلاقه علی المعنی الثانی، وعندئذ یکون قسماً خامساً خارجاً عن الاقسام الأربعة، ویمکن أن یکون من أقسام الضعیف إذا قلنا بعمومیة الضعیف لمن لم یرد فیه مدح ولا ذم، و أما خصصناه بمن ورد فیه الذم فیکون قسماً خامساً.  
النتیجة تابعة لأخس المقدمات:  
إذا کان الرواة حسب الصفات علی نسق واحد، فالتوصیف حسب صفات الکل، و أما إذا کانوا محتلفین فی الصفات کما إذا کان واحد منهم إمامیاً ممدوحاًلا موصوفاً بالوثاقة والعدالة وإن کانت البقیة کذلک، فالنتیجة تابعة لأخسها، فیوصف بالحسن دون الصحیح وهکذا فی غیره.  
الخبر الصحیح واضطراب الحدیث:  
قال الشهید الثانی: إن اضطراب الحدیث یلحق الخبر الصحیح بالضعیف.  
أقول:إن الاضطراب تارة یقع فی السند و اخری فی المتن.  
أما الاول:بأن یرویه الراوی تارة عن ابیه عن جده، وتارة عن جده بلا واسطة، وثالثة عن ثالث غیر هما، کما اتفق ذلک فی روایه أمرالنبی بالخط للمصلی سترة لا یجد العصا (1).  
----------  
1- روی أبو داود، عن أبی هریرة: إنّ رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم قال: إذا صلی أحدکم فلیجعل تلقاء وجهه شیئاً، فإن لم یجد فلینصب عصاء فإن لم یکن معه عصا فلیخطط خطّا ثم لایضره مامرّ أمامه(أبو داود: السنن ج1 کتاب الصلاة، باب الخط إذا لم یجد عصاء، ص 183-184)، و قد ذکر صاحب المعالم اضطراب السند فی منتقی الجمان، لاحظ: ج1/9، و للوقوف علی کیفیّة الاضطراب راجع سند الروایة فی کتاب: الرعایة فی علم الدرایة، قسم التعلیق.  
58  
واما الثانی: کاعتبار الدم عند اشتباهه بالقرحه بخروجه من الجانب الأیمن فیکون حیضاً،أو بالعکس، فرواه (ج3، ص94) بالأول وکذا فی التهذیب فی کثیر من النسخ، وفی بعضها بالثانی واختلفت الفتوی بسبب ذلک حتی من الفقیه الواحد (1).  
هذا هو حقیقة الاضطراب، ولکنه هل یمنع عن التوصیف بالصحة، أو یسقطه عن الحجیة و إن کان صحیحاً؟ فله وجهان، الأقرب هو الأول، لأن الاضطراب فی السند أو المتن یدل علی عدم کون الراوی ضابطاً، وقد عرفت اشتراط الضبط فی توصیف الخبر بالصحة.  
تقسیم الصحیح إلی ثلاثة أقسام:  
إن جمعاً قد قسموا الصحیح إلی ثلاثة أقسام: أعلی وأوسط و أدنی.  
فالأعلی:ما کان اتصاف الجمیع بالصحة بالعلم أو بشهادة عدلین أو فی البعض بالأول و فی البعض الآخر بالثانی.  
والأوسط:ما کان اتصاف الجمیع بما ذکر بقول عدل یفید الظن المعتمد، أو کان اتصاف البعض به بأحد الطرق المزبورة فی الأعلی، والبعض الآخر بقول البعض المفید للظن المعتمد.  
والأدنی:ما کان اتصاف الجمیع بالصحة بالظن الإجتهادی، وکذا إذا کان صحة بعضه بذلک والبعض الآخر بالظن المعتمد أو العلم أو العلم أو شهادة عدلین.  
----------  
1- الشهید الثانی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 147 و 148 وسیوافیک تفصیله فی محله.  
59  
وربما یقال: إن کلا من الحسن والموثق یقسم إلی أعلی وأوسط وأدنی، علی نحو ما مر فی الصحیح.  
ما هو الحجة من الاقسام الأربعة؟  
اختلفت کلمات فقهائنا فی حجیة خبر الواحد، فذهب السید المرتضی إلی عدم جواز العمل به، و علی ذلک تنتفی فائدة التقسیم، لأنه مقدمة للعمل، و هو یرفض خبر الواحد علی الإطلاق.  
وأما علی القول بجواز العمل به - کما هو الحق- فمنهم من خصه بالصحیح، ومنهم من أضاف الحسن، ومنهم من أضاف الحسن، ومنهم من أضاف الموثق، ومنهم من أضاف الضعیف علی بعض الوجوه. والسعة والضیق فی هذا المجال تابعان لدلالة مااستدل به علی حجیة خبر الواحد، فمن خص نتیجة الأدلة بحجیة قول العدل فخص العمل بالصحیح، وأما من قال بعمومیة النتیجة فأضاف إلیها المؤثق، إلی غیر ذلک مما یمکن أن یکون وجهاً لهذا الاختلاف.  
وقد اخترنا فی أبحاثنا الاصولیة انه لا دلیل علی حجیة خبر الواحد ذلا سیرة العقلاء التی أمضاها الشارع، وهی کانت بمراة ومسمعه، والسیرة کما تدل علی حجیة قول الثقة کذلک تدل علی حجیة کل خبر حصل الوثوق بصدره عن المعصوم، سواء احرزت وثاقته أم لم تحرز، بل إحراز وثاقة الراوی مقدمة لحصول الوثوق بصدورالخبر، هذا هو المختار، ولیس المراد من الوثوق هو الوثوق الشخصی بل النوعی -کما سیظهر-، وعلی ذلک فیعمل بالصحیح والموثق، وأما العمل بالحسن والضعیف فهو رهن حصول الوثوق بصدوره، ولأجل ذلک ربما یکون تضافر الحدیث، وإن کان حسناً أو ضعیفاً

الفصل الثالث:فیما تشترک فیه الأقسام الأربعة

الفصل الثالث:فیما تشترک فیه الأقسام الأربعة  
قد عرفت المعانی الأربعة التی هی اصول علم الحدیث وبقیت هنا أقسام.  
منها: ما تشترک فیها الاقسام الأربعة جمیعاً.  
ومنها: ما یختص ببعضها- وقد ذکر الشهید من جملة المشترک ثمانیة عشر نوعاً ومن المختص ثمانیة- ونحن نذکر من المشترک سبعة و ثلاثین نوعاً ومن المختص بالضعیف أربعة عشر نوعاً.  
وإن هذا التقسیم منها ما یرجع إلی سند خاصة کالمسند والمتصل و المرفوع و غیرها.  
ومنها: ما یرجع إلی المتن خاصة، کالنص والظاهر والمؤول و... ما شاکلها.  
ومنها: ما یرجع لهما معاً، کالمتروک والمطروح ... فتدبر.  
وإلیک الکلام فی المشترک أولاً ثم المختص.

1- المسند:

1- المسند:  
الخبر المسند اصطلاحاً: ما اتصل سنده من أوله إلی آخره و لم یسقط منه أحد، سواء أکان المروی عنه معصوماً أم غیره، ویطلق علیه المتصل  
65  
والموصول، ویقابله المنقطع.  
و فی مصطلح علم الدرایة ما اتصل سنده مرفوعاً من روایه إلی منتهاه إلی المعصوم، والعامة لا تستعمله إلا تستعمله إلا فیما اتصل بالنبی (1) لانحصار المعصوم -حسب زعمهم- فیه، وعندنا: ما اتصل بالمعصوم نبیاً کان أو إماماً من الائمة المعصومین -علیهم السلام-.

2- المتصل:

2- المتصل:  
المتصل: ما اتصل إسناده إلی المعصوم أو غیره، وکان کل واحد من رواته قد سمعه ممن فوقه أو ما هو فی معنی السماع کالإجاتزة والمناولة، فالمتصل فی الحقیقة هو المسند لکن لما خص المسند بما اتصل بالمعصوم اصطلحوا فی الأعم بلفظ المتصل أو المتصل أو الموصول.  
قال النووی: المتصل و یسمی الموصول، وهو: ما اتصل اسناده مرفوعاً کان (إلی المعصوم) أو موقوفاً علی من کان (2).  
وبذلک یعلم أن النسبة بین المتصل والمسند بالمعنی المصطلح عموم وخصوص مطلق، و قد قیل غیر ذلک.

3- المرفوع: وفیه اصطلاحان:

3- المرفوع: وفیه اصطلاحان:  
أ- یطلق علی ما أُضیف إلی المعصوم من قول بأن یقول فی الروایة انّه  
----------  
1- النووی: التقریب و التیسیر: 1/147، نقلا عن الخطیب البغدادی.  
2- النووی: التقریب و التیسیر: 1/149.  
66  
-علیه السلام- قال کذا، أو فعل بأن یقول فعل کذا، أو تقریر بأن یقول فعل فلان بحضرته کذا ولم ینکره علیه، فإنه یکون قد أقره علیه، وأولی منه ما لو صرح بالتقریر.  
قال والد بهاء الدین العاملی: وهو ما أضیف إلی النبی صلی الله علیه و آله وسلم أو أحد الأئمة -علیهم السلام- من دی الأقسام کان متصلاً کان أو منقطعاً، قولاً کان أو فعلاً أو تقریراً (1)، فمقوم المرفوع إضافته إلی المعصوم سواء کان له اسناد أو لا، وعلی فرض وجوده کان کاملاً أو ناقصاً، ولأجل ذلک ینقسم المرفوع إلی المتصل و إلی غیره. قال الشهید: سواء کان إسناده متصلاً بالمعصوم أم منقطعاً بترک بعض الرواة أو إیهامه، أو روایة بعض رجال سنده عمن لم یلقه.  
و علی هذا فالمرفوع فی مقابل الموقوف، فإن اضیف إلی المعصوم بإسناد أولا فهو مرفوع، و إذا اضیف إلی مصاحب المعصوم بإسناد أو لا فهو موقوف، فالملاک فی التسمیة هو الإضافة إلی المعصوم أو مصاحبه سواء أکان مسنداً أم لا.  
وقال النووی: المرفوع هو ما اضیف إلی النبی صلی الله علیه و آله وسلم خاصة، لایقع مطلقه علی غیره، متصلاً کان أم منقطعاً (2).  
ب- وقد یطلق علی ما اضیف إلی اضیف المعصوم بإسناد منقطع، قال والد الشیخ بهاء الدین العاملی: واعلم أن من المرفوع قول الراوی یرفعه أو ینمیه [ینسبه] أو ینبلغ به إلی قول النبی صلی الله علیه وآله وسلم أو أحد الأئمة علیهم السلام، فمثل هذا  
----------  
1- حسین بن عبد الصمد: وصول الأخیار: ص 103.  
2- التقریب و التیسیر: 1/149.  
67  
یقال له الآن: مرفوع، و أن کان منقطعاً أو مرسلاً أو معلقاً (1) بالنسبة إلینا الدن (2).  
وکان سید الطائفة المحقق البروجردی، یقول: المرفوع ما اشتمل علی لفظ الرفع، مثلاً إذا روی الکلینی وقال: علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر یرفعه إلی الصادق -علیه السلام- فهو مرفوع.  
ولکن الحدیث فی الواقع یمکن متصلاً بالنسبة إلی محمد بن یعقوب، أو علی بن إبراهیم إلا أن أحد الشخصین حذف السند فقطعه و عبر مکانه لفظة«رفعه».

4- المعنعن:

4- المعنعن:  
هو الخبر الذی جاء فی سنده کلمة«عن».  
توضیح ذلک:أن الکلینی تارة یقول: علی ابن إبراهیم عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن ابن أذینة، واخری یقول: حدثنی علی بن إبراهیم، قال: حدثنی إبراهیم بن هاشم، قال: حدثنی ابن أبی عمیر، قال: حدثنی ابن اذینی ابن اذینة عن الصادق -علیه السلام-.  
والمعنعن هو القسم الدول لاستفادة الراوی فی إبداء اتصال السند بهذا الحرف دون غیره.  
وهل هو من قبیل المرسل حتی یتبین اتصاله بغیره؟ لأن العنعنة أعم من الاتصال لغة، أو من قبیل المتصل؟ قال الشهید: الصحیح إنه من قبیل  
----------  
1- سیوافیک تفسیر هذه المصطلحات الثلاثة.  
2- حسین بن عبدالصمد: وصول الأخیار ص104.  
68  
المتصل (بشرطین):  
أ-إذا أمکن اللقاء، أی ملاقاة الراوی بالعنعنة لمن روی عنه.  
ب-مع براءته من التدلیس أی بأن لا یکون معروفاً به، وإلا لم یکف اللقاء، لأن من عرف بالتدلیس قد یتجوز فی العنعنة مع عدم الإتصال (1).  
لاشک أن العبارة ظاهرة فی الاتصال وإن لم یکن نصاً فیه، فهو یفید أنه لقی المروی عنه وأخذه منه فلا یحتاج إلی إحراز اللقاء، بل المانع هو إحراز عدم اللقاء، وأما الأمن من التدلیس فتکفی وثاقة الراوی، وبذلک یظهر أنه من قبیل المتصل لا من قبیل المرسل والمنقطع (2).

5- المعلق:

5- المعلق:  
المعلق: مأخوذ من تعلیق الجدار أو الطلاق، وهو ما حذف من مبدأ إسناده واحد أو أکثر کما إذا روی الشیخ عن الکلینی وقال: محمد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم، عن أبیه... و من المعلوم أن الشیخ لا ینقل عن الکلینی بلا واسطة، إنما ینقل عنه بالسند التالی مثلاً یقول: الشیخ المفید، عن جعفر بن قولویه، عن الکلینی.  
إن جل روایات الشیخ فی کتابی التهذیب والاستبصار روایات معلقة، ومثله الصدوق فی الفقیه لأنهما أخذا الروایات من الاصول والکتب، وذکرا طریقیهما إلی أصحابهما فی المشیخة، فربما یحذفان من مبدأ سند الحدیث أکثر  
----------  
1- الشهید الثانی(زین الدین العاملی): الرعایة فی علم الداریة: ص 99.  
2- لاحظ: مقباس الهدایة فی علم الدرایة: ص 38.  
69  
من اثنین.  
ولکن المعلق لا یخرج عن الصحیح إذاعرف المحذوف، وعلم أنه عادل، وأما إذا لم یعرف القائل، أو عرف ولم تعلم عدالته فیلحق بالضعیف (1).  
وأما التعلیق فی الکافی فقلیل جداً، لانه التزم بذکر جمیع السند، نعم قد یحذف صدر السند فی خبر بقرینة الخبر الذی قبله، مثلاً یقول: «علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن أبی عمیر، عن منصور بن یونس».  
و یقول فی الخبر الثانی: «ابن أبی عمیر، عن الحسن بن عطیه، عن عمر بن زید» (2).  
فقد حذف صدر السند اعتماداً علی السند المتقدم، ولأجل ذلک لونقل المحدث الحدیث الثانی من الکافی یجب أن یخرجه عن التعلیق و یذکر تمام السند، لأن الکلینی إنما حذفه اعتماداً علی الخبر السابق.  
و إلی ذلک یشیر صاحب المعالم و یقول: إعلم أنه اتفق لبعض الدصحاب توهم الانقطاع فی جملة من أسانید الکافی، لغغفلتهم عن ملاحظة بنائه فی کثیر منها علی طرق سابقة، و هی طریقة معروفة بین القدماء.  
والعجب أن الشیخ -رحمه الله- ربما غفل عن مراعاتها فأورد الأسناد من  
----------  
1- إنّ عدم التعلق من الصفات المشترکة بین الأقسام الاربعة، لأجل أنّه ربما یعرف المحذوف من اوّل السند، کتعالیق الشیخ و الصدوق فی التهذیب و الفقیه. لأنهما ذکرا طریقهما إلی أصحاب الکتب، التی إخذا الحدیث منها، و الحق إنّ مثل هذا، متصلا، لامعلق، فالازم تخصیص المعلق، بالمحذوف غیر المعلوم من اول السند، و علی ذلک یختص بالخبر الضعیف. و لاجل ذلک نأتی به فی الفصل الآتی المنعقد لبیان صفات الخبر الضعیف.  
2- الکلینی، الکافی: 2/96- حدیث 16 و 17.  
70  
الکافی بصورته ووصله بطرقه عن الکلینی من غیر ذکر للواسطة المتروکة، فیصیر الاسناد فی روایة الشیخ له منقطعاً ولکن مراجعة الکافی تفید وصله، ومنشأ التوهم الذی أشرنا إلیه فقد الممارسة المطلقة علی التزام تلک الطریقة (1).

6-المفرد:

6-المفرد:  
وهو الخبر الذی ینفرد بنقله إما راوٍ واحد نحلة واحدة، أو أهل بلد خاص (2).  
فالأول:مثل ما رواه أبوبکر عن النبی صلی الله علیه وآله وسلم:«نحن معاشر الأنبیاء لانورث دیناراً ولادرهماً، ما ترکناه صدقة»فقد تفرد بروایته أبوبکر و لم یروه عن النبی غیره.  
ونظیره فی روایاتنا ما تفرد بنقله أحمد بن هلال أبو جعفر العبرتائی (3) ومثله ما تفرد بنقله الحسن بن الحسین اللؤلؤی (4).  
والثانی:ما تفرد به الفطحیة، فهناک روایات کثیرة بهذا السند: «أحمد بن الحسن بن علی بن فضال عن عمرو بم سعید، عن مصدق بن صدقة، عن  
----------  
1- الحسن بن زین الدین: منتقی الجمان: 1/24-25.  
2- و الفرق بین الغریب و المفرد هو أنّ الاول جزء من الثانی لاختصاص الغریب بما إذا رواه راوٍ واحد فقط، بخلاف المفرد فإنّه یعمّ القسمین الآخرین المذکورین فی المتن.  
3- ولد عم 180 و توفی 267، قال الشیخ: کان مغالیا متهما فی دینه، و قد روی أکثر اصول أصحابنا، لاحظ رجال النجاشی: 1/218 برقم 197، و ج 2/243 برقم 940.  
4- و هو غیر ما عنونه النجاشی: 1 برقم 82، بل هو ما استثناه ابن الولید من رجال کتاب نوادر الحکمة، لاحظ رجال النجاشی: 2/243 برقم 940.  
71  
عمار السباطی»، وهؤلاء کلهم فطحیة.  
والثالث:کما إذا تفرد بنقله أهل بلد معین کمکة والبصرة والکوفة.  
ثم إن الحدیث المفرد لیس مرادفاً للشاذ و إنما یوصف بالشاذ إذا أعرض عنه الأصحاب، أو کان مخالفاً للکتاب والسنة القطعیة.

7- المدرج:

7- المدرج:  
وهو ماأدرج فیه کلام بعض الرواة فیظن أنه من الحدیث، و هو علی أقسام یجمعها، ادراج الاروی أمراً فی الحدیث، والإدراج إما أن یکون فی السند أو فی المتن، وإلیک بیانهما.  
أ-أن یکون عنده متنان بإسنادین فینقلهما بسند واحد.  
ب- أن یسمع حدیثاً واحداً من جماعة مختلفین فی سنده بأن رواه بعضهم بسند و رواه غیره بغیره.  
ج- أو یسمع حدیثاً واحداً من جماعة مختلفین فی متنه مع اتفاقهم علی سنده. فیدرج روایتهم جمیعاً علی الاتفاق فی المتن أو السند و لایذکر الاختلاف.  
و قال الشهید: وتعمد کل واحد من الأقسام الثلاثة حرام (1).

8- المشهور:

8- المشهور:  
وهو ما شاع عند أهل الحدیث خاصة دون غیرهم، بأن نقله منهم رواة کثیرون، و لایعرف هذا القسم إلاأهل الصناعة.  
----------  
1- زین الدین العاملی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 104، و النووی: التقریب و التیسیر: 1/231.  
72  
أو ما کان مشهوراً عند المحدثین وغیرهم، کحدیث «إنما الأعمال بالنیات» الذی هو من الروایات المشهورة بین المحدثین والمفسرین والفقهاء والعرفاء.  
وأما إذا کان مشهوراً عند غیر المحدثین ولاأصل له، فهو داخل فی الضعیف، و هذا کالنبویات المعروفة فی کتب العبادات والمعاملات من الفقه، أعنی قوله:  
أ-إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز.  
ب-لا یحل مال امری مسلم إلا بطیب نفسه.  
ج-الصلاة لا تترک بحال.  
إلی غیر ذلک من الأحادیث المشهورة التی هی مراسیل معروفة، ولا سند لها، نعم ورد فی ذیل صحیحة زرارة فی حق المستحاضة أن أبا جعفر قال: ... وإلا فهی مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء، ثم تصلی ولاتدع الصلاة علی حال، فإن النبی صلی الله علیه وآله وسلم قال:«الصلاة عماد دینکم»(1)، فجرد الحدیث من الروایة و حرف وصار کما سعت (2).  
وهل لمجرد شهرة الروایة -مع کونها مسندة- قیمة فی مقام الإفتاء، أو أنه یشترط أن یضم إلیها عمل المحدثین والمفتین؟ وإلا فلو نقلوا بلا إفتاء علی مضمونها فهو یورث شکاً فی صحتها، بل یوجب -علی التحقیق- خروجها عن الحجیة، وفیه بحث طویل و قد استوفیناه فی البحوث الاصولیة من قسم حجیة الشهرة.  
----------  
1- الحر العاملی: وسائل الشیعة: 2، الباب 1 من ابواب الاستحاضة الحدیث 5.  
2- لاحظ: الرعایة فی علم الدرایة-قسم التعلیق-: ص 105.

9- الغریب(1):

9- الغریب(1):  
قد عرفت معنی الغریب وهو المتفرد فی الروایة، وله أقسام نذکرها:  
أ- الغریب اسناداً ومتناً، وهو ما تفرد بروایة متنه واحد من الرواة، ویلیق أن یوصف بالغریب المطلق أی الفرید من الجهتین: السند والمتن.  
ب- الغریب اسناداً خاصة لا متناً: وعرفه الشهید بقوله: کحدیث یعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلاً.... إذا انفرد واحد بروایته عن اخر غیرهم(2).  
و إن شئت قلت: إذا اشتهره الروایة عن جماعة معینة من الصحابة، ولکن نقله الراوی بسند آخر لا ینتهی إلی تلک الجماعة، بل عن صحابی غیر معروف بنقلها.  
وهذا ما یسمی بأنه غریب من هذا الوجه أی من هذا الطریق، وقد أکثر الترمذی فی سننه، وابن الجوزی فی کتاب الموضوعات من هذا التعبیر.  
ج-ما تفرد واحد بروایة متنه، ثم یرویه عنه جماعة کثیرة، فیشتهرنقله عن المتفرد، فیعبر عنه للتمییز عن سائر الأقسام بالغریب المشهور، لاتصافه بالغرابة فی طرفه الاول، وبالشهرة فی طرفه الآخر، والیه یشیر الشهید بقوله: «أو غریب متناً لا اسناداً بالنسبة إلی أحد طرفی الاسناد» فإن اسناده متصف بالغرابة فی طرفه الاول وبالشهرة فی طرفه الآخر، وحدیث:«إنما الأعمال بالنیات»من هذا الباب، غریب فی طرفه الاول لأنه مما تفرد به من الصحابة عمر، مشهور فی طرفه الآخر.  
----------  
1- مرّ وجه التکرار و قد ذکره الشهید فی هذا المقام مستوفیا، کما و أجمله فی المقام السالف.  
2- زین الدین العاملی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 107.  
74  
والحدیث قد ورد فی طرقنا عن أئمتنا -علیهم السلام- عن النبی صلی الله علیه وآله وسلم (1).  
و قد یطلق الغریب علی غیر المتداول فی الألسنة والکتب المعروفة و یخص ذلک باسم الشاذ، ولکن الاصطلاح جری علی تسمیة الشاذ فی مقابل الغریب، فإن الشاذ ما یکون فی مقابله روایة مشهوره بخلاف الغریب (2).

10- الغریب لفظاً:

10- الغریب لفظاً:  
و هو فی عرف الرواة والمحدثین عبارة عن الحدیث المشتمل متنه علی لفظ غامض بعید عن الفهم، لقلة استعماله فی الشائع من اللغة.  
هذا، وإن فهم الحدیث الغریب لفظاً جزء من علوم الحدیث، لانتشار اللغة وقلة تمییز معانی الألفاظ الغریبة، فربما ظهر معنی مناسب للمراد، والمقصود فی الواقع غیره مما لم یصل إلیه.  
و قد صنف فیه جماعة من العلماء، و أول من صنف فیه هو: النضر بن شمیل، أوأبوعبیده معمر بن المثنی، و بعد هما أبوعبید القاسم بن سلام، ثم ابن قتیبة، ثم الخطابی، فهذه اُمهاته.  
ثم تبعهم غیرهم بزوائد و فوائد کابن الأثیر، فانه قد بلغ «بنهایته» النهایة، ثم الزمخشری، ففاق فی «الفائق» کل غایة، ثم الهروی، فزاد فی «غریبه» غریب القرآن مع الحدیث. هذا ما لدی السنة الذی ذکره الشهید، وأما عند الشیعة فمن ألف فیه:  
----------  
1- الحر العاملی: وسائل الشیعة: 1/35، الباب 5 من أبواب مقدمة العبادات، الحدیث 10  
2- الأنسب ذکر قسم «الغریب لفظا» فی المقام ذیلا لمطلق الغریب کما فعلناه، و لکن الشهید عنونه مستقلا و فصل بینهما بذکر بعض الاقسام.  
75  
1- هو الشیخ الصدوق محمد بن علی بن بابویه (المتوفی سنة381)،ألف ما أسماء ب«معانی الأخبار».  
2- الشیخ الجلیل فخرالدین محمد النجفی الطریحی (المتوفی عام1085) فألف ما أسماه ب «غریب الحدیث» و هو مطبوع منتشر.  
3- ثم أردفه بکتاب آخر اسماه مجمع البحرین لغریب القرآن والحدیث.  
4- العلامة الحجة نادرة عصره السسید محمود الطباطبائی (المتوفی عام 1310) (1).

11- المتفق علیه:

11- المتفق علیه:  
إذا اتفق المحدثان أو أزید علی نقل خبر یطلق علیه «المتفق علیه» کما إذا اتفق البخاری و مسلم علی نقل روایة أو اتفق الثلاثة کما إذا اتفق معهما النسائی أو الترمذی علی نقله، فیطلق علیه «المتفق علیه».  
قال النووی: و إذا قالوا صحیح متفق علیه، أو علی صحته فمرادهم اتفاق الشیخین (2).  
السلام-، کزارة بن أعین، ومحمد بن مسلم، وبرید بن معاویة و أمثالهم، فیطلق علیها روایة الفضلاء أو المتفق علیها بین  
----------  
1- و قد رأیت جزئین کبیرین من هذا الکتاب عند بعض أحفاده عندما جاء بهما إلی قم المشرفة لیقوم المحقق البروجردی بطبعهما، و کانت الظروف قاسیة فلم یتحقق أمله. عسی أن یبعث الله أهل الخیر إلی نشرهما. و کانت النسخة بید حجة الاسلام السید علی أصغر المعروف بشیخ الاسلام(ره).  
2- التقریب و التیسیر: 1/104.  
76  
ومثله ما إذا اتفق الکلینی والصدوق علی نقل روایة بسند واحدأو بسندین، وأعلی منها ماإذا اتّفق المشایخ الثلاثه علی نقلها کالکلینی والصدوق والشیخ الطوسی، فإن للاتّفاق مزیّه واضحه لا تنکر.

12-المصحّف :

12-المصحّف :  
التصحیف:هوالتغییر، یقال: تصحّفت علیه الصحیفه أی غیّرت علیه فیها الکلمه، ومنه: تصحّف القاری أی أخطأ فی القراءة، فإن الخطأ رهن التغییر.  
ومن التغییر فی المتن قوله صلی الله علیه وآله وسلم : «من صام رمضان وأتبعه ستّاًَ من شوال» فقد صحّف فقری «وأتبعه شیئاً».  
ثمّ إنّ منشأ التصحیف إمّا البصر، أواسمع.  
أما الأول:فیحصل فیما إذا تقاربت الحروف، کما عرفت من الأمثلة.  
----------  
1- زین الدین (الشهید الثانی): الرعایة فی علم الدرایة: ص 109-110.  
77  
وأما الثانی:فإنما یحصل إذا کانت الکلمتان متشابهتین عند السمع کما فی تصحیف عاصم الأحول، بواصل الأحدب فإن ذلک لا یشتبه فی الکتابة علی البصر.  
ثم إن بعضهم خص اسم المصحف بما غیرت فیه النقط مع الحفاظ علی الشکل، کما تقدم.  
وأما ما لوغیر فیه الشکل -هیئة الکلمة- مع بقاء الحروف، فسماه بالمحرف، کما فی قولهم جبة البرد، جنة البرد، فلو قرئت کلتا الکلمتین (البرد-البرد) علی نسق واحد إما بضم الباء أو بفتحها فهو محرف، ومثله «الجاهل إما مفرط أو مفرط» فلو قری «المفرط» علی نسسق واحد ذما بالتخفیف أو بالتشدید فهو محرف (1).

13- العالی سنداً:

13- العالی سنداً:  
وعرف بقلیل الواسطة مع اتصاله إلی المعصوم، قال النووی: الإسناد خصیصة لهذه الامة وسنة بالغة مؤکدة، وطلب العلو فیها سنة، ولهذا استحبت الرحلة، ثم ذکر أقسامه حسب منهجه (2)  
لاشک أنه کلما قلت الوسائط فی نقل الخبر، قل الخطأ والاشتباه، وعلی العکس کلما کثرت الوسائط زاد احتمال الخطأ، ولأجل ذلک یعد علو الاسناد وقلة الوسائط من مرجحات الخبر ومزایاه، وقد کان طلب علو  
----------  
1- الخطیب القزوینی: تلخیص المفتاح: 2/194، مع شرح سعد الدین-طبع المکتبة المحمودیة الأزهر-، و عبدالله المامقانی: مقباس الهدایة: ص 43.  
2- النووی: التقریب و التیسیر: 2/145-147.  
78  
الاسناد سنة عند أکثر السلف، وکانوا یرحلون إلی المشایخ فی أقصی البلاد لأجل ذلک، حتی أن جماعة من أصحابنا الإمامیة دونوا الأحادیث العالیة باسم «قرب الإسناد»، منهم الثقة الجلیل عبدالله بن جعفر الحمیری (1).  
و فی الوقت نفسه ربما ینعکس الحال فیما إذا کان قلة الوسائط علی خلاف المتعارف کما إذا روی المتأخر عن شیخ متقدم یبعد أنه أدرکه ولاقاه وأخذ منه الحدیث، وفیما إذا وجدت مزیة فی الجانب المقابل کأن یکون الرواة أوثق وأحفظ وأضبط من عالی الإسناد.  
وبما أن الخبر العالی الإسناد اکتسب فی أوساط المحدثین مکانة، صار مطمحاً للمدلسین، فربما یروون الحدیث بوسائط قلیلة حتی یکتسب قیمة بین المحدثین مع أن الراوی لم یدرک المروی عنه.  
----------  
1- و قد ذکر شیخنا الجلیل فی موسوعته الذریعة إلی تصانیف الشیعة: ما سمی باسم «قرب الإسناد» و إلیک نصه بتلخیص منا:  
(1) قرب الاسناد لأبی الحسین الکرخی ابن معمر، حکاه الشیخ فی الفهرست عن ابن الندیم.  
(2) قرب الاسناد، لشیخ القمیین أبی العباس عبدالله بن جعفر الحمیری، سمع منه أهل الکوفة فی سنة نیف و تسعین و مائتین، و قد جمع الاسانید العالیة إلی کل امام فی جزء، و الموجود بعض منها.  
(3) قرب الاسناد للشیخ الجلیل، والد الصدوق، الشیخ أبی الحسن علی بن حسین بن موسی بن بابویة القمی یروی عنه النجاشی بواسطة شیخه عباس بن عمر الکلوذانی، و هذا سند عال لان النجاشی توفی سنة 450 هجری و روی عن والد الصدوق المتوفی سنة 329 هجری بواسطة واحدة.  
(4) قرب الاسناد لمحمد بن جعفر بن بطّة، أبی جعفر المؤدب القمی، کثیر الادب و العلم و الفضل.  
(5) قرب الإسناد لأبی جعفر محمد بن عیسی بن عبید الیقطینی، صاحب بعد الاسناد.  
(6) قرب الاسناد لابی جعفر محمد بن أبی عمران الکاتب القزوینی، رآه النجاشی و لم یتفق له السماع منه (الذریعة: 17/67-70).  
و المظنون أنّ الاول و الاخیر فی غیر الحدیث.  
79  
فهذه الوجوه تدفعنا إلی التثبیت والتبین، حتی لا نغتر بقلة الوسائط.  
وأما أقسامه:  
1- أعلاها وأشرفها هو قرب الإسناد من المعصوم بالنسبة إلی سند آخر یروی به ذلک الحدیث بعینه بوسائط کثیرة وهو العلو المطلق،فإن اتفق مع ذلک أن یکون سنده صحیحاً ولم یرجح غیره علیه بما تقدم، فهو الغایة القصوی.  
2- ثم بعد هذه المرتبة فی العلو، قرب الإسناد لا بالنسبة إلی المعصوم بل إلی أحد أئمة الحدیث، ک «حسین بن سعید الأهوازی»(1)، مولف کتاب الثلاثین، ومحمد بن أحمد بن یحیی الأشعری (2)، مولف نوادر الحکمة، والکلینی والصدوق والشیخ وأضرابهم.  
3- ما یتقدم زمان سماع دحد الروایین فی الإسنادین علی زمان سماع الآخر، و إن اتفقا فی العدد الواقع فی الإسناد، أو فی عدم الواسطة بأن کانا قد رویا عن واحد فی زمانین مختلفین. فأولها سماعاً أعلی من آخر لقرب زمانه من المعصوم بالنسبة إلی الآخر، والعلو بهذین المعنیین، یعبرعنه ب: العلو النسبی.  
4- وزاد بعضهم للعلو معنی رابعاً و هو تقدم وفاة راوی أحد السندین  
----------  
1- من أصحاب الامام الرضا و الجواد والهادی-علیه السلام- کوفی انتقل إلی الأهواز ثم إلی قم فتوفّی فیها یروی عن عدة مثل صفوان بن یحیی(ت 210هجری) و حمّاد بن عیسی(ت 209هجری).  
2- و هو ممن لم یرو عنهم-علیه السلام- توفی حوالی 293 هجری، فلو روی أحد الراویین عن الحسین بن سعید، و الآخر عن الاشعری، فللاول مزیة علو السند.  
80  
المتساویین فی العدد علی من فی طبقته من راوی السند الآخر، فإن المتقدم عال بالنسبة إلی المتأخر (1).  
هذه هی الصور الأربعة التی وردت فی کتب وردت فی کتب الدرایة، ولکن الاهتمام بعلو الإسناد لأجل کونها أقرب إلی الواقع، ولیس هذا الملاک موجوداً فی جمیع الصور، وإنما الموجود فی بعضها یظهر بالتأمل (2)، و هذا ما یعبر عنه ب: العلو المعنوی، ولیس هو مرداً فی هذا المقام.  
و یقابل هذا العالی سنداً- تعریفاً وتحدیداً، وشروطاً وأقساماً- النازل سنداً، وقد عدوه قسماً برأسه.  
وکان الأنسب فی المقام ذکر بعض الأقسام مثل روایة الأقران أو المدبج أو روایة الأکابر عن الأصاغر، وسیجیئ فی محلها تبعاً للشهید.

14- الشاذ:

14- الشاذ:  
و هو ما رواه الثقة مخالفاً لما رواه المشهور، ویقابل للطرف الراجح: المحفوظ أیضاً، هذا إذا کان الراوی ثقة، و لو کان غیر ثقة فهو منکر.  
واختلفت الدقوال فی قبول الشاذ، فمنهم من قبله نظراً إلی کون روایه ثقة، فیرجع فی مقام العلاج إلی قواعد التعارض.  
----------  
1- زین الدین العاملی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 115، عبدالله المامقانی: مقباس الهدایة: ص 44.  
2- ثم إنهم ذکروا لعلو الاسناد صورا مختلفة من «الموافقة» و «الابدال» و «المساواة» و «المصافحة» لا طائل تحتها، و لعلها نادرة فی روایتنا، توجد أمثلتها، ذکرناها فی محلها، و من أراد التفصیل فلیرجع إلی «مقباس الهدایة 44، من مولفات أصحابنا، و شرح النخبة لابن حجر العسقلانی (ت852): ص 51، و تدریب الراوی لجلال الدین السیوطی (ت 911): 2/150».  
ومن التسلسل ما یتعلق بالزمان، مسماع جمیع آحاد السند فی یوم الخمیس أویوم العید.  
ومنه ما یتعلق بالمکان کسماع کل عن صاحبه فی المسجد أوالمدرسة أوالبلد الفلانی.  
و قد یقع التسلسل فی معظم السند دون جمیعه، ویقال للأول: المسلسل التام، مقابل الثانی الذی هو ناقص أو فی بعض السند.  
و من نماذج المسلسل فی الروایات أصحابنا الإمامیة: ما نقله الصدوق فی الخصال عن الإمام الرضا -علیه السلام- بالنحوالتالی: حدثنی أبی: موسی بن جعفر، قال: حدثنی أبی: جعفر بن محمد، قال: حدثنی أبی: محمد بن علی، قال: حدثنی أبی: علی بن الحسین، قال: حدثنی أبی: الحسین، قال: حدثنی أخی: الحسن بن علی، قال: حدثنی أبی: علی بن أبی طالب، قال: قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم: «خلقت أنا وعلی من نور واحد» (1).  
قال الشهید:  
والتسلسل لیس له مدخل فی قبول الحدیث وعدمه وإنما هو فن من فنون الروایة، وضروب المحافظة علیها والاهتمام بها. وفضیلته اشتماله علی مزید الضبط، والحرص علی أداء الحدیث بالحالة التی اتفقت بها من النبی صلی الله علیه وآله وسلم وأفضله ما دلّ علی اتصال السماع لأنه أعلی مراتب الروایة. وقلما  
----------  
1- الصدوق: الخصال: ص 31.  
83  
تسلیم المسلسلات عن ضعف فی الوصف بالتسلسل،فقد طعن فی وصف کثیر منها فی أصل المتن (1).  
وقال والد بهاءالدین العاملی: وقد اعتنی العامة بهذا القسم وقل أن یسلم لهم منه شیء إلا بتدلیس أوتجوز أوکذب یزینون به مجالسهم وأحوالهم، وهو مع ندرة اتفاقه عدیهم الجدوی (2).

16- المزید:

16- المزید:  
و هو المشتمل علی زیادة فی المتن أوالسند، لیست فی غیره، أما المتن، فبأن یروی فیه کلمة زائدة تتضمن معنی لایستفاد من غیره، وأما السند؛ فبأن یرویه بعضهم بإسناد مشتمل علی ثلاثة رجال معینین مثلاً، فیرویهم المزید بأربعة یتخلل الرابع بین الثلاثة فالأول هو المزیذ فی المتن، والثانی هو المزید فی الإسناد.  
أما الزیادة فی المتن فهی مقبولة إذا وقعت الزیادة من الثقة، لأن ذلک لایزید علی نقل حدیث مستقل حیث لا یقع المزید علی نقل حدیث مستقل حیث لا یقع المزید منافیاً لمارواه غیره من الثقات (3).  
نعم لوأوجبت الزیادة صیرورة الروایتین متضادتین تعاملان معاملة المتعارضتین أوالمختلفتین.  
وأما الزیادة فی السند، فهی کما إذا أسنده المزید وأرسله الآخرون، أو  
----------  
1- زین الدین العاملی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 120.  
2- الشیخ حسین العاملی: وصول الاخیار الی اصول الاخبار: ص 101، و لاحظ مقباس الهدایة: ص47.  
3- زین الدین العاملی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 121.  
84  
وصله وقطعه الآخرون، أورفعه إلی المعصوم ولکن الآخرین وقفوه علی من دونه، و هی مقبولة إذا کان الراوی ثقة لعدم المنافاة إذ یجوز اطلاع المسند والموصل والرافع علی ما لم یطلع علیه غیره أوتحریره لما لم یحرره الاخرون، فهو کالزیادة غیر المنافیة فتقبل، و لو احتمل کون النقص من باب السهو، فیقدم المزید أیضاً وذلک لانه إذا دار الأمر بین الزیادة والنقیصة، فالنقیصة أولی، لأن النقیصة السهویة لیست ببعیدة عن الإنسان الذی خلق ضعیفاً، بخلاف الزیادة السهویة التی هی أقل بالنسبة إلیها.  
قال والد شیخنا بهاءالدین العاملی: «وأما النقص فبأن یروی الرجل عن آخر وعلم أنه لم یلحقه أو لحقه ولم یروعنه، فیکون الحدیث مرسلاً أو منقطعاً و إنما یتفطن له المتضلع بمعرفة الرجال و مراتبهم ونسبة بعضهم إلی بعض، ومما یعین علی ذلک معرفة أصحاب الأئمة واحداً واحداً ومن لحق من رواة الائمة ومن یلحقهم(1).

17ــ المختلف:

17ــ المختلف:  
إنما یوصف الحدیث بالمختلف إذا قیس إلی غیره فعندئذتتجلی إحدی النسب الإربعة، فتارة تکون النسبة بینهما التساوی، واُخروی التباین، وثالثة العموم والخصوص مطلقاً، ورابعة العموم والخصوص من وجه(2).  
----------  
1- الشیخ حسین العاملی: وصول الاخیار: ص117.  
2- و من أمثلته ما روی: إذا بلغ الماء قلّتین لم یحمل خبثا. و ما روی: خلق الله الماء طهورا لاینجسه شیء إلا ما غیّر لونه أو طعمه أو ریحه، فإنّ الاول ظاهر فی طهارة القلتین تغیّرا أم لا، و الثانی ظاهر فی طهارة غیر المتغیر سواء کان قلتین او أقل.  
85  
والمراد من المختلف هو غیر القسم الأول. وعرفه الشهید بقوله: أن یوجد حدیثان متضادان فی المعنی ظاهراًسواء تضادا واقعاً، کأن لا یمکن التوفیق بینهما بوجه، أو ظاهراًفقط کأن یمکن الجمع بینهما، فالمختلفان فی اصطلاح الداریة هما المتعارضان فی اصطلاح الأُصولیین، والمتوافقان خلافه. وقد ورد التعبیر بالا ختلاف عن التعارض فی أکثر روایات الباب(1).  
وأما ما هی الوظیفة تجاه الخبرین المختلفین فقد قررفی علم الأُصول فی مبحث التعادل و الترجیح فلا نطیل الکلام فیه. و أول من جمع من أصحابنا الأخبار المختلفة هو الشیخ الطوسی (385 ــ 460 هـ) فقد ألف کتاب الإستبصار فی ذلک المضمار، وقد ذکر النجاشی والشیخ الطوسی رسائل للأصحاب فی اختلاف الحدیث(2).  
قال النووی:«معرفة مختلف الحدیث و حکمه، فن من أهم الأنواع، ویضطرإلی معرفته جمیع العلماء من الطوائف، وهو أن یأتی حدیثان متضادان فی المعنی، فیوفق بینهما أو یرجح أحد هما، وصنف فیه الإمام الشافعی ولم یقصد استیفاءه، بل ذکر جملةینبه بها علی طریقه .  
ثم صنف فیه ابن قتیبة، فأتی بأشیاء حسنة وأشیاء غیر حسنة وترک  
----------  
1- الحر العاملی: وسائل: 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 1، 5، 11، 21، 29، 30، 34، 36، 40، 48، و لم یرد لفظ التعارض إلا فی مرفوعة زرارة التی رواها ابن ابی جمهور مرسلا عن العلامة، وهو رفعها إلی زرارة، و نقلها الانصاری بطولها فی رسالة التعادل و الترجیح.  
2- النجاشی: الرجال: ص 207 برقم 888 فی ترجمة ابن أبی عمیر، الطوسی: الفهرست: 211 برقم 810 فی ترجمة یونس بن عبد الرحمن، و کتاب اختلاف الحدیث و مسائله عن أبی الحسن موسی بن جعفر-علیهما السلام-.  
86  
معظم الاختلاف»(1).

18 ــ الناسخ والمنسوخ :

18 ــ الناسخ والمنسوخ :  
ورد النسخ فی اللغة لمعان منها: الإزالة والنقل،وفی الإصطلاح: رفع الحکم السابق بدلیل مثله علی وجه لولاه لکان ثابتاً.  
والنسخ وإن کان رافعاً للحکم السابق ظاهراً إلا أنه فی الشرع بیان لانتهاء أمده، وألا استلزم البداء وهو حقه سبحانه.  
ثم إن الیهود منعوا إمکانه والبعض الاخر منع وقوعه، والنظر الموضوعی إلی تاریخ الشرائع السالفة والشریعة المقدسة الإسلامیة یدل بوضوح علی وقوعه فضلاً عن أمکانه .  
اتفقوا علی نسخ القرآن وبالسنة القطعیة، و إنما اختلفوا فی جوازه بخبرالواحد إلا أنهم لم یختلفوا فی نسخ السنة بمثلها . إنما الکلام فی طریق معرفة الناسخ والمنسوخ، فذکر الشهید الطرق التالیة:  
1ـ النص من النبی(ص) کقوله:«کنت نهیتکم عن زیارة القبور،فزوروها».  
2ـ نقل الصحابی مثل :«کان آخرالأمرین من رسول الله ترک الوضوءمما مست النار».  
3ـ التاریخ فإن المتأخرمنهما یکون ناسخاً للمتقدم .  
4ـ الإجماع، کحدیث قبل شارب الخمر فی المرة الرابعة نسخه الإجماع  
----------  
النووی: التقریب و التیسیر: 2/175-176.  
87  
علی خلافه، حیث لا یتخلل الحد(1).  
نعم لا یثبت النسخ بقول مطلق الصحابی وإنما یشترط فیه کل ما یشترط فی حجیة خبر الواحد، وأما ثبوته بالتأریخ فیشترط ثبوت تأخر الثانی عن الأول بالدلیل، وقد ورد فی أحادیث أهل البیت(ع) ما یؤید ذلک :  
روی محمد بن مسلم، عن أبی عبدالله(ع) قال: قلت له ما بال أقوام یروون عن فلان، عن فلان، عن رسول الله(ص) لا یتهمون بالکذب فیجی ء منکم خلافه؟ قال(ع):«إن الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن»(2).  
وروی منصوربن حازم، قال قلت لأبی عبدالله (ع) اخبرنی عن أصحاب محمد(ص) صدقوا علی محمد أم کذبوا؟ قال(ع): بل صدقوا، قلت: فما بالهم اختلفوا؟ قال (ع) :«أما تعلم أن الرجل کان یأتی رسول الله فیسأله عن المسألة فیجیبه فیها بالجواب، ثم یجیبه بعد ذلک ما ینسخ ذلک الجواب، فنسخت الأحادیث بعضها بعضاً»(3).  
وعلی کل تقدیر، فالحدیق التأخر الصادر عن الأئمة لیس ناسخاً، بل کاشف عن الناسخ الوارد علی لسان عالنبی، لا نقطاع الوحی بعد رحلة الرسول (ص)(4).  
----------  
النووی: التقریب و التیسیر: 2/170و 172، الشهید الثانی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 128، و القسم الرابع من أقسام تقیید إطلاق الخبر بالاجماع و لیس نسخاً.  
2 و 3- الکلینی: الکافی: 1/65.  
4- قال أمیر المومنین علیه السلام عند تغسیل رسول الله و تجهیزه: بأبی أنت و أمی یا رسول الله، لقد انقطع بموتک ما لم ینقطع بموت غیرک من النبوة و الانباء و أخبار السماء. نهج البلاغة: الخطبة 235.

19ـ المقبول :

19ـ المقبول :  
هو الحدیث الذی تلقاه الأصحاب بالقبول والعمل بمضونه، وهل هو من الأقسام المشترکة بین الصحیح وغیره، أولا ؟ الظاهر هو الثانی لأن الصحیح لا ینقسم إلی المقبول وغیر المقبول، بل هو مقبول مطلقاً عند الأکثر، أو إذا لم یکن شاذاً علی ما هو التحقیقِ، أو لم تکن فیه علة ـ کما علیه جمهورأهل السنة ـ وأما الضعیف فینقسم إلی المقبول ومقابله .  
نعم یمکن جعله من الأقسام المشترکة بین الصحیح وغیره، ومن الطوارئ علیهما جمیعاً إذا خصصنا جواز العمل بالصحیح ولم یعم الموثق والحسن، فعندئذ تنقسم الأقسام الثلاثةإلی المقبول وعدمه.  
والمثال الواضح للمقبول هو حدیث عمر بن حنظلة الوارد فی حال المتخاصمین من أصحابنا الذی رواه المشایخ الثلاثة فی جوامعهم (1) وإلیک سنده :  
«محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسین،عن محمدبن عیسی،عن صفوانبن یحیی،عن داود بن الحصین،عن عمر بن حنظلة،قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعة فی دین أو میراث فتحا کما إلی السلطان وإلی القضاة، إیحل ذلک ؟..»(2).  
قد تلقاه الأصحاب بالقبول فی باب القضاء وعلیه المدار فی ذلک  
----------  
1- الکلینی: الکافی: 1/67 الحدیث 10، الصدوق: الفقیه: 2/5، الشیخ الطوسی: التهذیب: 6/301 الحدیث52.  
2- الحر العاملی: وسائل الشیعة: 18/98- الباب 9 من أبواب صفات القاضی، الحدیث1.  
89  
الباب، وقد ورد فی طریقه ثلاثة أشخاص :  
1ـ محمد بن عیسی الیقطینی، ضعفه ابن الولید عند استثنائه27 شخصاًمن رجال نوادر الحکمة، وقد ثبت وثاقته وإن تضعیقه موهون (1).  
2ـ داودبن الحصین، وهو کوفی ثقة، وأن ضعفه الشهید الثانی فی درایته.  
3ـ عمر بن حنظلة، لم ینص الأصحاب فیه بجرح ولا تعدیل، قال الشهید: لکن أمره عندی سهل لأنی حققت توثیقه من محل آخر وإن کانوا قدأهملوه (2).  
قال صاحب المعالم: و من عجیب ما اتفق لوالدی ـ رحمةالله ـ فی هذا الباب أنه قال فی شرح بدایة الداریة:إن عمر بن حنظله لم ینص الأصحاب علیه بتعدیل ولا جرح، ولکنه حقق توثیقه من محل آخر، وجدت بخطه ـ رحمة الله ـ فی بعض مفردات فوائده ماصورته:  
عمربن حنظله غیر مذکور بجرح ولا تعدیل، ولکن الأقوی عندی أنه ثقة لقول الصادق(ع) فی حدیث الوقت :«إذا لا یکذب علینا».  
والحال أن الحدیث الذی أشار إلیه ضعیف الطریق، فتعلقه به فی هذا الحکم مع ما علم من انفراد به غریب، ولولا الوقوف علی الکلام الأخیر لم  
----------  
النجاشی: الرجال: 2 برقم 939 و نقل عن أبی العباس بن نوح أنّه صدّق ابن الولید فی جمیع من استثناء إلا فی محمد بن عیسی فقال: فلا أدری ما رابه فیه لانه کان علی ظاهر العدالة و الثقة.  
الشهید الثانی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 131.  
90  
ویختلج فی الخاطر أن الاعتماد فی ذلک علی هذه الحجة.(1)  
أقول: رواه الکینی، عن علی بن إبراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس عن یزید بن خلیفة، قال قلت  
لأبی عبدالله (ع): إن عمربن حنظلة أتاناعنک بوقت، فقال أبوعبدالله (ع): «أذاً لایکذب علینا»(2).  
فالسند لأباس به إلا یزید بن خلیفة فإ نه واقفی لم یوثق، قال النجاشی: روی عن أبی عبدالله(ع) له کتاب، وذکره الشیخ تارة من أصحاب الإمام الصادق(ع)واُخری من أصحاب الإمام الکاظم(ع) وعنونه الکشی  
برقم(160)، ولم یظهرمنه توثیق ولکنّه یروی عنه صفوان بن یحیی، وقد ادّعی الشیخ أنّ صفوان لایروی ولایرسل إلّاعن ثقة مثل ابن أبی عمیروالبزنطی، وقد أثبتنا فی أبحاثنا الرجالیة أنّ الضابطة غیرمنتقضة(3).  
إلی هنا تمّ ماذکره الشهید حول الصفات المشترکة بین الأقسام الأربعة، وهناک صفات اُخری لم یذکرها الشهید، فلابأس بالإشارة إلیها.

20- المعتبر

20- المعتبر  
وهوما عمل الجمیع أوالأکثربه أواُقیم الد لیل علی اعتباره لصحة اجتهادیة أو وثاقة أو حسن،هو بهذا التفسیر أعم من المقبول.  
----------  
حسن بن زین الدین، منتقی الجمان: 1/19.  
الکلینی: الکافی: 3، الباب الخامس من أبواب وقت صلاة الظهر و العصر، الحدیث1.  
لاحظ فی الوقوف علی آراء الرجالیین فی حقّه: معجم رجال الحدیث: 20، برقم 13653 و 13654.  
91  
92  
24- المشتبه المقلوب:  
و هو اسم للسند الذی یقع الإشتباه فیه فی الذهن لا فی الخطّ، ویتّفق ذلک فی الرواة المتشابهین فی الاسم بأن یکون اسم أحد الراویین کاسم أب الآخرخطّاً ولفظاً، واسم الآخر کاسم أب الأول کذلک، وذلک مثل أحمد ابن محمد بن یحیی، المشبته ب محمد بن أحمد بن یحیی، فإنّ الأوّل هو أحمد بن محمد بن یحیی العطّارالقمّی والثانی هو محمد بن أحمد بن یحیی صاحب نوادر الحکمة، وأمثلته کثیرة.  
25- المشترک:  
و هوماکان أحد رجاله أو أکثرهم مشترکاً بین الثقة وغیره، ولابدّ من الرجوع الی تمییزالمشترکات، والتمییز یحصل بقرائن الزمان، وأُخروی بالراوی، وثالثة بالمروی عنه، وأحسن ما اُلّف فی هذا الباب هو کتاب تمییز المشترکات للکاظمی، وهناک طریق آخر لتمییز المشترکات وهوممارسة الأسانید حتی یتعرّف المحدّث علی الطبقات وعندئذ یتعرف علی الراوی المشترک وتحصل عنده ملکة التمییز بسهولة.  
والطریق الأوّل تقلیدی، والثانی اجتهادی وهوالذی سلکه سید المحققین البروجردی- قدس سره-  
26- المؤتلف والمختلف:  
ومجموعهما اسم لسند اتفق فیه اسمان فما زاد خطّاً واختلفا نطقاً سواء  
93  
أکان مرجع الاختلاف إلی النقط أم الشکل، وذکروا لذلک أمثله فمنها جریر وحریز، فالأول اسم لجریر بن عبدالله البجلی الصحابی والثانی اسم لحریز بن عبدالله السجستانی - الذی یروی عن الصادق(ع) ومنها الهمدانی والهمدانی،الاول بسکون المیم والدال المهملة، والثانی بفتح المیم والذال المجمعة،فالأول نسبة إلی همدان قبیلة فی ا لیمن والثانی اسم لمدینة فی إیران، فمن الأول محمد بن ا لحسین بن أبی الخطاب، ومحمد بن الأصبغ، وسندی بن عیسی، ومحفوظ بن نصر وخلق کثیر. بل کثیر من الرواة منسوبون إلی هذا الاسم، لإنها قبیلة صالحة موالیة لأمیرالمؤمنین(ع)، من الثانی محمد بن یحیی، ومحمد بن الولید، وعلی بن الفضیل، وإبراهیم بن سلیمان، وأحمد بن النضر، وعمروبن عثمان، وعبدالکریم بن هلال الجعفی.  
27-المدبّج وروایة الأقران:  
إنّ الراوی والمروی عنه إن تقارنا فی السنّ أو فی الإسناد و اللقاء - وهو الأخذ من المشایخ -فهو النوع الذی یقال: له روایة الأقران، لأنّه حیئذ یکون راویاً عن قرینه وذلک کالشیخ أبی جعفر الطوسی(385هـ -460هـ) والسید المرتضی(355هـ 436هـ) فإنهما قرینان فی طلب العلم والقراءة علی الشیخ المفید، و إن کان السید متقدماً علیه میلاداً. و إن روی کلّ عن الآخر فمدبّج.  
28-روایة الأکابر عن الأصاغر:  
هذا إذا کان المروی عنه دون الراوی فی السنّ أو فی اللقاء، فروی عمّن دونه فهو النوع المسمّی براویة الأکابرعن الأصاغر، کروایةالصحابی عن  
94  
التابعی، والتابعی عن تابعی التابعی.  
29-السابق واللاحق:  
وهو ما اشترک اثنان فی الأخذ عن شیخ وتقدّم موت أحد هما علی الآخر. قال الشهید: وأکثر ما وقفنا علیه فی عصرنا من ذلک ستّ وثمانون سنة، فإن شیخنا المبرور نور الدین علی بن عبدالعالی المیسی والشیخ الفاضل ناصر بن إبراهیم البویهی الإحسائی، ما ذکرناه، لأنّ الشیخ ناصر البهویهی توفّی سنة اثنتین و خمسین وثمانمائة وشیخنا المیسی توفّی سنة ثمان وثلاثین وتسعمائة(1).  
30-المطروح:  
وهو ما کان مخالفاً للد لیل القطعی ولم یقبل التأویل، وربّما یتّحد مع الشاذّ فی النتیجة وإن لم یتحدا فی الاسم.  
31-المتروک:  
مایرویه من یتّهم بالکذب ولا یعرف ذلک الحدیث إلّا من جهته، ویکون مخالفاً للقواعد المعلومة.  
----------  
1- الشهید الثانی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 366.  
95  
96  
35-المؤوّل:  
وهواللفظ المحمول علی معناه المرجوح بقرینة حالیة أو مقالیة.  
36-المجمل:  
وهوما کان غیر ظاهرالدلالة علی المقصود، وإن شئت قلت: اللفظ الموضوع الذی لم یتّضح معناه. هذا إذا جعلنا الإجمال صفة للمفرد، فربّما یقع وصفاً للجملة، فیکون المراد مالم یتّضح المقصودمن الکلام فیه.  
37-المبیِّن:  
وهو خلاف المجمل، وقد أشبع الاُصولیون الکلام فی المجمل والبیّن بل النصّ والظاهروهی من صفات مطلق اللفظ سواء أکان فی الحدیث أم فی غیره واتّصاف الحدیث بهما لأجل اشتماله علیه.  
هذه هی أسماء الحدیث المشترکة بین الصحیح وغیره، فلا بدّ من الکلام فی الإقسام المختصّة بالضعیف ممّا یدور فی ألسنةالمحد ّثین(1).  
----------  
1- أخذنا هذه التعاریف الأخیرة غیر المذکورة فی الرعایة للشهید من کتاب مقباس الهدایة فی علم الدرایة: ص 51-58.  
97

الفصل الرابع:فیما یختصّ من الأوصاف

الفصل الرابع:فیما یختصّ من الأوصاف  
بالضعیف :  
1- الموقوف 2- المقطوع  
3- المنقطع 4- المعضل  
5- المعلّق 6- المضمر  
7- المرسل، حجیةالمرسل، مراسیل الفقیه،  
8- المعلّل 9- المدلّس  
10- المضطرب 11- المقلوب  
12- المهمل 13- المجهول  
14- الموضوع، ما هوالسبب لشیوع  
الأحادیث الموضوعة،فی تعریف  
الصحابی،عددالصحابة، المولی.  
99  
100  
1- الموقوف:  
و هو علی قسمین: مطلق ومقیّد، جاء مطلقاً فالمراد ما روی عن مصاحب المعصوم من نبی أو إمام، فعل، أوغیرهما، سواء أکان السند متصلاً إلی المصاحب أم منقطعاً، وأما إذا أأُخذ من غیر المصاحب للمصوم فلا یستعمل إلّا مقیّداً، فیقال وقفه فلان علی فلان إذا کان الموقوف علیه غیر مصاحب، وقد تقدّم أنّه ربّما الأثر علی المروی عن الصحابی کما یطلق الخبرعلی المرفوع إلی المعصوم، ولکنّه اصطلاح لیس بشائع.  
قال النووی: الموقوف هو المروی عن الصحابة قولاً لهم أو فعلاً أونحوه، متصلاً کان أو منقطعاً، ویستعمل فی غیرهم مقیّداًً، فیقال: وقفه فلان علی الزهری ونحوه، فقهاء خراسان تسمیة الموقوف بالأثروالمرفوع بالخبر(1).  
وأکثرما رواه المحّدثون فی تفسیر الآیات عن الصحابة موقوف  
----------  
1- التقریب و التیسیر: 2/149.  
101  
غیر مرفوع إلی النبی(ص) اللّهم إلّا إذا کان مبیّناً لشأن نزول الآیة. فربّما یکون مرفوعاً لبّاً وإن لم یکن مرفوعاً لفظاً، کقول جابر:کانت الیهودتقول: من أتی امرأته من دبرها فی قبلها،جاء الولد أحول فأنزل الله تعالی:(نساؤکم حرث لکم فأتوا حرثکم أنّی شئتم)(البقرة /223).  
فإن مثل هذا یعدّ مرفوعاً، ومثله ما إذا حکی عن اُمور غیبیّة ترجع إلی الحیاة الأخرویّة التی لیس للعقل إلیها طریق، فطبع الحال یقتضی أخذه لها عن المعصوم فهو مرفوع لاموقوف، ونظیره ما إذا حکی المصاحب للمعصوم فعله بمرأی ومنظر منه، ویعد مرفوعاً، بخلاف ما إذا لم یکن بمرأی ومنظر منه، وعلی کل تقدیر فالموقوف لیس لحجة وإن صحّ سند الحدیث إلی الموقوف، لأنّ الحجّة هو قول المعصوم، والمصاحب لیس بمعصوم، وبذلک تعلم قیمة ما روی عن الصحابة حول تفسیرالآیات، وقد حشّد الطبری تفسیرة بالموقوفات، ومثله السیوطی فقد جمع فی تفسیره أقوال الصحابة حول الآیات.  
2-المقطوع:  
المقطوع یستعمل علی ثلاثة أوجه:  
أ-إذا روی عن التابعی، أی مصاحب مصاحب النبی.  
قال النووی: هوالموقوف علی التابعی قولاً له أوفعلاً(1).  
وبماأنّ المعصوم غیر منحصر عندنا فی النبی(ص) فیعمّ ما إذا روی عن  
----------  
1- التقریب و التیسیر: 1/159  
102  
والنسبة بین المقطوع بهذا المعنی والموقوف هوالتباین، لاختصاص الثانی بما إذا روی عن مصاحب المعصوم بلا رفع إلی النبی، والأوّل بما إذا روی عن التابع لمصاحب النبی.  
هذا إذا قیس المقطوع إلی الموقوف بالمعنی الأخصّ، وأمّا إذا قیس إلی الموقوف بالمعنی الأعم أی الموقوف علی غیر الصحابی تابعیّاً کان أو غیره، فالنسبة أخص مطلقاً لاختصاصه بالتابعی وشمول الموقوف له ولغیره.  
ب-وقد یطلق ویرادمنه الموقوف بالمعنی الأعمّ، أی الموقوف علی غیر الصحابی، سواء أکان تابعیّاً أم لا(1).  
ج-وقد یطلق علی ما سقط واحد من أسناده(2).  
3-المنقطع:  
وقد اضطراب کلامهم فی تفسیره.  
فعرّفه النووی بقوله: الصحیح الذی ذهب إلیه الفقهاء والخطیب وابن عبد البرّ وغیرهم من المحدثین هو: أنّ النقطع ما لم یتصل إسناده علی أیّ وجه کان.  
وأکثر ما یستعمل فی روایة من دون التابعی عن الصحابی کمالک بن أنس الفقیه، عن عبدالله بن عمر.  
وقیل هو ما اختلّ منه راو قبل التابعی محذوفاً کان أو مبهماً کرجل.  
----------  
1- الشهید الثانی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 135 و 137.  
2- نفس المصدر، و هذا یعرب عن وجود الفوضی فی اصطلاح الموقوف و نظیر ذلک لفظ «المنقطع».  
103  
وقیل: هو ماروی عن تابعی أو من دونه قولاً له أو فعلاً(1).  
عرّفه الشهید الثانی بإسقاط شخص واحد من أسناده، وفی موضع آخر بأنّه یطلق علی ما جاء عن التابعین - وعلی حسب تعبیرنا - تابع مصابح المعصوم، وعند ذلک یتحد مع المقطوع بالمعنی الأوّل(2).  
وقسّمه والد شیخنا بهاء الدین العاملی إلی المنقطع بالمعنی الأعم(یدخل فیه المعلّق والمرسل أیضاً) وإلی المنقطع بالمعنی الأخص. قال:  
«وهو مالم یتصل إسناده إلی معصوم علی أیّ وجه کان، وهوستّة أقسام، لأنّ الحذف إمّا من الأوّل أو من الوسط أو من الآخر،(والمحذوف) إما واحداً أو أکثراً».  
1-2 : ما حذف من أوّل أسناده واحد أو أکثر، وهو المعلّق، کما تقدّم عند البحث عن الصفات المشترکة.  
3-4 : المنقطع بالمعنی الأخصّ: وهو ما حذف وسط إسناده واحد أو أکثر.  
5-6 : المرسل(3)(وسنبحث عنه مستقلّاً).  
وعلی ذلک فالمنقطع ما حذف من وسط إسناده واحد أکثر، وقال بهاءالدین العاملی: أو سقط من وسطه واحدا فمنقطع(4).  
فامنقطع بالمعنی الأخصّ أعمّ من یکون المحذوف واحداً أو أکثر  
----------  
1- النووی: التقریب و التیسیر: 1/171.  
2- الشهید الثانی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 135.  
3- حسین بن عبد الصمد: وصول الاخیار إلی اصول الاخبار: ص 105 و 106.  
4- بهاء الدین العاملی: الوجیزة: ص 3.  
104  
عند والد بهاءالدین العاملی، ولکنه عند ولده یختصّ بما إذا کان المحذوف واحداً، ولعله الأولی حتی یتمیّزعن المعضل الذی یلیه.

4- المعضل:

4- المعضل:  
عرّفه الشهید بأنّه: ماسقط من سنده أکثر من واحد، قیل: إنّه مأخوذ من قولهم أمر معضل أمرمعضل، أی مستغلق شدید(1)، وقال والد بهاءالدین العاملی: ماسقط من إن سناده اثنان أو أکثر من الوسط أو الآخر فهو عبارة عن الأقسام الثلاثة من الستّة المذکورة فی المنقطع(2).  
والأولی ما ذکره بهاءالدین العاملی حیث خصّه بسقوط أکثرمن واحد من وسط السند فقال: أو فی وسطها واحد فمنقطع أو أکثر فمعضل(3).  
هذاالاختلاف فی تفسیره هذه المصطلحات تعرب عن وجود الفوضی فی وضعها، وإنّ الاختلاف فی الاصطلاح یشوّش ذهن القارئ، ولواکتفی فی کل واحد بالقدر المتیقّن کان أولی.  
5- المعلّق:  
وهو ما حذف من أوّل إسناده واحد فأکثر(4) علی التوالی، ونسب الحدیث إلی من فوق المحذوف من رواته، فإن علم المحذوف کما هو الحال  
----------  
1- الشهید الثانی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 137.  
2- حسین بن عبد الصمد: وصول الاخیار إلی اصول الاخبار: ص 108.  
3- بهاء الدین العاملی: الوجیزة: ص 3.  
4- النووی: التقریب و التیسیر: 1/181.  
105  
فی أغلب روایات الفقیه والتهذیبین فهو من الصفات المشترکة بین الأقسام الأربعة للخبر، والمعلّق بهذا المعنی هو الذی ذکرناه فی الفصل الماضی، وأمّا إذا لم یعلم المحذوف فهو من صفات الخبر الضعیف وهو المقصود فی المقام. فعلی ذلک فالمصطلحات التالیة:1- الموقوف، 2- المقطوع، 3- المنقطع، 4- المعضل، 5- المعلّقاصطلاحات متقاربة المعنی، متمیّزات باُمورجزئیة، فیجب علی القارئ ممارسة المتمیّزات حتی لایشتبه أحدهما علی الآخر، ونکمل تلک الاصطلاحات بسادسها وسابعها، وهما المضمروالمرسل، وإلیک بیانهما:  
6- المضمر:  
وهو ما یقول فیه الصحابی أو أحد أصحاب الأئمة(ع): سألته عن کذا، فقال: کذا، أو أمرنی بکذا، أو ما أشبه ذلک، ولم یسمّ المعصوم، ولا ذکر ما یدل علی أنّه المراد، و هذا القسم غیر معروف بین العامّة، کثیراً ما کان یفعله أصحابنا للتقیة، لعلم المخاطب بالإمام فی ذلک الخطاب(1).  
وقال المامقانی: وهو ما یطوی فیه ذکر المعصوم فی ذلک المقام بالضمیر الغائب إما لتقیّة أوسبق ذکره فی اللفظةأو الکتابة، ثم عرض القطع لداع، کمالو قال: سألته، أوسمعته یقول، أو عنه، أو نحوذلک(2).  
والمعروف من المضمرات هی مضمرة سماعة، وربّما یری الإضمار فی أخبار زرارة ومحمد بن مسلم، وسبب الإضمار هو التقیّة، ولذلک یعبّرون عن  
----------  
1- الشیخ حسین بن عبد الصمد العاملی، وصول الاخیار: ص 101.  
2- عبدالله المامقانی: مقباس الهدایة: ص 47.  
106  
الإمام: بالعبد الصالح، والفقیه، والشیخ، وأمّا عروض الإضمارلأجل تقطیع الأخبار بمعنی أنّ سماعة کتب فی صدر سؤالاته اسم الإمام المسؤول، ثمّ عطف علیه بقیّة الأسئلة، قوله:سألته عن کذا، ولمّا قام المحمدون الثلاثة بجمع الروایات، نقلوها بنفس النصّ الموجود فی أصل سماعة من دون أن یصرّحوا بالحقیقة، فهذا أمر بعید عن المشایخ العارفین بوظیفة التحدیث، وأنّ هذا الإضمار بدون التعریف به یوجب سقوط الروایة عن الحجیّة، ولو کان الأمر کذلک کان علیهم التصریح بذلک فی دیباجة کتبهم، أو قلب الإضمارإلی التصریح کما هو الحال فی نظائرها کمضمرات عبدالله بن جعفر الحمیری فی قرب الإسناد، فقد روهاالمشایخ فی کتبهم مصرّحة.  
7-المرسل:  
وهو مأخوذ من إرسال الدابّة، بمعنی رفع القید والربط عنها، فکأنّ المحدّث بإسقاط الراوی رفع الربط الذی بین رجال السند بعضهم ببعض، وفسّره الشهید بقوله: مارواه عن المعصوم من لم یدرکه سواء أکان الراوی تابعیّاً أم غیره، صغیراً أم کبیراً، وسواء أکان الساقط واحداً أم أکثر، وسواء رواه بغیرواسطة بأن قال التابعی: قال رسول الله(ص) مثلاً، أو بواسطة نسیها بأن صرّح بذلک أو ترکها مع علمه بها،أو أبهمها کقوله عن رجل أوبعض أصحابنا أو نحو ذلک، وهذا هو المعنی العامّ للمرسل المتعارف بین أصحابنا(1).  
ولایخفی أنّ المرسل بهذا الاعتبار یشمل المرفوع بالمعنی الأوّل من  
----------  
1- الشهید الثانی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 136.  
107  
108  
مطلقاً، وإلّا فیشترط أن لایکون له معارض من المسانید الصحیحة، وهوخیرة الشیخ الطوسی.  
5-التوقف؛ وهوالظاهرمن المحقّق(1).  
6-التفریق بین حذف الواسطة وإسقاطه مع العلم به، وبین ذکره مبهماً، فیقبل فی الاُولی دون الثانیة.  
7-تلک الصورة ولکن مع اسنادها إلی المعصوم جزماً؛ کماعلیه الصدوق فی الفقیه حیث یقول: قال الصادق(ع)(2).  
استدلّ القائل بالقبول مطلقاً بأنّ روایة العدل عن الأصل المسکوت عنه تعدیل له، لأنّه لوروی عن غیرالعدل ولم یبیّن حاله لکان ذلک غشّاً وهومناف للعدالة، ولکن ضعفه ظاهر، لأنّه إنّما یتمّ لوانحصرأمرالعدل أوعن الموثوق بصدقه وهوممنوع، وبذلک ظهردلیل المانع مطلقاً.  
وأمّا دلیل الثالث فهوماذکرالقمّی وقال: «إنّ الإرسال ممّن عرف بأنّه لایرسل إلِِِّا عن ثقة»، کاشف عن اعتماده علی صدق الواسطة والوثوق بخبره، ولاریب أنّ ذلک یفید ظنّاً بصدق خبره وهولایقصرعن الظنّ الحاصل بصدق خبرالفاسق بعد التثبّت.  
یلاحظ علیه:أنّه مبنی علی مبناه من حجیّة مطلق الظنّ، وهوخلاف التحقیق.ثم الظنّ فی المقیس علیه، أی الظنّ بصدق الفاسق بعدالتثبّت لیس بحجّة مالم یبلغ درجة التبیّن والإطمئنان العرفی.  
وأمّاالرابع؛ فضعفه ظاهربالإمعان فی الردعلی دلیل الثانی.  
----------  
1- المحقق: المعارج: ص 92 طبعة طهران عام 1310 هجری قمری.  
2- القمی: القوانین: 1/478، و النووی: المستدرک: 3/718.  
109  
وأمّاالخامس؛ فهوکاشف عن تکافؤالأدلّة فی القائل وعدم ترجیح أحدالطرفین علی الآخر، والمهم هوالسادس والسابع وموردهمامراسیل الفقیه، فقدذهب غیر واحد من المحققین إلی حجّیتها فلا بأس بإفاضلة کلام فیها فنقول :  
مراسل الفقیة :  
إنّ کتاب «من لا یحضره الفقیه» :یشتمل علی ثلاثة آلاف و تسعمائة وثلاثة عشر حدیثاً مسنداً، وعلی الفین وخمسین حدیثاً مرسلاً، والمراد من المرسل أعم ممّا لم یذکر فیه اسم الراوی بأن قال: روی، أو قال: قال علیه السلام، أو ذکر الراوی، أو صاحب الکتاب، ونسی أن یذکر طریقه إلیه فی المشیخة، وقد أحصی المجلسی الأوّل(قدس سره) هذا القسم الأخیر فی شرحه علی الفقیه فبلغ أزیدمن مائة وعشرین رجلاً، وأنّ أخبارهم تزید علی ثلاثمائة حدیث، فربّما یقال: بحجیّة القسم الثانی أعنی مانسبه إلی المصوم بصورة الجزم وقال: قال الصادق(ع).  
قال الفاضل التفریشی:إنّ قول العدل: قال رسول الله(ص) یشعر بإذعانه بمضمون الخبربخلاف ما لو قال حدّثنی فلان.  
وقال السید بحر العلوم، قیل: إنّ مراسیل الصدوق فی الفقیه کمراسیل ابن أبی عمیرفی الحجّیه والإعتبار، و إنّ هذه المزیّة من خواصّ هذا الکتاب لا توجد فی غیره من کتب الأصحاب.  
وقال بهاءالدین العاملیفی شرح الفقیه - عند قول المصنّف: وقال الصادق جعفربن محمّد(ع) : کل ماء طاهر حتی تعلم أنّه قذر: هذا  
110  
الحدیث کتالیه من مراسیل المؤلّف(رحمةالله) وهی کثیرة فی هذا الکتاب، تزید علی ثلث الأحادیث الموردة فیه، وینبغی أن لا یقصر الاعتماد علیها من الاعتماد علی مسانیده من حیث تشریکه علی النوعین فی کونه ممّا یفتی به ویحکم بصحّتة، ویعتقد أنّه حجة بینه وبین ربّه سبحانه، بل ذهب جماعة من الأصولییّن إلی ترجیح مرسل العدل علی مسانیده علی محتجّین بأنّ قول العدل: قال رسول الله کذا، یشعر بإذعانه بمضمون الخبر، بخلاف مالو قال حدّثنی فلان عن فلان، أنّه(ص) کذا.  
وقال المحقّقالدامادفی الرواشح- فی ردّ من استدل علی حجّیة المرسل مطلقاً-: بأنّه لو لم یکن الوسط الساقط عدلاً عند المرسل لما ساغ له إسناد الحدیث إلی المعصوم... قال: إنّما یتمّ ذلک إذا کان الإرسال بالإسقاط رأساً والإسناد جزماً، کما لو قالو المرسل: قال النبی(ص) أو قال الامام(ع) ذلک، وذلک مثل قول الصدوق فی الفقیه، قال(ع): الماء یطّهر ولا یطهر، إذ مفاده الجزم أو الظنّ بصدور الحدیث عن المعصوم فیجیب أن تکون الوسائط عدولاً فی ظنّه، و إلّا کان الحکم الوسائط عدولاً فی ظنّه، وإلّا کان الحکم الجازم بالإسناد هادماً لجلالته وعدالته.  
وقال المحقّق سلیمان البحرانیفی البلغة ــ فی جملة کلام له فی اعتبار روایات الفقیه ــ: بل رأیت جمعاً من الأصحاب یصفون مراسیله بالصحة،ویقولون: إنّها لا تقصر عن مراسیل ابن أبی عمیر، منهم العلّامة فی المختلف والشهید فی شرح الإرشاد والسیّد المحقق الداماد(1).  
ولعلّ التفصیل الأخیرأقرب.  
----------  
1- المحدث النووی: مستدرک الوسائل: 3/718.  
111  
هذا هو المرسل لدی الشیعة: وعلیه أهل السنّة أیضاً، فعرّفوه بأنّه ما سقط منه الصحابی، کقول نافع: قال رسول الله(ص) کذا، أو«فعل کذا»، أو«فعل بحضرته کذا»، ونحو ذلک(1) وفی الحقیقة إنّ مرفوع التابعی هو المرسل عندهم، وقد عدّوه من أقسام الضعیف، واتّفقو علی أنّه لیس حجّة فی الدین، قالوا:  
«هذا هو الرأی الذی استقرّ علیه حفّاظ الحدیث، ونقّاد الأثر، وتداولوه فی تصانیفهم».  
ومع ذلک نری أنّهم یحتجّون بمراسیل الصحابة، فلا یرونها ضعیفة بحجّة أنّ الصحابی الذی یروی حدیثاً لم یتیسّر له سماعه بنفسه من رسول الله(ص) غالباً ما تکون روایته له عن صحابی آخر قد تحقّق أخذه عن الرسول، فسقوط الصحابی الآخر من السند لایضرّ، کما أنّ جهل حاله لا یضعّف الحدیث، فثبوت شرف الصحبة له کاف فی تعدیله.  
وفی الصحیحین من مراسیل الصحابة ما لا یحصی،لأنّ أکثر روایاتهم عن الصحابة، وکلّهم عدول(2).  
یلاحظ علیه:أنّ القول بأنّ الصحابة کلّهم عدول مخالف للذکر الحکیم، والسنّة المتواترة عن النبی الأکرم(ص) حول أصحابه، فقد کان فی الصحابة منافقون، ومرضی القلوب، والسّماعون لکلّ ناعق وإلی غیر ذلک ممّا یجده الإنسان فی الذکر الحکیم. وقد أخبر النبی الأکرم(2) بذلک حسب ما رواه البخاری فی صحیحه: انّ رسول الله(ص) قال:«بینما أنا قائم علی  
----------  
1- القاسمی جمال الدین الشامی: قواعد الحدیث: ص 114.  
2- السیوطی: تدریب الراوی: 1/171، صبحی الصالح: علوم الحدیث و مصطلحه: ص 168.  
112  
الحوض إذا زمرة، حتی إذا عرفتهم، خرج رجل من بینی وبینهم، فقال هلمّ! فقلت:أین؟ فقال: إلی الناروالله، فقلت: ما شأنهم ؟ قال: إنّهم قد ارتدّو علی أدبارهم القهقری، ثم إذا زمرة اُخری، حتی إذا عرفتهم، خرج رجل من بینی وبینهم، فقال: هلمّ! فقلت: إلی النار والله، قلت: ما شأنهم ؟ قال: إنّهم قد ارتدوا علی أدبارهم، فلا أراه یخلص منهم إلّا همل النعم»(1).  
إنّ أهل السنّة بنوا مذهبهم فی الاُصول والفروع علی أقوال الصحابة والتابعین، فأدّاهم القول بذلک الی تنزیه الصحابة کلّهم، وسیوافیک أنّ عددهم یزید علی مائة ألف، فمعنی ذلک أنّ روّیة النبی کانت إکسیراً محوّلاً لکل إنسان وإن کان فی الدرجة السافلة من الدین والخلق وسائرالمثل، إلی إنسان عادل مثالی، هو شئء عجیب، ولیس لهم مناص عن ذلک، لأنّ القول بخلافه یستلزم انهیار المذهب السنّی، فأسّسوا ذلک الأصل، لصیانً مذهبهم!(2).

8- المعلّل:

8- المعلّل:  
وله إطلاقان:  
أحدهما:ما یختصّ بالفقهاء وهو ما ذکر فیه علّة الحکم کتعلیل حرمة الخمر بالإسکار، وعسل الجمعة برفع روائح الاباط، وهو خارج عن المقصود  
----------  
1- الجزری-ابن الأثیر-: جامع الأصول: 11 ص 121، و «همل النعم» کنایة عن أنّ الناجی عدد قلیل، و قد اکتفینا من الکثیر بالقلیل، و من أراد الوقوف علی ما لم نذکره فلیرجع إلی «جامع الاصول».  
2- و الحق تصنیف الصحابة إلی أصناف مختلفة بین صالح و طالح، وعادل و غیره.  
1- النووی: التقریب و التیسیر: 1/211.  
2- الشهید الثانی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 141-142، و لو صح ما ذکره فی التهذیب لزم عدم جواز العمل بروایة إلا بعد الفحص عن سنده و متنه.  
113  
أ -أن یروی عمّن لقیه أو عاصره ما لم یسمع منه، علی وجه یوهم أنّه سمعه منه، کأن قول: قال فلان أو عن فلان، والتقیید باللقاء والمعاصرة لإخراج مالو یلقه و لم یعاصره، فإنّ الروایة لیست تدلیساً لوجود القرینة وهی عدم التعاصر إذا کان واضحاً.  
ب-أن لایسقط شیخه الذی أخبره ولا یوقع التدلیس فی أول السند، ولکن یسقط من بعده رجلاً ضعیفاً أو صغیر السن لیحسن الحدیث بإسقاطه(1)، هذا إذا لم یذکر ما هو صریح فی السماع بلا والسطة، کما إذا قال حدّثنا أو أخبرنا. فإنّه یکون کذباً و المحدّث کذّاباً.  
ثم إنّ للتدلیس قسماً آخریسمّی التدلیس فی الشیوخ، لافی نفس الإسناد، بأن یروی عن شیخ حدیثاً سمعه منه، ولکن لایحبّ معرفة ذلک الشیخ لغرض من الأغراض، فیسمّیه أویکنّیه باسم أکنیةغیرمعروف بهما، وهذاأخفُّ ضرراًمن الأوّل وربّما یکون معذوراًفی ترک التسمیة.  
وقدعرف سفیان بن عیینة فقال: قال الزهری کذا، فقیل له: أسمعت منه هذا؟ قال: حدّثنی به عبدالرزاق عن معمّر عنه، فسیفان قد اصر الزهری ولقیه، ولکنه لم یأخذ عنه فیصحّ سماعه منه، وإنّما أخذ عن عبدالرزاق وعبدالرزاق أخذ عن معمّرومعمّر أخذ عن الزهری، فالتدلیس هنا إسقاط سفیان شیخیه بإیراده الحدیث بصیغة توهم سماعه من الزهری مباشرة(2).  
114  
115  
وعلی کلّ تقدیر؛ فهل یقبل حدیث المدلّس أم لا؟ فیه تفصیل(1).  
إذ لاشکّ أنّ القسم الأوّل من التدلیس مذموم جداً لما فیه إیهام اتصال السند مع کونه مقطوعاً حتی قال بعضهم: التدلیس أخو الکذب، إنّما الکلام فی جرح فاعله بذلک، بمعنی أ نّه إذا عرف بالتدلیس ثم روی : حدّثتا (فی غیرما دلّس به) ففی قبوله قولان :  
1- لا یقبل مطلقاً، وقیل لایجرح بذلک بل ما علم فیه التدلیس یردّ ومالم یعلم فلا،لآنّ المفروض کونه ثقة بدونه، والتدلیس لیس کذباً بل تمویهاً .  
2- التفصیل،وهوقبول حدیثه إن صرّح بما یقتضی الإ تصال کحدّ ثنا أوأخبرنا، دون المحتمل للأمرین،کما إذاقال:عن فلان،أو قال فلان،بل حکمه حکم المرسل.  
ومرجع هذا التفصیل إلی أنّ التد لیس غیر قادح فی العدالة ولکن تحصل الربیة فی إسناده  
لأجل الوصف، فلا یحکم باتصال سنده إلّا مع إتیانه بلفظ لا یحتمل التد لیس بخلاف غیره، فإنّه یحکم علی سنده بالاتصال عملاً بالظاهر حیث لا معارض له.  
یلاحظ علیه: أنّه إذا کثر التدلیس من راو واحد فی مظانّ مختلفة، فهذا ربّما یسلب ثقة الإنسان بالراوی، فلأجل ذلک ربّمما تکون أدّلة حجّیة الخبر منصرفة عن ذلک، و هذا بخلاف ما إذا قلّ التدلیس، فالتفصیل هو المتّبع، لکن بهذا المعنی.  
وأمّا القسم الثانی، فقال الشهید: إنّ فیه تضییعاً لحقّ المروی عنه  
----------  
1- لاحظ الشهید الثانی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 145، و المامقانی: مقباس الهدایة: ص 66.  
116  
وتوعیراً لطریق معرفة حاله فلا ینبغی للمحدّث فعل ذلک، ونقل: إنّ الحامل لبعضهم علی ذلک کان منافرة بینهما اقتضته ولم یسع له ترک حدیثه صوناً للدین- وقال الشهید-: و عذرغیر واضح.  
ولعلّ الوجه فی وضوحه أنّ الخبر لوکان متضمّناً لحکم الله، وکانت التعمیة بالمروی عنه سبباً لردّ الخبر، فإنّ ذلک ینجرّ إلی إخفاء حکم الله، خصوصاض فیما إذ کان الشیخ ثقة عند الناس(1) ومن حسن الحظّ ندرته وندرظ القسم الأوّل فی أخبارنا معاشرالإمامیة.  
10 - المضطرب:  
وهو کلّ حدیث الختلف فی متنه أو سنده فروی مرة علی وجه، واُخری علی وجه آخر مخالف له، سواء أوقع الاختلاف من راو واحد أم من رواة متعدّدین أم من المؤلّفین أم من ناسخی الکتب بحیث یشتبه الواقع.  
قال النووی: هو الذی یروی علی أوجه مختلفه متقاربة، ویقع فی الإسناد تارة وفی المتن اخری، وفیهما من راو واحدأوجماعة(2).  
ثم إنّ الإضطراب یقع تارة فی السند واخری فی المتن، أمّا الأوّل: فبأن یرویه الراوی تارة عن أبیه عن جده، و اخری عن جدّه بلا واسطة، وثالثة عن ثالث غیرهما.  
وأمّا الثانی: فبأن یروی حدیث بمتنین مختلفین، و مثاله فی روایاتنا خبرالختبار الدم عند اشتباهه بالقرحة، بخروجه من الججانی الأیمن فیکون  
----------  
1- عبدالله المامقانی: مقباس الهدایة: ص 66.  
2- النووی: التقریب و التیسیر: 1/220.  
117  
حیضاً،أو بالعکس، فرواه فی الکافی بالأوّل(1) ورواه الشیخ علی ما فی بعض نسخ التهذیب- بالثانی(2).  
والعجب أنّ السید أحمدابن طاووس مؤلّف«البشری» سمّاه تدلیساً، وهو لیس منه قطعاً. ومن المضطرب قسم لم یذکره علماء الدرایة، وهوأن تکون الورایة غیر منسجمة من حیث التعبیر عن المرام، بمعنی أنّه قدّم ما حقّه التأخیر وأخّر ما حقه التقدیم، فی الرواة البعداء عن العربیة وعن الثقافة المعروفة فی ذلک الزمان.  
11- المقلوب:  
وهو یتحّقق فیما ورد حدیث بطریق معلوم، ولکن ربّما یرویه راو بغیر ذلک الطریق، إ مّ بمجموع الطریق أو ببعض رجاله بأن یقلب بعض رجاله خاصّة حتّی یکون أجود منه لیرغب فیه(3).  
12- المهمل:  
وهو الحدیث المروی بسند فیه راو معنون فی کتب الرجال ولکن لم یحکم علی بشئءمن المدح والذم.  
----------  
1- الکلینی: الکافی: 3/94. قال: فإن خرج الدم من الجانب الأیمن فهو من الحیض، وإن خرج من الجانب الأیسر فهو من القرحة.  
2- الطوسی: التهذیب: 1/385. قال: فإن خرج الدم من الجانب الأیسر فهو من الحیض، و إن خرج من الجانب الأیمن فهومن القرحة.  
3- الشهید الثانی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 150.  
118  
وفسرّه المامقانی بقوله:«وهو ما لم یذکر بعض رواته فی کتب الرتجال ذاتاً أو وصفاً»، والظاهر أنّ القسم الأوّل داخل فی المجهول الذی نشیرإلیه.

13- المجهول:

13- المجهول:  
وهو مالم یعنون فی کتب الرجال، أوعنون ولکن لم یعرف ذاته وحکم علیه بالجهالة، وعرّفه المامقانی بقوله:«وهو ما ذکر رجاله فی کتاب الرجال، ولکن لم یعلم لم یعلم حال البعض أو الکلّ من حیث العقیدة».  
ولأجل کون المقصود ما ذکرناه لا ما ذکره انتقدعلی الشیخ المامقانی الکثاره فی کتابه تنقیح المقال فی علم الرجال من قوله:«مجهول» لا سیّما فی فهرس تنقیح المقال،فإنّ الناظر فیه لا یری إلبا المجاهیل، مع أنّ المحققّ الداماد عقد الراشحة الثالثة عشرة من رواشحه فی معنی المجهول وأثبت أنّه لایجوز إطلاق المجهول الاصطلاحی إلّا من حکم بجهالته أئمّة علم الرجال، فمع عدم الظفر بشئء من ترجمة إحواله، لا یجوز التسارع علی الراوی بالحکم بالجهالة(1) و علیه فالمحهول مختصّ بمن حکم علیه بالجهالة بالخمل الشائع بأنه لم یعرف رأساً.  
إلّاأن یکون للمحقق المامقانی الصطلاح خاصّ فی المجهول کما ربّما یدّعی.  
14- الموضوع:  
و هو المکذوب المختلق المصنوع وهو شرّ الضعیف(2)، بمعنی أنّ  
----------  
1- الطهرانی، الذریعة: 4/466 برقم 2070.  
2- النووی: التقریب و التیسیر: 1/231.  
119  
الراوی اختلفه، لا مطلق حدیث الکذوب، فإنّ الکذوب قدیصدق،ولا تحل ّروایته للعالم بوضعه، من غیر فرق بین الأحکام والمواعظ، ألّا بالتصریح بکونه مختلفاً بخلاف غیره من الضعیف، فإنّه تجوز روایته مع التصریح بالمصدر إجمالاً أوتفصلاً.  
ثم إنّ السبب لوضع الحدیث لا ینحصر فی أمر أو أمرین، فربّما یکون السبب کسب الشهرة والمکانة بین الناس، و اخری نصرة المذهب، وثالثة التقرّب إلی الملوک وأبناء الدنیا، فقد روی أنّ غیاث بن إبراهیم دخل علی المهدیّ بن المنصور، وکان یعجبه لاحمام، فروی حدیثاً عن النبی إنّه قال:«لا سبق إلّا فی خففّ أو حافر أو نصل أوجناح»(1) إلی غیرذلک من الدوافع إلی الکذب والجعل. بقیت هنا کلمة هی:  
ما هو السبب فی شیوع الأحادیث الموضوعة؟  
أنّ أصحاب الصحاح والسنن صرّحو بأنّهم أخرجوأحادیثهم من بین أحادیث کثیرة هائلة، فقد أتی أبو داود فی سننه بأربعة آلاف وثمانمائة حدیث، وقال: انتخبتها من خمسمائة ألف حدیث، ویحتوی صحیح البخاری من الخالص بلا تکرار ألف حدیث وسبعمائة وواحد وستین حدیثاً اختاره من زهاء ستمائة ألف حدیث، وفی صحیح مسلم أربعة آلاف حدیث اصول دون المکرّرات، صنّفهامن ثلاثمائة ظدلف حدیث، و ذکر أحمد بن حنبل فی مسنده ثلاثین ألف حدیث، وقد انتخبها من أکثر من سبعمائة  
----------  
1- عبدالله المامقانی: تنقیح المقال فی علم الرجال، حاکیا عن «ربیع الابرار» للزمخشری، و «جامع الاصول» لابن الأثیر.  
120  
وخمسین ألف حدیث، وکان یحفظ ألف ألف حدیث! وکتب أحمد ابن الفرات المتوفّی عام 258 هـ، ألف ألف وخمسمائة ألف حدیث، فأخذ من ذلک ثلاثمائة ألف فی التفسیر والأحکام و الفوائد وغیرها(1).  
هذه الکمّیات الهائلةتعرب عن کثرة الدسّ والوضع والکذب والتقوّل علی رسول الله بعد رحلته، وأنّ أعداء الدین - خصوصاً الیهود والنصاری والمستسلمة منهم - أدخلوفی الشریعة الأسلامیةما لیس منها، وکان للیهود المتظاهرین بالإسلام دور کبیر فی بثّ هذه الروایات، کما کان للمتزلّفین إلی أصحاب السلطة دور عظیم.  
إنّ المنع عن کتابة الحدیث قرابة قرن ونصف، ثمّ الندفاع العالم الإسلامی فجأة إلی کتابتها أوجد أرضیّةصالحة للکذب والوضع، وفسح للأحباروالرهبان التحدّث ببدع یهودیّة وسخافات مسیحیّةوأساطیر مجوسیّة إلی أن اغترّ السذّج من المسلمین، فزعم أحمدبن حنبل أنّ الکرامة وهوحفظ ألف ألف حدیث، وتخیّل البخاری أنّ الفضیلة فی حفظ خمسمائة ألف حدیث. و من أمعن فی حیاة الرسول(ص) فی مکّةالمعظّمة والمدینة المنوّرة وما کان یقوم به من أعباء الرسالة، والجهادضد المشرکین والمنافقین، وعقد المواثیق مع القبائل ورؤساء البلدان، یقف علی أنّ الزمان الذی کان للنبی التحدّث فیه، أقل بکثیر من أن یسعه التحدث بهذه الأباطیل، بل لا یبلغ لبیان معشارها.  
«وقد کانت الکتب قبل تدوین الصحاح مجموعة ممزوجاً فیها الصحیح بغیره، وکانت الآثار فی عصر الصحابة وکبار التابعین غیر مدوّنة  
----------  
1- عبدالحسین الأمینی: الغدیر: 5/292-293، و قد ذکر مصادر هذه النقول فی کتابه.  
121  
ولا مرتّبة، ولأنهم کانو نهوا أوّلا عن کتابتها - کماثبت فی صحیح مسلم- خشیة اختلاطها بالقرآن، ولأنّ أکثرهم کان لا یحسن الکتابة، فلمّا انتشر العلماء فی الأمصار وکثر الابتداع دوّنت ممزوجة بأقوال الصحابة وفتاوی التابعین وغیرهم، فأوّل من جمع ذلک ابن جریج بمکّة، وابن اسحاق أو مالک بالمدینة...»(1).  
وقد أشار فی کلامه إلی بعض أسباب الجعل، ولم یشر إلی وجود الأحباروالرهبان بین المسلمین الذین أشاعو الأکاذیب والأباطیل،وصرّح بأنّ التدوین کان فی عصر ابن جریج ومن بهده، وهو من محدّثنی القرن الثانی فی العصر العباسی توفّی عام 150هـ.  
ولیس الموضوع مختصّاً بأحادیث أهل السنّة وإن کان الوضع فیها أکثر، فقد وضع الغلاة من فرق الشیعة أحایدث باطلة ذکرها أصحاب الرجال فی معاجمهم کمحمد بن أبی زینب المعروف بأبی الخطاب، حتّی قال أبو عمروالکشّی: قال الفضل بن شاذان فی بعض کتبه: الکذّابون المشهورون: أبو الخطاب ویونس بن ظبیان، ویزید الصائغ وأبو سمیّه(2).  
لأجل تمحیص السنّة النبویّة عن الموضوعات، قام غیر واحد من المحقّقین بتألیف کتب حول الموضوعات، فقام الحسن بن محمد المعروف بالصاغانی(577 -650 هـ) بتألیف کتاب أسماه«الدّر الملتقط فی تبیین الغلط» کما قام أبو الفرج ابن الجوزی(508-597 هـ) بذکرأحادیث موضوعة أثبت وضعها، أسماه ب«کتاب الموضوعات»، کما قام بعدهما  
----------  
1- السیوطی: تدریب الراوی: 1/66.  
2- الشهید الثانی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 160 مع التعلیق.  
122  
جلال الدین السیوطی(849 ــ 911هــ)فألّف کتابه المعروف بــ «اللئالی المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة»وقدطبع فی جزئین.  
والعجب أنّ السیوطی یصف الموضوع المختلق علی لسان رسول الله باللؤلؤ، وهذایدل علی حرص الرجل علی جمع الخبروالأثر، وإن ثبت کذبه ووضعه.  
وقام شیخنا المجیز الشیخ محمدتقی التستری -دام ظله-بتألیف کتاب حول الروایات الدخیلة فی کتب أصحاب الإمامیّة أسماه بــ «الأحادیث الدخیلة».  
قال النووی: والواضعون أقسام أعظمهم ضرراً قوم ینسبون إلی الزهد وضعوه حسبة- فی زعمهم- فقبلت موضوعاتهم ثقة بهم، وجوّزت الکرامیة الوضع فی الترغیب والترهیب، ووضعت الزنادقة جملاً، ومن الموضوع الحدیث المروی عن أبی بن کعب فی فضل القرآن سورة سورة، وقد أخطأمن ذکره من المفسّرین وقال السیوطی: قیل لأبی عصمة نوح بن أبی مریم: من أین ذلک؟ عن عکرمة؟ عن ابن عباس فی فضائل القرآن سورة سورة؟ ولیس عند أصحاب عکرمة هذا، فقال: إنّی رأیت الناس قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبی حنیفة ومغازی ابن إسحاق، فوضعت هذا الحدیث حسبة(1).  
«من أصحاب الأهواء الفقهاء الذین یتصدّون للدفاع عن مذاهبهم  
----------  
1- السیوطی-جلال الدین-: تدریب الراوی و هو شرح للتقریب و التیسیر للنواوی: 1/238-241.  
123  
زوراً وبهتاناً فیشحنون کتبهم بالموضوعات سواء الختلفوها بأنفسهم أم اختلقها الوضّاعون خدمة لهم وتأییداً لهواهم، وقد تبلغ بهم الجرأة حدّ الخلط بین أقسیتهم وأحادیث الرسول، فیضعون فیها عبارات أقیستهم التی وصلوا إلیها باحتهادهم، فغالباً ما یکون هؤلاء الفقهاء من مدرسة الرأی التی تعتنی بالقیاس عنایة خاصة. قال القرطبی: استجاز بعض فقهاء أهل الرأی نسبة الحکم الذی دلّ علیه القیاس الجلیّ إلی رسول الله(ص)، ولهذا تری کتبهم مشحونة بأحادیث تشهدمتونها بأنها موضوعة، لأنّها تشبه فتاوی الفقهاء، ولأنّهم لا یقیمون لها سنداً»(1).

اکمال:

اکمال:  
إذا وجدت حدیثاً بإسناد ضعیف فلک أن تقول: هذا الحدیث ضعیف سنداً أو متناً، ولیس لک أن تصفه بأنّه موضوع، أو مختلق،للفرق الوضح بین المکذوب ومطلق الضعیف، فالمختلق لا یجوزنقله بخلاف الضعیف، وإنّ الأخبار الضعیفة ربّما تکون قرینة لفهم الصحاح کما ربّما یحصل من تراکمها اطمئنان بالمضمون... إلی غیر ذلک من الفوائد المحرّرة فی محلّها.  
خاتمة المطاف فی تفسیر الصحابة والموالی:  
تکرّرلفظ«الصحابة» فی التقسیمات الرائجة، فالأولی تعریفه وتحدیده.  
----------  
1- صبحی الصالح: علوم الحدیث و مصطلحه: ص 287.  
124  
1- من هو«الصحابی»؟  
اختلف فی حدّ الصحابی فالمعروف عند المحدّثین: إنّه کلّ مسلم رأی رسول الله(ص)، وقال بعضهم: إنّه من طاعت مجالسة علی طریق التبع.  
وعن سعید بن المسیب: إنّه لا یعدّ صحابیاً إلّا من أقام مع رسول الله(ص) سنة أو سنتین أو غزا معه غزوة أوغزوتین، فان صحّ عنه فضعیف، ومقتضی ذلک أن لا یعدّ جریر البجلی وشبهه صحابیاً ولاخلاف أنّهم أصحابه.  
ثم تعرف صحبته بالتواتروالاستفاضة، أو قول صحابی أوقول إذا کان عدلاً.  
وأکثر الصحابة حدیثاً: أبوهریرة ثم ابن عمر، وابن عباس، وجابر بن عبدالله، وأنس بن مالک، عائشه(1).  
قال السیوطی: روی أبو هریرة 5374 حدیثاً وهو أحفظ الصحابة، وروی عبدالله بن عمر 2630 حدیثاً، وروی ابن عباس 2660 حدیثاً، وروی جابر بن عبدالله 2540 حدیثاً، وروی مالک 2286 حدیثاً، وروت عائشة 2210 أحادیث.  
وقال: ولیس فی الصحابة من یزید حدیثه علی ألف غیر هؤلاء إلّا أبا سعید الخدری فإنّه روی 2170 حدیثاً.  
ثم قال النووی: وأکثرهم فتیاتروی: ابن عباس.  
----------  
1- النووی: التقریب و التیسیر: 2/186-192.  
125  
و عن مسروق قال: انتهی علم الصحابة إلی ستة: عمر، وعلی، وأبّی، وزید، أبی الدرداء، وابن مسعود، ثم انتهی علم الستة إلی علی وعبدالله.  
ومن الصحابه العبادلة وهم: ابن عمر، وابن عباس، وابن الزبیر، وابن عمروبن العاص، ولیس ابن مسعود منهم، وکذا سائرمن یسمّی عبدالله، وهم نحو مائتین وعشرین(1).  
2- عدد الصحابة:  
قال أبو زرعة الرازی: قبض رسول الله(ص) عن(114000) ممن روی عنه وسمع منه، واختلف فی عدد طبقاتهم باعتبار السبق إلی الإسلام أوالهجرة، فجعلهم ابن سعد خمس طبقات،وجعلهم ابن سعد خمس طبقات وجعلهم الحاکم اثنتی عشرة طبقة(2).  
ولاشک أنّ علیّاً صحب النبی(ص) منذ نعومة أظفاره إلی أنفارق الحیاة وهو فی حجر علی(ع) وهو أحفظ الصحابة وأعلمهم باتفاق من الصحابة وغیرهم، ومع ذلک لا یتجاوز عدد روایاته فی کتب أهل السنّة عن500 حدیثاً تقریباً(3). فما هو السبب فی قلّة روایاته وکثرة روایات أبی هریرة الدوسی الذی لم یصاحب النبی إلّا ثلاث سنوات وبضعة أشهر؟ نحن لا ندری ولکن القارئ أدری!!  
----------  
1- السیوطی: تدریب الراوی: 2/192.  
2- النووی: التقریب و التیسیر مع شرحه: 2/194-195. و من أراد الوقوف علی تلک الطبقات فلیرجع إلی شرحه تدریب الراوی.  
3- شرف الدین: أبو هریرة.  
126  
3- المولی:  
قد استعلمت کلمة«المولی» فی الکتب الرجالیة فنقول:  
إنّ کلمة المولی تستعمل ویراد منها من له ولاء مع غیره لواحدمن أقسام الولاء:  
1- ولاء العتق، یقال مولی فلان ویراد مولی عتاقه وهو الغالب.  
2- ولاء الاسلام، کالبخاری مولی الجعفیین لأنّ جدّه کان مجوسیّاً فأسلم علی ید الیمان الجعفی، وکذلک الحسن الماسرجسی مولی عبدالله بن المبارک، کان نصرانیّاً فأسلم علی یدیه.  
3- ولاء الحلف، کمالک بن أنس و هو وعدّة معه(الاصبحیون) موالی لتیم قریش بالحلف.  
4-ولاء القبیلة، کأبی التختری الطائی التابعی مولی طی، وأبو العالیة الریاحی التابعی مولی امرأة من بنی ریاح(1).  
5- وقد یطلق ویراد منه غیر العرب، وهو أیضاً کثیراالاستعمال فی لسان الرجالییّن فیقولون:«العرب والموالی».  
----------  
1- النووی: التقریب و التیسیر: 2/333-334.

الفصل الخامس:من تقبل روایته ومن تردّ

الفصل الخامس:من تقبل روایته ومن تردّ  
شرائط قبول الروایة:  
1- الإسلام 2- العقل  
3- البلوغ 4- الإیمان  
5- العدالة 6- الضبظ  
ادلائل الثلاثة علی حجّیة خبر الواحد:  
بناء العقلاء آیة البنأء الأخبار التی تدلّ علی  
حجّیة قول الثقة، إرجال الناس إلی أشخاص  
ثقات، مادلّ علی وجوب الرجوع إلی الثقات  
والصادقین،مایتضمّن عرض کتب الأصحاب  
علی الإمام وهویترحّم علی الکاتب ویمضی  
العمل به.  
129  
130  
إنّ معرفة من تقبل روایته ومن تردّ من أهمّ مباحث علم الحدیث و أتّنها نفعاً، لأنّ بها یحصل التمییز بین الحجّة واللاحجّة، والکافل لها أمران:  
1- تبیین الضابطة الکلیّظ فی المقام.  
2- تطبیق تلک الضابطة علی مواردها.  
والمتکفّل لبیان الأمر الأوّل هو علم الدرایة، وللثانی علم الرجال، ولأجل ذلک نبحث هنا عن الضابطة الکلّیة للحجّیة.  
أقول: إنّهم شرطوا لقبول خبر الواحد فی الراوی شروطاً نأتی بها إجمالاً:  
1- الإسلام:  
المشهور اعتبارهف وقال الشهید: اتّفق أئمّظ الحدیث و الاصول الفقهیة علیه، فلاتقبل روایة الکافرمطلقاً سواء أکان من غیر أهل القبلة کالیهود والنصاری، أم من أهل القبلة کالمجسّمة والخوراج و الغلاة، وقبول شهادة  
131  
الذمّی(1) فی باب الوصیّة فی حق المسلم خرج بالدلیل(2).  
واستدلّو علی ذلک بأنّه یجب التثبیت عند الخبر الفاسق، وهو من خرج عن طاعة الله فیعم ّ الکافر.  
2- العقل:  
فلا یقبل خبر المجنون، خصوصاً المطبق دون الإدواری حال إفاقته التامّة، وهو ممّا اتّفق علیه عقلاء العالم إذلا عبرة بقوله.  
3- البلوغ:  
فلا یعتبر خبر الصبی غیر الممیّز و أمّا ففی قبول خبره قولان، والمشهور عدم القبول.  
4- الإیمان:  
والمراد به کونه إمامیّاً اثنی عشریّاً، واشتراطه هو المشهور(3) وقد اعتبر هذا الشرط جمع منهم الفاضلان والشهیدان، وصاحبی المعالم(4) والمدارک، وغیرهم، ومقتضاه عدم جواز العمل بخبر المخالفین ولاسائز فرق الشیعة،  
----------  
1- لقوله سبحانه: «یا ایها الذین آمنوا شهادة بینکم إذا حضر أحدکم الموت حین الوصیة اثنان ذوا عدل منکم أو آخران من غیرکم إن انتم ضربتم فی الارض» (المائدة/106)، فقد فسرت الروایات قوله «أو آخران من غیرکم» بالذمی.  
2- زین الدین العاملی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 181-182.  
3- حسن بن زین الدین: المعالم: ص 200  
4- المصدر نفسه.  
132  
خلافاً للشیخ الطوسی (قدس سره) حیث جوّزالعمل بخبرالمخالفین إذا رووا عن أئمّتنا (ع) إذا لم یکن فی روایات الأصحاب ما یخالفه،ولا یعرف لهم قول فیه، لما روی عن الصادق (ع)أنه قال :إذا نزلت بکم حادثة لا تجدون حکمها فیها روی عنّا، فانظروا إلی مارووه عن علّی (ع)، أنّه قال : ولأ جل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غیاث، وغیاث بن کلوب، ونوح بن دراج، والسکونی، وغیرهم من العامة عن أئمّتنا (ع) فیها لم یکن ینکروه،  
ولم یکن عندهم خلافه .  
وأمّا إذا کان الراوی من فرق الشیعة مثل الفطحیّة،والواقفیّة، والنا ووسیة وغیرهم، نظر فیها یرویه، فإن کان هناک قرینة تعضده أوخبر آخر من جهة المو ثوقین بهم، وجب العمل به، وإن کان هناک خبر آخریخالفه من طریق الموثوقین وجب طرح ما اختصّو بروایته، والعمل بما رواه الثقة .وإن کان ما رووه لیس هناک ما یخالفه ولا یعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أیضاً العمل به، إذا کان متحرّجاً فی روایته، موثوقاً فی أمانته، وإن کان مخطئاً فی أصل الاعتقاد، فلأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحیّة، مثل عبدالله بن بکیر وغیره، وأخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران، وعلی بن أبی حمزة، وعثمانبن عیسی، ومن بعد هؤلاء،وبما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطرّیون وغیرهم فیما لم یکن عندهم فیه خلافه(1).  
أمّا عند أهل السنّة فقال النووی: أجمعت الجماهیر من أئمّة الحدیث و الفقه أنّه یشترط فیه أن یکون عدلاً ضابطاً، بأن یکون مسلماً بالغاً عاقلاً، سلیماً من أسباب الفسق وخوارم المروءة، یقظاً حافظاً إن حدّث من حفظه،  
----------  
1- الطوسی-محمد بن الحسن-: عدة الاصول: 1/379-381، طبع مؤسسة آل البیت 1403 هجری.  
133  
ضابطاً لکتابه إن حدّث منه، عالماً بما یحیل المعنی إن روی به(1).  
5- العدالة:  
اختلفت الأقوال فی مفهومها واشتراطها، فالمشهور أنّها عبارة عن ملکة نفسانیّة راسخة باعثة علی ملازمة التقوی، وترک ارتکاب الکبائر وعدم الإصرار علی الصغائر، وترک ارتکاب منافیات المروءة(2) التی یکشف ارتکابها عن قلّة المبالاة بالدین، بحیث لا یوثق منه التحرّز عن الذنوب.  
ویستظهر هذا المعنی من روایة عبدالله بن یعفور.  
وأمّا اشتراطها بمعنی عدم قبول روایة غیر العدل، فهو المشهور(3) وخیرة المعارج والنهایة والتهذیب وغیرها، وقال الشهیدان:«علیه جمهور أئمّة الحدیث، واصول الفقه»، وخالفهم الشیخ فی عدّته، وإنّ قول من یوصف بتحرّزه عن الکذب هو الحجة. قال: فأمّا من کان مخطئاً فی بعض الأفعال أو فاسقاً بأفعال الجوارح وکان ثقة فیروایته، متحرّزاً فیها، فإنّ ذلک لا یوجب ردّ خبره، ویجوز العمل به، لأنّ العدالة المطلوبة فی الروایة حاصلة فیه، وإنّما الفسق بأفعال الجوارح یمنع من قبول شهادته، ولیس بمانع من قبول خبره، ولأجل ذلک قبلت الطائفة أخبار جماعة هذه صفتهم(4).  
----------  
1- التقریب و التیسیر: 1/253-254.  
2- حسن بن زین الدین: المعالم: ص 201.  
3- الطوسی: العدة: ص 382.  
4- نفس المصدر: ص 382، و قد ناقشة المحقق فی المعارج ص 91، بإنّا لم نعلم إلی الآن أنّ الطائفة عملت بأخبار هؤلاء، و تبعه صاحب المعالم فی معالمه فلاحظ، و المناقشة فی غیر محلها، فإنّ إنکار عمل الطائفة بأخبار غیر العدول لاینطبق علی الواقع، و یتضح ذلک لمن مارس الفقه، و إنکاره من المحقق عجیب جدا.  
134  
6- الضبط:  
والمراد منه أن یکون حافظاً للحدیث إن حدّث من حفظه، ضابطاً لکتابه، حافظاً له من الغلط والتصحیف والتحریف إن حدّث منه، عارفاً بمایختل به المعنی حیث یجوز له ذلک، وقد صرّح باشتراطه جمع لأنّه لا اعتماد ولا وثوق إلّا مع الضبط.  
هذه الشروط التی العتبرها القائلون بحجیّة خبر الواحئ وأمّا المنکرون لها، فهم فی فسحة من البحث عنها.  
نعم لاتشترط أمور مثل الذکورة فتقبل روایة الأنثی، و لاالحرّیة فتقبل روایة العبد، ولا البصرفتقبل روایة الأعمی، ولا عدم القرابة فتقبل روایة الولد عن والده وبالعکس، ولا القدرة علی الکتابة فتقبل روایة الأمّیّ إذا کان ضابطاً، ولا العلم بالفقه و العربیة إذا کان ضابطاً(1)  
ما تعرّفت علیه هو خلاصة آراء القوم فی من تقبل روایته ومن لا تقبل، ولکنّی أری أنّ البحث عن کلّ واحد من هذه الشروط لیس بحثاً موضوعیّاً ولا الأدلّة القائمة علی الشتراطها أو علی نفی اشتراطها مقنعة، وإنّما یتعرّف حالها إذا درسنا أدلّة حجّیة خبر الواحد، ودرسنا سعة نطاقها أو ضیقها من حیث النتیجة، قبذلک یعلم مدی صحّة اشتراط هذه الشروط، وأنّه هل یشترط الجمیع أو لا یشترط واحد منها أو یفصّل؟  
فنقول: إنّ أوثق ما استدلّ به علی حجّیه خبرالواحد امور ثلاثه:  
أ- بناء العقلاء.  
ب- آیة النبأمن حیث المنطوق والمفهوم والتعلیل الوارد فیها.  
----------  
1- للاطلاع فی هذا المجال لاحظ الرعایة: ص 186-187، و مقباس الهدایة: ص 74-78.  
135  
ج- الأخبار التی یستفاد منها حجّیة أخبار الثقات.  
فبدراسة هذه الأدلّة و الوقوف علی نتائجها سعة وضیقاً نتعرّف علی حال هذه الشروط إثباتاً أونفیاً.

أ- بناءالعقلاء:

أ- بناءالعقلاء:  
لایشکّ من له إلمام بالأمور الاجتماعیة فی أنّ العقلاء قدیماً وحدیثاً قبل الإسلام وبعده یعلمون بخبر الواحد، وإنّ علیه تور رحی الحیاة إذا کان الاوی ثقة- بل بکلّ خبر الوثوق بصدقه وإن لم یکن الراوی ثقة- من دون التزام علی أن یکون الراوی صاحب نحلة وعقیدة أو من طائفة دون طائفة، وإنّما الملاک الوثوق بقوله والوقوف علی تحرّزه عن الکذب، والتقوّل بلا دلیل، وبما أنّ إحراز الوثوق طریق إلی الوثوق بصدور الخبر یعملون بکل خبر حصل الوثوق بصدقه، وانطباقه علی الواقع. هذه هی سیرة العقلاء لایشک، فیها من خالطهم، وعلی ذلک بنوا الحضارات والعلاقات الاجتماعیة، ولم یلتزموا بحصول العلم بصدق الراوی کما لم یلتزموا بقیام الخبر المتواتر أو المخوف بالقرینة، نعم ربّما یحتاطون فی عظائم الأمور فیتوقّفون عند خبرالثقة إلی أن یحصلوا العلم بالحقیقة، فإن ّلکل أمر شأناً، ولیست جیمع الامور علی نسق واحد، فلا تسکن النفس فی کبار الامور علی قول أحد الناس وإن کان ثقة ولا علی مطلق حصول الوثوق، بل تتطلّب فی بعض الموضوعات شیئاً أزید من الوثوق بالراوی أو الروایة.  
وهذه السیرة قد کانت بمرأی ومسمع من النبی الأکرم والأئمّة(س) فلم یردعوا عنها وهذا أقوی حجّیه قول الثقة أو الخبر  
136  
الموثوق بصدوره.  
وقد کانت حیاة النبی والوصی، وحیاة سائرالأئمّة مشحونة بالعمل بقئل الثقة، وبعث الثقات إلی الأکناف، وکانرسول الله قدبعث سفراء إلی الملوک والسلاطین، وقدحمل کلّواحدرسالة من ساحته، وبعث دعاة إلی الإطراف لتعلیم القرآن، کما بعث عیوناً وجواسیس للتطلّع علی حرکات العدوّالعسکریة...إلی غیر ذلک من المواردالتی کان النبی فیها یعمل بأقوالهم إذاکانوا ثقات، ولم یکن عمله بذلک إلّا لأجل سیرة جاریةبین العقلاء وهو منهم، وقد جری علی تلک السیرة و أمضاها، وإن قیّد بعض الموضوعات بقیام عدلین، أوقیّدهابکون الراوی رجلاً لاامرأة...إلی غیرذلک من ألوان التقیید للسیرة.  
نعم هناک روایات وآیات ربّما یتوهّم أنّها رادعة عن السیرة، والتوهّم فی غیرمحلّه، وکفانافی إفاضة القول فیها ماحققّه الأصحاب فی کتبهم الأٌصولیة حول حجّیّة خبر الواحد، فلا نطیل.  
ب-آیةالنبأوسعةدلالتها:  
إنّ أهم ما استدلّ به علی حجّیة خبر الواحد هوقوله سبحانه:«ان جاءکم فاسق بنبإ فتبیّنوا أن تصیبوا قوماً بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین»(الحجرات/6). سواء أقلنا إنّ لصدر الآیة مفهوم الوصف أو الشرط، أم قلنا بعمده لعدم حجّیة مفهوم الوصف، خصوصاً إذا کان غیرمعتمدعلی موصوف، وسواء قلنابأنّ القضیة الشرطیة سیقت لتحققّ الموضوع، أو قلنا إنّ القضیة الشرطیة إنّما تتضمّن مفهوماً إذا تقدّم الجزاء  
137  
و تأخّر الشرط لا فی غیره کما فی المقام.  
أقول:سواء أقلنا بهذا أم ذاک فإنّ ذیل الآیة یحدّد الموضوع ویشتخّص التکلیف فی مجال العمل بأخبار الآحاد ویبیّن أنّ الممنوع هو العمل بالخبر الذی یصدق علیه أنّه عمل جاهلی لا عقلائی، ویترتب علیه قوله:«أن تصیبوا قوماً فتصبحوا علی فعلتم نادمین».  
فیجب علینا الترکیز علی تحدید الجهالة فی الآیة:  
إنّ الجهل قد یطلق ویراد منه ضد العلم کما هو الشائع، وقد یطلق ویراد منه ضد العقل، قال سبحانه:«إنّما التّوبة علی الله للّذین یعملون السّوء بجهالة ثمّ یتوبون من قریب فأولئک یتوب الله علیهم و کان الله علیماً حکیماً»(النساء/ 17).  
وقال سبحانه:«کتب ربّکم علی نفسه الرّحمة أنّه من عمل منکم سوءاً بجهالة ثمّ تاب من بعده وأصلح فإنّه غفور رحیم»(الانعام/54).  
وقال سبحانه:«ثمّ ربّکم علی نفسه الرّحمة أنّه من عمل منکم سوءاً بجهالة ثمّ تاب من بعده وأصلح فإنّه غفوررحیم»(النحل/119). فإنّ الجهالة فی هذه الآیات لیست بمعنی ضدّالعلم، بل المراد هو العمل الجاریعلی غیرالنظام الصحیح وکلّ ما کان کذلک فهو عمل جاهلی. قال سبحانه:«قالوا أتتّخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أکون من الجاهلین»(البقرة/67). فجعل فعل الهزو جهلاً، و علی ذلک جاء حدیث جنود العقل وجنود الجهل فی الکافی(1)، فما فی اللسان(2) من تفسیر الجهالة بقوله«أن  
----------  
1- الکلینی: الکافی: 1/20 برقم 14.  
2- ابن منظور: لسان العرب: 11/129، مادة «جهل».  
138  
تفعل فعلاً بغیر العلم» لیس تفسیراً کاملاً، والصحیح أن یقال: کلّ عمل صدر عن خفّة وطیش، کما هو المراد فی الآیات المتقدمة، ومنه الحدیث:«من استجهل مؤمناً فعلیه إثمه» أی من حمله علی شئء لیس من خلقه فیغضبه فإنّما إثمه علی من أحوجه إلی ذلک(1)، ومنه تسمیة الفقرة بین المسیح والنبی الأکرم بالجهالیّة لبعد أهلها عن الأخلاق المحمودة والسیرة الحسنة، ولأجل المبالغة فی ذلک یقولون: الجاهلیّة الجهلاء مثل قولهم: لیلة لیلاء، وورد فی الحدیث:«إنّک امرؤ فیک جاهلیّة» أی فیک طیش وخفة.  
کلّ ذلک یصدّنا عن تفسیر الآیة بمطلق عدم العلم، وإنّما المراد هو العمل الجاری علی غیر النظام الذی یستحسنه الطبع، وتدعو إلیه الفطرة، ویشجّع علیه العقلاء.  
وعلی ضوء ذلک فالعمل بالخبر الذی یتّسم بأنّه عمل عقلائی وأنّه جار علی النظام المطلوب، فالآیة غیر ناهیة عنه بل داعیة إلی العمل به.  
ومن المعلوم أنّ العمل بالخبر الذی یورث الاطمئنان وسکون النفس یعدّعملاً عقلائیّا، خصوصاً إذا لم یکن الموضوع من جلائل الامور التی تحتاج إلی تثبّت وتفحّص أکثر، کالنفوس والأعراض العامّة، فالعمل بخبر الثقة، أی المتحرّز عن الکذب، أو العمل بخبر تسکن النفس إلیه، ویحصل الوثوق بصدقه، عمل عقلائی لا عمل جاهلی.  
ولوسلّمنا- تبعاً للسان العرب-: أنّ الجهالة هی مطلق غیر العلم، والتعلیل بصدد النهی عن کلّ عمل بغیره، فنقول: إنّ الإطمئنان العرفی وإن کان ظنّاً حسب التحدید المنطقی، ولکنّه علم فی نظر العرف، فهو علی طرف  
----------  
1- ابن الاثیر: النهایة: 1/322 مادة «جهل».  
139  
النقیض ممّا جاء فی الآیة :«ولا تقف ما لیس لک به علم»(الاسراء/36).  
وقد أوضحنا فی مبحث الاستصحاب: أنّ الیقین الوارد فی روایاته، لیس هو الیقین المنطقی أی الاعتقاد الجازم المطابق للواقع- بل المراد هو الحجّة الشرعیّة وإن لم تصل إلی هذا الحدّ، فعلی ذلک فکلّما یورث الاطمئنان عند العقلاء بصدق الخبر بحیث تسکن النفس إلیه فهو عمل بالعلم فلا یشمله التعلیل سواء أکان مسلماً أم کافراً، مؤمناً أم فاسقاً، إمامیاً أم غیر إمامی، اللّهم إلّا أن یدّل دلیل قطعی علی عدم حجّیظ قول الکافر سواء أکان من غیر أهل القبلة کالیهود والنصاری أم منهم ولکن کان محکوماً بالکفر کالمجسمة والغلاة، نعم خروج الکافر عن السیرة الموجودة بین العقلاء بدلیل شرعی لیس بأمر بعید، إذ لم یعهد من الفقهاء والمحدثین العمل بقول الکافر إلّا فی باب الأیصاء و شهادة الذمّی علی الذمّی ونظائره.  
ج- الأخبار الّتی یستفاد منها حجّیة أخبار الثقات:  
لقد تضافرت الروایات من أئمّة أهل البیت(ع) بل تواترت علی جواز العمل بقول الثقة أو الصادق، وهی علی حدّ لا یمکن إنکار استفاضتها بل تواترها، وهذا واضح لمن رجع إلی مظانّها، وقد جمعها سید الطائفة المحقّق البروجردی فی«جامع أحادیث الشیعة» ولایسعنا نقل أکثرها فکیف جمیعها، فقد أورد فط ذلک المقام 116 حدیثاً، ولکنا نقتطف بعضها ومن أراد التوسّع فلیرجع إلیه، وهی علی أقسام:  
140

أ- إرجاع الناس إلی أشخاص ثقات:

أ- إرجاع الناس إلی أشخاص ثقات:  
1- روی عبدالله بن أبی یعفور قال: قلت لأبی عبدالله(ع) إنّه لیس کلّ ساعة ألقاک ویمکن القدوم، یجیء الرجل من أصحابنا فیسألنی ولیس عندی کلّ ما یسألنی عنه. قال(ع): فما یمنعک من محمد بن مسلم الثقفی؟ فانّه قد سمع من أبی وکان عنده مرضیّاً وجیهاً(1).  
2- روی المفضل بن عمر قال: سمعت أبا عبدالله(ع) یوماً وقد دخل علی الفیض بن المختار فذکرله آیة من کتاب الله عزوجل- إلی أن قال له-: فإذا أردت حدیثاً فعلیک بهذا الجالس- وأومأ إلی رجل من أصحابه- فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعین(2).  
3- وروی یونس بن یعقوب، قال: کنّا عندأبی عبدالله، فقال: أما لکم من مفزع؟ أمالکم من مستراح تستریحون إلیه؟ ما یمنعکم من الحارث ابن مغیرة البصری؟(3).  
4- وروی علی بن المسیب قال: قلت للرضا(ع) شقتی بعیدة ولست أصل إلیک فی کلّ وقت، فعمّن آخذ معالم دینی؟ فقال: من زکریا بن آدم القمی المأمون علی الدین والدنیا(4).  
5- روی عبدالعزیز بن المهتدی: قال: سألت الرضا(ع) فقلت: إنّی لا ألقاک فی کلّ وقت فممّن آخذ معالم دینی؟ قال: خذ بن یونس بن  
----------  
1- الکشّی: الرجال/145 برقم 67، طبع الأعلمی.  
2- الکشّی: الرجال/123 برقم 62.  
3- المصدر نفسه: ص 287 برقم 168.  
4- المصدر نفسه: ص 496 برقم 487.  
141  
عبدالرحمان(1).  
6- روی محمّد بن عیسی قال: وجدت الحسن بن علی بن یقطین(یحدّث) بذلک أیضاً، قال: قلت لأبی الحسن الرضا(ع): جعلت فداک إنّی لا أکاد أصل إلیک أسألک عن کلّ ما أحتاج إلیه من معالم دینی؟ فقال: نعم(2).  
7- روی الکلینی،عن عبدالله بن جعفر الحمیری، قال: اجتمعت أنا والشیخ أبو عمرو(رحمةالله)  
عند أحمد بن إسحاق، فغمزنی أحمد بن إسحاق أن أسأله عن الخلف- إلی أن قال-: وقد أخبرنی أبو علی أخمد بن إسحاق عن أبی الحسن(ع)، قال: سألته وقلت: من أعامل أو عمّن آخذ، وقول من أقبل؟ فقال له: العمری ثقفتی فما أدّی إلیک عنّی فعنّی یودّی، وما قال لک عنّی فعنّی یقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون.  
وأخبرنی أبو علی أنّه سأل أبا محمد(ع) عن مثل ذلکف فقال له: العمری وابنه ثقتان، فما أدّیا إلیک عنّی فعنّی یؤدّیان، وماقالا لک فعنّی یقولان، فاسمع لهما وأطعهما فانّهما الثقتان المأمونان، فهذا قول إمامین قد مضیافیک(3).  
8- روی الکلینی، عن إسحاق بن یعقوب، قال سألت محمد بن عثمان العمری أن یوصل لی کتاباً قد سألت فیه عن مسائل أشکلت علیّ، فورد التوقیع بخط مولانا صاحب الزمان(عج):  
----------  
1- الکشّی: الرجال، ص 409 برقم 351.  
2- المصدر نفسه: ص 414 برقم 351.  
3- الکلینی: الکافی: 1/330.  
142  
وأمّا محمّد بن عثمان العمری فرضی الله عنه وعن أبیه من قبل، فإنّه ثقتی وکتابه کتابی(1).  
9- روی أبو حمّادالرازی، یقول: دخلت علی علی بن محمد(ع) بـ«سرّ من رأی» فسألته عن أشیاء من الحلال والحرام، فأجابنی فیها، فلمّا ودّعته قال لی: یاحماد! إذا أشکل علیک شئء من أمر دینک بناحیتک فسل عنه عبدالعظیم بن عبدالله الحسنی واقرأه منّی السلام(2). والاستدال به لأجل اشتهاره بالوثاقة، وما أمرالإمام بالرجوع إلیه إلّا لأجلها.  
ب- ما دلّ علی وجوب الرجوع إلی الثقات والصادقین:  
10- روی الکشی، عن القاسم بن علاء، عن صاحب الزمان(عج) أنّه قال: لا عذر لأحد من موالینا فی التشکیک فیما روی عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأنّنا نفاوضهم بسرّنا ونحمله إیاه إلیهم، وعرّفنا ما یکون من ذلک إن شاءالله تعالی(3).  
11- وروی البرقی، عن أبی عبدالله(ع) قال: حدیث فی حلال وحرام تأخذه من صادق خیر من الدنیا، من ذهب أو فضة(4).  
12- وروی المفید، عن میسر بن عبدالعزیز قال: قال أبو عبدالله(ع): حدیث یأخذه صادق عن صدق خیر من الدنیا ومافیها(5).  
----------  
1- الصدوق: کمال الدین: ص 485 باب ذکر التوقیعات.  
2- السید البروجردی: جامع أحادیث الشیعة: 1/224 برقم 322.  
3- الکشّی: الرجال: ص 450 برقم 413 طبع الأعلمی.  
4- البرقی: المحاسن: 1/229 برقم 166.  
5- المفید: الاختصاص: ص 61.  
143  
13- وروی البرقی، عن أبی جعفر(ع) قال: قال لی: یا جابر! والله لحدیث تصیبه من صادق فی حلال أو حرام خیر لک ممّا علیه الشمس حتی تغرب(1).  
ج- مایتضمّن عرض کتب الأصحاب علی الإمام وهویترحّم علی الکاتب ویمضی العمل به:  
14- روی أحمد بن أبی خلف، عن أبی جعفر(ع) قال: کنت مریضاً، فدخل علیّ أبو جعفر(ع) یعودنی عند مرضی، فإذا عند رأسی کتاب«یوم ولیلة» لجعل یتصفّح ورقه حتی أتی علیه من أوّله إلی آخره وجعل یقول: رحم الله یونس، رحم الله یونس، رحم الله یونس(2).  
15- روی أبو هاشم الجعفری، قال: عرضت علی أبی محمد صاحب العسکر(ع)، کتاب«یوم ولیلة» لیونس، فقال لی: تصنیف من هذا؟ فقلت: تصنیف یونس آل یقطین، فقال: أعطاه الله بکل حرف نوراً یوم القیامة(3).  
16- روی محمد بن إبراهیم الوراق السمرقندی فی حدیث:... خرجت إلی سرّ من رأی ومعی کتاب«یوم ولیلة»(4) فدخلت علی أبی محمد(ع) وأریته ذلک الکتاب، فقلت له: جعلت فداک إنّی رأیت أن تنظر فیه، فلمّا نظر فیه وتصفّحه ورقة، فقال: هذا صحیح ینبغی أن  
----------  
1- البرقی: المحاسن: 1/227.  
2- الکشّی: الرجال: ص 409 برقم 351.  
3- النجاشی: الرجال: ص 422 برقم 309.  
4- لیونس بن عبد الرحمن.  
144  
یعمل به(1).  
17- روی حامد بن محمد الأزدی عن الملقّب بـ«فوراء»: إنّه دخل علی أبی محمد، فلمّا أراد أ«یخرج سقط منه کتاب فی حضنه، ملفوف فی ردائه، فتناوله أبومحمئ ونظرفیه، وکان الکتاب من تصنیف الفضل بن شاذان، فترحّم علیه وذکر أنّه(ع) قال: اغبط أهل خراسان بمکان الفضل شاذان وکونه بین أظهرهم(2).  
18- روی سعدبن عبدالله الأشعری، قال: عرض أحمدبن عبدالله کتابه علی مولانا أبی محمد الحسن بن علی بن محمد صاحب العسکر(ع)، فقرأه وقال: صحیح فاعملوابه(3).  
19- روی عبدالله الکوفی خادم الشیخ الحسین بن روح(رضی الله) قال: سئل الشیخ یعنی أباالقاسم(رضی الله عنه)عن کتب ابن أبی العزاقر(4) بعد ما ذمّ وخرجت فیه اللّعنة، فقال له:فکیف نعمل بکتبه وبیوتنا منها ملاء؟ فقال : أقول فیها ما قال أبو محمد الحسن بدن علی(ص) وقد سئل عن کتب بنی فضّال فقالوا: کیف نعمل بکتیهم وبیوتنا منها ملاء؟ فقال صلوات الله علیه: خذوا ما رووا وذروا ما رأوا(5).  
20- روی ابن اذینة، عن أبان بن أبی عیاش، قال: هذه نسخة  
----------  
1- الکشّی: الرجال: ص 451 فی ترجمة الفضل بن شاذان برقم 416.  
2- المصدر نفسه: ص 454.  
3- البروجردی: جامع الاحادیث الشیعة: 1/229 برقم 343.  
4- المراد: محمد بن علی الشلمغانی، و کان یدّعی أنّ اللاهوت حلّ فیه، صلب ببغداد عام 322 هجری، لاحظ تنقیح المقال: 3/156 برقم 11114.  
5- الطوسی: الغیبة/239 طبعة النجف.  
145  
سلیم بن قیس العامری ثم الهلالی وأنّه قرأ علی علی بن الحسین(ع) قال: صدق سلیم(رحمةالله علیه) هذا حدیث نعرفه(1).  
هذه عشرون حدیثاً اقتطفتها من المأثورات الثلاثة المذکورة وتعرب عن:  
أولاً:أنّ العمل بخبر الثقة کان أمراً مفروغاً منه، وکانت الغایة من السؤال الاهتداءإلی الصغری للکبری المسلّمظ سواء أکان الثقة محدّثاً بلفظه ولسانه، أم بکتابه وتحریره.  
وثانیاً:أنّ تمام الموضوع لجواز الأخذ والعمل کون الراوی ثقة لا کونه عدلاً إمامیّاً، أو عدلاً شیعیّاً، وذلک لأنّ مورد الروایات وإن کان هو العدل الإمامی أو الشیعی کما هو الحال فی کتب بنی فضال إلّا أنّ ذلک لأجل أنّ روایات أهل البیت کانت مخزونة عندهم، وهؤلاء کانوا هم البطانة لعلومهم ومعارفهم، ولأجل ذلک أمروا بالرجوع إلیهم، ولوفرض فی نفس الحال أنّ وغیرهم کالنوفلی والسکونی وأضرابهما، وعوا علومهم ومعارفهم وکانوا أمثالهم، لعمّهم الإرجاع بحجّة وثاقتهم وضبطهم إذ لیست الغایة من الإرجاع إلی الراوی إلّا الوصول إلی أحادیثهم ومعارفهم، وهی موجودة فی کلا الصنفین.  
وتحقیق الحال یقتضی الإسهاب فی الکلام ودفع ما ربّما یکون ذریعة لاختصاص الحجیة بخبر العدل الإمامی فإلیک المحتملات:  
1- إنّ الثقة فی مصطلح الأئمّة وأصحابهم حقیقة فی الإمامی العادل، وعلی ذلک فیختصّ الاحتجاج بهذه الروایات بقسم خاصّ وهو الإمامی  
----------  
1- الکشّی: الرجال: ص 90 برقم 44.  
146  
147  
الثقة من دون خصوصیة لکون الراوی أهل ملّة أونحلة، فاحتمال أنّ الکبری المسلّمة عند الراوی شیء وراء هذایتوقّّف علی دعوی فرض الراوی صاحب منهج ومسلک فی العمل بخبر الواحد.  
3-إنّ آیة النبأ التی تحکم بردّ خبر الفاسق إلی أن یتبیّن، مقیّدة لهذه الروایات الإرجاعیّة وذلک بأمرین:  
أ-المرادمن الفاسق من خرج عن طاعة الله وحدوده فیعمّ المخالف مطلقاً شیعیاً کان أوغیره، فیختصّ مفاد الروایات بالإمامی العادل.  
ب-إنّ المرادمن التبیّن هوالتبیّن القطعی، (خرج العدل الإمامی بالدلیل)وهوغیرموجودفی مطلق خبر الواحد إذا کان الراوی خارجاً عن طاعة الله کجمیع الفرق المخالفة للإمامیّة.  
والجواب:إنّ التبیّن الواردفی الآیة لایراد منه العلم القطعی الذی یبحث عنه فی علم المنطق، بل المرادمن التبیّن هوالظهور والوضوح عند العقلاء، ویکفی فی ذلک کون الدلیل مفیداً للاطمئنان عندهم، ویدل علی ذلک قوله سبحانه:  
«وکلواواشربواحتّی یتبیّن لکم الخیط الأبیض من الخیط الاسودمن الفجر»(البقره/187).  
وقال سبحانه:  
«ومن یشاقق الرّسول من بعد ما تبیّن له الهدی ویتّبع غیرسبیل المؤمنین نولّه ماتولّی ونصله جهنّم وساءت مصیراً»(النساء/115).  
والمرادبعدما تّمت الحجّة علیه، کما هو المرادفط قوله سبحانه: «ام  
148  
آتیناهم کتاباً فهم علی بیّنت منه»(فاطر/40).أی علی حجّة منه.  
فالحجّة عبارة عمّا یحتّج به العقلاء بعضهم علی بعض، وهی الأدوات التی تفید الاطمئنان لنوع العقلاء، ویسکن إلیها کلّ إنسان فی حیاته، ومن المعلوم أنّ هذه الغایة فی خبر الثقة والخبر الموثوق بصدوره.  
نعم العمل بخبرالفاسق المتّهم بالکذب والوضع والدسّ یتوقّف علی التبیّن والغایة فیه غیر حاصلة عند الإخبار، ویحتاج فی حصولها إلی الفحص بعد الإخبار.  
أضف إلی ذلک: أنّ صدق الفاسق علی أصحاب الآراء الباطلة إ ذاورثوا العقائد والنحل من آبائهم من غیر تقصیر بل عن قصور-کما هوالحال فی أکثرالفرق المخالفة للإمامیة-موضوع تأمّل.  
4-إنّ هناک روایات ربّما یمکن أن تقع ذریعة لردّ الإطلاق المستفاد من هذه الروایات أوللسیرة العقلائیة، وهی مارواه الکشی عن علی بن سوید السائی، قال کتب إلیّ أبوالحسن الأوّل-وهوفی السجن-: وأمّاماذکرت- یاعلی- ممّن تأخذمعالم دینک، لاتأخذنّ معالم دینک من غیرشیعتنا، فإنّک إن تعدّ یتهم أخذت دینک عن الخائنین الذین خانوا الله ورسوله وخانوا أمانتهم . إنّهم ائتمنوا علی کتاب الله فحرّفوه وبدلّوه، فعلیهم لعنة الله ولعنة ملائکته ولعنة آبائی الکرام ولعنتی ولعنة شیعتی إلی یوم القیامة(1).  
وروی أیضاً عن أحمدبن حاتم بن ماهویه، قال: کتبت إلی أبی الحسن الثالث أسأله عمّن آخذ معالم دینی؟ وکتبت أخوه أیضاً بذلک، فکتب إلیهما: فهمت ما ذکرتما، فاعتمدا فی دینکما علی من کبرحبّنا وکان کثیر التقدّم  
----------  
1- الکشّی: الرجال: باب فضل الروایة: ص 10، طبع الأعلمی.  
149  
فی أمرانا،فانّهم کافوکما إن شاء الله تعالی (1).  
ولا یتوهّم أنّ الراویة الاولی تنهی عن العمل بقول المخالف علی وجه الإطلاق، وذلک لأ نّها  
ناظرة إلی المخالف الذی یروی غیر ما علیه أئمّة أهل البیت من المعارف والأحکام بقرینة قوله: ائتمنوا علی کتاب الله فحرّ فوه وبدّلوه، وإلّا فلوکان أخذمن مستقی الوحی وبیت العصمة والطهارة کانت الروایة منصرفة عنه.  
وأماالروایة الثانیة فهی قضیّة فی واقعة ولم یذکر أحد ما جاء منها فی الشرط فی حجیّة خبرالثقة،ولعلّ فی زمن الراوی وبیئته کان الثقات منحصرین فی واجدی هذاالوصف إلی غیرذلک ممّایمکن إن یکون وجهاً للاشتراط.  
إلی هنا خرجنا بهذه النتیجة: إنّ تمام الموضوع للحجّیة حصول الوثوق من قول الراوی بصدور الخبرعن الإمام، ولوشرط الأصحاب أوبعضهم کونه إمامیّاً أوشیعیّاً أوضابطاً فلأجل أنّ توفّرهذه الشرائط یستلزم توفّر الوثوق.  
نعم لایشترط الوثوق الشخصی بل یکفی الوثوق النوعی کماعلیه عمل العقلاء فی حیاتهم ومعاشهم .  
أضف إلی ذلک: أنّ من البعید أن یحصل لکلّ أحد الوثوق الشخصی من خبرالثقة، خصوصاً فی الخبرالمتعارضین، وبالأخصّ فیها إذاوقف الإنسان علی مافی الأحادیث من التشویش والاختلال فی السندوالمتن، فلوعلّق جواز العمل علی الوثوق الشخصی لزم الفوضی فی العمل بالروایات کماهو واضح لمن تتّبع، ولما استقرحجرعلی حجر.  
----------  
1- الکشّی: الرجال: باب فضل الروایة: ص 11.

الفصل السادس:الألفاظ المستعملة

الفصل السادس:الألفاظ المستعملة  
فی التعدیل والجرح  
المقام الأول فی ألفاظ التزکیة والمدح:  
1- هو عدل أو ثقة، 2- قوله حجّة،  
3- هو صحیح الحدیث، فی تحدید دلالة لفظ«ثقة»  
وفی دلالتها علی کون الراوی إمامیّاً عادلاً ضابطاً،  
4- وجه، عین، وکیل الإمام...، سائر ألفاظ المدح.  
المقام الثانی فی ألفاظ الجرح والذم:  
\*تحقیق للمحدّث النوری فی استفادة العدالة من  
المدائح الواردة فی حقّ بعض الرواة، روایة الأجلاء  
عن الضعفاء.  
\* بعض ألفاظ المدح التی یستفاد منها الوثاقة.  
151  
152  
قد استعمل المحدّثون وعلماء الرجال ألفاظاً فی التزکیة والمدح وألفاظاً فی الجرح والذّمّ لا بدّ من البحث عنها لتبیین مفادها، ویقع الکلام فی مقامین:  
المقام الأوّل فی ألفاظ التزکیة والمدح:  
قسّم الشهید الثانی ما یدلّ علی کون الراوی عادلاً إلی: صریح وغیر صریح، فمن الصریح الألفاظ التالیة:  
1- قول المعدل:«هو عدل أو ثقة»  
قال: هذه اللفظة [ثقة] و إن کانت مستعملة فی أبواب الفقه أعمّ من العدالة لکنّها هنا لم تستعمل إلاّ فی معنی العدل، بل الأغلب استعمالها خاصّة، وقد یتّفق فی بعض الرواظ أن یکرّر فی تزکیتهم لفظة «الثقة» وهی تدل علی زیادة المدح.  
153  
2- قوله«حجّة»:  
أی من یحتجّ بحدیثه، وفی إطلاق اسم المصدر مبالغة ظاهرة فی الثناء علیه بالثقة، والاحتجاج بالحدیث وإن کان أعمّ من الصحیح کما یتّفق بالحسن والموثقّ، بل بالضعیف...، لکن الاستعمال العرفی لأهل هذا الشأن لهذه اللفظة یدلّ علی ما هو أخصّ من ذلک وهو التعدیل وزیادة، نعم لو قیل یحتجّ بحدیثه ونحوه لم یدلّ علی التعدیل، لما ذکرناه بخلاف إطلاق هذه اللفظة علی نفس الراوی بدلالة العرف الخاصّ.  
3- قوله«هو صحیح الحدیث»:  
فإنّه یقتضی کونه ثقة ضابطاً، ففیه زیادة تزکیة.  
وأمّا غیر الصریح، فهو عبارة عن قوله: متقن، ثبت، حافظ، ضابط، یحتجّ بحدیثه، صدوق یکتب حدیثه -لا بأس به بمعنی أنّه لیس بظاهرالضعف.  
ومنه: شیخ جلیل، صالح الحدیث، مشکور، خیر، فاضل، صالح، مسکون إلی روایته(1).  
وقال بهاءالدین العاملی: ألفاظ التدیل... ثقة، حجّة، عین وماأدّی مؤدّاها، أمّا متقن، حافظ، ضابط، صدوق، مشکور، مستقیم، زاهد، قریب  
----------  
1- زین الدین العاملی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 203-204.  
154  
الأمر ونحوذلک فیقید المدح المطلق(1).  
أقول:إنّ اتّخاذ الموقف فی مقدار ما تدلّ علیه هذه الألفاظ یحتاج إلی دراسة معمّقة، فلنبحث عن مفاد بعض هذه الألفظ، ونحیل البعض الآخر إلی جهد القارئ.

1-«عدل إمامی ضابط»، أو«عدل من أصحابنا الإمامیّة ضا

1-«عدل إمامی ضابط»، أو«عدل من أصحابنا الإمامیّة ضابط»:  
وهذه أحسن العبارات وأصرحها فی جعل روایة الرجل من الصحاح، وهی تفید التزکیة التی یترتّب علیها کون الروایة صحیحة باصطلاح المتأخّرین، فلا یراد من العدل إلّا ما وقع علیه الاتّفاق فی معناه، لا الإسلام و الإیمان فقط، کما أنّه لا یراد من الإمامی إلاّ من یعتقد بإمامة إمام عصره وهو یلازم کونه اثنی عشریاً إذا کان الراوی فی عصرالغیبة(2) وأمّا الضابط فقد مرّ تفسیره فلا نعید.  
2- ثقة:  
و هذه اللفظة کثیرة الدوران فی الکتب الرجالیّة لا سیّما فی رجالی النجاشی وفهرس الشیخ ومن بعد هما، فقد عرفت تنصیص الشهید علی کونها صریحة فی العدل، وقال المامقانی: إنّ هذه اللفظة حینما تستعمل فی کتب الرجال مطلقاً من غیر تعقیبها بما یکشف عن فساد المذهب، یکفی فی  
----------  
1- بهاء الدین العاملی: الوجیزة: ص 4.  
2- و لاعبرة بتقسیم أبی منصور البغدادی: الامامیِّة خمس عشرة فرقة و عدّ منهم: الناووسیة و الفطحیة و الواقفیة، لاحظ: الفرق بین الفرق: ص 53، لأنّ الرجل فی بیان فرق الشیعة خلط بین الغث و السمین، و أهل البیت أدری بما فیه.  
155  
إفادتها التزکیة المترتّب علیها التصحیح باصطلاح المتأخّرین، لشهادة جمع باستقرار اصطلاحهم علی إرادة العدل الإمامی الضابط من قولهم «ثقة».  
وأمّا السرّ فی عدولهم عن قولهم عدل إلی قولهم ثقة، فقد أشار إلیه بهاء الدین العاملی فی مشرق الشمسین، وقال: فإن قلت: کیف یتمّ لنا الحکم بصحّة الحدیث بمجرّد بوثیق علماء الرجال رجال سنده، من غیرنقصّ علی ضبطهم؟ فأجاب بقوله: إنّهم یریدون بقولهم: فلان ثقة، أنّه عدل ضابط، لأنّ لفظه الثقة من الوثوق ولاوثوق بما یتساوی سهوه مع ذکره، أو یغلب سهوه علی ذکره، وهذا هو السرّ فی عدولهم عن قولهم «عدل» إلی قولهم «ثقة».  
وقال الشیخ محمد ابن صاحب المعالم: إذا قال النجاشی ثقة، ولم یتعرّض لفساد المذهب، فظاهره أنّه عدل إمامی لأنّ دیدنه التعرّض للفساد فعدمه ظاهر فی عدم ظفره، لشدّة بذل جهده وزیادة معرفته.  
وقال المحقّق البهبهانی: إنّ الروایة المتعارفة المسلّمة المقبولة أنّه إذا قال الرجالی:«عدل إمامی» أو فلان «ثقة»، یحکمون بمجرّد هذا القول أنّه عدل إمامی، لأنّ الظاهرمن الرواة التشیّع والظاهر من الشیعة حسن العقیدة، أو لأنّهم وجدوا منهم أنّهم اصطلحوذلک فی امامیّة، وإن کانوا یطلقون علی غیرهم مع القرینة(1).  
یقع الکلام فی دلالة لفظ«ثقة» علی اُمورثلاثة:  
1-کونه ضابطاً.  
2-کونه إمامیّاً.  
----------  
1- عبدالله المامقانی: مقباس الهدایة: ص 108.  
156  
3-کونه عادلاً بالمعنی المتّفق علیه:  
أمّا الأوّل:فلا شکّ فی دلالتها علیه، لأنّ الوثوق لایجتمع مع کثرة النسیان وغلبته علی الذکر، ولیس الغرض من توصیف الرجل بکونه ثقة مجرّد مدحه، بل الهدف إیقاف القارئ علی أنّه ممّا یمکن أن یسکن إلیه فی الحدیث، و معلوم أنّ السکون إنّما یحصل إذا نضمّ إلی صدق اللهجة الضبط، وغلبة الذکر علی النسیان.  
أماالثانی:کونه دالّاً علی أنّ الرجل إمامی فمشکل من جهات:  
أ- إنّ هذه اللفظة من الألفاظ المتداولة بین الرجالیّین من الخاصّة والعامّة، فالظاهر کون اللفظ مشترکاً بینهم فی المعنی من دون أن یکون للخاصّة اصطلاح خاصّ فیه، وهذا الصطلاح کسائر الاصطلاحات الدارجات بینهم فی علمی الرجال والداریة، والموثّق فی مصطلجنا هو الصحیح فی مصطلحهم، ولو کان المذهب داخلاً فی مفهوم الثقة عندنا یلزم أن یکون مشترکاً لفظیّاً بین الفریقین، وهو کما تری.  
ب- إنّ الشیخ المفید استاذ النجاشی، والشیخ یصف أصحاب الصادق(ع) بقوله: فإنّ أصحاب الحدیث قد جمعوا أسماء الرواة عنه (ع) من الثقات علی الختلافهم فی الآراء و المقالات فکانوا أربعة آلاف رجل(1).  
تری أنّه جمع بین قوله من «الثقات» وقوله «علی اختلافهم فی الآراء والمقالات» ونقله بهذا النصّ ابن شهر آشوب فی مناقبة(2) وشیخنا الفتّال فی  
----------  
1- المفید: الارشاد: ص 282.  
2- ابن شهر آشوب: المناقب: 4/274.  
أخبار عدّة هذه صفتهم»(1).  
فإذا کان ما نسبه الشیخ إلی الأصحاب صحیحاً، کان ذلک قرینة علی أنّ المراد من الثقة فز توصیف الراوی هو وجود ما هو اللازم فی حجّیة خبر الواحد، أعنی:التحرّز عن الکذب.  
ومع ذلک کلبه یمکن أن یقال: إنّ التفریق الواضح فی توصیف الراوی بین کونه ثقة، وکونه ثقة فی الحدیث أو فی الروایة، یعرب عن أنّ الأوّل یعطی ویفید أزید ممّا یفیده الثانی، خصوصاً إنّ أحد التعبیرات الواضحة لتبیین مکانة المشایخ إنّما هو کلمة ثقة، أعنی الذین لایشکّ الإنسان فی عدالتهم.  
غایة الأمر، إنّه إذا وصف بها الإمی تکون العدالة الواصفة عدالة مطلقة، وإذا کان غیره تکون العدالة عدالة نسبیة، أعنی ما یقتصیه مذهب الرجل من التجنّب عن المعاصی.  
3و4 - وجه، عین:  
قال المحقّق القمی، قیل: إنّهما یفیدان التوثیق، و أقوی منهما:«وجه من وجوه أصحابنا» وأوجه منه:«أوجه من فلان» إذا کان المفضّل علیه ثقة(2).  
والسابر فی الکتب الرجالیة یقف علی أنّ اللفظین یدلان علی جلالة الرجل أزید من کونه إمامیاً عادلاً، وأنّهم یستعملون هذین الوصفین فی موارد یعدّ الرجل من الطبقة المثلی فی الفضل والفضیلة معربین عن أنّ مکانة  
----------  
1- الطوسی- محمد بن الحسن-: عدة الاصول: 1/382، طبع مؤسسة آل البیت.  
2- القمی- ابوالقاسم-: قوانین الاصول: 1/485.  
162  
الرجل بین الطائفة مکانه الوجه والعین فی کونهما محورالجمال والبهاء.  
5- وکیل:  
قال المحقق المقمی:کون الراوی وکیلاً لأحد من الأئمّة(ع) أمارة الوثاقة لما قیل: إنّهم لایجعلون الفاسق وکیلاً(1).  
وقال المامقانی :کونه وکیلاً لأحد الأئمّة(ع) من أقوی أمارات المدح بل الوثاقة و العدالة، لأنّ من الممتنع عادة جعلهم(ع) غیر العدل وکیلاً، سیّما إذا کان وکیلاً علی الزکوات وغیرها من حقوق الله تعالی. وقال المحقق البهبهانی فی ترجمة إبراهیم بن سلام: بأنّ قولهم وکیل من دون اضافة ذلی أحد الأئمة أیضا، یفید ذلک، لأنّ من الاصطلاح المقرّر بین علماء الرجال أنّهم إذا قالوا: فلان وکیل، یریدون أنّه وکیل أحدهم(ع) فلا یحتمل کونه وکیل بنی امیّة(2).  
نعم ذهب شیخنا المحقق التستری إلی أنّ الوکالة عن الإمام لاتفید شیئاً، واستدلّ علی ذلک بوجهین:  
1- إنّ صاح بن محمد بن سهل الهمدانی کان یتولّی للجواد(ع) وإنّه دخل علیه وقال له: اجعلنی من عشرة آلاف درهم فی حلّ، فقال(ع) له: أنت فی حلّ، فلما خرج، قال(ع): یثب أحدهم علی مال آل محمد وفقرائهم ومساکینهم وأبناء سبیلهم، فیأخذه ثم یقول: اجعلنی فی حلّ، أتری أنّه ظنّ بی أنّی أقول له: لا أفعل؟ والله یسألنّهم عن ذلک یوم  
----------  
1- القمی- ابوالقاسم-: قوانین الاصول: 1/485  
2- عبدالله المامقانی: مقباس الهدایة: ص 130.  
163  
القیامة سؤالاً حثیثاً(1).  
3-أنّ الشیخ الطوسی فی الغیبة عدّ علی بن أبی حمزه البطائنی، وزیاد ابن مروان القندی، وعثمان بن عیسی الرواسی من وکلاء الإمام الکاظم(ع)وکانت عندهم أموال جزیلة، فلمّا مضی(ع)وقفوا طمعاً فی الأموال ودفعوا إمامة الرضا(ع)وجهلوه(2).  
یلاحظ علی الدلیلین:  
أمّا الأوّل:فإنّ إجازة الإمام صریحاً دلّت علی أنّ العمل الصادرمن وکلیه کان عملاً مکروهاً لاحراماً، وإلّافلا یتصوّرأن یجیز الإمام مالاً حراماً للسائل، وعلی ضوءذلک فالسؤال یوم القیامة لایتجاوزعن هذاالحدّ.  
ویؤیّد ذلک: أنّ الإمام لم یعزله بعد هذا بل أبقاه علی ولایته.  
وأما الثانی:فلأنّ وقفهم ودکلهم مال الإمام بعد رحلته لایدّل علی کونهم کذلک حین الوکالة، فربّ صالح یغترّ بالدنیا فیعود طالحاً، وعلی ذلک فالوکالة فی عظائم الامور کتبلیغ الأحکام وأخذ الأموال ومایشابهما دلیل الوثاقة، نعم الوکالة فی أمرجزئی کبیع الضیعة أودفع الثمن أو ما أشبههما لا یکون دلیلاً علی شیء.  
6- حجّة:  
والمراد منه من یحتجّ بحدیثه،فلا یدلّ علی کونه إمامیّاً عدلاً بل ظاهراً  
----------  
1- الطوسی: الغیبة: ص 213. و الحثیث بمعنی السریع. قال سبحانه: «یغشی اللیل النهار یطلبه حثیثا» (الأعراف/54).  
2- المصدر نفسه.  
164  
فی الثناء علیه بالثقة، وقد عرفت معناه، ولعلّ الثانی هو المتبادر.  
نعم هذه الألفاظ قدانسلخت عن معانیها الحقیقة فی أعصارنا هذه، ولکن مشایخ علم الرجال الورعین لا یستعملونها إلّا فی مواضعها.  
وهذه هی الألفاظ التی یستدلّ بها علی کون الرجل عدلاً إمامیّاً أوعدلاً فقط، ولیس للفقیه أن یقتصرعلی هذه الألفاظ بل علیه السعی الحثیث والتدبّرفی القرائن الواردة فی کلام الرجالیّین، فربّما یستفاد منه کون الرجل عدلاً إمامیاً ضابطاً.  
7-شیخ الإجازة:  
وممّا یستدلّ به وثاقة الرجل کونه شیخ الإجازة، فلا بأس بإفاضة البحث فیه ونظائره، فیکون البحث مشتملاً علی هذه الاُمورالثلاثة:  
1-شیخ الإجازة.  
2-روایة الثقة عن شخص.  
3-کثرة تخرج الثقة عنه.  
أمّا الأوّل:فقد قال الشهید فیه: إنّ مشایخ الإجازة لایحتاجون إلی التنصیص علی تزکیتهم ــ إلی أن قال-: إنّ مشایخنا من الکلینی إلی زماننا لا یحتاجون إلی التنصیص لما اشتهرفی کلّ عصر من ثقتهم وورعهم.  
وقال الاسترابادی فی رجاله الکبیر:فی ترجمة الحسن بن علی بن زیاد: ربّما یستفاد توثیقه من استجازة أحمدبن محمّد بن عیسی.  
وقال البهبهانی: إذا کان المستجیزممّن یطعن علی الرجال فی روایتهم  
165  
عن المجاهیل والضعفاء وغیرالموثّثین(کأحمد بن محمّدبن عیسی)فدلالة استجازته علی الوثاقة فی غایة الظهور،لاسیّما إذاکان المجیز من المشاهیر(1).  
أقول:أمّا مشایخ الإجازة من زمان الکلینی أوبعده بزمن إلی عصرنا هذا، فکلّهم علماء معروفون بالجلالة والعظمة، ولیس للبحث ثمرة فی حقّ هؤلاء، وإنّما تظهر الثمرة فی مشایخ الإجازة بالنسبة إلی مؤلفی الکتب الأربعة.  
توضیحه:إنّ لأصحاب الأئمّة وأصحاب وأصحابهم اُصولاً ومصنّفات اُلّفت فی أعصارهم ویعبّر عنها تارة بالاُصول واُخری بالمصنّفات وثالثة بالکتب(2)، فإذا أرادالمحدّث مثل الکلینی نقل حدیث من هذه الاُصول یحتاج إلی تحقیق ثبوت الکتاب للمؤلّف، وصحّته عنده، ولأجل ذلک احتاج فی النقل عنها إلی سند یوصله إلی هذه الکتب حتی یکون النقل جامعاً للشرائط، وهذا السند هوالمعروف بشیخ الإجازة ومشایخها، مثلاً یروی الکلینی کتب ابن أبی عمیربواسطة علی بن إبراهیم،وهوعن أبیه إبراهیم بن هاشم، وهو عن ابن أبی عمیر، وهو عن ابن أُذینة، عن الإمام الصادق(ع)وعندئذ یقع الکلام فی أنّ الاستجازة فی النقل عن المشایخ هل تعدّ دلیلاً علی وثاقتهم أولا؟ الحق هو التفصیل الآتی:  
1- إنّ شیخ الإجازة تارة یجیز کتاب نفسه، فهذا لا یدلّ علی وثاقته،  
----------  
1- عبدالله المامقانی: مقباس الهدایة: 124.  
2- قد أوضحنا الفرق بین هذه المصطلحات فی خاتمة کتاب «کلیات فی علم الرجال» فلاحظ ص 474-486.  
166  
بل لا یتجاوز مثل ذلک عن روایة الثقة عن شخص آخر، فکما أنّه لا یدلّ الثانی علی الوثاقة فکذا الأوّل. وهذا النوع من شیخوخة الإجازة خارج عن موضوع البحث.  
2- أن یجیز روایة کتاب غیره فهذا علی قسمین:  
أ- أن یجییز ما ثبتت نسبته إلی مصنّفه کالکتب الأربعة بالنسبة إلی مؤلّفیها، وهذه هی«الإجازة» المعروفة فی أعصارنا وما قلبها، فالمحصّلون یستجیزون المشایخ، وهم یستجیزون مشایخهم لأجل أن یتّصل إسنادهم إلی مؤلفی الکتب الأربعة، والهدف من ذلک خروج الروایة عن الإرسال إلی الإسناد أوّلا، والتبرّک فرعا الوثوق بقول المجیز ثانیاً، وعلی کلا التقدیرین فإحراز عدم إحراز الوثوق؟ فهذا لو لم یدلّ علی کونه عادلا فعلی الأقل یدلّ علی أنّه ثقة فی الحدیث، وقد عرفت أنّ البحث فیه عدیم الثمرة.  
ب- أن یجیز ما لا تکون نسبته متیقّنه إلی مؤلّفها فیحتاج فی جواز العمل بالکتاب إلی الإجازة، فلا شکّ أنّ مثل هذه تدلّ علی أنّ المستجیز أحرز وثاقة المجیز، ولولا الإحراز لما حصلت الغایة المنشودة من الإستجازة.  
وأمّا الثانی:وهی روایة الثقة عن شخص فلا تدلّ علی وثاقة المروی عنه، لأنّ الثقات کما یروون عن أمثالهم کذلک یروون عن الضعاف، غیر أنّ الإکثار فی النقل عن الضعاف کان یعدّ قدحاً فی الشیخ بین القدماء، نعم لو ثبت أنّ ذلک الثقة(الشیخ) لا یروی إلّا عن ثقة نظیر أحمدبن محمد بن عیسی، وجعفربن بشیر البجلی، ومحمد بن ذسماعیل المیمون الزعفرانی، وعلی بن حسن الطاطری و غیرهم دلّت روایة کلّ واحد عن شخص علی  
167  
کونه موصوفاً باوثاقة، کما نبّه علی ذلک المحقّق البهبهانی وغیره.  
وأمّا الثالث:وهو کثرة تخریج الثقة عن شخص؛ ظاهر فی وثاقة المروی عنه، لأنّ الغایة المطلوبة من الروایة هی الأخذ والعمل علی أساسها و دعوة الناس الیها، فلو لم یکن المروی عنه ثقة لعدّ هذا التخریج الهائل شیئاً قلیل الفائدة، اللهمّ إلّا إذا ثبت من الخارج أنّ لمخرّج یروی عن الضعفاء، فلا تکون کثرة تخریجه عن ضخث دلیلاً علی وثاقظ ذلک الشخص، لأنّ اشتهاره بالروایة عن الضعفاء حاکم علی هذا الظهور.  
هذا، وإنّ صاحب المستدرک- أعنی المحدّث النوری- قد أفرط فی تکثیر أسباب التوثیق حتی جعل نقل الثفة عن شخص مطلقاً آیة کون المروی عنه ثقة،وتمسّک بوجوه غیر نافعة.  
ثم إنّ لإثبات الوثاقة طرق اخری:  
منها: الاستفاضة والشهرة فی حقّ الراوی کعلمنا بعدالة المحمدین الثلاثة والسیّدین والشهیدین والشیخ الأنصاری.  
ومنها: شهادة القرائن الکثیرة و المتعاضدة الموجبة للإطمئنان بعدالته.  
ومنها: تنصیص عدلین أو تزکیظ العدل الواحد علی ما هو الحقّ فی کفایته. هذا کلّه حول ما یدلّ علی وثاقة الراوی وعدالته، وهناک ألفاظ یستفاد منها المدح نشیرإلی بعضها:  
168  
ألفاظ المدح:  
1- «من أصحابنا» ولعلّه صریح فی کون الراوی إمامیّاً مقبولاً عند الأصحاب.  
2- «ممدوح» ولا ریب فی إفادته المدح دون الوثاقة فضلاً عن کونه إمامیّآً.  
3- «صالح خیّرّ» وهو کالسابق.  
4- «مضطلع بالروایة» ومعناه: أنّه قوی فیها، یفیدالمدح والتوثیق لا کونه إمامیّاً.  
إلی غیر ذلک من الألفاظ الواردة فی حقّ الرواة نظیر«مسکون إلی روایته» وبصیر«بصیر بالحدیث»، «دیّن»(1)، «جلیل»(2)، «یکتب حدیثه»، «ینظر فی حدیثه» إلی غیر ذلک.

المقام الثانی: فی ألفاظ الجرح والذم:

المقام الثانی: فی ألفاظ الجرح والذم:  
قال الشهید: وألفاظ الجرح مثل«ضعیف»، «کذّاب»، «وضّاع للحدیث من قبل نفسه»، «غال»، «مضطرب الحدیث»، «منکر»، «لیّن الحدیث» - أی یتساهل فی روایته عن غیر الثقة- «متروک فی نفسه»، أو «متروک الحدیث»، «مرتفع القول» ــ أی لایعتبر قوله ولا یعتمد علیه ــ، «متّهم بالکذب أو الغلوّ»... أو نحو هما من الأوصاف القادحة، «ساقط فی  
----------  
1- و لعله أظهر فی الوثاقة لا فی خصوص المدح.  
2- و لعله ایضا کسابقه فلاحظ.  
169  
نفسه أو حدیثه»، «واه»، «لا شئء» أو «لا شئء معتدّ به»(1).  
هذا ما ذکره الشهید، ثمّ إنّه(قدس سره) عقد بحثاً فیمن اختلط وخلطف ففسّره بمن عرضه الحمق وضعف العقل تارة، ومن عرض له الفسق بعد الاستقامة تارة أخری، کالواقفه بعد استفامتهم فی زمن الکاظم(ع) والفطحیّة کذلک فی زمن الصادق(ع).  
ولکن الظاهرأنّ هذا المصطلح- أعنی مخلط أو فیه تخلیط - لیس ظاهراً فی فساد العقیدة، بل المراد من لایبالی عمّن یروی وعمّن یأخذ، فیجمع بین الغثّ والمسلمین، وهذا ما استظهره المحقق المامقانی واستشهد علیه بوجوه:  
1- إنّ الشیخ سدید الدین محمود الحمصی یعدّ ابن إدریس مخلطاً.  
2- إنّ الشیخ الطوسی یعدّ علی بن أحمد العقیقی مخلطاً مع کونه إمامیّاً.  
3- إنّ النجاشی یعرّف محمدبن وهبان بقوله: ثقة من أصحابنا واضح الروایة، قلیل التخلیط(2).  
ونکمل المقال بذکر أمرین:  
1- إنّ کثرة الروایة عن الضعفاء والمجاهیل کان ذمّاً عند القمّیین وابن الغضائری، ولم یکن کذلک عندغیرهم، ولأجل ذلک أخرج أحمد بن محمد ابن عیسی زمیله، أعنی أحمدبن محمد بن خالد عن قم، بکثرة روایته عن  
----------  
1- زین الدین العاملی: الرعایة فی علم الدرایة: ص 209.  
2- عبدالله المامقانی: مقباس الهدایة: ج 2، ص 302، و لاحظ النجاشی: 2/323 برقم 1060.  
170  
الضعفاء(1). ولم یرو عن سهل بن زیاد کذلک(2)، ولکن الحقّ أن کثرة الروایة عن الضعفاء مع التصریح بالأسماء لیس بقادح.  
2- إنّ ابن أبی حاتم رتّب ألفاظ التعدیل والجرح وإلیک مراتب التعدیل حسب مارتب:  
أوّلها:ثقة، أو متقن، أوثبت، أوحجّة، أوعدل حافظ، أوضابط.  
ثانیها:صدوق، أو محلّه الصدق، أولا بأس به، هو ممّن یکتب حدیثه وینظر فیه، لا بأس به فهو ثقة.  
ثالثها:شیخ، فیکتبف وینظر.  
رابعها:صالح الحدیث، یکتب للاعتبار.  
وأما ألفاظ الجرح فإلیک:  
1- لیّن الحدیث یکتب حدیثه وینظراعتباراً.  
2- لیس بقوی یکتب حدیثه، وهو دون لیّن.  
3- ضعیف الحدیث، وهو دون«لیس بقوی» وعندئذ لایطرح بل یعتبربه.  
4- متروک الحدیث، أو واهیه، أو کذّاب، وعندئذ فهو ساقط لا یکتب حدیثه.  
ومن ألفاظهم: فلان روی عن الناس، وسط،مقارب الحدیث، مضطرب، لایحتجّ به، مجهول، لا شئء، لیس بذلک، لیس بذاک القوی، فیه  
----------  
1- العلامة الحلی، خلاصة الأقوال فی علم الرجال: القسم الاول/14 برقم 7.  
2- المصدر نفسه: القسم الثانی/228 برقم 2.  
171  
أو فی حدیثه ضعف، ماأعلم به بأساً(1).  
هذا إجمال البحث فی المقامین وتبیین لمدی دلالة ألفاظ التعدیل والجرح علی مکانة الرجل من الوثاقة والضعف.

خاتمة المطاف:

خاتمة المطاف:  
إنّ للمحدث النوری فی الفائدة التاسعة من خاتمة مستدرکه (2) تحقیقاً ربّما یخرج به کثیر من الأخبار الحسان إلی عداد الأخبار الصحاح، فاستظهر من أکثر المدائح التی وردت فی حقّ الرواة، دلالتها علی العدالة، فبما أنّ فیما ذکره فائدة للقارئ نأتی بها برمتها، وإن کانت الموافقة معه فی جمیع ما ذکره یحتاج إلی الإمعان والتدبّر.  
المدائح التی یستدلّ بها علی العدالة:  
العدالة:ملکة الاجتناب عن الکبائر، وعدم الإصرار علی الصغائر،  
غیر أنّه جعل حسن الظاهرمن طرق معرفتها تعبّداً أو عقلاً کسائر الملکات النفسانیِة التی لها آثار خارجیّة، وعلائم ظاهریّة تعرف بها غالباً، کالشجاعة والسخاء والجبن والبخل وغیرها، فمن ثبت عنده حسن الظاهر وجداناً أو بالشهادة علیه، تثبت عنده العدالة، وأمّا إذا ثبت حسن الظاهر بالوجدان فظاهر، وأمّا إذا ثبت حسن الظاهر من طریق الشهادةفیکون من قبیل الشهادة علی الطریق(حسن الظاهر)، فیثبت ذو الطریق لما قرّر من حجّیة  
----------  
1- النووی: التقریب و التیسیر: 1/291-295.  
2- المستدرک: 3/773.  
172  
الشهادة مطلقاً سواء قامت علی الشیء نفسه، أو علی طریقه.  
فعلی ذلک لو نقل العدول من الرجالیّین جملاً وکلمات تدلّ بوضوح علی کون الرجل ذا حسن ظاهر بین المجتمع، بحیث یکشف ذلک الحسن نوعاً عن عدالة الشخص، نأخذه بهذه الکلمات ونحکم بعدالة الرجل.  
وعلی ذلک لا فرق بین أن یقول النجاشی أو الشیخ بأنّ فلاناً ثقة، أو عدل ضابط، أو ینقل فی حق الرجل ألفاظاً تکشف عن حسن ظاهره فی المجتمع، الذی یلازم العدالة.  
وبذلک یظهر: أنّ استکشاف عدالة الراوی لا یختصّ بقولهم: ثقة، أو عدل مطلقاً، أو مع انضمام: ضابط، بل کثیر من الألفاظ التی عدّوها ممّا تدلّ علی المدح یمکن أن تیتکشف بها العدالة، وبذلک یدخل کثیر من الحسان فی عداد الصحاح.  
لأجل الإقتصار فی استکشاف العدالة علی لفظی «ثقة» أو «عدل» آل أمرالرجالیّین إلی عدّ أحادیث إبراهیم بن هاشم، ونظرائه من الأعاظم فی عداد الحسان، معتذرین بعدم التنصیص علیهم بالوثاقة من أئمّة التعدیل والجرح، مع أنّ کثیراً من ألفاظ المدح تدلّ علی حسن الظاهر، أو تلازمه بدلالة واضحة، فلا مجال لإنکار عدالة کثیر ممن مدحوه بما یلازمها.  
ونحن نذکر کثیراً من هذه الالفاظ التی جعلوها ممّا یمدح به الراوی، مع أنّه مما تثبت به عدالته علی الطریق الذی أوضحناه:  
1- هذا إبراهیم بن هاشم، قالو فی حقّه:«إنّه أوّل من نشر حدیث الکوفیّین بقم» وهذه الجملة یستکشف منها حسن ظاهره فی مجتمع القمیین، إذ النشر متوقّف علی علمه أوّلاً، وتلقّی القمّیین عنه ثانیاً، وروایة عدّة من  
173  
أجلّاء القمّیین عنه ثالثاً، فقد روی عنه محمد بن الحسن الصفار المتوفّس عام 290هــ وسعدبن عبدالله بن أبی الخلف الأشعری المتوفّی عام 301 أو 299 هــ وعبدالله بن جعفر الحمیری الذی قدم الکوفة سنة تسع وتسعین ومائتین، و(محمد بن الحسن بن أحمد بن الولیدالمتوفّی عام 345هـ) ومحمد بن علی ابن محبوب ومحمد بن یحیی العطاروأحمد بن إسحاق القمی وعلی بن بابویه وغیرهم من الذین رووا عنه وقبلوا منه وحفظوا وکتبوا وحدّثوا بکل ما أخذوا عنه.  
أو لیس کلّ هذا یلازم کون ظاهر إبراهیم ظاهراً مأموناً، وکونه معروفاً عندهم باجتناب الکبائر وأداء الفرائض، إذ لو فیه خلاف بعض ذللک لاستبان، لأنّ نشر الحدیث لاینفک عن المخالطة المظهرة لکّل خیروسوء، ولو کان فیه بعضّ ذلک لم یجتمع هؤلاء الأعاظم علی التلقّی منه، والتحدّث عنه فهذه العبارة مع هذه القرائن تفید العدالة عی الطریق الذی أوضحناه.  
أضف إلی ذلک: أنه کان یعیش فی عهد أحمدبن محمد بن عیسی رئیس المقمّیین فی وقته، وهو الذی أخرج أحمدبن محمد بن خالد من قم لروایته عن الضعفاء، أولیست هذه القرائن لمنزلة قول النجاشی«ثقة» أو«عدل» أو«ضابط»، وبذلک یظهر أنّ قولهم حسنة إبراهیم بن هاشم أو صحیحته، لا وجه له بل المتعیّن هو الثانی.  
نری أنّ الرجالیّین یعدّون الالفاظ التالیة من المدائح مع أنّها تدلّ بوضوح علی حسن الظاهر الکاشف عن الملکة فلا حظ قولهم :صالح، زاهد، خیّر، دیّن، فقیه أصحا بنا، شیخ جلیل،أومقّدم أصحابنا،أومایقرب من ذلک فهل تجد من نفسک إطلاق هذه الألفاظ علی غیر من  
174  
اتّصف بحسن الظاهر ؟ کلّا، وکیف یکون الرجل صالحاً و یعّد من الصلحاءإذا تجاهرببعض المعاصی مع أنّه سبحانه یستعمل الصالح فی الطبقة العلیا من الناس، قال سبحانه :  
«فاولئک مع الّذین أنعم الله علیهم من النبیّین والصّدّیقین والشهداء والصّالحین وحسن اولئک رفیقاً»(النساء/69)  
وقال سبحانه:  
«وسیّداً وحصوراً ونبیّاً من الصّالحین»(آل عمران/39). ولأجل ذلک قال الشهید فی شرح الدرایة بعد عدّ الوصف بالزهد والعلم والصلاح من أصحاب المدح ما لفظه:«مع احتمال دلالة الصلاح علی العدالة وزیادة».  
وکیف یجتمع الزهد الحقیقی مع الفسق فی الظاهر، هل یصحّ لعالم رجالی توصیف الرجل بأنّه شیخ جلیل أو فقیه أصحابنا، أو وجههم، أوعینهم، مع أنّه لم یکن عند الوصف متّصفاً بحسن الظاهر؟ وإذاضمّ إلی حسن الظاهر الذی تکشف عنه هذه العبارات عدم طعن أحد فیه بشیء أو وصف بأنّه صاحب «أصل» أو«کتاب» ثمّ ذکروا طرقهم إلیه، یکون الرجل حسب هذه القرائن آخذاً بمجامیع الحسن فی الظاهر، الکاشف عن حسن السرائر.  
3-إنّا لانجد القدماء فرّقوا فی مقام العمل وفی موارد الترجیح عند التعارض بین من قیل فی حقّه بعض تلک المدائح وبین من وثّقوة صریحاً، ولم نرمورداً قدّموا الصحیح باصطلاح المتأخّرین علی حسنهم عند التعارض، مع تقدیمهم إیاّه علی الموثّق والضعیف، فهذا الشیخ یطعن فی التهذیب والإستبصار عند التعارض بأنّ فیه فلاناً وهو عامّی أوفطحی أو واقفی أو  
175  
ضعیف، ولم نجده طعن فیه بأنّ فیه فلاناً الممدوح، وهذا یثبت أنّ الممدوح عند القدماء یقرب من العادل، وأنّهما من صنف واحد، وأنّ توصیف بعضهم بالوثوقة وآخر بالصلاح والزهد أو الدیانة أوغیرها تفنّن فی العبارة.  
4-إنّا نری کثیراً من الأصحاب مشهورترین بالعدالة والوثاقة مع أنّه لم یرد فی حقّهم إلّا المدائح الواضحة الملازمة لحسن الظاهر، الکاشف عن ملکة الإجتناب، وإلیک نزراً یسیراً منهم:  
أ-هذا هو النجاشی یعرّف زرارة بن أعین بقوله: شیخ أصحابنا فی زمانه ومتقدّمهم وکان قارئاً، فقیهاً، متکلّماً، شاعراً، أدیباً، قد اجتمعت فیه خصال الفضل والدین، صادقاً فی ما یرویه(1).  
ب-وقال فی ترجمة أبان بن تغلب: عظیم المنزلة فی أصحابنا، لقی علی ابن الحسین وأباجعفر وأبا عبدالله (ع)روی عنهم له عندهم منزلة وقدم(2).  
ج-وقال فی ترجمة برید بن معاویة ما هذا لفظة: وجه من وجوه أصحابنا وفقیه أیضاً، له محلّ عند الأئمة(3).  
د-وقال فی ترجمة البزنطی: لقی الرضا وأبا جعفر(ع)، وکان عظیم المنزلة عندهما(4).  
هـ- وعرّف ثعبلة أبا إسحاق النحوی بقوله: کان وجهاً فی أصحابنا،  
----------  
1- النجاشی: الرجال: 1/397 برقم 461.  
2- النجاشی: الرجال: 1/73 برقم 6.  
3- النجاشی: الرجال: 1/281 برقم 285.  
4- النجاشی: الرجال: 1/202 برقم 178.  
176  
قارئاً، فقیهاً، نحویّاً، لغویّاً، راویة، وکان حسن العمل، کثیرالعبادةوالزهد(1).  
و- عرّف أحمدبن محمّدبن عیسی بقوله: شیخ القمّیین ووجههم وفقیههم(2).  
ز- وعرّف شیخة الحسین بن عبیدالله بن الغضائری بقوله: شیخنا رحمةالله(3).  
ح- کماعرّف أبویعلی الجعفری خلیفة الشیخ المفیدبقوله: متکلّم فقیه(4).  
ط- کما اکتفی فی ترجمة الحسین بن سعید بذکرکتبه(5).  
ی- کما عرّف الرجالیّون موسی بن الحسن بن محمّدالمعروف بابن کبریاء بقولهم: کان مفوّهاً، عالماً، متدیّناً، حسن الإ عتقاد ومع حسن معرفته بعلم النجوم، حسن العبادة والدین (6) فهذه الألفاظ الدالّة علی المدائح إن لم تدلّ علی حسن ظاهرالشخص، فهو کإنکار البدیهی ومع الدلالة تثبت العدالة ثمّ إن بعض المحققین من الرجالیین قدنبّه علی هذه النکتة قبل صاحب المستدرک فمنهم: السیّد الأجلّ بحرالعلوم، قا ل فی ترجمة إبراهیم.  
----------  
1- النجاشی: الرجال: 1/294 برقم 300.  
2- النجاشی: الرجال: 1/216 برقم 196.  
3- النجاشی: الرجال: 1/190 برقم 164.  
4- النجاشی: الرجال: 2/333 برقم 1071.  
5- النجاشی: الرجال: 1/171 برقم 135.  
6- النجاشی: الرجال: 2/338 برقم 1081.  
177  
ابن هاشم:«فلأنّ التحقیق أنّ (الحسن) یشارک (الصحیح) فی أصل العدالة، وإنّما یخالفه فی الکاشف عنها، فإنّه فی الصحیح هو التوثیق أو ما یستلزمه بخلاف الحسن فإنّ الکاشف فیه هو حسن الظاهر المکتفی به فی ثبوت العدالة علی أصحّ الأقوال، وبهذا یزول الإشکال فی القول بحجّیة الحسن مع القول باشتراط عدالة الراوی کما هو المعروف بین الأصحاب»(1).  
وممّن نبّه علی هذه النکتة السیّد المحقّق الکاظمی فی شرح العدّة فقال - بعد ذکر تلک الألفاظ -:وکذلک قولهم من«خواصّ الشیعة» کما قال أبوجعفر(ع) لحمدان الحضینی - أخی محمّد بن إبراهیم الحضینی -:رحم الله أخاک - یعنی محمّد- فإنّه من خصّیصی شیعتی. ومن اکتفی فی العدالة بحسن الظاهر- ولوتعریفها - هان علیه الخطب(2).  
وقال أیضاً:  
«وعلی ما ذکر(دلالة کثیر من المدائح علی حسن الظاهرالکاشف عن العدالة) یمکن دعوی اتّحاد اصطلاح القدماء مع المتأخّرین فی الصحیح، أو أعمّیّة الأوّل من جهة دخول الموثّق فیه».  
ومن جمیع ذلک ظهرأنّه لایجوزللمستنبط الإتّکال علی تصحیح الغیر وتحسینه وتضعیفه، بل الواجب علیه النظر والتأمّل فی ألفاظ المدح المذکورة فی التراجم، والنظر فی مدالیلها، وما تکتنفها من القرائن حتی  
----------  
1- بحر العلوم: الرجال: 1/460.  
2- النوری: المستدرک: 3/775، روی الکشی عن حمدان الحضینی قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام: إنّ أخی مات. فقال: رحم الله أخاک فإنّه کان من خصیصی شیعتی. الکشی: الرجال/471 برقم 446.  
178  
یستکشف منها حسن الظاهر الکاشف عن الملکة فیصیر الممدوح المصطلح ثقة، والخبرالحسن صحیحاً، وکیف یجوز الإعتماد علی المدالیل حتی آل أمرهم فی بعضها إلی الحکم بطرفی الضدّ، کقول بعضهم فی قولهم«لابأس به»: إنّه توثیق، وآخر: إنّه لایفید المدح أیضاً، وقال بعضهم: إنّ فی نفی البأس بأساً... وغیر ذلک.  
روایة الأجلّاء عن الراوی المجهول:  
هذا کلّه فی الشهادة القولیّة والألفاظ المعودة المذکورة فی التراجم، وأمّا الشهادة الفعلیّة واستظهارحسن الظاهر، بل الوثاقة ابتداء منها نظیرالوثوق بعدالة الراوی الإمام، من جهة صلاة العدول معه، فأحسنها وأتقنها وأجلّها فائدة فی المقام روایة الأجلّاء عن أحد، فإنّ التتّبع والاستقراء فی حال المشایخ یشهد بأنّ روایتهم عن أحد، واجتماعهم فی الأخذ عنه، قرینة علی وثاقته، وما کانوا یحتمعون علی الروایة إلّا عمّن کان مثلهم، وإن روی أحدهم عن ضعیف فی مقام شهّروا به وصرّحوا باسمه، ورموه بنبال الضعف، وربّما وثّقوه،ثم یقولون: إنّه یروی عن الضعفاء، بحیث یستفاد منه أنّ الطریقة علی خلافه، فیحتاج النادرإلی التنبیه، فإذا کثرت الروایة من الأجلّة الثقات عن أحد، فدلالتها علی الوثاقة واضحة، ولنذکربعض الشواهد من کلماتهم:  
هذا هو النجاشی یذکر فی ترجمة عبدالله بن سنان بعد ذکرکتبه: إنّه روی هذه الکتب عنه جماعات من أصحابنا لعظمه فی الطائفة وثقته  
179  
وجلالته(1).  
وهذه العبارة تشیر إلی إکثارالروایة، وکثرة النقل عن شخص ممّا یدلّ علی الوثاقة.  
وقال الکشی فی ترجمة محمّد بن سنان: قد روی عنه الفضل بن شاذان، وأبوه، ویونس، ومحمّدبن عیسی العبیدی، ومحمّدبن الحسین بن أبی الخطاب، والحسن والحسین ابناسعید الأهوازیّان، وأیّوب بن نوح وغیرهم من العدول والثقات من أهل العلم (2).  
وهذانصّ فی أنّ روایة الأجلاء عن أحد تنافی القدح فیه. إذ الکشّی إنّما ذکر هذه العبارة فی مقام الدفاع عن محمد بتن سنان حیث طعنوا فیه وقدحوه، فدافع عنه بروایة العدول من أهل العلم عنه، وهذا یعرب عن أنّ روایة العدول لا تجتمع إلّا مع کون الرجل ثقة.  
ولأجل أنّ روایة الثقاة لا تجتمع مع القدح فی الراوی، ذکر النجاشی فی ترجمة جعفر بن محمد بن مالک بن عیسی، قال أحمدبن الحسین[ ابن الغضائری]، کان یضع الحدیث وضعاً، ویروی عن المجاهیل، وسمعت من قال: کان أیضاً قاسد المذهب والروایة ولا أدری کیف روی عنه شیخنا النبیل الثقة: أبو علی بن همام، وشیخنا الجلیل الثقة: أبوغالب الزراری، ولیس هذا موضع ذکره(3).  
قال صاحب المعالم فی منتقی الجمان: ولو لا وقوع الروایة من بعض  
----------  
1- النجاشی: الرجال: 2/8 برقم 556.  
2- الکشّی: الرجال ص 428.  
3- النجاشی: الرجال: 1/302 برقم 311.  
180  
الأجلّاء عمّن هومشهور بالضعف، لکان الاعتبار یقتضی عدّ روایة من هو مشهور ومعروف بالثقة والفضل وجلالة القدر عمّن هو مجهول الجال ظاهراً، من جملظ القرائن القوّیة علی انتفاء الفسق عنه(1).  
وقد اعتذر المحدّث النوری عمّا ذکره صاحب المنتقی بقوله:«إنّ روایة الجلیل عن المشهور بالضعف المقدوح بالکذب و الموضع و التدلیس ممّا ینافی الوثاقة، نادرة جداً، وهی لا توجب الوهن فی الأمارة المستخرجة من سیرتهم وعملهم»(2).  
ولعلّه لأجل ذلک یکثر البرقی فی رجاله فی حقّ المجاهیل بقوله: روی عنه فلان- یعنی أحد الأجلّاء- و لا داعی له إلّا بیان اعتباره و الإعتماد علیه بروایة الجلیل عنه.  
ثمّ إ«ّه من المعلوم أنّ أحمدبن عیسی رئیس القمّیین أخرج الشیخ الجلیل أحمدبن محمد بن خالد البرقی من قم لروایته عن الضعفاء(3).  
وترک الروایة عن سهل بن زیاد لاتّهامه بالغلو(4) ولم یرو عن الحسن بن محبوب لأجل اتّهامه بالروایة عن أبی حمزة الثمالی أو ابن أبی حمزة(5).  
أتری أنّ مثل هذا الشیه وأضرابه یروون عن غیر الثقة؟ وهذه سیرتهم مع الأجلّاء الذین رموا بالنقل عن الضعیف فکیف غیرهم.  
----------  
1- الحسن بن زین الدین: منتقی الجمان: 1/36 فی الفائدة التاسعة.  
2- النوری المستدرک: 3 الفائدة التاسعة: ص 776.  
3- الخلاصة: ص 14، و فی النجاشی: 1/417 برقم 488 إنّه أخرج سهل بن زیاد من قم.  
4- النجاشی: الرجال: 1/417 برقم 488.  
5- النجاشی: الرجال: 1/217 برقم 196، و فی الأخیر «إبن أبی حمزة» و لذلک أثبتنا فی المتن کلا الاحتمالین. نقله عن الکشی.  
181  
وقال النجاشی- فی ترجمة جعفر بن بشیرالبجلی الوشاء-: إنّه من زهّاد أصحابنا وعبّادهم ونساکهم، وکان ثقة وله مسجد بالکوفة- إلی أن قال-: کان أبو العباس بن نوح یقول: کان یلقّب بـ«فقحة العلم»(1) روی عن الثقات ورووا عنه، فإنّ هذه العبارة مشعرة بما نتبنّاه(2).  
ولأجل أنّ الروایة عن الضعفاء من أعظم المطاعن عندهم نری أنّ النجاشی یذکر فی حقّ عبدالله بن سنان قوله: ثقة من أصحابنا جلیل لا یطعن علیه فی شیء(3).  
ویقول فی حقّ أحمدبن محمد(أبی علیی الجرجانی): کان ثقة فی حدیثه ورعاً لا یطعن علیه(4).  
ویقول فی حقّ علی بن سلیمان بن الحسن بن الجهم بن بکیر بن أعین: کان ورعاًثقة فقیهاً لا یطعن علیه فی شیء(5).  
وهذه العبارات تقید أنّ أصحاب هذه التراجم کانوا براء من الروایة عن الضعفاء لأنّ الروایة عنهم من أعظم المطاعن، ودلیل قولهم فی حقّ المترجم: صحیح الحدیث، إشارة إلی أنّه لا یروی عن الضعفاء.  
وقد استظهر المحدّث النوری أنّ سیرة الرجالیّین التعرّض للمذهب: کالعامّیّة و الفطحیّة و الواقفیّة... کما أنّ سیرتهم التعرّض للروایة عن  
----------  
1- فقحة العلم: أی زهرة العلم.  
2- النجاشی: الرجال: 1/297 برقم 302.  
3- النجاشی: الرجال: 2/80 برقم 556، و فی الخلاصة: ص 32 بعد هذه الکلمة لأنّه کان کثیر العلم.  
4- النجاشی: الرجال: 1/226 برقم 206.  
5- النجاشی: الرجال: 2/86 برقم 678.  
182  
الضعاء، فعدم التعرّض لحال الراوی بشیء من الأمرین یفید براءة الرجل من هذا الطعن.  
ثمّ استشهد بما ذکره الشهید فی الذکری فی بیان تصحیح الخبر من جهة وجود الحکم بن مسکین فی طریقه وقال: إنّ«الحکم» ذکره الکشّی ولم یتعرّض له بذمّ، وظاهره أنّ بناءهم علی ذکر الطعن لو کان فیه، فعدمه یدلّ علی عدمه(1).  
وقال العلّامة فی الخلاصة فی ترجمة أحمد بن إسماعیل بن سمکة بن عبد الله(أبوعلی البجلی): عربی من أهل قم، من أهل الفضل والأدب و العلم- إلی أن قال:- ولم ینصّ علماؤنا علیه بتعدیل ولم یرو فیه جرح، فالأقوی قبول روایته مع سلامتها عن المعارض.  
وهذده العبارة ترشد إلی أنّ الأصل- إذا لم نجد فط ترجمة الرجل ما یدلّ علی الذمّ- کونه ثقة.  
وهذه إحدی الطرق لتشخیص وثاقة الراوی.  
بعض المدائح الاخر التی یستفاد منها الوثاقة:  
ثمّ إنّ هناک مدائح فی حقّ کثیر من الرواة لم یعتن بها الرجالیون ولم یتلقّوها إلّا کونها مدائح للراوی، مع أنّ دقّة النظر یرشدنا إلی أنّ کثیراً من هذه العبارات یستفادمنها العدالة والوثاقة، فإلیک نماذج منها:  
----------  
1- النوری: المستدرک: 3، الفائدة التاسعة ص 776.  
183  
1- إسماعیل بن عبد الرحمان الجعفی:  
إنّ الأصحاب لم یذکروه من الثقات مع أنّ المدائح الواردة فی حقّه تفید کونه منهم، وإلیک ما ذکروه فیه:  
قال العلّامة فی الخلاصة: وکان فقیهاً، وروی عن أبی جعفر الباقر(ع)، ونقل ابن عقدة أنّ الصادق(ع) ترحّم علیه، وحکی عن أبی نمیر أنّه قال: إنّه ثقة، وبالجملة فإنّ حدیثه أعتمد علیه(1).  
وقال النجاشی فی حقّ بسطام بن الحصین بن عبد الرحمان الجعفی: کان وجهاً فی أصحابنا وأبوه وعمومته، وکان أوجههم إسماعیل، وهم بیت بالکوفة من جعفی یقال لهم: بنو أبی سبرة(2).  
فإنّ هذه العبارات تفید الطمأنینة بوثاقة الرجل، فلو لم یحصل فقاهته وجاهته وترحّمه(ع) علیه وتوثیق ابن نمیر إیّاه وذن کان عامّیاً: الوثوق بحسن ظاهره، فما الطریق إلی تحصیله؟ ولأجل ذلک عدب فی الوجیزة(3) حدیثه کالصحیح.  
2- إسحاق بن إبراهیم الحضینی:  
قال الکشی فی ترجمة الحسن بن سعید: هو الذی أدخل إسحاق بن إبراهیم الحضینی وعلی بن ریّان بعد إسحاق إلی الرضا(ع) وکان سبب  
----------  
1- العلامة الحلی: الخلاصة: ص 8.  
2- النجاشی: الرجال: 1/276 برقم 279.  
3- المجلسی: الوجیزة کما فی المستدرک: 3/777.  
184  
معرفتکم لهذا الأمر، ومنه سمعواالحدیث وبه عرفوا، وکذالک فعل بعبدالله بن محمّدالحضینی وغیرهم حتّی جرت الخدمة علی أیدیهم وصنّفوا الکتب الکثیرة (1).  
روی الشیخ فی التهذیب بإسناده عن علی بن مهزیار، قال :کتبت إلی أبی جعفر(ع)اععلمه أن إسحاق بن إبراهیم وقف ضیعة علی الحج وأمر ولده و ما فضل منها للفقراء ...، فکتب -علیه السلام-: فهمت یرحمک الله ما ذکرت من وصیّة إسحاق بن إبراهیم -رضی الله عنه- (2)، فإنّ ترضیة الإمام عنه وحسن عمله- کوقف الضیعة- کاشف عن حسن ظاهره المفید لوثاقته.  
3- أحمد بن علی البلخی:  
قال العلامة: «الرجل الصالح أجاز التلعکبری» (3) فلو لم یدل الصلاح علی حسن ظاهرة و لم تکشف سجیته بالذجازة لمثل الشیخ الجلیل (التلعکبری) فبماذا یستدل علیه؟!  
4-أحمد بن علی بن حسن بن شاذان القمی:  
قال النجاشی: شیخنا الفقیه حسن المعرفة، صنّف کتابین لم یصنّف غیرهما: کتاب «زاد المسافر» و کتاب «الأمالی»، أخبرنا بهما ابنه أبوالحسن -رحمهما  
----------  
1- الکشّی: الرجال: ص 461 برقم 423.  
2- الطوسی: التهذیب: 9/238 برقم 925 باب فی الزیارات.  
3- العلامة الحلی: الخلاصة: ص 19: برقم 35.  
185  
الله تعالی-.(1).  
5-أحمد بن موسی المعروف ب «شاه جراغ»المدفون فی شیراز یعرّفه الشیخ المفید فی إرشاده بقوله:  
کان کریماً جلیلاً ورعاً، وکان أبو الحسن موسی -علیه السلام- یجبه و یقدّمه، ووهب له ضعیته المعروفة بالیسیرة، یقال أنّه -رضی الله عنه- أعتق ألف مملوک (2).  
وهذه الأوصاف والمناقب لا تنفک عن الوثاقة فکیف تنفک عن حسن الظاهر!  
وأنت إذا سبرت الکتب الرجالیّة تجد عشرات من هذه الدوصاف والمناقب فی حقّ الرواة الذین لم یعدّوهم من الثقات العدول، بل حملوا علی المدح و جعلوا روایاتهم من القسم الحسن، مع أنّ الدقّة بل الإنصاف یحکم بکونهم من العدول والثقات، و بذلک تدخل کثیر من الروایات الحسان فی عداد الصحاح(3).  
اکمال للمحقق التستری:ولإکمال البحث نأتی بما ذکره المحقق التستری فی المقام، قال: إنّ قولهم فلان صاحب الإمام الفلانی مدح ظاهراً، بل هو فوق الوثاقة، فإنّ المرء علی دین خلیله و صاحبه، فمن الضروری أنّ الأئمة -علیهم السلام- لا یتّخذون صاحباً لهم إلّا من کان ذا نفس قدسیّة، ویشهد بذلک أن غالب من وصف بذلک من الأجلة کمحمد بن مسلم  
----------  
1- النجاشی: الرجال: 1/222 برقم 202.  
2- المفید: الارشاد: ص 303 باب ذکر عدد أولاده.  
3- قد اقتطفنا هذه النکات من الفائدة التاسعة للمحقق النوری، و طلبا للاطمئنان راجعنا المصادر التی أشار إلیها مع ضبط رقم صفحاتها و أرقام أحادیثها.  
186  
وأبان بن تغلب صاحبی الباقر والصادق -علیهم السلام- ، وزکریا بن إدریس صاحب الکاظم -علیه السلام-، والبزنطی و زکریا بن آدم صاحبی الرضا -علیه السلام-، وأحمد بن محمد بن مطهر صاحب أبی محمد العسکری -علیه السلام-.  
و کذلک قولهم فلان خاصیّ، فإنّ الظاهر أنّ المراد من خواصّ الشیعة لا أنّه إمامی فی قبال قولهم عامیّ، فالشیخ وصف به محمد بن أحمد الصفوانی الثقة الفقیه الجلیل الذی باهل قاضی الموصل بین یدی ابن حمدان، فانتفخت ید القاضی لمّا قام ومات من غده.  
و کذلک قول الشیخ فی رجاله فی کثیر من عناوین (من لم یرو): فلان من أصحاب العیاشی، أو من غلمان العیاشی، و منها فی ترجمة الکشی، و أحمد ابن یحیی بن أبی نصر الذی وثقه فی الکنی، دالّ علی أنّه من العلما، الذین تخرجوا علی یدیه، فکان أبو عمرو الزاهد معرفاً بغلام ثعلب لأنّه کان ملازمه و مرباه، و کان عضد الدولة یقول أنا غلام أبی علی الفارسی فی النحو، و غلام أبی الحسین الرازی فی النجوم، و قال النجاشی فی أحمد بن إسماعیل ابن عبدالله: «وکان إسماعیل بن عبدالله من غلمان أحمد بن أبی عبدالله و ممّن تأدب علیه»(1).  
----------  
1- محمد تقی التستری: قاموس الرجال: ص 68-69ب، الطبعة الحدیثة.  
187

الفصل السابع:فی فرق المسلمین

الفصل السابع:فی فرق المسلمین  
رؤوس فرق أهل السنّة:  
1- أهل الحدیث  
2- الخوارج  
3- المرجئة  
4- المعتزلة، الأصول الخمسة للمعتزلة  
فرق الشیعة:  
1- الکیسانیّة  
2- الزیدیّة (طوائف الزیدیّة)  
3- المغیریّة  
4- المحمدیة  
5- الناووسیّة  
6- الإسماعیلیّة  
7- السمیطیّة  
8- الفطحیّة  
9- الواقفیّة  
10-الخطّابیّة  
11- النصریّة  
12- الغلاة  
13- الفرقة الحقّة الإثناعشریّة.  
189  
190  
لقد تعرفت علی أنّ الفرق بین الموثّق والصحیح -بعد اشتراکهما فی الوثاقة- إنما هو بالمذهب، فإذا کان الراوی معتقداً بالمذهب الصحیح، فالروایة صحیحة، وإلّا فلو کان ثقة معتنقاً لمذهب غیر صحیح فالروایة موثقة، و هذا یلزمنا علی أن نورد الفرق الإسلامیة فی إطار ما جاء عنهم فی الکتب الرجالیة (1) حتّی یقف المحدّث علی أصحاب هذه المذاهب و عقائدها علی وجه الإجمال، وإلّا فالتفصیل فی دصل الفرق و عقائدها و کتبها و أصحابها موکول إلی کتب الملل والنحل(2).  
----------  
1- البحث عن الفرق و المذاهب علم مستقل یتکفله علم الملل و النحل، ومن أراد التوسع فی معرفتها فعلیه الرجوع إلی مصادرها، غیر أنّه لمّا وصف الرواة فی غیر واحد من الکتب الرجالیة بما ینبئ عن نحلته و مذهبه، فلم نجد محیصا عن الإشارة إلی تلک المذاهب التی ورد ذکرها فی ترجمة الرواة، و لأجل ذلک طوینا الصفح عن المذاهب التی لاصلة لها برواة الأحادیث.  
2- و کفی القارئ فی هذا المجال موسوعتنا المنتشرة باسم «بحوث فی الملل و النحل».  
191  
رؤوس فرق دهل السنة (1):  
إنّ النوبختی -و هو من أعلام القرن الثالث- ذکرأنّ جمیع اصول الفرق الإسلامیة أربع:  
1- الشیعة.  
2- المعتزلة.  
3- المرجئة.  
4- الخوارج(2).  
و علی ضوء هذا التقسیم: فأهل السنّة عبارة عن الفرق الثلاث الأخیرة، مع أنّ أهل السنة فی الأجیال المتأخرة عن عصر النوبختی لا یعترفون بذلک، بل یعدّون أنفسهم وراء الفرق الثلاث، و علی کل تقدیرفنحن نأتی بفرقهم علی وجه یلائم کلمات المتأخرین المولّفین فی الفرق الإسلامیة کأبی الحسن الأشعری (260-324 هجری) مولف «مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلّین»، أبی منصور البغدادی (ت429هجری) مولف «الفَرْق بین الفِرَق»، وابن حزم الظاهری الأندلسی (ت456هجری) مؤلف «الفصل»، والشهرستانی (ت548هجری) مولف «الملل والنحل» وإلیک کلماتهم أجمالاً.  
----------  
1- إنّ أهل الحدیث و السلفیین عن تسمیة المعتزلة و الخوارج و المرجئة بل و الأشاعرة بأهل السنة و یخصونها بأهل الحدیث فقط، ولسنا فی هذا التقسیم ملتزمین باصطلاحاتهم، بل نطلقها فی مقابل الشیعة الذین یرون الإمامة بعد رسول الله مقاما تنصیبیّاً، مقابل من یراها مقاما انتخابیّاً، فأصحاب هذا القول کلهم أهل السنة و لا مشاحة فی الاصطلاح.  
2- النوبختی-أبو محمد الحسن-: فرق الشیعة: ص 36، و ظاهره: «إنّ اصول الفرق الإسلامیة -ناجیة کانت أم لا-هی الأربعة» و لکن البغدادی خصّها ب «فرق أهل الأهواء» لاحظ الفرق بین الفرق: ص28.  
192  
1- أهل الحدیث:  
أهل الحدیث هم الذین یعملون فی الاصول و الفروع بظواهرها، ویرفضون العقل و یعدمونه فی مجال العقائد والمعارف، فالأصل عندهم هو السنّة، وافق العقل أم خالف، ولأجل ذلک اغترّوا ببعض الظواهرحتی أثبتوا لله وجهاً، وعیناً، و کفّاً، وأصابع، و قدماً، ونفساً، وساقاً...! لورودها فی السنّة من دون أن یمحّصوا سند الحدیث ودلالته.  
و قد کان أهل الحدیث علی فرق مختلفة -ذکرها السیوطی فی «تدریب الراوی»(1) فکانوا: بین مرجِی یری أنّ العمل لیس جزء من الإیمان، و أنّه لاتضرّ معه معصیة کما لا تنفع مع الکفر طاعة.  
و إلی ناصبی یتجاهر بعداء علی -علیه السلام- وأهل بیته.  
وإلی متشیّع یحب علیاً وأولاده، و یری الولاء فریضة نزل بها الکتاب، أو یری الفضیلة لعلی فی الإمامة والخلافة.  
وإلی قدری ینسب محاسن العباد و مساوئهم و معاصیهم إلی أنفسهم ولا یسند أفعالهم إلی الله سبحانه.  
وإلی جهمی ینفی کل صفة عن الله سبحانه، و یعتقد بخلق القرآن وحدوثه.  
وإلی خارجی ینکر علی علی أمیر المؤمنین -علیه السلام- مسألة التحکیم و یتبرّأ منه و من عثمان وطلحة والزبیر و عائشة و معاویة.  
وإلی واقفی لا یقول فی التحکیم دو فی حدوث القرآن وقدمه بشیء.  
----------  
1- السیوطی: تدریب الراوی: 1/278 بتلخیص، و قد ذکرنا تفصیل أسمائهم فی الجزء الاول من کتابنا(بحوث فی الملل و النحل).  
193  
وإلی متقاعد یری لزوم الخرئج علی أئمة الجور و لا یباشره بنفسه.  
إلی غیر ذلک من ذوی الأهواء والآراء الذین قضی علیهم الدهر و قضی علی آرائهم و مذاهبهم، و عندما وصل أحمد بن حنبل إلی قمّة الإمامة فی العقائد صار أهل الحدیث فرقة واحدة مجتمعین تحت لوائه، و تحت الأصول التی طرحها، واستخرجها من الکتاب والسنّة.  
لقد نجم بین أهل الحدیث القول بالتجسیم والتشبیه، کما نجم بینهم القول بالجبر وسلب الاختیار عن الإنسان، و من أراد أن یقف علی آراء أهل الحدیث فعلیه الرجوع إلی المصادر التالیة:  
1- رسالة أحمد بن حنبل فی عقائد أهل الحدیث، طبعت باسم «السنّة».  
2- رسالة الأشعری فی عقیدة أهل الحدیث، و قد جاءت الرسالة فی الباب الثانی من کتاب  
الإبانه، وهی تشتمل علی 51 أصلاً، و قد أدرجها فی کتابه الآخر أعنی «مقالات الإسلامیین» ص320-325 أیضاً.  
3- ما ذکره أبوالحسین الملطی (ت377هجری) من الأصول فی کتابه المعروف «التنبیه والرّد».  
4- «العقیدة الطحاویّة» التی ألّفها أبوجعفر المعروف بالطحاوی المصری، و هی تشتمل علی 105 أصلاً.  
2- الخوارج:  
کل من خرج علی الإمام الحقّ یسمی خارجیّاً، سواء أکان الخروج فی أیّام الصحابة أم کان بعدهم، و قد غلبت هذه التسمیة علی الذین خرجوا علی أمیر المؤمنین -علیه السلام- أثناء حرب صفّین بعد مسألة التحکیم، وأشدّهم  
194  
خروجاً علیه و مرقاً من الدین: الأشعث بن قیس الکندی، و مسعر بن فدکی التمیمی، وزید بن حصین الصائی، حینما راواً أنّ جیش معاویة رفعوا المصاحف علی رؤوس الرماح، ودعوا علیّا -علیه السلام-: «القوم یدعوننا إلی کتاب الله، وأنت تدعونا إلی السیف!، لترجنّ عن قتالهم وإلاّ فعلنا بک مثل ما فعلنا بعثمان!» فاضطرّإلی ردّ الأشتر عن ساحة القتال بعد أن شارف جیش معاویة علی الهزیمة و لم یبق منهم إلاّ شرذمة قلیلة فیهم حشاشة، فامتثل الأشتر أمره.  
إنّ الخوارج حملوا الذمام علی قبول التحکیم بأن یبعث رجلاً من أصحابه و یبعث معاویة مثله من أصحابه حتّی یتحاکما إلی القرآن و یعملا بحکمه وأمره، وعندما أراد الإمام أن یبعث عبدالله بن عباس منعوه عن اختیاره، وقالوا هو منک، و حملوه علی بعث أبی موسی الأشعری، فجری الأمر علی خلاف ما رضی به.  
ثمّ إنّ هولاء الذین أصروا علی التحکیم، خرجوا علیه ثانیاً بحجة أنّ الإمام حکّم الرجال و لا حکم إلّا لله، و هم المارقة الذین اجتمعوا بالنهروان ویقال لهم «الحرویّة».  
وکبار الفرق من الخوارج عبارة عن: المحکمة، الأزارقة، النجدات، البیهسیة، العجاردة، الثعالبة، الصفریّة، الإباضیّة، و قد أکل علیهم الدهروشرب وأفناهم، ولم یبق منهم إلّا الفرقة الأخیرة، و هم المعتدلة من بین فرق الخوارج، و هم -فی هذه الأعوام الأخیرة- یتبرأون من تسمیتهم بالخوارج، ویدّعون أنّهم لیسوا منهم وأنهم من أتباع عبدالله بن اباض.  
ویجمع الفِرَق، القول بالتبری من عثمان و علی و یقدمون ذلک علی کل  
195  
طاعة، ولا یصحّحون المناکحات إلّا علی ذلک، و یکفّرون أصحاب الکبائر، ویرون الخروج علی الذمام إذا خالف السنّة حقّاً واجباً(1).  
3- المرجئة:  
الإرجاء بمعنی التأخیر والإمهال، قال سبحانه: (ارجه واخاه وارسل فی المدائن حاشرین) (الأعراف/111). ثم غلبت هذه اللفظة علی الذین یهتمون بالنیّة والإیمان القلبی ولا یهتمون بالعمل، ویفسرون الإیمان بأنه قول بلا عمل، فکأنّهم یقدمون القول ویؤخرون العمل، فالإنسان یکون ناجیاً بإیمانه و لو لم یصلّ و لم یصم، وقد اشتهرت منهم هذه الکلمة:  
«لا تضرّ مع الإیمان معصیة کما لا تنفع مع الکفر طاعة».  
فقد کانت المرجئة من أخطر الطوائف علی الامة الإسلامیة، وقد نشأت بین السنّة والشیعة فکانوا یستهدفون الإباحیّة المطلقة فی الأخلاق والأعمال.  
هذا مجمل القول فی المرجئة، والتفضیل موکول إلی محله.  
4- المعتزلة:  
اتّفقت أصحاب الملل والنحل علی أنّ اساس الاعتزال یرجع إلی واصل بن عطا، وکان یحضر مجلس الحسن البصری، والیک التعرّف علی الأستاذ والتلمیذ.  
----------  
1- الشهرستانی-محمد بن عبد الکریم-: الملل و النحل: ص 114-115.  
196  
أما الاستاذ فهو الحسن بن یسار المکنّی أبوه بأبی الحسن من سبی میسان (1) وانتقل هو وزوجته إلی المدینة وولد الحسن لهما بسنین بقیتا من خلافة عمربن الخطاب، و قد طعن عمربن الخطاب،یوم الأربعاء لأربع لیال بقین من ذی الحجة سنة «23هجری» و دفن یوم الأحد صباح هلال محرم سنّة «24هجری»(2).  
و علی ذلک فالحسن من موالید أوائل عام «22هجری» أومن موالید أواخر سنة«21هجری» وتوفّی فی البصرة مستهلّ رجب سنة «110هجری»(3) و علی ذلک فقد توفی عن عمریتجاوزعن ثمانیة وثمانین بعدة أشهر.  
و من المظنون جدّاً أن الشبهات التی نبتت فی قلوب المسلمین من الصحابة والتابعین قد نقلها هؤلاء السبایا من موالیدهم إلی دار هجرتهم، فقد کان العراق والشام ملتقی الحضارتین: الرومانیّة والفارسیة، و کان العراقیّون متأثرون بالفلسفة الفارسیة الزرادشتیة، کما کان الشامیّون متأثرین بأفکار الرومانیّین وأصحاب الکنائس، فصارت العشرة والإختلاط بین المسلمین سبباً لطرح کثیر من المسائل والشبهات التی لم یکن المسلمون الأوائل واقفین علیها، ولیس من البعید تأثر الحسن البصری أبی الحسن -أسیر میسان- فی بعض المجالات(4).  
----------  
1- قال الیاقوت فی مراصد الاطلاع: میسان کورة واسعة کثیرة القری و النخل بین البصرة و واسط، قصبتها میسان، ففی هذه القریة قبر عزیر مشهور معروف یقوم بخدمة الیهود.  
2- ابن سعد: الطباقت الکبری: 2/365  
3- محمد باقر الخوانساری: روضات الجنات: 2/36.  
4- لاحظ فی ترجمة الرجل علی وجه البسط و التفصیل کتاب حلیة الأولیاء: 2/131-169 لأبی نعیم الاصفهانی.  
197  
و أمّا التلمیذ، فقد تضافرت النصوص علی أنه دخل رجل علی الحسن البصری، فقال: یا إمام الدین! لقد ظهرت فی زماننا جماعة یکفّرون أصحاب الکبائر، و الکبیرة عندهم کفر یخرج به عن الملة (و هم وعیدیّة الخوارج)، و جماعة یرجئون أصحاب الکبائر، و الکبیرة عندهم لاتضرّ الایمان، بل العمل علی مذهبهم لیس رکناً من الایمان، و یقولون: لاتضرّ مع الایمان معصیة کما لاتنفع مع الکفر طاعة (وهم المرجئة)، فکیف تحکم لنا فی ذلک؟  
فتفکّر الحسن فی ذلک، و قبل أن یجیب بجواب، قال واصل بن عطاء: أنا لاأقول إنّ صاحب الکبیرة مؤمن مطلق، و لاکافر مطلق، بل منزلة بین المنزلتین، لا مؤمن و لاکافر، ثم اعتزال إلی اسطوانات المسجد یقرّر ما أجاب به علی جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن، اعتزل عنّا واصل، فسمّی هو و أصحابه «معتزلة»(1).  
هذا مایقوله الشهرستانی مؤلف (الملل و النحل)، و یمکن أن یکون صحیحاً، لکنّ آراء المعتزلة فیما یرجع إلی التوحید و العدل و نفی الصفات الزائدة مأخوذة من خطب الإمام أمیرالمؤمنین(علیه السلام) و قد أثبتنا ذلک فی کتابنا «بحوث فی الملل» و إجمال ذلک: إنّ واصل بن عطاء کان تلمیذاً لأبی هاشم بن علی؟ فقال: إذا أردت أن تعلم ذلک، فانظر إلی أثره واصل(2).  
----------  
1- عبد الکریم الشهرستانی: الملل و النحل: 1/48.  
2- القاضی عبد الجبار: فضل الإعتزال: ص 234.  
198  
و أبو هاشم أخذ من أبیه المدعو محمّد بن الحنفیة و هو عن علی-علیه السلام- و هؤلاء ینتمون کلّهم إلی علی-علیه السلام- و یصدرون عن رأیه و خطبه و کلمه(1).

الاصول الخمسة للمعتزلة:

الاصول الخمسة للمعتزلة:  
1- التوحید: و یراد منه إمّا نفی الصفات الزائدة عن الله تبارک و تعالی بمعنی عینیّتها لها، أو نیابة الذات عن الصفات، علی الفرق المعهود بینهما.  
2- العدل و نفی الجبر عنه سبحانه.  
3- المنزلة بین المنزلتین: بمعنی أنّ مرتکب الکبیرة لیس مؤمناً و لاکافراً بل منزلة بینهما.  
4- الوعد و الوعید: بمعنی لزوم العمل بالوعد و الوعید، فلایصح له سبحانه و تعالی أن یعد العباد و لایفی، و یوعد و لایعاقب.  
5- الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر.  
ثم إنّ المعتزلة تشعّبت إلی فرق مختلفة، منها: الواصلیة، الهذلیّة، الخاطبیّة، البشریّة، المعمّریّة، المرداریّة، الثمامیّة، الهشامیّة، الجاحظیّة، الخیاطیِّة، الجبائیِّة، و البهشمیّة(2).  
إنّ هذه الطوائف التی جاء بها الشهرستانی و أضرابه إنما هی مسالک منسوبة إلی مشایخ المعتزلة، و لایصح أن تعد کل واحدة فرقة و طائفة، لأنّ الاختلاف بین المشایخ طفیف، والحق تقسیم المعتزلة إلی مدرستین:  
----------  
1- لاحظ مفاهیم القرآن: 4/378-381.  
2- محمد بن عبدالکریم الشهرستانی: الملل و النحل: 1/46-85.  
199  
1- بغدادیة  
2- البصریة  
والاختلاف بین المدرستین بعد الاشتراک فی الاصول الخمسة لیس بقلیل.  
5-الإشعریة:  
والأشاعره أصخاب أبی الحسن علی بن إسماعیل الأشعری و هو من ذریّة أبی موسی الأشعری ولد عام 260هجری و توفی عام 324هجری وقیل ثلاث و ثلاثین.  
کان معتزلیّا تلمیذاً للجبائی، ولکنّة رجع عن الذعتزال وأعلن اقتفاءه لمذهب أهل الحدیث و فی مقدّمتهم مذهب أحمد بن خنبل.  
روی أنّه یوم الجمعة کرسیساً فی جامع البصرة و نادی بأعلی صوته: من عرفنی فقد عرفنی و من لم یعرفنی فأنا اعرفه بنفسی أنا فلان بن فلان کنت أقول بخلق القرآن، وأنّ تراه الأبصار، وأنّ أفعال الشرّ أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع معتقد بالردّ علی المعتزلة. فخرج بفضائحهم و معایبهم(1).  
وقد أعلن أبوالحسن الأشعری عقیدته فی کتاب الإبانة و قال: «قولنا الذی نقول به، ودیانتنا التی نتدیّن بها: التمسّک بکتاب الله وسنّة نبیّه، و ما روی عن الصحابة والتابعین وأئمة الحدیث، ئنحن بذلک معتصمون، و بما کان علیه أحمد بن حنبل -نضّر الله وجهه و رفع درجته وأجزل مثوبته -قائلون، ولمن خالف قوله، قوله مجانبون، لأنّه الإمام الرئیس الکامل  
----------  
1- ابن خلکان: وفیات الأعیان: 2/447.  
200  
الذی أبان به الحق عند الظهور الضلال» (1).  
والشیخ الأشعری وإن أبان الالتحاق بمذهب أهل الحدیث ولکنّه لم یقف آثارهم فی کل ما یقولون ویرون، بل اسّس منهجاً بین مذهب أهل الحدیث والمعتزلة، و تصّرف فی الأراء التی تضادّ العقل السلیم من عقائد أهل الحدیث. مثلاً کان أهل الحدیث یقولون بقدم القرآن المتلوّ، و هو قال بقدم الکلام النفسی، فإشتراک معهم فی قدم کلام الله ولکن فسّره بالنفس دون المقروء والمتلوّ.  
وأهل الحدیث کانوا یثبتون الله الصفات الخبریة بنفس معانیها، والمراد بذلک: ما أخبر عنه الوحی من أنّ الله وجهاً و عیناً و یداً فصارت النتیجة حسب عقیدتهم هی التجسیم، والشیخ الأشعری أثبتها لله سبحانه لکن متقیّداً بقوله «بلا کیف»، فاشتراک معهم فی حمل الصفات الخبریّة علی الله سبحانه بمعانیها، ولکن افترق عنهم بأنّ وجه الله تعالی أو یدالله أو عین الله مجرّده عن الکیف، فلیس له وجه کوجه الانسان، أو عین کعین الإنسان، وبذلک أضفی علی مذهب أهل الحدیث صبغة التنزیه، ولوّنه حسب الظاهر وإن کان حسب الحقیقة لیس کذلک بل مذهبه بین الإبهام والتشبیه.  
و مع ذلک فقد أثبت الرؤیة لله یوم القیامة، وأقرببها فی «مقالات الإسلامییّن» حیث قال: «إنّ الله سبحانه یری بالأبصاریوم القیامة کما یری القمر لیلة البدر، یراه المومنون ولا یراه الکافرون!»(2).  
----------  
1- الاشعری: الإبانة: ص 18- و فی نسخة «و لما خالف قوله مخالفون».  
2- الاشعری: الإبانة: ص 12 (طبعة الجامعة الاسلامیة بالمدینة المنورة)، و مقالات الإسلامیین: ص322.  
201  
هذه هی رؤوس فرق أهل السنّة وإن کان دهل الحدیث لا یعدّون المعتزلة و لا المرجئة بل حتی الأشاعرة من فرق أهل السنّة، و قد تقدّم منّا أنّ احتکار هذا الاسم لجماعة خاصّة بخس بحقوق جمیع المسلمین و لا أقلّ بالنسبة إلی الفرق التی تقول فی مسألة الإمامة بالانتخاب، والرجوع إلی أهل الحلّ والعقد، فی مقابل الشیعة الذین یقولون بالتنصیب من الله سبحانه و تعالی، فالطائفة الاولیبجمیع مسالکهم -حسب تعبیرنا- یعدّون من أهل السنّة وإن کان ذلک مرّاً فی ذائقة طائفة منهم.  
\*\*\*

فرق الشیعة:

فرق الشیعة:  
ونذکر فی المقام الفرق التی وردت أسماؤها فی الکتب الرجالیّة، وأما الإحاطة بجمیع الفرق وعقاودهم فهی موکولة إلی کتب الملل والنحل. فنقول:  
شیعة الرجل: أتباعه وأنصاره، ویقع علی الواحد والاثنین والجمع، والمذکر والمؤنث، وقد غلب هذا الاسم علی من یتولّی علیّاً وأهل بیته -علیهم السلام- حتی صار لهم اسماً خاصاً، والجمع أشیاع وشیع (1).  
ثمّ إنّ الشیعة قد تطلق ویراد منها هذا المعنی الذی ذکره ذلک اللغوی، و قد تطلق علی من یشایع علیّاً فی دینه و مذهبه، ویأخذ عنه و عن أولاده رخصهم و عزائمهم، ویری أنّه الإمام المنصوص من جانب النبی  
----------  
1- الفیروز آبادی: قاموس الغة: مادة «شیع».  
202  
الأکرم صلی الله علیه وآله وسلم علی الأمة فی یوم غدیر خمّ وفی مواطن اخری حفظها التاریخ وذکرها المحدّثون وغیرهم (1).  
والتشیّع بالمعنی الأول یعّم المسلمین قاطبة ما عدا الخوارج والنواصب فإنّ المسلمین جمیعاً- إلاّ من اشیر إلیه- یحب علیّاً وأولاده، وکیف لا یکون کذلک فإنّ مودته و مودة أهل بیت النبی من فروض الکتاب وواجباته.  
قال سبحانه: (قل اسالکم علیه اجراً إلّا المؤدة فی القربی)(الشوری/23).نعم تختلف درجات حبّهم وولائهم لأهل البیت حسب اختلاف معرفتهم بکمالاتهم و مقاماتهم. فمن بلغ إلی ما بلغ إلیه الإمام الشافعی من المعرفة بمقاماتهم. یتهالک ویتفائی فی حبهم ویقول الشافعی:  
یا أهل بیت رسول الله حبّکم فرض من الله فی القرآن أنزله  
کفاکم من عظیم القدر أنّکم من لم یصل علیکم لا صلاة له(2)  
المقصود من الشیعة فی المقام لیس کل من یجب علیّاً وأهل بیته بل المراد من یبلیع علیاً بالإمامة ویری أنّه الوصی المختار للنبی الأکرم صلی الله علیه وآله وسلم لاغیر، وأن من تقدم علیه فی الحکم إنما تقدم بوجه غیر مشروع، فهؤلاء هم الشیعة فی اصطلاح أصحاب المقامات والفرق.  
و قد افترق المسلمون بعد رسول الله ثلاث فرق، وذابت إحدی الفرق وبقیت فرقتان، یقول النوبختی -من أعلام القرن الثالث- (ذلک البحاثة  
----------  
1- نعم شذت الجارودیة من الزیدیة حیث قالوا: إنّ النبی نصّ علی علیّ علیه السلام بالوصف لا بالاسم.  
2- نسب هذین البیتین إلی الامام الشافعی غیر واحد من الاعلام منهم: الامام الحافظ ابن حجر فی صواعقه، والنبهانی فی شرفه، لاحظ الفصول المهمة لشرف الدین العاملی ص229.  
203  
الکبیرالعارف بالفرق والمقامات) قبض رسول الله وهو ابن ثلاث وستین سنة، و کانت نبوّته صلی الله علیه وآله وسلم ثلاثاً وعشرین سنة، فافترقت الامّة ثلاث فرق:  
1- فرقة منها سمِت الشیعة، و هم شیعة علی بن أبی طالب، فاتّبعوه ولم یرجعوا إلی غیره، و منهم افترقت صنوف الشیعة کلها.  
2- وفرقة ادعت الإمرة و هم الأنصار، دعوا إلی عقد الأمر لسعد بن عبادة الخزرجی.  
3- وفرقه مالت إلی أبی بکر بن أبی قحافة وتأوّلت فیه: أنّ النبی لم ینص علی خلیفة بعینه و أنّه جعل الأمر إلی الامة تختار لنفسها من رضیت -إلی أن قال- فأول الفرق: الشیعة، و هم فرقة علی بن أبی طالب المسمّون بشیعة علی فی زمان النبی و بعده، معرّفون بانقطاعهم إلیه والقول بإمامته، منهم المقداد بن الأسود، وسلمان الفارسی، وأبوذر الغفاری، وعماربن یاسر، و من وافق مودّته مودّة علی -علیه السلام- وهم أول من سمّی باسم التشیّع من هذه الامة، لأنّ اسم التشیع قدیم مثل شیعة إبراهیم و موسی وعیسی والأنبیاء صلوات الله علیهم اجمعین (1).  
و کانت الشیعة تری علیّاً إماماً مفترض الطاعة بعد رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم وأنه یجب علی الناس القبول منه، والأخذ عنه، ولایجوز الأخذ عن غیره، و هو الذی وضع عنده النبی صلی الله علیه وآله وسلم من العلم ما یحتاج إلیه الناس من الدین والحلال والحرام و جمیع منافع دینهم ونیاهم و مضارّها، و جمیع العلوم جلیلها و دقیقها، واستودعه ذلک کله، واستحفظه إیاها، ولذا استحق الإمامة و [الجلوس] مقام النبی، لعصمته وطهارة مولده وسابقته وعلمه وسخائه  
----------  
1- أبو محمد حسن بن موسی-النوبختی-: فرق الشیعة: ص22.  
204  
وزهده و عدالته فی رعیّته، و أن النبی صلی الله علیه وآله وسلم نصّ علیه وأشار الیه باسمه، ونسبه، و عیّنه، وقلّد الامة إمامته ونصبه لهم علماً، و عقد له علیهم إمرة المومنین، و جعله أولیالناس منهم بأنفسهم فی مواطن کثیرة مثل غدیر خم و غیره، وأعلمهم أنّ منزلته هارون من موسی إلاّ أنّه لا نبی بعده، فهذا دلیل إمامته ...(1).  
کانت الشیعة کتلة واحدة -بعد رحلت رسول اللهصلی الله علیه وآله وسلم - یشایعون علیّاً وأهل بیته إلی أن وقعت رزیّه الططف فاستشهد الإمام الطاهر الحسین بن علی -علیهما السلام- بید الطغمة الغاشمة من بنی امیّة، فقال جمهور الشیعة: بأنّ الإمام المنصوص بعد الحسین هو ولده زین العابدین وسید الساجدین علی بن الحسین-علیهما السلام- (36-95هجری).  
وقال قلیل منهم: إنّ الإمام بعده هو محمد ابن الحنیفة ابن الإمام علی بن أبی طالب -علیه السلام- و هم المعروفون بالکیسانیة، وإلیک التعریف بهم:

1- الکیسانیّة:

1- الکیسانیّة:  
و هم القائلون بإمامة محمد بن الحنفیة (2)، ولکن أصحاب المقالات یذکرون أنّ الکیسانیّة اختلفت فی سبب إمامه محمد ابن الحنفیّة، فزعم بعضهم: أنه کان إماماً بعد أبیه علی بن أبی طالب -علیه السلام- واستدل علی ذلک بأنّ علیّاً -علیه السلام- دفع إلیه الرایة یوم الجمل، وقال له:  
----------  
1- النوبختی: فرق الشیعة: ص 37 لاحظ ذیل کلامه.  
2- هو أبو عبدالله محمد بن علی بن أبی طالب، و امّه خولة بنت جعفر بن قیس من بنی حنیفة، و قد کان محمد عالما فاضلا شجاعا، و توفی سنة 81 هجری (تهذیب التهذیب: 9/354).  
205  
إطعنهم طعن أبیک تحمد لا خیر فی الحرب إذا لم تزبد(1)  
وقال آخرون منهم: إنّ المامة بعد علی -علیه السلام- کانت لابنه الحسن، ثم للحسین بعد الحسین، ثم صارت إلی محمد ابن الحنفیة بعد أخیه الحسین بوصیّة أخیه الحسین إلیه، حین خرج من المدینه إلی مکة حینما طولب بالبیعة لیزید بن معاویة.  
ثمّ إنّ الکیسانیّة اختلفوا فی إمامة محمد ابن الحنفیة بوجه آخر، فقال أصحاب أبی الکرد الضریر:إنّ محمد ابن الحنفیة حی لم یمت، وإنّه فی جبل رضوی و عنده عین من الماء، و عین من العسل، یأخذ منها رزقه، و عن یمینه أسد، و عن یساره نمر یحفظانه من أعدائه إلی وقت خروجه، و هو المهدی المنتظر، و من القائلین بهذا القول کثیر الشاعر و فی ذذلک یقول:  
ألا إنّ الأئمة من قریش ولاة الحقّ أربعة سواء  
علی والثلاثة من بنیه هم الأسباط لیس بهم خفاء  
فسبط سبط إیمان وبرّ وسبط غیبته کربلاء  
وسبط لایذوق الموت حتی یقود الخیل یقدمهم لواء  
تغیّب لا یری فیهم زماناً برضوی عنده عسل وماء  
وذهب الباقون من الکیسانیة إلی الإقراربموت محمد ابن الحنفیة، واختلفوا فی الإمام بعده، فمنهم من زعم: أنّ الإمامة بعده رجعت إلی ابن  
----------  
1- لایدل هذا البیت علی مبدأ اعتقادی، و من البعید أن تتشبّث فرقة به و تعتقد بخلافته بعد علی، مع رجوع جماهیر المسلمین إلی الحسن بن علی ثم إلی الحسین، و قد کان محمد بن الحنفیة أطوع الناس لأخیه حسین من طاعة الظل لذی الظل، و هذه الفرقة لم تکن لها وجود إلا فی مخیلة کتّاب الفرق و المقالات.  
206  
أخیه علی بن الحسین زین العابدین، و منهم من قال: برجوعها بعده إلی أبی هاشم عبدالله بن محمد ابن الحنفیة.  
هذه هی الکیسانیّة و عقائدها، وقد ذکر الشیخ الأشعری فرقاً کثیرة لهم أنهاهم إلی إحدی عشره فرقه (1). ولا یهمّنا فی المقام التفصیل.

2- الزیدیة:

2- الزیدیة:  
و هم أتباع زید بن علی بن الحسین (79-121هجری) الذی اتفق علماء الإسلام علی جلالته و وثاقته و ورعه وعلمه وفضله، قال شیخنا المفید: «کان زید بن علی بن الحسین عین إخوته بعد أبی جعفر -علیه السلام- وأفضلهم، وکان ورعاً عابداً فقیهاً سخیاً شجاعاً ظهر بالسیف، یأمربالمعروف وینهی عن المنکر، ویطلب ثارات الحسین».  
وقد عدّه الشیخ فی رجاله تارة من أصحاب أبیه السجاد، واخری من أصحاب ال مام الباقر، وثالثة من أصحاب الإمام الصادق، وقال: مدنی تابعی قتل سنة 121هجری وله 42 سنّة (2)، ولمّا بلغه قتل عمّه بکی، وقال: إنا لله وإنا إلیه راجعون، عند الله أحتسب عمّی، إنّه کان نعم العمّ، إنّ عمّی کان لدنیانا وآخرتنا، مضی عمّی شهیداً کالشهداء الذین استشهدوا مع النبی و علی والحسن والحسین.  
هذا موقف أئمتنا وعلمائنا مع زید المجاهد الثائر، ولا یعتدّ بإغراء  
----------  
1- أبو الحسن الأشعری: مقالات الاسلامیین: ص 18-23 (الطبعة الثالثة)، و أبو منصور عبد القاهر البغدادی (ت429): الفرق بین الفرق: 38-39، النوبختی: فرق الشیعة: ص 41-59.  
2- الطوسی: الرجال ص 89 و 122 و 195.  
207  
المفسدین وإرجاف المرجفین الذین یتّهمون الشیعة الإمامیّة بعدم الولاء والودّ لزید الثائر، مع أنه لم یشک أحد من علمائنا فی زهده وورعه وخلوصه وجهاده ونضاله فی سبیل الله، وأنّه لم تکن الغایة لدیه إلاّ أخذ لحق من المتغلبین علیه وتسلیمه إلی أهله، ولأجل ذلک خرج باسم الرضا من آل محمد صلی الله علیه وآله وسلم ، فظنّ الجهّال أنّه یرید نفسه.  
و هذا ابنه یحیی بن زید یصف أباه ویقول: إنّ أبی لم یکن بإمام ولکن کان من السادة الکرام وزهادهم، وکان من المجاهدین فی سبیل الله. قال الراوی: قلت لیحیی: إنّ أباک قد ادّعی الإمامة، و خرج مجاهداً وجاء عن رسول الله فی من ادعی الإمامة کاذباً، فقال: مه! إنّ أبی کان أعقل من أن یدّعی ما لیس بحقّ له، وأنما قال: أدعوا إلی الرضا من آل محمد صلی الله علیه وآله وسلم عنی بذلک عمّی جعفراً -علیه السلام-. قال الراوی: فهو الیوم صاحب الأمر(1).  
وأما شهادته فقد خرج زید أیام هشام بن عبدالملک، وبایعه خمسة عشر ألف رجل من أهل الکوفة خرج بهم علی والی العراقی، و هو یوسف بن عمر الثقفی، عامل هشام بن عبداللملک، وخذله المبایعون فی الحرب، ولم یبق معه إلاّ نفرقلیل، وقاتلوا جند یوسف بن عمر حتی قتلوا عن آخرهم، وقتل زید، و دفن لیلاً ثمّ نبش قبره وصلب ثمّ احرق(2).  
وقال یحیی بن زید فی رثاء أبیه زید لمّا تل بالکوفة:  
خلیلی عنّی بالمدینة بلّغا بنی هاشم أهل النهی والتجارب  
----------  
1- لاحظ فی الوقوف علی مصادر هذه النصوص و غیرها مما تعرب عن موقف أئمة الشیعة تجاه قیام زید الشهید، تنقیح المقال: 1/467-469.  
2- الأشعری: مقالات الاسلامیین: ص 65.  
208  
فحتی متی مروان یقتل منکم خیارککم والدهر جمّ العجائب  
و حتی متی ترضون بالخسف منهم و کنتم اباة الخسف عند التجارب  
لکلّ قتیل معشر یطلبونه ولیس لزید بالعراقین طالب  
ثمّ خرج ابنه یحیی بن زید بعده فی أیاّم الولید بن یزید بن عبدالملک، فوجّه إلیه نصر بن سیّار صاحب خراسان برئیس شرطته سلم بن احوز المازنی فقتله.  
و هذا دعبل الخزاعی یرثی یحیی بن زید بقوله:  
قبور بکوفان واخری بطیبة واخری بفخّ نالها صلواتی  
واخری بأرض الجوزجان محلها واخری بباخمری لدی الغربات  
ویرید بالقبور التی بأرض الجوزجان یحیی بن زید ومن قتل معه.  
ثمّ توالی الخروج بعدهما، ذکر أسماء هم الشیخ الأشعری فی «مقالاته» کما ذکر للزیدیة ستّ فرق، هی:  
الجارودیّة، والسلیمانیّة، والبتریّة، والنعیمیّة، والیعقوبیّة، وفرقه سادسة ذکر عقیدتهم من دون أن یسمّیهم باسم (1).  
ولمّا کان الفارق أو الفوارق بین أکثر هذه الفرق الستّ طفیفاً لا یصح أن یعدّ کل فارق مسلکاً، وأصحابه فرقة، ولأجل ذلک امتفی البغدادی بذکر فرق ثلاث، و نحن نقتفی أثره:  
----------  
1- الأشعری: مقالات الاسلامیین: ص 66-69.

أ- الجارودیة:

أ- الجارودیة:  
أتباع أبی الجارود، و هو زیادبن المنذر، وقال النجاشی: الهمدانی الخارفی الأعمی، کوفی من أصحاب أبی جعفر، وتغیّرلمّا خرج زید(1).  
وقال النوبختی: زیاد بن المنذر هو الذی یسمی أبا الجارود، ولقّبه محمد بن علی الباقر -علیهما السلام-: سرحوباً، وکان أبو الجارود أعمی البصر، أعمی القلب(2).  
وافترقت الجارودیة فرقتین، فرقة قالت: أنّ علیّاً نصّ علی إمامة ابنه الحسن ثم نصّ الحسن علی إمامة أخیه الحسین بعده، ثم صارت الإمامة بعد الحسن والحسین شوری فی أولاده احسن والحسین، فمن خرج منهم شاهراً سیفه، وداعیاً إلی دینه و کان عالماً و عارفاً فهو الإمام.  
وزعمت الفرقة الثانیة: أن النبی نصّ علی إمامة الحسن بعد علی، وإمامة الحسین بعد الحسن.  
قال أبوالحسن الأشعری: إنّ الجارودیة یزعمون أنّ النبی نصّ علی علی بن أبی طالب بالوصف لا بالتسمیة، فکان هو الإمام من بعده، وإنّ الناس ضلّوا وکفروا بترکهم الاقتداء به بعد الرسول صلی الله علیه وآله وسلم (3).  
ب- السلیمانیة أو الجریریة:  
هولاء أتباع سلیمان بن جریر الزیدی الذی قال: إنّ الإمامة شوری  
----------  
1- النجاشی: الرجال: 1/388 برقم 446.  
2- النوبختی: فرق الشیعة: ص 55  
3- الأشعری: مقالات الاسلامیین: ص 67.  
210  
وأنّها تنعقد رجلین من خیار الامة، وأجاز إمامة المفضول، وأثبت إمامة أبی بکر وعمر، وزعم أنّ الأمة ترکت الأصلح فی البیعة لهما، لأنّ علیّاً کان اولی بالإمامة منهما إلّا أنّ بیعتهما لم یوجب کفراً ولا فسقاً، و کان سلیمان ابن جریر یقدم علی عثمان و یکفره عند الأحداث التی نقمت علیه.  
ج- البتریّة:  
هؤلاء أتباع رجلین أحدهما الحسن بن صالح بن حیّ (100-168هجری) والآخر کثیر النوّاء المقلّب بالأبتر، و قولهم کقول سلیمان بن جریر فی هذا الباب غیر أنهم توقفوا فی عثمان ولم یقدموا علی مدحه ولا علی ذمّه.  
وبالجملة: أنّ البتریة والسلیمانیة من الزیدیة علی طرفی النقیض من الجارودیة، لأنّ الأخیرة تکفر الخلیفتین دونهما.

3-المغیریّة:

3-المغیریّة:  
اتفقت جماهیر الشیعة علی أ‹ّ الإمام بعد السجاد هو ابنه أبو جعفر الباقر، و بعده ولده جعفر صادق -علیهم السلام- ، وفی هذه المرحلة نشأت فرقة  
----------  
1- عبدالقاهر البغدادی: الفرق بین الفرق: ص 30-33، و ماذکره فی حق الفرق تلخیص لما ذکره أبو الحسن الأشعری فی مقالات الاسلامیین: ص 66-69، و البغدادی وضع کتابه علی أساس مقالات الإسلامیین لکن بتلخیص و تغییر فی التعبیر.  
211  
باسم المغیریة.  
و هم أصحاب المغیرة بن سعید من أصحاب الإمام الباقر -علیه السلام- یقولون: إنّ أبا جعفر-علیه السلام- أوصی إلیه یأتمون به إلی أن یخرج المهدی، والمهدی عندهم هم محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علی بن أبی طالب -رضوان الله علیهم- زعموا أنه حیّ مقیم بجبال ناحیة حاجر، وأنه لا یزال مقیماً هناک إلی أوان خروجه، وقد نضافرت الروایات من طرقنا فی ذمّ المغیرة ابن سعید.  
روی الکشی عن أبی یحیی الواسطی، قال: لی أبو الحسن الرضا -علیه السلام- کان المغیرة بن سعید یکذب علی أبی جعفر فأذاقه الله حرّ الحدید، وتنصّ الروایات علی أنه کان من الغلاة، فروی عبداللله بم مسکان مرسلاً عن الصادق -علیه السلام- أنه قال: لعن الله المغیرة بن سعید إنه کان یکذب علی أبی فأذاقه الله حرّ الحدید، و لعن الله من قال فینا ما لا نقوله فی أنفسنا، ولعن الله من أزالنا عن العبودیّة لله الذی خلقنا وإلیه مآبنا ومعادنا وبیده نواصینا.  
روی هشام بن الحکم أنّه سمع أبا عبدالله -علیه السلام- یقول: لا تقبلوا علینا حدیثاً إلاّ ما وافق القرآن والسنّة أو تجدون معه شاهداً من أحادیثنا المتقدّمة، فإنّ المغیرة بن سعید دسّ فی کتب أصحاب أبی، فاتقوا الله ولا تقبلوا علینا ما خالف قول ربنا وسنة نبیّنا، فإنا إذا حدّثنا قلنا: -عزّوجل- وقال رسول الله.  
وروی هشام بن الحکم أنه سمع أبا عبدالله -علیه السلام- یقول: کان المغیرة بن سعید یتعمد الکدب علی أبی، ویأخذ کتب أصحابه، و کان أصحابه -المستترون بأصحاب أبی- یأخذون الکتب من أصحاب أبی  
212  
فیدفعونها إلی المغیرة، فکان یدّس فیها الکفر والزندقة ویسندها إلی أبی -علیه السلام- ثمّ یدفعها إلی أصحابه فیأمرهم أنّ یبثّوها فی الشیعة، فکلّما کان فی کتب أصحاب أبی من الغلوّ فذاک ممّا دسّه المغیرة بن سعید فی کتبهم(1).  
وذکره الطبری فی تاریخه تحت عنوان «خروج المغیرة بن سعید فی نفر» أنه خرج بظاهر الکوفة فی إمارة خالد بن عبدالله القسری، فظفر به فأحرقه وأحرق أصحابه سنة 119هجری(2).  
و من ذذلک یعلم أنّ الأخبار المدسوسة فی کتب أصحاب الأئمة کانت راجعة إلی العقائد والمعارف لا الأحکام، و هذا یفیدنا فی حجبّة خبر الواحد فی المجال الفروع، وأنّ الطرف للعلم الإجمالی بالدسّ والکذب هو ما یرجع إلی مقامات الأنبیاء والأئمة لا الأحکام العلمیة

4- المحمدیة:

4- المحمدیة:  
قال أبو المنصور: هؤلاء ینتظرون محمد بن عبدالله بن الحسن بن علی بن أبی طالب ولا یصدقون بقتله ولا بموته، ویزعمون أنه فی جبل حاجر من ناحیة نجد، وکان المغیرة مع ضلالاته فی التشبیه یقول لأصحابه: إنّ المهدی المنتظر محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن.  
ثمّ إنّ إبراهیم بن عبدالله -أخو محمد- استولی علی البصرة واستولی أخوهما الثالث -وهو إدریس بن عبدالله- علی بعض بلاد المغرب، وکان  
----------  
1- الکشّی: الرجال: 196 برقم 103، و قد جمع المامقانی مجموع ما ورد من الذم فی حق الرجل فی رجاله، لاحظ: تنقیح المقال: 3/235-237.  
2- أبو جعفر الطبری: التاریخ: 5/456.  
213  
ذلک فی زمان الخلیفة أبی جعفر المنصور، فبعث المنصور إلی حرب محمد بن عبدالله بعیس بن موسی فی جیش کثیف، وقاتلوا محمداً بالمدینة وقتلوه فی المعرکة، ثم أنفذ بعیسی بن موسسی إلی حرب إبراهیم بن عبدالله فقتلوه بباخمری علی سته عشر فرسخاً من الکوفة، ومات إدریس بن عبدالله بأرض المغرب، و مات عبدالله بن الحسن والد اولئک الإخوة الثلاثة فی سجن المنصور، وقبره بالقادسیة، و هو مشهد معروف یزار.  
فهذه الطائفة یقال لهم: المحمدیة لانتظارهم محمد بن عبدالله بن الحسن(1).  
وفیهم یقول أبوالحسن الأشعری: إنّ من الرافضة من یقول: إنّ الإمام بعد أبی جعفر، محمد بن عبدالله بن الحسن الخارج بالمدینة، وزعموا أنّه المهدی(2) ویظهر نمن العلّامة فی الخلاصة: أنّ المغیرة بن سعید کان یدعوا إلی محمد بن عبدالله بن الحسن فی أول أمره(3).  
أقول: عدّ الشیخ -فی رجاله- محمد بن عبدالله من أصحاب الصادق -علیه السلام-، قتل سنة 145هجری بالمدینة و هو الملقب ب : النفس الزکیّة، وأما عبدالله بن الحسن فعدّه الشیخ فی رجاله من أصحاب الصادق -علیه السلام-، وعدّه ابن داوود من أصحاب الباقر والصادق-علیهما السلام-. وفی عمدة الطالب: إنّ عبدالله هذا هو المحض(4)، وهؤلاء من أهل بیت النبّوة ثاروا علی المتغلّبین علی الحقّ و قد کثرت القالة فی حقّهم، وأنّهم ادعوا الإمامة والقیادة، لکن  
----------  
1- البغدادی: الفرق بین الفرق: ص 57-58.  
2- الأشعری: مقالات الاسلامیین: ص 30.  
3- العلامة الحلی: الخلاصة ص 261 القسم الثانی الباب الثامن عشر برقم 9.  
4- جمال الدین بن مهنّا: عمدة الطالب: ص 101.  
214  
القضاء القطعی یحتاج إلی استقصاء وافٍ و هو خارج عن موضوع البحث.

5- الناووسیة:

5- الناووسیة:  
و هم اتباع رجل من أهل البصرة یقال له فلان بن فلان الناووس، و هم یعتقدون بإمامة جعفرالصادق -علیه السلام- غیر أنهم زعموا أنّه لم یمت وأنه المهدی، ورووا عنه -علیه السلام- أنه قال: إن جاءکم من یخبرکم عنّی أنه غسّلنی وکفنّنی فلا تصدقوه فإنی صاحبکم صاحب السیف (1).  
وقال الأشعری: إنّ هؤلاء یعتقدون أنّ جعفر بن محمد حیّ لم یمت ولا یموت حتی یظهره أمره، و هو القائم المهدی، . هذه الفرقة تسمی الناووسیة، لقّبوا یرئیس لهم یقال له عجلان بن ناووس من أهل البصرة(2).  
ویظهر من مؤلف «الحور العین» أنّهم نسبوا ذلی قریّة ناووس(3).  
إنّ جماهیر الشیعة قالوا بأنّ الإمام بعد جعفر الصادق هو ابنه موسی الکاظم -علیه السلام- غیر أنه فی تلک المرحلة تکونت عدّة فرق فی موضوع الإمامة بعد الإمام الصادق، وإلیک الإشارة إلیها:

6-الإسماعیلیة:

6-الإسماعیلیة:  
قالت الإسماعیلیة بأنّ الإمام بعد جعفر الصادق -علیه السلام- هو ابنه إسماعیل، وافترق هؤلاء فرقتین: فرقة منتظرة لإسماعیل بن جعفر مع اتفاق  
----------  
1- النوبختی: فرق الشیعة: ص 67.  
2- البغدادی: الفرق بین الفرق: ص 61، و الأشعری: مقالات الاسلامیین: ص 25.  
3- سعید بن نشوان الحمیری: الحور العین ص 162، و لاحظ المامقانی: مقباس الهدایة: ص141.  
215  
أصحاب التواریخ علی موت إسماعیل فی حیاة أبیه.  
قال النوبختی: «الإسماعیلیة»: فرقة زعمت أنّ الإمام بعد جعفر بن محمد، ابنه إسماعیل بن جعفر، وأنکرت موت إسماعیل فی حیاة أبیه وقالوا: کان ذلک علی جهة التلبیس من أبیه علی الناس لأنه خاف [علیه] فغیبه عنهم، وزعموا أنّ إسماعیل لا یموت حتی یملک الأرض ویقوم بأمر الناس، وأنه هو القائم، لأنّ أباه أشارالیه بالإمامة بعده وقلّد ذلک له، وأخبرهم أنّه صاحبه، والإمام لا یقول إلاّ الحقّ، فلمّا ظهر موته علمنا أنه قد صدق، وأنه القائم، وأنه لم یمت، و هذه الفرقة هی: الإسماعیلیة الخالصة (1).  
وفرقة قالت: کان الإمام بعد جعفر حفیده محمد بن إسماعیل بن جعفر، حیث إنّ جعفراً نصّب ابنه إسماعیل للإمامة بعده، فلمّا مات إسماعیل فی حیاة أبیه علمنا أنه إنما نصّبابنه إسماعیل للدلالة علی إمامة ابنه محمد بن إسماعیل، وإلی هذا القول مالت الباطنیة من الإسماعیلیّة(2) و هو القرامطة.

7- السمیطیة:

7- السمیطیة:  
و هم القائلون: أنّ الإمام بعد جعفر، محمد بن جعفر ثم هی فی ولده من بعده، و هم السمیطیة، نسبوا إلی لهم یقال له: یحیی بن أبی سمیط(3).  
----------  
1- النوبختی: فرق الشیعة: ص 68.  
2- البغدادی: الفرق بین الفرق: ص 62-63، و الأشعری: مقالات الاسلامیین: ص 26-27 و أضاف أنّ هذا الصنف یدعون المبارکیة.  
3- الأشعری: مقالات الاسلامیین: ص 27، و البغدادی: الفرق بین الفرق: ص 61، و المامقانی: مقباس الهدایة: ص141.

8- الفطحیّة:

8- الفطحیّة:  
و هم القائلون بإمامة الأیمة الإثنی عشر مع عبدالله بن الأفطح بن الصادق -علیه السلام- یدخلونه بین أبیه وإخیه (الإمام الکاظم)، و عن الشهید -رحمه الله-: إنهم یدخلونهم بین الکاظم والرضا -علیهما السلام- ، وقد کان أفطح الرأس، وقیل أفطح الرجلین، وإنما دخلت علیهم الشبهة لما رووا عن الإئمة: الإمامة فی الأکبر من ولد الإمام، ثمّ منهم من رجع عن القول بإمامته لما امتحنوه بمسائل من الحلال والحرام و لم یکن عنده جواب، ولما ظهرت منه الأشیاء التی لا تنبغی أن تظهر من الإمام، ثم أنّ عبدالله مات بعد ابیه بسبعین یوماً، فرجع الباقون -الشذاذ منهم- عن القول بإمامته إلی القول بإمامة أبی الحسن موسی -علیه السلام- وبقی شذّاذ منهم علی القول بإمامته، و بعد أن مات قالوا بإمامة أبی الحسن موسی -علیه السلام- (1).  
وقد أسماهم أبوالحسن الأشعری ب: العماریّة وقال: وأصحاب هذه المقالة منسوبون إلی زعیم منهم یسمی: عماراً (2)، ولعلّ المراد منه هو: عمار بن موسی الساباطی من رؤساء الفطحیة. قال الشیخ الطوسی: عمار بن موسی الساباطی و کان فطحیاً له کتاب کبیر جیّد معتمد(3).

9- الواقفیة:

9- الواقفیة:  
و هم الذین وقفوا علی الإمام الکاظم-علیه السلام- وربما یطلق علیهم  
----------  
1- النوبختی: فرق الشیعة: ص 88-89.  
2- عبدالله المامقانی: مقباس الهدایة: ص 141.  
3- الأشعری: مقالات الاسلامیین: ص 28، عبدالله المامقانی: تنقیح المقال: 2/319.  
217  
«الممطورة»، وإنما وقفوا علی الکاظم بزعم أنه القائم المنتظر.  
قال النوبختی: إنّ وجوه أصحاب أبی عبدالله ثبتوا علی إمامة موسی ابن جعفر -علیهما السلام-، حتی رجعإلی مقالاتهم عامة من کان یقول بإمامة عبدالله بن جعفر (الفطحیة)، فاجتمعوا جمیعاً علی إمامة موسی بن جعفر، ثم إنّ جماعة من المومنین بموسی ین جعفر بعد مامات فی حبس الرشید صاروا خمس فرق، فمن قال مات ورفعه الله ذلیه وأنّه یردّه عند قیامة، فسموا هولاء: الواقفیة(1).  
وقد کان بدء الواقفة انه اجتمع عند بعض الشیعة ثلاثون ألف دینار زکاة أموالهم و ما کان یجب علیهم فیها، فحملّوها إلی وکیلین لموسی الکاظم -علیه السلام- أحدهما: حیّان السراج وآخر کان معه، وکان موسی الکاظم -علیه السلام- فی الحبس، فاتخذوا بذلک دوراً وعقاراً واشتروا الغلات، فلما مات موسی وانتهی الخبر إلیهما أنکراً موته، وأذاعا فی الشیعة أنه لا یموت لأنه القائم، فاعتمدت علیهما طائفة من الشیعة، وانتشر قولهما فی الناس، حتی کان عند موتهما أوصیا بدفع المال إلی ورثة موسی الکاظم -علیه السلام-، واستبان للشیعة أنهما قالا ذلک حرصاً علی المال(2).  
وقال الأشعری: هذا الصنف یدعون الواقفة لأنهم وقفوا علی موسی ابن جعفر ولم یجاوزوه إلی غیره، وبعض مخالفی هذه الفرقة یدعوهم بالممطورة، وذلک أن رجلاً منهم ناظر یونس بن عبدالرحمان فقال له یونس: أنتم أهون علی من الکلاب الممطورة، فلزمهم هذا النبز. وربما یطلق علیهم:  
----------  
1- النوبختی: فرق الشیعة: ص 89-91.  
2- الکشّی: الرجال: 390 برقم 329.  
218  
الموسویّة(1).

10- الخطابیة:

10- الخطابیة:  
و هم أتباع محمد بن مقطاص، أبو زینب الأسدی الکوفی یکنّی أبا إسماعیل، وأبا ظبیان، وأبا الخطّاب، کان من أصحاب الصادق -علیه السلام- مستقیماً فی أمره، ثم ادعی القبائح و ما یستوجب الطرد واللعن من دعوی النبوة وغیرها، واجتمع معه بعض الأشقیاء، فاطّلح الناس علی مقالاتهم فقتلوه مع تابعیه، والخطابیة منسوبون إلیه، وقد ورد الذم فی حقه کثیراً.  
روی الکشی عن ذبراهیم بن أبی اسامة، قال: رجل لأبی عبدالله -علیه السلام- اوخر المغرب حتی تستبین النجوم؟ فقال: خطابیة؟! إنّ جبرئیل أنزلها علی رسول الله حین سقط القرص(2).  
قال الشهرستانی: إنّ أبا الخطاب عزی نفسه إلی أبی عبدالله جعفربن محمد الصادق -علیه السلام- ، ولما وقف الصادق علی غلوّه الباطل فی حقه تبرا منه ولعنه وأمر أصحابه بالبراءة منه، وشدّد القول فی ذلک، وبالغ فی التبری منه واللعن علیه، فلمّا اعتزل عنه ادّعی الإمامة لنفسه(3). ثم ذکر قسماً من آرائه الفاسدة والفرق المنتمیة إلیه.  
----------  
1- الأشعری: مقالات الاسلامیین: ص 28-29، و البغدادی: الفرق بین الفرق: ص 63.  
2- الکشّی: الرجال: ص 246 برقم 135، المامقانی: تنقیح المقال: 3/189، برقم 11393، و قد جمع الروایات الواردة فی ذمّه فی کتابه.  
3- الشهرستانی: الملل و النحل: 1/179-181  
219

11- النصیریة:

11- النصیریة:  
و هم أصحاب محمد بن نصیر الفهری -لعنه الله-، کان یعتقد بربوبیة علی بن محمد العسکری -علیه السلام- وأباح المحارم.  
و عن الکشی: إنهم قالوا بنبوة محمد بن نصیر الفهری النمیری، لکن المعروف عند الشیعة إطلاق النصیری علی من قال بربوبیة علی -علیه السلام- .

12- الغلاة:

12- الغلاة:  
و هم الذین غالوا فی حق النبی وآله وأخرجوهم من حدود الخلیقة، والمغیریة، والخطابیة، والنصیریة من هذا الصنف، ثم إنّ لهم أصنافاً اخری قد أکل علیهم الدهر وشرب، وقد ذکر الشهرستانی أسماءهم وعقائدهم (1) و منهم:  
المفوضة:  
و هم من أصناف الغلاة، وللتفویض معان، و علیه فللموضة أصناف ذکرنا تفصیلها فی کتاب «کلیّات فی علم الرجال» فراجعه(2).  
\*\*\*  
هذه فرق الشیعة التی ذکرها أصحاب المقالات والفرق، وقد انقرضت أکثرها وبادت وتشتتت آراؤها وطویت فی سجل الزمان، وصارت فی خبر  
----------  
1- الشهرستانی: الملل و النحل: 1/174-190.  
2- جعفر السبحانی: کلیات فی علم الرجال: ص 419.  
220  
کان، ولم یبق منها إلا ثلاث: الإمامیة، والزیدیة، والإسماعیلیة.  
فعلی تقدیر وجود شیء من هذه الفرق، فالشیعة الإمامیة الإثنا عشریة التی تمثل الشیعة بتمام معنی الکلمة، تکفّر کثیراً من هذه الفرق وترد آراء الباقین، فلا یصح أخذ الشیعة الإمامیة بآراء غیرهم، فمن الجنایة علی العلم والدین شنّ الغارة علی الشیعة الإمامیة بآراء سائرالفرق خصوصاً الهالکة والبائدة التی لم یبق منها أثر ولا تبع، فکأنّ الشیعة تترنم بقول الشاعر:  
غیری جنی وأنا المعاقب فیکم فکأننی سبابة المتندم  
علی أنّ السابر فی تاریخ الملل والنحل ربما یتردد فیی وجود أتبع لبعض هذه الإسماء، ولعل أتباع بعض هذه الفرق لم یتجاوز عدد الأصابع، و لم تکن لبعضهم دولة إلا بضع لیال وأیام، فغاب نجمهم المنحوس، ولکن أصحاب المقالات کبروها ودضفوا علیها صبغة فرق مستقلة کانت لهم دعاة وأتباع فی الأجیال والأزمان.  
221  
فلا غِنی لوجود ممکنٍ - سواء کان مادّیاً أم مجرّداً - عن العلّة الفاعلیّة. فمَنْ رام قَصْرَ العِلَل فی العلّة المادّیّة ونفی العلّة الفاعلیّة فقد رام إثباتَ فعلٍ لا فاعل له، فاستسمَن ذاورمٍ.

الفصل السابع فی أقسام العلّة الفاعلیّة

الفصل السابع فی أقسام العلّة الفاعلیّة  
ذکروا للفاعل أقساماً، أنهاها بعضهم إلی ثمانیة. ووجه ضَبْطِها علی ما ذکروا أنّ الفاعل إمّا أن یکون له عِلْمٌ بفعله ذو دَخلٍ فی الفعل أو لا، والثانی إمّا أن یلائم فعلُه طبعه وهو «الفاعل بالطبع» أو لا یلائم فعله طبعه وهو «الفاعل بالقسر». والأوّل - أعنی الذی له عِلمٌ بفعله ذو دَخلٍ فیه - إمّا أن لا یکون فعله بإرادته وهو «الفاعل بالجبر»، أو یکون فعله بإرادته، وحینئذ إمّا أن یکون علمه بفعله فی مرتبة فعله بل عین فعله وهو «الفاعل بالرضا»، وإمّا أن یکون علمه بفعله قبل فعله؛ وحینئذٍ إمّا أن یکون علمه بفعله مقروناً بداع زائد علی ذاته وهو «الفاعل بالقصد»، وإمّا أن لا یکون مقروناً بداع زائد بل یکون نفس العلم منشأ لصدور المعلول، وحینئذٍ فإمّا أن یکون علمه زائداً علی ذاته وهو«الفاعل بالعنایة»، أو غیر زائد وهو «الفاعل بالتجلّی»، والفاعل - کیف فرض - إن کان هو وفعله المنسوب إلیه فعلاً لفاعل آخر کان «فاعلاً بالتسخیر».  
فللعلّة الفاعلیّة ثمانیة أقسام:  
الأوّل: الفاعل بالطبع، وهو الذی لا عِلْمَ له بفعله مع کون الفعل ملائماً لطبعه،  
222  
کالنفس فی مرتبة القوی الطبیعیّة البدنیّة، فهی تفعل أفعالها بالطبع.  
الثانی: الفاعل بالقسر، وهو الذی لا عِلْمَ له بفعله ولا فعله ملائمٌ لطبعه، کالنفس فی مرتبة القوی الطبیعیّة البدنیّة عند انحرافها لمرض، فإنّ الأفعال عندئذٍ تنحرف عن مجری الصحّة لعواملٍ قاسرة.  
الثالث: الفاعل بالجبر، وهو الذی له علم بفعله ولیس بإرادته، کالإنسان یُکْرَه علی فعل ما لایریده.  
الرابع: الفاعل بالرّضا، وهو الذی له إرادةٌ لفعله عن علمٍ، وعلمُهُ التفصیلیّ بفعله عینُ فعله، ولیس له قبل الفعل إلّا علمٌ إجمالیٌّ به بعلمه بذاته المستتبع لعلمه الإجمالیّ بمعلوله، کالإنسان یفعل الصور الخیالیّة وعلمه التفصیلیّ بها عینُ تلک الصور وله قبلها علمٌ إجمالیٌّ بها لعلمه بذاته الفعّالة لها، وکفاعلیّة الواجب (تعالی) للأشیاء عند الإشراقیّین.  
الخامس: الفاعل بالقصد، وهو الذی له علمٌ وإرادة، وعلمُه بفعله تفصیلیٌّ قبل الفعل بداع زائد، کالإنسان فی أفعاله الإختیاریّة، وکالواجب عند جمهور المتکلّمین.  
السادس: الفاعل بالعنایة، وهو الذی له علمٌ سابقٌ علی الفعل، زائد علی ذاته، نفسُ الصورة العلمیّة منشأ لصدور الفعل من غیر داع زائد، کالإنسان الواقع علی جذع عالٍ، فإنّه بمجرّد توهّم السقوط یسقط علی الأرض، وکلواجب (تعالی ) فی إیجاده الأشیاء عند المشّائین.

الفصل الثامن: فی کیفیة تحمل الحدیث وطرق نقله

الفصل الثامن: فی کیفیة تحمل الحدیث وطرق نقله  
1- السماع من الشیخ.  
2- القراءة علی الشیخ.  
3- الإجازة مشافهة وکتابة.  
4- المناولة.  
5- الکتابة.  
6- الإعلام.  
7- الإیصاء.  
8- الوجادة.  
أقسام الکتب الروائیة:  
1- الجامع.  
2- المسند.  
3- المعجم.  
4- المستدرک.  
5- المستخرج.  
6- الجزء.  
الکتب الحدیثیة لدی أهل السنة والشیعة،ألقاب المحدثین کالمسند، والمحدّث، والحافظ، والحاکم.  
استجازة المؤلف من مشایخه و نقل إجازة شیخه العلامة الطهرانی.  
224  
لا بدّ لراوی الحدیث من مستند یصح من جهة روایة الحدیث، فهو دما أن یروی عن المعصوم -مباشرة- قوله أو فعله أو تقدیره، فلا کلام فیه، وإما أن یروی عن الراوی، فله وجوه ثمانیة ندرج أسماءها إجمالاً ثم نفسرها:  
1- السماع من الشیخ.  
2- القراءة علی الشیخ.  
3- الإجازة مشافهة وکتابة.  
4- المناولة.  
5- الکتابة.  
6- الإعلام.  
7- الإیصاء.  
8- الوجادة(1).  
وإلیک تبیین مفاهیمها:  
الأول: سماع لفظ الشیخ من حفظه أو کتابه،  
ویطلق علیه الإملاء، و هو  
----------  
1- النووی: التقریب و التیسیر: 2/8. قال: ومجامعها ثمانیة اقسام...  
225  
أرفع الإقسام، لانّ الشیخ أعرف بوجوه تأدیة الحدیث، والسامع أوعی قلباً وأربط جاشاً، وشغل القلب وتوزع الفکر إلی القاری أسرع. روی عن عبدالله ابن سنان بسند صحیح، قال: قلت لأبی عبدالله -علیه السلام- : یجیئنی القوم فیسمعون عنی حدیثکم فأضجر ولا أقوی.  
قال: فاقرأ علیهم من أوله حدیثاً و من وسطه حدیثاً و من آخره حدیثاً(1).  
ولعل مراد الذمام: فاقرأ من أول کتاب الحدیث حدیثاً، و من وسطه حدیثاً و من آخره حدیثاً، حتی یصح لهم النقل منک، فعدوله -علیه السلام- إلی هذا النحو من القراءة یدل علی أولویته علی قراءة الراوی، وإلا لأمر بها(2).  
ثم أنّ هذا القسم علی وجوه:  
1- أن یقرأه الشیخ من کتاب مصحح علی خصوص الراوی عنه،بأن یکون هو المخاطب المللقی إلیه الکلام.  
2- قراءته منه مع کون الراوی أحد المخاطبین.  
3- قراءته منه کون الخطاب إلی غیر الراوی عنه، فیکون الراوی عنه مستمعاً.  
4،5،6-ما ذکر آنفاً مع کون قراءته من حفظه.

الثانی: القراءة علی الشیخ،

الثانی: القراءة علی الشیخ،  
ویسمیها أکثر المحدثین: عرضاً لأنّ  
----------  
1- الکلینی: لکافی: 1/52: کتاب العلم، الباب 17الحدیث5.  
2- ذکر المحقق القمی فی قوانینه: 1/488 أن فی دلالة الروایة علی المدعی تأمل ظاهر، وتبعه المامقانی: مقباس الهدایة: ص161 فلاحظ.  
226  
القاری یعرض الروایة علی الشیخ، ویشترط فی کفایته أن یکون السکوت سائداً علی المجلس مع توجه الشیخ إلی القراءة، علی وجه تشهد القرائن الحالیّة برضاه بالحدیث، ویعبر عنه فی مقام النقل: «قرأت علی فلان فأقر به واعترف»، وربما یقال: «حدثنا أو أخبرنا فلان قراءة علیه»، و لا یصح التعبیر ب «حدثنا» بلا ضمّ قراءة علیه، وأمّا فائدة القراءة علی الشیخ فمعلومة، إذ بها یعرف الصحیح من المصحف و هکذا.....  
الثالث: الإجازة:  
و هی مأخوذ من جواز الماء الذی تسقاه الماشیة أو الحرث، تقول استجزته فأجازنی: إذا سقاک ماء لما شیتک أوأرضک، و هکذا طالب العلم یستجیز الحدیث فیجیزه نقله، فعلی هذا یجوز أن یقول: اخبرت فلاناً مسموعاتی، أو أجزت له روایة مسموعاتی، أو أجرت الکتاب الفلانی.  
و هی علی أقسام:  
1- أن یجیز معیناً لمعیّن، کما إذا قال: أجزتک کتاب الکافی.  
2- أن یجیز معیناً لمعیّن، کما إذا قال: أجزتک مسموعاتی.  
3- أن یجیز معیناً لمعیّن، کما إذا قال: أجزت روایة هذا الحدیث لأهل زمانی.  
4- أن یجیز معیناً لمعیّن، کما إذا قال: أجزت کلّ أحد مسموعاتی.  
و له أقسام اخری لا یهمّنا ذکرها.  
قال المحقق القمی: وإنما تظهر فائدة الإجازة فی [إثبات] صحة الأصل الخاص المعین، و حصول الاعتماد علیه، أو ما لم یثبت تواترها من  
227  
المروی عنه، وإلاّ فلا فائدة فیها فی المتواترات کمطلق الکتب الأربعة عن مؤلفیها. نعم یحصل بها اتصال سلسلة الإسناد ذلی المعصوم، وذلک أمر مطلوب للتیمّن والتبرّک(1).

الرابع: المناولة،

الرابع: المناولة،  
و هی ضربان: مقرونة بالإجازة، و مجردة عنها.  
فالأول: کما إذا دفع الشیخ إلی الطالب أصل سماعه أو مقابلاته ویقول هذا سماعی أو روایتی عن فلان، فاروهعنی، أو اجزت لک روایته عنی، ثم یملکه أو یجیز نسخه، و هذه هی المناولة مقرونة بالإجازة.  
وإما الثانی: فکما إذا ناوله الکتاب مقتصراً علی قوله: هذا سماعی من فلان. و هل یجوز حینئذٍ روایه هذا القسم عنه أو لا؟ فیه خلاف، والظاهر جواز الروایة لحصول العلم بکونها مرویة عنه مع إشعارها بالإذن له فی الروایة، ویؤیده ما رواه محمد بن یعقوب بإسناده عن أحمد بن عمر الخلال، قال: قلت لأبی الحسن الرضا -علیه السلام- : الرجل من أصحابنا یعطینی الکتاب ولا یقول: إروه عنی، یجوز لی أن أرویه؟ قال: فقال: -علیه السلام- : إذا علمت أنّ الکتاب له، فاروه عنه(2).  
الخامس: المکاتبة:  
و هی أن یکتب مسموعه لغائب أو حاضر بخطه أو یأمر ثقة بکتابته، و هی ضربان: مجرده عن الإجازة، و مقرونة بها، کما إذا کتب للراوی: أجزتک ما کتبت ذلیک، والظاهر جواز الروایة بشرط معرفة الخطّ والأمن من التزویر حتی وإن خلا عن ذکر الإجازة.  
السادس: الإعلام:  
و هو أن یعلم الشیخ الطالب أنّ هذا الحدیث أو  
----------  
1- القمی: القوانین: 1/489.  
2- الکلینی: الکافی: 1/52.  
228  
الکتاب سماعه مقتصراً علیه، والظاهر جواز الروایة عنه تنزیلاً له منزلة القراءة علی الشیخ، و ما سبق من الروایة یوید جواز الروایة به، و هو أشبه بالقسم الرابع غیر أنه لا مناولة فیه.  
السابع: أن یوصی عند سفره أو موته بکتاب یروی عنه فلان بعد موته، وقد جوّز بعض السلف للموصی له روایته عنه، لأنّ فیه نوعاً من الإذن وشبهاً إلی العرض والمناولة.  
الثامن: الوجادة، و هی مصدر «وجد» و هو أن یقف الانسان علی أحادیث بخطّ راویها معاصراً کان له أو لا، فلا یجوز له أن یروی عنه إلا أن یقول: وجدت أو قرأت بخط الفلان، أو فی کتابه، و یجوز العمل به عند حصول الوثوق بأنّ الکتاب بخطه أو أنّ الکتاب المطبوع من تألیفه، و قد قلت العنایة بالطرق السابقة، واکتفی القوم بالطریق الثامن، ولعل لهذا التساهل علة طبیعیة.  
قال الدکتور صبحی الصالح: «أخذت الرحلة فی طلب الحدیث تضعف شیئاً فشیئاً، وبات الرحالون أنفسهم لا یستطیعون أن یعولوا علی المشافهة والتلقی المباشر، فقد یضربون أکباد المطی إلی إمام عظیم حتی إذا أصبحوا تلقاء وجهه قنعوا منه بکتاب یعرضونه علیه أو بإجازة یخصهم بها، أو بأجزاء حدیثیة یناولهم إیاها، مع إذنه لهم بروایتها، وقد یتطوع هذا الإمام نفسه بإعلامهم بمرویّاته أو الوصیّة لهم ببعض مکتوباته، فیتلقفونها تلفقاً، ویروونها مطمئنین، کما لو کان صاحبها قد أجازهم بها بعبارة صریحة لا لبس فیها ولا إبهام.  
بل لقد أمسی المنتأخرون لا یجدون حاجة للرحلة ولا لتحمل مشاقها  
229  
مذ أصبح حقاً لهم ولغیرهم أن یرووا کل ما یجدون من الکتب والمخطوطات سواء ألقوا أصحابها أم لم یلقوهم»(1).  
روی محمد بن الحسن بن أبی خالد قال: قلت لأبی جعفر الثانی-علیه السلام- : جعلت فداک إنّ مشایخنا رووا عن أبی جعفر وأبی عبدالله -علیهما السلام- و کانت التقیّة شدیدة، فکتبوا کتبهم، فلم نرو عنهم، فلما ما توا صارت الکتب إلینا. فقال: حدثوا بها فإنها حق(2).  
\*\*\*  
وقد استدل العماد بن الکثیر للعمل بالوجادة بقولهصلی الله علیه وآله وسلم -فی الحدیث الصحیح-: «أی الخلق أعجب إلیکم إیماناً؟ قالوا: الملائکة، قال: وکیف لا یومنونو هم عند ربهم؟ قالوا: فالأنبیاء، فقال: کیف لا یومنون والوحی ینزل علیهم؟ قالوا: فنحن، قال: قوم یأتون بعدکم یجدون صحفاً یومنون بها».  
فاستدل بهذا الحدیث علی مدح من عمل بالکتب المتقدّمة بمجرد الوجادة(3).  
و لا یخفی ضعف الاستدلال، فإنّ الاستدلال بها یتوقف علی صحة العمل بالروایة بمجرد الوجادة، مع أنّ الکبریلا تثبت بهذه الروایة إلا أن تصل إلینا هذه الروایة بطریق الإسناد، و هو غیر ثابت، أضف إلی ذلک أنّ المیزان فی جواز العمل هو ثقة المکلف بالحدیث، فلو وجد ذلک الملاک فی  
----------  
1- صبحی الصالح: علوم الحدیث و مصطلحه: ص84.  
2- الکلینی: الکافی: 1/53.  
3- ابن الکثیر: التفسیر: 1/74-75، السیوطی: تدریب الراوی: 2/60.  
230  
الوجادة لکفی فی العمل، ولا یحتاج فی إثبات الجواز إلی تجشم الاستدلال بهذا الحدیث.  
ثم ذنّ القوم ذکروا التحمل الحدیث آداباً و شرائط، وأطنبوا الکلام فیها، کما ذکروا آداب کتابه الحدیث، و قد استغنی المحدث عن الثانی فی هذا الزمان بظهور صناعة الطبا؛ة، فمن أراد التفصیل فی المجالین فلیرجع إلی الکتب المبسوطة(1).

خاتمة المطاف: نذکر فیها اموراً:

خاتمة المطاف: نذکر فیها اموراً:  
1- الجامع، المسند، المعجم، المستدرک، المستخرج، والجزء.  
ربما یقف الإنسان فی التعریف بالکتب الروائیة علی التوصیفات المذکورة، فنقول:  
1-الجامع من کتب الحدیث:هو ما یشتمل علی جمیع أبواب الحدیث التی اصطلحوا علی أنها ثمانیة و هی: باب العقائد، باب الإحکام، باب الرقاق، باب آداب الطعام والشراب، باب التفسیروالتاریخ والسیر، باب السفروالقیام والعقود (ویسمی باب الشمائل أیضاً)، باب الفتن، وأخیراً باب المناقب والمثالب، فالکتاب المشتمل علی هذه الأبواب الثمانیة یسمی جامعاً، کجامع البخاری و جامع الترمذی.  
----------  
1- زین الدین العاملی: الرعایة فی علم الدرایة: ص261، العاملی-بهاءالدین-: الوجیزة: ص6، حسین بن عبدالصمد: وصول الأخیار إلی اصول الأخبار: ص126.  
231  
2- المسند:  
و هو ما تذکر فیه الأحادیث علی ترتیب الصحابة علی حروف التهجی، وأحیاناً حسب السوابق الذسلامیة، أو تبعاً للانساب، منها مسند أبی داود الطیالسیس المتوفی 104هجری ، و هو أول من ألف فی المسانید(1)، وأوفی تلک المسانید وأوثقها مسند أحمد بن حنبل، وفیه أحادیث صحیحة کثیرة لم تخرج فی الکتب الستّة، و قد جمعه من أکثر من 000/750حدیث.  
3- المعجم:  
و هو ما تذکر فیه الأحادیث علی ترتیب الصحابة حسب السوابق الإسلامیة أو الشیوخ أو البلدان، وأشهر المعاجم: معجم الطبرانی الکبیر والمتوسط والصغیر.  
4- والمستدرک:  
وهو ما استدرک فیه ما فات المؤلف فی کتابه علی شرطه، وأشهرها مسترک الحاکم النیسابوری علی الصحیحین، علی شرطی البخاری (المعاصرة والسماع).  
5- المستخرج:  
و هو أن یاتی المصنف إلی الکتاب فیخرج دحادیثه بأحادیث نفسه من غیر طریق صاحب الکتاب، فیجتمع معه فی شیخه أو من فوقه، من ذلک مستخرج أبی بکر الإسماعیل علی البخاری، و مستخرج أبی عوانه علی مسلم، و مستخرج أبی علی الطوسی علی الترمذی، و مستخرج محمد بن عبدالملک علی سنن أبی داوود.  
قال النووی: الکتب المخرجة علی الصحیحین لم یلتزم فیها موافقتها فی الألفاظ، فحصل فیها تفاوت فی اللفظ والمعنی(2).  
----------  
1- السیوطی: تدریب الراوی: 1/140نقلا عن العراقی.  
2- التقریب والتیسیر: 1/84.  
232  
6- الجزء:  
و هو عند هم تألیف الأحادیث المرویة عن رجل واحد من الصحابة أو من بعدهم کجزء أبی بکر، أو الأحادیث المتعلقة بمطلب من المطالب کجزء فی قیام اللیل للمروزی،و جزء فی صلاة الضحی للسیوطی(1).  
قال النووی: وللعلماء فی تصنیف الحدیث طریقان:  
أجودهما تصنیفه علی الأبواب؛ فیذکر فی کل باب ما حضره فیه.  
والثانیة تصنیفه علی المسانید، فیجمع فی ترجمة کل صحابی ما عنده من حدیثه: صحیحه و ضعیفه، علی هذا له أن یرتبة علی الحروف، أو علی القبائل ، فیبدأ ببنی هاشم ثم باأقرب فالأقرب نسباً إلی رسول الله، أو علی السوابق فبالعشرة، ثم أهل بدر، ثم الحدیبیة، ثم المهاجرین، ثم بینها و بین الفتح، ثم أصاغر الصحابة، ثم النساء بدءاً بأمهات المومنین.... یجمعون ایضاً أحادیث الشیوخ کل شیخ علی انفراده کمالک وسفیان و غیرهما(2).  
\*\*\*  
2- الکتب الحدیثیة لدی أهل السنة:  
قد ذکرنا الکتب امعتمده لدی الشیعة فی کتابنا «کلیات فی علم الرجال» ولا نعید، و أما ما هو المعتمد لدی السنة ففی الدرجة الاولی: الصحاح، و هی تشمل الکتب الستّة: البخاری، و مسلم، وأبی داود، والترمذی، والنسائی، وابن ماجه إلا أنّ العلماء اختلفوا فی ابن ماجة، فجعلوا الکتاب السادس مؤطاً الإمام مالک، کما قال رزین وابن الإثیر، أو مسند  
----------  
1- صبحی صالح: علوم الحدیث و مصطلحه: ص305-308.  
2- التقریب والتیسیر: 2/104-142 مع شرح السیوطی له.  
233  
الدارمی کما قال ابن حجر العسقلانی، و علی ذلک فمن الواضح أنّ عبارة «الکتب الخمسة»: تصدق علی کتب الأئمة الذین ذکروا قبل ابن ماجة، فإذا قرأنا فی ذیل بعض الأحادیث مثل هذه العبارة: «رواه الخمسة» فمعنی ذلک أنّ البخاری و مسلماً وأبا داود والترمذی والنسائی قد اتفقوجمیعاً علی روایة هذا الحدیث.  
و عبارة الصحیح تطلق علی کتابی البخاری و مسلم، و یقال فی الحدیث الذی رویاه: «رواه الشیخان» وإنما سمیت الکتب الستّة بالصحاح علی سبیل التغلیب، فإنّ کتب «السنن» الأربعة للترمذی وأبی داود والنسائی وابن ماجة هی دون الصیحیحین منزلة، وأقل منهما دقة وضبطاً.  
ثم إنّ الصحیح لدی البخاری و مسلم بمعنی واحد، و هو الحدیث المسند الذی یتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط حتی ینتهی إلی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ،غیر أنّ البخاری اشترط فی اخراجه الحدیث شرطین: أحدهما: معاصرة الراوی لشیخه.  
والثانی: ثبوت سماعه، بینما اکتفی مسلم بمجرد شرط المعاصرة(1).  
3- ألقاب المحدّثین:  
أطلق العلماء علی الرحالین فی طلب الحدیث ألقاباً مختلفة تبعاً لنشاطهم فی رحلة والتجوال، وأشهر الإلقاب التی نبهوا علی التمییز بینهما ثلاثة: المسند والمحدث والحافظ. وربما یطلق علی من لم تکن له رحلة فی الحدیث و إنما أخذ الحدیث فی موطنه عن المشایخ.  
----------  
1- صبحی الصالح: علوم الحدیث و مصطلحه: ص299-301.  
234  
فالمسند:هو من یروی الحدیث بإسناده، سواء أکان عنده علم به أم لیس له إلا مجرد روایته.  
والمحدث:أرفع منه، بحیث عرف الأسانید والعلل وأسماء الرجال، والعالی والمنازل، وحفظ مع ذلک جملة وافرة من المتون، و سمع الکتب الستّة، و مسند أحمد وسنن البیهقی و معجم الطبرانی.  
الحافظ:أعلی درجة وأرفعهم مقاماً، فمن صفاته أن یکون عارفاً بسنن رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ، بصیراً بطرقها، ممیزاً لأسانیدها، یحفظ منها ما أجمع أهل المعرفة علی صحته، و ما اختلفوا فیه للاجتهاد فی حال نقله، یعرف فرق ما بین قولهم: فلان حجة وفلان ثقة، و مقبول، ووسط ولا بأس به، وصدوق، وصالح، وشیخ، ولیّن، وضعیف، ومتروک، وذاهب الحدیث، إلی غیر ذلک من الامور التی توجب بصیرة فی معرفة الحدیث، و من العلماء من یقول: العدد المحفوظمن الحدیث الذی یستحق جامعه أن یسمی حافظاً هو أن یحفظ 000/500حدیث، ورأی بعضهم أنّ الحد الأدنی ینبغی أن لا یقل عن 000/20، إلی غیر ذلک من الأقوال، هنا وفی تعریف الثلاثة.  
وقال فتح الدین بن سید الناس: یلاحظ أن هذه القضیة نسبیة، وأن لکل زمن اصطلاحاً و تحدیداً، فیقول: أما ما یحکی عن بعض المتقدمین من قولهم: کنا لا نعد صاحب حدیث من لم یکتب 000/20حدیث فی الإملاء، فذلک بحسب أزمنته(1).  
4- إن طروء التصحیف علی کتب الأخبار، و حصول الاضطراب فی  
235  
الإسناد والمتون -بلا فرق بین الکتب الأربعة و غیرها- أنما هو لأجل اندراس علم الحدیث فی العصور الأخیرة علی الوجه المألوف بین القدماء، فإنهم کانوا یصرفون أعمارهم فی قراءة الحدیث استاذاً و تلمیذاً، و فی ظل ذلک کانوا ییقنون سند الکتاب و متنه، و یجیدون نقل صحیحه و علیله، ولکن یا للأسف، إنّ هذه الطریقة فقدت مکانتها بعد عصر الشهید الأول، واکتفی العلماء فی نقل الحدیث فی عصرنا بالإجازة والوحجادة من دون قراءة الکتاب علی الشیخ أو قراءته علیهم، فخسر العلم وأهله من هذه الناحیة خسارة کبیرة، فلا محیص عن جبر هذه الخسارة إلّا بإحیاء علم الحدیث بالطریقة المألوفة، و ذلک بتعیین لجان خاصة بالحدیث ودراسته و تربیة جیل لمعرفة الحدیث و کتبه و رجاله و درایته معرفة تامة بحیث لا یکون لهم شأن إلا دراسة الحدیث سنداً و متناً، و مقابلة وقراءة، وإعداد النسخ الصحیحة العتیقة التی قوبلت بید العلماء المحققین، و هذه امنیة کبری لا تتحقق إلا بإحیاء التخصصات فی الجامعات العلمیة الشیعیة، و من حسن الحظ أنّ «لجنة إدارة الحوزة العلمیة» شعرت بمسؤولیتها تجاة هذه الأمر.  
5- إنّ لکاتب هذه السطورإجازات من مشایخه، فقد استجزت سسیدی الاستاذ العلامة آیه الله العظمی السید محمد الحجة -قدس سره- (1310-1372هجری) فأجازنی بطرقه المألوفة فی إجازاته: منها: روایته بالإجازة عن شیخه السید أبی تراب الخوانساری (ت1346هجری) عن عمه السید حسین الکوه کمری (ت1299هجری) عن شیخه شریف العلماء (ت1245هجری) عن السید صاحب الریاض (ت1231هجری) بطرقة المعروفة.  
واستجزت الإمام الراحل السید روح الله الخمینی -قدس سره - (1320-  
236  
1409هجری) فدجازنی قائلاً بانه یروی -کتاب المستدرک- عن شیخه المحدث الخبیر الشیخ عباس القمی (1294-1359هجری) و هو یروی عن المحدث النوری (1254-1320هجری) مولفه بطرقه المعروفة.  
کما استجزت شیخی العلامة محمد محسن المدعو بآقا بزرگ الطهرانی -قدس سره- (1293-1389هجری) فأجازنی، وإلیک نصّ کتابه الذی بعثه إلی من النجف الإشرف عام 1368هجری قمری:  
«الحمدالله الذی وفقنا لأخذ معالم دیننا عن العترة الطاهرة، بطرق صحیحة متصلة، وأسانید قویّة مسلسلة، والصلاة والسلام علی سیدنا و نبینا محمد المصطفی و علی آله الإئمة المعصومین أهل الصدق والوفاء، صلاة متواصلة من الآن إلی یوم اللقاء.  
أما بعد؛ فإنّ الشیخ الفاضل، البارع، الکامل، المشار الیه بالأنامل من بین الأقران والآماثل، مولانا «المیرزا جعفر بن العالم الجلیل الورع التقی الشیخ محمد حسین التبریزی الخیابانی» دامت برکاتهما.  
ممن وفقه الله تعالی للأخذ عن العترة الطاهرة، إطاعة لما أمر به أمیر المؤمنین -علیه السلام- لصاحب سره کمیل بن زیاد، فقال: «یا کمیل! أن الله تعالی أدب رسوله صلی الله علیه وآله وسلم ، و هو أدبنی و أنا اؤدب الناس، یا کمیل! ما من حرکة إلا وأنت محتاج فیها إلی نمعرفة، یا کمیل! لا تأخذ إلا عنا، تکن منّا»، وطریق الأخذ عنهم بعد ارتحالهم هو الأخذ من القری الظاهرة الذین جعلهم الله تعالی واسطة بیننا و بینهم، و هم القری المبارکة المذکورة فی سورة الإسراء من کتابه الکریم کما نطقت بها الأحادیث المستفیضة المرویة فی تفسیر البرهان و غیره، وتلک القری الظاهرة تتصل بعضها ببعض، إلی أن یظهر الحجة -علیه  
237  
لسلام- فوفقه الله تعالی للدخول فی هذه السلسلة.  
فاستجاز من هذا المسیء بحسن ظنّه، ولا أری نفسی کما ظنّة، لکن دجابة مسؤولة دعتنی إلی أن استخرت الله تعالی، وأجزته أن یروی عنی جمیع ما صحت لی روایته عن جمیع مشایخی والعامة بجمیع طرقهم وأسانیدهم، ولکثرتها و تشتتها نقتصر بذکر طریق واحد هو من أعالی الأسانید، وأقواها، وأقواها، وأمتنها، و هو ما أرویه بحق الإجازة العامة عن شیخی و ملاذی و أول من ألحقنی بالمشایخ ثالث المجلسیین الشیخ العلامة الحاج میرزا حسین النوری المتوفی والمدفون فی الغری السری فی (1320هجری) فأنا أروی عنه و عن جمیع مشایخه المذکورین فی خاتمة المستدرک، أولهم: الشیخ العلامة المرتضی الأنصاری التستری المدفون بباب القبلة من الصحن الغروی فی (1281هجری) و هو یروی عن العلامة الأوحد المولی دحمد النراقی المدفون فی النجف فی (1245هجری)، و هو یروی عن أجل مشایخه آیة الله السید محمد مهدی بحرالعلوم الطباطبائی البروجردی النجفی المسکن والمدفن، فی مقبرته الخاصّة الشهیرة فی (1212هجری)، و هو یروی عن الشیخ الفقیه المحدث الشیخ یوسف صاحب الحدائق المتوفی والمدفون بالحائر الشریف الحسینی فی (1186هجری)، و هو یروی عن العلامة المدرس المعمر البالغ إلی مائة سنة المجاور للمشهد الرضوی حیّا و میتاً توفی بها (بعد سنة 1150هجری) أعنی المولی محمد رفیع بن فرج الجیلانی، و هو یروی عن شیخه العلامة المجلسی مؤلف بحارالانوار مولانا محمد باقر المتوفی فی (1111هجری)، و هو یروی عن والده العلامة المولی محمد تقی المجلسی المتوفی فی (1070هجری)، عن شیخه و شیخ الإسلام الشیخ بهاء الدین محمد العاملی الاصفهانی المدفون بالمشهد الرضوی فی (1030هجری)، و هو  
238  
یروی عن والده الشیخ عزب الدین الحسین بن عبد الصمد الحارثی الجبعی المتوفی فی البحرین فی (984هجری)، و هو یروی عن الشیخ السعید زین الدین العاملی الشهید فی (966هجری)، و هو یروی عن الشیخ الفقیه علی بن عبد العالی المیسی المجاز من سمیّة: الکرکی، و هو یروی عن الشیخ محمد بن محمد بن محمد بن داود المؤذن الجزینی -ابن عمّ الشهید- و هو یروی عن الشیخ ضیاء الدین علی بن الشیخ الشهید -قدس سره-، و هو یروی عن والده الشیخ شمس الدین محمد بن مکی العاملی الجزینی الشهید ظلماًفی (786هجری)، و هو یروی عن فخر المحققین الشیخ أبی طالب محمد بن الحسن الحلی المتوفی (771هجری)، و هو یروی عن والده آیه الله العلامة الحلی الشیخ جمال الدین الحسن بن یوسف بن المطهر الحلی المتوفی (726هجری)، و هو یروی عن خاله واستاذه الشیخ أبی القاسم نجم الدین جعفر بن الحسن بن یحیی بن سعید الحلی المتوفی (676هجری)، و هو یروی عن الشیخ تاج الدین الحسن بن علی الدربی، و هو یروی عن الشیخ رشید الدین محمد بن علی بن شهر آشوب السروی المتوفی عن ما یقرب مائة سنة (588هجری)، و هو یروی عن السید عماد الدین أبی الصمصام ذی الفقاربن محمد بن معبد الحسینی، و هو یروی عن السید الشریف المرتضی علم الهدی المتوفی (436هجری) و عن شیخ الطائفة أبی جعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی المتوفی (460هجری)، و عن الشیخ أبی العباس المتوفی (450هجری)، وکلهم یروون عن الشیخ السعید أبی عبدالله محمد بن محمد بن النعمان المفید المتوفی (413هجری)، و هو یروی عن الشیخ أبی القاسم جعفربن محمد بن قولویه القمی المتوفی (368هجری)، و هویرویعن الشیخ ثقة الإسلام الکلینی محمد بن یعقوب المتوفی (328هجری) أو(329هجری)، و هو یروی کثیراً فی کتابه الکافی عن الشیخ الجلیل علی بن إبراهیم  
239  
ابن هاشم القمّی المتوفّی بعد سنة ( 307 هـ ) کما یظهر من إجازته لجمع ممّن یروون عنه غیر الکلینی فی هذا التاریخ ، وأکثر روایات علی بن إبراهیم عن والده إبراهیم بن هاشم القمّی ، وبقیة الإسناد إلی الأئمّة المعصومین ـ علیه السلام ـ مذکورة فی الکتب الأربعة .  
فلیرو دامت برکاته عنّی بهذا الإسناد لمن شاء وأحبّ ، والرجاء من مکارمه أن یذکرنی بالدعاء فی خلواته وأعقاب صلواته ، وأن یلازم الإحتیاط فی سائر الحالات فإنّه طریق النجاة .  
وفی الختام نحمد الله تعالی علی مننه ، ونشکره علی نعمائه ، ونصلّی ونسلّم علی خاتم أنبیائه وآله المعصومین الطیّبین الطّاهرین ، حرّره فقیر عفو ربّه المسیء المسمّی بمحسن ، والمدعو بآقا بزرگ الطهرانی غفر له ولوالدیه ، وذلک فی العشرین من جمادی الآخرة 1358 هـ . ق .  
فعلی روّاد العلم وبغاة الفضیلة أن یرووا عنّی ما صحّت لی روایته بهذا الطریق ، وعلی المولی سبحانه أجرهم .  
بلغ الکلام إلی هنا عشیة یوم الأحد ، الحادی والعشرین من شهر رمضان المبارک من عام 1411 هـ ، کتبه مؤلّفه جعفر السبحانی ابن الفقیه الشیخ محمد حسین السبحانی المعروف بالخیابانی التبریزی ـ غفر الله لهما یوم الحساب ـ .  
قم المشرّفة  
مؤسّسة الإمام الصادق (ع)

تفسیر سوره کهف

اشاره

(18)سوره کهف مکی است و 110 آیه دارد ..... ص : 325

[سوره الکهف (18): آیات 1 تا 8] ..... ص : 325

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی أَنْزَلَ عَلی عَبْدِهِ الْکِتابَ وَ لَمْ یَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً (1) قَیِّماً لِیُنْذِرَ بَأْساً شَدِیداً مِنْ لَدُنْهُ وَ یُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِینَ الَّذِینَ یَعْمَلُونَ الصَّالِحاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً حَسَناً (2) ماکِثِینَ فِیهِ أَبَداً (3) وَ یُنْذِرَ الَّذِینَ قالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً (4)  
ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَ لا لِآبائِهِمْ کَبُرَتْ کَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْواهِهِمْ إِنْ یَقُولُونَ إِلاَّ کَذِباً (5) فَلَعَلَّکَ باخِعٌ نَفْسَکَ عَلی آثارِهِمْ إِنْ لَمْ یُؤْمِنُوا بِهذَا الْحَدِیثِ أَسَفاً (6) إِنَّا جَعَلْنا ما عَلَی الْأَرْضِ زِینَةً لَها لِنَبْلُوَهُمْ أَیُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً (7) وَ إِنَّا لَجاعِلُونَ ما عَلَیْها صَعِیداً جُرُزاً (8)

ترجمه آیات ..... ص : 325

به نام خدای بخشاینده مهربان،  
ستایش خاص خدایی است که این کتاب استوار را به بنده خویش فرو فرستاد و در آن انحراف ننهاد (1).  
تا از جانب خویش از عذابی سخت بترساند و مؤمنان را که کارهای شایسته کنند نوید دهد که پاداشی نیک دارند (2).  
و همیشه در آن بسر می‌برند (3).  
و نیز کسانی را که گویند خدا فرزندی گرفته بیم دهد (4).  
در این باب چیزی ندانند پدرانشان نیز نمی‌دانستند، کلمه‌ای که از دهانشان بیرون می‌شود بزرگ است، و جز دروغ نمی‌گویند (5).  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 326  
شاید تو از پی ایشان از غم اینکه چرا قرآن را باور ندارند خویشتن را هلاک کنی (6).  
ما این چیزها را که روی زمین هست آرایش آن کرده‌ایم تا ایشان را بیازماییم که کدامشان از جهت عمل بهترند (7).  
و ما آنچه را روی زمین هست خاک بایر می‌کنیم (8).

بیان آیات [آهنگ و مفاد کلی این سوره مبارکه] ..... ص : 326

اشاره

این سوره با انذار و تبشیر دعوت می‌کند به اعتقاد حق و عمل صالح هم چنان که از دو آیه اولش هم بوی این معنا استشمام می‌شود. و نیز از آیه آخر سوره که می‌فرماید" فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا یُشْرِکْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً".  
و در این سوره مساله نفی فرزند داشتن خدا مورد عنایت و توجه زیادی واقع شده است نظیر اینکه می‌بینیم تهدید و انذار را به کسانی اختصاص می‌دهد که برای خدا فرزند قائل شده‌اند، یعنی بعد از آنکه می‌فرماید:" لِیُنْذِرَ بَأْساً شَدِیداً مِنْ لَدُنْهُ" مجددا می‌فرماید:" وَ یُنْذِرَ الَّذِینَ قالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً".  
پس در این آیه روی سخن با دوگانه پرستان است، که قائل به فرزندی ملائکه و جن و مصلحین بشر برای خدا هستند، و همچنین خطاب به نصاری است که قائل به فرزندی مسیح برای اویند. و بعید نیست که روی سخن به یهود هم باشد، چون خود قرآن از یهود نقل کرده که گفته‌اند" عزیر پسر خدا است".  
و بعید نیست کسی بگوید که غرض از نزول این سوره بیان سه داستان عجیب است که در قرآن کریم جز در این سوره ذکر نشده، یکی قصه اصحاب کهف و دیگری داستان موسی و آن جوانی که در راه به سوی مجمع البحرین دیدار نمود، و سوم حکایت ذی القرنین، و آن گاه از این سه داستان در غرض سوره که اثبات نفی شریک و تشویق بر تقوی و ترس از خدا است استفاده کند.  
و این سوره به طوری که از سیاق آیاتش استفاده می‌شود در مکه نازل شده است. اما بعضی از مفسرین آیه" وَ اصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِینَ یَدْعُونَ رَبَّهُمْ ..." را از مکی بودن استثناء کرده‌اند و به زودی در باره آن بحث می‌کنیم.

[توضیح مقصود از اینکه قرآن عوج (کجی) نداشته، قیم است و اشاره به اقوال مختلف مفسرین در ذیل جمله:" لَمْ یَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً ..."] ..... ص : 326

" الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی أَنْزَلَ عَلی عَبْدِهِ الْکِتابَ وَ لَمْ یَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً قَیِّماً".  
کلمه" عوج"- به فتح عین و به کسر آن- به معنای انحراف است. در مجمع البیان   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 327  
می‌گوید:" عوج- به فتحه عین- در کجی چیزهایی که محسوس و قابل دیدن هستند- چون نیزه و چوب- استعمال می‌شود، و با کسره عین در امور نادیدنی چون اعتقادات و سخن گفتن «1».  
و شاید منظور از چیزهای مرئی آنهایی باشند که به سهولت دیده می‌شوند و مقصود از چیزهای نامرئی آنهایی باشند که به آسانی مشهود نیستند کما اینکه راغب در مفردات چنین گفته است:" عوج" به فتحه عین کجی‌هایی را گویند که با چشم به آسانی دیده می‌شوند، مانند کجی چوبی که در زمین نصب شده باشد، ولی" عوج" به کسره عین در کجی‌هایی است که با فکر و بصیرت تشخیص داده می‌شوند، مانند انحراف و انحنایی که در زمین مسطح است که تنها متخصصین می‌توانند آن را تشخیص دهند، و نیز مانند انحراف در دین و زندگی «2».  
پس بنا به گفته وی دیگر اشکالی به آیه شریفه" لا تَری فِیها عِوَجاً وَ لا أَمْتاً" «3» وارد نمی‌شود- دقت بفرمائید.  
خدای تعالی در این سوره کلامش را با ذکر ثنای خود افتتاح فرموده، و به این نحو خود را ستوده که: قرآنی بر بنده‌اش نازل کرده که هیچ انحرافی از حق در آن نیست، و آن کتاب قیم مصالح بندگانش در زندگی دنیا و آخرت است، و از عهده این کار به خوبی برمی‌آید، پس همه حمدها که در ترتب خیرات و برکات آن از روز نزولش تا روز قیامت هست، همه برای خدا است.  
پس سزاوار نیست که هیچ دانشمند اهل بحثی تردید کند در اینکه: آنچه از صلاح و سداد در جوامع بشری به چشم می‌خورد همه از برکات انبیای کرام است که در بشر منتشر کرده‌اند، و تخمی است که آنان با دعوت خود به سوی حق و حسن خلق و عمل صالح افشانده‌اند، و اینکه قرآن کریم در چهارده قرنی که از نزولش می‌گذرد تمدنی به بشر داده و ارتقایی بخشیده و علم نافع و عمل صالحی در بشر به وجود آورده که مخصوص خود آن است و به همین جهت دعوت نبوی منتهایی بزرگ بر بشر دارد، پس همه حمدها برای خدا است.  
و با این بیان روشن می‌شود اینکه بعضی از مفسرین در تفسیر این آیه، یعنی جمله  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مجمع البیان، ج 6، ص 448.  
(2)مفردات راغب، ماده" عوج".  
(3)روز قیامت در زمین کجی و جای خالی نمی‌بینی. سوره طه، آیه 107.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 328  
" الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی أَنْزَلَ ..." گفته‌اند: یعنی" بگویید الحمد للَّه الذی نزل" صحیح نیست.  
" وَ لَمْ یَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً"- ضمیر در" له" به کتاب برمی‌گردد، و جمله مورد بحث جمله حالیه است از کتاب. و کلمه" قیما" آن گونه که از کتاب فهمیده می‌شود حال بعد از حال است، زیرا خدای تعالی در مقام ستایش خویش است از این جهت که کتابی نازل کرده و به صفت نداشتن اعوجاج متصف است، و از این جهت که آن کتاب بر تامین مصالح جامعه بشری قیم است. پس به هر دو صفت بذل عنایت شده، آن هم بطوری مساوی، و همین اقتضاء می‌کند که جمله مزبور حالیه باشد، و" قیم" نیز حال دوم باشد.  
بعضی «1» از مفسرین گفته‌اند: جمله" وَ لَمْ یَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً" عطف است بر صله، و کلمه" قیما" حال از ضمیر در" له" است، و معنایش این است که" و حمد آن خدای را که برای کتاب در حالی که قیم است اعوجاج قرار نداده" «2» و یا" قیما" منصوب به مقدری است و معنایش این است که" و حمد آن خدایی را که برای کتاب اعوجاج قرار نداده و آن را قیم قرار داده" و لازمه این دو وجه این است که عنایت میان اصل نزول و قیم بودن و بی اعوجاج بودن کتاب تقسیم شود، و بر شما خواننده عزیز روشن شد که این خلاف عنایتی است که مستفاد از سیاق است.  
بعضی «3» دیگر از مفسرین گفته‌اند: در آیه شریفه تقدیم و تاخیر به کار رفته و تقدیر آن" نزل الکتاب قیما و لم یجعل له عوجا" است و این بدترین نظریه‌ای است که در باره آیه ابراز شده، وجه رد نظریه فوق این است که نفی اعوجاج در قرآن، مقدم بر اثبات قیمومیت است.  
زیرا عدم اعوجاج کمالی است که قرآن فی نفسه دارد، و قیمومیت کمالی است که قرآن به دیگران می‌دهد و معلوم است کمال بر تکمیل تقدم دارد.  
و اینکه کلمه" عوج" که نکرده است و در سیاق نفی قرار گرفته خود افاده عمومیت می‌کند، پس قرآن کریم در تمامی احوال و از همه جهات مستقیم و بدون اعوجاج است. و در لفظش فصیح و در معنایش بلیغ و در هدایت نمودنش موفق و حتی در حجت‌ها و براهینش قاطع و در امر و نهیش خیرخواه، و در قصص و اخبارش صادق و بدون اغراق و در قضاوتش فاصل میان حق و باطل است. و همچنین از دستبرد شیطانها محفوظ و از اختلاف در  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روح المعانی، ج 15، ص 200.  
(2)کشاف، ج 2، ص 702.  
(3)روح المعانی، ج 15، ص 201.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 329  
مضامینش به دور است. نه در عصر نزولش دستخوش باطل شده و نه بعد از آن.  
کلمه" قیم" به معنای کسی است که مصلحت چیزی را تامین نموده، امور آن را تدبیر نماید، مانند قیم خانه که قائم به مصالح خانه است، و اهل خانه در امور خانه به او مراجعه می‌کنند. و کتاب قیم، آن کتابی است که مشتمل بر معانی قیمی باشد، و آنچه که قرآن کریم متضمن آن است اعتقاد حق و عمل صالح است، هم چنان که خدای تعالی در باره قرآن می‌فرماید:" یَهْدِی إِلَی الْحَقِّ وَ إِلی طَرِیقٍ مُسْتَقِیمٍ" «1» و دین صحیح اسلام هم همین است، چنانچه خدای سبحان در مواضعی از کتابش دین خود را به قیم بودن توصیف کرده، از آن جمله فرموده:" فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ الْقَیِّمِ" «2».  
بنا بر این، پس توصیف کتاب به وصف قیمومت به خاطر این است که متضمن دین قیم می‌باشد دینی که قائم به مصالح عالم بشری است، چه مصالح دنیایی، و چه آخرتی.  
و چه بسا از مفسرین که قضیه را بر عکس معنا کرده و گفته‌اند: قیمومت، اول وصف کتاب است و سپس وصف دین. (به عبارت دیگر ما گفتیم کتاب به خاطر اینکه متضمن دین قیم است خودش هم قیم شده، ولی بعضی گفته‌اند کتاب قیم است و دین به خاطر قیم بودن کتاب، قیم شده است) و در باره‌اش گفته شده:" وَ ذلِکَ دِینُ الْقَیِّمَةِ" «3» که ظاهر معنایش: دین کتاب‌های قیم است. ولی این قسم تفسیر نوعی مجاز گویی است.  
بعضی «4» گفته‌اند: مقصود از قیم، مستقیم است یعنی معتدل که نه افراط در آن باشد و نه تفریط. بعضی «5» دیگر گفته‌اند: قیم، به معنای مدبر سایر کتابهای آسمانی است، یعنی سایر کتابها را تصدیق و حفظ نموده، شرایعش را نسخ می‌کند. و اینکه به دنبال کلمه قیم فرموده:  
" لِیُنْذِرَ بَأْساً شَدِیداً مِنْ لَدُنْهُ وَ یُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِینَ ..." مؤید معنایی است که ما ذکر کردیم.  
" لِیُنْذِرَ بَأْساً شَدِیداً مِنْ لَدُنْهُ وَ یُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِینَ الَّذِینَ یَعْمَلُونَ الصَّالِحاتِ".  
بعضی «6» آیه را اینطور معنا کرده‌اند: این کتاب را فرستاد تا کافران را از عذابی شدید که از ناحیه خدا صادر می‌شود، انذار نماید، ولی ظاهر آیه به قرینه اینکه مؤمنین را مقید  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)به سوی حق و به سوی راه مستقیم راهنمایی می‌کند. سوره احقاف، آیه 30.  
(2)روی خود متوجه دین قیم بساز. سوره روم، آیه 43.  
(3)سوره بینه، آیه 5.  
(4)روح المعانی، ج 15، ص 201.  
(5)مجمع البیان، ج 6، ص 449.  
(6)تفسیر فخر رازی، ج 21، ص 76. [.....]  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 330  
می‌کند به آن مؤمنینی که عمل صالح می‌کنند، این است که تقدیر آیه:" لینذر الذین لا یعملون الصالحات- تا بترساند کسانی را که عمل صالح نمی‌کنند" بوده باشد، حال چه آنهایی که اصلا ایمان نمی‌آورند، و یا اگر ایمان می‌آورند در عمل خود مرتکب فسق و تباهی می‌شوند.  
در هر حال، این جمله بیان می‌کند که چرا کتاب را قیم و مستقیم بر بنده‌اش نازل کرده، زیرا پر واضح است که اگر کتاب خودش مستقیم و برای غیر خودش قیم نمی‌بود نمی‌توانست انذار و بشارت باشد.  
و مراد از" اجر حسن" بهشت است، به قرینه اینکه در آیه بعدی فرموده:" ماکِثِینَ فِیهِ أَبَداً" و معنای آیه روشن است." وَ یُنْذِرَ الَّذِینَ قالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً".  
مقصود از اینان عموم کسانی هستند که بت پرستیده معتقد بودند که ملائکه پسران یا دختران خدایند، و چه بسا از اینان که در باره جن و مصلحین از بشر، چنین اعتقادی داشته‌اند.  
و نیز مقصود نصاری هستند که مسیح را پسر خدا می‌دانستند. هر چند که از نظر اینکه قرآن کریم به یهود نسبت داده که عزیز را پسر خدا می‌دانسته‌اند یهود نیز مشمول آیه هست.  
انذار را در خصوص کسانی که گفتند خدا برای خود فرزند گرفته، تکرار کرد تا مزید اهتمام را در خصوص ایشان افاده نماید.  
" ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَ لا لِآبائِهِمْ کَبُرَتْ کَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْواهِهِمْ ...".  
از آیه شریفه" أَنَّی یَکُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَکُنْ لَهُ صاحِبَةٌ وَ خَلَقَ کُلَّ شَیْ‌ءٍ" «1» استفاده می‌شود که مورد بحث آیه معتقد بوده‌اند خدا حقیقتا فرزند گرفته و فرزنددار شده است.  
لذا در آیه مورد بحث آن را با دو جواب رد می‌کند: یکی اینکه این سخن را از روی نادانی زده‌اند، و علمی بدان ندارند، دوم اینکه دروغ می‌گویند.  
جمله:" ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ" رد بر همگی ایشان از خلف و سلفشان است، و لیکن چون ایشان علم به این نظریه را به پدران خود احاله داده می‌گفتند" این دین، دین پدران ما است، و آنها بهتر از ما می‌اندیشیده‌اند، و ما جز اینکه پیروی ایشان کنیم حق اظهار نظری نداریم" لذا خدا میان آنان و پدرانشان فرق گذاشته، ابتدا از ایشان نفی علم نموده و سپس از  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)از کجا برای او فرزند می‌شود و حال آنکه زن ندارد چون هر چه از زن و مرد و هر مخلوق دیگر که هست او خلق کرده. سوره انعام، آیه 101.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 331  
پدرانشان که به آنان اعتماد کرده بودند، تا بدین وسیله هم نظریه ایشان را رد کرده باشد و هم دلیلشان را.

[قول و اعتقاد به فرزند داشتن خدا چه به نحو حقیقی و چه به نحو مجاز باطل و ممنوع است] ..... ص : 331

و اینکه فرمود:" کَبُرَتْ کَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْواهِهِمْ" برای مذمت آنان و بزرگ شمردن سخن باطل ایشان است که گفته بودند:" اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً" برای اینکه جرأت بزرگی بر خدای سبحان کرده شریک و تجسم و ترکیب و احتیاج به کمک و جانشین را به او نسبت داده‌اند- تعالی اللَّه عن ذلک علوا کبیرا.  
البته این را هم نباید از نظر دور داشت که بعضی از کسانی که قائل به فرزنددار بودن خدا بودند، منظورشان فرزند حقیقی نبوده، بلکه به عنوان احترام و تشریف و برای اینکه قرب به خدا و خصوصیت آن شخص مورد علاقه‌شان را برسانند اطلاق پسر خدا بر او می‌کرده‌اند، مانند یهود که- به طوری که قرآن از ایشان حکایت کرده- عزیز را پسر خدا می‌دانسته‌اند، و یا می‌گفته‌اند:" نَحْنُ أَبْناءُ اللَّهِ وَ أَحِبَّاؤُهُ- ما پسران و دوستان خداییم" و همچنین در کلمات بعضی از قدمای ایشان آمده که بر بعضی از مخلوقات اولیه اطلاق" پسر خدا" می‌کرده‌اند، به این عنوان که اینها اولین خلق خدا هستند که خدایشان آفریده و صادر کرده، همانطور که پسر از پدر صدور می‌یابد و بر آن موجوداتی که واسطه این صدور بودند اطلاق همسر و زوج می‌کرده‌اند.  
و این دو اطلاق هر چند که شامل آنچه که اطلاق اول می‌شده نمی‌شود چون این اطلاق از باب مجاز و به عنوان احترام بوده، و لیکن هر دو از نظر شرع ممنوع است. نه صحیح است گفته شود فلان موجود فرزند واقعی خدا است آن طور که ما فرزندان پدران خود هستیم، و نه صحیح است بگوئیم فلان موجود آن قدر دارای شرافت است که اگر ممکن بود خدا فرزند دار شود جز این موجود کسی فرزند او نمی‌بود، و ملاک ممنوعیت این دو اطلاق همین بس که هر دو باعث می‌شود عامه مردم گمراه گشته رفته رفته از مجاز، حقیقت را بفهمند و به شقاوت دائمی و هلاکت جاودانه گرفتار گردند.  
" فَلَعَلَّکَ باخِعٌ نَفْسَکَ عَلی آثارِهِمْ إِنْ لَمْ یُؤْمِنُوا بِهذَا الْحَدِیثِ أَسَفاً".  
کلمه" بخوع" و" بخع" به معنای کشتن و هلاک کردن است. و" آثار" به معنای علامت‌های پا و اثر قدمهای کسی است که از زمین نرم عبور کرده باشد، و کلمه" اسف" به معنای شدت اندوه است، و مراد از" بِهذَا الْحَدِیثِ" همین قرآن کریم است.  
این آیه و دو آیه بعدش در مقام خرسندی و تسلی خاطر رسول خدا (ص) است، و حرف" فاء" که بر سر آیه آمده برای تفریع کلام بر کفر و انکار ایشان به آیات   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 332  
خدا است که از آیات قبلی استفاده می‌شد. و معنای آیه چنین است: مثل اینکه بوی این می‌آید که از شدت اندوه بر اعراض کفار از قرآن و انصرافشان از شنیدن دعوتت، خودت را از بین ببری.  
البته ما مساله اعراض و انصراف را از کلمه" آثار" در آوردیم که خود استعاره است.

[هدف از خلق زینت بر روی زمین آزمایش انسان‌ها و تمیز نیک و بد بر اساس اعتقاد و عمل است] ..... ص : 332

" إِنَّا جَعَلْنا ما عَلَی الْأَرْضِ زِینَةً لَها لِنَبْلُوَهُمْ أَیُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ... صَعِیداً جُرُزاً".  
کلمه" زینت" به معنای هر امر زیبایی است که وقتی منضم به چیزی شود، جمالی به او می‌بخشد به طوری که رغبت هر کسی را به سوی آن جلب می‌کند. و کلمه" صعید" به معنای قشر زمین است و کلمه" جرز" به طوری که مجمع البیان گفته، زمینی است که گیاه نرویاند، گویی تخم گیاهان را می‌خورد «1».  
در این دو آیه، بیان عجیبی در حقیقت زندگی بشر در زمین ایراد شده، و آن این است که نفوس انسانی- که در اصل جوهری است علوی و شریف- هرگز مایل نبوده که به زمین دل ببندد و در آنجا زندگی کند، ولی عنایت خداوند تبارک و تعالی چنین تقدیر کرده که کمال و سعادت جاودانه او از راه اعتقاد و عمل حق تامین گردد، به همین جهت تقدیر خود را از این راه به کار بسته که او را در موقف اعتقاد و عمل نهاده، به محک تصفیه و تطهیرش برساند و تا مدتی مقدر در زمینش اسکان داده میان او و آنچه که در زمین هست علقه و جذبه‌ای برقرار کند و دلش به سوی مال و اولاد و جاه و مقام شیفته گردد. این معنا را از این جای آیه استفاده کردیم که می‌فرماید: آنچه در زمین هست ما زینت زمین قرارش دادیم. و زینت بودن مادیات فرع بر این است که در دل بشر و در نظر او محبوب باشد، و دل او به آنها بستگی و تعلق یافته در نتیجه سکونت و آرامش یابد.  
آن گاه وقتی آن مدت معین که خدا برای سکونتشان در زمین مقرر کرده به سر آمد، و یا به عبارتی آن آزمایشی که خدا می‌خواست از فرد فرد آنان به عمل آورد و تحقق یافت، خداوند آن علاقه را از بین آنها و مادیات محو نموده آن جمال و زینت و زیبایی که زمین را از آن می‌گیرد، و زمین به صورت خاکی خشک و بی‌گیاه می‌شود، آن سرسبزی و طراوت را از آن سلب می‌کند، و ندای رحیل و کوس کوچ را برای اهلش می‌کوبد، از این آشیانه بیرون می‌روند، در حالی که چون روز تولدشان منفرد و تنها هستند.  
این سنت خدای تعالی در خلقت بشر و اسکانش در زمین و زینت دادن زمین و لذائذ  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مجمع البیان، ج 6، ص 450.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 333  
مادی آن است تا بدین وسیله فرد فرد بشر را امتحان کند و سعادتمندان از دیگران متمایز شوند.  
و به همین منظور نسلها را یکی پس از دیگری به وجود می‌آورد و متاعهای زندگی را که در زمین است، در نظرشان جلوه می‌دهد، آن گاه آنان را به اختیار خود وا می‌گذارد تا آزمایش تکمیل گردد. بعد از اتمام آن، ارتباط مزبور را که میان آنان و آن موجودات بود بریده، از این عالم که جای عمل است به آن نشاه که سرای حساب است، منتقلشان می‌کند، هم چنان که فرموده:  
" وَ لَوْ تَری إِذِ الظَّالِمُونَ فِی غَمَراتِ الْمَوْتِ وَ الْمَلائِکَةُ باسِطُوا أَیْدِیهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَکُمُ ... وَ لَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادی کَما خَلَقْناکُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ تَرَکْتُمْ ما خَوَّلْناکُمْ وَراءَ ظُهُورِکُمْ وَ ما نَری مَعَکُمْ شُفَعاءَکُمُ الَّذِینَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِیکُمْ شُرَکاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَیْنَکُمْ وَ ضَلَّ عَنْکُمْ ما کُنْتُمْ تَزْعُمُونَ" «1».  
پس حاصل معنای آیه این شد که: اعراض ایشان از دعوت و انذار و تبشیرت باعث تاسف بیش از حد تو نشود، و اگر می‌بینی که سرگرم تمتع از امتعه حیات مادی‌اند، ناراحت مباش، زیرا اینها اولین مردمی نیستند که چنین هستند و کاری هم نمی‌توانند بکنند، بلکه نه تنها نمی‌توانند کاری صورت دهند بلکه همین اعراض و سرگرمی به متاع دنیا خود آزمایش الهی است که ایشان را مسخر کرده است. آری این ماییم که بشر را در روی زمین منزل و متاعهای آن را در نظرش جلوه دادیم، که بینندگان را مفتون خود کند تا نفوسشان مجذوب گشته امتحان ما صورت گیرد و معلوم شود که کدامشان بهتر عمل می‌کنند، و آن گاه پس از اتمام امتحان، به تحقیق که همین ما زمین و آنچه را که در آن است به صورت سرزمین خشک و فاقد چیزی که مایه رغبت باشد، در می‌آوریم.  
پس ناگفته پیداست که خدای سبحان از همه بشر ایمان نخواسته تا ایمان نیاوردن عده‌ای به معنای شکست خوردنش باشد، و استمرارشان در کفر و ضلالت به معنای مغلوب شدن خدا باشد، و از این جهت تو ناراحت شوی، بلکه همین سرنوشت را، خود او برایشان تنظیم نموده تا امتحانشان کند پس در هر حال خدا در آنچه خواسته غالب است.  
از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که جمله" وَ إِنَّا لَجاعِلُونَ ما عَلَیْها صَعِیداً جُرُزاً" از باب استعاره به کنایه است، و مراد از آن، قطع رابطه تعلق بین انسان و متاعهای زندگی زمینی است.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)یعنی اگر ببینی که ستمکاران در گردابهای مرگند و فرشتگان دستهای خویش را گشوده که جانهای خویش بر آرید ... شما تک تک همانطور که نخستین بار خلقتان کردیم پیش ما آمده‌اید و آنچه را به شما عطا کرده بودیم پشت سر گذاشته‌اید واسطه‌هایتان را که می‌پنداشتید در عبادت شما شریکند با شما نمی‌بینم، روابط شما گسیخته و آنچه می‌پنداشتید نابود شده است. سوره انعام، آیه 93 و 94.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 334  
و چه بسا از مفسرین «1» که گفته‌اند: منظور از این تعبیر حقیقت معنای صعید جرز است، نه معنای کنایه‌ای، و معنایش این است که و هر آن زینتی که بر زمین است را مجددا با خاک یکسان خواهیم کرد و زمین را به نحوی قرار خواهیم داد که نه چیزی روئیدنی در آن باشد، و نه چیزی بر زمین موجود باشد.  
و جمله" ما عَلَیْها- آنچه بر روی آن است" از قبیل به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر است و گرنه جا داشت بفرماید" و انا لجاعلوه" شاید خواسته است عنایت بیشتر به وصف بودنش بر زمین را افاده کند.

بحث روایتی [(روایاتی در تفسیر جملات" لِیُنْذِرَ بَأْساً شَدِیداً"،" فَلَعَلَّکَ باخِعٌ نَفْسَکَ ..." و" لِنَبْلُوَهُمْ أَیُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا")] ..... ص : 334

در تفسیر عیاشی از برقی روایت کرده که او بدون ذکر سند از ابی بصیر از امام باقر (ع) روایت کرده که در ذیل جمله" لِیُنْذِرَ بَأْساً شَدِیداً مِنْ لَدُنْهُ" فرموده: مقصود از" باس شدید" علی (ع) است که از طرف رسول خدا (ص) مامور به کشتن دشمنانش گردید «2».  
مؤلف: این روایت را ابن شهر آشوب «3» هم از امام باقر و امام صادق (ع) نقل کرده است، لیکن معنایش این نیست که آیه شریفه در این خصوص نازل شده، بلکه منظور این است که یکی از عذابهای شدید داستان علی (ع) است.  
و در تفسیر قمی در حدیث ابی الجارود از امام باقر (ع) آورده که در تفسیر آیه" فَلَعَلَّکَ باخِعٌ نَفْسَکَ" فرموده: یعنی بکشی خود را در اثر مخالفت ایشان، و در باره کلمه" اسفا" فرموده: یعنی از حزن و اندوه «4» و در الدر المنثور است که ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابن مرودیه و حاکم در تاریخ از ابن عمر روایت کرده‌اند که رسول خدا (ص) آیه" لِنَبْلُوَهُمْ أَیُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا" را تلاوت فرمود، من پرسیدم: یا رسول اللَّه معنای آن چیست؟ فرمود: یعنی تا آنکه شما  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روح المعانی، ج 15، ص 207 و مجمع البیان، ج 6، ص 450.  
(2)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 321.  
(3)مناقب ابن شهر آشوب.  
(4)تفسیر قمی، ج 2، ص 31.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 335  
را بیازماییم که کدامیک عقل بهتر و ورع بیشتر از محارم خدا دارید و کدامیک سریع‌تر در اطاعت خدائید «1».  
و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (ع) نقل کرده که در معنای" صَعِیداً جُرُزاً" فرمود: زمینی که گیاه ندارد «2».  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)الدر المنثور، ج 4، ص 211.  
(2)تفسیر قمی، ج 2، ص 31.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 336

[سوره الکهف (18): آیات 9 تا 26] ..... ص : 336

اشاره

أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحابَ الْکَهْفِ وَ الرَّقِیمِ کانُوا مِنْ آیاتِنا عَجَباً (9) إِذْ أَوَی الْفِتْیَةُ إِلَی الْکَهْفِ فَقالُوا رَبَّنا آتِنا مِنْ لَدُنْکَ رَحْمَةً وَ هَیِّئْ لَنا مِنْ أَمْرِنا رَشَداً (10) فَضَرَبْنا عَلَی آذانِهِمْ فِی الْکَهْفِ سِنِینَ عَدَداً (11) ثُمَّ بَعَثْناهُمْ لِنَعْلَمَ أَیُّ الْحِزْبَیْنِ أَحْصی لِما لَبِثُوا أَمَداً (12) نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْیَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْناهُمْ هُدیً (13)  
وَ رَبَطْنا عَلی قُلُوبِهِمْ إِذْ قامُوا فَقالُوا رَبُّنا رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَا مِنْ دُونِهِ إِلهاً لَقَدْ قُلْنا إِذاً شَطَطاً (14) هؤُلاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لا یَأْتُونَ عَلَیْهِمْ بِسُلْطانٍ بَیِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَری عَلَی اللَّهِ کَذِباً (15) وَ إِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ ما یَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ فَأْوُوا إِلَی الْکَهْفِ یَنْشُرْ لَکُمْ رَبُّکُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ یُهَیِّئْ لَکُمْ مِنْ أَمْرِکُمْ مِرفَقاً (16) وَ تَرَی الشَّمْسَ إِذا طَلَعَتْ تَتَزاوَرُ عَنْ کَهْفِهِمْ ذاتَ الْیَمِینِ وَ إِذا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذاتَ الشِّمالِ وَ هُمْ فِی فَجْوَةٍ مِنْهُ ذلِکَ مِنْ آیاتِ اللَّهِ مَنْ یَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ یُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِیًّا مُرْشِداً (17) وَ تَحْسَبُهُمْ أَیْقاظاً وَ هُمْ رُقُودٌ وَ نُقَلِّبُهُمْ ذاتَ الْیَمِینِ وَ ذاتَ الشِّمالِ وَ کَلْبُهُمْ باسِطٌ ذِراعَیْهِ بِالْوَصِیدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَیْهِمْ لَوَلَّیْتَ مِنْهُمْ فِراراً وَ لَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً (18)  
وَ کَذلِکَ بَعَثْناهُمْ لِیَتَسائَلُوا بَیْنَهُمْ قالَ قائِلٌ مِنْهُمْ کَمْ لَبِثْتُمْ قالُوا لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ قالُوا رَبُّکُمْ أَعْلَمُ بِما لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَکُمْ بِوَرِقِکُمْ هذِهِ إِلَی الْمَدِینَةِ فَلْیَنْظُرْ أَیُّها أَزْکی طَعاماً فَلْیَأْتِکُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَ لْیَتَلَطَّفْ وَ لا یُشْعِرَنَّ بِکُمْ أَحَداً (19) إِنَّهُمْ إِنْ یَظْهَرُوا عَلَیْکُمْ یَرْجُمُوکُمْ أَوْ یُعِیدُوکُمْ فِی مِلَّتِهِمْ وَ لَنْ تُفْلِحُوا إِذاً أَبَداً (20) وَ کَذلِکَ أَعْثَرْنا عَلَیْهِمْ لِیَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ أَنَّ السَّاعَةَ لا رَیْبَ فِیها إِذْ یَتَنازَعُونَ بَیْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقالُوا ابْنُوا عَلَیْهِمْ بُنْیاناً رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قالَ الَّذِینَ غَلَبُوا عَلی أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَیْهِمْ مَسْجِداً (21) سَیَقُولُونَ ثَلاثَةٌ رابِعُهُمْ کَلْبُهُمْ وَ یَقُولُونَ خَمْسَةٌ سادِسُهُمْ کَلْبُهُمْ رَجْماً بِالْغَیْبِ وَ یَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَ ثامِنُهُمْ کَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّی أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ ما یَعْلَمُهُمْ إِلاَّ قَلِیلٌ فَلا تُمارِ فِیهِمْ إِلاَّ مِراءً ظاهِراً وَ لا تَسْتَفْتِ فِیهِمْ مِنْهُمْ أَحَداً (22) وَ لا تَقُولَنَّ لِشَیْ‌ءٍ إِنِّی فاعِلٌ ذلِکَ غَداً (23)  
إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّهُ وَ اذْکُرْ رَبَّکَ إِذا نَسِیتَ وَ قُلْ عَسی أَنْ یَهْدِیَنِ رَبِّی لِأَقْرَبَ مِنْ هذا رَشَداً (24) وَ لَبِثُوا فِی کَهْفِهِمْ ثَلاثَ مِائَةٍ سِنِینَ وَ ازْدَادُوا تِسْعاً (25) قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما لَبِثُوا لَهُ غَیْبُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَ أَسْمِعْ ما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِیٍّ وَ لا یُشْرِکُ فِی حُکْمِهِ أَحَداً (26)  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 337

ترجمه آیات ..... ص : 337

مگر پنداشته‌ای از میان آیه‌های ما اهل کهف و رقیم شگفت‌انگیز بوده‌اند (9).  
وقتی آن جوانان به غار رفتند و گفتند: پروردگارا ما را از نزد خویش رحمتی عطا کن و برای ما در کارمان صوابی مهیا فرما (10).  
پس در آن غار سالهای معدود به خوابشان بردیم (11).  
آن گاه بیدارشان کردیم تا بدانیم کدامیک از دو دسته مدتی را که درنگ کرده‌اند بهتر می‌شمارند (12).  
ما داستانشان را برای تو به حق می‌خوانیم. ایشان جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان داشتند و ما بر هدایتشان افزودیم (13).  
و دلهایشان را قوی کرده بودیم که بپا خاستند و گفتند: پروردگار ما، پروردگار آسمانها و زمین است و ما هرگز جز او پروردگاری نمی‌خوانیم، و گرنه باطلی گفته باشیم (14).  
اینان، قوم ما که غیر خدا خدایان گرفته‌اند چرا در مورد آنها دلیل روشنی نمی‌آورند، راستی ستمگرتر از آن کس که دروغی در باره خدا ساخته باشد کیست؟ (15).  
اگر از آنها و از آن خدایان غیر خدا را که می‌پرستند گوشه‌گیری و دوری می‌کنید پس سوی غار   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 338  
بروید تا پروردگارتان رحمت خویش را بر شما بگسترد و برای شما در کارتان گشایشی فراهم کند (16).  
و خورشید را بینی که چون بر آید از غارشان به طرف راست مایل شود و چون فرو رود به جانب چپ بگردد، و ایشان در فراخنا و قسمت بلندی غارند، این از آیه‌های خداست هر که را خدا هدایت کند او هدایت یافته است و هر که را خدا گمراه کند دیگر دوستدار و دلسوزی و رهبری برایش نخواهی یافت (17).  
چنان بودند که بیدارشان پنداشتی ولی خفتگان بودند. به پهلوی چپ و راستشان همی گرداندیم و سگشان بر آستانه دستهای خویش را گشوده بود، اگر ایشان را می‌دیدی به فرار از آنها روی می‌گرداندی و از ترسشان آکنده می‌شدی (18).  
چنین بود که بیدارشان کردیم تا از همدیگر پرسش کنند، یکی از آنها گفت: چقدر خوابیدید؟  
گفتند روزی یا قسمتی از روز خوابیده‌ایم. گفتند پروردگارتان بهتر داند که چه مدت خواب بوده‌اید، یکیتان را با این پولتان به شهر بفرستید تا بنگرد طعام کدام یکیشان پاکیزه‌تر است و خوردنیی از آنجا برای شما بیاورد، و باید سخت دقت کند که کسی از کار شما آگاه نشود (19).  
زیرا محققا اگر بر شما آگهی و ظفر یابند شما را یا سنگسار خواهند کرد و یا به آیین خودشان بر می‌گردانند و هرگز روی رستگاری نخواهند دید (20).  
بدینسان کسانی را از آنها مطلع کردیم تا بدانند که وعده خدا حق است، و در رستاخیز تردیدی نیست، وقتی که میان خویش در کار آنها مناقشه می‌کردند، گفتند بر غار آنها بنائی بسازید پروردگار به کارشان داناتر است، و کسانی که در مورد ایشان غلبه یافته بودند گفتند بر غار آنها عبادت‌گاهی خواهیم ساخت (21).  
خواهند گفت: سه تن بودند چهارمیشان سگشان بود. و گویند پنج تن بودند ششم آنها سگشان بوده اما بدون دلیل و در مثل رجم به غیب می‌کنند. و گویند هفت تن بودند هشتمی آنها سگشان بوده. بگو پروردگارم شمارشان را بهتر می‌داند و جز اندکی شماره ایشان را ندانند، در مورد آنها مجادله مکن مگر مجادله‌ای به ظاهر، و در باره ایشان از هیچ یک از اهل کتاب نظر مخواه (22).  
در باره هیچ چیز مگو که فردا چنین کنم (23).  
مگر آنکه خدا بخواهد، و چون دچار فراموشی شدی پروردگارت را یاد کن، و بگو شاید پروردگارم مرا به چیزی که به صواب نزدیکتر از این باشد هدایت کند (24).  
و در غارشان سیصد سال بسر بردند و نه سال بر آن افزودند (25).  
بگو خدا بهتر داند چه مدت بسر بردند دانستن غیب آسمانها و زمین خاص او است چه او بینا و شنوا است، جز او دوستی ندارند و هیچکس را در فرمان دادن خود شریک نمی‌کند (26).  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 339

بیان آیات [وجه اتصال و رابطه آیاتی که داستان اصحاب کهف را حکایت می‌کنند با آیات قبل] ..... ص : 339

اشاره

این آیات داستان اصحاب کهف را ذکر می‌کند که یکی از سه سؤالی است که یهود به مشرکین یاد دادند تا از رسول خدا (ص) بپرسند و بدین وسیله او را در دعوی نبوتش بیازمایند. و دو سؤال دیگر- به طوری که در روایات آمده- یکی داستان موسی و آن جوان همسفر او است، و دیگری داستان ذی القرنین است. چیزی که هست در این آیات داستان کهف را مانند آن دو داستان دیگر طوری نقل نفرموده که صریح باشد در این که آن را از رسول خدا (ص) پرسیده‌اند، همانطور که در آن دو دارد:" یَسْئَلُونَکَ". گو این که در آخر آیات مربوط به داستان کهف نیز چیزی که اشاره به این معنا داشته باشد هست، و آن این است که می‌فرماید:" در باره هیچ چیز مگو این کار را فردا می‌کنم مگر آنکه دنبالش بگویی ان شاء اللَّه".  
سیاق آیات سه‌گانه‌ای که داستان مزبور با آنها شروع شده اشعار به این دارد که قصه کهف قبلا به طور اجمال در بین مردم معروف بوده، مخصوصا این اشعار در سیاق آیه" أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحابَ الْکَهْفِ وَ الرَّقِیمِ کانُوا مِنْ آیاتِنا عَجَباً" بیشتر به چشم می‌خورد، و می‌فهماند که نزول این آیات برای تفصیل قضیه است که از جمله" نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ ..." شروع می‌شود.  
و وجه اتصالش به آیات قبل این است که با اشاره به این داستان و اینکه جای تعجب در آن نیست همان مطالب گذشته را تایید می‌کند، که اگر خدای تعالی موجودات روی زمین را در نظر بشر جلوه داده، و دلهای آدمیان را مجذوب آنها نموده تا بدانها رکون و اطمینان کنند، و توجه خود را بدانها معطوف دارند، همه به منظور امتحان است. و همچنین اگر پس از گذشتن اندک زمانی همه آنها را با خاک یکسان نموده، از نظر انسان می‌اندازد و به صورت سرابی جلوه می‌دهد، همه و همه آیاتی است الهی نظیر آیتی که در داستان اصحاب کهف هست، که خدا خواب را بر آنان مسلط نمود و در کنج غاری سیصد سال شمسی به خوابشان برد و وقتی بیدار شدند جز این به نظرشان نرسید که یا یک روز در خواب بوده‌اند و یا پاره‌ای از روز پس مکث هر انسان در دنیا و اشتغالش به زخارف و زینت‌های آن و دلباختگی‌اش نسبت به آنها و غفلتش از ماسوای آن، خود آیتی است نظیر آیتی که در داستان اصحاب کهف است. همانطور که آنها وقتی بیدار شدند خیال کردند روزی و یا پاره‌ای از روز خوابیده‌اند،   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 340  
انسانها هم وقتی روز موعود را می‌بینند خیال می‌کنند یک روز و یا پاره‌ای از یک روز در دنیا مکث کرده‌اند، و چنانچه از اصحاب کهف سؤال شد" کَمْ لَبِثْتُمْ" و آنها گفتند:" لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ" از همه انسانها نیز در روز موعود سؤال می‌شود:" کَمْ لَبِثْتُمْ فِی الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِینَ قالُوا لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ" «1» و نیز می‌فرماید:" کَأَنَّهُمْ یَوْمَ یَرَوْنَ ما یُوعَدُونَ لَمْ یَلْبَثُوا إِلَّا ساعَةً مِنْ نَهارٍ" «2».  
پس آیت اصحاب کهف در بین سایر آیات الهی پیشامدی نوظهور و عجیب نیست، بلکه داستانی است که همه روزه، و تا شب و روزی هست، تکرار می‌گردد.  
پس گویا خدای تعالی بعد از آنکه فرمود:" فَلَعَلَّکَ باخِعٌ نَفْسَکَ عَلی آثارِهِمْ إِنْ لَمْ یُؤْمِنُوا بِهذَا الْحَدِیثِ أَسَفاً ... صَعِیداً جُرُزاً" رسول گرامی خود را خطاب می‌کند که: گویا تو متوجه نشدی که اشتغال مردم به دنیا و ایمان نیاوردنشان به این داستان به خاطر تعلقی که به زینت‌های زمین دارند، خود آیتی است نظیر آیت خوابیدن اصحاب کهف در غار، و به همین جهت اندوهناک شدی تا حدی که خواستی از غصه خودت را بکشی، و خیال کردی که داستان اصحاب کهف یک داستان استثنایی و نوظهور و عجیب است، و حال آنکه این داستان عین داستان زندگی مردم دنیاپرست است.  
و اگر صریحا رسول گرامش را خطاب نکرد خواست تا نسبت غفلت به ساحت مقدس او نداده باشد، علاوه بر اینکه کنایه از تصریح رساتر است.  
این آن معنایی است که با تدبر در وجه و چگونگی اتصال این داستان با آیات قبلش به دست می‌آید. و به همین منوال آیات بعدی هم- که مربوط به آن دو مرد است که یکی از آنها صاحب دو باغ بود و آیات بعد از آن، که مربوط است به قصه موسی و همسفرش- معنا می‌شود که به زودی بیانش خواهد آمد. البته مفسرین دیگر در وجه اتصال آیات این قصه به ما قبل خود وجوه دیگری ذکر کرده‌اند که موجه نیستند، و فائده‌ای در نقل آنها نیست.  
" أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحابَ الْکَهْفِ وَ الرَّقِیمِ کانُوا مِنْ آیاتِنا عَجَباً".  
" حسبان" به معنای پندار و مظنه است، و" کهف" به معنای مغاره‌ای است که در کوه باشد، و فرق آن را با" مغاره" از نظر لغت این است که کهف از مغاره وسیع‌تر و بزرگتر  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)پرسیده می‌شود چند سال در زمین درنگ کردید؟ (در پاسخ) گویند درنگ کردیم یک روز یا قسمتی از یک روز. سوره مؤمنون، آیات 112 و 113.  
(2)روزی که می‌بینند وعده الهی را، چنین به نظرشان می‌رسد که در زمین مکث نکردند مگر ساعتی از یک روزی را. سوره احقاف، آیه 35.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 341  
است. و غار همان کهف است، لیکن در صورتی که کوچک باشد و کلمه" رقیم" از" رقم" است که هم به معنای نوشتن است و هم به معنای خط. پس" رقیم" در واقع به معنای" مرقوم" است، چون در موارد بسیاری وزن فعیل به معنای مفعول می‌آید، مانند" جریح" که به معنای" مجروح" و" قتیل" که به معنای" مقتول" است. و کلمه" عجب" مصدر و به معنای" تعجب" است که اگر به صورت وصف (عجب) تعبیر شده نه به صورت فعل (تعجب) به منظور مبالغه است.

[بیان اینکه اصحاب رقیم نام دیگر اصحاب کهف است] ...... ص : 341

و از ظاهر سیاق این داستان بر می‌آید که اصحاب کهف و رقیم جماعت واحدی بوده‌اند که هم اصحاب کهف نامیده شدند، و هم اصحاب رقیم. اصحاب کهف نامیده شدند به خاطر اینکه در کهف (غار) منزل کردند، و اصحاب رقیمشان نامیدند زیرا- بطوری که گفته «1» شده داستان و سرگذشتشان در سنگنبشته‌ای در آن ناحیه پیدا شده است، و یا در موزه سلاطین دیده شده «2»، به همین جهت اصحاب رقیم نامیده شدند. بعضی «3» دیگر گفته‌اند" رقیم" نام کوهی در آن ناحیه بوده که غار مزبور در آن قرار داشته است. و یا نام وادیی بوده که کوه مزبور در آنجا واقع بوده»  
. و یا نام آن شهری بوده که کوه نامبرده در آنجا بوده است، و اصحاب کهف اهل آن شهر بوده‌اند «5». و یا نام سگی بوده که همراه آنان به غار در آمده است «6».  
این پنج قول است که در باره معنای اصحاب رقیم گفته شده و به زودی در بحثی که پیرامون داستان کهف می‌آید، خواهید دید که قول اول مؤید دارد.  
بعضی «7» دیگر گفته‌اند: اصحاب رقیم مردمی غیر از اصحاب کهف بوده‌اند، و داستانشان غیر از داستان ایشان است، و خدای تعالی نام آنان را با اصحاب کهف ذکر کرده است، ولی فقط تفصیل داستان اصحاب کهف را فرموده است. این عده از مفسرین برای داستان اصحاب رقیم روایتی هم نقل کرده‌اند که به زودی در بحث روایتی خواهد آمد.  
لیکن این قول بسیار بعید است، زیرا خدای تعالی در کلام فصیح و بلیغش هرگز به  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مجمع البیان، ج 6، ص 452، نقل از سعید بن جبیر.  
(2)مجمع البیان، ج 6، ص 452.  
(3)مجمع البیان، ج 6، ص 452 به نقل از حسن. [.....]  
(4)مجمع البیان، ج 6، ص 452، به نقل از ابن عباس.  
(5)کشاف، ج 2، ص 705.  
(6)کشاف، ج 2، ص 704.  
(7)روح المعانی، ج 15، ص 210.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 342  
داستان دو طایفه از مردم اشاره نمی‌فرماید مگر آنکه تفصیل هر دو را بیان کند، نه اینکه اسم هر دو را ببرد و آن وقت تنها به داستان یکی پرداخته، دیگری را مسکوت بگذارد، و مورد توجه اجمالی یا تفصیلی قرار ندهد.  
علاوه بر اینکه آن داستانی که گفتیم در روایت راجع به اصحاب رقیم آمده با سیاق آیات سابق سازگار نیست و آن مناسبتی را که داستان اصحاب کهف با آن سیاق دارد، ندارد.  
پس از آنچه که در وجه اتصال آیات قصه کهف با آیات قبل گفتیم چنین بر می‌آید که معنای آیه این است که" تو گمان کرده‌ای داستان اصحاب کهف و رقیم- که خدا صدها سال به خوابشان برد و سپس بیدارشان نموده و گمان کردند یک روز و یا پاره‌ای از یک روز خوابیدند- آیت عجیبی از آیات ما است؟ نه هیچ عجیب و غریب نیست، زیرا آنچه که بر عامه خلق می‌گذرد، که سالها فریفته زندگی مادی و زرق و برق آن شده غافل و بی خبر از معاد به سرمی‌برند و ناگهان به عرصه قیامت در آمده زندگی چند ساله دنیای خود را یک روز و یا ساعتی از یک روز می‌پندارند، دست کمی از سرگذشت اصحاب کهف ندارند.  
و ظاهر سیاق- همانطور که قبلا هم اشاره کردیم- این است که قصه اصحاب کهف قبل از نزول این آیات بطور اجمال برای رسول خدا (ص) معلوم بوده، و در این آیات عنایت در بیان تفصیل آن است، مؤید این استظهار این است که بعد از این آیه و سه آیه دیگر آمده که اجمال قصه را در بردارد و مجددا می‌فرماید:" نَحْنُ نَقُصُّ ..." یعنی ما تفصیل داستان ایشان را برایت ذکر می‌کنیم.  
" إِذْ أَوَی الْفِتْیَةُ إِلَی الْکَهْفِ ... مِنْ أَمْرِنا رَشَداً".  
کلمه" اوی" از" اوی" است که به معنای برگشتن است، البته نه هر برگشتنی، بلکه برگشتن انسان و یا حیوان به محل اقامت و زندگی‌اش تا در آنجا دوباره استقرار یابد. و کلمه" فتیة" جمع سماعی" فتی" است، و" فتی" به معنای جوان است، و این کلمه خالی از شائبه مدح نیست و تقریبا منظور از آن، جوان خوب می‌باشد.  
کلمه" هیئ" از ماده تهیه و آماده کردن است. بیضاوی گفته است که اصل تهیه هر چیزی پدید آوردن هیات آن است «1». و کلمه" رشد"- به فتحه را و شین- و همچنین کلمه" رشد"- به ضمه را و سکون شین- راه یافتن به سوی مطلوب است. راغب گفته:" رشد" و  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر بیضاوی، ج 2، ص 5.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 343  
" رشد" در مقابل" غی" است که در جای کلمه هدایت استعمال می‌شود «1».

[مقصود از" رحمت" و" رشد" در دعای اصحاب کهف:" رَبَّنا آتِنا مِنْ لَدُنْکَ رَحْمَةً وَ هَیِّئْ لَنا مِنْ أَمْرِنا رَشَداً"] ..... ص : 343

و جمله" فَقالُوا رَبَّنا آتِنا مِنْ لَدُنْکَ رَحْمَةً" تفریع دعای ایشان است بر بازگشتن ایشان، گویا وقتی ناتوانی و بیچارگی خود را دیدند مضطر به این شدند که از درگاه خدا مسئلت نمایند، و این تفریع را کلمه" من لدنک" تایید می‌کند، زیرا اگر دستشان از هر چاره‌ای قطع نشده باشد، و یاس و نومیدی از هر طرف احاطه‌شان نکرده باشد رحمتی را که درخواست کردند مقید به قید" لدنک" نمی‌کردند، بلکه می‌گفتند" آتنا رحمة- خدایا به ما رحمتی فرست" هم چنان که دیگران می‌گویند:" رَبَّنا آتِنا فِی الدُّنْیا حَسَنَةً" «2» و یا می‌گویند:  
" رَبَّنا وَ آتِنا ما وَعَدْتَنا عَلی رُسُلِکَ" «3» پس مراد از رحمت سؤال شده تایید الهی بوده در جایی که مؤیدی غیر او نیست.  
ممکن هم هست مراد از رحمت سؤال شده از ناحیه پروردگار پاره‌ای مواهب و نعمتهای مختص به خدا باشد از قبیل هدایت که در مواضعی از کلام مجیدش آن را از ناحیه خودش به تنهایی دانسته است، تقیید به جمله" من لدنک" هم خالی از اشعار به این معنا نیست. و ورود نظیر این قید در دعای راسخین در علم که در قرآن آمده باز این احتمال را تایید می‌کند، چنانچه فرموده:" رَبَّنا لا تُزِغْ قُلُوبَنا بَعْدَ إِذْ هَدَیْتَنا وَ هَبْ لَنا مِنْ لَدُنْکَ رَحْمَةً" «4» که می‌دانیم در این درخواست جز هدایت چیزی را نخواسته‌اند.  
و در جمله" وَ هَیِّئْ لَنا مِنْ أَمْرِنا رَشَداً" مراد از" أمرنا" آن وصفی است که مخصوص به خود آنان بوده. و به خاطر همان وضع از میان قوم خود بیرون آمده و فرار کرده‌اند و حتما آن قوم در پی مردم با ایمان بوده‌اند تا هر جا یافتند آنها را به قتل برسانند، و یا بر پرستش غیر خدا مجبورشان کنند. و این عده پناهنده به غار شدند در حالی که نمی‌دانستند سرانجام کارشان به کجا می‌رسد، و چه بر سرشان می‌آید، و غیر از پناهندگی به غار هیچ راه نجات دیگری نداشتند، و از همین جا معلوم می‌شود که مراد از رشد همان راه یافتن و اهتداء به روزنه نجات است.  
پس این جمله، یعنی جمله" وَ هَیِّئْ لَنا مِنْ أَمْرِنا رَشَداً" بنا بر احتمال اول- از دو  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مفردات راغب، ماده" رشد".  
(2)سوره بقره، آیه 201.  
(3)سوره آل عمران، آیه 194.  
(4)پروردگارا دلهای ما را از حق منحرف مکن بعد از آنکه هدایتمان کردی و از ناحیه خودت رحمتی بر ما ارزانی دار. سوره آل عمران، آیه 8.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 344  
احتمالی که در سابق در معنای رحمت گذشت- عطف تفسیر بر جمله" آتِنا مِنْ لَدُنْکَ رَحْمَةً" خواهد بود، و بنا بر احتمال دوم درخواست دیگری غیر درخواست رحمت خواهد شد.

[معنای جمله:" فَضَرَبْنا عَلَی آذانِهِمْ فِی الْکَهْفِ سِنِینَ عَدَداً"] ..... ص : 344

" فَضَرَبْنا عَلَی آذانِهِمْ فِی الْکَهْفِ سِنِینَ عَدَداً".  
زمخشری در تفسیر کشاف خود گفته: یعنی پرده‌ای بر آن غار زدیم تا دیگر گوشهایشان صداهای خارج را نشنود و از خواب بیدار نگردند. و به عبارت دیگر: خواب سنگینی بر آنان مسلط کردیم که هیچ صدایی بیدارشان نکند هم چنان که اشخاصی که سنگین خواب هستند همینطورند، هر چه بیخ گوششان فریاد بزنی بیدار نمی‌گردند، بنا بر این، مفعول" ضربنا" که همان حجاب باشد در کلام حذف شده هم چنان که در عبارت معروف:" فلان بنی علی امرأته" مفعول" بنی" حذف شده، و نمی‌گویند چه بنا کرد، چون مقصود معلوم است، همه می‌دانند که اطاقی بنا کرد «1».  
و در مجمع البیان گفته: معنای" فَضَرَبْنا عَلَی آذانِهِمْ" این است که ما خواب را بر گوشهای آنان مسلط کردیم، و این تعبیر نهایت درجه فصاحت را دارد، هم چنان که می‌گویند:  
" ضربه اللَّه بالفالج" یعنی خدا او را مبتلای به فلج کرد. قطرب گفته: این تعبیر نظیر تعبیر عرب است که می‌گوید:" ضرب الامیر علی ید فلان" و منظور از این تعبیر این است که امیر دست فلانی را از فلان کار کوتاه نمود. اسود بن یعفر که مردی نابینا بود گفته است:  
و من الحوادث لا ابا لک اننی ضربت علی الارض بالاسداد  
یعنی: از حوادث بی‌پدر! از حوادث روزگار اینکه من بر زمین زدم (یعنی جایی نمی‌روم).  
آن گاه قطرب اضافه کرده که این از تعابیر فصیح قرآنی است که به طور زیرنویسی نمی‌شود ترجمه‌اش کرد. این بود کلام صاحب مجمع البیان «2».  
این معنایی که وی برای جمله مورد بحث کرده از معنای زمخشری بلیغ‌تر است.  
البته معنای سومی هم می‌توان کرد، هر چند مفسرین آن را نگفته‌اند و آن این است که مقصود از زدن بر گوش اشاره به آن رفتاری باشد که زنان هنگام خواباندن بچه‌های خود انجام می‌دهند، و آن این است که یا با کف دست و یا با سر انگشت به گوش بچه آرام می‌زنند تا حواسش از همه جا جمع شده در یک جا متمرکز شود، و به این وسیله خوابش ببرد، پس جمله مذکور کنایه از این است که خدای تعالی با شفقت و مدارا آنان را به خواب برد  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر کشاف، ج 2، ص 705.  
(2)مجمع البیان، ج 6، ص 451.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 345  
همانطور که مادر مهربان با بچه شیرخوار خود عمل می‌کند.  
" سِنِینَ عَدَداً"- این جمله ظرف است برای" ضرب" و" عدد" مانند عد مصدر به معنای معدود است، و بنا بر این معنای جمله مزبور سنین معدودا است، و بعضی گفته‌اند: مضافی در این میان حذف شده، و تقدیر کلام" سنین ذوات عدد، یعنی سالهایی دارای عدد" بوده است.  
ولی زمخشری در کشاف گفته توصیف سنین به عدد احتمال دارد به منظور تکثیر و یا تقلیل بوده باشد، و در هر حال معنا:" سالهای بسیار" باشد چون به منظور تقلیل هم که باشد کثیر نزد ما نزد خدا قلیل است هم چنان که عمر دنیای ما را یک ساعت از روز خوانده و فرموده:  
" لَمْ یَلْبَثُوا إِلَّا ساعَةً مِنْ نَهارٍ- در دنیا مکث نکردند مگر ساعتی از روزی" زجاج گفته: این توصیف به منظور تکثیر است، چون هر چیزی وقتی زیاد باشد محتاج به شمردن و عدد است و اما اندکش احتیاج به عدد ندارد، این هم خلاصه کلام زمخشری بود «1».  
و چه بسا عنایت در این توصیف به این بوده که کمی مقدار سالها را برساند، چون هر چیزی وقتی زیاد شد دیگر قابل شمردن نیست و عادتا آن را نمی‌شمارند، پس اینکه فرموده سالهایی معدود، یعنی اندک و قابل شمار، هم چنان که همین قرآن کریم این عنایت را در داستان بفروش رفتن یوسف (ع) به بهای اندک به کار برده و فرموده:" وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَراهِمَ مَعْدُودَةٍ" «2» یعنی درهم‌هایی اندک.  
بعلاوه اگر منظور از این توصیف تقلیل باشد با سیاق مناسب‌تر است، زیرا در سابق هم گفتیم که زمینه کلام افاده این معنا است که سرگذشت اصحاب کهف امر عجیبی نیست، و با این زمینه تقلیل سازگارتر است نه تکثیر. و معنای آیه روشن است، و از آن استفاده می‌شود که اصحاب کهف در این مدت طولانی در خواب بوده‌اند نه اینکه مرده باشند.  
" ثُمَّ بَعَثْناهُمْ لِنَعْلَمَ أَیُّ الْحِزْبَیْنِ أَحْصی لِما لَبِثُوا أَمَداً".  
مراد از" بعث" در اینجا همان بیدار کردن است، نه زنده کردن. به قرینه آیه قبلی که دلالت داشت بر اینکه در این مدت در خواب بودند نه اینکه مرده باشند. راغب گفته:  
کلمه" حزب" به معنای جماعت است اما جماعتی که یک نوع فشردگی داشته باشند «3».  
و نیز در باره کلمه" امد" گفته: این کلمه با کلمه" ابد" در معنا نزدیک به همند، با این تفاوت که ابد مدت زمانی را گویند که حد محدودی نداشته باشد و مقید به حدی نشده  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر کشاف، ج 2، ص 705.  
(2)او را بفروختند به بهایی ناچیز و درهم‌هایی معدود. سوره یوسف، آیه 20.  
(3)مفردات راغب، ماده" حزب". [.....]  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 346  
باشد، و لذا هیچ وقت نمی‌گویند:" ابد، چند سال" به خلاف" امد" که به معنای مدت زمانی است که محدود باشد، اگر حدش در کلام آمده باشد که معین خواهد بود، ولی اگر به طور مطلق ذکر شده باشد زمان محدودی است که حدش مجهول است. و فرق میان امد و زمان این است که امد به اعتبار آخر زمان و نهایت آن به کار می‌رود ولی زمان عام است، هم در ابتدای مدت استعمال می‌شود و هم در آخر آن، و به همین جهت است که بعضی از علمای لغت گفته‌اند" مدی" و" امد" قریب المعنایند «1».  
مراد از اینکه فرمود" لنعلم- تا بدانیم" آن معنای معروف این کلمه نیست تا کسی بگوید مگر خدا هم جاهل است، بلکه به معنای علم فعلی است. و علم فعلی عبارت است از حضور معلوم و ظهورش با وجود مخصوص به خودش در نزد خدای سبحان و در قرآن کریم علم به این معنا زیاد آمده، مانند آیه" لِیَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ یَنْصُرُهُ وَ رُسُلَهُ بِالْغَیْبِ" «2» و آیه" لِیَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ" «3».  
برگشت توجیه بعضی «4» از مفسرین هم که گفته‌اند معنای" لنعلم" عبارت است از:  
" تا معلوم خود را اظهار کنیم" به همین معنایی است که ما کردیم.

[معنای اینکه فرمود: سپس اصحاب کهف را بیدار کردیم" لِنَعْلَمَ أَیُّ الْحِزْبَیْنِ أَحْصی"] ..... ص : 346

و جمله" لِنَعْلَمَ أَیُّ الْحِزْبَیْنِ أَحْصی ..." تعلیل برای بعث است، و لام آن لام غایت و مراد از" دو حزب" دو طائفه از اصحاب کهف است که با هم اختلاف کردند یکی پرسید" کَمْ لَبِثْتُمْ" دیگری پاسخ داد:" لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ" گفتند پروردگارتان بهتر می‌داند که چقدر خوابیدید.  
جمله" وَ کَذلِکَ بَعَثْناهُمْ لِیَتَسائَلُوا بَیْنَهُمْ" که در آیات بعدی است همین معنا را تایید می‌کند که غرض از به خواب کردن اصحاب کهف همین بوده که وقتی بیدار می‌شوند اختلاف کنند و معلوم شود آیا به ذهن فردی از آنان می‌رسد که چقدر خوابیده‌اند، یا نه؟.  
و اما این احتمال که بعضی «5» داده‌اند که منظور از" دو حزب"" دو طائفه از مردم بوده‌اند که در باره خواب اصحاب کهف اختلاف کرده‌اند، کفار به خطا نظر می‌دادند، و مؤمنین به صواب، خدا خود اصحاب کهف را بیدار کرد تا حق مطلب را بگویند، و معلوم شود که کدام طائفه خطا کرده‌اند" معنای بعیدی است.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مفردات راغب، ماده" امد".  
(2)سوره حدید، آیه 25.  
(3)سوره جن، آیه 28.  
(4 و 5)مجمع البیان، ج 6، ص 452.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 347  
کلمه" احصی" در جمله" أَحْصی لِما لَبِثُوا أَمَداً" فعل ماضی است که از باب افعال گرفته شده. و کلمه" امدا" مفعول آن است و ظاهرا جمله" لِما لَبِثُوا" قید است برای" امدا" و" ما" در آن مصدریه است، و به آیه چنین معنا می‌دهد: کدامیک از دو طائفه مدت مکثشان را شمرده‌اند.  
بعضی «1» دیگر از مفسرین کلمه" احصی" را اسم تفضیل از احصاء دانسته و گفته‌اند که کلمه مذکور اسم تفضیل است که زوائدش حذف شده، هم چنان که می‌گویند:" فلان احصی للمال و افلس من ابن المذلق" «2» و کلمه" امدا" منصوب به فعلی است که کلمه" احصی" بر آن دلالت دارد. لیکن این طرز معنا کردن تکلف و بیهوده به خود زحمت دادن است. البته بعضی دیگر از مفسرین معنای دیگری کرده‌اند.  
و معنای آیات سه‌گانه یعنی آیه" إِذْ أَوَی الْفِتْیَةُ ... أَمَداً" این است: وقتی جوانان در غار جا گرفتند از پروردگار خود در همان موقع درخواست کردند که پروردگارا به ما از ناحیه خودت رحمتی عطا کن که ما را به سوی راه نجاتمان هدایت کند. پس سالهای معدودی ایشان را در غار بخواباندیم و آن گاه بیدارشان کردیم تا معلوم شود کدامیک از دو طائفه مدت خواب خود را می‌داند، و آن را شمرده است.  
و این آیات سه‌گانه به طوری که ملاحظه می‌فرمایید اجمال داستان اصحاب کهف را یادآوری نموده و تنها جهت آیت بودن آن را و غرابت امر ایشان را بیان می‌کند. آیه اولی اشاره می‌کند که چگونه به غار درآمدند، و درخواست راه نجات کردند، و در دومی به خواب رفتن آنان را در سالهایی معدود بیان نموده در آیه سوم به بیدار شدن و اختلافشان در مقدار زمانی که خوابیدند اشاره شده است.  
پس اجمال قصه سه رکن دارد که هر یک از این آیات سه‌گانه یکی را بیان نموده است. و بر همین منوال است آیات بعدی که تفصیل داستان را بیان می‌کند، جز اینکه آن آیات مطلب دیگری را هم اضافه می‌کند، و آن پاره‌ای از جزئیات است که پس از علنی شدن داستان ایشان رخ داده، و آیه" کَذلِکَ أَعْثَرْنا عَلَیْهِمْ ..."- تا آخر آیات قصه- متضمن آن جزئیات است.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)کشاف، ج 2، ص 705.  
(2)فلانی از همه بهتر مال می‌شمارد، و فلانی از ابن مذلق مفلس‌تر است- این جمله یک مثل مشهور است.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 348  
" نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ ...".  
از اینجا تفصیل نکات مهم داستان شروع می‌شود، و معنای اینکه فرمود:" إِنَّهُمْ فِتْیَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ" این است که اصحاب کهف جوانانی بودند که به پروردگار خود ایمانی آوردند که مورد رضایت او بود. و اگر منظور افاده چنین ایمانی نبود مسلما ایمان را به آنان نسبت نمی‌داد و نمی‌فرمود: ایمان آوردند به پروردگارشان.  
" وَ زِدْناهُمْ هُدیً"- هدایت بعد از اصل ایمان ملازم با ارتقای درجه ایمانی است که باعث می‌شود انسان به سوی هر چیزی که منتهی به خشنودی خدا است هدایت گردد، هم چنان که فرموده:" یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ یُؤْتِکُمْ کِفْلَیْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ یَجْعَلْ لَکُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ" «1».  
" وَ رَبَطْنا عَلی قُلُوبِهِمْ إِذْ قامُوا فَقالُوا ... عَلَی اللَّهِ کَذِباً".  
کلمه" ربط" به معنای محکم بستن است. و" ربط بر دلها" کنایه از سلب اضطراب و قلق از آنها است. و کلمه" شطط" به معنای خروج از حد و تجاوز از حق است. و کلمه" سلطان" به معنای حجت و برهان است.

[اقرار به توحید پروردگار و نفی ربوبیت ارباب و آلهه در گفتگوی اصحاب کهف با خود] ..... ص : 348

این آیات سه‌گانه قسمت اول از گفتگوی اصحاب کهف را حکایت می‌کند، که وقتی علیه بت‌پرستی قیام نمودند و با آن به مبارزه برخاستند با یکدیگر گفتند." إِذْ قامُوا فَقالُوا رَبُّنا رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَا مِنْ دُونِهِ إِلهاً لَقَدْ قُلْنا إِذاً شَطَطاً هؤُلاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لا یَأْتُونَ عَلَیْهِمْ بِسُلْطانٍ بَیِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَری عَلَی اللَّهِ کَذِباً- هنگامی که قیام کردند گفتند پروردگار ما پروردگار آسمانها و زمین است، ما به غیر او اله دیگری را نمی‌خوانیم، چرا که اگر بخوانیم در این هنگام از راه حق تجاوز کرده‌ایم ببین که مردم ما چگونه غیر خدا خدایانی گرفته‌اند، اینها اگر دلیل قاطعی بر ربوبیت ایشان نیاورند ستمکارترین مردمند، زیرا ستمکارتر از کسی که بر خدا افتراء و دروغ ببندد کیست؟".  
این قسمت از گفتگوی اصحاب کهف مملو از حکمت و فهم است، و در این فراز از گفتگوی خود خواسته‌اند ربوبیت ارباب بتها از ملائکه و جن و مصلحین بشر را که فلسفه وثنیت الوهیت آنها را اثبات کرده باطل کنند، نه ربوبیت خود بتها را که مشتی مجسمه و تصویری از آن ارباب و خدایان است. شاهد بر این معنا کلمه" علیهم" است که می‌رساند  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا بترسید و به رسول او ایمان بیاورید تا از رحمت خود دو چندان به شما بدهد و به شما نوری ارزانی دارد که با آن نور آمد و شد کنید. سوره حدید، آیه 28.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 349  
منظورشان ابطال ربوبیت ملائکه و جن و کملین از بشر بوده، و گرنه اگر منظورشان ابطال ربوبیت مجسمه‌ها بود می‌فرمود:" علیها- اگر دلیل قاطعی بر ربوبیت آنها نیاورند".  
آری، اصحاب کهف در این قسمت از محاوره خود ابتداء با جمله" رَبُّنا رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ" توحید را اثبات نموده و ربوبیت تمامی عالم را منحصر به رب واحدی کرده‌اند که شریک ندارد، و این غیر آن چیزی است که وثنیت می‌گوید. وثنیت برای هر نوع از انواع مخلوقات، اله و ربی قائل هستند. الهی برای آسمانها و الهی برای زمین و ربی برای انسانها و همچنین برای هر قسم از موجودات ربی جداگانه قائلند.  
آن گاه برای تاکید توحید اضافه کرده‌اند که:" لَنْ نَدْعُوَا مِنْ دُونِهِ إِلهاً- ما به غیر او اله دیگری نمی‌خوانیم" و فائده این تاکید نفی آلهه‌ایست که وثنیت آنها را اثبات می‌کرد، و آن آلهه را ما فوق رب النوع‌ها می‌دانست مانند عقول کلیه‌ای که صابئین عبادت می‌کردند، و مانند برهما و سیوا و شنوکه براهمه و بودائیان آنها را می‌پرستیدند. اصحاب کهف برای نفی الوهیت آنها آن تاکید را آورده مجددا تاکید دیگری آوردند که:" لَقَدْ قُلْنا إِذاً شَطَطاً- اگر چنین کنیم از راه حق تجاوز کرده‌ایم" و با این جمله فهماندند که خواندن غیر خدا تجاوز از حد و غلو در حق مخلوق و بالا بردن آن تا حد خالق است.  
آن گاه به مردم عصر خود در پرستش غیر خدای سبحان و اتخاذ آلهه حمله کرده گفته‌اند:" هؤُلاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لا یَأْتُونَ عَلَیْهِمْ بِسُلْطانٍ بَیِّنٍ" و عقیده آنان را چنین رد کرده‌اند که اینان دلیل روشنی بر آنچه ادعاء می‌کنند ندارند.  
و این دلیلی که بت‌پرستان آورده‌اند که" خدای سبحان بزرگتر از آن است که ادراک خلق بر او احاطه یافته توجهش به سوی او متوجه گردد، و یا عبادت خود به سویش تقرب جوید و لا جرم راه دیگری جز این نیست که مخلوق او بعضی از موجودات شریف و محترم را عبادت کند تا آن موجود عبادت وی را به خدا برساند و او را به خدا نزدیک کند" دلیلی است که به ضرر خود آنان است، زیرا اولا احاطه نیافتن ادراک بشر به خدای تعالی اشکالی است که میان همه ما افراد بشر و آنچه عبادتش می‌کنند مشترک است.  
به علاوه ما هم که یکتاپرستیم تنها او را به اسماء و صفاتش می‌شناسیم آن هم هر کس به قدر طاقتش به اسماء و صفات او آشنایی دارد. پس هر کس به قدر معرفتش باید او را بپرستد.  
علاوه بر اینکه تمامی صفاتی که معبود را مستحق عبادت می‌کند از قبیل خلقت کردن، رزق دادن و مالکیت و تدبیر عالم و امثال آن همه منحصرا صفات خدای تعالی است، ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 350  
و غیر خدا چیزی از آن صفات را از خود ندارد، پس مشرکین هم تنها او را باید بپرستند.

[جزئیاتی از داستان اصحاب کهف که از آیات استفاده می‌شود] ..... ص : 350

آن گاه گفتار گذشته، یعنی جمله" لَوْ لا یَأْتُونَ عَلَیْهِمْ بِسُلْطانٍ بَیِّنٍ" را با این کلام دیگر خود" فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَری عَلَی اللَّهِ کَذِباً": ردیف کردند تا حجت و برهانی که در رد کلام کفار اقامه کرده بودند تمام گردد. و معنایش این است که: بر مشرکین است که برهانی قاطع بر صحت گفتارشان اقامه کنند که اگر اقامه نکنند سخنشان سخنی بدون دلیل و علم بوده، دروغ و افترایی خواهد بود که به خدا بسته‌اند، و افتراء ظلم است، و ظلم بر خدا بزرگترین ظلمها است.  
پس با این کلام خود به ما فهمانده‌اند که مردمی عالم و خداشناس و دارای بصیرت بوده‌اند و وعده خدای تعالی را که در باره‌شان فرموده:" وَ زِدْناهُمْ هُدیً" در حقشان عملی شده است.  
در این کلام با همه اختصارش قیودی است که از تفصیل نهضت آنان و جزئیات آن در ابتدای امر خبر می‌دهد، مثلا از قید" وَ رَبَطْنا عَلی قُلُوبِهِمْ" فهمیده می‌شود که گفتار بعدیشان را که گفتند:" رَبُّنا رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ ..." از مشرکین پنهان نمی‌داشته‌اند، بلکه علنی در میان آنان می‌گفتند، در موقعیتی می‌گفتند که دل شیر در آن آب می‌شد، و از وحشت دلها به لرزه درمی‌آمده، پوست بدنها جمع می‌شده، در میان جمعی از دشمنان اظهار می‌داشتند که می‌دانستند دنبال اظهاراتشان خونریزی و عذاب و شکنجه و تطمیع در کار است.  
و از قید،" إِذْ قامُوا فَقالُوا" استفاده می‌شود که این عده از جوانان ابتدای مخالفتشان در مجلسی بوده که دستور به عبادت و پرستش بتها از آنجا صادر می‌شده و اعضای آن محفل مردم را مجبور به بت‌پرستی نموده از عبادت خدا باز می‌داشتند و حتی استفاده می‌شود که خداپرستان را شکنجه و آزار هم می‌کردند، می‌کشتند، عذاب می‌دادند، حال این مجلس یا مجلس سلطان بوده یا مجلسی که از وزراء سلطان تشکیل می‌شده، و یا مجلس عمومی بوده است، علی ای حال این چند جوان برمی‌خیزند، و علنا مخالفت خود را اعلام داشته از آن مجلس بیرون می‌آیند، و از مردم شهر کناره‌گیری می‌کنند، و در حالی این قیام را کردند که در خطر عظیمی بودند، از هر سو مردم به ایشان حمله‌ور شدند، چون در آیه شریفه دارد که به غار پناهنده شدند، و فرموده:" وَ إِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ ما یَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَی الْکَهْفِ- و چون از ایشان و آنچه که به غیر خدا می‌پرستیدند کناره‌گیری نمودید، به غار پناهنده شوید".  
و این خود مؤید روایاتی است که در داستان اصحاب کهف آمده و به زودی خواهد آمد که اصلا شش نفر از آنان جزء خواص سلطان بوده‌اند و شاه در امور خود با آنان مشورت می‌کرده، همانها بودند که از مجلسش برخاسته اعلان اعتقاد به توحید نموده هر شریکی را از خدا نفی کردند.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 351  
و این با مضمون روایاتی که می‌گوید اصحاب کهف ایمان خود را پنهان می‌داشتند و با تقیه رفتار می‌کردند منافاتی ندارد، زیرا ممکن است عمری این چنین بسر برده و سپس به طور ناگهانی تقیه را شکسته ایمان به توحید را اعلام نموده از مردم خود کناره‌گیری نمودند، و دیگر مجالی برایشان نمانده که تظاهر به ایمان بکنند، زیرا اگر چنین مجالی بود قطعا کشته می‌شدند.  
و چه بسا احتمال داده‌اند، که مراد از قیام اصحاب کهف قیامشان برای یاری حق بوده، و اینکه گفته‌اند" رَبُّنا رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ" گفتاری بوده که در دل زمزمه می‌کرده‌اند. و جمله" وَ إِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ" گفتار ایشان در هنگام خروجشان از شهر بوده. و یا ممکن است مقصود از قیامشان قیام برای خدا باشد، و همه اقوالی که از ایشان نقل شده گفتگوهایی بوده میان خودشان که بعد از بیرون شدن از شهر و دور شدن از مردم به میان آورده‌اند. و بنا بر دو وجهی که ذکر شد منظور از ربط بر قلوب ایشان، این است که ایشان از عاقبت بیرون شدن از میان مردم و فرار از شهر و دوری از مردم نهراسیده‌اند.  
و لیکن از دو وجه مذکور وجه اولی روشن‌تر است.  
" وَ إِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ ما یَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَی الْکَهْفِ ...".  
کلمه" اعتزال" و همچنین" تعزل" به معنای دوری از چیزی است، و کلمه" نشر" به معنای گستردن است و" مرفق"- به کسره میم و فتحه فاء، و همچنین بالعکس، و نیز به فتحه هر دو حرف- به معنای رفتار به نرمی و معامله به لطف است.  
این آیه فراز دوم از محاوره آنان را بعد از بیرون شدن از میان مردم و اعتزالشان از آنان و از خدایان آنان حکایت می‌کند، که بعضی از ایشان پیشنهاد کرده که داخل غار شوند و خود را از دشمنان دین پنهان کنند. و اینکه این پیشنهاد خود الهامی الهی بوده که به دل ایشان انداخته که اگر چنین کنند خدا به لطف و رحمت خود با آنان معامله می‌کند، و راهی که منتهی به نجاتشان از زورگوئیهای قوم و ستمهای ایشان باشد پیش پایشان می‌گذارد. و ما این معنا را از جمله" فَأْوُوا إِلَی الْکَهْفِ یَنْشُرْ لَکُمْ رَبُّکُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ ..." استفاده کردیم، چون اصحاب کهف در این جمله به طور جزم گفتند:" پروردگارتان از رحمتش برای شما می‌گستراند"، و نگفتند" امید است پروردگارتان چنین کند" و نیز نگفتند" شاید پروردگارتان چنین کند" و این دو مژده، یعنی نشر رحمت و تهیه مرفق، که بدان ملهم شدند همان دو خواهشی بود که بعد از دخول در کهف از درگاه خدای خود نموده- و به حکایت قرآن   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 352  
کریم- گفتند:" رَبَّنا آتِنا مِنْ لَدُنْکَ رَحْمَةً وَ هَیِّئْ لَنا مِنْ أَمْرِنا رَشَداً".  
استثناء در جمله" وَ ما یَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ" استثناء منقطع است، زیرا وثنی‌ها، خدا را با سایر خدایان خود نمی‌پرستیدند تا در نتیجه استثناء متصل باشد، و بعضی افرادی که داخل در مستثنی منه بوده بیرون کند. پس اینکه بعضی «1» از مفسرین گفته‌اند که مردم آن روز مثل سایر مشرکین هم خدا را می‌پرستیده‌اند و هم آلهه را. و همچنین اینکه بعضی «2» دیگر گفته‌اند ممکن است که در میان آن مردم بعضی بوده‌اند که خدا را با آلهه می‌پرستیدند، و بدین جهت استثناء در آیه متصل است، سخنی بیجا است، زیرا هیچ وقت سابقه نداشته و معهود نبوده که وثنی‌ها خدای سبحان را با بتهای خود پرستیده باشند. و اصولا فلسفه وثنیت چنین اجازه‌ای نمی‌دهد، و ما در صفحات گذشته به فلسفه و حجت آنها اشاره کردیم.  
" وَ تَرَی الشَّمْسَ إِذا طَلَعَتْ تَتَزاوَرُ عَنْ کَهْفِهِمْ ذاتَ الْیَمِینِ وَ إِذا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذاتَ الشِّمالِ ...".  
کلمه" تزاور" به معنای تمایل است که از ماده" زور" به معنای میل گرفته شده. و کلمه" قرض" به معنای قطع و بریدن است. و کلمه" فجوه" به معنای زمین پهناور و وسیع و فضای خانه است، و مراد از" ذاتَ الْیَمِینِ وَ ذاتَ الشِّمالِ" طرف دست راست و طرف دست چپ است، و یا طرفی است که به خود آن راست و چپ گفته می‌شود، و به هر حال همین طرف راست و چپ معروف است.

[وضعیت جغرافیایی غار اصحاب کهف و کیفیت قرار گرفتن اصحاب کهف در آن] ..... ص : 352

این دو آیه، غار اصحاب کهف و اوضاع جغرافیایی آن را و منزل کردن ایشان را در آن مجسم می‌سازد، و می‌فهماند که اصحاب کهف در غار در آن روزگاری که آنجا بودند چه حال و وضعی داشتند و وقتی به خواب رفتند چگونه بودند.  
خطاب در آیه به رسول خدا (ص) است، البته آن جناب شنونده خطاب شده نه اینکه مخصوص به خطاب باشد، بلکه روی سخن با همه مردم است، و از اینگونه خطابها شایع است که یک نفر را مخاطب قرار داده ولی همه را اراده می‌کنند.  
پس، اینکه آیه شریفه فرموده" وَ تَرَی الشَّمْسَ إِذا طَلَعَتْ تَتَزاوَرُ عَنْ کَهْفِهِمْ ذاتَ الْیَمِینِ وَ إِذا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذاتَ الشِّمالِ وَ هُمْ فِی فَجْوَةٍ مِنْهُ" محل غار را وصف و تعریف می‌کند، و می‌فهماند که اصحاب کهف بعد از به خواب رفتن چه وضعی داشتند و اما اینکه چطور شد که  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)کشاف، ج 2، ص 707.  
(2)مجمع البیان، ج 6، ص 454.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 353  
به خواب رفتند، و چقدر خوابشان طول کشید بیان نکرده، و به همان اشاراتی که در آیات قبل بود، و به اشاراتی که به زودی در ذیل جمله" وَ لَبِثُوا فِی کَهْفِهِمْ" خواهد آمد، اکتفاء نموده است. و اگر به این خصوصیات نپرداخته به منظور اختصار بوده است.  
و معنای آیه این است که: تو می‌بینی، و هر بیننده‌ای هم که فرض شود از کار آنان خبر داشته می‌بیند، آفتاب را که وقتی طلوع می‌کند از طرف غار آنان به سمت راست متمایل می‌شود، و در نتیجه نورش به داخل غار می‌افتد و وقتی غروب می‌کند به طرف چپ غار را قطع می‌کند و در نتیجه شعاعش به داخل غار می‌افتد، و اصحاب غار در فضای وسیع غار قرار دارند که آفتاب به آنان نمی‌رسد.  
خدای سبحان با همین بیان کوتاه این معانی را فهمانده که اولا غار اصحاب کهف شرقی و غربی قرار نگرفته بوده که از شعاع آفتاب فقط یک وعده، یا صبح و یا بعد از ظهر، استفاده کند، بلکه ساختمانش قطبی بوده، یعنی درب غار به طرف قطب جنوبی بوده که هم در هنگام طلوع و هم در هنگام غروب شعاع آفتاب به داخل آن می‌تابیده.  
و ثانیا آفتاب به خود آنان نمی‌تابیده، چون از در غار دور بودند، و در فضای وسیع غار قرار داشتند. خداوند به این وسیله ایشان را از حرارت آفتاب و دگرگون شدن رنگ و رویشان و پوسیدن لباسهایشان حفظ فرموده.  
و ثالثا در خواب خود راحت بوده‌اند، زیرا هوای خوابگاهشان حبس نبوده، بلکه همواره در فضای غار از طرف شرق و غرب در جریان بوده، و اصحاب غار هم در گذرگاه این گردش هوا قرار داشته‌اند.  
و بعید نیست که از نکره آمدن" فجوة" نیز این یعنی دور بودن از شعاع آفتاب استفاده و گفته شود که نکره بودن" فجوة" دلیل بر این است که چیزی در کلام حذف شده و تقدیرش این بوده:" و هم فی فجوة منه لا یصیبهم فیه شعاعها" که معنایش گذشت.  
مفسرین «1» گفته‌اند که در غار روبروی قطب شمال بوده که هم جهت با ستاره‌های بنات النعش است، و قهرا دست راست آن به طرف مغرب نگاه می‌کند، و شعاع آفتاب در هنگام طلوعش بدانجا می‌افتد، و طرف چپش به مشرق نگاه می‌کند، و آفتاب در هنگام غروبش بدانجا می‌تابد.  
البته این در صورتی صحیح است که مقصود از طرف راست و چپ غار راست و چپش  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر فخر رازی، ج 21، ص 99 و روح المعانی، ج 15، ص 223 و مجمع البیان، ج 6، ص 456.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 354  
برای کسی باشد که می‌خواهد وارد آن شود، نه کسی که در داخل آن نشسته است، و به نظر می‌رسد این تحدیدی که مفسرین کرده‌اند، روی اعتمادی بوده که به شهرتی در این باب داشته‌اند، زیرا معروف بوده که غار اصحاب کهف همان غاری است که در شهر افسوس از شهرهای روم شرقی قرار دارد، و آن غار همین طور است که مفسرین گفته‌اند، یعنی دهانه‌اش قطبی است و در آن مقابل قطب شمال است- و به طوری که گفته‌اند- کمی به طرف مشرق متمایل است.  
لیکن معمول در اعتبار چپ و راست در خصوص غار و خانه و خیمه و هر چیز دیگری که دارای در است این است که چپ و راست شخصی را که از آن بیرون می‌شود در نظر بگیرند نه شخصی که وارد آن می‌شود، و صحیح هم همین است، برای اینکه اولین احساسی که انسان نسبت به احتیاج اعتبار جهات (بالا و پائین، چپ و راست، و عقب و جلو) دارد، احتیاج خودش به این جهات است، آنچه که بالای سرش قرار دارد بالا، و آنچه پائین پایش است پائین، و آنچه پیش رویش قرار دارد جلو و آنچه پشت سرش است عقب و آنچه در سمت قوی‌تر بدنش یعنی سمت راست او قرار دارد، یمین (راست) و آنچه در طرف مخالف آن قرار گرفته یسار (چپ) نامیده شده است، این اولین باری است که احتیاج به این اعتبارات را احساس می‌کند.  
بعد از این احساس اگر احتیاج پیدا کرد به اینکه جهات مذکور را در چیز دیگری اعتبار نموده تعیین کند، خودش را جای آن چیز قرار داده آنچه از اطراف آن چیز با اطراف خود منطبق می‌شود همان را جهت آن می‌نامد مثلا جلو و نمای آن چیز را با روی خود منطبق کرده پشت خود را پشت آن و راستش را راست آن و چپش را چپ آن اعتبار می‌کند.  
و چون روی خانه و نمای خیمه و هر چیزی که در دارد همان طرفی است که در، در آن طرف قرار گرفته، قهرا دست چپ و راست خانه هم چپ و راست کسی خواهد بود که از خانه بیرون می‌آید، نه کسی که داخل می‌شود. و بنا بر این، غار اصحاب کهف با آن توصیفی که قرآن کریم از وضع جغرافیایی آن کرده، جنوبی خواهد بود، یعنی در غار به طرف قطب جنوب بوده است، نه آن طور که مفسرین گفته‌اند. البته این بحث تتمه‌ای دارد که به زودی خواهد آمد- ان شاء اللَّه.  
و به هر حال، این وضعی که اصحاب کهف به خود گرفتند از عنایت الهی و لطف او نسبت به ایشان بوده تا به همین حالت ایشان را زنده نگهدارد تا وقتی که منظور بوده به سر رسد، و لذا دنبال آیه فرموده:" ذلِکَ مِنْ آیاتِ اللَّهِ مَنْ یَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ یُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِیًّا مُرْشِداً"  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 355  
" وَ تَحْسَبُهُمْ أَیْقاظاً وَ هُمْ رُقُودٌ"- کلمه" ایقاظ" جمع" یقظ" و" یقظان" (بیدار)، و کلمه" رقود" جمع" راقد" (خواب رفته) است. و در کلام اشاره است به اینکه در حال خواب چشمهایشان باز بوده است، زیرا می‌فرماید: تو آنان را بیدار خیال می‌کنی ولی خوابند.  
" وَ نُقَلِّبُهُمْ ذاتَ الْیَمِینِ وَ ذاتَ الشِّمالِ" مقصود این است که آنان را یک بار از طرف شانه چپ به راست و باری دیگر از راست به چپ می‌گردانیم تا بدنهایشان که به زمین چسبیده نپوسد، و زمین لباسها و بدنهایشان را نخورد، و قوای بدنیشان در اثر رکود، و خمود و بی‌حرکتی در مدتی طولانی از کار نیفتد.  
" وَ کَلْبُهُمْ باسِطٌ ذِراعَیْهِ بِالْوَصِیدِ"- کلمه" وصید" به معنای درگاه خانه است و بعضی «1» گفته‌اند به معنای آستانه خانه است، و معنای آیه این است که: اصحاب کهف که وضعشان را گفتیم، در حالی آن وضع را داشتند که سگشان ذراع دست خود را روی زمین پهن کرده بود، این جمله در ضمن از این معنا هم خبر می‌دهد که سگ اصحاب کهف همراه ایشان بوده، و ما دام که آنان در کهف بوده‌اند آن حیوان نیز با ایشان بوده است.  
" لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَیْهِمْ لَوَلَّیْتَ مِنْهُمْ فِراراً وَ لَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً"- این جمله از این معنا خبر می‌دهد که وضع اصحاب کهف در همین حالی که به خواب رفته‌اند آن قدر هائل و وحشتناک بوده که اگر کسی از نزدیک ایشان را می‌دید از ترس و از خطری که از ایشان احساس می‌کرد پا به فرار می‌گذاشت، تا خود را از مکروهی که گفتیم از ناحیه آنان احساس می‌کند دور بدارد. و خلاصه قلب آدمی از دیدن آنان سرشار از وحشت و ترس می‌گردد، و از قلب به سراسر وجود انسان دویده، سراپای او را پر از رعب و وحشت می‌کند.  
سخنی که ما در خطاب" لولیت" و" لملئت" داریم همان حرفی است که در خطاب" وَ تَرَی الشَّمْسَ" گفتیم، و دیگر تکرار نمی‌کنیم.  
از توضیحی که گذشت دو نکته روشن گردید، یکی اینکه چرا فرمود" از ترس از ایشان پر می‌شوی" و نفرمود" دلت پر از ترس می‌شود". دوم اینکه چرا اول فرمود" لَوَلَّیْتَ مِنْهُمْ فِراراً" و سپس فرمود:" وَ لَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً" نکته اولی احتیاج به تکرار ندارد، ولی در باره دومی می‌گوییم" فرار" به معنای دور کردن خویش است، از مکروه. و فرار معلول توقع رسیدن مکروه است، نه معلول ترس که حالتی است درونی و تاثری است که در قلب پیدا  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روح المعانی، ج 15، ص 226.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 356  
می‌شود، (چه بسیار مواقع که قلب دچار ترس می‌شود، ولی انسان فرار نمی‌کند و چه بسیار می‌شود که بدون ترس باید فرار کرد). آری، مکروهی که بنا است برسد باید از آن بر حذر بود یعنی باید فرار کرد، چه اینکه ترسی در دل ایجاد شده باشد و یا نشده باشد.  
پس اینکه فرار را از ترس و رعب جلوتر آورده از باب تقدیم مسبب بر سبب نیست، بلکه از باب تقدیم حکم خوف است، بر حکم رعب، چون خوف و رعب دو حالت متغایر قلبی هستند، و اگر به جای کلمه" رعب" کلمه" خوف" را به کار می‌برد حق کلام این می‌شد که جمله دومی را اول و اولی را دوم بیاورد یعنی بفرماید:" لملئت منهم خوفا و لولیت منهم فرارا". و اما بنا بر آنچه ما گفتیم هر چند خوف و رعب- هر دو اثر اطلاع یافتن بر منظره‌ای وحشتناک است لیکن بلیغ‌تر و بهتر است، زیرا کلمه فرار دلالتش بر این معنا روشن‌تر از کلمه مملو شدن از رعب است.

[بیان غایت و هدف از بعث (بیدار کردن) اصحاب کهف و اشاره به همانند بودن خواب آنان و مرگ اهل دنیا] ..... ص : 356

" وَ کَذلِکَ بَعَثْناهُمْ لِیَتَسائَلُوا بَیْنَهُمْ ...".  
کلمه" یتساءلوا" از مصدر تسائل است که به معنی پرسش عده‌ای از یکدیگر است، و کلمه" و رق"- به فتحه حرف اول و کسره حرف دوم- به معنای پول است، بعضی «1» گفته‌اند به معنای پول نقره است، چه سکه‌دار باشد و چه بی سکه. و معنای جمله" إِنْ یَظْهَرُوا عَلَیْکُمْ"،" اگر اطلاع یافتند بر شما" و یا:" اگر ظفر یافتند بر شما" می‌باشد.  
و اشاره به" کذلک" اشاره به خواباندن اصحاب کهف به صورتی است که آیات سابق بیان نمود، یعنی همانطور که نام بردگان را روزگاری طولانی به آن صورت عجیب و مدهش که خود یکی از آیات ما به شمار می‌رود خواباندیم همانطور ایشان را مبعوث می‌کنیم، و بیدار می‌سازیم تا از یکدیگر پرسش کنند.  
این تشبیه و همچنین اینکه پرسش از یکدیگر را هدف بیدار کردن قرار داده با در نظر گرفتن دعائی که در هنگام ورودشان به غار کردند، و بلافاصله به خواب رفتند، خود دلیل بر این است که اصحاب کهف برای این از خواب بیدار شدند، تا پس از پرسش از یکدیگر حقیقت امر بر ایشان مکشوف گردد، و اصلا به خواب رفتنشان در این مدت طولانی برای همین بوده. آری، اصحاب کهف مردمی بودند که کفر بر جامعه‌شان استیلاء یافته بود، و باطل در میان آنان غلبه کرده بود، و زورگویی اقویاء از هر سو مردم را احاطه کرده، سپاه یاس و نومیدی از ظهور کلمه حق و آزاد شدن اهل دین بر دلهای آنان یورش برده بود. حوصله‌ها از طول  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روح المعانی، ج 15، ص 229.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 357  
کشیدن عمر باطل و نیامدن دوران ظهور حق سر آمده بود، و می‌خواستند دچار شک و تردید شوند که خدا نجاتشان داد. و بعد از آنکه وارد غار شدند از خدای تعالی درخواست رحمتی از ناحیه خودش و اهتدایی آماده نسبت به امر خود نمودند که در هر چه زودتر از این دو دلی و سرگردانی نجات یابند. خداوند نیز دعایشان را مستجاب نموده اینطور هدایتشان کرد.  
هم چنان که آن شخصی را که از خرابه دهی می‌گذشت و ناگهان این سؤال به نظرش رسید که آیا خدا بار دیگر اینان را زنده می‌کند و آیا چنین چیزی ممکن است؟ خدای تعالی برای اینکه از آن سرگردانی نجاتش دهد او را برای صد سال میراند، و مجددا زنده‌اش کرد.  
سخن کوتاه اینکه، از آنجایی که این پندار (که دیگر حق ظاهر شدنی نیست) در نظرشان قوت گرفت و از زوال غلبه باطل مایوس شدند، خداوند سالهای متمادی به خوابشان برده آن گاه بیدارشان کرد تا از یکدیگر بپرسند چقدر خوابیده‌ایم، یکی بگوید یک روز، دیگری بگوید پاره‌ای از یک روز، آن گاه پیرامون خود نگریسته ببینند اوضاع و احوال دنیا طور دیگری شده و کم کم بفهمند که صدها سال است که به خواب رفته‌اند و این چند صد سال که به نظر دیگران چند صد سال بوده به نظر ایشان یک روز و یا بعضی از یک روز می‌آید. از همین جا که طول عمر دنیا و با کمی آن چنان نیست که بتواند حقی را بمیراند یا باطلی را زنده کند و این خدای سبحان است که زمینی‌ها را زینت زمین کرده، و دلهای آدمیان را مجذوب آنها ساخته قرنها و روزگارها جریان داده تا آنان را بیازماید که کدام نیکوکارترند، و دنیا جز این سمتی ندارد که طالبان خود را با زر و زیور خود بفریبد، و آنهایی را که پیرو هوی و هوس‌اند و دل به زندگی زمینی داده‌اند گول بزند.  
و این خود حقیقتی است که همواره برای انسانها هر وقت که به عمر رفته خود نظر بیفکنند روشن و مبرهن می‌شود و می‌فهمند آن هفتاد سالی که پشت سر گذاشته و آن حوادث شیرین و تلخی که دیده‌اند تو گویی یک رؤیا بوده که در خواب و چرت خود دیده و می‌بینند.  
چیزی که هست مستی هوی و هوس و گرمی و بازی با امور مادی دنیوی نمی‌گذارد آنان متوجه حق بگردند، و پس از تشخیص حق آن را پیروی کنند.  
لیکن برای خدا روزی است که در آن روز این شواغل، دیگر آدمی را به خود سرگرم نمی‌کند و این دنیا و زرق و برقش آدمی را از دیدن حق بازنمی‌دارد، و آن روز مرگ است.  
هم چنان که از علی (ع) نقل شده که فرمود" مردم در خوابند تا بمیرند، وقتی مردند بیدار می‌شوند" روز دیگری نیز هست که خداوند در آن روز بساط دنیا و زندگی‌هایش را بر می‌چیند، و با فرمان قضایش بشر را به سوی انقراض سوق می‌دهد.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 358

[چند وجه دیگر در باره غایت بعث اصحاب کهف (لِیَتَسائَلُوا بَیْنَهُمْ ...)] ..... ص : 358

از آنچه گذشت معلوم شد که چرا جمله" لِیَتَسائَلُوا بَیْنَهُمْ" غایت و هدف از بیدار شدن آنان قرار گرفته، و لام غایت بر سر آن آمده آری، لام غایت در آمده تا غایت را تعلیل کند، و این غایت را با غایتی که در جمله" ثُمَّ بَعَثْناهُمْ لِنَعْلَمَ أَیُّ الْحِزْبَیْنِ أَحْصی لِما لَبِثُوا أَمَداً" بود منطبق سازد.  
بعضی «1» از مفسرین گفته‌اند: در جمله مورد بحث بعضی از غایت در جای همه غایت قرار گرفته، یعنی مساله پرسش از یکدیگر غایت منحصر نیست، بلکه غایتهای بسیار دیگری نیز هست که خود به خود دنبال آن غایتی که ذکر شده بروز می‌کند، مثلا تنها پرسش از یکدیگر را اسم برده ولی به دنبال آن پی بردن به حقیقت مطلب نیز هست، علم به قدرت کامله خدا نیز هست. لیکن علاوه بر اینکه از ظاهر لفظ آیه دلیلی بر این تفسیر نیست مستلزم تکلف نیز هست هم چنان که بر کسی پوشیده نیست «2».  
بعضی «3» دیگر گفته‌اند: لام در جمله" لیتسائلوا" لام عاقبت است، نه لام غایت، چون استبعاد کرده‌اند از اینکه تسائل که یک مساله پیش پا افتاده است هدف از جریان اصحاب کهف بوده باشد. لیکن به فرض هم که لام، لام عاقبت باشد باز استبعاد او به حال خود باقی است، برای اینکه همانطور که یک امر پیش پا افتاده بعید است غایت و هدف از صحنه اصحاب کهف باشد عاقبت بودن آن هم بعید است، معقول نیست که چنین امر بی ارزشی منظور از یک صحنه‌ای بس خطیر و معجزه‌ای بس عظیم بوده باشد. علاوه بر اینکه شما خواننده محترم ملتفت شدید که غایت قرار گرفتن تسائل برای داستان اصحاب کهف هیچ بعدی نداشته بلکه امری طبیعی است.  
" قالَ قائِلٌ مِنْهُمْ کَمْ لَبِثْتُمْ"- این جمله دلیل بر این است که یک نفر از ایشان بوده که از دیگران از مدت مکث در غار پرسیده که چقدر خوابیده‌ایم. و از آن برمی‌آید که گویا سائل خودش احساس طولانی بودن مدت مکث را کرده، چون آن کسالتی را که معمولا بعد از خوابهای طولانی به آدمی دست می‌دهد در خود دیده، لذا حد اقل به شک افتاده و پرسیده:  
" کَمْ لَبِثْتُمْ".

[معنای جمله:" لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ"] ..... ص : 358

" قالُوا لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ"- در جواب وی مردد شده گفتند: یا یک روز یا بعضی از یک روز، و گویا این تردیدی که در جواب از خود نشان دادند بدین جهت بوده که دیده‌اند  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روح المعانی، ج 15، ص 229 و تفسیر فخر رازی، ج 21، ص 102.  
(2)به نظر می‌رسد که هیچ اشکالی در آن نباشد و وجه تکلف در آن کاملا پوشیده است. مترجم. [.....]  
(3)روح المعانی، ج 15، ص 229.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 359  
جای آفتاب تغییر کرده، مثلا اگر صبح به خواب رفته بودند، وقتی بیدار شدند دیده‌اند آفتاب در اواسط آسمان و یا اواخر آن است آن گاه شک کردند در اینکه در این بین شبی را هم در خواب گذرانده‌اند، تا در نتیجه خوابشان یک روز طول کشیده باشد، و یا چنین نبوده، و در نتیجه پاره‌ای از روز را در خواب بوده‌اند، بدین جهت جواب خود را با تردید دادند که یا یک روز در خواب بوده‌ایم و یا پاره‌ای از یک روز، و به هر حال جوابی که دادند یک جواب است.  
ولی بعضی «1» از مفسرین گفته‌اند دو جواب است. برخی از آنها نظرشان این بوده که یک روز در خواب بوده‌اند و برخی دیگر آن شق دیگر را تشخیص داده‌اند، دلیل این مفسرین این است که اگر جواب یکی بوده به آن بیانی که گذشت باید گفته باشند که ما پاره‌ای از روز خواب بوده‌ایم و یا یک روز و اندی، نه یک روز، به همین دلیل کلمه" او" باید برای تفصیل باشد نه تردید، یعنی از آن فهمیده می‌شود که یکی از آنان گفته یک روز در خواب بوده‌ایم، و دیگران گفته‌اند بعضی از یک روز را.  
لیکن این سخن، سخن قابل توجهی نیست: اولا برای اینکه از سیاقی چون" لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ" به هیچ وجه چنین معنایی استفاده نمی‌شود. صرفنظر از سیاق، اصلا در قرآن کریم عین این عبارت از شخص واحد نقل شده که گفته است:" لَبِثْتُ یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ" «2» که پر واضح است در آن عبارت معنا ندارد کلمه" او" برای تفصیل باشد.  
و ثانیا، برای اینکه تردید اصحاب کهف ناشی از استدلالی بوده که از شواهد و قرائن مشهود گرفتند، و چنین مردانی بزرگ شانشان اجل از این است که از روی تحکم و هوی و هوس و گزافه‌گویی حرفی بزنند. و شواهد و قرائن خارجی که انسان به وسیله آن استدلال می‌کند از قبیل آفتاب و سایه و نور و ظلمت و امثال آن آنهم از کسانی که تازه از خواب برخاسته‌اند اموری نیست که مقدار دقیق زمانی که به خواب رفته‌اند را مشخص سازد، حال چه اینکه ما کلمه" او" را برای تردید بدانیم یا برای تفصیل. پس مقصود از کلمه" یوم" در هر دو حال زیادتر از یک شبانه روز است، و استعمال کلمه" یک روز" در یک روز و اندی شایع است، و تازگی ندارد.  
" قالُوا رَبُّکُمْ أَعْلَمُ بِما لَبِثْتُمْ"- یعنی بعضی دیگر ایشان در رد آنهایی که گفتند" یک روز و یا پاره‌ای از یک روز خوابیدیم" گفتند:" پروردگار شما بهتر می‌داند که چقدر  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روح المعانی، ج 15، ص 229، به نقل از ابو حیان.  
(2)سوره بقره، آیه 259.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 360  
خوابیده‌اید" چون اگر منظورشان رد آن کلام نبوده باشد جا داشت بگویند:" پروردگار ما بهتر می‌داند".  
این را بدان جهت گفتیم تا روشن گردد که عبارت مذکور صرفا برای رعایت ادب نسبت به خدای تعالی نبوده- آن طور که بعضی «1» از مفسرین پنداشته‌اند- بلکه برای بیان حقیقتی از حقایق معارف توحید بوده است، و آن این است که اصولا علم- به معنای حقیقی کلمه- جز علم خدا نیست، زیرا انسان، گذشته از خودش، محجوب از هر چیز دیگری است حتی نه تنها مالک نفس خود نیست، بلکه احاطه به خویش هم ندارد، مگر آنکه خدایش اجازه داده باشد، و اگر به غیر خود احاطه‌ای پیدا کند و علمی به هم رساند به آن مقدار می‌تواند که امارت و نشانه‌های خارجی برایش کشف نموده پرده‌برداری کند، و اما احاطه به عین موجودات و عین حوادث که علم حقیقی هم همان است علمی است مخصوص خدای تعالی که محیط به هر چیز و شاهد و ناظر بر هر چیز است، و آیات قرآنی هم که بر این معنا دلالت کند بسیار زیاد است.  
پس شخص موحد اگر عارف به مقام پروردگار خود باشد باید در هر امری تسلیم او گردد، و علم را از آن او بداند، و به خودش نسبت علم ندهد، نه تنها علم بلکه هیچ کمالی چون علم و قدرت را به خود نسبت ندهد مگر در جایی که ناچار شود که در آن صورت حقیقت علم و قدرت را به خدا نسبت می‌دهد و آن گاه آن مقداری را برای خود اثبات می‌کند که خدای تعالی تملیکش کرده، و اجازه‌اش داده، هم چنان که خودش فرموده:" عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ"»  
و نیز فرموده:" قالُوا سُبْحانَکَ لا عِلْمَ لَنا إِلَّا ما عَلَّمْتَنا" «3» و نیز آیاتی دیگر.

[جمله:" رَبُّکُمْ أَعْلَمُ بِما لَبِثْتُمْ" انحصار علم حقیقی به معنای احاطه بر عین موجودات و حوادث، به خدای تعالی را افاده می‌کند] ..... ص : 360

از همین جا می‌توان فهمید که گویندگان جمله" رَبُّکُمْ أَعْلَمُ بِما لَبِثْتُمْ" در مقام معرفت و خداشناسی از گویندگان جمله" لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ" برتر بوده‌اند، و مقصودشان از گفته خود تنها اظهار ادب نبوده، بلکه همانطور که گفتیم به یکی از معارف توحید آشنایی داشته‌اند، و گرنه ممکن بود بگویند:" ربنا اعلم بما لبثنا- پروردگار ما بهتر می‌داند که چقدر خوابیده‌ایم"، آن وقت این دسته آن عده‌ای نمی‌بودند که خدای تعالی در باره‌شان فرمود:" ثُمَّ بَعَثْناهُمْ لِنَعْلَمَ أَیُّ الْحِزْبَیْنِ أَحْصی لِما لَبِثُوا أَمَداً- آنان را مبعوث کردیم تا بدانیم کدام طائفه بهتر تشخیص می‌دهند که چقدر خوابیده‌اند"، برای اینکه صرف اظهار ادب ملازم با بهتر  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روح المعانی، ج 15، ص 229.  
(2)و به آدم آنچه را که نمی‌دانست با الهام خود تعلیم داد. سوره علق، آیه 5.  
(3)گفتند منزهی تو، ما علمی نداریم مگر همان مقدار که تو به ما دادی. سوره بقره آیه 32.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 361  
تشخیص دادن نیست، و اظهار کردن ادب غیر از تشخیص دادن و گفتن است.  
و ظاهر امر این است که گویندگان" رَبُّکُمْ أَعْلَمُ بِما لَبِثْتُمْ" غیر گویندگان" لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ" است، زیرا سیاق- همانطور که دیگران «1» هم گفته‌اند- سیاق محاوره و پاسخ و پرسش است که لازمه‌اش این است که یک عده بپرسند و عده‌ای دیگر پاسخ گویند. پس گویندگان جمله دومی غیر از گویندگان جمله اولی هستند، و اگر هر دو کلام از یک عده می‌بود جای آن داشت که بفرماید:" ثم قالوا ربنا اعلم بما لبثنا- پس خودشان در جواب خود گفتند پروردگار ما داناتر است به اینکه چقدر خوابیده‌ایم" نه اینکه بفرماید:" پروردگار شما بهتر می‌داند ...".  
از اینجا استفاده می‌شود که اصحاب کهف هفت نفر یا بیشتر بوده‌اند، نه کمتر، زیرا در حکایت گفتگوی ایشان یک جا تعبیر به" قال" آمده، و دو جا:" قالوا" و چون کمترین عدد جمع سه است نتیجتا عددشان از هفت نفر کمتر نبوده و حد اقل سه نفر سؤال کرده‌اند و حد اقل سه نفر جواب داده‌اند، و یک نفر هم صاحب کلامی است که کلمه" قال" در آغازش آمده.

[گفتگوی اصحاب کهف بعد از بیدار شدن در باره رفتن به شهر] ..... ص : 361

" فَابْعَثُوا أَحَدَکُمْ بِوَرِقِکُمْ هذِهِ إِلَی الْمَدِینَةِ فَلْیَنْظُرْ أَیُّها أَزْکی طَعاماً فَلْیَأْتِکُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ"- این جمله نیز تتمه محاوره و گفتگوی ایشان است، که پیشنهاد می‌کند یک نفر را به شهر بفرستند تا طعامی برایشان بخرد، و غذایی تهیه کند. ضمیر در کلمه" ایها" به مدینه بر می‌گردد، و مقصود اهل مدینه است، یعنی کدام یک از اهل شهر طعام بهتری دارد از او بخرد و بیاورد، و این قسم اضمار را استخدام گویند.  
کلمه" ازکی: پاکیزه‌تر" از ماده زکات است، و زکات طعام پاکیزه آن است. بعضی «2» گفته‌اند: یعنی حلال‌تر آن. بعضی «3» دیگر گفته‌اند یعنی پاک‌تر آن، و لیکن اینکه کلمه را به صیغه افعل تفصیل (ازکی) آورده خالی از این اشعار و اشاره نیست که مقصود از کلمه مذکور همان معنای اول باشد.  
ضمیر در" منه" به طعامی برمی‌گردد، که از جمله" أَزْکی طَعاماً" استفاده می‌شود بعضی «4» گفته‌اند به کلمه" أَزْکی طَعاماً" برمی‌گردد و کلمه" من" در" منه" برای ابتداء و یا تبعیض است که اگر تبعیض باشد معنای جمله این می‌شود که" یکی را بفرستید در شهر بگردد و ببیند کدامیک از فروشگاهها جنس پاکیزه‌تر می‌فروشد و مقداری از آن برایتان  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روح المعانی، ج 15، ص 229.  
(2 و 3)روح المعانی، ج 15، ص 230 و تفسیر فخر رازی، ج 21، ص 103.  
(4)روح المعانی، ج 15، ص 231.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 362  
خریداری کند تا با آن ارتزاق کنید" بعضی «1» دیگر گفته‌اند ضمیر به کلمه" و رق" بر می‌گردد، آن گاه حرف" من" را بدلی گرفته و گفته‌اند: معنای آیه این است که" بیاورد رزقی بدل از پول"، ولی این احتمال بعید است، چون مستلزم تقدیر گرفتن ضمیر دیگری است که به جمله قبلی برگردد، علاوه بر اینکه ضمیر مورد گفتگو ضمیر مذکر است، و اگر به و رق بر می‌گشت باید مؤنث آورده می‌شد، به شهادت اینکه خود آیه قبلا و رق را مؤنث دانسته در باره‌اش اشاره مؤنث به کار برده و فرموده" بِوَرِقِکُمْ هذِهِ".

[نگرانی اصحاب کهف از فاش شدن رازشان و دست یافتن کفار به آنان] ..... ص : 362

" وَ لْیَتَلَطَّفْ وَ لا یُشْعِرَنَّ بِکُمْ أَحَداً"-" تلطف" به معنای اعمال لطف و رفق و اظهار مدارات است، پس اینکه فرمود:" وَ لا یُشْعِرَنَّ بِکُمْ أَحَداً" عطفی است تفسیری، که می‌خواهد همان جمله قبلی را معنا کند، و مقصود از این کلام به طوری که از سیاق برمی‌آید این است که باید این شخص که می‌فرستید در اعمال نازک کاری و لطف با اهل شهر در رفتن و برگشتن و معامله کردن خیلی سعی کند، تا مبادا خصومتی یا نزاعی واقع شود که نتیجه‌اش این شود که مردم از راز و حال ما سردرآورند.  
بعضی «2» دیگر اینطور معنا کرده‌اند که در معامله بسیار نازک کاری به خرج دهد. ولی کلام مطلق است و قیدی برای خصوص معامله در آن نیست.  
" إِنَّهُمْ إِنْ یَظْهَرُوا عَلَیْکُمْ یَرْجُمُوکُمْ أَوْ یُعِیدُوکُمْ فِی مِلَّتِهِمْ وَ لَنْ تُفْلِحُوا إِذاً أَبَداً".  
این آیه امر به تلطف را تعلیل نموده و مصلحتش را بیان می‌کند.  
جمله" یَظْهَرُوا عَلَیْکُمْ" به معنای" یطلعوا علیکم- بر شما اطلاع یابند" است، چون ظهور بر هر چیز اطلاع از آن و علم یافتن بدان و همچنین ظفر یافتن بر آن است، و آیه شریفه به هر دو معنا هم تفسیر شده، و کلمه مذکور به طوری که راغب «3» گفته از کلمه" ظهر" گرفته شده که به معنای پشت و گرده آدمی است، در مقابل شکم آدمی، پس از آن بطور استعاره در خصوص گرده زمین استعمال نموده گفتند:" ظهر الارض- پشت زمین" در مقابل" بطن الارض- دل زمین"، آن گاه" ظهور" از آن گرفته شده که به معنای پیدایی و هویدایی است، در مقابل" بطون" که به معنای ناپیدایی است.  
چون بودن شخص در روی زمین ملازم است با دیدن و اطلاع یافتن و همچنین میان بودن در روی زمین و ظفر یافتن و نیز میان آن و غلبه یافتن ملازمه عادی هست، و لذاست که  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1 و 2)روح المعانی، ج 15، ص 231.  
(3)مفردات راغب، ماده" ظهر".  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 363  
گفته «1» شده" ظهر علیه" در معنای" اطلاع یافتن بر آن" و" مکان او را شناخت" و" بر او ظفر یافت" و" بر او غلبه کرد" استعمال می‌شود، و از این گذشته در اشتقاقش هم توسعه‌ای قائل شده‌اند، به طوری که هم باب افعال از آن گرفته‌اند و هم باب مفاعله و باب تفاعل و باب استفعال و ابوابی دیگر.  
و از سیاق برمی‌آید که جمله" یَظْهَرُوا عَلَیْکُمْ" در خصوص این داستان به معنای همان اطلاع یافتن از مخفی‌گاه کسی سر درآوردن است، زیرا از سایر معانی جامع‌تر است، چون اصحاب کهف قبلا مردمانی نیرومند و متنفذ بوده‌اند، و حال فرار نموده و خود را پنهان کرده‌اند، لذا سفارش می‌کنند که چون ما مردمی سرشناسیم سعی کن کسی از مخفی‌گاه ما خبردار نشود و اگر مطلع شوند بر آنچه که می‌خواهند ظفر می‌یابند.  
و اینکه فرمود:" یرجموکم" معنایش کشتن با سنگ است که بدترین کشتن‌ها است، زیرا علاوه بر کشتن منفوریت و مطرودیت کشته را هم همراه دارد و در این که خصوص رجم را از میان همه اقسام قتل اختیار نمود خود مشعر بر این است که اهل شهر عموما با اصحاب کهف دشمنی داشته‌اند، زیرا اینان از دین آنان بیرون آمده بودند، با حرصی عجیب می‌خواستند با ریختن خون ایشان دین خود را یاری کنند، بنا بر این اگر دستشان به ایشان برسد بی درنگ خونشان را می‌ریزند، و چون همه افراد می‌خواهند در اینکار شرکت جویند لا جرم جز با سنگسار میسر نمی‌شود.  
و اینکه فرمود" أَوْ یُعِیدُوکُمْ فِی مِلَّتِهِمْ" ظاهرش این است که کلمه" اعاده" متضمن معنای داخل کردن باشد، چون می‌بینیم کلمه مذکور با لفظ" فی" متعدی شده است. با اینکه این کلمه همواره باید با" الی" متعدی شود.  
آری، برداشتی که اصحاب کهف کردند طوری نبوده که مردم دست از سر آنان بردارند، یا به صرف ادعای اینکه بگویند ما از دین توحید دست برداشته‌ایم از ایشان بپذیرند و جرمشان را ببخشند بلکه به خاطر اینکه جرمشان تظاهر به دین توحید و خروج از دین بت‌پرستی بوده و علنا بت‌پرستی را خرافی و موهوم و افتراء بر خدا معرفی می‌کردند عادتا نباید به صرف اعتراف به حقانیت بت‌پرستی قناعت کنند، بلکه باید آن قدر تعقیبشان کنند و رفتارشان را زیر نظر بگیرند تا نسبت به صدق ادعایشان اطمینان پیدا کنند، و قهرا در بت‌پرستی یکی از بت‌پرستان شده و تمامی وظائف دینی ایشان را انجام داده از انجام مراسم و شرایع دین الهی  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روح المعانی، ج 15، ص 231.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 364  
محروم شوند، حتی به یک کلمه از دین توحید لب نگشایند.  
البته هیچ یک از اینها نسبت به کسی که در زیر فشار کفار قرار گرفته و از هر سو او را محصور خود نموده مانند یک اسیر زیر دست و مستضعف در میان آنان زندگی می‌کند مانعی ندارد، هم عقل آن را تجویز می‌کند، و هم نقل، حتی قرآن کریم صریحا تجویز نموده و فرموده:" إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ" «1» و نیز فرموده:" إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً" «2» که چنین کسانی می‌توانند به زبان انکار حق نموده و در دل ایمان داشته باشند، لیکن همه اینها برای کسی است که گفتیم در زیر فشار کفار و زیر نظر آنان و در چنگالشان قرار گرفته باشد، نه مانند اصحاب کهف که از میان کفار نجات یافتند، و آزادی در عمل و اعتقاد به دست آوردند، برای آنان دیگر جائز نیست خود را در مهلکه ضلالت افکنده و دست بسته تحویل اجتماع کفر شوند آن وقت نتوانند به کلمه حق لب بگشایند، و خود را از انجام وظائف دینی و انسانی محروم کنند، که اگر چنین کنند سعادت را بر خود حرام نموده دیگر هرگز روی رستگاری را نمی‌بینند، هم چنان که خدای تعالی فرموده:" إِنَّ الَّذِینَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِکَةُ ظالِمِی أَنْفُسِهِمْ قالُوا فِیمَ کُنْتُمْ قالُوا کُنَّا مُسْتَضْعَفِینَ فِی الْأَرْضِ قالُوا أَ لَمْ تَکُنْ أَرْضُ اللَّهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا فِیها فَأُولئِکَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ ساءَتْ مَصِیراً" «3».

[با اینکه تقیه و تظاهر به کفر از روی اضطرار جایز است سبب نگرانی و بیم اصحاب کهف چه بوده است؟] ..... ص : 364

و با همین بیان وجه ترتب جمله" وَ لَنْ تُفْلِحُوا إِذاً أَبَداً" بر جمله" أَوْ یُعِیدُوکُمْ فِی مِلَّتِهِمْ" کاملا روشن می‌گردد، و نیز اشکالی که در اینجا به نظر می‌رسد رفع می‌شود، و آن اشکال این است که اظهار کفر از روی اکراه و پنهان داشتن ایمان در قلب و بین خود و خدا همیشه بخشوده است، و منحصر به زمانی معین نیست، پس چرا فرموده:" و هرگز تا ابد رستگار نمی‌شوند" و با اینکه مجبور بودن اصحاب کهف از حالشان هویدا بوده چرا برگشتن به کفر ملتشان را هلاکت ابدی خوانده؟ جوابی که گفتیم از کلام ما به دست می‌آید این است که اگر خود را بر مردم عرضه می‌کردند و یا ایشان را به نحوی به مخفی‌گاه خود راهنمایی  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مگر کسی که مجبورش کنند به زبان کفر بگوید، در حالی که قلبش مطمئن به ایمان باشد.  
سوره نحل، آیه 106.  
(2)مگر آنکه از شر آنان تقیه کنید. سوره آل عمران، آیه 28. [.....]  
(3)کسانی که ملائکه جانشان را در حال کفر و ظلم به نفس گرفتند می‌پرسند در دنیا چه وضعی داشتید (چرا کافر بودید؟) می‌گویند ما در دنیا جزو طبقه ضعیف بودیم (اقویا به کفر مجبورمان کردند) ملائکه می‌گویند: مگر زمین خدا فراخ نبود چرا مهاجرت نکردید؟ این دسته از مردم جایشان جهنم است که بد سرانجامی است. سوره نساء، آیه 97.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 365  
می‌نمودند خود را به اختیار گرفتار کفر و شرک نموده و عذرشان موجه نمی‌شد (آری ناچاری و اضطرار به اختیار منافاتی با اختیار ندارد مثلا کسی که خود را به اختیار از هواپیما پرتاب می‌کند دیگر در بین زمین و آسمان اختیاری ندارد، نه می‌تواند برگردد و نه می‌تواند از سقوط و متلاشی شدن خود جلوگیری کند ولی این نتوانستن رفع ملامت از او نمی‌کند).  
البته دیگران هم جوابهای دیگری از این اشکال داده‌اند که قانع کننده نیست، مثلا یکی «1» گفته: اکراه بر کفر گاهی سبب می‌شود شیطان آدمی را به تدریج استدراج نموده و نظر او را برگرداند و راستی به کفر معتقدش کند، و در این اعتقاد باطل پا بر جایش سازد.  
و لیکن این جواب صحیح نیست، برای اینکه اگر چنین خوفی بود می‌بایست بفرماید:  
" و یخاف علیکم ان لا تفلحوا ابدا" یعنی در این صورت ترس آن هست که هرگز رستگار نشوید، نه اینکه بطور قطع بفرماید هرگز رستگار نمی‌شوید.  
بعضی «2» دیگر از اشکال اینطور جواب داده‌اند که ممکن است منظور این باشد که کفار از راه دوستی و خواهش شما را به دین خود برگردانند. ولی سیاق با این توجیه سازگاری ندارد.  
بعضی «3» دیگر جواب داده‌اند که ممکن است در آن روز تقیه جائز نبوده، و به هیچ وجه کسی نمی‌توانسته اظهار کفر کند، قهرا در چنین فرضی عود به ملت کفر هر چند تقیتا باشد عدم فلاح ابدی را مستلزم است، این جواب نیز ناتمام است، برای اینکه دلیلی بر آن نیست و صرف احتمال، کافی در رفع اشکال نمی‌باشد.  
و سیاق محاوره‌ای که از ایشان حکایت شده یعنی از جمله" قالَ قائِلٌ مِنْهُمْ کَمْ لَبِثْتُمْ"- تا آخر دو آیه- سیاق عجیبی است که از کمال محبتشان به یکدیگر در راه خدای تعالی و برادریشان در دین و مساواتشان در بین یکدیگر و خیرخواهی و اشفاق نسبت به هم خبر می‌دهد.  
همانطور که قبلا هم گفتگویش گذشت در جمله" رَبُّکُمْ أَعْلَمُ بِما لَبِثْتُمْ" بر موقفی از توحید اشاره کرده‌اند که نسبت به صاحبان و گویندگان جمله" لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ" رفیع‌تر و کامل‌تر است.  
و اما برادری و مواساتشان از اینجا فهمیده می‌شود که یکی از ایشان وقتی می‌خواهد پیشنهاد کند که کسی را بفرستیم شهر به یکی از رفقایش نمی‌گوید تو برخیز برو، می‌گوید  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روح المعانی، ج 15، ص 232.  
(2 و 3)مجمع البیان، ج 6، ص 457.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 366  
یکی را بفرستید، و نیز نگفت فلانی را بفرستید. و وقتی هم خواست اسم پول را ببرد نگفت پولمان را و یا از پولمان به او بدهید برود، بلکه گفت:" پولتان را بدهید به یک نفرتان" و و رق را به همه نسبت داد، همه اینها مراتب برادری و مواسات و ادب آنان را می‌رساند.  
بعلاوه، جمله" فَلْیَنْظُرْ أَیُّها أَزْکی طَعاماً ..." و جمله" وَ لْیَتَلَطَّفْ ..." مراتب خیرخواهی آنان نسبت به هم را می‌رساند. و جمله" إِنَّهُمْ إِنْ یَظْهَرُوا عَلَیْکُمْ ..." اشفاق و مهربانی آنان را نسبت به یکدیگر می‌رساند که چقدر نسبت به نفوسی که دارای ایمان بودند مشفق بودند، و برای آن نفوس ارزش قائل بودند.  
و در جمله" بِوَرِقِکُمْ هذِهِ" با در نظر گرفتن اضافه پول به آنان و به کار رفتن اشاره" هذه" که و رق مشخصی را تعیین می‌کند اشعار دارد بر اینکه عنایت خاصی داشته‌اند بر اینکه بدان اشاره کنند و بگویند" پولتان که اینست" و گرنه سیاق بیش از این استدعا نداشت که چون گرسنه‌اند شخصی را بفرستند قدری غذا تهیه کند. و اما اسم پول بردن و بدان اشاره کردن بعید نیست برای این بوده که ما بدانیم جهت بیرون افتادن راز آنان همان پول بوده، چون وقتی فرستاده آنان پول را در آورد تا به فروشنده جنس بدهد فروشنده دید سکه‌ای است قدیمی و مربوط به سیصد سال قبل. و در آیات این داستان غیر از این پول چیز دیگری باعث کشف این راز معرفی نشده است.  
" وَ کَذلِکَ أَعْثَرْنا عَلَیْهِمْ لِیَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ أَنَّ السَّاعَةَ لا رَیْبَ فِیها إِذْ یَتَنازَعُونَ بَیْنَهُمْ أَمْرَهُمْ".  
در مفردات «1» گفته: ماده" عثر" به معنای سقوط است. وقتی می‌گویند" فلان عثر" معنایش این است که فلانی افتاد، ولی مجازا در مورد کسی هم که به مطلبی اطلاع پیدا می‌کند بدون اینکه در پی آن باشد استعمال می‌کنند، و می‌گویند:" عثرت علی کذا" یعنی به فلان مطلب اطلاع یافتم. در قرآن کریم یک جا فرموده:" فَإِنْ عُثِرَ عَلی أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْماً" و یک جا فرموده:" وَ کَذلِکَ أَعْثَرْنا عَلَیْهِمْ" یعنی این چنین ایشان را بر جای آنان واقف نمودیم بدون اینکه خودشان در جستجوی آنان باشند.  
و تشبیهی که در جمله" وَ کَذلِکَ أَعْثَرْنا عَلَیْهِمْ" است مانند تشبیهی است که در جمله" کَذلِکَ بَعَثْناهُمْ" قرار دارد، و معنایش این است: همانطور که قرنها به خوابشان کردیم و سپس بیدارشان نمودیم همین طور چنین و چنان کردیم. و به همین منوال جمله اولی معنا  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مفردات راغب، ماده" عثر".  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 367  
می‌شود. و مفعول" أَعْثَرْنا" در آن جمله کلمه" اناس" است که سیاق بر آن دلالت دارد، و ذیل آیه هم که می‌فرماید:" لِیَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ" شاهد بر این دلالت است.  
و جمله" رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ" به بیانی که خواهد آمد این وجه را تایید می‌کند.  
بعضی «1» از مفسرین بر این وجه اعتراض کرده‌اند، اولا به اینکه مستلزم این است که تنازع و سر و صدای مردم بعد از واقف شدن بر حال اصحاب باشد، و حال آنکه چنین نیست، و ثانیا به اینکه تنازع و سر و صدا قبل از وقوف بر حال آنان بوده، و بعد از وقوف دیگر سر و صدا برطرف شده است، و بنا بر وجه بالا تنازع و وقوف در یک وقت بوده و صحیح نیست.  
از این اعتراض پاسخ می‌دهیم به اینکه بنا بر این وجه، تنازع مردم تنازع در خصوص اصحاب کهف است که زمانا بعد از اعثار و وقوف بوده، و آن تنازعی که قبل از وقوف بوده تنازع در مساله قیامت بوده است که بنا بر این وجه مقصود از تنازع آن نیست.

[توضیح آیه:" فَقالُوا ابْنُوا عَلَیْهِمْ بُنْیاناً ..." که گفتگوی و مجادله مردم را در باره اصحاب کهف حکایت می‌کند] ..... ص : 367

گویندگان این حرف مشرکین هستند به دلیل اینکه دنبال آن چنین نقل فرموده:" قالَ الَّذِینَ غَلَبُوا عَلی أَمْرِهِمْ- گفتند آنهایی که بر امر ایشان اطلاع یافتند". و مراد از" بناء" بنیان بر ایشان است- و به طوری که بعضی «2» گفته‌اند منظور این است که دیواری کشیده شود تا اصحاب کهف پشت آن قرار گرفته از نظر مردم پنهان شوند، و کسی بر حال آنان واقف نگردد، هم چنان که گفته می‌شود:" بنی علیه جدارا" یعنی آن را پشت دیوار قرار داد.  
این قسمت از آیات داستان اصحاب کهف به انضمام قسمت‌های قبل، از آنجا که فرمود:" وَ کَذلِکَ بَعَثْناهُمْ" و" کَذلِکَ أَعْثَرْنا عَلَیْهِمْ" اشاره به تمامیت داستان می‌کند، گویا فرموده است: بعد از آنکه فرستاده اصحاب کهف به شهر آمد و اوضاع و احوال شهر را دگرگونه یافت و فهمید که سه قرن از به خواب رفتن آنان گذشته (البته این را نفهمید که دیگر شرک و بت‌پرستی بر مردم مسلط نیست و زمان به دست دین توحید افتاده) لذا چیزی نگذشت که آوازه این مرد در شهر پیچیده خبرش در همه جا منتشر شد، مردم همه جمع شدند و به طرف غار هجوم و ازدحام آوردند و دور اصحاب کهف را گرفته حال و خبر پرسیدند، و بعد از آنکه دلالت الهیه و حجت او به دست آمد خداوند همه‌شان را قبض روح کرد، پس بعد از بیدار شدن بیش از چند ساعت زنده نماندند، فقط به قدری زنده بودند تا شبهه‌های مردم در امر قیامت برطرف  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روح المعانی، ج 15، ص 233.  
(2)مجمع البیان، ج 6، ص 460.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 368  
گردد، بعد از آن همه مردند، و مردم گفتند بنائی بر غار آنان بسازید، که پروردگارشان اعلم است.  
و در اینکه گفتند:" پروردگارشان اعلم است" اشاره است به اینکه آن جمعیت وقتی آنان را در غار دیدند باز بین خود اختلاف کردند و اختلافشان هر چه بوده بر سر امری مربوط به اصحاب کهف بوده است، زیرا کلام، کلام کسی است که از علم یافتن به حال آنان و استکشاف حقیقت حال مایوس باشد. و گویا بعضی از دیدن آن صحنه شبهه‌شان نسبت به قیامت زایل گشته آرامش خاطر یافتند، و بعضی دیگر آن طور که باید قانع نشدند، لذا طرفین گفته‌اند: بالأخره یا حرف ما است یا حرف شما، هر کدام باشد سزاوار است دیواری بر آنان بکشیم که مستور باشند خدا به حال آنان آگاهتر است.  
پس جمله" رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ" از نظر هر یک از این دو وجه معنای جداگانه‌ای به خود می‌گیرد، برای اینکه به هر حال این جمله نسبت به جمله" إِذْ یَتَنازَعُونَ بَیْنَهُمْ أَمْرَهُمْ" که دو وجه در معنایش آوردیم تفرع دارد، به طوری که هر معنایی که آن جمله به خود بگیرد در این هم اثر می‌گذارد، اگر تنازع مستفاد از جمله" إِذْ یَتَنازَعُونَ ..." تنازع و اختلاف در باره قیامت باشد یکی اقرار و یکی انکار کرده باشد، قهرا معنای جمله مورد بحث ما نیز این می‌شود که مردم در باره قیامت اختلاف نموده سر و صدا را انداخته بودند که ناگهان ایشان را از داستان اصحاب کهف مطلع کردیم تا بدانند که وعده خدا حق است و قیامت آمدنی است، و شکی در آن نیست، و لیکن مشرکین با اینکه آیت الهی را دیدند دست از انکار برنداشتند و گفتند دیواری بر آنان بسازید تا مردم با آنان ارتباط پیدا نکنند چه از امر آنان چیزی برای ما کشف نشد و یقین پیدا نکردیم پروردگار آنان به حال آنان داناتر است.  
موحدین گفتند امر ایشان ظاهر شد، و آیت آنان روشن گردید، و ما به همین آیت اکتفاء نموده ایمان می‌آوریم، و بر بالای غار آنان مسجدی می‌سازیم که هم خدا در آن عبادت شود و هم تا آن مسجد هست اسم اصحاب کهف هم زنده بماند، تا بدانند وعده خدا حق است، و مراد از وعده خدا به طوری که از سیاق استفاده می‌شود مساله معاد و قیامت است، پس در حقیقت جمله" وَ أَنَّ السَّاعَةَ لا رَیْبَ فِیها" عطف تفسیری آن است.  
و ظرف" اذ" در جمله" إِذْ یَتَنازَعُونَ بَیْنَهُمْ أَمْرَهُمْ" ظرف برای" اعثرنا" و یا برای" لیعلموا" است. و کلمه" تنازع" به معنای تخاصم و دشمنی است. بعضی «1» گفته‌اند: اصل  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روح المعانی، ج 15، ص 233.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 369  
این کلمه به معنای تجاذب است که در تخاصم استعمال می‌شود. و به همین جهت به اعتبار معنای اصلی‌اش متعدی به نفس به کار می‌رود، هم چنان که به اعتبار معنای تخاصم به وسیله" فی" نیز متعدی می‌شود، مانند تنازع در جمله" فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیْ‌ءٍ".  
و مراد از" تنازع مردم در بین خود و در باره امر خود" تنازعشان در مساله قیامت است.  
و اگر قیامت را به ایشان نسبت داده به خاطر اعتناء زیادی است که در باره آن داشتند. این بود حال آیه مورد بحث از نظر مفردات آن، و دلالت و شهادتی که بعضی کلمات آن بر معنای بعضی دیگر دارد.  
و معنایش بنا بر آنچه گذشت این می‌شود: همانطور که ما آنان را به خواب کردیم و سپس برای منظوری چنین و چنان بیدارشان نمودیم همچنین مردم را از حال آنان با خبر کردیم تا در باره قیامت که در باره آن با هم نزاع داشتند روشن گشته بدانند که وعده خدا به آمدن قیامت حق است. و در فرا رسیدن آن شک و ریبی نیست.  
و یا معنایش این می‌شود که: ما مردم را بر جای آنان واقف ساختیم تا مردم مقارن نزاعی که بین خود در باره قیامت داشتند بدانند که وعده خدا حق است.

[وجه دلالت بیدار شدن اصحاب کهف بعد از خواب چند صد ساله، بر حق بودن معاد و قیامت] ..... ص : 369

خواهی پرسید که از خواب بیدار شدن اصحاب کهف چه دلالتی دارد بر اینکه قیامت حق است؟ در جواب می‌گوئیم: از این جهت که اصحاب کهف در عالم خواب جانشان از بدنهایشان کنده شد، و در این مدت طولانی مشاعرشان به کلی تعطیل گشته بود و حواس از کار باز ایستاده و آثار زندگی و قوای بدنی همه از کار افتاد، یعنی بدنها دیگر نشو و نما نکرد، موی سر و رویشان و ناخن‌هایشان دیگر بلند نشد شکل و قیافه‌شان عوض نگردید اگر جوان بودند پیر نشدند و اگر سالم بودند مریض نگشتند، ظاهر بدنها و لباسهایشان پوسیده نشد، آن وقت پس از روزگاری بس طولانی یک بار دیگر که داخل غار شده بودند برگشتند، و این خود بعینه نظیر قیامت است، و نظیر مردن و دوباره زنده شدن است، و هر دو در اینکه خارق العاده‌اند شریکند، کسی که آن را قبول داشته باشد نمی‌تواند این را قبول نکند، و هیچ دلیلی بر نفی آن جز استبعاد ندارد.  
و این قضیه در زمانی رخ داده که دو طائفه از انسانها با هم اختلاف داشته‌اند یک طائفه موحد بوده‌اند که می‌گفتند روح بعد از مفارقتش از بدن دوباره در روز قیامت به بدنها بر می‌گردد طائفه دیگر مشرک بودند و می‌گفتند روح اصلا مغایر بدن است، و در هنگام مرگ از بدن جدا می‌شود، و لیکن به بدن دیگری می‌پیوندد، آری عموم بت‌پرستان اعتقادشان این است که آدمی با مرگ دستخوش بطلان و نابودی نمی‌گردد، و لیکن به بدن دیگری ملحق می‌شود و این همان تناسخ است.   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 370  
پس در چنین عصری حدوث چنین حادثه‌ای جای هیچ شک و ریبی باقی نمی‌گذارد که این داستان آیتی است الهی که منظور از آن از بین بردن شک و تردید دلها است، در خصوص امر قیامت، و منظور آوردن آیتی است تا بفهمند که آن آیت دیگر (قیامت) نیز ممکن است و هیچ استبعادی ندارد.  
از همین جا است که در نظر، قوی می‌آید که اصحاب کهف بعد از چند ساعتی که مردم از حال آنان واقف شدند از دنیا رفته باشند، و منظور خدای تعالی همین بوده باشد که آیتی از خود نشان داده دهان به دهان در بشر منتشر شود تا در باره قیامت تعجب و استبعاد نکنند.  
از اینجا وجه دیگری برای جمله:" إِذْ یَتَنازَعُونَ بَیْنَهُمْ أَمْرَهُمْ" پیدا می‌شود، و آن این است که بگوئیم در ضمیر جمع اول، یعنی آنکه در یتنازعون است و آنکه کلمه" بین" بر آن اضافه شده به ناس برمی‌گردد، و سومی یعنی آنکه" امر" بر آن اضافه شده به اصحاب کهف برمی‌گردد و کلمه:" اذ" در این صورت ظرف برای:" لیعلموا" خواهد بود، و معنایش این می‌شود که مردم را به داستان اصحاب کهف آگاه کردیم تا بدانند وعده ما حق است، و در آن تردیدی نیست، و این دانستنشان وقتی باشد که در میان خود در خصوص اصحاب کهف سر و صدا می‌کردند.  
و اگر تنازع مزبور تنازع در باره اصحاب کهف بوده باشد، و ضمیر در" امرهم" به اصحاب کهف برگردد معنای آیه چنین می‌شود: ما بعد از آنکه اصحاب کهف را بیدار کردیم مردم را بر حال آنان مطلع ساختیم تا بدانند که وعده خدا حق است و قیامت تردیدی ندارد، و مردم در باره آنان بین خود نزاع کردند که آیا اینها خوابند یا مرده‌اند و آیا لازم است دفن شوند و برایشان قبر درست کنیم و یا به حال خودشان واگذاریم تا در فضای غار هم چنان بمانند، مشرکین گفتند: بنائی بر آنان بنیان کنیم و به حال خودشان واگذاریم، پروردگارشان داناتر به حالشان است که آیا زنده‌اند و خواب و یا آنکه مرده‌اند، ولی موحدین گفتند: مسجدی را بالای آنان بنا می‌کنیم.  
این دو معنا بود که احتمال می‌رفت و لیکن سیاق مؤید معنای اول است، زیرا ظاهر سیاق این است که اینکه موحدین گفتند" لَنَتَّخِذَنَّ عَلَیْهِمْ مَسْجِداً" در حقیقت رد کلام مشرکین است که گفته‌اند:" ابْنُوا عَلَیْهِمْ بُنْیاناً ..." و این دو قول به طور یقین از دو طایفه است، و باید با هم مختلف باشد، و این اختلاف تنها بنا بر معنای اول تصور دارد، و همچنین جمله" رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ" آن هم با این تعبیر که بگویند:" ربهم" و نگویند:" پروردگار ما" با   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 371  
معنای اول مناسب‌تر است.

[مقصود از:" الَّذِینَ غَلَبُوا عَلی أَمْرِهِمْ" در آیه:" قالَ الَّذِینَ غَلَبُوا عَلی أَمْرِهِمْ ..."] ..... ص : 371

" قالَ الَّذِینَ غَلَبُوا عَلی أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَیْهِمْ مَسْجِداً".  
این جمله نقل کلام موحدین است، شاهدش این است که گفتند مسجدی بنا کنیم، و نگفتند معبدی. چون مسجد در عرف قرآن محلی را گویند که برای ذکر خدا و سجده برای او مهیا شده است، و قرآن بتکده و یا سایر معابد را مسجد نخوانده هم چنان که خداوند در سوره حج، مسجد را در مقابل صومعه و بیع و صلوات قرار داده و فرموده:" وَ مَساجِدُ یُذْکَرُ فِیهَا اسْمُ اللَّهِ" «1».  
و اگر می‌بینید جمله مورد بحث با فصل و بدون عطف آمده بدین جهت است که کلام به منزله جواب از سؤالی مقدر است، گویا سائلی پرسیده: غیر مشرکین چه گفتند؟ در جوابشان گفته شد آنها که بر امر اصحاب کهف غلبه کردند چنین گفتند. و منظور از" غلبه بر امر ایشان" اگر مقصود از" امر ایشان" همان مساله مورد مشاجره در جمله" یَتَنازَعُونَ ..." باشد و ضمیر" هم" به ناس برگردد مراد غلبه موحدین خواهد بود به وسیله پیروزی خود با معجزه کهف. و اگر ضمیر به" فتیه" برگردد مقصود از غلبه بر امر ایشان (فتیه)، غلبه از نظر به دست گرفتن کار ایشان خواهد بود که باز در این صورت همان موحدین بودند که متصدی امر کهف و ساختن مسجد بر بالای آن بودند.  
بعضی «2» گفته‌اند: غالبین بر امر ایشان پادشاه زمان و دستیارانش بودند، نه موحدین، بعضی «3» دیگر گفته‌اند: اولیاء و فامیلهای خود اصحاب کهف بودند. و این قول از هر قولی دیگر سخیف‌تر است.  
و اگر منظور از امر ایشان امر مذکور در" یَتَنازَعُونَ ..." نبوده باشد در این صورت اگر ضمیر به" ناس" برگردد معنای غلبه عبارت از زمامداری خواهد بود، و معنای" قالَ الَّذِینَ غَلَبُوا عَلی أَمْرِهِمْ"،" آنهایی که زمام امر مردم را در دست داشتند چنین و چنان گفتند" خواهد بود.  
و این زمامداری هم با حاکم زمان قابل انطباق است و هم با موحدین، هم ممکن است حاکم این حرف را زده باشد، و هم موحدین و اگر ضمیر به موصول (الذین ...- آنهایی که غلبه کردند) برگردد دیگر منظور از غالبون خیلی روشن است، و مقصود از غلبه زمامداران بر امر خویش این است که ایشان هر کاری را بخواهند می‌کنند. این بود وجوه محتمل در این آیه ولی از همه  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مساجدی که در آن نام خدا برده می‌شود. سوره حج، آیه 40.  
(2 و 3)مجمع البیان، ج 6، ص 460.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 372  
وجوه بهتر همان وجه اول است.  
این آیه از آیاتی است که معرکه آراء مختلف مفسرین شده، اختلافات زیادی در مفردات آیه دارند، اختلاف‌هایی در مرجع ضمیر جمع در آن و در ضمن اختلافات عجیبی در باره جملات آیه از ایشان دیده می‌شود که اگر این اختلافات را با آن اختلافات در هم ضرب کنیم آن وقت می‌توان گفت در این آیات هزاران قول پیدا شده و از این اقوال آنچه که با سیاق آیه مناسب بود آوردیم چنانچه خواننده عزیز بخواهد به همه آن اقوال پی ببرد باید به کتب تفسیری مطول مراجعه نماید.

[حکایت اختلاف مردم در عدد اصحاب کهف و بیان اینکه ایشان هفت نفر بوده‌اند] ..... ص : 372

" سَیَقُولُونَ ثَلاثَةٌ رابِعُهُمْ کَلْبُهُمْ ... وَ ثامِنُهُمْ کَلْبُهُمْ".  
خدای تعالی در این آیه اختلاف مردم را در عدد اصحاب کهف و اقوال ایشان را ذکر فرموده، و بنا به آنچه که خداوند در قرآن نقل کرده- و قوله الحق- مردم سه قول داشته‌اند که هر یک مترتب بر دیگری است، یکی اینکه اصحاب کهف سه نفر بوده‌اند که چهارمی سگ ایشان بوده. دوم اینکه پنج نفر بوده‌اند و ششمی سگشان بوده که قرآن کریم بعد از نقل این قول فرموده:" رجم به غیب می‌کردند" یعنی بدون علم و اطلاع سخن می‌گفتند.  
و این توصیفی است بر هر دو قول، زیرا اگر مختص به قول دوم به تنهایی بود حق کلام این می‌بود که قول دومی را اول نقل کند و آن گاه این رد خود را هم دنبالش بیاورد بعدا قول اول و بعد سوم را نقل کند.  
قول سوم اینکه هفت نفر بوده‌اند که هشتمی سگ ایشان بوده، خدای تعالی بعد از نقل این قول چیزی که اشاره به ناپسندی آن کند نیاورده، و این خود خالی از اشعار بر صحت آن نیست. قبلا هم که در پیرامون محاوره اصحاب کهف در ذیل آیه" قالَ قائِلٌ مِنْهُمْ کَمْ لَبِثْتُمْ قالُوا لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ قالُوا رَبُّکُمْ أَعْلَمُ بِما لَبِثْتُمْ" بحث می‌کردیم گفتیم که این صیغه‌های جمع و آن یک صیغه مفرد نه تنها اشعار بلکه دلالت دارد بر اینکه حد اقل عدد ایشان هفت نفر بوده و کمتر از آن نبوده است.  
و از جمله لطائفی که در ترتیب شمردن اقوال مذکور به کار رفته این است که از عدد سه تا هشت را پشت سر هم آورده با اینکه سه عدد را شمرده شش رقم را نام برده، فرموده" سه نفر، چهارمی سگشان، پنج نفر، ششمی سگشان، هفت نفر هشتمی سگشان".  
و اما کلمه" رجما" تمیزی است که به وصف دو قول اول به عبارت" قول بدون علم" می‌پردازد و" رجم" همان سنگسار کردن است و گویا مراد از" غیب" غایب باشد، یعنی قولی که معنایش از علم بشر غایب است و قائلش نمی‌داند راست است یا دروغ، آن گاه ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 373  
گوینده کلامی را که چنین شانی و چنین وضعی دارد به کسی تشبیه فرموده که می‌خواهد با سنگ کسی را بزند، خم می‌شود چیزی را برمی‌دارد که نمی‌داند سنگ است یا چیز دیگر و نمی‌داند که به هدف می‌خورد یا خیر؟ و شاید در مثل معروف هم که می‌گویند:" فلانی رجم به غیب کرد" همین باشد، یعنی به جای علم با مظنه رجم کرد، چون مظنون هم هر چه باشد تا حدی از نظر صاحبش غائب است.  
بعضی «1» در معنای" رجم به غیب" گفته‌اند" ظن به غیب" ولی قول بعیدی است.  
خدای تعالی در این سه جمله مورد بحث، در وسط دو جمله اول آن واو نیاورد، ولی در سومی آورده فرموده:" ثَلاثَةٌ رابِعُهُمْ کَلْبُهُمْ"،" خَمْسَةٌ سادِسُهُمْ کَلْبُهُمْ"،" سَبْعَةٌ وَ ثامِنُهُمْ کَلْبُهُمْ".  
در کشاف «2» گفته در این سه جمله" ثلاثة" و" خمسة" و" سبعة" هر سه خبرهایی هستند برای مبتدای حذف شده، و تقدیر کلام چنین است:" هم ثلاثة"" هم خمسة"" هم سبعة" هم چنان که هر سه جمله" رابِعُهُمْ کَلْبُهُمْ" و" سادِسُهُمْ کَلْبُهُمْ" و" ثامِنُهُمْ کَلْبُهُمْ" مبتداء و خبرهایی هستند که صفت خبر قبلی قرار گرفته‌اند.  
خواهی پرسید این که دلیل بی واو آمدن آن دو جمله و با واو آمدن این جمله نشد؟ در جواب می‌گوییم واو مزبور واوی است که همیشه بر سر جمله‌ای در می‌آید که آن جمله صفت نکره‌ای باشد، هم چنان که بر سر جملاتی هم در می‌آید که حال از معرفه باشد مانند صفت نکره در جمله" جاءنی رجل و معه آخر- نزد من مردی آمد که با او دیگری هم بود" و صفت معرفه مانند" مررت بزید و بیده سیف- زید را در راه دیدم در حالی که در دستش شمشیری بود" و او در جمله" وَ ما أَهْلَکْنا مِنْ قَرْیَةٍ إِلَّا وَ لَها کِتابٌ مَعْلُومٌ" نیز از همین باب است.  
فائده این واو هم در نکره و هم در معرفه تاکید و یا به عبارتی بهتر چسبیدن صفت به موصوف و دلالت بر این است که اتصاف موصوف به این صفت امری است ثابت و مستقر.  
همین واو است که در جمله سوم به ما می‌فهماند که این حرف صحیح است، زیرا می‌رساند گویندگان این سخن از روی علم و ثبات و اطمینان نفس سخن گفته‌اند، نه چون آن دو طائفه که رجم به غیب کرده بودند. دلیل بر این استفاده این است که خدای تعالی بعد از دو جمله اول فرمود:" رَجْماً بِالْغَیْبِ" و بعد از جمله سوم فرمود:" ما یَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِیلٌ" ابن عباس هم گفته در دو جمله اول واو نیامد چون هنوز جای شمردن بود، زیرا یک قول دیگر باقی مانده بود، ولی در جمله سوم واو آورد تا بفهماند قول دیگری در دنبال نیست، همین  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1 و 2)کشاف، ج 2، ص 713.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 374  
روایت هم خود دلیل قاطع و ثابت است بر اینکه عدد اصحاب کهف هفت نفر بوده، و هشتمی آنان سگشان بوده است «1».  
و در مجمع البیان در ذیل خلاصه‌ای از کلام ابی علی فارسی گفته: و اما کسی که گفته این واو، واو ثمانیه است، و استدلال کرده به آیه:" حَتَّی إِذا جاؤُها وَ فُتِحَتْ أَبْوابُها" که چون درهای بهشت هشت عدد است لذا واو آورده سخنی است که علمای نحو معنایش را نمی‌فهمند، و از نظر علمی اعتباری ندارد «2».  
" قُلْ رَبِّی أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ ما یَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِیلٌ ...".  
در این جمله به رسول خدا (ص) فرمان می‌دهد که در باره عدد اصحاب کهف صحیح‌ترین نظریه را اعلام بدارد و آن این است که خدا به عدد آنان داناتر است. در کلام سابقش نیز به این نظریه اشاره کرده، نظیر اینکه در جمله‌ای که از محاوره آنان حکایت کرده بود، و آن را کلامی صحیح هم دانسته بود یکی گفته بود: چه قدر خوابیدند؟ گفتند:" لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ" و در آخر حکایت کرده که گفتند، پروردگارتان بهتر می‌داند که چقدر خوابیدید؟ با این حال در کلام دلالتی است بر اینکه بعضی از کسانی که با رسول خدا (ص) مخاطب به این خطاب یعنی خطاب" رَبِّی أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ" بودند اطلاعی از عدد آنان داشته‌اند، چون در این کلام فرموده:" ما یَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِیلٌ- نمی‌داند آن را مگر عده‌ای اندک" و نفرموده:" لا یعلمهم الا قلیل" چون میان" ما" و" لا" فرق است اولی نفی حال را افاده می‌کند و در نتیجه استثناء" الا قلیل" بعد از آن اثبات در حال را می‌رساند.  
و از این کلام چنین به نظر می‌آید که آن عده کمی که قضیه را می‌دانستند از اهل کتاب بوده‌اند.  
کوتاه سخن، مفاد کلام این است: سه قولی که در باره عدد اصحاب کهف ارائه شد در عهد رسول خدا (ص) معروف بوده، و بنا بر این، اینکه در جمله" سَیَقُولُونَ ثَلاثَةٌ ...- به زودی می‌گویند سه نفر بوده‌اند" که می‌فهماند در آینده این نظریه ارائه می‌شود، همچنین دو نظریه دیگر در صورتی که عطف به مدخول" سین"" در:" سیقولون" باشند آینده نزدیک به زمان نزول این آیات و یا نزدیک به زمان وقوع حادثه را می‌رساند- دقت  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر کشاف، ج 2، ص 713.  
(2)مجمع البیان، ج 6، ص 459.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 375  
فرمایید.  
" فَلا تُمارِ فِیهِمْ إِلَّا مِراءً ظاهِراً"- راغب گفته: کلمه" مریة" به معنای تردد در چیزی است، و معنای آن از معنای کلمه" شک" اخص است، و شک از مریه عمومی‌تر است. آن گاه گفته:" امتراء" و" ممارات" به معنای محاجه در آن امری است که مورد تردد باشد. سپس گفته: اصل کلمه" مریة" از اصطلاح" مریت الناقة" گرفته شده که معنایش" به پستان ماده شتر جهت دوشیدن شیر دست کشیدم" است «1».  
پس اگر" جدال" را" ممارات" خوانده‌اند برای این است که شخص مجادله کننده با کلام خود می‌خواهد همه حرفهای طرف خود را از او بدوشد و رد کند.  
و مقصود از" ظاهر بودن مراء" این است که در آن تعمق و دقت ننموده به همان مقداری که قرآن از قصه اصحاب کهف آورده اکتفاء کند. ولی بعضی «2» آن را طوری دیگر معنا کرده‌اند که از آن توهین و رد شنونده فهمیده می‌شود. و بعضی «3» دیگر گفته‌اند مقصود از ظاهر بودن مراء این است که مراء حجت طرف مقابل را از بین ببرد، و ظهور در اینجا به معنای رفتن است، هم چنان که در شعر شاعر که گفته:" و تلک شکاة ظاهر عنک عارها- و این شکوه‌ای است که عارش از تو خواهد رفت" به این معنا است.  
و معنای آیه این است: وقتی پروردگار تو داناتر به عدد ایشان است، و او است که داستان ایشان را برای تو بیان کرده، پس دیگر با اهل کتاب در باره این جوانان محاجه مکن مگر محاجه‌ای که در آن اصرار نباشد، و یا محاجه‌ای که حجت آنان را از بین ببرد، و از هیچ یک از آنان در باره عدد این جوانان نظریه مخواه، پروردگارت تو را کفایت کند.

[توضیح در مورد اینکه باید کار فردا را به مشیت خدا (ان شاء اللَّه) مشروط کرد و بیان اینکه هر عملی از هر عاملی موقوف به اذن و مشیت خدای تعالی است] ..... ص : 375

" وَ لا تَقُولَنَّ لِشَیْ‌ءٍ إِنِّی فاعِلٌ ذلِکَ غَداً إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّهُ".  
این آیه شریفه چه خطابش را منحصر به رسول خدا (ص) بدانیم و چه اینکه بگوییم خطاب به آن حضرت و به دیگران است متعرض امری است که آدمی آن را کار خود می‌داند، و به طرف مقابل خود وعده می‌دهد که در آینده این کار را می‌کنم.  
قرآن کریم در تعلیم الهی خود تمامی آنچه که در عالم هستی است چه ذوات و چه آثار و افعال ذوات را مملوک خدا به تنهایی می‌داند، که می‌تواند در مملوک خود هر قسم تصرفی نموده و هر حکمی را انفاذ بدارد، و کسی نیست که حکم او را تعقیب کند، و غیر  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مفردات راغب، ماده" مری".  
(2 و 3)روح المعانی، ج 15، ص 247. [.....]  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 376  
خدا هیچ کس هیچ چیز را مالک نیست، مگر آنچه را که خدا تملیکش کرده، و او را بر آن توانا نموده، تازه بعد از تملیک هم باز خود او مالک و قادر بر آن است (و مانند تملیک ما به یکدیگر نیست که وقتی چیزی به کسی تملیک کنیم دیگر خودمان مالک نیستیم). آیات قرآنی که بر این حقیقت دلالت کند بسیار زیاد است، که حاجتی به ایراد آنها نیست.  
پس تمامی ذواتی که در عالم است که دارای افعال و آثاری هستند و ما آنها را سبب و فاعل و علت آن افعال و آثار می‌نامیم هیچ یک مستقل در سببیت خود نیستند، و هیچکدام در فعل و اثر خود بی نیاز از خدا نیست، هیچ عملی و اثری از آنها سر نمی‌زند مگر آنکه خدا بخواهد، زیرا او است که آن را قادر بر آن فعل کرده و در عین حال سلب قدرت از خود ننموده، تا آن فاعل بر خلاف اراده خدا اراده‌ای کند.  
و به عبارت دیگر هر سببی از اسباب عالم هستی سبب از پیش خود نیست و سببیتش به اقتضاء ذاتش نمی‌باشد، بلکه خدای تعالی او را قادر بر فعل و اثرش کرده و هر جا که فعل و اثری از خود نشان دهد می‌فهمیم که خدا خلاف آن را اراده نکرده است.  
و اگر بخواهی می‌توانی بگویی خدای تعالی راه رسیدن به اثر را برایش آسان و هموار کرده. و باز اگر خواستی بگو اثر خود را به اذن خدا بروز می‌دهد، زیرا برگشت همه این تعبیرات به یکی است. اذن خدا همان اقدار خدا است، اذن خدا همان رفع موانع نمودن خدا است، و آیات داله بر این که هر عملی از هر عاملی موقوف بر اذن خدای تعالی است بسیار زیاد است از آن جمله می‌فرماید:" ما قَطَعْتُمْ مِنْ لِینَةٍ أَوْ تَرَکْتُمُوها قائِمَةً عَلی أُصُولِها فَبِإِذْنِ اللَّهِ" «1» و نیز می‌فرماید:" ما أَصابَ مِنْ مُصِیبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ" «2» و نیز می‌فرماید:" وَ الْبَلَدُ الطَّیِّبُ یَخْرُجُ نَباتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ" «3» و نیز می‌فرماید:" وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ" «4» و نیز فرموده:" وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِیُطاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ" «5» و همچنین آیات زیاد دیگری از این قبیل.  
پس انسان عارف به مقام پروردگار خود و کسی که خود را تسلیم پروردگار خویش ساخته می‌بایستی هیچ وقت خود را سبب مستقل در امری و در کاری نداند، و خود را در آن  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)هیچ درخت خرمایی را قطع نمی‌کنید و یا به حال خود نمی‌گذارید مگر به اذن خدا. سوره حشر، آیه 5.  
(2)هیچ مصیبتی نمی‌رسد مگر به اذن خدا. سوره تغابن، آیه 11.  
(3)سرزمین پاک روئیدنیش نمی‌روید مگر به اذن خدا. سوره اعراف آیه 58.  
(4)هیچ کسی نمی‌تواند ایمان بیاورد مگر به اذن خدا. سوره یونس، آیه 100.  
(5)هیچ رسولی نفرستادیم مگر برای اینکه به اذن خدا اطاعت شود. سوره نساء، آیه 64.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 377  
کار مستغنی از خدا نپندارد، و بداند که اگر مالک آن عمل و قادر بر آن است خدای تعالی تملیکش فرموده. و او بر آن کار قادرش ساخته. و ایمان داشته باشد به اینکه:" أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِیعاً- نیروها همه از خدا است" لا جرم هر وقت تصمیم می‌گیرد که عملی را انجام دهد باید عزمش توأم با توکل بر خدا باشد هم چنان که خودش فرموده:" فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ" «1» و هر وقت به کسی وعده‌ای می‌دهد و یا از عملی که در آینده انجام دهد خبر می‌دهد، باید مقیدش کند به اذن خدا، و یا به عدم مشیت خدا خلاف آن را، و بگوید این کار را می‌کنم اگر خدا غیر آن را نخواسته باشد. و همین معنا یعنی نهی از مستقل پنداشتن، خود معنایی است که از آیه شریفه به ذهن می‌رسد، مخصوصا با سابقه ذهنی که از قرآن کریم در باره این حقیقت داریم وقتی می‌شنویم:" وَ لا تَقُولَنَّ لِشَیْ‌ءٍ إِنِّی فاعِلٌ ذلِکَ غَداً إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّهُ"، آن هم با در نظر گرفتن آیات قبل که وحدانیت خدا را در الوهیت و ربوبیت بیان می‌کرد و همچنین آیات ما قبل این قصه را که آنچه در روی زمین است زینت داده خدا معرفی می‌نمود، و می‌فرمود:  
" خدا به زودی آنها را به صورت خاکی خشک و بی علف در می‌آورد". و نیز با در نظر گرفتن اینکه یکی از چیزهایی که در روی زمین است افعال آدمی است که خدا برای انسان زینتش داده و با آن آدمیان را امتحان می‌کند، که آیا خود را مالک آن افعال می‌دانند یا خیر.  
از همه اینها استفاده می‌شود که منظور از جمله" وَ لا تَقُولَنَّ لِشَیْ‌ءٍ إِنِّی فاعِلٌ ذلِکَ غَداً" این نیست که شما کارهای خودتان را به خود نسبت ندهید، و این کارها مال شما نیست، قطعا منظور این نیست، برای اینکه ما می‌بینیم بسیاری از موارد خدا کارهای پیغمبرش و غیر پیغمبرش را به خود آنان نسبت داده، و اصلا امر می‌کند که کارهایی را به خودش نسبت دهد:" فَقُلْ لِی عَمَلِی وَ لَکُمْ عَمَلُکُمْ" «2» و یا" لَنا أَعْمالُنا وَ لَکُمْ أَعْمالُکُمْ" «3».  
پس قرآن کریم اصل نسبت دادن افعال به فاعل را انکار نمی‌کند آن چیزی را که انکار کرده این است که کسی برای خود و یا برای کسی و یا چیزی ادعای استقلال در عمل و بی‌نیازی از مشیت خدا و اذن او کند، این است آن نکته‌ای که جمله استثنایی:" إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّهُ" در مقام افاده آن است.  
از همین جا روشن می‌شود که در جمله مذکور بایی به معنای ملابسه در تقدیر است، و استثناء هم استثناء مفرغ است که مستثنی را از همه احوال و از همه زمانها بیرون می‌کند و  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)پس هر گاه تصمیمی گرفتی با توکل بر خدا انجام ده. سوره آل عمران، آیه 159.  
(2)پس بگو عمل من برای من و عمل شما برای شما است. سوره یونس، آیه 41.  
(3)کارهای ما برای خودمان و کارهای شما برای خودتان. سوره شوری، آیه 15.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 378  
تقدیرش این است که" به هیچ چیز مگو- یعنی در باره هیچ چیز تصمیم مگیر- که من آن را فردا انجام می‌دهم، این حرف را در هیچ حالی از احوال و در هیچ زمانی از ازمنه مزن، مگر در یک حال و یک زمان، و آن حال و زمانی است که کلام خود را معلق بر مشیت خدا کرده باشی به اینکه گفته باشی: من این کار را فردا انجام می‌دهم اگر خدا بخواهد که انجام دهم و یا اگر خدا نخواهد که انجام ندهم" و بالأخره معنای" ان شاء اللَّه" مقید ساختن عمل خویش است به مشیت خدا.

[وجوه دیگری که در باره استثناء در آیه:" وَ لا تَقُولَنَّ لِشَیْ‌ءٍ إِنِّی فاعِلٌ ذلِکَ غَداً إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّهُ" گفته شده است] ..... ص : 378

این است آن معنایی که دقت در آیه افاده‌اش می‌کند، و ذیل آیه نیز مؤید آن است، البته مفسرین در آن توجیهات دیگری دارند که ذیلا از نظر خوانندگان می‌گذرد:  
یکی «1» اینکه معنای آیه همان معنایی است که شد الا اینکه در کلام، کلمه" قول" در تقدیر است، و تقدیر کلام این است که:" الا ان تقول ان شاء اللَّه- مگر اینکه بگویی ان شاء اللَّه" و چون کلمه" تقول" حذف شده، تعبیر" ان شاء اللَّه" هم به عبارت مستقبل یعنی" أَنْ یَشاءَ اللَّهُ" تغییر یافته است، و این خود تادیبی است از خدا برای بندگانش، و تعلیم ایشان است تا آنچه خبر می‌دهند اینطور خبر دهند تا از حد قطع و یقین بیرون آید، و در نتیجه دروغ نگفته باشند. و اگر قسم خورده‌اند در صورت برخورد با موانع قسمشان نشکند. مثلا در خبر بگویند فردا ان شاء اللَّه فلانی می‌آید، اگر فرضا نیامد دروغ نگفته، چون گفته اگر خدا بخواهد، و همچنین در قسم بگوید و اللَّه فلان کار را می‌کنم ان شاء اللَّه، تا اگر به موانعی برخورد نمود سوگندش نشکند، و کفاره به گردنش نیاید- این وجه را به اخفش نسبت داده‌اند.  
لیکن وجهی است با تکلف آن هم تکلفی بی‌جهت، علاوه بر اینکه تقدیر قول آن طور که گفته شده معنای آیه را به کلی به هم می‌زند، و این مساله بر خواننده پوشیده نیست.  
وجه دیگری که آورده‌اند «2» این است که در کلام چیزی در تقدیر نیست الا اینکه مصدری که پس از تاویل جمله" ان شاء اللَّه" استفاده می‌شود، مصدری است به معنای مفعول و معنای جمله این است که: به چیزی مگو که من فردا انجامش می‌دهم، مگر آن چیزی که خدا خواسته باشد و اراده کرده باشد، مثلا اطاعت خدا باشد. پس گویا گفته شده در باره هیچ عملی مگو که به زودی انجامش می‌دهم مگر آن عملی که از طاعات باشد. و نهی" مگو" هم نهی کراهتی است نه حرمتی تا بر آن اعتراض شود که پس انجام کارهای مباح و یا خبر دادن از آن که بعدها می‌کنم جائز نیست، و حال آنکه جائز است.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1 و 2)مجمع البیان، ج 6، ص 461، به نقل از فراء.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 379  
این وجه نیز صحیح نیست، زیرا وقتی صحیح است که مقصود از مشیت خدا اراده تشریعی" طاعت" بوده باشد، و کسی چنین سندی نداده، و هیچ دلیلی بر آن دلالت ندارد، حتی در یک مورد از قرآن هم سراغ نداریم که مشیت به معنای اراده تشریعی خدا باشد در حالی که مواردی سراغ داریم که مشیت در آن در مشیت تکوینی استعمال شده، هم چنان که از قول حضرت موسی (ع) نقل فرموده که به خضر گفت:" سَتَجِدُنِی إِنْ شاءَ اللَّهُ صابِراً" «1» و از شعیب نقل فرموده که به موسی گفت:" سَتَجِدُنِی إِنْ شاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِینَ" «2» و از اسماعیل (ع) حکایت کرده که به پدرش گفت:" سَتَجِدُنِی إِنْ شاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِینَ" «3» و در وعده‌ای که به رسول خدا (ص) داده می‌فرماید:" لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرامَ إِنْ شاءَ اللَّهُ آمِنِینَ" «4» و همچنین آیاتی دیگر.  
وجه مزبور بیشتر با اصول عقاید معتزله وفق می‌دهد، چون معتزله می‌گویند: خدای تعالی پس از خلقت بندگان، دیگر مشیتی در کارهای آنان ندارد تنها دخل و تصرفی که در بندگان دارد از راه تشریع و اراده تشریعی و خلاصه جعل قانون است، که این کار را بکنید و این کار مکنید. و لیکن این نظریه از نظر عقل و نقل باطل است.  
یکی «5» از وجوه دیگری که در توجیه آیه شریفه آورده‌اند این است که استثناء مزبور از" فعل" است نه از" قول" که اگر اینطور توجیه کنیم دیگر احتیاجی به تقدیر پیدا نمی‌کنیم، و معنا این می‌شود: و به هر چیز مگو که" من فردا انجامش می‌دهم، مگر آنکه خدا خلافش را اراده کرده باشد، و مانعی جلو من بگذارد" و این حرف، نظیر حرف معتزله است که می‌گویند بنده در افعالش فاعل مستقل است مگر اینکه خداوند مانعی بزرگتر در جلو او قرار دهد، و خلاصه برگشت کلام به این می‌شود که در باره افعال بندگان راه معتزله را مرو، نظریه آنان باطل است.  
اشکالی که ما در این توجیه داریم این است که استثناء را به فعل زدن نه به قول، به آن بیانی که ما گذراندیم بی‌اشکالتر و تمامتر است، و دیگر نهی از تعلیق استثناء بر فعل وجهی ندارد، چون تعلیق استثناء بر فعل در موارد متعددی در کلام خدای تعالی واقع شده، و  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)به زودی ان شاء اللَّه مرا مردی شکیبا خواهی یافت. سوره کهف، آیه 69.  
(2)به زودی ان شاء اللَّه مرا از صالحین خواهی یافت. سوره قصص، آیه 27.  
(3)به زودی مرا ان شاء اللَّه از صابرین خواهی یافت. سوره صافات، آیه 102.  
(4)به زودی ان شاء اللَّه با امنیت تمام وارد مسجد الحرام خواهید شد. سوره فتح، آیه 27.  
(5)روح المعانی، ج 15، ص 248. [.....]  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 380  
آن را رد نکرده مانند کلامی که از ابراهیم حکایت کرده که گفت:" وَ لا أَخافُ ما تُشْرِکُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ یَشاءَ رَبِّی شَیْئاً" «1» و کلامی که از شعیب نقل کرده که گفت:" وَ ما یَکُونُ لَنا أَنْ نَعُودَ فِیها إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّهُ" «2» و نیز مانند آیه" ما کانُوا لِیُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّهُ" «3» که کلام خود خدای تعالی است، و همچنین آیات دیگر. پس آیه مورد گفتگوی ما نیز باید بر معنایی حمل شود که با این مطلب موافق در آید.  
یکی «4» دیگر از وجوهی که در معنای استثناء مورد بحث گفته‌اند این است که استثنای مزبور از اعم اوقات است، چیزی که هست مفعول کلمه" یشاء" عبارت از قول است، و معنای آیه این است که: هیچ وقت این حرف را نزنید مگر آنکه خدا بخواهد که شما بزنید. و مراد از خواستن خدا اذن او است، یعنی حرفی نزنید که خدا اذن خود را در آن اعلام نکرده باشد.  
اشکال این وجه این است که وقتی درست است که چیزی در آن تقدیر بگیریم، و تقدیر گرفتن دلیل می‌خواهد و در الفاظ آیه چیزی که دلالت کند بر تقدیر اعلام وجود ندارد، و اگر هم تقدیر نگیریم تکلیف در آیه تکلیف به مجهول خواهد بود.  
وجه دیگر «5» این است که استثناء مزبور برای ابدی کردن مطلب است، نظیر استثنایی که در آیه" خالِدِینَ فِیها ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا ما شاءَ رَبُّکَ عَطاءً غَیْرَ مَجْذُوذٍ" «6» و بنا بر این معنای آیه مورد بحث این می‌شود که: ابدا چنین حرفی مزن.  
لیکن این وجه با آیات بسیاری که قبلا نقل کردیم که افعال گذشته و آینده انبیاء و سایر مردم را به خود ایشان نسبت داده منافات دارد، بلکه در آن آیات پیغمبر خود را دستور می‌دهد که اعمال خود را به خودش نسبت دهد مثل اینکه فرموده:" فَقُلْ لِی عَمَلِی وَ لَکُمْ عَمَلُکُمْ" «7» و مانند آیه" قُلْ سَأَتْلُوا عَلَیْکُمْ مِنْهُ ذِکْراً" «8».  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)من از آنچه به خدا شرک می‌ورزید نمی‌ترسم مگر آنکه خدای من چیزی بخواهد. سوره انعام آیه 80.  
(2)ما را نمی‌رسد که دو باره بدان برگردیم مگر آنکه خدا بخواهد. سوره اعراف، آیه 89.  
(3)هرگز نمی‌توانند ایمان بیاورند مگر آنکه خدا بخواهد. سوره انعام، آیه 111.  
(4 و 5)روح المعانی، ج 15، ص 248.  
(6)جاودانه در آن هستند ما دام که آسمانها و زمین برقرارند مگر آنکه پروردگار تو عطائی غیر مقطوع بخواهد. سوره هود، آیه 108.  
(7)سوره یونس، آیه 41.  
(8)بگو بزودی ذکری از آن را برایتان می‌خوانم. سوره کهف، آیه 83.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 381

[معنای آیه:" وَ اذْکُرْ رَبَّکَ إِذا نَسِیتَ ..." و وجوهی که در معنای آن گفته شده است] ..... ص : 381

" وَ اذْکُرْ رَبَّکَ إِذا نَسِیتَ وَ قُلْ عَسی أَنْ یَهْدِیَنِ رَبِّی لِأَقْرَبَ مِنْ هذا رَشَداً".  
اتصال این آیه به ما قبل و اشتراکش با آنها در سیاق تکلیف" بیاد آر" چنین اقتضاء می‌کند که مراد از نسیان فراموش کردن استثناء باشد. و بنا بر این مراد از" ذکر پروردگار" فراموش نکردن مقام پروردگار است. همان مقامی که به یاد آن بودن موجب استثناء می‌شود، و آن این است که خدای تعالی قائم بر هر نفسی، و هر کاری است که آن نفس می‌کند، و خدا است که کارهای نفوس را به آنها تملیک کرده و نفوس را بر آن قدرت داده.  
و معنای آیه این است که: هر وقت در اثر غفلت از مقام پروردگارت فراموش کردی که در کلام خود استثناء مذکور را به کار بری به محضی که یادت آمد مجددا به یاد پروردگارت باش، آن گاه ملک و قدرت خود را تسلیم او بدار و از او بدان و افعال خویش را مقید به اذن و مشیت او کن.  
و از آنجایی که امر به یادآوری مطلق آمده، و معلوم نکرده که چه نحو و با چه عبارتی به یاد خدا بیفتید، لذا استفاده می‌شود که منظور ذکر خدای تعالی است به شان مخصوص به او، حال چه اینکه به لفظ باشد و چه به یاد قلبی، و لفظ هم چه ان شاء اللَّه باشد و یا استغفار و چه اینکه ابتداء آن را بگوید، و یا اگر یادش رفت هنوز کلامش تمام نشده آن را بگوید، و یا به منظور گفتن آن کلام را دو باره تکرار کند، و یا آنکه اگر اصلا یادش نیامد تا کلام تمام شد همان کلام را در دل بگذراند، و ان شاء اللَّه را بگوید، چه اینکه فاصله زیاد شده باشد، یا کم، هم چنان که در بعضی از روایات «1» آمده که وقتی آیه شریفه نازل شد رسول خدا (ص) فرمود:" ان شاء اللَّه". و چه اینکه به لفظ استغفار و امثال آن باشد.  
از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که گفتار بعضی «2» از مفسرین که گفته‌اند آیه مستقل از آیات قبل است، و مراد از فراموشی، فراموشی خدا و یا مطلق فراموشی است، و معنایش این است که" هر وقت خدا را فراموش کردی و یا هر چیز دیگری را فراموش کردی سپس یادت آمد به یاد خدا، بیفت" گفتار صحیحی نیست.  
و همچنین کلام بعضی «3» دیگر که بنا بر وجه سابق اضافه کرده که مراد از ذکر خدای تعالی، هر ذکری نیست، بلکه همان کلمه" ان شاء اللَّه" است هر چند که فاصله میان گفتن آن و فراموشی زیاد باشد، و یا خصوص استغفار و یا پشیمانی بر تفریط و کوتاهی کردن  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)الدر المنثور، ج 4، ص 217.  
(2)تفسیر فخر رازی، ج 21، ص 111.  
(3)روح المعانی، ج 15، ص 249 و مجمع البیان، ج 6، ص 461.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 382  
است، و همچنین وجوه دیگری که در این باره ارائه شده وجوه سدیدی نیست.  
مساله اتصال به سیاق آیات قبل و اشتراکش با آنها در سیاق تکلیف اقتضاء می‌کند که اشاره به کلمه" هذا" اشاره به ذکر خدا بعد از فراموشی باشد، و معنایش این باشد: امیدوار باش که پروردگارت تو را به امری هدایت کند که رشدش از ذکر خدا بعد از نسیان بیشتر باشد، و آن عبارت است از ذکر دائمی و بدون نسیان. در نتیجه آیه شریفه از قبیل آیاتی خواهد بود که رسول خدا (ص) را به دوام ذکر دعوت می‌کند، مانند آیه" وَ اذْکُرْ رَبَّکَ فِی نَفْسِکَ تَضَرُّعاً وَ خِیفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْآصالِ وَ لا تَکُنْ مِنَ الْغافِلِینَ" «1» چون به یاد چیزی افتادن بعد از فراموش کردن و بیاد آوردن و به خاطر سپردن که دیگر فراموش نشود خود از اسباب دوام ذکر است.  
و عجب از مفسرینی «2» است که کلمه" هذا" را در آیه شریفه اشاره به داستان اصحاب کهف گرفته و گفته‌اند: معنای آیه این است که" بگو امید است خداوند از آیات داله بر نبوتم معجزاتی به من بدهد که از نظر ارشاد مردم به دین توحید مؤثرتر از داستان اصحاب کهف باشد" ولی خواننده ضعف این توجیه را خود می‌فهمد.  
و از این عجیب‌تر کلامی است که از بعضی «3» از مفسرین نقل شده که گفته‌اند اشاره" هذا" به فراموش شده است، و معنای آیه این است که" از خدا بخواه که وقتی چیزی را فراموش کردی به یادت بیاورد، و اگر به یادت نیاورد بگو امید است پروردگارم مرا به چیزی هدایت کند، که از آن فراموش شده‌ام بهتر و نفعش از آن بیشتر باشد".  
باز از این هم عجیب‌تر کلام بعضی «4» دیگر از آنان است که گفته‌اند جمله" وَ قُلْ عَسی أَنْ یَهْدِیَنِ ..." عطف تفسیری بر جمله" وَ اذْکُرْ رَبَّکَ إِذا نَسِیتَ" می‌باشد و معنایش این است که اگر نسیانی از تو سر زد به سوی پروردگارت توبه ببر، و توبه‌ات این است که بگویی" امید است پروردگارم مرا به نزدیک‌تر از این به رشد هدایت فرماید".  
ممکن هم هست بگوییم وجه دوم و سوم یک وجه است و به هر حال چه یکی باشد و چه دو تا بناء هر دو بر این است که مراد از جمله" نسیت" مطلق نسیان باشد، و حال آنکه خواننده عزیز اشکالش را فهمید.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)خدای خود را با تضرع و پنهانی و بی آنکه آواز برکشی در دل خود در صبح و شام یاد کن و از غافلان مباش. سوره اعراف، آیه 205.  
(2)کشاف، ج 2، ص 715. و روح المعانی، ج 15، ص 251.  
(3 و 4)روح المعانی، ج 15، ص 251.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 383

[توضیح آیه:" وَ لَبِثُوا فِی کَهْفِهِمْ ثَلاثَ مِائَةٍ سِنِینَ وَ ازْدَادُوا تِسْعاً" که عدد سالهای اقامت اصحاب کهف را در غار حکایت می‌کند] ..... ص : 383

" وَ لَبِثُوا فِی کَهْفِهِمْ ثَلاثَ مِائَةٍ سِنِینَ وَ ازْدَادُوا تِسْعاً".  
این جمله مدت اقامت اصحاب کهف در غار را بیان می‌کند که در این مدت همه در خواب بودند، و چون طولانی بودن این خواب مورد عنایت بوده، در اول آیات داستان نیز اشاره‌ای اجمالی به این مدت کرده و فرموده:" فَضَرَبْنا عَلَی آذانِهِمْ فِی الْکَهْفِ سِنِینَ عَدَداً".  
مؤید این حرف این است که دنبال جمله مورد بحث در آیه بعدی فرموده:" قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما لَبِثُوا"، آن گاه اضافه کرده است:" وَ اتْلُ ما أُوحِیَ إِلَیْکَ ..." و سپس فرموده:" وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّکُمْ". و جز در جمله مورد بحث عدد سالهای مکث ایشان را بیان نکرده، پس با اینکه در جمله مورد بحث عدد مذکور را معلوم کرده و سپس فرموده:" قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما لَبِثُوا" و در جای دیگر فرموده:" قُلْ رَبِّی أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ- بگو پروردگار من داناتر به عده آنان است" این خود اشاره به این است که عدد مذکور صحیح است.  
پس دیگر نباید توجهی به این حرف «1» نمود که جمله" وَ لَبِثُوا فِی کَهْفِهِمْ" حکایت کلام اهل کتاب و جمله" قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما لَبِثُوا" جواب و رد آن است. و همچنین به این گفته «2» نیز نباید اعتناء کرد که جمله" لبثوا ..." کلام خدا و جمله" وَ ازْدَادُوا تِسْعاً" اشاره به قول اهل کتاب و ضمیر" هم" راجع به ایشان است، و معنای آیه این است که، اهل کتاب نه سال بر عدد واقعی افزوده‌اند، و آن گاه جمله" قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما لَبِثُوا" رد آن است.  
زیرا علاوه بر ناسازگاری آن با مطالب گذشته آنچه از اهل کتاب در باره سالهای مکث اصحاب کهف نقل شده دویست سال و یا کمتر از آن است و هیچ یک از اهل کتاب سیصد و نه سال و حتی سیصد سال را نگفته است.  
کلمه" سنین" تمیز عدد نیست و گرنه باید می‌فرمود:" ثلاث مائة سنة" چون تمیز از صد به بالا مفرد و منصوب است، بلکه به طوری که گفته‌اند بدل از" ثلاثمائة" است، و در این کلام شباهتی با جمله:" سِنِینَ عَدَداً" که اجمال قصه را در صدر آیات بیان می‌کرد رعایت شده است.  
و بعید نیست نکته تبدیل کلمه" سنة" به" سنین" زیاد جلوه دادن مدت لبث باشد و بنا بر این آن وقت جمله" وَ ازْدَادُوا تِسْعاً" خالی از یک معنا و بویی از اضراب نخواهد بود، گویا کسی گفته:" در غارشان سیصد سال، آری این همه سالهای متمادی خوابیدند، بلکه نه سال  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)کشاف، ج 2، ص 716. [.....]  
(2)روح المعانی، ج 15، ص 253.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 384  
هم اضافه کردند" و اضراب بودن جمله مزبور منافاتی با گفته سابق ما در" سِنِینَ عَدَداً" ندارد، که گفتیم این تعبیر برای این است که عدد را اندک نشان دهد، زیرا در آنجا مقام مقام دیگری بود، و اینجا مقام دیگری است. و در هر یک از دو مقام غرض خاصی در بین است که در آن دیگری نیست. غرض در آن مقام این بود که بفهماند خواباندن اصحاب کهف در مدتی به این طولانی و سپس بیدار کردن آنان در مقام قدرت خدای تعالی چیزی نیست و در قبال زینت دادن موجودات زمین در نظر بشر امری عجیب نیست، به خلاف این مقام که می‌خواهد حجتی را علیه منکرین بعث اقامه کند که در چنین مقامی هر چه عدد سالهای خواب آنان را بیشتر جلوه دهد حجت، دل‌نشین‌تر خواهد شد. پس همین یک مدت دو نسبت به خود می‌گیرد، یکی نسبتی به خدا دارد که امری آسان است و یکی نسبت به ما که مدتی بسیار طولانی است.  
و اضافه کردن نه سال به سیصد سال چنین اشاره می‌کند که اصحاب کهف سیصد سال شمسی در غار بوده‌اند چون تفاوت سیصد سال شمسی با قمری تقریبا همین مقدارها می‌شود، و دیگر جا ندارد که کسی شک کند در اینکه مراد از" سنین" در آیه شریفه سالهای قمری است. برای اینکه سال در عرف قرآن به قمری حساب می‌شود که از ماههای هلالی ترکیب می‌یابد و در شریعت اسلامی هم همین معتبر است.  
و در تفسیر کبیر «1» به خاطر اینکه این دو عدد به طور تحقیق با هم منطبق نمی‌شود با شدت هر چه تمامتر به این حرف حمله کرده، و در باره روایتی هم که از علی (ع) در این موضوع نقل شده مناقشه کرده است، با اینکه فرق میان دو عدد یعنی سیصد سال شمسی و سیصد و نه سال قمری از سه ماه کمتر است، و در مواردی که عددی را به طور تقریب می‌آورند این مقدار از تقریب را جائز می‌شمارند. و بدون هیچ حرفی در کلام خود ما هم معمول است.  
" قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما لَبِثُوا لَهُ غَیْبُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ ...".  
در داستان اصحاب کهف به طور اشاره گذشت که مردم در باره اصحاب کهف اختلاف داشتند و قرآن کریم حق داستان را اداء نموده آنچه حقیقت داشته بیان فرموده است.  
پس جمله" قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما لَبِثُوا" مشعر به این است که مدتی را که در آیه قبلی برای لبث اصحاب کهف بیان نموده نزد مردم مسلم نبوده، لذا رسول خدا (ص)  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر فخر رازی، ج 21، ص 112.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 385  
مامور شده است، با ایشان احتجاج کند، و در احتجاج خود به علم خدا تمسک جسته بفهماند که خدا از ما مردم بهتر می‌داند.  
جمله" لَهُ غَیْبُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ" تعلیل و بیان این جهت است که چطور خدا داناتر به مدت لبث ایشان است. و لام در آن مفید اختصاص ملکی است، و مراد این است که خدای تعالی تنها مالک آنچه در آسمانها و زمین است می‌باشد، و تنها او است که مالک غیب است و چیزی از او فوت نمی‌شود، هر چند که آسمان و زمین از بین بروند. و وقتی که مالک غیب عالم باشد و ملکیتش هم به حقیقت معنای ملکیت باشد و وقتی دارای کمال بصر و سمع است، پس او از هر کس دیگر داناتر به مدت لبث اصحاب کهف است که خود یکی از مصادیق غیب است.  
و بنا بر این، اینکه فرمود:" أَبْصِرْ بِهِ وَ أَسْمِعْ" با در نظر گرفتن اینکه صیغه" افعل به" صیغه تعجب است، معنایش این است که: چقدر بینا و شنوا است. و این خود کمال سمع و بصر خدای را می‌رساند، و جمله‌ای است که تعلیل را تتمیم می‌کند. گویا گفته است چطور داناتر به لبث آنان نباشد در حالی که مالک ایشان که یکی از مصادیق غیبند می‌باشد، و حال ایشان را دیده و مقالشان را شنیده است.  
از اینجا معلوم می‌شود اینکه بعضی «1» گفته‌اند" لام" در جمله" لَهُ غَیْبُ" لام اختصاص علمی است، یعنی برای خدای تعالی است علم به این مطلب، و علم به تمام مخلوقات را هم می‌رساند، چون وقتی کسی عالم به غیب و امور خفی عالم است امور دیگر را به طریق اولی می‌داند"، نظریه درستی نیست، برای اینکه ظاهر جمله" أَبْصِرْ بِهِ وَ أَسْمِعْ" این است که منظور از آن تاسیس مطلب باشد، نه تاکید آن و همچنین ظاهر لام" له" مطلق ملک است، نه تنها ملک علمی.  
و اینکه فرمود:" ما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِیٍّ ..." مراد از آن این است که ولایت مستقل غیر خدای را انکار نماید. و مراد از جمله بعدیش یعنی جمله" وَ لا یُشْرِکُ فِی حُکْمِهِ أَحَداً" ولایت دیگری را به نحو اشتراک با خدا نفی می‌کند. و خلاصه معنای آن دو این است که غیر خدا نه ولایت مستقل دارند و نه با خدا در ولایت شریکند.  
و بعید نیست از نظم آیه که در جمله دوم یعنی جمله" وَ لا یُشْرِکُ فِی حُکْمِهِ أَحَداً" تعبیر به فعل آورده نه به وصف، و در نفی ولایت مستقله کلمه" فی حکمه" را نیاورده و در  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روح المعانی، ج 15، ص 254.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 386  
مساله شرک در ولایت آن را آورد. استفاده شود که جمله اولی ولایت غیر خدا را انکار می‌کند، چه ولایت مستقل آنها را و چه شرکت در ولایت خدای را، و جمله دومی شرکت غیر خدا را در حکم، و همچنین قضاء در حکم را نفی می‌کند، یعنی ولایت همه انسانها را منحصر در خدا می‌داند، ولی این ولایت را به دیگران هم تفویض می‌کند، یعنی سرپرستی مردم را به دیگران نیز واگذار می‌کند تا در میان آنان طبق دستور حکم نمایند، آن چنان که والیان امر حکام و عمالی در نواحی مملکت نصب می‌کنند تا کار خود والی را در آنجا انجام دهند، و حتی اموری را که خود والی از آن اطلاع ندارد فیصله دهند.  
و برگشت معنا به این می‌شود که: چگونه خدا داناتر به لبث آنان نباشد، با اینکه او به تنهایی ولی ایشان است، و مباشر حکم جاری در ایشان و احکام جاریه بر ایشان است.  
ضمیر در" لهم" به اصحاب کهف و یا به جمیع آنچه در آسمانها و زمین است (که از جمله قبلی به خاطر تغلیب جانب عقلداران بر دیگران استفاده می‌شد) برمی‌گردد و یا به عقلداران در آسمانها و زمین برمی‌گردد، و این وجه از نظر اعتبار مترتب با وجوه قبلی است، یعنی از همه بهتر و معتبرتر وجه اولی سپس دومی و در آخر سومی است.  
و بنا بر این آیه شریفه متضمن حجت است بر اینکه خدا داناتر به مدت لبث ایشان است، یکی حجت عمومی است نسبت به علم خدا به اصحاب کهف و غیر ایشان که جمله" لَهُ غَیْبُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَ أَسْمِعْ" متعرض آن می‌باشد، و یکی دیگر حجتی است خاص که علم خدای را به خصوص سرگذشت اصحاب کهف اثبات می‌نماید، که آیه" ما لَهُمْ ..." متضمن آن است و می‌فهماند وقتی خدای تعالی ولی ایشان و مباشر در قضای جاری بر ایشان است آن وقت چگونه ممکن است از دیگران عالم‌تر به حال ایشان نباشد؟ و چون هر دو جمله جنبه علیت را می‌رساند لذا هر دو را مفعول و بدون حرف عطف آورد.

بحث روایتی [روایتی در شرح داستان اصحاب کهف] ..... ص : 386

اشاره

در تفسیر قمی در ذیل آیه" أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحابَ الْکَهْفِ" از امام (ع) روایت آورده که فرمود: ما به تو آیت‌ها و معجزه‌هایی دادیم که از داستان اصحاب کهف مهم‌تر بود، آیا از این داستان تعجب می‌کنی که جوانانی بودند در قرون فترت که فاصله نبوت عیسی بن مریم و محمد (ص) بود، زندگی می‌کرده‌اند. و اما" رقیم" عبارت از دو لوح مسی بوده که داستان اصحاب کهف را روی آن حک نموده‌اند که دقیانوس، پادشاه  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 387  
آنها چه دستوری به ایشان داده بود، و آنان چگونه از دستور او سر پیچیده اسلام را پذیرفته بودند، و سرانجام کارشان چه شد «1».  
و باز در همان کتاب از ابن ابی عمیر از ابی بصیر از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: سبب نزول سوره کهف این بود که قریش سه نفر را به قبیله نجران فرستادند تا از یهودیان آن دیار مسائلی را بیاموزند و با آن رسول خدا (ص) را بیازمایند، و آن سه نفر نضر بن حارث بن کلده و عقبة بن ابی معیط و عاص بن وائل سهمی بودند.  
این سه نفر به سوی نجران بیرون شده جریان را با علمای یهود در میان گذاشتند.  
یهودیان گفتند سه مساله از او بپرسید اگر آن طور که ما می‌دانیم پاسخ داد در ادعایش راستگو است، و سپس از او یک مساله دیگر بپرسید اگر گفت می‌دانم بدانید که دروغگو است.  
گفتند: آن مسائل چیست؟ جواب دادند که از احوال جوانانی بپرسید که در قدیم الایام بودند و از میان مردم خود بیرون شده غایب گشتند. و در مخفیگاه خود خوابیدند، چقدر خوابیدند؟ و تعدادشان چند نفر بود؟ و چه چیز از غیر جنس خود همراهشان بود؟ و داستانشان چه بود؟.  
مطلب دوم اینکه از او بپرسید داستان موسی که خدایش دستور داد از عالم پیروی کن و از او تعلیم گیر چه بوده؟ و آن عالم که بوده؟ و چگونه پیرویش کرد؟ و سرگذشت موسی با او چه بود؟.  
سوم اینکه از او سرگذشت شخصی را بپرسید که میان مشرق و مغرب عالم را بگردید تا به سد یاجوج و ماجوج برسید، او که بود؟ و داستانش چگونه بوده است. یهودیان پس از عرض این مسائل جواب آنها را نیز به فرستادگان قریش داده گفتند: اگر اینطور که ما شرح دادیم جواب داد صادق است و گرنه دروغ می‌گوید.  
پرسیدند آن یک سؤال که گفتید چیست؟ گفتند از او بپرسید قیامت چه وقت به پا می‌شود، اگر ادعا کرد که من می‌دانم چه موقع به پا می‌شود دروغگو است، و اگر گفت جز خدا کسی تاریخ آن را نمی‌داند راستگو است.  
فرستادگان قریش به مکه برگشتند و نزد ابو طالب جمع شدند و گفتند: پسر برادرت ادعا می‌کند که اخبار آسمانها برایش می‌آید، ما از او چند مساله پرسش می‌کنیم اگر جواب داد می‌دانیم که راستگو است و گرنه می‌فهمیم که دروغ می‌گوید. ابو طالب گفت: بپرسید  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر قمی، ج 2، ص 31.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 388  
آنچه دلتان می‌خواهد. آنها، آن مسائل را مطرح کردند.  
رسول خدا (ص) فرمود: فردا جوابهایش را می‌دهم و در این وعده‌ای که داد" ان شاء اللَّه" نگفت. به همین جهت چهل روز وحی از او قطع شد تا آنجا که رسول خدا (ص) غمگین گردید و یارانش که به وی ایمان آورده بودند به شک افتادند، و قریش شادمان شده و شروع کردند به استهزاء و آزار، و ابو طالب سخت در اندوه شد.  
پس از چهل شبانه روز سوره کهف بر وی نازل شد، رسول خدا (ص) از جبرئیل سبب تاخیر را پرسید؟ گفت ما قادر نیستیم از پیش خود نازل شویم جز به اذن خدا.  
سپس در این سوره فرمود: ای محمد تو گمان کرده‌ای داستان اصحاب کهف و رقیم از آیات ما امری عجیب است آن گاه از آیه" إِذْ أَوَی الْفِتْیَةُ" به بعد داستان ایشان را شروع نموده و بیان فرمود.  
آن گاه امام صادق (ع) اضافه کرد که اصحاب کهف و رقیم در زمان پادشاهی جبار و ستمگر زندگی می‌کردند که اهل مملکت خود را به پرستش بتها دعوت می‌کرد و هر که سر باز می‌زد او را می‌کشت، و اصحاب کهف در آن کشور مردمی با ایمان و خداپرست بودند. پادشاه مامورینی در دروازه شهر گمارده بود تا هر کس خواست بیرون شود، اول به بتها سجده بکند، این چند نفر به عنوان شکار بیرون شدند، و در بین راه به شبانی برخوردند او را به دین خود دعوت کردند نپذیرفت ولی سگ او دعوت ایشان را پذیرفته به دنبال ایشان به راه افتاد.  
سپس امام فرمود: اصحاب کهف به عنوان شکار بیرون آمدند، اما در واقع از کیش بت‌پرستی فرار کردند. چون شب فرا رسید با سگ خود داخل غاری شدند خدای تعالی خواب را بر ایشان مسلط کرد، هم چنان که فرموده:" فَضَرَبْنا عَلَی آذانِهِمْ فِی الْکَهْفِ سِنِینَ عَدَداً" پس در غار خوابیدند تا روزگاری که خدا آن پادشاه و اهل آن شهر را هلاک نمود و آن روزگار را سپری کرد و روزگاری دیگر و مردم دیگری پیش آورد.  
در این عصر بود که اصحاب کهف از خواب بیدار شده یکی از ایشان به دیگران گفت: به نظر شما چقدر خوابیدیم؟ نگاه به آفتاب کردند دیدند بالا آمده گفتند: به نظر ما یک روز و یا پاره‌ای از یک روز خواب بوده‌ایم. آن گاه به یکی از نفرات خود گفتند این پول را بگیر و به درون شهر برو اما به طوری که تو را نشناسند پس در بازار مقداری خوراک برایمان خریداری کن زنهار که اگر تو را بشناسند، و به نهانگاه ما پی ببرند همه ما را می‌کشند و یا به دین خود برمی‌گردانند. آن مرد پول را برداشته وارد شهر شد لیکن شهری دید بر خلاف آن   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 389  
شهری که از آن بیرون آمده بودند و مردمی دید بر خلاف آن مردم هیچ یک از افراد آنان را نشناخت و حتی زبان ایشان را هم نفهمید، مردم به وی گفتند: تو کیستی و از کجا آمده‌ای؟  
او جریان را گفت اهل شهر با پادشاهشان به راهنمایی آن مرد بیرون آمده تا به در غار رسیدند، و به جستجوی آن پرداختند بعضی گفتند سه نفرند که چهارمی آنان سگ ایشان است. بعضی گفتند پنج نفرند که ششمی آنان سگشان است. بعضی دیگر گفتند: هفت نفرند که هشتمی آنان سگشان می‌باشد.  
آن گاه خدای سبحان با حجابی از رعب و وحشت میان اصحاب کهف و مردم شهر حائلی ایجاد کرد که احدی قدرت بر داخل شدن بدانجا را ننمود غیر از همان یک نفری که خود از اصحاب کهف بود. او وقتی وارد شد دید رفقایش در هراس از اصحاب دقیانوس‌اند و خیال می‌کردند این جمعیت همانهایند که از مخفیگاه آنان با خبر شده‌اند، مردی که از بیرون آمده بود جریان را به ایشان گفت که در حدود چند صد سال است که ما در خواب بوده‌ایم و سرگذشت ما معجزه‌ای برای مردم گشته، آن گاه گریسته از خدا خواستند دوباره به همان خواب اولیشان برگرداند.  
سپس پادشاه شهر گفت جا دارد ما بر بالای این غار مسجدی بسازیم که زیارتگاهی برایمان باشد، چون این جمعیت مردمی با ایمان هستند، پس آنان در سال دو نوبت این پهلو و آن پهلو می‌شوند شش ماه بر پهلوی راست هستند و شش ماه دیگر بر پهلوی چپ و سگ ایشان دستهای خود را گسترده و دم در غار خوابیده است، که خدای تعالی در باره داستان ایشان در قرآن کریم فرموده:" نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ ..." «1».  
مؤلف: این روایت از روشن‌ترین روایات این داستان است که علاوه بر روشنی متن آن تشویش و اضطرابی هم در آن نیست. با این وصف، این نکته را هم متضمن است که مردمی که در عدد آنها اختلاف کردند و یکی گفت سه نفر و یکی گفت پنج نفر و دیگری گفت هفت نفر، همان اهل شهر بوده‌اند که در غار اجتماع کرده بودند، و این خلاف ظاهر آیه است. و نیز متضمن این نکته است که اصحاب کهف برای بار دوم نیز به خواب رفتند و نمردند و نیز سگشان هنوز هم در غار دستهایش را گسترده و اصحاب کهف در هر سال دو نوبت این پهلو، آن پهلو می‌شوند، و هنوز هم به همان هیات سابق خود هستند، و حال آنکه بشر تا کنون در روی زمین به غاری که در آن عده‌ای به خواب رفته باشند برنخورده است.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر قمی، ج 2، ص 31.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 390  
بعلاوه در ذیل این روایت عبارتی است که ما آن را نقل نکردیم، چون احتمال دادیم جزو روایت نباشد بلکه کلام خود قمی و یا روایت دیگری باشد، و آن این است که جمله" وَ لَبِثُوا فِی کَهْفِهِمْ ثَلاثَ مِائَةٍ سِنِینَ وَ ازْدَادُوا تِسْعاً" جزو کلام اهل کتاب است، و جمله" قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما لَبِثُوا" رد آن است، و حال آنکه در بیان سابق ما این معنا از نظر خواننده گذشت که سیاق آیات با این حرف مخالف است و نظم بلیغ قرآنی آن را نمی‌پذیرد.

[موارد و جهات اختلاف در روایات راجع به داستان اصحاب کهف] ..... ص : 390

در بیان داستان اصحاب کهف از طریق شیعه و سنی روایات «1» بسیاری وجود دارد و لیکن خیلی با هم اختلاف دارند، به طوری که در میان همه آنها حتی دو روایت دیده نمی‌شود که از هر جهت مثل هم باشند.  
مثلا یک اختلافی که در آنها هست این است که در بعضی از آنها مانند روایت بالا آمده که پرسش‌های قریش از آن جناب چهار تا بوده: یکی اصحاب کهف دوم داستان موسی و عالم و سوم قصه ذو القرنین چهارم قیام قیامت. و در بعضی دیگر آمده که پرسش از سه چیز بوده: اصحاب کهف و ذو القرنین و روح. در این روایات آمده که علامت صدق دعوی رسول خدا (ص) این است که از اصحاب کهف و ذو القرنین جواب بگوید، و از آخری یعنی روح جواب ندهد، و آن جناب از آن دو جواب داد و در پاسخ از روح آیه آمد:" قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی ..." و از آن جواب نداد. و شما خواننده محترم در بیان آیه مذکور متوجه شدید که آیه در مقام جواب ندادن نبود و نخواسته از جواب دادن طفره برود بلکه حقیقت و واقع روح را بیان می‌کند پس نباید گفت که آن جناب از سؤال در باره روح جواب نداد.  
و از جمله اختلافاتی که در بیشتر روایات هست این است که اصحاب کهف و اصحاب رقیم یک جماعت بوده‌اند. و در بعضی دیگر آمده که اصحاب رقیم طایفه دیگری بوده‌اند که خدای تعالی نامشان را با اصحاب کهف آورده. ولی از توضیح داستان اصحاب رقیم اعراض نموده. آن گاه روایت مزبور قصه اصحاب رقیم را چنین آورده که سه نفر بودند از خانه بیرون شدند تا برای خانواده‌های خود رزقی تهیه کنند، در بیابان به رگبار باران برخوردند، ناچار به غاری پناهنده شدند، و اتفاقا در اثر ریزش باران سنگ بسیار بزرگی از کوه حرکت کرده درست جلو غار آمد و آن را بست و این چند نفر را در غار حبس کرد.  
یکی از ایشان گفت: بیایید هر کس کار نیکی دارد خدای را به آن سوگند دهد تا این  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر قمی، ج 2، ص 31 و الدر المنثور، ج 4، ص 210، مجمع البیان، ج 6، ص 415 روح المعانی، ج 15، ص 210.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 391  
بلا را از ما دفع کند. یکی کار نیکی که داشت بیان کرد و خدای را به آن قسم داد سنگ قدری کنار رفت به طوری که روشنایی داخل غار شد. دومی کار نیک خود را گفت و خدای را به آن سوگند داد سنگ کنار رفت، به قدری که یک دیگر را می‌دیدند. سومی که این کار را کرد سنگ به کلی کنار رفت و بیرون آمدند. این روایت را الدر المنثور از نعمان بن بشیر نقل کرده که او بدون سند از رسول خدا (ص) روایت کرده است.  
لیکن آنچه از قرآن کریم مانوس و معهود است این است که هیچ وقت اشاره به داستانی نمی‌کند مگر آنکه آن را توضیح می‌دهد و معهود نیست که اسم داستانی را ببرد و اصلا در باره آن سخنی نگوید، و یا اسم دو داستان را ببرد و آن وقت یکی را بیان نموده دومی را به کلی فراموش کند.  
و از جمله اختلافات این است که در پاره‌ای روایات دارد: پادشاه مزبور که اصحاب کهف از شر او فرار کردند اسمش دقیانوس (دیوکلیس 285 م- 305 م) پادشاه روم بوده. و در بعضی دیگر آمده که او ادعای الوهیت می‌کرده. و در بعضی آمده که وی دقیوس (دسیوس 249 م- 251 م) پادشاه روم بوده، و بین این دو پادشاه ده سال فاصله است، و آن پادشاه اهل توحید را می‌کشته و مردم را به پرستش بتها دعوت می‌کرده. و در بعضی از روایات آمده که مردی مجوسی بوده که مردم را به دین مجوس می‌خوانده در حالی که تاریخ نشان نمی‌دهد که مجوسیت در بلاد روم شیوع یافته باشد. و در بعضی روایات آمده که اصحاب کهف قبل از مسیح (ع) بوده‌اند.  
و از جمله اختلافات این است که در بعضی از روایات دارد: رقیم اسم شهری بوده که اصحاب کهف از آنجا بیرون شدند. و در بعضی دیگر آمده اسم بیابانی است. و در بعضی دیگر آمده اسم کوهی است که غار مزبور در آن قرار گرفته. و در بعضی دیگر آمده که اسم سگ ایشان است. و در بعضی آمده که اسم لوحی است از سنگ. و در بعضی دیگر گفته شده از قلع و در بعضی دیگر از مس و در بعضی دیگر آمده که از طلا بوده و اسامی اصحاب کهف در آن حک شده و همچنین اسم پدرانشان و داستانشان، و این نوشته را دم در کهف نصب کرده‌اند. بعضی دیگر از روایات می‌گوید در داخل کهف بوده و در بعضی دیگر آمده که بر سر در شهر آویزان بوده، و در بعضی دیگر آمده که در خزانه بعضی از ملوک یافت شده، و در بعضی آن را دو لوح دانسته است.  
اختلاف دیگری که در روایات آمده در باره وضع جوانان است، در بعضی از روایات آمده که ایشان شاهزاده بوده‌اند در بعضی دیگر آمده که از اولاد اشراف بوده‌اند. و در بعضی   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 392  
دیگر آمده که از فرزندان علماء بوده‌اند. و در بعضی دیگر آمده که خودشان شش نفر بوده و هفتمی ایشان چوپانی بوده که گوسفند می‌چرانده که سگش هم با او آمده. و در حدیث وهب بن منبه که هم الدر المنثور «1» آن را آورده و هم ابن اثیر در کامل «2» نقل کرده می‌گوید که:  
اصحاب کهف حمامی بوده‌اند که در بعضی از حمامهای شهر کار می‌کرده‌اند، وقتی شنیدند که سلطان مردم را به بت‌پرستی وادار می‌کند از شهر بیرون شدند. و در بعضی دیگر از روایات آمده که ایشان از وزراء پادشاه آن عصر بوده‌اند که همواره در امور و مهمات مورد شور او قرار می‌گرفته‌اند.  
یکی دیگر از اختلافات این است که: در بعضی از روایات آمده که اصحاب کهف قبل از بیرون آمدن از شهر مخالفت خود را علنی کرده بودند، و شاه هم فهمیده بود. و در بعضی دیگر دارد که شاه ملتفت نشد تا بعد از آنکه از شهر بیرون رفتند. و در بعضی دیگر آمده که این عده با هم توطئه کردند برای بیرون آمدن. و در بعضی دیگر آمده که نفر هفتمی آنان چوپانی بوده که به ایشان پیوسته است، و در بعضی دیگر آمده که تنها سگ آن چوپان ایشان را همراهی کرد.  
باز از موارد اختلاف یکی این است که بعد از آنکه فرار کردند، و پادشاه فهمید در جستجوی ایشان برآمد ولی اثری از ایشان نیافت. و در بعضی روایات دیگر آمده که پس از جستجو ایشان را در غار پیدا کرد که خوابیده بودند، دستور داد در غار را تیغه کنند تا در آنجا از گرسنگی و تشنگی بمیرند، و زنده به گور شوند تا کیفر نافرمانی خود را دریابند. این بود تا روزگاری که خدا می‌خواست بیدارشان کند، چوپانی را فرستاد تا آن بنیان را خراب کرده تا زاغه‌ای برای گوسفندان خود درست کند، در این موقع خدای تعالی ایشان را بیدار کرد، و سرگذشتشان از اینجا شروع می‌شود.  
مورد اختلاف دیگر این است که: در بعضی از روایات آمده که دوباره به خوابشان کرد و تا روز قیامت بیدار نمی‌شوند، و در هر سال دو نوبت از این پهلو به آن پهلویشان می‌کند.  
یکی دیگر اختلافی است که در مدت خوابشان شده. در بیشتر روایات آمده همان سیصد و نه سال که قرآن کریم فرموده، است. و در بعضی دیگر آمده که سیصد و نه سال حکایت قول اهل کتاب است و جمله" قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما لَبِثُوا" رد آن است. و در بعضی دیگر  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)الدر المنثور، ج 4، ص 315، ط بیروت.  
(2)کامل ابن اثیر، ج 2، ص 255، ط بیروت.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 393  
آمده که سیصد سال بوده و نه سال را اهل کتاب اضافه کرده‌اند.  
و از این قبیل اختلافات که در روایات آمده بسیار است، و بیشتر آنچه که از طرق عامه روایت شده در کتاب الدر المنثور «1» و بیشتر آنچه از طرق شیعه نقل شده در کتاب بحار «2» و تفسیر برهان «3» و نور الثقلین «4» جمع‌آوری شده، اگر کسی بخواهد به همه آنها دست یابد باید به این کتابها مراجعه کند. تنها مطلبی که می‌توان گفت این روایات در آن اتفاق دارند این است که اصحاب کهف مردمی موحد بودند، و از ترس پادشاهی جبار که مردم را مجبور به شرک می‌کرده گریخته‌اند و به غاری پناه برده در آنجا به خواب رفته‌اند- تا آخر آنچه که قرآن از داستان ایشان آورده.

[روایات دیگری پیرامون داستان اصحاب کهف] ..... ص : 393

و در تفسیر عیاشی از سلیمان بن جعفر همدانی روایت کرده که گفت: امام صادق (ع) به من فرمود: ای سلیمان مقصود از" فتی" کیست؟ عرض کردم فدایت شوم نزد ما جوان را" فتی" گویند، فرمود: مگر نمی‌دانی که اصحاب کهف همگیشان کامل مردانی بودند و مع ذلک خدای تعالی ایشان را فتی نامیده. ای سلیمان فتی کسی است که به خدا ایمان بیاورد و پرهیزکاری کند «5».  
مؤلف: در معنای این روایت مرحوم کلینی در کافی «6» از قمی روایت مرفوعه‌ای از امام صادق (ع) آورده، لیکن از ابن عباس «7» روایت شده که او گفته اصحاب کهف جوانانی بودند.  
و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از ابی جعفر روایت کرده که گفت:  
اصحاب کهف همه" صراف" بودند «8».  
مؤلف: قمی نیز به سند خود از سدیر صیرفی از امام باقر (ع) روایت کرده که گفت: اصحاب کهف شغلشان صرافی بوده «9». و لیکن در تفسیر عیاشی از درست از امام  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)الدر المنثور، ج 4، ص 111- 218.  
(2)بحار الانوار، ج 14، ص 407- 437.  
(3)تفسیر برهان، ج 2، ص 456- 465.  
(4)نور الثقلین، ج 3، ص 243- 256.  
(5)تفسیر عیاشی، ج 2 ص 323.  
(6)نور الثقلین، ج 3، ص 245، به نقل از روضه کافی. [.....]  
(7 و 8)الدر المنثور، ج 4، ص 212- 216.  
(9)بحار الانوار، ج 14، ص 429، به نقل از کافی.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 394  
صادق (ع) روایت کرده که در حضورشان گفتگو از اصحاب کهف شد فرمود:  
صراف پول نبودند، بلکه صراف کلام و افرادی سخن‌سنج بودند «1».

[چند روایت حاکی از اینکه اصحاب کهف مدتی تقیه می‌کرده‌اند] ..... ص : 394

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از امام صادق (ع) روایت کرده که گفت:  
اصحاب کهف ایمان به خدا را پنهان و کفر را اظهار داشتند و به همین جهت خداوند اجرشان را دو برابر داد «2».  
مؤلف: در کافی «3» نیز در معنای این حدیث روایتی از هشام بن سالم از آن جناب نقل شده. و نیز در معنای آن عیاشی «4» از کاهلی از آن جناب و از درست در دو خبر از آن جناب آورده که در یکی از آنها آمده که: اصحاب کهف در ظاهر زنار می‌بستند و در اعیاد مردم شرکت می‌کردند.  
و نباید به این روایات اشکال کرد که از ظاهر آیه" إِذْ قامُوا فَقالُوا رَبُّنا رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَا مِنْ دُونِهِ إِلهاً" برمی‌آید که اصحاب کهف تقیه نمی‌کرده‌اند. و اینکه مفسرین «5» در تفسیر حکایت کلام ایشان که گفته‌اند" أَوْ یُعِیدُوکُمْ ..." احتمال تقیه داده‌اند صحیح نیست، برای اینکه اگر به یاد خواننده باشد گفتیم که بیرون شدن آنان از شهر، هجرت از شهر شرک بوده که در آن از اظهار کلمه حق و تدین به دین توحید ممنوع بوده‌اند. چیزی که هست تواطی آنان که شش نفر از معروفها و اهل شرف بوده‌اند، و اعراضشان از اهل و مال و وطن جز مخالفت با دین وثنیت عنوان دیگری نداشته. پس اصحاب کهف در خطر عظیمی بوده‌اند، به طوری که اگر بر آنان دست می‌یافتند یا سنگسار می‌شدند و یا آنکه مجبور به قبول دین قوم خود می‌گشتند.  
و با این زمینه کاملا روشن می‌شود که قیام ایشان در اول امر و گفتن:" رَبُّنا رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَا مِنْ دُونِهِ إِلهاً" اعلام علنی مخالفت با مردم و تجاهر بر مذمت بت‌پرستی و توهین به طریقه مردم نبوده، زیرا اوضاع عمومی محیط، چنین اجازه‌ای به آنان نمی‌داد، بلکه این حرف را در بین خود گفته‌اند.  
و به فرضی هم که تسلیم شویم که جمله" إِذْ قامُوا فَقالُوا رَبُّنا رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ" دلالت دارد بر اینکه ایشان تظاهر به ایمان و مخالفت با بت‌پرستی می‌کرده‌اند و تقیه  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1 و 2)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 321 و 322.  
(3)اصول کافی، ج 1، ص 448، ح 28.  
(4)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 322 و 323.  
(5)مجمع البیان، ج 6، ص 457.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 395  
را کنار گذاشته بودند، تازه می‌گوییم این در آخرین روزهایی بوده که در میان مردم بوده‌اند، و قبل از اینکه چنین تصمیمی بگیرند در میان مردم با تقیه زندگی می‌کرده‌اند. پس معلوم شد که سیاق هیچ یک از دو آیه منافاتی با تقیه کردن اصحاب کهف در روزگاری که در شهر و در میان مردم بودند ندارد.  
و در تفسیر عیاشی نیز از ابی بکر حضرمی از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: اصحاب کهف نه یکدیگر را می‌شناختند و نه با هم عهد و میعادی داشتند بلکه در صحرا یکدیگر را دیده با هم عهد و پیمان بستند، و از یکدیگر، یعنی دو به دو عهد گرفتند، آن گاه قرار گذاشتند که یک باره مخالفت خود را علنی ساخته به اتفاق در پی سرنوشت خود بروند «1».

[روایت مشهوری از ابن عباس در نقل داستان] ..... ص : 395

مؤلف:در معنای این روایت خبری است از ابن عباس که ذیلا نقل می‌شود:  
در الدر المنثور است که ابن ابی شیبه و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: ما با معاویه در جنگ مضیق که در اطراف روم بود شرکت کردیم و به غار معروف کهف که اصحاب کهف در آنجا بودند و داستانشان را خدا در قرآن آورده برخوردیم.  
معاویه گفت: چه می‌شد در این غار را می‌گشودیم و اصحاب کهف را می‌دیدیم. ابن عباس به او گفت: تو نمی‌توانی این کار را بکنی خداوند این اشخاص را از نظر کسانی که بهتر از تو بودند مخفی داشت و فرمود:" لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَیْهِمْ لَوَلَّیْتَ مِنْهُمْ فِراراً وَ لَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً- اگر آنان را ببینی پا به فرار می‌گذاری و پر از ترس می‌شوی" معاویه گفت: من از این کار دست بر نمی‌دارم تا قصه آنان را به چشم خود ببینیم، عده‌ای را فرستاد تا داخل غار شده جستجو کنند، و خبر بیاورند. آن عده وقتی داخل غار شدند خداوند باد تندی بر آنان مسلط نمود تا به طرف بیرون پرتابشان کرد. قضیه به ابن عباس رسید پس او شروع کرد به نقل داستان اصحاب کهف و گفت که اصحاب کهف در مملکتی زندگی می‌کردند که پادشاهی جبار داشت و مردمش را به تدریج به پرستش بتها کشانید، و این چند نفر در آن شهر بودند، وقتی این را دیدند بیرون آمده خداوند همه‌شان را یک جا جمع کرد بدون اینکه قبلا یکدیگر را بشناسند. وقتی به هم برخوردند از یکدیگر پرسیدند قصد کجا دارید، در جواب نیت خود را پنهان می‌داشتند چون هر یک دیگری را نمی‌شناخت تا آنکه از یکدیگر عهد و میثاق محکم گرفتند که نیت خود را بگویند. بعدا معلوم شد که همه یک هدف دارند و منظورشان پرستش پروردگار و فرار از شرک  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 322.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 396  
است، همه با هم گفتند:" رَبُّنا رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ ... مِرفَقاً".  
آن گاه ابن عباس اضافه می‌کند که دور هم نشستند، از سوی دیگر زن و بچه‌ها و قوم و خویش‌ها به جستجویشان برخاستند ولی هر چه بیشتر گشتند کمتر خبردار شدند تا خبر به گوش پادشاه وقت رسید. او گفت این عده در آینده شان مهمی خواهند داشت، معلوم نیست به منظور خیانت بیرون شده‌اند یا منظور دیگری داشته‌اند. و به همین جهت دستور داد تا لوحی از قلع تهیه کرده اسامی آنان را در آن بنویسند آن گاه آن را در خزینه سلطنتی خود جای داد و در این باره خدای تعالی می‌فرماید:" أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحابَ الْکَهْفِ وَ الرَّقِیمِ کانُوا مِنْ آیاتِنا عَجَباً" چون مقصود از رقیم همان لوحی است که اسامی اصحاب کهف در آن مرقوم شده. و اما اصحاب کهف، از آنجا که بودند به راه افتاده داخل غار شدند، و خدا به گوششان زد و خواب را برایشان مسلط کرد، و اگر در غار نبودند آفتاب بدنهایشان را می‌سوزانید، و اگر هر چند یک بار از این پهلو به آن پهلو نمی‌شدند زمین بدنهایشان را می‌خورد، و اینجا است که خدای تعالی فرموده" وَ تَرَی الشَّمْسَ ...".  
آن گاه می‌گوید: پادشاه مزبور دورانش منقضی گشت و پادشاهی دیگر به جایش نشست. او مردی خداپرست بود، و بر خلاف آن دیگری عدالت گسترد، در عهد او خداوند اصحاب کهف را برای آن منظوری که داشت بیدار کرد، یکی از ایشان گفت: به نظر شما چقدر خوابیده‌ایم؟ آن دیگری گفت: یک روز، یکی دیگر گفت دو روز، سومی گفت بیشتر خوابیده‌ایم تا آنکه بزرگشان گفت: بی جهت اختلاف مکنید که هیچ قومی اختلاف نکردند مگر آنکه هلاک شدند، شما یک نفر را با این پول روانه کنید تا از شهر طعامی خریداری کند.  
وقتی وارد شهر شد لباسها و هیات‌ها و منظره‌هایی دید که تا کنون ندیده بود. مردم شهر را دید که طور دیگری شده‌اند آن مردم عهد خود نیستند. نزدیک نانوایی رفت پول خود را که سکه‌اش به اندازه کف پای بچه شتر بود نزد او انداخت نانوا پول را بیگانه یافت، و پرسید این را از کجا آورده‌ای؟ اگر گنجی پیدا کرده‌ای مرا هم راهنمایی کن و گرنه تو را نزد امیر خواهم برد. گفت: آیا مرا به امیر می‌ترسانی، هر دو به نزد امیر شدند، امیر پرسید پدرت کیست؟ گفت: فلانی، امیر چنین کسی را نشناخت، پرسید پادشاهت نامش چیست؟  
گفت: فلانی او را هم نشناخت، رفته رفته مردم دورش جمع شدند، خبر به گوش عالم ایشان رسید. عالم شهر به یاد آن لوح افتاده دستور داد آن را آوردند آن گاه اسم آن شخص را پرسید، و دید که یکی از همان چند نفری است که نامشان در لوح ضبط شده، اسامی رفقایش را پرسید،   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 397  
همه را با اسامی مرقوم در لوح مطابق یافت. به مردم بشارت داد که خداوند شما را به برادرانتان که چند صد سال قبل ناپدید شدند راهنمایی کرده برخیزید. مردم همه حرکت کردند تا آمدند نزدیک غار چون نزدیک شدند جوان گفت شما باشید تا من بروم و رفقایم را خبر کنم و آن گاه آرام وارد شوید، و هجوم نیاورید، و گرنه ممکن است از ترس قالب تهی کنند، و خیال کنند شما لشگریان همان پادشاهید، و برای دستگیریشان آمده‌اید. گفتند: حرفی نداریم لیکن به شرطی که قول بدهی باز هم بیرون بیایی، او هم قول داد که ان شاء اللَّه بیرون می‌آیم. پس داخل غار شد و دیگر نفهمیدند به کجا رفت، و از نظر مردم ناپدید گردید، مردم هر چه خواستند وارد شوند نتوانستند، لا جرم گفتند بر بالای غارشان مسجدی بنا کنیم، و چنین کردند، و همیشه در آن مسجد به عبادت و استغفار می‌پرداختند «1».  
مؤلف: این روایت مشهور است، و مفسرین در تفاسیر خود آن را نقل کرده و خلاصه تلقی به قبولش کرده‌اند، در حالی که خالی از چند اشکال نیست: یکی اینکه از ظاهرش بر می‌آید که اصحاب کهف هنوز در حال خواب هستند و خداوند بشر را از اینکه بخواهند کسب اطلاعی و جستجویی از ایشان بکنند منصرف نموده، و حال آنکه کهفی که در ناحیه مضیق و معروف به غار افسوس است امروز هم معروف است، و در آن چنین چیزی نیست.  
و آیه‌ای هم که ابن عباس بدان تمسک جسته حالت خواب ایشان را قبل از بیدار شدن مجسم می‌سازد، نه بعد از بیداریشان را. علاوه بر اینکه از خود ابن عباس روایت دیگری رسیده که مخالف با این روایت است. و آن روایتی است که الدر المنثور «2» از عبد الرزاق و ابن ابی حاتم از عکرمه نقل کرده و در آخر آن آمده که" پادشاه با مردم سوار شده تا به در غار آمدند، جوان گفت مرا رها کنید تا رفقایم را ببینم و جریان را برایشان بگویم، چند قدمی جلوتر وارد غار شد، او رفقایش را دید و رفقایش هم او را دیدند، خداوند به گوششان زد خوابیدند، مردم شهر چون دیدند دیر کرد وارد غار شدند و جسدهایی بی روح دیدند که هیچ جای آنها پوسیده نشده بود، شاه گفت: این جریان آیتی است که خدای تعالی برای شما فرستاده.  
ابن عباس با حبیب بن مسلمه به جنگ رفته بود، در راه به همین غار برخوردند، و در آن استخوانهایی دیدند مردی گفت: این استخوانهای اصحاب کهف است، ابن عباس گفت  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)الدر المنثور، ج 4، ص 213.  
(2)الدر المنثور، ج 4، ص 214.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 398  
استخوانهای ایشان در مدتی بیش از سیصد سال قبل از بین رفته است".  
اشکال مهم‌تر این روایت این است که از عبارت" استخوانهای ایشان در مدتی بیش از سیصد سال قبل از بین رفته" برمی‌آید که از نظر این روایت داستان اصحاب کهف در اوائل تاریخ میلادی و یا قبل از آن رخ داده، و این حرف با تمامی روایات این داستان مخالف است، جز آن روایتی که تاریخ آن را قبل از مسیح دانسته.  
اشکال دیگری که به روایت ابن عباس وارد است این است که در آن آمده: یکی گفت یک روز خوابیدیم یکی گفت دو روز، و این حرف با قرآن کریم هم مخالف است، برای اینکه قرآن نقل می‌کند که گفتند:" لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ" و اتفاقا کلام قرآن کریم با اعتبار عقلی هم سازگار است، زیرا کسی که نفهمیده چقدر خوابیده نهایت درجه‌ای که احتمال دهد بسیار خوابیده باشد یک روز یا کمی کمتر از یک روز است، و اما دو شبانه روز آن قدر بعید است که هیچ از خواب برخاسته‌ای احتمالش را نمی‌دهد.  
از این هم که بگذریم در روایت داشت: بزرگترشان گفت اختلاف مکنید، که اختلاف مایه هلاکت هر قومی است. و این یکی از سخنان باطل است، زیرا آن اختلافی مایه هلاکت است که در عمل به چیزی باشد، و اما اختلاف نظری امری نیست که اجتناب پذیر باشد، و هرگز مایه هلاکت نمی‌شود.  
اشکال دیگری که به آن وارد است این است که: در آخرش داشت: وقتی جوان وارد غار شد مردم نفهمیدند کجا رفت، و از نظرشان ناپدید گشت. گویا مقصود ابن عباس این بوده که وقتی جوان وارد غار شد دهنه غار از نظرها ناپدید شد نه خود آن جوان، خلاصه خدا غار مزبور را ناپدید کرد، ولی این حرف با آنچه در صدر خود آیه هست نمی‌سازد که از ظاهرش بر می‌آید که غار مزبور در آن دیار معروف بوده. مگر اینکه بگویی آن روز غار را از چشم و نظر پادشاه و همراهانش ناپدید کرده و بعدها برای مردم آشکارش ساخته است.  
و اما اینکه در صدر روایت از قول ابن عباس نقل شده که گفت:" رقیم لوحی از قلع بوده که اسامی اصحاب کهف در آن نوشته شده بود" مطلبی است که در معنایش روایات دیگری نیز آمده، از آن جمله روایتی است که عیاشی در تفسیر «1» خود از احمد بن علی از امام صادق (ع) آورده، و در روایت دیگری انکار آن از خود ابن عباس نقل شده، چنانچه در الدر المنثور از سعید بن منصور و عبد الرزاق و فارابی و ابن منذر و ابن ابی حاتم و زجاجی  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 321.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 399  
(در کتاب امالی) و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: من نمی‌دانم معنای رقیم چیست، از کعب پرسیدم او گفت نام قریه‌ای است که از آنجا بیرون شدند «1».  
و نیز در همان کتاب آمده که عبد الرزاق از ابن عباس روایت کرده که گفت: تمامی قرآن را می‌دانم مگر معنای چهار کلمه را اول کلمه" غسلین" که اختلاف اعراب در آن به خاطر اختلافی است که در حکایت لفظ قرآن هست. دوم کلمه" حنانا" سوم" اواه" چهارم" رقیم" «2».  
و در تفسیر قمی می‌گوید: در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (ع) آمده که در ذیل آیه" لَنْ نَدْعُوَا مِنْ دُونِهِ إِلهاً لَقَدْ قُلْنا إِذاً شَطَطاً" فرمود: یعنی اگر بگوییم خدا شریک دارد بر او جور کرده‌ایم «3».

[روایاتی متضمن ذکر اسماء اصحاب کهف] ..... ص : 399

و در تفسیر عیاشی از محمد بن سنان از بطیخی از ابی جعفر (ع) آورده که در ذیل آیه" لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَیْهِمْ لَوَلَّیْتَ مِنْهُمْ فِراراً وَ لَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً" فرموده: مقصود خدای تعالی شخص رسول خدا (ص) نیست، بلکه منظور مؤمنین هستند. گویا مؤمنین دارند این حرف را به یکدیگر می‌زنند، و حال مؤمنین چنین است که اگر اصحاب کهف را ببینند سرشار از ترس و رعب شده پا به فرار می‌گذارند «4».  
و در تفسیر روح المعانی اسماء اصحاب کهف بر طبق روایت صحیحی از ابن عباس چنین آمده: 1- مکسلینیا 2- یملیخا 3- مرطولس 4- ثبیونس 5- دردونس 6- کفاشیطیطوس 7- منطونواسیس- که همان چوپان بوده و اسم سگشان قطمیر بوده است.  
راوی می‌گوید از علی (کرم اللَّه وجهه) روایت شده که اسمای ایشان را چنین برشمرده:  
1- یملیخا 2- مکسلینیا 3- مسلینیا، که اصحاب دست راستی پادشاه بوده‌اند 4- مرنوش 5- دبرنوش 6- شاذنوش که اصحاب دست چپش بوده‌اند و همواره با این شش نفر مشورت می‌کرده و هفتمی اصحاب کهف همان چوپانی بوده که در این روایت اسمش نیامده ولی در اینجا نیز اسم سگ را قطمیر معرفی نموده.  
و اما اینکه آیا این روایت به علی نسبت داده‌اند صحیح است، یا صحیح نیست گفتار دیگری است که علامه سیوطی در حواشی بیضاوی نوشته که طبرانی این روایت را در معجم" اوسط" خود به سند صحیح از ابن عباس آورده. و آنچه که در الدر المنثور است  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1 و 2)الدر المنثور، ج 4، ص 212.  
(3)تفسیر قمی، ج 2، ص 34.  
(4)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 324.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 400  
نیز همین روایت طبرانی در" اوسط" است که گفتیم به سند صحیح از ابن عباس روایت کرده. البته در بعضی روایات دیگری اسامی دیگری برای آنان نقل کرده‌اند که حافظ ابن حجر در شرح بخاری «1» نوشته. گفتگو در باره اسامی اصحاب کهف بسیار است که هیچ یک  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)این را هم باید خاطر نشان سازیم که روایات در داستان اصحاب کهف به طوری که علمای غرب آن را خلاصه نموده‌اند چهار دسته‌اند که در اصل قصه متفق و در جزئیات آن مختلفند.  
1- روایات سریانی که به زبان سریانی ضبط شده، و از همه قدیم‌تر آنها روایتی است که (متوفی سال 125 میلادی) آورده.  
2- روایت یونانی که سندش به قرن دهم میلادی و به شخصی به نام منتهی می‌شود.  
3- روایت لاتینی داستان است که از همان روایت سریانی از گرفته شده است.  
4- روایت اسلامی داستان است که آن نیز به سریانی منتهی می‌گردد.  
البته روایات دیگری در متون تاریخی قبطی‌ها و حبشی‌ها و ارمنی‌ها نیز هست که همه آنها به همان اصل سریانی برمی‌گردد.  
اسماء اصحاب کهف در روایات اسلامی از روایات دیگران گرفته شده، و همانطور که گفته بعضی از این اسماء، اسمایی قبل از این که به دین خدا (که آن روز دین نصاری بوده) درآیند و غسل تعمید کنند بوده.  
و اسامی ایشان به زبانی یونانی و سریانی چنین است:  
مکس منیانوس املیخوس- ملیخا مرتیانوس- مرطلوس- مرطولس ()- ذوانیوس- دوانیوانس- دنیاسیوس ینیوس- یوانیس- نواسیس اکساکدثودنیانوس- کسقسططیونس- اکسقوسطط- کشفوطط انطونس (افطونس) اندونیوس- انطینوس قطمیر و اما اسامی آنان به زبان لاتین مکسمیانوس املیخوس مرتیانوس ذیووانیوس ینیوس قسطنطیوس ساریبوس- ساریبون و اسامی ایشان قبل از اینکه به دین مسیح در آیند عبارت بود از:  
ارشلیدس- ارخلیدس دیومادیوس اوخانیوس استفانوس- اساطونس ابروفادیوس صامندیوس کیویاکوس البته بعضی نظرشان این است که اسماء عربی از قبطی گرفته شده و قبطی هم از سریانی. [.....]  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 401  
هم مضبوط و مستند و قابل اعتماد نیست و در کتاب بحر آمده که اسامی اصحاب کهف عجمی (غیر عربی) بوده که نه شکل معینی و نه نقطه داشته، و خلاصه سند در شناختن اسامی آنان ضعیف است «1».  
و روایتی که به علی (ع) نسبت داده‌اند همان است که ثعلبی هم در کتاب عرائس و دیلمی در کتاب خود به طور مرفوع آورده و در آن عجائبی ذکر شده.  
و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: اصحاب کهف، یاران مهدی‌اند «2».  
و در برهان از ابن الفارسی آورده که گفت امام صادق (ع) فرموده: قائم (ع) از پشت کوفه خروج می‌کند، با هفده نفر از قوم موسی که به حق راه یافته و با حق عدالت می‌کردند، و هفت نفر از اهل کهف و یوشع بن نون و ابو دجانه انصاری و مقداد بن اسود و مالک اشتر که اینان نزد آن جناب از انصار و حکام او هستند «3».  
و در تفسیر عیاشی از عبد اللَّه بن میمون از ابی عبد اللَّه (ع) از پدرش از علی بن ابی طالب روایت کرده که فرمود: وقتی کسی به خدا سوگند می‌خورد تا چهل روز مهلت  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روح المعانی ج 15، ص 246، ط بیروت.  
(2)الدر المنثور، ج 4، ص 215، ط بیروت.  
(3)تفسیر برهان، ج 2، ص 460.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 402  
ثنیا دارد، برای اینکه قومی از یهود از رسول خدا (ص) از چیزی پرسش کردند حضرت بدون اینکه بگوید" ان شاء اللَّه" و استثناء مزبور را به کلام خود ملحق سازد گفت فردا بیائید تا جواب بگویم، به همین جهت چهل روز خداوند وحی را از آن حضرت قطع کرد، بعد از آن جبرئیل آمد و گفت:" وَ لا تَقُولَنَّ لِشَیْ‌ءٍ إِنِّی فاعِلٌ ذلِکَ غَداً إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّهُ وَ اذْکُرْ رَبَّکَ إِذا نَسِیتَ" «1».  
مؤلف:کلمه:" ثنیا"- به ضمه ثاء و سکون نون و در آخرش الف مقصوره- اسم است برای استثناء. و در معنای این روایت روایات دیگری نیز از امام صادق و امام باقر (ع) رسیده که از بعضی آنها برمی‌آید که مراد از سوگند وعده قطعی دادن و کلام مؤکد آوردن است، هم چنان که استشهاد امام (ع) در این روایت به کلام رسول خدا (ص) با اینکه آن جناب سوگندی یاد نکرده بود کاملا دلالت بر این معنا دارد. و اما این سؤال که اگر کسی سوگندی یاد کند و ان شاء اللَّه هم بگوید، ولی پس از انعقاد سوگند آن را بشکند آیا حنث شمرده می‌شود و کفاره به عهده‌اش می‌آید یا نه، بحثی است فقهی.

گفتاری در چند فصل پیرامون اصحاب کهف و سر گذشت ایشان ..... ص : 402

1- داستان اصحاب کهف در تعدادی از روایات [دو سبب عمده وجود اختلاف شدید در مضامین روایات راجع به اصحاب کهف]: ..... ص : 402

از صحابه و تابعین و از ائمه اهل بیت (ع) به طور مفصل حکایت شده مانند روایت قمی و ابن عباس و عکرمه و مجاهد که تفسیر الدر المنثور همه آنها را آورده و روایت اسحاق در کتاب عرائس که آن را تفسیر برهان نقل کرده و روایت وهب بن منبه که الدر المنثور و کامل آن را بدون نسبت نقل کرده‌اند، و روایت نعمان بن بشیر که در خصوص اصحاب رقیم وارد شده و الدر المنثور آن را آورده.  
و این روایات که ما در بحث روایتی گذشته مقداری از آنها را نقل کردیم و به بعضی دیگرش اشاره‌ای نمودیم آن قدر از نظر مطلب و متن با هم اختلاف دارند که حتی در یک جهت هم اتفاق ندارند. و اما اختلاف در روایات وارده در بعضی گوشه‌های داستان مانند روایاتی که متعرض تاریخ قیام آنان است، و یا متعرض اسم آن پادشاه است که معاصر با ایشان  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 324.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 403  
بوده یا متعرض نسب و سمت و شغل و اسامی و وجه نامیده شدنشان به اصحاب رقیم و سایر خصوصیات دیگر شده بسیار شدیدتر از روایات اصل داستان است و دست یافتن به یک جهت جامعی که نفس بدان اطمینان داشته باشد دشوارتر است.  
و سبب عمده در این اختلاف علاوه بر دست‌بردها و خیانتها که اجانب در این گونه روایات دارند دو چیز است:  
یکی اینکه این قصه از اموری بوده که اهل کتاب نسبت به آن تعصب و عنایت داشته‌اند، و از روایات داستان هم برمی‌آید که قریش این قصه را از اهل کتاب شنیده‌اند و با آن رسول خدا (ص) را امتحان کردند، بلکه از مجسمه‌ها نیز می‌توان عنایت اهل کتاب را فهمید به طوری که اهل تاریخ آن مطالب را از نصاری و از مجسمه‌های موجود در غارهای مختلف که در عالم هست غارهای آسیا و اروپا و آفریقا گرفته شده و آن مجسمه‌ها را بر طبق شهرتی که از اصحاب کهف به پا خاسته گرفته‌اند، و پر واضح است که چنین داستانی که از قدیم الایام زبان زد بشر و مورد علاقه نصاری بوده هر قوم و مردمی آن را طوری که نمایاننده افکار و عقاید خود باشد بیان می‌کنند، و در نتیجه روایات آن مختلف می‌شود.  
و از آنجایی که مسلمانان اهتمام بسیار زیادی به جمع آوری و نوشتن روایات داشتند، و آنچه که نزد دیگران هم بود جمع می‌کردند و مخصوصا بعد از آنکه عده‌ای از علمای اهل کتاب مسلمان شدند، مانند وهب بن منبه و کعب الاحبار، و آن گاه اصحاب رسول خدا (ص) و تابعین یعنی طبقه دوم مسلمانان همه از اینان اخذ کرده و ضبط نموده‌اند، و هر خلفی از سلف خود می‌گرفته و با آن همان معامله اخبار موقوفه «1» را می‌کرده که با روایات اسلامی می‌نمودند و این سبب بلوا و تشتت شده است.  
دوم اینکه دأب و روش کلام خدای تعالی در آنجا که قصه‌ها را بیان می‌کند بر این است که به مختاراتی و نکات برجسته و مهمی که در ایفای غرض مؤثر است، اکتفاء می‌کند، و به جزئیات داستان نمی‌پردازد. از اول تا به آخر داستان را حکایت نمی‌کند، و نیز اوضاع و احوالی را که مقارن با حدوث حادثه بوده ذکر نمی‌نماید جهتش هم خیلی روشن است، چون قرآن کریم کتاب تاریخ و داستان‌سرایی نیست بلکه کتاب هدایت است.  
این نکته از واضح‌ترین نکاتی است که شخص متدبر در داستانهای مذکور در کلام خدا درک می‌نماید، مانند آیاتی که داستان اصحاب کهف و رقیم را بیان می‌کند، ابتداء  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روایاتی که سندهای آنها تا به آخر می‌رسد ولی به رسول خدا نسبت داده نشده، روایات موقوفه گویند.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 404  
محاوره و گفتگوی ایشان را نقل می‌کند، و در آن به معنا و علت قیام آنان اشاره می‌نماید و آن را توحید و ثبات بر کلمه حق معرفی می‌کند، سپس اعتزال از مردم و دنبال آن وارد شدن به غار را می‌آورد که چگونه در آنجا به خواب رفتند در حالی که سگشان هم همراهشان بود، و روزگاری بس طولانی در خواب بودند.  
آن گاه بیدار شدن و گفتگوی بار دوم آنان را در خصوص اینکه چقدر خوابیده‌اند بیان نموده، و در آخر نتیجه‌ای را که خدا از این پیش آورد خواسته است بیان می‌کند. و سپس این جهت را خاطر نشان می‌سازد که از چه راهی مردم به وضع آنان خبردار شدند، و چه شد که دو باره بعد از حصول غرض الهی به خواب رفتند. و اما ساختن مسجد بر بالای غار ایشان جمله‌ای است، که کلام بدانجا کشیده شده، و گرنه غرض الهی در آن منظور نبوده.  
و اما اینکه اسامی آنان چه بوده و پسران چه کسی و از چه فامیلی بوده‌اند. و چگونه تربیت و نشو و نما یافته بودند، چه مشاغلی برای خود اختیار کرده بودند، در جامعه چه موقعیتی داشتند، در چه روزی قیام نموده و از مردم اعتزال جستند. و اسم آن پادشاهی که ایشان از ترس او فرار کردند چه بوده، و نیز اسم آن شهر چه بوده، و مردم آن شهر از چه قومی بوده‌اند؟ و اسم آن سگ که همراهی ایشان را اختیار کرد چه بوده، و اینکه آیا سگ شکاری بوده یا سگ گله، و چه رنگی؟ متعرض نشده است، در حالی که روایات با کمال خرده‌بینی متعرض آنها و نیز سایر اموری که در غرض خدای تعالی که همان هدایت است هیچ مدخلیتی ندارد شده، چرا که اینگونه خرده‌ریزها در غرض تاریخ دخالت دارد و به درد دقت‌های تاریخی می‌خورد.  
مطلب دیگر اینکه مفسرین گذشته وقتی شروع در بحث از آیات قصص می‌کرده‌اند، در صدد برمی‌آمده‌اند که وجه اتصال آیات داستان را بیان نموده و برای اینکه داستانی تمام عیار و مطابق سلیقه خود از آب در آورند از دو رو بر آیات نکات متروکی را استفاده نمایند، و همین جهت باعث اختلاف تفسیرها شده، چون نظریه و طرز استفاده آنان از دور و بر آیات مختلف بوده است، و در نتیجه این اختلاف کار به اینجا که می‌بینیم کشیده شده است.

2- داستان اصحاب کهف از نظر قرآن: ..... ص : 404

آنچه از قرآن کریم در خصوص این داستان استفاده می‌شود این است که پیامبر گرامی خود را مخاطب می‌سازد که" با مردم در باره این داستان مجادله مکن مگر مجادله‌ای ظاهری و یا روشن" و از احدی از ایشان حقیقت مطلب را مپرس. اصحاب کهف و رقیم ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 405  
جوانمردانی بودند که در جامعه‌ای مشرک که جز بتها را نمی‌پرستیدند، نشو و نما نمودند.  
چیزی نمی‌گذرد که دین توحید محرمانه در آن جامعه راه پیدا می‌کند، و این جوانمردان بدان ایمان می‌آورند. مردم آنها را به باد انکار و اعتراض می‌گیرند، و در مقام تشدید و تضییق بر ایشان و فتنه و عذاب آنان برمی‌آیند، و بر عبادت بتها و ترک دین توحید مجبورشان می‌کنند. و هر که به ملت آنان می‌گروید از او دست برمی‌داشتند و هر که بر دین توحید و مخالفت کیش ایشان اصرار می‌ورزید او را به بدترین وجهی به قتل می‌رساندند.  
قهرمانان این داستان افرادی بودند که با بصیرت به خدا ایمان آوردند، خدا هم هدایتشان را زیادتر کرد، و معرفت و حکمت بر آنان افاضه فرمود، و با آن نوری که به ایشان داده بود پیش پایشان را روشن نمود، و ایمان را با دلهای آنان گره زد، در نتیجه جز از خدا از هیچ چیز دیگری باک نداشتند. و از آینده حساب شده‌ای که هر کس دیگری را به وحشت می‌انداخت نهراسیدند، لذا آنچه صلاح خود دیدند بدون هیچ واهمه‌ای انجام دادند. آنان فکر کردند اگر در میان اجتماع بمانند جز این چاره‌ای نخواهند داشت که با سیره اهل شهر سلوک نموده حتی یک کلمه از حق به زبان نیاورند. و از اینکه مذهب شرک باطل است چیزی نگویند، و به شریعت حق نگروند. و تشخیص دادند که باید بر دین توحید بمانند و علیه شرک قیام نموده از مردم کناره‌گیری کنند، زیرا اگر چنین کنند و به غاری پناهنده شوند بالأخره خدا راه نجاتی پیش پایشان می‌گذارد. با چنین یقینی قیام نموده در رد گفته‌های قوم و اقتراح و تحکمشان گفتند:" رَبُّنا رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَا مِنْ دُونِهِ إِلهاً لَقَدْ قُلْنا إِذاً شَطَطاً هؤُلاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لا یَأْتُونَ عَلَیْهِمْ بِسُلْطانٍ بَیِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَری عَلَی اللَّهِ کَذِباً" آن گاه پیشنهاد پناه بردن به غار را پیش کشیده گفتند:" وَ إِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ ما یَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَی الْکَهْفِ یَنْشُرْ لَکُمْ رَبُّکُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ یُهَیِّئْ لَکُمْ مِنْ أَمْرِکُمْ مِرفَقاً".  
آن گاه داخل شده، در گوشه‌ای از آن قرار گرفتند، در حالی که سگشان دو دست خود را دم در غار گسترده بود. و چون به فراست فهمیده بودند که خدا نجاتشان خواهد داد این چنین عرض کردند:" بار الها تو در حق ما به لطف خاص خود رحمتی عطا فرما و برای ما وسیله رشد و هدایت کامل مهیا ساز". پس خداوند دعایشان را مستجاب نمود و سالهایی چند خواب را بر آنها مسلط کرد، در حالی که سگشان نیز همراهشان بود." آنها در غار سیصد سال و نه سال زیادتر درنگ کردند. و گردش آفتاب را چنان مشاهده کنی که هنگام طلوع از سمت راست غار آنها برکنار و هنگام غروب نیز از جانب چپ ایشان به دور می‌گردید و آنها کاملا از حرارت خورشید در آسایش بودند و آنها را بیدار پنداشتی و حال آنکه در خواب بودند و ما آنها   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 406  
را به پهلوی راست و چپ می‌گردانیدیم و سگ آنها دو دست بر در آن غار گسترده داشت و اگر کسی بر حال ایشان مطلع می‌شد از آنها می‌گریخت و از هیبت و عظمت آنان بسیار هراسان می‌گردید".  
پس از آن روزگاری طولانی که سیصد و نه سال باشد دو باره ایشان را سر جای خودشان در غار زنده کرد تا بفهماند چگونه می‌تواند از دشمنان محفوظشان بدارد، لا جرم همگی از خواب برخاسته به محضی که چشمشان را باز کردند آفتاب را دیدند که جایش تغییر کرده بود، مثلا اگر در هنگام خواب از فلان طرف غار می‌تابید حالا از طرف دیگرش می‌تابد، البته این در نظر ابتدایی بود که هنوز از خستگی خواب اثری در بدنها و دیدگان باقی بود. یکی از ایشان پرسید: رفقا چقدر خوابیدید؟ گفتند: یک روز یا بعضی از یک روز. و این را از همان عوض شدن جای خورشید حدس زدند. تردیدشان هم از این جهت بود که از عوض شدن تابش خورشید نتوانستند یک طرف تعیین کنند. عده‌ای دیگر گفتند:" رَبُّکُمْ أَعْلَمُ بِما لَبِثْتُمْ" و سپس اضافه کرد" فَابْعَثُوا أَحَدَکُمْ بِوَرِقِکُمْ هذِهِ إِلَی الْمَدِینَةِ فَلْیَنْظُرْ أَیُّها أَزْکی طَعاماً فَلْیَأْتِکُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ" که بسیار گرسنه‌اید،" و لیتلطف" رعایت کنید شخصی که می‌فرستید در رفتن و برگشتن و خریدن طعام کمال لطف و احتیاط را به خرج دهد که احدی از سرنوشت شما خبردار نگردد، زیرا" إِنَّهُمْ إِنْ یَظْهَرُوا عَلَیْکُمْ یَرْجُمُوکُمْ" اگر بفهمند کجائید سنگسارتان می‌کنند" أَوْ یُعِیدُوکُمْ فِی مِلَّتِهِمْ وَ لَنْ تُفْلِحُوا إِذاً أَبَداً". این جریان آغاز صحنه‌ای است که باید به فهمیدن مردم از سرنوشت آنان منتهی گردد، زیرا آن مردمی که این اصحاب کهف از میان آنان گریخته به غار پناهنده شدند به کلی منقرض گشته‌اند و دیگر اثری از آنان نیست. خودشان و ملک و ملتشان نابود شده، و الآن مردم دیگری در این شهر زندگی می‌کنند که دین توحید دارند و سلطنت و قدرت توحید بر قدرت سایر ادیان برتری دارد. اهل توحید و غیر اهل توحید با هم اختلافی به راه انداختند که چگونه آن را توجیه کنند. اهل توحید که معتقد به معاد بودند ایمانشان به معاد محکم‌تر شد، و مشرکین که منکر معاد بودند با دیدن این صحنه مشکل معاد برایشان حل شد، غرض خدای تعالی از برون انداختن راز اصحاب کهف هم همین بود.  
آری، وقتی فرستاده اصحاب کهف از میان رفقایش بیرون آمد و داخل شهر شد تا به خیال خود از همشهری‌های خود که دیروز از میان آنان بیرون شده بود غذایی بخرد شهر دیگری دید که به کلی وضعش با شهر خودش متفاوت بود، و در همه عمرش چنین وضعی ندیده بود، علاوه مردمی را هم که دید غیر همشهری‌هایش بودند. اوضاع و احوال نیز غیر آن اوضاعی بود  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 407  
که دیروز دیده بود. هر لحظه به حیرتش افزوده می‌شود، تا آنکه جلو دکانی رفت تا طعامی بخرد پول خود را به او داد که این را به من طعام بده- و این پول در این شهر پول رایج سیصد سال قبل بود- گفتگو و مشاجره بین دکاندار و خریدار درگرفت و مردم جمع شدند، و هر لحظه قضیه، روشن‌تر از پرده بیرون می‌افتاد، و می‌فهمیدند که این جوان از مردم سیصد سال قبل بوده و یکی از همان گمشده‌های آن عصر است که مردمی موحد بودند، و در جامعه مشرک زندگی می‌کردند، و به خاطر حفظ ایمان خود از وطن خود هجرت و از مردم خود گوشه‌گیری کردند، و در غاری رفته آنجا به خواب فرو رفتند، و گویا در این روزها خدا بیدارشان کرده و الآن منتظر آن شخصند که برایشان طعام ببرد.  
قضیه در شهر منتشر شد جمعیت انبوهی جمع شده به طرف غار هجوم بردند. جوان را هم همراه خود برده در آنجا بقیه نفرات را به چشم خود دیدند، و فهمیدند که این شخص راست می‌گفته، و این قضیه معجزه‌ای بوده که از ناحیه خدا صورت گرفته است.  
اصحاب کهف پس از بیدار شدنشان زیاد زندگی نکردند، بلکه پس از کشف معجزه از دنیا رفتند و اینجا بود که اختلاف بین مردم در گرفت، موحدین با مشرکین شهر به جدال برخاستند. مشرکین گفتند: باید بالای غار ایشان بنیانی بسازیم و به این مساله که چقدر خواب بوده‌اند کاری نداشته باشیم. و موحدین گفتند بالای غارشان مسجدی می‌سازیم.

3- داستان از نظر غیر مسلمانان ..... ص : 407

بیشتر روایات و سندهای تاریخی بر آنند که قصه اصحاب کهف در دوران فترت ما بین عیسی و رسول خدا (ص) اتفاق افتاده است، به دلیل اینکه اگر قبل از عهد مسیح بود قطعا در انجیل می‌آمد و اگر قبل از دوران موسی (ع) بود در تورات می‌آمد، و حال آنکه می‌بینیم یهود آن را معتبر نمی‌دانند. هر چند در تعدادی از روایات دارد که قریش آن را از یهود تلقی کرده و گرفته‌اند. و لیکن می‌دانیم یهود آن را از نصاری گرفته چون نصاری به آن اهتمام زیادی داشته آنچه که از نصاری حکایت شده قریب المضمون با روایتی است که ثعلبی در عرائس از ابن عباس نقل کرده. چیزی که هست روایات نصاری در اموری با روایات مسلمین اختلاف دارد:  
اول اینکه مصادر سریانی داستان می‌گوید: عدد اصحاب کهف هشت نفر بوده‌اند، و حال آنکه روایات مسلمین و مصادر یونانی و غربی داستان آنان را هفت نفر دانسته‌اند.  
دوم اینکه داستان اصحاب کهف در روایات ایشان از سگ ایشان هیچ اسمی نبرده است. ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 408  
سوم اینکه مدت مکث اصحاب کهف را در غار دویست سال و یا کمتر دانسته و حال آنکه معظم علمای اسلام آن را سیصد و نه سال یعنی همان رقمی که از ظاهر قرآن برمی‌آید دانسته‌اند.  
و علت این اختلاف و تحدید مدت مکث آنان به دویست سال این است که گفته‌اند آن پادشاه جبار که این عده را مجبور به بت‌پرستی می‌کرده و اینان از شر او فرار کرده‌اند اسمش دقیوس بوده که در حدود سالهای 249- 251 م زندگی می‌کرده، و این را هم می‌دانیم که اصحاب کهف به طوری که گفته‌اند در سال 425 و یا سال 437 و یا 439 از خواب بیدار شده‌اند پس برای مدت لبث در کهف بیش از دویست سال یا کمتر باقی نمی‌ماند، و اولین کسی که از مورخین ایشان این مطالب را ذکر کرده به طوری که گفته است" جیمز" ساروغی سریانی بوده که متولد 451 م و متوفای 521 م بوده و دیگران همه تاریخ خود را از او گرفته‌اند، و به زودی تتمه‌ای برای این کلام از نظر خواننده خواهد گذشت.

4- غار اصحاب کهف کجا است؟ ..... ص : 408

در نواحی مختلف زمین به تعدادی از غارها برخورد شده که در دیوارهای آن تمثالهایی چهار نفری و پنج نفری و هفت نفری که تمثال سگی هم با ایشان است کشیده‌اند. و در بعضی از آن غارها تمثال قربانیی هم جلو آن تمثال‌ها هست که می‌خواهند قربانیش کنند.  
انسان مطلع وقتی این تصویرها را آن هم در غاری مشاهده می‌کند فورا به یاد اصحاب کهف می‌افتد، و چنین به نظر می‌رسد که این نقشه‌ها و تمثالها اشاره به قصه آنان دارد و آن را کشیده‌اند تا رهبانان و آنها که خود را جهت عبادت متجرد کرده‌اند و در این غار برای عبادت منزل می‌کنند با دیدن آن به یاد اصحاب کهف بیفتند، پس صرف یادگاری است که در این غارها کشیده شده نه اینکه علامت باشد برای اینکه اینجا غار اصحاب کهف است.  
غار اصحاب کهف که در آنجا پناهنده شدند و اصحاب در آنجا از نظرها غایب گشتند، مورد اختلاف شدید است که چند جا را ادعا کرده‌اند:  
غار اول: کهف افسوس- افسوس- به کسر همزه و نیز کسر فاء و بنا به ضبط کتاب" مراصد الاطلاع" که مرتکب اشتباه شده به ضمه همزه و سکون فاء- شهر مخروبه‌ای است در ترکیه که در هفتاد و سه کیلومتری شهر بزرگ ازمیر قرار دارد، و این غار در یک کیلومتری- و یا کمتر- شهر افسوس نزدیک قریه‌ای به نام" ایاصولوک" و در دامنه کوهی به نام" ینایرداغ" قرار گرفته است.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 409  
و این غار، غار وسیعی است که در آن به طوری که می‌گویند صدها قبر که با آجر ساخته شده هست. خود این غار هم در سینه کوه و رو به جهت شمال شرقی است، و هیچ اثری از مسجد و یا صومعه و یا کلیسا و خلاصه هیچ معبد دیگری بر بالای آن دیده نمی‌شود.  
این غار در نزد مسیحیان نصاری از هر جای دیگری معروف‌تر است، و نامش در بسیاری از روایات مسلمین نیز آمده.  
و این غار علی رغم شهرت مهمی که دارد به هیچ وجه با آن مشخصاتی که در قرآن کریم راجع به آن غار آمده تطبیق نمی‌کند.  
اولا برای اینکه خدای تعالی در باره اینکه در چه جهت از شمال و جنوب مشرق و مغرب قرار گرفته می‌فرماید آفتاب وقتی طلوع می‌کند از طرف راست غار به درون آن می‌تابد و وقتی غروب می‌کند از طرف چپ غار، و لازمه این حرف این است که درب غار به طرف جنوب باشد، و غار افسوس به طرف شمال شرقی است (که اصلا آفتاب‌گیر نیست مگر مختصری).  
و همین ناجوری مطلب باعث شده که مراد از راست و چپ را راست و چپ کسی بگیرند که می‌خواهد وارد غار شود نه از طرف دست راست کسی که می‌خواهد از غار بیرون شود، و حال آنکه قبلا هم گفتیم معروف از راست و چپ هر چیزی راست و چپ خود آن چیز است نه کسی که به طرف آن می‌رود.  
بیضاوی در تفسیر خود گفته: در غار در مقابل ستارگان بنات النعش قرار دارد، و نزدیک‌ترین مشرق و مغربی که محاذی آن است مشرق و مغرب رأس السرطان است و وقتی که مدار آفتاب با مدار آن یکی باشد آفتاب به طور مائل و مقابل در طرف چپ غار می‌تابد و شعاعش به طرف مغرب کشیده می‌شود، و در هنگام غروب از طرف محاذی صبح می‌تابد و شعاع طرف عصرش به جای تابش طرف صبح کشیده می‌شود، و عفونت غار را از بین برده هوای آن را تعدیل می‌کند، و در عین حال بر بدن آنان نمی‌تابد و با تابش خود اذیتشان نمی‌کند و لباسهایشان را نمی‌پوساند «1». این بود کلام بیضاوی. غیر او نیز نظیر این حرف را زده‌اند.  
علاوه بر اشکال گذشته مقابله در غار با شمال شرقی با مقابل بودن آن با بنات النعش که در جهت قطب شمالی قرار دارد سازگار نیست، از این هم که بگذریم گردش آفتاب آن طور  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر بیضاوی، ج 2، ص 6.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 410  
که ایشان گفته‌اند با شمال شرقی بودن در غار نمی‌سازد، زیرا بنائی که در جهت شمال شرقی قرار دارد و در طرف صبح، آفتاب به جانب غربی‌اش می‌تابد ولی در موقع غروب در ساختمان و حتی پیش خان آن در زیر سایه فرو می‌رود، نه تنها در هنگام غروب، بلکه بعد از زوال ظهر آفتاب رفته و سایه گسترده می‌شود.  
مگر آنکه کسی ادعا کند که مقصود از جمله" وَ إِذا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذاتَ الشِّمالِ" این است که آفتاب به ایشان نمی‌تابد، و یا آفتاب در پشت ایشان قرار می‌گیرد- دقت فرمائید.  
و اما ثانیا برای اینکه جمله" وَ هُمْ فِی فَجْوَةٍ مِنْهُ" می‌گوید اصحاب کهف در بلندی غار قرار دارند، و غار افسوس به طوری که گفته‌اند بلندی ندارد، البته این در صورتی است که" فجوة" به معنای مکان مرتفع باشد، ولی مسلم نیست، و قبلا گذشت که" فجوة" به معنای ساحت و درگاه است. پس این اشکال وارد نیست.  
و اما ثالثا برای اینکه جمله" قالَ الَّذِینَ غَلَبُوا عَلی أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَیْهِمْ مَسْجِداً" ظاهر در این است که مردم شهر مسجدی بر بالای آن غار بنا کردند، و در غار افسوس اثری حتی خرابه‌ای از آن به چشم نمی‌خورد، نه اثر مسجد نه اثر صومعه و نه مانند آن. و نزدیک‌ترین بنای دینی که در آن دیار به چشم می‌خورد کلیسایی است که تقریبا در سه کیلومتری غار قرار دارد، و هیچ جهتی به ذهن نمی‌رسد که آن را به غار مرتبط سازد.  
از این هم که بگذریم در غار افسوس اثری از رقیم و نوشته دیده نشده که دلالت کند یک یا چند تا از آن قبور، قبور اصحاب کهف است، و یا شهادت دهد و لو تا حدی که چند نفر از این مدفونین مدتی به خواب رفته بودند، پس از سالها خدا بیدارشان کرده و دو باره قبض روحشان نموده است.  
غار دوم: دومین غاری که احتمال داده‌اند کهف اصحاب کهف باشد غار" رجیب" است که در هشت کیلومتری شهر عمان پایتخت اردن هاشمی نزدیک دهی به نام رجیب قرار دارد. غاری است در سینه جنوبی کوهی پوشیده از صخره، اطراف آن از دو طرف یعنی از طرف مشرق و مغرب باز است که آفتاب به داخل آن می‌تابد، در غار در طرف جنوب قرار دارد، و در داخل غار طاقنمایی کوچک است به مساحت 5: 2 3 متر در یک سکویی به مساحت تقریبا 3 3 و در این غار نیز چند قبر هست به شکل قبور باستانی روم و گویا عدد آنها هشت و یا هفت است.  
بر دیوار این غار نقشه‌ها و خطوطی به خط یونانی قدیم و به خط ثمودیان دیده می‌شود که چون محو شده خوب خوانده نمی‌شود، البته بر دیوار عکس سگی هم که با رنگ قرمز و زینت‌های دیگری آراسته شده دیده می‌شود.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 411  
و بر بالای غار آثار صومعه" بیزانس" هست که از گنجینه‌ها و آثار دیگری است که در آنجا کشف گردیده است و معلوم می‌شود بنای این صومعه در عهد سلطنت" جوستینوس" اول یعنی در حدود 418- 427 ساخته شده و آثار دیگری که دلالت می‌کند که این صومعه یک بار دیگر تجدید بنا یافته است و مسلمانان آن را پس از استیلا بر آن دیار مسجدی قرار داده‌اند. چون می‌بینیم که این صومعه محراب و ماذنه و وضوخانه دارد، و در ساحت و فضای جلو در این غار آثار مسجد دیگری است که پیداست مسلمین آن را در صدر اسلام بنا نهاده و هر چندی یک بار مرمت کرده‌اند و پیداست که این مسجد بر روی خرابه‌های کلیسایی قدیمی از رومیان ساخته شده، و این غار علی رغم اهتمامی که مردم بدان داشته و عنایتی که به حفظش نشان می‌دادند و آثار موجود در آن از این اهتمام و عنایت حکایت می‌کند غاری متروک و فراموش شده بوده، و به مرور زمان خراب و ویران گشته تا آنکه اداره باستان‌شناسی اردن هاشمی اخیرا در صدد برآمده که در آن حفاری کند و نقب بزند و آن را پس از قرنها خفاء از زیر خاک دو باره ظاهر سازد «1».  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)این حفاری و اکتشاف در سال 1963 میلادی مطابق با 1342 هجری شمسی اتفاق افتاد، و در باره آن کتابی به قلم بانی آن کار، فاضل ارجمند آقای" رفیق وفا دجانی" به نام کتاب" اکتشاف کهف اهل کهف" در سال 1964 منتشر شد که در آن مساعی اداره باستان‌شناسی اردن و مشقاتی که در نقب و جستجو تحمل نمودند به تفصیل بیان نموده. خصوصیاتی که در اثر این حفاری به دست آورده و آثاری را که کشف کرده همه تایید می‌کند که این غار غار اصحاب کهف می‌باشد که داستانشان در قرآن کریم آمده است. و نیز امارات و قرائنی را که ذکر کرده با کهف اصحاب کهف تطبیق نموده و با ادله‌ای اثبات کرده که غار اصحاب کهف همین غار رجیب است، نه غار افسوس و نه آن غاری که در دمشق است، و نه آنکه در بتراء قرار دارد، و نه آنکه در اسکاندیناوی است.  
مؤلف: در این کتاب این احتمال را که طاغی آن روز که اصحاب از گزند او فرار کرده‌اند، و به داخل غار پناهنده شده‌اند" طراجان" پادشاه (98- 117 م) بوده نه دقیوس (249- 251 م) که مسیحیان و بعضی از مسلمین احتمال داده‌اند، و نه دقیانوس (285- 305) که بعضی دیگر از مسلمین در روایاتشان آورده‌اند تقویت کرده و چنین استدلال کرده که پادشاه صالحی که خدای تعالی در عهد او اصحاب کهف را آفتابی کرده سرگذشتشان را برملا ساخت به اجماع تمامی مورخین مسیحی و مسلمان اسمش" تئودوسیوس" (408- 450) بوده است. و اگر ما دوران فترت اصحاب صالح کهف را که در آن دوران در خواب بوده‌اند از دوره سلطنت وی کم کنیم و به عبارت روشن‌تر: اگر از اواسط سلطنت این پادشاه صالح یعنی حدود 421 که وسط دو رقم 408 و 450 است سیصد و نه سال کم کنیم به سال 112 می‌رسیم که مصادف با زمان حکومت او است. این را هم می‌دانیم که وی فرمان صادر کرده بود که هر مسیحی که عبادت بت‌ها را قبول نداشته باشد، و از پرستش آنها سر باز زند خائن به دولت شناخته می‌شود، و محکوم به اعدام است.  
همین حرف اعتراض بعضی از مورخین مسیحی از قبیل چیبون در کتاب" انحطاط و سقوط امپراطوری روم" را بر مدت مکث اصحاب کهف که آن طور که قرآن گفته نیست و کمتر از آن است دفع می‌کند. او گفته اصحاب کهف در زمان پادشاه صالح یعنی تئودوسیوس (408- 451 م) از خواب بیدار شدند، و در زمان حکومت دقیوس (249- 251 م) از شهر گریخته و داخل غار شده‌اند و فاصله این دو تاریخ دویست سال و یا چیزی کمتر است نه 309 سال که قرآن گفته. جوابش هم روشن شد که پنهان شدن ایشان در غار در زمان دقیوس نبوده بلکه زمان طراجان بوده است، و این استدلال از این بزرگوار که خدا زحماتش را پاداش خیر دهد استدلالی است تمام الا اینکه چند اشکال بدان متوجه است:  
اول اینکه قرآن کریم سیصد و نه سال را سال قمری گرفته و ایشان آن را شمسی حساب کرده‌اند قهرا این نه سال باید از میان برداشته شود.  
دوم اینکه ایشان از مورخین اسلام و مسیحیت ادعای اجماع کرده بر اینکه برملا شدن جریان اصحاب کهف در زمان حکومت تئودوسیوس بوده و حال آنکه چنین اجماعی نداریم، زیرا بسیاری از مورخین روایاتشان از اسم این سلطان ساکت است، و جز عده قلیلی به اسم او تصریح نکرده‌اند، و بعید نیست که همانهایی هم که تصریح کرده‌اند از روایات مسیحیت گرفته باشند، و مسیحیان هم آن را به حدس قوی از کتابی که به جیمس ساروغی (452- 521 م) نسبت می‌دهند و در تاریخ 474 تالیف شده گرفته باشند، و پیش خود فکر کرده باشند پادشاهی که در این حدود از تاریخ باشد باید همان تئودوسیوس باشد.  
به علاوه، از آن اجماع مرکبی که ادعا کرده‌اند که پادشاه طاغی معاصر اصحاب کهف دقیوس یا دقیانوس بوده برمی‌آید که علی ای حال" طراجان" نبوده.  
اشکال دیگرش این است که ایشان گفته‌اند صومعه‌ای که بر بالای کهف ساخته شده شواهد باستانی‌اش شهادت می‌دهد بر اینکه در زمان حستینوس اول (518- 527 م) ساخته شده و لازمه این حرف این است که ساختمان آن تقریبا بعد از صد سال از ظهور و کشف داستان اصحاب کهف ساخته شده باشد، و حال آنکه ظاهر قرآن عزیز این است که ساختمان آن مقارن همان روزهایی بوده که داستان ایشان برملا شده است. و بنا بر این باید معتقد شد که بنائی که ایشان در نظر دارند بناء مجددی بوده که بعد از آن ساخته شده و آن بنای اولی نیست.  
و بعد از همه این حرفها و احتمالات، مشخصاتی که قرآن کریم برای کهف ذکر کرده انطباقش با همین غار رجیب روشن‌تر از سایر غارها است.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 412  
در آثاری که از آنجا استخراج کردند شواهدی یافت شده که دلالت می‌کند که این غار همان غار اصحاب کهف است که داستانش در قرآن کریم آمده.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 413  
در تعدادی از روایات مسلمین هم چنان که بدان اشاره شد نیز همین معنا آمده است که غار اصحاب کهف در اردن واقع شده. و یاقوت آنها را در معجم البلدان خود آورده است. و رقیم هم اسم دهی است نزدیک به شهر عمان که قصر یزید بن عبد الملک در آنجا بوده است.  
البته قصر دیگری هم در قریه‌ای دیگر نزدیک به آن دارد که نامش موقر است و شاعر که گفته:  
یزرن علی تنانیه یزیدا با کناف الموقر و الرقیم  
یعنی آن زمان بر بالای آن کاخ یزید را دیدار می‌کنند در حالی که موقر و رقیم در چشم انداز ایشان است. و شهر عمان امروزی هم در جای شهر فیلادلفیا که از معروفترین و زیباترین شهرهای آن عصر بوده ساخته شده است، و این شهر تا قبل از ظهور دعوت اسلامی بوده، و خود آن شهر و پیرامونش از اوائل قرن دوم میلادی در تحت استیلای حکومت روم بود تا آنکه سپاه اسلام سر زمین مقدس را فتح کرد.  
و حق مطلب این است که مشخصات غار اصحاب کهف با این غار بهتر انطباق دارد تا غارهای دیگر.  
غار سوم: غاری است که در کوه قاسیون قرار دارد و این کوه در نزدیکی‌های شهر صالحیه دمشق است که اصحاب کهف را به آنجا نیز نسبت می‌دهند.  
غار چهارم: غاری است که در بتراء یکی از شهرهای فلسطین است که اصحاب کهف را به آنجا نیز نسبت می‌دهند.  
غار پنجم: غاری است که به طوری که گفته‌اند در شبه جزیره اسکاندیناوی در شمال اروپا کشف شده و در آنجا به هفت جسد سالم برخوردند که در هیات رومیان بوده احتمال داده‌اند که همان اصحاب کهف باشند.  
و چه بسا غارهای دیگری که اصحاب کهف را به آنها نیز نسبت می‌دهند، هم چنان که می‌گویند نزدیکیهای شهر نخجوان یکی از شهرهای قفقاز غاری است که اهالی آن نواحی احتمال داده‌اند که غار اصحاب کهف باشد، و مردم به زیارت آنجا می‌روند.  
و لیکن هیچ شاهدی که دلالت کند بر این که یکی از این غارها همان غاری باشد که در قرآن یاد شده در دست نیست، علاوه بر اینکه مصادر تاریخی این دو غار آخری را تکذیب می‌کند، چون قصه اصحاب کهف علی ای حال قصه‌ای است رومی و در تحت سلطه و سیطره رومیان اتفاق افتاده، و رومیان حتی در بحبوحه قدرت و مجد و عظمتشان تا حدود قفقاز و اسکاندیناوی تسلط نیافتند.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 414

[سوره الکهف (18): آیات 27 تا 31] ..... ص : 414

اشاره

وَ اتْلُ ما أُوحِیَ إِلَیْکَ مِنْ کِتابِ رَبِّکَ لا مُبَدِّلَ لِکَلِماتِهِ وَ لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَداً (27) وَ اصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِینَ یَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَداةِ وَ الْعَشِیِّ یُرِیدُونَ وَجْهَهُ وَ لا تَعْدُ عَیْناکَ عَنْهُمْ تُرِیدُ زِینَةَ الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ لا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِکْرِنا وَ اتَّبَعَ هَواهُ وَ کانَ أَمْرُهُ فُرُطاً (28) وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّکُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیَکْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنا لِلظَّالِمِینَ ناراً أَحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها وَ إِنْ یَسْتَغِیثُوا یُغاثُوا بِماءٍ کَالْمُهْلِ یَشْوِی الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرابُ وَ ساءَتْ مُرْتَفَقاً (29) إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ إِنَّا لا نُضِیعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً (30) أُولئِکَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهارُ یُحَلَّوْنَ فِیها مِنْ أَساوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ یَلْبَسُونَ ثِیاباً خُضْراً مِنْ سُنْدُسٍ وَ إِسْتَبْرَقٍ مُتَّکِئِینَ فِیها عَلَی الْأَرائِکِ نِعْمَ الثَّوابُ وَ حَسُنَتْ مُرْتَفَقاً (31)

ترجمه آیات ..... ص : 414

از کتاب پروردگارت آنچه به تو وحی آمده بخوان، کلمات وی تغییرپذیر نیست، و هرگز جز او پناهی نخواهی یافت (27).  
با کسانی که بامداد و شبانگاه پروردگار خویش را می‌خوانند و رضای او را می‌جویند با شکیبایی قرین باشد و دیدگانت به جستجوی زیور زندگی دنیا از آنها منصرف نشود. اطاعت مکن کسی را که دلش را از یاد خویش غافل کرده‌ایم و هوس خود را پیروی کرده و کارش زیاده‌روی است (28).   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 415  
بگو این حق از پروردگار شما است هر که خواهد ایمان بیاورد و هر که خواهد منکر شود که ما برای ستمکاران آتشی مهیا کرده‌ایم که سراپرده‌های آن در میانشان گیرد، و اگر فریادرسی خواهند به آبی چون مس گداخته کمکشان دهند، که چهره‌ها را بریان می‌کند. چه بد شربتی و چه بد جای آسایشی است (29).  
آنان که (به خدا) ایمان آوردند و نیکوکار شدند ما هم اجر نیکوکاران را ضایع نخواهیم گذاشت (30).  
بلکه (أجر عظیم) بهشت‌های عدن که نهرها از زیر درختانش جاری است خاص آنها است در حالی که در آن بهشت برین زیورهای زرین بیارایند و لباسهای سبز حریر و دیبا پوشند و بر تخت‌ها تکیه زنند (که آن بهشت) نیکو اجری و خوش آرامگاهی است (31).

بیان آیات [مفاد کلی این آیات و ربط آنها با آیات قبل] ..... ص : 415

اشاره

در این آیات رجوع و انعطافی به ما قبل هست به آن جایی که گفتار قبل از داستان اصحاب کهف بدانجا منتهی گردید، یعنی به تاسف خوردن و ناشکیبایی رسول خدا (ص) از اینکه چرا مردم ایمان نمی‌آورند و به کتابی که برایشان نازل شده نمی‌گروند. و چرا دعوت حقه او را قبول نمی‌کنند. آیات مورد بحث عطف بدانجا است که رسول خدا (ص) را تسلیت می‌داد به اینکه سرای دنیا بلاء و امتحان است، و آنچه زینت دارد به زودی به صورت خاک خشک در می‌آید، پس دیگر سزاوار نیست به خاطر این مردم خود را ناراحت کنی و دلتنگ شوی که چرا دعوتت را نمی‌پذیرند و به کتاب خدا ایمان نمی‌آورند.  
آنچه بر تو واجب است صبر و حوصله کردن با این مشت فقرایی است که ایمان آورده‌اند و مدام پروردگار خود را می‌خوانند، و هیچ توجهی به این توانگران کافر کیش که همواره به ثروت خود و زینت حیات دنیایشان می‌بالند ندارند، چون می‌دانند این زینتها به زودی به صورت خاکی خشک مبدل می‌شود، لذا همواره دنیاداران را به سوی پروردگارشان می‌خوانند، و دیگر کاری به کارشان ندارند. هر که می‌خواهد ایمان بیاورد و هر که می‌خواهد کفر بورزد، چیزی به عهده رسول خدا (ص) نیست، آنچه وظیفه او است که باید در مواجهه با آنان رعایت کند این است که در صورت ایمان آوردن، با شادمانی، و در صورتی که ایمان نیاورند، با تاسف با آنان مواجه نشود، بلکه همان ثواب و عقاب خدای را تذکر دهد.   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 416

[وظیفه پیامبر (صلی اللَّه علیه و آله) تلاوت آیات و تبلیغ وحی است و جز خدا مرجعی ندارد] ..... ص : 416

" وَ اتْلُ ما أُوحِیَ إِلَیْکَ ..."  
در مجمع البیان گفته است: جمله" لحد الیه" و همچنین" التحد" از ماده" لحد" به معنای میل کردن است، یعنی میل کرد به سوی او «1».  
و بنا به گفته وی کلمه" ملتحد" اسم مکان از" التحاد" (میل کردن) است، یعنی محل میل کردن. و مراد از" کِتابِ رَبِّکَ" قرآن و یا لوح محفوظ است. و گویا دومی با جمله" لا مُبَدِّلَ لِکَلِماتِهِ" مناسب‌تر است. همانطور که قبلا هم گفتیم گفتار در این آیات معطوف به ما قبل داستان اصحاب کهف است، به همین جهت مناسب‌تر این است که بگوییم جمله" و اتل ..." عطف است بر جمله" إِنَّا جَعَلْنا ما عَلَی الْأَرْضِ ..." و معنایش این می‌شود که: تو ای رسول گرامی‌ام خودت را بر اثر کفر ورزیدن مردم و از تاسف خوردن بر آنان به هلاکت مینداز، آنچه از کتاب پروردگارت به تو وحی می‌شود تلاوت کن، زیرا هیچ چیز کلمات او را تغییر نمی‌دهد، چون کلمات او حق و ثابت است. و نیز برای اینکه تو غیر از خدا و کلمات او دیگر جایی نداری که دل به سوی آن متمایل سازی.  
از اینجا روشن می‌شود که هر یک از دو جمله" لا مُبَدِّلَ لِکَلِماتِهِ" و جمله" وَ لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَداً" برای تعلیلی جداگانه است و در حقیقت دو حجت جدای از همند برای تعلیل آن امری که در جمله" و اتل" بود و شاید به همین جهت است که خطاب در جمله" وَ لَنْ تَجِدَ ..." مخصوص رسول خدا (ص) شده است. با اینکه حکم در آن عمومی است و مخصوص به آن جناب نیست، چون به غیر از خدا هیچ ملتحدی برای احدی نیست نه تنها برای پیغمبر.  
ممکن هم هست که منظور از جمله" وَ لَنْ تَجِدَ ..." این باشد که: تو، آری، شخص تو، به خاطر اینکه رسول هستی، مانند دیگران مراجع متعدد نداری. تو جز یک نفر که آن هم فرستنده تو است ملتحد دیگری نداری. و بنا بر این، مناسبتر این است که بگوییم جمله" لا مُبَدِّلَ لِکَلِماتِهِ" یک حجت است و سفارش این است که: این آیات را که مشتمل بر دستور خدا به تبلیغ است برای ایشان بخوان چون کلمه‌ای است الهی که تغییر و دگرگونی نمی‌پذیرد، و تو فرستاده اویی، و جز اینکه به سوی فرستنده‌ات تمایل نموده رسالت او را اداء کنی وظیفه دیگری نداری.  
مؤید این معنا کلام دیگر خدای تعالی است که در جای دیگر می‌فرماید:  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مجمع البیان، ج 6، ص 464.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 417  
" قُلْ إِنِّی لَنْ یُجِیرَنِی مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَ لَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَداً إِلَّا بَلاغاً مِنَ اللَّهِ وَ رِسالاتِهِ" «1».

[معنای" صبر" و" وجه" و مراد از" اراده و طلب وجه خدا" و" دعای صبح و شام" در آیه:" وَ اصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِینَ ..."] ..... ص : 417

وَ اصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِینَ یَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَداةِ وَ الْعَشِیِّ یُرِیدُونَ وَجْهَهُ ..."  
.راغب در مفردات گفته: کلمه" صبر" به معنای امساک و خودداری در تنگنا است.  
وقتی کسی می‌گوید:" صبرت الدابة" معنایش این است که من فلان حیوان را در جایی بدون علف حبس کردم. و نیز وقتی کسی می‌گوید:" صبرت فلانا" معنایش این است که بلائی بر سرش آوردم که بعدا می‌فهمد، بلائی که از آن خلاصی نخواهد یافت. کلمه" صبر" به طور کلی به معنای حبس و نگهداری نفس است در برابر عمل به مقرراتی که عقل و شرع معتبر می‌شمارند و یا ترک چیزهایی که عقل و شرع اقتضاء می‌کنند که نفوس را از ارتکاب آن حبس کرد «2».  
کلمه" وجه" از هر چیز به معنای آن رویی است که به طرف ماست، و ما به سویش می‌رویم. و اصل در معنای وجه همان وجه آدمی و صورت او است که یکی از اعضای وی است، و وجه خدای تعالی همان اسماء حسنی و صفات علیایی است که متوجهین به درگاهش با آنها متوجه می‌شوند، و به وسیله آنها خدا را می‌خوانند و عبادت می‌کنند، هم چنان که خودش فرمود:" وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنی فَادْعُوهُ بِها" «3» و اما ذات متعالی خدا به هیچ وجه راهی بدان نیست، و قاصدین آن درگاه و مریدین اگر قصد او را می‌کنند بدین جهت است که او اله و رب و علی و عظیم و رحیم و صاحب رضوان است و صاحب صدها اسماء و صفات دیگر.  
کسی که خدا را می‌خواند و وجه او را می‌خواهد اگر صفات فعلی او نظیر رحمت و رضا و انعام و فضل را منظور دارد آن وقت اراده وجه خدا به معنای این می‌شود که خدا او را به لباس مرحومیت و مرضی بودن در آورد. و اگر منظور او صفات غیر فعلی خدا مانند علم و قدرت و کبریاء و عظمت او است، پس منظورش این است که با این صفات علیا به درگاه او تقرب جوید. و اگر خواستی می‌توانی به عبارت دیگری بگویی: می‌خواهد خود را در جایی قرار دهد که صفت الهی اقتضای آن را دارد، مثلا آن قدر خود را ذلیل جلوه دهد که عزت و عظمت و کبریایی او اقتضاء آن را دارد، و آن چنان خود را در موقف، جاهل عاجز ضعیف قرار دهد که  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)بگو غیر از خدا کسی مرا از عذاب خدا پناه نمی‌دهد و من ابدا به غیر او متمایل نمی‌شوم و تنها مأمن و پناه من ابلاغ احکام خدا و رسانیدن پیغام الهی است. سوره جن آیه 22 و 23.  
(2)مفردات راغب، ماده" صبر".  
(3)برای خدا اسماء حسنایی است پس او را با آن اسماء بخوانید. سوره اعراف، آیه 18.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 418  
علم و قدرت و قوت خدا آن را اقتضاء می‌کند، و همچنین سایر صفات- دقت فرمائید.  
از اینجا معلوم می‌شود عدم صحت قول بعضی «1» که گفته‌اند: منظور معنای مجازی وجه خدا یعنی رضایت خدا و اطاعت مرضی، رضای او است، چون وقتی کسی از کسی راضی شد بدو روی می‌آورد، خدا هم وقتی از ما راضی شد به ما روی می‌آورد، هم چنان که وقتی خشم کرد روی می‌گرداند. و نیز اینکه بعضی «2» دیگر گفته‌اند: منظور از وجه ذات است و در حقیقت مضاف آن حذف شده و تقدیر" ذات وجه" بوده، و معنای آیه این است که می‌خواهند به ذاتی دارای وجه تقرب جویند. و همچنین اینکه بعضی «3» گفته‌اند: مراد از آن توجه است.  
و اینکه فرمود:" پروردگارشان را صبح و شام می‌خوانند" مقصود از خواندن به صبح و شام استمرار بر دعا و عادت کردن به آن است به طوری که دائما به یاد خدایند و او را می‌خوانند، چون دوام هر چیزی، به تکرر صبح بعد از شام و شام بعد از صبح آن چیز است، پس در حقیقت جمله مورد بحث بر طریق کنایه آمده است.  
بعضی «4» گفته‌اند: مراد از دعای صبح و شام، نماز صبح و شام است. و بعضی «5» دیگر گفته‌اند: فرائض یومیه است، و لیکن هیچ یک به نظر درست نمی‌آید.  
و در جمله" وَ لا تَعْدُ عَیْناکَ عَنْهُمْ تُرِیدُ زِینَةَ الْحَیاةِ الدُّنْیا" اصل معنای" عدو" به طوری که راغب «6» تصریح کرده تجاوز است. و این تجاوز معنایی است که در تمامی مشتقات و موارد استعمال این ماده وجود دارد.  
در قاموس گفته:" عدا الامر" به معنای" از این امر تجاوز کرد" می‌باشد و" عدا عن الامر به معنای" ترک این امر کرد" است «7». و بنا بر این، معنای جمله مورد بحث این می‌شود که: دیدگانت را از آنان مبر (یعنی رهایشان مکن) و دیدگانت ترکشان نکند، و خلاصه برای خاطر زینت حیات دنیا اینان را رها مکن.  
و لیکن بعضی «8» گفته‌اند: اگر کلمه مزبور یعنی" تعد" به معنای تجاوز بود هرگز با حرف" عن" متعدی نمی‌شد، زیرا تجاوز هیچ وقت با این حرف متعدی نمی‌شود، مگر آنکه به معنای عفو باشد، و لذا زمخشری در کشاف گفته: در جمله" وَ لا تَعْدُ عَیْناکَ عَنْهُمْ" چون  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1 و 2 و 3)روح المعانی، ج 15، ص 262.  
(4 و 5)روح المعانی، ج 15، ص 262.  
(6)مفردات راغب، ماده" عدا". [.....]  
(7)قاموس، ماده" عدا".  
(8)روح المعانی، ج 15، ص 263.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 419  
متضمن معنای نبا و علاء است که وقتی گفته می‌شود" نبت عنه عینه و علت عنه عینه" معنایش این است که" چشمش خواست آن را ببیند نتوانست" لذا به این مناسبت و برای افاده این معنای ضمنی با لفظ" عن" متعدی گردید، و اگر این نبود جا داشت بفرماید:" و لا تعدهم عیناک" «1».

[بیان عدم دلالت جمله:" لا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ" بر جبر و اشاره به اینکه جبر مجازاتی ناشی از اختیار، با اختیار منافات ندارد] ..... ص : 419

و در جمله:" وَ لا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِکْرِنا" مراد از اغفال قلب، مسلط کردن غفلت بر قلب است، به اینکه یاد خدای سبحان را فراموش کند، که البته این اغفال بر سبیل مجازات است، چون ایشان با حق در افتادند و عناد ورزیدند، و لذا خدای تعالی چنین کیفرشان داد که یاد خود را از دلشان ببرد. آری، زمینه کلام در آیات مورد بحث چنین کسانی هستند، نظیر بیانی که به زودی در ذیل آیات می‌آید و می‌فرماید:" إِنَّا جَعَلْنا عَلی قُلُوبِهِمْ أَکِنَّةً أَنْ یَفْقَهُوهُ وَ فِی آذانِهِمْ وَقْراً وَ إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَی الْهُدی فَلَنْ یَهْتَدُوا إِذاً أَبَداً".  
بنا بر این، دیگر جایی برای این حرف نمی‌ماند که بعضی گفته‌اند: آیه شریفه از ادله مساله جبر است، و می‌فهماند این خدا است که بندگان را مجبور به کفر و معصیت می‌کند، برای اینکه مجبور کردن به عنوان مجازات اجبار به اختیار است که با اختیار منافات ندارد، و نظیر اجباری است که شخص سقوط کننده از هواپیما نسبت به افتادن دارد در آغاز به اختیار خود را انداخت ولی در وسط راه دیگر مجبور به افتادن است، و این جبر منافات با این که ما معتقد به اختیار باشیم ندارد، آن جبری منافی با اختیار است که ابتدایی باشد.  
و دیگر هیچ حاجتی نیست به اینکه آیه را به خاطر اینکه سر از جبر در نیاورد تاویل کنیم، و مانند بعضی بگوییم منظور از جمله" أَغْفَلْنا قَلْبَهُ"" عرضنا قلبه للغفلة" است، یعنی قلبش را در معرض غفلت قرار دادیم. و یا بگوییم: معنای آن" صادفناه غافلا- به او در حالی که غافل بود برخوردیم" و یا" نسبناه الی الغفلة- او را به غفلت نسبت دادیم" و یا بگوییم غفلت دادن به معنای این است که او را غفل یعنی بی علامت کند. و مراد از اینکه قلب او را بی علامت کردیم این است که مانند علامت قلوب مؤمنین آن را علامت نزدیم و یا علامت قلوب مؤمنین را در آن نگذاشتیم و به همین جهت ملائکه که همه مؤمنین را با آن علامت می‌شناسند او را نمی‌شناسند، هیچ یک از این حرفها نه حرف خوبی است و نه لزوم دارد، بلکه اغفال همان معنای خودش را دارد، و با اختیار هم منافات ندارد.  
" وَ اتَّبَعَ هَواهُ وَ کانَ أَمْرُهُ فُرُطاً"- در مجمع البیان گفته: کلمه" فرط" به معنای تجاوز  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر کشاف، ج 2، ص 717.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 420  
از حق و خروج از آن است و از کلام عرب گفته شده که:" افرط، افراطا" را در مورد اسراف و زیاده روی به کار می‌برند «1». و پیروی هوی و افراط، از آثار غفلت قلب است، و به همین جهت عطف دو جمله بر جمله" اغفلنا" به منزله عطف تفسیر است.

[ای پیامبر! حق را بگو و از ایمان نیاوردن مردم تاسف مخور که ظالمان را آتش و مؤمنان صالح العمل را پاداش است] ..... ص : 420

" وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّکُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیَکْفُرْ".  
این جمله عطف بر مطلبی است که جمله" وَ اتْلُ ما أُوحِیَ إِلَیْکَ" و جمله" وَ اصْبِرْ نَفْسَکَ" عطف به آن شده است. پس سیاق سیاق شمردن وظائف رسول خدا (ص) در قبال کفر کفار نسبت به قرآن و اصرارشان بر کفر است، و معنایش چنین است: بر وضع کفار تاسف مخور و آنچه که بر تو وحی شده تلاوت کن و نفس خویش را بردبار ساز تا با این مؤمنین فقیر بسازد و به کفار بگو حق از ناحیه پروردگارتان است و بیش از این کاری صورت مده، هر که خواست ایمان آورد بیاورد، و هر کس خواست کافر شود بشود. آری، ایمان ایشان سودی به ما نمی‌رساند، و کفرشان ضرر نمی‌زند، بلکه آنچه سود و زیان و ثواب و عذاب دنبال کفر و ایمانشان هست، به خودشان عاید می‌گردد. بنا بر این باید هر یک را می‌خواهند خودشان انتخاب کنند، برای ظالمین عذابی چنین و چنان، و برای صالحین و مؤمنین پاداشی چنین و چنان آماده کرده‌ایم.  
از همین جا روشن می‌شود که جمله" فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیَکْفُرْ" تتمه کلام خدای تعالی در خطاب به رسول خدا (ص) است، نه اینکه داخل در مقول قول باشد، و رسول خدا (ص) مامور باشد این را هم بگوید، پس دیگر اعتنایی نمی‌شود نمود به گفته کسی که گفته است: جمله مذکور تتمه سخنی است که رسول خدا (ص) مامور به گفتن آن شده.  
و نیز روشن می‌شود که جمله" إِنَّا أَعْتَدْنا لِلظَّالِمِینَ ناراً" در مقام تعلیل مختار بودن ایشان در ایمان و کفر است که قبلا آن را به صورت تهدید بیان نمود. و معنایش این است که:  
اگر ما تو را نهی کردیم از اینکه به حال کفار تاسف بخوری و به تو دستور دادیم که به تبلیغ اکتفاء کن و به همین که بگویی" الْحَقُّ مِنْ رَبِّکُمْ" قناعت کن، و اصرار و التماس مکن، برای این بود که ما برای دعوت تو پیامد و آثاری تهیه دیده‌ایم، آثاری برای کسانی که دعوتت را قبول کنند، و آثاری برای کسانی که آن را رد نمایند. و همان آثار کافی است که آنان را از کفر باز بدارد، و محرک اینان به سوی ایمانشان باشد، و دیگر بیش از این هم لازم نیست  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مجمع البیان، ج 6، ص 465.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 421  
زیرا که بیش از این آنها را از حد اختیار به اضطرار و اجبار می‌کشاند.  
" إِنَّا أَعْتَدْنا لِلظَّالِمِینَ ناراً ..."  
در مجمع البیان «1» گفته است: کلمه" سرادق" به معنای فسطاط و خیمه‌ای است که نسبت به آنچه که در آن است محیط باشد. بعضی دیگر گفته‌اند: سرادق، آن پارچه‌ای است که دور خیمه از طرف پائین می‌کشند که فاصله خیمه و زمین را بپوشاند. و در باره کلمه" مهل" گفته است: به معنای خلط و درد زیتون است. بعضی هم گفته‌اند: به معنای مس مذاب است. و در معنای کلمه" مرتفق" گفته است، به معنای متکا است که از ماده" مرفق" گرفته شده و در اصل معنای" ارتفق" این بوده که فلانی به مرفق خود تکیه زده «2» و کلمه" شی‌ء" به معنای پخته شدن است، می‌گویند:" شوی، یشوی شیئا".  
و اگر به جای" اعتدنا للکافرین" فرموده:" أَعْتَدْنا لِلظَّالِمِینَ" برای این بوده که بفهماند عذاب مذکور از تبعات ظلم ظالمین است که در آیه" الَّذِینَ یَصُدُّونَ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ وَ یَبْغُونَها عِوَجاً وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ کافِرُونَ" «3» آن را بیان نموده و می‌فرماید:" ظالمین کسانی‌اند که از راه خدا جلوگیری می‌کنند، و راه خدا را معوج می‌خواهند و نسبت به زندگی آخرت کافرند".  
بقیه الفاظ آیه مورد بحث ظاهر است و احتیاج به بیان ندارد.  
" إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ إِنَّا لا نُضِیعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا".  
این جمله بیان جزای مؤمنین و مزد ایشان در ازای ایمان و عمل صالحشان است. و اگر در آخر فرمود:" ما ضایع نمی‌کنیم ..." و نفرمود:" ما برای این دسته چنین و چنان تهیه کرده‌ایم" برای این است که عنایت خدای تعالی و شکر او را نسبت به این طائفه برساند و گرنه ممکن بود بفرماید ما چنین و چنان مزد می‌دهیم ولی فرمود ما مزد چنین کسانی را ضایع نمی‌کنیم.  
و جمله" إِنَّا لا نُضِیعُ" در جای خبر" ان" قرار گرفته و در حقیقت سبب در جای مسبب نشسته و تقدیر آن چنین است:" ان الذین امنوا و عملوا الصالحات سنوفیهم اجرهم فانهم محسنون و انا لا نضیع ..." یعنی کسانی که ایمان آورده عمل صالح کردند، ما اجرشان را می‌دهیم برای اینکه اینان نیکوکارند، و ما هم کسی نیستیم که اجر نیکوکار را ضایع بگذاریم.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1 و 2)مجمع البیان، ج 6، ص 465.  
(3)سوره اعراف، آیه 45.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 422  
و چون در آیه، عقاب، اثر ظلم و در مقابلش ثواب، اثر ایمان و عمل صالح نامیده شده ما از آن چنین استفاده می‌کنیم که ایمان به تنهایی و بدون عمل صالح ثواب ندارد، بلکه چه بسا آیه اشعار داشته باشد بر اینکه ایمان بدون عمل ظلم هم هست.  
" أُولئِکَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهارُ ...".  
کلمه" عدن" به معنای اقامت است، و جنات عدن یعنی بهشت‌های اقامت و زندگی. بعضی «1» گفته‌اند: کلمه" اساور" جمع" اسورة" است و" اسورة" هم جمع" سوار"- به کسر سین- است که دستبند زنان را گویند. ولی راغب گفته این کلمه فارسی است، و اصل آن دستواره است،" سندس" به معنای پارچه ابریشمی نازک است، و" استبرق" پارچه ابریشمی ضخیم را گویند، و" ارائک" جمع" اریکه" به معنای تخت است و معنای آیه روشن است.

بحث روایتی [روایاتی در باره تقاضای مشرکین از پیامبر مبنی بر دور ساختن افراد فقیر از خود، و روایاتی دیگر در ذیل آیات گذشته] ..... ص : 422

در الدر المنثور است که ابن مردویه از طریق جویبر از ضحاک از ابن عباس روایت کرده که در ذیل آیه" وَ لا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِکْرِنا" گفته است: این آیه در باره امیة بن خلف نازل شده که به رسول خدا (ص) می‌گفت: باید فقراء را از دور خودت برانی تا ما اشراف و صنادید قریش با تو رابطه و آمد و شد برقرار کنیم. خدای تعالی این آیه را فرستاد که" گوش به حرف کسی که قلبش را غفلت زده کرده‌ایم مده" یعنی کسی که مهر بر دلش زده‌ایم و معنای" ذکرنا" همان توحید است، و مقصود از هوی در جمله" وَ اتَّبَعَ هَواهُ" شرک است" وَ کانَ أَمْرُهُ فُرُطاً" یعنی دستوری که این مرد می‌دهد نادانی نسبت به خدا است «2».  
و در همان کتاب است که ابن مردویه و ابو نعیم- در کتاب حلیه- و بیهقی- در کتاب شعب الایمان- از سلمان فارسی روایت آورده‌اند که گفت: آن عده‌ای که رسول خدا (ص) می‌خواست با به دست آوردن دلهایشان آنها را به سوی اسلام بکشاند آمدند نزد آن جناب که دو نفر از ایشان عیینة بن بدر و اقرع بن حابس نام داشتند، و گفتند: یا  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روح المعانی، ج 15، ص 270  
(2)الدر المنثور، ج 4، ص 220.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 423  
رسول اللَّه (ص) اگر برای خود مجلسی ترتیب دهی بالا و پائین داشته باشد و خودت بالای مجلس بنشینی و اینقدر در دسترسی این فقراء و قاطی با این ژنده‌پوشها نباشی بسیار خوبست و منظورشان از ژنده‌پوش سلمان و ابو ذر و فقرای مسلمین بود که غالبا جبه پشمی می‌پوشیدند. و آن گاه گفتند: اگر چنین کنی ما با تو نشست و برخاست می‌کنیم و با تو به گفتگو می‌پردازیم و از تو استفاده می‌نماییم. خدای تعالی در جوابشان این آیه را فرستاد:" وَ اتْلُ ما أُوحِیَ إِلَیْکَ مِنْ کِتابِ رَبِّکَ" تا آنجا که می‌فرماید:" أَعْتَدْنا لِلظَّالِمِینَ ناراً" و ایشان را به آتش تهدید نمود «1».  
مؤلف: نظیر این روایت را قمی در تفسیر «2» خود آورده لیکن او تنها عیینة بن حصین بن حذیفة بن بدر فزاری را آورده و لازمه این روایت این است که آیه شریفه مورد بحث و این آیه دیگر هر دو در مدینه نازل شده باشد. و بر طبق روایت مزبور روایات دیگری نیز هست که این داستان را آورده‌اند. و لیکن سیاق آیات با مدنی بودن آن نمی‌سازد.  
و در تفسیر عیاشی از حضرت ابی جعفر و ابی عبد اللَّه (ع) روایت کرده که در ذیل آیه" وَ اصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِینَ یَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَداةِ وَ الْعَشِیِّ" فرموده است: مقصود از دعا همان نماز است «3».  
و در همان کتاب از عاصم کوزی از امام صادق (ع) روایت کرده که گفت: من از آن حضرت شنیدم که در تفسیر آیه" فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیَکْفُرْ" فرمود:  
منظور تهدید و وعید است. «4»  
و در کافی «5» و تفسیر عیاشی «6» و غیر آن از ابی حمزه از امام باقر (ع) روایت شده که فرمود: آیه" وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّکُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیَکْفُرْ" در باره ولایت علی (ع) است.  
مؤلف: این از باب تطبیق عام بر مصداق است.  
و در الدر المنثور است که احمد و عبد بن حمید و ترمذی و ابی یعلی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن حیان و حاکم (وی سند حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه و بیهقی- در کتاب شعب- از ابی سعید خدری از رسول خدا (ص) روایت کرده‌اند که در  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)الدر المنثور، ج 4، ص 219.  
(2)تفسیر قمی، ج 2، ص 34.  
(3 و 4)تفسیر عیاشی ج 2 ص 326 ح 25 و 26.  
(5)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 326.  
(6)تفسیر عیاشی ج 2 ص 326.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 424  
ذیل جمله" بِماءٍ کَالْمُهْلِ" فرمود: مانند درد زیت آن قدر سوزاننده است که وقتی نزدیکش می‌شود که بخورد پوست صورتش می‌افتد «1».  
و در تفسیر قمی در ذیل جمله" بِماءٍ کَالْمُهْلِ" گفته است: امام (ع) فرمود:  
" مهل" آن چیزی را گویند که در ته زیت می‌ماند «2».  
و در تفسیر عیاشی از عبد اللَّه بن سنان از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: فرزند آدم، تو خالی خلق شده، و چاره‌ای از خوردن طعام و نوشیدنی ندارد، و خدای تعالی در این باب فرموده:" وَ إِنْ یَسْتَغِیثُوا یُغاثُوا بِماءٍ کَالْمُهْلِ یَشْوِی الْوُجُوهَ" «3».  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)الدر المنثور ج 4 ص 220. [.....]  
(2)تفسیر قمی، ج 2، ص 35.  
(3)تفسیر عیاشی ج 2 ص 327.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 425

[سوره الکهف (18): آیات 32 تا 46] ..... ص : 425

اشاره

وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً رَجُلَیْنِ جَعَلْنا لِأَحَدِهِما جَنَّتَیْنِ مِنْ أَعْنابٍ وَ حَفَفْناهُما بِنَخْلٍ وَ جَعَلْنا بَیْنَهُما زَرْعاً (32) کِلْتَا الْجَنَّتَیْنِ آتَتْ أُکُلَها وَ لَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَیْئاً وَ فَجَّرْنا خِلالَهُما نَهَراً (33) وَ کانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقالَ لِصاحِبِهِ وَ هُوَ یُحاوِرُهُ أَنَا أَکْثَرُ مِنْکَ مالاً وَ أَعَزُّ نَفَراً (34) وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ قالَ ما أَظُنُّ أَنْ تَبِیدَ هذِهِ أَبَداً (35) وَ ما أَظُنُّ السَّاعَةَ قائِمَةً وَ لَئِنْ رُدِدْتُ إِلی رَبِّی لَأَجِدَنَّ خَیْراً مِنْها مُنْقَلَباً (36)  
قالَ لَهُ صاحِبُهُ وَ هُوَ یُحاوِرُهُ أَ کَفَرْتَ بِالَّذِی خَلَقَکَ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاکَ رَجُلاً (37) لکِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّی وَ لا أُشْرِکُ بِرَبِّی أَحَداً (38) وَ لَوْ لا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَکَ قُلْتَ ما شاءَ اللَّهُ لا قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْکَ مالاً وَ وَلَداً (39) فَعَسی رَبِّی أَنْ یُؤْتِیَنِ خَیْراً مِنْ جَنَّتِکَ وَ یُرْسِلَ عَلَیْها حُسْباناً مِنَ السَّماءِ فَتُصْبِحَ صَعِیداً زَلَقاً (40) أَوْ یُصْبِحَ ماؤُها غَوْراً فَلَنْ تَسْتَطِیعَ لَهُ طَلَباً (41)  
وَ أُحِیطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ یُقَلِّبُ کَفَّیْهِ عَلی ما أَنْفَقَ فِیها وَ هِیَ خاوِیَةٌ عَلی عُرُوشِها وَ یَقُولُ یا لَیْتَنِی لَمْ أُشْرِکْ بِرَبِّی أَحَداً (42) وَ لَمْ تَکُنْ لَهُ فِئَةٌ یَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ ما کانَ مُنْتَصِراً (43) هُنالِکَ الْوَلایَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَیْرٌ ثَواباً وَ خَیْرٌ عُقْباً (44) وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَیاةِ الدُّنْیا کَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِیماً تَذْرُوهُ الرِّیاحُ وَ کانَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ‌ءٍ مُقْتَدِراً (45) الْمالُ وَ الْبَنُونَ زِینَةُ الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ الْباقِیاتُ الصَّالِحاتُ خَیْرٌ عِنْدَ رَبِّکَ ثَواباً وَ خَیْرٌ أَمَلاً (46)  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 426

ترجمه آیات ..... ص : 426

برای ایشان مثلی بزن: دو مرد که یکی را دو باغ داده بودیم از تاکها و آن را به نخل‌ها احاطه کرده بودیم و میان آن زرع کرده بودیم (32).  
هر دو باغ میوه خویش را می‌داد و به هیچ وجه نقصان نمی‌یافت، و میان باغها نهری بشکافتیم (33).  
و میوه‌ها داشت پس به رفیق خود که با وی گفتگو می‌کرد گفت: من از جهت مال از تو بیشتر و به عده از تو نیرومندترم (34).  
و به باغ خود شد در حالی که ستمگر به نفس خویش بود گفت گمان ندارم که هیچ وقت این باغ نابود شود (35).  
گمان ندارم رستاخیز به پا شود، و اگر به سوی پروردگارم برند سوگند که در آنجا نیز بهتر از این خواهم یافت (36).  
رفیقش که با او گفتگو می‌کرد گفت: مگر به آنکه تو را از خاک آفرید و آن گاه از نطفه و سپس به صورت مردی بپرداخت کافر شده‌ای (37).  
ولی او خدای یکتا و پروردگار من است و هیچ کس را با پروردگار خود شریک نمی‌کنم (38).  
چرا وقتی به باغ خویش در آمدی نگفتی هر چه خدا خواهد همان شود که نیرویی جز به تایید خدا نیست، اگر مرا بینی که به مال و فرزند از تو کمترم (39).  
باشد که پروردگارم بهتر از باغ تو به من دهد، و به باغ تو از آسمان صاعقه‌ها فرستد که زمین بایر شود (40).  
یا آب آن به اعماق فرو رود که جستن آن دیگر نتوانی (41).  
و میوه‌های آن نابود گشت و بنا کرد دو دست خویش به حسرت آن مالی که در آن خرج کرده بود زیر و رو می‌کرد که تاکها بر جفته‌ها سقوط کرده بود، و می‌گفت ای کاش هیچ کس را با پروردگار خویش شریک نپنداشته بودم (42).  
و او را غیر خدا گروهی نباشد که یاری‌اش کنند، و یاری خویش کردن نتواند (43).  
در آنجا یاری کردن خاص خدای حق است که پاداش او بهتر و سرانجام دادن او نیکتر است (44).  
برای آنها زندگی این دنیا را مثل بزن، چون آبی است که از آسمان نازل کرده‌ایم و به وسیله آن گیاهان زمین پیوسته شود، آن گاه خشک گردد و بادها آن را پراکنده کند، و خدا به همه چیز توانا است (45).  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 427  
مال و فرزندان زیور زندگی این دنیا است و کارهای شایسته نزد پروردگارت ماندنی و دارای پاداشی بهتر و امید آن بیشتر است (46).

بیان آیات [مثلی بیانگر حال دنیا طلبان که به مالکیت کاذب خود دل بسته‌اند] ..... ص : 427

اشاره

این آیات متضمن دو مثل است که حقیقت ملکیت آدمی را نسبت به آنچه در زندگی دنیا از اموال و اولاد- که زخارف زندگی‌اند و زینت‌های فریب دهنده و سریع الزوال‌اند و آدمی را از یاد پروردگارش غافل و مشغول می‌سازند، و واهمه او را تا حدی مجذوب خود می‌سازد که به جای خدا به آنها رکون و اعتماد می‌کند و به خیالش می‌قبولاند که راستی مالک آنها است- بیان می‌کند، و می‌فهماند که این فکر جز وهم و خیال چیز دیگری نیست، به شهادت اینکه وقتی بلایی از ناحیه خدای سبحان آمد همه را به باد فنا گرفته برای انسان چیزی جز خاطره‌ای که بعد از بیداری از عالم رؤیا به یاد می‌ماند، و جز آرزوهای کاذب باقی نمی‌گذارد.  
پس برگشت این آیات به توضیح همان حقیقتی است که خدای سبحان در آیه" إِنَّا جَعَلْنا ما عَلَی الْأَرْضِ زِینَةً لَها ... صَعِیداً جُرُزاً" بدان اشاره می‌کند.  
" وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَیْنِ جَعَلْنا لِأَحَدِهِما جَنَّتَیْنِ مِنْ أَعْنابٍ ...".  
یعنی برای این مردمی که فرو رفته در زینت حیات دنیا شده‌اند، و از ذکر خدا روی‌گردان گشته‌اند مثلی بزن تا برایشان روشن گردد که دل جز به سرای خالی از حقیقت نداده‌اند، و آنچه که بدان فریفته شده‌اند خیالی بیش نیست و واقعیتی ندارد.  
بعضی «1» از مفسرین گفته‌اند: مطلبی که این مثل متضمن است تنها یک مثل است که ممکن است صرف فرض باشد، و دلالت ندارد بر اینکه مثل مزبور یک واقعیت خارجی بوده است. ولی دیگران «2» گفته‌اند که مثل مذکور یک قضیه واقعی است که در خارج اتفاق افتاده، چون اصولا هر مثلی باید واقعیتی خارجی داشته باشد. و در خصوص این مثل قصه‌های مختلفی روایت شده که متاسفانه به هیچ یک نمی‌توان اعتماد نمود، آنچه که تدبر در سیاق قصه دست می‌دهد این است که دو باغ بوده و منحصرا درختان آن دو انگور و خرما بوده  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1 و 2)روح المعانی، ج 15، ص 273.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 428  
و در بین آن دو، زراعت بوده و شواهد دیگر تایید می‌کند که قضیه یک قضیه خارجی بوده نه صرف فرض.  
و اینکه فرمود:" جَنَّتَیْنِ مِنْ أَعْنابٍ" یعنی از درخت مو، چون بسیار می‌شود که میوه را بر درختش اطلاق می‌کنند (مثلا می‌گویند من یک باغ زردآلو دارم و مقصود درخت زردآلو است).  
و اینکه فرمود:" وَ حَفَفْناهُما بِنَخْلٍ" یعنی ما درختهای خرما را دور آن باغ قرار دادیم. و اینکه فرمود:" وَ جَعَلْنا بَیْنَهُما زَرْعاً" یعنی ما میان و فاصله دو باغ را زراعت قرار دادیم، و به وسیله این زمینهای زراعتی دو باغ مذکور به هم وصل می‌شوند، و با یک نظام اداره می‌شدند، و مجموع این دو باغ و زمینهایش هم میوه صاحبش را تامین می‌کرده و هم آذوقه‌اش را.  
" کِلْتَا الْجَنَّتَیْنِ آتَتْ أُکُلَها ..."  
کلمه" اکل"- به ضم دو حرف اول- به معنای ماکول است، و مراد از آوردن ماکول آن، به ثمر نشاندن درختان آن دو، یعنی انگور و خرما، است.  
" وَ لَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَیْئاً"-" ظلم" در اینجا به معنای نقص است. و ضمیر" منه" به" اکل" برمی‌گردد، یعنی از خوردنی آن چیزی کم ننهاد" وَ فَجَّرْنا خِلالَهُما نَهَراً" یعنی وسط آن دو باغ نهری از آب کندیم که به وسیله آن نهر باغها آبیاری می‌شدند، و از نزدیک‌ترین راه احتیاجشان به آب برآورده می‌شد و حاجت نبود که از راه دور آب بیاورند.  
" وَ کانَ لَهُ ثَمَرٌ" ضمیر در این جمله به کلمه" رجل" برمی‌گردد. و مقصود از" ثمر" انواع مال است، هم چنان که در صحاح «1» آمده و از قاموس «2» نقل شده است. و بعضی «3» گفته‌اند ضمیر به نخل بر می‌گردد، و ثمر هم ثمر نخل است. و بعضی «4» گفته‌اند: منظور این است که آن مرد علاوه بر داشتن این دو باغ، ثمر زیادی نیز داشت. و لیکن از همه این چند معنا، معنای اول موجه‌تر است، و از آن گذشته معنای دوم. ممکن هم هست که مراد از" آوردن دو بهشت میوه خود را بدون اینکه ظلم کند" این باشد که درختان به حدی از رشد و نمو رسیده بودند که دیگر اوان میوه آوردنشان شده بود (و به اصطلاح به بار نشسته بود). و نیز ممکن است مقصود از جمله  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)صحاح، ج 2، ماده" ثمر".  
(2)قاموس، ج 1، ماده" ثمر".  
(3 و 4)مجمع البیان، ج 7، ص 468.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 429  
" وَ کانَ لَهُ ثَمَرٌ" این باشد که نه تنها درختان به حد میوه‌دار شدن رسیده بودند، بلکه نظیر تابستان بالفعل هم میوه بر درختان وجود داشت. این وجه وجه روبراه و بی‌دردسری است.

[فخر فروشی و تکبر مرد توانگر و ثروتمند غافل از مالکیت مطلقه خداوند، در برابر رفیق مؤمن خود] ..... ص : 429

فَقالَ لِصاحِبِهِ وَ هُوَ یُحاوِرُهُ أَنَا أَکْثَرُ مِنْکَ مالًا وَ أَعَزُّ نَفَراً"  
." محاورة" به معنای مخاطبه و رو در روی یکدیگر گفت و شنود کردن است. و کلمه" نفر" به معنای اشخاصی است که به نوعی ملازم با کسی باشند، و اگر نفرشان نامیده‌اند، چون اگر آن شخص کوچ کند اینها نیز می‌کنند (چون کلمه" نفر" به معنای کوچ کردن است) و به همین جهت بعضی «1» از مفسرین کلمه مذکور را در آیه به معنای خدم و اولاد گرفته‌اند بعضی «2» دیگر به قوم و عشیره معنا کرده‌اند. ولی معنای اولی با مطلبی که خدای تعالی از رفیق صاحب باغ حکایت می‌کند که گفت:" إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْکَ مالًا وَ وَلَداً" سازگارتر است، چون در اینجا در قبال مال به جای نفر، اولاد را ذکر کرده، و معنایش این می‌شود که: آن شخص که برایش باغها قرار دادیم به رفیقش در حالی که با او گفتگو و بحث می‌کرد گفت:" من از تو مال بیشتری دارم، و عزتم از نظر نفرات یعنی اولاد و خدم از عزت تو بیشتر است".  
و این سخن خود حکایت از پنداری می‌کند که او داشته و با داشتن آن از حق منحرف گشته، چون گویا خود را در آنچه خدا روزیش کرده- از مال و اولاد- مطلق التصرف دیده که احدی در آنچه از او اراده کند نمی‌تواند مزاحمش شود، در نتیجه معتقد شده که به راستی مالک آنها است، و این پندار تا اینجایش عیبی ندارد، و لیکن او در اثر قوت این پندار فراموش کرده که خدا این املاک را به وی تملیک کرده است، و الآن باز هم مالک حقیقی همو است، و اگر خدای تعالی از زینت زندگی دنیا که فتنه و آزمایشی مهم است به کسی می‌دهد، برای همین است که افراد خبیث از افراد طیب جدا شوند. آری این خدای سبحان است که میان آدمی و زینت زندگی دنیا این جذبه و کشش را قرار داده تا او را امتحان کند، و آن بی چاره خیال می‌کند که با داشتن این زینت‌ها حاجتی به خدا نداشته منقطع از خدا و مستقل به نفس است، و هر چه اثر و خاصیت هست، در همین زینتهای دنیوی و اسباب ظاهری است که برایش مسخر شده.  
در نتیجه خدای سبحان را از یاد برده به اسباب ظاهری رکون و اعتماد می‌کند، و این خود همان شرکی است که از آن نهی شده. از سوی دیگر وقتی متوجه خودش می‌شود که  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1 و 2) مجمع البیان، ج 6، ص 468.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 430  
چگونه و با چه زرنگی و فعالیتی در این مادیات دخل و تصرف می‌کند به این پندارها دچار می‌شود که زرنگی و فعالیت از کرامت و فضیلت خود او است، از این ناحیه هم دچار مرضی کشنده می‌گردد، و آن تکبر بر دیگران است.  
و این اختلاف دو وصفی که در آیه است، یعنی وصف ملک را به این تعبیر که:  
" جَعَلْنا لِأَحَدِهِما جَنَّتَیْنِ ..." و وصف آن شخص خویشتن را به اینکه:" أَنَا أَکْثَرُ مِنْکَ مالًا وَ أَعَزُّ نَفَراً" با اینکه ممکن بود در اولی بفرماید:" کان لاحدهما جنتان- یکی از آن دو نفر دو قطعه باغ داشت" به همین حقیقت که گفتیم برمی‌گردد، یعنی شخص مذکور جز خودش کسی را نمی‌دیده و پروردگارش را که او را بر حظوظ مادی‌اش مسلط کرده و به نفراتی که ارزانیش داشته عزتش بخشیده به کلی فراموش کرده، و با چنین درکی بوده که به رفیقش گفته:" أَنَا أَکْثَرُ مِنْکَ مالًا وَ أَعَزُّ نَفَراً" و این همانند درک و فهمی است که قارون را واداشت تا به کسی که نصیحتش می‌کرد (که از داشتن مال زیاد خرسندی مکن و با آن به دیگران احسان کن) بگوید:" إِنَّما أُوتِیتُهُ عَلی عِلْمٍ" «1».  
آری گفتن اینکه" أَنَا أَکْثَرُ مِنْکَ مالًا ..." کشف از این می‌کند که گوینده‌اش برای خود کرامتی نفسی و استحقاقی ذاتی معتقد بوده و به خاطر غفلت از خدا دچار شرک گشته و به اسباب ظاهری رکون نموده و وقتی داخل باغ خود می‌شود، هم چنان که خدای تعالی حکایت نموده می‌گوید:" ما أَظُنُّ أَنْ تَبِیدَ هذِهِ أَبَداً وَ ما أَظُنُّ السَّاعَةَ قائِمَةً".  
" وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ قالَ ... مِنْها مُنْقَلَباً".  
چهار ضمیری که در این آیه است به کلمه" رجل" برمی‌گردد. و مقصود از اینکه فرمود:" داخل باغش شد" با اینکه دو تا باغ داشت، جنس باغ است، و بدین جهت کلمه" جنت" را به صیغه تثنیه نیاورده. بعضی گفته‌اند: از این جهت تثنیه نیاورده که انسان هر چند باغ متعدد داشته باشد در هنگام وارد شدن به یک یک آنها وارد می‌شود و در آن واحد نمی‌تواند داخل دو تا باغ شود.  
و در کشاف گفته: اگر کسی اشکال کند که چرا کلمه" جنت" را بعد از آنکه تثنیه آورده بود مفرد آورد، در جوابش می‌گویم معنای این مفرد آوردن این است که این شخص چون در آخرت بهره‌ای از بهشت ندارد بهشت او تنها همین است که در دنیا دارد، و دیگر از بهشتی که مؤمنین را بدان وعده داده‌اند نصیب ندارد، و در افاده این معنا یک جنت و دو جنت  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)خودم با زرنگی و علم خود این مال را به دست آورده‌ام. سوره قصص، آیه 78.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 431  
مورد نظر نیست «1» و حقا نکته‌ای است لطیف.  
و اینکه فرمود:" وَ هُوَ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ" از این جهت ظالم بوده که نسبت به رفیقش تکبر ورزیده که گفته است:" أَنَا أَکْثَرُ مِنْکَ مالًا" چون این کلام کشف می‌کند از اینکه وی دچار عجب به خویشتن و شرک به خدا و تکبر به رفیقش و نسیان خدا و رکون به اسباب ظاهری بوده که هر یک از اینها به تنهایی یکی از رذائل کشنده اخلاقی است.  
و در جمله" قالَ ما أَظُنُّ أَنْ تَبِیدَ هذِهِ أَبَداً" کلمه" بید" و" بیدودة" به معنای هلاکت و نابودی است، و کلمه" هذه" اشاره به جنت است. و اگر جمله را به طور فصل آورد برای این است که در واقع جواب از سؤالی تقدیری است، گویا بعد از آنکه فرمود:" وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ- داخل باغش شد" شخصی پرسیده: آن گاه چه کرد؟ در جوابش فرموده: گفت گمان نمی‌کنم تا ابد این باغ از بین برود.  
و اینکه از بقای باغ خود و فناناپذیری آن اینطور تعبیر کرده (که گمان نمی‌کنم این باغ از بین برود) از باب کنایه است، و خواسته است بگوید: فرض نابودی آن فرضی غیر قابل اعتناء است که حتی گمان آن هم نمی‌رود. پس معنای جمله مزبور این می‌شود که بقای این باغ و دوام آن از چیزهایی است که نفس بدان اطمینان دارد، و در آن هیچ تردیدی نمی‌کند تا به فکر نابودی آن بیفتد و احتمالش را بدهد.

[آدمی بالفطرة به چیزی که آن را باقی و ماندگار بداند دل می‌بندد و چشم خود را بر فرض فنای محبوب خود می‌بندد.] ..... ص : 431

و این جریان نمودار حال آدمی است و می‌فهماند که به طور کلی دل آدمی به چیزی که فانی می‌شود تعلق نمی‌گیرد، و اگر تعلق نگیرد نه از آن جهت است که تغییر و زوال می‌پذیرد، بلکه از این جهت است که در آن بویی از بقاء استشمام می‌کند، حال هر کسی به قدر فهمش نسبت به بقاء و زوال اشیاء فکر می‌کند، در هر چیزی هر قدر بقاء ببیند به همان مقدار مجذوب آن می‌شود و دیگر به فروض فنا و زوال آن توجه نمی‌کند، و لذا می‌بینی که وقتی دنیا به او روی می‌آورد دلش بدان آرامش و اطمینان یافته سرگرم بهره‌گیری از آن و از زینت‌های آن می‌شود و از غیر آن یعنی امور معنوی منقطع می‌گردد، هواها یکی پس از دیگری برایش پدید می‌آید آرزوهایش دور و دراز می‌گردد، تو گویی نه برای خود فنایی می‌بیند، و نه برای نعمتهایی که در دست دارد زوالی احساس می‌کند و نه برای آن اسبابی که به کام او در جریان است انقطاعی سراغ دارد. و نیز او را می‌بینی که وقتی دنیا پشت به او می‌کند دچار یاس و نومیدی گشته هر روزنه امیدی که هست از یاد می‌برد، و چنین می‌پندارد که این  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر کشاف، ج 2، ص 721.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 432  
بدبختی و نکبتش زوال نمی‌پذیرد، این نیز همیشه و تا ابد هست.  
و سبب همه اینها آن فطرتی است که خدا در نهاد او به ودیعه گذاشته که نسبت به زینت دنیا علاقه‌مند باشد تا او را از این راه آزمایش کند. اگر آدمی به یاد خدا باشد البته دنیا و آنچه را که در آن است آن طور که هست می‌بیند، ولی اگر از یاد پروردگارش اعراض کند به خودش و به زینت دنیوی که در دست دارد و به اسباب ظاهری که در پیرامون او است دل بسته و به وضع حاضری که مشاهده می‌کند دل می‌بندد، و جاذبه‌ای که در این امور مادی هست کار او را بدینجا منتهی می‌کند که نسبت به آنها جمود به خرج داده دیگر توجهی به فنا و زوال آنها نمی‌نماید. تنها بقای آنها را می‌بیند، و هر قدر هم فطرتش به گوش دلش نهیب بزند که روزگار به زودی با تو نیرنگ می‌کند، و اسباب ظاهری به زودی تو را تنها می‌گذارند، و لذات مادی به زودی با تو خدا حافظی خواهند کرد، و زندگی محدود تو به زودی به پایان می‌رسد گوش نمی‌دهد، و پیروی هوی و هوسها و طول آمال نمی‌گذارد که گوش دهد، و به این نهیب فطرتش از خواب خرگوشی بیدار گردد.  
این وضع مردم دنیا زده است که همواره آرای متناقض از خود نشان داده. به این معنا که کارهایی می‌کنند که هوی و هوسشان آن را تصدیق می‌کند، و عقل و فطرتشان آن را تکذیب می‌کند، و آنان هم چنان به رأی هوا و هوس خود رکون و اعتماد دارند، و همین اعتماد ایشان را از التفات به آنچه عقل اقتضاء می‌کند باز می‌دارد.  
این است معنا و جهت اینکه اسباب ظاهری را باقی و زینت حیات دنیا را دائمی می‌پندارند، و لذا خدای تعالی کلام ایشان را اینطور حکایت کرده که او گفت:" ما أَظُنُّ أَنْ تَبِیدَ هذِهِ أَبَداً" و چنین حکایت نکرده که او گفت:" هذه لا تبید ابدا- این باغ ابدا فانی نمی‌شود" هم چنان که از او حکایت کرده که در باره قیامت گفته:" ما أَظُنُّ السَّاعَةَ قائِمَةً- گمان نمی‌کنم قیامت آمدنی باشد" و این طرز حرف زدن مبنی بر همان اساسی است که در نفی ابدی در جمله" ما أَظُنُّ أَنْ تَبِیدَ هذِهِ أَبَداً" بیان نمودیم و گفتیم که تعلق به امور مادی باعث می‌شود که آدمی تغییر وضع موجود و قیام قیامت را استبعاد کند. خدای سبحان هر جا که استدلال مشرکین بر نفی معاد را حکایت می‌کند همه را مبنی بر اساس استبعاد می‌داند، مثل اینکه گفته:" مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ" «1» و یا گفته‌اند:  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)چه کسی این استخوانها رای که پوسیده است زنده می‌کند. سوره یس، آیه 78.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 433  
" أَ إِذا ضَلَلْنا فِی الْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ" «1».

[توانگر غافل از خدا، خود را محق و شایسته بر خورداری و تنعم می‌داند حتی در قیامت!] ..... ص : 433

وَ لَئِنْ رُدِدْتُ إِلی رَبِّی لَأَجِدَنَّ خَیْراً مِنْها مُنْقَلَباً"- این کلام مبنی بر همان اساس گذشته است که گفتیم چنین افرادی برای خود کرامت و استحقاقی برای خیرات معتقد می‌شوند، که خود باعث امید و رجائی کاذب نسبت به هر خیری و سعادتی می‌گردد، یعنی چنین کسانی آرزومند می‌شوند که بدون سعی و عمل به سعادتهایی که منوط به عمل است نائل آیند. آن وقت از در استبعاد می‌گویند چطور ممکن است قیامت قیام کند؟ و به فرضی هم که قیام کند و من به سوی پروردگارم برگردانده شوم در آنجا نیز به خاطر کرامت نفسانی و حرمت ذاتی که دارم به باغ و بهشتی بهتر از این بهشت و به زندگیی بهتر از این زندگی خواهم رسید.  
این گوینده بی‌نوا در این ادعایی که برای خود می‌کند آن قدر خود را فریب داده که در سخن خود سوگند هم می‌خورد. چون حرف" لام" که بر سر جمله" و لئن رددت" در آمده لام قسم است. و به علاوه، گفتار خود را با لام تاکید در اول کلمه" لاجدن" و نون تاکید در آخرش مؤکد می‌کند.  
و اگر به جای اینکه بگوید:" خدا مرا به زندگی بهتری می‌رساند" گفت" به زندگی بهتر می‌رسم" و به جای اینکه بگوید" خدا مرا باغ بهتری می‌دهد" گفت" باغ بهتری خواهم داشت" همه به علت آن کرامتی است که برای خود قائل شده.  
این دو آیه مورد بحث همان مضمونی را افاده می‌کند که آیه شریفه" وَ لَئِنْ أَذَقْناهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَیَقُولَنَّ هذا لِی وَ ما أَظُنُّ السَّاعَةَ قائِمَةً وَ لَئِنْ رُجِعْتُ إِلی رَبِّی إِنَّ لِی عِنْدَهُ لَلْحُسْنی" «2» آن را می‌رساند.  
" قالَ لَهُ صاحِبُهُ وَ هُوَ یُحاوِرُهُ أَ کَفَرْتَ بِالَّذِی خَلَقَکَ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاکَ رَجُلًا".  
این آیه شریفه و ما بعدش تا آخر آیه چهارم پاسخ رفیق آن شخص را در رد گفتار وی حکایت می‌کند، که یک جا گفته بود:" أَنَا أَکْثَرُ مِنْکَ مالًا وَ أَعَزُّ نَفَراً" و جای دیگر هنگامی  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)آیا بعد از آنکه در زمین گم شدیم دو باره خلقت تازه‌ای به خود می‌گیریم؟ سوره الم سجده، آیه 10.  
(2)و اگر از جانب خویش از پس محنتی که بدو می‌رسد رحمتی به او دهیم، گوید این از خود من است و گمان ندارم رستاخیز به پا شود، و اگر به سوی پروردگارم برند مرا نزد وی نکویی هست. سوره فصلت، آیه 50.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 434  
که وارد باغش شده بود گفته بود" ما أَظُنُّ أَنْ تَبِیدَ هذِهِ أَبَداً".

[توضیح جواب رفیق مؤمن آن مرد توانگر مغرور، به او که از دو جهت سخنان غرور آمیز او را رد و ابطال می‌کند] ..... ص : 434

رفیق او سخن وی را تجزیه و تحلیل نموده و از دو جهت مورد اشکال قرار داده است، جهت اول اینکه بر خدای سبحان استعلاء ورزیده و برای خود و آنچه که از اموال و نفرات دارد دعوی استقلال نموده و خود را با داشتن قدرت و قوت از قدرت و نیروی خدا بی‌نیاز دانسته است.  
جهت دوم استعلاء و تکبری که نسبت به خود او ورزیده و او را به خاطر کم‌پولی‌اش خوار شمرده است. بعد از رد این دو جهت با یک جمله زیر آب هر دو جهت را یکباره زده است، و ماده پندارهای وی را از ریشه قطع کرده است.  
در جمله" أَ کَفَرْتَ بِالَّذِی خَلَقَکَ" تا آنجا که فرمود:" إِلَّا بِاللَّهِ" دعوی اول او را رد کرده، و در جمله" إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ" تا کلمه" طلبا" دعوی دوم را.  
و اگر جمله" وَ هُوَ یُحاوِرُهُ" را اعاده کرده و دو بار ذکر نموده برای اشاره به این جهت است که آن شخص از شنیدن سخنان غرورآمیز آن شخص دیگر تغییر حالتی نداده و سکینت و وقار ایمان خود را از دست ننهاده همانطور که در بار اول رعایت ادب و رفق و مدارای با وی را داشته بعد از شنیدن سخنان یاوه او باز هم به نرمی و ملاطفت جواب داده است، نه به خشونت، و نه به طرزی که نفرین به او تلقی شود و ناراحتش کند، بلکه به همین مقدار قناعت کرده که به طور رمز به او برساند که ممکن است روزی این باغهای تو به صورت بیابانی لخت و عور درآمده چشمه آن نیز خشک گردد.  
و اینکه گفت:" أَ کَفَرْتَ بِالَّذِی خَلَقَکَ" استفهامی است انکاری که مضامین کلام او را انکار نموده است، چون کلام او همان طور که گفتیم متضمن شرک به خدای سبحان و دعوی استقلال برای خود و برای اسباب و مسببات بود که از فروع شرک او همان استبعاد او نسبت به قیام قیامت و تردید در آن بود.  
و اما اینکه زمخشری در کشاف گفته که" آن شخص رفیقش را به خاطر اینکه در مساله معاد شک ورزیده کافر دانسته همانطور که منکر نبوت و تکذیب کننده یک پیامبر کافر است" «1» حرف صحیحی نیست. چگونه می‌شود اینطور باشد و حال آنکه اگر تکفیر به خاطر شک در معاد بود آن شخص در مقام دفاع از خود نمی‌گفت:" من برای خدا هیچ شریکی قائل نیستم" بلکه می‌گفت:" من ایمان به معاد دارم" و اگر بگویی آیات مورد بحث صراحت دارد  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر کشاف، ج 2، ص 721.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 435  
در اینکه شخص مزبور مشرک بوده است، و مشرکینند که منکر معادند، در جوابت می‌گوییم فرد مورد نظر مشرک به معنای بت‌پرست نبوده، چون خودش در خلال گفتارش حرفهایی زده که با اصول بت‌پرستی هیچ سازش ندارد مثلا از خدای تعالی به کلمه" ربی- پروردگارم" تعبیر کرده و بت‌پرستان خدا را پروردگار انسان و اله و معبود او نمی‌دانند بلکه او را پروردگار پروردگاران (رب الارباب) و معبود خدایان خویش می‌دانند.  
از سوی دیگر همانطور که قبلا هم اشاره کردیم وی به طور صراحت اصل معاد را انکار نکرده بلکه در آن تردید نموده است، و چون در باره آن فکر نکرده بود و از تفکر در باره معاد اعراض داشته لذا در وجود آن تردید نموده است، چون اگر انکار می‌داشت می‌گفت:" و لو رددت" و اینطور نگفت بلکه گفت:" وَ لَئِنْ رُدِدْتُ إِلی رَبِّی".  
و توبیخی که در آیه به وی شده، این است که وی دچار مبادی شرک شده بود، یعنی در نتیجه نسیان پروردگار معتقد به استقلال خود و استقلال اسباب ظاهری شده بود که همین خود مستلزم عزل خدای تعالی از ربوبیت و زمام ملک و تدبیر را به دست غیر او دانستن است، و این خود ریشه و اصلی است که هر فساد دیگری از آن سر می‌زند، حال چه اینکه چنین شخصی به زبان موحد باشد و یا منکر آن، و معتقد به الوهیت آلهه هم باشد.  
زمخشری در ذیل جمله" قالَ ما أَظُنُّ أَنْ تَبِیدَ هذِهِ أَبَداً" گفته- و چه خوب هم گفته:  
بیشتر اغنیاء و توانگران از مسلمین را می‌بینی که اگر به زبان اقرار به شرک نمی‌کنند باری زبان حالشان گویای این حقیقت است که در دل ایمانی به خدای یگانه ندارند «1».

[وجه اینکه مرد فقیر در جمله:" أَ کَفَرْتَ بِالَّذِی خَلَقَکَ" رفیق توانگر خود را کافر خواند] ..... ص : 435

این مرد با ایمان ادعای رفیقش را با جمله" أَ کَفَرْتَ بِالَّذِی خَلَقَکَ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاکَ رَجُلًا" از این راه باطل کرده که وی را متوجه به اصل او که همان خاک است نماید، و اینکه پس از خاک بودن به صورت نطفه، و پس از آن به صورت انسانی تمام عیار و دارای صفات و آثاری گشته است. و همه این اطوار به موهبت خدای تعالی بوده، چون اصل او، یعنی خاک، هیچ یک از این اطوار را نداشته و غیر اصلش هیچ چیز دیگری از اسباب ظاهری مادی نیز چنین آثاری ندارد، زیرا اسباب ظاهری هم مانند خود انسان نه مالک خویشتن است، و نه مالک آثار خویشتن، هر چه دارد به موهبت خدای سبحان است.  
پس آنچه که آدمی یعنی یک انسان تمام عیار و تام الخلقه از علم و قدرت و حیات و تدبیر دارد، و با تدبیر خود اسباب هستی و طبیعی عالم را در راه رسیدن به مقاصدش تسخیر  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر کشاف، ج 2، ص 722. [.....]  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 436  
می‌کند همه و همه تنها مملوک خدای سبحان است، و خدا آنها را به انسان داده و از ملک خودش بیرون نیاورده، و هر چه را که به انسان داده و آدمی را متلبس بدان نموده با مشیت خود نموده، که اگر نمی‌خواست انسان خودش مالک هیچ چیز نبود، پس انسان نمی‌تواند مستقل از خدای سبحان باشد، نه در ذاتش، و نه در آثار ذاتش، و نه در چیزی از اسباب هستی که در اختیار دارد.  
مرد مؤمن در پاسخ رفیقش می‌گوید: تو مشتی خاک و سپس قطره‌ای نطفه بودی که بویی از انسانیت و مردانگی و آثار مردانگی را مالک نبودی و خدای سبحان هر چه را که داری به تو داد، و به مشیتش تملیک کرد، و هم اکنون نیز مالک حقیقی آنچه داری همو است، و با این حال چگونه به او کفر می‌ورزی و ربوبیت او را می‌پوشانی؟ تو کجا و استقلال کجا؟.  
" لکِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّی وَ لا أُشْرِکُ بِرَبِّی أَحَداً" در قرائت مشهور کلمه" لکن" با تشدید و بدون الف وصل قرائت شده که در هنگام وقف بی‌حرکت خوانده می‌شود، و به طوری که گفته‌اند: اصل آن" لکن انا" بوده که همزه" انا" بعد از نقل فتحه‌اش به نون حذف شده، و دو نون در یکدیگر ادغام گردیده که در حالت وصل با نون مشدده و با صدای بالا و بدون الف قرائت می‌شود، و در حالت وقف با الف، مانند کلمه" انا" که ضمیر تکلم است و در حالت وصلی به صورت" ان"، یعنی الف و نون بدون همزه، و در حالت وقفی با همزه قرائت می‌شود.  
در آیه مورد بحث لفظ" ربی" مکرر شده که در نوبت دوم از باب بکار بردن ظاهر در جای ضمیر آمده، و گرنه حق سیاق این بود که به صورت ضمیر و به عبارت:" لا اشرک به احدا" آمده باشد، و از این جهت اسم ظاهر آمده که به علت حکم اشاره کرده باشد، چون تعلیق حکم بر وصف علیت را می‌رساند، گویی که گفته است:" لا اشرک به احدا لانه ربی- من احدی را شریک او قرار نمی‌دهم چون او پروردگار من است" و جائز نیست کسی را شریک او بدانم، و این بیان حال هر مرد مؤمنی است که در قبال کفار و ادعاهایی که ایشان بر خود می‌کنند باید خاطر نشان سازد.  
" وَ لَوْ لا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَکَ قُلْتَ ما شاءَ اللَّهُ لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ".  
این جمله تتمه کلام مرد مؤمن در خطاب به رفیق کافرش می‌باشد که او را توبیخ و ملامت می‌کند که در هنگام ورود به باغش دچار غرور گشته و گفت: گمان نمی‌کنم ابدا این باغ نابود شود، و به وی می‌گوید: چرا در آن هنگام نگفتی" ما شاءَ اللَّهُ لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ" و  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 437  
چرا با گفتن این دو کلمه همه امور را به خدا نسبت ندادی، و حول و قوه را منحصر به او نکردی، با اینکه برایت گفتم که همه نعمت‌ها به مشیت او وابسته است، و هیچ حول و قوه‌ای جز به عنایت او نیست.  
کلمه معروف" ما شاءَ اللَّهُ" به ظاهرش کلمه ناتمامی است که ناگزیر باید چیزی را تقدیر گرفت یا باید گفت تقدیرش" الامر ما شاء اللَّه" است. و یا تقدیرش" ما شاء اللَّه کان" است. و در اینجا موافق‌تر به سیاق کلام همان وجه اول است، چون زمینه کلام بیان بازگشت همه امور به مشیت خدای عز و جل است تا دعوی مدعی استقلال و استغناء از خدا باطل گردد.  
جمله" لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ" انحصار هر نیرویی در خدای تعالی را افاده می‌کند، یعنی می‌فهماند آنچه نیرو که می‌بینیم قائم به مخلوقات خدا است بعینه همان نیرو قائم به خود خدای تعالی است، بدون اینکه از خدا منقطع شده باشد و مخلوق خود، مستقل در آن نیرو باشد، هم چنان که در جای دیگر فرموده:" أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِیعاً" «1».  
در اینجا جواب از گفتار آن شخص کافر به رفیقش و همچنین گفتار او به خودش در هنگام ورودش به باغ جواب داده شد.  
" إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْکَ مالًا وَ وَلَداً فَعَسی ... لَهُ طَلَباً".  
در مجمع البیان گفته: کلمه" حسبان" در اصل نام تیرهای کوچکی بوده که چند عدد آن را با یک زه می‌انداختند، و این در سواران فارس مرسوم بوده، و ماده اصلی آن" حساب" است و اگر آنها را" حسبان" می‌نامیدند بدین مناسبت بوده که حساب را زیادتر می‌کرده. و در باره کلمه" زلق" گفته: به معنای زمین صاف و همواری است که نه گیاه در آن باشد نه چیز دیگر، و اصل آن از" زلق" به معنای زمین لیز گرفته شده که پای آدمی بر آن استوار نمی‌ماند «2».  
ما در سابق در باره کلمه" صعید" گفتیم که آن نیز به معنای زمین هموار بی علف است، و مقصود از اینکه گفت" آب آن غور شود" این است که آبش در زمین فرو رود و از جریان بیفتد.  
این دو آیه همانطور که قبلا بدان اشاره شد سخن مرد مؤمن در رد کلام رفیق کافرش  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)بدرستی تمامی نیروها از خدای تعالی است، سوره بقره، آیه 165.  
(2)مجمع البیان، ج 6، ص 471.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 438  
است که بر او استعلاء و تکبر ورزید، و این ردش از بیان سابقش استخراج شده که حاصلش این است که: وقتی جریان همه امور به مشیت خدای تعالی و حول و قوه او باشد، پس او تو را دارای مال و فرزند و نفرات بیشتری کرده، و این کار مربوط به او است نه به تو، تا باعث به خود بالیدنت شود و مجوزی باشد که بر من تکبر ورزی. وقتی مربوط به او شد ممکن است او باغی بهتر از باغ تو به من بدهد و باغ تو را ویران کند و مرا به حالتی بهتر از حالت امروز تو، و تو را به حالتی بدتر از حالت امروز من در آورد، و مرا غنی‌تر از تو گردانیده تو را فقیرتر از من کند. و ظاهر کلام چنین می‌نماید که کلمه" ترن" در جمله" إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْکَ ..." از ماده" رأی" به معنای اعتقاد باشد. و بنا بر این، فعل مذکور از افعال قلوب خواهد بود. و ضمیر" انا" ضمیر فصلی است که میان دو مفعول فعل مزبور که در اصل مبتداء و خبر بوده‌اند فاصله شده است. ممکن هم هست از ماده رؤیت به معنای دیدن باشد، و آن وقت ضمیر نامبرده ضمیر فاعلی است که مفعول را که در ظاهر لفظ حذف شده تاکید می‌کند.  
و معنای آیه شریفه این است که اگر اعتقاد داری (و یا اگر می‌بینی) که من از جهت مال و فرزند دست کمی از تو دارم، و تو در این جهت از من جلوتری، باری زمام امر به دست پروردگار من است، و چون چنین است هیچ بعدی ندارد، و بلکه امید آن هست که پروردگار من جنتی بهتر از جنت تو به من بدهد، و جنت تو را هدف تیرهای بلای خود قرار داده بلائی آسمانی چون سرما و یا باد داغ هلاک کننده و یا صاعقه و امثال آن بر آن بفرستد، و به صورت زمینی خشک و خالی از درخت و زراعت در آورد، و یا بلائی زمینی بر آن مسلط ساخته آب چشمه‌اش را قبل از آنکه به زمین تو برسد در زمین فرو برد و چشمه را خشک کند.  
" وَ أُحِیطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ یُقَلِّبُ کَفَّیْهِ ..."  
احاطه به ثمر و یا به هر چیز دیگر کنایه از نابود کردن آن است، و این از احاطه دشمن و محاصره کردن او از همه اطراف گرفته شده که در چنین مواقعی دیگر امید آدمی از هر یار و یاوری قطع گشته هلاک حتمی می‌شود، هم چنان که فرموده:" وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِیطَ بِهِمْ" «1» و اینکه فرمود:" فَأَصْبَحَ یُقَلِّبُ کَفَّیْهِ ..." کنایه از ندامت است، چون شخص نادم بیشتر اوقات حالت درونی خود را با پشت و رو کردن دستها مجسم می‌سازد. و اینکه فرمود:" وَ هِیَ خاوِیَةٌ عَلی عُرُوشِها" به طوری که گفته‌اند «2» کنایه است از کمال خرابی، زیرا خانه وقتی  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)و پنداشتند که بلاء بر آنان احاطه کرده است. سوره یونس، آیه 22.  
(2)مجمع البیان، ج 6، ص 472.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 439  
خراب می‌شود اول سقف آن فرو می‌ریزد، و سپس دیوارها به روی سقف می‌افتد. و کلمه" خوی" به معنای سقوط است. بعضی «1» هم گفته‌اند: اصل در معنای آن" خلو" یعنی خالی بودن است.  
و معنای اینکه فرمود:" وَ یَقُولُ یا لَیْتَنِی لَمْ أُشْرِکْ بِرَبِّی أَحَداً" این است که: ای کاش به آنچه دل بسته بودم، دل نمی‌بستم و رکون و اعتماد نمی‌کردم و این اسباب ظاهری را که مستقل در تاثیر پنداشته بودم، مستقل نمی‌پنداشتم و همه امور را از خدا می‌دانستم. هزار حیف و تاسف که یک عمر سعی و کوششم را بی‌نتیجه کردم و خود را هلاک نمودم.  
و معنای آیه این می‌شود: انواع مالهایی که در آن باغ داشت همه نابود گردید، و یا همه میوه‌های باغش از بین رفت، پس بر آن مالی که خرج کرده و آن باغی که احداث نموده بود پشیمانی می‌خورد، و می‌گفت: ای کاش به پروردگارم شرک نمی‌ورزیدم، و احدی را شریک او نمی‌پنداشتم، و به آنچه که اعتماد کرده بودم اعتماد نمی‌کردم، و مغرور آنچه شدم نمی‌شدم، و فریب اسباب ظاهری را نمی‌خوردم.  
" وَ لَمْ تَکُنْ لَهُ فِئَةٌ یَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ ما کانَ مُنْتَصِراً".  
کلمه" فئة" به معنای جماعت و کلمه" منتصر" به معنای ممتنع است.  
همانطور که آیات پنجگانه اول یعنی از جمله" قالَ لَهُ صاحِبُهُ" تا کلمه" طلبا" بیان زبانی بود برای خطای مرد کافر در کفر و شرکش، همچنین این دو آیه یعنی از جمله" وَ أُحِیطَ بِثَمَرِهِ" تا جمله" وَ ما کانَ مُنْتَصِراً" حکایت بیان عملی آن است. آری خطای آن شخص تا بود یکی اظهار غرورش در هنگام ورود به باغ بود که گفتارش یعنی جمله" ما أَظُنُّ أَنْ تَبِیدَ هذِهِ أَبَداً" حکایت‌گر آن بود که بعد از بیان زبانی خطا. بودن آن عملا نیز متوجهش کردند که آن طور که تو خیال می‌کردی نبود بلکه از بین بردن باغ تو برای خدا کاری ندارد، اینک ببین که چگونه زیر و رو شد.  
خطای دومش این بود که از در سکون به اسباب ظاهری و رکون و اعتماد بر آنها به رفیقش تفاخر کرده گفت:" أَنَا أَکْثَرُ مِنْکَ مالًا وَ أَعَزُّ نَفَراً" که بعد از بیان زبانی، خطا بودن آن را عملا هم با این قولش:" وَ لَمْ تَکُنْ لَهُ فِئَةٌ یَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ" به او فهماند که اشتباه کرده است و اما این ادعایش که خود را مستقل می‌دانست با بیان" ما کانَ مُنْتَصِراً" جهت بطلان آن را بیان کرد.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مجمع البیان، ج 6، ص 472.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 440

[بیان اینکه در فرض مقایسه، نسبت به اسباب ظاهری، ولایت از آن خدای حق است و خدا از نظر ثواب و فرجام بهتر است] ..... ص : 440

" هُنالِکَ الْوَلایَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَیْرٌ ثَواباً وَ خَیْرٌ عُقْباً".  
قرائت مشهور کلمه" الولایة" را با فتح واو قرائت کرده، و بعضی «1» آن را به کسره خوانده‌اند. از حیث معنا تفاوتی ندارد. بعضی «2» گفته‌اند: تفاوت دارد زیرا ولایت به فتحه واو به معنای نصرت و به کسره آن به معنای سلطنت و قدرت است، ولی سخن وی ثابت نشده.  
کلمه" حق" را باید به کسره خواند تا صفت" اللَّه" باشد. و کلمه" ثواب" به معنای مطلق اثر و نتیجه است، چه نیک و چه بد چه کیفر و چه پاداش، و لیکن استعمالش در اجر نیک غلبه دارد. و کلمه" عقب" به ضمه عین و سکون قاف و همچنین" عقب" به دو ضمه به معنای سرانجام و عاقبت است.  
مفسرین گفته‌اند: اشاره به" هنالک" اشاره به معنایی است که از جمله" وَ أُحِیطَ بِثَمَرِهِ" استفاده می‌شود، یعنی در اینجا که بلاها از هر سو احاطه می‌کند، و یا در این هنگام که بلاها از هر سو احاطه می‌کند ولایت تنها از آن خدا است. و ولایت در اینجا به معنای نصرت است. پس معنا چنین می‌شود: در اینجا و یا در این هنگام که همه اسباب از کار می‌افتد تنها یاور انسان خدا است.  
و این معنا هر چند در جای خودش معنایی صحیح و حق است، و لیکن با غرضی که سیاق آیات در مقام ایفای آن است مناسب نیست، زیرا سیاق آیات مورد بحث بیان این حقیقت است که زمام تمامی امور به دست خدا است، و او است که خالق و مدبر هر امری است، و غیر از او هر چه هست جز سراب و وهم چیزی دیگری نیست. و اگر خدای سبحان این سراب موهوم را در نظر آدمیان زینت جلوه داده به منظور آزمایش ایشان است. افاده این معنا غرض آیات مورد بحث است. و اگر آن معنا که مفسرین گفته‌اند مورد نظر بود، باید به جای توصیف خدا به حق در جمله" لِلَّهِ الْحَقِّ" خدا را به قدرت و قوت و عزت و غلبه و امثال آن وصف می‌کرد، نه به حق که در مقابل باطل است، و نیز اگر آن معنا مورد نظر بود دیگر محل مناسبی برای جمله" هُوَ خَیْرٌ ثَواباً وَ خَیْرٌ عُقْباً" نبود.  
حق مطلب- و خدا داناتر است- این است که: ولایت به معنای نصرت نیست، بلکه به معنای مالکیت تدبیر است که معنایی عمومی است، و در تمامی مشتقات این کلمه جریان دارد که بیانش در تفسیر آیه" إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ" «3» گذشت.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1 و 2)روح المعانی، ج 15، ص 284.  
(3)سوره مائده، آیه 55.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 441  
و بنا بر این، معنای آیه این می‌شود که: در هنگام احاطه هلاکت و از کار افتادن اسباب نجات از سببیت و تاثیر و روشن گشتن عجز و زبونی انسانی که خود را مستقل و مستغنی از خدا می‌پنداشت کاملا روشن می‌شود که ولایت همه امور انسانها و هر موجود دیگری و ملک تدبیر آن تنها از آن خدا است، چون او یگانه معبود حق است، و معبود حق است که تمامی تدابیر و تاثیراتش همه بر اساس حق و واقع است، و سایر اسباب ظاهری که بشر گمراه آنها را شرکای خدا در مساله تدبیر و تاثیر می‌پندارند، در ناحیه ذات خودشان باطلند و مالک هیچ اثری از آثار خود نیستند. تنها آن اثری را دارا هستند و از خود بروز می‌دهند که خدای سبحان اذن داده باشد، و تملیکشان کرده باشد. و از استقلال جز اسمی که بشر از آن برایش توهم کرده ندارد، پس هر سببی از ناحیه خودش باطل و به وسیله خدا حق است، و خدا در ناحیه ذاتش حق و مستقل و غنی بالذات است.  
و اگر خدای تعالی را- هر چند که او منزه از قیاس به غیر است- نسبت به اسباب ظاهری قیاس کنیم خدای تعالی از همه سبب‌هایی که تاثیر دارند خوش ثواب‌تر است، و ثواب خدا از همه بهتر است، زیرا خدا نسبت به کسی که برای او کار می‌کند ثواب حق می‌دهد، و اسباب دیگر ثواب باطل و زائل می‌دهند. و تازه همان را هم که می‌دهند از خدا و به اذن خدا است، و نیز با در نظر گرفتن آن مقایسه فرضی خدا عاقبت ساز بهتری است، یعنی عاقبت بهتری به انسان می‌دهد چون او خودش حق و ثابت است و فناء و زوال و تغییر نمی‌پذیرد و جلال و اکرامش دستخوش تغییر نمی‌گردد. ولی اسباب ظاهری، همه اموری فانی و متغیر هستند که خدا رنگ و آبی به آنها داده و اینطور دل آدمی را می‌برند، و قلب آدمی را مسخر خود می‌کنند، ولی وقتی مدت آدمی سر آید می‌فهمد که گول خورده و آنها جز خاک خشکی بیش نبوده‌اند.  
و وقتی انسان چاره‌ای جز این نداشت که دل به مقامی ببندد که تدبیر همه امور عالم از آنجا است، و از آنجا توقع و انتظار اصلاح امورش را دارد، پس پروردگارش از هر چیز دیگری سزاوارتر برای این تعلق است، چون ثواب و عاقبتی که او می‌دهد ربطی به ثواب و عاقبت غیر او ندارد.  
بعضی «1» از مفسرین گفته‌اند: اشاره" هنالک" به روز قیامت است، و مراد از ثواب و عاقبت هم ثوابهای آن روز است. ولی همانطور که خود شما خواننده ملاحظه می‌فرمایید این  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مجمع البیان، ج 6، ص 472 به نقل از قتیبی، کشاف، ج 2، ص 724.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 442  
تفسیر با سیاق آیه سازگار نیست.

[مثلی دیگر برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زینت‌های سریع الزوال آن و اینکه" باقیات صالحات" بهتر است] ..... ص : 442

" وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَیاةِ الدُّنْیا کَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ ..."  
این دومین مثلی است که در سابق بدان اشاره کردیم و گفتیم که برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زینتهای سریع الزوال، آن دو مثل را آورده.  
کلمه:" هشیم" که بر وزن فعیل است، به معنای" مهشوم" بر وزن مفعول است، و به طوری که راغب «1» گفته به معنای شکسته شدن چیزهای سست و بی دوام از قبیل گیاهان است. و کلمه" تذروه" از" ذرأ" به معنای تفریق و جدا کردن است. بعضی گفته‌اند: به معنای آوردن و بردن است (مانند گیاه شکسته و خشکی که بادها از این طرف به آن طرفش می‌برند).  
و اگر فرمود:" فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الْأَرْضِ- پس گیاه زمین با آن مختلط شد" و نفرمود:  
" فاختلط بنبات الارض- با گیاه زمین مختلط شد" برای اشاره به این نکته است که در تکوین گیاهان آب از سایر عناصر بیشتر است، و اگر با آب آسمان سایر آبها یعنی آب چشمه- سارها و نهرها را ذکر نکرد بدین جهت است که مبدأ هر آب دیگری همان آب آسمان است.  
و کلمه" اصبح" در آیه شریفه به طوری که گفته‌اند به معنای" صار- شد" می‌باشد، نه اینکه بخواهد خبری را که داده مقید به هنگام صبح کند.  
و معنای آیه این است که: برای این فرو رفتگان در زینت حیات دنیا و روی‌گردانان از یاد پروردگار خود زندگی دنیا را به آبی مثل بزن که ما از آسمان نازلش کردیم و گیاهان زمین با این باران مختلط گشته سبز و خرم گردید و طراوت و بهجت یافت و به زیباترین شکلی نمودار گشت، سپس هشیمی (گیاه خشکی) شکسته شد که بادها شاخه‌های آن را از هم جدا نموده به این سو و آن سو می‌برد، و خدا بر هر چیزی مقتدر است.  
" الْمالُ وَ الْبَنُونَ زِینَةُ الْحَیاةِ الدُّنْیا ...".  
این آیه به منزله نتیجه‌گیری از مثلی است که در آیه قبل آورد، و حاصلش این است که: هر چند که دلهای بشر علاقه به مال و فرزند دارد و همه، مشتاق و متمایل به سوی آنند و انتظار انتفاع از آن را دارند و آرزوهایشان بر اساس آن دور می‌زند و لیکن زینتی زودگذر و فریبنده هستند که آن منافع و خیراتی که از آنها انتظار می‌رود ندارند، و همه آرزوهایی را که آدمی از آنها دارد برآورده نمی‌سازند بلکه صد یک آن را واجد نیستند. پس در این آیه شریفه به  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مفردات راغب- ماده" هشم".  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 443  
طوری که ملاحظه می‌فرمایید انعطافی به آغاز کلام یعنی آیه شریفه" إِنَّا جَعَلْنا ما عَلَی الْأَرْضِ زِینَةً لَها" و آیه بعدی‌اش وجود دارد.  
و مراد از" باقیات الصالحات" در جمله" وَ الْباقِیاتُ الصَّالِحاتُ خَیْرٌ عِنْدَ رَبِّکَ ثَواباً وَ خَیْرٌ أَمَلًا" اعمال صالح است، زیرا اعمال انسان، برای انسان نزد خدا محفوظ است و این را نص صریح قرآن فرموده. پس اعمال آدمی برای آدمی باقی می‌ماند. اگر آن صالح باشد" باقیات الصالحات" خواهد بود، و اینگونه اعمال نزد خدا ثواب بهتری دارد، چون خدای تعالی در قبال آن به هر کس که آن را انجام دهد جزای خیر می‌دهد. و نیز نزد خدا بهترین آرزو را متضمن است، چون آنچه از رحمت و کرامت خدا در برابر آن عمل انتظار می‌رود و آن ثواب و اجری که از آن توقع دارند بودن کم و کاست و بلکه صد در صد به آدمی می‌رسد.  
پس این گونه کارها، از زینت‌های دنیوی و زخارف زودگذر آن که برآورنده یک درصد آرزوها نیست، آرزوهای انسان را به نحو احسن برآورده می‌سازند، و آرزوهایی که آدمی از زخارف دنیوی دارد اغلب آرزوهای کاذب است، و آن مقدارش هم که کاذب نیست فریبنده است.  
از طرق شیعه «1» و سنی «2» از رسول خدا (ص) و از طرق شیعه «3» از ائمه اهل بیت (ع) روایت شده که منظور از" باقیات الصالحات" تسبیحات چهارگانه یعنی" سبحان اللَّه و الحمد للَّه و لا اله الا اللَّه و اللَّه اکبر" است. و در بعضی «4» دیگر آمده که مراد از آن نماز است. و در بعضی «5» دیگر آمده که مقصود از آن مودت اهل بیت است، و همه اینها از باب ذکر مصادیق آیه است که جامعش این می‌شود که منظور از" باقیات الصالحات" اعمال صالح است.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)نور الثقلین، ج 3، ص 264 ح، 98.  
(2)الدر المنثور، ج 4، ص 225 و تفسیر طبری، ج 15، ص 166.  
(3)تفسیر برهان، ج 2، ص 270، ح 5.  
(4)تفسیر برهان، ج 2، ص 470، ح 4 و منهج الصادقین، ج 5، ص 357.  
(5)منهج الصادقین، ج 5، ص 358. [.....]  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 444

[سوره الکهف (18): آیات 47 تا 59] ..... ص : 444

اشاره

وَ یَوْمَ نُسَیِّرُ الْجِبالَ وَ تَرَی الْأَرْضَ بارِزَةً وَ حَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً (47) وَ عُرِضُوا عَلی رَبِّکَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونا کَما خَلَقْناکُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَکُمْ مَوْعِداً (48) وَ وُضِعَ الْکِتابُ فَتَرَی الْمُجْرِمِینَ مُشْفِقِینَ مِمَّا فِیهِ وَ یَقُولُونَ یا وَیْلَتَنا ما لِهذَا الْکِتابِ لا یُغادِرُ صَغِیرَةً وَ لا کَبِیرَةً إِلاَّ أَحْصاها وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لا یَظْلِمُ رَبُّکَ أَحَداً (49) وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِیسَ کانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّیَّتَهُ أَوْلِیاءَ مِنْ دُونِی وَ هُمْ لَکُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِینَ بَدَلاً (50) ما أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَ ما کُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّینَ عَضُداً (51)  
وَ یَوْمَ یَقُولُ نادُوا شُرَکائِیَ الَّذِینَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ یَسْتَجِیبُوا لَهُمْ وَ جَعَلْنا بَیْنَهُمْ مَوْبِقاً (52) وَ رَأَی الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُواقِعُوها وَ لَمْ یَجِدُوا عَنْها مَصْرِفاً (53) وَ لَقَدْ صَرَّفْنا فِی هذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ کُلِّ مَثَلٍ وَ کانَ الْإِنْسانُ أَکْثَرَ شَیْ‌ءٍ جَدَلاً (54) وَ ما مَنَعَ النَّاسَ أَنْ یُؤْمِنُوا إِذْ جاءَهُمُ الْهُدی وَ یَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلاَّ أَنْ تَأْتِیَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِینَ أَوْ یَأْتِیَهُمُ الْعَذابُ قُبُلاً (55) وَ ما نُرْسِلُ الْمُرْسَلِینَ إِلاَّ مُبَشِّرِینَ وَ مُنْذِرِینَ وَ یُجادِلُ الَّذِینَ کَفَرُوا بِالْباطِلِ لِیُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَ اتَّخَذُوا آیاتِی وَ ما أُنْذِرُوا هُزُواً (56)  
وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُکِّرَ بِآیاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْها وَ نَسِیَ ما قَدَّمَتْ یَداهُ إِنَّا جَعَلْنا عَلی قُلُوبِهِمْ أَکِنَّةً أَنْ یَفْقَهُوهُ وَ فِی آذانِهِمْ وَقْراً وَ إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَی الْهُدی فَلَنْ یَهْتَدُوا إِذاً أَبَداً (57) وَ رَبُّکَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ یُؤاخِذُهُمْ بِما کَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ یَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلاً (58) وَ تِلْکَ الْقُری أَهْلَکْناهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنا لِمَهْلِکِهِمْ مَوْعِداً (59)  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 445

ترجمه آیات ..... ص : 445

روزی که کوه‌ها را به راه اندازیم و زمین را (از زیر آن) نمودار بینی و محشورشان کنیم، و یکی از آنها را وا نگذاریم (47).  
به صف، به پروردگارت عرضه شوند (گوید) چنان که اول بارشان خلق کرده بودیم باز پیش ما آمده‌اید ولی پنداشتید که هرگز برای شما موعدی ننهاده‌ایم (48).  
و نامه‌ها پیش آرند و گنه‌کاران را از مندرجات آن هراسان بینی و گویند: ای وای بر ما این نامه چیست که گناه کوچک و بزرگی نگذاشته مگر آن را به شمار آورده و هر چه کرده‌اند حاضر یابند که پروردگارت به هیچ کس ستم نمی‌کند (49).  
و چون به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید همه سجده کردند مگر ابلیس که از جنیان بود و از فرمان پروردگارش بیرون شد، چرا او و فرزندانش را که دشمن شمایند سوای من اولیای خود می‌گیرند؟ برای ستمگران چه عوض بدی است (50).  
آفرینش آسمانها و زمین را با حضور آنها نکردم و نه آفرینش خودشان را، که من گمراه کنندگان را به کمک نمی‌گیرم (51).  
به خاطر بیاورید روزی را که خدا می‌گوید شریکهایی را که برای من می‌پنداشتید صدا بزنید (تا به کمک شما بشتابند) ولی هر چه آنها را می‌خوانند جوابشان نمی‌دهند و ما در میان این دو گروه کانون هلاکتی قرار داده‌ایم (52).  
و گنهکاران جهنم را ببینند و یقین کنند که در آن افتادنی هستند و گریزگاهی نیابند (53).  
در این قرآن همه قسم مثل برای مردم بیان کرده‌ایم و انسان از همه چیز بیشتر مجادله می‌کنند (54).  
مانع این مردم هنگامی که هدایت بر ایشان آمد از اینکه مؤمن شوند و از پروردگارشان آمرزش بخواهند جز این نبود که (انتظار داشتند) طریقه گذشتگان تکرار شود یا عذاب از پیش به آنها در آید (55).  
ما پیغمبران را جز نوید بخش و بیم‌رسان نمی‌فرستیم کسانی که کافرند به باطل مجادله کنند که حق را بدان باطل سازند و آیه‌های مرا و آن بیم که به آنها داده‌اند را مسخره گرفته‌اند (56).  
کیست ستمگرتر از آنکه به آیه‌های پروردگارش اندرزش داده‌اند و از آن روی بگردانیده و اعمالی   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 446  
را که به دستش از پیش کرده از یاد برده و ما بر دلهایشان پوشش‌ها نهاده‌ایم که آیه‌های ما را نمی‌فهمند و گوشهایشان را گران کردیم، بنا بر این اگر به سوی هدایتشان بخوانیم هرگز و هیچ وقت هدایت نیابند (57).  
پروردگارت آمرزگار رحیم است، اگر آنان را به اعمالی که کرده‌اند مؤاخذه می‌کرد در عذابشان تعجیل می‌کرد (چنین نیست) بلکه موعدی دارند که هرگز در قبال آن گریزگاهی نیابند (58).  
این دهکده‌ها هنگامی که ستم کردند هلاکشان کردیم و برای هلاک کردنشان موعدی نهادیم (59).

بیان آیات ..... ص : 446

اشاره

این آیات متصل به آیات قبل است و در پی همان آیات سیر می‌کند و به بیان اینکه" این اسباب ظاهری و زخارف فریبنده دنیوی که زینت حیات هستند به زودی زوال و نابودی بر آنها عارض می‌شود" می‌پردازد، و برای انسان روشن می‌کند که مالک نفع و ضرر خویش نیست، و آنچه برای انسان می‌ماند همان عمل او است که بر طبقش کیفر و یا پاداش می‌بیند.  
در این آیات ابتدا، مساله قیام قیامت مطرح شده، و بیان می‌فرماید که هر انسانی تک و تنها بدون اینکه کسی به غیر از عملش همراه او باشد محشور می‌گردد، و سپس مساله امتناع ابلیس از سجده بر آدم و فسقش نسبت به امر پروردگار را ذکر می‌کند که پیروانش او و ذریه او را اولیای خود می‌گیرند، و به جای خدا او را که دشمن ایشان است سرپرست خود اتخاذ می‌کنند. آن گاه دو باره مساله قیامت را عنوان می‌کند که در آن روز خداوند خود پیروان شیطان و نیز شیطانها را که شریک خدایش گرفته بودند احضار می‌کند، در حالی که رابطه میان آنان قطع شده باشد. و در آخر آیاتی چند در خصوص وعده و وعید آمده و مجموع آیات از نظر هدف با آیات قبل متصل است.  
" وَ یَوْمَ نُسَیِّرُ الْجِبالَ وَ تَرَی الْأَرْضَ بارِزَةً وَ حَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً".  
ظرف" یوم" متعلق به مقدری است، و تقدیر کلام" و اذکر یوم نسیر- بیاد آر روزی را که به راه می‌اندازیم" می‌باشد، و به راه انداختن کوه‌ها به این است که آنها را از جای خود برکند.  
و خدای تعالی این معنا را در چند جا با تعبیراتی مختلف بیان فرموده، یک جا فرموده: ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 447  
" وَ کانَتِ الْجِبالُ کَثِیباً مَهِیلًا" «1» جایی دیگر فرموده:" وَ تَکُونُ الْجِبالُ کَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ" «2» و در جایی دیگر فرموده:" فَکانَتْ هَباءً مُنْبَثًّا" «3» و جایی دیگر چنین تعبیر کرده که" وَ سُیِّرَتِ الْجِبالُ فَکانَتْ سَراباً" «4».  
و آنچه از سیاق برمی‌آید این است که مساله بروز زمین، مترتب بر به راه انداختن کوه‌ها است، یعنی وقتی کوه‌ها و تلها تکان می‌خورند و فرو می‌ریزند زمین همه جایش بروز و ظهور می‌کند، و دیگر چیزی حائل از دیدن کرانه افق نیست، و یک ناحیه زمین حائل از ناحیه دیگرش نمی‌شود. و چه بسا احتمال داده‌اند که آیه شریفه می‌خواهد به مضمون آیه" وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها" «5» اشاره کند.  
و معنای" وَ حَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً" این است که ما احدی از بشر را ترک نمی‌کنیم و همه را زنده می‌کنیم.

[یاد آوری قیام قیامت و عرضه گشتن مشرکین و همه مردم بر پروردگار، همراه با اعمالشان و دیگر هیچ] ..... ص : 447

وَ عُرِضُوا عَلی رَبِّکَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونا کَما خَلَقْناکُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ..."  
.سیاق، شهادت می‌دهد بر اینکه ضمیر جمع در" عرضوا" و همچنین ضمیر جمع در آیه قبل به مشرکین برمی‌گردد که به نفس خود و به اسباب ظاهری که مربوط به زندگی ایشان است رکون و اعتماد کردند، و دل را یک جا به زینت زندگی دنیا دادند، آن چنان که دل به امری دائم و باقی می‌بندند، و همین خود قطع رابطه با پروردگارشان بود، و همین خود انکار بازگشت به سوی او و بی مبالاتی نسبت به کارهایشان بود، چه آن کار مایه رضای خدا باشد یا مایه خشم او.  
این وضع و حال ایشان است ما دام که اساس این امتحان الهی بر جا است، و زینت زودگذر دنیای مادی در اختیار آنان است، و اسباب ظاهری دور و بر ایشان قرار دارد، تا آنکه این دور سپری شود و اسباب ظاهری از کار بیفتد و آرزوها بر باد رود، و خداوند آنچه که زینت در روی زمین بود و دلهای مردم روی زمین را می‌ربود به صورت خاکی خشک در آورد، آن وقت است که جز پروردگارشان و خودشان و نامه اعمالشان چیزی برایشان نمی‌ماند، آن وقت است که بر پروردگار خود- که او را پروردگار خود نمی‌دانستند و بندگیش  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)کوه‌ها به صورت تلهایی ریگ در می‌آید. سوره مزمل، آیه 14.  
(2)کوه‌ها مانند پشم حلاجی شده می‌باشد. سوره قارعه، آیه 5.  
(3)زمین غباری افشان می‌شود. سوره واقعه، آیه 6.  
(4)کوه‌ها را به حرکت درآورده به صورت سرابی شکل می‌گیرد. سوره نبا، آیه 20.  
(5)و روشن گشت زمین به نور پروردگارش. سوره زمر، آیه 69.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 448  
نمی‌کردند- به صف واحد عرضه می‌شوند، به طوری که هیچ یک بر دیگری برتری نداشته باشد. آری آن روز نه حسب و نسب مایه برتری است، و نه مال و نه جاه دنیوی، در آن روز عرضه می‌شوند تا میان همه داوری شود، در این حال همه به رأی العین می‌بینند و می‌فهمند که خدا یگانه حق مبین بوده بتها و هر چیزی دیگر که می‌پرستیدند تنها اوهام و خرافاتی بوده که حتی به قدر سر سوزنی خدایی نداشته و از خدا بی‌نیازشان نمی‌کرده‌اند. نه نفسشان آن استقلالی را که برایش می‌پنداشته‌اند، داشته و نه اسباب ظاهری که در دستشان بوده و دلهایشان را مسخر خود کرده بود.  
آری، آن روز می‌فهمند که در این پندارها به خطا رفته‌اند و راهی که رفتند- یعنی دل بستگیشان به دنیا و اعراضشان از راه پروردگار و عمل نکردن بر طبق دستورات وی- راهی خطا بوده، بلکه همین وضع آن روزشان که عرضه بر پروردگار می‌شوند نیز از خود ایشان بوده است، چون ایشان بودند که توهم کرده بودند که چنین موقفی ندارند، و روزی به حسابشان رسیدگی نمی‌شود.

[اشاره به چند نکته و خصوصیت در باره قیامت] ..... ص : 448

از این بیان روشن می‌گردد که جملات چهارگانه آیه، یعنی جمله:َ عُرِضُوا ..."  
و جملهَ‌قَدْ جِئْتُمُونا ..."  
و جملهَ‌لْ زَعَمْتُمْ"  
و جمله" وَ وُضِعَ الْکِتابُ ..." چهار نکته اساسی را افاده می‌کنند که از تفصیل جریانات روز قیامت خلاصه‌گیری شده، و اجمال آنچه را که بین آنان و پروردگارشان از هنگام خروج از قبر تا فیصله یافتن حساب رخ می‌دهد ذکر می‌فرماید: و اگر به ذکر اجمال آن اکتفاء نموده برای این است که همین اجمال کفایت می‌کرد، و غرض حاصل می‌شد.  
پس جملهَ عُرِضُوا عَلی رَبِّکَ صَفًّا"  
اشاره به سه نکته است، اول اینکه خلائق ناگزیر از حشر به سوی پروردگار خویشند، و به حکم اجبار، بدون اینکه خود اختیاری داشته باشند عرضه بر پروردگار خود می‌شوند. و ثانیا اینکه کفار در آن روز و در آن لقاء کرامت و حرمتی نخواهند داشت که تعبیر جملهَ‌لی رَبِّکَ"  
نیز اشعار به این معنا دارد، و گرنه می‌فرمود:" علی ربهم" هم چنان که در باره مؤمنین فرموده:" جَزاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ" «1» و نیز فرموده:" إِنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ" «2» و یا سیاق سابق را که سیاق تکلم بود رعایت می‌کرد و می‌فرمود" عرضوا علینا".  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)پاداش ایشان نزد پروردگار جنت‌های عدن است. سوره بینه، آیه 8.  
(2)ایشان دیدار خواهند کرد پروردگار خویش را. سوره هود، آیه 29.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 449  
سوم اینکه انواع تفاضل و برتری‌ها و احترامات دنیوی که خود مردم به اوهام و افکار کوتاه مادی خود تراشیده‌اند و مثلا یکی را به خاطر دودمانش و یکی را به خاطر ثروتش و یکی را به خاطر مقامش از دیگران برتر می‌شمرند، همه از بین می‌رود و آن روز همه در یک صف و یک ردیف و بدون اینکه والایی نسبت به زیر دستی و غنیی نسبت به فقیری و مولایی از غلامی امتیازی داشته باشد، محشور می‌گردند. امتیاز تنها بر ملاک عمل است، و در این هنگام است که می‌فهمند در زندگی دنیا خطا کردند و به بیراهه رفتند لا جرم به امثال" لَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادی ..." خطاب می‌شوند جملهَ‌قَدْ جِئْتُمُونا کَما خَلَقْناکُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ"  
مقول قول تقدیری است، و تقدیر آن" و قال لهم" و یا" و قلنا لهم لقد ..." است، و در این جمله خطا و ضلالت آنان در دنیا و اینکه اشتغال به زخارف دنیا از سلوک راه خدا و پیروی دینش بازشان داشته بیان می‌شود.

[از یاد بردن قیامت سبب اصلی اعراض از هدایت و فساد اعمال است] ..... ص : 449

و جملهَ‌لْ زَعَمْتُمْ  
«1»لَّنْ نَجْعَلَ لَکُمْ مَوْعِداً" از نظر معنا نظیر آیه" أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَ أَنَّکُمْ إِلَیْنا لا تُرْجَعُونَ" «2» می‌باشد و این جمله اگر به خاطر کلمه" بل" و به ظاهر سیاق اعراض از جمله قبل باشد تقدیر آن از نظر معنا چنین می‌شود: زینت دنیا و تعلق دلهایتان به اسباب ظاهری، شما را از عبادت ما و سلوک راه هدایت ما باز داشته، بلکه از این هم بالاتر، پنداشته‌اید که ما برای شما موعدی که در آن ما را دیدار کنید، و ما به حسابتان برسیم مقرر نکرده‌ایم. و به عبارت دیگر: اشتغالتان به دنیا و علاقه دلهایتان به زینت آن هر چند که سبب شده از یاد ما اعراض کنید و خطایا و گناهانی را مرتکب گردید لیکن در این میان یک سبب دیگری برای اعراض شما هست که از سبب مذکور قدیمی‌تر و اصلی است و آن این است که شما پنداشته‌اید که ما برایتان موعدی مقرر نکرده‌ایم. آری، از یاد بردن قیامت سبب اصلی اعراض از طریقه هدایت و فساد اعمال شما است.  
هم چنان که در آیه دیگر به این معنا تصریح شده، می‌فرماید:" إِنَّ الَّذِینَ یَضِلُّونَ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ شَدِیدٌ بِما نَسُوا یَوْمَ الْحِسابِ" «3».  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)آیا پنداشته‌اید که ما شما را بیهوده آفریده‌ایم و شما به سوی ما برنمی‌گردید. سوره مؤمنون، آیه 115.  
(2)مرحوم علامه طباطبائی این آیه را به اشتباه" بل ظننتم ..." ضبط نموده و به شرح و توضیح آن پرداخته است که صحیح آنَ‌لْ زَعَمْتُمْ ..." است.  
(3)کسانی که از راه خدا گمراه شدند عذاب دردناکی دارند به خاطر اینکه روز حساب را از یاد بردند. سوره ص، آیه 26.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 450  
و وجه اینکه پندار و ظن به نبودن قیامت را به ایشان نسبت داده این است که کارهایی که می‌کنند شبیه کار چنین کسانی است، یعنی اینکه با خاطر جمع و آسوده به کلی دل به دنیا و زینت آن داده‌اند، و به جای خدا غیر خدا را معبود خود کرده‌اند، این عمل عمل کسی است که می‌پندارد الی الابد باقی است، و هرگز به سوی خدا بازگشتی ندارد.  
پس این ظن، ظن درونی نیست، بلکه ظن حالی و عملی است، به این معنا که وضع اینان و حال و عملشان وضع و حال و عمل کسی است که در دل چنین پنداری دارد. ممکن هم هست کنایه از بی‌اعتنایی‌شان به خدا و به تهدیدهای او باشد، نظیر آیه" وَ لکِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لا یَعْلَمُ کَثِیراً مِمَّا تَعْمَلُونَ" «1» که ظن در آن کنایه از بی اعتنایی است.  
احتمال هم دارد که جملهَ‌لْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَکُمْ مَوْعِداً"  
اعراضی باشد از اعتذار تقدیری آنان از جهل و امثال آن، گویا در تقدیر عذرخواهی کرده‌اند به اینکه ما نمی‌دانستیم، در جوابشان می‌فرماید: چنین نیست، بلکه آنچه کردید از این جهت بود که پنداشتید که ...-  
و خدا داناتر است.  
" وَ وُضِعَ الْکِتابُ فَتَرَی الْمُجْرِمِینَ مُشْفِقِینَ مِمَّا فِیهِ وَ یَقُولُونَ یا وَیْلَتَنا ...".  
" وُضِعَ الْکِتابُ" به معنای نصب آن است تا بر طبقش حکم کنند. و کلمه" مشفقین" مشتق از" شفقت" است، و اصل شفقت رقت است. راغب در مفردات می‌گوید: اشفاق عنایت آمیخته با ترس را گویند، چون مشفق کسی را گویند که نسبت به مشفق علیه محبت و علاقه دارد، و از آثار سوء عملش نسبت به جانش می‌ترسد، و این محبت آمیخته با ترس اشفاق است، و در آیه" وَ هُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ" به همین معنا است، و چون با کلمه" من" متعدی شود معنای ترس در آن روشن‌تر می‌شود، مانند آیه مورد بحث و آیه" مُشْفِقُونَ مِنْها" و چون با کلمه" فی" متعدی گردد معنای عنایت در آن روشن‌تر می‌گردد، مانند آیه" إِنَّا کُنَّا قَبْلُ فِی أَهْلِنا مُشْفِقِینَ" «2».  
کلمه" ویل" به معنای هلاکت است، و- به طوری که گفته شده- اینکه در هنگام مصیبت" ویل" را" یا ویلاه" ندا می‌کنند و یا می‌گویند" یا ویلتاه" از این باب است که به طور کنایه برسانند که مصیبت وارده آن قدر سخت است که از هلاکت دشوارتر است، لذا در برابر آن" ویل" را می‌خواهد و صدا می‌زند، و از آن استغاثه می‌کند که او وی را از مصیبت  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)و لیکن پنداشتید که خدا بسیاری از کارهایی را که می‌کنید نمی‌داند. سوره حم سجده، آیه 22.  
(2)مفردات راغب، ماده" شفق".  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 451  
وارده نجات دهد. هم چنان که گاهی در هنگام مصیبت، آدمی آرزوی مرگ می‌کند، چون آن را از مصیبت وارده آسان‌تر می‌بیند، مانند گفتار مریم که گفت:" یا لَیْتَنِی مِتُّ قَبْلَ هذا" «1».

[" وضع کتاب" در قیامت، کتابی که هیچ صغیره و کبیره‌ای را فرو گذار نکرده و مجرمان (چه مشرک و چه غیر مشرک) از آن بیمناکند] ..... ص : 451

از ظاهر سیاق استفاده می‌شود که" کتاب" در جمله" وَ وُضِعَ الْکِتابُ" کتاب واحدی است که اعمال تمامی خلایق در آن ضبط شده، و آن را برای حساب نصب می‌کنند، نه اینکه هر یک نفر یک کتاب جداگانه‌ای داشته باشد، و این با آیاتی که برای هر انسانی و هر امتی کتابی جداگانه‌ای سراغ می‌دهد منافات ندارد، مانند آیه" کُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِی عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ یَوْمَ الْقِیامَةِ کِتاباً ..." «2» که در محل خودش تفسیرش گذشت. و نیز مانند آیه" کُلُّ أُمَّةٍ تُدْعی إِلی کِتابِهَا" «3» و آیه" هذا کِتابُنا یَنْطِقُ عَلَیْکُمْ بِالْحَقِّ" «4» به زودی تفسیر این دو آیه خواهد آمد- ان شاء اللَّه تعالی.  
بعضی «5» گفته‌اند: مراد از" کتاب" نامه‌های اعمال است، و الف و لام در" الکتاب" برای استغراق است (یعنی تمامی کتابها) و لیکن سیاق آیه مساعد آن نیست.  
" فَتَرَی الْمُجْرِمِینَ مُشْفِقِینَ مِمَّا فِیهِ"- این جمله تفریع بر وضع کتاب و نصب آن است، و این تفریع و همچنین ذکر اشفاق آنان خود دلیل بر این است که مقصود از کتاب، کتاب اعمال است، و یا کتابی است که اعمال در آن است. و اگر از آنان به" مجرم" تعبیر کرده برای اشاره به علت حکم است، و اینکه اشفاقشان از آن حالی که به خود گرفته‌اند به خاطر این است که مجرم بودند. پس این حال و روزگار مخصوص به آنان نیست، هر کس در هر زمانی مجرم باشد هر چند که مشرک نباشد چنین روزگاری خواهد داشت.  
" وَ یَقُولُونَ یا وَیْلَتَنا ما لِهذَا الْکِتابِ لا یُغادِرُ صَغِیرَةً وَ لا کَبِیرَةً إِلَّا أَحْصاها"- دو کلمه" صغیرة" و" کبیرة" وصف‌اند که در جای موصوف خود که همان خطیئه و یا معصیت و یا زشتکاری و امثال آن است نشسته‌اند.  
و اینکه گفتند:" وای بر ما این چه کتابی است که هیچ کوچک و بزرگی را فروگذار نکرده و همه را شمرده است" خود اظهار وحشت و فزع از تسلط کتاب در احصاء و شمردن گناهان و یا تسلطش بر مطلق حوادث و از آن جمله گناهان است، که این اظهار وحشت را به  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)ای کاش قبل از این مرده بودم. سوره مریم، آیه 23.  
(2)سوره اسری، آیه 13. [.....]  
(3)هر امتی به سوی کتاب خودش خوانده می‌شود. سوره جاثیه، آیه 28.  
(4)این کتاب ما است که علیه شما به حق گویایی دارد. سوره جاثیه، آیه 29.  
(5)مجمع البیان، ج 6، ص 474.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 452  
صورت استفهام تعجبی اداء کرده‌اند، و از آن به دست می‌آید که چرا اول صغیره را گفتند بعد کبیره را با اینکه جا داشت بگویند:" هیچ گناه بزرگ و هیچ گناه کوچکی را هم فروگذار نکرده" چون در کلام مثبت وقتی مطلب را ترقی می‌دهند از بزرگ گرفته به کوچک ختم می‌کنند. و وجه آن این می‌باشد- و خدا داناتر است- که هیچ گناه کوچکی را به خاطر اینکه کوچک است، و مهم نیست، از قلم نینداخته، و هیچ گناه بزرگی را به خاطر اینکه واضح است، و همه می‌دانند فروگذار نکرده. و چون مقام، مقام تعجب است مناسب این است که از کوچکتر شروع شود.  
" وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً"- از ظاهر سیاق برمی‌آید که جمله مورد بحث مطلب تازه‌ای باشد نه عطف تفسیر برای جمله" لا یُغادِرُ صَغِیرَةً وَ لا کَبِیرَةً".  
و بنا بر این، از آن برمی‌آید که آنچه را حاضر نزد خود می‌یابند خود اعمال است، که هر یک به صورت مناسب خود مجسم می‌شود نه کتاب اعمال و نوشته شده آنها، هم چنان که از امثال آیه" یا أَیُّهَا الَّذِینَ کَفَرُوا لا تَعْتَذِرُوا الْیَوْمَ إِنَّما تُجْزَوْنَ ما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ" «1» نیز همین معنا استفاده می‌شود، و جمله" وَ لا یَظْلِمُ رَبُّکَ أَحَداً" نیز که در ذیل آیه مورد بحث است همین معنا را تایید می‌کند چون ظلم نکردن بنا بر تجسم اعمال روشنتر است، زیرا وقتی پاداش انسان خود کرده‌های او باشد و احدی در آن دخالت نداشته باشد دیگر ظلم معنا ندارد- دقت فرمائید.  
" وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِیسَ کانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ..."  
در این جمله برای بار دوم ماجرای میان خدا و ابلیس را یاد آوری می‌کند. آن زمان که به ملائکه دستور داد تا بر آدم پدر آنان، سجده کنند، همه سجده کردند مگر ابلیس که از جن بود پس از امر پروردگارش تمرد کرد.  
و معنای آن این است که: به یاد آر این واقعه را تا برای مردم روشن شود که ابلیس- که از جن بود- و همچنین ذریه او دشمنان ایشانند و خیر ایشان را نمی‌خواهند، پس سزاوار نیست که فریب او را که لذات مادی دنیا و شهوات، و نیز اعراض از یاد خدا را برای ایشان زینت می‌دهد بخورند. و نیز سزاوار نیست که او را اطاعت کنند، و به سوی باطلی که او دعوتشان می‌کند قدم نهند.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)ای کسانی که کفر ورزیدید امروز عذرخواهی مکنید که کیفر آنچه کردید خود آن کرده‌های شماست. سوره تحریم، آیه 7.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 453

[مراد از ولایت شیطان در جمله:" أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّیَّتَهُ أَوْلِیاءَ مِنْ دُونِی وَ هُمْ لَکُمْ عَدُوٌّ"] ..... ص : 453

" أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّیَّتَهُ أَوْلِیاءَ مِنْ دُونِی وَ هُمْ لَکُمْ عَدُوٌّ"- این جمله تقریر بر ما حصل واقعه ابلیس و آدم است که به استفهام انکاری تعبیر شده است، و معنایش این است:  
نتیجه‌ای که می‌توانید از داستان آدم و ابلیس بگیرید این است که نباید ابلیس و ذریه او را اولیای خود بگیرید، چون آنها دشمنان شما بنی نوع بشرند. و بنا بر این، پس مراد از ولایت، ولایت اطاعت خواهد بود، چون کفار شیطانها را در آنچه که به سویش دعوت می‌کنند اطاعت می‌کنند، و خدا را در آنچه به سویش می‌خواند اطاعت نمی‌کنند. همه مفسرین نیز آیه را اینطور تفسیر کرده‌اند.  
و بعید هم نیست که مراد از ولایت، ولایت ملک و تدبیر باشد که عبارت دیگر ربوبیت است، زیرا بت‌پرستان همانطور که ملائکه را به طمع خیرشان می‌پرستیدند، جن را نیز به خاطر ترس از شرشان می‌پرستیدند، و خدا هم که تصریح کرده که ابلیس از جن است، و دارای ذریه‌ای است، و ضلالت آدمی در راه سعادتش و همچنین همه بدبختی‌های دیگرش همه به اغوای شیطان است. پس با در نظر گرفتن این جهات، معنای آیه چنین می‌شود: آیا باز هم او و ذریه او را اولیاء و آلهه و ارباب خود می‌گیرید و به جای من آنها را می‌پرستید و به سویشان تقرب می‌جویید، با اینکه دشمنان شمایند؟. مؤید این معنا آیه بعدی است، زیرا شاهد اینکه خدا در خلقت، شیطانها را شاهد نگرفت مناسب با نداشتن ولایت تدبیرست، نه، نداشتن ولایت اطاعت، و این پر واضح است.  
خداوند آیه مورد بحث را با تقبیح مشرکین در قائل شدن به ولایت شیطانها ختم نموده و فرموده" بِئْسَ لِلظَّالِمِینَ بَدَلًا"، چون عمل مشرکین در حقیقت همان بدل گرفتن شیاطین است به جای خدا، و چقدر این کار زشت است و هیچ صاحب خردی مرتکب آن نمی‌شود. و به منظور روشنتر کردن این زشتی التفاتی به کار برده، یعنی فرموده:" مِنْ دُونِی" با اینکه جا داشت که بر اساس سیاق صدر آیه که فرموده بود" وَ إِذْ قُلْنا" بفرماید:" من دوننا"، هم چنان که همین التفات را قبل از این در جمله" عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ" به کار برده و نفرموده" عن امرنا".  
در اینکه چرا امر به ملائکه شامل ابلیس هم شده با اینکه او از جن بوده، و نیز در اینکه چطور ابلیس ذریه پیدا کرده، مفسرین بحثهایی عنوان کرده‌اند که پاره‌ای از اقوال آنها را در تفسیر سوره اعراف نقل کردیم.  
" ما أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَ ما کُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّینَ عَضُداً".  
از ظاهر سیاق برمی‌آید که دو ضمیر جمع" اشهدتهم" و" انفسهم" به ابلیس و   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 454  
ذریه‌اش برمی‌گردد، و منظور از" اشهاد" احضار و اعلام بالعیان است، هم چنان که مشهور به معنای معاینه حضوری به چشم خود دیدن است. و" عضد" به معنای ما بین مرفق و شانه آدمی است که به طور استعاره در یاور نیز به کار می‌رود هم چنان که در کلمه" ید" نیز این استعاره معمول است، و در اینجا همین معنای استعاره‌ای مقصود است.

[دو برهان که در آیه" ما أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ ..." برای نفی ولایت ابلیس و ذریه‌اش اقامه شده است] ..... ص : 454

این آیه در نفی ولایت ابلیس و ذریه‌اش مشتمل بر دو برهان است: اول اینکه ولایت تدبیر امور هر چیزی موقوف است بر اینکه دارنده ولایت احاطه علمی به آن امور داشته باشد، آنهم به تمام معنای احاطه، آن جهتی که از آن جهت تدبیر امور آن را می‌کند و روابط داخلی و خارجی که میان آن چیز و آن امور است، و مبدأ آن چیز و مقارناتش و به آنچه منتهی می‌شود همه را بداند که معلوم است که چنین احاطه‌ای مستلزم احاطه داشتن به تمامی اجزای عالم است، چون اجزای عالم همه به هم مربوطند.  
و اینان یعنی ابلیس و ذریه‌اش از مبدأ خلقت آسمانها و زمین و بلکه از مبدأ پیدایش خودشان خبری نداشتند، چون خدا ایشان را در هنگام خلقت آسمانها و زمین و خود آنان شاهد بر کار خود نگرفت، و کار خود را در پیش چشم ایشان انجام نداد، پس ابلیس و ذریه‌اش شاهد جریان خلقت عالم نبودند، چون خلقت آن، عملی آنی بود که به آسمان‌ها و زمین فرمود" کن" و آنها موجود گشتند، و آن روز شیطانها کجا بودند که این جریان را مشاهده کرده باشند؟ کجا بودند وقتی که به آنها فرمود" کن" و آنها موجود گشتند؟ پس ابلیس و ذریه‌اش جاهل به حقیقت آسمانها و زمین‌اند، و از آنچه که هر یک از موجودات در ظرف وجودی خود از اسرار خلقت دارا هستند بی‌خبرند، حتی حقیقت صنع خویشتن را هم نمی‌دانند، با این حال چگونه اهلیت این را دارند که متصدی تدبیر امور عالم و یا تدبیر امور قسمتی از آن باشند، و در نتیجه در مقابل خدا آلهه و اربابی باشند، با اینکه نسبت به حقیقت خلقت آنها و حتی خلقت خود جاهلند.  
و اما اینکه فرمود" خداوند این بتها را شاهد در امر خلقت نگرفت" برای این است که هر یک از بتها و آلهه موجوداتی محدود هستند که نسبت به ما ورای حد خود احاطه و راه ندارند و ما ورای آنها برای آنها غیب است و این خود حقیقت روشنی است که خدای سبحان در مواضعی از کلام خود بدان اشاره فرموده است. و همچنین هر یک از آن آلهه نسبت به اسبابی که قبل از هستی آنها در کار بود و آن اسبابی که بعد از هستی آنان در جریان خواهند افتاد محجوب هستند.  
و این خود حجتی است برهانی و خالی از جدل که برهانی بودن آن محتاج به دقت  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 455  
نظر و امعان در تدبر است، و گرنه بازیچه‌های دروغین که ما آن را تدبیر می‌نامیم با تدبیر حقیقی هستی که خالی از خطا و ضلال است در نظرش خلط و مشتبه گشته نمی‌تواند پندارها و گمان‌های واهی که همیشه گرفتار آنیم و به آنها دلبستگی و رکون داریم از علم عیانی که همان حقیقت علم است جدا سازد، و نیز علم به امور غیبی از راه امارات اغلبی (که اغلب با واقع مطابقت می‌نماید) را با علم به غیب که غایب را برای دارنده‌اش مبدل به مشهود می‌سازد اشتباه می‌کند.  
حجت دوم که آیه مورد بحث مشتمل بر آن است این است که هر نوع از انواع مخلوقات به فطرت خود متوجه به سوی کمال خویش است کمالی که مختص به او است. و این برای کسی که در وجود انواع موجودات تتبع و در احوال آنها امعان نظر کرده باشد ضروری و واضح است. پس هدایت الهی هدایتی است عمومی که تمام موجودات را در برگرفته است، هم چنان که در کلام خود فرموده:" الَّذِی أَعْطی کُلَّ شَیْ‌ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی" «1» و شیطانها اشراری هستند مفسد و گمراه کننده که فرض مدبر بودن آنها در آسمانها و زمین و یا انسانها- که اگر چنین تدبیری داشته باشند لا جرم به اذن خدا خواهند داشت- فرضی است که با فرض نقض غرض کردن خدا مساوی است، به این معنی که اگر خدا چنین اجازه‌ای به شیطانها بدهد سنت خود را در خصوص عمومیت هدایت نقض کرده و برای اصلاح امر انسانها و هدایت آنان به کسی متوسل شده که کارش درست ضد اصلاح و هدایت است یعنی افساد و اضلال است و چنین فرضی محال است.  
و همین است معنای جمله" وَ ما کُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّینَ عَضُداً" که ظاهر در این می‌باشد که سنت خدای عز و جل این است که" گمراه کنندگان را کارگردان و یاور خود نگیرد" دقت فرمایید.  
و اینکه فرمود" ما أَشْهَدْتُهُمْ" و نفرمود" ما شهدوا" و نیز فرمود" وَ ما کُنْتُ" و نفرمود" و ما کانوا" خود دلیل بر این است که خدای سبحان در هر حال قاهر و مهیمن بر آنان است.  
و حتی قائلین به اینکه شیاطین یا ملائکه یا غیر آنها شرکاء خدا هستند نیز اقرار دارند بر اینکه خدا بر همه آنها قاهر است و آنها مستقل در کار خود و تدبیر خود نیستند و هر چه دارند از خدا دارند و اگر آنها ارباب و آلهه هستند خدا رب الارباب و اله الالهه است.  
و معنایی که برای آیه کردیم مبنی بر این است که اشهاد را حمل بر معنای  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)آن کسی که هر موجودی را خلق کرده و سپس هدایت فرموده. سوره طه، آیه 5.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 456  
حقیقی‌اش کنیم، و ضمیر در" ما أَشْهَدْتُهُمْ" و در" انفسهم" را به ابلیس و ذریه‌اش برگردانیم هم چنان که ظاهر و متبادر از سیاق هم همین است ولی مفسرین اقوال دیگری دارند.

[وجوه مختلف دیگری که مفسرین در باره معنی و مفاد آیه فوق گفته‌اند] ..... ص : 456

یکی قول بعضی «1» از ایشان است که گفته: مراد از" اشهاد" در خلقت ایشان مشورت کردن است که به طور مجاز از آن تعبیر به اشهاد فرموده. چون کمترین مراتب ولایت بر چیزی همین است که در خصوص آن چیز با وی مشورت کنند و منظور از نفی اعتضاد نفی سایر مراتب استعانت است که به وجهی مستلزم داشتن ولایت و سلطنت بر مولی علیه باشد. پس گویا فرموده: من در امر خلقت عالم با ایشان مشورت نکردم و از ایشان کمک نطلبیدم و هیچ نوع استعانت نکردم، پس با این حال دیگر از کجا اولیای مردم شدند؟.  
و این تفسیر اشکال دارد، زیرا دلیلی بر مجاز بودن اشهاد نیست و هیچ مانعی از حمل بر معنای حقیقی وجود ندارد تا بگوییم چون نمی‌شود بر معنای حقیقی حمل نمود لذا بر معنای مجازی حمل می‌کنیم، علاوه بر اینکه رابطه‌ای میان مشاور بودن و ولایت، به نظر نمی‌رسد تا مشاوره یکی از مراتب تولیت و یا اظهار نظر یکی از درجات ولایت باشد.  
بعضی «2» از مفسرین این معنا را چنین توجیه کرده‌اند که مراد از اشهاد به طور کنایه، مشاورت است و لازمه مشاورت آن است که بر طبق خواست ایشان خلق کند و ایشان را آن طور که دوست می‌دارند یعنی کامل بیافریند. پس مراد از اینکه فرمود شیطانها شاهد و ناظر خلقت خود نبوده‌اند این است که خلقتشان آن طور که دوست می‌داشته‌اند کامل نبوده تا بتوانند دارای ولایت تدبیر امور باشند.  
اشکال این توجیه علاوه بر اشکال بر وجه سابق این است که اولا برگشت آن به اطلاق لفظ و اراده لازمه آن است آن هم لازمه‌ای که واسطه برمی‌دارد، زیرا اشهاد به ادعاء مفسر مذکور مستلزم مشاوره است، و مشاوره مستلزم خلقت بر طبق خواست مشیر است، و خلقت بر طبق خواست مشیر مستلزم آن است که آنچه مشیر دوست می‌دارد خلق کند، و خلقت آنچه مشیر دوست دارد مستلزم آن است که او را کامل خلق کند و کمال خلقت مستلزم صحت ولایت است، پس اطلاق لفظ اشهاد و اراده کمال خلقت و یا صحت ولایت از قبیل کنایه از لازم معنا است آن هم لازمه‌ای که در ما ورای چهار یا پنج لازمه دیگر قرار دارد، و کتاب مبین اجل از اینگونه لغو گویی‌ها است.  
و ثانیا این توجیه اگر صحیح باشد تنها در اشهاد آنان نسبت به خلقت خودشان درست  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1 و 2)روح المعانی، ج 15، ص 296.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 457  
است نه نسبت به خلقت آسمانها و زمین (برای اینکه خلقت کامل آسمان و زمین هیچ ربطی به ربوبیت آنها ندارد) پس لازمه این توجیه تفکیک بین دو اشهاد است.  
و ثالثا این توجیه اگر صحیح باشد لازمه آن صحت ولایت کسی است که در خلقت کامل باشد مثل ملائکه مقربین و این خود اعتراف به امکان ولایت ملائکه و جواز ربوبیت ایشان است، و حال آنکه قرآن کریم با صریح‌ترین بیان خود آن را دفع می‌کند. آری، ممکن الوجودی که در ذاتش محتاج به خدای سبحان است، کجا و استقلال در تدبیر خود و یا تدبیر غیر خود کجا؟ و اما امثال آیه" فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً" «1» که ظاهرش اثبات تدبیر برای غیر خدا است توضیح معنایش به زودی خواهد آمد.  
بعضی دیگر چنین گفته‌اند که مقصود از اشهاد همان معنای حقیقی آن است، و دو ضمیر به شیاطین برمی‌گردد، لیکن مراد از اشهاد آنان بر خلقت این است که بعضی شاهد و ناظر خلقت بعضی دیگر باشند، نه شاهد خلقت خودشان.  
جواب این توجیه این است که باید دید منظور و نتیجه‌ای که از نفی اشهاد در نظر است چیست؟ منظور این است که از نفی مزبور انتفاء ولایت را نتیجه بگیرد، خدای تعالی می‌خواهد بفرماید به دلیل اینکه اینان خلقت خود را ناظر و شاهد نبوده‌اند پس ولایت ندارند، نه اینکه چون یکی از آنها ناظر خلقت دیگری نبوده پس به آن دیگری ولایت ندارد، مگر مشرکین می‌گفتند: شیاطین بعضی بر بعضی ولایت دارند تا خدا با استدلال مذکور بخواهد آن را نفی کند تازه غرضی هم از آن به دست نمی‌آید تا آیه شریفه را حمل بر اشهاد بعضی بر خلقت بعضی دیگر کنیم.  
یکی دیگر از توجیهاتی که در این آیه کرده‌اند این است که: ضمیر اول در آیه به شیاطین برمی‌گردد، و دومی آن به کفار و یا به کفار و به غیر آنان از سایر مردم، و معنایش این است که من شیاطین را در خلقت آسمانها و زمین و خلقت کفار و یا مردم گواه نگرفتم تا در نتیجه شیاطین اولیای آنها باشند.  
اشکال این وجه این است که مستلزم تفکیک دو ضمیر از جهت مرجع می‌شود، و این صحیح نیست.  
وجه دیگری که بعضی گفته‌اند این است که هر دو ضمیر به کفار برگردد، از آن جمله فخر رازی در تفسیرش گفته: اقرب در نظر من این است که هر دو ضمیر به کفار برگردد، البته  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)سوره نازعات، آیه 5.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 458  
به کفاری که به رسول خدا (ص) گفته بودند" اگر این فقراء را از پیرامون خود طرد نکنی ما به تو ایمان نمی‌آوریم" پس گویا فرموده است: اینهایی که این پیشنهاد را می‌کنند و چنین هوس باطلی در سر می‌پرورانند شرکای من در تدبیر عالم نیستند، به دلیل اینکه من آنها را ناظر بر خلقت آسمانها و زمین و نیز ناظر بر خلقت خودشان نگرفته‌ام و در امر تدبیر دنیا و آخرت از ایشان کمک نگرفتم که چنین توقعاتی دارند، و با اینکه آنان با سایر مخلوقات یکسانند، این چه توقعی است که می‌کنند؟ نظیر این که شما به کسی که توقعات بزرگی از شما می‌کند بگویی مگر تو اختیاردار مملکتی؟ که هر چه توقع می‌کنی قبول کنیم.  
آن گاه گفته: مؤید این وجه این است که ضمیر باید به نزدیک‌ترین مرجع ممکن برگردد، و آن در آیه شریفه، کفارند، زیرا مقصود از ظالمین در جمله" بِئْسَ لِلظَّالِمِینَ بَدَلًا" کفارند «1».  
این قول نیز بی اشکال نیست، زیرا با این توجیه به کلی سیاق آیه به هم می‌خورد، زیرا گفتیم که مضمون آیه مربوط به همان مطلبی است که جمله" وَ لا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِکْرِنا"، یعنی 23 آیه قبل به طور اشاره متعرض آن بود، و گفتیم که آیات سوره هر چند یک بار معطوف به اول سوره گشته همان مطلب با ایراد مثالی بعد از مثال و تذکیری بعد از تذکیر خاطرنشان می‌شود، و معنایی که فخر رازی کرده از نظر این سیاق در نهایت بعد است.  
علاوه بر اینکه اقتراحی که کفار کردند که اگر این فقراء را از پیرامون خود نرانی ما به تو ایمان نمی‌آوریم، اقتراحی نبوده که ربطی به تدبیر عالم داشته باشد، تا در پاسخش گفته شود: مگر ما آنان را ناظر بر خلقت قرار دادیم، بلکه تنها ایمان خود را مشروط به شرط مزبور نموده‌اند. آری اگر تنها گفته بودند: این فقراء را از مجلست دور کن، برای توجیه مزبور وجهی بود ولی چنین نگفتند.  
و شاید بعضی «2» دیگر از مفسرین که مرجع دو ضمیر را کفار گرفته و گفته‌اند" مراد این است که اینان به آنچه قلم در خصوص امر سعادت و شقاوت جاری شده جاهلند، چون ناظر بر خلقت نبوده‌اند، پس چطور پیشنهاد می‌کنند که تو آنان را به خود نزدیک و فقراء را از خود دور کنی؟" به همین جهت است که به اشکال بالا توجه داشته‌اند.  
و نظیر این توجیه قول دیگر مفسرانی «3» است که گفته‌اند: منظور این است که ما ایشان  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1 و 2)تفسیر فخر رازی، ج 21، ص 138.  
(3)تفسیر ابو الفتوح رازی، ج 7، ص 347 به نقل از کلبی.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 459  
را بر اسرار خلقت مطلع نکردیم، و از دیگران نزد ما امتیازی نگرفته‌اند تا در ایمان آوردن به تو مقتدای مردم باشند، پس تو خیلی به یاری آنان طمع مبند. سزاوار به ساحت من هم نیست که دین خود را به وسیله گمراهان تایید کنم.  
و این دو وجه اخیر از آن وجهی که فخر رازی ذکر کرده به وجهی بعیدتر است، آیه کجا بر این معنا که ایشان ساخته و پرداخته‌اند دلالت می‌کند؟.  
یکی از وجوه «1» دیگر این است که: هر دو ضمیر به ملائکه برگردد، و معنای آیه این باشد که من خلقت عالم را و خلقت خود ایشان را زیر نظر ملائکه انجام نداده‌ام تا به جای من ملائکه را بپرستند. و جا دارد این نکته نیز خاطرنشان شود که جمله" وَ ما کُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّینَ عَضُداً" هم متعرض نفی ولایت شیطانها است، پس آیه شریفه هم صدرش و هم ذیلش دلالت بر نفی ولایت هر دو طائفه می‌کند، چه اگر این را اضافه نکنیم ذیل آیه دلالت صدر را از بین می‌برد.  
این وجه نیز اشکال دارد و آن اشکال این است که آیه قبلی رد بر اعتقاد کفار به ولایت شیاطین بود که در آخر اضافه کرد:" وَ هُمْ لَکُمْ عَدُوٌّ- شیطانها دشمنان شمایند" و هیچ تعرضی نسبت به اعتقاد ولایت ملائکه نداشت، پس برگرداندن هر دو ضمیر به ملائکه مستلزم تفکیک سیاق است، و پرداختن به امری است که سیاق احتیاج به آن ندارد، و مقام هم اقتضای آن را نمی‌کند.  
" وَ یَوْمَ یَقُولُ نادُوا شُرَکائِیَ الَّذِینَ زَعَمْتُمْ ..."  
این تذکر سومی است که ظهور بطلان رابطه میان مشرکین و شرکاء را در روز قیامت خاطر نشان می‌سازد، و به این وسیله تاکید می‌کند که شرکاء چیزی نیستند، و هیچ یک از ادعاهای مشرکین در آنها نیست.  
پس ضمیر در" یقول ..." به شهادت سیاق به خدای تعالی برمی‌گردد، و معنایش این است که: به یادشان بیاور روزی را که خدای تعالی خطابشان می‌کند، که آن شرکاء را که شما شریک من می‌پنداشتید صدا بزنید تا بیایند، اینان صدا می‌زنند ولی اجابتی نمی‌شنوند، آن وقت برایشان روشن می‌گردد که آنها بدانگونه که مشرکین می‌پنداشته‌اند، نبوده‌اند.

[معنای اینکه فرمود:" در قیامت ما بین مشرکین و شرکاء محل هلاکت قرار داده‌ایم"] ..... ص : 459

" وَ جَعَلْنا بَیْنَهُمْ مَوْبِقاً"- کلمه" موبق"- به کسر باء- اسم مکان از ماده" وبق" است که مصدرش" وبوق" به معنای هلاکت است، و معنای جمله این است که بین مشرکین  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر ابو الفتوح رازی، ج 7، ص 347 به نقل از کلبی.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 460  
و شرکای ایشان محل هلاکتی قرار دادیم. و مفسرین آن را به آتش یا محلی از آتش که مشرکین و شرکاء در آن هلاک می‌شوند تفسیر کرده‌اند. و لیکن دقت در کلام خدای تعالی با این تفسیر نمی‌سازد، زیرا آیه شریفه شرکاء را مطلق آورده که خواه ناخواه شامل ملائکه و بعضی از انبیاء و اولیاء نیز می‌شود، و مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه ضمیر" هم: ایشان" را که ضمیر ذوی العقول است در چند جا به شرکاء برگردانیده، دیگر چطور ممکن است بگوییم خداوند انبیاء و اولیاء و ملائکه را در آتش می‌برد، و هیچ دلیلی نداریم که دلالت کند بر اینکه مقصود از ضمیرهای مذکور طاغیان از جن و انس است، و اگر بگویی همین که فرموده" میان مشرکین و شرکاء موبق قرار دادیم" دلیل بر این اختصاص است، می‌گوییم این دلیل همان مدعا است.  
لا جرم باید گفت: شاید مراد از قرار دادن موبق میان آنها این باشد که ما رابطه میان آنان را باطل کردیم، و آن را برداشتیم، چون مشرکین در دنیا می‌پنداشتند که میان آنان و شرکاء رابطه ربوبیت و مربوبیت و یا رابطه سببیت و مسببیت برقرار است، لذا بطلان این پندار را به طور کنایه تعبیر به جعل موبق کرده و فرموده میان آن دو هلاکت قرار دادیم، نه اینکه خود آن دو طرف را هلاک کرده باشد.  
همین معنا را با اشاره لطیفی بیان نموده از دعوت نخستین ایشان به نداء تعبیر کرده و فرموده:" نادُوا شُرَکائِیَ" زیرا از آنجایی که کلمه نداء صدا زدن از دور است معلوم می‌شود فاصله دوری میان این دو طرف می‌افتد.  
و به مثل همین معنا اشاره می‌کند خداوند در کلام خود در آیه" وَ ما نَری مَعَکُمْ شُفَعاءَکُمُ الَّذِینَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِیکُمْ شُرَکاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَیْنَکُمْ وَ ضَلَّ عَنْکُمْ ما کُنْتُمْ تَزْعُمُونَ" «1» و آیه" ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِینَ أَشْرَکُوا مَکانَکُمْ أَنْتُمْ وَ شُرَکاؤُکُمْ فَزَیَّلْنا بَیْنَهُمْ وَ قالَ شُرَکاؤُهُمْ ما کُنْتُمْ إِیَّانا تَعْبُدُونَ" «2».  
" وَ رَأَی الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُواقِعُوها وَ لَمْ یَجِدُوا عَنْها مَصْرِفاً".  
در اینکه از مشرکین به مجرمین تعبیر فرموده فهمیده می‌شود که حکم عام است و همه صاحبان گناهان و جرائم را شامل می‌شود و مراد از" ظن" به طوری که گفته‌اند علم  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)شفیعان شما را که آنها را با خدا شریک در ملک خود می‌پنداشتید نمی‌بینم. آری، امروز رابطه میان شما قطع شد و آنچه می‌پنداشتید سراب گردید. سوره انعام آیه 94.  
(2)سپس به آنان که شرک ورزیدند می‌گوییم به جای باشید شما و شرکایتان، پس ما بینشان جدایی می‌افکنیم شرکاءشان هم گفتند: شما ما را نمی‌پرستیدید. سوره یونس آیه 28.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 461  
است. جمله" وَ لَمْ یَجِدُوا عَنْها مَصْرِفاً- و از آن مفری نمی‌یابند" به این گفته شهادت می‌دهد.  
و مقصود از" مواقعه نار"- به طوری که گفته شده- واقع شدن در آتش است. و بعید نیست که مراد وقوع از دو طرف باشد یعنی وقوع مجرمین در آتش و وقوع آتش در مجرمین و آتش زدن آنان.  
کلمه" مصرف"- به کسر راء- اسم مکان از" صرف" است، یعنی نمی‌یابند محلی که به سویش منصرف شوند، و از آتش به سوی آن فرار کنند.  
" وَ لَقَدْ صَرَّفْنا فِی هذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ کُلِّ مَثَلٍ وَ کانَ الْإِنْسانُ أَکْثَرَ شَیْ‌ءٍ جَدَلًا".  
گفتار در نظیر صدر این آیه، در سوره اسری آیه 89 گذشت کلمه" جدل" به معنای گفتار بر طریق منازعت و مشاجره است، و آیه شریفه پس از تذکرات سابق، تا شش آیه بعد در سیاق تهدید به عذاب است.  
" وَ ما مَنَعَ النَّاسَ أَنْ یُؤْمِنُوا إِذْ جاءَهُمُ الْهُدی وَ یَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ" کلمه" یستغفروا" عطف است بر جمله" یؤمنوا". یعنی چه چیز مردم را از ایمان و استغفار باز داشته بعد از آنکه هدایت خدا به سویشان آمده است.  
" إِلَّا أَنْ تَأْتِیَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِینَ"- یعنی مگر طلب اینکه سنت جاری در امتهای نخستین برایشان جاری شود، یعنی همان عذابها که ایشان را منقرض کرد.  
" أَوْ یَأْتِیَهُمُ الْعَذابُ قُبُلًا"- این جمله عطف بر سابق است، و معنایش این می‌شود که منتظر چه هستند؟ منتظر اینکه سنت اولین آنان را بگیرد؟ یا آنکه عذابی در مقابل چشم خود و به عیان مشاهده کنند، که در چنین صورتی دیگر ایمانشان سودی نمی‌بخشد، چون ایمان بعد از مشاهده عذاب الهی است. و خدای تعالی در جای دیگری هم فرموده:" فَلَمْ یَکُ یَنْفَعُهُمْ إِیمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِی قَدْ خَلَتْ فِی عِبادِهِ" «1» پس خلاصه معنای آیه چنین می‌شود که مردم در پی به دست آوردن ایمانی که به دردشان بخورد نیستند، چیزی را که می‌خواهند این است که عذاب استیصال بر طبق سنت خدا در امتهای نخستین بر ایشان نازل گشته هلاکشان سازد، و ایمان نمی‌آورند مگر به شرطی که عذاب را به چشم خود ببینند، که آن ایمان هم به درد خور نیست، چون اضطراری است.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)وقتی عذاب ما را دیدند دیگر ایمان آوردنشان سودی به حالشان نداشت و این عذاب همان سنتی است که در بندگان او گذشته است. سوره مؤمن، آیه 85.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 462  
و این منع و اقتضاء در آیه شریفه امری است ادعایی که مقصود از آن این است که ایشان که از حق اعراض می‌کنند به خاطر سوء سریره ایشان است، و چون مقصود روشن است دیگر لزومی ندیدیم که مانند دیگر مفسرین در باره درستی توجیه و تقدیر قبلی اشکال و رفعی ایراد نموده سخن را به درازا بکشیم.  
" وَ ما نُرْسِلُ الْمُرْسَلِینَ إِلَّا مُبَشِّرِینَ وَ مُنْذِرِینَ ..."  
این آیه رسول خدا (ص) را تسلیت می‌دهد که از انکار منکرین ناراحت نشود، و از اعراض آنان از ذکر خدا تنگ حوصله نگردد، زیرا وظیفه رسولان به جز بشارت و انذار نیست، و غیر از این مسئولیتی ندارند، بنا بر این در این آیه انعطافی به مطلب ابتدای سوره است که می‌فرمود:" فَلَعَلَّکَ باخِعٌ نَفْسَکَ عَلی آثارِهِمْ إِنْ لَمْ یُؤْمِنُوا بِهذَا الْحَدِیثِ أَسَفاً" و نیز نوعی تهدید کفار است در برابر استهزایشان.  
کلمه:" دحض" به معنای هلاکت و کلمه:" ادحاض" به معنای هلاک کردن و ابطال است، و کلمه:" هزؤ" به معنای استهزاء، و مصدر به معنای اسم مفعول است، و معنای آیه روشن است.  
" وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُکِّرَ بِآیاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْها وَ نَسِیَ ما قَدَّمَتْ یَداهُ ...".  
در این آیه ظلم کفار را بزرگ جلوه می‌دهد، چون ظلم بر حسب متعلقش بزرگ و کوچک می‌شود، و چون متعلق ظلم مشرکین خدای سبحان و آیات او است پس از هر ظلم دیگر بزرگتر خواهد بود.  
و مقصود از" نسیان پیش فرستاده‌ها" بی مبالاتی در اعمالی- از قبیل اعراض از حق و استهزاء به آن- است که می‌دانند حق است. و جمله" إِنَّا جَعَلْنا عَلی قُلُوبِهِمْ أَکِنَّةً أَنْ یَفْقَهُوهُ وَ فِی آذانِهِمْ وَقْراً" به منزله تعلیل برای اعراض آنان از آیات خدا و یا هم برای آن و هم برای نسیانشان از پیش فرستاده‌های خویش را است.  
و در سابق در چند جا، معنای قرار دادن" اکنه" را در دلهای کفار و" وقر" را در گوش‌های آنان توضیح دادیم.  
" وَ إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَی الْهُدی فَلَنْ یَهْتَدُوا إِذاً أَبَداً"- در این جمله رسول خدا (ص) را از ایمان آوردن آنان مایوس می‌کند، چون پرده در گوشها و دلهایشان افکنده، و دیگر بعد از این نمی‌توانند خود را به سوی هدایت بکشانند، و دیگر نمی‌توانند در باره حق تعقل نموده با هدایت غیر خود و پیروی و شنوایی از غیر خود رشد یابند. دلیل بر این معنا جمله" وَ إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَی الْهُدی فَلَنْ یَهْتَدُوا إِذاً أَبَداً" است که دلالت بر نفی ابدی اهتدای ایشان   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 463  
می‌کند، و این معنا را مقید به قید" اذا" نموده که جزاء و جواب باشد.  
در تفسیر روح المعانی گفته: جبری مذهبان با این آیه بر مذهب خود استدلال کرده‌اند، و قدریه آیه قبل را دلیل مذهب خود گرفته‌اند «1».  
امام فخر رازی گفته: به طور کلی کمتر آیه‌ای از قرآن کریم دیده می‌شود که دلالت بر یکی از این دو مذهب کند و دنبالش آیه دیگری به آن مذهب دیگر دلالت نکند، و این جز امتحانی از ناحیه خدا نیست، تا علمای راسخون در علم از مقلدین متمایز گردند «2».  
مؤلف: این دو آیه هر دو حق است و لازمه حق بودن آن دو ثبوت اختیار برای بندگان در اعمال و نیز اثبات سلطنت گسترده‌ای برای خدای تعالی است در ملکش که یکی از ملک‌های او اعمال بندگانش است و همین است مذهب امامان اهل بیت (ع).

[معنای جمله:" وَ رَبُّکَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ" و معنایی که در سیاق آیات تهدید افاده می‌کند] ..... ص : 463

" وَ رَبُّکَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ ..."  
این آیات همانطور که بیان شد در مقام تهدید کفار است، کفاری که فساد اعمالشان به حدی رسیده که دیگر امید صلاح از ایشان منتفی شده است. و این قسم فساد مقتضی نزول عذاب فوری و بدون مهلت است، چون دیگر فائده‌ای غیر از فساد در باقی ماندنشان نیست، لیکن خدای تعالی در عذابشان تعجیل نکرده هر چند که قضای حتمی به عذابشان رانده.  
چیزی که هست آن عذاب را برای مدتی معین که به علم خود تعیین نموده تاخیر انداخته است.  
و به همین مناسبت بود که آیه تهدید را که متضمن صریح قضای در عذاب است با جمله" وَ رَبُّکَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ" افتتاح نموده تا به وسیله آن دو وصفی که در آن است عذاب معجل را تعدیل نماید و اصل عذاب را مسلم کند تا حق گناهان مقتضی عذاب رعایت شده باشد و حق رحمت و مغفرت خدا را هم رعایت کرده باشد و به آن خاطر عذاب را تاخیر اندازد.  
پس این جمله، یعنی جمله" الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ" با جمله" لَوْ یُؤاخِذُهُمْ بِما کَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذابَ" به منزله دو نفر متخاصم‌اند که نزد قاضی حاضر شده داوری می‌خواهند. و جمله" بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ یَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا" به منزله حکم صادر از قاضی است که هر دو طرف را راضی نموده حق هر دو طرف را رعایت کرده است. اصل عذاب را به اعمال ناروای مردم و به انتقام الهی داده و مساله مهلت در عذاب را به صفت مغفرت و رحمت خدا داده است، اینجا است که مغفرت الهی اثر آن اعمال را که عبارت است از فوریت عذاب برمی‌دارد- و محو می‌کند و صفت رحمت حیاتی و دنیایی را به آنها افاضه می‌فرماید.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روح المعانی، ج 15، ص 304. [.....]  
(2)تفسیر کبیر، فخر رازی، ج 21، ص 142.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 464  
و خلاصه معنا این است که: اگر پروردگار تو می‌خواست ایشان را مؤاخذه کند، عذاب را بر آنان فوری می‌ساخت، و لیکن عجله نکرد، چون غفور و دارای رحمت است، بلکه عذاب را برای موعدی که قرار داده و از آن به هیچ وجه گریزی ندارند حتمی نمود، و به خاطر اینکه غفور و دارای رحمت است، از فوریت آن صرفنظر فرمود، پس جمله" بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ ..." کلمه‌ای است که به عنوان حکم صادر گفته شده نه اینکه خیال شود صرف حکایت است، زیرا اگر حکایت بود جا داشت بفرماید:" بل جعل لهم موعدا ..."- دقت فرمائید.  
کلمه" غفور" صیغه مبالغه است که بر کثرت مغفرت دلالت می‌کند و الف و لام در" الرحمة" الف و لام جنس است، یعنی همه قسم رحمت را دارد، و" غفور ذو الرحمة" معنایش این است که رحمت خدا شامل هر چیز هست. بنا بر این، کلمه" ذو الرحمة" عمومیتش از دو کلمه" رحمان" و" رحیم" بیشتر است با اینکه این دو نیز دلالت بر کثرت و یا ثبوت و استمرار دارد. پس" غفور" به منزله خادم برای" ذی الرحمة" است، یعنی غفور مشمولین ذو الرحمة را بیشتر می‌کند، و موانعی را که نمی‌گذارد رحمت خدا شامل مشمول شود برطرف می‌سازد و وقتی برطرف ساخت صفت ذو الرحمة کار خود را می‌کند و آن را نیز شامل می‌گردد.  
پس غفور کوشش و کثرت عمل دارد، و ذی الرحمة انبساط و شمول بر هر چیز که مانعی در آن نیست، و به خاطر همین نکته است که مغفرت را به صیغه مبالغه و رحمت را به ذی الرحمة که شامل جنس رحمت است تعبیر آورده- دقت بفرمائید- و به کلامهای طولانیی که در این زمینه گفته شده وقعی نگذارید.  
" وَ تِلْکَ الْقُری أَهْلَکْناهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنا لِمَهْلِکِهِمْ مَوْعِداً".  
مقصود از" قری" اهل قریه‌ها است که مجازا به خود قریه‌ها نسبت داده شده، به دلیل اینکه سه بار ضمیر اهل یعنی ضمیر" هم" را به آن برگردانیده. و کلمه مهلک- به کسر لام- اسم زمان است. معنای آیه روشن است، و در این مقام است که بفهماند تاخیر هلاکت کفار و مهلت دادن از خدای تعالی کار نوظهوری نیست، بلکه سنت الهی ما در امم گذشته نیز همین بوده که وقتی ظلم را از حد می‌گذراندند هلاکشان می‌کردیم، و برای هلاکتشان موعدی قرار می‌دادیم. از همین جا روشن می‌شود که عذاب و هلاکی که این آیات متضمن آن است عذاب روز قیامت نیست بلکه مقصود عذاب دنیایی است، و آن عبارت است از عذاب روز بدر- اگر مقصود تهدید بزرگان قریش باشد- و یا عذاب آخر الزمان- اگر مقصود تهدید همه امت اسلام بوده باشد- که تفصیلش در سوره یونس گذشت.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 465

بحث روایتی [(چند روایت در ذیل آیات گذشته)] ..... ص : 465

در تفسیر عیاشی در ذیل آیه" یا وَیْلَتَنا ما لِهذَا الْکِتابِ ..." از خالد بن نجیح از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: وقتی روز قیامت می‌شود کتاب آدمی را به او می‌دهند و می‌گویند" بخوان" خالد می‌گوید: عرض کردم آیا آنچه بخواند می‌شناسد؟  
فرمود: همه را به یاد می‌آورد، هیچ لحظه و نگاه زیر چشمی هیچ کلمه‌ای و هیچ گامی و هیچ عمل دیگری انجام نداده مگر آنکه با خواندن آن کتاب همه را به یاد می‌آورد، به طوری که گویا همان لحظه آن را انجام داده است، و به همین جهت می‌گویند" وای بر ما این چه کتابی است که هیچ کوچک و بزرگی را نگذاشته مگر آنکه آن را برشمرده است" «1».  
مؤلف: این روایت به طوری که ملاحظه می‌کنید آنچه را از کتاب شناخته می‌شود عین آن چیزی دانسته که در کتاب نوشته شده است، و باید هم همین طور باشد، زیرا اگر عمل آدمی در آنجا حاضر نباشد حجت تمام نگشته امکان انکار هست.  
و در تفسیر قمی در ذیل جمله" وَ لا یَظْلِمُ رَبُّکَ أَحَداً" روایت آورده که هر کس هر چه کرده در آن کتاب نوشته می‌بیند «2».  
و در تفسیر برهان از ابن بابویه به سند خود از ابی معمر سعدان از علی (ع) روایت می‌کند که در ذیل جمله" وَ رَأَی الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُواقِعُوها" فرموده: مظنه در این جمله به معنای یقین است، یعنی وقتی یقین کردند که به عذاب در آمدنی هستند «3».  
و در الدر المنثور است که احمد و ابو یعلی و ابن جریر و ابن حبان و حاکم- وی حدیث را صحیح دانسته- و ابن مردویه از ابی سعید خدری از رسول خدا (ص) روایت کرده که فرمود: روز قیامت کافر را پنجاه هزار سال سر پا نگه می‌دارند، به خاطر اینکه او در دنیا عمل نکرد. و کافر جهنم را از فاصله چهل سال راه می‌بیند، و یقین می‌کند در وی قرار خواهد گرفت «4».  
مؤلف: این حدیث مؤید گفتار قبلی ما است که گفتیم مواقعه در آیه بین طرفین است، چون در این روایت دارد که آتش در وی واقع می‌شود.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 328.  
(2)تفسیر قمی، ج 2، ص 37.  
(3)تفسیر برهان، ج 2، ص 472.  
(4)الدر المنثور، ج 4، ص 228.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 466

[سوره الکهف (18): آیات 60 تا 82] ..... ص : 466

اشاره

وَ إِذْ قالَ مُوسی لِفَتاهُ لا أَبْرَحُ حَتَّی أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَیْنِ أَوْ أَمْضِیَ حُقُباً (60) فَلَمَّا بَلَغا مَجْمَعَ بَیْنِهِما نَسِیا حُوتَهُما فَاتَّخَذَ سَبِیلَهُ فِی الْبَحْرِ سَرَباً (61) فَلَمَّا جاوَزا قالَ لِفَتاهُ آتِنا غَداءَنا لَقَدْ لَقِینا مِنْ سَفَرِنا هذا نَصَباً (62) قالَ أَ رَأَیْتَ إِذْ أَوَیْنا إِلَی الصَّخْرَةِ فَإِنِّی نَسِیتُ الْحُوتَ وَ ما أَنْسانِیهُ إِلاَّ الشَّیْطانُ أَنْ أَذْکُرَهُ وَ اتَّخَذَ سَبِیلَهُ فِی الْبَحْرِ عَجَباً (63) قالَ ذلِکَ ما کُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلی آثارِهِما قَصَصاً (64)  
فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَیْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً (65) قالَ لَهُ مُوسی هَلْ أَتَّبِعُکَ عَلی أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً (66) قالَ إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ مَعِیَ صَبْراً (67) وَ کَیْفَ تَصْبِرُ عَلی ما لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً (68) قالَ سَتَجِدُنِی إِنْ شاءَ اللَّهُ صابِراً وَ لا أَعْصِی لَکَ أَمْراً (69)  
قالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِی فَلا تَسْئَلْنِی عَنْ شَیْ‌ءٍ حَتَّی أُحْدِثَ لَکَ مِنْهُ ذِکْراً (70) فَانْطَلَقا حَتَّی إِذا رَکِبا فِی السَّفِینَةِ خَرَقَها قالَ أَ خَرَقْتَها لِتُغْرِقَ أَهْلَها لَقَدْ جِئْتَ شَیْئاً إِمْراً (71) قالَ أَ لَمْ أَقُلْ إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ مَعِیَ صَبْراً (72) قالَ لا تُؤاخِذْنِی بِما نَسِیتُ وَ لا تُرْهِقْنِی مِنْ أَمْرِی عُسْراً (73) فَانْطَلَقا حَتَّی إِذا لَقِیا غُلاماً فَقَتَلَهُ قالَ أَ قَتَلْتَ نَفْساً زَکِیَّةً بِغَیْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَیْئاً نُکْراً (74)  
قالَ أَ لَمْ أَقُلْ لَکَ إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ مَعِیَ صَبْراً (75) قالَ إِنْ سَأَلْتُکَ عَنْ شَیْ‌ءٍ بَعْدَها فَلا تُصاحِبْنِی قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّی عُذْراً (76) فَانْطَلَقا حَتَّی إِذا أَتَیا أَهْلَ قَرْیَةٍ اسْتَطْعَما أَهْلَها فَأَبَوْا أَنْ یُضَیِّفُوهُما فَوَجَدا فِیها جِداراً یُرِیدُ أَنْ یَنْقَضَّ فَأَقامَهُ قالَ لَوْ شِئْتَ لاتَّخَذْتَ عَلَیْهِ أَجْراً (77) قالَ هذا فِراقُ بَیْنِی وَ بَیْنِکَ سَأُنَبِّئُکَ بِتَأْوِیلِ ما لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَیْهِ صَبْراً (78) أَمَّا السَّفِینَةُ فَکانَتْ لِمَساکِینَ یَعْمَلُونَ فِی الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِیبَها وَ کانَ وَراءَهُمْ مَلِکٌ یَأْخُذُ کُلَّ سَفِینَةٍ غَصْباً (79)  
وَ أَمَّا الْغُلامُ فَکانَ أَبَواهُ مُؤْمِنَیْنِ فَخَشِینا أَنْ یُرْهِقَهُما طُغْیاناً وَ کُفْراً (80) فَأَرَدْنا أَنْ یُبْدِلَهُما رَبُّهُما خَیْراً مِنْهُ زَکاةً وَ أَقْرَبَ رُحْماً (81) وَ أَمَّا الْجِدارُ فَکانَ لِغُلامَیْنِ یَتِیمَیْنِ فِی الْمَدِینَةِ وَ کانَ تَحْتَهُ کَنْزٌ لَهُما وَ کانَ أَبُوهُما صالِحاً فَأَرادَ رَبُّکَ أَنْ یَبْلُغا أَشُدَّهُما وَ یَسْتَخْرِجا کَنزَهُما رَحْمَةً مِنْ رَبِّکَ وَ ما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِی ذلِکَ تَأْوِیلُ ما لَمْ تَسْطِعْ عَلَیْهِ صَبْراً (82)  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 467

ترجمه آیات ..... ص : 467

و (یاد کن) چون موسی به شاگرد خویش گفت: آرام نگیرم تا به مجمع دو دریا برسم، یا مدتی دراز بسربرم (60).  
و همین که به جمع میان دو دریا رسیدند ماهیشان را از یاد بردند، و آن ماهی راه خود را به طرف دریا پیش گرفت (61).  
و چون بگذشتند به شاگردش گفت: غذایمان را پیشمان بیار که از این سفرمان خستگی بسیار دیدیم (62).  
گفت خبر داری که وقتی به آن سنگ پناه بردیم من ماهی را از یاد بردم و جز شیطان مرا به فراموش کردن آن وا نداشت، که یادش نکردم و راه عجیب خود را پیش گرفت (63).  
گفت این همان است که می‌جستیم، و با پی‌جویی نشانه قدمهای خویش بازگشتند (64).  
پس بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که از جانب خویش رحمتی بدو داده بودیم و از نزد خویش دانشی به او آموخته بودیم (65).  
موسی بدو گفت: آیا تو را پیروی کنم که به من از آنچه آموخته‌ای کمالی بیاموزی (66).  
گفت تو به همراهی من هرگز شکیبایی نتوانی کرد (67).  
چگونه در مورد چیزهایی که از راز آن واقف نیستی شکیبایی می‌کنی (68).  
گفت: اگر خدا خواهد مرا شکیبا خواهی یافت و در هیچ باب نافرمانی تو نمی‌کنم (69).  
گفت: اگر به دنبال من آمدی چیزی از من مپرس تا در باره آن مطلبی با تو بگویم (70).  
پس برفتند و چون به کشتی سوار شدند آن را سوراخ کرد، گفت: آن را سوراخ کردی تا مردمش را غرق کنی حقا که کاری ناشایسته کردی (71).  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 468  
گفت: مگر نگفتم که تو تاب همراهی مرا نداری (72).  
گفت: مرا به آنچه فراموش کرده‌ام بازخواست مکن و کارم را بر من سخت مگیر (73).  
پس برفتند تا پسری را بدیدند و او را بکشت. گفت: آیا نفس محترمی که کسی را نکشته بود بیگناه کشتی حقا کاری قبیح کردی (74).  
گفت: مگر به تو نگفتم که تو به همراهی من هرگز شکیبایی نتوانی کرد (75).  
گفت اگر بعد از این چیزی از تو پرسیدم مصاحبت من مکن که از جانب من معذور خواهی بود (76).  
پس برفتند تا به دهکده‌ای رسیدند و از اهل آن خوردنی خواستند و آنها از مهمان کردنشان دریغ ورزیدند، در آنجا دیواری یافتند که می‌خواست بیفتد، پس آن را به پا داشت و گفت: کاش برای این کار مزدی می‌گرفتی (77).  
گفت اینک (موقع) جدایی میان من و تو است و تو را از توضیح آنچه که توانایی شکیبایی‌اش را نداشتی خبردار می‌کنم (78).  
اما کشتی برای مستمندانی بود که در دریا کار می‌کردند خواستم معیوبش کنم، چون که در راهشان شاهی بود که همه کشتی‌ها را به غصب می‌گرفت (79).  
اما آن پسر، پدر و مادرش مؤمن بودند ترسیدم به طغیان و انکار دچارشان کند (80).  
و خواستم پروردگارشان پاکیزه‌تر و مهربانتر از آن عوضشان دهد (81).  
اما دیوار از دو پسر یتیم این شهر بود و گنجی از مال ایشان زیر آن بود، و پدرشان مردی شایسته بود، پروردگارت خواست که به رشد خویش رسند و گنج خویش بیرون آرند، رحمتی بود از پروردگارت، و من این کار را از پیش خود نکردم، چنین است توضیح آن چیزها که بر آن توانایی شکیبایی آن را نداشتی (82).

بیان آیات ..... ص : 468

[آنچه از داستان موسی (علیه السلام) و همراه او و ملاقات با عالم به تاویل احادیث (خضر علیه السلام) استفاده می‌شود و آنچه در باره این داستان گفته شده است] ..... ص : 468

در این آیات داستان موسی و برخوردش در مجمع البحرین با آن عالمی که تاویل حوادث را می‌دانست برای رسول خدا (ص) تذکر می‌دهد، و این چهارمین تذکری است که در این سوره دنبال امر آن جناب به صبر در تبلیغ رسالت تذکار داده می‌شود تا هم سرمشقی باشد برای استقامت در تبلیغ و هم تسلیتی باشد در مقابل اعراض مردم از ذکر خدا و اقبالشان بر دنیا، و هم بیانی باشد در اینکه این زینت زودگذر دنیا که اینان بدان   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 469  
مشغول شده‌اند متاعی است که رونقش تا روزی معین است، بنا بر این، از دیدن تمتعات آنان به زندگی و بهره‌مندی‌شان به آنچه که اشتهاء کنند دچار ناراحتی نشود، چون در ما ورای این ظاهر یک باطنی است و در ما فوق تسلط آنان بر مشتهیات، سلطنتی الهی قرار دارد.  
پس، گویا یادآوری داستان موسی و عالم برای اشاره به این است که این حوادث و وقایعی هم که بر وفق مراد اهل دنیا جریان می‌یابد، تاویلی دارد که به زودی بر ایشان روشن خواهد شد، و آن وقتی است که مقدر الهی به نهایت اجل خود برسد و خدای اذن دهد تا از خواب غفلت چندین ساله بیدار شوند، و برای یک نشاة دیگری غیر نشاة دنیا مبعوث گردند. در آن روز تاویل حوادث امروز روشن می‌شود، آن وقت همانهایی که گفتار انبیاء را هیچ می‌انگاشتند می‌گویند: عجب! رسولان پروردگار، سخن حق می‌گفتند و ما قبول نمی‌کردیم.  
و این موسی که در این داستان اسم برده شده همان موسی بن عمران، رسول معظم خدای تعالی است که بنا به روایات وارده از طرق شیعه و سنی یکی از انبیاء اولوا العزم و صاحب شریعت است.  
بعضی «1» هم گفته‌اند: این موسی غیر موسی بن عمران بلکه یکی از نواده‌های یوسف بن یعقوب (ع) بوده است، و اسمش موسی فرزند میشا فرزند یوسف بوده، و خود از انبیای بنی اسرائیل بوده است. و لیکن این احتمال را یک نکته تضعیف می‌کند، آن چنان که دیگر نباید بدان وقعی نهاد، و آن نکته این است که قرآن کریم نام موسی را در حدود صد و سی و چند مورد برده، و در همه آنها مقصودش موسی بن عمران بوده است، اگر در خصوص این یک مورد غیر موسی بن عمران منظور بود، باید قرینه می‌آورد تا ذهن به جای دیگری منتقل نگردد.  
بعضی دیگر گفته‌اند: داستانی است فرضی و تخیلی که برای افاده این غرض تصویر شده که کمال معرفت، آدمی را به سرچشمه حیات رسانیده از آب زندگی سیرابش می‌کند، و در نتیجه حیاتی ابدی می‌یابد که دنبالش مرگ نیست، و سعادتی سرمدی به دست می‌آورد که ما فوقش هیچ سعادتی نیست.  
لیکن این وجه جز با تقدیر گرفتن درست نمی‌شود، و تقدیر هم دلیل می‌خواهد، و ظاهر کتاب عزیز مخالف آن است، و در آن هیچ خبری از قضیه چشمه حیات نیست، و جز  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مجمع البیان، ج 6، ص 480.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 470  
گفته بعضی از مفسرین و قصه‌سرایان از اهل تاریخ ماخذی اصیل و قرآنی که بتوان به آن استناد جست ندارد. و جدان حسی هم آن را تایید نکرده و در هیچ ناحیه از نواحی کره زمین چنین چشمه‌ای یافت نشده است.  
و در باره آن جوانی که همراه موسی (ع) بوده بعضی «1» گفته‌اند وصی او یوشع بن نون بوده، و این معنا را روایات هم تایید می‌کند. و بعضی «2» گفته‌اند: از این جهت" فتی" نامیده شده که همواره در سفر و حضر همراه او بوده است، و یا از این جهت بوده که همواره او را خدمت می‌کرده است.  
و اما آن عالمی که موسی دیدارش کرد و خدای تعالی بدون ذکر نامش به وصف جمیلش او را ستوده و فرموده:" عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَیْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً" اسمش- به طوری که در روایات آمد- خضر یکی از انبیاء معاصر موسی بوده است. و در بعضی «3» دیگر آمده که خدا خضر را طول عمر داده و تا امروز هم زنده است. و این مقدار از مطالب در باره خضر عیبی ندارد، و قابل قبول هم هست، زیرا عقل و یا دلیل نقل قطعی بر خلافش نیست، و لیکن به این مقال اکتفاء نکرده‌اند، و در باره شخصیت او در میان مردم حرفهایی طولانی در تفاسیر مطول آمده و قصه‌ها و حکایاتی در باره اشخاصی که او را دیده‌اند نقل شده که روایات راجع به آن خالی از اساطیر قبل از اسلام و مطالب جعلی و دروغی نیست.  
" وَ إِذْ قالَ مُوسی لِفَتاهُ لا أَبْرَحُ حَتَّی أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَیْنِ أَوْ أَمْضِیَ حُقُباً".  
ظرف" اذ" متعلق به مقدر است، و جمله، عطف است بر همان نقطه عطفی که تذکیرهای سه‌گانه سابق بدانجا عطف می‌شد. و کلمه" لا ابرح" به معنای" لا ازال" است، و این کلمه از افعال ناقصه است که خبرش به منظور اختصار حذف شده، چون جمله" حَتَّی أَبْلُغَ" بر آن دلالت می‌کند، و تقدیر آن چنین است:" لا ابرح امشی- مدام خواهم رفت، و یا سیر خواهم کرد".  
و در باره اینکه مجمع البحرین کجاست؟ بعضی «4» گفته‌اند: منتهی الیه دریای روم (مدیترانه) از ناحیه شرقی، و منتهی الیه خلیج فارس از ناحیه غربی است، که بنا بر این مقصود از مجمع البحرین آن قسمت از زمین است که به یک اعتبار در آخر شرقی مدیترانه و به اعتبار  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1 و 2)تفسیر ابو الفتوح رازی، ج 7، ص 355.  
(3)روح المعانی، ج 15، ص 320.  
(4)منهج الصادقین، ج 5، ص 365.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 471  
دیگر در آخر غربی خلیج فارس قرار دارد، و به نوعی مجاز آن را محل اجتماع دو دریا خوانده‌اند.  
کلمه" حقب" به معنای دهر و روزگار است، و اگر نکرده آمده بدین جهت است که بر وصفی محذوف دلالت کند چه تقدیر کلام:" حقبا طویلا- روزگاری دراز" است.  
و معنای آیه- و خدا داناتر است- این است: به یاد آر آن زمانی را که موسی به جوان ملازم خود گفت مدام راه می‌پیمایم تا به مجمع البحرین برسم و یا روزگاری طولانی به سیر خود ادامه دهم.  
" فَلَمَّا بَلَغا مَجْمَعَ بَیْنِهِما نَسِیا حُوتَهُما فَاتَّخَذَ سَبِیلَهُ فِی الْبَحْرِ سَرَباً".  
ظاهرا اضافه" مجمع" بر کلمه" بینهما" اضافه صفت به موصوف است و اصل آن چنین است: بین دو دریا که اینچنین صفت دارد که مجمع آن دو است.  
" نَسِیا حُوتَهُما"- از دو آیه بعد استفاده می‌شود که ماهی مذکور ماهی نمک خورده و یا بریان شده بوده و آن را با خود برداشته‌اند که در بین راه غذایشان باشد، نه اینکه ماهی زنده‌ای بوده. و لیکن همین ماهی بریان شده در آن منزل که فرود آمدند زنده شده و خود را به دریا انداخته است و جوان همراه موسی نیز زنده شدن آن را و شنایش را در آب دریا دیده.  
چیزی که هست یادش رفته بود که به موسی بگوید و موسی هم فراموش کرده بود که از او بپرسد ماهی کجاست، و بنا بر این اینکه فرموده" نَسِیا حُوتَهُما- هر دو، ماهی خود را فراموش کردند" معنایش این می‌شود که موسی فراموش کرد که ماهی در خورجین است و رفیقش هم فراموش کرد که به وی بگوید ماهی زنده شد و به دریا افتاد.  
این آن معنایی است که مفسرین هم استفاده کرده‌اند ولی باید دانست که آیات مورد بحث صریح نیست در اینکه ماهی مزبور بعد از مردن زنده شده باشد، بلکه تنها از ظاهر" فراموش کردند ماهیشان را" و از ظاهر کلام رفیق موسی که گفت:" من ماهی را فراموش کردم" این معنا استفاده می‌شود که ماهی را روی سنگی لب دریا گذاشته بوده‌اند و به دریا افتاده و یا موج دریا آن را به طرف خود کشیده است و در اعماق دریا فرو رفته و ناپدید شده است. این معنا را روایات تایید می‌کند، زیرا در آنها آمده که قضیه گم شدن ماهی علامت دیدار با خضر بوده نه زنده شدن آن- و خدا داناتر است.  
" فَاتَّخَذَ سَبِیلَهُ فِی الْبَحْرِ سَرَباً"- کلمه" سرب" به معنای مسلک و مذهب است.  
" سرب" و" نفق" عبارت است از راهی که در زیر زمین کنده شده و از نظر عموم پنهان است. گویا راهی را که ماهی موسی پیش گرفته و به دریا رفت تشبیه به نقبی کرده که کسی پیش بگیرد و ناپدید شود.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 472  
" فَلَمَّا جاوَزا قالَ لِفَتاهُ آتِنا غَداءَنا لَقَدْ لَقِینا مِنْ سَفَرِنا هذا نَصَباً".  
در مجمع البیان گفته:" نصب"، و" صب" و" تعب" هر سه نظیر همند و عبارتند از آن سستی که از ناحیه خستگی دست می‌دهد «1».  
و مراد از" غداء" عبارت است از هر چه که با آن چاشت کنند. و از همین کلمه فهمیده می‌شود که موسی این سخن را در روز گفته.  
و معنایش این است: بعد از آنکه از مجمع البحرین گذشتند موسی به جوان ملازم خود فرمود تا چاشتشان که عبارت از همان ماهیی بوده که با خود برداشته بودند بیاورد زیرا از مسافرت خود خسته شده به تجدید نیرو نیازمند شده‌اند.  
" قالَ أَ رَأَیْتَ إِذْ أَوَیْنا إِلَی الصَّخْرَةِ ..."  
این جمله حکایت پاسخ آن جوان به موسی (ع) است که به یاد آن جناب می‌اندازد آن ساعتی را که در کنار صخره، منزل کردند. و دلالت می‌کند بر اینکه صخره در همان منزل و در کنار آب قرار داشته چون جلوتر فرمود:" ماهی راه خود را به سوی دریا پیش گرفت" و در اینجا می‌فرماید" آنجا که کنار صخره نشسته بودیم" و با در نظر گرفتن جمله‌ای که گذشت که این جریان در مجمع البحرین بوده حاصل پاسخی که به موسی داده این می‌شود که غذایی نداریم تا با آن سد جوع کنیم، چون غذای ما همان ماهیی بود که زنده شد و در دریا شناور گشت. آری، وقتی به مجمع البحرین رسیدیم و در کنار آن صخره منزل کردیم (ماهی به دریا رفت) و من فراموش کردم به شما خبر دهم.  
بنا بر این، جمله" أَ رَأَیْتَ إِذْ أَوَیْنا إِلَی الصَّخْرَةِ" به یاد آن جناب می‌آورد آن حالی را که نزد صخره منزل کردند تا اندکی استراحت کنند. و در جمله" فَإِنِّی نَسِیتُ الْحُوتَ" حال در تقدیر است، و تقدیر کلام" من حال ماهی را فراموش کردم" است. دلیل این تقدیر به طوری که دیگران هم گفته‌اند جمله" وَ ما أَنْسانِیهُ" است، و تقدیرش" و ما انسانی ذکر الحوت لک الا الشیطان- یادآوری ماهی را برای تو از یادم نبرد مگر شیطان" می‌باشد. پس معلوم می‌شود وی خود ماهی را فراموش نکرده بوده، بلکه ذکر آن را فراموش کرده، یعنی یادش رفته که برای موسی تعریف کند.

[اشاره به اینکه انبیاء (علیهم السلام) از مطلق آزار و ایذاء شیطان مصون نیستند] ..... ص : 472

و اگر مساله فراموشی را به شیطان و تصرفات او نسبت داده عیبی و اشکالی ندارد، و  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مجمع البیان، ج 6، ص 479.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 473  
با عصمت انبیاء از تصرف شیطان منافات ندارد، زیرا انبیاء (ع) از آنچه برگشتش به نافرمانی خدا باشد (از آن جمله سهل‌انگاری در اطاعت خدا) معصومند، نه مطلق ایذاء و آزار شیطان حتی آنهایی که مربوط به معصیت نیست، زیرا در نفی اینگونه تصرفات دلیلی در دست نیست، بلکه قرآن کریم اینگونه تصرفات را برای شیطان در انبیاء اثبات نموده است.  
آنجا که می‌فرماید:" وَ اذْکُرْ عَبْدَنا أَیُّوبَ إِذْ نادی رَبَّهُ أَنِّی مَسَّنِیَ الشَّیْطانُ بِنُصْبٍ وَ عَذابٍ" «1».  
" وَ اتَّخَذَ سَبِیلَهُ فِی الْبَحْرِ عَجَباً"- یعنی راه خود را در دریا گرفت و رفت اما گرفتنی عجیب. بنا بر این، کلمه" عجبا" وصفی است که در جای موصوف خود که مطلق" اتخاذ" باشد نشسته است. بعضی «2» گفته‌اند: جمله" وَ اتَّخَذَ سَبِیلَهُ فِی الْبَحْرِ" کلام رفیق موسی (ع) بوده، و کلمه" عجبا" کلام خود آن جناب است، ولی سیاق این قول را نمی‌پذیرد.  
باقی می‌ماند این نکته که باید دانست آن احتمالی که در جمله" نَسِیا حُوتَهُما ..."  
دادیم در این جمله نیز می‌آید- و خدا داناتر است.  
" قالَ ذلِکَ ما کُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلی آثارِهِما قَصَصاً".  
کلمه" بغی" به معنای طلب کردن است. و جمله" فارتدا" از مصدر ارتداد به معنای برگشتن به نقطه نخستین است. و مقصود از آثار جای پاها است. و کلمه" قصص" به معنای دنبال جای پا را گرفتن و رفتن است. معنای آیه این است که موسی گفت: این جریان که در باره ماهی اتفاق افتاد همان علامتی بود که ما در جستجویش بودیم، لا جرم از همانجا برگشتند، و درست از آنجا که آمده بودند (با چه دقتی) جای پای خود را گرفته پیش رفتند.  
از جمله" ذلِکَ ما کُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا" کشف می‌شود، که موسی (ع) قبلا از طریق وحی مامور بوده که خود را در مجمع البحرین به عالم برساند، و علامتی به او داده بودند، و آن داستان گم شدن ماهی بوده، حال یا خصوص قضیه زنده شدن و به دریا افتادن و یا یک نشانی مبهم و عمومی‌تری از قبیل گم شدن ماهی و یا زنده شدن آن- و یا مرده زنده شدن، و یا امثال آن بوده است، و لذا می‌بینیم حضرت موسی به محضی که قضیه ماهی را می‌شنود می‌گوید:" ما هم در پی این قصه بودیم" و بی درنگ از همانجا برگشته خود را به آن مکان که آمده بود می‌رسانند، و در آنجا به آن عالم برخورد می‌نمایند.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)به یاد آر بنده ما ایوب را که پروردگار خود را ندا کرد که شیطان مرا به شکنجه و عذاب مبتلا کرد. سوره ص، آیه 41.  
(2)روح المعانی، ج 15، ص 318.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 474

[ملاقات موسی (علیه السلام) با بنده‌ای از بندگان خدا خضر (علیه السلام) که به او رحمت و علم داده شده و تقاضای تعلیم از او و گفتگوی بین آن دو] .... ص : 474

" فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَیْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا ..."  
هر نعمتی، رحمتی است از ناحیه خدا به خلقش، لیکن بعضی از آنها در رحمت بودنش اسباب عالم هستی واسطه است، مانند نعمتهای مادی ظاهری، و بعضی از آنها بدون واسطه رحمت است، مانند نعمت‌های باطنی از قبیل نبوت و ولایت و شعبه‌ها و مقامات آن.  
و از اینکه رحمت را مقید به قید" من عندنا" نموده که می‌فهماند کسی دیگر غیر خدا در آن رحمت دخالتی ندارد، فهمیده می‌شود که منظور از رحمت مذکور همان رحمت قسم دوم یعنی نعمت‌های باطنی است.  
و از آنجایی که ولایت مختص به ذات باری تعالی است هم چنان که خودش فرموده" فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِیُّ" «1» ولی نبوت چنین نیست، زیرا غیر خدا از قبیل ملائکه کرام نیز در آن دخالت داشته، وحی و امثال آن را انجام می‌دهند، لذا می‌توان گفت منظور از جمله" رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا"- که با نون عظمت (من عندنا) آورده شده و نفرموده" من عندی- از ناحیه من"- همان نبوت است، نه ولایت. و به همین بیان تفسیر آن کسی «2» که کلمه مذکور را به نبوت معنا کرده تایید می‌شود.  
" وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً"- این علم نیز مانند رحمت علمی است که غیر خدا کسی در آن صنعی و دخالتی ندارد، و چیزی از قبیل حس و فکر در آن واسطه نیست. و خلاصه، از راه اکتساب و استدلال به دست نمی‌آید. دلیل بر این معنا جمله" من لدنا" است که می‌رساند منظور از آن علم، علم لدنی و غیر اکتسابی و مختص به اولیاء است. و از آخر آیات استفاده می‌شود که مقصود از آن، علم به تاویل حوادث است.  
" قالَ لَهُ مُوسی هَلْ أَتَّبِعُکَ عَلی أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً" کلمه" رشد" در معنا مخالف" غی" است، آن به معنای اصابت به واقع و صواب و این به معنای خطا رفتن است. کلمه" رشد" در آیه شریفه، مفعول له و یا مفعول به است. و معنای آیه این است که: موسی گفت آیا اجازه می‌دهی که با تو بیایم، و تو را بر این اساس پیروی کنم که آنچه خدا به تو داده برای اینکه من هم به وسیله آن رشد یابم به من تعلیم کنی؟ و (یا) آنچه را که خدا از رشد به تو داده به من هم تعلیم کنی؟.  
" قالَ إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ مَعِیَ صَبْراً".  
در این جمله خویشتن داری و صبر موسی را در برابر آنچه از او می‌بیند با تاکید نفی  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)سوره شوری، آیه 9.  
(2)مجمع البیان، ج 6، ص 483. [.....]  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 475  
می‌کند، و خلاصه می‌گوید: تو نمی‌توانی آنچه را که در طریق تعلیم از من می‌بینی تحمل کنی و دلیل بر این تاکید چند چیز است، اول کلمه" ان". دوم آوردن کلمه صبر است به صورت نکره در سیاق نفی، چون نکره در سیاق نفی، افاده عمومیت می‌کند. سوم اینکه گفت: تو استطاعت و توانایی صبر را نداری و نفرمود" نسبت به آنچه که تو را تعلیم دهم صبر نداری".  
چهارم اینکه قدرت بر صبر را با نفی سبب قدرت که عبارت است از احاطه و علم به حقیقت و تاویل واقع نفی می‌کند پس در حقیقت فعل را با نفی یکی از اسبابش نفی کرده، و لذا می‌بینیم موسی در هنگامی که آن عالم معنا و تاویل کرده‌های خود را بیان کرد تغیری نکرد، بلکه در هنگام دیدن آن کرده‌ها در مسیر تعلیم بر او تغیر کرد، و وقتی برایش معنا کرد قانع شد. آری، علم حکمی دارد و مظاهر علم حکمی دیگر.  
نظیر این تفاوتی که در علم و در مظاهر علم رخ داده داستان موسی (ع) است در قضیه گوساله که در سوره اعراف آمده، با اینکه خدای تعالی در میقات به او خبر داد که قوم تو بعد از آمدنت به وسیله سامری گمراه شدند، و خبر دادن خدا از هر خبر دیگری صادق‌تر است، با این وصف آنجا هیچ عصبانی نشد ولی وقتی به میان قوم آمد و مظاهر آن علمی را که در میقات به دست آورده بود با چشم خود دید پر از خشم و غیظ شده الواح را انداخت، و موی سر برادر را گرفت و کشید.  
پس جمله" إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ مَعِیَ صَبْراً ..." اخبار به این است که تو طاقت روش تعلیمی مرا نداری، نه اینکه تو طاقت علم را نداری.  
" وَ کَیْفَ تَصْبِرُ عَلی ما لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً".  
کلمه" خبر" به معنای علم است، و علم هم به معنای تشخیص و تمیز است، و معنا این است که: خبر و اطلاع تو به این روش و طریقه احاطه پیدا نمی‌کند.  
" قالَ سَتَجِدُنِی إِنْ شاءَ اللَّهُ صابِراً وَ لا أَعْصِی لَکَ أَمْراً".  
موسی (ع) در این جمله وعده می‌دهد که به زودی خواهی دید که صبر می‌کنم و تو را مخالفت و عصیان نمی‌کنم، ولی وعده خود را مقید به مشیت خدا کرد تا اگر تخلف نمود دروغ نگفته باشد. و جمله" وَ لا أَعْصِی ..." عطف است بر کلمه" صابرا" چون کلمه مزبور هر چند وصف است، ولی معنای فعل را می‌دهد، و بنا بر این وعده" لا اعصی" هم مقید به مشیت هست. پس اگر نهی او را از سؤال مخالفت کرد باری وعده" لا اعصی" را خلف نکرد، چون این وعده نیز مقید بوده.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 476  
" قالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِی فَلا تَسْئَلْنِی عَنْ شَیْ‌ءٍ حَتَّی أُحْدِثَ لَکَ مِنْهُ ذِکْراً".  
ظاهر این است که کلمه" منه" متعلق به کلمه" ذکرا" باشد، و احداث ذکر از هر چیز به معنای ابتداء و آغاز به ذکر آن است بدون اینکه از طرف مقابل تقاضایی شده باشد. و معنای جمله این است که: اگر پیروی مرا کردی باید از هر چیزی که دیدی و برایت گران آمد سؤال نکنی تا خودم در بیان معنا و وجه آن ابتداء کنم. و در این جمله اشاره است به اینکه به زودی از من حرکاتی خواهی دید که تحملش بر تو گران می‌آید، ولی به زودی من خودم برایت بیان می‌کنم. اما برای موسی مصلحت نیست که ابتداء به سؤال و استخبار کند، بلکه سزاوار او این است که صبر کند تا خضر خودش بیان کند.

[ادب و تواضع فراوان موسی (علیه السلام) در برابر استاد (خضر- علیه السلام)] ..... ص : 476

مطلب عجیبی که از این داستان استفاده می‌شود رعایت ادبی است که موسی (ع) در مقابل استادش حضرت خضر نموده، و این آیات آن را حکایت کرده است، با اینکه موسی (ع) کلیم اللَّه، و یکی از انبیای اولوا العزم و آورنده تورات بوده، مع ذلک در برابر یک نفر که می‌خواهد به او چیز بیاموزد چقدر رعایت ادب کرده است!.  
از همان آغاز برنامه تا به آخر سخنش سرشار از ادب و تواضع است، مثلا از همان اول تقاضای همراهی با او را به صورت امر بیان نکرد، بلکه به صورت استفهام آورده و گفت: آیا می‌توانم تو را پیروی کنم؟ دوم اینکه همراهی با او را به مصاحبت و همراهی نخواند، بلکه آن را به صورت متابعت و پیروی تعبیر کرد. سوم اینکه پیروی خود را مشروط به تعلیم نکرد، و نگفت من تو را پیروی می‌کنم به شرطی که مرا تعلیم کنی، بلکه گفت: تو را پیروی می‌کنم باشد که تو مرا تعلیم کنی. چهارم اینکه رسما خود را شاگرد او خواند. پنجم اینکه علم او را تعظیم کرده به مبدئی نامعلوم نسبت داد، و به اسم و صفت معینش نکرد، بلکه گفت" از آنچه تعلیم داده شده‌ای" و نگفت" از آنچه می‌دانی". ششم اینکه علم او را به کلمه" رشد" مدح گفت و فهماند که علم تو رشد است (نه جهل مرکب و ضلالت). هفتم آنچه را که خضر به او تعلیم می‌دهد پاره‌ای از علم خضر خواند نه همه آن را و گفت:" پاره‌ای از آنچه تعلیم داده شدی مرا تعلیم دهی" و نگفت" آنچه تعلیم داده شدی به من تعلیم دهی". هشتم اینکه دستورات خضر را امر او نامید، و خود را در صورت مخالفت عاصی و نافرمان او خواند و به این وسیله شان استاد خود را بالا برد. نهم اینکه وعده‌ای که داد وعده صریح نبود، و نگفت من چنین و چنان می‌کنم، بلکه گفت: ان شاء اللَّه به زودی خواهی یافت که چنین و چنان کنم.  
و نیز نسبت به خدا رعایت ادب نموده ان شاء اللَّه آورد.  
خضر (ع) هم متقابلا رعایت ادب را نموده اولا با صراحت او را رد نکرد، ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 477  
بلکه به طور اشاره به او گفت که: تو استطاعت بر تحمل دیدن کارهای مرا نداری. و ثانیا وقتی موسی (ع) وعده داد که مخالفت نکند امر به پیروی نکرد، و نگفت:" خیلی خوب بیا" بلکه او را آزاد گذاشت تا اگر خواست بیاید، و فرمود:" فَإِنِ اتَّبَعْتَنِی- پس اگر مرا پیروی کردی". و ثالثا به طور مطلق از سؤال نهیش نکرد، و به عنوان صرف مولویت او را نهی ننمود بلکه نهی خود را منوط به پیروی کرد و گفت:" اگر بنا گذاشتی پیرویم کنی نباید از من چیزی بپرسی" تا بفهماند نهیش صرف اقتراح نیست بلکه پیروی او آن را اقتضاء می‌کند.

[صبر نیاوردن موسی (علیه السلام) به سکوت در برابر اعمال خضر (علیه السلام)] ..... ص : 477

" فَانْطَلَقا حَتَّی إِذا رَکِبا فِی السَّفِینَةِ خَرَقَها قالَ أَ خَرَقْتَها لِتُغْرِقَ أَهْلَها لَقَدْ جِئْتَ شَیْئاً إِمْراً".  
کلمه" امر"- به کسر همزه- به معنای داهیه عظیم و مصیبت بزرگ است. و جمله" فانطلقا" تفریع بر مطلب قبلی است، و مقصود از آن- روانه شدن- موسی و خضر است. از این جمله برمی‌آید که از اینجا به بعد دیگر جوان همراه موسی با آن دو روانه نشده است. لام در جمله" لِتُغْرِقَ أَهْلَها" لام غایت است، زیرا هر چند که عاقبت سوراخ کردن کشتی غرق شدن است و قطعا خضر منظورش به دست آمدن این غایت و نتیجه نبوده، و لیکن بسیار می‌شود که عاقبت قهری و ضروری از باب ادعا و مجازا غایت منظور نظر گرفته می‌شود، چون شنونده و یا خواننده خود می‌داند که این عاقبت منظور نظر نیست هم چنان که بسیار می‌شود که می‌گویی: فلانی، آیا می‌خواهی با انجام این کار خودت را هلاک کنی؟.  
" قالَ أَ لَمْ أَقُلْ إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ مَعِیَ صَبْراً".  
در این جمله سؤال موسی (ع) را بیجا قلمداد نموده می‌گوید: آیا نگفتم که تو توانایی تحمل با من بودن را نداری؟ و با این جمله همین گفته خود را که در سابق نیز خاطر نشان ساخته بود مستدل و تایید می‌نماید.  
" قالَ لا تُؤاخِذْنِی بِما نَسِیتُ وَ لا تُرْهِقْنِی مِنْ أَمْرِی عُسْراً".  
کلمه" رهق" به معنای احاطه و تسلط یافتن به زور است، و" ارهاق" به معنای تکلیف کردن است. و معنای جمله این است که مرا به خاطر نسیانی که کردم و از وعده‌ای که دادم غفلت نمودم مؤاخذه مکن و در کار من تکلیف را سخت مگیر. و چه بسا «1» نسیان را به ترک تفسیر کنند، لیکن تفسیر اول روشن‌تر است، و به هر حال جمله مورد بحث عذرخواهی موسی (ع) است.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مجمع البیان ج 6 ص 484 و روح المعانی ج 15 ص 337.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 478  
" فَانْطَلَقا حَتَّی إِذا لَقِیا غُلاماً فَقَتَلَهُ قالَ أَ قَتَلْتَ نَفْساً زَکِیَّةً بِغَیْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَیْئاً نُکْراً".  
قبل از این جمله مطلبی به منظور اختصار حذف شده، و تقدیر کلام این است که:  
موسی و خضر از کشتی بیرون شده به راه افتادند.  
کلمه" فقتله" در جمله" حَتَّی إِذا لَقِیا غُلاماً فَقَتَلَهُ" با حرف فاء عطف شده بر شرط" اذا" و کلمه" قال" جزاء شرط است. این آن نکته‌ای است که از ظاهر کلام استفاده می‌شود، و از همین جا معلوم می‌شود که عمده مطلب و نقطه اتکاء کلام بیان اعتراض موسی است، نه بیان قضیه قتل، و نظیر این نکته در آیه بعد که می‌فرماید:" فَانْطَلَقا حَتَّی إِذا أَتَیا أَهْلَ قَرْیَةٍ ... لَوْ شِئْتَ" نیز به چشم می‌خورد، بر خلاف آیه قبلی که می‌فرمود:" فَانْطَلَقا حَتَّی إِذا رَکِبا فِی السَّفِینَةِ خَرَقَها قالَ" که جزاء" اذا" در آن، جمله" خرقها" است. و جمله" قال ..." کلامی جداگانه و جدید است.  
و بنا بر این، پس این آیات می‌خواهد یک داستان را بیان کند که موسی سه مرتبه یکی پس از دیگری به خضر اعتراض کرده است نه اینکه خواسته باشد سه داستان را بیان کرده باشد که موسی در هر یک اعتراضی نموده، پس کانه گفته شده: داستان چنین و چنان شد و موسی بر او اعتراض کرد، دوباره اعتراض کرد، بار سوم هم اعتراض کرد. پس غرض و نقطه اتکاء کلام، بیان سه اعتراض موسی است، نه عمل خضر و اعتراض موسی تا سه داستان بشود.  
این را بدان جهت گفتیم که وجه فرق میان این سه آیه روشن شود که چرا در اولی" خرقها" جواب" اذا" قرار گرفته ولی جمله" قتله" و" وجدا" و جمله" اقامه" در آیه دوم و سوم جواب قرار نگرفته بلکه جزء شرط و معطوف بر آن شده است؟- دقت فرمائید.  
کلمه" زکیة" در جمله" أَ قَتَلْتَ نَفْساً زَکِیَّةً" به معنای طاهره است، و مراد، طهارت و پاکی او از گناه است، چون آن کسی که به دست خضر کشته شد کودکی بوده که به طوری که از کلمه" غلاما" استفاده می‌شود به سن بلوغ نرسیده بوده، و این پرسش موسی پرسش انکاری بوده است.  
و جمله" بغیر نفس" معنایش این است که" بدون اینکه او کسی را کشته باشد تا مجوز کشته شدنش به قصاص باشد" چون این بچه غیر بالغ کسی را نکشته بود. و چه بسا از جمله" بغیر نفس" استفاده شود که مقصود از نفس اولی هم جوانی بالغ است یعنی آنکه به دست خضر کشته شده نیز بالغ بوده، و کلمه" غلام" هم مطلق است، یعنی هم جوان نابالغ را شامل می‌شود و هم بالغ را، و بنا بر این احتمال، معنا چنین می‌شود" آیا بدون قصاص نفس بری از گناه مستوجب قتل را کشتی؟".  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 479  
" لَقَدْ جِئْتَ شَیْئاً نُکْراً"- یعنی کاری بس منکر و زشت کردی، که طبع آن را ناشناس می‌داند، و جامعه بشری آن را نمی‌شناسد. و اگر سوراخ کردن کشتی را" امر" یعنی کاری خطرناک خواند که مستعقب مصائبی است و کشتن جوانی بی گناه را کاری منکر خواند بدین جهت است که آدم‌کشی در نظر مردم کاری زشت‌تر و خطرناکتر از سوراخ کردن کشتی است. گو اینکه سوراخ کردن کشتی مستلزم غرق شدن عده زیادی است، و لیکن در عین حال چون به مباشرت نیست، و آدم‌کشی به مباشرت است، لذا آدم‌کشی را" نکر" خواند.  
" قالَ أَ لَمْ أَقُلْ لَکَ إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ مَعِیَ صَبْراً".  
معنای این جمله روشن است، و زیادی کلمه" لک" یک نوع اعتراضی است به موسی که چرا به سفارشش اعتناء نکرد. و نیز اشاره به این است که گویا نشنیده که در اول امر به او گفته بود:" إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ مَعِیَ صَبْراً". و یا اگر شنیده خیال کرده که شوخی کرده است، و یا با او نبوده، و لذا گویا می‌گوید: اینکه گفتم" إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ مَعِیَ صَبْراً" با تو بودم، و غیر از تو منظوری نداشتم.  
" قالَ إِنْ سَأَلْتُکَ عَنْ شَیْ‌ءٍ بَعْدَها فَلا تُصاحِبْنِی قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّی عُذْراً".  
ضمیر در" بعدها" به" هذه المرة" و یا" هذه المسالة" که در تقدیر است برمی‌گردد، و معنایش این می‌شود که: اگر بعد از این دفعه و یا بعد از این سؤال بار دیگر سؤالی کردم دیگر با من مصاحبت مکن، یعنی دیگر می‌توانی با من مصاحبت نکنی.  
" قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّی عُذْراً" یعنی به عذری که از ناحیه من باشد رسیدی، و به نهایتش هم رسیدی.  
" فَانْطَلَقا حَتَّی إِذا أَتَیا أَهْلَ قَرْیَةٍ اسْتَطْعَما أَهْلَها ...".  
آن کلامی که در آیه قبل در باره" فَانْطَلَقا" و" فَقَتَلَهُ" گذشت عینا در این آیه نیز در جملات" فانطلقا"" فابوا"" فوجدا"" فاقامه" می‌آید.  
جمله" اسْتَطْعَما أَهْلَها" صفت آن قریه است، و اگر فرمود:" تا آمدند به آن دهی که (این صفت داشت که) از اهلش غذا خواستند" و نفرمود" بدهی که از ایشان غذا خواستند" برای این است که تعبیر" دهی که از ایشان غذا خواستند" تعبیر بدی است، به خلاف اینکه اول گفته شود آمدند نزد دهی و اهل در تقدیر گرفته شود، چون قریه هم نصیبی از آمدن به سویش   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 480  
دارد، لذا جائز است مجازا همان قریه را در جای اهل بگذاریم، به خلاف غذا خواستن از قریه که مخصوص اهل قریه است، و بنا بر این کلمه" اهلها" از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر نیست.  
و اگر نفرمود:" حتی اذا اتیا قریة استطعما اهلها" بدین جهت بود، هر چند که اگر اینطور فرموده بود کلمه" قریة" در معنای حقیقیش استعمال شده بود، و لیکن از آنجایی که غرض عمده از این کلام مربوط به جزاء یعنی جمله" قالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَیْهِ أَجْراً" بوده، و گرفتن مزد از قریه معنا نداشته، لذا فرموده:" حَتَّی إِذا أَتَیا أَهْلَ قَرْیَةٍ".  
و همین خود دلیل بر این است که اقامه جدار در حضور اهل ده بوده، و به همین جهت احتیاجی نبوده که بفرماید" لو شئت لتخذت علیه منهم اجرا" و یا" من اهلها اجرا" یعنی چه می‌شد که از ایشان (و یا از اهل این ده) در برابر این عمل مزدی می‌گرفتی، و کلمه:" از ایشان" و یا" از اهل ده" را انداخته است- دقت فرمائید.  
و مراد از" استطعام" طلب طعام است به عنوان میهمانی و لذا دنبالش فرمود:" فابوا- پس از اینکه میهمانشان کنند مضایقه نمودند". معنای" انقضاض" در جمله" فَوَجَدا فِیها جِداراً یُرِیدُ أَنْ یَنْقَضَّ" سقوط و فرو ریختن است، و اینکه فرموده: می‌خواست سقوط کند معنایش این است که در شرف سقوط بود.  
و اینکه فرموده:" فاقامه" معنایش این است که خضر آن را درست کرد ولی دیگر نفرمود: چگونه درستش کرد، آیا به طور معجزه و خرق عادت بوده یا از طریق معمولی خرابش کرده و از نو بنیانش نهاده، و یا با بکار بردن ستون از سقوطش جلوگیری نموده است. چیزی که هست از اینکه موسی به وی گفت: چرا مزد از ایشان نگرفتی شاید استفاده شود که از راه ساختمان آن را اصلاح کرده‌اند، نه از راه معجزه، چون معهود از مزد گرفتن در صورت عمل کردن معمولی است.  
در جمله" لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ «1» عَلَیْهِ أَجْراً" کلمه" تخذ" به معنای اخذ است، و ضمیر در" علیه" به اقامه‌ای برمی‌گردد که از مفهوم" فاقامه" استفاده می‌شود، چون اقامه مصدر است، هم ضمیر مذکر به آن برمی‌گردد، و هم مؤنث، و سیاق گواهی می‌دهد بر اینکه موسی و خضر گرسنه بوده‌اند. و مقصود موسی از اینکه گفت" خوب است در برابر عملت اجرتی بگیری" این بوده که با آن اجرت غذایی بخرند تا سد جوع کنند.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)این کلمه هم با تشدید خوانده شده و از" اتخذ" گرفته شده و هم با تخفیف و از" تخذ".  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 481  
" قالَ هذا فِراقُ بَیْنِی وَ بَیْنِکَ سَأُنَبِّئُکَ بِتَأْوِیلِ ما لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَیْهِ صَبْراً".  
کلمه" هذا" اشاره است به گفته موسی، یعنی این حرف تو سبب فراق میان من و تو شد. و یا به قول بعضی «1» اشاره به وقت است، یعنی حالا دیگر وقت فراق میان من و تو رسید. و ممکن است اشاره به خود فراق باشد، یعنی این فراق میان من و تو است که فرا رسید. کانه فراق، امری غایب بوده حالا یعنی به محض گفتن موسی" که خوب است مزدی بگیری" فرا رسیده است.  
و اگر گفت:" فراق بین من و بین تو" و نفرمود:" فراق بین ما" به خاطر تاکید بوده.  
و اگر خضر این حرف را بعد از سؤال سوم موسی گفت و جلوتر نگفت برای این بوده که در آن دو نوبت موسی (ع) یا عذرخواهی می‌کرده هم چنان که در نوبت اول چنین کرده و یا از او مهلت می‌خواسته هم چنان که در نوبت دوم چنین کرد. خود موسی خضر را برای نوبت سوم معذور داشت و گفت بعد از سؤال دوم اگر بار سوم از چیزی پرسیدم دیگر با من مصاحبت مکن. بقیه جملات آیه روشن است.

[جدا شدن موسی و خضر (علیهما السلام) و اخبار خضر (علیه السلام) موسی (علیه السلام) را به تاویل اعمال خود (سوراخ) کردن کشتی، قتل نوجوان و بنای دیوار)] ..... ص : 481

" أَمَّا السَّفِینَةُ فَکانَتْ لِمَساکِینَ ...".  
از این جمله شروع کرده به تفصیل آن وعده‌ای که اجمالا داده و گفته بود به زودی تو را خبر می‌دهم.  
جمله" ان اعیبها" یعنی آن را معیوب کنم. و همین خود قرینه است بر اینکه مقصود از" کُلَّ سَفِینَةٍ" هر سفینه سالم و غیر معیوب بوده است.  
" وَ کانَ وَراءَهُمْ مَلِکٌ"- کلمه" وراء" به معنای پشت سر است، و ظرفی است در مقابل ظرفی دیگر که همان روبروی آدمی است که به آن" قدام" و" امام" می‌گویند، و لیکن گاهی کلمه" وراء" بر جوی که در آن جو دشمنی خود را پنهان کرده و آدمی از آن غافل باشد اطلاق می‌شود، هر چند که پشت سر نباشد، بلکه روبرو باشد. و نیز بر جهتی که در آن چیزی باشد که آدمی از آن روگردان است و یا در آن چیزی باشد که آدمی را از غیر خودش به خودش مشغول می‌کند، هر چند که پشت سر نباشد. کانه آدمی روی خود را از آن چیز به طرف خلاف آن برمی‌گرداند، هم چنان که خدای تعالی هر سه معنا را استعمال کرده و فرموده:" فَمَنِ ابْتَغی وَراءَ ذلِکَ فَأُولئِکَ هُمُ العادُونَ" «2» و نیز فرموده:  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مجمع البیان، ج 6، ص 487.  
(2)هر کس ما وراء این رای بخواهد چنین کسانی تجاوزکارانند. سوره مؤمنون. آیه 7.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 482  
" وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ" «1» و نیز فرموده:" وَ اللَّهُ مِنْ وَرائِهِمْ" «2».  
و خلاصه معنای آیه این است که: کشتی مزبور مال عده‌ای از مستمندان بوده که با آن در دریا کار می‌کردند، و لقمه نانی به دست می‌آوردند، و در آنجا پادشاهی بود که کشتی‌های دریا را غصب می‌کرد، من خواستم آن را معیوب کنم تا آن پادشاه جبار بدان طمع نبندد، و از آن صرفنظر کند.  
" وَ أَمَّا الْغُلامُ فَکانَ أَبَواهُ مُؤْمِنَیْنِ فَخَشِینا أَنْ یُرْهِقَهُما طُغْیاناً وَ کُفْراً".  
از نظر سیاق و از نظر جمله" وَ ما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِی" که خواهد آمد بطور روشن چنین به نظر می‌رسد که مراد از" خشیت" به طور مجاز پرهیز از روی رأفت و رحمت باشد، نه معنای حقیقیش که همان تاثر قلبی خاص است.  
چون خدای تعالی در آیه" وَ لا یَخْشَوْنَ أَحَداً إِلَّا اللَّهَ" «3» معنای حقیقی خشیت را از انبیای عظامش نفی کرده است.  
و نیز بطور روشن چنین به نظر می‌رسد که منظور از جمله" أَنْ یُرْهِقَهُما طُغْیاناً وَ کُفْراً" این باشد که پدر و مادر خود را اغواء نموده و از راه تاثیر روحی وادار بر طغیان و کفر کند، چون پدر و مادر محبت شدید نسبت به فرزند خود دارند. لیکن جمله" وَ أَقْرَبَ رُحْماً" که در آیه بعدی است تا حدی تایید می‌کند که دو کلمه" طغیانا" و" کفرا" دو تمیز باشند برای" ارهاق" یعنی در حقیقت دو وصف باشند برای غلام نه برای پدر و مادرش.  
" فَأَرَدْنا أَنْ یُبْدِلَهُما رَبُّهُما خَیْراً مِنْهُ زَکاةً وَ أَقْرَبَ رُحْماً".  
مقصود از اینکه فرمود" ما خواستیم خدا به جای این فرزند فرزندی دیگر به آن دو بدهد که از جهت زکات (طهارت) بهتر از او باشد" این است که از جهت صلاح و ایمان بهتر از او باشد، چون در مقابل طغیان و کفر که در آیه قبلی بود همان صلاح و ایمان است، اصل کلمه" زکات" به طوری که گفته شده طهارت و پاکی است.  
و مراد از اینکه فرمود" نزدیک‌تر از او از نظر رحم باشد" این است که از او بیشتر صله رحم کند، و بیشتر فامیل دوست باشد، و به همین جهت پدر و مادر را وادار به طغیان و کفر نکند. و اما اگر بگوییم" یعنی مهربان‌تر به پدر و مادر باشد" با جمله" اقرب منه" مناسب  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)هیچ بشری را نمی‌رسد که خدا با او تکلم کند، مگر از راه وحی، یا از ورای حجاب. سوره شوری، آیه 51.  
(2)و خدا از ورای ایشان است. سوره بروج، آیه 20.  
(3)از احدی جز خدا نمی‌ترسند. سوره احزاب، آیه 39.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 483  
نیست، چون معمولا نمی‌گویند در مهر و محبت نزدیکتر باشد، و معنای قبلی مناسب‌تر است.  
و این معنا همانطور که از نظر خواننده گذشت تایید می‌کند که منظور از جمله" أَنْ یُرْهِقَهُما طُغْیاناً وَ کُفْراً" که در آیه قبلی بود این باشد که فرزند نامبرده پدر و مادر را با طغیان و کفر خود ارهاق کند، یعنی طاغی و کافر کند، نه اینکه به آنها تکلیف کند که طاغی و کافر شوند.  
و این آیه به هر حال اشاره به این دارد که ایمان پدر و مادرش نزد خدا ارزش داشته، آن قدر که اقتضای داشتن فرزندی مؤمن و صالح را داشته‌اند که با آن دو صله رحم کند، و آنچه در فرزند اقتضاء داشته خلاف این بوده، و خدا امر فرموده تا او را بکشد، تا فرزندی دیگر بهتر از او و صالح‌تر و رحم دوست‌تر از او به آن دو بدهد." وَ أَمَّا الْجِدارُ فَکانَ لِغُلامَیْنِ یَتِیمَیْنِ فِی الْمَدِینَةِ وَ کانَ تَحْتَهُ کَنْزٌ لَهُما وَ کانَ أَبُوهُما صالِحاً".  
بعید نیست که از سیاق استظهار شود که مدینه (شهر) مذکور در این آیه غیر از آن قریه‌ای بوده که در آن دیواری مشرف به خرابی دیده و بنایش کردند، زیرا اگر مدینه همان قریه بوده دیگر زیاد احتیاج نبوده که بفرماید: دو غلام یتیم در آن بودند، پس گویا عنایت بر این بوده که اشاره کند بر اینکه دو یتیم و سرپرست آن دو در قریه حاضر نبوده‌اند.  
ذکر یتیمی دو پسر، و وجود گنجی متعلق به آن دو در زیر دیوار، و این معنا که اگر دیوار بریزد گنج فاش گشته از بین می‌رود، و اینکه پدر آن دو یتیم مردی صالح بوده، همه زمینه‌چینی برای این بوده که بفرماید:" فَأَرادَ رَبُّکَ أَنْ یَبْلُغا أَشُدَّهُما وَ یَسْتَخْرِجا کَنزَهُما"، و جمله" رَحْمَةً مِنْ رَبِّکَ" تعلیل این اراده است.  
پس رحمت خدای تعالی سبب اراده او است به اینکه یتیم‌ها به گنج خود برسند، و چون محفوظ ماندن گنج منوط به اقامه دیوار روی آن بوده، لا جرم خضر آن را به پا داشت، و سبب برانگیخته شدن رحمت خدا همان صلاح پدر آن دو بوده که مرگش رسیده و دو یتیم و یک گنج از خود به جای گذاشته است.  
در موافقت دادن میان صلاح پدر ایتام و دفینه کردنش گنج را برای فرزندان بحثهایی طولانی کرده‌اند با اینکه خدای تعالی دفینه کردن پول را مذمت نموده و فرموده:" وَ الَّذِینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا یُنْفِقُونَها فِی سَبِیلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِیمٍ" «1».  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)کسانی که طلا و نقره را دفینه می‌کنند و در راه خدا انفاقش نمی‌کنند به عذاب دردناکی نویدشان ده. سوره توبه، آیه 34.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 484  
لکن آیه مورد بحث متعرض بیش از این نیست که در زیر دیوار گنجی از برای آن دو یتیم بوده، و دیگر دلالت ندارد بر اینکه پدرشان آن را دفن کرده باشد. علاوه بر اینکه به فرضی هم که پدر آنان دفن کرده باشد توصیف پدر آنان به اینکه مردی صالح بوده خود دلیل بر این است که گنج مزبور هر چه بوده مذموم نبوده. از این هم که بگذریم ممکن است پدر صالح آن دو گنجی را به ملاک جایزی برای فرزندانش دفن کرده باشد. این کار بالاتر از سوراخ کردن کشتی نیست، چطور آن دو کار با تاویل امر الهی جائز باشد اینهم لا بد تاویلی داشته است، البته در این میان روایتی هست که در بحث روایتی آینده خواهد آمد- ان شاء اللَّه تعالی.  
این آیه دلالت دارد بر اینکه صلاح انسان گاهی در وارث انسان اثر نیک می‌گذارد، و سعادت و خیر را در ایشان سبب می‌گردد، هم چنان که آیه شریفه" وَ لْیَخْشَ الَّذِینَ لَوْ تَرَکُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّیَّةً ضِعافاً خافُوا عَلَیْهِمْ ..." «1» نیز دلالت دارد بر اینکه صلاح پدر و مادر در سرنوشت فرزند مؤثر است. و اینکه فرمود" وَ ما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِی" کنایه است از اینکه حضرت خضر هر کاری که کرده به امر دیگری یعنی به امر خدای سبحان بوده نه به امری که نفسش کرده باشد.  
" ذلِکَ تَأْوِیلُ ما لَمْ تَسْطِعْ عَلَیْهِ صَبْراً".  
کلمه" تستطع" از" استطاع، یسطیع" به معنای" استطاع، یستطیع" است. در اول سوره آل عمران هم گذشت که تاویل در عرف قرآن عبارت است از حقیقتی که هر چیزی متضمن آن است و وجودش مبتنی بر آن و برگشتش به آن است، مانند تاویل خواب که به معنای تعبیر آن است، و تاویل حکم که همان ملاک آن است، و تاویل فعل که عبارت از مصلحت و غایت حقیقی آن، و تاویل واقعه علت واقعی آن است، و همچنین است در هر جای دیگری که استعمال شود.  
پس اینکه فرمود:" ذلِکَ تَأْوِیلُ ما لَمْ تَسْطِعْ ..." اشاره‌ای است از خضر به اینکه آنچه برای وقایع سه‌گانه تاویل آورد و عمل خود را در آن وقایع توجیه نمود سبب حقیقی آن وقایع بوده نه آنچه که موسی از ظاهر آن قضایا فهمیده بود، چه آن جناب از قضیه کشتی تسبیب هلاکت مردم، و از قضیه کشتن آن پسر، قتل بدون جهت، و از قضیه دیوار سازی سوء تدبیر در  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)باید بترسند کسانی که اگر بعد از خود وارثی و ذریه صغیری باقی می‌گذارد، و از ناملایمات به جان آنان می‌ترسند ... سوره نساء، آیه 9.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 485  
زندگی را فهمیده بود.  
بعضی «1» از مفسرین گفته‌اند: خضر (ع) در کلام خود ادبی زیبا نسبت به پروردگار خود رعایت کرده و آن قسمت از کارها را که خالی از نقص نبوده به خود نسبت داده مثلا گفته است:" فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِیبَها" و آنچه انتسابش هم به خود و هم به خدا جائز بوده با صیغه متکلم مع الغیر تعبیر کرده، و مثلا گفته است:" فَأَرَدْنا أَنْ یُبْدِلَهُما رَبُّهُما" و یا فرموده:  
" فخشینا" و آنچه که مربوط به ربوبیت و تدبیر خدای تعالی بوده به ساحت مقدس او اختصاص داده، و فرموده:" فَأَرادَ رَبُّکَ أَنْ یَبْلُغا أَشُدَّهُما".

بحثی تاریخی در دو فصل ..... ص : 485

1- داستان موسی و خضر در قرآن ..... ص : 485

خدای سبحان به موسی وحی کرد که در سرزمینی بنده‌ای دارد که دارای علمی است که وی آن را ندارد، و اگر به طرف مجمع البحرین برود او را در آنجا خواهد دید به این نشانه که هر جا ماهی زنده- و یا گم- شد همانجا او را خواهد یافت.  
موسی (ع) تصمیم گرفت که آن عالم را ببیند، و چیزی از علوم او را فرا گیرد، لا جرم به رفیقش اطلاع داده به اتفاق به طرف مجمع البحرین حرکت کردند و با خود یک عدد ماهی مرده برداشته به راه افتادند تا بدانجا رسیدند و چون خسته شده بودند بر روی تخته سنگی که بر لب آب قرار داشت نشستند تا لحظه‌ای بیاسایند و چون فکرشان مشغول بود از ماهی غفلت نموده فراموشش کردند.  
از سوی دیگر ماهی زنده شد و خود را به آب انداخت- و یا مرده‌اش به آب افتاد- رفیق موسی با اینکه آن را دید فراموش کرد که به موسی خبر دهد، از آنجا برخاسته به راه خود ادامه دادند تا آنکه از مجمع البحرین گذشتند و چون بار دیگر خسته شدند موسی به او گفت غذایمان را بیاور که در این سفر سخت کوفته شدیم. در آنجا رفیق موسی به یاد ماهی و آنچه که از داستان آن دیده بود افتاد، و در پاسخش گفت: آنجا که روی تخته سنگ نشسته بودیم ماهی را دیدم که زنده شد و به دریا افتاد و شنا کرد تا ناپدید گشت، من خواستم به تو بگویم ولی شیطان از یادم برد- و یا ماهی را فراموش کردم در نزد صخره پس به دریا افتاد و رفت.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر فخر رازی، ج 21، ص 162.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 486  
موسی گفت: این همان است که ما، در طلبش بودیم و آن تخته سنگ همان نشانی ما است پس باید بدانجا برگردیم. بی درنگ از همان راه که رفته بودند برگشتند، و بنده‌ای از بندگان خدا را که خدا رحمتی از ناحیه خودش و علمی لدنی به او داده بود بیافتند. موسی خود را بر او عرضه کرد و درخواست نمود تا او را متابعت کند و او چیزی از علم و رشدی که خدایش ارزانی داشته به وی تعلیم دهد. آن مرد عالم گفت: تو نمی‌توانی با من باشی و آنچه از من و کارهایم مشاهده کنی تحمل نمایی، چون تاویل و حقیقت معنای کارهایم را نمی‌دانی، و چگونه تحمل توانی کرد بر چیزی که احاطه علمی بدان نداری؟ موسی قول داد که هر چه دید صبر کند و ان شاء اللَّه در هیچ امری نافرمانیش نکند. عالم بنا گذاشت که خواهش او را بپذیرد، و آن گاه گفت پس اگر مرا پیروی کردی باید که از من از هیچ چیزی سؤال نکنی، تا خودم در باره آنچه می‌کنم آغاز به توضیح و تشریح کنم.  
موسی و آن عالم حرکت کردند تا بر یک کشتی سوار شدند، که در آن جمعی دیگر نیز سوار بودند موسی نسبت به کارهای آن عالم خالی الذهن بود، در چنین حالی عالم کشتی را سوراخ کرد، سوراخی که با وجود آن کشتی ایمن از غرق نبود، موسی آن چنان تعجب کرد که عهدی را که با او بسته بود فراموش نموده زبان به اعتراض گشود و پرسید چه می‌کنی؟  
می‌خواهی اهل کشتی را غرق کنی؟ عجب کار بزرگ و خطرناکی کردی؟ عالم با خونسردی جواب داد: نگفتم تو صبر با من بودن را نداری؟ موسی به خود آمده از در عذرخواهی گفت من آن وعده‌ای را که به تو داده بودم فراموش کردم، اینک مرا بدانچه از در فراموشی مرتکب شدم مؤاخذه مفرما، و در باره‌ام سخت‌گیری مکن.  
سپس از کشتی پیاده شده به راه افتادند در بین راه به پسری برخورد نمودند عالم آن کودک را بکشت. باز هم اختیار از کف موسی برفت و بر او تغیر کرد، و از در انکار گفت این چه کار بود که کردی؟ کودک بی گناهی را که جنایتی مرتکب نشده و خونی نریخته بود بی جهت کشتی؟ راستی چه کار بدی کردی! عالم برای بار دوم گفت: نگفتم تو نمی‌توانی در مصاحبت من خود را کنترل کنی؟ این بار دیگر موسی عذری نداشت که بیاورد، تا با آن عذر از مفارقت عالم جلوگیری کند و از سوی دیگر هیچ دلش رضا نمی‌داد که از وی جدا شود، بناچار اجازه خواست تا به طور موقت با او باشد، به این معنا که مادامی که از او سؤالی نکرده با او باشد، همین که سؤال سوم را کرد مدت مصاحبتش پایان یافته باشد و درخواست خود را به این بیان اداء نمود: اگر از این به بعد از تو سؤالی کنم دیگر عذری نداشته باشم.  
عالم قبول کرد، و باز به راه خود ادامه دادند تا به قریه‌ای رسیدند، و چون گرسنگیشان ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 487  
به منتها درجه رسیده بود از اهل قریه طعامی خواستند و آنها از پذیرفتن این دو میهمان سر باز زدند. در همین اوان دیوار خرابی را دیدند که در شرف فرو ریختن بود، به طوری که مردم از نزدیک شدن به آن پرهیز می‌کردند، پس آن دیوار را به پا کرد. موسی گفت: اینها که از ما پذیرایی نکردند، و ما الآن محتاج به آن دستمزد بودیم.  
مرد عالم گفت: اینک فراق من و تو فرا رسیده. تاویل آنچه کردم برایت می‌گویم و از تو جدا می‌شوم، اما آن کشتی که دیدی سوراخش کردم مال عده‌ای مسکین بود که با آن در دریا کار می‌کردند و هزینه زندگی خود را به دست می‌آوردند و چون پادشاهی از آن سوی دریا کشتی‌ها را غصب می‌کرد و برای خود می‌گرفت، من آن را سوراخ کردم تا وقتی او پس از چند لحظه می‌رسد کشتی را معیوب ببیند و از گرفتنش صرفنظر کند.  
و اما آن پسر که کشتم خودش کافر و پدر و مادرش مؤمن بودند، اگر او زنده می‌ماند با کفر و طغیان خود پدر و مادر را هم منحرف می‌کرد، رحمت خدا شامل حال آن دو بود، و به همین جهت مرا دستور داد تا او را بکشم، تا خدا به جای او به آن دو فرزند بهتری دهد، فرزندی صالح‌تر و به خویشان خود مهربانتر و بدین جهت او را کشتم.  
و اما دیواری که ساختم، آن دیوار مال دو فرزند یتیم از اهل این شهر بود و در زیر آن گنجی نهفته بود، متعلق به آن دو بود، و چون پدر آن دو، مردی صالح بود به خاطر صلاح پدر رحمت خدا شامل حال آن دو شد، مرا امر فرمود تا دیوار را بسازم به طوری که تا دوران بلوغ آن دو استوار بماند، و گنج محفوظ باشد تا آن را استخراج کنند، و اگر این کار را نمی‌کردم گنج بیرون می‌افتاد و مردم آن را می‌بردند.  
آن گاه گفت: من آنچه کردم از ناحیه خود نکردم، بلکه به امر خدا بود و تاویلش هم همان بود که برایت گفتم: این بگفت و از موسی جدا شد.

2- شخصیت خضر [(علیه السلام) در روایات] ..... ص : 487

در قرآن کریم در باره حضرت خضر غیر از همین داستان رفتن موسی به مجمع البحرین چیزی نیامده و از جوامع اوصافش چیزی ذکر نکرده مگر همین که فرموده:" فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَیْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً" «1».  
از آنچه از روایات نبوی و یا روایات وارده از طرق ائمه اهل بیت (ع) در داستان خضر رسیده چه می‌توان فهمید؟ از روایت محمد بن عماره که از امام صادق  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)پس برخوردند به بنده‌ای از بندگان ما که ما به وی رحمتی از خود داده و از ناحیه خود به وی علمی آموختیم. سوره کهف، آیه 65.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 488  
(ع)نقل شده و در بحث روایتی آینده خواهد آمد، چنین برمی‌آید که آن جناب پیغمبری مرسل بوده که خدا به سوی قومش مبعوثش فرموده بود، و او مردم خود را به سوی توحید و اقرار به انبیاء و فرستادگان خدا و کتابهای او دعوت می‌کرده و معجزه‌اش این بوده که روی هیچ چوب خشکی نمی‌نشست مگر آنکه سبز می‌شد و بر هیچ زمین بی علفی نمی‌نشست مگر آنکه سبز و خرم می‌گشت، و اگر او را خضر نامیدند به همین جهت بوده است و این کلمه با اختلاف مختصری در حرکاتش در عربی به معنای سبزی است، و گرنه اسم اصلی‌اش تالی بن ملکان بن عابر بن ارفخشد بن سام بن نوح است ...  
مؤید این حدیث در وجه نامیدن او به خضر مطلبی است که در الدر المنثور از عده‌ای از ارباب جوامع حدیث از ابن عباس و ابی هریره از رسول خدا (ص) نقل شده که فرمود: خضر را بدین جهت خضر نامیدند که وقتی روی پوستی سفید رنگ نماز گزارد، همان پوست هم سبز شد «1».  
و در بعضی از اخبار مانند روایت عیاشی «2» از برید از یکی از دو امام باقر یا صادق (ع) آمده که: خضر و ذو القرنین دو مرد عالم بودند نه پیغمبر. و لیکن آیات نازله در داستان خضر و موسی خالی از این ظهور نیست که وی نبی بوده، و چطور ممکن است بگوییم نبوده در حالی که در آن آیات آمده که حکم بر او نازل شده است.  
و از اخبار متفرقه‌ای که از امامان اهل بیت (ع) نقل شده برمی‌آید که او تا کنون زنده است و هنوز از دنیا نرفته. و از قدرت خدای سبحان هیچ دور نیست که بعضی از بندگان خود را عمری طولانی دهد و تا زمانی طولانی زنده نگهدارد. برهانی عقلی هم بر محال بودن آن نداریم و به همین جهت نمی‌توانیم انکارش کنیم.  
علاوه بر اینکه در بعضی روایات از طرق عامه سبب این طول عمر هم ذکر شده. در روایتی که الدر المنثور از دارقطنی و ابن عساکر از ابن عباس نقل کرده‌اند چنین آمده که: او فرزند بلا فصل آدم است و خدا بدین جهت زنده‌اش نگه داشته تا دجال را تکذیب کند «3». و در بعضی دیگر که در الدر المنثور از ابن عساکر از ابن اسحاق روایت شده نقل گردیده که آدم برای بقای او تا روز قیامت دعا کرده است «4».  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)الدر المنثور، ج 4، ص 234.  
(2)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 303.  
(3 و 4)الدر المنثور، ج 4، ص 234. [.....]  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 489  
و در تعدادی از روایات که از طرق شیعه «1» و سنی «2» رسیده آمده که خضر از آب حیات که واقع در ظلمات است نوشیده، چون وی در پیشاپیش لشکر ذو القرنین که در طلب آب حیات بود قرار داشت، خضر به آن رسید و ذو القرنین نرسید. و این روایات و امثال آن روایات آحادی است که قطع به صدورش نداریم، و از قرآن کریم و سنت قطعی و عقل هم دلیلی بر توجیه و تصحیح آنها نداریم.  
قصه‌ها و حکایات و همچنین روایات در باره حضرت خضر بسیار است و لیکن چیزهایی است که هیچ خردمندی به آن اعتماد نمی‌کند. مانند اینکه در روایت الدر المنثور از ابن شاهین از خصیف آمده که: چهار نفر از انبیاء تا کنون زنده‌اند، دو نفر آنها یعنی عیسی و ادریس در آسمانند و دو نفر دیگر یعنی خضر و الیاس در زمینند، خضر در دریا و الیاس در خشکی است «3».  
و نیز مانند روایت الدر المنثور از عقیلی از کعب که گفته: خضر در میان دریای بالا و دریای پائین بر روی منبری قرار دارد، و جنبندگان دریا مامورند که از او شنوایی داشته باشند و اطاعتش کنند، و همه روزه صبح و شام ارواح بر وی عرضه می‌شوند «4».  
و مانند روایت الدر المنثور از ابی الشیخ در کتاب" العظمة" و ابی نعیم در حلیه از کعب الاحبار که گفته: خضر پسر عامیل با چند نفر از رفقای خود سوار شده به دریای هند رسید- و دریای هند همان دریای چین است- در آنجا به رفقایش گفت: مرا به دریا آویزان کنید، چند روز و شب آویزان بوده آن گاه صعود نمود گفتند: ای خضر چه دیدی؟ خدا عجب اکرامی از تو کرد که در این مدت در لجه دریا محفوظ ماندی! گفت: یکی از ملائکه به استقبالم آمده گفت: ای آدمی زاده خطاکار از کجا می‌آیی و به کجا می‌روی؟ گفتم:  
می‌خواهم ته این دریا را ببینم. گفت: چگونه می‌توانی به ته آن برسی در حالی که از زمان داود (ع) مردی به طرف قعر آن می‌رود و تا به امروز نرسیده. با اینکه از آن روز تا امروز سیصد سال می‌گذرد «5». و روایاتی دیگر از این قبیل روایات که مشتمل بر نوادر داستانها است.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر برهان، ج 2، ص 480، ح 6.  
(2، 3، 4)الدر المنثور، ج 4- ص 239.  
(5)الدر المنثور، ج 4، ص 239.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 490

بحث روایتی [روایاتی در باره داستان مصاحبت و مفارقت موسی و خضر (علیهما السلام) و اختلاف فراوان روایات در جهات و جزئیات این داستان] ..... ص : 490

اشاره

در تفسیر برهان از ابن بابویه و او به سند خود از جعفر بن محمد بن عماره از پدرش از جعفر بن محمد (ع) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: خدا وقتی با موسی تکلم کرد، تکلم کردنی، و تورات را بر او نازل کرد و در الواح برایش از همه چیز موعظه و تفصیل بنوشت و معجزه‌ای در دست او و معجزه‌ای در عصای او قرار داد، و معجزه‌هایی در جریان طوفان و ملخ و قورباغه و سوسمار و خون و شکافته شدن دریا و غرق فرعون و لشگرش به دست او جاری ساخت طبع بشری او بر آنش داشت که در دل بگوید: گمان نمی‌کنم خدا خلقی آفریده باشد که داناتر از من باشد، به محضی که این خیال در دلش خطور نمود خدای عز و جل به جبرئیلش وحی کرد، بنده‌ام را قبل از آنکه (در اثر عجب) هلاک گردد دریاب و به او بگو که در محل تلاقی دو دریا مرد عابدی است، باید او را پیروی کنی و از او تعلیم بگیری.  
جبرئیل بر موسی نازل شد و پیام خدای را به او رسانید. موسی (ع) فهمید که این دستور به خاطر آن خیالی است که در دل کرده، لا جرم با همراه خود یوشع بن نون به راه افتاد تا به مجمع البحرین رسیدند. در آنجا به خضر برخوردند که مشغول عبادت خدای عز و جل بود و قرآن کریم در این باره فرموده" فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَیْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً ..." «1».  
مؤلف: این حدیث داستان را مفصل آورده و جزئیات مصاحبت موسی و خضر را که قرآن کریم هم بازگو کرده شرح داده است.  
و عیاشی داستان را در تفسیرش «2» به دو طریق و قمی «3» نیز به دو طریق یکی با سند و یکی بی سند روایت کرده‌اند. و الدر المنثور «4» آن را به طرق زیادی از ارباب جوامع از قبیل بخاری، مسلم، نسایی، ترمذی و غیر ایشان از ابن عباس و از ابی بن کعب از رسول خدا (ص) روایت کرده است.  
همه احادیث در آن مضمونی که ما از حدیث محمد بن عماره آوردیم متفقند. و نیز در  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر برهان، ج 2، ص 472.  
(2)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 330 و 332.  
(3)تفسیر قمی، ج 2، ص 37 و 38.  
(4)الدر المنثور، ج 4، ص 229.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 491  
اینکه آن ماهی که با خود داشته‌اند در روی تخت سنگ زنده شده و راه خود را در دریا گرفته و ناپدید شده، اتفاق دارند. لیکن در بسیاری از جزئیات که زائد بر آنچه از قصه در قرآن آمده است اختلاف دارند.  
یکی آن مطلبی است که از روایت ابن بابویه و قمی به دست می‌آید که مجمع البحرین در سرزمین شامات و فلسطین واقع بوده، به قرینه اینکه در روایت، این دو بزرگوار آن قریه‌ای که در کنار آن دیوار ساختند ناصره نامیده شده که نصاری منسوب به آنند و ناصره در این سرزمین است. ولی در بعضی از روایات، مجمع البحرین را اراضی آذربایجان دانسته. این معنا را الدر المنثور هم از سدی نقل کرده که گفته است: آن دو بحر عبارت بوده از" کر" و" رس" که در دریا می‌ریختند و قریه نامبرده در داستان" باجروان" نامیده می‌شده که مردمش بسیار لئیم و پست بوده‌اند. و از ابی روایت شده که آن قریه" افریقیه" بوده و از قرظی نقل شده که گفته است" طنجه" بوده. و از قتاده نقل شده که مجمع البحرین محل تلاقی دریای روم و دریای فارس است «1».  
اختلاف دیگری که وجود دارد در باره آن ماهی است. در بعضی «2» آمده که ماهی بریان بوده. و در بیشتر روایات «3» آمده که ماهی شور بوده، و در مرسله قمی «4» و در روایات «5» مسلم و بخاری و نسایی و ترمذی و دیگران آمده که نزد تخته سنگ چشمه حیات بوده. حتی در روایت مسلم و غیر او آمده که آن آب، آب حیات بوده که هر کس از آن بخورد همیشه زنده می‌ماند و هیچ مرده بی جانی به آن نزدیک نمی‌شود مگر آنکه زنده می‌گردد، به همین جهت بوده که وقتی موسی و رفیقش نزدیک آن آب نشستند ماهی زنده شد ... و در غیر این روایت آمده: رفیق موسی از آن آب وضو گرفت، از آب وضویش یک قطره به آن ماهی چکید و زنده‌اش کرد. و در دیگری آمده که یوشع از آن آب خورد در حالی که حق خوردن نداشت پس خضر چون او را با موسی بدید به جرم اینکه از آن آب نوشیده او را در یک کشتی بست و رهایش کرد او در نتیجه در میان امواج دریا سرگردان هست تا قیامت قیام کند.  
و در بعضی دیگر آمده: نزدیک صخره، چشمه حیات بوده، همان چشمه‌ای که خود  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)الدر المنثور، ج 4، ص 235.  
(2)منهج الصادقین، ج 5، ص 366.  
(3)نور الثقلین، ج 3، ص 270، ح 128.  
(4)تفسیر قمی، ج 2، ص 37.  
(5)الدر المنثور، ج 4، ص 231.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 492  
خضر از آن نوشید- این قسمت را سایر روایات ندارند.  
و از جمله اختلافاتی که در این داستان هست این است که در چهار روایت صحیح مسلم، بخاری، نسایی، و ترمذی، و غیر آنها آمده که: ماهی به دریا افتاد و راه خود را پیش گرفت که برود، پس خداوند متعال آب را بر آن ماهی از جریان انداخت، در نتیجه ماهی در قطعه‌ای از آب که به صورت اطاقی درآمده بود محبوس شد ... و در بعضی دیگر آمده که موسی بعد از آنکه از سفر با خضر برگشت اثر حرکت ماهی را دید، و آن را دنبال کرد، هر جا که می‌رفت موسی هم روی آب می‌رفت تا به جزیره‌ای از جزائر عرب رسیدند.  
و در حدیث طبری از ابن عباس آمده که: او، یعنی موسی، برگشت تا نزد تخته سنگ رسید، در آنجا ماهی را دید، ماهی فرار کرد و در آب به این سو و آن سو می‌رفت و خود را به دریا می‌زد. موسی هم او را دنبال نمود، با عصای خود به آب می‌زد و آب کنار می‌رفت تا او را بگیرد، از این به بعد ماهی هر جا که از دریا می‌گذشت خشک می‌شد و مانند تخته سنگ می‌گردید «1» ... بعضی از روایات هم این قسمت را ندارد.  
اختلاف دیگر، در محل ملاقات با خضر است، در بیشتر روایات آمده که موسی خضر را نزد تخته سنگ دید. و در بعضی آمده که ماهی را دنبال کرد تا بگیرد، به جزیره‌ای از جزائر دریا رسید، آنجا خضر را دیدار کرد. و در بعضی آمده که او را دید که روی آب نشسته، و یا تکیه داده است.  
اختلاف دیگر در این است که آیا رفیق موسی هم با موسی و خضر بود یا آن دو وی را رها نموده پی کار خود رفتند؟.  
اختلاف دیگر در کیفیت سوراخ کردن کشتی و کیفیت کشتن آن کودک و در کیفیت بر پا داشتن دیوار و در گنج نهفته در زیر آن است، لیکن اکثر روایات دارد که گنج مذکور لوحی از طلا بوده که در آن مواعظی چند نوشته شده بوده. و در خصوص پدر صالح ظاهر بیشتر روایات این است که پدر بلافصل آن دو کودک بوده ولی در بعضی دیگر آمده که جد دهمی و در بعضی هفتمی بوده. و در بعضی آمده که میان آن کودک و آن پدر صالح هفتاد پدر فاصله بوده. و در بعضی از روایات آمده که هفتصد سال فاصله بوده. و اختلافات دیگری از این قبیل که در جهات مختلف این داستان وجود دارد.  
و در تفسیر قمی از محمد بن بلال از یونس در نامه‌ای که به حضرت رضا (ع)  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تاریخ طبری، ج 1، ص 370.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 493  
نوشته‌اند از آن جناب پرسیده‌اند از موسی و آن عالمی که نزدش رفت کدام عالم‌تر بودند؟  
دیگر اینکه آیا جائز است که پیغمبری چون موسی که خودش حجت خدا بوده حجتی دیگر در زمان خود او بوده باشد؟ حضرت فرموده است: موسی نزد آن عالم رفت و او را در جزیره‌ای از جزایر دریا دیدار نمود که یا نشسته بود و یا تکیه داده بود، موسی سلام داد، و او معنای سلام را نفهمید، چون در همه روی زمین سلام دادن معمول نبود.  
پرسید تو کیستی؟ گفت: من موسی بن عمرانم، پرسید تو آن موسی بن عمرانی که خدا با او تکلم کرده؟ گفت آری. پرسید چه حاجت داری؟ گفت: آمده‌ام تا مرا از آن رشدی که تعلیم داده شده‌ای تعلیمم دهی. گفت: من موکل بر امری شده‌ام که تو طاقت آن را نداری، هم چنان که تو موظف به امری شده‌ای که من طاقتش را ندارم،- تا آخر حدیث «1».  
مؤلف: این معنا در اخبار دیگری، هم از طرق شیعه و هم سنی روایت شده.  
و در الدر المنثور است که حاکم- وی حدیث را صحیح دانسته- از ابی روایت کرده که رسول خدا (ص) فرمود: وقتی موسی خضر را دید مرغی آمد و منقار خود را در آب فرو برد، خضر به موسی گفت: می‌بینی که این مرغ با این عمل خود چه می‌گوید؟  
گفت: چه می‌گوید. گفت می‌گوید: علم تو و علم موسی در برابر علم خدا در مثل مانند آبی می‌ماند که من با منقارم از دریا برمی‌دارم «2».  
مؤلف: داستان این مرغ در اغلب روایات این داستان آمده.  
و در تفسیر عیاشی از هشام بن سالم از ابو عبد اللَّه (ع) روایت کرده که فرمود: موسی عالمتر از خضر بود «3».  
و در همان کتاب از ابو حمزه از امام باقر (ع) روایت شده که فرموده:  
جانشین موسی یوشع بن نون بوده و مقصود از" فتی" که در قرآن کریم آمده همو است «4».  
باز در آن کتاب از عبد اللَّه بن میمون قداح از امام صادق از پدرش (ع) روایت آورده که فرمود: روزی موسی در میان جمعی از بزرگان بنی اسرائیل نشسته بود، مردی به او گفت: من احدی را سراغ ندارم که به خدا عالم‌تر از تو باشد. موسی هم گفت: من نیز سراغ ندارم. خدا بدو وحی فرستاد که چرا، بنده‌ام خضر از تو به من داناتر است. موسی تقاضا کرد تا  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر قمی، ج 2، ص 38. [.....]  
(2)الدر المنثور، ج 4، ص 234.  
(3 و 4)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 330، ح 42 و 43.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 494  
بدو راهش بنماید. قضیه ماهی، نشانی میان موسی و خدا بود برای یافتن خضر که داستانش را قرآن کریم آورده «1».  
مؤلف: این روایت با روایتی که آن دو را برابر می‌دانست مخالف است، و لذا باید حمل شود بر اینکه نوع علم آن دو مختلف بوده.

[چند روایت در مورد اینکه خداوند بعد از مرگ بنده صالح، جانشین او در مال و اولاد او می‌شود] ..... ص : 494

و در همان کتاب از ابی بصیر از امام صادق (ع) آمده که در ذیل جمله" فخشینا" فرموده: ترسید از اینکه آن پسرک بزرگ شود، و پدر و مادر خود را به کفر دعوت کند و آن دو به خاطر شدت محبتی که به وی داشتند دعوتش را بپذیرند «2».  
باز در آن کتاب از عثمان از مردی از امام صادق (ع) روایت کرده که در ذیل جمله" فَأَرَدْنا أَنْ یُبْدِلَهُما رَبُّهُما خَیْراً مِنْهُ زَکاةً وَ أَقْرَبَ رُحْماً" فرموده: همین طور هم شد، زیرا صاحب دختری شدند که آن دختر پیغمبری زائید «3».  
مؤلف: در اکثر روایات آمده که از آن دختر هفتاد پیغمبر- البته با واسطه- به دنیا آمد.  
و نیز در آن کتاب از اسحاق بن عمار روایت کرده که گفت: من از امام صادق (ع) شنیدم که می‌فرمود: خداوند به خاطر صلاح مردی مؤمن فرزند او را هم اصلاح می‌کند، و خاندان خودش و بلکه اطرافیانش را حفظ می‌فرماید. و در سایه کرامت خدا مدام در حفظ خدا هستند. آن گاه به عنوان شاهد مثال داستان" لِغُلامَیْنِ یَتِیمَیْنِ" را ذکر کرد و فرمود:  
نمی‌بینی چگونه خدا صلاح پدر و مادر آن دو را با لطف و رحمت نسبت به آن دو شکر گذاشت؟ «4».  
و در همان کتاب از مسعدة بن صدقه از جعفر بن محمد از پدرانش (ع) روایت کرده که رسول خدا (ص) فرمود: خداوند، بعد از مرگ بنده صالح جانشین او در مال و اولاد او می‌شود، هر چند که اهل و اولاد او اهل و اولاد بدی باشند، آن گاه این آیه را:" وَ کانَ أَبُوهُما صالِحاً" تا به آخرش تلاوت فرمود «5».  
و در الدر المنثور است که ابن مردویه از جابر روایت کرده که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: خدا به خاطر صلاح آدمی، امر اولاد و اولاد اولاد و امر اهل خانه‌های پیرامون او را اصلاح می‌کند، و ما دام که در میان آنان است ایشان را حفظ  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 334، ح 48.  
(2 و 3)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 336، ح 56 و 59.  
(4)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 337، ح 63.  
(5)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 339، ح 68.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 495  
می‌فرماید «1».  
مؤلف: روایات در این معنا بسیار زیاد است.  
و در کافی به سند خود از صفوان جمال روایت می‌کند که گفت: از امام صادق (ع) از قول خدای عز و جل پرسیدم که می‌فرماید:" وَ أَمَّا الْجِدارُ فَکانَ لِغُلامَیْنِ یَتِیمَیْنِ فِی الْمَدِینَةِ وَ کانَ تَحْتَهُ کَنْزٌ لَهُما" فرمود: اما آن گنج طلا و نقره نبود، بلکه چهار کلمه بود: 1- لا اله الا اللَّه 2- کسی که به مرگ یقین دارد چطور به خود اجازه خنده می‌دهد؟ 3- کسی که یقین به حساب دارد هرگز قلبش خوشحال نمی‌گردد. 4- کسی که به قدر، یقین دارد جز از خدا نمی‌هراسد «2».  
مؤلف: روایات از طرق شیعه و اهل سنت زیاد رسیده که گنجی که در زیر دیوار بود لوحی بوده که در آن چهار کلمه نقش شده بود. و در بیشتر آن روایات آمده که لوحی از طلا بوده، و این منافات با روایت صفوان که داشت:" آن گنج از طلا و نقره نبود" ندارد، چون مقصود امام در روایت مزبور این است که آن گنج از سنخ پول و درهم و دینار نبوده، متبادر از عبارت هم همین است.  
روایات مختلفی در تعیین کلماتی که گفتیم بر آن لوح مکتوب بوده وجود دارد، و لیکن بیشتر آنها در کلمه توحید و دو مساله قدر و مرگ اتفاق دارند. و در بعضی از آنها شهادت به رسالت خاتم الانبیاء (ص) هم ذکر شده، مانند روایتی که الدر المنثور از بیهقی در- کتاب شعب الایمان- از علی بن ابی طالب نقل کرده که در تفسیر جمله" وَ کانَ تَحْتَهُ کَنْزٌ لَهُما" فرمود: لوحی از طلا بوده که در آن نوشته بوده" لا اله الا اللَّه محمد رسول اللَّه، عجب است کار کسی که می‌گوید مرگ حق است و خوشحالی هم به خود راه می‌دهد، عجب است از کسی که می‌گوید آتش حق است و با اینحال می‌خندد، و عجب است از کار کسی که می‌گوید قدر حق است و غمگین می‌شود؟ و عجب است از کار کسی که می‌بیند وضع دنیا و دست به دست شدن و دگرگونی‌هایش را که در اهل خود دارد و به آن دل می‌بندد و اعتماد می‌کند؟.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)الدر المنثور، ج 4، ص 235.  
(2)اصول کافی.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 496

[سوره الکهف (18): آیات 83 تا 102] ..... ص : 496

اشاره

وَ یَسْئَلُونَکَ عَنْ ذِی الْقَرْنَیْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَیْکُمْ مِنْهُ ذِکْراً (83) إِنَّا مَکَّنَّا لَهُ فِی الْأَرْضِ وَ آتَیْناهُ مِنْ کُلِّ شَیْ‌ءٍ سَبَباً (84) فَأَتْبَعَ سَبَباً (85) حَتَّی إِذا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَها تَغْرُبُ فِی عَیْنٍ حَمِئَةٍ وَ وَجَدَ عِنْدَها قَوْماً قُلْنا یا ذَا الْقَرْنَیْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَ إِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِیهِمْ حُسْناً (86) قالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ یُرَدُّ إِلی رَبِّهِ فَیُعَذِّبُهُ عَذاباً نُکْراً (87)  
وَ أَمَّا مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلَهُ جَزاءً الْحُسْنی وَ سَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنا یُسْراً (88) ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَباً (89) حَتَّی إِذا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَها تَطْلُعُ عَلی قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِها سِتْراً (90) کَذلِکَ وَ قَدْ أَحَطْنا بِما لَدَیْهِ خُبْراً (91) ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَباً (92)  
حَتَّی إِذا بَلَغَ بَیْنَ السَّدَّیْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِما قَوْماً لا یَکادُونَ یَفْقَهُونَ قَوْلاً (93) قالُوا یا ذَا الْقَرْنَیْنِ إِنَّ یَأْجُوجَ وَ مَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَکَ خَرْجاً عَلی أَنْ تَجْعَلَ بَیْنَنا وَ بَیْنَهُمْ سَدًّا (94) قالَ ما مَکَّنِّی فِیهِ رَبِّی خَیْرٌ فَأَعِینُونِی بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَیْنَکُمْ وَ بَیْنَهُمْ رَدْماً (95) آتُونِی زُبَرَ الْحَدِیدِ حَتَّی إِذا ساوی بَیْنَ الصَّدَفَیْنِ قالَ انْفُخُوا حَتَّی إِذا جَعَلَهُ ناراً قالَ آتُونِی أُفْرِغْ عَلَیْهِ قِطْراً (96) فَمَا اسْطاعُوا أَنْ یَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطاعُوا لَهُ نَقْباً (97)  
قالَ هذا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّی فَإِذا جاءَ وَعْدُ رَبِّی جَعَلَهُ دَکَّاءَ وَ کانَ وَعْدُ رَبِّی حَقًّا (98) وَ تَرَکْنا بَعْضَهُمْ یَوْمَئِذٍ یَمُوجُ فِی بَعْضٍ وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ فَجَمَعْناهُمْ جَمْعاً (99) وَ عَرَضْنا جَهَنَّمَ یَوْمَئِذٍ لِلْکافِرِینَ عَرْضاً (100) الَّذِینَ کانَتْ أَعْیُنُهُمْ فِی غِطاءٍ عَنْ ذِکْرِی وَ کانُوا لا یَسْتَطِیعُونَ سَمْعاً (101) أَ فَحَسِبَ الَّذِینَ کَفَرُوا أَنْ یَتَّخِذُوا عِبادِی مِنْ دُونِی أَوْلِیاءَ إِنَّا أَعْتَدْنا جَهَنَّمَ لِلْکافِرِینَ نُزُلاً (102)  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 497

ترجمه آیات ..... ص : 497

از تو از ذو القرنین پرسند. بگو: برای شما از او خبری خواهم خواند (83).  
ما به او در زمین تمکین دادیم و از هر چیز وسیله‌ای عطا کردیم (84).  
پس راهی را تعقیب کرد (85).  
چون به غروبگاه آفتاب رسید آن را دید که در چشمه‌ای گل‌آلود فرو می‌رود و نزدیک چشمه گروهی را یافت. گفتیم ای ذو القرنین یا عذاب می‌کنی یا میان آن طریقه‌ای نیکو پیش می‌گیری (86).  
گفت: هر که ستم کند زود باشد که عذابش کنیم و پس از آن سوی پروردگارش برند و سخت عذابش کند (87).  
و هر که ایمان آورد و کار شایسته کند پاداش نیک دارد و او را فرمان خویش کاری آسان گوییم (88).  
و آن گاه راهی را دنبال کرد (89).  
تا به طلوع‌گاه خورشید رسید و آن را دید که بر قومی طلوع می‌کند که ایشان را در مقابل آفتاب پوششی نداده‌ایم (90).  
چنین بود و ما از آن چیزها که نزد وی بود به طور کامل خبر داشتیم (91).  
آن گاه راهی را دنبال کرد (92).  
تا وقتی میان دو کوه رسید مقابل آن قومی را یافت که سخن نمی‌فهمیدند (93).  
گفتند: ای ذو القرنین یاجوج و ماجوج در این سرزمین تباهکارند آیا برای تو خراجی مقرر داریم که میان ما و آنها سدی بنا کنی (94).  
گفت: آن چیزها که پروردگارم مرا تمکن آن را داده بهتر است مرا به نیرو کمک دهید تا میان شما و آنها حائلی کنم (95).  
قطعات آهن پیش من آرید تا چون میان دو دیواره پر شد گفت: بدمید تا آن را بگداخت گفت:  
روی گداخته نزد من آرید تا بر آن بریزم (96).  
پس نتوانستند بر آن بالا روند، و نتوانستند آن را نقب زنند (97).  
گفت: این رحمتی از جانب پروردگار من است و چون وعده پروردگارم بیاید آن را هموار سازد و وعده پروردگارم درست است (98).  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 498   
در آن روز بگذاریمشان که چون موج در هم شوند و در صور دمیده شود و جمعشان کنیم جمع کامل (99).  
آن روز جهنم را کاملا به کافران نشان دهیم (100).  
همان کسان که دیدگانشان از یاد من در پرده بوده و شنیدن نمی‌توانسته‌اند (101).  
مگر کسانی که کافرند پندارند که سوای من بندگان مرا خدایان توانند گرفت که ما جهنم را برای کافران محل فرود آمدنی آماده کرده‌ایم (102).

بیان آیات [بیان آیات مربوط به شرح حال و بیان داستان ذو القرنین] ..... ص : 498

اشاره

این آیات راجع به داستان ذو القرنین است و در خلال آن پیشگویی‌هایی از قرآن نیز به چشم می‌خورد.  
" وَ یَسْئَلُونَکَ عَنْ ذِی الْقَرْنَیْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَیْکُمْ مِنْهُ ذِکْراً".  
یعنی از تو از وضع ذو القرنین می‌پرسند. چون اگر مقصود معرفی شخص او بود جا داشت در جواب اسمش را معرفی کند و به ذکر لقبش که همان ذو القرنین است اکتفاء ننماید.  
پس معلوم می‌شود سائل از سرگذشت او پرسش نموده. و کلمه" ذکر" در پاسخ" بزودی ذکری از او را برای شما می‌خوانم" یا مصدر به معنای مفعول است و معنایش این است که" بگو به زودی از سرگذشت ذو القرنین مقداری مذکور را می‌خوانم"، و یا مراد از ذکر قرآن است که در خود قرآن موارد زیادی به همین معنا آمده است، و در نتیجه معنایش چنین می‌شود" بگو به زودی از او، یعنی از ذو القرنین، و یا از خدای تعالی قرآنی که همان آیات بعدی است می‌خوانم". و معنای دومی روشن‌تر است.  
" إِنَّا مَکَّنَّا لَهُ فِی الْأَرْضِ وَ آتَیْناهُ مِنْ کُلِّ شَیْ‌ءٍ سَبَباً".  
" تمکین" به معنای قدرت دادن است. وقتی گفته می‌شود" مکنته" و یا" مکنت له" معنایش این است که من او را توانا کردم. پس" تمکن در زمین" به معنای قدرت تصرف در زمین است، تصرفی مالکانه و دلخواه، و چه بسا گفته شود که مصدری است ریخته و قالب گرفته شده از ماده" کون" نه از" مکن" به توهم اصالت میم. پس تمکین به معنای استقرار و ثبات دادن است ثباتی که باعث شود دیگر از مکانش کنده نشود و هیچ مانعی مزاحمتش نتواند کند.   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 499  
کلمه" سبب" به معنای وصله و وسیله است. پس معنای ایتاء سبب از هر چیز این می‌شود که از هر چیزی که معمولا مردم به وسیله آن متوسل به مقاصد مهم زندگی خود می‌شوند، از قبیل عقل و علم و دین و نیروی جسم و کثرت مال و لشگر و وسعت ملک و حسن تدبیر و غیر آن. جمله مورد بحث منتی است از خدای تعالی که بر ذو القرنین می‌گذارد و با بلیغ‌ترین بیان امر او را بزرگ می‌شمارد. نمونه‌هایی که خداوند تعالی از سیره و عمل و گفتار او نقل می‌کند که مملو از حکمت و قدرت است شاهد بر همین است که غرض بزرگ شمردن امر او است.  
" فَأَتْبَعَ سَبَباً".  
" اتباع" به معنای لاحق شدن است، یعنی ملحق به سببی شد. و به عبارتی دیگر وصله و وسیله‌ای تهیه کرد که با آن به طرف مغرب آفتاب سیر کند و کرد.  
" حَتَّی إِذا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَها تَغْرُبُ فِی عَیْنٍ حَمِئَةٍ وَ وَجَدَ عِنْدَها قَوْماً".  
کلمه" حتی" دلالت می‌کند بر اینکه فعلی در تقدیر است و تقدیر کلام" فسار حتی اذا بلغ- و سیر کرد تا به مغرب آفتاب رسید" می‌باشد. و مراد از مغرب آفتاب، آخر معموره آن روز از ناحیه غرب است، به دلیل اینکه می‌فرماید:" نزد آن مردمی را یافت".  
مفسرین گفته‌اند: منظور از" عین حمئة" چشمه‌ای دارای گل سیاه یعنی لجن است، چون حماة به معنای آن است و مقصود از عین دریا است، چون بسیار می‌شود که این کلمه به دریا هم اطلاق می‌گردد. و مقصود از اینکه فرمود" آفتاب را یافت که در دریایی لجن‌دار غروب می‌کرد" این است که به ساحل دریایی رسید که دیگر ما ورای آن خشکی امید نمی‌رفت، و چنین به نظر می‌رسید که آفتاب در دریا غروب می‌کند چون انتهای افق بر دریا منطبق است. بعضی هم گفته‌اند: چنین چشمه لجن‌داری با دریای محیط، یعنی اقیانوس غربی، که جزائر خالدات در آن است منطبق است و جزائر مذکور همان جزائری است که در هیات و جغرافیای قدیم مبدأ طول به شمار می‌رفت، و بعدها غرق شده و فعلا اثری از آنها نمانده است.  
جمله" فِی عَیْنٍ حَمِئَةٍ" به صورت" عین حامیة" یعنی حاره (گرم) نیز قرائت شده و اگر این قرائت صحیح باشد دریای حار با قسمت استوایی اقیانوس کبیر که مجاور آفریقا است منطبق می‌گردد، و بعید نیست که ذو القرنین در رحلت غربیش به سواحل آفریقا رسیده باشد.  
" قُلْنا یا ذَا الْقَرْنَیْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَ إِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِیهِمْ حُسْناً".  
قول منسوب به خدای عز و جل در قرآن کریم، در وحی نبوی و در ابلاغ به وسیله وحی ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 500  
استعمال می‌شود، مانند آیه" وَ قُلْنا یا آدَمُ اسْکُنْ" «1» و آیه" وَ إِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هذِهِ الْقَرْیَةَ" «2» و گاهی در الهام هم که از نبوت نیست به کار می‌رود، مانند آیه" وَ أَوْحَیْنا إِلی أُمِّ مُوسی أَنْ أَرْضِعِیهِ" «3».  
و با این بیان روشن می‌شود که جمله" قُلْنا یا ذَا الْقَرْنَیْنِ ..." دلالت ندارد بر اینکه ذی القرنین پیغمبری بوده که به وی وحی می‌شده، چون همانطوری که گفتیم قول خدا اعم از وحی مختص به نبوت است. جمله" ثُمَّ یُرَدُّ إِلی رَبِّهِ فَیُعَذِّبُهُ ..." از آنجا که نسبت به خدای تعالی در سیاق غیبت آمده خالی از اشعار به این معنا نیست که مکالمه خدا با ذو القرنین به توسط پیغمبری که همراه وی بوده صورت گرفته، و در حقیقت سلطنت از او نظیر سلطنت طالوت در بنی اسرائیل بوده که با اشاره پیغمبر معاصرش و هدایت او کار می‌کرده.  
" إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَ إِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِیهِمْ حُسْناً"- یعنی یا این قوم را شکنجه کن و یا در آنان به رفتار نیکویی سلوک نما. پس کلمه" حسنا" مصدر به معنای فاعل و قائم مقام موصوف خود خواهد بود. ممکن هم هست وصفی باشد که تنها به منظور مبالغه آورده شده. بعضی «4» گفته‌اند: مقابله میان عذاب و اتخاذ حسن (خوشرفتاری) اشاره دارد بر اینکه اتخاذ حسن بهتر است، هر چند که تردید خبری اباحه را می‌رساند. پس جمله مزبور انشایی است، در صورت اخبار، و معنایش این است که: تو مخیری که یا عذابشان کنی و یا مشمول عفو خود قرارشان دهی و لیکن ظاهرا حکم تخییری نباشد بلکه استخباری باشد از اینکه بعدها با ایشان چه معامله‌ای کند عذاب یا احسان و این با سیاق جواب یعنی جمله" أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ..."  
که مشتمل بر تفصیل به تعذیب و احسان است موافق‌تر و مناسب‌تر است، زیرا اگر جمله" إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ ..." حکم تخییری بود جمله" أَمَّا مَنْ ظَلَمَ ..." تقریری برای آن می‌بود و معنایش اعلام به قبول بود که در این صورت فائده زیادی افاده نمی‌کند.  
و خلاصه معنای آیه این است که: ما از او پرسش کردیم که با اینان چه معامله‌ای می‌خواهی بکنی، و حال که برایشان مسلط شده‌ای از عذاب و احسان کدامیک را در باره آنان اختیار می‌کنی؟ و او در جواب گفته است ستمکاران ایشان را عذاب می‌کنیم، سپس  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)و گفتیم ای آدم سکونت کن. سوره بقره، آیه 35.  
(2)و چون گفتیم در این قریه داخل شوید. سوره بقره، آیه 58.  
(3)و به مادر موسی وحی کردیم که او را شیر بده. سوره قصص، آیه 7.  
(4)روح المعانی، ج 16، ص 34.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 501  
وقتی که به سوی پروردگار خویش بازگردند او عذاب نکر به ایشان می‌دهد، و ما به مؤمن صالح احسان نموده و به آنچه مایه رفاه او است تکلیفش می‌کنیم.  
در جمله" إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ" مفعول را نیاورده و در جمله" وَ إِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِیهِمْ حُسْناً" آورده و این بدان جهت است که همه آنان ظالم نبودند و معلوم است که مردمی که وضعشان چنین باشد تعمیم عذاب در باره‌شان صحیح نیست، بخلاف تعمیم احسان که می‌شود هم صالح قومی را احسان کرد و هم طالحشان را.

[ظالمان را عذاب می‌کنیم و مؤمنان صالح العمل را جزای حسنی است] ..... ص : 501

" أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ یُرَدُّ إِلی رَبِّهِ فَیُعَذِّبُهُ عَذاباً نُکْراً".  
کلمه:" نکر" به معنای منکر و غیر آشنا و غیر معهود است، یعنی خدا ایشان را عذابی بی‌سابقه کند که هیچ گمانش را نمی‌کردند و انتظارش را نداشتند.  
مفسرین، ظلم در این آیه را به ارتکاب شرک تفسیر نموده، و تعذیب را عبارت از کشتن دانسته‌اند. بنا بر این، معنای جمله چنین می‌شود: اما کسی که ظلم کند، یعنی به خدا شرک بورزد، و از شرکش توبه نکند به زودی او را می‌کشیم. و گویا این معنا را از مقابل قرار گرفتن ظلم با ایمان و عمل صالح در جمله" مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً" استفاده کرده‌اند، و لیکن ظاهر از این مقابله این است که مراد از ظلم اعم از این است که ایمان به خدا نیاورد و شرک بورزد، و یا ایمان بیاورد و شرک هم نورزد و لیکن عمل صالح نکند و به جای آن، عمل فاسد کند یعنی فساد در زمین کند. و اگر مقابل، ظلم را مقید به ایمان نکرده بود آن وقت ظهور در این داشت که اصلا مقصود از ظلم فساد انگیزی در زمین باشد بدون اینکه هیچ نظری به شرک داشته باشد، چون معهود از سیره پادشاهان این است که وقتی دادگستری کنند سرزمین خود را از فساد مفسدین پاک می‌کنند، (نه از شرک) این نظریه ما بود در تفسیر ظلم به شرک و عین همین نظریه را در تفسیر تعذیب، به قتل داریم.  
" وَ أَمَّا مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلَهُ جَزاءً الْحُسْنی ..."  
کلمه" صالحا" وصفی است که قائم مقام موصوف خود شده، و همچنین کلمه" حسنی". و کلمه" جزاء" حال و یا تمیز و یا مفعول مطلق است، و تقدیر چنین است: اما کسی که ایمان آورد و عمل کند عملی صالح، برای اوست مثوبت حسنی در حالی که جزاء داده می‌شود، و یا از حیث جزاء، و یا جزایش می‌دهیم جزای حسنی.  
" وَ سَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنا یُسْراً"- کلمه" یسر" به معنای میسور یعنی آسان است، و وصفی است، که در جای موصوف نشسته، و ظاهرا منظور از امر در" امرنا" امر تکلیفی است، و تقدیر کلام چنین است: به زودی به او از امر خود سخنی می‌گوییم آسان، یعنی به او تکلیفی می‌کنیم آسان که بر او گران نیاید.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 502  
" ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَباً حَتَّی إِذا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ ...".  
یعنی در آنجا وسائلی برای سفر تهیه دید، و به سوی مشرق حرکت کرد تا به صحرایی از طرف مشرق رسید، و دید که آفتاب بر قومی طلوع می‌کند که برای آنان وسیله پوششی از آن قرار ندادیم.  
و منظور از" ستر" آن چیزی است که آدمی با آن خود را از آفتاب می‌پوشاند و پنهان می‌کند، مانند ساختمان و لباس و یا خصوص ساختمان، یعنی مردمی بودند که روی خاک زندگی می‌کردند، و خانه‌ای که در آن پناهنده شوند، و خود را از حرارت آفتاب پنهان کنند نداشتند. و نیز عریان بودند و لباسی هم بر تن نداشتند. و اگر لباس و بنا را به خدا نسبت داد و فرموده:  
" ما برای آنان وسیله پوششی از آن قرار ندادیم" اشاره است به اینکه مردم مذکور هنوز به این حد از تمدن نرسیده بودند که بفهمند خانه و لباسی هم لازم است و هنوز علم ساختمان کردن و خیمه زدن و لباس بافتن و دوختن را نداشتند.  
" کَذلِکَ وَ قَدْ أَحَطْنا بِما لَدَیْهِ خُبْراً".  
ظاهرا کلمه" کذلک" اشاره به وضعی باشد که در کلام ذکر کرد. و اگر چیزی را به خودش تشبیه کرده به اعتبار مغایرت ادعایی است، که وقتی می‌خواهند مطلبی را در حق چیزی تاکید کنند این تشبیه را به کار می‌برند. دیگر مفسرین، مشار الیه به" کذلک" را چیزهای دیگری دانسته‌اند که از فهم بعید است.  
ضمیر در کلمه" لدیه" به ذو القرنین برمی‌گردد، و جمله" وَ قَدْ أَحَطْنا بِما لَدَیْهِ خُبْراً" جمله حالیه است، و معنایش این است که: او وسیله‌ای برای سیر و سفر تهیه دیده به راه افتاد، تا به محل طلوع آفتاب رسید، و در آنجا مردمی چنین و چنان یافت در حالی که ما احاطه علمی و آگاهی از آنچه نزد او می‌شد داشتیم. از عده و عده‌اش از آنچه جریان می‌یافت خبردار بودیم. و ظاهرا احاطه علمی خدا به آنچه نزد وی صورت می‌گرفت کنایه باشد از اینکه آنچه که تصمیم می‌گرفت و هر راهی را که می‌رفت به هدایت خدا و امر او بود، و در هیچ امری اقدام نمی‌نمود مگر به هدایتی که با آن مهتدی شده، و به امری که به آن مامور گشته بود. هم چنان که جمله" قُلْنا یا ذَا الْقَرْنَیْنِ ..." که مربوط به موقع حرکتش به طرف مغرب است اشاره به این معنا دارد.  
آیه شریفه" وَ قَدْ أَحَطْنا ..." در معنای کناییش نظیر آیه" وَ اصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْیُنِنا وَ وَحْیِنا"ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 503  
«1» و آیه" أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ" «2» و آیه" وَ أَحاطَ بِما لَدَیْهِمْ" «3» می‌باشد، یعنی هر چه می‌کرد بدون اطلاع ما نبود.  
بعضی «4» از مفسرین گفته‌اند: آیه مورد بحث در مقام تعظیم امر ذو القرنین است، می‌خواهد بفرماید جز خدا کسی به دقائق و جزئیات کار او پی نمی‌برد، و یا در مقام به شگفتی واداشتن شنونده است از زحماتی که وی در این سفر تحمل کرده، و اینکه مصائب و شدائدی که دیده همه در علم خدا هست و چیزی بر او پوشیده نیست. و یا در مقام تعظیم آن سببی است که دنبال کرده. ولی آنچه ما در معنایش گفتیم وجیه‌تر است.

[ساختن سد به وسیله ذو القرنین] ..... ص : 503

" ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَباً حَتَّی إِذا بَلَغَ بَیْنَ السَّدَّیْنِ ..."  
کلمه" سد" به معنای کوه و هر چیزی است که راه را بند آورد، و از عبور جلوگیری کند. و گویا مراد از" دو سد" در این آیه دو کوه باشد. و در جمله" وَجَدَ مِنْ دُونِهِما قَوْماً" مراد از" من دونهما" نقطه‌ای نزدیک به آن دو کوه است. و جمله" لا یَکادُونَ یَفْقَهُونَ قَوْلًا" کنایه از سادگی و بساطت فهم آنان است. و چه بسا گفته‌اند: کنایه از عجیب و غریب بودن لغت و زبان آنان باشد، که گویا از لغت ذو القرنین و مردمش بیگانه بوده‌اند ولی این قول بعید است.  
" قالُوا یا ذَا الْقَرْنَیْنِ إِنَّ یَأْجُوجَ وَ مَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ ...".  
ظاهر این است که گویندگان این حرف همان قومی باشند که ذو القرنین آنان را در نزدیکی دو کوه بیافت. و یاجوج و ماجوج دو طائفه از مردم بودند که از پشت آن کوه به این مردم حمله می‌کردند، و قتل عام و غارت راه انداخته اسیر می‌نمودند. دلیل بر همه اینها سیاق آیه است که تماما ضمیر عاقل به آنان برگردانده شده و (نیز) عمل سد کشیدن بین دو کوه، و غیر از اینها.  
" فَهَلْ نَجْعَلُ لَکَ خَرْجاً"- کلمه" خرج" به معنای آن چیزی است که برای مصرف شدن در حاجتی از حوائج، از مال انسان خارج می‌گردد. قوم مذکور پیشنهاد کردند که مالی را از ایشان بگیرد و میان آنان و یاجوج و ماجوج سدی ببندد که مانع از تجاوز آنان بشود.  
" قالَ ما مَکَّنِّی فِیهِ رَبِّی خَیْرٌ فَأَعِینُونِی بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَیْنَکُمْ وَ بَیْنَهُمْ رَدْماً".  
اصل کلمه" مکنی"،" مکننی" بوده و دو نون در هم ادغام شده به این صورت در  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)کشتی را زیر نظر ما و به وحی ما بساز. سوره هود، آیه 37.  
(2)به علم خود نازلش کرد، سوره نساء آیه 166. [.....]  
(3)به آنچه نزد ایشان است احاطه دارد. سوره جن، آیه 28.  
(4)روح المعانی، ج 16، ص 36.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 504  
آمده است. و کلمه:" ردم" به معنای سد است. و بعضی گفته‌اند به معنای سد قوی است.  
بنا بر این، تعبیر به" ردم" در جواب آنان که درخواست سدی کرده بودند برای این بوده که هم خواهش آنان را اجابت کرده، و هم وعده ما فوق آن را داده باشد.  
و اینکه فرمود:" آن مکنتی که خدا به من داده بهتر است" برای افاده استغناء ذو القرنین از کمک مادی ایشان است که خود پیشنهادش را کردند. می‌خواهد بفرماید:  
ذو القرنین گفت آن مکنتی که خدا به من داده، و آن وسعت و قدرت که خدا به من ارزانی داشته، از مالی که شما وعده می‌دهید بهتر است، و من به آن احتیاج ندارم.  
" فَأَعِینُونِی بِقُوَّةٍ ..." کلمه" قوه" به معنای هر چیزی است که به وسیله آن آدمی بر چیزی نیرومند می‌شود. جمله مزبور تفریع بر مطلبی است که از پیشنهاد آنان به دست می‌آید، و آن ساختن سد بوده، و حاصل معنا این است که: من از شما خرج نمی‌خواهم و اما سدی که خواستید اگر بخواهید بسازم باید کمک انسانیم کنید، یعنی کارگر و مصالح ساختمانی بیاورید، تا آن را بسازم- و از مصالح آن آهن و قطر و نفخ با دمیدن را نام برده است- و به این معنایی که کردیم این مطلب روشن می‌گردد که مراد ایشان از پیشنهاد خرج دادن اجرت بر سد سازی بوده در حقیقت خواسته‌اند به ذو القرنین مزد بدهند که او هم قبول نکرده است." آتُونِی زُبَرَ الْحَدِیدِ ..."  
کلمه" زبر"- به ضمه زاء و فتحه باء- جمع" زبرة" است، هم چنان که" غرف" جمع" غرفة" است. و" زبره" به معنای قطعه است. و کلمه" ساوی" به طوری که گفته‌اند به معنای تسویه است، و همین عبارت" سوی" نیز قرائت شده. و" صدفین" تثنیه" صدف" است که به معنای یک طرف کوه است. و بعضی گفته‌اند این کلمه جز در کوهی که در برابرش کوه دیگری باشد استعمال نمی‌گردد. و بنا بر این کلمه مذکور از کلمات دو طرفی مانند زوج و ضعف و غیر آن دو است. و کلمه" قطر" به معنای مس و یا روی مذاب است، و" افراغ قطر" به معنای ریختن آن به سوراخ و فاصله‌ها و شکاف‌ها است.  
" آتُونِی زُبَرَ الْحَدِیدِ"- یعنی بیاورید برایم قطعه‌های آهن را تا در سد به کار ببرم. این آوردن آهن همان قوتی بود که از ایشان خواست. و اگر تنها آهن را از میان مصالح سد سازی ذکر کرده و مثلا اسمی از سنگ نیاورده بدین جهت بوده که رکن سد سازی و استحکام بنای آن موقوف بر آهن است. پس جمله" آتُونِی زُبَرَ الْحَدِیدِ" بدل بعض از کل جمله" فَأَعِینُونِی بِقُوَّةٍ" است. ممکن هم هست در کلام تقدیری گرفت و گفت تقدیر آن:" قالَ آتُونِی ..."  
می‌باشد، و تقدیر در قرآن بسیار است.   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 505  
و در جمله" حَتَّی إِذا ساوی بَیْنَ الصَّدَفَیْنِ قالَ انْفُخُوا" اختصار به حذف به کار رفته، و تقدیر آن:" فاعانوه بقوة و آتوه ما طلبه منهم فبنی لهم السد و رفعه حتی اذا سوی بین الصدفین قال انفخوا- او را به قوه و نیرو مدد کرده، و آنچه خواسته بود برایش آوردند، پس سد را برایشان بنا کرده بالا برد، تا میان دو کوه را پر کرد و گفت حالا در آن بدمید".  
و ظاهرا جمله" قالَ انْفُخُوا" از باب اعراض از متعلق فعل به خاطر دلالت بر خود فعل است. و مقصود این است که دم‌های آهنگری را بالای سد نصب کنند، تا آهن‌های داخل سد را گرم نمایند، و سرب ذوب شده را در لابلای آن بریزند.  
و در جمله" حَتَّی إِذا جَعَلَهُ ناراً قالَ ..." حذف و ایجازی به کار رفته، و تقدیر آن این است که:" فنفخ حتی اذا جعله نارا- دمید تا آنکه دمیده شده را و یا آهن را آتش کرد" بدین معنی که: آن را مانند آتش سرخ و داغ کرد. و بنا بر این، عبارت" آن را آتش کرد" از باب استعاره است.  
" قالَ آتُونِی أُفْرِغْ عَلَیْهِ قِطْراً"- یعنی برای من" قطر" بیاورید تا ذوب نموده روی آن بریزم و لابلای آن را پر کنم، تا سدی تو پر شود، و چیزی در آن نفوذ نکند.  
" فَمَا اسْطاعُوا أَنْ یَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطاعُوا لَهُ نَقْباً".  
کلمه" اسطاع" و" استطاع" به یک معنا است. و" ظهور" به معنای علو و استیلاء است. و" نقب" به معنای سوراخ کردن است. راغب در مفردات گفته: نقب در دیوار و پوست به منزله نقب در چوب است «1»، (یعنی نقب در سوراخ کردن دیوار و پوست، و نقب در سوراخ کردن چوب به کار می‌رود). ضمیرهای جمع به یاجوج و ماجوج برمی‌گردد. در این جمله نیز حذف و ایجاز به کار رفته و تقدیر آن:" فبنی السد فما استطاع یاجوج و ماجوج ان یعلوه لارتفاعه و ما استطاعوا ان ینقبوه لاستحکامه" می‌باشد، یعنی بعد از آنکه سد را ساخت یاجوج و ماجوج نتوانستند به بالای آن بروند، چون بلند بود، و نیز به سبب محکمی نتوانستند آن را سوراخ کنند.  
" قالَ هذا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّی فَإِذا جاءَ وَعْدُ رَبِّی جَعَلَهُ دَکَّاءَ وَ کانَ وَعْدُ رَبِّی حَقًّا" کلمه" دکاء" از" دک" به معنای شدت کوبیدن است. و در اینجا مصدر و به معنای اسم مفعول است. بعضی گفته‌اند: مراد" شتر دکاء" یعنی بی‌کوهان است، و اگر این باشد آن وقت به طوری که گفته شده استعاره‌ای از خرابی سد خواهد بود.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مفردات راغب، ماده" نقب".  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 506  
" قالَ هذا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّی"- یعنی ذو القرنین- بعد از بنای سد- گفت: این سد خود رحمتی از پروردگار من بود، یعنی نعمت و سپری بود که خداوند با آن اقوامی از مردم را از شر یاجوج و ماجوج حفظ فرمود.  
" فَإِذا جاءَ وَعْدُ رَبِّی جَعَلَهُ دَکَّاءَ"- در این جمله نیز حذف و ایجاز به کار رفته، و تقدیر آن چنین است: و این سد و این رحمت تا آمدن وعده پروردگار من باقی خواهد ماند، وقتی وعده پروردگار من آمد آن را در هم می‌کوبد و با زمین یکسان می‌کند.  
و مقصود از وعده یا وعده‌ای است که خدای تعالی در خصوص آن سد داده بوده که به زودی یعنی در نزدیکی‌های قیامت آن را خرد می‌کند، در این صورت وعده مزبور پیشگویی خدا بوده که ذو القرنین آن را خبر داده. و یا همان وعده‌ای است که خدای تعالی در باره قیام قیامت داده، و فرموده: کوه‌ها همه در هم کوبیده گشته دنیا خراب می‌شود. هر چه باشد قضیه را با جمله" وَ کانَ وَعْدُ رَبِّی حَقًّا" تاکید فرموده است.  
" وَ تَرَکْنا بَعْضَهُمْ یَوْمَئِذٍ یَمُوجُ فِی بَعْضٍ ..."  
از ظاهر سیاق برمی‌آید که ضمیر جمع" هم" به" ناس" برگردد، و مؤید این احتمال این است که ضمیر در" جمعناهم" نیز به طور قطع به" ناس" برمی‌گردد، و چون همه ضمیرها یکی است پس آن نیز باید به" ناس" برگردد.  
در جمله" بَعْضَهُمْ یَوْمَئِذٍ یَمُوجُ فِی بَعْضٍ" استعاره‌ای به کار رفته، و مراد این است که: در آن روز از شدت ترس و اضطراب آن چنان آشفته می‌شوند که دریا در هنگام طوفان آشفته می‌شود، و مانند آب دریا به روی هم می‌ریزند و یکدیگر را از خود می‌رانند، در نتیجه نظم و آرامش جای خود را به هرج و مرج می‌دهد، و پروردگارشان از ایشان اعراض نموده رحمتش شامل حالشان نمی‌شود و دیگر به اصلاح وضعشان عنایتی نمی‌کند.  
پس این آیه به منزله تفصیل همان اجمالی است که ذو القرنین در کلام خود اشاره کرده و گفته بود:" فَإِذا جاءَ وَعْدُ رَبِّی جَعَلَهُ دَکَّاءَ" و نظیر تفصیلی است که در جای دیگر آمده که:" حَتَّی إِذا فُتِحَتْ یَأْجُوجُ وَ مَأْجُوجُ وَ هُمْ مِنْ کُلِّ حَدَبٍ یَنْسِلُونَ وَ اقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذا هِیَ شاخِصَةٌ أَبْصارُ الَّذِینَ کَفَرُوا یا وَیْلَنا قَدْ کُنَّا فِی غَفْلَةٍ مِنْ هذا بَلْ کُنَّا ظالِمِینَ" «1» و بهر تقدیر  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تا روزی که راه یاجوج و ماجوج باز شود و آنان از هر جانب پست و بلندی زمین شتابان در آیند، آن گاه وعده حق بسیار نزدیک شود و ناگهان چشم کافران از حیرت فرو ماند و فریاد کنند ای وای بر ما که از این روز غافل بودیم و سخت به راه ستمکاری شتافتیم. سوره انبیاء، آیات 96 و 97.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 507  
این جمله از ملاحم یعنی پیشگوییهای قرآن است.  
از آنچه گفتیم به خوبی روشن گردید که" ترک" در جمله" و ترکنا" به همان معنای متبادر از کلمه است، که مقابل گرفتن و اخذ است، و هیچ جهتی ندارد که مانند بعضی بگوییم: ترک به معنای جعل و از لغات اضداد است.  
و این آیه از کلام خدای عز و جل است، نه تتمه کلام ذو القرنین، به دلیل اینکه در آن، سیاق از غیبت به تکلم با غیر که سیاق کلام سابق بر این خدای تعالی بود و در آن می‌فرمود:  
" إِنَّا مَکَّنَّا لَهُ"" قُلْنا یا ذَا الْقَرْنَیْنِ"، تغییر یافته، و اگر تتمه کلام ذو القرنین بود جا داشت چنین بیاید:" ترک بعضهم ..." در مقابل جمله دیگر که فرمود" جَعَلَهُ دَکَّاءَ".  
و مقصود از" وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ" نفخه دومی قبل از قیامت است که با آن همه مردگان زنده می‌شوند، به دلیل اینکه دنبالش می‌فرماید:" فَجَمَعْناهُمْ جَمْعاً وَ عَرَضْنا جَهَنَّمَ یَوْمَئِذٍ لِلْکافِرِینَ عَرْضاً".  
" الَّذِینَ کانَتْ أَعْیُنُهُمْ فِی غِطاءٍ عَنْ ذِکْرِی وَ کانُوا لا یَسْتَطِیعُونَ سَمْعاً".  
این آیه تفسیر کافرین است، و آنان همانهایی هستند که خداوند میان آنان و ذکرش سدی قرار داده و پرده‌ای کشیده- و به همین مناسبت بعد از ذکر سد متعرض حال آنان شده- دیدگان ایشان را در پرده‌ای از یاد خدا کرده و استطاعت شنیدن را از گوششان گرفته در نتیجه راهی که میان آنان و حق فاصله بود آن راه که همان یاد خدا است، بریده شده است.  
آری، انسان یا از راه چشم به حق می‌رسد، و از دیدن و تفکر در آیات خدای عز و جل به سوی مدلول آنها راه می‌یابد، و یا از طریق گوش و شنیدن کلمات حکمت و موعظه و قصص و عبرتها، و اینان نه چشم دارند و نه گوش.

[وجوهی که در بیان مراد آیه شریفه:" أَ فَحَسِبَ الَّذِینَ کَفَرُوا أَنْ یَتَّخِذُوا عِبادِی مِنْ دُونِی أَوْلِیاءَ ..." گفته شده است] ..... ص : 507

استفهامی است انکاری. در مجمع البیان گفته: معنایش این است که آیا کسانی که توحید خدای را انکار می‌کنند خیال می‌کنند اگر غیر از خدا اولیای دیگری اتخاذ کنند ایشان را یاری خواهند نمود، و عقاب مرا از ایشان دفع توانند کرد؟ آن گاه بر گفته خود استدلال نموده می‌گوید: جمله" إِنَّا أَعْتَدْنا جَهَنَّمَ لِلْکافِرِینَ نُزُلًا"، بر این حذف دلالت می‌کند «1».  
البته وجه دیگری از ابن عباس نقل شده که وی گفته معنای آیه چنین است: آیا اینان که کافر شدند می‌پندارند که اگر بغیر من آلهه‌ای بگیرند من برای خود و علیه ایشان غضب نخواهم کرد و عقابشان نمی‌کنم؟.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مجمع البیان، ج 4، ص 213.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 508  
وجه سومی نیز هست، و آن این است که جمله" أَنْ یَتَّخِذُوا ..." مفعول اول برای" حسب" است که به معنای" ظن" می‌باشد، و مفعول دومش محذوف و تقدیرش چنین است:" ا فحسب الذین کفروا اتخاذهم عبادی من دونی اولیاء نافعا لهم او دافعا للعقاب عنهم- آیا کسانی که کافر شده‌اند پنداشته‌اند که اگر غیر از من اولیائی بگیرند برای ایشان نافع و یا دافع عقاب از ایشان است؟".  
و فرق میان این وجه و دو وجه قبلی این است که در آن دو وجه، کلمه" أن" وصله‌اش قائم مقام دو مفعول است، و آنچه حذف شده بعضی از صله است، به خلاف وجه سومی که آن" أن" وصله‌اش مفعول اول برای حسب است و مفعول دوم آن حذف شده.  
وجه چهارمی که هست این است که بگوییم" أن" وصله‌اش به جای دو مفعول آمده، و عنایت کلام و نقطه اتکاء در آن متوجه این است که بفهماند اتخاذ آلهه، اتخاذ حقیقی نیست، و اصلا اتخاذ نیست، چون اتخاذ همیشه از دو طرف است و آلهه اتخاذ شده اینان خودشان تبری می‌جویند و می‌گویند:" سُبْحانَکَ أَنْتَ وَلِیُّنا مِنْ دُونِهِمْ"، یعنی منزهی تو ای خدا جز به تو دل ندادیم.  
و این وجوه چهارگانه از نظر ترتیب در وجاهت هر یک در رتبه خود قرار دارد، و از همه وجیه‌تر وجه اول است که سیاق آیات هم با آن مساعد است، برای اینکه آیات مورد بحث بلکه تمامی آیات سوره در این سیاق است که بفهماند کفار به زینت زندگی دنیا مفتون گشته، امر بر ایشان مشتبه شده است و به ظاهر اسباب اطمینان و رکون کردند، و در نتیجه غیر خدای را اولیای خود گرفتند و پنداشتند که ولایت این آلهه کافی و نافع برای آنان است و دافع ضرر از آنها است. و حال آنکه آنچه بعد از نفخ صور و جمع شدن خلایق خواهند دید مناقض پندار ایشان است، پس آیه شریفه مورد بحث نیز همین پندار را تخطئه می‌کند.  
این را هم باید بگوییم که قائم مقام شدن" أن" وصله‌اش به جای هر دو مفعول" حسب" با اینکه در کلام خدا زیاد آمده، و از آن جمله فرموده:" أَمْ حَسِبَ الَّذِینَ اجْتَرَحُوا السَّیِّئاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ کَالَّذِینَ آمَنُوا"  
«1» و امثال آن حاجتی باقی نمی‌گذارد که مفعول دوم آن را محذوف بدانیم. علاوه بر اینکه بعضی از نحویین هم آن را جائز ندانسته‌اند.  
آیات بعدی هم این وجه اول را تایید می‌کنند، که می‌فرمایند:" قُلْ هَلْ نُنَبِّئُکُمْ بِالْأَخْسَرِینَ أَعْمالًا ..."، و همچنین قرائتی که منسوب به علی (ع) و عده‌ای دیگر از  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)آیا پنداشتند آنان که کسب کردند بدیها را اینکه قرار می‌دهیم آنان را مثل کسانی که ایمان آوردند؟. سوره جاثیه، آیه 21.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 509  
قراء است که خوانده‌اند:" ا فحسب"- سین را ساکن و باء را مضموم خوانده‌اند. یعنی آیا اولیاء گرفتن بندگان مرا برای خود بس است ایشان را.  
پس مراد از" عباد" در جمله" أَنْ یَتَّخِذُوا عِبادِی مِنْ دُونِی أَوْلِیاءَ" هر چیزی و هر کسی است که مورد پرستش بت‌پرستان قرار بگیرد، چه ملائکه باشد و چه جن، و چه کملین از بشر.  
و اما اینکه مفسرین گفته‌اند که مراد از عباد مسیح و ملائکه و امثال ایشان از مقربین درگاه خدا است، نه شیطان‌ها، چون کلمه" عباد" در اکثر موارد وقتی اضافه به یای متکلم می‌شود تشریف و احترام منظور است، صحیح نیست زیرا اولا مقام مناسب تشریف نیست و این ظاهر است، و ثانیا قید" من دونی" در کلام، صریح در این است که مراد از" الَّذِینَ کَفَرُوا" بت‌پرستان هستند که اصلا خدا را عبادت نمی‌کنند، با اینکه اعتراف به الوهیت او دارند، بلکه شرکاء را که شفعاء می‌دانند عبادت می‌کردند. و اما اهل کتاب مثلا نصاری در عین اینکه مسیح را ولی خود گرفتند ولایت خدای را انکار نکردند، بلکه دو قسم ولایت اثبات می‌کردند و آن گاه هر دو را یکی می‌شمردند- دقت بفرمائید.  
پس حق این است که جمله" عبادی" شامل مسیح و مانند او نمی‌شود، بلکه تنها شامل آلهه بت‌پرستان می‌شود و مراد از جمله" الَّذِینَ کَفَرُوا" تنها وثنی‌ها هستند.  
" إِنَّا أَعْتَدْنا جَهَنَّمَ لِلْکافِرِینَ نُزُلًا"- یعنی جهنم را آماده کرده‌ایم تا برای کفار در همان ابتدای ورودشان به قیامت وسیله پذیرائیشان باشد. تشبیه کرده خداوند خانه آخرت را به خانه‌ای که میهمان وارد آن می‌شود و تشبیه کرده جهنم را به" نزل" یعنی چیزی که میهمان در اول ورودش با آن پذیرایی می‌شود.  
و با در نظر گرفتن اینکه بعد از دو آیه می‌فرماید" اینان در قیامت توقف و مکثی ندارند" فهمیده می‌شود که این تشبیه چقدر تشبیه لطیفی است. گویا کفار غیر از ورود به جهنم، دیگر کاری ندارند، و معلوم است که در این آیه چه تحکم و توبیخی از ایشان شده و کانه این تحکم را در مقابل تحکمی که از آنان در دنیا نقل کرده و فرموده:" وَ اتَّخَذُوا آیاتِی وَ رُسُلِی هُزُواً" قرار داده.

بحث روایتی [اختلافاتی که از جهات متعدد در روایات مربوط به ذو القرنین وجود دارد] ..... ص : 509

اشاره

در تفسیر قمی می‌گوید: بعد از آنکه رسول خدا (ص) مردم را از   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 510  
داستان موسی و همراهش و خضر خبر داد، عرض کردند داستان آن شخصی که دنیا را گردید و مشرق و مغرب آن را زیر پا گذاشت بگو ببینم چه کسی بوده. خدای تعالی آیات" وَ یَسْئَلُونَکَ عَنْ ذِی الْقَرْنَیْنِ ..." را نازل فرمود «1».  
مؤلف: تفصیل این روایت را در آنجا که داستان اصحاب کهف را آوردیم نقل نمودیم، و در این معنا در الدر المنثور «2» از ابن ابی حاتم از سدی از عمر مولی غفره نیز روایتی آمده.  
خواننده عزیز باید بداند که روایات مروی از طرق شیعه و اهل سنت از رسول خدا (ص) و از طرق خصوص شیعه از ائمه هدی (ع) و همچنین اقوال نقل شده از صحابه و تابعین که اهل سنت با آنها معامله حدیث نموده (احادیث موقوفه‌اش می‌خوانند) در باره داستان ذی القرنین بسیار اختلاف دارد، آن هم اختلافهایی عجیب، و آن هم نه در یک بخش داستان، بلکه در تمامی خصوصیات آن. و این اخبار در عین حال مشتمل بر مطالب شگفت‌آوری است که هر ذوق سلیمی از آن وحشت نموده، و بلکه عقل سالم آن را محال می‌داند، و عالم وجود هم منکر آن است. و اگر خردمند اهل بحث آنها را با هم مقایسه نموده مورد دقت قرار دهد، هیچ شکی نمی‌کند در اینکه مجموع آنها خالی از دسیسه و دستبرد و جعل و مبالغه نیست. و از همه مطالب غریب‌تر روایاتی است که علمای یهود که به اسلام گرویدند- از قبیل وهب ابن منبه و کعب الاحبار- نقل کرده و یا اشخاص دیگری که از قرائن به دست می‌آید از همان یهودیان گرفته‌اند، نقل نموده‌اند. بنا بر این دیگر چه فائده‌ای دارد که ما به نقل آنها و استقصاء و احصاء آنها با آن کثرت و طول و تفصیلی که دارند بپردازیم؟.  
لا جرم به پاره‌ای از جهات اختلاف آنها اشاره نموده می‌گذریم، و به نقل آنچه که تا حدی از اختلاف سالم است می‌پردازیم.  
از جمله اختلافات، اختلاف در خود ذو القرنین است که چه کسی بوده. بیشتر روایات بر آنند که از جنس بشر بوده، و در بعضی «3» از آنها آمده که فرشته‌ای آسمانی بوده و خداوند او را به زمین نازل کرده، و هر گونه سبب و وسیله‌ای در اختیارش گذاشته بود. و در کتاب خطط مقریزی از جاحظ نقل کرده که در کتاب الحیوان خود گفته ذو القرنین مادرش از  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر قمی، ج 2، ص 40.  
(2)الدر المنثور، ج 4، ص 240.  
(3)این قول را الدر المنثور (ج 4، ص 241) از احوص بن حکیم از پدرش از رسول خدا (ص) و از شیرازی از جبیر بن نفیر از رسول خدا (ص) و از عده‌ای از خالد بن معدان از رسول خدا (ص) و نیز از عده‌ای از عمر بن خطاب روایت کرده.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 511  
جنس بشر و پدرش از ملائکه بوده. و از آن جمله اختلاف در این است که وی چه سمتی داشته. در بیشتر روایات آمده که ذو القرنین بنده‌ای از بندگان صالح خدا بوده، خدا را دوست می‌داشت، و خدا هم او را دوست می‌داشت، او خیرخواه خدا بود، خدا هم در حقش خیرخواهی نمود. و در بعضی «1» دیگر آمده که محدث بوده یعنی ملائکه نزدش آمد و شد داشته و با آنها گفتگو می‌کرده. و در بعضی «2» دیگر آمده که پیغمبر بوده.  
و از آن جمله، اختلاف در اسم او است. در بعضی «3» از روایات آمده که اسمش عیاش بوده، و در بعضی «4» دیگر اسکندر و در بعضی «5» مرزیا فرزند مرزبه یونانی از دودمان یونن فرزند یافث بن نوح. و در بعضی «6» دیگر مصعب بن عبد اللَّه از قحطان. و در بعضی «7» دیگر صعب بن ذی مرائد اولین پادشاه قوم تبع‌ها (یمنی‌ها) که آنان را تبع می‌گفتند، و گویا همان تبع، معروف به ابو کرب باشد. و در بعضی «8» عبد اللَّه بن ضحاک بن معد. و همچنین از این قبیل  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)این روایت الدر المنثور (ج 4، ص 241) از ابن ابی حاتم و ابی الشیخ از امام باقر (ع) و در تفسیر برهان (ج 2، ص 483) از جبرئیل بن احمد از اصبغ بن نباته از علی (ع) و در نور الثقلین (ج 3، ص 294، ح 201) از اصول کافی از حارث بن مغیرة از ابی جعفر (ع) روایت کرده.  
(2)تفسیر عیاشی (ج 2، ص 340 ح 75) از ابی حمزه ثمالی از ابی جعفر (ع)، و الدر المنثور (ج 4، ص 241) از ابی الشیخ از ابی الورقاء از علی (ع) روایت کرده و در آن معنا روایات دیگری نیز هست.  
(3)تفسیر عیاشی (ج 2، ص 341 ح 79) از اصبغ بن نباته از علی (ع) و در برهان (ج 2، ص 486 ح 27) از ثمالی از امام باقر (ع) نقل شده.  
(4)این معنا از روایت قرب الاسناد حمیری از امام کاظم (ع) و از روایت الدر المنثور (ج 4، ص 241) از عده‌ای از عقبة بن عامر از رسول خدا (ص) و نیز روایت دیگرش از عده‌ای از وهب استفاده می‌شود.  
(5)در الدر المنثور (ج 4، ص 242) است که ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از طریق ابن اسحاق از بعضی از اهل کتاب که مسلمان شده‌اند روایت کرده. [.....]  
(6)البدایة و النهایة، ج 2، ص 104 ط بیروت.  
(7)البدایة و النهایة، ج 2، ص 105 نقل از ابن هشام از کتاب تیجان.  
(8)خصال (ص 255، ط جامعه مدرسین)، از محمد بن خالد بطور رفع او در البدایة و النهایة ص، از زبیر بن بکار از ابن عباس نقل شده.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 512  
اسامی دیگر که آنها نیز بسیار است.  
و از آن جمله اختلاف در این است که چرا او را ذو القرنین خوانده‌اند؟ در بعضی «1» از روایات آمده که قوم خود را به سوی خدا دعوت کرد، او را زدند و پیشانی راستش را شکافتند پس زمانی از ایشان غایب شد، بار دیگر آمد و مردم را به سوی خدا خواند، این بار طرف چپ سرش را شکافتند، بار دیگر غایب شد پس از مدتی خدای تعالی اسبابی به او داد که شرق و غرب زمین را بگردید و به این مناسبت او را ذو القرنین نامیدند. و در بعضی «2» دیگر آمده که مردم او را در همان نوبت اول کشتند، آن گاه خداوند او را زنده کرد، این بار به سوی قومش آمد و ایشان را دعوت نمود، این بار هم کتکش زدند و به قتلش رساندند، بار دیگر خدا او را زنده کرد و به آسمان دنیای بالا برد، و این بار با تمامی اسباب و وسائل نازلش کرد.  
و در بعضی «3» دیگر آمده که: بعد از زنده شدن بار دوم در جای ضربت‌هایی که به او زده بودند دو شاخ بر سرش روئیده بود، و خداوند نور و ظلمت را برایش مسخر کرد، و چون بر زمین نازل شد شروع کرد به سیر و سفر در زمین و مردم را به سوی خدا دعوت کردن. مانند شیر نعره می‌زد و دو شاخش رعد و برق می‌زد، و اگر قومی از پذیرفتن دعوتش استکبار می‌کرد ظلمت را بر آنان مسلط می‌کرد، و ظلمت آن قدر خسته‌شان می‌کرد تا مجبور می‌شدند دعوتش را اجابت کنند.  
و در بعضی «4» دیگر آمده که: وی اصلا دو شاخ بر سر داشت، و برای پوشاندنش همواره عمامه بر سر می‌گذاشت، و عمامه از همان روز باب شد، و از بس که در پنهان کردن آن مراقبت داشت هیچ کس غیر از کاتبش از جریان خبر نداشت، او را هم اکیدا سفارش کرده بود که به کسی نگوید، لیکن حوصله کاتبش سر آمده به ناچار به صحرا آمد، و دهان خود را به  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)در کتاب برهان (ج 2، ص 487، ح 33) از صدوق از اصبغ از علی (ع) و در تفسیر قمی (ج 2، ص 41) از ابی بصیر از امام صادق (ع) و در خصال از ابی بصیر از امام صادق (ع) آمده.  
(2)در تفسیر عیاشی (ج 2، ص 341 ح 79) از اصبغ از علی (ع) و در الدر المنثور (ج 4، ص 241) از ابن مردویه از طریق ابی الطفیل از علی (ع) نقل شده و عیاشی (ج 2، ص 340 ح 73) نیز آن را نقل کرده و در معنای آن روایت دیگری نیز هست.  
(3)تفسیر عیاشی (ج 2، ص 341 ح 79) از اصبغ از علی (ع) و در الدر المنثور از عده‌ای از وهب ابن منبه چیزی نظیر آن نقل شده.  
(4)در الدر المنثور (ج 4، ص 242) از ابی الشیخ از وهب ابن منبه.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 513  
زمین گذاشته، فریاد زد که پادشاه دو شاخ دارد، خدای تعالی از صدای او دو بوته نی رویانید.  
چوپانی از آن نی‌ها گذر کرد خوشش آمد، و آنها را قطع نموده مزماری ساخت که وقتی در آن می‌دمید از دهانه آنها این صدا درمی‌آمد،" آگاه که برای پادشاه دو شاخ است"، قضیه در شهر منتشر شد ذو القرنین فرستاد کاتبش را آوردند، و او را استنطاق کرد و چون دید انکار می‌کند تهدید به قتلش نمود. او واقع قضیه را گفت. ذو القرنین گفت پس معلوم می‌شود این امری بوده که خدا می‌خواسته افشاء شود، از آن به بعد عمامه را هم کنار گذاشت.  
بعضی «1» گفته‌اند: از این جهت ذو القرنینش خوانده‌اند که او در دو قرن از زمین، یعنی در شرق و غرب آن، سلطنت کرده است و بعضی «2» دیگر گفته‌اند: بدین جهت است که وقتی در خواب دید که از دو لبه آفتاب گرفته است، خوابش را اینطور تعبیر کردند که مالک و پادشاه شرق و غرب عالم می‌شود، و به همین جهت ذو القرنینش خواندند.  
بعضی «3» دیگر گفته‌اند: بدین جهت که وی دو دسته مو در سر داشت. و بعضی «4» گفته‌اند: چون که هم پادشاه روم و هم فارس شد. و بعضی «5» گفته‌اند: چون در سرش دو برآمدگی چون شاخ بود. و بعضی «6» گفته‌اند: چون در تاجش دو چیز به شکل شاخ از طلا تعبیه کرده بودند. و از این قبیل اقوالی دیگر.  
و از جمله، اختلافی که وجود دارد در سفر او به مغرب و مشرق است که این اختلاف از سایر اختلافهای دیگر شدیدتر است. در بعضی «7» روایات آمده که ابر در فرمانش بوده، سوار بر ابر می‌شده و مغرب و مشرق عالم را سیر می‌کرده. و در روایاتی «8» دیگر آمده که او به کوه قاف  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)در الدر المنثور از عده‌ای از ابی العالیه و ابن شهاب.  
(2)نور الثقلین (ج 3، ص 296 ح 211) از ضرائح و جرائح از امام عسکری (ع) از علی (ع).  
(3)الدر المنثور از شیرازی از قتاده (ج 4، ص 242).  
(4)الدر المنثور از عده‌ای، از وهب (ج 4، ص 242).  
(5)در الدر المنثور (ج 4، ص 241) است که ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از طریق ابن اسحاق از بعضی از اهل کتاب که مسلمان شده‌اند روایت کرده.  
(6)این روایت را روح المعانی نقل کرده. (ج 16، ص 25).  
(7)در تعدادی از روایات عامه و خاصه و در الدر المنثور (ج 4، ص 246) و تفسیر برهان (ج 2، ص 483، ح 24) و نور الثقلین و بحار آمده. [.....]  
(8)در برهان (ج 2، ص 486، ح 28) از جمیل از امام صادق (ع) و در الدر المنثور (ج 4، ص 246) از عبد بن حمید و غیر او از عکرمه.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 514  
رسید، آن گاه در باره آن کوه دارد که کوهی است سبز و محیط بر همه دنیا، و سبزی آسمان هم از رنگ آن است. و در بعضی «1» دیگر آمده که: ذو القرنین به طلب آب حیات برخاست به او گفتند که آب حیات در ظلمات است، ذو القرنین وارد ظلمات شد در حالی که خضر در مقدمه لشگرش قرار داشت، خود او موفق به خوردن از آن نشد و خضر موفق شد حتی خضر از آن آب غسل هم کرد، و به همین جهت همیشه باقی و تا قیامت زنده است. و در همین روایات آمده که ظلمات مزبور در مشرق زمین است.  
و از آن جمله اختلافی است که در باره محل سد ذو القرنین هست. در بعضی «2» از روایات آمده که در مشرق است. و در بعضی «3» دیگر آمده که در شمال است. مبالغه روایات «4» در این مورد به حدی رسیده که بعضی گفته‌اند: طول سد که در بین دو کوه ساخته شده صد فرسخ، و عرض آن پنجاه فرسخ، و ارتفاع آن به بلندی دو کوه است. و در پی‌ریزی‌اش آن قدر زمین را کندند که به آب رسیدند، و در درون سد صخره‌های عظیم، و به جای گل مس ذوب شده ریختند تا به کف زمین رسیدند از آنجا به بالا را با قطعه‌های آهن و مس ذوب شده پر کردند، و در لابلای آن رگه‌ای از مس زرد به کار بردند که چون جامه راه راه رنگارنگ گردید.  
و از آن جمله اختلاف روایات است در وصف یاجوج و ماجوج. در بعضی «5» روایات آمده که از نژاد ترک از اولاد یافث بن نوح بودند، و در زمین فساد می‌کردند. ذو القرنین سدی را که ساخت برای همین بود که راه رخنه آنان را ببندد. و در بعضی «6» از آنها آمده که اصلا از جنس بشر نبودند. و در بعضی «7» دیگر آمده که قوم" ولود" بوده‌اند، یعنی هیچ کس از زن و مرد  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)در تفسیر قمی (ج 2، ص 42) از علی (ع) و در تفسیر عیاشی (ج 2، ص 340، ح 77) از هشام از بعضی از آل محمد (ع) و در الدر المنثور از ابن ابی حاتم و غیر او از امام باقر (ع).  
(2)الدر المنثور (ج 4، ص 444) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.  
(3)الدر المنثور از ابن اسحاق از ابن عباس.  
(4)الدر المنثور (ج 4، ص 444) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.  
(5)الدر المنثور از ابن اسحاق از ابن منذر از علی (ع) و از ابن ابی حاتم از قتاده و در (ج 3، ص 307، ح 227) نور الثقلین از علل الشرائع از عسکری.  
(6)نور الثقلین (ج 3، ص 307، ح 228) از روضه کافی از ابن عباس.  
(7)طبری (ج 16، ص 19، با اختلاف سند) از عبد اللَّه بن عمیر و از عبد اللَّه بن سلام و در الدر المنثور (ج 4، ص 250) از نسایی و ابن مردویه از اوس از رسول خدا (ص) و در الدر المنثور (ج 4، ص 251) از ابن ابی حاتم از سدی از علی (ع).  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 515  
آنها نمی‌مرده مگر آنکه دارای هزار فرزند شده باشد، و به همین جهت آمار آنها از عدد سایر بشر بیشتر بوده. حتی در بعضی «1» روایات آمار آنها را نه برابر همه بشر دانسته. و نیز روایت «2» شده که این قوم از نظر نیروی جسمی و شجاعت به حدی بوده‌اند که به هیچ حیوان و یا درنده و یا انسانی نمی‌گذشتند مگر آنکه آن را پاره پاره کرده می‌خوردند. و نیز به هیچ کشت و زرع و یا درختی نمی‌گذشتند مگر آنکه همه را می‌چریدند، و به هیچ نهری برنمی‌خورند مگر آنکه آب آن را می‌خوردند و آن را خشک می‌کردند. و نیز روایت «3» شده که یاجوج یک قوم و ماجوج قومی دیگر و امتی دیگر بوده‌اند، و هر یک از آنها چهار صد هزار امت و فامیل بوده‌اند، و به همین جهت جز خدا کسی از عدد آنها خبر نداشته.  
و نیز روایت «4» شده که سه طائفه بوده‌اند، یک طائفه مانند ارز بوده‌اند که درختی است بلند. طائفه دیگر طول و عرضشان یکسان بوده و از هر طرف چهار زرع بوده‌اند، و طائفه سوم که از آن دو طائفه شدیدتر و قوی‌تر بودند هر یک دو لاله گوش داشته‌اند که یکی از آنها را تشک و دیگری را لحاف خود می‌کرده، یکی لباس تابستانی و دیگری لباس زمستانی آنها بوده اولی پشت و رویش دارای پرهایی ریز بوده و آن دیگری پشت و رویش کرک بوده است. بدنی سفت و سخت داشته‌اند. کرک و پشم بدنشان بدنهایشان را می‌پوشانده. و نیز روایت «5» شده که قامت هر یک از آنها یک وجب و یا دو وجب و یا سه وجب بوده. و در بعضی «6» دیگر آمده که آنهایی که لشکر ذو القرنین با ایشان می‌جنگیدند صورتهایشان مانند سگ بوده.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)در الدر المنثور (ج 3، ص 249) از عبد الرزاق و غیر او از عبد اللَّه بن عمر.  
(2)الدر المنثور (ج 4، ص 242) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.  
(3)در الدر المنثور (ج 4، ص 250) از ابن منذر و ابی الشیخ از حسان بن عطیه و از ابن ابی حاتم و غیر او از حذیفه از رسول خدا (ص) و نیز در مبالغه از جهت آمار این امت آمده که از رسول خدا (ص) روایت شده که فرمود یاجوج و ماجوج معادل هزار برابر مسلمانان هستند [البدایة و النهایة از صحیح بخاری و مسلم از ابی سعید از رسول خدا (ص)] در حالی که می‌گویند مسلمانان پنج یک اهل زمینند و لازمه این حرف این می‌شود که یاجوج و ماجوج دویست برابر جمعیت روی زمین باشند.  
(4)در الدر المنثور (ج 4، ص 244) از ابن منذر و ابن ابی حاتم از کعب الاحبار.  
(5)در الدر المنثور (ج 4، ص 250) از ابن منذر و حاکم و غیر آن دو از ابن عباس.  
(6)در الدر المنثور (ج 4، ص 242) از ابن منذر و از عده‌ای از عقبة بن عامر از رسول خدا (ص). [.....]  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 516  
و از جمله آن اختلافات اختلافی است که در تاریخ زندگی سلطنت ذو القرنین است، در بعضی از روایات «1» آمده که بعد از نوح، و در بعضی «2» دیگر در زمان ابراهیم و هم عصر وی می‌زیسته، زیرا ذو القرنین حج خانه خدا کرده و با ابراهیم مصافحه نموده است، و این اولین مصافحه در دنیا بوده. و در بعضی «3» دیگر آمده که وی در زمان داوود می‌زیسته است.  
باز از جمله اختلافاتی که در روایات این داستان هست اختلاف در مدت سلطنت ذو القرنین است. در بعضی «4» از روایات آمده که سی سال، و در بعضی «5» دیگر دوازده سال، و در روایات دیگر مقدارهایی دیگر گفته شده.  
این بود جهات اختلافی که هر که به تاریخ مراجعه نماید و اخبار این داستان را در جوامع حدیث از قبیل الدر المنثور، بحار، برهان و نور الثقلین از نظر بگذراند به آنها واقف می‌گردد.  
و در کتاب کمال الدین به سند خود از اصبغ بن نباته روایت کرده که گفت: ابن الکواء در محضر علی (ع) هنگامی که آن جناب بر فراز منبر بود برخاست و گفت:  
یا امیر المؤمنین ما را از داستان ذو القرنین خبر بده، آیا پیغمبر بوده و یا ملک؟ و مرا از دو قرن او خبر بده آیا از طلا بوده یا از نقره؟ حضرت فرمود: نه پیغمبر بود، و نه ملک. و دو قرنش نه از طلا بود و نه از نقره. او مردی بود که خدای را دوست می‌داشت و خدا هم او را دوست داشت، او خیرخواه خدا بود، خدا هم برایش خیر می‌خواست، و بدین جهت او را ذو القرنین خواندند که قومش را به سوی خدا دعوت می‌کرد و آنها او را زدند و یک طرف سرش را شکستند، پس مدتی از مردم غایب شد، و بار دیگر به سوی آنان برگشت، این بار هم زدند و طرف دیگر سرش را شکستند، و اینک در میان شما نیز کسی مانند او هست «6».  
مؤلف: ظاهرا کلمه" ملک" در این روایت به فتح لام (فرشته) باشد نه به کسر آن (پادشاه)، برای اینکه در روایاتی که به حد استفاضه از آن جناب و از دیگران نقل شده همه او  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)در تفسیر عیاشی (ج 2، ص 351، ح 87) از اصبغ از علی (ع).  
(2)الدر المنثور (ج 4، ص 242) از ابن مردویه و غیر او از عبید بن عمیر، و در نور الثقلین (ج 3، ص 288، ح 181) از امالی شیخ از امام باقر (ع) و در عرائس ابن اسحاق.  
(3)الدر المنثور از ابن ابی حاتم و ابن عساکر از مجاهد.  
(4)برهان (ج 2، ص 479، ح 2) از برقی از موسی بن جعفر (ع).  
(5)الدر المنثور (ج 4، ص 247) از ابن ابی حاتم از وهب.  
(6)اکمال الدین، ط انتشارات اسلامی، ص 393.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 517  
را سلطانی جهان‌گیر معرفی کرده‌اند. پس اینکه در این روایت آن را نفی کرده و همچنین پیغمبر بودن او را نیز نفی کرده به خاطر این بوده که روایات وارده از رسول خدا را که در بعضی آمده که پیغمبر بوده، و در بعضی دیگر فرشته‌ای از فرشتگان که همین قول عمر بن خطاب است هم چنان که اشاره به آن گذشت، تکذیب نماید.  
و اینک فرمود" اینک در میان شما مانند او هست" یعنی مانند ذو القرنین در دو بار شکافته شدن فرقش، و مقصودش خودش بوده، چون یک طرف فرق سر ایشان از ضربت ابن عبد ود شکافته شد و طرف دیگر به ضربت عبد الرحمن ابن ملجم (لعنة اللَّه علیه) که با همین ضربت دومی شهید گردید. و نیز به دلیل روایت کمال الدین که از روایات مستفیضه از امیر المؤمنین (ع) است و شیعه و اهل سنت به الفاظ مختلفی از آن جناب نقل کرده‌اند و مبسوطتر از همه از نظر لفظ همین نقلی است که ما آوردیم. چیزی که هست دست نقل به معنا با آن بازیها کرده و آن را به صورت عجیب و غریب و نهایت تحریف در آورده است.  
و در الدر المنثور است که ابن مردویه از سالم بن ابی الجعد روایت کرده که گفت:  
شخصی از علی (ع) از ذو القرنین پرسش نمود که آیا پیغمبر بوده یا نه؟ فرمود: از پیغمبرتان شنیدم که می‌فرمود: او بنده‌ای بود معتقد به وحدانیت خدا و مخلص در عبادتش، خدا هم خیرخواه او بود «1».  
و در احتجاج از امام صادق (ع) در ضمن حدیث مفصلی روایت کرده که گفت: سائل از آن جناب پرسید مرا از آفتاب خبر ده که در کجا پنهان می‌شود؟ فرمود: بعضی از علما گفته‌اند وقتی آفتاب به پائین‌ترین نقطه سرازیر می‌شود، فلک آن را می‌چرخاند و دوباره به شکم آسمان بالا می‌برد، و این کار همیشه جریان دارد تا آنکه به طرف محل طلوع خود پائین آید، یعنی آفتاب در چشمه لایه داری فرو رفته سپس زمین را پاره نموده، دوباره به محل طلوع خود برمی‌گردد، به همین جهت زیر عرش متحیر شده تا آنکه اجازه‌اش دهند بار دیگر طلوع کند، و همه روزه نورش سلب شده، هر روز نور دیگری سرخ‌فام به خود می‌گیرد «2».  
مؤلف: اینکه فرمود:" به پائین‌ترین نقطه سرازیر می‌شود" تا آنجا که فرمود" به محل طلوع خود برمی‌گردد" بیان سیر آفتاب است از حین غروب تا هنگام طلوعش در مدار آسمان بنا بر فرضیه معروف بطلمیوسی، چون آن روز این فرضیه بر سر کار بود که اساسش مبنی بر سکون  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)الدر المنثور، ج 4، ص 240.  
(2)احتجاج طبرسی، ج 2، ص 99، ط نجف.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 518  
زمین و حرکت اجرام سماوی در پیرامون آن بود، و به همین جهت امام (ع) این قضیه را نسبت به بعضی علماء داده است. و اینکه داشت" یعنی آفتاب در چشمه لای‌داری فرو رفته سپس زمین را پاره می‌کند و دوباره به محل طلوع خود برمی‌گردد" جزء کلام امام نیست، بلکه کلام بعضی از راویان خبر است، که به خاطر قصور فهم، آیه" تَغْرُبُ فِی عَیْنٍ حَمِئَةٍ" را به فرو رفتن آفتاب در چشمه لای‌دار، و غایب شدنش در آن، و چون ماهی شنا کردن در آب، و پاره کردن زمین، و دو باره به محل طلوع برگشتن، و سپس رفتن به زیر عرش، تفسیر کرده‌اند. به نظر آنها عرش، آسمانی است فوق آسمانهای هفتگانه، و یا جسمی است نورانی که ما فوق آن نیست، و آن را بالای آسمان هفتم گذاشته‌اند، و آفتاب شبها در آنجا هست تا اجازه‌اش دهند طلوع کند، آن وقت است که نوری قرمز به خود می‌گیرد و طلوع می‌کند.

[روایاتی در ذیل برخی جملات آیات راجع به ذو القرنین] ..... ص : 518

و همین راوی در جمله" پس در زیر عرش متحیر شده، تا آنکه اجازه‌اش دهند طلوع کند" به روایت دیگری اشاره کرده که از رسول خدا (ص) روایت شده که ملائکه آفتاب را بعد از غروبش به زیر عرش می‌برند، و نگاه می‌دارند در حالی که اصلا نور ندارد، و در همانجا هست در حالی که هیچ نمی‌داند فردا چه ماموریتی به او می‌دهند، تا آنکه جامه نور را بر تنش کرده، دستورش می‌دهند طلوع کند. فهم قاصر او در عرش همان اشتباهی را مرتکب شده که در تفسیر غروب در اینجا مرتکب شده بود، در نتیجه قدم به قدم از حق دورتر شده است.  
و در تفسیر" عرش" به فلک نهم و یا جسم نورانی نظیر تخت، در کتاب و سنت چیزی که قابل اعتماد باشد وجود ندارد. همه اینها مطالبی است که فهم این راوی آن را تراشیده. و ما بیشتر روایات عرش را در اوائل جزء هشتم این کتاب نقل نمودیم.  
و همین که امام (ع) مطلب را به بعضی از علماء نسبت داده خود اشاره به این است که آن جناب مطلب را صحیح ندانسته، و این امکان را هم نداشته که حق مطلب را بیان فرماید، و چگونه می‌توانسته‌اند بیان کنند در حالی که فهم شنوندگان آن قدر ساده و نارسا بوده که یک فرضیه آسان و سهل التصور در نزد اهل فنش را اینطور که دیدید گیج و گم می‌کردند. در چنین زمانی اگر امام حق مطلب را که امری خارج از احساس به خواص ظاهری و بیرون از گنجایش فکر آن روز شنونده بود بیان می‌کردند شنوندگان چگونه تلقی‌اش نموده، و چه معانی برایش می‌تراشیدند؟.  
و در الدر المنثور است که عبد الرزاق، سعید بن منصور، ابن جریر، ابن منذر و ابن ابی ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 519  
حاتم از طریق عثمان بن ابی حاضر، از ابن عباس روایت کرده‌اند که به وی گفته شد:  
معاویة بن ابی سفیان آیه سوره کهف را" تغرب فی عین حامیة" قرائت کرده. ابن عباس می‌گوید: من به معاویه گفتم: ما این آیه را جز به لفظ" حمئة" قرائت نکرده‌ایم، (تو این قرائت را از که شنیدی؟). معاویه به عبد اللَّه عمر گفت: تو چه جور می‌خوانی؟ گفت:  
همانطور که تو خواندی.  
ابن عباس می‌گوید: به معاویه گفتم قرآن در خانه من نازل شده، (تو از این و آن می‌پرسی؟) معاویه فرستاد نزد کعب الاحبار و احضارش نموده، پرسید در تورات محل غروب آفتاب را کجا دانسته؟ کعب گفت: از اهل عربیت بپرس، که آنان بهتر می‌دانند، و اما من در تورات می‌یابم که آفتاب در آب و گل غروب می‌کند،- و در اینجا با دست اشاره به سمت مغرب کرد- ابن ابی حاضر به ابن عباس گفت: اگر من با شما دو نفر بودم چیزی می‌گفتم که سخن تو را تایید کند، و معاویه را نسبت به کلمه" حمئة" بصیرت بخشد. ابن عباس پرسید: چه می‌گفتی؟ گفت این مدرک را ارائه می‌دادم که تبع در ضمن خاطراتی که از ذو القرنین و از علاقه‌مندی او به علم و پیروی از آن نقل کرده گفته است.  
قد کان ذو القرنین عمر مسلما ملکا تدین له الملوک و تحشد  
فاتی المشارق و المغارب یبتغی اسباب ملک من حکیم مرشد  
فرأی مغیب الشمس عند غروبها فی عین ذی خلب و ثاط حرمد «1»  
ابن عباس پرسید" خلب" چیست؟ اسود گفت: در زبان قوم تبع به معنای گل است، پرسید" ثاط" به چه معنا است؟ گفت: به معنای لای است، پرسید" حرمد" چیست؟ گفت:  
سیاه. ابن عباس غلامی را صدا زد که آنچه این مرد می‌گوید بنویس «2».  
مؤلف: این حدیث با مذاق جماعت که قائل به تواتر قراءتها هستند آن طور که باید سازگاری ندارد.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)ذو القرنین مردی مسلمان بود که عمری را به اسلام گذارنده و پادشاهی بود که پادشاهان خدمتش کردند و نزدش جمع شدند.  
پس به مشارق و مغارب عالم سفر کرد و در جستجوی اسباب ملک بود که حکیمی مرشد بیابد و از او بپرسد.  
پس محل غروب آفتاب را در هنگام غروب دید که در چشمه‌ای گل‌آلود و سیاه رنگ فرو می‌رفت.  
(2)الدر المنثور، ج 4، ص 248.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 520  
و از تیجان ابن هشام همین حدیث را نقل کرده، و در آن چنین آمده که: ابن عباس این اشعار را برای معاویه خواند، معاویه از معنای" خلب" و" ثاط" و" حرمد" پرسید، و در جوابش گفت: خلب به معنای لایه زیرین است، و حرمد شن و سنگ زیر آن است، آن گاه قصیده را هم ذکر کرده. و همین اختلاف خود شاهد بر این است که در این روایت نارسایی وجود دارد.  
و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از ابی جعفر (ع) روایت کرده که در ذیل این کلام خدای عز و جل:" لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِها سِتْراً" فرمود: چون هنوز خانه ساختن را یاد نگرفته بودند «1».  
و در تفسیر قمی در ذیل همین آیه نقل کرده که امام فرمود: چون هنوز لباس دوختن را نیاموخته بودند «2».  
و در الدر المنثور است که ابن منذر از ابن عباس روایت کرده که در ذیل جمله" حَتَّی إِذا بَلَغَ بَیْنَ السَّدَّیْنِ" گفته: یعنی دو کوه که یکی کوه ارمینیه و یکی کوه آذربیجان است «3».  
و در تفسیر عیاشی از مفضل روایت کرده که گفت از امام صادق (ع) از معنای آیه" أَجْعَلْ بَیْنَکُمْ وَ بَیْنَهُمْ رَدْماً" پرسش نمودم، فرمود: منظور تقیه است که" فَمَا اسْطاعُوا أَنْ یَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطاعُوا لَهُ نَقْباً" اگر به تقیه عمل کنی در حق تو هیچ حیله‌ای نمی‌توانند بکنند، و خود حصنی حصین است، و میان تو و اعداء خدا سدی محکم است که نمی‌توانند آن را سوراخ کنند «4».  
و نیز در همان کتاب از جابر از آن جناب روایت کرده که آیه را به تقیه تفسیر فرموده است «5».  
مؤلف: این دو روایت از باب جری است نه تفسیر.  
و در تفسیر عیاشی از اصبغ بن نباته از علی (ع) روایت کرده که روز را در جمله" وَ تَرَکْنا بَعْضَهُمْ یَوْمَئِذٍ یَمُوجُ فِی بَعْضٍ" به روز قیامت تفسیر فرموده «6».  
مؤلف: ظاهر آیه به حسب سیاق این است که این آیه مربوط به علائم ظهور قیامت باشد، و شاید مراد امام هم از روز قیامت همان مقدمات آن روز باشد، چون بسیار می‌شود که  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 350، ح 84.  
(2)تفسیر قمی، ج 2، ص 41.  
(3)الدر المنثور، ج 4، ص 249.  
(4 و 5 و 6)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 351. [.....]  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 521  
قیامت به روز ظهور مقدماتش هم اطلاق می‌شود.  
و در همان کتاب از محمد بن حکیم روایت شده که گفت: من نامه‌ای به امام صادق (ع) نوشتم، و در آن پرسیدم: آیا نفس قادر بر معرفت هست یا نه؟ می‌گوید:  
امام فرمود نه. پرسیدم خدای تعالی می‌فرماید:" الَّذِینَ کانَتْ أَعْیُنُهُمْ فِی غِطاءٍ عَنْ ذِکْرِی وَ کانُوا لا یَسْتَطِیعُونَ سَمْعاً" و از آن برمی‌آید که دیدگان کفار بینایی داشته و بعدا دچار غطاء شده. امام فرمود: این آیه" ما کانُوا یَسْتَطِیعُونَ السَّمْعَ وَ ما کانُوا یُبْصِرُونَ" کنایه است از ندیدن و نشنیدن، نه اینکه می‌بینند ولی غطاء جلو دید آنان را گرفته است. می‌گوید عرض کردم: پس چرا از آنان عیب می‌گیرد؟ فرمود: از آن جهت که خدا با آنان معامله کرده عیب نمی‌گیرد، بلکه از آن جهت که خود چنین کردند از آنها عیب می‌گیرد و اگر منحرف نمی‌شدند و تکلف نمی‌کردند عیبی بر آنان نبود «1».  
مؤلف: یعنی کفار، خود مسبب این حجاب‌اند و به همین جهت به آثار و تبعات آن گرفتار می‌شوند.  
و در تفسیر قمی در ذیل آیه مذکور از امام روایت کرده که فرمود: کسانی هستند که به خلقت خدا و آیات ارضی و سماوی او نظر نمی‌افکنند «2».  
مؤلف: و در عیون «3» از حضرت رضا (ع) روایت کرده که آیه را بر منکرین ولایت تطبیق فرموده، و این همان تطبیق کلی بر مصداق است.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 351.  
(2)تفسیر قمی، ج 2، ص 46.  
(3)عیون اخبار الرضا (ع)، ج 1، ص 136، ح 33.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 522

گفتاری پیرامون داستان ذو القرنین بحثی قرآنی و تاریخی در چند فصل ..... ص : 522

1- داستان ذو القرنین در قرآن ..... ص : 522

قرآن کریم متعرض اسم او و تاریخ زندگی و ولادت و نسب و سایر مشخصاتش نشده.  
البته این رسم قرآن کریم در همه موارد است که در هیچ یک از قصص گذشتگان به جزئیات نمی‌پردازد. در خصوص ذو القرنین هم اکتفاء به ذکر سفرهای سه‌گانه او کرده، اول رحلتش به مغرب تا آنجا که به محل فرو رفتن خورشید رسیده و دیده است که آفتاب در" عَیْنٍ حَمِئَةٍ" و یا" حامیه" فرو می‌رود، و در آن محل به قومی برخورده است. و رحلت دومش از مغرب به طرف مشرق بوده، تا آنجا که به محل طلوع خورشید رسیده، و در آنجا به قومی برخورده که خداوند میان آنان و آفتاب ساتر و حاجبی قرار نداده.  
و رحلت سومش تا به موضع بین السدین بوده، و در آنجا به مردمی برخورده که به هیچ وجه حرف و کلام نمی‌فهمیدند و چون از شر یاجوج و ماجوج شکایت کردند، و پیشنهاد کردند که هزینه‌ای در اختیارش بگذارند و او بر ایشان دیواری بکشد، تا مانع نفوذ یاجوج و ماجوج در بلاد آنان باشد. او نیز پذیرفته و وعده داده سدی بسازد که ما فوق آنچه آنها آرزویش را می‌کنند بوده باشد، ولی از قبول هزینه خودداری کرده است و تنها از ایشان نیروی انسانی خواسته است. آن گاه از همه خصوصیات بنای سد تنها اشاره‌ای به رجال و قطعه‌های آهن و دمهای کوره و قطر نموده است.  
این آن چیزی است که قرآن کریم از این داستان آورده، و از آنچه آورده چند خصوصیت و جهت جوهری داستان استفاده می‌شود:  
اول اینکه صاحب این داستان قبل از اینکه داستانش در قرآن نازل شود بلکه حتی در زمان زندگی‌اش ذو القرنین نامیده می‌شده، و این نکته از سیاق داستان یعنی جمله" یَسْئَلُونَکَ ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 523  
عَنْ ذِی الْقَرْنَیْنِ"  
و" قُلْنا یا ذَا الْقَرْنَیْنِ" و" قالُوا یا ذَا الْقَرْنَیْنِ" به خوبی استفاده می‌شود، (از جمله اول برمی‌آید که در عصر رسول خدا (ص) قبل از نزول این قصه چنین اسمی بر سر زبانها بوده، که از آن جناب داستانش را پرسیده‌اند. و از دو جمله بعدی به خوبی معلوم می‌شود که اسمش همین بوده که با آن خطابش کرده‌اند).  
خصوصیت دوم اینکه او مردی مؤمن به خدا و روز جزاء و متدین به دین حق بوده که بنا بر نقل قرآن کریم گفته است:" هذا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّی فَإِذا جاءَ وَعْدُ رَبِّی جَعَلَهُ دَکَّاءَ وَ کانَ وَعْدُ رَبِّی حَقًّا" و نیز گفته:" أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ یُرَدُّ إِلی رَبِّهِ فَیُعَذِّبُهُ عَذاباً نُکْراً وَ أَمَّا مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً ..." گذشته از اینکه آیه" قُلْنا یا ذَا الْقَرْنَیْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَ إِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِیهِمْ حُسْناً" که خداوند اختیار تام به او می‌دهد، خود شاهد بر مزید کرامت و مقام دینی او می‌باشد، و می‌فهماند که او به وحی و یا الهام و یا به وسیله پیغمبری از پیغمبران تایید می‌شده، و او را کمک می‌کرده.  
خصوصیت سوم اینکه او از کسانی بوده که خداوند خیر دنیا و آخرت را برایش جمع کرده بود. اما خیر دنیا، برای اینکه سلطنتی به او داده بود که توانست با آن به مغرب و مشرق آفتاب برود، و هیچ چیز جلوگیرش نشود بلکه تمامی اسباب مسخر و زبون او باشند. و اما آخرت، برای اینکه او بسط عدالت و اقامه حق در بشر نموده به صلح و عفو و رفق و کرامت نفس و گستردن خیر و دفع شر در میان بشر سلوک کرد، که همه اینها از آیه" إِنَّا مَکَّنَّا لَهُ فِی الْأَرْضِ وَ آتَیْناهُ مِنْ کُلِّ شَیْ‌ءٍ سَبَباً" استفاده می‌شود. علاوه بر آنچه که از سیاق داستان بر می‌آید که چگونه خداوند نیروی جسمانی و روحانی به او ارزانی داشته است.  
جهت چهارم اینکه به جماعتی ستمکار در مغرب برخورد و آنان را عذاب نمود.  
جهت پنجم اینکه سدی که بنا کرده در غیر مغرب و مشرق آفتاب بوده، چون بعد از آنکه به مشرق آفتاب رسیده پیروی سببی کرده تا به میان دو کوه رسیده است، و از مشخصات سد او علاوه بر اینکه گفتیم در مشرق و مغرب عالم نبوده این است که میان دو کوه ساخته شده، و این دو کوه را که چون دو دیوار بوده‌اند به صورت یک دیوار ممتد در آورده است. و در سدی که ساخته پاره‌های آهن و قطر به کار رفته، و قطعا در تنگنایی بوده که آن تنگنا رابط میان دو قسمت مسکونی زمین بوده است.

2- داستان ذو القرنین و سد و یاجوج و ماجوج از نظر تاریخ ..... ص : 523

قدمای از مورخین هیچ یک در اخبار خود پادشاهی را که نامش ذو القرنین و یا شبیه به ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 524  
آن باشد اسم نبرده‌اند. و نیز اقوامی به نام یاجوج و ماجوج و سدی که منسوب به ذو القرنین باشد نام نبرده‌اند. بله به بعضی از پادشاهان حمیر از اهل یمن اشعاری نسبت داده‌اند که به عنوان مباهات نسبت خود را ذکر کرده و یکی از پدران خود را که سمت پادشاهی" تبع" داشته را به نام ذو القرنین اسم برده و در سروده‌هایش این را نیز سروده که او به مغرب و مشرق عالم سفر کرد و سد یاجوج و ماجوج را بنا نمود، که به زودی در فصول آینده مقداری از آن اشعار به نظر خواننده خواهد رسید- ان شاء اللَّه.  
و نیز ذکر یاجوج و ماجوج در مواضعی از کتب عهد عتیق آمده. از آن جمله در اصحاح دهم از سفر تکوین تورات:" اینان فرزندان دودمان نوح‌اند: سام و حام و یافث که بعد از طوفان برای هر یک فرزندانی شد، فرزندان یافث عبارت بودند از جومر و ماجوج و مادای و باوان و نوبال و ماشک و نبراس".  
و در کتاب حزقیال اصحاح سی و هشتم آمده:" خطاب کلام رب به من شد که می‌گفت: ای فرزند آدم روی خود متوجه جوج سرزمین ماجوج رئیس روش ماشک و نوبال، کن، و نبوت خود را اعلام بدار و بگو آقا و سید و رب این چنین گفته: ای جوج رئیس روش ماشک و نوبال، علیه تو برخاستم، تو را برمی‌گردانم و دهنه‌هایی در دو فک تو می‌کنم، و تو و همه لشگرت را چه پیاده و چه سواره بیرون می‌سازم، در حالی که همه آنان فاخرترین لباس بر تن داشته باشند، و جماعتی عظیم و با سپر باشند همه‌شان شمشیرها به دست داشته باشند، فارس و کوش و فوط با ایشان باشد که همه با سپر و کلاهخود باشند، و جومر و همه لشگرش و خانواده نوجرمه از اواخر شمال با همه لشگرش شعبه‌های کثیری با تو باشند".  
می‌گوید:" به همین جهت ای پسر آدم باید ادعای پیغمبری کنی و به جوج بگویی سید رب امروز در نزدیکی سکنای شعب اسرائیل در حالی که در امن هستند چنین گفته: آیا نمی‌دانی و از محلت از بالای شمال می‌آیی".  
و در اصحاح سی و نهم داستان سابق را دنبال نموده می‌گوید:" و تو ای پسر آدم برای جوج ادعای پیغمبری کن و بگو سید رب اینچنین گفته: اینک من علیه توام ای جوج ای رئیس روش ماشک و نوبال و اردک و اقودک، و تو را از بالاهای شمال بالا می‌برم، و به کوه‌های اسرائیل می‌آورم، و کمانت را از دست چپت و تیرهایت را از دست راستت می‌زنم، که بر کوه‌های اسرائیل بیفتی، و همه لشگریان و شعوبی که با تو هستند بیفتند، آیا می‌خواهی خوراک مرغان کاشر از هر نوع و وحشی‌های بیابان شوی؟ بر روی زمین بیفتی؟ چون من به کلام سید رب سخن گفتم، و آتشی بر ماجوج و بر ساکنین در جزائر ایمن می‌فرستم، آن وقت است که می‌دانند منم رب ...".  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 525  
و در خواب یوحنا در اصحاح بیستم می‌گوید:" فرشته‌ای دیدم که از آسمان نازل می‌شد و با او است کلید جهنم و سلسله و زنجیر بزرگی بر دست دارد، پس می‌گیرد اژدهای زنده قدیمی را که همان ابلیس و شیطان باشد، و او را هزار سال زنجیر می‌کند، و به جهنمش می‌اندازد و درب جهنم را به رویش بسته قفل می‌کند، تا دیگر امتهای بعدی را گمراه نکند، و بعد از تمام شدن هزار سال البته باید آزاد شود، و مدت اندکی رها گردد".  
آن گاه می‌گوید:" پس وقتی هزار سال تمام شد شیطان از زندانش آزاد گشته بیرون می‌شود، تا امتها را که در چهار گوشه زمینند جوج و ماجوج همه را برای جنگ جمع کند در حالی که عددشان مانند ریگ دریا باشد، پس بر پهنای گیتی سوار شوند و لشگرگاه قدیسین را احاطه کنند و نیز مدینه محبوبه را محاصره نمایند، آن وقت آتشی از ناحیه خدا از آسمان نازل شود و همه‌شان را بخورد، و ابلیس هم که گمراهشان می‌کرد در دریاچه آتش و کبریت بیفتد، و با وحشی و پیغمبر دروغگو بباشد، و به زودی شب و روز عذاب شود تا ابد الآبدین".  
از این قسمت که نقل شده استفاده می‌شود که" ماجوج" و یا" جوج و ماجوج" امتی و یا امتهایی عظیم بوده‌اند، و در قسمت‌های بالای شمال آسیا از آبادی‌های آن روز زمین می‌زیسته‌اند، و مردمانی جنگجو و معروف به جنگ و غارت بوده‌اند.  
اینجاست که ذهن آدمی حدس قریبی می‌زند، و آن این است که ذو القرنین یکی از ملوک بزرگ باشد که راه را بر این امتهای مفسد در زمین سد کرده است، و حتما باید سدی که او زده فاصل میان دو منطقه شمالی و جنوبی آسیا باشد، مانند دیوار چین و یا سد باب الأبواب و یا سد داریال و یا غیر آنها.  
تاریخ امم آن روز جهان هم اتفاق دارد بر اینکه ناحیه شمال شرقی از آسیا که ناحیه احداب و بلندیهای شمال چین باشد موطن و محل زندگی امتی بسیار بزرگ و وحشی بوده امتی که مدام رو به زیادی نهاده جمعیتشان فشرده‌تر می‌شد، و این امت همواره بر امتهای مجاور خود مانند چین حمله می‌بردند، و چه بسا در همانجا زاد و ولد کرده به سوی بلاد آسیای وسطی و خاورمیانه سرازیر می‌شدند، و چه بسا که در این کوه‌ها به شمال اروپا نیز رخنه می‌کردند. بعضی از ایشان طوائفی بودند که در همان سرزمین‌هایی که غارت کردند سکونت نموده متوطن می‌شدند، که اغلب سکنه اروپای شمالی از آنهایند، و در آنجا تمدنی به وجود آورده، و به زراعت و صنعت می‌پرداختند. و بعضی دیگر برگشته به همان غارتگری خود ادامه می‌دادند.   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 526  
بعضی از مورخین گفته‌اند که یاجوج و ماجوج امتهایی بوده‌اند که در قسمت شمالی آسیا از تبت و چین گرفته تا اقیانوس منجمد شمالی و از ناحیه غرب تا بلاد ترکستان زندگی می‌کردند این قول را از کتاب" فاکهة الخلفاء و تهذیب الاخلاق" ابن مسکویه، و رسائل اخوان الصفاء، نقل کرده‌اند.  
و همین خود مؤید آن احتمالی است که قبلا تقویتش کردیم، که سد مورد بحث یکی از سدهای موجود در شمال آسیا فاصل میان شمال و جنوب است.

3- ذو القرنین کیست و سدش کجا است؟ [اقوال مختلف در این باره] ..... ص : 526

مورخین و ارباب تفسیر در این باره اقوالی بر حسب اختلاف نظریه‌شان در تطبیق داستان دارند:  
الف- به بعضی از مورخین نسبت می‌دهند که گفته‌اند: سد مذکور در قرآن همان دیوار چین است. آن دیوار طولانی میان چین و مغولستان حائل شده، و یکی از پادشاهان چین به نام" شین‌هوانک‌تی" آن را بنا نهاده، تا جلو هجومهای مغول را به چین بگیرد. طول این دیوار سه هزار کیلومتر و عرض آن 9 متر و ارتفاعش پانزده متر است، که همه با سنگ چیده شده، و در سال 264 قبل از میلاد شروع و پس از ده و یا بیست سال خاتمه یافته است، پس ذو القرنین همین پادشاه بوده.  
و لیکن این مورخین توجه نکرده‌اند که اوصاف و مشخصاتی که قرآن برای ذو القرنین ذکر کرده و سدی که قرآن بنایش را به او نسبت داده با این پادشاه و این دیوار چین تطبیق نمی‌کند، چون در باره این پادشاه نیامده که به مغرب اقصی سفر کرده باشد، و سدی که قرآن ذکر کرده میان دو کوه واقع شده و در آن قطعه‌های آهن و قطر، یعنی مس مذاب به کار رفته، و دیوار بزرگ چین که سه هزار کیلومتر است از کوه و زمین همین طور، هر دو می‌گذرد و میان دو کوه واقع نشده است، و دیوار چین با سنگ ساخته شده و در آن آهن و قطری به کاری نرفته.  
ب- به بعضی دیگری از مورخین نسبت داده‌اند که گفته‌اند: آنکه سد مذکور را ساخته یکی از ملوک آشور «1» بوده که در حوالی قرن هفتم قبل از میلاد مورد هجوم اقوام" سیت" «2» قرار می‌گرفته، و این اقوام از تنگنای کوه‌های قفقاز تا ارمنستان آن گاه ناحیه غربی  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)این نظریه از کتاب" کیهان شناخت" تالیف حسن بن قطان مروزی طبیب و منجم متوفی سنه 548 ه- نقل شده، و در آن اسم آن پادشاه را" بلینس" و نیز اسکندر دانسته.  
(2)این اقوام به طوری که گفته‌اند: در اصطلاح غربی‌ها" سیت" نامیده می‌شدند، که نامی از ایشان در بعضی از سنگنبشته‌های زمان داریوش نیز آمده، ولی در نزد یونانی‌ها" میگاک" نامیده شده‌اند.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 527  
ایران هجوم می‌آوردند، و چه بسا به خود آشور و پایتختش" نینوا" هم می‌رسیدند، و آن را محاصره نموده دست به قتل و غارت و برده‌گیری می‌زدند، بناچار پادشاه آن دیار برای جلوگیری از آنها سدی ساخت که گویا مراد از آن سد" باب الأبواب" باشد که تعمیر و یا ترمیم آن را به کسری انوشیروان یکی از ملوک فارس نسبت می‌دهند. این گفته آن مورخین است و لیکن همه گفتگو در این است که آیا با قرآن مطابق است یا خیر؟.  
ج- صاحب روح المعانی نوشته: بعضی‌ها گفته‌اند او، یعنی ذو القرنین، اسمش فریدون بن اثفیان بن جمشید پنجمین پادشاه پیشدادی ایران زمین بوده، و پادشاهی عادل و مطیع خدا بوده. و در کتاب صور الاقالیم ابی زید بلخی آمده که او مؤید به وحی بوده و در عموم تواریخ آمده که او همه زمین را به تصرف در آورده میان فرزندانش تقسیم کرد، قسمتی را به ایرج داد و آن عراق و هند و حجاز بود، و همو او را صاحب تاج سلطنت کرد، قسمت دیگر زمین یعنی روم و دیار مصر و مغرب را به پسر دیگرش سلم داد، و چین و ترک و شرق را به پسر سومش تور بخشید، و برای هر یک قانونی وضع کرد که با آن حکم براند، و این قوانین سه‌گانه را به زبان عربی سیاست نامیدند، چون اصلش" سی ایسا" یعنی سه قانون بوده.  
و وجه تسمیه‌اش به ذو القرنین" صاحب دو قرن" این بوده که او دو طرف دنیا را مالک شد، و یا در طول ایام سلطنت خود مالک آن گردید، چون سلطنت او به طوری که در روضة الصفا آمده پانصد سال طول کشید، و یا از این جهت بوده که شجاعت و قهر او همه ملوک دنیا را تحت الشعاع قرار داد «1».  
اشکال این گفتار این است که تاریخ بدان اعتراف ندارد.  
د- بعضی دیگر گفته‌اند: ذو القرنین همان اسکندر مقدونی است که در زبانها مشهور است، و سد اسکندر هم نظیر یک مثلی شده، که همیشه بر سر زبانها هست. و بر این معنا روایاتی هم آمده، مانند روایتی که در قرب الاسناد «2» از موسی بن جعفر (ع) نقل شده، و روایت عقبة بن عامر «3» از رسول خدا (ص)، و روایت وهب بن منبه «4» که هر دو در الدر المنثور نقل شده.  
و بعضی از قدمای مفسرین از صحابه و تابعین، مانند معاذ بن جبل- به نقل  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)روح المعانی، ج 16، ص 25.  
(2)قرب الاسناد.  
(3 و 4)الدر المنثور، ج 4، ص 293.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 528  
مجمع البیان «1»- و قتاده- به نقل الدر المنثور «2» نیز همین قول را اختیار کرده‌اند. و بو علی سینا هم وقتی اسکندر مقدونی را وصف می‌کند او را به نام اسکندر ذو القرنین می‌نامد، فخر رازی هم در تفسیر کبیر خود «3» بر این نظریه اصرار و پافشاری دارد.  
و خلاصه آنچه گفته این است که: قرآن دلالت می‌کند بر اینکه سلطنت این مرد تا اقصی نقاط مغرب، و اقصای مشرق و جهت شمال گسترش یافته، و این در حقیقت همان معموره آن روز زمین است، و مثل چنین پادشاهی باید نامش جاودانه در زمین بماند، و پادشاهی که چنین سهمی از شهرت دارا باشد همان اسکندر است و بس.  
چون او بعد از مرگ پدرش همه ملوک روم و مغرب را برچیده و بر همه آن سرزمینها مسلط شد، و تا آنجا پیشروی کرد که دریای سبز و سپس مصر را هم بگرفت. آن گاه در مصر به بنای شهر اسکندریه پرداخت، پس وارد شام شد، و از آنجا به قصد سرکوبی بنی اسرائیل به طرف بیت المقدس رفت، و در قربانگاه (مذبح) آنجا قربانی کرد، پس متوجه جانب ارمینیه و باب الأبواب گردید، عراقیها و قبطی‌ها و بربر خاضعش شدند، و بر ایران مستولی گردید، و قصد هند و چین نموده با امتهای خیلی دور جنگ کرد، سپس به سوی خراسان بازگشت و شهرهای بسیاری ساخت، سپس به عراق بازگشته در شهر" زور" و یا رومیه مدائن از دنیا برفت، و مدت سلطنتش دوازده سال بود.  
خوب، وقتی در قرآن ثابت شده که ذو القرنین بیشتر آبادی‌های زمین را مالک شد، و در تاریخ هم به ثبوت رسید که کسی که چنین نشانه‌ای داشته باشد اسکندر بوده، دیگر جای شک باقی نمی‌ماند که ذو القرنین همان اسکندر مقدونی است «4».  
اشکالی که در این قول است این است که:" اولا اینکه گفت" پادشاهی که بیشتر آبادی‌های زمین را مالک شده باشد تنها اسکندر مقدونی است" قبول نداریم، زیرا چنین ادعایی در تاریخ مسلم نیست، زیرا تاریخ، سلاطین دیگری را سراغ می‌دهد که ملکش اگر بیشتر از ملک مقدونی نبوده کمتر هم نبوده است.  
و ثانیا اوصافی که قرآن برای ذو القرنین برشمرده تاریخ برای اسکندر مسلم نمی‌داند، و بلکه آنها را انکار می‌کند. مثلا قرآن کریم چنین می‌فرماید که" ذو القرنین مردی  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مجمع البیان، ج 4، ص 199.  
(2)الدر المنثور، ج 4، ص 242.  
(3)تفسیر کبیر، ج 21، ص 165.  
(4)تفسیر فخر رازی، ج 21، ص 165.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 529  
مؤمن به خدا و روز جزا بوده و خلاصه دین توحید داشته" در حالی که اسکندر مردی وثنی و از صابئی‌ها بوده، هم چنان که قربانی کردنش برای مشتری، خود شاهد آن است.  
و نیز قرآن کریم فرموده" ذو القرنین یکی از بندگان صالح خدا بوده و به عدل و رفق مدارا می‌کرده" و تاریخ برای اسکندر خلاف این را نوشته است.  
و ثالثا در هیچ یک از تواریخ آنان نیامده که اسکندر مقدونی سدی به نام سد یاجوج و ماجوج به آن اوصافی که قرآن ذکر فرموده ساخته باشد.  
و در کتاب" البدایة و النهایه" در باره ذو القرنین گفته: اسحاق بن بشر از سعید بن بشیر از قتاده نقل کرده که اسکندر همان ذو القرنین است، و پدرش اولین قیصر روم بوده، و از دودمان سام بن نوح بوده است. و اما ذو القرنین دوم اسکندر پسر فیلبس بوده است. (آن گاه نسب او را به عیص بن اسحاق بن ابراهیم می‌رساند و می‌گوید:) او مقدونی یونانی مصری بوده، و آن کسی بوده که شهر اسکندریه را ساخته، و تاریخ بنایش تاریخ رایج روم گشته، و از اسکندر ذو القرنین به مدت بس طولانی متاخر بوده.  
و دومی نزدیک سیصد سال قبل از مسیح بوده، و ارسطاطالیس حکیم وزیرش بوده، و همان کسی بوده که دارا پسر دارا را کشته، و ملوک فارس را ذلیل، و سرزمینشان را لگدکوب نموده است.  
در دنباله کلامش می‌گوید: این مطالب را بدان جهت خاطرنشان کردیم که بیشتر مردم گمان کرده‌اند که این دو اسم یک مسمی داشته، و ذو القرنین و مقدونی یکی بوده، و همان که قرآن اسم می‌برد همان کسی بوده که ارسطاطالیس وزارتش را داشته است، و از همین راه به خطاهای بسیاری دچار شده‌اند. آری اسکندر اول، مردی مؤمن و صالح و پادشاهی عادل بوده و وزیرش حضرت خضر بوده است، که به طوری که قبلا بیان کردیم خود یکی از انبیاء بوده. و اما دومی مردی مشرک و وزیرش مردی فیلسوف بوده، و میان دو عصر آنها نزدیک دو هزار سال فاصله بوده است، پس این کجا و آن کجا؟ نه بهم شبیهند، و نه با هم برابر، مگر کسی بسیار کودن باشد که میان این دو اشتباه کند «1».  
در این کلام به کلامی که سابقا از فخر رازی نقل کردیم کنایه می‌زند و لیکن خواننده عزیز اگر در آن کلام دقت نماید سپس به کتاب او آنجا که سرگذشت ذو القرنین را بیان می‌کند مراجعه نماید، خواهد دید که این آقا هم خطایی که مرتکب شده کمتر از خطای فخر رازی نیست، برای اینکه در تاریخ اثری از پادشاهی دیده نمی‌شود که دو هزار سال قبل از  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)البدایه و النهایه، ط بیروت، ج 2، ص 105.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 530  
مسیح بوده، و سیصد سال در زمین و در اقصی نقاط مغرب تا اقصای مشرق و جهت شمال سلطنت کرده باشد، و سدی ساخته باشد و مردی مؤمن صالح و بلکه پیغمبر بوده و وزیرش خضر بوده باشد و در طلب آب حیات به ظلمات رفته باشد، حال چه اینکه اسمش اسکندر باشد و یا غیر آن.  
ه- جمعی از مورخین از قبیل اصمعی در" تاریخ عرب قبل از اسلام" و ابن هشام در کتاب" سیره" و" تیجان" و ابو ریحان بیرونی در" آثار الباقیه" و نشوان بن سعید در کتاب" شمس العلوم" و ...- به طوری که از آنها نقل شده- گفته‌اند که ذو القرنین یکی از تبابعه اذوای یمن «1» و یکی از ملوک حمیر بوده که در یمن سلطنت می‌کرده.  
آن گاه در اسم او اختلاف کرده‌اند، یکی گفته: مصعب بن عبد اللَّه بوده، و یکی گفته صعب بن ذی المرائد اول تبابعه‌اش دانسته، و این همان کسی بوده که در محلی به نام" بئر سبع" به نفع ابراهیم (ع) حکم کرد. یکی دیگر گفته: تبع الاقرن و اسمش حسان بوده. اصمعی گفته وی اسعد الکامل چهارمین تبایعه و فرزند حسان الاقرن، ملقب به ملکی کرب دوم بوده، و او فرزند ملک تبع اول بوده است. بعضی هم گفته‌اند نامش" شمر یرعش" بوده است.  
البته در برخی از اشعار حمیری‌ها و بعضی از شعرای جاهلیت نامی از ذو القرنین به عنوان یکی از مفاخر برده شده. از آن جمله در کتاب" البدایة و النهایة" نقل شده که ابن هشام این شعر اعشی را خوانده و انشاد کرده است:  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مملکت یمن در قدیم به هشتاد و چهار مخلاف تقسیم می‌شده- مخلاف به منزله قضاء و مدیریت عرف امروز بوده- و هر مخلافی مشتمل بر تعدادی قلعه بوده که هر قلعه‌اش را قصر و یا" محفد" می‌نامیدند و در آن جماعتی از امت زندگی نموده بزرگشان بر آنها حکم می‌رانده، و صاحب قصر را" ذی" می‌نامیدند مانند ذی غمدان و ذی معین یعنی صاحب غمدان و صاحب معین، آن گاه جمعی" ذی" را" اذواء" و" ذوین" استعمال نموده‌اند، و آن کسی که متصدی امر مخلاف بوده" قیل" و جمع آن را" اقیال" می‌آوردند و آن کسی که متولی امر همه مخلاف‌ها بوده" ملک" می‌خواندند و اگر این ملک حضرموت و شحر را هم با یمن ضمیمه می‌کرده در همه آنها حکم می‌رانده چنین کسی را" تبع" می‌خواندند. و اگر تنها بر یمن حکم می‌راند او را" ملک" می‌گفتند.  
تاریخ تا کنون به اسم پنجاه و پنج نفر از اذواء دست یافته است و لیکن از پادشاهان تنها به هشت نفر که از اذواء و ملوک حمیر بودند. و ملوک حمیر از همان ملوک دولت اخبره حاکمه در یمن بودند که چهارده نفر آنها را از ملوک شمرده‌اند، و آنچه از تاریخ ملوک یمن از طریق نقل و روایت به دست می‌آید آن قدر مبهم و پیچیده است که هیچ اعتمادی به تفاصیل آن نمی‌توان کرد. [.....]  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 531  
و الصعب ذو القرنین اصبح ثاویا بالجنوفی جدث اشم مقیما «1»  
و در بحث روایتی سابق گذشت که عثمان بن ابی الحاضر برای ابن عباس این اشعار را انشاد کرد:  
قد کان ذو القرنین جدی مسلما ملکا تدین له الملوک و تحشد  
و دو بیت دیگر که ترجمه‌اش نیز گذشت.  
مقریزی در کتاب" الخطط" خود می‌گوید: بدان که تحقیق علمای اخبار به اینجا منتهی شده که ذو القرنین که قرآن کریم نامش را برده و فرموده:" وَ یَسْئَلُونَکَ عَنْ ذِی الْقَرْنَیْنِ ..."  
مردی عرب بوده که در اشعار عرب نامش بسیار آمده است، و اسم اصلی‌اش صعب بن ذی مرائد فرزند حارث رائش، فرزند همال ذی سدد، فرزند عاد ذی منح، فرزند عار ملطاط، فرزند سکسک، فرزند وائل، فرزند حمیر، فرزند سبا، فرزند یشجب، فرزند یعرب، فرزند قحطان، فرزند هود، فرزند عابر، فرزند شالح، فرزند ارفخشد، فرزند سام، فرزند نوح بوده است.  
و او پادشاهی از ملوک حمیر است که همه از عرب عاربه «2» بودند و عرب عرباء هم نامیده شده‌اند. و ذو القرنین تبعی بوده صاحب تاج، و چون به سلطنت رسید نخست تجبر پیشه کرده و سرانجام برای خدا تواضع کرده با خضر رفیق شد. و کسی که خیال کرده ذو القرنین همان اسکندر پسر فیلبس است اشتباه کرده، برای اینکه کلمه" ذو" عربی است و ذو القرنین از لقب‌های عرب برای پادشاهان یمن است، و اسکندر لفظی است رومی و یونانی.  
ابو جعفر طبری گفته: خضر در ایام فریدون پسر ضحاک بوده البته این نظریه عموم علمای اهل کتاب است، ولی بعضی گفته‌اند در ایام موسی بن عمران، و بعضی دیگر گفته‌اند در مقدمه لشگر ذو القرنین بزرگ که در زمان ابراهیم خلیل (ع) بوده قرار داشته است. و این خضر در سفرهایش با ذو القرنین به چشمه حیات برخورده و از آن نوشیده است، و به ذو القرنین اطلاع نداده. از همراهان ذو القرنین نیز کسی خبردار نشد، در نتیجه تنها خضر جاودان شد، و او به عقیده علمای اهل کتاب همین الآن نیز زنده است.  
ولی دیگران گفته‌اند: ذو القرنینی که در عهد ابراهیم (ع) بوده همان فریدون پسر ضحاک بوده، و خضر در مقدمه لشگر او بوده است.  
ابو محمد عبد الملک بن هشام در کتاب تیجان که در معرفت ملوک زمان نوشته بعد از  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)صعب ذو القرنین سرانجام در محل جنو در قبر خوابید در حالی که قبرش ظاهر است.  
(2)عرب قبل از حضرت اسماعیل را، عرب عاربه گویند، و به اسماعیل و فرزندانش عرب مستعربه اطلاق می‌شود.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 532  
ذکر حسب و نسب ذو القرنین گفته است: وی تبعی بوده دارای تاج. در آغاز سلطنت ستمگری کرد و در آخر تواضع پیشه گرفت، و در بیت المقدس به خضر برخورده با او به مشارق زمین و مغارب آن سفر کرد و همانطور که خدای تعالی فرموده همه رقم اسباب سلطنت برایش فراهم شد و سد یاجوج و ماجوج را بنا نهاد و در آخر در عراق از دنیا رفت.  
و اما اسکندر، یونانی بوده و او را اسکندر مقدونی می‌گفتند، و" مجدونی" اش نیز خوانده‌اند، از ابن عباس پرسیدند ذو القرنین از چه نژاد و آب خاکی بوده؟ گفت: از حمیر بود و نامش صعب بن ذی مرائد بوده، و او همان است که خدایش در زمین مکنت داده و از هر سببی به وی ارزانی داشت، و او به دو قرن آفتاب و به رأس زمین رسید و سدی بر یاجوج و ماجوج ساخت.  
بعضی به او گفتند: پس اسکندر چه کسی بوده؟ گفت: او مردی حکیم و صالح از اهل روم بود که بر ساحل دریا در آفریقا مناری ساخت و سرزمین روم را گرفته به دریای عرب آمد و در آن دیار آثار بسیاری از کارگاه‌ها و شهرها بنا نهاد.  
از کعب الاحبار پرسیدند که ذو القرنین که بوده؟ گفت: قول صحیح نزد ما که از احبار و اسلاف خود شنیده‌ایم این است که وی از قبیله و نژاد حمیر بوده و نامش صعب بن ذی مرائد بوده، و اما اسکندر از یونان و از دودمان عیصو فرزند اسحاق بن ابراهیم خلیل (ع) بوده. و رجال اسکندر، زمان مسیح را درک کردند که از جمله ایشان جالینوس و ارسطاطالیس بوده‌اند. و همدانی در کتاب انساب گفته: کهلان بن سبا صاحب فرزندی شد به نام زید، و زید پدر عریب و مالک و غالب و عمیکرب بوده است. هیثم گفته: عمیکرب فرزند سبا برادر حمیر و کهلان بود. عمیکرب صاحب دو فرزند به نام ابو مالک فدرحا و مهیلیل گردید و غالب دارای فرزندی به نام جنادة بن غالب شد که بعد از مهیلیل بن عمیکرب بن سبا سلطنت یافت. و عریب صاحب فرزندی به نام عمرو شد و عمرو هم دارای زید و هم یسع گشت که ابا الصعب کنیه داشت. و این ابا الصعب همان ذو القرنین اول است، و همو است مساح و بناء که در فن مساحت و بنائی استاد بود و نعمان بن بشیر در باره او می‌گوید:  
فمن ذا یعادونا من الناس معشرا کراما فذو القرنین منا و حاتم «1»  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)این کیانند که از میان مردم با ما دشمنی می‌کنند با اینکه ما گروهی بزرگواریم و ذو القرنین و حاتم از ماست.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 533  
و نیز در این باره است که حارثی می‌گوید:  
سموا لنا واحدا منکم فنعرفه فی الجاهلیة لاسم الملک محتملا  
کالتابعین و ذی القرنین یقبله اهل الحجی فاحق القول ما قبلا  
و در این باره ابن ابی ذئب خزاعی می‌گوید:  
و منا الذی بالخافقین تغربا و اصعد فی کل البلاد و صوبا  
فقد نال قرن الشمس شرقا و مغربا و فی ردم یاجوج بنی ثم نصبا  
و ذلک ذو القرنین تفخر حمیر بعسکر قیل لیس یحصی فیحسبا  
همدانی سپس می‌گوید: (علمای همدان می‌گویند: ذو القرنین اسمش صعب بن مالک بن حارث الاعلی فرزند ربیعة بن الحیار بن مالک، و در باره ذو القرنین گفته‌های زیادی هست «1».  
و این کلامی است جامع، و از آن استفاده می‌شود که اولا لقب ذو القرنین مختص به شخص مورد بحث نبوده بلکه پادشاهانی چند از ملوک حمیر به این نام ملقب بوده‌اند، ذو القرنین اول، و ذو القرنین‌های دیگر.  
و ثانیا ذو القرنین اول آن کسی بوده که سد یاجوج و ماجوج را قبل از اسکندر مقدونی به چند قرن بنا نهاده و معاصر با ابراهیم خلیل (ع) و یا بعد از او بوده- و مقتضای آنچه ابن هشام آورده که وی خضر را در بیت المقدس زیارت کرده همین است که وی بعد از او بود، چون بیت المقدس چند قرن بعد از حضرت ابراهیم (ع) و در زمان داوود و سلیمان ساخته شد- پس به هر حال ذو القرنین هم قبل از اسکندر بوده. علاوه بر اینکه تاریخ حمیر تاریخی مبهم است.  
بنا بر آنچه مقریزی آورده گفتار در دو جهت باقی می‌ماند.  
یکی اینکه این ذو القرنین که تبع حمیری است سدی که ساخته در کجا است؟.  
دوم اینکه آن امت مفسد در زمین که سد برای جلوگیری از فساد آنها ساخته شده چه امتی بوده‌اند؟ و آیا این سد یکی از همان سدهای ساخته شده در یمن، و یا پیرامون یمن، از قبیل سد مارب است یا نه؟ چون سدهایی که در آن نواحی ساخته شده به منظور ذخیره ساختن آب برای آشامیدن، و یا زراعت بوده است، نه برای جلوگیری از کسی. علاوه بر اینکه در هیچ یک آنها قطعه‌های آهن و مس گداخته به کار نرفته، در حالی که قرآن سد ذو القرنین را  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)الخطط.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 534  
اینچنین معرفی نموده.  
و آیا در یمن و حوالی آن امتی بوده که بر مردم هجوم برده باشند، با اینکه همسایگان یمن غیر از امثال قبط و آشور و کلدان و ... کسی نبوده، و آنها نیز همه ملتهایی متمدن بوده‌اند؟.  
یکی از بزرگان و محققین معاصر «1» ما این قول را تایید کرده، و آن را چنین توجیه می‌کند: ذو القرنین مذکور در قرآن صدها سال قبل از اسکندر مقدونی بوده، پس او این نیست، بلکه این یکی از ملوک صالح، از پیروان اذواء از ملوک یمن بوده، و از عادت این قوم این بوده که خود را با کلمه" ذی" لقب می‌دادند، مثلا می‌گفتند: ذی همدان، و یا ذی غمدان، و یا ذی المنار، و ذی الاذغار و ذی یزن و امثال آن.  
و این ذو القرنین مردی مسلمان، موحد، عادل، نیکو سیرت، قوی، و دارای هیبت و شوکت بوده، و با لشگری بسیار انبوه به طرف مغرب رفته، نخست بر مصر و سپس بر ما بعد آن مستولی شده، و آن گاه هم چنان در کناره دریای سفید به سیر خود ادامه داده تا به ساحل اقیانوس غربی رسیده، و در آنجا آفتاب را دیده که در عینی حمئة و یا حامیه فرو می‌رود.  
سپس از آنجا رو به مشرق نهاده، و در مسیر خود آفریقا را بنا نهاده. مردی بوده بسیار حریص و خبره در بنائی و عمارت. و هم چنان سیر خود را ادامه داده تا به شبه جزیره و صحراهای آسیای وسطی رسیده، و از آنجا به ترکستان، و دیوار چین برخورده، و در آنجا قومی را یافته که خدا میان آنان و آفتاب ساتری قرار نداده بود.  
سپس به طرف شمال متمایل و منحرف گشته، تا به مدار السرطان رسیده، و شاید همانجا باشد که بر سر زبانها افتاده که وی به ظلمات راه یافته است. اهل این دیار از وی درخواست کرده‌اند که برایشان سدی بسازد تا از رخنه یاجوج و ماجوج در بلادشان ایمن شوند، چون یمنی‌ها- و مخصوصا ذو القرنین- معروف به تخصص در ساختن سد بوده‌اند، لذا ذو القرنین برای آنان سدی بنا نهاده است.  
حال اگر محل این سد همان محل دیوار چین باشد، که فاصله میان چین و مغول است، ناگزیر باید بگوئیم قسمتی از آن دیوار بوده که خراب شده، و وی آن را ساخته است، و اگر اصل دیوار چنین نباشد، چون اصل آن را بعضی از ملوک چین قبل این تاریخ ساخته بوده‌اند که دیگر اشکالی باقی نمی‌ماند. و به طوری که می‌گویند از جمله بناهایی که  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)علامه سید هبة الدین شهرستانی.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 535  
ذو القرنین که اسم اصلیش" شمر یرعش" بود ساخته شهر سمرقند بوده است.  
این احتمال که وی پادشاهی عربی زبان بوده تایید شده به اینکه می‌بینیم اعراب از رسول خدا (ص) از وی پرسش نموده و قرآن کریم، داستانش را برای تذکر و عبرت‌گیری آورده است، زیرا اگر از نژاد عرب نبود جهت نداشت از میان همه ملوک عالم تنها او را ذکر کند. پس چون اعراب نسبت به نژاد خود تعصب می‌ورزیدند سرگذشت او در آنان مؤثرتر بوده، چون ملوک روم و عجم و چین از امتهای دوری بوده‌اند که اعراب خیلی به شنیدن تاریخشان و عبرت‌گیری از سرگذشتشان علاقمند نبودند، به همین جهت می‌بینیم که در سراسر قرآن اسمی از آن ملوک به میان نیامده است. این بود خلاصه کلام شهرستانی «1».  
اشکالی که به گفته وی باقی می‌ماند این است که دیوار چین نمی‌تواند سد ذو القرنین باشد، برای اینکه ذو القرنین به اعتراف خود او قرنها قبل از اسکندر بوده، و دیوار چین در حدود نیم قرن بعد از اسکندر ساخته شده، و اما سدهای دیگری که غیر از دیوار بزرگ چین در آن نواحی هست هیچ یک از آهن و مس ساخته نشده و همه با سنگ است.  
صاحب تفسیر جواهر بعد از ذکر مقدمه‌ای بیانی آورده که خلاصه‌اش این است که:  
با کمک سنگنبشته‌ها و آثار باستانی از خرابه‌های یمن به دست آمده که در این سرزمین سه دولت حکومت کرده است: یکی دولت معین بود که پایتختش قرناء بوده، و علماء تخمین زده‌اند که آثار این دولت از قرن چهاردهم قبل از میلاد آغاز و در قرن هفتم و یا هشتم قبل از میلاد خاتمه یافته است، و از ملوک این دولت به شانزده پادشاه مثل" اب یدع" و" أب یدع ینیع" دست یافته‌اند.  
دولت سبا که از قحطانیان بوده اول اذواء بوده و سپس اقیال. و از همه برجسته‌تر سبا بوده که صاحب قصر صرواح در قسمت شرقی صنعا است، که بر همه ملوک این دولت غلبه یافته است. این سلسله از سال 850 ق م تا سال 115 ق م در آن نواحی سلطنت داشته‌اند، و معروف از ملوک آنان بیست و هفت پادشاه بوده که پانزده نفر آنان لقب" مکرب" داشته‌اند مانند مکرب" یثعمر" و مکرب" ذمرعلی" و دوازده نفر ایشان تنها لقب ملک داشته‌اند مانند ملک" ذرح" و ملک" یریم ایمن".  
و سوم سلسله حمیریها که دو طبقه بوده‌اند اول ملوک سبا و ریدان که از سال 115 ق م تا سال 275 ب م سلطنت کرده‌اند. اینها تنها ملوک بوده‌اند. طبقه دوم ملوک سبا و ریدان  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1).  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 536  
و حضرموت و غیر آن که چهارده نفر از این سلسله سلطنت کرده‌اند، و بیشترشان تبع بوده‌اند اول آنان" شمر یرعش" و دوم" ذو القرنین" و سوم" عمرو" شوهر بلقیس «1» بود که آخرشان منتهی به ذی جدن می‌شود و آغاز سلطنت این سلسله از سال 275 م شروع شده در سال 525 خاتمه یافته است.

[سخن صاحب تفسیر" جواهر" در اثبات اینکه ذو القرنین، کورش، پادشاه هخامنشی ایران، و یاجوج و ماجوج، اقوام مغول بوده‌اند] ..... ص : 536

آن گاه صاحب جواهر می‌گوید: پیشوند" ذی" در لقب ملوک یمن اضافه شده، و هیچ ملوک دیگری از قبیل ملوک روم سراغ نداریم که این کلمه در لقبشان اضافه شده باشد، به همین دلیل است که می‌گوئیم ذو القرنین از ملوک یمن بوده، و قبل از شخص مورد بحث اشخاص دیگری نیز در یمن ملقب به ذو القرنین بوده‌اند، و لیکن آیا این همان ذو القرنین مذکور در قرآن باشد یا نه قابل بحث است.  
اعتقاد ما این است که: نه، برای اینکه ملوک یمن قریب العهد با ما بوده‌اند و از آنها چنین خاطراتی نقل نشده مگر در روایاتی که نقالهای قهوه‌خانه با آنها سر و کار دارند، مثل اینکه" شمر یرعش" به بلاد عراق و فارس و خراسان و صغد سفر کرده و شهری به نام سمرقند بنا نهاده که اصلش" شمرکند" بوده و اسعد ابو کرب در آذربایجان جنگ کرده، و حسان پسرش را به صغد فرستاده و یعفر پسر دیگرش را به روم و برادر زاده‌اش را به فارس روانه ساخته، و اینکه بعد از جنگ او با چین از حمیریها عده‌ای در چین باقی ماندند که هم اکنون در آنجا هستند.  
ابن خلدون و دیگران این اخبار را تکذیب کرده‌اند، و آن را مبالغه دانسته و با ادله جغرافیایی و تاریخی رد نموده‌اند.  
پس می‌توان گفت که ذو القرنین از امت عرب بوده و لیکن در تاریخی قبل از تاریخ معروف می‌زیسته است. این بود خلاصه کلام صاحب جواهر «2».  
و- و بعضی دیگر گفته‌اند: ذو القرنین همان کورش یکی از ملوک هخامنشی در فارس است که در سالهای" 539- 560 ق م" می‌زیسته و همو بوده که امپراطوری ایرانی را تاسیس و میان دو مملکت فارس و ماد را جمع نمود. بابل را مسخر کرد و به یهود اجازه مراجعت از بابل به اورشلیم را صادر کرد، و در بنای هیکل کمک‌ها کرد و مصر را به تسخیر خود درآورد، آن گاه به سوی یونان حرکت نموده بر مردم آنجا نیز مسلط شد و به طرف مغرب رهسپار گردیده  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)این بلقیس غیر از ملکه سبا می‌باشد که گفته می‌شود با سلیمان بن داوود بعد از آنکه او را از سبا فرا خواند ازدواج کرد، و این داستان قریب هزار سال قبل از میلاد می‌باشد.  
(2)الجواهر.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 537  
آن گاه رو به سوی مشرق نهاد و تا اقصی نقطه مشرق پیش رفت.  
این قول را یکی از علمای نزدیک به عصر «1» ما ذکر کرده و یکی از محققین هند «2» در ایضاح و تقریب آن سخت کوشیده است. اجمال مطلب اینکه: آنچه قرآن از وصف ذو القرنین آورده با این پادشاه عظیم تطبیق می‌شود، زیرا اگر ذو القرنین مذکور در قرآن مردی مؤمن به خدا و به دین توحید بوده کورش نیز بوده، و اگر او پادشاهی عادل و رعیت‌پرور و دارای سیره رفق و رأفت و احسان بوده این نیز بوده و اگر او نسبت به ستمگران و دشمنان مردی سیاستمدار بوده این نیز بوده و اگر خدا به او از هر چیزی سببی داده به این نیز داده، و اگر میان دین و عقل و فضائل اخلاقی وعده و عده و ثروت و شوکت و انقیاد اسباب برای او جمع کرده برای این نیز جمع کرده بود.  
و همانطور که قرآن کریم فرموده کورش نیز سفری به سوی مغرب کرده حتی بر لیدیا و پیرامون آن نیز مستولی شده و بار دیگر به سوی مشرق سفر کرده تا به مطلع آفتاب برسید، و در آنجا مردمی دید صحرانشین و وحشی که در بیابانها زندگی می‌کردند. و نیز همین کورش سدی بنا کرده که به طوری که شواهد نشان می‌دهد سد بنا شده در تنگه داریال میان کوه‌های قفقاز و نزدیکیهای شهر تفلیس است. این اجمال آن چیزی است که مولانا ابو الکلام آزاد گفته است که اینک تفصیل آن از نظر شما خواننده می‌گذرد.  
اما مساله ایمانش به خدا و روز جزا: دلیل بر این معنا کتاب عزرا (اصحاح 1) و کتاب دانیال (اصحاح 6) و کتاب اشعیاء (اصحاح 44 و 45) از کتب عهد عتیق است که در آنها از کورش تجلیل و تقدیس کرده و حتی در کتاب اشعیاء او را" راعی رب" (رعیت‌دار خدا) نامیده و در اصحاح چهل و پنج چنین گفته است:" (پروردگار به مسیح خود در باره کورش چنین می‌گوید) آن کسی است که من دستش را گرفتم تا کمرگاه دشمن را خرد کند تا برابر او درب‌های دو لنگه‌ای را باز خواهم کرد که دروازه‌ها بسته نگردد، من پیشاپیشت رفته پشته‌ها را هموار می‌سازم، و دربهای برنجی را شکسته، و بندهای آهنین را پاره پاره می‌نمایم، خزینه‌های ظلمت و دفینه‌های مستور را به تو می‌دهم تا بدانی من که تو را به اسمت می‌خوانم خداوند اسرائیلم به تو لقب دادم و تو مرا نمی‌شناسی".  
و اگر هم از وحی بودن این نوشته‌ها صرفنظر کنیم باری یهود با آن تعصبی که به مذهب خود دارد هرگز یک مرد مشرک مجوسی و یا وثنی را (اگر کورش یکی از دو مذهب را داشته) مسیح پروردگار و هدایت شده او و مؤید به تایید او و راعی رب  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)سر احمد خان هندی.  
(2)مولانا ابو الکلام آزاد.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 538  
نمی‌خواند.  
علاوه بر اینکه نقوش و نوشته‌های با خط میخی که از عهد داریوش کبیر به دست آمده که هشت سال بعد از او نوشته شده- گویای این حقیقت است که او مردی موحد بوده و نه مشرک، و معقول نیست در این مدت کوتاه وضع کورش دگرگونه ضبط شود.  
و اما فضائل نفسانی او: گذشته از ایمانش به خدا، کافی است باز هم به آنچه از اخبار و سیره او و به اخبار و سیره طاغیان جبار که با او به جنگ برخاسته‌اند مراجعه کنیم و ببینیم وقتی بر ملوک" ماد" و" لیدیا" و" بابل" و" مصر" و یاغیان بدوی در اطراف" بکتریا" که همان بلخ باشد و غیر ایشان ظفر می‌یافته با آنان چه معامله می‌کرده، در این صورت خواهیم دید که بر هر قومی ظفر پیدا می‌کرده از مجرمین ایشان گذشت و عفو می‌نموده و بزرگان و کریمان هر قومی را اکرام و ضعفای ایشان را ترحم می‌نموده و مفسدین و خائنین آنان را سیاست می‌نموده.  
کتب عهد قدیم و یهود هم که او را به نهایت درجه تعظیم نموده بدین جهت بوده که ایشان را از اسارت حکومت بابل نجات داده و به بلادشان برگردانیده و برای تجدید بنای هیکل هزینه کافی در اختیارشان گذاشته، و نفائس گرانبهایی که از هیکل به غارت برده بودند و در خزینه‌های ملوک بابل نگهداری می‌شده به ایشان برگردانیده، و همین خود مؤید دیگری است برای این احتمال که کورش همان ذو القرنین باشد، برای اینکه به طوری که اخبار شهادت می‌دهد پرسش کنندگان از رسول خدا (ص) از داستان ذو القرنین یهود بوده‌اند.  
علاوه بر این مورخین قدیم یونان مانند" هردوت" و دیگران نیز جز به مروت و فتوت و سخاوت و کرم و گذشت و قلت حرص و داشتن رحمت و رأفت، او را نستوده‌اند، و او را به بهترین وجهی ثنا و ستایش کرده‌اند.  
و اما اینکه چرا کورش را ذو القرنین گفته‌اند: هر چند تواریخ از دلیلی که جوابگوی این سؤال باشد خالی است لیکن مجسمه سنگی که اخیرا در مشهد مرغاب در جنوب ایران از او کشف شده جای هیچ تردیدی نمی‌گذارد که همو ذو القرنین بوده، و وجه تسمیه‌اش این است که در این مجسمه‌ها دو شاخ دیده می‌شود که هر دو در وسط سر او در آمده یکی از آن دو به طرف جلو و یکی دیگر به طرف عقب خم شده، و این با گفتار قدمای مورخین که در وجه تسمیه او به این اسم گفته‌اند تاج و یا کلاه خودی داشته که دارای دو شاخ بوده درست تطبیق می‌کند.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 539  
در کتاب دانیال «1» هم خوابی که وی برای کورش نقل کرده را به صورت قوچی که دو شاخ داشته دیده است.  
در آن کتاب چنین آمده: در سال سوم از سلطنت" بیلشاصر" پادشاه، برای من که دانیال هستم بعد از آن رؤیا که بار اول دیدم رؤیایی دست داد که گویا من در" شوشن" هستم یعنی در آن قصری که در ولایت عیلام است می‌باشم و در خواب می‌بینم که من در کنار نهر" اولای" هستم چشم خود را به طرف بالا گشودم ناگهان قوچی دیدم که دو شاخ دارد و در کنار نهر ایستاده و دو شاخش بلند است اما یکی از دیگری بلندتر است که در عقب قرار دارد. قوچ را دیدم به طرف مغرب و شمال و جنوب حمله می‌کند، و هیچ حیوانی در برابرش مقاومت نمی‌آورد و راه فراری از دست او نداشت و او هر چه دلش می‌خواهد می‌کند و بزرگ می‌شود. در این بین که من مشغول فکر بودم دیدم نر بزی از طرف مغرب نمایان شد همه ناحیه مغرب را پشت سر گذاشت و پاهایش از زمین بریده است، و این حیوان تنها یک شاخ دارد که میان دو چشمش قرار دارد. آمد تا رسید به قوچی که گفتم دو شاخ داشت و در کنار نهر بود سپس با شدت و نیروی هر چه بیشتر دویده، خود را به قوچ رسانید با او در آویخت و او را زد و هر دو شاخش را شکست، و دیگر تاب و توانی برای قوچ نماند، بی اختیار در برابر نر بز ایستاد. نر بز قوچ را به زمین زد و او را لگدمال کرد، و آن حیوان نمی‌توانست از دست او بگریزد، و نر بز بسیار بزرگ شد.  
آن گاه می‌گوید: جبرئیل را دیدم و او رؤیای مرا تعبیر کرده به طوری که قوچ دارای دو شاخ با کورش و دو شاخش با دو مملکت فارس و ماد منطبق شد و نر بز که دارای یک شاخ بود با اسکندر مقدونی منطبق شد.  
و اما سیر کورش به طرف مغرب و مشرق: اما سیرش به طرف مغرب همان سفری بود که برای سرکوبی و دفع" لیدیا" کرد که با لشگرش به طرف کورش می‌آمد، و آمدنش به ظلم و طغیان و بدون هیچ عذر و مجوزی بود. کورش به طرف او لشگر کشید و او را فراری داد، و تا پایتخت کشورش تعقیبش کرد، و پایتختش را فتح نموده او را اسیر نمود، و در آخر او و سایر یاورانش را عفو نموده اکرام و احسانشان کرد با اینکه حق داشت که سیاستشان کند و به کلی نابودشان سازد.  
و انطباق این داستان با آیه شریفه" حَتَّی إِذا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَها تَغْرُبُ فِی عَیْنٍ حَمِئَةٍ  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)کتاب دانیال، اصحاح هشتم، 1- 9.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 540  
- که شاید ساحل غربی آسیای صغیر باشد- وَ وَجَدَ عِنْدَها قَوْماً قُلْنا یا ذَا الْقَرْنَیْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَ إِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِیهِمْ حُسْناً" از این رواست که گفتیم حمله لیدیا تنها از باب فساد و ظلم بوده.  
آن گاه به طرف صحرای کبیر مشرق، یعنی اطراف بکتریا عزیمت نمود، تا غائله قبائل وحشی و صحرانشین آنجا را خاموش کند، چون آنها همیشه در کمین می‌نشستند تا به اطراف خود هجوم آورده فساد راه بیندازند، و انطباق آیه" حَتَّی إِذا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَها تَطْلُعُ عَلی قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِها سِتْراً" روشن است.  
و اما سد سازی کورش: باید دانست سد موجود در تنگه کوه‌های قفقاز، یعنی سلسله کوه‌هایی که از دریای خزر شروع شده و تا دریای سیاه امتداد دارد، و آن تنگه را تنگه" داریال" می‌نامند که بعید نیست تحریف شده از" داریول" باشد، که در زبان ترکی به معنای تنگه است، و به لغت محلی آن سد را سد" دمیر قاپو" یعنی دروازه آهنی می‌نامند، و میان دو شهر تفلیس و" ولادی کیوکز" واقع شده سدی است که در تنگه‌ای واقع در میان دو کوه خیلی بلند ساخته شده و جهت شمالی آن کوه را به جهت جنوبی‌اش متصل کرده است، به طوری که اگر این سد ساخته نمی‌شد تنها دهانه‌ای که راه میان جنوب و شمال آسیا بود همین تنگه بود. با ساختن آن این سلسله جبال به ضمیمه دریای خزر و دریای سیاه یک حاجز و مانع طبیعی به طول هزارها کیلومتر میان شمال و جنوب آسیا شده.  
و در آن اعصار اقوامی شریر از سکنه شمال شرقی آسیا از این تنگه به طرف بلاد جنوبی قفقاز، یعنی ارمنستان و ایران و آشور و کلده، حمله می‌آوردند و مردم این سرزمینها را غارت می‌کردند. و در حدود سده هفتم قبل از میلاد حمله عظیمی کردند، به طوری که دست چپاول و قتل و برده‌گیریشان عموم بلاد را گرفت تا آنجا که به پایتخت آشور یعنی شهر نینوا هم رسیدند، و این زمان تقریبا همان زمان کورش است.  
مورخان قدیم- نظیر هردوت یونانی- سیر کورش را به طرف شمال ایران برای خاموش کردن آتش فتنه‌ای که در آن نواحی شعله‌ور شده بود آورده‌اند. و علی الظاهر چنین به نظر می‌رسد که در همین سفر سد مزبور را در تنگه داریال و با استدعای اهالی آن مرز و بوم و تظلمشان از فتنه اقوام شرور بنا نهاده و آن را با سنگ و آهن ساخته است و تنها سدی که در دنیا در ساختمانش آهن به کار رفته همین سد است، و انطباق آیه" فَأَعِینُونِی بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَیْنَکُمْ وَ بَیْنَهُمْ رَدْماً آتُونِی زُبَرَ الْحَدِیدِ ..." بر این سد روشن است.  
و از جمله شواهدی که این مدعا را تایید می‌کند وجود نهری است در نزدیکی این سد که آن را نهر" سایروس" می‌گویند، و کلمه" سایروس" در اصطلاح غربیها نام کورش   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 541  
است، و نهر دیگری است که از تفلیس عبور می‌کند به نام" کر".  
و داستان این سد را" یوسف"، مورخ یهودی در آنجا که سرگذشت سیاحت خود را در شمال قفقاز می‌آورد ذکر کرده است. و اگر سد مورد بحث که کورش ساخته عبارت از دیوار باب الأبواب باشد که در کنار بحر خزر واقع است نباید یوسف مورخ آن را در تاریخ خود بیاورد، زیرا در روزگار او هنوز دیوار باب الأبواب ساخته نشده بود، چون این دیوار را به کسری انوشیروان نسبت می‌دهند و یوسف قبل از کسری می‌زیسته و به طوری که گفته‌اند در قرن اول میلادی بوده است.  
علاوه بر این که سد باب الأبواب قطعا غیر سد ذو القرنینی است که در قرآن آمده، برای اینکه در دیوار باب الأبواب آهن به کار نرفته.  
و اما یاجوج و ماجوج: بحث از تطورات حاکم بر لغات و سیری که زبانها در طول تاریخ کرده ما را بدین معنا رهنمون می‌شود که یاجوج و ماجوج همان مغولیان بوده‌اند، چون این دو کلمه به زبان چینی" منگوک" و یا" منچوک" است، و معلوم می‌شود که دو کلمه مذکور به زبان عبرانی نقل شده و یاجوج و ماجوج خوانده شده است، و در ترجمه‌هایی که به زبان یونانی برای این دو کلمه کرده‌اند" گوک" و" ماگوک" می‌شود، و شباهت تامی که ما بین" ماگوک" و" منگوک" هست حکم می‌کند بر اینکه کلمه مزبور همان منگوک چینی است هم چنان که" منغول" و" مغول" نیز از آن مشتق و نظائر این تطورات در الفاظ آن قدر هست که نمی‌توان شمرد.  
پس یاجوج و ماجوج مغول هستند و مغول امتی است که در شمال شرقی آسیا زندگی می‌کنند، و در اعصار قدیم امت بزرگی بودند که مدتی به طرف چین حمله‌ور می‌شدند و مدتی از طریق داریال قفقاز به سرزمین ارمنستان و شمال ایران و دیگر نواحی سرازیر می‌شدند، و مدتی دیگر یعنی بعد از آنکه سد ساخته شد به سمت شمال اروپا حمله می‌بردند، و اروپائیان آنها را" سیت" می‌گفتند. و از این نژاد گروهی به روم حمله‌ور شدند که در این حمله دولت روم سقوط کرد. در سابق گفتیم که از کتب عهد عتیق هم استفاده می‌شود که این امت مفسد از سکنه اقصای شمال بودند.  
این بود خلاصه‌ای از کلام ابو الکلام، که هر چند بعضی از جوانبش خالی از اعتراضاتی نیست، لیکن از هر گفتار دیگری انطباقش با آیات قرآنی روشن‌تر و قابل قبول‌تر است.  
ز- از جمله حرفهایی که در باره ذو القرنین زده شده مطلبی است که من از یکی از ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 542  
مشایخم شنیده‌ام که می‌گفت:" ذو القرنین از انسانهای ادوار قبلی انسان بوده" و این حرف خیلی غریب است، و شاید خواسته است پاره‌ای حرفها و اخباری را که در عجائب حالات ذو القرنین هست تصحیح کند، مانند چند بار مردن و زنده شدن و به آسمان رفتن و به زمین برگشتن و مسخر شدن ابرها و نور و ظلمت و رعد و برق برای او و با ابر به مشرق و مغرب عالم سیر کردن.  
و معلوم است که تاریخ این دوره از بشریت که دوره ما است هیچ یک از مطالب مزبور را تصدیق نمی‌کند، و چون در حسن ظن به اخبار مذکور مبالغه دارد، لذا ناگزیر شده آن را به ادوار قبلی بشریت حمل کند.  
4- مفسرین و مورخین در بحث پیرامون این داستان دقت و کنکاش زیادی کرده و سخن در اطراف آن به تمام گفته‌اند، و بیشترشان بر آنند که یاجوج و ماجوج امتی بسیار بزرگ بوده‌اند که در شمال آسیا زندگی می‌کرده‌اند، و جمعی از ایشان اخبار وارد در قرآن کریم را که در آخر الزمان خروج می‌کنند و در زمین افساد می‌کنند، بر هجوم تاتار در نصف اول از قرن هفتم هجری بر مغرب آسیا تطبیق کرده‌اند، زیرا همین امت در آن زمان خروج نموده در خون‌ریزی و ویرانگری زرع و نسل و شهرها و نابود کردن نفوس و غارت اموال و فجایع افراطی نمودند که تاریخ بشریت نظیر آن را سراغ ندارد.  
مغولها اول سرزمین چین را در نور دیده آن گاه به ترکستان و ایران و عراق و شام و قفقاز تا آسیای صغیر روی آورده آنچه آثار تمدن سر راه خود دیدند ویران کردند و آنچه شهر و قلعه در مقابلشان قرار می‌گرفت نابود می‌ساختند، از آن جمله سمرقند و بخارا و خوارزم و مرو و نیشابور و ری و غیره بود، در شهرهایی که صدها هزار نفوس داشت در عرض یک روز یک نفر نفس‌کش را باقی نگذاشتند و از ساختمانهایش اثری نماند حتی سنگی روی سنگ باقی نماند.  
بعد از ویرانگری این شهرها به بلاد خود برگشتند، و پس از چندی دوباره به راه افتاده اهل" بولونیا" و بلاد" مجر" را نابود کردند و به روم حمله‌ور شده و آنها را ناگزیر به دادن جزیه کردند فجایعی که این قوم مرتکب شدند از حوصله شرح و تفصیل بیرون است.  
مفسرین و مورخین که گفتیم این حوادث را تحریر نموده‌اند از قضیه سد به کلی سکوت کرده‌اند. در حقیقت به خاطر اینکه مساله سد یک مساله پیچیده‌ای بوده لذا از زیر بار تحقیق آن شانه خالی کرده‌اند، زیرا ظاهر آیه" فَمَا اسْطاعُوا أَنْ یَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطاعُوا لَهُ نَقْباً قالَ هذا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّی فَإِذا جاءَ وَعْدُ رَبِّی جَعَلَهُ دَکَّاءَ وَ کانَ وَعْدُ رَبِّی حَقًّا وَ تَرَکْنا بَعْضَهُمْ یَوْمَئِذٍ یَمُوجُ فِی بَعْضٍ ..." به طوری که خود ایشان تفسیر کرده‌اند این است که این امت مفسد و   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 543  
خونخوار پس از بنای سد در پشت آن محبوس شده‌اند و دیگر نمی‌توانند تا این سد پای بر جاست از سرزمین خود بیرون شوند تا وعده خدای سبحان بیاید که وقتی آمد آن را منهدم و متلاشی می‌کند و باز اقوام نامبرده خونریزیهای خود را از سر می‌گیرند، و مردم آسیا را هلاک و این قسمت از آبادی را زیر و رو می‌کنند، و این تفسیر با ظهور مغول در قرن هفتم درست در نمی‌آید.  
لذا ناگزیر باید اوصاف سد مزبور را بر طبق آنچه قرآن فرموده حفظ کنند و در باره آن اقوام بحث کنند که چه قومی بوده‌اند، اگر همان تاتار و مغول بوده باشند که از شمال چین به طرف ایران و عراق و شام و قفقاز گرفته تا آسیای صغیر را لگدمال کرده باشند، پس این سد کجا بوده و چگونه توانسته‌اند از آن عبور نموده و به سایر بلاد بریزند و آنها را زیر و رو کنند؟.  
و این قوم مزبور اگر تاتار و یا غیر آن از امت‌های مهاجم در طول تاریخ بشریت نبوده‌اند پس این سد در کجا بوده، و سدی آهنی و چنان محکم که از خواصش این بوده که امتی بزرگ را هزاران سال از هجوم به اقطار زمین حبس کرده باشد به طوری که نتوانند از آن عبور کنند کجا است؟ و چرا در این عصر که تمامی دنیا به وسیله خطوط هوایی و دریایی و زمینی به هم مربوط شده، و به هیچ مانعی چه طبیعی از قبیل کوه و دریا، و یا مصنوعی مانند سد و یا دیوار و یا خندق برنمی‌خوریم که از ربط امتی با امت دیگر جلوگیری کند؟ و با این حال چه معنا دارد که با کشیدن سدی دارای این صفات و یا هر صفتی که فرض شود رابطه‌اش با امت‌های دیگر قطع شود؟  
لیکن در دفع این اشکال آنچه به نظر من می‌رسد این است که کلمه" دکاء" از" دک" به معنای ذلت باشد، هم چنان که در لسان العرب گفته:" جبل دک" یعنی کوهی که ذلیل شود «1». و آن وقت مراد از" دک کردن سد" این باشد که آن را از اهمیت و از خاصیت بیندازد به خاطر اتساع طرق ارتباطی و تنوع وسائل حرکت و انتقال زمینی و دریایی و هوایی دیگر اعتنایی به شان آن نشود.  
پس در حقیقت معنای این وعده الهی وعده به ترقی مجتمع بشری در تمدن و نزدیک شدن امتهای مختلف است به یکدیگر، به طوری که دیگر هیچ سدی و مانعی و دیواری جلو انتقال آنان را از هر طرف دنیا به هر طرف دیگر نگیرد، و به هر قومی بخواهند بتوانند هجوم آورند.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)لسان العرب، ج 10، ص 424.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 544  
مؤید این معنا سیاق آیه:" حَتَّی إِذا فُتِحَتْ یَأْجُوجُ وَ مَأْجُوجُ وَ هُمْ مِنْ کُلِّ حَدَبٍ یَنْسِلُونَ" است که خبر از هجوم یاجوج و ماجوج می‌دهد و اسمی از سد نمی‌برد.  
البته کلمه" دک" یک معنای دیگر نیز دارد، و آن عبارت از دفن است که در صحاح گفته:" دککت الرکی" این است که من چاه را با خاک دفن کردم «1». و باز معنای دیگری دارد، و آن این است که کوه به صورت تلهای خاک در آید، که باز در صحاح گفته:  
" تدکدکت الجبال" یعنی کوه‌ها تلهایی از خاک شدند، و مفرد آن" دکاء" می‌آید «2». بنا بر این ممکن است احتمال دهیم که سد ذو القرنین که از بناهای عهد قدیم است به وسیله بادهای شدید در زمین دفن شده باشد، و یا سیلهای مهیب آب‌رفتهایی جدید پدید آورده و باعث وسعت دریاها شده در نتیجه سد مزبور غرق شده باشد که برای بدست آوردن اینگونه حوادث جوی باید به علم ژئولوژی مراجعه کرد. پس دیگر جای اشکالی باقی نمی‌ماند، و لیکن با همه این احوال وجه قبلی موجه‌تر است- و خدا بهتر می‌داند.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1 و 2)صحاح، ج 4، ص 1584.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 545

[سوره الکهف (18): آیات 103 تا 108] ..... ص : 545

اشاره

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُکُمْ بِالْأَخْسَرِینَ أَعْمالاً (103) الَّذِینَ ضَلَّ سَعْیُهُمْ فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ هُمْ یَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ یُحْسِنُونَ صُنْعاً (104) أُولئِکَ الَّذِینَ کَفَرُوا بِآیاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فَلا نُقِیمُ لَهُمْ یَوْمَ الْقِیامَةِ وَزْناً (105) ذلِکَ جَزاؤُهُمْ جَهَنَّمُ بِما کَفَرُوا وَ اتَّخَذُوا آیاتِی وَ رُسُلِی هُزُواً (106) إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ کانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلاً (107)  
خالِدِینَ فِیها لا یَبْغُونَ عَنْها حِوَلاً (108)

ترجمه آیات ..... ص : 545

بگو آیا شما را از آنهایی که از جهت عمل زیانکارترند خبر دهیم (103).  
همان کسان که کوشش ایشان در زندگی این دنیا تلف شده و پندارند که رفتار نیکو دارند (104).  
آنها همان کسانند که آیت‌های پروردگارشان را با معاد انکار کرده‌اند، پس اعمالشان هدر شده و روز قیامت برای آنها میزانی بپا نمی‌کنیم (105).  
چنین است، و سزای ایشان جهنم است برای آنکه انکار ورزیده و آیت‌های من و پیغمبرانم را به مسخره گرفته‌اند (106).  
کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند منزلشان باغهای بهشت است (107).  
جاودانه در آنند و تغییر یافتن از آن را نخواهند (108).  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 546

بیان آیات [معرفی زیانکارترین زیانکاران (اخسرین اعمالا) که کارهای بی نتیجه خود را نیکو می‌پندارند و اعمالشان حبط شده، در قیامت وزنی ندارد] ..... ص : 546

این آیات شش‌گانه به منزله استنتاج از آیات گذشته در این سوره است که دلباختگی مشرکین را نسبت به زینت حیات دنیا و رکون و اطمینان به اولیائی غیر از خدا و ابتلاءشان به تاریک بینی و ناشنوایی و آثار اینها در سوء عاقبت را شرح می‌داد. و علاوه بر اینکه از آن آیات نتیجه‌گیری می‌کند، تمهید و مقدمه‌ای است نسبت به آیه آخر سوره که می‌فرماید:" قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ ...".  
" قُلْ هَلْ نُنَبِّئُکُمْ بِالْأَخْسَرِینَ أَعْمالًا".  
ظاهر سیاق می‌رساند که خطاب در این آیه به مشرکین باشد، و با لحن کنایه می‌فرماید:" بگو می‌خواهید بگوییم چه کسی در عمل خاسرتر از هر کس است ..." با اینکه منظور خود مخاطبین است، ولی بعد از یک آیه لحن سخن را عوض کرده نزدیک به صراحت می‌فرماید:" أُولئِکَ الَّذِینَ کَفَرُوا بِآیاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقائِهِ". پس معلوم می‌شود که منکرین نبوت و معاد که کفر به آیات خدا و لقاء او معرف ایشان است همان مشرکین هستند.  
بعضی «1» از مفسرین گفته‌اند: اگر نفرمود:" بالاخسرین عملا" با اینکه اصل در تمیز این است که مفرد آورده شود، و با اینکه مصدر هم شامل قلیل و هم کثیر می‌شود، برای این است که اعلام کند، خسران اختصاص به یک نوع اعمال ایشان ندارد، بلکه تمامی انواع کارهای ایشان را شامل است.  
" الَّذِینَ ضَلَّ سَعْیُهُمْ فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ هُمْ یَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ یُحْسِنُونَ صُنْعاً".  
این آیه خبر می‌دهد از آنهایی که در عمل از هر زیانکاری زیانکارترند. و آنها کسانی هستند که در آیه قبلی پیشنهاد کرد که به مشرکین معرفی‌شان کند و حال معرفی می‌کند و می‌فرماید کسانی هستند که در زندگی دنیا نیز از عمل خود بهره نگرفتند، چون" ضلال سعی" همان خسران و بی‌نتیجگی عمل است، آن گاه دنبالش اضافه فرموده که" وَ هُمْ یَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ یُحْسِنُونَ صُنْعاً- در عین حال گمان می‌کنند که کار خوبی انجام می‌دهند"، و همین پندار است که مایه تمامیت خسران ایشان شده است.  
توضیح اینکه: خسران و خسارت در کسب و کارهایی صورت می‌گیرد که به منظور  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر روح المعانی، ج 16، ص 47. [.....]  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 547  
استفاده و سود انجام می‌شود و وقتی خسران تحقق می‌یابد که کاسب از سعی و کوشش خود به غرضی که داشته، نرسد، بلکه نتیجه عمل این شود که مثلا چیزی از سرمایه هم از بین برود، و یا حد اقل منفعتی عاید نگردد در نتیجه سعیش بی‌نتیجه شود. و این همان است که آیه شریفه آن را" ضلال سعی" خوانده، کانه راه استفاده گم شده، و راهی که پیموده به خلاف آن هدفی که داشته است منتهی گردیده. حال که این مطلب روشن گردید می‌گوییم: چه بسیار می‌شود که انسان در کسب و کارش خاسر می‌شود و به خاطر استاد نبودن در کسب و یا در راه آن و یا به خاطر عواملی دیگر که احیانا اتفاق می‌افتد از نتیجه بی بهره می‌شود. و این خسرانی است که امید زوالش هست، چون معمولا پس از یکی دو بار اشتباه، تجربه می‌آموزد و ما فات را جبران می‌کند. و چه بسا می‌شود که آدمی خاسر می‌گردد ولی به خیال خود نتیجه گرفته است. ضرر می‌کند و به خیال خود سود برده است. اینچنین خسران و ضرری امیدی به زوال و جبرانش نیست.  
آدمی در زندگی دنیا جز سعی برای سعادت خود کاری نمی‌کند، و جز کوشش برای رسیدن به چنین هدفی همی ندارد، و این انسان اگر طریق حق را بپیماید و به غرض خود نائل شود و سعادتمند بشود که هیچ، و اگر راه خطا را برود و نفهمد که دارد خطا می‌رود خاسر است لیکن همین خاسر خسرانش قابل زوال است و امید نجات دارد. اما اگر راه خطا رفت و به غیر حق اصابت کرد و همان باطل را پذیرفت تا آنجا که وقتی هم که حق برایش جلوه کرد از آن اعراض نمود، و دلباخته استکبار و تعصب جاهلانه خود بود، چنین کسی از هر خاسری خاسرتر است و عملش از عمل هر کس دیگری بی‌نتیجه‌تر، زیرا این خسرانی است که زایل نمی‌شود، و امید نمی‌رود که روزی مبدل به سعادت شود و به همین جهت است که خدای تعالی می‌فرماید:" الَّذِینَ ضَلَّ سَعْیُهُمْ فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ هُمْ یَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ یُحْسِنُونَ صُنْعاً".  
و اینکه کسی با روشن شدن بطلان اعمالش، باز هم آن را حق بپندارد از این جهت است که دلش مجذوب زینت‌های دنیا و زخارف آن شده، و در شهوات غوطه‌ور گشته لذا همین انجذاب به مادیت او را از میل به پیروی حق و شنیدن داعی آن و پذیرفتن ندای منادی فطرت باز می‌دارد، هم چنان که در جای دیگر قرآن آمده:" وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَیْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ" «1» و نیز آمده:" وَ إِذا قِیلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ" «2» پس پیروی هوای نفس و از در عناد و  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)حق را انکار کردند در حالی که دلهایشان بدان یقین داشت. سوره نمل آیه 14.  
(2)و چون به او گفته شود از خدا بترس غرورش او را به گناه و لجبازی وا می‌دارد. سوره بقره آیه 206.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 548  
استکبار و عشق به شهوات نفس به اعراض از حق ادامه دادن همان خشنودی از باطل خویش بودن و آن را نیکو پنداشتن است.  
" أُولئِکَ الَّذِینَ کَفَرُوا بِآیاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقائِهِ".  
این جمله تعریف دومی برای" بِالْأَخْسَرِینَ أَعْمالًا" و تفسیری بعد از تفسیر آن است. و منظور از" آیات"- به طوری که اطلاق کلمه اقتضاء می‌کند- آیات آفاقی و انفسی خدای تعالی و معجزاتی است که انبیاء برای تایید رسالت خود می‌آورند. پس کفر به آیات، انکار نبوت است. علاوه بر اینکه خود پیغمبر از آیات است. و مراد از کفر به لقاء خدا، کفر به معاد و بازگشت به سوی او است.  
پس برگشت تعریف" بِالْأَخْسَرِینَ أَعْمالًا" به این است که آنان منکر نبوت و معادند، و این از خواص بت‌پرستان است.  
" فَحَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فَلا نُقِیمُ لَهُمْ یَوْمَ الْقِیامَةِ وَزْناً".  
وجه اینکه چرا اعمالشان حبط (بی اجر) می‌گردد این است که آنها هیچ عملی را برای رضای خدا انجام نمی‌دهند، و ثواب دار آخرت را نمی‌جویند و سعادت حیات آخرت را نمی‌طلبند و محرکشان در هیچ عملی یاد روز قیامت و حساب نیست. ما، در مباحث اعمال در جلد دوم این کتاب راجع به حبط بحثی ایراد کردیم.  
و اینکه فرمود:" فَلا نُقِیمُ لَهُمْ یَوْمَ الْقِیامَةِ وَزْناً" تفریعی است بر حبط اعمال، زیرا سنجش و وزن در روز قیامت به سنگینی حسنات است، به دلیل اینکه می‌فرماید:" وَ الْوَزْنُ یَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازِینُهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوازِینُهُ فَأُولئِکَ الَّذِینَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ" «1».  
و نیز به دلیل اینکه با حبط عمل دیگر سنگینی باقی نمی‌ماند و در نتیجه دیگر وزنی معنا ندارد.  
" ذلِکَ جَزاؤُهُمْ جَهَنَّمُ بِما کَفَرُوا وَ اتَّخَذُوا آیاتِی وَ رُسُلِی هُزُواً".  
کلمه" ذلک" اشاره به همان وصفی است که از اوصاف آنان ذکر کرد، و این اشاره خبر است برای مبتدایی که حذف شده و تقدیر کلام این است:" الامر ذلک" یعنی حال و وضع ایشان بدین‌سان است که ما گفتیم. و این خود تاکیدی است برای مطلب و جمله" جَزاؤُهُمْ جَهَنَّمُ" کلامی است نو و تازه که از عاقبت امر ایشان خبر می‌دهد. و جمله  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)سنگ سنجش امروز حق است پس هر کس میزان اعمالش سنگین شد آنان رستگارند و کسانی که میزان اعمالشان سبک گشت آنها کسانی خواهند بود که زیان کردند. سوره اعراف، آیه 8 و 9.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 549  
" بِما کَفَرُوا وَ اتَّخَذُوا آیاتِی وَ رُسُلِی هُزُواً" در معنای این است که فرموده باشد:" بما کفروا و ازدادوا کفرا باستهزاء آیاتی و رسلی" یعنی به خاطر کفری که ورزیدند، و آن را با مسخره کردن آیات و رسولان من دو چندان نمودند.  
" إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ کانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا".  
به کلمه" فردوس" هم ضمیر مذکر برمی‌گردد و هم مؤنث و به طوری که گفته شده کلمه‌ای است رومی به معنای" بستان" و بعضی هم گفته‌اند کلمه‌ای است سریانی به معنای تاکستان و اصل آن" فرداس" بوده، و بعضی دیگر گفته‌اند کلمه‌ای است سریانی و به معنای باغ انگور. و بعضی گفته‌اند کلمه‌ای است حبشی و بعضی گفته‌اند عربی است و به معنای باغ پر درختی است که بیشتر درختانش انگور باشد.  
بعضی خواسته‌اند از اینکه" جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ" را" نزل" خوانده، آن چنان که قبلا جهنم را برای کافران نزل خوانده بود استفاده کنند که در ما ورای بهشت و دوزخ، ثواب و عقاب دیگری است که به وصف در نمی‌آید. و چه بسا این مفسرین استفاده مذکور خود را با امثال:  
" لَهُمْ ما یَشاؤُنَ فِیها وَ لَدَیْنا مَزِیدٌ" «1» و آیه" فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِیَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْیُنٍ" «2» و آیه" وَ بَدا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ ما لَمْ یَکُونُوا یَحْتَسِبُونَ" «3» تایید می‌کنند.  
" خالِدِینَ فِیها لا یَبْغُونَ عَنْها حِوَلًا".  
کلمه" بغی" به معنای طلبیدن است. و کلمه" حول" به معنای تحول است. و باقی آیه روشن است.

بحث روایتی [(روایاتی در باره" بِالْأَخْسَرِینَ أَعْمالًا" و" جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ")] ..... ص : 549

در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی الطفیل روایت کرده که گفت: من از علی بن ابی طالب شنیدم که در پاسخ ابن الکواء که از آیه" هَلْ نُنَبِّئُکُمْ بِالْأَخْسَرِینَ أَعْمالًا" پرسیده بود فرمود: مقصود فاجران قریش است «4».  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)در بهشت برای ایشان است هر چه را که بخواهند، و نزد ما بیش از آن است. سوره ق، آیه 35.  
(2)هیچ کس نمی‌داند که چه چیزهایی که مایه روشنی چشمها است برایش پنهان کرده‌ایم.  
سوره الم سجده، آیه 17.  
(3)و از ناحیه خدا چیزهایی دیدند که هیچ احتمالش را نمی‌دادند. سوره زمر، آیه 47.  
(4)الدر المنثور، ج 4، ص 253.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 550  
و در تفسیر عیاشی از امام بن ربعی روایت کرده که گفت: ابن الکواء در مجلس امیر المؤمنین (ع) برخاست و عرض کرد مرا خبر ده از معنای قول خدا که می‌فرماید:" قُلْ هَلْ نُنَبِّئُکُمْ ... صُنْعاً" حضرت فرمود: مقصود اهل کتابند که به پروردگار خود کفر ورزیدند و در دین خود بدعت نهادند، خداوند هم اعمالشان را حبط کرد و اهل نهروان از ایشان دور نیستند «1».  
مؤلف: و نیز روایت شده که مقصود از آنها نصاری هستند، و راوی آن قمی از ابی جعفر (ع) است «2» و طبرسی هم در احتجاج از علی (ع) روایت کرده که منظور اهل کتابند «3». و در الدر المنثور آمده که ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابی خمیصه، عبد اللَّه بن قیس از علی (ع) روایت کرده که مقصود راهب‌ها هستند که خود را در دیرها حبس کردند «4».  
و همه این روایات از باب جری است، و دو آیه مذکور در روایات در سیاق مفصلی قرار دارند که روی سخن در آن سیاق با مشرکین است، و آیه سوم یعنی" أُولئِکَ الَّذِینَ کَفَرُوا بِآیاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقائِهِ ..." که تفسیر آیه دومی است انطباقش بر وثنی‌ها همانطور که گذشت روشن‌تر است تا بر غیر ایشان.  
پس روایتی که از قمی در تفسیرش در ذیل آیه مورد بحث آمده که در باره یهود نازل شد و در باره خوارج جریان یافته صحیح نیست.  
در تفسیر برهان از محمد بن عباس به سند خود از حارث از علی (ع) روایت آورده که فرمود: برای هر چیزی نقطه برجسته‌ای است و نقطه برجسته بهشت فردوس است که اختصاص به محمد و آل محمد (ع) دارد «5».  
و در الدر المنثور است که بخاری، مسلم و ابن ابی حاتم از ابی هریره روایت کرده‌اند که گفت رسول خدا (ص) فرمود:" وقتی از خدا درخواست می‌کنید فردوس را بخواهید که در وسط بهشت و بر نقطه بلند آن قرار دارد که فوق آن عرش رحمان است، و نهرهای بهشت از آنجا می‌جوشد «6».  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 352، ح 89.  
(2)تفسیر قمی، ج 2، ص 46.  
(3)احتجاج طبرسی، ج 1 ص 227 چاپ بیروت.  
(4)الدر المنثور، ج 4، ص 253.  
(5)تفسیر برهان، ج 4، ص 253.  
(6)الدر المنثور، ج 4، ص 254.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 551  
و در مجمع البیان است که عبادة بن صامت از رسول خدا (ص) روایت کرده که فرمود: بهشت صد درجه است که ما بین هر دو درجه آن به قدر ما بین آسمان و زمین است، و فردوس بالاترین درجه آن است که نهرهای چهارگانه بهشت از آنجا می‌جوشد، پس هر وقت خواستید از خدا درخواستی کنید فردوس را بخواهید «1».  
مؤلف: و در این معنا روایات دیگری است.  
و در تفسیر قمی از جعفر بن احمد از عبید اللَّه بن موسی از حسن بن علی بن ابی حمزه از پدرش از ابی بصیر از ابی عبد اللَّه (ع) روایت کرده که در ضمن حدیثی گفت از آن جناب از آیه" إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ کانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا" پرسیدم، فرمود: در باره ابو ذر و سلمان و مقداد و عمار بن یاسر نازل شده که خدای تعالی جنات فردوس را منزل و ماوای ایشان کرده است «2».  
مؤلف: جا دارد که این روایت را حمل بر جری کنیم و بگوئیم مراد این است که آیه شریفه در باره مؤمنین حقیقی نازل شده که چهار نفر مذکور از روشن‌ترین مصادیق آنند، و گرنه اگر بگوییم در خصوص ایشان نازل شده باشد، این اشکال متوجه می‌شود که سلمان از کسانی بود که در مدینه ایمان آورد، و آیه شریفه در مکه و قبل از هجرت به مدینه نازل شده، علاوه بر اینکه سند حدیث هم خالی از سستی نیست.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)مجمع البیان، ج 4، ص 216. [.....]  
(2)تفسیر قمی، ج 2، ص 46.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 552

[سوره الکهف (18): آیه 109] ..... ص : 552

اشاره

قُلْ لَوْ کانَ الْبَحْرُ مِداداً لِکَلِماتِ رَبِّی لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ کَلِماتُ رَبِّی وَ لَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً (109)

ترجمه آیه ..... ص : 552

بگو اگر دریا مرکب کلمات پروردگار من باشد پیش از آنکه کلمات پروردگارم تمامی گیرد دریا تمامی پذیرد و گر چه نظیر آن را نیز به کمک آوریم (109).

بیان آیه ..... ص : 552

اشاره

این آیه بیان مستقلی است برای وسعت کلمات خدای تعالی، و اینکه کلمات او نابودی پذیر نیست، و به همین جهت بعید نیست که تنها نازل شده باشد نه در ضمن آیات قبل و بعدش، لیکن اگر در ضمن آیات دیگری نازل شده باشد، آن وقت مربوط به تمامی مطالبی است که در این سوره مورد بحث قرار گرفته است.  
بدین خاطر که در اول این سوره اشاره شده که حقایقی الهی را خاطرنشان می‌سازد، و نخست پیغمبر خود را که از اعراض مردم از ذکر ناراحت شده بود تسلیت داد که همگی نسبت به تنبه به این حقایق در خواب و غفلتند و به زودی از خواب خود بیدار می‌شوند، و برای ایضاح این معنا مثالی از داستان اصحاب کهف آورد.  
آن گاه امور دیگری را خاطرنشان ساخته و برای مزید ایضاح در ذیل آن، داستان موسی ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 553  
و خضر را آورد که چگونه موسی از او اعمال عجیبی مشاهده کرد و نتوانست تاویل کند، و ظاهر آن اعمال وی را از باطن آنها غافل ساخت تا آنکه خود خضر تاویل کارهای خود را شرح داده اضطراب موسی را از بین برد. و سپس داستان ذو القرنین و سدی که به امر خدا و برای جلوگیری از مفسدین- از قبیل یاجوج و ماجوج- ساخته بیان کرد.  
و به طوری که ملاحظه می‌کنید اینها اموری است که در ذیلش حقایق و اسراری قرار دارد، و در حقیقت کلماتی است کاشف از مقاصدی، و بیاناتی است که از حقایقی نهفته که ذکر حکیم به سوی آنها دعوت می‌کند پرده برمی‌دارد. و این آیه، از این امور که کلمات خدا است خبر می‌دهد و کلمات خدا از مقاصدی که زوال ناپذیر است خبر می‌دهد، و آیه شریفه در اینکه در جایی قرار گرفته که غرض سوره استیفاء شده و بیانش تمام گشته و مثالهایش زده شده نظیر گفتار کسی می‌ماند که خیلی حرف زده و در آخر گفته باشد حرفهای ما تمامی ندارد لذا به همین مقدار که گفتیم اکتفاء می‌کنیم- و خدا داناتر است.

[اشاره به معنای" کلمه خدا" و بیان مقصود از اینکه اگر دریاها مرکب باشد کلمات خدا را با آن نتوان نوشت] ..... ص : 553

" قُلْ لَوْ کانَ الْبَحْرُ مِداداً لِکَلِماتِ رَبِّی ...".  
لفظ" کلمة" هم بر جمله اطلاق می‌شود و هم بر مفرد نظیر آیه شریفه" قُلْ یا أَهْلَ الْکِتابِ تَعالَوْا إِلی کَلِمَةٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ" «1» و در قرآن کریم بیشتر در گفتار خدا و حکم او استعمال شده مانند آیه" وَ تَمَّتْ کَلِمَتُ رَبِّکَ الْحُسْنی عَلی بَنِی إِسْرائِیلَ بِما صَبَرُوا" «2» و آیه" کَذلِکَ حَقَّتْ کَلِمَةُ رَبِّکَ عَلَی الَّذِینَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لا یُؤْمِنُونَ" «3» و آیه" وَ لَوْ لا کَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّکَ لَقُضِیَ بَیْنَهُمْ" «4» و آیات بسیار زیاد دیگری از این قبیل.  
و معلوم است که خدای تعالی تکلمش به دهان باز کردن نیست، بلکه تکلم او همان فعل او است و افاضه وجودی است که می‌کند، هم چنان که فرموده:" إِنَّما قَوْلُنا لِشَیْ‌ءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ" «5».  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)بگو ای اهل کتاب همه بیائید بر یک کلمه اتفاق کنیم و آن کلمه عبارت است از اینکه جز خدا را نپرستیم. سوره آل عمران، آیه 64.  
(2)کلمه حسنای پروردگارت بر بنی اسرائیل تمام شد چون صبر کردند. سوره اعراف آیه 137.  
(3)این چنین کلمه پروردگارت علیه کسانی که فسق کردند مسلم شد که ایمان نمی‌آورند. سوره یونس آیه 32.  
(4)اگر کلمه از پروردگارت نگذشته بود کار ایشان یکسره می‌شد. سوره یونس، آیه 19.  
(5)قول ما به هر چیزی که بخواهیمش این است که بگوییم بباش و او بدون درنگ موجود می‌شود. سوره نحل آیه 40.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 554  
و اگر قرآن فعل خدا را" کلمه" نامیده برای این است که فعل او بر وجود او دلالت می‌کند. از همین جا است که مسیح، کلمه خدا نامیده می‌شود، و قرآن کریم می‌فرماید:" إِنَّمَا الْمَسِیحُ عِیسَی ابْنُ مَرْیَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ کَلِمَتُهُ" «1» و نیز از اینجا روشن می‌شود که هیچ عینی از اعیان خارجی و هیچ واقعه‌ای از وقایع به وجود نمی‌آید مگر آنکه از این جهت که بر ذات خدای تعالی دلالت دارد، کلمه او است. چیزی که هست در عرف و اصطلاح قرآن کریم مخصوص اموری شده که دلالتش بر ذات باری عز اسمه ظاهر باشد، و در دلالتش خفاء و بطلان و تغییری نباشد، هم چنان که فرموده:" وَ الْحَقَّ أَقُولُ" «2» و نیز فرموده:" ما یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ" «3» و چنین موجودی مثال روشنش عیسی بن مریم (ع) و موارد قضای حتمی خدا است. و نیز از همین جا روشن می‌شود اینکه مفسرین «4»" کلمات" در آیه را حمل بر معلومات و یا مقدورات و یا میعادهایی که به اهل ثواب و اهل عقاب داده شده نموده‌اند، صحیح نیست.  
پس معنای اینکه فرمود:" قُلْ لَوْ کانَ الْبَحْرُ مِداداً لِکَلِماتِ رَبِّی" این است که اگر دریاها مرکب باشد و با آن، کلمات خدا را که دلالت به خدا می‌کنند بنویسم هر آینه آب دریا تمام می‌شود و کلمات پروردگار تمام نمی‌شود.  
و معنای" وَ لَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً" این است که حتی اگر غیر دریاهای دنیا دریای دیگری هم تهیه کنیم آن نیز خشک خواهد شد، قبل از اینکه کلمات پروردگار من تمام شود.  
بعضی «5» از مفسرین گفته‌اند: مراد از" بمثله" جنس مثل است، نه یک مثل، چون کلمه" مثل" هر وقت اضافه به اصل شود از تناهی بیرون نمی‌رود، و چون کلمات خدای تعالی- یعنی معلوماتش- غیر متناهی است، لذا متناهی نمی‌تواند غیر متناهی را ضبط کند- این خلاصه گفتار مفسر مذکور است.  
این گفته در جای خود صحیح است لیکن نه به خاطر تناهی و عدم تناهی، و اینکه کلمات خدا غیر متناهی است. بلکه به این جهت است که حقایقی که کلمات بر آن دلالت می‌کند از حیث دلالتش غلبه بر مقادیر دارد، و چگونه چنین نباشد با اینکه هر ذره از ذرات دریا هر قدر هم بسیار فرض شود وافی نیست که دلالتهایش را بر جمال و جلال خدا در طول  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)جز این نیست که مسیح، عیسی بن مریم رسول اللَّه و کلمه او است. سوره نساء، آیه 171.  
(2)سوره ص، آیه 84.  
(3)گفتار نزد من دگرگونه نمی‌شود. سوره ق، آیه 29.  
(4)مجمع البیان، ج 6، ص 498.  
(5)روح المعانی، ج 16، ص 51.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 555  
وجود خودش ثبت کند تا چه رسد به اینکه غیر دریاها از موجودات دیگر هم به دریاها اضافه شود.  
و اینکه کلمه" بحر" در آیه شریفه تکرار شده، و همچنین کلمه" ربی" که اسم ظاهر است در جای ضمیر به کار رفته تثبیت و تاکید را می‌رساند. و همچنین اینکه از اسامی خدای تعالی فقط" رب" ذکر شده و به ضمیر متکلم اضافه گردیده نیز تاکید را می‌رساند به اضافه اینکه به مضاف الیه شرافت هم می‌دهد.

بحث روایتی [(روایتی در ذیل آیه گذشته)] ..... ص : 555

در تفسیر قمی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (ع) روایت آورده که در ذیل این آیه فرموده: به تو خبر می‌دهم که کلام خدا نه آخر دارد و نه غایت، و تا ابد انقطاع نمی‌پذیرد «1».  
مؤلف: اینکه کلمات خدای را به کلام تفسیر فرموده گفتار گذشته ما را تایید می‌کند.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)تفسیر قمی، ج 2، ص 46.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 556

[سوره الکهف (18): آیه 110] ..... ص : 556

اشاره

قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحی إِلَیَّ أَنَّما إِلهُکُمْ إِلهٌ واحِدٌ فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلاً صالِحاً وَ لا یُشْرِکْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً (110)

ترجمه آیه ..... ص : 556

بگو من فقط بشری هستم همانند شما، که به من وحی می‌شود، حق این است که خدای شما یگانه است پس هر که امید دارد که به پیشگاه پروردگار خویش رود باید عمل شایسته کند و هیچکس را در عبادت پروردگارش شریک نکند (110).

بیان آیه [بیان آخرین آیه سوره، که به سه اصل: توحید، نبوت و معاد اشاره دارد] ..... ص : 556

این آیه آخرین آیه سوره است که غرض از بیان سوره را خلاصه می‌کند، و در آن اصول سه‌گانه دین را که توحید و نبوت و معاد است جمع کرده. جمله" أَنَّما إِلهُکُمْ إِلهٌ واحِدٌ" مساله توحید را، و جمله" إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحی إِلَیَّ" و جمله" فَلْیَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً ..."  
مساله نبوت را، و جمله" فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ" مساله معاد را متعرض است.  
" قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحی إِلَیَّ أَنَّما إِلهُکُمْ إِلهٌ واحِدٌ".  
کلمه" انما" ی اولی رسول خدا (ص) را منحصر در بشریت و در مانندی سایر بشرها می‌سازد، به طوری که هیچ چیزی زائد بر آنچه آنان دارند ندارد و هیچ زیادتی برای خود ادعا نمی‌کند. و این در حقیقت رد پندار مردم است که خیال می‌کنند هر   
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 557  
که ادعای نبوت کرد ادعای الوهیت و قدرت غیبی کرده است، و بر اساس همین پندار است که از انبیاء توقع‌هایی دارند که جز خدا کسی علم و قدرت بر آنها را ندارد. در انحصار اول به امر خدا همه اینها را از خود نفی می‌کند، و برای خود اثبات نمی‌کند مگر تنها و تنها مساله وحی را.  
و انحصار دوم معبود را که معبود ایشان هم هست منحصر در یکی می‌کند، و این همان توحید است که می‌گوید اله تمامی عالم یک اله است.  
جمله" فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ ..." مشتمل بر اجمال دعوت دینی است که همان عمل صالح برای رضای خدای واحد بی شریک است، و آن گاه این معنا را متفرع کرده بر رجاء لقاء پروردگار متعال و بازگشت به سوی او چون اگر حساب و جزائی در کار نباشد هیچ داعی و ملزمی نیست که افراد را به پیروی از دین و به دست آوردن اعتقاد و عمل صحیح وادار سازد هم چنان که خود خدای تعالی فرموده:" إِنَّ الَّذِینَ یَضِلُّونَ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ شَدِیدٌ بِما نَسُوا یَوْمَ الْحِسابِ" «1».  
و اگر عمل صالح و شرک نورزیدن در عبادت رب را متفرع بر اعتقاد به معاد نموده بدین جهت است که اعتقاد به وحدانیت خدا با شرک در عمل جمع نمی‌شوند، و با هم متناقضند. پس اگر اله واحد باشد در همه صفاتش که یکی هم معبودیت است واحد است، و در آن نیز شریک ندارد.  
و اگر پیروی از دین را متفرع بر رجاء معاد کرد نه بر یقین به معاد بدین جهت بوده که تنها احتمال بودن معاد کافی است که آدمی را به پیروی از دین وادار سازد چون دفع ضرر محتمل واجب است، هر چند بعضی‌ها گفته‌اند: که مراد از لقاء، لقاء کرامت و ثواب است و این تنها مورد رجاء است نه مورد قطع.  
و اگر رجاء لقای خدای را متفرع بر جمله" أَنَّما إِلهُکُمْ إِلهٌ واحِدٌ" کرد بدین جهت بود که بازگشت بندگان به سوی خدای سبحان از تمامیت معنای الوهیت است، زیرا خدای تعالی هر کمال مطلوب و هر وصف جمیلی را دارد که یکی از آنها فعل حق و حکم به عدل است و این دو اقتضاء می‌کند که دوباره بندگان را به سوی خود بازگرداند و میان آنان حکم کند هم چنان که خودش فرموده:  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)کسانی که از راه خدا گمراه می‌شوند عذابی شدید دارند به خاطر اینکه روز حساب رای از یاد بردند. سوره ص، آیه 26.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 558  
" وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما باطِلًا ذلِکَ ظَنُّ الَّذِینَ کَفَرُوا فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ کَفَرُوا مِنَ النَّارِ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ کَالْمُفْسِدِینَ فِی الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِینَ کَالْفُجَّارِ" «1».

بحث روایتی [(روایاتی در باره اخلاص در عمل و پرهیز از ریا کاری)] ..... ص : 558

در الدر المنثور است که ابن منذر و ابو نعیم- در کتاب صحابه- و ابن عساکر از طریق سدی صغیر از کلبی از ابو صالح از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: جندب بن زهیر را عادت چنین بود که وقتی نماز می‌خواند یا روزه می‌گرفت یا تصدق می‌داد، و مردم تعریفش می‌کردند خیلی خوشحال می‌شد و به همین جهت این کارها را بیشتر می‌کرد تا مردم بیشتر تعریفش کنند. خدای تعالی در مذمتش این آیه را فرستاد:" فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا یُشْرِکْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً" «2».  
مؤلف: نظیر این روایت روایات دیگری بدون ذکر اسم شخص معینی وارد شده، و جا دارد که همه آنها حمل بر انطباق آیه بر مورد شود نه اینکه نزول آیه را در خصوص مورد بدانیم، زیرا بعید به نظر می‌رسد که خاتمه یک سوره از سوره‌های قرآنی به خاطر سبب خاصی نازل شده باشد.  
و در همان کتاب از ابن ابی حاتم از سعید بن جبیر روایت شده که در تفسیر آیه مورد بحث گفته است: رسول خدا (ص) فرمود پروردگار شما می‌فرماید: من بهترین شریکم، پس هر کس در عمل خودش احدی از خلق مرا شریک من قرار دهد من همه عمل او را به شریکم واگذار می‌کنم تا همه‌اش مال او باشد و هیچ عملی را از بنده‌ام قبول نمی‌کنم مگر آنچه را که خالص برای من بیاورد، آن گاه این آیه را خواندند:" فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا یُشْرِکْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً" «3».  
و در تفسیر عیاشی از علی بن سالم از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود:  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1)ما آسمان و زمین و آنچه بین آن دو است باطل نیافریدیم، این پندار کسانی است که کافر شدند پس وای بر آنان که کافر شدند از آتش. آیا ما کسانی که ایمان آورده و عملهای صالح می‌کنند، مثل مفسدین در ارض قرار می‌دهیم. و یا مردم با تقوی را مانند فجار قرار می‌دهیم. سوره ص، آیات 27 و 28. [.....]  
(2)الدر المنثور، ج 4، ص 255.  
(3)الدر المنثور، ج 4، ص 255.  
ترجمه المیزان، ج‌13، ص: 559  
خدای تبارک و تعالی فرموده: من بهترین شریکم، هر کس در عمل خویش کسی را شریک من کند من آن را قبول نمی‌کنم، مگر آنچه را که خالص برای من آورده باشد «1».  
عیاشی می‌گوید: در روایت دیگری از آن جناب آمده، که خدای تعالی فرموده: من بهترین شریکم، هر کس عملی را هم برای من و هم برای غیر من بجا آورد آن عمل مال آن کسی است که وی با من شریکش کرده «2».  
و در الدر المنثور است که احمد و ابن ابی الدنیا و ابن مردویه و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و بیهقی از شداد بن اوس روایت کرده‌اند که گفت: من از رسول خدا (ص) شنیدم که فرمود: هر کس نماز بخواند و ریاء کند شرک کرده و هر که روزه بگیرد و ریاء کند شرک ورزیده و هر که صدقه دهد و ریاء کند شرک ورزیده آن گاه این آیه را خواند:  
" فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ ..." «3».  
و در تفسیر عیاشی «4» از زراره و حمران از امام باقر و امام صادق (ع) روایت کرده که فرمودند: اگر بنده‌ای عملی کند که با آن رحمت خدا و خانه آخرت را طلب کند آن گاه رضای احدی از مردم را هم در آن دخالت دهد مشرک است.  
مؤلف: روایات در این باب از طرق شیعه و اهل سنت آن قدر زیاد است که نمی‌توان شمرد. و البته مراد از شرک در آنها شرک خفی است که با اصل ایمان منافات ندارد بلکه با کمال آن منافی است هم چنان که خدای تعالی فرموده:" وَ ما یُؤْمِنُ أَکْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِکُونَ" «5» پس آیه شریفه با باطن خود شامل شرک خفی می‌شود نه به ظاهرش.  
و در الدر المنثور است که طبرانی و ابن مردویه از ابی حکیم روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: اگر از قرآن غیر از آیه آخر سوره کهف بر من نازل نشده بود همان یک آیه برای امت من کافی بود «6».  
مؤلف: وجه این روایت در سابق گذشت.  
\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
(1 و 2)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 353.  
(3)الدر المنثور، ج 4، ص 256.  
(4)تفسیر عیاشی، ج 2، ص 353.  
(5)ایمان به خدا نمی‌آورند مگر آنکه بیشترشان مشرکند. سوره یوسف، آیه 106.  
(6)الدر المنثور، ج 4، ص 257.

نهایة الحکمة از المرحلة الثامنة تا پایان کتاب

المرحلة الثامنة فی العلة والمعلول وفیها خمسة عشر ف

اشارة

المرحلة الثامنة فی العلة والمعلول وفیها خمسة عشر فصلا

الفصل الأول فی إثبات العلیة والمعلولیة وأنهما فی الوجود

قد تقدم أن الماهیة فی حد ذاتها لا موجودة ولا معدومة فهی متساویة النسبة إلی الوجود والعدم فهی فی رجحان أحد الجانبین لها محتاجة إلی غیرها الخارج من ذاتها وأما ترجح أحد الجانبین لا لمرجح من ذاتها ولا من غیرها فالعقل الصریح یحیله. وعرفت سابقا أن القول بحاجتها فی عدمها إلی غیرها نوع من التجوز حقیقته أن ارتفاع الغیر الذی تحتاج إلیه فی وجودها لا ینفک عن ارتفاع وجودها لمکان توقف وجودها علی وجوده ومن المعلوم أن هذا التوقف علی وجود الغیر لأن المعدوم لا شیئیة له. فهذا الوجود المتوقف علیه نسمیه علة والشی‌ء الذی یتوقف علی العلة معلولا له. ثم إن مجعول العلة والأثر الذی تضعه فی المعلول هو إما وجود المعلول أو ماهیته أو صیرورة ماهیته موجودة لکن یستحیل أن یکون المجعول هو الماهیة لما تقدم أنها اعتباریة والذی یستفیده المعلول من علته أمر أصیل علی أن العلیة والمعلولیة رابطة عینیة خاصة بین المعلول وعلته وإلا لکان کل شی‌ء علة لکل شی‌ء وکل شی‌ء معلولا لکل شی‌ء والماهیة لا رابطة بینها فی ذاتها وبین غیرها.  
ص 157  
ویستحیل أن یکون المجعول هو الصیرورة لأن الأثر العینی الأصیل حینئذ هو الصیرورة التی هو أمر نسبی قائم بطرفین والماهیة ووجودها اعتباریان علی الفرض ومن المحال أن یقوم أمر عینی أصیل بطرفین اعتباریین وإذا استحال کون المجعول هو الماهیة أو الصیرورة تعین أن المجعول هو الوجود وهو المطلوب. فقد تبین مما تقدم أولا أن هناک علة ومعلولا وثانیا أن کل ممکن فهو معلول وثالثا أن العلیة والمعلولیة رابطة وجودیة بین المعلول وعلته وأن هذه الرابطة دائرة بین وجود المعلول ووجود العلة وإن کان التوقف والحاجة والفقر ربما تنسب إلی الماهیة. فمستقر الحاجة والفقر بالأصالة هو وجود المعلول وماهیته محتاجة بتبعه. ورابعا أنه إذ کانت الحاجة والفقر بالأصالة للوجود المعلول وهو محتاج فی ذاته وإلا لکانت الحاجة عارضة وکان مستغنیا فی ذاته ولا معلولیة مع الاستغناء فذات الوجود المعلول عین الحاجة أی أنه غیر مستقل فی ذاته قائم بعلته التی هی المفیضة له. ویتحصل من ذلک أن وجود المعلول بقیاسه إلی علته وجود رابط موجود فی غیره وبالنظر إلی ماهیته التی یطرد عنها العدم وجود فی نفسه جوهری أو عرضی علی ما تقتضیه حال ماهیته.

الفصل الثانی فی انقسامات العلة

الفصل الثانی فی انقسامات العلة  
تنقسم العلة إلی تامة وناقصة فالعلة التامة هی التی تشتمل علی جمیع ما یتوقف علیه المعلول بحیث لا یبقی للمعلول معها إلا أن یتحقق والعلة الناقصة  
ص 158  
هی التی تشتمل علی بعض ما یتوقف علیه المعلول فی تحققه لا علی جمیعه. وتفترقان بأن العلة التامة یلزم من وجودها وجود المعلول کما سیأتی ومن عدمها عدمه والعلة الناقصة لا یلزم من وجودها وجود المعلول لکن یلزم من عدمها عدمه لمکان توقف المعلول علیها وعلی غیرها ولیعلم أن عدم العلة سواء کانت علة تامة أو ناقصة علة تامة لعدم المعلول. وتنقسم أیضا إلی الواحدة والکثیرة لأن المعلول من لوازم وجود العلة واللازم قد یکون أعم. وتنقسم أیضا إلی بسیطة ومرکبة والبسیطة ما لا جزء لها والمرکبة خلافها والبسیطة قد تکون بسیطة بحسب الخارج کالعقل والأعراض وقد تکون بسیطة بحسب العقل وهی ما لا ترکب فیه خارجا من مادة وصورة ولا عقلا من جنس وفصل وأبسط البسائط ما لا ترکب فیه من وجود وماهیة وهو الواجب تعالی. وتنقسم أیضا إلی قریبة وبعیدة فالقریبة ما لا واسطة بینها وبین معلولها والبعیدة ما کانت بینها وبین معلولها واسطة کعلة العلة. وتنقسم أیضا إلی داخلیة وخارجیة فالداخلیة هی المادة بالنسبة إلی المرکب منها ومن الصورة وهی التی بها الشی‌ء بالقوة والصورة بالنسبة إلی المرکب وهی التی بها الشی‌ء بالفعل وتسمیان علتی القوام. والخارجیة هی الفاعل وهو الذی یصدر عنه المعلول والغایة وهی التی یصدر لأجلها المعلول وتسمیان علتی الوجود وسیأتی بیانها. وتنقسم أیضا إلی علل حقیقیة وعلل معدة وشأن المعدات تقریب المادة إلی إفاضة الفاعل بإعدادها لقبولها کانصرام القطعات الزمانیة المقربة للمادة إلی حدوث ما یحدث فیها من الحوادث.  
ص 159

الفصل الثالث فی وجوب وجود المعلول

الفصل الثالث فی وجوب وجود المعلول  
عند وجود علته التامة ووجوب وجود العلة عند وجود معلولها  
وهذا وجوب بالقیاس غیر الوجوب الغیری الذی تقدم فی مسألة الشی‌ء ما لم یجب لم یوجد. أما وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة فلأنه لو لم یجب وجوده عند وجود علته التامة لجاز عدمه ولو فرض عدمه مع وجود العلة التامة فإما أن تکون علة عدمه وهی عدم العلة متحققة وعلة وجوده موجودة کان فیه اجتماع النقیضین وهما علة الوجود وعدمها وإن لم تکن علة عدمه متحققة کان فی ذلک تحقق عدمه من غیر علة وهو محال. وکذا لو لم یجب عدمه عند عدم علته لجاز وجوده ولو فرض وجوده مع تحقق علة عدمه وهی عدم علة الوجود فإن کانت علة الوجود موجودة اجتمع النقیضان وهما علة الوجود وعدمها الذی هو علة العدم وإن لم تکن علة الوجود موجودة لزم وجود المعلول مع عدم وجود علته.  
برهان آخر لازم توقف وجود المعلول علی وجود العلة امتناع وجود المعلول مع عدم العلة وبتعبیر آخر کون عدم العلة علة موجبة لعدم المعلول وتوقف هذا المعلول الذی هو عدم المعلول علی علته التی هی عدم العلة لازمه امتناعه بانعدامها أی وجوب وجود المعلول عند وجود علته فافهم ذلک. فإن قلت الذی تستدعیه حاجة الممکن إلی المرجح وتوقف وجوده علی وجود علة تامة استلزام وجود العلة التامة فی أی وعاء کانت هو وجود المعلول  
ص 160  
فی أی وعاء کان وأما کون المعلول والعلة معین فی الوجود من غیر انفکاک فی الوعاء فلا فلم لا یجوز أن توجد العلة مستلزمة لوجود المعلول ولا معلول بعد ثم تنعدم العلة ثم یوجد المعلول بعد برهة ولا علة فی الوجود أو تکون العلة التامة موجودة ولا وجود للمعلول بعد ثم یسنح لها أن توجد المعلول فتوجده وهذا فیما کانت العلة التامة فاعلة بالاختیار بمکان من الوضوح. قلت لا معنی لتخلل العدم بین وجود العلة التامة ووجود معلولها بأی نحو فرض فقد تقدم أن توقف وجود المعلول علی وجود العلة إنما یتم برابطة وجودیة عینیة یکون وجود المعلول معها وجودا رابطا قائم الذات بوجود العلة التامة المستقل ففرض وجود المعلول فی وعاء وعلته التامة معدومة فیه فرض تحقق الوجود الرابط ولا مستقل معه یقومه وذلک خلف ظاهر وفرض وجود العلة التامة ولا وجود لمعلولها بعد فرض وجود مستقل مقوم بالفعل ولا رابط له یقومه بعد وذلک خلف ظاهر. وأما حدیث الاختیار فقد زعم قوم أن الفاعل المختار کالإنسان مثلا بالنسبة إلی أفعاله الاختیاریة علة تستوی نسبتها إلی الفعل والترک فله أن یرجح ما شاء منهما من غیر إیجاب لتساوی النسبة. وهو خطأ فلیس الإنسان الفاعل باختیاره علة تامة للفعل بل هو علة ناقصة وله علل ناقصة أخری کالمادة وحضورها واتحاد زمان حضورها مع زمان الفعل واستقامة الجوارح الفعالة ومطاوعتها والداعی إلی الفعل والإرادة وأمور أخری کثیرة إذا اجتمعت صارت علة تامة یجب معها الفعل وأما الإنسان نفسه فجزء من أجزاء العلة التامة نسبة الفعل إلیه بالإمکان دون الوجوب والکلام فی إیجاب العلة التامة لا مطلق العلة. علی أن تجویز استواء نسبة الفاعل المختار إلی الفعل وعدمه إنکار لرابطة العلیة ولازمه تجویز علیة کل شی‌ء لکل شی‌ء ومعلولیة کل شی‌ء لکل شی‌ء.  
ص 161  
فإن قلت هب أن الإنسان الفاعل المختار لیس بعلة تامة لکن الواجب عز اسمه فاعل مختار وهو علة تامة لما سواه وکون العالم واجبا بالنسبة إلیه ینافی حدوثه الزمانی. ولذلک اختار قوم أن فعل المختار لا یحتاج إلی مرجح واختار بعضهم أن الإرادة مرجحة بذاتها لا حاجة معها إلی مرجح آخر واختار جمع أن الواجب تعالی عالم بجمیع المعلومات فما علم منه أنه ممکن سیقع یفعله وما علم منه أنه محال لا یقع لا یفعله واختار آخرون أن أفعاله تعالی تابعة للمصالح وإن کنا غیر عالمین بها فما کان منها ذا مصلحة فی وقت تفوت لو لم یفعله فی ذلک الوقت فعله فی ذلک الوقت دون غیره.  
قلت معنی کونه تعالی فاعلا مختارا أنه لیس وراءه تعالی شی‌ء یجبره علی فعل أو ترک فیوجبه علیه فإن الشی‌ء المفروض إما معلول له وإما غیر معلول والثانی محال لأنه واجب آخر أو فعل لواجب آخر وأدلة التوحید تبطله والأول أیضا محال لاستلزامه تأثیر المعلول بوجوده القائم بالعلة المتأخر عنها فی وجود علته التی یستفیض عنها الوجود فکون الواجب تعالی مختارا فی فعله لا ینافی إیجابه الفعل الصادر عن نفسه ولا إیجابه الفعل ینافی کونه مختارا فیه وأما حدوث العالم بمعنی ما سوی الواجب حدوثا زمانیا فمعنی حدوث العالم حدوثا زمانیا کونه مسبوقا بقطعة من الزمان خالیة من العالم لیس معه إلا الواجب تعالی ولا خبر عن العالم بعد والحال أن طبیعة الزمان طبیعة کمیة ممکنة موجودة معلولة للواجب تعالی ومن فعله فهو من العالم ولا معنی لکون العالم وفیه الزمان حادثا زمانیا مسبوقا بعدم زمانی ولا قبل زمانیا خارجا من الزمان. وقد استشعر بعضهم بالإشکال فدفعه بدعوی أن الزمان أمر اعتباری وهمی غیر موجود وهو مردود بأن دعوی کونه اعتباریا وهمیا اعتراف بعدم الحدوث الزمانی حقیقة  
ص 162  
ودفع الإشکال بعضهم بأن الزمان حقیقة منتزعة من ذات الواجب تعالی من حیث بقائه ورد بأن لازمه التغیر فی ذات الواجب تعالی وتقدس فإن المنتزع عین المنتزع منه وکون الزمان متغیرا بالذات ضروری وأجیب عنه بأن من الجائز أن یخالف المنتزع منه بعدم المطابقة وهو مردود بأن تجویز المغایرة بین المنتزع والمنتزع منه من السفسطة ویبطل معه العلم من رأس علی أن فیه اعترافا ببطلان أصل الدعوی. وأما قول القائل بجواز أن یختار الفاعل المختار أحد الأمرین المتساویین دون الآخر لا لمرجح یرجحه وقد مثلوا له بالهارب من السبع إذا عن له طریقان متساویان فإنه یختار أحدهما لا لمرجح. ففیه أنه دعوی من غیر دلیل وقد تقدمت الحجة أن الممکن المتساوی الجانبین یحتاج فی ترجح أحد الجانبین إلی مرجح فإن قیل إن المرجح هو الفاعل مثلا بإرادته کما مر فی مثال الهارب من السبع أجیب بأن مرجعه إلی القول الآتی وسیأتی بطلانه وأما مثال الهارب من السبع فممنوع بل الهارب المذکور علی فرض التساوی من جمیع الجهات یقف فی موضعه ولا یتحرک أصلا. علی أن جواز ترجح الممکن من غیر مرجح ینسد به طریق إثبات الصانع تعالی. وأما قول القائل إن الإرادة مرجحة بذاتها یتعین بها أحد الأفعال المتساویة من غیر حاجة إلی مرجح آخر ففیه أن الإرادة لو رجحت الفعل فإنما ترجحه بتعلقها به لکن أصل تعلقها بأحد الأمور المتساویة الجهات محال ودعوی أن من خاصة الإرادة ترجیح أحد الأفعال المتساویة لا محصل لها لأنها صفة نفسانیة علمیة لا تتحقق إلا مضافة إلی متعلقها الذی رجحه العلم السابق لها فما لم یرجح العلم السابق متعلق الإرادة لم تتحقق الإرادة حتی یترجح بها فعل.  
ص 163  
وأما قول من قال إنه تعالی عالم بجمیع المعلومات فما علم منها أنه سیقع یفعله وما علم منها أنه لا یقع لا یفعله وبعبارة أخری ما علم أنه ممکن فعله دون المحال ففیه أن الإمکان لازم الماهیة والماهیة متوقفة فی انتزاعها علی تحقق الوجود ووجود الشی‌ء متوقف علی ترجیح المرجح فالعلم بالإمکان متأخر عن المرجح بمراتب فلا یکون مرجحا. وأما قول من قال إن أفعاله تعالی غیر خالیة عن المصالح وإن کنا لا نعلم بها فما کان منها ذا مصلحة فی وقت یفوت لو لم یفعله فی ذلک الوقت أخره إلی ذلک الوقت ففیه مضافا إلی ورود ما أورد علی القول السابق علیه أن المصلحة المفروضة المرتبطة بالوقت الخاص لأی فعل من أفعاله کیفما فرضت ذات ماهیة ممکنة لا واجبة ولا ممتنعة فهی نظیره الأفعال ذوات المصلحة من فعله تعالی فمجموع ما سواه تعالی من المصالح وذوات المصالح فعل له تعالی لا یتعدی طور الإمکان ولا یستغنی عن علة مرجحة هی علة تامة ولیس هناک وراء الممکن إلا الواجب تعالی فهو العلة التامة الموجبة لمجموع فعله لا مرجح له سواه. نعم لما کان العالم مرکبا ذا أجزاء لبعضها نسب وجودیة إلی بعض جاز أن یقف وجود بعض أجزائه فی موقف الترجیح لوجود بعض لکن الجمیع ینتهی إلی السبب الواحد الذی لا سبب سواه ولا مرجح غیره وهو الواجب عز اسمه. فقد تحصل من جمیع ما تقدم أن المعلول یجب وجوده عند وجود العلة التامة وبعض من لم یجد بدا من إیجاب العلة التامة لمعلولها قال بأن علة العالم هی إرادة الواجب دون ذاته تعالی وهو أسخف ما قیل فی هذا المقام فإن المراد بإرادته إن کانت هی الإرادة الذاتیة کانت عین الذات وکان القول بعلیة الإرادة عین القول بعلیة الذات وهو یفرق بینهما بقبول أحدهما ورد الآخر وإن کانت هی الإرادة الفعلیة وهی من صفات الفعل الخارجة  
ص 164  
من الذات کانت أحد الممکنات وراء العالم ونستنتج منها وجود أحد الممکنات هذا. وأما مسألة وجوب وجود العلة عند وجود المعلول فلأنه لو لم تکن العلة واجبة الوجود عند وجود المعلول لکانت ممکنة إذ تقدیر امتناعها یرتفع بأدنی توجه وإذ کانت ممکنة کانت جائزة العدم والمعلول موجود قائم الوجود بها ولازمه وجود المعلول بلا علة. فإن قلت المعلول محتاج إلی العلة حدوثا لا بقاء فمن الجائز أن تنعدم العلة بعد حدوث المعلول ویبقی المعلول علی حاله.  
قلت هو مبنی علی ما ذهب إلیه قوم من أن حاجة المعلول إلی العلة فی الحدوث دون البقاء فإذا حدث المعلول بإیجاد العلة انقطعت الحاجة إلیها ومثلوا له بالبناء والبناء فإن البناء علة للبناء فإذا بنی وقام البناء علی ساق ارتفعت حاجته إلی البناء ولم یضره عدمه. وهو مردود بأن الحاجة إلی العلة خاصة لازمة للماهیة لإمکانها فی تلبسها بالوجود أو العدم والماهیة بإمکانها محفوظة فی حالة البقاء کما أنها محفوظة فی حالة الحدوث فیجب وجود العلة فی حالة البقاء کما یجب وجودها فی حالة الحدوث. علی أنه قد تقدم أن وجود المعلول بالنسبة إلی العلة وجود رابط قائم بها غیر مستقل عنها فلو استغنی عن العلة بقاء کان مستقلا عنها غیر قائم بها هذا خلف برهان آخر قال فی الأسفار وهذا یعنی کون علة الحاجة إلی العلة هی الحدوث أیضا باطل لأنا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق وکون ذلک الوجود بعد العدم وتفحصنا عن علة الافتقار إلی الفاعل أ هی أحد الأمور الثلاثة أم أمر رابع مغایر لها لم یبق من الأقسام شی‌ء إلا القسم الرابع أما العدم السابق فلأنه نفی محض لا یصلح للعلیة وأما الوجود فلأنه مفتقر إلی الإیجاد المسبوق بالاحتیاج إلی الوجود المتوقف علی علة الحاجة  
ص 165  
إلیه فلو جعلنا العلة هی الوجود لزم توقف الشی‌ء علی نفسه بمراتب وأما الحدوث فلافتقاره إلی الوجود لأنه کیفیة وصفة له وقد علمت افتقار الوجود إلی علة الافتقار بمراتب فلو کان الحدوث علة الحاجة لتقدم علی نفسه بمراتب فعلة الافتقار زائدة علی ما ذکرت ج 2 ص 203. وقد اندفعت بما تقدم مزعمة أخری لبعضهم وهی قولهم إن من شرط صحة الفعل سبق العدم والمراد بالسبق السبق الزمانی ومحصله أن المعلول بما أنه فعل لعلته یجب أن یکون حادثا زمانیا وعللوه بأن دوام وجود الشی‌ء لا یجامع حاجته ولازم هذا القول أیضا عدم وجود المعلول عند وجود العلة. وجه الاندفاع أن علة الحاجة إلی العلة هی الإمکان وهو لازم الماهیة والماهیة مع المعلول کیفما فرض وجودها من غیر فرق بین الوجود الدائم وغیره.  
علی أن وجود المعلول رابط بالنسبة إلی العلة قائم بها غیر مستقل عنها ومن الممتنع أن ینقلب مستغنیا عن المستقل الذی یقوم به سواء کان دائما أو منقطعا علی أن لازم هذا القول خروج الزمان من أفق الممکنات وقد تقدمت جهات فساده.

الفصل الرابع فی أن الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد

الفصل الرابع فی أن الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد  
والمراد بالواحد الأمر البسیط الذی لیس فی ذاته جهة ترکیبیة مکثرة فالعلة الواحدة هی العلة البسیطة التی هی بذاتها البسیطة علة والمعلول الواحد هو المعلول البسیط الذی هو بذاته البسیطة معلول فالمراد بالواحد م  
ص 166  
یقابل الکثیر الذی له أجزاء أو آحاد متباینة لا ترجع إلی جهة واحدة. بیانه أن المبدأ الذی یصدر عنه وجود المعلول هو وجود العلة الذی هو نفس ذات العلة فالعلة هی نفس الوجود الذی یصدر عنه وجود المعلول وإن قطع النظر عن کل شی‌ء ومن الواجب أن یکون بین المعلول وعلته سنخیة ذاتیة هی المخصصة لصدوره عنها وإلا کان کل شی‌ء علة لکل شی‌ء وکل شی‌ء معلولا لکل شی‌ء فلو صدر عن العلة الواحدة التی لیس لها فی ذاتها إلا جهة واحدة معالیل کثیرة بما هی کثیرة متباینة لا ترجع إلی جهة واحدة تقررت فی ذات العلة جهات کثیرة متباینة متدافعة وقد فرضت بسیطة ذات جهة واحدة هذا خلف فالواحد لا یصدر عنه إلا الواحد وهو المطلوب. وقد اعترض علیه بالمعارضة أن لازمه عدم قدرة الواجب تعالی علی إیجاد أکثر من واحد وفیه تقیید قدرته وقد برهن علی إطلاق قدرته وأنها عین ذاته المتعالیة. ویرده أنه مستحیل بالبرهان والقدرة لا تتعلق بالمحال لأنه بطلان محض لا شیئیة له فالقدرة المطلقة علی إطلاقها وکل موجود معلول له تعالی بلا واسطة أو معلول معلوله ومعلول المعلول معلول حقیقة. ویتفرع علیه أولا أن الکثیر لا یصدر عنه الواحد فلو صدر واحد عن الکثیر فإما أن یکون الواحد واحد نوعیا ذا أفراد کثیرة یستند کل فرد منها إلی علة خاصة کالحرارة الصادرة عن النار والنور والحرکة وغیرها أو تکون وحدته عددیة ضعیفة کالوحدة النوعیة فیستند وجوده إلی کثیر کالهیولی الواحدة بالعدد المستند وجودها إلی مفارق یقیم وجودها بالصور المتواردة علیها واحدة بعد واحدة علی ما قالته الحکماء وقد تقدم الکلام فیه وإما أن یکون للکثیر جهة وحدة یستند إلیها المعلول وإما أن یکون الکثیر مرکبا ذا أجزاء یفعل الواحد بواحد منها فینسب إلی نفس المرکب. وثانیا أن المعلول الواحد لا یفعل فیه علل کثیرة سواء کان علی سبیل  
ص 167  
الاجتماع فی عرض واحد لأنه یؤدی إلی التناقض فی ذات الواحد المؤدی إلی الکثرة أو کان علی سبیل التوارد بقیام علة علیه بعد علة للزوم ما تقدم من المحذور. وثالثا أنه لو صدر عن الواحد کثیر وجب أن یکون فیه جهة کثرة وترکیب یستند إلیها الکثیر غیر جهة الوحدة المفروضة کالإنسان الواحد الذی یفعل أفعالا کثیرة من مقولات کثیرة متباینة بتمام الذات.

الفصل الخامس فی استحالة الدور والتسلسل فی العلل

الفصل الخامس فی استحالة الدور والتسلسل فی العلل  
أما الدور فهو توقف وجود الشی‌ء علی ما یتوقف وجوده علیه إما بلا واسطة کتوقف ا علی ب وتوقف ب علی ا ویسمی دورا مصرحا وإما مع الواسطة کتوقف ا علی ب وب علی ج وج علی ا ویسمی دورا مضمرا. واستحالته قریبة من البداهة فإنه یستلزم تقدم الشی‌ء علی نفسه بالوجود وهو ضروری الاستحالة. وأما التسلسل فهو ترتب شی‌ء موجود علی شی‌ء آخر موجود معه بالفعل وترتب الثانی علی ثالث کذلک والثالث علی رابع وهکذا إلی غیر النهایة سواء کان ذهاب السلسلة کذلک من الجانبین بأن یکون قبل کل قبل وبعد کل بعد بعد أو من جانب واحد لکن الشرط علی أی حال أن یکون لأجزاء السلسلة وجود بالفعل وأن تکون مجتمعة فی الوجود وأن یکون بینها ترتب والتسلسل فی العلل ترتب معلول علی علة وترتب علته علی علة وعلة علته علی علة وهکذا إلی غیر النهایة.  
ص 168  
والتسلسل فی العلل محال والبرهان علیه أن وجود المعلول رابط بالنسبة إلی علته لا یقوم إلا بعلته والعلة هو المستقل الذی یقومه کما تقدم وإذا کانت علته معلولة لثالث وهکذا کانت غیر مستقلة بالنسبة إلی ما فوقها فلو ذهبت السلسلة إلی غیر النهایة ولم تنته إلی علة غیر معلولة تکون مستقلة غیر رابطة لم یتحقق شی‌ء من أجزاء السلسلة لاستحالة وجود الرابط إلا مع مستقل. برهان آخر وهو المعروف ببرهان الوسط والطرف إقامة الشیخ فی الشفاء حیث قال إذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فلیس یمکن أن یکون لکل علة علة بغیر نهایة لأن المعلول وعلته وعلة علته إذا اعتبرت جملتها فی القیاس الذی لبعضها إلی بعض کانت علة العلة علة أولی مطلقة للآخرین وکان للآخرین نسبة المعلولیة إلیها وإن اختلفا فی أن أحدهما معلول بالواسطة والآخر معلول بلا واسطة ولم یکونا کذلک لا الأخیر ولا المتوسط لأن المتوسط الذی هو العلة المماسة للمعلول علة لشی‌ء واحد فقط والمعلول لیس علة لشی‌ء. ولکل واحد من الثلاثة خاصیة فکانت خاصیة الطرف المعلول أنه لیس علة لشی‌ء وخاصیة الطرف الآخر أنه علة للکل غیره وخاصیة الوسط أنه علة لطرف ومعلول لطرف سواء کان الوسط واحدا أو فوق واحد وإن کان فوق واحد فسواء ترتب ترتیبا متناهیا أو غیر متناه فإنه إن ترتب کثرة متناهیة کانت جملة عدد ما بین الطرفین کواسطة واحدة تشترک فی خاصیة الواحدة بالقیاس إلی الطرفین فیکون لکل من الطرفین خاصیة. وکذلک إن ترتب فی کثرة غیر متناهیة فلم یحصل الطرف کان جمیع الغیر المتناهی فی خاصیة الواسطة لأنک أی جملة أخذت کانت علة لوجود المعلول الأخیر وکانت معلولة إذ کل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلقة الوجود بالمعلول معلول إلا أن تلک الجملة شرط فی وجود المعلول الأخیر  
ص 169  
وعلة له وکلما زدت فی الحصر والأخذ کان الحکم إلی غیر النهایة باقیا. فلیس یجوز أن تکون جملة علل موجودة ولیس فیها علة غیر معلومة وعلة أولی فإن جمیع غیر المتناهی کواسطة بلا طرف وهذا محال الشفاء ص 327. برهان آخر وهو المعروف بالأسد الأخصر للفارابی أنه إذ کان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتیب بالفعل لا إلی النهایة إلا وهو کالواحد فی أنه لیس یوجد إلا ویوجد آخر وراءه من قبل کانت الآحاد اللامتناهیة بأسرها یصدق علیها أنها لا تدخل فی الوجود ما لم یکن شی‌ء من ورائها موجودا من قبل فإذن بداهة العقل قاضیة بأنه من أین یوجد فی تلک السلسلة شی‌ء حتی یوجد شی‌ء ما بعده الأسفار ج 2 ص 166 وهناک حجج أخری أقیمت علی استحالة التسلسل لا یخلو أکثرها من مناقشة.  
تنبیه  
قال بعضهم إن معیار الحکم بالاستحالة فی کل من البراهین التی أقیمت علی استحالة التسلسل هو استجماع شرطی الترتب والاجتماع فی الوجود بالفعل فی جهة اللانهایة ومقتضاها استحالة التسلسل فی العلل فی جهة التصاعد بأن تترتب العلل إلی ما لا نهایة له لا فی جهة التنازل بأن یترتب معلول علی علته ثم معلول المعلول علی المعلول وهکذا إلی غیر النهایة والفرق بین الأمرین أن العلل مجتمعة فی مرتبة وجود المعلول ومحیطة به وتقدمها علیه إنما هو بضرب من التحلیل بخلاف المعلومات فإنها لیست فی مرتبة عللها فذهاب السلسلة متصاعدة یستلزم اجتماع العلل المترتبة بوجوداتها بالفعل فی مرتبة المعلول الذی تبتدی‌ء منه السلسلة مثلا بخلاف ذهاب السلسلة متنازلة فإن المعلولات المترتبة المتنازلة لا تجتمع علی العلة الأولی التی تبدأ منها السلسلة مثلا انتهی کلامه ملخصا. وأنت خبیر بأن البرهانین المتقدمین المنقولین عن الشیخ والفارابی جاریان فی صورتی التصاعد والتنازل جمیعا فیما کانت السلسلة مؤلفة من علل  
ص 170  
تامة وأما العلل الناقصة فیجری البرهانان فیها إذا کانت السلسلة متصاعدة لوجوب وجود العلة الناقصة عند وجود المعلول ومعه بخلاف ما إذا کانت السلسلة متنازلة لعدم وجوب وجود المعلول عند وجود العلة الناقصة. فما ذکره من أن معیار الاستحالة هو اجتماع اللامتناهی فی جزء من أجزاء السلسلة وهو متأت فی صورة التصاعد دون التنازل ممنوع.  
تنبیه آخر  
تقدم أن التسلسل إنما یستحیل فیما إذا کانت أجزاء السلسلة موجودة بالفعل وأن تکون مجتمعة فی الوجود وأن یترتب بعضها علی بعض فلو کان بعض الأجزاء موجودة بالقوة کبعض مراتب العدد فلیس بمستحیل لأن الموجود منه متناه دائما وکذا لو کانت موجودة بالفعل لکنها غیر مجتمعة فی الوجود کالحوادث الزمانیة بعضها معدومة عند وجود بعض لتناهی ما هو الموجود منها دائما وکذا لو کانت موجودة بالفعل مجتمعة فی الوجود لکن لا ترتب بینها وهو توقف البعض علی البعض وجودا کعدد غیر متناه من موجودات لا علیة ولا معلولیة بینها. والوجه فی ذلک أنه لیس هناک مع فقد شی‌ء من الشرائط الثلاث سلسلة واحدة موجودة غیر متناهیة حتی یجری فیها براهین الاستحالة.  
تنبیه آخر  
مقتضی ما تقدم من البرهان استحالة التسلسل فی أقسام العلل کلها من العلل الفاعلیة والغائیة والمادیة والصوریة کما أن مقتضاها استحالته فی العلل التامة لأن الملاک فی الاستحالة ذهاب التوقف الوجودی إلی غیر النهایة وهو موجود فی جمیع أقسام العلل. ویتبین بذلک أیضا استحالة التسلسل فی أجزاء الماهیة کأن یکون مثلا للجنس جنس إلی غیر النهایة أو للفصل فصل إلی غیر النهایة لأن الجنس والفصل هما المادة والصورة مأخوذتین لا بشرط. علی أن الماهیة الواحدة لو ترکبت من أجزاء غیر متناهیة استحال تعقلها وهو باطل.  
ص 171

الفصل السادس فی العلة الفاعلیة

الفصل السادس فی العلة الفاعلیة  
قد تقدم أن الماهیة الممکنة فی تلبسها بالوجود تحتاج إلی مرجح لوجودها ولا یرتاب العقل أن لمرجح الوجود شأنا بالنسبة إلی الوجود غیر ما للماهیة من الشأن بالنسبة إلیه فللمرجح أو بعض أجزائه بالنسبة إلیه شأن شبیه بالإعطاء نسمیه فعلا أو ما یفید معناه وللماهیة شأن شبیه بالأخذ نسمیه قبولا أو ما یفید معناه ومن المحال أن تتصف الماهیة بشأن المرجح وإلا لم تحتج إلی مرجح أو یتصف المرجح بشأن الماهیة وإلا لزم الخلف ومن المحال أیضا أن یتحد الشأنان فالشأن الذی هو القبول یلازم الفقدان والشأن الذی هو الفعل یلازم الوجدان. وهذا المعنی واضح فی الحوادث الواقعة التی نشاهدها فی نشأة المادة فإن فیها عللا تحرک المادة نحو صور هی فاقدة لها فتقبلها وتتصور بها ولو کانت واجدة لها لم تکن لتقبلها وهی واجدة فالقبول یلازم الفقدان والذی للعلل هو الفعل المناسب لذاتها الملازم للوجدان. فالحادث المادی یتوقف فی وجوده إلی علة تفعله نسمیها علة فاعلیة وإلی علة تقبله ونسمیها العلة المادیة وسیأتی إثبات أن فی الوجود ماهیات ممکنة مجردة عن المادة وهی لإمکانها تحتاج إلی علة مرجحة ولتجردها مستغنیة عن العلة المادیة فلها أیضا علة فاعلیة. فلا غنی لوجود ممکن سواء کان مادیا أو مجردا عن العلة الفاعلیة فمن رام قصر العلل فی العلة المادیة ونفی العلة الفاعلیة فقد رام إثبات فعل لا فاعل له فاستسمن ذا ورم.  
ص 172

الفصل السابع فی أقسام العلة الفاعلیة

الفصل السابع فی أقسام العلة الفاعلیة  
ذکروا للفاعل أقساما أنهاها بعضهم إلی ثمانیة ووجه ضبطها علی ما ذکروا أن الفاعل إما أن یکون له علم بفعله ذو دخل فی الفعل أو لا والثانی إما أن یلائم فعله طبعه وهو الفاعل بالطبع أو لا یلائم فعله طبعه وهو الفاعل بالقسر والأول أعنی الذی له علم بفعله ذو دخل فیه إما أن لا یکون فعله بإرادته وهو الفاعل بالجبر أو یکون فعله بإرادته وحینئذ إما أن یکون علمه بفعله فی مرتبة فعله بل عین فعله وهو الفاعل بالرضا وإما أن یکون علمه بفعله قبل فعله وحینئذ إما أن یکون علمه بفعله مقرونا بداع زائد علی ذاته وهو الفاعل بالقصد وإما أن لا یکون مقرونا بداع زائد بل یکون نفس العلم منشأ لصدور المعلول وحینئذ فإما أن یکون علمه زائدا علی ذاته وهو الفاعل بالعنایة أو غیر زائد وهو الفاعل بالتجلی والفاعل کیف فرض إن کان هو وفعله المنسوب إلیه فعلا لفاعل آخر کان فاعلا بالتسخیر. فللعلة الفاعلیة ثمانیة أقسام الأول الفاعل بالطبع وهو الذی لا علم له بفعله مع کون الفعل ملائما لطبعه کالنفس فی مرتبة القوی الطبیعیة البدنیة فهی تفعل أفعالها بالطبع. الثانی الفاعل بالقسر وهو الذی لا علم له بفعله ولا فعله ملائم لطبعه کالنفس فی مرتبة القوی الطبیعیة البدنیة عند انحرافها لمرض فإن الأفعال عندئذ تنحرف عن مجری الصحة لعوامل قاسرة.  
الثالث الفاعل بالجبر وهو الذی له علم بفعله ولیس بإرادته کالإنسان یکره علی فعل ما لا یریده. الرابع الفاعل بالرضا وهو الذی له إرادة لفعله عن علم وعلمه  
ص 173  
التفصیلی بفعله عین فعله ولیس له قبل الفعل إلا علم إجمالی به بعلمه بذاته المستتبع لعلمه الإجمالی بمعلوله کالإنسان یفعل الصور الخیالیة وعلمه التفصیلی بها عین تلک الصور وله قبلها علم إجمالی بها لعلمه بذاته الفعالة لها وکفاعلیة الواجب تعالی للأشیاء عند الإشراقیین. الخامس الفاعل بالقصد وهو الذی له علم وإرادة وعلمه بفعله تفصیلی قبل الفعل بداع زائد کالإنسان فی أفعاله الاختیاریة وکالواجب عند جمهور المتکلمین. السادس الفاعل بالعنایة وهو الذی له علم سابق علی الفعل زائد علی ذاته نفس الصورة العلمیة منشأ لصدور الفعل من غیر داع زائد کالإنسان الواقع علی جذع عال فإنه بمجرد توهم السقوط یسقط علی الأرض وکالواجب تعالی فی إیجاده الأشیاء عند المشائین. السابع الفاعل بالتجلی وهو الذی یفعل الفعل وله علم تفصیلی به هو عین علمه الإجمالی بذاته کالنفس الإنسانیة المجردة فإنها لما کانت صورة أخیرة لنوعها کانت علی بساطتها مبدأ لجمیع کمالاتها الثانیة التی هی لعلیتها واجدة لها فی ذاتها وعلمها الحضوری بذاتها علم بتفاصیل کمالاتها وإن لم یتمیز بعضها من بعض وکالواجب تعالی بناء علی ما سیأتی إن شاء الله أن له تعالی علما إجمالیا بالأشیاء فی عین الکشف التفصیلی. الثامن الفاعل بالتسخیر وهو الفاعل الذی هو وفعله لفاعل فهو فاعل مسخر فی فعله کالقوی الطبیعیة والنباتیة والحیوانیة المسخرة فی أفعالها للنفس الإنسانیة وکالعلل الکونیة المسخرة للواجب تعالی. وفی عد الفاعل بالجبر والفاعل بالعنایة نوعین بحیالهما مباینین للفاعل بالقصد نظر توضیحه أنا ننسب الأعمال المکتنفة بکل نوع من الأنواع المشهودة أعنی کمالاتها الثانیة إلی نفس ذلک النوع فکل نوع علة فاعلیة لکمالاته الثانیة والأنواع فی ذلک علی قسمین منها ما یصدر عنه أفعاله لطبعه  
ص 174  
من غیر أن یتوسط فیه العلم کالعناصر ومنها ما للعلم دخل فی صدور أفعاله عنه کالإنسان. والقسم الثانی مجهز بالعلم ولا ریب أنه إنما جهز به لتمییز ما هو کماله من الأفعال مما لیس بکمال له لیفعل ما فیه کماله ویترک ما لیس فیه ذلک کالصبی یلتقم ما أخذه فإن وجده صالحة للتغذی کالفاکهة أکله وإن لم یجده کذلک ترکه ورمی به فتوسیطه العلم لتشخیص الفعل الذی فیه کمال وتمییزه من غیره والذی یوسطه من العلم والتصدیق إن کان حاضرا عنده غیر مفتقر فی التصدیق به إلی تروی فکر کالعلوم الناشئة بالملکات ونحوها لم یلبث دون أن یرید الفعل فیفعله وإن کان مشکوکا فیه مفتقرا إلی التصدیق به أخذ فی تطبیق العناوین والأوصاف الکمالیة علی الفعل فإن انتهی إلی التصدیق بکونه کمالا فعله وإن انتهی إلی خلاف ذلک ترکه وهذا المیل والانعطاف إلی أحد الطرفین هو الذی نسمیه اختیارا ونعد الفعل الصادر عنه فعلا اختیاریا. فتبین أن فعل هذا النوع من الفاعل العلمی یتوقف علی حضور التصدیق بوجوب الفعل أی کونه کمالا وکون ما یقابله أی الترک خلاف ذلک فإن کان التصدیق به حاضرا فی النفس من دون حاجة إلی تعمل فکری لم یلبث دون أن یأتی بالفعل وإن لم یکن حاضرا احتاج إلی ترو وفکر حتی یطبق علی الفعل المأتی به صفة الوجوب والرجحان وعلی ترکه صفة الاستحالة والمرجوحیة من غیر فرق بین أن یکون رجحان الفعل ومرجوحیة الترک مستندین إلی طبع الأمر کمن کان قاعدا تحت جدار یرید أن ینقض علیه فإنه یقوم خوفا من انهدامه علیه أو کانا مستندین إلی إجبار مجبر کمن کان قاعدا مستظلا بجدار فهدده جبار أنه إن لم یقم هدم الجدار علیه فإنه یقوم خوفا من انهدامه علیه والفعل فی الصورتین إرادی والتصدیق علی نحو واحد.  
ص 175  
ومن هنا یظهر أن الفعل الإجباری لا یباین الفعل الاختیاری ولا یتمیز منه بحسب الوجود الخارجی بحیث یصیر الفاعل بالجبر قسیما للفاعل بالقصد فقصاری ما یصنعه المجبر أنه یجعل الفعل ذا طرف واحد فیواجه الفاعل المکره فعلا ذا طرف واحد لیس له إلا أن یفعله کما لو کان الفعل بحسب طبعه کذلک. نعم العقلاء فی سننهم الاجتماعیة فرقوا بین الفعلین حفظا لمصلحة الاجتماع ورعایة لقوانینهم الجاریة المستتبعة للمدح والذم والثواب والعقاب فانقسام الفعل إلی الاختیاری والجبری انقسام اعتباری لا حقیقی. ویظهر أیضا أن الفاعل بالعنایة من نوع الفاعل بالقصد فإن تصور السقوط ممن قام علی جذع عال مثلا علم واحد موجود فی الخائف الذی أدهشه تصور السقوط فیسقط وفیمن اعتاد القیام علیه بتکرار العمل فلا یخاف ولا یسقط کالبناء مثلا فوق الأبنیة والجدران العالیة جدا. فالصاعد فوق جدار عال القائم علیه یعلم أن من الممکن أن یثبت فی مکانه فیسلم أو یسقط منه فیهلک غیر أنه إن استغرقه الخوف والدهشة الشدیدة وجذبت نفسه إلی الاقتصار علی تصور السقوط سقط بخلاف المعتاد بذلک فإن الصورتین موجودتان عنده من دون خوف ودهشة فیختار الثبات فی مکانه فلا یسقط. وفقدان هذا الفعل العنائی للغایة الصالحة العقلائیة لا یوجب خلوه من مطلق الداعی فالداعی أعم من ذلک کما سیأتی فی الکلام علی اللعب والعبث.  
ص 176

الفصل الثامن فی أنه لا مؤثر فی الوجود بحقیقة معنی

الفصل الثامن فی أنه لا مؤثر فی الوجود بحقیقة معنی الکلمة إلا الله سبحانه  
قد تقدم أن العلیة والمعلولیة ساریة فی الموجودات فما من موجود إلا وهو علة لیست بمعلولة أو معلول لیس بعلة أو علة لشی‌ء ومعلول لشی‌ء وتقدم أن سلسلة العلل تنتهی إلی علة لیست بمعلولة وهو الواجب تعالی وتقدم أنه تعالی واحد وحدة حقة لا یتثنی ولا یتکرر وغیره من کل موجود مفروض واجب به ممکن فی نفسه وتقدم أن لا غنی للمعلول عن العلة الفاعلیة کما أنه لا غنی له عن العلة التامة فهو تعالی علة تامة للکل فی عین أنه علة فاعلیة وتقدم أن العلیة فی الوجود وهو أثر الجاعل وأن وجود المعلول رابط بالنسبة إلی علته قائم بها کما أن وجود العلة مستقل بالنسبة إلیه مقوم له لا حکم للمعلول إلا وهو لوجود العلة وبه. فهو تعالی الفاعل المستقل فی مبدئیته علی الإطلاق والقائم بذاته فی إیجاده وعلیته وهو المؤثر بحقیقة معنی الکلمة لا مؤثر فی الوجود إلا هو لیس لغیره من الاستقلال الذی هو ملاک العلیة والإیجاد إلا الاستقلال النسبی فالعلل الفاعلیة فی الوجود معدات مقربة للمعالیل إلی فیض المبدإ الأول وفاعل الکل تعالی. هذا بالنظر إلی حقیقة الوجود الأصیلة المتحققة بمراتبها فی الأعیان وأما بالنظر إلی ما یعتبره العقل من الماهیات الجوهریة والعرضیة المتلبسة بالوجود المستقلة فی ذلک فهو تعالی علة تنتهی إلیها العلل کلها فما کان من الأشیاء ینتهی إلیه بلا واسطة فهو علته وما کان منها ینتهی إلیه بواسطة فهو علة  
ص 177  
علته وعلة علة الشی‌ء علة لذلک الشی‌ء فهو تعالی فاعل کل شی‌ء والعلل کلها مسخرة له.

الفصل التاسع فی أن الفاعل التام الفاعلیة أقوی من ف

الفصل التاسع فی أن الفاعل التام الفاعلیة أقوی من فعله وأقدم  
أما أنه أقوی وجودا وأشد فلأن الفعل وهو معلوله رابطه بالنسبة إلیه قائم الهویة به وهو المستقل الذی یقومه ویحیط به ولا نعنی بأشدیة الوجود إلا ذلک وهذا یجری فی العلة التامة أیضا کما یجری فی الفاعل المؤثر. وقد عد صدر المتألهین ره المسألة بدیهیة إذ قال البداهة حاکمة بأن العلة المؤثرة هی أقوی لذاتها من معلولها فیما یقع به العلیة وفی غیرها لا یمکن الجزم بذلک ابتداء انتهی الأسفار ج 2 ص 187. وأما أنه أقدم وجودا من فعله فهو من الفطریات لمکان توقف وجود الفعل علی وجود فاعله وهذا أیضا کما یجری فی الفاعل یجری فی العلة التامة وسائر العلل. والقول بأن العلة التامة مع المعلول لأن من أجزائها المادة والصورة اللتین هما مع المعلول بل عین المعلول فلا یتقدم علیه لاستلزامه تقدم الشی‌ء علی نفسه. مدفوع بأن المادة کما تقدم علة مادیة لمجموع المادة والصورة الذی هو الشی‌ء المرکب وکذا الصورة علة صوریة للمجموع منهما وأما المجموع الحاصل منهما فلیس بعلة لشی‌ء فکل واحد منهما علة متقدمة والمجموع معلول  
ص 178  
متأخر فلا إشکال. وهذا معنی ما قیل إن المتقدم هو الآحاد بالأسر والمتأخر هو المجموع بشرط الاجتماع.

الفصل العاشر فی أن البسیط یمتنع أن یکون فاعلا وقاب

الفصل العاشر فی أن البسیط یمتنع أن یکون فاعلا وقابلا  
المشهور من الحکماء عدم جواز کون الشی‌ء الواحد من حیث هو واحد فاعلا وقابلا مطلقا واحترز بقید وحدة الحیثیة عن الأنواع المادیة التی تفعل بصورها وتقبل بموادها کالنار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها وذهب المتأخرون إلی جوازه مطلقا والحق هو التفصیل بین ما کان القبول فیه بمعنی الانفعال والاستکمال الخارجی فلا یجامع القبول الفعل فی شی‌ء واحد بما هو واحد وما کان القبول فیه بمعنی الاتصاف والانتزاع من ذات الشی‌ء من غیر انفعال وتأثر خارجی کلوازم الماهیات فیجوز اجتماعهما. والحجة علی ذلک أن القبول بمعنی الانفعال والتأثر یلازم الفقدان والفعل یلازم الوجدان وهما جهتان متباینتان متدافعتان لا تجتمعان فی الواحد من حیث هو واحد وأما لوازم الماهیات مثلا کزوجیة الأربعة فإن تمام الذات فیها لا یعقل خالیة من لازمها حتی یتصور فیها معنی الفقدان فالقبول فیها بمعنی مطلق الاتصاف ولا ضیر فی ذلک. واحتج المشهور علی الامتناع مطلقا بوجهین أحدهما أن الفعل والقبول أثران متغایران فلا یصدران عن الواحد من حیث هو واحد. الثانی أن نسبة القابل إلی مقبوله بالإمکان ونسبة الفاعل التام الفاعلیة  
ص 179  
إلی فعله بالوجوب فلو کان شی‌ء واحد فاعلا وقابلا لشی‌ء کانت نسبته إلی ذلک بالإمکان والوجوب معا وهما متنافیان وتنافی اللوازم مستلزم لتنافی الملزومات. والحجتان لو تمتا لم تدلا علی أکثر من امتناع اجتماع الفعل والقبول بمعنی الانفعال والتأثر فی شی‌ء واحد بما هو واحد وأما القبول بمعنی الاتصاف کاتصاف الماهیات بلوازمها فلیس أثرا صادرا عن الذات یسبقه إمکان. والحجتان مع ذلک لا تخلوان من مناقشة أما الأولی فلأن جعل القبول أثرا صادرا عن القابل یوجب کون القابل علة فاعلیة للقبول فیرد الإشکال فی قبول القابل البسیط للصورة حیث إنه یفعل القبول ویصیر جزءا من المرکب وهما أثران لا یصدران عن الواحد. وأما الثانیة فلأن نسبة العلة الفاعلیة بما أنها إحدی العلل الأربع إلی الفعل لیست نسبة الوجوب إذ مجرد وجود العلة الفاعلیة لا یستوجب وجود المعلول ما لم ینضم إلیها سائر العلل اللهم إلا أن یکون الفاعل علة تامة وحدها ومجرد فرض الفاعل تام الفاعلیة والمراد به کونه فاعلا بالفعل بانضمام بقیة العلل إلیه لا یوجب تغیر نسبته فی نفسه إلی الفعل من الإمکان إلی الوجوب. واحتج المتأخرون علی جواز کون الشی‌ء الواحد من حیث هو واحد فاعلا وقابلا بلوازم الماهیات سیما البسائط منها فما منها إلا وله لازم أو لوازم کالإمکان وکونه ماهیة ومفهوما وکذا المفاهیم المنتزعة من ذات الواجب تعالی کوجوب الوجود والوحدانیة فإن الذات فاعل لها وقابل لها. والحجة کما عرفت لا تتم إلا فیما کان القبول فیه بمعنی الاتصاف فالقبول والفعل فیه واحد وأما ما کان القبول فیه انفعالا وتأثرا واستکمالا فالقبول فیه یلازم الفقدان والفعل یلازم الوجدان وهما متنافیان لا یجتمعان فی واحد.  
ص 180

الفصل الحادی عشر فی العلة الغائیة وإثباتها

الفصل الحادی عشر فی العلة الغائیة وإثباتها  
سیأتی إن شاء الله بیان أن الحرکة کمال أول لما بالقوة من حیث إنه بالقوة فهناک کمال ثان یتوجه إلیه المتحرک بحرکته المنتهیة إلیه فهو الکمال الأخیر الذی یتوصل إلیه المتحرک بحرکته وهو المطلوب لنفسه والحرکة مطلوبة لأجله ولذا قیل إن الحرکة لا تکون مطلوبة لنفسها وأنها لا تکون مما یقتضیه ذات الشی‌ء. وهذا الکمال الثانی هو المسمی غایة الحرکة یستکمل بها المتحرک نسبتها إلی الحرکة نسبة التمام إلی النقص ولا یخلو عنها حرکة وإلا انقلبت سکونا. ولما بین الغایة والحرکة من الارتباط والنسبة الثابتة کان بینهما نوع من الاتحاد ترتبط به الغایة بالمحرک کمثل الحرکة کما ترتبط بالمتحرک کمثل الحرکة. ثم إن المحرک إذا کان هو الطبیعة وحرکت الجسم بشی‌ء من الحرکات العرضیة الوضعیة والکیفیة والکمیة والأینیة مستکملا بها الجسم کانت الغایة هو التمام الذی یتوجه إلیه المتحرک بحرکته وتطلبه الطبیعة المحرکة بتحریکها ولو لا الغایة لم یکن من المحرک تحریک ولا من المتحرک حرکة. فالجسم المتحرک مثلا من وضع إلی وضع إنما یرید الوضع الثانی فیتوجه إلیه بالخروج من الوضع الأول إلی وضع سیال یستبدل به فردا آنیا إلی فرد مثله حتی یستقر علی وضع ثابت غیر متغیر فیثبت علیه وهو التمام المطلوب لنفسه والمحرک أیضا یطلب ذلک. وإذا کان المحرک فاعلا علمیا لعلمه دخل فی فعله کالنفوس الحیوانیة  
ص 181  
والإنسانیة کانت الحرکة بما لها من الغایة التی هو التمام مرادة له لکن الغایة هی المرادة لنفسها والحرکة تتبعها لأنها لأجل الغایة کما تقدم غیر أن الفاعل العلمی ربما یتخیل ما یلزم الغایة أو یقارنها غایة للحرکة فیأخذه منتهی إلیه للحرکة ویوجد بینهما تخیلا فیحرک نحوه کمن یتحرک إلی مکان لیلقی صدیقه أو یمشی إلی مشرعة لشرب الماء وکمن یحضر السوق لیبیع ویشتری. هذا کله فیما کان الفعل حرکة عرضیة طبیعیة أو إرادیة وأما إذا کان فعلا جوهریا کالأنواع الجوهریة فإن کان من الجواهر التی لها تعلق ما بالمادة فسیأتی إن شاء الله أنها جمیعا متحرکة بحرکة جوهریة لها وجودات سیالة تنتهی إلی وجودات ثابتة غیر سیالة تستقر علیها فلها تمام هو وجهتها التی تولیها وهو مراد عللها الفاعلة المحرکة لنفسه وحرکاتها الجوهریة مراده لأجله. وإن کان الفعل من الجواهر المجردة ذاتا وفعلا عن المادة فهو لمکان فعلیة وجوده وتنزهه عن القوة لا ینقسم إلی تمام ونقص کغیره بل هو تمام فی نفسه مراد لنفسه مقصود لأجله والفعل والغایة هناک واحد بمعنی أن الفعل بحقیقته التی فی مرتبة وجود الفاعل غایة لنفسه التی هی الرقیقة لا أن الفعل علة غائیة لنفسه متقدمة علی نفسه لاستحالة علیة الشی‌ء لنفسه. فقد تبین أن لکل فاعل غایة فی فعله وهی العلة الغائیة للفعل وهو المطلوب.  
وظهر مما تقدم أمور أحدها أن غایة الفعل وهی التی یتعلق بها اقتضاء الفاعل بالأصالة ولنفسه قد تتحد مع فعله بمعنی کون الغایة هی حقیقة الفعل المتقررة فی مرتبة وجود الفاعل ومرجعه إلی اتحاد الفاعل والغایة کما إذا کان فعل الفاعل موجودا مجردا فی ذاته وفعله تام الفعلیة فی نفسه مرادا لنفسه وقد لا تتحد مع الفعل بل یختلفان کما فیما إذا کان الفعل من قبیل الحرکات العرضیة أو من الجواهر التی لها نوع تعلق بالمادة  
ص 182  
کالنفوس والصور المنطبعة فی المواد فإن الفاعل یتوصل إلی هذا القبیل من الغایات بالتحریک والحرکة غیر مطلوبة لنفسها فتتحقق الحرکة وتترتب علیها الغایة سواء کانت الغایة راجعة إلی الفاعل کمن یحزنه ضر ضریر فیرفعه ابتغاء للفرح أو راجعة إلی المادة کمن یتحرک إلی وضع یصلح حاله أو راجعة إلی غیرهما کمن یکرم یتیما لیفرح. وثانیها أن الغایة معلومة للفواعل العلمیة قبل الفعل وإن کانت متحققة بعدة مترتبة علیه وذلک أن هذا القبیل من الفواعل مریدة لفعلها والإرادة کیفما کانت مسبوقة بالعلم فإن کان هناک تحریک کانت الحرکة مرادة لأجل الغایة فالغایة مرادة للفاعل قبل الفعل وإن لم یکن هناک تحریک وکان الفعل هو الغایة فإرادته والعلم به إرادة للغایة وعلم بها وأما قولهم إن الغایة قبل الفعل تصورا وبعده وجودا فإنما یتم فی غیر غایة الطبائع لفقدانها العلم.  
وأما قولهم إن العلة الغائیة علة فاعلیة لفاعلیة الفاعل فکلام لا یخلو عن مسامحة لأن الفواعل الطبیعیة لا علم لها حتی یحضرها غایاتها حضورا علمیا یعطی الفاعلیة للفاعل وأما بحسب الوجود الخارجی فالغایة مترتبة الوجود علی وجود الفعل والفعل متأخر وجودا عن الفاعل بما هو فاعل فمن المستحیل أن تکون الغایة علة لفاعلیة الفاعل. والفواعل العلمیة غیر الطبیعیة أما غایتها عین فعلها والفعل معلول لفاعله ومن المستحیل أن یکون المعلول علة لعلته وأما غایتها مترتبة الوجود علی فعلها متأخرة عنه ومن المستحیل أن تکون علة لفاعل الفعل المتقدم علیه وحضور الغایة حضورا علمیا للفاعل قبل الفعل وجود ذهنی هو أضعف من أن یکون علة لأمر خارجی وهو الفاعل بما هو فاعل. والحق کما سیأتی تفصیله أن الفواعل العلمیة بوجوداتها النوعیة علل فاعلیة للأفعال المرتبطة بها الموجوده لها فی ذیل نوعیتها کما أن کل نوع من  
ص 183  
الأنواع الطبیعیة مبدأ فاعلی لما یوجد حولها ویصدر عنها من الأفعال وإذ کانت فواعل علمیة فحصول صورة الفعل العلمیة عندها شرط متمم لفاعلیتها یتوقف علیه فعلیة التأثیر وهذا هو المراد بکون العلة الغائیة علة لفاعلیة العلة الفاعلیة وإلا فالفاعل بنوعیته علة فاعلیة للأفعال الصادرة عنه القائمة به التی هی کمالات ثانیة له یستکمل بها. وثالثها أن الغایة وإن کانت بحسب النظر البدوی تارة راجعة إلی الفاعل وتارة إلی المادة وتارة إلی غیرهما لکنها بحسب النظر الدقیق راجعة إلی الفاعل دائما فإن من یحسن إلی مسکین لیسر المسکین بذلک یتألم من مشاهدة ما یراه علیه من رثاثة الحال فهو یرید بإحسانه إزاحة الألم عن نفسه وکذلک من یسیر إلی مکان لیستریح فیه یرید بالحقیقة إراحة نفسه من إدراک ما یجده ببدنه من التعب. وبالجملة الفعل دائما مسانخ لفاعله ملائم له مرضی عنده وکذا ما یترتب علیه من الغایة فهو خیر للفاعل کمال له وأما ما قیل إن العالی لا یستکمل بالسافل ولا یریده لکونه علة والعلة أقوی وجودا وأعلی منزلة من معلولها. فمندفع کما قیل بأن الفاعل إنما یریده بما أنه أثر من آثاره فالإرادة بالحقیقة متعلقة بنفس الفاعل بالذات وبغایة الفعل المترتبة علیه بتبعه. فالفاعل حینما یتصور الغایة الکمالیة یشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء والسببیة للغایة فالجائع الذی یرید الأکل لیشبع به مثلا یشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء لهذا الفعل المترتب علیه الغایة أی یشاهد نفسه ذات شبع بحسب الاقتضاء فیرید أن یصیر کذلک بحسب الوجود الفعلی الخارجی. فإن کان للفاعل نوع تعلق بالمادة کان مستکملا بفعلیة الغایة التی هی ذاته بما أنه فاعل وأما الغایة الخارجه من ذاته المترتبة وجودا علی الفعل فهو مستکمل بها بالتبع وإن کان مجردا عن المادة ذاتا وفعلا فهو کامل فی نفسه  
ص 184  
غیر مستکمل بغایته التی هی ذاته التامة الفعلیة التی هی فی الحقیقة ذاته التامة. فظهر مما تقدم أولا أن غایة الفاعل فی فعله إنما هی ذاته الفاعلة بما أنها فاعلة وأما غایة الفعل المترتبة علیه فإنما هی غایة مرادة بالتبع. وثانیا أن الغایة کمال للفاعل دائما فإن کان الفاعل متعلقا بالمادة نوعا من التعلق کان مستکملا بالغایة التی هی ذاته الفاعلة بما أنها فاعلة وإن کان مجردا عن المادة مطلقا کانت الغایة عین ذاته التی هی کمال ذاته من غیر أن یکون کمالا بعد النقص وفعلیة بعد القوة.  
ومن هنا یتبین أن قولهم إن کل فاعل له فی فعله غایة فإنه یستکمل بغایته وینتفع به لا یخلو من مسامحة فإنه غیر مطرد إلا فی الفواعل المتعلقة بالمادة نوع تعلق.  
تنبیه  
ذهب قوم من المتکلمین إلی أن الواجب تعالی لا غایة له فی أفعاله لغناه بالذات عن غیره وهو قولهم إن أفعال الله لا تعلل بالأغراض وذهب آخرون منهم إلی أن له تعالی فی أفعاله غایات ومصالح عائدة إلی غیره وینتفع بها خلقه. ویرد الأول ما تقدم أن فعل الفاعل لا یخلو من أن یکون خیرا مطلوبا له بالذات أو منتهیا إلی خیر مطلوب بالذات ولیس من لوازم وجود الغایة حاجة الفاعل إلیها لجواز کونها عین الفاعل کما تقدم. ویرد الثانی أنه وإن لم یستلزم حاجته تعالی إلی غیره واستکماله بالغایات المترتبة علی أفعاله وانتفاعه بها لکن یبقی علیه لزوم إرادة العالی للسافل وطلب الأشرف للأخس فلو کانت غایته التی دعته إلی الفعل وتوقف علیه  
ص 185  
فعله بل فاعلیته هی التی تترتب علی الفعل من الخیر والمصلحة لکان لغیره شی‌ء من التأثیر فیه وهو فاعل أول تام الفاعلیة لا یتوقف فی فاعلیته علی شی‌ء. بل الحق کما تقدم أن الفاعل بما هو فاعل لا غایة لفعله بالحقیقة إلا ذاته الفاعلة بما هی فاعلة لا یبعثه نحو الفعل إلا نفسه وما یترتب علی الفعل من الغایة غایة بالتبع وهو تعالی فاعل تام الفاعلیة وعلة أولی إلیها تنتهی کل علة فذاته تعالی بما أنه عین العلم بنظام الخیر غایة لذاته الفاعلة لکل خیر سواه والمبدأ لکل کمال غیره. ولا یناقض قولنا إن فاعلیة الفاعل تتوقف علی العلة الغائیة الظاهر فی المغایرة بین المتوقف والمتوقف علیه قولنا إن غایة الذات الواجبة هی عین الذات المتعالیة. فالمراد بالتوقف والاقتضاء فی هذا المقام المعنی الأعم الذی هو عدم الانفکاک فهو کما أشار إلیه صدر المتألهین من المسامحات الکلامیة التی یعتمد فیها علی فهم المتدرب فی العلوم کقولهم فی تفسیر الواجب بالذات أنه الأمر الذی یقتضی لذاته الوجود وأنه موجود واجب لذاته الظاهر فی کون الذات علة لوجوده ووجوده عینه. وبالجملة فعلمه تعالی فی ذاته بنظام الخیر غایة لفاعلیته التی هی عین الذات بل الإمعان فی البحث یعطی أنه تعالی غایة الغایات فقد عرفت أن وجود کل معلول بما أنه معلول رابط بالنسبة إلی علته لا یستقل دونها ومن المعلوم أن التوقف لا یتم معناه دون أن یتعلق بمتوقف علیه لنفسه وإلا لتسلسل وکذا الطلب والقصد والإرادة والتوجه وأمثالها لا تتحقق بمعناها إلا بالانتهاء إلی مطلوب لنفسه ومقصود لنفسه ومراد لنفسه ومتوجه إلیه لنفسه وإذ کان تعالی هو العلة الأولی التی إلیها ینتهی وجود ما سواه فهو استقلال کل مستقل وعماد کل معتمد فلا یطلب طالب ولا یرید مرید إل  
ص 186  
إیاه ولا یتوجه متوجه إلا إلیه بلا واسطة أو معها فهو تعالی غایة کل ذی غایة.

الفصل الثانی عشر فی أن الجزاف والقصد الضروری والعا

الفصل الثانی عشر فی أن الجزاف والقصد الضروری والعادة وما یناظرها من الأفعال لا تخلو عن غایة  
قد یتوهم أن من الأفعال الإرادیة ما لا غایة له کملاعب الأطفال والتنفس وانتقال المریض النائم من جانب إلی جانب واللعب باللحیة وأمثال ذلک فینتقض بذلک کلیة قولهم إن لکل فعل غایة ویندفع ذلک بالتأمّل فی مبادی أفعالنا الإرادیة وکیفیة ترتب غایاتها علیها فنقول قالوا إن لأفعالنا الإرادیة وحرکاتنا الاختیاریة مبدأ قریبا مباشرا للحرکات المسماة أفعالا وهو القوة العاملة المنبثة فی العضلات المحرکة إیاها وقبل القوة العاملة مبدأ آخر هو الشوقیة المنتهیة إلی الإرادة والإجماع وقبل الشوقیة مبدأ آخر هو الصورة العلمیة من تفکر أو تخیل یدعو إلی الفعل لغایته فهذه مباد ثلاثة غیر الإرادیة. أما القوة العاملة فهی مبدأ طبیعی لا شعور له بالفعل فغایتها ما تنتهی إلیه الحرکة کما هو شأن الفواعل الطبیعیة. وأما المبدءان الآخران أعنی الشوقیة والصورة العلمیة فربما کانت غایتهما غایة القوة العاملة وهی ما ینتهی إلیه الحرکة وعندئذ تتحد المبادی الثلاثة فی الغایة کمن تخیل الاستقرار فی مکان غیر مکانه فاشتاق إلیه فتحرک نحوه واستقر علیه وربما کانت غایتهما غیر غایة القوة العاملة کمن  
ص 187  
تصور مکانا غیر مکانه فانتقل إلیه للقاء صدیقه. والمبدأ البعید أعنی الصورة العلمیة ربما کانت تخیلیة فقط بحضور صورة الفعل تخیلا من غیر فکر وربما کانت فکریة ولا محالة معها تخیل جزئی للفعل وأیضا ربما کانت وحدها مبدأ للشوقیة وربما کانت مبدأ لها بإعانة من الطبیعة کما فی التنفس أو من المزاج کانتقال المریض النائم من جانب إلی جانب أو من الخلق والعادة کاللعب باللحیة. فإذا تطابقت المبادی الثلاثة فی الغایة کالإنسان یتخیل صورة مکان فیشتاق إلیه فیتحرک نحوه ویسمی جزافا کان لفعله بما له من المبادی غایته. وإذا عقب المبدأ العلمی الشوقیة بإعانة من الطبیعة کالتنفس أو من المزاج کانتقال المریض من جانب أمله الاستقرار علیه إلی جانب ویسمی قصدا ضروریا أو بإعانة من الخلق کاللعب باللحیة ویسمی الفعل حینئذ عادة کان لکل من مبادئ الفعل غایته.  
ولا ضیر فی غفلة الفاعل وعدم التفاته إلی ما عنده من الصورة الخیالیة للغایة فی بعض هذا الصور أو جمیعها فإن تخیل الغایة غیر العلم بتخیل الغایة والعلم غیر العلم بالعلم. والغایة فی جمیع هذه الصور المسماة عبثا لیست غایة فکریة ولا ضیر فیه لأن المبدأ العلمی فیها صورة تخیلیة غیر فکریة فلا مبدأ فکری فیها حتی تکون لها غایة فکریة وإن شئت فقل إن فیها مبدأ فکریا ظنیا ملحوظا علی سبیل الإجمال یلمح إلیه الشوق المنبعث من تخیل صورة الفعل فالطفل مثلا یتصور الاستقرار علی مکان غیر مکانه فینبعث منه شوق ما یلمح إلی أنه راجح ینبغی أن یفعل فیقضی إجمالا برجحانه فیشتد شوقه فیرید فیفعل من دون أن یکون الفعل مسبوقا بعلم تفصیلی یتم بالحکم بالرجحان نظیر المتکلم عن ملکة فیلفظ بالحرف بعد الحرف من غیر تصور وتصدیق تفصیلا والفعل علمی اختیاری.  
ص 188  
وکذا لا ضیر فی انتفاء الغایة فی بعض الحرکات الطبیعیة أو الإرادیة المنقطعة دون الوصول إلی الغایة ویسمی الفعل حین ذاک باطلا وذلک أن انتفاء الغایة فی فعل أمر وانتفاء الغایة بانقطاع الحرکة وبطلانها أمر آخر والمدعی امتناع الأول دون الثانی وهو ظاهر. ولیعلم أن مبادی الفعل الإرادی منا مترتبة علی ما تقدم فهناک قوة عاملة یترتب علیها الفعل وهی مترتبة علی الإرادة وهی مترتبة علی الشوقیة من غیر إرادة متخللة بینهما والشوقیة مترتبة علی الصورة العلمیة الفکریة أو التخیلیة من غیر إرادة متعلقة بها بل نفس العلم یفعل الشوق کذا قالوا ولا ینافیه إسنادهم الشوق إلی بعض من الصفات النفسانیة لأن الصفات النفسانیة تلازم العلم.  
قال الشیخ فی الشفاء لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة إما عادة أو ضجر عن هیئة وإرادة انتقال إلی هیئة أخری وإما حرص من القوی المحرکة والمحسة علی أن یتجدد لها فعل تحریک أو إحساس والعادة لذیذة والانتقال عن المملول لذیذ والحرص علی الفعل الجدید لذیذ أعنی بحسب القوة الحیوانیة والتخیلیة واللذة هی الخیر الحسی والحیوانی والتخیلی بالحقیقة وهی المظنونة خیرا بحسب الخیر الإنسانی فإذا کان المبدأ تخیلیا حیوانیا فیکون خیره لا محالة تخیلیا حیوانیا فلیس إذن هذا الفعل خالیا عن خیر بحسبه وإن لم یکن خیرا حقیقیا أی بحسب العقل انتهی. ثم إن الشوق لما کان لا یتعلق إلا بکمال مفقود غیر موجود کان مختصا بالفاعل العلمی المتعلق بالمادة نوعا من التعلق فالفاعل المجرد لیس فیه من مبادی الفعل الإرادی إلا العلم والإرادة بخلاف الفاعل العلمی الذی له نوع تعلق بالمادة فإن له العلم والشوق والإرادة والقوة المادیة المباشرة للفعل علی ما تقدم کذا قالوا.  
ص 189

الفصل الثالث عشر فی نفی الاتفاق وهو انتفاء الرابطة

الفصل الثالث عشر فی نفی الاتفاق وهو انتفاء الرابطة بین الفاعل والغایة  
ربما یتوهم أن من الغایات المترتبة علی الأفعال ما هو غیر مقصود لفاعلها فلیس کل فاعل له فی فعله غایة ومثلوا له بمن یحفر بئرا لیصل إلی الماء فیعثر علی کنز فالعثور علی الکنز غایة مترتبة علی الفعل غیر مرتبطة بالحافر ولا مقصودة له وبمن یدخل بیتا لیستظل فیه فینهدم علیه فیموت ولیس الموت غایة مقصودة للداخل ویسمی النوع الأول من الاتفاق بختا سعیدا والنوع الثانی بختا شقیا. والحق أن لا اتفاق فی الوجود والبرهان علیه أن الأمور الممکنة فی وقوعها علی أربعة أقسام دائمی الوقوع والأکثری الوقوع والمتساوی الوقوع واللاوقوع والأقلی الوقوع أما الدائمی الوقوع والأکثری الوقوع فلکل منها علة عند العقل بالضرورة والفرق بینهما أن الأکثری الوقوع یعارضه فی بعض الأحیان معارض یمنعه من الوقوع بخلاف الدائمی الوقوع حیث لا معارض له وإذ کان تخلف الأکثری فی بعض الأحیان عن الوقوع مستندا إلی معارض مفروض فهو دائمی الوقوع بشرط عدم المعارض بالضرورة مثاله الولید الإنسانی یولد فی الأغلب ذا أصابع خمس ویتخلف فی بعض الأحیان فیولد وله إصبع زائدة لوجود معارض یعارض القوة المصورة فیما تقتضیه من الفعل فالقوة المصورة بشرط عدم المعارض تأتی بخمس أصابع دائما. ونظیر الکلام یجری فی الأقلی الوقوع فإنه مع اشتراط المعارض الخاص الذی یعارض السبب الأکثری دائمی الوقوع بالضرورة کما فی مثال الإصبع الزائدة فالقوة المصورة کلما صادفت فی المحل مادة زائدة تصلح لصورة  
ص 190  
إصبع علی شرائطها الخاصة فإنها تصور إصبعا دائما. ونظیر الکلام الجاری فی الأکثری الوقوع والأقلی الوقوع یجری فی المتساوی الوقوع واللاوقوع کقیام زید وقعوده.  
فالأسباب الحقیقیة دائمة التأثیر من غیر تخلف فی فعلها ولا فی غایتها والقول بالاتفاق من الجهل بالأسباب الحقیقیة ونسبة الغایة إلی غیر ذی الغایة فعثور الحافر للبئر علی الکنز إذا نسب إلی سببها الذاتی وهو حفر البئر بشرط محاذاته للکنز الدفین تحته غایة ذاتیة دائمیة ولیس من الاتفاق فی شی‌ء وإذا نسب إلی مطلق حفر البئر من غیر شرط آخر کان اتفاقا وغایة عرضیة منسوبة إلی غیر سببه الذاتی الدائمی وکذا موت من انهدم علیه البیت وقد دخله للاستظلال إذا نسب إلی سببه الذاتی وهو الدخول فی بیت مشرف علی الانهدام والمکث فیه حتی ینهدم غایة ذاتیة دائمیة وإذا نسب إلی مطلق دخول البیت للاستظلال کان اتفاقا وغایة عرضیة منسوبة إلی غیر سببه الذاتی والکلام فی سائر الأمثلة الجزئیة للاتفاق علی قیاس هذین المثالین وقد تمسک القائلون بالاتفاق بأمثال هذه الأمثلة الجزئیة التی عرفت حالها وقد نسب إلی ذیمقراطیس أن کینونة العالم بالاتفاق وذلک أن الأجسام مؤلفة من أجرام صغار صلبة منبثة فی خلاء غیر متناه وهی متشاکلة الطبائع مختلفة الأشکال دائمة الحرکة فاتفق أن تصادفت منها جملة اجتمعت علی هیئة خاصة فکان هذا العالم ولکنه زعم أن کینونة الحیوان والنبات لیس باتفاق. ونسب إلی أنباذقلس أن تکون الأجرام الأسطقسیة بالاتفاق فما اتفق منها أن اجتمعت علی نحو صالح للبقاء والنسل بقی وما اتفق إن لم یکن کذلک لم یبق وتلاشی وقد احتج علی ذلک بعده حجج الحجة الأولی أن الطبیعة لا رویة لها فکیف تفعل فعلها لأجل غایة وأجیب عنها بأن الرویة لا تجعل الفعل ذا غایة وإنما تمیز الفعل من غیره  
ص 191  
وتعینه ثم الغایة تترتب علی الفعل لذاتها لا بجعل جاعل فاختلاف الدواعی والصوارف هو المحوج لإعمال الرویة المعینة ولو لا ذلک لم یحتج إلیها کما أن الأفعال الصادرة عن الملکات کذلک فالمتکلم بکلام یأتی بالحرف بعد الحرف علی هیئتها المختلفة من غیر رویة یتروی بها ولو تروی لتبلد وانقطع عن الکلام وکذا أرباب الصناعات فی صناعاتهم لو تروی فی ضمن العمل واحد منهم لتبلد وانقطع.  
الحجة الثانیة أن فی نظام الطبیعة أنواعا من الفساد والموت وأقساما من الشر والمساءة فی نظام لا یتغیر عن أسباب لا تتخلف وهی غیر مقصودة للطبیعة بل لضرورة المادة فلنحکم أن أنواع الخیر والمنافع المترتبة علی فعل الطبیعة أیضا علی هذا النمط من غیر قصد من الطبیعة ولا داع یدعوها إلی ذلک وأجیب عنها بأن ما کان من هذه الشرور من قبیل عدم بلوغ الفواعل الطبیعیة غایاتها لانقطاع حرکاتها فلیس من شرط کون الطبیعة متوجهة إلی غایة أن تبلغها وقد تقدم الکلام فی الباطل. وما کان منها من قبیل الغایات التی هی شرور وهی علی نظام دائمی فهی أمور خیرها غالب علی شرها فهی غایات بالقصد الثانی والغایات بالقصد الأول هی الخیرات الغالبة اللازمة لهذه الشرور وتفصیل الکلام فی هذا المعنی فی بحث القضاء. فمثل الطبیعة فی أفعالها التی تنتهی إلی هذه الشرور مثل النجار یرید أن یصنع بابا من خشبة فیأخذ بالنحت والنشر فیرکب ویصنع ولازمه الضروری إضاعة مقدار من الخشبة بالنشر والنحت وهی مرادة له بالقصد الثانی بتبع إرادته لصنع الباب.  
الحجة الثالثة أن الطبیعة الواحدة تفعل أفعالا مختلفة مثل الحرارة فإنها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبیض وجه الثوب. وأجیب عنها بأن الطبیعة الواحدة لا تفعل إلا فعلا واحدا له غایة واحدة  
ص 192  
وأما ترتب آثار مختلفة علی فعلها فمن التوابع الضروریة لمقارنة عوامل وموانع متنوعة ومتباینة. فقد تحصل من جمیع ما تقدم أن الغایات المترتبة علی أفعال الفواعل غایات ذاتیة دائمیة لعللها وأسبابها الحقیقیة وأن الآثار النادرة التی تسمی اتفاقیات غایات بالعرض منسوبة إلی غیر أسبابها الحقیقیة وهی بعینها دائمیة بنسبتها إلی أسبابها الحقیقیة فلا مناص عن إثبات الرابطة الوجودیة بینها وبین السبب الفاعلی الحقیقی. ولو جاز لنا أن نشک فی ارتباط هذه الغایات بفواعلها مع ما ذکر من دوام الترتب لجاز لنا أن نشک فی ارتباط الفعل بالفاعل ولهذا أنکر کثیر من القائلین بالاتفاق العلة الفاعلیة کالغائیة وحصروا العلة فی العلة المادیة وقد تقدم الکلام فی العلة الفاعلیة.

الفصل الرابع عشر فی العلة المادیة والصوریة

الفصل الرابع عشر فی العلة المادیة والصوریة  
قد عرفت أن الأنواع التی لها کمال بالقوة لا تخلو فی جوهر ذاتها من جوهر یقبل فعلیة کمالاتها الأولی والثانیة من الصور والأعراض فإن کانت حیثیتة حیثیة القوة من جهة وحیثیة الفعلیة من جهة کالجسم الذی هو بالفعل من جهة جسمیته وبالقوة من جهة الصور والأعراض اللاحقة لجسمیته سمی مادة ثانیة وإن کانت حیثیته حیثیة القوة محضا وهو الذی ینتهی إلیه المادة الثانیة بالتحلیل وهو الذی بالقوة من کل جهة إلا جهة کونه بالقوة من کل جهة سمی هیولی ومادة أولی. وللمادة علیه بالنسبة إلی النوع المادی المرکب منها ومن الصورة لتوقف  
ص 193  
وجوده علیها توقفا ضروریا فهی بما أنها جزء للمرکب علة له وبالنسبة إلی الجزء الآخر الذی یقبله أعنی الصورة مادة لها ومعلولة لها لما تقدم أن الصورة شریکة العلة للمادة. وقد حصر جمع من الطبیعیین العلیة فی المادة فقط منکرین للعلل الثلاث الآخر ویدفعه أولا أن المادة حیثیة ذاتها القوة والقبول ولازمها الفقدان ومن الضرورة أنه لا یکفی لإعطاء الفعلیة وإیجادها الملازم للوجدان فلا یبقی للفعلیة إلا أن توجد من غیر علة وهو محال.  
وثانیا أنه قد تقدم أن الشی‌ء ما لم یجب لم یوجد وإذ کانت المادة شأنها الإمکان والقبول فهی لا تصلح لأن یستند إلیها هذا الوجوب المنتزع من وجود المعلول وحقیقته الضرورة واللزوم وعدم الانفکاک فوراء المادة أمر لا محالة یستند إلیه وجوب المعلول ووجوده وهو العلة الفاعلیة المفیضة لوجود المعلول.  
وثالثا أن المادة ذات طبیعة واحدة لا تؤثر إن أثرت إلا أثرا واحدا متشابها وقد سلموا ذلک ولازمه رجوع ما للأشیاء من الاختلاف إلی ما للمادة من صفة الوحدة ذاتا وصفة وهو کون کل شی‌ء عین کل شی‌ء وضرورة العقل تبطله. وأما العلة الصوریة فهی الصورة بمعنی ما به الشی‌ء هو ما هو بالفعل بالنسبة إلی الشی‌ء المرکب منها ومن المادة لضرورة أن للمرکب توقفا علیها وأما الصورة بالنسبة إلی المادة فلیست علة صوریة لها لعدم کون المادة مرکبة منها ومن غیرها مفتقرة إلیها فی ذاتها بل هی محتاجة إلیها فی تحصلها الخارج من ذاتها ولذا کانت الصورة شریکة العلة بالنسبة إلیها ومحصله لها کما تقدم بیانه. واعلم أن الصورة المحصلة للمادة ربما کانت جزءا من المادة بالنسبة إلی صورة لاحقة ولذا ینتسب ما کان لها من الأفعال والآثار نظرا إلی کونها صورة محصلة للمادة إلی الصورة التی صارت جزءا من المادة بالنسبة إلیه  
ص 194  
کالنبات مثلا فإن الصورة النباتیة صورة محصلة للمادة الثانیة التی هی الجسم لها آثار فعلیة هی آثار الجسمیة والنباتیة ثم إذا لحقت به صورة الحیوان کانت الصورة النباتیة جزءا من مادتها وملکت الصورة الحیوانیة ما کان له من الأفعال والآثار الخاصة وهکذا کلما لحقت بالمرکب صورة جدیدة عادت الصور السابقة علیها أجزاء من المادة الثانیة وملکت الصورة الجدیدة ما کان للصور السابقة من الأفعال والآثار وقد تقدم أن الصورة الأخیرة تمام حقیقة النوع. واعلم أیضا أن الترکیب بین المادة والصورة لیس بانضمامی کما ینسب إلی الجمهور بل ترکیب اتحادی کما یقضی به اجتماع المبهم والمحصل والقوة والفعل ولو لا ذلک لم یکن الترکیب حقیقیا ولا حصل نوع جدید له آثار خاصة.

الفصل الخامس عشر فی العلة الجسمانیة

الفصل الخامس عشر فی العلة الجسمانیة  
العلل الجسمانیة متناهیة أثرا عدة ومدة وشدة لأن الأنواع الجسمانیة متحرکة بجواهرها وأعراضها فما لها من الطبائع والقوی الفعالة منحلة منقسمة إلی أبعاض کل منها محفوف بالعدمین السابق واللاحق محدود ذاتا وأثرا وأیضا العلل الجسمانیة لا تفعل إلا مع وضع خاص بینها وبین المادة المنفعلة قالوا لأنها لما احتاجت إلی المادة فی وجودها احتاجت إلیها فی إیجادها الذی هو فرع وجودها وحاجتها إلی المادة فی إیجادها هو أن یحصل لها بسبب المادة وضع خاص مع معلولها ولذا کان للقرب والبعد والأوضاع الخاصة دخل فی کیفیة تأثیر العلل الجسمانیة.  
ص 195

المرحلة التاسعة فی القوة والفعل

اشارة

المرحلة التاسعة فی القوة والفعل  
مقدمة  
وجود الشی‌ء فی الأعیان بحیث یترتب علیه آثاره المطلوبة منه یسمی فعلا ویقال إن وجوده بالفعل وإمکانه الذی قبل تحققه یسمی قوة ویقال إن وجوده بالقوة مثال ذلک النطفة فإنها ما دامت نطفة هی إنسان مثلا بالقوة فإذا تبدلت إنسانا صارت إنسانا بالفعل له آثار الإنسانیة المطلوبة من الإنسان. والأشبه أن تکون القوة فی أصل الوضع بمعنی مبدإ الأفعال الشاقة الشدیدة أعنی کون الشی‌ء بحیث یصدر عنه أفعال شدیدة ثم توسع فی معناها فأطلقت علی مبدإ الانفعالات الصعبة أعنی کون الشی‌ء بحیث یصعب انفعاله بتوهم أن الانفعال أثر موجود فی مبدئه کما أن الفعل والتأثیر أثر موجود فی الفاعل ثم توسعوا فأطلقوا القوة علی مبدإ الانفعال ولو لم یکن صعبا لما زعموا أن صعوبة الانفعال وسهولته سنخ واحد تشکیکی فقالوا إن فی قوة الشی‌ء الفلانی أن یصیر کذا وأن الأمر الفلانی فیه بالقوة هذا ما عند العامة. ولما رأی الحکماء أن للحوادث الزمانیة من الصور والأعراض إمکانا قبل وجودها منطبقا علی حیثیة القبول التی تسمیة العامة قوة سموا الوجود الذی للشی‌ء فی الإمکان قوة کما سموا مبدأ الفعل قوة فأطلقوا القوة علی  
ص 197  
العلل الفاعلیة وقالوا القوی الطبیعیة والقوی النفسانیة وسموا الوجود الذی یقابله وهو الوجود المترتب علیه الآثار المطلوبة منه وجودا بالفعل فقسموا الموجود المطلق إلی ما وجوده بالفعل وما وجوده بالقوة والقسمان هما المبحوث عنهما فی هذه المرحلة وفیها أربعة عشر فصل

الفصل الأول کل حادث زمانی فإنه مسبوق بقوة الوجود

الفصل الأول کل حادث زمانی فإنه مسبوق بقوة الوجود  
وذلک لأنه قبل تحقق وجوده یجب أن یکون ممکن الوجود جائزا أن یتصف بالوجود وأن لا یتصف إذ لو لم یکن ممکنا قبل حدوثه لکان إما ممتنعا فاستحال تحققه وقد فرض حادثا زمانیا هذا خلف وإما واجبا فکان موجودا واستحال عدمه لکنه ربما تخلف ولم یوجد. وهذا الإمکان أمر موجود فی الخارج ولیس اعتبارا عقلیا لاحقا بماهیة الشی‌ء الممکن لأنه یتصف بالشدة والضعف والقرب والبعد فالنطفة التی فیها إمکان أن یصیر إنسانا مثلا أقرب إلی الإنسان الممکن من الغذاء الذی یمکن أن یتبدل نطفة ثم یصیر إنسانا والإمکان فی النطفة أیضا أشد منه فی الغذاء مثلا. ثم إن هذا الإمکان الموجود فی الخارج لیس جوهرا قائما بذاته وهو ظاهر بل هو عرض قائم بموضوع یحمله فلنسمه قوة ولنسم الموضوع الذی یحمله مادة فإذن لکل حادث زمانی مادة سابقة علیه تحمل قوة وجوده ویجب أن تکون المادة غیر ممتنعة عن الاتحاد بالفعلیة التی تحمل إمکانها وإلا لم تحمل إمکانها فهی فی ذاتها قوة الفعلیة التی تحمل إمکانها إذ لو کانت ذات فعلیة فی نفسها لامتنعت عن قبول فعلیة أخری بل هی جوهر فعلیة وجوده أنه قوة الأشیاء  
ص 198  
لکنها لکونها جوهرا بالقوة قائمة بفعلیة أخری إذا حدث الممکن وهو الفعلیة التی حملت المادة إمکانها بطلت الفعلیة السابقة وقامت الفعلیة اللاحقة مقامها کمادة الماء مثلا تحمل قوة الهواء وهی قائمة بعد بالصورة المائیة حتی إذا تبدل هواء بطلت الصورة المائیة وقامت الصورة الهوائیة مقامها وتقومت المادة بها. ومادة الفعلیة الجدیدة الحادثة والفعلیة السابقة الزائلة واحدة وإلا کانت المادة حادثة بحدوث الفعلیة الحادثة فاستلزمت إمکانا آخر ومادة أخری وننقل الکلام إلیهما فکانت لحادث واحد إمکانات ومواد غیر متناهیة وهو محال ونظیر الإشکال لازم لو فرض للمادة حدوث زمانی. وقد تبین بما تقدم أولا أن النسبة بین المادة والقوة التی تحملها نسبة الجسم الطبیعی والجسم التعلیمی فقوة الشی‌ء الخاص تعین قوة المادة المبهمة. وثانیا أن حدوث الحوادث الزمانیة لا ینفک عن تغیر فی الصور إن کانت جواهر وفی الأحوال إن کانت أعراضا. وثالثا أن القوة تقوم دائما بفعلیة والمادة تقوم دائما بصورة تحفظها فإذا حدثت صورة بعد صورة قامت الصورة الحدیثة مقام القدیمة وقومت المادة.

الفصل الثانی فی استیناف القول فی معنی وجود الشی‌ء

الفصل الثانی فی استیناف القول فی معنی وجود الشی‌ء بالقوة ووجوده بالفعل وانقسام الوجود إلیهما  
إن ما بین أیدینا من الأنواع الجوهریة یقبل أن یتغیر فیصیر غیر ما کان أول  
ص 199  
کالجوهر غیر النامی یمکن أن یتبدل إلی الجوهر النامی والجوهر النامی یمکن أن یتبدل فیصیر حیوانا وذلک مع تعین القابل والمقبول ولازم ذلک أن یکون بینهما نسبة موجودة ثابتة. علی أنا نجد هذه النسبة مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف فالنطفة أقرب إلی الحیوان من الغذاء وإن کانا مشترکین فی إمکان أن یصیرا حیوانا والقرب والبعد والشدة والضعف أوصاف وجودیة لا یتصف بها إلا موجود فالنسبة المذکورة موجودة لا محالة.  
وکل نسبة موجودة فإنها تستدعی وجود طرفیها فی ظرف وجودها لضرورة قیامها بهما وعدم خروج وجودها من وجودهما وکون أحد طرفی النسبة للآخر وقد تقدم بیان ذلک کله فی مرحلة انقسام الوجود إلی ما فی نفسه وما فی غیره. وإذ کان المقبول بوجوده الخارجی الذی هو منشأ لترتب آثاره علیه غیر موجود عند القابل فهو موجود عنده بوجود ضعیف لا یترتب علیه جمیع آثاره وإذ کان کل من وجودیه الضعیف والشدید هو هو بعینه فهما واحد فللمقبول وجود واحد ذو مرتبتین مرتبة ضعیفة لا یترتب علیه جمیع آثاره ومرتبة شدیدة بخلافها ولنسم المرتبة الضعیفة وجودا بالقوة والمرتبة القویة وجودا بالفعل. ثم إن المقبول بوجوده بالقوة معه بوجوده بالفعل موجود متصل واحد وإلا بطلت النسبة وقد فرضت ثابتة موجدة هذا خلف وکذا المقبول بوجوده بالقوة مع القابل موجودان بوجود واحد وإلا لم یکن أحد الطرفین موجودا للآخر فبطلت النسبة هذا خلف فوجود القابل ووجد المقبول بالقوة ووجوده بالفعل جمیعا وجود واحد ذو مراتب مختلفة یرجع فیه ما به الاختلاف إلی ما به الاتفاق وذاک من التشکیک. هذا فیما إذا فرضنا قابلا واحدا مع مقبول واحد وأما لو فرضنا سلسلة من  
ص 200  
القوابل والمقبولات ذاهبة من الطرفین متناهیة أو غیر متناهیة فی کل حلقة من حلقاتها إمکان الفعلیة التالیة لها وفعلیة الإمکان السابق علیها علی ما علیه سلسلة الحوادث فی الخارج کان لجمیع الحدود وجود واحد مستمر باستمرار السلسلة ذو مراتب مختلفة وکان إذا قسم هذا الوجود الواحد علی قسمین کان فی القسم السابق قوة القسم اللاحق وفی القسم اللاحق فعلیة القسم السابق ثم إذا قسم القسم السابق مثلا علی قسمین کان فی سابقهما قوة اللاحق وفی لاحقهما فعلیة السابق وکلما أمعن فی التقسیم وجزئ ذلک الوجود الواحد المستمر کان الأمر علی هذه الوتیرة فالقوة والفعل فیه ممزوجان مختلطان. فکل حد من حدود هذا الوجود الواحد المستمر کمال بالنسبة إلی الحد السابق ونقص وقوة بالنسبة إلی الحد اللاحق حتی ینتهی إلی کمال لا نقص معه أی فعلیة لا قوة معها کما ابتدئ من قوة لا فعلیة معها فینطبق علیه حد الحرکة وهو أنها کمال أول لما بالقوة من حیث إنه بالقوة. فهذا الوجود الواحد المستمر وجود تدریجی سیال یجری علی المادة الحاملة للقوة والمختلفات هی حدود الحرکة وصور المادة. هذا کله فی الجواهر النوعیة والکلام فی الأعراض نظیر ما تقدم فی الجواهر وسیجی‌ء تفصیل الکلام فیها.  
فقد تبین مما تقدم أن قوة الشی‌ء هی ثبوت ما له لا یترتب علیه بحسبه جمیع آثار وجوده الفعلی وأن الوجود ینقسم إلی ما بالفعل وما بالقوة وأنه ینقسم إلی ثابت وسیال. وتبین أن ما لوجوده قوة فوجوده سیال تدریجی وهناک حرکة وأن ما لیس وجوده سیالا تدریجیا أی کان ثابتا فلیس لوجوده قوة أی لا مادة له وأن ماله حرکة فله مادة وأن ما لا مادة له فلا حرکة له وأن للأعراض بما أن وجوداتها لموضوعاتها حرکة بتبع حرکة موضوعاتها علی م  
ص 201  
سیأتی من التفصیل.

الفصل الثالث فی زیادة توضیح لحد الحرکة وما تتوقف ع

الفصل الثالث فی زیادة توضیح لحد الحرکة وما تتوقف علیه  
قد تقدم أن الحرکة نحو وجود یخرج به الشی‌ء من القوة إلی الفعل تدریجا أی بحیث لا تجتمع الأجزاء المفروضة لوجوده وبعبارة أخری یکون کل حد من حدود وجوده فعلیة للجزء السابق المفروض وقوة للجزء اللاحق المفروض فالحرکة خروج الشی‌ء من القوة إلی الفعل تدریجا. وحدها المعلم الأول بأنها کمال أول لما بالقوة من حیث إنه بالقوة وتوضیحه أن الجسم المتمکن فی مکان مثلا إذا قصد التمکن فی مکان آخر ترک المکان الأول بالشروع فی السلوک إلی المکان الثانی حتی یتمکن فیه فللجسم وهو فی المکان الأول کمالان هو بالنسبة إلیهما بالقوة وهما السلوک الذی هو کمال أول والتمکن فی المکان الثانی الذی هو کمال ثان. فالحرکة وهی السلوک کمال أول للجسم الذی هو بالقوة بالنسبة إلی الکمالین لکن لا مطلقا بل من حیث إنه بالقوة بالنسبة إلی الکمال الثانی لأن السلوک متعلق الوجود به. وقد تبین بذلک أن الحرکة متعلقة الوجود بأمور ستة الأول المبدأ وهو الذی منه الحرکة والثانی المنتهی وهو الذی إلیه الحرکة فالحرکة تنتهی من جانب إلی قوة لا فعل معها تحقیقا أو اعتبارا ومن جانب إلی فعل لا قوة  
ص 202  
معها تحقیقا أو اعتبارا علی ما سیتبین إن شاء الله والثالث المسافة التی فیها الحرکة وهی المقولة والرابع الموضوع الذی له الحرکة وهو المتحرک والخامس الفاعل الذی به الحرکة وهو المحرک والسادس المقدار الذی تتقدر به الحرکة وهو الزمان.

الفصل الرابع فی انقسام التغیر

الفصل الرابع فی انقسام التغیر  
قد عرفت أن خروج الشی‌ء من القوة إلی الفعل لا یخلو من تغیر إما فی ذاته أو فی أحوال ذاته وإن شئت فقل إما فی ذاتیه کما فی تحول نوع جوهری إلی نوع آخر جوهری أو فی عرضیه کتغیر الشی‌ء فی أحواله العرضیة. ثم التغیر إما تدریجی وإما دفعی بخلافه والتغیر التدریجی ولازمه إمکان الانقسام إلی أجزاء لا قرار لها ولا اجتماع فی الوجود هی الحرکة والتغیر الدفعی بما أنه یحتاج إلی موضوع یقبل التغیر وقوة سابقه علی حدوث التغیر لا یتحقق إلا بحرکة لما عرفت أن الخروج من القوة إلی الفعل کیفما فرض لا یتم إلا بحرکة غیر أنه لما کان تغیرا دفعیا کان من المعانی المنطبقة علی أجزاء الحرکة الآنیة کالوصول والترک والاتصال والانفصال فالتغیر کیفما فرض لا یتم إلا بحرکة. ثم الحرکة تعتبر تارة بمعنی کون الشی‌ء المتحرک بین المبدإ والمنتهی بحیث کل حد من حدود المسافة فرض فهو لیس قبله وبعده فیه وهی حالة بسیطة ثابتة غیر منقسمة وتسمی الحرکة التوسطیة. وتعتبر تارة بمعنی کون الشی‌ء بین المبدإ والمنتهی بحیث له نسبة إلی حدود  
ص 203  
المسافة المفروضة التی کل واحد منها فعلیة للقوة السابقة وقوة للفعلیة اللاحقة من حد یترکه ومن حد یستقبله ولازم ذلک الانقسام إلی الأجزاء والانصرام والتفضی تدریجا وعدم اجتماع الأجزاء فی الوجود وتسمی الحرکة القطعیة. والاعتباران جمیعا موجودان فی الخارج لانطباقهما علیه بمعنی أن للحرکة نسبة إلی المبدإ والمنتهی لا یقتضی ذلک انقساما ولا سیلانا ونسبة إلی المبدإ والمنتهی وحدود المسافة تقتضی سیلان الوجود والانقسام. وأما ما یأخذه الخیال من صورة الحرکة بأخذ الحد بعد الحد منها وجمعها صورة متصلة مجتمعة الأجزاء فهو أمر ذهنی غیر موجود فی الخارج لعدم جواز اجتماع أجزاء الحرکة لو فرضت لها أجزاء وإلا کانت ثابتة لا سیالة هذا خلف.

الفصل الخامس فی مبدإ الحرکة ومنتهاها

الفصل الخامس فی مبدإ الحرکة ومنتهاها  
قد تقدم أن للحرکة انقساما بذاتها فلیعلم أن انقسامها انقسام بالقوة لا بالفعل کما فی الکم المتصل القار من الخط والسطح والجسم التعلیمی إذ لو کانت منقسمة بالفعل فانفصلت الأجزاء بعضها من بعض انتهت القسمة إلی أجزاء دفعیة الوقوع وبطلت الحرکة. وأیضا لا یقف ما فیها من الانقسام علی حد لا یتجاوزه ولو وقف علی حد لا تتعداه القسمة کانت مؤلفة من أجزاء لا تتجزی وقد تقدم بطلانها. ومن هنا یظهر أن لا مبدأ ولا منتهی للحرکة بمعنی الجزء الأول الذی لا ینقسم من جهة الحرکة والجزء الآخر الذی لا ینقسم کذلک لما تبین  
ص 204  
أن الجزء بهذا المعنی دفعی الوقوع فلا ینطبق علیه حد الحرکة التی هی سیلان الوجود وتدرجه. وأما ما تقدم أن الحرکة تنتهی من الجانبین إلی مبدإ ومنتهی فهو تحدید لها بالخارج من نفسها فتنتهی حرکة الجوهر من جانب البدء إلی قوة لا فعل معها إلا فعلیة أنها قوة لا فعل معها وهو المادة الأولی ومن جانب الختم إلی فعل لا قوة معها وهو التجرد وسنزید هذا توضیحا إن شاء الله. وتنتهی الحرکات العرضیة من جانب البدء إلی مادة الموضوع وهی التی تقبل الحرکة ومن جانب الختم فی الحرکة الطبیعیة إلی ما تقتضیه الطبیعة من السکون وفی الحرکة القسریة إلی هیئة ینفذ عندها أثر القسر وفی الحرکة الإرادیة إلی ما یراه المتحرک کمالا لنفسه یجب أن یستقر فیه.

الفصل السادس فی المسافة

الفصل السادس فی المسافة  
وهی المقولة التی تقع فیها الحرکة کحرکة الجسم فی کمه بالنمو وفی کیفه بالاستحالة من الضرورة أن الذاتی لا یتغیر والمقولات التی هی أجناس عالیة لما دونها من الماهیات ذاتیات لها والحرکة تغیر المتحرک فی المعنی الذی یتحرک فیه فلو کانت الحرکة الواقعة فی الکیف مثلا تغیرا من المتحرک فی ماهیة الکیف کان ذلک تغیرا فی الذاتی وهو محال. فلا حرکة فی مقولة بمعنی التغیر فی وجودها الذی فی نفسها الذی یطرد العدم عنها لأن وجود الماهیة فی نفسها هی نفسها. فإن کانت فی مقولة من المقولات حرکة وتغیر فهو فی وجودها الناعت من حیث إنه ناعت فإن الشی‌ء له ماهیة باعتبار وجوده فی نفسه وإم  
ص 205  
باعتبار وجوده الناعت لغیره کما فی الأعراض أو لنفسه کما فی الجوهر فلا ماهیة له فلا محذور فی وقوع الحرکة فی مقولة. فالجسم الذی یتحرک فی کمه أو کیفه مثلا لا تغیر فی ماهیته ولا تغیر فی ماهیة الکم أو الکیف اللذین یتحرک فیهما وإنما التغیر فی المتکمم أو المتکیف اللذین یجریان علیه. وهذا معنی قولهم التشکیک فی العرضیات دون الأعراض. ثم إن الوجود الناعت وإن کان لا ماهیة له لکنه لاتحاده مع الوجود فی نفسه ینسب إلیه ما للوجود فی نفسه من الماهیة ولازم ذلک أن یکون معنی الحرکة فی مقولة أن یرد علی المتحرک فی کل آن من آنات حرکته نوع من أنواع تلک المقولة من دون أن یلبث نوع من أنواعها علیه أکثر من آن واحد وإلا کان تغیرا فی الماهیة وهو محال.

الفصل السابع فی المقولات التی تقع فیها الحرکة

الفصل السابع فی المقولات التی تقع فیها الحرکة  
المشهور بین قدماء الحکماء أن المقولات التی تقع فیها الحرکة أربع الکیف والکم والأین والوضع. أما الکیف فوقوع الحرکة فیه فی الجملة وخاصة فی الکیفیات المختصة بالکمیات نظیر الاستقامة والاستواء والاعوجاج ظاهر فإن الجسم المتحرک فی کمه یتحرک فی الکیفیات القائمة بکمه البتة.  
وأما الکم فالحرکة فیه تغیر الجسم فی کمه تغیرا متصلا منتظما متدرجا کالنمو الذی هو زیادة الجسم فی حجمه زیادة متصلة بنسبة منتظمة تدریجا وقد اعترض علیه أن النمو إنما یتحقق بانضمام أجزاء من خارج إلی  
ص 206  
أجزاء الجسم فالحجم الکبیر اللاحق کم عارض لمجموع الأجزاء الأصلیة والمنضمة والحجم الصغیر السابق هو الکم العارض لنفس الأجزاء الأصلیة والکمان متباینان غیر متصلین لتباین موضوعیهما فالنمو زوال لکم وحدوث لکم آخر لا حرکة. وأجیب عنه بأن انضمام الضمائم لا شک فیه لکن الطبیعة تبدل الأجزاء المنضمة إلی صورة الأجزاء الأصلیة وتزید به کمیة الأجزاء الأصلیة زیادة متصلة منتضمة متدرجة وهی الحرکة کما هو ظاهر. وأما الأین فوقوع الحرکة فیه ظاهر کما فی انتقالات الأجسام من مکان إلی مکان لکن کون الأین مقولة مستقلة فی نفسها لا یخلو من شک. وأما الوضع فوقوع الحرکة فیه أیضا ظاهر کحرکة الکرة علی محورها فإن وضعها یتبدل بتبدل نسب النقاط المفروضة علی سطحها إلی الخارج عنها تبدلا متصلا تدریجیا. قالوا ولا تقع فی سائر المقولات وهی الفعل والانفعال والمتی والإضافة والجدة والجوهر حرکة. أما الفعل والانفعال فقد أخذ فی مفهومیهما التدریج فلا فرد آنی الوجود لهما ووقوع الحرکة فیهما یستدعی الانقسام إلی أجزاء آنیة الوجود ولیس لهما ذلک علی أنه یستلزم الحرکة فی الحرکة. وکذا الکلام فی المتی فإنه لما کان هیئة حاصلة من نسبة الشی‌ء إلی الزمان وهی تدریجیة بتدرج الزمان فلا فرد آنی الوجود له حتی تقع فیه الحرکة المنقسمة إلی الآنیات. وأما الإضافة فإنها انتزاعیة تابعة لطرفیها لا تستقل بشی‌ء کالحرکة. وکذا الجدة فإن التغیر فیها تابع لتغیر موضوعها کتغیر النعل أو القدم فی التنعل مثلا عما کانتا علیه. وأما الجوهر فوقوع الحرکة فیه یستلزم تحقق الحرکة من غیر موضوع ثابت  
ص 207  
باق ما دامت الحرکة ولازم ذلک تحقق حرکة من غیر متحرک ویمکن المناقشة فیما أوردوه من الوجوه. أما فیما ذکروه فی الفعل والانفعال والمتی فبجواز وقوع الحرکة فی الحرکة علی ما سنبینه إن شاء الله. وأما الإضافة والجدة فإنهما مقولتان نسبیتان کالوضع وکونهما تابعین لأطرافهما فی الحرکة لا ینافی وقوعها فیهما حقیقة والاتصاف بالتبع غیر الاتصاف بالعرض. وأما ما ذکروه فی الجوهر فانتفاء الموضوع فی الحرکة الجوهریة ممنوع بل الموضوع هو المادة علی ما تقدم بیانه وسیجی‌ء توضیحه إن شاء الله.

الفصل الثامن فی تنقیح القول بوقوع الحرکة

الفصل الثامن فی تنقیح القول بوقوع الحرکة  
فی مقولة الجوهر والإشارة إلی ما یتفرع علیه من أصول المسائل  
القول بانحصار الحرکة فی المقولات الأربع العرضیة وإن کان هو المعروف المنقول عن القدماء لکن المحکی من کلماتهم لا یخلو عن الإشارة إلی وقوع الحرکة فی مقولة الجوهر غیر أنهم لم ینصوا علیه. وأول من ذهب إلیه وأشبع الکلام فی إثباته صدر المتألهین ره وهو الحق کما أقمنا علیه البرهان فی الفصل الثانی وقد احتج ره علی ما اختاره بوجوه مختلفة من أوضحها أن الحرکات العرضیة بوجودها سیالة متغیرة وهی معلولة للطبائع والصور النوعیة التی لموضوعاتها وعلة المتغیر یجب أن تکون متغیرة وإلا لزم تخلف المعلول بتغیره عن علته وهو محال فالطبائع و  
ص 208  
الصور الجوهریة التی هی الأسباب القریبة للأعراض اللاحقة التی فیها الحرکة متغیرة فی وجودها متجددة فی جوهرها وإن کانت ثابتة بماهیتها قارة فی ذاتها لأن الذاتی لا یتغیر. وأما ما وجهوا به ما یعتری هذه الأعراض من التغیر والتجدد مع ثبات العلة التی هی الطبیعة أو غیرها بأن تغیرها وتجددها لسوانح تنضم إلیها من خارج کحصول مراتب البعد والقرب من الغایة فی الحرکات الطبیعیة ومصادفة موانع ومعدات قویة وضعیفة فی الحرکات القسریة وتجدد إرادات جزئیة سانحة عند کل حد من حدود المسافة فی الحرکات الإرادیة. ففیه أنا ننقل الکلام إلی تجدد هذه الأمور الموجبة لتغیر الحرکة من أین حصل فلا بد أن ینتهی إلی ما هو متجدد بالذات. فإن قیل إنا نوجه صدور الحرکة المتجددة عن العلة الثابتة بعین ما وجهتم به ذلک من غیر حاجة إلی جعل الطبیعة متجددة بالذات فالحرکة متجددة بالذات ولا ضیر فی صدور المتجدد عن الثابت إذا کان التجدد ذاتیا له فإیجاد ذاته عین إیجاد تجدده کما اعترفتم به. قیل التجدد الذی فی الحرکة العرضیة لیس تجدد نفس الحرکة فإن المقولة العرضیة لیس وجودها فی نفسها لنفسها حتی یکون منعوتا بنفسها فتکون متجددة کما کانت تجددا وإنما وجودها لغیرها الذی هو الموضوع الجوهرة فحرکة الجسم مثلا فی لونه تغیره وتجدده فی لونه الذی هو له لا تجدد لونه وهذا بخلاف الجوهر فإن وجوده فی نفسه هو لنفسه فهو تجدد ومتجدد بذاته فإیجاد هذا الجوهر إیجاد بعینه للمتجدد وإیجاد المتجدد إیجاد لهذا الجوهر لا إیجاد جوهر لیصیر متجددا فافهم.  
حجة أخری الأعراض من مراتب وجود الجواهر لما تقدم أن وجودها فی نفسها عین وجودها لموضوعاتها فتغیرها وتجددها لا یتم إلا مع تغیر موضوعاتها الجوهریة وتجددها فالحرکات العرضیة دلیل حرکة الجوهر.  
ص 209  
ویتبین بما تقدم عدة أمور الأول أن الصورة الجوهریة المتبدلة المتواردة علی المادة واحدة بعد واحدة فی الحقیقة صورة جوهریة واحدة سیالة تجری علی المادة وموضوعها المادة المحفوظة بصورة ما کما تقدم فی مرحلة الجواهر والأعراض ننتزع من کل حد من حدودها مفهوما مغایرا لما ینتزع من حد آخر نسمیها ماهیة نوعیة تغایر سائر الماهیات فی آثارها. والحرکة علی الإطلاق وإن کانت لا تخلو من شائبة التشکیک لما أنها خروج من القوة إلی الفعل وسلوک من النقص إلی الکمال لکن فی الجوهر مع ذلک حرکة اشتدادیة أخری هی حرکة المادة الأولی إلی الطبیعة ثم النبات ثم الحیوان ثم الإنسان ولکل من هذه الحرکات آثار خاصة تترتب علیها حتی تنتهی الحرکة إلی فعلیة لا قوة معها.  
الثانی أن للأعراض اللاحقة بالجواهر أیا ما کانت حرکة بتبع الجواهر المعروضة لها إذ لا معنی لثبات الصفات مع تغیر الموضوعات وتجددها علی أن الأعراض اللازمة للوجود کلوازم الماهیة مجعولة بجعل موضوعاتها جعلا بسیطا من غیر أن یتخلل جعل بینها وبین موضوعاتها هذا فی الأعراض اللازمة التی نحسبها ثابتة غیر متغیرة. وأما الأعراض المفارقة التی تعرض موضوعاتها بالحرکة کما فی الحرکات الواقعة فی المقولات الأربع الأین والکم والکیف والوضع فالوجه أن تعد حرکتها من الحرکة فی الحرکة وأن تسمی حرکات ثانیة ویسمی القسم الأول حرکات أولی. والإشکال فی إمکان تحقق الحرکة فی الحرکة بأن من الواجب فی الحرکة أن تنقسم بالقوة إلی أجزاء آنیة الوجود والمفروض فی الحرکة فی الحرکة أن تتألف من أجزاء تدریجیة منقسمة فیمتنع أن تتألف منها حرکة. إلی أن لازم الحرکة أن یکون ورود المتحرک فی کل حد من حدوده  
ص 210  
إمعانا فیه لا ترکا له فلا تتم حرکأ. یدفعه أن الذی نسلمه أن تنقسم الحرکة إلی أجزاء ینقطع به اتصالها وامتدادها وأن ینتهی ذلک إلی أجزاء آنیة وأما الانتهاء إلیها بلا واسطة فلا فمن الجائز أن تنقسم الحرکة إلی أجزاء آنیة غیر تدریجیة من سنخها ثم تنقسم الأجزاء إلی أجزاء آنیة أخیرة فانقسام الحرکة وانتهاء انقسامها إلی أجزاء آنیة کقیام العرض بالجوهر فربما کان قیامه بلا واسطة وربما کان مع الواسطة ومنتهیا إلی الجوهر بواسطة أو أکثر کقیام الخط بالسطح والسطح بالجسم التعلیمی والجسم التعلیمی بالجسم الطبیعی. وأما حدیث الإمعان فی الحدود فإنما یستدعی حدوث البطء فی الحرکة ومن الجائز أن یکون سبب البطء هو ترکب الحرکة وسنشیر إلی ذلک فیما سیأتی إن شاء الله.  
الثالث أن المادة الأولی بما أنها قوة محضة لا فعلیة لها أصلا إلا فعلیة أنها قوة محضة فهی فی أی فعلیة تعتریها تابعة للصورة التی تقیمها فهی متمیزة بتمیز الصورة التی تتحد بها متشخصة بتشخصها تابعة لها فی وحدتها وکثرتها نعم لها وحدة مبهمة شبیهة بوحدة الماهیة الجنسیة. فإذ کانت هی موضوع الحرکة العامة الجوهریة فعالم المادة برمتها حقیقة واحدة سیالة متوجهة من مرحلة القوة المحضة إلی فعلیة لا قوة معها

الفصل التاسع فی موضوع الحرکة

الفصل التاسع فی موضوع الحرکة  
قد تبین أن الموضوع لهذه الحرکات هو المادة هذا إجمالا أما تفصیله فهو أنک قد عرفت أن فی مورد الحرکة مادة وصورة وقوة وفعلا وقد عرفت فی  
ص 211  
مباحث الماهیة أن الجنس والفصل هما المادة والصورة لا بشرط وأن الماهیات النوعیة قد تترتب متنازلة إلی السافل من نوع عال ومتوسط وأخیر وقد تندرج تحت جنس واحد قریب أنواع کثیرة اندراجا عرضیا لا طولیا. ولازم ذلک أن یکون فی القسم الأول من الأنواع الجوهریة مادة أولی متحصلة بصورة أولی ثم هما معا مادة ثانیة لصورة ثانیة ثم هما معا مادة وتسمی أیضا ثانیة لصورة لاحقة وفی القسم الثانی مادة لها صور متعددة متعاقبة علیها کلما حلت بها واحدة منها امتنعت من قبول صورة أخری. فإذا رجعت هذه التنوعات الجوهریة الطولیة والعرضیة إلی الحرکة ففی القسم الثانی کانت المادة التی هی موضوع الحرکة فی بدئها هی الموضوع بعینه ما تعاقبت الصور إلی آخر الحرکة سواء کانت هی المادة الأولی أو المادة الثانیة وکذلک الحکم فی الحرکات العرضیة بفتح الراء.  
وفی القسم الأول وهو الحرکة الطولیة المادة الأولی موضوع للصورة الأولی ثم هما معا موضوع الصورة الثانیة لا بطریق الخلع واللبس کما فی القسم الأول بل بطریق اللبس بعد اللبس ولازم ذلک أن تکون الحرکة اشتدادیة لا متشابهة وکون مادة الصورة الأولی معزولة عن موضوعیة الصورة الثانیة بل الموضوع لها هو المادة الأولی والصورة الأولی معا والمادة الأولی من المقارنات. والصورة الثانیة فی هذه المرتبة هی فعلیة النوع ولها الآثار المترتبة إذ لا حکم إلا للفعلیة ولا فعلیة إلا واحدة وهی فعلیة الصورة الثانیة. وهذا معنی قولهم أن الفصل الأخیر جامع لجمیع کمالات الفصول السابقة ومنشأ لانتزاعها وأنه لو تجرد عن المادة وتقرر وحده لم تبطل بذلک حقیقة النوع والأمر علی هذا القیاس فی کل صورة لاحقة بعد صورة.  
ومن هنا یظهر  
ص 212  
أولا أن الحرکة فی القسم الثانی بسیطة وأما فی القسم الأول فإنها مرکبة لتغیر الموضوع فی کل حد من الحدود غیر أن تغیره لیس ببطلان الموضوع السابق وحدوث موضوع لاحق بل بطریق الاستکمال ففی کل حد من الحدود تصیر فعلیة الحد وقوة الحد اللاحق معا قوة لفعلیة الحق اللاحق. وثانیا أن لا معنی للحرکة النزولیة بسلوک الموضوع من الشدة إلی الضعف ومن الکمال إلی النقص لاستلزامها کون فعلیة ما قوة لقوته کأن یتحرک الإنسان من الإنسانیة إلی الحیوانیة ومن الحیوانیة إلی النباتیة وهکذا فما یتراءی منه الحرکة التضعفیة حرکة بالعرض یتبع حرکة أخری اشتدادیة تزاحم الحرکة النزولیة المفروضة کالذبول. وثالثا أن الحرکة أیا ما کانت محدودة بالبدایة والنهایة فکل حد من حدودها ینتهی من الجانبین إلی قوة لا فعلیة معها وإلی فعل لا قوة معه وحکم المجموع أیضا حکم الأبعاض وهذا لا ینافی ما تقدم أن الحرکة لا أول لها ولا آخر فإن المراد به أن تبتدئ بجزء لا ینقسم بالفعل وأن تختم بذلک فالجزء بهذا المعنی لا یخرج من القوة إلی الفعل أبدا ولا الماهیة النوعیة المنتزعة من هذا الحد تخرج من القوة إلی الفعل أبدا.

الفصل العاشر فی فاعل الحرکة وهو المحرک

الفصل العاشر فی فاعل الحرکة وهو المحرک  
لیعلم أن الحرکة کیفما فرضت فالمحرک فیها غیر المتحرک فإن کانت الحرکة جوهریة والحرکة فی ذات الشی‌ء وهو المتحرک بالحقیقة کما تقدم کان فرض کون المتحرک هو المحرک فرض کون الشی‌ء فاعلا موجدا لنفسه واستحالته ضروریة فالفاعل الموجد للحرکة هو الفاعل الموجد للمتحرک وهو  
ص 213  
جوهر مفارق للمادة یوجد الصورة الجوهریة ویقیم بها المادة والصورة شریکة الفاعل علی ما تقدم. وإن کانت الحرکة عرضیة وکان العرض لازما للوجود فالفاعل الموجد للحرکة فاعل الموضوع المتحرک بعین جعل الموضوع من غیر تخلل جعل آخر بین الموضوع وبین الحرکة إذ لو تخلل الجعل وکان المتحرک وهو مادة فاعلا فی نفسه للحرکة کان فاعلا من غیر توسط المادة وقد تقدم فی مباحث العلة والمعلول أن العلل المادیة لا تفعل إلا بتوسط المادة وتخلل الوضع بینها وبین معلولاتها فهی إنما تفعل فی الخارج من نفسها ففاعل لازم الوجود فاعل ملزومه وهو جوهر مفارق للمادة جعل الصورة ولازم وجودها جعلا واحدا وأقام بها المادة. وإن کانت الحرکة عرضیة والعرض مفارقا کان الفاعل القریب للحرکة هو الطبیعة بناء علی انتساب الأفعال الحادثة عند کل نوع جوهری إلی طبیعة ذلک النوع. وتفصیل القول أن الموضوع إما أن یفعل أفعاله علی وتیرة واحدة أو لا علی وتیرة واحدة والأول هو الطبیعة المعرفة بأنها مبدأ حرکة ما هی فیه وسکونه والثانی هو النفس المسخرة لعدة طبائع وقوی تستعملها فی تحصیل ما تریده من الفعل وکل منهما إما أن یکون فعلها ملائما لنفسها بحیث لو خلیت ونفسها لفعلته وهو الحرکة الطبیعیة أو لا یکون کذلک کما یقتضیه قیام مانع مزاحم وهو الحرکة القسریة. وعلی جمیع هذه التقادیر فاعل الحرکة هی الطبیعة أما فی الحرکة الطبیعیة فلأن الطبیعة إنما تنشئ الحرکة عند زوال صور ملائمة أو عروض هیئة منافرة تفقد بذلک کمالا تقتضیه فتطلب الکمال فتسلک إلیه بالحرکة ففاعلها الصورة وقابلها المادة وأما فی الحرکة القسریة فلأن القاسر ربما یزول والحرکة القسریة علی حالها وقد بطلت فاعلیة الطبیعة بالفعل فلیس  
ص 214  
الفاعل إلا الطبیعة المقسورة. وأما فی الحرکة النفسانیة فلأن کون النفس مسخرة للطبائع والقوی المختلفة لتستکمل بأفعالها نعم الدلیل علی أن الفاعل القریب فی الحرکات النفسانیة هی الطبائع والقوی المغروزة فی الأعضاء.

الفصل الحادی عشر فی الزمان

الفصل الحادی عشر فی الزمان  
إنا نجد فیما عندنا حوادث متحققة بعد حوادث أخری هی قبلها لما أن للتی بعد نحو توقف علی التی قبل توقفا لا یجامع معه القبل والبعد علی خلاف سائر أنحاء التقدم والتأخر کتقدم العلة أو جزئها علی المعلول وهذه مقدمة ضروریة لا نرتاب فیها. ثم إن ما فرضناه قبل ینقسم بعینه إلی قبل وبعد بهذا المعنی أی بحیث لا یجتمعان وکذا کل ما حصل من التقسیم وله صفة قبل ینقسم إلی قبل وبعد من غیر وقوف للقسمة. فهاهنا کم متصل غیر قار إذ لو لم یکن کم لم یکن انقسام ولو لم یکن اتصال لم یتحقق البعد فیما هو قبل وبالعکس بل انفصلا وبالجملة لم یکن بین الجزءین من هذا الکم حد مشترک ولو لم یکن غیر قار لاجتمع ما هو قبل وما هو بعد بالفعل. وإذا کان الکم عرضا فله موضوع هو معروضة لکنا کلما رفعنا الحرکة من المورد ارتفع هذا المقدار وإذا وضعناها ثبت وهذا هو الذی نسمیه زمانا فالزمان موجود وماهیته أنه مقدار متصل غیر قار عارض للحرکة.  
وقد تبین بما مر أمور  
ص 215  
الأول أنه لما کان کلما وضعنا حرکة أو بدلنا حرکة من حرکة ثبت هذا الکم المسمی بالزمان ثبت أن لکل حرکة أی حرکة کانت زمانا خاصا بها متشخصا بتشخصها مقدرا لها وإن کنا نأخذ زمان بعض الحرکات مقیاسا نقدر به حرکات أخری کما نأخذ زمان الحرکة الیومیة مقیاسا نقدر به الحرکات الأخری التی تتضمنها الحوادث الکونیة الکلیة والجزئیة بتطبیقها علی ما نأخذ لهذا الزمان من الأجزاء کالقرون والسنین والشهور والأسابیع والأیام والساعات والدقائق والثوانی وغیر ذلک. الثانی أن نسبة الزمان إلی الحرکة نسبة الجسم التعلیمی إلی الجسم الطبیعی وهی نسبة المعین إلی المبهم. الثالث أنه کما تنقسم الحرکة إلی أقسام لها حدود مشترکة وبینها فواصل غیر موجودة إلا بالقوة وهی الآنیات کذلک الزمان ینقسم إلی أقسام لها حدود مشترکة وبینها فواصل غیر موجودة إلا بالقوة وهی الآنات فالآن طرف الزمان کالنقطة التی هی طرف الخط وهو أمر عدمی حظه من الوجود انتسابه إلی ما هو طرف له. ومن هنا یظهر أن تتالی الآنات ممتنع فإن الآن لیس إلا فاصلة عدمیة بین قطعتین من الزمان وما هذا حاله لا یتحقق منه اثنان إلا وبینهما قطعة من الزمان. الرابع أن الأشیاء فی انطباقها علی الزمان مختلفة فالحرکة القطعیة منطبقة علی الزمان بلا واسطة واتصاف أجزاء هذه الحرکة بالتقدم والتأخر ونحوهما بتبع اتصاف أجزاء الزمان بذلک وکل آنی الوجود من الحوادث کالوصول والترک والاتصال والانفصال منطبق علی الآن والحرکة التوسطیة منطبقة علیه بواسطة القطعیة وتبین أیضا أن تصویر التوسطی من الزمان وهو المسمی بالآن السیال الذی یرسم الامتداد الزمانی تصویر وهمی مجازی کیف والزمان کم منقسم بالذات وقیاسه إلی الوحدة  
ص 216  
الساریة التی ترسم بتکررها العدد والنقطة الساریة التی ترسم الخط فی غیر محله لأن الوحدة لیست بالعدد وإنما ترسمه بتکررها لا بذاتها والنقطة نهایة عدمیة وتألف الخط منها وهمی. الخامس أن الزمان لیس له طرف موجود بالفعل بمعنی جزء هو بدایته أو نهایته لا ینقسم فی امتداد الزمان وإلا تألف المقدار من أجزاء لا قدر لها وهو الجزء الذی لا یتجزی وهو محال وإنما ینفد الزمان بنفاد الحرکة المعروضة من الجانبین. السادس أن الزمان لا یتقدم علیه شی‌ء إلا بتقدم غیر زمانی کتقدم علة الوجود وعلة الحرکة وموضوعها علیه. السابع أن القبلیة والبعدیة الزمانیتین لا تتحققان بین شی‌ء وشی‌ء إلا وبینهما زمان مشترک ینطبقان علیه. ویظهر بذلک أنه إذا تحقق قبل زمانی بالنبسة إلی حرکة أو متحرک استدعی ذلک تحقق زمان مشترک بینهما ولازم ذلک تحقق حرکة مشترکة ولازمة تحقق مادة مشترکة بینهما. تنبیه اعتبار الزمان مع الحرکات والزمان مقدار متغیر یفید تقدرها وما یترتب علیه من التقدم والتأخر وقد تعتبر الموجودات الثابتة مع المتغیرات فیفید معیة الثابت مع المتغیر ویسمی الدهر وقد یعتبر الموجود الثابت مع الأمور الثابتة ویفید معیة الثابت مع الأمور الثابتة ویفید معیة الثابت الکلی مع ما دونه من الثوابت ویسمی السرمد ولیس فی الدهر والسرمد تقدم ولا تأخر لعدم التغیر والانقسام فیهما. قال فی الأسفار وأما الموجودات التی لیست بحرکة ولا فی حرکة فهی  
ص 217  
لا تکون فی الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغیرات فتلک المعیة تسمی بالدهر وکذا معیة المتغیرات مع المتغیرات لا من حیث تغیرها بل من حیث ثباتها إذ ما من شی‌ء إلا وله نحو من الثبات وإن کان ثباته ثبات التغیر فتلک المعیة أیضا دهریة وإن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلک المعیة هی السرمد ولیس بإزاء هذه المعیة ولا التی قبلها تقدم وتأخر ولا استحالة فی ذلک فإن شیئا منهما لیس مضایقا للمعیة حتی تستلزمها انتهی ج 3 ص 182.

الفصل الثانی عشر فی معنی السرعة والبطء

الفصل الثانی عشر فی معنی السرعة والبطء  
السرعة والبطء نعرفهما بمقایسة بعض الحرکات إلی بعض فإذا فرضنا حرکتین سریعة وبطیئة فی مسافة فإن فرضنا اتحاد المسافة اختلفتا فی الزمان وکان زمان السریعة أقل وزمان البطیئة أکثر وإن فرضنا اتحاد الزمان کانت المسافة المقطوعة للسریعة أکثر ومسافة البطیئة أقل. وهما من المعانی الإضافیة التی تتحقق بالإضافة فإن البطیئة تعود سریعة إذا قیست إلی ما هو أبطأ منه والسریعة تصیر بطیئة إذا قیست إلی ما هو أسرع منها فإذا فرضنا سلسلة من الحرکات المتوالیة المتزایدة فی السرعة کان کل واحد من الأوساط سوی الطرفین متصفا بالسرعة والبطء معا سریعا بالقیاس إلی أحد الجانبین بطیئا بالقیاس إلی الآخر فهما وصفان إضافیان غیر متقابلین کالطول والقصر والکبر والصغر. وأما ما قیل إن البطء فی الحرکة بتخلل السکون فیدفعه ما تبین فیما تقدم أن الحرکة متصلة لا تقبل الانقسام إلا بالقوة وربما قیل إنهم  
ص 218  
تضادان. قال فی الأسفار إن التقابل بین السرعة والبطء لیس بالتضایف لأن المضافین متلازمان فی الوجودین وهما غیر متلازمین فی واحد من الوجودین ولیس تقابلهما أیضا بالثبوت والعدم لأنهما إن تساویا فی الزمان کانت السریعة قاطعة من المسافة ما لم یقطعها البطیئة وإن تساویا فی المسافة کان زمان البطیئة أکثر فلأحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان فلیس جعل أحدهما عدمیا أولی من جعل الآخر عدمیا فلم یبق من التقابل بینهما إلا التضاد لا غیر انتهی ج 3 ص 198. وفیه أنهم شرطوا فی التضاد أن یکون بین طرفیه غایة الخلاف ولیس ذلک بمحقق بین السرعة والبطء إذ ما من سریع إلا ویمکن أن یفرض ما هو أسرع منه وما من بطی‌ء إلا ویمکن أن یفرض ما هو أبطأ منه. هذا فی السرعة والبطء الإضافیین وأما السرعة بمعنی الجریان والسیلان فهی خاصة لمطلق الحرکة لا یقابلها بطء.

الفصل الثالث عشر فی السکون

الفصل الثالث عشر فی السکون  
الحرکة والسکون لا یجتمعان فی جسم من جهة واحدة فی زمان واحد فبینهما تقابل والحرکة وجودیة لما تقدم أنها نحو الوجود السیال لکن السکون لیس بأمر وجودی ولو کان وجودیا لکان هو الوجود الثابت وهو الذی بالفعل من کل جهة ولیس الوجودات الثابتة وهی المجردة بسکون ولا ذوات سکون فالحرکة وجودیة والسکون عدمی فلیس تقابلهما تقابل التضایف والتضاد.  
ص 219  
ولیسا بمتناقضین وإلا صدق السکون علی کل ما لیس بحرکة کالعقول المفارقة التی هی بالفعل من کل جهة وأفعالها فالسکون عدم الحرکة مما من شأنه الحرکة فالتقابل بینها تقابل العدم والملکة. لکن لیعلم أن لیس للسکون مصداق فی شی‌ء من الجواهر المادیة لما تقدم أنها سیالة الوجود ولا فی شی‌ء من أعراضها التابعة لموضوعاتها الجوهریة فی الحرکة لقیامها بها. نعم هناک سکون نسبی للموضوعات المادیة ربما تلبست بالقیاس إلی الحرکات الثانیة التی فی المقولات الأربع العرضیة الکم والکیف والأین والوضع.

الفصل الرابع عشر فی انقسامات الحرکة

الفصل الرابع عشر فی انقسامات الحرکة  
تنقسم الحرکة بانقسام الأمور الستة التی تتعلق بها ذاتها. فانقسامها بانقسام المبدإ والمنتهی کالحرکة من أین کذا إلی أین کذا والحرکة من القعود إلی القیام والحرکة من لون کذا إلی لون کذا وحرکة الجسم من قدر کذا إلی قدر کذا وانقسامها بانقسام المقولة کالحرکة فی الکیف وفی الکم وفی الأین وفی الوضع وانقسامها بانقسام الموضوع کحرکة النبات وحرکة الحیوان وحرکة الإنسان وانقسامها بانقسام الزمان کالحرکة اللیلیة والحرکة النهاریة والحرکة الصیفیة والحرکة الشتویة وانقسامها بانقسام الفاعل کالحرکة الطبیعیة والحرکة القسریة والحرکة النفسانیة قالوا إن الفاعل القریب فی جمیع هذه الصور هو الطبیعة والتحریک النفسانی علی نحو التسخیر للقوی الطبیعیة کما تقدمت الإشارة إلیه  
ص 220  
وقالوا إن المتوسط بین الطبیعة وبین الحرکة هو مبدأ المیل الذی توجده الطبیعة فی المتحرک وتفصیل القول فی الطبیعیات.

خاتمة

خاتمة  
کما تطلق القوة علی مبدإ القبول کذلک تطلق علی مبدإ الفعل وخاصة إذ کانت قویة شدیدة کما تطلق القوی الطبیعیة علی مبادی الآثار الطبیعیة وتطلق القوی النفسانیة علی مبادی الآثار النفسانیة من إبصار وسمع وتخیل وغیر ذلک. وهذه القوة الفاعلة إذا قارنت العلم والمشیة سمیت قدرة الحیوان وهی علة فاعلة یتوقف تمام علیتها بحیث یجب معها الفعل إلی أمور خارجة کحضور المادة القابلة واستقرار وضع مناسب للفعل وصلاحیة أدوات الفعل وغیر ذلک فإذا اجتمعت تمت العلیة ووجب الفعل. فبذلک یظهر فساد تحدید بعضهم مطلق القدرة بأنها ما یصح معه الفعل والترک فإن نسبة الفعل والترک إلی الفاعل إنما تکون بالصحة والإمکان إذا کان جزء من العلة التامة فإذا أخذ وحده وبما هو علة ناقصة ونسب إلیه الفعل لم یجب به وأما الفاعل التام الفاعلیة الذی هو وحده علة تامة کالواجب تعالی فلا معنی لکون نسبة الفعل والترک إلیه بالإمکان أعنی کون النسبتین متساویتین. وأما الاعتراض علیه بأن لازم کون فعله واجبا کونه تعالی موجبا بالفتح مجبرا علی الفعل وهو ینافی القدرة. فمندفع بأن هذا الوجوب ملحق بالفعل من قبله تعالی وهو أثره ولا معنی لکون أثر الشی‌ء التابع له فی وجوده مؤثرا فی ذات الشی‌ء الفاعل ولیس هناک فاعل آخر یؤثر فیه تعالی بجعله مضطرا إلی الفعل.  
ص 221  
وکذلک فساد قول بعضهم إن صحة الفعل تتوقف علی کونه مسبوقا بالعدم الزمانی فالفعل غیر المسبوق بعدم زمانی ممتنع. وجه الفساد أنه مبنی علی القول بأن علة الحاجة إلی العلة هی الحدوث دون الإمکان وقد تقدم إبطاله فی مباحث العلة والمعلول علی أنه منقوض بنفس الزمان فکون إیجاد الزمان مسبوقا بعدمه الزمانی إثبات للزمان قبل نفسه واستحالته ضروریة. وکذلک فساد قول من قال بأن القدرة إنما تحدث مع الفعل ولا قدرة علی فعل قبله. وجه الفساد أنهم یرون أن القدرة هی صحة الفعل والترک فلو ترک الفعل زمانا ثم فعل صدق علیه قبل الفعل أنه یصح منه الفعل والترک وهی القدرة علی أنه یناقض ما تسلموه أن الفعل متوقف علی القدرة فإن معیة القدرة والفعل تنافی توقف أحدهما علی الآخر.  
ص 223

المرحلة العاشرة فی السبق واللحوق والقدم والحدوث

اشارة

المرحلة العاشرة فی السبق واللحوق والقدم والحدوث

الفصل الأول فی السبق واللحوق

وهما التقدم والتأخر یشبه أن یکون أول ما عرف من معنی التقدم والتأخر ما کان منهما بحسب الحس کان یفرض مبدأ یشترک فی النسبة إلیه أمران ما کان لأحدهما من النسبة إلیه فللآخر ولیس کل کان للأول فهو للثانی فیسمی ما للأول من الوصف تقدما وما للثانی تأخرا کمحراب المسجد یفرض مبدأ فیشترک فی النسبة إلیه الإمام والمأموم فما للإمام من نسبة القرب إلی المحراب فهو للإمام ولا عکس فالإمام متقدم والمأموم متأخر ومعلوم أن وصفی التقدم والتأخر یختلفان باختلاف المبدإ المفروض کما أن الإمام متقدم والمأموم متأخر فی المثال المذکور علی تقدیر فرض المحراب مبدأ ولو فرض المبدأ هو الباب کان الأمر بالعکس وکان المأموم متقدما والإمام متأخرا. ولا یتفاوت الأمر فی ذلک أیضا بین أن یکون الترتیب وضعیا اعتباریا کما فی المثال السابق أو طبعیا کما إذا فرضنا مثلا الجسم ثم النبات ثم الحیوان ثم الإنسان فإن فرضنا المبدأ هو الجسم کان النبات متقدما والحیوان متأخرا وإن فرضنا المبدأ هو الإنسان کان الحیوان متقدما والنبات متأخرا ویسمی هذا التقدم والتأخر تقدما وتأخرا بحسب الرتبة ثم عمموا ذلک فاعتبروه فی مورد الشرف والفضل والخسة وما یشبه ذلک  
ص 225  
مما یکون فیه زیادة من المعنویات کتقدم العالم علی الجاهل والشجاع علی الجبان فباعتبار النوع بآثار کماله مبدأ مثلا یختلف فی النسبة إلیه العالم والجاهل والشجاع والجبان ویسمیان تقدما وتأخرا بالشرف. وانتقلوا أیضا إلی التقدم والتأخر الزمانیین بما أن الجزءین من الزمان کالیوم والأمس یشترکان فی حمل قوة الأجزاء اللاحقة لکن ما لأحدهما وهو الیوم من القوة المحمولة محمولة للآخر وهو الأمس ولا عکس لأن الأمس یحمل قوة الیوم بخلاف الیوم فإنه یحمل فعلیة نفسه والفعلیة لا تجامع القوة ولذا کان الجزآن من الزمان لا یجتمعان فی فعلیة الوجود فبین أجزاء الزمان تقدم وتأخر لا یجامع المتقدم منها المتأخر بخلاف سائر أقسام التقدم والتأخر وکذا بین الحوادث التی هی حرکات منطبقة علی الزمان تقدم وتأخر زمانی بتوسط الزمان الذی هو تعینها کما أن للجسم الطبیعی الامتدادات الثلاثة بتوسط الجسم التعلیمی الذی هو تعینه. وقد تنبهوا بذلک إلی أن فی الوجود أقساما أخر من التقدم والتأخر الحقیقیین فاستقرءوها فأنهوها أعم من الاعتباریة والحقیقیة إلی تسعة أقسام الأول والثانی والثالث ما بالرتبة من التقدم والتأخر وما بالشرف وما بالزمان وقد تقدمت. الرابع التقدم والتأخر بالطبع وهما تقدم العلة الناقصة علی المعلول حیث یرتفع بارتفاعها المعلول ولا یجب بوجودها وتأخر معلولها عنها. الخامس التقدم والتأخر بالعلیة وهما تقدم العلة التامة التی یجب بوجودها المعلول علی معلولها وتأخر معلولها عنها. السادس التقدم والتأخر بالجوهر وهما تقدم أجزاء الماهیة من الجنس والفصل علیها وتأخرها عنها بناء علی أصالة الماهیة وتسمی هذه الثلاثة الأخیرة أعنی ما بالطبع وما بالعلیة وما بالتجوهر تقدما وتأخرا بالذات. السابع التقدم والتأخر بالدهر وهما تقدم العلة التامة علی معلولها وتأخر  
ص 226  
معلولها عنها لکن لا من حیث إیجابها وجود المعلول وإفاضته کما فی التقدم والتأخر بالعلیة بل من حیث انفکاک وجودها وانفصاله عن وجوده وتقرر عدم المعلول فی مرتبة وجودها کتقدم نشأة التجرد العقلی علی نشأة المادة زاد هذا القسم السید المحقق الداماد ره. الثامن التقدم والتأخر بالحقیقة والمجاز وهو أن یشترک أمران فی الاتصاف بوصف غیر أن أحدهما بالذات والآخر بالعرض فالمتصف به بالذات متقدم بهذا التقدم علی المتصف به بالعرض وهو متأخر کتقدم الوجود علی الماهیة الموجودة به بناء علی أن الوجود هو الأصل فی الموجودیة والتحقق والماهیة موجودة به بالعرض وهذا القسم زاده صدر المتألهین قده. التاسع التقدم والتأخر بالحق وهو تقدم وجود العلة التامة علی وجود معلولها عنه وهذا غیر التقدم والتأخر بالعلیة زاده صدر المتألهین قده قال فی الأسفار وبالجملة وجود کل علة موجبة یتقدم علی وجود معلولها الذاتی هذا النحو من التقدم إذ الحکماء عرفوا العلة الفاعلة بما یؤثر فی شی‌ء مغایر للفاعل فتقدم ذات الفاعل علی ذات المعلول تقدم بالعلیة وأما تقدم الوجود علی الوجود فهو تقدم آخر غیر ما بالعلیة إذ لیس بینهما تأثیر وتأثر ولا فاعلیة ولا مفعولیة بل حکمهما حکم شی‌ء واحد له شئون وأطوار وله تطور من طور إلی طور انتهی ج 3 ص 257.

الفصل الثانی فی ملاک السبق واللحوق فی کل واحد من ا

الفصل الثانی فی ملاک السبق واللحوق فی کل واحد من الأقسام  
والمراد به کما أشیر إلیه فی الفصل السابق هو الأمر المشترک فیه بین المتقدم والمتأخر الذی یوجد منه للمتقدم ما لا یوجد للمتأخر ولا یوجد منه  
ص 227  
شی‌ء للمتأخر إلا وهو موجود للمتقدم. فملاک التقدم والتأخر بالرتبة هو النسبة إلی المبدإ المحدود کاشتراک الإمام والمأموم فی النسبة إلی المبدإ المفروض من المحراب أو الباب مع تقدم الإمام لو کان المبدأ المفروض هو المحراب وتقدم المأموم لو کان هو الباب فی الرتبة الحسیة وکتقدم کل جنس علی نوعه فی ترتب الأجناس والأنواع إن کان المبدأ المفروض هو الجنس العالی وتقدم کل نوع علی جنسه إن کان الأمر بالعکس وملاک التقدم والتأخر بالشرف اشتراک أمرین فی معنی من شأنه أن یتصف بالفضل والمزیة أو بالرذیلة کاشتراک الشجاع والجبان فی الإنسانیة التی من شأنها أن تتصف بفضیلة الشجاعة فللشجاع ما للجبان ولا عکس ومثله تقدم الأرذل علی غیره فی الرذالة وملاک التقدم والتأخر بالزمان هو اشتراک جزءین مفروضین منه فی وجود متقض متصرم مختلط فیه القوة والفعل بحیث یتوقف فیه فعلیة أحدهما علی قوته مع الآخر فالجزء الذی معه قوة الجزء الآخر هو المتقدم والجزء الذی بخلافه هو المتأخر کالیوم والغد فإنهما مشترکان فی وجود کمی غیر قار یتوقف فعلیة الغد علی تحقق قوته مع الیوم بحیث إذا وجد الغد بالفعل فقد بطلت قوته وانصرم الیوم فالیوم متقدم والغد متأخر بالزمان. وبملاک التقدم والتأخر الزمانیین یتحقق التقدم والتأخر بین الحوادث الزمانیة بتوسط الزمان لما أنها حرکات ذوات أزمان. وملاک التقدم والتأخر بالطبع هو الوجود ویختص المتقدم بأن لوجود المتأخر توقفا علیه بحیث لو لم یتحقق المتقدم لم یتحقق المتأخر من غیر عکس وهذا کما فی التقدم فی العلة الناقصة التی یرتفع بارتفاعها المعلول ولا یلزم من وجودها وجوده. وعن شیخ الإشراق أن التقدم والتأخر بالزمان من التقدم والتأخر بالطبع لأن مرجعه بالحقیقة إلی توقف وجود الجزء المتأخر علی وجود المتقدم  
ص 228  
بحیث یرتفع بارتفاعه. ورد بأنهما نوعان متغایران فمن الجائز فیما بالطبع اجتماع المتقدم والمتأخر فی الوجود بخلاف ما بالزمان حیث یمتنع اجتماع المتقدم والمتأخر منه بل التقدم والتأخر بین أجزاء الزمان بالذات. والحق أن ابتناء التقدم والتأخر بالزمان علی التوقف الوجودی بین الجزءین لا سبیل إلی نفیه غیر أن الوجود لما کان غیر قار یصاحب کل جزء منه قوة الجزء التالی امتنع اجتماع الجزءین لامتناع اجتماع قوة الشی‌ء مع فعلیته والمسلم من کون التقدم والتأخر ذاتیا فی الزمان کونهما لازمین لوجوده المقتضی غیر القار باختلاط القوة والفعل فیه. فمن أراد إرجاع ما بالزمان إلی ما بالطبع علیه أن یفسر ما بالطبع بما فیه التوقف الوجودی ثم یقسمه إلی ما یجوز فیه الاجتماع بین المتقدم والمتأخر کما فی تقدم العلة الناقصة علی معلولها وما لا یجوز فیه الاجتماع کما فی تقدم بعض أجزاء الزمان علی بعض. والملاک فی التقدم والتأخر بالعلیة اشتراک العلة التامة ومعلولها فی وجوب الوجود مع کون وجوب العلة وهی المتقدمة بالذات ووجوب المعلول وهو المتأخر بالغیر. وملاک التقدم والتأخر بالتجوهر اشتراکهما فی تقرر الماهیة وللمتأخر توقف تقرری علی المتقدم کتوقف الماهیة التامة علی أجزائها. وملاک التقدم والتأخر بالدهر اشتراک مرتبة من مراتب الوجود الکلیة مع ما فوقها أو ما دونها فی الوقوع فی متن الأعیان مع توقفها العینی علی ما فوقها أو توقف ما دونها علیها بحیث لا یجامع أحدهما الآخر لکون عدم التوقف مأخوذا فی مرتبة المتوقف علیه کتقدم عالم المفارقات العقلیة علی عالم المثال وتقدم عالم المثال علی عالم المادة. وملاک التقدم والتأخر بالحقیقة اشتراکهما فی الثبوت الأعم من الحقیقی  
ص 229  
والمجازی وللمتقدم الحقیقة وللمتأخر المجاز کتقدم الوجود علی الماهیة بأصالته. وملاک التقدم والتأخر بالحق اشتراکهما فی الوجود الأعم من المستقل والرابط وتقدم وجود العلة بالاستقلال وتأخر وجود المعلول بکونه رابطا.

الفصل الثالث فی المعیة

الفصل الثالث فی المعیة  
وهی اشتراک أمرین فی معنی من غیر اختلاف بالکمال والنقص اللذین هما التقدم والتأخر لکن لیس کل أمرین ارتفع عنهما نوع من التقدم والتأخر معین فی ذلک النوع فالجواهر المفارقة لیس بینهما تقدم وتأخر بالزمان ولا معیة فی الزمان فالمعان زمانا یجب أن یکونا زمانین من شأنهما التقدم والتأخر الزمانیان فإذا اشترکا فی معنی زمانی من غیر تقدم وتأخر فیه فهما المعان فیه. وبذلک یظهر أن تقابل المعیة مع التقدم والتأخر تقابل العدم والملکة فالمعیة اشتراک أمرین فی معنی من غیر اختلاف بالتقدم والتأخر والحال أن من شأنهما التقدم والتأخر فی ذلک المعنی والتقدم والتأخر من الملکات والمعیة عدمیة. فالمعیة فی الرتبة کمعیة المأمومین الواقفین خلف الإمام بالنسبة إلی المبدإ المفروض فی المسجد فی الرتبة الحسیة وکمعیة نوعین أو جنسین تحت جنس فی الأنواع والأجناس المترتبة بالنسبة إلی النوع أو الجنس والمعیة فی الشرف کشجاعین متساویین فی الملکة. والمعیة فی الزمان کحرکتین واقعتین فی زمان واحد بعینه ولا یتحقق  
ص 230  
معیة بین أجزاء الزمان نفسه حیث لا یخلو جزءان منه من التقدم والتأخر والمعیة بالطبع کالجزءین المتساویین بالنسبة إلی الکل والمعیة بالعلیة کمعلولی علة واحدة تامة ولا تتحقق معیة بین علتین تامتین حیث لا تجتمعان علی معلول واحد والحال فی المعیة بالحقیقة والمجاز وفی المعیة بالحق کالحال فی المعیة بالعلیة. والمعیة بالدهر کما فی جزءین من أجزاء مرتبة من مراتب العین لو فرض فیها کثرة.

الفصل الرابع فی معنی القدم والحدوث وأقسامهم

الفصل الرابع فی معنی القدم والحدوث وأقسامهم  
إذا کان الماضی من زمان وجود شی‌ء أکثر مما مضی من وجود شی‌ء آخر کزید مثلا یمضی من عمره خمسون وقد مضی من عمر عمرو أربعون سمی الأکثر زمانا عند العامة قدیما والأقل زمانا حادثا والمتحصل منه أن القدیم هو الذی کان له وجود فی زمان لم یکن الحادث موجودا فیه بعد أی إن الحادث مسبوق الوجود بالعدم فی زمان کان القدیم فیه موجودا بخلاف القدیم. وهذان المعنیان المتحصلان إذا عمما وأخذا حقیقیین کانا من الأعراض الذاتیة للموجود من حیث هو موجود فانقسم الموجود المطلق إلیهما وصار البحث عنهما بحثا فلسفیا. فالموجود ینقسم إلی قدیم وحادث والقدیم ما لیس بمسبوق الوجود بالعدم والحادث ما کان مسبوق الوجود بالعدم. والذی یصح أن یؤخذ فی تعریف الحدوث والقدم من معانی السبق  
ص 231  
وأنواعه المذکورة أربعة هی السبق الزمانی والسبق العلی والسبق الدهری والسبق بالحق فأقسام القدم والحدوث أربعة القدم والحدوث الزمانیان والقدم والحدوث العلیان وهو المعروف بالذاتیین والقدم والحدوث بالحق والقدم والحدوث الدهریان ونبحث عن کل منها تفصیلا.

الفصل الخامس فی القدم والحدوث الزمانیین

اشارة

الفصل الخامس فی القدم والحدوث الزمانیین  
الحدوث الزمانی کون الشی‌ء مسبوق الوجود بعدم زمانی وهو حصول الشی‌ء بعد أن لم یکن بعدیة لا تجامع القبلیة ولا یکون العدم زمانیا إلا إذا کان ما یقابله من الوجود زمانیا وهو أن یکون وجود الشی‌ء تدریجیا منطبقا علی قطعة من الزمان مسبوقة بقطعة ینطبق علیها عدمه ویقابل الحدوث بهذا المعنی القدم الزمانی الذی هو عدم کون الشی‌ء مسبوق الوجود بعدم زمانی ولازمه أن یکون الشی‌ء موجودا فی کل قطعة مفروضة قبل قطعة من الزمان منطبقا علیها. وهذان المعنیان إنما یصدقان فی الأمور الزمانیة التی هی مظروفة للزمان منطبقة علیه وهی الحرکات والمتحرکات وأما نفس الزمان فلا یتصف بالحدوث والقدم الزمانیین إذ لیس للزمان زمان آخر حتی ینطبق وجوده علیه فیکون مسبوقا بعدم فیه أو غیر مسبوق. نعم لما کان الزمان متصفا بالذات بالقبلیة والبعدیة بالذات غیر المجامعتین کأن کل جزء منه مسبوق الوجود بعدمه الذی مصداقه کل جزء سابق علیه فکل جزء من الزمان حادث زمانی بهذا المعنی وکذلک الکل إذ لما کان الزمان مقدارا غیر قار للحرکة التی هی خروج الشی‌ء من القوة إلی  
ص 232  
الفعل تدریجا کأن فعلیة وجوده مسبوقة بقوة وجوده وهو الحدوث الزمانی. وأما الحدوث بمعنی کون وجود الزمان مسبوقا بعدم خارج من وجوده سابق علیه سبقا لا یجامع فیه القبل البعد ففیه فرض تحقق القبلیة الزمانیة من غیر تحقق الزمان وإلی ذلک یشیر ما نقل عن المعلم الأول أن من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حیث لا یشعر.

تنبیه

تنبیه  
قد تقدم فی مباحث القوة والفعل أن لکل حرکة شخصیة زمانا شخصیا یخصها ویقدرها فمنه الزمان العمومی الذی یعرض الحرکة العمومیة الجوهریة التی تتحرک بها مادة العالم المادی فی صورها ومنه الأزمنة المتفرقة التی تعرض الحرکات المتفرقة العرضیة وتقدرها وأن الزمان الذی یقدر بها العامة حوادث العالم هو زمان الحرکة الیومیة الذی یراد بتطبیق الحوادث علیه الحصول علی نسب بعضها إلی بعض بالتقدم والتأخر والطول والقصر ونحو ذلک. إذا تذکرت هذا فاعلم أن ما ذکرناه من معنی الحدوث والقدم الزمانیین یجری فی کل زمان کیفما کان فلا تغفل.

الفصل السادس فی الحدوث والقدم الذاتیین

الفصل السادس فی الحدوث والقدم الذاتیین  
الحدوث الذاتی کون وجود الشی‌ء مسبوقا بالعدم المتقرر فی مرتبة ذاته والقدم الذاتی خلافه قالوا إن کل ذی ماهیة فإنه حادث ذاتا واحتجو  
ص 233  
علیه بأن کل ممکن فإنه یستحق العدم لذاته ویستحق الوجود من غیره وما بالذات أقدم مما بالغیر فهو مسبوق الوجود بالعدم لذاته. واعترض علیه بأن الممکن لو اقتضی لذاته العدم کان ممتنعا بل هو لإمکانه لا یصدق علیه فی ذاته أنه موجود ولا أنه معدوم فکما یستحق الوجود عن علة خارجة کذلک یستحق العدم عن علة خارجة فلیس شی‌ء من الوجود والعدم أقدم بالنسبة إلیه من غیره فلیس وجوده عن غیره مسبوقا بعدمه لذاته. وأجیب عنه بأن المراد به عدم استحقاق الوجود بذاته سلبا تحصیلیا لا بنحو العدول وهذا المعنی له فی ذاته قبل الوجود الآتی من قبل الغیر. حجة أخری أن کل ممکن له ماهیة مغایرة لوجوده وإلا کان واجبا لا ممکنا وکل ما کانت ماهیته مغایرة لوجوده امتنع أن یکون وجوده من ماهیته وإلا کانت الماهیة موجوده قبل حصول وجودها وهو محال فوجوده مستفاد من غیره فکان وجوده مسبوقا بغیره بالذات وکل ما کان کذلک کان محدثا بالذات. ویتفرع علی ما تقدم أن القدیم بالذات واجب الوجود بالذات وأیضا أن القدیم بالذات لا ماهیة له.

الفصل السابع فی الحدوث والقدم بالحق

الفصل السابع فی الحدوث والقدم بالحق  
الحدوث بالحق مسبوقیة وجود المعلول بوجود علته التامة باعتبار نسبة السبق واللحوق بین الوجودین لا بین الماهیة الموجودة للمعلول وبین العلة کما فی الحدوث الذاتی.  
ص 234  
وذلک أن حقیقة الثبوت والتحقق فی متن الواقع إنما هو للوجود دون الماهیة ولیس للعلة وخاصة للعلة المطلقة الواجبة التی ینتهی إلیه الأمر إلا الاستقلال والغنی ولیس لوجود المعلول إلا التعلق الذاتی بوجود العلة والفقر الذاتی إلیه والتقوم به ومن الضروری أن المستقل الغنی المتقوم بذاته قبل المتعلق الفقیر المتقوم بغیره فوجود المعلول حادث بهذا المعنی مسبوق بوجود علته ووجود علته قدیم بالنسبة إلیه متقدم علیه.

الفصل الثامن فی الحدوث والقدم الدهریین

الفصل الثامن فی الحدوث والقدم الدهریین  
الحدوث الدهری کون الماهیة الموجودة المعلولة مسبوقة بعدمها المتقرر فی مرتبة علتها بما أنها ینتزع عدمها بحدها عن علتها وإن کانت علتها واجدة لکمال وجودها بنحو أعلی وأشرف فعلیتها قبلها قبلیة لا تجامع بعدیة المعلول بما أن عدم الشی‌ء لا یجامع وجوده والقدم الدهری کون العلة غیر مسبوقة بالمعلول هذا النحو من السبق. وقد اتضح بما بیناه أن تقرر عدم المعلول فی مرتبة العلة لا ینافی ما تقرر فی محله أن العلة تمام وجود معلولها وکماله لأن المنفی من مرتبة وجود العلة هو المعلول بحده لا وجوده من حیث إنه وجود مأخوذ عنها ولا مناص عن المغایرة بین المعلول بحده وبین العلة ولازمها صدق سلب المعلول بحده علی العلة وإلا اتحدا. نعم یبقی الکلام فی ما ادعی من کون القبلیة والبعدیة فی هذین الحدوث والقدم غیر مجامعتین.  
ص 235

المرحلة الحادیة عشر فی العقل والعاقل والمعقول

اشارة

المرحلة الحادیة عشر فی العقل والعاقل والمعقول  
والمأخوذ فی العنوان وإن کان هو العقل  
الذی یطلق اصطلاحا علی الإدراک الکلی دون الجزئی لکن البحث یعم الجمیع وفیها خمسة عشر فصلا

الفصل الأول فی تعریف العلم وانقسامه الأولی وبعض خواصه

وجود العلم ضرورة عندنا بالوجدان وکذلک مفهومه بدیهی لنا وإنما نرید بالبحث فی هذا الفصل الحصول علی أخص خواصه. فنقول قد تقدم فی بحث الوجود الذهنی أن لنا علما بالأشیاء الخارجة عنا فی الجملة بمعنی أنها تحضر عندنا بماهیاتها بعینها لا بوجوداتها الخارجیة التی تترتب علیها آثارها الخارجیة فهذا قسم من العلم ویسمی علما حصولیا. ومن العلم أیضا علم الواحد منا بذاته التی یشیر إلیها ویعبر عنها بأنا فإنه لا یلهو عن نفسه ولا یغفل عن مشاهدة ذاته وإن فرضت غفلته عن بدنه وأجزائه وأعضائه. ولیس علمه هذا بذاته بحضور ماهیة ذاته عند ذاته حضورا مفهومیا وعلما حصولیا لأن المفهوم الحاضر فی الذهن کیفما فرض لا یأبی بالنظر إلی نفسه الصدق علی کثیرین وإنما یتشخص بالوجود الخارجی وهذا الذی یشاهده من نفسه ویعبر عنه بأنا أمر شخصی بذاته غیر قابل للشرکة بین کثیرین وقد تحقق أن التشخص بالوجود فعلمنا بذاتنا أنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجی الذی هو عین وجودنا الشخصی المترتب علیة الآثار. وأیضا لو کان الحاضر لذواتنا عند علمنا بها هو ماهیة ذواتنا دون وجودها والحال أن لوجودنا ماهیة قائمة به کان لوجود واحد ماهیتان موجودتان به  
ص 237  
وهو اجتماع المثلین وهو محال فإذن علمنا بذواتنا بحضورها لنا وعدم غیبتها عنا بوجودها الخارجی لا بماهیتها فقط وهذا قسم آخر من العلم ویسمی العلم الحضوری. وانقسام العلم إلی القسمین قسمة حاصرة فحضور المعلوم للعالم إما بماهیته وهو العلم الحصولی أو بوجوده وهو العلم الحضوری. هذا ما یؤدی إلیه النظر البدوی من انقسام العلم إلی الحصولی والحضوری والذی یهدی إلیه النظر العمیق أن الحصولی منه أیضا ینتهی إلی علم حضوری. بیان ذلک أن الصورة العلمیة کیفما فرضت مجردة من المادة عاریة من القوة وذلک لوضوح أنها بما أنها معلومة فعلیة لا قوة فیها لشی‌ء البتة فلو فرض أی تغیر فیها کانت الصورة الجدیدة مباینة للصورة المعلومة سابقا ولو کانت الصورة العلمیة مادیة لم تأب التغیر. وأیضا لو کانت مادیة لم تفقد خواص المادة اللازمة وهی الانقسام والزمان والمکان فالعلم بما أنه علم لا یقبل النصف والثلث مثلا ولو کان منطبعا فی مادة جسمانیة لانقسم بانقسامها ولا یتقید بزمان ولو کان مادیا وکل مادی متحرک لتغیر بتغیر الزمان ولا یشار إلیه فی مکان ولو کان مادیا حل فی مکان. فإن قلت عدم انقسام الصورة العلمیة بما أنها علم لا ینافی انطباعها فی جسم کجزء من الدماغ مثلا وانقسامها بعرض المحل کما أن الکیفیة کاللون العارض لسطح جسم تأبی الانقسام بما أنها کیفیة وتنقسم بعرض المحل فلم لا یجوز أن تکون الصورة العلمیة مادیة منطبعة فی محل منقسمة بعرض محلها وخاصة بناء علی ما هو المعروف من کون العلم کیفیة نفسانیة وأیضا انطباق العلم علی الزمان وخاصة فی العلوم الحسیة والخیالیة مما لا ینبغی أن یرتاب فیه کإحساس الأعمال المادیة فی زمان وجودها.  
ص 238  
وأیضا اختصاص أجزاء من الدماغ بخاصة العلم بحیث یستقیم باستقامتها ویختل باختلالها علی ما هو المسلم فی الطب لا شک فیه فللصورة العلمیة مکان کما أن لها زمانا. قلنا إن إباء الصورة العلمیة وامتناعها عن الانقسام بما أنها علم لا شک فیه کما ذکر وأما انقسامها بعرض انقسام المحل کالجزء العصبی مثلا مما لا شک فی بطلانه أیضا فإنا نحس ونتخیل صورا هی أعظم کثیرا مما فرض محلا لها من الجزء العصبی کالسماء بأرجائها والأرض بأقطارها والجبال الشاهقة والبراری الواسعة والبحور الزاخرة ومن الممتنع انطباع الکبیر فی الصغیر. وما قیل إن إدراک الکبر والصغر فی الصورة العلمیة إنما هو بقیاس أجزاء الصورة العلمیة بعضها إلی بعض لا یفید شیئا فإن المشهود هو الکبیر بکبره دون النسبة الکلیة المقداریة التی بین الکبیرة والصغیرة وأن النسبة بینهما مثلا نسبة الماءة إلی الواحد. فالصورة العلمیة المحسوسة أو المتخیلة بما لها من المقدار قائمة بنفسها فی عالم النفس من غیر انطباع فی جزء عصبی أو أمر مادی غیرها ولا انقسام لها بعرض انقسامه والإشارة الذهنیة إلی بعض أجزاء المعلوم وفصله عن الأجزاء الأخر کالإشارة إلی بعض أجزاء زید المحسوس أو المتخیل ثم إلی بعضها الآخر ولیس من التقسیم فی شی‌ء وإنما هو إعراض عن الصورة العلمیة الأولیة وإیجاد لصورتین أخریین. وإذ لا انطباع للصورة العلمیة فی جزء عصبی ولا انقسام لها بعرض انقسامه فارتباط الصورة العلمیة بالجزء العصبی وما یعمله من عمل عند الإدراک ارتباط إعدادی بمعنی أن ما یأتیه الجزء العصبی من عمل تستعد به النفس لأن یحضر عندها ویظهر فی عالمها. فالصورة العلمیة الخاصة بما للمعلوم من الخصوصیات وکذلک المقارنة  
ص 239  
التی تتراءی بین إدراکاتنا وبین الزمان إنما هی بین العمل المادی الإعدادی التی تعمله النفس فی آلة الإدراک وبین الزمان لا بین الصورة العلمیة بما أنه علم وبین الزمان. ومن الدلیل علی ذلک أنا کثیرا ما ندرک شیئا من المعلومات ونخزنه عندنا ثم نذکره بعینه بعد انقضاء سنین متمادیة من غیر أی تغییر ولو کان مقیدا بالزمان لتغیر بتغیره. فقد تحصل بما تقدم أن الصورة العلمیة کیفما کانت مجردة من المادة خالیة عن القوة وإذ کانت کذلک فهی أقوی وجودا من المعلوم المادی الذی یقع علیه الحس وینتهی إلیه التخیل والتعقل ولها آثار وجودها المجرد وأما آثار وجودها الخارجی المادی التی نحسبها متعلقة للإدراک فلیست آثارا للمعلوم بالحقیقة الذی یحضر عند المدرک حتی تترتب علیه أو لا تترتب وإنما هو الوهم یوهم للمدرک أن الحاضر عنده حال الإدراک هو الصورة المتعلقة بالمادة خارجا فیطلب آثارها الخارجیة فلا یجدها معها فیحکم بأن المعلوم هو الماهیة بدون ترتب الآثار الخارجیة. فالمعلوم عند العلم الحصولی بأمر له نوع تعلق بالمادة هو موجود مجرد هو مبدأ فاعلی لذلک الأمر واجد لما هو کماله یحضر بوجودها الخارجی للمدرک وهو علم حضوری ویتعقبه انتقال المدرک إلی ما لذلک الأمر من الماهیة والآثار المترتبة علیه فی الخارج وبتعبیر آخر العلم الحصولی اعتبار عقلی یضطر إلیه العقل مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مجرد مثالی أو عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک وإن کان مدرکا من بعید. ولنرجع إلی ما کنا بصدده من الکلام فی تعریف العلم فنقول حصول العلم ووجوده للعالم مما لا ریب فیه ولیس کل حصول کیف کان بل حصول أمر هو بالفعل فعلیة محضة لا قوة فیه لشی‌ء أصلا فإنا نجد بالوجدان أن الصورة العلمیة من حیث هی لا تقوی علی صورة أخری ولا تقبل التغیر  
ص 240  
عما هو علیه من الفعلیة فهو حصول المجرد من المادة عار من نواقص القوة ونسمی ذلک حضورا. فحضور شی‌ء لشی‌ء حصوله له بحیث یکون تام الفعلیة غیر متعلق بالمادة بحیث یکون ناقصا من جهة بعض کمالاته التی فی القوة. ومقتضی حضور العلم للعالم أن یکون العالم أیضا تاما ذا فعلیة فی نفسه غیر ناقص من حیث بعض کمالاته الممکنة له وهو کونه مجردا من المادة خالیا عن القوة فالعلم حصول أمر مجرد من المادة لأمر مجرد وإن شئت قلت حضور شی‌ء لشی‌ء.

الفصل الثانی فی اتحاد العالم بالمعلوم وهو المعنون

الفصل الثانی فی اتحاد العالم بالمعلوم وهو المعنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول  
علم الشی‌ء بالشی‌ء هو حصول المعلوم أی الصورة العلمیة للعالم کما تقدم وحصول الشی‌ء وجوده ووجوده نفسه فالعلم هو عین المعلوم بالذات ولازم حصول المعلوم للعالم وحضوره عنده اتحاد العالم به سواء کان معلوما حضوریا أو حصولیا فإن المعلوم الحصولی إن کان أمرا قائما بنفسه کان وجوده لنفسه وهو مع ذلک للعالم فقد اتحد العالم مع المعلوم ضرورة امتناع کون الشی‌ء موجودا لنفسه ولغیره معا وإن کان أمرا وجوده لغیره وهو الموضوع وهو مع ذلک للعالم فقد اتحد العالم بموضوعه والأمر الموجود لغیره متحد بذلک الغیر فهو متحد بما یتحد به ذلک الغیر ونظیر الکلام یجری فی المعلوم الحضوری مع العالم به.  
ص 241  
فإن قلت قد تقدم فی مباحث الوجود الذهنی أن معنی کون العلم من مقولة المعلوم کون مفهوم المقولة مأخوذا فی العلم أی صدق المقولة علیه بالحمل الأولی دون الحمل الشائع الذی هو الملاک فی اندارج الماهیة تحت المقولة وترتب الآثار التی منها کون الوجود لنفسه أو لغیره فلا الجوهر الذهنی من حیث هو ذهنی جوهر بالحمل الشائع موجود لنفسه ولا العرض الذهنی من حیث هو ذهنی عرض بالحمل الشائع موجود لغیره وبالجملة لا معنی لاتحاد العاقل وهو موجود خارجی مترتب علیه الآثار بالمعقول الذهنی الذی هو مفهوم ذهنی لا یترتب علیه الآثار. وأما العلم الحضوری فلا یخلو إما أن یکون المعلوم فیه نفس العالم کعلمنا بنفسنا أم لا وعلی الثانی إما أن یکون المعلوم علة للعالم أو معلولا للعالم أو هما معلولان لأمر ثالث أما علم الشی‌ء بنفسه فالمعلوم فیه عین العالم ولا کثرة هناک حتی یصدق الاتحاد وهو ظاهر وأما علم العلة بمعلولها أو علم المعلول بعلته فلا ریب فی وجوب المغایرة بین العلة والمعلول وإلا لزم تقدم الشی‌ء علی نفسه بالوجود وتأخره عن نفسه بالوجود وهو ضروری الاستحالة وأما علم أحد معلولی علة ثالثة بالآخر فوجوب المغایرة بینهما فی الشخصیة یأبی الاتحاد. علی أن لازم الاتحاد کون جمیع المجردات وکل واحد منها عاقلا للجمیع ومعقولا للجمیع شخصا واحدا قلنا أما ما استشکل به فی العلم الحصولی فیدفعه ما تقدم أن کل علم حصولی ینتهی إلی علم حضوری إذ المعلوم الذی یحضر للعالم حینئذ موجود مجرد بوجوده الخارجی الذی هو لنفسه أو لغیره. وأما ما استشکل به فی العلم الحضوری فلیتذکر أن للموجود المعلول اعتبارین اعتباره فی نفسه أی مع الغض عن علته فیکون ذا ماهیة ممکنة موجودا نفسه طاردا للعدم عن ماهیته یحمل علیه وبه واعتباره بقیاس وجوده إلی وجود علته وقد تقدم فی مباحث العلة والمعلول أن وجود المعلول بما أنه مفتقر فی حد ذاته وجود رابط بالنسبة إلی علته لا نفسیة فیه ولیس له إل  
ص 242  
التقوم بوجود علته من غیر أن یحمل علیه بشی‌ء أو یحمل به علی شی‌ء. إذا تمهد هذا ففیما کان العالم هو العلة والمعلوم هو المعلول کانت النسبة بینهما نسبة الرابط والمستقل النفسی وظاهر أن الموجود الرابط یأبی الموجودیة لشی‌ء لأنها فرع الوجود فی نفسه وهو موجود فی غیره ومن شرط کون الشی‌ء معلوما أن یکون موجودا للعالم لکن المعلول رابط متقوم بوجود العلة بمعنی ما لیس بخارج ولیس بغائب عنها فکون وجوده للعلة إنما یتم بمقومه الذی هو وجود العلة فمعلوم العلة هو نفسها بما تقوم وجود المعلول فالعلة تعقل ذاتها والمعلول غیر خارج منها لا بمعنی الجزئیة والترکب والحمل بینهما حمل المعلول متقوما بالعلة علی العلة وهو نوع من حمل الحقیقة والرقیقة ونظیر الکلام یجری فی العلم بالرابط فکل معلوم رابط معلوم بالعلم بالمستقل الذی یتقوم به ذلک الرابط. وفیما کان العالم هو المعلول والمعلوم هو العلة لما کان من الواجب وجود المعلوم للعالم ویستحیل فی الوجود الرابط أن یوجد له شی‌ء إنما یتم وجود العلة للمعلول بتقومه بالعلة فالعلة بنفسها موجودة لنفسها والحال أن المعلول غیر خارج منها عالمة بالعلة نفسها وینسب إلی المعلول بما أنه غیر خارج منها ولا ینال من العلم بها إلا ما یسعه من وجوده والحمل بینهما حمل العلة علی المعلول متقوما بالعلة والحمل أیضا نوع من حمل الحقیقة والرقیقة فمال علم المعلول بعلته إلی علم العلة وهی مأخوذة مع معلولها بنفسها وهی مأخوذة وحدها ومال علم العلة بمعلولها إلی علم العلة وهی مأخوذة فی نفسها بنفسها وهی مأخوذ مع معلولها. وفیما کان العالم والمعلوم معلولین لعلة ثالثة فلیس المراد من اتحاد العالم والمعلوم انقلاب الشخصین شخصا واحدا بل انتزاع ماهیتی العالم والمعلوم من العالم. وأما عد علم الشی‌ء بنفسه من اتحاد العالم والمعلوم فهو باعتبار انتزاع  
ص 243  
مفهومی العالم والمعلوم منه وهما مفهومان متغایران فسمی ذلک اتحادا وإن کان فی نفسه واحدا. وبما تقدم یظهر فساد الاعتراض بلزوم کون جمیع المجردات شخصا واحدا لما ظهر أن شخصیة العالم أو المعلوم لا تبطل بسبب الاتحاد المذکور.

الفصل الثالث فی انقسام العلم الحصولی إلی کلی وجزئی

الفصل الثالث فی انقسام العلم الحصولی إلی کلی وجزئی وما یتصل به  
ینقسم العلم الحصولی إلی کلی وجزئی والکلی ما لا یمتنع العقل من فرض صدقه علی کثیرین کالإنسان المعقول حیث یجوز العقل صدقه علی کثیرین فی الخارج والجزئی ما یمتنع العقل من تجویز صدقه علی کثیرین کالعلم بهذا الإنسان الحاصل بنوع من الاتصال بمادته الحاضرة ویسمی علما حسیا وإحساسیا وکالعلم بالإنسان المفرد من غیر حضور مادته ویسمی علما خیالیا. وعد هذین القسمین من العلم جزئیا ممتنع الصدق علی کثیرین إنما هو من جهة اتصال أدوات الحس بمادة المعلوم الخارجی فی العلم الحسی وتوقف العلم الخیالی علی سبق العلم الحسی وإلا فالصورة العلمیة سواء کانت حسیة أو خیالیة أو غیرهما لا تأبی بالنظر إلی نفسها أن تصدق علی کثیرین.  
فروع  
الأول ظهر مما تقدم أن اتصال أدوات الحس بالمادة الخارجیة وما فی  
ص 244  
ذلک من الفعل والانفعال المادیین لحصول الاستعداد للنفس لإدراک صورة المعلوم جزئیة أو کلیة. ویظهر منه أن قولهم إن التعقل إنما هو بتقشیر المعلوم عن المادة وسائر الأعراض المشخصة المکتنفة بالمعلوم حتی لا یبقی إلا الماهیة المعراة من القشور بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادة واکتناف الأعراض المشخصة وبخلاف التخیل المشروط ببقاء الأعراض والهیئات المشخصة دون حضور المادة قول علی سبیل التمثیل للتقریب وحقیقة الأمر أن الصورة المحسوسة بالذات صورة مجردة علمیة واشتراط حضور المادة واکتناف الأعراض المشخصة لحصول الاستعداد فی النفس للإدراک الحسی وکذا اشتراط الاکتناف بالمشخصات للتخیل وکذا اشتراط التقشیر فی التعقل للدلالة علی اشتراط إدراک أکثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقل الماهیة الکلیة المعبر عنه بانتزاع الکلی من الأفراد. الثانی أن أخذ المفهوم وانتزاعه من مصداقه یتوقف علی نوع من الاتصال بالمصداق والارتباط بالخارج سواء کان بلا واسطة کاتصال أدوات الحس فی العلم الحسی بالخارج أو مع الواسطة کاتصال الخیال فی العلم الخیالی بواسطة الحس بالخارج وکاتصال العقل فی العلم العقلی من طریق إدراک الجزئیات بالحس والخیال بالخارج. فلو لم تستمد القوة المدرکة فی إدراک مفهوم من المفاهیم من الخارج وکان الإدراک بإنشاء منها من غیر ارتباط بالخارج استوت نسبة الصورة المدرکة إلی مصداقها وغیره فکان من الواجب أن تصدق علی کل شی‌ء أو لا تصدق علی شی‌ء أصلا والحال أنها تصدق علی مصداقها دون غیره هذا خلف. فإن قلت انتهاء أکثر العلوم الحصولیة إلی الحس لا ریب فیه لکن ما کل علم حصولی حاصلا بواسطة الحس الظاهر کالحب والبغض والإرادة والکراهة وغیرها المدرکة بالحواس الباطنة فصورها الذهنیة مدرکة ل  
ص 245  
بالاتصال بالخارج وأیضا لا تدرک الحواس إلا الماهیات العرضیة ولا حس ینال الجوهر بما هو جوهر فصورته الذهنیة مأخوذة لا من طریق الحس واتصاله بالخارج. قلت أما الصور الذهنیة المأخوذة بالإحساسات الباطنة کالحب والبغض وغیرهما فالنفس تأخذها مما تدرکه من الصفات المذکورة بوجودها الخارجی فی النفس فالاتصال بالخارج محفوظ فیها. وأما الجوهر فما ذکر أن لا حس ظاهرا ولا باطنا یعرف الجوهر ویناله حق لا ریب فیه لکن للنفس فی بادی أمرها علم حضوری بنفسها تنال به نفس وجودها الخارجی وتشاهده فتأخذ من معلومها الحضوری صورة ذهنیة کما تأخذ سائر الصور الذهنیة من معلومات حضوریة علی ما تقدم ثم تحس بالصفات والأعراض القائمة بالنفس وتشاهد حاجتها بالذات إلی النفس الموضوعة لها وقیام النفس بذاتها من غیر حاجة إلی شی‌ء تقوم به ثم تجد صفات عرضیة تهجم علیها وتطرؤها من خارج فتنفعل عنها وهی تری أنه أمثال الأعراض المعلولة للنفس القائمة بها وحکم الأمثال واحد فتحکم بأن لها موضوعا هی قائمة به کما أن النفس موضوعة لصفاتها العرضیة فیتحصل بذلک مفهوم الجوهر وهو أنه ماهیة إذا وجدت وجدت لا فی موضوع الثالث أنه تبین بما تقدم أن الوجود ینقسم من حیث التجرد عن المادة وعدمه إلی ثلاثة عوالم کلیة أحدها عالم المادة والقوة. وثانیها عالم التجرد عن المادة دون آثارها من الشکل والمقدار والوضع وغیرها ففیه الصور الجسمانیة وأعراضها وهیئاتها الکمالیة من غیر مادة تحمل القوة ویسمی عالم المثال وعالم البرزخ لتوسطه بین عالمی المادة والتجرد العقلی وقد قسموا عالم المثال إلی المثال الأعظم القائم بنفسه والمثال الأصغر القائم بالنفس الذی تتصرف فیه النفس کیف تشاء بحسب الدواعی المختلفة  
ص 246  
فتنشئ أحیانا صورا حقة صالحة وأحیانا صورا جزافیة تعبث بها. وثالثها عالم التجرد عن المادة وآثارها ویسمی عالم العقل. والعوالم الثلاثة مترتبة طولا فأعلاها مرتبة وأقواها وأقدمها وجودا وأقربها من المبدإ الأول تعالی وتقدس عالم العقول المجردة لتمام فعلیتها وتنزه وجودها عن شوب المادة والقوة ویلیه عالم المثال المتنزه عن المادة دون آثارها ویلیه عالم المادة موطن النقص والشر والإمکان ولا یتعلق بما فیه العلم إلا من جهة ما یحاذیه من المثال والعقل علی ما تقدمت الإشارة إلیه.

الفصل الرابع ینقسم العلم الحصولی إلی کلی وجزئی بمع

الفصل الرابع ینقسم العلم الحصولی إلی کلی وجزئی بمعنی آخر  
فالکلی هو العلم الذی لا یتغیر بتغیر المعلوم الخارجی کصورة البناء التی یتصورها البناء فیبنی علیها فإنها علی حالها قبل البناء ومع البناء وبعد البناء وإن انعدم ویسمی علم ما قبل الکثرة والعلم من طریق العلل کلی من هذا القبیل کعلم المنجم بأن القمر منخسف یوم کذا ساعة کذا إلی ساعة کذا یرجع فیه الوضع السماوی بحیث یوجب حیلولة الأرض بین القمر والشمس فعلمه بذلک علی حاله قبل الخسوف ومعه وبعده والوجه فیه أن العلة التامة فی علیتها لا تتغیر عما هی علیه ولما کان العلم بها مطابقا للمعلوم فصورتها العلمیة غیر متغیرة وکذلک العلم بمعلولها لا یتغیر فهو کلی ثابت ومن هنا یظهر أن العلم الحسی لا یکون کلیا لکون المحسوسات متغیرة والجزئی هو العلم الذی یتغیر بتغیر المعلوم الخارجی کعلمنا من طریق الرؤیة بحرکة زید ما دام یتحرک فإذا وقف عن الحرکة تغیر العلم ویسمی علم ما بعد الکثرة.  
ص 247  
فإن قیل تغیر العلم کما اعترفتم به فی القسم الثانی دلیل کونه مادیا. فإن التغیر وهو الانتقال من حال إلی حال لازمه القوة ولازمها المادة وقد قلتم إن العلم بجمیع أقسامه مجرد. قلنا العلم بالتغیر غیر تغیر العلم والتغیر ثابت فی تغیره لا متغیر وتعلق العلم بالمتغیر أی حضوره عند العالم إنما هو من حیث ثباته لا تغیره وإلا لم یکن حاضرا فلم یکن حضور شی‌ء لشی‌ء هذا خلف.  
تنبیه  
یمکن أن یعمم التقسیم بحیث یشمل العلم الحضوری فالعلم الکلی کعلم العلة بمعلولها من ذاتها الواجدة فی ذاتها کمال المعلول بنحو أعلی وأشرف فإنه لا یتغیر بزوال المعلول لو جاز علیه الزوال والعلم الجزئی کعلم العلة بمعلولها الداثر الذی هو عین المعلول فإنه یزول بزوال المعلول.

الفصل الخامس فی أنواع العقل

الفصل الخامس فی أنواع العقل  
ذکروا أن العقل علی ثلاثة أنواع أحدها أن یکون عقلا بالقوة أی لا یکون شیئا من المعقولات بالفعل ولا له شی‌ء من المعقولات بالفعل لخلوه عن عامة المعقولات. الثانی أن یعقل مقعولا واحدا أو معقولات کثیرة بالفعل ممیزا بعضها من بعض مرتبا لها وهو العقل التفصیلی. الثالث أن یعقل معقولات کثیرة عقلا بالفعل من غیر أن یتمیز بعضه  
ص 248  
من بعض وإنما هو عقل بسیط إجمالی فیه کل التفاصیل ومثلوا له بما إذا سألک سائل عن عدة من المسائل التی لک بها علم فحضرک الجواب فی الوقت وأنت فی أول لحظة تأخذ فی الجواب تعلم بها جمیعا علما یقینیا بالفعل لکن لا تمیز لبعضها من بعض ولا تفصیل وإنما یحصل التمیز والتفصیل بالجواب کأن ما عندک من بسیط العلم منبع تنبع وتجری منه التفاصیل ویسمی عقلا إجمالیا. والذی ذکروه من التقسیم إنما أوردوه تقسیما للعلم الحصولی وإذ قد عرفت فیما تقدم أن کل علم حصولی ینتهی إلی علم حضورة کان من الواجب أن تتلقی البحث بحیث ینطبق علی العلم الحضوری فلا تغفل وکذا فیما یتلو هذا البحث من مباحث العلم الحصولی.

الفصل السادس فی مراتب العقل

الفصل السادس فی مراتب العقل  
ذکروا أن مراتب العقل أربع إحداها العقل الهیولانی وهی مرتبة کون النفس خالیة عن جمیع المعقولات وتسمی العقل الهیولانی لشباهته الهیولی الأولی فی خلوها عن جمیع الفعلیات. وثانیتها العقل بالملکة وهی مرتبة تعقلها للبدیهیات من تصور أو تصدیق فإن العلوم البدیهیة أقدم العلوم لتوقف العلوم النظریة علیها. وثالثتها العقل بالفعل وهی مرتبة تعقلها للنظریات باستنتاجها من البدیهیات. ورابعتها تعقلها لجمیع ما حصلته من المعقولات البدیهیة أو النظریة المطابقة لحقائق العالم العلوی والسفلی باستحضارها الجمیع وتوجهه  
ص 249  
إلیها من غیر شاغل مادی فتکون عالما علمیا مضاهیا للعالم العینی وتسمی العقل المستفاد.

الفصل السابع فی مفیض هذه الصور العلمیة

الفصل السابع فی مفیض هذه الصور العلمیة  
مفیض الصور العقلیة الکلیة جوهر عقلی مفارق للمادة عنده جمیع الصور العقلیة الکلیة وذلک لما تقدم أن هذه الصور العلمیة مجردة من المادة مفاضة للنفس فلها مفیض ومفیضها أما هو النفس تفعلها وتقبلها معا وإما أمر خارج مادی أو مجرد. أما کون النفس هی المفیضة لها الفاعلة لها فمحال لاستلزامه کون الشی‌ء الواحد فاعلا وقابلا معا وقد تقدم بطلانه وأما کون المفیض أمرا مادیا فیبطله أن المادی أضعف وجودا من المجرد فیمتنع أن یکون فاعلا لها والفاعل أقوی وجودا من الفعل علی أن فعل العلل المادیة مشروط بالوضع ولا وضع لمجرد. فتعین أن المفیض لهذه الصور العقلیة جوهر مجرد عقلی هو أقرب العقول المجردة من الجوهر المستفیض فیه جمیع الصور العقلیة المعقولة عقلا إجمالیا تتحد معه النفس المستعدة للتعقل علی قدر استعدادها فتستفیض منه ما تستعد له من الصور العقلیة. فإن قلت هب أن الصور العلمیة الکلیة بإفاضة الجوهر المفارق لما تقدم من البرهان لکن ما هو السبب لنسبة الجمیع إلی عقل واحد شخصی هلا أسندوها إلی عقول کثیرة مختلفة الماهیات بنسبة کل واحد من الصور إلی جوهر مفارق غیر ما ینسب إلیه أو بنسبة کل فریق من الصور إلی عقل غیر  
ص 250  
ما ینسب إلیه فریق آخر. قلت الوجه فی ذلک ما تقدم فی الأبحاث السابقة أن کل نوع مجرد منحصر فی فرد ولازم ذلک أن سلسلة العقول التی یثبتها البرهان ویثبت استناد وجود المادیات والآثار المادیة إلیها کل واحد من حلقاتها نوع منحصر فی فرد وأن کثرتها کثرة طولیة مترتبة منتظمة من علل فاعلة آخذة من أول ما صدر منها من المبدإ الأول إلی أن ینتهی إلی أقرب العقول من المادیات والآثار المادیة فتعین استناد المادیات والآثار المادیة إلی ما هو أقرب العقول إلیها وهو الذی یسمیه المشاءون بالعقل الفعال. نعم الإشراقیون منهم أثبتوا وراء العقول الطولیة ودونها عقولا عرضیة هی أرباب الأنواع المادیة لکنهم یرون وجود کل نوع بأفرادها المادیة وکمالاتها مستندا إلی رب ذلک النوع ومثاله. ونظیر البیان السابق الجاری فی الصور العلمیة الکلیة یجری فی الصور العلمیة الجزئیة ویتبین به أن مفیض الصور العلمیة الجزئیة جوهر مفارق مثالی فیه جمیع الصور الجزئیة علی نحو العلم الإجمالی تتحد به النفس علی قدر ما لها من الاستعداد فیفیض علیها الصور المناسبة.

الفصل الثامن ینقسم العلم الحصولی إلی تصور وتصدیق

الفصل الثامن ینقسم العلم الحصولی إلی تصور وتصدیق  
فإنه إما صورة ذهنیة حاصلة من معلوم واحد من غیر إیجاب أو سلب کالعلم بالإنسان ومقدم الشرطیة ویسمی تصورا وإما صورة ذهنیة من علوم معها إیجاب أو سلب کالقضایا الحملیة والشرطیة ویسمی تصدیقا. ثم إن القضیة بما أنها تشتمل علی إیجاب أو سلب مرکبة من أجزاء فوق  
ص 251  
الواحد والمشهور أن القضیة الحملیة الموجبة مؤلفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحکمیة التی هی نسبة المحمول إلی الموضوع والحکم باتحاد الموضوع مع المحمول هذا فی الهلیات المرکبة التی محمولاتها غیر وجود الموضوع کقولنا الإنسان ضاحک وأما الهلیات البسیطة إلی المحمول فیها هو وجود الموضوع کقولنا الإنسان موجود فهی مرکبة من أجزاء ثلاثة الموضوع والمحمول والحکم إذ لا معنی لتخلل النسبة وهی وجود رابط بین الشی‌ء ووجوده الذی هو نفسه. وأن القضیة الحملیة السالبة مؤلفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحکمیة السلبیة ولا حکم فیها لا أن فیها حکما عدمیا لأن الحکم جعل شی‌ء شیئا وسلب الحکم عدم جعله لا جعل عدمه. والحق أن الحاجة فی القضیة إلی تصور النسبة الحکمیة إنما هی من جهة الحکم بما هو فعل النفس لا بما هو جزء للقضیة فالنسبة الحکمیة علی تقدیر تحققها خارجة عن القضیة وبتعبیر آخر أن القضیة هی الموضوع والمحمول والحکم لکن النفس تتوصل إلی الحکم الذی هو جعل الموضوع هو المحمول أولا بتصور المحمول منتسبا إلی الموضوع لیتأتی منها الحکم ویدل علی ذلک خلو الهلیات البسیطة عن النسبة الحکمیة وهی قضایا کما تقدم فالقضیة بما هی قضیة لا تحتاج فی تحققها إلی النسبة الحکمیة هذا. وأما کون الحکم فعلا نفسانیا فی ظرف الإدراک الذهنی فحقیقته فی قولنا زید قائم مثلا أن النفس تنال من طریق الحس أمرا واحدا هو زید القائم ثم تنال عمرا قائما وتنال زیدا غیر قائم فتستعد بذلک لتجزئة زید القائم إلی مفهومی زید والقائم فتجزئ وتخزنهما عندها ثم إذا أرادت حکایة ما وجدته فی الخارج أخذت زیدا والقائم المخزونین عندها وهما اثنان ثم جعلتهما واحدا وهذا هو الحکم الذی ذکرنا أنه فعل أی جعل وإیجاد منها تحکی به الخارج.  
ص 252  
فالحکم فعل من النفس وهو مع ذلک من الصور الذهنیة الحاکیة لما وراءها ولو کان تصورا مأخوذا من الخارج لم تکن القضیة مفیدة لصحة السکوت کما فی أحد جزئی الشرطیة ولو کان تصورا أنشأته النفس من عندها من غیر استعانة واستمداد من الخارج لم یحک الخارج وسیوافیک بعض ما یتعلق بالمقام. وقد تبین بما مر أن کل تصدیق یتوقف علی تصورات أکثر من واحد فلا تصدیق إلا عن تصور.

الفصل التاسع ینقسم العلم الحصولی إلی بدیهی ونظری

الفصل التاسع ینقسم العلم الحصولی إلی بدیهی ونظری  
البدیهی ویسمی ضروریا أیضا ما لا یحتاج فی حصوله إلی اکتساب ونظر کتصور مفهوم الوجود والشی‌ء والوحدة والتصدیق بأن الکل أعظم من جزئه وأن الأربعة زوج والنظری ما یحتاج فی تصوره إن کان علما تصوریا أو فی التصدیق به إن کان علما تصدیقیا إلی اکتساب ونظر کتصور ماهیة الإنسان والفرس والتصدیق بأن الزوایا الثلاث من المثلث مساویة لقائمتین وأن الإنسان ذو نفس مجردة. وقد أنهوا البدیهیات إلی ستة أقسام هی المحسوسات والمتواترات والتجربیات والفطریات والوجدانیات والأولیات علی ما بینوه فی المنطق. وأولی البدیهیات بالقبول الأولیات وهی القضایا التی یکفی فی التصدیق بها مجرد تصور الموضوع والمحمول کقولنا الکل أعظم من جزئه والشی‌ء ثابت لنفسه أو المقدم والتالی کقولنا العدد إما زوج وإما فرد. وأولی الأولیات بالقبول قضیة امتناع اجتماع النقیضین وارتفاعهما التی  
ص 253  
یفصح عنه قولنا إما أن یصدق الإیجاب ویکذب السلب أو یصدق السلب ویکذب الإیجاب وهی منفصلة حقیقیة لا تستغنی عنها فی إفادة العلم قضیة نظریة ولا بدیهیة حتی الأولیات فإن قولنا الکل أعظم من جزئه مثلا إنما یفید العلم إذا منع النقیض وکان نقیضه کاذبا. فهی أول قضیة یتعلق بها التصدیق وإلیها تنتهی جمیع العلوم النظریة والبدیهیة فی قیاس استثنائی یتم به العلم فلو فرض فیها شک سری ذلک فی جمیع القضایا وبطل العلم من أصله. ویتفرع علی ذلک أولا أن لنا فی کل قضیة مفروضة قضیة حقة إما هی نفسها أو نقیضها وثانیا أن نقیض الواحد واحد وأن لا واسطة بین النقیضین. وثالثا أن التناقض بین التصورین مرجعه إلی التناقض بین التصدیقین کالتناقض بین الإنسان واللاإنسان الراجعین إلی وجود الإنسان وعدمه الراجعین إلی قولنا الإنسان موجود ولیس الإنسان بموجود.  
تنبیه  
السوفسطی وهو المنکر لوجود العلم مطلقا لا یسلم قضیة أولی الأوائل إذ لو سلمها کان ذلک اعترافا منه بأن کل قضیتین متناقضتین فإن إحداهما حقة صادقة وفیه اعتراف بوجود علم ما. ثم إن السوفسطی بما یظهر من الشک فی کل عقد إما أن یعترف بأنه یعلم أنه شاک وإما أن لا یعترف فإن اعترف بعلمه بشکه فقد اعترف بعلم ما فیضاف إلیه تسلیمه لقضیة أولی الأوائل ویتبعه العلم بأن کل قضیتین متناقضتین فإن إحداهما حقة صادقة وتعقب ذلک علوم أخری. وإن لم یعترف بعلمه بشکه بل أظهر أنه شاک فی کل شی‌ء وشاک فی  
ص 254  
شکه لیس یجزم بشی‌ء لغت محاجته ولم ینجح فیه برهان. وهذا الإنسان إما مصاب بآفة اختل بها إدراکه فلیراجع الطبیب وإما معاند للحق یظهر ما یظهر لیدحض به الحق فیتخلص من لوازمه فلیضرب ولیعذب ولیمنع مما یحبه ولیجبر علی ما یبغضه إذ کل شی‌ء ونقیضه عنده سواء نعم بعض هؤلاء المظهرین للشک ممن راجع العلوم العقلیة وهو غیر مسلح بالأصول المنطقیة ولا متدرب فی صناعة البرهان فشاهد اختلاف الباحثین فی المسائل بالإثبات والنفی ورأی الحجج التی أقاموها علی طرفی النقیض ولم یقدر لقلة بضاعته علی تمییز الحق من الباطل فتسلم طریق النقیض فی المسألة ببعد المسألة فأساء الظن بالمنطق وزعم أن لا طریق إلی إصابة الواقع یؤمن معه الخطأ فی الفکر ولا سبیل إلی العلم بشی‌ء علی ما هو علیه. وهذا کما تری قضاء بتی منه بأمور کثیرة کتباین أفکار الباحثین وحججهم من غیر أن یترجح بعضها علی بعض واستلزام ذلک قصور الحجة مطلقا عن إصابة الواقع فعسی أن یرجع بالتنبیه عن مزعمته فلیعالج بإیضاح القوانین المنطقیة وإرائة قضایا بدیهیة لا تقبل الشک فی حال من الأحوال کضرورة ثبوت الشی‌ء لنفسه وامتناع سلبه عن نفسه ولیبالغ فی تفهیم معانی أجزاء القضایا ولیؤمر أن یتعلم العلوم الریاضیة. وهناک طائفتان من الشکاکین دون من تقدم ذکرهم فطائفة یسلمون الإنسان وإدراکاته ویظهرون الشک فی ما وراء ذلک وطائفة أخری تفطنوا بما فی قولهم نحن وإدراکاتنا من الاعتراف بأن للواحد منهم علما بوجود غیره من الأناسی وإدراکاتهم ولا فرق بین هذا العلم وبین غیره من الإدراکات فی خاصة الکشف عما فی الخارج فبدلوا الکلام من قولهم أنا وإدراکاتی. ویدفعه أن الإنسان ربما یخطئ فی إدراکاته کأخطاء الباصرة واللامسة وغیرها من أغلاط الفکر ولو لا أن هناک حقائق خارجیة یطابقها الإدراک  
ص 255  
أو لا یطابقها لم یستقم ذلک. علی أن کون إدراک النفس وإدراک إدراکاتها إدراکا علمیا وکون ما وراء ذلک من الإدراکات شکوکا مجازفة بینة ومن السفسطة قول القائل إن الذی یفیده البحث التجربی أن المحسوسات بما لها من الوجود الخارجی لیست تطابق صورها التی فی الحس وإذ کانت العلوم تنتهی إلی الحس فلا شی‌ء من المعلوم یطابق الخارج بحیث یکشف عن حقیقة ویدفعه أنه إذا کان الحس لا یکشف عن حقیقة المحسوس علی ما هو علیه فی الخارج وسائر العلوم منتهیة إلی الحس حکمها حکمه فمن أین ظهر أن الحقائق الخارجیة علی خلاف ما یناله الحس والمفروض أن کل إدراک حسی أو منته إلی الحس ولا سبیل للحس إلی الخارج فمآل القول إلی السفسطة کما أن مآل القول بأن الصور الذهنیة أشباح للأمور الخارجیة إلی السفسطة. ومن السفسطة أیضا قول القائل إن ما نعده علوما ظنون لیست من العلم المانع من النقیض فی شی‌ء ویدفعه أن هذا القول إن ما نعده علوما ظنون بعینه قضیة علمیة ولو کان ظنیا لم یفد أن العلوم ظنون بل أفاد الظن بأنها ظنون فتأمله واعتبر.  
وکذا قول القائل أن علومنا نسبیة مختلفة باختلاف شرائط الوجود فهناک بالنسبة إلی کل شرط علم ولیس هناک علم مطلق ولا هناک علم دائم ولا کلی ولا ضروری. وهذه أقوال ناقضة لنفسها فقولهم العلوم نسبیة إن کان نفسه قولا نسبیا أثبت أن هناک قولا مطلقا فنقض نفسه ولو کان قولا مطلقا ثبت به قول مطلق فنقض نفسه وکذا قولهم لا علم مطلقا وقولهم لا علم کلیا إن کان نفسه کلیا نقض نفسه وإن لم یکن کلیا ثبت به قول کلی فنقض نفسه وکذا قولهم لا علم دائما وقولهم لا علم ضروریا ینقضان أنفسهما کیفما فرضا.  
ص 256  
نعم فی العلوم العملیة شوب من النسبیة ستأتی الإشارة إلیه إن شاء الله تعالی.

الفصل العاشر ینقسم العلم الحصولی إلی حقیقی واعتبار

الفصل العاشر ینقسم العلم الحصولی إلی حقیقی واعتباری  
والحقیقی هو المفهوم الذی یوجد تارة فی الخارج فیترتب علیه آثاره وتارة فی الذهن فلا یترتب علیه آثاره الخارجیة کمفهوم الإنسان ولازم ذلک أن تتساوی نسبته إلی الوجود والعدم وهذا هو الماهیة المقولة علی الشی‌ء فی جواب ما هو. والاعتباری خلاف الحقیقی وهو إما من المفاهیم التی حیثیة مصداقها حیثیة أنه فی الخارج مترتبا علیه آثاره فلا یدخل الذهن الذی حیثیته حیثیة عدم ترتب الآثار الخارجیة لاستلزام ذلک انقلابه عما هو علیه کالوجود وصفاته الحقیقیة کالوحدة والوجوب ونحوها أو حیثیة أنه لیس فی الخارج کالعدم فلا یدخل الذهن وإلا لانقلب إلی ما یقبل الوجود الخارجی فلا وجود ذهنیا لما لا وجود خارجیا له. وأما من المفاهیم التی حیثیة مصداقها حیثیة أنه فی الذهن کمفهوم الکلی والجنس والفصل فلا یوجد فی الخارج وإلا لانقلب فهذه مفاهیم ذهنیة معلومة لکنها مصداقا إما خارجیة محضة لا تدخل الذهن کالوجود وما یلحق به أو بطلان محض کالعدم وإما ذهنیة محضة لا سبیل لها إلی الخارج فلیست بمنتزعة من الخارج فلیست بماهیات موجودة تارة بوجود خارجی وأخری ذهنی لکنها منتزعة من مصادیق بشهادة کونها علوما حصولیة لا یترتب علیها الآثار فتنتزع من مصادیق فی الذهن أما المعانی التی  
ص 257  
حیثیة مصادیقها حیثیة أنها فی الذهن فإنه کان لأذهاننا أن تأخذ بعض ما تنتزعه من الخارج وهو مفهوم مصداقا تنظر إلیه فیضطر العقل إلی أن یعتبر له خواص تناسبه کما أن تنتزع مفهوم الإنسان من عده من أفراد کزید وعمرو وبکر وغیرهم فتأخذه وتنصبه مصداقا وهو مفهوم تنظر فیما تحفه من الخواص فتجده تمام ماهیة المصادیق وهو النوع أو جزء ماهیتها وهو الجنس أو الفصل أو خارجا مساویا أو أعم وهو الخاصة أو العرض العام وتجده تقبل الصدق علی کثیرین وهو الکلیة وعلی هذا المنهج. وأما المفاهیم التی حیثیة مصادیقها حیثیة أنها فی الخارج أو لیست فیه فیشبه أن تکون منتزعة من الحکم الذی فی القضایا الموجبة وعدمه فی السالبة. بیان ذلک أن النفس عند أول ما تنال من طریق الحس بعض الماهیات المحسوسة أخذت ما نالته فاختزنته فی الخیال وإذا نالته ثانیا أو فی الآن الثانی وأخذته للاختزان وجدته عین ما نالته أولا ومنطبقا علیه وهذا هو الحمل الذی هو اتحاد المفهومین وجودا ثم إذا أعادت النفس المفهوم مکررا بالإعادة بعد الإعادة ثم جعلها واحدا کان ذلک حکما منها وفعلا لها وهو مع ذلک محاک للخارج وفعله هذا نسبة وجودیة ووجود رابط قائم بالطرفین اعتبارا. ثم للنفس أن تتصور الحکم الذی هو فعلها وتنظر إلیه نظرا استقلالیا مضافا إلی موصوفه بعد ما کان رابطا فتتصور وجود المفهوم ثم تجرده فتتصور الوجود مفردا من غیر إضافة فبهذا یتحصل انتزاع مفهوم الوجود من الحکم ویقع علی مصداقه الخارجی وإن کانت حیثیته حیثیة أنه فی الخارج فهی مصادیق له ولیست بأفراد مأخوذة فیها مفهومه أخذ الماهیة فی أفرادها ثم تنتزع من مصادیقه صفاته الخاصة به کالوجوب والوحدة والکثرة والقوة والفعل وغیرها.  
ص 258  
ثم إذا نالت النفس شیئا من الماهیات المحسوسة فاختزنته ثم نالت ماهیة أخری مباینة لها لم تجد الثانیة عین الأولی منطبقة علیها کما کانت تجد ذلک فی الصورة السابقة فإذا أحضرتهما بعد الاختزان لم تفعل فیهما ما کانت تفعله فی الصوره السابقة فی الماهیة المکررة من الحکم لکنها اعتبرت ذلک فعلا لها وهو سلب الحمل المقابل للحمل ثم نظرت إلیه مستقلا مضافا فتصورته سلب المحمول عن الموضوع ثم مطلقا فتصورته سلبا وعدما ثم اعتبرت له خواص اضطرارا کعدم المیز بین الأعدام وتمیزها بالإضافة إلی الموجودات. وقد تبین مما تقدم أولا أن ما کان من المفاهیم محمولا علی الواجب والممکن معا کالعلم والحیاة فهو اعتباری وإلا کان الواجب ذا ماهیة تعالی عن ذلک. وثانیا أن ما کان منها محمولا علی أزید من مقولة واحدة کالحرکة فهو اعتباری وإلا کان مجنسا بأزید من جنس واحد وهو محال. وثالثا أن المفاهیم الاعتباریة لا حد لها ولا تؤخذ فی حد ماهیة جنسا لها وکذلک سائر الصفات الخاصة بالماهیات کالکلیة إلا بنوع من التوسع.  
تنبیه  
وللاعتباری فیما اصطلحوا علیه معان أخر غیر ما تقدم خارجة من بحثنا أحدها ما یقابل الأصالة بمعنی منشئیة الآثار بالذات المبحوث عنه فی مبحث أصالة الوجود والماهیة. الثانی الاعتباری بمعنی ما لیس له وجود منحاز عن غیره قبال الحقیقی الذی له وجود منحاز کاعتباریة مقولة الإضافة الموجودة بوجود طرفیها علی خلاف الجوهر الموجود فی نفسه. الثالث المعنی التصوری أو التصدیقی الذی لا تحقق له فیما وراء ظرف  
ص 259  
العمل ومال الاعتبار بهذا المعنی إلی استعارة المفاهیم النفس الأمریة الحقیقیة بحدودها لأنواع الأعمال التی هی حرکات مختلفة ومتعلقاتها للحصول علی غایات حیویة مطلوبة کاعتبار الرئاسة لرئیس القوم لیکون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن فی تدبیر أموره وهدایة أعضائه إلی واجب العمل واعتبار المالکیة لزید مثلا بالنسبة إلی ما حازه من المال لیکون له الاختصاص بالتصرف فیه کیف شاء کما هو شأن المالک الحقیقی فی ملکه کالنفس الإنسانیة المالکة لقواها واعتبار الزوجیة بین الرجل والمرأة لیشترک الزوجان فی ما یترتب علی المجموع کما هو الشأن فی الزوج العددی وعلی هذا القیاس. ومن هنا یظهر أن هذه المعانی الاعتباریة لا حد لها ولا برهان علیها. أما أنها لا حد لها فلأنها لا ماهیة لها داخلة فی شی‌ء من المقولات فلا جنس لها فل فصل لها فلا حد لها نعم لها حدود مستعارة من الحقائق التی یستعار لها مفاهیمها. وأما أنها لا برهان علیها فلأن من الواجب فی البرهان أن تکون مقدماتها ضروریة دائمة کلیة وهذه المعانی لا تتحقق إلا فی قضایا حقة تطابق نفس الأمر وأنی للمقدمات الاعتباریة ذلک وهی لا تتعدی حد الدعوی. ویظهر أیضا أن القیاس الجاری فیها جدل مؤلف من المشهورات والمسلمات والمقبول منها ما له أثر صالح بحسب الغایات والمردود منها اللغو الذی لا أثر له.

الفصل الحادی عشر فی العلم الحضوری وأنه لا یختص بعل

الفصل الحادی عشر فی العلم الحضوری وأنه لا یختص بعلم الشی‌ء بنفسه  
قد تقدم أن کل جوهر مجرد فهو لتمام ذاته حاضر لنفسه بنفسه وهویته  
ص 260  
الخارجیة فهو عالم بنفسه علما حضوریا. وهل یختص العلم الحضوری بعلم الشی‌ء بنفسه أو یعمه وعلم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلته ذهب المشاءون إلی الأول والإشراقیون إلی الثانی وهو الحق وذلک لأن وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلی وجود علته قائم به غیر مستقل عنه بوجه فهو أعنی المعلول حاضر بتمام وجوده لعلته غیر محجوب عنها فهو بنفس وجوده معلوم لها علما حضوریا إن کانا مجردین. وکذلک العلة حاضرة بوجودها لمعلولها الرابط لها القائم بها المستقل باستقلالها فهی معلومة لمعلولها علما حضوریا إذا کانا مجردین وهو المطلوب. وقد تقدم أن کل علم حصولی ینتهی إلی علم حضورة ومن العلم الحصولی ما لیس بین العالم والمعلوم علیه ولا معلولیة بل هما معلولا علة ثالثة.

الفصل الثانی عشر کل مجرد فإنه عقل وعاقل ومعقول

الفصل الثانی عشر کل مجرد فإنه عقل وعاقل ومعقول  
أما أنه عقل فلأنه لتمام ذاته وکونه فعلیة محضة لا قوة معها یمکن أن یوجد ویحضر لشی‌ء بالإمکان وکل ما کان للمجرد بالإمکان فهو له بالفعل فهو معقول بالفعل وإذ کان العقل متحدا مع المعقول فهو عقل وإذ کانت ذاته موجودة لذاته فهو عاقل لذاته فکل مجرد عقل وعاقل ومعقول وإن شئت فقل إن العقل والعاقل والمعقول مفاهیم ثلاثة منتزعة من وجود واحد. والبرهان المذکور آنفا کما یجری فی کون کل مجرد عقلا وعاقلا ومعقولا لنفسه یجری فی کونه عقلا ومعقولا لغیره.  
ص 261  
فإن قیل لازم ذلک أن تکون النفس الإنسانیة لتجردها عاقلة لنفسها ولکل مجرد مفروض وهو خلاف الضرورة. قلنا هو کذلک لو کانت النفس المجردة مجردة تجردا تاما ذاتا وفعلا لکنها مجردة ذاتا ومادیة فعلا فهی لتجردها ذاتا تعقل ذاتها بالفعل وأما تعقلها لغیرها فیتوقف علی خروجها من القوة إلی الفعل تدریجا بحسب الاستعدادات المختلفة التی تکتسبها فلو تجردت تجردا تاما ولم یشغلها تدبیر البدن حصلت له جمیع التعقلات حصولا بالفعل بالعقل الإجمالی وصارت عقلا مستفادا. ولیتنبه أن هذا البیان إنما یجری فی الذوات المجردة التی وجودها فی نفسها لنفسها وأما الأعراض التی وجودها فی نفسها لغیرها فالعاقل لها الذی یحصل له المعقول موضوعها لا أنفسها وکذلک الحکم فی النسب والروابط التی وجوداتها فی غیرها.

الفصل الثالث عشر

الفصل الثالث عشر  
فی أن العلم بذی السبب لا یحصل إلا من طریق العلم بسببه وما یتصل بذلک السبب  
ونعنی به العلة الموجبة للمعلول بخصوصیة علیته سواء کانت علة بماهیتها کالأربعة التی هی علة للزوجیة أو کانت علة بوجودها الخارجی وهی الأمر الذی یستند إلیه وجود المعلول ممتنعا استناده إلی غیره وإلا لکان لمعلول واحد علتان مستقلتان ولما کان العلم مطابقا للمعلوم بعینه کانت النسبة بین العلم بالمعلول والعلم بالعلة هی النسبة بین نفس المعلول ونفس العلة ولازم ذلک توقف العلم بالمعلول وترتبه علی العلم بعلته ولو ترتب علی شی‌ء  
ص 262  
آخر غیر علته کان لشی‌ء واحد أکثر من علة واحدة وهو محال. وظاهر من هذا البیان أن هذا حکم العلم بذات المسبب مع العلم بذات السبب دون العلم بوصفی العلیة والمعلولیة المتضایفین فإن ذلک مضافا إلی أنه لا جدوی فیه لجریانه فی کل متضایفین مفروضین من غیر اختصاص بالعلم إنما یفید المعیة دون توقف العلم بالمعلول علی العلم بالعلة لأن المتضایفین معان قوة وفعلا وذهنا وخارجا. فإن قلت نحن کثیرا ما ندرک أمورا من طریق الحس نقضی بتحققها الخارجی ونصدق بوجودها مع الجهل بعلتها فهناک علم حاصل بالمعلول مع الجهل بالعلة نعم یکشف ذلک إجمالا أن علتها موجودة. قلنا الذی یناله الحس هو صور الأعراض الخارجیة من غیر تصدیق بثبوتها أو ثبوت آثارها وإنما التصدیق للعقل فالعقل یری أن الذی یناله الإنسان بالحس وله آثار خارجة منه لا صنع له فیه وکل ما کان کذلک کان موجودا فی خارج النفس الإنسانیة وهذا سلوک علمی من أحد المتلازمین إلی آخر والذی تقدم هو توقف العلم بذی السبب علی سببه وأما ما لا سبب له فإنما یعلم ثبوته من طریق الملازمات العامة کما حقق فی صناعة البرهان. فکون الشی‌ء مستقلا عن شی‌ء آخر ولا صنع له فیه وکونه مغایرا لذلک وخارجا عنه صفتان عامتان متلازمتان لا سبب لهما بل الملازمة ذاتیة کسائر موضوعات الحکمة الإلهیة ووجود المحسوس فی الخارج من النفس من مصادیق هاتین المتلازمتین ینتقل العقل من أحدهما إلی الآخر وهذا کما أن الملازمة بین الشی‌ء وبین ثبوته لنفسه ذاتیة وثبوت هذا الشی‌ء لنفسه من مصادیقه والعلم به لا یتوقف علی سبب. فقد ظهر مما تقدم أن البحث عن المطلوب إنما یفید العلم به بالسلوک إلیه عن طریق سببه إن کان ذا سبب أو من طریق الملازمات العامة إن کان  
ص 263  
مما لا سبب له وأما السلوک إلی العلة من طریق المعلول فلا یفید علما البتة.

الفصل الرابع عشر فی أن العلوم لیست بذاتیة للنفس

الفصل الرابع عشر فی أن العلوم لیست بذاتیة للنفس  
قیل إن ما تناله النفس من العلوم ذاتیة لها موجودة فیها بالفعل فی بدء کینونتها ولما أورد علیهم أن ذلک ینافی الجهل المشهود من الإنسان ببعض العلوم والحاجة فی فعلیتها إلی الاکتساب أجابوا بأنها ذاتیة فطریة لها لکن اشتغال النفس بتدبیر البدن أغفلها علومها وشغلها عن التوجه إلیها. وفیه أن نحو وجود النفس بما أنها نفس أنها صورة مدبرة للبدن فتدبیر البدن ذاتی لها حیثما فرضت نفسا فلا یئول الجمع بین ذاتیة العلوم لها وبین شاغلیة تدبیر البدن لها عن علومها إلا إلی المناقضة. نعم یتجه هذا القول بناء علی ما نسب إلی أفلاطون أن النفوس قدیمة زمانا والعلوم ذاتیة لها وقد سنح لها التعلق التدبیری بالأبدان فأنساها التدبیر علومها المرتکزة فی ذواتها. لکنه فاسد بما تحقق فی علم النفس من حدث النفوس بحدوث الأبدان علی ما هو المشهور أو بحرکة جواهر الأبدان بعد حدوثها وربما وجه القول بقدمها بأن المراد به قدم نشأتها العقلیة المتقدمة علی نشأتها النفسانیة لکن لا یثبت بذلک أیضا أن حصول العلم بالذکر لا بالانتقال الفکری من الأسباب إلی المسببات أو من بعض اللوازم العامة إلی بعض آخر کما تقدم.  
ص 264

الفصل الخامس عشر فی انقسامات أخر للعلم

الفصل الخامس عشر فی انقسامات أخر للعلم  
قال فی الأسفار ما ملخصه أن العلم عندنا نفس الوجود غیر المادی والوجود لیس فی نفسه طبیعة کلیة جنسیة أو نوعیة حتی ینقسم بالفصول إلی الأنواع أو بالمشخصات إلی الأشخاص أو بالقیود العرضیة إلی الأصناف بل کل علم هویة شخصیة بسیطة غیر مندرجة تحت معنی کلی ذاتی.  
فتقسیم العلم باعتبار عین تقسیم المعلوم لاتحاده مع المعلوم اتحاد الوجود مع الماهیة فعلی هذا نقول إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الأول تعالی بذاته الذی هو عین ذاته بلا ماهیة ومنه ما هو ممکن الوجود بذاته وهو علم جمیع ما عداه وینقسم إلی ما هو جوهر کعلوم الجواهر العقلیة بذواتها وإلی ما هو عرض وهو فی المشهور جمیع العلوم الحصولیة المکتسبة لقیامها بالذهن عندهم وعندنا العلم العرضی هو صفات المعلومات التی تحضر صورها عند النفس وقد بینا أن العلم عقلیا کان أو خیالیا لیس بحلول المعلومات فی العقل أو النفس بل علی نحو المثول بین یدی العالم واتحاد النفس بها. قسمة أخری قالوا من العلم ما هو فعلی ومنه ما هو انفعالی ومنه ما لیس بفعلی ولا انفعالی أما العلم الفعلی فکعلم الباری تعالی بما عدا ذاته وعلم سائر العلل بمعلولاتها وأما العلم الانفعالی فکعلم ما عدا الباری تعالی بما لیس بمعلول له مما لا یحصل إلا بانفعال ما وتغیر ما للعالم وبالجملة بارتسام صور تحدث فی ذات النفس أو آلاتها والعلم الذی لیس بفعلی ولا انفعالی فکعلم الذوات العاقلة بأنفسها وبالأمور التی لا تغیب  
ص 265  
عنها وقد یکون علم واحد فعلیا من وجه وانفعالیا من وجه کالعلوم الحادثة التی لها آثار خارجیة کتأثیر الأوهام فی المواد الخارجیة. وقال أیضا إن العلم یقع علی مصادیقه بالتشکیک کالوجود فیختلف بالشدة والضعف والأولیة وخلافهما والأقدمیة وغیرها فإن العلم بذات الأول تعالی وهو علمه تعالی بذاته الذی هو عین ذاته أولی فی کونه علما من العلم بغیره وهو أقدم العلوم لکونه سبب سائر العلوم وهو أشدها جلاء وأقوی ظهورا فی ذاته. وأما خفاؤه علینا فلما علمت من أنه لغایة ظهوره وضعف بصائرنا عن إدراکه فجهة خفائه هی بعینها جهة وضوحه وجلائه. وهکذا کل علم بحقیقة علة بالقیاس إلی العلم بحقیقة معلولها وکذا العلم بحقیقة کل جوهر هو أشد من العلم بحقیقة کل عرض وهو أولی وأقدم من العلم بحقیقة العرض القائم بذلک الجوهر لکونه علة لها لا بحقیقة سائر الأعراض غیر القائمة به. وأما إطلاق العلم علی الفعل والانفعال والإضافة کالتعلیم والتعلم والعالمیة فعلی سبیل الاشتراک أو التجوز انتهی ج 3 ص 382.

المرحلة الثانیة عشر فی ما یتعلق بالواجب

اشارة

المرحلة الثانیة عشر فی ما یتعلق بالواجب  
الوجود عز اسمه من المباحث وهی فی الحقیقة مسائل متعلقة بمرحلة الوجوب والإمکان أفردوا للکلام فیها مرحلة مستقلة اهتماما بها واعتناء بشرافة موضوعها وفیها أربعة وعشرون فصلا

الفصل الأول فی إثبات الوجود الواجبی

البراهین الدالة علی وجوده تعالی کثیرة متکاثرة وأوثقها وأمتنها هو البرهان المتضمن للسلوک إلیه من ناحیة الوجود وقد سموه برهان الصدیقین لما أنهم یعرفونه تعالی به لا بغیره وهو کما ستقف علیه برهان إنی یسلک فیه من لازم من لوازم الوجود إلی لازم آخر. وقد قرر بغیر واحد من التقریر وأوجز ما قیل إن حقیقة الوجود إما واجبة وإما تستلزمها فإذن الواجب بالذات موجود وهو المطلوب. وفی معناه ما قرر بالبناء علی أصالة الوجود أن حقیقة الوجود التی هی عین الأعیان وحاق الواقع حقیقة مرسلة یمتنع علیها العدم إذ کل مقابل غیر قابل لمقابله والحقیقة المرسلة التی یمتنع علیها العدم واجبة الوجود بالذات فحقیقة الوجود الکذائیة واجبة بالذات وهو المطلوب. فإن قلت امتناع العدم علی الوجود لا یوجب کونه واجبا بالذات وإلا کان وجود کل ممکن واجبا بالذات لمناقضته عدمه فکان الممکن واجبا وهو ممکن هذا خلف.  
ص 269  
قلت هذا فی الوجودات الممکنة وهی محدودة بحدود ماهویة لا تتعداها فینتزع عدمها مما وراء حدودها وهو المراد بقولهم کل ممکن فهو زوج ترکیبی وأما حقیقة الوجود المرسلة التی هی الأصیلة لا أصیل غیرها فلا حد یحدها ولا قید یقیدها فهی بسیطة صرفة تمانع العدم وتناقضه بالذات وهو الوجوب بالذات. وقرر صدر المتألهین قده البرهان علی وجه آخر حیث قال وتقریره أن الوجود کما مر حقیقة عینیة واحدة بسیطة لا اختلاف بین أفرادها لذاتها إلا بالکمال والنقص والشدة والضعف أو بأمور زائدة کما فی أفراد ماهیة نوعیة وغایة کمالها ما لا أتم منه وهو الذی لا یکون متعلقا بغیره ولا یتصور ما هو أتم منه إذ کل ناقص متعلق بغیره مفتقر إلی تمامه وقد تبین فیما سبق أن التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم وبین أیضا أن تمام الشی‌ء هو الشی‌ء وما یفضل علیه. فإذن الوجود إما مستغن عن غیره وإما مفتقر بالذات إلی غیره والأول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذی لا أتم منه ولا یشوبه عدم ولا نقص والثانی هو ما سواه من أفعاله وآثاره ولا قوام لما سواه إلا به لما مر أن حقیقة الوجود لا نقص لها وإنما یلحقه النقص لأجل المعلولیة وذلک لأن المعلول لا یمکن أن یکون فی فضیلة الوجود مساویا لعلته فلو لم یکن الوجود مجعولا ذا قاهر یوجده ویحصله کما یقتضیه لا یتصور أن یکون له نحو من القصور لأن حقیقة الوجود کما علمت بسیطة لا حد لها ولا تعین إلا محض الفعلیة والحصول وإلا لکان فیه ترکیب أو له ماهیة غیر الوجودیة وقد مر أیضا أن الوجود إذا کان معلولا کان مجعولا بنفسه جعلا بسیطا وکان ذاته بذاته مفتقرا إلی جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله. فإذن قد ثبت واتضح أن الوجود إما تام الحقیقة واجب الهویة وإما مفتقر الذات إلیه متعلق الجوهر به وعلی أی القسمین یثبت ویتبین أن  
ص 270  
وجود واجب الوجود غنی الهویة عما سواه وهذا هو ما أردناه انتهی الأسفار ج 6 ص 16.

الفصل الثانی فی بعض آخر مما أقیم علی وجود الواجب ت

الفصل الثانی فی بعض آخر مما أقیم علی وجود الواجب تعالی من البراهین  
من البراهین علیه أنه لا ریب أن هناک موجودا ما فإن کان هو أو شی‌ء منه واجبا بالذات فهو المطلوب وإن لم یکن واجبا بالذات وهو موجود فهو ممکن بالذات بالضرورة فرجح وجوده علی عدمه بأمر خارج من ذاته وهو العلة وإلا کان مرجحا بنفسه فکان واجبا بالذات وقد فرض ممکنا هذا خلف وعلته إما ممکنة مثله أو واجبة بالذات وعلی الثانی یثبت المطلوب وعلی الأول ینقل الکلام إلی علته وهلم جرا فإما أن یدور أو یتسلسل وهما محالان أو ینتهی إلی علة غیر معلولة هی الواجب بالذات وهو المطلوب.  
واعترض علیه بأنه لیس بیانا برهانیا مفیدا للیقین فإن البرهان إنما یفید الیقین إذا کان السلوک فیه من العلة إلی المعلول وهو البرهان اللمی وأما البرهان الإنی المسلوک فیه من المعلول إلی العلة فلا یفید یقینا کما بین فی المنطق ولما کان الواجب تعالی علة لکل ما سواه غیر معلول لشی‌ء بوجه کان السلوک إلی إثبات وجوده من أی شی‌ء کان سلوکا من المعلول إلی العلة غیر مفید للیقین وقد سلک فی هذا البیان من الموجود الممکن الذی هو معلوله إلی إثبات وجوده. والجواب عنه أن برهان الإن لا ینحصر فیما یسلک فیه من المعلول إلی العلة  
ص 271  
وهو لا یفید الیقین بل ربما یسلک فیه من بعض اللوازم العامة التی للموجودات المطلقة إلی بعض آخر وهو یفید الیقین کما بینه الشیخ فی کتاب البرهان من منطق الشفاء. وقد سلک فی البرهان السابق من حال لازمة لمفهوم موجود ما وهو مساوق للموجود من حیث هو موجود إلی حال لازمة أخری له وهو أن من مصادیقه وجود علة غیر معلولة یجب وجودها لذاتها. فقد تبین بذلک أن البیان المذکور برهان إنی مفید للیقین کسائر البراهین الموضوعة فی الفلسفة لبیان خواص الموجود من حیث هو موجود المساویة للموجود العام.  
تنبیه  
محصل البیان السابق أن تحقق موجود ما ملازم لترجح وجوده إما لذاته فیکون واجبا بالذات أو لغیره وینتهی إلی ما ترجح بذاته وإلا دار أو تسلسل وهما مستحیلان ویمکن تبدیل ترجح الوجود من وجوب الوجود فیکون سلوکا إنیا من مسلک آخر. تقریره أنه لا ریب أن هناک موجودا ما وکل موجود فإنه واجب لأن الشی‌ء ما لم یجب لم یوجد فإن کان هو أو شی‌ء منه واجبا لذاته فهو المطلوب وإن کان واجبا لغیره وهو علته الموجودة الواجبة فعلیته إما واجبة لذاتها فهو وإما واجبة لغیرها فننقل الکلام إلی علة علته وهلم جرا فإما أن یدور أو یتسلسل أو ینتهی إلی واجب لذاته والشقان الأولان مستحیلان والثالث هو المطلوب. برهان آخر أقامه الطبیعیون من طریق الحرکة والتغیر تقریره أنه قد ثبت فیما تقدم فی مباحث القوة والفعل أن المحرک غیر المتحرک فلکل  
ص 272  
متحرک محرک غیره ولو کان المحرک متحرکا فله محرک أیضا غیره ولا محالة ینتهی إلی سلسلة المحرکات إلی محرک غیر متحرک دفعا للدور والتسلسل وهو لبراءته من المادة والقوة وتنزهه عن التغیر والتبدل وثباته فی وجوده واجب الوجود بالذات أو ینتهی إلیه فی سلسلة علله. برهان آخر أقامه الطبیعیون أیضا من طریق النفس الإنسانیة تقریره أن النفس الإنسانیة مجردة عن المادة ذاتا حادثة بما هی نفس بحدوث البدن لامتناع التمایز بدون الأبدان واستحالة التناسخ کما بین فی محله فهی ممکنة مفتقرة إلی علة غیر جسم ولا جسمانیة أما عدم کونها جسما فلأنها لو کانت جسما کان کل جسم ذا نفس ولیس کذلک وأما عدم کونها جسمانیة فلأنها لو کانت جسمانیة سواء کانت نفسا أخری أو صورة جسمیة أو عرضا جسمانیا کان تأثیرها بتوسط الوضع ولا وضع للنفس مع کونها مجردة علی أن النفس لتجردها أقوی تجوهرا وأشرف وجودا من کل جسم وجسمانی ولا معنی لعلیة الأضعف الأخس للأقوی الأشرف. فالسبب الموجد للنفس أمر وراء عالم الطبیعة وهو الواجب تعالی بلا واسطة أو بواسطة علل مترتبة تنتهی إلیه. برهان آخر للمتکلمین من طریق الحدوث تقریره أن الأجسام لا تخلو عن الحرکة والسکون وهما حادثان وما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث فالأجسام کلها حادثة وکل حادث مفتقر إلی محدث فمحدثها أمر غیر جسم ولا جسمانی وهو الواجب تعالی دفعا للدور والتسلسل. والحجة غیر تامة فإن المقدمة القائلة إن ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث لا بینة ولا مبینة وتغیر أعراض الجوهر عندهم غیر ملازم لتغیر الجوهر الذی هو موضوعها نعم لو بنی علی الحرکة الجوهریة تمت المقدمة ونجحت الحجة وهذه الحجة کما تری کالحجج الثلاث السابقة مبنیة علی تناهی العلل وانتهائها إلی علة غیر معلولة هو الواجب تعالی.  
ص 273

الفصل الثالث فی أن الواجب لذاته لا ماهیة له

الفصل الثالث فی أن الواجب لذاته لا ماهیة له  
وقد تقدمت المسالة فی مرحلة الوجوب والإمکان وتبین هناک أن کل ما له ماهیة فهو ممکن وینعکس إلی أن ما لیس بممکن فلا ماهیة له فالواجب بالذات لا ماهیة له وکذا الممتنع بالذات. وأوردنا هناک أیضا الحجة المشهورة التی أقاموها لنفی الماهیة عن الواجب تعالی وتقدس وهی أنه لو کانت للواجب تعالی ماهیة وراء وجوده کانت فی ذاتها لا موجودة ولا معدومة فتحتاج فی تلبسها بالوجود إلی سبب والسبب إما ذاتها أو أمر خارج منها وکلا الشقین محال أما کون ذاتها سببا لوجودها فلأن السبب متقدم علی مسببه وجودا بالضرورة فیلزم تقدمها بوجودها علی وجودها وهو محال وأما کون غیرها سببا لوجودها فلأنه یستلزم معلولیة الواجب بالذات لذلک الغیر فیکون ممکنا وقد فرض واجبا بالذات هذا خلف فکون الواجب بالذات ذا ماهیة وراء وجوده محال وهو المطلوب. وهذه حجة برهانیة تامة لا غبار علیها ونقضها بالماهیة الموجودة التی للممکنات بتقریب أن فرض کون الماهیة المفروضة للواجب علة فاعلیة لوجودها لو اقتضی تقدم الماهیة علی وجودها المعلول لها لزم نظیره فی الماهیات الموجودة للممکنات فإن ماهیة الممکن قابلة لوجوده والقابل کالفاعل فی وجوب تقدمه علی ما یستند إلیه غیر مستقیم لأن وجوب تقدم القابل علی مقبوله بالوجود إنما هو فی القابل الذی هو علة مادیة فهی المتقدمة علی معلولها الذی هو المجموع من الصورة والمادة وماهیة الممکن لیست علة مادیة بالنسبة إلی وجوده ولا بالنسبة إلی الماهیة الموجودة وإنما قابلیتها اعتبار  
ص 274  
عقلی منشؤه تحلیل العقل الممکن إلی الماهیة ووجود واتخاذه الماهیة موضوعه والوجود محمولا لها وبالجملة لیست الماهیة علة قابلیة للوجود لکن لو فرضت علة فاعلیة لوجودها کانت علة حقیقیة واجبة التقدم حقیقة فإن الحاجة إلی علة الوجود حاجة حقیقیة تستتبع علة حقیقیة بخلاف الحاجة إلی قابل ماهوی یقبل الوجود فإنها اعتبار عقلی والماهیة فی الحقیقة عارضة للوجود لا معروضة لها. حجة أخری وهی أن الوجود إذا کان زائدا علی الماهیة تقع الماهیة لا محالة تحت إحدی المقولات وهی لا محالة مقولة الجوهر دون مقولات الأعراض سواء انحصرت المقولات فی عدد معین مشهور أو غیر مشهور أو زادت علیه لأن الأعراض أیا ما کانت قائمة بغیرها. فإذا کانت الماهیة المفروضة تحت مقولة الجوهر فلا بد أن یتخصص بفصل بعد اشتراکها مع غیرها من الأنواع الجوهریة فتحتاج إلی المخصص وأیضا لا شبهة فی حاجة بعض الأنواع الجوهریة إلی المخصص والمرجح وإذا صح الإمکان علی بعض ما تحت الجنس من الأنواع صح علی الجنس فالجائز علی بعض الأنواع التی تحت الجنس جائز علی الجنس والممتنع أو الواجب علی الجنس ممتنع أو واجب علی کل نوع تحته فلو دخل واجب الوجود تعالی تحت المقولة لزم فیه جهة إمکانیة باعتبار الجنس فلم یکن واجبا بل ممکنا هذا خلف وإذا استحال دخول الماهیة المفروضة تحت مقولة الجوهر استحال کون الواجب ذا ماهیة وهو المطلوب.  
وقد تبین مما تقدم أن ضرورة الوجود ووجوبه فی الواجب تعالی أزلیة هی منتزعة من حاق الذات التی هی وجود لا ماهیة له.  
ص 275

الفصل الرابع فی أن الواجب تعالی بسیط غیر مرکب من أ

الفصل الرابع فی أن الواجب تعالی بسیط غیر مرکب من أجزاء خارجیة ولا ذهنیة  
وقد تقدم أن الواجب تعالی لا ماهیة له فلیس له حد وإذ لا حد له فلا أجزاء حدیة له من الجنس والفصل وإذ لا جنس ولا فصل له فلا أجزاء خارجیة له من المادة والصورة الخارجیتین لأن المادة هی الجنس بشرط لا والصورة هی الفصل بشرط لا وکذا لا أجزاء ذهنیة له من المادة والصورة العقلیتین وهما الجنس والفصل المأخوذان بشرط لا فی البسائط الخارجیة کالأعراض وبالجملة لا أجزاء حدیة له من الجنس والفصل ولا خارجیة من المادة والصورة الخارجیتین ولا ذهنیة عقلیة من المادة والصورة العقلیتین.  
برهان آخر لو کان له جزء لکان متقدما علیه فی الوجود وتوقف الواجب علیه فی الوجود ضرورة تقدم الجزء علی الکل فی الوجود وتوقف الکل فیه علیه ومسبوقیة الواجب وتوقفه علی غیره وهو واجب الوجود محال برهان آخر لو ترکبت ذات الواجب تعالی من أجزاء لم یخل إما أن یکون جمیع الأجزاء واجبات بذواتها وإما أن یکون بعضها واجبا بالذات وبعضها ممکنا وإما أن یکون جمیعها ممکنات. والأول محال إذ لو کانت الأجزاء واجبات بذواتها کان بینها إمکان بالقیاس کما تقدم وهو ینافی کونها أجزاء حقیقیة لمرکب حقیقی ذی وحدة حقیقیة إذ من الواجب فی الترکیب أن یحصل بین الأجزاء تعلق  
ص 276  
ذاتی یحصل به أمر جدید وراء المجموع له أثر وراء آثار کل واحد من الأجزاء والثانی محال للزوم افتقار الواجب بالذات إلی الممکن علی أن لازمه دخول الماهیة فی حقیقة الواجب لما تقدم فی مرحلة الوجوب والإمکان أن کل ممکن فله ماهیة والثالث أیضا محال بمثل ما تقدم. وهذه البراهین غیر کافیة فی نفی الأجزاء المقداریة کما قالوا لأنها أجزاء بالقوة لا بالفعل کما تقدم فی بحث الکم من مرحلة الجواهر والأعراض وقد قیل فی نفیها أنه لو کان للواجب جزء مقداری فهو إما ممکن فیلزم أن یخالف الجزء المقداری کله فی الحقیقة وهو محال وإما واجب فیلزم أن یکون الواجب بالذات غیر موجود بالفعل بل بالقوة وهو محال. ثم إن من الترکب ما یتصف به الشی‌ء بهویته الوجودیة من السلوب وهو منفی عن الواجب بالذات تعالی وتقدس. بیان ذلک أن کل هویة صح أن یسلب عنها شی‌ء بالنظر إلی حد وجودها فهی متحصلة من إیجاب وسلب کالإنسان مثلا هو إنسان ولیس بفرس فی حاق وجوده وکل ما کان کذلک فهو مرکب من إیجاب هو ثبوت نفسه له وسلب هو نفی غیره عنه ضرورة مغایرة الحیثیتین فکل هویة یسلب عنها شی‌ء فهی مرکبة ومعنی دخول النفی فی هویة وجودیة والوجود مناقض للعدم نقض وجودی فی وجود مقیس إلی وجود آخر ویتحقق بذلک مراتب التشکیک فی حقیقة الوجود وخصوصیاتها وتنعکس النتیجة بعکس النقیض إلی أن کل ذات بسیطة الحقیقة فإنها لا یسلب عنها کمال وجودی. والواجب بالذات وجود بحت لا سبیل للعدم إلی ذاته ولا یسلب عنه کمال وجودی لأن کل کمال وجودی ممکن فإنه معلول مفاض من علة والعلل منتهیة إلی الواجب بالذات ومعطی الشی‌ء لا یکون فاقدا له فله تعالی کل کمال وجودی من غیر أن یداخله عدم فالحقیقة الواجبیة بسیط بحت فلا یسلب عنها شی‌ء وهو المطلوب.  
ص 277  
فإن قیل إن له تعالی صفات سلبیة بالبرهان ککونه لیس بجسم ولا جسمانی ولا بجوهر ولا بعرض. قلنا الصفات السلبیة راجعة إلی سلب النقائص والأعدام وسلب السلب وجود وسلب النقص کمال وجود کما قیل. فإن قیل لازم ما تقدم من البیان صحة الحمل بینه تعالی وبین کل موجود وکمال وجودی ولازمه عینیة الواجب والممکن تعالی الله عن ذلک وهو خلاف الضرورة. قلنا کلا ولو حمل الوجودات الممکنة علیه تعالی حملا شائعا صدقت علیه بکلتا جهتی إیجابها وسلبها وحیثیتی کمالها ونقصها اللتین ترکبت ذواتها منها فکانت ذات الواجب مرکبة وقد فرضت بسیطة الحقیقة هذا خلف بل وجدانه تعالی بحقیقته البسیطة کمال کل موجود وجدانه له بنحو أعلی وأشرف من قبیل وجدان العلة کمال المعلول مع ما بینهما من المباینة الموجبة لامتناع الحمل. وهذا هو المراد بقولهم بسیط الحقیقة کل الأشیاء والحمل حمل الحقیقة والرقیقة دون الحمل الشائع.  
وقد تبین بما تقدم أن الواجب لذاته تمام کل شی‌ء.

الفصل الخامس فی توحید الواجب لذاته وأنه لا شریک له

الفصل الخامس فی توحید الواجب لذاته وأنه لا شریک له فی وجوب الوجود  
قد تبین فی الفصول السابقة أن ذات الواجب لذاته عین الوجود الذی  
ص 278  
لا ماهیة له ولا جزء عدمی فیه فهو صرف الوجود وصرف الشی‌ء واحد بالوحدة الحقة التی لا تتثنی ولا تتکرر إذ لا تتحقق کثرة إلا بتمیز آحادها باختصاص کل منها بمعنی لا یوجد فی غیره وهو ینافی الصرافة فکل ما فرضت له ثانیا عاد أولا فالواجب لذاته واحد لذاته کما أنه موجود بذاته واجب لذاته وهو المطلوب ولعل هذا هو مراد الشیخ بقوله فی التعلیقات وجود الواجب عین هویته فکونه موجودا عین کونه هو فلا یوجد وجود الواجب لذاته لغیره انتهی. برهان آخر لو تعدد الواجب بالذات کأن یفرض واجبان بالذات وکان وجوب الوجود مشترکا بینهما وکان تمیزهما بأمر وراء المعنی المشترک بینهما فإن کان داخلا فی الذات لزم الترکب وهو ینافی وجوب الوجود وإن کان خارجا منها کان عرضیا معللا فإن کان معلولا للذات کانت الذات متقدمة علی تمیزها بالوجود ولا ذات قبل التمیز فهو محال وإن کان معلولا لغیره کانت الذات مفتقرة فی تمیزها إلی غیرها وهو محال فتعدد واجب الوجود علی جمیع تقادیره محال. وأورد علیه الشبهة المنسوبة إلی ابن کمونة وفی الأسفار إن أول من ذکرها شیخ الإشراق فی المطارحات ثم ذکرها ابن کمونة وهو من شراح کلامه فی بعض مصنفاته واشتهرت باسمه بأنه لم لا یجوز أن یکون هناک ماهیتان بسیطتان مجهولتا الکنه متباینتان بتمام الذات ویکون قول الوجود علیهما قولا عرضیا. وهذه الشبهة کما تجری علی القول بأصالة الماهیة المنسوبة إلی الإشراقیین تجری علی القول بأصالة الوجود وکون الوجودات حقائق بسیطة متباینة بتمام الذات المنسوب إلی المشائین والحجة مبنیة علی أصالة الوجود وکونه حقیقة واحدة مشککة ذات مراتب مختلفة. وأجیب عن الشبهة بأنها مبنیة علی انتزاع مفهوم واحد من مصادیق  
ص 279  
کثیرة متباینة بما هی کثیرة متباینة وهو محال. برهان آخر لو تعدد الواجب بالذات وکان هناک واجبان بالذات مثلا کان بینهما الإمکان بالقیاس من غیر أن یکون بینهما علاقة ذاتیة لزومیة لأنها لا تتحقق بین الشیئین ألا مع کون أحدهما علة والآخر معلولا أو کونهما معلولین لعلة ثالثة والمعلولیة تنافی وجوب الوجود بالذات. فإذن لکل واحد منهما حظ من الوجود ومرتبة من الکمال لیس للآخر فذات کل منهما بذاته واجد لشی‌ء من الوجود وفاقد لشی‌ء منه وقد تقدم أنه ترکب مستحیل علی الواجب بالذات. برهان آخر ذکره الفارابی فی الفصوص وجوب الوجود لا ینقسم بالحمل علی کثیرین مختلفین بالعدد وإلا لکان معلولا. ولعل المراد أنه لو تعدد الواجب بالذات لم یکن الکثرة مقتضی ذاته لاستلزامه أن لا یوجد له مصداق إذ کل ما فرض مصداقا له کان کثیرا والکثیر لا یتحقق إلا بآحاد وإذ لا واحد مصداقا له فلا کثیر وإذ لا کثیر فلا مصداق له والمفروض أنه واجب بالذات. فبقی أن تکون الکثرة مقتضی غیره وهو محال لاستلزامه الافتقار إلی الغیر الذی لا یجامع الوجوب الذاتی.

الفصل السادس فی توحید الواجب لذاته فی ربوبیته وأنه

الفصل السادس فی توحید الواجب لذاته فی ربوبیته وأنه لا رب سواه  
الفحص البالغ والتدبر الدقیق العلمی یعطی أن أجزاء عالمنا المشهود وهو عالم الطبیعة مرتبطة بعضها ببعض من أجزائها العلویة والسفلیة وأفعالها وانفعالاتها والحوادث المترتبة علی ذلک فلا تجد خلالها موجودا لا یرتبط بغیره  
ص 280  
فی کینونته وتأثیره وتأثره وقد تقدم فی مباحث الحرکة الجوهریة ما یتأید به ذلک. فلکل حادث من کینونة أو فعل أو انفعال استناد إلی مجموع العالم ویستنتج من ذلک أن بین أجزاء العالم نوعا من الوحدة والنظام الوسیع الجاری فیه واحد فهذا أصل. ثم إن المتحصل مما تقدم من المباحث وما سیأتی أن هذا العالم المادی معلول لعالم نوری مجرد عن المادة متقدس عن القوة وأن بین العلة والمعلول سنخیة وجودیة بها یحکی المعلول بما له من الکمال الوجودی بحسب مرتبته الکمال الوجودی المتحقق فی العلة بنحو أعلی وأشرف والحکم جار إن کان هناک علل عقلیة مجردة بعضها فوق بعض حتی ینتهی إلی الواجب لذاته جل ذکره. ویستنتج من ذلک أن فوق هذا النظام الجاری فی العالم المشهود نظاما عقلیا نوریا مسانخا له هو مبدأ هذا النظام وینتهی إلی نظام ربانی فی علمه تعالی هو مبدأ الکل وهذا أیضا أصل. ومن الضروری أیضا أن علة علة الشی‌ء علة لذلک الشی‌ء وأن معلول معلول الشی‌ء معلول لذلک الشی‌ء وإذ کانت العلل تنتهی إلی الواجب تعالی فکل موجود کیفما فرض فهو أثره ولیس فی العین إلا وجود جواهر وآثارها والنسب والروابط التی بینها ولا مستقل فی وجوده إلا الواجب بالذات ولا مفیض للوجود إلا هو. فقد تبین بما تقدم أن الواجب تعالی هو المجری لهذا النظام الجاری فی نشأتنا المشهودة والمدبر بهذا التدبیر العام المظل علی أجزاء العالم وکذا النظامات العقلیة النوریة التی فوق هذا النظام وبحذائه علی ما یلیق بحال کل منها حسب ما له من مرتبة الوجود فالواجب لذاته رب للعالم مدبر لأمره بالإیجاد بعد الإیجاد ولیس للعلل المتوسطة إلا أنها مسخرة للتوسط من غیر  
ص 281  
استقلال وهو المطلوب فمن المحال أن یکون فی العالم رب غیره لا واحد ولا کثیر. علی أنه لو فرض کثرة الأرباب المدبرین لأمر العالم کما یقول به الوثنیة أدی ذلک إلی المحال من جهة أخری وهی فساد النظام بیان ذلک أن الکثرة لا تتحقق إلا بالآحاد ولا آحاد إلا مع تمیز البعض من البعض ولا یتم تمیز إلا باشتمال کل واحد من آحاد الکثرة علی جهة ذاتیة یفقدها الواحد الآخر فیغایر بذلک الآخر ویتمایزان کل ذلک بالضرورة والسنخیة بین الفاعل وفعله تقضی بظهور المغایرة بین الفعلین حسب ما بین الفاعلین فلو کان هناک أرباب متفرقون سواء اجتمعوا علی فعل واحد أو کان لکل جهة من جهات النظام العالمی العام رب مستقل فی ربوبیته کرب السماء والأرض ورب الإنسان وغیر ذلک أدی ذلک إلی فساد النظام والتدافع بین أجزائه ووحدة النظام والتلازم المستمر بین أجزائه تدفعه. فإن قیل إحکام النظام وإتقانه العجیب الحاکم بین أجزائه یشهد أن التدبیر الجاری تدبیر عن علم والأصول الحکمیة القاضیة باستناد العالم المشهود إلی علل مجردة عالمة یؤید ذلک فهب أن الأرباب المفروضین متکثرة الذوات ومتغایرتها ویؤدی ذلک بالطبع إلی اختلاف الأفعال وتدافعها لکن من الجائز أن یتواطئوا علی التسالم وهم عقلاء ویتوافقوا علی التلاؤم رعایة لمصلحة النظام الواحد وتحفظا علی بقائه. قلت لا ریب أن العلوم التی یبنی علیها العقلاء أعمالهم صور علمیة وقوانین کلیة مأخوذة من النظام الخارجی الجاری فی العالم فللنظام الخارجی نوع تقدم علی تلک الصور العلمیة والقوانین الکلیة وهی تابعة له ثم هذا النظام الخارجی بوجوده الخارجی فعل أولئک الأرباب المفروضین ومن المستحیل أن یتأثر الفاعل فی فعله عن الصور العلمیة المنتزعة عن فعله المتأخرة عن الفعل.  
ص 282  
فإن قیل هب أن الأرباب المفروضین الفاعلین للنظام الخارجی لا یتبعون فی فعلهم الصور العلمیة المنتزعة عن الفعل وهی علوم ذهنیة حصولیة تابعة للمعلوم لکن الأرباب المفروضین فواعل علمیة لهم علم بفعلهم فی مرتبة ذواتهم قبل الفعل فلم لا یجوز تواطؤهم علی التسالم وتوافقهم علی التلاؤم فی العلم قبل الفعل. قلت علم الفاعل العلمی بفعله قبل الإیجاد کما سیجی‌ء وقد تقدمت الإشارة إلیه علم حضوری ملاکه وجدان العلة کمال المعلول بنحو أعلی وأشرف والسنخیة بین العلة ومعلولها وفرض تواطؤ الأرباب وتوافقهم فی مرتبة هذا المعنی من العلم إلغاء منهم لما فی وجوداتهم من التکثر والتغایر وقد فرض أن وجوداتهم متکثرة متغایرة هذا خلف.

الفصل السابع فی أن الواجب بالذات لا مشارک له فی شی

الفصل السابع فی أن الواجب بالذات لا مشارک له فی شی‌ء من المفاهیم من حیث المصداق  
المشارکة بین شیئین وأزید إنما تتم فیما إذا کانا متغایرین متمایزین وکان هناک مفهوم واحد یتصفان به کزید وعمرو المتحدین فی الإنسانیة والإنسان والفرس المتحدین فی الحیوانیة فهی وحدة فی کثرة ولا تتحقق الکثرة إلا بآحاد متغایرة متمایزة کل منها مشتمل علی ما یسلب به عنه غیره من الآحاد فکل من المتشارکین مرکب من النفی والإثبات بحسب الوجود وإذ کان وجود الواجب بالذات حقیقة الوجود الصرف البسیط لا سبیل للترکیب إلیه ولا مجال للنفی فیه فلا یشارکه شی‌ء فی معنی من المعانی.  
ص 283  
وأیضا المفهوم المشترک فیه إما شی‌ء من الماهیات أو ما یرجع إلیها فلا سبیل للماهیات الباطلة الذوات إلی حقیقة الواجب بالذات التی هی حقة محضة فلا مجانس للواجب بالذات إذ لا جنس له ولا مماثل له إذ لا نوع له ولا مشابه له إذ لا کیف له ولا مساوی له إذ لا کم له ولا مطابق له إذ لا وضع له ولا محاذی له إذ لا أین له ولا مناسب له إذ لا إضافة لذاته والصفات الإضافیة الزائدة علی الذات کالخلق والرزق والإحیاء والإماتة وغیرها منتزعة من مقام الفعل کما سیأتی إن شاء الله تعالی. علی أن الصفات الإضافیة ترجع جمیعا إلی القیومیة وإذ لا موجد ولا مؤثر سواه فلا مشارک له فی القیومیة وأما شی‌ء من المفاهیم المنتزعة من الوجود فالذی للواجب بالذات منها أعلی المراتب غیر المتناهی شدة الذی لا یخالطه نقص ولا عدم والذی لغیره بعض مراتب الحقیقة المشککة غیر الخالی من نقص وترکیب فلا مشارکة. وأما حمل بعض المفاهیم علی الواجب بالذات وغیره کالوجود المحمول باشتراکه المعنوی علیه وعلی غیره مع الغض عن خصوصیة المصداق وکذا سائر صفات الواجب بمفاهیمها فحسب کالعلم والحیاة والرحمة مع الغض عن الخصوصیات الإمکانیة فلیس من الاشتراک المبحوث عنه فی شی‌ء.

الفصل الثامن فی صفات الواجب بالذات علی وجه کلی وان

الفصل الثامن فی صفات الواجب بالذات علی وجه کلی وانقسامه  
قد تقدم أن الوجود الواجبی لا یسلب عنه کمال وجودی قط فما فی الوجود من کمال کالعلم والقدرة فالوجود الواجبی واجد له بنحو أعلی وأشرف وهو محمول علیه علی ما یلیق بساحة عزته وکبریائه وهذا هو المراد  
ص 284  
بالاتصاف. ثم إن الصفة تنقسم انقساما أولیا إلی ثبوتیة تفید معنی إیجابیا کالعلم والقدرة وسلبیة تفید معنی سلبیا ولا یکون إلا سلب سلب الکمال فیرجع إلی إیجاب الکمال لأن نفی النفی إثبات کقولنا من لیس بجاهل ومن لیس بعاجز الراجعین إلی العالم والقادر وأما سلب الکمال فقد اتضح فی المباحث السابقة أن لا سبیل لسلب شی‌ء من الکمال إلیه تعالی فالصفات السلبیة راجعة بالحقیقة إلی الصفات الثبوتیة. والصفات الثبوتیة تنقسم إلی حقیقیة کالحی وإضافیة کالعالمیة والقادریة والحقیقیة تنقسم إلی حقیقیة محضة کالحی وحقیقیة ذات إضافة کالخالق والرازق. ومن وجه آخر تنقسم الصفات إلی صفات الذات وهی التی یکفی فی انتزاعها فرض الذات فحسب وصفات الفعل وهی التی یتوقف انتزاعها علی فرض الغیر وإذ لا موجود غیره تعالی إلا فعله فالصفات الفعلیة هی المنتزعة من مقام الفعل.

الفصل التاسع فی الصفات الذاتیة وأنها عین الذات الم

الفصل التاسع فی الصفات الذاتیة وأنها عین الذات المتعالیة  
اختلف کلمات الباحثین فی الصفات الذاتیة المنتزعة عن الذات الواجبة المقطوعة النظر عما عداها علی أقوال. الأول أنها عین الذات المتعالیة وکل واحدة منها عین الأخری وهو منسوب إلی الحکماء. الثانی أنها معان زائدة علی الذات لازمة لها فهی قدیمة بقدمها وهو  
ص 285  
منسوب إلی الأشاعرة. الثالث أنها زائدة علی الذات حادثة علی ما نسب إلی الکرامیة. الرابع أن معنی اتصاف الذات بها کون الفعل الصادر منها فعل من تلبس بالصفة فمعنی کون الذات المتعالیة عالمة أن الفعل الصادر منها متقن محکم ذو غایة عقلائیة کما یفعل العالم ومعنی کونها قادرة أن الفعل الصادر منها کفعل القادر فالذات نائبة مناب الصفات. وربما یظهر من بعضهم المیل إلی قول آخر وهو أن معنی إثبات الصفات نفی ما یقابلها فمعنی إثبات الحیاة والعلم والقدرة مثلا نفی الموت والجهل والعجز. ویظهر من بعضهم أن الصفات الذاتیة عین الذات لکنها جمیعا بمعنی واحد والألفاظ مترادفة. والحق هو القول الأول وذلک لما تحقق أن الواجب بالذات علة تامة ینتهی إلیه کل موجود ممکن بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط بمعنی أن الحقیقیة الواجبیة هی العلة بعینها وتحقق أیضا أن کل کمال وجودی فی المعلول فعلته فی مقام علیته واجدة له بنحو أعلی وأشرف فللواجب بالذات کل کمال وجودی مفروض علی أنه وجود صرف لا یخالطه عدم وتحقق أن وجوده صرف بسیط واحد بالوحدة الحقة فلیس فی ذاته تعدد جهة ولا تغایر حیثیة فکل کمال وجوده مفروض فیه عین ذاته وعین الکمال الآخر المفروض له فالصفات الذاتیة التی للواجب بالذات کثیرة مختلفة مفهوما واحدة عینا ومصداقا وهو المطلوب. وقول بعضهم أن علة الإیجاد هی إرادة الواجب بالذات دون ذاته المتعالیة کلام لا محصل له فإن الإرادة المذکورة عند هذا القائل إن کانت صفة ذاتیة هی عین الذات کان إسناد الإیجاد إلیها عین إسناده إلی الذات المتعالیة فإسناده إلیها ونفیه عن الذات تناقض ظاهر وإن کانت صفة  
ص 286  
فعلیة منتزعة من مقام الفعل کان الفعل متقدما علیها فکان إسناد إیجاد الفعل إلیها قولا بتقدم المعلول علی العلة وهو محال. علی أن نسبة العلیة إلی إرادة الواجب بالذات ونفیها عن الذات تقضی بالمغایرة بین الواجب وإرادته فهذه الإرادة إما مستغنیة عن العلة فلازمه أن تکون واجبة الوجود ولازمه تعدد الواجب وهو محال وإما مفتقرة إلی العلة فإن کانت علتها الواجب کانت الإرادة علة للعالم والواجب علة لها وعلة العلة علة فالواجب علة العالم وإن کانت علتها غیر الواجب ولم ینته إلیه استلزم واجبا آخر تنتهی إلیه وهو محال. وأما القول الثانی المنسوب إلی الأشاعرة وهو أن هذه الصفات وهی علی ما عدوها سبع الحیاة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة والکلام زائدة علی الذات لازمة لها قدیمة بقدمها. ففیه أن هذه الصفات إن کانت فی وجودها مستغنیة عن العلة قائمة بنفسها کان هناک واجبات ثمان هی الذات والصفات السبع وبراهین وحدانیة الواجب تبطله وتحیله وإن کانت فی وجودها مفتقرة إلی علة فإن کانت علتها هی الذات کانت الذات علة متقدمة علیها فیاضة لها وهی فاقدة لها وهو محال وإن کانت علتها غیر الذات کانت واجبة بالغیر وینتهی وجوبها بالغیر إلی واجب آخر غیر الواجب المتصف بها وبراهین وحدانیة الواجب بالذات تبطله أیضا وأیضا کان لازم ذلک حاجة الواجب بالذات فی اتصافه بصفات الکمال إلی غیره والحاجة کیفما کانت تنافی وجوب الوجود بالذات. وأیضا لازمه فقدان الواجب فی ذاته صفات الکمال وقد تقدم أنه صرف الوجود الذی لا یفقد شیئا من الکمال الوجودی. وأما القول الثالث المنسوب إلی الکرامیة وهو کون هذه الصفات زائدة حادثة ففیه أن لازمه إمکانها واحتیاجها إلی العلة وعلتها إما هی الذات و  
ص 287  
لازمه أن تفیض الذات لنفسها ما هی فاقدة له وقد تحقق استحالته وأما غیر الذات ولازمه تحقق جهة إمکانیة فیها وانسلاب کمالات وجودیة عنها وقد تحقق استحالته. وأما القول الرابع المنسوب إلی المعتزلة وهو نیابة الذات عن الصفات ففیه أن لازمه فقدان الذات للکمال وهی فیاضة لکل کمال وهو محال. وبهذا یبطل أیضا ما قیل إن معنی الصفات الذاتیة الثبوتیة سلب مقابلاتها فمعنی الحیاة والعلم والقدرة نفی الموت ونفی الجهل ونفی العجز. وأما ما قیل من کون هذه الصفات عین الذات وهی مترادفة بمعنی واحد فکأنه من اشتباه المفهوم بالمصداق فالذی یثبته البرهان أن مصداقها واحد وأما المفاهیم فمتغایرة لا تتحد أصلا علی أن اللغة والعرف یکذبان الترادف.

الفصل العاشر فی الصفات الفعلیة وأنها زائدة علی الذ

الفصل العاشر فی الصفات الفعلیة وأنها زائدة علی الذات  
لا ریب أن للواجب بالذات صفات فعلیة مضافة إلی غیره کالخالق والرازق والمعطی والجواد والغفور والرحیم إلی غیر ذلک وهی کثیرة جدا یجمعها صفة القیوم. ولما کانت مضافة إلی غیره تعالی کانت متوقفة فی تحققها إلی تحقق الغیر المضاف إلیه وحیث کان کل غیر مفروض معلولا للذات المتعالیة متأخرا عنها کانت الصفة المتوقفة علیه متأخرة عن الذات زائدة علیها فهی منتزعة من مقام الفعل منسوبة إلی الذات المتعالیة. فالموجود الإمکانی مثلا له وجود لا بنفسه بل بغیره فإذا اعتبر بالنظر إلی  
ص 288  
نفسه کان وجودا وإذا اعتبر بالنظر إلی غیره کان إیجادا منه وصدق علیه أنه موجد له ثم إن وجوده باعتبارات مختلفة إبداع وخلق وصنع ونعمة ورحمة فیصدق علی موجده أنه مبدع خالق صانع منعم رحیم. ثم إن الشی‌ء الذی هو موجده إذا کان مما لوجوده بقاء ما فإن بین یدیه ما یدیم به بقاءه ویرفع به جهات نقصه وحاجته إذا اعتبر فی نفسه انتزع منه أنه رزق یرتزق به وإذا اعتبر من حیث إنه لا بنفسه بل بغیره الذی هو علته الفیاضة له صدق علی ذلک الغیر أنه رازق له ثم صدق علی الرزق أنه عطیة ونعمة وموهبة وجود وکرم بعنایات أخر مختلفة وصدق علی الرازق أنه معط منعم وهاب جواد کریم إلی غیر ذلک وعلی هذا القیاس سائر الصفات الفعلیة المتکثرة بتکثر جهات الکمال فی الوجود. وهذه الصفات الفعلیة صادقة علیه تعالی صدقا حقیقیا لکن لا من حیث خصوصیات حدوثها وتأخرها عن الذات المتعالیة حتی یلزم التغیر فیه تعالی وتقدس وترکب ذاته من حیثیات متغایرة کثیرة بل من حیث إن لها أصلا فی الذات ینبعث عنه کل کمال وخیر فهو تعالی بحیث یقوم به کل کمال ممکن فی موطنه الخاص به. فهو تعالی بحیث إذا أمکن شی‌ء کان مرادا له وإذا أراد شیئا أوجده وإذا أوجده رباه وإذا رباه أکمله وهکذا فللواجب تعالی وجوبه وقدمه وللأشیاء إمکانها وحدوثها.

الفصل الحادی عشر فی علمه تعالی

الفصل الحادی عشر فی علمه تعالی  
قد تحقق فیما تقدم أن لکل مجرد علما بذاته لحضور ذاته المجردة عن المادة لذاته ولیس العلم إلا حضور شی‌ء لشی‌ء والواجب تعالی منزه عن المادة والقوة فذاته معلومة لذاته. وقد تقدم أیضا أن ذاته المتعالیة حقیقة الوجود الصرف البسیط الواحد بالوحدة الحقة الذی لا یداخله نقص ولا عدم فلا کمال وجودیا فی تفاصیل الخلقة بنظامها الوجودی إلا وهی واجدة له بنحو أعلی وأشرف غیر متمیز بعضها من بعض لمکان الصرافة والبساطة فما سواه من شی‌ء فهو معلوم له تعالی فی مرتبة ذاته المتعالیة علما تفصیلیا فی عین الإجمال وإجمالیا فی عین التفصیل. وقد تقدم أیضا أن ما سواه من الموجودات معالیل له منتهیة إلیه بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط قائمة الذوات به قیام الرابط بالمستقل حاضرة عنده بوجوداتها غیر محجوبة عنه فهی معلومة له فی مرتبة وجوداتها علما حضوریا أما المجردة منها فبأنفسها وأما المادیة فبصورها المجردة. فتبین بما مر أن للواجب تعالی علما بذاته فی مرتبة ذاته وهو عین ذاته وأن له تعالی علما بما سوی ذاته من الموجودات فی مرتبة ذاته وهو المسمی بالعلم قبل الإیجاد وأنه علم إجمالی فی عین الکشف التفصیلی وأن له تعالی علما تفصیلیا بما سوی ذاته من الموجودات فی مرتبة ذواتها خارجا من الذات المتعالیة وهو العلم بعد الإیجاد وأن علمه حضوره کیفما صور فهذه خمس مسائل. ویتفرع علی ذلک أن کل علم متقرر فی مراتب الممکنات من العلل المجردة العقلیة والمثالیة فإنه علم له تعالی. ویتفرع أیضا أنه سمیع بصیر کما أنه علیم خبیر لما أن حقیقة السمع والبصر هی العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات من مطلق العلم وله تعالی کل علم. وللباحثین فی علمه تعالی اختلاف کثیر حتی أنکره بعضهم من أصله و  
ص 290  
هو محجوج بما قام علی ذلک من البرهان. وللمثبتین مذاهب شتی أحدها أن له تعالی علما بذاته دون معلولاتها لأن الذات المتعالیة أزلیة وکل معلول حادث. وفیه أن العلم بالمعلول فی الأزل لا یستوجب کونه موجودا فی الأزل بوجوده الخاص به علی أن مبنی علی انحصار العلم الحضوری فی علم الشی‌ء بنفسه وأن ما دون ذلک حصولی تابع للمعلوم وهو ممنوع بما تقدم إثباته من أن للعلة المجردة علما حضوریا بمعلولها المجرد وقد قام البرهان علی أن له تعالی علما حضوریا بمعلولاته قبل الإیجاد فی مرتبة الذات وعلما حضوریا بها بعد الإیجاد فی مرتبة المعلولات. الثانی ما ینسب إلی أفلاطون أن علمه تعالی التفصیلی هو العقول المجردة والمثل الإلهیة التی تجتمع فیها کمالات الأنواع تفصیلا. وفیه أن ذلک من العلم بعد الإیجاد وهو فی مرتبة وجوداتها الممکنة وانحصار علمه تعالی التفصیلی بالأشیاء فیها یستلزم خلو الذات المتعالیة فی ذاتها عن الکمال العلمی وهو وجود صرف لا یشذ عنه کمال من الکمالات الوجودیة. الثالث ما ینسب إلی فرفوریوس أن علمه تعالی بالاتحاد مع المعلوم. وفیه أن ذلک إنما یکفی لبیان تحقق العلم وأن ذلک باتحاد العاقل مع المعقول لا بالعروض ونحوه ولا یکفی لبیان ثبوت العلم بالأشیاء قبل الإیجاد أو بعده. الرابع ما ینسب إلی شیخ الإشراق وتبعه جمع ممن بعده من المحققین أن الأشیاء أعم من المجردات والمادیات حاضرة بوجودها العینی له تعالی غیر غائبة ولا محجوبة عنه وهو علمه التفصیلی بالأشیاء بعد الإیجاد فله تعالی علم إجمالی بها بتبع علمه بذاته.  
ص 291  
وفیه أولا أن قوله بحضور المادیات له تعالی ممنوع فالمادیة لا تجامع الحضور علی ما بین فی مباحث العاقل والمعقول وثانیا أن قصر العلم التفصیلی بالأشیاء فی مرتبة وجوداتها یوجب خلو الذات المتعالیة الفیاضة لکل کمال تفصیلی فی الأشیاء عن تفصیلها وهی وجود صرف جامع لکل کمال وجودی بنحو أعلی وأشرف. الخامس ما ینسب إلی الملطی أنه تعالی یعلم العقل الأول وهو الصادر الأول بحضوره عنده ویعلم سائر الأشیاء مما دون العقل الأول بارتسام صورها فی العقل الأول. وفیه أنه یرد علیه ما یرد علی القول السابق من لزوم خلو الذات المتعالیة عن الکمال وهی واجدة لکل کمال علی أنه قد تقدم فی مباحث العاقل والمعقول أن العقول المجردة لا علم ارتسامیا حصولیا لها. السادس قول بعضهم إن ذاته المتعالیة علم تفصیلی بالمعلول الأول وإجمالی بما دونه وذات المعلول الأول علم تفصیلی بالمعلول الثانی وإجمالی بما دونه وعلی هذا القیاس. وفیه محذور خلو الذات المتعالیة عن کمال العلم بما دون المعلول الأول وهی وجود صرف لا یسلب عنه کمال. السابع ما ینسب إلی أکثر المتأخرین أن له تعالی علما تفصیلیا بذاته وهو علم إجمالی بالأشیاء قبل الإیجاد وأما علمه التفصیلی بالأشیاء فهو بعد وجودها لأن العلم تابع للمعلوم ولا معلوم قبل الوجود العینی. وفیه خلو الذات المتعالیة عن الکمال العلمی کما فی الوجوه السابقة علی أن فیه إثبات العلم الارتسامی الحصولی فی الوجود المجرد المحض. الثامن ما ینسب إلی المشائین أن له تعالی علما حضوریا بذاته المتعالیة وعلما تفصیلیا حصولیا بالأشیاء قبل إیجادها بحضور ماهیاتها علی النظام الموجود فی الخارج لذاته تعالی لا علی وجه الدخول بعینیة أو جزئیة بل علی  
ص 292  
نحو قیامها بها بالثبوت الذهنی علی وجه الکلیة بمعنی عدم تغیر العلم بتغیر المعلوم علی ما اصطلح علیه فی مباحث العلم فهو علم عنائی یستتبع فیه حصول المعلوم علما حصوله عینا. وفیه أولا ما فی سابقه من محذور خلو الذات عن الکمال وثانیا ما فی سابقه أیضا من محذور ثبوت العلم الحصولی فیما هو مجرد ذاتا وفعلا وثالثا أن لازمه ثبوت وجود ذهنی من غیر عینی یقاس إلیه ولازمه أن یعود وجودا آخر عینیا للماهیة قبل وجودها الخاص بها وهو منفصل الوجود عنه تعالی ویرجع بالدقة إلی القول الثانی المنسوب إلی أفلاطون. واعلم أن أکثر المتکلمین علی هذا القول وإن طعنوا فیه من حیث عده العلم قبل الإیجاد کلیا زعما منهم أن المراد بالکلی ما اصطلح علیه فی مبحث الکلی والجزئی من المنطق وذلک أنهم اختاروا أن العلم التفصیلی قبل الإیجاد حصولی وأنه علی حاله قبل وجود الأشیاء وبعد وجودها من غیر تغییر. التاسع قول المعتزلة إن للماهیات ثبوتا عینیا فی العدم وهو الذی تعلق به علمه تعالی قبل الإیجاد. وفیه أنه قد تقدم بطلان القول بثبوت المعدومات. العاشر ما نسب إلی الصوفیة أن للماهیات ثبوتا علمیا بتبع الأسماء والصفات هو الذی تعلق به علمه تعالی قبل الإیجاد. وفیه أن أصالة الوجود واعتباریة الماهیة تنفی أی ثبوت مفروض للماهیات قبل ثبوتها العینی الخاص بها.

الفصل الثانی عشر فی العنایة والقضاء والقدر

الفصل الثانی عشر فی العنایة والقضاء والقدر  
ذکروا أن من مراتب علمه تعالی العنایة والقضاء والقدر لصدق کل  
ص 293  
منها بمفهومه الخاص علی خصوصیة من خصوصیات علمه تعالی. أما العنایة وهی کون الصورة العلمیة علة موجبة للمعلوم الذی هو الفعل فإن علمه التفصیلی بالأشیاء وهو عین ذاته علة لوجودها بما له من الخصوصیات المعلومة فله تعالی عنایة بخلقه. وأما القضاء فهو بمفهومه المعروف جعل النسبة التی بین موضوع ومحموله ضروریة موجبة فقول القاضی مثلا فی قضائه فیما إذا تخاصم زید وعمرو فی مال أو حق ورفعا إلیه الخصومة والنزاع وألقیا إلیه حجتهما المال لزید والحق لعمرو إثبات المالکیة لزید وإثبات الحق لعمرو إثباتا ضروریا یرتفع به التزلزل والتردد الذی أوجده التخاصم والنزاع قبل القضاء وفصل الخصومة وبالجملة قضاء القاضی إیجابه الأمر إیجابا علمیا یتبعه إیجابه الخارجی اعتبارا. وإذا أخذ هذا المعنی حقیقیا بالتحلیل غیر اعتباری انطبق عن الوجوب الذی یتلبس به الموجودات الممکنة من حیث نسبتها إلی عللها التامة فإن الشی‌ء ما لم یجب لم یوجد وهذا الوجوب الغیری من حیث نسبته إلی العلة التامة إیجاب ولا شی‌ء فی سلسلة الوجود الإمکانی إلا وهو واجب موجب بالغیر والعلل تنتهی إلی الواجب بالذات فهو العلة الموجبة لها ولمعلولاتها. وإذ کانت الموجودات الممکنة بما لها من النظام الأحسن فی مرتبة وجوداتها العینیة علما فعلیا للواجب تعالی فما فیها من الإیجاب قضاء منه تعالی وفوقه العلم الذاتی منه المنکشف له به کل شی‌ء علی ما هو علیه فی الأعیان علی التفصیل بنحو أعلی وأشرف. فالقضاء قضاءان قضاء ذاتی خارج من العالم وقضاء فعلی داخلی فیه ومن هنا یظهر ضعف ما نسب إلی المشهور أن القضاء هو ما عند المفارقات العقلیة من العلم بالموجودات الممکنة بما لها من النظام. وکذا ما ذهب إلیه صدر المتألهین ره أن القضاء هو العلم الذاتی المتعلق  
ص 294  
بتفاصیل الخلقة قال فی الأسفار وأما القضاء فهو عندهم عبارة عن وجود الصور العقلیة لجمیع الموجودات فائضة عنه تعالی علی سبیل الإبداع دفعة بلا زمان لکونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المباینة ذواتها لذاته وعندنا صور علمیة لازمة لذاته بلا جعل ولا تأثیر وتأثر ولیست من أجزاء العالم إذ لیست لها حیثیة عدمیة ولا إمکانات واقعیة فالقضاء الربانی وهو صورة علم الله قدیم بالذات باق ببقاء الله انتهی ج 6 ص 292. وینبغی أن یحمل قوله صور علمیة لازمة لذاته علی العلم الذاتی الذی لا ینفک عن الذات وإلا فلو کانت لازمة خارجة کانت من العالم ولم تکن قدیمة بالذات کما صرح بذلک علی أنها لو کانت حضوریة انطبقت علی قول أفلاطون فی العلم وهو ره لا یرتضیه ولو کانت حصولیة انطبقت علی قول المشائین وهو ره لا یرتضیه أیضا. ووجه الضعف فی القولین أن صدق القضاء بمفهومه علی إحدی المرتبتین من العلم أعنی العلم الذاتی والعلم الفعلی لا ینفی صدقه علی الأخری فالح أن القضاء قضاءان ذاتی وفعلی کما تقدم بیانه. وأما القدر فهو ما یلحق الشی‌ء من کمیة أو حد فی صفاته وآثاره والتقدیر تعیین ما یلحقه من الصفات والآثار تعیینا علمیا یتبعه العمل علی حسب ما تسعه الأسباب والأدوات الموجودة کما أن الخیاط یقدر ما یخیطه من اللباس علی الثوب الذی بین یدیه ثم یخیط علی ما قدر والبناء یقدر ما یریده من البناء علی القاعة من الأرض علی حسب ما تسعه وتعین علیه الأسباب والأدوات الموجودة عنده ثم یبنی البناء علی طبق ما قدر لأسباب متجددة توجب علیه ذلک فالتقدیر بالنسبة إلی الشی‌ء المقدر کالقالب الذی یقلب به الشی‌ء یحد به الشی‌ء بحد أو حدود لا یتعداها. وإذا أخذ هذا المعنی بالتحلیل حقیقیا انطبق علی الحدود التی تلحق  
ص 295  
الموجودات المادیة من ناحیة عللها الناقصة بما لها من الصور العلمیة فی النشأة التی فوقها فإن لکل واحدة من العلل الناقصة بما فیها من الحیثیات المختلفة أثرا فی المعلول یخصص إطلاقه فی صفته وأثره فإذا تم التخصیص بتمام العلة التامة حصل له التعین والتشخص بالوجود الذی تقتضیه العلة التامة فللإنسان مثلا خاصة الرؤیة لکن لا بکل وجوده بل من طریق بدنه ولا ببدنه کله بل بعضو منه مستقر فی وجهه فلا یری إلا ما یواجهه ولا کل ما یواجهه بل الجسم ولا کل جسم بل الکثیف من لأجسام ذا اللون ولا نفس الجسم بل سطحه ولا کل سطوحه بل السطح المحاذی ولا فی کل وضع ولا فی کل حال ولا فی کل مکان ولا فی کل زمان فلئن أحصیت الشرائط الحافة حول رؤیة واحدة شخصیة ألفیت جما غفیرا لا یحیط به الإحصاء وما هی إلا حدود ألحقها بها العلل الناقصة التی تحد الرؤیة المذکورة بما تضع فیها من أثر ومنها ما یمنعه الموانع من التأثیر. وهذه الحدود جهات وجودیة تلازمها سلوب کما تبین آنفا ولها صور علمیة فی نشأة المثال التی فوق نشأة المادة تتقدر بها صفات الأشیاء وآثارها فلا سبیل لشی‌ء منها إلا إلی صفة أو أثر هداه إلیه التقدیر. فإن قلت لازم هذا البیان کون الإنسان مجبرا غیر مختار فی أفعاله قلت کلا فإن الاختیار أحد الشرائط التی یحد بها فعل الإنسان وقد فصلنا القول فی دفع هذه الشبهة فی مباحث الوجود وفی مباحث العلة والمعلول. فإن قلت هلا عممتم القول فی القدر وهو ضرب الحدود للشی‌ء من حیث صفاته وآثاره فی علم سابق یتبعه العین حتی یعمم الماهیات الإمکانیة فإن الماهیات أیضا حدود لموضوعاتها تتمیز من غیرها وتلازمها سلوب لا تتعداها وقد تقدم أن کل ذی ماهیة فهو ممکن وأن الممکن مرکب الذات من الإیجاب والسلب فیعم القدر کل ممکن سواء کان عقلا  
ص 296  
مجردا أو مثالا معلقا أو طبیعة مادیة ویکون العلم السابق الذی یتقدر به الشی‌ء علما ذاتیا. وبالجملة یکون القدر بحسب العین هو التعین المنتزع من الوجود العینی والتقدیر هو التعیین العلمی الذی یتبعه العین کما أن المقضی هو الوجوب المنتزع من الوجود العینی والقضاء هو الإیجاب العلمی الذی یستتبعه سواء کان من حیث الماهیة والذات أو من حیث الصفات والآثار. قلت کون الماهیة حدا ذاتیا للممکن لا ریب فیه لکنهم راعوا فی بحث القدر ظاهر مفهومه وهو الحد الذی یلحق الشی‌ء فیما هو موضوع له من الصفات والآثار دون أصل الذات فلا یعم ما وراء الطبائع التی لها تعلق ما بالمادة. وغرضهم من عقد هذا البحث بیان أن الممکن لیس مرخی العنان فیما یلحق به من الصفات والآثار مستقلا عن الواجب تعالی فیما یتصف به أو یفعل بل الأمر فی ذلک إلیه تعالی فلا یقع إلا ما قدره وهذا قریب المعنی من قولهم علة علة الشی‌ء علة لذلک الشی‌ء. کما أن غرضهم من بحث القضاء بیان أن الممکن لا یقع إلا بوجوب غیری ینتهی إلیه فی علم سابق وهو قریب المعنی من قولهم الشی‌ء ما لم یجب لم یوجد.

الفصل الثالث عشر فی قدرته تعالی

الفصل الثالث عشر فی قدرته تعالی  
إن من المعانی التی نعدها من الکمالات الوجودیة القدرة ولا تکون إلا فی الفعل دون الانفعال فلا نعد انفعال الشی‌ء عن غیره شدیدا کان أو  
ص 297  
ضعیفا قدرة ولا فی کل فعل بل فی الفعل الذی لفاعله علم به فلا نسمی مبدئیة الفواعل الطبیعیة العادمة للشعور قدرة لها ولا فی کل فعل لفاعله علم به بل فی الفعل العلمی الذی یبعث العلم به فاعله علی الفعل فلیست مبدئیة الإنسان مثلا لأفعاله الطبیعیة البدنیة قدرة وإن کان له علم بها بل الفعل الذی یعلم الفاعل أنه خیر له من حیث إنه هذا الفاعل بأن یتصوره ویصدق أنه خیر له من حیث إنه هذا الفاعل. ولازم العلم بکون الفعل خیرا للفاعل أن یکون کمالا له یقتضیه بنفسه فإن خیر کل نوع هو الکمال المترتب علیه والطبیعة النوعیة هی المبدأ المتقضی له وإذا فرض أنه عالم بکونه خیرا له وکمالا یقتضیه انبعث الفاعل إلیه بذاته لا بإیجاب مقتض غیره وتحمیله علیه فلا قدرة مع الإجبار والقادر مختار بمعنی أن الفعل إنما یتعین له بتعیین منه لا بتعیین من غیره. ثم إذا تم العلم بکون الفعل خیرا أعقب ذلک شوقا من الفاعل إلی الفعل فالخیر محبوب مطلقا مشتاق إلیه إذا فقد وهذا الشوق کیفیة نفسانیة غیر العلم السابق قطعا وأعقب ذلک الإرادة وهی کیفیة نفسانیة غیر العلم السابق وغیر الشوق قطعا وبتحققها یتحقق الفعل الذی هو تحریک العضلات بواسطة القوة العاملة المنبثة فیها. هذا ما یکشف البحث عن القدرة التی عندنا من القیود التی فیها وهی المبدئیة للفعل والعلم بأنه خیر للفاعل علما یلازم کونه مختارا فی فعله والشوق إلی الفعل والإرادة له وقد تحقق أن کل کمال وجودی فی الوجود فإنه موجود للواجب تعالی فی حد ذاته فهو تعالی عین القدرة الواجبیة لکن لا سبیل لتطرق الشوق علیه لکونه کیفیة نفسانیة تلازم الفقد والفقد یلازم النقص وهو تعالی منزه عن کل نقص وعدم. وکذلک الإرادة التی هی کیفیة نفسانیة غیر العلم والشوق فإنها ماهیة ممکنة والواجب تعالی منزه عن الماهیة والإمکان.  
ص 298  
علی أن الإرادة بهذا المعنی هی مع المراد إذا کان من الأمور الکائنة الفاسدة لا توجد قبله ولا تبقی بعده فاتصاف الواجب تعالی بها مستلزم لتغیر الموصوف وهو محال. فتحصل أن القدرة المجردة عن النواقص والأعدام هی کون الشی‌ء مبدأ فاعلیا للفعل عن علم بکونه خیرا واختیارا فی ترجیحه والواجب تعالی مبدأ فاعلی لکل موجود بذاته له علم بالنظام الأصلح فی الأشیاء بذاته وهو مختار فی فعله بذاته إذ لا مؤثر غیره یؤثر فیه فهو تعالی قادر بذاته وما أوردناه من البیان یجری فی العقول المجردة أیضا. فإن قلت ما سلکتموه من الطریق لإثبات القدرة للواجب تعالی خلو عن إثبات الإرادة بما هی إرادة له والذی ذکروه فی تعریف القدرة بأنها کون الشی‌ء بحیث إن شاء فعل وإن لم یشأ لم یفعل یتضمن إثبات الإرادة صفة ذاتیة للواجب مقومة للقدرة غیر أنهم فسروا الإرادة الواجبیة بأنها علم بالنظام الأصلح. قلت ما ذکروه فی معنی القدرة یرجع إلی ما أوردناه فی معناها المتضمن للقیود الثلاثة المبدئیة والعلم والاختیار فما ذکروه فی معنی قدرته تعالی حق وإنما الشأن کل الشأن فی أخذهم علمه تعالی مصداقا للإرادة ولا سبیل إلی إثبات ذلک فهو أشبه بالتسمیة. فإن قلت من الجائز أن یکون لوجود واحد ما بحسب نشأته المختلفة ماهیات مختلفة ومراتب متفاوتة کالعلم الذی إذا تعلق بالخارج منا هو کیف نفسانی وإذا تعلق بنفوسنا جوهر نفسانی وعلم العقل بذاته جوهر عقلی وعلم الواجب بذاته واجب بالذات وعلم الممکن بذاته ممکن بالذات فکون الإرادة التی فینا کیفا نفسانیا لا یدفع کون إرادة الواجب لفعله هو علمه الذاتی. ثم إن من المسلم أن الفاعل المختار لا یفعل ما یفعل إلا بإرادة ومشیة  
ص 299  
والواجب تعالی فاعل مختار فله إرادة لفعله لکن الإرادة التی فینا وهی الکیف النفسانی غیر متحققة هناک ولیس هناک إلا العلم وما یلزمه من الاختیار فعلمه تعالی هو إرادته فهو تعالی مرید بما أنه عالم بعلمه الذی هو عین ذاته. قلت الذی نتسلمه أن الفاعل المختار من الحیوان لا یفعل ما یفعل إلا عن علم بمصلحة الفعل وإرادة بمعنی الکیف النفسانی وأن الواجب تعالی لا یفعل ما یفعل إلا عن علم بمصلحة الفعل وأما أن هذا العلم الذی هناک وجوده وجود الإرادة والمشیة وإن لم یکن ماهیته هی الکیف النفسانی فغیر مسلم نعم لنا أن ننتزع الإرادة من مقام الفعل کسائر الصفات الفعلیة کما تقدمت الإشارة إلیه فی البحث عن صفات الفعل وسیجی‌ء. وبالجملة لا دلیل علی صدق مفهوم الإرادة علی علم الواجب تعالی بالنظام الأصلح فإن المراد بمفهومها إما هو الذی عندنا فهو کیفیة نفسانیة مغایرة للعلم وإما مفهوم آخر یقبل الصدق علی العلم بأن الفعل خیر فلا نعرف للإرادة مفهوما کذلک ولذا قدمنا أن القول بأن علم الواجب تعالی بالنظام الأحسن إرادة منه أشبه بالتسمیة. ولا ینبغی أن یقاس الإرادة بالعلم الذی یقال إنه کیفیة نفسانیة ثم یجرد عن الماهیة ویجعل حیثیة وجودیة عامة موجودة للواجب تعالی وصفا ذاتیا هو عین الذات وذلک لأنا ولو سلمنا أن بعض مصادیق العلم وهو العلم الحصولی کیف نفسانی فبعض آخر من مصادیقه وهو العلم الحضوری جوهر أو غیر ذلک وقد تحقق أن المفهوم الصادق علی أکثر من مقولة واحدة وصف وجودی غیر مندرج تحت مقولة منتزع عن الوجود بما هو وجود فللعلم معنی جامع یهدی إلیه التحلیل وهو حضور شی‌ء لشی‌ء. فإن قلت لو کانت الإرادة لا یعرف لها معنی إلا الکیفیة النفسانیة التی فی الحیوان فما بالها تنتزع من مقام الفعل ولا کیفیة نفسانیة هناک فهو  
ص 300  
الشاهد علی أن لها معنی أوسع من الکیفیة النفسانیة وأنها صفة وجودیة کالعلم. قلت اللفظ کما یطلق ویراد به معناه الحقیقی کذلک یطلق ویراد به لوازم المعنی الحقیقی وآثاره المتفرعة علیه توسعا والصفات المنتزعة من مقام الفعل لما کانت قائمة بالفعل حادثة بحدوث الفعل متأخرة بالذات عن الذات القدیمة بالذات استحال أن یتصف به الذات الواجبة بالذات سواء کان الاتصاف بنحو العینیة أو بنحو العروض کما تبین فی ما تقدم إلا أن یراد بها لوازم المعنی الحقیقی وآثاره المتفرعة علیه توسعا فالرحمة مثلا فیما عندنا تأثر وانفعال نفسانی من مشاهد مسکین محتاج إلی کمال کالعافیة والصحة والبقاء ویترتب علیه أن یرفع الراحم حاجته وفاقته فهی صفة محمودة کمالیة ویستحیل علیه تعالی التأثر والانفعال فلا یتصف بحقیقة معناها لکن تنتزع من ارتفاع الحاجة والتلبس بالغنی مثلا أنها رحمة لأنه من لوازمها وإذ کان رحمة لها نسبة إلیه تعالی اشتق منه صفة الرحیم صفة فعل له تعالی والأمر علی هذا القیاس. والإرادة المنسوبة إلیه تعالی منتزعة من مقام الفعل إما من نفس الفعل الذی یوجد فی الخارج فهو إرادة ثم إیجاب ثم وجوب ثم إیجاد ثم وجود وإما من حضور العلة التامة للفعل کما یقال عند مشاهدة جمع الفاعل أسباب الفعل لیفعل أنه یرید کذا فعلا.

الفصل الرابع عشر

الفصل الرابع عشر  
فی أن الواجب تعالی مبدأ لکل ممکن موجود وهو المبحث المعنون عنه بشمول إرادته للأفعال  
الذی حققته الأصول الماضیة هو أن الأصیل من کل شی‌ء وجوده و  
ص 301  
أن الموجود ینقسم إلی واجب بالذات وغیره وأن ما سوی الواجب بالذات سواء کان جوهرا أو عرضا وبعبارة أخری سواء کان ذاتا أو صفة أو فعلا له ماهیة ممکنة بالذات متساویة النسبة إلی الوجود والعدم وأن ما شأنه ذلک یحتاج فی تلبسه بأحد الطرفین من الوجود والعدم إلی مرجح یعین ذلک ویوجبه وهو العلة الموجبة فما من موجود مکن إلا وهو محتاج فی وجوده حدوثا وبقاء إلی علة توجب وجوده وتوجده واجبة بالذات أو منتهیة إلی الواجب بالذات وعلة علة الشی‌ء علة لذلک الشی‌ء. فما من شی‌ء ممکن موجود سوی الواجب بالذات حتی الأفعال الاختیاریة إلا وهو فعل الواجب بالذات معلول له بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط. ومن طریق آخر قد تبین فی مباحث العلة والمعلول أن وجود المعلول بالنسبة إلی العلة وجود رابط غیر مستقل متقوم بوجود العلة فالوجودات الإمکانیة کائنة ما کانت روابط بالنسبة إلی وجود الواجب بالذات غیر مستقلة منه محاطة له بمعنی ما لیس بخارج فما فی الوجود إلا ذات واحدة مستقلة به تتقوم هذه الروابط وتستقل فالذوات وما لها من الصفات والأفعال أفعال له. فهو تعالی فاعل قریب لکل فعل ولفاعله وأما الاستقلال المتراءی من کل علة إمکانیة بالنسبة إلی معلولها فهو الاستقلال الواجبی الذی لا استقلال دونه بالحقیقة. ولا منافاة بین کونه تعالی فاعلا قریبا کما یفیده هذا البرهان وبین کونه فاعلا بعیدا کما یفیده البرهان السابق المبنی علی ترتب العلل وکون علة علة الشی‌ء علة لذلک الشی‌ء فإن لزوم البعد مقتضی اعتبار النفسیة لوجود ماهیات العلل والمعلولات علی ما یفیده النظر البدوی والقرب هو الذی یفیده النظر الدقیق.  
ص 302  
ومن الواضح أن لا تدافع بین استناد الفعل إلی الفاعل الواجب بالذات والفاعل الذی هو موضوعه کالإنسان مثلا فإن الفاعلیة طولیة لا عرضیة. وذهب جمع من المتکلمین وهم المعتزلة ومن تبعهم إلی أن الأفعال الاختیاریة مخلوقة للإنسان لیس للواجب تعالی فیها شأن بل الذی له أن یقدر الإنسان علی الفعل بأن یخلق له الأسباب التی یقدر بها علی الفعل کالقوی والجوارح التی یتوصل بها إلی الفعل باختیاره الذی یصحح له الفعل والترک فله أن یترک الفعل ولو أراده الواجب وأن یأتی بالفعل ولو کرهه الواجب ولا صنع للواجب فی فعله. علی أن الفعل لو کان مخلوقا للواجب تعالی کان هو الفاعل له دون الإنسان فلم یکن معنی لتکلیفه بالأمر والنهی ولا للوعد والوعید ولا لاستحقاق الثواب والعقاب علی الطاعة والمعصیة ولا فعل ولا ترک للإنسان علی أن کونه تعالی فاعلا للأفعال الاختیاریة وفیها أنواع القبائح والشرور کالکفر والجحود وأقسام المعاصی والذنوب ینافی تنزه ساحة العظمة والکبریاء عما لا یلیق بها. ویدفعه أن الأفعال الاختیاریة أمور ممکنة وضرورة العقل قاضیة أن الماهیة الممکنة متساویة النسبة إلی الوجود والعدم لا تخرج من حاق الوسط إلی أحد الطرفین إلا بمرجح یوجب لها ذلک وهو العلة الموجبة والفاعل من العلل ولا معنی لتساوی نسبة الفاعل التام الفاعلیة التی معه بقیة أجزاء العلة التامة إلی الفعل والترک بل هو موجب للفعل وهذا الوجوب الغیری منته إلی الواجب بالذات فهو العلة الأولی للفعل والعلة الأولی علة للمعلول الأخیر لأن علة علة الشی‌ء علة لذلک الشی‌ء فهذه أصول ثابتة مبینة فی الأبحاث السابقة والمستفاد منها أن للفعل نسبة إلی الواجب تعالی بالإیجاد وإلی الإنسان مثلا بأنه فاعل مسخر هو فی عین علیته معلول وفاعلیة الواجب تعالی فی طول  
ص 303  
فاعلیة الإنسان لا فی عرضه حتی تتدافعا ولا تجتمعا. وأما تعلق الإرادة الواجبیة بالفعل مع کون الإنسان مختارا فیه فإنما تعلقت الإرادة الواجبیة بأن یفعل الإنسان باختیاره فعلا کذا وکذا لا بالفعل من غیر تقید بالاختیار فلا یلغو الاختیار ولا یبطل أثر الإرادة الإنسانیة. علی أن خروج الأفعال الاختیاریة عن سعة القدرة الواجبیة حتی یرید فلا یکون ویکره فیکون تقیید فی القدرة المطلقة التی هی عین ذات الواجب والبرهان یدفعه. علی أن البرهان قائم علی أن الإیجاد وجعل الوجود خاصة للواجب تعالی لا شریک له فیه ونعم ما قال صدر المتألهین قدس سره فی مثل المقام ولا شبهة فی أن مذهب من جعل أفراد الناس کلهم خالقین لأفعالهم مستقلین فی إیجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام والکواکب شفعاء عند الله انتهی ج 6 ص 370. وأما قولهم أن کون الفعل الاختیاری مخلوقا للواجب تعالی لا یجامع توجیه التکلیف إلی الإنسان بالأمر والنهی ولا الوعد والوعید علی الفعل والترک ولا استحقاق الثواب والعقاب ولیس له فعل ولا هو فاعل. فیدفعه أنه إنما یتم لو کان انتساب الفعل إلی الواجب تعالی لا یجامع انتسابه إلی الإنسان وقد عرفت أن الفاعلیة طولیة وللفعل انتساب إلی الواجب بالفعل بمعنی الإیجاد وإلی الإنسان المختار بمعنی قیام العرض بموضوعه. وأما قولهم إن کون أفعال الإنسان الاختیاریة مخلوقة للواجب تعالی وفیها أنواع الشرور والمعاصی والقبائح ینافی طهارة ساحته تعالی عن کل نقص وشین. فیدفعه أن الشرور الموجودة فی العالم علی ما سیتضح لیست إلا أمورا فیها خیر کثیر وشر قلیل ودخول شرها القلیل فی الوجود بتبع خیرها الکثیر فالشر  
ص 304  
مقصود بالقصد الثانی ولم یتعلق القصد الأول إلا بالخیر. علی أنه سیتضح أیضا أن الوجود من حیث إنه وجود خیر لا غیر وإنما الشرور ملحقة ببعض الوجودات فالذی یفیضه الواجب من الفعل وجوده الخیر بذاته الطاهرة فی نفسه وما یلازمه من النقص والعدم لوازم تمیزه فی وجوده والتمیزات الوجودیة لولاها لفسد نظام الوجود فکان فی ترک الشر القلیل بطلان الخیر الکثیر الذی فی أجزاء النظام. وذهب جمع آخر من المتکلمین وهم الأشاعرة ومن تبعهم إلی أن کل ما هو موجود غیر الواجب بالذات من ذات أو صفة أو فعل فهو بإرادة الواجب بالذات من غیر واسطة فالکل أفعاله وهو الفاعل لا غیر. ولازم ذلک أولا ارتفاع العلیة والمعلولیة من بین الأشیاء وکون استتباع الأسباب للمسببات لمجرد العادة أی إن عادة الله جرت علی الإتیان بالمسببات عقیب الأسباب من غیر تأثیر من الأسباب فی المسببات ولا توقف من المسببات علی الأسباب. وثانیا کون الأفعال التی تعد أفعالا اختیاریة أفعالا جبریة لا تأثیر لإرادة فواعلها ولا لاختیارهم فیها. ویدفعه أن انتساب الفعل إلی الواجب تعالی بالإیجاد لا ینافی انتسابه إلی غیره من الوسائط والانتساب طولی لا عرضی کما تقدم توضیحه وحقیقة وساطة الوسائط ترجع إلی تقید وجود المسبب بقیود مخصصة لوجوده فإن ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضا وطولا یجعل الجمیع واحدا یتقید بعض أجزائه ببعض فی وجوده فإفاضة واحد منها إنما یتم بإفاضة الکل فلیست الإفاضة إلا واحدة ینال کل منها ما فی وسعه أن یناله. وأما إنکار العلیة والمعلولیة بین الأشیاء فیکفی فی دفعه ما تقدم فی مرحلة العلة والمعلول من البرهان علی ذلک علی أنه لو لم یکن بین الأشیاء شی‌ء من رابطة التأثیر والتأثر وکان ما نجده منها بین الأشیاء باطلا لا حقیقة  
ص 305  
له لم یکن لنا سبیل إلی إثبات فاعل لها وراءها وهو الواجب الفاعل للکل. وأما القول بالجبر وإنکار الاختیار فی الأفعال بتقریب أن فاعلیة الواجب بالذات وتعلق إرادته بالفعل المسمی اختیاریا یجعل الفعل واجب التحقق ضروری الوقوع ولا معنی لکون الفعل الضروری الوجود اختیاریا للإنسان له أن یفعل ویترک ولا لکون إرادته مؤثرة فی الفعل. یدفعه أن فاعلیته تعالی طولیة لا تنافی فاعلیة غیره أیضا إذا کانت طولیة وإرادته إنما تعلقت بالفعل بوصف أنه اختیاری فأراد أن یفعل الإنسان باختیاره وإرادته فعلا کذا وکذا فالفعل الاختیاری واجب التحقق بوصف أنه اختیاری. واستدل بعضهم علی الجبر فی الأفعال بأنه فعل المعصیة معلوم للواجب تعالی فهو واجب التحقق ضروری الوقوع إذ لو لم یقع کان علمه جهلا وهو محال فالفعل ضروری ولا یجامع ضرورة الوقوع اختیاریة الفعل. ویعارضه أن فعل المعصیة معلوم للواجب تعالی بخصوصیة وقوعه وهو أنه صادر عن الإنسان باختیاره فهو بخصوصیة کونه اختیاریا واجب التحقق ضروری الوقوع إذ لو لم یقع کان علمه تعالی جهلا وهو محال فالفعل بما أنه اختیاری ضروری التحقق.  
تنبیه  
استدلالهم علی الجبر فی الأفعال بتعلق علم الواجب تعالی بها وتعین وقوعها بذلک استناد منهم فی الحقیقة إلی القضاء العلمی الذی یحتم ما یتعلق به من الأمور وأما الإرادة التی هی صفة ثبوتیة زائدة علی الذات عندهم فإنهم لا یرونها مبدأ للفعل موجبا له زعما منهم أن وجوب الفعل یجعل  
ص 306  
الفاعل موجبا بفتح الجیم والواجب تعالی فاعل مختار بل شأن الإرادة أن یرجح الفعل بالأولویة من غیر وجوب فللإرادة أن یخصص أی طرف من طرفی الفعل تعلقت به. وهذه آراء سخیفة تبین بطلانها بما تقدم بیانه من الأصول الماضیة فالوجوب الذی یلحق المعلول وجوب غیری منتزع من وجوده الذی أفاضته علته وهو أثرها فلو عاد هذا الوجوب وأثر فی العلة بجعلها موجبة فی فاعلیته لزم کون المتأخر وجودا من حیث هو متأخر متقدما علی المتقدم وجودا من حیث هو متقدم وهو محال. علی أن الفاعل المختار لو عاد موجبا بالفتح بسبب وجوب الفعل لم یکن فی ذلک فرق بین أن یستند وجوب المعلول إلی علم سابق وقضاء متقدم أو إلی إیجاب الفاعل للفعل الذی هو مفاد قولنا الشی‌ء ما لم یجب لم یوجد. وأیضا قد ظهر مما تقدم أن الترجیح بالأولویة مرجعه إلی عدم حاجة الممکن فی تعین أحد طرفی الوجود والعدم إلی المرجح لبقاء الطرف المرجوح علی حد الجواز مع وجود الأولویة فی الطرف الراجح وعدم انقطاع السؤال بلم بعد. وأیضا الترجیح بالإرادة مع فرض استواء نسبتها إلی طرفی الفعل والترک مرجعه إلی عدم الحاجة إلی المرجح.

الفصل الخامس عشر فی حیاته تعالی

الفصل الخامس عشر فی حیاته تعالی  
الحیاة فیما عندنا من أقسام الحیوان کون الشی‌ء بحیث یدرک ویفعل والإدراک العام فی الحیوان کله هو الإدراک الحسی الزائد عن الذات والفعل  
ص 307  
فعل محدود عن علم به وإدراک فالعلم والقدرة من لوازم الحیاة ولیسا بها لأنا نجوز مفارقة العلم الحیاة وکذا مفارقة القدرة الحیاة فی بعض الأحیان فالحیاة التی فی الحیوان مبدأ وجودی یترتب علیه العلم والقدرة. وإذ کان الشی‌ء الذی له علم وقدرة زائدان علی ذاته حیا وحیاته کمالا وجودیا له فمن کان علمه وقدرته عین ذاته وله کل کمال وکل الکمال فهو أحق بأن یسمی حیا وهو الواجب بالذات تعالی فهو تعالی حی بذاته وحیاته کونه بحیث یعلم ویقدر وعلمه بکل شی‌ء من ذاته وقدرته مبدئیته لکل شی‌ء سواه بذاته.

الفصل السادس عشر فی الإرادة والکلام

الفصل السادس عشر فی الإرادة والکلام  
عدوهما فی المشهور من الصفات الذاتیة للواجب تعالی أما الإرادة فقد تقدم القول فیها فی البحث عن القدرة وأما الکلام فقد قیل إن الکلام فی عرفنا لفظ دال بالدلالة الوضعیة علی ما فی الضمیر فهو موجود اعتباری یدل عند العارف بالوضع بدلالة وضعیة اعتباریة علی ما فی ذهن المتکلم ولذلک یعد وجودا لفظیا للمعنی الذهنی اعتبارا کما یعد المعنی الذهنی وجودا ذهنیا ومصداقه الخارجی وجودا خارجیا للشی‌ء. فلو کان هناک موجود حقیقی دال علی شی‌ء دلالة حقیقة غیر اعتباریة کالأثر الدال علی المؤثر والمعلول الدال بما فیه من الکمال الوجودی علی ما فی علته من الکمال بنحو أعلی وأشرف کان أحق بأن یسمی کلاما لأصالة وجودها وقوة دلالتها. ولو کان هناک موجود بسیط الذات من کل وجه له کل کمال  
308  
فی الوجود بنحو أعلی وأشرف یکشف بتفاصیل صفاته التی هی عین ذاته المقدسة عن إجمال ذاته کالواجب تعالی فهو کلام یدل بذاته علی ذاته والإجمال فیه عین التفصیل. أقول فیه تحلیل الکلام وإرجاع حقیقة معناه إلی نحو من معنی القدرة فلا ضرورة تدعو إلی أفراده من القدرة علی أن جمیع المعانی الوجودیة وإن کانت متوغلة فی المادیة محفوفة بالأعدام والنقائص یمکن أن تعود بالتحلیل وحذف النقائص والأعدام إلی صفة من صفاته الذاتیة. فإن قلت هذا جار فی السمع والبصر فهما وجهان من وجوه العلم مع أنهما أفردا من القدرة وعدا صفتین من الصفات الذاتیة. قلت ذلک لورودهما فی الکتاب والسنة وأما الکلام فلم یرد منه فی الکتاب الکریم إلا ما کان صفة للفعل.

الفصل السابع عشر

الفصل السابع عشر  
فی العنایة الإلهیة بخلقه وأن النظام الکونی فی غایة ما یمکن من الحسن والإتقان  
الفاعل العلمی الذی لعلمه دخل فی تمام علیته الموجبة إذا کان ناقصا فی نفسه مستکملا بفعله فهو بحیث کلما قویت الحاجة إلی الکمال الذی یتوخاه بفعله زاد اهتمامه بالفعل وأمعن فی إتیان الفعل بحیث یتضمن جمیع الخصوصیات الممکنة اللحاظ فی إتقان صنعه واستقصاء منافعه بخلاف ما لو کان الکمال المطلوب بالفعل حقیرا غیر ضروری عند الفاعل جائز الإهمال فی منافعه وهذا المعنی هو المسمی بالعنایة.  
ص 309  
الواجب تعالی غنی الذات له کل کمال فی الوجود فلا یستکمل بشی‌ء من فعله وکل موجود فعله ولا غایة له فی أفعاله خارجة من ذاته لکن لما کان له علم ذاتی بکل شی‌ء ممکن یستقر فیه وعلمه الذی هو عین ذاته علة لما سواه فیقع فعله علی ما علم من غیر إهمال فی شی‌ء مما علم من خصوصیاته والکل معلوم فله تعالی عنایة بخلقه. والمشهود من النظام العام الجاری فی الخلق والنظام الخاص الجاری فی کل نوع والنظم والترتیب الذی هو مستقر فی أشخاص الأنواع یصدق ذلک فإذا تأملنا فی شی‌ء من ذلک وجدنا مصالح ومنافع فی خلقه نقضی منها عجبا وکلما أمعنا وتعمقنا فیه بدت لنا منافع جدیدة وروابط عجیبة تدهش اللب وتکشف عن دقة الأمر وإتقان الصنع. وما تقدم من البیان جار فی العلل العالیة والعقول المجردة التی ذواتها تامة ووجوداتها کاملة منزهة عن القوة والاستعداد فلیس صدور أفعالها منها لغرض وغایة تعود إلیها من أفعالها ولم تکن حاصلة لها قبل الفعل لفرض تمام ذواتها فغایتها فی فعلها ذواتها التی هی أظلال لذات الواجب تعالی وبالحقیقة غایتها فی فعلها الواجب عز اسمه. ویظهر مما تقدم أن النظام الجاری فی الخلقة أتقن نظام وأحکمه لأنه رقیقة العلم الذی لا سبیل للضعف والفتور إلیه بوجه من الوجوه. توضیحه أن عوالم الوجود الکلیة علی ما سبقت إلیها الإشارة ثلاثة عوالم لا رابع لها عقلا فإنها إما وجود فیه وصمة القوة والاستعداد لا اجتماع لکمالاته الأولیة والثانویة الممکنة فی أول کینونته وإما وجود تجتمع کمالاته الأولیة والثانویة الممکنة فی أول کینونته فلا یتصور فیه طرو شی‌ء من الکمال بعد ما لم یکن والأول عالم المادة والقوة والثانی إما أن یکون مجردا من المادة دون آثارها من کیف وکم وسائر الأعراض الطاریة للأجسام المادیة وإما أن یکون عاریا من المادة وآثار المادة جمیعا والأول  
ص 310  
عالم المثال والثانی عالم العقل. فالعوالم الکلیة ثلاثة وهی مترتبة من حیث شدة الوجود وضعفه وهو ترتب طولی بالعلیة والمعلولیة فمرتبة الوجود العقلی معلولة للواجب تعالی بلا واسطة وعلة متوسطة لما دونها من المثال ومرتبة المثال معلولة للعقل وعلة لمرتبة المادة والمادیات وقد تقدمت إلی ذلک إشارة وسیجی‌ء توضیحه. فمرتبة الوجود العقلی أعلی مراتب الوجود الإمکانی وأقربها من الواجب تعالی والنوع العقلی منحصر فی فرد فالوجود العقلی بما له من النظام ظل للنظام الربانی الذی فی العالم الربوبی الذی فیه کل جمال وکمال. فالنظام العقلی أحسن نظام ممکن وأتقنه ثم النظام المثالی الذی هو ظل للنظام العقلی ثم النظام المادی الذی هو ظل للمثال فالنظام العالمی العام أحسن نظام ممکن وأتقنه

الفصل الثامن عشر فی الخیر والشر ودخول الشر فی القض

الفصل الثامن عشر فی الخیر والشر ودخول الشر فی القضاء الإلهی  
الخیر ما یطلبه ویقصده ویحبه کل شی‌ء ویتوجه إلیه کل شی‌ء بطبعه وإذا تردد الأمر بین أشیاء فالمختار خیرها فلا یکون إلا کمالا وجودیا یتوقف علیه وجود الشی‌ء کالعلة بالنسبة إلی معلولها أو کمالا أولا هو وجود الشی‌ء بنفسه أو کمالا ثانیا یستکمل الشی‌ء به ویزول به عنه نقص والشر یقابله فهو عدم ذات أو عدم کمال ذات. والدلیل علی أن الشر عدم ذات أو عدم کمال ذات أن الشر لو کان أمرا وجودیا لکان إما شرا لنفسه أو شرا لغیره والأول محال إذ لو اقتضی الشی‌ء عدم نفسه لم یوجد من رأس والشی‌ء لا یقتضی عدم نفسه ولا عدم شی‌ء  
ص 311  
من کمالاته الثانیة لما بینه وبینها من الرابطة الوجودیة والعنایة الإلهیة أیضا توجب إیصال کل شی‌ء إلی کماله. والثانی أیضا محال لأن کون الشر والمفروض أنه وجودی شرا لغیره إما بکونه معدما لذات ذلک الغیر أو معدما لشی‌ء من کمالاته أو بعدم أعدامه لا لذاته ولا لشی‌ء من کمالاته والأول والثانی غیر جائزین فإن الشر حینئذ یکون هو عدم ذلک الشی‌ء أو عدم شی‌ء من کمالاته دون الشی‌ء المعدم المفروض وهذا خلف. والثالث أیضا غیر جائز فإنه إذا لم یعدم شیئا لا ذاتا ولا کمال ذات فلیس یجوز عده شرا فالعلم الضروری حاصل بأن ما لا یوجب عدم شی‌ء ولا عدم کماله فإنه لا یکون شرا له لعدم استضراره به فالشر کیفما فرض لیس بوجودی وهو المطلوب. ویصدق ذلک التأمّل الوافی فی موارد الشر من الحوادث فإن الإمعان فی أطرافها یهدی إلی أن الشر الواقع عدم ذات أو عدم کمال ذات کما إذا قتل رجل رجلا بالسیف صبرا فالضرب المؤثر الذی تصداه القاتل کمال له ولیس بشر وحدة السیف وکونه قطاعا کمال له ولیس بشر وانفعال عنق المقتول ولینته کمال لبدنه ولیس بشر وهکذا فلیس الشر إلا زهاق الروح وبطلان الحیاة وهو عدمی. وتبین بما مر أن ما یعد من الوجودات شرا بسبب الاستضرار به هو شر بالعرض کالقاتل والسیف فی المثال المذکور. فإن قلت إن الألم من الإدراک غیر تفرق الاتصال الحاصل بالقطع مثلا وهو أمر وجودی بالوجدان وینتقض به قولهم إن الشر بالذات عدمی اللهم إلا أن یراد به أن منشأ الشریة عدمی وإن کان بعض الشر وجودیا. قلت أجاب عنه صدر المتألهین قدس سره بأن الألم إدراک المنافی العدمی کتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحضوری الذی یحضر فیه المعلوم  
ص 312  
بوجوده الخارجی عند العالم لا بالعلم الحصولی الذی یحضر فیه المعلوم عند العالم بصوره مأخوذة منه لا بوجوده الخارجی فلیس عند الألم أمران تفرق الاتصال مثلا والصورة الحاصلة منه بل حضور ذلک الأمر المنافی هو الألم بعینه فهو وإن کان نحوا من الإدراک لکنه من أفراد العدم وهو وإن کان نحوا من العدم لکن له ثبوت علی حد ثبوت أعدام الملکات کالعمی والنقص وغیر ذلک والحاصل أن النفس لکونها صورة الإنسان الأخیرة التی بحذاء الفصل الأخیر جامعة لجمیع کمالات النوع واجدة لعامة القوی البدنیة وغیرها فتفرق الاتصال الذی هو آفة واردة علی الحاسة تدرک النفس عنده فقدها کمال تلک القوة التی وردت علیها الآفة فی مرتبة النفس الجامعة لا فی مرتبة البدن المادیة. ثم إن الشر لما کان هو عدم ذات أو عدم کمال ذات کان من الواجب أن تکون الذات التی یصیبه العدم قابلة له کالجواهر المادیة التی تقبل العدم بزوال صورتها التی هی تمام فعلیتها النوعیة وأن تکون الذات التی ینعدم کمالها بإصابة الشر قابلة لفقد الکمال أی أن یکون العدم عدما طاریا لها لا لازما لذاتها کالأعدام والنقائص اللازمة للماهیات الإمکانیة فإن هذا النوع من الأعدام منتزع من مرتبة الوجود وحده. وبهذا تبین أن عالم التجرد التام لا شر فیه إذ لا سبیل للعدم إلی ذواتها الثابتة بإثبات مبدئها ولا سبیل لعروض الأعدام المنافیة لکمالاتها التی تقتضیها وهی موجودة لها فی بدء وجودها. فمجال الشر ومداره هو عالم المادة التی تتنازع فیه الأضداد وتتمانع فیه مختلف الأسباب وتجری فیه الحرکات الجوهریة والعرضیة التی یلازمها التغیر من ذات إلی ذات ومن کمال إلی کمال. والشرور من لوازم وجود المادة القابلة للصور المختلفة والکمالات المتنوعة المتخالفة غیر أنها کیفما کانت مغلوبة للخیرات حقیرة فی جنبها إذا قیست إلیه  
ص 313  
وذلک أن الأشیاء کما نقل عن المعلم الأول من حیث الخیرات والشرور المنتسبة إلیها علی خمسة أقسام إما خیر محض وإما شر محض وإما خیرها غالب وإما شرها غالب وإما متساویة الخیر والشر والموجود من الأقسام الخمسة قسمان هما الأول الذی هو خیر محض وهو الواجب تعالی الذی یجب وجوده وله کل کمال وجودی وهو کل الکمال ویلحق به المجردات التامة والثالث الذی خیره غالب فإن العنایة الإلهیة توجب وجوده لأن فی ترک الخیر الکثیر شرا کثیرا. وأما الأقسام الثلاثة الباقیة فالشر المحض هو العدم المحض الذی هو بطلان صرف لا سبیل إلی وجوده وما شره غالب وما خیره وشره متساویان تأباهما العنایة الإلهیة التی نظمت نظام الوجود علی أحسن ما یمکن وأتقنه. وأنت إذا تأملت أی جزء من أجزاء الکون وجدته أنه لو لم یقع علی ما وقع علیه بطل بذلک النظام الکونی المرتبط بعض أطرافه ببعض من أصله وکفی بذلک شرا غالبا فی ترکه خیر غالب. وإذ تبین أن الشرور القلیلة التی تلحق الأشیاء من لوازم الخیرات الکثیرة التی لها فالقصد والإرادة تتعلق بالخیرات بالأصالة وبالشرور اللازمة لها بالتبع وبالقصد الثانی. ومن هنا یظهر أن الشرور داخلة فی القضاء الإلهی بالقصد الثانی وإن شئت قلت بالعرض نظرا إلی أن الشرور أعدام لا یتعلق بها قصد بالذات.

الفصل التاسع عشر فی ترتیب أفعاله وهو نظام الخلقة

الفصل التاسع عشر فی ترتیب أفعاله وهو نظام الخلقة  
قد اتضح بالأبحاث السابقة أن للوجود الإمکانی وهو فعله تعالی  
ص 314  
انقسامات منها انقسامه إلی مادی ومجرد وانقسام المجرد إلی مجرد عقلی ومجرد مثالی وأشرنا هناک إلی أن عوالم الوجود الکلیة ثلاثة عالم التجرد التام العقلی وعالم المثال وعالم المادة والمادیات فالعالم العقلی مجرد تام ذاتا وفعلا عن المادة وآثارها وعالم المثال مجرد عن المادة دون آثارها من الأشکال والأبعاد والأوضاع وغیرها ففی هذا العالم أشباح متمثلة فی صفة الأجسام التی فی عالم المادة والطبیعة فی نظام شبیه بنظامها الذی فی عالم المادة وإنما الفرق بینه وبین النظام المادی أن تعقب بعض المثالیات لبعض بالترتب الوجودی لا بتغیر صورة أو حال إلی صورة أو حال أخری بالخروج من القوة إلی الفعل بالحرکة کما هو الحال فی عالم المادة فحال الصور المثالیة فیما ذکرناه من ترتب بعضها علی بعض حال صورة الحرکة والتغیر فی الخیال والعلم مجرد مطلقا فالمتخیل من الحرکة علم بالحرکة لا حرکة فی العلم وعلم بالتغیر لا تغیر فی العلم. وعالم المادة لا یخلو ما فیها من الموجودات من تعلق ما بالمادة وتستوعبه الحرکة والتغیر جوهریة کانت أو عرضیة. وإذ کان الوجود بحقیقته الأصیلة حقیقة مشککة ذات مراتب مختلفة فی الشدة والضعف والشرف والخسة تتقوم کل مرتبة منها بما فوقها ویتوقف علیها بهویتها یستنتج من ذلک أولا أن العوالم الثلاثة مترتبة وجودا بالسبق واللحوق فعالم العقل قبل عالم المثال وعالم المثال قبل عالم المادة وجودا وذلک لأن الفعلیة المحضة التی لا یشوبها قوة ولا یخالطها استعداد أقوی وأشد وجودا مما هو بالقوة محضا کالهیولی الأولی أو یشوبه القوة ویخالطه الاستعداد کالطبائع المادیة فعالما العقل والمثال یسبقان عالم المادة. ثم العقل المفارق أقل حدودا وأوسع وجودا وأبسط ذاتا من المثال الذی تصاحبه آثار المادة وإن خلا عن المادة ومن المعلوم أن الوجود کلما کان  
ص 315  
أقل حدودا وأوسع وأبسط کانت مرتبته من حقیقة الوجود المشککة أقدم وأسبق وأعلی ومن أعلی المراتب التی هی مبدأ الکل أقرب فعالم العقل أقدم وأسبق وجودا من عالم المثال. وثانیا أن الترتیب المذکور بین العوالم الثلاثة ترتیب علی لمکان السبق والتوقف الذی بینها فعالم العقل علة لعالم المثال وعالم المثال علة مفیضة لعالم المادة. وثالثا أن العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة نظاما بما یلیق بکل منها وجودا وذلک لما تقدم أن کل علة مشتملة علی کمال معلولها بنحو أعلی وأشرف ففی عالم المثال نظام مثالی یضاهی نظام عالم المادة وهو أشرف منه وفی عالم العقل ما یطابق نظام المثال لکنه موجود بنحو أبط وأشرف وأجمل منه ویطابقه النظام الربانی الذی فی العلم الربوبی. ورابعا أنه ما من موجود ممکن مادی أو مجرد علوی أو سفلی إلا هو آیة للواجب تعالی من جمیع الوجوه یحکی بما عنده من الکمال الوجودی کمال الواجب تعالی.

الفصل العشرون فی العالم العقلی ونظامه وکیفیة حصول

اشارة

الفصل العشرون فی العالم العقلی ونظامه وکیفیة حصول الکثرة فیه  
قد تحقق فی مباحث العلة والمعلول أن الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد ولما کان الواجب تعالی واحدا بسیطا من کل وجه لا یتسرب إلیه جهة کثرة لا عقلیة ولا خارجیة واجدا لکل کمال وجودی وجدانا تفصیلیا فی  
ص 316  
عین الإجمال لا یفیض إلا وجودا واحدا بسیطا له کل کمال وجودی لمکان المسانخة بین العلة والمعلول له الفعلیة التامة من کل جهة والتنزه عن القوة والاستعداد. غیر أنه وجود ظلی للوجود الواجبی فقیر إلیه متقوم به غیر مستقل دونه فیلزمه النقص الذاتی والمحدودیة الإمکانیة التی تتعین بها مرتبتها فی الوجود ویلزمها الماهیة الإمکانیة والموجود الذی هذه صفتها عقل مجرد ذاتا وفعلا متأخر الوجود عن الواجب تعالی من غیر واسطة متقدم فی مرتبة الوجود علی سائر المراتب الوجودیة. ثم إن الماهیة لا تتکثر أفرادها إلا بمقارنة المادة والوجه فیه أن الکثرة إما أن تکون عین الماهیة أو جزأها أو خارجة منها لازمة لها أو خارجة منها مفارقة لها وعلی التقادیر الثلاثة الأول لا یوجد للماهیة فرد إذ کلما وجد فرد لها کان من الواجب أن یکون کثیرا وکل کثیر مؤلف من آحاد والواحد منها وجب أن یکون کثیرا لکونه مصداقا للماهیة وهذا الکثیر أیضا مؤلف من آحاد وهلم جرا فیتسلسل ولا ینتهی إلی واحد فلا یتحقق کثیر فلا یوجد للماهیة فرد. فمن الواجب أن تکون الکثرة الأفرادیة أمرا خارجا من الماهیة مفارقا لها ولحوق المفارق یحتاج إلی مادة فکل ماهیة کثیر الأفراد فهی مادیة وینعکس عکس النقیض إلی أن کل ماهیة غیر مادیة وهی المجردة وجودا لا تتکثر تکثرا أفرادیا أی أن کل مجرد فنوعه منحصر فی فرد وهو المطلوب نعم یمکن الکثرة الأفرادیة فی العقل المجرد فیما لو استکملت أفراد من نوع مادی کالإنسان بالسلوک الذاتی والحرکة الجوهریة من نشأة المادة والإمکان إلی نشأة التجرد والفعلیة الصرفة فیستصحب التمیز الفردی الذی کان لها عند کونها فی أول وجودها فی نشأة المادة والقوة. فتبین أن الصادر الأول الذی یصدر من الواجب تعالی عقل واحد هو  
ص 317  
أشرف موجود ممکن وأنه نوع منحصر فی فرد وإذ کان أشرف وأقدم فی الوجود فهو علة لما دونه وواسطة فی الإیجاد وأن فیه أکثر من جهة واحدة تصح صدور الکثیر منه لکن الجهات الکثیرة التی فیه لا تبلغ حدا یصح به صدور ما دون النشأة العقلیة بما فیه من الکثرة البالغة فمن الواجب أن یترتب صدور العقول نزولا إلی حد یحصل فیه من الجهات عدد یکافئ الکثرة التی فی النشأة التی بعد العقل. وتتصور هذه الکثرة علی أحد وجهین إما طولا وإما عرضا فالأول وهو حصول الکثرة طولا أن یوجد عقل ثم عقل وهکذا وکلما وجد عقل زادت جهة أو جهات حتی ینتهی إلی عقل تتحقق به جهات من الکثرة یفی بصدور النشأة التی بعد نشأة العقل فهناک أنواع متباینة من العقول کل منها منحصر فی فرد وهی مترتبة نزولا کل عال أشد وأشرف مما هو بعده وعلة فاعلة تام الفاعلیة له لما أن إمکانه الذاتی کاف فی صدوره وآخر هذه العقول علة فاعلة للنشأة التی بعد نشأة العقل وهذا الوجه هو الذی یمیل إلیه المشاءون فیما صوروه من العقول العشرة ونسبوا إلی آخرها المسمی عندهم بالعقل الفعال إیجاد عالم الطبیعة. والثانی وهو حصول الکثرة عرضا بأن ینتهی العقول الطولیة إلی عقول عرضیة لا علیه ولا معلولیة بینها هی بحذاء الأنواع المادیة یدبر کل منها ما بحذائه من النوع المادی وبها توجد الأنواع التی فی عالم الطبیعة وینتظم نظامه وتسمی هذه العقول أرباب الأنواع والمثل الأفلاطونیة. وهذا الوجه هو الذی یمیل إلیه الإشراقیون وذهب إلیه شیخ الإشراق واختاره صدر المتألهین قدس سره واستدل علیه بوجوه أحدها أن القوی النباتیة من الغاذیة والنامیة والمولدة أعراض حالة فی جسم موضوعها متغیرة بتغیره متحللة بتحلله فاقدة للعلم والإدراک فمن المحال أن تکون هی المبادی الموجدة لهذه التراکیب العجیبة التی لموضوعاته  
ص 318  
والأفعال المختلفة والأشکال والتخاطیط الحسنة الجمیلة التی فیها مع ما فیها من النظام الدقیق المتقن المحیر للعقول فلیس إلا أن هناک جوهرا عقلیا مجردا یعتنی بها ویدبر أمرها ویهدیها إلی غایاتها فی الوجود. وفیه أن هذا الدلیل لو تم دل علی أن هذه الأعمال العجیبة والنظام الجاری فیها تنتهی إلی جوهر عقلی ذی علم وأما قیامه بجوهر عقلی مباشر لا واسطة بینه وبین الجسم النباتی فلا فمن الجائز أن ینسب ما نسبوه إلی هذا الجوهر العقلی إلی الصورة الجوهریة التی بها یتحقق نوعیة النوع وفوقها العقل الفعال الذی هو آخر سلسلة العقول الطولیة. الثانی أن الأنواع الطبیعیة المادیة بما لها من النظام الجاری فیها دائما لیست موجودة عن اتفاق فالأمر الاتفاقی لا یکون دائمیا ولا أکثریا فلهذه الأنواع علل حقیقیة ولیست هی التی یزعمونها من الأمزجة ونحوها إذ لا دلیل یدل علی ذلک بل العلة الحقیقیة التی یستند إلیها کل منها جوهر عقلی مجرد ومثال کلی یعتنی به ویوجده ویدبر أمره والمراد بکلیته استواء نسبته إلی جمیع الأفراد المادیة التی تسوقها من القوة إلی الفعل لا جواز صدقه علی کثیرین. وفیه أن أفعال کل نوع وآثاره مستندة إلی صورته النوعیة ولو لا ذلک لم یتمیز نوع جوهرة من نوع آخر مثله والدلیل علی الصورة النوعیة الآثار المختصة بکل نوع التی تحتاج إلی ما تقوم به وتستند إلیه فیکون مبدأ قریبا لها. الثالث أن ذلک مما تقتضیه قاعدة إمکان الأشرف وهی قاعدة مبرهن علیها فإذا وجد ممکن هو أخس وجودا من ممکن آخر وجب أن یکون الممکن الذی هو أشرف منه موجودا قبله ولا ریب أن الإنسان الذی هو بالفعل فی جمیع الکمالات الإنسانیة مثلا أشرف وجودا من الإنسان المادی الذی هو بالقوة بالنسبه إلی أکثر الکمالات الإنسانیة فوجود الإنسان المادی دلیل علی وجود مثاله العقلی قبله وکذلک الأفراد المادیة لکل نوع مادی وجودها دلیل  
ص 319  
علی وجود رب نوعها قبلها وهو فرد من النوع مجرد فی أول وجوده له فعلیة فی جمیع کمالات النوع مخرج لسائر الأفراد من القوة إلی الفعل مدبر لها. وفیه أن جریان قاعدة إمکان الأشرف مشروط بکون الأخس والأشرف داخلین تحت ماهیة نوعیة واحدة حتی یدل جود الأخس فی الخارج علی إمکان الأشرف بحسب ماهیته ومجرد صدق مفهوم علی شی‌ء لا یدل علی کون ذلک الشی‌ء فردا لذلک المفهوم حقیقة کما أن کل علة موجدة واجدة لجمیع کمالات المعلول التی بها ذلک المعلول هو هو ولا یجب مع ذلک أن یکون علة کل شی‌ء متحدة الماهیة مع معلولها. فکون الکمال الذی به الإنسان إنسان مثلا موجودا لشی‌ء وانطباقه علیه لا یکشف عن کونه فردا لماهیة الإنسان لمجرد کونه واجدا لذلک. وبعبارة أخری صدق مفهوم الإنسان علی الإنسان الکلی الذی نعقله لا یدل علی کون معقولنا فردا للماهیة النوعیة الإنسانیة لم لا یجوز أن یکون واحدا من العقول الطولیة التی هی فی سلسلة علل الإنسان القریبة أو البعیدة لوجدانه کمال الإنسان وغیره من الأنواع والحمل علی هذا حمل الحقیقة والرقیقة دون الشائع. وأما لو لم یشترط فی جریان القاعدة کون الأخس والأشرف داخلین تحت ماهیة واحدة نوعیة فالإشکال أوقع.

تنبیه: قاعدة إمکان الأشرف

تنبیه: قاعدة إمکان الأشرف  
ومفادها أن الممکن الأشرف یجب أن یکون أقدم فی مراتب الوجود من الممکن الأخس فلا بد أن یکون الممکن الذی هو أشرف منه قد وجد قبله قد اعتنی بأمرها جمع من الحکماء وبنوا علیها عدة من المسائل.  
ص 320  
وقد قرر الاستدلال علیها صدر المتألهین قدس سره بأن الممکن الأخس إذا وجد عن الباری جل ذکره وجب أن یکون الممکن الأشرف قد وجد قبله وإلا فإن جاز أن یوجد معه وجب أن یوجد عن الواجب لذاته فی مرتبة واحدة لذات واحدة من جهة واحدة شیئان وهو محال وإن جاز أن یوجد بعد الأخس وبواسطة لزم کون المعلول أشرف من علته وأقدم وهو محال وإن لم یجز أن یوجد لا قبل الأخس ولا معه ولا بعده مع أنه ممکن بالإمکان الوقوعی الذی هو کون الشی‌ء بحیث لا یلزم من فرض وقوعه محال فلو فرض وجوده ولیس بصادر عن الواجب لذاته ولا عن شی‌ء من معلولاته وهو علی إمکانه فبالضرورة وجوده یستدعی جهة مقتضیة له أشرف مما علیه الواجب لذاته فیلزم أن یکون الممکن المفروض یستدعی بإمکانه علة موجدة أعلی وأشرف من الواجب لذاته وهو محال لأن الواجب لذاته فوق ما لا یتناهی بما لا یتناهی شدة فالمطلوب ثابت. ویمکن الاستدلال بما هو أوضح من ذلک فإن الشرافة والخسة المذکورتین وصفان للوجود مرجعهما إلی الشدة والضعف بحسب مرتبة الوجود فیرجعان إلی العلیة والمعلولیة مآلهما إلی کون الشی‌ء مستقلا موجودا فی نفسه وکونه رابطا قائما بغیره موجدا فی غیره فکل مرتبة من مراتب الوجود متقومة بما فوقها قائمة به وأخس منه ومقومة لما دونها مستقلة بالنسبة إلیه وأشرف منه. فلو فرض ممکنان أشرف وأخس وجودا کان من الواجب أن یوجد الأشرف قبل الأخس قبلیة وجودیة وإلا کان الأخس مستقلا غیر رابط ولا متقوم بالأشرف وقد فرض رابطا متقوما به هذا خلف. والمستفاد من الحجتین أولا أن کل کمال وجودی هو أخس من کمال آخر وجودی فالأشرف منهما موجود قبل الأخس والأشد منهما قبل الأضعف کالمرتبتین من الوجود المختلفتین شدة وضعفا وإن اختلفتا ماهیة نظیر العقلین الأول والثانی.  
ص 321  
وأما إذ کان الأخس فردا مادیا لماهیة فإنما تفید القاعدة أن الکمال الذی هو مسانخ له وأشد منه موجود قبله من غیر أن تفید أن ذلک الکمال الأشد فرد لماهیة الأخس لجواز أن یکون جهة من جهات الکمال الکثیرة فی علة کثیرة الجهات کالإنسان مثلا له فرد مادی ذو کمال أخس وفوقه کمال إنسانی مجرد من جمیع الجهات أشرف منه لکن لا یلزم منه أن یکون إنسانا بالحمل الشائع لجواز أن یکون جهة من جهات الکمال الذی فی علته الفاعلة فینتج حمل الحقیقة والرقیقة. نعم تجری القاعدة فی الغایات العالیة المجردة التی لبعض الأنواع المتعلقة بالمادة کالإنسان لقیام البرهان علی ثبوتها لذویها بالحمل الشائع إذا لم تصادف شیئا من الموانع الطبیعیة. وثانیا أن القاعدة إنما تجری فیما وراء المادیات وعالم الحرکات من المجردات التی لا یزاحم مقتضیاتها مزاحم ولا یمانعها ممانع وأما المادیات فمجرد اقتضاء المقتضی فیها وإمکان الماهیة لا یکفی فی إمکان وقوعها بل ربما یعوقها عائق. فلا یرد أن القاعدة لو کانت حقة استلزمت بلوغ کل فرد مادی کالفرد من الإنسان غایة کمالها العقلی والخیالی لکونها أشرف من الوجود الذی هو بالقوة مع أن أکثر الأفراد محرومون عن الکمال الغائی ممنوعون عن الوجود النهائی.

الفصل الحادی والعشرون فی عالم المثال

الفصل الحادی والعشرون فی عالم المثال  
ویسمی أیضا البرزخ لتوسطه بین العالم العقلی وعالم المادة والطبیعة  
ص 322  
وهو کما ظهر مما تقدم مرتبة من الوجود مجردة عن المادة دون آثارها من الکم والکیف والوضع ونحوها من الأعراض والعلة الموجدة له هو آخر العقول الطولیة المسمی عقلا فعالا عند المشائین وبعض العقول العرضیة عند الإشراقیین. وفیه أمثلة الصور الجوهریة التی هی جهات الکثرة فی العقل المفیض لهذا العالم المتمثل بعضها لبعض بهیئات مختلفة من غیر أن یفسد اختلاف الهیئات الوحدة الشخصیة التی لجوهره مثال ذلک أن جمعا کثیرا من أفراد الإنسان مثلا یتصورون بعض من لم یروه من الماضین وإنما سمعوا اسمه وشیئا من سیرته کل منهم یمثله فی نفسه بهیئة مناسبة لما یقدره علیه بما عنده من صفته وإن غایرت الهیئة التی له عند غیره. ولهذه النکتة قسموا المثال إلی خیال منفصل قائم بنفسه مستقل عن النفوس الجزئیة المتخیلة وخیال متصل قائم بالنفوس الجزئیة المتخیلة. علی أن فی متخیلات النفوس صورا جزافیة لا تناسب فعل الحکیم وفیها نسبة إلی دعابات المتخیلة.

الفصل الثانی والعشرون فی العالم المادی

الفصل الثانی والعشرون فی العالم المادی  
وهو العالم المحسوس أخس مراتب الوجود ویتمیز عن العالمین عالم العقل وعالم المثال یتعلق الصور فیه ذاتا وفعلا أو فعلا بالمادة وتوقفها علی الاستعداد. فما للأنواع التی فیها من الکمالات هی فی أول الوجود بالقوة ثم یخرج إلی الفعلیة بالتدریج وربما عاقها من کمالها عائق فالعلل فیها متزاحمة  
ص 323  
متمانعة. وقد عثرت الأبحاث العلمیة الطبیعیة والریاضیة إلی هذه الأیام علی شی‌ء کثیر من أجزاء هذا العالم والنسب التی بینها والنظام الجاری فیها ولعل ما هو مجهول منها أکثر مما هو معلوم. وقد تبین فی الأبحاث السابقة أن عالم المادة بما بین أجزائه من الارتباط والاتصال واحد سیال فی ذاته متحرک فی جوهره ویشایعه فی ذلک الأعراض والغایة التی تنتهی إلیها هذه الحرکة العامة هی التجرد علی ما تقدمت الإشارة إلیه فی مرحلة القوة والفعل. وإذ کان هذا العالم حرکة ومتحرکا فی جوهره سیلانا وسیالا فی وجوده وکانت هویته عین التجدد والتغیر لا شیئا یطرأ علیه التجدد والتغیر صح ارتباطه بالعلة الثابتة التی تنزه عن التجدد والتغیر. فالجاعل الثابت الوجود جعل ما هو فی ذاته متجدد متغیر لا أنه جعل الشی‌ء متجددا متغیرا وبذلک یرتفع إشکال استناد المتغیر إلی الثابت وارتباط الحادث بالقدیم.

الفصل الثالث والعشرون فی حدوث العالم

الفصل الثالث والعشرون فی حدوث العالم  
قد تحقق فیما تقدم من مباحث القدم والحدوث أن کل ماهیة ممکنة موجودة مسبوقة الوجود بعدم ذاتی فهی حادثة حدوثا ذاتیا والعدم السابق علی وجودها بحده منتزع عن علتها الموجدة لها فهی مسبوقة الوجود بوجود علتها متأخرة عنها. وإذ کان المبدأ الأول لکل وجود إمکانی سواء کان مادیا أو مجرد  
ص 324  
عقلیا أو غیر عقلی هو الواجب لذاته تعالی فکل ممکن موجود حادث ذاتا بالنسبة إلیه ومجموع الممکنات المسمی بعالم الإمکان وبما سوی الباری تعالی لیس شیئا وراء أجزائه فحکمه حکم أجزائه فالعالم بجمیع أجزائه حادث ذاتا مسبوق الوجود بوجود الواجب لذاته. ثم أنا لو أغمضنا عن الماهیات وقصرنا النظر فی الوجود بما أنه الحقیقة الأصیلة وجدنا الوجود منقسما إلی واجب لذاته قائم بذاته مستقل فی تحققه وثبوته وممکن موجود فی غیره رابط قائم بغیره الذی هو الواجب کان کل وجود إمکانی مسبوقا بالوجود الواجبی حادثا هذا النحو من الحدوث وحکم مجموع الوجودات الإمکانیة حکم أجزائه فالمجموع حادث بحدوثه. ثم إن لعالم المادة والطبیعة حدوثا آخر یخصه وهو الحدوث الزمانی تقریره أنه قد تقدم فی مباحث القوة والفعل أن عالم المادة متحرک بجوهره وما یلحق به من الأعراض سیال وجودا متجدد بالهویة سالک بذاته من النقص إلی الکمال متحول من القوة منقسم إلی حدود کل حد منها فعلیة لسابقه قوة للاحقه ثم لو قسم هذا الحد بعینه کان کلما حدث بالانقسام حد کان فعلیة لسابقه قوة للاحقه. وإن هذه الحرکة العامة ترسم امتدادا کمیا کلما فرض منه قطعة انقسمت إلی قبل وبعد وکذا کل قبل منه وبعد ینقسمان إلی قبل وبعد من غیر وقوف علی حد ما ذکر فی الحرکة التی ترسمه وإنما الفرق بین الامتدادین أن الذی للحرکة مبهم والذی لهذا الامتداد العارض لها متعین نظیر الفرق بین الجسم الطبیعی والجسم التعلیمی. وهذا الامتداد الذی یرسمه جوهر العالم بحرکته هو الزمان العام الذی به تتقدر الحرکات وتتعین النسب بین الحوادث الطبیعیة بالطول والقصر والقبلیة والبعدیة وقبلیته هی کونه قوة للفعلیة التی تلیه وبعدیته هی کونه فعلیة للقوة التی تلیه.  
ص 325  
فکل قطعة من قطعات هذه الحرکة العامة الممتدة أخذناها وجدناها مسبوقة بعدم زمانی لکونها فعلیة مسبوقة بقوة فهی حادثة بحدوث زمانی ومجموع هذه القطعات والأجزاء لیس إلا نفس القطعات والأجزاء فحکمه حکمها وهو حادث زمانی بحدوثها الزمانی فعالم المادة والطبیعة حادث حدوثا زمانیا هذا. وأما ما صوره المتکلمون فی حدوث العالم یعنی ما سوی الباری سبحانه زمانا بالبناء علی استحالة القدم الزمانی فی الممکن ومحصله أن الوجودات الإمکانیة منقطعة من طرف البدایة فلا موجود قبلها إلا الواجب تعالی والزمان ذاهب من الجانبین إلی غیر النهایة وصدره خال عن العالم وذیله مشغول به ظرف له. ففیه أن الزمان نفسه موجود ممکن مخلوق للواجب تعالی فلیجعل من العالم الذی هو فعله تعالی وعند ذاک لیس وراء الواجب وفعله أمر آخر فلا قبل حتی یستقر فیه عدم العالم استقرار المظروف فی ظرفه. علی أن القول بلا تناهی الزمان أولا وآخرا یناقض قولهم باستحالة القدیم الزمانی مضافا إلی أن الزمان کم عارض للحرکة القائمة بالجسم وعدم تناهیه یلازم عدم تناهی الأجسام وحرکاتها وهو قدم العالم المناقض لقولهم بحدوثه. وقد تفصی بعضهم عن إشکال لزوم کون الزمان لا واجبا ولا معلولا للواجب بأن الزمان أمر اعتباری لا بأس بالقول بکونه لا واجبا ولا معلولا للواجب. وفیه أنه یستوی حینئذ القول بحدوث العالم وقدمه زمانا إذ لا حقیقة للزمان. وتفصی عنه آخرون بأن الزمان انتزاعی منتزع من الوجود الواجبی تعالی عن ذلک.  
ص 326  
واعترض علیه بأن لازمه عروض التغیر للذات الواجبیة. وأجیب عنه بأنا لا نسلم وجوب المطابقة بین المنتزع والمنتزع عنه وأنت خبیر بأنه التزام بالسفسطة.

الفصل الرابع والعشرون فی دوام الفیض

الفصل الرابع والعشرون فی دوام الفیض  
قد تبین فی الأبحاث السابقة أن قدرته تعالی هی مبدئیته للإیجاد وعلیته لما سواه وهی عین الذات المتعالیة ولازم ذلک دوام الفیض واستمرار الرحمة وعدم انقطاع العطیة. ولا یلزم من ذلک دوام عالم الطبیعة لأن المجموع لیس شیئا وراء الأجزاء وکل جزء حادث مسبوق بالعدم ولا تکرر فی وجود العالم علی ما یراه القائلون بالأدوار والأکوار لعدم الدلیل علیه. وما قیل إن الأفلاک والأجرام العلویة دائمة الوجود بأشخاصها وکذلک کلیات العناصر والأنواع الأصلیة المادیة دائمة الوجود نظرا إلی أن عللها مفارقة آبیة عن التغیر. یدفعه عدم دلیل یدل علی کون هذه العلل تامة منحصرة غیر متوقفة فی تأثیرها علی شرائط ومعدات مجهولة لنا تختلف معلولاتها باختلافها فلا تتشابه الخلقة فی أدوارها. علی أن القول بالأفلاک والأجرام غیر القابلة للتغیر وغیر ذلک کانت أصولا موضوعة من الهیئة والطبیعیات القدیمتین وقد انفسخ الیوم هذه الآراء.  
تم الکتاب  
والحمد لله فی سادس محرم الحرام من سنة ألف وثلاثماءة وخمس وتسعین من الهجرة النبویة والصلاة علی محمد وآله.

1- راجع مفاتیح الأصول للسید المجاهد: 622 فی مفتاح: اختلفوا فی جواز تقلید المجتهد المیت عند ذکره أدلة المجوزین.  
2- اثبناها فی « ب» و شطب علیها المصنف فی « أ».

درباره مركز

بسم الله الرحمن الرحیم  
جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ في سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه 41)  
با اموال و جانهاى خود، در راه خدا جهاد نماييد؛ اين براى شما بهتر است اگر بدانيد حضرت رضا (عليه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌اى كه امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهاى ما را ياد گيرد و به مردم ياد دهد، زيرا مردم اگر سخنان نيكوى ما را (بى آنكه چيزى از آن كاسته و يا بر آن بيافزايند) بدانند هر آينه از ما پيروى (و طبق آن عمل) مى كنند  
بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص 159  
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 1340 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 1385 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 ، بازيهاي رايانه اي و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...  
د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رايگان نرم افزار هاي 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 2350524)  
ز)طراحی سيستم هاي حسابداري ، رسانه ساز ، موبايل 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 فرهنگي مذهبي قائميه اصفهان  
تاریخ تأسیس: 1385 شماره ثبت : 2373 شناسه ملی : 10860152026   
وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com  
تلفن 25-2357023- (0311) فکس 2357022 (0311) دفتر تهران 88318722 (021) بازرگانی و فروش 09132000109 امور کاربران 2333045(0311)  
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 621060953 ، شماره کارت :6273-5331-3045-1973و شماره حساب شبا : IR90-0180-0000-0000-0621-0609-53به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خيابان 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 می‌گشایی 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. بی‌گمان، 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».