دروس حوزه - پایه هشتم

مشخصات کتاب

سرشناسه:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان،1389  
عنوان و نام پدیدآور:دروس حوزه (پایه هشتم)/ واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان   
مشخصات نشر:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان 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

فرائد الاصول

اشارة

الجزء الأول   
بسم اللّه الرحمن الرحیم و به نستعین الحمد للّه الذی هدانا إلی شرائع الإسلام بتمهید قواعد الأحکام، و أرشدنا إلی غایة المرام باتّباع مسالک الأفهام، و وفّقنا لتحصیل فصول الأصول بإتقان ضوابط شریعة خیر الأنام، و بلّغنا إلی نهایة المسئول بإحکام قوانین الأحکام.   
و الصلاة و السلام علی المبعوث لإعلاء دعائم الإسلام و إعلان معالم الحلال و الحرام، و آله و أصحابه البررة، مفاتیح الرحمة و مصابیح الظلام.   
أمّا بعد، فیقول أقلّ خدّام الشریعة، أحوج الوری، عبد الحسین بن محمّد رضا التستریّ عفی اللّه تعالی عنهما: إنّ هذا تصنیف شریف، و تألیف منیف، من جملة تصانیف المولی القمقام، و قدوة الأنام، فحل الأعلام، و فرید الأیّام، الخائض فی أسرار المدارک، و الغائص فی بحار المسالک، ممهّد القواعد، و جامع المقاصد، کاشف رموز الدلائل، نخبة الأواخر و الأوائل، مقیاس مناهج غایة المرام، و مشکاة مسالک إرشاد العوامّ، مهذّب القوانین المحکمة، و محرّر الإشارات المبهمة، منبع الفضل، و عین العدل، فاتح صحیفة السداد و الرشاد، و خاتم رقیمة الفضل و الفقاهة و الاجتهاد، رئیس المحققین و المدققین من الأوّلین و الآخرین، شمس الفقهاء و المجتهدین، مرتضی المصطفی، و مصطفی المرتضی، کهف الحاج، شیخنا و أستاذنا، علم التقی، الحاج شیخ مرتضی الأنصاریّ التستریّ مدّ اللّه تعالی أطناب ظلاله علی مفارق الأنام، و عمّر اللّه بوجوده الشریف دوارس شرع الإسلام، ما دامت الفروع مترتبة علی الأصول، و الشمس لها الطلوع و الأفول.   
ثم إنّه دام ظلّه العالی لمّا أودع فیه نقود الحقائق و فرائد درر الدقائق، و أدرج فیه من مهمّات مسائل الأصول ما لم یذکر فی أبواب و لا فصول، و أجاد ما أفاد فیه من المطالب الأبکار ما لم تصل إلیها نتائج الأفکار، کثر رغبة المشتغلین إلی إدراکها، و اشتدّ میل المحصّلین إلی فهمها.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 2  
و  
لمّا کان بعضهم ما اهتدوا بنور التوفیق إلی ما فیه من التدقیق و التحقیق، سألونی أن أعلّق علیه و أضیف إلیه ما استفدته حین قراءتی علیه دام ظلّه العالی بیانا للکتاب و تقریبا للمدّعی إلی الحقّ و الصواب، و کان مع اختصاره و سهولة استنساخه و اکتثاره فی غایة العزّة و الندرة، و لا یکاد أیدی الکتّاب تکفی لکفایته، مع ما بهم من السعی فی تکثیر کتابته، و کان انطباعه موجبا للشیاع و باعثا علی مزید الانتفاع، فبادر بعض من ساعده التوفیق بعد اطّلاعه إلی إکثاره باطباعه و لامتیاز ما فیه من المطالب وجودة ما احتوی من العجائب سمّی ب «فرائد الأصول» فی تمییز المزیّف عن المقبول.   
رزقنا اللّه و إیّاه حسن المآب، إنّه هو الکریم الوهّاب، بحقّ محمّد و آله الأطیاب.   
قال بسم الله الرحمن الرحیم فاعلم أن المکلف إذا التفت إلی حکم شرعی فإما أن یحصل له الشک فیه أو القطع أو الظن فإن حصل له الشک فالمرجع فیه هی القواعد الشرعیة الثابتة للشاک فی مقام العمل و تسمی بالأصول العملیة و هی منحصرة فی أربعة لأن الشک إما أن یلاحظ فیه الحالة السابقة أم لا و علی الثانی فإما أن یمکن الاحتیاط أم لا و علی الأول فإما أن یکون الشک فی التکلیف أو فی المکلف به فالأول مجری الاستصحاب و الثانی مجری التخییر و الثالث مجری أصالة البراءة و الرابع مجری قاعدة الاحتیاط.   
[فالأول مجری الاستصحاب و الثانی مجری أصالة البراءة و الثالث مجری قاعدة الاحتیاط و الرابع مجری قاعدة التخییر] [و بعبارة أخری الشک إما أن یلاحظ فیه الحالة السابقة أو لا فالأول مجری الاستصحاب و الثانی إما أن یکون الشک فیه فی التکلیف أو لا فالأول مجری أصالة البراءة و الثانی إما أن یمکن الاحتیاط فیه أو لا فالأول مجری قاعدة الاحتیاط و الثانی مجری قاعدة التخییر] و ما ذکرنا هو المختار فی مجاری الأصول الأربعة و قد وقع الخلاف فیها و تمام الکلام فی کل واحد موکول إلی محله فالکلام یقع فی مقاصد ثلاثة الأول فی القطع و الثانی فی الظن و الثالث فی الأصول العملیة المذکورة التی هی المرجع عند الشک   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 3

المقصد الأول فی القطع

اشارة

المقصد الأول فی القطع   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 4  
ف  
نقول لا إشکال فی وجوب متابعة القطع و العمل علیه ما دام موجودا لأنه بنفسه طریق إلی الواقع و لیس طریقیته قابلة لجعل الشارع إثباتا أو نفیا.   
و من هنا یعلم أن إطلاق الحجة علیه لیس کإطلاق الحجة علی الأمارات المعتبرة شرعا لأن الحجة عبارة عن الوسط الذی به یحتج علی ثبوت الأکبر للأصغر و یصیر واسطة للقطع بثبوته له کالتغیر لإثبات حدوث العالم.   
فقولنا الظن حجة أو البینة حجة أو فتوی المفتی حجة یراد به کون هذه الأمور أوساطا لإثبات أحکام متعلقاتها فیقال هذا مظنون الخمریة و کل مظنون الخمریة یجب الاجتناب عنه و کذلک قولنا هذا الفعل مما أفتی المفتی بتحریمه أو قامت البینة علی کونه محرما و کل ما کان کذلک فهو حرام.   
و هذا بخلاف القطع لأنه إذا قطع بوجوب شی‌ء فیقال هذا واجب و کل واجب یحرم ضده أو یجب مقدمته.   
و کذلک العلم بالموضوعات فإذا قطع بخمریة شی‌ء فیقال هذا خمر و کل خمر یجب الاجتناب عنه و لا یقال إن هذا معلوم الخمریة و کل معلوم الخمریة حکمه کذا لأن أحکام الخمر إنما تثبت للخمر لا لما علم أنه خمر.   
و الحاصل أن کون القطع حجة غیر معقول لأن الحجة ما یوجب القطع بالمطلوب فلا یطلق علی نفس القطع.   
هذا کله بالنسبة إلی حکم متعلق القطع و هو الأمر المقطوع به و أما بالنسبة إلی حکم آخر فیجوز أن یکون القطع مأخوذا فی موضوعه فیقال إن الشی‌ء المعلوم بوصف کونه معلوما حکمه کذا و حینئذ فالعلم یکون وسطا لثبوت ذلک الحکم لمتعلقه و إن لم یطلق علیه الحجة إذ المراد   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 5  
ب  
الحجة فی باب الأدلة ما کان وسطا لثبوت أحکام متعلقه شرعا لا لحکم آخر کما إذا رتب الشارع الحرمة علی الخمر المعلوم کونها خمرا لا علی نفس الخمر و کترتب وجوب الإطاعة عقلا علی معلوم الوجوب لا الواجب الواقعی.   
و بالجملة فالقطع قد یکون طریقا للحکم و قد یکون مأخوذا فی موضوع الحکم.   
ثم ما کان منه طریقا لا یفرق فیه بین خصوصیاته من حیث القاطع و المقطوع به و أسباب القطع و أزمانه إذ المفروض کونه طریقا إلی متعلقه فیترتب علیه أحکام متعلقه و لا یجوز للشارع أن ینهی عن العمل به لأنه مستلزم للتناقض.   
فإذا قطع کون مائع بولا من أی سبب کان فلا یجوز للشارع أن یحکم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه لأن المفروض أنه بمجرد القطع یحصل له صغری و کبری أعنی قوله هذا بول و کل بول یجب الاجتناب عنه فهذا یجب الاجتناب عنه فحکم الشارع بأنه لا یجب الاجتناب عنه مناقض له إلا إذا فرض عدم کون النجاسة و وجوب الاجتناب من أحکام نفس البول بل من أحکام ما علم بولیته علی وجه خاص من حیث السبب أو الشخص أو غیرهما فخرج العلم حینئذ عن کونه طریقا و یکون مأخوذا فی الموضوع و حکمه أنه یتبع فی اعتباره مطلقا أو علی وجه خاص دلیل ذلک الحکم الثابت الذی أخذ العلم فی موضوعه.   
فقد یدل علی ثبوت الحکم لشی‌ء بشرط العلم به بمعنی انکشافه للمکلف من غیر خصوصیة للانکشاف.   
کما فی حکم العقل بحسن إتیان ما قطع العبد بکونه مطلوبا لمولاه و قبح ما یقطع بکونه مبغوضا فإن مدخلیة القطع بالمطلوبیة أو المبغوضیة فی صیرورة الفعل حسنا أو قبیحا عند العقل لا یختص ببعض أفراده.   
و کما فی حکم الشرع بحرمة ما علم أنه خمر أو نجاسة بقول مطلق بناء علی أن الحرمة و النجاسة الواقعیتین إنما تعرضان مواردهما بشرط العلم لا فی نفس الأمر کما هو قول بعض.   
و قد یدل دلیل ذلک الحکم علی ثبوته لشی‌ء بشرط حصول القطع به من سبب خاص أو شخص خاص مثل ما ذهب إلیه بعض الأخباریین من عدم جواز العمل فی الشرعیات بالعلم الغیر الحاصل من الکتاب و السنة کما سیجی‌ء و ما ذهب إلیه بعض من منع عمل القاضی بعلمه فی حقوق الله تعالی.   
و أمثلة ذلک بالنسبة إلی حکم غیر القاطع کثیرة کحکم الشارع علی المقلد بوجوب الرجوع إلی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 6  
ا  
لغیر فی الحکم الشرعی إذا علم به من الطرق الاجتهادیة المعهودة لا من مثل الرمل و الجفر فإن القطع الحاصل من هذه و إن وجب علی القاطع الأخذ به فی عمل نفسه إلا أنه لا یجوز للغیر تقلیده فی ذلک و کذلک العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غیر الإمامی من الطرق الاجتهادیة المتعارفة فإنه لا یجوز للغیر العمل بها و کحکم الشارع علی الحاکم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس لا من الحدس إلی غیر ذلک.   
ثم من خواص القطع الذی هو طریق إلی الواقع قیام الأمارات الشرعیة و الأصول العملیة مقامه فی العمل بخلاف المأخوذ فی الحکم علی وجه الموضوعیة فإنه تابع لدلیل ذلک الحکم.   
فإن ظهر منه أو من دلیل خارج اعتباره علی وجه الطریقیة للموضوع کالأمثلة المتقدمة قامت الأمارات و الأصول مقامه.   
و إن ظهر منه اعتبار القطع فی الموضوع من حیث کونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم یقم مقامه غیره کما إذا فرضنا أن الشارع اعتبر صفة القطع علی هذا الوجه فی حفظ عدد الرکعات الثنائیة و الثلاثیة و الأولیین من الرباعیة فإن غیره کالظن بأحد الطرفین أو أصالة عدم الزائد لا یقوم مقامه إلا بدلیل خاص خارجی غیر أدلة حجیة مطلق الظن فی الصلاة و أصالة عدم الأکثر.   
و من هذا الباب عدم جواز أداء الشهادة استنادا إلی البینة أو الید علی قول و إن جاز تعویل الشاهد فی عمل نفسه بهما إجماعا لأن العلم بالمشهود به مأخوذ فی مقام العمل علی وجه الطریقیة بخلاف مقام أداء الشهادة إلا أن یثبت من الخارج أن کل ما یجوز العمل به من الطرق الشرعیة یجوز الاستناد إلیه فی الشهادة کما یظهر من روایة حفص الواردة فی جواز الاستناد إلی الید.   
و مما ذکرنا یظهر أنه لو نذر أحد أن یتصدق کل یوم بدرهم ما دام متیقنا بحیاة ولده فإنه لا یجب التصدق عند الشک فی الحیاة لأجل استصحاب الحیاة بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحیاة فإنه یکفی فی الوجوب الاستصحاب.   
ثم إن هذا الذی ذکرنا من کون القطع مأخوذا تارة علی وجه الطریقیة و أخری علی وجه الموضوعیة جار فی الظن أیضا فإنه و إن فارق العلم فی کیفیة الطریقیة حیث إن العلم طریق بنفسه و الظن المعتبر طریق بجعل الشارع بمعنی کونه وسطا فی ترتب أحکام متعلقه کما أشرنا إلیه سابقا لکن الظن قد یؤخذ طریقا مجعولا إلی متعلقه و قد یؤخذ موضوعا للحکم سواء کان موضوعا علی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 7  
و  
جه الطریقیة لحکم متعلقه أو لحکم آخر یقوم مقامه سائر الطرق الشرعیة فیقال حینئذ إنه حجة و قد یؤخذ موضوعا لا علی وجه الطریقیة لحکم متعلقه أو لحکم آخر و لا یطلق علیه الحجة ح فلا بد من ملاحظة دلیل ذلک ثم الحکم بقیام غیره من الطرق المعتبرة مقامه لکن الغالب فیه   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 8

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول هل القطع حجة سواء صادف الواقع أم لم یصادف

الأول هل القطع حجة سواء صادف الواقع أم لم یصادف   
إنه قد عرفت أن القاطع لا یحتاج فی العمل بقطعه إلی أزید من الأدلة المثبتة لأحکام مقطوعه فیجعل ذلک کبری لصغری قطع بها فیقطع بالنتیجة فإذا قطع بکون شی‌ء خمرا و قام الدلیل علی کون حکم الخمر فی نفسها هی الحرمة فیقطع بحرمة ذلک الشی‌ء.   
لکن الکلام فی أن قطعه هذا هل هو حجة علیه من الشارع و إن کان مخالفا للواقع فی علم الله فیعاقب علی مخالفته أو أنه حجة علیه إذا صادف الواقع بمعنی أنه لو شرب الخمر الواقعی عالما عوقب علیه فی مقابل من شربها جاهلا لا أنه یعاقب علی شرب ما قطع بکونه خمرا و إن لم یکن خمرا فی الواقع.   
ظاهر کلماتهم فی بعض المقامات الاتفاق علی الأول کما یظهر من دعوی جماعة الإجماع علی أن ظان ضیق الوقت إذا أخر الصلاة عصی و إن انکشف بقاء الوقت فإن تعبیرهم بظن الضیق لبیان أدنی فردی الرجحان فیشمل القطع بالضیق.   
نعم حکی عن النهایة و شیخنا البهائی التوقف فی العصیان (بل فی التذکرة لو ظن ضیق الوقت عصی لو أخر إن استمر الظن و إن انکشف خلافه فالوجه عدم العصیان) انتهی.   
و استقرب العدم سید مشایخنا فی المفاتیح.   
و کذا لا خلاف بینهم ظاهرا فی أن سلوک الطریق المظنون الخطر أو مقطوعه معصیة یجب إتمام الصلاة فیه و لو بعد انکشاف عدم الضرر فیه فتأمل و یؤیده بناء العقلاء علی الاستحقاق و حکم العقل بقبح التجری.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 9  
و  
قد یقرر دلالة العقل علی ذلک بأنا إذا فرضنا شخصین قاطعین بأن قطع أحدهما بکون مائع معین خمرا و قطع الآخر بکون مائع آخر خمرا فشرباهما فاتفق مصادفة أحدهما للواقع و مخالفة الآخر فإما أن یستحقا العقاب أو لا یستحقه أحدهما أو یستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العکس لا سبیل إلی الثانی و الرابع و الثالث مستلزم لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختیار و هو مناف لما یقتضیه العدل فتعین الأول.   
و یمکن الخدشة فی الکل.   
أما الإجماع فالمحصل منه غیر حاصل و المسألة عقلیة خصوصا مع مخالفة غیر واحد کما عرفت من النهایة و ستعرف من قواعد الشهید قدس سره و المنقول منه لیس حجة فی المقام.   
و أما بناء العقلاء فلو سلم فإنما هو علی مذمة الشخص من حیث إن هذا الفعل یکشف عن وجود صفة الشقاوة فیه لا علی نفس فعله کمن انکشف لهم من حاله أنه بحیث لو قدر علی قتل سیده لقتله فإن المذمة علی المنکشف لا الکاشف.   
و من هنا یظهر الجواب عن قبح التجری فإنه لکشف ما تجری به عن خبث الفاعل لکونه جریئا عازما علی العصیان و التمرد لا عن کون الفعل مبغوضا للمولی.   
و الحاصل أن الکلام فی کون هذا الفعل الغیر المنهی عنه واقعا مبغوضا للمولی من حیث تعلق اعتقاد المکلف بکونه مبغوضا لا فی أن هذا الفعل المنهی عنه باعتقاده ینبئ عن سوء سریرة العبد مع سیده و کونه جریئا فی مقام الطغیان و المعصیة و عازما علیه فإن هذا غیر منکر فی هذا المقام کما سیجی‌ء و لکن لا یجدی فی کون الفعل محرما شرعیا لأن استحقاق المذمة علی ما کشف عنه الفعل لا یوجب استحقاقه علی نفس الفعل و من المعلوم أن الحکم العقلی باستحقاق الذم إنما یلازم استحقاق العقاب شرعا إذا تعلق بالفعل لا بالفاعل.   
و أما ما ذکر من الدلیل العقلی فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لأنه عصی اختیارا دون من لم یصادف.   
قولک إن التفاوت بالاستحقاق و العدم لا یحسن أن یناط بما هو خارج عن الاختیار ممنوع فإن العقاب بما لا یرجع بالأخرة إلی الاختیار قبیح إلا أن عدم العقاب لأمر لا یرجع إلی الاختیار قبحه غیر معلوم.   
کما یشهد به الأخبار الواردة فی أن (: من سن سنة حسنة کان له مثل أجر من عمل بها و من سن سنة سیئة کان له مثل وزر من عمل بها).   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 10  
فإذا فرضنا أن شخصین سنا سنة حسنة أو سیئة و اتفق کثرة العامل بإحداهما و قلة العامل بما سنه الآخر فإن مقتضی الروایات کون ثواب الأول أو عقابه أعظم و قد اشتهر أن للمصیب أجرین و للمخطئ أجرا واحدا.   
و الأخبار فی أمثال ذلک فی طرفی الثواب و العقاب بحد التواتر فالظاهر أن العقل إنما یحکم بتساویهما فی استحقاق المذمة من حیث شقاوة الفاعل و خبث سریرته مع المولی لا فی استحقاق المذمة علی الفعل المقطوع بکونه معصیة.   
و ربما یؤید ذلک أنا نجد من أنفسنا الفرق فی مرتبة العقاب بین من صادف فعله الواقع و بین من لم یصادف إلا أن یقال إن ذلک إنما هو فی المبغوضات العقلائیة من حیث إن زیادة العقاب من المولی و تأکد الذم من العقلاء بالنسبة إلی من صادف اعتقاده الواقع لأجل التشفی المستحیل فی حق الحکیم تعالی فتأمل هذا.   
(و قد یظهر من بعض المعاصرین التفصیل فی صورة القطع بتحریم شی‌ء غیر محرم واقعا فرجح استحقاق العقاب بفعله إلا أن یعتقد تحریم واجب غیر مشروط بقصد القربة فإنه لا یبعد عدم استحقاق العقاب علیه مطلقا أو فی بعض الموارد نظرا إلی معارضة الجهة الواقعیة للجهة الظاهریة فإن قبح التجری عندنا لیس ذاتیا بل یختلف بالوجوه و الاعتبارات.   
فمن اشتبه علیه مؤمن ورع بکافر واجب القتل فحسب أنه ذلک الکافر و تجری فلم یقتله فإنه لا یستحق الذم علی هذا الفعل عقلا عند من انکشف له الواقع و إن کان معذورا لو فعل.   
و أظهر من ذلک ما لو جزم بوجوب قتل نبی أو وصی فتجری و لم یقتله.   
أ لا تری أن المولی الحکیم إذا أمر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه و زعمه ذلک العدو فتجری و لم یقتله أن المولی إذا اطلع علی حاله لا یذمه علی هذا التجری بل یرضی به و إن کان معذورا لو فعل.   
و کذا لو نصب له طریقا غیر القطع إلی معرفة عدوه فأدی الطریق إلی تعیین ابنه فتجری و لم یفعل و هذا الاحتمال حیث یتحقق عند المتجری لا یجدیه إن لم یصادف الواقع و لذا یلزمه العقل بالعمل بالطریق المنصوب لما فیه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترک العمل به فإن المظنون فیه عدمها.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 11  
و من هنا یظهر أن التجری علی الحرام فی المکروهات الواقعیة أشد منه فی مباحاتها و هو فیها أشد منه فی مندوباتها و یختلف باختلافها ضعفا و شدة کالمکروهات و یمکن أن یراعی فی الواجبات الواقعیة ما هو الأقوی من جهاته و جهات التجری انتهی کلامه رفع مقامه.)   
أقول یرد علیه أولا منع ما ذکره من عدم کون قبح التجری ذاتیا لأن التجری علی المولی قبیح ذاتا سواء کان لنفس الفعل أو لکشفه عن کونه جریئا کالظلم بل هو قسم من الظلم فیمتنع عروض الصفة المحسنة له و فی مقابلة الانقیاد لله سبحانه فإنه یمتنع أن یعرض له جهة مقبحة.   
و ثانیا أنه لو سلم أنه لا امتناع فی أن یعرض له جهة محسنة لکنه باق علی قبحه ما لم یعرض له تلک الجهة و لیس مما لا یعرض له فی نفسه حسن و لا قبح إلا بملاحظة ما یتحقق فی ضمنه و بعبارة أخری لو سلمنا عدم کونه علة تامة للقبح کالظلم فلا شک فی کونه مقتضیا له کالکذب و لیس من قبیل الأفعال التی لا یدرک العقل بملاحظتها فی أنفسها حسنها و لا قبحها و حینئذ فیتوقف ارتفاع قبحه علی انضمام جهة یتدارک بها قبحه کالکذب المتضمن لإنجاء نبی.   
و من المعلوم أن ترک قتل المؤمن بوصف أنه مؤمن فی المثال الذی ذکره کفعله لیس من الأمور التی تتصف بحسن أو قبح للجهل بکونه قتل مؤمن و لذا اعترف فی کلامه بأنه لو قتله کان معذورا.  
فإذا لم یکن هذا الفعل الذی تحقق التجری فی ضمنه مما یتصف بحسن أو قبح لم یؤثر فی اقتضاء ما یقتضی القبح کما لا یؤثر فی اقتضاء ما یقتضی الحسن لو فرض أمره بقتل کافر فقتل مؤمنا معتقدا کفره فإنه لا إشکال فی مدحه من حیث الانقیاد و عدم مزاحمة حسنه بکونه فی الواقع قتل مؤمن.   
و دعوی أن الفعل الذی یتحقق به التجری و إن لم یتصف فی نفسه بحسن و لا قبح لکونه مجهول العنوان لکنه لا یمتنع أن یؤثر فی قبح ما یقتضی القبح بأن یرفعه إلا أن نقول بعدم مدخلیة الأمور الخارجیة عن القدرة فی استحقاق المدح و الذم و هو محل نظر بل منع و علیه یمکن ابتناء منع الدلیل العقلی السابق فی قبح التجری مدفوعة مضافا إلی الفرق بین ما نحن فیه و بین ما تقدم   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 12  
من الدلیل العقلی کما لا یخفی علی المتأمل بأن العقل مستقل بقبح التجری فی المثال المذکور و مجرد تحقق ترک قتل المؤمن فی ضمنه مع الاعتراف بأن ترک القتل لا یتصف بحسن و لا قبح لا یرفع قبحه و لذا یحکم العقل بقبح الکذب و ضرب الیتیم إذا انضم إلیهما ما یصرفهما إلی المصلحة إذا جهل الفاعل بذلک.   
(ثم إنه ذکر هذا القائل فی بعض کلماته أن التجری إذا صادف المعصیة الواقعیة تداخل عقابهما.)   
و لم یعلم معنی محصل لهذا الکلام إذ مع کون التجری عنوانا مستقلا فی استحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن أرید به وحدة العقاب فإنه ترجیح بلا مرجح و سیجی‌ء فی الروایة أن علی الراضی إثما و علی الداخل إثمین و إن أرید به عقاب زائد علی عقاب محض التجری فهذا لیس تداخلا لأن کل فعل اجتمع فیه عنوانان من القبح یزید عقابه علی ما کان فیه أحدهما.   
و التحقیق أنه لا فرق فی قبح التجری بین موارده و أن المتجری لا إشکال فی استحقاقه الذم من جهة انکشاف خبث باطنه و سوء سریرته بذلک و أما استحقاقه للذم من حیث الفعل المتجری فی ضمنه ففیه إشکال کما اعترف به الشهید قدس سره فیما یأتی من کلامه.   
نعم لو کان التجری علی المعصیة بالقصد إلی المعصیة فالمصرح به فی الأخبار الکثیرة العفو عنه و إن کان یظهر من أخبار أخر العقاب علی القصد أیضا مثل (قوله صلی اللَّه علیه و آله: نیة الکافر شر من عمله) (و قوله: إنما یحشر الناس علی نیاتهم).   
و ما ورد من تعلیل خلود أهل النار فی النار و خلود أهل الجنة فی الجنة بعزم کل من الطائفتین علی الثبات علی ما کان علیه من المعصیة و الطاعة لو خلدوا فی الدنیا.   
و ما ورد (: من أنه إذا التقی المسلمان بسیفهما فالقاتل و المقتول فی النار قیل یا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لأنه أراد قتل صاحبه) و ما ورد فی العقاب علی فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام کغارس الخمر و الماشی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 13  
لسعایة مؤمن.   
و فحوی ما دل علی أن الرضا بفعل کالفعل مثل (قوله علیه السلام: الراضی بفعل قوم کالداخل فیه معهم و علی الداخل إثمان إثم الرضا و إثم الدخول) و یؤیده قوله تعالی إن تبدوا ما فی أنفسکم أو تخفوه یحاسبکم به الله.   
و ما ورد من أن (: من رضی بفعل فقد لزمه و إن لم یفعل).   
و ما ورد فی تفسیر قوله تعالی فلم قتلتموهم إن کنتم صادقین من أن نسبة القتل إلی المخاطبین مع تأخرهم عن القائلین بکثیر لرضاهم بفعلهم و یؤیده قوله تعالی تلک الدار الآخرة نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الأرض و لا فسادا و العاقبة للمتقین و قوله تعالی إن الذین یحبون أن تشیع الفاحشة فی الذین ءامنوا لهم عذاب ألیم.   
و یمکن حمل الأخبار الأول علی من ارتدع عن قصده بنفسه و حمل الأخبار الأخیرة علی من بقی علی قصده حتی عجز عن الفعل لا باختیاره أو یحمل الأول علی من اکتفی بمجرد القصد و الثانیة علی من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات کما یشهد له حرمة الإعانة علی المحرم حیث عممه بعض الأساطین لإعانة نفسه علی الحرام و لعله لتنقیح المناط لا للدلالة اللفظیة.   
و قد علم مما ذکرنا أن التجری علی أقسام یجمعها عدم المبالاة بالمعصیة أو قلتها أحدها مجرد القصد إلی المعصیة و الثانی القصد مع الاشتغال بمقدماته و الثالث القصد مع التلبس بما یعتقد کونه معصیة و الرابع التلبس بما یحتمل کونه معصیة رجاء لتحقق المعصیة به و الخامس التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام و السادس التلبس به رجاء أن لا یکون معصیة و خوف أن یکون معصیة.   
و یشترط فی صدق التجری فی الثلاث الأخیرة عدم کون الجهل عذرا عقلیا أو شرعیا کما فی الشبهة المحصورة الوجوبیة أو التحریمیة و إلا لم یتحقق احتمال المعصیة و إن تحقق احتمال المخالفة للحکم الواقعی کما فی موارد أصالة البراءة و استصحابها.   
ثم إن الأقسام الستة کلها مشترکة فی استحقاق الفاعل للمذمة من حیث خبث ذاته و جرأته   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 14  
و سوء سریرته و إنما الکلام فی تحقق العصیان بالفعل المتحقق فی ضمنه التجری و علیک بالتأمل فی کل من الأقسام.   
(قال الشهید رحمه الله فی القواعد لا یؤثر نیة المعصیة عقابا و لا ذما ما لم یتلبس بها و هو مما ثبت فی الأخبار العفو عنه و لو نوی المعصیة و تلبس بما یراه معصیة فظهر خلافها ففی تأثیر هذه النیة نظر من أنها لما لم تصادف المعصیة صارت کنیة مجردة و هی غیر مؤاخذ بها و من دلالتها علی انتهاک الحرمة و جرأته علی المعاصی.   
و قد ذکر بعض الأصحاب أنه لو شرب المباح تشبها بشرب المسکر فعل حراما و لعله لیس لمجرد النیة بل بانضمام فعل الجوارح.   
و یتصور محل النظر فی صور منها ما لو وجد امرأة فی منزل غیره فظنها أجنبیة فأصابها فبان أنها زوجته أو أمته و منها ما لو وطئ زوجته بظن أنها حائض فبانت طاهرة و منها لو هجم علی طعام بید غیره فأکله فتبین أنه ملکه.   
و منها لو ذبح شاة بظنها للغیر بقصد العدوان فظهرت ملکه و منها ما إذا قتل نفسا بظن أنها معصومة فبانت مهدورة و قد قال بعض العامة نحکم بفسق المتعاطی ذلک لدلالته علی عدم المبالاة بالمعاصی و یعاقب فی الآخرة ما لم یتب عقابا متوسطا بین الصغیرة و الکبیرة و کلاهما تحکم و تخرص علی الغیب انتهی.)   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 15

الثانی [هل القطع الحاصل من المقدمات العقلیة حجة]

الثانی [هل القطع الحاصل من المقدمات العقلیة حجة]   
إنک قد عرفت أنه لا فرق فیما یکون العلم فیه کاشفا محضا بین أسباب العلم و ینسب إلی غیر واحد من أصحابنا الأخباریین عدم الاعتماد علی القطع الحاصل من المقدمات العقلیة القطعیة الغیر الضروریة لکثرة وقوع الاشتباه و الغلط فیها فلا یمکن الرکون إلی شی‌ء منها.   
فإن أرادوا عدم جواز الرکون بعد حصول القطع فلا یعقل ذلک فی مقام اعتبار العلم من حیث الکشف و لو أمکن الحکم بعدم اعتباره لجری مثله فی القطع الحاصل من المقدمات الشرعیة طابق النعل بالنعل.   
و إن أرادوا عدم جواز الخوض فی المطالب العقلیة لتحصیل المطالب الشرعیة لکثرة وقوع الغلط و الاشتباه فیها فلو سلم ذلک و أغمض عن المعارضة لکثرة ما یحصل من الخطإ فی فهم المطالب من الأدلة الشرعیة فله وجه و حینئذ فلو خاض فیها و حصل القطع بما لا یوافق الحکم الواقعی لم یعذر فی ذلک لتقصیره فی مقدمات التحصیل إلا أن الشأن فی ثبوت کثرة الخطإ أزید مما یقع فی فهم المطالب من الأدلة الشرعیة.   
و قد عثرت بعد ما ذکرت هذا علی کلام یحکی عن المحدث الأسترآبادی فی فوائده المدنیة قال فی عداد ما استدل به علی انحصار الدلیل فی غیر الضروریات الدینیة فی السماع عن الصادقین علیهما السلام قال (الدلیل التاسع مبنی علی مقدمة دقیقة شریفة تفطنت بتوفیق الله تعالی و هی أن العلوم النظریة قسمان قسم ینتهی إلی مادة هی قریبة من الإحساس و من هذا القسم علم الهندسة و الحساب و أکثر أبواب المنطق و هذا القسم لا یقع فیه الخلاف بین العلماء و الخطأ فی نتائج الأفکار و السبب فی ذلک أن الخطأ فی الفکر   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 16  
إما من جهة الصورة أو من جهة المادة و الخطأ من جهة الصورة لا یقع من العلماء لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقیمة و الخطأ من جهة المادة لا یتصور فی هذه العلوم لقرب المواد فیها إلی الإحساس و قسم ینتهی إلی مادة هی بعیدة عن الإحساس و من هذا القسم الحکمة الإلهیة و الطبیعیة و علم الکلام و علم أصول الفقه و المسائل النظریة الفقهیة و بعض القواعد المذکورة فی کتب المنطق و من ثم وقع الاختلافات و المشاجرات بین الفلاسفة فی الحکمة الإلهیة و الطبیعیة و بین علماء الإسلام فی أصول الفقه و مسائل الفقه و علم الکلام و غیر ذلک.   
و السبب فی ذلک أن القواعد المنطقیة إنما هی عاصمة عن الخطإ من جهة الصورة لا من جهة المادة إذ أقصی ما یستفاد من المنطق فی باب مواد الأقیسة تقسیم المواد علی وجه کلی إلی أقسام و لیست فی المنطق قاعدة بها یعلم أن کل مادة مخصوصة داخلة فی أی قسم من الأقسام و من المعلوم عند أولی الألباب امتناع وضع قاعدة تکفل بذلک.)   
ثم استظهر ببعض الوجوه تأییدا لما ذکره و قال بعد ذلک (فإن قلت لا فرق فی ذلک بین العقلیات و الشرعیات و الشاهد علی ذلک ما نشاهده من کثرة الاختلافات الواقعة بین أهل الشرع فی أصول الدین و فی الفروع الفقهیة.   
قلت إنما نشأ ذلک من ضم مقدمة عقلیة باطلة بالمقدمة النقلیة الظنیة أو القطعیة.   
و من الموضحات لما ذکرناه من أنه لیس فی المنطق قانون یعصم عن الخطإ فی مادة الفکر أن المشائیین ادعوا البداهة فی أن تفریق ماء کوز إلی کوزین إعدام لشخصه و إحداث لشخصین آخرین و علی هذه المقدمة بنوا إثبات الهیولی و الإشراقیین ادعوا البداهة فی أنه لیس إعداما للشخص الأول و إنما انعدمت صفة من صفاته و هو الاتصال ثم قال إذا عرفت ما مهدناه من المقدمة الدقیقة الشریفة فنقول إن تمسکنا بکلامهم علیهم السلام فقد عصمنا من الخطإ و إن تمسکنا بغیرهم   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 17  
لم نعصم منه انتهی کلامه.)   
و المستفاد من کلامه عدم حجیة إدراکات العقل فی غیر المحسوسات و ما تکون مبادیه قریبة من الإحساس إذا لم یتوافق علیه العقول.   
و قد استحسن ما ذکره غیر واحد ممن تأخر عنه منهم السید المحدث الجزائری قدس سره فی أوائل شرح التهذیب علی ما حکی عنه قال بعد ذکر کلام المحدث المتقدم بطوله (و تحقیق المقام یقتضی ما ذهب إلیه فإن قلت قد عزلت العقل عن الحکم فی الأصول و الفروع فهل یبقی له حکم فی مسألة من المسائل قلت أما البدیهیات فهی له وحده و هو الحاکم فیها و أما النظریات فإن وافقه النقل و حکم بحکمه قدم حکمه علی النقل وحده و أما لو تعارض هو و النقلی فلا شک عندنا فی ترجیح النقل و عدم الالتفات إلی ما حکم به العقل قال و هذا أصل یبتنی علیه مسائل کثیرة ثم ذکر جملة من المسائل المتفرعة.)   
أقول لا یحضرنی شرح التهذیب حتی ألاحظ ما فرع علی ذلک فلیت شعری إذا فرض حکم العقل علی وجه القطع بشی‌ء کیف یجوز حصول القطع أو الظن من الدلیل النقلی علی خلافه و کذا لو فرض حصول القطع من الدلیل النقلی کیف یجوز حکم العقل بخلافه علی وجه القطع و ممن وافقهما علی ذلک فی الجملة المحدث البحرانی فی مقدمات الحدائق حیث نقل کلاما للسید المتقدم فی هذا المقام و استحسنه إلا أنه صرح بحجیة العقل الفطری الصحیح و حکم بمطابقته للشرع و مطابقة الشرع له.   
ثم قال (لا مدخل للعقل فی شی‌ء من الأحکام الفقهیة من عبادات و غیرها و لا سبیل إلیها إلا السماع عن المعصوم علیه السلام لقصور العقل المذکور عن الاطلاع علیها.)   
ثم قال (نعم یبقی الکلام بالنسبة إلی ما یتوقف علی التوقیف فنقول إن کان الدلیل العقلی المتعلق بذلک بدیهیا ظاهر البداهة مثل الواحد نصف الاثنین فلا ریب فی صحة العمل به و إلا فإن لم یعارضه دلیل عقلی و لا نقلی فکذلک و إن عارضه دلیل عقلی آخر فإن تأید أحدهما بنقلی کان الترجیح   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 18  
للمتأید بالدلیل النقلی و إلا فإشکال و إن عارضه دلیل نقلی فإن تأید ذلک العقلی بدلیل نقلی کان الترجیح للعقلی إلا أن هذا فی الحقیقة تعارض فی النقلیات و إلا فالترجیح للنقلی وفاقا للسید المحدث المتقدم ذکره و خلافا للأکثر هذا بالنسبة إلی العقلی بقول مطلق أما لو أرید به المعنی الأخص و هو الفطری الخالی عن شوائب الأوهام الذی هو حجة من حجج الملک العلام و إن شذ وجوده فی الأنام ففی ترجیح النقلی علیه إشکال انتهی.)   
و لا أدری کیف جعل الدلیل النقلی فی الأحکام النظریة مقدما علی ما هو فی البداهة من قبیل الواحد نصف الاثنین مع أن ضروریات الدین و المذهب لم یزد فی البداهة علی ذلک.   
و العجب مما ذکره فی الترجیح عند تعارض العقل و النقل کیف یتصور الترجیح فی القطعیین و أی دلیل علی الترجیح المذکور.   
و أعجب من ذلک الاستشکال فی تعارض العقلیین من دون ترجیح مع أنه لا إشکال فی تساقطهما و فی تقدیم العقلی الفطری الخالی عن شوائب الأوهام علی الدلیل النقلی مع أن العلم بوجود الصانع إما أن یحصل من هذا العقل الفطری أو مما دونه من العقلیات البدیهیة بل النظریات المنتهیة إلی البداهة.   
و الذی یقتضیه النظر وفاقا لأکثر أهل النظر أنه کلما حصل القطع من دلیل عقلی فلا یجوز أن یعارضه دلیل نقلی و إن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأویله إن لم یمکن طرحه و کلما حصل القطع من دلیل نقلی مثل القطع الحاصل من إجماع جمیع الشرائع علی حدوث العالم زمانا فلا یجوز أن یحصل القطع علی خلافه من دلیل عقلی مثل استحالة تخلف الأثر عن المؤثر و لو حصل منه صورة برهان کانت شبهة فی مقابلة البدیهة لکن هذا لا یتأتی فی العقل البدیهی من قبیل الواحد نصف الاثنین و لا فی الفطری الخالی عن شوائب الأوهام فلا بد فی مواردهما من التزام عدم حصول القطع من النقل علی خلافه لأن الأدلة القطعیة النظریة فی النقلیات مضبوطة محصورة لیس فیها شی‌ء یصادم العقل البدیهی أو الفطری.   
فإن قلت لعل نظر هؤلاء فی ذلک إلی ما یستفاد من الأخبار مثل (قولهم علیهم السلام: حرام علیکم أن تقولوا بشی‌ء ما لم تسمعوه منا) و (قولهم علیهم السلام: و لو أن رجلا قام لیلة و صام   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 19  
نهاره و حج دهره و تصدق بجمیع ماله و لم یعرف ولایة ولی الله فیکون أعماله بدلالته فیوالیه ما کان له علی الله ثواب) و (قولهم علیهم السلام: من دان الله بغیر سماع من صادق فهو کذا و کذا) إلی غیر ذلک من أن الواجب علینا هو امتثال أحکام الله تعالی التی بلغها حججه علیه السلام.   
فکل حکم لم یکن الحجة واسطة فی تبلیغه لم یجب امتثاله بل یکون من قبیل اسکتوا عما سکت الله عنه فإن معنی سکوته عنه عدم أمر أولیائه بتبلیغه حینئذ فالحکم المنکشف بغیر واسطة الحجة ملغی فی نظر الشارع و إن کان مطابقا للواقع کما یشهد به تصریح الإمام علیه السلام بنفی الثواب علی التصدق بجمع المال مع القطع بکونه محبوبا و مرضیا عند الله.   
و وجه الاستشکال فی تقدیم الدلیل النقلی علی العقلی الفطری السلیم ما ورد من النقل المتواتر علی حجیة العقل و أنه حجة باطنة و أنه مما یعبد به الرحمن و یکتسب به الجنان و نحوها مما یستفاد منه کون العقل السلیم أیضا حجة من الحجج فالحکم المنکشف به حکم بلغه الرسول الباطنی الذی هو شرع من داخل کما أن الشرع عقل من خارج.   
و مما یشیر إلی ما ذکرنا من قبل هؤلاء ما ذکره السید الصدر رحمه الله فی شرح الوافیة فی جملة کلام له فی حکم ما یستقل به العقل ما لفظه (أن المعلوم هو أنه یجب فعل شی‌ء أو ترکه أو لا یجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غیرهما من جهة نقل قول المعصوم علیه السلام أو فعله أو تقریره لا أنه یجب فعله أو ترکه أو لا یجب مع حصولهما من أی طریق کان) انتهی موضع الحاجة.   
قلت أولا نمنع مدخلیة توسط تبلیغ الحجة فی وجوب إطاعة حکم الله سبحانه کیف و العقل بعد ما عرف أن الله تعالی لا یرضی بترک الشی‌ء الفلانی و علم بوجوب إطاعة الله لم یحتج ذلک إلی توسط مبلغ.   
و دعوی استفادة ذلک من الأخبار ممنوعة فإن المقصود من أمثال الخبر المذکور عدم جواز الاستبداد بالأحکام الشرعیة بالعقول الناقصة الظنیة علی ما کان متعارفا فی ذلک الزمان من العمل بالأقیسة و الاستحسانات من غیر مراجعة حجج الله بل فی مقابلهم علیهم السلام و إلا فإدراک العقل القطعی للحکم المخالف للدلیل النقلی علی وجه لا یمکن الجمع بینهما فی غایة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 20  
الندرة بل لا نعرف وجوده فلا ینبغی الاهتمام به فی هذه الأخبار الکثیرة مع أن ظاهرها ینفی حکومة العقل و لو مع عدم المعارض و علی ما ذکرنا یحمل ما ورد من (: أن دین الله لا یصاب بالعقول).  
و أما نفی الثواب علی التصدق مع عدم کون العمل به بدلالة ولی الله فلو أبقی علی ظاهره دل علی عدم الاعتبار بالعقل الفطری الخالی عن شوائب الأوهام مع اعترافه بأنه حجة من حجج الملک العلام فلا بد من حمله علی التصدقات الغیر المقبولة مثل التصدق علی المخالفین لأجل تدینهم بذلک الدین الفاسد کما هو الغالب فی تصدق المخالف علی المخالف کما فی تصدقنا علی فقراء الشیعة لأجل محبتهم لأمیر المؤمنین علیه السلام و بغضهم لأعدائه أو علی أن المراد حبط ثواب التصدق من أجل عدم المعرفة لولی الله تعالی أو علی غیر ذلک.   
و ثانیا سلمنا مدخلیة تبلیغ الحجة فی وجوب الإطاعة لکنا إذا علمنا إجمالا بأن حکم الواقعة الفلانیة لعموم الابتلاء بها قد صدر یقینا من الحجة مضافا إلی (ما ورد من قوله صلی اللَّه علیه و آله فی خطبة حجة الوداع: معاشر الناس ما من شی‌ء یقربکم إلی الجنة و یباعدکم عن النار إلا أمرتکم به و ما من شی‌ء یقربکم إلی النار و یباعدکم عن الجنة إلا و قد نهیتکم عنه) ثم أدرکنا ذلک الحکم إما بالعقل المستقل و إما بواسطة مقدمة عقلیة نجزم من ذلک بأن ما استکشفناه بعقولنا صادر عن الحجة صلوات الله علیه فیکون الإطاعة بواسطة الحجة.   
إلا أن یدعی أن الأخبار المتقدمة و أدلة وجوب الرجوع إلی الأئمة صلوات علیهم تدل علی مدخلیة تبلیغ الحجة و بیانه فی طریق الحکم و أن کل حکم لم یعلم من طریق السماع عنهم علیهم السلام و لو بالواسطة فهو غیر واجب الإطاعة و حینئذ فلا یجدی مطابقة الحکم المدرک لما صدر عن الحجة علیه السلام.   
لکن قد عرفت عدم دلالة الأخبار و مع تسلیم ظهورها فهو أیضا من باب تعارض النقل الظنی مع العقل القطعی و لذلک لا فائدة مهمة فی هذه المسألة إذ بعد ما قطع العقل بحکم و قطع بعدم رضاء الله جل ذکره بمخالفته فلا یعقل ترک العمل بذلک ما دام هذا القطع باقیا فکل ما دل علی خلاف ذلک فمؤول أو مطروح.   
نعم الإنصاف أن الرکون إلی العقل فیما یتعلق بإدراک مناطات الأحکام لینتقل منها إلی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 21  
إدراک نفس الأحکام موجب للوقوع فی الخطإ کثیرا فی نفس الأمر و إن لم یحتمل ذلک عند المدرک کما یدل علیه الأخبار الکثیرة الواردة بمضمون أن دین الله لا یصاب بالعقول و (: أنه لا شی‌ء أبعد عن دین الله من عقول الناس).   
و أوضح من ذلک کله (روایة أبان بن تغلب عن الصادق علیه السلام:   
قال قلت له رجل قطع إصبعا من أصابع المرأة کم فیها من الدیة قال عشر من الإبل قال قلت قطع إصبعین قال عشرون قلت قطع ثلاثا قال ثلاثون قلت قطع أربعا قال عشرون قلت سبحان الله یقطع ثلاثا فیکون علیه ثلاثون و یقطع أربعا فیکون علیه عشرون کان یبلغنا هذا و نحن بالعراق فقلنا إن الذی جاء به شیطان قال علیه السلام مهلا یا أبان هذا حکم رسول الله صلی اللَّه علیه و آله إن المرأة تعاقل الرجل إلی ثلث الدیة فإذا بلغ الثلث رجع إلی النصف یا أبان إنک أخذتنی بالقیاس و السنة إذا قیست محق الدین) و هی و إن کانت ظاهرة فی توبیخ أبان علی رد الروایة الظنیة التی سمعها فی العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه أو علی تعجبه مما حکم به الإمام علیه السلام من جهة مخالفته لمقتضی القیاس إلا أن مرجع الکل إلی التوبیخ علی مراجعة العقل فی استنباط الأحکام فهو توبیخ علی المقدمات المفضیة إلی مخالفة الواقع.   
و قد أشرنا هنا و فی أول المسألة إلی عدم جواز الخوض لاستکشاف الأحکام الدینیة فی المطالب العقلیة و الاستعانة بها فی تحصیل مناط الحکم و الانتقال منه إلیه علی طریق اللم لأن أنس الذهن بها یوجب عدم حصول الوثوق بما یصل إلیه من الأحکام التوقیفیة فقد یصیر منشأ لطرح الأمارات النقلیة الظنیة لعدم حصول الظن له منها بالحکم.   
و أوجب من ذلک ترک الخوض فی المطالب العقلیة النظریة لإدراک ما یتعلق بأصول الدین فإنه تعریض للهلاک الدائم و العذاب الخالد و قد أشیر إلی ذلک عند النهی عن الخوض فی مسألة القضاء و القدر و عند نهی بعض أصحابهم علیهم السلام عن المجادلة فی المسائل الکلامیة لکن الظاهر من بعض تلک الأخبار أن الوجه فی النهی عن الأخیر عدم الاطمئنان بمهارة الشخص المنهی فی المجادلة فیصیر مفحما عند المخالفین و یوجب ذلک وهن المطالب الحقة فی نظر أهل الخلاف.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 22

الثالث قد اشتهر فی السنة المعاصرین أن قطع القطاع لا اعتبار به‌

الثالث قد اشتهر فی السنة المعاصرین أن قطع القطاع لا اعتبار به   
و لعل الأصل فی ذلک ما صرح به کاشف الغطاء قدس سره بعد الحکم بأن کثیر الشک لا اعتبار بشکه قال (و کذا من خرج عن العادة فی قطعه أو فی ظنه فیلغو اعتبارهما فی حقه انتهی) أقول أما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة فی ظنه فلأن أدلة اعتبار الظن فی مقام یعتبر فیه مختصة بالظن الحاصل من الأسباب التی یتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس لو وجدت تلک الأسباب عندهم علی النحو الذی وجد عند هذا الشخص فالحاصل من غیرها یساوی الشک فی الحکم.   
و أما قطع من خرج قطعه عن العادة فإن أرید بعدم اعتباره عدم اعتباره فی الأحکام التی یکون القطع موضوعا لها کقبول شهادته و فتواه و نحو ذلک فهو حق لأن أدلة اعتبار العلم فی هذه المقامات لا تشمل هذا قطعا لکن ظاهر کلام من ذکره فی سیاق کثیر الشک إرادة غیر هذا القسم.   
و إن أرید به عدم اعتباره فی مقامات یعتبر القطع فیها من حیث الکاشفیة و الطریقیة إلی الواقع فإن أرید بذلک أنه حین قطعه کالشاک فلا شک فی أن أحکام الشاک و غیر العالم لا تجری فی حقه و کیف یحکم علی القاطع بالتکلیف بالرجوع إلی ما دل علی عدم الوجوب عند عدم العلم و القاطع بأنه صلی ثلاثا بالبناء علی أنه صلی أربعا و نحو ذلک.   
و إن أرید بذلک وجوب ردعه عن قطعه و تنزیله إلی الشک أو تنبیهه علی مرضه لیرتدع بنفسه و لو بأن یقال له إن الله سبحانه لا یرید منک الواقع لو فرض عدم تفطنه لقطعه بأن الله یرید   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 23  
الواقع منه و من کل أحد فهو حق لکنه یدخل فی باب الإرشاد و لا یختص بالقطاع بل بکل من قطع بما یقطع بخطائه فیه من الأحکام الشرعیة و الموضوعات الخارجیة المتعلقة بحفظ النفوس و الأعراض بل الأموال فی الجملة و أما فی ما عدا ذلک مما یتعلق بحقوق الله سبحانه فلا دلیل علی وجوب الردع فی القطاع کما لا دلیل علیه فی غیره و لو بنی علی وجوب ذلک فی حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر کما هو ظاهر بعض النصوص و الفتاوی لم یفرق أیضا بین القطاع و و إن أرید بذلک أنه بعد انکشاف الواقع لا یجزی ما أتی به علی طبق قطعه فهو أیضا حق فی الجملة لأن المکلف إن کان تکلیفه حین العمل مجرد الواقع من دون مدخلیة للاعتقاد فالمأتی به المخالف للواقع لا یجزی عن الواقع سواء القطاع و غیره و إن کان للاعتقاد مدخل فیه کما فی أمر الشارع بالصلاة إلی ما یعتقد کونها قبلة فإن قضیة هذا کفایة القطع المتعارف لا قطع القطاع فیجب علیه الإعادة و إن لم تجب علی غیره.   
ثم إن بعض المعاصرین وجه الحکم بعدم اعتبار قطع القطاع بعد تقییده بما إذا علم القطاع أو احتمل أن یکون حجیة قطعه مشروطة بعدم کونه قطاعا بأنه یشترط فی حجیة القطع عدم منع الشارع عنه و إن کان العقل أیضا قد یقطع بعدم المنع إلا أنه إذا احتمل المنع یحکم بحجیة القطع ظاهرا ما لم یثبت المنع.   
و أنت خبیر بأنه یکفی فی فساد ذلک عدم تصور القطع بشی‌ء و عدم ترتیب آثار ذلک الشی‌ء علیه مع فرض کونه الآثار آثارا له.   
و العجب أن المعاصر مثل لذلک بما إذا قال المولی لعبده لا تعتمد فی معرفة أوامری علی ما تقطع به من قبل عقلک أو یؤدی إلیه حدسک بل اقتصر علی ما یصل إلیک منی بطریق المشافهة و المراسلة و فساده یظهر مما سبق من أول المسألة إلی هنا.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 24

الرابع أن المعلوم إجمالا هل هو کالمعلوم بالتفصیل فی الاعتبار أم لا

اشارة

الرابع أن المعلوم إجمالا هل هو کالمعلوم بالتفصیل فی الاعتبار أم لا   
و الکلام فیه یقع تارة فی اعتباره من حیث إثبات التکلیف به و أن الحکم المعلوم بالإجمال هل هو کالمعلوم بالتفصیل فی التنجز علی المکلف أم هو کالمجهول رأسا و أخری فی أنه بعد ما ثبت التکلیف بالعلم التفصیلی أو الإجمالی المعتبر فهل یکتفی فی امتثاله بالموافقة الإجمالیة و لو مع تیسر العلم التفصیلی أم لا یکتفی به إلا مع تعذر العلم التفصیلی فلا یجوز إکرام شخصین أحدهما زید مع التمکن من معرفة زید بالتفصیل و لا فعل الصلاتین فی ثوبین مشتبهین مع إمکان الصلاة فی ثوب طاهر.   
و الکلام من الجهة الأولی یقع من جهتین لأن اعتبار العلم الإجمالی له مرتبتان الأولی حرمة المخالفة القطعیة و الثانیة وجوب الموافقة القطعیة و المتکفل للتکلم فی المرتبة الثانیة هی مسألة البراءة و الاشتغال عند الشک فی المکلف به فالمقصود فی المقام الأول التکلم فی المرتبة الأولی.   
و لنقدم الکلام فی

المقام الثانی [المقدم] و هو کفایة العلم الإجمالی فی الامتثال

المقام الثانی و هو کفایة العلم الإجمالی فی الامتثال   
فنقول مقتضی القاعدة جواز الاقتصار فی الامتثال بالعلم الإجمالی بإتیان المکلف به أما فیما لا یحتاج سقوط التکلیف فیه إلی قصد الإطاعة ففی غایة الوضوح و أما فیما یحتاج إلی قصد الإطاعة فالظاهر أیضا تحقق الإطاعة إذا قصد الإتیان بشیئین یقطع بکون أحدهما المأمور به.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 25  
و دعوی أن العلم بکون المأتی به مقربا معتبر حین الإتیان به و لا یکفی العلم بعده بإتیانه ممنوعة إذ لا شاهد لها بعد تحقق الإطاعة بغیر ذلک أیضا فیجوز لمن تمکن من تحصیل العلم التفصیلی بأداء العبادات العمل بالاحتیاط و ترک تحصیل العلم التفصیلی.   
لکن الظاهر کما هو المحکی عن بعض ثبوت الاتفاق علی عدم جواز الاکتفاء بالاحتیاط إذا توقف علی تکرار العبادة بل ظاهر المحکی عن الحلی فی مسألة الصلاة فی الثوبین عدم جواز التکرار للاحتیاط حتی مع عدم التمکن من العلم التفصیلی و إن کان ما ذکره من التعمیم ممنوعا.   
و حینئذ فلا یجوز لمن تمکن من تحصیل العلم بالماء المطلق أو بجهة القبلة أو فی ثوب طاهر أن یتوضأ وضوءین یقطع بوقوع أحدها بالماء المطلق أو یصلی إلی جهتین یقطع بکون أحدهما القبلة أو فی ثوبین یقطع بطهارة أحدهما.   
لکن الظاهر من صاحب المدارک قدس سره التأمل بل ترجیح الجواز فی المسألة الأخیرة و لعله متأمل فی الکل إذ لا خصوصیة للمسألة الأخیرة.   
و أما إذا لم یتوقف الاحتیاط علی التکرار کما إذا أتی بالصلاة مع جمیع ما یحتمل أن یکون جزء فالظاهر عدم ثبوت اتفاق علی المنع و وجوب تحصیل الیقین التفصیلی لکن لا یبعد ذهاب المشهور إلی ذلک بل ظاهر کلام السید الرضی رحمه الله فی مسألة الجاهل بوجوب القصر و ظاهر تقریر أخیه السید المرتضی رحمه الله له ثبوت الإجماع علی بطلان صلاة من لا یعلم أحکامها هذا کله فی تقدیم العلم التفصیلی علی الإجمالی.   
و هل یلحق بالعلم التفصیلی الظن التفصیلی المعتبر فیقدم علی العلم الإجمالی أم لا.   
التحقیق أن یقال إن الظن المذکور إن کان مما لم یثبت اعتباره إلا من جهة دلیل الانسداد المعروف بین المتأخرین لإثبات حجیة الظن المطلق فلا إشکال فی جواز ترک تحصیله و الأخذ بالاحتیاط إذا لم یتوقف علی التکرار.   
و العجب ممن یعمل بالأمارات من باب الظن المطلق ثم یذهب إلی عدم صحة عبادة تارک طریقی الاجتهاد و التقلید و الآخذ بالاحتیاط و لعل الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه و لإبطال هذه الشبهة و إثبات صحة عبادة المحتاط محل و أما لو توقف الاحتیاط علی التکرار ففی جواز الأخذ به و ترک تحصیل الظن بتعیین المکلف به أو عدم الجواز وجهان.   
من أن العمل بالظن المطلق لم یثبت إلا جوازه و عدم وجوب تقدیم الاحتیاط علیه أما تقدیمه   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 26  
علی الاحتیاط فلم یدل علیه دلیل.   
و من أن الظاهر أن تکرار العبادة احتیاطا فی الشبهة الحکمیة مع ثبوت الطریق إلی الحکم الشرعی و لو کان هو الظن المطلق خلاف السیرة المستمرة بین العلماء مع أن جواز العمل بالظن إجماعی فیکفی فی عدم جواز الاحتیاط بالتکرار احتمال عدم جوازه و اعتبار الاعتقاد التفصیلی فی الامتثال.   
و الحاصل أن الأمر دائر بین تحصیل الاعتقاد التفصیلی و لو کان ظنا و بین تحصیل العلم بتحقق الإطاعة و لو إجمالا فمع قطع النظر عن الدلیل الخارجی یکون الثانی مقدما علی الأول فی مقام الإطاعة بحکم العقل و العقلاء لکن بعد العلم بجواز الأول و الشک فی جواز الثانی فی الشرعیات من جهة منع جماعة من الأصحاب عن ذلک و إطلاقهم اعتبار نیة الوجه فالأحوط ترک ذلک و إن لم یکن واجبا لأن نیة الوجه لو قلنا باعتباره فلا نسلمه إلا مع العلم بالوجه أو الظن الخاص لا الظن المطلق الذی لم یثبت القائل به جوازه إلا بعدم وجوب الاحتیاط لا بعدم جوازه فکیف یعقل تقدیمه علی الاحتیاط.   
و أما لو کان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص فالظاهر أن تقدیمه علی الاحتیاط إذا لم یتوقف علی التکرار مبنی علی اعتبار قصد الوجه و حیث قد رجحنا فی مقامه عدم اعتبار نیة الوجه فالأقوی جواز ترک تحصیل الظن و الأخذ بالاحتیاط و من هنا یترجح القول بصحة عبادة المقلد إذا أخذ بالاحتیاط و ترک التقلید إلا أنه خلاف الاحتیاط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة.   
و إن توقف الاحتیاط علی التکرار فالظاهر أیضا جواز التکرار بل أولویته علی الأخذ بالظن الخاص لما تقدم من أن تحصیل الواقع بطریق العلم و لو إجمالا أولی من تحصیل الاعتقاد الظنی به و لو کان تفصیلا و أدلة الظنون الخاصة إنما دلت علی کفایتها عن الواقع لا تعین العمل بها فی مقام الامتثال إلا أن شبهة اعتبار نیة الوجه کما هو قول جماعة بل المشهور بین المتأخرین جعل الاحتیاط فی خلاف ذلک مضافا إلی ما عرفت من مخالفة التکرار للسیرة المستمرة.   
مع إمکان أن یقال إنه إذا شک بعد القطع بکون داعی الأمر هو التعبد بالمأمور به لا حصوله بأی وجه اتفق فی أن الداعی هو التعبد بإیجاده و لو فی ضمن أمرین أو أزید أو التعبد بخصوصه متمیزا عن غیره فالأصل عدم سقوط الغرض الداعی إلا بالثانی و هذا لیس تقییدا فی دلیل تلک العبادة حتی یرفع بإطلاقه کما لا یخفی.   
و حینئذ فلا ینبغی بل لا یجوز ترک الاحتیاط فی جمیع موارد إرادة التکرار بتحصیل الواقع أولا   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 27  
بظنه المعتبر من التقلید أو الاجتهاد بإعمال الظنون الخاصة أو المطلقة و إتیان الواجب مع نیة الوجه ثم الإتیان بالمحتمل الآخر بقصد القربة من جهة الاحتیاط.   
و توهم أن هذا قد یخالف الاحتیاط من جهة احتمال کون الواجب ما أتی به بقصد القربة فیکون قد أخل فیه بنیة الوجوب مدفوع بأن هذا المقدار من المخالفة للاحتیاط مما لا بد منه إذ لو أتی به بنیة الوجوب کان فاسدا قطعا لعدم وجوبه ظاهرا علی المکلف بعد فرض الإتیان بما وجب علیه فی ظنه المعتبر.   
و إن شئت قلت إن نیة الوجه ساقطة فیما یؤتی به من باب الاحتیاط إجماعا حتی من القائلین باعتبار نیة الوجه لأن لازم قولهم باعتبار نیة الوجه فی مقام الاحتیاط عدم مشروعیة الاحتیاط و کونه لغوا و لا أظن أحدا یلتزم بذلک عدا السید أبی المکارم فی ظاهر کلامه فی الغنیة فی رد الاستدلال علی کون الأمر للوجوب بأنه أحوط و سیأتی ذکره عند الکلام علی الاحتیاط فی طی مقدمات دلیل الانسداد.

أما المقام الأول [المؤخر] و هو کفایة العلم الإجمالی فی تنجز التکلیف و اعتباره کالتفصیلی

أما المقام الأول و هو کفایة العلم الإجمالی فی تنجز التکلیف و اعتباره کالتفصیلی   
فقد عرفت أن الکلام فی اعتباره بمعنی وجوب الموافقة القطعیة و عدم کفایة الموافقة الاحتمالیة راجع إلی مسألة البراءة و الاحتیاط و المقصود هنا بیان اعتباره فی الجملة الذی أقل مراتبه حرمة المخالفة القطعیة فنقول إن للعلم الإجمالی صورا کثیرة لأن الإجمال الطارئ إما من جهة متعلق الحکم من تبین نفس الحکم تفصیلا کما لو شککنا أن حکم الوجوب فی یوم الجمعة یتعلق بالظهر أو الجمعة و حکم الحرمة یتعلق بهذا الموضوع الخارجی من المشتبهین أو بذاک و إما من جهة نفس الحکم مع تبین موضوعه کما لو شک فی أن هذا الموضوع المعلوم الکلی أو الجزئی یتعلق به الوجوب أو الحرمة و إما من جهة الحکم و المتعلق جمیعا مثل أن نعلم أن حکما من الوجوب و التحریم تعلق بأحد هذین الموضوعین.   
ثم الاشتباه فی کل من الثلاثة إما من جهة الاشتباه فی الخطاب الصادر من الشارع کما فی مثال الظهر و الجمعة و إما من جهة اشتباه مصادیق متعلق ذلک الخطاب کما فی المثال الثانی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 28  
و الاشتباه فی هذا القسم إما فی المکلف به کما فی الشبهة المحصورة و إما فی المکلف و طرفا الشبهة فی المکلف إما أن یکونا احتمالین فی مخاطب واحد کما فی الخنثی و إما أن یکونا احتمالین فی مخاطبین کما فی واجدی المنی فی الثوب المشترک.   
و لا بد قبل التعرض لبیان حکم الأقسام من التعرض لأمرین أحدهما أنک قد عرفت فی أول مسألة اعتبار العلم أن اعتباره قد یکون من باب محض الکشف و الطریقیة و قد یکون من باب الموضوعیة بجعل الشارع.   
و الکلام هنا فی الأول إذ اعتبار العلم الإجمالی و عدمه فی الثانی تابع لدلالة ما دل علی جعله موضوعا فإن دل علی کون العلم التفصیلی داخلا فی الموضوع کما لو فرضنا أن الشارع لم یحکم بوجوب الاجتناب إلا عما علم تفصیلا نجاسته فلا إشکال فی عدم اعتبار العلم الإجمالی بالنجاسة.   
الثانی أنه إذا تولد من العلم الإجمالی العلم التفصیلی بالحکم الشرعی فی مورد وجب اتباعه و حرم مخالفته لما تقدم من اعتبار العلم التفصیلی من غیر تقیید بحصوله من منشأ خاص فلا فرق بین من علم تفصیلا ببطلان صلاته بالحدث أو بواحد مردد بین الحدث و الاستدبار أو بین ترک رکن و فعل مبطل أو بین فقد شرط من شرائط صلاة نفسه و فقد شرط من شرائط صلاة إمامه بناء علی اعتبار وجود شرائط الإمام فی علم المأموم إلی غیر ذلک.   
و بالجملة فلا فرق بین هذا العلم التفصیلی و بین غیره من العلوم إلا أنه قد ورد فی الشرع موارد توهم خلاف ذلک.   
منها ما حکم به بعض فیما إذا اختلفت الأمة علی قولین و لم یکن مع أحدهما دلیل من أنه یطرح القولان و یرجع إلی مقتضی الأصل فإن إطلاقه یشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضی الأصل للحکم الواقعی المعلوم وجوده بین القولین بل ظاهر کلام الشیخ رحمه الله القائل بالتخییر هو التخییر الواقعی المعلوم تفصیلا مخالفته لحکم الله الواقعی فی الواقعة.   
و منها حکم بعض بجواز ارتکاب کلا المشتبهین فی الشبهة المحصورة دفعة أو تدریجا فإنه قد یؤدی إلی العلم التفصیلی بالحرمة أو النجاسة کما لو اشتری بالمشتبهین بالمیتة جاریة فإنا نعلم تفصیلا بطلان البیع فی تمام الجاریة لکون بعض ثمنها میتة فنعلم تفصیلا بحرمة وطئها مع أن القائل بجواز الارتکاب لم یظهر من کلامه إخراج هذه الصور.   
و منها حکم بعض بصحة ائتمام أحد واجدی المنی فی الثوب المشترک بینهما بالآخر مع أن   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 29  
المأموم یعلم تفصیلا ببطلان صلاته من جهة حدثه أو حدث إمامه.   
و منها حکم الحاکم بتنصیف العین التی تداعاها رجلان بحیث یعلم صدق أحدهما و کذب الآخر فإن لازم ذلک جواز شراء ثالث للنصفین من کل منهما مع أنه یعلم تفصیلا عدم انتقال تمام المال إلیه من مالکه الواقعی.   
و منها حکمهم بأنه لو کان لأحد درهم و لآخر درهمان فتلف أحد الدراهم من عند الودعی أن لصاحب الاثنین واحدا و نصفا و للآخر نصفا فإنه قد یتفق إفضاء ذلک إلی مخالفة تفصیلیة کما لو أخذ الدرهم المشترک بینهما ثالث فإنه یعلم تفصیلا بعدم انتقاله من مالکه الواقعی إلیه.   
و منها ما لو أقر بعین لشخص ثم أقر بها لآخر فإنه یغرم للثانی قیمة العین بعد دفعها إلی الأول فإنه قد یؤدی ذلک إلی اجتماع العین و القیمة عند واحد و بیعهما بثمن واحد فیعلم عدم انتقال تمام الثمن إلیه لکون بعض مثمنه مال المقر فی الواقع.   
و منها الحکم بانفساخ العقد المتنازع فی تعیین ثمنه أو مثمنه علی وجه یقضی فیه بالتحالف کما لو اختلفا فی کون المبیع بالثمن المعین عبدا أو جاریة فإن رد الثمن إلی المشتری بعد التحالف مخالف للعلم التفصیلی بصیرورته ملک البائع ثمنا للعبد أو الجاریة و کذا لو اختلفا فی کون ثمن الجاریة المعینة عشرة دنانیر أو مائة درهم فإن الحکم برد الجاریة مخالف للعلم التفصیلی بدخولها فی ملک المشتری.   
و منها حکم بعضهم بأنه لو قال أحدهما بعتک الجاریة بمائة و قال الآخر وهبتنی إیاها بأنهما یتحالفان و ترد الجاریة إلی صاحبها مع أنا نعلم تفصیلا بانتقالها من ملک صاحبها إلی الآخر إلی غیر ذلک من الموارد التی یقف علیها المتتبع.   
فلا بد فی هذه الموارد من التزام أحد أمور علی سبیل منع الخلو أحدها کون العلم التفصیلی فی کل من أطراف الشبهة موضوعا للحکم بأن یقال الواجب الاجتناب عما علم کونه بالخصوص بولا فالمشتبهان طاهران فی الواقع و کذا المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصیلا من مکلف خاص فالمأموم و الإمام متطهران فی الواقع.   
الثانی أن الحکم الظاهری فی حق کل أحد نافذ واقعا فی حق الآخر بأن یقال إن من کانت صلاته بحسب الظاهر صحیحة عند نفسه فللآخر أن یترتب علیها آثار الصحة الواقعیة فیجوز له الائتمام و کذا من حل له أخذ الدار ممن وصل إلیه نصفه إذا لم یعلم کذبه فی الدعوی بأن استند إلی بینة أو إقرار أو اعتقاد من القرائن فإنه یملک هذا النصف فی الواقع و کذلک إذا اشتری   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 30  
النصف الآخر فیثبت ملکه للنصفین فی الواقع و کذا الأخذ ممن وصل إلیه نصف الدرهم فی مسألة الصلح و فی مسألتی التحالف.   
الثالث أن یلتزم بتقیید الأحکام المذکورة بما إذا لم یفض إلی العلم التفصیلی بالمخالفة و المنع مما یستلزم المخالفة المعلومة تفصیلا کمسألة اختلاف الأمة علی قولین و حمل أخذ المبیع فی مسألتی التحالف علی کونه تقاصا شرعیا قهریا عما یدعیه من الثمن أو انفساخ البیع بالتحالف من أصله أو من حینه و کون أخذ نصف الدرهم مصالحة قهریة.   
و علیک بالتأمل فی دفع الإشکال عن کل مورد بأحد الأمور المذکورة فإن اعتبار العلم التفصیلی بالحکم الواقعی و حرمة مخالفته مما لا یقبل التخصیص بإجماع أو نحوه.   
إذا عرفت هذا فلنعد إلی حکم مخالفة العلم الإجمالی فنقول مخالفة الحکم المعلوم بالإجمال یتصور علی وجهین أحدهما مخالفته من حیث الالتزام کالالتزام بإباحة وطء المرأة المرددة بین من حرم وطؤها بالحلف و من وجب وطؤها به مع اتحاد زمانی الوجوب و الحرمة و کالالتزام بإباحة موضوع کلی مردد أمره بین الوجوب و التحریم مع عدم کون أحدهما المعین تعبدیا یعتبر فیه قصد الامتثال فإن المخالفة فی المثالین لیس من حیث العمل لأنه لا یخلو من الفعل الموافق للوجوب أو الترک الموافق للحرمة فلا قطع بالمخالفة إلا من حیث الالتزام بإباحة الفعل.   
الثانی مخالفته من حیث العمل کترک الأمرین اللذین یعلم بوجوب أحدهما و ارتکاب فعلین یعلم بحرمة أحدهما فإن المخالفة هنا من حیث العمل.   
و بعد ذلک فنقول أما المخالفة الغیر العملیة فالظاهر جوازها فی الشبهة الموضوعیة و الحکمیة معا سواء کان الاشتباه و التردید بین حکمین لموضوع واحد کالمثالین المتقدمین أو بین حکمین لموضوعین کطهارة البدن و بقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمائع مردد بین الماء و البول.   
أما فی الشبهة الموضوعیة فلأن الأصل فیها إنما یخرج مجراه عن موضوع التکلیفین فیقال الأصل عدم تعلق الحلف بوطء هذه و عدم تعلق الحلف بترک وطئها فتخرج المرأة بذلک عن موضوع حکمی التحریم و الوجوب فیحکم بالإباحة لأجل الخروج من موضوع الوجوب و الحرمة لا لأجل طرحهما و کذا الکلام فی الحکم بطهارة البدن و بقاء الحدث فی الوضوء بالمائع و أما الشبهة الحکمیة فلأن الأصول الجاریة فیها و إن لم یخرج مجراها عن موضوع الحکم   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 31  
الواقعی بل کانت منافیة لنفس الحکم کأصالة الإباحة مع العلم بالوجوب أو الحرمة فإن الأصول فی هذه منافیة لنفس الحکم الواقعی المعلوم إجمالا لا مخرجة عن موضوعه إلا أن الحکم الواقعی المعلوم إجمالا لا یترتب علیه أثر إلا وجوب الإطاعة و حرمة المعصیة و المفروض أنه لا یلزم من إعمال الأصول مخالفة عملیة له لیتحقق المعصیة و وجوب الالتزام بالحکم الواقعی مع قطع النظر عن العمل غیر ثابت لأن الالتزام بالأحکام الفرعیة إنما یجب مقدمة للعمل و لیست کالأصول الاعتقادیة یطلب فیها الالتزام و الاعتقاد من حیث الذات و لو فرض ثبوت الدلیل عقلا أو نقلا علی وجوب الالتزام بحکم الله الواقعی لم ینفع لأن الأصول تحکم فی مجاریها بانتفاء الحکم الواقعی فهی کالأصول فی الشبهة الموضوعیة مخرجة لمجاریها عن موضوع ذلک الحکم أعنی وجوب الأخذ بحکم الله هذا.   
و لکن التحقیق أنه لو ثبت هذا التکلیف أعنی وجوب الأخذ بحکم الله و الالتزام مع قطع النظر عن العمل لم تجر الأصول لکونها موجبة للمخالفة العملیة للخطاب التفصیلی أعنی وجوب الالتزام بحکم الله و هو غیر جائز حتی فی الشبهة الموضوعیة کما سیجی‌ء فیخرج عن المخالفة الغیر العملیة.   
فالحق مع فرض عدم قیام الدلیل علی وجوب الالتزام بما جاء به الشارع علی ما جاء به أن طرح الحکم الواقعی و لو کان معلوما تفصیلا لیس محرما إلا من حیث کونها معصیة دل العقل علی قبحها و استحقاق العقاب بها.   
فإذا فرض العلم تفصیلا بوجوب الشی‌ء فلم یلتزم به المکلف إلا أنه فعله لا لداعی الوجوب لم یکن علیه شی‌ء نعم لو أخذ فی ذلک الفعل بنیة القربة فالإتیان به لا للوجوب مخالفة عملیة و معصیة لترک المأمور به و لذا قیدنا الوجوب و التحریم فی صدر المسألة بغیر ما علم کون أحدهما المعین تعبدیا.   
فإذا کان هذا حال العلم التفصیلی فإذا علم إجمالا بحکم مردد بین الحکمین و فرضنا إجراء الأصل فی نفی الحکمین اللذین علم بکون أحدهما حکم الشارع و المفروض أیضا عدم مخالفتهما فی العمل فلا معصیة و لا قبح بل و کذلک لو فرضنا عدم جریان الأصل لما عرفت من ثبوت ذلک فی العلم التفصیلی.   
فملخص الکلام أن المخالفة من حیث الالتزام لیست مخالفة و مخالفة الأحکام الفرعیة إنما هی فی العمل و لا عبرة بالالتزام و عدمه.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 32  
و یمکن أن یقرر دلیل الجواز أی جواز المخالفة فیه بوجه أخصر و هو أنه لو وجب الالتزام فإن کان بأحدهما المعین واقعا فهو تکلیف من غیر بیان و لا یلتزمه أحد و إن کان بأحدهما علی وجه التخییر فهذا لا یمکن أن یثبت بذلک الخطاب الواقعی المجمل فلا بد له من خطاب آخر.   
و هو مع أنه لا دلیل علیه غیر معقول لأن الغرض من هذا الخطاب المفروض کونه توصلیا حصول مضمونه أعنی إیقاع الفعل أو الترک تخییرا و هو حاصل من دون الخطاب التخییری فیکون الخطاب طلبا للحاصل و هو محال إلا أن یقال إن المدعی للخطاب التخییری إنما یدعی ثبوته بأن یقصد منه التعبد بأحد الحکمین لا مجرد حصول مضمون أحد الخطابین الذی هو حاصل فینحصر دفعه حینئذ بعدم الدلیل فافهم هذا.   
و أما دلیل وجوب الالتزام بما جاء به النبی صلی اللَّه علیه و آله فلا یثبت إلا الالتزام بالحکم الواقعی علی ما هو علیه لا الالتزام بأحدهما تخییرا عند الشک فافهم هذا.   
و لکن الظاهر من جماعة من الأصحاب فی مسألة الإجماع المرکب إطلاق القول بالمنع عن الرجوع إلی حکم علم عدم کونه حکم الإمام فی الواقع و علیه بنوا عدم جواز الفصل فیما علم کون الفصل فیه طرحا لقول الإمام علیه السلام.   
نعم صرح غیر واحد من المعاصرین فی تلک المسألة فیما إذا اقتضی الأصلان حکمین یعلم بمخالفة أحدهما للواقع بجواز العمل بکلیهما.   
و قاسه بعضهم علی العمل بالأصلین المتنافیین فی الموضوعات.   
لکن القیاس فی غیر محله لما تقدم من أن الأصول فی الموضوعات حاکمة علی أدلة التکلیف فإن البناء علی عدم تحریم المرأة لأجل البناء بحکم الأصل علی عدم تعلق الحلف بترک وطئها فهی خارجة عن موضوع الحکم بتحریم وطء من حلف علی ترک وطئها و کذا الحکم بعدم وجوب وطئها لأجل البناء علی عدم الحلف علی وطئها فهی خارجة عن موضوع الحکم بوجوب وطء من حلف علی وطئها.   
و هذا بخلاف الشبهة الحکمیة فإن الأصل فیها معارض لنفس الحکم المعلوم بالإجمال و لیس مخرجا لمجراه عن موضوعه حتی لا ینافیه جعل الشارع.   
لکن هذا المقدار من الفرق غیر مجد إذ اللازم من منافاة الأصول لنفس الحکم الواقعی حتی مع العلم التفصیلی و معارضتها له هو کون العمل بالأصول موجبا لطرح الحکم الواقعی من حیث الالتزام فإذا فرض جواز ذلک لأن العقل و النقل لم یدلا إلا علی حرمة المخالفة العملیة فلیس   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 33  
الطرح من حیث الالتزام مانعا عن إجراء الأصول المتنافیة فی الواقع.   
و لا یبعد حمل إطلاق کلمات العلماء فی عدم جواز طرح قول الإمام علیه السلام فی مسألة الإجماع علی طرحه من حیث العمل إذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجة فراجع کلماتهم فیما إذا اختلفت الأمة علی قولین و لم یکن مع أحدهما دلیل فإن ظاهر الشیخ رحمه الله الحکم بالتخییر الواقعی و ظاهر المنقول عن بعض طرحهما و الرجوع إلی الأصل و لا ریب أن فی کلیهما طرحا للحکم الواقعی لأن التخییر الواقعی کالأصل حکم ثالث.   
نعم ظاهرهم فی مسألة دوران الأمر بین الوجوب و التحریم الاتفاق علی عدم الرجوع إلی الإباحة و إن اختلفوا بین قائل بالتخییر و قائل بتعیین الأخذ بالحرمة.   
و الإنصاف أنه لا یخلو عن قوة لأن المخالفة العملیة التی لا تلزم فی المقام هی المخالفة دفعة و فی واقعة عن قصد و عمد و أما المخالفة تدریجا و فی واقعتین فهی لازمة البتة و العقل کما یحکم بقبح المخالفة دفعة عن قصد و عمد کذلک یحکم بحرمة المخالفة فی واقعتین تدریجا عن قصد إلیها من غیر تقیید بحکم ظاهری عند کل واقعة و حینئذ فیجب بحکم العقل الالتزام بالفعل أو الترک إذ فی عدمه ارتکاب لما هو مبغوض للشارع یقینا عن قصد.   
و تعدد الواقعة إنما یجدی مع الإذن من الشارع عند کل واقعة کما فی تخییر الشارع للمقلد بین قولی مجتهدین تخییرا مستمرا یجوز معه الرجوع عن أحدهما إلی الآخر و أما مع عدمه فالقادم علی ما هو مبغوض للشارع یستحق عقلا العقاب علی ارتکاب ذلک المبغوض أما لو التزم بأحد الاحتمالین قبح عقابه علی مخالفة الواقع لو اتفقت.   
و یمکن استفادة الحکم أیضا من فحوی أخبار التخییر عند التعارض لکن هذا الکلام لا یجری فی الشبهة الواحدة التی لم تتعدد فیها الواقعة حتی تحصل المخالفة العملیة تدریجا فالمانع فی الحقیقة هی المخالفة العملیة القطعیة فتأمل جیدا و لو تدریجا مع عدم التعبد بدلیل ظاهری فافهم.   
هذا کله فی المخالفة القطعیة للحکم المعلوم إجمالا من حیث الالتزام بأن لا یلتزم به أو یلتزم بعدمه فی مرحلة الظاهر إذا اقتضت الأصول ذلک.   
و أما المخالفة العملیة فإن کانت لخطاب تفصیلی فالظاهر عدم جوازها سواء کانت فی الشبهة الموضوعیة کارتکاب الإناءین المشتبهین المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس أو کترک القصر و الإتمام فی موارد اشتباه الحکم لأن ذلک معصیة لذلک الخطاب لأن المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بین الإناءین و وجوب صلاة الظهر و العصر مثلا قصرا أو   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 34  
إتماما و کذا لو قال أکرم زیدا و اشتبه بین شخصین فإن ترک إکرامهما معصیة.   
فإن قلت إذا أجرینا أصالة الطهارة فی کل من الإناءین و أخرجناهما عن موضوع النجس بحکم الشارع فلیس فی ارتکابهما بناء علی طهارة کل منهما مخالفة لقول الشارع اجتنب عن النجس.   
قلت أصالة الطهارة فی کل منهما بالخصوص إنما یوجب جواز ارتکابه من حیث هو و أما الإناء النجس الموجود بینهما فلا أصل یدل علی طهارته لأنه نجس یقینا فلا بد إما من اجتنابهما تحصیلا للموافقة القطعیة و إما أن یجتنب أحدهما فرارا عن المخالفة القطعیة علی الاختلاف المذکور فی محله.   
هذا مع أن حکم الشارع بخروج مجری الأصل عن موضوع المکلف به الثابت بالأدلة الاجتهادیة لا معنی له إلا رفع حکم ذلک الموضوع فمرجع أصالة الطهارة إلی عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله اجتنب عن النجس فافهم.   
و إن کانت المخالفة مخالفة لخطاب مردد بین خطابین کما إذا علمنا بنجاسة هذا المائع أو بحرمة هذه المرأة أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤیة هلال رمضان أو بوجوب الصلاة عند ذکر النبی صلی اللَّه علیه و آله ففی المخالفة القطعیة حینئذ وجوه أحدها الجواز مطلقا لأن المردد بین الخمر و الأجنبیة لم یقع النهی عنه فی خطاب من الخطابات الشرعیة حتی یحرم ارتکابه و کذا المردد بین الدعاء و الصلاة فإن الإطاعة و المعصیة عبارة عن موافقة الخطابات التفصیلیة و مخالفتها.   
الثانی عدم الجواز مطلقا لأن مخالفة الشارع قبیحة عقلا مستحقة للذم علیها و لا یعذر فیها إلا الجاهل بها.   
الثالث الفرق بین الشبهة فی الموضوع و الشبهة فی الحکم فیجوز فی الأولی دون الثانیة لأن المخالفة القطعیة فی الشبهات الموضوعیة فوق حد الإحصاء بخلاف الشبهات الحکمیة کما یظهر من کلماتهم فی مسائل الإجماع المرکب و کان الوجه ما تقدم من أن الأصول فی الموضوعات تخرج مجاریها عن موضوعات أدلة التکلیف بخلاف الأصول فی الشبهات الحکمیة فإنها منافیة لنفس الحکم الواقعی المعلوم إجمالا و قد عرفت ضعف ذلک و أن مرجع الإخراج الموضوعی إلی رفع الحکم المترتب علی ذلک فیکون الأصل فی الموضوع فی الحقیقة منافیا لنفس الدلیل الواقعی إلا أنه حاکم علیه لا معارض له فافهم.   
الرابع الفرق بین کون الحکم المشتبه فی موضوعین واحدا بالنوع کوجوب أحد الشیئین و بین   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 35  
اختلافه کوجوب الشی‌ء و حرمة آخر.   
و الوجه فی ذلک أن الخطابات فی الواجبات الشرعیة بأسرها فی حکم خطاب واحد بفعل الکل فترک البعض معصیة عرفا کما لو قال المولی افعل کذا و کذا و کذا فإنه بمنزلة افعلها جمیعا فلا فرق فی العصیان بین ترک واحد منها معینا أو واحد غیر معین عنده.   
نعم فی وجوب الموافقة القطعیة بالإتیان بکل واحد من المحتملین کلام آخر مبنی علی أن مجرد العلم بالحکم الواقعی یقتضی البراءة الیقینیة العلمیة عنه أو یکتفی بأحدهما حذرا عن المخالفة القطعیة التی هی بنفسها مذمومة عند العقلاء و یعد معصیة عندهم و إن لم یلتزموا الامتثال الیقینی لخطاب مجمل.   
و الأقوی من هذه الوجوه هو الوجه الثانی ثم الأول ثم الثالث ثم الرابع هذا کله فی اشتباه الحکم من حیث الفعل المکلف به.   
و أما الکلام فی اشتباهه من حیث الشخص المکلف بذلک الحکم فقد عرفت أنه یقع تارة فی الحکم الثابت لموضوع واقعی مردد بین شخصین کأحکام الجنابة المتعلقة بالجنب المردد بین واجدی المنی و قد یقع فی الحکم الثابت لشخص من جهة تردده بین موضوعین کحکم الخنثی المردد بین الذکر و أما الکلام فی الأول فمحصله أن مجرد تردد التکلیف بین شخصین لا یوجب علی أحدهما شیئا إذ العبرة فی الإطاعة و المعصیة بتعلق الخطاب بالمکلف الخاص فالجنب المردد بین شخصین غیر مکلف بالغسل و إن ورد من الشارع أنه یجب الغسل علی کل جنب فإن کلا منهما شاک فی توجه هذا الخطاب إلیه فیقبح عقاب واحد من الشخصین یکون جنبا بمجرد هذا الخطاب الغیر الموجه إلیه نعم لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه الخطاب إلیه دخل فی اشتباه متعلق التکلیف الذی تقدم حکمه بأقسامه.   
و لا بأس بالإشارة إلی بعض فروع المسألة لیتضح انطباقها علی ما تقدم فی العلم الإجمالی بالتکلیف.   
فمنها حمل أحدهما الآخر و إدخاله فی المسجد للطواف أو لغیره بناء علی تحریم إدخال الجنب أو إدخال النجاسة الغیر المتعدیة.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 36  
فإن قلنا إن الدخول و الإدخال متحققان بحرکة واحدة دخل فی المخالفة المعلومة تفصیلا و إن تردد بین کونه من جهة الدخول أو الإدخال.   
و إن جعلناهما متغایرین فی الخارج کما فی الذهن فإن جعلنا الدخول و الإدخال راجعین إلی عنوان محرم واحد و هو القدر المشترک بین إدخال النفس و إدخال الغیر کان من المخالفة المعلومة للخطاب التفصیلی نظیر ارتکاب المشتبهین بالنجس.   
و إن جعلنا کلا منهما عنوانا مستقلا دخل فی المخالفة للخطاب المعلوم بالإجمال الذی عرفت فیه الوجوه المتقدمة و کذا من جهة دخول المحمول و استئجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول و الإدخال علیه أو فرض عدمها حیث إنه علم إجمالا بصدور أحد المحرمین إما دخول المسجد جنبا أو استئجار جنب للدخول فی المسجد إلا أن یقال بأن الاستئجار تابع لحکم الأجیر فإذا لم یکن هو فی تکلیفه محکوما بالجنابة و أبیح له الدخول فی المسجد صح استئجار الغیر له.   
و منها اقتداء الغیر بهما فی صلاة أو صلاتین.   
فإن قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحکام الجنابة الواقعیة کان الاقتداء بهما فی صلاة واحدة موجبا للعلم التفصیلی ببطلان الصلاة و الاقتداء بهما فی صلاتین من قبیل ارتکاب الإناءین و الاقتداء بأحدهما فی صلاة واحدة کارتکاب أحد الإناءین.   
و إن قلنا إنه یکفی فی جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص فی حکم نفسه صح الاقتداء فی صلاة فضلا عن صلاتین لأنهما طاهران بالنسبة إلی حکم الاقتداء.   
و الأقوی هو الأول لأن الحدث مانع واقعی لا علمی نعم لا إشکال فی استئجارهما لکنس المسجد فضلا عن استئجار أحدهما لأن صحة الاستئجار تابعة لإباحة الدخول لهما لا للطهارة الواقعیة و المفروض إباحته لهما.   
و قس علی ما ذکرنا جمیع ما یرد علیک ممیزا بین الأحکام المتعلقة بالجنب من حیث الحدث الواقعی و بین الأحکام المتعلقة بالجنب من حیث إنه مانع ظاهری للشخص المتصف به.   
و أما الکلام فی الخنثی فیقع تارة فی معاملتها مع غیرها من معلوم الذکوریة و الأنوثیة أو مجهولهما و حکمها بالنسبة إلی التکالیف المختصة بکل من الفریقین و تارة فی معاملة الغیر معها و حکم الکل یرجع إلی ما ذکرنا.   
فی الاشتباه المتعلق بالمکلف به.   
أما معاملتها مع الغیر فمقتضی القاعدة احترازها عن غیرها مطلقا للعلم الإجمالی بحرمة نظرها   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 37  
إلی إحدی الطائفتین فتجتنب عنهما مقدمة.   
و قد یتوهم أن ذلک من باب الخطاب الإجمالی لأن الذکور مخاطبون بالغض عن الإناث و بالعکس و الخنثی شاک فی دخوله فی أحد الخطابین.   
و التحقیق هو الأول لأنه علم تفصیلا بتکلیفه بالغض عن إحدی الطائفتین و مع العلم التفصیلی لا عبرة بإجمال الخطاب کما تقدم فی الدخول و الإدخال فی المسجد لواجدی المنی مع أنه یمکن إرجاع الخطابین إلی خطاب واحد و هو تحریم نظر کل إنسان إلی کل بالغ لا یماثله فی الذکوریة و الأنوثیة عدا من یحرم نکاحه.   
و لکن یمکن أن یقال إن الکف عن النظر إلی ما عدا المحارم مشقة عظیمة فلا یجب الاحتیاط فیه بل العسر فیه أولی من الشبهة الغیر المحصورة أو یقال إن رجوع الخطابین إلی خطاب واحد فی حرمة المخالفة القطعیة لا فی وجوب الموافقة القطعیة فافهم.   
و هکذا حکم لباس الخنثی حیث إنه یعلم إجمالا بحرمة واحد من مختصات الرجال کالمنطقة و العمامة أو مختصات النساء علیه فیجتنب عنهما.   
و أما حکم ستارته فی الصلاة فیجتنب الحریر و یستر جمیع بدنه.   
و أما حکم الجهر و الإخفات فإن قلنا بکون الإخفات فی العشاءین و الصبح رخصة للمرأة جهر الخنثی بهما و إن قلنا إنه عزیمة لها فالتخییر إن قام الإجماع علی عدم وجوب تکرار الصلاة فی حقها.  
و قد یقال بالتخییر مطلقا من جهة ما ورد من أن الجاهل فی الجهر و الإخفات معذور.   
و فیه مضافا إلی أن النص إنما دل علی معذوریة الجاهل بالنسبة إلی لزوم الإعادة لو خالف الواقع و أین هذا من تخییر الجاهل من أول الأمر بینهما بل الجاهل لو جهر أو أخفت مترددا بطلت صلاته إذ یجب علیه الرجوع إلی العلم أو العالم أن الظاهر من الجهل فی الأخبار غیر هذا الجهل.   
و أما تخییر قاضی الفریضة المنسیة عن الخمس فی ثلاثیة و رباعیة و ثنائیة فإنما هو بعد ورود النص فی الاکتفاء بالثلاث المستلزم لإلغاء الجهر و الإخفات بالنسبة إلیه فلا دلالة فیه علی تخییر الجاهل بالموضوع مطلقا.   
و أما معاملة الغیر معها فقد یقال بجواز نظر کل من الرجل و المرأة إلیها لکونها شبهة فی الموضوع و الأصل الإباحة.   
و فیه أن عموم وجوب الغض علی المؤمنات إلا عن نسائهن أو الرجال المذکورین فی الآیة یدل علی وجوب الغض عن الخنثی و لذا حکم فی جامع المقاصد بتحریم نظر الطائفتین   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 38  
إلیها کتحریم نظرها إلیهما بل ادعی سبطه الاتفاق علی ذلک فتأمل جدا.   
ثم إن جمیع ما ذکرنا إنما هو فی غیر النکاح و أما التناکح فیحرم بینه و بین غیره قطعا فلا یجوز له تزویج امرأة لأصالة عدم ذکوریته بمعنی عدم ترتب أثر الذکوریة من جهة النکاح و وجوب حفظ الفرج إلا عن الزوجة و ملک الیمین و لا التزوج برجل لأصالة عدم کونه امرأة کما صرح به الشهید لکن ذکر الشیخ مسألة فرض الوارث الخنثی المشکل زوجا أو زوجة فافهم هذا تمام الکلام فی اعتبار العلم   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 39

المقصد الثانی فی الظن

اشارة

المقصد الثانی فی الظن   
و الکلام فیه یقع فی مقامین أحدهما فی إمکان التعبد به عقلا و الثانی فی وقوعه عقلا أو شرعا

المقام الأول إمکان التعبد بالظن عقلا

المقام الأول إمکان التعبد بالظن عقلا   
أما الأول فاعلم أن المعروف هو إمکانه و یظهر من الدلیل المحکی عن ابن قبة فی استحالة العمل بالخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن فإنه استدل علی مذهبه بوجهین (الأول أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد فی الإخبار عن النبی صلی اللَّه علیه و آله لجاز التعبد به فی الإخبار عن الله تعالی و التالی باطل إجماعا الثانی أن العمل به موجب لتحلیل الحرام و تحریم الحلال إذ لا یؤمن أن یکون ما أخبر بحلیته حراما و بالعکس).   
و هذا الوجه کما تری جار فی مطلق الظن بل فی مطلق الأمارة الغیر العلمیة و إن لم یفد الظن.   
و استدل المشهور علی الإمکان بأنا نقطع بأنه لا یلزم من التعبد به محال.   
و فی هذا التقریر نظر إذ القطع بعدم لزوم المحال فی الواقع موقوف علی إحاطة العقل بجمیع الجهات المحسنة و المقبحة و علمه بانتفائها و هو غیر حاصل فیما نحن فیه.   
فالأولی أن یقرر هکذا إنا لا نجد فی عقولنا بعد التأمل ما یوجب الاستحالة و هذا طریق یسلکه العقلاء فی الحکم بالإمکان.   
و الجواب عن دلیله الأول أن الإجماع إنما قام علی عدم الوقوع لا علی الامتناع مع أن عدم الجواز قیاسا علی الإخبار عن الله تعالی بعد تسلیم صحة الملازمة إنما هو فیما إذا بنی تأسیس الشریعة أصولا و فروعا علی العمل بخبر الواحد لا مثل ما نحن فیه مما ثبت أصل الدین و جمیع فروعه بالأدلة القطعیة لکن عرض اختفاؤها فی الجملة من جهة العوارض و إخفاء الظالمین للحق.   
و أما دلیله الثانی فقد أجیب عنه تارة بالنقض بالأمور الکثیرة الغیر المفیدة للعلم کالفتوی و البینة و الید بل القطع أیضا لأنه قد یکون جهلا مرکبا و أخری بالحل بأنه إن أرید تحریم   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 41  
الحلال الظاهری أو عکسه فلا نسلم لزومه و إن أرید تحریم الحلال الواقعی ظاهرا فلا نسلم امتناعه.   
و الأولی أن یقال إنه إن أراد امتناع التعبد بالخبر فی المسألة التی انسد فیها باب العلم بالواقع فلا یعقل المنع عن العمل به فضلا عن امتناعه إذ مع فرض عدم التمکن من العلم بالواقع إما أن یکون للمکلف حکم فی تلک الواقعة و إما أن لا یکون له فیها حکم کالبهائم و المجانین.   
فعلی الأول فلا مناص عن إرجاعه إلی ما لا یفید العلم من الأصول و الأمارات الظنیة التی منها الخبر الواحد.   
و علی الثانی یلزم ترخیص فعل الحرام الواقعی و ترک الواجب الواقعی و قد فر المستدل منهما.   
فإن التزم أن مع عدم التمکن من العلم لا وجوب و لا تحریم لأن الواجب و الحرام ما علم بطلب فعله أو ترکه.   
قلنا فلا یلزم من التعبد بالخبر تحلیل حرام أو عکسه و کیف کان فلا نظن بالمستدل إرادة الامتناع فی هذا الفرض بل الظاهر أنه یدعی الانفتاح لأنه أسبق من السید و أتباعه الذین ادعوا انفتاح باب العلم.   
و مما ذکرنا ظهر أنه لا مجال للنقض علیه بمثل الفتوی لأن المفروض انسداد باب العلم علی المستفتی و لیس له شی‌ء أبعد من تحریم الحلال و تحلیل الحرام من العمل بقول المفتی حتی أنه لو تمکن من الظن الاجتهادی فالأکثر علی عدم جواز العمل بفتوی الغیر و کذلک نقضه بالقطع مع احتمال کونه فی الواقع جهلا مرکبا فإن باب هذا الاحتمال منسد علی القاطع.   
و إن أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم و التمکن منه فی مورد العمل بالخبر فنقول إن التعبد بالخبر حینئذ یتصور علی وجهین أحدهما أن یجب العمل به لمجرد کونه طریقا إلی الواقع و کاشفا ظنیا عنه بحیث لم یلاحظ فیه مصلحة سوی الکشف عن الواقع کما قد یتفق ذلک عند انسداد باب العلم و تعلق الغرض بإصابة الواقع فإن الأمر بالعمل بالظن الخبری أو غیره لا یحتاج إلی مصلحة سوی کونه کاشفا ظنیا عن الواقع.   
الثانی أن یحب العمل به لأجل أنه یحدث فیه بسبب قیام تلک الأمارة مصلحة راجحة علی المصلحة الواقعیة التی تفوت عند مخالفة تلک الأمارة للواقع کأن یحدث فی صلاة الجمعة بسبب   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 42  
إخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة علی المفسدة فی فعلها علی تقدیر حرمتها واقعا.   
أما إیجاب العمل بالخبر علی الوجه الأول فهو و إن کان فی نفسه قبیحا مع فرض انفتاح باب العلم لما ذکره المستدل من تحریم الحلال و تحلیل الحرام لکن لا یمتنع أن یکون الخبر أغلب مطابقة للواقع فی نظر الشارع من الأدلة القطعیة التی یستعملها المکلف للوصول إلی الحرام و الحلال الواقعیین أو یکونا متساویین فی نظره من حیث الإیصال إلی الواقع إلا أن یقال إن هذا رجوع إلی فرض انسداد باب العلم و العجز عن الوصول إلی الواقع إذ لیس المراد انسداد باب الاعتقاد و لو کان جهلا مرکبا کما تقدم سابقا فالأولی الاعتراف بالقبح مع فرض التمکن عن الواقع.   
و أما وجوب العمل بالخبر علی الوجه الثانی فلا قبح فیه أصلا کما لا یخفی.   
(قال فی النهایة فی هذا المقام تبعا للشیخ قدس سره فی العدة إن الفعل الشرعی إنما یجب لکونه مصلحة و لا یمتنع أن یکون مصلحة إذا فعلناه و نحن علی صفة مخصوصة و کوننا ظانین بصدق الراوی صفة من صفاتنا فدخلت فی جملة أحوالنا التی یجوز کون الفعل عندها مصلحة انتهی موضع الحاجة).   
فإن قلت إن هذا إنما یوجب التصویب لأن المفروض علی هذا أن فی صلاة الجمعة التی أخبر بوجوبها مصلحة راجحة علی المفسدة الواقعیة فالمفسدة الواقعیة سلیمة عن المعارض الراجح بشرط عدم إخبار العادل بوجوبها و بعد الإخبار یضمحل المفسدة لعروض المصلحة الراجحة فلو ثبت مع هذا الوصف تحریم ثبت بغیر مفسدة توجبه لأن الشرط فی إیجاب المفسدة له خلوها عن معارضة المصلحة الراجحة فیکون إطلاق الحرام الواقعی حینئذ بمعنی أنه حرام لو لا الأخبار لا أنه حرام بالفعل و مبغوض واقعا فالموجود بالفعل فی هذه الواقعة عند الشارع لیس إلا المحبوبیة و الوجوب فلا یصح إطلاق الحرام علی ما فیه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة علیه و لو فرض صحته فلا یوجب ثبوت حکم شرعی مغایر للحکم المسبب عن المصلحة الراجحة.   
و التصویب و إن لم ینحصر فی هذا المعنی إلا أن الظاهر بطلانه أیضا کما اعترف به العلامة فی النهایة فی مسألة التصویب (و أجاب به صاحب المعالم فی تعریف الفقه عن قول العلامة بأن ظنیة الطریق لا تنافی قطعیة الحکم).   
قلت لو سلم کون هذا تصویبا مجمعا علی بطلانه و أغمضنا النظر عما سیجی‌ء من عدم کون   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 43  
ذلک تصویبا کان الجواب به عن ابن قبة من جهة أنه أمر ممکن غیر مستحیل و إن لم یکن واقعا لإجماع أو غیره و هذا المقدار یکفی فی رده إلا أن یقال إن کلامه قدس سره بعد الفراغ عن بطلان التصویب کما هو ظاهر استدلاله.   
و حیث انجر الکلام إلی التعبد بالأمارات الغیر العلمیة فنقول فی توضیح هذا المرام و إن کان خارجا عن محل الکلام أن ذلک یتصور علی وجهین الأول أن یکون ذلک من باب مجرد الکشف عن الواقع فلا یلاحظ فی التعبد بها إلا الإیصال إلی الواقع فلا مصلحة فی سلوک هذا الطریق وراء مصلحة الواقع کما لو أمر المولی عبده عند تحیره فی طریق بغداد بسؤال الأعراب عن الطریق غیر ملاحظ فی ذلک إلا کون قول الأعراب موصلا إلی الواقع دائما أو غالبا و الأمر بالعمل فی هذا القسم لیس إلا للإرشاد.   
الثانی أن یکون ذلک لمدخلیة سلوک الأمارة فی مصلحة العمل و إن خالف الواقع فالغرض إدراک مصلحة سلوک هذا الطریق التی هی مساویة لمصلحة الواقع أو أرجح أما القسم الأول فالوجه فیه لا یخلو من أمور أحدها کون الشارع العالم بالغیب عالما بدوام موافقة هذه الأمارات للواقع و إن لم یعلم بذلک المکلف.   
الثانی کونها فی نظر الشارع غالب المطابقة.   
الثالث کونها فی نظره أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمکلف بالواقع لکون أکثرها فی نظر الشارع جهلا مرکبا.   
و الوجه الأول و الثالث یوجبان الأمر بسلوک الأمارة و لو مع تمکن المکلف من الأسباب المفیدة للقطع و الثانی لا یصح إلا مع تعذر باب العلم لأن تفویت الواقع علی المکلف و لو فی النادر من دون تدارکه بشی‌ء قبیح.   
و أما القسم الثانی فهو علی وجوه أحدها أن یکون الحکم مطلقا تابعا لتلک الأمارة بحیث لا یکون فی حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأمارة و عدمها حکم فیکون الأحکام الواقعیة مختصة فی الواقع بالعالمین بها   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 44  
و الجاهل مع قطع النظر عن قیام أمارة عنده علی حکم العالمین لا حکم له أو محکوم بما یعلم الله أن الأمارة تؤدی إلیه و هذا تصویب باطل عند أهل الصواب من المخطئة و قد تواتر بوجود الحکم المشترک بین العالم و الجاهل الأخبار و الآثار.   
الثانی أن یکون الحکم الفعلی تابعا لهذه الأمارة بمعنی أن لله فی کل واقعة حکما یشترک فیه العالم و الجاهل لو لا قیام الأمارة علی خلافه بحیث یکون قیام الأمارة المخالفة مانعا عن فعلیة ذلک الحکم لکون مصلحة سلوک هذه الأمارة غالبة علی مصلحة الواقع.   
فالحکم الواقعی فعلی فی حق غیر الظان بخلافه و شأنی فی حقه بمعنی وجود المقتضی لذلک الحکم لو لا الظن علی خلافه.   
و هذا أیضا کالأول فی عدم ثبوت الحکم الواقعی للظان بخلافه لأن الصفة المزاحمة بصفة أخری لا تصیر منشأ لحکم فلا یقال للکذب النافع إنه قبیح واقعا.   
و الفرق بینه و بین الوجه الأول بعد اشتراکهما فی عدم ثبوت الحکم الواقعی للظان بخلافه أن العامل بالأمارة المطابقة حکمه حکم العالم و لم یحدث فی حقه بسبب ظنه حکم نعم کان ظنه مانعا عن المانع و هو الظن بالخلاف.   
الثالث أن لا یکون للأمارة القائمة علی الواقعة تأثیر فی الفعل الذی تضمنت الأمارة حکمه و لا تحدث فیه مصلحة إلا أن العمل علی طبق تلک الأمارة و الالتزام به فی مقام العمل علی أنه هو الواقع و ترتیب الآثار الشرعیة المترتبة علیه واقعا یشتمل علی مصلحة فأوجبه الشارع و معنی إیجاب العمل علی الأمارة وجوب تطبیق العمل علیها لا وجوب إیجاد عمل علی طبقها إذ قد لا تتضمن الأمارة إلزاما علی المکلف فإذا تضمنت استحباب شی‌ء أو وجوبه تخییرا أو إباحته وجب علیه إذا أراد الفعل أن یوقعه علی وجه الاستحباب أو الإباحة بمعنی حرمة قصد غیرهما کما لو قطع بهما و تلک المصلحة لا بد أن تکون مما یتدارک بها ما یفوت من مصلحة الواقع لو کان الأمر بالعمل به مع التمکن من العلم و إلا کان تفویتا لمصلحة الواقع و هو قبیح کما عرفت فی کلام ابن قبة.   
فإن قلت ما الفرق بین هذا الوجه الذی مرجعه إلی المصلحة فی العمل بالأمارة و ترتیب أحکام الواقع علی مؤداها و بین الوجه السابق الراجع إلی کون قیام الأمارة سببا لجعل مؤداها علی المکلف.   
مثلا إذا فرضنا قیام الأمارة علی وجوب صلاة الجمعة مع کون الواجب فی الواقع هی الظهر فإن کان فی فعل الجمعة مصلحة یتدارک بها ما یفوت بترک صلاة الظهر فصلاة الظهر فی حق هذا   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 45  
الشخص خالیة عن المصلحة الملزمة فلا صفة تقتضی وجوبها الواقعی فهنا وجوب واحد واقعا و ظاهرا متعلق بصلاة الجمعة و إن لم یکن فی فعل الجمعة صفة کان الأمر بالعمل بتلک الأمارة قبیحا لکونه مفوتا للواجب مع التمکن من إدراکه بالعلم فالوجهان مشترکان فی اختصاص الحکم الواقعی بغیر من قام عنده الأمارة علی وجوب صلاة الجمعة فیرجع الوجه الثالث إلی الوجه الثانی و هو کون الأمارة سببا لجعل مؤداها هو الحکم الواقعی لا غیر و انحصار الحکم فی المثال بوجوب صلاة الجمعة و هو التصویب الباطل.   
قلت أما رجوع الوجه الثالث إلی الوجه الثانی فهو باطل لأن مرجع جعل مدلول الأمارة فی حقه الذی هو مرجع الوجه الثانی إلی أن صلاة الجمعة هی واجبة علیه واقعا کالعالم بوجوب صلاة الجمعة فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعی فإذا انکشف مخالفة الأمارة للواقع فقد انقلب موضوع الحکم واقعا إلی موضوع آخر کما إذا صار المسافر بعد صلاة القصر حاضرا إذا قلنا بکفایة السفر فی أول الوقت لصحة القصر واقعا.   
و معنی الأمر بالعمل علی طبق الأمارة الرخصة فی أحکام الواقع علی مؤداها من دون أن یحدث فی الفعل مصلحة علی تقدیر مخالفة الواقع کما یوهمه ظاهر عبارتی العدة و النهایة المتقدمتین فإذا أدت إلی وجوب صلاة الجمعة واقعا وجب ترتیب أحکام الوجوب الواقعی و تطبیق العمل علی وجوبها الواقعی فإن کان فی أول الوقت جاز الدخول فیها بقصد الوجوب و جاز تأخیرها فإذا فعلها جاز له فعل النافلة و إن حرمت فی وقت الفریضة المفروض کونها فی الواقع هی الظهر لعدم وجوب الظهر علیه فعلا و رخصة فی ترکهما و إن کان فی آخر وقتها حرم تأخیرها و الاشتغال بغیرها.   
ثم إن استمر هذا الحکم الظاهری أعنی الترخیص فی ترک الظهر إلی آخر وقتها وجب کون الحکم الظاهری بکون ما فعله فی أول الوقت هو الواقع المستلزم لفوت الواقع علی المکلف مشتملا علی مصلحة یتدارک بها ما فات لأجله من مصلحة الظهر لئلا یلزم تفویت الواجب الواقعی علی المکلف مع التمکن من إتیانه بتحصیل العلم به.   
و إن لم یستمر بل علم بوجوب الظهر فی المستقبل بطل وجوب العمل علی طبق وجوب صلاة الجمعة واقعا و وجب العمل علی طبق عدم وجوبه فی نفس الأمر من أول الأمر لأن المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الأمری و إنما عمل علی طبقه ما دامت أمارة الوجوب قائمة.   
فإذا فقدت بانکشاف وجوب الظهر و عدم وجوب الجمعة وجب حینئذ ترتیب ما هو کبری   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 46  
لهذا المعلوم أعنی وجوب الإتیان بالظهر و نقض آثار وجوب صلاة الجمعة إلا ما فات منها فقد تقدم أن مفسدة فواته متدارکة بالحکم الظاهری المتحقق فی زمان الفوت فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر فقد تقدم أن حکم الشارع بالعمل بمؤدی الأمارة اللازم منه ترخیص ترک الظهر فی الجزء الأخیر لا بد أن یکون لمصلحة یتدارک بها مفسدة ترک ثم إن قلنا إن القضاء فرع صدق الفوت المتوقف علی فوت الواجب من حیث إن فیه مصلحة لم یجب فیما نحن فیه لأن الواجب و إن ترک إلا أن مصلحته متدارکة فلا یصدق علی هذا الترک الفوت.   
و إن قلنا إنه متفرع علی مجرد ترک الواجب وجب هنا لفرض العلم بترک صلاة الظهر مع وجوبها علیه واقعا.   
إلا أن یقال إن غایة ما یلتزم به فی المقام هی المصلحة فی معذوریة الجاهل مع تمکنه من العلم و لو کانت لتسهیل الأمر علی المکلفین و لا ینافی ذلک صدق الفوت فافهم.   
ثم إن هذا کله علی ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهری للإجزاء واضح و أما علی القول باقتضائه له فقد یشکل الفرق بینه و بین القول بالتصویب.   
(و ظاهر شیخنا فی تمهید القواعد استلزام القول بالتخطئة لعدم الإجزاء قال قدس سره من فروع مسألة التصویب و التخطئة لزوم الإعادة للصلاة بظن القبلة و عدمه) و إن کان فی تمثیله لذلک بالموضوعات محل نظر.   
فعلم من ذلک أنّ ما ذکره من وجوب کون فعل الجمعة مشتملا علی مصلحة یتدارک به مفسدة ترک الواجب و معه یسقط عن الوجوب ممنوع، لأنّ فعل الجمعة قد لا یستلزم إلاّ ترک الظهر فی بعض أجزاء وقته، فالعمل علی الأمارة معناه الاذن فی الدخول فیها علی قصد الوجوب و الدخول فی التطوع بعد فعلها.   
نعم یجب فی الحکم بجواز فعل النافلة اشتماله علی مصلحة یتدارک به مفسدة فعل التطوع فی وقت الفریضة لو اشتمل دلیله الفریضة الواقعیة المأذون فی ترکها ظاهرا، و إلاّ کان جواز التطوع فی تلک الحال حکما واقعیّا لا ظاهریا.   
و أمّا قولک إنّه مع تدارک المفسدة بمصلحة الحکم الظاهری یسقط الوجوب فممنوع أیضا، إذ قد یترتب علی وجوبه واقعا حکم شرعی و إن تدارک مفسدة ترکه مصلحة فعل آخر کوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا.   
فعلم من ذلک أن ما ذکره من وجوب کون فعل الجمعة مشتملا علی مصلحة یتدارک به مفسدة ترک الواجب و معه یسقط عن الوجوب ممنوع لأن فعل الجمعة قد لا یستلزم إلا ترک الظهر فی بعض أجزاء وقته فالعمل علی الأمارة معناه الإذن فی الدخول فیها علی قصد الوجوب و الدخول فی التطوع بعد فعلها نعم یجب فی الحکم بجواز فعل النافلة اشتماله علی مصلحة یتدارک به مفسدة فعل التطوع فی وقت الفریضة لو اشتمل دلیله الفریضة الواقعیة المأذون فی ترکها ظاهرا و إلا کان جواز التطوع فی تلک الحال حکما واقعیا لا ظاهریا و أما قولک إنه مع تدارک المفسدة بمصلحة الحکم الظاهری یسقط الوجوب فممنوع أیضا إذ قد یترتب علی وجوبه واقعا حکم شرعی و إن تدارک مفسدة ترکه مصلحة فعل آخر کوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا.   
و بالجملة فحال الأمر بالعمل بالأمارة القائمة علی حکم شرعی حال الأمر بالعمل بالأمارة القائمة علی الموضوع الخارجی کحیاة زید و موت عمرو.   
فکما أن الأمر بالعمل بالأمارة فی الموضوعات لا یوجب جعل نفس الموضوع و إنما یوجب جعل أحکامه فیترتب علیه الحکم ما دامت الأمارة قائمة علیه فإذا فقدت الأمارة و حصل العلم بعدم ذلک الموضوع ترتب علیه فی المستقبل جمیع أحکام عدم ذلک الموضوع من أول الأمر فکذلک حال الأمر بالعمل علی الأمارة القائمة علی الحکم.   
و حاصل الکلام ثبوت الفرق الواضح بین جعل مدلول الأمارة حکما واقعیا و الحکم بتحققه واقعا عند قیام الأمارة و بین الحکم واقعا بتطبیق العمل علی الحکم الواقعی المدلول علیه بالأمارة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 47  
کالحکم واقعا بتطبیق العمل علی طبق الموضوع الخارجی الذی قامت علیه الأمارة.   
و أما توهم أن مرجع تدارک مفسدة مخالفة الحکم الواقعی بالمصلحة الثابتة فی العمل علی طبق مؤدی الأمارة إلی تصویب الباطل نظرا إلی خلو الحکم الواقعی حینئذ عن المصلحة الملزمة التی تکون فی فوتها المفسدة.   
ففیه منع کون هذا تصویبا کیف و المصوبة یمنعون حکم الله فی الواقع فلا یعقل عندهم إیجاب العمل بما جعل طریقا إلیه و التعبد بترتیب آثاره فی الظاهر بل التحقیق عد مثل هذا من وجوه الرد علی المصوبة.   
(و أما ما ذکر من أن من الحکم الواقعی إذا کان مفسدة مخالفته متدارکة بمصلحة العمل علی طبق الأمارة فلو بقی فی الواقع کان حکما بلا صفة و إلا ثبت انتفاء الحکم فی الواقع و بعبارة أخری إذا فرضنا الشی‌ء فی الواقع واجبا و قامت أمارة علی تحریمه فإن لم یحرم ذلک الفعل لم یجب العمل بالأمارة و إن حرم فإن بقی الوجوب لزم اجتماع الحکمین المتضادین و إن انتفی ثبت انتفاء الحکم الواقعی).   
ففیه أن المراد بالحکم الواقعی الذی یلزم بقاؤه هو الحکم المتعین المتعلق بالعباد الذی یحکی عنه الأمارة و یتعلق به العلم و الظن و أمر السفراء بتبلیغه و إن لم یلزم امتثاله فعلا فی حق من قامت عنده أمارة علی خلافه إلا أنه یکفی فی کونه حکمه الواقعی أنه لا یعذر فیه إذا کان عالما به أو جاهلا مقصرا و الرخصة فی ترکه عقلا کما فی الجاهل القاصر أو شرعا کمن قامت عنده أمارة معتبر علی خلافه.   
و مما ذکرنا یظهر حال الأمارة علی الموضوعات الخارجیة فإنها من القسم الثالث.   
و الحاصل أن المراد بالحکم الواقعی هی مدلولات الخطابات الواقعیة الغیر المقیدة بعلم المکلفین و لا بعدم قیام الأمارة علی خلافها لها آثار عقلیة و شرعیة تترتب علیها عند العلم بها أو قیام أمارة حکم الشارع بوجوب البناء علی کون مؤداها هو الواقع نعم هذه لیست أحکاما فعلیة بمجرد وجودها الواقعی.   
فتلخص من جمیع ما ذکرناه أن ما ذکره ابن قبة من استحالة التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمارة الغیر العلمیة ممنوع علی إطلاقه و إنما یصح إذا ورد التعبد علی بعض الوجوه کما تقدم تفصیل ذلک.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 48  
ثم إنه ربما ینسب إلی بعض (إیجاب التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمارة علی الله تعالی بمعنی قبح ترکه منه) فی مقابل قول ابن قبة.   
فإن أراد به وجوب إمضاء حکم العقل بالعمل به عند عدم التمکن من العلم ببقاء التکلیف فحسن.   
و إن أراد وجوب الجعل بالخصوص فی حال الانسداد فممنوع إذ جعل الطریق بعد انسداد باب العلم إنما یجب علیه إذا لم یکن هناک طریق عقلی و هو الظن إلا أن یکون لبعض الظنون فی نظره خصوصیة.   
و إن أراد حکم صورة الانفتاح فإن أراد وجوب التعبد العینی فهو غلط لجواز تحصیل العلم معه قطعا و إن أراد وجوب التعبد به تخییرا فهو مما لا یدرکه العقل إذ لا یعلم العقل بوجود مصلحة فی الأمارة یتدارک بها مصلحة الواقع التی تفوت بالعمل بالأمارة اللهم إلا أن یکون فی تحصیل العلم حرج یلزم فی العقل رفع إیجابه بنصب أمارة هی أقرب من غیرها إلی الواقع أو أصح فی نظر الشارع من غیره فی مقام البدلیة عن الواقع و إلا فیکفی إمضاؤه للعمل بمطلق الظن کصورة الانسداد   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 49

المقام الثانی فی وقوع التعبد بالظن فی الأحکام الشرعیة

اشارة

المقام الثانی فی وقوع التعبد بالظن فی الأحکام الشرعیة   
ثم إذا تبین عدم استحالة تعبد الشارع بغیر العلم و عدم القبح فیه و لا فی ترکه فیقع الکلام فی المقام الثانی فی وقوع التعبد به فی الأحکام الشرعیة مطلقا أو فی الجملة.   
و قبل الخوض فی ذلک لا بد من تأسیس الأصل الذی یکون علیه المعول عند عدم الدلیل علی وقوع التعبد بغیر العلم مطلقا أو فی الجملة فنقول التعبد بالظن الذی لم یدل دلیل علی التعبد به محرم بالأدلة الأربعة.   
و یکفی من الکتاب قوله تعالی قل ءالله أذن لکم أم علی الله تفترون دل علی أن ما لیس بإذن من الله من إسناد الحکم إلی الشارع فهو افتراء و من السنة (قوله صلی اللَّه علیه و آله فی عداد القضاة من أهل النار: و رجل قضی بالحق و هو لا یعلم) و من الإجماع ما ادعاه الفرید البهبهانی فی بعض رسائله من کون عدم الجواز بدیهیا عند العوام فضلا عن العلماء و من العقل تقبیح العقلاء من یتکلف من قبل مولاه بما لا یعلم بوروده عن المولی و لو کان عن جهل مع التقصیر.   
نعم قد یتوهم متوهم أن الاحتیاط من هذا القبیل.   
و هو غلط واضح إذ فرق بین الالتزام بشی‌ء من قبل المولی علی أنه منه مع عدم العلم بأنه منه و بین الالتزام بإتیانه لاحتمال کونه منه أو رجاء کونه منه و شتان ما بینهما لأن العقل یستقل بقبح الأول و حسن الثانی.   
و الحاصل أن المحرم هو العمل بغیر العلم متعبدا به و متدینا به.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 50  
و أما العمل به من دون تعبد بمقتضاه فإن کان لرجاء إدراک الواقع فهو حسن ما لم یعارضه احتیاط آخر أو لم یثبت من دلیل آخر وجوب العمل علی خلافه کما لو ظن الوجوب و اقتضی الاستصحاب الحرمة فإن الإتیان بالفعل محرم و إن لم یکن علی وجه التعبد بوجوبه و التدین به.   
و إن لم یکن لرجاء إدراک الواقع فإن لزم منه طرح أصل دل الدلیل علی وجوب الأخذ به حتی یعلم خلافه کان محرما أیضا لأن فیه طرحا للأصل الواجب العمل کما فیما ذکر من مثال کون الظن بالوجوب علی خلاف استصحاب التحریم و إن لم یلزم منه ذلک جاز العمل کما لو ظن بوجوب ما تردد بین الحرمة و الوجوب فإن الالتزام بطرف الوجوب لا علی أنه حکم الله المعین جائز لکن فی تسمیة هذا عملا بالظن مسامحة و کذا فی تسمیة الأخذ به من باب الاحتیاط.   
و بالجملة فالعمل بالظن إذا لم یصادف الاحتیاط محرم إذا وقع علی وجه التعبد به و التدین سواء استلزم طرح الأصل أو الدلیل الموجود فی مقابله أم لا و إذا وقع علی غیر وجه التعبد به فهو محرم إذا استلزم طرح ما یقابله من الأصول و الأدلة المعلوم وجوب العمل بها هذا.   
و قد یقرر الأصل هنا بوجوه أخر منها أن الأصل عدم الحجیة و عدم وقوع التعبد به و إیجاب العمل به.   
و فیه أن الأصل و إن کان ذلک إلا أنه لا یترتب علی مقتضاه شی‌ء فإن حرمة العمل بالظن یکفی فی موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غیر حاجة إلی إحراز عدم ورود التعبد به لیحتاج فی ذلک إلی الأصل ثم إثبات الحرمة.   
و الحاصل أن أصالة عدم الحادث إنما یحتاج إلیها فی الأحکام المترتبة علی عدم ذلک الحادث و أما الحکم المرتب علی عدم العلم بذلک الحادث فیکفی فیه الشک فیه و لا یحتاج إلی إحراز عدمه بحکم الأصل.   
و هذا نظیر قاعدة الاشتغال الحاکمة بوجوب الیقین بالفراغ فإنه لا یحتاج فی إجرائها إلی إجراء أصالة عدم فراغ الذمة بل یکفی فیها عدم العلم بالفراغ فتأمل.   
و منها أن الأصل هی إباحة العمل بالظن لأنها الأصل فی الأشیاء حکاه بعض عن السید المحقق الکاظمی.   
و فیه علی تقدیر صدق النسبة أولا أن إباحة التعبد بالظن غیر معقول إذ لا معنی لجواز التعبد و ترکه لا إلی بدل غایة الأمر التخییر بین التعبد بالظن و التعبد بالأصل أو الدلیل الموجود هناک فی مقابله الذی یتعین الرجوع إلیه لو لا الظن فغایة الأمر وجوب التعبد به أو بالظن تخییرا   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 51  
فلا معنی للإباحة التی هی الأصل فی الأشیاء و ثانیا أن أصالة الإباحة إنما هی فیما لا یستقل العقل بقبحه و قد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع.   
و منها أن الأمر فی المقام دائر بین الوجوب و التحریم و مقتضاه التخییر أو ترجیح جانب التحریم بناء علی أن دفع المفسدة أولی من جلب المنفعة.   
و فیه منع الدوران لأن عدم العلم بالوجوب کاف فی ثبوت التحریم لما عرفت من إطباق الأدلة الأربعة علی عدم جواز التعبد بما لا یعلم وجوب التعبد به من الشارع أ لا تری أنه إذا دار الأمر بین رجحان عبادة و حرمتها کفی عدم ثبوت الرجحان فی ثبوت حرمتها.   
و منها أن الأمر فی المقام دائر بین وجوب تحصیل مطلق الاعتقاد بالأحکام الشرعیة المعلومة إجمالا و بین وجوب تحصیل خصوص الاعتقاد القطعی فیرجع إلی الشک فی المکلف به و تردده بین التخییر و التعیین فیحکم بتعیین تحصیل خصوص الاعتقاد القطعی تحصیلا للیقین بالبراءة خلافا لمن لم یوجب ذلک فی مثل المقام.   
و فیه أولا أن وجوب تحصیل الاعتقاد بالأحکام مقدمة عقلیة للعمل بها و امتثالها فالحاکم بوجوبه هو العقل و لا معنی لتردد العقل فی موضوع حکمه و أن الذی حکم هو بوجوبه تحصیل مطلق الاعتقاد أو خصوص العلم منه بل إما أن یستقل بوجوب تحصیل خصوص الاعتقاد القطعی علی ما هو التحقیق و إما أن یحکم بکفایة مطلق الاعتقاد و لا یتصور الإجمال فی موضوع الحکم العقلی لأن التردد فی الموضوع یستلزم التردد فی الحکم و هو لا یتصور من نفس الحاکم و سیجی‌ء الإشارة إلی هذا فی رد من زعم أن نتیجة دلیل الانسداد مهملة مجملة مع عده دلیل الانسداد دلیلا عقلیا و حکما یستقل به العقل.   
و أما ثانیا فلأن العمل بالظن فی مورد مخالفته للأصول و القواعد الذی هو محل الکلام مخالفة قطعیة لحکم الشارع بوجوب الأخذ بتلک الأصول حتی یعلم خلافها فلا حاجة فی رده إلی مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة إلی قدح المخالفة الاحتمالیة للتکلیف المتیقن مثلا إذا فرضنا أن الاستصحاب یقتضی الوجوب و الظن حاصل بالحرمة فحینئذ یکون العمل بالظن مخالفة قطعیة لحکم الشارع بعدم نقض الیقین بغیر الیقین فلا یحتاج إلی تکلف أن التکلیف بالواجبات و المحرمات یقینی و لا نعلم کفایة تحصیل مطلق الاعتقاد الراجح فیها أو وجوب تحصیل الاعتقاد القطعی و أن فی تحصیل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالیة للتکلیف المتیقن فلا یجوز فهذا أشبه شی‌ء بالأکل عن القفاء.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 52  
فقد تبین مما ذکرنا أن ما ذکرنا فی بیان الأصل هو الذی ینبغی أن یعتمد علیه و حاصله أن التعبد بالظن مع الشک فی رضاء الشارع بالعمل به فی الشریعة تعبد بالشک و هو باطل عقلا و و أما مجرد العمل علی طبقه فهو محرم إذا خالف أصلا من الأصول اللفظیة أو العملیة الدالة علی وجوب الأخذ بمضمونها حتی یعلم الرافع.   
فالعمل بالظن قد تجتمع فیه جهتان للحرمة کما إذا عمل به ملتزما أنه حکم الله و کان العمل به مخالفا لمقتضی الأصول و قد تتحقق فیه جهة واحدة کما إذا خالف الأصل و لم یلتزم بکونه حکم الله أو التزم و لم یخالف مقتضی الأصول و قد لا یکون فیه عقاب أصلا کما إذا لم یلتزم بکونه حکم الله و لم یخالف أصلا و حینئذ قد یستحق علیه الثواب کما إذا عمل به علی وجه الاحتیاط هذا و لکن حقیقة العمل بالظن هو الاستناد إلیه فی العمل و الالتزام بکون مؤداه حکم الله فی حقه فالعمل علی ما یطابقه بلا استناد إلیه لیس عملا به.   
فصح أن یقال إن العمل بالظن و التعبد به حرام مطلقا وافق الأصول أو خالفها غایة الأمر أنه إذا خالف الأصول یستحق العقاب من جهتین من جهة الالتزام و التشریع و من جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتی یعلم بخلافه.   
و قد أشیر فی الکتاب و السنة إلی الجهتین فمما أشیر فیه إلی الأولی قوله تعالی قل ءالله أذن لکم أم علی الله تفترون بالتقریب المتقدم (و قوله صلی اللَّه علیه و آله: رجل قضی بالحق و هو لا یعلم).   
و مما أشیر فیه إلی الثانیة قوله تعالی إن الظن لا یغنی من الحق شیئا (و قوله علیه السلام:   
من أفتی الناس بغیر علم کان ما یفسده أکثر مما یصلحه) و نفس أدلة الأصول.   
ثم إن ما ذکرنا من الحرمة من الجهتین مبنی علی ما هو التحقیق من أن اعتبار الأصول لفظیة کانت أو عملیة غیر مقید بصورة عدم الظن علی خلافها.   
و أما إذا قلنا باشتراط عدم کون الظن علی خلافها فلقائل أن یمنع أصالة حرمة العمل بالظن مطلقا لا علی وجه الالتزام و لا علی غیره.   
أما مع عدم تیسر العلم فی المسألة فلدوران الأمر فیها بین العمل بالظن و بین الرجوع إلی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 53  
الأصل الموجود فی تلک المسألة علی خلاف الظن و کما لا دلیل علی التعبد بالظن کذلک لا دلیل علی التعبد بذلک الأصل لأنه المفروض فغایة الأمر التخییر بینهما أو تقدیم الظن لکونه أقرب إلی الواقع فیتعین بحکم العقل.   
و أما مع التمکن من العلم فی المسألة فلأن عدم جواز الاکتفاء فیها بتحصیل الظن و وجوب تحصیل الیقین مبنی علی القول بوجوب تحصیل الواقع علما أما إذا ادعی أن العقل لا یحکم بأزید من وجوب تحصیل الظن و أن الضرر الموهوم لا یجب دفعه فلا دلیل علی لزوم تحصیل العلم مع التمکن.   
ثم إنه ربما یستدل علی أصالة حرمة العمل بالظن بالآیات الناهیة عن العمل بالظن و قد أطالوا الکلام فی النقض و الإبرام فی هذا المقام بما لا ثمرة مهمة فی ذکره بعد ما عرفت.   
لأنه إن أرید الاستدلال بها علی حرمة التعبد و الالتزام و التدین بمؤدی الظن فقد عرفت أنه من ضروریات العقل فضلا عن تطابق الأدلة الثلاثة النقلیة علیه.   
و إن أرید دلالتها علی حرمة العمل المطابق للظن و إن لم یکن عن استناد إلیه فإن أرید حرمته إذا خالف الواقع مع التمکن من العلم به فیکفی فی ذلک الأدلة الواقعیة و إن أرید حرمته إذا خالف الأصول مع عدم التمکن من العلم فیکفی فیه أیضا أدلة الأصول بناء علی ما هو التحقیق من أن مجاریها صور عدم العلم الشامل للظن و إن أرید حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد إلیه و تدین به و عدم مخالفة العمل للواقع مع التمکن منه و لا لمقتضی الأصول مع العجز عن الواقع فلا دلالة فیها و لا فی غیرها علی حرمة ذلک و لا وجه لحرمته أیضا.   
و الظاهر أن مضمون الآیات هو التعبد بالظن و التدین به و قد عرفت أنه ضروری التحریم فلا مهم فی إطالة الکلام فی دلالة الآیات و عدمها.   
إنما المهم الموضوع له هذه الرسالة بیان ما خرج أو قیل بخروجه من هذا الأصل من الأمور الغیر العلمیة التی أقیم الدلیل علی اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذی جعلوه موجبا للرجوع إلی الظن مطلقا أو فی الجملة و هی أمور   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 54

الظنون المعتبرة

اشارة

الظنون المعتبرة   
منها

الأمارات المعمولة فی استنباط الأحکام الشرعیة من ألفاظ الکتاب و السنة

اشارة

الأمارات المعمولة فی استنباط الأحکام الشرعیة من ألفاظ الکتاب و السنة   
و هی علی قسمین القسم الأول ما یعمل لتشخیص مراد المتکلم عند احتمال إرادة خلاف ذلک کأصالة الحقیقة عند احتمال إرادة المجاز و أصالة العموم و الإطلاق و مرجع الکل إلی أصالة عدم القرینة الصارفة عن المعنی الذی یقطع بإرادة المتکلم الحکیم له لو حصل القطع بعدم القرینة و کغلبة استعمال المطلق فی الفرد الشائع بناء علی عدم وصوله إلی حد الوضع و کالقرائن المقامیة التی یعتمدها أهل اللسان فی محاوراتهم کوقوع الأمر عقیب توهم الحظر و نحو ذلک و بالجملة الأمور المعتبرة عند أهل اللسان فی محاوراتهم بحیث لو أراد المتکلم القاصد للتفهیم خلاف مقتضاها من دون نصب قرینة معتبرة عد ذلک منه قبیحا.   
و القسم الثانی ما یعمل لتشخیص أوضاع الألفاظ و تمییز مجازاتها عن حقائقها و ظواهرها عن خلافها کتشخیص أن لفظ الصعید موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص و تعیین أن وقوع الأمر عقیب توهم الحظر هل یوجب ظهوره فی الإباحة المطلقة و أن الشهرة فی المجاز المشهور هل توجب احتیاج الحقیقة إلی القرینة الصارفة من الظهور العرضی المسبب من الشهرة نظیر احتیاج المطلق المنصرف إلی بعض أفراده.   
و بالجملة فالمطلوب فی هذا القسم أن اللفظ ظاهر فی هذا المعنی أو غیر ظاهر و فی القسم الأول أن الظاهر المفروغ عن کونه ظاهرا مراد أو لا و الشک فی الأول مسبب عن الأوضاع اللغویة و العرفیة و فی الثانی عن اعتماد المتکلم علی القرینة و عدمه فالقسمان من قبیل الصغری و الکبری لتشخیص المراد.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 55

أما القسم الأول و هو ما یعمل لتشخیص مراد المتکل

اشارة

أما القسم الأول و هو ما یعمل لتشخیص مراد المتکلم   
فاعتباره فی الجملة مما لا إشکال فیه و لا خلاف لأن المفروض کون تلک الأمور معتبرة عند أهل اللسان فی محاوراتهم المقصود بها التفهیم و من المعلوم بدیهة أن طریق محاورات الشارع فی تفهیم مقاصده للمخاطبین لم یکن طریقا مخترعا مغایرا لطریق محاورات أهل اللسان فی تفهیم مقاصدهم.   
و إنما الخلاف و الإشکال وقع فی موضعین أحدهما جواز العمل بظواهر الکتاب.   
و الثانی أن العمل بالظواهر مطلقا فی حق غیر المخاطب بها قام الدلیل علیه بالخصوص بحیث لا یحتاج إلی إثبات انسداد باب العلم فی الأحکام الشرعیة أم لا.   
و الخلاف الأول ناظر إلی عدم کون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلا.   
و الخلاف الثانی ناظر إلی منع کون المتعارف بین أهل اللسان اعتماد غیر من قصد إفهامه بالخطاب علی ما یستفیده من الخطاب بواسطة أصالة عدم القرینة عند التخاطب.   
فمرجع کلا الخلافین إلی منع الصغری و أما الکبری أعنی کون الحکم عند الشارع فی استنباط مراداته من خطاباته المقصود بها التفهیم ما هو المتعارف عند أهل اللسان فی الاستفادة فمما لا خلاف فیه و لا   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 56

أما الکلام فی الخلاف الأول

اشارة

أما الکلام فی الخلاف الأول   
فتفصیله أنه ذهب جماعة من الأخباریین إلی المنع عن العمل بظواهر الکتاب من دون ما یرد التفسیر و کشف المراد عن الحجج المعصومین صلوات الله علیهم.   
و أقوی ما یتمسک لهم علی ذلک وجهان أحدهما الأخبار المتواترة المدعی ظهورها فی المنع عن ذلک.   
(مثل النبوی صلی الله علیه و آله: من فسر القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النار) (و فی روایة أخری: من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعده من النار) (و فی نبوی ثالث: من فسر القرآن برأیه فقد افتری علی الله الکذب) (و عن أبی عبد الله علیه السلام: من فسر القرآن برأیه إن أصاب لم یؤجر و إن أخطأ سقط أبعد من السماء) (و فی النبوی العامی: من فسر القرآن برأیه فأصاب فقد أخطأ) (و عن مولانا الرضا علیه السلام عن أبیه عن آبائه عن أمیر المؤمنین صلوات الله علیه قال قال رسول الله صلی اللَّه علیه و آله: إن الله عز و جل قال فی الحدیث القدسی ما آمن بی من فسر کلامی برأیه و ما عرفنی من شبهنی بخلقی و ما علی دینی من استعمل القیاس فی دینی) (و عن تفسیر العیاشی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: من حکم برأیه بین اثنین فقد کفر و من فسر برأیه آیة من کتاب الله فقد کفر)   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 57  
(و عن مجمع البیان أنه قد صح عن النبی صلی اللَّه علیه و آله و عن الأئمة القائمین مقامه: أن تفسیر القرآن لا یجوز إلا بالأثر الصحیح و النص الصریح) (و قوله علیه السلام: لیس شی‌ء أبعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن إن الآیة یکون أولها فی شی‌ء و آخرها فی شی‌ء و هو کلام متصل ینصرف إلی وجوه) (و فی مرسلة شبیب بن أنس عن أبی عبد الله علیه السلام: أنه قال لأبی حنیفة أنت فقیه أهل العراق قال نعم قال فبأی شی‌ء تفتیهم قال بکتاب الله و سنة نبیه صلی اللَّه علیه و آله قال یا أبا حنیفة تعرف کتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال علیه السلام یا أبا حنیفة لقد ادعیت علما ویلک ما جعل الله ذلک إلا عند أهل الکتاب الذین أنزل علیهم ویلک و ما هو إلا عند الخاص من ذریة نبینا صلی اللَّه علیه و آله و ما ورثک الله من کتابه حرفا) (و فی روایة زید الشحام قال: دخل قتادة علی أبی جعفر علیه السلام فقال له أنت فقیه أهل البصرة فقال هکذا یزعمون فقال بلغنی أنک تفسر القرآن قال نعم إلی أن قال یا قتادة إن کنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسک فقد هلکت و أهلکت و إن کنت قد فسرته من الرجال فقد هلکت و أهلکت ویحک یا قتادة إنما یعرف القرآن من خوطب به).   
إلی غیر ذلک مما ادعی فی الوسائل فی کتاب القضاء تجاوزها عن حد التواتر.   
و حاصل هذا الوجه یرجع إلی أن منع الشارع عن ذلک یکشف عن أن مقصود المتکلم لیس تفهیم مطالبه بنفس هذا الکلام فلیس من قبیل المحاورات العرفیة.   
و الجواب عن الاستدلال بها أنها لا تدل علی المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنی بعد الفحص عن نسخها و تخصیصها و إرادة خلاف ظاهرها فی الأخبار إذ من المعلوم أن هذا لا یسمی تفسیرا فإن أحدا من العقلاء إذا رأی فی کتاب مولاه أنه أمره بشی‌ء بلسانه المتعارف فی مخاطبته له عربیا أو فارسیا أو غیرهما فعمل به و امتثله لم یعد هذا تفسیرا إذ التفسیر کشف القناع.   
ثم لو سلم کون مطلق حمل اللفظ علی معناه تفسیرا لکن الظاهر أن المراد بالرأی هو الاعتبار   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 58  
العقلی الظنی الراجع إلی الاستحسان فلا یشمل حمل ظواهر الکتاب علی معانیها اللغویة و العرفیة.   
و حینئذ فالمراد بالتفسیر بالرأی إما حمل اللفظ علی خلاف ظاهره أو أحد احتمالیه لرجحان ذلک فی نظره القاصر و عقله الفاتر.   
و یرشد إلیه المروی (عن مولانا الصادق علیه السلام قال فی حدیث طویل: و 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 علیهم السلام فیعرفونهم).   
و أما الحمل علی ما یظهر له فی بادی الرأی من المعانی العرفیة و اللغویة من دون تأمل فی الأدلة العقلیة و من دون تتبع فی القرائن النقلیة مثل الآیات الأخر الدالة علی خلاف هذا المعنی و الأخبار الواردة فی بیان المراد منها و تعیین ناسخها من منسوخها.   
و مما یقرب هذا المعنی الثانی و إن کان الأول أقرب عرفا أن المنهی فی تلک الأخبار المخالفون الذین یستغنون بکتاب الله عن أهل البیت علیهم السلام بل یخطئونهم به.   
و من المعلوم ضرورة من مذهبنا تقدیم نص الإمام علیه السلام علی ظاهر القرآن کما أن المعلوم ضرورة من مذهبهم العکس.   
و یرشدک إلی هذا ما تقدم فی رد الإمام علیه السلام علی أبی حنیفة حیث إنه یعمل بکتاب الله و من المعلوم أنه إنما کان یعمل بظواهره لا أنه کان یؤوله بالرأی إذ لا عبرة بالرأی عندهم مع الکتاب و السنة.   
و یرشد إلی هذا (قول أبی عبد الله علیه السلام فی ذم المخالفین: إنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض و احتجوا بالمنسوخ و هم یظنون أنه الناسخ و احتجوا بالخاص و هم یظنون أنه العام و احتجوا بالآیة و ترکوا السنة فی تأویلها و لم ینظروا إلی ما یفتح به الکلام و إلی ما یختمه و لم یعرفوا موارده و مصادره إذ لم یأخذوه عن أهله فضلوا و أضلوا).   
و بالجملة فالإنصاف یقتضی عدم الحکم بظهور الأخبار المذکورة فی النهی عن العمل بظاهر الکتاب بعد الفحص و التتبع فی سائر الأدلة خصوصا الآثار الواردة عن المعصومین علیهم السلام کیف و لو دلت علی المنع من العمل علی هذا الوجه دلت علی عدم جواز العمل بأحادیث أهل   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 59  
البیت علیهم السلام.   
(ففی روایة سلیم بن قیس الهلالی عن أمیر المؤمنین علیه السلام: إن أمر النبی صلی اللَّه علیه و آله مثل القرآن منه ناسخ و منسوخ و خاص و عام و محکم و متشابه و قد کان یکون من رسول الله صلی اللَّه علیه و آله الکلام یکون له وجهان کلام عام و کلام خاص مثل القرآن) (و فی روایة أسلم بن مسلم: إن الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن).   
هذا کله مع معارضة الأخبار المذکورة بأکثر منها مما یدل علی جواز التمسک بظاهر القرآن مثل خبر الثقلین المشهور بین الفریقین و غیرها مما دل علیه الأمر بالتمسک بالقرآن و العمل بما فیه و عرض الأخبار المتعارضة بل و مطلق الأخبار علیه و رد الشروط المخالفة للکتاب فی أبواب العقود و الأخبار الدالة قولا و فعلا و تقریرا علی جواز التمسک بالکتاب.   
(مثل قوله علیه السلام لما قال زرارة: من أین علمت أن المسح ببعض الرأس فقال علیه السلام لمکان الباء) فعرفه مورد استفادة الحکم من ظاهر الکتاب.   
و (قول الصادق علیه السلام فی مقام نهی الدوانقی عن قبول خبر النمام: إنه فاسق و قال الله إن جاءکم فاسق بنبإ فتبینوا الآیة) (: و قوله علیه السلام لابنه إسماعیل إن الله عز و جل یقول یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین فإذا شهد عندک المؤمنون فصدقهم) (: و قوله علیه السلام لمن أطال الجلوس فی بیت الخلاء لاستماع الغناء اعتذارا بأنه لم یکن شیئا أتاه برجله أ ما سمعت قول الله عز و جل إن السمع و البصر و الفؤاد کل أولئک کان عنه مسئولا).   
(: و قوله علیه السلام فی تحلیل العبد للمطلقة ثلاثا إنه زوج قال الله عز و جل حتی تنکح زوجا غیره و فی عدم تحلیلها بالعقد المنقطع إنه تعالی قال فإن طلقها فلا جناح علیهما و تقریره علیه السلام التمسک بقوله تعالی و المحصنات من الذین أوتوا الکتاب و إنه نسخ بقوله تعالی و لا تنکحوا المشرکات).   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 60  
(و قوله علیه السلام فی روایة عبد الأعلی: فی حکم من عثر فوقع ظفره فجعل علی إصبعه مرارة إن هذا و شبهه یعرف من کتاب الله ما جعل علیکم فی الدین من حرج ثم قال امسح علیه) فأحال علیه السلام معرفة حکم المسح علی إصبعه المغطی بالمرارة إلی الکتاب مومئا إلی أن هذا لا یحتاج إلی السؤال لوجوده فی ظاهر القرآن.   
و لا یخفی أن استفادة الحکم المذکور من ظاهر الآیة الشریفة مما لا یظهر إلا للمتأمل المدقق نظرا إلی أن الآیة الشریفة إنما تدل علی نفی وجوب الحرج أعنی المسح علی نفس الإصبع فیدور الأمر فی بادی النظر بین سقوط المسح رأسا و بین بقائه مع سقوط قید مباشرة الماسح للممسوح فهو بظاهره لا یدل علی ما حکم به الإمام علیه السلام لکن یعلم عند التأمل أن الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة فی المسح فهو الساقط دون أصل المسح فیصیر نفی الحرج دلیلا علی سقوط اعتبار المباشرة فی المسح فیمسح علی الإصبع المغطی.   
فإذا أحال الإمام علیه السلام استفادة مثل هذا الحکم إلی الکتاب فکیف یحتاج نفی وجوب الغسل أو الوضوء عند الحرج الشدید المستفاد من ظاهر الآیة المذکورة أو غیر ذلک من الأحکام التی یعرفها کل عارف باللسان من ظاهر القرآن إلی ورود التفسیر بذلک من أهل البیت علیهم السلام.   
و من ذلک ما (ورد من: أن المصلی أربعا فی السفر إن قرئت علیه آیة القصر وجب علیه الإعادة و إلا فلا) و فی بعض الروایات (: إن قرئت علیه و فسرت له).   
و الظاهر و لو بحکم أصالة الإطلاق فی باقی الروایات أن المراد من تفسیرها له بیان أن المراد من قوله تعالی لا جناح علیکم أن تقصروا بیان الترخیص فی أصل تشریع القصر و کونه مبنیا علی التخفیف فلا ینافی تعین القصر علی المسافر و عدم صحة الإتمام منه و مثل هذه المخالفة للظاهر یحتاج إلی التفسیر بلا شبهة.   
(و قد ذکر زرارة و محمد بن مسلم للإمام علیه السلام: أن الله تعالی قال فلیس علیکم جناح و لم یقل افعلوا فأجاب علیه السلام بأنه من قبیل قوله تعالی فمن حج البیت أو اعتمر فلا جناح علیه أن یطوف بهما).   
و هذا أیضا یدل علی تقریر الإمام علیه السلام لهما فی التعرض لاستفادة الأحکام من الکتاب   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 61  
و الدخل و التصرف فی ظواهره.   
و من ذلک استشهاد الإمام علیه السلام بآیات کثیرة مثل الاستشهاد لحلیة بعض النسوان بقوله تعالی و أحل لکم ما وراء ذلکم و فی عدم جواز طلاق العبد بقوله تعالی عبدا مملوکا لا یقدر علی شی‌ء.   
و من ذلک الاستشهاد لحلیة بعض الحیوانات بقوله تعالی قل لا أجد فیما أوحی إلی محرما الآیة إلی غیر ذلک مما لا یحصی الثانی من وجهی المنع إنا نعلم بطرو التقیید و التخصیص و التجوز فی أکثر ظواهر الکتاب و ذلک مما یسقطها عن الظهور.   
و فیه أولا النقض بظواهر السنة فإنا نقطع بطرو مخالفة الظاهر فی أکثرها و ثانیا أن هذا لا یوجب السقوط و إنما یوجب الفحص عما یوجب مخالفة الظاهر.   
فإن قلت العلم الإجمالی بوجود مخالفات الظواهر لا یرتفع أثره و هو وجوب التوقف بالفحص و لذا لو تردد اللفظ بین معنیین أو علم إجمالا بمخالفة أحد الظاهرین لظاهر الآخر کما فی العامین من وجه و شبههما وجب التوقف فیه و لو بعد الفحص.   
قلت هذه شبهة ربما تورد علی من استدل علی وجوب الفحص عن المخصص فی العمومات بثبوت العلم الإجمالی بوجود المخصصات فإن العلم الإجمالی إما أن یبقی أثره و لو بعد العلم التفصیلی بوجود عدة مخصصات و إما أن لا یبقی فإن بقی فلا یرتفع بالفحص و إلا فلا مقتضی للفحص.   
و تندفع هذه الشبهة بأن المعلوم إجمالا هو وجود مخالفات کثیرة فی الواقع فیما بأیدینا بحیث تظهر تفصیلا بعد الفحص و أما وجود مخالفات فی الواقع زائدا علی ذلک فغیر معلوم فحینئذ لا یجوز العمل قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص یظهر بعد الفحص و لا یمکن نفیه بالأصل لأجل العلم الإجمالی و أما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص فی الواقع ینفی بالأصل السالم عن   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 62  
العلم الإجمالی و الحاصل أن المنصف لا یجد فرقا بین ظاهر الکتاب و السنة لا قبل الفحص و لا بعده.   
ثم إنک قد عرفت أن العمدة فی منع الأخباریین من العمل بظواهر الکتاب هی الأخبار المانعة عن تفسیر القرآن إلا أنه یظهر من کلام السید الصدر شارح الوافیة فی آخر کلامه أن المنع عن العمل بظواهر الکتاب هو مقتضی الأصل و العمل بظواهر الأخبار خرج بالدلیل (حیث قال بعد إثبات أن فی القرآن محکمات و ظواهر و أنه مما لا یصح إنکاره و ینبغی النزاع فی جواز العمل بالظواهر و أن الحق مع الأخباریین ما خلاصته أن التوضیح یظهر بعد مقدمتین الأولی أن بقاء التکلیف مما لا شک فیه و لزوم العمل بمقتضاه موقوف علی الإفهام و هو یکون فی الأکثر بالقول و دلالته فی الأکثر تکون ظنیة إذ مدار الإفهام علی إلقاء الحقائق مجردة عن القرینة و علی ما یفهمون و إن کان احتمال التجوز و خفاء القرینة باقیا.   
الثانیة أن المتشابه کما یکون فی أصل اللغة کذلک یکون بحسب الاصطلاح مثل أن یقول أحد أنا أستعمل العمومات و کثیرا ما أرید الخصوص من غیر قرینة و ربما أخاطب أحدا و أرید غیره و نحو ذلک فحینئذ لا یجوز لنا القطع بمراده و لا یحصل لنا الظن به و القرآن من هذا القبیل لأنه نزل علی اصطلاح خاص لا أقول علی وضع جدید بل أعم من أن یکون ذلک أو یکون فیه مجازات لا یعرفها العرب و مع ذلک قد وجدت فیه کلمات لا یعلم المراد منها کالمقطعات ثم قال قال سبحانه فیه ءایات محکمات هن أم الکتاب و أخر متشابهات الآیة ذم علی اتباع المتشابه و لم یبین لهم المتشابهات ما هی و کم هی بل لم یبین لهم المراد من هذا اللفظ و جعل البیان موکولا إلی خلفائه و النبی صلی اللَّه علیه و آله نهی الناس عن التفسیر بالآراء و جعلوا الأصل عدم العمل بالظن إلا ما أخرجه الدلیل.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 63  
إذا تمهدت المقدمتان فنقول مقتضی الأولی العمل بالظواهر و مقتضی الثانیة عدم العمل لأن ما صار متشابها لا یحصل الظن بالمراد منه و ما بقی ظهوره مندرج فی الأصل المذکور فنطالب بدلیل جواز العمل لأن الأصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن إلا ما أخرجه الدلیل.   
لا یقال إن الظاهر من المحکم و وجوب العمل بالمحکم إجماعی.   
لأنا نمنع الصغری إذ المعلوم عندنا مساواة المحکم للنص و أما شموله للظاهر فلا إلی أن قال لا یقال إن ما ذکرتم لو تم لدل علی عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أیضا لما فیها من الناسخ و المنسوخ و المحکم و المتشابه و العام و المخصص و المطلق و المقید لأنا نقول إنا لو خلینا و أنفسنا لعملنا بظواهر الکتاب و السنة مع عدم نصب القرینة علی خلافها و لکن منعنا من ذلک فی القرآن للمنع من اتباع المتشابه و عدم بیان حقیقته و منعنا رسول الله صلی اللَّه علیه و آله عن تفسیر القرآن و لا ریب فی أن غیر النص محتاج إلی التفسیر و أیضا ذم الله تعالی من اتباع الظن و کذا الرسول صلی اللَّه علیه و آله و أوصیاؤه علیه السلام و لم یستثنوا ظواهر القرآن إلی أن قال و أما الأخبار فقد سبق أن أصحاب الأئمة علیهم السلام کانوا عاملین بأخبار الآحاد من غیر فحص عن مخصص أو معارض ناسخ أو مقید و لو لا هذا لکنا فی العمل بظواهر الأخبار أیضا من المتوقفین انتهی).   
أقول و فیه مواقع للنظر سیما فی جعل العمل بظواهر الأخبار من جهة قیام الإجماع العملی و لولاه لتوقف فی العمل بها أیضا إذ لا یخفی أن عمل أصحاب الأئمة علیهم السلام بظواهر الأخبار لم یکن لدلیل خاص شرعی وصل إلیهم من أئمتهم و إنما کان أمرا مرکوزا فی أذهانهم بالنسبة إلی مطلق الکلام الصادر من المتکلم لأجل الإفادة و الاستفادة سواء کان من الشارع أم غیره و هذا المعنی جار فی القرآن أیضا علی تقدیر کونه ملقی للإفادة و الاستفادة علی ما هو الأصل فی خطاب کل متکلم نعم الأصل الأولی هی حرمة العمل بالظن علی ما عرفت مفصلا لکن   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 64  
الخارج منه لیس خصوص ظواهر الأخبار حتی یبقی الباقی بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن کلام کل متکلم ألقی إلی غیره للإفهام.   
ثم إن ما ذکره من عدم العلم بکون الظواهر من المحکمات و احتمال کونها من المتشابهات ممنوع أولا بأن المتشابه لا یصدق علی الظواهر لا لغة و لا عرفا بل یصح سلبه عنه فالنهی الوارد عن اتباع المتشابه لا یمنع کما اعترف به فی المقدمة الأولی من أن مقتضی القاعدة وجوب العمل بالظواهر.   
و ثانیا بأن احتمال کونها من المتشابه لا ینفع فی الخروج عن الأصل الذی اعترف به و دعوی اعتبار العلم بکونها من المحکم هدم لما اعترف به من أصالة حجیة الظواهر لأن مقتضی ذلک الأصل جواز العمل إلا أن یعلم کونه مما نهی الشارع عنه.   
و بالجملة فالحق ما اعترف به قدس سره من أنا لو خلینا و أنفسنا لعملنا بظواهر الکتاب و لا بد للمانع من إثبات المنع.   
ثم إنک قد عرفت مما ذکرنا أن خلاف الأخباریین فی ظواهر الکتاب لیس فی الوجه الذی ذکرنا من اعتبار الظواهر اللفظیة فی الکلمات الصادرة لإفادة المطلب و استفادته و إنما یکون خلافهم فی أن خطابات الکتاب لم یقصد بها استفادة المراد من أنفسها بل بضمیمة تفسیر أهل الذکر أو أنها لیست بظواهر بعد احتمال کون محکمها من المتشابه کما عرفت من کلام السید   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 65

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول

الأول   
أنه ربما (یتوهم بعض أن الخلاف فی اعتبار ظواهر الکتاب قلیل الجدوی إذ لیست آیة متعلقة بالفروع أو الأصول إلا ورد فی بیانها أو فی الحکم الموافق لها خبر أو أخبار کثیرة بل انعقد الإجماع علی أکثرها مع أن جل آیات الأصول و الفروع بل کلها مما تعلق الحکم فیها بأمور مجملة لا یمکن العمل بها إلا بعد أخذ تفصیلها من الأخبار انتهی).   
النراقی مناهج الأحکام ص 158 أقول و لعله قصر نظره علی الآیات الواردة فی العبادات فإن أغلبها من قبیل ما ذکره و إلا فالإطلاقات الواردة فی المعاملات مما یتمسک بها فی الفروع الغیر المنصوصة أو المنصوصة بالنصوص المتکافئة کثیرة جدا.   
مثل أوفوا بالعقود و أحل الله البیع و تجارة عن تراض و فرهان مقبوضة و لا تؤتوا السفهاء أموالکم و لا تقربوا مال الیتیم و أحل لکم ما وراء ذلکم و إن جاءکم فاسق بنبإ فتبینوا و لو لا نفر من کل فرقة و فسئلوا أهل الذکر و عبدا مملوکا لا یقدر علی شی‌ء و ما علی المحسنین من سبیل و غیر ذلک مما لا یحصی.   
بل و فی العبادات أیضا کثیرة مثل قوله إنما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام و آیات التیمم و الوضوء و الغسل.   
و هذه العمومات و إن ورد فیها أخبار فی الجملة إلا أنه لیس کل فرع مما یتمسک فیه بالآیة ورد فیه خبر سلیم عن المکافئ فلاحظ و تتبع.

الثانی

الثانی   
أنه إذا اختلف القراءة فی الکتاب علی وجهین مختلفین فی المؤدی کما فی قوله تعالی حتی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 66  
یطهرن حیث قرئ بالتشدید من التطهر الظاهر فی الاغتسال و بالتخفیف من الطهارة الظاهرة فی النقاء عن الحیض فلا یخلو إما أن نقول بتواتر القراءات کلها کما هو المشهور خصوصا فی ما کان الاختلاف فی المادة و إما أن لا نقول کما هو مذهب جماعة.   
فعلی الأول فهما بمنزلة آیتین تعارضتا لا بد من الجمع بینهما بحمل الظاهر علی النص أو علی الأظهر و مع التکافؤ لا بد من الحکم بالتوقف و الرجوع إلی غیرهما.   
و علی الثانی فإن ثبت جواز الاستدلال بکل قراءة کما ثبت بالإجماع جواز القراءة بکل قراءة کان الحکم کما تقدم و إلا فلا بد من التوقف فی محل التعارض و الرجوع إلی القواعد مع عدم المرجح أو مطلقا بناء علی عدم ثبوت الترجیح هنا کما هو الظاهر فیحکم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال إذ لم یثبت تواتر التخفیف أو بالجواز بناء علی عموم قوله تعالی فأتوا حرثکم أنی شئتم من حیث الزمان خرج منه أیام الحیض علی الوجهین فی کون المقام من استصحاب حکم المخصص أو العمل بالعموم الزمانی.

الثالث

الثالث   
أن وقوع التحریف فی القرآن علی القول به لا یمنع من التمسک بالظواهر لعدم العلم الإجمالی باختلال الظواهر بذلک مع أنه لو علم لکان من قبیل الشبهة الغیر المحصورة مع أنه لو کان من قبیل الشبهة المحصورة أمکن القول بعدم قدحه لاحتمال کون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغیر المتعلقة بالأحکام الشرعیة العملیة التی أمرنا بالرجوع فیها إلی ظاهر الکتاب فافهم.

الرابع

الرابع   
قد یتوهم أن وجوب العمل بظواهر الکتاب بالإجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره لأن من تلک الظواهر ظاهر الآیات الناهیة عن العمل بالظن مطلقا حتی ظواهر الکتاب.   
و فیه أن فرض وجود الدلیل علی حجیة الظواهر موجب لعدم ظهور الآیات الناهیة فی حرمة العمل بالظواهر مع أن ظواهر الآیات الناهیة لو نهضت للمنع عن ظواهر الکتاب لمنعت عن حجیة أنفسها إلا أن یقال إنها لا تشمل أنفسها فتأمل.   
و بإزاء هذا التوهم توهم أن خروج ظواهر الکتاب عن الآیات الناهیة لیس من باب التخصیص بل من باب التخصص لأن وجود القاطع علی حجیتها یخرجها عن غیر العلم إلی العلم.   
و فیه ما لا یخفی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 67

و أما التفصیل الآخر

و أما التفصیل الآخر   
فهو الذی یظهر من صاحب القوانین قدس سره فی آخر مسألة حجیة الکتاب و فی أول مسألة الاجتهاد و التقلید و هو الفرق بین من قصد إفهامه بالکلام فالظواهر حجة بالنسبة إلیه من باب الظن الخاص سواء کان مخاطبا کما فی الخطابات الشفاهیة أم لا کما فی الناظر فی الکتب المصنفة لرجوع کل من ینظر إلیها و بین من لم یقصد إفهامه بالخطاب کأمثالنا بالنسبة إلی أخبار الأئمة الصادرة عنهم فی مقام الجواب عن سؤال السائلین و بالنسبة إلی الکتاب العزیز بناء علی عدم کون خطاباته موجهة إلینا و عدم کونه من باب تألیف المصنفین فالظهور اللفظی لیس حجة حینئذ لنا إلا من باب الظن المطلق الثابت حجیته عند انسداد باب العلم.   
و یمکن توجیه هذا التفصیل بأن الظهور اللفظی لیس حجة إلا من باب الظن النوعی و هو کون اللفظ بنفسه لو خلی و طبعه مفیدا للظن بالمراد.   
فإذا کان مقصود المتکلم من الکلام إفهام من یقصد إفهامه فیجب علیه إلقاء الکلام علی وجه لا یقع المخاطب معه فی خلاف المراد بحیث لو فرض وقوعه فی خلاف المقصود کان إما لغفلة منه فی الالتفات إلی ما اکتنف به الکلام الملقی إلیه و إما لغفلة من المتکلم فی إلقاء الکلام علی وجه یفی بالمراد و معلوم أن احتمال الغفلة من المتکلم أو السامع احتمال مرجوح فی نفسه مع انعقاد الإجماع من العقلاء و العلماء علی عدم الاعتناء باحتمال الغفلة فی جمیع أمور العقلاء أقوالهم و أفعالهم.   
و أما إذا لم یکن الشخص مقصودا بالإفهام فوقوعه فی خلاف المقصود لا ینحصر سببه فی الغفلة فإنا إذا لم نجد فی آیة أو روایة ما یکون صارفا عن ظاهرها و احتملنا أن یکون المخاطب قد فهم المراد بقرینة قد خفیت علینا فلا یکون هذا الاحتمال لأجل غفلة من المتکلم أو منا إذ لا یجب علی المتکلم إلا نصب القرینة لمن یقصد إفهامه مع أن عدم تحقق الغفلة من المتکلم فی محل   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 68  
الکلام مفروض لکونه معصوما و لیس اختفاء القرینة علینا مسببا عن غفلتنا عنها بل لدواعی الاختفاء الخارجة عن مدخلیة المتکلم و من ألقی إلیه الکلام.   
فلیس هنا شی‌ء یوجب بنفسه الظن بالمراد حتی لو فرضنا الفحص فاحتمال وجود القرینة حین الخطاب و اختفائه علینا لیس هنا ما یوجب مرجوحیته حتی لو تفحصنا عنها و لم نجدها إذ لا یحکم العادة و لو ظنا بأنها لو کانت لظفرنا بها إذ کثیر من الأمور قد اختفت علینا.   
بل لا یبعد دعوی العلم بأن ما اختفی علینا من الأخبار و القرائن أکثر مما ظفرنا بها مع أنا لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة لکن القرائن الحالیة و ما اعتمد علیه المتکلم من الأمور العقلیة أو النقلیة الکلیة أو الجزئیة المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الکلام لیست مما یحصل الظن بانتفائها بعد البحث و الفحص و لو فرض حصول الظن من الخارج بإرادة الظاهر من الکلام لم یکن ذلک ظنا مستندا إلی الکلام کما نبهنا علیه فی أول المبحث.   
و بالجملة فظواهر الألفاظ حجة بمعنی عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها إذا کان منشأ ذلک الاحتمال غفلة المتکلم فی کیفیة الإفادة أو المخاطب فی کیفیة الاستفادة لأن احتمال الغفلة مما هو مرجوح فی نفسه و متفق علی عدم الاعتناء به فی جمیع الأمور دون ما إذا کان الاحتمال مسببا عن اختفاء أمور لم تجر العادة القطعیة أو الظنیة بأنها لو کانت لوصلت إلینا.   
و من هنا ظهر أن ما ذکرنا سابقا من اتفاق العقلاء و العلماء علی العمل بظواهر الکلام فی الدعاوی و الأقاریر و الشهادات و الوصایا و المکاتبات لا ینفع فی رد هذا التفصیل إلا أن یثبت کون أصالة عدم القرینة حجة من باب التعبد و دون إثباتها خرط القتاد.   
و دعوی أن الغالب اتصال القرائن فاحتمال اعتماد المتکلم علی القرینة المنفصلة مرجوح لندرته مردودة بأن من المشاهد المحسوس تطرق التقیید و التخصیص إلی أکثر العمومات و الإطلاقات مع عدم وجوده فی الکلام و لیس إلا لکون الاعتماد فی ذلک کله علی القرائن المنفصلة سواء کانت منفصلة عند الاعتماد کالقرائن العقلیة و النقلیة الخارجیة أم کانت مقالیة متصلة لکن عرض لها الانفصال بعد ذلک لعروض التقطیع للأخبار أو حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنی أو غیر ذلک.   
فجمیع ذلک مما لا یحصل الظن بأنها لو کانت لوصلت إلینا مع إمکان أن یقال إنه لو حصل الظن لم یکن علی اعتباره دلیل خاص نعم الظن الحاصل فی مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب أو المتکلم مما أطبق علیه العقلاء فی جمیع أقوالهم و أفعالهم هذا غایة ما یمکن   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 69  
من التوجیه لهذا التفصیل.   
و لکن الإنصاف أنه لا فرق فی العمل بالظهور اللفظی و أصالة عدم الصارف عن الظاهر بین من قصد إفهامه و من لم یقصد فإن جمیع ما دل من إجماع العلماء و أهل اللسان علی حجیة الظاهر بالنسبة إلی من قصد إفهامه جار فیمن لم یقصد لأن أهل اللسان إذا نظروا إلی کلام صادر من متکلم إلی مخاطب یحکمون بإرادة ظاهره منه إذا لم یجدوا قرینة صارفة بعد الفحص فی مظان وجودها و لا یفرقون فی استخراج مرادات المتکلمین بین کونهم مقصودین بالخطاب و عدمه فإذا وقع المکتوب الموجه من شخص إلی شخص بید ثالث فلا یتأمل فی استخراج مرادات المتکلم من الخطاب المتوجه إلی المکتوب إلیه فإذا فرضنا اشتراک هذا الثالث مع المکتوب إلیه فیما أراد المولی منهم فلا یجوز له الاعتذار فی ترک الامتثال بعدم الاطلاع علی مراد المولی و هذا واضح لمن راجع الأمثلة العرفیة هذا حال أهل اللسان فی الکلمات الواردة إلیهم.   
و أما العلماء فلا خلاف بینهم فی الرجوع إلی أصالة الحقیقة فی الألفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متکلم إلی مخاطب سواء کان ذلک فی الأحکام الجزئیة کالوصایا الصادرة عن الموصی المعین إلی شخص معین ثم مست الحاجة إلی العمل بها مع فقد الموصی إلیه فإن العلماء لا یتأملون فی الإفتاء بوجوب العمل بظاهر ذلک الکلام الموجه إلی الموصی إلیه المقصود و کذا فی الأقاریر أم کان فی الأحکام الکلیة کالأخبار الصادرة عن الأئمة علیهم السلام مع کون المقصود منها تفهیم مخاطبهم لا غیر فإنه لم یتأمل أحد من العلماء فی استفادة الأحکام من ظواهرها معتذرا بعدم الدلیل علی حجیة أصالة عدم القرینة بالنسبة إلی غیر المخاطب و من قصد إفهامه.   
و دعوی کون ذلک منهم للبناء علی کون الأخبار الصادرة عنهم علیهم السلام من قبیل تألیف المصنفین واضحة الفساد مع أنها لو صحت لجرت فی الکتاب العزیز فإنه أولی بأن یکون من هذا القبیل فترتفع ثمرة التفصیل المذکور لأن المفصل معترف بأن ظاهر الکلام الذی هو من قبیل تألیف المؤلفین حجة بالخصوص لا لدخوله فی مطلق الظن و إنما کلامه فی اعتبار ظهور الکلام الموجه إلی مخاطب خاص بالنسبة إلی غیره.   
و الحاصل أن القطع حاصل لکل متتبع فی طریقة فقهاء المسلمین بأنهم یعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلک علی حجیة الظن المطلق الثابتة بدلیل الانسداد بل یعمل بها من یدعی الانفتاح و ینکر العمل بأخبار الآحاد مدعیا کون معظم الفقه معلوما بالإجماع و الأخبار المتواترة.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 70  
و یدل علی ذلک أیضا سیرة أصحاب الأئمة علیهم السلام فإنهم کانوا یعملون بظواهر الأخبار الواردة إلیهم من الأئمة الماضین علیه السلام کما کانوا یعملون بظواهر الأقوال التی سمعوها من أئمتهم علیهم السلام لا یفرقون بینهما إلا بالفحص و عدمه کما سیأتی.   
و الحاصل أن الفرق فی حجیة أصالة الحقیقة و عدم القرینة بین المخاطب و غیره مخالف للسیرة القطعیة من العلماء و أصحاب الأئمة علیهم السلام.   
هذا کله مع أن التوجیه المذکور لذلک التفصیل لابتنائه علی الفرق بین أصالة عدم الغفلة و الخطإ فی فهم المراد و بین مطلق أصالة عدم القرینة یوجب عدم کون ظواهر الکتاب من الظنون المخصوصة و إن قلنا بشمول الخطاب للغائبین لعدم جریان أصالة عدم الغفلة فی حقهم مطلقا.   
فما ذکره من ابتناء کون ظواهر الکتاب ظنونا مخصوصة علی شمول الخطاب للغائبین غیر سدید لأن الظن المخصوص إن کان هو الحاصل من المشافهة الناشئ عن ظن عدم الغفلة و الخطإ فلا یجری فی حق الغائبین و إن قلنا بشمول الخطاب لهم و إن کان هو الحاصل من أصالة عدم القرینة فهو جار فی الغائبین و إن لم یشملهم و مما یمکن أن یستدل به أیضا زیادة علی ما مر من اشتراک أدلة حجیة الظواهر من إجماعی العلماء و أهل اللسان ما ورد فی الأخبار المتواترة معنی من الأمر بالرجوع إلی الکتاب و عرض الأخبار علیه فإن هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهین بها فیشترک غیر المشافهین فیتم المطلوب کما لا یخفی.   
و مما ذکرنا تعرف النظر (فیما ذکره المحقق القمی رحمه الله بعد ما ذکر من عدم حجیة ظواهر الکتاب بالنسبة إلینا بالخصوص بقوله فإن قلت إن أخبار الثقلین تدل علی کون ظاهر الکتاب حجة لغیر المشافهین بالخصوص.   
فأجاب عنه بأن روایة الثقلین ظاهرة فی ذلک لاحتمال کون المراد التمسک بالکتاب بعد ورود تفسیره عن الأئمة علیهم السلام کما یقوله الأخباریون و حجیة ظاهر روایة الثقلین بالنسبة إلینا مصادرة إذ لا فرق بین ظواهر الکتاب و السنة فی حق غیر المشافهین بها).   
و توضیح النظر أن العمدة فی حجیة ظواهر الکتاب غیر خبر الثقلین من الأخبار المتواترة الآمرة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 71  
باستنباط الأحکام من ظواهر الکتاب و هذه الأخبار تفید القطع بعدم إرادة الاستدلال بظواهر الکتاب بعد ورود تفسیرها عن الأئمة علیهم السلام و لیست ظاهرة فی ذلک حتی یکون التمسک بظاهرها لغیر المشافهین بها مصادرة.   
و أما خبر الثقلین فیمکن منع ظهوره إلا فی وجوب إطاعتهما و حرمة مخالفتهما و لیس فی مقام اعتبار الظن الحاصل بهما فی تشخیص الإطاعة و المعصیة فافهم.   
ثم إن لصاحب المعالم رحمه الله فی هذا المقام کلاما یحتمل التفصیل المتقدم لا بأس بالإشارة إلیه (قال فی الدلیل الرابع من أدلة حجیة خبر الواحد بعد ذکر انسداد باب العلم فی غیر الضروری من الأحکام لفقد الإجماع و السنة المتواترة و وضوح کون أصل البراءة لا یفید غیر الظن و کون الکتاب ظنی الدلالة ما لفظه لا یقال إن الحکم المستفاد من ظاهر الکتاب مقطوع لا مظنون و ذلک بضمیمة مقدمة خارجیة و هی قبح خطاب الحکیم بما له ظاهر و هو یرید خلافه من غیر دلالة تصرف عن ذلک الظاهر سلمنا و لکن ذلک ظن مخصوص فهو من قبیل الشهادة لا یعدل عنه إلی غیره إلا بدلیل.   
لأنا نقول أحکام الکتاب کلها من قبیل خطاب المشافهة و قد مر أنه مخصوص بالموجودین فی زمن الخطاب و أن ثبوت حکمه فی حق من تأخر إنما هو بالإجماع و قضاء الضرورة باشتراک التکلیف بین الکل و حینئذ فمن الجائز أن یکون قد اقترن ببعض تلک الظواهر ما یدلهم علی إرادة خلافها و قد وقع ذلک فی مواضع علمناها بالإجماع و نحوه فیحتمل الاعتماد فی تعریفنا لسائرها علی الأمارات المفیدة للظن القوی و خبر الواحد من جملتها و مع قیام هذا الاحتمال ینفی القطع بالحکم و یستوی حینئذ الظن المستفاد من ظاهر الکتاب و الحاصل من غیره بالنظر إلی إناطة التکلیف به لابتناء الفرق بینهما علی کون الخطاب متوجها إلینا و قد تبین خلافه و لظهور اختصاص الإجماع و الضرورة الدالین علی المشارکة فی التکلیف المستفاد من ظاهر الکتاب بغیر صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتیة المفیدة للظن انتهی کلامه).   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 72  
و لا یخفی أن فی کلامه قدس سره علی إجماله و اشتباه المراد منه کما یظهر من المحشین مواقع النظر و التأمل.   
ثم إنک قد عرفت أن مناط الحجیة و الاعتبار فی دلالة الألفاظ هو الظهور العرفی و هو کون الکلام بحیث یحمل عرفا علی ذلک المعنی و لو بواسطة القرائن المقامیة المکتنفة بالکلام فلا فرق بین إفادته الظن بالمراد و عدمها و لا بین وجود الظن الغیر المعتبر علی خلافه و عدمه لأن ما ذکرنا من الحجة علی العمل بها جار فی جمیع الصور المذکورة.   
و ما ربما یظهر من العلماء من التوقف فی العمل بالخبر الصحیح المخالف لفتوی المشهور أو طرحه مع اعترافهم بعدم حجیة الشهرة فلیس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحیح من عموم أو إطلاق بل من جهة مزاحمتها للخبر من حیث الصدور بناء علی أن ما دل من الدلیل علی حجیة الخبر الواحد من حیث السند لا یشمل المخالف للمشهور و لذا لا یتأملون فی العمل بظواهر الکتاب و السنة المتواترة الصدور إذا عارضها الشهرة.   
فالتأمل فی الخبر المخالف للمشهور إنما هو إذا خالفت الشهرة نفس الخبر لا عمومه أو إطلاقه.   
فلا یتأملون فی عمومه إذا کانت الشهرة علی التخصیص.   
نعم ربما یجری علی لسان بعض متأخری المتأخرین من المعاصرین عدم الدلیل علی حجیة الظواهر إذا لم تفد الظن أو إذا حصل الظن الغیر المعتبر علی خلافها.   
لکن الإنصاف أنه مخالف لطریقة أرباب اللسان و العلماء فی کل زمان و لذا عد بعض الأخباریین کالأصولیین استصحاب حکم العام و المطلق حتی یثبت المخصص و المقید من الاستصحابات المجمع علیها و هذا و إن لم یرجع إلی الاستصحاب المصطلح إلا بالتوجیه إلا أن الغرض من الاستشهاد به بیان کون هذه القاعدة إجماعیة.   
(و ربما فصل بعض من المعاصرین تفصیلا یرجع حاصله إلی أن الکلام إن کان مقرونا بحال أو مقال یصلح أن یکون صارفا عن المعنی الحقیقی فلا یتمسک فیه بأصالة الحقیقة و إن کان الشک فی أصل وجود الصارف أو کان هنا أمر منفصل یصلح لکونه صارفا فیعمل علی أصالة الحقیقة).   
و هذا تفصیل حسن متین لکنه تفصیل فی العمل بأصالة الحقیقة عند الشک فی الصارف لا   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 73  
فی حجیة الظهور اللفظی و مرجعه إلی تعیین الظهور العرفی و تمییزه عن موارد الإجمال فإن اللفظ فی القسم الأول یخرج عن الظهور إلی الإجمال بشهادة العرف.   
و لذا توقف جماعة فی المجاز المشهور و العام المتعقب بضمیر یرجع إلی بعض أفراده و الجمل المتعددة المتعقبة للاستثناء و الأمر و النهی الواردین فی مظان الحظر أو الإیجاب إلی غیر ذلک مما احتف اللفظ بحال أو مقال یصلح لکونه صارفا و لم یتوقف أحد فی عام بمجرد احتمال دلیل منفصل یحتمل کونه مخصصا له بل ربما یعکسون الأمر فیحکمون بنفی ذلک الاحتمال و ارتفاع الإجمال لأجل ظهور العام و لذا لو قال المولی أکرم العلماء ثم ورد قول آخر من المولی أنه لا تکرم زیدا و اشترک زید بین عالم و جاهل فلا یرفع الید عن العموم بمجرد الاحتمال بل یرفعون الإجمال بواسطة العموم فیحکمون بإرادة زید الجاهل من النهی.   
و بإزاء التفصیل المذکور تفصیل آخر ضعیف و هو (أن احتمال إرادة خلاف مقتضی اللفظ إن حصل من أمارة غیر معتبرة فلا یصح رفع الید عن الحقیقة و إن حصل من دلیل معتبر فلا یعمل بأصالة الحقیقة و مثل له بما إذا ورد فی السنة المتواترة عام و ورد فیها أیضا خطاب مجمل یوجب الإجمال فی ذلک العام و لا یوجب الظن بالواقع قال فلا دلیل علی لزوم العمل بالأصل تعبدا ثم قال و لا یمکن دعوی الإجماع علی لزوم العمل بأصالة الحقیقة تعبدا فإن أکثر المحققین توقفوا فی ما إذا تعارض الحقیقة المرجوحة مع المجاز الراجح انتهی).   
و وجه ضعفه یظهر مما ذکر فإن التوقف فی ظاهر خطاب لأجل إجمال خطاب آخر محتمل لکونه معارضا مما لم یعهد من أحد من العلماء بل لا یبعد ما تقدم من حمل المجمل فی أحد الخطابین علی المبین فی الخطاب الآخر.   
و أما قیاس ذلک علی مسألة تعارض الحقیقة المرجوحة مع المجاز الراجح فعلم فساده مما ذکرنا فی التفصیل المتقدم من أن الکلام المکتنف بما یصلح أن یکون صارفا قد اعتمد علیه المتکلم فی إرادة خلاف الحقیقة لا یعد من الظواهر بل من المجملات و کذلک المتعقب بلفظ یصلح للصارفیة کالعام المتعقب بالضمیر و شبهه مما تقدم   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 74

و أما القسم الثانی و هو الظن الذی یعمل لتشخیص الظواهر

و أما القسم الثانی و هو الظن الذی یعمل لتشخیص الظواهر   
کتشخیص أن اللفظ المفرد الفلانی کلفظ الصعید أو صیغة افعل أو أن المرکب الفلانی کالجملة الشرطیة ظاهر بحکم الوضع فی المعنی الفلانی و أن الأمر الواقع عقیب الحظر ظاهر بقرینة وقوعه فی مقام رفع الحظر فی مجرد رفع الحظر دون الإلزام و الظن الحاصل هنا یرجع إلی الظن بالوضع اللغوی أو الانفهام العرفی و الأوفق بالقواعد عدم حجیة الظن هنا لأن الثابت المتیقن هی حجیة الظواهر.  
و أما حجیة الظن فی أن هذا ظاهر فلا دلیل علیه عدا وجوه ذکروها فی إثبات جزئی من هذه المسألة و هی حجیة قول اللغویین فی الأوضاع فإن المشهور کونه من الظنون الخاصة التی ثبت حجیتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم فی الأحکام الشرعیة و إن کانت الحکمة فی اعتبارها انسداد باب العلم فی غالب مواردها فإن الظاهر أن حکمه اعتبار أکثر الظنون الخاصة کأصالة الحقیقة المتقدم ذکرها و غیرها انسداد باب العلم فی غالب مواردها من العرفیات و الشرعیات.   
و المراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الأحکام الشرعیة و بالظن الخاص ما ثبت اعتباره لا لأجل الاضطرار إلی اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم.   
و کیف کان فاستدلوا علی اعتبار قول اللغویین باتفاق العلماء بل جمیع العقلاء علی الرجوع إلیهم فی استعلام اللغات و الاستشهاد بأقوالهم فی مقام الاحتجاج و لم ینکر ذلک أحد علی أحد.   
و قد حکی عن السید فی بعض کلماته دعوی الإجماع علی ذلک بل ظاهر کلامه المحکی اتفاق المسلمین.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 75  
(قال الفاضل السبزواری فیما حکی عنه فی هذا المقام ما هذا لفظه صحة المراجعة إلی أصحاب الصناعات البارزین فی صنعتهم البارعین فی فنهم فیما اختص بصناعتهم مما اتفق علیه العقلاء فی کل عصر و زمان انتهی).   
و فیه أن المتیقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إلیهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة و نحو ذلک لا مطلقا أ لا تری أن أکثر علمائنا علی اعتبار العدالة فیمن یرجع إلیه من أهل الرجال بل و بعضهم علی اعتبار التعدد و الظاهر اتفاقهم علی اشتراط التعدد و العدالة فی أهل الخبرة فی مسألة التقویم و غیرها هذا مع أنه لا یعرف الحقیقة عن المجاز بمجرد قول اللغوی کما اعترف به المستدل فی بعض کلماته فلا ینفع فی تشخیص الظواهر.   
فالإنصاف أن الرجوع إلی أهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة إما فی مقامات یحصل العلم فیها بالمستعمل فیه من مجرد ذکر لغوی واحد أو أزید له علی وجه یعلم کونه من المسلمات عند أهل اللغة کما قد یحصل العلم بالمسألة الفقهیة من إرسال جماعة لها إرسال المسلمات و إما فی مقامات یتسامح فیها لعدم التکلیف الشرعی بتحصیل العلم بالمعنی اللغوی کما إذا أرید تفسیر خطبة أو روایة لا تتعلق بتکلیف شرعی و أما فی مقام انسد فیه طریق العلم و لا بد من العمل فیعمل بالظن بالحکم الشرعی المستند بقول أهل اللغة.   
و لا یتوهم أن طرح قول اللغوی الغیر المفید للعلم فی ألفاظ الکتاب و السنة مستلزم لانسداد طریق الاستنباط فی غالب الأحکام.   
لاندفاع ذلک بأن أکثر مواد اللغات إلا ما شذ و ندر کلفظ الصعید و نحوه معلوم من العرف و اللغة کما لا یخفی و المتبع فی الهیئات هی القواعد العربیة المستفادة من الاستقراء القطعی و اتفاق أهل العربیة أو التبادر بضمیمة أصالة عدم القرینة فإنه قد یثبت به الوضع الأصلی الموجود فی الحقائق کما فی صیغة افعل أو الجملة الشرطیة أو الوصفیة.   
و من هنا یتمسکون فی إثبات مفهوم الوصف بفهم أبی عبیدة فی حدیث لی الواجد و نحوه غیره من موارد الاستشهاد بفهم أهل اللسان و قد یثبت به الوضع بالمعنی الأعم الثابت فی المجازات المکتنفة بالقرائن المقامیة کما یدعی أن الأمر عقیب الحظر بنفسه مجردا عن القرینة یتبادر   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 76  
منه مجرد رفع الحظر دون الإیجاب و الإلزام و احتمال کونه لأجل قرینة خاصة یدفع بالأصل فیثبت به کونه لأجل القرینة العامة و هی الوقوع فی مقام رفع الحظر فیثبت بذلک ظهور ثانوی لصیغة افعل بواسطة القرینة الکلیة.   
و بالجملة فالحاجة إلی قول اللغوی الذی لا یحصل العلم بقوله لقلة مواردها لا تصلح سببا للحکم باعتباره لأجل الحاجة.   
نعم سیجی‌ء أن کل من عمل بالظن فی مطلق الأحکام الشرعیة الفرعیة یلزمه العمل بالحکم الناشئ من الظن بقول اللغوی لکنه لا یحتاج إلی دعوی انسداد باب العلم فی اللغات بل العبرة عنده بانسداد باب العلم فی معظم الأحکام فإنه یوجب الرجوع إلی الظن بالحکم الحاصل من الظن باللغة و إن فرض انفتاح باب العلم فیما عدا هذا المورد من اللغات و سیتضح هذا زیادة علی هذا إن شاء الله هذا.   
و لکن الإنصاف أن مورد الحاجة إلی قول اللغویین أکثر من أن یحصی فی تفاصیل المعانی بحیث یفهم دخول الأفراد المشکوکة أو خروجها و إن کان المعنی فی الجملة معلوما من دون مراجعة قول اللغوی کما فی مثل ألفاظ الوطن و المفازة و التمر و الفاکهة و الکنز و المعدن و الغوص و غیر ذلک من متعلقات الأحکام مما لا یحصی و إن لم تکن الکثرة بحیث یوجب التوقف فیها محذورا و لعل هذا المقدار مع الاتفاقات المستفیضة کاف فی المطلب فتأمل   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 77

و من جملة الظنون الخارجة عن الأصل الإجماع المنقول بخبر الواحد

و من جملة الظنون الخارجة عن الأصل الإجماع المنقول بخبر الواحد   
عند کثیر ممن یقول باعتبار الخبر بالخصوص نظرا إلی أنه من أفراده فیشمله أدلته و المقصود من ذکره هنا مقدما علی بیان الحال فی الأخبار هو التعرض للملازمة بین حجیة الخبر و حجیته فنقول إن ظاهر أکثر القائلین باعتباره بالخصوص أن الدلیل علیه هو الدلیل علی حجیة خبر العادل فهو عندهم کخبر صحیح عالی السند لأن مدعی الإجماع یحکی مدلوله و یرویه عن الإمام علیه السلام بلا واسطة و یدخل الإجماع ما یدخل الخبر من الأقسام و یلحقه ما یلحقه من الأحکام.   
و الذی یقوی فی النظر هو عدم الملازمة بین حجیة الخبر و حجیة الإجماع المنقول و توضیح ذلک یحصل بتقدیم أمرین الأمر الأول أن الأدلة الخاصة التی أقاموها علی حجیة خبر العادل لا تدل إلا علی حجیة الإخبار عن حس لأن العمدة من تلک الأدلة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء و أصحاب الأئمة علیهم السلام و معلوم عدم شمولها إلا للروایة المصطلحة و کذلک الأخبار الواردة فی العمل بالروایات.   
اللهم إلا أن یدعی أن المناط فی وجوب العمل بالروایات هو کشفها عن الحکم الصادر عن المعصوم و لا یعتبر فی ذلک حکایة ألفاظ الإمام علیه السلام و لذا یجوز النقل بالمعنی.   
فإذا کان المناط کشف الروایات عن صدور معناها عن الإمام علیه السلام و لو بلفظ آخر   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 78  
و المفروض أن حکایة الإجماع أیضا حکایة حکم صادر عن المعصوم علیه السلام بهذه العبارة التی هی معقد الإجماع أو بعبارة أخری وجب العمل به.   
لکن هذا المناط لو ثبت دل علی حجیة الشهرة بل فتوی الفقیه إذا کشف عن صدور الحکم بعبارة الفتوی أو بعبارة غیرها کما عمل بفتاوی علی بن بابویه قدس سره لتنزیل فتواه منزلة روایته بل علی حجیة مطلق الظن بالحکم الصادر عن الإمام علیه السلام و سیجی‌ء توضیح الحال إن شاء الله.   
و أما الآیات فالعمدة فیها من حیث وضوح الدلالة هی آیة النبإ.   
و هی إنما تدل علی وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق و الظاهر منها بقرینة التفصیل بین العادل حین الأخبار و الفاسق و بقرینة تعلیل اختصاص التبین بخبر الفاسق بقیام احتمال الوقوع فی الندم احتمالا مساویا لأن الفاسق لا رادع له عن الکذب هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد کذبه لا وجوب البناء علی إصابته و عدم خطائه فی حدسه لأن الفسق و العدالة حین الإخبار لا یصلح مناطا لتصویب المخبر و تخطئته بالنسبة إلی حدسه و کذا احتمال الوقوع فی الندم من جهة الخطإ فی الحدس أمر مشترک بین العادل و الفاسق فلا یصلح لتعلیل الفرق به.   
فعلمنا من ذلک أن المقصود من الآیة إرادة نفی احتمال تعمد الکذب عن العادل حین الإخبار دون الفاسق لأن هذا هو الذی یصلح لإناطته بالفسق و العدالة حین الأخبار و منه تبین عدم دلالة الآیة علی قبول الشهادة الحدسیة إذا قلنا بدلالة الآیة علی اعتبار شهادة العدل.   
فإن قلت إن مجرد دلالة الآیة علی ما ذکر لا یوجب قبول الخبر لبقاء احتمال خطإ العادل فیما أخبر و إن لم یتعمد الکذب فیجب التبین فی خبر العادل أیضا لاحتمال خطائه و سهوه و هو خلاف الآیة المفصلة بین العادل و الفاسق غایة الأمر وجوبه فی خبر الفاسق من جهتین و فی العادل من جهة واحدة.   
قلت إذا ثبت بالآیة عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد کذبه ینفی احتمال خطائه و غفلته و اشتباهه بأصالة عدم الخطإ فی الحس و هذا أصل علیه إطباق العقلاء و العلماء فی جمیع الموارد.   
نعم لو کان المخبر ممن یکثر علیه الخطأ و الاشتباه لم یعبأ بخبره لعدم جریان أصالة عدم الخطإ و الاشتباه و لذا یعتبرون فی الشاهد و الراوی الضبط و إن کان ربما یتوهم الجاهل ثبوت ذلک من الإجماع.   
إلا أن المنصف یشهد بأن اعتبار هذا فی جمیع موارده لیس لدلیل خارجی مخصص لعموم آیة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 79  
النبإ و نحوها مما دل علی وجوب قبول قول العادل بل لما ذکرنا من أن المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمده الکذب لا تصویبه و عدم تخطئته أو غفلته.   
و یؤید ما ذکرنا أنه لم یستدل أحد من العلماء علی حجیة فتوی الفقیه علی العامی بآیة النبإ مع استدلالهم علیها بآیتی النفر و السؤال.   
و الظاهر أن ما ذکرنا من عدم دلالة الآیة و أمثالها من أدلة قبول قول العادل علی وجوب تصویبه فی الاعتقاد هو الوجه فیما ذهب إلیه المعظم بل أطبقوا علیه کما فی الریاض من عدم اعتبار الشهادة فی المحسوسات إذا لم تستند إلی الحس و إن علله فی الریاض بما لا یخلو عن نظر من أن الشهادة من الشهود و هو الحضور فالحس مأخوذ فی مفهومها.   
و الحاصل أنه لا ینبغی الإشکال فی أن الإخبار عن حدس و اجتهاد و نظر لیس حجة إلا علی من وجب علیه تقلید المخبر فی الأحکام الشرعیة و أن الآیة لیست عامة لکل خبر و دعوی خرج ما خرج.   
فإن قلت فعلی هذا إذا أخبر الفاسق بخبر یعلم بعدم تعمده للکذب فیه تقبل شهادته فیه لأن احتمال تعمده للکذب منتف بالفرض و احتمال غفلته و خطائه منفی بالأصل المجمع علیه مع أن شهادته مردودة إجماعا.   
قلت لیس المراد مما ذکرنا عدم قابلیة العدالة و الفسق لإناطة الحکم بهما وجودا و عدما تعبدا کما فی الشهادة و الفتوی و نحوهما بل المراد أن الآیة المذکورة لا تدل إلا علی مانعیة الفسق من حیث قیام احتمال تعمد الکذب معه فیکون مفهومها عدم المانع فی العادل من هذه الجهة فلا یدل علی وجوب قبول خبر العادل إذا لم یمکن نفی خطائه بأصالة عدم الخطإ المختصة بالأخبار الحسیة فالآیة لا تدل أیضا علی اشتراط العدالة و مانعیة الفسق فی صورة العلم بعدم تعمد الکذب بل لا بد له من دلیل آخر الأمر الثانی أن الإجماع فی مصطلح الخاصة بل العامة الذین هم الأصل له و هو الأصل لهم هو اتفاق جمیع العلماء فی عصر کما ینادی بذلک تعریفات کثیر من الفریقین.   
(قال فی التهذیب الإجماع هو اتفاق أهل الحل و العقد من أمة محمد صلی اللَّه علیه و آله.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 80  
(و قال صاحب غایة البادی فی شرح المبادی الذی هو أحد علمائنا المعاصرین للعلامة قدس سره الإجماع فی اصطلاح فقهاء أهل البیت علیهم السلام هو اتفاق أمة محمد صلی اللَّه علیه و آله علی وجه یشتمل علی قول المعصوم) انتهی.   
(و قال فی المعالم الإجماع فی الاصطلاح اتفاق خاص و هو اتفاق من یعتبر قوله من الأمة انتهی).   
و کذا غیرها من العبارات المصرحة بذلک فی تعریف الإجماع و غیره من المقامات کما تراهم یعتذرون کثیرا عن وجود المخالف بانقراض عصره.   
ثم إنه لما کان وجه حجیة الإجماع عند الإمامیة اشتماله علی قول الإمام علیه السلام کانت الحجیة دائرة مدار وجوده علیه السلام فی کل جماعة هو أحدهم و لذا (قال السید المرتضی إذا کان علة کون الإجماع حجة کون الإمام فیهم فکل جماعة کثرت أو قلت کان قول الإمام فی أقوالها فإجماعها حجة و إن خلاف الواحد و الاثنین إذا کان الإمام أحدهما قطعا أو تجویزا یقتضی عدم الاعتداد بقول الباقین و إن کثر و إن الإجماع بعد الخلاف کالمبتدإ فی الحجیة انتهی).   
(و قال المحقق فی المعتبر بعد إناطة حجیة الإجماع بدخول قول الإمام علیه السلام إنه لو خلا المائة من فقهائنا من قوله لم یکن قولهم حجة و لو حصل فی اثنین کان قولهما حجة انتهی).   
(و قال العلامة رحمه الله بعد قوله إن الإجماع عندنا حجة لاشتماله علی قول المعصوم و کل جماعة قلت أو کثرت کان قول الإمام علیه السلام فی جملة أقوالها فإجماعها حجة لأجله لا لأجل الإجماع انتهی).   
هذا و لکن لا یلزم من کونه حجة تسمیته إجماعا فی الاصطلاح کما أنه لیس کل خبر جماعة یفید العلم متواترا فی الاصطلاح و أما ما اشتهر بینهم من أنه لا یقدح خروج معلوم النسب واحدا أو أکثر فالمراد أنه لا یقدح فی حجیة اتفاق الباقی لا فی تسمیته إجماعا کما علم من فرض المحقق   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 81  
قدس سره الإمام علیه السلام فی اثنین.   
نعم ظاهر کلمات جماعة یوهم تسمیته إجماعا فی الاصطلاح حیث تراهم یدعون الإجماع فی مسألة ثم یعتذرون عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب لکن التأمل الصادق یشهد بأن الغرض الاعتذار عن قدح المخالف فی الحجیة لا فی التسمیة.   
نعم یمکن أن یقال إنهم قد تسامحوا فی إطلاق الإجماع علی اتفاق الجماعة التی علم دخول الإمام علیه السلام فیها لوجود مناط الحجیة فیه و کون وجود المخالف غیر مؤثر شیئا و قد شاع هذا التسامح بحیث کاد أن ینقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة إلی ما یعم اتفاق طائفة من الإمامیة کما یعرف من أدنی تتبع لموارد الاستدلال بل الإطلاق لفظ الإجماع بقول مطلق علی إجماع الإمامیة فقط مع أنهم بعض الأمة لا کلهم لیس إلا لأجل المسامحة من جهة أن وجود المخالف کعدمه من حیث مناط الحجیة.   
و علی أی تقدیر فظاهر إطلاقهم إرادة دخول قول الإمام علیه السلام فی أقوال المجمعین بحیث یکون دلالته علیه بالتضمن فیکون الإخبار عن الإجماع إخبارا عن قول الإمام علیه السلام و هذا هو الذی یدل علیه کلام المفید و المرتضی و ابن زهرة و المحقق و العلامة و الشهیدین و من تأخر عنهم.   
و أما اتفاق من عدا الإمام علیه السلام بحیث یکشف عن صدور الحکم عن الإمام علیه السلام بقاعدة اللطف کما عن الشیخ رحمه الله أو التقریر کما عن بعض المتأخرین أو بحکم العادة القاضیة باستحالة توافقهم علی الخطإ مع کمال بذل الوسع فی فهم الحکم الصادر عن الإمام علیه السلام فهذا لیس إجماعا اصطلاحیا إلا أن ینضم قول الإمام علیه السلام المکشوف عنه باتفاق هؤلاء إلی أقوالهم فیسمی المجموع إجماعا بناء علی ما تقدم من المسامحة فی تسمیة اتفاق جماعة مشتمل علی قول الإمام علیه السلام إجماعا و إن خرج عنه الکثیر أو الأکثر فالدلیل فی الحقیقة هو اتفاق من عدا الإمام علیه السلام و المدلول الحکم الصادر عنه علیه السلام نظیر کلام الإمام علیه السلام و معناه.   
فالنکتة فی التعبیر عن الدلیل بالإجماع مع توقفه علی ملاحظة انضمام مذهب الإمام علیه السلام الذی هو المدلول إلی الکاشف عنه و تسمیة المجموع دلیلا هو التحفظ علی ما جرت سیرة أهل الفن من إرجاع کل دلیل إلی أحد الأدلة المعروفة بین الفریقین أعنی الکتاب و السنة و الإجماع و العقل.   
ففی إطلاق الإجماع علی هذا مسامحة فی مسامحة و حاصل المسامحتین إطلاق الإجماع علی اتفاق   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 82  
طائفة یستحیل بحکم العادة خطؤهم و عدم وصولهم إلی حکم الإمام علیه السلام.   
و الاطلاع علی تعریفات الفریقین و استدلالات الخاصة و أکثر العامة علی حجیة الإجماع یوجب القطع بخروج هذا الإطلاق عن المصطلح و بنائه علی المسامحة لتنزیل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزلة عدمه کما عرفت من السید و الفاضلین قدست أسرارهم من أن کل جماعة قلت أو کثرت علم دخول قول الإمام علیه السلام فیهم فإجماعهم حجة.   
و یکفیک فی هذا ما سیجی‌ء (من المحقق الثانی فی تعلیق الشرائع من دعوی الإجماع علی أن خروج الواحد من علماء العصر قادح فی انعقاد الإجماع) مضافا إلی ما عرفت من إطباق الفریقین علی تعریف الإجماع باتفاق الکل.   
ثم إن المسامحة من الجهة الأولی أو الثانیة فی إطلاق لفظ الإجماع علی هذا من دون قرینة لا ضیر فیها لأن العبرة فی الاستدلال بحصول العلم من الدلیل للمستدل نعم لو کان نقل الإجماع المصطلح حجة عند الکل کان إخفاء القرینة فی الکلام الذی هو المرجع للغیر تدلیسا أما لو لم یکن نقل الإجماع حجة أو کان نقل مطلق الدلیل القطعی حجة لم یلزم تدلیس أصلا.   
و یظهر من ذلک ما فی کلام صاحب المعالم رحمه الله حیث إنه بعد أن ذکر أن حجیة الإجماع إنما هی لاشتماله علی قول المعصوم و استنهض بکلام المحقق الذی تقدم و استجوده (قال و العجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل و تساهلهم فی دعوی الإجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهیة حتی جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة من الأصحاب فعدلوا به عن معناه الذی جری علیه الاصطلاح من دون نصب قرینة جلیة و لا دلیل لهم علی الحجیة یعتد به انتهی).   
و قد عرفت أن مساهلتهم و تسامحهم فی محله بعد ما کان مناط حجیة الإجماع الاصطلاحی موجودا فی اتفاق جماعة من الأصحاب و عدم تعبیرهم عن هذا الاتفاق بغیر لفظ الإجماع لما عرفت من التحفظ علی عناوین الأدلة المعروفة بین الفریقین.   
إذا عرفت ما ذکرنا فنقول إن الحاکی للاتفاق قد ینقل الإجماع بقول مطلق أو مضافا إلی المسلمین أو الشیعة أو أهل الحق أو غیر ذلک مما یمکن أن یراد به دخول الإمام علیه السلام فی المجمعین و قد ینقله مضافا إلی من عدا الإمام علیه السلام کقوله أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 83  
فقهاؤنا أو فقهاء أهل البیت علیهم السلام فإن ظاهر ذلک من عدا الإمام علیه السلام و إن کان إرادة العموم محتملة بمقتضی المعنی اللغوی لکنه مرجوح فإن أضاف الإجماع إلی من عدا الإمام علیه السلام فلا إشکال فی عدم حجیة نقله لأنه لم ینقل حجة و إن فرض حصول العلم للناقل بصدور الحکم عن الإمام علیه السلام من جهة هذا الاتفاق إلا أنه إنما نقل سبب العلم و لم ینقل المعلوم و هو قول الإمام علیه السلام حتی یدخل فی نقل الحجة و حکایة السنة بخبر الواحد.   
نعم لو فرض أن السبب المنقول مما یستلزم عادة موافقة قول الإمام علیه السلام أو وجود دلیل ظنی معتبر حتی بالنسبة إلینا أمکن إثبات ذلک السبب المحسوس بخبر العادل و الانتقال منه إلی لازمه لکن سیجی‌ء بیان الإشکال فی تحقق ذلک.   
و فی حکم الإجماع المضاف إلی من عدا الإمام علیه السلام الإجماع المطلق المذکور فی مقابل الخلاف کما یقال خرء الحیوان الغیر المأکول غیر الطیر نجس إجماعا و إنما اختلفوا فی خرء الطیر أو یقال إن محل الخلاف هو کذا و إما کذا فحکمه کذا إجماعا فإن معناه فی مثل هذا کونه قولا واحدا.   
و أضعف مما ذکر نقل عدم الخلاف و أنه ظاهر الأصحاب أو قضیة المذهب و شبه ذلک.   
و إن أطلق الإجماع أو أضافه علی وجه یظهر منه إرادة المعنی المصطلح المتقدم و لو مسامحة لتنزیل وجود المخالف منزلة العدم لعدم قدحه فی الحجیة فظاهر الحکایة کونها حکایة للسنة أعنی حکم الإمام علیه السلام لما عرفت من أن الإجماع الاصطلاحی متضمن لقول الإمام علیه السلام فیدخل فی الخبر و الحدیث.   
إلا أن مستند علم الحاکی بقول الإمام علیه السلام أحد أمور أحدها الحس کما إذا سمع الحکم من الإمام علیه السلام فی جملة جماعة لا یعرف أعیانهم فیحصل له العلم بقول الإمام علیه السلام.   
و هذا فی غایة القلة بل نعلم جزما أنه لم یتفق لأحد من هؤلاء الحاکین للإجماع کالشیخین و السیدین و غیرهما و لذا صرح الشیخ فی العدة فی مقام الرد علی السید حیث أنکر الإجماع من باب وجوب اللطف بأنه لو لا قاعدة اللطف لم یمکن التوصل إلی معرفة موافقة الإمام للمجمعین.   
الثانی قاعدة اللطف علی ما ذکره الشیخ فی العدة و حکی القول به عن غیره من المتقدمین.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 84  
و لا یخفی أن الاستناد إلیه غیر صحیح علی ما ذکر فی محله فإذا علم استناد الحاکی إلیه فلا وجه للاعتماد علی حکایته و المفروض أن إجماعات الشیخ کلها مستندة إلی هذه القاعدة لما عرفت من کلامه المتقدم عن العدة و ستعرف منها و من غیرها من کتبه.   
فدعوی مشارکته للسید قدس سره فی استکشاف قول الإمام علیه السلام من تتبع أقوال الأمة و اختصاصه بطریق آخر مبنی علی وجوب قاعدة اللطف غیر ثابتة و إن ادعاها بعض فإنه قدس سره (قال فی العدة فی حکم ما إذا اختلفت الإمامیة علی قولین یکون أحد القولین قول الإمام علیه السلام علی وجه لا یعرف بنفسه و الباقون کلهم علی خلافه إنه متی اتفق ذلک فإن کان علی القول الذی انفرد به الإمام علیه السلام دلیل من کتاب أو سنة مقطوع بها لم یجب علیه الظهور و لا الدلالة علی ذلک لأن الموجود من الدلیل کاف فی إزاحة التکلیف و متی لم یکن علیه دلیل وجب علیه الظهور أو إظهار من یبین الحق فی تلک المسألة إلی أن قال و ذکر المرتضی علی بن الحسین الموسوی أخیرا أنه یجوز أن یکون الحق عند الإمام علیه السلام و الأقوال الأخر کلها باطلة و لا یجب علیه الظهور لأنا إذا کنا نحن السبب فی استتاره فکل ما یفوتنا من الانتفاع به و بما معه من الأحکام یکون قد فاتنا من قبل أنفسنا و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به و أدی إلینا الحق الذی کان عنده.   
قال و هذا عندی غیر صحیح لأنه یؤدی إلی أن لا یصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلا لأنا لا نعلم دخول الإمام علیه السلام فیها إلا بالاعتبار الذی بیناه و متی جوزنا انفراده بالقول و أنه لا یجب ظهوره منع ذلک من الاحتجاج بالإجماع انتهی کلامه.   
و ذکر فی موضع آخر من العدة أن هذه الطریقة یعنی طریقة السید المتقدمة غیر مرضیة عندی لأنها تؤدی إلی أن لا یستدل بإجماع الطائفة أصلا لجواز أن یکون قول الإمام علیه السلام مخالفا لها و مع ذلک لا یجب علیه إظهار ما عنده انتهی).   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 85  
و أصرح من ذلک فی انحصار طریق الإجماع عند الشیخ فیما ذکره من قاعدة اللطف ما حکی عن بعض أنه (حکاه عن کتاب التهذیب [التمهید] للشیخ أن سیدنا المرتضی قدس سره کان یذکر کثیرا أنه لا یمتنع أن یکون هنا أمور کثیرة غیر واصلة إلینا علمها مودع عند الإمام علیه السلام و إن کتمها الناقلون و لا یلزم مع ذلک سقوط التکلیف عن الخلق إلی أن قال و قد اعترضنا علی هذا فی کتاب العدة فی أصول الفقه و قلنا هذا الجواب صحیح لو لا ما نستدل فی أکثر الأحکام علی صحته بإجماع الفرقة فمتی جوزنا أن یکون قول الإمام علیه السلام خلافا لقولهم و لا یجب ظهوره جاز لقائل أن یقول ما أنکرتم أن یکون قول الإمام علیه السلام خارجا عن قول من تظاهر بالإمامة و مع هذا لا یجب علیه الظهور لأنهم أتوا من قبل أنفسهم فلا یمکننا الاحتجاج بإجماعهم أصلا انتهی).   
فإن صریح هذا الکلام أن القادح فی طریقة السید منحصر فی استلزامها رفع التمسک بالإجماع و لا قادح فیها سوی ذلک و لذا صرح فی کتاب الغیبة بأنها قویة تقتضیها الأصول فلو کان لمعرفة الإجماع و جواز الاستدلال به طریق آخر غیر قاعدة وجوب إظهار الحق علیه لم یبق ما یقدح فی طریقة السید لاعتراف الشیخ بصحتها لو لا کونها مانعة عن الاستدلال بالإجماع.   
ثم إن الاستناد إلی هذا الوجه ظاهر من کل من اشترط فی تحقق الإجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر کفخر الدین و الشهید و المحقق الثانی.   
(قال فی الإیضاح فی مسألة ما یدخل فی المبیع إن من عادة المجتهد إذا تغیر اجتهاده إلی التردد أو الحکم بخلاف ما اختاره أولا لم یبطل ذکر الحکم الأول بل یذکر ما أدی إلیه اجتهاده ثانیا فی موضع آخر لبیان عدم انعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الأول علی خلافه و عدم انعقاد إجماع أهل العصر الثانی علی کل واحد منهما و أنه لم یحصل فی الاجتهاد الثانی مبطل للأول بل معارض لدلیله مساو له انتهی).   
و قد أکثر فی الإیضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 86  
و ظاهره الانطباق علی هذه الطریقة کما لا یخفی.   
(و قال فی الذکری ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول المیت محتجین بأنه لا قول للمیت و لهذا ینعقد الإجماع علی خلافه میتا).   
(و استدل المحقق الثانی فی حاشیة الشرائع علی أنه لا قول للمیت بالإجماع علی أن خلاف الفقیه الواحد لسائر أهل عصره یمنع من انعقاد الإجماع اعتدادا بقوله و اعتبارا بخلافه فإذا مات و انحصر أهل العصر فی المخالفین له انعقد و صار قوله غیر منظور إلیه و لا یعتد به انتهی).   
(و حکی عن بعض أنه حکی عن المحقق الداماد أنه قدس سره قال فی بعض کلام له فی تفسیر النعمة الباطنة إن من فوائد الإمام عجل الله فرجه أن یکون مستندا لحجیة إجماع أهل الحل و العقد من العلماء علی حکم من الأحکام إجماعا بسیطا فی أحکامهم الإجماعیة و حجیة إجماعهم المرکب فی أحکامهم الخلافیة فإنه عجل الله فرجه لا ینفرد بقول بل من الرحمة الواجبة فی الحکمة الإلهیة أن یکون فی المجتهدین المختلفین فی المسألة المختلف فیها من علماء العصر من یوافق رأیه رأی إمام عصره و صاحب أمره و یطابق قوله قوله و إن لم یکن ممن نعلمه بعینه و نعرفه بشخصه انتهی).   
و کأنه لأجل مراعاة هذه الطریقة التجأ الشهید فی الذکری إلی توجیه الإجماعات التی ادعاها جماعة فی المسائل الخلافیة مع وجود المخالف فیها بإرادة غیر المعنی الاصطلاحی من الوجوه التی حکاها عنه فی المعالم و لو جامع الإجماع وجود الخلاف و لو من معلوم النسب لم یکن داع إلی التوجیهات المذکورة مع بعدها أو أکثرها.   
الثالث من طرق انکشاف قول الإمام علیه السلام لمدعی الإجماع الحدس و هذا علی وجهین أحدهما أن یحصل له ذلک من طریق لو علمنا به ما خطأناه فی استکشافه و هذا علی وجهین أحدهما أن یحصل له الحدس الضروری من مبادی محسوسة بحیث یکون الخطأ فیه من قبیل الخطإ فی الحس فیکون بحیث لو حصل لنا تلک الأخبار لحصل لنا العلم کما حصل له ثانیهما أن یحصل الحدس له من إخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم علی الخطإ لکن لیس إخبارهم ملزوما   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 87  
عادة للمطابقة لقول الإمام علیه السلام بحیث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة أیضا.   
الثانی أن یحصل ذلک من مقدمات نظریة و اجتهادات کثیرة الخطإ بل علمنا بخطإ بعضها فی موارد کثیرة من نقلة الإجماع علمنا ذلک منهم بتصریحاتهم فی موارد و استظهرنا ذلک منهم فی موارد أخر و سیجی‌ء جملة إذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالإجماع المتضمن للإخبار من الإمام علیه السلام لا یخلو من الأمور الثلاثة المتقدمة و هی السماع عن الإمام مع عدم معرفته بعینه و استکشاف قوله من قاعدة اللطف و حصول العلم من الحدس و ظهر لک أن الأول هنا غیر متحقق عادة لأحد من علمائنا المدعین للإجماع و أن الثانی لیس طریقا للعلم فلا یسمع دعوی من استند إلیه فلم یبق مما یصلح أن یکون المستند فی الإجماعات المتداولة علی السنة ناقلیها إلا الحدس و عرفت أن الحدس قد یستند إلی مبادی محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الإمام علیه السلام نظیر العلم الحاصل من الحواس الظاهرة و نظیر الحدس الحاصل لمن أخبر بالعدالة و الشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال إلیهما بحکم العادة أو إلی مبادی محسوسة موجبة لعلم المدعی بمطابقة قول الإمام علیه السلام من دون ملازمة عادیة و قد یستند إلی اجتهادات و أنظار.   
و حیث لا دلیل علی قبول خبر العادل المستند إلی القسم الأخیر من الحدس بل و لا المستند إلی الوجه الثانی و لم یکن هناک ما یعلم به کون الأخبار مستندا إلی القسم الأول من الحدس وجب التوقف فی العمل بنقل الإجماع کسائر الأخبار المعلوم استنادها إلی الحدس المردد بین الوجوه المذکورة.   
فإن قلت ظاهر لفظ الإجماع اتفاق الکل فإذا أخبر الشخص بالإجماع فقد أخبر باتفاق الکل و من المعلوم أن حصول العلم بالحکم من اتفاق الکل کالضروری فحدس المخبر مستند إلی مبادی محسوسة ملزومة لمطابقة قول الإمام علیه السلام عادة فإما أن یجعل الحجة نفس ما استفاده من الاتفاق نظیر الإخبار بالعدالة و إما أن یجعل الحجة إخباره بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الإمام علیه السلام و یکون نفس المخبر به حینئذ محسوسا نظیر إخبار الشخص بأمور تستلزم العدالة أو الشجاعة عادة.   
(و قد أشار إلی الوجهین بعض السادة الأجلة فی شرحه علی الوافیة فإنه قدس سره لما اعترض علی نفسه بأن المعتبر من الأخبار ما استند إلی إحدی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 88  
الحواس و المخبر بالإجماع إنما رجع إلی بذل الجهد و مجرد الشک فی دخول مثل ذلک فی الخبر یقتضی منعه.   
أجاب عن ذلک بأن المخبر هنا أیضا یرجع إلی السمع فیما یخبر عن العلماء و إن جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعاة أمر آخر کوجوب اللطف و غیره.   
ثم أورد بأن المدار فی حجیة الإجماع علی مقالة المعصوم علیه السلام فالإخبار إنما هو بها و لا یرجع إلی سمع.   
فأجاب عن ذلک أولا بأن مدار الحجیة و إن کان ذلک لکن استلزام اتفاق کلمة العلماء لمقالة المعصوم علیه السلام معلوم لکل أحد لا یحتاج فیه إلی النقل و إنما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق فبعد اعتبار خبر الناقل لوثاقته و رجوعه فی حکایة الاتفاق إلی الحس و السماع کان الاتفاق معلوما و متی ثبت ذلک کشف عن مقالة المعصوم للملازمة المعلومة لکل أحد.   
و ثانیا أن الرجوع فی حکایة الإجماع إلی نقل مقالة المعصوم لرجوع الناقل فی ذلک إلی الحس باعتبار أن الاتفاق من آثارها و لا کلام فی اعتبار مثل ذلک کما فی الإخبار بالإیمان و الفسق و الشجاعة و الکرم و غیرها من الملکات و إنما لا یرجع إلی الأخبار فی العقلیات المحضة فإنه لا یعول علیها و إن جاء بها ألف من الثقات حتی یدرک مثل ما أدرکوا.   
ثم أورد علی ذلک بأنه یلزم من ذلک الرجوع إلی المجتهد لأنه و إن لم یرجع إلی الحس فی نفس الأحکام إلا أنه رجع فی لوازمها و آثارها إلیه و هی أدلتها السمعیة فیکون روایة فلم لا یقبل إذا جاء به الثقة.   
و أجاب بأنه إنما یکفی الرجوع إلی الحس فی الآثار إذا کانت الآثار مستلزمة له عادة و بالجملة إذا أفادت الیقین کما فی آثار الملکات و آثار مقالة الرئیس و هی مقالة رعیته و هذا بخلاف ما یستنهضه المجتهد من الدلیل علی الحکم.   
ثم قال علی أن التحقیق فی الجواب عن السؤال الأول هو الوجه الأول و علیه فلا أثر لهذا السؤال انتهی).   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 89  
قلت إن الظاهر من الإجماع اتفاق أهل عصر واحد لا جمیع الأعصار کما یظهر من تعاریفهم و سائر کلماتهم و من المعلوم أن إجماع أهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقة أهالی الأعصار المتقدمة و مخالفتهم لا یوجب عن طریق الحدس العلم الضروری بصدور الحکم عن الإمام علیه السلام و لذا قد یتخلف لاحتمال مخالفة من تقدم علیهم أو أکثرهم نعم یفید العلم من باب وجوب اللطف الذی لا نقول بجریانه فی المقام کما قرر فی محله مع أن علماء العصر إذا کثروا کما فی الأعصار السابقة یتعذر أو یتعسر الاطلاع علیهم حسا بحیث یقطع بعدم من سواهم فی العصر إلا إذا کان العلماء فی عصر قلیلین یمکن الإحاطة بآرائهم فی المسألة فیدعی الإجماع إلا أن مثل هذا الأمر المحسوس لا یستلزم عادة لموافقة المعصوم علیه السلام فالمحسوس المستلزم عادة لقول الإمام علیه السلام مستحیل التحقق للناقل و الممکن التحقق له غیر مستلزم عادة.   
و کیف کان فإذا ادعی الناقل الإجماع خصوصا إذا کان ظاهره اتفاق جمیع علماء الأعصار أو أکثرهم إلا من شذ کما هو الغالب فی إجماعات مثل الفاضلین و الشهیدین انحصر محمله فی وجوه أحدها أن یراد به اتفاق المعروفین بالفتوی دون کل قابل للفتوی من أهل عصره أو مطلقا.   
الثانی أن یراد إجماع الکل و یستفید ذلک من اتفاق المعروفین من أهل عصره و هذه الاستفادة لیست ضروریة و إن کانت قد تحصل لأن اتفاق أهل عصره فضلا عن المعروفین منهم لا یستلزم عادة اتفاق غیرهم و من قبلهم خصوصا بعد ملاحظة التخلف فی کثیر من الموارد لا یسع هذه الرسالة لذکر معشارها و لو فرض حصوله للمخبر کان من باب الحدس الحاصل عما لا یوجب العلم عادة نعم هی أمارة ظنیة علی ذلک لأن الغالب فی الاتفاقیات عند أهل عصر کونه من الاتفاقیات عند من تقدمهم و قد یحصل العلم بضمیمة أمارات أخر لکن الکلام فی کون الاتفاق مستندا إلی الحس أو إلی حدس لازم عادة للحس.   
و ألحق بذلک ما إذا علم اتفاق الکل من اتفاق جماعة لحسن ظنه بهم (کما ذکره فی أوائل المعتبر حیث قال و من المقلدة من لو طالبته بدلیل المسألة ادعی الإجماع لوجوده فی کتب الثلاثة قدست أسرارهم و هو جهل إن لم یکن تجاهلا).   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 90  
فإن فی توصیف المدعی بکونه مقلدا مع أنا نعلم أنه لا یدعی الإجماع إلا عن علم إشارة إلی استناده فی دعواه إلی حسن الظن بهم و إن جزمه فی غیر محله الثالث أن یستفید اتفاق الکل علی الفتوی من اتفاقهم علی العمل بالأصل عند عدم الدلیل أو بعموم دلیل عند عدم وجدان المخصص أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض أو اتفاقهم علی مسألة أصولیة نقلیة أو عقلیة یستلزم القول بها الحکم فی المسألة المفروضة و غیر ذلک من الأمور المتفق علیها التی یلزم باعتقاد المدعی من القول بها مع فرض عدم المعارض القول بالحکم المعین فی المسألة.   
و من المعلوم أن نسبة هذا الحکم إلی العلماء فی مثل ذلک لم تنشأ إلا من مقدمتین أثبتهما المدعی باجتهاده إحداهما کون ذلک الأمر المتفق علیه مقتضیا و دلیلا للحکم لو لا المانع و الثانیة انتفاء المانع و المعارض و من المعلوم أن الاستناد إلی الخبر المستند إلی ذلک غیر جائز عند أحد من العاملین بخبر الواحد.   
ثم إن الظاهر أن الإجماعات المتعارضة من شخص واحد أو من معاصرین أو متقاربی العصرین و رجوع المدعی عن الفتوی التی ادعی الإجماع فیها و دعوی الإجماع فی مسائل غیر معنونة فی کلام من تقدم علی المدعی و فی مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعی بل فی زمانه بل فی ما قبله کل ذلک مبنی علی الاستناد فی نسبة القول إلی العلماء علی هذا الوجه.   
و لا بأس بذکر بعض موارد صرح المدعی بنفسه أو غیره فی مقام توجیه کلامه فیها بذلک.   
فمن ذلک (ما وجه به المحقق دعوی المرتضی و المفید أن من مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغیر الماء من المائعات قال و أما قول السائل کیف أضاف المفید و السید ذلک إلی مذهبنا و لا نص فیه فالجواب أما علم الهدی فإنه ذکر فی الخلاف أنه إنما أضاف ذلک إلی مذهبنا لأن من أصلنا العمل بالأصل ما لم یثبت الناقل و لیس فی الشرع ما یمنع الإزالة بغیر الماء من المائعات ثم قال و أما المفید فإنه ادعی فی مسائل الخلاف أن ذلک مروی عن الأئمة انتهی).   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 91  
فظهر من ذلک أن نسبة السید قدس سره الحکم المذکور إلی مذهبنا من جهة الأصل.   
و من ذلک (ما عن الشیخ فی الخلاف حیث إنه ذکر فیما إذا بان فسق الشاهدین بما یوجب القتل بعد القتل بأنه یسقط القود و تکون الدیة من بیت المال قال دلیلنا إجماع الفرقة فإنهم رووا أن ما أخطأت القضاة ففی بیت مال المسلمین انتهی).   
فعلل انعقاد الإجماع بوجود الروایة عند الأصحاب (و قال بعد ذلک فیما إذا تعددت الشهود فیمن أعتقه المریض و عین کل غیر ما عینه الآخر و لم یف الثلث بالجمیع إنه یخرج السابق بالقرعة قال دلیلنا إجماع الفرقة و أخبارهم فإنهم أجمعوا علی أن کل أمر مجهول فیه القرعة انتهی).   
و من هذا القبیل ما (عن المفید فی فصوله حیث إنه سئل عن الدلیل علی أن المطلقة ثلاثا فی مجلس واحد یقع منها واحدة فقال الدلالة علی ذلک من کتاب الله عز و جل و سنة نبیه صلی اللَّه علیه و آله و إجماع المسلمین ثم استدل من الکتاب بظاهر قوله تعالی الطلاق مرتان ثم بین وجه الدلالة و من السنة (قوله صلی اللَّه علیه و آله: کل ما لم یکن علی أمرنا هذا فهو رد) (و قال: ما وافق الکتاب فخذوه و ما لم یوافقه فاطرحوه) و قد بینا أن المرة لا تکون المرتین أبدا و أن الواحدة لا تکون ثلاثا فأوجب السنة إبطال طلاق الثلاث و أما إجماع الأمة فهو مطبقون علی أن ما خالف الکتاب و السنة فهو باطل و قد تقدم وصف خلاف الطلاق بالکتاب و السنة فحصل الإجماع علی إبطاله انتهی).   
و حکی عن الحلی فی السرائر الاستدلال بمثل هذا.   
و من ذلک الإجماع الذی (ادعاه الحلی علی المضایقة فی قضاء الفوائت فی رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال حیث قال أطبقت علیه الإمامیة خلفا عن سلف و عصرا بعد عصر و أجمعت علی العمل به و لا یعتد بخلاف نفر یسیر من الخراسانیین فإن ابنی بابویه و الأشعریین   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 92  
کسعید بن عبد الله صاحب کتاب الرحمة و سعد بن سعد و محمد بن علی بن محبوب صاحب کتاب نوادر الحکمة و القمیین أجمع کعلی بن إبراهیم بن هاشم و محمد بن الحسن بن الولید عاملون بأخبار المضایقة لأنهم ذکروا أنه لا یحل رد الخبر الموثوق برواته و حفظتهم الصدوق ذکر ذلک فی کتاب من لا یحضره الفقیه و خریت هذه الصناعة و رئیس الأعاجم الشیخ أبو جعفر الطوسی مودع أخبار المضایقة فی کتبه مفت بها و المخالف إذا علم باسمه و نسبه لم یضر خلافه انتهی).   
و لا یخفی أن إخباره بإجماع العلماء علی الفتوی بالمضایقة مبنی علی الحدس و الاجتهاد من وجوه أحدها دلالة ذکر الخبر علی عمل الذاکر به و هذا و إن کان غالبیا إلا أنه لا یوجب القطع لمشاهدة التخلف کثیرا.   
الثانی تمامیة دلالة تلک الأخبار عند أولئک علی الوجوب إذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجیة تأکد الاستحباب.   
الثالث کون رواة تلک الروایات موثوقا بهم عند أولئک لأن وثوق الحلی بالرواة لا یدل علی وثوق أولئک مع أن الحلی لا یری جواز العمل بأخبار الآحاد و إن کانوا ثقات و المفتی إذا استند فتواه إلی خبر واحد لا یوجب اجتماع أمثاله القطع بالواقع خصوصا لمن یخطئ العمل بأخبار الآحاد.   
و بالجملة فکیف یمکن أن یقال إن مثل هذا الإجماع إخبار عن قول الإمام فیدخل فی الخبر الواحد مع أنه فی الحقیقة اعتماد علی اجتهادات الحلی مع وضوح فساد بعضها فإن کثیرا ممن ذکر أخبار المضایقة قد ذکر أخبار المواسعة أیضا و أن المفتی إذا علم استناده إلی مدرک لا یصلح للرکون إلیه من جهة الدلالة أو المعارضة لا یؤثر فتواه فی الکشف عن قول الإمام.   
و أوضح حالا فی عدم جواز الاعتماد ما ادعاه الحلی من الإجماع علی وجوب فطرة الزوجة و لو کانت ناشزة علی الزوج و رده المحقق بأن أحدا من علماء الإسلام لم یذهب إلی ذلک فإن الظاهر أن الحلی إنما اعتمد فی استکشاف أقوال العلماء علی تدوینهم للروایات الدالة بإطلاقها علی وجوب فطرة الزوجة علی الزوج متخیلا أن الحکم معلق علی الزوجة من حیث هی زوجة و لم یتفطن   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 93  
لکون الحکم من حیث العیلولة أو وجوب الإنفاق فکیف یجوز الاعتماد فی مثله علی الإخبار بالاتفاق الکاشف عن قول الإمام علیه السلام و یقال إنها سنة محکیة.   
و ما أبعد ما بین ما استند إلیه الحلی فی هذا المقام و بین (ما ذکره المحقق فی بعض کلماته المحکیة حیث قال إن الاتفاق علی لفظ مطلق شامل لبعض أفراده الذی وقع فیه الکلام لا یقتضی الإجماع علی ذلک الفرد لأن المذهب لا یصار إلیه من إطلاق اللفظ ما لم یکن معلوما من القصد لأن الإجماع مأخوذ من قولهم أجمع علی کذا إذا عزم علیه فلا یدخل فی الإجماع علی الحکم إلا من علم منه القصد إلیه کما أنا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذین لم ینقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن و إن کانوا قائلین به انتهی کلامه) و هو فی غایة المتانة لکنک عرفت ما وقع من جماعة من المسامحة فی إطلاق لفظ الإجماع (و قد حکی فی المعالم عن الشهید أنه أول کثیرا من الإجماعات لأجل مشاهدة المخالف فی مواردها بإرادة الشهرة أو بعدم الظفر بالمخالف حین دعوی الإجماع أو بتأویل الخلاف علی وجه لا ینافی الإجماع أو بإرادة الإجماع علی الروایة و تدوینها فی کتب الحدیث انتهی).   
(و عن المحدث المجلسی قدس سره فی کتاب الصلاة من البحار بعد ذکر معنی الإجماع و وجه حجیته عند الأصحاب أنهم لما رجعوا إلی الفقه کأنهم نسوا ما ذکروه فی الأصول ثم أخذ فی الطعن علی إجماعاتهم إلی أن قال فیغلب علی الظن أن مصطلحهم فی الفروع غیر ما جروا علیه فی الأصول انتهی).   
و التحقیق أنه لا حاجة إلی ارتکاب التأویل فی لفظ الإجماع بما ذکره الشهید و لا إلی ما ذکره المحدث المذکور قدس سرهما من تغایر مصطلحهم فی الفروع و الأصول بل الحق أن دعواهم للإجماع فی الفروع مبنی علی استکشاف الآراء و رأی الإمام علیه السلام إما من حسن الظن   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 94  
بجماعة من السلف أو من أمور تستلزم باجتهادهم إفتاء العلماء بذلک و صدور الحکم عن الإمام علیه السلام أیضا و لیس فی هذا مخالفة لظاهر لفظ الإجماع حتی یحتاج إلی القرینة و لا تدلیس لأن دعوی الإجماع لیس لأجل اعتماد الغیر علیه و جعله دلیلا یستریح إلیه فی المسألة نعم قد یوجب التدلیس من جهة نسبة الفتوی إلی العلماء الظاهرة فی وجدانها فی کلماتهم لکنه یندفع بأدنی تتبع فی الفقه لیظهر أن مبنی ذلک علی استنباط المذهب لا علی وجدانه مأثورا.   
و الحاصل أن المتتبع فی الإجماعات المنقولة یحصل له القطع من تراکم أمارات کثیرة باستناد دعوی الناقلین للإجماع خصوصا إذا أرادوا به اتفاق علماء جمیع الأعصار کما هو الغالب فی إجماعات المتأخرین إلی الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعة ممن تقدم علی الناقل أو من الانتقال من الملزوم إلی لازمه مع ثبوت الملازمة باجتهاد الناقل و اعتقاده.   
و علی هذا ینزل الإجماعات المتخالفة من العلماء مع اتحاد العصر أو تقارب العصرین و عدم المبالاة کثیرا بإجماع الغیر و الخروج عنه للدلیل و کذا دعوی الإجماع مع وجود المخالف فإن ما ذکرنا فی مبنی الإجماع من أصح المحامل لهذه الأمور المنافیة لبناء دعوی الإجماع علی تتبع الفتاوی فی خصوص المسألة.   
(و ذکر المحقق السبزواری فی الذخیرة بعد بیان تعسر العلم بالإجماع أن مرادهم بالإجماعات المنقولة فی کثیر من المسائل بل فی أکثرها لا یکون محمولا علی معناه الظاهر بل إما یرجع إلی اجتهاد من الناقل مؤد بحسب القرائن و الأمارات التی اعتبرها إلی أن المعصوم علیه السلام موافق فی هذا الحکم أو مرادهم الشهرة أو اتفاق أصحاب الکتب المشهورة أو غیر ذلک من المعانی المحتملة.   
ثم قال بعد کلام له و الذی ظهر لی من تتبع کلام المتأخرین أنهم کانوا ینظرون إلی کتب الفتاوی الموجودة عندهم فی حال التألیف فإذا رأوا اتفاقهم علی حکم قالوا إنه إجماعی ثم إذا اطلعوا علی تصنیف آخر خالف مؤلفه الحکم المذکور رجعوا عن الدعوی المذکورة و یرشد إلی هذا کثیر من القرائن التی لا یناسب هذا المقام تفصیلها انتهی).   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 95  
و حاصل الکلام من أول ما ذکرنا إلی هنا أن الناقل للإجماع إن احتمل فی حقه تتبع فتاوی من ادعی اتفاقهم حتی الإمام الذی هو داخل فی المجمعین فلا إشکال فی حجیته و فی إلحاقه بالخبر الواحد إذ لا یشترط فی حجیته معرفة الإمام تفصیلا حین السماع منه لکن هذا الفرض مما یعلم بعدم وقوعه و أن المدعی للإجماع لا یدعیه علی هذا الوجه.   
و بعد هذا فإن احتمل فی حقه تتبع فتاوی جمیع المجمعین و المفروض أن الظاهر من کلامه هو اتفاق الکل المستلزم عادة لموافقة قول الإمام علیه السلام فالظاهر حجیة خبره للمنقول إلیه سواء جعلنا المناط فی حجیته تعلق خبره بنفس الکاشف الذی هو من الأمور المحسوسة المستلزمة ضرورة لأمر حدسی و هو قول الإمام أو جعلنا المناط تعلق خبره بالمنکشف و هو قول الإمام لما عرفت من أن الخبر الحدسی المستند إلی إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة کالخبر الحسی فی وجوب القبول و قد تقدم الوجهان فی کلام السید الکاظمی فی شرح الوافیة.   
لکنک قد عرفت سابقا القطع بانتفاء هذا الاحتمال خصوصا إذا أراد الناقل اتفاق علماء جمیع الأعصار نعم لو فرضنا قلة العلماء فی عصر بحیث یحاط بهم أمکن دعوی اتفاقهم عن حس لکن هذا غیر مستلزم عادة لموافقته قول الإمام علیه السلام نعم یکشف عن موافقته بناء علی طریقة الشیخ المتقدمة التی لم تثبت عندنا و عند الأکثر.   
ثم إذا علم عدم استناد دعوی اتفاق العلماء المتشتتین فی الأقطار الذی یکشف عادة عن موافقة الإمام علیه السلام إلا إلی الحدس الناشئ عن أحد الأمور المتقدمة التی مرجعها إلی حسن الظن أو الملازمات الاجتهادیة فلا عبرة بنقله لأن الإخبار بقول الإمام علیه السلام حدسی غیر مستند إلی حس ملزوم له عادة لیکون نظیر الإخبار بالعدالة المستندة إلی الآثار الحسیة و الإخبار بالاتفاق أیضا حدسی.   
نعم یبقی هنا شی‌ء و هو أن هذا المقدار من النسبة المحتمل استناد الناقل فیها إلی الحس یکون خبره حجة فیها لأن ظاهر الحکایة محمول علی الوجدان إلا إذا قام هناک صارف و المعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل إلی الوجدان و الحس فی نسبة الفتوی إلی جمیع من ادعی إجماعهم.   
و أما استناد نسبة الفتوی إلی جمیع أرباب الکتب المصنفة فی الفتاوی إلی الوجدان فی کتبهم بعد التتبع فأمر محتمل لا یمنعه عادة و لا عقل.   
و ما تقدم من المحقق السبزواری من ابتناء دعوی الإجماع علی ملاحظة الکتب الموجودة عنده   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 96  
حال التألیف فلیس علیه شاهد بل الشاهد علی خلافه و علی تقدیره فهو ظن لا یقدح فی العمل بظاهر النسبة فإن نسبة الأمر الحسی إلی شخص ظاهر فی إحساس الغیر إیاه من ذلک الشخص و حینئذ فنقل الإجماع غالبا إلا ما شذ حجة بالنسبة إلی صدور الفتوی عن جمیع المعروفین من أهل الفتاوی.   
و لا یقدح فی ذلک أنا نجد الخلاف فی کثیر من موارد دعوی الإجماع إذ من المحتمل إرادة الناقل ما عدا المخالف فتتبع کتب من عداه و نسب الفتوی إلیهم بل لعله اطلع علی رجوع من نجده مخالفا فلا حاجة إلی حمل کلامه علی من عدا المخالف.   
و هذا المضمون المخبر به عن حس و إن لم یکن مستلزما بنفسه عادة لموافقة قول الإمام علیه السلام إلا أنه قد یستلزمه بانضمام أمارات أخر یحصلها المتتبع أو بانضمام أقوال المتأخرین من دعوی المسألة الإجماع.   
مثلا إذا ادعی الشیخ قدس سره الإجماع علی اعتبار طهارة مسجد الجبهة فلا أقل من احتمال أن یکون دعواه مستندة إلی وجدان الحکم فی الکتب المعدة للفتوی و إن کان بإیراد الروایات التی یفتی المؤلف بمضمونها فیکون خبره المتضمن لإفتاء جمیع أهل الفتوی بهذا الحکم حجة فی مسألة فیکون کما لو وجدنا الفتاوی فی کتبهم بل سمعناها منهم و فتواهم و إن لم تکن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة الإمام علیه السلام إلا أنا إذا ضممنا إلیها فتوی من تأخر عن الشیخ من أهل الفتوی و ضم إلی ذلک أمارات أخر فربما حصل من المجموع القطع بالحکم لاستحالة تخلف هذه جمیعها عن قول الإمام علیه السلام و بعض هذا المجموع و هو اتفاق أهل الفتاوی المأثورة عنهم و إن لم یثبت لنا بالوجدان إلا أن المخبر قد أخبر به عن حس فیکون حجة کالمحسوس لنا.   
و کما أن مجموع ما یستلزم عادة لصدور الحکم عن الإمام علیه السلام إذا أخبر به العادل عن حس قبل منه و عمل بمقتضاه فکذا إذا أخبر العادل ببعضه عن حس.   
و توضیحه بالمثال الخارجی أن نقول إن خبر مائة عادل أو ألف مخبر بشی‌ء مع شدة احتیاطهم فی مقام الإخبار یستلزم عادة ثبوت المخبر به فی الخارج فإذا أخبرنا عادل بأنه قد أخبر ألف عادل بموت زید و حضور دفنه فیکون خبره بإخبار الجماعة بموت زید حجة فیثبت به لازمه العادی و هو موت زید و کذلک إذا أخبر العادل بإخبار بعض هؤلاء و حصلنا أخبار الباقی بالسماع   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 97  
نعم لو کانت الفتاوی المنقولة إجمالا بلفظ الإجماع علی تقدیر ثبوتها لنا بالوجدان مما لا یکون بنفسها أو بضمیمة أمارات أخر مستلزمة عادة للقطع بقول الإمام علیه السلام و إن کانت قد تفیده لم یکن معنی لحجیة خبر الواحد فی نقلها تعبدا لأن معنی التعبد بخبر الواحد فی شی‌ء ترتیب لوازمه الثابتة له و لو بضمیمة أمور أخر فلو أخبر العادل بإخبار عشرین بموت زید و فرضنا أن إخبارهم قد یوجب العلم و قد لا یوجب لم یکن خبره حجة بالنسبة إلی موت زید إذ لا یلزم من إخبار عشرین بموت زید موته.   
و بالجملة فمعنی حجیة خبر العادل وجوب ترتیب ما یدل علیه المخبر به مطابقة أو تضمنا أو التزاما عقلیا أو عادیا أو شرعیا دون ما یقارنه أحیانا.   
ثم إن ما ذکرنا لا یختص بنقل الإجماع بل یجری فی نقل الاتفاق و شبهه و یجری فی نقل الشهرة و نقل الفتاوی عن أربابها تفصیلا.   
ثم إنه لو لم یحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل و ما حصله المنقول إلیه بالوجدان من الأمارات و الأقوال القطع بصدور الحکم الواقعی عن الإمام علیه السلام لکن حصل منه القطع بوجود دلیل ظنی معتبر بحیث لو نقل إلینا لاعتقدناه تاما من جهة الدلالة و فقد المعارض کان هذا المقدار أیضا کافیا فی إثبات المسألة الفقهیة بل قد یکون نفس الفتاوی التی نقلها الناقل للإجماع إجمالا مستلزما لوجود دلیل معتبر فیستقل الإجماع المنقول بالحجیة بعد إثبات حجیة خبر العادل فی المحسوسات إلا إذا منعنا کما تقدم سابقا عن استلزام اتفاق أرباب الفتاوی عادة لوجود دلیل لو نقل إلینا لوجدناه تاما و إن کان قد یحصل العلم بذلک من ذلک إلا أن ذلک شی‌ء قد یتفق و لا یوجب ثبوت الملازمة العادیة التی هی المناط فی الانتقال من المخبر به إلیه.   
أ لا تری أن إخبار عشرة بشی‌ء قد یوجب العلم به لکن لا ملازمة عادیة بینهما بخلاف إخبار ألف عادل محتاط فی الأخبار.   
و بالجملة یوجد فی الخبر مرتبة مستلزم عادة تحقق المخبر به لکن ما یوجب العلم أحیانا قد لا یوجبه و فی الحقیقة لیس هو بنفسه الموجب فی مقام حصول العلم و إلا لم یتخلف.   
ثم إنه قد نبه علی ما ذکرنا من فائدة نقل الإجماع بعض المحققین فی کلام طویل له و ما ذکرنا و إن کان محصل کلامه علی ما نظرنا فیه لکن الأولی نقل عبارته بعینها فلعل الناظر یحصل منه غیر ما حصلنا فإنا قد مررنا علی العبارة مرورا و لا یبعد أن یکون قد اختفی علینا بعض ما له   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 98  
دخل فی مطلبه (قال قدس سره فی کشف القناع و فی رسالته التی صنفها فی المواسعة و المضایقة ما هذا لفظه و لیعلم أن المحقق فی ذلک هو أن الإجماع الذی نقل بلفظه المستعمل فی معناه المصطلح أو بسائر الألفاظ علی کثرتها إذا لم یکن مبتنیا علی دخول المعصوم بعینه أو ما فی حکمه فی المجمعین فهو إنما یکون حجة علی غیر الناقل باعتبار نقله السبب الکاشف عن قول المعصوم أو عن الدلیل القاطع أو مطلق الدلیل المعتد به و حصول الانکشاف للمنقول إلیه و التمسک به بعد البناء علی قبوله لا باعتبار ما انکشف منه لناقله بحسب ادعائه.   
فهنا مقامان الأول حجیته بالاعتبار الأول و هی مبتنیة من جهتی الثبوت و الإثبات علی مقدمات الأولی دلالة اللفظ علی السبب و هذه لا بد من اعتبارها و هی متحققة ظاهرا فی الألفاظ المتداولة بینهم ما لم یصرف عنها صارف و قد یشتبه الحال إذا کان النقل بلفظ الإجماع فی مقام الاستدلال لکن من المعلوم أن مبناه و مبنی غیره لیس علی الکشف الذی یدعیه جهال الصوفیة و لا علی الوجه الأخیر الذی إن وجد فی الأحکام ففی غایة الندرة مع أنه علی تقدیر بناء الناقل علیه و ثبوته واقعا کاف فی الحجیة.   
فإذا انتفی الأمران تعین سائر الأسباب المقررة و أظهرها غالبا عند الإطلاق حصول الاطلاع بطریق القطع أو الظن المعتد به علی اتفاق الکل فی نفس الحکم.   
و لذا صرح جماعة منهم باتحاد معنی الإجماع عند الفریقین و جعلوه مقابلا للشهرة و ربما بالغوا فی أمرها بأنها کادت تکون إجماعا و نحو ذلک و ربما قالوا إن کان هذا مذهب فلان فالمسألة إجماعیة و إذا لوحظت القرائن الخارجیة من جهة العبارة و المسألة و النقلة و اختلف الحال فی ذلک فیؤخذ بما هو المتیقن أو الظاهر و کیف کان فحیث دل اللفظ و لو بمعونة القرائن علی تحقق الاتفاق المعتبر کان معتبرا و إلا فلا.   
الثانیة حجیة نقل السبب المذکور و جواز التعویل علیه و ذلک لأنه لیس إلا   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 99  
کنقل فتاوی العلماء و أقوالهم و عباراتهم الدالة علیها لمقلدیهم و غیرهم و روایة ما عدا قول المعصوم و نحوه من سائر ما تضمنه الأخبار کالأسئلة التی تعرف منها أجوبته و الأقوال و الأفعال التی یعرف منها تقریره و نحوها مما تعلق بها و ما نقل عن سائر الرواة المذکورین فی الأسانید و غیرها و کنقل الشهرة و اتفاق سائر أولی الآراء و المذاهب و ذوی الفتوی أو جماعة منهم و غیر ذلک.   
و قد جرت طریقة السلف و الخلف من جمیع الفرق علی قبول أخبار الآحاد فی کل ذلک مما کان النقل فیه علی وجه الإجمال أو التفصیل و ما تعلق بالشرعیات أو غیرها حتی أنهم کثیرا ما ینقلون شیئا مما ذکر معتمدین علی نقل غیرهم من دون تصریح بالنقل عنه و الاستناد إلیه لحصول الوثوق به و إن لم یصل إلی مرتبة العلم فیلزم قبول خبر الواحد فیما نحن فیه أیضا لاشتراک الجمیع فی کونها نقل قول غیر معلوم من غیر معصوم و حصول الوثوق بالناقل کما هو المفروض.   
و لیس شی‌ء من ذلک من الأصول حتی یتوهم عدم الاکتفاء فیه بخبر الواحد مع أن هذا الوهم فاسد من أصله کما قرر فی محله و لا من الأمور المتجددة التی لم یعهد الاعتماد فیها علی خبر الواحد فی زمان النبی صلی اللَّه علیه و آله و الأئمة علیهم السلام و الصحابة و لا مما یندر اختصاص معرفته ببعض دون بعض مع أن هذا لا یمنع من التعویل علی نقل العارف به لما ذکر.   
و یدل علیه مع ذلک ما دل علی حجیة خبر الثقة العدل بقول مطلق و ما اقتضی کفایة الظن فیما لا غنی عن معرفته و لا طریق إلیه غیره غالبا.   
إذ من المعلوم شدة الحاجة إلی معرفة أقوال علماء الفریقین و آراء سائر أرباب العلوم لمقاصد شتی لا محیص عنها کمعرفة المجمع علیه و المشهور و الشاذ من الأخبار و الأقوال و الموافق للعامة أو أکثرهم و المخالف لهم و الثقة و الأوثق و الأورع و الأفقه و کمعرفة اللغات و شواهدها المنثورة و المنظومة و قواعد العربیة التی علیها یبتنی استنباط المطالب الشرعیة و فهم معانی الأقاریر و الوصایا و سائر العقود و الإیقاعات المشتبهة و غیر ذلک مما لا یخفی علی المتأمل.   
و لا طریق إلی ما اشتبه من جمیع ذلک غالبا سوی النقل الغیر الموجب للعلم و الرجوع إلی الکتب المصححة ظاهرا و سائر الأمارات الظنیة فیلزم جواز العمل بها   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 100

و من جملة الظنون التی توهم حجیتها بالخصوص الشهرة فی الفتوی

و من جملة الظنون التی توهم حجیتها بالخصوص الشهرة فی الفتوی   
الحاصلة بفتوی جل الفقهاء المعروفین سواء کان فی مقابلها فتوی غیرهم بخلاف أم لم یعرف الخلاف و الوفاق من غیرهم.   
ثم إن المقصود هنا لیس التعرض لحکم الشهرة من حیث الحجیة فی الجملة بل المقصود إبطال توهم کونها من الظنون الخاصة و إلا فالقول بحجیتها من حیث إفادة المظنة بناء علی دلیل الانسداد غیر بعید.   
ثم إن منشأ توهم کونها من الظنون الخاصة أمران أحدهما ما یظهر من بعض من أن أدلة حجیة خبر الواحد تدل علی حجیته بمفهوم الموافقة لأنه ربما یحصل منها الظن الأقوی من الحاصل من خبر العادل.   
و هذا خیال ضعیف تخیله بعض فی بعض رسائله و وقع نظیره من الشهید الثانی فی المسالک حیث وجه حجیة الشیاع الظنی بکون الظن الحاصل منه أقوی من الحاصل من شهادة العدلین.   
و وجه الضعف أن الأولویة الظنیة أوهن بمراتب من الشهرة فکیف یتمسک بها فی حجیتها مع أن الأولویة ممنوعة رأسا للظن بل العلم بأن المناط و العلة فی حجیة الأصل لیس مجرد إفادة الظن و أضعف من ذلک تسمیة هذه الأولویة فی کلام ذلک البعض مفهوم الموافقة مع أنه ما کان استفادة حکم الفرع من الدلیل اللفظی الدال علی حکم الأصل مثل قوله تعالی و لا تقل لهما أف.   
الأمر الثانی دلالة مرفوعة زرارة و مقبولة عمر بن حنظلة علی ذلک ففی الأولی (: قال زرارة قلت جعلت فداک یأتی عنکم الخبران و الحدیثان المتعارضان فبأیهما نعمل قال خذ بما اشتهر بین أصحابک و دع الشاذ النادر   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 106  
قلت یا سیدی إنهما معا مشهوران مأثوران عنکم قال خذ بما یقوله أعدلهما) الخبر.   
بناء علی أن المراد بالموصول مطلق المشهور روایة کان أو فتوی أو أن إناطة الحکم بالاشتهار تدل علی اعتبار الشهرة فی نفسها و إن لم تکن فی الروایة.   
(و فی المقبولة بعد فرض السائل تساوی الراویین فی العدالة قال علیه السلام:   
ینظر إلی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین أصحابک فیؤخذ به و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند أصحابک فإن المجمع علیه لا ریب فیه و إنما الأمور ثلاثة أمر بین رشده فیتبع و أمر بین غیه فیجتنب و أمر مشکل یرد حکمه إلی الله و رسوله قال رسول الله صلی اللَّه علیه و آله حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک فمن ترک الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ الشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم قلت فإن کان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم) إلی آخر الروایة.   
بناء علی أن المراد بالمجمع علیه فی الموضعین هو المشهور بقرینة إطلاق المشهور علیه فی قوله و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور.   
فیکون فی التعلیل بقوله فإن المجمع علیه إلخ دلالة علی أن المشهور مطلقا مما یجب العمل به و إن کان مورد التعلیل الشهرة فی الروایة.   
و مما یؤید إرادة الشهرة من الإجماع أن المراد لو کان الإجماع الحقیقی لم یکن ریب فی بطلان خلافه مع أن الإمام علیه السلام جعل مقابله مما فیه الریب.   
و لکن فی الاستدلال بالروایتین ما لا یخفی من الوهن أما الأولی فیرد علیها مضافا إلی ضعفها حتی أنه ردها من لیس دأبه الخدشة فی سند الروایات کالمحدث البحرانی أن المراد بالموصول هو خصوص الروایة المشهورة من الروایتین دون مطلق الحکم المشهور أ لا تری أنک لو سئلت عن أن أی المسجدین أحب إلیک فقلت ما کان الاجتماع فیه أکثر لم یحسن للمخاطب أن ینسب إلیک محبوبیة کل مکان یکون الاجتماع فیه   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 107  
أکثر بیتا کان أو خانا أو سوقا و کذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرمانین فقلت ما کان أکبر.   
و الحاصل أن دعوی العموم فی المقام بغیر الروایة مما لا یظن بأدنی التفات مع أن الشهرة الفتوائیة مما لا یقبل أن یکون فی طرفی المسألة.   
فقوله یا سیدی إنهما معا مشهوران مأثوران أوضح شاهد علی أن المراد بالشهرة الشهرة فی الروایة الحاصلة بکون الروایة مما اتفق الکل علی روایته أو تدوینه و هذا مما یمکن اتصاف الروایتین المتعارضتین به.   
و من هنا یعلم الجواب عن التمسک بالمقبولة و أنه لا تنافی بین إطلاق المجمع علیه علی المشهور و بالعکس حتی تصرف أحدهما عن ظاهره بقرینة الآخر فإن إطلاق المشهور فی مقابل الإجماع إنما هو إطلاق حادث مختص بالأصولیین و إلا فالمشهور هو الواضح المعروف و منه شهر فلان سیفه و سیف شاهر فالمراد أنه یؤخذ بالروایة التی یعرفها جمیع أصحابک و لا ینکرها أحد منهم و یترک ما لا یعرفه إلا الشاذ و لا یعرفها الباقی فالشاذ مشارک للمشهور فی معرفة الروایة المشهورة و المشهور لا یشارک الشاذ فی معرفة الروایة الشاذة و لهذا کانت الروایة المشهورة من قبیل بین الرشد و الشاذ من قبیل المشکل الذی یرد علمه إلی أهله و إلا فلا معنی للاستشهاد بحدیث التثلیث.   
و مما یضحک الثکلی فی هذا المقام توجیه قوله هما معا مشهوران بإمکان انعقاد الشهرة فی عصر علی فتوی و فی عصر آخر علی خلافها کما قد یتفق بین القدماء و المتأخرین فتدبر   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 108

و من جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغیر العلم خبر الواحد فی الجملة عند المشهور بل کاد أن یکون إجماعا

اشارة

و من جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغیر العلم خبر الواحد فی الجملة عند المشهور بل کاد أن یکون إجماعا   
اعلم أن إثبات الحکم الشرعی بالأخبار المرویة عن الحجج علیهم السلام موقوف علی مقدمات ثلاث الأولی کون الکلام صادرا عن الحجة.   
الثانیة کون صدوره لبیان حکم الله لا علی وجه آخر من تقیة و غیرها.   
الثالثة ثبوت دلالتها علی الحکم المدعی و هذا یتوقف أولا علی تعیین أوضاع ألفاظ الروایة و ثانیا علی تعیین المراد منها و أن المراد مقتضی وضعها أو غیره فهذه أمور أربعة.   
و قد أشرنا إلی کون الجهة الثانیة من المقدمة الثالثة من الظنون الخاصة و هو المعبر عنه بالظهور اللفظی و إلی أن الجهة الأولی منها مما لم یثبت کون الظن الحاصل فیها بقول اللغوی من الظنون الخاصة و إن لم نستبعد الحجیة أخیرا.   
و أما المقدمة الثانیة فهی أیضا ثابتة بأصالة عدم صدور الروایة لغیر داعی بیان الحکم الواقعی و هی حجة لرجوعها إلی القاعدة المجمع علیها بین العلماء و العقلاء من حمل کلام المتکلم علی کونه صادرا لبیان مطلوبه الواقعی لا لبیان خلاف مقصوده من تقیة أو خوف و لذا لا یسمع دعواه ممن یدعیه إذا لم یکن کلامه محفوفا بأماراته.   
أما المقدمة الأولی فهی التی عقد لها مسألة حجیة أخبار الآحاد.   
فمرجع هذه المسألة إلی أن السنة أعنی قول الحجة أو فعله أو تقریره هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلا بما یفید القطع من التواتر و القرینة و من هنا یتضح دخولها فی مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة و لا حاجة إلی تجشم دعوی أن البحث عن دلیلیة الدلیل بحث عن أحوال الدلیل.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 109  
ثم اعلم أن أصل وجوب العمل بالأخبار المدونة فی الکتب المعروفة مما أجمع علیه فی هذه الأعصار بل لا یبعد کونه ضروری المذهب.   
و إنما الخلاف فی مقامین أحدهما کونها مقطوعة الصدور أو غیر مقطوعة.   
فقد ذهب شرذمة من متأخری الأخباریین فیما نسب إلیهم إلی کونها قطعیة الصدور و هذا قول لا فائدة فی بیانه و الجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغیرهم کما حصل لهم و إلا فمدعی القطع لا یلزم بذکر ضعف مبنی قطعه و قد کتبنا فی سالف الزمان فی رد هذا القول رسالة تعرضنا فیها لجمیع ما ذکروه و بیان ضعفها بحسب ما أدی إلیه فهمی القاصر.   
الثانی أنها مع عدم قطعیة صدورها معتبرة بالخصوص أم لا.   
فالمحکی عن السید و القاضی و ابن زهرة و الطبرسی و ابن إدریس قدس الله أسرارهم المنع.   
و ربما نسب إلی المفید قدس سره حیث (حکی عنه فی المعارج أنه قال إن خبر الواحد القاطع للعذر هو الذی یقترن إلیه دلیل یفضی بالنظر إلی العلم و ربما یکون ذلک إجماعا أو شاهدا من عقل) و ربما ینسب إلی الشیخ کما سیجی‌ء عند نقل کلامه و کذا إلی المحقق بل إلی ابن بابویه بل (فی الوافیة أنه لم یجد القول بالحجیة صریحا ممن تقدم علی العلامة) و هو عجیب.   
و أما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون من جهة أن المعتبر منها کل ما فی الکتب الأربعة کما یحکی عن بعض الأخباریین أیضا و تبعهم بعض المعاصرین من الأصولیین بعد استثناء ما کان مخالفا للمشهور أو أن المعتبر بعضها و أن المناط فی الاعتبار عمل الأصحاب کما یظهر من کلام المحقق أو عدالة الراوی أو وثاقته أو مجرد الظن بصدور الروایة من غیر اعتبار صفة فی الراوی أو غیر ذلک من التفصیلات فی الأخبار.   
و المقصود هنا بیان إثبات حجیته بالخصوص فی الجملة فی مقابل السلب الکلی و لنذکر أولا ما یمکن أن یحتج به القائلون بالمنع ثم نعقبه بذکر أدلة الجواز فنقول   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 110

أما حجة المانعین فالأدلة الثلاثة

أما الکتاب

أما الکتاب   
فالآیات الناهیة عن العمل بما وراء العلم و التعلیل المذکور فی آیة النبإ علی ما ذکره أمین الإسلام من أن فیها دلالة علی عدم جواز العمل بخبر الواحد.

و أما السنة

و أما السنة   
فهی أخبار کثیرة تدل علی المنع من العمل بالخبر الغیر المعلوم الصدور إلا إذا احتف بقرینة معتبرة من کتاب أو سنة معلومة (مثل ما رواه فی البحار عن بصائر الدرجات عن محمد بن عیسی قال أقرأنی داود بن فرقد الفارسی کتابه إلی أبی الحسن الثالث علیه السلام و جوابه علیه السلام بخطه فکتب نسألک عن العلم المنقول عن آبائک و أجدادک صلوات الله علیهم أجمعین قد اختلفوا علینا فیه فکیف العمل به علی اختلافه فکتب علیه السلام بخطه ما علمتم أنه قولنا فالزموه و ما لم تعلموه فردوه إلینا) و مثله عن مستطرفات السرائر.   
و الأخبار الدالة علی عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجد له شاهد من کتاب الله أو من السنة المعلومة فتدل علی المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرد عن القرینة مثل ما ورد فی غیر واحد من الأخبار (أن النبی صلی اللَّه علیه و آله قال: ما جاءکم عنی مما لا یوافق القرآن فلم أقله) (و قول أبی جعفر و أبی عبد الله علیه السلام: لا یصدق علینا إلا ما یوافق کتاب الله و سنة نبیه صلی اللَّه علیه و آله)   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 111  
(و قوله علیه السلام: إذا جاءکم حدیث عنا فوجدتم علیه شاهدا أو شاهدین من کتاب الله فخذوا به و إلا فقفوا عنده ثم ردوه إلینا حتی نبین لکم) (و روایة ابن أبی یعفور قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن اختلاف الحدیث یرویه من نثق به و من لا نثق به قال إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله صلی اللَّه علیه و آله فخذوا به و إلا فالذی جاءکم به أولی به) (: و قوله علیه السلام لمحمد بن مسلم ما جاءک من روایة من بر أو فاجر یوافق کتاب الله فخذ به و ما جاءک من روایة بر أو فاجر یخالف کتاب الله فلا تأخذ به) (و قوله علیه السلام: ما جاءکم من حدیث لا یصدقه کتاب الله فهو باطل) (و قول أبی جعفر علیه السلام: ما جاءکم عنا فإن وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به و إن لم تجدوه موافقا فردوه و إن اشتبه الأمر عندکم فقفوا عنده و ردوه إلینا حتی نشرح من ذلک ما شرح لنا) (و قول الصادق علیه السلام: کل شی‌ء مردود إلی کتاب الله و السنة و کل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو زخرف) (و صحیحة هشام بن الحکم عن أبی عبد الله علیه السلام: لا تقبلوا علینا حدیثا إلا ما وافق الکتاب و السنة أو تجدون معه شاهدا من أحادیثنا المتقدمة فإن المغیرة بن سعید لعنه الله دس فی   
کتب أصحاب أبی أحادیث لم یحدث بها أبی فاتقوا الله و لا تقبلوا علینا ما خالف قول ربنا و سنة نبینا).   
و الأخبار الواردة فی طرح الأخبار المخالفة للکتاب و السنة و لو مع عدم المعارض متواترة جدا.   
وجه الاستدلال بها أن من الواضحات أن الأخبار الواردة عنهم صلوات الله علیهم فی مخالفة ظواهر الکتاب و السنة فی غایة الکثرة و المراد من المخالفة للکتاب فی تلک الأخبار الناهیة عن الأخذ بمخالفة الکتاب و السنة لیست هی المخالفة علی وجه التباین الکلی بحیث یتعذر أو یتعسر الجمع إذ لا یصدر من الکذابین علیهم ما یباین الکتاب و السنة کلیة إذ لا یصدقهم أحد فی ذلک فما کان یصدر عن الکذابین من الکذب لم یکن إلا نظیر ما کان یرد من الأئمة صلوات الله علیهم فی مخالفة ظواهر الکتاب و السنة فلیس المقصود من عرض ما یرد من الحدیث علی الکتاب و السنة إلا عرض   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 112  
ما کان منها غیر معلوم الصدور عنهم و أنه إن وجد له قرینة و شاهد معتمد فهو و إلا فلیتوقف فیه لعدم إفادته العلم بنفسه و عدم اعتضاده بقرینة معتبرة.   
ثم إن عدم ذکر الإجماع و دلیل العقل من جملة قرائن الخبر فی هذه الروایات کما فعله الشیخ فی العدة لأن مرجعهما إلی الکتاب و السنة کما یظهر بالتأمل.   
و یشیر إلی ما ذکرنا من أن المقصود من عرض الخبر علی الکتاب و السنة هو فی غیر معلوم الصدور تعلیل العرض فی بعض الأخبار بوجود الأخبار المکذوبة فی أخبار الإمامیة

و أما الإجماع

و أما الإجماع   
فقد ادعاه السید المرتضی قدس سره فی مواضع من کلامه و جعله فی بعضها بمنزلة القیاس فی کون ترک العمل به معروفا من مذهب الشیعة.   
و قد اعترف بذلک الشیخ علی ما یأتی فی کلامه إلا أنه أول معقد الإجماع بإرادة الأخبار التی یرویها المخالفون.   
و هو ظاهر المحکی (عن الطبرسی فی مجمع البیان قال لا یجوز العمل بالظن عند الإمامیة إلا فی شهادة العدلین و قیم المتلفات و أروش الجنایات انتهی).   
و الجواب أما عن الآیات فبأنها بعد تسلیم دلالتها عمومات مخصصة بما سیجی‌ء من الأدلة.   
و أما الجواب عن الأخبار فعن الروایة الأولی فبأنها خبر واحد لا یجوز الاستدلال بها علی المنع عن الخبر الواحد.   
و أما أخبار العرض علی الکتاب فهی و إن کانت متواترة بالمعنی إلا أنها بین طائفتین إحداهما ما دل علی طرح الخبر الذی یخالف الکتاب و الثانیة ما دل علی طرح الخبر الذی لا یوافق الکتاب.   
أما الطائفة الأولی فلا تدل علی المنع عن الخبر الذی لا یوجد مضمونه فی الکتاب و السنة.   
فإن قلت ما من واقعة إلا و یمکن استفادة حکمها من عمومات الکتاب المقتصر فی تخصیصها علی السنة القطعیة مثل قوله تعالی خلق لکم ما فی الأرض جمیعا و قوله تعالی إنما حرم علیکم المیتة إلخ و کلوا مما غنمتم حلالا طیبا و یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 113  
العسر و نحو ذلک فالأخبار المخصصة لها کلها و کثیر من عمومات السنة القطعیة مخالفة للکتاب و السنة.   
قلت أولا إنه لا یعد مخالفة ظاهر العموم خصوصا مثل هذه العمومات مخالفة و إلا لعدت الأخبار الصادرة یقینا عن الأئمة علیهم السلام المخالفة لعمومات الکتاب و السنة مخالفة للکتاب و السنة غایة الأمر ثبوت الأخذ بها مع مخالفتها بکتاب الله و سنة نبیه صلی اللَّه علیه و آله فتخرج عن عموم أخبار العرض مع أن الناظر فی أخبار العرض علی الکتاب و السنة یقطع بأنها تأبی عن التخصیص.   
و کیف یرتکب التخصیص فی (قوله علیه السلام: کل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو زخرف) (و قوله: ما أتاکم من حدیث لا یوافق کتاب الله فهو باطل) (و قوله علیه السلام:   
لا تقبلوا علینا خلاف القرآن فإنا إن حدثنا حدثنا بموافقة القرآن و موافقة السنة) (و قد صح عن النبی صلی اللَّه علیه و آله أنه قال: ما خالف کتاب الله فلیس من حدیثی أو لم أقله) مع أن أکثر عمومات الکتاب قد خصص بقول النبی صلی اللَّه علیه و آله.   
و مما یدل علی أن المخالفة لتلک العمومات لا تعد مخالفة ما دل من الأخبار علی بیان حکم ما لا یوجد حکمه فی الکتاب و السنة النبویة إذ بناء علی تلک العمومات لا یوجد واقعة لا یوجد حکمها فیهما.   
فمن تلک الأخبار ما عن البصائر و الإحتجاج و غیرهما (مرسلة عن رسول الله صلی اللَّه علیه و آله أنه قال:   
ما وجدتم فی کتاب الله فالعمل به لازم و لا عذر لکم فی ترکه و ما لم یکن فی کتاب الله تعالی و کانت فیه سنة منی فلا عذر لکم فی ترک سنتی و ما لم یکن فیه سنة منی فما قال أصحابی فقولوا به فإنما مثل أصحابی فیکم کمثل النجوم بأیها أخذ اهتدی و بأی أقاویل أصحابی أخذتم اهتدیتم و اختلاف أصحابی رحمة لکم قیل یا رسول الله و من أصحابک قال أهل بیتی) الخبر.   
فإنه صریح فی أنه قد یرد من الأئمة علیهم السلام ما لا یوجد فی الکتاب و السنة.   
و منها ما ورد فی تعارض الروایتین من رد ما لا یوجد فی الکتاب و السنة إلی الأئمة علیهم السلام مثل ما (رواه فی العیون عن أبی الولید عن سعد بن محمد بن عبد الله المسمعی عن   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 114  
المیثمی و فیها:   
ما ورد علیکم من خبرین مختلفین فاعرضوهما علی کتاب الله إلی أن قال و ما لم یکن فی الکتاب فاعرضوه علی سنن رسول الله صلی اللَّه علیه و آله إلی أن قال و ما لم تجدوه فی شی‌ء من هذه فردوا إلینا علمه فنحن أولی بذلک) الخبر.   
و الحاصل أن القرائن الدالة علی أن المراد بمخالفة الکتاب لیس مجرد مخالفة عمومه أو إطلاقه کثیرة تظهر لمن له أدنی تتبع.   
و من هنا یظهر ضعف التأمل فی تخصیص الکتاب بخبر الواحد لتلک الأخبار بل منعه لأجلها کما عن الشیخ فی العدة أو لما ذکره المحقق من أن الدلیل علی وجوب العمل بخبر الواحد الإجماع علی استعماله فیما لا یوجد فیه دلالة و مع الدلالة القرآنیة یسقط وجوب العمل به.   
و ثانیا إنا نتکلم فی الأحکام التی لم یرد فیها عموم من القرآن و السنة ککثیر من أحکام المعاملات بل العبادات التی لم ترد فیها إلا آیات مجملة أو مطلقة من الکتاب إذ لو سلمنا أن تخصیص العموم یعد مخالفة أما تقیید المطلق فلا یعد فی العرف مخالفة بل هو مفسر خصوصا علی المختار من عدم کون المطلق مجازا عند التقیید.   
فإن قلت فعلی أی شی‌ء تحمل تلک الأخبار الکثیرة الآمرة بطرح مخالف الکتاب فإن حملها علی طرح ما یباین الکتاب کلیة حمل علی فرد نادر بل معدوم فلا ینبغی لأجله هذا الاهتمام الذی عرفته فی الأخبار.   
قلت هذه الأخبار علی قسمین منها ما یدل علی عدم صدور الخبر المخالف للکتاب و السنة عنهم علیهم السلام و أن المخالف لهما باطل و أنه لیس بحدیثهم.   
و منها ما یدل علی عدم جواز تصدیق الخبر المحکی عنهم علیهم السلام إذا خالف الکتاب و السنة.   
أما الطائفة الأولی فالأقرب حملها علی الأخبار الواردة فی أصول الدین مثل مسائل الغلو و الجبر و التفویض التی ورد فیها الآیات و الأخبار النبویة و هذه الأخبار غیر موجودة فی کتبنا الجوامع لأنها أخذت عن الأصول بعد تهذیبها من تلک الأخبار.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 115  
و أما الثانیة فیمکن حملها علی ما ذکر فی الأولی و یمکن حملها علی صورة تعارض الخبرین کما یشهد به مورد بعضها و یمکن حملها علی خبر غیر الثقة لما سیجی‌ء من الأدلة علی اعتبار خبر الثقة.   
هذا کله فی الطائفة الدالة علی طرح الأخبار المخالفة للکتاب و السنة.   
و أما الطائفة الآمرة بطرح ما لا یوافق الکتاب أو لم یوجد علیه شاهد من الکتاب و السنة.   
فالجواب عنها بعد ما عرفت من القطع بصدور الأخبار الغیر الموافقة لما یوجد فی الکتاب منهم علیهم السلام کما دل علیه روایتا الاحتجاج و العیون المتقدمتان المعتضدتان بغیرهما من الأخبار أنها محمولة علی ما تقدم فی الطائفة الآمرة بطرح الأخبار المخالفة للکتاب و السنة و أن ما دل منها علی بطلان ما لم یوافق و کونه زخرفا محمول علی الأخبار الواردة فی أصول الدین مع احتمال کون ذلک من أخبارهم الموافقة للکتاب و السنة علی الباطن الذی یعلمونه منها و لهذا کانوا یستشهدون کثیرا بآیات لا نفهم دلالتها و ما دل علی عدم جواز تصدیق الخبر الذی لا یوجد علیه شاهد من کتاب الله علی خبر غیر الثقة أو صورة التعارض کما هو ظاهر غیر واحد من الأخبار العلاجیة.   
ثم إن الأخبار المذکورة علی فرض تسلیم دلالتها و إن کانت کثیرة إلا أنها لا تقاوم الأدلة الآتیة فإنها موجبة للقطع بحجیة خبر الثقة فلا بد من مخالفة الظاهر فی هذه الأخبار.   
و أما الجواب عن الإجماع الذی ادعاه السید و الطبرسی قدس سرهما فبأنه لم یتحقق لنا هذا الإجماع و الاعتماد علی نقله تعویل علی خبر الواحد مع معارضته بما سیجی‌ء من دعوی الشیخ المعتضدة بدعوی جماعة أخری الإجماع علی حجیة خبر الواحد فی الجملة و تحقق الشهرة علی خلافها بین القدماء و المتأخرین.   
و أما نسبة بعض العامة کالحاجبی و العضدی عدم الحجیة إلی الرافضة فمستندة إلی ما رأوا من السید من دعوی الإجماع بل ضرورة المذهب علی کون خبر الواحد کالقیاس عند الشیعة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 116

و أما المجوزون فقد استدلوا علی حجیته بالأدلة الأربعة

أما الکتاب فقد ذکروا منه آیات ادعوا دلالتها

أما الکتاب فقد ذکروا منه آیات ادعوا دلالتها   
منها قوله تعالی فی سورة الحجرات یا أیها الذین ءامنوا إن جاءکم فاسق بنبإ فتبینوا أن تصیبوا قوما بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین.   
و المحکی فی وجه الاستدلال بها وجهان أحدهما أنه سبحانه علق وجوب التثبت علی مجی‌ء الفاسق فینتفی عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط و إذا لم یجب التثبت عند مجی‌ء غیر الفاسق فإما أن یجب القبول و هو المطلوب أو الرد و هو باطل لأنه یقتضی کون العادل أسوأ حالا من الفاسق و فساده بین.   
الثانی أنه تعالی أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق و قد اجتمع فیه وصفان ذاتی و هو کونه خبر واحد و عرضی و هو کونه خبر فاسق و مقتضی التثبت هو الثانی للمناسبة و الاقتران فإن الفسق یناسب عدم القبول فلا یصلح الأول للعلیة و إلا لوجب الاستناد إلیه إذ التعلیل بالذاتی الصالح للعلیة أولی من التعلیل بالعرضی لحصوله قبل حصول العرضی فیکون الحکم قد حصل قبل حصول العرضی و إذا لم یجب التثبت عند إخبار العدل فإما أن یجب القبول و هو المطلوب أو الرد فیکون حاله أسوأ من حال الفاسق و هو محال.   
أقول الظاهر أن أخذهم للمقدمة الأخیرة و هی أنه إذا لم یجب التثبت وجب القبول لأن الرد مستلزم لکون العادل أسوأ حالا من الفاسق مبنی علی ما یتراءی من ظهور الأمر بالتبین فی الوجوب النفسی فیکون هنا أمور ثلاثة الفحص عن الصدق و الکذب و الرد من دون تبین و القبول   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 117  
کذلک.   
لکنک خبیر بأن الأمر بالتبین هنا مسوق لبیان الوجوب الشرطی و أن التبین شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل فالعمل بخبر العادل غیر مشروط بالتبین فیتم المطلوب من دون ضم مقدمة خارجیة و هی کون العادل أسوأ حالا من الفاسق.   
و الدلیل علی کون الأمر بالتبین للوجوب الشرطی لا النفسی مضافا إلی أنه المتبادر عرفا فی أمثال المقام و إلی أن الإجماع قائم علی عدم ثبوت الوجوب النفسی للتبین فی خبر الفاسق و إنما أوجبه من أوجبه عند إرادة العمل به لا مطلقا هو أن التعلیل فی الآیة بقوله تعالی أن تصیبوا لا یصلح أن یکون تعلیلا للوجوب النفسی لأن حاصله یرجع إلی أنه لئلا تصیبوا قوما بجهالة بمقتضی العمل بخبر الفاسق فتندموا علی فعلکم بعد تبین الخلاف و من المعلوم أن هذا لا یصلح إلا علة لحرمة العمل بدون التبین فهذا هو المعلوم و مفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبین.   
مع أن فی الأسوئیة المذکورة فی کلام الجماعة بناء علی کون وجوب التبین نفسیا ما لا یخفی لأن الآیة علی هذا ساکتة عن حکم العمل بخبر الواحد قبل التبین و بعده فیجوز اشتراک الفاسق و العادل فی عدم جواز العمل قبل التبین کما أنهما یشترکان قطعا فی جواز العمل بعد التبین و العلم بالصدق لأن العمل حینئذ بمقتضی التبین لا باعتبار الخبر.   
فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض بخبره و التفتیش عنه دون العادل لا یستلزم کون العادل أسوأ حالا بل مستلزم لمزیة کاملة للعادل علی الفاسق فتأمل.   
و کیف کان فقد أورد علی الآیة إیرادات کثیرة ربما تبلغ إلی نیف و عشرین إلا أن کثیرا منها قابلة للدفع فلنذکر أولا ما لا یمکن الذب عنه ثم نتبعه بذکر بعض ما أورد من الإیرادات القابلة للدفع.   
أما ما لا یمکن الذب عنه فإیرادان أحدهما أن الاستدلال إن کان راجعا إلی اعتبار مفهوم الوصف أعنی الفسق ففیه أن المحقق فی محله عدم اعتبار المفهوم فی الوصف خصوصا فی الوصف الغیر المعتمد علی موصوف محقق کما   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 118  
فیما نحن فیه فإنه أشبه بمفهوم اللقب و لعل هذا مراد من أجاب عن الآیة کالسیدین و أمین الإسلام و المحقق و العلامة و غیرهم بأن هذا الاستدلال مبنی علی دلیل الخطاب و لا نقول به.   
و إن کان باعتبار مفهوم الشرط کما یظهر من المعالم و المحکی عن جماعة ففیه أن مفهوم الشرط عدم مجی‌ء الفاسق بالنبإ و عدم التبین هنا لأجل عدم ما یتبین فالجملة الشرطیة هنا مسوقة لبیان تحقق الموضوع کما فی قول القائل إن رزقت ولدا فاختنه و إن رکب زید فخذ رکابه و إن قدم من السفر فاستقبله و إن تزوجت فلا تضیع حق زوجتک و إذا قرأت الدرس فاحفظه قال الله سبحانه و إذا قرئ القرآن فاستمعوا له و أنصتوا و إذا حییتم بتحیة فحیوا بأحسن منها أو ردوها إلی غیر ذلک مما لا یحصی.   
و مما ذکرنا ظهر فساد ما یقال تارة إن عدم مجی‌ء الفاسق یشمل ما لو جاء العادل بنبإ فلا یجب تبینه فیثبت المطلوب و أخری إن جعل مدلول الآیة هو عدم وجوب التبین فی خبر الفاسق لأجل عدمه یوجب حمل السالبة علی المنتفیة بانتفاء الموضوع و هو خلاف الظاهر.   
وجه الفساد أن الحکم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجی‌ء الفاسق به کان المفهوم بحسب الدلالة العرفیة أو العقلیة انتفاء الحکم المذکور فی المنطوق عن الموضوع المذکور فیه عند انتفاء الشرط المذکور فیه ففرض مجی‌ء العادل بنبإ عند عدم الشرط و هو مجی‌ء الفاسق بالنبإ لا یوجب انتفاء التبین عن خبر العادل الذی جاء به لأنه لم یکن مثبتا فی المنطوق حتی ینفی فی المفهوم فالمفهوم فی الآیة و أمثالها لیس قابلا لغیر السالبة بانتفاء الموضوع و لیس هنا قضیة لفظیة سالبة دار الأمر بین کون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود أو لانتفاء الموضوع.   
الثانی ما أورده فی محکی العدة و الذریعة و الغنیة و مجمع البیان و المعارج و غیرها من أنا لو سلمنا دلالة المفهوم علی قبول خبر العادل الغیر المفید للعلم لکن نقول إن مقتضی عموم التعلیل وجوب التبین فی کل خبر لا یؤمن الوقوع فی الندم من العمل به و إن کان المخبر عادلا فیعارض المفهوم و الترجیح مع ظهور التعلیل.   
لا یقال إن النسبة بینهما و إن کان عموما من وجه فیتعارضان فی مادة الاجتماع و هی خبر العادل الغیر المفید للعلم لکن یجب تقدیم عموم المفهوم و إدخال مادة الاجتماع فیه إذ لو خرج عنه و انحصر مورده فی خبر العادل المفید للعلم کان لغوا لأن خبر الفاسق المفید للعلم أیضا واجب   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 119  
العمل بل الخبر المفید للعلم خارج عن المنطوق و المفهوم معا فیکون المفهوم أخص مطلقا من عموم التعلیل.   
لأنا نقول ما ذکره أخیرا من أن المفهوم أخص مطلقا من عموم التعلیل مسلم إلا أنا ندعی التعارض بین ظهور عموم التعلیل فی عدم جواز العمل بخبر العادل الغیر العلمی و ظهور الجملة الشرطیة أو الوصفیة فی ثبوت المفهوم فطرح المفهوم و الحکم بخلو الجملة الشرطیة عن المفهوم أولی من ارتکاب التخصیص فی التعلیل و إلیه أشار (فی محکی العدة بقوله لا نمنع ترک دلیل الخطاب لدلیل و التعلیل دلیل).   
و لیس فی ذلک منافاة لما هو الحق و علیه الأکثر من جواز تخصیص العام بمفهوم المخالفة لاختصاص ذلک أولا بالمخصص المنفصل و لو سلم جریانه فی الکلام الواحد منعناه فی العلة و المعلول فإن الظاهر عند العرف أن المعلول یتبع العلة فی العموم و الخصوص.   
فالعلة تارة تخصص مورد المعلول و إن کان عاما بحسب اللفظ کما فی قول القائل لا تأکل الرمان لأنه حامض فیخصصه بالأفراد الحامضة فیکون عدم التقیید فی الرمان لغلبة الحموضة فیه.   
و قد توجب عموم المعلول و إن کان بحسب الدلالة اللفظیة خاصا کما فی قول القائل لا تشرب الأدویة التی یصفها لک النسوان أو إذا وصفت لک امرأة دواء فلا تشربه لأنک لا تأمن ضرره.   
فیدل علی أن الحکم عام فی کل دواء لا یؤمن ضرره من أی واصف کان و یکون تخصیص النسوان بالذکر من بیان الجهال لنکتة خاصة أو عامة لاحظها المتکلم.   
و ما نحن فیه من هذا القبیل فلعل النکتة فیه التنبیه علی فسق الولید کما نبه علیه فی المعارج.   
و هذا الإیراد مبنی علی أن المراد بالتبین هو التبین العلمی کما هو مقتضی اشتقاقه.   
و یمکن أن یقال إن المراد منه ما یعم الظهور العرفی الحاصل من الاطمئنان الذی هو مقابل الجهالة.   
و هذا إن کان یدفع الإیراد المذکور عن المفهوم من حیث رجوع الفرق بین الفاسق و العادل فی وجوب التبین إلی أن العادل الواقعی یحصل منه غالبا الاطمئنان المذکور بخلاف   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 120  
الفاسق فلهذا وجب فیه تحصیل الاطمئنان من الخارج لکنک خبیر بأن الاستدلال بالمفهوم علی حجیة الخبر العادل المفید للاطمئنان غیر محتاج إلیه إذ المنطوق علی هذا التقریر یدل علی حجیة کل ما یفید الاطمئنان کما لا یخفی فیثبت اعتبار مرتبة خاصة من مطلق الظن.   
ثم إن المحکی عن بعض منع دلالة التعلیل علی عدم جواز الإقدام علی ما هو مخالف للواقع بأن المراد بالجهالة السفاهة و فعل ما لا یجوز فعله لا مقابل العلم بدلیل قوله تعالی فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین و لو کان المراد الغلط فی الاعتقاد لما جاز الاعتماد علی الشهادة و الفتوی.   
و فیه مضافا إلی کونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة أن الإقدام علی مقتضی قول الولید لم یکن سفاهة قطعا إذ العاقل بل جماعة من العقلاء لا یقدمون علی الأمور من دون وثوق بخبر المخبر بها فالآیة تدل علی المنع عن العمل بغیر العلم لعله هی کونه فی معرض المخالفة للواقع.   
و أما جواز الاعتماد علی الفتوی و الشهادة فلا یجوز القیاس بها لما تقدم فی توجیه کلام ابن قبة من أن الإقدام علی ما فیه مخالفة الواقع أحیانا قد یحسن لأجل الاضطرار إلیه و عدم وجود الأقرب إلی الواقع منه کما فی الفتوی و قد یکون لأجل مصلحة تزید علی مصلحة إدراک الواقع فراجع.   
فالأولی لمن یرید التفصی عن هذا الإیراد التشبث بما ذکرنا من أن المراد بالتبین تحصیل الاطمئنان و بالجهالة الشک أو الظن الابتدائی الزائل بعد الدقة و التأمل فتأمل.   
ففیها إرشاد إلی عدم جواز مقایسة الفاسق بغیره و إن حصل منه الاطمئنان لأن الاطمئنان الحاصل من الفاسق یزول بالالتفات إلی فسقه و عدم مبالاته بالمعصیة و إن کان متحرزا عن الکذب.   
و منه یظهر الجواب عما ربما یقال من أن العاقل لا یقبل الخبر من دون اطمئنان بمضمونه عادلا کان المخبر أو فاسقا فلا وجه للأمر بتحصیل الاطمئنان فی و أما ما أورد علی الآیة بما هو قابل للذب عنه فکثیر منها معارضة مفهوم الآیة بالآیات الناهیة عن العمل بغیر العلم و النسبة عموم من وجه فالمرجع إلی أصالة عدم الحجیة.   
و فیه أن المراد بالنبإ فی المنطوق ما لا یعلم صدقه و لا کذبه فالمفهوم أخص مطلقا من تلک الآیات فیتعین تخصیصها بناء علی ما تقرر من أن ظهور الجملة الشرطیة فی المفهوم أقوی من ظهور العام فی العموم و أما منع ذلک فیما تقدم من التعارض بین عموم التعلیل و ظهور المفهوم فلما   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 121  
عرفت من منع ظهور الجملة الشرطیة المعللة بالتعلیل الجاری فی صورتی وجود الشرط و انتفائه فی إفادة الانتفاء عند الانتفاء فراجع.   
و ربما یتوهم أن للآیات الناهیة جهة خصوص إما من جهة اختصاصها بصورة التمکن من العلم و إما من جهة اختصاصها بغیر البینة العادلة و أمثالها مما خرج عن تلک الآیات قطعا.   
و یندفع الأول بعد منع الاختصاص بأنه یکفی المستدل کون الخبر حجة بالخصوص عند الانسداد و الثانی بأن خروج ما خرج من أدلة حرمة العمل بالظن لا یوجب جهة عموم فی المفهوم لأن المفهوم أیضا دلیل خاص مثل الخاص الذی خصص أدلة حرمة العمل بالظن فلا یجوز تخصیص العام بأحدهما أولا ثم ملاحظة النسبة بین العام بعد ذلک التخصیص و بین الخاص الأخیر.   
فإذا ورد أکرم العلماء ثم قام الدلیل علی عدم وجوب إکرام جماعة من فساقهم ثم ورد دلیل ثالث علی عدم وجوب إکرام مطلق الفساق منهم فلا مجال لتوهم تخصیص العام بالخاص الأول أولا ثم جعل النسبة بینه و بین الخاص الثانی عموما من وجه و هذا أمر واضح نبهنا علیه فی باب التعارض.   
و منها أن مفهوم الآیة لو دل علی حجیة خبر العادل لدل علی حجیة الإجماع الذی أخبر به السید المرتضی و أتباعه قدست أسرارهم من عدم حجیة خبر العادل لأنهم عدول أخبروا بحکم الإمام علیه السلام بعدم حجیة الخبر.   
و فساد هذا الإیراد أوضح من أن یبین إذ بعد الغض عما ذکرنا سابقا فی عدم شمول آیة النبإ للإجماع المنقول و بعد الغض عن أن إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشیخ قدس سره نقول إنه لا یمکن دخول هذا الخبر تحت الآیة.   
أما أولا فلأن دخوله یستلزم خروجه لأنه خبر العادل فیستحیل دخوله و دعوی أنه لا یعم نفسه مدفوعة بأنه و إن لا یعم نفسه لقصور دلالة اللفظ علیه إلا أنه یعلم أن الحکم ثابت لهذا الفرد أیضا للعلم بعدم خصوصیة مخرجة له عن الحکم و لذا لو سألنا السید عن أنه إذا ثبت إجماعک لنا بخبر واحد هل یجوز الاتکال علیه فیقول لا.   
و أما ثانیا فلو سلمنا جواز دخوله لکن نقول إنه وقع الإجماع علی خروجه من النافین بحجیة الخبر و من المثبتین فتأمل.   
و أما ثالثا فلدوران الأمر بین دخوله و خروج ما عداه و بین العکس و لا ریب أن العکس   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 122  
متعین لا لمجرد قبح انتهاء التخصیص إلی الواحد بل لأن المقصود من الکلام حینئذ ینحصر فی بیان عدم حجیة خبر العادل و لا ریب أن التعبیر عن هذا المقصود بما یدل علی عموم حجیة خبر العادل قبیح فی الغایة و فضیح إلی النهایة کما یعلم من قول القائل صدق زیدا فی جمیع ما یخبرک فأخبرک زید بألف من الأخبار ثم أخبر بکذب جمیعها فأراد القائل من قوله صدق إلخ خصوص هذا الخبر.   
و قد أجاب بعض من لا تحصیل له بأن الإجماع المنقول مظنون الاعتبار و ظاهر الکتاب مقطوع الاعتبار.   
و منها أن الآیة لا تشمل الأخبار مع الواسطة لانصراف النبإ إلی الخبر بلا واسطة فلا یعم الروایات المأثورة عن الأئمة علیهم السلام لاشتمالها علی وسائط.   
و ضعف هذا الإیراد علی ظاهره واضح لأن کل واسطة من الوسائط إنما یخبر خبرا بلا واسطة فإن الشیخ قدس سره إذا قال حدثنی المفید قال حدثنی الصدوق قال حدثنی أبی قال حدثنی الصفار قال کتبت إلی العسکری علیه السلام بکذا فإن هناک أخبارا متعددة بتعدد الوسائط فخبر الشیخ قوله حدثنی المفید إلخ و هذا خبر بلا واسطة یجب تصدیقه فإذا حکم بصدقه و ثبت شرعا أن المفید حدث الشیخ بقوله حدثنی الصدوق فهذا الأخبار أعنی قول المفید الثابت بخبر الشیخ حدثنی الصدوق أیضا خبر عادل و هو المفید فنحکم بصدقه و أن الصدوق حدثه فیکون کما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله حدثنی أبی و الصدوق عادل فیصدق فی خبره فیکون کما لو سمعنا أباه یحدث بقوله حدثنی الصفار فنصدقه لأنه عادل فیثبت خبر الصفار أنه کتب إلیه العسکری علیه السلام و إذا کان الصفار عادلا وجب تصدیقه و الحکم بأن العسکری علیه السلام کتب إلیه ذلک القول کما لو شاهدنا الإمام علیه السلام یکتب إلیه فیکون المکتوب حجة فیثبت بخبر کل لاحق أخبار سابقه و لهذا یعتبر العدالة فی جمیع الطبقات لأن کل واسطة مخبر بخبر مستقل هذا.   
و لکن قد یشکل الأمر بأن [الآیة انّما تدلّ علی وجوب تصدیق کلّ مخبر، و معنی وجوب تصدیقه لیس إلاّ ترتیب الآثار الشرعیة المترتبة علی صدقه علیه، فإذا قال المخبر: إنّ زیدا عدل، فمعنی وجوب تصدیقه وجوب ترتیب الآثار الشرعیة المترتبة علی عدالة زید من جواز الاقتداء به و قبول شهادته، و إذا قال المخبر: أخبرنی عمر و أنّ زیدا عادل، فمعنی تصدیق المخبر علی ما عرفت وجوب ترتیب الآثار الشرعیة المترتبة علی إخبار عمرو بعدالة زید، و من الآثار الشرعیة المترتبة علی إخبار عمرو بعدالة زید إذا کان عادلا، و إن کان هو وجوب تصدیقه فی عدالة زید إلاّ أنّ هذا الحکم الشرعی لاخبار عمرو إنّما حدث بهذه الآیة، و لیس من الآثار الشرعیة الثابتة للمخبر به مع قطع النظر عن الآیة حتی یحکم بمقتضی الآیة بترتیبه علی إخبار عمرو به.   
و الحاصل أنّ الآیة تدلّ علی ترتیب الآثار الشرعیة الثابتة للمخبر به الواقعی علی إخبار العادل، و من المعلوم أنّ المراد من الآثار غیر هذا الأثر الشرعی الثابت بنفس الآیة، فاللازم علی هذا دلالة الآیة علی ترتیب جمیع آثار المخبر به علی الخبر، إلاّ الأثر الشرعی الثابت بهذه الآیة للمخبر به إذا کان خبرا.   
و بعبارة أخری: الآیة لا تدلّ علی وجوب قبول الخبر الذی لم یثبت موضوع الخبریة له إلاّ بدلالة الآیة علی وجوب قبول الخبر، لأنّ الحکم لا یشمل الفرد الذی یصیر موضوعا له بواسطة ثبوته لفرد آخر.   
و من هنا یتجه أن یقال إنّ أدلّة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة علی الشهادة، لأنّ الأصل لا یدخل فی موضوع الشاهد إلاّ بعد قبول شهادة الفرع.]   
ما یحکیه الشیخ عن المفید صار خبرا للمفید بحکم وجوب التصدیق فکیف یصیر موضوعا لوجوب التصدیق الذی لم یثبت موضوع الخبریة إلا به.   
و لکن یضعف هذا الإشکال أولا بانتقاضه بورود مثله فی نظیره الثابت بالإجماع کالإقرار بالإقرار فتأمل و إخبار العادل بعدالة مخبر فإن الآیة تشمل الإخبار بالعدالة بغیر إشکال و عدم قبول الشهادة علی الشهادة لو سلم لیس من هذه الجهة و ثانیا، بالحل: و هو أن الممتنع هو توقف فردیة بعض أفراد العام علی إثبات الحکم لبعضها الآخر، کما فی قول القائل: کل خبری صادق أو کاذب، أمّا توقف العلم ببعض الأفراد و انکشاف فردیته علی ثبوت الحکم لبعضها الآخر کما فیما نحن فیه، فلا مانع منه.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 123  
و ثالثا بأن عدم قابلیة اللفظ العام لأن یدخل فیه الموضوع الذی لا یتحقق و لا یوجد إلا بعد ثبوت حکم هذا العام لفرد آخر لا یوجب التوقف فی الحکم إذا علم المناط الملحوظ فی الحکم العام و أن المتکلم لم یلاحظ موضوعا دون آخر فیثبت الحکم لذلک الموضوع الموجود بعد تحقق الحکم و إن لم یکن کلام المتکلم قابلا لإرادة ذلک الموضوع الغیر الثابت إلا بعد الحکم العام فإخبار عمرو بعدالة زید فیما لو قال المخبر أخبرنی عمرو بأن زیدا عادل و إن لم یکن داخلا فی موضوع ذلک الحکم العام و إلا لزم تأخیر الموضوع وجودا عن الحکم إلا أنهم معلوم أن هذا الخروج مستند إلی قصور العبارة و عدم قابلیتها لشموله لا للفرق بینه و بین غیره فی نظر المتکلم حتی یتأمل فی شمول حکم العام له بل لا قصور فی العبارة بعد ما فهم منها أن هذا المحمول وصف لازم لطبیعة الموضوع و لا ینفک عن مصادیقه فهو مثل ما لو أخبر زید بعض عبید المولی بأنه قال لا تعمل بإخبار زید فإنه لا یجوز أن یعمل به و لو اتکالا علی دلیل عام یدل علی الجواز و یقول إن هذا العام لا یشمل نفسه لأن عدم شموله له لیس إلا لقصور اللفظ و عدم قابلیته للشمول لا لتفاوت بینه و بین غیره من إخبار زید فی نظر المولی و قد تقدم فی الإیراد الثانی من هذه الإیرادات ما یوضح لک فراجع.   
و منها أن العمل بالمفهوم فی الأحکام الشرعیة غیر ممکن لوجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل فی الأحکام الشرعیة فیجب تنزیل الآیة علی الإخبار فی الموضوعات الخارجیة فإنها هی التی لا یجب التفحص فیها عن المعارض و یجعل المراد من القبول فیها هو القبول فی الجملة فلا ینافی اعتبار انضمام عدل آخر إلیه فلا یقال إن قبول خبر الواحد فی الموضوعات الخارجیة مطلقا یستلزم قبوله فی الأحکام بالإجماع المرکب و الأولویة.   
و فیه أن وجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل فی الأحکام الشرعیة غیر وجوب التبین فی الخبر فإن الأول یؤکد حجیة خبر العادل و لا ینافیها لأن مرجع التفحص عن المعارض إلی الفحص عما أوجب الشارع العمل به کما أوجب العمل بهذا و التبین المنافی للحجیة هو التوقف عن العمل و التماس دلیل آخر فیکون ذلک الدلیل هو المتبع و لو کان أصلا من الأصول فإذا یئس عن المعارض عمل بهذا الخبر و إذا وجده أخذ بالأرجح منهما و إذا یئس عن التبین توقف عن العمل و رجع إلی ما یقتضیه الأصول العملیة فخبر الفاسق و إن اشترک مع خبر العادل فی عدم جواز العمل بمجرد المجی‌ء إلا أنه بعد الیأس عن وجود المنافی یعمل بالثانی دون الأول و مع وجدان المنافی یؤخذ به فی الأول و یؤخذ بالأرجح فی الثانی فتتبع الأدلة فی الأول لتحصیل المقتضی الشرعی للحکم الذی تضمنه خبر الفاسق و فی الثانی لطلب المانع عما اقتضاه الدلیل الموجود.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 124  
و منها أن مفهوم الآیة غیر معمول به فی الموضوعات الخارجیة التی منها مورد الآیة و هو إخبار الولید بارتداد طائفة و من المعلوم أنه لا یکفی فیه خبر العادل الواحد بل لا أقل من اعتبار العدلین فلا بد من طرح المفهوم لعدم جواز إخراج المورد.   
و فیه أن غایة الأمر لزوم تقید المفهوم بالنسبة إلی الموضوعات بما إذا تعدد المخبر العادل فکل واحد من خبری العدلین فی البینة لا یجب التبین فیه و أما لزوم إخراج المورد فممنوع لأن المورد داخل فی منطوق الآیة لا مفهومها و جعل أصل خبر الارتداد موردا للحکم بوجوب التبین إذا کان المخبر به فاسقا و لعدمه إذا کان المخبر به عادلا لا یلزم منه إلا تقیید الحکم فی طرف المفهوم و إخراج بعض أفراده و هذا لیس من إخراج المورد المستهجن فی شی‌ء.   
و منها ما عن غایة البادی من أن المفهوم یدل علی عدم وجوب التبین و هو لا یستلزم العمل لجواز وجوب التوقف.   
و کأن هذا الإیراد مبنی علی ما تقدم فساده من إرادة وجوب التبین نفسیا و قد عرفت ضعفه و أن المراد وجوب التبین لأجل العمل عند إرادته و لیس التوقف حینئذ واسطة.   
و منها أن المسألة أصولیة فلا یکتفی فیها بالظن.   
و فیه أن الظهور اللفظی لا بأس بالتمسک به فی أصول الفقه و الأصول التی لا یتمسک لها بالظن مطلقا هو أصول الدین لا أصول الفقه و الظن الذی لا یتمسک به فی الأصول مطلقا هو مطلق الظن لا الظن الخاص.   
و منها أن المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعة الله و لو بالصغائر فکل من کان کذلک أو احتمل فی حقه ذلک وجب التبین فی خبره و غیره ممن یفید قوله العلم لانحصاره فی المعصوم و من هو دونه فیکون فی تعلیق الحکم بالفسق إشارة إلی أن مطلق خبر المخبر غیر المعصوم لا عبرة به لاحتمال فسقه لأن المراد الفاسق الواقعی لا المعلوم فهذا وجه آخر لإفادة الآیة حرمة اتباع غیر العلم لا یحتاج معه إلی التمسک فی ذلک بتعلیل الآیة کما تقدم فی الإیراد الثانی من الإیرادین الأولین.   
و فیه أن إرادة مطلق الخارج عن طاعة الله من إطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفا فالمراد به إما الکافر کما هو الشائع إطلاقه فی الکتاب حیث إنه یطلق غالبا فی مقابل المؤمن و إما الخارج   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 125  
عن طاعة الله بالمعاصی الکبیرة الثابتة تحریمها فی زمان نزول هذه الآیة فالمرتکب للصغیرة غیر داخل تحت إطلاق الفاسق فی عرفنا المطابق للعرف السابق مضافا إلی قوله تعالی إن تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم مع أنه یمکن فرض الخلو عن الصغیرة و الکبیرة کما إذا علم منه التوبة من الذنب السابق و به یندفع الإیراد المذکور حتی علی مذهب من یجعل کل ذنب کبیرة.   
و أما احتمال فسقه بهذا الخبر لکذبه فیه فهو غیر قادح لأن ظاهر قوله إن جاءکم فاسق بنبإ تحقق الفسق قبل النبإ لا به فالمفهوم یدل علی قبول خبر من لیس فاسقا مع قطع النظر عن هذا النبإ و احتمال فسقه به.   
هذه جملة مما أوردوه علی ظاهر الآیة و قد عرفت أن الوارد منها إیرادان و العمدة الإیراد الأول الذی أورده جماعة من القدماء و المتأخرین.   
ثم إنه کما استدل بمفهوم الآیة علی حجیة خبر العادل کذلک قد یستدل بمنطوقها علی حجیة خبر غیر العادل إذا حصل الظن بصدقه بناء علی أن المراد بالتبین ما یعم تحصیل الظن فإذا حصل من الخارج ظن بصدق خبر الفاسق کفی فی العمل به.   
و من التبین الظنی تحصیل شهرة العلماء علی العمل بالخبر أو علی مضمونه أو علی روایته و من هنا تمسک بعض بمنطوق الآیة علی حجیة الخبر الضعیف المنجبر بالشهرة و فی حکم الشهرة أمارة أخری غیر معتبرة.   
و لو عمم التبین للتبین الإجمالی و هو تحصیل الظن بصدق مخبره دخل خبر الفاسق المتحرز عن الکذب فیدخل الموثق و شبهه بل الحسن أیضا.   
و علی ما ذکر فیثبت من آیة النبإ منطوقا و مفهوما حجیة الأقسام الأربعة للخبر الصحیح و الحسن و الموثق و الضعیف المحفوف بقرینة ظنیة.   
و لکن فیه من الإشکال ما لا یخفی لأن التبین ظاهر فی العلمی کیف و لو کان المراد مجرد الظن لکان الأمر به فی خبر الفاسق لغوا إذ العاقل لا یعمل بخبر إلا بعد رجحان صدقه علی کذبه إلا أن یدفع اللغویة بما ذکرنا سابقا من أن المقصود التنبیه و الإرشاد علی أن الفاسق لا ینبغی أن   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 126  
یعتمد علیه و أنه لا یؤمن من کذبه و إن کان المظنون صدقه.   
و کیف کان فمادة التبین و لفظ الجهالة و ظاهر التعلیل کلها آبیة من إرادة مجرد الظن نعم یمکن دعوی صدقه علی الاطمئنان الخارج عن التحیر و التزلزل بحیث لا یعد فی العرف العمل به تعریضا للوقوع فی الندم فحینئذ لا یبعد انجبار خبر الفاسق به.   
لکن لو قلنا بظهور المنطوق فی ذلک کان دالا علی حجیة الظن الاطمئنانی المذکور و إن لم یکن معه خبر فاسق نظرا إلی أن الظاهر من الآیة أن خبر الفاسق وجوده کعدمه و أنه لا بد من تبین الأمر من الخارج و العمل علی ما یقتضیه التبین نعم ربما یکون نفس الخبر من الأمارات التی یحصل من مجموعها التبین فالمقصود الحذر عن الوقوع فی مخالفة الواقع فکلما حصل الأمن منه جاز العمل فلا فرق حینئذ بین خبر الفاسق المعتضد بالشهرة إذا حصل الاطمئنان بصدقه و بین الشهرة المجردة إذا حصل الاطمئنان بصدق مضمونها.   
و الحاصل أن الآیة تدل علی أن العمل یعتبر فیه التبین من دون مدخلیة لوجود خبر الفاسق و عدمه سواء قلنا بأن المراد منه العلم أو الاطمئنان أو مطلق الظن حتی أن من قال بأن خبر الفاسق یکفی فیه مجرد الظن بمضمونه بحسن أو توثیق أو غیرهما من صفات الراوی فلازمه القول بدلالة الآیة علی حجیة مطلق الظن بالحکم الشرعی و إن لم یکن معه خبر أصلا فافهم و اغتنم و استقم هذا.   
و لکن لا یخفی أن حمل التبین علی تحصیل مطلق الظن أو الاطمئنان یوجب خروج مورد المنطوق و هو الإخبار بالارتداد.   
و من جملة الآیات قوله تعالی فی سورة البراءة فلو لا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم إذا رجعوا إلیهم لعلهم یحذرون.   
دلت علی وجوب الحذر عند إنذار المنذرین من دون اعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر أو قرینة فیثبت وجوب العمل بخبر الواحد.   
أما وجوب الحذر فمن وجهین   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 127  
أحدهما أن لفظة لعل بعد انسلاخها عن معنی الترجی ظاهرة فی کون مدخولها محبوبا للمتکلم و إذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه إما لما ذکره فی المعالم من أنه لا معنی لندب الحذر إذ مع قیام المقتضی یجب و مع عدمه لا یحسن و إما لأن رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المرکب لأن کل من أجازه فقد أوجبه.   
الثانی أن ظاهر الآیة وجوب الإنذار لوقوعه غایة للنفر الواجب بمقتضی کلمة لو لا فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر لوجهین.   
أحدهما وقوعه غایة للواجب فإن الغایة المترتبة علی فعل الواجب مما لا یرضی الأمر بانتفائه سواء کان من الأفعال المتعلقة للتکلیف أم لا کما فی قولک تب لعلک تفلح و أسلم لعلک تدخل الجنة و قوله تعالی فقولا له قولا لینا لعله یتذکر أو یخشی.   
الثانی أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول و إلا لغا الإنذار.   
و نظیر ذلک ما تمسک به (فی المسالک علی وجوب قبول قول المرأة و تصدیقها فی العدة من قوله تعالی و لا یحل لهن أن یکتمن ما خلق الله فی أرحامهن فاستدل بتحریم الکتمان و وجوب الإظهار علیهن علی قبول قولهن بالنسبة إلی ما فی الأرحام).   
فإن قلت المراد بالنفر النفر إلی الجهاد کما یظهر من صدر الآیة و هو قوله تعالی و ما کان المؤمنون لینفروا کافة و من المعلوم أن النفر إلی الجهاد لیس للتفقه و الإنذار نعم ربما یترتبان علیه بناء علی ما قیل من أن المراد حصول البصیرة فی الدین من مشاهدة آیات الله و ظهور أولیائه علی أعدائه و سائر ما یتفق فی حرب المسلمین مع الکفار من آیات عظمة الله و حکمته فیخبروا بذلک عند رجوعهم إلی الفرقة المتخلفة الباقیة فی المدینة فالتفقه و الإنذار من قبیل الفائدة لا الغایة حتی تجب بوجوب ذیها.   
قلت أولا إنه لیس فی صدر الآیة دلالة علی أن المراد النفر إلی الجهاد و ذکر الآیة فی آیات الجهاد لا یدل علی ذلک.   
و ثانیا لو سلم أن المراد النفر إلی الجهاد لکن لا یتعین أن یکون النفر من کل قوم طائفة لأجل مجرد الجهاد بل لو کان لمحض الجهاد لم یتعین أن ینفر من کل قوم طائفة فیمکن أن یکون التفقه غایة لإیجاب النفر علی کل طائفة من کل قوم لا لإیجاب أصل النفر.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 128  
و ثالثا أنه قد فسر الآیة بأن المراد نهی المؤمنین عن نفر جمیعهم إلی الجهاد کما یظهر من قوله و ما کان المؤمنون لینفروا کافة و أمر بعضهم بأن یتخلفوا عند النبی صلی اللَّه علیه و آله و لا یخلوه وحده فیتعلموا مسائل حلالهم و حرامهم حتی ینذروا قومهم النافرین إذا رجعوا إلیهم.   
و الحاصل أن ظهور الآیة فی وجوب التفقه و الإنذار مما لا ینکر فلا محیص عن حمل الآیة علیه و إن لزم مخالفة الظاهر فی سیاق الآیة أو بعض ألفاظها.   
و مما یدل علی ظهور الآیة فی وجوب التفقه و الإنذار استشهاد الإمام بها علی وجوبه فی أخبار کثیرة.   
منها (ما عن الفضل بن شاذان فی علله عن الرضا علیه السلام فی حدیث قال: إنما أمروا بالحج لعلة الوفادة إلی الله و طلب الزیادة و الخروج عن کل ما اقترف العبد إلی أن قال و لأجل ما فیه من التفقه و نقل أخبار الأئمة علیهم السلام إلی کل صفح و ناحیة کما قال الله عز و جل فلو لا نفر من کل فرقة منهم طائفة الآیة).   
و منها ما ذکره فی دیباجة المعالم من روایة (علی بن حمزة قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: تفقهوا فی الدین فإن من لم یتفقه منکم فی الدین فهو أعرابی إن الله عز و جل یقول لیتفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم إذا رجعوا إلیهم لعلهم یحذرون).   
و منها ما (رواه فی الکافی فی باب ما یجب علی الناس عند مضی الإمام علیه السلام عن صحیحة یعقوب بن شعیب قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام إذا حدث علی الإمام حدث کیف یصنع الناس قال أین قول الله عز و جل فلو لا نفر... اه قال هم فی عذر ما داموا فی الطلب و هؤلاء الذین ینتظرونهم فی عذر حتی یرجع إلیهم أصحابهم).   
و منها (صحیحة عبد الأعلی قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قول العامة إن رسول الله صلی اللَّه علیه و آله قال من مات و لیس له إمام مات میتة جاهلیة قال حق و الله قلت فإن إماما هلک و رجل بخراسان لا یعلم من وصیه لم یسعه ذلک قال لا یسعه إن الإمام إذا مات وقعت حجة وصیه علی من هو معه فی البلد و حق النفر علی من لیس بحضرته إذا بلغهم إن الله عز و جل یقول فلو لا نفر من کل فرقة منهم طائفة اه)   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 129  
(و منها صحیحة محمد بن مسلم عن أبی عبد الله علیه السلام و فیها قلت: أ فیسع الناس إذا مات العالم أن لا یعرفوا الذی بعده فقال أما أهل هذه البلدة فلا یعنی أهل المدینة و أما غیرها من البلدان فبقدر مسیرهم إن الله عز و جل یقول فلو لا نفر من کل فرقة منهم طائفة).   
و منها صحیحة البزنطی المرویة فی قرب الإسناد عن أبی الحسن الرضا علیه السلام.   
و منها روایة عبد المؤمن الأنصاری الواردة فی جواب من سأل عن قوله صلی اللَّه علیه و آله (:   
اختلاف أمتی رحمة) قال إذا کان اختلافهم رحمة فاتفاقهم عذاب لیس هذا یراد إنما یراد الاختلاف فی طلب العلم علی ما قال الله عز و جل فلو لا نفر من کل فرقة منهم طائفة الحدیث منقول بالمعنی و لا یحضرنی ألفاظه.   
و جمیع هذا هو السر فی استدلال أصحابنا بالآیة الشریفة علی وجوب تحصیل العلم و کونه کفائیا.   
هذا غایة ما قیل أو یقال فی توجیه الاستدلال بالآیة لکن الإنصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه الأول أنه لا یستفاد من الکلام إلا مطلوبیة الحذر عقیب الإنذار بما یتفقهون فی الجملة لکن لیس فیها إطلاق وجوب الحذر بل یمکن أن یتوقف وجوبه علی حصول العلم فالمعنی لعله یحصل لهم العلم فیحذروا فالآیة مسوقة لبیان مطلوبیة الإنذار بما یتفقهون و مطلوبیة العمل من المنذرین بما أنذروا و هذا لا ینافی اعتبار العلم فی العمل و لهذا صح ذلک فیما یطلب فیه العلم فلیس فی هذه الآیة تخصیص للأدلة الناهیة عن العمل بما لم یعلم و لذا استشهد الإمام فیما سمعت من الأخبار المتقدمة علی وجوب النفر فی معرفة الإمام علیه السلام و إنذار النافرین للمتخلفین مع أن الإمامة لا تثبت إلا بالعلم.   
الثانی أن التفقه الواجب لیس إلا معرفة الأمور الواقعیة من الدین فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الأمور المتفقة فیها فالحذر لا یجب إلا عقیب الإنذار بها فإذا لم یعرف المنذر بالفتح أن الإنذار هل وقع بالأمور الدینیة الواقعیة أو بغیرها خطأ أو تعمدا من المنذر بالکسر لم یجب الحذر حینئذ فانحصر وجوب الحذر فیما إذا علم المنذر صدق المنذر فی إنذاره بالأحکام الواقعیة فهو نظیر   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 130  
قول القائل أخبر فلانا بأوامری لعله یمتثلها.   
فهذه الآیة نظیر ما ورد من الأمر بنقل الروایات فإن المقصود من هذا الکلام لیس إلا وجوب العمل بالأمور الواقعیة لا وجوب تصدیقه فیما یحکی و لو لم یعلم مطابقته للواقع و لا یعد هذا ضابطا لوجوب العمل بالخبر الظنی الصادر من المخاطب فی الأمر الکذائی.   
و نظیره جمیع ما ورد من بیان الحق للناس و وجوب تبلیغه إلیهم فإن المقصود منه اهتداء الناس إلی الحق الواقعی لا إنشاء حکم ظاهری لهم بقبول کل ما یخبرون به و إن لم یعلم مطابقته للواقع.   
ثم الفرق بین هذا الإیراد و سابقه أن هذا الإیراد مبنی علی أن الآیة ناطقة باختصاص مقصود المتکلم بالحذر عن الأمور الواقعیة المستلزم لعدم وجوبه إلا بعد إحراز کون الإنذار متعلقا بالحکم الواقعی و أما الإیراد السابق فهو مبنی علی سکوت الآیة عن التعرض لکون الحذر واجبا علی الإطلاق أو بشرط حصول العلم.   
الثالث لو سلمنا دلالة الآیة علی وجوب الحذر مطلقا عند إنذار المنذر و لو لم یفد العلم لکن لا تدل علی وجوب العمل بالخبر من حیث إنه خبر لأن الإنذار هو الإبلاغ مع التخویف فإنشاء التخویف مأخوذ فیه و الحذر هو التخوف الحاصل عقیب هذا التخویف الداعی إلی العمل بمقتضاه فعلا و من المعلوم أن التخویف لا یجب إلا علی الوعاظ فی مقام الإیعاد علی الأمور التی یعلم المخاطبون بحکمها من الوجوب و الحرمة کما یوعد علی شرب الخمر و فعل الزنی و ترک الصلاة أو علی المرشدین فی مقام إرشاد الجهال فالتخوف لا یجب إلا علی المتعظ و المسترشد و من المعلوم أن تصدیق الحاکی فیما یحکیه من لفظ الخبر الذی هو محل الکلام خارج عن الأمرین.   
توضیح ذلک أن المنذر إما أن ینذر و یخوف علی وجه الإفتاء و نقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده و إما أن ینذر و یخوف بلفظ الخبر حاکیا له عن الحجة.   
فالأول کأن یقول فی مقام التخویف یا أیها الناس اتقوا الله فی شرب العصیر فإن شربه یوجب المؤاخذة و الثانی کأن یقول قال الإمام علیه السلام من شرب العصیر فکأنما شرب الخمر.   
أما الإنذار علی الوجه الأول فلا یجب الحذر عقیبه إلا علی المقلدین لهذا المفتی و أما الثانی فله جهتان إحداهما جهة تخویف و إیعاد و الثانیة جهة حکایة قول الإمام علیه السلام.   
و من المعلوم أن الجهة الأولی ترجع إلی الاجتهاد فی معنی الحکایة فهی لیست حجة إلا علی من هو مقلد له إذ هو الذی یجب علیه التخوف عند تخویفه.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 131  
و أما الجهة الثانیة فهی التی تنفع المجتهد الآخر الذی یسمع منه هذه الحکایة لکن وظیفته مجرد تصدیقه فی صدور هذا الکلام عن الإمام علیه السلام و إما أن مدلوله متضمن لما یوجب التحریم الموجب للخوف أو الکراهة فهو مما لیس فهم المنذر حجة فیه بالنسبة إلی هذا المجتهد.   
فالآیة الدالة علی وجوب التخوف عند تخویف المنذرین مختصة بمن یجب علیه اتباع المنذر فی مضمون الحکایة و هو المقلد له للإجماع علی أنه لا یجب علی المجتهد التخوف عند إنذار غیره إنما الکلام فی أنه هل یجب علیه تصدیق غیره فی الألفاظ و الأصوات التی یحکیها عن المعصوم علیه السلام أم لا و الآیة لا تدل علی وجوب ذلک علی من لا یجب علیه التخوف عند التخویف.   
فالحق أن الاستدلال بالآیة علی وجوب الاجتهاد کفایة و وجوب التقلید علی العوام أولی من الاستدلال بها علی وجوب العمل بالخبر.   
(و ذکر شیخنا البهائی قدس سره فی أول أربعینه أن الاستدلال بالنبوی المشهور (: من حفظ علی أمتی أربعین حدیثا بعثه الله یوم القیامة فقیها عالما) علی حجیة الخبر لا یقصر عن الاستدلال علیها بهذه الآیة).   
و کأن فیه إشارة إلی ضعف الاستدلال بها لأن الاستدلال بالحدیث المذکور ضعیف جدا کما سیجی‌ء إن شاء الله عند ذکر الأخبار و لکن ظاهر الروایة المتقدمة عن علل الفضل یدفع هذا الإیراد لکنها من الآحاد فلا ینفع فی صرف الآیة من ظاهرها فی مسألة حجیة الآحاد مع إمکان منع دلالتها علی المدعی لأن الغالب تعدد من یخرج إلی الحج من کل صقع بحیث یکون الغالب حصول القطع من حکایتهم لحکم الله الواقعی عن الإمام علیه السلام و حینئذ فیجب الحذر عقیب إنذارهم فإطلاق الروایة منزل علی الغالب.   
و من جملة الآیات التی استدل بها جماعة تبعا للشیخ فی العدة علی حجیة الخبر قوله تعالی إن الذین یکتمون ما أنزلنا من البینات و الهدی من بعد ما بیناه للناس فی الکتاب أولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللاعنون الآیة.   
و التقریب فیه نظیر ما بیناه فی آیة النفر من أن حرمة الکتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 132  
و یرد علیها ما ذکرنا من الإیرادین الأولین فی آیة النفر من سکوتها و عدم التعرض فیها لوجوب القبول و إن لم یحصل العلم عقیب الإظهار أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذی یحرم کتمانه و یجب إظهاره فإن من أمر غیره بإظهار الحق للناس لیس مقصوده إلا عمل الناس بالحق و لا یرید بمثل هذا الخطاب تأسیس حجیة قول المظهر تعبدا و وجوب العمل بقوله و إن لم یطابق الحق.   
و یشهد لما ذکرنا أن مورد الآیة کتمان الیهود لعلامات النبی صلی اللَّه علیه و آله بعد ما بین الله لهم ذلک فی التوراة و معلوم أن آیات النبوة لا یکتفی فیها بالظن نعم لو وجب الإظهار علی من لا یفید قوله العلم غالبا أمکن جعل ذلک دلیلا علی أن المقصود العمل بقوله و إن لم یفد العلم لئلا یکون إلقاء هذا الکلام کاللغو.   
و من هنا یمکن الاستدلال بما تقدم من آیة تحریم کتمان ما فی الأرحام علی النساء علی وجوب تصدیقهن و بآیة وجوب إقامة الشهادة علی وجوب قبولها بعد الإقامة مع إمکان کون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرین.   
و من جملة الآیات التی استدل بها بعض المعاصرین قوله تعالی فسئلوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون.   
بناء علی أن وجوب السؤال یستلزم وجوب قبول الجواب و إلا لغا وجوب السؤال و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول کل ما یصح أن یسأل عنه و یقع جوابا له لأن خصوصیة المسبوقیة بالسؤال لا دخل فیه قطعا فإذا سئل الراوی الذی هو من أهل العلم عما سمعه عن الإمام علیه السلام فی خصوص الواقعة فأجاب بأنی سمعته یقول کذا وجب القبول بحکم الآیة فیجب قبول قوله ابتداء إنی سمعت الإمام علیه السلام یقول کذا لأن حجیة قوله هو الذی أوجب السؤال عنه لا أن وجوب السؤال أوجب قبول قوله کما لا یخفی.   
و یرد علیه أن الاستدلال إن کان بظاهر الآیة فظاهرها بمقتضی السیاق إرادة علماء أهل الکتاب کما عن ابن عباس و مجاهد و الحسن و قتادة فإن المذکور فی سورة النحل و ما أرسلنا من قبلک إلا رجالا نوحی إلیهم فسئلوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون بالبینات و الزبر و فی سورة الأنبیاء و ما أرسلنا قبلک إلا رجالا نوحی إلیهم فسئلوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 133  
و إن کان مع قطع النظر عن سیاقها.   
ففیه أولا أنه ورد فی الأخبار المستفیضة أن أهل الذکر هم الأئمة علیهم السلام و قد عقد فی أصول الکافی بابا لذلک و قد أرسله فی المجمع عن علی علیه السلام.   
و رد بعض مشایخنا هذه الأخبار بضعف السند بناء علی اشتراک بعض الرواة فی بعضها و ضعف بعضها فی الباقی.   
و فیه نظر لأن روایتین منها صحیحتان و هما روایتا محمد بن مسلم و الوشاء فلاحظ و روایة أبی بکر الحضرمی حسنة أو موثقة نعم ثلاث روایات أخر منها لا تخلو من ضعف و لا تقدح قطعا.   
و ثانیا أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصیل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدا کما یقال فی العرف سل إن کنت جاهلا و یؤیده أن الآیة واردة فی أصول الدین و علامات النبی صلی اللَّه علیه و آله التی لا یؤخذ فیها بالتعبد إجماعا.   
و ثالثا لو سلم حمله علی إرادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب لا لحصول العلم منه قلنا إن المراد من أهل العلم لیس مطلق من علم و لو بسماع روایة من الإمام علیه السلام و إلا لدل علی حجیة قول کل عالم بشی‌ء و لو من طریق السمع و البصر مع أنه یصح سلب هذا العنوان من مطلق من أحس شیئا بسمعه أو بصره و المتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناء علی إرادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم عالمون به و یعدون من أهل العلم فی مثله فینحصر مدلول الآیة فی التقلید و لذا تمسک به جماعة علی وجوب التقلید علی العامی.   
و بما ذکرنا یندفع ما یتوهم من أنا نفرض الراوی من أهل العلم فإذا وجب قبول روایته وجب قبول روایة من لیس من أهل العلم بالإجماع المرکب.   
حاصل وجه الاندفاع أن سؤال أهل العلم عن الألفاظ التی سمعها من الإمام علیه السلام و التعبد بقوله فیها لیس سؤالا من أهل العلم من حیث هم أهل العلم أ لا تری أنه لو قال سل الفقهاء إذا لم تعلم أو الأطباء لا یحتمل أن یکون قد أراد ما یشمل المسموعات و المبصرات الخارجیة من قیام زید و تکلم عمرو و غیر ذلک.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 134  
و من جملة الآیات قوله تعالی فی سورة البراءة و منهم الذین یؤذون النبی و یقولون هو أذن قل أذن خیر لکم یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین.   
مدح الله عز و جل رسوله صلی اللَّه علیه و آله بتصدیقه للمؤمنین بل قرنه بالتصدیق بالله جل ذکره فإذا کان التصدیق حسنا یکون واجبا.   
و یزید فی تقریب الاستدلال وضوحا ما (رواه فی فروع الکافی فی الحسن بإبراهیم بن هاشم: أنه کان لإسماعیل بن أبی عبد الله دنانیر و أراد رجل من قریش أن یخرج بها إلی الیمن فقال له أبو عبد الله علیه السلام یا بنی أ ما بلغک أنه یشرب الخمر قال سمعت الناس یقولون فقال یا بنی إن الله عز و جل یقول یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین یقول یصدق الله و یصدق للمؤمنین فإذا شهد عندک المسلمون فصدقهم).   
و یرد علیه أولا أن المراد بالأذن سریع التصدیق و الاعتقاد بکل ما یسمع لا من یعمل تعبدا بما یسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه فمدحه علیه السلام بذلک لحسن ظنه بالمؤمنین و عدم اتهامهم.  
و ثانیا أن المراد من التصدیق فی الآیة لیس جعل المخبر به واقعا و ترتیب جمیع آثاره علیه إذ لو کان المراد به ذلک لم یکن أذن خیر لجمیع الناس إذ لو أخبره أحد بزنی أحد أو شربه أو قذفه أو ارتداده فقتله النبی أو جلده لم یکن فی سماعه ذلک الخبر خیر للمخبر عنه بل کان محض الشر له خصوصا مع عدم صدور الفعل منه فی الواقع نعم یکون خیرا للمخبر من حیث متابعة قوله و إن کان منافقا مؤذیا للنبی صلی اللَّه علیه و آله علی ما یقتضیه الخطاب فی لکم فثبوت الخیر لکل من المخبر و المخبر عنه لا یکون إلا إذا صدق المخبر بمعنی إظهار القبول عنه و عدم تکذیبه و طرح قوله رأسا مع العمل فی نفسه بما یقتضیه الاحتیاط التام بالنسبة إلی المخبر عنه فإن کان المخبر به مما یتعلق بسوء حاله لا یؤذیه فی الظاهر لکن یکون علی حذر منه فی الباطن کما کان هو مقتضی المصلحة فی حکایة إسماعیل المتقدمة.   
و یؤید هذا المعنی (ما عن تفسیر العیاشی عن الصادق علیه السلام: من أنه یصدق المؤمنین   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 135  
لأنه صلی اللَّه علیه و آله کان رءوفا رحیما بالمؤمنین) فإن تعلیل التصدیق بالرأفة و الرحمة علی کافة المؤمنین ینافی إرادة قبول قول أحدهم علی الآخر بحیث یرتب علیه آثاره و إن أنکر المخبر عنه وقوعه إذ مع الإنکار لا بد عن تکذیب أحدهما و هو مناف لکونه أذن خیر و رءوفا رحیما لجمیع المؤمنین فتعین إرادة التصدیق بالمعنی الذی ذکرنا.   
و یؤیده أیضا ما (عن القمی رحمه الله فی سبب نزول الآیة أنه نم منافق علی النبی صلی اللَّه علیه و آله فأخبره الله ذلک فأحضره النبی صلی اللَّه علیه و آله و سأله فحلف أنه لم یکن شی‌ء مما ینم علیه فقبل منه النبی صلی اللَّه علیه و آله فأخذ هذا الرجل بعد ذلک یطعن علی النبی صلی اللَّه علیه و آله و یقول إنه یقبل کل ما یسمع أخبره الله أنی أنم علیه و أنقل أخباره فقبل فأخبرته أنی لم أفعل فقبل فرده الله تعالی بقوله لنبیه صلی اللَّه علیه و آله قل أذن خیر لکم).   
و من المعلوم أن تصدیقه صلی اللَّه علیه و آله للمنافق لم یکن بترتیب آثار الصدق علیه مطلقا و هذا التفسیر صریح فی أن المراد من المؤمنین المقرون بالإیمان من غیر اعتقاد فیکون الإیمان لهم علی حسب إیمانهم و یشهد بتغایر معنی الإیمان فی الموضعین مضافا إلی تکرار لفظه تعدیته فی الأول بالباء و فی الثانی باللام فافهم.   
و أما توجیه الروایة فیحتاج إلی بیان معنی التصدیق فنقول إن المسلم إذا أخبر بشی‌ء فلتصدیقه معنیان أحدهما ما یقتضیه أدلة تنزیل فعل المسلم علی الصحیح و الأحسن فإن الأخبار من حیث إنه فعل من أفعال المکلفین صحیحة ما کان مباحا و فاسدة ما کان نقیضه کالکذب و الغیبة و نحوهما فحمل الأخبار علی الصادق حمل علی أحسنه.   
و الثانی هو حمل أخباره من حیث إنه لفظ دال علی معنی یحتمل مطابقته للواقع و عدمها علی کونه مطابقا للواقع بترتیب آثار الواقع علیه.   
و الحاصل أن المعنی الثانی هو الذی یراد من العمل بخبر العادل و أما المعنی الأول فهو الذی یقتضیه أدلة حمل فعل المسلم علی الصحیح و الأحسن و هو ظاهر الأخبار الواردة فی أن من حق المؤمن علی المؤمن أن یصدقه و لا یتهمه خصوصا مثل (قوله علیه السلام:   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 136  
یا أبا محمد کذب سمعک و بصرک عن أخیک فإن شهد عندک خمسون قسامة أنه قال قولا و قال لم أقله فصدقه و کذبهم الخبر).   
فإن تکذیب القسامة مع کونهم أیضا مؤمنین لا یراد منه إلا عدم ترتیب آثار الواقع علی کلامهم لا ما یقابل تصدیق المشهود علیه فإنه ترجیح بلا مرجح بل ترجیح المرجوح نعم خرج من ذلک مواضع وجوب قبول شهادة المؤمن علی المؤمن و إن أنکر المشهود علیه.   
و أنت إذا تأملت هذه الروایة و لاحظتها مع الروایة المتقدمة فی حکایة إسماعیل لم یکن لک بد من حمل التصدیق علی ما ذکرنا.   
و إن أبیت إلا عن ظهور خبر إسماعیل فی وجوب التصدیق بمعنی ترتیب آثار الواقع فنقول إن الاستعانة بها علی دلالة الآیة خروج عن الاستدلال بالکتاب إلی السنة و المقصود هو الأول غایة الأمر کون هذه الروایة فی عداد الروایات الآتیة إن شاء الله تعالی.   
ثم إن هذه الآیات علی تقدیر تسلیم دلالة کل واحد منها علی حجیة الخبر إنما تدل بعد تقیید المطلق منها الشامل لخبر العادل و غیره بمنطوق آیة النبإ علی حجیة خبر العادل الواقعی أو من أخبر عدل واقعی بعدالته بل یمکن انصراف المفهوم بحکم الغلبة إلی صورة إفادة خبر العادل الظن الاطمئنانی بالصدق کما هو الغالب مع القطع بالعدالة فیصیر حاصل مدلول الآیات اعتبار خبر العادل الواقعی بشرط إفادته الظن الاطمئنانی و الوثوق بل هذا أیضا منصرف سائر الآیات و إن لم یکن انصرافا موجبا لظهور عدم إرادة غیره حتی یعارض المنطوق   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 137

و أما السنة فطوائف من الأخبار

و أما السنة فطوائف من الأخبار   
منها ما ورد فی الخبرین المتعارضین من الأخذ بالأعدل و الأصدق و المشهور و التخییر عند التساوی.   
مثل (مقبولة عمر بن حنظلة حیث یقول:   
الحکم ما حکم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی الحدیث).   
و موردها و إن کان فی الحاکمین إلا أن ملاحظة جمیع الروایة تشهد بأن المراد بیان المرجح للروایتین اللتین استند إلیهما الحاکمان.   
و مثل (روایة عوالی اللئالی المرویة عن العلامة المرفوعة إلی زرارة قال: یأتی عنکم الخبران أو الحدیثان المتعارضان فبأیهما نأخذ قال خذ بما اشتهر بین أصحابک و دع الشاذ النادر قلت فإنهما معا مشهوران قال خذ بأعدلهما عندک و أوثقهما فی نفسک) و (مثل روایة ابن أبی الجهم عن الرضا علیه السلام قلت: یجیئنا الرجلان و کلاهما ثقة بحدیثین مختلفین فلا نعلم أیهما الحق قال إذا لم تعلم فموسع علیک بأیهما أخذت) (و روایة الحارث بن المغیرة عن الصادق علیه السلام قال: إذا سمعت من أصحابک الحدیث و کلهم ثقة فموسع علیک حتی تری القائم).   
و غیرها من الأخبار.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 138  
و الظاهر أن دلالتها علی اعتبار الخبر الغیر المقطوع الصدور واضحة إلا أنه لا إطلاق لها لأن السؤال عن الخبرین اللذین فرض السائل کلا منهما حجة یتعین العمل بها لو لا المعارض کما یشهد به السؤال بلفظ أی الدالة علی السؤال عن المعین مع العلم بالمبهم فهو کما إذا سئل عن تعارض الشهود أو أئمة الصلاة فأجاب ببیان المرجح فإنه لا یدل إلا علی أن المفروض تعارض من کان منهم مفروض القبول لو لا المعارض.   
نعم روایة ابن المغیرة تدل علی اعتبار خبر کل ثقة و بعد ملاحظة ذکر الأوثقیة و الأعدلیة فی المقبولة و المرفوعة یصیر الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة بل العادل.   
لکن الإنصاف أن ظاهر مساق الروایة أن الغرض من العدالة حصول الوثاقة فیکون العبرة بها.   
و منها ما دل علی إرجاع آحاد الرواة إلی آحاد أصحابهم علیهم السلام بحیث یظهر منه عدم الفرق بین الفتوی و الروایة.   
مثل إرجاعه علیه السلام إلی زرارة (بقوله علیه السلام: إذا أردت حدیثا فعلیک بهذا الجالس) مشیرا إلی زرارة.   
(و قوله علیه السلام فی روایة أخری: و أما ما رواه زرارة عن أبی علیه السلام فلا یجوز رده) (: و قوله علیه السلام لابن أبی یعفور بعد السؤال عمن یرجع إلیه إذا احتاج أو سئل عن مسألة فما یمنعک عن الثقفی یعنی محمد بن مسلم فإنه سمع من أبی أحادیث و کان عنده وجیها) (و قوله علیه السلام فیما عن الکشی لسلمة بن أبی حبیبة: ائت أبان بن تغلب فإنه قد سمع منی حدیثا کثیرا فما روی لک عنی فاروه عنی) (: و قوله علیه السلام لشعیب العقرقوفی بعد السؤال عمن یرجع إلیه علیک بالأسدی یعنی أبا بصیرة) (: و قوله علیه السلام لعلی بن المسیب بعد السؤال عمن یأخذ عنه معالم الدین   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 139  
علیک بزکریا بن آدم المأمون علی الدین و الدنیا) (و قوله علیه السلام لما قال له عبد العزیز بن المهتدی: ربما أحتاج و لست ألقاک فی کل وقت أ فیونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم دینی قال نعم).   
و ظاهر هذه الروایة أن قبول قول الثقة کان أمرا مفروغا عنه عند الراوی فسأل عن وثاقة یونس لیترتب علیه أخذ المعالم منه.   
و یؤیده فی إناطة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد فی العمری و ابنه اللذین هما من النواب و السفراء ففی الکافی فی باب النهی عن التسمیة (عن الحمیری عن أحمد بن إسحاق قال: سألت أبا الحسن علیه السلام و قلت له من أعامل و عمن آخذ و قول من أقبل فقال علیه السلام له العمری ثقتی فما أدی إلیک عنی فعنی یؤدی و ما قال لک عنی فعنی یقول فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون) (و أخبرنا أحمد بن إسحاق: أنه سئل أبا محمد علیه السلام عن مثل ذلک فقال له العمری و ابنه ثقتان فما أدیا إلیک عنی فعنی یؤدیان و ما قالا لک فعنی یقولان فاسمع لهما و أطعهما فإنهما الثقتان المأمونان الخبر).   
و هذه الطائفة أیضا مشترکة مع الطائفة الأولی فی الدلالة علی اعتبار خبر الثقة المأمون.   
و منها ما دل علی وجوب الرجوع إلی الرواة و الثقات و العلماء علی وجه یظهر منه عدم الفرق بین فتواهم بالنسبة إلی أهل الاستفتاء و روایتهم بالنسبة إلی أهل العمل بالروایة.   
(مثل قول الحجة عجل الله فرجه لإسحاق بن یعقوب علی ما فی کتاب الغیبة للشیخ و إکمال الدین للصدوق و الاحتجاج للطبرسی:   
و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها إلی رواة حدیثنا فإنهم حجتی علیکم و أنا حجة الله علیهم).   
فإنه لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع فی حکم الوقائع إلی الرواة أعنی الاستفتاء   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 140  
منهم إلا أن التعلیل بأنهم حجته علیه السلام یدل علی وجوب قبول خبرهم.   
و مثل (الروایة المحکیة عن العدة من قوله علیه السلام:   
إذا نزلت بکم حادثة لا تجدون حکمها فیما روی عنا فانظروا إلی ما رووه عن علی علیه السلام).   
دل علی الأخذ بروایات الشیعة و روایات العامة مع عدم وجود المعارض من روایة الخاصة.   
و مثل ما فی الإحتجاج عن تفسیر العسکری علیه السلام فی قوله تعالی و منهم أمیون لا یعلمون الکتاب الآیة من أنه (: قال رجل للصادق علیه السلام فإذا کان هؤلاء القوم من الیهود و النصاری لا یعرفون الکتاب إلا بما یسمعونه من علمائهم لا سبیل لهم إلی غیره فکیف ذمهم بتقلیدهم و القبول من علمائهم و هل عوام الیهود إلا کعوامنا یقلدون علماءهم فإن لم یجز لأولئک القبول من علمائهم لم یجز لهؤلاء القبول من علمائهم.   
فقال علیه السلام بین عوامنا و علمائنا و بین عوام الیهود و علمائهم فرق من جهة و تسویة من جهة أما من حیث استووا فإن الله تعالی ذم عوامنا بتقلیدهم علماءهم کما ذم عوامهم بتقلیدهم علماءهم و أما من حیث افترقوا فلا.   
قال بین لی یا ابن رسول الله قال إن عوام الیهود قد عرفوا علماءهم بالکذب الصریح و بأکل الحرام و الرشا و بتغییر الأحکام عن وجهها بالشفاعات و النسابات و المصانعات و عرفوهم بالتعصب الشدید الذی یفارقون به أدیانهم و أنهم إذا تعصبوا أزالوا حقوق من تعصبوا علیه و أعطوا ما لا یستحقه من تعصبوا له من أموال غیرهم و ظلموهم من أجلهم و علموهم یقارفون المحرمات و اضطروا بمعارف قلوبهم إلی أن من فعل ما یفعلونه فهو فاسق لا یجوز أن یصدق علی الله تعالی و لا علی الوسائط بین الخلق و بین الله تعالی فلذلک ذمهم لما قلدوا من عرفوا و من علموا أنه لا یجوز قبول خبره و لا تصدیقه و لا العمل بما یؤدیه إلیهم عمن لم یشاهدوه و وجب علیهم النظر بأنفسهم فی أمر رسول الله صلی اللَّه علیه و آله إذ کانت دلائله أوضح من   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 141  
أن تخفی و أشهر من أن لا تظهر لهم.   
و کذلک عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر و العصبیة الشدیدة و التکالب علی حطام الدنیا و حرامها و إهلاک من یتعصبون علیه و إن کان لإصلاح أمره مستحقا و الترفرف بالبر و الإحسان علی من تعصبوا له و إن کان للإذلال و الإهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل الیهود الذین ذمهم الله تعالی بالتقلید لفسقة فقهائهم.   
فأما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه مخالفا علی هواه مطیعا لأمر مولاه فللعوام أن یقلدوه و ذلک لا یکون إلا بعض فقهاء الشیعة لا جمیعهم.   
فأما من رکب من القبائح و الفواحش مراکب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شیئا و لا کرامة و إنما کثر التخلیط فیما یتحمل عنا أهل البیت لذلک لأن الفسقة یتحملون عنا فیحرفونه بأسره لجهلهم و یضعون الأشیاء علی غیر وجوهها لقلة معرفتهم و آخرون یتعمدون الکذب علینا لیجروا من عرض الدنیا ما هو زادهم إلی نار جهنم.   
و منهم قوم نصاب لا یقدرون علی القدح فینا فیتعلمون بعض علومنا الصحیحة فیتوجهون عند شیعتنا و ینتقصون بنا عند أعدائنا ثم یضیفون إلیه أضعافه و أضعاف أضعافه من الأکاذیب علینا التی نحن برآء منها فیقبله المستسلمون من شیعتنا علی أنه من علومنا فضلوا و أضلوا أولئک أضر علی ضعفاء شیعتنا من جیش یزید لعنه الله علی الحسین بن علی علیه السلام) انتهی.   
دل هذا الخبر الشریف اللائح منه آثار الصدق علی جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الکذب و إن کان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها لکن المستفاد من مجموعه أن المناط فی التصدیق هو التحرز من الکذب فافهم.   
و مثل ما (عن أبی الحسن علیه السلام فیما کتبه جوابا عن السؤال عمن نعتمد علیه فی الدین قال:   
اعتمدا فی دینکما علی کل مسن فی حبنا کثیر القدم فی أمرنا)   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 142  
(و قوله علیه السلام فی روایة أخری: لا تأخذن معالم دینک من غیر شیعتنا فإنک إن تعدیتهم أخذت دینک من الخائنین الذین خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم أنهم ائتمنوا علی کتاب الله فحرفوه و بدلوه) الحدیث.   
و ظاهرهما و إن کان الفتوی إلا أن الإنصاف شمولها للروایة بعد التأمل کما تقدم فی سابقتهما.   
و مثل ما (فی کتاب الغیبة بسنده الصحیح إلی عبد الله الکوفی خادم الشیخ أبی القاسم الحسین بن روح حیث سأله أصحابه عن کتب الشلمغانی فقال الشیخ أقول فیها ما (قاله العسکری علیه السلام: فی کتب بنی فضال حیث قالوا له ما نصنع بکتبهم و بیوتنا منها ملاء قال خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا)).   
فإنه دل بمورده علی جواز الأخذ بکتب بنی فضال و بعدم الفصل علی کتب غیرهم من الثقات و روایاتهم و لهذا أن الشیخ الجلیل المذکور الذی لا یظن به القول فی الدین بغیر السماع من الإمام علیه السلام قال أقول فی کتب الشلمغانی ما قاله العسکری علیه السلام فی کتب بنی فضال مع أن هذا الکلام بظاهره قیاس باطل.   
(و مثل ما ورد مستفیضا فی المحاسن و غیره: حدیث واحد فی حلال و حرام تأخذه من صادق خیر لک من الدنیا و ما فیها من ذهب و فضة و فی بعضها یأخذ صادق عن صادق) (و مثل ما فی الوسائل عن الکشی من أنه ورد توقیع علی القاسم بن علی و فیه: أنه لا عذر لأحد من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنا ثقاتنا قد علموا أنا نفاوضهم سرنا و نحمله إلیهم) (و مثل مرفوعة الکنانی عن الصادق علیه السلام: فی تفسیر قوله تعالی و من یتق الله یجعل له مخرجا و یرزقه من حیث لا یحتسب قال هؤلاء قوم من شیعتنا ضعفاء و لیس عندهم ما یتحملون به إلینا فیستمعون حدیثنا و یفتشون من علمنا فیرحل قوم فوقهم و ینفقون أموالهم و یتعبون أبدانهم حتی یدخلوا علینا و یسمعوا حدیثنا فینقلوا إلیهم فیعیه أولئک و یضیعه هؤلاء فأولئک   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 143  
الذین یجعل الله لهم مخرجا و یرزقهم من حیث لا یحتسبون).   
دل علی جواز العمل بالخبر و إن نقله من یضیعه و لا یعمل به.   
و منها الأخبار الکثیرة التی یظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد و إن کان فی دلالة کل واحد علی ذلک نظر.   
مثل النبوی المستفیض بل المتواتر (: أنه من حفظ علی أمتی أربعین حدیثا بعثه الله فقیها عالما یوم القیامة) (قال شیخنا البهائی قدس سره فی أول أربعینه إن دلالة هذا الخبر علی حجیة خبر الواحد لا یقصر عن دلالة آیة النفر).   
و مثل الأخبار الکثیرة الواردة فی الترغیب فی الروایة و الحث علیها و إبلاغ ما فی کتب الشیعة مثل ما ورد فی شأن الکتب التی دفنوها لشدة التقیة (فقال علیه السلام: حدثوا بها فإنها حق).   
و مثل ما ورد فی مذاکرة الحدیث و الأمر بکتابته مثل (قوله للراوی: اکتب و بث علمک فی بنی عمک فإنه یأتی زمان هرج لا یأنسون إلا بکتبهم).   
و ما ورد فی ترخیص النقل بالمعنی و ما ورد مستفیضا بل متواترا من (قولهم علیهم السلام: اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روایتهم عنا) (و ما ورد من قولهم علیهم السلام: لکل رجل منا من یکذب علیه) (و قوله صلی اللَّه علیه و آله:   
ستکثر بعدی القالة و إن من کذب علی فلیتبوأ مقعده من النار) (و قول أبی عبد الله علیه السلام: إنا أهل بیت صدیقون لا نخلو من کذاب یکذب علینا) (و قوله علیه السلام:   
إن الناس أولعوا الکذب علینا کأن الله افترض علیهم و لا یرید منهم غیره) (و قوله علیه السلام:   
لکل منا من یکذب علیه).   
فإن بناء المسلمین لو کان علی الاقتصار علی المتواترات لم یکثر القالة و الکذابة و الاحتفاف   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 144  
بالقرینة القطعیة فی غایة القلة.   
إلی غیر ذلک من الأخبار التی یستفاد من مجموعها رضاء الأئمة علیهم السلام بالعمل بالخبر و إن لم یفد القطع.   
و قد ادعی فی الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة إلا أن القدر المتیقن منها هو خبر الثقة الذی یضعف فیه احتمال الکذب علی وجه لا یعتنی به العقلاء و یقبحون التوقف فیه لأجل ذلک الاحتمال کما دل علیه ألفاظ الثقة و المأمون و الصادق و غیرها الواردة فی الأخبار المتقدمة و هی أیضا منصرف إطلاق غیرها.   
و أما العدالة فأکثر الأخبار المتقدمة خالیة عنها بل فی کثیر منها التصریح بخلافه مثل روایة العدة الآمرة بالأخذ بما رووه عن علی علیه السلام و الواردة فی کتب بنی فضال و مرفوعة الکنانی و تالیها نعم فی غیر واحد منها حصر المعتمد فی أخذ معالم الدین فی الشیعة لکنه محمول علی غیر الثقة أو علی أخذ الفتوی جمعا بینها و بین ما هو أکثر منها و فی روایة بنی فضال شهادة علی هذا الجمع مع أن التعلیل للنهی فی ذیل الروایة بأنهم ممن خانوا الله و رسوله یدل علی انتفاء النهی عند انتفاء الخیانة المکشوف عنه بالوثاقة فإن الغیر الإمامی الثقة مثل ابن فضال و ابن بکیر لیسوا خائنین فی نقل الروایة و سیأتی توضیحه عند ذکر الإجماع إن شاء الله   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 145

و أما الإجماع فتقریره من وجوه‌

و أما الإجماع فتقریره من وجوه   
أحدها الإجماع علی حجیة خبر الواحد فی مقابل السید و أتباعه و طریق تحصیله أحد وجهین علی سبیل منع الخلو.   
أحدهما تتبع أقوال العلماء من زماننا إلی زمان الشیخین فیحصل من ذلک القطع بالاتفاق الکاشف عن رضاء الإمام علیه السلام بالحکم أو عن وجود نص معتبر فی المسألة و لا یعتنی بخلاف السید و أتباعه إما لکونهم معلومی النسب کما ذکر الشیخ فی العدة و إما للاطلاع علی أن ذلک لشبهة حصلت لهم کما ذکره العلامة فی النهایة و یمکن أن یستفاد من العدة أیضا و إما لعدم اعتبار اتفاق الکل فی الإجماع علی طریق المتأخرین المبنی علی الحدس.   
و الثانی تتبع الإجماعات المنقولة فی ذلک فمنها ما حکی (عن الشیخ قدس سره فی العدة فی هذا المقام حیث قال و أما ما اخترته من المذهب فهو أن خبر الواحد إذا کان واردا من طریق أصحابنا القائلین بالإمامة و کان ذلک مرویا عن النبی صلی اللَّه علیه و آله أو عن أحد الأئمة علیهم السلام و کان ممن لا یطعن فی روایته و یکون سدیدا فی نقله و لم یکن هناک قرینة تدل علی صحة ما تضمنه الخبر لأنه إذا کان هناک قرینة تدل علی صحة ذلک کان الاعتبار بالقرینة و کان ذلک موجبا للعلم کما تقدمت القرائن جاز العمل به.   
و الذی یدل علی ذلک إجماع الفرقة المحقة فإنی وجدتها مجمعة علی العمل بهذه الأخبار التی رووها فی تصانیفهم و دونوها فی أصولهم لا یتناکرون ذلک و لا یتدافعون حتی أن واحدا منهم إذا أفتی بشی‌ء لا یعرفونه سألوه من أین قلت هذا   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 146  
فإذا أحالهم علی کتاب معروف أو أصل مشهور و کان راویه ثقة لا ینکر حدیثه سکتوا و سلموا الأمر و قبلوا قوله.   
هذه عادتهم و سجیتهم من عهد النبی صلی اللَّه علیه و آله و من بعده من الأئمة صلوات الله علیهم إلی زمان جعفر بن محمد علیه السلام الذی انتشر عنه العلم و کثرت الروایة من جهته فلو لا أن العمل بهذه الأخبار کان جائزا لما أجمعوا علی ذلک لأن إجماعهم فیه معصوم و لا یجوز علیه الغلط و السهو.   
و الذی یکشف عن ذلک أنه لما کان العمل بالقیاس محظورا عندهم فی الشریعة لم یعملوا به أصلا و إذا شذ واحد منهم و عمل به فی بعض المسائل و استعمله علی وجه المحاجة لخصمه و إن لم یکن اعتقاده ردوا قوله و أنکروا علیه و تبرءوا من قوله حتی أنهم یترکون تصانیف من وصفناه و روایاته لما کان عاملا بالقیاس فلو کان العمل بالخبر الواحد جری بذلک المجری لوجب فیه أیضا مثل ذلک و قد علمنا خلافه.   
فإن قیل کیف تدعون إجماع الفرقة المحقة علی العمل بخبر الواحد و المعلوم من حالها أنها لا تری العمل بخبر الواحد کما أن من المعلوم أنها لا تری العمل بالقیاس فإن جاز ادعاء أحدهما جاز ادعاء الآخر.   
قیل له المعلوم من حالها الذی لا ینکر أنهم لا یرون العمل بخبر الواحد الذی یرویه مخالفوهم فی الاعتقاد و یختصون بطریقه فأما ما کان رواته منهم و طریقه أصحابهم فقد بینا أن المعلوم خلاف ذلک و بینا الفرق بین ذلک و بین القیاس و أنه لو کان معلوما حظر العمل بالخبر الواحد لجری مجری العلم بحظر القیاس و قد علم خلاف ذلک.   
فإن قیل أ لیس شیوخکم لا یزالون یناظرون خصومهم فی أن خبر الواحد لا یعمل به و یدفعونهم عن صحة ذلک حتی أن منهم من یقول لا یجوز ذلک عقلا و منهم من یقول لا یجوز ذلک سمعا لأن الشرع لم یرد به و ما رأینا أحدا تکلم فی جواز ذلک و لا صنف فیه کتابا و لا أملی فیه مسألة فکیف أنتم تدعون خلاف ذلک.   
قیل له من أشرت إلیهم من المنکرین لأخبار الآحاد إنما تکلموا من خالفهم   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 147  
فی الاعتقاد و دفعوهم من وجوب العمل بما یروونه من الأخبار المتضمنة للأحکام التی یروون خلافها و ذلک صحیح علی ما قدمناه و لم نجدهم اختلفوا فی ما بینهم و أنکر بعضهم علی بعض العمل بما یروونه إلا فی مسائل دل الدلیل الموجب للعلم علی صحتها فإذا خالفوهم فیها أنکروا علیهم لمکان الأدلة الموجبة للعلم و الأخبار المتواترة بخلافه علی أن الذین أشیر إلیهم فی السؤال أقوالهم متمیزة بین أقوال الطائفة المحقة و قد علمنا أنهم لم یکونوا أئمة معصومین و کل قول قد علم قائله و عرف نسبه و تمیز من أقاویل سائر الفرقة المحقة لم یعتد بذلک القول لأن قول الطائفة إنما کان حجة من حیث کان فیهم معصوم فإذا کان القول من غیر معصوم علم أن قول المعصوم داخل فی باقی الأقوال و وجب المصیر إلیه علی ما بینته فی الإجماع انتهی موضع الحاجة من کلامه.  
ثم أورد علی نفسه بأن العقل إذا جوز التعبد بخبر الواحد و الشرع ورد به فما الذی یحملکم علی الفرق بین ما یرویه الطائفة المحقة و بین ما یرویه أصحاب الحدیث من العامة.   
ثم أجاب عن ذلک بأن خبر الواحد إذا کان دلیلا شرعیا فینبغی أن یستعمل بحسب ما قررته الشریعة و الشارع یری العمل بخبر طائفة خاصة فلیس لنا التعدی إلی غیرها علی أن العدالة شرط فی الخبر بلا خلاف و من خالف الحق لم یثبت عدالته بل ثبت فسقه.   
ثم أورد علی نفسه بأن العمل بخبر الواحد یوجب کون الحق فی جهتین عند تعارض خبرین.   
ثم أجاب أولا بالنقض بلزوم ذلک عند من منع العمل بخبر الواحد إذا کان هناک خبران متعارضان فإنه یقول مع عدم الترجیح بالتخییر فإذا اختار کلا منهما إنسان لزم کون الحق فی جهتین.   
و أید ذلک بأنه قد سئل الصادق علیه السلام عن اختلاف أصحابه فی المواقیت و غیرها (فقال علیه السلام: أنا خالفت بینهم) قال بعد ذلک   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 148  
فإن قیل کیف تعملون بهذه الأخبار و نحن نعلم أن رواتها کما رووها رووا أیضا أخبار الجبر و التفویض و غیر ذلک من الغلو و التناسخ و غیر ذلک من المناکیر فکیف یجوز الاعتماد علی ما یرویه أمثال هؤلاء.   
قلنا لهم لیس کل الثقات نقل حدیث الجبر و التشبیه و لو صح أنه نقل لم یدل علی أنه کان معتقدا لما تضمنه الخبر و لا یمتنع أن یکون إنما رواه لیعلم أنه لم یشذ عنه شی‌ء من الروایات لا لأنه معتقد ذلک و نحن لم نعتمد علی مجرد نقلهم بل اعتمادنا علی العمل الصادر من جهتهم و ارتفاع النزاع فیما بینهم و أما مجرد الروایة فلا حجیة فیه علی حال.   
فإن قیل کیف تعولون علی هذه الروایات و أکثر رواتها المجبرة و المشبهة و المقلدة و الغلاة و الواقفیة و الفطحیة و غیر هؤلاء من فرق الشیعة المخالفة للاعتقاد الصحیح و من شرط خبر الواحد أن یکون راویه عدلا عند من أوجب العمل به و إن عولت علی عملهم دون روایتهم فقد وجدناهم عملوا بما طریقه هؤلاء الذین ذکرناهم و ذلک یدل علی جواز العمل بأخبار الکفار و الفساق) (قیل لهم لسنا نقول إن جمیع أخبار الآحاد یجوز العمل بها بل لها شرائط نذکرها فیما بعد و نشیر هاهنا إلی جملة من القول فیه فأما ما یرویه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن علی ذلک بهم و أما ما یرویه قوم من المقلدة فالصحیح الذی اعتقده أن المقلد للحق و إن کان مخطئا فی الأصل معفو عنه و لا أحکم فیه بحکم الفساق و لا یلزم علی هذا ترک ما نقلوه علی أن من أشار إلیهم لا نسلم أنهم کلهم مقلدة بل لا یمتنع أن یکونوا عالمین بالدلیل علی سبیل الجملة کما یقوله جماعة أهل العدل فی کثیر من أهل الأسواق و العامة و لیس من حیث یتعذر علیهم إیراد الحجج ینبغی أن یکونوا غیر عالمین لأن إیراد الحجج و المناظرة صناعة لیس یقف حصول المعرفة علی حصولها کما قلنا فی أصحاب الجملة.   
و لیس لأحد أن یقول هؤلاء لیسوا من أصحاب الجملة لأنهم إذا سئلوا عن التوحید أو العدل أو صفات الأئمة أو صحة النبوة قالوا روینا کذا و یروون فی ذلک کله الأخبار و لیس هذا طریق أصحاب الجملة و ذلک أنه لیس یمتنع أن یکون هؤلاء أصحاب الجملة و قد حصل لهم المعارف بالله غیر أنهم لما تعذر   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 149  
علیهم إیراد الحجج فی ذلک أحالوا علی ما کان سهلا علیهم و لیس یلزمهم أن یعلموا أن ذلک لا یصح أن یکون دلیلا إلا بعد أن یتقدم منهم المعرفة بالله و إنما الواجب علیهم أن یکونوا عالمین و هم عالمون علی الجملة کما قررنا فما یتفرع علیه من الخطإ لا یوجب التکفیر و لا التضلیل.   
و أما الفرق الذین أشار إلیهم من الواقفیة و الفطحیة و غیر ذلک فعن ذلک جوابان.   
ثم ذکر الجوابین و حاصل أحدهما کفایة الوثاقة فی العمل بالخبر و لهذا قبل خبر ابن بکیر و بنی فضال و بنی سماعة و حاصل الثانی أنا لا نعمل بروایاتهم إلا إذا انضم إلیها روایة غیرهم و مثل الجواب الأخیر ذکر فی روایة الغلاة و من هو متهم فی نقله.   
و ذکر الجوابین أیضا فی روایات المجبرة و المشبهة بعد منع کونهم مجبرة و مشبهة لأن روایتهم لأخبار الجبر و التشبیه لا تدل علی ذهابهم إلیه ثم قال فإن قیل ما أنکرتم أن یکون الذین أشرتم إلیهم لم یعملوا بهذه الأخبار لمجردها بل إنما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم علی صحتها و لأجلها عملوا بها و لو تجردت لما عملوا بها و إذا جاز ذلک لم یمکن الاعتماد علی عملهم بها.   
قیل لهم القرائن التی تقترن بالخبر و تدل علی صحته أشیاء مخصوصة نذکرها فیما بعد من الکتاب و السنة و الإجماع و التواتر و نحن نعلم أنه لیس فی جمیع المسائل التی استعملوا فیها أخبار الآحاد ذلک لأنها أکثر من أن تحصی لوجودها فی کتبهم و تصانیفهم و فتاواهم و لیس فی جمیعها یمکن الاستدلال بالقرآن لعدم ذکر ذلک فی صریحه و فحواه أو دلیله و معناه و لا فی السنة المتواترة لعدم ذکر ذلک فی أکثر الأحکام بل وجودها فی مسائل معدودة و لا فی إجماع لوجود الاختلاف فی ذلک فعلم أن دعوی القرائن فی جمیع ذلک دعوی محالة و من ادعی القرائن فی جمیع ما ذکرنا کان السبر بیننا و بینه بل کان معولا علی ما یعلم ضرورة خلافه و مدعیا لما یعلم من نفسه ضده و نقیضه و من قال عند ذلک إنی متی عدمت شیئا من القرائن حکمت بما کان یقتضیه العقل یلزمه أن یترک أکثر الأخبار و أکثر الأحکام و لا یحکم فیها بشی‌ء ورد الشرع به و هذا حد یرغب أهل العلم عنه و من صار إلیه لا یحسن مکالمته لأنه یکون معولا علی ما یعلم   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 150  
ضرورة من الشرع خلافه انتهی).   
ثم أخذ فی الاستدلال ثانیا علی جواز العمل بهذه الأخبار بأنا وجدنا أصحابنا مختلفین فی المسائل الکثیرة فی جمیع أبواب الفقه و کل منهم یستدل ببعض هذه الأخبار و لم یعهد من أحد منهم تفسیق صاحبه و قطع المودة عنه فدل ذلک علی جوازه عندهم.   
ثم استدل ثالثا علی ذلک (بأن الطائفة وضعت الکتب لتمییز الرجال الناقلین لهذه الأخبار و بیان أحوالهم من حیث العدالة و الفسق و الموافقة فی المذهب و المخالفة و بیان من یعتمد علی حدیثه و من لا یعتمد و استثنوا الرجال من جملة ما رووه فی التصانیف و هذه عادتهم من قدیم الوقت إلی حدیثه فلو لا جواز العمل بروایة من سلم عن الطعن لم یکن فائدة لذلک کله انتهی المقصود من کلامه زاد الله فی علو مقامه).   
و قد أتی فی الاستدلال علی هذا المطلب بما لا مزید علیه حتی أنه أشار فی جملة کلامه إلی دلیل الانسداد و أنه لو اقتصر علی الأدلة العلمیة و عمل بأصل البراءة فی غیرها لزم ما علم ضرورة من الشرع خلافه فشکر الله سعیه.   
ثم إن من العجب أن غیر واحد من المتأخرین تبعوا صاحب المعالم فی دعوی عدم دلالة کلام الشیخ علی حجیة الأخبار المجردة عن القرینة (قال فی المعالم علی ما حکی عنه و الإنصاف أنه لم یتضح من حال الشیخ و أمثاله مخالفتهم للسید قدس سره إذ کانت أخبار الأصحاب یومئذ قریبة العهد بزمان لقاء المعصوم علیه السلام و استفادة الأحکام منه و کانت القرائن المعاضدة لها متیسرة کما أشار إلیه السید قدس سره و لم یعلم أنهم اعتمدوا علی الخبر المجرد لیظهر مخالفتهم لرأیه فیه و تفطن المحقق من کلام الشیخ لما قلناه قال فی المعارج ذهب شیخنا أبو جعفر قدس سره إلی العمل بخبر الواحد العدل من رواة أصحابنا لکن لفظه و إن کان مطلقا فعند التحقیق یتبین أنه لا یعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الأخبار التی رویت عن الأئمة علیهم السلام و دونها الأصحاب لا أن کل خبر یرویه   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 151  
عدل إمامی یجب العمل به هذا هو الذی تبین لی من کلامه و یدعی إجماع الأصحاب علی العمل بهذه الأخبار حتی لو رواها غیر الإمامی و کان الخبر سلیما عن المعارض و اشتهر نقله فی هذه الکتب الدائرة بین الأصحاب عمل به انتهی قال بعد نقل هذا عن المحقق و ما فهمه المحقق من کلام الشیخ هو الذی ینبغی أن یعتمد علیه لا ما نسبه العلامة إلیه انتهی کلام صاحب المعالم) و أنت خبیر بأن ما ذکره فی وجه الجمع من تیسر القرائن و عدم اعتمادهم علی الخبر المجرد قد صرح الشیخ فی عبارته المتقدمة ببداهة بطلانه حیث (قال إن دعوی القرائن فی جمیع ذلک دعوی محالة فإن المدعی لها معول علی ما یعلم ضرورة خلافه و یعلم من نفسه ضده و نقیضه) و الظاهر بل المعلوم أنه قدس سره لم یکن عنده کتاب العدة.   
(و قال المحدث الأسترآبادی فی محکی الفوائد المدنیة إن الشیخ قدس سره لا یجیز العمل إلا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم و ذلک هو مراد المرتضی قدس سره فصارت المناقشة لفظیة لا کما توهمه العلامة و من تبعه انتهی کلامه).   
(و قال بعض من تأخر عنه من الأخباریین فی رسالته بعد ما استحسن ما ذکره صاحب المعالم و لقد أحسن النظر و فهم طریقة الشیخ و السید قدس سرهما من کلام المحقق قدس سره کما هو حقه و الذی یظهر منه أنه لم یر عدة الأصول للشیخ و إنما فهم ذلک مما نقله المحقق قدس سره و لو رآها لصدع بالحق أکثر من هذا و کم له من تحقیق أبان به من غفلات المتأخرین کوالده و غیره و فیما ذکره کفایة لمن طلب الحق و عرفه و قد تقدم کلام الشیخ و هو صریح فیما فهمه المحقق قدس سره و موافق لما یقوله السید قدس سره فلیراجع.   
و الذی أوقع العلامة فی هذا الوهم ما ذکره الشیخ فی العدة من أنه یجوز العمل بخبر العدل الإمامی و لم یتأمل بقیة الکلام کما تأمله المحقق لیعلم أنه إنما یجوز العمل بهذه الأخبار التی روتها الأصحاب و اجتمعوا علی جواز العمل بها و ذلک مما یوجب العلم بصحتها لا أن کل خبر یرویه عدل إمامی یجب العمل   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 152  
به و إلا فکیف یظن بأکابر الفرقة الناجیة و أصحاب الأئمة صلوات الله علیهم أجمعین مع قدرتهم علی أخذ أصول الدین و فروعه منهم علیهم السلام بطریق الیقین أن یعولوا فیهما علی أخبار الآحاد المجردة مع أن مذهب العلامة و غیره أنه لا بد فی أصول الدین من الدلیل القطعی و أن المقلد فی ذلک خارج عن ربقة الإسلام و للعلامة و غیره کثیر من هذه الغفلات لألفة أذهانهم بأصول العامة.   
و من تتبع کتب القدماء و عرف أحوالهم قطع بأن الأخباریین من أصحابنا لم یکونوا یعولون فی عقائدهم إلا علی الأخبار المتواترة أو الآحاد المحفوفة بالقرائن المفیدة للعلم و أما خبر الواحد فیوجب عندهم الاحتیاط دون القضاء و الإفتاء و الله الهادی انتهی کلامه).   
أقول أما دعوی دلالة کلام الشیخ فی العدة علی عمله بالأخبار المحفوفة بالقرائن العلمیة دون المجردة عنها و أنه لیس مخالفا للسید قدس سرهما فهو کمصادمة الضرورة فإن فی العبارة المتقدمة من العدة و غیرها مما لم نذکرها مواضع تدل علی مخالفة السید نعم یوافقه فی العمل بهذه الأخبار المدونة إلا أن السید یدعی تواترها له و احتفافها بالقرینة المفیدة للعلم کما صرح به فی محکی کلامه (فی جواب المسائل التبانیات من أن أکثر أخبارنا المرویة فی کتبنا معلومة مقطوع علی صحتها إما بالتواتر أو بأمارة و علامة تدل علی صحتها و صدق رواتها فهی موجبة للعلم مفیدة للقطع و إن وجدناها فی الکتب مودعة بسند مخصوص من طریق الآحاد) انتهی.   
(و الشیخ یأبی عن احتفافها بها کما عرفت من کلامه السابق فی جواب ما أورده علی نفسه بقوله فإن قیل ما أنکرتم أن یکون الذین أشرتم إلیهم لم یعملوا بهذه الأخبار بمجردها بل إنما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم علی صحتها إلی آخر ما ذکره).   
و مجرد عمل السید و الشیخ بخبر خاص لدعوی الأول تواتره و الثانی کون خبر الواحد حجة لا یلزم منه توافقهما فی مسألة حجیة خبر الواحد فإن الخلاف فیها یثمر فی خبر یدعی السید تواتره و لا یراه الشیخ جامعا لشرائط الخبر المعتبر و فی خبر یراه الشیخ جامعا و لم یحصل تواتره للسید إذ لیس جمیع ما دون فی الکتب متواترا عند السید و لا جامعا لشرائط الحجیة عند الشیخ.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 153  
ثم إن إجماع الأصحاب الذی ادعاه الشیخ علی العمل بهذه الأخبار لا یصیر قرینة لصحتها بحیث تفید العلم حتی یکون حصول الإجماع للشیخ قرینة عامة لجمیع هذه الأخبار کیف و قد عرفت إنکاره للقرائن حتی لنفس المجمعین و لو فرض کون الإجماع علی العمل قرینة لکنه غیر حاصل فی کل خبر بحیث یعلم أو یظن أن هذا الخبر بالخصوص و کذا ذاک و ذاک مما أجمع علی العمل به کما لا یخفی بل المراد الإجماع علی الرجوع إلیها و العمل بها بعد حصول الوثوق من الراوی أو من القرائن و لذا استثنی القمیون کثیرا من رجال نوادر الحکمة مع کونه من الکتب المشهورة المجمع علی الرجوع إلیها و استثنی ابن الولید من روایات العبیدی ما یرویها عن یونس مع کونها فی الکتب المشهورة و الحاصل أن معنی الإجماع علی العمل بها عدم ردها من جهة کونها أخبار آحاد لا الإجماع علی العمل بکل خبر خبر منها.   
ثم إن ما ذکره من تمکن أصحاب الأئمة علیهم السلام من أخذ الأصول و الفروع بطریق الیقین دعوی ممنوعة واضحة المنع و أقل ما یشهد علیها ما علم بالعین و الأثر من اختلاف أصحابهم صلوات الله علیهم فی الأصول و الفروع و لذا شکا غیر واحد من أصحاب الأئمة علیهم السلام إلیهم اختلاف أصحابهم فأجابوهم تارة بأنهم علیهم السلام قد ألقوا الاختلاف بینهم حقنا لدمائهم کما فی روایة حریز و زرارة و أبی أیوب الخزاز و أخری أجابوهم بأن ذلک من جهة الکذابین کما (فی روایة فیض بن المختار قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام جعلنی الله فداک ما هذا الاختلاف الذی بین شیعتکم قال و أی الاختلاف یا فیض قلت له إنی أجلس فی حلقهم بالکوفة و أکاد أشک فی اختلافهم فی حدیثهم حتی أرجع إلی المفضل بن عمر فیوقفنی من ذلک علی ما تستریح به نفسی فقال علیه السلام أجل کما ذکرت یا فیض إن الناس قد أولعوا بالکذب علینا کأن الله افترض علیهم و لا یرید منهم غیره إنی أحدث أحدهم بحدیث فلا یخرج من عندی حتی یتأوله علی غیر تأویله و ذلک لأنهم لا یطلبون بحدیثنا و بحبنا ما عند الله تعالی و کل یحب أن یدعی رأسا)   
و قریب منها روایة داود بن سرحان و استثناء القمیین کثیرا من رجال نوادر الحکمة معروف   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 154  
(و قصة ابن أبی العوجاء أنه قال عند قتله قد دسست فی کتبکم أربعة آلاف حدیث) مذکورة فی الرجال.   
و کذا ما ذکره یونس بن عبد الرحمن من أنه أخذ أحادیث کثیرة من أصحاب الصادقین علیهما السلام ثم عرضها علی أبی الحسن الرضا علیه السلام فأنکر منها أحادیث کثیرة إلی غیر ذلک مما یشهد بخلاف ما ذکره.   
و أما ما ذکره من عدم عمل الأخباریین فی عقائدهم إلا علی الأخبار المتواترة و الآحاد العلمیة ففیه أن الأظهر فی مذهب الأخباریین ما ذکره العلامة من أن الأخباریین لم یعولوا فی أصول الدین و فروعه إلا علی أخبار الآحاد و لعلهم المعنیون مما ذکره الشیخ فی کلامه السابق فی المقلدة أنهم إذا سئلوا عن التوحید و صفات الأئمة و النبوة قالوا روینا کذا و أنهم یروون فی ذلک الأخبار و کیف کان فدعوی دلالة کلام الشیخ فی العدة علی موافقة السید فی غایة الفساد لکنها غیر بعیدة ممن یدعی قطعیة صدور أخبار الکتب الأربعة لأنه إذا ادعی القطع لنفسه بصدور الأخبار التی أودعها الشیخ فی کتابیه فکیف یرضی للشیخ و من تقدم علیه من المحدثین أن یعملوا بالأخبار المجردة عن القرینة.   
و أما صاحب المعالم قدس سره فعذره أنه لم یحضره عدة الشیخ حین کتابة هذا الموضع کما حکی عن بعض حواشیه و اعترف به هذا الرجل.   
و أما المحقق قدس سره فلیس فی کلامه المتقدم منع دلالة کلام الشیخ علی حجیة خبر الواحد المجرد مطلقا و إنما منع من دلالته علی الإیجاب الکلی و هو أن کل خبر یرویه عدل إمامی یعمل به و خص مدلوله بهذه الأخبار التی دونها الأصحاب و جعله موافقا لما اختاره فی المعتبر من التفصیل فی أخبار الآحاد المجردة بعد ذکر الأقوال فیها و هو (أن ما قبله الأصحاب أو دلت القرائن علی صحته عمل به و ما أعرض الأصحاب عنه أو شذ یجب طرحه انتهی).   
و الإنصاف أن ما فهمه العلامة من إطلاق قول الشیخ بحجیة خبر العدل الإمامی أظهر مما فهمه المحقق من التقیید لأن الظاهر أن الشیخ إنما یتمسک بالإجماع علی العمل بالروایات المدونة فی کتب الأصحاب علی حجیة مطلق خبر العدل الإمامی بناء منه علی أن الوجه فی عملهم بها کونها أخبار عدول و کذا ما ادعاه من الإجماع علی العمل بروایات الطوائف الخاصة من غیر الإمامیة و إلا فلم یأخذه فی عنوان مختاره و لم یشترط کون الخبر مما رواه الأصحاب و عملوا به   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 155  
فراجع کلام الشیخ و تأمله و الله العالم و هو الهادی إلی ثم إنه لا یبعد وقوع مثل هذا التدافع بین دعوی السید و دعوی الشیخ مع کونهما معاصرین خبیرین بمذهب الأصحاب فی العمل بخبر الواحد فکم من مسألة فرعیة وقع الاختلاف بینهما فی دعوی الإجماع فیها مع أن المسألة الفرعیة أولی بعدم خفاء مذهب الأصحاب فیها علیهما لأن المسائل الفرعیة معنونة فی الکتب مفتی بها غالبا بالخصوص نعم قد یتفق دعوی الإجماع بملاحظة قواعد الأصحاب و المسائل الأصولیة لم تکن معنونة فی کتبهم إنما المعلوم من حالهم أنهم عملوا بأخبار و طرحوا أخبارا.   
فلعل وجه عملهم بما عملوا کونه متواترا أو محفوفا عندهم بخلاف ما طرحوا علی ما یدعیه السید قدس سره علی ما صرح به فی کلامه المتقدم من أن الأخبار المودعة فی الکتب بطریق الآحاد متواترة أو محفوفة و نص فی مقام آخر علی أن معظم الأحکام یعلم بالضرورة و الأخبار المعلومة.   
و یحتمل کون الفارق بین ما عملوا و ما طرحوا مع اشتراکهما فی عدم التواتر و الاحتفاف فقد شرط العمل فی أحدهما دون الآخر علی ما یدعیه الشیخ قدس سره علی ما صرح به فی کلامه المتقدم من الجواب عن احتمال کون عملهم بالأخبار لاقترانها بالقرائن نعم لا یناسب ما ذکرنا من الوجه تصریح السید بأنهم شددوا الإنکار علی العامل بخبر الواحد.   
و لعل الوجه فیه ما (أشار إلیه الشیخ فی کلامه المتقدم بقوله إنهم منعوا من الأخبار التی رواها المخالفون فی المسائل التی روی أصحابنا خلافها) (و استبعد هذا صاحب المعالم فی حاشیة منه علی هامش المعالم بعد ما حکاه عن الشیخ بأن الاعتراف بإنکار عمل الإمامیة بأخبار الآحاد لا یعقل صرفه إلی روایات مخالفیهم لأن اشتراط العدالة عندهم و انتفاءها فی غیرهم کاف فی الإضراب عنها فلا وجه للمبالغة فی نفی العمل بخبر یروونه انتهی).   
و فیه أنه یمکن أن یکون إظهار هذا المذهب للتجنن به فی مقام لا یمکنهم التصریح بفسق الراوی فاحتالوا فی ذلک بأنا لا نعمل إلا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر أو بالقرائن و لا دلیل عندنا علی العمل بالخبر الظنی و إن کان راویه غیر مطعون و فی عبارة الشیخ المتقدمة إشارة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 156  
إلی ذلک حیث خص إنکار الشیوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة مع خصومهم.   
و الحاصل أن الإجماع الذی ادعاه السید قدس سره قولی و ما ادعاه الشیخ قدس سره إجماع عملی و الجمع بینهما یمکن بحمل عملهم علی ما احتف بالقرینة عندهم و بحمل قولهم علی ما ذکرنا من الاحتمال فی دفع الروایات الواردة فیما لا یرضونه من المطالب و الحمل الثانی مخالف لظاهر القول و الحمل الأول لیس مخالفا لظاهر العمل لأن العمل مجمل من أجل الجهة التی وقع علیها.   
إلا أن الإنصاف أن القرائن تشهد بفساد الحمل الأول کما سیأتی فلا بد من حمل قول من حکی عنهم السید المنع إما علی ما ذکرنا من إرادة دفع أخبار المخالفین التی لا یمکنهم ردها بفسق الراوی و إما علی ما ذکره الشیخ من کونهم جماعة معلومی النسب لا یقدح مخالفتهم بالإجماع.   
و یمکن الجمع بینهما بوجه آخر و هو أن مراد السید قدس سره من العلم الذی ادعاه فی صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان فإن المحکی عنه قدس سره فی تعریف العلم أنه ما اقتضی سکون النفس.  
و هو الذی ادعی بعض الأخباریین أن مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنی لا الیقین الذی لا یقبل الاحتمال رأسا.   
فمراد الشیخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التی ذکرها أولا و هی موافقة الکتاب أو السنة أو الإجماع أو دلیل العقل و مراد السید من القرائن التی ادعی فی عبارته المتقدمة احتفاف أکثر الأخبار بها هی الأمور الموجبة للوثوق بالراوی أو بالروایة بمعنی سکون النفس بهما و رکونها إلیهما و حینئذ فیحمل إنکار الإمامیة للعمل بخبر الواحد علی إنکارهم للعمل به تعبدا أو لمجرد حصول رجحان بصدقه علی ما یقوله المخالفون.   
و الإنصاف أنه لم یتضح من کلام الشیخ دعوی الإجماع علی أزید من الخبر الموجب لسکون النفس و لو بمجرد وثاقة الراوی و کونه سدیدا فی نقله لم یطعن فی روایته.   
و لعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بین کلامی الشیخ و السید قدس سرهما خصوصا مع ملاحظة تصریح السید قدس سره فی کلامه بأن أکثر الأخبار متواترة أو محفوفة و تصریح الشیخ قدس سره فی کلامه المتقدم بإنکار ذلک.   
و ممن نقل الإجماع علی حجیة أخبار الآحاد (السید الجلیل رضی الدین ابن طاوس حیث قال فی جملة کلام له یطعن فیه علی السید قدس سره و لا یکاد تعجبی ینقضی کیف اشتبه علیه أن الشیعة تعمل بأخبار الآحاد   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 157  
فی الأمور الشرعیة و من اطلع علی التواریخ و الأخبار و شاهد عمل ذوی الاعتبار وجد المسلمین و المرتضی و علماء الشیعة الماضین عاملین بأخبار الآحاد بغیر شبهة عند العارفین کما ذکر محمد بن الحسن الطوسی فی کتاب العدة و غیره من المشغولین بتصفح أخبار الشیعة و غیرهم من المصنفین انتهی).   
و فیه دلالة علی أن غیر الشیخ من العلماء أیضا ادعی الإجماع علی عمل الشیعة بأخبار الآحاد.   
(و ممن نقل الإجماع أیضا العلامة رحمه الله فی النهایة حیث قال إن الأخباریین منهم لم یعولوا فی أصول الدین و فروعه إلا علی أخبار الآحاد و الأصولیین منهم کأبی جعفر الطوسی عمل بها و لم ینکره سوی المرتضی و أتباعه لشبهة حصلت لهم انتهی).   
و ممن ادعاه أیضا المحدث المجلسی قدس سره فی بعض رسائله حیث ادعی تواتر الأخبار و عمل الشیعة فی جمیع الأعصار علی العمل بخبر الواحد.   
ثم إن مراد العلامة قدس سره من الأخباریین یمکن أن یکون مثل الصدوق و شیخه قدس سرهما حیث أثبتا السهو للنبی صلی اللَّه علیه و آله و الأئمة علیهم السلام لبعض أخبار الآحاد و زعما أن نفیه عنهم علیهم السلام أول درجة فی الغلو و یکون ما تقدم فی کلام الشیخ من المقلدة الذین إذا سئلوا عن التوحید و صفات النبی صلی اللَّه علیه و آله و الأئمة علیهم السلام قالوا روینا کذا و رووا فی ذلک الأخبار و قد نسب الشیخ قدس سره فی هذا المقام من العدة العمل بأخبار الآحاد فی أصول الدین إلی بعض غفلة أصحاب الحدیث.   
ثم إنه یمکن أن یکون الشبهة التی ادعی العلامة قدس سره حصولها للسید و أتباعه هو زعم الأخبار التی عمل بها الأصحاب و دونوها فی کتبهم محفوفة عندهم بالقرائن أو أن من قال من شیوخهم بعدم حجیة أخبار الآحاد أراد بها مطلق الأخبار حتی الأخبار الواردة من طرق أصحابنا مع وثاقة الراوی أو أن مخالفته لأصحابنا فی هذه المسألة لأجل شبهة حصلت له فخالف المتفق علیه بین الأصحاب.   
ثم إن دعوی الإجماع علی العمل بأخبار الآحاد و إن لم یطلع علیها صریحة فی کلام غیر الشیخ   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 158  
و ابن طاوس و العلامة و المجلسی قدست أسرارهم إلا أن هذه الدعوی منهم مقرونة بقرائن تدل علی صحتها و صدقها فخرج عن الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرینة و یدخل فی المحفوف بالقرینة و بهذا الاعتبار یتمسک بها علی حجیة الأخبار.   
بل السید قدس سره قد اعترف فی بعض کلامه المحکی کما یظهر منه بعمل الطائفة بأخبار الآحاد إلا أنه یدعی أنه لما کان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة کعدم عملهم بالقیاس فلا بد من حمل موارد عملهم علی الأخبار المحفوفة.   
(قال فی الموصلیات علی ما حکی عنه فی محکی السرائر إن قیل أ لیس شیوخ هذه الطائفة عولوا فی کتبهم فی الأحکام الشرعیة علی الأخبار التی رووها عن ثقاتهم و جعلوها العمدة و الحجة فی الأحکام حتی رووا عن أئمتهم علیهم السلام فیما یجی‌ء مختلفا من الأخبار عند عدم الترجیح أن یؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة و هذا یناقض ما قدمتموه.   
قلنا لیس ینبغی أن یرجع عن الأمور المعلومة المشهورة المقطوع علیها إلی ما هو مشتبه و ملتبس و مجمل و قد علم کل موافق و مخالف أن الشیعة الإمامیة تبطل القیاس فی الشریعة حیث لا یؤدی إلی العلم و کذلک نقول فی أخبار الآحاد انتهی المحکی عنه).   
و هذا الکلام کما تری یظهر منه عمل الشیوخ بأخبار الآحاد إلا أنه قدس سره ادعی معلومیة خلافه من مذهب الإمامیة فترک هذا الظهور أخذا بالمقطوع و نحن نأخذ بما ذکره أولا لاعتضاده بما یوجب الصدق دون ما ذکره أخیرا لعدم ثبوته إلا من قبله و کفی بذلک موهنا بخلاف الإجماع المدعی من الشیخ و العلامة فإنه معتضد بقرائن کثیرة تدل علی صدق مضمونها و أن الأصحاب عملوا بالخبر الغیر العلمی فی الجملة.   
فمن تلک القرائن ما ادعاه الکشی من إجماع العصابة علی تصحیح ما یصح عن جماعة فإن من المعلوم أن معنی التصحیح المجمع علیه هو عد خبره صحیحا بمعنی عملهم به لا القطع بصدوره إذ الإجماع وقع علی التصحیح لا علی الصحة مع أن الصحة عندهم علی ما صرح به غیر واحد عبارة عن الوثوق و الرکون لا القطع و   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 159  
(و منها دعوی النجاشی أن مراسیل ابن أبی عمیر مقبولة عند الأصحاب) و هذه العبارة تدل علی عمل الأصحاب بمراسیل مثل ابن أبی عمیر لا من أجل القطع بالصدور بل لعلمهم أنه لا یروی أو لا یرسل إلا عن ثقة فلو لا قبولهم لما یسنده الثقة إلی الثقة لم یکن وجه لقبول مراسیل ابن أبی عمیر الذی لا یروی إلا عن الثقة و الاتفاق المذکور قد ادعاه الشهید فی الذکری أیضا (و عن کاشف الرموز تلمیذ المحقق أن الأصحاب عملوا بمراسیل البزنطی).   
و منها ما (ذکره ابن إدریس فی رسالة خلاصة الاستدلال التی صنفها فی مسألة فوریة القضاء فی مقام دعوی الإجماع علی المضایقة و أنها مما أطبقت علیه الإمامیة إلا نفر یسیر من الخراسانیین قال فی مقام تقریب الإجماع إن ابنی بابویه و الأشعریین کسعد بن عبد الله و سعید بن سعد و محمد بن علی بن محبوب و القمیین أجمع کعلی بن إبراهیم و محمد بن الحسن بن الولید عاملون بالأخبار المتضمنة للمضائقة لأنهم ذکروا أنه لا یحل رد الخبر الموثوق برواته انتهی).   
فقد استدل علی مذهب الإمامیة بذکرهم لأخبار المضایقة و ذهابهم إلی العمل بروایة الثقة فاستنتج من هاتین المقدمتین ذهابهم إلی المضایقة.   
و لیت شعری إذا علم ابن إدریس أن مذهب هؤلاء الذین هم أصحاب الأئمة علیهم السلام و یحصل العلم بقول الإمام علیه السلام من اتفاقهم وجوب العمل بروایة الثقة و أنه لا یحل ترک العمل بها فکیف تبع السید فی مسألة خبر الواحد إلا أن یدعی أن المراد بالثقة من یفید قوله القطع و فیه ما لا یخفی أو یکون مراده و مراد السید قدس سرهما من الخبر العلمی ما یفید الوثوق و الاطمئنان لا ما یوجب الیقین علی ما ذکرناه سابقا فی الجمع بین کلامی السید و الشیخ قدس سرهما.   
و منها (ما ذکره المحقق فی المعتبر فی مسألة خبر الواحد حیث قال أفرط الحشویة فی العمل بخبر الواحد حتی انقادوا لکل خبر و ما فطنوا لما تحته من التناقض فإن من جملة الأخبار (قول النبی صلی اللَّه علیه و آله: ستکثر بعدی القالة علی) و (قول الصادق علیه السلام: إن لکل رجل منا رجلا یکذب   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 160  
علیه).   
و اقتصر بعضهم عن هذا الإفراط فقال کل سلیم السند یعمل به و ما علم أن الکاذب قد یصدق و لم یتنبه علی أن ذلک طعن فی علماء الشیعة و قدح فی المذهب إذ ما من مصنف إلا و هو یعمل بخبر المجروح کما یعمل بخبر العدل.   
و أفرط آخرون فی طریق رد الخبر حتی أحالوا استعماله عقلا.   
و اقتصر آخرون فلم یروا العقل مانعا لکن الشرع لم یأذن فی العمل به.   
و کل هذه الأقوال منحرفة عن السنن و التوسط أقرب فما قبله الأصحاب أو دلت القرائن علی صحته عمل به و ما أعرض عنه الأصحاب أو شذ یجب إطراحه انتهی).   
و هو کما تری ینادی بأن علماء الشیعة قد یعملون بخبر المجروح کما یعملون بخبر العدل.   
و لیس المراد عملهم بخبر المجروح و العدل إذا أفاد العلم بصدقه لأن کلامه فی الخبر الغیر العلمی و هو الذی أحال قوم استعماله عقلا و منعه آخرون شرعا.   
(و منها ما ذکره الشهید فی الذکری و المفید الثانی ولد شیخنا الطوسی من أن الأصحاب قد عملوا بشرائع الشیخ أبی الحسن علی بن بابویه عند إعواز النصوص تنزیلا لفتاواه منزلة روایاته).   
و لو لا عمل الأصحاب بروایاته الغیر العلمیة لم یکن وجه للعمل بتلک الفتاوی عند عدم روایاته.   
(و منها ما ذکره المجلسی فی البحار فی تأویل بعض الأخبار التی تقدم ذکرها فی دلیل السید و أتباعه مما دل علی المنع من العمل بالخبر الغیر المعلوم الصدور من أن عمل أصحاب الأئمة علیهم السلام بالخبر الغیر العلمی متواتر بالمعنی).   
و لا یخفی أن شهادة مثل هذا المحدث الخبیر الغواص فی بحار أنوار أخبار الأئمة الأطهار بعمل أصحاب الأئمة علیهم السلام بالخبر الغیر العلمی و دعواه حصول القطع له بذلک من جهة التواتر لا یقصر عن دعوی الشیخ و العلامة الإجماع علی العمل بأخبار الآحاد و سیأتی أن المحدث الحر العاملی فی الفصول المهمة ادعی أیضا تواتر الأخبار بذلک.   
(و منها ما ذکره شیخنا البهائی فی مشرق الشمسین من أن الصحیح عند القدماء ما کان محفوفا بما یوجب رکون النفس إلیه).   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 161  
و ذکر فیما یوجب الوثوق أمورا لا تفید إلا الظن (و معلوم أن الصحیح عندهم هو المعمول به و لیس هذا مثل الصحیح عند المتأخرین فی أنه قد لا یعمل به لإعراض الأصحاب عنه أو لخلل آخر فالمراد أن المقبول عندهم ما ترکن إلیه النفس و تثق به).   
هذا ما حضرنی من کلمات الأصحاب الظاهرة فی دعوی الاتفاق علی العمل بخبر الواحد الغیر العلمی فی الجملة المؤیدة لما ادعاه الشیخ و العلامة.   
و إذا ضممت إلی ذلک کله ذهاب معظم الأصحاب بل کلهم عدا السید و أتباعه من زمان الصدوق إلی زماننا هذا إلی حجیة الخبر الغیر العلمی حتی أن الصدوق تابع فی التصحیح و الرد لشیخه ابن الولید و أن ما صححه فهو صحیح و أن ما رده فهو مردود کما صرح به فی صلاة الغدیر فی الخبر الذی رواه فی العیون عن کتاب الرحمة ثم ضممت إلی ذلک ظهور عبارة أهل الرجال فی تراجم کثیر من الرواة فی کون العمل بالخبر الغیر العلمی مسلما عندهم مثل قولهم فلان لا یعتمد علی ما ینفرد به و فلان مسکون فی روایته و فلان صحیح الحدیث و الطعن فی بعض بأنه یعتمد الضعفاء و المراسیل إلی غیر ذلک و ضممت إلی ذلک ما یظهر من بعض أسئلة الروایات السابقة من أن العمل بالخبر الغیر العلمی کان مفروغا عنه عند الرواة تعلم علما یقینا صدق ما ادعاه الشیخ من إجماع الطائفة.   
و الإنصاف أنه لم یحصل فی مسألة یدعی فیها الإجماع من الإجماعات المنقولة و الشهرة العظیمة القطعیة و الأمارات الکثیرة الدالة علی العمل ما حصل فی هذه المسألة فالشاک فی تحقق الإجماع فی هذه المسألة لا أراه یحصل له الإجماع فی مسألة من المسائل الفقهیة اللهم إلا فی ضروریات المذهب.   
لکن الإنصاف أن المتیقن من هذا کله الخبر المفید للاطمئنان لا مطلق الظن و لعله مراد السید من العلم کما أشرنا إلیه آنفا بل ظاهر کلام بعض احتمال أن یکون مراد السید قدس سره من خبر الواحد غیر مراد الشیخ قدس سره.   
(قال الفاضل القزوینی فی لسان الخواص علی ما حکی عنه إن هذه الکلمة أعنی خبر الواحد علی ما یستفاد من تتبع کلماتهم یستعمل فی ثلاثة معان أحدها الشاذ النادر الذی لم یعمل به أحد أو ندر من یعمل به و یقابله ما   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 162  
عمل به کثیرون الثانی ما یقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فی الأصول المعمولة عند جمیع خواص الطائفة فیشمل الأول و مقابله الثالث ما یقابل المتواتر القطعی الصدور و هذا یشمل الأولین و ما یقابلهما.   
ثم ذکر ما حاصله أن ما نقل إجماع الشیعة علی إنکاره هو الأول و ما انفرد السید قدس سره برده هو الثانی و أما الثالث فلم یتحقق من أحد نفیه علی الإطلاق انتهی).   
و هو کلام حسن و أحسن منه ما قدمناه من أن مراد السید من العلم ما یشمل الظن الاطمئنانی کما یشهد به التفسیر المحکی عنه للعلم بأنه ما اقتضی سکون النفس و الله العالم.   
الثانی من وجوه تقریر الإجماع أن یدعی الإجماع حتی من السید و أتباعه علی وجوب العمل بالخبر الغیر العلمی فی زماننا هذا و شبهه مما انسد فیه باب القرائن المفیدة للعلم بصدق الخبر فإن الظاهر أن السید إنما منع من ذلک لعدم الحاجة إلی خبر الواحد المجرد کما یظهر من کلامه المتضمن للاعتراض علی نفسه بقوله (فإن قلت إذا سددتم طریق العمل بأخبار الآحاد فعلی أی شی‌ء تعولون فی الفقه کله.   
فأجاب بما حاصله أن معظم الفقه یعلم بالضرورة و الإجماع و الأخبار العلمیة و ما یبقی من المسائل الخلافیة یرجع فیها إلی التخییر).   
و قد اعترف السید رحمه الله فی بعض کلامه علی ما فی المعالم بل و کذا الحلی فی بعض کلامه علی ما هو ببالی بأن العمل بالظن متعین فیما لا سبیل فیه إلی العلم.   
الثالث من وجوه تقریر الإجماع استقرار سیرة المسلمین طرا علی استفادة الأحکام الشرعیة من أخبار الثقات المتوسطة بینهم و بین الإمام علیه السلام أو المجتهد.   
أ تری أن المقلدین یتوقفون فی العمل بما یخبرهم الثقة عن المجتهد أو الزوجة تتوقف فیما یحکیه زوجها من المجتهد فی مسائل حیضها و ما یتعلق بها إلی أن یعلموا من المجتهد تجویز العمل بالخبر الغیر   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 163  
العلمی و هذا مما لا شک فیه.   
و دعوی حصول القطع لهم فی جمیع الموارد بعیدة عن الإنصاف نعم المتیقن من ذلک صورة حصول الاطمئنان بحیث لا یعتنی باحتمال الخلاف.   
(و قد حکی اعتراض السید قدس سره علی نفسه بأنه لا خلاف بین الأمة فی أن من وکل وکیلا أو استناب صدیقا فی ابتیاع أمة أو عقد علی امرأة فی بلدته أو فی بلاد نائیة فحمل إلیه الجاریة و زف إلیه المرأة و أخبره أنه أزاح العلة فی ثمن الجاریة و مهر المرأة و أنه اشتری هذه و عقد علی تلک أن له وطأها و الانتفاع بها فی کل ما یسوغ للمالک و الزوج و هذه سبیله مع زوجته و أمته إذا أخبرته بطهرها و حیضها و یرد الکتاب علی المرأة بطلاق زوجها أو بموته فتتزوج و علی الرجل بموت امرأته فیتزوج أختها و کذا لا خلاف بین الأمة فی أن للعالم أن یفتی و للعامی أن یأخذ منه مع عدم علم أن ما أفتی به من شریعة الإسلام و أنه مذهبه.   
فأجاب بما حاصله أنه إن کان الغرض من هذه الرد علی من أحال التعبد بخبر الواحد فمتوجه فلا محیص و إن کان الغرض الاحتجاج به علی وجوب العمل بأخبار الآحاد فی التحلیل و التحریم فهذه مقامات ثبت فیها التعبد بأخبار الآحاد من طرق علمیة من إجماع و غیره علی أنحاء مختلفة فی بعضها لا یقبل إلا أخبار أربعة و فی بعضها لا یقبل إلا عدلان و فی بعضها یکفی قول العدل الواحد و فی بعضها یکفی خبر الفاسق و الذمی کما فی الوکیل و مبتاع الأمة و الزوجة فی الحیض و الطهر و کیف یقاس علی ذلک روایة الأخبار فی الأحکام).   
أقول المعترض حیث ادعی الإجماع علی العمل فی الموارد المذکورة فقد لقن الخصم طریق إلزامه و الرد علیه بأن هذه الموارد للإجماع و لو ادعی استقرار سیرة المسلمین علی العمل فی الموارد المذکورة و إن لم یطلعوا علی کون ذلک إجماعیا عند العلماء کان أبعد عن الرد الرابع [من وجوه تقریر الإجماع] استقرار طریقة العقلاء طرا علی الرجوع إلی خبر الثقة فی أمورهم العادیة و منها الأوامر الجاریة من الموالی إلی العبید.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 164  
فنقول إن الشارع إن اکتفی بذلک منهم فی الأحکام الشرعیة فهو و إلا وجب علیه ردعهم و تنبیههم علی بطلان سلوک هذا الطریق فی الأحکام الشرعیة کما ردع فی مواضع خاصة و حیث لم یردع علم منه رضاه بذلک لأن اللازم فی باب الإطاعة و المعصیة الأخذ بما یعد طاعة فی العرف و ترک ما یعد معصیة کذلک.   
فإن قلت یکفی فی ردعهم الآیات المتکاثرة و الأخبار المتظافرة بل المتواترة علی حرمة العمل بما عدا العلم.   
قلت قد عرفت انحصار دلیل حرمة العمل بما عدا العلم فی أمرین و أن الآیات و الأخبار راجعة إلی أحدهما الأول أن العمل بالظن و التعبد به من دون توقیف من الشارع تشریع محرم بالأدلة الأربعة و الثانی أن فیه طرحا لأدلة الأصول العملیة و اللفظیة التی اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها و شی‌ء من هذین الوجهین لا یوجب ردعهم عن العمل لکون حرمة العمل بالظن من أجلهما مرکوزا فی ذهن العقلاء لأن حرمة التشریع ثابت عندهم و الأصول العملیة و اللفظیة معتبرة عندهم مع عدم الدلیل علی الخلاف و مع ذلک نجد بناءهم علی العمل بالخبر الموجب للاطمئنان.   
و السر فی ذلک عدم جریان الوجهین المذکورین بعد استقرار سیرة العقلاء علی العمل بالخبر لانتفاء التشریع مع بنائهم علی سلوکه فی مقام الإطاعة و المعصیة فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه و ترک ما أخبر بحرمته لا یعد مشرعا بل لا یشکون فی کونه مطیعا و لذا یعولون علیه فی أوامرهم العرفیة من الموالی إلی العبید مع أن قبح التشریع عند العقلاء لا یختص بالأحکام الشرعیة.   
و أما الأصول المقابلة للخبر فلا دلیل علی جریانها فی مقابل خبر الثقة لأن الأصول التی مدرکها حکم العقل لا الأخبار لقصورها عن إفادة اعتبارها کالبراءة و الاحتیاط و التخییر لا إشکال فی عدم جریانها فی مقابل خبر الثقة بعد الاعتراف ببناء العقلاء علی العمل به فی أحکامهم العرفیة لأن نسبة العقل فی حکمه بالعمل بالأصول المذکورة إلی الأحکام الشرعیة و العرفیة سواء.   
و أما الاستصحاب فإن أخذ من العقل فلا إشکال فی أنه لا یفید الظن فی المقام و إن أخذ من الأخبار فغایة الأمر حصول الوثوق بصدورها دون الیقین.   
و أما الأصول اللفظیة کالإطلاق و العموم فلیس بناء أهل اللسان علی اعتبارها حتی فی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 165  
مقام وجود الخبر الموثوق به فی مقابلها فتأمل.   
الخامس من وجوه تقریر الإجماع ما ذکره العلامة فی النهایة من إجماع الصحابة علی العمل بخبر الواحد من غیر نکیر و قد ذکر فی النهایة مواضع کثیرة عمل فیها الصحابة بخبر الواحد.   
و هذا الوجه لا یخلو من تأمل لأنه إن أرید من الصحابة العاملین بالخبر من کان فی ذلک الزمان لا یصدر إلا عن رأی الحجة علیه السلام فلم یثبت عمل أحد منهم بخبر الواحد فضلا عن ثبوت تقریر الإمام علیه السلام له و إن أرید به الهمج الرعاع الذین یصغون إلی کل ناعق فمن المقطوع عدم کشف عملهم عن رضاء الإمام علیه السلام لعدم ارتداعهم بردعه فی ذلک الیوم.   
و لعل هذا مراد السید قدس سره حیث أجاب عن هذا الوجه بأنه إنما عمل بخبر الواحد المتأمرون الذین یتحشم التصریح بخلافهم و إمساک النکیر علیهم لا یدل علی الرضا بعملهم إلا أن یقال إنه لو کان عملهم منکرا لم یترک الإمام بل و لا أتباعه من الصحابة النکیر علی العاملین إظهارا للحق و إن لم یظنوا الارتداع إذ لیست هذه المسألة بأعظم من مسألة الخلافة التی أنکرها علیهم من أنکر لإظهار الحق و دفعا لتوهم دلالة السکوت علی الرضا.   
السادس من وجوه تقریر الإجماع دعوی الإجماع من الإمامیة حتی السید و أتباعه علی وجوب الرجوع إلی هذه الأخبار الموجودة فی أیدینا المودعة فی أصول الشیعة و کتبهم.   
و لعل هذا هو الذی فهمه بعض من عبارة الشیخ المتقدمة عن العدة فحکم بعدم مخالفة الشیخ للسید قدس سرهما.   
و فیه أولا أنه إن أرید ثبوت الاتفاق علی العمل بکل واحد واحد من أخبار هذه الکتب فهو مما علم خلافه بالعیان و إن أرید ثبوت الاتفاق علی العمل بها فی الجملة علی اختلاف العاملین فی شروط العمل حتی یجوز أن یکون المعمول به عند بعضهم مطروحا عند آخر فهذا لا ینفعنا إلا فی حجیة ما علم اتفاق الفرقة علی العمل به بالخصوص و لیس یوجد ذلک فی الأخبار إلا نادرا.   
خصوصا مع ما نری من رد بعض المشایخ کالصدوق و الشیخ بعض الأخبار المودعة فی الکتب المعتبرة بضعف السند أو بمخالفة الإجماع أو نحوهما.   
و أما ثانیا فلأن ما ذکر من الاتفاق لا ینفع حتی فی الخبر الذی علم اتفاق الفرقة علی قبوله و العمل به لأن الشرط فی الاتفاق العملی أن یکون وجه عمل المجمعین معلوما أ لا تری أنه لو   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 166  
اتفق جماعة یعلم برضاء الإمام علیه السلام بعملهم علی النظر إلی امرأة لکن یعلم أو یحتمل أن یکون وجه نظرهم کونها زوجة لبعضهم و أما لآخر و بنتا لثالث و أم زوجة لرابع و بنت زوجة لخامس و هکذا فهل یجوز لغیرهم ممن لا محرمیة بینها و بینه أن ینظر إلیها من جهة اتفاق الجماعة الکاشف عن رضاء الإمام علیه السلام بل لو رأی شخص الإمام علیه السلام ینظر إلی امرأة فهل یجوز لعاقل التأسی به.   
و لیس هذا کله إلا من جهة أن الفعل لا دلالة فیه علی الوجه الذی یقع علیه فلا بد فی الاتفاق العملی من العلم بالجهة و الحیثیة التی اتفق المجمعون علی إیقاع الفعل من هذه الجهة و الحیثیة و مرجع هذا إلی وجوب إحراز الموضوع فی الحکم الشرعی المستفاد من الفعل.   
ففیما نحن فیه إذا علم بأن بعض المجمعین یعملون بخبر من حیث علمه بصدوره بالتواتر أو بالقرینة و بعضهم من حیث کونه ظانا بصدوره قاطعا بحجیة هذا الظن فإذا لم یحصل لنا العلم بصدوره و لا العلم بحجیة الظن الحاصل منه أو علمنا بخطإ من یعمل به لأجل مطلق الظن أو احتملنا خطأه فلا یجوز لنا العمل بذلک الخبر تبعا للمجمعین   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 167

الرابع دلیل العقل

الرابع دلیل العقل   
و هو من وجوه بعضها یختص بإثبات حجیة خبر الواحد و بعضها یثبت حجیة الظن مطلقا أو فی الجملة فیدخل فیه الخبر.   
أما الأول و هو حجیة خبر الواحد فتقریره من وجوه أولها ما اعتمدته سابقا و هو أنه لا شک للمتتبع فی أحوال الرواة المذکورة فی تراجمهم فی کون أکثر الأخبار بل جلها إلا ما شذ و ندر صادرة عن الأئمة علیهم السلام و هذا یظهر بعد التأمل فی کیفیة ورودها إلینا و کیفیة اهتمام أرباب الکتب من المشایخ الثلاثة و من تقدمهم فی تنقیح ما أودعوه فی کتبهم و عدم الاکتفاء بأخذ الروایة من کتاب و إیداعها فی تصانیفهم حذرا من کون ذلک الکتاب مدسوسا فیه من بعض الکذابین.   
(فقد حکی عن أحمد بن محمد بن عیسی أنه قال جئت إلی الحسن بن علی الوشاء و سألته أن یخرج إلی کتابا لعلاء بن رزین و کتابا لأبان بن عثمان الأحمر فأخرجهما فقلت أحب أن أسمعهما فقال لی رحمک الله ما أعجلک اذهب فاکتبهما و أسمع من بعد فقلت له لا آمن الحدثان فقال لو علمت أن الحدیث یکون له هذا الطلب لاستکثرت منه فإنی قد أدرکت فی هذا المسجد مائة شیخ کل یقول حدثنی جعفر بن محمد علیه السلام.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 168  
و عن حمدویه عن أیوب بن نوح أنه دفع إلیه دفترا فیه أحادیث محمد بن سنان فقال إن شئتم أن تکتبوا ذلک فافعلوا فإنی کتبت عن محمد بن سنان و لکن لا أروی لکم عنه شیئا فإنه قال قبل موته کل ما حدثتکم به فلیس بسماع و لا بروایة و إنما وجدته).   
فانظر کیف احتاطوا فی الروایة عمن لم یسمع من الثقات و إنما وجد فی الکتب و کفاک شاهدا أن علی بن الحسن بن فضال لم یرو کتب أبیه الحسن عنه مع مقابلتها علیه و إنما یرویها عن أخویه أحمد و محمد عن أبیه و اعتذر عن ذلک بأنه یوم مقابلته الحدیث مع أبیه کان صغیر السن لیس له کثیر معرفة بالروایات فقرأها علی أخویه ثانیا.   
و الحاصل أن الظاهر انحصار مدارهم علی إیداع ما سمعوه من صاحب الکتاب أو ممن سمعه منه فلم یکونوا یودعون إلا ما سمعوا و لو بوسائط من صاحب الکتاب و لو کان معلوم الانتساب مع اطمئنانهم بالوسائط و شدة وثوقهم بهم.   
حتی أنهم ربما کانوا یتبعونهم فی تصحیح الحدیث و رده کما اتفق للصدوق بالنسبة إلی شیخه ابن الولید قدس سرهما.   
و ربما کانوا لا یثقون بمن یوجد فیه قدح بعید المدخلیة فی الصدق و لذا حکی عن جماعة منهم التحرز عن الروایة عمن یروی من الضعفاء و یعتمد المراسیل و إن کان ثقة فی نفسه کما اتفق بالنسبة إلی البرقی.   
بل یتحرزون عن الروایة عمن یعمل بالقیاس مع أن عمله لا دخل له بروایته کما اتفق بالنسبة إلی الإسکافی حیث ذکر فی ترجمته أنه کان یری القیاس فترک روایاته لأجل ذلک.   
و کانوا یتوقفون فی روایات من کان علی الحق فعدل عنه و إن کانت کتبه و روایاته حال الاستقامة حتی أذن لهم الإمام علیه السلام أو نائبه کما سألوا العسکری علیه السلام عن کتب بنی فضال و قالوا إن بیوتنا منها ملاء فأذن علیه السلام لهم و سألوا الشیخ أبا القاسم بن روح عن کتب ابن أبی عزافر التی صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشیعة حتی أذن لهم الشیخ فی العمل بها.   
و الحاصل أن الأمارات الکاشفة عن اهتمام أصحابنا فی تنقیح الأخبار فی الأزمنة المتأخرة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 169  
عن زمان الرضا علیه السلام أکثر من أن تحصی و یظهر للمتتبع.   
و الداعی إلی شدة الاهتمام مضافا إلی کون تلک الروایات أساس الدین و بها قوام شریعة سید المرسلین صلی اللَّه علیه و آله و لهذا (قال الإمام علیه السلام فی شأن جماعة من الرواة: لو لا هؤلاء لاندرست آثار النبوة) و إن الناس لا یرضون بنقل ما لا یوثق به فی کتبهم المؤلفة فی التواریخ التی لا یترتب علی وقوع الکذب فیها أثر دینی بل و لا دنیوی فکیف فی کتبهم المؤلفة لرجوع من یأتی إلیها فی أمور الدین علی ما أخبرهم الإمام علیه السلام بأنه یأتی علی الناس زمان هرج لا یأنسون إلا بکتبهم و علی ما ذکره الکلینی قدس سره فی دیباجة الکافی من کون کتابه مرجعا لجمیع من یأتی بعد ذلک ما تنبهوا له و نبههم علیه الأئمة علیهم السلام من أن الکذابة کانوا یدسون الأخبار المکذوبة فی کتب أصحاب الأئمة علیهم السلام کما یظهر من الروایات الکثیرة.   
(منها: أنه عرض یونس بن عبد الرحمن علی سیدنا أبی الحسن الرضا علیه السلام کتب جماعة من أصحاب الباقر و الصادق علیهم السلام فأنکر منها أحادیث کثیرة أن تکون من أحادیث أبی عبد الله علیه السلام و قال إن أبا الخطاب کذب علی أبی عبد الله علیه السلام و کذلک أصحاب أبی الخطاب یدسون الأحادیث إلی یومنا هذا فی کتب أصحاب أبی عبد الله علیه السلام) و منها (ما عن هشام بن الحکم أنه سمع أبا عبد الله علیه السلام یقول:   
کان المغیرة بن سعد لعنه الله یتعمد الکذب علی أبی و یأخذ کتب أصحابه و کان أصحابه المستترون بأصحاب أبی یأخذون الکتب من أصحاب أبی فیدفعونها إلی المغیرة لعنه الله فکان یدس فیها الکفر و الزندقة و یسندها إلی أبی علیه السلام) الحدیث.   
و روایة الفیض بن المختار المتقدمة فی ذیل کلام الشیخ إلی غیر ذلک من الروایات.   
و ظهر مما ذکرنا أن ما علم إجمالا من الأخبار الکثیرة من وجود الکذابین و وضع الحدیث   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 170  
فهو إنما کان قبل زمان مقابلة الحدیث و تدوین علمی الحدیث و الرجال بین أصحاب الأئمة علیهم السلام مع أن العلم بوجود الأخبار المکذوبة إنما ینافی دعوی القطع بصدور الکل التی تنسب إلی بعض الأخباریین أو دعوی الظن بصدور جمیعها و لا ینافی ذلک ما نحن بصدده من دعوی العلم الإجمالی بصدور أکثرها أو کثیر منها بل هذه دعوی بدیهیة و المقصود مما ذکرنا دفع ما ربما یکابره المتعسف الخالی عن التتبع من منع هذا العلم الإجمالی.   
ثم إن هذا العلم الإجمالی إنما هو متعلق بالأخبار المخالفة للأصل المجردة عن القرینة و إلا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ینفع فإذا ثبت العلم الإجمالی بوجود الأخبار الصادرة فیجب بحکم العقل العمل بکل خبر مظنون الصدور لأن تحصیل الواقع الذی یجب العمل به إذا لم یمکن علی وجه العلم تعین المصیر إلی الظن فی تعیینه توصلا إلی العمل بالأخبار الصادرة.   
بل ربما یدعی وجوب العمل بکل واحد منها مع عدم المعارض و العمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقة للواقع من و الجواب عنه أولا أن وجوب العمل بالأخبار الصادرة إنما هو لأجل وجوب امتثال أحکام الله الواقعیة المدلول علیها بتلک الأخبار فالعمل بالخبر الصادر عن الإمام علیه السلام إنما یجب من حیث کشفه عن حکم الله الواقعی و حینئذ نقول إن العلم الإجمالی لیس مختصا بهذه الأخبار بل نعلم إجمالا بصدور أحکام کثیرة عن الأئمة علیهم السلام لوجود تکالیف کثیرة و حینئذ فاللازم أولا الاحتیاط و مع تعذره أو تعسره أو قیام الدلیل علی عدم وجوبه یرجع إلی ما أفاد الظن بصدور الحکم الشرعی التکلیفی عن الحجة علیه السلام سواء کان المفید للظن خبرا أو شهرة أو غیرهما فهذا الدلیل لا یفید حجیة خصوص الخبر و إنما یفید حجیة کل ما ظن منه بصدور الحکم عن الحجة و إن لم یکن خبرا.   
فإن قلت المعلوم صدور کثیر من هذه الأخبار التی بأیدینا و أما صدور الأحکام المخالفة للأصول غیر مضمون هذه الأخبار فهو غیر معلوم لنا و لا مظنون.   
قلت أولا العلم الإجمالی و إن کان حاصلا فی خصوص هذه الروایات التی بأیدینا إلا أن العلم الإجمالی حاصل أیضا فی مجموع ما بأیدینا من الأخبار و من الأمارات الأخر المجردة عن الخبر التی بأیدینا المفیدة للظن بصدور الحکم عن الإمام علیه السلام و لیست هذه الأمارات خارجة عن أطراف العلم الإجمالی الحاصل فی المجموع بحیث یکون العلم الإجمالی فی المجموع مستندا إلی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 171  
بعضها و هی الأخبار و لذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الأخبار و ضممنا إلی الباقی مجموع الأمارات الأخر کان العلم الإجمالی بحاله فهنا علم إجمالی حاصل فی الأخبار و علم إجمالی حاصل بملاحظة مجموع الأخبار و سائر الأمارات المجردة عن الخبر فالواجب مراعاة العلم الإجمالی الثانی و عدم الاقتصار علی مراعاة الأول.   
نظیر ذلک ما إذا علمنا إجمالا بوجود شیاه محرمة فی قطیع غنم بحیث یکون نسبته إلی کل بعض منها کنسبته إلی البعض الآخر و علمنا أیضا بوجود شیاه محرمة فی خصوص طائفة خاصة من تلک الغنم بحیث لو لم یکن من الغنم إلا هذه علم إجمالا بوجود الحرام فیها أیضا و الکاشف عن ثبوت العلم الإجمالی فی المجموع ما أشرنا إلیه سابقا من أنه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصة التی علم بوجود الحرام فیها قطعة توجب انتفاء العلم الإجمالی فیها و ضممنا إلیها مکانها باقی الغنم حصل العلم الإجمالی بوجود الحرام فیها أیضا و حینئذ فلا بد من أن نجری حکم العلم الإجمالی فی تمام الغنم إما بالاحتیاط أو بالعمل بالمظنة لو بطل وجوب الاحتیاط و ما نحن فیه من هذا القبیل.   
و دعوی أن سائر الأمارات المجردة لا مدخل لها فی العلم الإجمالی و أن هنا علما إجمالیا واحدا بثبوت الواقع بین الأخبار خلاف الإنصاف.   
و ثانیا أن اللازم من ذلک العلم الإجمالی هو العمل بالظن فی مضمون تلک الأخبار لما عرفت من أن العمل بالخبر الصادر إنما هو باعتبار کون مضمونه حکم الله الذی یجب العمل به و حینئذ فکلما ظن بمضمون خبر منها و لو من جهة الشهرة یؤخذ به و کل خبر لم یحصل الظن بکون مضمونه حکم الله لا یؤخذ به و لو کان مظنون الصدور فالعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع لا بظن الصدور.   
و ثالثا أن مقتضی هذا الدلیل وجوب العمل بالخبر المقتضی للتکلیف لأنه الذی یجب العمل به و أما الأخبار الصادرة النافیة للتکلیف فلا یجب العمل بها نعم یجب الإذعان بمضمونها و إن لم تعرف بعینها و کذلک لا یثبت به حجیة الأخبار علی وجه ینهض لصرف ظواهر الکتاب و السنة القطعیة.   
و الحاصل أن معنی حجیة الخبر کونه دلیلا متبعا فی مخالفة الأصول العملیة و الأصول اللفظیة مطلقا و هذا المعنی لا یثبت بالدلیل المذکور کما لا یثبت بأکثر ما سیأتی من الوجوه العقلیة بل کلها فانتظر.   
الثانی (ما ذکره فی الوافیة مستدلا علی حجیة الخبر الموجود فی الکتب المعتمدة للشیعة کالکتب   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 172  
الأربعة مع عمل جمع به من غیر رد ظاهر بوجوه قال الأول 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 الواحد الغیر القطعی بحیث یقطع 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 یرد علیه أولا أن العلم الإجمالی حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بین جمیع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذکره و مجرد وجود العلم الإجمالی فی تلک الطائفة الخاصة لا یوجب خروج غیرها عن أطراف العلم الإجمالی کما عرفت فی الجواب الأول عن الوجه الأول و إلا لما أمکن إخراج بعض هذه الطائفة الخاصة و دعوی العلم الإجمالی فی الباقی کأخبار العدول مثلا 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 إلا أن یقال إن المظنون الصدور من الأخبار هو الجامع لما ذکر من الشروط.   
و ثانیا أن مقتضی هذا الدلیل وجوب العمل بالأخبار الدالة علی الشرائط و الأجزاء دون الأخبار الدالة علی عدمهما خصوصا إذا اقتضی الأصل الشرطیة و الثالث (ما ذکره بعض المحققین من المعاصرین فی حاشیته علی المعالم لإثبات حجیة الظن الحاصل من الخبر لا مطلقا و قد لخصناه لطوله و ملخصه أن وجوب العمل بالکتاب و السنة ثابت بالإجماع بل الضرورة و الأخبار المتواترة و بقاء هذا التکلیف أیضا بالنسبة إلینا ثابت بالأدلة المذکورة و حینئذ فإن أمکن الرجوع إلیهما علی وجه یحصل العلم بهما بحکم أو الظن الخاص به فهو و إلا فالمتبع هو الرجوع إلیهما علی وجه یحصل الظن منهما هذا حاصله).   
و قد أطال قدس سره فی النقض و الإبرام بذکر الإیرادات و الأجوبة علی هذا المطلب.   
و یرد علیه أن هذا الدلیل بظاهره عبارة أخری عن دلیل الانسداد الذی ذکروه لحجیة الظن فی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 173  
الجملة أو مطلقا و ذلک لأن المراد بالسنة هو قول الحجة أو فعله أو تقریره فإذا وجب علینا الرجوع إلی مدلول الکتاب و السنة و لم نتمکن من الرجوع إلی ما علم أنه مدلول الکتاب أو السنة تعین الرجوع باعتراف المستدل إلی ما یظن کونه مدلولا لأحدهما فإذا ظننا أن مؤدی الشهرة أو معقد الإجماع المنقول مدلول للکتاب أو لقول الحجة أو فعله أو تقریره وجب الأخذ به و لا اختصاص للحجیة بما یظن کونه مدلولا لأحد هذه الثلاثة من جهة حکایة أحدها التی تسمی خبرا و حدیثا فی الاصطلاح.   
نعم یخرج عن مقتضی هذا الدلیل الظن الحاصل بحکم الله من أمارة لا یظن کونها مدلولا لأحد الثلاثة کما إذا ظن بالأولویة العقلیة أو الاستقراء أن الحکم کذا عند الله و لم یظن بصدوره عن الحجة أو قطعنا بعدم صدوره عنه علیه السلام إذ رب حکم واقعی لم یصدر عنهم و بقی مخزونا عندهم لمصلحة من المصالح لکن هذا نادر جدا للعلم العادی بأن هذه المسائل العامة البلوی قد صدر حکمها فی الکتاب أو ببیان الحجة قولا أو فعلا أو تقریرا فکل ما ظن من أمارة بحکم الله تعالی فقد ظن بصدور ذلک الحکم عنهم.   
و الحاصل أن مطلق الظن بحکم الله ظن بالکتاب أو السنة و یدل علی اعتباره ما دل علی اعتبار الکتاب و السنة الظنیة.   
فإن قلت المراد بالسنة الأخبار و الأحادیث و المراد أنه یجب الرجوع إلی الأخبار المحکیة عنهم فإن تمکن من الرجوع إلیها علی وجه یفید العلم فهو و إلا وجب الرجوع إلیها علی وجه یظن منه بالحکم.   
قلت مع أن السنة فی الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة أو فعله أو تقریره لا حکایة أحدها یرد علیه أن الأمر بالعمل بالأخبار المحکیة المفیدة للقطع بصدورها ثابت بما دل علی الرجوع إلی قول الحجة و هو الإجماع و الضرورة الثابتة من الدین أو المذهب.   
و أما الرجوع إلی الأخبار المحکیة التی لا تفید القطع بصدورها عن الحجة فلم یثبت ذلک بالإجماع و الضرورة من الدین التی ادعاها المستدل فإن غایة الأمر دعوی إجماع الإمامیة علیه فی الجملة کما ادعاه الشیخ و العلامة فی مقابل السید و أتباعه قدست أسرارهم.   
و أما دعوی الضرورة من الدین و الأخبار المتواترة کما ادعاها المستدل فلیست فی محلها و لعل هذه الدعوی قرینة علی أن مراده من السنة نفس قول المعصوم أو فعله أو تقریره لا حکایتها التی لا توصل إلیها علی وجه العلم.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 174  
نعم لو ادعی الضرورة علی وجوب الرجوع إلی تلک الحکایات الغیر العلمیة لأجل لزوم الخروج عن الدین لو طرحت بالکلیة.   
یرد علیه أنه أراد لزوم الخروج عن الدین من جهة العلم بمطابقة کثیر منها للتکالیف الواقعیة التی یعلم بعدم جواز رفع الید عنها عند الجهل بها تفصیلا فهذا یرجع إلی دلیل الانسداد الذی ذکروه لحجیة الظن و مفاده لیس إلا حجیة کل أمارة کاشفة عن التکلیف الواقعی.   
و إن أراد لزومه من جهة خصوص العلم الإجمالی بصدور أکثر هذه الأخبار حتی لا یثبت به غیر الخبر الظنی من الظنون لیصیر دلیلا عقلیا علی حجیة خصوص الخبر فهذا الوجه یرجع إلی الوجه الأول الذی قدمناه و قدمنا الجواب عنه فراجع.   
هذا تمام الکلام فی الأدلة التی أقاموها علی حجیة الخبر و قد علمت دلالة بعضها و عدم دلالة البعض الآخر.   
و الإنصاف أن الدال منها لم یدل إلا علی وجوب العمل بما یفید الوثوق و الاطمئنان بمؤداه و هو الذی فسر به الصحیح فی مصطلح القدماء و المعیار فیه أن یکون احتمال مخالفته للواقع بعیدا بحیث لا یعتنی به العقلاء و لا یکون عندهم موجبا للتحیر و التردد الذی لا ینافی حصول مسمی الرجحان کما نشاهد فی الظنون الحاصلة بعد التروی فی شکوک الصلاة فافهم و لیکن علی ذکر منک لینفعک فیما بعد   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 175

الثانی حجیة مطلق الظن

اشارة

الثانی حجیة مطلق الظن   
فلنشرع فی الأدلة التی أقاموها علی حجیة الظن من غیر خصوصیة للخبر یقتضیها نفس الدلیل و إن اقتضاها أمر آخر و هو کون الخبر مطلقا أو خصوص قسم منه متیقن الثبوت من ذلک الدلیل إذا فرض أنه لا یثبت إلا الظن فی الجملة و لا یثبته کلیة و هی أربعة

الأول أن فی مخالفة المجتهد لما ظنه من الحکم الوجوبی أو التحریمی مظنة للضرر و دفع الضرر المظنون لازم

الأول أن فی مخالفة المجتهد لما ظنه من الحکم الوجوبی أو التحریمی مظنة للضرر و دفع الضرر المظنون لازم   
أما الصغری فلأن الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب علی الترک کما أن الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب علی الفعل أو لأن الظن بالوجوب ظن بوجود المفسدة فی الترک کما أن الظن بالحرمة ظن بالمفسدة فی الفعل بناء علی قول العدلیة بتبعیة الأحکام للمصالح و المفاسد و قد جعل فی النهایة کلا من الضررین دلیلا مستقلا علی المطلب.   
و أجیب عنه بوجوه أحدها ما عن الحاجبی و تبعه غیره من منع الکبری و أن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسین و التقبیح العقلیین احتیاط مستحسن لا واجب.   
و هو فاسد لأن الحکم المذکور حکم إلزامی أطبق العقلاء علی الالتزام به فی جمیع أمورهم و ذم من خالفه و لذا استدل به المتکلمون فی وجوب شکر المنعم الذی هو مبنی وجوب معرفة الله تعالی و لولاه لم یثبت وجوب النظر فی المعجزة و لم یکن لله علی غیر الناظر حجة و لذا خصوا النزاع فی الحظر و الإباحة فی غیر المستقلات العقلیة بما کان مشتملا علی منفعة و خالیا عن أمارة المفسدة فإن هذا التقیید یکشف عن أن ما فیه أمارة المضرة لا نزاع فی قبحه بل الأقوی کما صرح به الشیخ فی العدة فی مسألة الإباحة و الحظر و السید فی الغنیة وجوب دفع الضرر المحتمل و ببالی أنه تمسک فی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 176  
العدة بعد العقل بقوله تعالی و لا تلقوا إلخ.   
ثم إن ما ذکره من ابتناء الکبری علی التحسین و التقبیح العقلیین غیر ظاهر لأن تحریم تعریض النفس للمهالک و المضار الدنیویة و الأخرویة مما دل علیه الکتاب و السنة مثل التعلیل فی آیة النبإ و قوله تعالی و لا تلقوا بأیدیکم إلی التهلکة و قوله تعالی فلیحذر الذین یخالفون عن أمره أن تصیبهم فتنة أو یصیبهم عذاب ألیم بناء علی أن المراد العذاب و الفتنة الدنیویان و قوله تعالی و اتقوا فتنة لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصة و قوله تعالی و یحذرکم الله نفسه و قوله تعالی أ فأمن الذین مکروا السیئات إلی غیر ذلک.   
نعم التمسک فی سند الکبری بالأدلة الشرعیة یخرج الدلیل المذکور عن الأدلة العقلیة لکن الظاهر أن مراد الحاجبی منع أصل الکبری لا مجرد منع استقلال العقل بلزومه و لا یبعد عن الحاجبی أن یشتبه علیه حکم العقل الإلزامی بغیره بعد أن اشتبه علیه أصل حکم العقل بالحسن و القبح و المکابرة فی الأول لیس بأعظم منها فی الثانی.   
ثانیها ما یظهر من العدة و الغنیة و غیرهما من أن الحکم المذکور مختص بالأمور الدنیویة فلا یجری فی الأخرویة مثل العقاب.   
و هذا کسابقه فی الضعف فإن المعیار هو التضرر مع أن المضار الأخرویة أعظم اللهم إلا أن یرید المجیب ما سیجی‌ء من أن العقاب مأمون علی ما لم ینصب الشارع دلیلا علی التکلیف به بخلاف المضار الدنیویة التابعة لنفس الفعل أو الترک علم حرمته أو لم یعلم أو یرید أن المضار الغیر الدنیویة و إن لم تکن خصوص العقاب مما دل العقل و النقل علی وجوب إعلامها علی الحکیم و هو الباعث له علی التکلیف و البعثة.   
لکن هذا الجواب راجع إلی منع الصغری لا الکبری.   
ثالثها النقض بالأمارات التی قام الدلیل القطعی علی عدم اعتبارها کخبر الفاسق و القیاس علی مذهب الإمامیة.   
و أجیب عنه تارة بعدم التزام حرمة العمل بالظن عند انسداد باب العلم و أخری بأن الشارع إذا ألغی ظنا تبین أن فی العمل به ضررا أعظم من ضرر ترک العمل به.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 177  
و یضعف الأول بأن دعوی وجوب العمل بکل ظن فی کل مسألة انسد فیها باب العلم و إن لم ینسد فی غیرها الظاهر أنه خلاف مذهب الشیعة لا أقل من کونه مخالفا لإجماعاتهم المستفیضة بل المتواترة کما یعلم مما ذکروه فی القیاس.   
و الثانی بأن إتیان الفعل حذرا من ترتب الضرر علی ترکه أو ترکه حذرا من التضرر بفعله لا یتصور فیه ضرر أصلا لأنه من الاحتیاط الذی استقل العقل بحسنه و إن کانت الأمارة مما ورد النهی عن اعتباره نعم متابعة الأمارة المفیدة للظن بذلک الضرر و جعل مؤداها حکم الشارع و الالتزام به و التدین به ربما کان ضرره أعظم من الضرر المظنون فإن العقل مستقل بقبحه و وجود المفسدة فیه و استحقاق العقاب علیه لأنه تشریع لکن هذا لا یختص بما علم إلغاؤه بل هو جار فی کل ما لم یعلم اعتباره.   
توضیحه أنا قدمنا لک فی تأسیس الأصل فی العمل بالمظنة أن کل ظن لم یقم علی اعتباره دلیل قطعی سواء قام دلیل علی عدم اعتباره أم لا فالعمل به بمعنی التدین بمؤداه و جعله حکما شرعیا تشریع محرم دل علی حرمته الأدلة الأربعة.   
و أما العمل به بمعنی إتیان ما ظن وجود مثلا أو ترک ما ظن حرمته من دون أن یتشرع بذلک فلا قبح فیه إذا لم یدل دلیل من الأصول و القواعد المعتبرة یقینا علی خلاف مؤدی هذا الظن بأن یدل علی تحریم ما ظن وجوبه أو وجوب ما ظن تحریمه.   
فإن أراد أن الأمارات التی یقطع بعدم حجیتها کالقیاس و شبهه یکون فی العمل بها بمعنی التدین بمؤداها و جعله حکما شرعیا ضرر أعظم من الضرر المظنون فلا اختصاص لهذا الضرر بتلک الظنون لأن کل ظن لم یقم علی اعتباره دلیل قاطع یکون فی العمل به بذلک المعنی هذا الضرر العظیم أعنی و إن أراد ثبوت الضرر فی العمل بها بمعنی إتیان ما ظن وجوبه حذرا من الوقوع فی مضرة ترک الواجب و ترک ما ظن حرمته لذلک کما یقتضیه قاعدة دفع الضرر فلا ریب فی استقلال العقل و بداهة حکمه بعدم الضرر فی ذلک أصلا و إن کان ذلک فی الظن القیاسی.   
و حینئذ فالأولی لهذا المجیب أن یبدل دعوی الضرر فی العمل بتلک الأمارات المنهی عنها بالخصوص بدعوی أن فی نهی الشارع عن الاعتناء بها و ترخیصه فی مخالفتها مع علمه بأن ترکها ربما یفضی إلی ترک الواجب و فعل الحرام مصلحة یتدارک بها الضرر المظنون علی تقدیر ثبوته فی الواقع فتأمل و سیجی‌ء تمام الکلام عند التکلم فی الظنون المنهی عنها بالخصوص و بیان کیفیة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 178  
عدم شمول أدلة حجیة الظن لها إن شاء الله تعالی.   
فالأولی أن یجاب عن هذا الدلیل.   
بأنه إن أرید من الضرر المظنون العقاب فالصغری ممنوعة لأن استحقاق العقاب علی الفعل أو الترک کاستحقاق الثواب علیهما لیس ملازما للوجوب و التحریم الواقعیین کیف و قد یتحقق التحریم و نقطع بعدم العقاب فی الفعل کما فی الحرام و الواجب المجهولین جهلا بسیطا أو مرکبا بل استحقاق الثواب و العقاب إنما هو علی تحقق الإطاعة و المعصیة اللتین لا تتحققان إلا بعد العلم بالوجوب و الحرمة أو الظن المعتبر بهما.   
و أما الظن المشکوک الاعتبار فهو کالشک بل هو هو بعد ملاحظة أن من الظنون ما أمر الشارع بإلغائه و یحتمل أن یکون المفروض منها.   
اللهم إلا أن یقال إن الحکم بعدم العقاب و الثواب فیما فرض من صورتی الجهل البسیط أو المرکب بالوجوب و الحرمة إنما هو لحکم العقل بقبح التکلیف مع الشک أو القطع بالعدم و إما مع الظن بالوجوب أو التحریم فلا یستقل العقل بقبح المؤاخذة و لا إجماع أیضا علی أصالة البراءة فی موضع النزاع.   
و یرده أنه لا یکفی المستدل منع استقلال العقل و عدم ثبوت الإجماع بل لا بد له من إثبات أن مجرد الوجوب و التحریم الواقعیین مستلزمان للعقاب حتی یکون الظن بهما ظنا به فإذا لم یثبت ذلک بشرع و لا عقل لم یکن العقاب مظنونا فالصغری غیر ثابتة.   
و منه یعلم فساد ما ربما یتوهم أن قاعدة دفع الضرر یکفی للدلیل علی ثبوت الاستحقاق وجه الفساد أن هذه القاعدة موقوفة علی ثبوت الصغری و هی الظن بالعقاب نعم لو ادعی أن دفع الضرر المشکوک لازم توجه فیما نحن فیه الحکم بلزوم الاحتراز فی صورة الظن بناء علی عدم ثبوت الدلیل علی نفی العقاب عند الظن فیصیر وجوده محتملا فیجب دفعه لکنه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل و قیام الإجماع علی عدم المؤاخذة علی الوجوب و التحریم المشکوکین.   
و إن أرید من الضرر المظنون المفسدة المظنونة ففیه أیضا منع الصغری فإنا و إن لم نقل بتغیر المصالح و المفاسد بمجرد الجهل إلا أنا لا نظن بترتب المفسدة بمجرد ارتکاب ما ظن حرمته لعدم کون فعل الحرام علة تامة لترتب المفسدة حتی مع القطع بثبوت الحرمة لاحتمال تدارکها بمصلحة فعل آخر لا یعلمه المکلف أو یعلمه بإعلام الشارع نظیر الکفارة و التوبة و غیرهما من الحسنات اللاتی یذهبن السیئات.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 179  
و یرد علیه أن الظن بثبوت مقتضی المفسدة مع الشک فی وجود المانع کاف فی وجوب الدفع کما فی صورة القطع بثبوت المقتضی مع الشک فی وجود المانع فإن احتمال وجود المانع للضرر أو وجود ما یتدارک الضرر لا یعتنی به عند العقلاء سواء جامع الظن بوجود مقتضی الضرر أم القطع به بل أکثر موارد التزام العقلاء التحرز عن المضار المظنونة کسلوک الطرق المخوفة و شرب الأدویة المخوفة و نحو ذلک من موارد الظن بمقتضی الضرر دون العلة التامة له بل المدار فی جمیع غایات حرکات الإنسان من المنافع المقصود جلبها و المضار المقصود دفعها علی المقتضیات دون العلل التامة لأن الموانع و المزاحمات مما لا تحصی و لا یحاط بها.   
و أضعف من هذا الجواب ما یقال إن فی نهی الشارع عن العمل بالظن کلیة إلا ما خرج ترخیصا فی ترک مراعاة الضرر المظنون و لذا لا یجب مراعاته إجماعا فی القیاس.   
و وجه الضعف ما ثبت سابقا من أن عمومات حرمة العمل بالظن أو بما عدا العلم إنما یدل علی حرمته من حیث إنه لا یغنی عن الواقع و لا یدل علی حرمة العمل به فی مقام إحراز الواقع و الاحتیاط لأجله و الحذر عن مخالفته.   
فالأولی أن یقال إن الضرر و إن کان مظنونا إلا أن حکم الشارع قطعا أو ظنا بالرجوع فی مورد الظن إلی البراءة و الاستصحاب و ترخیصه لترک مراعاة الظن أوجب القطع أو الظن بتدارک ذلک الضرر المظنون و إلا کان ترخیص العمل علی الأصل المخالف للظن إلغاء توضیح ذلک أنه لا إشکال فی أنه متی ظن بوجوب شی‌ء و أن الشارع الحکیم طلب فعله منا طلبا حتمیا منجزا لا یرضی بترکه إلا أنه اختفی علینا ذلک الطلب أو حرم علینا فعلا کذلک فالعقل مستقل بوجوب فعل الأول و ترک الثانی لأنه یظن فی ترک الأول الوقوع فی مفسدة ترک الواجب المطلق الواقعی و المحبوب المنجز النفس الأمری و یظن فی فعل الثانی الوقوع فی مفسدة الحرام الواقعی و المبغوض النفس الأمری إلا أنه لو صرح الشارع بالرخصة فی ترک العمل فی هذه الصورة کشف ذلک عن مصلحة یتدارک بها ذلک الضرر المظنون و لذا وقع الإجماع علی عدم وجوب مراعاة الظن بالوجوب أو الحرمة إذا حصل الظن من القیاس و علی جواز مخالفة الظن فی الشبهات الموضوعیة حتی یستبین التحریم أو تقوم به البینة.   
ثم إنه لا فرق بین أن یحصل القطع بترخیص الشارع ترک مراعاة الظن بالضرر کما عرفت من الظن القیاسی بالوجوب و التحریم و من حکم الشارع بجواز الارتکاب فی الشبهة الموضوعیة و بین أن یحصل الظن بترخیص الشارع فی ترک مراعاة ذلک الظن کما فی الظن الذی ظن کونه منهیا   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 180  
عنه عند الشارع فإنه یجوز ترک مراعاته لأن المظنون تدارک ضرر مخالفته لأجل ترک مظنون الوجوب أو فعل مظنون الحرمة فافهم.   
إذا عرفت ذلک فنقول إن أصل البراءة و الاستصحاب إن قام علیهما الدلیل القطعی بحیث یدل علی وجوب الرجوع إلیهما فی صورة عدم العلم و لو مع وجود الظن الغیر المعتبر فلا إشکال فی عدم وجوب مراعاة ظن الضرر و فی أنه لا یجب الترک أو الفعل بمجرد ظن الوجوب أو الحرمة لما عرفت من أن ترخیص الشارع الحکیم للإقدام علی ما فیه ظن الضرر لا یکون إلا لمصلحة یتدارک بها ذلک الضرر المظنون علی تقدیر الثبوت واقعا.   
و إن منعنا عن قیام الدلیل القطعی علی الأصول و قلنا إن الدلیل القطعی لم یثبت علی اعتبار الاستصحاب خصوصا فی الأحکام الشرعیة و خصوصا مع الظن بالخلاف و کذلک الدلیل لم یثبت علی الرجوع إلی البراءة حتی مع الظن بالتکلیف لأن العمدة فی دلیل البراءة الإجماع و العقل المختصان بصورة عدم الظن بالتکلیف فنقول لا أقل من ثبوت بعض الأخبار الظنیة علی الاستصحاب و البراءة عند عدم العلم الشامل لصورة الظن فیحصل الظن بترخیص الشارع لنا فی ترک مراعاة ظن الضرر و هذا القدر یکفی فی عدم الظن بالضرر.   
و توهم أن تلک الأخبار الظنیة لا تعارض العقل المستقل بدفع الضرر المظنون مدفوع بأن الفرض أن الشارع لا یحکم بجواز الاقتحام فی مظان الضرر إلا عن مصلحة یتدارک بها الضرر المظنون علی تقدیر ثبوته فحکم الشارع لیس مخالفا للعقل فلا وجه لاطراح الأخبار الظنیة الدالة علی هذا الحکم الغیر المنافی لحکم العقل.   
ثم إن مفاد هذا الدلیل هو وجوب العمل بالظن إذا طابق الاحتیاط لا من حیث هو و حینئذ فإذا کان الظن مخالفا للاحتیاط الواجب کما فی صورة الشک فی المکلف به فلا وجه للعمل بالظن حینئذ.  
و دعوی الإجماع المرکب و عدم القول بالفصل واضحة الفساد ضرورة أن العمل فی الصورة الأولی لم یکن بالظن من حیث هو بل من حیث کونه احتیاطا و هذه الحیثیة نافیة للعمل بالظن فی الصورة الثانیة فحاصل ذلک العمل بالاحتیاط کلیة و عدم العمل بالظن رأسا و یمکن أن یرد أیضا بأنها قاعدة عملیة لا تنهض دلیلا حتی ینتفع به فی مقابل العمومات الدالة علی الحکم الغیر الضرری و قد یشکل بأن المعارضة حینئذ تقع بین هذه القاعدة و الأصول اللفظیة فإن نهضت للحکومة علی هذه القاعدة جری ذلک أیضا فی البراءة و الاستصحاب النافیین للتکلیف المرخصین للفعل و الترک المؤمنین من الضرر   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 181

الثانی أنه لو لم یؤخذ بالظن لزم ترجیح المرجوح علی الراجح و هو قبیح

الثانی أنه لو لم یؤخذ بالظن لزم ترجیح المرجوح علی الراجح و هو قبیح   
و ربما یجاب عنه بمنع قبح ترجیح المرجوح علی الراجح إذ المرجوح قد یوافق الاحتیاط فالأخذ به حسن عقلا.   
و فیه أن المرجوح المطابق للاحتیاط لیس العمل به ترجیحا للمرجوح بل هو جمع فی العمل بین الراجح و المرجوح مثلا إذا ظن عدم وجوب شی‌ء و کان وجوبه مرجوحا فحینئذ الإتیان به من باب الاحتیاط لیس طرحا للراجح فی العمل لأن الإتیان لا ینافی عدم الوجوب.   
و إن أرید الإتیان بقصد الوجوب المنافی لعدم الوجوب ففیه أن الإتیان علی هذا الوجه مخالف للاحتیاط فإن الاحتیاط هو الإتیان لاحتمال الوجوب لا بقصده.   
و قد یجاب أیضا بأن ذلک فرع وجوب الترجیح بمعنی أن الأمر إذا دار بین ترجیح المرجوح و ترجیح الراجح کان الأول قبیحا و أما إذا لم یثبت وجوب الترجیح فلا مرجح للمرجوح و لا للراجح.  
و فیه أن التوقف عن ترجیح الراجح أیضا قبیح کترجیح المرجوح فتأمل جدا.   
فالأولی الجواب أولا بالنقض بکثیر من الظنون المحرمة العمل بالإجماع أو الضرورة و ثانیا بالحل و توضیحه تسلیم القبح إذا کان التکلیف و غرض الشارع متعلقا بالواقع و لم یمکن الاحتیاط فإن العقل قاطع بأن الغرض إذا تعلق بالذهاب إلی بغداد و تردد الأمر بین طریقین أحدهما مظنون الإیصال و الآخر موهومه فترجیح الموهوم قبیح لأنه نقض للغرض و أما إذا لم یتعلق التکلیف بالواقع أو تعلق به مع إمکان الاحتیاط فلا یجب الأخذ بالراجح بل اللازم فی الأول هو الأخذ بمقتضی البراءة و فی الثانی الأخذ بمقتضی الاحتیاط فإثبات القبح موقوف علی إبطال الرجوع إلی البراءة فی موارد الظن و عدم وجوب الاحتیاط فیهما و معلوم أن العقل قاض حینئذ بقبح ترجیح المرجوح بل ترک ترجیح الراجح علی المرجوح فلا بد من إرجاع هذا الدلیل إلی دلیل الانسداد الآتی المرکب من بقاء التکلیف و عدم جواز الرجوع إلی البراءة و عدم لزوم الاحتیاط و غیر ذلک من المقدمات التی لا یتردد الأمر بین الأخذ بالراجح و الأخذ بالمرجوح إلا بعد إبطالها.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 182

(الثالث ما حکاه الأستاذ عن أستاذه السید الطباطبائی قدس سرهما

(الثالث ما حکاه الأستاذ عن أستاذه السید الطباطبائی قدس سرهما   
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 العسر و 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 إجماعا).   
و فیه أنه راجع إلی دلیل الانسداد الآتی إذ ما من مقدمة من مقدمات ذلک الدلیل إلا و یحتاج إلیها فی إتمام هذا الدلیل فراجع و تأمل حتی یظهر لک حقیقة الحال مع أن العمل بالاحتیاط فی المشکوکات أیضا کالمظنونات لا یلزم منه حرج قطعا لقلة موارد الشک المتساوی الطرفین کما لا یخفی فیقتصر فی ترک الاحتیاط علی الموهومات فقط و دعوی أن کل من قال بعدم الاحتیاط فی الموهومات قال بعدمه أیضا فی المشکوکات فی غایة الضعف و السقوط.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 183

الدلیل الرابع هو الدلیل المعروف بدلیل الانسداد

اشارة

الدلیل الرابع هو الدلیل المعروف بدلیل الانسداد   
و هو مرکب من مقدمات المقدمة الأولی انسداد باب العلم و الظن الخاص فی معظم المسائل الفقهیة.   
الثانیة أنه لا یجوز لنا إهمال الأحکام المشتبهة و ترک التعرض لامتثالها بنحو من أنحاء امتثال الجاهل العاجز عن العلم التفصیلی بأن یقتصر فی الإطاعة علی التکالیف القلیلة المعلومة تفصیلا أو بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص الشارع و نجعل أنفسنا فی تلک الموارد ممن لا حکم علیه فیها کالأطفال و البهائم أو ممن حکمه فیها الرجوع إلی أصالة العدم.   
الثالثة أنه إذا وجب التعرض لامتثالها فلیس امتثالها بالطرق الشرعیة المقررة للجاهل من الأخذ بالاحتیاط الموجب للعلم الإجمالی بالامتثال أو الأخذ فی کل مسألة بالأصل المتبع شرعا فی نفس تلک المسألة مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمة إلی غیرها من المجهولات أو الأخذ بفتوی العالم بتلک المسألة و تقلیده فیها.   
الرابعة أنه إذا بطل الرجوع فی الامتثال إلی الطرق الشرعیة المذکورة لعدم الوجوب فی بعضها و عدم الجواز فی الآخر و المفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضی المقدمة الثانیة تعین بحکم العقل المستقل الرجوع إلی الامتثال الظنی و الموافقة الظنیة للواقع و لا یجوز العدول عنه إلی الموافقة الوهمیة بأن یؤخذ بالطرف المرجوح و لا إلی الامتثال الاحتمالی و الموافقة الشکیة بأن یعتمد علی أحد طرفی المسألة من دون تحصیل الظن فیها أو یعتمد علی ما یحتمل کونه طریقا شرعیا للامتثال من دون إفادته للظن أصلا.   
فیحصل من جمیع تلک المقدمات وجوب الامتثال الظنی و الرجوع إلی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 184

و أما المقدمة الأولی

و أما المقدمة الأولی   
[و هی انسداد باب العلم و الظن الخاص فی معظم المسائل الفقهیة].   
فهی بالنسبة إلی انسداد باب العلم فی الأغلب غیر محتاجة إلی الإثبات ضرورة قلة ما یوجب العلم التفصیلی بالمسألة علی وجه لا یحتاج العمل فیها إلی إعمال أمارة غیر علمیة و أما بالنسبة إلی انسداد باب الظن الخاص فهی مبتنیة علی أن لا یثبت من الأدلة المتقدمة لحجیة الخبر الواحد حجیة مقدار منه یفی بضمیمة الأدلة العلمیة و باقی الظنون الخاصة بإثبات معظم الأحکام الشرعیة بحیث لا یبقی مانع عن الرجوع فی المسائل الخالیة عن الخبر و أخواته من الظنون الخاصة إلی ما یقتضیه الأصل فی تلک الواقعة من البراءة أو الاستصحاب أو الاحتیاط أو التخییر.   
فتسلیم هذه المقدمة و منعها لا یظهر إلا بعد التأمل التام و بذل الجهد فی النظر فیما تقدم من أدلة حجیة الخبر و أنه هل یثبت بها حجیة مقدار واف من الخبر أم لا.   
و هذه هی عمدة مقدمات دلیل الانسداد بل الظاهر المصرح به فی کلمات بعض أن ثبوت هذه المقدمة یکفی فی حجیة الظن المطلق للإجماع علیه علی تقدیر انسداد باب العلم و الظن الخاص و لذا لم یذکر صاحب المعالم و صاحب الوافیة فی إثبات حجیة الظن الخبری غیر انسداد باب العلم.   
و أما احتمالات الآتیة فی ضمن المقدمات الآتیة من الرجوع بعد انسداد باب العلم و الظن الخاص إلی شی‌ء آخر غیر الظن فإنما هی أمور احتملها بعض المدققین من متأخری المتأخرین أولهم فیما أعلم المحقق جمال الدین الخوانساری حیث أورد علی دلیل الانسداد باحتمال الرجوع إلی البراءة و احتمال الرجوع إلی الاحتیاط و زاد علیها بعض من تأخر احتمالات أخر.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 185

و أما المقدمة الثانیة

و أما المقدمة الثانیة   
و هی عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة علی کثرتها و ترک التعرض لامتثالها بنحو من الأنحاء فیدل علیه وجوه الأول الإجماع القطعی علی أن المرجع علی تقدیر انسداد باب العلم و عدم ثبوت الدلیل علی حجیة أخبار الآحاد بالخصوص لیس هی البراءة و إجراء أصالة العدم فی کل حکم بل لا بد من التعرض لامتثال الأحکام المجهولة بوجه ما و هذا الحکم و إن لم یصرح به أحد من قدمائنا بل المتأخرین فی هذا المقام إلا أنه معلوم للمتتبع فی طریقة الأصحاب بل علماء الإسلام طرا فرب مسألة غیر معنونة یعلم اتفاقهم فیها من ملاحظة کلماتهم فی نظائرها أ تری أن علماءنا العاملین بالأخبار التی بأیدینا لو لم یقم عندهم دلیل خاص علی اعتبارها کانوا یطرحونها و یستریحون فی مواردها إلی أصالة العدم حاشا ثم حاشا مع أنهم کثیرا ما یذکرون أن الظن یقوم مقام العلم فی الشرعیات عند تعذر العلم و قد حکی عن السید فی بعض کلماته الاعتراف بالعمل بالظن عند تعذر العلم بل قد ادعی فی المختلف فی باب قضاء الفوائت الإجماع علی ذلک.   
الثانی أن الرجوع فی جمیع تلک الوقائع إلی نفی الحکم مستلزم للمخالفة القطعیة الکثیرة المعبر عنها فی لسان جمع من مشایخنا بالخروج عن الدین بمعنی أن المقتصر علی التدین بالمعلومات التارک للأحکام المجهولة جاعلا لها کالمعدومة یکاد یعد خارجا عن الدین لقلة المعلومات التی أخذ بها و کثرة المجهولات التی أعرض عنها.   
و هذا أمر یقطع ببطلانه کل أحد بعد الالتفات إلی کثرة المجهولات کما یقطع ببطلان الرجوع   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 186  
إلی نفی الحکم و عدم الالتزام بحکم أصلا لو فرض و العیاذ بالله انسداد باب العلم و الظن الخاص فی جمیع الأحکام و انطماس هذا المقدار القلیل من الأحکام المعلومة.   
فیکشف بطلان الرجوع إلی البراءة عن وجوب التعرض لامتثال تلک المجهولات و لو علی غیر وجه العلم و الظن الخاص لا أن یکون تعذر العلم و الظن الخاص منشأ للحکم بارتفاع التکلیف بالمجهولات کما توهمه بعض من تصدی للإیراد علی کل واحدة واحدة من مقدمات الانسداد.   
نعم هذا إنما یستقیم فی حکم واحد أو أحکام قلیلة لم یوجد علیه دلیل علمی أو ظنی معتبر کما هو دأب المجتهدین بعد تحصیل الأدلة و الأمارات فی أغلب الأحکام أما إذا صار معظم الفقه أو کله مجهولا فلا یجوز أن یسلک فیه هذا المنهج.   
و الحاصل أن طرح أکثر الأحکام الفرعیة بنفسه محذور مفروغ عن بطلانه کطرح جمیع الأحکام لو فرضت مجهولة.   
و قد وقع ذلک تصریحا أو تلویحا فی کلام جماعة من القدماء و المتأخرین.   
(منهم الصدوق فی الفقیه فی باب الخلل الواقع فی الصلاة فی ذیل أخبار سهو النبی فلو جاز رد هذه الأخبار الواقعة فی هذا الباب لجاز رد جمیع الأخبار و فیه إبطال للدین و الشریعة انتهی) (و منهم السید قدس سره حیث أورد علی نفسه فی المنع عن العمل بخبر الواحد و قال فإن قلت إذا سددتم طریق العمل بأخبار الآحاد فعلی أی شی‌ء تعولون فی الفقه کله فأجاب بما حاصله دعوی انفتاح باب العلم فی الأحکام).   
و لا یخفی أنه لو جاز طرح الأحکام المجهولة و لم یکن شیئا منکرا لم یکن وجه للإیراد المذکور إذ الفقه حینئذ لیس إلا عبارة عن الأحکام التی قام علیها الدلیل و المرجح و کان فیه معول و لم یکن وقع أیضا للجواب بدعوی الانفتاح الراجعة إلی دعوی عدم الحاجة إلی أخبار الآحاد.   
بل المناسب حینئذ الجواب بأن عدم المعول فی أکثر المسائل لا یوجب فتح باب العمل بخبر الواحد.   
و الحاصل أن ظاهر السؤال و الجواب المذکورین التسالم و التصالح علی أنه لو فرض الحاجة إلی أخبار الآحاد لعدم المعول فی أکثر الفقه لزم العمل علیها و إن لم یقم علیه دلیل بالخصوص فإن   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 187  
نفس الحاجة إلیها هی أعظم دلیل بناء علی عدم جواز طرح الأحکام و من هنا ذکر السید صدر الدین فی شرح الوافیة أن السید قد اصطلح بهذا الکلام مع المتأخرین.   
(و منهم الشیخ قدس سره فی العدة حیث إنه بعد دعوی الإجماع علی حجیة أخبار الآحاد قال ما حاصله أنه لو ادعی أحد أن عمل الإمامیة بهذه الأخبار کان لأجل قرائن انضمت إلیها کان معولا علی ما یعلم من الضرورة خلافه.   
ثم قال و من قال إنی متی عدمت شیئا من القرائن حکمت بما کان یقتضیه العقل یلزمه أن یترک أکثر الأخبار و أکثر الأحکام و لا یحکم فیها بشی‌ء ورد الشرع به و هذا حد یرغب أهل العلم عنه و من صار إلیه لا یحسن مکالمته لأنه یکون معولا علی ما یعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهی) و لعمری إنه یکفی مثل هذا الکلام من الشیخ فی قطع توهم جواز الرجوع إلی البراءة عند فرض فقد العلم و الظن الخاص فی أکثر الأحکام.   
(و منهم المحقق فی المعتبر حیث قال فی مسألة خمس الغوص فی رد من نفاه مستدلا بأنه لو کان لنقل بالسنة قلنا أما تواترا فممنوع و إلا لبطل کثیر من الأحکام انتهی) (و منهم العلامة فی نهج المسترشدین فی مسألة إثبات عصمة الإمام حیث ذکر أنه علیه السلام لا بد أن یکون حافظا للأحکام و استدل بأن الکتاب و السنة لا یدلان علی التفاصیل إلی أن قال و البراءة الأصلیة ترفع جمیع الأحکام) (و منهم بعض أصحابنا فی رسالته المعمولة فی علم الکلام المسماة بعصرة المنجود حیث استدل علی عصمة الإمام علیه السلام بأنه حافظ للشریعة لعدم إحاطة الکتاب و السنة به إلی أن قال و القیاس باطل و البراءة الأصلیة ترفع جمیع الأحکام انتهی) (و منهم الفاضل المقداد فی شرح الباب الحادی عشر إلا أنه قال إن الرجوع إلی البراءة الأصلیة یرفع أکثر الأحکام).   
و الظاهر أن مراد العلامة و صاحب الرسالة قدس سرهما من جمیع الأحکام ما عدا المستنبط   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 188  
من الأدلة العلمیة لأن کثیرا من الأحکام ضروریة لا ترفع بالأصل و لا یشک فیها حتی یحتاج إلی الإمام علیه السلام.   
(و منهم المحقق الخوانساری فیما حکی عنه السید الصدر فی شرح الوافیة من أنه رجح الاکتفاء فی تعدیل الراوی بعدل مستدلا بعد مفهوم آیة النبإ بأن اعتبار التعدد یوجب خلو أکثر الأحکام عن الدلیل) (و منهم صاحب الوافیة حیث تقدم عنه الاستدلال علی حجیة أخبار الآحاد بأنا نقطع مع طرح أخبار الآحاد فی مثل الصلاة و الصوم و الزکاة و الحج و المتاجر و الأنکحة و غیرها بخروج حقائق هذه الأمور عن کونها هذه الأمور) و هذه عبارة أخری عن الخروج عن الدین الذی عبر به جماعة من مشایخنا.   
و منهم بعض شراح الوسائل حیث استدل علی حجیة أخبار الآحاد بأنه لو لم یعمل بها بطل التکلیف و بطلانه ظاهر.   
(و منهم المحدث البحرانی صاحب الحدائق حیث ذکر فی مسألة ثبوت الربا فی الحنطة بالشعیر خلاف الحلی فی ذلک و قوله بکونهما جنسین و أن الأخبار الواردة فی اتحادهما آحاد لا توجب علما و لا عملا قال فی رده إن الواجب علیه مع رد هذه الأخبار و نحوها من أخبار الشریعة هو الخروج عن هذا الدین إلی دین آخر انتهی).   
و منهم العضدی تبعا للحاجبی حیث حکی عن بعضهم الاستدلال علی حجیة خبر الواحد بأنه لولاها لخلت أکثر الوقائع عن المدرک.   
ثم إنه و إن ذکر فی الجواب عنه أنا نمنع الخلو عن المدرک لأن الأصل من المدارک لکن هذا الجواب من العامة القائلین بعدم إتیان النبی صلی اللَّه علیه و آله بأحکام جمیع الوقائع و لو کان المجیب من الإمامیة القائلین بإکمال الشریعة و بیان جمیع الأحکام لم یجب بذلک.   
و بالجملة فالظاهر أن خلو أکثر الأحکام عن المدرک المستلزم للرجوع فیها إلی نفی الحکم و عدم الالتزام فی معظم الفقه بحکم تکلیفی کأنه أمر مفروغ البطلان.   
و الغرض من جمیع ذلک الرد علی بعض من تصدی لرد هذه المقدمة و لم یأت بشی‌ء عدا ما قرع سمع کل أحد من أدلة البراءة و عدم ثبوت التکلیف إلا بعد البیان و لم یتفطن بأن مجراها فی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 189  
غیر ما نحن فیه فهل یری من نفسه إجراءها و لو فرضنا و العیاذ بالله ارتفاع العلم بجمیع الأحکام بل نقول لو فرضنا أن مقلدا دخل علیه وقت الصلاة و لم یعلم من الصلاة عدا ما تعلم من أبویه بظن الصحة مع احتمال الفساد عنده احتمالا ضعیفا و لم یتمکن من أزید من ذلک فهل یلتزم بسقوط التکلیف عنه بالصلاة فی هذه الحالة أو أنه یأتی بها علی حسب ظنه الحاصل من قول أبویه و المفروض أن قول أبویه مما لم یدل علیه دلیل شرعی فإذا لم تجد من نفسک الرخصة فی تجویز ترک الصلاة لهذا الشخص فکیف ترخص الجاهل بمعظم الأحکام فی نفی الالتزام بشی‌ء منها عدا القلیل المعلوم أو المظنون بالظن الخاص و ترک ما عداه و لو کان مظنونا بظن لم یقم علی اعتباره دلیل خاص.   
بل الإنصاف أنه لو فرض و العیاذ بالله فقد الظن المطلق فی معظم الأحکام کان الواجب الرجوع إلی الامتثال الاحتمالی بالتزام ما لا یقطع معه بطرح الأحکام الثالث أنه لو سلمنا أن الرجوع إلی البراءة لا یوجب شیئا مما ذکر من المحذور البدیهی و هو الخروج عن الدین فنقول إنه لا دلیل علی الرجوع إلی البراءة من جهة العلم الإجمالی بوجود الواجبات و المحرمات فإن أدلتها مختصة بغیر هذه الصورة و نحن نعلم إجمالا أن فی المظنونات واجبات کثیرة و محرمات کثیرة.   
و الفرق بین هذا الوجه و سابقه أن الوجه السابق کان مبنیا علی لزوم المخالفة القطعیة الکثیرة المعبر عنها بالخروج عن الدین و هو محذور مستقل و إن قلنا بجواز العمل بالأصل فی صورة لزوم مطلق المخالفة القطعیة.   
و هذا الوجه مبنی علی أن مطلق المخالفة القطعیة غیر جائز و أصل البراءة فی مقابلها غیر جار ما لم یصل المعلوم الإجمالی إلی حد الشبهة الغیر المحصورة و قد ثبت فی مسألة البراءة أن مجراها الشک فی أصل التکلیف لا الشک فی تعیینه مع القطع بثبوت أصله کما فی ما نحن فیه.   
فإن قلت إذا فرضنا أن ظن المجتهد أدی فی جمیع الوقائع إلی ما یوافق البراءة فما تصنع.   
قلت أولا إنه مستحیل لأن العلم الإجمالی بوجود الواجبات و المحرمات الکثیرة فی جملة الوقائع المشتبهة یمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شی‌ء من الوقائع المحتملة للوجوب و عدم حرمة شی‌ء من الوقائع المحتملة للتحریم لأن الظن بالسالبة الکلیة یناقض العلم بالموجبة الجزئیة فالظن بأنه لا شخص من العلماء بفاسق یناقض العلم إجمالا بأن بعض العلماء فاسق.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 190  
و ثانیا إنه علی تقدیر الإمکان غیر واقع لأن الأمارات التی یحصل للمجتهد منها الظن فی الوقائع لا تخلو عن الأخبار المتضمن کثیر منها لإثبات التکلیف وجوبا و تحریما فحصول الظن بعدم التکلیف فی جمیع الوقائع أمر یعلم عادة بعدم وقوعه.   
و ثالثا لو سلمنا وقوعه لکن لا یجوز حینئذ العمل بعدم التکلیف فی جمیع الوقائع لأجل العلم الإجمالی المفروض فلا بد حینئذ من التبعیض بین مراتب الظن بالقوة و الضعف فیعمل فی موارد الظن الضعیف بنفی التکلیف بمقتضی الاحتیاط و فی موارد الظن القوی بنفی التکلیف بمقتضی البراءة و لو فرض التسویة فی القوة و الضعف کان الحکم کما لو لم یکن ظن فی شی‌ء من تلک الوقائع من التخییر إن لم یتیسر لهذا الشخص الاحتیاط و إن تیسر الاحتیاط تعین الاحتیاط فی حق نفسه و إن لم یجز لغیره تقلیده و لکن الظاهر أن ذلک مجرد فرض غیر واقع لأن الأمارات کثیر منها مثبتة للتکلیف فراجع کتب الأخبار.   
ثم إنه قد یرد الرجوع إلی أصالة البراءة تبعا لصاحب المعالم و (شیخنا البهائی فی الزبدة بأن اعتبارها من باب الظن و الظن منتف فی مقابل الخبر و نحوه من أمارات الظن).   
و فیه منع کون البراءة من باب الظن کیف و لو کانت کذلک لم یکن دلیل علی اعتبارها بل هو من باب حکم العقل القطعی بقبح التکلیف من دون بیان.   
(و ذکر المحقق القمی رحمه الله فی منع حکم العقل المذکور أن حکم العقل إما أن یرید به الحکم القطعی أو الظنی.   
فإن کان الأول فدعوی کون مقتضی أصل البراءة قطعیا أول الکلام کما لا یخفی علی من لاحظ أدلة المثبتین و النافین من العقل و النقل سلمنا کونه قطعیا فی الجملة لکن المسلم إنما هو قبل ورود الشرع و أما بعد ورود الشرع فالعلم بأن فیه أحکاما إجماعیا علی سبیل الیقین یثبطنا عن الحکم بالعدم قطعا کما لا یخفی سلمنا ذلک و لکن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحیح علی خلافه.   
و إن أراد الحکم الظنی سواء کان بسبب کونه بذاته مفیدا للظن أو من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو أیضا ظن مستفاد من ظاهر الکتاب و الأخبار التی لم یثبت حجیتها بالخصوص مع أنه ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 191  
الصحیح إذا حصل من خبر الواحد ظن أقوی منه انتهی کلامه رفع مقامه).   
و فیه أن حکم العقل بقبح المؤاخذة من دون البیان حکم قطعی لا اختصاص له بحال دون حال فلا وجه لتخصیصه بما قبل ورود الشرع و لم یقع فیه خلاف بین العقلاء و إنما ذهب من ذهب إلی وجوب الاحتیاط لزعم نصب الشارع البیان علی وجوب الاحتیاط من الآیات و الأخبار التی ذکروها و أما الخبر الصحیح فهو کغیره من الظنون إن قام دلیل قطعی علی اعتباره کان داخلا فی البیان و لا کلام فی عدم جریان البراءة معه و إلا فوجوده کعدمه غیر مؤثر فی الحکم و الحاصل أنه لا ریب لأحد فضلا عن أنه لا خلاف فی أنه علی تقدیر عدم بیان التکلیف.   
بالدلیل العام أو الخاص فالأصل البراءة و حینئذ فاللازم إقامة الدلیل علی کون الظن المقابل بیانا.   
و بما ذکرنا ظهر صحة دعوی الإجماع علی أصالة البراءة فی المقام لأنه إذا فرض عدم الدلیل علی اعتبار الظن المقابل صدق قطعا عدم البیان فتجری البراءة و ظهر فساد دفع أصل البراءة بأن المستند فیها إن کان هو الإجماع فهو مفقود فی محل البحث و إن کان هو العقل فمورده صورة عدم الدلیل و لا نسلم عدم الدلیل مع وجود الخبر.   
و هذا الکلام خصوصا الفقرة الأخیرة منه مما یضحک الثکلی فإن عدم ثبوت کون الخبر دلیلا یکفی فی تحقق مصداق القطع بعدم الدلیل الذی هو مجری البراءة.   
و اعلم أن الاعتراض علی مقدمات دلیل الانسداد بعدم استلزامها للعمل بالظن لجواز الرجوع إلی البراءة و إن کان قد أشار إلیه صاحب المعالم و صاحب الزبدة و أجابا عنه بما تقدم مع رده من أن أصالة البراءة لا یقاوم الظن الحاصل من خبر الواحد إلا أن أول من شید الاعتراض به و حرره لا من باب الظن هو (المحقق المدقق جمال الدین قدس سره فی حاشیته حیث قال یرد علی الدلیل المذکور أن انسداد باب العلم بالأحکام الشرعیة غالبا لا یوجب جواز العمل بالظن حتی یتجه ما ذکروه لجواز أن لا یجوز العمل بالظن.   
فکل حکم حصل العلم به من ضرورة أو إجماع نحکم به و ما لم یحصل العلم به نحکم فیه بأصالة البراءة لا لکونها مفیدة للظن و لا للإجماع علی وجوب التمسک بها بل لأن العقل یحکم بأنه لا یثبت تکلیف علینا إلا بالعلم به أو بظن یقوم   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 192  
علی اعتباره دلیل یفید العلم.   
ففیما انتفی الأمران فیه یحکم العقل ببراءة الذمة عنه و عدم جواز العقاب علی ترکه لا لأن الأصل المذکور یفید ظنا بمقتضاها حتی یعارض بالظن الحاصل من أخبار الآحاد بخلافها بل لما ذکرنا من حکم العقل بعدم لزوم شی‌ء علینا ما لم یحصل العلم لنا و لا یکفی الظن به.   
و یؤکده ما ورد من النهی عن اتباع الظن.   
و علی هذا ففی ما لم یحصل العلم به علی أحد الوجهین و کان لنا مندوحة عنه کغسل الجمعة فالخطب سهل إذ نحکم بجواز ترکه بمقتضی الأصل المذکور.   
و أما فیما لم یکن مندوحة عنه کالجهر بالتسمیة و الإخفات بها فی الصلاة الإخفاتیة التی قال بوجوب کل منهما قوم و لا یمکن لنا ترک التسمیة فلا محیص لنا عن الإتیان بأحدهما فنحکم بالتخییر فیها لثبوت وجوب أصل التسمیة و عدم ثبوت وجوب الجهر و الإخفات فلا حرج لنا فی شی‌ء منهما و علی هذا فلا یتم الدلیل المذکور لأنا لا نعمل بالظن أصلا انتهی کلامه رفع مقامه).   
و قد عرفت أن المحقق القمی قدس سره أجاب عنه بما لا یسلم عن الفساد فالحق رده بالوجوه الثلاثة المتقدمة.   
ثم إن ما ذکره من التخلص عن العمل بالظن بالرجوع إلی البراءة لا یجری فی جمیع الفقه إذ قد یتردد الأمر بین کون المال لأحد شخصین کما إذا شک فی صحة بیع المعاطاة فتبایع بها اثنان فإنه لا مجری هنا للبراءة لحرمة تصرف کل منهما علی تقدیر کون المبیع ملک صاحبه و کذا فی الثمن و لا معنی للتخییر أیضا لأن کلا منهما یختار مصلحته و تخییر الحاکم هنا لا دلیل علیه مع أن الکلام فی حکم الواقعة لا فی علاج الخصومة اللهم إلا أن یتمسک فی أمثاله بأصالة عدم ترتب الأثر بناء علی أن أصالة العدم من الأدلة الشرعیة فلو أبدل فی الإیراد أصالة البراءة بأصالة العدم کان أشمل.   
و یمکن أن یکون هذا الأصل یعنی أصل الفساد و عدم التملک و أمثاله داخلا فی المستثنی فی قوله لا یثبت تکلیف علینا إلا بالعلم أو بظن یقوم علی اعتباره دلیل یفید العلم بناء علی أن   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 193  
أصل العدم من الظنون الخاصة التی قام علی اعتبارها الإجماع و السیرة إلا أن یمنع قیامهما علی اعتباره عند اشتباه الحکم الشرعی مع وجود الظن علی خلافه.   
و اعتباره من باب الاستصحاب مع ابتنائه علی حجیة الاستصحاب فی الحکم الشرعی رجوع إلی الظن العقلی أو الظن الحاصل من أخبار الآحاد الدالة علی الاستصحاب اللهم إلا أن یدعی تواترها و لو إجمالا بمعنی حصول العلم بصدور بعضها إجمالا فیخرج عن خبر الآحاد و لا یخلو عن تأمل و کیف کان ففی الأجوبة المتقدمة و لا أقل من الوجه الأخیر غنی و کفایة إن شاء الله تعالی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 194

المقدمة الثالثة

المقدمة الثالثة   
فی بیان بطلان وجوب تحصیل الامتثال بالطرق المقررة للجاهل من الاحتیاط أو الرجوع فی کل مسألة إلی ما یقتضیه الأصل فی تلک المسألة أو الرجوع إلی فتوی العالم بالمسألة و تقلیده فیها فنقول إن کلا من هذه الأمور الثلاثة و إن کان طریقا شرعیا فی الجملة لامتثال الحکم المجهول إلا أن منها ما لا یجب فی المقام و منها ما لا یجری.   
أما الاحتیاط فهو و إن کان مقتضی الأصل و القاعدة العقلیة و النقلیة عند ثبوت العلم الإجمالی بوجود الواجبات و المحرمات إلا أنه فی المقام أعنی صورة انسداد باب العلم فی معظم المسائل الفقهیة غیر واجب لوجهین أحدهما الإجماع القطعی علی عدم وجوبه فی المقام لا بمعنی أن أحدا من العلماء لم یلتزم بالاحتیاط فی کل الفقه أو جله حتی یرد علیه أن عدم التزامهم به إنما هو لوجود المدارک المعتبرة عندهم للأحکام فلا یقاس علیهم من لا یجد مدرکا فی المسألة بل بالمعنی الذی تقدم نظیره فی الإجماع علی عدم الرجوع إلی البراءة.   
و حاصله دعوی الإجماع القطعی علی أن المرجع فی الشریعة علی تقدیر انسداد باب العلم فی معظم الأحکام و عدم ثبوت حجیة أخبار الآحاد رأسا أو باستثناء قلیل هو فی جنب الباقی کالمعدوم لیس هو الاحتیاط فی الدین و الالتزام بفعل کل ما یحتمل الوجوب و لو موهوما و ترک کل ما یحتمل الحرمة کذلک.   
و صدق هذه الدعوی مما یجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة قلة المعلومات مضافا إلی ما یستفاد من أکثر کلمات العلماء المتقدمة فی بطلان الرجوع إلی البراءة و عدم التکلیف فی المجهولات فإنها واضحة الدلالة فی أن بطلان الاحتیاط کالبراءة مفروغ عنه فراجع.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 195  
الثانی لزوم العسر الشدید و الحرج الأکید فی التزامه لکثرة ما یحتمل موهوما وجوبه خصوصا فی أبواب الطهارة و الصلاة فمراعاته مما یوجب الحرج و المثال لا یحتاج إلیه فلو بنی العالم الخبیر بموارد الاحتیاط فیما لم ینعقد علیه إجماع قطعی أو خبر متواتر علی الالتزام بالاحتیاط فی جمیع أموره یوما و لیلة لوجد صدق ما ادعیناه هذا کله بالنسبة إلی نفس العمل بالاحتیاط.   
و أما تعلیم المجتهد موارد الاحتیاط لمقلده و تعلم المقلد موارد الاحتیاط الشخصیة و علاج تعارض الاحتیاطات و ترجیح الاحتیاط الناشئ عن الاحتمال القوی علی الاحتیاط الناشئ عن الاحتمال الضعیف فهو أمر مستغرق لأوقات المجتهد و المقلد فیقع الناس من جهة تعلیم هذه الموارد و تعلمها فی حرج یخل بنظام معاشهم و معادهم.   
توضیح ذلک أن الاحتیاط فی مسألة التطهیر بالماء المستعمل فی رفع الحدث الأکبر ترک التطهیر به لکن قد یعارضه فی الموارد الشخصیة احتیاطات أخر بعضها أقوی منه و بعضها أضعف و بعضها مساو فإنه قد یوجد ماء آخر للطهارة و قد لا یوجد معه إلا التراب و قد لا یوجد من مطلق الطهور غیره.   
فإن الاحتیاط فی الأول هو الطهارة من ماء آخر لو لم یزاحمه الاحتیاط من جهة أخری کما إذا کان قد أصابه ما لم ینعقد الإجماع علی طهارته و فی الثانی هو الجمع بین الطهارة المائیة و الترابیة إن لم یزاحمه ضیق الوقت المجمع علیه و فی الثالث الطهارة من ذلک المستعمل و الصلاة إن لم یزاحمه أمر آخر واجب أو محتمل الوجوب.   
فکیف یسوغ للمجتهد أن یلقی إلی مقلده أن الاحتیاط فی ترک الطهارة بالماء المستعمل مع کون الاحتیاط فی کثیر من الموارد استعماله فقط أو الجمع بینه و بین غیره.   
و بالجملة فتعلیم موارد الاحتیاط الشخصیة و تعلمها فضلا عن العمل بها أمر یکاد یلحق بالمتعذر و یظهر ذلک بالتأمل فی الوقائع الاتفاقیة.   
فإن قلت لا یجب علی المقلد متابعة هذا الشخص الذی أدی نظره إلی انسداد باب العلم فی معظم المسائل و وجوب الاحتیاط بل یقلد غیره.   
قلت مع أن لنا أن نفرض انحصار المجتهد فی هذا الشخص إن کلامنا فی حکم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد الذی اعتقد انسداد باب العلم و عدم الدلیل علی ظن خاص یکتفی به فی تحصیل غالب الأحکام و إن من یدعی وجود الدلیل علی ذلک فإنما نشأ اعتقاده مما لا ینبغی الرکون إلیه و یکون الرکون إلیه جزما فی غیر محله.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 196  
فالکلام فی أن حکم الله تعالی علی تقدیر انسداد باب العلم و عدم نصب الطریق الخاص لا یمکن أن یکون هو الاحتیاط بالنسبة إلی العباد للزوم الحرج البالغ حد اختلال النظام.   
و لا یخفی أنه لا وجه لدفع هذا الکلام بأن العوام یقلدون مجتهدا غیر هذا قائلا بعد انسداد باب العلم أو بنصب الطرق الظنیة الوافیة بأغلب الأحکام فلا یلزم علیهم حرج و ضیق.   
ثم إن هذا کله مع کون المسألة فی نفسها مما یمکن فیه الاحتیاط و لو بتکرار العمل فی العبادات أما مع عدم إمکان الاحتیاط کما لو دار المال بین صغیرین یحتاج کل واحد منهما إلی صرفه علیه فی الحال و کما فی المرافعات فلا مناص عن العمل و قد یورد علی إبطال الاحتیاط بلزوم الحرج بوجوه لا بأس بالإشارة إلی بعضها منها النقض بما لو أدی اجتهاد المجتهد و عمله بالظن إلی فتوی یوجب الحرج کوجوب الترتیب بین الحاضرة و الفائتة لمن علیه فوائت کثیرة أو وجوب الغسل علی مریض أجنب متعمدا و إن أصابه من المرض ما أصابه کما هو قول بعض أصحابنا و کذا لو فرضنا أداء ظن المجتهد إلی وجوب أمور کثیرة یحصل العسر لمراعاتها و بالجملة فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا یوجب الإعراض عنها و فیما نحن فیه إذا اقتضی القاعدة رعایة الاحتیاط لم یرفع الید عنها للزوم العسر.   
و الجواب أن ما ذکر فی غایة الفساد.   
لأن مرجعه إن کان إلی منع نهوض أدلة نفی الحرج للحکومة علی مقتضیات القواعد و العمومات و تخصیصها بغیر صورة لزوم الحرج فینبغی أن ینقل الکلام فی منع ثبوت قاعدة الحرج و لا یخفی أن منعه فی غایة السقوط لدلالة الأخبار المتواترة معنی علیه مضافا إلی دلالة ظاهر الکتاب.   
و الحاصل أن قاعدة نفی الحرج مما ثبتت بالأدلة الثلاثة بل الأربعة فی مثل المقام لاستقلال العقل بقبح التکلیف بما یوجب اختلال نظام أمر المکلف نعم هی فی غیر ما یوجب الاختلال قاعدة ظنیة تقبل الخروج عنها بالأدلة الخاصة المحکمة و إن لم تکن قطعیة.   
و أما القواعد و العمومات المثبتة للتکلیف فلا إشکال بل لا خلاف فی حکومة أدلة نفی الحرج علیها فلیس الوجه فی التقدیم کون النسبة بینهما عموما من وجه فیرجع إلی أصالة البراءة کما قیل أو إلی المرجحات الخارجیة المعاضدة لقاعدة نفی الحرج کما زعم بل لأن أدلة نفی العسر بمدلولها اللفظی حاکمة علی العمومات المثبتة للتکلیف فهی بالذات مقدمة علیها و هذا هو السر   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 197  
فی عدم ملاحظة الفقهاء المرجح الخارجی بل یقدمونها من غیر مرجح خارجی.   
نعم جعل بعض متأخری المتأخرین عمل الفقهاء بها فی الموارد من المرجحات لتلک القاعدة زعما منه أن عملهم لمرجح توقیفی اطلعوا علیه و اختفی علینا و لم یشعر أن وجه التقدیم کونها حاکمة علی العمومات.   
و مما یوضح ما ذکرنا و یدعو إلی التأمل فی وجه التقدیم المذکور فی محله و یوجب الإعراض عما زعمه غیر واحد من وقوع التعارض بینها و بین سائر العمومات فیجب الرجوع إلی الأصول أو المرجحات هو ما (: رواه عبد الأعلی مولی آل سام فی من عثر فانقطع ظفره فجعل علیه مرارة فکیف یصنع بالوضوء فقال علیه السلام یعرف هذا و أشباهه من کتاب الله ما جعل علیکم فی الدین من حرج امسح علیه).   
فإن فی إحالة الإمام علیه السلام لحکم هذه الواقعة إلی عموم نفی الحرج و بیان أنه ینبغی أن یعلم منه أن الحکم فی هذه الواقعة المسح فوق المرارة مع معارضة العموم المذکور بالعمومات الموجبة للمسح علی البشرة دلالة واضحة علی حکومة عمومات نفی الحرج بأنفسها علی العمومات المثبتة للتکالیف من غیر حاجة إلی ملاحظة تعارض و ترجیح فی البین فافهم.   
و إن کان مرجع ما ذکره إلی أن التزام العسر إذا دل علیه الدلیل لا بأس به کما فی ما ذکر من المثال و الفرض.   
ففیه ما عرفت من أنه لا یخصص تلک العمومات إلا ما یکون أخص منها معاضدا بما یوجب قوتها علی تلک العمومات الکثیرة الواردة فی الکتاب و السنة و المفروض أنه لیس فی المقام إلا قاعدة الاحتیاط التی قد رفع الید عنها لأجل العسر فی موارد کثیرة مثل الشبهة الغیر المحصورة و ما لو علم أن علیه فوائت لا یحصی عددها و غیر ذلک بل أدلة نفی العسر بالنسبة إلی قاعدة الاحتیاط من قبیل الدلیل بالنسبة إلی الأصل فتقدیمها علیها أوضح من تقدیمها علی العمومات الاجتهادیة.   
و أما ما ذکره من فرض أداء ظن المجتهد إلی وجوب بعض ما یوجب العسر کالترتیب فی الفوائت أو الغسل فی المثالین فظهر جوابه مما ذکرنا من أن قاعدة نفی العسر فی غیر مورد الاختلال قابلة للتخصیص.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 198  
و أما ما ذکره من فرض أداء ظن المجتهد إلی وجوب أمور یلزم من فعلها الحرج.   
فیرد علیه أولا منع إمکانه لأنا علمنا بأدلة نفی الحرج أن الواجبات الشرعیة فی الواقع لیست بحیث یوجب العسر علی المکلف و مع هذا العلم الإجمالی یمتنع الظن التفصیلی بوجوب أمور فی الشریعة یوجب ارتکابها العسر علی ما مر نظیره فی الإیراد علی دفع الرجوع إلی و ثانیا سلمنا إمکان ذلک إما لکون الظنون الحاصلة فی المسائل الفرعیة کلها أو بعضها ظنونا نوعیة لا تنافی العلم الإجمالی بمخالفة البعض للواقع أو بناء علی أن المستفاد من أدلة نفی العسر لیس هو القطع و لا الظن الشخصی بانتفاء العسر بل غایته الظن النوعی الحاصل من العمومات بذلک فلا ینافی الظن الشخصی التفصیلی فی المسائل الفرعیة علی الخلاف و أما بناء علی ما ربما یدعی من عدم التنافی بین الظنون التفصیلیة الشخصیة و العلم الإجمالی بخلافها کما فی الظن الحاصل من الغلبة مع العلم الإجمالی بوجود الفرد النادر علی الخلاف لکن نمنع وقوع ذلک لأن الظنون الحاصلة للمجتهد بناء علی مذهب الإمامیة من عدم اعتبار الظن القیاسی و أشباهه ظنون حاصلة من أمارات مضبوطة محصورة کأقسام الخبر و الشهرة و الاستقراء و الإجماع المنقول و الأولویة الاعتباریة و نظائرها و من المعلوم للمتتبع فیها أن مؤدیاتها لا تفضی إلی الحرج لکثرة ما یخالف الاحتیاط فیها کما لا یخفی علی من لاحظها و سبرها سبرا إجمالیا.   
و ثالثا سلمنا إمکانه و وقوعه لکن العمل بتلک الظنون لا یؤدی إلی اختلال النظام حتی لا یمکن إخراجها من عمومات نفی العسر فنعمل بها فی مقابلة عمومات نفی العسر و نخصصها بها لما عرفت من قبولها التخصیص فی غیر مورد الاختلال و لیس هذا کرا علی ما فر منه حیث إنا عملنا بالظن فرارا عن لزوم العسر فإذا أدی إلیه فلا وجه للعمل به لأن العسر اللازم علی تقدیر طرح العمل بالظن کان بالغا حد اختلال النظام من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات الموهومة و المشکوکة و أما الظنون المطابقة لمقتضی الاحتیاط فلا بد من العمل بها سواء عملنا بالظن أم عملنا بالاحتیاط و حینئذ لیس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهادیة فی فرض المعترض من جهة العمل بالظن بل من جهة مطابقته لمقتضی الاحتیاط فلو عمل بالاحتیاط وجب علیه أن یضیف إلی تلک الظنون الاحتمالات الموهومة و المشکوکة المطابقة للاحتیاط.   
و منها أنه یقع التعارض بین الأدلة الدالة علی حرمة العمل بالظن و العمومات النافیة للحرج و الأول أکثر فیبقی أصالة الاحتیاط مع العلم الإجمالی بالتکالیف الکثیرة سلیمة عن المزاحم.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 199  
و فیه ما لا یخفی لما عرفت فی تأسیس الأصل من أن العمل بالظن لیس فیه إذا لم یکن بقصد التشریع و الالتزام شرعا بمؤداه حرمة ذاتیة و إنما یحرم إذا أدی إلی مخالفة الواقع من وجوب أو تحریم فالنافی للعمل بالظن فیما نحن فیه لیس إلا قاعدة الاحتیاط الآمرة بإحراز الاحتمالات الموهومة و ترک العمل بالظنون المقابلة لتلک الاحتمالات و قد فرضنا أن قاعدة الاحتیاط ساقطة بأدلة نفی العسر ثم لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتیة للعمل بالظن و لو لم یکن علی جهة التشریع لکن عرفت سابقا عدم معارضة عمومات نفی العسر بشی‌ء من العمومات المثبتة للتکلیف المتعسر.   
و منها أن الأدلة النافیة للعسر إنما تنفی وجوده فی الشریعة بحسب أصل الشرع أولا و بالذات فلا تنافی وقوعه بسبب عارض لا یسند إلی الشارع و لذا لو نذر المکلف أمورا عسرة کالأخذ بالاحتیاط فی جمیع الأحکام الغیر المعلومة و کصوم الدهر أو إحیاء بعض اللیالی أو المشی إلی الحج أو الزیارات لم یمنع تعسرها عن انعقاد نذرها لأن الالتزام بها إنما جاء من قبل المکلف و کذا لو آجر نفسه لعمل شاق لم یمنع مشقته من صحة الإجارة و وجوب الوفاء بها.   
و حینئذ فنقول لا ریب أن وجوب الاحتیاط بإتیان کل ما یحتمل الوجوب و ترک کل ما یحتمل الحرمة إنما هو من جهة اختفاء الأحکام الشرعیة المسبب عن المکلفین المقصرین فی محافظة الآثار الصادرة عن الشارع المبینة للأحکام و الممیزة للحلال عن الحرام و هذا السبب و إن لم یکن عن فعل کل مکلف لعدم مدخلیة أکثر المکلفین فی ذلک إلا أن التکلیف بالعسر لیس قبیحا عقلیا حتی یقبح أن یکلف به من لم یکن سببا له و یختص عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء اختیاره بل هو أمر منفی بالأدلة الشرعیة السمعیة و ظاهرها أن المنفی هو جعل الأحکام الشرعیة أولا و بالذات علی وجه یوجب العسر علی المکلف فلا ینافی عروض التعسر لامتثالها من جهة تقصیر المقصرین فی ضبطها و حفظها عن الاختفاء مع کون ثواب الامتثال حینئذ أکثر بمراتب أ لا تری أن الاجتهاد الواجب علی المکلفین و لو کفایة من الأمور الشاقة جدا خصوصا فی هذه الأزمنة فهل السبب فیه إلا تقصیر المقصرین الموجبین لاختفاء آثار الشریعة و هل یفرق فی نفی العسر بین الوجوب الکفائی و العینی.   
و الجواب عن هذا الوجه أن أدلة نفی العسر سیما البالغ منه حد اختلال النظام و الإضرار بأمور المعاش و المعاد لا فرق فیها بین ما یکون بسبب یسند عرفا إلی الشارع و هو الذی أرید بقولهم علیهم السلام: (ما غلب الله علیه فالله أولی بالعذر) و بین ما یکون مسندا إلی غیره و وجوب   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 200  
صوم الدهر علی ناذره إذا کان فیه مشقة لا یتحمل عادة ممنوع و کذا أمثالها من المشی إلی بیت الله جل ذکره و إحیاء اللیالی و غیرهما مع إمکان أن یقال بأن ما ألزمه المکلف علی نفسه من المشاق خارج عن العمومات لا ما کان السبب فیه نفس المکلف فیفرق بین الجنابة متعمدا فلا یجب الغسل مع المشقة و بین إجارة النفس للمشاق لأن الحکم فی الأول تأسیس من الشارع و فی الثانی إمضاء لما ألزمه المکلف علی نفسه فتأمل.   
و أما الاجتهاد الواجب کفایة عند انسداد باب العلم فمع أنه شی‌ء یقضی بوجوبه الأدلة القطعیة فلا ینظر إلی تعسره و تیسره فهو لیس أمرا حرجا خصوصا بالنسبة إلی أهله فإن مزاولة العلوم لأهلها لیس بأشق من أکثر المشاغل الصعبة التی یتحملها الناس لمعاشهم و کیف کان فلا یقاس علیه.   
و أما عمل العباد بالاحتیاط و مراقبة ما هو أحوط الأمرین أو الأمور فی الوقائع الشخصیة إذا دار الأمر فیها بین الاحتیاطات المتعارضة فإن هذا دونه خرط القتاد إذ أوقات المجتهد لا تفی بتمیز موارد الاحتیاطات ثم إرشاد المقلدین إلی ترجیح بعض الاحتیاطات علی بعض عند تعارضها فی الموارد الشخصیة التی تتفق للمقلدین کما مثلنا لک سابقا فی الماء المستعمل فی رفع الحدث   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 201  
و قد یرد الاحتیاط بوجوه أخر غیر ما ذکرنا من الإجماع و الحرج منها أنه لا دلیل علی وجوب الاحتیاط و أن الاحتیاط أمر مستحب إذا لم یوجب إلغاء الحقوق الواجبة.   
و فیه أنه إن أرید أنه لا دلیل علی وجوبه فی کل واقعة إذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الإجمالی بوجود التکلیف بینها و بین الوقائع الأخر فهو مسلم بمعنی أن کل واقعة لیست مما یقتضی الجهل فیها بنفسها الاحتیاط بل الشک فیها إن رجع إلی التکلیف کما فی شرب التتن و وجوب الدعاء عند رؤیة الهلال لم یجب فیها الاحتیاط و إن رجع إلی تعیین المکلف به کالشک فی القصر و الإتمام و الظهر و الجمعة و کالشک فی مدخلیة شی‌ء فی العبادات بناء علی وجوب الاحتیاط فیما شک فی مدخلیته وجب فیها الاحتیاط لکن وجوب الاحتیاط فی ما نحن فیه فی الوقائع المجهولة من جهة العلم الإجمالی بوجود الواجبات و المحرمات فیها و إن کان الشک فی نفس الواقعة شکا فی التکلیف و لذا ذکرنا سابقا أن الاحتیاط هو مقتضی القاعدة الأولیة عند انسداد باب العلم نعم من لا یوجب الاحتیاط حتی مع العلم الإجمالی بالتکلیف فهو یستریح عن کلفة الجواب عن الاحتیاط.   
و منها أن العمل بالاحتیاط مخالف للاحتیاط لأن مذهب جماعة من العلماء بل المشهور بینهم اعتبار معرفة الوجه بمعنی تمییز الواجب عن المستحب اجتهادا أو تقلیدا (قال فی الإرشاد فی أوائل الصلاة یجب معرفة واجب أفعال الصلاة من مندوبها و إیقاع کل منهما علی وجهه) و حینئذ ففی الاحتیاط إخلال بمعرفة الوجه التی أفتی جماعة بوجوبها و بإطلاق بطلان عبادة تارک طریقی الاجتهاد و التقلید.   
و فیه أولا أن معرفة الوجه مما یمکن للمتأمل فی الأدلة و فی إطلاقات العبارات و فی سیرة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 202  
المسلمین و فی سیرة النبی صلی اللَّه علیه و آله و الأئمة علیهم السلام مع الناس الجزم بعدم اعتبارها حتی مع التمکن من المعرفة العلمیة و لذا (ذکر المحقق قدس سره کما فی محکی المدارک فی باب الوضوء أن ما حققه المتکلمون من وجوب إیقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه کلام شعری) و تمام الکلام فی غیر هذا المقام.   
و ثانیا لو سلمنا وجوب المعرفة أو احتمال وجوبها الموجب للاحتیاط فإنما هو مع التمکن من المعرفة العلمیة أما مع عدم التمکن فلا دلیل علیه قطعا.   
لأن اعتبار معرفة الوجه إن کان لتوقف نیة الوجه علیها فلا یخفی أنه لا یجدی المعرفة الظنیة فی نیة الوجه فإن مجرد الظن بوجوب شی‌ء لا یتأتی معه القصد إلیه لوجوبه إذ لا بد من الجزم بالنیة و لو اکتفی بمجرد الظن بالوجوب و لو لم یکن نیة حقیقة فهو مما لا یفی بوجوبه ما ذکروه فی اشتراط نیة الوجه نعم لو کان الظن المذکور مما ثبت وجوب العمل به تحقق معه نیة الوجه الظاهری علی سبیل الجزم لکن الکلام بعد فی وجوب العمل بالظن فالتحقیق أن الظن بالوجه إذا لم یثبت حجیته فهو کالشک فیه لا وجه لمراعاة نیة الوجه معه أصلا.   
و إن کان اعتبارها لأجل توقف الامتثال التفصیلی المطلوب عقلا أو شرعا علیه و لذا أجمعوا ظاهرا علی عدم کفایة الامتثال الإجمالی مع التمکن من التفصیلی بأن یتمکن من الصلاة إلی القبلة فی مکان و یصلی فی مکان آخر غیر معلوم القبلة إلی أربع جهات أو یصلی فی ثوبین مشتبهین أو أکثر مرتین أو أکثر مع إمکان صلاة واحدة فی ثوب معلوم الطهارة إلی غیر ذلک ففیه أن ذلک إنما هو مع التمکن من العلم التفصیلی و أما مع عدم التمکن منه کما فی ما نحن فیه فلا دلیل علی ترجیح الامتثال التفصیلی الظنی علی الامتثال الإجمالی العلمی إذ لا دلیل علی ترجیح صلاة واحدة فی مکان إلی جهة مظنونة علی الصلاة المکررة فی مکان مشتبه الجهة بل بناء العقلاء فی إطاعتهم العرفیة علی ترجیح العلم الإجمالی علی الظن التفصیلی.   
و بالجملة فعدم جواز الاحتیاط مع التمکن من تحصیل الظن مما لم یقم له وجه فإن کان و لا بد من إثبات العمل بالظن فهو بعد تجویز الاحتیاط و الاعتراف برجحانه و کونه مستحبا بل لا یبعد ترجیح الاحتیاط علی تحصیل الظن الخاص الذی قام الدلیل علیه بالخصوص فتأمل.   
نعم الاحتیاط مع التمکن من العلم التفصیلی فی العبادات مما انعقد الإجماع ظاهرا علی عدم جوازه کما أشرنا إلیه فی أول الرسالة فی مسألة اعتبار العلم الإجمالی و أنه کالتفصیلی من جمیع الجهات أم لا فراجع.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 203  
و مما ذکرنا ظهر أن القائل بانسداد باب العلم و انحصار المناص فی مطلق الظن لیس له أن یتأمل فی صحة عبادة تارک طریقی الاجتهاد و التقلید إذا أخذ بالاحتیاط لأنه لم یبطل عند انسداد باب العلم إلا وجوب الاحتیاط لا جوازه أو رجحانه فالأخذ بالظن عنده و ترک الاحتیاط عنده من باب الترخیص و دفع العسر و الحرج لا من باب العزیمة.   
ثالثا سلمنا تقدیم الامتثال التفصیلی و لو کان ظنیا علی الإجمالی و لو کان علمیا لکن الجمع ممکن بین تحصیل الظن فی المسألة و معرفة الوجه ظنا و القصد إلیه علی وجه الاعتقاد الظنی و العمل علی الاحتیاط مثلا إذا حصل الظن بوجوب القصر فی ذهاب أربعة فراسخ فیأتی بالقصر بالنیة الظنیة الوجوبیة و یأتی بالإتمام بقصد القربة احتیاطا أو بقصد الندب و کذلک إذا حصل الظن بعدم وجوب السورة فی الصلاة فینوی الصلاة الخالیة عن السورة علی وجه الوجوب ثم یأتی بالسورة قربة إلی الله تعالی للاحتیاط.   
و رابعا لو أغمضنا عن جمیع ما ذکرنا فنقول إن الظن إذا لم یثبت حجیته فقد کان اللازم بمقتضی العلم الإجمالی بوجود الواجبات و المحرمات فی الوقائع المشتبهة هو الاحتیاط کما عرفت سابقا فإذا وجب الاحتیاط حصل معرفة وجه العبادة و هو الوجوب و تأتی نیة الوجه الظاهری کما تأتی فی جمیع الموارد التی یفتی فیها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتیاط و استصحاب الاشتغال فتأمل.   
فتحصل مما ذکرنا أن العمدة فی رد الاحتیاط هی ما تقدم من الإجماع و لزوم العسر دون اللهم إلا أن یقال إن هناک شیئا ینبغی أن ینبه علیه و هو أن نفی الاحتیاط بالإجماع و العسر لا یثبت إلا أنه لا یجب مراعاة جمیع الاحتمالات مظنونها و مشکوکها و موهومها.   
و یندفع العسر بترخیص موافقة الظنون المخالفة للاحتیاط کلا أو بعضا بمعنی عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة لأنها الأولی بالإهمال.   
و إذا ساغ لدفع الحرج ترک الاحتیاط فی مقدار ما من المحتملات یندفع به العسر یبقی الاحتیاط علی حاله فی الزائد علی هذا المقدار لما تقرر فی مسألة الاحتیاط من أنه إذا کان مقتضی الاحتیاط هو الإتیان بمحتملات و قام الدلیل الشرعی علی عدم وجوب إتیان بعض المحتملات فی الظاهر تعین مراعاة الاحتیاط فی باقی المحتملات و لم یسقط وجوب الاحتیاط رأسا.   
توضیح ما ذکرنا أنا نفرض المشتبهات التی علم إجمالا بوجود الواجبات الکثیرة فیها بین مظنونات الوجوب و مشکوکات الوجوب و موهومات الوجوب و کان الإتیان بالکل عسرا أو قام   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 204  
الإجماع علی عدم وجوب الاحتیاط فی الجمیع تعین ترک الاحتیاط و إهماله فی موهومات الوجوب بمعنی أنه إذا تعلق ظن بعدم الوجوب لم یجب الإتیان.   
و لیس هذا معنی حجیة الظن لأن الفرق بین المعنی المذکور و هو أن مظنون عدم الوجوب لا یجب الإتیان به و بین حجیة الظن بمعنی کونه فی الشریعة معیارا لامتثال التکالیف الواقعیة نفیا و إثباتا و بعبارة أخری الفرق بین تبعیض الاحتیاط فی الموارد المشتبهة و بین جعل الظن فیها حجة هو أن الظن إذا کان حجة فی الشرع کان الحکم فی الواقعة الخالیة عنه الرجوع إلی ما یقتضیه الأصل فی تلک الواقعة من دون التفات إلی العلم الإجمالی بوجود التکالیف الکثیرة بین المشتبهات إذ حال الظن حینئذ کحال العلم التفصیلی و الظن الخاص بالوقائع فیکون الوقائع بین معلومة الوجوب تفصیلا أو ما هو بمنزلة المعلوم و بین مشکوکة الوجوب رأسا.   
و أما إذا لم یکن الظن حجة بل کان غایة الأمر بعد قیام الإجماع و نفی الحرج علی عدم لزوم الاحتیاط فی جمیع الوقائع المشتبهة التی علم إجمالا بوجود التکالیف بینها عدم وجوب الاحتیاط بالإتیان بما ظن عدم وجوبه لأن ملاحظة الاحتیاط فی موهومات الوجوب خلاف الإجماع و موجب للعسر کان اللازم فی الواقعة الخالیة عن الظن الرجوع إلی ما یقتضیه العلم الإجمالی المذکور من الاحتیاط لأن سقوط الاحتیاط فی سلسلة الموهومات لا یقتضی سقوطه فی المشکوکات لاندفاع الحرج بذلک.   
و حاصل ذلک أن مقتضی القاعدة العقلیة و النقلیة لزوم الامتثال العلمی التفصیلی للأحکام و التکالیف المعلومة إجمالا و مع تعذره یتعین الامتثال العلمی الإجمالی و هو الاحتیاط المطلق و مع تعذره لو دار الأمر بین الامتثال الظنی فی الکل و بین الامتثال العلمی الإجمالی فی البعض و الظنی فی الباقی کان الثانی هو المتعین عقلا و نقلا.   
ففیما نحن فیه إذا تعذر الاحتیاط الکلی و دار الأمر بین إلغائه بالمرة و الاکتفاء بالإطاعة الظنیة و بین إعماله فی المشکوکات و المظنونات و إلغائه هو الموهومات کان الثانی هو المتعین.   
و دعوی لزوم الحرج أیضا من الاحتیاط فی المشکوکات خلاف الإنصاف لقلة المشکوکات لأن الغالب حصول الظن إما بالوجوب و إما بالعدم.   
اللهم إلا أن یدعی قیام الإجماع علی عدم وجوب الاحتیاط فی المشکوکات أیضا و حاصله دعوی أن الشارع لا یرید الامتثال العلمی الإجمالی فی التکالیف الواقعیة المشتبهة بین الواقع فیکون حاصل دعوی الإجماع دعوی انعقاده علی أنه لا یجب شرعا الإطاعة العلمیة الإجمالیة فی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 205  
الوقائع المشتبهة مطلقا لا فی الکل و لا فی البعض و حینئذ تعین الانتقال إلی الإطاعة الظنیة.   
لکن الإنصاف أن دعواه مشکلة جدا و إن کان تحققه مظنونا بالظن القوی لکنه لا ینفع ما لم ینته إلی حد العلم.   
فإن قلت إذا ظن بعدم وجوب الاحتیاط فی المشکوکات فقد ظن بأن المرجع فی کل مورد منها إلی ما یقتضیه الأصل الجاری فی ذلک المورد فیصیر الأصول مظنونة الاعتبار فی المسائل المشکوکة فالمظنون فی تلک المسائل عدم وجوب الواقع فیها علی المکلف و کفایة الرجوع إلی الأصول و سیجی‌ء أنه لا فرق فی الظن الثابت حجیته بدلیل الانسداد بین الظن المتعلق بالواقع و بین الظن المتعلق بکون شی‌ء طریقا إلی الواقع و کون العمل به مجزیا عن الواقع و بدلا عنه و لو تخلف عن الواقع.   
قلت مرجع الإجماع قطعیا کان أو ظنیا علی الرجوع فی المشکوکات إلی الأصول هو الإجماع علی وجود الحجة الکافیة فی المسائل التی انسد فیها باب العلم حتی تکون المسائل الخالیة عنها موارد للأصول و مرجع هذا إلی دعوی الإجماع علی حجیة الظن بعد الانسداد.   
قلت مسألة اعتبار الظن بالطریق موقوف علی هذه المسألة بیان ذلک أنه لو قلنا ببطلان لزوم الاحتیاط فی الشریعة رأسا من جهة اشتباه التکالیف الواقعیة فیها و عدم لزوم الامتثال العلمی الإجمالی حتی فی المشکوکات و کفایة الامتثال الظنی فی جمیع تلک الواقعات المشتبهة لم یکن فرق بین حصول الظن بنفس الواقع و بین حصول الظن بقیام شی‌ء من الأمور التعبدیة مقام الواقع فی حصول البراءة الظنیة عن الواقع و الظن بسقوط الواقع فی الواقع أو فی حکم الشارع و بحسب جعله.   
أما لو لم یثبت ذلک بل کان غایة ما ثبت هو عدم لزوم الاحتیاط بإحراز الاحتمالات الموهومة للزوم العسر کان اللازم جواز العمل علی خلاف الاحتیاط فی الوقائع المظنون عدم وجوبها أو عدم و أما الوقائع المشکوک وجوبها أو تحریمها فهی باقیة علی طبق مقتضی الأصل من الاحتیاط اللازم المراعاة بل الوقائع المظنون وجوبها أو تحریمها یحکم فیها بلزوم الفعل أو الترک من جهة کونها من محتملات الواجبات و المحرمات الواقعیة.   
و حینئذ فإذا قام ما یظن کونه طریقا علی عدم وجوب أحد الموارد المشکوک وجوبها فلا یقاس   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 206  
بالظن القائم علی عدم وجوب مورد من الموارد المشتبهة فی ترک الاحتیاط بل اللازم هو العمل بالاحتیاط لأنه من الموارد المشکوکة و الظن بطریقیة ما قام علیه لم یخرجه عن کونه مشکوکا.   
و أنت خبیر بأن جمیع موارد الطرق المظنونة التی یراد إثبات اعتبار الظن بالطریق فیها إنما هی من المشکوکات إذ لو کان نفس المورد مظنونا مع ظن الطریق القائم علیه لم یحتج إلی إعمال الظن بالطریق و لو کان مظنونا بخلاف الطریق التعبدی المظنون کونه طریقا لتعارض الظن الحاصل من الطریق و الظن الحاصل فی المورد علی خلاف الطریق و سیجی‌ء الکلام فی حکمه علی تقدیر اعتبار الظن بالطریق.   
و الحاصل أن اعتبار الظن بالطریق و کونه بالظن فی الواقع مبنی علی القطع ببطلان الاحتیاط رأسا بمعنی أن الشارع لم یرد منا فی مقام امتثال الأحکام المشتبهة الامتثال العلمی الإجمالی حتی یستنتج من ذلک حکم العقل بکفایة الامتثال الظنی لأنه المتعین بعد الامتثال العلمی بقسمیه من التفصیلی و الإجمالی فیلزم من ذلک ما سنختاره من عدم الفرق بعد کفایة الامتثال الظنی بین الظن بأداء الواقع و الظن بمتابعة طریق جعله الشارع مجزیا عن الواقع و سیجی‌ء تفصیل ذلک إن شاء الله تعالی.   
فإن قلت إذا لم یقم فی موارد الشک ما ظن طریقیته لم یجب الاحتیاط فی ذلک المورد من جهة کونه أحد محتملات الواجبات أو المحرمات الواقعیة و إن حکم بوجوب الاحتیاط من جهة اقتضاء القاعدة فی نفس المسألة کما لو کان الشک فیه فی المکلف به و هذا إجماع من العلماء حیث لم یحتط أحد منهم فی مورد الشک من جهة احتمال کونه من الواجبات و المحرمات الواقعیة و إن احتاط الأخباریون فی الشبهة التحریمیة من جهة مجرد احتمال التحریم فإذا کان عدم وجوب الاحتیاط إجماعیا مع عدم قیام ما یظن طریقیته علی عدم الوجوب فمع قیامه لا یجب الاحتیاط بالأولویة القطعیة.   
قلت العلماء إنما لم یذهبوا إلی الاحتیاط فی موارد الشک لعدم العلم الإجمالی لهم بالتکالیف بل الوقائع لهم بین معلوم التکلیف تفصیلا أو مظنون لهم بالظن الخاص و بین مشکوک التکلیف رأسا و لا یجب الاحتیاط فی ذلک عند المجتهدین بل عند غیرهم فی الشبهة الوجوبیة.   
و الحاصل أن موضوع عمل العلماء القائلین بانفتاح باب العلم أو الظن الخاص مغایر لموضوع عمل القائلین بالانسداد و قد نبهنا علی ذلک غیر مرة فی بطلان التمسک علی بطلان البراءة و الاحتیاط بمخالفتهما لعمل العلماء فراجع.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 207  
و یحصل مما ذکر إشکال آخر أیضا من جهة أن نفی الاحتیاط بلزوم العسر لا یوجب کون الظن حجة ناهضة لتخصیص العمومات الثابتة بالظنون الخاصة و مخالفة سائر الظواهر الموجودة فیها.   
و دعوی أن باب العلم و الظن الخاص إذا فرض انسداده سقط عمومات الکتاب و السنة المتواترة و خبر الواحد الثابت حجیته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الإجمالی بمخالفة ظواهر أکثرها لمراد المتکلم فلا یبقی ظاهر هاهنا علی حاله حتی یکون الظن الموجود علی خلافه من باب المخصص و المقید مجازفة إذ لا علم و لا ظن بطرو مخالفة الظاهر فی غیر الخطابات التی علم إجمالها بالخصوص مثل أقیموا الصلاة و لله علی الناس حج البیت و شبههما و أما کثیر من العمومات التی لا نعلم بإجمال کل منها فلا یعلم و لا یظن بثبوت المجمل بینها لأجل طرو التخصیص فی بعضها و سیجی‌ء بیان ذلک عند التعرض لحال نتیجة المقدمات إن شاء الله هذا کله حال الاحتیاط فی جمیع الوقائع.   
و أما الرجوع فی کل واقعة إلی ما یقتضیه الأصل فی تلک الواقعة من غیر التفات إلی العلم الإجمالی بوجود الواجبات و المحرمات بین الوقائع بأن یلاحظ نفس الواقعة فإن کان فیها حکم سابق یحتمل بقاؤه استصحب کالماء المتغیر بعد زوال التغییر و إلا فإن کان الشک فی أصل التکلیف کشرب التتن أجری البراءة و إن کان الشک فی تعیین المکلف به مثل القصر و الإتمام فإن أمکن الاحتیاط وجب و إلا تخیر کما إذا کان الشک فی تعیین التکلیف الإلزامی کما إذا دار الأمر بین الوجوب و التحریم.   
فیرد هذا الوجه أن العلم الإجمالی بوجود الواجبات و المحرمات یمنع عن إجراء البراءة و الاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتیاط بل و کذا العلم الإجمالی بوجود غیر الواجبات و المحرمات فی الاستصحابات المطابقة للاحتیاط یمنع من العمل بالاستصحابات من حیث إنها استصحابات و إن کان لا یمنع من العمل بها من حیث الاحتیاط فتأمل لکن الاحتیاط فی جمیع ذلک یوجب العسر.   
و بالجملة فالعمل بالأصول النافیة للتکلیف فی مواردها مستلزم للمخالفة القطعیة الکثیرة و بالأصول المثبتة للتکلیف من الاحتیاط و الاستصحاب مستلزم للحرج و هذا لکثرة المشتبهات فی المقامین کما لا یخفی علی المتأمل.   
و أما رجوع هذا الجاهل الذی انسد علیه باب العلم فی المسائل المشتبهة إلی فتوی العالم بها و تقلیده فیها فهو باطل لوجهین أحدهما الإجماع القطعی و الثانی أن الجاهل الذی وظیفته الرجوع   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 208  
إلی العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص.   
و أما الجاهل الذی یبذل الجهد و شاهد مستند العالم و غلطه فی استناده إلیه و اعتقاده عنه فلا دلیل علی حجیة فتواه بالنسبة إلیه و لیست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل فإن من یخطئ القائل بحجیة خبر الواحد فی فهم دلالة آیة النبإ علیها کیف یجوز له متابعته و أی مزیة له علیه حتی یجب رجوع هذا إلیه و لا یجب العکس.   
و هذا هو الوجه فیما أجمع علیه العلماء من أن المجتهد إذا لم یجد دلیلا فی المسألة علی التکلیف کان حکمه الرجوع إلی البراءة لا إلی من یعتقد وجود الدلیل علی التکلیف.   
و الحاصل أن اعتقاد مجتهد لیس حجة علی مجتهد آخر خال عن ذلک الاعتقاد و أدلة وجوب رجوع الجاهل إلی العالم یراد بها العالم الذی یختفی منشأ علمه علی ذلک الجاهل لا مجرد المعتقد بالحکم و لا فرق بین المجتهدین المعتقدین المختلفین فی الاعتقاد و بین المجتهدین اللذین أحدهما اعتقد الحکم عن دلالة و الآخر اعتقد بفساد تلک الدلالة فلم یحصل له اعتقاد و هذا شی‌ء مطرد فی باب مطلق رجوع الجاهل إلی العالم شاهدا کان أو مفتیا أو غیرهما   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 209

المقدمة الرابعة

المقدمة الرابعة   
فی أنه إذا وجب التعرض لامتثال الواقع فی مسألة واحدة أو فی مسائل و لم یمکن الرجوع فیها إلی الأصول و لم یجب أو لم یجز الاحتیاط تعین العمل فیها بمطلق الظن و لعله لذلک یجب العمل بالظن فی الضرر و العدالة و أمثالهما.   
إذا تمهدت هذه المقدمات فنقول قد ثبت وجوب العمل بالظن فیما نحن فیه و محصلها أنه إذا ثبت انسداد باب العلم و الظن الخاص کما هو مقتضی المقدمة الأولی و ثبت وجوب امتثال الأحکام المشتبهة و عدم جواز إهمالها بالمرة کما هو مقتضی المقدمة الثانیة و ثبت عدم وجوب کون الامتثال علی وجه الاحتیاط و عدم جواز الرجوع فیه إلی الأصول الشرعیة کما هو مقتضی المقدمة الثالثة تعین بحکم العقل التعرض لامتثالها علی وجه الظن بالواقع فیها إذ لیس بعد الامتثال العلمی و الظنی بالظن الخاص المعتبر فی الشریعة امتثال مقدم علی الامتثال الظنی.   
توضیح ذلک أنه إذا وجب عقلا أو شرعا التعرض لامتثال الحکم الشرعی فله مراتب أربع الأولی الامتثال العلمی التفصیلی و هو أن یأتی بما یعلم تفصیلا أنه هو المکلف به و فی معناه ما إذا ثبت کونه هو المکلف به بالطریق الشرعی و إن لم یفد العلم و لا الظن کالأصول الجاریة فی مواردها و فتوی المجتهد بالنسبة إلی الجاهل العاجز عن الاجتهاد.   
الثانیة الامتثال العلمی الإجمالی و هو یحصل بالاحتیاط.   
الثالثة الامتثال الظنی و هو أن یأتی بما یظن أنه المکلف به.   
الرابعة الامتثال الاحتمالی کالتعبد بأحد طرفی المسألة من الوجوب و التحریم أو التعبد   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 210  
ببعض محتملات المکلف به عند عدم وجوب الاحتیاط أو عدم إمکانه.   
و هذه المراتب مترتبة لا یجوز بحکم العقل العدول عن سابقها إلی لاحقها إلا مع تعذرها علی إشکال فی الأولین تقدم فی أول الکتاب و حینئذ فإذا تعذرت المرتبة الأولی و لم یجب الثانیة تعینت الثالثة و لا یجوز الاکتفاء بالرابعة.   
فاندفع بذلک ما زعمه بعض من تصدی لرد دلیل الانسداد بأنه لا یلزم من إبطال الرجوع إلی البراءة و وجوب العمل بالاحتیاط وجوب العمل بالظن لجواز أن یکون المرجع شیئا آخر لا نعلمه مثل القرعة و التقلید أو غیرهما لا نعلمه فعلی المستدل سد باب هذه الاحتمالات و المانع یکفیه الاحتمال.   
توضیح الاندفاع بعد الإغماض عن الإجماع علی عدم الرجوع إلی القرعة و ما بعدها أن مجرد احتمال کون شی‌ء غیر الظن طریقا شرعیا لا یوجب العدول عن الظن إلیه لأن الأخذ بمقابل المظنون قبیح فی مقام امتثال الواقع و إن قام علیه ما یحتمل أن یکون طریقا شرعیا إذ مجرد الاحتمال لا یجدی فی طرح الطرف المظنون فإن العدول عن الظن إلی الوهم و الشک قبیح.   
و الحاصل أنه کما لا یحتاج الامتثال العلمی إلی جعل جاعل فکذلک الامتثال الظنی بعد تعذر الامتثال العلمی و فرض عدم سقوط الامتثال.   
و اندفع بما ذکرنا أیضا ما ربما یتوهم من التنافی بین التزام بقاء التکلیف فی الوقائع المجهولة الحکم و عدم ارتفاعه بالجهل و بین التزام العمل بالظن نظرا إلی أن التکلیف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا یجدی غیر الاحتیاط و إحراز الواقع فی امتثاله.   
توضیح الاندفاع أن المراد من بقاء التکلیف بالواقع نظیر التزام بقاء التکلیف فیما تردد الأمر بین محذورین من حیث الحکم أو من حیث الموضوع بحیث لا یمکن الاحتیاط فإن الحکم بالتخییر لا ینافی التزام بقاء التکلیف فیقال إن الأخذ بأحدهما لا یجدی فی امتثال الواقع لأن المراد ببقاء التکلیف عدم السقوط رأسا بحیث لا یعاقب عند ترک المحتملات کلا بل العقل یستقل باستحقاق العقاب عند الترک رأسا نظیر جمیع الوقائع المشتبهة.   
فما نحن فیه نظیر اشتباه الواجب بین الظهر و الجمعة فی یوم الجمعة بحیث یقطع بالعقاب بترکهما معا مع عدم إمکان الاحتیاط أو کونه عسرا قد نص الشارع علی نفیه مع وجود الظن بإحداهما فإنه یدور الأمر بین العمل بالظن و التخییر و العمل بالموهوم فإن إیجاب العمل بکل من الثلاثة و إن لم یحرز به الواقع إلا أن العمل بالظن أقرب إلی الواقع من العمل بالموهوم و التخییر فیجب عقلا   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 211  
فافهم.   
و لا فرق فی قبح طرح الطرف الراجع و الأخذ بالمرجوح بین أن یقوم علی المرجوح ما یحتمل أن یکون طریقا معتبرا شرعا و بین أن لا یقوم لأن العدول عن الظن إلی الوهم قبیح و لو باحتمال کون الطرف الموهوم واجب الأخذ شرعا حیث قام علیه ما یحتمل کونه طریقا نعم لو قام علی الطرف الموهوم ما یظن کونه طریقا معتبرا شرعیا و دار الأمر بین تحصیل الظن بالواقع و بین تحصیل الظن بالطریق المعتبر الشرعی ففیه کلام سیأتی إن شاء الله تعالی.   
و الحاصل أنه بعد ما ثبت بحکم المقدمة الثانیة وجوب التعرض لامتثال المجهولات بنحو من الأنحاء و حرمة إهمالها و فرضها کالمعدوم و ثبت بحکم المقدمة الثالثة عدم وجوب امتثال المجهولات بالاحتیاط و عدم جواز الرجوع فی امتثالها إلی الأصول الجاریة فی نفس تلک المسائل و لا إلی فتوی من یدعی انفتاح باب العلم بها تعین وجوب تحصیل الظن بالواقع فیها و موافقته و لا یجوز قبل تحصیل الظن الاکتفاء بالأخذ بأحد طرفی المسألة و لا بعد تحصیل الظن الأخذ بالطرف الموهوم لقبح الاکتفاء فی مقام الامتثال بالشک و الوهم مع التمکن من الظن کما یقبح الاکتفاء بالظن مع التمکن من العلم و لا یجوز أیضا الاعتناء بما یحتمل أن یکون طریقا معتبرا مع عدم إفادته للظن لعدم خروجه عن الامتثال الشکی أو الوهمی.   
هذا خلاصة الکلام فی مقدمات دلیل الانسداد المنتجة لوجوب العمل بالظن فی الجملة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 212

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأمر الأول [لا فرق فی الامتثال الظنی بین الحکم الواقعی و الحکم الظاهری]

الأمر الأول [لا فرق فی الامتثال الظنی بین الحکم الواقعی و الحکم الظاهری]   
أنک قد عرفت أن قضیة المقدمات المذکورة وجوب الامتثال الظنی للأحکام المجهولة فاعلم أنه لا فرق فی الامتثال الظنی بین تحصیل الظن بالحکم الفرعی الواقعی کأن یحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصیر العنبی و بین تحصیل الظن بالحکم الفرعی الظاهری کأن یحصل من أمارة الظن بحجیة أمر لا یفید الظن کالقرعة مثلا فإذا ظن حجیة القرعة حصل الامتثال الظنی فی مورد القرعة و إن لم یحصل ظن بالحکم الواقعی إلا أنه حصل ظن ببراءة ذمة المکلف فی الواقعة الخاصة و لیس الواقع بما هو واقع مقصودا للمکلف إلا من حیث کون تحققه مبرئا للذمة.   
فکما أنه لا فرق فی مقام التمکن من العلم بین تحصیل العلم بنفس الواقع و بین تحصیل العلم بموافقة طریق علم کون سلوکه مبرئا للذمة فی نظر الشارع فکذا لا فرق عند تعذر العلم بین الظن بتحقق الواقع و بین الظن ببراءة الذمة فی نظر الشارع.   
و قد خالف فی هذا التعمیم فریقان أحدهما من یری أن مقدمات دلیل الانسداد لا تثبت إلا اعتبار الظن و حجیته فی کون الشی‌ء طریقا شرعیا مبرئا للذمة فی نظر الشارع و لا تثبت اعتباره فی نفس الحکم الفرعی زعما منهم عدم نهوض المقدمات المذکورة لإثبات حجیة الظن فی نفس الأحکام الفرعیة إما مطلقا أو بعد العلم الإجمالی بنصب الشارع طرقا للأحکام الفرعیة.   
الثانی مقابل هذا و هو من یری أن المقدمات المذکورة لا تثبت إلا اعتبار الظن فی نفس الأحکام الفرعیة أما الظن بکون الشی‌ء طریقا مبرئا للذمة فهو ظن فی المسألة الأصولیة لم یثبت اعتباره فیها من دلیل الانسداد لجریانها فی المسائل الفرعیة دون الأصولیة.   
و أما الطائفة الأولی فقد ذکروا لذلک وجهین   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 213  
أحدهما و هو الذی اقتصر علیه بعضهم ما لفظه (أنا 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 نقطع من السمع بحکم الشارع بقیامه أو قیام طریقه مقام القطع و لو عنده تعذره کذلک نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلی تلک الأحکام طرقا مخصوصة و کلفنا تکلیفا فعلیا بالرجوع إلیها فی معرفتها.   
و مرجع هذین القطعین عند التحقیق إلی أمر واحد و هو القطع بأنا مکلفون تکلیفا فعلیا بالعمل بمؤدی طرق مخصوصة و حیث إنه لا سبیل غالبا إلی تعیینها بالقطع و لا بطریق نقطع عن 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 تلک الطرق إلی الظن الفعلی الذی لا دلیل علی عدم حجیته لأنه أقرب إلی العلم و إلی إصابة الواقع مما عداه).   
و فیه أولا إمکان منع نصب الشارع طرقا خاصة للأحکام الواقعیة وافیة بها کیف و إلا لکان وضوح تلک الطرق کالشمس فی رابعة النهار لتوفر الدواعی بین المسلمین علی ضبطها لاحتیاج کل مکلف إلی معرفتها أکثر من حاجته إلی معرفة صلواته الخمس.   
و احتمال اختفائها مع ذلک لعروض دواعی الاختفاء إذ لیس الحاجة إلی معرفة الطریق أکثر من الحاجة إلی معرفة المرجع بعد النبی صلی اللَّه علیه و آله مدفوع بالفرق بینهما کما لا یخفی.   
و کیف کان فیکفی فی رد الاستدلال احتمال عدم نصب الطریق الخاص للأحکام و إرجاع امتثالها إلی ما یحکم به العقلاء و جری علیه دیدنهم فی امتثال أحکام الملوک و الموالی مع العلم بعدم نصب الطریق الخاص للأحکام من الرجوع إلی العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحکم أو باجتماع جماعة من أصحابه علی عمل خاص أو الرجوع إلی الظن الاطمئنانی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 214  
الذی یسکن إلیه النفس و یطلق علیه العلم عرفا و لو تسامحا فی إلقاء احتمال الخلاف و هو الذی یحتمل حمل کلام السید علیه حیث ادعی انفتاح باب العلم هذا حال المجتهد.   
و أما المقلد فلا کلام فی نصب الطریق الخاص له و هو فتوی مجتهده مع احتمال عدم النصب فی حقه أیضا فیکون رجوعه إلی المجتهد من باب الرجوع إلی أهل الخبرة المرکوز فی أذهان جمیع العقلاء و یکون بعض ما ورد من الشارع فی هذا الباب تقریرا لهم لا تأسیسا.   
و بالجملة فمن المحتمل قریبا إحالة الشارع للعباد فی طریق امتثال الأحکام إلی ما هو المتعارف بینهم فی امتثال أحکامهم العرفیة من الرجوع إلی العلم أو الظن الاطمئنانی.   
فإذا فقدا تعین الرجوع أیضا بحکم العقلاء إلی الظن الغیر الاطمئنانی کما أنه لو فقد و العیاذ بالله الأمارات المفیدة لمطلق الظن لتعین الامتثال بأخذ أحد طرفی الاحتمال فرارا عن المخالفة القطعیة و الإعراض عن التکالیف الإلهیة فظهر مما ذکرنا اندفاع ما یقال من أن منع نصب الطریق لا یجامع القول ببقاء الأحکام الواقعیة إذ بقاء التکلیف من دون نصب طریق إلیها ظاهر البطلان.   
توضیح الاندفاع أن التکلیف إنما یقبح مع عدم ثبوت الطریق رأسا و لو بحکم العقل الحاکم بالعمل بالظن مع عدم الطریق الخاص أو مع ثبوته و عدم رضاء الشارع بسلوکه و إلا فلا یقبح التکلیف مع عدم الطریق الخاص و حکم العقل بمطلق الظن و رضاء الشارع به و لهذا اعترف هذا المستدل علی أن الشارع لم ینصب طریقا خاصا یرجع إلیه عند انسداد باب العلم فی تعیین الطرق الخاصة الشرعیة مع بقاء التکلیف بها.   
و ربما یستشهد للعلم الإجمالی بنصب الطریق بأن المعلوم من سیرة العلماء فی استنباطهم هو اتفاقهم علی طریق خاص و إن اختلفوا فی تعیینه.   
و هو ممنوع أولا بأن جماعة من أصحابنا کالسید رحمه الله و بعض من تقدم علیه و تأخر عنه منعوا نصب الطریق الخاص رأسا بل أحاله بعضهم.   
و ثانیا لو أغمضنا عن مخالفة السید و أتباعه لکن مجرد قول کل من العلماء بحجیة طریق خاص حسب ما أدی إلیه نظره لا یوجب العلم الإجمالی بأن بعض هذه الطرق منصوبة لجواز خطإ کل واحد فیما أدی إلیه نظره و اختلاف الفتاوی فی الخصوصیات لا یکشف عن تحقق القدر المشترک إلا إذا کان اختلافهم راجعا إلی التعیین علی وجه ینبئ عن اتفاقهم علی قدر مشترک نظیر الأخبار المختلفة فی الوقائع المختلفة فإنها لا توجب تواتر القدر المشترک إلا إذا علم من   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 215  
أخبارهم کون الاختلاف راجعا إلی التعیین و قد حقق ذلک فی باب التواتر الإجمالی و الإجماع المرکب و ربما یجعل تحقق الإجماع علی المنع عن العمل بالقیاس و شبهه و لو مع انسداد باب العلم کاشفا عن أن المرجع إنما هو طریق خاص.   
و ینتقض أولا بأنه مستلزم لکون المرجع فی تعیین الطریق أیضا طریقا خاصا للإجماع علی المنع عن العمل فیه بالقیاس.   
و یحل ثانیا بأن مرجع هذا إلی الإشکال الآتی فی خروج القیاس عن مقتضی دلیل الانسداد فیدفع بأحد الوجوه الآتیة.   
فإن قلت ثبوت الطریق إجمالا مما لا مجال لإنکاره حتی علی مذهب من یقول بالظن المطلق فإن غایة الأمر أنه یجعل مطلق الظن طریقا عقلیا رضی به الشارع فنصب الشارع للطریق بالمعنی الأعم من الجعل و التقریر معلوم.   
قلت هذه مغالطة فإن مطلق الظن لیس طریقا فی عرض الطرق المجعولة حتی یتردد الأمر بین کون الطریق هو مطلق الظن أو طریقا آخر مجعولا بل الطریق العقلی بالنسبة إلی الطریق الجعلی کالأصل بالنسبة إلی الدلیل إن وجد الطریق الجعلی لم یحکم العقل بکون الظن طریقا لأن الظن بالواقع لا یعمل به فی مقابلة القطع ببراءة الذمة و إن لم یوجد کان طریقا لأن احتمال البراءة لسلوک الطریق المحتمل لا یلتفت إلیه مع الظن بالواقع فمجرد عدم ثبوت الطریق الجعلی کما فی ما نحن فیه کاف فی حکم العقل بکون مطلق الظن طریقا و علی کل حال فتردد الأمر بین مطلق الظن و طریق خاص آخر مما لا معنی له.   
و ثانیا سلمنا نصب الطریق لکن بقاء ذلک الطریق لنا غیر معلوم بیان ذلک أن ما حکم بطریقیته لعله قسم من الأخبار لیس منه بأیدینا الیوم إلا قلیل کأن یکون الطریق المنصوب هو الخبر المفید للاطمئنان الفعلی بالصدور الذی کان کثیرا فی الزمان السابق لکثرة القرائن و لا ریب فی ندرة هذا القسم فی هذا الزمان أو خبر العادل أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو البینة الشرعیة أو الشیاع مع إفادته الظن الفعلی بالحکم.   
و یمکن دعوی ندرة هذا القسم فی هذا الزمان إذ غایة الأمر أن نجد الراوی فی الکتب الرجالیة محکی التعدیل بوسائط عدیدة من مثل الکشی و النجاشی و غیرهما و من المعلوم أن مثل هذا لا تعد بینة شرعیة و لذا لا یقبل مثله فی الحقوق و دعوی حجیة مثل ذلک بالإجماع ممنوعة بل المسلم أن الخبر المعدل بمثل هذا حجة بالاتفاق لکن قد عرفت سابقا عند تقریر الإجماع علی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 216  
حجیة خبر الواحد أن مثل هذا الاتفاق العملی لا یجدی فی الکشف عن قول الحجة مع أن مثل هذا الخبر فی غایة القلة خصوصا إذا انضم إلیه إفادة الظن الفعلی.   
و ثالثا سلمنا نصب الطریق و وجوده فی جملة ما بأیدینا من الطرق الظنیة من أقسام الخبر و الإجماع المنقول و الشهرة و ظهور الإجماع و الاستقراء و الأولویة الظنیة إلا أن اللازم من ذلک هو الأخذ بما هو المتیقن من هذه فإن وفی بغالب الأحکام اقتصر علیه و إلا فالمتیقن من الباقی مثلا الخبر الصحیح و الإجماع المنقول متیقن بالنسبة إلی الشهرة و ما بعدها من الأمارات إذ لم یقل أحد بحجیة الشهرة و ما بعدها دون الخبر الصحیح و الإجماع المنقول فلا معنی لتعیین الطریق بالظن بعد وجود القدر المتیقن و وجوب الرجوع فی المشکوک إلی أصالة حرمة العمل نعم لو احتیج إلی العمل بإحدی أمارتین و احتمل نصب کل منهما صح تعیینه بالظن بعد الإغماض عما سیجی‌ء من الجواب و رابعا سلمنا عدم وجود القدر المتیقن لکن اللازم من ذلک وجوب الاحتیاط لأنه مقدم علی العمل بالظن لما عرفت من تقدیم الامتثال العلمی علی الظنی اللهم إلا أن یدل دلیل علی عدم وجوبه و هو فی المقام مفقود.   
و دعوی أن الأمر دائر بین الواجب و الحرام لأن العمل بما لیس طریقا حرام مدفوعة بأن العمل بما لیس طریقا إذا لم یکن علی وجه التشریع غیر محرم و العمل بکل ما یحتمل الطریقیة رجاء أن یکون هذا هو الطریق لا حرمة فیه جهة التشریع نعم قد عرفت أن حرمته مع عدم قصد التشریع إنما هی من جهة أن فیه طرحا للأصول المعتبرة من دون حجة شرعیة.   
و هذا أیضا غیر لازم فی المقام لأن مورد العمل بالطریق المحتمل إن کان الأصول علی طبقه فلا مخالفة و إن کان مخالفا للأصول فإن کان مخالفا للاستصحاب النافی للتکلیف فلا إشکال لعدم حجیة الاستصحابات بعد العلم الإجمالی بأن بعض الأمارات الموجودة علی خلافها معتبرة عند الشارع و إن کان مخالفا للاحتیاط فحینئذ یعمل بالاحتیاط فی المسألة الفرعیة و کذا لو کان مخالفا للاستصحاب المثبت للتکلیف.   
فحاصل الأمر یرجع إلی العمل بالاحتیاط فی المسألة الأصولیة أعنی نصب الطریق إذا لم یعارضه الاحتیاط فی المسألة الفرعیة فالعمل مطلقا علی الاحتیاط اللهم إلا أن یقال إنه یلزم الحرج من الاحتیاط فی موارد جریان الاحتیاط فی نفس المسألة کالشک فی الجزئیة و فی موارد الاستصحابات المثبتة للتکلیف و النافیة له بعد العلم الإجمالی بوجوب العمل فی بعضها علی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 217  
خلاف الحالة السابقة إذ یصیر حینئذ کالشبهة المحصورة فتأمل.   
و خامسا سلمنا العلم الإجمالی بوجود الطریق المجعول و عدم المتیقن و عدم وجوب الاحتیاط لکن نقول إن ذلک لا یوجب تعیین العمل بالظن فی مسألة تعیین الطریق فقط بل هو مجوز له کما یجوز العمل بالظن فی المسألة الفرعیة.   
و ذلک لأن الطریق المعلوم نصبه إجمالا إن کان منصوبا حتی حال انفتاح باب العلم فیکون هو فی عرض الواقع مبرئا للذمة بشرط العلم به کالواقع المعلوم مثلا إذا فرضنا حجیة الخبر مع الانفتاح تخیر المکلف بین امتثال ما علم کونه حکما واقعیا بتحصیل العلم به و بین امتثال مؤدی الطریق المجعول الذی علم جعله بمنزلة الواقع فکل من الواقع و مؤدی الطریق مبرئ مع العلم به فإذا انسد باب العلم التفصیلی بأحدهما تعین الآخر و إذا انسد باب العلم التفصیلی بهما تعین العمل فیهما بالظن فلا فرق بین الظن بالواقع و الظن بمؤدی الطریق فی کون کل واحد منهما امتثالا ظنیا.   
و إن کان ذلک الطریق منصوبا عند انسداد باب العلم بالواقع فنقول إن تقدیمه حینئذ علی العمل بالظن إنما هو مع العلم به و تمییزه عن غیره إذ حینئذ یحکم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطریق المعلوم إذ فیه عدول عن الامتثال القطعی إلی الظنی فکذا مع العلم الإجمالی بناء علی أن الامتثال التفصیلی مقدم علی الإجمالی أو لأن الاحتیاط یوجب الحرج المؤدی إلی الاختلال.   
أما مع انسداد باب العلم بهذا الطریق و عدم تمیزه عن غیره إلا بإعمال مطلق الظن فالعقل لا یحکم بتقدیم إحراز الطریق بمطلق الظن علی إحراز الواقع بمطلق الظن.   
و کأن المستدل توهم أن مجرد نصب الطریق و لو مع عروض الاشتباه فیه موجب لصرف التکلیف عن الواقع إلی العمل بمؤدی الطریق کما ینبئ عنه قوله و حاصل القطعین إلی أمر واحد و هو التکلیف الفعلی بالعمل بمؤدیات الطرق و سیأتی مزید توضیح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالی.   
فإن قلت نحن نری أنه إذا عین الشارع طریقا للواقع عند انسداد باب العلم به ثم انسد باب العلم بذلک الطریق کان البناء علی العمل بالظن فی الطریق دون نفس الواقع أ لا تری أن المقلد یعمل بالظن فی تعیین المجتهد لا فی نفس الحکم الواقعی و القاضی یعمل بالظن فی تحصیل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات لا فی تحصیل الحق الواقعی بین المتخاصمین.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 218  
قلت فرق بین ما نحن فیه و بین المثالین فإن الظنون الحاصلة للمقلد و القاضی فی المثالین بالنسبة إلی نفس الواقع أمور غیر مضبوطة کثیرة المخالفة للواقع مع قیام الإجماع علی عدم جواز العمل بها کالقیاس بخلاف ظنونهما المعمولة فی تعیین الطریق فإنها حاصلة من أمارات منضبطة غالبة المطابقة لم یدل دلیل بالخصوص علی عدم جواز العمل بها.   
فالمثال المطابق لما نحن فیه أن یکون الظنون المعمولة فی تعیین الطریق بعینها هی المعمولة فی تحصیل الواقع لا یوجد بینهما فرق من جهة العلم الإجمالی بکثرة مخالفة إحداهما للواقع و لا من جهة منع الشارع عن إحداهما بالخصوص کما أنا لو فرضنا أن الظنون المعمولة فی نصب الطریق علی العکس فی المثالین کان المتعین العمل بالظن فی نفس الواقع دون الطریق.   
فما ذکرنا من العمل علی الظن سواء تعلق بالطریق أم بنفس الواقع فإنما هو مع مساواتهما من جمیع الجهات فإنا لو فرضنا أن المقلد یقدر علی إعمال نظیر الظنون التی یعملها لتعیین المجتهد فی الأحکام الشرعیة مع قدرة الفحص عما یعارضها علی الوجه المعتبر فی العمل بالظن لم یجب علیه العمل بالظن فی تعیین المجتهد بل وجب علیه العمل بظنه فی تعیین الحکم الواقعی و کذا القاضی إذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا یعمل به و إذا أخبره هذا العادل بعینه بطریق قطع هذه المخاصمة یأخذ به فإنما هو لأجل قدرته علی الاجتهاد فی مسألة الطریق بإعمال الظنون و بذل الجهد فی المعارضات و دفعها بخلاف الظن بحقیة أحد المتخاصمین فإنه مما یصعب الاجتهاد و بذل الوسع فی فهم الحق من المتخاصمین لعدم انضباط الأمارات فی الوقائع الشخصیة و عدم قدرة المجتهد علی الإحاطة بها حتی یأخذ بالأخری.   
و کما أن المقلد عاجز عن الاجتهاد فی المسألة الکلیة کذلک القاضی عاجز عن الاجتهاد فی الوقائع الشخصیة فتأمل.   
هذا مع إمکان أن یقال إن مسألة عمل القاضی بالظن فی الطریق مغایرة لمسألتنا من جهة أن الشارع لم یلاحظ الواقع فی نصب الطریق و أعرض عنه و جعل مدار قطع الخصومة علی الطرق التعبدیة مثل الإقرار و البینة و الیمین و النکول و القرعة و شبهها بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد علی الأحکام الواقعیة فإن الظاهر أن مبناها علی الکشف الغالبی عن الواقع و وجه تخصیصها من بین سائر الأمارات کونها أغلب مطابقة للواقع و کون غیرها غیر غالب المطابقة بل غالب المخالفة کما ینبئ عنه ما ورد فی العمل بالعقول فی دین الله (: و أنه لیس شی‌ء أبعد عن دین الله من عقول الرجال و أن ما یفسده أکثر مما یصلحه و أن الدین یمحق بالقیاس)   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 219  
و نحو ذلک.   
و لا ریب أن المقصود من نصب الطریق إذا کان غلبة الوصول إلی الواقع لخصوصیة فیها من بین سائر الأمارات ثم انسد باب العلم بذلک الطریق المنصوب و التجأ إلی إعمال سائر الأمارات التی لم یعتبرها الشارع فی نفس الحکم لوجوب الأوفق منها بالواقع فلا فرق بین إعمال هذه الأمارات فی تعیین ذلک الطریق و بین إعمالها فی نفس الحکم الواقعی بل الظاهر أن إعمالها فی نفس الواقع أولی لإحراز المصلحة الأولیة التی هی أحق بالمراعاة من مصلحة نصب الطریق فإن غایة ما فی نصب الطریق من المصلحة ما به یتدارک المفسدة المترتبة علی مخالفة الواقع اللازمة من العمل بذلک الطریق لا إدراک المصلحة الواقعیة و لهذا اتفق العقل و النقل علی ترجیح الاحتیاط علی تحصیل الواقع بالطریق المنصوب فی غیر العبادات مما لا یعتبر فیه نیة الوجه اتفاقا بل الحق ذلک فیها أیضا کما مرت الإشارة إلیه فی إبطال وجوب فإن قلت العمل بالظن فی الطریق عمل بالظن فی الامتثال الظاهری و الواقعی لأن الفرض إفادة الطریق للظن بالواقع بخلاف غیر ما ظن طریقیته فإنه ظن بالواقع و لیس ظنا بتحقق الامتثال فی الظاهر بل الامتثال الظاهری مشکوک أو موهوم بحسب احتمال اعتبار ذلک الظن قلت أولا إن هذا خروج عن الفرض لأن مبنی الاستدلال المتقدم علی وجوب العمل   
بالظن فی الطریق و إن لم یکن الطریق مفیدا للظن به أصلا نعم قد اتفق فی الخارج أن الأمور التی یعلم بوجود الطریق فیها إجمالا مفیدة للظن شخصا أو نوعا لا أن مناط الاستدلال اتباع الظن بالطریق المفید للظن بالواقع.   
و ثانیا أن هذا یرجع إلی ترجیح بعض الأمارات الظنیة علی بعض باعتبار الظن باعتبار بعضها شرعا دون الآخر بعد الاعتراف بأن مؤدی دلیل الانسداد حجیة الظن بالواقع لا بالطریق.   
و سیجی‌ء الکلام فی أن نتیجة دلیل الانسداد علی تقدیر إفادته اعتبار الظن بنفس الحکم کلیة بحیث لا یرجع بعض الظنون علی بعض أو مهملة بحیث یجب الترجیح بین الظنون ثم التعمیم مع فقد المرجح.   
و الاستدلال المذکور مبنی علی إنکار ذلک کله و أن دلیل الانسداد جار فی مسألة تعیین   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 220  
الطریق و هی المسألة الأصولیة لا فی نفس الأحکام الواقعیة الفرعیة بناء منه علی أن الأحکام الواقعیة بعد نصب الطرق لیست مکلفا بها تکلیفا فعلیا إلا بشرط قیام تلک الطرق علیها فالمکلف به فی الحقیقة مؤدیات تلک الطرق لا الأحکام الواقعیة من حیث هی.   
و قد عرفت مما ذکرنا أن نصب هذه الطرق لیس إلا لأجل کشفها الغالبی عن الواقع و مطابقتها له فإذا دار الأمر بین إعمال الظن فی تعیینها أو فی تعیین الواقع لم یکن رجحان للأول.   
ثم إذا فرضنا أن نصبها لیس لمجرد الکشف بل لأجل مصلحة یتدارک بها مصلحة الواقع لکن لیس مفاد نصبها تقیید الواقع بها و اعتبار مساعدتها فی إرادة الواقع بل مؤدی وجوب العمل بها جعلها عین الواقع و لو بحکم الشارع لا قیدا له و الحاصل أنه فرق بین أن یکون مرجع نصب هذه الطرق إلی قول الشارع لا أرید من الواقع إلا ما ساعد علیه ذلک الطریق فینحصر التکلیف الفعلی حینئذ فی مؤدیات الطرق و لازمه إهمال ما لم یؤد إلیه الطریق من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطریق أم انسد و بین أن یکون التکلیف الفعلی بالواقع باقیا علی حاله إلا أن الشارع حکم بوجوب البناء علی کون مؤدی الطریق هو ذلک الواقع فمؤدی هذه الطرق واقع جعلی فإذا انسد طریق العلم إلیه و دار الأمر بین الظن بالواقع الحقیقی و بین الظن بما جعله الشارع واقعا فلا ترجیح إذ الترجیح مبنی علی إغماض الشارع عن الواقع.   
و بذلک ظهر ما فی قول بعضهم من (أن التسویة بین الظن بالواقع و الظن بالطریق إنما تحسن لو کان أداء التکلیف المتعلق بکل من الفعل و الطریق المقرر مستقلا لقیام الظن بکل من التکلیفین حینئذ مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر و أما لو کان أحد التکلیفین منوطا بالآخر مقیدا له فمجرد حصول الظن بأحدهما دون حصول الظن بالآخر المقید له لا یقتضی الحکم بالبراءة و حصول البراءة فی صورة العلم بأداء الواقع إنما هو لحصول الأمرین به نظرا إلی أداء الواقع و کونه من الوجه المقرر لکون العلم طریقا إلی الواقع فی العقل و الشرع فلو کان الظن بالواقع ظنا بالطریق جری ذلک فیه أیضا لکنه لیس کذلک فلذا لا یحکم بالبراءة معه انتهی).   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 221  
الوجه الثانی (ما ذکره بعض المحققین من المعاصرین مع الوجه الأول و بعض الوجوه الآخر قال لا ریب فی کوننا مکلفین بالأحکام الشرعیة و لم یسقط عنا التکلیف بالأحکام الشرعیة فی الجملة و أن الواجب علینا أولا هو تحصیل العلم بتفریغ الذمة فی حکم المکلف بأن یقطع معه بحکمه بتفریغ ذمتنا عما کلفنا به و سقوط التکلیف عنا سواء حصل العلم منه بأداء الواقع أو لا حسب ما مر تفصیل القول فیه.   
و حینئذ فنقول إن صح لنا تحصیل العلم بتفریغ الذمة فی حکم الشارع فلا إشکال فی وجوبه و حصول البراءة به و إن انسد علینا سبیل العلم به کان الواجب علینا تحصیل الظن بالبراءة فی حکمه إذ هو الأقرب إلی العلم به فتعین الأخذ به عند التنزل من العلم فی حکم العقل بعد انسداد سبیل العلم به و القطع ببقاء التکلیف دون ما یحصل معه الظن بأداء الواقع کما یدعیه القائل بأصالة حجیة الظن.  
و بینهما بون بعید إذ المعتبر فی الوجه الأول هو الأخذ بما یظن کونه حجة بقیام دلیل ظنی علی حجیته سواء حصل منه الظن بالواقع أو لا و فی الوجه الثانی لا یلزم حصول الظن بالبراءة فی حکم الشارع إذ لا یستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باکتفاء المکلف بذلک الظن فی العمل سیما بعد النهی عن اتباع الظن فإذا تعین تحصیل ذلک بمقتضی حکم العقل حسب ما عرفت یلزم اعتبار أمر آخر یظن معه رضا المکلف بالعمل به و لیس ذلک إلا الدلیل الظنی الدال علی حجیته فکل طریق قام دلیل ظنی علی حجیته و اعتباره عند الشارع یکون حجة دون ما لم یقم علیه ذلک انتهی بألفاظه) و أشار بقوله حسب ما مر تفصیل القول فیه إلی ما ذکره سابقا فی مقدمات هذا المطلب (حیث قال فی المقدمة الرابعة من تلک المقدمات   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 222  
أن المناط فی وجوب الأخذ بالعلم و تحصیل الیقین من الدلیل هل هو الیقین بمصادفة الأحکام الواقعیة الأولیة إلا أن یقوم دلیل علی الاکتفاء بغیره أو أن الواجب أولا هو تحصیل الیقین بتحصیل الأحکام و أداء الأعمال علی وجه إرادة الشارع منا فی الظاهر و حکم معه قطعا بتفریغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسیلة للوصول إلیها سواء علم مطابقته للواقع أو ظن ذلک أو لم یحصل به شی‌ء منهما وجهان) (الذی یقتضیه التحقیق هو الثانی فإنه القدر الذی یحکم العقل بوجوبه و دلت الأدلة المتقدمة علی اعتباره و لو حصل العلم بها علی الوجه المذکور لم یحکم العقل قطعا بوجوب تحصیل العلم بما فی الواقع و لم یقض شی‌ء من الأدلة الشرعیة بوجوب تحصیل شی‌ء آخر وراء ذلک بل الأدلة الشرعیة قائمة علی خلاف ذلک إذ لم یبن الشریعة من أول الأمر علی وجوب تحصیل کل من الأحکام الواقعیة علی سبیل القطع و الیقین و لم یقع التکلیف به حین انفتاح سبیل العلم بالواقع و فی ملاحظة طریقة السلف من زمن النبی صلی اللَّه علیه و آله و الأئمة علیهم السلام کفایة فی ذلک إذ لم یوجب النبی صلی اللَّه علیه و آله   
علی جمیع من فی بلده من الرجال و النسوان السماع منه فی تبلیغ الأحکام أو حصول التواتر لآحادهم بالنسبة إلی آحاد الأحکام أو قیام القرینة القاطعة علی عدم تعمد الکذب أو الغلط فی الفهم أو فی سماع اللفظ بالنظر إلی الجمیع بل لو سمعوه من الثقة اکتفوا به انتهی.   
ثم شرع فی إبطال دعوی حصول العلم بقول الثقة مطلقا إلی أن قال فتحصل مما قررناه أن العلم الذی هو مناط التکلیف أولا هو العلم بالأحکام من الوجه المقرر لمعرفتها و الوصول إلیها و الواجب بالنسبة إلی العمل هو أداؤه علی وجه یقطع معه بتفریغ الذمة فی حکم الشرع سواء حصل العلم بأدائه علی طبق الواقع أو علی طبق الطریق المقرر من الشارع و إن لم یعلم أو لم یظن بمطابقتها للواقع.  
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 223  
و بعبارة أخری لا بد من المعرفة بالتکلیف و أداء المکلف به علی وجه الیقین أو علی وجه منته إلی الیقین من غیر فرق بین الوجهین و لا ترتیب بینهما نعم لو لم یظهر طریق مقرر من الشارع لمعرفتها تعین الأخذ بالعلم بالواقع علی حسب إمکانه إذ هو طریق إلی الواقع بحکم العقل من غیر توقف لإیصاله إلی الواقع علی بیان الشرع بخلاف غیره من الطرق المقررة انتهی کلامه رفع مقامه).  
أقول ما ذکره فی مقدمات مطلبه من عدم الفرق بین علم المکلف بأداء الواقع علی ما هو علیه و بین العلم بأدائه من الطریق المقرر مما لا إشکال فیه نعم ما جزم به من أن المناط فی تحصیل العلم أولا هو العلم بتفریغ الذمة دون أداء الواقع علی ما هو علیه فیه أن تفریغ الذمة عما اشتغلت به إما بفعل نفس ما أراده الشارع فی ضمن الأوامر الواقعیة و إما بفعل ما حکم حکما جعلیا بأنه نفس المراد و هو مضمون الطرق المجعولة فتفریغ الذمة بهذا علی مذهب المخطئة من حیث إنه نفس المراد الواقعی بجعل الشارع لا من حیث إنه شی‌ء مستقل فی مقابل المراد الواقعی فضلا عن أن یکون هو المناط فی لزوم تحصیل العلم و الیقین.   
و الحاصل أن مضمون الأوامر الواقعیة المتعلقة بأفعال المکلفین مراد واقعی حقیقی و مضمون الأوامر الظاهریة المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة ذلک المراد الواقعی لکن علی سبیل الجعل لا الحقیقة.  
و قد اعترف المحقق المذکور حیث عبر عنه بأداء الواقع من الطریق المجعول فأداء کل من الواقع الحقیقی و الواقع الجعلی لا یکون بنفسه امتثالا و إطاعة للأمر المتعلق به ما لم یحصل العلم به نعم لو کان کل من الأمرین المتعلقین بالأداءین مما لا یعتبر فی سقوطه قصد الإطاعة و الامتثال کان مجرد کل منهما مسقطا للأمرین من دون امتثال و أما الامتثال للأمر بهما فلا یحصل إلا مع العلم.   
ثم إن هذین الأمرین مع التمکن من امتثالهما یکون المکلف مخیرا فی امتثال أیهما بمعنی أن المکلف مخیر بین تحصیل العلم بالواقع فیتعین علیه و ینتفی موضوع الأمر الآخر إذ المفروض کونه ظاهریا قد أخذ فی موضوعه عدم العلم بالواقع و بین ترک تحصیل الواقع و امتثال الأمر الظاهری هذا مع التمکن من امتثالهما.   
و أما لو تعذر علیه امتثال أحدهما تعین علیه امتثال الآخر کما لو عجز عن تحصیل العلم   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 224  
بالواقع و تمکن من سلوک الطریق المقرر لکونه معلوما له أو انعکس الأمر بأن تمکن من العلم و انسد علیه باب سلوک الطریق المقرر لعدم العلم به و لو عجز عنهما معا قام الظن بهما مقام العلم بهما بحکم العقل.   
فترجیح الظن بسلوک الطریق المقرر علی الظن بسلوک الواقع لم یعلم وجهه بل الظن بالواقع أولی فی مقام الامتثال لما أشرنا إلیه سابقا من حکم العقل و النقل بأولویة إحراز الواقع هذا فی الطریق المجعول فی عرض العلم بأن أذن فی سلوکه مع التمکن من العلم.   
و أما إذا نصبه بشرط العجز عن تحصیل العلم فهو أیضا کذلک ضرورة أن القائم مقام تحصیل العلم الموجب للإطاعة الواقعیة عند تعذره هی الإطاعة الظاهریة المتوقفة علی العلم بسلوک الطریق المجعول لا علی مجرد سلوکه.   
و الحاصل أن سلوک الطریق المجعول مطلقا أو عند تعذر العلم فی مقابل العمل بالواقع فکما أن العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا یوجب امتثالا و إنما یوجب فراغ الذمة من المأمور به واقعا لو لم یأخذ فیه تحققه علی وجه الامتثال فکذلک سلوک الطریق المجعول مطلقا فکل منهما موجب لبراءة الذمة واقعا و إن لم یعلم بحصوله بل و لو اعتقد عدم حصوله.   
و أما العلم بالفراغ المعتبر فی الإطاعة فلا یتحقق فی شی‌ء منهما إلا بعد العلم أو الظن القائم مقامه.   
فالحکم بأن الظن بسلوک الطریق المجعول یوجب الظن بفراغ الذمة بخلاف الظن بأداء الواقع فإنه لا یوجب الظن بفراغ الذمة إلا إذا ثبت حجیة ذلک الظن و إلا فربما یظن بأداء الواقع من طریق یعلم بعدم حجیته تحکم صرف.   
و منشأ ما ذکره قدس سره تخیل أن نفس سلوک الطریق الشرعی المجعول فی مقابل سلوک الطریق العقلی الغیر المجعول و هو العلم بالواقع الذی هو سبب تام لبراءة الذمة فیکون هو أیضا کذلک فیکون الظن بالسلوک ظنا بالبراءة بخلاف الظن بالواقع لأن نفس أداء الواقع لیس سببا تاما للبراءة حتی یحصل من الظن به الظن بالبراءة فقد قاس الطریق الشرعی بالطریق العقلی.   
و أنت خبیر بأن الطریق الشرعی لا یتصف بالطریقیة فعلا إلا بعد العلم به تفصیلا و إلا فسلوکه أعنی مجرد تطبیق الأعمال علیه مع قطع النظر عن حکم الشارع لغو صرف و لذلک أطلنا الکلام فی أن سلوک الطریق المجعول فی مقابل العمل بالواقع لا فی مقابل العلم بالعمل بالواقع.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 225  
و یلزم من ذلک کون کل من العلم و الظن المتعلق بأحدهما فی مقابل المتعلق بالآخر فدعوی أن الظن بسلوک الطریق یستلزم الظن بالفراغ بخلاف الظن بإتیان الواقع فاسدة.   
هذا کله مع ما علمت سابقا فی رد الوجه الأول من إمکان منع جعل الشارع طریقا إلی الأحکام و إنما اقتصر علی الطرق المنجعلة عند العقلاء و هو العلم ثم علی الظن الاطمئنانی.   
ثم إنک حیث عرفت أن مال هذا القول إلی أخذ نتیجة دلیل الانسداد بالنسبة إلی المسائل الأصولیة و هی حجیة الأمارات المحتملة للحجیة لا بالنسبة إلی نفس الفروع فاعلم أن فی مقابله قولا آخر لغیر واحد من مشایخنا المعاصرین قدست أسرارهم و هو عدم جریان دلیل الانسداد علی وجه یشمل مثل هذه المسألة الأصولیة أعنی حجیة الأمارات المحتملة و هذا هو القول الذی ذکرنا فی أول التنبیه أنه ذهب إلیه فریق و سیأتی الکلام فیه عند التکلم فی حجیة الظن المتعلق بالمسائل الأصولیة إن شاء الله تعالی.   
ثم اعلم أن بعض من لا خبرة له لما لم یفهم من دلیل الانسداد إلا ما تلقن من لسان بعض مشایخه و ظاهر عبارة کتاب القوانین رد القول الذی ذکرناه أولا عن بعض المعاصرین من حجیة الظن فی الطریق لا فی نفس الأحکام بمخالفته لإجماع العلماء حیث زعم أنهم بین من یعمم دلیل الانسداد لجمیع المسائل العلمیة أصولیة أو فقهیة کصاحب القوانین و بین من یخصصه بالمسائل الفرعیة فالقول بعکس هذا خرق للإجماع المرکب.   
و یدفعه أن المسألة لیست من التوقیفیات التی یدخلها الإجماع المرکب مع أن دعواه فی مثل هذه المسائل المستحدثة بشیعة جدا بل المسألة عقلیة فإذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظن فی مسألة تعیین الطرق فلا معنی لرده بالإجماع المرکب فلا سبیل إلی رده إلا بمنع جریان حکم العقل و جریان مقدمات الانسداد فی خصوصها کما عرفته منا أو فیها فی ضمن مطلق الأحکام الشرعیة کما فعله غیر واحد من مشایخنا   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 226

الأمر الثانی نتیجة دلیل الانسداد قضیة مهملة أو کلیة

اشارة

الأمر الثانی نتیجة دلیل الانسداد قضیة مهملة أو کلیة   
و هو أهم الأمور فی هذا الباب أن نتیجة دلیل الانسداد هل هی قضیة مهملة من حیث أسباب الظن فلا یعم الحکم لجمیع الأمارات الموجبة للظن إلا بعد ثبوت معمم من لزوم ترجیح بلا مرجح أو إجماع مرکب أو غیر ذلک أو قضیة کلیة لا تحتاج فی التعمیم إلی شی‌ء و علی التقدیر الأول فهل یثبت المرجح لبعض الأسباب علی بعض أم لم یثبت و علی التقدیر الثانی أعنی کون القضیة کلیة فکیف توجبه خروج القیاس مع أن الدلیل العقلی لا یقبل التخصیص فهنا مقامات

المقام الأول فی کون نتیجة دلیل الانسداد مهملة أو معینة

المقام الأول فی کون نتیجة دلیل الانسداد مهملة أو معینة   
و التحقیق أنه لا إشکال فی أن المقدمات السابقة التی حاصلها بقاء التکلیف و عدم التمکن من العلم و عدم وجوب الاحتیاط و عدم جواز الرجوع إلی القاعدة التی یقتضیها المقام إذا جرت فی مسألة تعین وجوب العمل بأی ظن حصل فی تلک المسألة من أی سبب و هذا الظن کالعلم فی عدم الفرق فی اعتباره بین الأسباب و الموارد و الأشخاص و هذا ثابت بالإجماع و بالعقل.   
و قد سلک هذا المسلک صاحب القوانین حیث إنه أبطل البراءة فی کل مسألة من غیر ملاحظة لزوم الخروج عن الدین و أبطل لزوم الاحتیاط کذلک مع قطع النظر عن لزوم الحرج و یظهر أیضا من صاحبی المعالم و الزبدة بناء علی اقتضاء ما ذکراه لإثبات حجیة خبر الواحد للعمل بمطلق   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 227  
الظن فلاحظ.   
لکنک قد عرفت مما سبق أنه لا دلیل علی بطلان جریان أصالة البراءة و أصالة الاحتیاط و الاستصحاب المطابق لأحدهما فی کل مورد مورد من مواردها بالخصوص إنما الممنوع جریانها فی جمیع المسائل للزوم المخالفة القطعیة الکثیرة و لزوم الحرج عن الاحتیاط و هذا المقدار لا یثبت إلا وجوب العمل بالظن فی الجملة من دون تعمیم بحسب الأسباب و لا بحسب الموارد و لا بحسب مرتبة الظن.   
و حینئذ فنقول إنه إما أن یقرر دلیل الانسداد علی وجه یکون کاشفا عن حکم الشارع بلزوم العمل بالظن بأن یقال إن بقاء التکالیف مع العلم بأن الشارع لم یعذرنا فی ترک التعرض لها و إهمالها مع عدم إیجاب الاحتیاط علینا و عدم بیان طریق مجعول فیها یکشف عن أن الظن جائز العمل و أن العمل به ماض عند الشارع و أنه لا یعاقبنا علی ترک واجب إذا ظن بعدم وجوبه و لا بفعل محرم إذا ظن بعدم تحریمه.   
فحجیة الظن علی هذا التقریر تعبد شرعی کشف عنه العقل من جهة دوران الأمر بین أمور کلها باطلة سواه فالاستدلال علیه من باب الاستدلال علی تعیین أحد طرفی المنفصلة أو أطرافها بنفی الباقی فیقال إن الشارع إما أن أعرض عن هذه التکالیف المعلومة إجمالا أو أراد الامتثال بها علی العلم أو أراد الامتثال المعلوم إجمالا أو أراد امتثالها من طریق خاص تعبدی أو أراد امتثالها الظنی و ما عدا الأخیر باطل فتعین هو.   
و إما أن یقرر علی وجه یکون العقل منشأ للحکم بوجوب الامتثال الظنی بمعنی حسن المعاقبة علی ترکه و قبح المطالبة بأزید منه کما یحکم بوجوب تحصیل العلم و عدم کفایة الظن عند التمکن من تحصیل العلم فهذا الحکم العقلی لیس من مجعولات الشارع إذ کما أن نفس وجوب الإطاعة و حرمة المعصیة بعد تحقق الأمر و النهی من الشارع لیس من الأحکام المجعولة للشارع بل شی‌ء یستقل به العقل لا علی وجه الکشف فکذلک کیفیة الإطاعة و أنه یکفی فیها الظن بتحصیل مراد الشارع فی مقام و یعتبر فیها العلم بتحصیل المراد فی مقام آخر إما تفصیلا أو إجمالا.   
و توهم أنه یلزم علی هذا انفکاک حکم العقل عن حکم الشرع مدفوع بما قررنا فی محله من أن التلازم بین الحکمین إنما هو مع قابلیة المورد لهما أما لو کان قابلا لحکم العقل دون الشرع فلا کما فی الإطاعة و المعصیة فإنهما لا یقبلان لورود حکم الشارع علیهما بالوجوب و التحریم الشرعیین بأن یرید فعل الأولی و ترک الثانیة بإرادة مستقلة غیر إرادة فعل المأمور به و ترک المنهی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 228  
عنه الحاصلة بالأمر و النهی حتی أنه لو صرح بوجوب الإطاعة و تحریم المعصیة کان الأمر و النهی للإرشاد لا للتکلیف إذ لا یترتب علی مخالفة هذا الأمر و النهی إلا ما یترتب علی ذات المأمور به و المنهی عنه أعنی نفس الإطاعة و المعصیة و هذا نفس دلیل الإرشاد کما فی أوامر الطبیب و لذا لا یحسن من الحکیم عقاب آخر أو ثواب آخر غیر ما یترتب علی نفس المأمور به و المنهی عنه فعلا أو ترکا من الثواب و العقاب.   
ثم إن هذین التقریرین مشترکان فی الدلالة علی التعمیم من حیث الموارد یعنی المسائل إذ علی الأول یدعی الإجماع القطعی علی أن العمل بالظن لا یفرق فیه بین أبواب الفقه و علی الثانی یقال إن العقل مستقل بعدم الفرق فی باب الإطاعة و المعصیة بین واجبات الفروع من أول الفقه إلی آخره و لا بین محرماتها کذلک فیبقی التعمیم من جهتی الأسباب و مرتبة الظن فنقول أما التقریر الثانی فهو یقتضی التعمیم و الکلیة من حیث الأسباب إذ العقل لا یفرق فی باب الإطاعة الظنیة بین أسباب الظن بل هو من هذه الجهة نظیر العلم لا یقصد منه إلا الانکشاف و أما من حیث مرتبة الانکشاف قوة و ضعفا فلا تعمیم فی النتیجة إذ لا یلزم من بطلان کلیة العمل بالأصول التی هی طرق شرعیة الخروج عنها بالکلیة بل یمکن الفرق فی مواردها بین الظن القوی البالغ حد سکون النفس فی مقابلها فیؤخذ به و بین ما دونه فیؤخذ بها.   
و أما التقریر الأول فالإهمال فیه ثابت من جهة الأسباب و من جهة المرتبة.   
إذا عرفت ذلک فنقول الحق فی تقریر دلیل الانسداد هو التقریر الثانی و أن التقریر علی وجه الکشف فاسد.   
أما أولا فلأن المقدمات المذکورة لا تستلزم جعل الشارع الظن مطلقا أو بشرط حصوله من أسباب خاصة حجة لجواز أن لا یجعل الشارع طریقا للامتثال بعد تعذر العلم أصلا بل عرفت فی الوجه الأول من الإیراد علی القول باعتبار الظن فی الطریق أن ذلک غیر بعید و هو أیضا طریق العقلاء فی التکالیف العرفیة حیث یعملون بالظن فی تکالیفهم العرفیة مع القطع بعدم جعل طریق لها من جانب الموالی و لا یجب علی الموالی نصب الطریق عند تعذر العلم نعم یجب علیهم الرضا بحکم العقل و یقبح علیهم المؤاخذة علی مخالفة الواقع الذی یؤدی إلیه الامتثال الظنی إلا أن یقال إن مجرد إمکان ذلک ما لم یحصل العلم به لا یقدح فی إهمال النتیجة و إجمالها فتأمل.   
و أما ثانیا فلأنه إذا بنی علی کشف المقدمات المذکورة عن جعل الظن علی وجه الإهمال و الإجمال صح المنع الذی أورده بعض المتعرضین لرد هذا الدلیل و قد أشرنا إلیه سابقا و حاصله   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 229  
أنه کما یحتمل أن یکون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن فی الجملة المتردد بین الکل و البعض المردد بین الأبعاض کذلک یحتمل أن یکون قد جعل لنا شیئا آخر حجة من دون اعتبار إفادته الظن لأنه أمر ممکن غیر مستحیل و المفروض عدم استقلال العقل بحکم فی هذا المقام فمن أین یثبت جعل الشارع الظن فی الجملة دون شی‌ء آخر و لم یکن لهذا المنع دفع أصلا إلا أن یدعی الإجماع علی عدم نصب شی‌ء آخر غیر الظن فی الجملة فتأمل.   
و أما ثالثا فلأنه لو صح کون النتیجة مهملة مجملة لم ینفع أصلا إن بقیت علی إجمالها و إن عینت فإما أن تعین فی ضمن کل الأسباب و إما أن تعین فی ضمن بعضها المعین و سیجی‌ء عدم تمامیة شی‌ء من هذین إلا بضمیمة الإجماع فیرجع الأمر بالأخرة إلی دعوی الإجماع علی حجیة مطلق الظن بعد الانسداد فتسمیته دلیلا عقلیا لا یظهر له وجه عدا کون الملازمة بین تلک المقدمات الشرعیة و نتیجتها عقلیة و هذا جار فی جمیع الأدلة السمعیة کما لا یخفی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 230

المقام الثانی فی أنه علی أحد التقریرین السابقین هل یحکم بتعمیم الظن من حیث الأسباب أو المرتبة أم لا

اشارة

المقام الثانی فی أنه علی أحد التقریرین السابقین هل یحکم بتعمیم الظن من حیث الأسباب أو المرتبة أم لا   
فنقول أما علی تقدیر کون العقل کاشفا عن حکم الشارع بحجیة الظن فی الجملة فقد عرفت أن الإهمال بحسب الأسباب و بحسب المرتبة و یذکر للتعمیم من جهتهما وجوه.

الأول من طرق التعمیم عدم المرجح لبعضها علی بعض

الأول من طرق التعمیم عدم المرجح لبعضها علی بعض   
فیثبت التعمیم لبطلان الترجیح بلا مرجح و الإجماع علی بطلان التخییر و التعمیم بهذا الوجه یحتاج إلی ذکر ما یصلح أن یکون مرجحا و إبطاله.   
و لیعلم أنه لا بد أن یکون المعین و المرجح معینا لبعض کاف بحیث لا یلزم من الرجوع بعد الالتزام به إلی الأصول محذور و إلا فوجوده لا یجدی.   
إذا تمهد هذا فنقول ما یصلح أن یکون معینا أو مرجحا أحد أمور ثلاثة الأول من هذه الأمور کون بعض الظنون متیقنا بالنسبة إلی الباقی بمعنی کونه واجب العمل قطعا علی کل تقدیر فیؤخذ به و یطرح الباقی للشک فی حجیته و بعبارة أخری یقتصر فی القضیة المهملة المخالفة للأصل علی المتیقن و إهمال النتیجة حینئذ من حیث الکم فقط لتردده بین الأقل المعین و الأکثر.   
و لا یتوهم أن هذا المقدار المتیقن حینئذ من الظنون الخاصة للقطع التفصیلی بحجیته لاندفاعه بأن المراد من الظن الخاص ما علم حجیته بغیر دلیل الانسداد فتأمل.   
الثانی کون بعض الظنون أقوی من بعض فتعین العمل علیه للزوم الاقتصار فی مخالفة الاحتیاط اللازم فی کل واحد من محتملات التکالیف الواقعیة من الواجبات و المحرمات علی القدر المتیقن و هو ما کان الاحتمال الموافق للاحتیاط فیه فی غایة البعد فإنه کلما ضعف الاحتمال   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 231  
الموافق للاحتیاط کان ارتکابه أهون.   
الثالث کون بعض الظنون مظنون الحجیة فإنه فی مقام دوران الأمر بینه و بین غیره یکون أولی من غیره إما لکونه أقرب إلی الحجیة من غیره و معلوم أن القضیة المهملة المجملة تحمل بعد صرفها إلی البعض بحکم العقل علی ما هو أقرب محتملاتها إلی الواقع و إما لکونه أقرب إلی إحراز مصلحة الواقع لأن المفروض رجحان مطابقته للواقع لأن المفروض کونه من الأمارات المفیدة للظن بالواقع و رجحان کونه بدلا عن الواقع لأن المفروض الظن بکونه طریقا قائما مقام الواقع بحیث یتدارک مصلحة الواقع علی تقدیر مخالفته له فاحتمال مخالفة هذه الأمارة للواقع و لبدله موهوم فی موهوم بخلاف احتمال مخالفة سائر الأمارات للواقع لأنها علی تقدیر مخالفتها للواقع لا یظن کونها بدلا عن الواقع.   
و نظیر ذلک ما لو تعلق غرض المریض بدواء تعذر الاطلاع العلمی علیه فدار الأمر بین دواءین أحدهما یظن کونه ذلک الدواء و علی تقدیر کونه غیره یظن کونه بدلا عنه فی جمیع الخواص و الآخر یظن أنه ذلک الدواء لکن لا یظن أنه علی تقدیر المخالفة بدل عنه و معلوم بالضرورة أن العمل بالأول أولی.   
ثم إن البعض المظنون الحجیة قد یعلم بالتفصیل کما إذا ظن حجیة الخبر المزکی رواته بعدل واحد أو حجیة الإجماع المنقول و قد یعلم إجمالا وجوده بین أمارات فالعمل بهذه الأمارات أرجح من غیرها الخارج من محتملات ذلک المظنون الاعتبار و هذا کما لو ظن عدم حجیة بعض الأمارات کالأولویة و الشهرة و الاستقراء و فتوی الجماعة الموجبة للظن فإنا إذا فرضنا نتیجة دلیل الانسداد مجملة مرددة بین هذه الأمور و غیرها و فرضنا الظن بعدم حجیة هذه لزم من ذلک الظن بأن الحجة فی غیرها و إن کان مرددا بین أبعاض ذلک الغیر فکان الأخذ بالغیر أولی من الأخذ بها لعین ما تقدم و إن لم یکن بین أبعاض ذلک الغیر مرجح فافهم.   
هذه غایة ما یمکن أن یقال فی ترجیح بعض الظنون علی بعض لکن نقول إن المسلم من هذه فی الترجیح لا ینفع و الذی ینفع غیر مسلم کونه مرجحا.   
توضیح ذلک هو أن المرجح الأول و هو تیقن البعض بالنسبة إلی الباقی و إن کان من المرجحات بل لا یقال له المرجح لکونه معلوم الحجیة تفصیلا و غیره مشکوک الحجیة فیبقی تحت الأصل لکنه لا ینفع لقلته و عدم کفایته لأن القدر المتیقن من هذه الأمارات هو الخبر الذی زکی جمیع رواته بعدلین و لم یعمل فی تصحیح رجاله و لا فی تمییز مشترکاته بظن أضعف نوعا من   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 232  
سائر الأمارات الأخر و لم یوهن لمعارضته شی‌ء منها و کان معمولا به عند الأصحاب کلا أو جلا و مفیدا للظن الاطمئنانی بالصدور إذ لا ریب أنه کلما انتفی أحد هذه الأمور الخمسة فی خبر احتمل کون غیره حجة دونه فلا یکون متیقن الحجیة علی کل تقدیر.   
و أما عدم کفایة هذا الخبر لندرته فهو واضح مع أنه لو کان بنفسه کثیرا کافیا لکن یعلم إجمالا بوجود مخصصات کثیرة و مقیدات له فی الأمارات الأخر فیکون نظیر ظواهر الکتاب فی عدم جواز التمسک بها مع قطع النظر عن غیرها إلا أن یؤخذ بعد الحاجة إلی التعدی منها بما هو متیقن بالإضافة إلی ما بقی فتأمل.   
و أما المرجح الثانی و هو کون بعضها أقوی ظنا من الباقی ففیه أن ضبط مرتبة خاصة له متعسر أو متعذر لأن القوة و الضعف إضافیان و لیس تعارض القوی مع الضعیف هنا فی متعلق واحد حتی یذهب الظن من الأضعف و یبقی فی الأمارة الأخری نعم یوجد مرتبة خاصة و هو الظن الاطمئنانی الملحق بالعلم حکما بل موضوعا لکنه نادر التحقق مع أن کون القوة معینة للقضیة المجملة محل منع إذ لا یستحیل أن یعتبر الشارع فی حال الانسداد ظنا یکون أضعف من غیره کما هو المشاهد فی الظنون الخاصة فإنها لیست علی الإطلاق أقوی من غیرها بالبدیهة و ما تقدم فی تقریب مرجحیة القوة إنما هو مع کون إیجاب العمل بالظن عند انسداد باب العلم من منشئات العقل و أحکامه.   
و أما علی تقدیر کشف مقدمات الانسداد عن أن الشارع جعل الظن حجة فی الجملة و تردد أمره فی أنظارنا بین الکل و الأبعاض فلا یلزم من کون بعضها أقوی کونه هو المجعول حجة لأنا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الأضعف و طرح الأقوی فی موارد کثیرة.   
و أما المرجح الثالث و هو الظن باعتبار بعض فیؤخذ به لأحد الوجهین المتقدمین ففیه مع أن الوجه الثانی لا یفید لزوم التقدیم بل أولویته أن الترجیح علی هذا الوجه یشبه الترجیح بالقوة و الضعف فی أن مداره علی الأقرب إلی الواقع و حینئذ فإذا فرضنا کون الظن الذی لم یظن بحجیته أقوی ظنا بمراتب من الظن الذی ظن حجیته فلیس بناء العقلاء علی ترجیح الثانی فیرجع الأمر إلی لزوم ملاحظة الموارد الخاصة و عدم وجود ضابطة کلیة بحیث یؤخذ بها فی ترجیح الظن المظنون الاعتبار نعم لو فرض تساوی أبعاض الظنون دائما من حیث القوة و الضعف کان ذلک المرجح بنفسه منضبطا و لکن الفرض مستبعد بل مستحیل مع أن اللازم علی هذا أن لا یعمل بکل مظنون الحجیة بل بما ظن حجیته بظن قد ظن حجیته لأنه أبعد عن مخالفة الواقع و بدله بناء علی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 233  
التقریر المتقدم.   
و أما الوجه الأول المذکور فی تقریب ترجیح مظنون الاعتبار علی غیره ففیه أولا أنه لا أمارة تفید الظن بحجیة أمارة علی الإطلاق فإن أکثر ما أقیم علی حجیة الأدلة من الأمارات الظنیة المبحوث عنها الخبر الصحیح و معلوم عند المنصف أن شیئا مما ذکروه لحجیته لا یوجب الظن بها علی الإطلاق و ثانیا أنه لا دلیل علی اعتبار مطلق الظن فی مسألة تعیین هذا الظن المجمل.   
ثم إنه قد توهم غیر واحد أنه لیس المراد اعتبار مطلق الظن و حجیته فی مسألة تعیین القضیة المهملة و إنما المقصود ترجیح بعضها علی بعض.   
فقال بعضهم فی توضیح لزوم الأخذ بمظنون الاعتبار بعد الاعتراف بأنه لیس المقصود هنا إثبات حجیة الظنون المظنونة الاعتبار بالأمارات الظنیة القائمة علیها لیکون الاتکال فی حجیتها علی مجرد الظن (إن الدلیل العقلی المثبت لحجیتها هو الدلیل العقلی المذکور و الحاصل من تلک الأمارات الظنیة هو ترجیح بعض الظنون علی البعض فیمنع ذلک من إرجاع القضیة المهملة إلی الکلیة بل یقتصر فی مفاد القضیة المهملة علی تلک الجملة فالظن المفروض إنما یبعث علی صرف مفاد الدلیل المذکور إلی ذلک و عدم صرفه إلی سائر الظنون نظرا إلی حصول القوة بالنسبة إلیها لانضمام الظن بحجیتها إلی الظن بالواقع فإذا قطع العقل بحجیة الظن بالقضیة المهملة ثم وجد الحجیة متساویة بالنظر إلی الجمیع حکم بحجیة الکل و أما إذا وجدها مختلفة و کان جملة منها أقرب إلی الحجیة من الباقی نظرا إلی الظن بحجیتها دون الباقی فلا محالة یقدم المظنون علی المشکوک و المشکوک علی الموهوم فی مقام الحیرة و الجهالة فلیس الظن مثبتا لحجیة ذلک الظن و إنما هو قاض بتقدیم جانب الحجیة فی تلک الظنون فینصرف إلیه ما قضی به الدلیل المذکور.   
ثم اعترض علی نفسه بأن صرف الدلیل إلیها إن کان علی وجه الیقین تم ما ذکر و إلا کان اتکالا علی الظن و الحاصل أنه لا قطع لصرف الدلیل إلی تلک الظنون)   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 234  
(ثم أجاب بأن الاتکال لیس علی الظن بحجیتها و لا علی الظن بترجیح تلک الظنون علی غیرها بل التعویل علی القطع بالترجیح.   
و توضیحه أن قضیة دلیل الانسداد حجیة الظن علی سبیل الإهمال فیدور الأمر بین القول بحجیة الجمیع و البعض ثم الأمر فی البعض یدور بین المظنون و غیره و قضیة العقل فی الدوران بین الکل و البعض هو الاقتصار علی البعض أخذا بالمتیقن و لذا قال علماء المیزان إن المهملة فی قوة الجزئیة و لو لم یتعین البعض فی المقام و دارت الحجیة بینه و بین سائر الأبعاض من غیر تفاوت فی نظر العقل لزم الحکم بحجیة الکل لبطلان الترجیح من غیر مرجح و أما لو کانت حجیة البعض مما فیه الکفایة مظنونة بخصوصه بخلاف الباقی کان ذلک أقرب إلی الحجیة من غیره مما لم یقم علی حجیته دلیل فیتعین عند العقل الأخذ به دون غیره فإن الرجحان حینئذ قطعی وجدانی و الترجیح من جهته لیس ترجیحا بمرجح ظنی و إن کان ظنا بحجیة تلک الظنون فإن کون المرجح ظنیا لا یقتضی کون الترجیح ظنیا و هو ظاهر انتهی کلامه رفع مقامه).   
أقول قد عرفت سابقا أن مقدمات دلیل الانسداد إما أن تجعل کاشفة عن کون الظن فی الجملة حجة علینا بحکم الشارع کما یشعر به قوله کان بعض الظنون أقرب إلی الحجیة من الباقی و إما أن تجعل منشأ لحکم العقل بتعیین إطاعة الله سبحانه حین الانسداد علی وجه الظن کما یشعر به قوله نظرا إلی حصول القوة لتلک الجملة لانضمام الظن بحجیتها إلی الظن بالواقع.   
فعلی الأول إذا کان الظن المذکور مرددا بین الکل و البعض اقتصر علی البعض کما ذکره لأنه القدر المتیقن و أما إذا تردد ذلک البعض بین الأبعاض فالمعین لأحد المحتملین أو المحتملات لا یکون إلا بما یقطع بحجیته کما أنه إذا احتمل فی الواقعة الوجوب و الحرمة لا یمکن ترجیح أحدهما بمجرد الظن به إلا بعد إثبات حجیة ذلک الظن.   
بل التحقیق أن المرجح لأحد الدلیلین عند التعارض کالمعین لأحد الاحتمالین یتوقف علی القطع باعتباره عقلا أو نقلا و إلا فأصالة عدم اعتبار الظن لا فرق فی مجراها بین جعله دلیلا و جعله مرجحا هذا مع أن الظن المفروض إنما قام علی حجیة بعض الظنون فی الواقع من حیث الخصوص   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 235  
لا علی تعیین الثابت حجیته بدلیل الانسداد فتأمل.   
و أما علی الثانی فالعقل إنما یحکم بوجوب الإطاعة علی الوجوب الأقرب إلی الواقع فإذا فرضنا أن مشکوک الاعتبار یحصل منه ظن بالواقع أقوی مما یحصل من الظن المظنون الاعتبار کان الأول أولی بالحجیة فی نظر العقل.   
(و لذا قال صاحب المعالم إن العقل قاض بأن الظن إذا کان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة و الضعف فالعدول عن القوی منها إلی الضعیف قبیح انتهی).   
نعم لو کان قیام الظن علی حجیة بعضها مما یوجب قوتها فی نظر العقل لأنها جامعة لإدراک الواقع أو بدله علی سبیل الظن بخلافه رجع الترجیح به إلی ما ذکرنا سابقا و ذکرنا ما فیه.   
و حاصل الکلام یرجع إلی أن الظن بالاعتبار إنما یکون صارفا للقضیة إلی ما قام علیه من الظنون إذا حصل القطع بحجیته فی تعیین الاحتمالات أو صار موجبا لکون الإطاعة بمقتضاها أتم لجمعها بین الظن بالواقع و الظن بالبدل و الأول موقوف علی حجیة مطلق الظن و الثانی لا اطراد له لأنه قد یعارضها قوة المشکوک الاعتبار.   
و ربما التزم بالأول بعض من أنکر حجیة مطلق الظن و أورده إلزاما علی القائلین بمطلق الظن فقال کما یقولون (یجب علینا فی کل واقعة البناء علی حکم و لعدم کونه معلوما لنا یجب فی تعیینه العمل بالظن فکذا نقول بعد ما وجب علینا العمل بالظن و لم نعلم تعیینه یجب علینا فی تعیین هذا الظن العمل بالظن.   
ثم اعترض علی نفسه بما حاصله أن وجوب العمل بمظنون الحجیة لا ینفی غیره فقال قلنا نعم و لکن لا یکون حینئذ دلیل علی حجیة ظن آخر إذ بعد ثبوت حجیة الظن المظنون الحجیة ینفتح باب الأحکام و لا یجری دلیلک فیه و یبقی تحت أصالة عدم الحجیة).   
و فیه أنه إذا التزم باقتضاء مقدمات الانسداد مع فرض عدم المرجح العمل بمطلق الظن فی الفروع دخل الظن المشکوک الاعتبار و موهومه فلا مورد للترجیح و التعیین حتی یعین بمطلق   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 236  
الظن لأن الحاجة إلی التعیین بمطلق الظن فرع عدم العمل بمطلق الظن و بعبارة أخری إما أن یکون مطلق الظن حجة و إما لا فعلی الأول لا مورد للتعیین و الترجیح و علی الثانی لا یجوز الترجیح بمطلق الظن فالترجیح بمطلق الظن ساقط علی کل تقدیر و لیس للمتعرض القلب بأنه إن ثبت حجیة مطلق الظن تعین ترجیح مظنون الاعتبار به إذ علی تقدیر ثبوت حجیة مطلق الظن لا یتعقل ترجیح حتی یتعین الترجیح بمطلق الظن.   
ثم إن لهذا المعترض کلاما فی ترجیح مظنون الاعتبار بمطلق الظن لا من حیث حجیة مطلق الظن حتی یقال إن بعد ثبوتها لا مورد للترجیح لا بأس بالإشارة إلیه و إلی ما وقع من الخلط و الغفلة منه فی المراد بالترجیح هنا فقال معترضا علی القائل بما قدمنا من أن ترجیح أحد المحتملین عین تعیینه بالاستدلال (إن هذا القائل خلط بین ترجیح الشی‌ء و تعیینه و لم یعرف الفرق بینهما و لبیان هذا المطلب نقدم مقدمة ثم نجیب عن کلامه و هی أنه لا ریب فی بطلان الترجیح بلا مرجح فإنه مما یحکم بقبحه العقل و العرف و العادة بل یقولون بامتناعه الذاتی کالترجیح بلا مرجح و المراد بالترجیح بلا مرجح هو سکون النفس إلی أحد الطرفین و المیل إلیه من غیر مرجح و إن لم یحکم بتعیینه وجوبا و أما الحکم بذلک فهو أمر آخر وراء ذلک.   
ثم أوضح ذلک بأمثلة منها أنه لو دار أمر العبد فی أحکام السلطان المرسلة إلیه بین أمور و کان بعضها مظنونا بظن لم یعلم حجیته من طرف السلطان صح له ترجیح المظنون و لا یجوز له الحکم بلزوم ذلک و منها أنه لو أقدم علی أحد طعامان أحدهما ألذ من الآخر فاختاره علیه لم یرتکب ترجیحا بلا مرجح و إن لم یلزم أکل الألذ و لکن لو حکم بلزوم الأکل لا بد من تحقق دلیل علیه و لا یکفی مجرد الألذیة نعم لو کان أحدهما مضرا صح الحکم باللزوم.   
ثم قال و بالجملة فالحکم بلا دلیل غیر الترجیح بلا مرجح فالمرجح غیر الدلیل و الأول یکون فی مقام المیل و العمل و الثانی یکون فی مقام التصدیق و الحکم.   
ثم قال أن لیس المراد أنه یجب العمل بالظن المظنون حجیته و أنه الذی یجب العمل به بعد انسداد باب العلم بل مراده أنه بعد ما وجب علی المکلف   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 237  
لانسداد باب العلم و بقاء التکلیف العمل بالظن و لا یعلم أی ظن لو عمل بالظن المظنون حجیته أی نقض یلزم علیه فإن قلت ترجیح بلا مرجح فقد غلطت غلطا ظاهرا و إن کان غیره فبینه حتی ننظر انتهی کلامه).   
أقول لا یخفی أنه لیس المراد من أصل دلیل الانسداد إلا وجوب العمل بالظن فإذا فرض أن هذا الواجب تردد بین ظنون فلا غرض إلا فی تعیینه بحیث یحکم بأن هذا هو الذی یجب العمل به شرعا حتی یبنی المجتهد علیه فی مقام العمل و یلتزم بمؤداه علی أنه حکم شرعی عزمی من الشارع و أما دواعی ارتکاب بعض الظنون دون بعض فهی مختلفة غیر منضبطة فقد یکون الداعی إلی الاختیار موجودا فی موهوم الاعتبار لغرض من الأغراض و قد یکون فی مظنون الاعتبار فلیس الکلام إلا فی أن الظن بحجیة بعض الظنون هل یوجب الأخذ بتلک الظنون شرعا بحیث یکون الآخذ بغیره لداع من الدواعی معاقبا عند الله فی ترک ما هو وظیفته من سلوک الطریق و بعبارة أخری هل یجوز شرعا أن یعمل المجتهد بغیر مظنون الاعتبار أم لا یجوز.   
إن قلت لا یجوز شرعا قلنا فما الدلیل الشرعی بعد جواز العمل بالظن فی الجملة علی أن تلک المهملة غیر هذه الجزئیة و إن قلت یجوز لکن بدلا عن مظنون الاعتبار لا جمعا بینهما فهذا هو التخییر الذی التزم المعمم ببطلانه و إن قلت یجوز جمعا بینهما فهذا هو مطلب المعمم.   
فلیس المراد بالمرجح ما یکون داعیا إلی إرادة أحد الطرفین بل المراد ما یکون دلیلا علی حکم الشارع و من المعلوم أن هذا الحکم الوجوبی لا یکون إلا عن حجة شرعیة فلو کان هی مجرد الظن بوجوب العمل بذلک البعض فقد لزم العمل بمطلق الظن عند اشتباه الحکم الشرعی فإذا جاز ذلک فی هذا المقام لم لا یجوز فی سائر المقامات فلم قلتم إن نتیجة دلیل الانسداد حجیة الظن فی الجملة.   
و بعبارة أخری لو اقتضی انسداد باب العلم فی الأحکام تعیین الأحکام المجهولة بمطلق الظن فلم منعتم إفادة ذلک الدلیل إلا لإثبات حجیة الظن فی الجملة و إن اقتضی تعیین الأحکام بالظن فی الجملة لم یوجب انسداد باب العلم فی تعیین الظن فی الجملة الذی وجب العمل به بمقتضی الانسداد العمل فی تعیینه بمطلق الظن.   
و حاصل الکلام أن المراد من المرجح هنا هو المعین و الدلیل الملزم من جانب الشارع لیس   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 238  
إلا فإن کان فی المقام شی‌ء غیر الظن فلیذکر و إن کان مجرد الظن فلم تثبت حجیة مطلق الظن.   
فثبت من جمیع ذلک أن الکلام لیس فی المرجح للفعل بل المطلوب المرجح للحکم بأن الشارع أوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذاک.   
و مما ذکرنا یظهر ما فی آخر کلام البعض المتقدم ذکره فی توضیح مطلبه من أن کون المرجح ظنیا لا یقتضی کون الترجیح ظنیا فإنا نقول إن کون المرجح قطعیا لا یقتضی ذلک بل إن قام دلیل علی اعتبار ذلک المرجح شرعا کان الترجیح به قطعیا و إلا فلیس ظنیا أیضا.   
ثم إن ما ذکره الأخیر فی مقدمته من أن الترجیح بلا مرجح قبیح بل محال یظهر منه خلط بین الترجیح بلا مرجح فی الإیجاد و التکوین و بینة فی مقام الإلزام و التکلیف فإن الأول محال لا قبیح و الثانی قبیح لا محال فالإضراب فی کلامه عن القبیح إلی الاستحالة لا مورد له فافهم فثبت مما ذکرنا أن تعیین الظن فی الجملة من بین الظنون بالظن غیر مستقیم و فی حکمه ما لو عین بعض الظنون لأجل الظن بعدم حجیة ما سواه کالأولویة و الاستقراء بل الشهرة حیث إن المشهور علی عدم اعتبارها بل لا یبعد دخول الأولین تحت القیاس المنهی عنه بل النهی عن العمل بالأولی منهما وارد فی قضیة أبان المتضمنة لحکم دیة أصابع المرأة فإنه یظن بذلک أن الظن المعتبر بحکم الانسداد فی ما عدا هذه و قد ظهر ضعف ذلک مما ذکرنا من عدم استقامة تعیین القضیة المهملة بالظن.   
و نزید هنا أن دعوی حصول الظن علی عدم اعتبار هذه الأمور ممنوعة لأن مستند الشهرة علی عدم اعتبارها لیس إلا عدم الدلیل عند المشهور علی اعتبارها فیبقی تحت الأصل لا لکونها منهیا عنها بالخصوص کالقیاس و مثل هذه الشهرة المستندة إلی الأصل لا یوجب الظن بالواقع.   
و أما دعوی کون الأولین قیاسا فنکذبه بعمل غیر واحد من أصحابنا علیهما بل الأولویة قد عمل بها غیر واحد من أهل الظنون الخاصة فی بعض الموارد.   
و منه یظهر الوهن فی دلالة قضیة أبان علی حرمة العمل علیها بالخصوص فلا یبقی ظن من الروایة بحرمة العمل علیها بالخصوص.   
و لو فرض ذلک دخل الأولویة فی ما قام الدلیل علی عدم اعتباره لأن الظن الحاصل من روایة أبان متیقن الاعتبار بالنسبة إلی الأولویة فحجیتها مع عدم حجیة الخبر الدال علی المنع عنها غیر محتملة فتأمل.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 239  
ثم بعد ما عرفت من عدم استقامة تعیین القضیة المهملة بمطلق الظن فاعلم أنه قد یصح تعیینها بالظن فی مواضع أحدها أن یکون الظن القائم علی حجیة بعض الظنون من المتیقن اعتباره بعد الانسداد إما مطلقا کما إذا قام فرد من الخبر الصحیح المتیقن اعتباره من بین سائر الأخبار و سائر الأمارات علی حجیة بعض ما دونه فإنه یصیر حینئذ متیقن الاعتبار لأجل قیام الظن المتیقن الاعتبار علی اعتباره و إما بالإضافة إلی ما قام علی اعتباره إذا ثبت حجیة ذلک الظن القائم کما لو قام الإجماع المنقول علی حجیة الاستقراء مثلا فإنه یصیر بعد إثبات حجیة الإجماع المنقول علی بعض الوجوه ظنا معتبرا و یلحق به ما هو متیقن بالنسبة إلیه کالشهرة إذا کانت متیقنة الاعتبار بالنسبة إلی الاستقراء بحیث لا یحتمل اعتباره دونها.   
لکن هذا مبنی علی عدم الفرق فی حجیة الظن بین کونه فی المسائل الفروعیة و کونه فی المسائل الأصولیة و إلا فلو قلنا إن الظن فی الجملة الذی قضی به مقدمات دلیل الانسداد إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعیة دون غیرها فالقدر المتیقن إنما هو متیقن بالنسبة إلی الفروع لا غیر.   
و ما ذکرنا سابقا من عدم الفرق بین تعلق الظن بنفس الحکم الفرعی و بین تعلقه بما جعل طریقا إلیه إنما هو بناء علی ما هو التحقیق من تقریر مقدمات الانسداد علی وجه یوجب حکومة العقل دون کشفه عن جعل الشارع و القدر المتیقن مبنی علی الکشف کما سیجی‌ء إلا أن یدعی أن القدر المتیقن فی الفروع هو متیقن فی المسائل الأصولیة أیضا.   
الثانی أن یکون الظن القائم علی حجیة ظن متحدا لا تعدد فیه کما إذا کان مظنون الاعتبار منحصرا فیما قام أمارة واحدة علی حجیته فإنه یعمل به فی تعیین المتبع و إن کان أضعف الظنون لأنه إذا انسد باب العلم فی مسألة تعیین ما هو المتبع بعد الانسداد و لم یجز الرجوع فیها إلی الأصول حتی الاحتیاط کما سیجی‌ء تعین الرجوع إلی الظن الموجود فی المسألة فیؤخذ به لما عرفت من أن کل مسألة انسد فیها باب العلم و فرض عدم صحة الرجوع فیها إلی مقتضی الأصول تعین بحکم العقل العمل بأی ظن وجد فی تلک المسألة.   
الثالث أن یتعدد الظنون فی مسألة تعیین المتبع بعد الانسداد بحیث یقوم کل واحد منها علی اعتبار طائفة من الأمارات کافیة فی الفقه لکن یکون هذه الظنون القائمة کلها فی مرتبة لا یکون اعتبار بعضها مظنونا فحینئذ إذا وجب بحکم مقدمات الانسداد فی مسألة تعیین المتبع الرجوع فیها إلی الظن فی الجملة و المفروض تساوی الظنون الموجودة فی تلک المسألة و عدم المرجح لبعضها   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 240  
وجب الأخذ بالکل بعد بطلان التخییر بالإجماع و تعسر ضبط البعض الذی لا یلزم العسر من الاحتیاط فیه.   
ثم علی تقدیر صحة تقریر دلیل الانسداد علی وجه الکشف فالذی ینبغی أن یقال إن اللازم علی هذا أولا هو الاقتصار علی المتیقن من الظنون و هل یلحق به کل ما قام المتیقن علی اعتباره وجهان أقواهما العدم کما تقدم إذ بناء علی هذا التقریر لا نسلم کشف العقل بواسطة مقدمات الانسداد إلا عن اعتبار الظن فی الجملة فی الفروع دون الأصول و الظن بحجیة الأمارة الفلانیة ظن بالمسألة الأصولیة.   
نعم مقتضی تقریر الدلیل علی وجه حکومة العقل أنه لا فرق بین تعلق الظن بالحکم الفرعی أو بحجیة طریق.   
ثم إن کان القدر المتیقن کافیا فی الفقه بمعنی أنه لا یلزم من العمل بالأصول فی مجاریها المحذور اللازم علی تقدیر الاقتصار علی المعلومات فهو و إلا فالواجب الأخذ بما هو المتیقن من الأمارات الباقیة الثابتة بالنسبة إلی غیرها فإن کفی فی الفقه بالمعنی الذی ذکرنا فهو و إلا فیؤخذ بما هو المتیقن بالنسبة و هکذا.   
ثم لو فرضنا عدم القدر المتیقن بین الأمارات أو عدم کفایة ما هو القدر المتیقن مطلقا أو بالنسبة فإن لم یکن علی شی‌ء منها أمارة فاللازم الأخذ بالکل لبطلان التخییر بالإجماع و بطلان طرح الکل بالفرض و فقد المرجح فتعین الجمع.   
و إن قام علی بعضها أمارة فإن کانت أمارة واحدة کما إذا قامت الشهرة علی حجیة جملة من الأمارات کان اللازم الأخذ بها لتعین الرجوع إلی الشهرة فی تعیین المتبع من بین الظنون و إن کانت أمارات متعددة قامت کل واحدة منها علی حجیة ظن مع الحاجة إلی جمیع تلک الظنون فی الفقه و عدم کفایة بعضها عمل بها و لا فرق حینئذ بین تساوی تلک الأمارات القائمة من حیث الظن بالاعتبار و العدم و بین تفاوتها فی ذلک.   
و أما لو قامت کل واحدة منها علی مقدار من الأمارات کاف فی الفقه فإن لم تتفاوت الأمارات القائمة فی الظن بالاعتبار وجب الأخذ بالکل کالأمارة الواحدة لفقد المرجح و إن تفاوتت فما قام متیقن أو مظنون الاعتبار علی اعتباره یصیر معینا لغیره کما إذا قام الإجماع المنقول بناء علی کونه مظنون الاعتبار علی حجیة أمارة غیر مظنون الاعتبار و قامت تلک الأمارة فإنها تتعین بذلک.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 241  
هذا کله علی تقدیر کون دلیل الانسداد کاشفا و أما علی ما هو المختار من کونه حاکما فسیجی‌ء الکلام فیه بعد الفراغ عن المعممات التی ذکروها لتعمیم النتیجة إن شاء الله تعالی.   
إذا عرفت ذلک فاللازم علی المجتهد أن یتأمل فی الأمارات حتی یعرف المتیقن منها حقیقة أو بالإضافة إلی غیرها و یحصل ما یمکن تحصیله من الأمارات القائمة علی حجیة تلک الأمارات و یمیز بین تلک الأمارات القائمة من حیث التساوی و التفاوت من حیث الظن بحجیة بعضها من أمارة أخری و یعرف کفایة ما أحرز اعتباره من تلک الأمارات و عدم کفایته فی الفقه.   
و هذا یحتاج إلی سیر مسائل الفقه إجمالا حتی یعرف أن القدر المتیقن من الأخبار مثلا لا یکفی فی الفقه بحیث یرجع فی موارد خلت عن هذا الخبر إلی الأصول التی یقتضیها الجهل بالحکم فی ذلک المورد فإنه إذا انضم إلیه قسم آخر من الخبر لکونه متیقنا إضافیا أو لکونه مظنون الاعتبار بظن متبع هل یکفی أم لا فلیس له الفتوی علی وجه یوجب طرح سائر الظنون حتی یعرف کفایة ما أحرزه من جهة الیقین أو الظن المتبع وفقنا الله للاجتهاد الذی هو أشد من طول الجهاد بحق محمد و آله الأمجاد

الثانی من طرق التعمیم ما سلکه غیر واحد من المعاصرین من عدم الکفایة

الثانی من طرق التعمیم ما سلکه غیر واحد من المعاصرین من عدم الکفایة   
حیث اعترفوا بعد تقسیم الظنون إلی مظنون الاعتبار و مشکوکه و موهومه بأن مقتضی القاعدة بعد إهمال النتیجة الاقتصار علی مظنون الاعتبار ثم علی المشکوک ثم یتسری إلی الموهوم.   
لکن الظنون المظنونة الاعتبار غیر کافیة إما بأنفسها بناء علی انحصارها فی الأخبار الصحیحة بتزکیة عدلین و إما لأجل العلم الإجمالی بمخالفة کثیر من ظواهرها للمعانی الظاهرة منها و وجود ما یظن منه ذلک فی الظنون المشکوکة الاعتبار.   
فلا یجوز التمسک بتلک الظواهر للعلم الإجمالی المذکور فیکون حالها حال ظاهر الکتاب و السنة المتواترة فی عدم الوفاء بمعظم الأحکام.   
فلا بد من التسری بمقتضی قاعدة الانسداد و لزوم المحذور من الرجوع إلی الأصول إلی الظنون المشکوکة الاعتبار التی دلت علی إرادة خلاف الظاهر فی ظواهر مظنون الاعتبار فیعمل بما هو من مشکوک الاعتبار مخصص لعمومات مظنون الاعتبار و مقید لإطلاقاته و قرائن لمجازاته.   
فإذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشکوک الاعتبار ثبت وجوب العمل لغیرها مما لیس فیها معارضة لظواهر الأمارات المظنونة الاعتبار بالإجماع علی عدم الفرق بین أفراد مشکوک   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 242  
الاعتبار فإن أحدا لم یفرق بین الخبر الحسن المعارض لإطلاق الصحیح و بین خبر حسن آخر غیر معارض لخبر صحیح بل بالأولویة القطعیة لأنه إذا وجب العمل بمشکوک الاعتبار الذی له معارضة لظاهر مظنون الاعتبار فالعمل بما لیس له معارض أولی.   
ثم نقول إن فی ظواهر مشکوک الاعتبار موارد کثیرة نعلم إجمالا بعدم إرادة المعانی الظاهرة و الکاشف عن ذلک ظنا هی الأمارات الموهومة الاعتبار فنعمل بتلک الأمارات ثم نعمل بباقی أفراد الموهوم الاعتبار بالإجماع المرکب حیث إن أحدا لم یفرق بین الشهرة المعارضة للخبر الحسن بالعموم و الخصوص و بین غیر المعارض له بل بالأولویة کما عرفت.   
أقول الإنصاف أن التعمیم بهذا الطریق أضعف من التخصیص بمظنون الاعتبار لأن هذا المعمم قد جمع ضعف القولین حیث اعترف بأن مقتضی القاعدة لو لا عدم الکفایة الاقتصار علی مظنون الاعتبار و قد عرفت أنه لا دلیل علی اعتبار مطلق الظن بالاعتبار إلا إذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند انسداد باب العلم.   
و أما ما ذکره من التعمیم لعدم الکفایة ففیه أولا أنه مبنی علی زعم کون مظنون الاعتبار منحصرا فی الخبر الصحیح بتزکیة عدلین و لیس کذلک بل الأمارات الظنیة من الشهرة و ما دل علی اعتبار قول الثقة مضافا إلی ما استفید من سیرة القدماء فی العمل بما یوجب سکون النفس من الروایات و فی تشخیص أحوال الرواة توجب الظن القوی بحجیة الخبر الصحیح بتزکیة عدل واحد و الخبر الموثق و الضعیف المنجبر بالشهرة من حیث الروایة و من المعلوم کفایة ذلک و عدم لزوم محذور من الرجوع فی موارد فقد تلک الأمارات إلی الأصول.   
و ثانیا أن العلم الإجمالی الذی ادعاه یرجع حاصله إلی العلم بمطابقة بعض مشکوکات الاعتبار للواقع من جهة کشفها عن المرادات فی مظنونات الاعتبار و من المعلوم أن العمل بها لأجل ذلک لا یوجب التعدی إلی ما لیس فیه هذه العلة أعنی مشکوکات الاعتبار الغیر الکاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار فإن العلم الإجمالی بوجود شهرات متعددة مقیدة لإطلاقات الأخبار أو مخصصة لعموماتها لا یوجب التعدی إلی الشهرات الغیر المزاحمة للأخبار بتقیید أو تخصیص فضلا عن التسری إلی الاستقراء و الأولویة.   
و دعوی الإجماع لا یخفی ما فیها لأن الحکم بالحجیة فی القسم الأول لعله غیر مطردة فی القسم الثانی حکم عقلی فعلم بعدم تعرض الإمام علیه السلام له قولا و لا فعلا إلا من باب تقریر   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 243  
حکم العقل و المفروض عدم جریان حکم العقل فی غیر مورد العلة و هی وجود العلم الإجمالی.   
و من ذلک یعرف الکلام فی دعوی الأولویة فإن المناط فی العمل بالقسم الأول إذا کان هو العلم الإجمالی فکیف یتعدی إلی ما لا یوجد فیه المناط فضلا عن کونه أولی.   
و کأن متوهم الإجماع رأی أن أحدا من العلماء لم یفرق بین أفراد الخبر الحسن أو أفراد الشهرة و لم یعلم أن الوجه عندهم ثبوت الدلیل علیهما مطلقا أو نفیه کذلک لأنهم أهل الظنون الخاصة بل لو ادعی الإجماع علی أن کل من عمل بجملة من الأخبار الحسان أو الشهرات لأجل العلم الإجمالی بمطابقة بعضها للواقع لم یعمل بالباقی الخالی عن هذا العلم الإجمالی کان فی الثالث من طرق التعمیم ما ذکره بعض مشایخنا طاب ثراه من قاعدة الاشتغال بناء علی أن الثابت من دلیل الانسداد وجوب العمل بالظن فی الجملة فإذا لم یکن قدر متیقن کاف فی الفقه وجب العمل بکل ظن و منع جریان قاعدة الاشتغال هنا لکون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل فقد عرفت الجواب عنه فی بعض أجوبة الدلیل الأول من أدلة اعتبار الظن بالطریق.   
و لکن فیه أن قاعدة الاشتغال فی مسألة العمل بالظن معارضة فی بعض الموارد بقاعدة الاشتغال فی المسألة الفرعیة کما إذا اقتضی الاحتیاط فی الفروع وجوب السورة و کان ظن مشکوک الاعتبار علی عدم وجوبها فإنه یجب مراعاة قاعدة الاحتیاط فی الفروع و قراءة السورة لاحتمال وجوبها و لا ینافیه الاحتیاط فی المسألة الأصولیة لأن الحکم الأصولی المعلوم بالإجمال و هو وجوب العمل بالظن القائم علی عدم الوجوب معناه وجوب العمل علی وجه ینطبق مع عدم الوجوب و یکفی فیه أن یقع الفعل لا علی وجه الوجوب و لا تنافی بین الاحتیاط بفعل السورة لاحتمال الوجوب و کونه لا علی وجه الوجوب الواقعی.   
و توضیح ذلک أن معنی وجوب العمل بالظن وجوب تطبیق عمله علیه فإذا فرضنا أنه یدل علی عدم وجوب شی‌ء فلیس معنی وجوب العمل به إلا أنه لا یتعین علیه ذلک الفعل.   
فإذا اختار فعل ذلک فیجب أن یقع الفعل لا علی وجه الوجوب کما لو لم یکن هذا الظن و کان غیر واجب بمقتضی الأصل لا أنه یجب أن یقع علی وجه عدم الوجوب إذ لا یعتبر فی الأفعال الغیر الواجبة قصد عدم الوجوب نعم یجب التشرع و التدین بعدم الوجوب سواء فعله أو   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 244  
ترکه من باب وجوب التدین بجمیع ما علم من الشرع.   
و حینئذ فإذا تردد الظن الواجب العمل المذکور بین ظنون تعلقت بعدم وجوب أمور فمعنی وجوب ملاحظة ذلک الظن المجمل المعلوم إجمالا وجوبه أن لا یکون فعله لهذه الأمور علی وجه الوجوب کما لو لم یکن هذه الظنون و کانت هذه الأمور مباحة بحکم الأصل و لذا یستحب الاحتیاط و إتیان الفعل لاحتمال أنه واجب.   
ثم إذا فرض العلم الإجمالی من الخارج بوجوب أحد هذه الأشیاء علی وجه یجب الاحتیاط و الجمع بین تلک الأمور فیجب علی المکلف الالتزام بفعل کل واحد منها لاحتمال أن یکون هو الواجب و ما اقتضاه الظن القائم علی عدم وجوبه من وجوب أن یکون فعله لا علی وجه الوجوب باق بحاله لأن الاحتیاط فی الجمیع لا یقتضی إتیان کل منها بعنوان الوجوب الواقعی بل بعنوان أنه محتمل الوجوب و الظن القائم علی عدم وجوبه لا یمنع من لزوم إتیانه علی هذا الوجه کما أنه لو فرضنا ظنا معتبرا معلوما بالتفصیل کظاهر الکتاب دل علی عدم وجوب شی‌ء لم یناف مؤداه لاستحباب الإتیان بهذا الشی‌ء لاحتمال الوجوب هذا.   
و أما ما قرع سمعک من تقدیم قاعدة الاحتیاط فی المسألة الأصولیة علی الاحتیاط فی المسألة الفرعیة أو تعارضهما فلیس فی مثل المقام.   
بل مثال الأول منهما ما إذا کان العمل بالاحتیاط فی المسألة الأصولیة مزیلا للشک الموجب للاحتیاط فی المسألة الفرعیة کما إذا تردد الواجب بین القصر و الإتمام و دل علی أحدهما أمارة من الأمارات التی یعلم إجمالا بوجوب العمل ببعضها فإنه إذا قلنا بوجوب العمل بهذه الأمارات یصیر حجة معینة لإحدی الصلاتین إلا أن یقال إن الاحتیاط فی المسألة الأصولیة إنما یقتضی إتیانها لا نفی غیرها فالصلاة الأخری حکمها حکم السورة فی عدم جواز إتیانها علی وجه الوجوب فلا تنافی وجوب إتیانها لاحتمال الوجوب فیصیر نظیر ما نحن فیه.   
و أما الثانی و هو مورد المعارضة فهو کما إذا علمنا إجمالا بحرمة شی‌ء من بین أشیاء و دلت علی وجوب کل منها أمارات نعلم إجمالا بحجیة إحداها فإن مقتضی هذا وجوب الإتیان بالجمیع و مقتضی ذلک ترک الجمیع فافهم.   
و أما دعوی أنه إذا ثبت وجوب العمل بکل ظن فی مقابل غیر الاحتیاط من الأصول وجب العمل به فی مقابل الاحتیاط للإجماع المرکب فقد عرفت شناعته.   
فإن قلت إذا عملنا فی مقابل الاحتیاط بکل ظن یقتضی التکلیف و عملنا فی مورد الاحتیاط   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 245  
بالاحتیاط لزم العسر و الحرج إذ یجمع حینئذ بین کل مظنون الوجوب و کل مشکوک الوجوب أو موهوم الوجوب مع کونه مطابقا للاحتیاط اللازم فإذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتیاطین معا فی الفقه تعین دفعه بعدم وجوب الاحتیاط فی مقابل الظن فإذا فرض هذا الظن مجملا لزم العمل بکل ظن مما یقتضی الظن بالتکلیف احتیاطا و أما الظنون المخالفة للاحتیاط اللازم فیعمل بها فرارا عن لزوم العسر.   
قلت دفع العسر یمکن بالعمل ببعضها فما المعمم فیرجع الأمر إلی أن قاعدة الاشتغال لا ینفع و لا یثمر فی الظنون المخالفة للاحتیاط لأنک عرفت أنه لا یثبت وجوب التسری إلیها فضلا عن التعمیم فیها لأن التسری إلیها کان للزوم العسر فافهم.   
هذا کله علی تقدیر تقریر مقدمات دلیل الانسداد علی وجه یکشف عن حکم الشارع بوجوب العمل بالظن فی الجملة و قد عرفت أن التحقیق خلاف هذا التقریر و عرفت أیضا ما ینبغی سلوکه علی تقدیر تمامیته من وجوب اعتبار المتیقن حقیقة أو بالإضافة ثم ملاحظة مظنون الاعتبار بالتفصیل الذی تقدم فی آخر المعمم الأول من المعممات الثلاثة.   
و أما علی تقدیر تقریرها علی وجه یوجب حکومة العقل بوجوب الإطاعة الظنیة و الفرار عن المخالفة الظنیة و أنه یقبح من الشارع تعالی إرادة أزید من ذلک کما یقبح من المکلف الاکتفاء بما دون ذلک فالتعمیم و عدمه لا یتصور بالنسبة إلی الأسباب لاستقلال العقل بعدم الفرق فیما إذا کان المقصود الانکشاف الظنی بین الأسباب المحصلة له کما لا فرق فیما إذا کان المقصود الانکشاف الجزمی بین أسبابه و إنما یتصور من حیث مرتبة الظن و وجوب الاقتصار علی الظن القوی الذی یرتفع معه التحیر بیان ذلک أن الثابت من مقدمتی بقاء التکلیف و عدم التمکن من العلم التفصیلی هو وجوب الامتثال الإجمالی بالاحتیاط فی إتیان کل ما یحتمل الوجوب و ترک کل ما یحتمل الحرمة لکن المقدمة الثالثة النافیة للاحتیاط إنما أبطلت وجوبه علی وجه الموجبة الکلیة بأن یحتاط فی کل واقعة قابلة للاحتیاط أو یرجع إلی الأصل کذلک و من المعلوم أن إبطال الموجبة الکلیة لا یستلزم صدق السالبة الکلیة و حینئذ فلا یثبت من ذلک إلا وجوب العمل بالظن علی خلاف الاحتیاط و الأصول فی الجملة.   
ثم إن العقل حاکم بأن الظن القوی الاطمئنانی أقرب إلی العلم عند تعذره و أنه إذا لم یمکن القطع بإطاعة مراد الشارع و ترک ما یکرهه وجب تحصیل ذلک بالظن الأقرب إلی العلم.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 246  
و حینئذ فکل واقعة تقتضی الاحتیاط الخاص بنفس المسألة أو الاحتیاط العام من جهة کونها إحدی المسائل التی یقطع بتحقق التکلیف فیها إن قام علی خلاف مقتضی الاحتیاط أمارة ظنیة توجب الاطمئنان بمطابقة الواقع ترکنا الاحتیاط و أخذنا بها.   
و کل واقعة لیست فیها أمارة کذلک نعمل فیها بالاحتیاط سواء لم یوجد أمارة أصلا کالوقائع المشکوکة أو کانت و لم تبلغ مرتبة الاطمئنان.   
و کل واقعة لم یمکن فیها الاحتیاط تعین التخییر فی الأول و العمل بالظن فی الثانی و إن کان فی غایة الضعف لأن الموافقة الظنیة أولی من غیرها و المفروض عدم جریان البراءة و الاستصحاب لانتقاضهما بالعلم الإجمالی فلم یبق من الأصول إلا التخییر و محله عدم رجحان أحد الاحتمالین و إلا فیؤخذ بالراجح و نتیجة هذا هو الاحتیاط فی المشکوکات و المظنونات بالظن الغیر الاطمئنانی إن أمکن و إلا فبالأصول و العمل بالظن فی الوقائع المظنونة بالظن الاطمئنانی فإذا عمل المکلف قطع بأنه لم یترک القطع بالموافقة الغیر الواجب علی المکلف من جهة العسر إلا إلی الموافقة الاطمئنانیة فیکون مدار العمل علی العلم بالبراءة و الظن الاطمئنانی بها.   
و أما مورد التخییر فالعمل فیه علی الظن الموجود فی المسألة و إن کان ضعیفا فهو خارج عن الکلام لأن العقل لا یحکم فیه بالاحتیاط حتی یکون التنزل منه إلی شی‌ء آخر بل التخییر أو العمل بالظن الموجود تنزل من العلم التفصیلی إلیهما بلا واسطة.   
و إن شئت قلت إن العمل فی الفقه فی مورد الانسداد علی الظن الاطمئنانی و مطلق الظن و التخییر کل فی مورد خاص و هذا هو الذی یحکم به العقل المستقل.   
و قد سبق لذلک مثال فی الخارج و هو ما إذا علمنا بوجود شیاه محرمة فی قطیع و کان أقسام القطیع بحسب احتمال کونها مصداقا للمحرمات خمسة قسم منها یظن کونها محرمة بالظن القوی الاطمئنانی لا أن المحرم منحصر فیه و قسم منها یظن ذلک فیها بظن قریب من الشک و التحیر و ثالث یشک فی کونها محرمة و قسم منها فی مقابل الظن الأول و قسم منها موهوما فی مقابل الظن الثانی ثم فرضنا فی المشکوکات و هذا القسم من الموهومات ما یحتمل أن یکون واجب الارتکاب و حینئذ فمقتضی الاحتیاط وجوب اجتناب الجمیع مما لا یحتمل الوجوب فإذا انتفی وجوب الاحتیاط لأجل العسر و احتیج إلی ارتکاب موهوم الحرمة کان ارتکاب الموهوم فی مقابل الظن الاطمئنانی أولی من الکل فیبنی علی العمل به و یتخیر فی المشکوک الذی یحتمل الوجوب و یعمل بمطلق الظن فی المظنون منه.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 247  
لکنک خبیر بأن هذا لیس من حجیة مطلق الظن و لا الظن الاطمئنانی فی شی‌ء لأن معنی حجیته أن یکون دلیلا فی الفقه بحیث یرجع فی موارد وجوده إلیه لا إلی غیره و فی موارد عدمه إلی مقتضی الأصل الذی یقتضیه.   
و الظن هنا لیس کذلک إذ العمل إما فی موارد وجوده ففیما طابق منه الاحتیاط فالعمل علی الاحتیاط لا علیه إذ لم یدل علی ذلک مقدمات الانسداد و فیما خالف الاحتیاط لا یعول علیه إلا بمقدار مخالفة الاحتیاط لدفع العسر و إلا فلو فرض فیه جهة أخری لم یکن معتبرا من تلک الجهة کما لو دار الأمر بین شرطیة شی‌ء و إباحته و استحبابه فظن باستحبابه فإنه لا یدل مقدمات دلیل الانسداد إلا علی عدم وجوب الاحتیاط فی ذلک الشی‌ء و الأخذ بالظن فی عدم وجوبه لا فی إثبات استحبابه.   
و إما فی موارد عدمه و هو الشک فلا یجوز العمل إلا بالاحتیاط الکلی الحاصل من احتمال کون الواقعة من موارد التکلیف المعلومة إجمالا و إن کان لا یقتضیه نفس المسألة کما إذا شک فی حرمة عصیر التمر أو وجوب الاستقبال بالمحتضر بل العمل علی هذا الوجه تبعیض فی الاحتیاط و طرحه فی بعض الموارد دفعا للحرج ثم یعین العقل للطرح البعض الذی یکون وجود التکلیف فیها احتمالا ضعیفا فی الغایة.   
فإن قلت إن العمل بالاحتیاط فی المشکوکات منضمة إلی المظنونات یوجب العسر فضلا عن انضمام العمل به فی الموهومات المقابلة للظن الغیر القوی فیثبت وجوب العمل بمطلق الظن و وجوب الرجوع فی المشکوکات إلی مقتضی الأصل و هذا مساو فی المعنی لحجیة الظن المطلق و إن کان حقیقة تبعیضا فی الاحتیاط الکلی لکنه لا یقدح بعد عدم الفرق فی العمل.   
قلت لا نسلم لزوم الحرج من مراعاة الاحتیاط فی المظنونات بالظن الغیر القوی فی نفی التکلیف فضلا عن لزومه من الاحتیاط فی المشکوکات فقط بعد الموهومات.   
و ذلک لأن حصول الظن الاطمئنانی فی الأخبار و غیرها غیر عزیز أما فی غیرها فلأنه کثیرا ما یحصل الاطمئنان من الشهرة و الإجماع المنقول و الاستقراء و الأولویة و أما الأخبار فلأن الظن المبحوث عنه فی هذا المقام هو الظن بصدور المتن و هو یحصل غالبا من خبر من یوثق بصدقه و لو فی خصوص الروایة و إن لم یکن إمامیا أو ثقة علی الإطلاق إذ ربما یتسامح فی غیر الروایات بما لا یتسامح فیها.   
و أما احتمال الإرسال فمخالف لظاهر کلام الراوی و هو داخل فی ظواهر الألفاظ فلا یعتبر   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 248  
فیها إفادة الظن فضلا عن الاطمئنانی منه فلو فرض عدم حصول الظن بالصدور لأجل عدم الظن بالإسناد لم یقدح فی اعتبار ذلک الخبر لأن الجهة التی یعتبر فیها إفادة الظن الاطمئنانی هو جهة صدق الراوی فی إخباره عمن یروی عنه و إما أن إخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظی لا بأس بعدم إفادته للظن فیکون صدور المتن غیر مظنون أصلا لأن النتیجة تابعة لأخس المقدمتین.   
و بالجملة فدعوی کثرة الظنون الاطمئنانیة فی الأخبار و غیرها من الأمارات بحیث لا یحتاج إلی ما دونها و لا یلزم من الرجوع فی الموارد الخالیة عنها إلی الاحتیاط محذور و إن کان هناک ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمئنان قریبة جدا إلا أنه یحتاج إلی مزید تتبع فی الروایات و أحوال الرواة و فتاوی العلماء.   
و کیف کان فلا أری الظن الاطمئنانی الحاصل من الأخبار و غیرها من الأمارات أقل عددا من الأخبار المصححة بعدلین بل لعل هذا أکثر.   
ثم إن الظن الاطمئنانی من أمارة أو أمارات إذا تعلقت بحجیة أمارة ظنیة کانت فی حکم الاطمئنان و إن لم تفده بناء علی ما تقدم من عدم الفرق بین الظن بالحکم و الظن بالطریق إلا أن یدعی مدع قلتها بالنسبة إلی نفسه لعدم الاطمئنان له غالبا من الأمارات القویة و عدم ثبوت حجیة أمارة بها أیضا و حینئذ فیتعین فی حقه التعدی منه إلی مطلق الظن.   
و أما العمل فی المشکوکات بما یقتضیه الأصل فی المورد فلم یثبت بل اللازم بقاؤه علی الاحتیاط نظرا إلی کون المشکوکات من المحتملات التی یعلم إجمالا بتحقق التکلیف فیها وجوبا و تحریما و لا عسر فی الاحتیاط فیها نظرا إلی قلة المشکوکات لأن أغلب المسائل یحصل فیها الظن بأحد الطرفین کما لا مع أن الفرق بین الاحتیاط فی جمیعها و العمل بالأصول الجاریة فی خصوص مواردها إنما یظهر فی الأصول المخالفة للاحتیاط و لا ریب أن العسر لا یحدث بالاحتیاط فیها خصوصا مع کون مقتضی الاحتیاط فی شبهة التحریم الترک و هو غیر موجب للعسر و حینئذ فلا یثبت المدعی من حجیة الظن و کونه دلیلا حیث یرجع فی موارد عدمه إلی الأصل بل یثبت عدم وجوب الاحتیاط فی المظنونات.   
و الحاصل أن العمل بالظن من باب الاحتیاط لا یخرج المشکوکات عن حکم الاحتیاط الکلی الثابت بمقتضی العلم الإجمالی فی الوقائع.   
نعم لو ثبت بحکم العقل أن الظن عند انسداد باب العلم مرجع فی الأحکام الشرعیة نفیا   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 249  
و إثباتا کالعلم انقلب التکلیف إلی الظن و حکمنا بأن الشارع لا یرید إلا الامتثال الظنی و حیث لا ظن کما فی المشکوکات فالمرجع إلی الأصول الموجودة فی خصوصیات المقام فیکون کما لو انفتح باب العلم أو الظن الخاص فیصیر لزوم العسر حکمه فی عدم ملاحظة الشارع العلم الإجمالی فی الامتثال بعد تعذر التفصیلی لا علة حتی یدور الحکم مدارها.   
و لکن الإنصاف أن المقدمات المذکورة لا تنتج هذه النتیجة کما یظهر لمن راجعها و تأملها نعم لو ثبت أن الاحتیاط فی المشکوکات یوجب العسر ثبتت النتیجة المذکورة لکن عرفت فساد دعواه فی الغایة کدعوی أن العلم الإجمالی المقتضی للاحتیاط الکلی إنما هو فی موارد الأمارات دون المشکوکات فلا مقتضی فیها للعدول عما یقتضیه الأصول الخاصة فی مواردها فإن هذه الدعوة یکذبها ثبوت العلم الإجمالی بالتکلیف الإلزامی قبل استقصاء الأمارات بل قبل الاطلاع علیها و قد مر تضعیفه سابقا فتأمل فیه فإن ادعاء ذلک لیس کل البعید.   
ثم إن نظیر هذا الإشکال الوارد فی المشکوکات من حیث الرجوع فیها بعد العمل بالظن إلی الأصول العملیة وارد فیها من حیث الرجوع فیها بعد العمل بالظن إلی الأصول اللفظیة الجاریة فی ظواهر الکتاب و السنة المتواترة و الأخبار المتیقن کونها ظنونا خاصة.   
توضیحه أن مقدمات دلیل الانسداد تقتضی إثبات عدم جواز العمل بأکثر تلک الظواهر للعلم الإجمالی بمخالفة ظواهرها فی کثیر من الموارد فتصیر مجملة لا تصلح للاستدلال.   
فإذا فرضنا رجوع الأمر إلی ترک الاحتیاط فی المظنونات أو فی المشکوکات أیضا و جواز العمل بالظن المخالف للاحتیاط و بالأصل المخالف للاحتیاط فما الذی أخرج تلک الظواهر عن الإجمال حتی یصح بها الاستدلال فی المشکوکات إذ لم یثبت کون الظن مرجعا کالعلم بحیث یکفی فی الرجوع إلی الظواهر عدم الظن بالمخالفة.   
مثلا إذا أردنا التمسک ب أوفوا بالعقود لإثبات صحة عقد انعقدت أمارة کالشهرة أو الإجماع المنقول علی فساده قیل لا یجوز التمسک بعمومه للعلم الإجمالی بخروج کثیر من العقود من هذا العموم لا نعلم تفصیلها.   
ثم إذا ثبت وجوب العمل بالظن من جهة عدم إمکان الاحتیاط فی بعض الموارد و کون الاحتیاط فی جمیع موارد إمکانه مستلزما للحرج فإذا شک فی صحة عقد لم یقم علی حکمه أمارة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 250  
ظنیة قیل إن الواجب الرجوع إلی عموم الآیة و لا یخفی أن إجمالها لا یرتفع بمجرد حکم العقل بعدم وجوب الاحتیاط فیما ظن فیه بعدم التکلیف.   
و دفع هذا کالإشکال السابق منحصر فی أن یکون نتیجة دلیل الانسداد حجیة الظن کالعلم لیرتفع الإجمال فی الظواهر لقیامه فی کثیر من مواردها من جهة ارتفاع العلم الإجمالی کما لو علم تفصیلا بعض تلک الموارد بحیث لا یبقی علم إجمالا فی الباقی أو یدعی أن العلم الإجمالی الحاصل فی تلک الظواهر إنما هو بملاحظة موارد الأمارات فلا یقدح فی المشکوکات سواء ثبت حجیة الظن أم لا.   
و أنت خبیر بأن دعوی النتیجة علی الوجه المذکور یکذبها مقدمات دلیل الانسداد و دعوی اختصاص المعلوم إجمالا من مخالفة الظواهر بموارد الأمارات مضعفة بأن هذا العلم حاصل من دون ملاحظة الأمارات و مواردها و قد تقدم سابقا أن المعیار فی دخول طائفة من المحتملات فی أطراف العلم الإجمالی لنراعی فیها حکمه و عدم دخولها هو تبدیل طائفة من محتملات المعلوم لها دخل فی العلم الإجمالی بهذه الطائفة المشکوک دخولها فإن حصل العلم الإجمالی کانت فی أطراف العلم و إلا فلا.   
و قد یدفع الإشکالان بدعوی قیام الإجماع بل الضرورة علی أن المرجع فی المشکوکات إلی العمل بالأصول اللفظیة إن کانت و إلا فإلی الأصول العملیة.   
و فیه أن هذا الإجماع مع ملاحظة الأصول فی أنفسها و أما مع طرو العلم الإجمالی بمخالفتها فی کثیر من الموارد غایة الکثرة فالإجماع علی سقوط العمل بالأصول مطلقا لا علی ثبوته.   
ثم إن هذا العلم الإجمالی و إن کان حاصلا لکن أحد قبل تمییز الأدلة عن غیرها إلا أن من تعینت له الأدلة و قام الدلیل القطعی عنده علی بعض الظنون عمل بمؤداها و صار المعلوم بالإجمال عنده معلوما بالتفصیل کما إذا نصب أمارة طریقا لتعیین المحرمات فی القطیع الذی علم بحرمة کثیر من شیاهها فإنه یعمل بمقتضی الأمارة ثم یرجع فی مورد فقدها إلی أصالة الحل لأن المعلوم إجمالا صار معلوما بالتفصیل و الحرام الزائد علیه غیر معلوم التحقق فی أول الأمر.   
و أما من لم یقم عنده الدلیل علی أمارة إلا أنه ثبت له عدم وجوب الاحتیاط و العمل بالأمارات لا من حیث إنها أدلة بل من حیث إنها مخالفة للاحتیاط و ترک الاحتیاط فیها موجب لاندفاع العسر فلا دافع لذلک العلم الإجمالی لهذا الشخص بالنسبة إلی المشکوکات.   
فعلم مما ذکرنا أن مقدمات دلیل الانسداد علی تقریر الحکومة و إن کانت تامة فی الإنتاج إلا   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 251  
أن نتیجتها لا تفی بالمقصود من حجیة الظن و جعله کالعلم أو کالظن الخاص.   
و أما علی تقریر الکشف فالمستنتج منها و إن کان عین المقصود إلا أن الإشکال و النظر بل المنع فی استنتاج تلک النتیجة.   
فإن کنت تقدر علی إثبات حجیة قسم من الخبر لا یلزم من الاقتصار علیه محذور کان أحسن و إلا فلا تتعد علی تقریر الکشف عما ذکرناه من المسلک فی آخره و علی تقدیر الحکومة ما بینا هنا أیضا من الاقتصار فی مقابل الاحتیاط علی الظن الاطمئنانی بالحکم أو بطریقیة أمارة دلت علی الحکم و إن لم تفد اطمئنانا بل و لا ظنا بناء علی ما عرفت من مسلکنا المتقدم من عدم الفرق بین الظن بالحکم و الظن بالطریق.   
و أما فی ما لا یمکن الاحتیاط فالمتبع فیه بناء علی ما تقدم فی المقدمات من سقوط الأصول عن الاعتبار للعلم الإجمالی بمخالفة الواقع فیها هو مطلق الظن إن وجد و إلا فالتخییر و حاصل الأمر عدم رفع الید عن الاحتیاط فی الدین مهما أمکن إلا مع الاطمئنان بخلافه.   
و علیک بمراجعة ما قدمنا من الأمارات علی حجیة الأخبار عساک تظفر فیها بأمارات توجب الاطمئنان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفا إذا أفاد الظن و إن لم یفد الاطمئنان بل لعلک تظفر فیها بخبر مصحح بعدلین مطابق لعمل المشهور مفید للاطمئنان یدل علی حجیة المصحح بواحد عدل نظرا إلی حجیة قول الثقة المعدل فی تعدیله فیصیر بمنزلة المعدل بعدلین حتی یکون المصحح بعدل واحد متبعا بناء علی دلیل الانسداد بکلا تقریریه لأن المفروض حصول الاطمئنان من الخبر القائم علی حجیة قول الثقة المعدل المستلزم لحجیة المصحح بعدل واحد بناء علی شمول دلیل اعتبار خبر الثقة للتعدیلات فیقضی به تقریر الحکومة و کون مثله متیقن الاعتبار من بین الأمارات فیقضی به تقریر الکشف   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 252

المقام الثالث تعمیم الظن علی تقریر الکشف أو علی تقریر الحکومة

المقام الثالث تعمیم الظن علی تقریر الکشف أو علی تقریر الحکومة   
فی أنه إذا بنی علی تعمیم الظن فإن کان التعمیم علی تقریر الکشف بأن یکون مقدمات الانسداد کاشفة عن حکم الشارع بوجوب العمل بالظن فی الجملة ثم تعمیمه بإحدی المعممات المتقدمة فلا إشکال من جهة العلم بخروج القیاس عن هذا العموم لعدم جریان المعمم فیه بعد وجود الدلیل علی حرمة العمل به فیکون التعمیم بالنسبة إلی ما عداه کما لا یخفی علی من راجع المعممات المتقدمة.   
و أما علی تقریر الحکومة بأن یکون مقدمات الدلیل موجبة لحکومة العقل بقبح إرادة الشارع ما عدا الظن و قبح اکتفاء المکلف علی ما دونه فیشکل توجیه خروج القیاس و کیف یجامع حکم العقل بکون الظن کالعلم مناطا للإطاعة و المعصیة و یقبح عن الأمر 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 و اختفی علینا و لا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلک علی الشارع إذ احتمال صدور الممکن بالذات عن الحکیم لا یرتفع إلا بقبحه.   
و هذا من أفراد ما اشتهر من أن الدلیل العقلی لا یقبل التخصیص و منشؤه لزوم التناقض و لا یندفع إلا بکون الفرد الخارج عن الحکم خارجا عن الموضوع و هو التخصص و عدم التناقض فی تخصیص العمومات اللفظیة إنما هو لکون العموم صوریا فلا یلزم إلا التناقض الصوری.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 253

ثم إن الإشکال هنا فی مقامین‌

اشارة

ثم إن الإشکال هنا فی مقامین   
أحدهما فی خروج مثل القیاس و أمثاله مما نقطع بعدم اعتباره.   
الثانی فی حکم الظن الذی قام علی عدم اعتباره ظن آخر حیث إن الظن المانع و الممنوع متساویان فی الدخول تحت دلیل الانسداد و لا یجوز العمل بهما فهل یطرحان أو یرجح المانع أو الممنوع منه أو یرجع إلی الترجیح وجوه بل أقوال.

أما المقام الأول و هو خروج القیاس و أمثاله مما نقطع بعدم اعتباره

أما المقام الأول و هو خروج القیاس و أمثاله مما نقطع بعدم اعتباره   
فقد قیل فی توجیهه أمور الأول ما مال إلیه أو قال به بعض من منع حرمة العمل بالقیاس فی أمثال زماننا و توجیهه بتوضیح منا أن الدلیل علی الحرمة إن کان هی الأخبار المتواترة معنی فی الحرمة فلا ریب أن بعض تلک الأخبار فی مقابله معاصری الأئمة صلی الله علیه و آله من العامة التارکین للثقلین حیث ترکوا الثقل الأصغر الذی عنده علم الثقل الأکبر و رجعوا إلی اجتهاداتهم و آرائهم فقاسوا و استحسنوا و ضلوا و أضلوا و إلیهم أشار النبی صلی اللَّه علیه و آله فی بیان من یأتی من بعده من الأقوام (فقال: برهة یعملون بالقیاس) (و الأمیر صلوات الله علیه بما معناه: إن قوما تفلتت عنهم الأحادیث أن یحفظوها و أعوزتهم النصوص أن یعوها فتمسکوا بآرائهم) إلی آخر الروایة.   
و بعض منها إنما یدل علی الحرمة من حیث إنه ظن لا یغنی من الحق شیئا.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 254  
و بعض منها یدل علی الحرمة من حیث استلزامه لإبطال الدین و محق السنة لاستلزامه الوقوع غالبا فی خلاف الواقع.   
و بعض منها یدل علی الحرمة و وجوب التوقف إذا لم یوجد ما عداه و لازمه الاختصاص بصورة التمکن من إزالة التوقف لأجل العمل بالرجوع إلی أئمة الهدی علیهم السلام أو بصورة ما إذا کانت المسألة من غیر العملیات أو نحو ذلک.   
و لا یخفی أن شیئا من الأخبار الواردة علی أحد هذه الوجوه المتقدمة لا یدل علی حرمة العمل بالقیاس الکاشف عن صدور الحکم عموما أو خصوصا عن النبی صلی اللَّه علیه و آله أو أحد أمنائه صلوات الله علیهم أجمعین مع عدم التمکن من تحصیل العلم به و لا الطریق الشرعی و دوران الأمر بین العمل بما یظن أنه صدر منهم علیهم السلام و العمل بما یظن أن خلافه صدر منهم علیهم السلام کمقتضی الأصول المخالفة للقیاس فی موارده أو الأمارات المعارضة له و ما ذکرنا واضح علی من راعی الإنصاف و جانب الاعتساف.   
و إن کان الدلیل هو الإجماع بل الضرورة عند علماء المذهب کما ادعی فنقول إنه کذلک إلا أن دعوی الإجماع و الضرورة علی الحرمة فی کل زمان ممنوعة أ لا تری أنه لو فرض و العیاذ بالله انسداد باب الظن من الطرق السمعیة لعامة المکلفین أو لمکلف واحد باعتبار ما سنح له من البعد عن بلاد الإسلام فهل تقول إنه یحرم علیه العمل بما یظن بواسطة القیاس أنه الحکم الشرعی المتداول بین المتشرعة و أنه مخیر بین العمل به و العمل بما یقابله من الاحتمال الموهوم ثم تدعی الضرورة علی ما ادعیته من الحرمة حاشاک.   
و دعوی الفرق بین زماننا هذا و زمان انطماس جمیع الأمارات السمعیة ممنوعة لأن المفروض أن الأمارات السمعیة الموجودة بأیدینا لم یثبت کونها متقدمة فی نظر الشارع علی القیاس لأن تقدمها علی القیاس إن کان لخصوصیة فیها فالمفروض بعد انسداد باب الظن الخاص عدم ثبوت خصوصیة فیها و احتمالها بل ظنها لا یجدی بل نفرض الکلام فیما إذا قطعنا بأن الشارع لم ینصب تلک الأمارات بالخصوص و إن کان لخصوصیة فی القیاس أوجبت کونه دونها فی المرتبة فلیس الکلام إلا فی ذلک.   
و کیف کان فدعوی الإجماع و الضرورة فی ذلک فی الجملة مسلمة و أما کلیته فلا و هذه الدعوی لیست بأولی من دعوی السید ضرورة المذهب علی حرمة العمل بأخبار الآحاد.   
لکن الإنصاف أن إطلاق بعض الأخبار و جمیع معاقد الإجماعات یوجب الظن المتاخم   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 255  
للعلم بل العلم بأنه لیس مما یرکن إلیه فی الدین مع وجود الأمارات السمعیة فهو حینئذ مما قام الدلیل علی عدم حجیته بل العمل بالقیاس المفید للظن فی مقابل الخبر الصحیح کما هو لازم القول بدخول القیاس فی مطلق الظن المحکوم بحجیته ضروری البطلان فی المذهب.   
الثانی منع إفادة القیاس للظن خصوصا بعد ملاحظة أن الشارع جمع فی الحکم بین ما یتراءی متخالفة و فرق بین ما یتخیل متآلفة.   
و کفاک فی هذا عموم ما ورد من (: أن دین الله لا یصاب بالعقول) (: و أن السنة إذا قیست محق الدین) و أنه (: لا شی‌ء أبعد عن عقول الرجال من دین الله) و غیرها مما دل علی غلبة مخالفة الواقع فی العمل بالقیاس و خصوص روایة أبان بن تغلب الواردة فی دیة أصابع الرجل و المرأة الآتیة.   
و فیه أن منع حصول الظن من القیاس فی بعض الأحیان مکابرة مع الوجدان و أما کثرة تفریق الشارع بین المؤتلفات و تألیفه بین المختلفات فلا یؤثر فی منع الظن لأن هذه الموارد بالنسبة إلی موارد الجمع بین المؤتلفات أقل قلیل.   
نعم الإنصاف أن ما ذکر من الأخبار فی منع العمل بالقیاس موهن قوی یوجب غالبا ارتفاع الظن الحاصل منه فی بادی النظر و أما منعه عن ذلک دائما فلا کیف و قد یحصل من القیاس القطع و هو المسمی عندهم بتنقیح المناط القطعی و أیضا فالأولویة الاعتباریة من أقسام القیاس و من المعلوم إفادتها للظن و لا ریب أن منشأ الظن فیها هو الاستنباط المناط ظنا و أما آکدیته فی الفرع فلا مدخل له فی حصول الثالث أن باب العلم فی مورد القیاس و مثله مفتوح للعلم بأن الشارع أرجعنا فی هذه الموارد إلی الأصول اللفظیة أو العملیة فلا یقتضی دلیل الانسداد اعتبار ظن القیاس فی موارده.   
و فیه أن هذا العلم إنما حصل من جهة النهی عن القیاس و لا کلام فی وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع إنما الکلام فی توجیه صحة منع الشارع عن العمل به مع أن موارده و موارد سائر الأمارات متساویة فإن أمکن منع الشارع عن العمل بالقیاس أمکن ذلک فی أمارة أخری فلا یستقل العقل بوجوب العمل بالظن و قبح الاکتفاء بغیره من المکلف و قد تقدم أنه لو لا ثبوت القبح فی التکلیف بالخلاف لم یستقل العقل بتعین العمل بالظن إذ لا مانع عقلا عن وقوع الفعل الممکن ذاتا من الحکیم إلا قبحه.   
و الحاصل أن الانفتاح المدعی إن کان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 256  
و إن کان بملاحظة منع الشارع فالإشکال فی صحة المنع و مجامعته مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن فالکلام هنا فی توجیه المنع لا فی تحققه.   
الرابع أن مقدمات دلیل الانسداد أعنی انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التکلیف إنما توجب جواز العمل بما یفید الظن فی نفسه و مع قطع النظر عما یفید ظنا أقوی و بالجملة هی تدل علی حجیة الأدلة الظنیة دون مطلق الظن النفس الأمری و الأول أمر قابل للاستثناء إذ یصح أن یقال إنه یجوز العمل بکل ما یفید الظن بنفسه و یدل علی مراد الشارع ظنا إلا الدلیل الفلانی و بعد إخراج ما خرج عن ذلک یکون باقی الأدلة المفیدة للظن حجة معتبرة فإذا تعارضت تلک الأدلة لزم الأخذ بما هو الأقوی و ترک ما هو الأضعف فالمعتبر حینئذ هو الظن بالواقع و یکون مفاد الأقوی حینئذ ظنا و الأضعف وهما فیؤخذ بالظن و یترک غیره انتهی.   
أقول کان غرضه بعد فرض جعل الأصول من باب الظن و عدم وجوب العمل بالاحتیاط أن انسداد باب العلم فی الوقائع مع بقاء التکلیف فیها یوجب عقلا الرجوع إلی طائفة من الأمارات الظنیة و هذه القضیة یمکن أن تکون مهملة و یکون القیاس خارجا عن حکمها لا أن العقل یحکم بعمومها و یخرج الشارع القیاس لأن هذا عین ما فر منه من الإشکال فإذا علم بخروج القیاس عن هذا الحکم فلا بد من إعمال الباقی فی مواردها فإذا وجد فی مورد أصل و أمارة و المفروض أن الأصل لا یفید الظن فی مقابل الأمارة وجب الأخذ بها و إذا فرض خلو المورد عن الأمارة أخذ بالأصل لأنه یوجب الظن بمقتضاه.   
و بهذا التقریر یجوز منع الشارع عن القیاس بخلاف ما لو قررنا دلیل الانسداد علی وجه یقتضی الرجوع فی کل مسألة إلی الظن الموجود فیها فإن هذه القضیة لا تقبل الإهمال و لا التخصیص إذ لیس فی کل مسألة إلا ظن واحد.   
و هذا معنی قوله فی مقام آخر إن القیاس مستثنی من الأدلة الظنیة لا أن الظن القیاسی مستثنی من مطلق الظن و المراد بالاستثناء هنا إخراج ما لولاه لکان قابلا للدخول لا داخلا بالفعل و إلا لم یصح بالنسبة إلی المهملة هذا غایة ما یخطر بالبال فی کشف مراده.   
و فیه أن نتیجة المقدمات المذکورة لا تتغیر بتقریرها علی وجه دون وجه فإن مرجع ما ذکر من   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 257  
الحکم بوجوب الرجوع إلی الأمارات الظنیة فی الجملة إلی العمل بالظن فی الجملة إذ لیس لذات الأمارة مدخلیة فی الحجیة فی لحاظ العقل و المناط هو وصف الظن سواء اعتبر مطلقا أو علی وجه الإهمال.   
و قد تقدم أن النتیجة علی تقدیر الحکومة لیست مهملة بل هی معینة للظن الاطمئنانی مع الکفایة و مع عدمها فمطلق الظن و علی کلا التقدیرین لا وجه لإخراج القیاس و أما علی تقریر الکشف فهی مهملة لا یشکل معها خروج القیاس إذ الإشکال مبنی علی عدم الإهمال و عموم النتیجة کما عرفت.   
الخامس أن دلیل الانسداد إنما یثبت حجیة الظن الذی لم یقم علی عدم حجیته دلیل فخروج القیاس علی وجه التخصص دون التخصیص.   
توضیح ذلک أن العقل إنما یحکم باعتبار الظن و عدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم فی مقام الامتثال لأن البراءة الظنیة تقوم مقام العلمیة أما إذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقیاس فلا یبقی براءة ظنیة حتی یحکم العقل بوجوبها و استوضح ذلک من حکم العقل بحرمة العمل بالظن و طرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم فی المسألة کما تقدم نظیره فی تقریر أصالة حرمة العمل بالظن فإذا فرض قیام الدلیل من الشارع علی اعتبار ظن و وجوب العمل به فإن هذا لا یکون تخصیصا فی حکم العقل بحرمة العمل بالظن لأن حرمة العمل بالظن مع التمکن إنما هو لقبح الاکتفاء بما دون الامتثال العلمی مع التمکن من العلمی فإذا فرض الدلیل علی اعتبار ظن و وجوب العمل به صار الامتثال فی العمل بمؤداه علمیا فلا یشمله حکم العقل بقبح الاکتفاء بما دون الامتثال العلمی فما نحن فیه علی العکس من ذلک.   
و فیه أنک قد عرفت عند التکلم فی مذهب ابن قبة أن التعبد بالظن مع التمکن من العلم علی وجهین أحدهما علی وجه الطریقیة بحیث لا یلاحظ الشارع فی أمره عدا کون الظن انکشافا ظنیا للواقع بحیث لا یترتب علی العمل به عدا مصلحة الواقع علی تقدیر المطابقة.   
و الثانی علی وجه یکون فی سلوکه مصلحة یتدارک بها مصلحة الواقع الفائتة علی تقدیر مخالفة الظن للواقع.   
و قد عرفت أن الأمر بالعمل بالظن مع التمکن من العلم علی الوجه الأول قبیح جدا لأنه مخالف لحکم العقل بعدم الاکتفاء فی الوصول إلی الواقع بسلوک طریق ظنی یحتمل الإفضاء إلی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 258  
خلاف الواقع نعم إنما یصح التعبد علی الوجه الثانی.   
فنقول إن الأمر فیما نحن فیه کذلک فإنه بعد ما حکم العقل بانحصار الامتثال عند فقد العلم فی سلوک الطریق الظنی.   
فنهی الشارع عن العمل ببعض الظنون إن کان علی وجه الطریقیة بأن نهی عند فقد العلم عن سلوک هذا الطریق من حیث إنه ظن یحتمل فیه الخطأ فهو قبیح لأنه معرض لفوات الواقع فینتقض به الغرض کما کان یلزم ذلک من الأمر بسلوکه علی وجه الطریقیة عند التمکن من العلم لأن حال الظن عند الانسداد من حیث الطریقیة حال العلم مع الانفتاح لا یجوز النهی عنه من هذه الحیثیة فی الأول کما لا یجوز الأمر به فی الثانی فالنهی عنه و إن کان مخرجا للعمل به عن ظن البراءة إلی القطع بعدمها إلا أن الکلام فی جواز هذا النهی لما عرفت من أنه قبیح.   
و إن کان علی وجه یکشف النهی عن وجود مفسدة فی العمل بهذا الظن یغلب علی مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه فهذا و إن کان جائزا حسنا نظیر الأمر به علی هذا الوجه مع الانفتاح فهذا یرجع إلی ما السادس و هو الذی اخترناه سابقا و حاصله أن النهی یکشف عن وجود مفسدة غالبة علی المصلحة الواقعیة المدرکة علی تقدیر العمل به فالنهی عن الظنون الخاصة فی مقابل حکم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد نظیر الأمر بالظنون الخاصة فی مقابل حکم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح.   
فإن قلت إذا بنی علی ذلک فکل ظن من الظنون یحتمل أن یکون فی العمل به مفسدة کذلک.   
قلت نعم و لکن احتمال المفسدة لا یقدح فی حکم العقل بوجوب سلوک طریق یظن معه بالبراءة عند الانسداد کما أن احتمال وجود المصلحة المتدارکة لمصلحة الواقع فی ظن لا یقدح فی حکم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح و قد تقدم فی آخر مقدمات الانسداد أن العقل مستقل بوجوب العمل بالظن مع انسداد باب العلم و لا اعتبار باحتمال کون شی‌ء آخر هو المتعبد به غیر الظن إذ لا یحصل من العمل بذلک المحتمل سوی الشک فی البراءة أو توهمها و لا یجوز العدول عن البراءة الظنیة إلیهما.   
و هذا الوجه و إن کان حسنا و قد اخترناه سابقا إلا أن ظاهر أکثر الأخبار الناهیة عن القیاس أنه لا مفسدة فیه إلا الوقوع فی خلاف الواقع و إن کان بعضها ساکتا عن ذلک و بعضها ظاهرا فی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 259  
ثبوت المفسدة الذاتیة إلا أن دلالة الأکثر أظهر فهی الحاکمة علی غیرها کما یظهر لمن راجع الجمیع فالنهی راجع إلی سلوکه من باب الطریقیة و قد عرفت الإشکال فی النهی علی هذا الوجه إلا أن یقال إن النواهی اللفظیة عن العمل بالقیاس من حیث الطریقیة لا بد من حملها فی مقابل العقل المستقل علی صورة انفتاح باب العلم بالرجوع إلی الأئمة علیهم السلام و الأدلة القطعیة منها کالإجماع المنعقد علی حرمة العمل به حتی مع الانسداد لا وجه له غیر المفسدة الذاتیة کما أنه إذا قام دلیل علی حجیة الظن مع التمکن من العلم نحمله علی وجود المصلحة المتدارکة لمخالفة الواقع لأن حمله علی العمل من حیث الطریقیة مخالف لحکم العقل بقبح الاکتفاء بغیر العلم مع تیسره.   
الوجه السابع هو أن خصوصیة القیاس من بین سائر الأمارات هی غلبة مخالفتها للواقع کما یشهد به (قوله علیه السلام: إن السنة إذا قیست محق الدین) (و قوله: کان ما یفسده أکثر مما یصلحه) (و قوله: لیس شی‌ء أبعد عن عقول الرجال من دین الله) و غیر ذلک.   
و هذا المعنی لما خفی علی العقل الحاکم بوجوب سلوک الطرق الظنیة عند فقد العلم فهو إنما یحکم بها لإدراک أکثر الواقعیات المجهولة بها فإذا کشف الشارع عن حال القیاس و تبین عند العقل حال القیاس فیحکم حکما إجمالیا بعدم جواز الرکون إلیه.   
نعم إذا حصل الظن منه فی خصوص مورد لا یحکم بترجیح غیره علیه فی مقام البراءة عن الواقع لکن یصح للشارع المنع عنه تعبدا بحیث یظهر منه أنی ما أرید الواقعیات التی تضمنها فإن الظن لیس کالعلم فی عدم جواز تکلیف الشخص بترکه و الأخذ بغیره و حینئذ فالمحسن لنهی الشارع عن سلوکه علی وجه الطریقیة کونه فی علم الشارع مؤدیا فی الغالب إلی مخالفة الواقع.   
و الحاصل أن قبح النهی عن العمل بالقیاس علی وجه الطریقیة إما أن یکون لغلبة الوقوع فی خلاف الواقع مع طرحه فینافی الغرض و إما أن یکون لأجل قبح ذلک فی نظر الظان حیث إن مقتضی القیاس أقرب فی نظره إلی الواقع فالنهی عنه نقض لغرضه فی نظر الظان.   
أما الوجه الأول فهو مفقود فی المقام لأن المفروض غلبة مخالفته للواقع.   
و أما الوجه الثانی فهو غیر قبیح بعد إمکان حمل الظان النهی فی ذلک المورد الشخصی علی عدم إرادة الواقع منه فی هذه المسألة و لو لأجل اطراد الحکم.   
أ لا تری أنه یصح أن یقول الشارع للوسواسی القاطع بنجاسة ثوبه ما أرید منک الصلاة بطهارة الثوب و إن کان ثوبه فی الواقع نجسا حسما لمادة وسواسه.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 260  
و نظیره أن الوالد إذا أقام ولده الصغیر فی دکانه فی مکانه و علم منه أنه یبیع أجناسه بحسب ظنونه القاصرة صح له منعه عن العمل بظنه و یکون منعه فی الواقع لأجل عدم الخسارة فی البیع و یکون هذا النهی فی نظر الصبی الظان بوجود النفع فی المعاملة الشخصیة إقداما منه و رضا بالخسارة و ترک العمل بما یظنه نفعا لئلا یقع فی الخسارة فی مقامات أخر فإن حصول الظن الشخصی بالنفع تفصیلا فی بعض الموارد لا ینافی علمه بأن العمل بالظن القیاسی منه و من غیره فی هذا المورد و فی غیره یوجب الوقوع غالبا فی مخالفة الواقع و لذا علمنا ذلک من الأخبار المتواترة معنی مع حصول الظن الشخصی فی الموارد منه إلا أنه کل مورد حصل الظن نقول بحسب ظننا أنه لیس من موارد التخلف فنحمل عموم نهی الشارع الشامل لهذا المورد علی رفع الشارع یده عن الواقع و إغماضه عن الواقع فی موارد مطابقة القیاس لئلا یقع فی مفسدة تخلفه عن الواقع فی أکثر الموارد.   
هذه جملة ما حضرنی من نفسی و من غیری فی دفع الإشکال و علیک بالتأمل فی هذا المجال و الله العالم بحقیقة الحال   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 261

المقام الثانی فیما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن علی حرمة العمل ببعضها بالخصوص لا علی عدم الدلیل علی اعتباره

المقام الثانی فیما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن علی حرمة العمل ببعضها بالخصوص لا علی عدم الدلیل علی اعتباره   
فیخرج مثل الشهرة القائمة علی عدم حجیة الشهرة لأن مرجعها إلی انعقاد الشهرة علی عدم الدلیل علی حجیة الشهرة و بقائها تحت الأصل.   
و فی وجوب العمل بالظن الممنوع أو المانع أو الأقوی منهما أو التساقط وجوه بل أقوال.   
ذهب بعض مشایخنا إلی الأول بناء منه علی ما عرفت سابقا من بناء غیر واحد منهم علی أن دلیل الانسداد لا یثبت اعتبار الظن فی المسائل الأصولیة التی منها مسألة حجیة الممنوع.   
و لازم بعض المعاصرین الثانی بناء علی ما عرفت منه من أن اللازم بعد الانسداد تحصیل الظن بالطریق فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم یقم علی اعتباره ظن.   
و قد عرفت ضعف کلا البناءین و أن نتیجة مقدمات الانسداد هو الظن بسقوط التکالیف الواقعیة فی نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع و بموافقة طریق رضا الشارع به عن الواقع.   
نعم بعض من وافقنا واقعا أو تنزلا فی عدم الفرق فی النتیجة بین الظن بالواقع و الظن بالطریق اختار فی المقام وجوب طرح الظن الممنوع نظرا إلی أن مفاد دلیل الانسداد کما عرفت فی الوجه الخامس من وجوه دفع إشکال خروج القیاس هو اعتبار کل ظن لم یقم علی عدم اعتباره دلیل معتبر.   
و الظن الممنوع مما قام علی عدم اعتباره دلیل معتبر و هو الظن المانع فإنه معتبر حیث لم یقم دلیل علی المنع منه لأن الظن الممنوع لم یدل علی حرمة الأخذ بالظن المانع غایة الأمر أن الأخذ به مناف للأخذ بالمانع لا أنه یدل علی وجوب طرحه بخلاف الظن المانع فإنه یدل علی وجوب طرح الظن الممنوع.   
فخروج الممنوع من باب التخصص لا التخصیص فلا یقال إن دخول أحد المتنافیین تحت   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 262  
العام لا یصلح دلیلا لخروج الآخر مع تساویهما فی قابلیة الدخول من حیث الفردیة.   
و نظیر ما نحن فیه ما تقرر فی الاستصحاب من أن مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس دلیل حاکم علی استصحاب نجاسة الثوب و إن کان کل من طهارة الماء و نجاسة الثوب مع قطع النظر عن حکم الشارع بالاستصحاب متیقنة فی السابق مشکوکة فی اللاحق و حکم الشارع بإبقاء کل متیقن فی السابق مشکوک فی اللاحق متساویا بالنسبة إلیهما إلا أنه لما کان دخول یقین الطهارة فی عموم الحکم بعدم النقض و الحکم علیه بالبقاء یکون دلیلا علی زوال نجاسة الثوب المتیقنة سابقا فیخرج عن المشکوک لاحقا بخلاف دخول یقین النجاسة و الحکم علیها بالبقاء فإنه لا یصلح للدلالة علی طرو النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل و إن کان منافیا لبقائه علی الطهارة.   
و فیه أولا أنه لا یتم فیما إذا کان الظن المانع و الممنوع من جنس أمارة واحدة کأن یقوم الشهرة مثلا علی عدم حجیة الشهرة فإن العمل ببعض أفراد الأمارة و هی الشهرة فی المسألة الأصولیة دون البعض الآخر و هی الشهرة فی المسألة الفرعیة کما تری.   
و ثانیا أن الظن المانع إنما یکون علی فرض اعتباره دلیلا علی عدم اعتبار الممنوع لأن الامتثال بالممنوع حینئذ مقطوع العدم کما تقرر فی توضیح الوجه الخامس من وجوه دفع إشکال خروج القیاس و هذا المعنی موجود فی الظن الممنوع مثلا إذا فرض صیرورة الأولویة مقطوعة الاعتبار بمقتضی دخولها تحت دلیل الانسداد لم یعقل بقاء الشهرة المانعة عنها علی إفادة الظن بالمنع.   
و دعوی أن بقاء الظن من الشهرة بعدم اعتبار الأولویة دلیل علی عدم حصول القطع من دلیل الانسداد بحجیة الأولویة و إلا لارتفع الظن بعدم حجیتها فیکشف ذلک عن دخول الظن المانع تحت دلیل الانسداد معارضة بأنا لا نجد من أنفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوک الطریق الممنوع فلو کان الظن المانع داخلا لحصل القطع بذلک.   
و حل ذلک أن الظن بعدم اعتبار الممنوع إنما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دلیل الانسداد و لا نسلم بقاء الظن بعد ملاحظته.   
ثم إن الدلیل العقلی یفید القطع بثبوت الحکم بالنسبة إلی جمیع أفراد موضوعه فإذا تنافی دخول فردین فإما أن یکشف عن فساد ذلک الدلیل و إما أن یجب طرحهما لعدم حصول القطع من ذلک الدلیل العقلی بشی‌ء منهما و إما أن یحصل القطع بدخول أحدهما فیقطع بخروج الآخر فلا معنی للتردید بینهما و حکومة أحدهما علی الآخر.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 263  
فما مثلنا به المقام من استصحاب طهارة الماء و استصحاب نجاسة الثوب مما لا وجه له لأن مرجع تقدیم الاستصحاب الأول إلی تقدیم التخصص علی التخصیص و یکون أحدهما دلیلا رافعا للیقین السابق بخلاف الآخر فالعمل بالأول تخصص و بالثانی تخصیص و مرجعه کما تقرر فی مسألة تعارض الاستصحابین إلی وجوب العمل بالعام تعبدا إلی أن یحصل الدلیل علی التخصیص.   
إلا أن یقال إن القطع بحجیة المانع عین القطع بعدم حجیة الممنوع لأن معنی حجیة کل شی‌ء وجوب الأخذ بمؤداه لکن القطع بحجیة الممنوع التی هی نقیض مؤدی المانع مستلزم للقطع بعدم حجیة المانع فدخول المانع لا یستلزم خروج الممنوع و إنما هو عین خروجه فلا ترجیح و لا تخصیص بخلاف دخول الممنوع فإنه یستلزم خروج المانع فیصیر ترجیحا من غیر مرجح فافهم.   
و الأولی أن یقال إن الظن بعدم حجیة الأمارة الممنوعة لا یجوز کما عرفت سابقا فی الوجه السادس أن یکون من باب الطریقیة بل لا بد أن یکون من جهة اشتمال الظن الممنوع علی مفسدة غالبة علی مصلحة إدراک الواقع.   
و حینئذ فإذا ظن بعدم اعتبار ظن فقد ظن بإدراک الواقع لکن مع الظن بترتب مفسدة غالبة فیدور الأمر بین المصلحة المظنونة و المفسدة المظنونة فلا بد من الرجوع إلی الأقوی.   
فإذا ظن بالشهرة نهی الشارع عن العمل بالأولویة فیلاحظ مرتبة هذا الظن فکل أولویة فی المسألة کان أقوی مرتبة من ذلک الظن الحاصل من الشهرة أخذ به و کل أولویة کان أضعف منه وجب طرحه و إذا لم یتحقق الترجیح بالقوة حکم بالتساقط لعدم استقلال العقل بشی‌ء منهما حینئذ.   
هذا إذا لم یکن العمل بالظن المانع سلیما عن محذور ترک العمل بالظن الممنوع کما إذا خالف الظن الممنوع الاحتیاط اللازم فی المسألة و إلا تعین العمل به لعدم التعارض   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 264

الأمر الثالث لا فرق بین الظن من أمارة علی حکم و أمارة متعلقة بألفاظ الدلیل

الأمر الثالث لا فرق بین الظن من أمارة علی حکم و أمارة متعلقة بألفاظ الدلیل   
أنه لا فرق فی نتیجة مقدمات دلیل الانسداد بین الظن الحاصل أولا من الأمارة بالحکم الفرعی الکلی کالشهرة أو نقل الإجماع علی حکم و بین الحاصل به من أمارة متعلقة بألفاظ الدلیل کأن یحصل الظن من قوله تعالی فتیمموا صعیدا بجواز التیمم بالحجر مع وجود التراب الخالص بسبب قول جماعة من أهل اللغة إن الصعید هو مطلق وجه الأرض.   
ثم إن الظن المتعلق بالألفاظ علی قسمین ذکرناهما فی بحث حجیة الظواهر.   
أحدهما ما یتعلق بتشخیص الظواهر مثل الظن من الشهرة بثبوت الحقائق الشرعیة و بأن الأمر ظاهر فی الوجوب لأجل الوضع و أن الأمر عقیب الحظر ظاهر فی الإباحة الخاصة أو فی مجرد رفع الحظر و هکذا.   
و الثانی ما یتعلق بتشخیص إرادة الظواهر و عدمها کأن یحصل ظن بإرادة المعنی المجازی أو أحد معانی المشترک لأجل تفسیر الراوی مثلا أو من جهة کون مذهبه مخالفا لظاهر الروایة.   
و حاصل القسمین الظنون غیر الخاصة المتعلقة بتشخیص الظواهر أو المرادات و الظاهر حجیتها عند کل من قال بحجیة مطلق الظن لأجل الانسداد.   
و لا یحتاج إثبات ذلک إلی إعمال دلیل الانسداد فی نفس الظنون المتعلقة بالألفاظ بأن یقال إن العلم فیها قلیل فلو بنی الأمر علی إجراء الأصل لزم کذا و کذا بل لو انفتح باب العلم فی جمیع الألفاظ إلا فی مورد واحد وجب العمل بالظن الحاصل بالحکم الفرعی عن تلک الأمارة المتعلقة بمعانی الألفاظ عند انسداد باب العلم فی الأحکام.   
و هل یعمل بذلک الظن فی سائر الثمرات المترتبة علی تعیین معنی اللفظ فی غیر مقام تعیین الحکم الشرعی الکلی کالوصایا و الأقاریر و النذور فیه إشکال و الأقوی العدم لأن مرجع   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 265  
العمل بالظن فیها إلی العمل بالظن فی الموضوعات الخارجیة المرتبة علیها الأحکام الجزئیة الغیر المحتاجة إلی بیان الشارع حتی یدخل فیما انسد فیه باب العلم و سیجی‌ء عدم اعتبار الظن فیها نعم من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ من الظنون الخاصة مطلقا لزمه الاعتبار فی الأحکام و الموضوعات و قد مر تضعیف هذا القول عند الکلام فی الظنون الخاصة.   
و کذا لا فرق بین الظن الحاصل بالحکم الفرعی الکلی من نفس الأمارة أو عن أمارة متعلقة بالألفاظ و بین الحاصل بالحکم الفرعی الکلی من الأمارة المتعلقة بالموضوع الخارجی ککون الراوی عادلا أو مؤمنا حال الروایة و کون زرارة هو ابن أعین لا ابن لطیفة و کون علی بن الحکم هو الکوفی بقرینة روایة أحمد بن محمد عنه فإن جمیع ذلک و إن کان ظنا بالموضوع الخارجی إلا أنه لما کان منشأ للظن بالحکم الفرعی الکلی الذی انسد فیه باب العلم عمل به من هذه الجهة و إن لم نعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلک الرجل أو بتشخیصه عند إطلاق اسمه المشترک.   
و من هنا تبین أن الظنون الرجالیة معتبرة بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن فی الأحکام و لا یحتاج إلی تعیین أن اعتبار أقوال أهل الرجال من جهة دخولها فی الشهادة أو فی الروایة و لا یقتصر علی أقوال أهل الخبرة بل یقتصر علی تصحیح الغیر للسند و إن کان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظن بصدق الخبر المستلزم للظن بالحکم الفرعی الکلی.   
و ملخص هذا الأمر الثالث أن کل ظن تولد منه الظن بالحکم الفرعی الکلی فهو حجة من هذه الجهة سواء کان الحکم الفرعی واقعیا أو کان ظاهریا کالظن بحجیة الاستصحاب تعبدا و بحجیة الأمارة الغیر المفیدة للظن الفعلی بالحکم و سواء تعلق الظن أولا بالمطالب العلمیة أو غیرها أو بالأمور الخارجیة من غیر استثناء فی سبب هذا الظن.   
و وجهه واضح فإن مقتضی النتیجة هو لزوم الامتثال الظنی و ترجیح الراجح علی المرجوح فی العمل حتی أنه لو قلنا بخصوصیة فی بعض الأمارات بناء علی عدم التعمیم فی نتیجة دلیل الانسداد لم یکن فرق بین ما تعلق تلک الأمارة بنفس الحکم أو بما یتولد منه الظن بالحکم و لا إشکال فی ذلک أصلا إلا أن یغفل غافل عن مقتضی دلیل الانسداد فیدعی الاختصاص بالبعض دون البعض من حیث لا یشعر.   
و ربما تخیل بعض أن العمل بالظنون المطلقة فی الرجال غیر مختص بمن یعمل بمطلق الظن فی الأحکام بل المقتصر علی الظنون الخاصة فی الأحکام أیضا عامل بالظن المطلق فی الرجال.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 266  
و فیه نظر یظهر للمتتبع لعمل العلماء فی الرجال فإنه یحصل القطع بعدم بنائهم فیها علی العمل بکل أمارة.   
نعم لو کان الخبر المظنون الصدور مطلقا أو بالظن الاطمئنانی من الظنون الخاصة لقیام الأخبار أو الإجماع علیه لزم القائل به العمل بمطلق الظن أو الاطمئنانی منه فی الرجال کالعامل بالظن المطلق فی الأحکام.   
ثم إنه قد ظهر بما ذکرنا أن الظن فی المسائل الأصولیة العملیة حجة بالنسبة إلی ما یتولد منه من الظن بالحکم الفرعی الواقعی أو الظاهری.   
و ربما منع منه غیر واحد من مشایخنا رضوان الله علیهم و ما استند إلیه أو یصح الاستناد إلیه للمنع أحدهما أصالة الحرمة و عدم شمول دلیل الانسداد لأن دلیل الانسداد إما أن یجری فی خصوص المسائل الأصولیة کما یجری فی خصوص الفروع و إما أن یقرر دلیل الانسداد بالنسبة إلی جمیع الأحکام الشرعیة فیثبت حجیة الظن فی الجمیع و یندرج فیها المسائل الأصولیة و إما أن یجری فی خصوص المسائل الفرعیة فیثبت به اعتبار الظن فی خصوص الفروع لکن الظن بالمسألة الأصولیة یستلزم الظن بالمسألة الفرعیة التی تبتنی علیها.   
و هذه الوجوه بین ما لا یصح و بین ما لا یجدی أما الأول فهو غیر صحیح لأن المسائل الأصولیة التی ینسد فیها باب العلم لیست فی أنفسها من الکثرة بحیث یستلزم من إجراء الأصول فیها محذور کان یلزم من إجراء الأصول فی المسائل الفرعیة التی انسد فیها باب العلم لأن ما کان من المسائل الأصولیة یبحث فیها عن کون شی‌ء حجة کمسألة حجیة الشهرة و نقل الإجماع و أخبار الآحاد أو عن کونه مرجحا فقد انفتح فیها باب العلم و علم الحجة منها من غیر الحجة و المرجح منها من غیره بإثبات حجیة الظن فی المسائل الفرعیة إذ بإثبات ذلک المطلب حصل الدلالة العقلیة علی أن ما کان من الأمارات داخلة فی نتیجة دلیل الانسداد فهو حجة.   
و قس علی ذلک معرفة المرجح فإنا قد علمنا بدلیل الانسداد أن کلا من المتعارضین إذا اعتضد بما یوجب قوته علی غیره من جهة من الجهات فهو راجح علی صاحبه مقدم علیه فی العمل.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 267  
و ما کان منها یبحث فیها عن الموضوعات الاستنباطیة و هی ألفاظ الکتاب و السنة من حیث استنباط الأحکام عنهما کمسائل الأمر و النهی و أخواتهما من المطلق و المقید و العام و الخاص و المجمل و المبین إلی غیر ذلک فقد علم حجیة الظن فیها من حیث استلزام الظن بها الظن بالحکم الفرعی الکلی الواقعی لما عرفت من أن مقتضی دلیل الانسداد فی الفروع حجیة الظن الحاصل بها من الأمارة ابتداء و الظن المتولد من أمارة موجودة فی مسألة لفظیة.   
و یلحق بهما بعض المسائل العقلیة مثل وجوب المقدمة و حرمة الضد و امتناع اجتماع الأمر و النهی و الأمر مع العلم بانتفاء شرطه و نحو ذلک مما یستلزم الظن به الظن بالحکم الفرعی فإنه یکفی فی حجیة الظن فیها بإجراء دلیل الانسداد فی خصوص الفروع و لا یحتاج إلی إجرائه فی الأصول.   
و بالجملة فبعض المسائل الأصولیة صارت معلومة بدلیل الانسداد و بعضها صارت حجیة الظن فیها معلومة بدلیل الانسداد فی الفروع فالباقی منها الذی یحتاج فی إثبات حجیة الظن فیها إلی إجراء دلیل الانسداد فی خصوص الأصول لیس فی الکثرة بحیث یلزم من العمل بالأصول و طرح الظن الموجود فیها محذور و إن کانت فی أنفسها کثیرة مثل المسائل الباحثة عن حجیة بعض الأمارات کخبر الواحد و نقل الإجماع لا بشرط الظن الشخصی و کالمسائل الباحثة عن شروط أخبار الآحاد علی مذهب من یراها ظنونا خاصة و الباحثة عن بعض المرجحات التعبدیة و نحو ذلک فإن هذه المسائل لا تصیر معلومة بإجراء دلیل الانسداد فی خصوص الفروع لکن هذه المسائل بل و أضعافها لیست فی الکثرة بحیث لو رجع مع حصول الظن بأحد طرفی المسألة إلی الأصول و طرح ذلک الظن لزم محذور کان یلزم فی الفروع.   
و أما الثانی و هو إجراء دلیل الانسداد فی مطلق الأحکام الشرعیة فرعیة کانت أو أصلیة فهو غیر مجد لأن النتیجة و هو العمل بالظن لا یثبت عمومه من حیث موارد الظن إلا بالإجماع المرکب أو الترجیح بلا مرجح بأن یقال إن العمل بالظن فی الطهارات دون الدیات مثلا ترجیح بلا مرجح و مخالف للإجماع.   
و هذان الوجهان مفقودان فی التعمیم و التسویة بین المسائل الفرعیة و المسائل الأصولیة أما فقد الإجماع فواضح لأن المشهور کما قیل علی عدم اعتبار الظن فی الأصول و أما وجود المرجح فلأن الاهتمام بالمطالب الأصولیة أکثر لابتناء الفروع علیها و کلما کانت المسألة مهمة کان الاهتمام فیها أکثر و التحفظ عن الخطإ فیها آکد و لذا یعبرون فی مقام المنع عن ذلک بقولهم إن إثبات مثل   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 268  
هذا الأصل بهذا مشکل أو إنه إثبات أصل بخبر و نحو ذلک.   
و أما الثالث و هو اختصاص مقدمات الانسداد و نتیجتها بالمسائل الفرعیة إلا أن الظن بالمسألة الفرعیة قد یتولد من الظن فی المسألة الأصولیة فالمسألة الأصولیة بمنزلة المسائل اللغویة یعتبر الظن بها من حیث کونه منشأ للظن بالحکم الفرعی.   
ففیه أن الظن بالمسألة الأصولیة إن کان منشأ للظن بالحکم الفرعی الواقعی کالباحثة عن الموضوعات المستنبطة و المسائل العقلیة مثل وجوب المقدمة و امتناع اجتماع الأمر و النهی فقد اعترفنا بحجیة الظن فیها و أما ما لا یتعلق بذلک و تکون باحثة عن أحوال الدلیل من حیث الاعتبار فی نفسه أو عند المعارضة و هی التی منعنا عن حجیة الظن فیها فلیس یتولد عن الظن فیها الظن بالحکم الفرعی الواقعی و إنما ینشأ منه الظن بالحکم الفرعی الظاهری و هو مما لم یقتض انسداد باب العلم بالأحکام الواقعیة العمل بالظن فیه فإن انسداد باب العلم فی حکم العصیر العنبی إنما یقتضی العمل بالظن فی ذلک الحکم المنسد لا فی حکم العصیر من حیث أخبر عادل بحرمته بل أمثال هذه الأحکام الثابتة للموضوعات لا من حیث هی بل من حیث قیام الأمارة الغیر المفیدة للظن الفعلی علیها إن ثبت انسداد باب العلم فیها علی وجه یلزم المحذور من الرجوع فیها إلی الأصول عمل فیها بالظن و إلا فانسداد باب العلم فی الأحکام الواقعیة و عدم إمکان العمل فیها بالأصول لا یقتضی العمل بالظن فی هذه الأحکام لأنها لا تغنی عن الواقع المنسد فیه العلم.   
هذا غایة توضیح ما قرره أستاذنا الشریف قدس سره اللطیف فی منع نهوض دلیل الانسداد لإثبات حجیة الظن فی المسائل الثانی من دلیل المنع هو أن الشهرة المحققة و الإجماع المنقول علی عدم حجیة الظن فی مسائل أصول الفقه و هی مسألة أصولیة فلو کان الظن فیها حجة وجب الأخذ بالشهرة و نقل الإجماع فی هذه المسألة.   
و الجواب أما عن الوجه الأول فبأن دلیل الانسداد وارد علی أصالة حرمة العمل بالظن و المختار فی الاستدلال به للمقام هو الوجه الثالث و هو إجراؤه فی الأحکام الفرعیة و الظن فی المسائل الأصولیة مستلزم للظن فی المسألة الفرعیة.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 269  
و ما ذکر من کون اللازم منه هو الظن بالحکم الفرعی الظاهری صحیح إلا أن ما ذکر من أن انسداد باب العلم فی الأحکام الواقعیة و بقاء التکلیف بها و عدم جواز الرجوع فیها إلی الأصول لا یقتضی إلا اعتبار الظن بالحکم الفرعی الواقعی ممنوع بل المقدمات المذکورة کما عرفت غیر مرة إنما تقتضی اعتبار الظن بسقوط تلک الأحکام الواقعیة و فراغ الذمة منها فإذا فرضنا مثلا أنا ظننا بحکم العصیر لا واقعا بل من حیث قام علیه ما لا یفید الظن الفعلی بالحکم الواقعی فهذا الظن یکفی فی الظن بسقوط الحکم الواقعی للعصیر بل لو فرضنا أنه لم یحصل ظن بحکم واقعی أصلا و إنما حصل الظن بحجیة أمور لا تفید الظن فإن العمل بها یظن معه سقوط الأحکام الواقعیة عنا لما تقدم من أنه لا فرق فی سقوط الواقع بین الإتیان بالواقع علما أو ظنا و بین الإتیان ببدله کذلک فالظن بالإتیان بالبدل کالظن بإتیان الواقع و هذا واضح.   
و أما الجواب عن الثانی:   
أولا فبمنع الشهرة و الإجماع نظرا إلی أن المسألة من المستحدثات فدعوی الإجماع فیها مساوقة لدعوی الشهرة.   
و ثانیا لو سلمنا الشهرة لکنه لأجل بناء المشهور علی الظنون الخاصة کأخبار الآحاد و الإجماع المنقول و حیث إن المتبع فیها الأدلة الخاصة و کانت أدلتها کالإجماع و السیرة علی حجیة أخبار الآحاد مختصة بالمسائل الفرعیة بقیت المسائل الأصولیة تحت أصالة حرمة العمل بالظن و لم یعلم بل و لم یظن من مذهبهم الفرق بین الفروع و الأصول بناء علی مقدمات الانسداد و اقتضاء العقل کفایة الخروج الظنی عن عهدة التکالیف الواقعیة.   
و ثالثا سلمنا قیام الشهرة و الإجماع المنقول علی عدم الحجیة علی تقدیر الانسداد لکن المسألة أعنی کون مقتضی الانسداد هو العمل بالظن مطلقا أو فی خصوص الفروع عقلیة و الشهرة و نقل الإجماع إنما تفیدان الظن فی المسائل التوقیفیة دون العقلیة.   
و رابعا أن حصول الظن بعدم الحجیة مع تسلیم دلالة دلیل الانسداد علی الحجیة لا یجتمعان فتسلیم دلیل الانسداد یمنع من حصول الظن.   
و خامسا سلمنا حصول الظن لکن غایة الأمر دخول المسألة فیما تقدم من قیام الظن علی عدم حجیة ظن و قد عرفت أن المرجع فیه إلی متابعة الظن الأقوی فراجع.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 270

الأمر الرابع الثابت بالمقدمات هو الاکتفاء بالظن فی الخروج عن عهدة الأحکام

الأمر الرابع الثابت بالمقدمات هو الاکتفاء بالظن فی الخروج عن عهدة الأحکام   
أن الثابت بمقدمات دلیل الانسداد هو الاکتفاء بالظن فی الخروج عن عهدة الأحکام المنسد فیها باب العلم بمعنی أن المظنون إذا خالف حکم الله الواقعی لم یعاقب بل یثاب علیه فالظن بالامتثال إنما یکفی فی مقام تعیین الحکم الشرعی الممتثل.   
و أما فی مقام تطبیق العمل الخارجی علی ذلک المعین فلا دلیل علی الاکتفاء فیه بالظن مثلا إذا شککنا فی وجوب الجمعة أو الظهر جاز لنا تعیین الواجب الواقعی بالظن فلو ظننا وجوب الجمعة فلا نعاقب علی تقدیر وجوب الظهر واقعا لکن لا یلزم من ذلک حجیة الظن فی مقام العمل علی طبق ذلک الظن فإذا ظننا بعد مضی مقدار من الوقت بأنا قد أتینا بالجمعة فی هذا الیوم لکن احتمل نسیانها فلا یکفی الظن بالامتثال من هذه الجهة بمعنی أنه إذا لم نأت بها فی الواقع و نسیناها قام الظن بالإتیان مقام العلم به بل یجب بحکم الأصل وجوب الإتیان بها و کذلک لو ظننا بدخول الوقت و أتینا بالجمعة فلا یقتصر علی هذا الظن بمعنی عدم العقاب علی تقدیر مخالفة الظن للواقع بإتیان الجمعة قبل الزوال.   
و بالجملة إذا ظن المکلف بالامتثال و براءة ذمته و سقوط الواقع فهذا الظن إن کان مستندا إلی الظن فی تعیین الحکم الشرعی کان المکلف فیه معذورا مأجورا علی تقدیر المخالفة للواقع و إن کان مستندا إلی الظن بکون الواقع فی الخارج منه منطبقا علی الحکم الشرعی فلیس معذورا بل یعاقب علی ترک الواقع أو ترک الرجوع إلی القواعد الظاهریة التی هی المعول لغیر العالم.   
و مما ذکرنا تبین أن الظن بالأمور الخارجیة عند فقد العلم بانطباقها علی المفاهیم الکلیة التی تعلق بها الأحکام الشرعیة لا دلیل علی اعتباره و أن دلیل الانسداد إنما یعذر الجاهل فیما انسد فیه باب العلم لفقد الأدلة المنصوبة من الشارع أو إجمال ما وجد منها و لا یعذر الجاهل بالامتثال من   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 271  
غیر هذه الجهة فإن المعذور فیه هو الظن بأن قبلة العراق ما بین المشرق و المغرب أما الظن بوقوع الصلاة إلیه فلا یعذر فیه.   
فظهر اندفاع توهم أنه إذا بنی علی الامتثال الظنی للأحکام الواقعیة فلا یجدی إحراز العلم بانطباق الخارج علی المفهوم لأن الامتثال یرجع بالأخرة إلی الامتثال الظنی حیث إن الظان بکون القبلة ما بین المشرق و المغرب امتثاله للتکالیف الواقعیة ظنی علم بما بین المشرق و المغرب أو ظن.   
و الحاصل أن حجیة الظن فی تعیین الحکم بمعنی معذوریة الشخص مع المخالفة لا تستلزم حجیته فی الانطباق بمعنی معذوریته لو لم یکن الخارج منطبقا علی ذلک الذی عین و إلا لکان الإذن فی العمل بالظن فی بعض شروط الصلاة أو أجزائها یوجب جوازه فی سائرها و هو بدیهی البطلان.   
فعلم أن قیاس الظن بالأمور الخارجیة علی المسائل الأصولیة و اللغویة و استلزامه الظن بالامتثال قیاس مع الفارق لأن جمیع هذه یرجع إلی شی‌ء واحد هو الظن بتعیین الحکم.   
ثم من المعلوم عدم جریان دلیل الانسداد فی نفس الأمور الخارجیة لأنها غیر منوطة بأدلة و أمارات مضبوطة حتی یدعی طرو الانسداد فیها فی هذا الزمان فیجری دلیل الانسداد فی أنفسها لأن مرجعها لیس إلی الشرع و لا إلی مرجع آخر منضبط.   
نعم قد یوجد فی الأمور الخارجیة ما لا یبعد إجراء نظیر دلیل الانسداد فیه کما فی موضوع الضرر الذی أنیط به أحکام کثیرة من جواز التیمم و الإفطار و غیرهما فیقال إن باب العلم بالضرر منسد غالبا إذ لا یعلم غالبا إلا بعد تحققه فإجراء أصالة عدمه فی تلک الموارد یوجب المحذور و هو الوقوع فی الضرر غالبا فتعین إناطة الحکم فیه بالظن.   
هذا إذا أنیط الحکم بنفس الضرر و أما إذا أنیط بموضوع الخوف فلا حاجة إلی ذلک بل یشمل حینئذ الشک أیضا.   
و یمکن أن یجری مثل ذلک فی مثل العدالة و النسب و شبههما من الموضوعات التی یلزم من إجراء الأصول فیها مع عدم العلم الوقوع فی مخالفة الواقع کثیرا فافهم   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 272

الأمر الخامس فی اعتبار الظن فی أصول الدین‌

اشارة

الأمر الخامس فی اعتبار الظن فی أصول الدین   
و الأقوال المستفادة من تتبع کلمات العلماء فی هذه المسألة من حیث وجوب مطلق المعرفة أو الحاصلة من خصوص النظر و کفایة الظن مطلقا أو فی الجملة ستة.   
الأول اعتبار العلم فیها من النظر و الاستدلال و هو المعروف عن الأکثر و ادعی علیه العلامة فی الباب الحادی عشر من مختصر المصباح إجماع العلماء کافة و ربما یحکی دعوی الإجماع من العضدی لکن الموجود منه فی مسألة عدم جواز التقلید فی العقلیات من أصول الدین دعوی إجماع الأمة علی وجوب معرفة الله.   
الثانی اعتبار العلم و لو من التقلید و هو المصرح به فی کلام بعض و المحکی عن آخرین.   
الثالث کفایة الظن مطلقا و هو المحکی عن جماعة منهم المحقق الطوسی فی بعض الرسائل المنسوبة إلیه و حکی نسبته إلیه فی فصوله و لم أجده فیه و عن المحقق الأردبیلی و تلمیذه صاحب المدارک و ظاهر شیخنا البهائی و العلامة المجلسی و المحدث الکاشانی و غیرهم قدس الله أسرارهم.   
الرابع کفایة الظن المستفاد من النظر و الاستدلال دون التقلید حکی عن شیخنا البهائی رحمه الله فی بعض تعلیقاته علی شرح المختصر أنه نسبه إلی بعض.   
الخامس کفایة الظن المستفاد من أخبار الآحاد و هو الظاهر مما حکاه العلامة قدس سره فی النهایة عن الأخباریین من أنهم لم یعولوا فی أصول الدین و فروعه إلا علی أخبار الآحاد و حکاه الشیخ فی عدته فی مسألة حجیة أخبار الآحاد عن بعض غفلة أصحاب الحدیث و الظاهر أن مراده حملة الأحادیث الجامدون علی ظواهرها المعرضون عما عداها من البراهین العقلیة المعارضة لتلک الظواهر.   
السادس کفایة الجزم بل الظن من التقلید مع کون النظر واجبا مستقلا لکنه معفو عنه کما   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 273  
یظهر من عدة الشیخ قدس سره فی مسألة حجیة أخبار الآحاد و فی أواخر العدة.   
ثم إن محل الکلام فی کلمات هؤلاء الأعلام غیر منقح فالأولی ذکر الجهات التی یمکن أن نتکلم فیها و تعقیب کل واحدة منها بما یقتضیه النظر من حکمها فنقول مستعینا بالله إن مسائل أصول الدین و هی التی لا یطلب فیها أولا و بالذات إلا الاعتقاد باطنا و التدین ظاهرا و إن ترتب علی وجوب ذلک بعض الآثار العملیة علی قسمین.   
أحدهما ما یجب علی المکلف الاعتقاد و التدین به غیر مشروط بحصول العلم کالمعارف فیکون تحصیل العلم من مقدمات الواجب المطلق فیجب.   
الثانی ما یجب الاعتقاد و التدین به إذا اتفق حصول العلم به کبعض تفاصیل المعارف.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 274

القسم الثانی الذی یجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به

القسم الثانی الذی یجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به   
أما الثانی فحیث کان المفروض عدم وجوب تحصیل المعرفة العلمیة کان الأقوی القول بعدم وجوب العمل فیه بالظن لو فرض حصوله و وجوب التوقف فیه للأخبار الکثیرة الناهیة عن القول بغیر علم و الآمرة بالتوقف و أنه (: إذا جاءکم ما تعلمون فقولوا به) (: و إذا جاءکم ما لا تعلمون فها و أهوی بیده إلی فیه) و لا فرق فی ذلک بین أن یکون الأمارة الواردة فی تلک المسألة خبرا صحیحا أو غیره (قال شیخنا الشهید الثانی فی المقاصد العلیة بعد ذکر أن المعرفة بتفاصیل البرزخ و المعاد غیر لازم و أما ما ورد عنه صلی اللَّه علیه و آله فی ذلک من طریق الآحاد فلا یجب التصدیق به مطلقا و إن کان طریقه صحیحا لأن الخبر الواحد ظنی و قد اختلف فی جواز العمل به فی الأحکام الشرعیة الظنیة فکیف بالأحکام الاعتقادیة العلمیة انتهی).   
و ظاهر الشیخ فی العدة أن عدم جواز التعویل فی أصول الدین علی أخبار الآحاد اتفاقی إلا عن بعض غفلة أصحاب الحدیث.   
و ظاهر المحکی فی السرائر عن السید المرتضی عدم الخلاف فیه أصلا و هو مقتضی کلام کل من قال بعدم اعتبار أخبار الآحاد فی أصول الفقه.   
لکن یمکن أن یقال إنه إذا حصل الظن من الخبر فإن أرادوا بعدم وجوب التصدیق بمقتضی الخبر عدم تصدیقه علما أو ظنا فعدم حصول الأول کحصول الثانی قهری لا یتصف بالوجوب و عدمه.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 275  
و إن أرادوا التدین به الذی ذکرنا وجوبه فی الاعتقادیات و عدم الاکتفاء فیها بمجرد الاعتقاد کما یظهر عن بعض الأخبار الدالة علی أن فرض اللسان القول و التعبیر عما عقد علیه القلب و أقر به مستشهدا علی ذلک بقوله تعالی قولوا ءامنا بالله و ما أنزل إلینا إلخ فلا مانع من وجوبه فی مورد خبر الواحد بناء علی أن هذا نوع عمل بالخبر فإن ما دل علی وجوب تصدیق العادل لا یأبی الشمول لمثل ذلک.   
نعم لو کان العمل بالخبر لا لأجل الدلیل الخاص علی وجوب العمل به بل من جهة الحاجة إلیه لثبوت التکلیف و انسداد باب العلم لم یکن وجه للعمل به فی مورد لم یثبت التکلیف فیه بالواقع کما هو المفروض أو یقال إن عمدة أدلة حجیة الأخبار الآحاد و هی الإجماع العملی لا تساعد علی ذلک.   
و مما ذکرنا یظهر الکلام فی العمل بظاهر الکتاب و الخبر المتواتر فی أصول الدین فإنه قد لا یأبی دلیل حجیة الظواهر عن وجوب التدین بما تدل علیه من المسائل الأصولیة التی لم یثبت التکلیف بمعرفتها لکن ظاهر کلمات کثیر عدم العمل بها فی ذلک.   
و لعل الوجه فی ذلک أن وجوب التدین المذکور إنما هو من آثار العلم بالمسألة الأصولیة لا من آثار نفسها و اعتبار الظن مطلقا أو الظن الخاص سواء کان من الظواهر أو غیرها معناه ترتیب الآثار المتفرعة علی نفس الأمر المظنون لا علی العلم به.   
و أما ما یتراءی من التمسک بها أحیانا لبعض العقائد فلاعتضاد مدلولها بتعدد الظواهر و غیرها من القرائن و إفادة کل منها الظن فیحصل من المجموع القطع بالمسألة و لیس استنادهم فی تلک المسألة إلی مجرد أصالة الحقیقة التی قد لا تفید الظن بإرادة الظاهر فضلا عن العلم.   
ثم إن الفرق بین القسمین المذکورین و تمییز ما یجب تحصیل العلم به عما لا یجب فی غایة الإشکال.   
(و قد ذکر العلامة فی الباب الحادی عشر فیما یجب معرفته علی کل مکلف من تفاصیل التوحید و النبوة و الإمامة و المعاد أمورا لا دلیل علی وجوبها کذلک مدعیا أن الجاهل بها عن نظر و استدلال خارج عن ربقة الإیمان مستحق للعذاب الدائم و هو فی غایة الإشکال).   
نعم یمکن أن یقال إن مقتضی عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالی و ما خلقت الجن   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 276  
و الإنس إلا لیعبدون أی لیعرفون (و قوله صلی اللَّه علیه و آله: ما أعلم شیئا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس) بناء علی أن الأفضلیة من الواجب خصوصا مثل الصلاة تستلزم الوجوب و کذا عمومات وجوب التفقه فی الدین الشامل للمعارف بقرینة استشهاد الإمام علیه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق علیه السلام و عمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله جل ذکره و معرفة النبی صلی اللَّه علیه و آله و الإمام علیه السلام و معرفة ما جاء به النبی صلی اللَّه علیه و آله علی کل قادر یتمکن من تحصیل العلم فیجب الفحص حتی یحصل الیأس فإن حصل العلم بشی‌ء من هذه التفاصیل اعتقد و تدین و إلا توقف و لم یتدین بالظن لو حصل له.   
و من هنا قد یقال إن الاشتغال بالعلم المتکفل لمعرفة الله و معرفة أولیائه صلی اللَّه علیه و آله أهم من الاشتغال بعلم المسائل العملیة بل هو المتعین لأن العمل یصح عن تقلید فلا یکون الاشتغال بعلمه إلا کفائیا بخلاف المعرفة هذا.   
و لکن الإنصاف ممن جانب الاعتساف یقتضی الإذعان بعدم التمکن من ذلک إلا للأوحدی من الناس لأن المعرفة المذکورة لا تحصل إلا بعد تحصیل قوة الاستنباط المطالب من الأخبار و قوة نظریة أخری لئلا یأخذ بالأخبار المخالفة للبراهین العقلیة و مثل هذا الشخص مجتهد فی الفروع قطعا فیحرم علیه التقلید.   
و دعوی جوازه له للضرورة لیس بأولی من دعوی جواز ترک الاشتغال بالمعرفة التی لا تحصل غالبا بالأعمال المبتنیة علی التقلید هذا إذا لم یتعین علیه الإفتاء و المرافعة لأجل قلة المجتهدین و أما فی مثل زماننا فالأمر واضح.   
فلا تغتر حینئذ بمن قصر استعداده أو همته عن تحصیل مقدمات استنباط المطالب الاعتقادیة الأصولیة و العملیة عن الأدلة العقلیة و النقلیة فیترکها مبغضا لها لأن الناس أعداء ما جهلوا و یشتغل بمعرفة صفات الرب جل ذکره و أوصاف حججه صلوات الله علیهم أجمعین بنظر فی الأخبار لا یعرف به من ألفاظها الفاعل من المفعول فضلا عن معرفة الخاص من العام و بنظر فی المطالب العقلیة لا یعرف به البدیهیات منها و یشتغل فی خلال ذلک بالتشنیع علی حملة الشریعة العملیة و استهزائهم بقصور الفهم و سوء النیة فسیأتیهم أنباء ما کانوا یستهزءون هذا کله حال وجوب المعرفة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 277  
و أما اعتبار ذلک فی الإسلام أو الإیمان فلا دلیل علیه بل یدل علی خلافه الأخبار الکثیرة المفسرة لمعنی الإسلام و الإیمان.   
(ففی روایة محمد بن سالم عن أبی جعفر علیه السلام المرویة فی الکافی: إن الله عز و جل بعث محمدا صلی الله علیه و آله و هو بمکة عشر سنین و لم یمت بمکة فی تلک العشر سنین أحد یشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله إلا أدخله الله الجنة بإقراره).   
و هو إیمان التصدیق فإن الظاهر أن حقیقة الإیمان التی یخرج الإنسان بها عن حد الکفر الموجب للخلود فی النار لم تتغیر بعد انتشار الشریعة.   
نعم ظهر فی الشریعة أمور صارت ضروریة الثبوت من النبی صلی اللَّه علیه و آله فیعتبر فی الإسلام عدم إنکارها لکن هذا لا یوجب التغییر فإن المقصود أنه لم یعتبر فی الإیمان أزید من التوحید و التصدیق بالنبی صلی اللَّه علیه و آله و بکونه رسولا صادقا فیما یبلغ.   
و لیس المراد معرفة تفاصیل ذلک و إلا لم یکن من آمن بمکة من أهل الجنة أو کان حقیقة الإیمان بعد انتشار الشریعة غیرها فی صدر الإسلام.   
(و فی روایة سلیم بن قیس عن أمیر المؤمنین علیه السلام: إن أدنی ما یکون به العبد مؤمنا أن یعرفه الله تبارک و تعالی إیاه فیقر له بالطاعة و یعرفه نبیه فیقر له بالطاعة و یعرفه إمامه و حجته فی أرضه و شاهده علی خلقه فیقر له بالطاعة فقلت له یا أمیر المؤمنین و إن جهل جمیع الأشیاء إلا ما وصفت قال نعم) و هی صریحة فی المدعی.   
(و فی روایة أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال: جعلت فداک أخبرنی عن الدین الذی افترضه الله تعالی علی العباد ما لا یسعهم جهله و لا یقبل منهم غیره ما هو فقال أعده علی فأعاد علیه فقال شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله و إقام الصلاة و إیتاء الزکاة و حج البیت من استطاع إلیه سبیلا و صوم شهر رمضان ثم سکت قلیلا ثم قال و الولایة و الولایة مرتین ثم قال هذا الذی فرض الله عز و جل علی العباد لا یسأل الرب العباد یوم القیامة فیقول أ لا زدتنی علی ما افترضت علیک و لکن من زاد زاده الله إن رسول الله صلی اللَّه علیه و آله سن سنة حسنة ینبغی للناس الأخذ بها) و نحوها (روایة عیسی بن السری: قلت لأبی عبد الله علیه السلام حدثنی عما بنیت علیه   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 278  
دعائم الإسلام التی إذا أخذت بها زکی عملی و لم یضرنی جهل ما جهلت بعده فقال شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله صلی اللَّه علیه و آله و الإقرار بما جاء من عند الله و حق فی الأموال الزکاة و الولایة التی أمر الله بها ولایة آل محمد صلی اللَّه علیه و آله فإن رسول الله صلی اللَّه علیه و آله قال من مات و لم یعرف إمام زمانه مات میتة جاهلیة و قال الله تعالی أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أولی الأمر منکم فکان علی ثم صار من بعده الحسن ثم من بعده الحسین ثم من بعده من علی بن الحسین ثم من بعده محمد بن علی ثم هکذا یکون الأمر إن الأرض لا تصلح إلا بإمام الحدیث) (و فی روایة أبی الیسع قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام أخبرنی عن دعائم الإسلام التی لا یسع أحدا التقصیر عن معرفة شی‌ء منها التی من قصر عن معرفة شی‌ء منها فسد علیه دینه و لم یقبل منه عمله و من عرفها و عمل بها صلح دینه و قبل عمله و لم یضق به مما هو فیه لجهل شی‌ء من الأمور جهله فقال شهادة أن لا إله إلا الله و الإیمان بأن محمدا رسول الله صلی اللَّه علیه و آله و الإقرار بما جاء به من عند الله و حق فی الأموال الزکاة و الولایة التی أمر الله عز و جل بها ولایة آل محمد صلی اللَّه علیه و آله (و فی روایة إسماعیل قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن الدین الذی لا یسع العباد جهله فقال الدین واسع و إن الخوارج ضیقوا علی أنفسهم بجهلهم فقلت جعلت فداک أ ما أحدثک   
بدینی الذی أنا علیه فقال بلی قلت أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا عبده و رسوله و الإقرار بما جاء به من عند الله و أتولاکم و أبرأ من عدوکم و من رکب رقابکم و تأمر علیکم و ظلمکم حقکم فقال ما جهلت شیئا فقال هو الله الذی نحن علیه فقلت فهل یسلم أحد لا یعرف هذا الأمر قال لا إلا المستضعفین قلت من هم نساؤکم و أولادکم قال أ رأیت أم أیمن فإنی أشهد أنها من أهل الجنة و ما کانت تعرف ما أنتم علیه).   
فإن فی قوله ما جهلت شیئا دلالة واضحة علی عدم اعتبار الزائد فی أصل الدین.   
و المستفاد من الأخبار المصرحة بعدم اعتبار معرفة أزید مما ذکر فیها فی الدین و هو الظاهر أیضا من جماعة من علمائنا الأخیار کالشهیدین فی الألفیة و شرحها و المحقق الثانی فی الجعفریة و شارحها و غیرهم هو أنه یکفی فی معرفة الرب التصدیق بکونه موجودا و واجب الوجود لذاته و التصدیق بصفاته الثبوتیة الراجعة إلی صفتی العلم و القدرة و نفی الصفات الراجعة إلی الحاجة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 279  
و الحدوث و أنه لا یصدر منه القبیح فعلا أو ترکا.   
و المراد بمعرفة هذه الأمور رکوزها فی اعتقاد المکلف بحیث إذا سألته عن شی‌ء مما ذکر أجاب بما هو الحق فیه و إن لم یعرف التعبیر عنه بالعبارات المتعارفة علی السنة الخواص.   
و یکفی فی معرفة النبی صلی اللَّه علیه و آله معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به و التصدیق بنبوته و صدقه فلا یعتبر فی ذلک الاعتقاد بعصمته أعنی کونه معصوما بالملکة من أول عمره إلی (قال فی المقاصد العلیة و یمکن اعتبار ذلک لأن الغرض المقصود من الرسالة لا یتم إلا به فینتفی الفائدة التی باعتبارها وجب إرسال الرسل و هو ظاهر بعض کتب العقائد المصدرة بأن من جهل ما ذکروه فیها فلیس مؤمنا مع ذکرهم ذلک و الأول غیر بعید عن الصواب انتهی).   
أقول و الظاهر أن مراده ببعض کتب العقائد هو الباب الحادی عشر للعلامة قدس سره حیث ذکر تلک العبارة بل ظاهره دعوی إجماع العلماء علیه.   
نعم یمکن أن یقال إن معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال علی من هو متمکن منه بحسب الاستعداد و عدم الموانع لما ذکرنا من عمومات وجوب التفقه و کون المعرفة أفضل من الصلوات الواجبة و أن الجهل بمراتب سفراء الله جل ذکره مع تیسر العلم بها تقصیر فی حقهم و تفریط فی حبهم و نقص یجب بحکم العقل رفعه بل من أعظم النقائص.   
(و قد أومأ النبی صلی اللَّه علیه و آله إلی ذلک حیث قال مشیرا إلی بعض العلوم الخارجة من العلوم الشرعیة: إن ذلک علم لا یضر جهله ثم قال إنما العلوم ثلاثة آیة محکمة و فریضة عادلة و سنة قائمة و ما سواهن فهو فضل) (و قد أشار إلی ذلک رئیس المحدثین فی دیباجة الکافی حیث قسم الناس إلی أهله الصحة و السلامة و أهل المرض و الزمانة و ذکر وضع التکلیف عن الفرقة الأخیرة).   
و یکفی فی معرفة الأئمة صلوات الله علیهم معرفتهم بنسبهم المعروف و التصدیق بأنهم أئمة یهدون بالحق و یجب الانقیاد إلیهم و الأخذ منهم و فی وجوب الزائد علی ما ذکر من عصمتهم الوجهان.   
و قد ورد فی بعض الأخبار تفسیر معرفة حق الإمام بمعرفة کونه إماما مفترض الطاعة.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 280  
و یکفی فی التصدیق بما جاء به النبی صلی اللَّه علیه و آله التصدیق بما علم مجیئه به متواترا من أحوال المبدإ و المعاد کالتکلیف بالعبادات و السؤال فی القبر و عذابه و المعاد الجسمانی و الحساب و الصراط و المیزان و الجنة و النار إجمالا مع تأمل فی اعتبار معرفة ما عدا المعاد الجسمانی من تلک الأمور فی الإیمان المقابل للکفر الموجب للخلود فی النار للأخبار المتقدمة المستفیضة و السیرة المستمرة فإنا نعلم بالوجدان جهل کثیر من الناس بها من أول البعثة إلی یومنا هذا.   
و یمکن أن یقال إن المعتبر هو عدم إنکار هذه الأمور و غیرها من الضروریات لا وجوب الاعتقاد بها علی ما یظهر من بعض الأخبار من أن الشاک إذا لم یکن جاحدا فلیس بکافر.   
(ففی روایة زرارة عن أبی عبد الله علیه السلام: لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا و لم یجحدوا لم یکفروا) و نحوها غیرها.   
(و یؤیدها ما عن کتاب الغیبة للشیخ قدس سره بإسناده (عن الصادق علیه السلام: إن جماعة یقال لهم الحقیة و هم الذین یقسمون بحق علی و لا یعرفون حقه و فضله و هم یدخلون الجنة)).   
و بالجملة فالقول بأنه یکفی فی الإیمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للکمالات المنزه عن النقائص و بنبوة محمد صلی اللَّه علیه و آله و بإمامة الأئمة علیهم السلام و البراءة من أعدائهم و الاعتقاد بالمعاد الجسمانی الذی لا ینفک غالبا عن الاعتقادات السابقة غیر بعید بالنظر إلی الأخبار و السیرة المستمرة و أما التدین بسائر الضروریات ففی اشتراطه أو کفایة عدم إنکارها أو عدم اشتراطه أیضا فلا یضر إنکارها إلا مع العلم بکونها من الدین وجوه أقواها الأخیر ثم الأوسط.   
و ما استقربناه فی ما یعتبر فی الإیمان وجدته بعد ذلک فی کلام محکی عن المحقق الورع الأردبیلی فی شرح الإرشاد.   
ثم إن الکلام إلی هنا فی تمییز القسم الثانی و هو ما لا یجب الاعتقاد به إلا بعد حصول العلم به عن القسم الأول و هو ما یجب الاعتقاد به مطلقا فیجب تحصیل مقدمته أعنی الأسباب المحصلة للاعتقاد و قد عرفت أن الأقوی عدم جواز العمل بغیر العلم فی القسم الثانی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 281

القسم الأول الذی یجب فیه النظر لتحصیل الاعتقاد

اشارة

القسم الأول الذی یجب فیه النظر لتحصیل الاعتقاد   
و أما القسم الأول الذی یجب فیه النظر لتحصیل الاعتقاد فالکلام فیه یقع تارة بالنسبة إلی القادر علی تحصیل العلم و أخری بالنسبة إلی العاجز فهنا مقامان.

المقام الأول فی القادر

المقام الأول فی القادر   
و الکلام فی جواز عمله بالظن یقع فی موضعین الأول فی حکمه التکلیفی و الثانی فی حکمه الوضعی من حیث الإیمان و عدمه فنقول أما حکمه التکلیفی فلا ینبغی التأمل فی عدم جواز اقتصاره علی العمل بالظن فمن ظن بنبوة نبینا محمد صلی اللَّه علیه و آله أو بإمامة أحد من الأئمة صلوات الله علیهم فلا یجوز له الاقتصار فیجب علیه مع التفطن لهذه المسألة زیادة النظر و یجب علی العلماء أمره بزیادة النظر لیحصل له العلم إن لم یخافوا علیه الوقوع فی خلاف الحق لأنه حینئذ یدخل فی قسم العاجز عن تحصیل العلم بالحق فإن بقاءه علی الظن بالحق أولی من رجوعه إلی الشک أو الظن بالباطل فضلا عن العلم به.   
و الدلیل علی ما ذکرنا جمیع الآیات و الأخبار الدالة علی وجوب الإیمان و التفقه و العلم و المعرفة و التصدیق و الإقرار و الشهادة و التدین و عدم الرخصة فی الجهل و الشک و متابعة الظن و هی أکثر من أن تحصی.   
و أما الموضع الثانی فالأقوی فیه بل المتعین الحکم بعدم الإیمان للأخبار المفسرة للإیمان   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 282  
بالإقرار و الشهادة و التدین و المعرفة و غیر ذلک من العبائر الظاهرة فی العلم و هل هو کافر مع ظنه بالحق فیه وجهان من إطلاق ما دل علی أن الشاک و غیر المؤمن کافر و ظاهر ما دل من الکتاب و السنة علی حصر المکلف فی المؤمن و الکافر و من تقیید کفر الشاک فی غیر واحد من الأخبار بالجحود فلا یشمل ما نحن فیه و دلالة الأخبار المستفیضة علی ثبوت الواسطة بین الکفر و الإیمان و قد أطلق علیه فی الأخبار الضلال لکن أکثر الأخبار الدالة علی الواسطة مختصة بالإیمان بالمعنی الأخص فیدل علی أن من المسلمین من لیس بمؤمن و لا بکافر لا علی ثبوت الواسطة بین الإسلام و الکفر نعم بعضها قد یظهر منه ذلک و حینئذ فالشاک فی شی‌ء مما یعتبر فی الإیمان بالمعنی الأخص لیس بمؤمن و لا کافر فلا یجری علیه أحکام الإیمان.   
و أما الشاک فی شی‌ء مما یعتبر فی الإسلام بالمعنی الأعم کالنبوة و المعاد فإن اکتفینا فی الإسلام بظاهر الشهادتین و عدم الإنکار ظاهرا و إن لم یعتقد باطنا فهو مسلم و إن اعتبرنا فی الإسلام الشهادتین مع احتمال الاعتقاد علی طبقهما حتی یکون الشهادتان أمارة علی الاعتقاد الباطنی فلا إشکال فی عدم إسلام الشاک لو علم منه الشک فلا یجری علیه أحکام المسلمین من جواز المناکحة و التوارث و غیرهما و هل یحکم بکفره و نجاسته حینئذ فیه إشکال من تقیید کفر الشاک فی غیر واحد من الأخبار بالجحود هذا کله فی الظان بالحق و أما الظان بالباطل فالظاهر کفره.   
بقی الکلام فی أنه إذا لم یکتف بالظن و حصل الجزم من تقلید فهل یکفی ذلک أو لا بد من النظر و الاستدلال ظاهر الأکثر الثانی بل (ادعی علیه العلامة قدس سره فی الباب الحادی عشر الإجماع حیث قال أجمع العلماء علی وجوب معرفة الله و صفاته الثبوتیة و ما یصح علیه و ما یمتنع عنه و النبوة و الإمامة و المعاد بالدلیل لا بالتقلید) فإن صریحه أن المعرفة بالتقلید غیر کافیة و مثلها عبارة الشهید الأول و المحقق الثانی و أصرح منهما عبارة المحقق فی المعارج حیث استدل علی بطلان التقلید بأنه جزم فی غیر محله.   
لکن مقتضی استدلال العضدی علی منع التقلید بالإجماع علی وجوب معرفة الله و أنها لا تحصل بالتقلید هو أن الکلام فی التقلید الغیر المفید للمعرفة.   
و هو الذی یقتضیه أیضا ما ذکره شیخنا فی العدة کما سیجی‌ء کلامه (و کلام الشهید فی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 283  
القواعد من عدم جواز التقلید فی العقلیات و لا فی الأصول الضروریة من السمعیات و لا فی غیرها مما لا یتعلق به عمل و یکون المطلوب فیها العلم کالتفاضل بین الأنبیاء السابقة) (و یعضده أیضا ظاهر ما عن شیخنا البهائی فی حاشیة الزبدة من أن النزاع فی جواز التقلید و عدمه یرجع إلی النزاع فی کفایة الظن و عدمها).   
و یؤیده أیضا اقتران التقلید فی الأصول فی کلماتهم بالتقلید فی الفروع حیث یذکرون فی أرکان الفتوی أن المستفتی فیه هی الفروع دون الأصول.   
لکن الظاهر عدم المقابلة التامة بین التقلیدین إذ لا یعتبر فی التقلید فی الفروع حصول الظن فیعمل المقلد مع کونه شاکا و هذا غیر معقول فی أصول الدین التی یطلب فیها الاعتقاد حتی یجری فیه الخلاف.   
و کذا لیس المراد من کفایة التقلید هنا کفایته عن الواقع مخالفا کان فی الواقع أو موافقا کما فی الفروع بل المراد کفایة التقلید فی الحق و سقوط النظر به عنه إلا أن یکتفی فیها بمجرد التدین ظاهرا و إن لم یعتقد لکنه بعید.   
ثم إن ظاهر کلام الحاجبی و العضدی اختصاص الخلاف بالمسائل العقلیة.   
و هو فی محله بناء علی ما استظهرنا منهم من عدم حصول الجزم من التقلید لأن الذی لا یفید الجزم من التقلید إنما هو فی العقلیات المبتنیة علی الاستدلالات العقلیة و أما النقلیات فالاعتماد فیها علی قول المقلد کالاعتماد علی قول المخبر الذی قد یفید الجزم بصدقه بواسطة القرائن و فی الحقیقة یخرج هذا عن التقلید.   
و کیف کان فالأقوی کفایة الجزم الحاصل من التقلید لعدم الدلیل علی اعتبار الزائد علی المعرفة و التصدیق و الاعتقاد و تقییدها بطریق خاص لا دلیل علیه.   
مع أن الإنصاف أن النظر و الاستدلال بالبراهین العقلیة للشخص المتفطن لوجوب النظر فی الأصول لا یفید بنفسه الجزم لکثرة الشبه الحادثة فی النفس و المدونة فی الکتب حتی أنهم ذکروا شبها یصعب الجواب عنها للمحققین الصارفین لأعمارهم فی فن الکلام فکیف حال المشتغل به مقدارا من الزمان لأجل تصحیح عقائده لیشتغل بعد ذلک بأمور معاشه و معاده خصوصا و الشیطان یغتنم الفرصة لإلقاء الشبهات و التشکیک فی البدیهیات و قد شاهدنا جماعة قد صرفوا أعمارهم و لم یحصلوا منها شیئا إلا القلیل   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 284

المقام الثانی فی غیر المتمکن من العلم

المقام الثانی فی غیر المتمکن من العلم   
و الکلام فیه تارة فی تحقق موضوعه فی الخارج و أخری فی أنه یجب علیه مع الیأس من العلم تحصیل الظن أم لا و ثالثة فی حکمه الوضعی قبل الظن و بعده.   
أما الأول فقد یقال فیه بعدم وجود العاجز نظرا إلی العمومات الدالة علی حصر الناس فی المؤمن و الکافر مع ما دل علی خلود الکافرین بأجمعهم فی النار بضمیمة حکم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر فیکشف ذلک عن تقصیر کل غیر مؤمن و أن من تراه قاصرا عاجزا عن العلم قد تمکن من تحصیل العلم بالحق و لو فی زمان ما و إن صار عاجزا قبل ذلک أو بعده و العقل لا یقبح عقاب مثل هذا الشخص و لهذا ادعی غیر واحد فی مسألة التخطئة و التصویب الإجماع علی أن المخطئ فی العقائد غیر معذور.   
لکن الذی یقتضیه الإنصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المکلفین و قد تقدم عن الکلینی ما یشیر إلی ذلک و سیجی‌ء (من الشیخ قدس سره فی العدة من کون العاجز عن التحصیل بمنزلة البهائم) هذا مع ورود الأخبار المستفیضة بثبوت الواسطة بین المؤمن و الکافر و قضیة مناظرة زرارة و غیره مع الإمام علیه السلام فی ذلک مذکورة فی الکافی و مورد الإجماع علی أن المخطئ آثم هو المجتهد الباذل جهده بزعمه فلا ینافی کون الغافل و الملتفت العاجز عن بذل الجهد معذورا غیر آثم.   
و أما الثانی فالظاهر فیه عدم وجوب تحصیل الظن علیه لأن المفروض عجزه عن الإیمان و التصدیق المأمور به و لا دلیل آخر علی عدم جواز الوقف و لیس المقام من قبیل الفروع فی وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم لأن المقصود فیها العمل و لا معنی للتوقف فیه لا بد عند انسداد باب العلم من العمل علی طبق أصل أو ظن و المقصود فیما نحن فیه الاعتقاد فإذا عجز عنه فلا دلیل علی وجوب تحصیل الظن الذی لا یغنی عن الحق شیئا فیندرج فی عموم (قولهم علیهم السلام: إذا جاءکم ما لا تعلمون فها).   
نعم لو رجع الجاهل بحکم هذه المسألة إلی العالم و رأی العالم منه التمکن من تحصیل الظن بالحق و لم یخف علیه إفضاء نظره الظنی إلی الباطل فلا یبعد وجوب إلزامه بالتحصیل لأن   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 285  
انکشاف الحق و لو ظنا أولی من البقاء علی الشک فیه.   
و أما الثالث فإن لم یقر فی الظاهر بما هو مناط الإسلام فالظاهر کفره و إن أقر به مع العلم بأنه شاک باطنا فالظاهر عدم إسلامه بناء علی أن الإقرار الظاهری مشروط باحتمال اعتقاده لما یقر به.   
و فی جریان حکم الکفر علیه حینئذ إشکال من إطلاق بعض الأخبار بکفر الشاک و من تقییده فی غیر واحد من الأخبار بالجحود.   
(مثل روایة محمد بن مسلم قال سأل أبو بصیر أبا عبد الله علیه السلام قال: ما تقول فیمن شک فی الله قال کافر یا أبا محمد قال فشک فی رسول الله صلی اللَّه علیه و آله قال کافر ثم التفت إلی زرارة فقال إنما یکفر إذا جحد) (و فی روایة أخری: لو أن الناس إذا جهلوا وقفوا و لم یجحدوا لم یکفروا).   
ثم إن جحود الشاک یحتمل أن یراد به إظهار عدم الثبوت و إنکار التدین به لأجل عدم الثبوت و یحتمل أن یراد به الإنکار الصوری علی سبیل الجزم و علی التقدیرین فظاهرها أن المقر ظاهرا الشاک باطنا الغیر المظهر لشکه غیر کافر.   
و یؤید هذا روایة زرارة الواردة فی تفسیر قوله تعالی و ءاخرون مرجون لأمر الله (عن أبی جعفر علیه السلام قال: قوم کانوا مشرکین فقتلوا مثل حمزة و جعفر و أشباههما من المؤمنین ثم إنهم دخلوا الإسلام فوحدوا الله و ترکوا الشرک و لم یعرفوا الإیمان بقلوبهم فیکونوا مؤمنین فیجب لهم الجنة و لم یکونوا علی جحودهم فیکفروا فیجب لهم النار فهم علی تلک الحالة إما یعذبهم و إما یتوب علیهم) و قریب منها غیرها.   
(و لنختم الکلام بذکر کلام السید الصدر الشارح للوافیة فی أقسام المقلد فی أصول الدین بناء علی القول بجواز التقلید و أقسامه بناء علی عدم جوازه قال إن أقسام المقلد علی القول بجواز التقلید ستة لأنه إما أن یکون مقلدا فی مسألة حقة أو فی باطل و علی التقدیرین إما أن یکون جازما بها أو ظانا و علی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 286  
تقدیری التقلید فی الباطل إما أن یکون إصراره علی التقلید مبتنیا علی عناد و تعصب بأن حصل له طریق علم إلی الحق فما سلکه و إما لا فهذه أقسام ستة.   
فالأول و هو من قلد فی مسألة حقة جازما بها مثلا قلد فی وجود الصانع و صفاته و عدله فهذا مؤمن و استدل علیه بما تقدم حاصله من أن التصدیق معتبر من أی طریق حصل إلی أن قال الثانی من قلد فی مسألة حقة ظانا بها من دون جزم فالظاهر إجراء حکم المسلم علیه فی الظاهر إذ لیس حاله بأدون من حال المنافق سیما إذا کان طالبا للجزم مشغولا بتحصیله فمات قبل ذلک).   
أقول هذا مبنی علی أن الإسلام مجرد الإقرار الصوری و إن لم یحتمل مطابقته للاعتقاد و فیه ما عرفت من الإشکال و إن دل علیه غیر واحد من الأخبار.   
(الثالث من قلد فی باطل مثل إنکار الصانع أو شی‌ء مما یعتبر فی الإیمان و جزم به من غیر ظهور حق و لا عناد.   
الرابع من قلد فی باطل و ظن به کذلک و الظاهر فی هذین إلحاقهما بمن یقام علیه الحجة فی یوم القیامة و أما فی الدنیا فیحکم علیهما بالکفر إن اعتقدا ما یوجبه و بالإسلام إن لم یکونا کذلک فالأول کمن أنکر النبی صلی اللَّه علیه و آله مثلا و الثانی کمن أنکر إماما.   
الخامس من قلد فی باطل جازما مع العناد.   
السادس من قلد فی باطل ظانا کذلک و هذان یحکم بکفرهما مع ظهور الحق و الإصرار.   
ثم ذکر أقسام المقلد علی القول بعدم جواز التقلید قال إنه إما أن یکون مقلدا فی حق أو فی باطل و علی التقدیرین مع الجزم أو الظن و علی تقدیری التقلید فی الباطل بلا عناد أو به و علی التقادیر کلها دل عقله علی الوجوب أو بین له غیره و علی الدلالة أصر علی التقلید أو رجع و لم یحصل له کمال الاستدلال بعد أو لا.   
فهذه أقسام أربعة عشر.   
الأول التقلید فی الحق جازما مع العلم بوجوب النظر و الإصرار فهذا مؤمن   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 287  
فاسق لإصراره علی ترک الواجب) (الثانی هذه الصورة مع ترک الإصرار و الرجوع فهذا مؤمن غیر فاسق.   
الثالث المقلد فی الحق الظان مع الإصرار و الظاهر أنه مؤمن مرجی فی الآخرة و فاسق للإصرار.   
الرابع هذه الصورة مع عدم الإصرار فهذا مسلم ظاهرا غیر فاسق.   
الخامس و السادس المقلد فی الحق جازما أو ظانا مع عدم العلم بوجوب الرجوع فهذان کالسابق بلا فسق.   
أقول الحکم بإیمان هؤلاء لا یجامع فرض القول بعدم جواز التقلید إلا أن یرید بهذا القول قول الشیخ قدس سره من وجوب النظر مستقلا لکن ظاهره إرادة قول المشهور فالأولی الحکم بعدم إیمانهم علی المشهور کما یقتضیه إطلاق معقد إجماع العلامة فی أول الباب الحادی عشر لأن الإیمان عندهم المعرفة الحاصلة عن الدلیل لا التقلید ثم قال السابع المقلد فی الباطل جازما معاندا مع العلم بوجوب النظر و الإصرار علیه فهذا أشد الکافرین.   
الثامن هذه الصورة من غیر عناد و لا إصرار فهذا أیضا کافر.   
ثم ذکر الباقی و قال إن حکمها یظهر مما سبق).   
أقول مقتضی هذا القول الحکم بکفرهم لأنهم أولی به من السابقین.   
(بقی الکلام فیما نسب إلی الشیخ فی العدة من القول بوجوب النظر مستقلا مع العفو فلا بد من نقل عبارة العدة فنقول قال فی باب التقلید بعد ما ذکر استمرار السیرة علی التقلید فی الفروع و الکلام فی عدم جواز التقلید فی الأصول مستدلا بأنه لا خلاف فی أنه یجب علی العامی معرفة الصلاة و أعدادها و إذا کان لا یتم ذلک إلا بعد معرفة الله و معرفة عدله و معرفة النبوة وجب أن لا یصح التقلید فی ذلک.   
ثم اعترض بأن السیرة کما جرت له علی تقریر المقلدین فی الفروع کذلک   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 288  
جرت علی تقریر المقلدین فی الأصول و عدم الإنکار علیهم.   
فأجاب بأن علی بطلان التقلید فی الأصول أدلة عقلیة و شرعیة من کتاب و سنة و غیر ذلک و هذا کاف فی النکیر.   
ثم قال إن المقلد للحق فی أصول الدیانات و إن کان مخطئا فی تقلیده غیر مؤاخذ به و إنه معفو عنه و إنما قلنا ذلک لمثل هذه الطریقة التی قدمناها لأنی لم أجد أحدا من الطائفة و لا من الأئمة علیهم السلام قطع موالاة من یسمع قولهم و اعتقد مثل اعتقادهم و إن لم یستند ذلک إلی حجة من عقل أو شرع.   
ثم اعترض علی ذلک بأن ذلک لا یجوز لأنه یؤدی إلی الإغراء بما لا یأمن أن یکون جهلا.   
و أجاب بمنع ذلک لأن هذا المقلد لا یمکنه أن یعلم سقوط العقاب عنه فیستدیم الاعتقاد لأنه إنما یمکنه معرفة ذلک إذا عرف الأصول و قد فرضنا أنه مقلد فی ذلک کله فکیف یکون إسقاط العقاب مغریا و إنما یعلم ذلک غیره من العلماء الذین حصل لهم العلم بالأصول و سبروا أحوالهم و أن العلماء لم یقطعوا موالاتهم و لا أنکروا علیهم و لا یسوغ ذلک لهم إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم و ذلک یخرجه من باب الإغراء و هذا القدر کاف فی هذا الباب إن شاء الله.   
و أقوی مما ذکرنا أنه لا یجوز التقلید فی الأصول إذا کان للمقلد طریق إلی العلم به إما علی جملة أو تفصیل و من لیس له قدرة علی ذلک أصلا فلیس بمکلف و هو بمنزلة البهائم التی لیست مکلفة بحال انتهی).   
و ذکر عند الاحتجاج علی حجیة أخبار الآحاد ما هو قریب من ذلک (قال و أما ما یرویه قوم من المقلدة فالصحیح الذی اعتقده أن المقلد للحق و إن کان مخطئا معفو عنه و لا أحکم فیه بحکم الفساق فلا یلزم علی هذا ترک ما نقلوه انتهی).   
أقول ظاهر کلامه قدس سره فی الاستدلال علی منع التقلید بتوقف معرفة الصلاة و أعدادها علی معرفة أصول الدین أن الکلام فی المقلد الغیر الجازم و حینئذ فلا دلیل علی العفو.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 289  
و ما ذکره من عدم قطع العلماء و الأئمة موالاتهم مع المقلدین بعد تسلیمه و الغض عن إمکان کون ذلک من باب الحمل علی الجزم بعقائدهم لعدم العلم بأحوالهم لا یدل علی العفو و إنما یدل علی کفایة التقلید.   
و إمساک النکیر علیهم فی ترک النظر و الاستدلال إذا لم یدل علی عدم وجوبه علیهم لما اعترف به قبل ذلک من کفایة النکیر المستفاد من الأدلة الواضحة علی بطلان التقلید فی الأصول لم یدل علی العفو من هذا الواجب المستفاد من الأدلة فلا دلیل علی العفو من هذا الواجب المعلوم وجوبه.   
و التحقیق أن إمساک النکیر لو ثبت و لم یحتمل کونه لحمل أمرهم علی الصحة و لعملهم بالأصول دلیل علی عدم الوجوب لأن وجود الأدلة لا یکفی فی إمساک النکیر من باب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و إن کفی فیه من حیث الإرشاد و الدلالة علی الحکم الشرعی لکن الکلام فی ثبوت التقریر و عدم احتمال کونه لاحتمال العلم فی حق المقلدین.   
فالإنصاف أن المقلد الغیر الجازم المتفطن لوجوب النظر علیه فاسق مؤاخذ علی ترکه للمعرفة الجزمیة بعقائده بل قد عرفت احتمال کفره لعموم أدلة کفر الشاک و أما الغیر المتفطن لوجوب النظر لغفلته أو القاصر عن تحصیل الجزم فهو معذور فی الآخرة و فی جریان حکم الکفر احتمال تقدم و أما الجازم فلا یجب علیه النظر و الاستدلال و إن علم من عمومات الآیات و الأخبار وجوب النظر و الاستدلال لأن وجوب ذلک توصلی لأجل حصول المعرفة فإذا حصلت سقط وجوب تحصیلها بالنظر اللهم إلا أن یفهم هذا الشخص منها کون النظر و الاستدلال واجبا تعبدیا مستقلا أو شرطا شرعیا للإیمان لکن الظاهر خلاف ذلک فإن الظاهر کون ذلک من المقدمات العقلیة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 290

الأمر السادس إذا بنینا علی عدم حجیة ظن فهل یترتب علیه آثار أخر غیرها

اشارة

الأمر السادس إذا بنینا علی عدم حجیة ظن فهل یترتب علیه آثار أخر غیرها   
إذا بنینا علی عدم حجیة ظن أو علی عدم حجیة الظن المطلق فهل یترتب علیه آثار أخر غیر الحجیة بالاستقلال مثل کونه جابرا لضعف سند أو قصور دلالة أو کونه موهنا لحجة أخری أو کونه مرجحا لأحد المتعارضین علی الآخر و مجمل القول فی ذلک أنه کما یکون الأصل فی الظن عدم الحجیة کذلک الأصل فیه عدم ترتب الآثار المذکورة من الجبر و الوهن و الترجیح.   
و أما تفصیل الکلام فی ذلک فیقع فی مقامات ثلاثة

المقام الأول الجبر بالظن الغیر المعتبر

المقام الأول الجبر بالظن الغیر المعتبر   
فنقول عدم اعتباره إما أن یکون من جهة ورود النهی عنه بالخصوص کالقیاس و نحوه و إما من جهة دخوله تحت عمومات أصالة حرمة العمل بالظن.   
و أما الأول فلا ینبغی التأمل فی عدم کونه مفیدا للجبر لعموم ما دل علی عدم جواز الاعتناء به و استعماله فی الدین.   
و أما الثانی فالأصل فیه و إن کان ذلک إلا أن الظاهر أنه إذا کان المجبور محتاجا إلیه من جهة إفادته للظن بالمضمون کالخبر إذا قلنا بکونه حجة بالخصوص لوصف کونه مظنون الصدور فأفاد تلک الأمارة الغیر المعتبرة الظن بصدور ذلک الخبر انجبر قصور سنده به إلا أن یدعی أن الظاهر اشتراط حجیة ذلک الخبر بإفادته للظن بالصدور لا مجرد کونه مظنون الصدور و لو حصل الظن   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 291  
بصدوره من غیر سنده و بالجملة فالمتبع هو ما یفهم من دلیل حجیة المجبور.   
و من هنا لا ینبغی التأمل فی عدم انجبار قصور الدلالة بالظن المطلق لأن المعتبر فی باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعا فی مدلولاتها لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها للواقع و لو من الخارج.   
فالکلام إن کان ظاهرا فی معنی بنفسه أو بالقرائن الداخلة فهو و إلا بأن کان مجملا أو کان دلالته فی الأصل ضعیفة کدلالة الکلام بمفهومه الوصفی فلا یجدی الظن بمراد الشارع من أمارة خارجیة غیر معتبرة بالفرض إذ التعویل حینئذ علی ذلک الظن من غیر مدخلیة للکلام بل ربما لا تکون تلک الأمارة موجبة للظن بمراد الشارع من هذا الکلام غایته إفادته للظن بالحکم الفرعی و لا ملازمة بینه و بین الظن بإرادته من اللفظ فقد لا یریده بذلک اللفظ نعم قد یعلم من الخارج کون المراد هو الحکم الواقعی فالظن به یستلزم الظن بالمراد لکن هذا من باب الاتفاق.   
و مما ذکرنا ظهر أن ما اشتهر من أن ضعف الدلالة منجبر بعمل الأصحاب غیر معلوم المستند بل و کذلک دعوی انجبار قصور الدلالة بفهم الأصحاب لم یعلم لها بینة.   
و الفرق أن فهم الأصحاب و تمسکهم به کاشف ظنی عن قرینة علی المراد بخلاف عمل الأصحاب فإن غایته الکشف عن الحکم الواقعی الذی قد عرفت أنه لا یستلزم کونه مرادا من ذلک اللفظ کما عرفت.   
بقی الکلام فی مستند المشهور فی کون الشهرة فی الفتوی جابرة لضعف سند الخبر فإنه إن کان من جهة إفادتها الظن بصدق الخبر ففیه مع أنه قد لا یوجب الظن بصدور ذلک الخبر نعم یوجب الظن بصدور حکم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر أن جلهم لا یقولون بحجیة الخبر المظنون الصدور مطلقا فإن المحکی عن المشهور اعتبار الإیمان فی الراوی مع أنه لا یرتاب فی إفادة الموثق للظن.   
فإن قیل إن ذلک لخروج خبر غیر الإمامی بالدلیل الخاص مثل منطوق آیة النبإ و مثل (قوله علیه السلام: لا تأخذن معالم دینک من غیر شیعتنا).   
قلنا إن کان ما خرج بحکم الآیة و الروایة مختصا بما لا یفید الظن فلا یشمل الموثق و إن کان عاما لما ظن بصدوره کان خبر غیر الإمامی المنجبر بالشهرة و الموثق متساویین فی الدخول تحت الدلیل المخرج و مثل الموثق خبر الفاسق المتحرز عن الکذب و الخبر المعتضد بالأولویة و الاستقراء   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 292  
و سائر الأمارات الظنیة مع أن المشهور لا یقولون بذلک و إن کان لقیام دلیل خاص علیه ففیه المنع من وجود هذا الدلیل.   
و بالجملة فالفرق بین الضعیف المنجبر بالشهرة و المنجبر بغیرها من الأمارات و بین الخبر الموثق المفید لمثل الظن الحاصل من الضعیف المنجبر فی غایة الإشکال خصوصا مع عدم العلم باستناد المشهور إلی تلک الروایة.   
(و إلیه أشار شیخنا فی موضع من المسالک بأن جبر الضعیف بالشهرة ضعیف مجبور بالشهرة).   
و ربما یدعی کون الخبر الضعیف المنجبر من الظنون الخاصة حیث ادعی الإجماع علی حجیته و لم یثبت.   
و أشکل من ذلک دعوی دلالة منطوق آیة النبإ علیه بناء علی أن التبین یعم الظن الحاصل من ذهاب المشهور إلی مضمون الخبر و هو بعید إذ لو أرید مطلق الظن فلا یخفی بعده لأن المنهی عنه لیس إلا خبر الفاسق المفید للظن إذ لا یعمل أحد بالخبر المشکوک صدقه و إن أرید البالغ حد الاطمئنان فله وجه غیر أنه یقتضی دخول سائر الظنون الجابرة إذا بلغت و لو بضمیمة المجبور حد الاطمئنان و لا یختص بالشهرة فالآیة تدل علی حجیة الخبر المفید للوثوق و الاطمئنان و لا بعد فیه.   
و قد مر فی أدلة حجیة الأخبار ما یؤیده أو یدل علیه من حکایات الإجماع و الأخبار.   
و أبعد من الکل دعوی استفادة حجیته مما دل من الأخبار کمقبولة ابن حنظلة و المرفوعة إلی زرارة علی الأمر بالأخذ بما اشتهر بین الأصحاب من المتعارضین فإن ترجیحه علی غیره فی مقام التعارض یوجب حجیته فی مقام عدم المعارض بالإجماع و الأولویة.   
و توضیح فساد ذلک أن الظاهر من الروایتین شهرة الخبر من حیث الروایة کما یدل علیه قول السائل فیما بعد ذلک فإنهما معا مشهوران مع أن ذکر الشهرة من المرجحات یدل علی کون الخبرین فی أنفسهما معتبرین مع قطع النظر عن الشهرة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 293

المقام الثانی فی کون الظن الغیر المعتبر موهنا

المقام الثانی فی کون الظن الغیر المعتبر موهنا   
و الکلام هنا أیضا یقع تارة فیما علم بعدم اعتباره و أخری فیما لم یثبت اعتباره.   
و تفصیل الکلام فی الأول أن المقابل له إن کان من الأمور المعتبرة لأجل إفادة الظن النوعی أی لکون نوعه لو خلی و طبعه مفیدا للظن و إن لم یکن مفیدا له فی المقام الخاص فلا إشکال فی عدم وهنه بمقابلة ما علم عدم اعتباره کالقیاس فی مقابل الخبر الصحیح بناء علی کونه من الظنون الخاصة علی هذا الوجه.   
و من هذا القبیل القیاس فی مقابلة الظواهر اللفظیة فإنه لا عبرة به أصلا بناء علی کون اعتبارها من باب الظن النوعی و لو کان من باب التعبد فالأمر أوضح نعم لو کان حجیته سواء کان من باب الظن النوعی أو کان من باب التعبد مقیدة بصورة عدم الظن علی خلافه کان للتوقف مجال.   
و لعله الوجه فیما حکاه لی بعض المعاصرین عن شیخه أنه ذکر له مشافهة أنه یتوقف فی الظواهر المعارضة بمطلق الظن علی الخلاف حتی القیاس و أشباهه.   
لکن هذا القول أعنی تقیید حجیة الظواهر بصورة عدم الظن علی خلافها بعید فی الغایة.   
و بالجملة فیکفی فی المطلب ما دل علی عدم جواز الاعتناء بالقیاس مضافا إلی استمرار سیرة الأصحاب علی ذلک.   
مع أنه یمکن أن یقال إن مقتضی النهی عن القیاس معللا بما حاصله غلبة مخالفته للواقع یقتضی أن لا یترتب شرعا علی القیاس أثر لا من حیث تأثیره فی الکشف و لا من حیث قدحه فیما هو کاشف بالذات فحکمه حکم عدمه فکان مضمونه مشکوک لا مظنون بل مقتضی ظاهر التعلیل أنه کالموهوم فکما أنه لا ینجبر به ضعیف لا یضعف به قوی.   
و یؤید ما ذکرنا الروایة المتقدمة عن أبان الدالة علی ردع الإمام له فی رد الخبر الوارد فی تنصیف دیة أصابع المرأة بمجرد مخالفته للقیاس فراجع و هذا حسن.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 294  
لکن الأحسن منه تخصیص ذلک بما کان اعتباره من قبل الشارع کما لو دل الشرع علی حجیة الخبر ما لم یکن ظن علی خلافه فإن نفی الأثر شرعا من الظن القیاسی یوجب بقاء اعتبار تلک الأمارة علی حاله.   
و أما ما کان اعتباره من باب بناء العرف و کان مرجع حجیته شرعا إلی تقریر ذلک البناء کظواهر الألفاظ فإن وجود القیاس إن کان یمنع عن بنائهم فلا یرتفع ذلک بما ورد من قصور القیاس عن الدلالة علی الواقع فتأثیر الظن بالخلاف فی القدح فی حجیة الظواهر لیس مثل تأثیره فی القدح فی حجیة الخبر المظنون الخلاف فی کونه مجعولا شرعیا یرتفع بحکم الشارع بنفی الأثر عن القیاس لأن المنفی فی حکم الشارع من آثار الشی‌ء الموجود حسا هی الآثار المجعولة دون غیرها.   
نعم یمکن أن یقال إن العرف بعد تبین حال القیاس لهم من قبل الشارع لا یعبئون به فی مقام استنباط أحکام الشارع من خطاباته فیکون النهی عن القیاس ردعا لبنائهم علی تعطیل الظواهر لأجل مخالفتها للقیاس.   
و مما ذکرنا یعلم حال القیاس فی مقابل الدلیل الثابت حجیته بشرط الظن کما لو جعلنا الحجة من الأخبار المظنون الصدور منها أو الموثوق به منها فإن فی وهنهما بالقیاس الوجهین من حیث رفعه للقید المأخوذ فی حجیتهما علی وجه الشرطیة فمرجعه إلی فقدان شرط وجدانی أعنی وصف الظن بسبب القیاس و نفی الآثار الشرعیة للظن القیاسی لا یجدی لأن الأثر المذکور أعنی رفع الظن لیس من الأمور المجعولة و من أن أصل اشتراط الظن من الشارع فإذا علمنا من الشارع أن الخبر المزاحم بالظن القیاسی لا ینقص أصلا من حیث الإیصال إلی الواقع و عدمه من الخبر السلیم عن مزاحمته و أن وجود القیاس و عدمه فی نظره سیان فلا إشکال فی الحکم بکون الخبرین المذکورین عنده علی حد سواء.   
و من هنا یمکن جریان التفصیل السابق بأنه إن کان الدلیل المذکور المقید اعتباره بالظن مما دل الشرع علی اعتباره لم یزاحمه القیاس الذی دل الشرع علی کونه کالعدم من جمیع الجهات التی لها مدخل فی الوصول إلی دین الله و إن کان مما دل علی اعتباره العقل الحاکم بتعیین الأخذ بالراجح عند انسداد باب العلم و الطرق الشرعیة فلا وجه لاعتباره مع مزاحمة القیاس الرافع لما هو مناط حجیته أعنی الظن فإن غایة الأمر صیرورة مورد اجتماع تلک الأمارة و القیاس مشکوکا فلا یحکم العقل فیه بشی‌ء إلا أن یدعی المدعی أن العقل بعد تبین حال القیاس لا یسقط عنده الأمارة المزاحمة به عن القوة التی تکون لها علی تقدیر عدم المزاحم و إن کان لا یعبر عن تلک القوة حینئذ بالظن و عن مقابلها بالوهم.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 295  
و الحاصل أن العقلاء إذا وجدوا فی شهرة خاصة أو إجماع منقول مقدارا من القوة و القرب إلی الواقع و التجئوا إلی العمل علی طبقهما مع فقد العلم و علموا حال القیاس ببیان الشارع أنه لا عبرة بما یفیده من الظن و لا یرضی الشارع بدخله فی دین الله لم یفرقوا بین کون الشهرة و الإجماع المذکورین مزاحمین بالقیاس أم لا لأنه لا ینقصهما عما هما علیه من القوة و المزیة المسماة بالظن الشأنی و النوعی و الطبعی.   
و مما ذکرنا صح للقائلین بمطلق الظن لأجل الانسداد إلا ما خرج أن یقولوا بحجیة الظن الشأنی بمعنی أن الظن الشخصی إذا ارتفع عن الأمارات المشمولة لدلیل الانسداد بسبب الأمارات الخارجة عنه لم یقدح ذلک فی حجیتها بل یجب القول بذلک علی رأی بعضهم ممن یجری دلیل الانسداد فی کل مسألة مسألة لأنه إذا فرض فی مسألة وجود أمارة مزاحمة بالقیاس فلا وجه للأخذ بخلاف تلک الأمارة فافهم.   
هذا کله مع استمرار السیرة علی عدم ملاحظة القیاس فی مورد من الموارد الفقهیة و عدم الاعتناء به فی الکتب الأصولیة فلو کان له أثر شرعی و لو فی الوهن لوجب التعرض لأحکامه فی الأصول و البحث و التفتیش عن وجوده فی کل مورد من موارد الفروع لأن الفحص عن الموهن کالفحص عن المعارض واجب و قد ترکه أصحابنا فی الأصول و الفروع بل ترکوا روایات من اعتنی به منهم و إن کان من المؤسسین لتقریر الأصول و تحریر الفروع کالإسکافی الذی نسب إلیه أن تدوین أصول الفقه من الإمامیة منه و من العمانی یعنی ابن عقیل قدس سرهما و فی کلام آخر أن تحریر الفتاوی فی الکتب المستقلة منهما أیضا جزاهما الله و جمیع من سبقهما و لحقهما خیر الجزاء.   
ثم إنک تقدر بملاحظة ما ذکرنا فی التفصی عن إشکال خروج القیاس عن عموم دلیل الانسداد من الوجوه علی التکلم فیما سطرنا هاهنا نقضا و إبراما.   
هذا تمام الکلام فی وهن الأمارة المعتبرة بالظن المنهی عنه بالخصوص کالقیاس و شبهه.   
و أما الظن الذی لم یثبت إلغاؤه إلا من جهة بقائه تحت أصالة حرمة العمل بالظن فلا إشکال فی وهنه لما کان من الأمارات اعتبارها مشروطا بعدم الظن بالخلاف فضلا عما کان اعتباره مشروطا بإفادة الظن و السر فیه انتفاء الشرط کما أنه لا إشکال فی عدم الوهنیة إذا کان اعتبارها من باب الظن النوعی.   
و توهم جریان ما ذکرنا فی القیاس هنا من جهة أن النهی یدل علی عدم کونه مؤثرا أصلا فوجوده کعدمه من جمیع الجهات مدفوع   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 296

المقام الثالث فی الترجیح بالظن الغیر المعتبر

اشارة

المقام الثالث فی الترجیح بالظن الغیر المعتبر   
و قد عرفت أنه علی قسمین أحدهما ما ورد النهی عنه بالخصوص کالقیاس و شبهه و الآخر ما لم یعتبر لأجل عدم الدلیل و بقائه تحت أصالة الحرمة.

القسم الأول و هو الظن الذی ورد النهی عنه بالخصوص

القسم الأول و هو الظن الذی ورد النهی عنه بالخصوص   
أما الأول فالظاهر من أصحابنا عدم الترجیح به (نعم یظهر من المعارج وجود القول به بین أصحابنا حیث قال فی باب القیاس ذهب ذاهب إلی أن الخبرین إذا تعارضا و کان القیاس موافقا لما تضمنه أحدهما کان ذلک وجها یقتضی ترجیح ذلک الخبر علی معارضه و یمکن أن یحتج لذلک بأن الحق فی أحد الخبرین فلا یمکن العمل بهما و لا طرحهما فتعین العمل بأحدهما و إذا کان التقدیر تقدیر التعارض فلا بد فی العمل بأحدهما من مرجح و القیاس یصلح أن یکون مرجحا لحصول الظن به فتعین العمل بما طابقه.   
لا یقال أجمعنا علی أن القیاس مطروح فی الشریعة.   
لأنا نقول بمعنی أنه لیس بدلیل علی الحکم لا بمعنی أنه لا یکون مرجحا لأحد الخبرین علی الآخر و هذا لأن فائدة کونه مرجحا کونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فیعود الراجح کالخبر السلیم عن المعارض فیکون العمل به لا بذلک القیاس و فیه نظر انتهی).   
و مال إلی ذلک بعض سادة مشایخنا المعاصرین قدست أسرارهم بعض المیل و الحق خلافه لأن رفع الخبر المرجوح بالقیاس عمل به حقیقة فإنه لو لا القیاس کان العمل به جائزا و المقصود تحریم العمل به لأجل القیاس و أی عمل أعظم من هذا و الفرق بین المرجح   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 297  
و الدلیل لیس إلا أن الدلیل مقتض لتعین العمل به و المرجح رافع للمزاحم عنه فلکل منهما مدخل فی العلة التامة لتعین العمل به فإذا کان استعمال القیاس محظورا و أنه لا یعبأ به فی الشرعیات کان وجوده کعدمه غیر مؤثر مع أن مقتضی الاستناد فی الترجیح به إلی إفادته للظن کونه من قبیل الجزء لمقتضی تعین العمل لا من قبیل دفع المزاحم فیشترک مع الدلیل المنضم إلیه فی الاقتضاء.   
هذا کله علی مذهب غیر القائلین بمطلق الظن و أما علی مذهبهم فیکون القیاس تمام المقتضی بناء علی کون الحجة عندهم الظن الفعلی لأن الخبر المنضم إلیه لیس له مدخل فی حصول الظن الفعلی بمضمونه نعم قد یکون الظن مستندا إلیهما فیصیر من قبیل جزء المقتضی.   
و یؤید ما ذکرنا بل یدل علیه استمرار سیرة أصحابنا الإمامیة رضوان الله علیهم فی الاستنباط علی هجره و ترک الاعتناء بما حصل لهم من الظن القیاسی أحیانا فضلا عن أن یتوقفوا فی التخییر بین الخبرین المتعارضین مع عدم مرجح آخر أو الترجیح بمرجح موجود إلی أن یبحثوا عن القیاس کیف و لو کان کذلک لاحتاجوا إلی عنوان مباحث القیاس و البحث فیه بما یقتضی البحث عنها علی تقدیر الحجیة.

و أما القسم الآخر و هو الظن الغیر المعتبر لأجل بقائه تحت أصالة حرمة العمل

اشارة

و أما القسم الآخر و هو الظن الغیر المعتبر لأجل بقائه تحت أصالة حرمة العمل   
فالکلام فی الترجیح به یقع فی مقامات الأول الترجیح به فی الدلالة بأن یقع التعارض بین ظهوری الدلیلین کما فی العامین من وجه و أشباهه و هذا لا اختصاص له بالدلیل الظنی السند بل یجری فی الکتاب و السنة المتواترة.   
الثانی الترجیح به فی وجه الصدور بأن نفرض الخبرین صادرین و ظاهری الدلالة و انحصر التحیر فی تعیین ما صدر لبیان الحکم و تمییزه عما صدر علی وجه التقیة أو غیرها من الحکم المقتضیة لبیان خلاف الواقع و هذا یجری فی مقطوعی الصدور و فی مظنونی الصدور مع بقاء الظن بالصدور فی کل منهما.   
الثالث الترجیح به من حیث الصدور بأن صار بالمرجح أحدهما مظنون الصدور.

أما المقام الأول و هو الترجیح بالظن الغیر المعتبر فی الدلالة

أما المقام الأول و هو الترجیح بالظن الغیر المعتبر فی الدلالة   
فتفصیل القول فیه أنه إن قلنا بأن مطلق الظن علی خلاف الظواهر یسقطها عن الاعتبار   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 298  
لاشتراط حجیتها بعدم الظن علی الخلاف فلا إشکال فی وجوب الأخذ بمقتضی ذلک الظن المرجح لکن یخرج حینئذ عن کونه مرجحا بل یصیر سببا لسقوط الظهور المقابل له عن الحجیة لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم إلیه فیصیر ما وافقه حجة سلیمة عن المعارض إذ لو لم یکن فی مقابل ذلک المعارض إلا هذا الظن لأسقطه عن الاعتبار نظیر الشهرة فی أحد الخبرین الموجبة لدخول الآخر فی الشواذ التی لا اعتبار بها بل أمرنا بترکها و لو لم یکن فی مقابلها خبر معتبر.   
و أولی من هذا إذا قلنا باشتراط حجیة الظواهر بحصول الظن منها أو من غیرها علی طبقها لکن هذا القول سخیف جدا و الأول أیضا بعید کما حققناه فی مسألة حجیة الظواهر.   
و إن قلنا بأن حجیة الظواهر من حیث إفادتها للظن الفعلی و أنه لا عبرة بالظن الحاصل من غیرها علی طبقها أو قلنا بأن حجیتها من حیث الاتکال علی أصالة عدم القرینة التی لا یعتبر فیها إفادتها للظن الفعلی فالأقوی عدم اعتبار مطلق الظن فی مقام الترجیح إذ المفروض علی هذین القولین سقوط کلا الظاهرین عن الحجیة فی مورد التعارض فإنه إذا صدر عنه قوله مثلا اغسل ثوبک من أبوال ما لا یؤکل لحمه و ورد أیضا کل شی‌ء یطیر لا بأس بخرئه و بوله و فرض عدم قوة أحد الظاهرین من حیث نفسه علی الآخر کان ذلک مسقطا لظاهر کلیهما عن الحجیة فی مادة التعارض أعنی خرء الطیر الغیر المأکول و بوله.   
أما علی القول الأول فلأن حجیة الظواهر مشروطة بالظن المفقود فی المقام.   
و أما علی الثانی فلأن أصالة عدم القرینة فی کل منهما معارضة بمثلها فی الآخر و الحکم فی باب تعارض الأصلین مع عدم حکومة أحدهما علی الآخر التساقط و الرجوع إلی عموم أو أصل یکون حجیته مشروطا بعدم وجودهما علی قابلیة الاعتبار فلو عمل حینئذ بالظن الموجود مع أحدهما کالشهرة القائمة فی المسألة المذکورة علی النجاسة کنا قد عملنا بذلک الظن مستقلا لا من باب کونه مرجحا لفرض تساقط الظاهرین و صیرورتهما کالعدم فالمتجه حینئذ الرجوع فی المسألة بعد الفراغ من المرجحات من حیث السند أو من حیث الصدور تقیة أو لبیان الواقع إلی قاعدة الطهارة

أما المقام الثانی و هو الترجیح بالظن الغیر المعتبر فی وجه الصدور

أما المقام الثانی و هو الترجیح بالظن الغیر المعتبر فی وجه الصدور   
فتفصیل القول فیه أن أصالة عدم التقیة إن کان المستند فیها أصل العدم فی کل حادث بناء علی أن دواعی التقیة التی هی من قبیل الموانع لإظهار الحق حادثة تدفع بالأصل فالمرجع بعد   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 299  
معارضة هذا الأصل فی کل خبر بمثله فی الآخر هو التساقط.   
و کذلک لو استندنا فیها إلی أن ظاهر حال المتکلم بالکلام خصوصا الإمام علیه السلام فی مقام إظهار الأحکام التی نصب لأجلها هو بیان الحق و قلنا بأن اعتبار هذا الظهور مشروط بإفادته الظن الفعلی المفروض سقوطه من الطرفین.   
و حینئذ فإن عملنا بمطلق الظن فی تشخیص التقیة و خلافها بناء علی حجیة الظن فی هذا المقام لأجل الحاجة إلیه من جهة العلم بصدور کثیر من الأخبار تقیة و أن الرجوع إلی أصالة عدمها فی کل مورد یوجب الإفتاء بکثیر مما صدر تقیة فتعین العمل بالظن أو لأنا نفهم مما ورد فی ترجیح ما خالف العامة علی ما وافقهم کون ذلک من أجل کون الموافقة مظنة للتقیة فتعین العمل بما هو أبعد عنها بحسب کل أمارة کان ذلک الظن دلیلا مستقلا فی ذلک المقام و خرج عن کونه مرجحا.   
و لو استندنا فیها إلی الظهور المذکور و اشترطنا فی اعتباره عدم الظن علی خلافه کان الخبر الموافق لذلک الظن حجة سلیمة عن المعارض لا عن المزاحم کما عرفت نظیره فی المقام الأول.   
و إن استندنا فیها إلی الظهور النوعی نظیر ظهور فعل المسلم فی الصحیح و ظهور تکلم المتکلم فی کونه قاصدا لا هازلا و لم یشترط فی اعتباره الظن الفعلی و لا عدم الظن بالخلاف تعارض الظاهران فیقع الکلام فی الترجیح بهذا الظن المفروض و الکلام فیه یعلم مما سیجی‌ء.

أما المقام الثالث و هو ترجیح السند بمطلق الظن

أما المقام الثالث و هو ترجیح السند بمطلق الظن   
فالکلام فیه أیضا مفروض فیما إذا لم نقل بحجیة الظن المطلق و لا بحجیة الخبرین بشرط إفادة الظن و لا بشرط عدم الظن علی خلافه إذ یخرج الظن المفروض علی هذه التقادیر عن المرجحیة بل یصیر حجة مستقلة علی الأول سواء کان حجیة المتعارضین من باب الظن المطلق أو من باب الاطمئنان أو من باب الظن الخاص فإن القول بالظن المطلق لا ینافی القول بالظن الخاص فی بعض الأمارات کالخبر الصحیح بعدلین و یسقط المرجوح عن الحجیة علی الأخیرین فیتعین أن الکلام فی مرجحیته فیما إذا قلنا بحجیة کل منهما من حیث الظن النوعی کما هو مذهب الأکثر.   
و الکلام یقع تارة فی الترجیح بالظن فی مقام لولاه لحکم بالتخییر و أخری فی الترجیح به فی مقام المرجحات المنصوصة فی الأخبار العلاجیة.   
أما الکلام فی الأول و ملخصه   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 300  
أنه لا ریب فی أن مقتضی الأصل عدم الترجیح کما أن الأصل عدم الحجیة لأن العمل بالخبر الموافق لذلک الظن إن کان علی وجه التدین و الالتزام بتعین العمل به من جانب الشارع و أن الحکم الشرعی الواقعی هو مضمونه لا مضمون الآخر من غیر دلیل قطعی یدل علی ذلک فهو تشریع محرم بالأدلة الأربعة و العمل به لا علی هذا الوجه محرم إذا استلزم مخالفة القاعدة أو الأصل الذی یرجع إلیه علی تقدیر فقد هذا الظن فالوجه المقتضی لتحریم العمل بالظن مستقلا من التشریع أو مخالفة الأصول القطعیة الموجودة فی المسألة جار بعینه فی الترجیح بالظن و الآیات و الأخبار الناهیة عن القول بغیر علم کلها متساویة النسبة إلی الحجیة و إلی المرجحیة و قد عرفت فی الترجیح بالقیاس أن المرجح یحدث حکما شرعیا لم یکن مع عدمه و هو وجوب العمل بموافقته عینا مع کون الحکم لا معه هو التخییر أو الرجوع إلی الأصل الموافق للآخر هذا.   
و لکن الذی یظهر من کلمات معظم الأصولیین هو الترجیح بمطلق الظن.   
و لیعلم أولا أن محل الکلام کما عرفت فی عنوان المقامات الثلاثة أعنی الجبر و الوهن و الترجیح هو الظن الذی لم یعلم اعتباره.   
فالترجیح به من حیث السند أو الدلالة ترجیح بأمر خارجی و هذا لا دخل له بمسألة أخری اتفاقیة و هی وجوب العمل بأقوی الدلیلین و أرجحهما.   
فإن الکلام فیها فی ترجیح أحد الخبرین الذی یکون بنفسه أقوی من الآخر من حیث السند کالأعدل و الأفقه أو المسند أو الأشهر روایة أو غیر ذلک أو من حیث الدلالة کالعام علی المطلق و الحقیقة علی المجاز و المجاز علی الإضمار و غیر ذلک و بعبارة أخری الترجیح بالمرجحات الداخلیة من جهة السند اتفاقی و استفاض نقل الإجماع من الخاصة و العامة علی وجوب العمل بأقوی الدلیلین عن الآخر.   
و الکلام هنا فی المرجحات الخارجیة المعاضدة لمضمون أحد الخبرین الموجبة لصیرورة مضمونه أقرب إلی الواقع من مضمون الآخر.   
نعم لو کشف تلک الأمارة عن مزیة داخلیة لأحد الخبرین علی الآخر من حیث سنده أو دلالته دخلت فی المسألة الاتفاقیة و وجب الأخذ بها لأن العمل بالراجح من الدلیلین واجب إجماعا سواء علم وجه الرجحان تفصیلا أم لم یعلم إلا إجمالا.   
و من هنا ظهر أن الترجیح بالشهرة و الإجماع المنقول إذا کشفنا عن مزیة داخلیة فی سند أحد الخبرین أو دلالته مما لا ینبغی الخلاف فیه نعم لو لم یکشفا عن ذلک إلا ظنا ففی حجیته أو   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 301  
إلحاقه بالمرجح الخارجی وجهان أقواهما الأول کما سیجی‌ء.   
و کیف کان فالذی یمکن أن یستدل به للترجیح بمطلق الظن الخارجی وجوه الأول قاعدة الاشتغال لدوران الأمر بین التخییر و تعیین الموافق للظن.   
و توهم أنه قد یکون الطرف المخالف للظن موافقا للاحتیاط اللازم فی المسألة الفرعیة فیعارض الاحتیاط فی المسألة الأصولیة بل یرجح علیه فی مثل المقام کما نبهنا علیه عند الکلام فی معممات نتیجة دلیل الانسداد مدفوع بأن المفروض فیما نحن فیه عدم وجوب الأخذ بما وافق الاحتیاط من الخبرین لو لا الظن.   
لأن الأخذ به إن کان من جهة اقتضاء المورد للاحتیاط فقد ورد علیه حکم الشارع بالتخییر المرخص للأخذ بخلاف الاحتیاط و براءة الذمة من الواقع فی حکم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له و لهذا یحکم بالتخییر أیضا و إن کان أحدهما موافقا للاستصحاب و الآخر مخالفا إذ کما أن الدلیل المعین للعمل به یکون حاکما علی الأصول کذلک الدلیل المخیر فی العمل به و بمعارضه.   
و إن کان من جهة بعض الأخبار الدالة علی وجوب الأخذ بما وافق الاحتیاط و طرح ما خالفه ففیه ما تقرر فی محله من عدم نهوض تلک الأخبار لتخصیص الأخبار الدالة علی التخییر.   
بل هنا کلام آخر و هو أن حجیة الخبر المرجوح فی المقام و جواز الأخذ به یحتاج إلی توقیف إذ لا یکفی فی ذلک ما دل علی حجیة کلا المتعارضین بعد فرض امتناع العمل بکل منهما فیجب الأخذ بالمتیقن جواز العمل به و طرح المشکوک و لیس المقام مقام التکلیف المردد بین التعیین و التخییر حتی یبنی علی مسألة البراءة و الاشتغال و تمام الکلام فی خاتمة الکتاب فی مبحث التراجیح إن شاء الله تعالی.   
الثانی ظهور الإجماع علی ذلک کما استظهره بعض مشایخنا فتراهم یستدلون فی موارد الترجیح ببعض المرجحات الخارجیة بإفادته للظن بمطابقة أحد الدلیلین للواقع فکان الکبری و هی وجوب الأخذ بمطلق ما یفید الظن علی طبق أحد الدلیلین مسلمة عندهم و ربما یستفاد ذلک من الإجماعات المستفیضة علی وجوب الأخذ بأقوی المتعارضین إلا أنه یشکل بما ذکرنا من أن الظاهر أن المراد بأقوی الدلیلین منهما ما کان کذلک فی نفسه و لو انکشف أمر خارجی عن ذلک کعمل الأکثر الکاشف عن مرجح داخلی لا نعلمه تفصیلا فلا یدخل فیه ما کان مضمونه مطابقا لأمارة غیر معتبرة کالاستقراء و الأولویة الظنیة مثلا علی تقدیر عدم اعتبارهما فإن الظاهر خروج ذلک   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 302  
عن معقد تلک الإجماعات و إن کان بعض أدلتهم الأخر قد یفید العموم لما نحن فیه کقبح ترجیح المرجوح إلا أنه لا یبعد أن یکون المراد المرجوح فی نفسه من المتعارضین لا مجرد المرجوح بحسب الواقع و إلا اقتضی ذلک حجیة نفس المرجح مستقلا.   
نعم الإنصاف أن بعض کلماتهم یستفاد منه أن العبرة فی الترجیح بصیرورة مضمون أحد الخبرین بواسطة المرجح أقرب إلی الواقع من مضمون الآخر.   
و قد استظهر بعض مشایخنا الاتفاق علی الترجیح بکل ظن ما عدا (فمنها ما تقدم عن المعارج من الاستدلال للترجیح بالقیاس بکون مضمون الخبر الموافق له أقرب إلی الواقع من مضمون الآخر).   
و منها ما ذکروه فی مسائل تعارض الناقل مع المقرر فإن مرجع ما ذکروا فیها لتقدیم أحدهما علی الآخر إلی الظن بموافقة أحدهما لحکم الله الواقعی إلا أن یقال إن هذا الظن حاصل من نفس الخبر المتصف بکونه مقررا أو ناقلا.   
و منها ما ذکروه فی ترجیح أحد الخبرین بعمل أکثر السلف معللین بأن الأکثر یوفق للصواب بما لا یوفق له الأقل و فی ترجیحه بعمل علماء المدینة إلا أن یقال أیضا إن ذلک کاشف عن مرجح داخلی فی أحد الخبرین.   
و بالجملة فتتبع کلماتهم یوجب الظن القوی بل القطع بأن بناءهم علی الأخذ بکل ما یشتمل علی ما یوجب أقربیته إلی الصواب سواء کان لأمر راجع إلی نفسه أو لاحتفافه بأمارة أجنبیة توجب قوة مضمونها.   
ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الکلمات بمرجحیة الظن المطلق المطابق لمضمون أحد الخبرین فلا أقل من کونه مظنونا و الظاهر وجوب العمل به فی مقابل التخییر و إن لم یجب العمل به فی مقابل الأصول و سیجی‌ء بیان ذلک إن شاء الله تعالی.   
الثالث ما یظهر من بعض الأخبار من أن المناط فی الترجیح کون أحد الخبرین أقرب مطابقة للواقع سواء کان المرجح داخلی کالأعدلیة مثلا أو لمرجح خارجی کمطابقته لأمارة توجب کون مضمونه أقرب إلی الواقع من مضمون الآخر.   
مثل ما دل علی الترجیح بالأصدقیة فی الحدیث کما فی مقبولة ابن حنظلة فإنا نعلم أن وجه الترجیح بهذه الصفة لیس إلا کون الخبر الموصوف بها أقرب إلی الواقع من الخبر غیر الموصوف بها لا لمجرد کون راوی أحدهما أصدق و لیس هذه الصفة مثل الأعدلیة و شبهها فی احتمال کون العبرة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 303  
بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص و لذا اعتبر الظن الحاصل من عدالة البینة دون الحاصل من مطلق الوثاقة لأن صفة الصدق لیست إلا المطابقة للواقع فمعنی الأصدق هو الأقرب إلی الواقع فالترجیح بها یدل علی أن العبرة بالأقربیة من أی سبب حصلت.   
و مثل ما دل علی ترجیح أوثق الخبرین فإن معنی الأوثقیة شدة الاعتماد علیه و لیس إلا لکون خبره أوثق فإذا حصل هذا المعنی فی أحد الخبرین من مرجح خارجی اتبع.   
و مما یستفاد منه المطلب علی وجه الظهور ما دل علی ترجیح أحد الخبرین علی الآخر بکونه مشهورا بین الأصحاب بحیث یعرفه کلهم و کون الآخر غیر مشهور الروایة بینهم بل ینفرد بروایته بعضهم دون بعض معللا ذلک بأن المجمع علیه لا ریب فیه فیدل علی أن طرح الآخر لأجل ثبوت الریب فیه لا لأنه لا ریب فی بطلانه کما قد یتوهم و إلا لم یکن معنی للتعارض و تحیر السائل و لا لتقدیمه علی الخبر المجمع علیه إذا کان روایة أعدل کما یقتضیه صدر الخبر و لا لقول السائل بعد ذلک هما مشهوران معا.   
فحاصل المرجح هو ثبوت الریب فی الخبر الغیر المشهور و انتفاؤه فی المشهور فیکون المشهور من الأمر البین الرشد و غیره من الأمر المشکل لا بین الغی کما توهم و لیس المراد به نفی الریب من جمیع الجهات لأن الإجماع علی الروایة لا یوجب ذلک ضرورة بل المراد وجود ریب فی غیر المشهور یکون منتفیا فی الخبر المشهور و هو احتمال وروده علی بعض الوجوه أو عدم صدوره رأسا.   
و لیس المراد بالریب مجرد الاحتمال و لو موهوما لأن الخبر المجمع علیه یحتمل فیه أیضا من حیث الصدور بعض الاحتمالات المتطرقة فی غیر المشهور غایة الأمر کونه فی المشهور فی غایة الضعف بحیث یکون خلافه واضحا فی غیر المشهور احتمالا مساویا یصدق علیه الریب عرفا.   
و حینئذ فیدل علی رجحان کل خبر یکون نسبته إلی معارضه مثل نسبة الخبر المجمع علی روایته إلی الخبر الذی اختص بروایته بعض دون بعض مع کونه بحیث لو سلم عن المعارض أو کان راویه أعدل و أصدق من راوی معارضه المجمع علیه لأخذ به و من المعلوم أن الخبر المعتضد بأمارة توجب الظن بمطابقته و مخالفة معارضه للواقع نسبته إلی معارضة تلک النسبة.   
و لعله لذا علل تقدیم الخبر المخالف للعامة علی الموافق بأن ذاک لا یحتمل إلا الفتوی و هذا یحتمل التقیة لأن الریب الموجود فی الثانی منتف فی الأول و کذا کثیر من المرجحات الراجعة إلی وجود احتمال فی أحدهما مفقود علما أو ظنا فی الآخر فتدبر فکل خبر من المتعارضین یکون فیه ریب لا یوجد فی الآخر أو یوجد و لا یعد لغایة ضعفه ریبا فذاک الآخر مقدم علیه.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 304  
و أظهر من ذلک کله فی إفادة الترجیح بمطلق الظن ما دل من الأخبار العلاجیة علی الترجیح بمخالفة العامة بناء علی أن الوجه فی الترجیح بها أحد وجهین:   
أحدهما کون الخبر المخالف أبعد من التقیة کما علل به الشیخ و المحقق فیستفاد منه اعتبار کل قرینة خارجیة توجب أبعدیة أحدهما عن خلاف الحق و لو کانت مثل الشهرة و الاستقراء بل یستفاد منه عدم اشتراط الظن فی الترجیح بل یکفی تطرق احتمال غیر بعید فی أحد الخبرین بعید فی الآخر کما هو مفاد الخبر المتقدم الدال علی ترجیح ما لا ریب فیه علی ما فیه الریب بالنسبة إلی معارضه.   
لکن هذا الوجه لم ینص علیه فی الأخبار و إنما هو شی‌ء مستنبط منها ذکره الشیخ و من تأخر عنه نعم (فی روایة عبید بن زرارة: ما سمعته منی یشبه قول الناس ففیه التقیة و ما سمعت منی لا یشبه قول الناس فلا تقیة فیه) دلالة علی ذلک.   
الثانی کون الخبر المخالف أقرب من حیث المضمون إلی الواقع و الفرق بین الوجهین أن الأول کاشف عن وجه صدور الخبر و الثانی کاشف عن مطابقة مضمون أحدهما للواقع.   
و هذا الوجه لما نحن فیه منصوص فی الأخبار مثل تعلیل الحکم المذکور فیها (بقولهم علیهم السلام: فإن الرشد فی خلافهم) و (: ما خالف العامة ففیه الرشاد) فإن هذه القضیة قضیة غالبیة لا دائمیة فیدل علی أنه یکفی فی الترجیح الظن بکون الرشد فی المضمون أحد الخبرین.   
و یدل علی هذا التعلیل أیضا ما ورد فی صورة عدم وجدان المفتی بالحق فی بلد من قوله (: ائت فقیه البلد فاستفته فی أمرک فإذا أفتاک بشی‌ء فخذ بخلافه فإن الحق فیه).   
و أصرح من الکل فی التعلیل بالوجه المذکور مرفوعة (أبی إسحاق الأرجانی إلی أبی عبد الله علیه السلام قال قال علیه السلام: أ تدری لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما یقوله العامة فقلت لا أدری فقال إن علیا علیه السلام لم یکن یدین الله بدین إلا خالف علیه الأمة إلی غیره إرادة لإبطال أمره و کانوا یسألون أمیر المؤمنین علیه السلام عن الشی‌ء الذی لا یعلمونه فإذا أفتاهم بشی‌ء جعلوا له ضدا من عند أنفسهم لیلبسوا علی الناس).   
و یصدق هذا الخبر سیرة أهل الباطل مع الأئمة علیهم السلام علی هذا النحو تبعا لسلفهم حتی (أن أبا حنیفة حکی عنه أنه قال خالفت جعفرا فی کل ما یقول أو یفعل لکنی لا أدری هل یغمض عینیه فی الرکوع و السجود أو یفتحهما)   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 305  
و الحاصل أن تعلیل الأخذ بخلاف العامة فی هذه الروایات بکونه أقرب إلی الواقع حتی أنه یجعل دلیلا مستقلا عند فقد من یرجع إلیه فی البلد ظاهر فی وجوب الترجیح بکل ما هو من قبیل هذه الأمارة فی کون مضمونه مظنة الرشد فإذا انضم هذا الظهور إلی الظهور الذی ادعیناه فی روایات الترجیح بالأصدقیة و الأوثقیة فالظاهر أنه یحصل من المجموع دلالة لفظیة تامة.   
و لعل هذا الظهور المحصل من مجموع الأخبار العلاجیة هو الذی دعا أصحابنا إلی العمل بکل ما یوجب رجحان أحد الخبرین علی الآخر بل یوجب فی أحدهما مزیة مفقودة فی الآخر و لو بمجرد کون خلاف الحق فی أحدهما أبعد منه فی الآخر کما هو کذلک فی کثیر من المرجحات.   
فما ظنه بعض المتأخرین من أصحابنا علی العلامة و غیره قدست أسرارهم من متابعهم فی ذلک طریقة العامة ظن فی غیر المحل.   
ثم إن الاستفادة التی ذکرناها إن دخلت تحت الدلالة اللفظیة فلا إشکال فی الاعتماد علیها و إن لم یبلغ هذا الحد بل لم یکن إلا مجرد الإشعار کان مؤیدا لما ذکرناه من ظهور الاتفاق فإن لم یبلغ المجموع حد الحجیة فلا أقل من کونها أمارة مفیدة للظن بالمدعی و لا بد من العمل به لأن التکلیف بالترجیح بین المتعارضین ثابت لأن التخییر فی جمیع الموارد و عدم ملاحظة المرجحات یوجب مخالفة الواقع فی کثیر من الموارد لأنا نعلم بوجوب الأخذ ببعض الأخبار المتعارضة و طرح بعضها معینا و المرجحات المنصوصة فی الأخبار غیر وافیة مع أن تلک الأخبار معارض بعضها بعضا بل بعضها غیر معمول به بظاهره کمقبولة ابن حنظلة المتضمنة لتقدیم الأعدلیة علی الشهرة و مخالفة العامة و موافقة الکتاب.   
و حاصل هذه المقدمات ثبوت التکلیف بالترجیح و انتفاء المرجح الیقینی و انتفاء ما دل الشرع علی کونه مرجحا فینحصر العمل فی الظن بالمرجح فکل ما ظن أنه مرجح فی نظر الشارع وجب الترجیح به و إلا لوجب ترک الترجیح أو العمل بما ظن من المتعارضین أن الشارع یرجح غیره علیه و الأول مستلزم للعمل بالتخییر فی موارد کثیرة نعلم التکلیف بوجوب الترجیح و الثانی ترجیح للمرجوح علی الراجح فی مقام وجوب البناء علی أحدهما لأجل تعذر العلم علی أحدهما و قبحه بدیهی و حینئذ فإذا ظننا من الأمارات السابقة أن مجرد أقربیة مضمون أحد الخبرین إلی الواقع مرجح فی نظر الشارع تعین الأخذ به هذا.   
و لکن لمانع أن یمنع وجوب الترجیح بین المتعارضین الفاقدین للمرجحات المعلومة کالتراجیح الراجعة إلی الدلالة التی دل العرف علی وجوب الترجیح بها کتقدیم النص و الأظهر علی الظاهر.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 306  
بیان ذلک أن ما کان من المتعارضین من قبیل النص و الظاهر کالعام و الخاص و شبههما مما لا یحتاج الجمع بینهما إلی شاهد فالمرجح فیه معلوم من العرف.   
و ما کان من قبیل تعارض الظاهرین کالعامین من وجه و شبههما مما یحتاج الجمع بینهما إلی شاهد واحد فالوجه فیه کما عرفت سابقا عدم الترجیح إلا بقوة الدلالة لا بمطابقة أحدهما لظن خارجی غیر معتبر و لذا لم یحکم فیه بالتخییر مع عدم ذلک الظن بل یرجع فیه إلی الأصول و القواعد فهذا کاشف عن أن الحکم فیهما ذلک من أول الأمر للتساقط لإجمال الدلالة.   
و ما کان من قبیل المتباینین اللذین لا یمکن الجمع بینهما إلا بشاهدین فهذا هو المتیقن من مورد وجوب الترجیح بالمرجحات الخارجیة.   
و من المعلوم أن موارد هذا التعارض علی قسمین.   
أحدهما ما یمکن الرجوع فیه إلی أصل أو عموم کتاب أو سنة مطابق لأحدهما و هذا القسم یرجع فیه إلی ذلک العموم أو الأصل و إن کان الخبر المخالف لأحدهما مطابقا لأمارة خارجیة و ذلک لأن العمل بالعموم و الأصل یقینی لا یرفع الید عنه إلا بوارد یقینی و الخبر المخالف له لا ینهض لذلک لمعارضته بمثله و المفروض أن وجوب الترجیح بذلک الظن لم یثبت فلا وارد علی العموم و الأصل.   
القسم الثانی ما لا یکون کذلک و هذا أقل قلیل بین المتعارضات فلو فرضنا العمل فیه بالتخییر مع وجود ظن خارجی علی طبق أحدهما لم یکن محذور نعم الاحتیاط یقتضی الأخذ بما یطابق الظن خصوصا مع أن مبنی المسألة علی حجیة الخبر من باب الظن غیر مقید بعدم الظن الفعلی علی خلافه.   
و الدلیل علی هذا الإطلاق مشکل خصوصا لو کان الظن المقابل من الشهرة المحققة أو نقل الإجماع الکاشف عن تحقق الشهرة فإن إثبات حجیة الخبر المخالف للمشهور فی غایة الإشکال و إن لم نقل بحجیة الشهرة و لذا (قال صاحب المدارک إن العمل بالخبر المخالف للمشهور مشکل و موافقة الأصحاب من غیر دلیل أشکل).   
و بالجملة فلا ینبغی ترک الاحتیاط بالأخذ بالمظنون فی مقابل التخییر و أما فی مقابل العمل بالأصل فإن کان الأصل مثبتا للاحتیاط کالاحتیاط اللازم فی بعض الموارد فالأحوط العمل بالأصل و إن کان نافیا للتکلیف کأصل البراءة و الاستصحاب النافی للتکلیف أو مثبتا له مع عدم التمکن من الاحتیاط کأصالة الفساد فی باب المعاملات و نحو ذلک ففیه الإشکال و فی باب التراجیح تتمة المقال و الله العالم بحقیقة الحال و الحمد لله أولا و آخرا و صلی الله علی محمد و آله باطنا و ظاهرا   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 307

المقصد الثالث من مقاصد الکتاب فی الشک

مقدمة

قد قسمنا فی صدر هذا الکتاب المکلف الملتفت إلی الحکم الشرعی العملی فی الواقعة علی ثلاثة أقسام لأنه إما أن یحصل له القطع بحکمه الشرعی و إما أن یحصل له الظن و إما أن یحصل له الشک.   
و قد عرفت أن القطع حجة فی نفسه لا بجعل جاعل و الظن یمکن أن یعتبر فی متعلقه لکونه کشفا ظنیا و مرآة لمتعلقه لکن العمل به و الاعتماد علیه فی الشرعیات موقوف علی وقوع التعبد به و هو غیر واقع إلا فی الجملة و قد ذکرنا موارد وقوعه فی الأحکام الشرعیة فی الجزء الأول من هذا الکتاب.   
و أما الشک فلما لم یکن فیه کشف أصلا لم یعقل فیه أن یعتبر فلو ورد فی مورده حکم شرعی کأن یقول الواقعة المشکوکة حکمها کذا کان حکما ظاهریا لکونه مقابلا للحکم الواقعی المشکوک بالفرض و یطلق علیه الواقعی الثانوی أیضا لأنه حکم واقعی للواقعة المشکوک فی حکمها و ثانوی بالنسبة إلی ذلک الحکم المشکوک فیه لأن موضوع هذا الحکم الظاهری و هی الواقعة المشکوک فی حکمها لا یتحقق إلا بعد تصور حکم نفس الواقعة و الشک فیه.   
مثلا شرب التتن فی نفسه له حکم فرضنا فیما نحن فیه شک المکلف فیه فإذا فرضنا ورود حکم شرعی لهذا الفعل المشکوک الحکم کان هذا الحکم متأخرا طبعا عن ذلک المشکوک فذلک الحکم واقعی بقول مطلق و هذا الوارد ظاهری لکونه المعمول به فی الظاهر و واقعی ثانوی لأنه متأخر عن ذلک الحکم لتأخر موضوعه عنه و یسمی الدلیل الدال علی هذا الحکم الظاهری أصلا.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 309و أما ما دل علی الحکم الأول علما أو ظنا معتبرا فیختص باسم الدلیل و قد یقید بالاجتهادی کما أن الأول قد یسمی بالدلیل مقیدا بالفقاهتی و هذان القیدان اصطلاحان من الوحید البهبهانی لمناسبة مذکورة فی تعریف الفقه و الاجتهاد.   
ثم إن الظن الغیر المعتبر حکمه حکم الشک کما لا یخفی.   
و مما ذکرنا من تأخر مرتبة الحکم الظاهری عن الحکم الواقعی لأجل تقیید موضوعه بالشک فی الحکم الواقعی یظهر لک وجه تقدیم الأدلة علی الأصول لأن موضوع الأصول یرتفع بوجود الدلیل فلا معارضة بینهما لا لعدم اتحاد الموضوع بل لارتفاع موضوع الأصل و هو الشک بوجود الدلیل.   
أ لا تری أنه لا معارضة و لا تنافی بین کون حکم شرب التتن المشکوک حکمه هی الإباحة و بین کون حکم شرب التتن فی نفسه مع قطع النظر عن الشک فیه هی الحرمة فإذا علمنا بالثانی لکونه علمیا و نفرض سلامته عن معارضة الأول خرج شرب التتن عن موضوع دلیل الأول و هو کونه مشکوک الحکم لا عن حکمه حتی یلتزم فیه تخصیص و طرح لظاهره.   
و من هنا کان إطلاق التقدیم و الترجیح فی المقام تسامحا لأن الترجیح فرع المعارضة و کذلک إطلاق الخاص علی الدلیل و العام علی الأصل فیقال یخصص الأصل بالدلیل أو یخرج عن الأصل بالدلیل.   
و یمکن أن یکون هذا الإطلاق علی الحقیقة بالنسبة إلی الأدلة الغیر العلمیة بأن یقال إن مؤدی أصل البراءة مثلا أنه إذا لم یعلم حرمة شرب التتن فهو غیر محرم و هذا عام و مفاد الدلیل الدال علی اعتبار تلک الأمارة الغیر العلمیة المقابلة للأصل أنه إذا قام تلک الأمارة الغیر العلمیة علی حرمة الشی‌ء الفلانی فهو حرام و هذا أخص من دلیل أصل البراءة مثلا فیخرج عنه به و کون دلیل تلک الأمارة أعم من وجه باعتبار شموله لغیر مورد أصل البراءة لا ینفع بعد قیام الإجماع علی عدم الفرق فی اعتبار تلک الأمارة بین مواردها.   
و توضیح ذلک أن کون الدلیل رافعا لموضوع الأصل و هو الشک إنما یصح فی الدلیل العلمی حیث إن وجوده یخرج حکم الواقعة عن کونه مشکوکا فیه و أما الدلیل الغیر العلمی فهو بنفسه غیر رافع لموضوع الأصل و هو عدم العلم و أما الدلیل الدال علی اعتباره فهو و إن کان علمیا إلا أنه لا یفید إلا حکما ظاهریا نظیر مفاد الأصل إذ المراد بالحکم الظاهری ما ثبت لفعل المکلف بملاحظة الجهل بحکمه الواقعی الثابت له من دون مدخلیة العلم و الجهل.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 310فکما أن مفاد (قوله علیه السلام: کل شی‌ء مطلق حتی یرد فیه نهی) یفید الرخصة فی الفعل الغیر المعلوم ورود النهی فیه فکذلک ما دل علی حجیة الشهرة الدالة مثلا علی وجوب شی‌ء یفید وجوب ذلک الشی‌ء من حیث إنه مظنون مطلقا أو بهذه الأمارة.   
و لذا اشتهر أن علم المجتهد بالحکم مستفاد من صغری وجدانیة و هی هذا ما أدی إلیه ظنی و کبری برهانیة و هی کل ما أدی إلیه ظنی فهو حکم الله فی حقی فإن الحکم المعلوم منهما هو الحکم الظاهری.   
فإذا کان مفاد الأصل ثبوت الإباحة للفعل الغیر المعلوم الحرمة و مفاد دلیل تلک الأمارة ثبوت الحرمة للفعل المظنون الحرمة کانا متعارضین لا محالة فإذا بنی علی العمل بتلک الأمارة کان فیه خروج عن عموم الأصل و تخصیص له لا محالة هذا.   
و لکن التحقیق أن دلیل تلک الأمارة و إن لم یکن کالدلیل العلمی رافعا لموضوع الأصل إلا أنه نزل شرعا منزلة الرافع فهو حاکم علی الأصل لا مخصص له کما سیتضح إن شاء الله علی أن ذلک إنما یتم بالنسبة إلی الأدلة الشرعیة.   
و أما الأدلة العقلیة القائمة علی البراءة و الاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدلة الظنیة واضح لجواز الاقتناع بها فی مقام البیان و انتهاضها رافعا لاحتمال العقاب کما هو ظاهر و أما التخییر فهو أصل عقلی لا غیر.   
و اعلم أن المقصود بالکلام فی هذه الرسالة الأصول المتضمنة لحکم الشبهة فی الحکم الفرعی الکلی و إن تضمنت حکم الشبهة فی الموضوع أیضا و هی منحصرة فی أربعة أصل البراءة و أصل الاحتیاط و التخییر و الاستصحاب بناء علی کونه حکما ظاهریا ثبت التعبد به من الأخبار إذ بناء علی کونه مفیدا للظن یدخل فی الأمارات الکاشفة عن الحکم الواقعی و أما الأصول المشخصة لحکم الشبهة فی الموضوع کأصالة الصحة و أصالة الوقوع فیما شک فیه بعد تجاوز المحل فلا یقع الکلام فیها إلا لمناسبة یقتضیها المقام.   
ثم إن انحصار موارد الاشتباه فی الأصول الأربعة عقلی لأن حکم الشک إما أن یکون ملحوظا فیه الیقین السابق علیه و إما أن لا یکون سواء لم یکن یقین سابق علیه أم کان و لم یلحظ و الأول مورد الاستصحاب و الثانی إما أن یکون الاحتیاط فیه ممکنا أم لا و الثانی مورد   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 311التخییر و الأول إما أن یدل دلیل عقلی أو نقلی علی ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول و إما أن لا یدل و الأول مورد الاحتیاط و الثانی مورد البراءة.   
و قد ظهر مما ذکرنا أن موارد الأصول قد تتداخل لأن المناط فی الاستصحاب ملاحظة الحالة المتیقنة السابقة و مدار الثلاثة الباقیة علی عدم ملاحظتها و إن کانت موجودة.   
ثم إن تمام الکلام فی الأصول الأربعة یحصل بإشباعه فی مقامین أحدهما حکم الشک فی الحکم الواقعی من دون ملاحظة الحالة السابقة الراجع إلی الأصول الثلاثة الثانی حکمه بملاحظة الحالة السابقة و هو الاستصحاب   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 313

أما المقام الأول و هو حکم الشک فی الحکم الواقعی من دون ملاحظة الحالة السابقة

اشارة

أما المقام الأول و هو حکم الشک فی الحکم الواقعی من دون ملاحظة الحالة السابقة   
فیقع الکلام فیه فی موضعین لأن الشک إما فی نفس التکلیف و هو النوع الخاص من الإلزام و إن علم جنسه کالتکلیف المردد بین الوجوب و التحریم.   
و إما فی متعلق التکلیف مع العلم بنفسه کما إذا علم وجوب شی‌ء و شک بین تعلقه بالظهر و الجمعة أو علم وجوب فائتة و تردد بین الظهر و المغرب.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 314

و الموضع الأول و هو الشک فی نفس التکلیف

اشاره

و الموضع الأول و هو الشک فی نفس التکلیف   
یقع الکلام فیه فی مطالب لأن التکلیف المشکوک فیه إما تحریم مشتبه بغیر الوجوب و إما وجوب مشتبه بغیر التحریم و إما تحریم مشتبه بالوجوب [لأن التکلیف المشکوک فیه إما إیجاب مشتبه بغیره و إما تحریم کذلک ص] و صور الاشتباه کثیرة.   
و هذا مبنی علی اختصاص التکلیف بالإلزام أو اختصاص الخلاف فی البراءة و الاحتیاط به فلو فرض شموله للمستحب و المکروه یظهر حالهما من الواجب و الحرام فلا حاجة إلی تعمیم العنوان.   
ثم متعلق التکلیف المشکوک:   
إما أن یکون فعلا کلیا متعلقا للحکم الشرعی الکلی کشرب التتن المشکوک فی حرمته و الدعاء عند رؤیة الهلال المشکوک فی وجوبه.   
و إما أن یکون فعلا جزئیا متعلقا للحکم الجزئی کشرب هذا المائع المحتمل کونه خمرا.   
و منشأ الشک فی القسم الثانی اشتباه الأمور الخارجیة.   
و منشؤه فی الأول إما عدم النص فی المسألة کمسألة شرب التتن و إما أن یکون إجمال النص کدوران الأمر فی قوله تعالی حتی یطهرن بین التشدید و التخفیف مثلا و إما أن یکون تعارض النصین و منه الآیة المذکورة بناء علی تواتر القراءات.   
و توضیح أحکام هذه الأقسام فی ضمن مطالب:   
الأول دوران الأمر بین الحرمة و غیر الوجوب من الأحکام الثلاثة الباقیة.   
الثانی دوران الأمر بین الوجوب و غیر التحریم.   
الثالث دورانه بین الوجوب و التحریم.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 315

فالمطلب الأول فیما دار الأمر فیه بین الحرمة و غیر الوجوب‌

اشارة

فالمطلب الأول فیما دار الأمر فیه بین الحرمة و غیر الوجوب   
و قد عرفت أن متعلق الشک تارة الواقعة الکلیة کشرب التتن و منشأ الشک فیه عدم النص أو إجماله أو تعارضه و أخری الواقعة الجزئیة.   
فهاهنا أربع مسائل

المسألة الأولی ما لا نص فیه‌

اشاره

المسألة الأولی ما لا نص فیه   
و قد اختلف فیه علی ما یرجع إلی قولین أحدهما إباحة الفعل شرعا و عدم وجوب الاحتیاط بالترک.   
و الثانی وجوب الترک و یعبر عنه بالاحتیاط.   
و الأول منسوب إلی المجتهدین.   
و الثانی إلی معظم الأخباریین.   
و ربما نسب إلیهم أقوال أربعة التحریم ظاهرا و التحریم واقعا و التوقف و الاحتیاط.   
و لا یبعد أن یکون تغایرها باعتبار العنوان.   
و یحتمل الفرق بینها و بین بعضها من وجوه أخر تأتی بعد ذکر أدلة الأخباریین.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 316

احتج للقول الأول بالأدلة الأربعة

فمن الکتاب آیات‌

فمن الکتاب آیات   
منها قوله تعالی لا یکلف الله نفسا إلا ما آتاها.   
قیل دلالتها واضحة.   
و فیه أنها غیر ظاهرة فإن حقیقة الإیتاء الإعطاء.   
فإما أن یراد بالموصول المال بقرینة قوله تعالی قبل ذلک من قدر علیه رزقه فلینفق مما آتاه الله فالمعنی أن الله سبحانه لا یکلف العبد إلا دفع ما أعطی من المال.   
و إما أن یراد نفس فعل الشی‌ء أو ترکه بقرینة إیقاع التکلیف علیه فإعطاؤه کنایة عن الإقدار علیه فتدل علی نفی التکلیف بغیر المقدور کما ذکره الطبرسی رحمه الله و هذا المعنی أظهر و أشمل لأن الإنفاق من المیسور داخل فی ما آتاه الله.   
و کیف کان فمن المعلوم أن ترک ما یحتمل التحریم لیس غیر مقدور و إلا لم ینازع فی وقوع التکلیف به أحد من المسلمین و إن نازعت الأشاعرة فی إمکانه.   
نعم لو أرید من الموصول نفس الحکم و التکلیف کان إیتاؤه عبارة عن الإعلام به لکن إرادته بالخصوص تنافی مورد الآیة و إرادة الأعم منه و من المورد تستلزم استعمال الموصول فی معنیین إذ لا جامع بین تعلق التکلیف بنفس الحکم و بالفعل المحکوم علیه فافهم.   
نعم (فی روایة عبد الأعلی عن أبی عبد الله علیه السلام:   
قال قلت له هل کلف الناس بالمعرفة قال لا علی الله البیان لا یکلف الله نفسا إلا وسعها و لا یکلف الله نفسا إلا ما آتاها).   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 317لکنها لا تنفع فی المطلب لأن نفس المعرفة بالله غیر مقدور قبل تعریف الله سبحانه فلا یحتاج دخولها فی الآیة إلی إرادة الإعلام من الإیتاء فی الآیة و سیجی‌ء زیادة توضیح لذلک فی ذکر الدلیل العقلی إن شاء الله تعالی و مما ذکرنا یظهر حال التمسک بقوله تعالی لا یکلف الله نفسا إلا وسعها.   
و منها قوله تعالی و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا.   
بناء علی أن بعث الرسول کنایة عن بیان التکلیف لأنه یکون به غالبا کما فی قولک لا أبرح من هذا المکان حتی یؤذن المؤذن کنایة عن دخول الوقت أو عبارة عن البیان النقلی و یخصص العموم بغیر المستقلات أو یلتزم بوجوب التأکید و عدم حسن العقاب إلا مع اللطف بتأیید العقل بالنقل و إن حسن الذم بناء علی أن منع اللطف یوجب قبح العقاب دون الذم کما صرح به البعض و علی أی تقدیر فتدل علی نفی العقاب قبل البیان.   
و فیه أن ظاهرها الإخبار بوقوع التعذیب سابقا بعد البعث فیختص بالعذاب الدنیوی الواقع فی الأمم السابقة.   
ثم إنه ربما یورد التناقض علی من جمع بین التمسک بالآیة فی المقام و بین رد من استدل بها لعدم الملازمة بین حکم العقل و حکم الشرع بأن نفی فعلیة التعذیب أعم من نفی الاستحقاق فإن الإخبار بنفی التعذیب إن دل علی عدم التکلیف شرعا فلا وجه للثانی و إن لم یدل فلا وجه للأول.   
و یمکن دفعه بأن عدم الفعلیة یکفی فی هذا المقام لأن الخصم یدعی أن فی ارتکاب الشبهة الوقوع فی العقاب و الهلاک فعلا من حیث لا یعلم کما هو مقتضی روایة التثلیث و نحوها التی هی عمدة أدلتهم و یعترف بعدم المقتضی للاستحقاق علی تقدیر عدم الفعلیة فیکفی فی عدم الاستحقاق نفی الفعلیة بخلاف مقام التکلم فی الملازمة فإن المقصود فیه إثبات الحکم الشرعی فی مورد حکم العقل و عدم ترتب العقاب علی مخالفته لا ینافی ثبوته کما فی الظهار حیث قیل إنه محرم معفو عنه و کما فی العزم علی المعصیة علی احتمال نعم لو فرض هناک أیضا إجماع علی أنه لو انتفت الفعلیة انتفی الاستحقاق کما یظهر من بعض ما فرعوا علی تلک المسألة لم یجز التمسک به هناک.   
و الإنصاف أن الآیة لا دلالة لها علی المطلب فی المقامین.   
و منها قوله تعالی و ما کان الله لیضل قوما بعد إذ هداهم حتی یبین لهم ما یتقون   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 318أی ما یجتنبونه من الأفعال و التروک و ظاهرها أنه تعالی لا یخذلهم بعد هدایتهم إلی الإسلام إلا بعد ما یبین لهم.   
(و عن الکافی و تفسیر العیاشی و کتاب التوحید: حتی یعرفهم ما یرضیه و ما یسخطه) و فیه ما تقدم فی الآیة السابقة مع أن دلالتها أضعف من حیث إن توقف الخذلان علی البیان غیر ظاهر الاستلزام للمطلب اللهم إلا بالفحوی.   
و منها قوله تعالی لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من حی عن بینة.   
و فی دلالتها تأمل ظاهر.   
و یرد علی الکل أن غایة مدلولها عدم المؤاخذة علی مخالفة النهی المجهول عند المکلف لو فرض وجوده واقعا فلا ینافی ورود الدلیل العام علی وجوب اجتناب ما یحتمل التحریم و معلوم أن القائل بالاحتیاط و وجوب الاجتناب لا یقول به إلا عن دلیل علمی.   
و هذه الآیات بعد تسلیم دلالتها غیر معارضة لذلک الدلیل بل هی من قبیل الأصل بالنسبة إلیه کما لا یخفی.   
و منها قوله تعالی مخاطبا لنبیه صلی اللَّه علیه و آله ملقنا إیاه طریق الرد علی الیهود حیث حرموا بعض ما رزقهم الله تعالی افتراء علیه قل لا أجد فیما أوحی إلی محرما علی طاعم یطعمه إلا أن یکون میتة أو دما مسفوحا.   
فأبطل تشریعهم بعدم وجدان ما حرموه فی جملة المحرمات التی أوحی الله إلیه و عدم وجد انه صلی اللَّه علیه و آله ذلک فیما أوحی إلیه و إن کان دلیلا قطعیا علی عدم الوجود إلا أن فی التعبیر بعدم الوجدان دلالة علی کفایة عدم الوجدان فی إبطال الحکم بالحرمة.   
لکن الإنصاف أن غایة الأمر أن یکون فی العدول عن التعبیر بعدم الوجود إلی عدم الوجدان إشارة إلی المطلب و أما الدلالة فلا و لذا (قال فی الوافیة و فی الآیة إشعار بأن إباحة الأشیاء مرکوزة فی العقل قبل الشرع) مع أنه لو سلم دلالتها فغایة مدلولها کون عدم وجدان التحریم فیما صدر عن الله تعالی من الأحکام یوجب عدم التحریم لا عدم وجدانه فیما بقی بأیدینا من أحکام الله تعالی بعد العلم باختفاء کثیر منها عنا و سیأتی توضیح ذلک عند الاستدلال بالإجماع العملی علی هذا المطلب.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 319  
و منها قوله تعالی و ما لکم أن لا تأکلوا مما ذکر اسم الله علیه و قد فصل لکم ما حرم علیکم.   
یعنی مع خلو ما فصل عن ذکر هذا الذی یجتنبونه.   
و لعل هذه الآیة أظهر من سابقتها لأن السابقة دلت علی أنه لا یجوز الحکم بحرمة ما لم یوجد تحریمه فیما أوحی الله سبحانه إلی النبی صلی اللَّه علیه و آله و هذه تدل علی أنه لا یجوز التزام ترک الفعل مع عدم وجوده فیما فصل و إن لم یحکم بحرمته فیبطل وجوب الاحتیاط أیضا إلا أن دلالتها موهونة من جهة أخری و هی أن ظاهر الموصول العموم فالتوبیخ علی الالتزام بترک الشی‌ء مع تفصیل جمیع المحرمات الواقعیة و عدم کون المتروک منها و لا ریب أن اللازم من ذلک العلم بعدم کون المتروک محرما واقعیا فالتوبیخ فی محله.   
و الإنصاف ما ذکرنا من أن الآیات المذکورة لا تنهض علی إبطال القول بوجوب الاحتیاط لأن غایة مدلول الدال منها هو عدم التکلیف فیها لم یعلم خصوصا أو عموما بالعقل أو النقل و هذا مما لا نزاع فیه لأحد و إنما أوجب الاحتیاط من أوجبه بزعم قیام الدلیل العقلی أو النقلی علی وجوبه فاللازم علی منکره رد ذلک الدلیل أو معارضته بما یدل علی الرخصة و عدم وجوب الاحتیاط فیما لا نص فیه و أما الآیات المذکورة فهی کبعض الأخبار الآتیة لا تنهض بذلک ضرورة أنه إذا فرض أنه ورد بطریق معتبر فی نفسه أنه یجب الاحتیاط فی کل ما یحتمل أن یکون قد حکم الشارع فیه بالحرمة لم یکن یعارضه شی‌ء من الآیات المذکورة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 320

و أما السنة فیذکر منها فی المقام أخبار کثیرة

و أما السنة فیذکر منها فی المقام أخبار کثیرة   
(منها المروی عن النبی صلی اللَّه علیه و آله بسند صحیح فی الخصال کما عن التوحید:   
رفع عن أمتی تسعة أشیاء الخطأ و النسیان و ما استکرهوا علیه و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطروا إلیه... الخبر).   
فإن حرمة شرب التتن مثلا مما لا یعلمون فهی مرفوعة عنهم و معنی رفعها کرفع الخطإ و النسیان رفع آثارها أو خصوص المؤاخذة فهو نظیر (قوله علیه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم).   
و یمکن أن یورد علیه بأن الظاهر من الموصول فیما لا یعلمون بقرینة أخواتها هو الموضوع أعنی فعل المکلف الغیر المعلوم کالفعل الذی لا یعلم أنه شرب الخمر أو شرب الخل و غیر ذلک من الشبهات الموضوعیة فلا یشمل الحکم الغیر المعلوم مع أن تقدیر المؤاخذة فی الروایة لا یلائم عموم الموصول للموضوع و الحکم لأن المقدر المؤاخذة علی نفس هذه المذکورات و لا معنی للمؤاخذة علی نفس الحرمة المجهولة نعم هی من آثارها.   
فلو جعل المقدر فی کل من هذه التسعة ما هو المناسب من أثره أمکن أن یقال إن أثر حرمة شرب التتن المؤاخذة علی فعله فهی مرفوعة لکن الظاهر بناء علی تقدیر المؤاخذة نسبة المؤاخذة إلی نفس المذکورات.   
و الحاصل أن المقدر فی الروایة باعتبار دلالة الاقتضاء یحتمل أن یکون جمیع الآثار فی کل واحد من التسعة و هو الأقرب اعتبارا إلی المعنی الحقیقی و أن یکون فی کل منها ما هو الأثر الظاهر فیه و أن یقدر المؤاخذة فی الکل.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 321و هذا أقرب عرفا من الأول و أظهر من الثانی أیضا لأن الظاهر أن نسبة الرفع إلی مجموع التسعة علی نسق واحد فإذا أرید من الخطإ و النسیان و ما أکرهوا علیه و ما اضطروا المؤاخذة علی أنفسها کان الظاهر فیما لا یعلمون ذلک أیضا.   
نعم یظهر من بعض الأخبار الصحیحة عدم اختصاص المرفوع عن الأمة بخصوص المؤاخذة (فعن المحاسن عن أبیه عن صفوان بن یحیی و البزنطی جمیعا عن أبی الحسن علیه السلام:   
فی الرجل یستحلف علی الیمین فحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما یملک أ یلزمه ذلک فقال علیه السلام لا قال رسول الله صلی اللَّه علیه و آله وضع عن أمتی ما أکرهوا علیه و ما لا یطیقون و ما أخطئوا الخبر).   
فإن الحلف بالطلاق و العتاق و الصدقة و إن کان باطلا عندنا مع الاختیار أیضا إلا أن استشهاد الإمام علیه السلام علی عدم لزومها مع الإکراه علی الحلف بها بحدیث الوضع شاهد علی عدم اختصاصه بوضع خصوص المؤاخذة لکن النبوی المحکی فی کلام الإمام علیه السلام مختص بثلاثة من التسعة فلعل نفی جمیع الآثار مختص بها فتأمل.   
و مما یؤید إرادة العموم ظهور کون رفع کل واحد من التسعة من خواص أمة النبی صلی اللَّه علیه و آله إذ لو اختص الرفع بالمؤاخذة أشکل الأمر فی کثیر من تلک الأمور من حیث إن العقل مستقل بقبح المؤاخذة علیها فلا اختصاص له بأمة النبی صلی اللَّه علیه و آله علی ما یظهر من الروایة و القول بأن الاختصاص باعتبار رفع المجموع و إن لم یکن رفع کل واحد من الخواص شطط من الکلام.   
لکن الذی یهون الأمر فی الروایة جریان هذا الإشکال فی الکتاب العزیز أیضا فإن موارد الإشکال فیها و هی الخطأ و النسیان و ما لا یطاق و ما اضطروا إلیه هی بعینها ما استوهبها النبی صلی اللَّه علیه و آله من ربه جل ذکره لیلة المعراج علی ما حکاه الله تعالی عنه صلی اللَّه علیه و آله فی القرآن بقوله تعالی ربنا لا تؤاخذنا إن نسینا أو أخطأنا ربنا و لا تحمل علینا إصرا کما حملته علی الذین من قبلنا.   
و الذی یحسم أصل الإشکال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة علی هذه الأمور بقول مطلق فإن الخطأ و النسیان الصادرین من ترک التحفظ لا یقبح المؤاخذة علیهما و کذا المؤاخذة علی ما لا   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 322یعلمون مع إمکان الاحتیاط و کذا التکلیف الشاق الناشئ عن اختیار المکلف و المراد بما لا یطاق فی الروایة هو ما لا یتحمل فی العادة لا ما لا یقدر علیه أصلا کالطیران فی الهواء و أما فی الآیة فلا یبعد أن یراد به العذاب و العقوبة فمعنی لا تحملنا ما لا طاقة لنا به لا تورد علینا ما لا نطیقه من العقوبة.   
و بالجملة فتأیید إرادة رفع جمیع الآثار بلزوم الإشکال علی تقدیر الاختصاص برفع المؤاخذة ضعیف جدا.   
و أضعف منه وهن إرادة العموم بلزوم کثرة الإضمار و هو کما تری و إن ذکره بعض الفحول و لعله أراد بذلک أن المتیقن رفع المؤاخذة و رفع ما عداه یحتاج إلی دلیل.   
و فیه أنه إنما یحسن الرجوع إلیه بعد الاعتراف بإجمال الروایة لا لإثبات ظهورها فی رفع المؤاخذة إلا أن یراد إثبات ظهورها من حیث إن حملها علی خصوص المؤاخذة یوجب عدم التخصیص فی عموم الأدلة المثبتة لآثار تلک الأمور و حملها علی العموم یوجب التخصیص فیها فعموم تلک الأدلة مبین لتلک الروایة فإن المخصص إذا کان مجملا من جهة تردده بین ما یوجب کثرة الخارج و بین ما یوجب قلته کان عموم العام بالنسبة إلی التخصیص المشکوک فیه مبینا لإجماله فتأمل و أجمل.   
و أضعف من الوهن المذکور وهن العموم بلزوم التخصیص بکثیر من الآثار بل أکثرها حیث إنها لا ترتفع بالخطإ و النسیان و أخواتهما و هو ناش عن عدم تحصیل معنی الروایة کما هو حقه.   
فاعلم أنه إذا بنینا علی عموم رفع الآثار فلیس المراد بها الآثار المترتبة علی هذه العنوانات من حیث هی إذ لا یعقل رفع الآثار الشرعیة المترتبة علی الخطإ و السهو من حیث هذین العنوانین کوجوب الکفارة المترتب علی قتل الخطإ و وجوب سجدتی السهو المترتب علی نسیان بعض الأجزاء و لیس المراد أیضا رفع الآثار المترتبة علی الشی‌ء بوصف عدم الخطاء مثل قوله من تعمد الإفطار فعلیه کذا لأن هذا الأثر یرتفع بنفسه فی صورة الخطإ بل المراد أن الآثار المترتبة علی نفس الفعل لا بشرط الخطإ و العمد قد رفعها الشارع عن ذلک الفعل إذا صدر عن خطاء.   
ثم المراد بالآثار هی الآثار المجعولة الشرعیة التی وضعها الشارع لأنها هی القابلة للارتفاع برفعه و أما ما لم یکن بجعله من الآثار العقلیة و العادیة فلا تدل الروایة علی رفعها و لا رفع الآثار المجعولة المترتبة علیها.   
ثم المراد بالرفع ما یشمل عدم التکلیف مع قیام المقتضی له فیعم الدفع و لو بأن یوجه   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 323التکلیف علی وجه یختص بالعامد و سیجی‌ء بیانه.   
فإن قلت علی ما ذکرت یخرج أثر التکلیف فیما لا یعلمون عن مورد الروایة لأن استحقاق العقاب أثر عقلی له مع أنه متفرع علی المخالفة بقید العمد إذ مناطه أعنی المعصیة لا یتحقق إلا بذلک و أما نفس المؤاخذة فلیست من الآثار المجعولة الشرعیة و الحاصل أنه لیس فیما لا یعملون أثر مجعول من الشارع مترتب علی الفعل لا بقید العلم و الجهل حتی یحکم الشارع بارتفاعه مع الجهل.   
قلت قد عرفت أن المراد برفع التکلیف عدم توجیهه إلی المکلف مع قیام المقتضی له سواء کان هناک دلیل یثبته لو لا الرفع أم لا فالرفع هنا نظیر رفع الحرج فی الشریعة و حینئذ فإذا فرضنا أنه لا یقبح فی العقل أن یوجد التکلیف بشرب الخمر علی وجه یشمل صورة الشک فیه فلم یفعل ذلک و لم یوجب تحصیل العلم و لو بالاحتیاط و وجه التکلیف علی وجه یختص بالعالم تسهیلا علی المکلف کفی فی صدق الرفع.   
و هکذا الکلام فی الخطإ و النسیان فلا یشترط فی تحقق الرفع وجود دلیل یثبت التکلیف فی حال العمد و غیره نعم لو قبح عقلا المؤاخذة علی الترک کما فی الغافل الغیر المتمکن من الاحتیاط لم یکن فی حقه رفع أصلا إذ لیس من شأنه أن یوجه إلیه التکلیف.   
و حینئذ فنقول معنی رفع أثر التحریم فیما لا یعلمون عدم إیجاب الاحتیاط و التحفظ فیه حتی یلزمه ترتب العقاب إذا أفضی ترک التحفظ إلی الوقوع فی الحرام الواقعی.   
و کذلک الکلام فی رفع أثر النسیان و الخطإ فإن مرجعه إلی عدم إیجاب التحفظ علیه و إلا فلیس فی التکالیف ما یعم صورة النسیان لقبح تکلیف الغافل.   
و الحاصل أن المرتفع فی ما لا یعلمون و أشباهه مما لا یشمله أدلة التکلیف هو إیجاب التحفظ علی وجه لا یقع فی مخالفة الحرام الواقعی و یلزمه ارتفاع العقاب و استحقاقه فالمرتفع أولا و بالذات أمر مجعول یترتب علیه ارتفاع أمر غیر مجعول.   
و نظیر ذلک ما ربما یقال فی رد من تمسک علی عدم وجوب الإعادة علی من صلی فی النجاسة ناسیا بعموم حدیث الرفع من (أن وجوب الإعادة و إن کان حکما شرعیا إلا أنه مترتب علی مخالفة المأتی به للمأمور به الموجب لبقاء الأمر الأول و هی لیست من الآثار الشرعیة للنسیان و قد تقدم أن الروایة لا تدل علی رفع الآثار الغیر المجعولة و لا الآثار الشرعیة المترتبة علیها کوجوب الإعادة فیما نحن فیه).   
و یرده ما تقدم فی نظیره من أن الرفع راجع هنا إلی شرطیة طهارة اللباس بالنسبة إلی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 324الناسی فیقال بحکم حدیث الرفع إن شرطیة الطهارة شرعا مختصة بحال الذکر فیصیر صلاة الناسی فی النجاسة مطابقة للمأمور به فلا یجب الإعادة و کذلک الکلام فی الجزء المنسی فتأمل.   
و اعلم أیضا أنه لو حکمنا بعموم الرفع لجمیع الآثار فلا یبعد اختصاصه بما لا یکون فی رفعه ما ینافی الامتنان علی الأمة کما إذا استلزم إضرار المسلم.   
فإتلاف المال المحترم نسیانا أو خطأ لا یرتفع معه الضمان و کذلک الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا یدخل فی عموم ما اضطروا إلیه إذ لا امتنان فی رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغیر فلیس الإضرار بالغیر نظیر سائر المحرمات الإلهیة المسوغة لدفع الضرر.   
و أما ورود الصحیحة المتقدمة عن المحاسن فی مورد حق الناس أعنی العتق و الصدقة فرفع أثر الإکراه عن الحالف یوجب فوات نفع علی المعتق و الفقراء لا إضرارا بهم و کذلک رفع أثر الإکراه عن المکره فیما إذا تعلق بإضرار مسلم من باب عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغیر لا ینافی الامتنان و لیس من باب الإضرار علی الغیر لدفع الضرر عن النفس لینافی ترخیصه الامتنان علی العباد فإن الضرر أولا و بالذات متوجه علی الغیر بمقتضی إرادة المکره بالکسر لا علی المکره بالفتح بقی فی المقام شی‌ء و إن لم یکن مربوطا به و هو أن النبوی المذکور مشتمل علی ذکر الطیرة و الحسد و التفکر فی الوسوسة فی الخلق ما لم ینطق الإنسان بشفتیه و ظاهره رفع المؤاخذة علی الحسد مع مخالفته لظاهر الأخبار الکثیرة و یمکن حمله علی ما لم یظهر الحاسد أثره باللسان أو غیره بجعل عدم النطق باللسان قیدا له أیضا.   
و یؤیده تأخیر الحسد عن الکل (فی مرفوعة النهدی عن أبی عبد الله علیه السلام المرویة فی أواخر أبواب الکفر و الإیمان من أصول الکافی قال قال رسول الله صلی اللَّه علیه و آله: وضع عن أمتی تسعة أشیاء الخطأ و النسیان و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطروا إلیه و ما استکرهوا علیه و الطیرة و الوسوسة فی التفکر فی الخلق و الحسد ما لم یظهر بلسان أو بید الحدیث).   
و لعل الاقتصار فی النبوی الأول علی قوله ما لم ینطق لکونه أدنی مراتب الإظهار.   
(و روی: ثلاثة لا یسلم منها أحد الطیرة و الحسد و الظن قیل فما نصنع قال إذا تطیرت   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 325فامض و إذا حسدت فلا تبغ و إذا ظننت فلا تحقق).   
و البغی عبارة عن استعمال الحسد و سیأتی فی (روایة الخصال: إن المؤمن لا یستعمل حسده) و لأجل ذلک (عد فی الدروس من الکبائر فی باب الشهادات إظهار الحسد لا نفسه) و فی (الشرائع أن الحسد معصیة و کذا الظن بالمؤمن و التظاهر بذلک قادح فی العدالة).   
و الإنصاف أن فی کثیر من أخبار الحسد إشارة إلی ذلک.   
و أما الطیرة بفتح الیاء و قد یسکن و هی فی الأصل التشؤم بالطیر لأن أکثر تشؤم العرب کان به خصوصا الغراب و المراد إما رفع المؤاخذة علیها و یؤیده ما روی من أن الطیرة شرک و إنما یذهبه التوکل و إما رفع أثرها لأن الطیرة کان یصدهم عن مقاصدهم فنفاه الشرع.   
و أما الوسوسة فی التفکر فی الخلق کما فی النبوی الثانی أو التفکر فی الوسوسة فیه کما فی الأول فهما واحد و الأول أنسب و لعل الثانی اشتباه من الراوی و المراد به کما قیل وسوسة الشیطان للإنسان عند تفکره فی أمر الخلقة و قد استفاضت الأخبار بالعفو عنه.   
(ففی صحیحة جمیل بن دراج: قلت لأبی عبد الله علیه السلام إنه یقع فی قلبی أمر عظیم فقال علیه السلام قل لا إله إلا الله قال جمیل فکلما وقع فی قلبی شی‌ء قلت لا إله إلا الله فذهب عنی) (و فی روایة حمران عن أبی عبد الله علیه السلام عن الوسوسة و إن کثرت قال علیه السلام:   
لا شی‌ء فیها تقول لا إله إلا الله) (و فی صحیحة محمد بن مسلم عن أبی عبد الله علیه السلام: جاء رجل إلی النبی صلی اللَّه علیه و آله فقال یا رسول الله إنی هلکت فقال صلی اللَّه علیه و آله له أتاک الخبیث فقال لک من خلقک فقلت الله تعالی فقال الله من خلقه فقال إی و الذی بعثک بالحق قال کذا فقال صلی اللَّه علیه و آله ذاک و الله محض الإیمان) (قال ابن أبی عمیر حدثت ذلک عبد الرحمن بن حجاج فقال حدثنی أبی عن أبی عبد الله علیه السلام: إن رسول الله صلی اللَّه علیه و آله إنما عنی بقوله هذا محض الإیمان خوفه أن یکون قد هلک حیث عرض فی قلبه ذلک)   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 326(و فی روایة أخری عنه صلی اللَّه علیه و آله: و الذی بعثنی بالحق أن هذا لصریح الإیمان فإذا وجدتموه فقولوا آمنا بالله و رسوله و لا حول و لا قوة إلا بالله) (و فی روایة أخری عنه صلی اللَّه علیه و آله: إن الشیطان أتاکم من قبل الأعمال فلم یقو علیکم فأتاکم من هذا الوجه لکی یستزلکم فإذا کان کذلک فلیذکر أحدکم الله تعالی وحده).   
و یحتمل أن یراد بالوسوسة فی الخلق الوسوسة فی أمور الناس و سوء الظن بهم و هذا أنسب بقوله ما لم ینطق بشفتیه.   
ثم هذا الذی ذکرنا هو الظاهر المعروف فی معنی الثلاثة الأخیرة المذکورة فی الصحیحة.   
(و فی الخصال بسند فیه رفع عن أبی عبد الله: قال ثلاث لم یعر منها نبی فمن دونه الطیرة و الحسد و التفکر فی الوسوسة فی الخلق) (و ذکر الصدوق رحمه الله فی تفسیرها أن المراد بالطیرة التطیر بالنبی صلی اللَّه علیه و آله إذا المؤمن لا یطیره کما حکی الله عز و جل عن الکفار قالوا اطیرنا بک و بمن معک و المراد بالحسد أن یحسد لا أن یحسد کما قال الله تعالی أم یحسدون الناس علی ما آتاهم الله و المراد بالتفکر ابتلاء الأنبیاء علیهم السلام بأهل الوسوسة لا غیر ذلک کما حکی الله عن الولید بن مغیرة أنه فکر و قدر فقتل کیف قدر فافهم).   
و قد خرجنا فی الکلام فی النبوی الشریف عما یقتضیه وضع الرسالة.   
(و منها قوله علیه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم).   
فإن المحجوب حرمة شرب التتن فهی موضوعة عن العباد.   
و فیه أن الظاهر مما حجب الله تعالی علمه ما لم یبینه للعباد لا ما بینه و اختفی علیهم من معصیة من عصی الله فی کتمان الحق أو ستره فالروایة مساوقة لما ورد (عن مولانا أمیر المؤمنین علیه السلام: إن الله تعالی حد حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلا تعصوها و سکت عن أشیاء لم یسکت عنها نسیانا لها فلا تتکلفوها رحمة من الله لکم) (و منها قوله علیه السلام: الناس فی سعة ما لم یعلموا)   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 327فإن کلمة ما إما موصولة أضیف إلیه السعة و إما مصدریة ظرفیة و علی التقدیرین یثبت المطلوب.   
و فیه ما تقدم فی الآیات من أن الأخباریین لا ینکرون عدم وجوب الاحتیاط علی من لم یعلم بوجوب الاحتیاط من العقل و النقل بعد التأمل و التتبع.   
(و منها روایة عبد الأعلی عن الصادق علیه السلام قال: سألته عمن لم یعرف شیئا هل علیه شی‌ء قال لا).   
بناء علی أن المراد بالشی‌ء الأول فرد معین مفروض فی الخارج حتی لا یفید العموم فی النفی فیکون المراد هل علیه شی‌ء فی خصوص ذلک الشی‌ء المجهول و أما بناء علی إرادة العموم فظاهره السؤال عن القاصر الذی لا یدرک شیئا.   
(و منها قوله صلی اللَّه علیه و آله: أیما امرئ ارتکب أمرا بجهالة فلا شی‌ء علیه).   
و فیه أن الظاهر من الروایة و نظائرها من قولک فلان عمل هکذا بجهالة هو اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع فلا یعم صورة التردد فی کون فعله صوابا أو خطأ.   
و یؤیده أن تعمیم الجهالة بصورة التردد یحوج الکلام إلی التخصیص بالشاک الغیر المقصر و سیاقه یأبی عن التخصیص فتأمل.   
(و منها قوله علیه السلام: إن الله تعالی یحتج علی العباد بما آتاهم و عرفهم).   
و فیه أن مدلوله کما عرفت فی الآیات و غیر واحد من الأخبار مما لا ینکره الأخباریون.   
(و منها قوله علیه السلام فی مرسلة الفقیه: کل شی‌ء مطلق حتی یرد فیه نهی).   
استدل به الصدوق علی جواز القنوت بالفارسیة و استند إلیه فی أمالیه حیث جعل إباحة الأشیاء حتی یثبت الحظر من دین الإمامیة و دلالته علی المطلب أوضح من الکل و ظاهره عدم وجوب الاحتیاط لأن الظاهر إرادة ورود النهی فی الشی‌ء من حیث هو لا من حیث کونه مجهول الحکم فإن تم ما سیأتی من أدلة الاحتیاط دلالة و سندا وجب ملاحظة التعارض بینها و بین هذه الروایة و أمثالها مما یدل علی عدم وجوب الاحتیاط ثم الرجوع إلی ما یقتضیه قاعدة التعارض.   
(و قد یحتج بصحیحة عبد الرحمن بن حجاج: فیمن تزوج امرأة فی عدتها قال أما إذا کان   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 328بجهالة فلیتزوجها بعد ما ینقضی عدتها فقد یعذر الناس فی الجهالة بما هو أعظم من ذلک قلت بأی الجهالتین أعذر أ بجهالته أن ذلک محرم علیه أم بجهالته أنها فی عدة قال إحدی الجهالتین أهون من الأخری الجهالة بأن الله تعالی حرم علیه ذلک و ذلک لأنه لا یقدر معها علی الاحتیاط قلت فهو فی الأخری معذور قال علیه السلام نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور فی أن یتزوجها).   
و فیه أن الجهل بکونها فی العدة إن کان مع العلم بالعدة فی الجملة و الشک فی انقضائها فإن کان الشک فی أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهة فی الموضوع خارج عما نحن فیه مع أن مقتضی الاستصحاب المرکوز فی الأذهان عدم الجواز.   
و منه یعلم أنه لو کان الشک فی مقدار العدة فهی شبهة حکمیة قصر فی السؤال عنها و لیس معذورا فیها اتفاقا لأصالة بقاء العدة و أحکامها بل فی روایة أخری أنه (: إذا علمت أن علیها العدة لزمتها الحجة) فالمراد من المعذوریة عدم حرمتها علیه مؤبدا لا من حیث المؤاخذة.   
و یشهد له أیضا (قوله علیه السلام بعد قوله: نعم إذا انقضت عدتها جاز له أن یتزوجها).   
و کذا مع الجهل بأصل العدة لوجوب الفحص و أصالة عدم تأثیر العقد خصوصا مع وضوح الحکم بین المسلمین الکاشف عن تقصیر الجاهل هذا إن کان الجاهل ملتفتا شاکا و إن کان غافلا أو معتقدا للجواز فهو خارج عن مسألة البراءة لعدم قدرته علی الاحتیاط و علیه یحمل تعلیل معذوریة الجاهل بالتحریم بقوله علیه السلام لأنه لا یقدر إلخ و إن کان تخصیص الجاهل بالحرمة بهذا التعلیل یدل علی قدرة الجاهل بالعدة علی الاحتیاط فلا یجوز حمله علی الغافل إلا أنه إشکال یرد علی الروایة علی کل تقدیر و محصله لزوم التفکیک بین الجهالتین فتدبر فیه و فی دفعه.   
و قد یستدل علی المطلب أخذا من الشهید فی الذکری (بقوله علیه السلام: کل شی‌ء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه).   
و تقریب الاستدلال (کما فی شرح الوافیة أن معنی الحدیث أن کل فعل من جملة الأفعال التی تتصف بالحل و الحرمة و کذا کل عین مما یتعلق به فعل المکلف و یتصف بالحل و الحرمة إذا لم یعلم الحکم الخاص به من الحل و الحرمة فهو حلال.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 329فخرج ما لا یتصف بهما جمیعا من الأفعال الاضطراریة و الأعیان التی لا یتعلق بها فعل المکلف و ما علم أنه حلال لا حرام فیه أو حرام لا حلال فیه و لیس الغرض من ذکر الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بیان ما فیه الاشتباه.   
فصار الحاصل أن ما اشتبه حکمه و کان محتملا لأن یکون حلالا و لأن یکون حراما فهو حلال سواء علم حکم کلی فوقه أو تحته بحیث لو فرض العلم باندراجه تحته أو تحققه فی ضمنه لعلم حکمه أم لا.   
و بعبارة أخری أن کل شی‌ء فیه الحلال و الحرام عندک بمعنی أنک تقسمه إلی هذین و تحکم علیه بأحدهما لا علی التعیین و لا تدری المعین منهما فهو لک حلال.   
فیقال حینئذ إن الروایة صادقة علی مثل اللحم المشتری من السوق المحتمل للمذکی و المیتة و علی شرب التتن و علی لحم الحمیر إن لم نقل بوضوحه و شککنا فیه لأنه یصدق علی کل منها أنه شی‌ء فیه حلال و حرام عندنا بمعنی أنه یجوز لنا أن نجعله مقسما لحکمین فنقول هو إما حلال و إما حرام و إنه یکون من جملة الأفعال التی یکون بعض أنواعها أو أصنافها حلالا و بعضها حراما و اشترکت فی أن الحکم الشرعی المتعلق بها غیر معلوم انتهی).   
أقول الظاهر أن المراد بالشی‌ء لیس هو خصوص المشتبه کاللحم المشتری و لحم الحمیر علی ما مثله بهما إذ لا یستقیم إرجاع الضمیر فی منه إلیهما لکن لفظة منه لیس فی بعض النسخ.   
و أیضا الظاهر أن المراد بقوله علیه السلام فیه حلال و حرام کونه منقسما إلیهما و وجود القسمین فیه بالفعل لا مرددا بینهما إذ لا تقسیم مع التردید أصلا لا ذهنا و لا خارجا و کون الشی‌ء مقسما لحکمین کما ذکره المستدل لم یعلم له معنی محصل خصوصا مع قوله قدس الله سره إنه یجوز لنا ذلک لأن التقسیم إلی الحکمین الذی هو فی الحقیقة تردید لا تقسیم أمر لازمی قهری لا جائز لنا.   
و علی ما ذکرنا فالمعنی و الله العالم أن کل کلی فیه قسم حلال و قسم حرام کمطلق لحم الغنم المشترک بین المذکی و المیتة فهذا الکلی لک حلال إلی أن تعرف القسم الحرام معینا فی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 330الخارج فتدعه و علی الاستخدام یکون المراد أن کل جزئی خارجی فی نوعه القسمان المذکوران فذلک الجزئی لک حلال حتی تعرف القسم الحرام من ذلک الکلی فی الخارج فتدعه و علی أی تقدیر فالروایة مختصة بالشبهة فی الموضوع.   
و أما ما ذکره المستدل من أن المراد من وجود الحلال و الحرام فیه احتماله و صلاحیته لهما فهو مخالف لظاهر القضیة و لضمیر منه و لو علی الاستخدام.   
ثم الظاهر أن ذکر هذا القید مع تمام الکلام بدونه کما (فی قوله علیه السلام فی روایة أخری:   
کل شی‌ء لک حلال حتی تعرف أنه حرام) بیان منشأ الاشتباه الذی یعلم من قوله علیه السلام حتی تعرف کما أن الاحتراز عن المذکورات فی کلام المستدل أیضا یحصل بذلک.   
(و منه یظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرین للمستدل بعد الاعتراف بما ذکرنا من ظهور القضیة فی الانقسام الفعلی فلا یشمل مثل شرب التتن من:   
أنا نفرض شیئا له قسمان حلال و حرام و اشتبه قسم ثالث منه کاللحم فإنه شی‌ء فیه حلال و هو لحم الغنم و حرام و هو لحم الخنزیر فهذا الکلی المنقسم حلال فیکون لحم الحمار حلالا حتی نعرف حرمته).   
و وجه الفساد أن وجود القسمین فی اللحم لیس منشأ لاشتباه لحم الحمار و لا دخل له فی هذا الحکم أصلا و لا فی تحقق الموضوع و تقیید الموضوع بقید أجنبی لا دخل له فی الحکم و لا فی تحقق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب التتن حتی احتاج هذا المنتصر إلی إلحاق مثله بلحم الحمار و شبهه مما یوجد فی نوعه قسمان بالإجماع المرکب مستهجن جدا لا ینبغی صدوره من متکلم فضلا عن الإمام علیه السلام.   
هذا مع أن اللازم مما ذکر عدم الحاجة إلی الإجماع المرکب فإن الشرب فیه قسمان شرب الماء و شرب البنج و شرب التتن کلحم الحمار بعینه و هکذا الأفعال المجهولة الحکم و أما الفرق بین الشرب و اللحم بأن الشرب جنس بعید لشرب التتن بخلاف اللحم فمما لا ینبغی أن یصغی إلیه.   
هذا کله مضافا إلی أن الظاهر من قوله حتی تعرف الحرام منه معرفة ذلک الحرام الذی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 331فرض وجوده فی الشی‌ء و معلوم أن معرفة لحم الخنزیر و حرمته لا یکون غایة لحلیة لحم الحمار.   
(و قد أورد علی الاستدلال بلزوم استعمال قوله علیه السلام فیه حلال و حرام فی معنیین أحدهما أنه قابل للاتصاف بهما و بعبارة أخری یمکن تعلق الحکم الشرعی به لیخرج ما لا یقبل الاتصاف بشی‌ء منهما و الثانی أنه منقسم إلیهما و یوجد النوعان فیه إما فی نفس الأمر أو عندنا و هو غیر جائز و بلزوم استعمال قوله علیه السلام حتی تعرف الحرام منه بعینه فی المعنیین أیضا لأن المراد حتی تعرف من الأدلة الشرعیة الحرمة إذا أرید معرفة الحکم المشتبه و حتی تعرف من الخارج من بینة أو غیرها الحرمة إذا أرید معرفة الموضوع المشتبه فلیتأمل انتهی).   
و لیته أمر بالتأمل فی الإیراد الأول أیضا و یمکن إرجاعه إلیهما معا و هو الأولی.   
و هذه جملة ما استدل به من الأخبار.   
و الإنصاف ظهور بعضها فی الدلالة علی عدم وجوب الاحتیاط فیما لا نص فیه فی الشبهة بحیث لو فرض تمامیة الأخبار الآتیة للاحتیاط وقعت المعارضة بینها لکن بعضها غیر دال إلا علی عدم وجوب الاحتیاط لو لم یرد أمر عام به فلا یعارض ما سیجی‌ء من أخبار الاحتیاط لو نهضت للحجیة سندا و دلالة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 332

و أما الإجماع فتقریره من وجهین

و أما الإجماع فتقریره من وجهین   
الأول دعوی إجماع العلماء کلهم من المجتهدین و الأخباریین علی أن الحکم فیما لم یرد فیه دلیل عقلی أو نقلی علی تحریمه من حیث هو و لا علی تحریمه من حیث إنه مجهول الحکم هی البراءة و عدم العقاب علی الفعل.   
و هذا الوجه لا ینفع إلا بعد عدم تمامیة ما ذکر من الدلیل العقلی و النقلی للحظر و الاحتیاط فهو نظیر حکم العقل الآتی.   
الثانی دعوی الإجماع علی أن الحکم فیما لم یرد دلیل علی تحریمه من حیث هو هو عدم وجوب الاحتیاط و جواز الارتکاب.   
و تحصیل الإجماع بهذا النحو من وجوه:   
الأول ملاحظة فتاوی العلماء فی موارد الفقه فإنک لا تکاد تجد من زمان المحدثین إلی زمان أرباب التصنیف فی الفتوی من یعتمد علی حرمة شی‌ء من الأفعال بمجرد الاحتیاط نعم ربما یذکرونه فی طی الاستدلال فی جمیع الموارد حتی فی الشبهة الوجوبیة التی اعترف القائلون بالاحتیاط بعدم وجوبه فیها و لا بأس بالإشارة إلی من وجدنا فی کلماتهم ما هو ظاهر فی هذا القول.   
(فمنهم ثقة الإسلام الکلینی رحمه الله حیث صرح فی دیباجة الکافی بأن الحکم فیما اختلف فیه الأخبار التخییر).   
و لم یلزم الاحتیاط مع ورود الأخبار بوجوب الاحتیاط فیما تعارض فیه النصان و ما لم یرد فیه نص بوجوبه فی خصوص ما لا نص فیه فالظاهر أن کل من قال بعدم وجوب الاحتیاط هناک قال به هنا.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 333(و منهم الصدوق رحمه الله فإنه قال اعتقادنا أن الأشیاء علی الإباحة حتی یرد النهی).   
و یظهر من هذا موافقة والده و مشایخه لأنه لا یعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم بل ربما یقول الذی اعتقده و أفتی به و استظهر من عبارته هذه أنه من دین الإمامیة.   
(و أما السیدان فقد صرحا باستقلال العقل بإباحة ما لا طریق إلی کونه مفسدة و صرحا أیضا فی مسألة العمل بخبر الواحد أنه متی فرضنا عدم الدلیل علی حکم الواقعة رجعنا فیها إلی حکم العقل) و أما الشیخ قدس سره فإنه و إن ذهب وفاقا لشیخه المفید رحمه الله إلی أن الأصل فی الأشیاء من طریق العقل الوقف إلا أنه صرح فی العدة بأن حکم الأشیاء من طریق العقل و إن کان هو الوقف لا یمتنع أن یدل دلیل سمعی علی أن الأشیاء علی الإباحة بعد أن کانت علی الوقف بل عندنا الأمر کذلک و إلیه نذهب انتهی.   
و أما من تأخر عن الشیخ رحمه الله کالحلبی و العلامة و المحقق و الشهیدین و غیرهم فحکمهم بالبراءة یعلم من مراجعة کتبهم و بالجملة لا نعرف قائلا معروفا بالاحتیاط و إن کان ظاهر المعارج نسبته إلی جماعة.   
(ثم إنه ربما نسب إلی المحقق قدس سره رجوعه عما فی المعارج إلی ما فی المعتبر من التفصیل بین ما یعم به البلوی و غیره و أنه لا یقول بالبراءة فی الثانی) و سیجی‌ء الکلام فی هذه النسبة بعد ذکر الأدلة إن شاء الله.   
و مما ذکرنا یظهر أن تخصیص بعض القول بالبراءة بمتأخری الإمامیة مخالف للواقع و کأنه ناش عما رئی من السید رحمه الله و الشیخ رحمه الله من التمسک بالاحتیاط فی کثیر من الموارد.   
(و یؤیده ما فی المعارج من نسبة القول برفع الاحتیاط علی الإطلاق إلی جماعة).   
الثانی الإجماعات المنقولة و الشهرة المحققة فإنها قد تفید القطع بالاتفاق و ممن استظهر منه دعوی ذلک الصدوق رحمه الله فی عبارته المتقدمة عن اعتقاده.   
و ممن ادعی اتفاق المحصلین علیه (الحلی فی أول السرائر حیث قال بعد ذکر الکتاب و السنة و الإجماع إنه إذا فقدت الثلاثة فالمعتمد فی المسألة الشرعیة عند المحققین الباحثین عن مأخذ الشریعة التمسک بدلیل العقل انتهی).   
و مراده بدلیل العقل کما یظهر من تتبع کتابه هو أصل البراءة.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 334(و ممن ادعی إطباق العلماء المحقق فی المعارج فی باب الاستصحاب و عنه فی المسائل المصریة أیضا فی توجیه نسبة السید إلی مذهبنا جواز إزالة النجاسة بالمضاف مع عدم ورود نص فیه أن من أصلنا العمل بالأصل حتی یثبت الناقل و لم یثبت المنع عن إزالة النجاسة بالمائعات).   
فلو لا کون الأصل إجماعیا لم یحسن من المحقق قدس سره جعله وجها لنسبة مقتضاه إلی مذهبنا.   
و أما الشهرة فإنما تتحقق بعد التتبع فی کلمات الأصحاب خصوصا فی الکتب الفقهیة.   
و یکفی فی تحققها ذهاب من ذکرنا من القدماء و المتأخرین.   
الثالث الإجماع العملی الکاشف عن رضاء المعصوم فإن سیرة المسلمین من أول الشریعة بل فی کل شریعة علی عدم الالتزام و الإلزام بترک ما یحتمل ورود النهی عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان و أن طریقة الشارع کانت تبلیغ المحرمات دون المباحات و لیس ذلک إلا لعدم احتیاج الرخصة فی الفعل إلی البیان و کفایة عدم النهی فیها.   
(قال المحقق رحمه الله علی ما حکی عنه إن الشرائع کافة لا یخطئون من بادر إلی تناول شی‌ء من المشتبهات سواء علم الإذن فیها من الشرع أم لم یعلم و لا یوجبون علیه عند تناول شی‌ء من المأکول و المشروب أن یعلم التنصیص علی إباحته و یعذرونه فی کثیر من المحرمات إذا تناولها من غیر علم و لو کانت محظورة لأسرعوا إلی تخطئته حتی یعلم الإذن انتهی).   
أقول إن کان الغرض مما ذکر من عدم التخطئة بیان قبح مؤاخذة الجاهل بالتحریم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتیاط علیه من الشارع لکنه راجع إلی الدلیل العقلی الآتی و لا ینبغی الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع بل بناء کافة العقلاء و إن لم یکونوا من أهل الشرائع علی قبح ذلک.   
و إن کان الغرض منه أن بناء العقلاء علی تجویز الارتکاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهل حتی لو فرض عدم قبحه لغرض العقاب من اللوازم القهریة لفعل الحرام مثلا أو فرض المولی فی التکالیف العرفیة ممن یؤخذ علی الحرام و لو صدر جهلا لم یزل بناؤهم علی ذلک فهو مبنی علی عدم وجوب دفع الضرر المحتمل و سیجی‌ء الکلام فیه إن شاء الله   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 335

الرابع من الأدلة حکم العقل بقبح العقاب علی شی‌ء من دون بیان التکلیف

فرائدالأصول، ج 1، صفحه 335الرابع من الأدلة حکم العقل بقبح العقاب علی شی‌ء من دون بیان التکلیف   
و یشهد له حکم العقلاء کافة بقبح مؤاخذة المولی عبده علی فعل ما یعترف بعدم إعلامه أصلا بتحریمه.   
و دعوی أن حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بیان عقلی فلا یقبح بعده المؤاخذة مدفوعة بأن الحکم المذکور علی تقدیر ثبوته لا یکون بیانا للتکلیف المجهول المعاقب علیه و إنما هو بیان لقاعدة کلیة ظاهریة و إن لم یکن فی مورده تکلیف فی الواقع فلو تمت عوقب علی مخالفتها و إن لم یکن تکلیف فی الواقع لا علی التکلیف المحتمل علی فرض وجوده فلا تصلح القاعدة لورودها علی قاعدة القبح المذکورة بل قاعدة القبح واردة علیها لأنها فرع احتمال الضرر أعنی العقاب و لا احتمال بعد حکم العقل بقبح العقاب من غیر بیان فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فیه ببیان الشارع للتکلیف فتردد المکلف به بین أمرین کما فی الشبهة المحصورة و ما یشبهها هذا کله إن أرید بالضرر العقاب.   
و إن أرید مضرة أخری غیر العقاب التی لا یتوقف ترتبها علی العلم فهو و إن کان محتملا لا یرتفع احتماله بقبح العقاب من غیر بیان إلا أن الشبهة من هذه الجهة موضوعیة لا یجب الاحتیاط فیها باعتراف الأخباریین فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لکان هذا مشترک الورود فلا بد علی کلا القولین إما من منع وجوب الدفع و إما من دعوی ترخیص الشارع و إذنه فیما شک فی کونه من مصادیق الضرر و سیجی‌ء توضیحه فی الشبهة الموضوعیة إن شاء الله تعالی.   
(ثم إنه ذکر السید أبو المکارم قدس سره فی الغنیة أن التکلیف بما لا طریق إلی العلم به تکلیف بما لا یطاق) و تبعه بعض من تأخر عنه فاستدل به فی مسألة البراءة و الظاهر أن المراد به ما لا یطاق الامتثال به و إتیانه بقصد الطاعة کما صرح به جماعة من الخاصة و العامة فی دلیل اشتراط   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 336التکلیف بالعلم و إلا فنفس الفعل لا یصیر مما لا یطاق بمجرد عدم العلم بالتکلیف به.   
و احتمال کون الغرض من التکلیف مطلق صدور الفعل و لو مع عدم قصد الإطاعة أو یکون الغرض من التکلیف مع الشک فیه إتیان الفعل لداعی حصول الانقیاد بقصد الإتیان بمجرد احتمال کونه مطلوبا للأمر و هذا ممکن من الشاک و إن لم یمکن من الغافل مدفوع بأنه إن قام دلیل علی وجوب إتیان الشاک فی التکلیف بالفعل لاحتمال المطلوبیة أغنی ذلک عن التکلیف بنفس الفعل و إلا لم ینفع التکلیف المشکوک فی تحصیل الغرض المذکور.   
و الحاصل أن التکلیف المجهول لا یصح لکون الغرض منه الحمل علی الفعل مطلقا و صدور الفعل من الفاعل أحیانا لا لداعی التکلیف لا یمکن أن یکون غرضا للتکلیف.   
و اعلم أن هذا الدلیل العقلی کبعض ما تقدم من الأدلة النقلیة معلق علی عدم تمامیة أدلة الاحتیاط فلا یثبت به إلا الأصل فی مسألة البراءة و لا یعد من أدلتها بحیث یعارض أخبار الاحتیاط.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 337

و قد یستدل علی البراءة بوجوه غیر ناهضة

و قد یستدل علی البراءة بوجوه غیر ناهضة   
منها استصحاب البراءة المتیقنة حال الصغر و الجنون.   
و فیه أن الاستدلال به مبنی علی اعتبار الاستصحاب من باب الظن فیدخل أصل البراءة بذلک فی الأمارات الدالة علی الحکم الواقعی دون الأصول المثبتة للأحکام الظاهریة و سیجی‌ء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن إن شاء الله.   
و أما لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهیة عن نقض الیقین بالشک فلا ینفع فی المقام لأن الثابت بها ترتب اللوازم المجعولة الشرعیة علی المستصحب و المستصحب هنا لیس إلا براءة الذمة من التکلیف و عدم المنع من الفعل و عدم استحقاق العقاب علیه و المطلوب فی الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب علی الفعل أو ما یستلزم ذلک إذ لو لم یقطع بالعدم و احتمل العقاب احتاج إلی انضمام حکم العقل بقبح العقاب من غیر بیان إلیه حتی یأمن العقل عن العقاب و معه لا حاجة إلی الاستصحاب و ملاحظة الحالة السابقة و من المعلوم أن المطلوب المذکور لا یترتب علی المستصحبات المذکورة لأن عدم استحقاق العقاب فی الآخرة لیس من اللوازم المجعولة حتی یحکم به الشارع فی الظاهر.   
و أما الإذن و الترخیص فی الفعل فهو و إن کان أمرا قابلا للجعل و یستلزم انتفاء العقاب واقعا إلا أن الإذن الشرعی لیس لازما للمستصحبات المذکورة بل هو من المقارنات حیث إن عدم المنع عن الفعل بعد العلم إجمالا بعدم خلو فعل المکلف عن أحد الأحکام الخمسة لا ینفک عن کونه مرخصا فیه فهو نظیر إثبات وجود أحد الضدین بنفی الآخر بأصالة العدم.   
و من هنا تبین أن استدلال بعض من اعترف بما ذکرنا من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن و عدم إثباته إلا اللوازم الشرعیة فی هذا المقام باستصحاب البراءة منظور فیه.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 338نعم من قال باعتباره من باب الظن أو أنه یثبت بالاستصحاب من باب التعبد کل ما لا ینفک عن المستصحب لو کان معلوم البقاء لو لم یکن من اللوازم الشرعیة فلا بأس بتمسکه به مع أنه یمکن النظر فیه بناء علی ما سیجی‌ء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع فی الاستصحاب و موضوع البراءة فی السابق و مناطها هو الصغیر الغیر القابل للتکلیف فانسحابها فی القابل أشبه بالقیاس من الاستصحاب فتأمل و بالجملة فأصل البراءة أظهر عند القائلین بها و المنکرین لها من أن یحتاج إلی الاستصحاب.   
و منها أن الاحتیاط عسر منفی وجوبه.   
و فیه أن تعسره لیس إلا من حیث کثرة موارده فهی ممنوعة لأن مجراها عند الأخباریین موارد فقد النص علی الحرمة و تعارض النصوص من غیر مرجح منصوص و هی لیست بحیث یفضی الاحتیاط فیها إلی الحرج و عند المجتهدین موارد فقد الظنون الخاصة و هی عند الأکثر لیست بحیث تؤدی الاقتصار علیها و العمل فیما عداها علی الاحتیاط إلی الحرج و لو فرض لبعضهم قلة الظنون الخاصة فلا بد من العلم بالظن الغیر المنصوص علی حجیته حذرا عن لزوم محذور الحرج و یتضح ذلک بما ذکروه فی دلیل الانسداد الذی أقاموه علی وجوب التعدی عن الظنون المخصوصة المنصوصة فراجع.   
و منها أن الاحتیاط قد یتعذر کما لو دار الأمر بین الوجوب و الحرمة.   
و فیه ما لا یخفی و لم أر ذکره إلا فی کلام شاذ لا یعبأ به   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 339

احتج للقول الثانی و هو وجوب الکف عما یحتمل الحرمة بالأدلة الثلاثة

فمن الکتاب طائفتان

فمن الکتاب طائفتان   
إحداهما ما دل علی النهی عن القول بغیر علم فإن الحکم بترخیص الشارع لمحتمل الحرمة قول علیه بغیر علم و افتراء حیث إنه لم یؤذن فیه و لا یرد ذلک علی أهل الاحتیاط لأنهم لا یحکمون بالحرمة و إنما یترکون لاحتمال الحرمة و هذا بخلاف الارتکاب فإنه لا یکون إلا بعد الحکم بالرخصة و العمل علی الإباحة.   
و الأخری ما دل بظاهره علی لزوم الاحتیاط و الاتقاء و التورع مثل ما (ذکره الشهید رحمه الله فی الذکری فی خاتمة قضاء الفوائت للدلالة علی مشروعیة الاحتیاط فی قضاء ما فعلت من الصلوات المحتملة للفساد و هی قوله تعالی اتقوا الله حق تقاته و جاهدوا فی الله حق جهاده).   
أقول و نحوهما فی الدلالة علی وجوب الاحتیاط فاتقوا الله ما استطعتم و قوله تعالی و لا تلقوا بأیدیکم إلی التهلکة و قوله تعالی فإن تنازعتم فی شی‌ء فردوه إلی الله و الرسول.   
و الجواب أما عن الآیات الناهیة عن القول بغیر علم مضافا إلی النقض بشبهة الوجوب و الشبهة فی الموضوع فبأن فعل الشی‌ء المشتبه حکمه اتکالا علی قبح العقاب من غیر بیان المتفق علیه بین المجتهدین و الأخباریین لیس من ذلک.   
و أما عما عدا آیة التهلکة فبمنع منافاة الارتکاب للتقوی و المجاهدة مع أن غایتها الدلالة علی الرجحان علی ما استشهد به الشهید رحمه الله.   
و أما عن آیة التهلکة فبأن الهلاک بمعنی العقاب معلوم العدم و بمعنی غیره یکون الشبهة موضوعیة لا یجب فیها الاجتناب بالاتفاق.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 340

و من السنة طوائف

إحداها ما دل علی حرمة القول و العمل بغیر العلم

إحداها ما دل علی حرمة القول و العمل بغیر العلم   
و قد ظهر جوابها مما ذکر فی الآیات.   
و الثانیة ما دل علی وجوب التوقف عند الشبهة و عدم العلم و هی لا تحصی کثرة و ظاهر التوقف المطلق السکون و عدم المضی فیکون کنایة عن عدم الحرکة بارتکاب الفعل.   
و هو محصل قوله علیه السلام فی بعض الأخبار (: الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات).   
فلا یرد علی الاستدلال أن التوقف فی الحکم الواقعی مسلم عند کلا الفریقین و الإفتاء بالحکم الظاهری منعا أو ترخیصا مشترک کذلک و التوقف فی العمل لا معنی له.   
فنذکر بعض تلک الأخبار تیمنا (منها مقبولة عمر بن حنظلة عن أبی عبد الله علیه السلام و فیها بعد ذکر المرجحات: إذا کان کذلک فأرجه حتی تلقی إمامک فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکة) (و نحوها صحیحة جمیل بن دراج عن أبی عبد الله علیه السلام: إن لکل حق حقیقة و علی کل صواب نورا فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه) (و فی روایات الزهری و السکونی و عبد الأعلی: الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة و ترکک حدیثا لم تروه خیر من روایتک حدیثا لم تحصه)   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 341(و روایة أبی شیبة عن أحدهما علیهما السلام و موثقة سعد بن زیاد عن جعفر عن أبیه عن آبائه عن النبی صلی اللَّه علیه و آله أنه قال: لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهة و قفوا عند الشبهة إلی أن قال فإن الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة).   
و توهم ظهور هذا الخبر المستفیض فی الاستحباب مدفوع بملاحظة أن الاقتحام فی الهلکة لا خیر فیه أصلا مع أن جعله تعلیلا لوجوب الإرجاء فی المقبولة و تمهیدا لوجوب طرح ما خالف الکتاب فی الصحیحة قرینة علی المطلوب فمساقه مساق قول القائل أترک الأکل یوما خیر من أن أمنع منه سنة).   
(و قوله علیه السلام فی مقام وجوب الصبر حتی تیقن الوقت: لأن أصلی بعد الوقت أحب إلی من أن أصلی قبل الوقت) (و قوله علیه السلام فی مقام التقیة: لأن أفطر یوما من شهر رمضان فأقضیه أحب إلی من أن یضرب عنقی) (و نظیره فی أخبار الشبهة قول علی علیه السلام فی وصیته لابنه: أمسک عن طریق إذا خفت ضلالته فإن الکف عند حیرة الضلال خیر من رکوب الأهوال) (و منها موثقة حمزة بن طیار: أنه عرض علی أبی عبد الله بعض خطب أبیه حتی إذا بلغ موضعا منها قال له کف و اسکت ثم قال أبو عبد الله علیه السلام إنه لا یسعکم فیما نزل بکم مما لا تعلمون إلا الکف عنه و التثبت و الرد إلی أئمة الهدی علیهم السلام حتی یحملوکم فیه إلی القصد و یجلو عنکم فیه العمی و یعرفوکم فیه الحق قال الله تعالی فسئلوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون) (و منها روایة جمیل عن الصادق عن آبائه علیه السلام أنه قال رسول الله صلی اللَّه علیه و آله: الأمور ثلاثة أمر بین لک رشده فخذه و أمر بین لک غیه فاجتنبه و أمر اختلف فیه فرده إلی الله عز و جل   
(و منها روایة جابر: عن أبی عبد الله علیه السلام فی وصیته لأصحابه إذا اشتبه الأمر علیکم فقفوا عنده و ردوه إلینا حتی نشرح لکم من ذلک ما شرح الله لنا)   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 342(و منها روایة زرارة عن أبی جعفر علیه السلام: حق الله علی العباد أن یقولوا ما یعلمون و یقفوا عند ما لا یعلمون) (و قوله علیه السلام فی روایة المسمعی الواردة فی اختلاف الحدیثین: و ما لم تجدوا فی شی‌ء من هذه الوجوه فردوا إلینا علمه فنحن أولی بذلک و لا تقولوا فیه بآرائکم و علیکم الکف و التثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتی یأتیکم البیان من عندنا) إلی غیر ذلک مما ظاهره وجوب و الجواب أن بعض هذه الأخبار مختص بما إذا کان المضی فی الشبهة اقتحاما فی التهلکة و لا یکون ذلک إلا مع عدم معذوریة الفاعل لأجل القدرة علی إزالة الشبهة بالرجوع إلی الإمام علیه السلام أو إلی الطرق المنصوبة منه کما هو ظاهر المقبولة و موثقة حمزة بن طیار و روایة جابر و روایة المسمعی.   
و بعضها وارد فی مقام النهی عن ذلک لاتکاله فی الأمور العملیة علی الاستنباطات العقلیة الظنیة أو لکون المسألة من الاعتقادیات کصفات الله سبحانه و رسوله و الأئمة علیهم السلام کما یظهر من (قوله علیه السلام فی روایة زرارة: لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا و لم یجحدوا لم یکفروا) و التوقف فی هذه المقامات واجب.   
و بعضها ظاهر فی الاستحباب مثل (قوله علیه السلام: أورع الناس من وقف عند الشبهة) (و قوله علیه السلام: لا ورع کالوقوف عند الشبهة) (و قول أمیر المؤمنین علیه السلام: من ترک ما اشتبه علیه من الإثم فهو لما استبان له أترک و المعاصی حمی الله فمن یرتع حولها یوشک أن یدخلها) (و فی روایة نعمان بن بشیر قال سمعت رسول الله صلی اللَّه علیه و آله یقول:   
لکل ملک حمی و حمی الله حلاله و حرامه و المشتبهات بین ذلک لو أن راعیا رعی إلی جانب الحمی لم یثبت غنمه أن یقع فی وسطه فدعوا المشتبهات) (و قوله علیه السلام: من اتقی المشتبهات فقد استبرأ لدینه).   
و ملخص الجواب عن تلک الأخبار أنه لا ینبغی الشک فی کون الأمر فیها للإرشاد من قبیل   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 343أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع فی المضار إذ قد تبین فیها حکمه طلب التوقف و لا یترتب علی مخالفته عقاب غیر ما یترتب علی ارتکاب الشبهة أحیانا من الهلاک المحتمل فیها فالمطلوب فی تلک الأخبار ترک التعرض للهلاک المحتمل فی ارتکاب الشبهة.   
فإن کان ذلک الهلاک المحتمل من قبیل العقاب الأخروی کما لو کان التکلیف متحققا فعلا فی موارد الشبهة نظیر الشبهة المحصورة و نحوها أو کان المکلف قادرا علی الفحص أو إزالة الشبهة بالرجوع إلی الإمام علیه السلام أو الطرق المنصوبة أو کانت الشبهة من العقائد و الغوامض التی لم یرد الشارع التدین به بغیر علم و بصیرة بل نهی عن ذلک (بقوله صلی اللَّه علیه و آله: إن الله سکت عن أشیاء لم یسکت عنها نسیانا فلا تتکلفوها رحمة من الله لکم).   
فربما یوقع تکلف التدین فیه بالاعتبارات العقلیة و الشواذ النقلیة إلی العقاب بل إلی الخلود فیه إذا وقع التقصیر فی مقدمات تحصیل المعرفة فی تلک المسألة ففی هذه المقامات و نحوها یکون التوقف لازما عقلا و شرعا من باب الإرشاد کأوامر الطبیب بترک المضار.   
و إن کان الهلاک المحتمل مفسدة أخری غیر العقاب سواء کانت دینیة کصیرورة المکلف بارتکاب الشبهة أقرب إلی ارتکاب المعصیة کما دل علیه غیر واحد من الأخبار المتقدمة أم دنیویة کالاحتراز عن أموال الظلمة فمجرد احتماله لا یوجب العقاب علی فعله لو فرض حرمته واقعا و المفروض أن الأمر بالتوقف فی هذه الشبهة لا یفید استحقاق العقاب علی مخالفته لأن المفروض کونه للإرشاد فیکون المقصود منه التخویف عن لحوق غیر العقاب من المضار المحتملة فاجتناب هذه الشبهة لا یصیر واجبا شرعیا بمعنی ترتب العقاب علی ارتکابه.   
و ما نحن فیه و هی الشبهة الحکمیة التحریمیة من هذا القبیل لأن الهلکة المحتملة فیها لا تکون هی المؤاخذة الأخرویة باتفاق الأخباریین لاعترافهم بقبح المؤاخذة علی مجرد مخالفة الحرمة الواقعیة المجهولة و إن زعموا ثبوت العقاب من جهة بیان التکلیف فی الشبهة بأوامر التوقف و الاحتیاط فإذا لم یکن المحتمل فیها هو العقاب الأخروی کان حالها حال الشبهة الموضوعیة کأموال الظلمة و الشبهة الوجوبیة فی أنه لا یحتمل فیها إلا غیر العقاب من المضار و المفروض کون الأمر بالتوقف فیها للإرشاد و التخویف عن تلک المضرة المحتملة.   
و بالجملة فمفاد هذه الأخبار بأسرها التحذیر عن الهلکة المحتملة فلا بد من إحراز احتمال الهلکة عقابا کانت أو غیره و علی تقدیر إحراز هذا الاحتمال لا إشکال و لا خلاف فی وجوب التحرز عنه إذا کان المحتمل عقابا و استحبابه إذا کان غیره فهذه الأخبار لا تنفع فی إحداث هذا   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 344الاحتمال و لا فی حکمه.   
فإن قلت إن المستفاد منها احتمال التهلکة فی کل محتمل التکلیف و المتبادر من الهلکة فی الأحکام الشرعیة الدینیة هی الأخرویة فتکشف هذه الأخبار عن عدم سقوط عقاب التکالیف المجهولة لأجل الجهل و لازم ذلک إیجاب الشارع للاحتیاط إذ الاقتصار فی العقاب علی نفس التکالیف المختفیة من دون تکلیف ظاهری بالاحتیاط قبیح.   
قلت إیجاب الاحتیاط إن کان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعی فهو مستلزم لترتب العقاب علی التکلیف المجهول و هو قبیح کما اعترفت و إن کان حکما ظاهریا نفسیا فالهلکة الأخرویة مترتبة علی مخالفته لا مخالفة الواقع و صریح الأخبار إرادة الهلکة الموجودة فی الواقع علی تقدیر الحرمة الواقعیة.   
هذا کله مضافا إلی دوران الأمر فی هذه الأخبار بین حملها علی ما ذکرنا و بین ارتکاب التخصیص فیها بإخراج الشبهة الوجوبیة و الموضوعیة و ما ذکرنا أولی.   
و حینئذ فخیریة الوقوف عند الشبهة من الاقتحام فی الهلکة أعم من الرجحان المانع من النقیض و من غیر المانع منه فهی قضیة تستعمل فی المقامین و قد استعملها الأئمة علیهم السلام کذلک.   
فمن موارد استعمالها فی مقام لزوم التوقف مقبولة عمر بن حنظلة التی جعلت هذه القضیة فیها علة لوجوب التوقف فی الخبرین المتعارضین عند فقد المرجح و صحیحة الجمیل المتقدمة التی جعلت القضیة فیها تمهیدا لوجوب طرح ما خالف کتاب الله.   
و من موارد استعمالها فی غیر اللازم روایة الزهری المتقدمة التی جعلت القضیة فیها تمهیدا لترک روایة الخبر الغیر المعلوم صدوره أو دلالته فإن من المعلوم رجحان ذلک لا لزومه (و موثقة سعد بن زیاد المتقدمة التی فیها قول النبی صلی اللَّه علیه و آله: لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهة و قفوا عند الشبهة) (فإن مولانا الصادق علیه السلام فسره فی تلک الموثقة بقوله علیه السلام: إذا بلغک أنک قد رضعت من لبنها أو أنها لک محرم و ما أشبه ذلک فإن الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة الخبر).   
و من المعلوم أن الاحتراز عن نکاح ما فی الروایة من النسوة المشتبهة غیر لازم باتفاق   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 345الأخباریین لکونها شبهة موضوعیة و لأصالة عدم تحقق مانع النکاح و قد یجاب عن أخبار التوقف بوجوه غیر خالیة عن النظر منها أن ظاهر أخبار التوقف حرمة الحکم و الفتوی من غیر علم و نحن نقول بمقتضاها و لکن ندعی علمنا بالحکم الظاهری و هی الإباحة لأدلة البراءة.   
و فیه أن المراد بالتوقف کما یشهد سیاق تلک الأخبار و موارد أکثرها هو التوقف فی العمل فی مقابل المضی فیه علی حسب الإرادة الذی هو الاقتحام فی الهلکة لا التوقف فی الحکم نعم قد یشمله من حیث کون الحکم عملا مشتبها لا من حیث کونه حکما فی شبهة فوجوب التوقف عبارة عن ترک العمل المشتبه الحکم.   
و منها أنها ضعیفة السند.   
و منها أنها فی مقام المنع عن العمل بالقیاس و أنه یجب التوقف عن القول إذا لم یکن هنا نص من أهل بیت الوحی علیه السلام.   
و فی کلا الجوابین ما لا یخفی علی من راجع تلک الأخبار.   
و منها أنها معارضة بأخبار البراءة و هی أقوی سندا و دلالة و اعتضادا بالکتاب و السنة و العقل و غایة الأمر التکافؤ فیرجع إلی ما تعارض فیه النصان و المختار فیه التخییر فیرجع إلی أصل البراءة.   
و فیه أن مقتضی أکثر أدلة البراءة المتقدمة و هی جمیع آیات الکتاب و العقل و أکثر السنة و بعض تقریرات الإجماع عدم استحقاق العقاب علی مخالفة الحکم الذی لم یعلمه المکلف.   
و من المعلوم أن هذا من مستقلات العقل الذی لا یدل أخبار التوقف و لا غیرها من الأدلة النقلیة علی خلافه و إنما یثبت أخبار التوقف بعد الاعتراف بتمامیتها علی ما هو المفروض تکلیفا ظاهریا بوجوب الکف و ترک المضی عند الشبهة و الأدلة المذکورة لا تنفی هذا المطلب فتلک الأدلة بالنسبة إلی هذه الأخبار من قبیل الأصل بالنسبة إلی الدلیل فلا معنی لأخذ الترجیح بینهما و ما یبقی من السنة من قبیل (قوله علیه السلام: کل شی‌ء مطلق) لا یکافئ أخبار التوقف لکونها   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 346أکثر و أصح سندا و أما قوة الدلالة فی أخبار البراءة فلم یعلم و ظهر أن الکتاب و العقل لا ینافی وجوب التوقف.   
و أما ما ذکره من الرجوع إلی التخییر مع التکافؤ فیمکن للخصم منع التکافؤ لأن أخبار الاحتیاط مخالفة للعامة لاتفاقهم کما قیل علی البراءة و منع التخییر علی تقدیر التکافؤ لأن الحکم فی تعارض النصین الاحتیاط مع أن التخییر لا یضره لأنه یختار أدلة وجوب الاحتراز عن الشبهات.   
و منها أن أخبار البراءة أخص لاختصاصها بمجهول الحلیة و الحرمة و أخبار التوقف تشمل کل شبهة فتخصص بأخبار البراءة.   
و فیه ما تقدم من أن أکثر أدلة البراءة بالإضافة إلی هذه الأخبار من قبیل الأصل و الدلیل و ما یبقی فإن کان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحکمیة التحریمیة (مثل قوله علیه السلام: کل شی‌ء مطلق حتی یرد فیه نهی) فیوجد فی أدلة التوقف ما لا یکون أعم منه فإن ما ورد فیه نهی معارض بما دل علی الإباحة غیر داخل فی هذا الخبر و یشمله أخبار التوقف فإذا وجب التوقف هنا وجب فیما لا نص فیه بالإجماع المرکب فتأمل.   
مع أن جمیع موارد الشبهة التی أمر فیها بالتوقف لا تخلو عن أن یکون شیئا محتمل الحرمة سواء کان عملا أو حکما أم اعتقادا فتأمل و التحقیق فی الجواب ما ذکرنا.

الثالثة ما دل علی وجوب الاحتیاط و هی کثیرة

الثالثة ما دل علی وجوب الاحتیاط و هی کثیرة   
(منها صحیحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن علیه السلام عن رجلین أصابا صیدا و هما محرمان الجزاء بینهما أو علی کل واحد منها جزاء قال بل علیهما أن یجزی کل واحد منهما الصید فقلت إن بعض أصحابنا سألنی عن ذلک فلم أدر ما علیه قال إذا أصبتم بمثل هذا و لم تدروا فعلیکم الاحتیاط حتی تسألوا عنه و تعلموا) (و منها موثقة عبد الرحمن بن وضاح علی الأقوی قال: کتبت إلی العبد الصالح یتواری عنا القرص و یقبل اللیل و یزید اللیل ارتفاعا و یستر عنا الشمس و یرتفع فوق الجبل حمرة و یؤذن عندنا   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 347المؤذنون فأصلی حینئذ و أفطر إن کنت صائما أو أنتظر حتی تذهب الحمرة التی فوق الجبل.   
فکتب علیه السلام أری لک أن تنتظر حتی تذهب الحمرة و تأخذ بالحائط لدینک) فإن الظاهر أن قوله علیه السلام و تأخذ بیان لمناط الحکم کما فی قولک للمخاطب أری لک أن توفی دینک و تخلص نفسک فیدل علی لزوم الاحتیاط مطلقا.   
(و منها ما عن أمالی المفید الثانی ولد الشیخ بسند کالصحیح عن مولانا أبی الحسن الرضا علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام لکمیل بن زیاد أخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت) و لیس فی السند إلا علی بن محمد الکاتب الذی یروی عنه المفید (و منها ما عن خط الشهید رحمه الله فی حدیث طویل عن عنوان البصری عن أبی عبد الله علیه السلام یقول فیه: سل العلماء ما جهلت و إیاک أن تسألهم تعنتا و تجربة و إیاک أن تعمل برأیک شیئا و خذ الاحتیاط فی جمیع أمورک ما تجد إلیه سبیلا و اهرب من الفتیاء هربک من الأسد و لا تجعل رقبتک عتبة للناس) (و منها ما أرسله الشهید رحمه الله و حکی عن الفریقین من قوله: دع ما یریبک إلی ما لا یریبک فإنک لن تجد فقد شی‌ء ترکته لله عز و جل (و منها ما أرسله الشهید رحمه الله أیضا من قوله علیه السلام: لک أن تنظر الحزم و تأخذ بالحائطة لدینک) (و منها ما أرسل أیضا عنهم علیهم السلام: لیس بناکب عن الصراط من سلک سبیل الاحتیاط) و الجواب   
أما عن الصحیحة فبعدم الدلالة لأن المشار إلیه فی قوله علیه السلام بمثل هذا إما نفس واقعة الصید و إما أن یکون السؤال عن حکمها.   
و علی الأول فإن جعلنا المورد من قبیل الشک فی التکلیف بمعنی أن وجوب نصف الجزاء علی کل واحد متیقن و یشک فی وجوب النصف الآخر علیه فیکون من قبیل وجوب أداء   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 348الدین المردد بین الأقل و الأکثر و قضاء الفوائت المرددة و الاحتیاط فی مثل هذا غیر لازم بالاتفاق لأنه شک فی الوجوب و علی تقدیر قولنا بوجوب الاحتیاط فی مورد الروایة و أمثاله مما ثبت التکلیف فیه فی الجملة لأجل هذه الصحیحة و غیرها لم یکن ما نحن فیه من الشبهة مماثلا له لعدم ثبوت التکلیف فیه رأسا.   
و إن جعلنا المورد من قبیل الشک فی متعلق التکلیف و هو المکلف به لکون الأقل علی تقدیر وجوب الأکثر غیر واجب بالاستقلال نظیر وجوب التسلیم فی الصلاة و الاحتیاط هنا و إن کان مذهب جماعة من المجتهدین أیضا إلا أن ما نحن فیه من الشبهة الحکمیة التحریمیة لیس مثلا لمورد الروایة لأن الشک فیه فی أصل التکلیف هذا مع أن ظاهر الروایة التمکن من استعلام حکم الواقعة بالسؤال و التعلم فیما بعد و لا مضایقة عن القول بوجوب الاحتیاط فی هذه الواقعة الشخصیة حتی تعلم المسألة لما یستقبل من الوقائع.   
و منه یظهر أنه إن کان المشار إلیه بهذا هو السؤال عن حکم الواقعة کما هو الثانی من شقی التردید فإن أرید بالاحتیاط فیه الإفتاء بالاحتیاط لم ینفع فیما نحن فیه و إن أرید من الاحتیاط الاحتراز عن الفتوی فیها أصلا حتی بالاحتیاط فکذلک.   
و أما عن الموثقة فبأن ظاهرها الاستحباب و الظاهر أن مراده الاحتیاط من حیث الشبهة الموضوعیة لاحتمال عدم استتار القرص و کون الحمرة المرتفعة أمارة علیها لأن إرادة الاحتیاط فی الشبهة الحکمیة بعیدة عن منصب الإمام علیه السلام لأنه لا یقرر الجاهل بالحکم علی جهله و لا ریب أن الانتظار مع الشک فی الاستتار واجب لأنه مقتضی استصحاب عدم اللیل و الاشتغال بالصوم و قاعدة الاشتغال بالصلاة فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاک فی براءة ذمته عن الصوم و الصلاة و یتعدی منه إلی کل شاک فی براءة ذمته عما یجب علیه یقینا لا مطلق الشاک لأن الشاک فی الموضوع الخارجی مع عدم تیقن التکلیف لا یجب علیه الاحتیاط باتفاق من الأخباریین أیضا.   
هذا کله علی تقدیر القول بکفایة استتار القرص فی الغروب و کون الحمرة غیر الحمرة المشرقیة و یحتمل بعیدا أن یراد من الحمرة الحمرة المشرقیة التی لا بد من زوالها فی تحقق المغرب.   
و تعلیله حینئذ بالاحتیاط و إن کان بعیدا عن منصب الإمام علیه السلام کما لا یخفی إلا أنه یمکن أن یکون هذا النحو من التعبیر لأجل التقیة لإیهام أن التأخیر هو حصول الجزم باستتار القرص و زوال احتمال عدمه لأن المغرب لا یدخل مع تحقق الاستتار کما أن قوله أری   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 349لک یستشم منه رائحة الاستحباب فلعل التعبیر به مع وجوب التأخیر من جهة التقیة و حینئذ فتوجیه الحکم بالاحتیاط لا یدل إلا علی رجحانه.   
و أما عن روایة الأمالی فبعدم دلالتها علی الوجوب للزوم إخراج أکثر موارد الشبهة و هی الشبهة الموضوعیة مطلقا و الحکمیة الوجوبیة و الحمل علی الاستحباب أیضا مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتیاط فتحمل علی الإرشاد أو علی الطلب المشترک بین الوجوب و الندب.   
و حینئذ فلا ینافی لزومه فی بعض الموارد و عدم لزومه فی بعض آخر لأن تأکد الطلب الإرشادی و عدمه بحسب المصلحة الموجودة فی الفعل لأن الاحتیاط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرة فیختلف رضاء المرشد بترکه و عدم رضاه بحسب مراتب المضرة کما أن الأمر فی الأوامر الواردة فی إطاعة الله و رسوله للإرشاد المشترک بین فعل الواجبات و فعل المندوبات هذا.   
و الذی یقتضیه دقیق النظر أن الأمر المذکور بالاحتیاط لخصوص الطلب الغیر الإلزامی لأن المقصود منه بیان أعلی مراتب الاحتیاط لا جمیع مراتبه و لا المقدار الواجب.   
و المراد من قوله بما شئت لیس التعمیم من حیث القلة و الکثرة و التفویض إلی مشیة الشخص لأن هذا کله مناف لجعله بمنزلة الأخ بل المراد أن أی مرتبة من الاحتیاط شئتها فهی فی محلها و لیس هنا مرتبة من الاحتیاط لا یستحسن بالنسبة إلی الدین لأنه بمنزلة الأخ الذی هو کذلک و لیس بمنزلة سائر الأمور لا یستحسن فیها بعض مراتب الاحتیاط کالمال و ما عدا الأخ من الرجال فهو بمنزلة قوله تعالی فاتقوا الله ما استطعتم.   
و مما ذکرنا یظهر الجواب عن سائر الأخبار المتقدمة مع ضعف السند فی الجمیع.   
(نعم یظهر من المحقق رحمه الله فی المعارج اعتبار إسناد النبوی دع ما یریبک حیث اقتصر فی رده علی أنه خبر واحد لا یعول علیه فی الأصول و أن إلزام المکلف بالأثقل مظنة الریبة).   
و ما ذکره محل تأمل لمنع کون المسألة أصولیة ثم منع کون النبوی من أخبار الآحاد المجردة لأن مضمونه و هو ترک الشبهة یمکن دعوی تواتره ثم منع عدم اعتبار أخبار الآحاد فی المسألة الأصولیة و ما ذکره من أن إلزام المکلف بالأثقل إلخ فیه أن الإلزام من هذا الأمر فلا ریبة فیه   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 350

الرابعة أخبار التثلیث المرویة عن النبی صلی اللَّه علیه و آله و الوصی علیه السلام و بعض الأئمة علیهم السلام

الرابعة أخبار التثلیث المرویة عن النبی صلی اللَّه علیه و آله و الوصی علیه السلام و بعض الأئمة علیهم السلام   
ففی مقبولة ابن حنظلة الواردة فی الخبرین المتعارضین بعد الأمر بأخذ المشهور منهما و ترک الشاذ النادر معللا (بقوله علیه السلام: فإن المجمع علیه لا ریب فیه) (قوله: إنما الأمور ثلاثة أمر بین رشده فیتبع و أمر بین غیه فیجتنب و أمر مشکل یرد حکمه إلی الله و رسوله قال رسول الله صلی اللَّه علیه و آله حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک فمن ترک الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم).   
وجه الدلالة أن الإمام علیه السلام أوجب طرح الشاذ معللا بأن المجمع علیه لا ریب و المراد أن الشاذ فیه الریب لا أن الشهرة تجعل الشاذ مما لا ریب فی بطلانه و إلا لم یکن معنی لتأخر الترجیح بالشهرة عن الترجیح بالأعدلیة و الأصدقیة و الأورعیة و لا لفرض الراوی الشهرة فی کلا الخبرین و لا لتثلیث الأمور ثم الاستشهاد بتثلیث النبی صلی اللَّه علیه و آله.   
و الحاصل أن الناظر فی الروایة یقطع بأن الشاذ مما فیه الریب فیجب طرحه و هو الأمر المشکل الذی أوجب الإمام رده إلی الله و رسوله صلی اللَّه علیه و آله.   
فیعلم من ذلک کله أن الاستشهاد بقول رسول الله صلی اللَّه علیه و آله فی التثلیث لا یستقیم إلا مع وجوب الاجتناب عن الشبهات مضافا إلی دلالة قوله نجا من المحرمات بناء علی أن تخلص النفس من المحرمات واجب (و قوله صلی اللَّه علیه و آله: وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم).   
و دون هذا النبوی فی الظهور النبوی المروی عن أبی عبد الله علیه السلام فی کلام طویل و قد تقدم فی أخبار التوقف و کذا مرسلة الصدوق عن أمیر المؤمنین علیه السلام.   
و الجواب عنه ما ذکرنا سابقا من أن الأمر بالاجتناب عن الشبهة إرشادی للتحذیر عن المضرة المحتملة فیها فقد تکون المضرة عقابا و حینئذ فالاجتناب لازم و قد تکون مضرة أخری فلا عقاب علی ارتکابها علی تقدیر الوقوع فی الهلکة کالمشتبه بالحرام حیث لا یحتمل فیه الوقوع فی العقاب علی تقدیر الحرمة اتفاقا لقبح العقاب علی الحکم الواقعی المجهول باعتراف الأخباریین   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 351أیضا کما تقدم.   
و إذا تبین لک أن المقصود من الأمر بطرح الشبهات لیس خصوص الإلزام فیکفی حینئذ فی مناسبة ذکر کلام النبی صلی اللَّه علیه و آله المسوق للإرشاد أنه إذا کان الاجتناب عن المشتبه بالحرام راجحا تفصیا عن الوقوع فی مفسدة الحرام فکذلک طرح الخبر الشاذ واجب لوجوب التحری عند تعارض الخبرین فی تحصیل ما هو أبعد من الریب و أقرب إلی الحق إذ لو قصر فی ذلک و أخذ بالخبر الذی فیه الریب احتمل أن یکون قد أخذ بغیر ما هو الحجة له فیکون الحکم به حکما من غیر الطریقة المنصوبة من الشارع فتأمل.   
و یؤید ما ذکرنا من أن النبوی لیس واردا فی مقام الإلزام بترک الشبهات أمور.   
أحدها عموم الشبهات للشبهة الموضوعیة التحریمیة التی اعترف الأخباریون بعدم وجوب الاجتناب عنها و تخصیصه بالشبهة الحکمیة مع أنه إخراج لأکثر الأفراد مناف للسیاق فإن سیاق الروایة آب عن التخصیص لأنه ظاهر فی الحصر و لیس الشبهة الموضوعیة من الحلال البین و لو بنی علی کونها منه لأجل أدلة جواز ارتکابها قلنا بمثله فی الشبهة الحکمیة.   
الثانی أنه صلی اللَّه علیه و آله رتب علی ارتکاب الشبهة الوقوع فی المحرمات و الهلاک من حیث لا یعلم و المراد جنس الشبهة لأنه فی مقام بیان ما تردد بین الحرام و الحلال لا فی مقام التحذیر عن ارتکاب المجموع مع أنه ینافی استشهاد الإمام علیه السلام و من المعلوم أن ارتکاب جنس الشبهة لا یوجب الوقوع فی الحرام و لا الهلاک من حیث لا یعلم إلا علی مجاز المشارفة کما یدل علیه بعض ما مضی و ما یأتی من الأخبار فالاستدلال موقوف علی إثبات کبری و هی أن الإشراف علی الوقوع فی الحرام و الهلاک من حیث لا یعلم محرم من دون سبق علم به أصلا.   
الثالث الأخبار الکثیرة المساوقة لهذا الخبر الشریف الظاهرة فی الاستحباب بقرائن مذکورة فیها:   
منها قول النبی صلی اللَّه علیه و آله فی روایة النعمان و قد تقدم فی أخبار التوقف.   
(و منها قول أمیر المؤمنین علیه السلام فی مرسلة الصدوق أنه خطب و قال: حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک فمن ترک ما اشتبه علیه من الإثم فهو لما استبان له أترک و المعاصی حمی الله فمن یرتع حولها یوشک أن یدخلها)   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 352(و منها روایة أبی جعفر الباقر علیه السلام: قال قال جدی رسول الله صلی اللَّه علیه و آله فی حدیث یأمر بترک الشبهات بین الحلال و الحرام من رعی غنمه قرب الحمی نازعته نفسه إلی أن یرعاها فی الحمی إلا أن لکل ملک حمی و إن حمی الله محارمه فاتقوا حمی الله و محارمه) (و منها ما ورد من: أن فی حلال الدنیا حسابا و فی حرامها عقابا و فی الشبهات عتابا) (و منها روایة فضل بن عیاض قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام من الورع من الناس قال الذی یتورع عن محارم الله و یجتنب هؤلاء فإذا لم یتق الشبهات وقع فی الحرام و هؤلاء یعرفه)   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 353

و أما العقل فتقریره بوجهین

و أما العقل فتقریره بوجهین   
أحدهما أنا نعلم إجمالا قبل مراجعة الأدلة الشرعیة بمحرمات کثیرة یجب بمقتضی قوله تعالی و ما نهیکم عنه فانتهوا و نحوه الخروج عن عهدة ترکها علی وجه الیقین بالاجتناب أو الیقین بعدم العقاب لأن الاشتغال الیقینی یستدعی الیقین بالبراءة باتفاق المجتهدین و الأخباریین و بعد مراجعة الأدلة و العمل بها لا یقطع بالخروج عن تلک المحرمات الواقعیة فلا بد من اجتناب کل ما احتمل أن یکون منها إذا لم یکن هناک دلیل شرعی یدل علی حلیته إذ مع هذا الدلیل یقطع بعدم العقاب علی الفعل علی تقدیر الحرمة واقعا.   
فإن قلت بعد مراجعة الأدلة نعلم تفصیلا بحرمة أمور کثیرة و لا نعلم إجمالا بوجود غیره فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصیل غیر متیقن حتی یجب الاحتیاط و بعبارة أخری العلم الإجمالی قبل الرجوع إلی الأدلة و أما بعده فلیس هنا علم إجمالی.   
قلت إن أرید من الأدلة ما یوجب العلم بالحکم الواقعی الأولی فکل مراجع فی الفقه یعلم أن ذلک غیر متیسر لأن سند الأخبار لو فرض قطعیا لکن دلالتها ظنیة و إن أرید منها ما یعم الدلیل الظنی المعتبر من الشارع فمراجعتها لا توجب الیقین بالبراءة من ذلک التکلیف المعلوم إجمالا إذ لیس معنی اعتبار الدلیل الظنی إلا وجوب الأخذ بمضمونه فإن کان تحریما صار ذلک کأنه أحد المحرمات الواقعیة و إن کان تحلیلا کان اللازم منه عدم العقاب علی فعله و إن کان فی الواقع من المحرمات و هذا المعنی لا یوجب انحصار المحرمات الواقعیة فی مضامین تلک الأدلة حتی یحصل العلم بالبراءة بموافقتها بل و لا یحصل الظن بالبراءة عن جمیع المحرمات المعلومة إجمالا.   
و لیس الظن التفصیلی بحرمة جملة من الأفعال کالعلم التفصیلی بها لأن العلم التفصیلی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 354بنفسه مناف لذلک العلم الإجمالی و الظن غیر مناف له لا بنفسه و لا بملاحظة اعتباره شرعا علی الوجه المذکور.   
نعم لو اعتبر الشارع هذه الأدلة بحیث انقلب التکلیف إلی العمل بمؤداها بحیث یکون هو المکلف به کان ما عدا ما تضمنه الأدلة من محتملات التحریم خارجا عن المکلف به فلا یجب الاحتیاط فیها.   
و بالجملة فما نحن فیه بمنزلة قطیع غنم نعلم إجمالا بوجود محرمات فیها ثم قامت البینة علی تحریم جملة منها و تحلیل جملة و بقی الشک فی جملة ثالثة فإن مجرد قیام البینة علی تحریم البعض لا یوجب العلم و لا الظن بالبراءة من جمیع المحرمات نعم لو اعتبر الشارع البینة فی المقام بمعنی أنه أمر بتشخیص المحرمات المعلومة وجودا و عدما بهذا الطریق رجع التکلیف إلی وجوب اجتناب ما قامت علیه البینة لا الحرام الواقعی.   
و الجواب أولا منع تعلق تکلیف غیر القادر علی تحصیل العلم إلا بما یؤدی إلیه الطرق الغیر العلمیة المنصوبة له فهو مکلف بالواقع بحسب تأدیة هذه الطرق لا بالواقع من حیث هو و لا بمؤدی هذه الطرق من حیث هو حتی یلزم التصویب أو ما یشبهه لأن ما ذکرناه هو المحصل من ثبوت الأحکام الواقعیة للعالم و غیره و ثبوت التکلیف بالعمل بالطرق و توضیحه فی محله و حینئذ فلا یکون ما شک فی تحریمه مما هو مکلف به فعلا علی تقدیر حرمته واقعا.   
و ثانیا سلمنا التکلیف الفعلی بالمحرمات الواقعیة إلا أن من المقرر فی الشبهة المحصورة کما سیجی‌ء إن شاء الله تعالی أنه إذا ثبت فی المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدلیل آخر غیر التکلیف المعلق بالمعلوم الإجمالی اقتصر فی الاجتناب علی ذلک القدر لاحتمال کون المعلوم الإجمالی هو هذا المقدار المعلوم حرمته تفصیلا فأصالة الحل فی البعض الآخر معارضة بالمثل سواء کان ذلک الدلیل سابقا علی العلم الإجمالی کما إذا علم نجاسة أحد الإناءین تفصیلا فوقع قذرة فی أحدهما المجهول فإنه لا یجب الاجتناب عن الآخر لأن حرمة أحدهما معلومة تفصیلا أم کان لاحقا کما فی مثال الغنم المذکور فإن العلم الإجمالی غیر ثابت بعد العلم التفصیلی بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبینة و سیجی‌ء توضیحه إن شاء الله تعالی و ما نحن فیه من هذا القبیل.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 355الوجه الثانی أن الأصل فی الأفعال الغیر الضروریة الحظر کما نسب إلی طائفة من الإمامیة فیعمل به حتی یثبت من الشرع الإباحة و لم یرد الإباحة فیما لا نص فیه و ما ورد علی تقدیر تسلیم دلالته معارض بما ورد من الأمر بالتوقف و الاحتیاط فالمرجع إلی الأصل.   
و لو تنزلنا عن ذلک فالوقف کما علیه الشیخان و احتج علیه (فی العدة بأن الإقدام علی ما لا یؤمن المفسدة فیه کالإقدام علی ما یعلم المفسدة فیه).   
و قد جزم بهذه القضیة السید أبو المکارم فی الغنیة و إن قال بالإباحة کالسید المرتضی رحمه الله تعویلا علی قاعدة اللطف و أنه لو کان فی الفعل مفسدة لوجب علی الحکیم بیانه لکن رده فی العدة بأنه قد یکون المفسدة فی الإعلام و یکون المصلحة فی کون الفعل علی الوقف.   
و الجواب بعد تسلیم استقلال العقل بدفع الضرر أنه إن أرید به ما یتعلق بأمر الآخرة من العقاب یجب علی الحکیم تعالی بیانه فهو مع عدم البیان مأمون و إن أرید غیره مما لا یدخل فی عنوان المؤاخذة من اللوازم المترتبة مع الجهل أیضا فوجوب دفعها غیر لازم عقلا إذ العقل لا یحکم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنیوی المقطوع إذا کان لبعض الدواعی النفسانیة و قد جوز الشارع بل أمر به فی بعض الموارد و علی تقدیر الاستقلال فلیس مما یترتب علیه العقاب لکونه من باب الشبهة الموضوعیة لأن المحرم هو مفهوم الإضرار و صدقه فی هذا المقام مشکوک کصدق المسکر المعلوم التحریم علی هذا المائع الخاص و الشبهة الموضوعیة لا یجب الاجتناب عنها باتفاق الأخباریین أیضا و سیجی‌ء الکلام فی الشبهة الموضوعیة إن شاء الله تعالی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 356

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول

الأول   
أن المحکی عن المحقق التفصیل فی اعتبار أصل البراءة بین ما یعم به البلوی و غیره فیعتبر فی الأول دون الثانی و لا بد من حکایة کلامه رحمه الله فی المعتبر و المعارج حتی یتضح حال النسبة.   
(قال فی المعتبر الثالث یعنی من أدلة العقل الاستصحاب و أقسامه ثلاثة الأول استصحاب حال العقل و هو التمسک بالبراءة الأصلیة کما یقال الوتر لیس واجبا لأن الأصل براءة الذمة و منه أن یختلف العلماء فی حکم الدیة المترددة بین الأقل و الأکثر کما فی دیة عین الدابة المترددة بین النصف و الربع إلی أن قال الثانی أن یقال عدم الدلیل علی کذا فیجب انتفاؤه و هذا یصح فیما یعلم أنه لو کان هنا دلیل لظفر به أما لا مع ذلک فیجب التوقف و لا یکون ذلک الاستدلال حجة و منه القول بالإباحة لعدم دلیل الوجوب و الحظر الثالث استصحاب حال الشرع ثم اختار أنه لیس بحجة انتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله) (و ذکر فی المعارج علی ما حکی عنه أن الأصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعیة فإذا ادعی مدع حکما شرعیا جاز لخصمه أن یتمسک فی انتفائه بالبراءة الأصلیة فیقول لو کان ذلک الحکم ثابتا لکان علیه دلالة شرعیة لکن لیس کذلک فیجب نفیه و هذا الدلیل لا یتم إلا ببیان مقدمتین إحداهما أنه لا دلالة علیه شرعا بأن ینضبط طرق الاستدلالات الشرعیة و یبین عدم دلالتها علیه.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 357و الثانیة أن یبین أنه لو کان هذا الحکم ثابتا لدلت علیه إحدی تلک الدلائل لأنه لو لم یکن علیه دلالة لزم التکلیف بما لا طریق للمکلف إلی العلم به و هو تکلیف بما لا یطاق و لو کانت علیه دلالة غیر تلک الأدلة لما کانت الدلالات منحصرة فیها لکنا بینا انحصار الأحکام فی تلک الطرق و عند ذلک یتم کون ذلک دلیلا علی نفی الحکم انتهی) (و حکی عن المحدث الأسترآبادی فی فوائده أن تحقیق هذا الکلام هو أن المحدث الماهر إذا تتبع الأحادیث المرویة عنهم فی مسألة لو کان فیها حکم مخالف للأصل لاشتهر لعموم البلوی بها فإذا لم یظفر بحدیث دل علی ذلک الحکم ینبغی أن یحکم قطعا عادیا بعدمه لأن جما غفیرا من أفاضل علمائنا أربعة آلاف منهم تلامذة الصادق علیه السلام کما فی المعتبر کانوا ملازمین لأئمتنا علیهم السلام فی مدة تزید علی ثلاثمائة سنة و کان هممهم و همم الأئمة علیهم السلام إظهار الدین عندهم و تألیفهم کل ما یسمعون منهم فی الأصول لئلا یحتاج الشیعة إلی سلوک طریق العامة و لتعمل بما فی تلک الأصول فی زمان الغیبة الکبری فإن رسول الله صلی اللَّه علیه و آله و الأئمة علیهم السلام لم یضیعوا   
من فی أصلاب الرجال من شیعتهم کما فی الروایات المتقدمة ففی مثل تلک الصورة یجوز التمسک بأن نفی ظهور دلیل علی حکم مخالف للأصل دلیل علی عدم ذلک الحکم فی الواقع إلی أن قال و لا یجوز التمسک فی غیر المسألة المفروضة إلا عند العامة القائلین بأنه صلی اللَّه علیه و آله أظهر عند أصحابه کل ما جاء به و توفرت الدواعی علی جهة واحدة علی نشره و ما خص صلی الله علیه و آله أحدا بتعلیم شی‌ء لم یظهره عند غیره و لم یقع بعده ما اقتضی اختفاء ما جاء به انتهی).   
أقول المراد بالدلیل المصحح للتکلیف حتی لا یلزم التکلیف بما لا طریق للمکلف إلی العلم به هو ما تیسر للمکلف الوصول إلیه و الاستفادة منه فلا فرق بین ما لم یکن فی الواقع دلیل شاف أصلا أو کان و لم یتمکن المکلف من الوصول إلیه أو تمکن لکن بمشقة رافعة للتکلیف أو تیسر و لم یتم دلالته فی نظر المستدل فإن الحکم الفعلی فی جمیع هذه الصور قبیح علی ما صرح به المحقق   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 358رحمه الله فی کلامه السابق سواء قلنا بأن وراء الحکم الفعلی حکما آخر یسمی حکما واقعیا أو حکما شأنیا علی ما هو مقتضی مذهب المخطئة أم قلنا بأنه لیس وراءه حکم آخر للاتفاق علی أن مناط الثواب و العقاب و مدار التکلیف هو الحکم الفعلی.   
و حینئذ فکل ما تتبع المستنبط فی الأدلة الشرعیة فی نظره إلی أن علم من نفسه عدم تکلیفه بأزید من هذا المقدار من التتبع و لم یجد فیها ما یدل علی حکم مخالف للأصل صح له دعوی القطع بانتفاء الحکم الفعلی و لا فرق فی ذلک بین العام البلوی و غیره و لا بین العامة و الخاصة و لا بین المخطئة و المصوبة و لا بین المجتهدین و الأخباریین و لا بین أحکام الشرع و غیرها من أحکام سائر الشرائع و سائر الموالی بالنسبة إلی عبیدهم هذا بالنسبة إلی الحکم الفعلی و أما بالنسبة إلی الحکم الواقعی النازل به جبرئیل علی النبی صلی اللَّه علیه و آله لو سمیناه حکما بالنسبة إلی الکل فلا یجوز الاستدلال علی نفیه بما ذکره المحقق رحمه الله من لزوم التکلیف بما لا طریق للمکلف إلی العلم به لأن المفروض عدم إناطة التکلیف به.   
نعم قد یظن من عدم وجدان الدلیل علیه بعدمه بعموم البلوی به لا بمجرده بل مع ظن عدم المانع من نشره فی أول الأمر من الشارع أو خلفائه أو من وصل إلیه لکن هذا الظن لا دلیل علی اعتباره و لا دخل له بأصل البراءة التی هی من الأدلة العقلیة و لا بمسألة التکلیف بما لا یطاق و لا بکلام المحقق رحمه الله فما تخیله المحدث تحقیقا لکلام المحقق رحمه الله مع أنه غیر تام فی نفسه أجنبی عنه بالمرة.   
نعم قد یستفاد من استصحاب البراءة السابقة الظن بها فیما بعد الشرع کما سیجی‌ء عن بعضهم لکن لا من باب لزوم التکلیف بما لا یطاق الذی ذکره المحقق رحمه الله.   
و من هنا یعلم أن تغایر القسمین الأولین من الاستصحاب باعتبار کیفیة الاستدلال حیث إن مناط الاستدلال فی هذا القسم الملازمة بین عدم الدلیل و عدم الحکم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة فجعله من أقسام الاستصحاب مبنی علی إرادة مطلق الحکم علی طبق الحالة السابقة عند الشک و لو لدلیل آخر غیر الاتکال علی الحالة السابقة فیجری فیما لم یعلم فیه الحالة السابقة و مناط الاستدلال فی القسم الأول ملاحظة الحالة السابقة حتی مع عدم العلم بعدم الدلیل علی الحکم.   
و یشهد لما ذکرنا من المغایرة الاعتباریة أن الشیخ لم یقل بوجوب مضی المتیمم الواجد للماء فی أثناء صلاته لأجل الاستصحاب و قال به لأجل أن عدم الدلیل دلیل العدم نعم هذا القسم   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 359الثانی أعم موردا من الأول لجریانه فی الأحکام العقلیة و غیرها کما ذکره جماعة من الأصولیین.   
و الحاصل أنه لا ینبغی الشک فی أن بناء المحقق رحمه الله علی التمسک بالبراءة الأصلیة مع الشک فی الحرمة کما یظهر من تتبع فتاویه فی المعتبر

الثانی

الثانی   
مقتضی الأدلة المتقدمة کون الحکم الظاهری فی الفعل المشتبه الحکم هی الإباحة من غیر ملاحظة الظن بعدم تحریمه فی الواقع.   
فهذا الأصل یفید القطع بعدم اشتغال الذمة لا الظن بعدم الحکم واقعا و لو أفاده لم یکن معتبرا إلا أن الذی یظهر من جماعة کونه من الأدلة الظنیة منهم صاحب المعالم رحمه الله عند دفع الاعتراض عن بعض مقدمات الدلیل الرابع الذی ذکره لحجیة خبر الواحد و منهم شیخنا البهائی رحمه الله.   
و لعل هذا هو المشهور بین الأصولیین حیث لا یتمسکون فیها إلا باستصحاب البراءة السابقة بل ظاهر المحقق رحمه الله فی المعارج الإطباق علی التمسک بالبراءة الأصلیة حتی یثبت الناقل و ظاهره أن اعتمادهم فی الحکم بالبراءة علی کونها هی الحالة السابقة الأصلیة.   
و التحقیق أنه لو فرض حصول الظن من الحالة السابقة فلا یعتبر و الإجماع لیس علی اعتبار هذا الظن و إنما هو العمل علی طبق الحالة السابقة و لا یحتاج إلیه بعد قیام الأخبار المتقدمة و حکم العقل.

الثالث

الثالث   
لا إشکال فی رجحان الاحتیاط عقلا و نقلا کما یستفاد من الأخبار المذکورة و غیرها.   
و هل الأوامر الشرعیة للاستحباب فیثاب علیه و إن لم یحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعی أو غیری بمعنی کونه مطلوبا لأجل التحرز عن الهلکة المحتملة و الاطمئنان بعدم وقوعه فیها فیکون الأمر به إرشادیا لا یترتب علی موافقته و مخالفته سوی الخاصیة المترتبة علی الفعل أو الترک نظیر أوامر الطبیب و نظیر الأمر بالإشهاد عند المعاملة لئلا یقع التنازع وجهان من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إرادة الوجوب و من سیاق جل الأخبار الواردة فی ذلک فإن الظاهر کونها مؤکدة لحکم العقل بالاحتیاط و الظاهر أن حکم العقل بالاحتیاط من حیث هو احتیاط علی تقدیر کونه إلزامیا لمحض الاطمئنان و دفع احتمال العقاب.   
و کما أنه إذا تیقن بالضرر یکون إلزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتیقن فکذلک طلبه   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 360الغیر الإلزامی إذا احتمل الضرر.   
بل و کما أن أمر الشارع بالإطاعة فی قوله تعالی أطیعوا الله و رسوله لمحض الإرشاد لئلا یقع العبد فی عقاب المعصیة و یفوته ثواب الطاعة و لا یترتب علی مخالفته سوی ذلک فکذلک أمره بالأخذ بما یأمن معه الضرر لا یترتب علی موافقته سوی الأمان المذکور و لا علی مخالفته سوی الوقوع فی الحرام الواقعی علی تقدیر تحققه.   
و یشهد لما ذکرنا أن ظاهر الأخبار حصر حکمه الاجتناب عن الشبهة فی التفصی عن الهلکة الواقعیة لئلا یقع فیها من حیث لا یعلم و اقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم فی کونه ورعا.   
و من المعلوم أن الأمر باجتناب المحرمات فی هذه الأخبار لیس إلا للإرشاد لا یترتب علی مخالفتها و موافقتها سوی الخاصیة الموجودة فی المأمور به و هو الاجتناب عن الحرام أو فوتها فکذلک الأمر باجتناب الشبهة لا یترتب علی موافقته سوی ما یترتب علی نفس الاجتناب لو لم یأمر به الشارع بل فعله المکلف حذرا من الوقوع فی الحرام.   
و لا یبعد التزام ترتب الثواب علیه من حیث إنه انقیاد و إطاعة حکمیة.   
فیکون حینئذ حال الاحتیاط و الأمر به حال نفس الإطاعة الحقیقیة و الأمر بها فی کون الأمر لا یزید فیه علی ما ثبت فیه من المدح أو الثواب لو لا الأمر هذا.   
و لکن الظاهر من بعض الأخبار المتقدمة مثل (قوله علیه السلام: من ارتکب الشبهات نازعته نفسه إلی أن یقع فی المحرمات) و (قوله: من ترک الشبهات کان لما استبان له من الإثم أترک) و (قوله: من یرتع حول الحمی یوشک أن یقع فیه) هو کون الأمر به للاستحباب و حکمته أن لا یهون علیه ارتکاب المحرمات المعلومة و لازم ذلک استحقاق الثواب علی إطاعة أوامر الاحتیاط مضافا إلی الخاصیة المترتبة علی نفسه.   
ثم لا فرق فیما ذکرناه من حسن الاحتیاط بالترک بین أفراد المسألة حتی مورد دوران الأمر بین الاستحباب و التحریم بناء علی أن دفع المفسدة الملزمة للترک أولی من جلب المصلحة الغیر الملزمة و ظهور الأخبار المتقدمة فی ذلک أیضا.   
و لا یتوهم أنه یلزم من ذلک عدم حسن الاحتیاط فیما احتمل کونه من العبادات المستحبة بل حسن الاحتیاط بترکه إذ لا ینفک ذلک عن احتمال کون فعله تشریعا محرما لأن محرمة التشریع تابعة لتحققه و مع إتیان ما احتمل کونه عبادة لداعی هذا الاحتمال لا یتحقق موضوع التشریع و لذا قد یجب الاحتیاط مع هذا الاحتمال کما فی الصلاة إلی أربع جهات أو فی الثوبین   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 361المشتبهین و غیرهما و سیجی‌ء زیادة توضیح لذلک إن شاء الله.

الرابع

الرابع   
(نسب الوحید البهبهانی رحمه الله إلی الأخباریین مذاهب أربعة فیما لا نص فیه التوقف و الاحتیاط و الحرمة الظاهریة و الحرمة الواقعیة) فیحتمل رجوعها إلی معنی واحد و کون اختلافها فی التعبیر لأجل اختلاف ما رکنوا إلیه من أدلة القول بوجوب اجتناب الشبهة فبعضهم رکن إلی أخبار التوقف و آخر إلی أخبار الاحتیاط و ثالث إلی أوامر ترک الشبهات مقدمة لتجنب المحرمات کحدیث التثلیث و رابع إلی أوامر ترک المشتبهات من حیث إنها مشتبهات فإن هذا الموضوع فی نفسه حکمه الواقعی الحرمة.   
و الأظهر أن التوقف أعم بحسب المورد من الاحتیاط لشموله الأحکام المشتبهة فی الأموال و الأعراض و النفوس مما یجب فیها الصلح أو القرعة فمن عبر به أراد وجوب التوقف فی جمیع الوقائع الخالیة عن النص العام و الخاص.   
و الاحتیاط أعم من موارد احتمال التحریم فمن عبر به أراد الأعم من محتمل التحریم و محتمل الوجوب مثل وجوب السورة أو وجوب الجزاء المردد بین نصف الصید و کله.   
و أما الحرمة الظاهریة و الواقعیة فیحتمل الفرق بینهما بأن المعبر بالأولی قد لاحظ الحرمة من حیث عروضها لموضوع محکوم بحکم واقعی فالحرمة ظاهریة و المعبر بالثانیة قد لاحظها من حیث عروضها لمشتبه الحکم و هو موضوع من الموضوعات الواقعیة فالحرمة واقعیة أو بملاحظة أنه إذا منع الشارع المکلف من حیث إنه جاهل بالحکم من الفعل فلا یعقل إباحته له واقعا لأن معنی الإباحة الإذن و الترخیص فتأمل.   
و یحتمل الفرق بأن القائل بالحرمة الظاهریة یحتمل أن یکون الحکم فی الواقع هی الإباحة إلا أن أدلة الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهرا و القائل بالحرمة الواقعیة إنما یتمسک فی ذلک بأصالة الحظر فی الأشیاء من باب قبح التصرف فیما یختص بالغیر بغیر إذنه.   
و یحتمل الفرق بأن معنی الحرمة الظاهریة حرمة الشی‌ء فی الظاهر فیعاقب علیه مطلقا و إن کان مباحا فی الواقع و القائل بالحرمة الواقعیة یقول بأنه لا حرمة ظاهرا أصلا فإن کان فی الواقع حراما استحق المؤاخذة علیه و إلا فلا و لیس معناها أن المشتبه حرام واقعا بل معناه أنه لیس فیه إلا الحرمة الواقعیة علی تقدیر ثبوتها فإن هذا أحد الأقوال للأخباریین فی المسألة علی ما ذکر العلامة الوحید المتقدم فی موضع آخر حیث قال بعد رد خبر التثلیث المتقدم بأنه لا یدل علی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 362الحظر أو وجوب التوقف بل مقتضاه أن من ارتکب شبهة و اتفق کونه حراما فی الواقع یهلک لا مطلقا و یخطر بخاطری أن من الأخباریین من یقول بهذا المعنی انتهی.   
و لعل هذا القائل اعتمد فی ذلک علی ما ذکرنا سابقا من أن الأمر العقلی و النقلی بالاحتیاط للإرشاد من قبیل أوامر الطبیب لا یترتب علی موافقتها و مخالفتها عدا ما یترتب علی نفس الفعل المأمور به أو ترکه لو لم یکن أمر نعم الإرشاد علی مذهب هذا الشخص علی وجه اللزوم کما فی بعض أوامر الطبیب لا للأولویة کما اختاره القائلون بالبراءة.   
و أما ما یترتب علی نفس الاحتیاط فلیس إلا التخلص من الهلاک المحتمل فی الفعل نعم فاعله یستحق المدح من حیث ترکه لما یحتمل أن یکون ترکه مطلوبا عند المولی ففیه نوع من الانقیاد و یستحق علیه المدح و الثواب و أما ترکه فلیس فیه إلا التجری بارتکاب ما یحتمل أن یکون مبغوضا للمولی و لا دلیل علی حرمة التجری علی هذا الوجه و استحقاق العقاب علیه بل عرفت فی مسألة حجیة العلم المناقشة فی حرمة التجری بما هو أعظم من ذلک کأن یکون الشی‌ء مقطوع الحرمة بالجهل المرکب و لا یلزم من تسلیم استحقاق الثواب علی الانقیاد بفعل الاحتیاط استحقاق العقاب بترک الاحتیاط و التجری بالإقدام علی ما یحتمل کونه مبغوضا و سیأتی تتمة توضیح ذلک فی الشبهة المحصورة إن شاء الله تعالی

الخامس

الخامس   
أن أصل الإباحة فی مشتبه الحکم إنما هو مع عدم أصل موضوعی حاکم علیه فلو شک فی حل أکل حیوان مع العلم بقبوله التذکیة جری أصالة الحل و إن شک فیه من جهة الشک فی قبوله للتذکیة فالحکم الحرمة لأصالة عدم التذکیة لأن من شرائطها قابلیة المحل و هی مشکوکة فیحکم بحرمتها و کون الحیوان میتة.   
و یظهر من المحقق و الشهید الثانیین قدس سرهما فیما إذا شک فی حیوان متولد من طاهر و نجس لا یتبعهما فی الاسم و لیس له مماثل أن الأصل فیه الطهارة و الحرمة.   
فإن کان الوجه فیه أصالة عدم التذکیة فإنما یحسن مع الشک فی قبول التذکیة و عدم عموم یدل علی جواز تذکیة کل حیوان إلا ما خرج کما ادعاه بعض.   
و إن کان الوجه فیه أصالة حرمة أکل لحمه قبل التذکیة ففیه أن الحرمة قبل التذکیة لأجل   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 363کونه من المیتة فإذا فرض إثبات جواز تذکیته خرج عن المیتة فیحتاج حرمته إلی موضوع آخر و لو شک فی قبول التذکیة رجع إلی الوجه السابق و کیف کان فلا یعرف وجه لرفع الید عن أصالة الحل و الإباحة.   
نعم ذکر شارح الروضة هنا وجها آخر و نقله بعض محشیها عن تمهید القواعد (قال شارح الروضة إن کلا من النجاسات و المحللات محصورة فإذا لم یدخل فی المحصور منها کان الأصل طهارته و حرمة لحمه و هو ظاهر انتهی).   
و یمکن منع حصر المحللات بل المحرمات محصورة و العقل و النقل دل علی إباحة ما لم یعلم حرمته و لذا یتمسکون کثیرا بأصالة الحل فی باب الأطعمة و الأشربة.   
و لو قیل إن الحل إنما علق فی قوله تعالی قل أحل لکم الطیبات المفید للحصر فی مقام الجواب عن الاستفهام فکل ما شک فی کونه طیبا فالأصل عدم إحلال الشارع له.   
قلنا إن التحریم محمول فی القرآن علی الخبائث و الفواحش فإذا شک فیه فالأصل عدم التحریم و مع تعارض الأصلین یرجع إلی أصالة الإباحة و عموم قوله تعالی قل لا أجد فیما أوحی إلی (و قوله علیه السلام: لیس الحرام إلا ما حرم الله تعالی) مع أنه یمکن فرض کون الحیوان مما ثبت کونه طیبا بل الطیب ما لا یستقذر فهو أمر عدمی یمکن إحرازه بالأصل عند الشک فتدبر.

السادس

السادس   
(حکی عن بعض الأخباریین کلام لا یخلو إیراده عن فائدة و هو أنه هل یجوز أحد أن یقف عبد من عباد الله فیقال له بما کنت تعمل فی الأحکام الشرعیة فیقول کنت أعمل بقول المعصوم و أقتفی أثره و ما یثبت من المعلوم فإن اشتبه علی شی‌ء عملت بالاحتیاط أ فیزل قدم هذا العبد عن الصراط و یقابل بالإهانة و الإحباط فیؤمر به إلی النار و یحرم مرافقة الأبرار هیهات هیهات أن یکون أهل التسامح و التساهل فی الدین فی الجنة خالدین و أهل الاحتیاط فی النار معذبین انتهی کلامه).   
أقول لا یخفی علی العوام فضلا عن غیرهم أن أحدا لا یقول بحرمة الاحتیاط و لا ینکر حسنه و   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 364أنه سبیل النجاة و أما الإفتاء بوجوب الاحتیاط فلا إشکال فی أنه غیر مطابق للاحتیاط لاحتمال حرمته فإن ثبت وجوب الإفتاء فالأمر یدور بین الوجوب و التحریم و إلا فالاحتیاط فی ترک الفتوی و حینئذ فیحکم الجاهل بما یحکم به عقله فإن التفت إلی قبح العقاب من غیر بیان لم یکن علیه بأس فی ارتکاب المشتبه و إن لم یلتفت إلیه و احتمل العقاب کان مجبولا علی الالتزام بترکه کمن احتمل أن فیما یرید سلوکه من الطریق سبعا و علی کل تقدیر فلا ینفع قول الأخباریین له إن العقل یحکم بوجوب الاحتیاط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل و لا قول الأصولی له إن العقل یحکم بنفی البأس مع الاشتباه.   
و بالجملة فالمجتهدون لا ینکرون علی العامل بالاحتیاط و الإفتاء بوجوبه من الأخباریین نظیر الإفتاء بالبراءة من المجتهدین و لا متیقن من الأمرین فی البین و مفاسد الالتزام بالاحتیاط لیست بأقل من مفاسد ارتکاب المشتبه کما لا یخفی فما ذکره هذا الأخباری من الإنکار لم یعلم توجهه إلی أحد و الله العالم و هو الحاکم   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 365

المسألة الثانیة ما إذا کان دوران حکم الفعل بین الحرمة و غیر الوجوب من جهة إجمال النص

المسألة الثانیة ما إذا کان دوران حکم الفعل بین الحرمة و غیر الوجوب من جهة إجمال النص   
إما بأن یکون اللفظ الدال علی الحکم مجملا کالنهی المجرد عن القرینة إذا قلنا باشتراکه لفظا بین الحرمة و الکراهة و إما بأن یکون الدال علی متعلق الحکم کذلک سواء کان الإجمال فی وضعه کالغناء إذا قلنا بإجماله فیکون المشکوک فی کونه غناء محتمل الحرمة أم کان الإجمال فی المراد منه کما إذا شک فی شمول الخمر للخمر الغیر المسکر و لم یکن هناک إطلاق یؤخذ به و لحکم فی ذلک کله کما فی المسألة الأولی و الأدلة المذکورة من الطرفین جاریة هنا.   
و ربما یتوهم أن الإجمال إذا کان فی متعلق الحکم کالغناء و شرب الخمر الغیر المسکر کان ذلک داخلا فی الشبهة فی طریق الحکم و هو فاسد.

المسألة الثالثة أن یدور حکم الفعل بین الحرمة و غیر الوجوب من جهة تعارض النصین و عدم ثبوت ما یکون مرجحا لأحدهما

المسألة الثالثة أن یدور حکم الفعل بین الحرمة و غیر الوجوب من جهة تعارض النصین و عدم ثبوت ما یکون مرجحا لأحدهما   
و الأقوی فیه أیضا عدم وجوب الاحتیاط لعدم الدلیل علیه عدا ما تقدم من الوجوه المذکورة التی عرفت حالها و بعض ما ورد فی خصوص تعارض النصین مثل (ما فی عوالی اللئالی من مرفوعة العلامة رحمه الله إلی زرارة عن مولانا أبی جعفر علیه السلام قال: قلت جعلت فداک یأتی عنکم الخبران أو الحدیثان المتعارضان فبأیهما آخذ فقال یا زرارة خذ بما اشتهر بین أصحابک و اترک الشاذ النادر فقلت یا سیدی إنهما معا مشهوران مرویان مأثوران عنکم فقال خذ بما یقوله   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 366أعدلهما عندک و أوثقهما فی نفسک فقلت إنهما معا عدلان مرضیان موثقان عندی فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاترکه و خذ بما خالفهم فإن الحق فیما خالفهم قلت ربما کانا موافقین لهم أو مخالفین لهم فکیف نصنع قال فخذ بما فیه الحائطة لدینک و اترک ما خالف الاحتیاط فقلت إنهما معا موافقان للاحتیاط أو مخالفان فکیف أصنع قال إذن فتخیر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر الحدیث).   
و هذه الروایة و إن کانت أخص من أخبار التخییر إلا أنها ضعیفة السند و قد طعن صاحب الحدائق فیها و فی کتاب العوالی و صاحبه فقال إن الروایة المذکورة لم نقف علیها فی غیر کتاب العوالی مع ما هی علیها من الإرسال و ما علیه الکتاب المذکور من نسبة صاحبه إلی التساهل فی نقل الأخبار و الإهمال و خلط غثها بسمینها و صحیحها بسقیمها کما لا یخفی علی من لاحظ الکتاب المذکور انتهی.   
ثم إذا لم نقل بوجوب الاحتیاط ففی کون أصل البراءة مرجحا لما یوافقه أو کون الحکم الوقف أو التساقط و الرجوع إلی الأصل أو التخییر بین الخبرین فی أول الأمر أو دائما وجوه لیس هنا محل ذکرها فإن المقصود هنا نفی وجوب الاحتیاط و الله العالم.   
بقی هنا شی‌ء و هو أن الأصولیین عنونوا فی باب التراجیح الخلاف فی تقدیم الخبر الموافق للأصل علی المخالف و نسب تقدیم المخالف و هو المسمی بالناقل إلی أکثر الأصولیین بل إلی جمهورهم منهم العلامة قدس سره و عنونوا أیضا مسألة تقدیم الخبر الدال علی الإباحة علی الدال علی الحظر و الخلاف فیه و نسب تقدیم الحاظر علی المبیح إلی المشهور بل یظهر من المحکی عن بعضهم عدم الخلاف فی ذلک و الخلاف فی المسألة الأولی ینافی الوفاق فی الثانیة کما أن قول الأکثر فیهما مخالف لما یشاهد من عمل علمائنا علی تقدیم المخالف للأصل بل التخییر أو الرجوع إلی الأصل الذی هو وجوب الاحتیاط عند الأخباریین و البراءة عند المجتهدین حتی العلامة مضافا إلی ذهاب جماعة من أصحابنا فی المسألتین إلی التخییر.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 367و یمکن أن یقال إن مرادهم من الأصل فی الناقل و المقرر أصالة البراءة من الوجوب لا أصالة الإباحة فیفارق مسألة تعارض المبیح و الحاظر و إن حکم أصحابنا بالتخییر أو الاحتیاط لأجل الأخبار الواردة لا لمقتضی نفس مدلولی الخبرین من حیث هما فیفارق المسألتین.   
لکن هذا الوجه قد یأباه مقتضی أدلتهم فلاحظ و تأمل   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 368

المسألة الرابعة دوران الحکم بین الحرمة و غیر الوجوب مع کون الشک فی الواقعة الجزئیة لأجل الاشتباه فی بعض الأمور الخارجیة

اشارة

المسألة الرابعة دوران الحکم بین الحرمة و غیر الوجوب مع کون الشک فی الواقعة الجزئیة لأجل الاشتباه فی بعض الأمور الخارجیة   
کما إذا شک فی حرمة شرب مائع أو إباحته للتردد فی أنه خل أو خمر و فی حرمة لحم لتردده بین کونه من الشاة أو من الأرنب.   
و الظاهر عدم الخلاف فی أن مقتضی الأصل فیه الإباحة للأخبار الکثیرة فی ذلک مثل (قوله علیه السلام: کل شی‌ء لک حلال حتی تعلم أنه حرام) (و: کل شی‌ء فیه حلال و حرام فهو لک حلال).   
و استدل العلامة رحمه الله فی التذکرة علی ذلک (بروایة مسعدة بن صدقة:   
کل شی‌ء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک و ذلک مثل الثوب یکون علیک و لعله سرقة أو العبد یکون عندک لعله حر قد باع نفسه أو قهر فبیع أو خدع فبیع أو امرأة تحتک و هی أختک أو رضیعتک و الأشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر هذا أو تقوم به البینة).   
و تبعه علیه جماعة من المتأخرین و لا إشکال فی ظهور صدرها فی المدعی إلا أن الأمثلة المذکورة فیها لیس الحل فیها مستندا إلی أصالة الحلیة فإن الثوب و العبد إن لوحظا باعتبار الید علیهما حکم بحل التصرف فیهما لأجل الید و إن لوحظا مع قطع النظر عن الید کان الأصل فیهما حرمة التصرف لأصالة بقاء الثوب علی ملک الغیر و أصالة الحریة فی الإنسان المشکوک فی رقیته.   
و کذا الزوجة إن لوحظ فیها أصل عدم تحقق النسب أو الرضاع فالحلیة مستندة إلیه و إن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثیر العقد فیها فیحرم وطؤها.   
و بالجملة فهذه الأمثلة الثلاثة بملاحظة الأصل الأولی محکومة بالحرمة و الحکم بحلیتها إنما هو   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 369من حیث الأصل الموضوعی الثانوی فالحل غیر مستند إلی أصالة الإباحة فی شی‌ء منها هذا و لکن فی باقی الأخبار المتقدمة بل جمیع الأدلة المتقدمة من الکتاب و العقل کفایة مع أن صدرها و ذیلها ظاهران فی المدعی.   
و توهم عدم جریان قبح التکلیف من غیر بیان هنا نظرا إلی أن الشارع بین حکم الخمر مثلا فیجب حینئذ اجتناب کل ما یحتمل کونه خمرا من باب المقدمة العلمیة فالعقل لا یقبح العقاب خصوصا علی تقدیر مصادفة الحرام مدفوع بأن النهی عن الخمر یوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصیلا و المعلومة إجمالا بین محصورین و الأول لا یحتاج إلی مقدمة علمیة و الثانی یتوقف علی الاجتناب من أطراف الشبهة لا غیر.   
و أما ما احتمل کونه خمرا من دون علم إجمالی فلم یعلم من النهی تحریمه و لیس مقدمة للعلم باجتناب فرد محرم یحسن العقاب علیه فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمته و لا بتحریم خمر یتوقف العلم باجتنابه علی اجتنابه بین هذا الفرد المشتبه و بین الموضوع الکلی المشتبه حکمه کشرب التتن فی قبح العقاب علیه.   
و ما ذکر من التوهم جار فیه أیضا لأن العمومات الدالة علی حرمة الخبائث و الفواحش و ما نهیکم عنه فانتهوا تدل علی حرمة أمور واقعیة یحتمل کون شرب التتن منها.   
و منشأ التوهم المذکور ملاحظة تعلق الحکم بکلی مردد بین مقدار معلوم و بین أکثر منه فیتخیل أن التردید فی المکلف به فمع العلم بالتکلیف یجب الاحتیاط.   
و نظیر هذا التوهم قد وقع فی الشبهة الوجوبیة حیث تخیل بعض أن دوران ما فات من الصلاة بین الأقل و الأکثر موجب للاحتیاط من باب وجوب المقدمة العلمیة و قد عرفت و سیأتی اندفاعه.   
فإن قلت الضرر محتمل فی هذا الفرد المشتبه لاحتمال کونه محرما فیجب دفعه.   
قلت إن أرید بالضرر العقاب و ما یجری مجراه من الأمور الأخرویة فهو مأمون بحکم العقل بقبح العقاب من غیر بیان و إن أرید ما لا یدفع العقل ترتبه من غیر بیان کما فی المضار الدنیویة فوجوب دفعه عقلا لو سلم کما تقدم من الشیخ و جماعة لم یسلم وجوبه شرعا لأن الشارع صرح بحلیة ما لم یعلم حرمته فلا عقاب علیه کیف و قد یحکم الشرع بجواز ارتکاب الضرر القطعی الغیر المتعلق بأمر المعاد کما هو المفروض فی الضرر المحتمل فی المقام.   
فإن قیل نختار أولا احتمال الضرر المتعلق بأمور الآخرة و العقل لا یدفع ترتبه من دون بیان لاحتمال المصلحة فی عدم البیان و وکول الأمر إلی ما یقتضیه العقل کما صرح فی العدة فی جواب   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 370ما ذکره القائلون بأصالة الإباحة من أنه لو کان هناک فی الفعل مضرة آجلة لبینها.   
و ثانیا المضرة الدنیویة و تحریمه ثابت شرعا لقوله تعالی و لا تلقوا بأیدیکم إلی التهلکة کما استدل به الشیخ أیضا فی العدة علی دفع أصالة الإباحة و هذا الدلیل و مثله رافع للحلیة الثابتة بقولهم علیهم السلام (: کل شی‌ء لک حلال حتی تعرف أنه حرام).   
قلت لو سلمنا احتمال المصلحة فی عدم بیان الضرر الأخروی إلا أن (قولهم علیهم السلام:   
کل شی‌ء لک حلال) بیان لعدم الضرر الأخروی و أما الضرر الغیر الأخروی فوجوب دفع المشکوک منه ممنوع و آیة التهلکة مختصة بمظنة الهلاک و قد صرح الفقهاء فی باب المسافر بأن سلوک الطریق الذی یظن معه العطب معصیة دون مطلق ما یحتمل فیه ذلک و کذا فی باب التیمم و الإفطار لم یرخصوا إلا مع ظن الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشک.   
نعم ذکر قلیل من متأخری المتأخرین انسحاب حکم الإفطار و التیمم مع الشک أیضا لکن لا من جهة حرمة ارتکاب مشکوک الضرر بل لدعوی تعلق الحکم فی الأدلة بخوف الضرر الصادق مع الشک بل مع بعض أفراد الوهم أیضا.   
لکن الإنصاف إلزام العقل بدفع الضرر المشکوک فیه کالحکم بدفع الضرر المتیقن کما یعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السمیة إذا فرض تساوی الاحتمالین من جمیع الوجوه لکن حکم العقل بوجوب دفع الضرر المتیقن إنما هو بملاحظة نفس الضرر الدنیوی من حیث هو کما یحکم بوجوب دفع الضرر الأخروی کذلک إلا أنه قد یتحد مع الضرر الدنیوی عنوان یترتب علیه نفع أخروی فلا یستقل العقل بوجوب دفعه و لذا لا ینکر العقل أمر الشارع بتسلیم النفس للحدود و القصاص و تعریضها له فی الجهاد و الإکراه علی القتل أو علی الارتداد و حینئذ فالضرر الدنیوی المقطوع یجوز أن یبیحه الشارع لمصلحة فإباحته للضرر المشکوک لمصلحة الترخیص علی العباد أو لغیرها من المصالح أولی بالجواز:   
فإن قلت إذا فرضنا قیام أمارة غیر معتبرة علی الحرمة فیظن الضرر فیجب دفعه مع انعقاد الإجماع علی عدم الفرق بین الشک و الظن الغیر المعتبر.   
قلنا الظن بالحرمة لا یستلزم الظن بالضرر أما الأخروی فلأن المفروض عدم البیان فیقبح و أما الدنیوی فلأن الحرمة لا تلازم الضرر الدنیوی بل القطع بها أیضا لا یلازمه لاحتمال انحصار المفسدة فیما یتعلق بالأمور الأخرویة و لو فرض حصول الظن بالضرر الدنیوی فلا محیص عن التزام حرمته کسائر ما ظن فیه الضرر الدنیوی من الحرکات و   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 371

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول

الأول   
أن محل الکلام فی الشبهة الموضوعیة المحکومة بالإباحة ما إذا لم یکن هناک أصل موضوعی یقضی بالحرمة فمثل المرأة المرددة بین الزوجة و الأجنبیة خارج عن محل الکلام لأن أصالة عدم علاقة الزوجیة المقتضیة للحرمة بل استصحاب الحرمة حاکمة علی أصالة الإباحة و نحوها المال المردد بین مال نفسه و ملک الغیر مع سبق ملک الغیر له.   
و أما مع عدم سبق ملک أحد علیه فلا ینبغی الإشکال فی عدم ترتب أحکام ملکه علیه من جواز بیعه و نحوه مما یعتبر فیه تحقق المالیة.   
و أما إباحة التصرفات الغیر المترتبة فی الأدلة علی ماله و ملکه فیمکن القول به للأصل و یمکن عدمه لأن الحلیة فی الأملاک لا بد لها من سبب محلل بالاستقراء (و لقوله علیه السلام: لا یحل مال إلا من حیث أحله الله).   
و مبنی الوجهین أن إباحة التصرف هی المحتاجة إلی السبب فیحرم مع عدمه و لو بالأصل و أن حرمة التصرف محمولة فی الأدلة علی ملک الغیر فمع عدم تملک الغیر و لو بالأصل ینتفی الحرمة.   
و من قبیل ما لا یجری فیه أصالة الإباحة اللحم المردد بین المذکی و المیتة فإن أصالة عدم التذکیة المقتضیة للحرمة و النجاسة حاکمة علی أصالة الإباحة و الطهارة.   
و ربما یتخیل خلاف ذلک تارة لعدم حجیة استصحاب عدم التذکیة و أخری لمعارضة أصالة عدم التذکیة بأصالة عدم الموت و الحرمة و النجاسة من أحکام المیتة.   
و الأول مبنی علی عدم حجیة الاستصحاب و لو فی الأمور العدمیة.   
و الثانی مدفوع أولا بأنه یکفی فی الحکم بالحرمة عدم التذکیة و لو بالأصل و لا یتوقف علی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 372ثبوت الموت حتی ینتفی بانتفائه و لو بحکم الأصل و الدلیل علیه استثناء ما ذکیتم من قوله و ما أکل السبع فلم یبح الشارع إلا ما ذکی و إناطة إباحة الأکل بما ذکر اسم الله علیه و غیره من الأمور الوجودیة المعتبرة فی التذکیة فإذا انتفی بعضها و لو بحکم الأصل انتفت الإباحة.   
و ثانیا أن المیتة عبارة عن غیر المذکی إذ لیست المیتة خصوص ما مات حتف أنفه بل کل زهاق روح انتفی فیه شرط من شروط التذکیة فهی میتة شرعا و تمام الکلام فی الفقه.

الثانی

الثانی   
أن الشیخ الحر قدس سره أورد فی بعض کلماته اعتراضا علی معاشر الأخباریین و حاصله أنه ما الفرق بین الشبهة فی نفس الحکم و بین الشبهة فی طریقه حیث أوجبتم الاحتیاط فی الأول دون الثانی و أجاب بما لفظه:   
أن حد الشبهة فی الحکم ما اشتبه حکمه الشرعی أعنی الإباحة و التحریم و حد الشبهة فی طریق الحکم الشرعی ما اشتبه فیه موضوع الحکم کاللحم المشتری من السوق لا یعلم أنه مذکی أو میتة مع العلم بحکم المذکی و المیتة و یستفاد هذا التقسیم من أحادیث و من وجوه عقلیة مؤیدة لتلک الأحادیث و یأتی بعضها و قسم متردد بین القسمین و هی الأفراد التی لیست بظاهرة الفردیة لبعض الأنواع و لیس اشتباهها بسبب شی‌ء من الأمور الدنیویة کاختلاط الحلال بالحرام بل اشتباهها لأمر ذاتی أعنی اشتباه صنفها فی نفسها کبعض أفراد الغناء الذی قد ثبت تحریم نوعه و اشتبه أنواعه فی أفراد یسیرة و بعض أفراد الخبائث الذی قد ثبت تحریم نوعه و اشتبه بعض أفراده حتی اختلف العقلاء فیها و منها شرب التتن و هذا النوع یظهر من الأخبار دخوله فی الشبهات التی ورد الأمر باجتنابها.   
و هذه التفاصیل یستفاد من مجموع الأحادیث و نذکر مما یدل علی ذلک وجوها (منها قوله علیه السلام: کل شی‌ء فیه حلال و حرام فهو لک حلال) فهذا و أشباهه صادق علی الشبهة فی طریق الحکم (إلی أن قال: و إذا حصل الشک فی تحریم المیتة لم یصدق علیها أن فیها حلالا و لا حراما) أقول کان مطلبه أن هذه الروایة و أمثالها مخصصة لعموم ما دل علی وجوب التوقف و الاحتیاط   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 373فی مطلق الشبهة و إلا فجریان أصالة الإباحة فی الشبهة الموضوعیة لا ینفی جریانها فی الشبهة الحکمیة مع أن سیاق أخبار التوقف و الاحتیاط یأبی عن التخصیص من حیث اشتمالها علی العلة العقلیة لحسن التوقف و الاحتیاط أعنی الحذر من الوقوع فی الحرام و الهلکة فحملها علی الاستحباب أولی.   
(ثم قال (و منها قوله صلی اللَّه علیه و آله: حلال بین و حرام بین و شبهات) و هذا إنما ینطبق علی الشبهة فی نفس الحکم و إلا لم یکن الحلال البین و لا الحرام البین و لا یعلم أحدهما من الآخر إلا علام الغیوب و هذا ظاهر واضح) أقول فیه مضافا إلی ما ذکرنا من إباء سیاق الخبر عن التخصیص أن روایة التثلیث التی هی العمدة من أدلتهم ظاهرة فی حصر ما یبتلی به المکلف من الأفعال فی ثلاثة فإن کانت عامة للشبهة الموضوعیة أیضا صح الحصر و إن اختصت بالشبهة الحکمیة کان الفرد الخارجی المردد بین الحلال و الحرام قسما رابعا لأنه لیس حلالا بینا و لا حراما بینا و لا مشتبه الحکم و لو استشهد بما قبل النبوی من قول الصادق علیه السلام إنما الأمور ثلاثة کان ذلک أظهر فی الاختصاص بالشبهة الحکمیة إذ المحصور فی هذه الفقرة الأمور التی یرجع فیها إلی بیان الشارع فلا یرد إخلاله بکون الفرد الخارجی المشتبه أمرا رابعا للثلاثة.   
و أما ما ذکره من المانع لشمول النبوی للشبهة الموضوعیة من أنه لا یعلم الحلال من الحرام إلا علام الغیوب ففیه أنه إن أرید عدم وجودهما ففیه ما لا یخفی و إن أرید ندرتهما ففیه أن الندرة تمنع من اختصاص النبوی بالنادر لا من شمولها له مع أن دعوی کون الحلال البین من حیث الحکم أکثر من الحلال البین من حیث الموضوع قابلة للمنع بل المحرمات الخارجیة المعلومة أکثر بمراتب من المحرمات الکلیة المعلوم تحریمها.   
(ثم قال و منها ما ورد من الأمر البلیغ باجتناب ما یحتمل الحرمة و الإباحة بسبب تعارض الأدلة و عدم النص و ذلک واضح الدلالة علی اشتباه نفس الحکم الشرعی).   
أقول ما دل علی التخییر و التوسعة مع التعارض و علی الإباحة مع عدم ورود النهی و إن لم یکن فی الکثرة بمقدار أدلة التوقف و الاحتیاط إلا أن الإنصاف أن دلالتها علی الإباحة و الرخصة أظهر من دلالة تلک الأخبار علی وجوب الاجتناب.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 374(قال و منها أن ذلک وجه للجمع بین الأخبار لا یکاد یوجد وجه أقرب منه).   
أقول مقتضی الإنصاف أن حمل أدلة الاحتیاط علی الرجحان المطلق أقرب مما ذکره.   
(ثم قال ما حاصله و منها أن الشبهة فی نفس الحکم یسأل عنها الإمام علیه السلام بخلاف الشبهة فی طریق الحکم لعدم وجوب السؤال عنه بل علمهم بجمیع أفراده غیر معلوم أو معلوم العدم لأنه من علم الغیب فلا یعلمه إلا الله و إن کانوا یعلمون منه ما یحتاجون إلیه و إذا شاءوا أن یعلموا شیئا علموه انتهی).   
أقول ما ذکره من الفرق لا مدخل له فإن طریق الحکم لا یجب الفحص عنه و إزالة الشبهة فیه لا من الإمام علیه السلام و لا من غیره من الطریق المتمکن منها و الرجوع إلی الإمام علیه السلام إنما یجب فیما تعلق التکلیف فیه بالواقع علی وجه لا یعذر الجاهل المتمکن من العلم و أما مسألة مقدار معلومات الإمام علیه السلام من حیث العموم و الخصوص و کیفیة علمه بها من حیث توقفه علی مشیتهم أو علی التفاتهم إلی نفس الشی‌ء أو عدم توقف علی ذلک فلا یکاد یظهر من الأخبار المختلفة فی ذلک ما یطمئن به النفس فالأولی وکول علم ذلک إلیهم صلوات الله علیهم أجمعین.   
(ثم قال و منها أن اجتناب الشبهة فی نفس الحکم أمر ممکن مقدور لأن أنواعه محصورة بخلاف الشبهة فی طریق الحکم فاجتنابها غیر ممکن لما أشرنا إلیه من عدم وجود الحلال البین و لزوم تکلیف ما لا یطاق و الاجتناب عما یزید علی قدر الضرورة حرج عظیم و عسر شدید لاستلزامه الاقتصار فی الیوم و اللیلة علی لقمة واحدة و ترک جمیع الانتفاعات انتهی).   
أقول لا ریب أن أکثر الشبهات الموضوعیة لا یخلو عن أمارات الحل و الحرمة کید المسلم و السوق و أصالة الطهارة و قول المدعی بلا معارض و الأصول العدمیة المجمع علیها عند المجتهدین و الأخباریین علی ما صرح به المحدث الأسترآبادی کما سیجی‌ء نقل کلامه فی الاستصحاب و بالجملة فلا یلزم حرج من الاجتناب فی الموارد الخالیة عن هذه الأمارات لقلتها.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 375(قال و منها أن اجتناب الحرام واجب عقلا و نقلا و لا یتم إلا باجتناب ما یحتمل التحریم مما اشتبه حکمه الشرعی و من الأفراد الغیر الظاهرة بالفردیة و ما لا یتم الواجب إلا به و کان مقدورا فهو واجب إلی غیر ذلک من الوجوه و إن أمکن المناقشة فی بعضها فمجموعها دلیل کاف شاف فی هذا المقام و الله أعلم بحقائق الأمور و الأحکام انتهی).   
أقول الدلیل المذکور أولی بالدلالة علی وجوب الاجتناب من الشبهة فی طریق الحکم بل لو تم لم یتم إلا فیه لأن وجوب الاجتناب عن الحرام لم یثبت إلا بدلیل حرمة ذلک الشی‌ء أو أمر وجوب إطاعة الأوامر و النواهی مما ورد فی الشرع و حکم به العقل فهی کلها تابعة لتحقق الموضوع أعنی الأمر و النهی و المفروض الشک فی تحقق النهی و حینئذ فإذا فرض عدم الدلیل علی الحرمة فأین وجوب ذی المقدمة حتی یثبت وجوبها.   
نعم یمکن أن یقال فی الشبهة فی طریق الحکم بعد ما قام الدلیل علی حرمة الخمر یثبت وجوب الاجتناب عن جمیع أفرادها الواقعیة و لا یحصل العلم بموافقة هذا الأمر العام إلا بالاجتناب عن کل ما احتمل حرمته.   
لکنک عرفت الجواب عنه سابقا و أن التکلیف بذی المقدمة غیر محرز إلا بالعلم التفصیلی أو الإجمالی فالاجتناب عما یحتمل الحرمة احتمالا مجردا عن العلم الإجمالی لا یجب لا نفسا و لا مقدمة و الله العالم.

الثالث

الثالث   
أنه لا شک فی حکم العقل و النقل برجحان الاحتیاط مطلقا حتی فیما کان هناک أمارة علی الحل مغنیة عن أصالة الإباحة إلا أنه لا ریب فی أن الاحتیاط فی الجمیع موجب لاختلال النظام کما ذکره المحدث المتقدم بل یلزم أزید مما ذکره فلا یجوز الأمر به من الحکیم لمنافاته للغرض و التبعیض بحسب الموارد و استحباب الاحتیاط حتی یلزم الاختلال أیضا مشکل لأن تحدیده فی غایة التعسر فیحتمل التبعیض بحسب الاحتمالات فیحتاط فی المظنونات.   
و أما المشکوکات فضلا عن انضمام الموهومات إلیها فالاحتیاط فیها حرج مخل بالنظام و یدل علی هذا العقل بعد ملاحظة حسن الاحتیاط مطلقا و استلزام کلیته الاختلال و یحتمل   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 376التبعیض بحسب المحتملات فالحرام المحتمل إذا کان من الأمور المهمة فی نظر الشارع کالدماء و الفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلی حقوق الله تعالی یحتاط فیه و إلا فلا.   
و یدل علی هذا جمیع ما ورد من التأکید فی أمر النکاح و أنه شدید و أنه یکون منه الولد.   
منها ما تقدم من (قوله علیه السلام: لا تجامعوا علی النکاح بالشبهة) (قال علیه السلام: فإذا بلغک امرأة أرضعتک إلی أن قال إن الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة).   
و قد تعارض هذه بما دل علی وجوب السؤال و التوبیخ علیه و عدم قبول قول من یدعی حرمة المعقودة مطلقا أو بشرط عدم کونه ثقة و غیر ذلک.   
و فیه أن مساقها التسهیل و عدم وجوب الاحتیاط فلا ینافی الاستحباب و یحتمل التبعیض بین مورد الأمارة علی الإباحة و مورد لا یوجد إلا أصالة الإباحة فیحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات و الوقوف عند الشبهات علی الثانی دون الأول لعدم صدق الشبهة بعد الأمارة الشرعیة علی الإباحة فإن الأمارات فی الموضوعات بمنزلة الأدلة فی الأحکام مزیلة للشبهة خصوصا إذا کان المراد من الشبهة ما یتحیر فی حکمه و لا بیان من الشارع لا عموما و لا خصوصا بالنسبة إلیه دون مطلق ما فیه الاحتمال و هذا بخلاف أصالة الإباحة فإنها حکم فی مورد الشبهة لا مزیلة لها هذا و لکن أدلة الاحتیاط لا تنحصر فی ما ذکر فیه لفظ الشبهة بل العقل مستقل بحسن الاحتیاط مطلقا فالأولی الحکم برجحان الاحتیاط فی کل موضع لا یلزم منه الحرام و ما ذکر من أن تحدید الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر فهو إنما یقدح فی وجوب الاحتیاط لا فی حسنه.

الرابع

الرابع   
إباحة ما یحتمل الحرمة غیر مختصة بالعاجز عن الاستعلام بل تشمل القادر علی تحصیل العلم بالواقع لعموم أدلته من العقل و النقل (و قوله علیه السلام فی ذیل روایة مسعدة بن صدقة:   
و الأشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیره أو تقوم به البینة) فإن ظاهره حصول الاستبانة و قیام البینة لا بالتحصیل (و قوله: هو لک حلال حتی یجیئک شاهدان) لکن هذا و أشباهه مثل قوله علیه السلام فی اللحم المشتری من السوق کل و لا تسأل و (قوله علیه السلام: لیس علیکم المسألة إن الخوارج ضیقوا علی أنفسهم) و قوله علیه السلام فی حکایة المنقطعة التی تبین لها زوج لم سألت واردة فی موارد وجود الأمارة الشرعیة علی الحلیة فلا یشمل ما نحن فیه إلا أن المسألة غیر خلافیة مع کفایة الإطلاقات   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 377

المطلب الثانی فی دوران حکم الفعل بین الوجوب و غیر الحرمة من الأحکام

اشاره

المطلب الثانی فی دوران حکم الفعل بین الوجوب و غیر الحرمة من الأحکام   
و فیه أیضا مسائل

المسألة الأولی فیما اشتبه حکمه الشرعی الکلی من جهة عدم النص المعتبر

اشاره

المسألة الأولی فیما اشتبه حکمه الشرعی الکلی من جهة عدم النص المعتبر   
کما إذا ورد خبر ضعیف أو فتوی جماعة بوجوب فعل کالدعاء عند رؤیة الهلال و کالاستهلال فی رمضان و غیر ذلک و المعروف من الأخباریین هنا موافقة المجتهدین فی العمل بأصالة البراءة و عدم وجوب الاحتیاط.   
(قال المحدث الحر العاملی فی باب القضاء من الوسائل إنه لا خلاف فی نفی الوجوب عند الشک فی الوجوب إلا إذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة معینة و حصل الشک بین الفردین کالقصر و الإتمام و الظهر و الجمعة و جزاء واحد للصید أو اثنین و نحو ذلک فإنه یجب الجمع بین العبادتین لتحریم ترکهما معا للنص و تحریم الجزم بوجوب أحدهما بعینه عملا بأحادیث الاحتیاط انتهی موضع الحاجة) (و قال المحدث البحرانی فی مقدمات کتابه بعد تقسیم أصل البراءة إلی قسمین أحدهما أنها عبارة عن نفی وجوب فعل وجودی بمعنی أن الأصل عدم الوجوب حتی یقوم دلیل علی الوجوب و هذا القسم لا خلاف فی صحة الاستدلال به إذ لم یقل أحد إن الأصل الوجوب) (و قال فی محکی کتابه المسمی بالدرر النجفیة إن کان الحکم المشکوک دلیله هو الوجوب فلا خلاف و لا إشکال فی انتفائه حتی یظهر دلیله لاستلزام التکلیف بدون دلیل الحرج و التکلیف بما لا یطاق انتهی).   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 378لکنه رحمه الله فی مسألة وجوب الاحتیاط قال بعد القطع برجحان الاحتیاط:   
(إن منه ما یکون واجبا و منه ما یکون مستحبا فالأول کما إذا تردد المکلف فی الحکم إما لتعارض الأدلة أو لتشابهها و عدم وضوح دلالتها أو لعدم الدلیل بالکلیة بناء علی نفی البراءة الأصلیة أو لکون ذلک الفرد مشکوکا فی اندراجه تحت بعض الکلیات المعلومة الحکم أو نحو ذلک و الثانی کما إذا حصل الشک باحتمال وجود النقیض لما قام علیه الدلیل الشرعی احتمالا مستندا إلی بعض الأسباب المجوزة کما إذا کان مقتضی الدلیل الشرعی إباحة شی‌ء و حلیته لکن یحتمل قریبا بسبب بعض تلک الأسباب أنه مما حرمه الشارع و منه جوائز الجائر و نکاح امرأة بلغک أنها ارتضعت معک الرضاع المحرم و لم یثبت شرعا و منه أیضا الدلیل المرجوح فی نظر الفقیه أما إذا لم یحصل ما یوجب الشک و الریبة فإنه یعمل علی ما ظهر له من الأدلة و إن احتمل النقیض فی الواقع و لا یستحب له الاحتیاط بل ربما کان مرجوحا لاستفاضة الأخبار بالنهی عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمین).   
ثم ذکر الأمثلة للأقسام الثلاثة لوجوب الاحتیاط أعنی اشتباه الدلیل و تردده بین الوجوب و الاستحباب و تعارض الدلیلین و عدم النص قال (و من هذا القسم ما لم یرد فیه نص من الأحکام التی لا یعم به البلوی عند من لم یعتمد علی البراءة الأصلیة فإن الحکم فیه ما ذکرنا کما سلف انتهی).   
و ممن یظهر منه وجوب الاحتیاط هنا (المحدث الأسترآبادی حیث حکی عنه فی الفوائد المدنیة أنه قال إن التمسک بالبراءة الأصلیة إنما یجوز قبل إکمال الدین و أما بعد تواتر الأخبار بأن کل واقعة محتاج إلیها فیها خطاب قطعی من قبل الله تعالی فلا یجوز قطعا و کیف یجوز و قد تواتر عنهم علیهم السلام وجوب التوقف فی ما لم یعلم حکمها معللین بأنه بعد أن کملت الشریعة لا تخلو واقعة عن حکم قطعی وارد من   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 379الله تعالی و من حکم بغیر ما أنزل الله تعالی فأولئک هم الکافرون).   
ثم أقول هذا المقام مما زلت فیه أقدام أقوام من فحول العلماء فحری بنا أن نحقق المقام و نوضحه بتوفیق الملک العلام و دلالة أهل الذکر علیه السلام.   
فنقول التمسک بالبراءة الأصلیة إنما یتم عند الأشاعرة المنکرین للحسن و القبح الذاتیین و کذلک عند من یقول بهما و لا یقول بالحرمة و الوجوب الذاتیین کما هو المستفاد من کلامهم علیهم السلام و هو الحق عندی.   
ثم علی هذین المذهبین إنما یتم قبل إکمال الدین لا بعده إلا علی مذهب من جوز من العامة خلو الواقعة عن حکم.   
لا یقال بقی هنا أصل آخر و هو أن یکون الخطاب الوارد فی الواقعة موافقا للبراءة الأصلیة.   
لأنا نقول هذا الکلام مما لا یرضی به لبیب لأن خطابه تعالی تابع للمصالح و الحکم و مقتضیات الحکم و المصالح مختلفة إلی أن قال (هذا الکلام مما لا یرتاب فی قبحه نظیر أن یقال الأصل فی الأجسام تساوی نسبة طبائعها إلی جهة السفل و العلو و من المعلوم بطلان هذا المقال).   
ثم أقول هذا الحدیث المتواتر بین الفریقین المشتمل علی حصر الأمور فی الثلاثة و حدیث دع ما یریبک إلی ما لا یریبک و نظائرهما أخرج کل واقعة لم یکن حکمها مبینا من البراءة الأصلیة و أوجب التوقف فیها.   
(ثم قال بعد أن الاحتیاط قد یکون فی محتمل الوجوب و قد یکون فی محتمل الحرمة إن عادة العامة و المتأخرین من الخاصة جرت بالتمسک بالبراءة الأصلیة و لما أبطلنا جواز التمسک بها فی المقامین لعلمنا بأن الله تعالی أکمل لنا دیننا و علمنا بأن کل واقعة یحتاج إلیها ورد فیها خطاب قطعی من الله تعالی خال عن المعارض و بأن کل ما جاء به نبینا صلی اللَّه علیه و آله مخزون عند العترة الطاهرة و لم یرخصوا لنا فی التمسک بالبراءة الأصلیة بل أوجبوا التوقف فی کل ما لم یعلم حکمه و أوجبوا الاحتیاط فی بعض صوره فعلینا أن نبین ما یجب أن یفعل فی   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 380المقامین و سنحققه فیما یأتی إن شاء الله تعالی.   
و ذکر هناک ما حاصله وجوب الاحتیاط عند تساوی احتمال الأمر الوارد بین الوجوب و الاستحباب و لو کان ظاهرا فی الندب بنی علی جواز الترک و کذا لو وردت روایة ضعیفة بوجوب شی‌ء و تمسک فی ذلک بحدیث ما حجب الله علمه و حدیث رفع التسعة قال و خرج عن تحتهما کل فعل وجودی لم یقطع بجوازه لحدیث التثلیث).   
أقول قد عرفت فیما تقدم فی نقل کلام (المحقق رحمه الله أن التمسک بأصل البراءة منوط بدلیل عقلی هو قبح التکلیف بما لا طریق إلی العلم به) و هذا لا دخل فیه لإکمال الدین و عدمه لکون الحسن و القبح أو الوجوب و التحریم عقلیین أو شرعیین فی ذلک.   
و العمدة فیما ذکره هذا المحدث من أوله إلی آخره تخیله أن مذهب المجتهدین التمسک بالبراءة الأصلیة لنفی الحکم الواقعی و لم أجد أحدا یستدل بها علی ذلک نعم قد عرفت سابقا أن ظاهر جماعة من الإمامیة جعل أصل البراءة من الأدلة الظنیة کما تقدم فی المطلب الأول استظهار ذلک من صاحبی المعالم و الزبدة.   
لکن ما ذکره من إکمال الدین لا ینفی حصول الظن بجواز دعوی أن المظنون بالاستصحاب أو غیره موافقة ما جاء به النبی صلی اللَّه علیه و آله للبراءة و ما ذکره من تبعیة خطاب الله تعالی للحکم و المصالح لا ینافی ذلک.   
لکن الإنصاف أن الاستصحاب لا یفید الظن خصوصا فی المقام کما سیجی‌ء إن شاء الله تعالی فی محله و لا أمارة غیره یفید الظن فالاعتراض علی مثل هؤلاء إنما هو منع حصول الظن و منع اعتباره علی تقدیر الحصول و لا دخل لإکمال الدین و عدمه و لا للحسن و القبح العقلیین فی هذا المنع.   
و کیف کان (فیظهر من المعارج القول بالاحتیاط فی المقام عن جماعة حیث قال الاحتیاط غیر لازم و صار آخرون إلی لزومه و فصل آخرون انتهی) و حکی عن المعالم نسبته إلی جماعة.   
فالظاهر أن المسألة خلافیة لکن لم یعرف القائل به بعینه و إن کان یظهر من الشیخ و السیدین رحمهم الله التمسک به أحیانا لکن یعلم مذهبهم من أکثر المسائل و الأقوی فیه جریان أصالة البراءة للأدلة الأربعة المتقدمة مضافا إلی الإجماع المرکب   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 381

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول

الأول   
أن محل الکلام فی هذه المسألة هو احتمال الوجوب النفسی المستقل و أما إذا احتمل کون شی‌ء واجبا لکونه جزءا أو شرطا لواجب آخر فهو داخل فی الشک فی المکلف به و إن کان المختار جریان أصل البراءة فیه أیضا کما سیجی‌ء إن شاء الله تعالی لکنه خارج عن هذه المسألة الاتفاقیة.

الثانی

الثانی   
أنه لا إشکال فی رجحان الاحتیاط بالفعل حتی فیما احتمل کراهته و الظاهر ترتب الثواب علیه إذا أتی به لداعی احتمال المحبوبیة لأنه انقیاد و إطاعة حکمیة و الحکم بالثواب هنا أولی من الحکم بالعقاب علی تارک الاحتیاط اللازم بناء علی أنها فی حکم المعصیة و إن لم یفعل محرما واقعیا.   
و فی جریان ذلک فی العبادات عند دوران الأمر بین الوجوب و غیر الاستحباب وجهان أقواهما العدم لأن العبادة لا بد فیها من نیة التقرب المتوقفة علی العلم بأمر الشارع تفصیلا أو إجمالا کما فی کل من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة و ما ذکرنا من ترتب الثواب علی هذا الفعل لا یوجب تعلق الأمر به بل هو لأجل کونه انقیادا للشارع و العبد معه فی حکم المطیع بل لا یسمی ذلک ثوابا.   
و دعوی أن العقل إذا استقل بحسن هذا الإتیان ثبت بحکم الملازمة الأمر به شرعا مدفوعة بما تقدم فی المطلب الأول من أن الأمر الشرعی بهذا النحو من الانقیاد کأمره بالانقیاد الحقیقی و الإطاعة الواقعیة فی معلوم التکلیف إرشادی محض لا یترتب علی موافقته و مخالفته أزید   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 382مما یترتب علی نفس وجود المأمور به أو عدمه کما هو شأن الأوامر الإرشادیة فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادی و لا ینفع فی جعل الشی‌ء عبادة کما أن إطاعة الأوامر المتحققة لم تصر عبادة بسبب الأمر الوارد بها فی قوله تعالی أطیعوا الله و رسوله.   
و یحتمل الجریان بناء علی أن هذا المقدار من الحسن العقلی یکفی فی العبادة و منع توقفها علی ورود أمر بها بل یکفی الإتیان به لاحتمال کونه مطلوبا أو کون ترکه مبغوضا و لذا استقرت سیرة العلماء و الصلحاء فتوی و عملا علی إعادة العبادات لمجرد الخروج عن مخالفة النصوص الغیر المعتبرة و الفتاوی النادرة.   
(و استدل فی الذکری فی خاتمة قضاء الفوائت علی شرعیة قضاء الصلاة لمجرد احتمال خلل فیها موهوم بقوله تعالی فاتقوا الله ما استطعتم و اتقوا الله حق تقاته و قوله و الذین یؤتون ما ءاتوا و قلوبهم وجلة إنهم إلی ربهم راجعون).   
و التحقیق أنه إن قلنا بکفایة احتمال المطلوبیة فی صحة العبادة فیما لا یعلم المطلوبیة و لو إجمالا فهو و إلا فما أورده رحمه الله فی الذکری کأوامر الاحتیاط لا یجدی فی صحتها لأن موضوع التقوی و الاحتیاط الذی یتوقف علیه هذه الأوامر لا یتحقق إلا بعد إتیان محتمل العبادة علی وجه یجتمع فیه جمیع ما یعتبر فی العبادة حتی نیة التقرب و إلا لم یکن احتیاطا فلا یجوز أن یکون تلک الأوامر منشأ للقربة المنویة فیها.   
اللهم إلا أن یقال بعد النقض بورود هذا الإیراد فی الأوامر الواقعیة بالعبادات مثل قوله أقیموا الصلاة و ءاتوا الزکاة حیث إن قصد القربة مما یعتبر فی موضوع العبادة شطرا أو شرطا و المفروض ثبوت مشروعیتها بهذا الأمر الوارد فیها أن المراد من الاحتیاط و الاتقاء فی هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جمیع الجهات عدا نیة القربة فمعنی الاحتیاط بالصلاة الإتیان بجمیع ما یعتبر فیها عدا قصد القربة فأوامر الاحتیاط تتعلق بهذا الفعل و حینئذ فیقصد المکلف فیه التقرب بإطاعة هذا الأمر و من هنا یتجه الفتوی باستحباب هذا الفعل و إن لم یعلم المقلد کون هذا الفعل مما شک فی کونها عبادة و لم یأت به بداعی احتمال المطلوبیة.   
و لو أرید بالاحتیاط فی هذه الأوامر معناه الحقیقی و هو إتیان الفعل لداعی احتمال المطلوبیة لم یجز للمجتهد أن یفتی باستحبابه إلا مع التقیید بإتیانه بداعی الاحتمال حتی یصدق علیه عنوان   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 383الاحتیاط مع استقرار سیرة أهل الفتوی علی خلافه فیعلم أن المقصود إتیان الفعل بجمیع ما یعتبر فیه عدا نیة الداعی.   
ثم إن منشأ احتمال الوجوب إذا کان خبرا ضعیفا فلا حاجة إلی أخبار الاحتیاط و کلفة إثبات أن الأمر فیها للاستحباب الشرعی دون الإرشاد العقلی لورود بعض الأخبار باستحباب فعل کل ما یحتمل فیه الثواب.   
(کصحیحة هشام بن سالم المحکیة عن المحاسن عن أبی عبد الله علیه السلام قال: من بلغه عن النبی صلی اللَّه علیه و آله شی‌ء من الثواب فعمله کان أجر ذلک له و إن کان رسول الله صلی اللَّه علیه و آله لم یقله) (و عن البحار بعد ذکرها أن هذا الخبر من المشهورات رواه العامة و الخاصة بأسانید).   
و الظاهر أن المراد من شی‌ء من الثواب بقرینة ضمیر فعمله و إضافة الأجر إلیه هو الفعل المشتمل علی الثواب.   
(و فی عدة الداعی عن الکلینی رحمه الله أنه روی بطرقه عن الأئمة علیهم السلام: أنه من بلغه شی‌ء من الخیر فعمل به کان له من الثواب ما بلغه و إن لم یکن الأمر کما بلغه) (و أرسل نحوه السید رحمه الله فی الإقبال عن الصادق علیه السلام إلا أن فیه: کان له ذلک) و الأخبار الواردة فی هذا الباب کثیرة إلا أن ما ذکرناه أوضح دلالة علی ما نحن فیه.   
و إن کان یورد علیه أیضا تارة بأن ثبوت الأجر لا یدل علی الاستحباب الشرعی و أخری بما تقدم فی أوامر الاحتیاط من أن قصد القربة مأخوذ فی الفعل المأمور به بهذه الأخبار فلا یجوز أن تکون هی المصححة لفعله فیختص موردها بصورة تحقق الاستحباب و کون البالغ هو الثواب الخاص فهو المتسامح فیه دون أصل شرعیة الفعل و ثالثة بظهورها فیما بلغ فیه الثواب المحض لا العقاب محضا أو مع الثواب.   
لکن یرد هذا منع الظهور مع إطلاق الخبر و یرد ما قبله ما تقدم فی أوامر الاحتیاط.   
و أما الإیراد الأول فالإنصاف أنه لا یخلو عن وجه لأن الظاهر من هذه الأخبار کون العمل   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 384متفرعا علی البلوغ و کونه الداعی علی العمل.   
و یؤیده تقیید العمل فی غیر واحد من تلک الأخبار بطلب قول النبی صلی اللَّه علیه و آله و التماس الثواب الموعود و من المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح و الثواب و حینئذ فإن کان الثابت بهذه الأخبار أصل الثواب کانت مؤکدة لحکم العقل بالاستحقاق.   
و أما طلب الشارع لهذا الفعل فإن کان علی وجه الإرشاد لأجل تحصیل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذکور و هو عین الأمر بالاحتیاط و إن کان علی وجه الطلب الشرعی المعبر عنه بالاستحباب فهو غیر لازم للحکم بتنجز الثواب لأن هذا الحکم تصدیق لحکم العقل بتنجزه فیشبه قوله تعالی و من یطع الله و رسوله یدخله جنات تجری إلا أن هذا وعد علی الإطاعة الحقیقیة و ما نحن فیه وعد علی الإطاعة الحکمیة و هو الفعل الذی یعد معه العبد فی حکم المطیع فهو من باب وعد الثواب علی نیة الخیر التی یعد معها العبد فی حکم المطیع من حیث الانقیاد.   
و أما ما یتوهم من أن استفادة الاستحباب الشرعی فیما نحن فیه نظیر استفادة الاستحباب الشرعی من الأخبار الواردة فی الموارد الکثیرة المقتصر فیها علی ذکر الثواب للعمل مثل (قوله علیه السلام: من سرح لحیته فله کذا) مدفوع بأن الاستفادة هناک باعتبار أن ترتب الثواب لا یکون إلا مع الإطاعة حقیقة أو حکما.   
فمرجع تلک الأخبار إلی بیان الثواب علی إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل فهی تکشف عن تعلق الأمر بها من الشارع فالثواب هناک لازم للأمر یستدل به علیه استدلالا إنیا و مثل ذلک استفادة الوجوب و التحریم مما اقتصر فیه علی ذکر العقاب علی الترک أو الفعل و أما الثواب الموعود فی هذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعة الحکمیة فهو لازم لنفس عمله المتفرع علی السماع و احتمال الصدق و لو لم یرد به أمر آخر أصلا فلا یدل علی طلب شرعی آخر له نعم یلزم من الوعد علی الثواب طلب إرشادی لتحصیل ذلک الموعود.   
فالغرض من هذه الأوامر کأوامر الاحتیاط تأیید حکم العقل و الترغیب فی تحصیل ما وعد الله عباده المنقادین المعدودین بمنزلة المطیعین.   
و إن کان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ کما هو ظاهر بعضها فهو و إن کان مغایرا لحکم العقل باستحقاق أصل الثواب علی هذا العمل بناء علی أن العقل لا یحکم باستحقاق ذلک الثواب المسموع الداعی إلی الفعل بل قد یناقش فی تسمیة ما یستحقه هذا العامل لمجرد احتمال الأمر ثوابا و إن کان نوعا من الجزاء و العوض إلا أن مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضل   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 385الله سبحانه علی العامل بالثواب المسموع و هو أیضا لیس لازما لأمر شرعی هو الموجب لهذا الثواب بل هو نظیر قوله تعالی من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ملزوم لأمر إرشادی یستقل به العقل بتحصیل ذلک الثواب المضاعف.   
و الحاصل أنه کان ینبغی للمتوهم أن یقیس ما نحن فیه بما ورد من الثواب علی نیة الخیر لا علی ما ورد من الثواب فی بیان المستحبات.   
ثم إن الثمرة بین ما ذکرنا و بین الاستحباب الشرعی تظهر فی ترتب الآثار الشرعیة المترتبة علی المستحبات الشرعیة مثل ارتفاع الحدث المترتب علی الوضوء المأمور به شرعا فإن مجرد ورود خبر غیر معتبر بالأمر به لا یوجب إلا استحقاق الثواب علیه و لا یترتب علیه رفع الحدث فتأمل و کذا الحکم باستحباب غسل المسترسل من اللحیة فی الوضوء من باب مجرد الاحتیاط لا یسوغ جواز المسح ببلله بل یحتمل قویا أن یمنع من المسح من بلله و إن قلنا بصیرورته مستحبا شرعیا فافهم

الثالث‌

الثالث   
أن الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصورة الشک فی الوجوب التعیینی سواء کان أصلیا أو عرضیا کالواجب المخیر المتعین لأجل الانحصار أما لو شک فی الوجوب التخییری و الإباحة فلا تجری فیه أدلة البراءة لظهورها فی عدم تعیین المجهول علی المکلف بحیث یلزم به و یعاقب علیه.   
و فی جریان أصالة عدم الوجوب تفصیل لأنه إن کان الشک فی وجوبه فی ضمن کلی مشترک بینه و بین غیره أو وجوب ذلک الغیر بالخصوص فیشکل جریان أصالة عدم الوجوب إذ لیس هنا إلا وجوب واحد متردد بین الکلی و الفرد فتعین هنا أصالة إجراء عدم سقوط ذلک الفرد المتیقن الوجوب بفعل هذا المشکوک و أما إذا کان الشک فی إیجابه بالخصوص جری أصالة عدم الوجوب و أصالة عدم لازمه الوضعی و هو سقوط الواجب المعلوم إذا شک فی إسقاطه له أما إذا قطع بکونه مسقطا للوجوب المعلوم و شک فی کونه واجبا مسقطا للواجب الآخر أو مباحا مسقطا لوجوبه نظیر السفر المباح المسقط لوجوب الصوم فلا مجری للأصل إلا بالنسبة إلی طلبه و تجری أصالة البراءة عن وجوبه التعیینی بالعرض إذ فرض تعذر بتعذر ذلک الواجب الآخر.   
و ربما یتخیل من هذا القبیل ما لو شک فی وجوب الائتمام علی من عجز عن القراءة و تعلمها بناء علی رجوع المسألة إلی الشک فی کون الائتمام مستحبا مسقطا أو واجبا مخیرا بینه و بین الصلاة مع القراءة.   
فیدفع وجوبه التخییری بالأصل.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 386لکن الظاهر أن المسألة لیست من هذا القبیل لأن صلاة الجماعة فرد من الصلاة الواجبة فتتصف بالوجوب لا محالة و اتصافها بالاستحباب من باب أفضل فردی الواجب فیختص بما إذا تمکن المکلف من غیره فإذا عجز تعین و خرج عن الاستحباب کما إذا منعه مانع آخر عن الصلاة منفردا لکن یمکن منع تحقق العجز فیما نحن فیه فإنه یتمکن من الصلاة منفردا بلا قراءة لسقوطها عنه بالتعذر کسقوطها بالایتمام فتعین أحد المسقطین یحتاج إلی دلیل.   
(قال فخر المحققین فی الإیضاح فی شرح قول والده رحمه الله و الأقرب وجوب الائتمام علی الأمی العاجز و وجه القرب تمکنه من صلاة صحیحة القراءة و یحتمل عدمه لعموم نصین أحدهما الاکتفاء بما یحسن مع عدم التمکن من التعلم و الثانی ندبیة الجماعة و الأول أقوی لأنه یقوم مقام القراءة اختیارا فیتعین عند الضرورة لأن کل بدل اختیاری یجب عینا عند تعذر مبدله و قد بین ذلک فی الأصول و یحتمل العدم لأن قراءة الإمام مسقطة لوجوب القراءة علی المأموم و التعذر أیضا مسقط فإذا وجد أحد المسقطین للوجوب لم یجب الآخر إذ التقدیر أن کلا منهما سبب تام و المنشأ أن قراءة الإمام بدل أو مسقط انتهی).   
و المسألة محتاجة إلی التأمل.   
ثم إن الکلام فی الشک فی الوجوب الکفائی کوجوب رد السلام علی المصلی إذا سلم علی جماعة و هو منهم یظهر مما ذکرنا فافهم.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 387

المسألة الثانیة فیما اشتبه حکمه الشرعی من جهة إجمال اللفظ

المسألة الثانیة فیما اشتبه حکمه الشرعی من جهة إجمال اللفظ   
کما إذا قلنا باشتراک لفظ الأمر بین الوجوب و الاستحباب أو الإباحة و المعروف هنا عدم وجوب الاحتیاط و قد تقدم عن المحدث العاملی فی الوسائل أنه لا خلاف فی نفی الوجوب عند الشک فی الوجوب و یشمله أیضا معقد إجماع المعارج لکن تقدم من المعارج أیضا عند ذکر الخلاف فی وجوب الاحتیاط وجود القائل بوجوبه هنا.   
(و قد صرح صاحب الحدائق تبعا للمحدث الأسترآبادی بوجوب التوقف و الاحتیاط هنا فی الحدائق بعد ذکر وجوب التوقف أن من یعتمد علی أصالة البراءة یجعلها هنا مرجحة للاستحباب و فیه أولا منع جواز الاعتماد علی البراءة الأصلیة فی الأحکام الشرعیة و ثانیا أن مرجع ذلک إلی أن الله تعالی حکم بالاستحباب لموافقة البراءة و من المعلوم أن أحکام الله تعالی تابعة للمصالح و الحکم الخفیة و لا یمکن أن یقال إن مقتضی المصلحة موافقة البراءة الأصلیة فإنه رجم بالغیب و جرأة بلا ریب انتهی).   
و فیه ما لا یخفی فإن القائل بالبراءة الأصلیة إن رجع إلیها من باب حکم العقل بقبح العقاب من دون البیان فلا یرجع ذلک إلی دعوی کون حکم الله هو الاستحباب فضلا عن تعلیل ذلک بالبراءة الأصلیة و إن رجع إلیها بدعوی حصول الظن فحدیث تبعیة الأحکام للمصالح و عدم تبعیتها کما علیه الأشاعرة أجنبی عن ذلک إذ الواجب علیه إقامة الدلیل علی اعتبار هذا الظن المتعلق بحکم الله الواقعی الصادر عن المصلحة أولا عنها علی الخلاف.   
و بالجملة فلا أدری وجها للفرق بین ما لا نص فیه و بین ما أجمل فیه النص سواء قلنا باعتبار   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 388هذا الأصل من باب حکم العقل أو من باب الظن حتی لو جعل مناط الظن عموم البلوی فإن عموم البلوی فیما نحن فیه یوجب الظن بعدم قرینة الوجوب مع الکلام المجمل المذکور و إلا لنقل مع توفر الدواعی بخلاف الاستحباب لعدم توفر الدواعی علی نقله.   
ثم إن ما ذکرنا من حسن الاحتیاط جار هنا و الکلام فی استحبابه شرعا کما تقدم نعم الأخبار المتقدمة فیمن بلغه الثواب لا یجری هنا لأن الأمر لو دار بین الوجوب و الإباحة لم یدخل فی مواردها لأن المفروض احتمال الإباحة فلا یعلم بلوغ الثواب و کذا لو دار بین الوجوب و الکراهة و لو دار بین الوجوب و الاستحباب لم یحتج إلیها و الله العالم   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 389

المسألة الثالثة فیما اشتبه حکمه الشرعی من جهة تعارض النصین

المسألة الثالثة فیما اشتبه حکمه الشرعی من جهة تعارض النصین   
و هنا مقامات لکن المقصود هنا إثبات عدم وجوب التوقف و الاحتیاط و المعروف عدم وجوبه هنا و ما تقدم فی المسألة الثانیة من نقل الوفاق و الخلاف آت هنا و قد صرح المحدثان المتقدمان لوجوب التوقف و الاحتیاط هنا و لا مدرک له سوی أخبار التوقف التی قد عرفت ما فیها من قصور الدلالة علی الوجوب فیما نحن فیه مع أنها أعم مما دل علی التوسعة و التخییر و ما دل علی التوقف فی خصوص المتعارضین و عدم العمل بواحد منها مختص أیضا بصورة التمکن من إزالة الشبهة بالرجوع إلی الإمام علیه السلام.   
و أما روایة عوالی اللئالی المتقدمة الآمرة بالاحتیاط و إن کانت أخص منها إلا أنک قد عرفت ما فیها مع إمکان حملها علی صورة التمکن من الاستعلام و منه یظهر عدم جواز التمسک بصحیحة ابن الحجاج الواردة فی جزاء الصید بناء علی استظهار شمولها باعتبار المناط لما نحن فیه.   
و مما یدل علی الأمر بالتخییر فی خصوص ما نحن فیه من اشتباه الوجوب بغیر الحرمة التوقیع المروی فی الاحتجاج عن الحمیری حیث (کتب إلی الصاحب عجل الله فرجه:   
سألنی بعض الفقهاء عن المصلی إذا قام من التشهد الأول إلی الرکعة الثالثة هل یجب علیه أن یکبر فإن بعض أصحابنا قال لا یجب علیه تکبیرة و یجوز أن یقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد.   
الجواب فی ذلک حدیثان أما أحدهما فإنه إذا انتقل عن حالة إلی أخری فعلیه التکبیر و أما الحدیث الآخر فإنه روی أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانیة و کبر ثم جلس ثم قام فلیس علیه فی القیام بعد القعود تکبیر و التشهد الأول   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 390یجری هذا المجری و بأیهما أخذت من باب التسلیم کان صوابا الخبر).   
فإن الحدیث الثانی و إن کان أخص من الأول و کان اللازم تخصیص الأول به و الحکم بعدم وجوب التکبیر إلا أن جوابه صلوات الله علیه و علی آبائه بالأخذ بأحد الحدیثین من باب التسلیم یدل علی أن الحدیث الأول نقله الإمام علیه السلام بالمعنی و أراد شموله لحالة الانتقال من القعود إلی القیام بحیث لا یتمکن إرادة ما عدا هذا الفرد منه فأجاب علیه السلام بالتخییر.   
ثم إن وظیفة الإمام و إن کانت إزالة الشبهة عن الحکم الواقعی إلا أن هذا الجواب لعله تعلیم طریق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التکبیر عنده فی الواقع و لیس فیه الإغراء بالجهل من حیث قصد الوجوب فیما لیس بواجب من جهة کفایة قصد القربة فی العمل و کیف کان فإذا ثبت التخییر بین دلیلی وجوب الشی‌ء علی وجه الجزئیة و عدمه یثبت فیما نحن فیه من تعارض الخبرین فی ثبوت التکلیف المستقل بالإجماع و الأولویة القطعیة.   
ثم إن جماعة من الأصولیین ذکروا فی باب التراجیح الخلاف فی ترجیح الناقل أو المقرر و حکی عن الأکثر ترجیح الناقل و ذکروا تعارض الخبر المفید للوجوب و المفید للإباحة و ذهب جماعة إلی ترجیح الأول و ذکروا تعارض الخبر المفید للإباحة و المفید للحظر و حکی عن الأکثر بل الکل تقدیم الحاظر و لعل هذا کله مع قطع النظر عن الأخبار.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 391

المسألة الرابعة دوران الأمر بین الوجوب و غیره من جهة الاشتباه فی موضوع الحکم

المسألة الرابعة دوران الأمر بین الوجوب و غیره من جهة الاشتباه فی موضوع الحکم   
و یدل علیه جمیع ما تقدم فی الشبهة الموضوعیة التحریمیة من أدلة البراءة عند الشک فی التکلیف و تقدم فیها أیضا اندفاع توهم أن التکلیف إذا تعلق بمفهوم وجب مقدمة لامتثال التکلیف فی جمیع أفراده موافقته فی کل ما یحتمل أن یکون فردا له و من ذلک یعلم أنه لا وجه للاستناد إلی قاعدة الاشتغال فیما إذا ترددت الفائتة بین الأقل و الأکثر کصلاتین و صلاة واحدة بناء علی أن الأمر بقضاء جمیع ما فات واقعا یقتضی لزوم الإتیان بالأکثر من باب المقدمة.   
توضیح ذلک مضافا إلی ما تقدم فی الشبهة التحریمیة أن قوله اقض ما فات یوجب العلم التفصیلی بوجوب قضاء ما علم فوته و هو الأقل و لا یدل أصلا علی وجوب ما شک فی فوته و لیس فعله مقدمة لواجب حتی یجب من باب المقدمة فالأمر بقضاء ما فات واقعا لا یقتضی إلا وجوب المعلوم فواته لا من جهة دلالة اللفظ علی المعلوم حتی یقال إن اللفظ ناظر إلی الواقع من غیر تقیید بالعلم بل من جهة أن الأمر بقضاء الفائت الواقعی لا یعد دلیلا إلا علی ما علم صدق الفائت علیه و هذا لا یحتاج إلی مقدمة و لا یعلم منه وجوب شی‌ء آخر یحتاج إلی المقدمة العلمیة.   
و الحاصل أن المقدمة العلمیة المتصفة بالوجوب لا یکون إلا مع العلم الإجمالی نعم لو أجری فی المقام أصالة عدم الإتیان بالفعل فی الوقت فیجب قضاؤه فله وجه و سیجی‌ء الکلام علیه هذا.   
و لکن المشهور بین الأصحاب رضوان الله علیهم بل المقطوع به من المفید قدس سره إلی الشهید الثانی أنه لو لم یعلم کمیة ما فات قضی حتی یظن الفراغ بها و ظاهر ذلک خصوصا بملاحظة ما یظهر من استدلال بعضهم من کون الاکتفاء بالظن رخصة و أن القاعدة تقتضی وجوب العلم بالفراغ کون الحکم علی القاعدة (قال فی التذکرة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 392لو فاتته صلوات معلومة العین غیر معلومة العدد صلی من تلک الصلوات إلی أن یغلب فی ظنه الوفاء لاشتغال الذمة بالفائت فلا یحصل البراءة قطعا إلا بذلک و لو کانت واحدة و لم یعلم العدد صلی تلک الصلاة مکررا حتی یظن الوفاء ثم احتمل فی المسألة احتمالین آخرین أحدهما تحصیل العلم لعدم البراءة إلا بالیقین و الثانی الأخذ بالقدر المعلوم لأن الظاهر أن المسلم لا یفوت الصلاة ثم نسب کلا الوجهین إلی الشافعیة انتهی).   
و حکی هذا الکلام بعینه عن النهایة (و صرح الشهیدان بوجوب تحصیل العلم مع الإمکان) (و صرح فی الریاض أیضا بأن مقتضی الأصل القضاء حتی یحصل العلم بالوفاء تحصیلا للبراءة الیقینیة) (و قد سبقهم فی هذا الاستدلال الشیخ قدس سره فی التهذیب حیث قال أما ما یدل علی أنه یجب أن یکثر منها فهو ما ثبت أن قضاء الفرائض واجب و إذا ثبت وجوبها و لا یمکنه أن یتخلص من ذلک إلا بأن یستکثر منها وجب انتهی).   
و قد عرفت أن المورد من موارد جریان أصالة البراءة و الأخذ بالأقل عند دوران الأمر بینه و بین الأکثر کما لو شک فی مقدار الدین الذی یجب قضاؤه أو فی أن الفائت منه صلاة العصر فقط أو هی مع الظهر فإن الظاهر عدم إفتائهم بلزوم قضاء الظهر و کذا لو تردد فی ما فات عن أبویه أو فی ما تحمله بالإجارة بین الأقل و الأکثر.   
و ربما یظهر من بعض المحققین الفرق بین هذه الأمثلة و بین ما نحن فیه حیث حکی عنه فی رد صاحب الذخیرة القائل بأن مقتضی القاعدة فی المقام الرجوع إلی البراءة قال (إن المکلف حین علم بالفوائت صار مکلفا بقضاء هذه الفائتة قطعا و کذلک الحال فی الفائتة الثانیة و الثالثة و هکذا و مجرد عروض النسیان کیف یرفع الحکم الثابت من الإطلاقات و الاستصحاب بل الإجماع أیضا و أی شخص یحصل منه التأمل فی أنه إلی ما قبل صدور النسیان کان مکلفا و بمجرد عروض النسیان یرتفع التکلیف الثابت و إن أنکر حجیة الاستصحاب فهو یسلم أن الشغل الیقینی یستدعی البراءة الیقینیة إلی أن قال نعم فی الصورة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 393التی یحصل للمکلف علم إجمالی باشتغال ذمته بفوائت متعددة یعلم قطعا تعددها لکن لا یعلم مقدارها فإنه یمکن حینئذ أن یقال لا نسلم تحقق الشغل بأزید من المقدار الذی تیقنه إلی أن قال و الحاصل أن المکلف إذا حصل له القطع باشتغال ذمته بمتعدد و التبس علیه ذلک کما و أمکنه الخروج عن عهدته فالأمر کما أفتی به الأصحاب و إن لم یحصل ذلک بأن یکون ما علم به خصوص اثنتین أو ثلاث و أما أزید عن ذلک فلا بل احتمال احتمله فالأمر کما ذکره فی الذخیرة و من هنا لو لم یعلم أصلا بمتعدد فی فائتة و علم أن صلاة صبح یومه فاتت و أما غیرها فلا یعلم و لا یظن فوته أصلا فلیس علیه إلا الفریضة الواحدة دون الأکثر [المحتمل] لکونه شکا بعد خروج الوقت و المفروض أنه لیس علیه قضاؤها بل لعله المفتی به انتهی کلامه رفع مقامه).   
و یظهر النظر فیه مما ذکرناه سابقا و لا یحضرنی الآن حکم لأصحابنا بوجوب الاحتیاط فی نظیر المقام بل الظاهر منهم إجراء أصل البراءة فی أمثال ما نحن فیه مما لا یحصی و ربما یوجه الحکم فیما نحن فیه بأن الأصل عدم الإتیان بالصلاة الواجبة فیترتب علیه وجوب القضاء إلا فی صلاة علم الإتیان بها فی وقتها.   
و دعوی ترتب وجوب القضاء علی صدق الفوت الغیر الثابت بالأصل لا مجرد عدم الإتیان الثابت بالأصل ممنوعة لما یظهر من الأخبار و کلمات الأصحاب من أن المراد بالفوت مجرد الترک کما بیناه فی الفقه و أما ما دل علی أن الشک فی إتیان الصلاة بعد وقتها لا یعتد به لا یشمل ما نحن فیه.   
و إن شئت تطبیق ذلک علی قاعدة الاحتیاط اللازم فتوضیحه أن القضاء و إن کان بأمر جدید إلا أن ذلک الأمر کاشف عن استمرار مطلوبیة الصلاة من عند دخول وقتها إلی آخر زمان التمکن من المکلف.   
غایة الأمر کون هذا علی سبیل تعدد المطلوب بأن یکون الکلی المشترک بین ما فی الوقت و خارجه مطلوبا و کون إتیانه فی الوقت مطلوبا آخر کما أن أداء الدین و رد السلام واجب فی أول أوقات الإمکان و لو لم یفعل ففی الآن الثانی و هکذا و حینئذ فإذا دخل الوقت وجب إبراء الذمة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 394عن ذلک الکلی فإذا شک فی براءة ذمته بعد الوقت فمقتضی حکم العقل باقتضاء الشغل الیقینی للبراءة الیقینیة وجوب الإتیان کما لو شک فی البراءة قبل خروج الوقت و کما لو شک فی أداء الدین الفوری فلا یقال إن الطلب فی الزمان الأول قد ارتفع بالعصیان و وجوده فی الزمان الثانی مشکوک فیه و کذلک جواب السلام.   
و الحاصل أن التکلیف المتعدد بالمطلق و المقید لا ینافی جریان الاستصحاب و قاعدة الاشتغال بالنسبة إلی المطلق فلا یکون المقام مجری البراءة هذا.   
و لکن الإنصاف ضعف هذا التوجیه لو سلم استناد الأصحاب إلیه فی المقام.   
أما أولا فلأن من المحتمل بل الظاهر علی القول بکون القضاء بأمر جدید کون کل من الأداء و القضاء تکلیفا مغایرا للآخر فهو من قبیل وجوب الشی‌ء و وجوب تدارکه بعد فوته کما یکشف عن ذلک تعلق أمر الأداء بنفس الفعل و أمر القضاء به بوصف الفوت و یؤیده بعض ما دل علی أن لکل من الفرائض بدلا و هو قضاؤه عدا الولایة لا من باب الأمر بالکلی و الأمر بفرد خاص.   
و أما ثانیا فلأن منع عموم ما دل علی أن الشک فی الإتیان بعد خروج الوقت لا یعتد به للمقام خال عن السند خصوصا مع اعتضاده بما دل علی أن الشک فی الشی‌ء لا یعتنی به بعد تجاوزه مثل (قوله علیه السلام: إنما الشک فی شی‌ء لم تجزه) و مع اعتضاده فی بعض المقامات بظاهر حال المسلم فی عدم ترک الصلاة.   
و أما ثالثا فلأنه لو تم ذلک جری فیما یقضیه عن أبویه إذا شک فی مقدار ما فات منهما و لا أظنهم یلتزمون بذلک و إن التزموا بأنه إذا وجب علی المیت لجهله بما فات به مقدار معین یعلم أو یظن معه البراءة وجب علی الولی قضاء ذلک المقدار لوجوبه ظاهرا علی المیت بخلاف ما لم یعلم بوجوبه علیه.   
و کیف کان فالتوجیه المذکور ضعیف و أضعف منه التمسک فیما نحن فیه بالنص الوارد بأن من علیه من النافلة ما لا یحصیه من کثرته قضی حتی لا یدری کم صلی من کثرته بناء علی أن ذلک طریق لتدارک ما فات و لم یحص لا أنه مختص بالنافلة مع أن الاهتمام فی النافلة بمراعاة الاحتیاط یوجب ذلک فی الفریضة بطریق أولی فتأمل   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 395

المطلب الثالث فیما دار الأمر فیه بین الوجوب و الحرمة

المسألة الأولی فی حکم دوران الأمر بین الوجوب و الحرمة من جهة عدم الدلیل علی تعیین أحدهما بعد قیام الدلیل علی أحدهما

المسألة الأولی فی حکم دوران الأمر بین الوجوب و الحرمة من جهة عدم الدلیل علی تعیین أحدهما بعد قیام الدلیل علی أحدهما   
کما إذا اختلفت الأمة علی القولین بحیث علم عدم الثالث فلا ینبغی الإشکال فی إجراء أصالة عدم کل من الوجوب و الحرمة بمعنی نفی الآثار المتعلقة بکل واحد منهما بالخصوص إذا لم یلزم مخالفة علم تفصیلی بل و لو استلزم ذلک علی وجه تقدم فی أول الکتاب فی فروع اعتبار العلم الإجمالی.   
و إنما الکلام هنا فی حکم الواقعة من حیث جریان أصالة البراءة و عدمه فإن فی المسألة وجوها ثلاثة الحکم بالإباحة ظاهرا نظیر ما یحتمل التحریم و غیر الوجوب و التوقف بمعنی عدم الحکم بشی‌ء لا ظاهرا و لا واقعا [و مرجعه إلی إلغاء الشارع لکلا الاحتمالین فلا حرج فی الفعل و لا فی الترک و إلا لزم الترجیح بلا مرجح و وجوب الأخذ بأحدهما بعینه أو لا بعینه] و [هو] التخییر و محل هذه الوجوه ما لو کان کل من الوجوب و التحریم توصلیا بحیث یسقط بمجرد الموافقة إذ لو کانا تعبدیین محتاجین إلی قصد امتثال التکلیف أو کان أحدهما المعین کذلک لم یکن إشکال فی عدم جواز طرحهما و الرجوع إلی الإباحة لأنها مخالفة قطعیة عملیة.   
و کیف کان فقد یقال فی محل الکلام بالإباحة ظاهرا لعموم أدلة الإباحة الظاهریة مثل قولهم (: کل شی‌ء لک حلال) (و قولهم: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع) فإن کلا من الوجوب و الحرمة قد حجب عن العباد علمه و غیر ذلک من أدلته حتی (قوله علیه السلام:   
کل شی‌ء مطلق حتی یرد فیه أمر أو نهی) علی روایة الشیخ رحمه الله إذ الظاهر ورود أحدهما بحیث یعلم تفصیلا فیصدق هنا أنه لم یرد أمر و لا نهی.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 396هذا کله مضافا إلی حکم العقل بقبح المؤاخذة علی کل من الفعل و الترک فإن الجهل بأصل الوجوب علة تامة عقلا بقبح العقاب علی الترک من غیر مدخلیة لانتفاء احتمال الحرمة فیه و کذا الجهل بأصل الحرمة و لیس العلم بجنس التکلیف المردد بین نوعی الوجوب و الحرمة کالعلم بنوع التکلیف المتعلق بأمر مردد حتی یقال إن التکلیف فی المقام معلوم إجمالا.   
و أما دعوی وجوب الالتزام بحکم الله تعالی لعموم دلیل وجوب الانقیاد للشرع ففیها أن المراد بوجوب الالتزام إن أرید وجوب موافقة حکم الله فهو حاصل فیما نحن فیه فإن فی الفعل موافقة للوجوب و فی الترک موافقة للحرمة إذ المفروض عدم توقف الموافقة علی قصد الامتثال و إن أرید وجوب الانقیاد و التدین بحکم الله فهو تابع للعلم بالحکم فإن علم تفصیلا وجب التدین به کذلک و إن علم إجمالا وجب التدین بثبوته فی الواقع و لا ینافی ذلک التدین حینئذ الحکم بإباحته ظاهرا إذ الحکم الظاهری لا یجوز أن یکون معلوم المخالفة تفصیلا للحکم الواقعی من حیث العمل لا من حیث التدین به.   
و منه یظهر اندفاع ما یقال من أن الالتزام و إن لم یکن واجبا بأحدهما إلا أن طرحهما و الحکم بالإباحة طرح لحکم الله الواقعی و هو محرم و علیه یبنی عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الأمة علی القولین یعلم دخول الإمام علیه السلام فی أحدهما.   
توضیح الاندفاع أن المحرم و هو الطرح فی مقام العمل غیر متحقق و الواجب فی مقام التدین الالتزام بحکم الله علی ما هو علیه فی الواقع و هو أیضا متحقق فلم یبق إلا وجوب تعبد المکلف و تدینه و التزامه بما یحتمل الموافقة للحکم الواقعی و هذا مما لا دلیل علی وجوبه أصلا.   
و الحاصل أن الواجب شرعا هو الالتزام و التدین بما علم أنه حکم الله الواقعی و وجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعینه أو الحرمة بعینها من اللوازم العقلیة للعلم العادی التفصیلی یحصل من ضم صغری معلومة تفصیلا إلی تلک الکبری فلا یعقل وجوده مع انتفائه و لیس حکما شرعیا ثابتا فی الواقع حتی یجب مراعاته و لو مع الجهل التفصیلی.   
و من هنا یبطل قیاس ما نحن فیه بصورة تعارض الخبرین الجامعین لشرائط الحجیة الدال أحدهما علی الأمر و الآخر علی النهی کما هو مورد بعض الأخبار الواردة فی تعارض الخبرین.   
و لا یمکن أن یقال إن المستفاد منه بتنقیح المناط هو وجوب الأخذ بأحد الحکمین و إن لم یکن علی کل واحد منهما دلیل معتبر معارض بدلیل الآخر.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 397فإنه یمکن أن یقال إن الوجه فی حکم الشارع هناک بالأخذ بأحدهما هو أن الشارع أوجب الأخذ بکل من الخبرین المفروض استجماعهما لشرائط الحجیة فإذا لم یمکن الأخذ بهما معا فلا بد من الأخذ بأحدهما و هذا تکلیف شرعی فی المسألة الأصولیة غیر التکلیف المعلوم تعلقه إجمالا فی المسألة الفرعیة بواحد من الفعل و الترک بل و لو لا النص الحاکم هناک بالتخییر أمکن القول به من هذه الجهة بخلاف ما نحن فیه إذ لا تکلیف إلا بالأخذ بما صدر واقعا فی هذه الواقعة و الالتزام به حاصل من غیر حاجة إلی الأخذ بأحدهما بالخصوص.   
و یشیر إلی ما ذکرنا من الوجه قوله علیه السلام فی بعض تلک الأخبار (: بأیهما أخذت من باب التسلیم وسعک) و قوله علیه السلام من باب التسلیم إشارة إلی أنه لما وجب علی المکلف التسلیم لجمیع ما یرد علیه بالطرق المعتبرة من أخبار الأئمة علیهم السلام کما یظهر ذلک من الأخبار الواردة فی باب التسلیم لما یرد من الأئمة علیهم السلام منها قوله (: لا عذر لأحد من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنا ثقاتنا) و کان التسلیم لکلا الخبرین الواردین بالطرق المعتبرة المتعارضین ممتنعا وجب التسلیم لأحدهما مخیرا فی تعیینه.   
ثم إن هذا الوجه و إن لم یخل عن مناقشة أو منع إلا أن مجرد احتماله یصلح فارقا بین المقامین مانعا عن استفادة حکم ما نحن فیه من حکم الشارع بالتخییر فی مقام التعارض فافهم.   
فالأقوی فی المسألة التوقف واقعا و ظاهرا فإن الأخذ بأحدهما قول بما لا یعلم لم یقم علیه دلیل و العمل علی طبق ما التزمه علی أنه کذلک لا یخلو من التشریع.   
و بما ذکرنا یظهر حال قیاس ما نحن فیه علی حکم المقلد عند اختلاف المجتهدین فی الوجوب و الحرمة.   
و ما ذکروه فی مسألة اختلاف الأمة لا یعلم شموله لما نحن فیه مما کان الرجوع إلی الثالث غیر مخالف من حیث العمل لقول الإمام علیه السلام مع أن عدم جواز الرجوع إلی الثالث المطابق للأصل لیس اتفاقیا.   
علی أن ظاهر کلام الشیخ القائل بالتخییر کما سیجی‌ء هو إرادة التخییر الواقعی المخالف لقول الإمام علیه السلام فی المسألة و لذا اعترض علیه المحقق رحمه الله بأنه لا ینفع التخییر فرارا عن الرجوع إلی الثالث المطابق للأصل لأن التخییر أیضا طرح لقول الإمام علیه السلام و إن انتصر للشیخ بعض بأن التخییر بین الحکمین ظاهرا و أخذ أحدهما هو المقدار الممکن من الأخذ بقول الشارع فی المقام.   
لکن ظاهر کلام الشیخ یأبی عن ذلک (قال فی العدة   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 398إذا اختلفت الأمة علی قولین فلا یکون إجماعا و لأصحابنا فی ذلک مذهبان منهم من یقول إذا تکافأ الفریقان و لم یکن مع أحدهما دلیل یوجب العلم أو یدل علی أن قول المعصوم علیه السلام داخل فیه سقطا و وجب التمسک بمقتضی العقل من حظر أو إباحة علی اختلاف مذاهبهم) و هذا القول لیس بقوی ثم علله بإطراح قول الإمام علیه السلام قال و لو جاز ذلک لجاز مع تعیین قول الإمام علیه السلام ترکه و العمل بما فی العقل و منهم من یقول نحن مخیرون فی العمل بأی القولین و ذلک یجری مجری الخبرین إذا تعارضا ثم فرع علی القول الأول جواز اتفاقهم بعد الاختلاف علی قول واحد و علی القول الثانی عدم جواز ذلک معللا بأنه یلزم من ذلک بطلان القول الآخر و قد قلنا إنهم مخیرون فی العمل و لو کان إجماعهم علی أحدهما انتقض ذلک انتهی.   
و ما ذکره من التفریع أقوی شاهد علی إرادة التخییر الواقعی و إن کان القول به لا یخلو عن الإشکال.   
هذا و قد مضی شطر من الکلام فی ذلک فی المقصد الأول من الکتاب عند التکلم فی الفروع اعتبار القطع فراجع.   
و کیف کان فالظاهر بعد التأمل فی کلماتهم فی باب الإجماع إرادتهم بطرح قول الإمام علیه السلام من حیث العمل فتأمل.   
و لکن الإنصاف أن أدلة الإباحة فی محتمل الحرمة تنصرف إلی محتمل الحرمة و غیر الوجوب و أدلة نفی التکلیف عما لم یعلم نوع التکلیف لا تفید إلا عدم المؤاخذة علی الترک أو الفعل و عدم تعیین الحرمة أو الوجوب و هذا المقدار لا ینافی وجوب الأخذ بأحدهما مخیرا فیه نعم هذا الوجوب یحتاج إلی دلیل و هو مفقود فاللازم هو التوقف و عدم الالتزام إلا بالحکم الواقعی علی ما هو علیه فی الواقع و لا دلیل علی عدم جواز خلو الواقعة عن حکم ظاهری إذا لم یحتج إلیه فی العمل نظیر ما لو دار الأمر بین الوجوب و الاستحباب.   
ثم علی تقدیر وجوب الأخذ هل یتعین الأخذ بالحرمة أو یتخیر بینه و بین الأخذ بالوجوب   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 399وجهان بل قولان یستدل علی الأول بعد قاعدة الاحتیاط حیث یدور الأمر بین التخییر و التعیین بظاهر ما دل علی وجوب التوقف عند الشبهة فإن الظاهر من التوقف ترک الدخول فی الشبهة و بأن دفع المفسدة أولی من جلب المنفعة لما (عن النهایة أن الغالب فی الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل و فی الوجوب تحصیل مصلحة لازمة للفعل و اهتمام الشارع و العقلاء بدفع المفسدة أتم و یشهد له ما أرسل عن (أمیر المؤمنین علیه السلام من: أن اجتناب السیئات أولی من اکتساب الحسنات) (و قوله علیه السلام: اجتناب السیئات أفضل من اکتساب الحسنات) و لأن إفضاء الحرمة إلی مقصودها أتم من إفضاء الوجوب إلی مقصوده لأن مقصود الحرمة یتأتی بالترک سواء کان مع قصد أم غفلة بخلاف فعل الواجب انتهی).   
و بالاستقراء بناء علی أن الغالب فی موارد اشتباه مصادیق الواجب و الحرام تغلیب الشارع لجانب الحرمة و مثل له بأیام الاستظهار و تحریم استعمال الماء المشتبه بالنجس.   
و یضعف الأخیر بمنع الغلبة و ما ذکر من الأمثلة مع عدم ثبوت الغلبة بها خارج عن محل الکلام فإن ترک العبادة فی أیام الاستظهار لیس علی سبیل الوجوب عند المشهور و لو قیل بالوجوب و لعله لمراعاة أصالة بقاء الحیض و حرمة العبادة و أما ترک غیر ذات الوقت العبادة بمجرد الرؤیة فهو للإطلاقات و قاعدة کل ما أمکن و إلا فأصالة الطهارة و عدم الحیض هی المرجع و أما ترک الإناءین المشتبهین فی الطهارة فلیس من دوران الأمر بین الواجب و الحرام لأن الظاهر کما ثبت فی محله أن حرمة الطهارة بالماء النجس تشریعیة لا ذاتیة و إنما منع عن الطهارة مع الاشتباه لأجل النص مع أنها لو کانت ذاتیة فوجه ترک الواجب و هو الوضوء ثبوت البدل له و هو التیمم کما لو اشتبه إناء ذهب بغیره مع انحصار الماء فی المشتبهین.   
و بالجملة فالوضوء من جهة ثبوت البدل له لا یزاحم محرما مع أن القائل بتغلیب جانب الحرمة لا یقول بجواز المخالفة القطعیة فی الواجب لأجل تحصیل الموافقة القطعیة فی الحرام لأن العلماء و العقلاء متفقون علی عدم جواز ترک الواجب تحفظا عن الوقوع فی الحرام فهذا المثال أجنبی عما   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 400نحن فیه قطعا.   
و یضعف ما قبله بأنه یصلح وجها لعدم تعیین الوجوب لا لنفی التخییر و أما أولویة دفع المفسدة فهی مسلمة لکن المصلحة الفائتة بترک الواجب أیضا مفسدة و إلا لم یصلح للإلزام إذ مجرد فوات المنفعة عن الشخص و کون حاله بعد الفوت کحاله فیما قبل الوجوب علیه لا یصلح وجها لإلزام شی‌ء علی المکلف ما لم یبلغ حدا یکون فی فواته مفسدة و إلا لکان أصغر المحرمات أعظم من ترک أهم الفرائض مع أنه جعل ترک الصلاة أکبر الکبائر.   
و بما ذکر یبطل قیاس ما نحن فیه علی دوران الأمر بین فوت المنفعة الدنیویة و ترتب المضرة الدنیویة فإن فوات النفع من حیث هو نفع لا یوجب ضررا.   
و أما الأخبار الدالة علی التوقف فظاهره فیما لا یحتمل الضرر فی ترکه کما لا یخفی.   
و ظاهر کلام السید الشارح للوافیة جریان أخبار الاحتیاط أیضا فی المقام و هو بعید.   
و أما قاعدة الاحتیاط عند الشک فی التخییر و التعیین فغیر جار فی أمثال المقام مما یکون الحاکم فیه العقل فإن العقل إما أن یستقل بالتخییر و إما أن یستقل بالتعیین فلیس فی المقام شک علی کل تقدیر و إنما الشک فی الأحکام التوقیفیة التی لا یدرکها العقل إلا أن یقال إن احتمال أن یرد من الشارع حکم توقیفی فی ترجیح جانب الحرمة و لو لاحتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فیه کاف فی الاحتیاط و الأخذ بالحرمة.   
ثم لو قلنا بالتخییر فهل هو فی ابتداء الأمر فلا یجوز له العدول عما اختار أو مستمر فله العدول مطلقا أو بشرط البناء علی الاستمرار وجوه.   
یستدل للأول بقاعدة الاحتیاط و استصحاب حکم المختار و استلزام العدول للمخالفة القطعیة المانعة عن الرجوع التی لم یرجع إلی الإباحة من أول الأمر حذرا منها.   
و یضعف الأخیر بأن المخالفة القطعیة فی مثل ذلک لا دلیل علی حرمتها کما لو بدا للمجتهد فی رأیه أو عدل المقلد عن مجتهده لعذر من موت أو جنون أو فسق أو اختیار علی القول بجوازه.   
و یضعف الاستصحاب بمعارضة استصحاب التخییر الحاکم علیه.   
و یضعف قاعدة الاحتیاط بما تقدم من أن حکم العقل بالتخییر عقلی لا احتمال فیه حتی یجری فیه الاحتیاط و من ذلک یظهر عدم جریان استصحاب التخییر إذ لا إهمال فی حکم العقل حتی یشک فی بقائه فی الزمان الثانی فالأقوی هو التخییر الاستمراری لا للاستصحاب بل لحکم العقل فی الزمان الثانی کما حکم به فی الزمان الأول.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 401

المسألة الثانیة إذا دار الأمر بین الوجوب و الحرمة من جهة إجمال الدلیل

المسألة الثانیة إذا دار الأمر بین الوجوب و الحرمة من جهة إجمال الدلیل   
إما حکما کالأمر المردد بین الإیجاب و التهدید أو موضوعا کما أمر بالتحرز عن أمر مردد بین فعل الشی‌ء و ترکه فالحکم فیه کما فی المسألة السابقة.

المسألة الثالثة لو دار الأمر بین الوجوب و التحریم من جهة تعارض الأدلة

المسألة الثالثة لو دار الأمر بین الوجوب و التحریم من جهة تعارض الأدلة   
فالحکم هنا التخییر لإطلاق الأدلة و خصوص بعض منها الوارد فی خبرین أحدهما أمر و الآخر نهی خلافا للعلامة رحمه الله فی النهایة و شارح المختصر و الآمدی فرجحوا ما دل علی النهی لما ذکرنا سابقا و لما هو أضعف منه.   
و فی کون التخییر هنا بدویا أو استمراریا مطلقا أو مع البناء من أول الأمر علی الاستمرار وجوه تقدمت إلا أنه قد یتمسک هنا للاستمرار بإطلاق الأخبار.   
و یشکل بأنها مسوقة لبیان حکم المتحیر فی أول الأمر و لا تعرض لها لحکمه بعد الأخذ بأحدهما نعم یمکن هنا استصحاب التخییر حیث إنه ثبت بحکم الشارع القابل للاستمرار إلا أن یدعی أن موضوع المستصحب أو المتیقن من موضوعه هو المتحیر و بعد الأخذ بأحدهما لا تحیر فتأمل و سیتضح هذا فی بحث الاستصحاب و علیه فاللازم الاستمرار علی ما اختار لعدم ثبوت التخییر فی الزمان الثانی.   
فرائدالأصول، ج 1، صفحه 402

المسألة الرابعة لو دار الأمر بین الوجوب و الحرمة من جهة اشتباه الموضوع

المسألة الرابعة لو دار الأمر بین الوجوب و الحرمة من جهة اشتباه الموضوع   
و قد مثل بعضهم له باشتباه الحلیلة الواجب وطؤها بالأصالة أو لعارض من نذر أو غیره بالأجنبیة و بالخل المحلوف علی شربه المشتبه بالخمر.   
و یرد علی الأول أن الحکم فی ذلک هو تحریم الوطی لأصالة عدم الزوجیة بینهما و أصالة عدم وجوب الوطی.   
و علی الثانی أن الحکم عدم وجوب الشرب و عدم حرمته جمعا بین أصالتی الإباحة و عدم الحلف علی شربه و الأولی فرض المثال فیما إذا وجب إکرام العدول و حرم إکرام الفساق و اشتبه حال زید من حیث الفسق و العدالة و الحکم فیه کما فی المسألة الأولی من عدم وجوب الأخذ بأحدهما فی الظاهر بل هنا أولی إذ لیس فیه إطراح لقول الإمام علیه السلام إذ لیس الاشتباه فی الحکم الشرعی الکلی الذی بینه الإمام علیه السلام و لیس فیه أیضا مخالفة عملیة معلومة و لو إجمالا مع أن مخالفة المعلوم إجمالا فی العمل فوق حد الإحصاء فی الشبهات الموضوعیة.   
هذا تمام الکلام فی المقامات الثلاثة أعنی دوران الأمر بین الوجوب و غیر الحرمة و عکسه و دوران الأمر بینهما.   
و أما دوران الأمر بین ما عدا الوجوب و الحرمة من الأحکام فیعلم بملاحظة ما ذکرنا.   
و ملخصه أن دوران الأمر بین طلب الفعل و الترک و بین الإباحة نظیر المقامین الأولین و دوران الأمر بین الاستحباب و الکراهة نظیر المقام الثالث و لا إشکال فی أصل هذا الحکم إلا أن إجراء أدلة البراءة فی صورة الشک فی الطلب الغیر الإلزامی فعلا أو ترکا قد یستشکل فیه لأن ظاهر تلک الأدلة نفی المؤاخذة و العقاب و المفروض انتفاؤهما فی غیر الواجب و الحرام فتدبر   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 403

الموضع الثانی فی الشک فی المکلف به

اشارة

مع العلم بنوع التکلیف بأن یعلم الحرمة أو الوجوب و یشتبه الحرام أو الواجب و مطالبه أیضا ثلاثة

المطلب الأول دوران الأمر بین الحرام و غیر الواجب و مسائله أربع

المسألة الأولی.

اشارة

لو علم التحریم و شک فی الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجی  
و إنما قدمنا الشبهة الموضوعیة هنا لاشتهار عنوانها فی کلام العلماء بخلاف عنوان الشبهة الحکمیة ثم الحرام المشتبه بغیره إما مشتبه فی أمور محصورة کما لو دار بین أمرین أو أمور محصورة و یسمی بالشبهة المحصورة و إما مشتبه فی أمور غیر محصورة.

أما المقام الأول الشبهة المحصورة

اشارة

فالکلام فیه یقع فی مقامین أحدهما جواز ارتکاب کلا الأمرین أو الأمور و طرح العلم الإجمالی و عدمه و بعبارة أخری حرمة المخالفة القطعیة للتکلیف المعلوم و عدمها الثانی وجوب اجتناب الکل و عدمه و بعبارة أخری وجوب الموافقة القطعیة للتکلیف المعلوم و عدمه.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 404

أما المقام الأول و هو جواز ارتکاب الأمرین أو عدمه

فالحق فیه عدم الجواز و حرمة المخالفة القطعیة و حکی عن ظاهر بعض جوازه.  
لنا علی ذلک وجود المقتضی للحرمة و عدم المانع عنها.  
أما ثبوت المقتضی فلعموم دلیل تحریم ذلک العنوان المشتبه فإن قول الشارع اجتنب عن الخمر یشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بین الإناءین أو أزید و لا وجه لتخصیصه بالخمر المعلوم تفصیلا مع أنه لو خص الدلیل بالمعلوم تفصیلا خرج الفرد المعلوم إجمالا عن کونه خمرا واقعیا و کان حلالا واقعیا و لا أظن أحدا یلتزم بذلک حتی من یقول بکون الألفاظ أسامی للأمور المعلومة فإن الظاهر إرادتهم الأعم من المعلوم إجمالا.  
و أما عدم المانع فلأن العقل لا یمنع من التکلیف عموما أو خصوصا بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه فی أمرین أو أمور و العقاب علی مخالفة هذا التکلیف و أما الشرع فلم یرد فیه ما یصلح للمنع عدا ما ورد من (قولهم علیهم السلام: کل شی‌ء حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه) و (: کل شی‌ء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه) و غیر ذلک بناء علی أن هذه الأخبار کما دلت علی حلیة المشتبه مع عدم العلم الإجمالی و إن کان محرما فی علم الله سبحانه کذلک دلت علی حلیة المشتبه مع العلم الإجمالی.  
و یؤیده إطلاق الأمثلة المذکورة فی بعض هذه الروایات مثل الثوب المحتمل للسرقة و المملوک المحتمل للحریة و المرأة المحتملة للرضیعة فإن إطلاقها یشمل الاشتباه مع العلم الإجمالی بل الغالب ثبوت العلم الإجمالی لکن مع کون الشبهة غیر محصورة و لکن هذه الأخبار لا تصلح للمنع لأنها کما تدل علی حلیة کل واحد من المشتبهین کذلک تدل علی حرمة ذلک المعلوم إجمالا لأنه أیضا شی‌ء علم حرمته.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 405  
فإن قلت إن غایة الحل معرفة الحرام بشخصه و لم یتحقق فی المعلوم الإجمالی.  
قلت أما (قوله علیه السلام: کل شی‌ء حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه) فلا یدل علی ما ذکرت لأن قوله علیه السلام بعینه تأکید للضمیر جی‌ء به للاهتمام فی اعتبار العلم کما یقال رأیت زیدا نفسه بعینه لدفع توهم وقوع الاشتباه فی الرؤیة و إلا فکل شی‌ء علم حرمته فقد علم حرمة نفسه فإذا علم نجاسة إناء زید و طهارة إناء عمرو فاشتبه الإناءان فإناء زید شی‌ء علم حرمته بعینه نعم یتصف هذا المعلوم المعین بکونه لا بعینه إذا أطلق علیه عنوان أحدهما فیقال أحدهما لا بعینه فی مقابل أحدهما المعین عند القائل.  
و أما (قوله علیه السلام: فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه) فله ظهور فی ما ذکر حیث إن قوله بعینه قید للمعرفة فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه و لا یتحقق ذلک إلا إذا أمکنت الإشارة الحسیة إلیه و أما إناء زید المشتبه بإناء عمرو فی المثال و إن کان معلوما بهذا العنوان إلا أنه مجهول باعتبار الأمور الممیزة له فی الخارج عن إناء عمرو فلیس معروفا بشخصه إلا أن بقاء الصحیحة علی هذا الظهور یوجب المنافاة لما دل علی حرمة ذلک العنوان المشتبه مثل قوله اجتنب عن الخمر لأن الإذن فی کلا المشتبهین ینافی المنع عن عنوان مردد بینهما یوجب الحکم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالا فی متن الواقع و هو مما یشهد الاتفاق و النص علی خلافه حتی نفس هذه الأخبار حیث إن مؤداها ثبوت الحرمة الواقعیة للأمر المشتبه.  
فإن قلت مخالفة الحکم الظاهری للحکم الواقعی لا یوجب ارتفاع الحکم الواقعی کما فی الشبهة المجردة عن العلم الإجمالی مثلا قول الشارع اجتنب عن الخمر شامل للخمر الواقعی الذی لم یعلم به المکلف و لو إجمالا و حلیته فی الظاهر لا یوجب خروجه عن العموم المذکور حتی لا یکون حراما واقعیا فلا ضیر فی التزام ذلک فی الخمر الواقعی المعلوم إجمالا.  
قلت الحکم الظاهری لا یقدح مخالفته للحکم الواقعی فی نظر الحاکم مع جهل المحکوم بالمخالفة لرجوع ذلک إلی معذوریة المحکوم الجاهل کما فی أصالة البراءة و إلی بدلیة الحکم الظاهری عن الواقع أو کونه طریقا مجعولا إلیه علی الوجهین فی الطرق الظاهریة المجعولة و أما مع علم المحکوم بالمخالفة فیقبح من الجاعل جعل کلا الحکمین لأن العلم بالتحریم یقتضی وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلک المحرم فإذن الشارع فی فعله ینافی حکم العقل بوجوب الإطاعة.  
فإن قلت إذن الشارع فی فعل المحرم مع علم المکلف بتحریمه إنما ینافی حکم العقل من حیث إنه أذن فی المعصیة و المخالفة و هو إنما یقبح مع علم المکلف بتحقق المعصیة حین ارتکابها حینئذ.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 406  
و الإذن فی ارتکاب المشتبهین لیس کذلک إذا کان علی التدریج بل هو أذن فی المخالفة مع عدم علم المکلف بها إلا بعدها و لیس فی العقل ما یقبح ذلک و إلا لقبح الإذن فی ارتکاب جمیع المشتبهات بالشبهة الغیر المحصورة أو فی ارتکاب مقدار یعلم عادة بکون الحرام فیها و فی ارتکاب الشبهة المجردة التی یعلم المولی اطلاع العبد بعد الفعل علی کونه معصیة و فی الحکم بالتخییر الاستمراری بین الخبرین أو فتوی المجتهدین.  
قلت إذن الشارع فی أحد المشتبهین ینافی أیضا حکم العقل بوجوب امتثال التکلیف المعلوم المتعلق بالمصداق المشتبه لإیجاب العقل حینئذ الاجتناب عن کلا المشتبهین نعم لو أذن الشارع فی ارتکاب أحدهما مع جعل الآخر بدلا عن الواقع فی الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز فإذن الشارع فی أحدهما لا یحسن إلا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلا ظاهریا عن الحرام الواقعی فیکون المحرم الظاهری هو أحدهما علی التخییر و کذا المحلل الظاهری و یثبت المطلوب و هو حرمة المخالفة القطعیة بفعل المشتبهین و حاصل معنی تلک الصحیحة أن کل شی‌ء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف أن فی ارتکابه فقط أو فی ارتکابه المقرون مع ارتکاب غیره ارتکابا للحرام و الأول فی العلم التفصیلی و الثانی فی العلم فإن قلت إذا فرضنا المشتبهین مما لا یمکن ارتکابهما إلا تدریجا ففی زمان ارتکاب أحدهما یتحقق الاجتناب عن الآخر قهرا فالمقصود من التخییر و هو ترک أحدهما حاصل مع الإذن فی ارتکاب کلیهما إذ لا یعتبر فی ترک الحرام القصد فضلا عن قصد الامتثال.  
قلت الإذن فی فعلهما فی هذه الصورة أیضا ینافی الأمر بالاجتناب عن العنوان الواقعی المحرم لما تقدم من أنه مع وجود دلیل حرمة ذلک العنوان المعلوم وجوده فی المشتبهین لا یصح الإذن فی أحدهما إلا بعد المنع عن الآخر بدلا عن المحرم الواقعی و معناه المنع عن فعله بعده لأن هذا هو الذی یمکن أن یجعله الشارع بدلا عن الحرام الواقعی حتی لا ینافی أمره بالاجتناب عنه إذ ترکه فی زمان فعل الآخر لا یصلح أن یکون بدلا عن حرمته و حینئذ فإن منع فی هذه الصورة عن واحد من الأمرین المتدرجین فی الوجود لم یجز ارتکاب الثانی بعد ارتکاب الأول و إلا لغا المنع المذکور فإن قلت الإذن فی أحدهما یتوقف علی المنع عن الآخر فی نفس تلک الواقعة بأن یرتکبهما دفعة و المفروض امتناع ذلک فی ما نحن فیه من غیر حاجة إلی المنع و لا یتوقف علی المنع عن الآخر بعد ارتکاب الأول کما فی التخییر الظاهری الاستمراری.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 407  
قلت تجویز ارتکابهما من أول الأمر و لو تدریجا طرح لدلیل حرمة الحرام الواقعی و التخییر الاستمراری فی مثل ذلک ممنوع و المسلم منه ما إذا لم یسبق التکلیف بمعین أو یسبق التکلیف بالفعل حتی یکون المأتی به فی کل دفعة بدلا عن المتروک علی تقدیر وجوبه دون العکس بأن یکون المتروک فی زمان الإتیان بالآخر بدلا عن المأتی به علی تقدیر حرمته و سیأتی تتمة ذلک فی الشبهة الغیر المحصورة.  
فإن قلت إن المخالفة القطعیة للعلم الإجمالی فوق حد الإحصاء فی الشرعیات کما فی الشبهة الغیر المحصورة و کما لو قال القائل فی مقام الإقرار هذا لزید بل لعمرو فإن الحاکم یأخذ المال لزید و قیمته لعمرو مع أن أحدهما أخذ للمال بالباطل و کذا یجوز للثالث أن یأخذ المال من ید زید و قیمته من ید عمرو مع علمه بأن أحد الآخذین تصرف فی مال الغیر بغیر إذنه و لو قال هذا لزید بل لعمرو بل لخالد حیث إنه یغرم لکل من عمرو و خالد تمام القیمة مع أن حکم الحاکم باشتغال ذمته بقیمتین مخالف للواقع قطعا و أی فرق بین (قوله علیه السلام: إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز) و بین أدلة حل ما لم یعرف کونه حراما حتی إن الأول یعم الإقرارین المعلوم مخالفة أحدهما للواقع و الثانی لا یعم الشیئین المعلوم حرمة أحدهما.  
و کذلک لو تداعیا عینا فی موضوع یحکم بتنصیفها بینهما مع العلم بأنها لیست إلا لأحدهما.  
و ذکروا أیضا فی باب الصلح أنه لو کان لأحد الودعیین درهم و للآخر درهمان فتلف عند الودعی أحد الدراهم فإنه یقسم أحد الدرهمین الباقیین بین المالکین مع العلم الإجمالی بأن دفع أحد النصفین دفع للمال إلی غیر صاحبه.  
و کذا لو اختلف المتبایعان فی المبیع و الثمن و حکم بالتحالف و انفساخ البیع فإنه یلزم مخالفة العلم الإجمالی بل التفصیلی فی بعض الفروض کما لا یخفی.  
قلت أما الشبهة الغیر المحصورة فسیجی‌ء وجه جواز المخالفة فیها و أما الحاکم فوظیفته أخذ ما یستحقه المحکوم له علی المحکوم علیه بالأسباب الظاهریة کالإقرار و الحلف و البینة و غیرها فهو قائم مقام المستحق فی أخذ حقه و لا عبرة بعلمه الإجمالی.  
نظیر ذلک ما إذا أذن المفتی لکل واحد من واجدی المنی فی الثوب المشترک فی دخول المسجد فإنه إنما یأذن کلا منهما بملاحظة تکلیفه فی نفسه فلا یقال إنه یلزم من ذلک إذن الجنب فی دخول المسجد و هو حرام.  
و أما غیر الحاکم ممن اتفق له أخذ المالین من الشخصین المقر لهما فی مسألة الإقرار فلا نسلم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 408  
جواز أخذه لهما بل و لا لشی‌ء منهما إلا إذا قلنا بأن ما یأخذه منهما یعامل معه معاملة الملک الواقعی نظیر ما یملکه ظاهرا بتقلید أو اجتهاد یخالف لمذهب من یرید ترتیب الآثار بناء علی أن العبرة فی ترتیب آثار الموضوعات الثابتة فی الشریعة کالملکیة و الزوجیة و غیرهما بصحتها عند المتلبس بها کالمالک و الزوجین ما لم یعلم تفصیلا من یرید ترتیب الأثر خلاف ذلک و لذلک قیل بجواز الاقتداء فی الظهرین بواجدی المنی فی صلاة واحدة بناء علی أن المناط فی صحة الاقتداء الصحة عند المصلی ما لم یعلم تفصیلا فساده.  
و أما مسألة الصلح فالحکم فیها تعبدی و کأنه صلح قهری بین المالکین أو یحمل علی حصول الشرکة بالاختلاط و قد ذکر بعض الأصحاب أن مقتضی القاعدة الرجوع إلی القرعة و بالجملة فلا بد من التوجیه فی جمیع ما یوهم جواز المخالفة القطعیة الراجعة إلی طرح دلیل شرعی لأنها کما عرفت مما یمنع عنها العقل و النقل خصوصا إذا قصد من ارتکاب المشتبهین التوصل إلی الحرام هذا مما لا تأمل فیه و من یظهر منه جواز الارتکاب فالظاهر أنه قصد غیر هذه الصورة.  
و منه یظهر أن إلزام القائل بالجواز بأن تجویز ذلک یفضی إلی إمکان التوصل إلی فعل جمیع المحرمات علی وجه مباح بأن یجمع بین الحلال و الحرام المعلومین تفصیلا کالخمر و الخل علی وجه یوجب الاشتباه فیرتکبهما محل نظر خصوصا علی ما مثل به من الجمع بین الأجنبیة و الزوجة هذا کله فیما إذا کان الحرام المشتبه عنوانا واحدا مرددا بین أمرین.  
و أما إذا کان مرددا بین عنوانین کما مثلنا سابقا بالعلم الإجمالی بأن أحد المائعین إما خمر أو الآخر مغصوب فالظاهر أن حکمه کذلک إذ لا فرق فی عدم جواز المخالفة للدلیل الشرعی بین کون ذلک الدلیل معلوما بالتفصیل و کونه معلوما بالإجمال فإن من ارتکب الإناءین فی المثال یعلم بأنه خالف دلیل حرمة الخمر أو دلیل حرمة المغصوب و لذا لو کان إناء واحد مرددا بین الخمر و المغصوب لم یجز ارتکابه مع أنه لا یلزم منه إلا مخالفة أحد الدلیلین لا بعینه و لیس ذلک إلا من جهة أن مخالفة الدلیل الشرعی محرم عقلا و شرعا سواء تعین للمکلف أو تردد بین دلیلین.  
و یظهر من صاحب الحدائق التفصیل فی باب الشبهة المحصورة بین کون المردد بین المشتبهین فردا من عنوان فیجب الاجتناب عنه و بین کونه مرددا بین عنوانین فلا یجب فإن أراد عدم وجوب الاجتناب عن شی‌ء منهما فی الثانی و جواز ارتکابهما معا فظهر ضعفه بما ذکرنا و إن أراد عدم وجوب الاحتیاط فیه فسیجی‌ء ما فیه.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 409

و أما المقام الثانی و هو وجوب اجتناب الکل و عدمه

اشارة

فالحق فیه وجوب الاجتناب عن کلا المشتبهین وفاقا للمشهور و فی المدارک أنه مقطوع به فی کلام الأصحاب و نسبه المحقق البهبهانی فی فوائده إلی الأصحاب و عن المحقق المقدس الکاظمی فی شرح الوافیة دعوی الإجماع صریحا و ذهب جماعة إلی عدم وجوبه و حکی عن بعض القرعة.  
لنا علی ما ذکرنا أنه إذا ثبت کون أدلة تحریم المحرمات شاملة للمعلوم إجمالا و لم یکن هنا مانع عقلی أو شرعی من تنجز التکلیف به لزم بحکم العقل الاحتراز عن ارتکاب ذلک المحرم بالاجتناب عن کلا المشتبهین.  
و بعبارة أخری التکلیف بذلک المعلوم إجمالا إن لم یکن ثابتا جازت المخالفة القطعیة و المفروض فی هذا المقام التسالم علی حرمتها و إن کان ثابتا وجب الاحتیاط فیه بحکم العقل إذ یحتمل أن یکون ما یرتکبه من المشتبهین هو الحرام الواقعی فیعاقب علیه لأن المفروض لما کان ثبوت التکلیف بذلک المحرم لم یقبح العقاب علیه إذا اتفق ارتکابه و لو لم یعلم حین الارتکاب.  
و اختبر ذلک من حال العبد إذا قال له المولی اجتنب و تحرز عن الخمر المردد بین هذین الإناءین فإنک لا تکاد ترتاب فی وجوب الاحتیاط و لا فرق بین هذا الخطاب و بین أدلة المحرمات الثابتة فی الشریعة إلا العموم و فإن قلت أصالة الحل فی کلا المشتبهین جاریة فی نفسها و معتبرة لو لا المعارض و غایة ما یلزم فی المقام تعارض الأصلین فتخییر فی العمل فی أحد المشتبهین و لا وجه لطرح کلیهما.  
قلت أصالة الحل غیر جاریة هنا بعد فرض کون المحرم الواقعی مکلفا بالاجتناب عنه منجزا علی ما هو مقتضی الخطاب بالاجتناب عنه لأن مقتضی العقل فی الاشتغال الیقینی بترک الحرام الواقعی هو الاحتیاط و التحرز عن کلا المشتبهین حتی لا یقع فی محذور فعل الحرام و هو معنی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 410  
المرسل المروی فی بعض کتب الفتاوی (: اترک ما لا بأس به حذرا عما به البأس) فلا یبقی مجال للإذن فی فعل أحدهما و سیجی‌ء فی باب الاستصحاب أیضا أن الحکم فی تعارض کل أصلین إذا لم یکن أحدهما حاکما علی الآخر هو التساقط لا التخییر.  
فإن قلت قوله (: کل شی‌ء لک حلال حتی تعرف أنه حرام) و نحوه یستفاد منه حلیة المشتبهات بالشبهة المجردة عن العلم الإجمالی جمیعا و حلیة المشتبهات المقرونة بالعلم الإجمالی علی البدل لأن الرخصة فی کل شبهة مجردة لا تنافی الرخصة فی غیرها لاحتمال کون الجمیع حلالا فی الواقع فالبناء علی کون هذا المشتبه بالخمر خلا لا ینافی البناء علی کون المشتبه الآخر خلا.  
و أما الرخصة فی شبهة مقرونة بالعلم الإجمالی و البناء علی کونه خلا لما تستلزم وجوب البناء علی کون المحرم هو المشتبه الآخر فلا یجوز الرخصة فیه جمیعا نعم یجوز الرخصة فیه بمعنی جواز ارتکابه و البناء علی أن المحرم غیره مثلا الرخصة فی ارتکاب أحد المشتبهین بالخمر مع العلم بکون أحدهما خمرا فإنه لما علم من الأدلة تحریم الخمر الواقعی و لو تردد بین الأمرین کان معنی الرخصة فی ارتکاب أحدهما الإذن فی البناء علی عدم کونه هو الخمر المحرم علیه و أن المحرم غیره فکل منهما حلال بمعنی جواز البناء علی کون المحرم غیره.  
و الحاصل أن مقصود الشارع من هذه الأخبار أن یلغی من طرفی الشک فی حرمة الشی‌ء و حلیته احتمال الحرمة و یجعل محتمل الحلیة فی حکم متیقنها و لما کان فی المشتبهین بالشبهة المحصورة شک واحد و لم یکن فیه إلا احتمال کون هذا حلالا و ذاک حراما و احتمال العکس کان إلغاء احتمال الحرمة فی أحدهما إعمالا له فی الآخر و بالعکس و کان الحکم الظاهری فی أحدهما بالحل حکما ظاهریا بالحرمة فی الآخر و لیس معنی حلیة کل منهما إلا الإذن فی ارتکابه و إلغاء احتمال الحرمة فیه المستلزم لإعماله فی الآخر.  
فتأمل حتی لا تتوهم أن استعمال قوله کل شی‌ء لک حلال بالنسبة إلی الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالی و الشبهات المجردة استعمال فی معنیین.  
قلت الظاهر من الأخبار المذکورة البناء علی حلیة محتمل التحریم و الرخصة فیه لا وجوب البناء علی کونه هو الموضوع المحلل و لو سلم فظاهرها البناء علی کون کل مشتبه کذلک و لیس الأمر بالبناء علی کون أحد المشتبهین هو الخل أمرا بالبناء علی کون الآخر هو الخمر فلیس فی الروایات من البدلیة عین و لا أثر فتدبر.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 411

احتج من جوز ارتکاب ما عدا مقدار الحرام و منع عنه بوجهین

الأول

الأخبار الدالة علی حل ما لم یعلم حرمته التی تقدم بعضها و إنما منع من ارتکاب مقدار الحرام إما لاستلزامه العلم بارتکاب الحرام و هو حرام و إما لما ذکره بعضهم من أن ارتکاب مجموع المشتبهین حرام لاشتماله علی الحرام (قال فی توضیح ذلک إن الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم و جوز استعمال ما لم یعلم حرمته و المجموع من حیث المجموع معلوم الحرمة و لو باعتبار جزئه و کذا کل منهما بشرط الاجتماع مع الآخر فیجب اجتنابه و کل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فیکون حلالا).  
و الجواب عن ذلک أن الأخبار المتقدمة علی ما عرفت إما أن لا تشمل شیئا من المشتبهین و إما أن تشملهما جمیعا و ما ذکر من الوجهین لعدم جواز ارتکاب الأخیر بعد ارتکاب الأول فغیر صالح للمنع أما الأول فلأنه إن أرید أن مجرد تحصیل العلم بارتکاب الحرام حرام فلم یدل دلیل علیه نعم تحصیل العلم بارتکاب الغیر للحرام حرام من حیث التجسس المنهی عنه و إن لم یحصل له العلم و إن أرید أن الممنوع عنه عقلا من مخالفة أحکام الشرع بل مطلق الموالی هی المخالفة العلمیة دون الاحتمالیة فإنها لا تعد عصیانا فی العرف فعصیان الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتکاب المجموع دون المحرم الواقعی و إن لم یعرف حین الارتکاب و حاصله منع وجوب المقدمة العلمیة ففیه مع إطباق العلماء بل العقلاء کما حکی علی وجوب المقدمة العلمیة أنه إن أرید من حرمة المخالفة العلمیة المخالفة المعلومة حین المخالفة فهذا اعتراف بجواز ارتکاب المجموع تدریجا إذ  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 412  
لا یحصل معه مخالفة معلومة تفصیلا و إن أرید منها حرمة المخالفة التی تعلق العلم بها و لو بعدها فمرجعها إلی حرمة تحصیل العلم الذی به یصیر المخالفة معلومة و قد عرفت منع حرمتها جدا.  
و مما ذکرنا یظهر فساد الوجه الثانی فإن حرمة المجموع إذا کان باعتبار جزئه الغیر المعین فضم الجزء الآخر لا دخل له فی حرمته نعم له دخل فی کون الحرام معلوم التحقق فهی مقدمة للعلم بارتکاب الحرام لا لنفسه فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتکاب الحرام.  
و من ذلک یظهر فساد جعل الحرام کلا منهما بشرط الاجتماع مع الآخر فإن حرمته و إن کانت معلومة إلا أن الشرط شرط لوصف کونه معلوم التحقق لا لذات الحرام فلا یحرم إیجاد الاجتماع إلا إذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقق و مرجعه إلی حرمة تحصیل العلم بالحرام

الثانی

ما دل بنفسه أو بضمیمة ما دل علی المنع عن ارتکاب الحرام الواقعی علی جواز تناول الشبهة المحصورة فیجمع بینه علی تقدیر ظهوره فی جواز تناول الجمیع و بین ما دل علی تحریم العنوان الواقعی بأن الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعی فیکفی ترکه فی الامتثال الظاهری کما لو اکتفی بفعل الصلاة إلی بعض الجهات المشتبهة و رخص فی ترک الصلاة إلی بعضها و هذه الأخبار کثیرة.  
منها (موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل أصاب مالا من عمال بنی أمیة و هو یتصدق منه و یصل قرابته و یحج لیغفر له ما اکتسب و یقول إن الحسنات یذهبن السیئات فقال علیه السلام إن الخطیئة لا تکفر الخطیئة و إن الحسنة تحط الخطیئة ثم قال إن کان خلط الحرام حلالا فاختلطا جمیعا فلم یعرف الحرام من الحلال فلا بأس).  
فإن ظاهره نفی البأس عن التصدق و الصلة و الحج من المال المختلط و حصول الأجر فی ذلک.  
و لیس فیه دلالة علی جواز التصرف فی الجمیع و لو فرض ظهوره فیه صرف عنه بما دل علی وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعی و هو مقتض بنفسه لحرمة التصرف فی الکل فلا یجوز ورود الدلیل علی خلافها و من جهة حکم العقل بلزوم الاحتیاط لحرمة التصرف فی البعض المحتمل أیضا لکن عرفت أنه یجوز الإذن فی ترک بعض المقدمات العلمیة بجعل بعضها الآخر بدلا ظاهریا عن ذی المقدمة.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 413  
و الجواب عن هذا الخبر أن ظاهره جواز التصرف فی الجمیع لأنه یتصدق و یصل و یحج بالبعض و یمسک الباقی فقد تصرف فی الجمیع بصرف البعض و إمساک البعض الآخر فلا بد إما من الأخذ به و تجویز المخالفة القطعیة و إما من صرفه عن ظاهره و حینئذ فحمله علی إرادة نفی البأس عن التصرف فی البعض و إن حرم علیه إمساک مقدار الحرام لیس بأولی من حمل الحرام علی حرام خاص یعذر فیه الجاهل کالربا بناء علی ما ورد فی عدة أخبار من حلیة الربا الذی أخذ جهلا ثم لم یعرف بعینه فی المال المخلوط.  
و بالجملة فالأخبار الواردة فی حلیة ما لم یعلم حرمته علی أصناف.  
منها ما کان من قبیل (قوله علیه السلام: کل شی‌ء لک حلال حتی تعرف أنه حرام).  
و هذا الصنف لا یجوز الاستدلال به لمن لا یری جواز ارتکاب المشتبهین لأن حمل تلک الأخبار علی الواحد لا بعینه فی الشبهة المحصورة و الآحاد المعینة فی المجردة من العلم الإجمالی و الشبهة الغیر المحصورة متعسر بل متعذر فیجب حملها علی صورة عدم التکلیف الفعلی بالحرام الواقعی.  
و منها ما دل ارتکاب کلا المشتبهین فی خصوص الشبهة المحصورة مثل الخبر المتقدم.  
و هذا أیضا لا یلتزم المستدل بمضمونه و لا یجوز حمله علی غیر الشبهة المحصورة لأن موردها فیها فیجب حملها علی أقرب المحتملین من ارتکاب البعض مع إبقاء ما عدا المقدار و من وروده فی مورد خاص کالربا و نحوه مما یمکن التزام خروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة و من ذلک یعلم حال ما ورد فی الربا من حل جمیع المال المختلط به.  
و منها ما دل علی جواز أخذ ما علم فیه الحرام إجمالا کأخبار جواز الأخذ من العامل و السارق و السلطان.  
و سیجی‌ء حمل جلها أو کلها علی کون الحکم بالحل مستندا إلی کون الشی‌ء مأخوذا من ید المسلم و متفرعا علی تصرفه المحمول علی الصحة عند الشک.  
فالخروج بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعدة العقلیة الناشئة عما دل من الأدلة القطعیة علی وجوب الاجتناب عن العناوین المحرمة الواقعیة و هی وجوب دفع الضرر المقطوع به بین المشتبهین و وجوب إطاعة التکالیف المعلومة المتوقفة علی الاجتناب عن کلا المشتبهین مشکل  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 414  
جدا خصوصا مع اعتضاد القاعدة بوجهین آخرین هما کالدلیل علی المطلب.  
أحدهما الأخبار الدالة علی هذا المعنی.  
منها (قوله علیه السلام: ما اجتمع الحلال و الحرام إلا غلب الحرام الحلال) و المرسل المتقدم (: اترکوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس) و ضعفها ینجبر بالشهرة المحققة و الإجماع المدعی فی کلام من تقدم.  
و منها (روایة ضریس: عن السمن و الجبن فی أرض المشرکین قال أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأکل و أما ما لم تعلم فکل) فإن الخلط یصدق مع الاشتباه و (روایة ابن سنان:  
کل شی‌ء حلال حتی یجیئک شاهدان أن فیه المیتة) فإنه یصدق علی مجموع قطعات اللحم أن فیه المیتة.  
و منها (قوله صلی اللَّه علیه و آله فی حدیث التثلیث: وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم) بناء علی أن المراد بالهلاکة ما هو أثر للحرام فإن کان الحرام لم یتنجز التکلیف به فالهلاک المترتب علیه منقصته ذاتیة و إن کان مما یتنجز التکلیف به کما فی ما نحن فیه کان المترتب علیه هو العقاب الأخروی و حیث إن دفع العقاب المحتمل واجب بحکم العقل وجب الاجتناب عن کل مشتبه بالشبهة المحصورة و لما کان دفع الضرر غیر العقاب غیر لازم إجماعا کان الاجتناب عن الشبهة المجردة غیر واجب بل مستحبا.  
و فائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر معارضته لما یفرض من الدلیل علی جواز ارتکاب أحد المشتبهین مخیرا و جعل الآخر بدلا عن الحرام الواقعی فإن مثل هذا الدلیل لو فرض وجوده حاکم علی الأدلة الدالة علی الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعی لکنه معارض بمثل خبر التثلیث و بالنبویین بل مخصص بهما لو فرض عمومه للشبهة الابتدائیة فیسلم تلک الأدلة فتأمل.  
الثانی ما یستفاد من أخبار کثیرة من کون الاجتناب عن کل واحد من المشتبهین أمرا مسلما مفروغا عنه بین الأئمة علیهم السلام و الشیعة بل العامة أیضا بل استدل صاحب الحدائق علی أصل القاعدة باستقراء مواردها فی الشریعة.  
لکن الإنصاف عدم بلوغ ذلک حدا یمکن الاعتماد علیه مستقلا و إن کان ما یستشم منها قولا و تقریرا من الروایات کثیرة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 415  
منها ما ورد فی الماءین المشتبهین خصوصا مع فتوی الأصحاب بلا خلاف بینهم علی وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقا.  
و منها ما ورد فی الصلاة فی الثوبین المشتبهین.  
و منها ما ورد فی وجوب غسل الثوب من الناحیة التی یعلم بإصابة بعضها للنجاسة معللا بقوله (: حتی یکون علی یقین من طهارته) فإن وجوب تحصیل الیقین بالطهارة علی ما یستفاد عن التعلیل یدل علی عدم جریان أصالة الطهارة بعد العلم الإجمالی بالنجاسة و هو الذی بنینا علیه وجوب الاحتیاط فی الشبهة المحصورة و عدم جواز الرجوع فیها إلی أصالة الحل فإنه لو جری أصالة الطهارة و أصالة حل الطهارة و الصلاة فی بعض المشتبهین لم یکن للأحکام المذکورة وجه و لا للتعلیل فی الحکم الأخیر بوجوب تحصیل الیقین بالطهارة بعد الیقین بالنجاسة.  
و منها ما دل علی بیع الذبائح المختلط میتتها بمذکاها ممن یستحل المیتة من أهل الکتاب بناء علی حملها علی ما لا یخالف عمومات حرمة بیع المشتبه بأن یقصد بیع المذکی خاصة أو مع ما لا تحله الحیاة من المیتة.  
و قد یستأنس له مما ورد من وجوب القرعة فی قطیع الغنم المعلوم وجود الموطوء فی بعضها و هی الروایة المحکیة فی جواب الإمام الجواد علیه السلام لسؤال یحیی بن أکثم عن قطیع غنم نزا الراعی علی واحدة منها ثم أرسلها فی الغنم (حیث قال علیه السلام:  
یقسم الغنم نصفین ثم یقرع بینهما فکل ما وقع السهم علیه قسم غیره قسمین و هکذا حتی یبقی واحد و نجا الباقی) و هو حجة القول بوجوب القرعة لکنها لا تنهض لإثبات حکم مخالف للأصول نعم هی دالة علی عدم جواز ارتکاب شی‌ء منها قبل القرعة فإن التکلیف بالاجتناب عن الموطوءة الواقعیة واجب بالاجتناب عن الکل حتی یتمیز الحلال و لو بطریق شرعی هذا.  
و لکن الإنصاف أن الروایة أدل علی مطلب الخصم بناء علی حمل القرعة علی الاستحباب إذ علی قول المشهور لا بد من طرح الروایة أو العمل بها فی خصوص موردها  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 416

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول

أنه لا فرق فی وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام بین کون المشتبهین مندرجین تحت حقیقة واحدة و غیر ذلک لعموم ما تقدم من الأدلة و یظهر من کلام صاحب الحدائق التفصیل فإنه ذکر کلام صاحب المدارک فی مقام تأیید ما قواه من عدم وجوب الاجتناب من المشتبهین.  
و هو (أن المستفاد من قواعد الأصحاب أنه لو تعلق الشک بوقوع النجاسة فی الإناء و خارجه لم یمنع من استعماله و هو مؤید لما ذکرناه قال مجیبا عن ذلک أولا بأنه من باب الشبهة الغیر المحصورة و ثانیا أن القاعدة المذکورة إنما تتعلق بالأفراد المندرجة تحت ماهیة واحدة و الجزئیات التی تحویها حقیقة واحدة إذا اشتبه طاهرها بنجسها و حلالها بحرامها فیفرق بین المحصور و غیر المحصور بما تضمنه تلک الأخبار لا وقوع الاشتباه کیف اتفق انتهی کلامه رفع مقامه).  
و فیه بعد منع کون ما حکاه صاحب المدارک عن الأصحاب مختصا بغیر المحصور بل لو شک فی وقوع النجاسة فی الإناء أو ظهر الإناء فظاهرهم الحکم بطهارة الماء أیضا کما یدل علیه تأویلهم لصحیحة علی بن جعفر الواردة فی الدم الغیر المستبین فی الماء بذلک أنه لا وجه لما ذکره من اختصاص القاعدة.  
أما أولا فلعموم الأدلة المذکورة خصوصا عمدتها و هی أدلة الاجتناب من العناوین المحرمة الواقعیة کالنجس و الخمر و مال الغیر و غیر ذلک بضمیمة حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.  
و أما ثانیا فلأنه لا ضابطة لما ذکره من الاندراج تحت ماهیة واحدة و لم یعلم الفرق بین تردد  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 417  
النجس بین ظاهر الإناء و باطنه أو بین الماء و قطعة من الأرض أو بین الماء و مائع آخر أو بین مائعین مختلفی الحقیقة و بین تردده ما بین ماءین أو ثوبین أو مائعین متحدی الحقیقة.  
نعم هنا شی‌ء آخر و هو أنه هل یشترط فی العنوان المحرم الواقعی و النجس الواقعی المردد بین المشتبهین أن یکون علی کل تقدیر متعلقا لحکم واحد أم لا مثلا إذا کان أحد المشتبهین ثوبا و الآخر مسجدا حیث إن المحرم فی أحدهما اللبس و فی الآخر السجدة فلیس هنا خطاب جامع للنجس الواقعی بل العلم بالتکلیف مستفاد من مجموع قول الشارع لا تلبس النجس فی الصلاة و لا تسجد علی النجس.  
و أولی من ذلک بالإشکال ما لو کان المحرم علی کل تقدیر عنوانا غیره علی التقدیر الآخر کما لو دار الأمر بین کون أحد المائعین نجسا و کون الآخر مال الغیر لإمکان تکلیف إدراج الفرض الأول تحت خطاب الاجتناب عن النجس بخلاف الثانی.  
و أولی من ذلک ما لو تردد الأمر بین کون هذه المرأة أجنبیة أو کون هذا المائع خمرا.  
و توهم إدراج ذلک کله فی وجوب الاجتناب عن الحرام مدفوع بأن الاجتناب عن الحرام عنوان منتزع من الأدلة المتعلقة بالعناوین الواقعیة فالاعتبار بها لا به کما لا یخفی.  
و الأقوی أن المخالفة القطعیة فی جمیع ذلک غیر جائز و لا فرق عقلا و عرفا فی مخالفة نواهی الشارع بین العلم التفصیلی بخصوص ما خالفه و بین العلم الإجمالی بمخالفة أحد النهیین أ لا تری أنه لو ارتکب مائعا واحدا یعلم أنه مال الغیر أو نجس لم یعذر لجهله التفصیلی بما خالفه فکذا حال من ارتکب النظر إلی المرأة و شرب المائع فی المثال الأخیر.  
و الحاصل أن النواهی الشرعیة بعد الاطلاع علیها بمنزلة نهی واحد عن عدة أمور.  
فکما تقدم أنه لا یجتمع نهی الشارع عن أمر واقعی واحد کالخمر مع الإذن فی ارتکاب المائعین المردد بینهما الخمر فکذا لا یجتمع النهی عن عدة أمور مع الإذن فی ارتکاب کلا الأمرین المعلوم وجود أحد تلک الأمور فیهما.  
و أما الموافقة القطعیة فالأقوی أیضا وجوبها لعدم جریان أدلة الحلیة و لا أدلة البراءة عقلیها و نقلیها.  
أما النقلیة فلما تقدم من استوائها بالنسبة إلی کل من المشتبهین و إبقاؤهما یوجب التنافی مع أدلة تحریم العناوین الواقعیة و إبقاء واحد علی سبیل البدل غیر جائز إذ بعد خروج کل منهما بالخصوص لیس الواحد لا بعینه فردا ثالثا یبقی تحت أصالة العموم.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 418  
و أما العقلیة فلمنع استقلاله فی المقام بقبح مؤاخذة من ارتکب الحرام المردد بین الأمرین بل الظاهر استقلال العقل فی المقام بعد عدم القبح المذکور بوجوب دفع الضرر أعنی العقاب المحتمل فی ارتکاب أحدهما.  
و بالجملة فالظاهر عدم التفکیک فی هذا المقام بین المخالفة القطعیة و المخالفة الاحتمالیة فإما أن یجوز الأولی و إما أن یمنع الثانیة

الثانی

أن وجوب الاجتناب عن کل من المشتبهین هل هو بمعنی لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع فی المؤاخذة بمصادفة ما ارتکبه للحرام الواقعی فلا مؤاخذة إلا علی تقدیر الوقوع فی الحرام أو هو بمعنی لزوم الاحتراز عنه من حیث إنه مشتبه فیستحق المؤاخذة بارتکاب أحدهما و لو لم یصادف الحرام و لو ارتکبهما استحق عقابین فیه وجهان بل قولان أقواهما الأول لأن حکم العقل بوجوب دفع الضرر هو بمعنی العقاب المحتمل بل المقطوع حکم إرشادی و کذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله تحرز عن الوقوع فی معصیة النهی عن الزنا لم یکن إلا إرشادیا و لم یترتب علی موافقته و مخالفته سوی خاصیة نفس المأمور به و ترکه کما هو شأن الطلب الإرشادی و إلی هذا المعنی أشار صلی الله علیه و آله (بقوله: اترکوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس) و (قوله: من ارتکب الشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم).  
و من هنا ظهر أنه لا فرق فی ذلک بین الاستناد فی وجوب الاجتناب إلی حکم العقل و بین الاستناد فیه إلی حکم الشرع بوجوب الاحتیاط و أما حکمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا و استحقاق العقاب علی ترکه و إن لم یصادف الواقع فهو خارج عما نحن فیه لأن الضرر الدنیوی ارتکابه مع العلم حرام شرعا و المفروض أن الظن فی باب الضرر طریق شرعی فالمقدم مع الظن کالمقدم مع القطع مستحق للعقاب کما لو ظن سائر المحرمات بالظن المعتبر.  
نعم لو شک فی هذا الضرر یرجع إلی أصالة الإباحة و عدم الضرر لعدم استحالة ترخیص الشارع فی الإقدام علی الضرر الدنیوی المقطوع إذا کان فی الترخیص مصلحة أخرویة فیجوز ترخیصه بالإقدام علی المحتمل لمصلحة و لو کانت تسهیل الأمر علی المکلف بوکول الإقدام علی إرادته و هذا بخلاف الضرر الأخروی فإنه علی تقدیر ثبوته یقبح من الشارع الترخیص فیه نعم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 419  
وجوب دفعه عقلی و لو مع الشک لکن لا یترتب علی ترک دفعه إلا نفسه علی تقدیر ثبوته واقعا حتی إنه لو قطع به ثم لم یدفعه و اتفق عدمه واقعا لم یعاقب علیه إلا من باب التجری و قد تقدم فی المقصد الأول المتکفل لبیان مسائل حجیة القطع الکلام فیه و سیجی‌ء أیضا.  
فإن قلت قد ذکر العدلیة فی الاستدلال بوجوب دفع الضرر علی وجوب شکر المنعم بأن فی ترکه احتمال المضرة و جعلوا ثمرة وجوب شکر المنعم و عدم وجوبه استحقاق العقاب علی ترک الشکر لمن لم یبلغه دعوة نبی زمانه فیدل ذلک علی استحقاق العقاب بمجرد ترک دفع الضرر الأخروی المحتمل.  
قلت حکمهم باستحقاق العقاب علی ترک الشکر بمجرد احتمال الضرر فی ترکه لأجل مصادفة الاحتمال للواقع فإنا لما علمنا بوجوبه عند الشارع و ترتب العقاب علی ترکه فإذا احتمل العاقل العقاب علی ترکه فإن قلنا بحکومة العقل فی مسألة دفع الضرر المحتمل صح عقاب تارک الشکر من أجل إتمام الحجة علیه بمخالفة عقله و إلا فلا فغرضهم أن ثمرة حکومة العقل بدفع الضرر المحتمل إنما یظهر فی الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طریق الشرع لا أن الشخص یعاقب بمخالفة العقل و إن لم یکن ضرر فی الواقع و قد تقدم فی بعض مسائل الشبهة التحریمیة شطر من الکلام فی ذلک.  
و قد یتمسک لإثبات الحرمة فی المقام بکونه تجریا فیکون قبیحا عقلا فیحرم شرعا و قد تقدم فی فروع حجیة العلم الکلام فی حرمة التجری حتی مع القطع بالحرمة إذا کان مخالفا للواقع کما أفتی به فی التذکرة فیما إذا اعتقد ضیق الوقت فأخر و انکشف بقاء الوقت و إن تردد فی النهایة.  
و أضعف من ذلک التمسک بالأدلة الشرعیة الدالة علی الاحتیاط لما تقدم من أن الظاهر من مادة الاحتیاط التحرز عن الوقوع فی الحرام کما یوضح ذلک النبویان السابقان و (قولهم صلوات الله علیهم:  
إن الوقوف عند الشبهة أولی من الاقتحام فی الهلکة)

الثالث

أن وجوب الاجتناب عن کلا المشتبهین إنما هو مع تنجز التکلیف بالحرام الواقعی علی کل  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 420  
تقدیر بأن یکون کل منهما بحیث لو فرض القطع بکونه الحرام کان التکلیف بالاجتناب منجزا.  
فلو لم یکن کذلک بأن لم یکلف به أصلا کما لو علم بوقوع قطرة من البول فی أحد الإناءین أحدهما بول أو متنجس بالبول أو کثیر لا ینفعل بالنجاسة أو أحد ثوبین أحدهما نجس بتمامه لم یجب الاجتناب عن الآخر لعدم العلم بحدوث التکلیف بالاجتناب عن ملاقی هذه القطرة إذ لو کان ملاقیها هو الإناء النجس لم یحدث بسببه تکلیف بالاجتناب أصلا فالشک فی التکلیف بالاجتناب عن الآخر شک فی أصل التکلیف لا المکلف به.  
و کذا لو کان التکلیف فی أحدهما معلوما لکن لا علی وجه التنجز بل معلقا علی تمکن المکلف منه فإن ما لا یمکن المکلف من ارتکابه لا یکلف منجزا بالاجتناب عنه کما لو علم وقوع النجاسة فی أحد شیئین لا یتمکن المکلف من ارتکاب واحد معین منهما فلا یجب الاجتناب عن الآخر لأن الشک فی أصل تنجز التکلیف لا فی المکلف به تکلیفا منجزا.  
و کذا لو کان ارتکاب الواحد المعین ممکنا عقلا لکن المکلف أجنبی عنه و غیر مبتلی به بحسب حاله کما إذا تردد النجس بین إنائه و إناء لا دخل للمکلف فیه أصلا فإن التکلیف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر الممکن عقلا غیر منجز عرفا و لهذا لا یحسن التکلیف المنجز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذی لیس من شأن المکلف الابتلاء به نعم یحسن الأمر بالاجتناب عنه مقیدا بقوله إذا اتفق لک الابتلاء بذلک بعاریة أو بملک أو إباحة فاجتنب عنه.  
و الحاصل أن النواهی المطلوب فیها حمل المکلف علی الترک مختصة بحکم العقل و العرف بمن یعد مبتلی بالواقعة المنهی عنها و لذا یعد خطاب غیره بالترک مستهجنا إلا علی وجه التقیید بصورة الابتلاء.  
و لعل السر فی ذلک أن غیر المبتلی تارک للمنهی عنه بنفس عدم الابتلاء فلا حاجة إلی نهیه فعند الاشتباه لا یعلم المکلف تنجز التکلیف بالاجتناب عن الحرام الواقعی.  
و هذا باب واسع ینحل به الإشکال عما علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة فی مواقع مثل ما إذا علم إجمالا بوقوع النجاسة فی إنائه أو فی موضع من الأرض التی لا یبتلی به المکلف عادة أو بوقوع النجاسة فی ثوبه أو ثوب غیره فإن الثوبین لکل منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما فإذا أجری أحدهما فی ثوبه أصالة الحل و الطهارة لم یعارض بجریانهما فی ثوب غیره إذ لا یترتب علی هذا المعارض ثمرة عملیة للمکلف یلزم من ترتبها مع العمل  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 421  
بذلک الأصل طرح التکلیف المنجز بالأمر المعلوم إجمالا.  
أ لا تری أن زوجة شخص لو شکت فی أنها هی المطلقة أو غیرها من ضراتها جاز لها ترتیب أحکام الزوجیة علی نفسها و لو شک الزوج هذا الشک لم یجز له النظر إلی إحداهما و لیس ذلک إلا لأن أصالة عدم تطلیقة کل منهما متعارضان فی حق الزوج بخلاف الزوجة فإن أصالة عدم تطلق ضرتها لا تثمر لها ثمرة عملیة نعم لو اتفق ترتب تکلیف علی زوجیة ضرتها دخلت فی الشبهة المحصورة و مثل ذلک کثیر فی الغایة.  
و مما ذکرنا یندفع ما تقدم من صاحب المدارک رحمه الله من الاستنهاض علی ما اختاره من عدم وجوب الاجتناب فی الشبهة المحصورة بما یستفاد من الأصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الذی علم بوقوع النجاسة فیه أو فی خارجه إذ لا یخفی أن خارج الإناء سواء کان ظهره أو الأرض القریبة منه لیس مما یبتلی به المکلف عادة و لو فرض کون الخارج مما یسجد علیه المکلف التزمنا وجوب الاجتناب عنهما للعلم الإجمالی بالتکلیف المردد بین حرمة الوضوء بالماء النجس و حرمة السجدة علی الأرض النجسة.  
و یؤید ما ذکرنا (صحیحة علی بن جعفر عن أخیه علیه السلام: الواردة فیمن رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فأصاب إناءه هل یصلح الوضوء منه فقال علیه السلام إن لم یکن شی‌ء یستبین فی الماء فلا بأس به و إن کان شیئا بینا فلا).  
حیث استدل به الشیخ قدس سره علی العفو عما لا یدرکه الطرف من الدم و حملها المشهور علی أن إصابة الإناء لا یستلزم إصابة الماء فالمراد أنه مع عدم تبین شی‌ء فی الماء یحکم بطهارته و معلوم أن ظهر الإناء و باطنه الحاوی للماء من الشبهة المحصورة.  
و ما ذکرنا واضح لمن تدبر.  
إلا أن الإنصاف أن تشخیص موارد الابتلاء لکل من المشتبهین و عدم الابتلاء بواحد معین منهما کثیرا ما یخفی أ لا تری أنه لو دار الأمر بین وقوع النجاسة علی الثوب و وقوعها علی ظهر طائر أو حیوان قریب منه لا یتفق عادة ابتلاؤه بالموضع النجس منه لم یشک أحد فی عدم وجوب الاجتناب عن الثوب أما لو کان الطرف الآخر أرضا لا یبعد ابتلاء المکلف به فی السجود و التیمم و إن لم یحتج إلی ذلک فعلا ففیه تأمل.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 422  
و المعیار فی ذلک و إن کان صحة التکلیف بالاجتناب عنه علی تقدیر العلم بنجاسته و حسن ذلک من غیر تقیید التکلیف بصورة الابتلاء و اتفاق صیرورته واقعة له إلا أن تشخیص ذلک مشکل جدا.  
نعم یمکن أن یقال عند الشک فی حسن التکلیف التنجیزی عرفا بالاجتناب و عدم حسنه إلا معلقا لأصل البراءة من التکلیف المنجز کما هو المقرر فی کل ما شک فیه فی کون التکلیف منجزا أو معلقا علی أمر محقق العدم أو علم التعلیق علی أمر لکن شک فی تحققه أو کون المتحقق من أفراده کما فی المقام.  
إلا أن هذا لیس بأولی من أن یقال إن الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غیر معلقة و المعلوم تقییدها بالابتلاء فی موضع العلم بتقبیح العرف توجیهها من غیر تعلق بالابتلاء کما لو قال اجتنب عن ذلک الطعام النجس الموضوع قدام أمیر البلد مع عدم جریان العادة بابتلاء المکلف به أو لا تصرف فی اللباس المغصوب الذی لبسه ذلک الملک أو الجاریة التی غصبها الملک و جعلها من خواص نسوانه مع عدم استحالة ابتلاء المکلف بذلک کله عقلا و لا عادة إلا أنه بعید الاتفاق و أما لو شک فی قبح التنجیز فیرجع إلی الإطلاقات.  
فمرجع المسألة إلی أن المطلق المقید بقید مشکوک التحقق فی بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه علی وجه لا یخفی مصداق من مصادیقه کما هو شأن أغلب المفاهیم العرفیة هل یجوز التمسک به أو لا و الأقوی الجواز فیصیر الأصل فی المسألة وجوب الاجتناب إلا ما علم عدم تنجز التکلیف بأحد المشتبهین علی تقدیر العلم بکونه الحرام إلا أن یقال إن المستفاد من صحیحة علی بن جعفر المتقدمة کون الماء و ظاهر الإناء من قبیل عدم تنجز التکلیف فیکون ذلک ضابطا فی الابتلاء و عدمه إذ یبعد حملها علی خروج ذلک عن قاعدة الشبهة لأجل النص فافهم

الرابع

أن الثابت فی کل من المشتبهین لأجل العلم الإجمالی بوجود الحرام الواقعی فیهما هو وجوب الاجتناب لأنه اللازم من باب المقدمة من التکلیف بالاجتناب عن الحرام الواقعی أما سائر الآثار الشرعیة المترتبة علی ذلک الحرام فلا تترتب علیهما لعدم جریان باب المقدمة فیها فیرجع فیها إلی الأصول الجاریة فی کل من المشتبهین بالخصوص فارتکاب أحد المشتبهین لا یوجب حد الخمر علی المرتکب بل یجری أصالة عدم موجب الحد و وجوبه.  
و هل یحکم بتنجس ملاقیه وجهان بل قولان مبنیان علی أن تنجس الملاقی إنما جاء من  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 423  
وجوب الاجتناب عن ذلک النجس بناء علی أن الاجتناب عن النجس یراد به ما یعم الاجتناب عن ملاقیه و لو بوسائط و لذا (استدل السید أبو المکارم فی الغنیة علی تنجس الماء القلیل بملاقاة النجاسة بما دل علی وجوب هجر النجاسات فی قوله تعالی و الرجز فاهجر) و یدل علیه أیضا ما فی بعض الأخبار من استدلاله علیه السلام علی حرمة الطعام الذی مات فیه فأرة بأن الله سبحانه حرم المیتة فإذا حکم الشارع بوجوب هجر کل واحد من المشتبهین فقد حکم بوجوب هجر کل ما لاقاه.  
و هذا معنی ما (استدل به العلامة رحمه الله فی المنتهی علی ذلک بأن الشارع أعطاهما حکم النجس) و إلا فلم یقل أحد إن کلا من المشتبهین بحکم النجس فی جمیع آثاره و إن الاجتناب عن النجس لا یراد به إلا الاجتناب عن العین و تنجس الملاقی للنجس حکم وضعی سببی یترتب للعنوان الواقعی من النجاسات نظیر وجوب الحد للخمر فإذا شک فی ثبوته للملاقی جری فیه أصل الطهارة و أصل الإباحة.  
و الأقوی هو الثانی أما أولا فلما ذکر و حاصله منع ما فی الغنیة من دلالة وجوب هجر النجس علی وجوب الاجتناب عن ملاقی الرجز إذا لم یکن علیه أثر من ذلک الرجز فتنجیسه حینئذ لیس إلا لمجرد تعبد خاص فإذا حکم الشارع بوجوب هجر المشتبه فی الشبهة المحصورة فلا یدل علی وجوب هجر ما یلاقیه.  
نعم قد یدل بواسطة بعض الأمارات الخارجیة کما استفید نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهارة عقیبه من جهة استظهار أن الشارع جعل هذا المورد من موارد تقدیم الظاهر علی الأصل فحکم بکون الخارج بولا لا أنه أوجب خصوص الوضوء بخروجه.  
و به یندفع تعجب صاحب الحدائق رحمه الله من حکمهم بعدم النجاسة فیما نحن فیه و حکمهم بها فی البلل مع کون کل منهما مشتبها حکم علیه ببعض أحکام النجاسة.  
و أما الروایة (فهی روایة عمرو بن شمر عن جابر الجعفی عن أبی جعفر علیه السلام:  
أنه أتاه رجل فقال له وقعت فأرة فی خابیة فیها سمن أو زیت فما تری فی أکله فقال أبو جعفر علیه السلام لا تأکله فقال الرجل الفأرة أهون علی من أن أترک طعامی لأجلها فقال أبو جعفر علیه السلام إنک لم تستخف بالفأرة و إنما استخففت بدینک إن الله حرم المیتة من کل شی‌ء).  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 424  
وجه الدلالة أنه علیه السلام جعل ترک الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحریم المیتة و لو لا استلزامه لتحریم ملاقیه لم یکن أکل الطعام استخفافا بتحریم المیتة فوجوب الاجتناب عن شی‌ء یستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقیه.  
لکن الروایة ضعیفة سندا مع أن الظاهر من الحرمة فیها النجاسة لأن مجرد التحریم لا یدل علی النجاسة فضلا عن تنجس الملاقی و ارتکاب التخصیص فی الروایة بإخراج ما عدا النجاسات من المحرمات کما تری فالملازمة بین نجاسة الشی‌ء و تنجس ملاقیه لا حرمة الشی‌ء و حرمة ملاقیه.  
فإن قلت وجوب الاجتناب عن ملاقی المشتبه و إن لم یکن من حیث ملاقاته له إلا أنه یصیر کملاقیه فی العلم الإجمالی بنجاسته أو نجاسة المشتبه الآخر فلا فرق بین الملاقیین فی کون کل منها أحد طرفی الشبهة فهو نظیر ما إذا قسم أحد المشتبهین قسمین و جعل کل قسم فی إناء قلت لیس الأمر کذلک لأن أصالة الطهارة و الحل فی الملاقی بالکسر سلیم عن معارضة أصالة الطهارة للمشتبه الآخر بخلاف أصالة الطهارة و الحل فی الملاقی بالفتح فإنها معارضة بها فی المشتبه الآخر.  
و السر فی ذلک أن الشک فی الملاقی بالکسر ناش عن الشبهة المتقومة بالمشتبهین فالأصل فیهما أصل فی الشک السببی و الأصل فیه أصل فی الشک المسبب.  
و قد تقرر فی محله أن الأصل فی الشک السببی حاکم و وارد علی الأصل فی الشک المسبب سواء کان مخالفا له کما فی أصل طهارة الماء الحاکمة علی أصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به أم موافقا کما فی أصالة طهارة الماء الحاکمة علی أصالة إباحة الشرب.  
فما دام الأصل الحاکم الموافق أو المخالف جاریا لم یجر الأصل المحکوم لأن الأول رافع شرعی للشک المسبب و منزلة الدلیل بالنسبة إلیه و إذا لم یجر الأصل الحاکم لمعارضته بمثله زال المانع عن جریان الأصل فی الشک المسبب و وجب الرجوع إلیه لأنه کالأصل بالنسبة إلی المتعارضین.  
أ لا تری أنه یجب الرجوع عند تعارض أصالة الطهارة و النجاسة عند تتمیم الماء النجس کرا بطاهر و عند غسل المحل النجس بماءین مشتبهین بالنجس إلی قاعدة الطهارة و لا تجعل القاعدة کأحد المتعارضین.  
نعم ربما تجعل معاضدا لأحدهما الموافق لها بزعم کونهما فی مرتبة واحدة.  
لکنه توهم فاسد و لذا لم یقل أحد فی مسألة الشبهة المحصورة بتقدیم أصالة الطهارة فی المشتبه  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 425  
الملاقی بالفتح لاعتضادها بأصالة طهارة الملاقی بالکسر.  
فالتحقیق فی تعارض الأصلین مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهة الموجبة لهما الرجوع إلی ما ورائهما من الأصول التی لو کان أحدهما سلیما عن المعارض لم یرجع إلیه سواء کان هذا الأصل مجانسا لهما أو من غیر جنسهما کقاعدة الطهارة فی المثالین فافهم و اغتنم و تمام الکلام فی تعارض الاستصحابین إن شاء الله تعالی.  
نعم لو حصل للأصل فی هذا الملاقی بالکسر أصل آخر فی مرتبته کما لو وجد معه ملاقی المشتبه الآخر کانا من الشبهة المحصورة و لو کان ملاقاة شی‌ء لأحد المشتبهین قبل العلم الإجمالی و فقد الملاقی بالفتح ثم حصل العلم الإجمالی بنجاسة المشتبه الباقی أو المفقود قام ملاقیه مقامه فی وجوب الاجتناب عنه و عن الباقی لأن أصالة الطهارة فی الملاقی بالکسر معارضة بأصالة الطهارة فی المشتبه الآخر لعدم جریان الأصل فی المفقود حتی یعارضه لما أشرنا إلیه فی الأمر الثالث من عدم جریان الأصل فیما لا یبتلی به المکلف و لا أثر له بالنسبة إلیه.  
فمحصل ما ذکرنا أن العبرة فی حکم الملاقی بکون أصالة الطهارة سلیمة أو معارضة و لو کان العلم الإجمالی قبل فقد الملاقی و الملاقاة ففقد فالظاهر طهارة الملاقی و وجوب الاجتناب عن صاحب الملاقی و لا یخفی وجهه فتأمل جیدا

الخامس

لو اضطر إلی ارتکاب بعض المحتملات فإن کان بعضا معینا فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقی إن کان الاضطرار قبل العلم أو معه لرجوعه إلی عدم تنجز التکلیف بالاجتناب عن الحرام الواقعی لاحتمال کون المحرم هو المضطر إلیه و قد عرفت توضیحه فی الأمر المتقدم و إن کان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأن الإذن فی ترک بعض المقدمات العلمیة بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعی یرجع إلی اکتفاء الشارع فی امتثال ذلک التکلیف بالاجتناب عن بعض المشتبهات و لو کان المضطر إلیه بعضا غیر معین وجب الاجتناب عن الباقی و إن کان الاضطرار قبل العلم الإجمالی لأن العلم حاصل بحرمة واحد من أمور لو علم حرمته تفصیلا وجب الاجتناب عنه و ترخیص بعضها علی البدل موجب لاکتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقی فإن قلت ترخیص ترک بعض المقدمات دلیل علی عدم إرادة الحرام الواقعی و لا تکلیف بما عداه فلا مقتضی لوجوب الاجتناب عن الباقی.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 426  
قلت المقدمة العلمیة مقدمة للعلم و اللازم من الترخیص فیها عدم وجوب تحصیل العلم لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعی رأسا و حیث إن الحاکم بوجوب تحصیل العلم هو العقل بملاحظة تعلق الطلب الموجب للعقاب علی المخالفة الحاصلة من ترک هذا المحتمل کان الترخیص المذکور موجبا للأمن من العقاب علی المخالفة الحاصلة من ترک هذا الذی رخص فی ترکه فیثبت من ذلک تکلیف متوسط بین نفی التکلیف رأسا و ثبوته معلقا بالواقع علی ما هو علیه.  
و حاصله ثبوت التکلیف بالواقع من الطریق الذی رخص الشارع فی امتثاله منه و هو ترک باقی المحتملات و هذا نظیر جمیع الطرق الشرعیة المجعولة للتکالیف الواقعیة و مرجعه إلی القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معینا کما فی الأخذ بالحالة السابقة فی الاستصحاب أو مخیرا کما فی موارد التخییر.  
و مما ذکرنا تبین أن مقتضی القاعدة عند انسداد باب العلم التفصیلی بالأحکام الشرعیة و عدم وجوب تحصیل العلم الإجمالی فیها بالاحتیاط لمکان الجرح أو قیام الإجماع علی عدم وجوبه أن یرجع فی ما عدا البعض المرخص فی ترک الاحتیاط فیه أعنی موارد الظن مطلقا أو فی الجملة إلی الاحتیاط مع أن بناء أهل الاستدلال بدلیل الانسداد بعد إبطال الاحتیاط و وجوب العمل بالظن مطلقا أو فی الجملة علی الخلاف بینهم علی الرجوع فی غیر موارد الظن المعتبر إلی الأصول الموجودة فی تلک الموارد دون الاحتیاط.  
نعم لو قام بعد بطلان وجوب الاحتیاط دلیل عقلی أو إجماع علی کون الظن مطلقا أو فی الجملة حجة و طریقا فی الأحکام الشرعیة أو منعوا أصالة وجوب الاحتیاط عند الشک فی المکلف به صح ما جروا علیه من الرجوع فی موارد عدم وجود هذا الطریق إلی الأصول الجاریة فی مواردها.  
لکنک خبیر بأنه لم یقم و لم یقیموا علی وجوب اتباع المظنونات إلا بطلان الاحتیاط مع اعتراف أکثرهم بأنه الأصل فی المسألة و عدم جواز ترجیح المرجوح و من المعلوم أن هذا لا یفید إلا مخالفة الاحتیاط بموافقة الطرف الراجح فی المظنون دون الموهوم و مقتضی هذا لزوم الاحتیاط فی غیر المظنونات.

السادس

لو کان المشتبهات مما یوجد تدریجا کما إذا کانت زوجة الرجل مضطربة فی حیضها بأن تنسی وقتها و إن حفظت عددها فیعلم إجمالا أنها حائض فی الشهر ثلاثة أیام مثلا فهل یجب  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 427  
علی الزوج الاجتناب عنها تمام الشهر و یجب علی الزوجة أیضا الإمساک عن دخول المسجد و قراءة العزیمة تمام الشهر أم لا و کما إذا علم التاجر إجمالا بابتلائه فی یومه أو شهره بمعاملة ربویة فهل یجب علیه الإمساک عما لا یعرف حکمه من المعاملات فی یومه و شهره أم لا.  
التحقیق أن یقال إنه لا فرق بین الموجودات فعلا و الموجودات تدریجا فی وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بینها إذا کان الابتلاء دفعة و عدمه لاتحاد المناط فی وجوب الاجتناب.  
نعم قد یمنع الابتلاء دفعة فی التدریجیات کما فی مثال الحیض فإن تنجز تکلیف الزوج بترک وطء الحائض قبل زمان حیضها ممنوع فإن قول الشارع فاعتزلوا النساء فی المحیض و لا تقربوهن حتی یطهرن ظاهر فی وجوب الکف عند الابتلاء بالمحائض إذ الترک قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا یطلب فهذا الخطاب کما أنه مختص بذوی الأزواج و لا یشمل العزاب إلا علی وجه التعلیق فکذلک من لم یبتل بالمرأة الحائض.  
و یشکل الفرق بین هذا و بین ما إذا نذر أو حلف فی ترک الوطی فی لیلة خاصة ثم اشتبهت بین لیلتین أو أزید لکن الأظهر هنا وجوب الاحتیاط و کذا فی المثال الثانی من المثالین المتقدمین.  
و حیث قلنا بعدم وجوب الاحتیاط فی الشبهة التدریجیة فالظاهر جواز المخالفة القطعیة لأن المفروض عدم تنجز التکلیف الواقعی بالنسبة إلیه فالواجب الرجوع فی کل مشتبه إلی الأصل الجاری فی خصوص ذلک المشتبه إباحة و تحریما.  
فیرجع فی المثال الأول إلی استصحاب الطهر إلی أن یبقی مدار الحیض فیرجع فیه إلی أصالة الإباحة لعدم جریان الاستصحاب و فی المثال الثانی إلی أصالة الإباحة و الفساد فیحکم فی کل معاملة یشک فی کونها ربویة بعدم استحقاق العقاب علی إیقاع عقدها و عدم ترتب الأثر علیها لأن فساد الربا لیس دائرا مدار الحکم التکلیفی و لذا یفسد فی حق القاصر بالجهل و النسیان و الصغر علی وجه و لیس هنا مورد التمسک بعموم صحة العقود و إن قلنا بجواز التمسک بالعام عند الشک فی مصداق ما خرج عنه بخروج بعض الشبهات التدریجیة عن العموم لفرض العلم بفساد بعضها فیسقط العام عن الظهور بالنسبة إلیها و یجب الرجوع إلی أصالة الفساد.  
اللهم إلا أن یقال إن العلم الإجمالی بین المشتبهات التدریجیة کما لا یقدح فی إجراء الأصول العملیة فیها لا یقدح فی الأصول اللفظیة فیمکن التمسک فیما نحن فیه بصحة کل واحد من المشتبهات بأصالة العموم لکن الظاهر الفرق بین الأصول اللفظیة و العملیة فتأمل  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 428

السابع

قد عرفت أن المانع من إجراء الأصل فی کل من المشتبهین بالشبهة المحصورة هو العلم الإجمالی بالتکلیف المتعلق بالمکلف و هذا العلم قد ینشأ عن اشتباه المکلف به کما فی المشتبه بالخمر أو النجس أو غیرهما و قد یکون من جهة اشتباه المکلف کما فی الخنثی العالم إجمالا بحرمة إحدی لباسی الرجل و المرأة علیه.  
و هذا من قبیل ما لو علم أن هذا الإناء خمر أو أن هذا الثوب مغصوب و قد عرفت فی الأمر الأول أنه لا فرق بین الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بین المشتبهین و بین الخطابین المعلوم وجود موضوع أحدهما بین المشتبهین.  
و علی هذا فیحرم علی الخنثی کشف کل من قبلیه لأن أحدهما عورة قطعا و التکلم مع الرجال و النساء إلا لضرورة و کذا استماع صوتهما و إن جاز للرجال و النساء استماع صوتها بل النظر إلیها لأصالة الحل بناء علی عدم العموم فی آیة الغض للرجال و عدم جواز التمسک بعموم آیة حرمة إبداء الزینة علی النساء لاشتباه مصداق المخصص و کذا یحرم علیه التزویج و التزوج لوجوب إحراز الرجولیة فی الزوج و الأنوثیة فی الزوجة إذ الأصل عدم تأثیر العقد و وجوب حفظ الفرج.  
و یمکن أن یقال بعدم توجه الخطابات التکلیفیة المختصة إلیها إما لانصرافها إلی غیرها خصوصا فی حکم اللباس المستنبط مما دل علی حرمة تشبه کل من الرجل و المرأة علی الآخر و إما لاشتراط التکلیف بعلم المکلف بتوجه الخطاب إلیه تفصیلا و إن کان مرددا بین خطابین متوجهین إلیه تفصیلا لأن الخطابین بشخص واحد بمنزلة خطاب واحد لشیئین إذ لا فرق بین قوله اجتنب عن الخمر و اجتنب عن مال الغیر و بین قوله اجتنب عن کلیهما بخلاف الخطابین الموجهین إلی صنفین یعلم المکلف دخوله تحت أحدهما.  
لکن کل من الدعویین خصوصا الأخیرة ضعیفة فإن دعوی عدم شمول ما دل علی وجوب حفظ الفرج عن الزنا أو العورة عن النظر للخنثی کما تری.  
و کذا دعوی اشتراط التکلیف بالعلم بتوجه خطاب تفصیلی فإن المناط فی وجوب الاحتیاط فی الشبهة المحصورة عدم جواز إجراء أصل البراءة فی المشتبهین و هو ثابت فی ما نحن فیه ضرورة عدم جواز جریان أصالة الحل فی کشف کل من قبلی الخنثی للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 429  
و الزنا علی کل أحد فمسألة الخنثی نظیر المکلف المردد بین کونه مسافرا أو حاضرا لبعض الاشتباهات فلا یجوز له ترک العمل بخطابیهما.

الثامن

أن ظاهر کلام الأصحاب التسویة بین کون الأصل فی کل واحد من المشتبهین فی نفسه هو الحل أو الحرمة لأن المفروض عدم جریان الأصل فیهما لأجل معارضته بالمثل فوجوده کعدمه.  
و یمکن الفرق من المجوزین لارتکاب ما عدا مقدار الحرام و تخصیص الجواز بالصورة الأولی و یحکمون فی الثانیة بعدم جواز الارتکاب بناء علی العمل بالأصل فیهما و لا یلزم هاهنا مخالفة قطعیة فی العمل و لا دلیل علی حرمتها إذا لم تتعلق بالعمل إذا وافق الاحتیاط.  
إلا أن استدلال بعض المجوزین للارتکاب بالأخبار الدالة علی حلیة المال المختلط بالحرام ربما یظهر منه التعمیم و علی التخصیص فیخرج عن محل النزاع کما لو علم بکون إحدی المرأتین أجنبیة أو إحدی الذبیحتین میتة أو أحد المالین مال الغیر أو أحد الأسیرین محقون الدم أو کان الإناءان معلومی النجاسة سابقا فعلم طهارة أحدهما.  
و ربما یقال إن الظاهر أن محل الکلام فی المحرمات المالیة و نحوها کالنجس لا فی الأنفس و الأعراض فیستظهر أنه لم یقل أحد فیها بجواز الارتکاب لأن المنع فی مثل ذلک ضروری.  
و فیه نظر.

التاسع

أن المشتبه بأحد المشتبهین حکمه حکمهما لأن مقدمة المقدمة مقدمة و هو ظاهر  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 430

المقام الثانی فی الشبهة الغیر المحصورة

و المعروف فیها عدم وجوب الاجتناب و یدل علیه وجوه

الأول الإجماع الظاهر المصرح به فی الروض و عن جامع المقاصد

و ادعاه صریحا المحقق البهبهانی رحمه الله فی فوائده و زاد علیه نفی الریب فیه و أن مدار المسلمین فی الأعصار و الأمصار علیه و تبعه فی دعوی الإجماع غیر واحد ممن تأخر عنه و زاد بعضهم دعوی الضرورة علیه فی الجملة و بالجملة فنقل الإجماع مستفیض و هو کاف فی المسألة.

الثانی ما استدل به جماعة من لزوم المشقة فی الاجتناب

و لعل المراد لزومه به فی أغلب أفراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المکلفین فیشمله عموم قوله تعالی یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر و قوله تعالی ما جعل علیکم فی الدین من حرج بناء علی أن المراد أن ما کان الغالب فیه الحرج علی الغالب فهو مرتفع عن جمیع المکلفین حتی من لا حرج بالنسبة إلیه و هذا المعنی و إن کان خلاف الظاهر إلا أنه یتعین الحمل علیه بمعونة ما ورد من إناطة الأحکام الشرعیة الکلیة وجودا و عدما بالعسر و الیسر الغالبین.  
و فی هذا الاستدلال نظر لأن أدلة نفی العسر و الحرج من الآیات و الروایات لا تدل إلا علی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 431  
أن ما کان فیه ضیق علی مکلف فهو مرتفع عنه و أما ارتفاع ما کان ضیقا علی الأکثر عمن هو علیه فی غایة السهولة فلیس فیه امتنان علی أحد بل فیه تفویت مصلحة التکلیف من غیر تدارکها بالتسهیل.  
و أما ما ورد من دوران الأحکام مدار السهولة علی الأغلب فلا ینفع فیما نحن فیه لأن الشبهة الغیر المحصورة لیست واقعة واحدة حکم فیها بحکم حتی یدعی أن الحکم بالاحتیاط فی أغلب مواردها عسر علی أغلب الناس فیرتفع حکم الاحتیاط فیها مطلقا بل هی عنوان لموضوعات متعددة لأحکام متعددة و المقتضی للاحتیاط فی کل موضوع هو نفس الدلیل الخاص التحریمی الموجود فی ذلک الموضوع و المفروض أن ثبوت التحریم لذلک الموضوع مسلم و لا یرد منه حرج علی الأغلب و أن الاجتناب فی صورة اشتباهه أیضا فی غایة الیسر فأی مدخل للأخبار الواردة فی أن الحکم الشرعی یتبع الأغلب فی الیسر و العسر.  
و کأن المستدل بذلک جعل الشبهة الغیر المحصورة واقعة واحدة مقتضی الدلیل فیها وجوب الاحتیاط لو لا العسر لکن لما تعسر الاحتیاط فی أغلب الموارد علی أغلب الناس حکم بعدم وجوب الاحتیاط کلیة.  
و فیه أن دلیل الاحتیاط فی کل فرد من الشبهة لیس إلا دلیل حرمة ذلک الموضوع نعم لو لزم الحرج من جریان حکم العنوان المحرم الواقعی فی خصوص مشتبهاته الغیر المحصورة علی أغلب المکلفین فی أغلب الأوقات کأن یدعی أن الحکم بوجوب الاحتیاط عن النجس الواقعی مع اشتباهه فی أمور غیر محصورة یوجب الحرج الغالبی أمکن التزام ارتفاع وجوب الاحتیاط فی خصوص النجاسة المشتبهة لکن لا یتوهم من ذلک اطراد الحکم بارتفاع التحریم فی الخمر المشتبه بین مائعات غیر محصورة و المرأة المحرمة المشتبهة فی ناحیة مخصوصة إلی غیر ذلک من المحرمات و لعل کثیرا ممن تمسک فی هذا المقام بلزوم المشقة أراد المورد الخاص کما ذکروا ذلک فی الطهارة و النجاسة.  
هذا کله مع أن لزوم الحرج فی الاجتناب عن الشبهة الغیر المحصورة التی یقتضی الدلیل المتقدم وجوب الاحتیاط فیها ممنوع و وجهه أن کثیرا من الشبهات الغیر المحصورة لا یکون جمیع المحتملات مورد ابتلاء المکلف و لا یجب الاحتیاط فی هذه الشبهة و إن کانت محصورة کما أوضحناه سابقا.  
و بعد إخراج هذا عن محل الکلام فالإنصاف منع غلبة التعسر فی الاجتناب.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 432

الثالث الأخبار الدالة علی حلیة کل ما لم یعلم حرمته

فإنها بظاهرها و إن عمت الشبهة المحصورة إلا أن مقتضی الجمع بینها و بین ما دلت علی وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل أخبار الرخصة علی غیر المحصورة و حمل أخبار المنع علی المحصور.  
و فیه أولا أن المستند فی وجوب الاجتناب فی المحصور هو اقتضاء دلیل نفس الحرام المشتبه لذلک بضمیمة حکم العقل و قد تقدم بما لا مزید علیها أن أخبار حل الشبهة لا یشمل صورة العلم الإجمالی بالحرام.  
و ثانیا لو سلمنا شمولها لصورة العلم الإجمالی حتی یشمل الصورة الغیر المحصورة لکنها تشمل المحصورة أیضا و أخبار وجوب الاجتناب مختصة بغیر الشبهة الابتدائیة إجماعا فهی علی عمومها للشبهة الغیر المحصورة أیضا أخص مطلقا من أخبار الرخصة.  
و الحاصل أن أخبار الحل نص فی الشبهة الابتدائیة و أخبار الاجتناب نص فی الشبهة المحصورة و کلا الطرفین ظاهران فی الشبهة الغیر المحصورة فإخراجها عن أحدهما و إدخالها فی الآخر لیس جمعا بل ترجیحا بلا مرجح إلا أن یقال إن أکثر أفراد الشبهة الابتدائیة ترجع بالأخرة إلی الشبهة الغیر المحصورة لأنا نعلم إجمالا بوجود النجس و الحرام فی الوقائع المجهولة بغیر المحصورة فلو أخرجت هذه الشبهة عن أخبار الحل لم یبق تحتها من الأفراد إلا النادر و هو لا یناسب مساق هذه الأخبار فتدبر

الرابع بعض الأخبار الدالة علی أن مجرد العلم بوجود الحرام بین المشتبهات لا یوجب الاجتناب عن جمیع ما یحتمل کونه حراما.

مثل (ما فی محاسن البرقی عن أبی الجارود قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن الجبن فقلت أخبرنی من رأی أنه یجعل فیه المیتة فقال أ من أجل مکان واحد یجعل فیه المیتة حرم جمیع ما فی الأرض فما علمت فیه میتة فلا تأکله و ما لم تعلم فاشتر و بع و کل و الله إنی لأعترض السوق فأشتری اللحم و السمن و الجبن و الله ما أظن کلهم یسمون هذه البربر و هذه السودان الخبر).  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 433  
فإن قوله أ من أجل مکان واحد الخبر ظاهر فی أن مجرد العلم بوجود الحرام لا یوجب الاجتناب عن محتملاته و کذا قوله علیه السلام و الله ما أظن کلهم یسمون فإن الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمیة جماعة حین الذبح کالبربر و السودان إلا أن یدعی أن المراد أن جعل المیتة فی الجبن فی مکان واحد لا یوجب الاجتناب عن جبن غیره من الأماکن و لا کلام فی ذلک لا أنه لا یوجب الاجتناب عن کل جبن یحتمل أن یکون من ذلک المکان فلا دخل له بالمدعی.  
و أما قوله ما أظن کلهم یسمون فالمراد منه عدم وجوب الظن أو القطع بالحلیة بل یکفی أخذها من سوق المسلمین بناء علی أن السوق أمارة شرعیة لحل الجبن المأخوذ منه و لو من ید مجهول الإسلام إلا أن یقال إن سوق المسلمین غیر معتبر مع العلم الإجمالی بوجود الحرام فلا مسوغ للارتکاب إلا کون الشبهة غیر محصورة فتأمل.

الخامس أصالة البراءة

بناء علی أن المانع من إجرائها لیس إلا العلم الإجمالی بوجود الحرام لکنه إنما یوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدمة العلمیة التی لا یجب إلا لأجل وجوب دفع الضرر و هو العقاب المحتمل فی فعل کل واحد من المحتملات الغیر المحصورة و هذا لا یجری فی المحتملات الغیر المحصورة ضرورة أن کثرة الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بین المحتملات.  
أ لا تری الفرق الواضح بین العلم بوجود السم فی أحد إناءین و واحد من ألفی إناء و کذلک بین قذف أحد الشخصین لا بعینه و بین قذف واحد من أهل بلد فإن الشخصین کلاهما یتأثران بالأول و لا یتأثر أحد من أهل البلد بالثانی و کذا الحال لو أخبر شخص بموت الشخص المردد بین ولده و شخص واحد و بموت المردد بین ولده و بین کل واحد من أهل بلده فإنه لا یضطرب خاطره فی الثانی أصلا.  
و إن شئت قلت إن ارتکاب المحتمل فی الشبهة الغیر المحصورة لا یکون عند العقلاء إلا کارتکاب الشبهة الغیر المقرونة بالعلم الإجمالی.  
و کان ما ذکره الإمام علیه السلام فی الروایة المتقدمة من قوله أ من أجل مکان واحد الخبر بناء علی أن الاستدلال به إشارة إلی هذا المعنی حیث جعل کون حرمة الجبن فی مکان  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 434  
واحد منشأ لحرمة جمیع محتملاته الغیر المحصورة من المنکرات المعلومة عند العقلاء التی لا ینبغی للمخاطب أن یقبلها کما یشهد بذلک کلمة الاستفهام الإنکاری لکن عرفت أن فیه احتمالا آخر یتم معه الاستفهام الإنکاری أیضا.  
و حاصل هذا الوجه أن العقل إذا لم یستقل بوجوب دفع العقاب المحتمل عند کثرة المحتملات فلیس هنا ما یوجب علی المکلف الاجتناب من کل محتمل فیکون عقابه حینئذ عقابا من دون برهان.  
فعلم من ذلک أن الآمر اکتفی فی المحرم المعلوم إجمالا بین المحتملات بعدم العلم التفصیلی بإتیانه و لم یعتبر العلم بعدم إتیانه فتأمل.

السادس عدم الابتلاء

إن الغالب عدم ابتلاء المکلف إلا ببعض معین من محتملات الشبهة الغیر المحصورة و یکون الباقی خارجا عن محل ابتلائه و قد تقدم عدم وجوب الاجتناب فی مثله مع حصر الشبهة فضلا عن غیر المحصورة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 435

ضابط المحصور و الارتکاب و النسبة و بقیة المسائل

اشارة

هذا غایة ما یمکن أن یستدل به علی حکم الشبهة الغیر المحصورة و قد عرفت أن أکثرها لا یخلو من منع أو قصور لکن المجموع منها لعله یفید القطع أو الظن بعدم وجوب الاحتیاط فی الجملة و المسألة فرعیة یکتفی فیها بالظن.

إلا أن الکلام یقع فی موارد

الأول فی أنه هل یجوز ارتکاب جمیع المشتبهات فی غیر المحصور بحیث یلزم العلم التفصیلی أم یجب إبقاء مقدار الحرام

ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأول لکن یحتمل أن یکون مرادهم عدم وجوب الاحتیاط فیه فی مقابلة الشبهة المحصورة التی قالوا فیها بوجوب الاجتناب و هذا غیر بعید عن سیاق کلامهم فحینئذ لا یعم معقد إجماعهم بحکم ارتکاب الکل إلا أن الأخبار لو عمت المقام دلت علی الجواز و أما الوجه الخامس فالظاهر دلالته علی جواز الارتکاب لکن مع عدم العزم علی ذلک من أول الأمر و أما معه فالظاهر صدق المعصیة عند مصادفة الحرام فیستحق العقاب.  
فالأقوی فی المسألة عدم جواز الارتکاب إذا قصد ذلک من أول الأمر فإن قصده قصد المخالفة و المعصیة فیستحق العقاب بمصادفة الحرام.  
و التحقیق عدم جواز ارتکاب الکل لاستلزامه طرح الدلیل الواقعی الدال علی وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعی کالخمر فی قوله اجتنب عن الخمر لأن هذا التکلیف لا یسقط  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 436  
من المکلف مع علمه بوجود الخمر بین المشتبهات.  
غایة ما ثبت فی غیر المحصور الاکتفاء فی امتثاله بترک بعض المحتملات فیکون البعض المتروک بدلا ظاهریا عن الحرام الواقعی و إلا فإخراج الخمر الموجود یقینا بین المشتبهات عن عموم قوله اجتنب عن کل خمر اعتراف بعدم حرمته واقعا و هو معلوم البطلان هذا إذا قصد الجمیع من أول الأمر لأنفسها و لو قصد نفس الحرام من ارتکاب الجمیع فارتکب الکل مقدمة فالظاهر استحقاق العقاب للحرمة من أول الارتکاب بناء علی حرمة التجری فصور ارتکاب الکل ثلاثة عرفت کلها.

الثانی اختلف عبارات الأصحاب فی بیان ضابط المحصور و غیره

فعن الشهید و المحقق الثانیین و المیسی و صاحب المدارک أن المرجع فیه إلی العرف فما کان غیر محصور فی العادة بمعنی أنه یعسر عده لا ما امتنع عده لأن کل ما یوجد من الأعداد قابل للعد و الحصر.  
و فیه مضافا إلی أنه إنما یتجه إذا کان الاعتماد فی عدم وجوب الاجتناب علی الإجماع المنقول علی جواز الارتکاب فی غیر المحصور أو علی تحصیل الإجماع من اتفاق من عبر بهذه العبارة الکاشف عن إناطة الحکم فی کلام المعصوم بها أن تعسر العد غیر متحقق فیما مثلوا به لغیر المحصور کالألف مثلا فإن عد الألف لا یعد عسرا.  
و ربما قید المحقق الثانی عسر العد بزمان قصیر قال فی فوائد الشرائع کما عن حاشیة الإرشاد بعد أن ذکر أن غیر المحصور من الحقائق العرفیة.  
(إن طریق ضبطه أن یقال لا ریب أنه إذا أخذ مرتبة علیا من مراتب العدد کألف مثلا قطع بأنه مما لا یحصر و لا یعد عادة لعسر ذلک فی الزمان القصیر فیجعل طرفا و یوجد مرتبة أخری دنیا جدا کالثلاثة نقطع بأنها محصورة لسهولة عدها فی الزمان الیسیر و ما بینهما من الوسائط کلما جری مجری الطرف الأول ألحق به و کذا ما جری مجری الطرف الثانی ألحق به و ما یفرض فیه الشک یعرض علی القوانین و النظائر و یراجع فیه إلی الغالب فإن غلب علی الظن إلحاقه بأحد الطرفین و إلا عمل فیه بالاستصحاب إلی أن یعلم الناقل و بهذا ینضبط کل ما لیس  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 437  
بمحصور شرعا فی أبواب الطهارة و النکاح و غیرهما) أقول و للنظر فیما ذکر قدس سره مجال.  
أما أولا فلأن جعل الألف من غیر المحصور مناف لما عللوا عدم وجوب الاجتناب به من لزوم العسر فی الاجتناب فإنا إذا فرضنا بیتا عشرون ذراعا فی عشرین ذراعا و علم بنجاسة جزء یسیر منه یصح السجود علیه نسبته إلی البیت نسبة الواحد إلی الألف فأی عسر فی الاجتناب عن هذا البیت و الصلاة فی بیت آخر و أی فرق بین هذا الفرض و بین أن یعلم بنجاسة ذراع منه أو ذراعین مما یوجب حصر الشبهة فإن سهولة الاجتناب و عسره لا یتفاوت بکون المعلوم إجمالا قلیلا أو کثیرا و کذا لو فرضنا أوقیة من الطعام یبلغ ألف حبة بل أزید یعلم بنجاسة أو غصبیة حبة منها فإن جعل هذا من غیر المحصور ینافی تعلیل الرخصة فیه بتعسر الاجتناب.  
و أما ثانیا فلأن ظن الفقیه بکون العدد المعین جاریا مجری المحصور فی سهولة الحصر أو مجری غیره لا دلیل علیه.  
و أما ثالثا فلعدم استقامة الرجوع فی موارد الشک إلی الاستصحاب حتی یعلم الناقل لأنه إن أرید استصحاب الحل و الجواز کما هو ظاهر من کلامه ففیه أن الوجه المقتضی لوجوب الاجتناب فی المحصور و هو وجوب المقدمة العلمیة بعد العلم بحرمة الأمر الواقعی المردد بین المشتبهات قائم بعینه فی غیر المحصور و المانع غیر معلوم فلا وجه للرجوع إلی الاستصحاب إلا أن یکون نظره إلی ما ذکرنا فی الدلیل الخامس من أدلة عدم وجوب الاجتناب من أن المقتضی لوجوب الاجتناب فی الشبهة الغیر المحصورة هو حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل غیر موجود و حینئذ فمرجع الشک فی کون الشبهة محصورة أو غیرها إلی الشک فی وجود المقتضی للاجتناب و معه یرجع إلی أصالة الجواز لکنک عرفت التأمل فی ذلک الدلیل فالأقوی وجوب الرجوع مع الشک إلی أصالة الاحتیاط لوجود المقتضی و عدم المانع.  
و کیف کان فما ذکروه من إحالة غیر المحصورة و تمییزه المحصور عن غیره إلی العرف لا یوجب إلا زیادة التحیر فی موارد (و قال کاشف اللثام فی مسألة المکان المشتبه بالنجس لعل الضابط أن ما یؤدی اجتنابه إلی ترک الصلاة غالبا فهو غیر محصور کما أن اجتناب شاة أو امرأة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 438  
مشتبهة فی صقع من الأرض یؤدی إلی الترک غالبا انتهی) و استصوبه فی مفتاح الکرامة.  
و فیه ما لا یخفی من عدم الضبط.  
و یمکن أن یقال بملاحظة ما ذکرنا فی الوجه الخامس إن غیر المحصور ما بلغ کثرة الوقائع المحتملة للتحریم إلی حیث لا یعتنی العقلاء بالعلم الإجمالی الحاصل فیها أ لا تری أنه لو نهی المولی عبده عن المعاملة مع زید فعامل العبد مع واحد من أهل قریة کبیرة یعلم بوجود زید فیها لم یکن ملوما و إن صادف زیدا.  
و قد ذکرنا أن المعلوم بالإجمال قد یؤثر مع قلة الاحتمال ما لا یؤثره مع الانتشار و کثرة الاحتمال کما قلناه فی سب واحد مردد بین اثنین أو ثلاثة و مردد بین أهل بلدة.  
و نحوه ما إذا علم إجمالا بوجود بعض القرائن الصارفة المختفیة لبعض ظواهر الکتاب و السنة أو حصول النقل فی بعض الألفاظ إلی غیر ذلک من الموارد التی لا یعتنی فیها بالعلوم الإجمالیة المترتب علیها الآثار المتعلقة بالمعاش و المعاد فی کل مقام.  
و لیعلم أن العبرة فی المحتملات کثرة و قلة بالوقائع التی یقع موردا للحکم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصیلی بالحرام فإذا علم نجاسة أرز محرمة أو نجسة فی ألف حبة و المفروض أن تناول ألف حبة من الأرز فی العادة بعشر لقمات فالحرام مردد بین عشرة محتملات لا ألف محتمل لأن کل لقمة یکون فیها الحبة حرام أخذها لاشتمالها علی مال الغیر أو مضغها لکونه مضغا للنجس فکأنه علم إجمالا بحرمة واحدة من عشر لقمات نعم لو اتفق تناول الحبوب فی مقام یکون تناول کل حبة واقعة مستقلة کان له حکم غیر المحصور.  
و هذا غایة ما ذکروا أو یمکن أن یذکر فی ضابط المحصور و غیره و مع ذلک فلم یحصل للنفس وثوق بشی‌ء منها.  
فالأولی الرجوع فی موارد الشک إلی حکم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الإجمالی الموجود فی ذلک المورد فإن قوله اجتنب عن الخمر لا فرق فی دلالته علی تنجز التکلیف بالاجتناب عن الخمر بین الخمر المعلوم المردد بین أمور محصورة و بین الموجود المردد بین أمور غیر محصورة غایة الأمر قیام الدلیل فی غیر المحصورة علی اکتفاء الشارع علی الحرام الواقعی ببعض محتملاته کما تقدم سابقا.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 439  
فإذا شک فی کون الشبهة محصورة أو غیر محصورة شک فی قیام الدلیل علی قیام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعی فی الاکتفاء عن امتثاله بترک ذلک البعض فیجب ترک جمیع المحتملات لعدم الأمن من الوقوع فی العقاب بارتکاب البعض.

الثالث

إذا کان المردد بین الأمور الغیر المحصورة أفرادا کثیرة نسبة مجموعها إلی المشتبهات کنسبة الشی‌ء إلی الأمور المحصورة کما إذا علم بوجود خمسمائة شاة محرمة فی ألف و خمسمائة شاة فإن نسبة مجموع المحرمات إلی المشتبهات کنسبة الواحد إلی الثلاثة فالظاهر أنه ملحق بالشبهة المحصورة لأن الأمر متعلق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائة فی المثال و محتملات هذا الحرام المتباینة ثلاثة فهو کاشتباه الواحد فی الثلاثة و أما ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات فهی احتمالات لا تنفک عن الاشتمال علی الحرام.

الرابع

أنا ذکرنا فی المطلب الأول المتکفل لبیان حکم أقسام الشک فی الحرام مع العلم بالحرمة أن مسائله أربع الأولی منها الشبهة الموضوعیة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 440

و أما المسائل الثلاث الأخر

و هی ما إذا اشتبه الحرام بغیر الواجب لاشتباه الحکم من جهة عدم النص أو إجمال النص أو تعارض النصین.  
فحکمها یظهر مما ذکرنا فی الشبهة الموضوعیة.  
لکن أکثر ما یوجد من هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثانی کما إذا تردد الغناء المحرم بین مفهومین بینهما عموم من وجه فإن مادتی الافتراق من هذا القسم.  
و مثل ما إذا ثبت بالدلیل حرمة الأذان الثالث یوم الجمعة و اختلف فی تعیینه (مثل قوله صلی اللَّه علیه و آله: من جدد قبرا أو مثل مثالا فقد خرج عن الإسلام) حیث قرئ جدد بالجیم و الحاء المهملة و الخاء المعجمة و قرئ جدث بالجیم و الثاء المثلثة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 441

المطلب الثانی فی اشتباه الواجب بغیر الحرام

اشارة

و هو علی قسمین لأن الواجب إما مردد بین أمرین متباینین کما إذا تردد الأمر بین وجوب الظهر و الجمعة فی یوم الجمعة و بین القصر و الإتمام فی بعض المسائل.  
و إما مردد بین الأقل و الأکثر کما إذا ترددت الصلاة الواجبة بین ذات السورة و فاقدتها للشک فی کون السورة جزء و لیس المثالان الأولان من الأقل و الأکثر کما لا یخفی.  
و اعلم أنا لم نذکر فی الشبهة التحریمیة من الشک فی المکلف به صور دوران الأمر بین الأقل و الأکثر لأن مرجع الدوران بینهما فی تلک الشبهة إلی الشک فی أصل التکلیف لأن الأقل حینئذ معلوم الحرمة و الشک فی حرمة الأکثر.

أما القسم الأول فیما إذا دار الأمر فی الواجب بین أمرین متباینین.

اشارة

فالکلام فیه یقع فی أربعة مسائل علی ما ذکرنا فی أول الباب لأنه إما أن یشتبه الواجب بغیر الحرام من جهة عدم النص المعتبر أو إجماله أو تعارض النصین أو من جهة اشتباه الموضوع.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 442

أما المسألة الأولی ما إذا اشتبه الواجب فی الشریعة بغیر الحرام من جهة عدم النص المعتبر

فالکلام فیها إما فی جواز المخالفة القطعیة فی غیر ما علم بإجماع أو ضرورة حرمتها کما فی المثالین السابقین فإن ترک الصلاتین فیهما رأسا مخالف للإجماع بل الضرورة و إما فی وجوب الموافقة القطعیة.  
أما الأول فالظاهر حرمة المخالفة القطعیة لأنها عند العقلاء معصیة فإنهم لا یفرقون بین الخطاب المعلوم تفصیلا أو إجمالا فی حرمة مخالفته و فی عدها معصیة و یظهر من المحقق الخوانساری دوران حرمة المخالفة مدار الإجماع و أن الحرمة فی مثل الظهر و الجمعة من جهته و یظهر من الفاضل القمی رحمه الله المیل إلیه و الأقوی ما عرفت.  
و أما الثانی ففیه قولان أقواهما الوجوب لوجود المقتضی و عدم المانع.  
أما الأول فلأن وجوب الأمر المردد ثابت فی الواقع و الأمر به علی وجه یعم العالم و الجاهل صادر من الشارع واصل إلی من علم به تفصیلا إذ لیس موضوع الوجوب فی الأوامر مختصا بالعالم بها و إلا لزم الدور کما ذکره العلامة رحمه الله فی التحریر لأن العلم بالوجوب موقوف علی الوجوب فکیف یتوقف الوجوب علیه.  
و أما المانع فلأن المتصور منه لیس إلا الجهل التفصیلی بالواجب و هو غیر مانع عقلا و لا نقلا.  
أما العقل فلأن حکمه بالعذر إن کان من جهة عجز الجاهل عن الإتیان بالواقع حتی یرجع الجهل إلی فقد شرط من شروط وجود المأمور به فلا استقلال للعقل بذلک کما یشهد به جواز التکلیف بالمجمل فی الجملة کما اعترف به غیر واحد ممن قال بالبراءة فیما نحن فیه کما سیأتی و إن کان من جهة کونه غیر قابل لتوجه التکلیف إلیه فهو أشد منعا و إلا لجاز إهمال المعلوم إجمالا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 443  
رأسا بالمخالفة القطعیة فلا وجه لالتزام حرمة المخالفة القطعیة و یقبح عقاب الجاهل المقصر علی ترک الواجبات الواقعیة و فعل المحرمات کما هو المشهور.  
و دعوی أن مرادهم تکلیف الجاهل فی حال الجهل برفع الجهل و الإتیان بالواقع نظیر تکلیف الجنب بالصلاة حال الجنابة لا التکلیف بإتیانه مع وصف الجهل فلا تنافی بین کون الجهل مانعا و التکلیف فی حاله و إنما الکلام فی تکلیف الجاهل مع وصف الجهل لأن المفروض فیما نحن فیه عجزه عن تحصیل العلم مدفوعة برجوعها حینئذ إلی ما تقدم من دعوی کون عدم الجهل من شروط وجود المأمور به نظیر الجنابة و قد تقدم بطلانها.  
و أما النقل فلیس فیه ما یدل علی العذر لأن أدلة البراءة غیر جاریة فی المقام لاستلزام إجرائها جواز المخالفة القطعیة و الکلام بعد فرض حرمتها بل فی بعض الأخبار ما یدل علی وجوب الاحتیاط.  
(مثل صحیحة عبد الرحمن المتقدمة فی جزاء الصید: إذا أصبتم مثل هذا و لم تدروا فعلیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه فتعلموا) و غیرها.  
فإن قلت إن تجویز الشارع لترک أحد المحتملین و الاکتفاء بالآخر یکشف عن عدم کون العلم الإجمالی علة تامة لوجوب الإطاعة حینئذ کما أن عدم تجویز الشارع للمخالفة مع العلم التفصیلی دلیل علی کون العلم التفصیلی علة تامة لوجوب الإطاعة و حینئذ فلا ملازمة بین العلم الإجمالی و وجوب الإطاعة فیحتاج إثبات الوجوب إلی دلیل آخر غیر العلم الإجمالی و حیث کان مفقودا فأصل البراءة یقتضی عدم وجوب الجمیع و قبح العقاب علی ترکه لعدم البیان نعم لما کان ترک الکل معصیة عند العقلاء حکم بتحریمها و لا تدل حرمة المخالفة القطعیة علی وجوب الموافقة القطعیة.  
قلت العلم الإجمالی کالتفصیلی علة تامة لتنجز التکلیف بالمعلوم إلا أن المعلوم إجمالا یصلح لأن یجعل أحد محتملیه بدلا عنه فی الظاهر فکل مورد حکم الشارع بکفایة أحد المحتملین للواقع إما تعیینا کحکمه بالأخذ بالاحتمال المطابق للحالة السابقة و إما تخییرا کما فی موارد التخییر بین الاحتمالین فهو من باب الاکتفاء عن الواقع بذلک المحتمل لا الترخیص لترک الواقع بلا بدل فی الجملة فإن الواقع إذا علم به و علم إرادة المولی بشی‌ء و صدور الخطاب عنه إلی العبد و إن لم یصل  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 444  
إلیهم لم یکن بد عن موافقته إما حقیقة بالاحتیاط و إما حکما بفعل ما جعله الشارع بدلا عنه و قد تقدم الإشارة إلی ذلک فی الشبهة و مما ذکرنا یظهر عدم جواز التمسک فی المقام بأدلة البراءة مثل روایة الحجب و التوسعة و نحوهما لأن العمل بها فی کل من الموردین بخصوصه یوجب طرحها بالنسبة إلی أحدهما المعین عند الله تعالی المعلوم وجوبه فإن وجوب واحدة من الظهر و الجمعة أو من القصر و الإتمام مما لم یحجب الله علمه عنا فلیس موضوعا عنا و لسنا فی سعة منه فلا بد إما من الحکم بعدم جریان هذه الأخبار فی مثل المقام مما علم وجوب شی‌ء إجمالا و إما من الحکم بأن شمولها للواحد المعین المعلوم وجوبه و دلالتها بالمفهوم علی عدم کونه موضوعا عن العباد و کونه محمولا علیهم و مأخوذین به و ملزمین علیه دلیل علمی بضمیمة حکم العقل بوجود المقدمة العلمیة علی وجوب الإتیان بکل من الخصوصیتین فالعلم بوجوب کل منهما لنفسه و إن کان محجوبا عنا إلا أن العلم بوجوبه من باب المقدمة لیس محجوبا عنا و لا منافاة بین عدم وجوب الشی‌ء ظاهرا لذاته و وجوبه ظاهرا من باب المقدمة کما لا تنافی بین عدم الوجوب النفسی واقعا و ثبوت الوجوب الغیری کذلک.  
(و اعلم أن المحقق القمی رحمه الله بعد ما حکی عن المحقق الخوانساری المیل إلی وجوب الاحتیاط فی مثل الظهر و الجمعة و القصر و الإتمام قال إن دقیق النظر یقتضی خلافه فإن التکلیف بالمجمل المحتمل لأفراد متعددة بإرادة فرد معین عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخیر البیان عن وقت الحاجة الذی اتفق أهل العدل علی استحالته و کل ما یدعی کونه من هذا القبیل فیمکن منعه إذ غایة ما یسلم فی القصر و الإتمام و الظهر و الجمعة و أمثالها أن الإجماع وقع علی أن من ترک الأمرین بأن لا یفعل شیئا منهما یستحق العقاب لا أن من ترک أحدهما المعین عند الشارع المبهم عندنا بأن ترک فعلهما مجتمعین یستحق العقاب.  
و نظیر ذلک مطلق التکلیف بالأحکام الشرعیة سیما فی أمثال زماننا علی مذهب أهل الحق من التخطئة فإن التحقیق أن الذی ثبت علینا بالدلیل هو تحصیل ما یمکننا تحصیله من الأدلة الظنیة لا تحصیل الحکم النفس الأمری فی کل واقعة و لذا لم نقل بوجوب الاحتیاط و ترک العمل بالظن الاجتهادی من أول الأمر.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 445  
نعم لو فرض حصول الإجماع أو ورود النص علی وجوب شی‌ء معین عند الله تعالی مردد عندنا بین أمور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلک الفرض لإسقاط قصد التعیین فی الطاعة لتم ذلک.  
و لکن لا یحسن حینئذ قوله یعنی المحقق الخوانساری فلا یبعد القول بوجوب الاحتیاط حینئذ بل لا بد من القول بالیقین و الجزم بالوجوب و لکن من أین هذا الفرض و أنی یمکن إثباته انتهی کلامه رفع مقامه).  
و ما ذکره قدس الله سره قد وافق فیه بعض کلمات ذلک المحقق التی ذکرها فی مسألة الاستنجاء بالأحجار.  
حیث قال بعد کلام له (و الحاصل إذا ورد نص أو إجماع علی وجوب شی‌ء معین معلوم عندنا أو ثبوت حکم إلی غایة معینة معلومة عندنا فلا بد من الحکم بلزوم تحصیل الیقین أو الظن بوجود ذلک الشی‌ء المعلوم حتی یتحقق الامتثال إلی أن قال و کذا إذا ورد نص أو إجماع علی وجوب شی‌ء معین فی الواقع مردد فی نظرنا بین أمور و علم أن ذلک التکلیف غیر مشروط بشی‌ء من العلم بذلک الشی‌ء مثلا أو علی ثبوت حکم إلی غایة معینة فی الواقع مرددة عندنا بین أشیاء و علم أیضا عدم اشتراطه بالعلم وجب الحکم بوجوب تلک الأشیاء المردد فیها فی نظرنا و بقاء ذلک الحکم إلی حصول تلک الأشیاء.  
و لا یکفی الإتیان بواحد منها فی سقوط التکلیف و کذا حصول شی‌ء واحد من الأشیاء فی ارتفاع الحکم المعین إلی أن قال و أما إذا لم یکن کذلک بل ورد نص مثلا علی أن الواجب الشی‌ء الفلانی و نص آخر علی أن هذا الواجب شی‌ء آخر أو ذهب بعض الأمة إلی وجوب شی‌ء و بعض آخر إلی وجوب شی‌ء آخر دونه و ظهر بالنص و الإجماع فی الصورتین أن ترک ذینک الشیئین معا سبب لاستحقاق العقاب فحینئذ لم یظهر وجوب الإتیان بهما حتی یتحقق الامتثال بل الظاهر الاکتفاء بواحد منهما سواء اشترکا فی أمر أو تباینا بالکلیة و کذا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 446  
الکلام فی ثبوت الحکم إلی غایة معینة انتهی کلامه رفع مقامه).  
و أنت خبیر بما فی هذه الکلمات من النظر.  
أما ما ذکره الفاضل القمی رحمه الله من حدیث التکلیف المجمل و تأخیر البیان عن وقت الحاجة فلا دخل له فی المقام إذ لا إجمال فی الخطاب أصلا و إنما طرأ الاشتباه فی المکلف به من جهة تردد ذلک الخطاب المبین بین أمرین و إزالة هذا التردد العارض من جهة أسباب اختفاء الأحکام غیر واجبة علی الحکیم تعالی حتی یقبح تأخیره عن وقت الحاجة بل یجب عند هذا الاختفاء الرجوع إلی ما قرره الشارع کلیة فی الوقائع المختفیة و إلا فما یقتضیه العقل من البراءة و الاحتیاط و نحن ندعی أن العقل حاکم بعد العلم بالوجوب و الشک فی الواجب و عدم الدلیل من الشارع علی الأخذ بأحد الاحتمالین المعین أو المخیر و الاکتفاء به من الواقع بوجوب الاحتیاط حذرا من ترک الواجب الواقعی و أین ذلک من مسألة التکلیف بالمجمل و تأخیر البیان عن وقت الحاجة مع أن التکلیف بالمجمل و تأخیر البیان عن وقت العمل لا دلیل علی قبحه إذا تمکن المکلف من الإطاعة و لو بالاحتیاط.  
و أما ما ذکره تبعا للمحقق المذکور من تسلیم وجوب الاحتیاط إذا قام الدلیل علی وجوب شی‌ء معین فی الواقع غیر مشروط بالعلم به.  
ففیه أنه إذا کان التکلیف بالشی‌ء قابلا لأن یقع مشروطا بالعلم و لأن یقع منجزا غیر مشروط بالعلم بالشی‌ء کان ذلک اعترافا بعدم قبح التکلیف بالشی‌ء المعین المجهول فلا یکون العلم شرطا عقلیا و أما اشتراط التکلیف به شرعا فهو غیر معقول بالنسبة إلی الخطاب الواقعی فإن الخطاب الواقعی فی یوم الجمعة سواء فرض قوله صل الظهر أم فرض قوله صل الجمعة لا یعقل أن یشترط بالعلم بهذا الحکم نعم بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق یصح أن یرد خطاب مطلق کقوله اعمل بذلک الخطاب و لو کان عندک مجهولا و أنت بما فیه و لو کان غیر معلوم کما یصح أن یرد خطاب مشروط و أنه لا یجب علیک ما اختفی علیک من التکلیف فی یوم الجمعة و أن وجوب امتثاله علیک مشروط بعلمک به تفصیلا و مرجع الأول إلی الأمر بالاحتیاط و مرجع الثانی إلی البراءة عن الکل إن أفاد نفی وجوب الواقع رأسا المستلزم لجواز المخالفة القطعیة و إلی نفی ما علم إجمالا بوجوبه و إن أفاد نفی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 447  
وجوب القطع بإتیانه و کفایة إتیان بعض ما یحتمله فمرجعه إلی جعل البدل للواقع و البراءة عن إتیان الواقع علی ما هو علیه لکن دلیل البراءة علی الوجه الأول ینافی العلم الإجمالی المعتبر بنفس أدلة البراءة المغیاة بالعلم و علی الوجه الثانی غیر موجود فیلزم من هذین الأمرین أعنی وجوب مراعاة العلم الإجمالی و عدم وجود دلیل علی قیام أحد المحتملین مقام المعلوم إجمالا حکم العقل بوجوب الاحتیاط إذ لا ثالث لذینک الأمرین فلا حاجة إلی أمر الشارع بالاحتیاط و وجوب الإتیان بالواقع غیر مشروط بالعلم التفصیلی به مضافا إلی ورود الأمر بالاحتیاط فی کثیر من الموارد.  
و أما ما ذکره من استلزام ذلک الفرض أعنی تنجز التکلیف بالأمر المردد من دون اشتراط بالعلم به لإسقاط قصد التعیین فی الطاعة.  
ففیه أن سقوط قصد التعیین إنما حصل بمجرد التردد و الإجمال فی الواجب سواء قلنا فیه بالبراءة و الاحتیاط و لیس لازما لتنجز التکلیف بالواقع و عدم اشتراطه بالعلم.  
فإن قلت إذا سقط قصد التعیین لعدم التمکن فبأیهما ینوی الوجوب و القربة.  
قلت له فی ذلک طریقان أحدهما أن ینوی بکل منهما الوجوب و القربة لکونه بحکم العقل مأمورا بالإتیان بکل منهما و ثانیهما أن ینوی بکل منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقربا إلی الله تعالی فیفعل کلا منهما لتحصیل الواجب الواقعی و تحصیله لوجوبه و التقرب به إلی الله تعالی فملخص ذلک أنی أصلی الظهر لأجل تحقق الفریضة الواقعیة به أو بالجمعة التی أفعل بعدها أو فعلت قبلها قربة إلی الله تعالی و ملخص ذلک أنی أصلی الظهر احتیاطا قربة إلی الله تعالی و هذا الوجه هو الذی ینبغی أن یقصد.  
و لا یرد أن المعتبر فی العبادة قصد التقرب و التعبد بها بالخصوص و لا ریب أن کلا من الصلاتین عبادة فلا معنی لکون الداعی فی کل منهما التقرب المردد بین تحققه به أو بصاحبه لأن القصد المذکور إنما هو معتبر فی العبادات الواقعیة دون المقدمیة.  
و أما الوجه الأول فیرد علیه أن المقصود إحراز الوجه الواقعی و هو الوجوب الثابت فی أحدهما المعین و لا یلزم من نیة الوجوب المقدمی قصده و أیضا فالقربة غیر حاصلة بنفس فعل أحدهما و لو بملاحظة وجوبه الظاهری لأن هذا الوجوب مقدمی و مرجعه إلی وجوب تحصیل العلم بفراغ الذمة و دفع احتمال ترتب ضرر العقاب بترک بعض منهما و هذا الوجوب إرشادی لا تقرب فیه أصلا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 448  
نظیر أوامر الإطاعة فإن امتثالها لا یوجب تقربا و إنما المقرب نفس الإطاعة و المقرب هنا أیضا نفس الإطاعة الواقعیة المرددة بین الفعلین فافهم فإنه لا یخلو عن دقة.  
و مما ذکرنا یندفع توهم أن الجمع بین المحتملین مستلزم لإتیان غیر الواجب علی جهة العبادة لأن قصد القربة المعتبر فی الواجب الواقعی لازم المراعاة فی کلا المحتملین لیقطع بإحرازه فی الواجب الواقعی و من المعلوم أن الإتیان بکل من المحتملین بوصف أنها عبادة مقربة یوجب التشریع بالنسبة إلی ما عدا الواجب الواقعی فیکون محرما فالاحتیاط غیر ممکن فی العبادات و إنما یمکن فی غیرها من جهة أن الإتیان بالمحتملین لا یعتبر فیهما قصد التعیین و التقرب لعدم اعتباره فی الواجب الواقعی المردد فیأتی بکل منهما لاحتمال وجوبه.  
و وجه اندفاع هذا التوهم مضافا إلی أن غایة ما یلزم من ذلک عدم التمکن من تمام الاحتیاط فی العبادات حتی من حیث مراعاة قصد التقرب المعتبر فی الواجب الواقعی من جهة استلزامه للتشریع المحرم فیدور الأمر بین الاقتصار علی أحد المحتملین و بین الإتیان بهما مهملا لقصد التقرب فی الکل فرارا عن التشریع و لا شک أن الثانی أولی لوجوب الموافقة القطعیة بقدر الإمکان.  
فإذا لم یمکن الموافقة بمراعاة جمیع ما یعتبر فی الواقعی فی کل من المحتملین اکتفی بتحقق ذات الواجب فی ضمنهما أن اعتبار قصد التقرب و التعبد فی العبادة الواجبة واقعا لا یقتضی بقصده فی کل منهما کیف و هو غیر ممکن و إنما یقتضی بوجوب قصد التقرب و التعبد فی الواجب المردد بینهما بأن یقصد فی کل منهما أنی أفعله لیتحقق به أو بصاحبه التعبد بإتیان الواجب الواقعی.  
و هذا الکلام بعینه جار فی قصد الوجه المعتبر فی الواجب فإنه لا یعتبر قصد ذلک الوجه خاصة فی خصوص کل منهما بأن یقصد أنی أصلی الظهر لوجوبه ثم یقصد أنی أصلی الجمعة لوجوبها بل یقصد أنی أصلی الظهر لوجوب الأمر الواقعی المردد بینه و بین الجمعة التی أصلیها بعد ذلک أو صلیتها قبل ذلک.  
و الحاصل أن نیة الفعل هو قصده علی الصفة التی هو علیها التی باعتبارها صار واجبا فلا بد من ملاحظة ذلک فی کل من المحتملین فإذا لاحظنا ذلک فیه وجدنا الصفة التی هو علیها الموجبة للحکم بوجوبه هو احتمال تحقق الواجب المتعبد به و المتقرب به إلی الله تعالی فی ضمنه فیقصد هذا المعنی و الزائد علی هذا المعنی غیر موجود فیه فلا معنی لقصد التقرب فی کل منهما بخصوصه حتی یرد أن التقرب و التعبد بما لم یتعبد به الشارع تشریع محرم.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 449  
نعم هذا الإیراد متوجه علی ظاهر من اعتبر فی کل من المحتملین قصد التقرب و التعبد به بالخصوص لکنه مبنی أیضا علی لزوم ذلک من الأمر الظاهری بإتیان کل منهما عبادة فیکون کل منهما واجبة فی مرحلة الظاهر کما إذا شک فی الوقت أنه صلی الظهر أم لا فإنه یجب علیه فعلها فینوی الوجوب و القربة و إن احتمل کونها فی الواقع لغوا غیر مشروع فلا یرد علیه إیراد التشریع إذ التشریع إنما یلزم لو قصد بکل منهما أنه الواجب واقعا المتعبد به فی نفس الأمر.  
و لکنک عرفت أن مقتضی النظر الدقیق خلاف هذا البناء و أن الأمر المقدمی خصوصا الموجود فی المقدمة العلمیة التی لا یکون الأمر بها إلا إرشادیا لا یوجب موافقة التقرب و لا یصیر منشأ لصیرورة الشی‌ء من العبادات إذا لم یکن فی نفسه و قد تقدم فی مسألة التسامح فی أدلة السنن ما یوضح حال الأمر بالاحتیاط کما أنه قد استوفینا فی بحث مقدمة الواجب حال الأمر المقدمی و عدم صیرورة المقدمة بسببه عبادة و ذکرنا ورود الإشکال من هذه الجهة علی کون التیمم من العبادات علی تقدیر عدم القول برجحانه فی نفسه کالوضوء فإنه لا منشأ حینئذ لکونه منها إلا الأمر المقدمی به من الشارع.  
فإن قلت یمکن إثبات الوجوب الشرعی المصحح لنیة الوجه و القربة فی المحتملین لأن الأول منهما واجب بالإجماع و لو فرارا عن المخالفة القطعیة و الثانی واجب بحکم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعی الظاهری فإن مقتضی الاستصحاب بقاء الاشتغال و عدم الإتیان بالواجب الواقعی و بقاء وجوبه.  
قلت أما المحتمل المأتی به أولا فلیس واجبا فی الشرع لخصوص کونه ظهرا أو جمعة و إنما وجب لاحتمال تحقق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفة أو للقطع بالموافقة إذا أتی معه بالمحتمل الآخر و علی أی تقدیر فمرجعه إلی الأمر بإحراز الواقع و لو احتمالا.  
و أما المحتمل الثانی فهو أیضا لیس إلا بحکم العقل من باب المقدمة.  
و ما ذکر من الاستصحاب فیه بعد منع جریان الاستصحاب فی هذا المقام من جهة حکم العقل من أول الأمر بوجوب الجمیع إذ بعد الإتیان بأحدهما یکون حکم العقل باقیا قطعا و إلا لم یکن حاکما بوجوب الجمیع و هو خلاف الفرض أن مقتضی الاستصحاب وجوب البناء علی بقاء الاشتغال حتی یحصل الیقین بارتفاعه أما وجوب تحصیل الیقین بارتفاعه فلا یدل علیه الاستصحاب و إنما یدل علیه العقل المستقل بوجوب القطع بتفریغ الذمة عند اشتغالها و هذا معنی الاحتیاط فمرجع الأمر إلیه.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 450  
و أما استصحاب وجوب ما وجب سابقا فی الواقع أو استصحاب عدم الإتیان بالواجب الواقعی فشی‌ء منهما لا یثبت وجوب المحتمل الثانی حتی یکون وجوبه شرعیا إلا علی تقدیر القول بالأصول المثبتة و هی منفیة کما قرر فی محله.  
و من هنا ظهر الفرق بین ما نحن فیه و بین استصحاب عدم فعل الظهر و بقاء وجوبه علی من شک فی فعله فإن الاستصحاب بنفسه مقتض هناک لوجوب الإتیان بالظهر الواجب فی الشرع علی الوجه الموظف من قصد لوجوب و القربة و غیرهما.  
ثم إن تتمة الکلام فیما یتعلق بفروع هذه المسألة تأتی فی الشبهة الموضوعیة إن شاء الله تعالی.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 451

المسألة الثانیة ما إذا اشتبه الواجب فی الشریعة بغیره من جهة إجمال النص

بأن یتعلق التکلیف الوجوبی بأمر مجمل کقوله ائتنی بعین و قوله تعالی حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی بناء علی تردد الصلاة الوسطی بین صلاة الجمعة کما فی بعض الروایات و غیرها کما فی بعض آخر.  
و الظاهر أن الخلاف هنا بعینه الخلاف فی المسألة الأولی و المختار فیها هو المختار هناک بل هنا أولی لأن الخطاب هنا تفصیلا متوجه إلی المکلفین فتأمل.  
و خروج الجاهل لا دلیل علیه لعدم قبح تکلیف الجاهل بالمراد من المأمور به إذا کان قادرا علی استعلامه من دلیل منفصل فمجرد الجهل لا یقبح توجه الخطاب.  
و دعوی قبح توجهه إلی العاجز عن استعلامه تفصیلا القادر علی الاحتیاط فیه بإتیان المحتملات أیضا ممنوعة لعدم القبح فیه أصلا.  
و ما تقدم من البعض من منع التکلیف بالمجمل لاتفاق العدلیة علی استحالة تأخیر البیان قد عرفت منع قبحه أولا و کون الکلام فیما عرض له الإجمال ثانیا.  
ثم إن المخالف فی المسألة ممن عثرنا علیه هو الفاضل القمی رحمه الله (و المحقق الخوانساری فی ظاهر بعض کلماته لکنه قدس سره وافق المختار فی ظاهر بعضها الآخر قال فی مسألة التوضؤ بالماء المشتبه بالنجس بعد کلام له فی منع التکلیف فی العبادات إلا بما ثبت من أجزائها و شرائطها ما لفظه نعم لو حصل یقین المکلف بأمر و لم یظهر معنی ذلک الأمر بل یکون مرددا بین أمور فلا یبعد القول بوجوب تلک الأمور جمیعا حتی یحصل الیقین بالبراءة انتهی).  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 452  
و لکن التأمل فی کلامه یعطی عدم ظهور کلامه فی الموافقة لأن الخطاب المجمل الواصل إلینا لا یکون مجملا للمخاطبین فتکلیف المخاطبین بما هو مبین و أما نحن معاشر الغائبین فلم یثبت الیقین بل و لا الظن بتکلیفنا بذلک الخطاب فمن کلف به لا إجمال فیه عنده و من عرض له الإجمال لا دلیل علی تکلیفه بالواقع المردد لأن اشتراک غیر المخاطبین معهم فیما لم یتمکنوا من العلم به عین الدعوی.  
فالتحقیق أن هنا مسألتین إحداهما إذا خوطب شخص بمجمل هل یجب علیه الاحتیاط أو لا.  
الثانیة أنه إذا علم تکلیف الحاضرین بأمر معلوم لهم تفصیلا و فهموه من خطاب هو مجمل بالنسبة إلینا معاشر الغائبین فهل یجب علینا تحصیل القطع بالاحتیاط بإتیان ذلک الأمر أم لا و المحقق حکم بوجوب الاحتیاط فی الأول دون الثانی.  
فظهر من ذلک أن مسألة إجمال النص إنما یغایر المسألة السابقة أعنی عدم النص فیما فرض خطاب مجمل متوجه إلی المکلف إما لکونه حاضرا عند صدور الخطاب و إما للقول باشتراک الغائبین مع الحاضرین فی الخطاب أما إذا کان الخطاب للحاضرین و عرض له الإجمال بالنسبة إلی الغائبین فالمسألة من قبیل عدم النص لا إجمال النص إلا أنک عرفت أن المختار فیهما وجوب الاحتیاط

المسألة الثالثة ما إذا اشتبه الواجب بغیره لتکافؤ النصین

کما فی بعض مسائل القصر و الإتمام فالمشهور فیه التخییر لأخبار التخییر السلیمة عن المعارض حتی ما دل علی الأخذ بما فیه الاحتیاط لأن المفروض عدم موافقة شی‌ء منهما للاحتیاط إلا أن یستظهر من تلک الأدلة مطلوبیة الاحتیاط عند تصادم الأدلة لکن قد عرفت فیما تقدم أن أخبار الاحتیاط لا تقاوم سندا و لا دلالة لأخبار التخییر.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 453

المسألة الرابعة ما إذا اشتبه الواجب بغیر الحرام من جهة اشتباه الموضوع

کما فی صورة اشتباه الفائتة أو القبلة أو الماء المطلق و الأقوی هنا أیضا وجوب الاحتیاط کما فی الشبهة المحصورة لعین ما مر فیها من تعلق الخطاب بالفائتة واقعا مثلا و إن لم یعلم تفصیلا.  
و مقتضاه ترتب العقاب علی ترکها و لو مع الجهل و قضیة حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدمة العلمیة و الاحتیاط بفعل جمیع المحتملات.  
و قد خالف فی ذلک الفاضل القمی رحمه الله فمنع وجوب الزائد علی واحدة من المحتملات مستندا فی ظاهر کلامه إلی ما زعمه جامعا لجمیع صور الشک فی المکلف به من قبح التکلیف بالمجمل و تأخیر البیان عن وقت الحاجة.  
و أنت خبیر بأن الاشتباه فی الموضوع لیس من التکلیف بالمجمل فی شی‌ء لأن المکلف به مفهوم معین طرأ الاشتباه فی مصداقه لبعض العوارض الخارجیة کالنسیان و نحوه و الخطاب الصادر لقضاء الفائتة عام فی المعلومة تفصیلا و المجهولة و لا مخصص له بالمعلومة لا من العقل و لا من النقل فیجب قضاؤها و یعاقب علی ترکها مع الجهل کما یعاقب مع العلم.  
و یؤید ما ذکرنا ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات علی من فاتته فریضة معللا ذلک ببراءة الذمة علی کل تقدیر فإن ظاهر التعلیل یفید عموم مراعاة ذلک فی کل مقام اشتبه علیه الواجب و لذا تعدی المشهور عن مورد النص و هو تردد الفائتة بین رباعیة و ثلاثیة و ثنائیة إلی الفریضة الفائتة من المسافر المرددة بین ثنائیة و ثلاثیة فاکتفوا فیها بصلاتین.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 454

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول

أنه یمکن القول بعدم وجوب الاحتیاط فی مسألة اشتباه القبلة و نحوها مما کان الاشتباه الموضوعی فی شرط من شروط الواجب کالقبلة و اللباس و ما یصح السجود علیه و شبهها بناء علی دعوی سقوط هذه الشروط عند الاشتباه و لذا (أسقط الحلی وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس و حکم بالصلاة عاریا) بل النزاع فیما کان من هذا القبیل ینبغی أن یکون علی هذا الوجه فإن القائل بعدم وجوب الاحتیاط ینبغی أن یقول بسقوط الشروط عند الجهل لا بکفایة الفعل مع احتمال الشرط کالصلاة المحتمل وقوعها إلی القبلة بدلا عن القبلة الواقعیة.  
ثم الوجه فی دعوی سقوط الشرط المجهول إما انصراف أدلته إلی صورة العلم به تفصیلا کما فی بعض الشروط نظیر اشتراط الترتب بین الفوائت و أما دوران الأمر بین إهمال هذا الشرط المجهول و إهمال شرط آخر و هو وجود مقارنة العمل لوجهه بحیث یعلم بوجوب الواجب و ندب المندوب حین فعله و هذا یتحقق مع القول بسقوط الشرط المجهول و هذا هو الذی یظهر من کلام الحلی.  
و کلا الوجهین ضعیفان أما الأول فلأن مفروض الکلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعی للفعل بهذا الشرط و إلا لم یکن من الشک فی المکلف به للعلم حینئذ بعدم وجوب الصلاة إلی القبلة الواقعیة المجهولة بالنسبة إلی الجاهل.  
و أما الثانی فلأن ما دل علی وجوب مقارنة العمل بقصد وجهه و الجزم مع النیة إنما یدل علیه مع التمکن و معنی التمکن القدرة علی الإتیان به مستجمعا للشرائط جازما بوجه من الوجوب و الندب حین الفعل أما مع العجز عن ذلک فهو المتعین للسقوط دون الشرط المجهول الذی أوجب العجز عن الجزم بالنیة و السر فی تعیینه للسقوط هو أنه إنما لوحظ اعتباره فی الفعل المستجمع  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 455  
للشرائط و لیس اشتراطه فی مرتبة سائر الشرائط بل متأخر عنه فإذا قید اعتباره بحال التمکن سقط حال العجز یعنی العجز عن إتیان الفعل الجامع للشرائط مجزوما به.

الثانی

أن النیة فی کل من الصلوات المتعددة علی الوجه المتقدم فی مسألة الظهر و الجمعة و حاصله أنه ینوی فی کل منهما فعلهما احتیاطا لإحراز الواجب الواقعی المردد بینها و بین صاحبها تقربا إلی الله علی أن یکون التقرب علة للإحراز الذی جعل غایة للفعل.  
و یترتب علی هذا أنه لا بد من أن یکون حین فعل أحدهما عازما علی فعل الآخر إذ النیة المذکورة لا تتحقق بدون ذلک فإن من قصد الاقتصار علی أحد الفعلین لیس قاصدا لامتثال الواجب الواقعی علی کل تقدیر نعم هو قاصد لامتثاله علی تقدیر مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقا و هذا غیر کاف فی العبادات المعلوم وقوع التعبد بها نعم لو احتمل کون الشی‌ء عبادة کغسل الجنابة إن احتمل الجنابة اکتفی فیه بقصد الامتثال علی تقدیر تحقق الأمر به لکن لیس هنا تقدیر آخر یراد منه التعبد علی ذلک التقدیر.  
فغایة ما یمکن قصده هنا هو التعبد علی طریق الاحتمال فهذا غایة ما یمکن قصده هنا بخلاف ما نحن فیه مما علم فیه ثبوت التعبد بأحد الأمرین فإنه لا بد فیه من الجزم بالتعبد

الثالث

أن الظاهر أن وجوب کل من المحتملات عقلی لا شرعی لأن الحاکم بوجوبه لیس إلا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل علی تقدیر ترک أحد المحتملین حتی إنه لو قلنا بدلالة أخبار الاحتیاط أو الخبر المتقدم فی الفائتة علی وجوب ذلک کان وجوبه من باب الإرشاد و قد تقدم الکلام من ذلک من فروع للاحتیاط فی الشک فی التکلیف.  
و أما إثبات وجوب التکرار شرعا فی ما نحن فیه بالاستصحاب و حرمة نقض الیقین بغیر الیقین شرعا فقد تقدم فی المسألة الأولی عدم دلالة الاستصحاب علی ذلک إلا بناء علی أن المستصحب یترتب علیه الأمور الاتفاقیة المقارنة معه و قد تقدم إجمالا ضعفه و سیأتی إن شاء الله تعالی تفصیلا.  
و علی ما ذکرنا فلو ترک المصلی المتحیر فی القبلة أو الناسی لفائتة جمیع المحتملات لم یستحق إلا عقابا واحدا و کذا لو ترک أحد المحتملات و اتفق مصادفته للواجب الواقعی و لو لم یصادف لم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 456  
یستحق عقابا من جهة مخالفة الأمر به نعم قد یقال باستحقاقه العقاب من جهة التجری و تمام الکلام فیه قد تقدم.

الرابع

لو انکشف مطابقة ما أتی به للواقع قبل فعل الباقی أجزأ عنها لأنه صلی الصلاة الواقعیة قاصدا للتقرب بها إلی الله تعالی و إن لم یعلم حین الفعل أن المقرب هو هذا الفعل إذ لا فرق بین أن یکون الجزم بالعمل ناشئا عن تکرار الفعل أو ناشئا عن انکشاف الحال.

الخامس

لو فرض محتملات الواجب غیر محصورة لم یسقط الامتثال فی الواجب المردد باعتبار شرطه کالصلاة إلی القبلة المجهولة و شبهها قطعا إذ غایة الأمر سقوط الشرط فلا وجه لترک المشروط رأسا.  
و أما فی غیره مما کان نفس الواجب مرددا فالظاهر أیضا عدم سقوطه و لو قلنا بجواز ارتکاب الکل فی الشبهة الغیر المحصورة لأن فعل الحرام لا یعلم هناک به إلا بعد الارتکاب بخلاف ترک الکل هنا فإنه یعلم به مخالفة الواجب الواقعی حین المخالفة.  
و هل یجوز الاقتصار علی واحد إذ به یندفع محذور المخالفة أم یجب الإتیان بما تیسر من المحتملات وجهان من أن التکلیف بإتیان الواقع ساقط فلا مقتضی لإیجاب مقدماته العلمیة و إنما وجب الإتیان بواحد فرارا من المخالفة القطعیة و من أن اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع مراعاته مهما أمکن و علیه بناء العقلاء فی أوامرهم العرفیة.  
و الاکتفاء بالواحد التخییری عن الواقع إنما یکون مع نص الشارع علیه و أما مع عدمه و فرض حکم العقل بوجوب مراعاة الواقع فیجب مراعاته حتی یقطع بعدم العقاب إما لحصول الواجب و إما لسقوطه بعدم تیسر الفعل و هذا لا یحصل إلا بعد الإتیان بما تیسر و هذا هو الأقوی.  
و هذا الحکم مطرد فی کل مورد وجد المانع من الإتیان ببعض غیر معین من المحتملات و لو طرأ المانع من بعض معین منها ففی الوجوب کما هو المشهور إشکال من عدم العلم بوجود الواجب بین الباقی و الأصل البراءة.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 457

السادس

هل تشترط فی تحصیل العلم الإجمالی بالبراءة بالجمع بین المشتبهین عدم التمکن من الامتثال التفصیلی بإزالة الشبهة أو اختیاره ما یعلم به البراءة تفصیلا أم یجوز الاکتفاء به و إن تمکن من ذلک فلا یجوز إن قدر علی تحصیل العلم بالقبلة أو تعیین الواجب الواقعی من القصر و الإتمام أو الظهر و الجمعة الامتثال بالجمع بین المشتبهات وجهان بل قولان ظاهر الأکثر الأول لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الأمر و سیأتی الکلام فی ذلک عند التعرض بشروط البراءة و الاحتیاط إن شاء الله تعالی.  
و یتفرع علی ذلک أنه لو قدر علی العلم التفصیلی من بعض الجهات و عجز عنه من جهة أخری فالواجب مراعاة العلم التفصیلی من تلک الجهة فلا یجوز إن قدر علی الثوب الطاهر المتیقن و عجز عن تعیین القبلة تکرار الصلاة فی الثوبین المشتبهین إلی أربع جهات لتمکنه من العلم التفصیلی بالمأمور به من حیث طهارة الثوب و إن لم یحصل مراعاة ذلک العلم التفصیلی علی الإطلاق.

السابع

لو کان الواجب المشتبه أمرین مترتبین شرعا کالظهر و العصر المرددین بین القصر و الإتمام أو بین الجهات الأربع فهل یعتبر فی صحة الدخول فی محتملات الواجب اللاحق الفراغ الیقینی من الأول بإتیان جمیع محتملاته کما صرح به فی الموجز و شرحه و المسالک و الروض و المقاصد العلیة أم یکفی فیه فعل بعض محتملات الأول بحیث یقطع بحصول الترتیب بعد الإتیان بمجموع محتملات المشتبهین ما عن نهایة الإحکام و المدارک فیأتی بظهر و عصر قصرا ثم بهما تماما قولان متفرعان علی القول المقدم فی الأمر السادس من وجوب مراعاة العلم التفصیلی مع الإمکان مبنیان علی أنه هل یجب مراعاة ذلک من جهة نفس الواجب.  
فلا یجب إلا إذا أوجب إهماله ترددا فی أصل الواجب کتکرار الصلاة فی الثوبین المشتبهین علی أربع جهات فإنه یوجب ترددا فی الواجب زائدا علی التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة فکما  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 458  
یجب رفع التردد مع الإمکان کذلک یجب تقلیله أما إذا لم یوجب إهماله ترددا زائدا فی الواجب فلا یجب کما فی ما نحن فیه فإن الإتیان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا یوجب ترددا زائدا علی التردد الحاصل من جهة القصر و الإتمام لأن العصر المقصورة إن کانت مطابقة للواقع کانت واجدة لشرطها و هو الترتب علی الظهر و إن کانت مخالفة للواقع لم ینفع وقوعها مترتبة علی الظهر الواقعیة لأن الترتب إنما هو بین الواجبین واقعا.  
و من ذلک یظهر عدم جواز التمسک بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر و عدم فعل الواجب الواقعی.  
و ذلک لأن المترتب علی بقاء الاشتغال و عدم فعل الواجب عدم جواز الإتیان بالعصر الواقعی و هو مسلم و لذا لا یجوز الإتیان حینئذ بجمیع محتملات العصر و هذا المحتمل غیر معلوم أنه العصر الواقعی و المصحح للإتیان به هو المصحح لإتیان محتمل الظهر المشترک معه فی الشک و جریان الأصلین فیه أو أن الواجب مراعاة العلم التفصیلی من جهة نفس الخصوصیة المشکوکة فی العبادة و إن لم یوجب إهماله ترددا فی الواجب فیجب علی المکلف العلم التفصیلی عند الإتیان بکون ما یأتی به هو نفس الواجب الواقعی.  
فإذا تعذر ذلک من بعض الجهات لم یعذر فی إهماله من الجهة المتمکنة فالواجب علی العاجز عن تعین کون صلاة العصر قصرا أو تماما العلم التفصیلی بکون المأتی به مترتبا علی الظهر و لا یکفی العلم بترتبه علی تقدیر صحته.  
هذا کله مع تنجز الأمر بالظهر و العصر دفعة واحدة فی الوقت المشترک أما إذا تحقق الأمر بالظهر فقط فی الوقت المختص ففعل بعض محتملاته فیمکن أن یقال بعدم الجواز نظرا إلی الشک فی تحقق الأمر بالعصر فکیف یقدم علی محتملاتها التی لا تجب إلا مقدمة لها بل الأصل عدم الأمر فلا یشرع الدخول فی مقدمات الفعل.  
و یمکن أن یقال إن أصالة عدم الأمر إنما یقتضی عدم مشروعیة الدخول فی المأمور به و محتملاته التی تحتمله علی تقدیر عدم الأمر واقعا کما إذا صلی العصر إلی غیر الجهة التی صلی الظهر أما ما لا یحتمله إلا علی تقدیر وجود الأمر فلا یقتضی الأصل المنع عنه کما لا یخفی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 459

القسم الثانی فیما إذا دار الأمر فی الواجب بین الأقل و الأکثر

اشارة

و مرجعه إلی الشک فی جزئیة شی‌ء للمأمور به و عدمها و هو علی قسمین لأن الجزء المشکوک إما جزء خارجی أو جزء ذهنی و هو القید و هو علی قسمین لأن القید إما منتزع من أمر خارجی مغایر للمأمور به فی الوجود الخارجی فیرجع اعتبار ذلک القید إلی إیجاب ذلک الأمر الخارجی کالوضوء الذی یصیر منشأ للطهارة المقید بها الصلاة و أما خصوصیة متحدة فی الوجود مع المأمور به کما إذا دار الأمر بین وجوب مطلق الرقبة أو رقبة خاصة و من ذلک دوران الأمر بین إحدی الخصال و بین واحدة معینة منها.  
و الکلام فی کل من القسمین فی أربع مسائل.

أما مسائل القسم الأول و هو الشک فی الجزء الخارجی

فالمسألة الأولی منها أن یکون ذلک مع عدم النص المعتبر فی المسألة

اشارة

فیکون ناشئا من ذهاب جماعة إلی جزئیة الأمر الفلانی کالاستعاذة قبل القراءة فی الرکعة الأولی مثلا علی ما ذهب إلیه بعض فقهائنا.  
و قد اختلف فی وجوب الاحتیاط هنا فصرح بعض متأخری المتأخرین بوجوبه و ربما یظهر من کلام بعض القدماء کالسید رحمه الله و الشیخ لکن لم یعلم کونه مذهبا لهما بل ظاهر کلماتهم الأخر  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 460  
خلافه و صریح جماعة إجراء أصالة البراءة و عدم وجوب الاحتیاط و الظاهر أنه المشهور بین العامة و الخاصة المتقدمین منهم و المتأخرین کما یظهر من تتبع کتب القوم کالخلاف و السرائر و کتب الفاضلین و الشهیدین و المحقق الثانی و من تأخر عنهم.  
بل الإنصاف أنه لم أعثر فی کلمات من تقدم علی المحقق السبزواری علی من یلتزم بوجوب الاحتیاط فی الأجزاء و الشرائط و إن کان فیهم من یختلف کلامه فی ذلک کالسید و الشیخ الشهید قدس سره و کیف کان فالمختار جریان أصل البراءة.

لنا علی ذلک حکم العقل و ما ورد من النقل

أما العقل  
فلاستقلاله بقبح مؤاخذة من کلف بمرکب لم یعلم من أجزائه إلا عدة أجزاء و یشک فی أنه هو هذا أو له جزء آخر و هو الشی‌ء الفلانی ثم بذل جهده فی طلب الدلیل علی جزئیة ذلک الأمر فلم یقتدر فأتی بما علم و ترک المشکوک خصوصا مع اعتراف المولی بأنی ما نصبت لک علیه دلالة فإن القائل بوجوب الاحتیاط لا ینبغی أن یفرق فی وجوبه بین أن یکون الأمر لم ینصب دلیلا أو نصب و اختفی غایة الأمر أن ترک النصب من الأمر قبیح و هذا لا یرفع التکلیف بالاحتیاط عن المکلف.  
فإن قلت إن بناء العقلاء علی وجوب الاحتیاط فی الأوامر العرفیة الصادرة من الأطباء أو الموالی فإن الطبیب إذا أمر المریض بترکیب معجون فشک فی جزئیة شی‌ء له مع العلم بأنه غیر ضار له فترکه المریض مع قدرته علیه استحق اللوم و کذا المولی إذا أمر عبده بذلک.  
قلت أما أوامر الطبیب فهی إرشادیة لیس المطلوب فیها إلا إحراز الخاصیة المترتبة علی ذات المأمور به و لا یتکلم فیها من حیث الإطاعة و المعصیة و لذا لو کان بیان ذلک الدواء بجملة خبریة غیر طلبیة کان اللازم مراعاة الاحتیاط فیها و إن لم یترتب علی مخالفته و موافقته ثواب أو عقاب.  
و الکلام فی المسألة من حیث قبح عقاب الأمر علی مخالفة المجهول و عدمه.  
و أما أوامر الموالی الصادرة بقصد الإطاعة فنلتزم فیها بقبح المؤاخذة إذا عجز العبد عن تحصیل العلم بجزء فاطلع علیه المولی و قدر علی رفع جهله و لو علی بعض الوجوه الغیر المتعارفة إلا أنه اکتفی بالبیان المتعارف فاختفی علی العبد لبعض العوارض.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 461  
نعم قد یأمر المولی بمرکب یعلم أن المقصود منه تحصیل عنوان یشک فی حصوله إذا أتی بذلک المرکب بدون ذلک الجزء المشکوک کما إذا أمر بمعجون و علم أن المقصود منه إسبال الصفراء بحیث کان هو المأمور به فی الحقیقة أو علم أنه الغرض من المأمور به فإن تحصیل العلم بإتیان المأمور به لازم کما سیجی‌ء فی المسألة الرابعة.  
فإن قلت إن الأوامر الشرعیة کلها من هذا القبیل لابتنائها علی مصالح فی المأمور به فالمصلحة فیها إما من قبیل العنوان فی المأمور به أو من قبیل الغرض و بتقریر آخر المشهور بین العدلیة أن الواجبات الشرعیة إنما وجبت لکونها ألطافا فی الواجبات العقلیة فاللطف إما هو المأمور به حقیقة أو غرض للآمر فیجب تحصیل العلم بحصول اللطف و لا یحصل إلا بإتیان کل ما شک فی مدخلیته.  
قلت أولا مسألة البراءة و الاحتیاط غیر مبنیة علی کون کل واجب فیه مصلحة و هو لطف فی غیره فنحن نتکلم فیها علی مذهب الأشاعرة المنکرین للحسن و القبح رأسا أو مذهب بعض العدلیة المکتفین بوجود المصلحة فی الأمر و إن لم یکن فی المأمور به.  
و ثانیا إن نفس الفعل من حیث هو لیس لطفا و لذا لو أتی به لا علی وجه الامتثال لم یصح و لم یترتب علیه لطف و لا أثر آخر من آثار العبادة الصحیحة بل اللطف إنما هو فی الإتیان به علی وجه الامتثال و حینئذ فیحتمل أن یکون اللطف منحصرا فی امتثاله التفصیلی مع معرفة وجه الفعل لیوقع الفعل علی وجه فإن من صرح من العدلیة بکون العبادات السمعیة إنما وجبت لکونها ألطافا فی الواجبات العقلیة قد صرح بوجوب إیقاع الواجب علی وجهه و وجوب اقترانه به.  
و هذا متعذر فیما نحن فیه لأن الآتی بالأکثر لا یعلم أنه الواجب أو الأقل المتحقق من ضمنه و لذا صرح بعضهم کالعلامة رحمه الله و یظهر من آخر منهم وجوب تمیز الأجزاء الواجبة من المستحبات لنوقع کلا علی وجهه.  
و بالجملة فحصول اللطف بالفعل المأتی به من الجاهل فیما نحن فیه غیر معلوم و إن أحرز الواقع بل ظاهرهم عدمه فلم یبق علیه إلا التخلص من تبعة مخالفة الأمر الموجه علیه فإن هذا واجب عقلی فی مقام الإطاعة و المعصیة و لا دخل له بمسألة اللطف بل هو جار علی فرض عدم اللطف و عدم المصلحة فی المأمور به رأسا و هذا التخلص یحصل بالإتیان بما یعلم أن مع ترکه یستحق العقاب و المؤاخذة و أما الزائد فیقبح المؤاخذة علیه مع عدم البیان.  
فإن قلت إن ما ذکر فی وجوب الاحتیاط فی المتباینین بعینه موجود هنا و هو أن المقتضی و هو  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 462  
تعلق الوجوب الواقعی بالأمر الواقعی المردد بین الأقل و الأکثر موجود و الجهل التفصیلی به لا یصلح مانعا لا عن المأمور به و لا عن توجه الأمر کما تقدم فی المتباینین حرفا بحرف.  
قلت نختار هنا أن الجهل مانع عقلی عن توجه التکلیف بالمجهول إلی المکلف لحکم العقل بقبح المؤاخذة علی ترک الأکثر المسبب عن ترک الجزء المشکوک من دون بیان و لا یعارض بقبح المؤاخذة علی ترک الأقل من حیث هو من دون بیان إذ یکفی فی البیان المسوغ للمؤاخذة علیه العلم التفصیلی بأنه مطلوب للشارع بالاستقلال أو فی ضمن الأکثر و مع هذا العلم لا یقبح المؤاخذة.  
و ما ذکر فی المتباینین سندا لمنع کون الجهل مانعا من استلزامه لجواز المخالفة القطعیة و قبح خطاب الجاهل المقصر و کونه معذورا بالنسبة إلی الواقع مع أنه خلاف المشهور أو المتفق علیه غیر جار فیما نحن أما الأول فلأن عدم جواز المخالفة القطعیة لکونها مخالفة معلومة بالتفصیل فإن وجوب الأقل بمعنی استحقاق العقاب بترکه معلوم تفصیلا و إن لم یعلم أن العقاب لأجل ترک نفسه أو لترک ما هو سبب فی ترکه و هو الأکثر فإن هذا العلم غیر معتبر فی إلزام العقل بوجوب الإتیان إذ مناط تحریک العقل إلی فعل الواجبات و ترک المحرمات دفع العقاب و لا یفرق فی تحریکه بین علمه بأن العقاب لأجل هذا الشی‌ء أو لما هو مستند إلیه.  
و أما عدم معذوریة الجاهل المقصر فهو للوجه الذی لا یعذر من أجله الجاهل بنفس التکلیف المستقل و هو العلم الإجمالی بوجود واجبات و محرمات کثیرة فی الشریعة و أنه لولاه لزم إخلال الشریعة لا العلم الإجمالی الموجود فی المقام إذ الموجود فی المقام علم تفصیلی و هو وجوب الأقل بمعنی ترتب العقاب علی ترکه و شک فی أصل وجوب الزائد و لو مقدمة.  
و بالجملة فالعلم الإجمالی فیما نحن فیه غیر مؤثر فی وجوب الاحتیاط لکون أحد طرفیه معلوم الإلزام تفصیلا و الآخر مشکوک الإلزام رأسا و دوران الإلزام فی الأقل بین کونه مقدمیا أو نفسیا لا یقدح فی کونه معلوما بالتفصیل لما ذکرنا من أن العقل یحکم بوجوب القیام بما علم إجمالا أو تفصیلا إلزام المولی به علی أی وجه کان و یحکم بقبح المؤاخذة علی ما شک فی إلزامه و المعلوم إلزامه تفصیلا هو الأقل و المشکوک إلزامه رأسا هو الزائد و المعلوم إلزامه إجمالا هو الواجب النفسی المردد بین الأقل و الأکثر و لا عبرة به بعد انحلاله إلی معلوم تفصیلی و مشکوک کما فی کل معلوم إجمالی کان کذلک کما لو علم إجمالا بکون أحد من الإناءین اللذین أحدهما المعین نجس خمرا فإنه یحکم بحلیة الطاهر منهما و العلم الإجمالی لا یؤثر فی وجوب الاجتناب عنه.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 463  
و مما ذکرنا یظهر أنه یمکن التمسک فی عدم وجوب الأکثر بأصالة عدم وجوبه فإنها سلیمة فی هذا المقام عن المعارضة بأصالة عدم وجوب الأقل لأن وجوب الأقل معلوم تفصیلا فلا یجری فیه الأصل و تردد وجوبه بین الوجوب النفسی و الغیری مع العلم التفصیلی لورود الخطاب التفصیلی بوجوبه بقوله و ربک فکبر و قوله و قوموا لله قانتین و قوله فاقرءوا ما تیسر منه و قوله و ارکعوا و اسجدوا و غیر ذلک من الخطابات المتضمنة للأمر بالأجزاء لا یوجب جریان أصالة عدم الوجوب و أصالة البراءة.  
لکن الإنصاف أن التمسک بأصالة عدم وجوب الأکثر لا ینفع فی المقام بل هو قلیل الفائدة لأنه إن قصد به نفی أثر الوجوب الذی هو استحقاق العقاب بترکه فهو و إن کان غیر معارض بأصالة عدم وجوب الأقل کما ذکرنا إلا أنک قد عرفت فیما تقدم فی الشک فی التکلیف المستقل أن استصحاب عدم التکلیف المستقل وجوبا أو تحریما لا ینفع فی رفع استحقاق العقاب علی الترک أو الفعل لأن عدم استحقاق العقاب لیس من آثار عدم الوجوب و الحرمة الواقعیین حتی یحتاج إلی إحرازهما بالاستصحاب بل یکفی فیه عدم العلم بهما فمجرد الشک فیهما کاف فی عدم استحقاق العقاب القاطع و قد أشرنا إلی ذلک عند التمسک فی حرمة العمل بالظن بأصالة عدم حجیته و قلنا إن الشک فی حجیته کاف فی التحریم فلا یحتاج إلی إحراز عدمها بالأصل و إن قصد به نفی الآثار المترتبة علی الوجوب النفسی المستقل فأصالة عدم هذا الوجوب فی الأکثر معارضة بأصالة عدمه فی الأقل فلا یبقی لهذا الأصل فائدة إلا فی نفی ما عدا العقاب من الآثار المترتبة علی مطلق الوجوب الشامل للنفسی و الغیری.  
ثم بما ذکرنا فی منع جریان الدلیل العقلی المتقدم فی المتباینین فیما نحن فیه یقدر علی منع سائر ما یتمسک به لوجوب الاحتیاط فی هذا المقام.  
مثل استصحاب الاشتغال بعد الإتیان بالأقل و أن الاشتغال الیقینی یقتضی وجوب تحصیل الیقین بالبراءة.  
و مثل أدلة اشتراک الغائبین مع الحاضرین فی الأحکام المقتضیة لاشتراکنا معاشر الغائبین مع الحاضرین العالمین بالمکلف به تفصیلا.  
و مثل وجوب دفع الضرر و هو العقاب المحتمل قطعا و بعبارة أخری وجوب المقدمة العلمیة للواجب.  
و مثل أن قصد القربة غیر ممکن بالإتیان بالأقل لعدم العلم بمطلوبیته فی ذاته فلا یجوز الاقتصار علیه  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 464  
فی العبادات بل لا بد من الإتیان بالجزء المشکوک.  
فإن الأول مندفع مضافا إلی منع جریانه حتی فی مورد وجوب الاحتیاط کما تقدم فی المتباینین بأن بقاء وجوب الأمر المردد بین الأقل و الأکثر بالاستصحاب لا یجدی بعد فرض کون وجود المتیقن قبل الشک غیر مجد فی الاحتیاط نعم لو قلنا بالأصل المثبت و أن استصحاب الاشتغال بعد الإتیان بالأقل یثبت کون الواجب هو الأکثر فیجب الإتیان به أمکن الاستدلال بالاستصحاب لکن یمکن أن یقال إنا نفینا فی الزمان السابق وجوب الأکثر لقبح المؤاخذة من دون بیان فتعین الاشتغال بالأقل فهو منفی فی الزمان السابق فکیف یثبت فی الزمان اللاحق.  
و أما الثانی فهو حاصل الدلیل المتقدم فی المتباینین المتوهم جریانه فی المقام و قد عرفت الجواب و أن الاشتغال الیقینی إنما هو بالأقل و غیره مشکوک فیه.  
و أما الثالث ففیه أن مقتضی الاشتراک کون الغائبین و الحاضرین علی نهج واحد مع کونهما فی العلم و الجهل علی صفة واحدة و لا ریب أن وجوب الاحتیاط علی الجاهل من الحاضرین فیما نحن فیه عین الدعوی.  
و أما الرابع فلأنه یکفی فی قصد القربة الإتیان بما علم من الشارع الإلزام به و أداء ترکه إلی استحقاق العقاب لأجل التخلص عن العقاب فإن هذا المقدار کاف فی نیة القربة المعتبرة فی العبادات حتی لو علم بأجزائها تفصیلا.  
و أما الخامس فلأن وجوب المقدمة فرع وجوب ذی المقدمة و هو الأمر المتردد بین الأقل و الأکثر و قد تقدم أن وجوب المعلوم إجمالا مع کون أحد طرفیه متیقن الإلزام من الشارع و لو بالإلزام المقدمی غیر مؤثر فی وجوب الاحتیاط لکون الطرف الغیر المتیقن و هو الأکثر فیما نحن فیه موردا لقاعدة البراءة کما مثلنا له بالخمر المردد بین إناءین أحدهما المعین نجس.  
نعم لو ثبت أن ذلک أعنی تیقن أحد طرفی المعلوم بالإجمال تفصیلا و ترتب أثره علیه لا یقدح فی وجوب العمل بما یقتضیه من الاحتیاط فیقال فی المثال إن التکلیف بالاجتناب عن هذا الخمر المردد بین الإناءین یقتضی استحقاق العقاب علی تناوله بتناول أی الإناءین اتفق کونه خمرا فیجب الاحتیاط بالاجتناب عنهما فکذلک فیما نحن فیه.  
و الدلیل العقلی علی البراءة من هذه الجهة یحتاج إلی مزید تأمل.  
بقی الکلام فی أنه کیف یقصد القربة بإتیان الأقل مع عدم العلم بکونه مقربا لتردده بین الواجب النفسی المقرب و المقدمی الغیر المقرب فنقول یکفی فی قصد القربة قصد التخلص من العقاب  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 465  
فإنها إحدی الغایات المذکورة فی العبادات  
و أما الدلیل النقلی  
فهو الأخبار الدالة علی البراءة الواضحة سندا و دلالة و لذا عول علیها فی المسألة من جعل مقتضی العقل فیها وجوب الاحتیاط بناء علی وجوب مراعاة العلم الإجمالی و إن کان الإلزام فی أحد طرفیه معلوما بالتفصیل و قد تقدم أکثر تلک الأخبار فی الشک فی التکلیف التحریمی و الوجوبی.  
(منها قوله علیه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم).  
فإن وجوب الجزء المشکوک محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فدل علی أن الجزء المشکوک وجوبه غیر واجب علی الجاهل کما دل علی أن الشی‌ء المشکوک وجوبه النفسی غیر واجب فی الظاهر علی الجاهل.  
و یمکن تقریب الاستدلال بأن وجوب الأکثر مما حجب علمه فهو موضوع و لا یعارض بأن وجوب الأقل کذلک لأن العلم بوجوبه المردد بین النفسی و الغیری غیر محجوب فهو غیر موضوع.  
(و منها قوله صلی اللَّه علیه و آله: رفع عن أمتی... ما لا یعلمون).  
فإن وجوب الجزء المشکوک مما لم یعلم فهو مرفوع عن المکلفین أو أن العقاب و المؤاخذة المترتبة علی تعمد ترک الجزء المشکوک الذی هو سبب لترک الکل مرفوع عن الجاهل.  
إلی غیر ذلک من أخبار البراءة الجاریة فی الشبهة الوجوبیة.  
و کان بعض مشایخنا رحمه الله یدعی ظهورها فی نفی الوجوب النفسی المشکوک و عدم جریانها فی الشک فی الوجوب الغیری.  
و لا یخفی علی المتأمل عدم الفرق بین الوجوبین فی نفی ما یترتب علیه من استحقاق العقاب لأن ترک الواجب الغیری منشأ لاستحقاق العقاب و لو من جهة کونه منشأ لترک الواجب النفسی.  
نعم لو کان الظاهر من الأخبار نفی العقاب المترتب علی ترک الشی‌ء من حیث خصوص ذاته  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 466  
أمکن دعوی ظهورها فی ما ادعی مع إمکان أن یقال إن العقاب علی ترک الجزء أیضا من حیث خصوص ذاته لأن ترک الجزء عین ترک الکل فافهم.  
هذا کله إن جعلنا المرفوع الموضوع فی الروایات خصوص المؤاخذة و أما لو عممناه لمطلق الآثار الشرعیة المترتبة علی الشی‌ء المجهول کانت الدلالة أوضح لکن سیأتی ما فی ذلک.  
ثم إنه لو فرضنا عدم تمامیة الدلیل العقلی المتقدم بل کون العقل حاکما بوجوب الاحتیاط و مراعاة حال العلم الإجمالی بالتکلیف المردد بین الأقل و الأکثر کانت هذه الأخبار کافیة فی المطلب حاکمة علی ذلک الدلیل العقلی لأن الشارع أخبر بنفی العقاب علی ترک الأکثر لو کان واجبا فی الواقع فلا یقتضی العقل وجوبه من باب الاحتیاط الراجع إلی وجوب دفع العقاب المحتمل.  
(و قد توهم بعض المعاصرین عکس ذلک و حکومة أدلة الاحتیاط علی هذه الأخبار فقال لا نسلم حجب العلم فی المقام لوجود الدلیل فی المقام و هی أصالة الاشتغال فی الأجزاء و الشرائط المشکوکة.  
ثم قال لأن ما کان لنا طریق إلیه فی الظاهر لا یصدق فی حقه الحجب و إلا لدلت هذه الأخبار علی عدم حجیة الأدلة الظنیة کخبر الواحد و شهادة العدلین و غیرهما.  
قال و لو التزم تخصیصها بما دل علی حجیة تلک الطرق تعین تخصیصها أیضا بما دل علی حجیة أصالة الاشتغال من عمومات أدلة الاستصحاب و وجوب المقدمة العلمیة.  
ثم قال و التحقیق التمسک بهذه الأخبار علی نفی الحکم الوضعی و هی الجزئیة و الشرطیة انتهی).  
أقول قد ذکرنا فی المتباینین و فیما نحن فیه أن استصحاب الاشتغال لا یثبت لزوم الاحتیاط إلا علی القول باعتبار الأصل المثبت الذی لا نقول به وفاقا لهذا الفاضل و أن العمدة فی وجوب الاحتیاط هو حکم العقل بوجوب إحراز محتملات الواجب الواقعی بعد إثبات تنجز التکلیف و أنه المؤاخذ به و المعاقب علی ترکه و لو حین الجهل به و تردده بین متباینین أو الأقل و الأکثر و لا ریب  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 467  
أن ذلک الحکم مبناه وجوب دفع العقاب المحتمل علی ترک ما یترکه المکلف.  
و حینئذ فإذا أخبر الشارع فی قوله ما حجب الله و قوله رفع عن أمتی و غیرهما بأن الله سبحانه و تعالی لا یعاقب علی ترک ما لم یعلم جزئیته فقد ارتفع احتمال العقاب فی ترک ذلک المشکوک و حصل الأمن منه فلا یجری فیه حکم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل.  
نظیر ما إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة علی ترک الصلاة إلی جهة خاصة من الجهات لو فرض کونها القبلة الواقعیة فإنه یخرج بذلک عن باب المقدمة لأن المفروض ترکها لا یفضی إلی العقاب.  
نعم لو کان مستند الاحتیاط أخبار الاحتیاط کان لحکومة تلک الأخبار علی أخبار البراءة وجه أشرنا إلیه فی الشبهة التحریمیة من أقسام الشک فی التکلیف.  
و مما ذکرنا یظهر حکومة هذه الأخبار علی استصحاب الاشتغال علی تقدیر القول بالأصل المثبت أیضا کما أشرنا إلیه سابقا لأنه إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة علی ترک الأکثر الذی حجب العلم بوجوبه کان المستصحب و هو الاشتغال المعلوم سابقا غیر متیقن إلا بالنسبة إلی الأقل و قد ارتفع بإتیانه و احتمال بقاء الاشتغال حینئذ من جهة الأکثر ملغی بحکم هذه الأخبار.  
و بالجملة فما ذکره من حکومة أدلة الاشتغال علی هذه الأخبار ضعیف جدا نظرا إلی ما تقدم.  
و أضعف من ذلک أنه رحمه الله عدل من أجل هذه الحکومة التی زعمها لأدلة الاحتیاط علی هذه الأخبار عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حیث نفی الحکم التکلیفی إلی التمسک بها فی نفی الحکم الوضعی أعنی جزئیة الشی‌ء المشکوک أو شرطیته و زعم أن ماهیة المأمور به تبین ظاهرا کونها للأقل بضمیمة نفی جزئیة المشکوک و یحکم بذلک علی أصالة الاشتغال (قال فی توضیح ذلک إن مقتضی هذه الروایات أن ماهیات العبادات عبارة عن الأجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة فیتبین مورد التکلیف و یرتفع منها الإجمال و الإبهام.  
ثم أید هذا المعنی بل استدل علیه بفهم العلماء منها ذلک حیث قال إن من الأصول المعروفة عندهم أصالة العدم و عدم الدلیل دلیل العدم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 468  
و یستعملونه فی نفی الحکم التکلیفی و الوضعی و نحن قد تفحصنا فلم نجد لهذا الأصل مستندا یمکن التمسک له غیر عموم هذه الأخبار فتعین تعمیمها للحکم الوضعی و لو بمساعدة أفهامهم فیتناول الجزئیة المبحوث عنها فی المقام انتهی).  
أقول أما ما ادعاه من عموم تلک الأخبار لنفی غیر الحکم الإلزامی التکلیفی فلو لا عدوله عنه فی باب البراءة و الاحتیاط من الأدلة العقلیة لذکرنا بعض ما فیه من منع العموم أولا و منع کون الجزئیة أمرا مجعولا شرعیا غیر الحکم التکلیفی و هو إیجاب المرکب المشتمل علی ذلک الجزء و أما ما استشهد به من فهم الأصحاب و ما ظهر بالتفحص ففیه أن أول ما یظهر للمتفحص فی هذا المقام أن العلماء لم یستندوا فی الأصلین المذکورین إلی هذه الأخبار.  
أما أصل العدم فهو الجاری عندهم فی غیر الأحکام الشرعیة أیضا من الأحکام اللفظیة کأصالة عدم القرینة و غیرها فکیف یستند فیه بالأخبار المتقدمة.  
و أما عدم الدلیل دلیل العدم فالمستند فیه عندهم شی‌ء آخر ذکره کل من تعرض لهذه القاعدة کالشیخ و ابن زهرة و الفاضلین و الشهید و غیرهم و لا اختصاص له بالحکم التکلیفی و الوضعی.  
و بالجملة فلم نعثر علی من یستدل بهذه الأخبار فی هذین الأصلین أما روایة الحجب و نظائرها فظاهر و أما النبوی المتضمن لرفع الخطإ و النسیان و ما لا یعلمون فأصحابنا بین من یدعی ظهورها فی رفع المؤاخذة و لا ینفی به غیر الحکم التکلیفی کأخواته من روایة الحجب و غیرها و هو المحکی عن أکثر الأصولیین و بین من یتعدی عن ذلک إلی الأحکام الغیر التکلیفیة لکن فی موارد وجود الدلیل علی ذلک الحکم و عدم جریان الأصلین المذکورین بحیث لو لا النبوی لقالوا بثبوت ذلک الحکم و نظرهم فی ذلک أن النبوی بناء علی عمومه لنفی الحکم الوضعی حاکم علی تلک الأدلة المثبتة لذلک الحکم الوضعی.  
و مع ما عرفت کیف یدعی أن مستند الأصلین المذکورین المتفق علیهما هو هذه الروایات التی ذهب الأکثر إلی اختصاصها بنفی المؤاخذة.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 469  
نعم یمکن التمسک به أیضا فی مورد جریان الأصلین المذکورین بناء علی أن صدق رفع أثر هذه الأمور أعنی الخطأ و النسیان و أخواتهما کما یحصل بوجود المقتضی لذلک الأثر تحقیقا کما فی موارد ثبوت الدلیل المثبت لذلک الأثر الشامل لصورة الخطإ و النسیان کذلک یحصل بتوهم ثبوت المقتضی و لو لم یکن علیه دلیل و لا له مقتض محقق لکن تصادق بعض موارد الأصلین و الروایة مع تباینهما الجزئی لا یدل علی الاستناد لهما بها بل یدل علی العدم.  
ثم إن فی الملازمة التی صرح بها فی قوله و إلا لدلت هذه الأخبار علی نفی حجیة الطرق الظنیة کخبر الواحد و غیره منعا واضحا لیس هنا محل ذکره فافهم.  
و اعلم أن هنا أصولا ربما یتمسک بها علی المختار منها أصالة عدم وجوب الأکثر.  
و قد عرفت سابقا حالها.  
و منها أصالة عدم وجوب الشی‌ء المشکوک فی جزئیته.  
حاله حال سابقه بل أردأ لأن الحادث المجعول هو وجوب المرکب المشتمل علیه فوجوب الجزء فی ضمن الکل عین وجوب الکل و وجوبه المقدمی بمعنی اللابدیة لازم له غیر حادث بحدوث مغایر کزوجیة الأربعة و بمعنی الطلب الغیری حادث مغایر لکن لا یترتب علیه أثر یجدی فیما نحن فیه إلا علی القول باعتبار الأصل المثبت لیثبت بذلک کون الماهیة هی الأقل.  
و منها أصالة عدم جزئیة الشی‌ء المشکوک.  
و فیه أن جزئیة الشی‌ء المشکوک کالسورة للمرکب الواقعی و عدمها لیست أمرا حادثا مسبوقا بالعدم.  
و إن أرید أصالة عدم صیرورة السورة جزء لمرکب مأمور به لیثبت بذلک خلو المرکب المأمور به منه و مرجعه إلی أصالة عدم الأمر بما یکون هذا جزء منه ففیه ما مر من أنه أصل مثبت.  
و إن أرید أصالة عدم دخل هذا المشکوک فی المرکب عند اختراعه له الذی هو عبارة عن ملاحظة عدة أجزاء غیر مرتبطة فی نفسها شیئا واحدا و مرجعها إلی أصالة عدم ملاحظة هذا الشی‌ء مع المرکب المأمور به شیئا واحدا فإن الماهیات المرکبة لما کان ترکبها جعلیا حاصلا بالاعتبار و إلا فهی أجزاء لا ارتباط بینها فی أنفسها و لا وحدة تجمعها إلا باعتبار معتبر توقف جزئیة شی‌ء لها علی ملاحظته معها و اعتبارها مع هذا الشی‌ء أمرا واحدا فمعنی جزئیة السورة للصلاة ملاحظة السورة مع  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 470  
باقی الأجزاء شیئا واحدا و هذا معنی اختراع الماهیات و کونها مجعولة فالجعل و الاختراع فیها من حیث التصور و الملاحظة لا من حیث الحکم حتی یکون الجزئیة حکما شرعیا وضعیا فی مقابل الحکم التکلیفی کما اشتهر فی ألسنة جماعة إلا أن یریدوا بالحکم الوضعی هذا المعنی.  
و تمام الکلام یأتی فی باب الاستصحاب إن شاء الله تعالی عند ذکر التفصیل بین الأحکام الوضعیة و الأحکام التکلیفیة.  
ثم إنه إذا شک فی الجزئیة بالمعنی المذکور فالأصل عدمها فإذا ثبت عدمها فی الظاهر یترتب علیه کون الماهیة المأمور بها هی الأقل لأن تعین الماهیة فی الأقل یحتاج إلی جنس وجودی و هی الأجزاء المعلومة و فصل عدمی هو عدم جزئیة غیرها و عدم ملاحظته معها و الجنس موجود بالفرض و الفصل ثابت بالأصل فتعین المأمور به فله وجه.  
إلا أن یقال إن جزئیة الشی‌ء مرجعها إلی ملاحظة المرکب منه و من الباقی شیئا واحدا کما أن عدم جزئیته راجع إلی ملاحظة غیره من الأجزاء شیئا واحدا.  
فجزئیة الشی‌ء و کلیة المرکب المشتمل علیه مجعول بجعل واحد فالشک فی جزئیة الشی‌ء شک فی کلیة الأکثر و نفی جزئیة الشی‌ء نفی لکلیته فإثبات کلیة الأقل بذلک إثبات لأحد الضدین بنفی الآخر و لیس أولی من العکس.  
و منه یظهر عدم جواز التمسک بأصالة عدم التفات الأمر حین تصور المرکب إلی هذا الجزء حتی یکون بملاحظته شیئا واحدا مرکبا من ذلک و من باقی الأجزاء لأن هذا أیضا لا یثبت أنه اعتبر بالترکیب بالنسبة إلی باقی الأجزاء هذا مع أن أصالة عدم الالتفات لا تجری بالنسبة إلی الشارع المنزه عن الغفلة بل لا یجری مطلقا فی ما دار أمر الجزء بین کونه جزء واجبا أو جزء مستحبا لحصول الالتفات فیه قطعا فتأمل  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 471

المسألة الثانیة ما إذا کان الشک فی الجزئیة ناشئا من إجمال الدلیل

کما إذا علق الوجوب فی الدلیل اللفظی بلفظ مردد بأحد أسباب الإجمال بین مرکبین یدخل أقلهما جزء تحت الأکثر بحیث یکون الآتی بالأکثر آتیا بالأقل.  
و الإجمال قد یکون فی المعنی العرفی کأن وجب غسل ظاهر البدن فیشک فی أن الجزء الفلانی کباطن الأذن أو عکرة البطن من الظاهر أو الباطن و قد یکون فی المعنی الشرعی کالأوامر المتعلقة فی الکتاب و السنة بالصلاة و أمثالها بناء علی أن هذه الألفاظ موضوعة للماهیة الصحیحة یعنی الجامعة لجمیع الأجزاء الواقعیة و الأقوی هنا أیضا جریان أصالة البراءة لعین ما أسلفناه فی سابقه من العقل و النقل.  
و ربما یتخیل جریان قاعدة الاشتغال هنا و إن جرت أصالة البراءة فی المسألة المتقدمة لفقد الخطاب التفصیلی المتعلق بالأمر المجمل فی تلک المسألة و وجوده هنا فیجب الاحتیاط بالجمع بین محتملات الواجب المجمل کما هو الشأن فی کل خطاب تعلق بأمر مجمل و لذا فرعوا علی القول بوضع الألفاظ للصحیح کما هو المشهور وجوب الاحتیاط فی أجزاء العبادات و عدم جواز إجراء أصل البراءة فیها.  
و فیه أن وجوب الاحتیاط فی المجمل المردد بین الأقل و الأکثر ممنوع لأن المتیقن من مدلول هذا الخطاب وجوب الأقل بالوجوب المردد بین النفسی و المقدمی فلا محیص عن الإتیان به لأن ترکه مستلزم للعقاب و أما وجوب الأکثر فلم یعلم من هذا الخطاب فیبقی مشکوکا فسیجی‌ء فیه ما مر من الدلیل العقلی و النقلی.  
و الحاصل أن مناط وجوب الاحتیاط عدم جریان أدلة البراءة فی واحد معین من المحتملین لمعارضته بجریانها فی المحتمل الآخر حتی یخرج المسألة بذلک عن مورد البراءة و یجب الاحتیاط فیها  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 472  
لأجل تردد الواجب المستحق علی ترکه العقاب بین أمرین لا معین لأحدهما من غیر فرق فی ذلک بین وجود خطاب تفصیلی فی المسألة متعلق بالمجمل و بین وجود خطاب مردد بین خطابین و إذا فقد المناط المذکور و أمکن البراءة فی واحد معین لم یجب الاحتیاط من غیر فرق فی ذلک بین الخطاب التفصیلی و غیره.  
فإن قلت إذا کان متعلق الخطاب مجملا فقد تنجز التکلیف بمراد الشارع من اللفظ فیجب القطع بالإتیان بمراده و استحق العقاب علی ترکه مع وصف کونه مجملا و عدم القناعة باحتمال تحصیل المراد و احتمال الخروج عن استحقاق العقاب.  
قلت التکلیف لیس متعلقا بمفهوم المراد من اللفظ و مدلوله حتی یکون من قبیل التکلیف بالمفهوم المبین المشتبه مصداقه بین أمرین حتی یجب الاحتیاط فیه و لو کان المصداق مرددا بین الأقل و الأکثر نظرا إلی وجوب القطع بحصول المفهوم المعین المطلوب من العبد کما سیجی‌ء فی المسألة الرابعة و إنما هو متعلق بمصداق المراد و المدلول لأنه الموضوع له اللفظ و المستعمل فیه و اتصافه بمفهوم المراد و المدلول بعد الوضع و الاستعمال فنفس متعلق التکلیف مردد بین الأقل و الأکثر لا مصداقه.  
و نظیر هذا التوهم أنه إذا کان اللفظ فی العبادات موضوعا للصحیح و الصحیح مردد مصداقه بین الأقل و الأکثر فیجب فیه الاحتیاط و یندفع بأنه خلط بین الوضع للمفهوم و المصداق فافهم.  
و أما ما ذکره بعض متأخری المتأخرین من الثمرة بین القول بوضع ألفاظ العبادات للصحیح و بین وضعها للأعم فغرضه بیان الثمرة علی مختاره من وجوب الاحتیاط فی الشک فی الجزئیة لا أن کل من قال بوضع الألفاظ للصحیحة فهو قائل بوجوب الاحتیاط و عدم جواز إجراء أصل البراءة فی أجزاء العبادات کیف و المشهور مع قولهم بالوضع للصحیحة قد ملئوا طوامیرهم من إجراء الأصل عند الشک فی الجزئیة و الشرطیة بحیث لا یتوهم من کلامهم أن مرادهم بالأصل غیر أصالة البراءة.  
و التحقیق أن ما ذکروه ثمرة للقولین من وجوب الاحتیاط علی القول بوضع الألفاظ للصحیح و عدمه علی القول بوضعها للأعم محل نظر.  
أما الأول فلما عرفت من أن غایة ما یلزم من القول بالوضع للصحیح کون هذه الألفاظ مجملة و قد عرفت أن المختار و المشهور فی المجمل المردد بین الأقل و الأکثر عدم وجوب الاحتیاط.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 473  
و أما الثانی فوجه النظر موقوف علی توضیح ما ذکروه من وجه ترتب تلک الثمرة أعنی عدم لزوم الاحتیاط علی القول بوضع اللفظ للأعم و هو أنه إذا قلنا بأن المعنی الموضوع له اللفظ هو الصحیح کان کل جزء من أجزاء العبادة مقوما لصدق حقیقة معنی لفظ الصلاة فالشک فی جزئیة شی‌ء شک فی صدق الصلاة فلا إطلاق للفظ الصلاة علی هذا القول بالنسبة إلی واجدة الأجزاء و فاقدة بعضها لأن الفاقدة لیست بصلاة فالشک فی کون المأتی به فاقدا أو واجدا شک فی کونها صلاة أو لیست بها.  
و أما إذا قلنا بأن الموضوع له هو القدر المشترک بین الواجدة لجمیع الأجزاء و الفاقدة لبعضها نظیر السریر الموضوع للأعم من جامع أجزائه و من فاقد بعضها الغیر المقوم لحقیقته بحیث لا یخل فقده لصدق اسم السریر علی الباقی کان لفظ الصلاة من الألفاظ المطلقة الصادقة علی الصحیحة و الفاسدة.  
فإذا أرید بقوله أقیموا الصلاة فرد مشتمل علی جزء زائد علی مسمی الصلاة کالصلاة مع السورة کان ذلک تقییدا للمطلق و هکذا إذا أرید المشتملة علی جزء آخر کالقیام کان ذلک تقییدا آخر للمطلق فإرادة الصلاة الجامعة لجمیع الأجزاء تحتاج إلی تقییدات بعدد الأجزاء الزائدة علی ما یتوقف علیها صدق مسمی الصلاة أما القدر الذی یتوقف علیه صدق الصلاة فهی من مقومات معنی المطلق لا من القیود المقسمة له.  
و حینئذ فإذا شک فی جزئیة شی‌ء للصلاة فإن شک فی کونه جزء مقوما لنفس المطلق فالشک فیه راجع إلی الشک فی صدق اسم الصلاة و لا یجوز فیه إجراء البراءة لوجوب القطع بتحقق مفهوم الصلاة کما أشرنا إلیه فیما سبق و لا إجراء أصالة إطلاق اللفظ و عدم تقییده لأنه فرع صدق المطلق علی الخالی من ذلک المشکوک فحکم هذا المشکوک عند القائل بالأعم حکم جمیع الأجزاء عند القائل بالصحیح.  
و أما إن علم أنه لیس من مقومات حقیقة الصلاة بل هو علی تقدیر اعتباره و کونه جزء فی الواقع لیس إلا من الأجزاء التی یقید معنی اللفظ بها لکون اللفظ موضوعا للأعم من واجده و فاقده و حینئذ فالشک فی اعتباره و جزئیته راجع إلی الشک فی تقیید إطلاق الصلاة فی أقیموا الصلاة بهذا الشی‌ء بأن یراد منه مثلا أقیموا الصلاة المشتملة علی جلسة الاستراحة.  
و من المعلوم أن الشک فی التقیید یرجع فیه إلی أصالة الإطلاق و عدم التقیید فیحکم بأن مطلوب الأمر غیر مقید بوجود هذا المشکوک و بأن الامتثال یحصل بدونه و أن هذا المشکوک غیر  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 474  
معتبر فی الامتثال و هذا معنی نفی جزئیته بمقتضی نعم هنا توهم نظیر ما ذکرناه سابقا من الخلط بین المفهوم و المصداق و هو توهم أنه إذا قام الإجماع بل الضرورة علی أن الشارع لا یأمر بالفاسدة لأن الفاسد ما خالف المأمور به فکیف یکون مأمورا به فقد ثبت تقیید الصلاة دفعة واحدة بکونها صحیحة جامعة لجمیع الأجزاء فکلما شک فی جزئیة شی‌ء کان راجعا إلی الشک فی تحقق العنوان المقید للمأمور به فیجب الاحتیاط لیقطع بتحقق ذلک العنوان علی تقییده لأنه کما یجب القطع بحصول نفس العنوان و هو الصلاة فلا بد من إتیان کل ما یحتمل دخله فی تحققها کما أشرنا إلیه کذلک یجب القطع بتحصیل القید المعلوم الذی قید به العنوان کما لو قال أعتق مملوکا مؤمنا فإنه یجب القطع بحصول الإیمان کالقطع بکونه مملوکا.  
و دفعه یظهر مما ذکرناه من أن الصلاة لم تقید بمفهوم الصحیحة و هو الجامع لجمیع الأجزاء و إنما قیدت بما علم من الأدلة الخارجیة اعتباره فالعلم بعدم إرادة الفاسدة یراد به العلم بعدم إرادة هذه المصادیق الفاقدة للأمور التی دل الدلیل علی تقیید الصلاة بها لا أن مفهوم الفاسدة خرج عن المطلق و بقی مفهوم الصحیحة فکلما شک فی صدق الصحیحة و الفاسدة وجب الرجوع إلی الاحتیاط لإحراز مفهوم الصحیحة.  
و هذه المغالطة جاریة فی جمیع المطلقات بأن یقال إن المراد بالمأمور به فی قوله أعتق رقبة لیس إلا الجامع لشروط الصحة لأن الفاقد للشرط غیر مراد قطعا فکلما شک فی شرطیة شی‌ء کان شکا فی تحقق العنوان الجامع للشرائط فیجب الاحتیاط للقطع بإحرازه.  
و بالجملة فاندفاع هذا التوهم غیر خفی بأدنی التفات فلنرجع إلی المقصود و نقول إذا عرفت أن ألفاظ العبادات علی القول بوضعها للأعم کغیرها من المطلقات کان لها حکمها و من المعلوم أن المطلق لیس یجوز دائما التمسک به بإطلاقه بل له شروط کأن لا یکون واردا فی مقام حکم القضیة المهملة بحیث لا یکون المقام مقام بیان أ لا تری أنه لو راجع المریض الطبیب فقال له فی غیر وقت الحاجة لا بد لک من شرب الدواء و المسهل فهل یجوز للمریض أن یأخذ بإطلاق الدواء و المسهل و کذا لو قال المولی لعبده یجب علیک المسافرة غدا.  
و بالجملة فحیث لا یقبح من المتکلم ذکر اللفظ المجمل لعدم کونه إلا فی مقام هذا المقدار من البیان لا یجوز أن یدفع القیود المحتملة للمطلق بالأصل لأن جریان الأصل لا یثبت الإطلاق و عدم إرادة المقید إلا بضمیمة أنه إذا فرض و لو بحکم الأصل عدم ذکر القید وجب إرادة الأعم من  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 475  
المقید و إلا قبح التکلیف لعدم البیان فإذا فرض العلم بعدم کونه فی مقام البیان لم یقبح الإخلال بذکر القید مع إرادته فی الواقع.  
و الذی یقتضیه التدبر فی جمیع المطلقات الواردة فی الکتاب فی مقام الأمر بالعبادة کونها فی غیر مقام بیان کیفیة العبادة فإن قوله تعالی أقیموا الصلاة إنما هو فی مقام بیان تأکید الأمر بالصلاة و المحافظة علیها نظیر قوله من ترک الصلاة فهو کذا و کذا و إن صلاة فریضة خیر من عشرین أو ألف حجة نظیر تأکید الطبیب علی المریض فی شرب الدواء إما قبل بیانه له حتی یکون إشارة إلی ما یفصله له حین العمل و إما بعد البیان له حتی یکون إشارة إلی المعهود المبین له فی غیر هذا الخطاب و الأوامر الواردة بالعبادات فیه کالصلاة و الصوم و الحج کلها علی أحد الوجهین و الغالب فیها الثانی.  
و قد ذکر موانع أخر لسقوط إطلاقات العبادات عن قابلیة التمسک فیها بأصالة الإطلاق و عدم التقیید لکنها قابلة للدفع أو غیر مطردة فی جمیع المقامات و عمدة الموهن لها ما ذکرناه.  
فحینئذ إذا شک فی جزئیة شی‌ء لعبادة لم یکن هنا ما یثبت به عدم الجزئیة من أصالة عدم التقیید بل الحکم هنا هو الحکم علی مذهب القائل بالوضع للصحیح فی رجوعه إلی وجوب الاحتیاط أو إلی أصالة البراءة علی الخلاف فی المسألة.  
فالذی ینبغی أن یقال فی ثمرة الخلاف بین الصحیحی و الأعمی هو لزوم الإجمال علی القول بالصحیح و حکم المجمل مبنی علی الخلاف فی وجوب الاحتیاط أو جریان أصالة البراءة و إمکان البیان و الحکم بعدم الجزئیة لأصالة عدم التقیید علی القول بالأعم فافهم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 476

المسألة الثالثة فیما إذا تعارض نصان متکافئان فی جزئیة شی‌ء لشی‌ء و عدمها

کأن یدل أحدهما علی جزئیة السورة و الآخر علی عدمها و مقتضی إطلاق أکثر الأصحاب القول بالتخییر بعد التکافؤ ثبوت التخییر هنا لکن ینبغی أن یحمل هذا الحکم منهم علی ما إذا لم یکن هناک إطلاق یقتضی أصالة عدم تقییده عدم جزئیة هذا المشکوک کأن یکون هنا إطلاق معتبر للأمر بالصلاة بقول مطلق و إلا فالمرجع بعد التکافؤ إلی هذا المطلق لسلامته عن المقید بعد ابتلاء ما یصلح لتقییده بمعارض مکافئ و هذا الفرض خارج عن موضوع المسألة لأنها کأمثالها من مسائل هذا المقصد مفروضة فیما إذا لم یکن هناک دلیل اجتهادی سلیم عن المعارض متکفلا لحکم المسألة حتی تکون موردا للأصول العملیة.  
فإن قلت فأی فرق بین وجود هذا المطلق و عدمه و ما المانع من الحکم بالتخییر هنا کما لو لم یکن مطلق.  
فإن حکم المتکافئین إن کان هو التساقط حتی إن المقید المبتلی بمثله بمنزلة العدم فیبقی المطلق سالما کان اللازم فی صورة عدم وجود المطلق التی حکم فیها بالتخییر هو التساقط و الرجوع إلی الأصل المؤسس فیما لا نص فیه من البراءة و الاحتیاط علی الخلاف.  
و إن کان حکمهما التخییر کما هو المشهور نصا و فتوی کان اللازم عند تعارض المقید للمطلق الموجود بمثله الحکم بالتخییر هاهنا لا تعیین الرجوع إلی المطلق الذی هو بمنزلة تعیین العمل بالخبر المعارض للقید.  
قلت أما لو قلنا بأن المتعارضین مع وجود المطلق غیر متکافئین لأن موافقة أحدهما للمطلق الموجود مرجح له فیؤخذ به و یطرح الآخر فلا إشکال فی الحکم و فی خروج مورده عن محل الکلام.  
و إن قلنا إنهما متکافئان و المطلق مرجح لا مرجح نظرا إلی کون أصالة عدم التقیید  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 477  
تعبدیا لا من باب الظهور النوعی فوجه عدم شمول أخبار التخییر لهذا القسم من المتکافئین دعوی ظهور اختصاص تلک الأخبار بصورة عدم وجود الدلیل الشرعی فی تلک الواقعة و أنها مسوقة لبیان عدم جواز طرح قول الشارع فی تلک الواقعة و الرجوع إلی الأصول العقلیة و النقلیة المقررة لحکم صورة فقدان قول الشارع فیها و المفروض وجود قول الشارع هنا و لو بضمیمة أصالة الإطلاق المتعبد بها عند الشک فی المقید.  
و الفرق بین هذا الأصل و بین تلک الأصول الممنوع فی هذه الأخبار عن الرجوع إلیها و ترک المتکافئین هو أن تلک الأصول عملیة فرعیة مقررة لبیان العمل فی المسألة الفرعیة عند فقد الدلیل الشرعی فیها و هذا الأصل مقرر لإثبات کون الشی‌ء و هو المطلق دلیلا و حجة عند فقد ما یدل علی عدم ذلک فالتخییر مع جریان هذا الأصل تخییر مع وجود الدلیل الشرعی المعین لحکم المسألة المتعارض فیها النصان بخلاف التخییر مع جریان تلک الأصول فإنه تخییر بین المتکافئین عند فقد دلیل ثالث فی موردهما هذا.  
و لکن الإنصاف أن أخبار التخییر حاکمة علی هذا الأصل و إن کان جاریا فی المسألة الأصولیة کما أنها حاکمة علی تلک الأصول الجاریة فی المسألة الفرعیة لأن مؤداها بیان حجیة أحد المتعارضین کمؤدی أدلة حجیة الأخبار و من المعلوم حکومتها علی مثل هذا الأصل فهی دالة علی مسألة أصولیة و لیس مضمونها حکما عملیا صرفا.  
فلا فرق بین أن یرد فی مورد هذا الدلیل المطلق اعمل بالخبر الفلانی المقید لهذا المطلق و بین قوله اعمل بأحد هذین المقید أحدهما له فالظاهر أن حکم المشهور فی المقام بالرجوع إلی المطلق و عدم التخییر مبنی علی ما هو المشهور فتوی و نصا من ترجیح أحد المتعارضین بالمطلق أو العام الموجود فی تلک المسألة کما یظهر من ملاحظة النصوص و الفتاوی و سیأتی توضیح ما هو الحق من المسلکین فی باب التعادل و التراجیح إن شاء الله تعالی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 478

المسألة الرابعة فیما إذا شک فی جزئیة شی‌ء للمأمور به من جهة الشبهة فی الموضوع الخارجی

کما إذا أمر بمفهوم مبین مردد مصداقه بین الأقل و الأکثر و منه ما إذا وجب صوم شهر هلالی و هو ما بین الهلالین فشک فی أنه ثلاثون أو ناقص و مثل ما أمر بالطهور لأجل الصلاة أعنی الفعل الرافع للحدث أو المبیح للصلاة فشک فی جزئیة شی‌ء للوضوء أو الفعل الرافعین.  
و اللازم فی المقام الاحتیاط لأن المفروض تنجز التکلیف بمفهوم مبین معلوم تفصیلا و إنما الشک فی تحققه بالأقل فمقتضی أصالة عدم تحققه و بقاء الاشتغال عدم الاکتفاء به و لزوم الإتیان بالأکثر.  
و لا یجری هنا ما تقدم من الدلیل العقلی و النقلی الدال علی البراءة لأن البیان الذی لا بد منه فی التکلیف قد وصل من الشارع فلا یقبح المؤاخذة علی ترک ما بینه تفصیلا فإذا شک فی تحققه فی الخارج فالأصل عدمه و العقل أیضا یحکم بوجوب القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصیلا أعنی المفهوم المعین المبین المأمور به أ لا تری أنه لو شک فی وجود باقی الأجزاء المعلومة کأن لم یعلم أنه أتی بها أم لا کان مقتضی العقل و الاستصحاب وجوب الإتیان بها.  
و الفارق بین ما نحن فیه و بین الشبهة الحکمیة من المسائل المتقدمة التی حکمنا فیها بالبراءة هو أن نفس متعلق التکلیف مردد بین اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصیلا و بین تعلقه بالمشکوک و هذا التردید لا حکم له بمقتضی العقل لأن مرجعه إلی المؤاخذة علی ترک المشکوک و هی قبیحة بحکم العقل.  
فالعقل و النقل الدالان علی البراءة مبینان لمتعلق التکلیف من أول الأمر فی مرحلة الظاهر.  
و أما ما نحن فیه فمتعلق التکلیف فیه مبین معین معلوم تفصیلا لا تصرف للعقل و النقل فیه و إنما یشک فی تحققه فی الخارج بإتیان الأجزاء المعلومة و العقل و النقل المذکوران لا یثبتان تحققه فی الخارج بل الأصل عدم تحققه و العقل أیضا مستقل بوجوب الاحتیاط مع الشک فی التحقق.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 479

و أما القسم الثانی و هو الشک فی کون الشی‌ء قیدا للمأمور به

فقد عرفت أنه علی قسمین لأن القید قد یکون منشؤه فعلا خارجیا مغایرا للمقید فی الوجود الخارجی کالطهارة الناشئة من الوضوء و قد یکون قیدا متحدا معه فی الوجود الخارجی.  
أما الأول فالکلام فیه هو الکلام فیما تقدم فلا نطیل بالإعادة و أما الثانی فالظاهر اتحاد حکمهما.  
و قد یفرق بینهما بإلحاق الأول بالشک فی الجزئیة دون الثانی نظرا إلی جریان العقل و النقل الدالین علی عدم المؤاخذة علی ما لم یعلم من الشارع المؤاخذة علیه فی الأول فإن وجوب الوضوء إذا لم یعلم المؤاخذة علیه کان التکلیف به و لو مقدمة منفیا بحکم العقل و النقل و المفروض أن الشرط الشرعی إنما انتزع من الأمر بالوضوء فی الشریعة فینتفی بانتفاء منشإ انتزاعه فی الظاهر و أما ما کان متحدا مع المقید فی الوجود الخارجی کالإیمان فی الرقبة المؤمنة فلیس مما یتعلق به وجوب و إلزام مغایر لوجوب أصل الفعل و لو مقدمة فلا یندرج فیما حجب الله علمه عن العباد.  
و الحاصل أن أدلة البراءة من العقل و النقل إنما تنفی الکلفة الزائدة الحاصلة من فعل المشکوک و العقاب المترتب علی ترکه مع إتیان ما هو معلوم الوجوب تفصیلا فإن الآتی بالصلاة بدون التسلیم المشکوک فی وجوبه معذور فی ترک التسلیم لجهله و أما الآتی بالرقبة الکافرة فلم یأت فی الخارج بما هو معلوم له تفصیلا حتی یکون معذورا فی الزائد المجهول بل هو تارک للمأمور به رأسا.  
و بالجملة فالمطلق و المقید من قبیل المتباینین لا الأقل و الأکثر.  
و کان هذا هو السر فیما ذکره بعض القائلین بالبراءة عند الشک فی الشرطیة و الجزئیة کالمحقق القمی رحمه الله فی باب المطلق و المقید من تأیید استدلال العلامة رحمه الله فی النهایة علی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 480  
وجوب حمل المطلق علی المقید بقاعدة الاشتغال و رد ما اعترض علیه بعدم العلم بالشغل حتی یستدعی العلم بالبراءة بقوله (و فیه أن المکلف به حینئذ هو المردد بین کونه نفس المقید أو المطلق و نعلم أنا مکلفون بأحدهما لاشتغال الذمة بالمجمل و لا یحصل البراءة إلا بالمقید إلی أن قال و لیس هنا قدر مشترک یقینی یحکم بنفی الزائد عنه بالأصل لأن الجنس الموجود فی ضمن المقید لا ینفک عن الفصل و لا تفارق لهما فلیتأمل انتهی هذا).  
و لکن الإنصاف عدم خلو المذکور عن النظر فإنه لا بأس بنفی القیود المشکوکة للمأمور به بأدلة البراءة من العقل و النقل لأن المنفی فیها الإلزام بما لا یعلم و رفع کلفته و لا ریب أن التکلیف بالمقید مشتمل علی کلفة زائدة و إلزام زائد علی ما فی التکلیف بالمطلق و إن لم یزد المقید الموجود فی الخارج علی المطلق الموجود فی الخارج و لا فرق عند المتأمل بین إتیان الرقبة الکافرة و إتیان الصلاة بدون الوضوء.  
مع أن ما ذکره من تغایر وجود منشإ حصول الشرط مع وجود المشروط فی الوضوء و اتحادهما فی الرقبة المؤمنة کلام ظاهری فإن الصلاة حال الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة فی کون کل منهما أمرا واحدا فی مقابل الفرد الفاقد للشرط و أما وجوب إیجاد الوضوء مقدمة لتحصیل ذلک المقید فی الخارج فهو أمر یتفق بالنسبة إلی الفاقد للطهارة.  
و نظیره قد یتفق فی الرقبة المؤمنة حیث إنه قد یجب بعض المقدمات لتحصیلها فی الخارج بل قد یجب السعی فی هدایة الرقبة الکافرة إلی الإیمان مع التمکن إذا لم یوجد غیرها و انحصر الواجب فی و بالجملة فالأمر بالمشروط بشی‌ء لا یقتضی بنفسه إیجاد أمر زائد مغایر له فی الوجود الخارجی بل قد یتفق و قد لا یتفق و أما الواجد للشرط فهو لا یزید فی الوجود الخارجی علی الفاقد له فالفرق بین الشروط فاسد جدا فالتحقیق أن حکم الشرط بجمیع أقسامه واحد سواء ألحقناه بالجزء أم بالمتباینین.  
و أما ما ذکره المحقق القمی رحمه الله فلا ینطبق علی ما ذکره فی باب البراءة و الاحتیاط من إجراء البراءة حتی فی المتباینین فضلا عن غیره فراجع.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 481  
و مما ذکرنا یظهر الکلام فی ما لو دار الأمر بین التخییر و التعیین کما لو دار الواجب فی کفارة رمضان بین خصوص العتق للقادر علیه و بین إحدی الخصال الثلاث فإن فی إلحاق ذلک بالأقل و الأکثر فیکون نظیر دوران الأمر بین المطلق و المقید أو المتباینین وجهین بل قولین من عدم جریان أدلة البراءة فی المعین لأنه معارض بجریانها فی الواحد المخیر و لیس بینهما قدر مشترک خارجی أو ذهنی یعلم تفصیلا وجوبه فیشک فی جزء زائد خارجی أو ذهنی و من أن الإلزام بخصوص أحدهما کلفة زائدة علی الإلزام بأحدهما فی الجملة و هو ضیق علی المکلف و حیث لم یعلم المکلف بتلک الکلفة فهی موضوعة عن المکلف بحکم ما حجب الله علمه عن العباد و حیث لم یعلم بذلک الضیق فهو فی سعة منه بحکم الناس فی سعة ما لم یعلموا.  
و أما وجوب الواحد المردد بین المخیر و المعین فیه فهو معلوم فلیس موضوعا عنه و لا هو فی سعة من جهته و المسألة فی غایة الإشکال لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعیین بعد العلم الإجمالی و عدم کون المعین المشکوک فیه أمرا خارجا عن المکلف به مأخوذا فیه علی وجه الشطریة أو الشرطیة بل هو علی تقدیره عین المکلف به و الأخبار غیر منصرفة إلی نفی التعیین لأنه فی معنی نفی الواحد المعین فیعارض بنفی الواحد المخیر فلعل الحکم بوجوب الاحتیاط و إلحاقه بالمتباینین لا یخلو عن قوة بل الحکم فی الشرط و إلحاقه بالجزء لا یخلو عن إشکال لکن الأقوی فیه الإلحاق.  
فالمسائل الأربع فی الشرط حکمها حکم مسائل الجزء فراجع.  
ثم إن مرجع الشک فی المانعیة إلی الشک فی الشرطیة و عدمه.  
و أما الشک فی القاطعیة بأن یعلم أن عدم الشی‌ء لا مدخل له فی العبادة إلا من جهة قطعه للهیئة الاتصالیة المعتبرة فی نظر الشارع فالحکم فیه استصحاب الهیئة الاتصالیة و عدم خروج الأجزاء السابقة عن قابلیة صیرورتها أجزاء فعلیة و سیتضح ذلک بعد ذلک إن شاء الله.  
ثم إن الشک فی الجزئیة أو الشرطیة قد ینشأ عن الشک فی حکم تکلیفی نفسی فیصیر أصالة البراءة فی ذلک الحکم التکلیفی حاکما علی الأصل فی الشرطیة و الجزئیة فیخرج عن موضوع مسألة الاحتیاط و البراءة فیحکم بما یقتضیه الأصل الحاکم من وجوب ذلک المشکوک فی شرطیته أو عدم وجوبه  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 482

و ینبغی التنبیه علی أمور متعلقة بالجزء و الشرط

الأمر الأول

اشارة

إذا ثبت جزئیة شی‌ء و شک فی رکنیته فهل الأصل کونه رکنا أو عدم کونه کذلک أو مبنی علی مسألة البراءة و الاحتیاط فی الشک فی الجزئیة أو التبعیض بین أحکام الرکن فیحکم ببعضها و نفی بعضها الآخر وجوه لا یعرف الحق منها إلا بعد معرفة معنی الرکن فنقول إن الرکن فی اللغة و العرف معروف و لیس له فی الأخبار ذکر حتی یتعرض لمعناه فی زمان صدور تلک الأخبار بل هو اصطلاح خاص للفقهاء و قد اختلفوا فی تعریفه بین من قال بأنه ما تبطل العبادة بنقصه عمدا و سهوا و بین من عطف علی النقص زیادته و الأول أوفق بالمعنی اللغوی و العرفی و حینئذ فکل جزء ثبت فی الشرع بطلان العبادة بالإخلال فی طرف النقیصة أو فیه و فی طرف الزیادة فهو رکن.  
فالمهم بیان حکم الإخلال بالجزء فی طرف النقیصة أو الزیادة و أنه إذا ثبت جزئیته فهل الأصل یقتضی بطلان المرکب بنقصه سهوا کما یبطل بنقصه عمدا و إلا لم یکن جزء.  
فهنا مسائل ثلاث بطلان العبادة بترکه سهوا.  
و بطلانها بزیادته عمدا.  
و بطلانها بزیادته سهوا.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 483

أما المسألة الأولی و هی بطلان العبادة بترک الجزء سهوا.

فالأقوی فیها أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا إلا أن یقوم دلیل عام أو خاص علی الصحة لأن ما کان جزء فی حال العمد کان جزء فی حال الغفلة فإذا انتفی ینتفی المرکب فلم یکن المأتی به موافقا للمأمور به و هو معنی فساده أما عموم جزئیته لحال الغفلة فلأن الغفلة لا توجب تغیر المأمور به فإن المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة فی الأثناء لم یتغیر الأمر المتوجه إلیه قبل الغفلة و لم یحدث بالنسبة إلیه من الشارع أمر آخر حین الغفلة لأنه غافل عن غفلته فالصلاة المأتی بها من غیر سورة غیر مأمور بها بأمر أصلا غایة الأمر عدم توجه الأمر الفعلی بالصلاة مع السورة إلیه لاستحالة تکلیف الغافل فالتکلیف ساقط عنه ما دام الغفلة نظیر من غفل عن الصلاة رأسا أو نام عنها فإذا التفت إلیها و الوقت باق وجب علیه الإتیان به بمقتضی الأمر الأول.  
فإن قلت عموم جزئیة الجزء لحال النسیان یتم فیما لو ثبت الجزئیة بمثل (قوله: لا صلاة إلا بفاتحة الکتاب) دون ما لو قام الإجماع مثلا علی جزئیة شی‌ء فی الجملة و احتمل اختصاصها بحال الذکر کما انکشف ذلک بالدلیل فی الموارد التی حکم الشارع فیها بصحة الصلاة المنسی فیها بعض الأجزاء علی وجه یظهر من الدلیل کون صلاته تامة مثل (قوله علیه السلام: تمت صلاته و لا یعید) و حینئذ فمرجع الشک إلی الشک فی الجزئیة حال النسیان فیرجع فیها إلی البراءة و الاحتیاط علی الخلاف و کذا لو کان الدال علی الجزئیة حکما تکلیفیا مختصا بحال الذکر و کان الأمر بأصل العبادة مطلقا فإنه یقتصر فی تقییده علی مقدار قابلیة دلیل التقیید أعنی حال الذکر إذ لا تکلیف حال الغفلة فالجزء المنتزع من الحکم التکلیفی نظیر الشرط المنتزع منه فی اختصاصه بحال الذکر کلبس الحریر و نحوه.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 484  
قلت إن أرید بعدم جزئیة ما ثبت جزئیته فی الجملة فی حق الناسی إیجاب العبادة الخالیة عن ذلک الجزء علیه فهو غیر قابل لتوجه الخطاب إلیه بالنسبة إلی المغفول عنه إیجابا و إسقاطا و إن أرید به إمضاء الخالی عن ذلک الجزء من الناسی بدلا عن العبادة الواقعیة فهو حسن لأنه حکم فی حقه بعد زوال غفلته لکن عدم الجزئیة بهذا المعنی عند الشک مما لم یقل به أحد من المختلفین فی مسألة البراءة و الاحتیاط لأن هذا المعنی حکم وضعی لا یجری فیه أدلة البراءة بل الأصل فیه العدم بالاتفاق.  
و هذا معنی ما اخترناه من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسیانا بمعنی عدم کونها مأمورا بها و لا مسقطا عنه.  
و مما ذکرناه ظهر أنه لیس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الأمر للأجزاء فی شی‌ء لأن تلک المسألة مفروضة فیما إذا کان المأتی به مأمورا به بأمر شرعی کالصلاة مع التیمم أو بالطهارة المظنونة و لیس فی المقام أمر بما أتی به الناس أصلا.  
و قد یتوهم أن فی المقام أمرا عقلیا لاستقلال العقل بأن الواجب فی حق الناسی هو هذا المأتی به فیندرج لذلک فی إتیان المأمور به بالأمر العقلی.  
و هو فاسد جدا لأن العقل ینفی تکلیفه بالمنسی و لا یثبت له تکلیفا بما عداه من الأجزاء و إنما یأتی بها بداعی الأمر بالعبادة الواقعیة غفلة عن عدم کونه إیاها کیف و التکلیف عقلیا کان أو شرعیا یحتاج إلی الالتفات و هذا الشخص غیر ملتفت إلی أنه ناس عن الجزء حتی یکلف بما عداه.  
و نظیر هذا التوهم توهم أن ما أتی به الجاهل المرکب باعتقاد أنه المأمور به من باب إتیان المأمور به بالأمر العقلی.  
و فساده یظهر مما ذکرنا بعینه.  
و أما ما ذکره من أن دلالة الجزء قد یکون من قبیل التکلیف و هو لاختصاصه بغیر الغافل لا یقید إطلاق الأمر بالکل إلا بقدر مورده و هو غیر الغافل فإطلاق الأمر بالکلی المقتضی لعدم جزئیة هذا الجزء له بالنسبة إلی الغافل بحاله.  
ففیه أن التکلیف المذکور إن کان تکلیفا نفسیا فلا یدل علی کون متعلقه جزء للمأمور به حتی یقید به الأمر بالکل و إن کان تکلیفا غیریا فهو کاشف عن کون متعلقه جزء لأن الأمر الغیری إنما یتعلق بالمقدمة و انتفاؤه بالنسبة إلی الغافل لا یدل علی نفی جزئیته فی حقه لأن الجزئیة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 485  
غیر مسببة عنه بل هو مسبب و من ذلک یعلم الفرق بین ما نحن فیه و بین ما ثبت اشتراطه من الحکم التکلیفی کلبس الحریر فإن الشرطیة مسببة عن التکلیف عکس ما نحن فیه فینتفی بانتفائه.  
و الحاصل أن الأمر الغیری بشی‌ء لکونه جزء و إن انتفی فی حق الغافل عنه من حیث انتفاء الأمر بالکل فی حقه إلا أن الجزئیة لا تنتفی بذلک.  
و قد یتخیل أن أصالة العدم علی الوجه المتقدم و إن اقتضت ما ذکر إلا أن استصحاب الصحة حاکم علیها.  
و فیه ما سیجی‌ء فی المسألة الآتیة من فساد التمسک به فی هذه المقامات و کذا التمسک بغیره مما سیذکر هناک.  
فإن قلت إن الأصل الأولی و إن کان ما ذکرت إلا أن هنا أصلا ثانویا یقتضی إمضاء ما یفعله الناسی خالیا عن الجزء و الشرط المنسی عنه و هو (قوله صلی اللَّه علیه و آله: رفع عن أمتی تسعة الخطأ و النسیان.).  
بناء علی أن المقدر لیس خصوص المؤاخذة بل جمیع الآثار الشرعیة المترتبة علی الشی‌ء المنسی لو لا النسیان فإنه لو ترک الصورة لا للنسیان یترتب حکم الشارع علیه بالفساد و وجوب الإعادة و هذا مرفوع مع ترک السورة نسیانا و إن شئت قلت إن جزئیة السورة مرتفعة حال النسیان.  
قلت بعد تسلیم إرادة رفع جمیع الآثار إن جزئیة السورة لیست من الأحکام المجعولة لها شرعا بل هی ککلیة الکل و إنما المجعول الشرعی وجوب الکل و الوجوب مرتفع حال النسیان بحکم الروایة و وجوب الإعادة بعد التذکر مترتب علی الأمر الأول لا علی ترک السورة.  
و دعوی أن ترک السورة سبب لترک الکل الذی هو سبب وجود الأمر الأول لأن عدم الرافع من أسباب البقاء و هو من المجعولات القابلة للارتفاع فی الزمان الثانی فمعنی رفع النسیان رفع ما یترتب علیه و هو ترک الجزء و معنی رفعه رفع ما یترتب علیه و هو ترک الکل و معنی رفعه رفع ما یترتب علیه و هو وجود الأمر فی الزمان الثانی.  
مدفوعة بما تقدم فی بیان معنی الروایة فی الشبهة التحریمیة فی الشک فی أصل التکلیف من أن المرفوع فی الروایة الآثار الشرعیة الثابتة لو لا النسیان لا الآثار الغیر الشرعیة و لا ما یترتب علی هذه الآثار من الآثار الشرعیة فالآثار المرفوعة فی هذه الروایة نظیر الآثار الثابتة للمستصحب بحکم أخبار الاستصحاب فی أنها هی خصوص الآثار الشرعیة المجعولة للشارع دون الآثار العقلیة و العادیة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 486  
و دون ما یترتب علیها من الآثار الشرعیة.  
نعم لو صرح الشارع بأن حکم نسیان الجزء الفلانی مرفوع أو أن نسیانه کعدم نسیانه أو أنه لا حکم لنسیان السورة مثلا وجب حمله تصحیحا للکلام علی رفع الإعادة و إن لم یکن أثرا شرعیا فافهم.  
و زعم بعض المعاصرین الفرق بین أصالة عدم الجزئیة و مضمون النبوی حیث حکم فی مسألة البراءة و الاشتغال فی الشک فی الجزئیة بأن أصالة عدم الجزئیة لا یثبت بها ما یترتب علیه من کون المأمور به هو الأقل لأنه لازم غیر شرعی أما رفع الجزئیة الثابتة بالنبوی فیثبت به کون المأمور به هو الأقل و ذکر فی وجه الفرق ما لا یصلح له من إرادة راجعة فیما ذکره فی أصالة العدم و کیف کان فالقاعدة الثانویة فی النسیان غیر ثابتة.  
نعم یمکن دعوی القاعدة الثانویة فی خصوص الصلاة من جهة (قوله علیه السلام: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة الطهور و الوقت و القبلة و الرکوع و السجود) (و قوله علیه السلام فی مرسلة سفیان: یسجد سجدتی السهو فی کل زیادة و نقیصة) (و قوله علیه السلام فی من نسی الفاتحة: أ لیس قد أتممت الرکوع و السجود) و غیره.  
ثم إن الکلام فی الشرط کالکلام فی الجزء و الأصل الأولی و الثانوی المزیف و المقبول و هو غایة المسئول  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 487

المسألة الثانیة فی زیادة الجزء عمدا

و إنما یتحقق فی الجزء الذی لم یعتبر فیه اشتراط عدم الزیادة فلو أخذ بشرطه فالزیادة علیه موجب لاختلاله من حیث النقیصة لأن فاقد الشرط کالمتروک کما أنه لو أخذ فی الشرع لا بشرط الوحدة و التعدد فلا إشکال فی عدم الفساد و یشترط فی صدق الزیادة قصد کونه من الأجزاء أما زیادة صورة الجزء لا بقصدها کما لو سجد للعزیمة فی الصلاة لم تعد زیادة فی الجزء.  
نعم (ورد فی بعض الأخبار: أنها زیادة فی المکتوبة) و سیأتی الکلام فی معنی الزیادة فی الصلاة.  
ثم الزیادة العمدیة تتصور علی وجوه أحدها أن یزید جزء من أجزاء الصلاة بقصد کون الزائد جزء مستقلا کما لو اعتقد شرعا أو تشریعا أن الواجب فی کل رکعة رکوعان کالسجود.  
الثانی أن یقصد کون مجموع الزائد و المزید علیه جزء واحدا کما لو اعتقد أن الواجب فی الرکوع الجنس الصادق علی الواحد و المتعدد.  
الثالث أن یأتی بالزائد بدلا عن المزید بعد رفع الید عنه إما اقتراحا کما لو قرأ سورة ثم بدا له فی الأثناء أو بعد الفراغ و قرأ سورة أخری لغرض دینی کالفضیلة أو دنیوی کالاستعجال و إما لإیقاع الأول علی وجه فاسد بفقد بعض الشروط کأن یأتی ببعض الأجزاء ریاء أو مع عدم الطمأنینة المعتبرة فیها ثم یبدو له فی إعادته علی وجه صحیح.  
أما الزیادة علی الوجه الأول فلا إشکال فی فساد العبادة إذا نوی ذلک قبل الدخول فی الصلاة أو فی الأثناء لأن ما أتی به و قصد الامتثال به و هو المجموع المشتمل علی الزیادة غیر مأمور به و ما أمر به و هو ما عدا تلک الزیادة لم یقصد الامتثال به.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 488  
و أما الأخیران فمقتضی الأصل عدم بطلان العبادة فیهما لأن مرجع الشک إلی الشک فی مانعیة الزیادة و مرجعها إلی شرطیة عدمها و قد تقدم أن مقتضی الأصل فیه البراءة.  
و قد یستدل علی البطلان بأن الزیادة تغییر لهیئة العبادة الموظفة فتکون مبطلة و قد احتج به فی المعتبر علی بطلان الصلاة بالزیادة.  
و فیه نظر لأنه إن أرید تغییر الهیئة المعتبرة فی الصلاة فالصغری ممنوعة لأن اعتبار الهیئة الحاصلة من عدم الزیادة أول الدعوی فإذا شک فیه فالأصل البراءة و إن أرید أنه تغییر للهیئة المتعارفة المعهودة للصلاة فالکبری ممنوعة لمنع کون تغییر الهیئة المتعارفة مبطلا.  
و نظیر الاستدلال بهذا للبطلان فی الضعف الاستدلال للصحة باستصحابها بناء علی أن العبادة قبل هذه الزیادة کانت صحیحة و الأصل بقاؤها و عدم عروض البطلان لها.  
و فیه أن المستصحب إن کان صحة مجموع الصلاة فلم یتحقق بعد و إن کان صحة الأجزاء السابقة منها فهی غیر مجدیة لأن صحة الأجزاء إما عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلق بها و إما ترتب الأثر علیها و المراد بالأثر المترتب علیها حصول المرکب بها منضمة مع باقی الأجزاء و الشرائط إذ لیس أثر الجزء المنوط به صحته إلا حصول الکل به منضما إلی تمام غیره مما یعتبر فی الکل.  
و لا یخفی أن الصحة بکلا المعنیین باقیة للأجزاء السابقة لأنها بعد وقوعها مطابقة للأمر بها لا تنقلب عما وقعت علیه و هی بعد علی وجه لو انضم إلیها تمام ما یعتبر فی الکل حصل الکل فعدم حصول الکل لعدم انضمام تمام ما یعتبر فی الکل إلی تلک الأجزاء لا یخل بصحتها.  
أ لا تری أن صحة الخل من حیث کونه جزء للسکنجبین لا یراد بها إلا کونه علی صفة لو انضم إلیه تمام ما یعتبر فی تحقق السکنجبین لحصل الکل فلو لم ینضم إلیه تمام ما یعتبر فلم یحصل لذلک الکل لم یقدح ذلک فی اتصاف الخل بالصحة فی مرتبة جزئیته فإذا کان عدم حصول الکل یقینا لعدم حصول تمام ما یعتبر فی الکل غیر قادح فی صحة الجزء فکیف إذا شک فی حصول الکل من جهة الشک فی انضمام تمام ما یعتبر کما فیما نحن فیه فإن الشک فی حصة الصلاة بعد تحقق الزیادة المذکورة من جهة الشک فی انضمام تمام ما یعتبر إلی الأجزاء لعدم کون عدم الزیادة شرطا و عدم انضمامه لکون عدم الزیادة أحد الشرائط المعتبرة و لم یتحقق فلا یتحقق الکل.  
و من المعلوم أن هذا الشک لا ینافی القطع بصحة الأجزاء السابقة فاستصحاب صحة تلک  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 489  
الأجزاء غیر محتاج إلیه لأنا نقطع ببقاء صحتها لکنه لا یجدی فی صحة الصلاة بمعنی استجماعها لما عداها من الأجزاء و الشرائط فإن قلت فعلی ما ذکرته فلا یفرض البطلان للأجزاء السابقة أبدا بل هی باقیة علی الصحة بالمعنی المذکور إلی أبد الدهر و إن وقع بعدها ما وقع من الموانع من أن من الشائع فی النصوص و الفتاوی إطلاق المبطل و الناقض علی مثل الحدث و غیره من قواطع الصلاة.  
قلت نعم و لا ضیر فی التزام ذلک و معنی بطلانها عدم الاعتداد بها فی حصول الکل لعدم التمکن من ضم تمام الباقی إلیها فیجب استئناف الصلاة امتثالا للأمر.  
نعم إن حکم الشارع علی بعض الأشیاء بکونه قاطعا للصلاة أو ناقضا یکشف عن أن لأجزاء الصلاة فی نظر الشارع هیئة اتصالیة ترتفع ببعض الأشیاء دون بعض فإن الحدث یقطع ذلک الاتصال و التجشؤ لا یقطعه و القطع یوجب الانفصال القائم بالمنفصلین و هما فی ما نحن فیه الأجزاء السابقة و الأجزاء التی تلحقها بعد تخلل ذلک القاطع فکل من السابق و اللاحق یسقط عن قابلیة ضمه إلی الآخر و ضم الآخر إلیه.  
و من المعلوم أن الأجزاء السابقة کانت قابلة للضم إلیها و صیرورتها أجزاء فعلیة للمرکب و الأصل بقاء تلک القابلیة و تلک الهیئة الاتصالیة بینها و بین ما یلحقها فیصح الاستصحاب فی کل ما شک فی قاطعیة الموجود.  
و لکن هذا مختص بما إذا شک فی القاطعیة و لیس مطلق الشک فی مانعیة الشی‌ء کالزیادة فیما نحن فیه شکا فی القاطعیة.  
و حاصل الفرق بینهما أن عدم الشی‌ء فی جمیع آنات الصلاة قد یکون بنفسه من جملة الشروط فإذا وجد آنا ما فقد انتفی الشرط علی وجه لا یمکن تدارکه فلا یتحقق المرکب من هذه الجهة و هذا لا یجدی فیه القطع بصحة الأجزاء السابقة فضلا عن استصحابها و قد یکون اعتباره من حیث کون وجوده قاطعا و رافعا للهیئة الاتصالیة و الارتباطیة فی نظر الشارع بین الأجزاء فإذا شک فی رافعیة شی‌ء لها حکم ببقاء تلک الهیئة و استمرارها و عدم انفصال الأجزاء السابقة عما یلحقها من سائر الأجزاء.  
و ربما یرد استصحاب الصحة بأنه إن أرید صحة الأجزاء المأتی بها بعد طرو المانع الإجمالی فغیر مجد لأن البراءة إنما تتحقق بفعل الکل دون البعض و إن أرید إثبات عدم مانعیة الطاری أو صحة بقیة الأجزاء فساقط لعدم التعویل علی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 490  
الأصول المثبتة انتهی.  
و فیه نظر یظهر مما ذکرنا و حاصله أن الشک إن کان فی مانعیة شی‌ء و شرطیة عدمه للصلاة فصحة الأجزاء السابقة لا یستلزم عدمها ظاهرا و لا واقعا حتی یکون الاستصحاب بالنسبة إلیها من الأصول المثبتة و إن کان فی قاطعیة الشی‌ء و رفعه للاتصال و الاستمرار الموجود للعبادة فی نظر الشارع فاستصحاب بقاء الاتصال کاف إذ لا یقصد فی المقام سوی بقاء تلک الهیئة الاتصالیة و الشک إنما هو فیه لا فی ثبوت شرط أو مانع آخر حتی یقصد بالاستصحاب دفعه و لا فی صحة بقیة الأجزاء من غیر جهة زوال الهیئة الاتصالیة بینها و بین الأجزاء السابقة و المفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب.  
و لکن یمکن الخدشة فیما اخترناه من الاستصحاب بأن المراد بالاتصال و الهیئة الاتصالیة إن کان ما بین الأجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو باق لا ینفع و إن کان ما بینها و بین ما لحقها من الأجزاء الآتیة فالشک فی وجودها لا بقائها و أما أصالة بقاء الأجزاء السابقة علی قابلیة إلحاق الباقی بها فلا یبعد کونها من الأصول المثبتة.  
اللهم إلا أن یقال إن استصحاب الهیئة الاتصالیة من الاستصحابات العرفیة الغیر المبنیة علی التدقیق نظیر استصحاب الکریة فی الماء المسبوق بالکریة و یقال فی بقاء الأجزاء السابقة علی قابلیة الاتصال إنه لما کان المقصود الأصلی من القطع و عدمه هو لزوم استئناف الأجزاء السابقة و عدمه و کان الحکم بقابلیتها لإلحاق الباقی بها فی قوة الحکم بعدم وجوب استئنافها خرج من الأصول المثبتة التی ذکر فی محله عدم الاعتداد بها فی الإثبات فافهم.  
و بما ذکرنا یظهر سر ما أشرنا إلیه فی المسألة السابقة من عدم الجدوی فی استصحاب الصحة لإثبات صحة العبادة المنسی فیها بعض الأجزاء عند الشک فی جزئیة المنسی حال النسیان.  
و قد یتمسک لإثبات صحة العبادة عند الشک فی طرو المانع بقوله تعالی و لا تبطلوا أعمالکم فإن حرمة الإبطال إیجاب للمضی فیها و هو مستلزم لصحتها و لو بالإجماع المرکب أو عدم القول بالتفکیک بینهما فی غیر الصوم و الحج.  
و قد استدل بهذه الآیة غیر واحد تبعا للشیخ قدس سره.  
و هو لا یخلو عن نظر یتوقف علی بیان ما یحتمله الآیة الشریفة من المعانی فنقول إن حقیقة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 491  
الإبطال بمقتضی وضع باب الإفعال إحداث البطلان فی العمل الصحیح و جعله باطلا نظیر قولک أقمت زیدا أو أجلسته أو أغنیته و الآیة بهذا المعنی راجعة إلی النهی عن جعل العمل لغوا لا یترتب علیه أثر کالمعدوم بعد أن لم یکن کذلک فالإبطال هنا نظیر الإبطال فی قوله تعالی لا تبطلوا صدقاتکم بالمن و الأذی بناء علی أن النهی عن تعقیبها بهما بشهادة قوله تعالی ثم لا یتبعون ما أنفقوا منا و لا أذی الثانی أن یراد به إیجاد العمل علی وجه باطل من قبیل قوله ضیق فم الرکیة یعنی أحدثه ضیقا لا أحدث فیه الضیق بعد السعة و الآیة بهذا المعنی نهی عن إتیان الأعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحتها أو فاقدة للأمور المقتضیة للصحة و النهی علی هذین الوجهین ظاهره الإرشاد إذ لا یترتب علی إحداث البطلان فی العمل أو إیجاده باطلا عدا فوت مصلحة العمل الصحیح.  
الثالث أن یراد من إبطال العمل قطعه و رفع الید عنه کقطع الصلاة و الصوم و الحج و قد اشتهر التمسک بحرمة قطع العمل بها و یمکن إرجاع هذا إلی المعنی الأول بأن یراد من الأعمال ما یعم الجزء المتقدم من العمل لأنه أیضا عمل لغة و قد وجد علی وجه قابل لترتب الأثر و صیرورته جزء فعلیا للمرکب فلا یجوز جعله باطلا ساقطا عن قابلیة کونه جزء فعلیا فجعل هذا المعنی مغایرا للأول مبنی علی کون المراد من العمل مجموع المرکب الذی وقع الإبطال فی أثنائه.  
و کیف کان فالمعنی الأول أظهر لکونه المعنی الحقیقی و لموافقته لمعنی الإبطال فی الآیة الأخری المتقدمة و مناسبته لما قبله من قوله تعالی یا أیها الذین ءامنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و لا تبطلوا أعمالکم فإن تعقیب إطاعة الله و إطاعة الرسول بالنهی عن الإبطال یناسب الإحباط لا إتیان العمل علی الوجه الباطل لأنها مخالفة لله و الرسول هذا کله مع ظهور الآیة فی حرمة إبطال الجمیع فیناسب الإحباط بمثل الکفر لا إبطال شی‌ء من الأعمال الذی هو المطلوب.  
و یشهد لما ذکرنا مضافا إلی ما ذکرنا ما ورد من تفسیر الآیة بالمعنی الأول (فعن الأمالی و ثواب الأعمال عن الباقر علیه السلام قال قال رسول الله صلی اللَّه علیه و آله: من قال سبحان الله غرس له الله بها شجرة فی الجنة و من قال الحمد لله غرس الله له بها شجرة فی الجنة و من قال لا إله إلا الله غرس  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 492  
الله له بها شجرة فی الجنة فقال له رجل من قریش إن شجرتنا فی الجنة لکثیر قال صلی اللَّه علیه و آله نعم و لکن إیاکم أن ترسلوا إلیها نارا فتحرقوها إن الله عز و جل یقول یا أیها الذین ءامنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و لا تبطلوا أعمالکم).  
هذا إن قلنا بالإحباط مطلقا أو بالنسبة إلی بعض المعاصی و إن لم نقل به و طرحنا الخبر لعدم اعتبار مثله فی مثل المسألة کان المراد فی الآیة الإبطال بالکفر لأن الإحباط به اتفاقی و ببالی أنی وجدت أو سمعت ورود الروایة فی تفسیر الآیة و لا تبطلوا أعمالکم بالشرک.  
هذا کله مع أن إرادة المعنی الثالث الذی یمکن الاستدلال به موجب لتخصیص الأکثر فإن ما یحرم قطعه من الأعمال بالنسبة إلی ما لا یحرم فی غایة القلة فإذا ثبت ترجیح المعنی الأول فإن کان المراد بالأعمال ما یعم بعض العمل المتقدم کان دلیلا أیضا علی حرمة قطع العمل فی الأثناء إلا أنه لا ینفع فیما نحن فیه لأن المدعی فیما نحن فیه هو انقطاع العمل بسبب الزیادة الواقعة کانقطاعه بالحدث الواقع فیه لا عن اختیار فرفع الید عنه بعد ذلک لا یعلم کونه قطعا له و إبطالا فلا معنی لقطع المنقطع و إبطال الباطل.  
و مما ذکرنا یظهر ضعف الاستدلال علی الصحة فیما نحن فیه باستصحاب حرمة القطع لمنع کون رفع الید بعد وقوع الزیادة قطعا لاحتمال حصول الانقطاع فلم یثبت فی الآن اللاحق موضوع القطع حتی یحکم علیه بالحرمة.  
و أضعف منه استصحاب وجوب إتمام العمل للشک فی الزمان اللاحق فی القدرة علی إتمامه و فی أن مجرد إلحاق باقی الأجزاء إتمام له فلعل عدم الزیادة من الشروط و الإتیان بما عداه من الأجزاء و الشرائط تحصیل لبعض الباقی لإتمامه حتی یصدق إتمام العمل أ لا تری أنه إذا شک بعد الفراغ عن الحمد فی وجوب السورة و عدمه لم یحکم علی إلحاق ما عداها إلی الأجزاء السابقة أنه إتمام للعمل.  
و ربما یجاب عن حرمة الإبطال و وجوب الإتمام الثابتین بالأصل بأنهما لا یدلان علی صحة العمل فیجمع بینهما و بین أصالة الاشتغال بوجوب إتمام العمل ثم إعادته للشک فی أن التکلیف هو إتمام هذا العمل أو عمل آخر مستأنف.  
و فیه نظر فإن البراءة الیقینیة علی تقدیر العمل باستصحاب وجوب التمام یحصل بالتمام و إن  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 493  
هذا الوجوب یرجع إلی إیجاب امتثال الأمر بکلی الصلاة فی ضمن هذا الفرد و علی تقدیر عدم العمل به تحصل بالإعادة من دون الإتمام.  
و احتمال وجوبه و حرمة القطع مدفوع بالأصل لأن الشبهة فی أصل التکلیف الوجوبی أو التحریمی بل لا احتیاط مستحبا فی الإتمام مراعاة لاحتمال وجوبه و حرمة القطع لأنه موجب لإلغاء الاحتیاط من جهة أخری و هی مراعاة نیة الوجه التفصیلی فی العبادة فإنه لو قطع العمل المشکوک فیه و استأنفه نوی الوجوب علی وجه الجزم و إن أتمه ثم أعاد فاتت منه نیة الوجوب فی ما هو الواجب علیه و لا شک أن هذا الاحتیاط علی تقدیر عدم وجوبه أولی من الاحتیاط المتقدم لأنه کان الشک فیه فی أصل التکلیف و هذا شک فی المکلف به.  
و الحاصل أن الفقیه إذا کان مترددا بین الإتمام و الاستئناف فالأولی له الحکم بالقطع و الأمر بالإعادة بنیة الوجوب.  
ثم إن ما ذکرناه من حکم الزیادة و أن مقتضی أصل البراءة عدم مانعیتها إنما هو بالنظر إلی الأصل الأولی و إلا فقد یقتضی الدلیل فی خصوص بعض المرکبات البطلان کما فی الصلاة حیث دلت الأخبار المستفیضة علی بطلان الفریضة بالزیادة فیها.  
مثل (قوله صلی اللَّه علیه و آله: من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة) (و قوله علیه السلام: و إذا استیقن أنه زاد فی المکتوبة فلیستقبل صلاته) (و قوله صلی اللَّه علیه و آله فیما حکی عن تفسیر العیاشی: فی من أتم فی السفر إنه یعیده قال لأنه زاد فی فرض الله عز و جل دل بعموم التعلیل علی وجوب الإعادة لکل زیادة فی فرض الله عز و جل.  
و ما ورد فی النهی عن قراءة العزیمة فی الصلاة من التعلیل (بقوله علیه السلام: لأن السجود زیادة فی المکتوبة) (و ما ورد فی الطواف: لأنه مثل الصلاة المفروضة فی أن الزیادة مبطلة له).  
و لبیان معنی الزیادة و أن سجود العزیمة کیف یکون زیادة فی المکتوبة مقام آخر و إن کان ذکره هنا لا یخلو عن مناسبة إلا أن الاشتغال بالواجب ذکره بمقتضی وضع الرسالة أهم من ذکر ما یناسب  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 494

المسألة الثالثة فی ذکر الزیادة سهوا التی تقدح عمدا و إلا فما لا یقدح عمدا فسهوها أولی بعدم القدح

و الکلام هنا کما فی النقص نسیانا لأن مرجعه إلی الاختلال بالشرط نسیانا و قد عرفت أن حکمه البطلان و وجوب الإعادة.  
فثبت من جمیع المسائل الثلاث أن الأصل فی الجزء أن یکون نقصه مخلا و مفسدا دون زیادته.  
نعم لو دل دلیل علی قدح زیادته عمدا کان مقتضی القاعدة البطلان بها سهوا إلا أن یدل دلیل علی خلافه.  
مثل (قوله علیه السلام: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) بناء علی شموله لمطلق الاختلال الشامل للزیادة.  
(و قوله علیه السلام فی المرسلة: تسجد سجدتی السهو لکل زیادة و نقیصة تدخل علیک).  
فتلخص من جمیع ما ذکرنا أن الأصل الأولی فیما ثبت جزئیته الرکنیة إن فسر الرکن بما یبطل الصلاة بنقصه و إن عطف علی النقص الزیادة عمدا و سهوا فالأصل یقتضی التفصیل بین النقص و الزیادة عمدا و سهوا لکن التفصیل بینهما غیر موجود فی الصلاة إذ کل ما تبطل الصلاة بالإخلال به سهوا یبطل بزیادته عمدا و سهوا فأصالة البراءة الحاکمة بعدم البأس بالزیادة معارضة بضمیمة عدم الاشتغال الحاکمة ببطلان العبادة بالنقص سهوا فإن جوزنا القول بالفصل فی الحکم الظاهری الذی یقتضیه الأصول العملیة فیما لا فصل فیه من حیث الحکم الواقعی فیعمل بکل من الأصلین و إلا فاللازم ترجیح قاعدة الاشتغال علی البراءة کما لا یخفی.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 495  
هذا کله مع قطع النظر عن القواعد الحاکمة علی الأصول و أما بملاحظتها فمقتضی لا تعاد الصلاة إلا من خمسة و المرسلة المذکورة عدم قدح الزیادة و النقص سهوا و مقتضی عموم أخبار الزیادة المتقدمة قدح الزیادة عمدا و سهوا و بینهما تعارض العموم من وجه فی الزیادة السهویة بناء علی اختصاص لا تعاد بالسهو و الظاهر حکومة قوله لا تعاد علی أخبار الزیادة لأنها کأدلة سائر ما یخل فعله أو ترکه بالصلاة کالحدث و التکلم و ترک الفاتحة و قوله لا تعاد یفید أن الإخلال بما دل الدلیل علی عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهوا لا یوجب الإعادة و إن کان من حقه أن یوجبها.  
و الحاصل أن هذه الصحیحة مسوقة لبیان عدم قدح الإخلال سهوا بما ثبت قدح الإخلال به فی الجملة.  
ثم لو دل دلیل علی قدح الإخلال بشی‌ء سهوا کان أخص من الصحیحة إن اختصت بالنسیان و عممت بالزیادة و النقصان و الظاهر أن بعض أدلة الزیادة مختصة بالسهو مثل (قوله:  
إذا استیقن أنه زاد فی المکتوبة استقبل الصلاة).  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 496

الأمر الثانی

إذا ثبت جزئیة شی‌ء أو شرطیته فی الجملة فهل یقتضی الأصل جزئیته و شرطیته المطلقتین حتی إذا تعذر سقط التکلیف بالکل أو المشروط أو اختصاص اعتبارها بحال التمکن فلو تعذر لم یسقط التکلیف وجهان بل قولان.  
للأول أصالة البراءة من الفاقد و عدم ما یصلح لإثبات التکلیف کما سنبین و لا یعارضها استصحاب وجوب الباقی لأن وجوبه کان مقدمة لوجوب الکل فینتفی بانتفائه و ثبوت الوجوب النفسی له مفروض الانتفاء.  
نعم إذا ورد الأمر بالصلاة مثلا و قلنا بکونها اسما للأعم کان ما دل علی اعتبار الأجزاء الغیر المقومة فیه من قبیل التقیید فإذا لم یکن للمقید إطلاق بأن قام الإجماع علی جزئیته فی الجملة أو علی وجوب المرکب من هذا الجزء فی حق القادر علیه کان القدر المتیقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة إلی القادر أما العاجز فیبقی إطلاق الصلاة بالنسبة إلیه سلیما عن القید و مثل ذلک الکلام فی الشروط.  
نعم لو ثبت الجزء و الشرط بنفس الأمر بالکل و المشروط کما لو قلنا بکون الألفاظ أسامی للصحیح لزم من انتفائهما انتفاء الأمر و لا أمر آخر بالعاری عن المفقود و کذلک لو ثبت أجزاء المرکب من أوامر متعددة فإن کلا منها أمر غیری إذا ارتفع بسبب العجز ارتفع الأمر بذی المقدمة أعنی الکل فینحصر الحکم بعدم سقوط الباقی فی الفرض الأول کما ذکرنا و لا یلزم فیه من ذلک استعمال لفظ المطلق فی المعنیین أعنی المجرد عن ذلک الجزء بالنسبة إلی العاجز و المشتمل علی ذلک الجزء بالنسبة إلی القادر لأن المطلق کما بین فی موضعه موضوع للماهیة المهملة الصادقة علی المجرد عن القید و المقید کیف و لو کان کذلک کان کثیر من المطلقات مستعملا کذلک فإن الخطاب  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 497  
الوارد بالصلاة قد خوطب به جمیع المکلفین الموجودین أو مطلقا مع کونهم مختلفین فی التمکن من الماء و عدمه و فی الحضر و السفر و الصحة و المرض و غیر ذلک و کذا غیر الصلاة من الواجبات.  
و للقول الثانی استصحاب وجوب الباقی إذا کان المکلف مسبوقا بالقدرة بناء علی أن المستصحب هو مطلق الوجوب بمعنی لزوم الفعل من غیر التفات إلی کونه لنفسه أو لغیره أو الوجوب النفسی المعلق بالموضوع الأعم من الجامع لجمیع الأجزاء و الفاقد لبعضها و دعوی صدق الموضوع عرفا علی هذا المعنی الأعم الموجود فی اللاحق و لو مسامحة فإن أهل العرف یطلقون علی من عجز عن السورة بعد قدرته علیها أن الصلاة کانت واجبة علیه حال القدرة علی السورة و لا یعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها و لو لم یکف هذا المقدار فی الاستصحاب لاختل جریانه فی کثیر من الاستصحابات مثل استصحاب کثرة الماء و قلته فإن الماء المعین الذی أخذ بعضه أو زید علیه یقال إنه کان کثیرا أو قلیلا و الأصل بقاء ما کان مع أن هذا الماء الموجود لم یکن متیقن الکثرة أو القلة و إلا لم یعقل الشک فیه فلیس الموضوع فیه إلا هذا الماء مسامحة فی مدخلیة الجزء الناقص أو الزائد فی المشار إلیه و لذا یقال فی العرف هذا الماء کان کذا و شک فی صیرورته کذا من غیر ملاحظة زیادته و نقیصته.  
و یدل علی المطلب أیضا النبوی و العلویان المرویان فی عوالی اللئالی.  
(فعن النبی صلی اللَّه علیه و آله: إذا أمرتکم بشی‌ء فأتوا منه ما استطعتم) (و عن علی علیه السلام: المیسور لا یسقط بالمعسور) و (: ما لا یدرک کله لا یترک کله) و ضعف إسنادها مجبور باشتهار التمسک بها بین الأصحاب فی أبواب العبادات کما لا یخفی علی المتتبع.  
نعم قد یناقش فی دلالتها أما الأولی فلاحتمال کون من بمعنی الباء أو بیانیا و ما مصدریة زمانیة.  
و فیه أن کون من بمعنی الباء مطلقا و بیانیة فی خصوص المقام مخالف للظاهر بعید کما لا یخفی علی العارف بأسالیب الکلام و العجب معارضة هذا الظاهر بلزوم تقیید الشی‌ء بناء علی المعنی المشهور بما کان له أجزاء حتی یصح الأمر بإتیان ما أستطیع منه ثم تقییده بصورة تعذر إتیان جمیعه ثم ارتکاب التخصیص فیه بإخراج ما لا یجری فیه هذه القاعدة اتفاقا کما فی کثیر  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 498  
من المواضع إذ لا یخفی أن التقییدین الأولین یستفادان من قوله فأتوا منه إلخ و ظهوره حاکم علیهما نعم إخراج کثیر من الموارد لازم و لا بأس به فی مقابل ذلک المجاز البعید و الحاصل أن المناقشة فی ظهور الروایة من اعوجاج الطریقة فی فهم الخطابات و أما الثانیة فلما قیل من أن معناه أن الحکم الثابت للمیسور لا یسقط بسبب سقوط المعسور.  
و لا کلام فی ذلک لأن سقوط حکم شی‌ء لا یوجب بنفسه سقوط الحکم الثابت للآخر فتحمل الروایة علی دفع توهم السقوط فی الأحکام المستقلة التی یجمعها دلیل واحد کما فی أکرم العلماء.  
و فیه أولا أن عدم السقوط محمول علی نفس المیسور لا علی حکمه فالمراد به عدم سقوط الفعل المیسور بسبب سقوط المعسور یعنی أن الفعل المیسور إذا لم یسقط عند عدم تعسر شی‌ء فلا یسقط بسبب تعسره و بعبارة أخری ما وجب عند التمکن من شی‌ء آخر فلا یسقط عند تعذره و هذا الکلام إنما یقال فی مقام یکون ارتباط وجوب الشی‌ء بالتمکن من ذلک الشی‌ء الآخر محققا سابقا من دلیله کما فی الأمر بالکل أو متوهما کما فی الأمر بما له عموم أفرادی.  
و ثانیا أن ما ذکر من عدم سقوط الحکم الثابت للمیسور بسبب سقوط الحکم الثابت للمعسور کاف فی إثبات المطلوب بناء علی ما ذکرنا فی توجیه الاستصحاب من أن أهل العرف یتسامحون فیعبرون عن وجوب باقی الأجزاء بعد تعذر غیرها من الأجزاء ببقاء وجوبها و عن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها و سقوطه لعدم مداقتهم فی کون الوجوب الثابت ثابتا غیریا و هذا الوجوب الذی یتکلم فی ثبوته و عدمه نفسی فلا یصدق علی ثبوته البقاء و لا علی عدمه السقوط و الارتفاع.  
فکما یصدق هذه الروایة لو شک بعد ورود الأمر بإکرام العلماء بالاستغراق الأفرادی فی ثبوت حکم إکرام البعض الممکن الإکرام و سقوطه بسقوط حکم إکرام من یتعذر إکرامه کذلک یصدق لو شک بعد الأمر بالمرکب فی وجوب باقی الأجزاء بعد تعذر بعضه کما لا یخفی.  
و بمثل ذلک یقال فی دفع دعوی جریان الإیراد المذکور علی تقدیر تعلق السقوط بنفس المیسور لا بحکمه بأن یقال إن سقوط المقدمة لما کان لازما لسقوط ذیها فالحکم بعدم الملازمة فی الخبر لا بد أن یحمل علی الأفعال المستقلة فی الوجوب لدفع توهم السقوط الناشئ عن إیجابها بخطاب واحد.  
و أما فی الثالثة فبما قیل من أن جملة لا یترک خبریة لا تفید إلا الرجحان مع أنه لو أرید منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فیها إما بحمل الجملة علی مطلق المرجوحیة أو إخراج المندوبات و لا رجحان للتخصیص مع أنه قد یمنع کون الجملة إنشاء لإمکان کونه إخبارا عن طریقة الناس و أنهم لا یترکون الشی‌ء بمجرد عدم إدراک بعضه مع احتمال کون لفظ الکل للعموم الأفرادی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 499  
لعدم ثبوت کونه حقیقة فی الکل المجموعی و لا مشترکا معنویا بینه و بین الأفرادی فلعله مشترک لفظی أو حقیقة خاصة فی الأفرادی فیدل علی أن الحکم الثابت لموضوع عام بالعموم الأفرادی إذا لم یمکن الإتیان به علی وجه العموم لا یترک موافقته فی ما أمکن من الأفراد.  
و یرد علی الأول ظهور الجملة فی الإنشاء الإلزامی کما ثبت فی محله مع أنه إذا ثبت الرجحان فی الواجبات ثبت الوجوب لعدم القول بالفصل فی المسألة الفرعیة.  
و أما دوران الأمر بین تخصیص الموصول و التجوز فی الجملة فممنوع لأن المراد بالموصول فی نفسه لیس هو العموم قطعا لشموله للأفعال المباحة بل المحرمة فکما یتعین حمله علی الأفعال الراجحة بقرینة قوله لا یترک کذلک یتعین حمله علی الواجبات بنفس هذه القرینة الظاهرة فی الوجوب.  
و أما احتمال کونه إخبارا عن طریقة الناس فمدفوع بلزوم الکذب أو إخراج أکثر وقائعهم.  
و أما احتمال کون لفظ الکل للعموم الأفرادی فلا وجه له لأن المراد بالموصول هو فعل المکلف و کله عبارة عن مجموعه.  
نعم لو قام قرینة علی إرادة المتعدد من الموصول بأن أرید أن الأفعال التی لا یدرک کلها کإکرام زید و إکرام عمرو و إکرام بکر لا یترک کلها کان لما احتمله وجه لکن لفظ الکل حینئذ أیضا مجموعی لا أفرادی إذ لو حمل علی الأفرادی کان المراد ما لا یدرک شی‌ء منها لا یترک شی‌ء منها و لا معنی له فما ارتکبه فی احتمال العموم الأفرادی مما لا ینبغی له لم ینفعه فی شی‌ء فثبت مما ذکرنا أن مقتضی الإنصاف تمامیة الاستدلال بهذه الروایات و لذا شاع بین العلماء بل جمیع الناس الاستدلال بها فی المطالب حتی إنه یعرفه العوام بل النسوان و الأطفال.  
ثم إن الروایة الأولی و الثالثة و إن کانتا ظاهرتین فی الواجبات إلا أنه یعلم جریانهما فی المستحبات بتنقیح المناط العرفی مع کفایة الروایة الثانیة فی ذلک و أما الکلام فی الشروط فنقول إن الأصل فیها ما مر فی الأجزاء من کون دلیل الشرط إذا لم یکن فیه إطلاق عام بصورة التعذر و کان لدلیل المشروط إطلاق فاللازم الاقتصار فی التقیید علی حصول التمکن من الشرط.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 500  
و أما القاعدة المستفادة من الروایات المتقدمة فالظاهر عدم جریانها.  
أما الأولی و الثالثة فاختصاصهما بالمرکب الخارجی واضح و أما الثانیة فلاختصاصها کما عرفت سابقا بالمیسور الذی کان له مقتض للثبوت حتی ینفی کون المعسور سببا لسقوطه و من المعلوم أن العمل الفاقد للشرط کالرقبة الکافرة مثلا لم یکن المقتضی للثبوت فیه موجودا حتی لا یسقط بتعسر الشرط و هو الإیمان هذا.  
و لکن الإنصاف جریانها فی بعض الشروط التی یحکم العرف و لو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها أ لا تری أن الصلاة المشروطة بالقبلة أو الستر أو الطهارة إذا لم یکن فیها هذه الشروط کانت عند العرف هی التی فیها هذه الشروط فإذا تعذر أحد هذه صدق المیسور علی الفاقد لها و لو لا هذه المسامحة لم یجر الاستصحاب بالتقریر المتقدم.  
نعم لو کان بین واجد الشرط و فاقده تغایر کلی فی العرف نظیر الرقبة الکافرة بالنسبة إلی المؤمنة أو الحیوان الناهق بالنسبة إلی الناطق و کذا ماء غیر الرمان بالنسبة إلی ماء الرمان لم تجر القاعدة المذکورة.  
و مما ذکرنا یظهر ما فی کلام صاحب الریاض حیث بنی وجوب غسل المیت بالماء القراح بدل ماء السدر علی أن لیس الموجود فی الروایة الأمر بالغسل بماء السدر علی وجه التقیید و إنما الموجود (: و لیکن فی الماء شی‌ء من السدر).  
توضیح ما فیه أنه لا فرق بین العبارتین فإنه إن جعلنا ماء السدر من القید و المقید کان قوله و لیکن فیه شی‌ء من السدر کذلک و إن کان من إضافة الشی‌ء إلی بعض أجزائه کان الحکم فیهما واحدا.  
و دعوی أنه من المقید لکن لما کان الأمر الوارد بالمقید مستقلا فیختص بحال التمکن و یسقط حال الضرورة و یبقی المطلقات غیر مقیدة بالنسبة إلی الفاقد مدفوعة بأن الأمر فی هذا المقید للإرشاد و بیان الاشتراط فلا یسقط بالتعذر و لیس مسوقا لبیان التکلیف إذ التکلیف المتصور هنا هو التکلیف المقدمی لأن جعل السدر فی الماء مقدمة للغسل بماء السدر المفروض فیه عدم الترکیب الخارجی لا جزء خارجی له حتی یسقط عند التعذر و تقییده بحال التمکن ناش من تقیید وجوب ذیها فلا معنی لإطلاق أحدهما و تقیید الآخر کما لا یخفی علی المتأمل.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 501  
و یمکن أن یستدل علی عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه بروایة عبد الأعلی مولی آل سام (قال:  
قلت لأبی عبد الله علیه السلام عثرت فانقطع ظفری فجعلت علی إصبعی مرارة فکیف أصنع بالوضوء قال یعرف هذا و أشباهه من کتاب الله عز و جل ما جعل علیکم فی الدین من حرج امسح علیه).  
فإن معرفة حکم المسألة أعنی المسح علی المرارة من آیة نفی الحرج متوقفة علی کون تعسر الشرط غیر موجب لسقوط المشروط بأن یکون المنفی بسبب الحرج مباشرة الید الماسحة للرجل الممسوحة و لا ینتفی بانتفائه أصل المسح المستفاد وجوبه من آیة الوضوء إذ لو کان سقوط المعسور و هی المباشرة موجبا لسقوط أصل المسح لم یمکن معرفة وجوب المسح علی المرارة من مجرد نفی الحرج لأن نفی الحرج یدل علی سقوط المسح فی هذا الوضوء رأسا فیحتاج وجوب المسح علی المرارة إلی دلیل فرعان الأول لو دار الأمر بین ترک الجزء و ترک الشرط کما فی ما إذا لم یتمکن من الإتیان بزیارة عاشوراء بجمیع أجزائها فی مجلس واحد علی القول باشتراط اتحاد المجلس فیها فالظاهر تقدیم ترک الشرط فیأتی بالأجزاء تامة فی غیر المجلس لأن فوات الوصف أولی من فوت الموصوف و یحتمل التخییر.  
الثانی لو جعل الشارع للکل بدلا اضطراریا کالتیمم ففی تقدیمه علی الناقص وجهان من أن مقتضی البدلیة کونه بدلا عن التام فیقدم علی الناقص کالمبدل و من أن الناقص حال الاضطرار تام لانتفاء جزئیة المفقود فیقدم علی البدل کالتام و یدل علیه روایة عبد الأعلی المتقدمة.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 502

الأمر الثالث

لو دار الأمر بین الشرطیة و الجزئیة فلیس فی المقام أصل کلی یتعین به أحدهما فلا بد من ملاحظة کل حکم یترتب علی أحدهما و أنه موافق للأصل أو مخالف.

الأمر الرابع

لو دار الأمر بین کون الشی‌ء شرطا أو مانعا أو بین کونه جزء أو کونه زیادة مبطلة ففی التخییر هنا لأنه من دوران الأمر فی ذلک الشی‌ء بین الوجوب و التحریم أو وجوب الاحتیاط بتکرار العبادة و فعلها مرة مع ذلک الشی‌ء و أخری بدونه وجهان مثاله الجهر بالقراءة فی ظهر الجمعة حیث قیل بوجوبه و قیل بوجوب الإخفات و إبطال الجهر و کالجهر بالبسملة فی الرکعتین الأخیرتین و کتدارک الحمد عند الشک فیه بعد الدخول فی السورة.  
فقد یرجح الأول أما بناء علی ما اخترناه من أصالة البراءة مع الشک فی الشرطیة و الجزئیة فلأن المانع من إجراء البراءة عن اللزوم الغیری فی کل من الفعل و الترک لیس إلا لزوم المخالفة القطعیة و هی غیر قادحة لأنها لا تتعلق بالعمل لأن واحدا من فعل ذلک الشی‌ء و ترکه ضروری مع العبادة فلا یلزم من العمل بالأصل فی کلیهما معصیة متیقنة کما کان یلزم فی طرح المتباینین کالظهر و الجمعة.  
و بتقریر آخر إذا أتی بالعبادة مع واحد منهما قبح العقاب من جهة اعتبار الآخر فی الواقع لو کان معتبرا لعدم الدلیل علیه و قبح المؤاخذة من دون بیان فالأجزاء المعلومة مما یعلم کون ترکها منشأ للعقاب و أما هذا المردد بین الفعل و الترک فلا یصح استناد العقاب إلیه لعدم العلم به و ترکهما جمیعا غیر ممکن حتی یقال إن العقاب علی ترکهما معا ثابت فلا وجه لنفیه عن کل منهما.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 503  
و أما بناء علی وجوب الاحتیاط عند الشک فی الشرطیة و الجزئیة فلأن وجوب الاحتیاط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعی المردد بین الفعل و الترک و إیجابه مع الجهل مستلزم لإلقاء شرطیة الجزم بالنیة و اقتران الواجب الواقعی بنیة الإطاعة به بالخصوص مع التمکن فیدور الأمر بین مراعاة ذلک الشرط المردد و بین مراعاة شرط الجزم بالنیة.  
و بالجملة فعدم وجوب الاحتیاط فی المقام یکون لمنع اعتبار ذلک الأمر المردد بین الفعل و الترک فی العبادة واقعا فی المقام نظیر القول بعدم وجوب الاحتیاط بالصلاة مع اشتباه القبلة لمنع شرطیة الاستقبال مع الجهل لا لعدم وجوب الاحتیاط فی الشک فی المکلف به.  
و قد یرجح الثانی و إن قلنا بعدم وجوبه فی الشک فی الشرطیة و الجزئیة لأن مرجع الشک هنا إلی المتباینین لمنع جریان أدلة نفی الجزئیة و الشرطیة عند الشک فی المقام من العقل و النقل.  
و ما ذکر من أن إیجاب الأمر الواقعی المردد بین الفعل و الترک مستلزم لإلغاء الجزم بالنیة مدفوع بالتزام ذلک و لا ضیر فیه و لذا وجب تکرار الصلاة فی الثوبین المشتبهین و إلی الجهات الأربع و تکرار الوضوء بالماءین عند اشتباه المطلق و المضاف مع وجودهما و الجمع بین الوضوء و التیمم إذا فقد أحدهما مع أن ما ذکرنا فی نفی کل من الشرطیة و المانعیة بالأصل إنما یستقیم لو کان کل من الفعل و الترک توصلیا علی تقدیر الاعتبار و إلا فیلزم من العمل بالأصلین مخالفة عملیة کما لا یخفی.  
و التحقیق أنه إن قلنا بعدم وجوب الاحتیاط فی الشک فی الشرطیة و الجزئیة و عدم حرمة المخالفة القطعیة للواقع إذا لم تکن عملیة فالأقوی التخییر هنا و إلا تعین الجمع بتکرار العبادة و وجهه یظهر مما ذکرنا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 505

المطلب الثالث فی اشتباه الواجب بالحرام

بأن یعلم أن أحد الفعلین واجب و الآخر محرم و اشتبه أحدهما بالآخر.  
و أما لو علم أن واحدا من الفعل و الترک واجب و الآخر محرم فهو خارج عن هذا المطلب.  
لأنه من دوران الأمر بین الوجوب و الحرمة الذی تقدم حکمه فی المطلب الثالث من مطالب الشک فی التکلیف.  
و الحکم فیما نحن فیه وجوب الإتیان بأحدهما و ترک الآخر مخیرا فی ذلک.  
لأن الموافقة الاحتمالیة فی کلا التکلیفین أولی من الموافقة القطعیة فی أحدهما مع المخالفة القطعیة فی الآخر.  
و منشأ ذلک أن الاحتیاط لدفع الضرر المحتمل لا یحسن بارتکاب الضرر المقطوع و الله أعلم.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 506

خاتمة فیما یعتبر فی العمل بالأصل

اشارة

و الکلام تارة فی الاحتیاط و أخری فی البراءة

أما الاحتیاط

فالظاهر أنه لا یعتبر فی العمل به أمر زائد علی تحقق موضوعه و یکفی فی موضوعه إحراز الواقع المشکوک فیه به و لو کان علی خلافه دلیل اجتهادی بالنسبة إلیه فإن قیام الخبر الصحیح علی عدم وجوب شی‌ء لا یمنع من الاحتیاط فیه لعموم أدلة رجحان الاحتیاط غایة الأمر عدم وجوب الاحتیاط و هذا مما لا خلاف فیه و لا إشکال.  
إنما الکلام یقع فی بعض الموارد من جهة تحقق موضوع الاحتیاط و إحراز الواقع کما فی العبادات المتوقفة صحتها علی نیة الوجه فإن المشهور أن الاحتیاط فیها غیر متحقق إلا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعیة المثبتة لوجه الفعل و عدم عثوره علی طریق منها لأن نیة الوجه حینئذ ساقطة قطعا.  
فإذا شک فی وجوب غسل الجمعة و استحبابه أو فی وجوب السورة و استحبابها فلا یصح له الاحتیاط بإتیان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعیة لأنه لا یتمکن من الفعل بنیة الوجه و الفعل بدونها غیر مجد بناء علی اعتبار نیة الوجه لفقد الشرط فلا یتحقق قبل الفحص إحراز الواقع.  
فإذا تفحص فإن عثر علی دلیل الوجوب أو الاستحباب أتی بالفعل ناویا لوجوبه أو استحبابه و إن لم یعثر علیه فله أن یعمل بالاحتیاط لأن المفروض سقوط نیة الوجه لعدم تمکنه منها و کذا لا یجوز للمقلد الاحتیاط قبل الفحص عن مذهب مجتهده نعم یجوز له بعد الفحص و من هنا اشتهر بین أصحابنا أن عبادة تارک طریقی الاجتهاد و التقلید غیر صحیحة و إن علم إجمالا بمطابقتها للواقع بل یجب أخذ أحکام العبادات عن اجتهاد أو تقلید.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 507  
ثم إن هذه المسألة أعنی بطلان عبادة تارک الطریقین یقع الکلام فیها فی مقامین لأن العامل التارک فی عمله لطریقی الاجتهاد و التقلید إما أن یکون حین العمل بانیا علی الاحتیاط و إحراز الواقع و إما أن لا یکون کذلک فالمتعلق بما نحن فیه هو الأول و أما الثانی فسیجی‌ء الکلام فیه فی شروط البراءة فنقول إن الجاهل التارک للطریقین الباقی علی الاحتیاط علی قسمین لأن إحرازه للواقع تارة لا یحتاج إلی تکرار العمل کالآتی بالسورة فی صلاته احتیاطا و غیر ذلک من موارد الشک فی الشرطیة و الجزئیة و أخری یحتاج إلی التکرار کما فی المتباینین کالجاهل بوجوب القصر و الإتمام فی مسیرة أربع فراسخ و الجاهل بوجوب الظهر أو الجمعة علیه.  
أما الأول فالأقوی فیه الصحة بناء علی عدم اعتبار نیة الوجه فی العمل و الکلام فی ذلک قد حررناه فی الفقه فی نیة الوضوء.  
نعم لو شک فی اعتبارها و لم یقم دلیل معتبر من شرع أو عرف حاکم بتحقق الإطاعة بدونها کان مقتضی الاحتیاط اللازم الحکم بعدم لاکتفاء بعبادة الجاهل حتی علی المختار من إجراء البراءة فی الشک فی الشرطیة لأن هذا الشرط لیس علی حد سائر الشروط المأخوذة فی المأمور به الواقعة فی حیز الأمر حتی إذا شک فی تعلق الإلزام به من الشارع حکم العقل بقبح المؤاخذة المسببة عن ترکه و النقل بکونه مرفوعا عن المکلف بل هو علی تقدیر اعتباره شرط لتحقق الإطاعة و سقوط المأمور به و خروج المکلف عن العهدة و من المعلوم أن مع الشک فی ذلک لا بد من الاحتیاط و إتیان المأمور به علی وجه یقطع معه بالخروج عن و بالجملة فحکم الشک فی تحقق الإطاعة و الخروج عن العهدة بدون الشی‌ء غیر حکم الشک فی أن أمر المولی متعلق بنفس الفعل لا بشرط أو به بشرط کذا و المختار فی الثانی البراءة و المتعین فی الأول الاحتیاط.  
لکن الإنصاف أن الشک فی تحقق الإطاعة بدون نیة الوجه غیر متحقق لقطع العرف بتحققها و عدهم الآتی بالمأمور به بنیة الوجه الثابت علیه فی الواقع مطیعا و إن لم یعرفه تفصیلا بل لا بأس بالإتیان به بقصد القربة المشترکة بین الوجوب و الندب من غیر أن یقصد الوجه الواقعی المعلوم للفعل إجمالا و تفصیل ذلک فی الفقه.  
إلا أن الأحوط عدم اکتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقلید بالاحتیاط لشهرة القول بذلک بین الأصحاب و نقل غیر واحد اتفاق المتکلمین علی وجوب إتیان الواجب و المندوب لوجوبه أو ندبه  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 508  
أو لوجههما (و نقل السید الرضی قدس سره إجماع أصحابنا علی بطلان صلاة من صلی صلاة لا یعلم أحکامها) و تقریر أخیه الأجل علم الهدی قدس سره له علی ذلک فی مسألة الجاهل بالقصر بل یمکن أن یجعل هذان الاتفاقان المحکیان من أهل المعقول و المنقول المعتضدان بالشهرة العظیمة دلیلا فی المسألة فضلا عن کونهما منشأ للشک الملزم للاحتیاط کما ذکرنا.  
و أما الثانی و هو ما یتوقف الاحتیاط فیه علی تکرار العبادة فقد یقوی فی النظر أیضا جواز ترک الطریقین فیه إلی الاحتیاط بتکرار العبادة بناء علی عدم اعتبار نیة الوجه.  
لکن الإنصاف عدم العلم بکفایة هذا النحو من الإطاعة الاحتمالیة و قوة احتمال اعتبار الإطاعة التفصیلیة فی العبادة بأن یعلم المکلف حین الاشتغال بما یجب علیه أنه هو الواجب علیه.  
و لذا یعد تکرار العبادة لإحراز الواقع مع التمکن من العلم التفصیلی به أجنبیا عن سیرة المتشرعة بل من أتی بصلوات غیر محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة بأن صلی فی موضع تردد فیه القبلة بین أربع جهات فی خمسة أثواب أحدها طاهر ساجدا علی خمسة أشیاء أحدها ما یصح السجود علیه مائة صلاة مع التمکن من صلاة واحدة یعلم فیها تفصیلا اجتماع الشروط الثلاثة یعد فی الشرع و العرف لاعبا بأمر المولی.  
و الفرق بین الصلاة الکثیرة و صلاتین لا یرجع إلی محصل نعم لو کان ممن لا یتمکن من العلم التفصیلی کان ذلک منه محمودا مشکورا.  
و ببالی أن صاحب الحدائق قدس سره قد یظهر منه دعوی الاتفاق علی عدم مشروعیة التکرار مع التمکن من العلم التفصیلی.  
و لقد بالغ الحلی فی السرائر حتی أسقط اعتبار الشرط المجهول تفصیلا و لم یجوز التکرار المحرز له.  
فأوجب الصلاة عاریا علی من عنده ثوبان مشتبهان و لم یجوز تکرار الصلاة فیها مع ورود النص به لکن من طریق الآحاد مستندا فی ذلک إلی وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه و کما لا یجوز الدخول فی العمل بانیا علی إحراز الواقع بالتکرار کذا لا یجوز بانیا علی الفحص بعد الفراغ فإن طابق الواقع و إلا أعاده.  
و لو دخل فی العبادة بنیة الجزم ثم اتفق له ما یوجب تردده فی الصحة و وجوب الإتمام و فی البطلان و وجوب الاستئناف ففی جواز الإتمام بانیا علی الفحص بعد الفراغ و الإعادة مع المخالفة و عدمه وجهان من اشتراط العلم بالصحة حین العمل کما ذکرنا و لذا لم یجوز هذا من أول الأمر.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 509  
و بعبارة أخری الجزم بالنیة معتبر فی الاستدامة کالابتداء و من أن المضی فی العمل و لو مترددا بانیا علی استکشاف حالة بعد الفراغ محافظة علی عدم إبطال العمل المحتمل حرمته واقعا علی تقدیر صحته لیس بأدون من الإطاعة التفصیلیة و لا یأباه العرف و لا سیرة المتشرعة.  
و بالجملة فما اعتمد علیه فی عدم جواز الدخول فی العمل مترددا من السیرة العرفیة و الشرعیة غیر جار فی المقام.  
و یمکن التفصیل بین کون الحادث الموجب للتردد فی الصحة مما وجب علی المکلف تعلم حکمه قبل الدخول فی الصلاة لعموم البلوی کأحکام الخلل الشائع وقوعها و ابتلاء المکلف بها فلا یجوز لتارک معرفتها إذا حصل له التردد فی الأثناء المضی و البناء علی الاستکشاف بعد الفراغ لأن التردد حصل من سوء اختیاره فهو فی مقام الإطاعة کالداخل فی العمل مترددا و بین کونه مما لا یتفق إلا نادرا و لأجل ذلک لا یجب تعلم حکمه قبل الدخول للوثوق بعدم الابتلاء غالبا فیجوز هنا المضی فی العمل علی الوجه المذکور هذا بعض الکلام فی الاحتیاط  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 510

و أما البراءة

اشارة

فإن کان الشک الموجب للرجوع إلیها من جهة الشبهة فی الموضوع فقد تقدم أنها غیر مشروطة بالفحص عن الدلیل المزیل لها و إن کان من جهة الشبهة فی الحکم الشرعی فالتحقیق أن لیس لها إلا شرط واحد و هو الفحص عن الأدلة الشرعیة.  
و الکلام یقع تارة فی أصل الفحص و أخری فی مقداره.

أما وجوب أصل الفحص

اشارة

و حاصله عدم معذوریة الجاهل المقصر فی التعلم فیدل علیه وجوه الأول الإجماع القطعی علی عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع فی الأدلة.  
الثانی الأدلة الدالة علی وجوب تحصیل العلم مثل آیتی النفر للتفقه و سؤال أهل الذکر و الأخبار الدالة علی وجوب تحصیل العلم و تحصیل التفقه و الذم علی ترک السؤال.  
الثالث ما دل علی مؤاخذة الجهال بفعل المعاصی المجهولة المستلزم لوجوب تحصیل العلم لحکم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب.  
مثل (: قوله صلی اللَّه علیه و آله فیمن غسل مجدورا أصابته جنابة فکز فمات قتلوه قتلهم الله أ لا سألوا أ لا یمموه) (: و قوله صلی اللَّه علیه و آله لمن أطال الجلوس فی بیت الخلاء لاستماع الغناء ما کان أسوأ حالک لو مت علی هذه الحالة ثم أمره بالتوبة و غسلها)  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 511  
(: و ما ورد فی تفسیر قوله تعالی فلله الحجة البالغة من أنه یقال للعبد یوم القیامة هل علمت فإن قال نعم قیل فهلا عملت و إن قال لا قیل له هلا تعلمت حتی تعمل) (و ما رواه القمی فی تفسیر قوله تعالی الذین تتوفاهم الملائکة ظالمی أنفسهم نزلت فیمن اعتزل عن أمیر المؤمنین علیه السلام و لم یقاتل معه قالوا فیم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الأرض أی لم نعلم من الحق فقال الله تعالی أ لم تکن أرض الله واسعة فتهاجروا فیها أی دین الله و کتابه واضحا متسعا فتنظروا فیه فترشدوا و تهتدوا به سبیل الحق).  
الرابع أن العقل لا یعذر الجاهل القادر علی الاستعلام فی المقام الذی نظیره فی العرفیات ما إذا ورد من یدعی الرسالة من المولی و أتی بطومار یدعی أن الناظر فیه یطلع علی صدق دعواه أو کذبها فتأمل و النقل الدال علی البراءة فی الشبهة الحکمیة معارض بما تقدم من الأخبار الدالة علی وجوب الاحتیاط حتی یسأل عن الواقعة کما فی صحیحة عبد الرحمن المتقدمة و ما دل علی وجوب التوقف بناء علی الجمع بینها و بین أدلة البراءة بحملها علی صورة التمکن من إزالة الشبهة.  
الخامس حصول العلم الإجمالی لکل أحد قبل الأخذ فی استعلام المسائل بوجود واجبات و محرمات کثیرة فی الشریعة و معه لا یصح التمسک بأصل البراءة لما تقدم من أن مجراه الشک فی أصل التکلیف لا فی المکلف به مع العلم بالتکلیف.  
فإن قلت إذا علم المکلف تفصیلا بعده أمور من الواجبات و المحرمات یحتمل انحصار التکالیف فیها کان الشک بالنسبة إلی مجهولاته شکا فی أصل التکلیف و بتقریر آخر إن کان استعلام جملة من الواجبات و المحرمات تفصیلا موجبا لکون الشک فی الباقی شکا فی أصل التکلیف فلا مقتضی لوجوب الفحص و عدم الرجوع إلی البراءة و إلا لم یجز الرجوع إلی البراءة و لو بعد الفحص إذ الشک فی المکلف به لا یرجع فیه إلی البراءة و لو بذل الجهد فی الفحص و طلب الحکم الواقعی.  
فإن قلت هذا یقتضی عدم جواز الرجوع إلی البراءة فی أول الأمر و لو بعد الفحص لأن الفحص لا یوجب جریان البراءة مع العلم الإجمالی.  
قلت المعلوم إجمالا وجود التکالیف الواقعیة فی الوقائع التی یقدر علی الوصول إلی مدارکها و إذا تفحص و عجز عن الوصول إلی مدارک الواقعة خرجت تلک الواقعة عن الوقائع التی علم إجمالا بوجود التکالیف فیها فیرجع إلی البراءة هذا و لکن لا یخلو عن نظر لأن العلم الإجمالی إنما هو بین  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 512  
جمیع الوقائع من غیر مدخلیة تمکن المکلف من الوصول إلی مدارک التکلیف و عجزه عن ذلک.  
فدعوی اختصاص أطراف العلم الإجمالی بالوقائع المتمکن من الوصول إلی مدارکها مجازفة.  
مع أن هذا الدلیل إنما یوجب الفحص قبل استعلام جملة من التکالیف یحتمل انحصار المعلوم إجمالا فیها فتأمل و راجع ما ذکرنا فی رد استدلال الأخباریین علی وجوب الاحتیاط فی الشبهة التحریمیة بالعلم الإجمالی و کیف کان فالأولی ما ذکر فی الوجه الرابع من أن العقل لا یعذر الجاهل القادر علی الفحص کما لا یعذر الجاهل بالمکلف به العالم به إجمالا و مناط عدم المعذوریة فی المقامین هو عدم قبح مؤاخذة الجاهل فیهما فاحتمال الضرر بارتکاب الشبهة غیر مندفع بما یأمن معه من ترتب الضرر أ لا تری أنهم حکموا باستقلال العقل بوجوب النظر فی معجزة مدعی النبوة و عدم معذوریته فی ترکه مستندین فی ذلک إلی وجوب دفع الضرر المحتمل لا إلی أنه شک فی المکلف به هذا کله مع أن فی الوجه الأول و هو الإجماع القطعی کفایة.  
ثم إن فی حکم أصل البراءة کل أصل عملی خالف الاحتیاط.

بقی الکلام فی حکم الأخذ بالبراءة مع ترک الفحص

اشارة

و الکلام فیه إما فی استحقاقه العقاب و إما فی صحة العمل الذی أخذ فیه

أما العقاب

فالمشهور أنه علی مخالفة الواقع لو اتفقت فإذا شرب العصیر العنبی من غیر فحص عن حکمه فإن لم یتفق کونه حراما واقعا فلا عقاب و لو اتفقت حرمته کان العقاب علی شرب العصیر لا علی ترک التعلم.  
أما الأول فلعدم المقتضی للمؤاخذة عدا ما یتخیل من ظهور أدلة وجوب الفحص و طلب تحصیل العلم فی الوجوب النفسی.  
و هو مدفوع بأن المستفاد من أدلته بعد التأمل إنما هو وجوب الفحص لئلا یقع فی مخالفة الواقع کما لا یخفی أو ما یتخیل من قبح التجری بناء علی أن الإقدام علی ما لا یؤمن کونه مضرة کالإقدام علی ما یعلم کونه کذلک کما صرح به جماعة منهم الشیخ فی العدة و أبو المکارم فی الغنیة.  
لکنه قد أسلفنا الکلام فی صغری و کبری هذا الدلیل.  
و أما الثانی فلوجود المقتضی و هو الخطاب الواقعی الدال علی وجوب الشی‌ء أو تحریمه و لا مانع  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 513  
منه عدا ما یتخیل من جهل المکلف به و هو غیر قابل للمنع عقلا و لا شرعا.  
أما العقل فلا یقبح مؤاخذة الجاهل التارک للواجب إذا علم أن بناء الشارع علی تبلیغ الأحکام علی النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعی و کان قادرا علی إزالة الجهل عن نفسه.  
و أما النقل فقد تقدم عدم دلالته علی ذلک و أن الظاهر منها و لو بعد ملاحظة ما تقدم من أدلة الاحتیاط الاختصاص بالعاجز مضافا إلی ما تقدم فی بعض الأخبار المتقدمة فی الوجه الثالث المؤیدة بغیرها مثل (روایة تیمم عمار المتضمنة لتوبیخ النبی صلی اللَّه علیه و آله إیاه بقوله: أ فلا صنعت هکذا).  
و قد یستدل أیضا بالإجماع علی مؤاخذة الکفار علی الفروع مع أنهم جاهلون بها.  
و فیه أن معقد الإجماع تساوی الکفار و المسلمین فی التکلیف بالفروع کالأصول و مؤاخذتهم علیها بالشروط المقررة للتکلیف و هذا لا ینفی دعوی اشتراط العلم بالتکلیف فی حق المسلم و الکافر.  
و قد خالف فیما ذکرنا صاحب المدارک تبعا لشیخه المحقق الأردبیلی حیث جعلا عقاب الجاهل علی ترک التعلم بقبح تکلیف الغافل و فهم منه بعض المدققین أنه قول بالعقاب علی ترک المقدمة دون ذی المقدمة.  
و یمکن توجیه کلامه بإرادة استحقاق عقاب ذی المقدمة حین ترک المقدمة فإن من شرب العصیر العنبی غیر ملتفت حین الشرب إلی احتمال کونه حراما قبح توجه النهی إلیه فی هذا الزمان لغفلته و إنما یعاقب علی النهی الموجه إلیه قبل ذلک حین التفت إلی أن فی الشریعة تکالیف لا یمکن امتثالها إلا بعد معرفتها فإذا ترک المعرفة عوقب علیه من حیث إفضائه إلی مخالفة تلک التکالیف ففی زمان الارتکاب لا تکلیف لانقطاع التکالیف حین ترک المقدمة و هی المعرفة.  
و نظیره من ترک قطع المسافة فی آخر أزمنة الإمکان حیث إنه یستحق أن یعاقب علیه لإفضائه إلی ترک أفعال الحج فی أیامها و لا یتوقف استحقاق عقابه علی حضور زمان أیام الحج و أفعاله.  
و حینئذ فإن أراد المشهور توجه النهی إلی الغافل حین غفلته فلا ریب فی قبحه و إن أرادوا استحقاق العقاب علی المخالفة و إن لم یتوجه إلیه نهی وقت المخالفة فإن أرادوا أن الاستحقاق علی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 514  
المخالفة وقت المخالفة لا قبلها لعدم تحقق معصیته ففیه أنه لا وجه لترقب حضور زمان المخالفة لصیرورة الفعل مستحیل الوقوع لأجل ترک المقدمة مضافا إلی شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة من رمی سهما لا یصیب زیدا و لا یقتله إلا بعد مدة مدیدة بمجرد الرمی و إن أرادوا استحقاق العقاب فی زمان ترک المعرفة علی ما یحصل بعد من المخالفة فهو حسن لا محیص عنه هذا.  
و لکن بعض کلماتهم ظاهرة فی الوجه الأول و هو توجه النهی إلی الجاهل حین عدم التفاته فإنهم یحکمون بفساد الصلاة فی المغصوب جاهلا بالحکم لأن الجاهل کالعامد و أن التحریم لا یتوقف علی العلم به و لو لا توجه النهی إلیه حین المخالفة لم یکن وجه للبطلان بل کان کناسی الغصبیة.  
و الاعتذار عن ذلک بأنه یکفی فی البطلان اجتماع الصلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض فی الواقع و معاقب علیه و لو لم یکن منهیا عنه بالفعل مدفوع مضافا إلی عدم صحته فی نفسه بأنهم صرحوا بصحة صلاة من توسط أرضا مغصوبة فی حال الخروج عنها لعدم النهی عنه و إن کان آثما بالخروج.  
إلا أن یفرق بین المتوسط للأرض المغصوبة و بین الغافل بتحقق المبغوضیة فی الغافل و إمکان تعلق الکراهة الواقعیة بالفعل المغفول عن حرمته مع بقاء الحکم الواقعی بالنسبة إلیه لبقاء الاختیار فیه و عدم ترخیص الشارع للفعل فی مرحلة الظاهر بخلاف المتوسط فإنه یقبح منه تعلق الکراهة الواقعیة بالخروج کالطلب الفعلی لترکه لعدم التمکن من ترک الغصب.  
و مما ذکرنا من عدم الترخیص یظهر الفرق بین جاهل الحکم و جاهل الموضوع المحکوم بصحة عبادته مع الغصب و إن فرض فیه الحرمة الواقعیة.  
نعم یبقی الإشکال فی ناسی الحکم خصوصا المقصر و للتأمل فی حکم عبادته مجال بل تأمل بعضهم فی ناسی الموضوع لعدم ترخیص الشرعی من جهة الغفلة فافهم.  
و مما یؤید إرادة المشهور للوجه الأول دون الأخیر أنه یلزم حینئذ عدم العقاب فی التکالیف الموقتة التی لا تتنجز علی المکلف إلا بعد دخول أوقاتها فإذا فرض غفلة المکلف عند الاستطاعة عن تکلیف الحج و المفروض أن لا تکلیف قبلها فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأسا أما حین الالتفات إلی امتثال تکلیف الحج فلعدم التکلیف به لفقد الاستطاعة و أما بعد الاستطاعة فلفقد الالتفات و حصول الغفلة و کذلک الصلاة و الصیام بالنسبة إلی أوقاتها.  
و من هنا قد یلجأ إلی ما لا یأباه کلام صاحب المدارک و من تبعه من أن العلم واجب نفسی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 515  
و العقاب علی ترکه من حیث هو لا من حیث إفضائه إلی المعصیة أعنی ترک الواجبات و فعل المحرمات المجهولة تفصیلا.  
و ما دل بظاهره من الأدلة المتقدمة علی کون وجوب تحصیل العلم من باب المقدمة محمول علی بیان الحکمة فی وجوبه و أن الحکمة فی إیجابه لنفسه صیرورة المکلف قابلا للتکلیف بالواجبات و المحرمات حتی لا یفوته منفعة التکلیف بها و لا تناله مضرة إهماله عنها فإنه قد یکون الحکمة فی وجوب الشی‌ء لنفسه صیرورة المکلف قابلا للخطاب بل الحکمة الظاهرة فی الإرشاد و تبلیغ الأنبیاء و الحجج لیست إلا صیرورة الناس عالمین قابلین للتکالیف.  
لکن الإنصاف ظهور أدلة وجوب العلم فی کونه واجبا غیریا مضافا إلی ما عرفت من الأخبار فی الوجه الثالث الظاهرة فی المؤاخذة علی نفس المخالفة.  
و یمکن أن یلتزم حینئذ باستحقاق العقاب علی ترک تعلم التکالیف الواجبة مقدمة و إن کانت مشروطة بشروط مفقودة حین الالتفات إلی ما یعلمه إجمالا من الواجبات المطلقة و المشروطة لاستقرار بناء العقلاء فی مثال الطومار المتقدم علی عدم الفرق فی المذمة علی ترک التکالیف المسطورة فیه بین المطلقة و المشروطة فتأمل.  
هذا خلاصة الکلام بالنسبة إلی عقاب الجاهل التارک للفحص العامل بما یطابق البراءة

و أما الکلام فی الحکم الوضعی

اشارة

و هی صحة العمل الصادر من الجاهل و فساده فیقع الکلام فیه تارة فی المعاملات و أخری فی العبادات.

أما المعاملات

فالمشهور فیها أن العبرة فیها بمطابقة الواقع و مخالفته سواء وقعت عن أحد الطریقین أعنی الاجتهاد و التقلید أم لا عنهما فاتفقت مطابقته للواقع لأنها من قبیل الأسباب لأمور شرعیة.  
فالعلم و الجهل لا مدخل له فی تأثیرها و ترتب المسببات علیها.  
فمن عقد علی امرأة عقدا لا یعرف تأثیره فی حلیة الوطی فانکشف بعد ذلک صحته کفی فی صحته من حین وقوعه و کذا لو انکشف فساده رتب علیه حکم الفاسد من حین الوقوع و کذا من  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 516  
ذبح ذبیحة بفری ودجیه فانکشف کونه صحیحا أو فاسدا و لو رتب علیه أثرا قبل الانکشاف فحکمه فی العقاب ما تقدم من کونه مراعی بمخالفة الواقع کما إذا وطئها فإن العقاب علیه مراعی و أما حکمه الوضعی کما لو باع لحم تلک الذبیحة فکما ذکرنا هنا من مراعاته حتی ینکشف الحال.  
و لا إشکال فیما ذکرنا بعد ملاحظة أدلة سببیة تلک المعاملات و لا خلاف ظاهرا فی ذلک أیضا إلا (من بعض مشایخنا المعاصرین قدس سره حیث أطال الکلام هنا فی تفصیل ذکره بعد مقدمة هی أن العقود و الإیقاعات بل کل ما جعله الشارع سببا لها حقائق واقعیة هی ما قرره الشارع أولا و حقائق ظاهریة هی ما یظنه المجتهد أنه ما وضعه الشارع و هی قد تطابق الواقعیة و قد تخالفها و لما لم یکن لنا سبیل فی المسائل الاجتهادیة إلی الواقعیة فالسبب و الشرط و المانع فی حقنا هی الحقائق الظاهریة و من البدیهیات التی انعقد علیها الإجماع بل الضرورة أن ترتب الآثار علی الحقائق الظاهریة یختلف بالنسبة إلی الأشخاص فإن ملاقاة الماء القلیل للنجاسة سبب لتنجسه عند واحد دون غیره و کذا قطع الحلقوم للتذکیة و العقد الفارسی للتملیک أو الزوجیة.  
و حاصل ما ذکره من التفصیل أن غیر المجتهد و المقلد علی ثلاثة أقسام لأنه إما غافل عن احتمال کون ما أتی به من المعاملة مخالفا للواقع و إما أن یکون غیر غافل بل یترک التقلید مسامحة.  
فالأول فی حکم المجتهد أو المقلد لأنه یتعبد باعتقاده کتعبد المجتهد باجتهاده و المقلد بتقلیده ما دام غافلا فإذا تنبه فإن وافق اعتقاده قول من یقلده فهو و إلا کان کالمجتهد المتبدل رأیه و قد مر حکمه فی باب رجوع المجتهد.  
و أما الثانی و هو المتفطن لاحتمال مخالفة ما أوقعه من المعاملة للواقع فإما أن یکون ما صدر عنه موافقا أو مخالفا للحکم القطعی الصادر من الشارع و إما أن لا یکون کذلک بل کان حکم المعاملة ثابتا بالظنون الاجتهادیة.  
فالأول یترتب علیه الأثر مع الموافقة و لا یترتب علیه مع المخالفة إذ المفروض  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 517  
أنه ثبت من الشارع قطعا أن المعاملة الفلانیة سبب لکذا و لیس معتقدا لخلافه حتی یتعبد بخلافه و لا دلیل علی التقیید فی مثله بعلم و اعتقاد و لا یقدح کونه محتملا للخلاف أو ظانا به لأنه مأمور بالفحص و السؤال کما أن من اعتقد حلیة الخمر مع احتمال الخلاف یحرم علیه الخمر و إن لم یسأل لأنه مأمور بالسؤال.  
و أما الثانی فالحق عدم ترتب الأثر فی حقه ما دام باقیا علی عدم التقلید بل وجود المعاملة کعدمها سواء طابقت علی أحد الأقوال أم لا إذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعی من الشارع بل هو مظنون للمجتهد فترتب الأثر إنما هو فی حقه.  
ثم إن قلد بعد صدور المعاملة المجتهد القائل بالفساد فلا إشکال فیه و إن قلد من یقول بترتب الأثر فالتحقیق فیه التفصیل بما مر فی نقض الفتوی بالمعنی الثالث فیقال من أن ما لم یختص أثره بمعین أو بمعینین کالطهارة و النجاسة و الحلیة و الحرمة و أمثالها یترتب علیه الأثر فإذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقلید أو اکتفی فی الذبیحة بقطع الحلقوم مثلا کذلک ثم قلد من یقول بکفایة الأول فی الطهارة و الثانی فی التذکیة ترتب الأثر علی فعله السابق إذ المغسول یصیر طاهرا بالنسبة إلی کل من یری ذلک و کذا المذبوح حلالا بالنسبة إلی کل من یری ذلک و لا یشترط کونه مقلدا حین الغسل و الذبح.  
و أما ما یختص أثره بمعین أو معینین کالعقود و الإیقاعات و أسباب شغل الذمة و أمثالها فلا یترتب علیه الأثر إذ آثار هذه الأمور لا بد أن تتعلق بالمعین إذ لا معنی لسببیة عقد صادر عن رجل خاص علی امرأة خاصة لحلیتها علی کل من یری جواز هذا العقد و مقلدیه و هذا الشخص حال العقد لم یکن مقلدا فلم یترتب فی حقه الأثر کما تقدم و أما بعده و إن دخل فی مقلدیه لکن لا یفید لترتب الأثر فی حقه إذ المظنون لمجتهده سببیة هذا العقد متصلا بصدوره للأثر و لم یصر هذا سببا کذلک و أما السببیة المنفصلة فلا دلیل علیها إذ لیس هو مظنون المجتهد و لا دلیل علی کون الدخول فی التقلید کإجازة المالک و الأصل فی المعاملات الفساد مع أن عدم ترتب الأثر کان ثابتا قبل التقلید فیستصحب انتهی کلامه ملخصا)  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 518  
و المهم فی المقام بیان ما ذکره فی المقدمة من أن کل ما جعله الشارع من الأسباب لها حقائق واقعیة و حقائق ظاهریة فنقول بعد الإغماض عما هو التحقیق عندنا تبعا للمحققین من أن التسبیبات الشرعیة راجعة إلی تکالیف إن الأحکام الوضعیة علی القول بتأصلها هی الأمور الواقعیة المجعولة للشارع نظیر الأمور الخارجیة الغیر المجعولة کحیاة زید و موت عمرو و لکن الطریق إلی تلک المجعولات کغیرها قد یکون هو العلم و قد یکون هو الظن الاجتهادی أو التقلید و کل واحد من الطرق قد یحصل قبل وجود ذی الأثر و قد یحصل معه و قد یحصل بعده و لا فرق بینهما فی أنه بعد حصول الطریق یجب ترتیب الأثر علی ذی الأثر من حین حصوله.  
إذا عرفت ذلک فنقول إذا کان العقد الصادر من الجاهل سببا للزوجیة فکل من حصل له إلی سببیة هذا العقد طریق عقلی أعنی العلم أو جعلی بالظن الاجتهادی أو التقلید یترتب فی حقه أحکام تلک الزوجیة من غیر فرق بین نفس الزوجین و غیرهما فإن أحکام زوجیة هند لزید لیست مختصة بهما فقد یتعلق بثالث حکم مترتب علی هذه الزوجیة کأحکام المصاهرة و توریثها منه و الإنفاق علیها من ماله و حرمة العقد علیها حال حیاته و لا فرق بین حصول هذا الطریق حال العقد أو قبله أو بعده.  
ثم إنه إذا اعتقد سببیته و هو فی الواقع غیر سبب فلا یترتب علیه شی‌ء فی الواقع نعم لا یکون مکلفا بالواقع ما دام معتقدا فإذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلی الواقع و عمل علی مقتضاه.  
و بالجملة فحال الأسباب الشرعیة حال الأمور الخارجیة کحیاة زید و موت عمرو فکما أنه لا فرق بین العلم بموت زید بعد مضی مدة من موته و بین قیام الطریق الشرعی فی وجوب ترتب آثار الموت من حینه فکذلک لا فرق بین حصول العلم بسببیة العقد لأثر بعد صدوره و بین الظن الاجتهادی به بعد الصدور فإن مؤدی الظن الاجتهادی الذی یکون حجة له و حکما ظاهریا فی حقه هو کون هذا العقد المذکور حین صدوره محدثا لعلاقة الزوجیة بین زید و هند و المفروض أن دلیل حجیة هذا الظن لا یفید سوی کونه طریقا إلی الواقع فأی فرق بین صدور العقد ظانا بکونه سببا و بین الظن به بعد صدوره و إذا تأملت فی ما ذکرنا عرفت مواقع النظر فی کلامه المتقدم فلا نطیل بتفصیلها.  
و محصل ما ذکرنا أن الفعل الصادر من الجاهل باق علی حکمه الواقعی التکلیفی و الوضعی فإذا لحقه العلم أو الظن الاجتهادی أو التقلید کان هذا الطریق کاشفا حقیقیا أو جعلیا عن حاله  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 519  
حین الصدور فیعمل بمقتضی ما انکشف بل حققنا فی مباحث الاجتهاد و التقلید أن الفعل الصادر من المجتهد أو المقلد أیضا باق علی حکمه الواقعی فإذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق کان کاشفا عن حاله حین الصدور فیعمل بمقتضی ما انکشف خلافا لجماعة حیث تخیلوا أن الفعل الصادر عن اجتهاد أو تقلید إذا کان مبنیا علی الدوام و استمرار الآثار کالزوجیة و الملکیة لا یؤثر فیه الاجتهاد اللاحق و تمام الکلام فی محله.  
و ربما یتوهم الفساد فی معاملة الجاهل من حیث الشک فی ترتب الأثر علی ما یوقعه فلا یتأتی منه قصد الإنشاء فی العقود و الإیقاعات.  
و فیه أن قصد الإنشاء إنما یحصل بقصد تحقق مضمون الصیغة و هو الانتقال فی البیع و الزوجیة فی النکاح و هذا یحصل مع القطع بالفساد شرعا فضلا عن الشک فیه أ لا تری أن الناس یقصدون التملیک فی القمار و بیع المغصوب و غیرهما من البیوع الفاسدة.  
و مما ذکرنا یظهر أنه لا فرق فی صحة معاملة الجاهل مع انکشافها بعد العقد بین شکه فی الصحة حین صدورها و بین قطعه بفسادها فافهم هذا کله حال المعاملات.

و أما العبادات

فملخص الکلام فیها أنه إذا أوقع الجاهل عبادة عمل فیها بما یقتضیه البراءة کأن صلی بدون السورة فإن کان حین العمل متزلزلا فی صحة عمله بانیا علی الاقتصار علیه فی الامتثال فلا إشکال فی الفساد و إن انکشف الصحة بعد ذلک بلا خلاف فی ذلک ظاهرا لعدم تحقق نیة القربة لأن الشاک فی کون المأتی به موافقا للمأمور به کیف یتقرب به و ما یری من الحکم بالصحة فیما شک فی صدور الأمر به علی تقدیر صدوره کبعض الصلوات و الأغسال التی لم یرد بها نص معتبر و إعادة بعض العبادات الصحیحة ظاهرا من باب الاحتیاط فلا یشبه ما نحن فیه لأن الأمر علی تقدیر وجوده هناک لا یمکن قصد امتثاله إلا بهذا النحو فهو أقصی ما یمکن هناک من الامتثال بخلاف ما نحن فیه حیث یقطع بوجود أمر من الشارع فإن امتثاله لا یکون إلا بإتیان ما یعلم مطابقته له و إتیان ما یحتمله لاحتمال مطابقته له لا یعد إطاعة عرفا.  
و بالجملة فقصد التقرب شرط فی صحة العبادة إجماعا نصا و فتوی و هو لا یتحقق مع الشک فی کون العمل مقربا.  
و أما قصد التقرب فی الموارد المذکورة من الاحتیاط فهو غیر ممکن علی وجه الجزم و الجزم فیه  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 520  
غیر معتبر إجماعا إذ لولاه لم یتحقق احتیاط فی کثیر من الموارد مع رجحان الاحتیاط فیها إجماعا و کیف کان فالعامل بما یقتضیه البراءة مع الشک حین العمل لا یصح عبادته و إن انکشف مطابقته للواقع.  
أما لو غفل عن ذلک أو سکن إلی قول من یسکن إلیه من أبویه و أمثالهما فعمل باعتقاد التقرب فهو خارج عن محل کلامنا الذی هو فی عمل الجاهل الشاک قبل الفحص بما یقتضیه البراءة إذ مجری البراءة فی الشاک دون الغافل أو معتقد الخلاف.  
و علی أی حال فالأقوی صحته إذا انکشف مطابقته للواقع إذ لا یعتبر فی العبادة إلا إتیان المأمور به علی قصد التقرب و المفروض حصوله و العلم بمطابقته للواقع أو الظن بها من طریق معتبر غیر معتبر فی صحة العبادة لعدم الدلیل فإن أدلة وجوب رجوع المجتهد إلی الأدلة و رجوع المقلد إلی المجتهد إنما هی لبیان الطرق الشرعیة التی لا یقدح مع موافقتها مخالفة الواقع لا لبیان اشتراط کون الواقع مأخوذا من هذه الطرق کما لا یخفی علی من لاحظها ثم إن مرآة مطابقة العمل الصادر للواقع العلم بها أو الطریق الذی یرجع إلیه المجتهد أو المقلد.  
و توهم أن ظن المجتهد أو فتواه لا یؤثر فی الواقعة السابقة غلط لأن مؤدی ظنه نفس الحکم الشرعی الثابت للأعمال الماضیة و المستقبلة.  
و أما ترتیب الأثر علی الفعل الماضی فهو بعد الرجوع فإن فتوی المجتهد بعدم وجوب السورة کالعلم فی أن أثرها قبل العمل عدم وجوب السورة فی الصلاة و بعد العمل عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة من غیر سورة کما تقدم نظیر ذلک فی المعاملات  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 521

و لنختم الکلام فی الجاهل العامل قبل الفحص بأمور

الأول

هل العبرة فی باب المؤاخذة و العدم بموافقة الواقع الذی یعتبر مطابقة العمل له و مخالفته و هو الواقع الأولی الثابت فی کل واقعة عند المخطئة فإذا فرضنا العصیر العنبی الذی تناوله الجاهل حراما فی الواقع و فرض وجود خبر معتبر یعثر علیه بعد الفحص علی الحلیة فیعاقب و لو عکس الأمر لم یعاقب أو العبرة بالطریق الشرعی المعثور علیه بعد الفحص فیعاقب فی صورة العکس دون الأصل أو یکفی مخالفة أحدهما فیعاقب فی الصورتین أم یکفی فی عدم المؤاخذة موافقة أحدهما فلا عقاب فی الصورتین وجوه.  
من أن التکلیف الأولی إنما هو بالواقع و لیس التکلیف بالطرق الظاهریة إلا من عثر علیها.  
و من أن الواقع إذا کان فی علم الله سبحانه غیر ممکن الوصول إلیه و کان هنا طریق مجعول مؤداه بدلا عنه فالمکلف به هو مؤدی الطریق دون الواقع علی ما هو علیه فکیف یعاقب الله سبحانه علی شرب العصیر من یعلم أنه لم یعثر بعد الفحص علی دلیل حرمته.  
و من أن کلا من الواقع و مؤدی الطریق تکلیف واقعی أما إذا کان التکلیف ثابتا فی الواقع فلأنه کان قادرا علی موافقة الواقع بالاحتیاط و علی إسقاطه عن نفسه بالرجوع إلی الطریق الشرعی المفروض دلالته علی نفی التکلیف فإذا لم یفعل شیئا منهما فلا مانع من مؤاخذته و أما إذا کان التکلیف ثابتا بالطریق الشرعی فلأنه قد ترک موافقة خطاب مقدور علی العلم به فإن أدلة وجوب الرجوع إلی خبر العادل أو فتوی المجتهد یشمل العالم و الجاهل القادر علی المعرفة.  
و من عدم التکلیف بالواقع لعدم القدرة و بالطریق الشرعی لکونه ثابتا فی حق من اطلع علیه من باب حرمة التجری فالمکلف به فعلا المؤاخذ علی مخالفته الواجب و الحرام الواقعیان المنصوب علیهما طریق فإذا لم یکن وجوب أو تحریم فلا مؤاخذة نعم لو اطلع علی ما یدل ظاهرا علی الوجوب  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 522  
أو التحریم الواقعی مع کونه مخالفا للواقع بالفرض فالموافقة له لازمة من باب الانقیاد و ترکها تجر و إذا لم یطلع علی ذلک لترکه الفحص فلا تجری أیضا و أما إذا کان وجوب واقعی و کان الطریق الظاهری نافیا فلأن المفروض عدم التمکن من الوصول إلی الواقع فالمتضمن للتکلیف متعذر الوصول إلیه و الذی یمکن الوصول إلیه ناف للتکلیف.  
و الأقوی هو الأول و یظهر وجهه بالتأمل فی الوجوه الأربعة.  
و حاصله أن التکلیف الثابت فی الواقع و إن فرض تعذر الوصول إلیه تفصیلا إلا أنه لا مانع من العقاب بعد کون المکلف محتملا له قادرا علیه غیر مطلع علی طریق شرعی ینفیه و لا واجدا لدلیل یؤمن من العقاب علیه مع بقاء تردده و هو العقل و النقل الدالان علی براءة الذمة بعد الفحص و العجز عن الوصول إلیه و إن احتمل التکلیف و تردد فیه.  
أما إذا لم یکن التکلیف ثابتا فی الواقع فلا مقتضی للعقاب من حیث الخطابات الواقعیة و لو فرض هنا طریق ظاهری مثبت للتکلیف لم یعثر علیه المکلف لم یعاقب علیه لأن مؤدی الطریق الظاهری غیر مجعول من حیث هو هو فی مقابل الواقع و إنما هو مجعول بعنوان کونه طریقا إلیه فإذا أخطأ لم یترتب علیه شی‌ء و لذا لو أدی عبادة بهذا الطریق فتبین مخالفتها للواقع لم یسقط الأمر و وجب إعادتها.  
نعم إذا عثر علیه المکلف لم یجز مخالفته لأن المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع فیکون معصیة ظاهریة من حیث فرض کون دلیله طریقا شرعیا إلی الواقع فهو فی الحقیقة نوع من التجری و هذا المعنی مفقود مع عدم الاطلاع علی هذا الطریق و وجوب رجوع العامی إلی المفتی لأجل إحراز الواجبات الواقعیة فإذا رجع و صادف الواقع وجب من حیث الواقع و إن لم یصادف الواقع لم یکن الرجوع إلیه فی هذه الواقعة واجبا فی الواقع و یترتب علیه آثار الوجوب ظاهرا مشروطة بعدم انکشاف الخلاف إلا استحقاق العقاب علی الترک فإنه یثبت واقعا من باب التجری و من هنا یظهر أنه لا یتعدد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة تعدد التکلیف.  
نعم لو قلنا بأن مؤدیات الطرق الشرعیة أحکام واقعیة ثانویة لزم من ذلک انقلاب التکلیف إلی مؤدیات تلک الطرق و کان أوجه الاحتمالات حینئذ الثانی منها

الثانی

قد عرفت أن الجاهل العامل بما یوافق البراءة مع قدرته علی الفحص و استبانة الحال غیر  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 523  
معذور لا من حیث العقاب و لا من جهة سائر الآثار بمعنی أن شیئا من آثار الشی‌ء المجهول عقابا أو غیره من الآثار المترتبة علی ذلک الشی‌ء فی حق العالم لا یرتفع عن الجاهل لأجل جهله.  
و قد استثنی الأصحاب من ذلک القصر و الإتمام و الجهر و الإخفات فحکموا بمعذوریة الجاهل فی هذین الموضعین و ظاهر کلامهم إرادتهم العذر من حیث الحکم الوضعی و هی الصحة بمعنی سقوط الفعل ثانیا دون المؤاخذة و هو الذی یقتضیه دلیل المعذوریة فی الموضعین أیضا.  
فحینئذ یقع الإشکال فی أنه إذا لم یکن معذورا من حیث الحکم التکلیفی کسائر الأحکام المجهولة للمکلف المقصر فیکون تکلیفه بالواقع و هو القصر بالنسبة إلی المسافر باقیا و ما یأتی به من الإتمام المحکوم بکونه مسقطا إن لم یکن مأمورا به فکیف یسقط الواجب و إن کان مأمورا به فکیف یجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر.  
و دفع هذا الإشکال إما بمنع تعلق التکلیف فعلا بالواقعی المتروک و إما بمنع تعلقه بالمأتی به و إما بمنع التنافی بینهما.  
فالأول إما بدعوی کون القصر مثلا واجبا علی المسافر العالم و کذا الجهر و الإخفات.  
و إما بمعنی معذوریته فیه بمعنی کون الجهل بهذه المسألة کالجهل بالموضوع یعذر صاحبه و یحکم علیه ظاهرا بخلاف الحکم الواقعی و هذا الجاهل و إن لم یتوجه إلیه خطاب مشتمل علی حکم ظاهری کما فی الجاهل بالموضوع إلا أنه مستغنی عنه باعتقاده لوجوب هذا الشی‌ء علیه فی الواقع.  
و إما من جهة القول بعدم تکلیف الغافل بالواقع و کونه مؤاخذا علی ترک التعلم فلا یجب علیه القصر لغفلته عنه نعم یعاقب علی عدم إزالة الغفلة کما تقدم استظهاره من صاحب المدارک و من تبعه.  
و إما من جهة تسلیم تکلیفه بالواقع إلا أن الخطاب بالواقع ینقطع عند الغفلة لقبح خطاب العاجز و إن کان العجز بسوء اختیاره فهو معاقب حین الغفلة علی ترک القصر لکنه لیس مأمورا به حتی یجتمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام.  
لکن هذا کله خلاف ظاهر المشهور حیث إن الظاهر منهم کما تقدم بقاء التکلیف بالواقع المجهول بالنسبة إلی الجاهل و لذا یبطلون صلاة الجاهل بحرمة الغصب إذ لو لا النهی حین الصلاة لم یکن وجه للبطلان.  
و الثانی منع تعلق الأمر بالمأتی به و التزام أن غیر الواجب مسقط عن الواجب فإن قیام ما  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 524  
اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعی غیر ممتنع نعم قد یوجب إتیان غیر الواجب فوات الواجب فیحرم بناء علی دلالة الأمر بالشی‌ء علی النهی عن الضد کما فی آخر الوقت حیث یستلزم فعل التمام فوت القصر.  
و یرد هذا الوجه أن الظاهر من الأدلة کون المأتی به مأمورا به فی حقه مثل (: قوله علیه السلام فی الجهر و الإخفات تمت صلاته) و نحو ذلک و الموارد التی قام فیها غیر الواجب مقام الواجب نمنع عدم وجوب البدل بل الظاهر فی تلک الموارد سقوط الأمر الواقعی و ثبوت الأمر بالبدل فتأمل.  
(و الثالث بما ذکره کاشف الغطاء رحمه الله من أن التکلیف بالإتمام مرتب علی معصیة الشارع بترک القصر فقد کلفه بالقصر و الإتمام علی تقدیر معصیة فی التکلیف بالقصر) و سلک هذا الطریق فی مسألة الضد فی تصحیح فعل غیر الأهم من الواجبین المضیقین إذا ترک المکلف الامتثال بالأهم.  
و یرده أنا لا نعقل الترتب فی المقامین و إنما یعقل ذلک فیما إذا حدث التکلیف الثانی بعد تحقق معصیة الأول کمن عصی بترک الصلاة مع الطهارة المائیة فکلف لضیق الوقت بالترابیة

الثالث

أن وجوب الفحص إنما هو فی إجراء الأصل فی الشبهة الحکمیة الناشئة من عدم النص أو إجمال بعض ألفاظه أو تعارض النصوص.  
أما إجراء الأصل فی الشبهة الموضوعیة فإن کانت الشبهة فی التحریم فلا إشکال و لا خلاف ظاهرا فی عدم وجوب الفحص و یدل علیه إطلاق الأخبار مثل (قوله علیه السلام: کل شی‌ء لک حلال حتی تعلم) (و قوله: حتی یستبین لک غیر هذا أو تقوم به البینة) (و قوله: حتی یجیئک شاهدان یشهدان أن فیه المیتة) و غیر ذلک السالم عما یصلح لتقییدها.  
و إن کانت الشبهة وجوبیة فمقتضی أدلة البراءة حتی العقل کبعض کلمات العلماء عدم وجوب الفحص أیضا و هو مقتضی حکم العقلاء فی بعض الموارد مثل قول المولی لعبده أکرم العلماء أو المؤمنین فإنه لا یجب الفحص فی المشکوک حاله فی المثالین إلا أنه قد یتراءی أن بناء  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 525  
العقلاء فی بعض الموارد علی الفحص و الاحتیاط کما إذا أمر المولی بإحضار علماء البلد أو أطبائها أو إضافتهم أو إعطاء کل واحد منهم دینارا فإنه قد یدعی أن بناءهم علی الفحص عن أولئک و عدم الاقتصار علی المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غیرهم فی البلد.  
(قال فی المعالم فی مقام الاستدلال علی وجوب التبین فی خبر مجهول الحال بآیة التثبت فی خبر الفاسق إن وجوب التثبت فیها متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه و مقتضی ذلک إرادة الفحص و البحث عن حصوله و عدمه.  
أ لا تری أن قول القائل أعط کل بالغ رشید من هذه الجماعة مثلا درهما یقتضی إرادة السؤال و الفحص عمن جمع الوصفین لا الاقتصار علی من سبق العلم باجتماعهما فیه انتهی) (و أید ذلک المحقق القمی رحمه الله فی القوانین بأن الواجبات المشروطة بوجود شی‌ء إنما یتوقف وجوبها علی وجود الشرط لا علی العلم بوجوده فبالنسبة إلی العلم مطلق لا مشروط مثل أن من شک فی کون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا یمکنه أن یقول إنی لا أعلم أنی مستطیع و لا یجب علی شی‌ء بل یجب علیه محاسبة ماله لیعلم أنه واجد للاستطاعة أو فاقد لها نعم لو شک بعد المحاسبة فی أن هذا المال هل یکفیه فی الاستطاعة أم لا فالأصل عدم الوجوب حینئذ) ثم ذکر المثال المذکور فی المعالم بالتقریب المتقدم عنه.  
و أما کلمات الفقهاء فمختلفة فی فروع هذه المسألة فقد أفتی جماعة منهم کالشیخ و الفاضلین و غیرهم بأنه لو کان له فضة مغشوشة بغیرها و علم بلوغ الخالص نصابا و شک فی مقداره وجب التصفیة لیحصل العلم بالمقدار أو الاحتیاط بمقدار ما تیقن معه البراءة.  
نعم استشکل فی التحریر فی وجوب ذلک و صرح غیر واحد من هؤلاء مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب بأنه لا یجب التصفیة و الفرق بین المسألتین مفقود إلا ما ربما یتوهم من أن العلم بالتکلیف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب بخلاف ما لم یعلم به.  
و فیه أن العلم بالنصاب لا یوجب الاحتیاط مع القدر المتیقن و دوران الأمر بین الأقل و الأکثر مع کون الزائد علی تقدیر وجوبه تکلیفا مستقلا أ لا تری أنه لو علم بالدین و شک فی قدره لم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 526  
یوجب ذلک الاحتیاط و الفحص مع أنه لو کان هذا المقدار یمنع من إجراء البراءة قبل الفحص لمنع منها بعده إذ العلم الإجمالی لا یجوز معه الرجوع إلی البراءة و لو بعد الفحص.  
(و قال فی التحریر فی باب نصاب الغلات و لو شک فی البلوغ و لا مکیال هنا و لا میزان و لم یوجد سقط الوجوب دون الاستحباب انتهی).  
و ظاهره جریان الأصل مع تعذر الفحص و تحصیل العلم.  
و بالجملة فما ذکروه من إیجاب تحصیل العلم بالواقع مع التمکن فی بعض أفراد الاشتباه فی الموضوع مشکل و أشکل منه فرقهم بین الموارد مع ما تقرر عندهم من أصالة نفی الزائد عند دوران الأمر بین الأقل و الأکثر.  
و أما ما ذکره صاحب المعالم رحمه الله و تبعه علیه المحقق القمی رحمه الله من تقریب الاستدلال بآیة التثبت علی رد خبر مجهول الحال من جهة اقتضاء تعلق الأمر بالموضوع الواقعی المقتضی وجوب الفحص عن مصادیقه و عدم الاقتصار علی القدر المعلوم فلا یخفی ما فیه لأن رد خبر مجهول الحال لیس مبنیا علی وجوب الفحص عند الشک و إلا لجاز الأخذ به و لم یجب التبین فیه بعد الفحص و الیأس عن العلم بحاله کما لا یجب الإعطاء فی المثال المذکور بعد الفحص عن حال المشکوک و عدم العلم باجتماع الوصفین فیه بل وجه رده قبل الفحص و بعده أن وجوب التبین شرطی و مرجعه إلی اشتراط قبول الخبر فی نفسه من دون اشتراط التبین فیه بعدالة المخبر فإذا شک فی عدالته شک فی قبول خبره فی نفسه و المرجع فی هذا الشک و المتعین فیه عدم القبول لأن عدم العلم بحجیة شی‌ء کاف فی عدم ثم الذی یمکن أن یقال فی وجوب الفحص أنه إذا کان العلم بالموضوع المنوط به التکلیف یتوقف کثیرا علی الفحص بحیث لو أهمل الفحص لزم الوقوع فی مخالفة التکلیف کثیرا تعین هنا بحکم العقلاء اعتبار الفحص ثم العمل بالبراءة کبعض الأمثلة المتقدمة فإن إضافة جمیع علماء البلد أو أطبائهم لا یمکن للشخص الجاهل إلا بالفحص فإذا حصل العلم ببعض و اقتصر علی ذلک نافیا لوجوب إضافة من عداه بأصالة البراءة من غیر تفحص زائد علی ما حصل به المعلومین عد  
مستحقا للعقاب و الملامة عند انکشاف ترک إضافة من یتمکن من تحصیل العلم به بفحص زائد.  
و من هنا یمکن أن یقال فی مثال الحج المتقدم إن العلم بالاستطاعة فی أول أزمنة حصولها  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 527  
یتوقف غالبا علی المحاسبة فلو بنی الأمر علی ترکها و نفی وجوب الحج بأصالة البراءة لزم تأخیر الحج عن أول سنة الاستطاعة بالنسبة إلی کثیر من الأشخاص لکن الشأن فی صدق هذه الدعوی.  
و أما ما استند إلیه المحقق المتقدم من أن الواجبات المشروطة یتوقف وجوبها علی وجود الشرط لا العلم بوجوده ففیه أنه مسلم و لا یجدی لأن الشک فی وجود الشرط یوجب الشک فی وجوب المشروط و ثبوت التکلیف و الأصل عدمه غایة الأمر الفرق بین اشتراط التکلیف بوجود الشی‌ء و اشتراطه بالعلم به إذ مع عدم العلم فی الصورة الثانیة نقطع بانتفاء التکلیف من دون حاجة إلی الأصل و فی الصورة الأولی یشک فیه فینفی بالأصل.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 528

و أما الکلام فی مقدار الفحص

فملخصه أن حد الفحص هو الیأس عن وجدان الدلیل فیما بأیدینا من الأدلة و یختلف ذلک باختلاف الأعصار فإن فی زماننا هذا إذا ظن المجتهد بعدم وجود دلیل التکلیف فی الکتب الأربعة و غیرها من الکتب المعتبرة فی الحدیث التی یسهل تناولها علی نوع أهل العصر علی وجه صار مأیوسا کفی ذلک منه فی إجراء البراءة أما عدم وجوب الزائد فللزوم الحرج و تعطیل استعلام سائر التکالیف لأن انتهاء الفحص فی واقعة إلی حد یحصل العلم بعدم وجود دلیل التکلیف یوجب الحرمان من الاطلاع علی دلیل التکلیف فی غیرها من الوقائع فیجب فیها إما الاحتیاط و هو یؤدی إلی العسر و إما لزوم التقلید لمن بذل فیها جهده علی وجه علم بعدم دلیل التکلیف فیها و جوازه ممنوع لأن هذا المجتهد المتفحص ربما یخطئ ذلک المجتهد فی کثیر من مقدمات استنباطه للمسألة.  
نعم لو کان جمیع مقدماته مما یرتضیها هذا المجتهد و کان التفاوت بینهما أنه اطلع علی ما لم یطلع هذا أمکن أن یکون قوله حجة فی حقه لکن اللازم حینئذ أن یتفحص فی جمیع المسائل إلی حیث یحصل الظن بعدم وجود دلیل التکلیف ثم الرجوع إلی هذا المجتهد فإن کان مذهبه مطابقا للبراءة کان مؤیدا لما ظنه من عدم الدلیل و إن کان مذهبه مخالفا للبراءة کان شاهد عدل علی وجود دلیل التکلیف فإن لم یحتمل فی حقه الاعتماد علی الاستنباطات الحدسیة أو العقلیة من الأخبار أخذ بقوله فی وجود دلیل و جعل فتواه کروایته.  
و من هذا القبیل ما حکاه غیر واحد من أن القدماء کانوا یعملون برسالة الشیخ أبی الحسن علی بن بابویه عن إعواز النصوص و التقیید بإعواز النصوص مبنی علی ترجیح النص المنقول بلفظه علی الفتوی التی یحتمل الخطأ فی النقل بالمعنی و إن احتمل فی حقه ابتناء فتواه علی الحدس و العقل لم یکن دلیل علی اعتباره فی حقه و تعین العمل بالبراءة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 529

تذنیب (ذکر الفاضل التونی لأصل البراءة شروطا آخر

الأول أن لا یکون إعمال الأصل موجبا لثبوت حکم شرعی من جهة أخری

مثل أن یقال فی أحد الإناءین المشتبهین الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه فإنه یوجب الحکم بوجوب الاجتناب عن الآخر أو عدم بلوغ الملاقی للنجاسة کرا أو عدم تقدم الکریة حیث یعلم بحدوثها علی ملاقاة النجاسة فإن إعمال الأصول یوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقی أو الماء).  
أقول توضیح الکلام فی هذا المقام أن إیجاب العمل بالأصل لثبوت حکم آخر إما بإثبات الأصل المعمول به لموضوع أنیط به حکم شرعی کأن یثبت بالأصل براءة ذمة الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدین فیصیر بضمیمة أصالة البراءة مستطیعا فیجب علیه الحج فإن الدین مانع عن الاستطاعة فیدفع بالأصل و یحکم بوجوب الحج بذلک المال و منه المثال الثانی فإن أصالة عدم بلوغ الماء الملاقی للنجاسة کرا یوجب الحکم بقلته التی أنیط بها الانفعال و إما لاستلزام نفی الحکم به حکما یستلزم عقلا أو شرعا أو عادة و لو فی هذه القضیة الشخصیة لثبوت حکم تکلیفی فی ذلک المورد أو فی مورد آخر کنفی وجوب الاجتناب عن أحد الإناءین.  
فإن کان إیجابه للحکم علی الوجه الأول کالمثال الثانی فلا یکون ذلک مانعا عن جریان الأصل لجریان أدلته من العقل و النقل من غیر مانع و مجرد إیجابه حکما وجودیا آخر لا یکون مانعا عن جریان أدلته کما لا یخفی علی من تتبع الأحکام الشرعیة و العرفیة و مرجعه فی الحقیقة إلی رفع المانع فإذا انحصر الطهور فی ماء مشکوک الإباحة بحیث لو کان محرم الاستعمال لم یجب الصلاة لفقد الطهورین فلا مانع من إجراء أصالة الحل و إثبات کونه واجدا للطهور فیجب علیه الصلاة.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 530  
و مثاله العرفی ما إذا قال المولی لعبده إذا لم یکن علیک شغل واجب من قبلی فاشتغل بکذا فإن العقلاء یوجبون علیه الاشتغال بکذا إذا لم یعلم بوجوب شی‌ء علی نفسه من قبل المولی.  
و إن کان علی الوجه الثانی الراجع إلی وجود العلم الإجمالی بثبوت حکم مردد بین حکمین فإن أرید بإعمال الأصل فی نفی أحدهما إثبات الآخر ففیه أن مفاد أدلة أصل البراءة مجرد نفی التکلیف دون إثباته و إن کان الإثبات لازما واقعیا لذلک النفی فإن الأحکام الظاهریة إنما تثبت بمقدار مدلول أدلتها و لا یتعدی إلی أزید منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعیة بینه و بین ما ثبت إلا أن یکون الحکم الظاهری الثابت بالأصل موضوعا لذلک الحکم الآخر کما ذکرنا فی مثال براءة الذمة عن الدین و الحج و سیجی‌ء توضیح ذلک فی باب تعارض الاستصحابین.  
و إن أرید بإعماله فی أحدهما مجرد نفیه دون الإثبات فهو جار إلا أنه معارض بجریانه فی الآخر فاللازم إما إجراؤه فیهما فیلزم طرح ذلک العلم الإجمالی لأجل العمل بالأصل و إما إهماله فیهما فهو المطلوب و إما إعمال أحدهما بالخصوص فترجیح بلا مرجح نعم لو لم یکن العلم الإجمالی فی المقام مما یضر طرحه لزم العمل بهما کما تقدم أنه أحد الوجهین فیما إذا دار الأمر بین الوجوب و التحریم.  
و کیف کان فسقوط العمل بالأصل فی المقام لأجل المعارض و لا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة بل یجری فی غیره من الأصول و الأدلة.  
و لعل مقصود صاحب الوافیة ذلک و قد عبر هو رحمه الله عن هذا الشرط فی باب الاستصحاب بعدم المعارض.  
و أما أصالة عدم بلوغ الماء الملاقی للنجاسة کرا فقد عرفت أنه لا مانع من استلزام جریانها الحکم بنجاسة الملاقی فإنه نظیر أصالة البراءة من الدین المستلزم لوجوب الحج.  
(و قد فرق بینهما المحقق القمی رحمه الله حیث اعترف بأنه لا مانع من إجراء البراءة فی الدین و إن استلزم وجوب الحج و لم یحکم بنجاسة الماء مع جریان أصالة عدم الکریة جمعا بینها و بین أصالة طهارة الماء و لم یعرف وجه فرق بینهما أصلا).  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 531  
ثم إن مورد الشک فی البلوغ کرا الماء المسبوق بعدم الکریة و أما المسبوق بالکریة فالشک فی نقصانه من الکریة و الأصل هنا بقاؤها و لو لم یکن مسبوقا بحال ففی الرجوع إلی طهارة الماء للشک فی کون ملاقاته مؤثرة فی الانفعال فالشک فی رافعیتها للطهارة أو إلی النجاسة لأن الملاقاة مقتضیة للنجاسة و الکریة مانعة عنها بمقتضی (قوله علیه السلام: إذا کان الماء قدر کر لم ینجسه شی‌ء) و نحوه مما دل علی سببیة الکریة لعدم الانفعال المستلزمة لکونها مانعة عنه و الشک فی المانع فی حکم العلم بعدمه و أما أصالة عدم تقدم الکریة علی الملاقاة فهو فی نفسه لیس من الحوادث المسبوقة بالعدم حتی یجری فیه الأصل نعم نفس الکریة حادثة فإذا شک فی تحققها حین الملاقاة حکم بأصالة عدمها و هذا معنی عدم تقدم الکریة علی الملاقاة لکن هنا أصالة عدم حدوث الملاقاة حین حدوث الکریة و هو معنی عدم تقدم الملاقاة علی الکریة فیتعارضان و لا وجه لما ذکره من الأصل (و قد یفصل فیها بین ما کان تاریخ واحد من الکریة و الملاقاة معلوما فإنه یحکم بأصالة تأخر المجهول بمعنی عدم ثبوته فی زمان یشک فی ثبوته فیه فیلحقه حکمه من الطهارة و النجاسة و قد یجهل التاریخان بالکلیة و قضیة الأصل فی ذلک التقارن و مرجعه إلی نفی وقوع کل منهما فی زمان یحتمل وقوعه فیه و هو مقتضی  
ورود النجاسة علی ما هو کر حال الملاقاة فلا یتنجس به انتهی).  
و فیه أن تقارن ورود النجاسة و الکریة موجب لانفعال الماء لأن الکریة مانعة عن الانفعال بما یلاقیه بعد الکریة علی ما هو مقتضی (قوله علیه السلام: إذا کان الماء قدر کر لم ینجسه شی‌ء) فإن الضمیر المنصوب راجع إلی الکر المفروض کریته فإذا حصلت الکریة حال الملاقاة کان المفروض الملاقاة غیر کر فهو نظیر ما إذا حصلت الکریة بنفس الملاقاة فیما إذا تمم الماء النجس کرا بطاهر و الحکم فیه النجاسة إلا أن ظاهر المشهور فیما نحن فیه الحکم بالطهارة.  
بل ادعی المرتضی قدس سره علیه الإجماع حیث استدل بالإجماع علی طهارة کر رئی فیه نجاسة لم یعلم تقدم وقوعها علی الکریة علی کفایة تتمیم النجس کرا فی زوال نجاسته.  
(و رده الفاضلان و غیرهما بأن الحکم بالطهارة هنا لأجل الشک فی حدوث سبب النجس لأن الشک مرجعه إلی الشک فی کون الملاقاة مؤثرة لوقوعها قبل الکریة أو غیر مؤثرة) لکنه یشکل بناء  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 532  
علی أن الملاقاة سبب للانفعال و الکریة مانعة فإذا علم بوقوع السبب فی زمان لم یعلم فیه وجود المانع وجب الحکم بالمسبب إلا أن الاکتفاء بوجود السبب من دون إحراز عدم المانع و لو بالأصل محل تأمل فتأمل (

الثانی أن لا یتضرر بإعمالها مسلم

کما لو فتح إنسان قفص طائر فطار أو حبس شاة فمات ولدها أو أمسک رجلا فهرب دابته فإن إعمال البراءة فیها یوجب تضرر المالک فیحتمل اندراجه فی قاعدة الإتلاف و عموم قوله لا ضرر و لا ضرار فإن المراد نفی الضرر من غیر جبران بحسب الشرع و إلا فالضرر غیر منفی فلا علم حینئذ و لا ظن بأن الواقعة غیر منصوصة فلا یتحقق شرط التمسک بالأصل من فقدان النص بل یحصل القطع بتعلق حکم شرعی بالضار و لکن لا یعلم أنه مجرد التغریر أو الضمان أو هما معا فینبغی له تحصیل العلم بالبراءة و لو بالصلح).  
و یرد علیه أنه إن کان قاعدة نفی الضرر معتبرة فی مورد الأصل کان دلیلا کسائر الأدلة الاجتهادیة الحاکمة علی البراءة و إلا فلا معنی للتوقف فی الواقعة و ترک العمل بالبراءة و مجرد احتمال اندراج الواقعة فی قاعدة الإتلاف أو الضرر لا یوجب رفع الید عن الأصل و المعلوم تعلقه بالضار فیما نحن فیه هو الإثم و التغریر إن کان متعمدا و إلا فلا یعلم وجوب شی‌ء علیه فلا وجه لوجوب تحصیل العلم بالبراءة و لو بالصلح.  
و بالجملة فلا یعلم وجه صحیح لما ذکره فی خصوص أدلة الضرر کما لا وجه لما ذکره فی تخصیص مجری الأصل بما إذا لم یکن جزء عبادة بناء علی أن المثبت لإجراء العبادة هو النص لأن النص قد یصیر مجملا و قد لا یکون نص فی المسألة فإن قلنا بجریان أصل و عدم العبرة بالعلم بثبوت التکلیف المردد بین الأقل و الأکثر فلا مانع منه و إلا فلا مقتضی له و قد قدمنا ما عندنا فی المسألة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 533

قاعدة لا ضرر

و حیث جری ذکر حدیث نفی الضرر و الضرار ناسب بسط الکلام فی ذلک فی الجملة فنقول قد ادعی فخر الدین فی الإیضاح فی باب الرهن تواتر الأخبار علی نفی الضرر و الضرار فلا نتعرض من الأخبار الواردة فی ذلک إلا لما هو أصح ما فی الباب سندا و أوضحه دلالة و هی الروایة المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الأنصاری (و هی ما رواه غیر واحد عن زرارة عن أبی جعفر علیه السلام:  
أن سمرة بن جندب کان له عذق و کان طریقه إلیه فی جوف منزل لرجل من الأنصار و کان یجی‌ء إلی عذقه بغیر إذن من الأنصاری فقال الأنصاری یا سمرة لا تزال تفجؤنا علی حال لا نحب أن تفجأنا علیها و إذا دخلت فاستأذن فقال لا أستأذن فی طریقی إلی عذقی فشکاه الأنصاری إلی رسول الله صلی اللَّه علیه و آله فأتاه فقال إن فلانا قد شکاک و زعم أنک تمر علیه و علی أهله بغیر إذنه فاستأذن علیه إذا أردت أن تدخل فقال یا رسول الله أستأذن فی طریقی إلی عذقی فقال له رسول الله صلی اللَّه علیه و آله خل عنه و لک عذق فی مکان کذا قال لا قال فلک اثنان فقال لا أرید فجعل صلی اللَّه علیه و آله یزید حتی بلغ عشر أعذق فقال صلی اللَّه علیه و آله خل عنه و لک عشر أعذق فی مکان کذا فأبی فقال خل عنه و لک بها عذق فی الجنة فقال لا أرید فقال له رسول الله صلی اللَّه علیه و آله إنک رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن قال علیه السلام ثم أمر بها رسول الله صلی اللَّه علیه و آله فقلعت ثم رمی بها إلیه و قال له رسول الله صلی اللَّه علیه و آله انطلق  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 534  
فاغرسها حیث شئت الخبر) (: و فی روایة أخری موثقة أن سمرة بن جندب کان له عذق فی حائط رجل من الأنصار و کان منزل الأنصاری بباب البستان و فی آخرها قال رسول الله صلی اللَّه علیه و آله للأنصاری اذهب فاقلعها و ارم بها إلیه فإنه لا ضرر و لا ضرار الخبر) و أما معنی اللفظین (فقال فی الصحاح الضر خلاف النفع و قد ضره و ضاره بمعنی و الاسم الضرر ثم قال و الضرار المضارة) (و عن النهایة الأثیریة فی الحدیث (: لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام) الضر ضد النفع ضره یضره ضرا و ضرارا و أضر به یضره إضرارا فمعنی قوله لا ضرر لا یضر الرجل أخاه بنقصه شیئا من حقه و الضرار فعال من الضر 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 ما تضر به صاحبک و تنتفع أنت به و الضرار أن تضره بغیر أن تنفع و قیل هما بمعنی و التکرار للتأکید انتهی) (و عن المصباح ضره یضره من باب قتل إذا فعل به مکروها و أضر به  
یتعدی بنفسه ثلاثیا و بالباء رباعیا و الاسم الضرر و قد یطلق علی نقص فی الأعیان و ضاره مضارة و ضرارا بمعنی ضره انتهی) (و فی القاموس الضر ضد النفع و ضاره یضاره ضرارا ثم قال و الضرر سوء الحال ثم قال الضرار الضیق انتهی).  
إذا عرفت ما ذکرناه فاعلم أن المعنی بعد التعذر إرادة الحقیقة عدم تشریع الضرر بمعنی أن الشارع لم یشرع حکما یلزم منه ضرر علی أحد تکلیفیا کان أو وضعیا فلزوم البیع مع الغبن حکم یلزم منه ضرر علی المغبون فینتفی بالخبر و کذلک لزوم البیع من غیر شفعة للشریک و کذلک وجوب  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 535  
الوضوء علی من لا یجد الماء إلا بثمن کثیر و کذلک سلطنة المالک علی الدخول إلی عذقه و إباحته له من دون استئذان من الأنصاری و کذلک حرمة الترافع عند حکام الجور إذا توقف أخذ الحق علیه.  
و منه براءة ذمة الضار من تدارک ما أدخله من الضرر إذ کما أنه تشریع حکم یحدث معه الضرر منفی بالخبر کذلک تشریع ما یبقی معه الضرر الحادث بل یجب أن یکون الحکم المشروع فی تلک الواقعة علی وجه یتدارک ذلک الضرر کأن لم یحدث.  
إلا أنه قد ینافی هذا قوله لا ضرار بناء علی أن معنی الضرار المجازاة علی الضرر و کذا لو کان بمعنی المضارة التی هی من فعل الاثنین لأن فعل البادئ منهما ضرر قد نفی بالفقرة الأولی فالضرار المنفی بالفقرة الثانیة إنما یحصل بفعل الثانی و کأن من فسره بالجزاء علی الضرر أخذه من هذا المعنی لا علی أنه معنی مستقل.  
و یحتمل أن یراد من النفی النهی عن إضرار النفس أو الغیر ابتداء أو مجازاة لکن لا بد أن یراد بالنهی زائدا علی التحریم الفساد و عدم المضی للاستدلال به فی کثیر من روایاته علی الحکم الوضعی دون محض التکلیف فالنهی هنا نظیر الأمر بالوفاء فی الشروط و العقود فکل إضرار بالنفس أو الغیر محرم غیر ماض علی من أضره و هذا المعنی قریب من الأول بل راجع إلیه.  
و الأظهر بملاحظة نفس الفقرة و نظائرها و موارد ذکرها فی الروایات و فهم العلماء هو المعنی ثم إن هذه القاعدة حاکمة علی جمیع العمومات الدالة بعمومها علی تشریع الحکم الضرری کأدلة لزوم العقود و سلطنة الناس علی أموالهم و وجوب الوضوء علی واجد الماء و حرمة الترافع إلی حکام الجور و غیر ذلک.  
و ما یظهر من غیر واحد من التعارض بین العمومات المثبتة للتکلیف و هذه القاعدة ثم ترجیح هذه إما بعمل الأصحاب و إما بالأصول کالبراءة فی مقام التکلف و غیرها فی غیره فهو خلاف ما یقتضیه التدبر فی نظائرها من أدلة رفع الحرج و رفع الخطإ و النسیان و نفی السهو علی کثیر السهو و نفی السبیل علی المحسنین و نفی قدرة العبد علی شی‌ء و نحوها مع أن وقوعها فی مقام الامتنان یکفی فی تقدیمها علی العمومات.  
و المراد بالحکومة أن یکون أحد الدلیلین بمدلوله اللفظی متعرضا لحال دلیل آخر من حیث إثبات حکم لشی‌ء أو نفیه عنه فالأول مثل ما دل علی الطهارة بالاستصحاب أو بشهادة العدلین فإنه حاکم علی ما دل علی أنه لا صلاة إلا بطهور فإنه یفید بمدلوله اللفظی علی أن ما  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 536  
ما ثبت من الأحکام للطهارة فی مثل لا صلاة إلا بطهور و غیرها ثابت للمتطهر بالاستصحاب أو بالبینة و الثانی مثل الأمثلة المذکورة.  
و أما المتعارضان فلیس فی أحدهما دلالة لفظیة علی حال الآخر من حیث العموم و الخصوص و إنما یفید حکما منافیا لحکم الآخر و بملاحظة تنافیهما و عدم جواز تحققهما واقعا یحکم بإرادة خلاف الظاهر فی أحدهما المعین إن کان الآخر أقوی منه فهذا الآخر الأقوی قرینة عقلیة علی المراد من الآخر و لیس فی مدلوله اللفظی تعرض لبیان المراد منه و من هنا وجب ملاحظة الترجیح فی القرینة لأن قرینیته بحکم العقل بضمیمة المرجح.  
أما إذا کان الدلیل بمدلوله اللفظی کاشفا عن حال الآخر فلا یحتاج إلی ملاحظة مرجح له بل هو متعین للقرینة بمدلوله له و سیأتی لذلک توضیح فی تعارض الاستصحابین إن شاء الله تعالی.  
ثم إنه یظهر مما ذکرنا من حکومة الروایة و ورودها فی مقام الامتنان نظیر أدلة نفی الحرج و الإکراه أن مصلحة الحکم الضرری المجعول بالأدلة العامة لا تصلح أن تکون تدارکا للضرر حتی یقال إن الضرر یتدارک بالمصلحة العائدة إلی المتضرر و إن الضرر المقابل بمنفعة راجحة علیه لیس بمنفی بل لیس ضررا.  
توضیح الفساد أن هذه القاعدة تدل علی عدم جعل الأحکام الضرریة و اختصاص أدلة الأحکام بغیر موارد الضرر نعم لو لا الحکومة و مقام الامتنان کان للتوهم المذکور مجال.  
و قد یدفع بأن العمومات الجاعلة للأحکام إنما تکشف عن المصلحة فی نفس الحکم و لو فی غیر مورد الضرر و هذه المصلحة لا یتدارک بها الضرر الموجود فی مورده فإن الأمر بالحج و الصلاة مثلا یدل علی عوض و لو مع عدم الضرر ففی مورد الضرر لا علم بوجود ما یقابل الضرر.  
و هذا الدفع أشنع من أصل التوهم لأنه إن سلم عموم الأمر بصورة الضرر کشف عن وجود مصلحة یتدارک بها الضرر فی هذا المورد مع أنه یکفی حینئذ فی تدارک الضرر الأجر المستفاد من (قوله صلی اللَّه علیه و آله: أفضل الأعمال أحمزها) و ما اشتهر فی الألسن و ارتکز فی العقول من أن الأجر علی قدر المشقة فالتحقیق فی دفع الوهم المذکور ما ذکرناه من الحکومة و الورود فی مقام الامتنان.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 537  
ثم إنک قد عرفت بما ذکرنا أنه لا قصور فی القاعدة المذکورة من حیث مدرکها سندا أو دلالة إلا أن الذی یوهن فیها هی کثرة التخصیصات فیها بحیث یکون الخارج منها أضعاف الباقی کما لا یخفی علی المتتبع خصوصا علی تفسیر الضرر بإدخال المکروه کما تقدم بل لو بنی علی العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جدید و مع ذلک فقد استقرت سیرة الفریقین علی الاستدلال بها فی مقابل العمومات المثبتة للأحکام و عدم رفع الید عنها إلا بمخصص قوی فی غایة الاعتبار بحیث یعلم منهم انحصار مدرک الحکم فی عموم هذه القاعدة.  
و لعل هذا کاف فی جبر الوهن المذکور و إن کان فی کفایته نظر بناء علی أن لزوم تخصیص الأکثر علی تقدیر العموم قرینة علی إرادة معنی لا یلزم منه ذلک غایة الأمر تردد الأمر بین العموم و إرادة ذلک المعنی و استدلال العلماء لا یصلح معینا خصوصا لهذا المعنی المرجوح المنافی لمقام الامتنان و ضرب القاعدة إلا أن یقال مضافا إلی منع أکثریة الخارج و إن سلمت کثرته إن الموارد الکثیرة الخارجة عن العام إنما خرجت بعنوان واحد جامع لها و إن لم نعرفه علی وجه التفصیل و قد تقرر أن تخصیص الأکثر لا استهجان فیه إذا کان بعنوان واحد جامع لأفراد هی أکثر من الباقی کما إذا قیل أکرم الناس و دل دلیل علی اعتبار العدالة خصوصا إذا کان المخصص مما یعلم به المخاطب حال الخطاب.  
و من هنا ظهر وجه صحة التمسک بکثیر من العمومات مع خروج أکثر أفرادها کما فی (قوله علیه السلام: المؤمنون عند شروطهم) و قوله تعالی أوفوا بالعقود بناء علی إرادة العهود کما فی الصحیح.  
ثم إنه یشکل الأمر من حیث إن ظاهرهم فی الضرر المنفی الضرر النوعی لا الشخصی فحکموا بشرعیة الخیار للمغبون نظرا إلی ملاحظة نوع البیع المغبون و إن فرض عدم تضرره فی خصوص مقام کما إذا لم یوجد راغب فی المبیع و کان بقاؤه ضررا علی البائع لکونه فی معرض الإباق أو التلف أو الغصب و کما إذا لم یترتب علی ترک الشفعة ضرر علی الشفیع بل کان له فیه و بالجملة فالضرر عندهم فی بعض الأحکام حکمة لا یعتبر اطرادها و فی بعض المقامات یعتبرون اطرادها مع أن ظاهر الروایة اعتبار الضرر الشخصی إلا أن یستظهر منها انتفاء الحکم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 538  
رأسا إذا کان موجبا للضرر غالبا و إن لم یوجب دائما کما قد یدعی نظیر ذلک فی أدلة نفی الحرج و لو قلنا بأن التسلط علی ملک الغیر بإخراجه عن ملکه قهرا علیه بخیار أو شفعة ضرر أیضا صار الأمر أشکل إلا أن یقال إن الضرر أوجب وقوع العقد علی وجه متزلزل یدخل فیه الخیار فتأمل.  
ثم إنه قد یتعارض الضرران بالنسبة إلی شخص واحد أو شخصین فمع فقد المرجح یرجع إلی الأصول و القواعد الأخر کما أنه إذا أکره علی الولایة من قبل الجائر المستلزمة للإضرار علی الناس فإنه یرجع إلی قاعدة نفی الحرج لأن إلزام الشخص تحمل الضرر لدفع الضرر عن غیره حرج و قد ذکرنا توضیح ذلک فی مسألة التولی من قبل الجائر من کتاب المکاسب.  
و مثله إذا کان تصرف المالک فی ملکه موجبا لتضرر جاره و ترکه موجبا لتضرر نفسه فإنه یرجع إلی عموم (: الناس مسلطون علی أموالهم) و لو عد مطلق حجره عن التصرف فی ملکه ضررا لم یعتبر فی ترجیح المالک ضرر زائد علی ترک التصرف فیه فیرجع إلی عموم التسلط و یمکن الرجوع إلی قاعدة نفی الحرج لأن منع المالک لدفع ضرر الغیر حرج و ضیق علیه إما لحکومته ابتداء علی نفی الضرر و إما لتعارضهما و الرجوع إلی الأصل.  
و لعل هذا أو بعضه منشأ إطلاق جماعة و تصریح آخرین بجواز تصرف المالک فی ملکه و إن تضرر الجار بأن یبنی داره مدبغة أو حماما أو بیت القصارة أو الحدادة بل حکی عن الشیخ و الحلبی و ابن زهرة دعوی الوفاق علیه.  
و لعله أʘ֘Ǡمنشأ ما (فی التذکرة من الفرق بین تصرف الإنسان فی الشارع المباح بإخراج روشن أو جناح و بین تصرفه فی ملکه حیث اعتبر فی الأول عدم تضرر الجار بخلاف الثانی فإن المنع من التصرف فی المباح لا یعد ضررا بل فوات انتفاع).  
نعم ناقش فی ذلک صاحب الکفایة مع الاعتراف بأنه المعروف بین الأصحاب بمعارضة عموم التسلط لعموم نفی الضرر (قال فی الکفایة و یشکل جواز ذلک فیما إذا تضرر الجار تضررا فاحشا کما إذا حفر فی ملکه بالوعة ففسد بها بئر الغیر أو جعل حانوته فی صف العطارین حانوت حداد أو جعل داره مدبغة أو مطبخة انتهی) (و اعترض علیه تبعا للریاض بما حاصله أنه لا معنی للتأمل بعد إطباق  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 539  
الأصحاب نقلا و تحصیلا و الخبر المعمول علیه بل المتواتر من (: أن الناس مسلطون علی أموالهم) و أخبار الإضرار علی ضعف بعضها و عدم تکافئها لتلک الأدلة محمولة علی ما إذا لم یکن له غرض الإضرار بل فیها کخبر سمرة إیماء إلی ذلک سلمنا لکن التعارض بین الخبرین بالعموم من وجه و الترجیح للمشهور للأصل و الإجماع انتهی) (ثم فصل المعترض بین أقسام التصرف بأنه إن قصد به الإضرار من دون أن یترتب علیه جلب نفع أو دفع ضرر فلا ریب فی أنه یمنع کما دل علیه خبر سمرة بن جندب حیث قال له (النبی صلی اللَّه علیه و آله: إنک رجل مضار) و إذا ترتب علیه نفع أو دفع ضرر و علی جاره ضرر یسیر فإنه جائز قطعا و علیه بنوا جواز رفع الجدار علی سطح الجار و أما إذا کان ضرر الجار کثیرا یتحمل عادة فإنه جائز علی کراهیة شدیدة و علیه بنوا کراهة التولی من قبل الجائر لدفع ضرر یصیبه و أما إذا کان ضرر الجار کثیرا لا یتحمل عادة لنفع یصیبه فإنه لا یجوز له ذلک و علیه بنوا حرمة الاحتکار فی مثل ذلک و علیه بنی جماعة کالفاضل فی التحریر و الشهید فی اللمعة الضمان إذا أجج نارا بقدر حاجته مع ظنه التعدی إلی  
الغیر و أما إذا کان ضرره کثیرا و ضرر جاره کذلک فإنه یجوز له دفع ضرره و إن تضرر جاره أو أخوه المسلم و علیه بنوا جواز الولایة من قبل الجائر إلی أن قال و الحاصل أن أخبار الإضرار فیما یعد إضرارا معتدا به عرفا و الحال أنه لا ضرر بذلک علی المضر لأن الضرر لا یزال بالضرر انتهی) أقول الأوفق بالقواعد تقدیم المالک لأن حجر المالک عن التصرف فی ماله ضرر یعارض ضرر الغیر فیرجع إلی عموم قاعدة السلطنة و نفی الحرج نعم فی الصورة الأولی التی یقصد المالک مجرد الإضرار من غیر غرض فی التصرف یعتد به لا یعد فواته ضررا و الظاهر عدم الفرق بین کون ضرر المالک بترک التصرف أشد من ضرر الغیر أو أقل إما لعدم ثبوت الترجیح بقلة الضرر کما سیجی‌ء و إما لحکومة نفی الحرج علی نفی الضرر فإن تحمل الغیر علی الضرر و لو یسیرا لأجل دفع الضرر عن الغیر و لو کثیرا حرج و ضیق و لذا اتفقوا علی أنه یجوز للمکره الإضرار علی الغیر بما دون  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 540  
القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه و لو کان أقل من ضرر الغیر هذا کله فی تعارض ضرر المالک و ضرر الغیر.  
و أما فی غیر ذلک فهل یرجع ابتداء إلی القواعد الأخر أو بعد الترجیح بقلة الضرر وجهان بل قولان یظهر الترجیح من بعض الکلمات المحکیة عن التذکرة و بعض موارد الدروس و رجحه غیر واحد من المعاصرین.  
و یمکن أن ینزل علیه ما عن المشهور من أنه لو أدخلت الدابة رأسها فی القدر بغیر تفریط من أحد المالکین کسر القدر و ضمن قیمته صاحب الدابة معللا بأن الکسر لمصلحته فیحمل إطلاق کلامهم علی الغالب من أن ما یدخل من الضرر علی مالک الدابة إذا حکم علیه بتلف الدابة و أخذ قیمتها أکثر مما یدخل علی صاحب القدر بتلفه و أخذ قیمته و بعبارة أخری تلف إحدی العینین و تبدلها بالقیمة أهون من تلف الأخری.  
و حینئذ فلا یبقی مجال للاعتراض علی تعلیل الحکم بکونه لمصلحة صاحب الدابة (بما فی المسالک من أنه قد یکون المصلحة لصاحب القدر فقط و قد تکون المصلحة مشترکة بینهما).  
و کذلک حکمهم بضمان صاحب الدابة إذا دخلت فی دار لا تخرج إلا بهدمها معللا بأنه لمصلحة صاحب الدابة فإن الغالب أن تدارک المهدوم أهون من تدارک الدابة و الله العالم.  
قد تمت الکتاب بعون الملک الوهاب و بإعانة جناب المستطاب میرزا محمد هادی سلمه الله طالقانی الأصل و طهرانی المسکن بید أقل الطلاب... تحریرا فی شهر ذی حجة الحرام سنة 1267.  
و قد کتب المصنف علیه الرحمة فی الهامش بسم الله الرحمن الرحیم قد قوبل بنسخة صححها بیده الجانیة العبد الأحقر مرتضی الأنصاری و فی أدناه نقش خاتمه الشریف.  
لا إله إلا الله الملک الحق المبین عبده مرتضی الأنصاری.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 541

المقام الثانی فی (الاستصحاب

اشارة

و هو لغة أخذ الشی‌ء مصاحبا) و منه استصحاب أجزاء ما لا یؤکل لحمه فی الصلاة و عند الأصولیین عرف بتعاریف أسدها و أخصرها (إبقاء ما کان) و المراد بالإبقاء الحکم بالبقاء و دخل الوصف فی الموضوع مشعر بعلیته للحکم فعلة الإبقاء هو أنه کان فیخرج إبقاء الحکم لأجل وجود علته أو دلیله.  
و إلی ما ذکرنا یرجع تعریفه فی ((الزبدة بأنه إثبات الحکم فی الزمان الثانی)) تعویلا علی ثبوته فی الزمان الأول.  
بل نسبه شارح الدروس إلی القوم (فقال إن القوم ذکروا (أن الاستصحاب إثبات حکم فی زمان لوجوده فی زمان سابق علیه)).  
و أزیف التعاریف تعریفه (بأنه کون حکم أو وصف یقینی الحصول فی الآن السابق مشکوک البقاء فی الآن اللاحق) إذ لا یخفی أن کون حکم أو وصف کذلک هو محقق مورد الاستصحاب و محله لا نفسه.  
(و لذا صرح فی المعالم کما عن غایة المأمول بأن استصحاب الحال محله أن یثبت حکم فی وقت ثم یجی‌ء وقت آخر و لا یقوم دلیل علی انتفاء ذلک الحکم فهل یحکم ببقائه علی ما کان و هو الاستصحاب انتهی).  
و یمکن توجیه التعریف المذکور بأن المحدود هو الاستصحاب المعدود من الأدلة و لیس الدلیل إلا ما أفاد العلم أو الظن بالحکم و المفید للظن بوجود الحکم فی الآن اللاحق لیس إلا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 542  
کونه یقینی الحصول فی الآن السابق مشکوک البقاء فی الآن اللاحق فلا مناص عن تعریف الاستصحاب المعدود من الأمارات إلا بما ذکره قدس سره.  
لکن فیه أن الاستصحاب کما صرح به هو قدس سره فی أول کتابه (إن أخذ من العقل کان داخلا فی الدلیل العقلی و إن أخذ من الأخبار فیدخل فی السنة).  
و علی کل تقدیر فلا یستقیم تعریفه بما ذکره لأن دلیل العقل هو حکم عقلی یتوصل به إلی حکم شرعی و لیس هنا إلا حکم العقل ببقاء ما کان علی ما کان و المأخوذ من السنة لیس إلا وجوب الحکم ببقاء ما کان علی ما کان فکون الشی‌ء معلوما سابقا مشکوکا فیه لا ینطبق علی الاستصحاب بأحد الوجهین.  
(نعم ذکر شارح المختصر أن معنی استصحاب الحال أن الحکم الفلانی قد کان و لم یظن عدمه و کل ما کان کذلک فهو مظنون البقاء).  
فإن کان الحد هو خصوص الصغری انطبق علی التعریف المذکور و إن جعل خصوص الکبری انطبق علی تعاریف المشهور.  
و کان صاحب الوافیة استظهر منه کون التعریف مجموع المقدمتین فوافقه فی ذلک ((فقال إن الاستصحاب هو التمسک بثبوت ما ثبت فی وقت أو حال علی بقائه فیما بعد ذلک الوقت أو فی غیر تلک الحال فیقال إن الأمر الفلانی قد کان و لم یعلم عدمه و کل ما کان کذلک فهو باق انتهی)) و لا ثمرة مهمة فی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 543

بقی الکلام فی أمور

الأول

أن عد الاستصحاب من الأحکام الظاهریة الثابتة للشی‌ء بوصف کونه مشکوک الحکم نظیر أصل البراءة و قاعدة الاشتغال مبنی علی استفادته من الأخبار و أما بناء علی کونه من أحکام العقل فهو دلیل ظنی اجتهادی نظیر القیاس و الاستقراء علی القول بهما.  
و حیث إن المختار عندنا هو الأول ذکرناه فی الأصول العملیة المقررة للموضوعات بوصف کونها مشکوکة الحکم لکن ظاهر کلمات الأکثر کالشیخ و السیدین و الفاضلین و الشهیدین و صاحب المعالم کونه حکما عقلیا و لذا لم یتمسک أحد هؤلاء فیه بخبر من الأخبار.  
نعم ذکر فی العدة انتصارا للقائل بحجیته (ما روی عن النبی صلی اللَّه علیه و آله من: أن الشیطان ینفخ بین ألیتی المصلی فلا ینصرفن أحدکم إلا بعد أن یسمع صوتا أو یجد ریحا).  
و من العجب أنه انتصر بهذا الخبر الضعیف المختص بمورد خاص و لم یتمسک بالأخبار الصحیحة العامة المعدودة فی حدیث الأربعمائة من أبواب العلوم.  
و أول من تمسک بهذه الأخبار فیما وجدته والد الشیخ البهائی فیما حکی عنه فی العقد الطهماسبی و تبعه صاحب الذخیرة و شارح الدروس و شاع بین من تأخر عنهم.  
نعم ربما یظهر من (الحلی فی السرائر الاعتماد علی هذه الأخبار حیث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغیر بعد زوال تغیره من قبل نفسه بنقض الیقین بالیقین) و هذه العبارة ظاهر أنها مأخوذة من الأخبار.

الثانی

أن عد الاستصحاب علی تقدیر اعتباره من باب إفادة الظن من الأدلة العقلیة کما فعله غیر  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 544  
واحد منهم باعتبار أنه حکم عقلی یتوصل به إلی حکم شرعی بواسطة خطاب الشارع فنقول إن الحکم الشرعی الفلانی ثبت سابقا و لم یعلم ارتفاعه و کل ما کان کذلک فهو باق فالصغری شرعیة و الکبری عقلیة ظنیة فهو و القیاس و الاستحسان و الاستقراء نظیر المفاهیم و الاستلزامات من العقلیات الغیر المستقلة.

الثالث

أن مسألة الاستصحاب علی القول بکونه من الأحکام العقلیة مسألة أصولیة یبحث فیها عن کون الشی‌ء دلیلا علی الحکم الشرعی نظیر حجیة القیاس و الاستقراء.  
نعم یشکل ذلک بما (ذکره المحقق القمی قدس سره فی القوانین و حاشیته من أن مسائل الأصول ما یبحث فیها عن حال الدلیل بعد الفراغ عن کونه دلیلا لا عن دلیلیة الدلیل).  
و علی ما ذکره قدس سره فیکون مسألة الاستصحاب کمسائل حجیة الأدلة الظنیة کظاهر الکتاب و خبر الواحد و نحوهما من المبادئ التصدیقیة للمسائل الأصولیة و حیث لم یتبین فی علم آخر احتیج إلی بیانها فی نفس العلم کأکثر المبادئ التصوریة.  
نعم ذکر بعضهم (أن موضوع الأصول ذوات الأدلة من حیث یبحث عن دلیلیتها أو عما یعرض لها بعد الدلیلیة).  
و لعله موافق لتعریف الأصول ((بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحکام الفرعیة عن أدلتها)).  
أما علی القول بکونه من الأصول العملیة ففی کونه من المسائل الأصولیة غموض من حیث إن الاستصحاب حینئذ قاعدة مستفادة من السنة و لیس التکلم فیه تکلما فی أحوال السنة بل هو نظیر سائر القواعد المستفادة من الکتاب و السنة و المسألة الأصولیة هی التی بمعونتها یستنبط هذه القاعدة من (قولهم علیهم السلام: لا تنقض الیقین بالشک) و هی المسائل الباحثة عن أحوال طریق الخبر و عن أحوال الألفاظ الواقعة فیه.  
فهذه القاعدة کقاعدة البراءة و الاشتغال نظیر قاعدة نفی الضرر و الحرج من القواعد الفرعیة المتعلقة بعمل المکلف نعم یندرج تحت هذه القاعدة مسألة أصولیة یجری فیها الاستصحاب کما  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 545  
یندرج المسألة الأصولیة أحیانا تحت أدلة نفی الحرج کما ینفی وجوب الفحص عن المعارض حتی یقطع بعدمه بنفی الحرج.  
نعم یشکل کون الاستصحاب من المسائل الفرعیة بأن إجراءها فی موردها أعنی صورة الشک فی بقاء الحکم الشرعی السابق کنجاسة الماء المتغیر بعد زوال تغیره مختص بالمجتهد و لیس وظیفة للمقلد فهی مما یحتاج إلیه المجتهد فقط و لا ینفع للمقلد و هذا من خواص المسألة الأصولیة فإن المسائل الأصولیة لما مهدت للاجتهاد و استنباط الأحکام من الأدلة اختص التکلم فیها بالمستنبط و لاحظ لغیره فیها.  
فإن قلت إن اختصاص هذه المسألة بالمجتهد لأجل أن موضوعها و هو الشک فی الحکم الشرعی و عدم قیام الدلیل الاجتهادی علیه لا یتشخص إلا للمجتهد و إلا فمضمونه و هو العمل علی طبق الحالة السابقة و ترتیب آثارها مشترک بین المجتهد و المقلد.  
قلت جمیع المسائل الأصولیة کذلک لأن وجوب العمل بخبر الواحد و ترتیب آثار الصدق علیه لیس مختصا بالمجتهد نعم تشخیص مجری خبر الواحد و تعیین مدلوله و تحصیل شروط العمل به مختص بالمجتهد لتمکنه من ذلک و عجز المقلد عنه فکأن المجتهد نائب عن المقلد فی تحصیل مقدمات العمل بالأدلة الاجتهادیة و تشخیص مجاری الأصول العملیة و إلا فحکم الله الشرعی فی الأصول و الفروع مشترک بین المجتهد و المقلد هذا.  
و قد جعل بعض السادة الفحول الاستصحاب دلیلا علی الحکم فی مورده و جعل (قولهم علیهم السلام: لا تنقض الیقین بالشک) دلیلا علی الدلیل نظیر آیة النبأ بالنسبة إلی خبر الواحد حیث (قال إن استصحاب الحکم المخالف للأصل فی شی‌ء دلیل شرعی رافع لحکم الأصل و مخصص لعمومات الحل إلی أن قال فی آخر کلام له سیأتی نقله و لیس عموم (قولهم علیهم السلام: لا تنقض الیقین بالشک) بالقیاس إلی أفراد الاستصحاب و جزئیاته إلا کعموم آیة النبإ بالقیاس إلی آحاد الأخبار المعتبرة انتهی).  
أقول معنی الاستصحاب الجزئی فی المورد الخاص کاستصحاب نجاسة الماء المتغیر لیس إلا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 546  
الحکم بثبوت النجاسة فی ذلک الماء النجس سابقا و هل هذا إلا نفس الحکم الشرعی و هل الدلیل علیه إلا (قولهم علیهم السلام: لا تنقض الیقین بالشک) و بالجملة فلا فرق بین الاستصحاب و سائر القواعد المستفادة من العمومات.  
هذا کله فی الاستصحاب الجاری فی الشبهة الحکمیة المثبت للحکم الظاهری الکلی.  
أما الجاری فی الشبهة الموضوعیة کعدالة زید و نجاسة ثوبه و فسق عمرو و طهارة بدنه فلا إشکال فی کونه حکما فرعیا سواء کان التکلم فیه من باب الظن أم کان من باب کونها قاعدة تعبدیة مستفادة من الأخبار لأن التکلم فیه علی الأول نظیر التکلم فی اعتبار سائر الأمارات کید المسلمین و سوقهم و البینة و الغلبة و نحوها فی الشبهات الخارجیة و علی الثانی من باب أصالة الطهارة و عدم الاعتناء بالشک بعد الفراغ و نحو ذلک

الرابع

اشاره

أن المناط فی اعتبار الاستصحاب علی القول بکونه من باب التعبد الظاهری هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة و أما علی القول بکونه من باب الظن فالمعهود من طریقة الفقهاء عدم اعتبار إفادة الظن فی خصوص المقام کما یعلم ذلک من حکمهم بمقتضیات الأصول کلیة مع عدم اعتبارهم أن یکون العامل بها ظانا ببقاء الحالة السابقة و یظهر ذلک لأدنی متتبع فی أحکام العبادات و المعاملات و المرافعات و السیاسات.  
(نعم ذکر شیخنا البهائی قدس سره فی الحبل المتین فی باب الشک فی الحدث بعد الطهارة ما یظهر منه اعتبار الظن الشخصی حیث قال لا یخفی أن الظن الحاصل بالاستصحاب فی من تیقن الطهارة و شک فی الحدث لا یبقی علی نهج واحد بل یضعف بطول المدة شیئا فشیئا بل قد یزول الرجحان و یتساوی الطرفان بل ربما یصیر الراجح مرجوحا کما إذا توضأ عند الصبح و ذهل عن التحفظ ثم شک عند المغرب فی صدور الحدث منه و لم یکن من عادته البقاء علی الطهارة إلی ذلک الوقت و الحاصل أن المدار علی الظن فما دام باقیا فالعمل علیه و إن ضعف انتهی کلامه) رفع فی الخلد مقامه.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 547  
(و یظهر من شارح الدروس ارتضاؤه حیث قال بعد حکایة هذا الکلام و لا یخفی أن هذا إنما یصح لو بنی المسألة علی أن ما تیقن بحصوله فی وقت و لم یعلم أو یظن طرو ما یزیله یحصل الظن ببقائه و الشک فی نقیضه لا یعارضه إذ الضعیف لا یعارض القوی لکن هذا البناء ضعیف جدا بل بناؤها علی الروایات مؤیدة بأصالة البراءة فی بعض الموارد و هی تشمل الشک و الظن معا فإخراج الظن منه مما لا وجه له أصلا انتهی کلامه) (و یمکن استظهار ذلک من الشهید قدس سره فی الذکری حیث ذکر أن قولنا الیقین لا ینقضه الشک لا نعنی به اجتماع الیقین و الشک بل المراد أن الیقین الذی کان فی الزمن الأول لا یخرج عن حکمه بالشک فی الزمان الثانی لأصالة بقاء ما کان فیؤول إلی اجتماع الظن و الشک فی الزمان الواحد فیرجح الظن علیه کما هو مطرد فی العبادات انتهی کلامه).  
و مراده من الشک مجرد الاحتمال بل ظاهر کلامه أن المناط فی اعتبار الاستصحاب من باب أخبار عدم نقض الیقین بالشک هو الظن أیضا فتأمل.  
الخامس  
أن المستفاد من تعریفنا السابق الظاهر فی استناد الحکم بالبقاء إلی مجرد الوجود السابق أن الاستصحاب یتقوم بأمرین أحدهما وجود الشی‌ء فی زمان سواء علم به فی زمان وجوده أم لا نعم لا بد من إحراز ذلک حین إرادة الحکم بالبقاء بالعلم أو الظن المعتبر و أما مجرد الاعتقاد بوجود شی‌ء فی زمان مع زوال ذلک الاعتقاد فی زمان آخر فلا یتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحی و إن توهم بعضهم جریان عموم لا تنقض فیه کما سننبه علیه.  
و الثانی الشک فی وجوده فی زمان لاحق علیه فلو شک فی زمان سابق علیه فلا استصحاب و قد یطلق علیه الاستصحاب القهقری مجازا.  
ثم المعتبر هو الشک الفعلی الموجود حال الالتفات إلیه أما لو لم یلتفت فلا استصحاب و إن  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 548

فرض الشک فیه علی فرض الالتفات.

فالمتیقن للحدث إذا التفت إلی حاله فی اللاحق فشک جری الاستصحاب فی حقه فلو غفل عن ذلک و صلی بطلت صلاته لسبق الأمر بالطهارة و لا یجری فی حقه حکم الشک فی الصحة بعد الفراغ عن العمل لأن مجراه الشک الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل.  
نعم لو غفل عن حاله بعد الیقین بالحدث و صلی ثم التفت و شک فی کونه محدثا حال الصلاة أو متطهرا جری فی حقه قاعدة الشک بعد الفراغ لحدوث الشک بعد العمل و عدم وجوده قبله حتی یوجب الأمر بالطهارة و النهی عن الدخول فیه بدونها.  
نعم هذا الشک اللاحق یوجب الإعادة بحکم استصحاب عدم الطهارة لو لا حکومة قاعدة الشک بعد الفراغ علیه فافهم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 549

السادس فی تقسیم الاستصحاب إلی أقسام

اشارة

لیعرف أن الخلاف فی مسألة الاستصحاب فی کلها أو بعضها فنقول إن له تقسیما باعتبار المستصحب و آخر باعتبار الدلیل الدال علیه و ثالثا باعتبار الشک المأخوذ فیه.

أما بالاعتبار الأول فمن وجوه

الوجه الأول

من حیث إن المستصحب قد یکون أمرا وجودیا کوجوب شی‌ء أو طهارة شی‌ء أو رطوبة ثوب أو نحو ذلک و قد یکون عدمیا و هو علی قسمین أحدهما عدم اشتغال الذمة بتکلیف شرعی و یسمی عند بعضهم بالبراءة الأصلیة و أصالة النفی و الثانی غیره کعدم نقل اللفظ من معناه و عدم القرینة و عدم موت زید و رطوبة الثوب و حدوث موجب الوضوء أو الغسل و نحو ذلک.  
و لا خلاف فی کون الوجودی محل النزاع.  
و أما العدمی فقد مال الأستاذ قدس سره إلی عدم الخلاف فیه تبعا لما حکاه عن أستاذه السید صاحب الریاض رحمه الله من دعوی الإجماع علی اعتباره فی العدمیات و استشهد علی ذلک بعد نقل الإجماع المذکور باستقرار سیرة العلماء علی التمسک بأصول العدمیة مثل أصالة عدم القرینة و النقل و الاشتراک و غیر ذلک و ببنائهم هذه المسألة علی کفایة العلة المحدثة للإبقاء أقول ما استظهره قدس سره لا یخلو عن تأمل أما دعوی الإجماع فلا مسرح لها فی المقام مع ما سیمر بک من تصریحات کثیر بخلافه و إن کان یشهد لها ظاهر (التفتازانی فی شرح الشرح حیث قال  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 550  
إن خلاف الحنفیة المنکرین للاستصحاب إنما هو فی الإثبات دون النفی الأصلی).  
و أما سیرة العلماء فقد استقرت فی باب الألفاظ علی التمسک بالأصول الوجودیة و العدمیة کلتیهما.  
(قال الوحید البهبهانی فی رسالته الاستصحابیة بعد نقل القول بإنکار اعتبار الاستصحاب مطلقا عن بعض و إثباته عن بعض و التفصیل عن بعض آخر ما هذا لفظه لکن الذی نجد من الجمیع حتی من المنکر مطلقا أنهم یستدلون بأصالة عدم النقل فیقولون الأمر حقیقة فی الوجوب عرفا فکذا لغة لأصالة عدم النقل و یستدلون بأصالة بقاء المعنی اللغوی فینکرون الحقیقة الشرعیة إلی غیر ذلک کما لا یخفی علی المتتبع انتهی).  
و حینئذ فلا شهادة فی السیرة الجاریة فی باب الألفاظ علی خروج العدمیات.  
و أما استدلالهم علی إثبات الاستصحاب باستغناء الباقی عن المؤثر الظاهر الاختصاص بالوجودی فمع أنه معارض باختصاص بعض أدلتهم الآتی بالعدمی و بأنه یقتضی أن یکون النزاع مختصا بالشک من حیث المقتضی لا من حیث الرافع یمکن توجیهه بأن الغرض الأصلی هنا لما کان هو التکلم فی الاستصحاب الذی هو من أدلة الأحکام الشرعیة اکتفوا بذکر ما یثبت الاستصحاب الوجودی مع أنه یمکن أن یکون الغرض تتمیم المطلب فی العدمی بالإجماع المرکب بل الأولویة لأن الموجود إذا لم یحتج فی بقائه إلی المؤثر فالمعدوم کذلک بالطریق الأولی نعم ظاهر عنوانهم للمسألة باستصحاب الحال و تعریفهم له ظاهر الاختصاص بالوجودی إلا أن الوجه فیه بیان الاستصحاب الذی هو من الأدلة الشرعیة للأحکام و لذا عنونه بعضهم بل الأکثر باستصحاب حال الشرع.  
و مما ذکرنا یظهر عدم جواز الاستشهاد علی اختصاص محل النزاع بظهور قولهم فی عنوان المسألة استصحاب الحال فی الوجودی و إلا لدل تقیید کثیر منهم العنوان باستصحاب حال الشرع علی اختصاص النزاع بغیر الأمور الخارجیة.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 551  
و ممن یظهر منه دخول العدمیات فی محل الخلاف الوحید البهبهانی فیما تقدم عنه بل لعله صریح فی ذلک بملاحظة ما ذکره قبل ذلک فی تقسیم الاستصحاب.  
و أصرح من ذلک فی عموم محل النزاع استدلال النافین فی کتب الخاصة و العامة بأنه لو کان الاستصحاب معتبرا لزم ترجیح بینة النافی لاعتضاده بالاستصحاب و استدلال المثبتین کما فی المنیة بأنه لو لم یعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الأحکام من الأدلة لتطرق احتمالات فیها لا تندفع إلا بالاستصحاب.  
و ممن أنکر الاستصحاب فی العدمیات صاحب المدارک حیث أنکر اعتبار استصحاب عدم التذکیة الذی تمسک به الأکثر لنجاسة الجلد المطروح.  
و بالجملة فالظاهر أن التتبع یشهد بأن العدمیات لیست خارجة عن محل النزاع بل سیجی‌ء عند بیان أدلة الأقوال أن القول بالتفصیل بین العدمی و الوجودی بناء علی اعتبار الاستصحاب من باب الظن وجوده بین العلماء لا یخلو من إشکال فضلا عن اتفاق النافین علیه إذ ما من استصحاب وجودی إلا و یمکن معه فرض استصحاب عدمی یلزم من الظن به الظن بذلک المستصحب الوجودی فیسقط فائدة نفی اعتبار الاستصحابات الوجودیة و انتظر لتمام الکلام.  
و مما یشهد بعدم الاتفاق فی العدمیات اختلافهم فی أن النافی یحتاج إلی دلیل أم لا فلاحظ ذلک العنوان تجده شاهد صدق علی ما ادعیناه.  
نعم ربما یظهر من بعضهم خروج بعض الأقسام من العدمیات من محل النزاع کاستصحاب النفی المسمی بالبراءة الأصلیة فإن المصرح به فی کلام جماعة کالمحقق و العلامة و الفاضل الجواد الإطباق علی العمل علیه و کاستصحاب عدم النسخ فإن المصرح به فی کلام غیر واحد کالمحدث الأسترآبادی و المحدث البحرانی عدم الخلاف فیه بل مال الأول إلی کونه من ضروریات الدین و ألحق الثانی بذلک استصحاب عدم التخصیص و التقیید.  
و التحقیق أن اعتبار الاستصحاب بمعنی التعویل فی تحقق شی‌ء فی الزمان الثانی علی تحققه فی الزمان السابق علیه مختلف فیه من غیر فرق بین الوجودی و العدمی نعم قد یتحقق فی بعض الموارد قاعدة أخری توجب الأخذ بمقتضی الحالة السابقة کقاعدة قبح التکلیف من غیر بیان أو  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 552  
عدم الدلیل دلیل العدم أو ظهور الدلیل الدال علی الحکم فی استمراره أو عمومه أو إطلاقه أو غیر ذلک و هذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب.  
ثم إنا لم نجد فی أصحابنا من فرق بین الوجودی و العدمی نعم حکی شارح الشرح هذا التفصیل عن الحنفیة

الثانی

أن المستصحب قد یکون حکما شرعیا کالطهارة المستصحبة بعد خروج المذی و النجاسة المستصحبة بعد زوال تغیر المتغیر بنفسه و قد یکون غیره کاستصحاب الکریة و الرطوبة و الوضع الأول عند الشک فی حدوث النقل أو فی تاریخه و الظاهر بل صریح جماعة وقوع الخلاف فی کلا القسمین نعم نسب إلی بعض التفصیل بینهما بإنکار الأول و الاعتراف بالثانی و نسب إلی آخر العکس حکاهما الفاضل القمی فی القوانین.  
و فیه نظر یظهر بتوضیح المراد من الحکم الشرعی و غیره فنقول الحکم الشرعی یراد به تارة الحکم الکلی الذی من شأنه أن یؤخذ من الشارع کطهارة من خرج منه المذی أو نجاسة ما زال تغیره بنفسه و أخری یراد به ما یعم الحکم الجزئی الخاص فی الموضوع کطهارة هذا الثوب و نجاسته فإن الحکم بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته لیس وظیفة للشارع نعم وظیفته إثبات الطهارة کلیة لکل شی‌ء شک فی ملاقاته للنجس و عدمها.  
و علی الإطلاق الأول جری الأخباریون حیث أنکروا اعتبار الاستصحاب فی نفس أحکام الله تعالی.  
(و جعله الأسترآبادی من أغلاط من تأخر عن المفید مع اعترافه باعتبار الاستصحاب فی مثل طهارة الثوب و نجاسته و غیرهما مما شک فیه من الأحکام الجزئیة لأجل الاشتباه فی الأمور الخارجیة) (و صرح المحدث الحر العاملی بأن أخبار الاستصحاب لا تدل علی اعتباره فی نفس الحکم الشرعی و إنما تدل علی اعتباره فی موضوعاته و متعلقاته).  
و الأصل فی ذلک عندهم أن الشبهة فی الحکم الکلی لا مرجع فیها إلا الاحتیاط دون البراءة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 553  
أو الاستصحاب فإنهما عندهم مختصان بالشبهة فی الموضوع.  
و علی الإطلاق الثانی جری بعض آخر.  
(قال المحقق الخوانساری فی مسألة الاستنجاء بالأحجار و ینقسم إلی قسمین باعتبار الحکم المأخوذ فیه إلی شرعی و غیره و مثل للأول بنجاسة الثوب أو البدن و للثانی برطوبته ثم قال ذهب بعضهم إلی حجیته بقسمیه و بعضهم إلی حجیة القسم الأول فقط انتهی).  
إذا عرفت ما ذکرناه ظهر أن عد القول بالتفصیل بین الأحکام الشرعیة و الأمور الخارجیة قولین متعاکسین لیس علی ما ینبغی.  
لأن المراد بالحکم الشرعی إن کان هو الحکم الکلی الذی أنکره الأخباریون فلیس هنا من یقول باعتبار الاستصحاب فیه و نفیه فی غیره فإن ما حکاه المحقق الخوانساری و استظهره السبزواری هو اعتباره فی الحکم الشرعی بالإطلاق الثانی الذی هو أعم من الأول.  
و إن أرید بالحکم الشرعی الإطلاق الثانی الأعم فلم یقل أحد باعتباره فی غیر الحکم الشرعی و عدمه فی الحکم الشرعی لأن الأخباریین لا ینکرون الاستصحاب فی الأحکام الجزئیة.  
ثم إن المحصل من القول بالتفصیل بین القسمین المذکورین فی هذا التقسیم ثلاثة الأول اعتبار الاستصحاب فی الحکم الشرعی مطلقا جزئیا کان کنجاسة الثوب أو کلیا کنجاسة الماء المتغیر بعد زوال التغیر و هو الظاهر مما حکاه المحقق الخوانساری.  
الثانی اعتباره فی ما عدا الحکم الشرعی الکلی و إن کان حکما جزئیا و هو الذی حکاه فی الرسالة الاستصحابیة عن الأخباریین.  
الثالث اعتباره فی الحکم الجزئی دون الکلی و دون الأمور الخارجیة و هو الذی ربما یستظهر مما حکاه السید شارح الوافیة عن المحقق الخوانساری فی حاشیة له علی قول الشهید قدس سره فی تحریم استعمال الماء النجس و المشتبه.

الثالث

من حیث إن المستصحب قد یکون حکما تکلیفیا و قد یکون وضعیا شرعیا کالأسباب  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 554  
و الشروط و الموانع و قد وقع الخلاف من هذه الجهة ففصل صاحب الوافیة بین التکلیفی و غیره بالإنکار فی الأول دون الثانی.  
و إنما لم ندرج هذا التقسیم فی التقسیم الثانی مع أنه تقسیم لأحد قسمیه لأن ظاهر کلام المفصل المذکور و إن کان هو التفصیل بین الحکم التکلیفی و الوضعی إلا أن آخر کلامه ظاهر فی إجراء الاستصحاب فی نفس الأسباب و الشروط و الموانع دون السببیة و الشرطیة و المانعیة و سیتضح ذلک عند نقل عبارته عند التعرض لأدلة الأقوال

و أما بالاعتبار الثانی فمن وجوه أیضا

أحدها

من حیث إن الدلیل المثبت للمستصحب إما أن یکون هو الإجماع و إما أن یکون غیره و قد فصل بین هذین القسمین الغزالی فأنکر الاستصحاب فی الأول (و ربما یظهر من صاحب الحدائق فیما حکی عنه فی الدرر النجفیة أن محل النزاع فی الاستصحاب منحصر فی استصحاب حال الإجماع) و سیأتی تفصیل ذلک عند نقل أدلة الأقوال إن شاء الله.

الثانی

من حیث إنه قد یثبت بالدلیل الشرعی و قد یثبت بالدلیل العقلی و لم أجد من فصل بینهما إلا أن فی تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحکم بالدلیل العقلی و هو الحکم العقلی المتوصل به إلی حکم شرعی تأملا نظرا إلی أن الأحکام العقلیة کلها مبینة مفصلة من حیث مناط الحکم و الشک فی بقاء المستصحب و عدمه لا بد و أن یرجع إلی الشک فی موضوع الحکم لأن الجهات المقتضیة للحکم العقلی بالحسن و القبح کلها راجعة إلی قیود فعل المکلف الذی هو الموضوع فالشک فی حکم العقل حتی لأجل وجود الرافع لا یکون إلا للشک فی موضوعه و الموضوع لا بد أن یکون محرزا معلوم البقاء فی الاستصحاب کما سیجی‌ء.  
و لا فرق فیما ذکرناه بین أن یکون الشک من جهة الشک فی وجود الرافع و بین أن یکون لأجل الشک فی استعداد الحکم لأن ارتفاع الحکم العقلی لا یکون إلا بارتفاع موضوعه فیرجع الأمر بالأخرة إلی تبدل العنوان أ لا تری أن العقل إذا حکم بقبح الصدق الضار فحکمه یرجع إلی أن الضار من حیث إنه ضار حرام و معلوم أن هذه القضیة غیر قابلة للاستصحاب عند الشک فی الضرر مع العلم بتحققه سابقا لأن قولنا المضر قبیح حکم دائمی لا یحتمل ارتفاعه أبدا و لا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 555  
ینفع فی إثبات القبح عند الشک فی بقاء الضرر.  
و لا یجوز أن یقال إن هذا الصدق کان قبیحا سابقا فیستصحب قبحه لأن الموضوع فی حکم العقل بالقبح لیس هذا الصدق بل عنوان المضر و الحکم له مقطوع البقاء و هذا بخلاف الأحکام الشرعیة فإنه قد یحکم الشارع علی الصدق بکونه حراما و لا یعلم أن المناط الحقیقی فیه باق فی زمان الشک أو مرتفع إما من جهة جهل المناط أو من جهة الجهل ببقائه مع معرفته فیستصحب الحکم الشرعی.  
فإن قلت علی القول بکون الأحکام الشرعیة تابعة للأحکام العقلیة فما هو مناط الحکم و موضوعه فی الحکم العقلی بقبح هذا الصدق فهو المناط و الموضوع فی حکم الشرع بحرمته إذ المفروض بقاعدة التطابق أن موضوع الحرمة و مناطه هو بعینه موضوع القبح و مناطه.  
قلت هذا مسلم لکنه مانع عن الفرق بین الحکم الشرعی و العقلی من حیث الظن بالبقاء فی الآن اللاحق لا من حیث جریان أخبار الاستصحاب و عدمه فإنه تابع لتحقق موضوع المستصحب و معروضه بحکم العرف فإذا حکم الشارع بحرمة شی‌ء فی زمان و شک فی الزمان الثانی و لم یعلم أن المناط الحقیقی واقعا الذی هو المناط و الموضوع فی حکم العقل باق هنا أم لا فیصدق هنا أن الحکم الشرعی الثابت لما هو الموضوع له فی الأدلة الشرعیة کان موجودا سابقا و شک فی بقائه و یجری فیه أخبار الاستصحاب نعم لو علم مناط هذا الحکم و موضوعه المعلق علیه فی حکم العقل لم یجر الاستصحاب لما ذکرنا من عدم إحراز الموضوع.  
و مما ذکرنا یظهر أن الاستصحاب لا یجری فی الأحکام العقلیة و لا فی الأحکام الشرعیة المستندة إلیها سواء کانت وجودیة أم عدمیة إذا کان العدم مستندا إلی القضیة العقلیة کعدم وجوب الصلاة مع السورة علی ناسیها فإنه لا یجوز استصحابه بعد الالتفات کما صدر من بعض من مال إلی الحکم بالإجزاء فی هذه الصورة و أمثالها من موارد الأعذار العقلیة الرافعة للتکلیف مع قیام مقتضیة و أما إذا لم یکن العدم مستندا إلی القضیة العقلیة بل کان لعدم المقتضی و إن کان القضیة العقلیة موجودة أیضا فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضیة العقلیة.  
و من هذا الباب استصحاب حال العقل المراد به فی اصطلاحهم استصحاب البراءة و النفی.  
فالمراد استصحاب الحال التی یحکم العقل علی طبقها و هو عدم التکلیف لا الحال المستندة إلی العقل حتی یقال إن مقتضی ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التکلیف عند ارتفاع القضیة العقلیة و هی قبح تکلیف غیر الممیز أو المعدوم.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 556  
و مما ذکرنا ظهر أنه لا وجه للاعتراض علی القوم فی تخصیص استصحاب حال العقل باستصحاب النفی و البراءة بأن الثابت بالعقل قد یکون عدمیا و قد یکون وجودیا فلا وجه للتخصیص و ذلک لما عرفت من أن الحال المستند إلی العقل المنوط بالقضیة العقلیة لا یجری فیه الاستصحاب وجودیا کان أو عدمیا و ما ذکره من الأمثلة یظهر الحال فیها مما تقدم

الثالث

أن دلیل المستصحب إما أن یدل علی استمرار الحکم إلی حصول رافع أو غایة و إما أن لا یدل و قد فصل بین هذین القسمین المحقق فی المعارج و المحقق الخوانساری فی شرح الدروس فأنکرا الحجیة فی الثانی و اعترفا بها فی الأول مطلقا کما یظهر من المعارج أو بشرط کون الشک فی وجود الغایة کما یأتی من شارح الدروس.  
و تخیل بعضهم تبعا لصاحب المعالم أن قول المحقق قدس سره موافق للمنکرین لأن محل النزاع ما لم یکن الدلیل مقتضیا للحکم فی الآن اللاحق لو لا الشک فی الرافع.  
و هو غیر بعید بالنظر إلی کلام السید و الشیخ و ابن زهرة و غیرهم حیث إن المفروض فی کلامهم هو کون دلیل الحکم فی الزمان الأول قضیة مهملة ساکتة عن حکم الزمان الثانی و لو مع فرض عدم الرافع.  
إلا أن الذی یقتضیه التدبر فی بعض کلماتهم مثل إنکار السید لاستصحاب البلد المبنی علی ساحل البحر مع کون الشک فیه نظیر الشک فی وجود الرافع للحکم الشرعی و غیر ذلک مما یظهر للمتأمل و یقتضیه الجمع بین کلماتهم و بین ما یظهر من بعض استدلال المثبتین و النافین هو عموم النزاع لما ذکره المحقق فما ذکره فی المعارج أخیرا لیس رجوعا عما ذکره أولا بل لعله بیان لمورد تلک الأدلة التی ذکرها لاعتبار الاستصحاب و أنها لا تقتضی اعتبارا أزید من مورد یکون الدلیل فیه مقتضیا للحکم مطلقا و یشک فی رافعه.

و أما باعتبار الشک فی البقاء فمن وجوه أیضا

أحدها

من جهة أن الشک قد ینشأ من اشتباه الأمر الخارجی مثل الشک فی حدوث البول أو کون الحادث بولا أو وذیا و یسمی بالشبهة فی الموضوع سواء کان المستصحب حکما شرعیا جزئیا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 557  
کالطهارة فی المثالین أم موضوعا کالرطوبة و الکریة و عدم نقل اللفظ عن معناه الأصلی و شبه ذلک و قد ینشأ من اشتباه الحکم الشرعی الصادر من الشارع کالشک فی بقاء نجاسة المتغیر بعد زوال تغیره و طهارة المکلف بعد حدوث المذی منه و نحو ذلک.  
و الظاهر دخول القسمین فی محل النزاع کما یظهر من کلام المنکرین حیث ینکرون استصحاب حیاة زید بعد غیبته عن النظر و البلد المبنی علی ساحل البحر و من کلام المثبتین حیث یستدلون بتوقف نظام معاش الناس و معادهم علی الاستصحاب.  
و یحکی عن الأخباریین اختصاص الخلاف بالثانی و هو الذی صرح به المحدث البحرانی (و یظهر من کلام المحدث الأسترآبادی حیث قال فی فوائده اعلم أن للاستصحاب صورتین معتبرتین باتفاق الأمة بل أقول اعتبارهما من ضروریات الدین إحداهما أن الصحابة و غیرهم کانوا یستصحبون ما جاء به نبینا صلی اللَّه علیه و آله إلی أن یجی‌ء ناسخه الثانیة أنا نستصحب کل أمر من الأمور الشرعیة مثل کون الرجل مالک أرض و کونه زوج امرأة و کونه عبد رجل و کونه علی وضوء و کون الثوب طاهرا أو نجسا و کون اللیل أو النهار باقیا و کون ذمة الإنسان مشغولة بصلاة أو طواف إلی أن یقطع بوجود شی‌ء جعله الشارع سببا مزیلا لنقض تلک الأمور ثم ذلک الشی‌ء قد یکون شهادة العدلین و قد یکون قول الحجام المسلم و من فی حکمه و قد یکون قول القصار و من فی حکمه و قد یکون بیع ما یحتاج إلی الذبح و الغسل فی سوق المسلمین و أشباه ذلک من الأمور الحسیة انتهی).  
و لو لا تمثیله باستصحاب اللیل و النهار لاحتمل أن یکون معقد إجماعه الشک من حیث المانع وجودا أو منعا إلا أن الجامع بین جمیع أمثلة الصورة الثانیة لیس إلا الشبهة الموضوعیة فکأنه استثنی من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحکمیة أعنی الشک فی النسخ و جمیع صور الشبهة الموضوعیة.  
و أصرح من العبارة المذکورة فی اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحکمیة ما حکی عنه فی (الفوائد أنه قال فی جملة کلام له  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 558  
إن صور الاستصحاب المختلف فیه راجعة إلی أنه إذا ثبت حکم بخطاب شرعی فی موضوع فی حال من حالاته نجریه فی ذلک الموضوع عند زوال الحالة القدیمة و حدوث نقیضها فیه و من المعلوم أنه إذا تبدل قید موضوع المسألة بنقیض ذلک القید اختلف موضوع المسألتین فالذی سموه استصحابا راجع فی الحقیقة إلی إسراء حکم لموضوع إلی موضوع آخر متحد معه بالذات مختلف بالقید و الصفات انتهی)

الثانی

من حیث إن الشک بالمعنی الأعم الذی هو المأخوذ فی تعریف الاستصحاب قد یکون مع تساوی الطرفین و قد یکون مع رجحان البقاء أو الارتفاع فلا إشکال فی دخول الأولین فی محل النزاع و أما الثالث فقد یتراءی من بعض کلماتهم عدم وقوع الخلاف فیه (قال شارح المختصر معنی استصحاب الحال أن الحکم الفلانی قد کان و لم یظن عدمه و کل ما کان کذلک فهو مظنون البقاء و قد اختلف فی صحة حجیة الاستدلال به لإفادته الظن و عدمها لعدم إفادته انتهی).  
و التحقیق أن محل الخلاف إن کان فی اعتبار الاستصحاب من باب التعبد و الطریق الظاهری عم صورة الظن الغیر المعتبر بالخلاف و إن کان من باب إفادة الظن کما صرح به شارح المختصر فإن کان من باب الظن الشخصی کما یظهر من کلمات بعضهم کشیخنا البهائی فی الحبل المتین و بعض من تأخر عنه کان محل الخلاف فی غیر صورة الظن بالخلاف إذ مع وجوده لا یعقل ظن البقاء و إن کان من باب إفادة نوعه الظن لو خلی و طبعه و إن عرض لبعض أفراده ما یسقطه عن إفادة الظن عم الخلاف صورة الظن بالخلاف أیضا.  
و یمکن أن یحمل کلام العضدی علی إرادة أن الاستصحاب من شأنه بالنوع أن یفید الظن عند فرض عدم الظن بالخلاف و سیجی‌ء زیادة توضیح لذلک إن شاء الله.

الثالث

اشارة

من حیث إن الشک فی بقاء المستصحب قد یکون من جهة المقتضی و المراد به الشک من  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 559  
حیث استعداده و قابلیته فی ذاته للبقاء کالشک فی بقاء اللیل و النهار و خیار الغبن بعد الزمان الأول و قد یکون من جهة طرو الرافع مع القطع باستعداده للبقاء.  
و هذا علی أقسام لأن الشک إما فی وجود الرافع کالشک فی حدوث البول و إما أن یکون فی رافعیة الموجود إما لعدم تعین المستصحب و تردده بین ما یکون الموجود رافعا و بین ما لا یکون کفعل الظهر المشکوک کونه رافعا لشغل الذمة بالصلاة المکلف بها قبل العصر یوم الجمعة من جهة تردده بین الظهر و الجمعة و إما للجهل بصفة الموجود من کونه رافعا کالمذی أو مصداقا لرافع معلوم المفهوم کالرطوبة المرددة بین البول و الودی أو مجهول المفهوم.  
و لا إشکال فی کون ما عدا الشک فی وجود الرافع محلا للخلاف و إن کان یشعر ظاهر استدلال بعض المثبتین بأن المقتضی للحکم الأول موجود إلی آخره یوهم الخلاف و أما هو فالظاهر أیضا وقوع الخلاف فیه کما یظهر من إنکار السید قدس سره للاستصحاب فی البلد المبنی علی ساحل البحر و زید الغائب عن النظر و أن الاستصحاب لو کان حجة لکان بینة النافی أولی لاعتضاده بالاستصحاب.  
و کیف کان فقد یفصل بین کون الشک من جهة المقتضی و بین کونه من جهة الرافع فینکر الاستصحاب فی الأول و قد یفصل فی الرافع بین الشک فی وجوده و الشک فی رافعیته فینکر الثانی مطلقا أو إذا لم یکن الشک فی المصداق الخارجی.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 560

هذه جملة ما حضرنی من کلمات الأصحاب.

[الاقوال فی الاستصحاب]

اشارة

هذه جملة ما حضرنی من کلمات الأصحاب.   
و المتحصل منها فی بادی النظر أحد عشر قولا الأول القول بالحجیة مطلقا.  
الثانی عدمها مطلقا.  
الثالث التفصیل بین العدمی و الوجودی.  
الرابع التفصیل بین الأمور الخارجیة و بین الحکم الشرعی مطلقا فلا یعتبر فی الأول.  
الخامس التفصیل بین الحکم الشرعی الکلی و غیره فلا یعتبر فی الأول إلا فی عدم النسخ.  
السادس التفصیل بین الحکم الجزئی و غیره فلا یعتبر فی غیر الأول.  
و هذا هو الذی تقدم أنه ربما یستظهر من کلام المحقق الخوانساری فی حاشیة شرح الدروس علی ما حکاه السید فی شرح الوافیة.  
السابع التفصیل بین الکلی التکلیفی الغیر التابع للحکم الوضعی و غیره فلا یعتبر فی الأول التفصیل بین الأحکام الوضعیة یعنی نفس الأسباب و الشروط و الموانع و الأحکام التکلیفیة التابعة لها و بین غیرها من الأحکام الشرعیة فیجری فی الأول دون الثانی.  
الثامن التفصیل بین ما ثبت بالإجماع و غیره فلا یعتبر فی الأول.  
التاسع التفصیل بین کون المستصحب مما ثبت بدلیله أو من الخارج استمراره فشک فی الغایة الرافعة و بین غیره فیعتبر فی الأول دون الثانی کما هو ظاهر المعارج.  
العاشر هذا التفصیل مع اختصاص الشک بوجود الغایة کما هو الظاهر من المحقق السبزواری فیما سیجی‌ء من کلامه.  
الحادی عشر زیادة الشک فی مصداق الغایة من جهة الاشتباه المصداقی دون المفهومی کما هو ظاهر ما سیجی‌ء من المحقق الخوانساری.  
ثم إنه لو بنی علی ملاحظة ظواهر کلمات من تعرض لهذه المسألة فی الأصول و الفروع لزادت الأقوال علی العدد المذکور بکثیر بل یحصل لعالم واحد قولان أو أزید فی المسألة إلا أن صرف الوقت فی هذا مما لا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 561

و الأقوی هو القول التاسع

و هو الذی اختاره المحقق (فإن المحکی عنه فی المعارج أنه قال إذا ثبت حکم فی وقت ثم جاء وقت آخر و لم یقم دلیل علی انتفاء ذلک الحکم هل یحکم ببقائه علی ما کان أم یفتقر الحکم به فی الوقت الثانی إلی دلالة کما یفتقر نفیه إلی الدلالة.  
(حکی عن المفید رحمه الله أنه یحکم ببقائه ما لم تقم دلالة علی نفیه) و هو المختار (و قال المرتضی قدس سره لا یحکم).  
ثم مثل بالمتیمم الواجد للماء فی أثناء الصلاة ثم احتج للحجیة بوجوه منها أن المقتضی للحکم الأول موجود ثم ذکر أدلة المانعین و أجاب عنها ثم قال و الذی نختاره أن ننظر فی دلیل ذلک الحکم فإن کان یقتضیه مطلقا وجب الحکم باستمرار الحکم کعقد النکاح فإنه یوجب حل الوطء مطلقا فإذا وقع الخلاف فی الألفاظ التی یقع بها الطلاق فالمستدل علی أن الطلاق لا یقع بها لو قال حل الوطء ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ فکذا بعده کان صحیحا لأن المقتضی للتحلیل و هو العقد اقتضاه مطلقا و لا یعلم أن الألفاظ المذکورة رافعة لذلک الاقتضاء فیثبت الحکم عملا بالمقتضی.  
لا یقال إن المقتضی هو العقد و لم یثبت أنه باق.  
لأنا نقول وقوع العقد اقتضی حل الوطء لا مقیدا بوقت فیلزم دوام الحل نظرا إلی وقوع المقتضی لا إلی دوامه فیجب أن یثبت الحل حتی یثبت الرافع ثم قال فإن کان الخصم یعنی بالاستصحاب ما أشرنا إلیه فلیس هذا عملا بغیر دلیل و إن کان یعنی أمرا آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهی).  
و یظهر من صاحب المعالم اختیاره حیث جعل هذا القول من المحقق نفیا بحجیة الاستصحاب فیظهر أن الاستصحاب المختلف فیه غیره.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 562  
لنا علی ذلک وجوه

[ادله حجیة الاستصحاب]

الأول ظاهر کلمات جماعة الاتفاق علیه

(فمنها ما عن المبادئ حیث قال الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء علی أنه متی حصل حکم ثم وقع الشک فی أنه طرأ ما یزیله أم لا وجب الحکم ببقائه علی ما کان أولا و لو لا القول بأن الاستصحاب حجة لکان ترجیحا لأحد طرفی الممکن من غیر مرجح انتهی).  
و مراده و إن کان الاستدلال به علی حجیة مطلق الاستصحاب بناء علی ما ادعاه من أن الوجه فی الإجماع علی الاستصحاب مع الشک فی طرو المزیل هو اعتباره الحالة السابقة مطلقا لکنه ممنوع لعدم الملازمة کما سیجی‌ء.  
و نظیر هذا ما (عن النهایة من أن الفقهاء بأسرهم علی کثرة اختلافهم اتفقوا علی أنا متی تیقنا حصول شی‌ء و شککنا فی حدوث المزیل له أخذنا بالمتیقن) و هو عین الاستصحاب لأنهم رجحوا إبقاء الثابت علی حدوث الحادث.  
(و منها تصریح صاحب المعالم و الفاضل الجواد بأن ما ذکره المحقق أخیرا فی المعارج راجع إلی قول السید المرتضی المنکر للاستصحاب) فإن هذا شهادة منهما علی خروج ما ذکره المحقق عن مورد النزاع و کونه موضع وفاق إلا أن فی صحة هذه الشهادة نظرا لأن ما مثل فی المعارج من الشک فی الرافعیة من مثال النکاح هو بعینه ما أنکره الغزالی و مثل له بالخارج من غیر السبیلین فإن الطهارة کالنکاح فی أن سببها مقتض لتحققه دائما إلی أن یثبت الرافع.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 563

الثانی حکم الشارع بالبقاء

إنا تتبعنا موارد الشک فی بقاء الحکم السابق المشکوک من جهة الرافع فلم نجد من أول الفقه إلی آخره موردا إلا حکم الشارع فیه بالبقاء إلا مع أمارة توجب الظن بالخلاف کالحکم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء فإن الحکم بها لیس لعدم اعتبار الحالة السابقة و إلا لوجب الحکم بالطهارة لقاعدة الطهارة بل لغلبة بقاء جزء من البول أو المنی فی المخرج فرجح هذا الظاهر علی الأصل کما فی غسالة الحمام عند بعض و البناء علی الصحة المستند إلی ظهور فعل المسلم.  
و الإنصاف أن هذا الاستقراء یکاد یفید القطع و هو أولی من الاستقراء الذی ذکره غیر واحد کالمحقق البهبهانی و صاحب الریاض أنه المستند فی حجیة شهادة العدلین علی الإطلاق

الثالث الأخبار المستفیضة

منها صحیحة زرارة

و لا یضرها الإضمار.  
(: قال قلت له الرجل ینام و هو علی وضوء أ یوجب الخفقة و الخفقتان علیه الوضوء قال یا زرارة قد تنام العین و لا ینام القلب و الأذن فإذا نامت العین و الأذن 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 لکن ینقضه بیقین آخر).  
و تقریر الاستدلال أن جواب الشرط فی قوله علیه السلام و إلا فإنه علی یقین محذوف قامت العلة مقامه لدلالة ما علیه و جعله نفس الجزاء یحتاج إلی تکلف و إقامة العلة مقام الجزاء لا تحصی کثرة فی القرآن و غیره مثل قوله تعالی و إن تجهر بالقول فإنه یعلم السر و أخفی و إن تکفروا فإن الله غنی عنکم و من کفر فإن ربی غنی کریم و من کفر فإن الله غنی عن العالمین و إن یکفر بها هؤلاء فقد وکلنا بها قوما لیسوا بها بکافرین و إن یسرق فقد سرق أخ له من قبل و إن  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 564  
یکذبوک فقد کذبت إلی غیر ذلک.  
فمعنی الروایة إن لم یستیقن أنه قد نام فلا یجب علیه الوضوء لأنه علی یقین من وضوء فی السابق و بعد إهمال تقیید الیقین بالوضوء و جعل العلة نفس الیقین یکون قوله علیه السلام و لا ینقض الیقین بمنزلة کبری کلیة للصغری المزبورة هذا.  
و لکن مبنی الاستدلال علی کون اللام فی الیقین للجنس إذ لو کان للعهد لکانت الکبری المنضمة إلی الصغری و لا ینقض الیقین بالوضوء بالشک فیفید قاعدة کلیة فی باب الوضوء و أنه لا ینقض إلا بالیقین بالحدث و اللام و إن کان ظاهرا فی الجنس إلا أن سبق یقین الوضوء ربما یوهن الظهور المذکور بحیث لو فرض إرادة خصوص یقین الوضوء لم یکن بعیدا عن اللفظ من احتمال أن لا یکون قوله علیه السلام فإنه علی یقین علة قائمة مقام الجزاء بل یکون الجزاء مستفادا من قوله و لا تنقض و قوله فإنه علی یقین توطئة له و المعنی أنه إن لم یستیقن النوم فهو مستیقن لوضوئه السابق و یثبت علی مقتضی یقینه و لا ینقضه فیخرج قوله لا تنقض عن کونه بمنزلة الکبری فیصیر عموم الیقین و إرادة الجنس منه أوهن.  
لکن الإنصاف أن الکلام مع ذلک لا یخلو عن ظهور خصوصا بضمیمة الأخبار الأخر الآتیة المتضمنة لعدم نقض الیقین بالشک.  
و ربما یورد علی إرادة العموم من الیقین أن النفی الوارد علی العموم لا یدل علی السلب الکلی.  
و فیه أن العموم مستفاد من الجنس فی حیز النفی فالعموم بملاحظة النفی کما فی لا رجل فی الدار لا فی حیزه کما فی لم آخذ کل الدراهم و لو کان اللام لاستغراق الأفراد کان الظاهر بقرینة المقام و التعلیل و قوله أبدا هو إرادة عموم النفی لا نفی العموم.  
و قد أورد علی الاستدلال بالصحیحة بما لا یخفی جوابه علی الفطن.  
و المهم فی هذا الاستدلال إثبات إرادة الجنس من الیقین.

و منها صحیحة أخری لزرارة مضمرة أیضا

(: 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 علیه السلام تعید الصلاة و تغسله قلت فإن لم أکن رأیت موضعه و علمت أنه أصابه فطلبته و لم أقدر علیه فلما  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 565  
صلیت وجدته قال علیه السلام تغسله و تعید قلت فإن ظننت أنه أصابه و لم أتیقن ذلک فنظرت و لم أر شیئا فصلیت فیه فرأیت ما فیه قال تغسله و لا تعید الصلاة قلت لم ذلک قال لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت و لیس 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 أنه أصابه شی‌ء أن أنظر فیه قال لا و لکنک إنما ترید أن تذهب بالشک الذی وقع من 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 الحدیث).  
و التقریب کما تقدم فی الصحیحة الأولی و إرادة الجنس من الیقین لعله أظهر هنا.  
و أما فقه الحدیث فبیانه أن مورد الاستدلال یحتمل وجهین أحدهما أن یکون مورد السؤال فیه أن یری بعد الصلاة نجاسة یعلم أنها هی التی خفیت علیه قبل الصلاة و حینئذ فالمراد الیقین بالطهارة قبل ظن الإصابة و الشک حین إرادة الدخول فی الصلاة.  
لکن عدم نقض ذلک الیقین بذلک الشک إنما یصلح علیه لمشروعیة الدخول فی العبادة المشروطة بالطهارة مع الشک فیها و أن الامتناع عن الدخول فیها نقض لآثار تلک الطهارة المتیقنة لا لعدم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 566  
وجوب الإعادة علی من تیقن أنه صلی فی النجاسة کما جزم به السید الشارح للوافیة إذ الإعادة لیست نقضا لأثر الطهارة المتیقنة بالشک بل هو نقض بالیقین بناء علی أن من آثار حصول الیقین بنجاسة الثوب حین الصلاة و لو بعدها وجوب إعادتها.  
و ربما یتخیل حسن التعلیل لعدم الإعادة بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهری للإجزاء فیکون الصحیحة من حیث تعلیلها دلیلا علی تلک القاعدة و کاشفة عنها.  
و فیه أن ظاهر قوله فلیس ینبغی یعنی لیس ینبغی لک الإعادة لکونه نقضا کما أن قوله علیه السلام فی الصحیحة لا ینقض الیقین بالشک أبدا عدم إیجاب إعادة الوضوء فافهم فإنه لا یخلو عن و دعوی أن من آثار الطهارة السابقة إجزاء الصلاة معها و عدم وجوب الإعادة لها فوجوب الإعادة نقض لآثار الطهارة السابقة مدفوعة بأن الصحة الواقعیة و عدم الإعادة للصلاة مع الطهارة المتحققة سابقا من الآثار العقلیة الغیر المجعولة للطهارة المتحققة لعدم معقولیة عدم الإجزاء فیها مع أنه یوجب الفرق بین وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا یعید و بین وقوع بعضها معها فیعید کما هو ظاهر قوله علیه السلام بعد ذلک و تعید إذا شککت فی موضع منه ثم رأیته إلا أن یحمل هذه الفقرة کما استظهره شارح الوافیة علی ما لو علم الإصابة و شک فی موضعها و لم یغسلها نسیانا و هو مخالف لظاهر الکلام و ظاهر قوله بعد ذلک و إن لم تشک ثم رأیته إلخ.  
و الثانی أن یکون مورد السؤال رؤیة النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها فالمراد أنه لیس ینبغی أن تنقض یقین الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة.  
و هذا الوجه سالم مما یرد علی الأول إلا أنه خلاف ظاهر السؤال نعم مورد قوله علیه السلام أخیرا فلیس ینبغی لک إلخ هو الشک فی وقوعه أول الصلاة أو حین الرؤیة و یکون المراد من قطع الصلاة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلل المنافی لا إبطالها ثم البناء علیها الذی هو خلاف الإجماع لکن تفریع عدم نقض الیقین علی احتمال تأخر الوقوع یأبی عن حمل اللام علی الجنس فافهم.

(و منها: صحیحة ثالثة لزرارة

و إذا لم یدر فی ثلاث هو أو فی أربع و قد أحرز الثلاث قام فأضاف إلیها  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 567  
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 قد تمسک بها فی الوافیة و قرره الشارح و تبعه جماعة ممن تأخر عنه.  
و فیه تأمل لأنه إن کان المراد بقوله علیه السلام قام فأضاف إلیها أخری القیام للرکعة الرابعة من دون تسلیم فی الرکعة المرددة بین الثالثة و الرابعة حتی یکون حاصل الجواب هو البناء علی الأقل فهو مخالف للمذهب و موافق لقول العامة و مخالف لظاهر الفقرة الأولی من قوله یرکع رکعتین بفاتحة الکتاب فإن ظاهره بقرینة تعیین الفاتحة إرادة رکعتین منفصلتین أعنی صلاة الاحتیاط فتعین أن یکون المراد به القیام بعد التسلیم فی الرکعة المرددة إلی رکعة مستقلة کما هو مذهب الإمامیة.  
فالمراد بالیقین کما فی الیقین الوارد فی الموثقة الآتیة علی ما صرح به السید المرتضی و استفید من قوله علیه السلام فی أخبار الاحتیاط إن کنت قد نقضت فکذا و إن کنت قد أتممت فکذا هو الیقین بالبراءة فیکون المراد وجوب الاحتیاط و تحصیل الیقین بالبراءة بالبناء علی الأکثر و فعل صلاة مستقلة قابلة لتدارک ما یحتمل نقصه و قد أرید من الیقین و الاحتیاط فی غیر واحد من الأخبار هذا النحو من العمل منها (قوله علیه السلام فی الموثقة الآتیة: إذا شککت فابن علی الیقین).  
فهذه الأخبار الآمرة بالبناء علی الیقین و عدم نقضه یراد منها البناء علی ما هو المتیقن من العدد و التسلیم علیه مع جبره بصلاة الاحتیاط و لهذا ذکر فی غیر واحد من الأخبار ما یدل علی أن العمل محرز للواقع مثل (قوله علیه السلام:  
أ لا أعلمک شیئا إذا فعلته ثم ذکرت أنک نقصت أو أتممت لم یکن علیک شی‌ء).  
و قد تصدی جماعة تبعا للسید المرتضی لبیان أن هذا العمل هو الأخذ بالیقین و الاحتیاط دون ما یقوله العامة من البناء علی الأقل و مبالغة الإمام علیه السلام فی هذه الصحیحة بتکرار عدم الاعتناء بالشک و تسمیة ذلک فی غیرها بالبناء علی الیقین و الاحتیاط تشعر بکونه فی مقابل العامة الزاعمین بکون مقتضی البناء علی الیقین هو البناء علی الأقل و ضم الرکعة المشکوکة.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 568  
ثم لو سلم ظهور الصحیحة فی البناء علی الأقل المطابق للاستصحاب کان هناک صوارف عن هذا الظاهر مثل تعین حملها حینئذ علی التقیة و هو مخالف للأصل.  
ثم ارتکاب الحمل علی التقیة فی مورد الروایة و حمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحکم المخالف للواقع علی بیان الواقع لیکون التقیة فی إجراء القاعدة فی المورد لا فی نفسها مخالفة أخری للظاهر و إن کان ممکنا فی نفسه مع أن هذا المعنی مخالف لظاهر صدر الروایة الآبی عن الحمل علی التقیة مع أن العلماء لم یفهموا منها إلا البناء علی الأکثر إلی غیر ذلک مما یوهن إرادة البناء علی الأقل.  
و أما احتمال کون المراد من عدم نقض الیقین بالشک عدم جواز البناء علی وقوع المشکوک بمجرد الشک کما هو مقتضی الاستصحاب فیکون مفاده عدم جواز الاقتصار علی الرکعة المرددة بین الثالثة و الرابعة و قوله لا یدخل الشک فی الیقین یراد به أن الرکعة المشکوک فیها المبنی علی عدم وقوعها لا یضمها إلی الیقین أعنی القدر المتیقن من الصلاة بل یأتی بها مستقلة علی ما هو مذهب ففیه من المخالفة لظاهر الفقرات الست أو السبع ما لا یخفی علی المتأمل فإن مقتضی التدبر فی الخبر أحد معنیین إما الحمل علی التقیة و قد عرفت مخالفته للأصول و الظواهر و إما حمله علی وجوب تحصیل الیقین بعدد الرکعات علی الوجه الأحوط و هذا الوجه و إن کان بعیدا فی نفسه لکنه منحصر بعد عدم إمکان الحمل علی ما یطابق الاستصحاب و لا أقل من مساواته لما ذکره هذا القائل فیسقط الاستدلال بالصحیحة خصوصا علی مثل هذه القاعدة.  
و أضعف من هذا دعوی أن حملها علی وجوب تحصیل الیقین فی الصلاة بالعمل علی الأکثر و العمل علی الاحتیاط بعد الصلاة علی ما هو فتوی الخاصة و صریح أخبارهم الأخر لا ینافی إرادة العموم من القاعدة لهذا و للعمل علی الیقین السابق فی الموارد الأخر.  
و یظهر اندفاعها بما سیجی‌ء فی الأخبار الآتیة من عدم إمکان الجمع بین هذین المعنیین فی المراد من العمل علی الیقین و عدم نقضه.  
و مما ذکرنا ظهر عدم صحة الاستدلال (بموثقة عمار عن أبی الحسن علیه السلام: قال إذا شککت فابن علی الیقین قلت هذا أصل قال نعم).  
فإن جعل البناء علی الأقل ینافی ما جعله الشارع أصلا فی غیر واحد من الأخبار مثل (قوله علیه السلام: أجمع لک السهو کله فی کلمتین متی شککت فابن علی الأکثر) و قوله علیه السلام فیما تقدم أ لا أعلمک شیئا إلی آخر ما تقدم.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 569  
فالوجه فیه إما الحمل علی التقیة و إما ما ذکره بعض الأصحاب فی معنی الروایة بإرادة البناء علی الأکثر ثم الاحتیاط بفعل ما ینفع لأجل الصلاة علی تقدیر الحاجة و لا یضر بها علی تقدیر الاستغناء.  
نعم یمکن أن یقال بعدم الدلیل علی اختصاص الموثقة بشکوک الصلاة فضلا عن الشک فی رکعاتها فهو أصل کلی خرج منه الشک فی عدد الرکعات و هو غیر قادح.  
لکن یرد علیه عدم الدلالة علی إرادة الیقین السابق علی الشک و لا المتیقن السابق علی المشکوک اللاحق فهو أضعف دلالة من الروایة الآتیة الصریحة فی الیقین السابق لاحتمالها لإرادة إیجاب العمل بالاحتیاط فافهم.

(و منها ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبی عبد الله علیه السلام

قال قال أمیر المؤمنین صلوات الله علیه: من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه فإن الشک لا ینقض الیقین) و فی (روایة أخری عنه علیه السلام: من کان علی یقین فأصابه شک فلیمض علی یقینه فإن الیقین لا یدفع بالشک).  
و عدها المجلسی فی البحار فی سلک الأخبار التی یستفاد منها القواعد الکلیة.  
أقول لا یخفی أن الشک و الیقین لا یجتمعان حتی ینقض أحدهما الآخر بل لا بد من اختلافهما إما فی زمان نفس الوصفین کأن یقطع یوم الجمعة بعدالة زید فی زمان ثم یشک یوم السبت فی عدالته فی ذلک الزمان و إما فی زمان متعلقهما و إن اتحد زمانهما کأن یقطع یوم السبت بعدالة زید یوم الجمعة و یشک فی زمان هذا القطع بعدالته فی یوم السبت و هذا هو الاستصحاب و لیس منوطا بتعدد زمان الشک و الیقین کما عرفت فی المثال فضلا عن تأخر الأول عن الثانی.  
و حیث إن صریح الروایة اختلاف زمان الوصفین و ظاهرها اتحاد زمان متعلقیهما تعین حملها علی القاعدة الأولی و حاصلها عدم العبرة بطروء الشک فی شی‌ء بعد الیقین بذلک الشی‌ء.  
و یؤیده أن النقض حینئذ محمول علی حقیقته لأنه رفع الید عن نفس الآثار التی رتبها سابقا علی المتیقن بخلاف الاستصحاب فإن المراد بنقض الیقین فیه رفع الید عن ترتب الآثار فی غیر زمان الیقین و هذا لیس نقضا للیقین السابق إلا إذا أخذ متعلقه مجردا عن التقیید بالزمان الأول.  
و بالجملة فمن تأمل فی الروایة و أغمض عن ذکر بعض أدلة الاستصحاب جزم بما ذکرناه فی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 570  
معنی الروایة.  
اللهم إلا أن یقال بعد ظهور کون الزمان الماضی فی الروایة ظرفا للیقین إن الظاهر تجرید متعلق الیقین عن التقیید بالزمان فإن قول القائل کنت متیقنا أمس بعدالة زید ظاهر فی إرادة أصل العدالة لا العدالة المتقیدة بالزمان الماضی و إن کان ظرفه فی الواقع ظرف الیقین لکن لم یلاحظه علی وجه التقیید فیکون الشک فیما بعد هذا الزمان بنفس ذلک المتیقن مجردا عن ذلک التقیید ظاهرا فی تحقق أصل العدالة فی زمان الشک فینطبق علی الاستصحاب فافهم.  
ثم لو سلم أن هذه القاعدة بإطلاقها مخالفة للإجماع أمکن تقییدها بعدم نقض الیقین السابق بالنسبة إلی الأعمال التی رتبها حال الیقین به کالاقتداء فی مثال العدالة بذلک الشخص و العمل بفتواه أو شهادته أو تقیید الحکم بصورة عدم التذکر لمستند القطع السابق و إخراج صورة تذکره و التفطن لفساده و عدم قابلیته لإفادة القطع.  
فالإنصاف أن قوله علیه السلام فإن الیقین لا ینقض بالشک بملاحظة ما سبق فی الصحاح من قوله لا ینقض الیقین بالشک ظاهره مساوقته لها و یبعد حمله علی المعنی الذی ذکرنا لکن سند الروایة ضعیف بالقاسم بن یحیی لتضعیف العلامة له فی الخلاصة و إن ضعف ذلک بعض باستناده إلی تضعیف ابن الغضائری المعروف عدم قدحه فتأمل.

(و منها مکاتبة علی بن محمد القاسانی

قال: کتبت إلیه و أنا بالمدینة عن الیوم الذی یشک فیه من رمضان هل یصام أم لا فکتب علیه السلام الیقین لا یدخله الشک صم للرؤیة و أفطر للرؤیة).  
فإن تفریع تحدید کل من الصوم و الإفطار علی رؤیة هلالی رمضان و شوال لا یستقیم إلا بإرادة عدم جعل الیقین السابق مدخولا بالشک أی مزاحما به.  
و الإنصاف أن هذه الروایة أظهر ما فی هذا الباب من أخبار الاستصحاب إلا أن سندها غیر سلیم.  
هذه جملة ما وقفت علیه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب و قد عرفت عدم ظهور الصحیح منها و عدم صحة الظاهر منها فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر و التعاضد  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 571

و ربما یؤید ذلک بالأخبار الواردة فی الموارد الخاصة

(: مثل روایة عبد الله بن سنان الواردة فیمن یعیر ثوبه الذمی و هو یعلم أنه یشرب الخمر و یأکل الخنزیر قال فهل علی أن أغسله فقال لا لأنک أعرته إیاه و هو طاهر و لم تستیقن أنه نجسه).  
و فیها دلالة واضحة علی أن وجه البناء علی الطهارة و عدم وجوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها و لو کان المستند قاعدة الطهارة لم یکن معنی لتعلیل الحکم بسبق الطهارة إذ الحکم فی القاعدة مستند إلی نفس عدم العلم بالطهارة و النجاسة نعم الروایة مختصة باستصحاب الطهارة دون غیرها و لا یبعد عدم القول بالفصل بینها و بین غیرها مما یشک فی ارتفاعها بالرافع.  
(: و مثل قوله علیه السلام فی موثقة عمار کل شی‌ء طاهر حتی تعلم أنه قذر).  
بناء علی أنه مسبوق لبیان استمرار طهارة کل شی‌ء إلی أن یعلم حدوث قذارته لا ثبوتها له ظاهرا و استمرار هذا الثبوت إلی أن یعلم عدمها.  
فالغایة و هی العلم بالقذارة علی الأول غایة للطهارة رافعة لاستمرارها فکل شی‌ء محکوم ظاهرا باستمرار طهارته إلی حصول العلم بالقذارة فغایة الحکم غیر مذکورة و لا مقصودة و علی الثانی غایة للحکم بثبوتها و الغایة و هی العلم بعدم الطهارة رافعة للحکم فکل شی‌ء یستمر الحکم بطهارته إلی کذا فإذا حصلت الغایة انقطع الحکم بطهارته لا نفسها.  
و الأصل فی ذلک أن القضیة المغیاة سواء کانت إخبارا عن الواقع و کانت الغایة قیدا للمحمول کما فی قولنا الثوب طاهر إلی أن یلاقی نجسا أم کانت ظاهریة مغیاة بالعلم بعدم المحمول کما فی نحن فیه قد یقصد المتکلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهرا أو واقعا من غیر  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 572  
ملاحظة کونه مسبوقا بثبوته له و قد یقصد المتکلم به مجرد الاستمرار لا أصل الثبوت بحیث یکون أصل الثبوت مفروغا عنه و الأول أعم من الثانی من حیث المورد.  
إذا عرفت هذا فنقول إن معنی الروایة إما أن یکون خصوص المعنی الثانی و هو القصد إلی بیان الاستمرار بعد الفراغ من ثبوت أصل الطهارة فیکون دلیلا علی استصحاب الطهارة لکنه خلاف الظاهر و إما خصوص المعنی الأول الأعم منه و حینئذ لم یکن فیه دلالة علی استصحاب الطهارة و إن شمل مورده لأن الحکم فیما علم طهارته و لم یعلم طرو القذارة له لیس من حیث سبق طهارته بل باعتبار مجرد کونه مشکوک الطهارة فالروایة تفید قاعدة الطهارة حتی فی مسبوق الطهارة لا استصحابها بل یجری فی مسبوق النجاسة علی أقوی الوجهین الآتیین فی باب معارضة الاستصحاب للقاعدة.  
ثم لا فرق فی مفاد الروایة بین الموضوع الخارجی الذی یشک فی طهارته من حیث الشبهة فی حکم نوعه و بین الموضوع الخارجی المشکوک طهارته من حیث اشتباه الموضوع الخارجی.  
فعلم مما ذکرنا أنه لا وجه لما ذکره صاحب القوانین من امتناع إرادة المعانی الثلاثة من الروایة أعنی قاعدة الطهارة فی الشبهة الحکمیة و فی الشبهة الموضوعیة و استصحاب الطهارة إذ لا مانع عن إرادة الجامع بین الأولین أعنی قاعدة الطهارة فی الشبهة الحکمیة و الموضوعیة.  
نعم إرادة القاعدة و الاستصحاب معا یوجب استعمال اللفظ فی معنیین لما عرفت أن المقصود فی القاعدة مجرد إثبات الطهارة فی المشکوک و فی الاستصحاب خصوص إبقائها فی معلوم الطهارة سابقا و الجامع بینهما غیر موجود فیلزم ما ذکرنا و الفرق بینهما ظاهر نظیر الفرق بین قاعدة البراءة و استصحابها و لا جامع بینهما.  
(و قد خفی ذلک علی بعض المعاصرین فزعم جواز إرادة القاعدة و الاستصحاب معا و أنکر ذلک علی صاحب القوانین فقال إن الروایة تدل علی أصلین أحدهما أن الحکم الأولی للأشیاء ظاهرا هی الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة و هذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب الثانی أن هذا الحکم مستمر إلی زمن العلم بالنجاسة و هذا من موارد الاستصحاب و جزئیاته انتهی).  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 573  
أقول لیت شعری ما المشار إلیه بقوله هذا الحکم مستمر إلی زمن العلم بالنجاسة فإن کان هو الحکم المستفاد من الأصل الأولی فلیس استمراره ظاهرا و لا واقعا مغیا بزمان العلم بالنجاسة بل هو مستمر إلی زمن نسخ هذا الحکم فی الشریعة مع أن قوله حتی تعلم إذا جعل من توابع الحکم الأول الذی هو الموضوع للحکم الثانی فمن أین یصیر الثانی مغیا به إذ لا یعقل کون شی‌ء فی استعمال واحد غایة لحکم و لحکم آخر یکون الحکم الأول المغیا موضوعا له و إن کان هو الحکم الواقعی المعلوم یعنی أن الطهارة إذا ثبت واقعا فی زمان فهو مستمر فی الظاهر إلی زمن العلم بالنجاسة فیکون الکلام مسوقا لبیان الاستمرار الظاهری فیما علم ثبوت طهارة له واقعا فی زمان فأین هذا من بیان قاعدة الطهارة من حیث هی للشی‌ء المشکوک من حیث هو مشکوک.  
و منشأ الاشتباه فی هذا المقام ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب فیتخیل أن الروایة تدل علی الاستصحاب و قد عرفت أن دلالة الروایة علی طهارة مستصحب الطهارة غیر دلالتها علی اعتبار استصحاب الطهارة و إلا فقد أشرنا إلی أن القاعدة تشمل مستصحب النجاسة أیضا کما سیجی‌ء.  
و نظیر ذلک ما صنعه صاحب الوافیة حیث ذکر روایات أصالة الحل الواردة فی مشتبه الحکم أو الموضوع فی هذا المقام.  
ثم علی هذا کان ینبغی ذکر أدلة أصالة البراءة لأنها أیضا متصادقة مع الاستصحاب من حیث المورد فالتحقیق أن الاستصحاب من حیث هو مخالف للقواعد الثلاث البراءة و الحل و الطهارة و إن تصادقت مواردها.  
فثبت من جمیع ما ذکرنا أن المتعین حمل الروایة المذکورة علی أحد المعنیین و الظاهر إرادة القاعدة نظیر قوله کل شی‌ء لک حلال لأن حمله علی الاستصحاب و حمل الکلام علی إرادة خصوص الاستمرار فیما علم طهارته سابقا خلاف الظاهر إذ ظاهر الجملة الخبریة إثبات أصل المحمول للموضوع لا إثبات استمراره فی مورد الفراغ عن ثبوت أصله نعم قوله حتی تعلم یدل علی استمرار المغیا لکن المغیا به الحکم المنشأ للطهارة یعنی هذا الحکم الظاهری مستمر له إلی کذا لا أن الطهارة الواقعیة المفروغ عنها مستمرة ظاهرا إلی زمن العلم.  
(و منها قوله علیه السلام: الماء کله طاهر حتی تعلم أنه نجس)  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 574  
و هو و إن کان متحدا مع الخبر السابق من حیث الحکم و الغایة إلا أن الاشتباه فی الماء من غیر جهة عروض النجاسة للماء غیر متحقق غالبا فالأولی حملها علی إرادة الاستصحاب و المعنی أن الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر حتی تعلم... أی مستمر طهارته المفروضة إلی حین العلم بعروض القذارة له سواء کان الاشتباه و عدم العلم من جهة الاشتباه فی الحکم کالقلیل الملاقی للنجس و البئر أم کان من جهة الاشتباه فی الأمر الخارجی کالشک فی ملاقاته للنجاسة أو نجاسة ملاقیه.  
(و منها قوله علیه السلام: إذا استیقنت أنک توضأت فإیاک أن تحدث وضوء حتی تستیقن أنک أحدثت).  
و دلالته علی استصحاب الطهارة ظاهرة ثم إن اختصاص ما عدا الأخبار العامة بالقول المختار واضح و أما الأخبار العامة فالمعروف بین المتأخرین الاستدلال بها علی حجیة الاستصحاب فی جمیع الموارد.  
و فیه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانساری فی شرح الدروس توضیحه أن حقیقة النقض هو رفع الهیئة الاتصالیة کما فی نقض الحبل و الأقرب إلیه علی تقدیر مجازیته هو رفع الأمر الثابت و قد یطلق علی مطلق رفع الید عن الشی‌ء و لو لعدم المقتضی له بعد أن کان أخذا به فالمراد من النقض عدم الاستمرار علیه و البناء علی عدمه بعد وجوده.  
إذا عرفت هذا فنقول إن الأمر یدور بین أن یراد بالنقض مطلق ترک العمل و ترتیب الأثر و هو المعنی الثالث و یبقی المنقوض عاما لکل یقین و بین أن یراد من النقض ظاهره و هو المعنی الثانی فیختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التی یوجد فیها هذا المعنی.  
و لا یخفی رجحان هذا علی الأول لأن الفعل الخاص یصیر مخصصا لمتعلقه العام کما فی قول القائل لا تضرب أحدا فإن الضرب قرینة علی اختصاص العام بالأحیاء و لا یکون عمومه للأموات قرینة علی إرادة مطلق الضرب علیه کسائر الجمادات.  
ثم لا یتوهم الاحتیاج حینئذ إلی تصرف فی الیقین بإرادة المتیقن منه لأن التصرف لازم علی کل حال فإن النقض الاختیاری القابل لورود النهی علیه لا یتعلق بنفس الیقین علی کل تقدیر بل المراد نقض ما کان علی یقین منه و هو الطهارة السابقة أو أحکام الیقین.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 575  
و المراد بأحکام الیقین لیس أحکام نفس وصف الیقین إذ لو فرضنا حکما شرعیا محمولا علی نفس صفة الیقین ارتفع بالشک قطعا کمن نذر فعلا فی مدة الیقین بحیاة زید.  
بل المراد أحکام المتیقن المثبتة له من جهة الیقین و هذه الأحکام کنفس المتیقن أیضا لها استمرار شأنی لا یرتفع إلا بالرافع فإن جواز الدخول فی الصلاة بالطهارة أمر مستقر إلی أن یحدث ناقضها.  
و کیف کان فالمراد إما نقض المتیقن و المراد بالنقض رفع الید عن مقتضاه و إما نقض أحکام الیقین أی الثابتة للمتیقن من جهة الیقین به و المراد حینئذ رفع الید عنها.  
و یمکن أن یستفاد من بعض الأمارات إرادة المعنی الثالث مثل قوله علیه السلام بل ینقض الشک بالیقین و قوله و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات و (قوله فی الروایة الأربعمائة:  
من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه فإن الیقین لا یدفع بالشک) و (قوله: إذا شککت فابن علی الیقین).  
فإن المستفاد من هذه و أمثالها أن المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف للیقین السابق نظیر (قوله علیه السلام: إذا خرجت من شی‌ء و دخلت فی غیره فشکک لیس بشی‌ء) (و قوله: الیقین لا یدخله الشک صم للرؤیة و أفطر للرؤیة) فإن مورده استصحاب بقاء رمضان و الشک فیه لیس شکا فی الرافع کما لا یخفی.  
و لکن الإنصاف أن شیئا من ذلک لا یصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره لأن قوله بل ینقض الشک بالیقین معناه رفع الشک لأن الشک مما إذا حصل لا یرتفع إلا برافع.  
و أما قوله من کان علی یقین فشک فقد عرفت أنه کقوله إذا شککت فابن علی الیقین غیر ظاهر فی الاستصحاب مع إمکان أن یجعل قوله فإن الیقین لا ینقض بالشک أو لا یدفع به قرینة علی اختصاص صدر الروایة بموارد النقض مع أن الظاهر من المضی الجری علی مقتضی الداعی السابق و عدم الوقف إلا لصارف نظیر (قوله: إذا کثر علیک السهو فامض علی صلاتک) و نحوه فهو أیضا مختص بما ذکرنا.  
و أما قوله الیقین لا یدخله الشک فتفرع الإفطار للرؤیة علیه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلی أن یحصل الرافع.  
و بالجملة فالمتأمل المنصف یجد أن هذه الأخبار لا تدل علی أزید من اعتبار الیقین السابق عند الشک فی الارتفاع برافع  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 576

[ادله الاقوال الاستصحاب]

احتج للقول الأول بوجوه

منها أنه لو لم یکن الاستصحاب حجة لم یستقم استفادة الأحکام من الأدلة اللفظیة لتوقفها علی أصالة عدم القرینة و المعارض و المخصص و المقید و الناسخ و غیر ذلک.  
و فیه أن تلک الأصول قواعد لفظیة مجمع علیها بین العلماء و جمیع أهل اللسان فی باب الاستفادة مع أنها أصول عدمیة لا یستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقا إما لکونها مجمعا علیها بالخصوص و إما لرجوعها إلی الشک فی الرافع.  
(و منها ما ذکره فی المعارج و هو أن المقتضی للحکم الأول ثابت و العارض لا یصلح رافعا فیجب الحکم بثبوته فی الآن الثانی أما أن المقتضی ثابت فلأنا نتکلم علی هذا التقدیر و أما أن العارض لا یصلح رافعا فلأن العارض احتمال تجدد ما یوجب زوال الحکم لکن احتمال ذلک معارض باحتمال عدمه فیکون کل منهما مدفوعا بمقابله فیبقی الحکم الثابت سلیما عن الرافع انتهی).  
و فیه أن المراد بالمقتضی إما العلة التامة للحکم أو للعلم به أعنی الدلیل أو المقتضی بالمعنی الأخص.  
و علی التقدیر الأول فلا بد من أن یراد من ثبوته ثبوته فی الزمان الأول و من المعلوم عدم اقتضاء ذلک لثبوت المعلول أو المدلول فی الزمان الثانی أصلا.  
و علی الثانی فلا بد من أن یراد ثبوته فی الزمان الثانی مقتضیا للحکم و فیه مع أنه أخص من المدعی أن مجرد احتمال عدم الرافع لا یثبت العلم و لا الظن بثبوت المقتضی بالفتح.  
و المراد من معارضة احتمال الرافع باحتمال عدمه الموجبة للتساقط إن کان سقوط الاحتمالین  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 577  
فلا معنی له و إن کان سقوط المحتملین عن الاعتبار حتی لا یحکم بالرفع و لا بعدمه فمعنی ذلک التوقف عن الحکم بثبوت المقتضی بالفتح لا ثبوته.  
و ربما یحکی إبدال قوله فیجب الحکم بثبوته بقوله فیظن ثبوته و یتخیل أن هذا أبعد عن الإیراد و مرجعه إلی دلیل آخر ذکره العضدی و غیره و هو أن ما ثبت فی وقت و لم یظن عدمه فهو مظنون البقاء و سیجی‌ء ما فیه.  
ثم إن ظاهر هذا الدلیل دعوی القطع ببقاء الحالة السابقة واقعا و لم یعرف هذه الدعوی من أحد و اعترف بعدمه فی المعارج فی أجوبة النافین و صرح بدعوی رجحان البقاء.  
و یمکن أن یرید به إثبات البناء علی الحالة السابقة و لو مع عدم رجحانه و هو فی غایة البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب فی أمورهم.  
و الظاهر أن مرجع هذا الدلیل إلی أنه إذا أحرز المقتضی و شک فی المانع بعد تحقق المقتضی و عدم المانع فی السابق بنی علی عدمه و وجود المقتضی.  
و یمکن أن یستفاد من کلامه السابق فی قوله و الذی نختاره أن مراده بالمقتضی للحکم دلیله و أن المراد بالعارض احتمال طرو المخصص لذلک الدلیل فمرجعه إلی أن الشک فی تخصیص العام أو تقیید المطلق لا عبرة به کما یظهر من تمثیله بالنکاح و الشک فی حصول الطلاق ببعض الألفاظ فإنه إذا دل الدلیل علی أن عقد النکاح یحدث علاقة الزوجیة و علم من الدلیل دوامها و وجد فی الشرع ما ثبت کونه رافعا لها و شک فی شی‌ء آخر أنه رافع مستقل أو فرد من ذلک الرافع أم لا وجب العمل بدوام الزوجیة عملا بالعموم إلی أن یثبت المخصص و هذا حق و علیه عمل العلماء کافة.  
نعم لو شک فی صدق الرافع علی موجود خارجی لشبهة کظلمة أو عدم الخبرة ففی العمل بالعموم حینئذ و عدمه کما إذا قیل أکرم العلماء إلا زیدا و شک فی إنسان أنه زید أو عمرو قولان فی باب العام المخصص أصحهما عدم الاعتبار بذلک العام لکن کلام المحقق قدس سره فی الشبهة الحکمیة بل مفروض کلام القوم أیضا اعتبار الاستصحاب المعدود من أدلة الأحکام فیها دون مطلق الشبهة الشامل للشبهة الخارجیة.  
هذا غایة ما أمکنا من توجیه الدلیل المذکور.  
لکن الذی یظهر بالتأمل عدم استقامته فی نفسه و عدم انطباقه علی قوله المتقدم و الذی نختاره و إخراجه للمدعی عن عنوان الاستصحاب کما نبه علیه فی المعالم و تبعه غیره فتأمل.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 578  
و منها أن الثابت فی الزمان الأول ممکن الثبوت فی الآن الثانی و إلا لم یحتمل البقاء فیثبت بقاؤه ما لم یتجدد مؤثر العدم لاستحالة خروج الممکن عما علیه بلا مؤثر فإذا کان التقدیر تقدیر عدم العلم بالمؤثر فالراجح بقاؤه فیجب العمل علیه.  
و فیه منع استلزام عدم العلم بالمؤثر رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء مع أن مرجع هذا الوجه إلی ما ذکره العضدی و غیره من أن ما تحقق وجوده و لم یظن أو لم یعلم عدمه فهو مظنون البقاء.  
و محصل الجواب عن هذا و أمثاله من أدلتهم الراجعة إلی دعوی حصول ظن البقاء منع کون مجرد وجود الشی‌ء سابقا مقتضیا لظن بقائه کما یشهد له تتبع موارد الاستصحاب.  
مع أنه إن أرید اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعی یعنی لمجرد کونه لو خلی و طبعه یفید الظن بالبقاء و إن لم یفده فعلا لمانع ففیه أنه لا دلیل علی اعتباره أصلا.  
و إن أرید اعتباره عند حصول الظن فعلا منه فهو و إن استقام علی ما یظهر من بعض من قارب عصرنا من أصالة حجیة الظن إلا أن القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظن الشخصی منه حتی إنه فی المورد الواحد یختلف الحکم باختلاف الأشخاص و الأزمان و غیرها لم یقل به أحد فیما أعلم عدا ما یظهر من شیخنا البهائی قدس سره فی عبارته المتقدمة و ما ذکره قدس سره مخالف للإجماع ظاهرا لأن بناء العلماء فی العمل بالاستصحاب فی الأحکام الجزئیة و الکلیة و الموضوعات خصوصا العدمیات علی عدم مراعاة الظن الفعلی.  
ثم إن ظاهر کلام العضدی حیث أخذ فی إفادته الظن بالبقاء عدم الظن بالارتفاع أن الاستصحاب أمارة حیث لا أمارة و لیس فی الأمارات ما یکون کذلک نعم لا یبعد أن یکون الغلبة کذلک.  
و کیف کان فقد عرفت منع إفادة مجرد الیقین بوجود الشی‌ء للظن ببقائه و قد استظهر بعض تبعا لبعض بعد الاعتراف بذلک أن المنشأ فی حصول الظن غلبة البقاء فی الأمور القارة.  
(قال السید الشارح للوافیة بعد دعوی رجحان البقاء إن الرجحان لا بد له من موجب لأن وجود کل معلول یدل علی وجود علة له إجمالا و لیست هی الیقین المتقدم بنفسه لأن ما ثبت جاز أن یدوم و جاز أن لا یدوم و یشبه أن یکون هی کون الأغلب فی أفراد الممکن القار أن یستمر وجوده بعد التحقق فیکون رجحان وجود هذا الممکن الخاص للإلحاق بالأعم الأغلب هذا إذا لم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 579  
یکن رجحان الدوام مؤیدا بعادة أو أمارة و إلا فیقوی بهما و قس علی الوجود حال العدم إذا کان یقینیا انتهی کلامه) رفع و فیه أن المراد بغلبة البقاء لیس غلبة البقاء أبد الآباد بل المراد البقاء علی مقدار خاص من الزمان و لا ریب أن ذلک المقدار الخاص لیس أمرا مضبوطا فی الممکنات و لا فی المستصحبات و القدر المشترک بین الکل أو الأغلب منه معلوم التحقق فی موارد الاستصحاب و إنما الشک فی الزائد.  
و إن أرید بقاء الأغلب إلی زمان الشک فإن أرید أغلب الموجودات السابقة بقول مطلق.  
ففیه أولا أنا لا نعلم بقاء الأغلب فی زمان الشک و ثانیا لا ینفع بقاء الأغلب فی إلحاق المشکوک للعلم بعدم الرابط بینها و عدم استناد البقاء فیها إلی جامع کما لا یخفی بل البقاء فی کل واحد منها مستند إلی ما هو مفقود فی غیره نعم بعضها مشترک فی مناط البقاء.  
و بالجملة فمن الواضح أن بقاء الموجودات المشارکة مع نجاسة الماء المتغیر فی الوجود من الجواهر و الأعراض فی زمان الشک فی النجاسة لذهاب التغیر المشکوک مدخلیته فی بقاء النجاسة لا یوجب الظن ببقائها و عدم مدخلیة التغیر فیها.  
و هکذا الکلام فی کل ما شک فی بقائه لأجل الشک فی استعداده للبقاء.  
و إن أرید به ما وجه به کلام السید المتقدم (صاحب القوانین بعد ما تبعه فی الاعتراف بأن هذا الظن لیس منشؤه محض الحصول فی الآن السابق لأن ما ثبت جاز أن یدوم و جاز أن لا یدوم قال بل لأنا لما فتشنا الأمور الخارجیة من الأعدام و الموجودات وجدناها مستمرة بوجودها الأول علی حسب استعداداتها و تفاوتها فی مراتبها فنحکم فیما لم نعلم حاله بما وجدناه فی الغالب إلحاقا له بالأعم الأغلب.  
ثم إن کل نوع من أنواع الممکنات یلاحظ زمان الحکم ببقائه بحسب ما غلب فی أفراد ذلک النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القویمة یقتضی مقدارا من البقاء بحسب العادة و الاستعداد الحاصل للإنسان یقتضی مقدارا منه و للفرس  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 580  
مقدارا آخر و للحشرات مقدارا آخر و لدود القز و البق و الذباب مقدارا آخر و کذلک الرطوبة فی الصیف و الشتاء.  
فهاهنا مرحلتان الأولی إثبات الاستمرار فی الجملة الثانیة إثبات مقدار الاستمرار ففیما جهل حاله من الممکنات القارة یثبت ظن الاستمرار فی الجملة بملاحظة حال أغلب الممکنات مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها و ظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذی هو من جملتها.  
فالحکم الشرعی مثلا نوع من الممکنات قد یلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممکن و قد لا یلاحظ من جهة الأحکام الصادرة من الموالی إلی العبید و قد یلاحظ من جهة ملاحظة سائر الأحکام الشرعیة فإذا أردنا التکلم فی إثبات الحکم الشرعی فنأخذ الظن الذی ادعیناه من ملاحظة أغلب الأحکام الشرعیة لأنه الأنسب به و الأقرب إلیه و إن أمکن ذلک بملاحظة أحکام سائر الموالی و عزائم سائر العباد.  
ثم إن الظن الحاصل من الغلبة فی الأحکام الشرعیة محصله أنا نری أغلب الأحکام الشرعیة مستمرة بحسب دلیله الأول بمعنی أنها لیست أحکاما آنیة مختصة بآن الصدور بل یفهم من حاله من جهة أمر خارجی عن الدلیل أنه یرید استمرار ذلک الحکم الأول من دون دلالة الحکم الأول علی الاستمرار فإذا رأینا منه فی مواضع عدیدة أنه اکتفی فی إبداء الحکم بالأمر المطلق القابل للاستمرار و عدمه ثم علمنا أن مراده من الأمر الأول الاستمرار نحکم فیما لم یظهر مراده بالاستمرار إلحاقا بالأغلب فقد حصل الظن بالدلیل و هو قول الشارع بالاستمرار و کذلک الکلام فی موضوعات الأحکام من الأمور الخارجیة فإن غلبة البقاء تورث الظن القوی بالبقاء انتهی).  
فیظهر وجه ضعف هذا التوجیه مما أشرنا إلیه.  
توضیحه أن الشک فی الحکم الشرعی قد یکون من جهة الشک فی مقدار استعداده و قد یکون من جهة الشک فی تحقق الرافع.  
أما الأول فلیس فیه نوع و لا صنف مضبوط من حیث مقدار الاستعداد مثلا إذا شککنا فی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 581  
مدخلیة التغییر فی النجاسة حدوثا و ارتفاعا و عدمها فهل ینفع فی حصول الظن بعدم المدخلیة تتبع الأحکام الشرعیة الأخر مثل أحکام الطهارات و النجاسات فضلا عن أحکام المعاملات و السیاسات فضلا عن أحکام الموالی إلی العبید.  
و بالجملة فکل حکم شرعی أو غیره تابع لخصوص ما فی نفس الحاکم من الأغراض و المصالح و متعلق بما هو موضوع له و له دخل فی تحققه و لا دخل لغیره من الحکم المغایر له و لو اتفق موافقته له کان بمجرد الاتفاق من دون ربط.  
و من هنا لو شک واحد من العبید فی مدخلیة شی‌ء فی حکم مولاه حدوثا و ارتفاعا فتتبع لأجل الظن بعدم المدخلیة و بقاء الحکم بعد ارتفاع ذلک الشی‌ء أحکام سائر الموالی بل أحکام هذا المولی المغایرة للحکم المشکوک موضوعا و محمولا عد من أسفه السفهاء.  
و أما الثانی و هو الشک فی الرافع فإن کان الشک فی رافعیة الشی‌ء للحکم فهو أیضا لا دخل له بسائر الأحکام أ لا تری أن الشک فی رافعیة المذی للطهارة لا ینفع فیه تتبع موارد الشک فی الرافعیة مثل ارتفاع النجاسة بالغسل مرة أو نجاسة الماء بالإتمام کرا أو ارتفاع طهارة الثوب و البدن بعصیر العنب أو الزبیب أو و أما الشک فی وجود الرافع و عدمه فالکلام فیه هو الکلام فی الأمور الخارجیة.  
و محصل الکلام أنه إن أرید أنه یحصل الظن بالبقاء إذا فرض له صنف أو نوع یکون الغالب فی أفراده البقاء فلا ننکره و لذا یحکم بظن عدم النسخ عند الشک فیه.  
لکنه یحتاج إلی ملاحظة الصنف و التأمل حتی لا یحصل التغایر فإن المتطهر فی الصبح إذا شک فی وقت الضحی فی بقاء طهارته و أراد إثبات ذلک بالغلبة فلا ینفعه تتبع الموجودات الخارجیة مثل بیاض ثوبه و طهارته و حیاة زید و قعوده و عدم ولادة الحمل الفلانی و نحو ذلک.  
نعم لو لوحظ صنف هذا المتطهر فی وقت الصبح المتحد أو المتقارب فیما له مدخل فی بقاء الطهارة و وجد الأغلب متطهرا فی هذا الزمان حصل الظن ببقاء طهارته.  
و بالجملة فما ذکره من ملاحظة أغلب الصنف فحصول الظن به حق إلا أن البناء علی هذا فی الاستصحاب یسقطه عن الاعتبار فی أکثر موارده.  
و إن بنی علی ملاحظة الأنواع البعیدة و الجنس البعید أو الأبعد و هو الممکن القار کما هو ظاهر کلام السید المتقدم ففیه ما تقدم من القطع بعدم جامع بین مورد الشک و موارد الاستقراء یصلح لاستناد البقاء إلیه و فی مثله لا یحصل الظن بالإلحاق لأنه لا بد فی الظن بلحوق المشکوک  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 582  
بالأغلب من الظن أولا بثبوت الحکم أو الوصف الجامع فیحصل الظن بثبوته فی الفرد المشکوک.  
و مما یشهد بعدم حصول الظن بالبقاء اعتبار الاستصحاب فی موردین یعلم بمخالفة أحدهما للواقع فإن المتطهر بمائع شک فی کونه بولا أو ماء یحکم باستصحاب طهارة بدنه و بقاء حدثه مع أن الظن بهما محال و کذا الحوض الواحد إذا صب فیه الماء تدریجا فبلغ إلی موضع شک فی بلوغ مائه کرا فإنه یحکم حینئذ ببقاء قلته فإذا امتلأ و أخذ منه الماء تدریجا إلی ذلک الموضع فیشک حینئذ فی نقصه عن الکر فیحکم ببقاء کریته مع أن الظن بالقلة فی الأول و بالکریة فی الثانی محال.  
ثم إن إثبات حجیة الظن المذکور علی تقدیر تسلیمه دونه خرط القتاد خصوصا فی الشبهة الخارجیة التی لا یعتبر فیها الغلبة اتفاقا فإن اعتبار استصحاب طهارة الماء من جهة الظن الحاصل من الغلبة و عدم اعتبار الظن بنجاسته من غلبة أخری کطین الطریق مثلا مما لا یجتمعان و کذا اعتبار قول المنکر من باب الاستصحاب مع الظن بصدق المدعی لأجل الغلبة.  
و منها بناء العقلاء علی ذلک فی جمیع أمورهم کما ادعاه العلامة فی النهایة و أکثر من تأخر عنه.  
و زاد بعضهم أنه لو لا ذلک لاختل نظام العالم و أساس عیش بنی آدم و زاد آخر أن العمل علی الحالة السابقة أمر مرکوز فی النفوس حتی الحیوانات أ لا تری أن الحیوانات تطلب عند الحاجة المواضع التی عهدت فیها الماء و الکلاء و الطیور تعود من الأماکن البعیدة إلی أوکارها و لو لا البناء علی إبقاء ما کان علی ما کان لم یکن وجه لذلک.  
و الجواب أن بناء العقلاء إنما یسلم فی موضع یحصل لهم الظن بالبقاء لأجل الغلبة فإنهم فی أمورهم عاملون بالغلبة سواء وافقت الحالة السابقة أو خالفتها.  
أ لا تری أنهم لا یکاتبون من عهدوه فی حال لا یغلب فیه السلامة فضلا عن المهالک إلا علی سبیل الاحتیاط لاحتمال الحیاة و لا یرسلون إلیه البضائع للتجارة و لا یجعلونه وصیا فی الأموال أو قیما علی الأطفال و لا یقلدونه فی هذا الحال إذا کان من أهل الاستدلال.  
و تراهم لو شکوا فی بقاء الحکم الشرعی أو نسخه یبنون علی البقاء و لو شکوا فی رافعیة المذی شرعا للطهارة فلا یبنون علی عدمها و بالجملة فالذی أظن أنهم غیر بانین فی الشک فی الحکم الشرعی من غیر جهة النسخ علی الاستصحاب.  
نعم الإنصاف أنهم لو شکوا فی بقاء حکم شرعی فلیس عندهم کالشک فی حدوثه فی البناء علی العدم و لعل هذا من جهة عدم وجدان الدلیل بعد الفحص فإنها أمارة علی العدم لما علم من بناء الشارع علی التبلیغ فظن عدم الورود یستلزم الظن بعدم الوجود و الکلام فی اعتبار  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 583  
هذا الظن بمجرده من غیر ضم حکم العقل بقبح التعبد بما لا یعلم فی باب أصل البراءة.  
(قال فی العدة بعد ما اختار عدم اعتبار الاستصحاب فی مثل المتیمم الداخل فی الصلاة و الذی یمکن أن ینتصر به طریقة استصحاب الحال ما أومأنا إلیه من أن یقال لو کانت الحالة الثانیة مغیرة للحکم الأول لکان علیه دلیل و إذا تتبعنا جمیع الأدلة فلم نجد فیها ما یدل علی أن الحالة الثانیة مخالفة للحالة الأولی دل علی أن حکم الحالة الأولی باق علی ما کان.  
فإن قیل هذا رجوع إلی الاستدلال بطریق آخر و ذلک خارج عن استصحاب الحال.  
قیل إن الذی نرید باستصحاب الحال هذا الذی ذکرناه و أما غیر ذلک فلا یکاد یحصل غرض القائل به انتهی)  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 584

احتج النافون بوجوه

(منها ما عن الذریعة و فی الغنیة من أن المتعلق بالاستصحاب یثبت الحکم عند التحقیق من غیر دلیل توضیح ذلک أنهم یقولون قد ثبت بالإجماع علی من شرع فی الصلاة بالتیمم وجوب المضی فیها قبل مشاهدة الماء فیجب أن یکون علی هذا الحال بعد المشاهدة و هذا منهم جمع بین الحالتین فی حکم من غیر دلیل یقتضی الجمع بینهما لأن اختلاف الحالتین لا شبهة فیه لأن المصلی غیر واجد للماء فی إحداهما و واجد له فی الأخری فلا یجوز التسویة بینهما من غیر دلالة فإذا کان الدلیل لا یتناول إلا الحالة الأولی و کانت الحالة الأخری عاریة منه لم یجز أن یثبت فیها مثل الحکم انتهی).  
أقول إن کان محل الکلام فیها کان الشک لتخلف وصف وجودی أو عدمی متحقق سابقا یشک فی مدخلیته فی أصل الحکم أو بقائه فالاستدلال المذکور متین جدا لأن المفروض عدم دلالة دلیل الحکم الأول و فقد دلیل عام یدل علی انسحاب کل حکم ثبت فی الحالة الأولی فی الحالة الثانیة لأن عمدة ما ذکروه من الدلیل هی الأخبار المذکورة و قد عرفت اختصاصها بمورد یتحقق معنی النقض و هو الشک من جهة الرافع.  
نعم قد یتخیل کون مثال التیمم من قبیل الشک من جهة الرافع لأن الشک فی انتقاض التیمم بوجدان الماء فی الصلاة کانتقاضه بوجدانه قبلها سواء قلنا بأن التیمم رافع للحدث أم قلنا إنه مبیح لأن الإباحة أیضا مستمرة إلی أن تنتقض بالحدث أو یوجد الماء.  
و لکنه فاسد من حیث إن وجدان الماء لیس من الروافع و النواقض بل الفقدان الذی هو  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 585  
وصف المکلف لما کان مأخوذا فی صحة التیمم حدوثا و بقاء فی الجملة کان الوجدان رافعا لوصف الموضوع الذی هو المکلف فهو نظیر التغیر الذی یشک فی زوال النجاسة بزواله فوجدان الماء لیس کالحدث و إن قرن به فی قوله علیه السلام حین سئل عن جواز الصلوات المتعددة بتیمم واحد نعم ما لم یحدث أو یجد ماء لأن المراد من ذلک تحدید الحکم بزوال المقتضی أو طرو الرافع.  
و کیف کان فإن کان محل الکلام فی الاستصحاب ما کان من قبیل هذا المثال فالحق مع المنکرین لما ذکروه و إن شمل ما کان من قبیل تمثیلهم الآخر و هو الشک فی ناقضیة الخارج من غیر السبیلین قلنا إن إثبات الحکم بعد خروج الخارج لیس من غیر دلیل بل الدلیل ما ذکرنا من الوجوه الثلاثة مضافا إلی إمکان التمسک بما ذکرنا فی توجیه کلام المحقق فی المعارج لکن عرفت ما فیه من التأمل.  
(ثم إنه أجاب فی المعارج عن الدلیل المذکور بأن قوله عمل بغیر دلیل غیر مستقیم لأن الدلیل دل علی أن الثابت لا یرتفع إلا برافع فإذا کان التقدیر تقدیر عدمه کان بقاء الثابت راجحا فی نظر المجتهد و العمل بالراجح لازم انتهی).  
و کان مراده بتقدیر عدم الرافع عدم العلم به و قد عرفت ما فی دعوی حصول الظن بالبقاء بمجرد ذلک إلا أن یرجع إلی عدم الدلیل بعد الفحص الموجب للظن بالعدم.  
و منها أنه لو کان الاستصحاب حجة لوجب فیمن علم زیدا فی الدار و لم یعلم بخرو̙Ǡمنها أن یقطع ببقائه فیها و کذا کان یلزم إذا علم بأنه حی ثم انقضت مدة لم یعلم فیها بموته أن یقطع ببقائه و هو باطل.  
(و قال فی محکی الذریعة قد ثبت فی العقول أن من شاهد زیدا فی الدار ثم غاب عنه لن یحسن اعتقاد استمرار کونه فی الدار إلا بدلیل متجدد و لا یجوز استصحاب الحالة الأولی و قد صار کونه فی الدار فی الزمان الثانی و قد زالت الرؤیة بمنزلة کون عمرو فیها) (و أجاب فی المعارج عن ذلک بأنا لا ندعی القطع لکن ندعی رجحان  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 586  
الاعتقاد ببقائه و هذا یکفی فی العمل به) أقول قد عرفت مما سبق منع حصول الظن کلیة و منع حجیته.  
و منها أنه لو کان حجة لزم التناقض إذ کما یقال کان للمصلی قبل وجدان الماء المضی فی صلاته فکذا بعد الوجدان کذلک یقال إن وجدان الماء قبل الدخول فی الصلاة کان ناقضا للتیمم فکذا بعد الدخول أو یقال الاشتغال بصلاة متیقنة ثابت قبل فعل هذه الصلاة فیستصحب.  
(قال فی المعتبر استصحاب الحال لیس حجة لأن شرعیة الصلاة بشرط عدم الماء لا تستلزم الشرعیة معه ثم مثل هذا لا یسلم عن المعارض لأنک تقول الذمة مشغولة بالصلاة قبل الإتمام فکذا بعده انتهی) (و أجاب عن ذلک فی المعارج بمنع وجود المعارض فی کل مقام و وجود المعارض فی الأدلة المظنونة لا یوجب سقوطها حیث یسلم عن المعارض).  
أقول لو بنی علی معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب الاشتغال لم یسلم الاستصحاب فی أغلب الموارد عن المعارض إذ قلما ینفک مستصحب عن أثر حادث یراد ترتبه علی بقائه فیقال الأصل عدم ذلک الأثر.  
و الأولی فی الجواب أنا إذا قلنا باعتبار الاستصحاب لإفادته الظن بالبقاء فإذا ثبت ظن البقاء فی شی‌ء لزمه عقلا ظن ارتفاع کل أمر فرض کون بقاء المستصحب رافعا له أو جزء أخیرا له فلا یعقل الظن ببقائه فإن ظن بقاء طهارة ماء غسل به ثوب نجس أو توضأ به محدث مستلزم عقلا لطهارة ثوبه و بدنه و براءة ذمته بالصلاة بعد تلک الطهارة و کذا الظن بوجوب المضی فی الصلاة یستلزم الظن بارتفاع اشتغال الذمة بمجرد إتمام تلک الصلاة.  
و توهم إمکان العکس مدفوع بما سیجی‌ء توضیحه من عدم إمکانه و کذا إذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبة إلی الآثار الشرعیة المترتبة علی وجود المستصحب أو عدمه لما ستعرف من عدم إمکان شمول الروایات إلا للشک السببی و منه یظهر حال معارضة استصحاب وجوب المضی باستصحاب انتقاض التیمم بوجدان الماء.  
و منها أنه لو کان الاستصحاب حجة لکان بینة النفی أولی و أرجح من بینة الإثبات  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 587  
لاعتضادها باستصحاب النفی.  
و الجواب عنه أولا اشتراک هذا الإیراد بناء علی ما صرح به جماعة من کون استصحاب النفی المسمی بالبراءة الأصلیة معتبرا إجماعا اللهم إلا أن یقال إن اعتبارها لیس لأجل الظن أو یقال إن الإجماع إنما هو علی البراءة الأصلیة فی الأحکام الکلیة فلو کان أحد الدلیلین معتضدا بالاستصحاب أخذ به لا فی باب الشک فی اشتغال ذمة الناس فإنه من محل الخلاف فی باب الاستصحاب.  
و ثانیا بما ذکره جماعة من أن تقدیم بینة الإثبات لقوتها علی بینة النفی و إن اعتضد بالاستصحاب إذ رب دلیل أقوی من دلیلین نعم لو تکافأ دلیلان رجح موافق الأصل به لکن بینة النفی لا تکافئ بینة الإثبات إلا أن یرجع أیضا إلی نوع من الإثبات فیتکافئان و حینئذ فالوجه تقدیم بینة النفی لو کان الترجیح فی البینات کالترجیح فی الأدلة منوطا بقوة الظن مطلقا أو فی غیر الموارد المنصوصة علی الخلاف کتقدیم بینة الخارج.  
و ربما تمسکوا بوجوه أخر یظهر حالها بملاحظة ما ذکرنا فی ما ذکرنا من أدلتهم هذا ملخص الکلام فی أدلة المثبتین و النافین مطلقا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 588  
بقی الکلام فی حجج المفصلین  
فنقول أما التفصیل بین العدمی و الوجودی بالاعتبار فی الأول و عدمه فی الثانی فهو الذی ربما (یستظهر من کلام التفتازانی حیث استظهر من عبارة العضدی فی نقل الخلاف أن خلاف منکری الاستصحاب إنما هو فی الإثبات دون النفی).  
و ما استظهره التفتازانی لا یخلو ظهوره عن تأمل مع أن هنا إشکالا آخر قد أشرنا إلیه فی تقسیم الاستصحاب فی تحریر محل النزاع و هو أن القول باعتبار الاستصحاب فی العدمیات یغنی عن التکلم فی اعتباره فی الوجودیات إذ ما من مستصحب وجودی إلا و فی مورده استصحاب عدمی یلزم من الظن ببقائه الظن ببقاء المستصحب الوجودی و أقل ما یکون عدم ضده فإن الطهارة لا تنفک عن عدم النجاسة و الحیاة لا تنفک عن عدم الموت و الوجوب أو غیره من الأحکام لا ینفک عن عدم ما عداه من أضداده و الظن ببقاء هذه الأعدام لا ینفک عن الظن ببقاء تلک الوجودات فلا بد من القول باعتباره خصوصا بناء علی ما هو الظاهر المصرح به فی کلام العضدی و غیره من أن إنکار الاستصحاب لعدم إفادته الظن بالبقاء و إن کان ظاهر بعض النافین کالسید قدس سره و غیره استنادهم إلی عدم إفادته للعلم بناء علی أن عدم اعتبار الظن عندهم مفروغ عنه فی أخبار الآحاد فضلا عن الظن الاستصحابی.  
و بالجملة فإنکار الاستصحاب فی الوجودیات و الاعتراف به فی العدمیات لا یستقیم بناء علی اعتبار الاستصحاب من باب الظن.  
نعم لو قلنا باعتباره من باب التعبد من جهة الأخبار صح أن یقال إن ثبوت العدم بالاستصحاب لا یوجب ثبوت ما قارنه من الوجودات فاستصحاب عدم أضداد الوجوب لا یثبت  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 589  
الوجوب فی الزمان اللاحق کما أن عدم ما عدا زید من أفراد الإنسان فی الدار لا یثبت باستصحابه ثبوت زید فیها کما سیجی‌ء تفصیله إن شاء الله تعالی.  
لکن المتکلم فی الاستصحاب من باب التعبد و الأخبار بین العلماء فی غایة القلة إلی زمان متأخری المتأخرین مع أن بعض هؤلاء وجدناهم لا یفرقون فی مقارنات المستصحب بین أفرادها و یثبتون بالاستصحاب جمیع ما لا ینفک عن المستصحب علی خلاف التحقیق الآتی فی التنبیهات الآتیة إن شاء الله.  
و دعوی أن اعتبار الاستصحابات العدمیة لعله لیس لأجل الظن حتی یسری إلی الوجودیات المقارنة معها بل لبناء العقلاء علیها فی أمورهم بمقتضی جبلتهم مدفوعة بأن عمل العقلاء فی معاشهم علی ما لا یفید الظن بمقاصدهم و المضی فی أمورهم بمحض الشک و التردد فی غایة البعد بل خلاف ما نجده من أنفسنا معاشر العقلاء.  
و أضعف من ذلک أن یدعی أن المعتبر عند العقلاء من الظن الاستصحابی هو الحاصل بالشی‌ء من تحققه السابق لا الظن الساری من هذا الظن إلی شی‌ء آخر.  
و حینئذ فنقول العدم المحقق سابقا یظن بتحققه لاحقا ما لم یعلم أو یظن تبدله بالوجود بخلاف الوجود المحقق سابقا فإنه لا یحصل الظن ببقائه لمجرد تحققه السابق.  
و الظن الحاصل ببقائه من الظن الاستصحابی المتعلق بالعدمی المقارن له غیر معتبر إما مطلقا أو إذا لم یکن ذلک الوجودی من آثار العدمی المترتبة علیه من جهة الاستصحاب.  
و لعله المراد بما حکاه التفتازانی عن الحنفیة من أن حیاة الغائب بالاستصحاب إنما یصلح عندهم من جهة الاستصحاب لعدم انتقال إرثه إلی وارثه لا انتقال إرث مورثه إلیه فإن معنی ذلک أنه یعتبرون ظن عدم انتقال مال الغائب إلی وارثه لا انتقال مال مورثه إلیه و إن کان أحد الظنین لا ینفک عن الآخر.  
ثم إن معنی عدم اعتبار الاستصحاب فی الوجودی إما عدم الحکم ببقاء المستصحب الوجودی و إن کان لترتب أمر عدمی علیه کترتب عدم جواز تزویج امرأة المفقود زوجها المترتب علی حیاته و إما عدم ثبوت الأمر الوجودی لأجل الاستصحاب و إن کان المستصحب عدمیا فلا یترتب انتقال مال قریب الغائب إلیه و إن کان مترتبا علی استصحاب عدم موته و لعل هذا هو المراد بما (حکاه التفتازانی عن الحنفیة من أن الاستصحاب حجة فی النفی دون الإثبات).  
و بالجملة فلم یظهر لی ما یدفع هذا الإشکال عن القول بعدم اعتبار الاستصحاب فی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 590  
الإثبات و اعتباره فی النفی من باب الظن.  
نعم قد أشرنا فیما مضی إلی أنه لو قیل باعتباره فی النفی من باب التعبد لم یغن ذلک عن التکلم فی الاستصحاب الوجودی بناء علی ما سنحققه من أنه لا یثبت بالاستصحاب إلا آثار المستصحب المترتبة علیه شرعا.  
لکن یرد علی هذا أن هذا التفصیل مساو للتفصیل المختار المتقدم و لا یفترقان فیغنی أحدهما عن الآخر إذ الشک فی بقاء الأعدام السابقة من جهة الشک فی تحقق الرافع لها و هی علة الوجود و الشک فی بقاء الأمر الوجودی من جهة الشک فی الرافع لا ینفک عن الشک فی تحقق الرافع.  
فیستصحب عدمه و یترتب علیه بقاء ذلک الأمر الوجودی.  
و تخیل أن الأمر الوجودی قد لا یکون من الآثار الشرعیة لعدم الرافع فلا یغنی العدمی عن الوجودی مدفوع بأن الشک إذا فرض من جهة الرافع فیکون الأحکام الشرعیة المترتبة علی ذلک الأمر الوجودی مستمرة إلی تحقق ذلک الرافع فإذا حکم بعدمه عند الشک یترتب علیه شرعا جمیع تلک الأحکام فیغنی ذلک عن الاستصحاب الوجودی.  
و حینئذ فیمکن أن یحتج لهذا القول أما علی عدم الحجیة فی الوجودیات فبما تقدم فی أدلة النافین و أما علی الحجیة فی العدمیات فبما تقدم فی أدلة المختار من الإجماع و الاستقراء و الأخبار بناء علی أن الشی‌ء المشکوک فی بقائه من جهة الرافع إنما یحکم ببقائه لترتبه علی استصحاب عدم وجود الرافع لا لاستصحابه فی نفسه فإن الشاک فی بقاء الطهارة من جهة الشک فی وجود الرافع یحکم بعدم الرافع فیحکم من أجله ببقاء الطهارة.  
و حینئذ (فقوله علیه السلام: و إلا فإنه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک) (و قوله: لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت و لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین) و غیرهما مما دل علی أن الیقین لا ینقض أو لا یدفع بالشک یراد منه أن احتمال طرو الرافع لا یعتنی به و لا یترتب علیه أثر النقض فیکون وجوده کالعدم فالحکم ببقاء الطهارة السابقة من جهة استصحاب العدم لا من جهة استصحابها.  
و الأصل فی ذلک أن الشک فی بقاء الشی‌ء إذا کان مسببا عن الشک فی شی‌ء آخر فلا یجتمع معه فی الدخول تحت عموم لا تنقض سواء تعارض مقتضی الیقین السابق فیهما أم تعاضدا بل الداخل هو الشک السببی و معنی عدم الاعتناء به زوال الشک المسبب به و سیجی‌ء توضیح ذلک هذا.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 591  
و لکن یرد علیه أنه قد یکون الأمر الوجودی أمرا خارجیا کالرطوبة یترتب علیها آثار شرعیة فإذا شک فی وجود الرافع لها لم یجز أن یثبت به الرطوبة حتی یترتب علیه أحکامها لما سیجی‌ء من أن المستصحب لا یترتب علیه إلا آثار الشرعیة المترتبة علیه بلا واسطة أمر عقلی أو عادی فیتعین حینئذ استصحاب نفس الرطوبة.  
و أصالة عدم الرافع إن أرید بها أصالة عدم ذات الرافع کالریح المجفف للرطوبة مثلا لم ینفع فی الأحکام المترتبة شرعا علی نفس الرطوبة بناء علی عدم اعتبار الأصل المثبت کما سیجی‌ء.  
و إن أرید بها أصالة عدمه من حیث وصف الرافعیة و مرجعها إلی أصالة عدم ارتفاع الرطوبة فهی و إن لم یکن یترتب علیها إلا الأحکام الشرعیة للرطوبة لکنها عبارة أخری عن استصحاب نفس الرطوبة.  
فالإنصاف افتراق القولین فی هذا القسم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 592

حجة من أنکر اعتبار الاستصحاب فی الأمور الخارجیة

(ما ذکره المحقق الخوانساری فی شرح الدروس و حکاه فی حاشیة له عند کلام الشهید و یحرم استعمال الماء النجس و المشتبه علی ما حکاه شارح الوافیة و استظهره المحقق القمی قدس سره من السبزواری من أن الأخبار لا یظهر شمولها للأمور الخارجیة مثل رطوبة الثوب و نحوها إذ یبعد أن یکون مرادهم بیان الحکم فی مثل هذه الأمور الذی لیس حکما شرعیا و إن کان یمکن أن یصیر منشأ لحکم شرعی و هذا ما یقال إن الاستصحاب فی الأمور الخارجیة لا عبرة به انتهی).  
و فیه أما أولا فبالنقض بالأحکام الجزئیة مثل طهارة الثوب من حیث عدم ملاقاته للنجاسة و نجاسته من حیث ملاقاته لها فإن بیانها أیضا لیس من وظیفة الإمام علیه السلام کما أنه لیس من وظیفة المجتهد و لا یجوز التقلید فیها و إنما وظیفته من حیث کونه مبینا للشرع بیان الأحکام الکلیة المشتبهة علی الرعیة.  
و أما ثانیا فبالحل توضیحه أن بیان الحکم الجزئی فی المشتبهات الخارجیة لیس وظیفة للشارع و لا لأحد من قبله نعم حکم المشتبه حکمه الجزئی کمشکوک النجاسة أو الحرمة حکم شرعی کلی لیس بیانه إلا وظیفة للشارع و کذلک الموضوع الخارجی کرطوبة الثوب فإن بیان ثبوتها و انتفائها فی الواقع لیس وظیفة للشارع نعم حکم الموضوع المشتبه فی الخارج کالمائع المردد بین الخل و الخمر حکم کلی لیس بیانه وظیفة إلا للشارع و قد (قال الصادق علیه السلام: کل شی‌ء لک حلال حتی تعلم أنه حرام) و ذلک مثل الثوب یکون علیک إلی آخره (و قوله فی خبر  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 593  
آخر: سأخبرک عن الجبن و غیره).  
و لعل التوهم نشأ من تخیل أن ظاهر لا تنقض إبقاء نفس المتیقن السابق و لیس إبقاء الرطوبة مما یقبل حکم الشارع بوجوبه.  
و یدفعه بعد النقض بالطهارة المتیقنة سابقا فإن إبقاءها لیس من الأفعال الاختیاریة القابلة للإیجاب أن المراد من الإبقاء و عدم النقض هو ترتیب الآثار الشرعیة المترتبة علی المتیقن فمعنی استصحاب الرطوبة ترتیب آثارها الشرعیة فی زمان الشک نظیر استصحاب الطهارة فطهارة الثوب و رطوبته سیان فی عدم قابلیة الحکم بإبقائهما عند الشک و فی قابلیة الحکم بترتیب آثارهما الشرعیة فی زمان الشک.  
فالتفصیل بین کون المستصحب من قبیل رطوبة الثوب و کونه من قبیل طهارته لعدم شمول أدلة لا تنقض للأول فی غایة الضعف.  
نعم یبقی فی المقام أن استصحاب الأمور الخارجیة إذا کان معناه ترتیب آثارها الشرعیة لا یظهر له فائدة لأن تلک الآثار المترتبة علیه کانت مشارکة معه فی الیقین السابق فاستصحابها یغنی عن استصحاب نفس الموضوع فإن استصحاب حرمة مال زید الغائب و زوجته یغنی عن استصحاب حیاته إذا فرض أن معنی إبقاء الحیاة ترتیب آثارها الشرعیة نعم قد یحتاج إجراء الاستصحاب فی آثاره إلی أدنی تدبر کما فی الآثار الغیر المشارکة معه فی الیقین السابق مثل توریث الغائب من قریبه المتوفی فی زمان الشک فی حیاة الغائب فإن التوریث غیر متحقق حال الیقین بحیاة الغائب لعدم موت قریبه بعد لکن مقتضی التدبر إجراء الاستصحاب علی وجه التعلیق بأن یقال لو مات قریبه قبل الشک فی حیاته لورث منه و بعبارة أخری موت قریبه قبل ذلک کان ملازما لإرثه منه و لم یعلم انتفاء الملازمة فیستصحب.  
و بالجملة الآثار المرتبة علی الموضوع الخارجی منها ما یجتمع معه فی زمان الیقین به و منها ما لا یجتمع معه فی ذلک الزمان لکن عدم الترتب فعلا فی ذلک الزمان مع فرض کونه من آثاره شرعا لیس إلا لمانع فی ذلک الزمان أو لعدم شرط فیصدق فی ذلک الزمان أنه لو لا ذلک المانع أو عدم الشرط لترتب الآثار فإذا فقد المانع الموجود أو وجد الشرط المفقود و شک فی الترتب من جهة الشک فی بقاء ذلک الأمر الخارجی حکم باستصحاب ذلک الترتب الشأنی و سیأتی لذلک مزید توضیح فی بعض التنبیهات الآتیة هذا.  
و لکن التحقیق أن فی موضع جریان الاستصحاب فی الأمر الخارجی لا یجری استصحاب  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 594  
الأثر المترتب علیه فإذا شک فی بقاء حیاة زید فلا سبیل إلی إثبات آثار حیاته إلا بحکم الشارع بعدم جواز نقض حیاته بمعنی وجوب ترتیب الآثار الشرعیة المترتبة علی الشخص الحی و لا یغنی عن ذلک إجراء الاستصحاب فی نفس الآثار بأن یقال بأن حرمة ماله و زوجته کانت متیقنة فیحرم نقض الیقین بالشک لأن حرمة المال و الزوجة إنما تترتبان فی السابق علی الشخص الحی بوصف أنه حی فالحیاة داخل فی موضوع المستصحب و لا أقل من الشک فی ذلک فالموضوع مشکوک فی الزمن اللاحق و سیجی‌ء اشتراط القطع ببقاء الموضوع فی الاستصحاب و استصحاب الحیاة لإحراز الموضوع فی استصحاب الآثار غلط لأن معنی استصحاب الموضوع ترتیب آثاره الشرعیة.  
فتحقق أن استصحاب الآثار نفسها غیر صحیح لعدم إحراز الموضوع و استصحاب الموضوع کاف فی إثبات الآثار و قد مر فی مستند التفصیل السابق و سیجی‌ء فی اشتراط بقاء الموضوع و فی تعارض الاستصحابین أن الشک المسبب عن شک آخر لا یجامع معه فی الدخول تحت عموم لا تنقض بل الداخل هو الشک السببی و معنی عدم الاعتناء به و عدم جعله ناقضا للیقین زوال الشک المسبب به فافهم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 595

و أما القول الخامس

و هو التفصیل بین الحکم الشرعی الکلی و بین غیره فلا یعتبر فی الأول فهو المصرح به فی کلام المحدث الأسترآبادی لکنه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ مدعیا الإجماع بل الضرورة علی اعتباره (قال فی محکی فوائده المکیة بعد ذکر أخبار الاستصحاب ما لفظه لا یقال هذه القاعدة تقتضی جواز العمل بالاستصحاب فی أحکام الله تعالی کما ذهب إلیه المفید و العلامة من أصحابنا و الشافعیة قاطبة و تقتضی بطلان قول أکثر علمائنا و الحنفیة بعدم جواز العمل به.  
لأنا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها کثیر من فحول الأصولیین و الفقهاء و قد أجبنا عنها فی الفوائد المدنیة تارة بما ملخصه أن صور الاستصحاب المختلف فیها عند النظر الدقیق و التحقیق راجعة إلی أنه إذا ثبت حکم بخطاب شرعی فی موضوع فی حال من حالاته نجریه فی ذلک الموضوع عند زوال الحالة القدیمة و حدوث نقیضها فیه.  
و من المعلوم أنه إذا تبدل قید موضوع المسألة بنقیض ذلک القید اختلف موضوع المسألتین فالذی سموه استصحابا راجع فی الحقیقة إلی إسراء حکم موضوع إلی موضوع آخر متحد معه فی الذات مختلف معه فی الصفات و من المعلوم عند الحکیم أن هذا المعنی غیر معتبر شرعا و أن القاعدة الشریفة المذکورة غیر شاملة له.  
و تارة بأن استصحاب الحکم الشرعی و کذا الأصل أی الحالة السابقة التی إذا خلی الشی‌ء و نفسه کان علیها إنما یعمل بهما ما لم یظهر مخرج عنهما و قد  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 596  
ظهر فی محل النزاع لتواتر الأخبار بأن کل ما یحتاج إلیه الأمة ورد فیه خطاب و حکم حتی أرش الخدش و کثیر مما ورد مخزون عند أهل الذکر علیه السلام فعلم أنه ورد فی محل النزاع أحکام لا نعلمها بعینها و تواتر الأخبار بحصر المسائل فی ثلاث بین رشده و بین غیه أی مقطوع فیه ذلک لا ریب فیه و ما لیس هذا و لا ذاک و بوجوب التوقف فی الثالث انتهی).  
أقول لا یخفی أن ما ذکره أولا قد استدل به کل من نفی الاستصحاب من أصحابنا و أوضحوا ذلک غایة الإیضاح کما یظهر لمن راجع الذریعة و العدة و الغنیة و غیرها.  
إلا أنهم منعوا عن إثبات الحکم الثابت لموضوع فی زمان له بعینه فی زمان آخر من دون تغییر و اختلاف فی صفة الموضوع سابقا و لاحقا کما یشهد له تمثیلهم بعدم الاعتماد علی حیاة زید أو بقاء البلد علی ساحل البحر بعد الغیبة عنهما.  
و أهملوا قاعدة البناء علی الیقین السابق لعدم دلالة العقل علیه و لا النقل بناء علی عدم التفاتهم إلی الأخبار المذکورة لقصور دلالتها عندهم ببعض ما أشرنا إلیه سابقا أو لغفلتهم عنها علی أبعد الاحتمالات من ساحة من هو دونهم فی الفضل.  
و هذا المحدث قد سلم دلالة الأخبار علی وجوب البناء علی الیقین السابق و حرمة نقضه مع اتحاد الموضوع إلا أنه ادعی تغایر موضوع المسألة المتیقنة و المسألة المشکوکة فالحکم فیها بالحکم السابق لیس بناء علی الیقین السابق و عدم الحکم به لیس نقضا له.  
فیرد علیه أولا النقض بالموارد التی ادعی الإجماع و الضرورة علی اعتبار الاستصحاب فیها کما حکیناها عنه سابقا فإن منها استصحاب اللیل و النهار فإن کون الزمان المشکوک لیلا أو نهارا أشد تغایرا و اختلافا مع کون الزمان السابق کذلک من ثبوت خیار الغبن أو الشفعة فی الزمان المشکوک و ثبوتهما فی الزمان السابق.  
و لو أرید من اللیل و النهار طلوع الفجر و غروب الشمس لا نفس الزمان کان الأمر کذلک و إن کان دون الأول فی الظهور لأن مرجع الطلوع و الغروب إلی الحرکة الحادثة شیئا فشیئا.  
و لو أرید استصحاب أحکامهما مثل جواز الأکل و الشرب و حرمتهما ففیه أن ثبوتهما فی السابق کان منوطا و متعلقا فی الأدلة الشرعیة بزمانی اللیل و النهار فإجراؤهما مع الشک فی تحقق  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 597  
الموضوع بمنزلة ما أنکره علی القائلین بالاستصحاب من إجراء الحکم من موضوع إلی موضوع آخر.  
و بما ذکرنا یظهر ورود النقض المذکور علیه فی سائر الأمثلة.  
فأی فرق بین الشک فی تحقق الحدث أو الخبث بعد الطهارة الذی جعل الاستصحاب فیه من ضروریات الدین و بین الشک فی کون المذی محکوما شرعا برافعیة الطهارة فإن الطهارة السابقة فی کل منهما کان منوطا بعدم تحقق الرافع و هذا المناط فی زمان الشک غیر متحقق فکیف یسری حکم حالة وجود المناط إلیه.  
و ثانیا بالحل بأن اتحاد القضیة المتیقنة و المشکوکة الذی یتوقف صدق البناء علی الیقین و نقضه بالشک علیه أمر راجع إلی العرف لأنه المحکم فی باب الألفاظ و من المعلوم أن الخیار أو الشفعة إذا ثبت فی الزمان الأول و شک فی ثبوتهما فی الزمان الثانی یصدق عرفا أن القضیة المتیقنة فی الزمان الأول بعینها مشکوکة فی الزمان الثانی.  
نعم قد یتحقق فی بعض الموارد الشک فی إحراز الموضوع للشک فی مدخلیة الحالة المتبدلة فیه فلا بد من التأمل التام فإنه من أعظم المزال فی هذا المقام.  
و أما ما ذکره ثانیا من معارضة قاعدة الیقین و الأصل بما دل علی التوقف.  
ففیه مضافا إلی ما ذکرنا من ضعف دلالة الأخبار علی وجوب الاحتیاط و إنما یدل علی وجوب التحرز عن موارد التهلکة الدنیویة أو الأخرویة و الأخیرة مختصة بموارد حکم العقل بوجوب الاحتیاط من جهة القطع بثبوت العقاب إجمالا و تردده بین المحتملات أن أخبار الاستصحاب حاکمة علی أدلة الاحتیاط علی تقدیر دلالة الأخبار علیه أیضا کما سیجی‌ء فی مسألة تعارض الاستصحاب مع سائر الأصول إن شاء الله.  
ثم إن ما ذکره من أنه شبهة عجز عن جوابها الفحول مما لا یخفی ما فیه إذ أی أصولی أو فقیه تعرض لهذه الأخبار و ورود هذه الشبهة فعجز عن جوابها مع أنه لم یذکر فی الجواب الأول عنها إلا ما اشتهر بین النافین للاستصحاب و لا فی الجواب الثانی إلا ما اشتهر بین الأخباریین من وجوب التوقف و الاحتیاط فی الشبهة الحکمیة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 598

حجة القول السادس

علی تقدیر وجود القائل به علی ما سبق التأمل فیه تظهر مع جوابها مما تقدم فی القولین السابقین.

حجة القول السابع

(الذی نسبه الفاضل التونی قدس سره إلی نفسه و إن لم یلزم مما حققه فی کلامه ما ذکره فی کلام طویل له فإنه بعد الإشارة إلی الخلاف فی المسألة قال و لتحقیق المقام لا بد من إیراد کلام یتضح به حقیقة الحال فنقول الأحکام الشرعیة تنقسم إلی ستة أقسام الأول و الثانی الأحکام الاقتضائیة المطلوب فیها الفعل و هی الواجب و المندوب و الثالث و الرابع الأحکام الاقتضائیة المطلوب فیها الترک و هی الحرام و المکروه و الخامس الأحکام التخییریة الدالة علی الإباحة و السادس الأحکام الوضعیة کالحکم علی الشی‌ء بأنه سبب لأمر أو شرط له أو مانع له و المضایقة بمنع أن الخطاب الوضعی داخل فی الحکم الشرعی مما لا یضر فیما نحن بصدده.  
إذا عرفت هذا فإذا ورد أمر بطلب شی‌ء فلا یخلو إما أن یکون موقتا أم لا.  
و علی الأول یکون وجوب ذلک الشی‌ء أو ندبه فی کل جزء من أجزاء الوقت ثابتا بذلک الأمر فالتمسک فی ثبوت ذلک الحکم فی الزمان الثانی بالنص لا بالثبوت فی الزمان الأول حتی یکون استصحابا و هو ظاهر.  
و علی الثانی أیضا کذلک إن قلنا بإفادة الأمر التکرار و إلا فذمة المکلف  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 599  
مشغولة حتی یأتی به فی أی زمان کان و نسبة أجزاء الزمان إلیه نسبة واحدة فی کونه أداء فی کل جزء منها سواء قلنا بأن الأمر للفور أم لا.  
و التوهم بأن الأمر إذا کان للفور یکون من قبیل الموقت المضیق اشتباه غیر خفی علی المتأمل فهذا أیضا لیس من الاستصحاب فی شی‌ء.  
و لا یمکن أن یقال إثبات الحکم فی القسم الأول فیما بعد وقته من الاستصحاب فإن هذا لم یقل به أحد و لا یجوز إجماعا و کذا الکلام فی النهی بل هو الأولی بعدم توهم الاستصحاب فیه لأن مطلقه یفید التکرار و التخییری أیضا کذلک.  
فالأحکام التکلیفیة الخمسة المجردة عن الأحکام الوضعیة لا یتصور فیها الاستدلال بالاستصحاب.  
و أما الأحکام الوضعیة فإذا جعل الشارع شیئا سببا لحکم من الأحکام الخمسة کالدلوک لوجوب الظهر و الکسوف لوجوب صلاته و الزلزلة لصلاتها و الإیجاب و القبول لإباحة التصرفات و الاستمتاعات فی الملک و النکاح و فیه لتحریم أم الزوجة و الحیض و النفاس لتحریم الصوم و الصلاة إلی غیر ذلک فینبغی أن ینظر إلی کیفیة سببیة السبب هل هی علی الإطلاق کما فی الإیجاب و القبول فإن سببیته علی نحو خاص و هو الدوام إلی أن یتحقق المزیل و کذا الزلزلة أو فی وقت معین کالدلوک و نحوه مما لم یکن السبب وقتا و کالکسوف و الحیض و نحوهما مما یکون السبب وقتا للحکم فإن السببیة فی هذه الأشیاء علی نحو آخر فإنها أسباب للحکم فی أوقات معینة و جمیع ذلک لیس من الاستصحاب فی شی‌ء فإن ثبوت الحکم فی شی‌ء من أجزاء الزمان الثابت فیه الحکم لیس تابعا للثبوت فی جزء آخر بل نسبة السبب فی محل اقتضاء الحکم فی کل جزء نسبة واحدة و کذلک الکلام فی الشرط و المانع.  
فظهر مما ذکرناه أن الاستصحاب المختلف فیه لا یکون إلا فی الأحکام الوضعیة أعنی الأسباب و الشرائط و الموانع للأحکام الخمسة من حیث إنها کذلک و وقوعه فی الأحکام الخمسة إنما هو بتبعیتها.  
کما یقال فی الماء الکر المتغیر بالنجاسة إذا زال تغیره من قبل نفسه فإنه یجب  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 600  
الاجتناب عنه فی الصلاة لوجوبه قبل زوال تغیره فإن مرجعه إلی أن النجاسة کانت ثابتة قبل زوال تغیره فکذلک یکون بعده.  
و یقال فی المتیمم إذا وجد الماء فی أثناء الصلاة إن صلاته کانت صحیحة قبل الوجدان فکذا بعده أی کان مکلفا و مأمورا بالصلاة بتیممه قبله فکذا بعده فإن مرجعه إلی أنه کان متطهرا قبل وجدان الماء فکذا بعده و الطهارة من الشروط) (فالحق مع قطع النظر عن الروایات عدم حجیة الاستصحاب لأن العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع فی وقت لا یقتضی العلم بل و لا الظن بوجوده فی غیر ذلک الوقت کما لا یخفی فکیف یکون الحکم المعلق علیه ثابتا فی غیر ذلک الوقت.  
فالذی یقتضیه النظر دون ملاحظة الروایات أنه إذا علم تحقق العلاقة الوضعیة تعلق الحکم بالمکلف و إذا زال ذلک العلم بطرو الشک بل الظن أیضا یتوقف عن الحکم بثبوت ذلک الحکم الثابت أولا إلا أن الظاهر من الأخبار أنه إذا علم وجود شی‌ء فإنه یحکم به حتی یعلم زواله انتهی کلامه رفع مقامه).  
و فی کلامه أنظار یتوقف بیانها علی ذکر کل فقرة هی مورد للنظر ثم توضیح النظر فیه بما یخطر فی الذهن القاصر فنقول قوله أولا و المضایقة بمنع أن الخطاب الوضعی داخل فی الحکم الشرعی لا یضر فیما نحن بصدده.  
فیه أن المنع المذکور لا یضر فیما یلزم من تحقیقه الذی ذکره و هو اعتبار الاستصحاب فی موضوعات الأحکام الوضعیة أعنی نفس السبب و الشرط و المانع لا فی التفصیل بین الأحکام الوضعیة أعنی سببیة السبب و شرطیة الشرط و الأحکام التکلیفیة و کیف لا یضر فی هذا التفصیل منع کون الحکم الوضعی حکما مستقلا و تسلیم أنه أمر اعتباری منتزع من التکلیف تابع له حدوثا و بقاء و هل یعقل التفصیل مع هذا المنع.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 601  
الحکم الوضعی حکم مستقل أو مرجعه إلی الحکم التکلیفی ثم إنه لا بأس بصرف الکلام إلی بیان أن الحکم الوضعی حکم مستقل مجعول کما اشتهر فی ألسنة جماعة أو لا و إنما مرجعه إلی الحکم التکلیفی فنقول إن المشهور کما فی شرح الزبدة بل الذی استقر علیه رأی المحققین کما فی شرح الوافیة للسید صدر الدین أن الخطاب الوضعی مرجعه إلی الخطاب الشرعی و أن کون الشی‌ء سببا لواجب هو الحکم بوجوب ذلک الواجب عند حصول ذلک الشی‌ء فمعنی قولنا إتلاف الصبی سبب لضمانه أنه یجب علیه غرامة المثل أو القیمة إذا اجتمع فیه شرائط التکلیف من البلوغ و العقل و الیسار و غیرها.  
فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله اغرم ما أتلفته فی حال صغرک انتزع من هذا الخطاب معنی یعبر عنه بسببیة الإتلاف للضمان و یقال إنه ضامن بمعنی أنه یجب علیه الغرامة عند اجتماع شرائط التکلیف و لم یدع أحد إرجاع الحکم الوضعی إلی التکلیف الفعلی المنجر حال استناد الحکم الوضعی إلی الشخص حتی یدفع ذلک بما ذکره بعض من غفل عن مراد النافین من أنه قد یتحقق الحکم الوضعی فی مورد غیر قابل للحکم التکلیفی کالصبی و النائم و شبههما.  
و کذا الکلام فی غیر السبب فإن شرطیة الطهارة للصلاة لیست مجعولة بجعل مغایر لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة و کذا مانعیة النجاسة لیست إلا منتزعة من المنع عن الصلاة فی النجس و کذا الجزئیة منتزعة من الأمر بالمرکب.  
و العجب ممن ادعی بداهة بطلان ما ذکرنا مع ما عرفت من أنه المشهور و الذی استقر علیه رأی المحققین (فقال قدس سره فی شرحه علی الوافیة تعریضا علی السید الصدر و أما من زعم أن الحکم الوضعی عین الحکم التکلیفی علی ما هو ظاهر قولهم إن کون الشی‌ء سببا لواجب هو الحکم بوجوب الواجب عند حصول ذلک الشی‌ء فبطلانه غنی عن البیان إذ الفرق بین الوضع و التکلیف مما لا یخفی علی من له أدنی مسکة و التکالیف المبنیة علی الوضع غیر الوضع و الکلام إنما هو فی نفس الوضع و الجعل و التقریر و بالجملة فقول الشارع دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاة و الحیض مانع منها خطاب وضعی و إن استتبع  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 602  
تکلیفا و هو إیجاب الصلاة عند الزوال و تحریمها عند الحیض کما أن قوله تعالی أقم الصلاة لدلوک الشمس (و قوله صلی اللَّه علیه و آله: دعی الصلاة أیام أقرائک) خطاب تکلیفی و إن استتبع وضعا و هو کون الدلوک سببا و الأقراء مانعا و الحاصل أن هناک أمرین متباینین کل منهما فرد للحکم فلا یغنی استتباع أحدهما للآخر عن مراعاته و احتسابه فی عداد الأحکام انتهی کلامه رفع مقامه).  
أقول لو فرض نفسه حاکما بحکم تکلیفی و وضعی بالنسبة إلی عبده لوجد من نفسه صدق ما ذکرنا فإنه إذا قال لعبده أکرم زیدا إن جاءک فهل یجد المولی من نفسه أنه أنشأ إنشاءین و جعل أمرین أحدهما وجوب إکرام زید عند مجیئه و الآخر کون مجیئه سببا لوجوب إکرامه أو أن الثانی مفهوم منتزع من الأول لا یحتاج إلی جعل مغایر لجعله و لا إلی بیان مخالف لبیانه و لهذا اشتهر فی ألسنة الفقهاء سببیة الدلوک و مانعیة الحیض و لم یرد من الشارع إلا إنشاء طلب الصلاة عند الأول و طلق ترکها عند فإن أراد تباینهما مفهوما فهو أظهر من أن یخفی کیف و هما محمولان مختلفا الموضوع و إن أراد کونهما مجعولین بجعلین فالحوالة علی الوجدان لا البرهان و کذا لو أراد کونهما مجعولین بجعل واحد فإن الوجدان شاهد علی أن السببیة و المانعیة فی المثالین اعتباران منتزعان کالمسببیة و المشروطیة و الممنوعیة مع أن قول الشارع دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاة لیس جعلا للإیجاب استتباعا کما ذکره بل هو إخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوک.  
هذا کله مضافا إلی أنه لا معنی لکون السببیة مجعولة فیما نحن فیه حتی یتکلم أنه بجعل مستقل أو لا فإنا لا نعقل من جعل الدلوک سببا للوجوب خصوصا عند من لا یری کالأشاعرة الأحکام منوطة بالمصالح و المفاسد الموجودة فی أفعال إلا إنشاء الوجوب عند الدلوک و إلا فالسببیة القائمة بالدلوک لیست من لوازم ذاته بأن یکون فیه معنی یقتضی إیجاب الشارع فعلا عند حصوله و لو کانت لم تکن مجعولة من الشارع و لا نعقلها أیضا صفة أوجدها الشارع فیه باعتبار الفصول المنوعة و لا الخصوصیات المصنفة أو المشخصة.  
هذا کله فی السبب و الشرط و المانع و الجزء.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 603  
و أما الصحة و الفساد فهما فی العبادات موافقة الفعل المأتی به للفعل المأمور به أو مخالفته له و من المعلوم أن هاتین الموافقة و المخالفة لیستا بجعل جاعل و أما فی المعاملات فهما ترتب الأثر علیها و عدمه فمرجع ذلک إلی سببیة هذه المعاملة لأثرها و عدم سببیة تلک.  
فإن لوحظت المعاملة سببا لحکم تکلیفی کالبیع لإباحة التصرفات و النکاح لإباحة الاستمتاعات فالکلام فیها یعرف مما سبق فی السببیة و أخواتها.  
و إن لوحظت سببا لأمر آخر کسببیة البیع للملکیة و النکاح للزوجیة و العتق للحریة و سببیة الغسل للطهارة فهذه الأمور بنفسها لیست أحکاما شرعیة نعم الحکم بثبوتها شرعی و حقائقها إما أمور اعتباریة منتزعة من الأحکام التکلیفیة کما یقال الملکیة کون الشی‌ء بحیث یجوز الانتفاع به و بعوضه و الطهارة کون الشی‌ء بحیث یجوز استعماله فی الأکل و الشرب و الصلاة نقیض النجاسة و إما أمور واقعیة کشف عنها الشارع.  
فأسبابها علی الأول فی الحقیقة أسباب للتکالیف فیصیر سببیة تلک الأسباب کمسبباتها أمورا انتزاعیة و علی الثانی یکون أسبابها کنفس المسببات أمورا واقعیة مکشوفا عنها ببیان الشارع.  
و علی التقدیرین فلا جعل فی سببیة هذه الأسباب.  
و مما ذکرنا تعرف الحال فی غیر المعاملات من أسباب هذه الأمور کسببیة الغلیان فی العصیر للنجاسة و کالملاقاة لها و السبی للرقیة و التنکیل للحریة و الرضاع لانفساخ الزوجیة و غیر ذلک فافهم و تأمل فی المقام فإنه من مزال الأقدام.  
قوله و علی الأول یکون وجوب ذلک الشی‌ء أو ندبه فی کل جزء من أجزاء ذلک الوقت ثابتا بذلک الأمر فالتمسک فی ثبوت الحکم فی الزمان الثانی بالنص لا بثبوته فی الزمان الأول حتی یکون استصحابا.  
أقول فیه أن الموقت قد یتردد وقته بین زمان و ما بعده فیجری الاستصحاب.  
و أورد علیه تارة بأن الشک قد یکون فی النسخ و أخری بأن الشک قد یحصل فی التکلیف کمن شک فی وجوب إتمام الصوم لحصول مرض یشک فی کونه مبیحا للإفطار و ثالثة بأنه قد یکون أول الوقت و آخره معلوما و لکنه یشک فی حدوث الآخر و الغایة فیحتاج المجتهد فی الحکم بالوجوب أو الندب أو الحکم بعدمهما عند عروض ذلک الشک إلی دلیل عقلی أو نقلی غیر ذلک الأمر هذا.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 604  
و لکن الإنصاف عدم ورود شی‌ء من ذلک علیه.  
أما الشک فی النسخ فهو خارج عما نحن فیه لأن کلامه فی الموقت من حیث الشک فی بعض أجزاء الوقت کما إذا شک فی جزء مما بین الظهر و العصر فی الحکم المستفاد من قوله اجلس فی المسجد من الظهر إلی العصر و هو الذی ادعی أن وجوبه فی الجزء المشکوک ثابت بنفس الدلیل.  
و أما الشک فی ثبوت هذا الحکم الموقت لکل یوم أو نسخه فی هذا الیوم فهو شک لا من حیث توقیت للحکم بل من حیث نسخ الموقت فإن وقع الشک فی النسخ الاصطلاحی لم یکن استصحاب عدمه من الاستصحاب المختلف فیه لأن إثبات الحکم فی الزمان الثانی لعموم الأمر الأول للأزمان و لو کان فهم هذا العموم من استمرار طریقة الشارع بل کل شارع علی إرادة دوام الحکم ما دامت تلک الشریعة لا من عموم لفظی زمانی.  
و کیف کان فاستصحاب عدم النسخ لدفع احتمال حصول التخصیص فی الأزمان کاستصحاب عدم التخصیص لدفع احتمال التخصیص فی الأفراد و استصحاب عدم التقیید لدفع إرادة المقید من و الظاهر أن مثل هذا لیس محلا لإنکاره و لیس إثباتا للحکم فی الزمان الثانی لوجوده فی الزمان الأول بل لعموم دلیله الأول کما لا یخفی.  
و بالجملة فقد صرح هذا المفصل بأن الاستصحاب المختلف فیه لا یجری فی التکلیفیات و مثل هذا الاستصحاب مما انعقد علی اعتباره الإجماع بل الضرورة کما تقدم فی کلام المحدث الأسترآبادی و لو فرض الشک فی النسخ فی ارتفاع حکم لم یثبت له من دلیله و لا من الخارج عموم زمانی فهو خارج عن النسخ الاصطلاحی داخل فیما ذکره من أن الأمر إذا لم یکن للتکرار إلخ یکفی فیه المرة و لا وجه للنقض به فی مسألة الموقت فتأمل.  
و أما الشک فی تحقق المانع کالمرض المبیح للإفطار و السفر الموجب له و للقصر و الضرر المبیح لتناول المحرمات فهو الذی ذکره المفصل فی آخر کلامه بجریان الاستصحاب فی الحکم التکلیفی تبعا للحکم الوضعی فإن السلامة من المرض الذی یضر به الصوم شرط فی وجوبه و کذا الحضر و کذا الأمن من الضرر فی ترک المحرم.  
فإذا شک فی وجود شی‌ء من ذلک استصحب الحالة السابقة له وجودا أو عدما و یتبعه بقاء الحکم التکلیفی السابق بل قد عرفت فیما مر عدم جریان الاستصحاب فی الحکم التکلیفی إلا مع قطع النظر عن استصحاب موضوعه و هو الحکم الوضعی فی المقام.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 605  
مثلا إذا أوجب الشارع الصوم إلی اللیل علی المکلف بشرط سلامته من المرض الذی یتضرر بالصوم فإذا شک فی بقائها و حدوث المرض المذکور و أحرز الشرط بالاستصحاب أغنی عن استصحاب المشروط بل لم یبق مجری له لأن معنی استصحاب الشرط ترتیب آثار وجوده و هو ثبوت المشروط مع فرض وجود باقی العلل الناقصة و حینئذ فلا یبقی الشک فی بقاء المشروط.  
و بعبارة أخری الشک فی بقاء المشروط مسبب عن الشک فی بقاء الشرط و الاستصحاب فی الشرط وجودا أو عدما مبین لبقاء المشروط أو ارتفاعه فلا یجری فیه الاستصحاب لا معارضا لاستصحاب الشرط لأنه مزیل له و لا معاضدا کما فیما نحن فیه و سیتضح ذلک فی مسألة الاستصحاب فی الأمور الخارجیة و فی بیان اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع إن شاء الله.  
و مما ذکرنا یظهر الجواب عن النقض الثالث علیه بما إذا کان الشک فی بقاء الوقت المضروب للحکم التکلیفی فإنه إن جری معه استصحاب الوقت أغنی عن استصحاب الحکم التکلیفی کما عرفت فی الشرط فإن الوقت شرط أو سبب و إلا لم یجر استصحاب الحکم التکلیفی لأنه کان متحققا بقید ذلک الوقت فالصوم المقید وجوبه بکونه فی النهار لا ینفع استصحاب وجوبه فی الزمان المشکوک کونه عن النهار.  
و أصالة بقاء الحکم المقید بالنهار فی هذا الزمان لا یثبت کون هذا الزمان نهارا کما سیجی‌ء توضیحه فی نفی الأصول المثبتة إن شاء الله.  
اللهم إلا أن یقال إنه یکفی فی الاستصحاب تنجز التکلیف سابقا و إن کان لتعلیقه علی أمر حاصل فیقال عرفا إذا ارتفع الاستطاعة المعلق علیها وجوب الحج إن الوجوب ارتفع فإذا شک فی ارتفاعها یکون شکا فی ارتفاع الحکم المنجز و بقائه و إن کان الحکم المعلق لا یرتفع بارتفاع المعلق علیه لأن ارتفاع الشرط لا یوجب ارتفاع الشرطیة إلا أن استصحاب وجود ذلک الأمر المعلق علیه کاف فی عدم جریان الاستصحاب المذکور فإنه حاکم علیه کما ستعرف.  
نعم لو فرض فی مقام عدم جریان الاستصحاب فی الشک فی الوقت کما لو کان الوقت مرددا بین أمرین کذهاب الحمرة و استتار القرص انحصر الأمر حینئذ فی إجراء استصحاب التکلیف فتأمل.  
و الحاصل أن النقض علیه بالنسبة إلی الحکم التکلیفی المشکوک بإبقائه من جهة الشک فی سببه أو شرطه أو مانعه غیر متجه لأن مجری الاستصحاب فی هذه الموارد أولا و بالذات هو نفس السبب و الشرط و المانع و یتبعه إبقاء الحکم التکلیفی و لا یجوز إجراء الاستصحاب فی الحکم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 606  
التکلیفی ابتداء إلا إذا فرض انتفاء استصحاب الأمر الوضعی.  
قوله و علی الثانی أیضا کذلک إن قلنا بإفادة الأمر التکرار إلخ.  
قد یکون التکرار مرددا بین وجهین کما إذا علمنا بأنه لیس للتکرار الدائمی و لکن العدد المتکرر کان مرددا بین الزائد و الناقص.  
و هذا الإیراد لا یندفع بما ذکره قدس سره من أن الحکم فی التکرار کالأمر الموقت کما لا فالصواب أن یقال إذا ثبت وجوب التکرار فالشک فی بقاء ذلک الحکم من هذه الجهة مرجعه إلی الشک فی مقدار التکرار لتردده بین الزائد و الناقص و لا یجری فیه الاستصحاب لأن کل واحد من المکرر إن کان تکلیفا مستقلا فالشک فی الزائد شک فی التکلیف المستقل و حکمه النفی بأصالة البراءة لا الإثبات بالاستصحاب کما لا یخفی و إن کان الزائد علی تقدیر وجوبه جزء من المأمور به بأن یکون الأمر بمجموع العدد المتکرر من حیث إنه مرکب واحد فمرجعه إلی الشک فی جزئیة شی‌ء للمأمور به و عدمها و لا یجری فیه أیضا الاستصحاب لأن ثبوت الوجوب لباقی الأجزاء لا یثبت وجوب هذا الشی‌ء المشکوک فی جزئیته بل لا بد من الرجوع إلی البراءة أو قاعدة الاحتیاط.  
قوله و إلا فذمة المکلف مشغولة حتی یأتی بها فی أی زمان کان.  
قد یورد علیه النقض بما عرفت حاله فی العبارة الأولی.  
ثم إنه لو شک فی کون الأمر للتکرار أو المرة کان الحکم کما ذکرنا فی تردد التکرار بین الزائد و الناقص و کذا لو أمر المولی بفعل له استمرار فی الجملة کالجلوس فی المسجد و لم یعلم مقدار استمراره فإن الشک بین الزائد و الناقص یرجع مع فرض کون الزائد المشکوک واجبا مستقلا علی تقدیر وجوبه إلی أصالة البراءة و مع فرض کونه جزء یرجع إلی مسألة الشک فی الجزئیة و العدم فإن فیها البراءة أو وجوب الاحتیاط.  
قوله و توهم أن الأمر إذا کان للفور یکون من قبیل الموقت المضیق اشتباه غیر خفی علی المتأمل.  
الظاهر أنه دفع اعتراض علی تسویته فی ثبوت الوجوب فی کل جزء من الوقت بنفس الأمر بین کونه للفور و عدمه و لا دخل له بمطلبه و هو عدم جریان الاستصحاب فی الأمر الفوری لأن کونه من قبیل الموقت المضیق لا یوجب جریان الاستصحاب فیه  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 607  
لأن الفور المنزل عند المتوهم منزلة الموقت المضیق إما أن یراد به المسارعة فی أول أزمنة الإمکان و إن لم یسارع ففی ثانیها و هکذا و إما أن یراد به خصوص الزمان الأول فإذا فات لم یثبت بالأمر وجوب الفعل فی الآن الثانی لا فورا و لا متراخیا و إما أن یراد به ثبوته فی الآن الثانی متراخیا.  
و علی الأول فهو فی کل جزء من الوقت من قبیل الموقت المضیق و علی الثانی فلا معنی للاستصحاب بناء علی ما سیذکره من أن الاستصحاب لم یقل به أحد فیما بعد الوقت و علی الثالث یکون فی الوقت الأول کالمضیق و فیما بعده کالأمر المطلق (و قد ذکر بعض شراح هذا الکتاب أن دفع هذا التوهم لأجل استلزمه الاحتیاج إلی الاستصحاب لإثبات الوجوب فی ما بعد الوقت الأول) و لم أعرف له وجها قوله و کذا النهی لا یخفی أنه قدس سره لم یستوف أقسام الأمر لأن منها ما یتردد الأمر بین الموقت بوقت فیرتفع الأمر بفواته و بین المطلق الذی یجوز امتثاله بعد ذلک الوقت کما إذا شککنا فی أن الأمر بالغسل فی یوم الجمعة مطلق فیجوز الإتیان به فی کل جزء من النهار أو موقت إلی الزوال و کذا وجوب الفطرة بالنسبة إلی یوم العید فإن الظاهر أنه لا مانع من استصحاب الحکم التکلیفی هنا ابتداء قوله بل هو أولی لأن مطلقه إلخ.  
کأنه قدس سره لم یلاحظ إلا الأوامر و النواهی اللفظیة البینة المدلول و إلا فإذا قام الإجماع أو دلیل لفظی مجمل علی حرمة شی‌ء فی زمان و لم یعلم بقاؤها بعده کحرمة الوطء للحائض المرددة بین اختصاصها بأیام رؤیة الدم فیرتفع بعد النقاء و شمولها لزمان بقاء حدث الحیض فلا یرتفع إلا بالاغتسال و کحرمة العصیر العنبی بعد ذهاب ثلثیه بغیر النار و حلیة عصیر الزبیب و التمر بعد غلیانهما إلی غیر ذلک مما لا یحصی فلا مانع فی ذلک کله من الاستصحاب.  
قوله فینبغی أن ینظر إلی کیفیة سببیة السبب هل هی علی الإطلاق إلخ.  
الظاهر أن مراده من سببیة السبب تأثیره لا کونه سببا فی الشرع و هو الحکم الوضعی لأن  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 608  
هذا لا ینقسم إلی ما ذکره من الأقسام لکونه دائمیا فی جمیع الأسباب إلی أن فإن أراد من النظر فی کیفیة سببیة السبب تحصیل مورد یشک فی کیفیة السببیة لیکون موردا للاستصحاب فی المسبب فهو مناف لما ذکره من عدم جریان الاستصحاب فی التکلیفیات إلا تبعا لجریانه للوضعیات.  
و إن أراد من ذلک نفی مورد یشک فی کیفیة سببیة السبب لیجری الاستصحاب فی المسبب فأنت خبیر بأن موارد الشک کثیرة فإن المسبب قد یتردد بین الدائم و الموقت کالخیار المسبب عن الغبن المتردد بین کونه دائما لو لا المسقط و بین کونه فوریا و کالشفعة المرددة بین کونه مستمرا إلی الصبح لو علم به لیلا أم لا و هکذا و الموقت قد یتردد بین وقتین کالکسوف الذی هو سبب لوجوب الصلاة المردد وقتها بین الأخذ فی الانجلاء و تمامه.  
قوله و کذا الکلام فی الشرط و المانع إلی آخره.  
لم أعرف المراد من إلحاق الشرط و المانع بالسبب فإن شیئا من الأقسام المذکورة فی السبب لا یجری فی الشرط و المانع و إن جری کلها أو بعضها فی المانع إن لوحظ کونه سببا للعدم لکن المانع بهذا الاعتبار یدخل فی السبب و کذا عدم الشرط إذا لوحظ کونه سببا لعدم الحکم.  
و کذا ما ذکره فی وجه عدم جریان الاستصحاب بقوله فإن ثبوت الحکم إلخ.  
فإن الحاصل من النظر فی کیفیة شرطیة الشرط أنه قد یکون نفس الشی‌ء شرطا لشی‌ء علی الإطلاق کالطهارة من الحدث الأصغر للمس و من الأکبر للمکث فی المساجد و من الحیض للوطء و وجوب العبادة و قد یکون شرطا فی حال دون حال کاشتراط الطهارة من الخبث فی الصلاة مع التمکن لا مع عدمه و قد یکون حدوثه فی زمان ما شرطا للشی‌ء فیبقی المشروط و لو بعد ارتفاع الشرط کالاستطاعة للحج و قد یکون تأثیر الشرط بالنسبة إلی فعل دون آخر کالوضوء العذری المؤثر فیما یأتی به حال العذر.  
فإذا شککنا فی مسألة الحج فی بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعة فلا مانع من استصحابه و کذا لو شککنا فی اختصاص الاشتراط بحال التمکن من الشرط کما إذا ارتفع التمکن من إزالة النجاسة فی أثناء الوقت فإنه لا مانع من استصحاب الوجوب.  
و کذا لو شککنا فی أن الشرط فی إباحة الوطء الطهارة بمعنی النقاء من الحیض أو ارتفاع حدث الحیض و کذا لو شککنا فی بقاء إباحة الصلاة أو المس بعد الوضوء العذری إذا کان الفعل المشروط به بعد زوال العذر.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 609  
و بالجملة فلا أجد کیفیة شرطیة الشرط مانعة عن إجراء الاستصحاب فی المشروط بل قد یوجب إجراؤه فیه.  
قوله فظهر مما ذکرنا أن الاستصحاب المختلف فیه لا یجری إلا فی الأحکام الوضعیة أعنی نفس الأسباب و الشروط و الموانع.  
لا یخفی ما فی هذا التفریع فإنه لم یظهر من کلامه جریان الاستصحاب فی الأحکام الوضعیة بمعنی نفس الأسباب و الشروط و الموانع و لا عدمه فیها بالمعنی المعروف نعم علم من کلامه عدم الجریان أیضا فی المسببات أیضا لزعمه انحصارها فی المؤبد و الموقت بوقت محدود معلوم.  
فبقی أمران أحدهما نفس الحکم الوضعی و هو جعل الشی‌ء سببا لشی‌ء أو شرطا و اللازم عدم جریان الاستصحاب فیها لعین ما ذکره فی الأحکام التکلیفیة و الثانی نفس الأسباب و الشروط.  
و یرد علیه أن نفس السبب و الشرط و المانع إن کان أمرا غیر شرعی فظاهر کلامه حیث جعل محل الکلام فی الاستصحاب المختلف فیه هی الأمور الشرعیة خروج مثل هذا عنه کحیاة زید و رطوبة ثوبه و إن کان أمرا شرعیا کالطهارة و النجاسة فلا یخفی أن هذه الأمور الشرعیة مسببة عن أسباب فإن النجاسة التی مثل بها فی الماء المتغیر مسببة عن التغیر و الطهارة التی مثل بها فی مسألة المتیمم مسببة عن التیمم فالشک فی بقائهما لا یکون إلا للشک فی کیفیة سببیة السبب الموجب لإجراء الاستصحاب فی المسبب أعنی النجاسة و الطهارة و قد سبق منه المنع عن جریان الاستصحاب فی المسبب.  
(و دعوی أن الممنوع فی کلامه جریان الاستصحاب فی الحکم التکلیفی المسبب عن الأسباب إلا تبعا لجریانه فی نفس الأسباب) مدفوعة بأن النجاسة کما حکاه المفصل عن الشهید لیست إلا عبارة عن وجوب الاجتناب و الطهر الحاصل من التیمم لیس إلا إباحة الدخول فی الصلاة المستلزمة لوجوب المضی فیها بعد الدخول فهما اعتباران منتزعان من الحکم التکلیفی.  
قوله و وقوعه فی الأحکام الخمسة إنما هو بتبعیتها إلخ.  
قد عرفت و ستعرف أیضا أنه لا خفاء فی أن استصحاب النجاسة لا یعقل له معنی إلا ترتیب أثرها أعنی وجوب الاجتناب فی الصلاة و الأکل و الشرب فلیس هنا استصحاب للحکم التکلیفی لا ابتداء و لا تبعا و هذا کاستصحاب حیاة زید فإن حقیقة ذلک هو الحکم بتحریم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 610  
عقد زوجته و التصرف فی و لیس هذا استصحابا لهذا التحریم بل التحقیق کما سیجی‌ء عدم جواز إجراء الاستصحاب فی الأحکام التی تستصحب موضوعاتها لأن استصحاب وجوب الاجتناب مثلا إن کان بملاحظة استصحاب النجاسة فقد عرفت أنه لا یبقی لهذه الملاحظة شک فی وجوب الاجتناب لما عرفت من أن حقیقة حکم الشارع باستصحاب النجاسة هو حکمه بوجوب الاجتناب حتی یحصل الیقین بالطهارة.  
و إن کان مع قطع النظر عن استصحابها فلا یجوز الاستصحاب فإن وجوب الاجتناب سابقا عن الماء المذکور إنما کان من حیث کونه نجسا لأن النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب فما لم یحرز الموضوع فی حال الشک لم یجر الاستصحاب کما سیجی‌ء فی مسألة اشتراط القطع ببقاء الموضوع فی الاستصحاب.  
ثم اعلم أنه بقی هنا شبهه أخری فی منع جریان الاستصحاب فی الأحکام التکلیفیة مطلقا و هی أن الموضوع للحکم التکلیفی لیس إلا فعل المکلف و لا ریب أن الشارع بل کل حاکم إنما یلاحظ الموضوع بجمیع مشخصاته التی لها دخل فی ذلک الحکم ثم یحکم علیه.  
و حینئذ فإذا أمر الشارع بفعل کالجلوس فی المسجد مثلا فإن کان الموضوع فیه هو مطلق الجلوس فیه الغیر المقید بشی‌ء أصلا فلا إشکال فی عدم ارتفاع وجوبه إلا بالإتیان به إذ لو ارتفع الوجوب بغیره کان ذلک الرافع من قیود الفعل و کان الفعل المطلوب مقیدا بعدم هذا القید من أول الأمر و المفروض خلافه.  
و إن کان الموضوع فیه هو الجلوس المقید بقید کان عدم ذلک القید موجبا لانعدام الموضوع فعدم مطلوبیته لیس بارتفاع الطلب عنه بل لم یکن مطلوبا من أول الأمر.  
و حینئذ فإذا شک فی الزمان المتأخر فی وجوب الجلوس یرجع الشک إلی الشک فی کون الموضوع للوجوب هو الفعل المقید أو الفعل المعری عن هذا القید.  
و من المعلوم عدم جریان الاستصحاب هنا لأن معناه إثبات حکم کان متیقنا لموضوع معین عند الشک فی ارتفاعه عن ذلک الموضوع و هذا غیر متحقق فیما نحن فیه.  
و کذا الکلام فی غیر الوجوب من الأحکام الأربعة الأخر لاشتراک الجمیع فی کون الموضوع لها هو فعل المکلف الملحوظ للحاکم خصوصا الحکیم بجمیع مشخصاته خصوصا عند القائل  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 611  
بالتحسین و التقبیح لمدخلیة المشخصات فی الحسن و القبح حتی الزمان.  
و به یندفع ما یقال إنه کما یمکن أن یجعل الزمان ظرفا للفعل بأن یقال إن التبرید فی زمان الصیف مطلوب فلا یجری الاستصحاب إذا شک فی مطلوبیته فی زمان آخر أمکن أن یقال إن التبرید مطلوب فی الصیف علی أن یکون الموضوع نفس التبرید و الزمان قیدا للطلب.  
و حینئذ فیجوز استصحاب الطلب إذا شک فی بقائه بعد الصیف إذ الموضوع باق علی حاله فی الحالتین.  
توضیح الاندفاع أن القید فی الحقیقة راجع إلی الموضوع و تقیید الطلب به أحیانا فی الکلام مسامحة فی التعبیر کما لا یخفی فافهم.  
و بالجملة فینحصر مجری الاستصحاب فی الأمور القابلة للاستمرار فی موضوع و للارتفاع عن ذلک الموضوع بعینه کالطهارة و الحدث و النجاسة و الملکیة و الزوجیة و الرطوبة و الیبوسة و نحو ذلک و من ذلک یظهر عدم جریان الاستصحاب فی الحکم الوضعی أیضا إذا تعلق بفعل الشخص هذا.  
و الجواب عن ذلک أن مبنی الاستصحاب خصوصا إذا استند فیه إلی الأخبار علی القضایا العرفیة المتحققة فی الزمان السابق التی ینتزعها العرف من الأدلة الشرعیة فإنهم لا یرتابون فی أنه إذا ثبت تحریم فعل فی زمان ثم شک فی بقائه بعده فإن الشک فی هذه المسألة فی استمرار الحرمة لهذا الفعل و ارتفاعها و إن کان مقتضی المداقة العقلیة کون الزمان قیدا للفعل و کذلک الإباحة و الکراهة و الاستحباب.  
نعم قد یتحقق فی بعض الواجبات مورد لا یحکم العرف بکون الشک فی الاستمرار مثلا إذا ثبت فی یوم وجوب فعل عند الزوال ثم شککنا فی الغد أنه واجب الیوم عند الزوال فلا یحکمون باستصحاب ذلک و لا یبنون علی کونه مما شک فی استمراره و ارتفاعه بل یحکمون فی الغد بأصالة عدم الوجوب قبل الزوال أما لو ثبت ذلک مرارا ثم شک فیه بعد أیام فالظاهر حکمهم بأن هذا الحکم کان مستمرا و شک فی ارتفاعه فیستصحب.  
و من هنا تری الأصحاب یتمسکون باستصحاب وجوب التمام عند الشک فی حدوث التکلیف بالقصر و باستصحاب وجوب العبادة عند شک المرأة فی حدوث الحیض لا من جهة أصالة عدم السفر الموجب للقصر و عدم الحیض المقتضی لوجوب العبادة حتی یحکم بوجوب التمام لأنه من آثار عدم السفر الشرعی الموجب للقصر و بوجوب العبادة لأنه من آثار عدم الحیض بل من جهة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 612  
کون التکلیف بالإتمام و بالعبادة عند زوال کل یوم أمرا مستمرا عندهم و إن کان التکلیف یتجدد یوما فیوما فهو فی کل یوم مسبوق بالعدم فینبغی أن یرجع إلی استصحاب عدمه لا إلی استصحاب وجوده.  
و الحاصل أن المعیار حکم العرف بأن الشی‌ء الفلانی کان مستمرا فارتفع و انقطع و أنه مشکوک الانقطاع و لو لا ملاحظة هذا التخیل العرفی لم یصدق علی النسخ أنه رفع للحکم الثابت أو لمثله فإن عدم التکلیف فی وقت الصلاة بالصلاة إلی القبلة المنسوخة دفع فی الحقیقة للتکلیف لا رفع.  
و نظیر ذلک فی غیر الأحکام الشرعیة ما سیجی‌ء من إجراء الاستصحاب فی مثل الکریة و عدمها و فی الأمور التدریجیة المتجددة شیئا فشیئا و فی مثل وجوب الناقص بعد تعذر بعض الأجزاء فیما لا یکون الموضوع فیه باقیا إلا بالمسامحة العرفیة کما سیجی‌ء إن شاء الله تعالی.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 613

حجة القول الثامن

و جوابها یظهر بعد بیانه و توضیح القول فیه فنقول قد نسب جماعة إلی الغزالی القول بحجیة الاستصحاب و إنکارها فی استصحاب حال الإجماع و ظاهر ذلک کونه مفصلا فی المسألة.  
(و قد ذکر فی النهایة مسألة الاستصحاب و نسب إلی جماعة منهم الغزالی حجیته ثم أطال الکلام فی أدلة النافین و المثبتین ثم ذکر عنوانا آخر لاستصحاب حال الإجماع و مثل له بالمتیمم إذا رأی الماء فی أثناء الصلاة و بالخارج من غیر السبیلین من المتطهر و نسب إلی الأکثر و منهم الغزالی عدم حجیته).  
إلا أن الذی یظهر بالتدبر فی کلامه المحکی فی النهایة هو إنکار الاستصحاب المتنازع فیه رأسا و إن ثبت المستصحب بغیر الإجماع من الأدلة المختصة دلالتها بالحال الأول المعلوم انتفاؤها فی الحال الثانی فإنه قد یعبر عن جمیع ذلک باستصحاب حال الإجماع کما ستعرف فی کلام الشهید و إنما المسلم عنده استصحاب عموم النص أو إطلاقه الخارج عن محل النزاع بل عن حقیقة الاستصحاب حقیقة فمنشأ نسبة التفصیل إطلاق الغزالی الاستصحاب علی استصحاب عموم النص أو إطلاقه و تخصیص عنوان ما أنکره باستصحاب حال الإجماع و إن صرح فی أثناء کلامه بإلحاق غیره مما یشبهه فی اختصاص مدلوله بالحالة الأولی به فی منع جریان الاستصحاب فیما ثبت بهما کما ستعرف فی کلام الشهید.  
(قال فی الذکری بعد تقسیم حکم العقل الغیر المتوقف علی الخطاب علی خمسة أقسام ما یستقل به العقل کحسن العدل و التمسک بأصل البراءة و عدم الدلیل دلیل العدم و الأخذ بالأقل عند فقد دلیل علی الأکثر.  
الخامس أصالة بقاء ما کان و یسمی استصحاب حال الشرع و حال  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 614  
الإجماع فی محل الخلاف مثاله المتیمم إلخ و اختلف الأصحاب فی حجیته و هو مقرر فی الأصول انتهی) و نحوه ما حکی عن الشهید الثانی فی مسألة أن الخارج من غیر السبیلین ناقض أم لا و فی مسألة المتیمم إلخ و صاحب الحدائق فی الدرر النجفیة بل استظهر هذا من کل من مثل لمحل النزاع بمسألة المتیمم کالمعتبر و المعالم و غیرهما.  
و لا بد من نقل عبارة الغزالی المحکیة فی النهایة حتی یتضح حقیقة الحال (قال الغزالی علی ما حکاه فی النهایة المستصحب إن أقر بأنه لم یقم دلیلا فی المسألة بل قال أنا ناف و لا دلیل علی النافی فسیأتی بیان وجوب الدلیل علی النافی و إن ظن إقامة الدلیل فقد أخطأ فإنا نقول إنما یستدام الحکم الذی دل الدلیل علی دوامه فإن کان لفظ الشارع فلا بد من بیانه فلعله یدل علی دوامها عند عدم الخروج من غیر السبیلین لا عند وجوده فإن دل بعمومه علی دوامها عند العدم و الوجود معا کان ذلک تمسکا بالعموم فیجب إظهار دلیل التخصیص و إن کان بالإجماع فالإجماع إنما انعقد علی دوام الصلاة عند العدم دون الوجود و لو کان الإجماع شاملا حال الوجود کان المخالف خارقا للإجماع کما أن المخالف فی انقطاع الصلاة عند هبوب الریاح و طلوع الشمس خارق للإجماع لأن الجماع لم ینعقد مشروطا بعدم الهبوب و انعقد مشروطا بعدم الخروج و عدم الماء فإذا وجد فلا إجماع فیجب أن یقاس حال الوجود علی حال العدم المجمع علیه لعلة جامعة فأما أن یستصحب الإجماع عند انتفاء الجامع فهو محال و هذا کما أن العقل دل علی البراءة الأصلیة بشرط عدم  
دلیل السمع فلا یبقی له دلالة مع وجود دلیل السمع فکذا هنا انعقد الإجماع بشرط العدم فانتفی الإجماع عند الوجود.  
و هنا دقیقة و هو أن کل دلیل یضاد نفس الخلاف فلا یمکن استصحابه مع الخلاف و الإجماع یضاده نفس الخلاف إذ لا إجماع مع الخلاف بخلاف العموم و النص  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 615  
و دلیل العقل فإن الخلاف لا یضاده فإن المخالف مقر بأن العموم تناول بصیغته محل الخلاف فإن (قوله علیه السلام: لا صیام لمن لم یبیت الصیام من اللیل) شامل بصیغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فیه فیقول أسلم شمول الصیغة لکنی أخصصه بدلیل فعلیه الدلیل و هاهنا المخالف لا یسلم شمول الإجماع لمحل الخلاف لاستحالة الإجماع مع الخلاف و لا یستحیل شمول الصیغة مع الخلاف فهذه دقیقة یجب التنبه لها.  
ثم قال فإن قیل الإجماع یحرم الخلاف فکیف یرتفع بالخلاف ثم أجاب بأن هذا الخلاف غیر محرم بالإجماع و لم یکن المخالف خارقا للإجماع لأن الإجماع إنما انعقد علی حالة العدم لا علی حالة الوجود فمن ألحق الوجود بالعدم فعلیه الدلیل.  
لا یقال دلیل صحة الشروع دال علی الدوام إلی أن یقوم دلیل علی الانقطاع.  
لأنا نقول ذلک الدلیل لیس هو الإجماع لأنه مشروط بالعدم فلا یکون دلیلا عند العدم و إن کان نصا فبینه حتی ننظر هل یتناول حال الوجود أم لا.  
و لا یقال بم تنکرون علی من یقول الأصل أن ما ثبت دام إلی وجود قاطع فلا یحتاج الدوام إلی دلیل فی نفسه بل الثبوت هو المحتاج کما إذا ثبت موت زید أو بناء دار کان دوامه بنفسه لا بسبب.  
لأنا نقول هذا وهم باطل لأن کل ما ثبت یجوز دوامه و عدمه فلا بد لدوامه من سبب و دلیل سوی دلیل الثبوت و لو لا دلیل العادة علی أن المیت لا یحیا و الدار لا تنهدم إلا بهادم أو طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته کما لو أخبر عن قعود الأمیر و أکله و دخوله الدار و لم تدل العادة علی دوام هذه الأحوال فإنا لا نقضی بدوامها و کذا خبر الشارع عن دوام الصلاة مع عدم الماء لیس خبرا عن دوامها مع وجوده فیفتقر فی دوامها إلی دلیل آخر انتهی) و لا یخفی أن کثیرا من کلماته خصوصا قوله أخیرا خبر الشارع عن دوامها صریح فی أن هذا الحکم غیر مختص بالإجماع بل یشمل کل دلیل یدل علی قضیة مهملة من حیث الزمان  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 616  
بحیث یقطع بانحصار مدلوله الفعلی فی الزمان (و العجب من شارح المختصر حیث إنه نسب القول بحجیة الاستصحاب إلی جماعة منهم الغزالی ثم قال و لا فرق عند من یری صحة الاستدلال به بین أن یکون الثابت به نفیا أصلیا کما یقال فیما اختلف کونه نصابا لم تکن الزکاة واجبة علیه و الأصل بقاؤه أو حکما شرعیا مثل قول الشافعیة فی الخارج من أحد السبیلین إنه کان قبل خروج الخارج منه متطهرا إجماعا و الأصل البقاء حتی یثبت معارض و الأصل عدمه انتهی).  
و لا یخفی أن المثال الثانی مما نسب إلی الغزالی إنکار الاستصحاب فیه کما عرفت من النهایة و من عبارته المحکیة فیها.  
(ثم إن السید صدر الدین جمع فی شرح الوافیة بین قولی الغزالی تارة بأن قوله بحجیة الاستصحاب لیس مبنیا علی ما جعله القوم دلیلا من حصول الظن بل هو مبنی علی دلالة الروایات علیها و الروایات لا تدل علی حجیة استصحاب حال الإجماع و أخری بأن غرضه من دلالة الدلیل علی الدوام کونه بحیث لو علم أو ظن وجود المدلول فی الزمان الثانی أو الحالة الثانیة لأجل موجب لکان حمل الدلیل علی الدوام ممکنا و الإجماع لیس کذلک لأنه یضاد الخلاف فکیف یدل علی کون المختلف فیه مجمعا علیه کما یرشد إلیه قوله و الإجماع یضاده نفس الخلاف إذ لا إجماع مع الخلاف بخلاف النص و العموم و دلیل العقل فإن الخلاف لا یضاده و یکون غرضه من قوله فلا بد لدوامه من سبب الرد علی من ادعی أن علة الدوام هو مجرد تحقق الشی‌ء فی الواقع و أن الإذعان به یحصل من مجرد العلم بالتحقق فرد علیه بأنه لیس الأمر کذلک و أن الإذعان و الظن بالبقاء لا بد له من أمر أیضا کعادة أو أمارة أو غیرهما انتهی).  
أقول أما الوجه الأول فهو کما تری فإن التمسک بالروایات لیس له أثر فی کلام الخاصة الذین هم الأصل فی تدوینها فی کتبهم فضلا عن العامة.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 617  
و أما الوجه الثانی ففیه أن منشأ العجب من تناقض قولیه حیث إن ما ذکره فی استصحاب حال الإجماع من اختصاص دلیل الحکم بالحالة الأولی بعینه موجود فی بعض صور استصحاب حال غیر الإجماع فإنه إذا ورد النص علی وجه یکون ساکتا بالنسبة إلی ما بعد الحالة الأولی کما إذا ورد أن الماء ینجس بالتغیر مع فرض عدم إشعار فیه بحکم ما بعد زوال التغیر فإن وجود هذا الدلیل بوصف کونه دلیلا مقطوع العدم فی الحالة الثانیة کما فی الإجماع.  
و أما قوله و غرضه من دلالة الدلیل علی الدوام کونه بحیث لو علم أو ظن بوجود المدلول فی الآن الثانی إلی آخر ما ذکره.  
ففیه أنه إذا علم لدلیل أو ظن لأمارة بوجود مضمون هذا الدلیل الساکت أعنی النجاسة فی المثال المذکور فإمکان حمل هذا الدلیل علی الدوام إن أرید به إمکان کونه دلیلا علی الدوام فهو ممنوع لامتناع دلالته علی ذلک لأن دلالة اللفظ لا بد له من سبب و اقتضاء و المفروض عدمه.  
و إن أرید إمکان کونه مرادا فی الواقع من الدلیل و إن لم یکن الدلیل مفیدا له ففیه مع اختصاصه بالإجماع عند العامة الذی هو نفس مستند الحکم لا کاشف عن مستنده الراجع إلی النص و جریان مثله فی المستصحب الثابت بالفعل أو التقریر فإنه لو ثبت دوام الحکم لم یمکن حمل الدلیل علی الدوام أن هذا المقدار من الفرق لا یؤثر فیما ذکره الغزالی فی نفی استصحاب حال الإجماع لأن مناط نفیه لذلک کما عرفت من تمثیله بموت زید و بناء دار احتیاج الحکم فی الزمان الثانی إلی دلیل أو أمارة هذا و علی کل حال فلو فرض کون الغزالی مفصلا فی المسألة بین ثبوت المستصحب بالإجماع و ثبوته لغیره فیظهر رده مما ظهر من تضاعیف ما تقدم من أن أدلة الإثبات لا یفرق فیها بین الإجماع و غیره خصوصا ما کان نظیر الإجماع فی السکوت عن حکم الحالة الثانیة خصوصا إذا علم عدم إرادة الدوام منه فی الواقع کالفعل و التقریر و أدلة النفی کذلک لا یفرق فیها بینهما أیضا و قد یفرق بینهما بأن الموضوع فی النص مبین یمکن العلم بتحققه و عدم تحققه فی الآن اللاحق.  
کما إذا قال الماء إذا تغیر نجس فإن الماء موضوع و التغیر قید للنجاسة فإذا زال التغیر أمکن استصحاب النجاسة للماء و إذا قال الماء المتغیر نجس فظاهره ثبوت النجاسة للماء المتلبس بالتغیر فإذا زال التغیر لم یمکن الاستصحاب لأن الموضوع هو المتلبس بالتغیر و هو غیر موجود.  
و کما إذا قال الکلب نجس فإنه لا یمکن استصحاب النجاسة بعد استحالته ملحا فإذا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 618  
فرضنا انعقاد الإجماع علی نجاسة الماء المتصف بالتغیر فالإجماع أمر لبی لیس فیه تعرض لبیان کون الماء موضوعا و التغیر قیدا للنجاسة أو أن الموضوع هو المتلبس بوصف التغیر.  
و کذلک إذا انعقد الإجماع علی جواز تقلید المجتهد فی حال حیاته ثم مات فإنه لا یتعین الموضوع حتی یحرز عند إرادة الاستصحاب لکن هذا الکلام جار فی جمیع الأدلة الغیر اللفظیة.  
نعم ما سیجی‌ء و تقدم من أن تعیین الموضوع فی الاستصحاب بالعرف لا بالمداقة و لا بمراجعة الأدلة الشرعیة یکفی فی دفع الفرق المذکور فتراهم یجرون الاستصحاب فیما لا یساعد دلیل المستصحب علی بقاء الموضوع فیه فی الزمان اللاحق کما سیجی‌ء فی مسألة اشتراط بقاء الموضوع إن شاء الله  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 619

حجة القول التاسع

و هو التفصیل بین ما ثبت استمرار المستصحب و احتیاجه فی الارتفاع إلی الرافع و بین غیره (ما یظهر من آخر کلام المحقق فی المعارج کما تقدم فی نقل الأقوال حیث قال و الذی نختاره أن ننظر فی دلیل ذلک الحکم فإن کان یقتضیه مطلقا وجب الحکم باستمرار الحکم کعقد النکاح فإنه یوجب حل الوطء مطلقا فإذا وجد الخلاف فی الألفاظ التی یقع بها الطلاق فالمستدل علی أن الطلاق لا یقع بها لو قال حل الوطء ثابت قبل النطق بها فکذا بعده کان صحیحا فإن المقتضی للتحلیل و هو العقد اقتضاه مطلقا و لا یعلم أن الألفاظ المذکورة رافعة لذلک الاقتضاء فیثبت الحکم عملا بالمقتضی.  
لا یقال إن المقتضی هو العقد و لم یثبت أنه باق لأنا نقول وقوع العقد اقتضی حل الوطء لا مقیدا فیلزم دوام الحل نظرا إلی وقوع المقتضی لا دوامه فیجب أن یثبت الحل حتی یثبت الرافع فإن کان الخصم یعنی بالاستصحاب ما أشرنا إلیه لم یکن ذلک عملا بغیر دلیل و إن کان یعنی أمرا آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهی).  
و حاصل هذا الاستدلال یرجع إلی کفایة وجود المقتضی و عدم العلم بالرافع لوجود المقتضی و فیه أن الحکم بوجود الشی‌ء لا یکون إلا مع العلم بوجود علته التامة التی من أجزائها عدم الرافع فعدم العلم به یوجب عدم العلم بتحقق العلة التامة إلا أن یثبت التعبد من الشارع بالحکم بالعدم عند عدم العلم به و هو عین الکلام فی اعتبار الاستصحاب.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 620  
و الأولی الاستدلال له بما استظهرناه من الروایات السابقة بعد نقلها من أن النقض رفع الأمر المستمر فی نفسه و قطع الشی‌ء المتصل کذلک فلا بد أن یکون متعلقه ما یکون له استمرار و اتصال.  
و لیس ذلک نفس الیقین لانتقاضه بغیر اختیار المکلف فلا یقع فی حیز التحریم و لا أحکام الیقین من حیث هو وصف من الأوصاف لارتفاعها بارتفاعه قطعا بل المراد به بدلالة الاقتضاء الأحکام الثابتة للمتیقن بواسطة الیقین لأن نقض الیقین بعد ارتفاعه لا یعقل له معنی سوی هذا و حینئذ لا بد أن یکون أحکام المتیقن کنفسه مما یکون مستمرا لو لا الناقض هذا و لکن لا بد من التأمل فی أن هذا المعنی جار فی المستصحب العدمی أم لا و لا یبعد تحققه فتأمل.  
ثم إن نسبة القول المذکور إلی المحقق قدس سره مبنی علی أن مراده من دلیل الحکم فی کلامه بقرینة تمثیله بعقد النکاح فی المثال المذکور هو المقتضی و علی أن یکون حکم الشک فی وجود الرافع حکم الشک فی رافعیة الشی‌ء إما لدلالة دلیله المذکور علی ذلک و إما لعدم القول بالإثبات فی الشک فی الرافعیة و الإنکار فی الشک فی وجود الرافع و إن کان العکس موجودا کما سیجی‌ء من المحقق السبزواری.  
لکن فی کلا الوجهین نظر أما الأول فلإمکان الفرق فی الدلیل الذی ذکره لأن مرجع ما ذکره فی الاستدلال إلی جعل المقتضی و الرافع من قبیل العام و المخصص فإذا ثبت عموم المقتضی و هو عقد النکاح لحل الوطء فی جمیع الأوقات فلا یجوز رفع الید عنه بالألفاظ التی وقع الشک فی کونها مزیلة لقید النکاح إذ من المعلوم أن العموم لا یرفع الید عنه بمجرد الشک فی التخصیص.  
أما لو ثبت تخصیص العام و هو المقتضی لحل الوطء أعنی عقد النکاح بمخصص و هو اللفظ الذی اتفق علی کونه مزیلا لقید النکاح فإذا شک فی تحققه و عدمه فیمکن منع التمسک بالعموم حینئذ إذ الشک لیس فی طرو التخصیص علی العام بل فی وجود ما خصص به العام یقینا فیحتاج إثبات عدمه المتمم للتمسک بالعام إلی إجراء الاستصحاب بخلاف ما لو شک فی أصل التخصیص فإن العام یکفی لإثبات حکمه فی مورد الشک و أما أصالة عدم التخصیص فهی من الأصول اللفظیة المتفق علیها کما هو ظاهر.  
و بالجملة فالفرق بینهما أن الشک فی الرافعیة فی ما نحن فیه من قبیل الشک فی تخصیص العام زائدا علی ما علم تخصیصه نظیر ما إذا ثبت تخصیص العلماء فی أکرم العلماء بمرتکبی الکبائر و شک فی تخصیصه بمرتکب الصغائر فإنه یجب التمسک  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 621  
و الشک فی وجود الرافع فیما نحن فیه شک فی وجود ما خصص العام به یقینا نظیر ما إذا علم تخصیصه بمرتکبی الکبائر و شک فی تحقق الارتکاب و عدمه فإنه لو لا إحراز عدم الارتکاب بأصالة العدم التی مرجعها إلی الاستصحاب المختلف فیه لم ینفع العام فی إیجاب إکرام ذلک المشکوک هذا.  
و لکن یمکن أن یقال إن مبنی کلام المحقق قدس سره لما کان علی وجود المقتضی حال الشک و کفایة ذلک فی الحکم بالمقتضی فلا فرق فی کون الشک فی وجود الرافع أو رافعیة الموجود و الفرق بین الشک فی الخروج و الشک فی تحقق الخارج فی مثال العموم و الخصوص من جهة إحراز المقتضی للحکم بالعموم ظاهرا فی المثال الأول من جهة أصالة الحقیقة و عدم إحرازه فی المثال الثانی لعدم جریان ذلک الأصل لا لإحراز المقتضی لنفس الحکم و هو وجوب الإکرام فی الأول دون الثانی فظهر الفرق بین ما نحن فیه و بین المثالین.  
و أما دعوی عدم الفصل بین الشکین علی الوجه المذکور فهو مما لم یثبت.  
نعم یمکن أن یقال إن المحقق قدس سره لم یتعرض لحکم الشک فی وجود الرافع لأن ما کان من الشبهة الحکمیة من هذا القبیل لیس إلا النسخ و إجراء الاستصحاب فیه إجماعی بل ضروری کما تقدم.  
و أما الشبهة الموضوعیة فقد تقدم خروجها فی کلام القدماء عن معقد مسألة الاستصحاب المعدود فی أدلة الأحکام فالتکلم فیها إنما یقع تبعا للشبهة الحکمیة و من باب تمثیل جریان الاستصحاب فی الأحکام و عدم جریانه بالاستصحاب فی الموضوعات الخارجیة فتری المنکرین یمثلون بما إذا غبنا عن بلد فی ساحل البحر لم یجر العادة ببقائه فإنه لا یحکم ببقائه بمجرد احتماله و المثبتین بما إذا غاب زید عن أهله و ماله فإنه یحرم التصرف فیهما بمجرد احتمال الموت.  
ثم إن ظاهر عبارة المحقق و إن أوهم اختصاص مورد کلامه بصورة دلالة المقتضی علی تأبید الحکم فلا یشمل ما لو کان الحکم موقتا حتی جعل بعض هذا من وجوه الفرق بین قول المحقق و المختار بعد ما ذکر وجوها أخر ضعیفة غیر فارقة لکن مقتضی دلیله شموله لذلک إذا کان الشک فی رافعیة شی‌ء للحکم قبل مجی‌ء الوقت.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 622

حجة القول العاشر

(ما حکی عن المحقق السبزواری فی الذخیرة فإنه استدل علی نجاسة الماء الکثیر المطلق الذی سلب عنه الإطلاق بممازجته مع المضاف النجس بالاستصحاب ثم رده بأن استمرار الحکم تابع لدلالة الدلیل و الإجماع إنما دل علی النجاسة قبل الممازجة ثم قال لا یقال (قول أبی جعفر علیه السلام فی صحیحة زرارة: لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبدا و لکن تنقضه بیقین آخر) یدل علی استمرار أحکام الیقین ما لم یثبت الرافع.  
لأنا نقول التحقیق أن الحکم الشرعی الذی تعلق به الیقین إما أن یکون مستمرا بمعنی أن له دلیلا دالا علی الاستمرار بظاهره أم لا و علی الأول فالشک فی رفعه یکون علی أقسام.  
ثم ذکر الشک فی وجود الرافع و الشک فی رافعیة الشی‌ء من جهة إجمال معنی ذلک الشی‌ء و الشک فی کون الشی‌ء مصداقا للرافع المبین مفهوما و الشک فی کون الشی‌ء رافعا مستقلا ثم قال إن الخبر المذکور إنما یدل علی النهی عن نقض الیقین بالشک و ذلک إنما یعقل فی القسم الأول من تلک الأقسام الأربعة دون غیره لأن غیره لو نقض الحکم بوجود الأمر الذی شک فی کونه رافعا لم یکن النقض بالشک بل إنما یحصل النقض بالیقین بوجود ما شک فی کونه رافعا أو بالیقین بوجود ما یشک فی استمرار الحکم معه لا بالشک فإن للشک فی تلک الصور کان حاصلا من قبل و لم یکن بسببه نقض و إنما یعقل النقض حین الیقین بوجود ما یشک فی کونه رافعا للحکم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 623  
بسببه لأن الشی‌ء إنما یستند إلی العلة التامة أو الجزء الأخیر منها فلا یکون فی تلک الصور نقض الیقین بالشک و إنما یکون ذلک فی صورة خاصة دون غیرها انتهی کلامه رفع مقامه) أقول ظاهره تسلیم صدق النقض فی صورة الشک فی استمرار الحکم فیما عدا القسم الأول أیضا و إنما المانع عدم صدق النقض بالشک فیها.  
و یرد علیه أولا أن الشک و الیقین قد یلاحظان بالنسبة إلی الطهارة مقیدة بکونها قبل حدوث ما یشک فی کونه رافعا و مقیدة بکونها بعده فیتعلق الیقین بالأولی و الشک بالثانیة و الیقین و الشک بهذه الملاحظة یجتمعان فی زمان واحد سواء کان قبل حدوث ذلک الشی‌ء أو بعده فهذا الشک کان حاصلا من قبل کما أن الیقین باق من بعد و قد یلاحظان بالنسبة إلی الطهارة المطلقة و هما بهذا الاعتبار لا یجتمعان فی زمان واحد بل الشک متأخر عن الیقین.  
و لا ریب أن المراد بالیقین و الشک فی قوله علیه السلام فی صدر الصحیحة المذکورة لأنک کنت علی یقین من طهارتک و شککت و غیرها من أخبار الاستصحاب هو الیقین و الشک المتعلقان بشی‌ء واحد أعنی الطهارة المطلقة و حینئذ فالنقض المنهی عنه هو نقض الیقین بالطهارة بهذا الشک المتأخر المتعلق بنفس ما تعلق به الیقین.  
و أما وجود الشی‌ء المشکوک الرافعیة فهو بوصف الشک فی کونه رافعا الحاصل من قبل سبب لهذا الشک فإن کل شک لا بد له من سبب متیقن الوجود حتی الشک فی وجود الرافع فوجود الشی‌ء المشکوک فی رافعیته جزء أخیر للعلة التامة للشک المتأخر الناقض لا للنقض.  
و ثانیا أن رفع الید عن أحکام الیقین عند الشک فی بقائه و ارتفاعه لا یعقل إلا أن یکون مسببا عن نفس الشک لأن التوقف فی الزمان اللاحق عن الحکم السابق أو العمل بالأصول المخالفة له لا یکون إلا لأجل الشک غایة الأمر کون الشی‌ء المشکوک کونه رافعا منشأ للشک و الفرق بین الوجهین أن الأول ناظر إلی عدم الوقوع و الثانی إلی عدم الإمکان.  
و ثالثا سلمنا أن النقض فی هذه الصور لیس بالشک لکنه لیس نقضا بالیقین بالخلاف.  
و لا یخفی أن ظاهر ما ذکره فی ذیل الصحیحة و لکن تنقضه بیقین آخر حصر الناقض للیقین السابق بالیقین بخلافه و حرمة النقض بغیره شکا کان أم یقینا بوجود ما شک فی کونه  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 624  
رافعا أ لا تری أنه لو قیل فی صورة الشک فی وجود الرافع إن النقض بما هو متیقن من سبب الشک لا بنفسه لا یسمع.  
و بالجملة فهذا القول ضعیف فی الغایة بل یمکن دعوی الإجماع المرکب بل البسیط علی خلافه.  
و قد یتوهم أن مورد صحیحة زرارة الأولی مما أنکر المحقق المذکور الاستصحاب فیه لأن السؤال فیها عن الخفقة و الخفقتین من نقضهما للوضوء.  
و فیه ما لا یخفی فإن حکم الخفقة و الخفقتین قد علم (من قوله علیه السلام: قد تنام العین و لا ینام القلب و الأذن) و إنما سئل فیها بعد ذلک عن حکم ما إذا وجدت أمارة علی النوم مثل تحریک شی‌ء إلی جنبه و هو لا یعلم فأجاب بعدم اعتبار ما عدا الیقین (بقوله علیه السلام: لا حتی یستیقن أنه قد نام حتی یجی‌ء من ذلک أمر بین و إلا فإنه علی یقین إلخ) نعم یمکن أن یلزم المحقق المذکور کما ذکرنا سابقا بأن الشک فی أصل النوم فی مورد الروایة مسبب عن وجود ما یوجب الشک فی تحقق النوم فالنقض به لا بالشک فتأمل  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 625

حجة القول الحادی عشر

اشارة

(ما ذکره المحقق الخوانساری قدس سره فی شرح الدروس بما قال عند قول الشهید قدس سره و یجزی ذو الجهات الثلاثة ما لفظه حجة القول بعدم الإجزاء الروایات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار و الحجر الواحد لا یسمی بذلک و استصحاب حکم النجاسة حتی یعلم لها مطهر شرعی و بدون الثلاثة لا یعلم المطهر الشرعی و حسنة ابن المغیرة و موثقة ابن یعقوب لا یخرجان عن الأصل لعدم صحة مستندهما خصوصا مع معارضتهما بالروایات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار و أصل البراءة بعد ثبوت النجاسة و وجوب إزالتها لا یبقی بحاله إلی أن قال بعد منع حجیة الاستصحاب.  
اعلم أن القوم ذکروا أن الاستصحاب إثبات حکم فی زمان لوجوده فی زمان سابق علیه و هو ینقسم علی قسمین باعتبار الحکم المأخوذ فیه إلی شرعی و غیره.  
فالأول مثل ما إذا ثبت نجاسة ثوب أو بدن فی زمان فیقولون بعد ذلک الزمان یجب الحکم بنجاسته إذا لم یحصل العلم برفعها.  
و الثانی مثل ما إذا ثبت رطوبة ثوب فی زمان ففی ما بعد ذلک الزمان یجب الحکم برطوبته ما لم یعلم الجفاف.  
فذهب بعضهم إلی حجیته بقسمیه و ذهب بعضهم إلی حجیة القسم الأول و استدل کل من الفریقین بدلائل مذکورة فی محلها کلها قاصرة عن إفادة المرام کما یظهر بالتأمل فیها و لم نتعرض لذکرها هنا بل نشیر إلی ما هو الظاهر عندنا فی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 626  
هذا الباب فنقول إن الاستصحاب بهذا المعنی لا حجیة فیه أصلا بکلا قسمیه إذ لا دلیل علیه تاما لا عقلا و لا نقلا نعم الظاهر حجیة الاستصحاب بمعنی آخر و هو أن یکون دلیل شرعی علی أن الحکم الفلانی بعد تحققه ثابت إلی زمان حدوث حال کذا أو وقت کذا مثلا معین فی الواقع بلا اشتراطه بشی‌ء أصلا فحینئذ إذا حصل ذلک الحکم فیلزم الحکم باستمراره إلی أن یعلم وجود ما جعل مزیلا له و لا یحکم بنفیه بمجرد الشک فی وجوده.  
و الدلیل علی حجیته أمران.  
أحدهما أن هذا الحکم إما وضعی أو اقتضائی أو تخییری و لما کان الأول عند التحقیق یرجع إلیهما فینحصر فی الأخیرین و علی التقدیرین فیثبت ما رمناه.  
أما علی الأول فلأنه إذا کان أمر أو نهی بفعل إلی غایة معینة مثلا فعند الشک فی حدوث تلک الغایة لو لم یمتثل التکلیف المذکور لم یحصل الظن بالامتثال و الخروج عن العهدة و ما لم یحصل الظن لم یحصل الامتثال فلا بد من بقاء التکلیف حال الشک أیضا و هو المطلوب و أما علی الثانی فالأمر أظهر کما لا یخفی.  
و ثانیهما ما ورد فی الروایات من أن الیقین لا ینقض بالشک.  
فإن قلت هذا کما یدل علی المعنی الذی ذکرته کذلک یدل علی المعنی الذی ذکره القوم لأنه إذا حصل الیقین فی زمان فلا ینبغی أن ینقض فی زمان آخر بالشک نظرا إلی الروایات و هو بعینه ما ذکروه.  
قلت الظاهر أن المراد من عدم نقض الیقین بالشک أنه عند التعارض لا ینقض و المراد بالتعارض أن یکون شی‌ء یوجب الیقین لو لا الشک و فیما ذکروه لیس کذلک لأن الیقین بحکم فی زمان لیس مما یوجب حصوله فی زمان آخر لو لا عروض الشک و هو ظاهر.  
فإن قلت هل الشک فی کون الشی‌ء مزیلا للحکم مع العلم بوجوده کالشک فی وجود المزیل أو لا.  
قلت فیه تفصیل لأنه إن ثبت بالدلیل أن ذلک الحکم مستمر إلی غایة معینة فی الواقع ثم علمنا صدق تلک الغایة علی شی‌ء و شککنا فی صدقها علی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 627  
شی‌ء آخر فحینئذ لا ینقض الیقین بالشک و أما إذا لم یثبت ذلک بل ثبت أن ذلک الحکم مستمر فی الجملة و مزیله الشی‌ء الفلانی و شککنا فی أن الشی‌ء الآخر مزیل له أم لا.  
فحینئذ لا ظهور فی عدم نقض الحکم و ثبوت استمراره إذ الدلیل الأول غیر جار فیه لعدم ثبوت حکم العقل فی هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروایات الدالة علی عدم المؤاخذة بما لا یعلم و الدلیل الثانی الحق أنه لا یخلو عن إجمال و غایة ما یسلم منها ثبوت الحکم فی الصورتین اللتین ذکرناهما و إن کان فیه أیضا بعض المناقشات لکنه لا یخلو عن تأیید للدلیل الأول فتأمل) (فإن قلت الاستصحاب الذی یدعونه فیما نحن فیه و أنت منعته الظاهر أنه من قبیل ما اعترفت به لأن حکم النجاسة ثابت ما لم یحصل مطهر شرعی إجماعا و هنا لم یحصل الظن المعتبر شرعا بوجود المطهر لأن حسنة ابن المغیرة و موثقة ابن یعقوب لیستا حجة شرعیة خصوصا مع معارضتهما بالروایات المتقدمة فغایة الأمر حصول الشک بوجود المطهر و هو لا ینقض الیقین.  
قلت کونه من قبیل الثانی ممنوع إذ لا دلیل علی أن النجاسة باقیة ما لم یحصل مطهر شرعی و ما ذکر من الإجماع غیر معلوم لأن غایة ما أجمعوا علیه أن التغوط إذا حصل لا یصح الصلاة بدون الماء و التمسح رأسا لا بالثلاثة و لا بشعب الحجر الواحد فهذا الإجماع لا یستلزم الإجماع علی ثبوت حکم النجاسة حتی یحدث شی‌ء معین فی الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا فلا یکون من قبیل ما ذکرنا.  
فإن قلت هب أنه لیس داخلا تحت الاستصحاب المذکور لکن نقول قد ثبت بالإجماع وجوب شی‌ء علی المتغوط فی الواقع و هو مردد بین أن یکون المسح بثلاثة أحجار أو الأعم منه و من المسح بجهات حجر واحد فما لم یأت بالأول لم یحصل الیقین بالامتثال و الخروج عن العهدة فیکون الإتیان به واجبا قلت نمنع الإجماع علی وجوب شی‌ء معین فی الواقع مبهم فی نظر المکلف بحیث لو لم یأت بذلک الشی‌ء المعین لاستحق العقاب بل الإجماع علی أن ترک الأمرین معا سبب لاستحقاق العقاب فیجب أن لا یترکهما.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 628  
و الحاصل أنه إذا ورد نص أو إجماع علی وجوب شی‌ء معین مثلا معلوم عندنا أو ثبوت حکم إلی غایة معینة عندنا فلا بد من الحکم بلزوم تحصیل الیقین أو الظن بوجود ذلک الشی‌ء المعلوم حتی یتحقق الامتثال و لا یکفی الشک فی وجوده و کذا یلزم الحکم ببقاء ذلک الحکم إلی أن یحصل العلم أو الظن بوجوب تلک الغایة المعلومة و لا یکفی الشک فی وجودها فی ارتفاع ذلک الحکم.  
و کذا إذا ورد نص أو إجماع علی وجوب شی‌ء معین فی الواقع مردد فی نظرنا بین أمور و نعلم أن ذلک التکلیف غیر مشروط بشی‌ء من العلم بذلک الشی‌ء مثلا أو علی ثبوت حکم إلی غایة معینة فی الواقع مرددة عندنا بین أشیاء و یعلم أیضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا و علی ثبوت حکم إلی غایة معینة فی الواقع مرددة عندنا بین أشیاء و یعلم أیضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا یجب الحکم بوجوب تلک الأشیاء المرددة فی نظرنا و بقاء ذلک الحکم إلی حصول تلک الأشیاء أیضا و لا یکفی الإتیان بشی‌ء واحد منها فی سقوط التکلیف و کذا حصول شی‌ء واحد فی ارتفاع الحکم و سواء فی ذلک کون الواجب شیئا معینا فی الواقع مجهولا عندنا أو أشیاء کذلک أو غایة معینة فی الواقع مجهولة عندنا أو غایات کذلک و سواء أیضا تحقق قدر مشترک بین تلک الأشیاء و الغایات أو تباینها بالکلیة و أما إذا لم یکن الأمر کذلک بل ورد نص مثلا علی أن الواجب الشی‌ء الفلانی و نص آخر علی أن ذلک الواجب شی‌ء آخر أو ذهب بعض الأمة إلی وجوب شی‌ء و بعض آخر إلی وجوب شی‌ء آخر فالظاهر بالنص و الإجماع فی الصورتین أن ترک ذینک الشیئین معا سبب لاستحقاق العقاب فحینئذ لم یظهر  
وجوب الإتیان بهما معا حتی یتحقق به الامتثال بل الظاهر الاکتفاء بواحد منهما سواء اشترکا فی أمر أم تباینا کلیة و کذلک الحکم فی ثبوت الحکم الکلی إلی الغایة هذا مجمل القول فی هذا المقام و علیک بالتأمل فی خصوصیات الموارد و استنباط أحکامها عن هذا الأصل و رعایة جمیع ما یجب رعایته عند تعارض المتعارضات و الله الهادی إلی سواء الطریق انتهی کلامه رفع مقامه)  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 629  
(و حکی عنه السید الصدر فی شرح الوافیة عنه قدس سره حاشیة أخری له عند قول الشهید رحمه الله و یحرم استعمال الماء النجس و المشتبه إلخ ما لفظه و توضیح الکلام أن الاستصحاب لا دلیل علی حجیته عقلا و ما تمسکوا لها ضعیف و غایة ما تمسکوا فیها ما ورد فی بعض الروایات الصحیحة أن الیقین لا ینقض بالشک و علی تقدیر تسلیم صحة الاحتجاج بالخبر فی مثل هذا الحکم و عدم منعها بناء علی أن هذا الحکم الظاهر أنه من الأصول و یشکل التمسک بالخبر فی الأصول إن سلم التمسک به فی الفروع.  
نقول أولا إنه لا یظهر شموله للأمور الخارجیة مثل رطوبة الثوب و نحوها إذ یبعد أن یکون مرادهم بیان الحکم فی مثل هذه الأمور التی لیست أحکاما شرعیة و إن أمکن أن یصیر منشأ لحکم شرعی و هذا ما یقال إن الاستصحاب فی الأمور الخارجیة لا عبرة به.  
ثم بعد تخصیصه بالأحکام الشرعیة فنقول الأمر علی وجهین أحدهما أن یثبت حکم شرعی فی مورد خاص باعتبار حال یعلم من الخارج أن زوال تلک الحال لا یستلزم زوال ذلک الحکم و الآخر أن یثبت باعتبار حال لا یعلم فیه ذلک.  
مثال الأول إن ثبت نجاسة ثوب باعتبار ملاقاته للبول فإنه علم من إجماع أو ضرورة أن النجاسة لا تزول بزوال الملاقاة.  
و مثال الثانی ما نحن فیه فإنه ثبت وجوب الاجتناب عن الإناء باعتبار أنه شی‌ء یعلم وقوع النجاسة فیه بعینه و کل شی‌ء کذلک یجب الاجتناب عنه و لم یعلم بدلیل من الخارج أن زوال ذلک الوصف الذی یحصل باعتبار زوال المعلومیة بعینه لا دخل له فی زوال ذلک الحکم.  
و علی هذا شمول الخبر للقسم الأول ظاهر فیمکن التمسک بالاستصحاب فیه و أما القسم الثانی فالتمسک فیه مشکل.  
فإن قلت بعد ما علم فی القسم الأول أنه لا یزول الحکم بزوال الوصف فأی حاجة إلی التمسک بالاستصحاب و أی فائدة فیما ورد فی الأخبار من أن الیقین لا ینقض بالشک.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 630  
قلت القسم الأول علی وجهین أحدهما أن یثبت أن الحکم أعنی النجاسة بعد الملاقاة حاصل ما لم یرد علیه الماء علی الوجه المعتبر و حینئذ فائدته أن عند حصول الشک فی ورود الماء لا یحکم بزوال النجاسة و الآخر أن یعلم ثبوت الحکم فی الجملة بعد زوال الوصف لکن لم یعلم أنه ثابت دائما أو فی بعض الأوقات إلی غایة معینة محدودة أم لا و فائدته أنه إذا ثبت الحکم فی الجملة فیستصحب إلی أن یعلم المزیل.  
ثم لا یخفی أن الفرق الذی ذکرنا من أن إثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشکل مع انضمام أن الظهور فی القسم الثانی لم یبلغ مبلغه فی القسم الأول و أن الیقین لا ینقض بالشک قد یقال إن ظاهره أن یکون الیقین حاصلا لو لا الشک باعتبار دلیل دال علی الحکم فی غیر صورة ما شک فیه إذ لو فرض عدم دلیل علیه لکان نقض الیقین حقیقة باعتبار عدم الدلیل الذی هو دلیل العدم لا الشک کأنه یصیر قریبا و مع ذلک ینبغی رعایة الاحتیاط فی کل من القسمین بل فی الأمور الخارجیة أیضا انتهی کلامه رفع مقامه).  
أقول لقد أجاد فیما أفاد و جاء بما فوق المراد إلا أن فی کلامه مواقع للتأمل فلنذکر مواقعه و نشیر إلی وجهه فنقول.  
قوله و ذهب بعضهم إلی حجیته فی القسم الأول.  
ظاهره کصریح ما تقدم منه فی حاشیته الأخری وجود القائل بحجیة الاستصحاب فی الأحکام الشرعیة الجزئیة کطهارة هذا الثوب و الکلیة کنجاسة المتغیر بعد زوال التغیر و عدم الحجیة فی الأمور الخارجیة کرطوبة الثوب و حیاة زید.  
و فیه نظر یعرف بالتتبع فی کلمات القائلین بحجیة الاستصحاب و عدمها و النظر فی أدلتهم مع أن ما ذکره فی الحاشیة الأخیرة دلیلا لعدم الجریان فی الموضوع جار فی الحکم الجزئی فإن بیان وصول النجاسة إلی هذا الثوب الخاص واقعا و عدم وصولها و بیان نجاسته المسببة عن هذا الوصول و عدمها لعدم الوصول کلاهما خارج عن شأن الشارع کما أن بیان طهارة الثوب المذکور ظاهرا و بیان عدم وصول النجاسة إلیه ظاهرا الراجع فی الحقیقة إلی الحکم بالطهارة ظاهرا لیس  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 631  
إلا شأن الشارع کما نبهنا علیه فیما تقدم.  
قوله و الظاهر حجیة الاستصحاب بمعنی آخر إلخ.  
وجه مغایرة ما ذکره لما ذکره المشهور هو أن الاعتماد فی البقاء عند المشهور علی الوجود السابق کما هو ظاهر قوله لوجوده فی زمان سابق علیه و صریح قول شیخنا البهائی إثبات الحکم فی الزمان الثانی تعویلا علی ثبوته فی الزمن الأول و لیس الأمر کذلک علی طریقة شارح الدروس.  
قوله قدس سره إن الحکم الفلانی بعد تحققه ثابت إلی حدوث حال کذا أو وقت کذا إلخ.  
أقول بقاء الحکم إلی زمان کذا یتصور علی وجهین.  
الأول أن یلاحظ الفعل إلی زمان کذا موضوعا واحدا تعلق به الحکم الواحد کأن یلاحظ الجلوس فی المسجد إلی وقت الزوال فعلا واحدا تعلق به أحد الأحکام الخمسة و من أمثلته الإمساک المستمر إلی اللیل حیث إنه ملحوظ فعلا واحدا تعلق به الوجوب أو الندب أو غیرهما من أحکام الصوم.  
الثانی أن یلاحظ الفعل فی کل جزء یسعه من الزمان المغیا موضوعا مستقلا تعلق به حکم فیحدث فی المقام أحکام متعددة لموضوعات متعددة و من أمثلته وجوب الصوم عند رؤیة هلال رمضان إلی أن یری هلال شوال فإن صوم کل یوم إلی انقضاء الشهر فعل مستقل تعلق به حکم مستقل.  
أما الأول فالحکم التکلیفی إما أمر و إما نهی و إما تخییر.  
فإن کان أمرا کان اللازم عند الشک فی وجود الغایة ما ذکره من وجوب الإتیان بالفعل تحصیلا للیقین بالبراءة من التکلیف المعلوم لکن یجب تقییده بما إذا لم یعارضه تکلیف آخر محدود بما بعد الغایة کما إذا وجب الجلوس فی المسجد إلی الزوال و وجب الخروج منه من الزوال إلی الغروب فإن وجوب الاحتیاط للتکلیف بالجلوس عند الشک فی الزوال معارض بوجوب الاحتیاط للتکلیف بالخروج بعد الزوال فلا بد من الرجوع فی وجوب الجلوس عند الشک فی الزوال إلی أصل آخر غیر الاحتیاط مثل أصالة عدم الزوال أو عدم الخروج عن عهدة التکلیف بالجلوس أو عدم حدوث التکلیف بالخروج أو غیر ذلک.  
و إن کان نهیا کما إذا حرم الإمساک المحدود بالغایة المذکورة أو الجلوس المذکور فإن قلنا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 632  
بتحریم الاشتغال کما هو الظاهر کان المتیقن التحریم قبل الشک فی وجود الغایة و أما التحریم بعده فلا یثبت بما ذکر فی الأمر بل یحتاج إلی الاستصحاب المشهور و إلا فالأصل الإباحة فی صورة الشک و إن قلنا إنه لا یتحقق الحرام و لا استحقاق العقاب إلا بعد تمام الإمساک و الجلوس المذکورین فیرجع إلی مقتضی أصالة عدم استحقاق العقاب و عدم تحقق المعصیة و لا دخل له بما ذکره فی و إن کان تخییرا فالأصل فیه و إن اقتضی عدم حدوث حکم ما بعد الغایة للفعل عند الشک فیها إلا أنه قد یکون حکم ما بعد الغایة تکلیفا منجزا یجب فیه الاحتیاط کما إذا أباح الأکل إلی طلوع الفجر مع تنجز وجوب الإمساک من طلوع الفجر إلی الغروب علیه فإن الظاهر لزوم الکف من الأکل عند الشک هذا کله إذا لوحظ الفعل المحکوم علیه بالحکم الاقتضائی أو التخییری أمرا واحدا مستمرا.  
و أما الثانی و هو ما لوحظ فیه الفعل أمورا متعددة کل واحد منها متصف بذلک الحکم غیر مربوط بالآخر فإن کان أمرا أو نهیا فأصالة الإباحة و البراءة قاضیة بعدم الوجوب و الحرمة فی زمان الشک و کذلک أصالة الإباحة فی الحکم التخییری إلا إذا کان الحکم فیما بعد الغایة تکلیفا منجزا یجب فیه الاحتیاط.  
فعلم مما ذکرنا أن ما ذکره من الوجه الأول الراجع إلی وجوب تحصیل الامتثال لا یجری إلا فی قلیل من الصور المتصورة فی المسألة.  
و مع ذلک فلا یخفی أن إثبات الحکم فی زمان الشک بقاعدة الاحتیاط کما فی الاقتضائی أو قاعدة الإباحة و البراءة کما فی الحکم التخییری لیس قولا بالاستصحاب المختلف فیه أصلا لأن مرجعه إلی أن إثبات الحکم فی الزمان الثانی یحتاج إلی دلیل یدل علیه و لو کان أصالة الاحتیاط أو البراءة و هذه عین إنکار الاستصحاب لأن المنکر یرجع إلی أصول أخر فلا حاجة إلی تطویل الکلام و تغییر أسلوب کلام المنکرین فی هذا المقام.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 633

بقی الکلام فی توجیه ما ذکره من أن الأمر فی الحکم التخییری أظهر

و لعل الوجه فیه أن الحکم بالتخییر فی زمان الشک فی وجود الغایة مطابق لأصالة الإباحة الثابتة بالعقل و النقل کما أن الحکم بالبقاء فی الحکم الاقتضائی کان مطابقا لأصالة الاحتیاط الثابتة فی المقام بالعقل و النقل.  
و قد وجه المحقق القمی قدس سره إلحاق الحکم التخییری بالاقتضائی بأن مقتضی التخییر إلی غایة وجوب الاعتقاد بثبوته فی کل جزء مما قبل الغایة و لا یحصل الیقین بالبراءة من التکلیف باعتقاد التخییر عند الشک فی حدوث الغایة إلا بالحکم بالإباحة و اعتقادها فی هذا الزمان أیضا.  
و فیه أنه إن أرید وجوب الاعتقاد بکون الحکم المذکور ثابتا إلی الغایة المعینة فهذا الاعتقاد موجود و لو بعد القطع بتحقق الغایة فضلا عن صورة الشک فیه فإن هذا اعتقاد بالحکم الشرعی الکلی و وجوبه غیر مغیا بغایة فإن الغایة للمعتقد لا لوجوب الاعتقاد.  
و إن أرید وجوب الاعتقاد بذلک الحکم التخییری فی کل جزء من الزمان الذی یکون فی الواقع مما قبل الغایة و إن لم یکن معلوما عندنا ففیه أن وجوب الاعتقاد فی هذا الجزء المشکوک بکون الحکم فیه هو الحکم الأولی أو غیره ممنوع جدا بل الکلام فی جوازه لأنه معارض بوجوب الاعتقاد بالحکم الآخر الذی ثبت فیما بعد الغایة واقعا و إن لم یکن معلوما بل لا یعقل وجوب الاعتقاد مع الشک فی الموضوع کما لا یخفی.  
و لعل هذا الموجه قدس سره قد وجد عبارة شرح الدروس فی نسخته کما وجدته فی بعض نسخ شرح الوافیة و أما علی الثانی فالأمر کذلک کما لا یخفی لکنی راجعت بعض نسخ شرح  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 634  
الدروس فوجدت لفظ أظهر بدل کذلک و حینئذ فظاهره مقابلة وجه الحکم بالبقاء فی التخییر بوجه الحکم بالبقاء فی الاقتضاء فلا وجه لإرجاع أحدهما بالآخر.  
(و العجب من بعض المعاصرین حیث أخذ التوجیه المذکور عن القوانین و نسبه إلی المحقق الخوانساری فقال حجة المحقق الخوانساری أمران الأخبار و أصالة الاشتغال ثم أخذ فی إجراء أصالة الاشتغال فی الحکم التخییری بما وجهه فی القوانین ثم أخذ فی الطعن علیه) و أنت خبیر بأن الطعن فی التوجیه لا فی حجة المحقق بل لا طعن فی التوجیه أیضا لأن غلط النسخة ألجأه إلیه هذا.  
(و قد أورد علیه السید الشارح بجریان ما ذکره من قاعدة وجوب تحصیل الامتثال فی استصحاب القوم قال بیانه أنا کما نجزم فی الصورة التی فرضنا بتحقق الحکم فی قطعة من الزمان.  
و نشک أیضا حین القطع فی تحققه فی زمان یکون حدوث الغایة فیه و عدمه متساویین عندنا فکذلک نجزم بتحقق الحکم فی زمان لا یمکن تحققه إلا فیه و نشک حین القطع فی تحققه فی زمان متصل بذلک الزمان لاحتمال وجود رافع لجزء من أجزاء علة الوجود و کما أن فی الصورة الأولی یکون الدلیل محتملا لأن یراد منه وجود الحکم فی زمان الشک و أن یراد عدم وجوده فکذلک الدلیل فی الصورة التی فرضناها و حینئذ فنقول لو لم یمتثل المکلف لم یحصل الظن بالامتثال إلی آخر ما ذکره انتهی).  
أقول و هذا الإیراد ساقط عن المحقق لعدم جریان قاعدة الاشتغال فی غیر الصورة التی فرضها المحقق مثلا إذا ثبت وجوب الصوم فی الجملة و شککنا فی أن غایته سقوط القرص أو میل الحمرة المشرقیة فاللازم حینئذ علی ما صرح به المحقق المذکور فی عدة مواضع من کلماته الرجوع فی نفی الزائد و هو وجوب الإمساک بعد سقوط القرص إلی أصالة البراءة لعدم ثبوت التکلیف بإمساک أزید من المقدار المعلوم فیرجع إلی مسألة الشک فی الجزئیة.  
فلا یمکن أن یقال إنه لو لم یمتثل التکلیف لم یحصل الظن بالامتثال لأنه إن أرید امتثال التکلیف المعلوم فقد حصل قطعا و إن أرید امتثال التکلیف المحتمل فتحصیله غیر  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 635  
و هذا بخلاف فرض المحقق فإن التکلیف بالإمساک إلی السقوط علی القول به أو میل الحمرة علی القول الآخر معلوم مبین و إنما الشک فی الإتیان به عند الشک فی حدوث الغایة فالفرق بین مورد استصحابه و مورد استصحاب القوم کالفرق بین الشک فی إتیان الجزء المعلوم الجزئیة و الشک فی جزئیة شی‌ء و قد تقرر فی محله جریان أصالة الاحتیاط فی الأول دون الثانی.  
و قس علی ذلک سائر موارد استصحاب القوم کما لو ثبت أن للحکم غایة و شککنا فی کون شی‌ء آخر أیضا غایة له فإن المرجع فی الشک فی ثبوت الحکم بعد تحقق ما شک فی کونه غایة عند المحقق الخوانساری قدس سره هی أصالة البراءة دون الاحتیاط.  
قوله الظاهر أن المراد من عدم نقض الیقین بالشک أنه عند التعارض لا ینقض و معنی التعارض أن یکون شی‌ء یوجب الیقین لو لا الشک.  
أقول ظاهر هذا الکلام جعل تعارض الیقین و الشک باعتبار تعارض المقتضی للیقین و نفس الشک علی أن یکون الشک مانعا عن الیقین فیکون من قبیل تعارض المقتضی للشی‌ء و المانع عنه.  
و الظاهر أن المراد بالموجب فی کلامه دلیل الیقین السابق و هو الدال علی استمرار حکم إلی غایة معینة.  
و حینئذ فیرد علیه مضافا إلی أن التعارض الذی استظهره من لفظ النقض لا بد أن یلاحظ بالنسبة إلی الناقض و نفس المنقوض لا مقتضیه الموجب له لو لا الناقض أن نقض الیقین بالشک بعد صرفه عن ظاهره و هو نقض صفة الیقین أو أحکامها الثابتة لها من حیث هی صفة من الصفات لارتفاع الیقین و أحکامه الثابتة له من حیث هو حین الشک قطعا ظاهر فی نقض أحکام الیقین یعنی الأحکام الثابتة باعتباره للمتیقن أعنی المستصحب فیلاحظ التعارض حینئذ بین المنقوض و الناقض و اللازم من ذلک اختصاص الأخبار بما یکون المتیقن و أحکامه مما یقتضی بنفسه الاستمرار لو لا الرافع فلا ینقض تلک الأحکام بمجرد الشک فی الرافع سواء کان الشک فی وجود الرافع و الشک فی رافعیة الموجود و بین هذا و ما ذکره المحقق تباین جزئی.  
ثم إن تعارض المقتضی للیقین و نفس الشک لم یکد یتصور فیما نحن فیه لأن الیقین بالمستصحب کوجوب الإمساک فی الزمان السابق کان حاصلا من الیقین بمقدمتین صغری وجدانیة و هی أن هذا الآن لم یدخل اللیل و کبری مستفادة من دلیل استمرار الحکم إلی غایة معینة و هی وجوب الإمساک قبل أن یدخل اللیل و معلوم أن شیئا من المقدمتین لا اقتضاء فیه لوجوب الإمساک فی زمان الشک لو خلی و طبعه حتی یکون الشک من قبیل المانع عنه مع أن  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 636  
المراد بالشک زوال الیقین بالصغری و هو لیس من قبیل المانع عن الیقین و الکبری من قبیل المقتضی له حتی یکونا من قبیل المتعارضین بل نسبة الیقین إلی المقدمتین علی نهج سواء کل منهما من قبیل جزء المقتضی له.  
و الحاصل أن مقتضی ملاحظة النقض بالنسبة إلی الشک و أحکام المتیقن الثابتة لأجل الیقین أولی من ملاحظته بالنسبة إلی الشک و دلیل الیقین.  
و أما توجیه کلام المحقق بأن یراد من موجب الیقین دلیل المستصحب و هو عموم الحکم المغیا و من الشک احتمال الغایة التی من مخصصات العام فالمراد عدم نقض عموم دلیل المستصحب بمجرد الشک فی المخصص فمدفوع بأن نقض العام باحتمال التخصیص إنما یتصور فی الشک فی أصل التخصیص و معه یتمسک بعموم الدلیل لا بالاستصحاب و أما مع الیقین بالتخصیص و الشک فی تحقق المخصص المتیقن کما فی ما نحن فیه فلا مقتضی للحکم العام حتی یتصور نقضه لأن العام المخصص لا اقتضاء فیه لثبوت الحکم فی مورد الشک فی تحقق المخصص خصوصا فی مثل التخصیص بالغایة.  
و الحاصل أن المقتضی و المانع فی باب العام و الخاص هو لفظ العام و المخصص فإذا أحرز المقتضی و شک فی وجود المخصص یحکم بعدمه عملا بظاهر العام و إذا علم بالتخصیص و خروج اللفظ عن ظاهر العموم ثم شک فی صدق المخصص علی شی‌ء فنسبة دلیلی العموم و التخصیص إلیه علی السواء من حیث الاقتضاء.  
هذا کله مع أن ما ذکره فی معنی النقض لا یستقیم فی قوله علیه السلام فی ذیل الصحیحة و لکن تنقضه بیقین آخر و قوله علیه السلام فی الصحیحة المتقدمة الواردة فی الشک بین الثلاث و الأربع و لکن ینقض الشک بالیقین بل و لا فی صدرها المصرح بعدم نقض الیقین بالشک فإن المستصحب فی موردها إما عدم فعل الزائد و إما عدم براءة الذمة من الصلاة کما تقدم و من المعلوم أنه لیس فی شی‌ء منهما دلیل یوجب الیقین لو لا الشک.  
قوله فی جواب السؤال قلت فیه تفصیل إلی آخر الجواب.  
أقول إن النجاسة فیما ذکره من الفرض أعنی موضع الغائط مستمرة و ثبت أن التمسح بثلاثة أحجار مزیل لها و شک أن التمسح بالحجر الواحد ذی الجهات مزیل أیضا أم لا فإذا ثبت وجوب إزالة النجاسة و المفروض الشک فی تحقق الإزالة بالتمسح بالحجر الواحد ذی الجهات فمقتضی دلیله هو وجوب تحصیل الیقین أو الظن المعتبر بالزوال و فی مثل هذا المقام لا یجری أصالة البراءة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 637  
و لا أدلتها لعدم وجود القدر المتیقن فی المأمور به و هی الإزالة و إن کان ما یتحقق به مرددا بین الأقل و الأکثر لکن هذا التردید لیس فی نفس المأمور به کما لا یخفی نعم لو فرض أنه لم یثبت الأمر بنفس الإزالة و إنما ثبت بالتمسح بثلاثة أحجار أو بالأعم منه و من التمسح بذی الجهات أمکن بل لم یبعد إجراء أصالة البراءة عما عدا و الحاصل أنه فرق بین الأمر بإزالة النجاسة من الثوب المرددة بین غسله مرة أو مرتین و بین الأمر بنفس الغسل المردد بین المرة و المرتین و الذی یعین کون مسألة التمسح من قبیل الأول دون الثانی هو ما استفید من أدلة وجوب إزالة النجاسة عن الثوب و البدن للصلاة مثل قوله و ثیابک فطهر (و قوله علیه السلام فی صحیحة زرارة: لا صلاة إلا بطهور) بناء علی شمول الطهور و لو بقرینة ذیله الدال علی کفایة الأحجار من الاستنجاء للطهارة الخبثیة و مثل الإجماعات المنقولة علی وجوب إزالة النجاسة عن الثوب و البدن للصلاة.  
و هذا المعنی و إن لم یدل علیه دلیل صحیح السند و الدلالة علی وجه یرتضیه المحقق المذکور بعد رد روایتی ابن المغیرة و ابن یعقوب بل ظاهر أکثر الأخبار الأمر بنفس الغسل إلا أن الإنصاف وجود دلیل علی وجوب نفس الإزالة و أن الأمر بالغسل فی الأخبار لیس باعتباره بنفسه فی الصلاة و إنما هو أمر مقدمی لإزالة النجاسة مع أن کلام المحقق المذکور لا یختص بالمثال الذی ذکره حتی یناقش فیه.  
و بما ذکرنا یظهر ما فی قوله فی جواب الاعتراض الثانی بأن مسألة الاستنجاء من قبیل ما نحن فیه ما لفظه (غایة ما أجمعوا علیه أن التغوط متی حصل لا یصح الصلاة بدون الماء و التمسح رأسا لا بالثلاث و لا بشعب الحجر الواحد و هذا لا یستلزم الإجماع علی ثبوت النجاسة حتی یحصل شی‌ء معین فی الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا) (و یظهر ما فی قوله جوابا عن الاعتراض الأخیر أنه لم یثبت الإجماع علی وجوب شی‌ء معین بحیث لو لم یأت بذلک الشی‌ء لاستحق العقاب إلخ) و ما فی کلامه المحکی فی حاشیة شرحه (علی قول الشهید قدس سره و یحرم استعمال الماء النجس و المشتبه إلی آخره).  
و أنت إذا أحطت خبرا بما ذکرنا فی أدلة الأقوال علمت أن الأقوی منها القول التاسع و بعده القول المشهور و الله العالم بحقائق الأمور.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 638

و ینبغی التنبیه علی أمور.

اشارة

و هی بین ما یتعلق بالمتیقن السابق و ما یتعلق بدلیله الدال علیه و ما یتعلق بالشک اللاحق فی بقائه.

الأمر الأول

أن المتیقن السابق إذا کان کلیا فی ضمن فرد و شک فی بقائه فإما أن یکون الشک من جهة الشک فی بقاء ذلک الفرد و إما أن یکون من جهة الشک فی تعیین ذلک الفرد و تردده بین ما هو باق جزما و بین ما هو مرتفع و إما أن یکون من جهة الشک فی قیام فرد آخر مقامه مع الجزم بارتفاع ذلک الفرد.  
أما الأول فلا إشکال فی جواز استصحاب الکلی و نفس الفرد و ترتیب أحکام کل منهما علیه.  
و أما الثانی فالظاهر جواز الاستصحاب فی الکلی مطلقا علی المشهور نعم لا یتعین بذلک أحکام الفرد الباقی سواء کان الشک من جهة الرافع کما إذا علم بحدوث البول أو المنی و لم یعلم الحالة السابقة وجب الجمع بین الطهارتین فإذا فعل إحداهما و شک فی رفع الحدث فالأصل بقاؤه و إن کان الأصل عدم تحقق الجنابة فیجوز له ما یحرم علی الجنب أم کان الشک من جهة المقتضی کما لو تردد من فی الدار بین کونه حیوانا لا یعیش إلا سنة و کونه حیوانا یعیش مائة سنة فیجوز بعد السنة الأولی استصحاب الکلی المشترک بین الحیوانین و یترتب علیه آثاره الشرعیة الثابتة دون آثار شی‌ء من الخصوصیتین بل یحکم بعدم کل منهما لو لم یکن مانع من إجراء الأصلین کما فی الشبهة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 639  
و توهم عدم جریان الأصل فی القدر المشترک من حیث دورانه بین ما هو مقطوع الانتفاء و ما هو مشکوک الحدوث و هو محکوم الانتفاء بحکم الأصل مدفوع بأنه لا یقدح ذلک فی استصحابه بعد فرض الشک فی بقائه و ارتفاعه کاندفاع توهم کون الشک فی بقائه مسببا عن الشک فی حدوث ذلک المشکوک الحدوث فإذا حکم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترک لأنه من آثاره فإن ارتفاع القدر المشترک من لوازم کون الحادث ذلک الأمر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو فی ضمنه من القدر المشترک فی الزمان الثانی لا ارتفاع القدر المشترک بین الأمرین و بینهما فرق واضح و لذا ذکرنا أنه تترتب علیه أحکام عدم وجود الجنابة فی المثال المتقدم.  
(و یظهر من المحقق القمی رحمه الله فی القوانین مع قوله بحجیة الاستصحاب علی الإطلاق عدم جواز إجراء الاستصحاب فی هذا القسم و لم أتحقق وجهه قال إن الاستصحاب یتبع الموضوع و حکمه فی مقدار قابلیة الامتداد و ملاحظة الغلبة فیه فلا بد من التأمل فی أنه کلی أو جزئی فقد یکون الموضوع الثابت حکمه أولا مفهوما کلیا مرددا بین أمور و قد یکون جزئیا حقیقیا معینا و بذلک یتفاوت الحال إذ قد یختلف أفراد الکلی فی قابلیة الامتداد و مقداره فالاستصحاب حینئذ ینصرف إلی أقلها استعدادا للامتداد.  
ثم ذکر حکایة تمسک بعض أهل الکتاب لإثبات نبوة نبیه بالاستصحاب و رد بعض معاصریه له بما لم یرتضه الکتابی ثم رده بما ادعی ابتناءه علی ما ذکره و ملاحظة مقدار القابلیة ثم أوضح ذلک بمثال و هو أنا إذا علمنا أن فی الدار حیوانا لکن لا نعلم أنه أی نوع هو من الطیور أو البهائم أو الحشار أو الدیدان ثم غبنا عن ذلک مدة فلا یمکن لنا الحکم ببقائه فی مدة یعیش فیها أطول الحیوان عمرا فإذا احتمل کون الحیوان الخاص فی البیت عصفورا أو فأرة أو دودة قز فکیف یحکم بسبب العلم بالقدر المشترک باستصحابها إلی حصول زمان ظن بقاء أطول الحیوانات عمرا قال و بذلک بطل تمسک الکتابی).  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 640  
أقول إن ملاحظة استعداد المستصحب و اعتباره فی الاستصحاب مع أنه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشک فی الرافع موجب لعدم انضباط الاستصحاب لعدم استقامة إرادة استعداده من حیث تشخصه و لا أبعد الأجناس و لا أقرب الأصناف و لا ضابط لتعیین المتوسط و الإحالة علی الظن الشخصی قد عرفت ما فیه سابقا مع أن اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا یختص دلیله بالظن کما اعترف به سابقا فلا مانع من استصحاب وجود الحیوان فی الدار إذا ترتب أثر شرعی علی وجود مطلق الحیوان فیها.  
ثم إن ما ذکره من ابتناء جواب الکتابی علی ما ذکره سیجی‌ء ما فیه مفصلا إن شاء الله تعالی ثم إن ما ذکره من ابتناء جواب الکتابی علی ما ذکره ممنوع لأن النبوة نظیر سائر الأمور الشرعیة التی اعترف سابقا بجریان الاستصحاب فیها و لیس لها أنواع مختلفة الاستعداد و إنما المختلف فی الاستعداد أشخاص.  
و أما الثالث و هو ما إذا کان الشک فی بقاء الکلی مستندا إلی احتمال وجود فرد آخر غیر الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه فهو علی قسمین لأن الفرد الآخر إما أن یحتمل وجوده مع ذلک الفرد المعلوم حاله و إما یحتمل حدوثه بعده إما بتبدله إلیه و إما بمجرد حدوثه مقارنا لارتفاع ذلک الفرد.  
و فی جریان استصحاب الکلی فی کلا القسمین نظرا إلی تیقنه سابقا و عدم العلم بارتفاعه و إن علم بارتفاع بعض وجوداته و شک فی حدوث ما عداه لأن ذلک مانع من إجراء الاستصحاب فی الأفراد دون الکلی کما تقدم نظیره فی القسم الثانی.  
أو عدم جریانه فیهما لأن بقاء الکلی فی الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجی المتیقن سابقا و هو معلوم العدم و هذا هو الفارق بین ما نحن فیه و القسم الثانی حیث إن الباقی فی الآن اللاحق بالاستصحاب هو عین الوجود المتیقن سابقا.  
أو التفصیل بین القسمین فیجری فی الأول لاحتمال کون الثابت فی الآن اللاحق هو عین الموجود سابقا فیتردد الکلی المعلوم سابقا بین أن یکون وجوده الخارجی علی نحو لا یرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه و أن یکون علی نحو یرتفع بارتفاع ذلک الفرد فالشک حقیقة إنما هو فی مقدار استعداد ذلک الکلی و استصحاب عدم حدوث الفرد المشکوک لا یثبت تعیین استعداد الکلی وجوه أقواها الأخیر.  
و یستثنی من عدم الجریان فی القسم الثانی ما یتسامح فیه العرف فیعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق کالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشدید فی محل و شک فی تبدله بالبیاض أو  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 641  
بسواد أضعف من الأول فإنه یستصحب السواد و کذا لو کان الشخص فی مرتبة من کثرة الشک ثم شک من جهة اشتباه المفهوم أو المصداق فی زوالها أو تبدلها إلی مرتبة دونها أو علم إضافة المائع ثم شک فی زوالها أو تبدلها إلی فرد آخر من المضاف.  
و بالجملة فالعبرة فی جریان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلی اللاحق و لو کان الأمر اللاحق علی تقدیر وجوده مغایرا بحسب الدقة للفرد السابق و لذا لا إشکال فی استصحاب الأعراض حتی علی القول فیها بتجدد الأمثال و سیأتی ما یوضح عدم ابتناء الاستصحاب علی المداقة ثم إن للفاضل التونی کلاما یناسب المقام مؤیدا لبعض ما ذکرنا و إن لم یخل بعضه عن النظر بل المنع (قال فی رد تمسک المشهور فی نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذکیة إن عدم المذبوحیة لازم لأمرین الحیاة و الموت حتف الأنف و الموجب للنجاسة لیس هذا اللازم من حیث هو بل ملزومه الثانی أعنی الموت حتف الأنف فعدم المذبوحیة لازم أعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحیة اللازم للحیاة مغایر لعدم المذبوحیة العارض للموت حتف أنفه و المعلوم ثبوته فی الزمان السابق هو الأول لا الثانی و ظاهر أنه غیر باق فی الزمان الثانی ففی الحقیقة یخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب إذ شرطه بقاء الموضوع و عدمه هنا معلوم قال و لیس مثل المتمسک بهذا الاستصحاب إلا مثل من یتمسک علی وجود عمرو فی الدار باستصحاب بقاء الضاحک المتحقق بوجود زید فی الدار فی الوقت الأول  
و فساده غنی عن البیان انتهی).  
أقول و لقد أجاد فیما أفاد من عدم جواز الاستصحاب فی المثال المذکور و نظیره إلا أن نظر المشهور فی تمسکهم علی النجاسة إلی أن النجاسة إنما رتبت فی الشرع علی مجرد عدم التذکیة کما یرشد إلیه قوله تعالی إلا ما ذکیتم الظاهر فی أن المحرم إنما هو لحم الحیوان الذی لم یقع علیه التذکیة واقعا أو بطریق شرعی و لو کان أصلا و قوله تعالی و لا تأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه و قوله تعالی فکلوا مما ذکر اسم الله علیه (و قوله علیه السلام فی ذیل موثقة ابن بکیر:  
إذا کان ذکیا ذکاه الذابح) و بعض الأخبار المعللة لحرمة الصید الذی أرسل إلیه کلاب و لم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 642  
یعلم أنه مات بأخذ المعلم معللا بالشک فی استناد موته إلی المعلم إلی غیر ذلک مما اشترط فیه العلم باستناد القتل إلی الرمی و النهی عن الأکل مع الشک.  
و لا ینافی ذلک ما دل علی کون حکم النجاسة مرتبا علی موضوع المیتة بمقتضی أدلة نجاسة المیتة لأن المیتة عبارة عن کل ما لم یذک لأن التذکیة أمر شرعی توقیفی فما عدا المذکی میتة و لذا حکم بنجاستها.  
و الحاصل أن التذکیة سبب للحل و الطهارة فکل ما شک فیه أو فی مدخلیة شی‌ء فیه فأصالة عدم تحقق السبب الشرعی حاکمة علی أصالة الحل و الطهارة.  
ثم إن الموضوع للحل و الطهارة و مقابلیهما هو اللحم أو المأکول فمجرد تحقق عدم التذکیة فی اللحم یکفی فی الحرمة و النجاسة.  
لکن الإنصاف أنه لو علق حکم النجاسة علی من مات حتف الأنف لکون المیتة عبارة عن هذا المعنی کما یراه بعض أشکل إثبات الموضوع بمجرد أصالة عدم التذکیة الثابتة حال الحیاة.  
لأن عدم التذکیة السابق حال الحیاة المستصحب إلی زمان خروج الروح لا یثبت کون الخروج حتف الأنف فیبقی أصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم و هو الموت حتف الأنف سلیمة عن المعارض و إن لم یثبت به التذکیة کما زعمه السید الشارح للوافیة فذکر أن أصالة عدم التذکیة تثبت الموت حتف الأنف و أصالة عدم حتف الأنف تثبت التذکیة فیکون وجه الحاجة إلی إحراز التذکیة مع أن الإباحة و الطهارة لا تتوقفان علیه بل یکفی استصحابهما أن استصحاب عدم التذکیة حاکم علی استصحابهما فلو لا ثبوت التذکیة بأصالة عدم الموت حتف الأنف لم یکن مستند للإباحة و الطهارة.  
و کان السید قدس سره ذکر هذا لزعمه أن مبنی تمسک المشهور علی إثبات الموت حتف الأنف بأصالة عدم التذکیة فیستقیم حینئذ معارضتهم بما ذکره السید قدس سره فیرجع بعد التعارض إلی قاعدة الحل و الطهارة و استصحابهما.  
لکن هذا کله مبنی علی ما فرضناه من تعلق الحکم علی المیتة و القول بأنها ما زهق روحه بحتف الأنف.  
أما إذا قلنا بتعلق الحکم علی لحم لم یذک حیوانه أو لم یذکر اسم الله علیه أو تعلق الحل علی ذبیحة المسلم أو ما ذکر اسم الله علیه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الأمرین و لو بحکم الأصل و لا ینافی ذلک تعلق الحکم فی بعض الأدلة الأخر بالمیتة و لا ما علق فیه الحل علی ما لم یکن میتة کما  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 643  
فی آیة قل لا أجد الآیة أو قلنا إن المیتة هو ما زهق روحه مطلقا خرج منه ما ذکی فإذا شک فی عنوان المخرج فالأصل عدمه فلا محیص عن قول المشهور.  
ثم إن ما ذکره الفاضل التونی من عدم جواز إثبات عمرو باستصحاب الضاحک المحقق فی ضمن زید صحیح و قد عرفت أن عدم جواز استصحاب نفس الکلی و إن لم یثبت خصوصیته لا یخلو عن وجه و إن کان الحق فیه التفصیل کما عرفت.  
إلا أن کون عدم المذبوحیة من قبیل الضاحک محل نظر من حیث إن العدم الأزلی مستمر مع حیاة الحیوان و موته حتف الأنف فلا مانع من استصحابه و ترتیب أحکامه علیه عند الشک و إن قطع بتبادل الوجودات المقارنة له بل لو قلنا بعدم جریان الاستصحاب فی القسمین الأولین من الکلی کان الاستصحاب فی الأمر العدمی المقارن للوجودات خالیا عن الإشکال إذا لم یرد به إثبات الموجود المتأخر المقارن له نظیر إثبات الموت حتف الأنف بعدم التذکیة أو ارتباط الموجود المقارن له به کما إذا فرض الدلیل علی أن کل ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم یکن حیضا فهی استحاضة فإن استصحاب عدم الحیض فی زمان خروج الدم المشکوک لا یوجب انطباق هذا السلب علی ذلک الدم و صدقه علیه حتی یصدق لیس بحیض علی هذا الدم فیحکم علیه بالاستحاضة إذ فرق بین الدم المقارن لعدم الحیض و بین الدم المنفی عنه الحیضیة.  
و سیجی‌ء نظیر هذا الاستصحاب فی الفرق بین الماء المقارن لوجود الکر و بین الماء المتصف بالکریة و المعیار عدم الخلط بین المتصف بوصف عنوانی و بین قیام ذلک الوصف بمحل فإن استصحاب وجود المتصف أو عدمه لا یثبت کون المحل موردا لذلک الوصف العنوانی فافهم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 644

الأمر الثانی

أنه قد علم من تعریف الاستصحاب و أدلته أن مورده الشک فی البقاء و هو وجود ما کان موجودا فی الزمان السابق و یترتب علیه عدم جریان الاستصحاب فی نفس الزمان و لا فی الزمانی الذی لا استقرار لوجوده بل یتجدد شیئا فشیئا علی التدریج و کذا فی المستقر الذی یؤخذ قیدا له إلا أنه یظهر من کلمات جماعة جریان الاستصحاب فی الزمان فیجری فی القسمین الأخیرین بطریق أولی بل تقدم من بعض الأخباریین أن استصحاب اللیل و النهار من الضروریات.  
و التحقیق أن هنا أقساما ثلاثة.  
أما نفس الزمان فلا إشکال فی عدم جریان الاستصحاب فیه لتشخیص کون الجزء المشکوک فیه من أجزاء اللیل أو النهار لأن نفس الجزء لم یتحقق فی السابق فضلا عن وصف کونه نهارا أو لیلا.  
نعم لو أخذ المستصحب مجموع اللیل مثلا أو النهار و لوحظ کونه أمرا خارجیا واحدا و جعل بقاؤه و ارتفاعه عبارة عن عدم تحقق جزئه الأخیر و تجدده أو عن عدم تجدد جزء مقابله و تجدده أمکن القول بالاستصحاب بهذا المعنی فیه أیضا لأن بقاء کل شی‌ء فی العرف بحسب ما یتصور فیه العرف من الوجود فیصدق أن الشخص کان علی یقین من وجود اللیل فشک فیه فالعبرة بالشک فی وجوده العلم بتحققه قبل زمان الشک و إن کان تحققه بنفس تحقق زمان الشک و إنما وقع التعبیر بالبقاء فی تعریف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنی فی الزمانیات حیث جعلوا الکلام فی استصحاب الحال أو لتعمیم البقاء لمثل هذا مسامحة.  
إلا أن هذا المعنی علی تقدیر صحته و الإغماض عما فیه لا یکاد یجدی فی إثبات کون الجزء  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 645  
المشکوک فیه متصفا بکونه من النهار أو من اللیل حتی یصدق علی الفعل الواقع فیه أنه واقع فی اللیل أو النهار إلا علی القول بالأصل المثبت مطلقا أو علی بعض الوجوه الآتیة و لو بنینا علی ذلک أغنانا عما ذکر من التوجیه.  
ثم إن هنا استصحابات أخر و أمورا متلازمة مع الزمان کطلوع الفجر و غروب الشمس و ذهاب الحمرة و عدم وصول القمر إلی درجة یمکن رؤیته فیها.  
فالأولی التمسک فی هذا المقام باستصحاب الحکم المرتب علی الزمان لو کان جاریا فیه کعدم تحقق حکم الصوم و الإفطار عند الشک فی هلال رمضان أو شوال و لعله المراد (بقوله علیه السلام فی المکاتبة المتقدمة فی أدلة الاستصحاب: الیقین لا یدخله الشک صم للرؤیة و أفطر للرؤیة) إلا أن جواز الإفطار للرؤیة لا یتفرع علی الاستصحاب الحکمی إلا بناء علی جریان استصحاب الاشتغال و التکلیف بصوم رمضان مع أن الحق فی مثله التمسک بالبراءة لکون صوم کل یوم واجبا مستقلا.  
و أما القسم الثانی أعنی الأمور التدریجیة الغیر القارة کالتکلم و الکتابة و المشی و نبع الماء من العین و سیلان دم الحیض من الرحم فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فیما یمکن أن یفرض فیها أمرا واحدا مستمرا نظیر ما ذکرناه فی نفس الزمان فیفرض التکلم مثلا مجموع أجزائه أمرا واحدا و الشک فی بقائه لأجل الشک فی قلة أجزاء ذلک الفرد الموجود منه فی الخارج و کثرتها فیستصحب القدر المشترک المردد بین قلیل الأجزاء و کثیرها.  
و دعوی أن الشک فی بقاء القدر المشترک ناش عن حدوث جزء آخر من الکلام و الأصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترک فهو من قبیل القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذکورة فی الأمر السابق مدفوعة بأن الظاهر کونه من قبیل الأول تلک الأقسام الثلاثة لأن المفروض فی توجیه الاستصحاب جعل کل فرد من التکلم مجموع ما یقع فی الخارج من الأجزاء التی یجمعها رابطة توجب عدها شیئا واحد و فردا من الطبیعة لا جعل کل قطعة من الکلام الواحد فردا واحدا حتی یکون بقاء الطبیعة بتبادل أفراده غایة الأمر کون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع فی الزمان الأول بوجود فرد منه و وجوده فی الزمان الثانی بوجود جزء آخر منه.  
و الحاصل أن المفروض کون کل قطعة جزء من الکل لا جزئیا من الکلی هذا مع ما عرفت فی الأمر السابق من جریان الاستصحاب فیما کان من القسم الثالث فیما إذا لم یعد الفرد اللاحق علی تقدیر وجوده موجودا آخر مغایرا للموجود الأول کما فی السواد الضعیف الباقی بعد  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 646  
ارتفاع القوی و ما نحن فیه من هذا القبیل ثم إن الرابطة الموجبة لعد المجموع أمرا واحدا موکولة إلی العرف فإن المشتغل بقراءة القرآن لداع یعد جمیع ما یحصل منه فی الخارج بذلک الداعی أمرا واحدا فإذا شک فی بقاء اشتغاله بها فی زمان لأجل الشک فی حدوث الصارف أو لأجل الشک فی مقدار اقتضاء الداعی فالأصل بقاؤه أما لو تکلم لداع أو لدواع ثم شک فی بقائه علی صفة التکلم لداع آخر فالأصل عدم حدوث الزائد علی المتیقن.  
و کذا لو شک بعد انقطاع دم الحیض فی عوده فی زمان یحکم علیه بالحیضیة أم لا فیمکن إجراء الاستصحاب نظرا إلی أن الشک فی اقتضاء طبیعة الرحم لقذف الدم فی أی مقدار من الزمان فالأصل عدم انقطاعه.  
و کذا لو شک فی الیأس فرأت الدم فإنه قد یقال باستصحاب الحیض نظرا إلی کون الشک فی انقضاء ما اقتضته الطبیعة من قذف الحیض فی کل شهر.  
و حاصل وجه الاستصحاب ملاحظة کون الشک فی استمرار الأمر الواحد الذی اقتضاه السبب الواحد و إذا لوحظ کل واحد من أجزاء هذا الأمر حادثا مستقلا فالأصل عدم الزائد علی المتیقن و عدم حدوث سببه و منشأ اختلاف بعض العلماء فی إجراء الاستصحاب فی هذه الموارد اختلاف أنظارهم فی ملاحظة ذلک المستمر حادثا واحدا أو حوادث متعددة.  
و الإنصاف وضوح الوحدة فی بعض الموارد و عدمها فی بعض و التباس الأمر فی ثالث و الله الهادی إلی سواء السبیل فتدبر.  
و أما القسم الثالث و هو ما کان مقیدا بالزمان فینبغی القطع بعدم جریان الاستصحاب فیه و وجهه أن الشی‌ء المقید بزمان خاص لا یعقل فیه البقاء لأن البقاء وجود الموجود الأول فی الآن الثانی و قد تقدم الاستشکال فی جریان الاستصحاب فی الأحکام التکلیفیة لکون متعلقاتها هی الأفعال المتشخصة بالمشخصات التی لها دخل وجودا و عدما فی تعلق الحکم و من جملتها الزمان.  
و مما ذکرنا یظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرین من تخیل جریان استصحاب عدم الأمر الوجودی المتیقن سابقا و معارضته مع استصحاب وجوده بزعم أن المتیقن وجود ذلک الأمر فی القطعة الأولی من الزمان و الأصل بقاؤه عند الشک علی العدم الأزلی الذی لم یعلم انقلابه إلی الوجود إلا فی القطعة السابقة من الزمان (قال فی تقریب ما ذکره من تعارض الاستصحابین  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 647  
إنه إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس یوم الجمعة و علم أنه واجب إلی الزوال و لم یعلم وجوبه فیما بعده فنقول کان عدم التکلیف بالجلوس قبل یوم الجمعة و فیه إلی الزوال و بعده معلوما قبل ورود أمر الشارع و علم بقاء ذلک العدم قبل یوم الجمعة و علم ارتفاعه و التکلیف بالجلوس فیه قبل الزوال و صار بعده موضع الشک فهنا شک و یقینان و لیس إبقاء حکم أحد الیقینین أولی من إبقاء حکم الآخر.  
فإن قلت یحکم ببقاء الیقین المتصل بالشک و هو الیقین بالجلوس قلنا إن الشک فی تکلیف ما بعد الزوال حاصل قبل مجی‌ء یوم الجمعة وقت ملاحظة أمر الشارع فشک فی یوم الخمیس مثلا حال ورود الأمر فی أن الجلوس غدا هل هو مکلف به بعد الزوال أیضا أم لا و الیقین المتصل به هو عدم التکلیف فیستصحب و یستمر ذلک إلی وقت الزوال انتهی).  
ثم أجری ما ذکره من تعارض استصحابی الوجود و العدم فی مثل وجوب الصوم إذا عرض مرض یشک فی بقاء وجوب الصوم معه و فی الطهارة إذا حصل الشک فیها لأجل المذی و فی طهارة الثوب النجس إذا غسل مرة.  
فحکم فی الأول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمی و استصحاب عدمه الأصلی قبل وجوب الصوم و فی الثانی بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذی و استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سببا للطهارة بعد المذی و فی الثالث حکم بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل و استصحاب عدم کون ملاقاة البول سببا للنجاسة بعد الغسل مرة فیتساقط الاستصحابان فی هذه الصور إلا أن یرجع إلی استصحاب آخر حاکم علی استصحاب العدم و هو عدم الرافع و عدم جعل الشارع مشکوک الرافعیة رافعا.  
(قال و لو لم یعلم أن الطهارة مما لا یرتفع إلا برافع لم نقل فیه باستصحاب الوجود ثم قال هذا فی الأمور الشرعیة و أما الأمور الخارجیة کالیوم و اللیل و الحیاة و الرطوبة و الجفاف و نحوها مما لا دخل لجعل الشارع فی وجودها  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 648  
فاستصحاب الوجود فیها حجة بلا معارض لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها انتهی) أقول الظاهر التباس الأمر علیه.  
أما أولا فلأن الأمر الوجودی المجعول إن لوحظ الزمان قیدا له أو لمتعلقه بأن لوحظ وجوب الجلوس المقید بکونه إلی الزوال شیئا و المقید بکونه بعد الزوال شیئا آخر متعلقا للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب للقطع بارتفاع ما علم وجوده و الشک فی حدوث ما عداه و لذا لا یجوز الاستصحاب فی مثل صم یوم الخمیس إذا شک فی وجوب صوم یوم الجمعة و إن لوحظ الزمان ظرفا لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم لأنه إذا انقلب العدم إلی الوجود المردد بین کونه فی قطعة خاصة من الزمان و کونه أزید و المفروض تسلیم حکم الشارع بأن المتیقن فی زمان لا بد من إبقائه فلا وجه لاعتبار العدم السابق.  
و ما ذکر قدس سره من أن الشک فی وجوب الجلوس بعد الزوال کان ثابتا حال الیقین بالعدم یوم الخمیس مدفوع بأن ذلک أیضا حیث کان مفروضا بعد الیقین بوجوب الجلوس إلی الزوال مهمل بحکم الشارع بإبقاء کل حادث لا یعلم مدة بقائه کما لو شک قبل حدوث حادث فی مدة بقائه.  
و الحاصل أن الموجود فی الزمان الأول إن لوحظ مغایرا من حیث القیود المأخوذة فیه للموجود الثانی فیکون الموجود الثانی حادثا مغایرا للحادث الأول فلا مجال لاستصحاب الموجود إذ لا یتصور البقاء لذلک الموجود بعد فرض کون الزمان الأول من مقوماته و إن لوحظ متحدا مع الثانی لا مغایرا له إلا من حیث ظرفه الزمانی فلا معنی لاستصحاب عدم ذلک الموجود لأنه انقلب إلی الوجود.  
و کأن المتوهم ینظر فی دعوی جریان استصحاب الوجود إلی کون الموجود أمرا واحدا قابلا للاستمرار بعد زمان الشک و فی دعوی جریان استصحاب العدم إلی تقطیع وجودات ذلک الموجود و جعل کل واحد منها بملاحظة تحققه فی زمان مغایر للآخر فیؤخذ بالمتیقن منها و یحکم علی المشکوک منها بالعدم.  
و ملخص الکلام فی دفعه أن الزمان إن أخذ ظرفا للشی‌ء فلا یجری إلا استصحاب وجوده  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 649  
لأن العدم انتقض بالوجود المطلق و قد حکم علیه بالاستمرار بمقتضی أدلة الاستصحاب و إن أخذ قیدا له فلا یجری إلا استصحاب العدم لأن انتقاض عدم وجود المقید لا یستلزم انتقاض المطلق و الأصل عدم الانتقاض کما إذا ثبت وجوب صوم یوم الجمعة و لم یثبت غیره.  
و أما ثانیا فلأن ما ذکره من استصحاب عدم الجعل و السببیة فی صورة الشک فی الرافع غیر مستقیم لأنا إذا علمنا أن الشارع جعل الوضوء علة تامة لوجود الطهارة و شککنا فی أن المذی رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضی استعدادها فلیس الشک متعلقا بمقدار سببیة السبب و کذا الکلام فی سببیة ملاقاة البول للنجاسة عند الشک فی ارتفاعها بالغسل مرة.  
فإن قلت إنا نعلم أن الطهارة بعد الوضوء قبل الشرع لم تکن مجعولة أصلا و علمنا بحدوث هذا الأمر الشرعی قبل المذی و شککنا فی الحکم بوجودها بعده و الأصل عدم ثبوتها بالشرع.  
قلت لا بد من أن یلاحظ حینئذ أن منشأ الشک فی ثبوت الطهارة بعد المذی الشک فی مقدار تأثیر المؤثر و هو الوضوء و أن المتیقن تأثیره مع عدم المذی لا مع وجوده أو أنا نعلم قطعا تأثیر الوضوء فی إحداث أمر مستمر لو لا ما جعله الشارع رافعا فعلی الأول لا معنی لاستصحاب عدم جعل الشی‌ء رافعا لأن المتیقن تأثیر السبب مع عدم ذلک الشی‌ء و الأصل عدم التأثیر مع وجوده إلا أن یتمسک باستصحاب وجود المسبب فهو نظیر ما لو شک فی بقاء تأثیر الوضوء المبیح کوضوء التقیة بعد زوالها لا من قبیل الشک فی ناقضیة المذی و علی الثانی لا معنی لاستصحاب العدم إذ لا شک فی مقدار تأثیر المؤثر حتی یؤخذ بالمتیقن.  
و أما ثالثا فلو سلم جریان استصحاب العدم حینئذ لکن لیس استصحاب عدم جعل الشی‌ء رافعا حاکما علی هذا الاستصحاب لأن الشک فی أحدهما لیس مسببا عن الشک فی الآخر بل مرجع الشک فیهما إلی شی‌ء واحد و هو أن المجعول فی حق المکلف فی هذه الحالة هو الحدث أو الطهارة نعم یستقیم ذلک فیما إذا کان الشک فی الموضوع الخارجی أعنی وجود المزیل أو عدمه لأن الشک فی کون المکلف حال الشک مجعولا فی حقه الطهارة أو الحدث مسبب عن الشک فی تحقق الرافع إلا أن الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالی بجعل أحد الأمرین فی حق المکلف غیر جار  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 650

الأمر الثالث

أن المتیقن السابق إذا کان مما یستقل به العقل کحرمة الظلم و قبح التکلیف بما لا یطاق و نحوهما من المحسنات و المقبحات العقلیة فلا یجوز استصحابه لأن الاستصحاب إبقاء ما کان و الحکم العقلی موضوعه معلوم تفصیلا للعقل الحاکم به فإن أدرک العقل بقاء الموضوع فی الآن الثانی حکم به حکما قطعیا کما حکم أولا و إن أدرک ارتفاعه قطع بارتفاع ذلک الحکم و لو ثبت مثله بدلیل لکان حکما جدیدا حادثا فی موضوع جدید.  
و أما الشک فی بقاء الموضوع فإن کان لاشتباه خارجی کالشک فی بقاء الإضرار فی السم الذی حکم العقل بقبح شربه فذلک خارج عما نحن فیه و سیأتی الکلام فیه و إن کان لعدم تعیین الموضوع تفصیلا و احتمال مدخلیة موجود مرتفع أو معدوم حادث فی موضوعیة الموضوع فهذا غیر متصور فی المستقلات العقلیة لأن العقل لا یستقل بالحکم إلا بعد إحراز الموضوع و معرفته تفصیلا لأن القضایا العقلیة إما ضروریة لا یحتاج العقل فی حکمه إلی أزید من تصور الموضوع بجمیع ما له دخل فی موضوعیته من قیوده و إما نظریة تنتهی إلی ضروریة کذلک فلا یعقل إجمال الموضوع فی حکم العقل مع أنک ستعرف فی مسألة اشتراط بقاء الموضوع أن الشک فی الموضوع خصوصا لأجل مدخلیة شی‌ء مانع عن إجراء الاستصحاب.  
فإن قلت فکیف یستصحب الحکم الشرعی مع أنه کاشف عن حکم عقلی مستقل فإنه إذا ثبت حکم العقل برد الودیعة و حکم الشارع علی وجوب الرد ثم عرض ما یوجب الشک مثل الاضطرار و الخوف فیستصحب الحکم مع أنه کان تابعا للحکم العقلی.  
قلت أما الحکم الشرعی المستند إلی الحکم العقلی فحاله حال الحکم العقلی فی عدم جریان الاستصحاب نعم لو ورد فی مورد حکم العقل حکم شرعی من غیر جهة العقل و حصل التغیر فی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 651  
حال من أحوال موضوعه مما یحتمل مدخلیته وجودا أو عدما فی الحکم جری الاستصحاب و حکم بأن موضوعه أعم من موضوع حکم العقل و من هنا یجری استصحاب عدم التکلیف فی حال یستقل العقل بقبح التکلیف فیه لکن العدم الأزلی لیس مستندا إلی القبح و إن کان موردا للقبح هذا حال نفس الحکم العقلی.  
و أما موضوعه کالضرر المشکوک بقاؤه فی المثال المتقدم فالذی ینبغی أن یقال فیه إن الاستصحاب إن اعتبر من باب الظن عمل به هنا لأنه یظن الضرر بالاستصحاب فیحمل علیه الحکم العقلی إن کان موضوعه أعم من القطع و الظن کما فی مثال الضرر و إن اعتبر من باب التعبد لأجل الأخبار فلا یجوز العمل به للقطع بانتفاء حکم العقل مع الشک فی الموضوع الذی کان یحکم علیه مع القطع فلا یثبت إلا الآثار الشرعیة المجعولة القابلة للجعل الظاهری و تعبد الشارع بالحکم العقلی یخرجه عن کونه حکما عقلیا.  
غایة ما فی الباب کون الحکم العقلی فی مورد الشک المذکور ظنیا باعتبار ظنیة الصغری و إن اعتبر من باب التعبد لأجل الأخبار لم یجز العمل به لما سیجی‌ء من أن الثابت بالأخبار هی الآثار الشرعیة المجعولة القابلة للجعل الظاهری دون الأحکام العقلیة و العادیة الغیر القابلة للجعل.  
مثلا إذا ثبت بقاء الضرر فی السم فی المثال المتقدم بالاستصحاب فمعنی ذلک ترتیب الآثار الشرعیة المجعولة للضرر علی مورد الشک و أما حکم العقل بالقبح و الحرمة فلا یثبت إلا مع إحراز الضرر نعم یثبت الحرمة الشرعیة بمعنی نهی الشارع ظاهرا لثبوتها سابقا و لو بواسطة الحکم العقلی و لا منافاة بین انتفاء الحکم العقلی و ثبوت الحکم الشرعی لأن عدم حکم العقل مع الشک إنما هو لاشتباه الموضوع عنده و باشتباهه یشتبه الحکم الشرعی الواقعی أیضا إلا أن الشارع حکم علی هذا المشتبه الواقعی بحکم ظاهری هی الحرمة.  
و مما ذکرنا من عدم جریان الاستصحاب فی الحکم العقلی یظهر ما فی تمسک بعضهم لأجزاء ما فعله الناسی لجزء من العبادة أو شرطها باستصحاب عدم التکلیف الثابت حال النسیان و ما فی اعتراض بعض المعاصرین علی من خص من القدماء و المتأخرین استصحاب حال العقل باستصحاب العدم بأنه لا وجه للتخصیص فإن حکم العقل المستصحب قد یکون وجودیا تکلیفیا کاستصحاب تحریم التصرف فی مال الغیر و وجوب رد الأمانة إذا عرض هناک ما یحتمل معه زوالهما کالاضطرار و الخوف أو وضعیا کشرطیة العلم للتکلیف إذا عرض ما یوجب الشک فی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 652  
و یظهر حال المثالین الأولین مما ذکرنا سابقا و أما المثال الثالث فلم یتصور فیه الشک فی بقاء شرطیة العلم للتکلیف فی زمان نعم ربما یستصحب التکلیف فیما کان المکلف به معلوما بالتفصیل ثم اشتبه و صار معلوما بالإجمال لکنه خارج عما نحن فیه مع عدم جریان الاستصحاب فیه کما سننبه علیه.  
و یظهر أیضا فساد التمسک باستصحاب البراءة و الاشتغال الثابتین بقاعدتی البراءة و الاشتغال.  
مثال الأول ما إذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة و الدعاء عند رؤیة الهلال قبل الشرع أو العثور علیه فإن مجرد الشک فی حصول الاشتغال کاف فی حکم العقل بالبراءة و لا حاجة إلی إبقاء البراءة السابقة و الحکم بعدم ارتفاعها ظاهرا فلا فرق بین الحالة السابقة و اللاحقة فی استقلال العقل بقبح التکلیف فیهما لکون المناط فی القبح عدم العلم نعم لو أرید إثبات عدم الحکم أمکن إثباته باستصحاب عدمه لکن المقصود من استصحابه لیس إلا ترتیب آثار عدم الحکم و لیس إلا عدم الاشتغال الذی یحکم به العقل فی زمان الشک فهو من آثار الشک لا المشکوک.  
و مثال الثانی إذا حکم العقل عند اشتباه المکلف به بوجوب السورة فی الصلاة و وجوب الصلاة إلی أربع جهات و وجوب الاجتناب عن کلا المشتبهین فی الشبهة المحصورة ففعل ما یحتمل معه بقاء التکلیف الواقعی و سقوطه کأن صلی بلا سورة أو إلی بعض الجهات أو اجتنب أحدهما فربما یتمسک حینئذ باستصحاب الاشتغال المتیقن سابقا.  
و فیه أن الحکم السابق لم یکن إلا بحکم العقل الحاکم بوجوب تحصیل الیقین بالبراءة عن التکلیف المعلوم فی زمان هو بعینه موجود فی هذا الزمان نعم الفرق بین هذا الزمان و الزمان السابق حصول العلم بوجود التکلیف فعلا بالواقع فی السابق و عدم العلم به فی هذا الزمان و هذا لا یؤثر فی حکم العقل المذکور إذ یکفی فیه العلم بالتکلیف الواقعی آنا ما نعم یجری استصحاب عدم فعل الواجب الواقعی و عدم سقوطه عنه لکنه لا یقضی بوجوب الإتیان بالصلاة مع السورة الصلاة إلی الجهة الباقیة و اجتناب المشتبه الباقی بل یقضی بوجوب تحصیل البراءة من الواقع لکن مجرد ذلک لا یثبت وجوب الإتیان بما یقتضی الیقین بالبراءة إلا علی القول بالأصل المثبت أو بضمیمة حکم العقل بوجوب تحصیل الیقین و الأول لا نقول به و الثانی بعینه موجود فی محل الشک من دون الاستصحاب.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 653

الأمر الرابع

قد یطلق علی بعض الاستصحابات الاستصحاب التقدیری تارة و التعلیقی أخری باعتبار کون القضیة المستصحبة قضیة تعلیقیة حکم فیها بوجود حکم علی تقدیر وجود آخر فربما یتوهم لأجل ذلک الإشکال فی اعتباره بل منعه و الرجوع فیه إلی استصحاب مخالف له.  
توضیح ذلک أن المستصحب قد یکون أمرا موجودا فی السابق بالفعل کما إذا وجب الصلاة فعلا أو حرم العصیر العنبی بالفعل فی زمان ثم شک فی بقائه و ارتفاعه و هذا لا إشکال فی جریان الاستصحاب فیه و قد یکون أمرا موجودا علی تقدیر وجود أمر فالمستصحب هو وجوده التعلیقی مثل أن العنب کانت حرمة مائه معلقة علی غلیانه فالحرمة ثابتة علی تقدیر الغلیان فإذا جف و صار زبیبا فهل یبقی بالاستصحاب حرمة مائه المعلقة علی الغلیان فیحرم عند تحققه أم لا بل یستصحب الإباحة السابقة لماء الزبیب قبل الغلیان.  
ظاهر سید مشایخنا فی المناهل وفاقا لما حکاه عن والده قدس سره فی الدرس عدم اعتبار الاستصحاب الأول و الرجوع إلی الاستصحاب الثانی (قال فی المناهل فی رد تمسک السید العلامة الطباطبائی علی حرمة العصیر من الزبیب إذا غلی بالاستصحاب و دعوی تقدیمه علی استصحاب الإباحة أنه یشترط فی حجیة الاستصحاب ثبوت أمر أو حکم وضعی أو تکلیفی فی زمان من الأزمنة قطعا ثم یحصل الشک فی ارتفاعه من الأسباب و لا یکفی مجرد قابلیة الثبوت باعتبار من الاعتبارات فالاستصحاب التقدیری باطل و قد صرح بذلک الوالد العلامة فی أثناء الدرس فلا وجه للتمسک باستصحاب التحریم فی المسألة انتهی کلامه  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 654  
رفع مقامه) أقول لا إشکال فی أنه یعتبر فی الاستصحاب تحقق المستصحب سابقا و الشک فی ارتفاع ذلک المحقق و لا إشکال أیضا فی عدم اعتبار أزید من ذلک و من المعلوم أن تحقق کل شی‌ء بحسبه فإذا قلنا العنب یحرم ماؤه إذا غلی أو بسبب الغلیان فهناک لازم و ملزوم و ملازمة أما الملازمة و بعبارة أخری سببیة الغلیان لتحریم ماء العصیر فهی متحققة بالفعل من دون تعلیق و أما اللازم و هی الحرمة فله وجود مقید بکونه علی تقدیر الملزوم و هذا الوجود التقدیری أمر متحقق فی نفسه فی مقابل عدمه و حینئذ فإذا شککنا فی أن وصف العنبیة له مدخل فی تأثیر الغلیان فی حرمة مائه فلا أثر للغلیان فی التحریم بعد جفاف العنب و صیرورته زبیبا فأی فرق بین هذا و بین سائر الأحکام الثابتة للعنب إذا شک فی بقائها بعد صیرورته زبیبا.  
نعم ربما یناقش فی الاستصحاب المذکور تارة بانتفاء الموضوع و هو العنب و أخری بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغلیان بل ترجیحه علیه بمثل الشهرة و العمومات لکن الأول لا دخل له فی الفرق بین الآثار الثابتة للعنب بالفعل و الثابتة له علی تقدیر دون آخر و الثانی فاسد لحکومة استصحاب الحرمة علی تقدیر الغلیان علی استصحاب الإباحة قبل الغلیان.  
فالتحقیق أنه لا یعقل فرق فی جریان الاستصحاب و لا فی اعتباره من حیث الأخبار أو من حیث العقل بین أنحاء تحقق المستصحب فکل نحو من التحقق ثبت للمستصحب و شک فی ارتفاعه فالأصل بقاؤه مع أنک عرفت أن الملازمة و سببیة الملزوم لللازم موجود بالفعل وجد اللازم أم لم یوجد لأن صدق الشرطیة لا یتوقف علی صدق الشرط و هذا الاستصحاب غیر متوقف علی وجود الملزم نعم لو أرید إثبات وجود الحکم فعلا فی الزمان الثانی اعتبر إحراز الملزوم فیه لیترتب علیه بحکم الاستصحاب لازمه و قد یقع الشک فی وجود الملزوم فی الآن اللاحق لعدم تعینه و احتمال مدخلیة شی‌ء فی تأثیر ما یتراءی أنه ملزوم.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 655

الأمر الخامس

أنه لا فرق فی المستصحب بین أن یکون حکما ثابتا فی هذه الشریعة أم حکما من أحکام الشریعة السابقة إذ المقتضی موجود و هو جریان دلیل الاستصحاب و عدم ما یصلح مانعا عدا أمور منها ما ذکره بعض المعاصرین من أن الحکم الثابت فی حق جماعة لا یمکن إثباته فی حق آخرین لتغایر الموضوع فإن ما ثبت فی حقهم مثله لا نفسه و لذا یتمسک فی تسریة الأحکام الثابتة للحاضرین أو الموجودین إلی الغائبین أو المعدومین بالإجماع و الأخبار الدالة علی الشرکة لا بالاستصحاب.  
و فیه أولا أنا نفرض الشخص الواحد مدرکا للشریعتین فإذا حرم فی حقه شی‌ء سابقا و شک فی بقاء الحرمة فی الشریعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب أصلا و فرض انقراض جمیع أهل الشریعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر بل غیر واقع.  
و ثانیا أن اختلاف الأشخاص لا یمنع عن الاستصحاب و إلا لم یجر استصحاب عدم النسخ.  
و حله أن المستصحب هو الحکم الکلی الثابت للجماعة علی وجه لا مدخل لأشخاصهم فیه.  
إذ لو فرض وجود اللاحقین فی السابق عمهم الحکم قطعا فإن الشریعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشریعة الأولی غایة الأمر احتمال مدخلیة بعض أوصافهم المعتبرة فی موضوع الحکم و مثل هذا لو أثر فی الاستصحاب لقدح فی أکثر الاستصحابات بل فی جمیع موارد الشک من غیر جهة الرافع.  
و أما التمسک فی تسریة الحکم من الحاضرین إلی الغائبین فلیس مجری للاستصحاب حتی یتمسک به لأن تغایر الحاضرین المشافهین للغائبین لیس بالزمان و لعله سهو من قلمه قدس سره.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 656  
و أما التسریة من الموجودین إلی المعدومین فیمکن التمسک فیها بالاستصحاب بالتقریب المتقدم أو بإجرائه فیمن بقی من الموجودین إلی زمان وجود المعدومین و یتم الحکم فی المعدومین بقیام الضرورة علی اشتراک أهل الزمان الواحد فی الشریعة و منها ما اشتهر من أن هذه الشریعة ناسخة لغیرها من الشرائع فلا یجوز الحکم بالبقاء.  
و فیه أنه إن أرید نسخ کل حکم إلهی من أحکام الشریعة السابقة فهو ممنوع و إن أرید نسخ البعض فالمتیقن من المنسوخ ما علم بالدلیل فیبقی غیره علی ما کان علیه و لو بحکم الاستصحاب.  
فإن قلت إنا نعلم قطعا بنسخ کثیر من الأحکام السابقة و المعلوم تفصیلا منها قلیل فی الغایة فیعلم بوجود المنسوخ فی غیره.  
قلت لو سلم ذلک لم یقدح فی إجراء أصالة عدم النسخ فی المشکوکات لأن الأحکام المعلومة فی شرعنا بالأدلة واجبة العمل سواء کانت من موارد النسخ أم لا فأصالة عدم النسخ فیها غیر محتاج إلیها فیبقی أصالة عدم النسخ فی محل الحاجة سلیمة عن المعارض لما تقرر فی الشبهة المحصورة من أن الأصل فی بعض أطراف الشبهة إذا لم یکن جاریا أو لم یحتج إلیه فلا ضیر فی إجراء الأصل فی البعض الآخر.  
و لأجل ما ذکرنا استمر بناء المسلمین فی أول البعثة علی الاستمرار علی ما کانوا علیه حتی یطلعوا علی الخلاف.  
إلا أن یقال إن ذلک کان قبل إکمال شریعتنا و أما بعده فقد جاء النبی صلی اللَّه علیه و آله بجمیع ما تحتاج إلیه الأمة إلی یوم القیامة سواء خالف الشریعة السابقة أم وافقها فنحن مکلفون بتحصیل ذلک الحکم موافقا أم مخالفا لأنه مقتضی التدین بهذا الدین.  
و لکن یدفعه أن المفروض حصول الظن المعتبر من الاستصحاب ببقاء حکم الله السابق فی هذه الشریعة فیظن بکونه مما جاء به النبی صلی اللَّه علیه و آله و لو بنینا علی الاستصحاب تعبدا فالأمر أوضح لکونه حکما کلیا فی شریعتنا بإبقاء ما ثبت فی السابق.  
و منها (ما ذکره فی القوانین من أن جریان الاستصحاب مبنی علی القول بکون حسن الأشیاء ذاتیا و هو ممنوع بل التحقیق أنه بالوجوه و الاعتبار).  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 657  
و فیه أنه إن أرید بالذاتی المعنی الذی ینافیه النسخ و هو الذی أبطلوه بوقوع النسخ فهذا المعنی لیس مبنی الاستصحاب بل هو مانع عنه للقطع بعدم النسخ حینئذ فلا یحتمل الارتفاع و إن أرید غیره فلا فرق بین القول به و القول بالوجوه و الاعتبارات فإن القول بالوجوه لو کان مانعا عن الاستصحاب لم یجر الاستصحاب فی هذه الشریعة.  
ثم إن جماعة رتبوا علی إبقاء الشرع السابق فی مورد الشک تبعا لتمهید القواعد ثمرات.  
منها إثبات وجوب نیة الإخلاص فی العبادة بقوله تعالی حکایة عن تکلیف أهل الکتاب و ما أمروا إلا لیعبدوا الله مخلصین له الدین حنفاء و یقیموا الصلاة و یؤتوا الزکاة و ذلک دین القیمة.  
و یرد علیه بعد الإغماض عن عدم دلالة الآیة علی وجوب الإخلاص بمعنی القربة فی کل واجب و إنما تدل علی وجوب عبادة الله خالصة عن الشرک و بعبارة أخری وجوب التوحید کما أوضحنا ذلک فی باب النیة من الفقه أن الآیة إنما تدل علی اعتبار الإخلاص لا علی وجوب الإخلاص علیهم فی کل واجب و فرق بین وجوب کل شی‌ء علیهم لغایة الإخلاص و بین وجوب قصد الإخلاص علیهم فی کل واجب.  
و ظاهر الآیة هو الأول و مقتضاه أن تشریع الواجبات لأجل تحقق العبادة علی وجه الإخلاص و مرجع ذلک إلی کونها لطفا و لا ینافی ذلک کون بعضها بل کلها توصلیا لا یعتبر فی سقوطه قصد القربة.  
و مقتضی الثانی کون الإخلاص واجبا شرطیا فی کل واجب و هو المطلوب فتأمل.  
هذا کله مع أنه یکفی فی ثبوت الحکم فی شرعنا قوله تعالی و ذلک دین القیمة بناء علی تفسیرها بالثابتة التی لا تنسخ.  
و منها قوله تعالی حکایة عن مؤذن یوسف علیه السلام و لمن جاء به حمل بعیر و أنا به زعیم فدل علی جواز الجهالة فی مال الجعالة و علی جواز ضمان ما لم یجب.  
و فیه أن حمل البعیر لعله کان معلوم المقدار عندهم مع احتمال کونه مجرد وعد لا جعالة مع أنه لم یثبت الشرع بمجرد فعل المؤذن لأنه غیر حجة و لم یثبت إذن یوسف علیه السلام فی ذلک و لا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 658  
و منه یظهر عدم ثبوت شرعیة الضمان المذکور خصوصا مع کون کل من الجعالة و الضمان صوریا قصد بهما تلبیس الأمر علی إخوة یوسف و لا بأس بذکر معاملة فاسدة یحصل به الغرض مع احتمال إرادة أن الحمل فی ماله و أنه ملتزم به فإن الزعیم هو الکفیل و الضامن و هما لغة مطلق الالتزام و لم یثبت کونهما فی ذلک الزمان حقیقة فی الالتزام عن الغیر فیکون الفقرة الثانیة تأکیدا لظاهر الأولی و دفعا لتوهم کونه من الملک فیصعب تحصیله.  
و منها قوله تعالی حکایة عن أحوال یحیی علی نبینا و علیه السلام و سیدا و حصورا و نبیا من الصالحین فإن ظاهره یدل علی مدح یحیی بکونه حصورا أی ممتنعا عن مباشرة النسوان فیمکن أن یرجح فی شریعتنا التعفف علی التزویج.  
و فیه أن الآیة لا تدل إلا علی حسن هذه الصفة لما فیه من المصالح و التخلص عما یترتب علیه و لا دلیل فیه علی رجحان هذه الصفة علی صفة أخری أعنی المباشرة لبعض المصالح الأخرویة فإن مدح زید بکونه صائم النهار متهجدا لا یدل علی رجحان هاتین الصفتین علی الإفطار فی النهار و ترک التهجد فی اللیل للاشتغال بما هو أهم منها.  
و منها قوله تعالی و خذ بیدک ضغثا فاضرب به الآیة دل علی جواز بر الیمین علی ضرب المستحق مائة بالضرب بالضغث.  
و فیه ما لا یخفی.  
و منها قوله تعالی أن النفس بالنفس و العین بالعین إلی آخر الآیة استدل بها فی حکم من قلع عین ذی العین الواحدة.  
و منها قوله تعالی حکایة عن شعیب إنی أرید أن أنکحک إحدی ابنتی هاتین علی أن تأجرنی ثمانی حجج فإن أتممت عشرا فمن عندک.  
و فیه أن حکم المسألة قد علم من العمومات و الخصوصات الواردة فیها فلا ثمرة فی الاستصحاب نعم فی بعض تلک الأخبار إشعار بجواز العمل بالحکم الثابت فی الشرع السابق لو لا المنع عنه فراجع و تأمل.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 659

الأمر السادس

قد عرفت أن معنی عدم نقض الیقین و المضی علیه هو ترتیب آثار الیقین السابق الثابتة بواسطته للمتیقن و وجوب ترتیب تلک الآثار من جانب الشارع لا یعقل إلا فی الآثار الشرعیة المجعولة من الشارع لذلک الشی‌ء لأنها القابلة للجعل دون غیرها من الآثار العقلیة و العادیة فالمعقول من حکم الشارع بحیاة زید و إیجابه ترتیب آثار الحیاة فی زمان الشک هو حکمه بحرمة تزویج زوجته و التصرف فی ماله لا حکمه بنموه و نبات لحیته لأن هذه غیر قابلة لجعل الشارع.  
نعم لو وقع نفس النمو و نبات اللحیة موردا للاستصحاب أو غیره من التنزیلات الشرعیة أفاد ذلک جعل آثارهما الشرعیة دون العقلیة و العادیة لکن المفروض ورود الحیاة موردا للاستصحاب.  
و الحاصل أن تنزیل الشارع المشکوک منزلة المتیقن کسائر التنزیلات إنما یفید ترتیب الأحکام و الآثار الشرعیة المحمولة علی المتیقن السابق فلا دلالة فیها علی جعل غیرها من الآثار العقلیة و العادیة لعدم قابلیتها للجعل و لا علی جعل الآثار الشرعیة المترتبة علی تلک الآثار لأنها لیست آثار نفس المتیقن و لم یقع ذوها موردا لتنزیل الشارع حتی تترتب هی علیه.  
إذا عرفت هذا فنقول إن المستصحب إما أن یکون حکما من الأحکام الشرعیة المجعولة کالوجوب و التحریم و الإباحة و غیرها و إما أن یکون من غیر المجعولات کالموضوعات الخارجیة و اللغویة فإن کان من الأحکام الشرعیة فالمجعول فی زمان الشک حکم ظاهری مساو للمتیقن السابق فی جمیع ما یترتب علیه لأنه مفاد وجوب ترتیب آثار المتیقن السابق و وجوب المضی علیه و العمل به و إن کان من غیرها فالمجعول فی زمان الشک هی لوازمه الشرعیة دون العقلیة و العادیة و دون ملزومه شرعیا کان أو غیره و دون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث.  
و لعل هذا هو المراد بما اشتهر علی ألسنة أهل العصر من نفی الأصول المثبتة فیریدون به أن  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 660  
الأصل لا یثبت أمرا فی الخارج حتی یترتب علیه حکمه الشرعی بل مؤداه أمر الشارع بالعمل علی طبق مجراه فإن قلت الظاهر من الأخبار وجوب أن یعمل الشاک عمل المتیقن بأن یفرض نفسه متیقنا و یعمل کل عمل ینشأ من تیقنه بذلک المشکوک سواء کان ترتبه علیه بلا واسطة أو بواسطة أمر عادی أو عقلی مترتب علی ذلک المتیقن.  
قلت الواجب علی الشاک عمل المتیقن بالمستصحب من حیث تیقنه به و أما ما یجب علیه من حیث تیقنه بأمر یلازم ذلک المتیقن عقلا أو عادة فلا یجب علیه لأن وجوبه علیه یتوقف علی وجود واقعی لذلک الأمر العقلی أو العادی أو وجود جعلی بأن یقع موردا لجعل الشارع حتی یرجع جعله الغیر المعقول إلی جعل أحکامه الشرعیة و حیث فرض عدم الوجود الواقعی و الجعلی لذلک الأمر کان الأصل عدم وجوده و عدم ترتب آثاره و هذه المسألة تشبه ما هو المشهور فی باب الرضاع من أنه إذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات لم یوجب التحریم لأن الحکم تابع لذلک العنوان الحاصل بالنسبة أو بالرضاع فلا یترتب علی غیره المتحد معه وجودا.  
و من هنا یعلم أنه لا فرق فی الأمر العادی بین کونه متحد الوجود مع المستصحب بحیث لا یتغایران إلا مفهوما کاستصحاب بقاء الکر فی الحوض عند الشک فی کریة الماء الباقی فیه و بین تغایرهما فی الوجود کما لو علم بوجود المقتضی لحادث علی وجه لو لا المانع حدث و شک فی وجود المانع.  
و کذا لا فرق بین أن یکون اللزوم بینه و بین المستصحب کلیا لعلاقة و بین أن یکون اتفاقیا فی قضیة جزئیة کما إذا علم لأجل العلم الإجمالی الحاصل بموت زید أو عمرو أن بقاء حیاة زید ملازم لموت عمرو و کذا بقاء حیاة عمرو ففی الحقیقة عدم الانفکاک اتفاقی من دون ملازمة.  
و کذا لا فرق بین أن یثبت بالمستصحب تمام ذلک الأمر العادی کالمثالین أو قید له عدمی أو وجودی کاستصحاب الحیاة للمقطوع نصفین فیثبت به القتل الذی هو إزهاق الحیاة و کاستصحاب عدم الاستحاضة المثبت لکون الدم الموجود حیضا بناء علی أن کل دم لیس باستحاضة حیض شرعا و کاستصحاب عدم الفصل الطویل المثبت لاتصاف الأجزاء المتفاصلة بما لا یعلم معه فوات الموالاة بالتوالی.  
و ربما استدل بعض تبعا لکاشف الغطاء علی نفی الأصل المثبت بتعارض الأصل فی جانب الثابت و المثبت فکما أن الأصل بقاء الأول کذلک الأصل عدم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 661  
الثانی (قال و لیس فی أخبار الباب ما یدل علی حجیته بالنسبة إلی ذلک لأنها مسوقة لتفریع الأحکام الشرعیة دون العادیة و إن استتبعت أحکاما شرعیة انتهی) أقول لا ریب فی أنه لو بنی علی أن الأصل فی الملزوم قابل لإثبات اللازم العادی لم یکن وجه لإجراء أصالة عدم اللازم لأنه حاکم علیها فلا معنی للتعارض علی ما هو الحق و اعترف به هذا المستدل من حکومة الأصل فی الملزوم علی الأصل فی اللازم فلا تعارض أصالة الطهارة لأصالة عدم التذکیة فلو بنی علی المعارضة لم یکن فرق بین اللوازم الشرعیة و العادیة لأن الکل أحکام للمستصحب مسبوقة بالعدم.  
و أما قوله لیس فی أخبار الباب إلخ إن أراد بذلک عدم دلالة الأخبار علی ترتب اللوازم الغیر الشرعیة فهو مناف لما ذکره من التعارض إذ یبقی حینئذ أصالة عدم اللازم الغیر الشرعی سلیما عن المعارض.  
و إن أراد تتمیم الدلیل الأول بأن یقال إن دلیل الاستصحاب إن کان غیر الأخبار فالأصل یتعارض من الجانبین و إن کانت الأخبار فلا دلالة فیها ففیه أن الأصل إذا کان مدرکه غیر الأخبار و هو الظن النوعی الحاصل ببقاء ما کان علی ما کان لم یکن إشکال فی أن الظن بالملزوم یوجب الظن باللازم و لو کان عادیا و لا یمکن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه کیف و لو حصل الظن بعدم اللازم اقتضی الظن بعدم الملزوم فلا یؤثر فی ترتب اللوازم الشرعیة أیضا.  
و من هنا یعلم أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم یکن مناص عن الالتزام بالأصول المثبتة لعدم انفکاک الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعیا کان أو غیره إلا أن یقال إن الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة فی لوازمه الشرعیة دون غیرها لکنه إنما یتم إذا کان دلیل اعتبار الظن مقتصرا فیه علی ترتب بعض اللوازم دون آخر کما إذا دل الدلیل علی أنه یجب الصوم عند الشک فی هلال رمضان بشهادة عدل فلا یلزم منه جواز الإفطار بعد مضی ثلاثین من ذلک الیوم أو کان بعض الآثار مما لا یعتبر فیه مجرد الظن إما مطلقا کما إذا حصل من الخبر  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 662  
الوارد فی المسألة الفرعیة ظن بمسألة أصولیة فإنه لا یعمل فیه بذلک الظن بناء علی عدم العمل بالظن فی الأصول و إما فی خصوص المقام کما إذا ظن بالقبلة مع تعذر العلم بها فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوغ للعمل بالظن فی و لعل ما ذکرنا هو الوجه فی عمل جماعة من القدماء و المتأخرین بالأصول المثبتة فی کثیر من الموارد.  
منها ما ذکره جماعة منهم المحقق فی الشرائع و جماعة ممن تقدم علیه و تأخر عنه من أنه لو اتفق الوارثان علی إسلام أحدهما المعین فی أول شعبان و الآخر فی غرة رمضان و اختلفا فادعی أحدهما موت المورث فی شعبان و الآخر موته فی أثناء رمضان کان المال بینهما نصفین لأصالة بقاء حیاة المورث.  
و لا یخفی أن الإرث مترتب علی موت المورث عن وارث مسلم و بقاء حیاة المورث إلی غرة رمضان لا یستلزم بنفسه موت المورث فی حال إسلام الوارث.  
نعم لما علم بإسلام الوارث فی غرة رمضان لم ینفک بقاء حیاته حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذی هو سبب الإرث إلا أن یوجه بأن المقصود فی المقام إحراز إسلام الوارث فی حیاة أبیه کما یعلم من الفرع الذی ذکره قبل هذا الفرع فی الشرائع و یکفی فی ثبوت الإسلام حال الحیاة المستصحبة فی تحقق سبب الإرث و حدوث علاقة الوارثیة بین الولد و والده فی حال الحیاة.  
و منها ما ذکره جماعة تبعا للمحقق فی کر وجد فیه نجاسة لا یعلم سبقها علی الکریة و تأخرها فإنهم حکموا بأن استصحاب عدم الکریة قبل الملاقاة الراجع إلی استصحاب عدم المانع عن الانفعال حین وجود المقتضی له معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الکریة.  
و لا یخفی أن الملاقاة معلومة فإن کان اللازم فی الحکم بالنجاسة إحراز وقوعها فی زمان القلة و إلا فالأصل عدم التأثیر لم یکن وجه لمعارضة الاستصحاب الثانی بالاستصحاب الأول لأن أصالة عدم الکریة قبل الملاقاة لا یثبت کون الملاقاة حین الکریة و فی زمان القلة حتی یثبت النجاسة إلا من باب عدم انفکاک عدم الکریة حین الملاقاة عن وقوع الملاقاة حین القلة نظیر عدم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 663  
انفکاک عدم الموت حین الإسلام لوقوع الموت بعد الإسلام فافهم.  
و منها ما فی الشرائع و التحریر تبعا للمحکی عن المبسوط من أنه لو ادعی الجانی أن المجنی علیه شرب سما فمات بالسم و ادعی الولی أنه مات بالسرایة فالاحتمالان فیه سواء و کذا الملفوف فی الکساء إذا قده بنصفین فادعی الولی أنه کان حیا و الجانی أنه کان میتا فالاحتمالان متساویان ثم حکی عن المبسوط التردد.  
و فی الشرائع رجح قول الجانی لأن الأصل عدم الضمان و فیه احتمال آخر ضعیف.  
و فی التحریر أن الأصل عدم الضمان من جانبه و استمرار الحیاة من جانب الملفوف فیرجح قول الجانی و فیه نظر.  
و الظاهر أن مراده النظر فی عدم الضمان من حیث إن بقاء الحیاة بالاستصحاب إلی زمان القد سبب فی الضمان فلا یجری أصالة عدمه و هو الذی ضعفه المحقق لکن قواه بعض محشیه.  
و المستفاد من الکل نهوض استصحاب الحیاة لإثبات القتل الذی هو سبب الضمان لکنه مقدم علی ما عداه عند العلامة و بعض من تأخر عنه و مکافئ لأصالة عدم الضمان من غیر ترجیح عند الشیخ فی المبسوط و یرجح علیه أصالة عدم الضمان عند المحقق و الشهید فی المسالک.  
(و منها ما فی التحریر بعد هذا الفرع و لو ادعی الجانی نقصان ید المجنی علیه بإصبع احتمل تقدیم قوله عملا بأصالة عدم القصاص و تقدیم قول المجنی علیه إذ الأصل السلامة هذا إن ادعی الجانی نفی السلامة أصلا و أما لو ادعی زوالها طارئا فالأقرب أن القول قول المجنی علیه انتهی).  
و لا یخفی صراحته فی العمل بأصالة عدم زوال الإصبع فی إثبات الجنایة علی الید التامة.  
و الظاهر أن مقابل الأقرب ما یظهر من الشیخ رحمه الله فی الخلاف فی نظیر المسألة و هو ما إذا اختلف الجانی و المجنی علیه فی صحة العضو المقطوع و عیبه فإنه قوی عدم ضمان الصحیح.  
و منها ما ذکره جماعة تبعا للمبسوط و الشرائع فی اختلاف الجانی و الولی فی موت المجنی علیه بعد الاندمال أو قبله.  
إلی غیر ذلک مما یقف علیه المتتبع فی کتب الفقه خصوصا کتب الشیخ و الفاضلین و  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 664  
لکن المعلوم منهم و من غیرهم من الأصحاب عدم العمل بکل أصل مثبت.  
فإذا تسالم الخصمان فی بعض الفروع المتقدمة علی ضرب اللفاف بالسیف علی وجه لو کان زید الملفوف به سابقا باقیا علی اللفاف لقتله إلا أنهما اختلفا فی بقائه ملفوفا أو خروجه عن اللف فهل تجد من نفسک رمی أحد من الأصحاب بالحکم بأن الأصل بقاء لفه فیثبت القتل إلا أن یثبت الآخر خروجه أو تجد فرقا بین زید علی اللف و بقائه علی الحیاة لتوقف تحقق عنوان القتل علیهما.  
و کذا لو وقع الثوب النجس فی حوض کان فیه الماء سابقا ثم شک فی بقائه فیه فهل یحکم أحد بطهارة الثوب بثبوت انغساله بأصالة بقاء الماء.  
و کذا لو رمی صیدا أو شخصا علی وجه لو لم یطرأ حائل لأصابه فهل یحکم بقتل الصید أو الشخص بأصالة عدم الحائل.  
إلی غیر ذلک مما لا یحصی من الأمثلة التی نقطع بعدم جریان الأصل لإثبات الموضوعات الخارجیة التی یترتب علیها الأحکام الشرعیة.  
و کیف کان فالمتبع هو الدلیل و قد عرفت أن الاستصحاب إن قلنا به من باب الظن النوعی کما هو ظاهر أکثر القدماء فهو کإحدی الأمارات الاجتهادیة یثبت به کل موضوع یکون نظیر المستصحب فی جواز العمل فیه بالظن الاستصحابی و أما علی المختار من اعتباره من باب الأخبار فلا یثبت به ما عدا الآثار الشرعیة المترتبة علی نفس المستصحب.  
نعم هنا شی‌ء و هو أن بعض الموضوعات الخارجیة المتوسطة بین المستصحب و بین الحکم الشرعی من الوسائط الخفیة بحیث یعد فی العرف الأحکام الشرعیة المترتبة علیها أحکاما لنفس المستصحب و هذا المعنی یختلف وضوحا و خفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.  
منها ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقیین مع جفاف الآخر فإنه لا یبعد الحکم بنجاسته مع أن تنجسه لیس من أحکام ملاقاته للنجس رطبا بل من أحکام سرایة رطوبة النجاسة إلیه و تأثره بها بحیث یوجد فی الثوب رطوبة متنجسة و من المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس الراجع إلی بقاء جزء مائی قابل للتأثیر لا یثبت تأثر الثوب و تنجسه بها فهو أشبه مثال بمسألة بقاء الماء فی الحوض المثبت لانغسال الثوب به.  
(و حکی فی الذکری عن المحقق تعلیل الحکم بطهارة الثوب الذی طارت الذبابة عن النجاسة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 665  
إلیه بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة و ارتضاه فیحتمل أن یکون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلی الثوب کما ذکرنا و یحتمل أن یکون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب إغماضا عن قاعدة حکومة بعض الاستصحابات علی بعض کما یظهر من المحقق حیث عارض استصحاب طهارة الشاک فی الحدث باستصحاب اشتغال ذمته بالعبادة).  
و منها أصالة عدم دخول هلال شوال فی یوم الشک المثبت لکون غده یوم العید فیترتب علیه أحکام العید من الصلاة و الغسل و غیرهما فإن مجرد عدم الهلال فی یوم لا یثبت آخریة و لا أولیة غده للشهر اللاحق لکن العرف لا یفهمون من وجوب ترتیب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال إلا ترتیب أحکام آخریة ذلک الیوم لشهر و أولیة غده لشهر آخر فالأول عندهم ما لم یسبق بمثله و الآخر ما اتصل بزمان حکم بکونه أول الشهر الآخر.  
و کیف کان فالمعیار خفاء توسط الأمر العادی و العقلی بحیث یعد آثاره آثارا لنفس المستصحب.  
و ربما یتمسک فی بعض موارد الأصول المثبتة بجریان السیرة أو الإجماع علی اعتباره هناک مثل إجراء أصالة عدم الحاجب عند الشک فی وجوده علی محل الغسل أو المسح لإثبات غسل البشرة و مسحها المأمور بهما فی الوضوء و الغسل.  
و فیه نظر

الأمر السابع

لا فرق فی المستصحب بین أن یکون مشکوک الارتفاع فی الزمان اللاحق رأسا و بین أن یکون مشکوک الارتفاع فی جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلک الجزء فإذا شک فی بقاء حیاة زید فی جزء من الزمان اللاحق فلا یؤثر فی جریان استصحاب حیاته علمنا بموته بعد ذلک الجزء من الزمان و عدمه و هذا هو الذی یعبر عنه بأصالة تأخر الحادث یریدون به أنه إذا علم بوجود حادث فی زمان و شک فی وجوده قبل ذلک الزمان فیحکم باستصحاب عدمه قبل ذلک و یلزمه عقلا تأخر حدوث ذلک الحادث فإذا شک فی مبدأ موت زید مع القطع بکونه یوم الجمعة میتا فحیاته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمة عقلا لکون مبدأ موته یوم الجمعة.  
و حیث تقدم فی الأمر السابق أنه لا یثبت بالاستصحاب بناء علی العمل به من باب الأخبار لوازمه العقلیة فلو ترتب علی حدوث موت زید فی یوم الجمعة لا علی مجرد حیاته قبل الجمعة حکم شرعی لم یترتب علی ذلک.  
نعم لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن أو کان اللازم العقلی من اللوازم الخفیة جری فیه ما تقدم ذکره آنفا.  
و تحقیق المقام و توضیحه أن تأخر الحادث قد یلاحظ بالقیاس إلی ما قبله من أجزاء الزمان کالمثال المتقدم فیقال الأصل عدم موت زید قبل الجمعة فیترتب علیه جمیع أحکام ذلک العدم لا أحکام حدوثه یوم الجمعة إذ المتیقن بالوجدان تحقق الموت یوم الجمعة لا حدوثه إلا أن یقال إن الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم و إذا ثبت بالأصل عدم شی‌ء سابقا و علم بوجوده بعد ذلک.  
فوجوده المطلق فی الزمان اللاحق إذا انضم إلی عدمه قبل ذلک الثابت بالأصل تحقق مفهوم الحدوث و قد عرفت حال الموضوع الخارجی الثابت أحد جزئی مفهومه بالأصل.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 667  
و مما ذکرنا یعلم أنه لو کان الحادث مما نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا یترتب علیه أحکام الوجود فی الزمان المتأخر أیضا لأن وجوده مساو لحدوثه نعم یترتب علیه أحکام وجوده المطلق فی زمان من الزمانین کما إذا علمنا أن الماء لم یکن کرا قبل الخمیس فعلم أنه صار کرا بعده و ارتفع کریته بعد ذلک فنقول الأصل عدم کریته فی یوم الخمیس و لا یثبت بذلک کریته یوم الجمعة فلا یحکم بطهارة ثوب نجس وقع فیه فی أحد الیومین لأصالة بقاء نجاسته و عدم أصل حاکم علیه نعم لو وقع فیه فی کل من الیومین حکم بطهارته من باب انغسال الثوب بماءین مشتبهین.  
و قد یلاحظ تأخر الحادث بالقیاس إلی حادث آخر کما إذا علم بحدوث حادثین و شک فی تقدم أحدهما علی الآخر فإما أن یجهل تاریخهما أو یعلم تاریخ أحدهما فإن جهل تاریخهما فلا یحکم بتأخر أحدهما المعین عن الآخر لأن التأخر فی نفسه لیس مجری الاستصحاب لعدم مسبوقیته بالیقین و أما أصالة عدم أحدهما فی زمان الآخر فهی معارضة بالمثل و حکمه التساقط مع ترتب الأثر علی کل واحد من الأصلین و سیجی‌ء تحقیقه إن شاء الله.  
و هل یحکم بتقارنهما فی مقام یتصور التقارن لأصالة عدم کل منهما قبل وجود الآخر وجهان من کون التقارن أمرا وجودیا لازما لعدم کون کل منهما قبل الآخر و من کونه من اللوازم الخفیة حتی کاد یتوهم أنه عبارة عن عدم تقدم أحدهما علی الآخر فی الوجود و إن کان أحدهما معلوم التاریخ فلا یحکم علی مجهول التاریخ إلا بأصالة عدم وجوده فی تاریخ ذلک لا تأخر وجوده عنه بمعنی حدوثه بعده.  
نعم یثبت ذلک علی القول بالأصل المثبت فإذا علم تاریخ ملاقاة الثوب للحوض و جهل تاریخ صیرورته کرا فیقال الأصل بقاء قلته و عدم کریته فی زمان الملاقاة و إذا علم تاریخ الکریة حکم أیضا بأصالة عدم الملاقاة فی زمان الکریة و هکذا.  
و ربما یتوهم جریان الأصل فی طرف المعلوم بأن یقال الأصل عدم وجوده فی الزمان الواقعی للآخر.  
و یندفع بأن نفس وجوده غیر مشکوک فی زمان و أما وجوده فی زمان الآخر فلیس مسبوقا بالعدم.  
ثم إنه یظهر من الأصحاب هنا قولان  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 668  
أحدهما جریان هذا الأصل فی طرف مجهول التاریخ و إثبات تأخره عن معلوم التاریخ بذلک و هو ظاهر المشهور و قد صرح بالعمل به الشیخ و ابن حمزة و المحقق و العلامة و الشهیدان و غیرهم فی بعض الموارد منها مسألة اتفاق الوارثین علی إسلام أحدهما فی غرة رمضان و اختلافهما فی موت المورث قبل الغرة أو بعدها فإنهم حکموا بأن القول قول مدعی تأخر الموت.  
نعم ربما یظهر من إطلاقهم التوقف فی بعض المقامات من غیر تفصیل بین العلم بتاریخ أحد الحادثین و بین الجهل بهما عدم العمل بالأصل فی المجهول مع علم تاریخ الآخر کمسألة اشتباه تقدم الطهارة أو الحدث و مسألة اشتباه الجمعتین و اشتباه موت المتوارثین و مسألة اشتباه تقدم رجوع المرتهن عن الإذن فی البیع علی وقوع البیع أو تأخره عنه و غیر ذلک.  
لکن الإنصاف عدم الوثوق بهذا الإطلاق بل هو إما محمول علی صورة الجهل بتاریخهما و أحالوا صورة العلم بتاریخ أحدهما علی ما صرحوا به فی مقام آخر و علی محامل أخر.  
و کیف کان فحکمهم فی مسألة الاختلاف فی تقدم الموت علی الإسلام و تأخره مع إطلاقهم فی تلک الموارد من قبیل النص و الظاهر مع أن جماعة منهم نصوا علی تقیید هذا الإطلاق فی موارد کالشهیدین فی الدروس و المسالک فی مسألة الاختلاف فی تقدم الرجوع عن الإذن فی بیع الرهن علی بیعه و تأخره و العلامة الطباطبائی فی مسألة اشتباه السابق من الحدث و الطهارة هذا.  
مع أنه لا یخفی علی متتبع موارد هذه المسائل و شبهها مما یرجع فی حکمها إلی الأصول أن غفلة بعضهم بل أکثرهم عن مجاری الأصول فی بعض شقوق المسألة غیر عزیزة.  
الثانی عدم العمل بالأصل و إلحاق صورة جهل تاریخ أحدهما بصورة جهل تاریخهما و قد صرح به بعض المعاصرین تبعا لبعض الأساطین مستشهدا علی ذلک بعدم تفصیل الجماعة فی مسألة الجمعتین و الطهارة و الحدث و موت المتوارثین مستدلا علی ذلک بأن التأخر لیس أمرا مطابقا للأصل.  
و ظاهر استدلاله إرادة ما ذکرنا من عدم ترتیب أحکام صفة التأخر و کون المجهول متحققا بعد المعلوم لکن ظاهر استشهاده بعدم تفصیل الأصحاب فی المسائل المذکورة إرادة عدم ثمرة مترتبة علی العلم بتاریخ أحدهما أصلا فإذا فرضنا العلم بموت زید فی یوم الجمعة و شککنا فی حیاة ولده فی ذلک الزمان فالأصل بقاء حیاة ولده فیحکم له بإرث أبیه و ظاهر هذا القائل عدم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 669  
الحکم بذلک و کون حکمه حکم الجهل بتاریخ موت زید أیضا فی عدم التوارث بینهما.  
و کیف کان فإن أراد هذا القائل ترتیب آثار تأخر ذلک الحادث کما هو المشهور فإنکاره فی محله و إن أراد عدم جواز التمسک باستصحاب عدم ذلک الحادث و وجود ضده و ترتیب جمیع آثاره الشرعیة فی زمان الشک فلا وجه لإنکاره إذ لا یعقل الفرق بین مستصحب علم بارتفاعه فی زمان و ما لم یعلم.  
و أما ما ذکره من عدم تفصیل الأصحاب فی مسألة الجمعتین و أخواتها فقد عرفت ما فیه.  
فالحاصل أن المعتبر فی مورد الشک فی تأخر حادث آخر استصحاب عدم الحادث فی زمان حدوث الآخر فإن کان زمان حدوثه معلوما فیجری أحکام بقاء المستصحب فی زمان الحادث المعلوم لا غیرها فإذا علم بتطهره فی الساعة الأولی من النهار و شک فی تحقق الحدث قبل تلک الساعة أو بعدها فالأصل عدم الحدث فیما قبل الساعة لکن لا یلزم من ذلک ارتفاع الطهارة المتحققة فی الساعة الأولی کما تخیله بعض الفحول و إن کان مجهولا کان حکمه حکم أحد الحادثین المعلوم حدوث أحدهما إجمالا و سیجی‌ء توضیحه.  
و اعلم أنه قد یوجد شی‌ء فی زمان و یشک فی مبدئه و یحکم بتقدمه لأن تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله و الأصل عدمه و قد یسمی ذلک بالاستصحاب القهقری.  
مثاله أنه إذا ثبت أن صیغة الأمر حقیقة فی الوجوب فی عرفنا و شک فی کونها کذلک قبل ذلک حتی یحمل خطابات الشارع علی ذلک فیقال مقتضی الأصل کون الصیغة حقیقة فیه فی ذلک الزمان بل قبله إذ لو کان فی ذلک الزمان حقیقة فی غیره لزم النقل و تعدد الوضع و الأصل عدمه.  
و هذا إنما یصح بناء علی الأصل المثبت و قد استظهرنا سابقا أنه متفق علیه فی الأصول اللفظیة و مورده صورة الشک فی وحدة المعنی و تعدده أما إذا علم التعدد و شک فی مبدأ حدوث الوضع المعلوم فی زماننا فمقتضی الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم و لذا اتفقوا فی مسألة الحقیقة الشرعیة علی أن الأصل فیها عدم الثبوت  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 670

الأمر الثامن

قد یستصحب صحة العبادة عند الشک فی طرو مفسد کفقد ما یشک فی اعتبار وجوده فی العبادة أو وجود ما یشک فی اعتبار عدمه و قد اشتهر التمسک بها بین الأصحاب کالشیخ و الحلی و المحقق و العلامة و غیرهم.  
و تحقیقه و توضیح مورد جریانه أنه لا شک و لا ریب فی أن المراد بالصحة المستصحبة لیس صحة مجموع العمل لأن الفرض التمسک به عند الشک فی الأثناء و أما صحة الأجزاء السابقة فالمراد بها إما موافقتها للأمر المتعلق بها و إما ترتیب الأثر علیها.  
أما موافقتها للأمر المتعلق بها فالمفروض أنها متیقنة سواء فسد العمل أم لا لأن فساد العمل لا یوجب خروج الأجزاء المأتی بها علی طبق الأمر المتعلق بها عن کونها کذلک ضرورة عدم انقلاب الشی‌ء عما وجد علیه.  
و أما ترتیب الأثر فلیس الثابت منه للجزء من حیث إنه جزء إلا کونه بحیث لو ضم إلیه الأجزاء الباقیة مع الشرائط المعتبرة لالتأم الکل فی مقابل الجزء الفاسد و هو الذی لا یلزم من ضم باقی الأجزاء و الشرائط إلیه وجود الکل.  
و من المعلوم أن هذا الأثر موجود فی الجزء دائما سواء قطع بضم الأجزاء الباقیة أم قطع بعدمه أم شک فی ذلک فإذا شک فی حصول الفساد من غیر جهة تلک الأجزاء فالقطع ببقاء صحة تلک الأجزاء لا ینفع فی تحقق الکل مع وصف هذا الشک فضلا عن استصحاب الصحة مع ما عرفت من أنه لیس الشک فی بقاء صحة تلک الأجزاء بأی معنی اعتبر من معانی الصحة.  
و من هنا رد هذا الاستصحاب جماعة من المعاصرین ممن یری حجیة الاستصحاب مطلقا.  
لکن التحقیق التفصیل بین موارد التمسک بیانه أنه قد یکون الشک فی الفساد من جهة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 671  
احتمال فقد أمر معتبر أو وجود أمر مانع و هذا الذی لا یعتنی فیه نفیه باستصحاب الصحة لما عرفت من أن فقد بعض ما یعتبر من الأمور اللاحقة لا یقدح فی صحة الأجزاء السابقة و قد یکون من جهة عروض ما ینقطع معه الهیئة الاتصالیة المعتبرة فی الصلاة.  
فإنا استکشفنا من تعبیر الشارع عن بعض ما یعتبر عدمه فی الصلاة بالقواطع أن للصلاة هیئة اتصالیة ینافیها توسط بعض الأشیاء فی خلال أجزائها الموجب لخروج الأجزاء اللاحقة عن قابلیة الانضمام و الأجزاء السابقة عن قابلیة الانضمام إلیها فإذا شک فی شی‌ء من ذلک وجودا أو صفة جری استصحاب صحة الأجزاء بمعنی بقائها علی القابلیة المذکورة فیتفرع علی ذلک عدم وجوب استئنافها أو استصحاب الاتصال الملحوظ بین الأجزاء السابقة و ما یلحقها من الأجزاء الباقیة فیتفرع علیه بقاء الأمر بالإتمام.  
و هذا الکلام و إن کان قابلا للنقض و الإبرام إلا أن الأظهر بحسب المسامحة العرفیة فی کثیر من الاستصحابات جریان الاستصحاب فی المقام.  
و ربما یتمسک فی مطلق الشک فی الفساد باستصحاب حرمة القطع و وجوب المضی.  
و فیه أن الموضوع فی هذا المستصحب هو الفعل الصحیح لا محالة و المفروض الشک فی الصحة.  
و ربما یتمسک فی إثبات الصحة فی محل الشک بقوله تعالی و لا تبطلوا أعمالکم و قد بینا عدم دلالة الآیة علی هذا المطلب فی أصل البراءة عند الکلام فی مسألة الشک فی الشرطیة و کذلک التمسک بما عداها من العمومات المقتضیة للصحة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 672

الأمر التاسع

لا فرق فی المستصحب بین أن یکون من الموضوعات الخارجیة أو اللغویة أو الأحکام الشرعیة العملیة أصولیة کانت أو فرعیة.  
و أما الشرعیة الاعتقادیة فلا یعتبر الاستصحاب فیها لأنه إن کان من باب الأخبار فلیس مؤداها إلا الحکم علی ما کان معمولا به علی تقدیر الیقین به و المفروض أن وجوب الاعتقاد بشی‌ء علی تقدیر الیقین به لا یمکن الحکم به عند الشک لزوال الاعتقاد فلا یعقل التکلیف و إن کان من باب الظن فهو مبنی علی اعتبار الظن فی أصول الدین بل الظن غیر حاصل فیما کان المستصحب من العقائد الثابتة بالعقل أو النقل القطعی لأن الشک إنما ینشأ من تغیر بعض ما یحتمل مدخلیته وجودا أو عدما فی المستصحب نعم لو شک فی نسخه أمکن دعوی الظن لو لم یکن احتمال النسخ ناشئا عن احتمال نسخ أصل الشریعة لا نسخ الحکم فی تلک الشریعة.  
أما الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشریعة فلا یحصل الظن بعدمه لأن نسخ الشرائع بخلاف نسخ الحکم فی شریعة واحدة فإن الغالب بقاء الأحکام.  
و مما ذکرنا یظهر أنه لو شک فی نسخ أصل الشریعة لم یجز التمسک بالاستصحاب لإثبات بقائها مع أنه لو سلمنا حصول الظن فلا دلیل علی حجیته حینئذ لعدم مساعدة العقل علیه و إن انسد باب العلم لإمکان الاحتیاط إلا فیما لا یمکن و الدلیل النقلی الدال علیه لا یجدی لعدم ثبوت الشریعة السابقة و لا اللاحقة.  
فعلم مما ذکرنا أن ما یحکی من تمسک بعض أهل الکتاب فی مناظرة بعض الفضلاء السادة باستصحاب شرعه مما لا وجه له إلا أن یرید جعل البینة علی المسلمین فی دعوی الشریعة الناسخة إما لدفع کلفة الاستدلال عن نفسه و إما لإبطال دعوی المدعی بناء علی أن مدعی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 673  
الدین الجدید کمدعی النبوة یحتاج إلی برهان قاطع فعدم الدلیل القاطع للعذر علی الدین الجدید کالنبی الجدید دلیل قطعی علی عدمه بحکم العادة بل العقل فغرض الکتابی إثبات حقیة دینه بأسهل الوجهین.  
ثم إنه قد أجیب عن استصحاب الکتابی المذکور بأجوبة منها ما حکی عن بعض الفضلاء المناظرین له و هو أنا نؤمن و نعترف بنبوة کل موسی و عیسی أقر بنبوة نبینا صلی اللَّه علیه و آله و کافر بنبوة کل من لم یقر بذلک و هذا مضمون ما ذکره مولانا الرضا علیه السلام فی جواب الجاثلیق.  
و هذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الکتابی من أن موسی بن عمران أو عیسی بن مریم شخص واحد و جزئی حقیقی اعترف المسلمون و أهل الکتاب بنبوته فعلی المسلمین نسخها و أما ما ذکره الإمام علیه السلام فلعله أراد به غیر ظاهره بقرینة ظاهرة بینه و بین الجاثلیق و سیأتی ما یمکن أن یؤول به.  
و منها ما ذکره بعض المعاصرین من أن استصحاب النبوة معارض باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث أصل النبوة بناء علی أصل فاسد تقدم حکایته عنه و هو أن الحکم الشرعی الموجود یقتصر فیه علی القدر المتیقن و بعده یتعارض استصحاب وجوده و استصحاب عدمه و قد أوضحنا فساده بما لا مزید علیه.  
و منها ما ذکره فی القوانین بانیا له علی ما تقدم منه فی الأمر الأول من (أن الاستصحاب مشروط بمعرفة استعداد المستصحب فلا یجوز استصحاب حیاة الحیوان المردد بین حیوانین مختلفین فی الاستعداد بعد انقضاء مدة استعداد أقلهما استعدادا قال إن موضوع الاستصحاب لا بد أن یکون متعینا حتی یجری علی منواله و لم یتعین هنا النبوة فی الجملة و هی کلی من حیث إنها قابلة للنبوة إلی آخر الأبد بأن یقول الله جل ذکره لموسی علیه السلام أنت نبی و صاحب دین إلی آخر الأبد و لأن یکون إلی زمان محمد صلی اللَّه علیه و آله و أن یکون غیره مغیا بغایة بأن یقول أنت نبی بدون أحد القیدین فعلی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 674  
الخصم أن یثبت إما التصریح بالامتداد إلی آخر أو الإطلاق و لا سبیل إلی الأول مع أنه یخرج عن الاستصحاب و لا إلی الثانی لأن الإطلاق فی معنی القید فلا بد من إثباته و من المعلوم أن مطلق النبوة غیر النبوة المطلقة و الذی یمکن استصحابه هو الثانی دون الأول إذ الکلی لا یمکن استصحابه إلا بما یمکن من بقاء أقل أفراده انتهی موضع و فیه أولا ما تقدم من عدم توقف جریان الاستصحاب علی إحراز استعداد المستصحب و ثانیا أن ما ذکره من أن الإطلاق غیر ثابت لأنه فی معنی القید غیر صحیح لأن عدم التقیید مطابق للأصل نعم المخالف للأصل الإطلاق بمعنی العموم الراجع إلی الدوام.  
و الحاصل أن هنا فی الواقع و نفس الأمر نبوة مستدامة إلی آخر الأبد و نبوة مغیاة إلی وقت خاص و لا ثالث لهما فی الواقع فالنبوة المطلقة بمعنی غیر المقیدة و مطلق النبوة سیان فی التردد بین الاستمرار و التوقیت فلا وجه لإجراء الاستصحاب علی أحدهما دون الآخر إلا أن یرید بقرینة ما ذکره بعد ذلک من أن المراد من مطلقات کل شریعة بحکم الاستقراء الدوام و الاستمرار إلی أن یثبت الرافع أن المطلق فی حکم الاستمرار فالشک فیه شک فی الرافع بخلاف مطلق النبوة فإن استعداده غیر محرز عند الشک فهو من قبیل الحیوان المردد بین مختلفی الاستعداد.  
و ثالثا أن ما ذکره منقوض بالاستصحاب فی الأحکام الشرعیة لجریان ما ذکر فی کثیر منها بل فی أکثرها.  
و قد تفطن لورود هذا علیه و دفعه بما لا یندفع به فقال (إن التتبع و الاستقراء یحکمان بأن غالب الأحکام الشرعیة فی غیر ما ثبت له حد لیس بآنیة و لا محدودة إلی حد معین و أن الشارع اکتفی فیما ورد عنه مطلقا فی استمراره فإن من تتبع أکثر الموارد و استقرأها یحصل الظن القوی بأن مراده من تلک المطلقات هو الاستمرار و یظهر من الخارج أنه أراد الاستمرار إلی أن یثبت الرافع من دلیل عقلی أو نقلی انتهی).  
و لا یخفی ما فیه أما أولا فلأن مورد النقض لا یختص بما شک فی رفع الحکم الشرعی الکلی بل قد یکون الشک لتبدل ما یحتمل مدخلیته فی بقاء الحکم کتغیر الماء بالنجاسة.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 675  
و أما ثانیا فلأن الشک فی رفع الحکم الشرعی إنما هو بحسب ظاهر دلیله الظاهر فی الاستمرار بنفسه أو بمعونة القرائن مثل الاستقراء الذی ذکره فی المطلقات لکن الحکم الشرعی الکلی فی الحقیقة إنما یرتفع بتمام استعداده حتی فی النسخ فضلا عن نحو الخیار المردد بین کونه علی الفور أو التراخی و النسخ أیضا رفع صوری و حقیقة انتهاء استعداد الحکم فالشک فی بقاء الحکم الشرعی لا یکون إلا من جهة الشک فی مقدار استعداده نظیر الحیوان المجهول استعداده.  
و أما ثالثا فلأن ما ذکره من حصول الظن بإرادة الاستمرار من الإطلاق لو تم یکون دلیلا اجتهادیا مغنیا عن التمسک بالاستصحاب فإن التحقیق أن الشک فی نسخ الحکم المدلول علیه بدلیل ظاهر فی نفسه أو بمعونة دلیل خارجی فی الاستمرار لیس موردا للاستصحاب لوجود الدلیل الاجتهادی فی مورد الشک و هو ظن الاستمرار نعم هو من قبیل استصحاب حکم العام إلی أن یرد المخصص و هو لیس استصحابا فی حکم شرعی کما لا یخفی.  
(ثم إنه قدس سره أورد علی ما ذکره من قضاء التتبع بغلبة الاستمرار فی ما ظاهره الإطلاق بأن النبوة أیضا من تلک الأحکام ثم أجاب بأن غالب النبوات محدودة و الذی ثبت علینا استمراره نبوة نبینا صلی اللَّه علیه و آله.  
و لا یخفی ما فی هذا الجواب أما أولا فلأن نسخ أکثر النبوات لا یستلزم تحدیدها فللخصم أن یدعی ظهور أدلتها فی أنفسها أو بمعونة الاستقراء فی الاستمرار فانکشف نسخ ما نسخ و بقی ما لم یثبت نسخه.  
و أما ثانیا فلأن غلبة التحدید فی النبوات غیر مجدیة للقطع بکون إحداهما مستمرة فلیس ما وقع الکلام فی استمراره أمرا ثالثا یتردد بین إلحاقه بالغالب و إلحاقه بالنادر بل یشک فی أنه الفرد النادر أو النادر غیره فیکون هذا ملحقا بالغالب.  
و الحاصل أن هنا أفرادا غالبا و فردا نادرا و لیس هنا مشکوک قابل اللحوق بأحدهما بل الأمر یدور بین کون هذا الفرد هو الأخیر النادر أو ما قبله الغالب بل قد یثبت بأصالة عدم ما عداه کون هذا هو الأخیر المغایر للباقی.  
ثم أورد قدس سره علی نفسه بجواز استصحاب أحکام الشریعة السابقة المطلقة.  
و أجاب بأن إطلاق الأحکام مع اقترانها ببشارة مجی‌ء نبینا صلی اللَّه علیه و آله و ربما یورد علیه أن الکتابی لا یسلم البشارة المذکورة حتی یضره فی التمسک بالاستصحاب  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 676  
و لا و یمکن توجیه کلامه بأن المراد أنه إذا لم ینفع الإطلاق مع اقترانها بالبشارة فإذا فرض قضیة نبوته مهملة غیر دالة إلا علی مطلق النبوة فلا ینفع الإطلاق بعد العلم بتبعیة تلک الأحکام لمدة النبوة فإنها تصیر أیضا حینئذ مهملة.  
ثم إنه یمکن الجواب عن الاستصحاب المذکور بوجوه.  
الأول أن المقصود من التمسک به إن کان الاقتناع به فی العمل عند الشک فهو مع مخالفته للمحکی عنه من قوله فعلیکم کذا و کذا فإنه ظاهر فی أن غرضه الإسکات و الإلزام فاسد جدا لأن العمل به علی تقدیر تسلیم جوازه غیر جائز إلا بعد الفحص و البحث و حینئذ یحصل العلم بأحد الطرفین بناء علی ما ثبت من انفتاح باب العلم فی مثل هذه المسألة کما یدل علیه النص الدال علی تعذیب الکفار و الإجماع المدعی علی عدم معذوریة الجاهل خصوصا فی هذه المسألة خصوصا من مثل هذا الشخص الناشئ فی بلاد الإسلام و کیف کان فلا یبقی مجال للتمسک بالاستصحاب.  
و إن أراد به الإسکات و الإلزام ففیه أن الاستصحاب لیس دلیلا إسکاتیا لأنه فرع الشک و هو أمر وجدانی کالقطع لا یلتزم به أحد.  
و إن أراد بیان أن مدعی ارتفاع الشریعة السابقة و نسخها محتاج إلی الاستدلال فهو غلط لأن مدعی البقاء فی مثل المسألة أیضا یحتاج إلی الاستدلال علیه.  
الثانی أن اعتبار الاستصحاب إن کان من باب الأخبار فلا ینفع الکتابی التمسک به لأن ثبوته فی شرعنا مانع عن استصحاب النبوة و ثبوته فی شرعهم غیر معلوم نعم لو ثبت ذلک من شریعتهم أمکن التمسک به لصیرورته حکما إلهیا غیر منسوخ یجب تعبد الفریقین به و إن کان من باب الظن فقد عرفت فی صدر البحث أن حصول الظن ببقاء الحکم الشرعی الکلی ممنوع جدا و علی تقدیره فالعمل بهذا الظن فی مسألة النبوة ممنوع و إرجاع الظن بها إلی الظن بالأحکام الکلیة الثابتة فی تلک الشریعة أیضا لا یجدی لمنع الدلیل علی العمل بالظن عدا دلیل الانسداد الغیر الجاری فی المقام مع التمکن من التوقف و الاحتیاط فی العمل و نفی الحرج لا دلیل علیه فی الشریعة السابقة خصوصا بالنسبة إلی قلیل من الناس ممن لم یحصل له العلم بعد الفحص و البحث.  
و دعوی قیام الدلیل الخاص علی اعتبار هذا الظن بالتقریب الذی ذکره بعض المعاصرین  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 677  
من أن شرائع الأنبیاء السلف و إن کانت لم تثبت علی سبیل الاستمرار لکنها فی الظاهر لم تکن محدودة بزمن معین بل بمجی‌ء النبی اللاحق و لا ریب أنها تستصحب ما لم تثبت نبوة اللاحق و لو لا ذلک لاختل علی الأمم السابقة نظام شرائعهم من حیث تجویزهم فی کل زمان ظهور نبی و لو فی الأماکن البعیدة فلا یستقر لهم البناء علی أحکامهم.  
مدفوعة بأن استقرار الشرائع لم یکن بالاستصحاب قطعا و إلا لزم کونهم شاکین فی حقیة شریعتهم و نبوة نبیهم فی أکثر الأوقات لما تقدم من أن الاستصحاب بناء علی کونه من باب الظن لا یفید الظن الشخصی فی کل مورد.  
و غایة ما یستفاد من بناء العقلاء فی الاستصحاب هی ترتیب الأعمال المترتبة علی الدین السابق دون حقیقة ϙʙƙǙŠو نبوة نبیهم التی هی من أصول الدین.  
فالأظهر أن یقال إنهم کانوا قاطعین بحقیقة دینهم من جهة بعض العلامات التی أخبرهم بها النبی السابق نعم بعد ظهور النبی الجدید الظاهر کونهم شاکین فی دینهم مع بقائهم علی الأعمال و حینئذ فللمسلمین أیضا أن یطالبوا الیهود بإثبات حقیة دینهم لعدم الدلیل لهم علیها و إن کان لهم الدلیل علی البقاء علی الأعمال فی الظاهر فتأمل.  
الثالث أنا لم نجزم بالمستصحب و هی نبوة موسی أو عیسی إلا بإخبار نبینا صلی اللَّه علیه و آله و نص القرآن و حینئذ فلا معنی للاستصحاب و دعوی أن النبوة موقوفة علی صدق نبینا صلی اللَّه علیه و آله لا علی نبوته مدفوعة بأنا لم نعرف صدقه إلا من حیث نبوته.  
و الحاصل أن الاستصحاب موقوف علی تسالم المسلمین و غیرهم علیه لا من جهة النص علیه فی هذه الشریعة و هو مشکل خصوصا بالنسبة إلی عیسی علیه السلام لإمکان معارضة قول النصاری بتکذیب الرابع أن مرجع النبوة المستصحبة لیس إلا إلی وجوب التدین بجمیع ما جاء به ذلک النبی و إلا فأصل صفة النبوة أمر قائم بنفس النبی صلی اللَّه علیه و آله لا معنی لاستصحابه لعدم قابلیته للارتفاع أبدا.  
و لا ریب أنا قاطعون بأن من أعظم ما جاء به النبی السابق الإخبار بنبوة نبینا صلی اللَّه علیه و آله کما یشهد به الاهتمام بشأنه فی قوله تعالی حکایة عن عیسی إنی رسول الله إلیکم مصدقا لما بین  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 678  
یدی من التوریة و مبشرا برسول یأتی من بعدی اسمه أحمد فیکون کل ما جاء به من الأحکام فهو فی الحقیقة مغیا بمجی‌ء نبینا صلی اللَّه علیه و آله فدین عیسی علیه السلام المختص به عبارة عن مجموع أحکام مغیاة إجمالا بمجی‌ء نبینا صلی اللَّه علیه و آله و من المعلوم أن الاعتراف ببقاء ذلک الدین لا یضر المسلمین فضلا عن استصحابه.  
فإن أراد الکتابی دینا غیر هذه الجملة المغیاة إجمالا بالبشارة المذکورة فنحن منکرون له و إن أراد هذه الجملة فهو عین مذهب المسلمین و فی الحقیقة بعد کون أحکامهم مغیاة لا رفع حقیقة و معنی النسخ انتهاء مدة الحکم المعلومة إجمالا.  
فإن قلت لعل مناظرة الکتابی فی تحقق الغایة المعلومة و أن الشخص الجائی هو المبشر به أم لا فیصح تمسکه بالاستصحاب.  
قلت المسلم هو الدین المغیا بمجی‌ء هذا الشخص الخاص لا بمجی‌ء موصوف کلی حتی یتکلم فی انطباقه علی هذا الشخص و یتمسک بالاستصحاب.  
الخامس أن یقال إنا معاشر المسلمین لما علمنا أن النبی السالف أخبر بمجی‌ء نبینا و أن ذلک کان واجبا علیه و وجوب الإقرار به و الإیمان به متوقف علی تبلیغ ذلک إلی رعیته صح لنا أن نقول إن المسلم نبوة النبی السالف علی تقدیر تبلیغ نبوة نبینا صلی اللَّه علیه و آله و النبوة التقدیریة لا تضرنا و لا تنفعهم فی بقاء شریعتهم.  
و لعل هذا الجواب یرجع إلی (: ما ذکره الإمام أبو الحسن الرضا صلوات الله علیه فی جواب الجاثلیق حیث قال له علیه السلام ما تقول فی نبوة عیسی و کتابه هل تنکر منهما شیئا قال علیه السلام أنا مقر بنبوة عیسی و کتابه و ما بشر به أمته و أقر به الحواریون و کافر بنبوة کل عیسی لم یقر بنبوة محمد صلی اللَّه علیه و آله و کتابه و لم یبشر به أمته ثم قال الجاثلیق أ لیس تقطع الأحکام بشاهدی عدل قال علیه السلام بلی قال الجاثلیق فأقم شاهدین عدلین من غیر أهل ملتک علی نبوة محمد صلی اللَّه علیه و آله ممن لا ینکر النصرانیة و سلنا مثل ذلک من غیر أهل ملتنا قال علیه السلام الآن جئت بالنصفة یا نصرانی ثم ذکر علیه السلام أخبار خواص عیسی صلوات الله علیه بنبوة محمد صلی اللَّه علیه و آله  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 679  
و لا یخفی أن الإقرار بنبوة عیسی و کتابه و ما بشر به أمته لا یکون حاسما لکلام الجاثلیق إلا إذا أرید المجموع من حیث المجموع بجعل الإقرار بعیسی علیه السلام مرتبطا بتقدیر بشارته المذکورة و یشهد له قوله علیه السلام بعد ذلک کافر بنبوة کل عیسی لم یقر و لم یبشر فإن هذا فی قوة مفهوم التعلیق المستفاد من الکلام السابق و أما التزامه علیه السلام بالبینة علی دعواه فلا یدل علی تسلیمه الاستصحاب و صیرورته مثبتا بمجرد ذلک بل لأنه علیه السلام من أول المناظرة ملتزم بالإثبات و إلا فالظاهر المؤید بقول الجاثلیق و سلنا مثل ذلک کون کل منهما مدعیا إلا أن یرید الجاثلیق ببینته نفس الإمام و غیره من المسلمین المعترفین بنبوة عیسی علیه السلام إذ لا بینة له ممن لا ینکره المسلمون سوی ذلک فافهم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 680

الأمر العاشر.

أن الدلیل الدال علی الحکم فی الزمان السابق إما أن یکون مبینا لثبوت الحکم فی الزمان الثانی کقوله أکرم العلماء فی کل زمان و کقوله لا تهن فقیرا حیث إن النهی للدوام و إما أن یکون مبینا لعدمه نحو قوله أکرم العلماء إلی أن یفسقوا بناء علی مفهوم الغایة و إما أن یکون غیر مبین لحال الحکم فی الزمان الثانی نفیا و إثباتا إما لإجماله کما إذا أمر بالجلوس إلی اللیل مع تردد اللیل بین استتار القرص و ذهاب الحمرة و إما لقصور دلالته کما إذا قال إذا تغیر الماء نجس فإنه لا یدل علی أزید من حدوث النجاسة فی الماء و مثل الإجماع المنعقد علی حکم فی زمان فإن الإجماع لا یشمل ما بعد ذلک الزمان.  
و لا إشکال فی جریان الاستصحاب فی هذا القسم الثالث و أما القسم الثانی فلا إشکال فی عدم جریان الاستصحاب فیه لوجود الدلیل علی ارتفاع الحکم فی الزمان الثانی و کذلک القسم الأول لأن عموم اللفظ للزمان اللاحق کاف و مغن عن الاستصحاب بل مانع عنه إذ المعتبر فی الاستصحاب عدم الدلیل و لو علی طبق الحالة السابقة.  
فإذا فرض خروج بعض الأفراد فی بعض الأزمنة عن هذا العموم فشک فیما بعد ذلک الزمان المخرج بالنسبة إلی ذلک الفرد هل هو ملحق به فی الحکم أو ملحق بما قبله الحق هو التفصیل فی المقام بأن یقال إن أخذ فیه عموم الأزمان أفرادیا بأن أخذ کل زمان موضوعا مستقلا لحکم مستقل لینحل العموم إلی أحکام متعددة بتعدد الأزمان کقوله أکرم العلماء کل یوم فقام الإجماع علی حرمة إکرام زید العالم یوم الجمعة و مثله ما لو قال أکرم العلماء ثم قال لا تکرم زیدا یوم الجمعة إذا فرض الاستثناء قرینة علی أخذ کل زمان فردا مستقلا فحینئذ یعمل عند الشک  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 681  
بالعموم و لا یجری الاستصحاب بل لو لم یکن عموم وجب الرجوع إلی سائر الأصول لعدم قابلیة المورد للاستصحاب.  
و إن أخذ لبیان الاستمرار کقوله أکرم العلماء دائما ثم خرج فرد فی زمان و شک فی حکم ذلک الفرد بعد ذلک الزمان فالظاهر جریان الاستصحاب إذ لا یلزم من ثبوت ذلک الحکم للفرد بعد ذلک الزمان تخصیص زائد علی التخصیص المعلوم لأن مورد التخصیص الأفراد دون الأزمنة بخلاف القسم الأول بل لو لم یکن هنا استصحاب لم یرجع إلی العموم بل إلی الأصول الأخر و لا فرق بین استفادة الاستمرار من اللفظ کالمثال المتقدم أو من الإطلاق کقوله تواضع للناس بناء علی استفادة الاستمرار منه فإنه إذا خرج منه التواضع فی بعض الأزمنة علی وجه لا یفهم من التخصیص ملاحظة المتکلم کل زمان فردا مستقلا لمتعلق الحکم استصحب حکمه بعد الخروج و لیس هذا من باب تخصیص العام بالاستصحاب.  
و قد صدر خلاف ما ذکرنا من أن مثل هذا من مورد الاستصحاب و أن هذا لیس من تخصیص العام به فی موضعین.  
أحدهما ما ذکره المحقق الثانی فی مسألة خیار الغبن فی باب تلقی الرکبان من أنه فوری لأن عموم الوفاء بالعقود من حیث الأفراد یستتبع عموم الأزمان و حاصله منع جریان الاستصحاب لأجل عموم وجوب الوفاء خرج منه أول زمان الاطلاع علی الغبن و بقی الباقی و ظاهر الشهید الثانی فی المسالک إجراء الاستصحاب فی هذا الخیار و هو الأقوی بناء علی أنه لا یستفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلا کون الحکم مستمرا إلا أن الوفاء فی کل زمان موضوع مستقل محکوم بوجوب مستقل حتی یقتصر فی تخصیصه علی ما ثبت من جواز نقض العقد فی جزء من الزمان و بقی الباقی.  
نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا ینتقض بجواز نقضه فی زمان بالإضافة إلی غیره من الأزمنة صح ما ادعاه المحقق قدس سره لکنه بعید و لهذا رجع إلی الاستصحاب فی المسألة جماعة من متأخری المتأخرین تبعا للمسالک إلا أن بعضهم قیده بکون مدرک الخیار فی الزمان الأول هو الإجماع لا أدلة نفی الضرر لاندفاع الضرر بثبوت الخیار فی الزمن الأول و لا أجد وجها لهذا التفصیل لأن نفی الضرر إنما نفی لزوم العقد و لم یحدد زمان الجواز فإن کان عموم أزمنة وجوب الوفاء یقتصر فی تخصیصه علی ما یندفع به الضرر و یرجع فی الزائد علیه إلی العموم فالإجماع أیضا کذلک یقتصر فیه علی معقده.  
(و ثانیهما ما ذکره بعض من قارب عصرنا من الفحول من أن الاستصحاب  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 682  
المخالف للأصل دلیل شرعی مخصص للعمومات و لا ینافیه عموم أدلة حجیته من أخبار الباب الدالة علی عدم جواز نقض الیقین بغیر الیقین إذ لیس العبرة فی العموم و الخصوص بدلیل الدلیل و إلا لم یتحقق لنا فی الأدلة دلیل خاص لانتهاء کل دلیل إلی أدلة عامة بل العبرة بنفس الدلیل.  
و لا ریب أن الاستصحاب الجاری فی کل مورد خاص لا یتعداه إلی غیره فیقدم علی العام کما یقدم علی غیره من الأدلة و لذا تری الفقهاء یستدلون علی الشغل و النجاسة و التحریم بالاستصحاب فی مقابلة ما دل علی البراءة الأصلیة و طهارة الأشیاء و حلیتها و من ذلک استنادهم إلی استصحاب النجاسة و التحریم فی صورة الشک فی ذهاب ثلثی العصیر و فی کون التحدید تحقیقیا أو تقریبیا و فی صیرورته قبل ذهاب الثلثین دبسا إلی غیر ذلک انتهی کلامه) علی ما لخصه بعض المعاصرین.  
و لا یخفی ما فی ظاهره لما عرفت من أن مورد جریان العموم لا یجری الاستصحاب حتی لو لم یکن عموم و مورد جریان الاستصحاب لا یرجع إلی العموم و لو لم یکن استصحاب.  
ثم ما ذکره من الأمثلة خارج عن مسألة تخصیص الاستصحاب للعمومات لأن الأصول المذکورة بالنسبة إلی الاستصحاب لیست من قبیل العام بالنسبة إلی الخاص کما سیجی‌ء فی تعارض الاستصحاب مع غیره من الأصول نعم لو فرض الاستناد فی أصالة الحلیة إلی عموم حل الطیبات و حل الانتفاع بما فی الأرض کان استصحاب حرمة العصیر فی المثالین الآخرین مثالا لمطلبه دون المثال الأول لأنه من قبیل الشک فی موضوع الحکم الشرعی لا فی نفسه ففی الأول یستصحب عنوان الخاص و فی الثانی یستصحب حکمه و هو الذی یتوهم کونه مخصصا للعموم دون الأول.  
و یمکن توجیه کلامه قدس سره بأن مراده من العمومات بقرینة تخصیصه الکلام بالاستصحاب المخالف هی عمومات الأصول و مراده بالتخصیص للعمومات ما یعم الحکومة کما ذکرنا فی أول أصالة البراءة أو غرضه أن مؤدی الاستصحاب فی کل مستصحب إجراء حکم دلیل المستصحب فی صورة الشک فلما کان دلیل المستصحب أخص من الأصول سمی تقدمه  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 683  
علیها تخصیصا فالاستصحاب فی ذلک متمم لحکم ذلک الدلیل و مجریه فی الزمان اللاحق فکذلک الاستصحاب بالنسبة إلی العمومات الاجتهادیة فإنه إذا خرج المستصحب من العموم بدلیله و المفروض أن الاستصحاب مجر لحکم ذلک الدلیل فی اللاحق فکأنه أیضا مخصص یعنی موجب للخروج عن حکم العام فافهم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 684

الأمر الحادی عشر.

قد أجری بعضهم الاستصحاب فی ما إذا تعذر بعض أجزاء المرکب فیستصحب وجوب الباقی الممکن.  
و هو بظاهره کما صرح به بعض المحققین غیر صحیح لأن الثابت سابقا قبل تعذر بعض الأجزاء وجوب هذه الأجزاء الباقیة تبعا لوجوب الکل و من باب المقدمة و هو مرتفع قطعا و الذی یراد ثبوته بعد تعذر البعض هو الوجوب النفسی الاستقلالی و هو معلوم الانتفاء سابقا.  
و یمکن توجیهه بناء علی ما عرفت من جواز إبقاء القدر المشترک فی بعض الموارد و لو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقا بأن المستصحب هو مطلق المطلوبیة المتحققة سابقا لهذا الجزء و لو فی ضمن مطلوبیة الکل إلا أن العرف لا یرونها مغایرة فی الخارج لمطلوبیة الجزء فی نفسه.  
و یمکن توجیهه بوجه آخر یستصحب معه الوجوب النفسی بأن یقال إن معروض الوجوب سابقا و المشار إلیه بقولنا هذا الفعل کان واجبا هو الباقی إلا أنه یشک فی مدخلیة الجزء المفقود فی اتصافه بالوجوب النفسی مطلقا أو فی اختصاص المدخلیة بحال الاختیار فیکون محل الوجوب النفسی هو الباقی و وجود ذلک الجزء المفقود و عدمه عند العرف فی حکم الحالات المتبادلة لذلک الواجب المشکوک فی مدخلیتها و هذا نظیر استصحاب الکریة فی ماء نقص منه مقدار فشک فی بقائه علی الکریة فیقال هذا الماء کان کرا و الأصل بقاء کریته مع أن هذا الشخص الموجود الباقی لم یعلم بکریته و کذا استصحاب القلة فی ماء زید علیه مقدار.  
و هنا توجیه ثالث و هو استصحاب الوجوب النفسی المردد بین تعلقه سابقا بالمرکب علی أن یکون المفقود جزء له مطلقا فیسقط الوجوب بتعذره و بین تعلقه بالمرکب علی أن یکون الجزء جزءا اختیاریا یبقی التکلیف بعد تعذره و الأصل بقاؤه فیثبت به تعلقه بالمرکب علی الوجه الثانی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 685  
و هذا نظیر إجراء استصحاب وجود الکر فی هذا الإناء لإثبات کریة الباقی فیه.  
و یظهر فائدة مخالفة التوجیهات فیما إذا لم یبق إلا قلیل من أجزاء المرکب فإنه یجری التوجیه الأول و الثالث دون الثانی لأن العرف لا یساعد علی فرض الموضوع بین هذا الموجود و بین جامع الکل و لو مسامحة لأن هذه المسامحة مختصة بمعظم الأجزاء الفاقد لما لا یقدح فی إثبات الاسم و الحکم له و فی ما لو کان المفقود شرطا فإنه لا یجری الاستصحاب علی الأول و یجری علی الآخرین و حیث إن بناء العرف علی الظاهر علی عدم إجراء الاستصحاب فی فاقد الشرط لفاقد الجزء فی هذا الحکم أمکن جعله کاشفا عن عدم استقامة التوجیه الأول.  
و حیث إن بناء العرف علی عدم إجراء الاستصحاب فی فاقد معظم الأجزاء و إجرائه فی فاقد الشرط کشف عن فساد التوجیه الأول و حیث إن بناءهم علی استصحاب نفس الکریة دون الذات المتصفة بها کشف عن صحة الأول من الأخیرین و قد عرفت أنه لو لا المسامحة العرفیة فی المستصحب و موضوعه لم یتم شی‌ء من الوجهین و أما الوجه الثالث فهو مبنی علی الأصل المثبت و ستعرف بطلانه فتعین الوجه الثانی.  
لکن الإشکال بعد فی الاعتماد علی هذه المسامحة العرفیة المذکورة إلا أن الظاهر أن استصحاب الکریة من المسلمات عند القائلین بالاستصحاب و الظاهر عدم الفرق.  
ثم إنه لا فرق بناء علی جریان الاستصحاب بین تعذر الجزء بعد تنجز التکلیف کما إذا زالت الشمس متمکنا من جمیع الأجزاء ففقد بعضها و بین ما إذا فقده قبل الزوال لأن المستصحب هو الوجوب النوعی المنجز علی تقدیر اجتماع شرائطه لا الشخصی المتوقف علی تحقق الشرائط فعلا نعم هنا أوضح.  
و کذا لا فرق بناء علی عدم الجریان بین ثبوت جزئیة المفقود بالدلیل الاجتهادی و بین ثبوتها بقاعدة الاشتغال.  
و ربما یتخیل أنه لا إشکال فی الاستصحاب فی القسم الثانی لأن وجوب الإتیان بذلک الجزء لم یکن إلا لوجوب الخروج عن عهدة التکلیف و هذا بعینه مقتض لوجوب الإتیان بالباقی بعد تعذر الجزء.  
و فیه ما تقدم من أن وجوب الخروج عن عهدة التکلیف بالمجمل إنما هو بحکم العقل لا بالاستصحاب و الاستصحاب لا ینفع إلا بناء علی الأصل المثبت و لو قلنا به لم یفرق بین ثبوت الجزء بالدلیل أو بالأصل لما عرفت من جریان استصحاب بقاء أصل التکلیف و إن کان بینهما  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 686  
فرق من حیث إن استصحاب التکلیف فی المقام من قبیل استصحاب الکلی المتحقق سابقا فی ضمن فرد معین بعد العلم بارتفاع ذلک الفرد المعین و فی استصحاب الاشتغال من قبیل استصحاب الکلی المتحقق فی ضمن المردد بین المرتفع و الباقی و قد عرفت عدم جریان الاستصحاب فی الصورة الأولی إلا فی بعض مواردها بمساعدة العرف.  
(ثم اعلم أنه نسب إلی الفاضلین قدس سرهما التمسک بالاستصحاب فی هذه المسألة و فی مسألة الأقطع و المذکور فی المعتبر و المنتهی الاستدلال علی وجوب غسل ما بقی من الید المقطوعة مما دون المرفق أن غسل الجمیع بتقدیر وجود ذلک البعض واجب فإذا زال البعض لم یسقط الآخر انتهی) و هذا الاستدلال یحتمل أن یراد منه مفاد قاعدة المیسور لا یسقط بالمعسور و لذا أبدله فی الذکری بنفس القاعدة و یحتمل أن یراد منه الاستصحاب بأن یراد منه هذا الموجود بتقدیر وجود المفقود فی زمان سابق واجب فإذا زال البعض لم یعلم سقوط الباقی و الأصل عدمه أو لم یسقط بحکم الاستصحاب و یحتمل أن یراد به التمسک بعموم ما دل علی وجوب کل من الأجزاء من غیره مخصص له بصورة التمکن من الجمیع لکنه ضعیف احتمالا و محتملا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 687

الأمر الثانی عشر

أنه لا فرق فی احتمال خلاف الحالة السابقة بین أن یکون مساویا لاحتمال بقائه أو راجحا علیه بأمارة غیر معتبرة.  
و یدل علیه وجوه الأول الإجماع القطعی علی تقدیر اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.  
الثانی أن المراد بالشک فی الروایات معناه اللغوی و هو خلاف الیقین کما فی الصحاح و لا خلاف فیه ظاهرا.  
و دعوی انصراف المطلق فی الروایات إلی معناه الأخص و هو الاحتمال المساوی لا شاهد لها بل یشهد بخلافها مضافا إلی تعارف إطلاق الشک فی الأخبار علی المعنی الأعم موارد من الأخبار منها مقابلة الشک بالیقین فی جمیع الأخبار.  
و منها (قوله فی صحیحة زرارة الأولی: فإن حرک إلی جنبه شی‌ء و هو لا یعلم به) فإن ظاهره فرض السؤال فیما کان معه أمارة النوم.  
و منها (قوله علیه السلام: لا حتی یستیقن) حیث جعل غایة وجوب الوضوء الاستیقان بالنوم و مجی‌ء أمر بین منه.  
و منها (قوله علیه السلام: و لکن ینقضه بیقین آخر) فإن الظاهر سوقه فی مقام بیان حصر ناقض الیقین بالیقین.  
و منها (قوله علیه السلام فی صحیحة زرارة الثانیة: فلعله شی‌ء أوقع علیک و لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک) فإن کلمة لعل ظاهرة فی مجرد الاحتمال خصوصا مع وروده فی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 688  
مقام إبداء ذلک کما فی المقام فیکون الحکم متفرعا علیه.  
و منها تفریع (قوله علیه السلام: صم للرؤیة و أفطر للرؤیة) علی (قوله علیه السلام: الیقین لا یدخله الشک).  
الثالث أن الظن الغیر المعتبر إن علم بعدم اعتباره بالدلیل فمعناه أن وجوده کعدمه عند الشارع و أن کل ما 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 جدا هذا کله علی تقدیر اعتبار الاستصحاب من باب التعبد المستنبط من الأخبار.  
و أما علی تقدیر اعتباره من باب الظن الحاصل من تحقق المستصحب فی السابق فظاهر کلماتهم أنه لا یقدح فیه أیضا وجود الأمارة الغیر المعتبرة فیکون العبرة فیه عندهم بالظن النوعی و إن کان الظن الشخصی علی خلافه و لذا تمسکوا به فی مقامات غیر محصورة علی الوجه الکلی من غیر التفات إلی وجود الأمارات الغیر المعتبرة فی خصوصیات الموارد.  
(و اعلم أن الشهید قدس سره فی الذکری بعد ما ذکر مسألة الشک فی تقدم الحدث علی الطهارة قال تنبیه قولنا الیقین لا یرفعه الشک لا نعنی به اجتماع الیقین و الشک فی زمان واحد لامتناع ذلک ضرورة أن الشک فی أحد النقیضین یرفع یقین الآخر بل المعنی به أن الیقین الذی کان فی الزمن الأول لا یخرج عن حکمه بالشک فی الزمان الثانی لأصالة بقاء ما کان علی ما کان فیؤول إلی اجتماع الظن و الشک فی الزمان الواحد فیرجح الظن علیه کما هو مطرد فی العبادات و غیرها انتهی) و مراده من الشک معناه اللغوی و هو مجرد الاحتمال المنافی للیقین فلا ینافی ثبوت الظن الحاصل من أصالة بقاء ما کان فلا یرد ما أورد علیه من أن الظن کالیقین فی عدم الاجتماع مع الشک.  
نعم یرد علی ما ذکرنا من التوجیه أن الشهید قدس سره فی مقام دفع ما یتوهم من التناقض المتوهم فی قولهم الیقین لا یرفعه الشک و لا ریب أن الشک الذی حکم بأنه لا یرفع  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 689  
الیقین لیس المراد منه الاحتمال الموهوم لأنه إنما یصیر موهوما بعد ملاحظة بقاء أصالة بقاء ما کان نظیر المشکوک الذی یراد إلحاقه بالغالب فإنه یصیر مظنونا بعد ملاحظة الغلبة و علی تقدیر إرادة الاحتمال الموهوم کما ذکره المدقق الخوانساری فلا یندفع به توهم اجتماع الوهم و الیقین المستفاد من عدم رفع الأول للثانی و إرادة الیقین السابق و الشک اللاحق یغنی عن إرادة خصوص الوهم من الشک.  
و کیف کان فما ذکره المورد من اشتراک الظن و الیقین فی عدم الاجتماع مع الشک مطلقا فی محله فالأولی أن یقال إن قولهم الیقین لا یرفعه الشک لا دلالة فیه علی اجتماعهما فی زمان واحد إلا من حیث الحکم فی تلک القضیة بعدم الرفع و لا ریب أن هذا لیس إخبارا عن الواقع لأنه کذب و لیس حکما شرعیا بإبقاء نفس الیقین أیضا لأنه غیر معقول و إنما هو حکم شرعی لعدم رفع آثار الیقین السابق بالشک اللاحق سواء کان احتمالا متساویا أو مرجوحا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 690

خاتمة

اشارة

ذکر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطا کبقاء الموضوع و عدم المعارض و وجوب الفحص و التحقیق رجوع الکل إلی شروط جریان الاستصحاب و توضیح ذلک أنک قد عرفت أن الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما شک فی بقائه و هذا لا یتحقق إلا مع الشک فی بقاء القضیة المحققة فی السابق بعینها فی الزمان اللاحق و الشک علی هذا الوجه لا یتحقق إلا بأمور.

الأول بقاء الموضوع فی الزمان اللاحق و المراد به معروض المستصحب

فإذا أرید استصحاب قیام زید أو وجوده فلا بد من تحقق زید فی الزمان اللاحق علی النحو الذی کان معروضا فی السابق سواء کان تحققه فی السابق بتقرره ذهنا أو بوجوده خارجا فزید معروض للقیام فی السابق بوصف وجوده الخارجی و للوجود بوصف تقرره ذهنا لا وجوده الخارجی.  
و بهذا اندفع ما استشکله بعض فی أمر کلیة اعتبار بقاء الموضوع فی الاستصحاب بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشک فی بقائها زعما منه أن المراد ببقائه وجوده الخارجی الثانوی و غفلة عن أن المراد وجوده الثانوی علی نحو وجوده الأولی الصالح لأن یحکم علیه بالمستصحب و بنقیضه و إلا لم یجز أن یحمل علیه المستصحب فی الزمان السابق فالموضوع فی استصحاب حیاة زید هو زید القابل لأن یحکم علیه بالحیاة تارة و بالموت أخری و هذا المعنی لا شک فی تحققه عند الشک فی بقاء حیاته.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 691  
ثم الدلیل علی اعتبار هذا الشرط فی جریان الاستصحاب واضح لأنه لو لم یعلم تحققه لاحقا فإذا أرید إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به فإما أن یبقی فی غیر محل و موضوع و هو محال و إما أن یبقی فی موضوع غیر الموضوع السابق.  
و من المعلوم أن هذا لیس إبقاء لنفس ذلک العارض و إنما هو حکم بحدوث عارض مثله فی موضوع جدید فیخرج عن الاستصحاب بل حدوثه للموضوع الجدید کان مسبوقا بالعدم فهو المستصحب دون وجوده و بعبارة أخری بقاء المستصحب لا فی موضوع محال و کذا فی موضوع آخر إما لاستحالة انتقال العرض و إما لأن المتیقن سابقا وجوده فی الموضوع السابق و الحکم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجدید لیس نقضا للمتیقن السابق.  
و مما ذکرنا یعلم أن المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع و لا یکفی احتمال البقاء إذ لا بد من العلم بکون الحکم بوجود المستصحب إبقاء و الحکم بعدمه نقضا.  
فإن قلت إذا کان الموضوع محتمل البقاء فیجوز إحرازه فی الزمان اللاحق بالاستصحاب.  
قلت لا مضایقة من جواز استصحابه فی بعض الصور إلا أنه لا ینفع فی استصحاب الحکم المحمول علیه.  
بیان ذلک أن الشک فی بقاء الحکم الذی یراد استصحابه إما أن یکون مسببا من سبب غیر الشک فی بقاء ذلک الموضوع المشکوک البقاء مثل أن یشک فی عدالة مجتهده مع الشک فی حیاته و إما أن یکون مسببا عنه.  
فإن کان الأول فلا إشکال فی استصحاب الموضوع عند الشک لکن استصحاب الحکم کالعدالة مثلا لا یحتاج إلی إبقاء حیاة زید لأن موضوع العدالة زید علی تقدیر الحیاة إذ لا شک فیها إلا علی فرض الحیاة فالذی یراد استصحابه هو عدالته علی تقدیر الحیاة و بالجملة فهنا مستصحبان لکل منهما موضوع علی حدة حیاة زید و عدالته علی تقدیر الحیاة و لا یعتبر فی الثانی إثبات الحیاة.  
و علی الثانی فالموضوع إما أن یکون معلوما معینا شک فی بقائه کما إذا علم أن الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغیر و للمطهریة هو الماء بوصف الکریة و الإطلاق ثم شک فی بقاء تغیر الماء الأول و کریة الماء الثانی أو إطلاقه و إما أن یکون غیر معین بل مرددا بین أمر معلوم البقاء و آخر معلوم الارتفاع کما إذا لم یعلم أن الموضوع للنجاسة هو الماء الذی حدث فیه التغیر آنا ما أو الماء المتلبس بالتغیر و کما إذا شککنا فی أن النجاسة محمولة علی الکلب بوصف أنه کلب  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 692  
أو المشترک بین الکلب و بین ما یستحال إلیه من الملح أو أما الأول فلا إشکال فی استصحاب الموضوع و قد عرفت فی مسألة الاستصحاب فی الأمور الخارجیة أن استصحاب الموضوع حقیقة ترتیب الأحکام الشرعیة المحمولة علی ذلک الموضوع الموجود واقعا فحقیقة استصحاب التغیر و الکریة و الإطلاق فی الماء ترتیب أحکامها المحمولة علیها کالنجاسة فی الأول و المطهریة فی الآخرین.  
فمجرد استصحاب الموضوع یوجب إجراء الأحکام فلا مجال لاستصحاب الأحکام حینئذ لارتفاع الشک بل لو أرید استصحابها لم یجر لأن صحة استصحاب النجاسة مثلا لیس من أحکام التغیر الواقعی حتی یثبت باستصحابه لأن أثر التغیر الواقعی هی النجاسة الواقعیة لا استصحابها إذ مع فرض التغیر لا شک فی النجاسة.  
مع أن قضیة ما ذکرنا من الدلیل علی اشتراط بقاء الموضوع فی الاستصحاب حکم العقل باشتراط بقائه فیه فالتغیر الواقعی إنما یجوز استصحاب النجاسة له بحکم العقل فهذا الحکم أعنی ترتب الاستصحاب علی بقاء الموضوع لیس أمرا جعلیا حتی یترتب علی وجوده الاستصحابی فتأمل.  
و علی الثانی فلا مجال لاستصحاب الموضوع و لا الحکم.  
أما الأول فلأن أصالة بقاء الموضوع لا یثبت کون هذا الأمر الباقی متصفا بالموضوعیة إلا بناء علی القول بالأصل المثبت کما تقدم فی أصالة بقاء الکر المثبتة الکریة المشکوک بقاؤه علی الکریة و علی هذا القول فحکم هذا القسم حکم القسم الأول و أما أصالة بقاء الموضوع بوصف کونه موضوعا فهو فی معنی استصحاب الحکم لأن صفة الموضوعیة للموضوع ملازم لإنشاء الحکم من الشارع باستصحابه.  
و أما استصحاب الحکم فلأنه کان ثابتا لأمر لا یعلم بقاؤه و بقاؤه قائما بهذا الموجود الباقی لیس قیاما بنفس ما قام به أولا حتی یکون إثباته إبقاء و نفیه نقضا.  
إذا عرفت ما ذکرنا فاعلم أنه کثیرا ما یقع الشک فی الحکم من جهة الشک فی أن موضوعه و محله هو الأمر الزائل و لو بزوال قیده المأخوذ فی موضوعیته حتی یکون الحکم مرتفعا أو هو الأمر الباقی و الزائل لیس موضوعا و لا مأخوذا فیه فلو فرض شک فی الحکم کان من جهة أخری غیر الموضوع کما یقال إن حکم النجاسة فی الماء المتغیر موضوعه نفس الماء و التغیر علة محدثة للحکم فیشک فی علیته للبقاء.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 693  
فلا بد من میزان یمیز به القیود المأخوذة فی الموضوع عن غیرها و هو أحد أمور الأول العقل فیقال إن مقتضاه کون جمیع القیود قیودا للموضوع مأخوذة فیه فیکون الحکم ثابتا لأمر واحد لیجمعها و ذلک لأن کل قضیة و إن کثرت قیودها المأخوذة فیها راجعة فی الحقیقة إلی موضوع واحد و محمول واحد فإذا شک فی ثبوت الحکم السابق بعد زوال بعض تلک القیود سواء علم کونه قیدا للموضوع أو للمحمول أو لم یعلم أحدهما فلا یجوز الاستصحاب لأنه إثبات عین الحکم السابق لعین الموضوع السابق و لا یصدق هذا مع الشک فی أحدهما نعم لو شک بسبب تغیر الزمان المجعول ظرفا للحکم کالخیار لم یقدح جریان الاستصحاب لأن الاستصحاب مبنی علی إلغاء خصوصیة الزمان الأول فالاستصحاب فی الحکم الشرعی لا یجری إلا فی الشک من جهة الرافع ذاتا أو وصفا و فیما کان من جهة مدخلیة الزمان نعم یجری فی الموضوعات الخارجیة بأسرها ثم لو لم یعلم مدخلیة القیود فی الموضوع کفی فی عدم جریان الاستصحاب الشک فی بقاء الموضوع علی ما عرفت مفصلا.  
الثانی أن یرجع فی معرفة الموضوع للأحکام إلی الأدلة و یفرق بین قوله الماء المتغیر نجس و بین قوله الماء یتنجس إذا تغیر فیجعل الموضوع فی الأول الماء المتلبس بالتغیر فیزول الحکم بزواله و فی الثانی نفس الماء فیستصحب النجاسة لو شک فی مدخلیة التغیر فی بقائها و هکذا و علی هذا فلا یجری الاستصحاب فیما کان الشک من غیر جهة الرافع إذا کان الدلیل غیر لفظی لا یتمیز فیه الموضوع لاحتمال مدخلیة القید الزائل الثالث أن یرجع فی ذلک إلی العرف فکل مورد یصدق عرفا أن هذا کان کذا سابقا جری فیه الاستصحاب و إن کان المشار إلیه لا یعلم بالتدقیق أو بملاحظة الأدلة کونه موضوعا بل علم عدمه.  
مثلا قد ثبت بالأدلة أن الإنسان طاهر و الکلب نجس فإذا ماتا و اطلع أهل العرف علی حکم الشارع علیهما بعد الموت فیحکمون بارتفاع طهارة الأول و بقاء نجاسة الثانی مع عدم صدق الارتفاع و البقاء فیهما بحسب التدقیق لأن الطهارة و النجاسة کانتا محمولتین علی الحیوانین المذکورین و قد ارتفعت الحیوانیة بعد صیرورته جمادا.  
و نحوه حکم العرف باستصحاب بقاء الزوجیة بعد موت أحد الزوجین و قد تقدم حکم العرف ببقاء کریة ما کان کرا سابقا و وجوب الأجزاء الواجبة سابقا قبل تعذر بعضها و استصحاب السواد فیما علم زوال مرتبة معینة منه و یشک فی تبدله بالبیاض أو بسواد خفیف إلی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 694  
غیر ذلک.  
(و بهذا الوجه یصح للفاضلین قدس سرهما فی المعتبر و المنتهی الاستدلال علی بقاء نجاسة الأعیان النجسة بعد الاستحالة بأن النجاسة قائمة بالأعیان النجسة لا بأوصاف الأجزاء فلا تزول بتغیر أوصاف محلها و تلک الأجزاء باقیة فتکون النجاسة باقیة لانتفاء ما یقتضی ارتفاعها انتهی کلام المعتبر) (و احتج فخر الدین للنجاسة بأصالة بقائها و بأن الاسم أمارة و معرف فلا یزول الحکم بزواله انتهی) و هذه الکلمات و إن کانت محل الإیراد لعدم ثبوت قیام حکم الشارع بالنجاسة بجسم الکلب المشترک بین الحیوان و الجماد بل ظاهر عدمه لأن ظاهر الأدلة تبعیة الأحکام للأسماء کما اعترف به فی المنتهی فی استحالة الأعیان النجسة إلا أنه شاهد علی إمکان اعتبار موضوعیة الذات المشترکة بین واجد الوصف العنوانی و فاقده کما ذکرنا فی نجاسة الکلب بالموت حیث إن أهل العرف لا یفهمون نجاسة أخری حاصلة بالموت و یفهمون ارتفاع طهارة الإنسان إلی غیر ذلک مما یفهمون الموضوع فیه مشترکا بین الواجد للوصف العنوانی و الفاقد.  
ثم إن بعض المتأخرین فرق بین استحالة نجس العین و المتنجس فحکم بطهارة الأول لزوال الموضوع دون الثانی لأن موضوع النجاسة لیس عنوان المستحیل أعنی الخشب مثلا و إنما هو الجسم و لم یزل بالاستحالة.  
و هو حسن فی بادی النظر إلا أن دقیق النظر یقتضی خلافه إذ لم یعلم أن النجاسة فی المتنجسات محمولة علی الصورة الجنسیة و هی الجسم و إن اشتهر فی الفتاوی و معاقد الإجماعات أن کل جسم لاقی نجسا مع رطوبة أحدهما فهو نجس إلا أنه لا یخفی علی المتأمل أن التعبیر بالجسم لأداء عموم الحکم لجمیع الأجسام الملاقیة من حیث سببیة الملاقاة للنجس لا لبیان إناطة الحکم بالجسمیة و بتقریر آخر الحکم ثابت لأشخاص الجسم فلا ینافی ثبوته لکل واحد منها من حیث نوعه و صنفه المتقوم به عند الملاقاة.  
فقولهم کل جسم لاقی نجسا فهو نجس لبیان حدوث النجاسة فی الجسم بسبب الملاقاة من غیر تعرض للمحل الذی یتقوم به کما إذا قال القائل إن کل جسم له خاصیة و تأثیر مع  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 695

الأمر الثانی مما یعتبر فی تحقق الاستصحاب أن یکون فی حال الشک متیقنا بوجود المستصحب فی السابق حتی یکون شکه فی البقاء.

کون الخواص و التأثیرات من عوارض الأنواع.  
و إن أبیت إلا عن ظهور معقد الإجماع فی تقوم النجاسة بالجسم فنقول لا إشکال أن مستند هذا العموم هی الأدلة الخاصة الواردة فی الأشخاص الخاصة مثل الثوب و البدن و الماء و غیر ذلک فاستنباط القضیة الکلیة المذکورة منها لیس إلا من حیث عنوان حدوث النجاسة لا ما یتقوم به و إلا فاللازم إناطة النجاسة فی کل مورد بالعنوان المذکور فی دلیله.  
و دعوی أن ثبوت الحکم لکل عنوان خاص من حیث کونه جسما لیست بأولی من دعوی کون التعبیر بالجسم فی القضیة العامة من حیث عموم ما یحدث فیه النجاسة بالملاقاة لا من حیث تقوم النجاسة بالجسم نعم الفرق بین المتنجس و النجس أن الموضوع فی النجس معلوم الانتفاء فی ظاهر الدلیل و فی المتنجس محتمل لکن هذا المقدار لا یوجب الفرق بعد تبین أن العرف هو المحکم فی موضوع الاستصحاب أ رأیت أنه لو حکم علی الحنطة أو العنب بالحلیة أو الحرمة أو النجاسة أو الطهارة هل یتأمل العرف فی إجراء تلک الأحکام علی الدقیق و الزبیب کما لا یتأملون فی عدم جریان الاستصحاب فی استحالة الخشب دخانا و الماء المتنجس بولا لمأکول اللحم خصوصا إذا اطلعوا علی زوال النجاسة بالاستحالة.  
کما أن العلماء أیضا لم یفرقوا فی الاستحالة بین النجس و المتنجس کما لا یخفی علی المتتبع بل جعل بعضهم الاستحالة مطهرة للمتنجس بالأولویة الجلیة حتی تمسک بها فی المقام من لا یقول بحجیة مطلق الظن.  
و مما ذکرنا ظهر وجه النظر فیما ذکره جماعة تبعا للفاضل الهندی قدس سره من أن الحکم فی المتنجسات لیس دائرا مدار الاسم حتی یطهر بالاستحالة.  
فالتحقیق أن مراتب تغیر الصورة فی الأجسام مختلفة بل الأحکام أیضا مختلفة ففی بعض مراتب التغیر یحکم العرف بجریان دلیل العنوان من غیر حاجة إلی الاستصحاب و فی بعض آخر لا یحکمون بذلک و یثبتون الحکم بالاستصحاب و فی ثالث لا یجرون الاستصحاب أیضا من غیر فرق فی حکم النجاسة بین النجس و المتنجس.  
فمن الأول ما لو حکم علی الرطب أو العنب بالحلیة أو الطهارة أو النجاسة فإن الظاهر جریان عموم أدلة هذه الأحکام للتمر و الزبیب فکأنهم یفهمون من الرطب و العنب الأعم مما جف منهما  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 696  
فصار تمرا أو زبیبا مع أن الظاهر تغایر الاسمین و لهذا لو حلف علی ترک أحدهما لم یحنث بأکل الآخر و الظاهر أنهم لا یحتاجون فی إجراء الأحکام المذکورة إلی الاستصحاب.  
و من الثانی إجراء حکم بول غیر المأکول إذا صار بولا لمأکول و بالعکس و کذا صیرورة الخمر خلا و صیرورة الکلب أو الإنسان جمادا بالموت إلا أن الشارع حکم فی بعض هذه الموارد بارتفاع الحکم السابق إما للنص کما فی الخمر المستحیل خلا و إما لعموم دلیل ما دل علی حکم المنتقل إلیه فإن الظاهر أن استفادة طهارة المستحال إلیه إذا کان بولا لمأکول لیس من أصالة الطهارة بعد عدم جریان الاستصحاب بل هو من الدلیل نظیر استفادة نجاسة بول المأکول إذا صار بولا لغیر المأکول.  
و من الثالث استحالة العذرة أو الدهن المتنجس دخانا و المنی حیوانا و لو نوقش فی بعض الأمثلة المذکورة فالمثال غیر عزیز علی المتتبع المتأمل.  
و مما ذکرنا یظهر أن معنی قولهم الأحکام تدور مدار الأسماء أنها تدور مدار أسماء موضوعاتها التی هی المعیار فی وجودها و عدمها فإذا قال الشارع العنب حلال فإذ ثبت کون الموضوع هو مسمی هذا الاسم دار الحکم مداره فینتفی عند صیرورته زبیبا أما إذا علم من العرف أو غیره أن الموضوع هو الکلی الموجود فی العنب المشترک بینه و بین الزبیب أو بینهما و بین العصیر دار الحکم مداره أیضا.  
نعم یبقی دعوی أن ظاهر اللفظ فی مثل القضیة المذکورة کون الموضوع هو العنوان و تقوم الحکم به المستلزم لانتفائه بانتفائه لکنک عرفت أن العناوین مختلفة و الأحکام أیضا مختلفة و قد تقدم حکایة بقاء نجاسة الخنزیر المستحیل ملحا عن أکثر أهل العلم و اختیار الفاضلین له.  
و دعوی احتیاج استفادة غیر ما ذکر من ظاهر اللفظ إلی القرینة الخارجیة و إلا فظاهر اللفظ کون القضیة ما دام الوصف العنوانی لا تضرنا فیما نحن بصدده لأن المقصود مراعاة العرف فی تشخیص الموضوع و عدم الاقتصار فی ذلک علی ما یقتضیه العقل علی وجه الدقة و لا علی ما یقتضیه الدلیل اللفظی إذا کان العرف بالنسبة إلی القضیة الخاصة علی خلافه.  
و حینئذ فیستقیم أن یراد من قولهم إن الأحکام تدور مدار الأسماء أن مقتضی ظاهر دلیل الحکم تبعیة ذلک الحکم لاسم الموضوع الذی علق علیه الحکم فی ظاهر الدلیل فیراد من هذه القضیة تأسیس أصل قد یعدل عنه بقرینة فهم العرف أو غیره فافهم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 697  
فلو کان الشک فی تحقق نفس ما تیقنه سابقا کأن تیقن عدالة زید فی زمان کیوم الجمعة مثلا ثم شک فی نفس هذا المتیقن و هو عدالته یوم الجمعة بأن زال مدرک اعتقاده السابق فشک فی مطابقته للواقع أو کونه جهلا مرکبا لم یکن هذا من مورد الاستصحاب لغة و لا اصطلاحا أما الأول فلأن الاستصحاب فی اللغة أخذ الشی‌ء مصاحبا فلا بد من إحراز ذلک حتی یأخذه مصاحبا فإذا شک فی حدوثه من أصله فلا استصحاب و أما اصطلاحا فلأنهم اتفقوا علی أخذ الشک فی البقاء أو ما یؤدی هذا المعنی فی معنی الاستصحاب.  
نعم لو ثبت أن الشک بعد الیقین بهذا المعنی ملغی فی نظر الشارع فهی قاعدة أخری مباینة للاستصحاب سنتکلم فیها بعد دفع توهم من توهم أن أدلة الاستصحاب تشملها و أن مدلولها لا یختص بالشک فی البقاء بل الشک بعد الیقین ملغی مطلقا سواء تعلق بنفس ما تیقنه سابقا أم ببقائه.  
(و أول من صرح بذلک الفاضل السبزواری فی الذخیرة فی مسألة من شک فی بعض أفعال الوضوء حیث قال و التحقیق أنه إن فرغ من الوضوء متیقنا للإکمال ثم عرض له الشک فالظاهر عدم وجوب إعادة شی‌ء (لصحیحة زرارة: و لا تنقض الیقین أبدا بالشک) انتهی.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 698  
و لعله قدس سره تفطن له من کلام الحلی فی السرائر حیث استدل علی المسألة المذکورة بأنه لا یخرج عن حال الطهارة إلا علی یقین من کمالها و لیس ینقض الشک الیقین انتهی) لکن هذا التعبیر من الحلی لا یلزم أن یکون استفادة من أخبار عدم نقض الیقین بالشک.  
و یقرب من هذا التعبیر عبارة جماعة من القدماء لکن التعبیر لا یلزم دعوی شمول الأخبار للقاعدتین علی ما توهمه غیر واحد من المعاصرین و إن اختلفوا بین مدع لانصرافها إلی خصوص الاستصحاب و بین منکر له عامل بعمومه.  
و توضیح دفعه أن المناط فی القاعدتین مختلف بحیث لا یجمعهما مناط واحد فإن مناط الاستصحاب هو اتحاد متعلق الشک و الیقین مع قطع النظر عن الزمان لتعلق الشک ببقاء ما تیقن سابقا و لازمه کون القضیة المتیقنة أعنی عدالة زید یوم الجمعة متیقنة حین الشک أیضا من غیر جهة الزمان و مناط هذه القاعدة اتحاد متعلقیهما من جهة الزمان و معناه کونه فی الزمان اللاحق شاکا فیما تیقنه سابقا بوصف وجوده فی السابق.  
فإلغاء الشک فی القاعدة الأولی عبارة عن الحکم ببقاء المتیقن سابقا من غیر تعرض لحال حدوثه حیث إنه متیقن و فی القاعدة الثانیة هو الحکم بحدوث ما تیقن حدوثه من غیر تعرض لحکم بقائه فقد یکون بقاؤه معلوما أو معلوم العدم أو مشکوکا.  
و اختلاف مؤدی القاعدتین و إن لم یمنع من إرادتهما من کلام واحد بأن یقول الشارع إذا حصل شک بعد یقین فلا عبرة به سواء تعلق ببقائه أو بحدوثه و أحکم بالبقاء فی الأول و بالحدوث فی الثانی إلا أنه مانع عن إرادتهما فی هذا المقام من قوله علیه السلام فلیمض علی یقینه فإن المضی علی الیقین السابق المفروض تحققه فی القاعدتین أعنی عدالة زید یوم الجمعة بمعنی الحکم بعدالته فی ذلک الیوم من غیر تعرض لعدالته فیما بعد کما هو مفاد القاعدة الثانیة یغایر المضی علیه بمعنی عدالته بعد یوم الجمعة من غیر تعرض لحال یوم الجمعة کما هو مفاد قاعدة الاستصحاب فلا یصح إرادة المعنیین منه.  
فإن قلت إن معنی المضی علی الیقین عدم التوقف من أجل الشک العارض و فرض الشک کعدمه و هذا یختلف باختلاف متعلق الشک فالمضی مع الشک فی الحدوث بمعنی الحکم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 699  
بالحدوث و مع الشک فی البقاء بمعنی الحکم به.  
قلت لا ریب فی اتحاد متعلقی الشک و الیقین و کون المراد المضی علی ذلک الیقین المتعلق بما تعلق به الشک و المفروض أن لیس فی السابق إلا یقین واحد و هو الیقین بعدالة زید و الشک فیها لیس له هنا فردان یتعلق أحدهما بالحدوث و الآخر بالبقاء و بعبارة أخری عموم أفراد الیقین باعتبار الأمور الواقعیة بعدالة زید و فسق عمرو لا باعتبار ملاحظة الیقین بشی‌ء واحد حتی ینحل الیقین بعدالة زید إلی فردین یتعلق بکل منهما شک بل المراد الشک فی نفس ما و حینئذ فإن اعتبر المتکلم فی کلامه الشک فی هذا المتیقن من دون تقییده بیوم الجمعة فالمضی علی هذا الیقین عبارة عن الحکم باستمرار هذا المتیقن و إن اعتبر الشک فیه مقیدا بذلک الیوم فالمضی علی ذلک المتیقن الذی تعلق به الشک عبارة عن الحکم بحدوثها من غیر تعرض للبقاء کأنه قال من کان علی یقین من عدالة زید یوم الجمعة فشک فیها فلیمض علی یقینه السابق السابق یعنی یرتب آثار عدالة زید فیه فالمضی علی عدالة زید و ترتیب آثاره یکون تارة بالحکم بعدالته فی الزمان اللاحق و أخری بالحکم بعدالته فی ذلک الزمان المتیقن و هذان لا یجتمعان فی الإرادة) و إن أردت توضیح الحال فافرض أنه قال من کان علی یقین من عدالة زید یوم الجمعة فشک فیها فلیمض علی یقینه السابق و المعنی أن من کان علی یقین من شی‌ء و شک فی ذلک الشی‌ء فلیمض علی یقینه بذلک الشی‌ء فإن اعتبر الیقین السابق متعلقا بعدالة زید من دون تقییدها بیوم الجمعة فالشک اللاحق فیه بهذا الاعتبار شک فی بقائها و إن اعتبر متعلقا بعدالة زید  
مقیدة بیوم الجمعة فالشک فیها بهذه الملاحظة شک فی حدوثها.  
و قس علی هذا سائر الأخبار الدالة علی عدم نقض الیقین بالشک فإن الظاهر اتحاد متعلق الشک و الیقین فلا بد أن یلاحظ المتیقن و المشکوک غیر مقیدین بالزمان و إلا لم یجز استصحابه کما تقدم فی رد شبهة من قال بتعارض الوجود و العدم فی شی‌ء واحد.  
و المفروض فی القاعدة الثانیة کون الشک متعلقا بالمتیقن السابق بوصف وجوده فی الزمان السابق و من المعلوم عدم جواز إرادة الاعتبارین من الیقین و الشک فی تلک الأخبار.  
و المفروض فی القاعدة الثانیة أن المتیقن السابق کعدالة زید یوم الجمعة إن أخذت مقیدة بیوم الجمعة فمعنی عدم نقضه بالشک عدم نقضه بالشک بذلک الیوم و إن أخذت مطلقة عارضها الشک فی وجودها فی الزمان اللاحق.  
و دعوی أن الیقین بکل من الاعتبارین فرد من الیقین و کذلک الشک المتعلق فرد من الشک فکل فرد لا ینقض بشکه مدفوعة بأن تعدد اللحاظ و الاعتبار فی المتیقن به السابق  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 700  
بأخذه تارة مقیدا بالزمان السابق و أخری بأخذه مطلقا لا یوجب تعدد أفراد الیقین و لیس الیقین بتحقق مطلق العدالة فی یوم الجمعة و الیقین بعدالته المقیدة بیوم الجمعة فردین من الیقین تحت عموم الخبر بل الخبر بمثابة أن یقال من کان علی یقین من عدالة زید أو فسقه أو غیرهما من حالاته فشک فیه فلیمض علی یقینه بذلک فافهم فإنه لا یخلو عن دقة.  
ثم إذا ثبت عدم جواز إرادة المعنیین فلا بد أن یخص مدلولها بقاعدة الاستصحاب لورودها فی موارد تلک القاعدة کالشک فی الطهارة من الحدث و الخبث و دخول هلال شهر رمضان أو شوال.  
هذا کله لو أرید من القاعدة الثانیة إثبات نفس المتیقن عند الشک و هی عدالة زید فی یوم الجمعة مثلا أما لو أرید منها إثبات عدالته من یوم الجمعة مستمرة إلی زمان الشک و ما بعده إلی الیقین بطرو الفسق فیلزم استعمال الکلام فی معنیین أیضا لأن الشک فی عدالة زید یوم الجمعة غیر الشک فی استمرارها إلی الزمان اللاحق و قد تقدم نظیر ذلک فی (قوله علیه السلام: کل شی‌ء طاهر حتی تعلم أنه قذر).  
ثم لو سلمنا دلالة الروایات علی ما یشمل القاعدتین لزم حصول التعارض فی مدلول الروایة المسقط له عن الاستدلال به علی القاعدة الثانیة لأنه إذا شک فی ما تیقن سابقا أعنی عدالة زید فی یوم الجمعة فهذا الشک معارض لفردین من الیقین أحدهما الیقین بعدالته المقیدة بیوم الجمعة الثانی الیقین بعدم عدالته المطلقة قبل یوم الجمعة فتدل بمقتضی القاعدة الثانیة علی عدم نقض الیقین بعدالة زید یوم الجمعة باحتمال انتفائها فی ذلک الزمان و بمقتضی قاعدة الاستصحاب علی عدم نقض الیقین بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها فی الجمعة فکل من طرفی الشک معارض لفرد من الیقین.  
و دعوی أن الیقین السابق علی الجمعة قد انتقض بالیقین فی الجمعة و القاعدة الثانیة تثبت وجوب اعتبار هذا الیقین الناقض للیقین السابق مدفوعة بأن الشک الطارئ فی عدالة زید یوم الجمعة و عدمها عین الشک فی انتقاض ذلک الیقین السابق و احتمال انتقاضه و عدمه معارضان للیقین بالعدالة و عدمها فلا یجوز لنا الحکم بالانتقاض و لا بعدمه.  
ثم إن هذا من باب التنزل و المماشاة و إلا فالتحقیق ما ذکرناه من منع الشمول بالتقریب المتقدم مضافا إلی ما ربما یدعی من ظهور الأخبار فی الشک فی بقی الکلام فی وجود مدرک للقاعدة الثانیة غیر هذه الأخبار فنقول  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 701  
إن المطلوب من تلک القاعدة إما أن یکون إثبات حدوث المشکوک فیه و بقاؤه مستمرا إلی الیقین بارتفاعه و إما أن یکون مجرد حدوثه فی الزمان السابق بدون إثباته بعده بأن یراد إثبات عدالة زید فی یوم الجمعة فقط و إما أن یراد مجرد إمضاء الآثار التی ترتبت علیها سابقا و صحة الأعمال الماضیة المتفرعة علیه فإذا تیقن الطهارة سابقا و صلی بها ثم شک فی طهارته فی ذلک الزمان فصلاته ماضیة.  
فإن أرید الأول فالظاهر عدم دلیل یدل علیه إذ قد عرفت أنه لو سلم اختصاص الأخبار المعتبرة للیقین السابق بهذه القاعدة لم یمکن أن یراد منه إثبات حدوث العدالة و بقائها لأن لکل من الحدوث و البقاء شکا مستقلا نعم لو فرض القطع ببقائها علی تقدیر الحدوث أمکن أن یقال إنه إذا ثبت حدوث العدالة بهذه القاعدة ثبت بقاؤها للعلم ببقائها علی تقدیر الحدوث لکنه لا یتم إلا علی الأصل المثبت فهو تقدیر علی تقدیر.  
و ربما یتوهم الاستدلال لإثبات هذا المطلب بما دل علی عدم الاعتناء بالشک فی الشی‌ء بعد تجاوز محله لکنه فاسد لأنه علی تقدیر الدلالة لا یدل علی استمرار المشکوک لأن الشک فی الاستمرار لیس شکا بعد تجاوز المحل.  
و أضعف منه الاستدلال له بما سیجی‌ء من دعوی أصالة الصحة فی اعتقاد المسلم مع أنه کالأول فی عدم إثباته الاستمرار و کیف کان فلا مدرک لهذه القاعدة بهذا المعنی.  
و ربما فصل بعض الأساطین بین ما إذا علم مدرک الاعتقاد بعد زواله و أنه غیر قابل للاستناد إلیه و بین ما إذا لم یذکره کما إذا علم أنه اعتقد فی زمان بطهارة ثوبه أو نجاسته ثم غاب المستند و غفل زمانا فشک فی طهارته و نجاسته فیبنی علی معتقده هنا لا فی الصورة الأولی و هو و إن کان أجود من الإطلاق لکن إتمامه بالدلیل مشکل.  
و إن أرید بها الثانی فلا مدرک له بعد عدم دلالة أخبار الاستصحاب إلا ما تقدم من أخبار عدم الاعتناء بالشک بعد تجاوز المحل لکنها لو تمت فإنما تنفع فی الآثار المترتبة علیه سابقا فلا یثبت بها إلا صحة ما ترتبت علیها و أما إثبات نفس ما اعتقده سابقا حتی یترتب علیه بعد ذلک الآثار المترتبة علی عدالة زید یوم الجمعة و طهارة ثوبه فی الوقت السابق فلا فضلا عن إثبات مقارناته الغیر الشرعیة مثل کونها علی تقدیر الحدوث باقیة.  
و إن أرید بها الثالث فله وجه بناء علی تمامیة قاعدة الشک بعد الفراغ و تجاوز المحل فإذا صلی بالطهارة المعتقدة ثم شک فی صحة اعتقاده و کونه متطهرا فی ذلک الزمان بنی علی صحة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 702  
الصلاة لکنه لیس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق و لذا لو فرض فی السابق غافلا غیر معتقد لشی‌ء من الطهارة و الحدث بنی علی الصحة أیضا من جهة أن الشک فی الصلاة بعد الفراغ منها لا اعتبار به علی المشهور بین الأصحاب خلافا لجماعة من متأخری المتأخرین کصاحب المدارک و کاشف اللثام حیث منعا البناء علی صحة الطواف إذا شک بعد الفراغ فی کونه مع الطهارة و الظاهر کما یظهر من الأخیر أنهم یمنعون القاعدة المذکورة فی غیر أجزاء العمل و لعل بعض الکلام فی ذلک سیجی‌ء فی مسألة أصالة الصحة فی الأفعال إن شاء الله.  
و حاصل الکلام فی هذا المقام هو أنه إذا اعتقد المکلف قصورا أو تقصیرا بشی‌ء فی زمان موضوعا کان أو حکما اجتهادیا أو تقلیدیا ثم زال اعتقاده فلا ینفع اعتقاده السابق فی ترتب آثار المعتقد بل یرجع بعد زوال الاعتقاد إلی ما یقتضیه الأصول بالنسبة إلی نفس المعتقد و إلی الآثار المترتبة علیه سابقا أو لاحقا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 703

الثالث أن یکون کل من بقاء ما أحرز حدوثه سابقا و ارتفاعه غیر معلوم

فلو علم أحدهما فلا استصحاب و هذا مع العلم بالبقاء أو الارتفاع واقعا من دلیل قطعی واقعی واضح و إنما الکلام فیما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع فإن الشک الواقعی فی البقاء و الارتفاع لا یزول معه و لا ریب فی العمل به دون الحالة السابقة.  
لکن الشأن فی أن العمل به من باب تخصیص أدلة الاستصحاب أو من باب التخصص الظاهر أنه من باب حکومة أدلة تلک الأمور علی أدلة الاستصحاب و لیس تخصیصا بمعنی رفع الید عن عموم أدلة الاستصحاب فی بعض الموارد کما ترفع الید عنها فی مسألة الشک بین الثلاث و الأربع و نحوها بما دل علی وجوب البناء علی الأکثر و لا تخصصا بمعنی خروج المورد بمجرد وجود الدلیل عن مورد الاستصحاب لأن هذا مختص بالدلیل العلمی المزیل وجوده للشک المأخوذ فی مجری الاستصحاب.  
و معنی الحکومة علی ما سیجی‌ء فی باب التعارض و التراجیح أن یحکم الشارع فی ضمن دلیل بوجوب رفع الید عما یقتضیه الدلیل الآخر لو لا هذا الدلیل الحاکم أو بوجوب العمل فی مورد بحکم لا یقتضیه دلیله لو لا الدلیل الحاکم و سیجی‌ء توضیحه إن شاء الله تعالی.  
و حاصله تنزیل شی‌ء خارج عن موضوع دلیل منزلة ذلک الموضوع فی ترتیب أحکامه علیه أو داخل فی موضوع منزلة الخارج منه فی عدم ترتیب أحکامه علیه و قد اجتمع کلا الاعتبارین فی حکومة الأدلة الغیر العلمیة علی الاستصحاب مثلا.  
ففی ما نحن فیه إذا قال الشارع اعمل بالبینة فی نجاسة ثوبک و المفروض أن الشک موجود مع قیام البینة علی نجاسة الثوب فإن الشارع جعل الاحتمال المخالف للبینة کالعدم فکأنه قال  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 704  
لا تحکم علی هذا الشک بحکمه المقرر فی قاعدة الاستصحاب و افرضه کالمعدوم.  
و ربما یجعل العمل بالأدلة فی مقابل الاستصحاب من باب التخصیص بناء علی أن المراد من الشک عدم الدلیل و الطریق و التحیر فی العمل و مع قیام الدلیل الاجتهادی لا حیرة و إن شئت قلت إن المفروض دلیلا قطعی الاعتبار فنقض الحالة السابقة به نقض بالیقین.  
و فیه أنه لا یرتفع التحیر و لا یصیر الدلیل الاجتهادی قطعی الاعتبار فی خصوص مورد الاستصحاب إلا بعد إثبات کون مؤداه حاکما علی مؤدی الاستصحاب و إلا أمکن أن یقال إن مؤدی الاستصحاب وجوب العمل علی الحالة السابقة مع عدم الیقین بارتفاعها سواء کان هناک الأمارة الفلانیة أم لا و مؤدی دلیل تلک الأمارة وجوب العمل بمؤداه خالف الحالة السابقة أم لا و لا یندفع مغالطة هذا الکلام إلا بما ذکرنا من طریق الحکومة کما لا یخفی.  
و کیف کان فجعل بعضهم عدم الدلیل الاجتهادی علی خلاف الحالة السابقة من شرائط العمل بالاستصحاب لا یخلو عن مسامحة لأن مرجع ذلک بظاهره إلی عدم المعارض لعموم لا تنقض کما فی مسألة البناء علی الأکثر لکنه لیس مراد هذا المشترط قطعا بل مراده عدم الدلیل علی ارتفاع الحالة السابقة.  
و لعل ما أورده علیه المحقق القمی قدس سره من أن الاستصحاب أیضا أحد من الأدلة فقد یرجح علیه الدلیل و قد یرجح علی الدلیل و قد لا یرجح أحدهما علی الآخر (قال قدس سره و لذا ذکر بعضهم فی مال المفقود أنه فی حکم ماله حتی یحصل العلم العادی بموته استصحابا لحیاته مع وجود الروایات المعتبرة المعمول بها عند بعضهم بل عند جمع من المحققین الدالة علی وجوب الفحص أربع سنین) مبنی علی ظاهر کلامه من إرادة العمل بعموم لا تنقض.  
و أما علی ما جزمنا به من أن مراده عدم ما یدل علما أو ظنا علی ارتفاع الحالة السابقة فلا وجه لورود ذلک لأن الاستصحاب إن أخذ من باب التعبد فقد عرفت حکومة أدلة جمیع الأمارات الاجتهادیة علی دلیله و إن أخذ من باب الظن فالظاهر أنه لا تأمل لأحد فی أن المأخوذ فی إفادته للظن عدم وجود أمارة فی مورده علی خلافه (و لذا ذکر العضدی فی دلیله أن ما کان سابقا و لم یظن عدمه فهو مظنون البقاء)  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 705  
و لما ذکرنا لم نر أحدا من العلماء قدم الاستصحاب علی أمارة مخالفة له بعد اعترافه بحجیتها لو لا الاستصحاب لا فی الأحکام و لا فی الموضوعات.  
و أما ما استشهد به قدس سره من عمل بعض الأصحاب بالاستصحاب فی مال المفقود و طرح ما دل علی وجوب الفحص أربع سنین و الحکم بموته بعده فلا دخل له بما نحن فیه لأن تلک الأخبار لیست أدلة فی مقابل استصحاب حیاة المفقود و إنما المقابل له قیام دلیل معتبر علی موته و هذه الأخبار علی تقدیر تمامیتها مخصصة لعموم أدلة الاستصحاب دالة علی وجوب البناء علی موت المفقود بعد الفحص نظیر ما دل علی وجوب البناء علی الأکثر مع الشک فی عدد الرکعات فمن عمل بها خصص بها عمومات الاستصحاب و من طرحها لقصور فیها بقی أدلة الاستصحاب عنده علی عمومها.  
ثم المراد بالدلیل الاجتهادی کل أمارة اعتبرها الشارع من حیث إنها تحکی عن الواقع و تکشف عنه بالقوة و تسمی فی نفس الأحکام أدلة اجتهادیة و فی الموضوعات أمارات معتبرة.  
فما کان مما نصبه الشارع غیر ناظر إلی الواقع أو کان ناظرا لکن فرض أن الشارع اعتبره لا من هذه الحیثیة بل من حیث مجرد احتمال مطابقته للواقع فلیس اجتهادیا بل هو من الأصول و إن کان مقدما علی بعض الأصول الأخر و الظاهر أن الاستصحاب و القرعة من هذا القبیل.  
و مصادیق الأدلة و الأمارات فی الأحکام و الموضوعات واضحة غالبا و قد تختفی فیتردد الشی‌ء بین کونه دلیلا و بین کونه أصلا لاختفاء کون اعتباره من حیث کونه ناظرا إلی الواقع أو من حیث هو کما فی کون الید المنصوبة دلیلا علی الملک و کذلک أصالة الصحة عند الشک فی عمل نفسه بعد الفراغ و أصالة الصحة فی عمل الغیر و قد یعلم عدم کونه ناظرا إلی الواقع و کاشفا عنه و أنه من القواعد التعبدیة لکن یختفی حکومته مع ذلک علی الاستصحاب لأنا قد ذکرنا أنه قد یکون الشی‌ء الغیر الکاشف منصوبا من حیث تنزیل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع إلا أن الاختفاء فی تقدیم أحد التنزیلین علی الآخر و حکومته علیه.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 706

تقدیم الاستصحاب علی الأصول الثلاثة.

اشارة

ثم إنه لا ریب فی تقدیم الاستصحاب علی الأصول الثلاثة أعنی البراءة و الاحتیاط و التخییر إلا أنه قد یختفی وجهه علی المبتدئ.  
فلا بد من التکلم هنا فی مقامات.  
الأول فی عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التی یتراءی کونها من الأصول کالید و نحوها.  
الثانی فی حکم معارضة الاستصحاب للقرعة و نحوها.  
الثالث فی عدم معارضة سائر الأصول للاستصحاب.

أما الکلام فی المقام الأول و هو عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات

المسألة الأولی أن الید مما لا یعارضها الاستصحاب بل هی حاکمة علیه

بیان ذلک أن الید إن قلنا بکونها من الأمارات المنصوبة دلیلا علی الملکیة من حیث کون الغالب فی مواردها کون صاحب الید مالکا أو نائبا عنه و أن الید المستقلة الغیر المالکیة قلیلة بالنسبة إلیها و أن الشارع إنما اعتبر هذه الغلبة تسهیلا علی العباد فلا إشکال فی تقدیمها علی الاستصحاب علی ما عرفت من حکومة أدلة الأمارات علی أدلة الاستصحاب.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 707  
و إن قلنا بأنها غیر کاشفة بنفسها عن الملکیة أو أنها کاشفة لکن اعتبار الشارع له لیس من هذه الحیثیة بل جعلها فی محل الشک تعبدا لتوقف استقامة نظام معاملات العباد علی اعتبارها نظیر أصالة الطهارة (کما یشیر قوله علیه السلام: فی ذیل روایة حفص بن غیاث الدالة علی الحکم بالملکیة علی ما فی ید المسلمین و لو لا ذلک لما قام للمسلمین سوق) فالأظهر أیضا تقدیمها علی الاستصحاب إذ لو لا هذا لم یجز التمسک بها فی أکثر المقامات فیلزم المحذور المنصوص و هو اختلال السوق و بطلان الحقوق إذ الغالب العلم بکون ما فی الید مسبوقا بکونه ملکا للغیر کما لا و أما حکم المشهور بأنه لو اعترف ذو الید بکونه سابقا ملکا للمدعی انتزع عنه العین إلا أن یقیم البینة علی انتقالها إلیه فلیس من تقدیم الاستصحاب بل لأجل أن دعواه الملکیة فی الحال إذا انضمت إلی إقراره بکونه قبل ذلک للمدعی ترجع إلی دعوی انتقالها إلیه فینقلب مدعیا و المدعی منکرا و لذا لو لم یکن فی مقابله مدع لم یقدح هذه الدعوی منه فی الحکم بملکیته أو کان فی مقابله مدع لکن أسند الملک السابق إلی غیره کما لو قال فی جواب زید المدعی اشتریته من عمرو بل یظهر مما ورد فی محاجة علی علیه السلام مع أبی بکر فی أمر فدک المرویة فی الإحتجاج أنه لم یقدح فی تشبث الزهراء علیها السلام بالید دعواها علیه السلام تلقی الملک من رسول الله صلی اللَّه علیه و آله مع أنه قد یقال إنها حینئذ صارت مدعیة لا تنفعها الید.  
و کیف کان فالید علی تقدیر کونها من الأصول التعبدیة أیضا مقدمة علی الاستصحاب و إن جعلناها من الأمارات الظنیة لأن الشارع نصبها فی مورد الاستصحاب و إن شئت قلت إن دلیله أخص من عمومات الاستصحاب هذا مع أن الظاهر من الفتوی و النص الوارد فی الید مثل روایة حفص بن غیاث أن اعتبار الید أمر کان مبنی عمل الناس فی أمورهم و قد أمضاه الشارع و لا یخفی أن عمل العرف علیه من باب الأمارة لا من باب الأصل التعبدی.  
و أما تقدیم البینة علی الید و عدم ملاحظة التعارض بینهما أصلا فلا یکشف عن کونها من الأصول لأن الید إنما جعلت أمارة علی الملک عند الجهل بسببها و البینة مبینة لسببها.  
و السر فی ذلک أن مستند الکشف فی الید هی الغلبة و الغلبة إنما توجب إلحاق المشکوک بالأعم الأغلب فإذا کان فی مورد الشک أمارة معتبرة تزیل الشک فلا یبقی مورد للإلحاق و حال الید مع البینة حال أصالة الحقیقة فی الاستعمال علی مذهب السید مع أمارات المجاز بل حال مطلق الظاهر و النص فافهم.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 708

المسألة الثانیة فی أن أصالة الصحة فی العمل بعد الفراغ عنه لا یعارض بها الاستصحاب

اشارة

إما لکونها من الأمارات کما یشعر به (قوله صلی اللَّه علیه و آله فی بعض روایات الأصل:  
هو حین یتوضأ أذکر منه حین یشک) و إما لأنها و إن کانت من الأصول إلا أن الأمر بالأخذ بها فی مورد الاستصحاب یدل علی تقدیمها علیه و هی خاصة بالنسبة إلیه یخصص بأدلتها أدلته و لا إشکال فی شی‌ء من ذلک.  
فیقع فی مسائل  
إنما الإشکال فی تعیین مورد ذلک الأصل من وجهین.  
أحدهما من جهة تعیین معنی الفراغ و التجاوز المعتبر فی الحکم بالصحة و أنه هل یکتفی به أو یعتبر الدخول فی غیره و أن المراد بالغیر ما هو.  
الثانی من جهة أن الشک فی وصف الصحة للشی‌ء ملحق بالشک فی أصل الشی‌ء أم لا.  
و توضیح الإشکال من الوجهین موقوف علی ذکر الأخبار الواردة فی هذه القاعدة لیزول ببرکة تلک الأخبار کل شبهة حدثت أو تحدث فی هذا المضمار فنقول مستعینا بالله.  
(روی زرارة فی الصحیح عن أبی عبد الله علیه السلام قال: إذا خرجت من شی‌ء و دخلت فی غیره فشکک لیس بشی‌ء) (و روی إسماعیل بن جابر عن أبی عبد الله علیه السلام قال: إن شک فی الرکوع بعد ما سجد فلیمض و إن شک فی السجود بعد ما قام فلیمض کل شی‌ء شک فیه و قد جاوزه و دخل فی غیره فلیمض علیه) و هاتان الروایتان ظاهرتان فی اعتبار الدخول فی غیر المشکوک.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 709  
(و فی الموثقة: کل ما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو) و هذه الموثقة ظاهرة فی عدم اعتبار الدخول فی الغیر.  
(و فی موثقة ابن أبی یعفور: إذا شککت فی شی‌ء من الوضوء و قد دخلت فی غیره فشکک لیس بشی‌ء إنما الشک إذا کنت فی شی‌ء لم تجزه) و ظاهر صدر هذه الموثقة کالأولیین و ظاهر عجزها کالثالثة.  
هذا تمام ما وصل إلینا من الأخبار العامة.  
و ربما یستفاد العموم من بعض ما ورد فی الموارد الخاصة.  
مثل قوله علیه السلام فی الشک فی فعل الصلاة بعد خروج الوقت (من قوله علیه السلام:  
و إن کان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة) و (قوله علیه السلام: کل ما مضی من صلاتک و طهورک فذکرته تذکرا فامضه کما هو) و (قوله علیه السلام: فیمن شک فی الوضوء بعد ما فرغ هو حین یتوضأ أذکر منه حین یشک) و لعل المتتبع یعثر علی أزید من ذلک و حیث إن مضمونها لا یختص بالطهارة و الصلاة بل یجری فی غیرها کالحج فالمناسب الاهتمام فی تنقیح مضامینها و دفع ما یتراءی من التعارض بینها فنقول مستعینا بالله فإنه ولی التوفیق.  
إن الکلام یقع فی

الموضع الأول

أن الشک فی الشی‌ء ظاهر لغة و عرفا فی الشک فی وجوده إلا أن تقیید ذلک فی الروایات بالخروج عنه و مضیه و التجاوز عنه ربما یصیر قرینة علی إرادة کون وجود أصل الشی‌ء مفروغا عنه و کون الشک فیه باعتبار الشک فی بعض ما یعتبر فیه شرطا أو شطرا.  
نعم لو أرید الخروج و التجاوز عن محله أمکن إرادة المعنی الظاهر من الشک فی الشی‌ء و هذا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 710  
هو المتعین لأن إرادة الأعم من الشک فی وجود الشی‌ء و الشک الواقع فی الشی‌ء الموجود فی استعمال واحد غیر صحیح و کذا إرادة خصوص الثانی لأن مورد غیر واحد من تلک الأخبار هو الأول و لکن یبعد ذلک فی ظاهر موثقة محمد بن مسلم من جهة قوله فامضه کما هو بل لا یصح ذلک فی موثقة ابن أبی یعفور کما لا یخفی.  
لکن الإنصاف إمکان تطبیق موثقة ابن مسلم علی ما فی الروایات و أما هذه الموثقة فسیأتی توجیهها علی وجه لا یعارض الروایات إن شاء الله.

الموضع الثانی

أن المراد بمحل الفعل المشکوک فی وجوده هو الموضوع الذی لو أتی به فیه لم یلزم منه اختلاف فی الترتیب المقرر و بعبارة أخری محل الشی‌ء هی المرتبة المقررة له بحکم العقل أو بوضع الشارع أو غیره و لو کان نفس المکلف من جهة اعتیاده بإتیان ذلک المشکوک فی ذلک المحل.  
فمحل تکبیرة الإحرام قبل الشروع فی الاستعاذة لأجل القراءة بحکم الشارع و محل کلمة أکبر قبل تحلل الفصل الطویل بینه و بین لفظ الجلالة بحکم الطریقة المألوفة فی نظم الکلام.  
و محل الراء من أکبر قبل أدنی فصل یوجب الابتداء بالساکن بحکم العقل و محل غسل الجانب الأیسر أو بعضه فی غسل الجنابة لمن اعتاد الموالاة فیه قبل تخلل فصل یخل بما اعتاده من الموالاة.  
هذا کله مما لا إشکال فیه إلا الأخیر فإنه ربما یتخیل انصراف إطلاق الأخبار إلی غیره.  
مع أن فتح هذا الباب بالنسبة إلی العادة یوجب مخالفة إطلاقات کثیرة فمن اعتاد الصلاة فی أول وقتها أو مع الجماعة فشک فی فعلها بعد ذلک فلا یجب علیه الفعل و کذا من اعتاد فعل شی‌ء بعد الفراغ من الصلاة فرأی نفسه فیه و شک فی فعل الصلاة و کذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل یعتد به أو قبل دخول الوقت للتهیؤ فشک بعد ذلک فی الوضوء إلی غیر ذلک من الفروع التی یبعد التزام الفقیه بها.  
نعم ذکر جماعة من الأصحاب مسألة معتاد الموالاة فی غسل الجنابة إذا شک فی الجزء الأخیر کالعلامة و ولده و الشهیدین و المحقق الثانی و غیرهم قدس الله أسرارهم.  
و استدل فخر الدین علی مختاره فی المسألة بعد صحیحة زرارة المتقدمة بأن خرق العادة علی خلاف الأصل و لکن لا یحضرنی کلام منهم فی غیر هذا المقام فلا بد من التتبع و التأمل.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 711  
و الذی یقرب فی نفسی عاجلا هو الالتفات إلی الشک و إن کان الظاهر من (قوله علیه علیه السلام:  
فیما تقدم هو حین یتوضأ أذکر منه حین یشک) أن هذه القاعدة من باب تقدیم الظاهر علی الأصل فهو دائر مدار الظهور النوعی و لو کان من العادة لکن العمل بعموم ما یستفاد من الروایة أیضا مشکل فتأمل و الأحوط ما ذکرنا

الموضع الثالث

الدخول فی غیر المشکوک إن کان محققا للتجاوز عن المحل فلا إشکال فی اعتباره و إلا فظاهر الصحیحتین الأولیین اعتباره و ظاهر إطلاق موثقة ابن مسلم عدم اعتباره و یمکن حمل التقیید فی الصحیحتین علی الغالب خصوصا فی أفعال الصلاة فإن الخروج من أفعالها یتحقق غالبا بالدخول فی الغیر و حینئذ فیلغو القید و یحتمل ورود المطلق علی الغالب فلا یحکم بالإطلاق.  
و یؤید الأول ظاهر التعلیل المستفاد من (قوله: هو حین یتوضأ أذکر منه حین یشک) (و قوله علیه السلام: إنما الشک إذا کنت فی شی‌ء لم تجزه) بناء علی ما سیجی‌ء من التقریب (و قوله علیه السلام: کل ما مضی من صلاتک و طهورک الخبر) لکن الذی یبعده أن الظاهر من الغیر (فی صحیحة إسماعیل بن جابر: إن شک فی الرکوع بعد ما سجد و إن شک فی السجود بعد ما قام فلیمض) بملاحظة مقام التحدید و مقام التوطئة للقاعدة المقررة بقوله بعد ذلک کل شی‌ء شک فیه الخبر کون السجود و القیام حدا للغیر الذی یعتبر الدخول فیه و أنه لا غیر أقرب من الأول بالنسبة إلی الرکوع و من الثانی بالنسبة إلی السجود إذ لو کان الهوی للسجود کافیا عند الشک فی الرکوع و النهوض للقیام کافیا عند الشک فی السجود قبح فی مقام التوطئة للقاعدة الآتیة التحدید بالسجود و القیام و لم یکن وجه لجزم المشهور بوجوب الالتفات إذا شک قبل الاستواء قائما.  
و مما ذکرنا یظهر أن ما ارتکبه بعض من تأخر من التزام عموم الغیر و إخراج الشک فی السجود قبل تمام القیام بمفهوم الروایة ضعیف جدا لأن الظاهر أن القید وارد فی مقام التحدید و الظاهر أن التحدید بذلک توطئة للقاعدة و هی بمنزلة ضابطة کلیة کما لا یخفی علی من له أدنی ذوق فی فهم الکلام فکیف یجعل فردا خارجا بمفهوم الغیر عن عموم القاعدة.  
فالأولی أن یجعل هذا کاشفا عن خروج مقدمات أفعال الصلاة عن عموم الغیر فلا یکفی فی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 712  
الصلاة مجرد الدخول و لو فی فعل غیر أصلی فضلا عن کفایة مجرد الفراغ.  
و الأقوی اعتبار الدخول فی الغیر و عدم کفایة مجرد الفراغ إلا أنه قد یکون الفراغ عن الشی‌ء ملازما للدخول فی غیره کما لو فرغ عن الصلاة و الوضوء فإن حالة عدم الاشتغال بها تعد مغایرة لحالهما و إن لم یشتغل بفعل وجودی فهو دخول فی الغیر بالنسبة إلیهما.  
و أما التفصیل بین الصلاة و الوضوء بالتزام کفایة مجرد الفراغ من الوضوء و لو مع الشک فی الجزء الأخیر منه فیرده اتحاد الدلیل فی البابین لأن ما ورد من (قوله علیه السلام: فیمن شک فی الوضوء بعد ما فرغ من الوضوء هو حین یتوضأ أذکر منه حین یشک) عام بمقتضی التعلیل لغیر الوضوء أیضا و لذا استفید منه حکم الغسل و الصلاة أیضا.  
و کذلک موثقة ابن أبی یعفور المتقدمة صدرها دال علی اعتبار الدخول فی الغیر فی الوضوء و ذیلها یدل علی عدم العبرة بالشک بمجرد التجاوز مطلقا من غیر تقیید بالوضوء بل ظاهرها یأبی عن التقیید و کذلک روایتا زرارة و أبی بصیر المتقدمتان آبیتان عن التقیید.  
و أصرح من جمیع ذلک فی الإباء عن التفصیل بین الوضوء و الصلاة (قوله علیه السلام فی الروایة المتقدمة: کل ما مضی من صلاتک و طهورک فذکرته تذکرا فامضه)

الموضع الرابع.

قد خرج من الکلیة المذکورة أفعال الطهارات الثلاث فإنهم أجمعوا علی أن الشاک فی فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء یأتی به و إن دخل فی فعل آخر و أما الغسل و التیمم فقد صرح بذلک فیهما بعضهم علی وجه یظهر منه کونه من المسلمات و قد نص علی الحکم فی الغسل جمع ممن تأخر عن المحقق کالعلامة و ولده و الشهیدین و المحقق الثانی و نص غیر واحد من هؤلاء علی کون التیمم کذلک.  
و کیف کان فمستند الخروج قبل الإجماع الأخبار الکثیرة المخصصة للقاعدة المتقدمة إلا أنه یظهر من روایة ابن أبی یعفور المتقدمة و هی (قوله: إذا شککت فی شی‌ء من الوضوء و قد دخلت فی غیره فشکک لیس بشی‌ء إنما الشک إذا کنت فی شی‌ء لم تجزه) أن حکم الوضوء من باب القاعدة لا خارج عنها بناء علی عود ضمیر غیره إلی الوضوء لئلا یخالف الإجماع علی وجوب الالتفات إذا دخل فی غیر المشکوک من أفعال الوضوء و حینئذ فقوله علیه السلام إنما الشک  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 713  
مسوق لبیان قاعدة الشک المتعلق بجزء من أجزاء عمل و أنه إنما یعتبر إذا کان مشتغلا بذلک العمل غیر متجاوز عنه هذا.  
و لکن الاعتماد علی ظاهر ذیل الروایة مشکل من جهة أنه یقتضی بظاهر الحصر أن الشک الواقع فی غسل الید باعتبار جزء من أجزائه لا یعتنی به إذا جاوز غسل الید مضافا إلی أنه معارض للأخبار السابقة فیما إذا شک فی جزء من الوضوء بعد الدخول فی جزء آخر قبل الفراغ منه لأنه باعتبار أنه شک فی وجود شی‌ء بعد تجاوز محله یدخل فی الأخبار السابقة و من حیث إنه شک فی أجزاء عمل قبل الفراغ منه یدخل فی هذا الخبر.  
و یمکن أن یقال لدفع جمیع ما فی الخبر من الإشکال إن الوضوء بتمامه فی نظر الشارع فعل واحد باعتبار وحدة مسببه و هی الطهارة فلا یلاحظ کل فعل منه بحیاله حتی یکون موردا لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة و لا یلاحظ بعض أجزائه کغسل الید مثلا شیئا مستقلا یشک فی بعض أجزائه قبل تجاوزه أو بعده لیوجب ذلک الإشکال فی الحصر المستفاد من الذیل.  
و بالجملة إذا فرض الوضوء فعلا واحدا لم یلاحظ الشارع أجزاءه أفعالا مستقلة یجری فیها حکم الشک بعد تجاوز المحل لم یتوجه شی‌ء من الإشکالین فی الاعتماد علی الخبر و لم یکن حکم الوضوء مخالفا للقاعدة إذ الشک فی أجزاء الوضوء قبل الفراغ لیس إلا شکا واقعا فی الشی‌ء قبل التجاوز عنه و القرینة علی هذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطة لحکم الشک فی أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه أو بعده.  
ثم إن فرض الوضوء فعلا واحدا لا یلاحظ حکم الشک بالنسبة إلی أجزائه لیس أمرا غریبا فقد ارتکب المشهور مثله فی الأخبار السابقة بالنسبة إلی أفعال الصلاة حیث لم یجروا حکم الشک بعد التجاوز فی کل جزء من أجزاء القراءة حتی الکلمات و الحروف بل الأظهر عندهم کون الفاتحة فعلا واحدا بل جعل بعضهم القراءة فعلا واحدا و قد عرفت النص فی الروایات علی عدم اعتبار الهوی للسجود و النهوض للقیام.  
و مما یشهد لهذا التوجیه إلحاق المشهور الغسل و التیمم بالوضوء فی هذا الحکم إذ لا وجه له ظاهرا إلا ملاحظة کون الوضوء أمرا واحدا یطلب منه أمر واحد غیر قابل للتبعیض أعنی الطهارة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 714

الموضع الخامس.

(ذکر بعض الأساطین أن حکم الشک فی الشروط بالنسبة إلی الفراغ عن المشروط بل الدخول فیه بل الکون علی هیئة الداخل حکم الأجزاء فی عدم الالتفات فلا اعتبار بالشک فی الوقت و القبلة و اللباس و الطهارة بأقسامها و الاستقرار و نحوها بعد الدخول فی الغایة و لا فرق بین الوضوء و غیره انتهی) و تبعه بعض من تأخر عنه.  
و استقرب فی مقام آخر إلغاء الشرط فی الشک بالنسبة إلی غیر ما دخل فیه من الغایات.  
و ما أبعد ما بینه و بین ما ذکره بعض الأصحاب من اعتبار الشک فی الشرط حتی بعد الفراغ عن المشروط فأوجب إعادة المشروط.  
و الأقوی التفصیل بین الفراغ عن المشروط فیلغو الشک فی الشرط بالنسبة إلیه لعموم لغویة الشک فی الشی‌ء بعد التجاوز عنه أما بالنسبة إلی مشروط آخر لم یدخل فیه فلا ینبغی الإشکال فی اعتبار الشک فیه لأن الشرط المذکور من حیث کونه شرطا لهذا المشروط لم یتجاوز عنه بل محله باق فالشک فی تحقق شرط هذا المشروط شک فی الشی‌ء قبل تجاوز محله.  
و ربما بنی بعضهم ذلک علی أن معنی عدم العبرة بالشک فی الشی‌ء بعد تجاوز المحل هو البناء علی الحصول أو یختص بالمدخول.  
أقول لا إشکال فی أن معناه البناء علی حصول المشکوک فیه لکن بعنوانه الذی یتحقق معه تجاوز المحل لا مطلقا فلو شک فی أثناء العصر فی فعل الظهر بنی علی تحقق الظهر بعنوان أنه شرط للعصر و لعدم وجوب العدول إلیه لا علی تحققه مطلقا حتی لا یحتاج إلی إعادتها بعد فعل العصر فالوضوء المشکوک فیما نحن فیه إنما فات محله من حیث کونه شرطا للمشروط المتحقق لا من حیث کونه شرطا للمشروط المستقبل.  
و من هنا یظهر أن الدخول فی المشروط أیضا لا یکفی فی إلغاء الشک فی الشرط بل لا بد من الفراغ عنه لأن نسبة الشرط إلی جمیع أجزاء المشروط نسبة واحدة و تجاوز محله باعتبار کونه شرطا للأجزاء الماضیة فلا بد من إحرازه للأجزاء المستقبلة نعم ربما یدعی فی مثل الوضوء أن محل إحرازه لجمیع أجزاء الصلاة قبل الصلاة لا عند کل جزء.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 715  
و من هنا قد یفصل بین ما کان من قبیل الوضوء مما یکون محل إحرازه قبل الدخول فی العبادة و بین غیره مما لیس کذلک کالاستقبال و الستر فإن إحرازهما ممکن فی کل جزء و لیس المحل الموظف لإحرازهما قبل الصلاة بالخصوص بخلاف الوضوء و حینئذ فلو شک فی أثناء الصلاة فی الستر أو الساتر وجب علیه إحرازه فی أثناء الصلاة للأجزاء المستقبلة.  
و المسألة لا تخلو عن إشکال إلا أنه ربما یشهد لما ذکرنا من التفصیل بین الشک فی الوضوء فی أثناء الصلاة و فیه بعده (صحیحة علی بن جعفر عن أخیه علیه السلام قال: سألته عن الرجل یکون علی وضوء ثم یشک علی وضوء هو أم لا قال إذا ذکرها و هو فی صلاته انصرف و أعادها و إن ذکر و قد فرغ من صلاته أجزأه ذلک) بناء علی أن مورد السؤال الکون علی الوضوء باعتقاده ثم شک فی ذلک

الموضع السادس.

أن الشک فی صحة الشی‌ء المأتی به حکمه حکم الشک فی الإتیان بل هو هو لأن مرجعه إلی الشک فی وجود الشی‌ء الصحیح و محل الکلام ما لا یرجع فیه الشک إلی الشک فی ترک بعض ما یعتبر فی الصحة کما لو شک فی تحقق الموالاة المعتبرة فی حروف الکلمة أو کلمات الآیة.  
لکن الإنصاف أن الإلحاق لا یخلو عن إشکال لأن الظاهر من أخبار الشک فی الشی‌ء أنه مختص بغیر هذه الصورة إلا أن یدعی تنقیح المناط أو یستند فیه إلی بعض ما یستفاد منه العموم مثل موثقة ابن أبی یعفور أو یجعل أصالة الصحة فی فعل الفاعل المرید للصحیح أصلا برأسه و مدرکه ظهور حال المسلم.  
(قال فخر الدین فی الإیضاح فی مسألة الشک فی بعض أفعال الطهارة إن الأصل فی فعل العاقل المکلف الذی یقصد براءة ذمته بفعل صحیح و هو یعلم الکیفیة و الکمیة الصحة انتهی).  
و یمکن استفادة اعتباره من عموم التعلیل المتقدم فی قوله هو حین یتوضأ أذکر منه حین یشک فإنه بمنزلة صغری لقوله فإذا کان أذکر فلا یترک ما یعتبر فی صحة عمله الذی یرید به  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 716  
إبراء ذمته لأن الترک سهوا خلاف فرض الذکر و عمدا خلاف إرادة الإبراء.

الموضع السابع

الظاهر أن المراد بالشک فی موضع هذا الأصل هو الشک الطارئ بسبب الغفلة عن صورة العمل فلو علم کیفیة غسل الید و أنه کان بارتماسها فی الماء لکن شک فی أن ما تحت خاتمه ینغسل بالارتماس أم لا ففی الحکم بعدم الالتفات وجهان من إطلاق بعض الأخبار و من التعلیل بقوله هو حین یتوضأ أذکر منه حین یشک فإن التعلیل یدل علی تخصیص الحکم بمورده مع عموم السؤال فیدل علی نفیه عن غیر مورد العلة نعم لا فرق بین أن یکون المحتمل ترک الجزء نسیانا أو ترکه تعمدا و التعلیل المذکور بضمیمة الکبری المتقدمة یدل علی نفی الاحتمالین و لو کان الشک من جهة احتمال وجود الحائل علی البدن ففی شمول الأخبار له الوجهان نعم قد یجری هنا أصالة عدم الحائل فیحکم بعدمه حتی لو لم یفرغ عن الوضوء بل لم یشرع فی غسل موضع احتمال الحائل لکنه من الأصول المثبتة و قد ذکرنا بعض الکلام فی ذلک فی بعض الأمور المتقدمة.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 717

المسألة الثالثة فی أصالة الصحة فی فعل الغیر

اشارة

و هی فی الجملة من الأصول المجمع علیها فتوی و عملا بین المسلمین فلا عبرة فی موردها بأصالة الفساد المتفق علیها عند الشک.  
إلا أن معرفة مواردها و مقدار ما یترتب علیها من الآثار و معرفة حالها عند مقابلتها لما عدا أصالة الفساد من الأصول یتوقف علی بیان مدرکها من الأدلة الأربعة.  
و لا بد من تقدیم ما فیه إشارة إلی هذه القاعدة فی الجملة من الکتاب و السنة.

أما الکتاب فمنه آیات.

منها قوله تعالی و قولوا للناس حسنا بناء علی تفسیره بما فی الکافی من (قوله علیه السلام:  
لا تقولوا إلا خیرا حتی تعلموا ما هو) و لعل مبناه علی إرادة الظن و الاعتقاد من القول.  
و منها قوله تعالی اجتنبوا کثیرا من الظن إن بعض الظن إثم فإن ظن السوء أثم و إلا لم یکن شی‌ء من الظن إثما.  
و منها قوله تعالی أوفوا بالعقود بناء علی أن الخارج من عمومه لیس إلا ما علم فساده لأنه المتیقن و کذا قوله تعالی إلا أن تکون تجارة عن تراض.  
و الاستدلال به یظهر من المحقق الثانی حیث تمسک فی مسألة بیع الراهن مدعیا بسبق إذن المرتهن و أنکر المرتهن بأن الأصل صحة البیع و لزومه و وجوب الوفاء بالعقد.  
لکن لا یخفی ما فیه من الضعف و أضعف منه دعوی دلالة الآیتین الأولیین  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 718

و أما السنة.

فمنها (ما فی الکافی عن أمیر المؤمنین علیه السلام: ضع أمر أخیک علی أحسنه حتی یأتیک ما یقلبک عنه و لا تظنن بکلمة خرجت من أخیک سوء و أنت تجد لها فی الخیر سبیلا) و منها (قول الصادق علیه السلام لمحمد بن الفضل: یا محمد کذب سمعک و بصرک عن أخیک فإن شهد عندک خمسون قسامة أنه قال و قال لم أقل فصدقه و کذبهم) و منها (ما ورد مستفیضا: إن المؤمن لا یتهم أخاه و إنه إذا اتهم أخاه انماث الإیمان فی قلبه کانمیاث الملح فی الماء و إن من اتهم أخاه فلا حرمة بینهما و إن من اتهم أخاه فهو ملعون ملعون) إلی غیر ذلک من الأخبار المشتملة علی هذه المضامین أو ما یقرب منها هذا.  
و لکن الإنصاف عدم دلالة هذه الأخبار إلا علی أنه لا بد من أن یحمل ما یصدر عن الفاعل علی الوجه الحسن عند الفاعل و لا یحمله علی الوجه القبیح عنده و هذه غیر ما نحن بصدده فإنه إذا فرض دوران العقد الصادر منه بین کونه صحیحا أو فاسدا لا علی وجه قبیح بل فرضنا الأمرین فی حقه مباحا کبیع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الإذن واقعا أو قبله فإن الحکم بأصالة عدم ترتب الأثر علی البیع مثلا لا یوجب خروجا عن الأخبار المتقدمة الآمرة بحسن الظن بالمؤمن فی المقام خصوصا إذا کان المشکوک فعل غیر المؤمن أو فعل المؤمن الذی یعتقد بصحة ما هو الفاسد عند الحامل.  
ثم لو فرضنا أنه یلزم من الحسن ترتیب الآثار و من القبیح عدم الترتیب کالمعاملة المرددة بین الربویة و غیرها لم یلزم من الحمل علی الحسن بمقتضی تلک الأخبار الحکم بترتب الآثار لأن مفادها الحکم بصفة الحسن فی فعل المؤمن بمعنی عدم الجرح فی فعله لا ترتیب جمیع آثار ذلک الفعل الحسن أ لا تری أنه لو دار الأمر بین کون الکلام المسموع من مؤمن بعید سلاما أو تحیة أو شتما لم یلزم من الحمل علی الحسن وجوب رد السلام.  
و مما یؤید ما ذکرنا جمع الإمام علیه السلام فی روایة محمد بن الفضل بین تکذیب خمسین قسامة أعنی البینة العادلة و تصدیق الأخ المؤمن فإنه مما لا یمکن إلا بحمل تصدیق المؤمن علی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 719  
الحکم بمطابقة الواقع المستلزم لتکذیب القسامة بمعنی المخالفة للواقع مع الحکم بصدقهم فی اعتقادهم لأنهم أولی بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد فالمراد من تکذیب السمع و البصر تکذیبهما فیما یفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح کما إذا تری شخصا ظاهر الصحة یشرب الخمر فی مجلس یظن أنه مجلس الشرب و کیف کان فعدم وفاء الأخبار بما نحن بصدده أوضح من أن یحتاج إلی البیان حتی المرسل الأول بقرینة ذکر الأخ و قوله و لا تظنن الخبر.  
و مما یؤید ما ذکرنا أیضا ما ورد فی غیر واحد من الروایات من عدم جواز الوثوق بالمؤمن کل الوثوق.  
(مثل روایة عبد الله بن سنان عن أبی عبد الله علیه السلام قال: لا تثقن بأخیک کل الثقة فإن صرعة الاسترسال لا تستقال) (و ما فی نهج البلاغة: إذا استولی الصلاح علی الزمان و أهله ثم أساء رجل الظن برجل لم یظهر منه خزیة فقد ظلم و إذا استولی الفساد علی الزمان و أهله ثم أحسن رجل الظن برجل فقد غرر) (و فی معناه قول أبی الحسن علیه السلام فی روایة محمد بن هارون الجلاب: إذا کان الجور أغلب من الحق لا یحل لأحد أن یظن بأحد خیرا حتی یعرف ذلک منه) إلی غیر ذلک مما یجده المتتبع فإن الجمع بینها و بین الأخبار المتقدمة یحصل بأن یراد من الأخبار ترک ترتیب آثار التهمة و الحمل علی الوجه الحسن من حیث مجرد الحسن و التوقف فیه من حیث ترتیب سائر الآثار.  
و یشهد له ما ورد من (: أن المؤمن لا یخلو عن ثلاثة الظن و الحسد و الطیرة فإذا حسدت فلا تبغ و إذا ظننت فلا تحقق و إذا تطیرت فامض)

الثالث الإجماع القولی و العملی

أما القولی فهو مستفاد من تتبع فتاوی الفقهاء فی موارد کثیرة فإنهم لا یختلفون فی أن قول مدعی الصحة فی الجملة مطابق للأصل و إن اختلفوا فی ترجیحه علی سائر الأصول کما ستعرف.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 720  
و أما العملی فلا یخفی علی أحد أن سیرة المسلمین فی جمیع الأعصار علی حمل الأعمال علی الصحیح و ترتیب آثار الصحة فی عباداتهم و معاملاتهم و لا أظن أحدا ینکر ذلک إلا مکابرة

الرابع العقل المستقل

العقل المستقل الحاکم بأنه لو لم یبن علی هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد و المعاش بل الاختلال الحاصل من ترک العمل بهذا الأصل أزید من الاختلال الحاصل من ترک العمل بید المسلمین.  
مع (: أن الإمام علیه السلام قال لحفص بن غیاث بعد الحکم بأن الید دلیل الملک و یجوز الشهادة بالملک بمجرد الید أنه لو لا ذلک لما قام للمسلمین سوق) فیدل بفحواه علی اعتبار أصالة الصحة فی أعمال المسلمین مضافا إلی دلالته بظاهر اللفظ أن الظاهر أن کل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق لأن الاختلال باطل و المستلزم للباطل باطل فنقیضه حق و هو اعتبار أصالة الصحة عند الشک فی صحة ما صدر عن الغیر.  
و یشیر إلیه أیضا ما ورد من نفی الحرج و توسعة الدین و ذم من ضیقوا علی أنفسهم بجهالتهم.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 721

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول أن المحمول علیه فعل المسلم هل الصحة باعتقاد الفاعل أو الصحة الواقعیة

فلو علم أن معتقد الفاعل اعتقادا یعذر فیه صحة البیع أو النکاح بالفارسی فشک فیما صدر عنه مع اعتقاد الشاک اعتبار العربیة فهل یحمل علی کونه واقعا بالعربی حتی إذا ادعی علیه أنه أوقعه بالفارسی و ادعی هو أنه أوقعه بالعربی فهل یحکم الحاکم المعتقد لفساد الفارسی بوقوعه بالعربی أم لا وجهان بل قولان.  
ظاهر المشهور الحمل علی الصحة الواقعیة فإذا شک المأموم فی أن الإمام المعتقد لعدم وجوب السورة قرأها أم لا جاز له الائتمام به و إن لم یکن له ذلک إذا علم بترکها.  
و یظهر من بعض المتأخرین خلافه.  
(قال فی المدارک فی شرح قول المحقق و لو اختلف الزوجان فادعی أحدهما وقوع العقد فی حال الإحرام و أنکر الآخر فالقول قول من یدعی الإحلال ترجیحا لجانب الصحة) (قال إن الحمل علی الصحة إنما یتم إذا کان المدعی لوقوع الفعل فی حال الإحرام عالما بفساد ذلک أما مع اعترافه بالجهل فلا وجه للحمل علی الصحة انتهی) و یظهر ذلک من بعض من عاصرناه فی أصوله و فروعه حیث تمسک فی هذا الأصل بالغلبة بل و یمکن إسناد هذا القول إلی کل من استند فی هذا الأصل إلی ظاهر حال المسلم کالعلامة و جماعة ممن تأخر عنه فإنه لا یشمل صورة اعتقاد الصحة خصوصا إذا کان قد أمضاه الشارع لاجتهاد أو تقلید أو قیام بینة أو غیر ذلک.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 722  
و المسألة محل إشکال من إطلاق الأصحاب و من عدم مساعدة أدلتهم فإن العمدة الإجماع و لزوم الاختلال و الإجماع الفتوائی مع ما عرفت مشکل و العملی فی مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة أیضا مشکل و الاختلال یندفع بالحمل علی الصحة فی غیر المورد المذکور.  
و تفصیل المسألة أن الشاک فی الفعل الصادر من غیره إما أن یکون عالما بعلم الفاعل بصحیح الفعل و فاسده و إما أن یکون عالما بجهله و إما أن یکون جاهلا بحاله.  
فإن علم بعلمه بالصحیح و الفاسد فإما أن یعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاک أو یعلم مخالفته أو یجهل الحال لا إشکال فی الحمل فی الصورة الأولی و أما الثانیة فإن لم یتصادق اعتقادهما بالصحة فی فعل کأن اعتقد أحدهما وجوب الجهر بالقراءة یوم الجمعة و الآخر وجوب الإخفات فلا إشکال فی وجوب الحمل علی الصحیح باعتقاد الفاعل و إن تصادقا کما فی العقد بالعربی و الفارسی فإن قلنا إن العقد بالفارسی منه سبب لترتب الآثار علیه من کل أحد حتی المعتقد بفساده فلا ثمرة فی الحمل علی معتقد الحامل أو الفاعل و إن قلنا بالعدم کما هو الأقوی ففیه الإشکال المتقدم من تعمیم الأصحاب فی فتاویهم و فی بعض معاقد إجماعاتهم علی تقدیم قول مدعی الصحة و من اختصاص الأدلة بغیر هذه الصورة.  
و إن جهل الحال فالظاهر الحمل لجریان الأدلة بل یمکن جریان الحمل علی الصحة فی اعتقاده فیحمل علی کونه مطابقا لاعتقاد الحامل لأنه الصحیح و سیجی‌ء الکلام.  
و إن کان عالما بجهله بالحال و عدم علمه بالصحیح و الفاسد ففیه أیضا الإشکال المتقدم خصوصا إذا کان جهله مجامعا لتکلیفه بالاجتناب کما إذا علمنا أنه أقدم علی بیع أحد المشتبهین بالنجس إلا أنه یحتمل أن یکون قد اتفق المبیع غیر نجس.  
و کذا إن کان جاهلا بحاله إلا أن الإشکال فی بعض هذه الصور أهون منه فی بعض فلا بد من التتبع و التأمل

الأمر الثانی.

أن الظاهر من المحقق الثانی أن أصالة الصحة إنما تجری فی العقود بعد استکمال العقد للأرکان (قال فی جامع المقاصد فیما لو اختلف الضامن و المضمون له فقال الضامن ضمنت و أنا صبی بعد  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 723  
ما رجح تقدیم قول الضامن ما هذا لفظه فإن قلت للمضمون له أصالة الصحة فی العقود و ظاهر حال البالغ أنه لا یتصرف باطلا.  
قلنا إن الأصل فی العقود الصحة بعد استکمال أرکانها لتحقق وجود العقد أما قبله فلا وجود له فلو اختلفا فی کون المعقود علیه هو الحر أو العبد حلف منکر وقوع العقد علی العبد و کذا الظاهر إنما یتم مع الاستکمال المذکور لا مطلقا انتهی) (و قال فی باب الإجارة ما هذا لفظه لا شک فی أنه إذا حصل الاتفاق علی حصول جمیع الأمور المعتبرة فی العقد من الإیجاب و القبول من الکاملین و جریانهما علی العوضین المعتبرین و وقع الاختلاف فی شرط مفسد فالقول قول مدعی الصحة بیمینه لأنه الموافق للأصل لأن الأصل عدم ذلک المفسد و الأصل فی فعل المسلم الصحة أما إذا حصل شک فی الصحة و الفساد فی بعض الأمور المعتبرة و عدمه فإن الأصل لا یثمر هنا فإن الأصل عدم السبب الناقل و من ذلک ما لو ادعی أنی اشتریت العبد فقال بعتک الحر انتهی) و یظهر هذا من بعض کلمات العلامة رحمه الله (قال فی القواعد لا یصح ضمان الصبی و لو أذن له الولی فإن اختلفا قدم قول الضامن لأصالة براءة الذمة و عدم البلوغ و لیس لمدعی الصحة أصل یستند إلیه و لا ظاهر یرجع إلیه  
بخلاف ما لو ادعی شرطا فاسدا لأن الظاهر أنهما لا یتصرفان باطلا و کذا البحث فی من عرف له حالة جنون انتهی) (و قال فی التذکرة لو ادعی المضمون له أن الضامن ضمن بعد البلوغ و قال الضامن بل ضمنت لک قبله فإن عینا له وقتا لا یحتمل بلوغه فیه قدم قول الصبی إلی أن قال و إن لم یعینا وقتا له فالقول قول الضامن بیمینه و به قال الشافعی لأصالة عدم البلوغ و قال أحمد القول قول المضمون له لأن الأصل صحة الفعل و سلامته کما لو اختلفا فی شرط مبطل و الفرق أن المختلفین فی الشرط  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 724  
المفسد یقدم فیه قول مدعی الصحة لاتفاقهما علی أهلیة التصرف إذ من له أهلیة التصرف لا یتصرف إلا تصرفا صحیحا فکان القول قول مدعی الصحة لأنه مدع للظاهر و هنا اختلفا فی أهلیة التصرف فلیس مع من یدعی الأهلیة ظاهر یستند إلیه و لا أصل یرجع إلیه و کذا لو ادعی أنه ضمن بعد البلوغ و قبل الرشد انتهی موضع الحاجة) (و لکن لم یعلم الفرق بین دعوی الضامن الصغر و بین دعوی البائع إیاه حیث صرح العلامة و المحقق الثانی بجریان أصالة الصحة و إن اختلفا بین من عارضها بأصالة عدم البلوغ و بین من ضعف هذه المعارضة) (و قد حکی عن قطب الدین أنه اعترض علی شیخه العلامة فی مسألة الضمان بأصالة الصحة فعارضها بأصالة عدم البلوغ و بقی أصالة البراءة سلیمة عن المعارض).  
أقول و الأقوی بالنظر إلی الأدلة السابقة من السیرة و لزوم الاختلال هو التعمیم و لذا لو شک المکلف أن هذا الذی اشتراه هل اشتراه فی حال صغره بنی علی الصحة و لو قیل إن ذلک من حیث الشک فی تملیک البائع البالغ و أنه کان فی محله أم کان فاسدا جری مثل ذلک فی مسألة التداعی أیضا.  
(ثم إن ما ذکره جامع المقاصد من أنه لا وجود للعقد قبل استکمال أرکانها) إن أراد الوجود الشرعی فهو عین الصحة و إن أراد الوجود العرفی فهو یتحقق مع الشک بل مع القطع بالعدم.  
(و أما ما ذکره من الاختلاف فی کون المعقود علیه هو الحر أو العبد) فأراد به حرا معینا کزید و عبدا معینا کسعید فإن کان الدعوی علی مجرد تملیک أحدهما بأن قال أحدهما لمولی العبد ملکتنی عبدک و قال المولی ملکتک زیدا الحر فلا إشکال فی کون القول قول منکر تملیک العبد لأن صاحبه یدعی علیه تملیک عبده فیحلف علی عدمه و أما هو فلا یدعی علی صاحبه شیئا لأن دعوی تملیک الحر لا یتضمن مطالبة المدعی بشی‌ء و إن أراد به التداعی فی کون أحد العوضین للآخر المملوک حرا أو عبدا فهو داخل فی المسألة المعنونة فی کلام القدماء و المتأخرین و هی ما لو قال بعتک بعبد فقال بل بحر فراجع کتب الفاضلین و الشهیدین و سیأتی الکلام فیه إن شاء الله.  
(و أما ما ذکره من أن الظاهر إنما یتم مع الاستکمال المذکور لا مطلقا) فهو إنما یتم إذا کان  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 725  
الشک من جهة بلوغ الفاعل و لم یکن هناک طرف آخر معلوم البلوغ یستلزم صحة فعله صحة فعل هذا الفاعل کما لو شک فی أن الإبراء أو الوصیة هل صدر منه حال البلوغ أم قبله أما إذا کان الشک فی رکن آخر من العقد کأحد العوضین أو فی أهلیة أحد طرفی العقد فیمکن أن یقال إن الظاهر من الفاعل فی الأول و من الطرف الآخر فی الثانی أنه لا یتصرف فاسدا.  
نعم مسألة الضمان یمکن أن یکون من الأول إذا فرض وقوعه بغیر إذن من المدیون و لا قبول من الغریم فإن الضمان حینئذ فعل واحد شک فی صدوره من بالغ أو غیره و لیس له طرف آخر فلا ظهور فی عدم کون تصرفه فاسدا.  
لکن الظاهر أن المحقق لم یرد خصوص ما کان من هذا القبیل بل یشمل کلامه الصورتین الأخیرتین فراجع نعم یحتمل ذلک فی عبارة التذکرة.  
ثم إن تقدیم قول منکر الشرط المفسد لیس لتقدیم قول مدعی الصحة بل لأن القول قول منکر الشرط صحیحا کان أو فاسدا لأصالة عدم الاشتراط و لا دخل لهذا بحدیث أصالة الصحة و إن کاƠمؤداه صحة العقد فیما کان الشرط المدعی مفسدا هذا و لا بد من التأمل و التتبع

الثالث

أن هذا الأصل إنما یثبت صحة الفعل إذا وقع الشک فی بعض الأمور المعتبرة شرعا فی صحته بمعنی ترتب الأثر المقصود منه علیه فصحة کل شی‌ء بحسبه.  
مثلا صحة الإیجاب عبارة عن کونه بحیث لو تعقبه قبول صحیح لحصل أثر العقد فی مقابل فاسده الذی لا یکون کذلک کالإیجاب بالفارسی بناء علی القول باعتبار العربیة فلو تجرد الإیجاب عن القبول لم یوجب ذلک فساد الإیجاب.  
فإذا شک فی تحقق القبول من المشتری بعد العلم بصدور الإیجاب من البائع فلا یقتضی أصالة الصحة فی الإیجاب بوجود القبول لأن القبول معتبر فی العقد لا فی الإیجاب.  
و کذا لو شک فی تحقق القبض فی الهبة أو فی الصرف أو السلم بعد العلم بتحقق الإیجاب و القبول لم یحکم بتحققه من حیث أصالة صحة العقد.  
و کذا لو شک فی إجازة المالک لبیع الفضولی لم یصح إحرازها بأصالة الصحة و أولی بعدم الجریان ما لو کان العقد فی نفسه لو خلی و طبعه مبنیا علی الفساد بحیث یکون المصحح طارئا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 726  
علیه کما لو ادعی بائع الوقف وجود المصحح له و کذا الراهن أو المشتری من الفضولی إجازة المرتهن و المالک.  
و مما یتفرع علی ذلک أیضا أنه لو اختلف المرتهن الآذن فی بیع الرهن و الراهن البائع له بعد اتفاقهما علی رجوع المرتهن عن إذنه فی تقدیم الرجوع علی البیع فیفسد أو تأخره فیصح فلا یمکن أن یقال کما قیل من أن أصالة صحة الإذن تقضی بوقوع البیع صحیحا و لا أن أصالة صحة الرجوع تقضی بکون البیع فاسدا لأن الإذن و الرجوع کلاهما قد فرض وقوعهما علی الوجه الصحیح و هو صدوره عمن له أهلیة ذلک و التسلط علیه.  
فمعنی ترتب الأثر علیهما أنه لو وقع فعل المأذون عقیب الإذن ترتب علیه الأثر و لو وقع فعله بعد الرجوع کان فاسدا أما لو لم یقع عقیب الأول فعل بل وقع فی زمان ارتفاعه ففساد هذا الواقع لا یخل بصحة الإذن و کذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقیب الرجوع فانعقد صحیحا فلیس هذا من جهة فساد الرجوع کما لا یخفی نعم بقاء الإذن إلی أن یقع البیع قد یقضی بصحته و کذا أصالة عدم البیع قبل الرجوع ربما یقال إنها تقضی بفساده لکنهما لو تما لم یکونا من أصالة صحة الإذن بناء علی أن عدم وقوع البیع بعده یوجب لغویته و لا من أصالة صحة الرجوع التی تمسک بهما بعض المعاصرین تبعا لبعض.  
و الحق فی المسألة ما هو المشهور من الحکم بفساد البیع و عدم جریان أصالة الصحة فی المقام لا فی البیع کما استظهره الکرکی و لا فی الإذن و لا فی الرجوع.  
أما فی البیع فلأن الشک إنما وقع فی رضاء من له الحق و هو المرتهن و قد تقدم أن صحة الإیجاب و القبول لا یقضی بتحقق الرضا ممن یعتبر رضاه سواء کان مالکا کما فی البیع الفضولی أم کان له حق فی المبیع کالمرتهن.  
و أما فی الإذن فلما عرفت من أن صحته تقضی بصحة البیع إذا فرض وقوعه عقیبه لا بوقوعه عقیبه کما أن صحة الرجوع تقضی بفساد ما یفرض وقوعه بعده لا أن البیع وقع بعده و المسألة بعد محتاجة إلی التأمل بعد التتبع فی کلمات الأصحاب.

الرابع

أن مقتضی الأصل ترتیب الشاک جمیع ما هو من آثار الفعل الصحیح عنده فلو صلی شخص علی میت سقط عنه و لو غسل ثوبا بعنوان التطهیر حکم بطهارته و إن شک فی شروط الغسل من  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 727  
إطلاق الماء و وروده علی النجاسة لا إن علم بمجرد غسله فإن الغسل من حیث هو لیس فیه صحیح و فاسد و لذا لو شوهد من یأتی بصورة عمل من صلاة أو طهارة أو نسک حج و لم یعلم قصده تحقق هذه العبادات لم یحمل علی ذلک نعم لو أخبر بأنه کان بعنوان تحققه أمکن قبول قوله من حیث إنه مخبر عادل أو من حیثیة أخری.  
و قد یشکل الفرق بین ما ذکر من الاکتفاء بصلاة الغیر علی المیت بحمله علی الصحیح و بین الصلاة عن المیت تبرعا أو بالإجارة فإن المشهور عدم الاکتفاء بها إلا أن یکون و لو فرق بینهما بأنا لا نعلم وقوع الصلاة من النائب فی مقام إبراء الذمة و إتیان الصلاة علی أنها صلاة لاحتمال ترکه بها بالمرة أو إتیانه بمجرد الصورة لا بعنوان أنها صلاة عنه اختص الإشکال بما إذا علم من حاله کونه فی مقام الصلاة و إبراء ذمة المیت إلا أنه یحتمل عدم مبالاته بما یخل بالصلاة کما یحتمل ذلک فی الصلاة علی المیت إلا أن یلتزم بالعمل علی الصحة فی هذه الصورة و لهذا یجب علیه مراعاة الأجزاء و الشروط المعتبرة فی المباشر و لهذا الاعتبار قد حکم بعضهم باشتراط العدالة فیمن توضأ العاجز عن الوضوء إذا لم یعلم العاجز لصدور الفعل عن المتوضئ صحیحا و لعله لعدم إحراز کونه فی مقام إبراء ذمة العاجز لا لمجرد احتمال عدم مبالاته فی الأجزاء و الشرائط کما قد لا یبالی فی وضوء نفسه.  
و یمکن أن یقال فیما إذا کان الفعل الصادر من المسلم علی وجه النیابة عن الغیر المکلف بالعمل أولا و بالذات کالعاجز عن الحج إن لفعل النائب عنوانین.  
أحدهما من حیث إنه فعل من أفعال النائب و لهذا یجب علیه مراعاة الأجزاء و الشروط و بهذا الاعتبار یترتب علیه جمیع آثار صدور الفعل الصحیح منه مثل استحقاق الأجرة و جواز استئجاره ثانیا بناء علی اشتراط فراغ ذمة الأجیر فی صحة استئجاره ثانیا.  
و الثانی من حیث إنه فعل للمنوب عنه حیث إنه بمنزلة الفاعل بالتسبیب أو الآلة و کان الفعل بعد قصد النیابة و البدلیة قائما بالمنوب عنه و بهذا الاعتبار یراعی فیه القصر و الإتمام فی الصلاة و التمتع و القران فی الحج و الترتیب فی الفوائت و الصحة من الحیثیة الأولی لا تثبت الصحة من هذه الحیثیة الثانیة بل لا بد من إحراز صدور الفعل الصحیح عنه علی وجه التسبیب.  
و بعبارة أخری إن کان فعل الغیر یسقط التکلیف عنه من حیث إنه فعل الغیر کفت أصالة الصحة فی السقوط کما فی الصلاة علی المیت و کما فی فعل الوکیل و الأجیر الذی لا یعتبر فیه قصد النیابة.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 728  
و إن کان إنما یسقط التکلیف عنه من حیث اعتبار کونه فعلا له و لو علی وجه التسبیب کما إذا کلف بتحصیل فعل بنفسه أو ببدل غیره کما فی استنابة العاجز للحج لم تنفع أصالة الصحة فی سقوطه بل یجب التفکیک بین أثری الفعل من الحیثیتین فیحکم باستحقاق النائب الأجرة و عدم براءة ذمة المنوب عنه من الفعل و کما فی استئجار الولی للعمل عن المیت.  
لکن یبقی الإشکال فی استئجار الولی للعمل عن المیت إذ لا یعتبر فیه قصد النیابة عن الولی و براءة ذمة المیت من آثار صحة فعل الغیر من حیث هو فعله لا من حیث اعتباره فعلا للولی فلا بد أن یکتفی فیه بإحراز إتیان صورة الفعل بقصد إبراء ذمة المیت و یحمل علی الصحیح من حیث الاحتمالات الأخر.  
و لا بد من التأمل فی هذا المقام أیضا بعد التتبع التام فی کلمات الأعلام.

الخامس

أن الثابت من القاعدة المذکورة الحکم بوقوع الفعل بحیث یترتب علیه الآثار الشرعیة المترتبة علی العمل الصحیح أما ما یلازم الصحة من الأمور الخارجة عن حقیقة الصحیح فلا دلیل علی ترتبها علیه فلو شک فی أن الشراء الصادر من الغیر کان بما لا یملک کالخمر و الخنزیر أو بعین من أعیان ماله فلا یحکم بخروج تلک العین من ترکته بل یحکم بصحة الشراء و عدم انتقال شی‌ء من ترکته إلی البائع لأصالة عدمه.  
و هذا نظیر ما ذکرنا سابقا من أنه لو شک فی صلاة العصر أنه صلی الظهر أم لا یحکم بفعل الظهر من حیث کونه شرطا لصلاة العصر لا فعل الظهر من حیث هو حتی لا یجب إتیانه ثانیا إلا أن یجری قاعدة الشک فی الشی‌ء بعد التجاوز عنه.  
(قال العلامة فی القواعد فی آخر کتاب الإجارة لو قال آجرتک کل شهر بدرهم فقال بل سنة بدینار ففی تقدیم قول المستأجر نظر فإن قدمنا قول المالک فالأقوی صحة العقد فی الشهر الأول و کذا الإشکال فی تقدیم قول المستأجر لو ادعی أجرة مدة معلومة أو عوضا معینا و أنکر المالک التعیین فیهما و الأقوی التقدیم فیما لم یتضمن دعوی انتهی)  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 729

السادس فی بیان ورود هذا الأصل علی الاستصحاب

فنقول أما تقدیمه علی استصحاب الفساد و نحوه فواضح لأن الشک فی بقاء الحالة السابقة علی الفعل المشکوک أو ارتفاعها ناش عن الشک فی سببیة هذا الفعل و تأثیره فإذا حکم بتأثیره فلا حکم لذلک الشک خصوصا إذا جعلنا هذا الأصل من الظواهر المعتبرة فیکون نظیر حکم الشارع بکون الخارج قبل الاستبراء بولا الحاکم علی أصالة بقاء الطهارة.  
لأن هذا الأصل إن کان من الظواهر المعتبرة فهو کالید دلیل اجتهادی لا یقاومه الاستصحاب و إن کان أصلا تعبدیا فهو حاکم علی أصالة الفساد لأن مرجعها إلی استصحاب عدم تحقق الأثر عقیب الفعل المشکوک فی تأثیره و إذا ثبت التأثیر شرعا بهذا الأصل فیترک العدم السابق و أما تقدیمه علی الاستصحابات الموضوعیة المترتب علیها الفساد کأصالة عدم البلوغ و عدم اختبار المبیع بالرؤیة أو الکیل أو الوزن فقد اضطرب فیه کلمات الأصحاب خصوصا العلامة و بعض من تأخر عنه.  
و التحقیق أنه إن جعلنا هذا الأصل من الظواهر کما هو ظاهر کلمات جماعة بل الأکثر فلا إشکال فی تقدیمه علی تلک الاستصحابات و إن جعلناه من الأصول فإن أرید بالصحة فی قولهم إن الأصل الصحة نفس ترتب الأثر فلا إشکال فی تقدیم الاستصحاب الموضوعی علیها لأنه مزیل بالنسبة إلیها و إن أرید بها کون الفعل علی وجه یترتب علیه الأثر فیکون الأصل مشخصا للموضوع من حیث ثبوت الصحة له لا مطلقا ففی تقدیمه علی الاستصحاب الموضوعی نظر لأنه إذا شک فی بلوغ البائع فالشک فی کون الواقع البیع الصحیح بمعنی کونه بحیث یترتب علیه الأثر شک فی کون البیع صادرا من بالغ أو غیره و هذا مرجعه إلی الشک فی بلوغ البائع فالشک فی کون البیع الصادر من شخص صادرا من بالغ الذی هو مجری أصالة الصحة و الشک فی بلوغ الشخص الصادر منه العقد الذی هو مجری الاستصحاب مرجعهما إلی أمر واحد و لیس الأول مسببا عن الثانی فإن الشک فی المقید باعتبار القید شک فی القید.  
فمقتضی الاستصحاب ترتب أحکام العقد الصادر من غیر بالغ و مقتضی هذا الأصل ترتب الحکم الصادر من بالغ فکما أن هذا الأصل معین ظاهری للموضوع و طریق جعلی إلیه فکذلک استصحاب عدم البلوغ طریق ظاهری للموضوع فإن أحکام العقد الصادر من غیر البالغ لا تترتب  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 730  
عند الشک فی البلوغ إلا بواسطة ثبوت موضوعها بحکم الاستصحاب نعم لو قیل بتقدیم المثبت علی الثانی عند تعارض الأصلین تعین ترجیح أصالة الصحة لکنه محل تأمل.  
و یمکن أن یقال هنا إن أصالة عدم البلوغ یوجب الفساد لا من حیث الحکم شرعا بصدور العقد من غیر بالغ بل من حیث الحکم بعدم صدور عقد من بالغ فإن بقاء الآثار السابقة للعوضین مستند إلی عدم السبب الشرعی لا إلی عدم السببیة شرعا فی ما وقع.  
نعم لما کان المفروض انحصار الواقع فی ما حکم شرعا بعدم سببیة تحقق البقاء فعدم سببیة هذا العقد للأثر الذی هو مقتضی الاستصحاب لا یترتب علیه عدم الأثر و إنما یترتب علی عدم وقوع السبب المقارن لهذا العقد فلا أثر لأصالة عدم البلوغ المقتضیة لعدم سببیة العقد المذکور حتی تعارض أصالة الصحة المقتضیة لسببیته و أصالة الصحة تثبت تحقق العقد الصادر عن بالغ و لا معارضة فی الظاهر بین عدم سببیة هذا العقد الذی هو مقتضی الاستصحاب و بین وقوع العقد الصادر عن بالغ الذی یقتضیه أصالة الصحة لأن وجود السبب ظاهرا لا یعارضه عدم سببیة شی‌ء و إن امتنع اجتماعهما فی الواقع من حیث إن الصادر شی‌ء واحد.  
لکن یدفع هذا أن مقتضی أصالة الصحة لیس وقوع فعل صحیح فی الواقع بل یقتضی کون الواقع هو الفرد الصحیح فإذا فرض نفی السببیة عن هذا الواقع بحکم الاستصحاب حصل التنافی و إن قیل إن الاستصحاب لا یقتضی نفی السببیة لأن السببیة لیست من المجعولات بل یثبت بقاء الآثار السابقة.  
قلنا کذلک أصالة الصحة لا تثبت وقوع السبب و إنما تثبت حدوث آثار السبب و کیف کان فدفع التنافی بین الأصلین و إثبات حکومة أحدهما علی الآخر فی غایة الإشکال  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 731  
أما الأقوال فالصحة فیها تکون من وجوه.  
الأول من حیث کونه حرکة من حرکات المکلف فیکون الشک من حیث کونه مباحا أو محرما و لا إشکال فی الحمل علی الصحة من هذه الحیثیة.  
الثانی من حیث کونه کاشفا عن مقصود المتکلم.

بقی الکلام فی أصالة الصحة فی الأقوال و الاعتقادات.

آخر ما ذکره).

المقام الثانی فی بیان تعارض الاستصحاب مع القرعة

و تفصیل القول فیها یحتاج إلی بسط لا یسعه الوقت و مجمل القول فیها أن ظاهر أخبارها أعم من جمیع أدلة الاستصحاب فلا بد من تخصیصها بها فیختص القرعة بموارد لا یجری فیها الاستصحاب نعم القرعة واردة علی أصالة التخییر و أصالتی الإباحة و الاحتیاط إذا کان مدرکهما العقل و إن کان مدرکهما تعبد الشارع بهما فی مواردهما فدلیل القرعة حاکم علیهما کما لا یخفی لکن ذکر فی محله أن أدلة القرعة لا یعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أو جماعة منهم و الله العالم

المقام الثالث فی تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول العملیة أعنی البراءة و الاشتغال و التخییر

اشارة

و الشک من هذه الحیثیة یکون من وجوه.  
أحدهما من جهة أن المتکلم بذلک القول قصد الکشف بذلک عن معنی أم لم یقصد بل تکلم به من غیر قصد لمعنی و لا إشکال فی أصالة الصحة من هذه الجهة بحیث لو ادعی کون التکلم لغوا أو غلطا لم یسمع منه.  
الثانی من جهة أن المتکلم صادق فی اعتقاده و معتقد لمؤدی ما یقوله أم هو کاذب فی هذا التکلم فی اعتقاده و لا إشکال فی أصالة الصحة هنا أیضا فإذا أخبر بشی‌ء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر إلیه و لا یسمع دعوی أنه غیر معتقد لما یقوله و کذا إذا قال افعل کذا جاز أن یسند إلیه أنه طالبه فی الواقع لا أنه مظهر للطلب صورة لمصلحة کالتوطین أو لمفسدة و هذان الأصلان مما قامت علیهما السیرة القطعیة مع إمکان إجراء ما سلف من أدلة تنزیه فعل المسلم عن القبیح فی المقام لکن المستند فیه لیس تلک الأدلة.  
الثالث من جهة کونه صادقا فی الواقع أو کاذبا و هذا معنی حجیة خبر المسلم لغیره فمعنی حجیة خبره صدقه و الظاهر عدم الدلیل علی وجوب الحمل علی الصحیح و الظاهر عدم الخلاف فی ذلک إذ لم یقل أحد بحجیة کل خبر صدر من مسلم و لا دلیل یفی بعموم علیه حتی ترتکب دعوی خروج ما خرج بالدلیل من الداخل.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 732  
و ربما یتوهم وجود الدلیل العام من مثل الأخبار المتقدمة الآمرة بوجوب حمل أمر المسلم علی أحسنه و ما دل علی وجوب تصدیق المؤمن و عدم اتهامه عموما و خصوصا (قوله علیه السلام: إذا شهد عندک المسلمون فصدقهم) و غیر ذلک مما ذکرنا فی بحث حجیة خبر الواحد و ذکرنا عدم دلالتها مع أنه لو فرض دلیل عام علی حجیة خبر کل مسلم کان الخارج منه أکثر من الداخل لقیام الإجماع علی عدم اعتباره فی الشهادات و لا فی الروایات إلا مع شروط خاصة و لا فی الحدسیات و النظریات إلا فی موارد خاصة مثل الفتوی و شبهها.  
نعم یمکن أن یدعی أن الأصل فی خبر العدل الحجیة لجملة مما ذکرناه فی أخبار الآحاد و ذکرنا ما یوجب تضعیف ذلک فراجع.  
و أما الاعتقادات فنقول إذا کان الشک فی أن اعتقاده ناش عن مدرک صحیح من دون تقصیر عنه فی مقدماته أو من مدرک فاسد لتقصیر منه فی مقدماته فالظاهر وجوب الحمل علی الصحیح لظاهر بعض ما مر من وجوب حمل أمور المسلمین علی الحسن دون القبیح.  
و أما إذا شک فی صحته بمعنی المطابقة للواقع فلا دلیل علی وجوب الحمل علی ذلک و لو ثبت ذلک أوجب حجیة کل خبر أخبر به المسلم لما عرفت من أن الأصل فی الخبر کونه کاشفا عن اعتقاد المخبر أما لو ثبت حجیة خبره فقد یعلم أن العبرة باعتقاده بالمخبر به کما فی المفتی و غیره ممن یعتبر نظره فی المطلب فیکون خبره کاشفا عن الحجة لا نفسها و قد یعلم من الدلیل حجیة خصوص إخباره بالواقع حتی لا یقبل منه قوله اعتقد بکذا و یدل الدلیل علی حجیة خصوص شهادته المتحققة تارة بالإخبار عن الواقع و أخری بالإخبار بعلمه به و المتبع فی کل مورد ما دل علیه الدلیل و قد یشتبه مقدار دلالة الدلیل و یترتب علی ما ذکرنا قبول تعدیلات أهل الرجال المکتوبة فی کتبهم و صحة التعویل فی العدالة علی اقتداء العدلین.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 733

الأول تعارض البراءة مع الاستصحاب

أما أصالة البراءة فلا تعارض الاستصحاب و لا غیره من الأصول و الأدلة سواء کان مدرکها العقل أو النقل.  
أما العقل فواضح لأن العقل لا یحکم بقبح العقاب إلا مع عدم الدلیل علی التکلیف واقعا أو ظاهرا.  
و أما النقل فما کان منه مساوقا لحکم العقل فقد اتضح أمره و الاستصحاب وارد علیه.  
و أما مثل (قوله علیه السلام: کل شی‌ء مطلق حتی یرد فیه نهی) فقد یقال إن مورد  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 734  
الاستصحاب خارج منه لورود النهی فی المستصحب و لو بالنسبة إلی الزمان السابق.  
و فیه أن الشی‌ء المشکوک فی بقاء حرمته لم یرد نهی عن ارتکابه فی هذا الزمان فلا بد من أن یکون مرخصا فیه فعصیر العنب بعد ذهاب ثلثیه بالهواء لم یرد فیه نهی و ورود النهی عن شربه قبل ذهاب الثلثین لا یوجب المنع عنه بعده کما أن وروده فی مطلق العصیر باعتبار وروده فی بعض أفراده لو کفی فی الدخول فی ما بعد الغایة لدل علی المنع عن کل کلی ورد المنع عن بعض أفراده.  
و الفرق فی الأفراد بین ما کان تغایرها بتبدل الأحوال و الزمان دون غیرها شطط من الکلام و لهذا لا إشکال فی الرجوع إلی البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب.  
و یتلوه فی الضعف ما یقال من أن النهی الثابت بالاستصحاب عن نقض الیقین نهی وارد فی رفع الرخصة وجه الضعف أن الظاهر من الروایة بیان الرخصة فی الشی‌ء الذی لم یرد فیه نهی من حیث عنوانه الخاص لا من حیث إنه مشکوک الحکم و إلا فیمکن العکس بأن یقال إن النهی عن النقض فی مورد عدم ثبوت الرخصة بأصالة الإباحة فیختص الاستصحاب بما لا یجری فیه أصالة البراءة فتأمل.  
فالأولی فی أن یقال إن دلیل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهی السابق بالنسبة إلی الزمان اللاحق فقوله لا تنقض الیقین بالشک یدل علی أن النهی الوارد لا بد من إبقائه و فرض عمومه و فرض الشی‌ء فی الزمان اللاحق مما ورد فیه النهی أیضا فمجموع الروایة المذکورة و دلیل الاستصحاب بمنزلة أن یقول کل شی‌ء مطلق حتی یرد فیه نهی و کل نهی ورد فی شی‌ء فلا بد من تعمیمه لجمیع أزمنة احتماله فیکون الرخصة فی الشی‌ء و إطلاقه مغیا بورود النهی المحکوم علیه بالدوام و عموم الأزمان فکان مفاد الاستصحاب نفی ما یقتضیه الأصل الآخر فی مورد الشک لو لا النهی و هذا معنی الحکومة کما سیجی‌ء فی باب التعارض.  
و لا فرق فیما ذکرنا بین الشبهة الحکمیة و الموضوعیة بل الأمر فی الشبهة الموضوعیة أوضح لأن الاستصحاب الجاری فیها جار فی الموضوع فیدخل فی الموضوع المعلوم الحرمة مثلا استصحاب عدم ذهاب ثلثی العصیر عند الشک فی بقاء حرمته لأجل الشک فی الذهاب یدخله فی العصیر قبل ذهاب ثلثیه المعلوم حرمته بالأدلة فیخرج عن قوله کل شی‌ء حلال حتی تعلم أنه حرام.  
نعم هنا إشکال فی بعض أخبار أصالة البراءة فی الشبهة الموضوعیة (و هو قوله علیه السلام فی الموثقة:  
کل شی‌ء حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک و ذلک مثل الثوب علیک و لعله سرقة و المملوک عندک و لعله حر قد باع نفسه أو قهر  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 735  
فبیع أو امرأة تحتک و هی أختک أو رضیعتک و الأشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیره أو تقوم به البینة).  
فإنه قد استدل بها جماعة کالعلامة فی التذکرة و غیره علی أصالة الإباحة مع أن أصالة الإباحة هنا معارضة باستصحاب حرمة التصرف فی هذه الأشیاء المذکورة فی الروایة کأصالة عدم التملک فی الثوب و الحریة فی المملوک و عدم تأثیر العقد فی الامرأة و لو أرید بالحلیة فی الروایة ما یترتب علی أصالة الصحة فی شراء الثوب و المملوک و أصالة عدم تحقق الحل و الرضاع فی المرأة کان خروجا عن الإباحة الثابتة بأصالة الإباحة کما هو ظاهر الروایة و قد ذکرنا فی مسألة أصالة البراءة بعض الکلام فی هذه الروایة فراجع و الله الهادی هذا کله حال قاعدة البراءة.  
و أما استصحاب البراءة فهو لا یجامع استصحاب التکلیف لأن الحالة السابقة إما وجود التکلیف أو عدمه إلا علی ما عرفت سابقا من ذهاب بعض المعاصرین إلی إمکان تعارض استصحابی الوجود و العدم فی موضوع واحد و تمثیله لذلک بمثل صم یوم الخمیس

الثانی تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب.

و لا إشکال بعد التأمل فی ورود الاستصحاب علیها لأن المأخوذ فی موردها بحکم العقل الشک فی براءة الذمة بدون الاحتیاط فإذا قطع بها بحکم الاستصحاب فلا مورد للقاعدة کما لو أجرینا استصحاب وجوب التمام أو القصر فی بعض الموارد التی یقتضی الاحتیاط الجمع فیها بین القصر و الإتمام فإن استصحاب وجوب أحدهما و عدم وجوب الآخر مبرئ قطعی لذمة المکلف عند الاقتصار علی مستصحب الوجود هذا حال القاعدة.  
و أما استصحاب الاشتغال فی مورد القاعدة علی تقدیر الإغماض عما ذکرنا سابقا من أنه غیر مجد فی مورد القاعدة لإثبات ما یثبته القاعدة فسیأتی حکمها فی تعارض الاستصحابین و حاصله أن الاستصحاب الوارد علی قاعدة الاشتغال حاکم علی استصحابه.

الثالث تعارض قاعدة التخییر مع الاستصحاب

و لا یخفی ورود الاستصحاب علیه إذ لا یبقی معه التحیر الموجب للتخییر فلا یحکم بالتخییر بین الصوم و الإفطار فی الیوم المحتمل کونه من شوال مع استصحاب عدم الهلال و لذا فرع الإمام علیه السلام (قوله: صم للرؤیة و أفطر للرؤیة) علی (قوله: الیقین لا یدخله الشک).  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 736

و أما الکلام فی تعارض الاستصحابین

اشارة

و هی المسألة المهمة فی باب تعارض الأصول التی اختلف فیها کلمات العلماء فی الأصول و الفروع کما یظهر بالتتبع.  
فاعلم أن الاستصحابین المتعارضین ینقسمان إلی أقسام کثیرة من حیث کونهما موضوعیین أو حکمیین أو مختلفین وجودیین أو عدمیین أو مختلفین و کونهما فی موضوع واحد أو موضوعین و کون تعارضهما بأنفسهما أو بواسطة أمر خارج إلی غیر ذلک.  
إلا أن الظاهر أن اختلاف هذه الأقسام لا یؤثر فی حکم المتعارضین إلا من جهة واحدة و هی أن الشک فی أحد الاستصحابین إما أن یکون مسببا عن الشک فی الآخر من غیر عکس و إما أن یکون الشک فیهما مسببا عن ثالث و أما کون الشک فی کل منهما مسببا عن الشک فی الآخر فغیر معقول.  
و ما توهم له من التمثیل بالعامین من وجه و أن الشک فی أصالة العموم فی کل منهما مسبب عن الشک فی أصالة العموم فی الآخر مندفع بأن الشک فی الأصلین مسبب عن العلم الإجمالی بتخصیص أحدهما.  
و کیف کان فالاستصحابان المتعارضان علی قسمین  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 737

القسم الأول ما إذا کان الشک فی مستصحب أحدهما مسببا عن الشک فی الآخر

فإن کان الشک فی أحدهما مسببا عن الشک فی الآخر فاللازم تقدیم الشک السببی و إجراء الاستصحاب فیه و رفع الید عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر مثاله استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس فإن الشک فی بقاء نجاسة الثوب و ارتفاعها مسبب عن الشک فی بقاء طهارة الماء و ارتفاعها فیستصحب طهارته و یحکم بارتفاع نجاسة الثوب خلافا لجماعة.  
و یدل علی المختار أمور.  
الأول الإجماع علی ذلک فی موارد لا تحصی فإنه لا یحتمل الخلاف فی تقدیم الاستصحاب فی الملزومات الشرعیة کالطهارة من الحدث و الخبث و کریة الماء و إطلاقه و حیاة المفقود و براءة الذمة من الحقوق المزاحمة للحج و نحو ذلک علی استصحاب عدم لوازمها الشرعیة کما لا یخفی علی الفطن المتتبع نعم بعض العلماء فی بعض المقامات یعارض أحدهما بالآخر کما سیجی‌ء و یؤیده السیرة المستمرة بین الناس علی ذلک بعد الاطلاع علی حجیة الاستصحاب کما هو کذلک فی الاستصحابات العرفیة.  
الثانی أن قوله علیه السلام لا تنقض الیقین بالشک باعتبار دلالته علی جریان الاستصحاب فی الشک السببی مانع للعام عن قابلیة شموله لجریان الاستصحاب فی الشک المسببی یعنی أن نقض الیقین له یصیر نقضا له بالدلیل لا بالشک فلا یشمله النهی فی لا تنقض و اللازم من شمول لا تنقض للشک المسببی نقض الیقین فی مورد الشک السببی لا لدلیل شرعی یدل علی ارتفاع الحالة السابقة فیه فیلزم من إهمال الاستصحاب فی الشک  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 738  
السببی طرح عموم لا تنقض من غیر مخصص و هو باطل و اللازم من إهماله فی الشک المسببی عدم قابلیة العموم لشمول المورد و هو غیر و تبیان ذلک أن مقتضی عدم نقض الیقین رفع الید عن الأمور السابقة المضادة لآثار ذلک المتیقن فعدم نقض طهارة الماء لا معنی له إلا رفع الید عن النجاسة السابقة المعلومة فی الثوب إذ الحکم بنجاسته نقض للیقین بالطهارة المذکورة بلا حکم من الشارع بطرو النجاسة و هو طرح لعموم لا تنقض من غیر مخصص أما الحکم بزوال النجاسة فلیس نقضا للیقین بالنجاسة إلا بحکم الشارع بطرو الطهارة علی الثوب.  
و الحاصل أن مقتضی عموم لا تنقض للشک السببی نقض الحالة السابقة لمورد الشک المسببی.  
و دعوی أن الیقین بالنجاسة أیضا من أفراد العام فلا وجه لطرحه و إدخال الیقین بطهارة الماء مدفوعة.  
أولا بأن معنی عدم نقض یقین النجاسة أیضا رفع الید عن الأمور السابقة المضادة لآثار المستصحب کالطهارة السابقة لملاقیه و غیرها فیعود المحذور إلا أن یلتزم هنا أیضا ببقاء طهارة الملاقی و سیجی‌ء فساده.  
و ثانیا أن نقض یقین النجاسة بالدلیل الدال علی أن کل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر و فائدة استصحاب الطهارة إثبات کون الماء طاهرا به بخلاف نقض یقین الطهارة بحکم الشارع بعدم نقض یقین النجاسة.  
بیان ذلک أنه لو عملنا باستصحاب النجاسة کنا قد طرحنا الیقین بطهارة الماء من غیر ورود دلیل شرعی علی نجاسته لأن بقاء النجاسة فی الثوب لا یوجب زوال الطهارة عن الماء بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء فإنه یوجب زوال نجاسة الثوب بالدلیل الشرعی و هو ما دل علی أن الثوب المغسول بالماء الطاهر یطهر فطرح الیقین بنجاسة الثوب لقیام الدلیل علی طهارته هذا.  
و قد یشکل بأن الیقین بطهارة الماء و الیقین بنجاسة الثوب المغسول به کل منهما یقین سابق شک فی بقائه و ارتفاعه و حکم الشارع بعدم النقض نسبته إلیهما علی حد سواء لأن نسبة حکم العام إلی أفراده علی حد سواء فکیف یلاحظ ثبوت هذا الحکم للیقین بالطهارة أولا حتی یجب نقض الیقین بالنجاسة لأنه مدلوله و مقتضاه.  
و الحاصل أن جعل شمول حکم العام لبعض الأفراد سببا لخروج بعض الأفراد عن الحکم أو  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 739  
عن الموضوع کما فی ما نحن فیه فاسد بعد فرض تساوی الفردین فی الفردیة مع قطع النظر عن ثبوت الحکم.  
و یدفع بأن فردیة أحد الشیئین إذا توقف علی خروج الآخر المفروض الفردیة عن العموم وجب الحکم بعدم فردیته و لم یجز رفع الید عن العموم لأن رفع الید حینئذ عنه یتوقف علی شمول العام لذلک الشی‌ء المفروض توقف فردیته علی رفع الید عن العموم و هو دور محال و إن شئت قلت إن حکم العام من قبیل لازم الوجود للشک السببی کما هو شأن الحکم الشرعی و موضوعه فلا یوجد فی الخارج إلا محکوما و المفروض أن الشک المسببی أیضا من لوازم وجود ذلک الشک فیکون حکم العام و هذا الشک لازمان لملزوم ثالث فی مرتبة واحدة فلا یجوز أن یکون أحدهما موضوعا للآخر لتقدم الموضوع طبعا.  
فالأولی أن یقال إن ثبوت الحکم لکل یقین سابق ینحل إلی رفع الید عن الیقین السابق بما یضاد لوازمه لأن الشی‌ء إذا توقف منعه علی عدم ثبوت المقتضی للمقتضی بالکسر لم یصلح أن یکون مانعا له للزوم الثالث أنه لو لم یبن علی تقدیم الاستصحاب فی الشک السببی کان الاستصحاب قلیل الفائدة جدا لأن المقصود من الاستصحاب غالبا ترتیب الآثار الثابتة للمستصحب و تلک الآثار إن کانت موجودة سابقا أغنی استصحابها عن استصحاب ملزومها فینحصر الفائدة فی الآثار التی کانت معدومة فإذا فرض معارضة الاستصحاب فی الملزوم باستصحاب عدم تلک اللوازم و المعاملة معها علی ما یأتی فی الاستصحابین المتعارضین لغا الاستصحاب فی الملزوم و انحصرت الفائدة فی استصحاب الأحکام التکلیفیة التی یراد بالاستصحاب إبقاء أنفسها فی الزمان اللاحق.  
و یرد علیه منع عدم الحاجة إلی الاستصحاب فی الآثار السابقة بناء علی أن إجراء الاستصحاب فی نفس تلک الآثار موقوف علی إحراز الموضوع لها و هو مشکوک فیه فلا بد من استصحاب الموضوع إما لیترتب علیه تلک الآثار فلا یحتاج إلی استصحاب أنفسها المتوقفة علی بقاء الموضوع یقینا کما حققنا سابقا فی مسألة اشتراط بقاء الموضوع و إما لتحصیل شرط الاستصحاب فی نفس تلک الآثار کما توهمه بعض فیما قدمناه سابقا من أن بعضهم تخیل أن موضوع المستصحب یحرز بالاستصحاب فیستصحب و الحاصل أن الاستصحاب فی الملزومات محتاج إلیه علی کل تقدیر.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 740  
الرابع أن المستفاد من الأخبار عدم الاعتبار بالیقین السابق فی مورد الشک المسببی بیان ذلک أن الإمام علیه السلام علل وجوب البناء علی الوضوء السابق فی صحیحة زرارة بمجرد کونه متیقنا سابقا غیر متیقن الارتفاع فی اللاحق و بعبارة أخری علل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول فی الصلاة بمجرد الاستصحاب و من المعلوم أن مقتضی استصحاب الاشتغال بالصلاة عدم براءة الذمة بهذه الصلاة حتی إن بعضهم جعل استصحاب الطهارة و هذا الاستصحاب من الاستصحابین المتعارضین فلو لا عدم جریان هذا الاستصحاب و انحصار الاستصحاب فی المقام باستصحاب الطهارة لم یصح تعلیل المضی علی الطهارة بنفس الاستصحاب لأن تعلیل تقدیم أحد الشیئین علی الآخر بأمر مشترک بینهما قبیح بل أقبح من الترجیح بلا مرجح.  
و بالجملة فأری المسألة غیر محتاجة إلی إتعاب النظر و لذا لا یتأمل العامی بعد إفتائه باستصحاب الطهارة فی الماء المشکوک فی رفع الحدث و الخبث به و بیعه و شرائه و ترتیب الآثار المسبوقة بالعدم علیه هذا کله إذا عملنا بالاستصحاب من باب الأخبار.  
و أما لو عملنا به من باب الظن فلا ینبغی الارتیاب فیما ذکرنا لأن الظن بعدم اللازم مع فرض الظن بالملزوم محال عقلا فإذا فرض حصول الظن بطهارة الماء عند الشک فیلزمه عقلا الظن بزوال النجاسة عن الثوب و الشک فی طهارة الماء و نجاسة الثوب و إن کانا فی زمان واحد إلا أن الأول لما کان سببا للثانی کان حال الذهن فی الثانی تابعا لحاله بالنسبة إلی الأول فلا بد من حصول الظن بعدم النجاسة فی المثال فاختص الاستصحاب المفید للظن بما کان الشک فیه غیر تابع لشک آخر یوجب الظن فافهم فإنه لا یخلو عن دقة.  
و یشهد لما ذکرنا أن العقلاء البانین علی الاستصحاب فی أمور معاشهم بل معادهم لا یلتفتون فی تلک المقامات إلی هذا الاستصحاب أبدا و لو نبههم أحد لم یعتنوا فیعزلون حصة الغائب من المیراث و یصححون معاملة وکلائه و یؤدون عنه فطرته إذا کان عیالهم إلی غیر ذلک من موارد ترتیب الآثار الحادثة علی المستصحب.  
ثم إنه یظهر الخلاف فی المسألة من جماعة منهم الشیخ و المحقق و العلامة فی بعض أقواله و جماعة من متأخری المتأخرین.  
فقد ذهب الشیخ فی المبسوط إلی عدم وجوب فطرة العبد إذا لم یعلم خبره.  
و استحسنه المحقق فی المعتبر مجیبا عن الاستدلال للوجوب بأصالة البقاء بأنها معارضة بأصالة عدم الوجوب و عن تنظیر وجوب الفطرة عنه بجواز عتقه فی الکفارة بالمنع عن الأصل تارة و الفرق  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 741  
بینهما أخری و قد صرح فی أصول المعتبر بأن استصحاب الطهارة عند الشک فی الحدث معارض باستصحاب عدم براءة الذمة بالصلاة بالطهارة و قد عرفت أن المنصوص فی صحیحة زرارة العمل باستصحاب الطهارة علی وجه یظهر منه خلوه عن المعارض و عدم جریان استصحاب الاشتغال.  
و حکی عن العلامة فی بعض کتبه الحکم بطهارة الماء القلیل الواقع فیه صید مرمی لم یعلم استناد موته إلی الرمی لکنه اختار فی غیر واحد من کتبه الحکم بنجاسة الماء.  
و تبعه علیه الشهیدان أو غیرهما و هو المختار بناء علی ما عرفت تحقیقه و أنه إذا ثبت بأصالة عدم التذکیة موت الصید جری علیه جمیع أحکام المیتة التی منها انفعال الماء الملاقی له.  
نعم ربما قیل إن تحریم الصید إن کان لعدم العلم بالتذکیة فلا یوجب تنجیس الملاقی و إن کان للحکم علیه شرعا بعدمها اتجه الحکم بالتنجیس و مرجع الأول إلی کون حرمة الصید مع الشک فی التذکیة للتعبد من جهة الأخبار المعللة لحرمة أکل المیتة بعدم العلم بتذکیته و هو حسن لو لم یترتب علیه من أحکام المیتة إلا حرمة الأکل و لا أظن أحدا یلتزمه مع أن المستفاد من حرمة الأکل کونها میتة لا التحریم تعبدا و إن استفید بعض ما یعتبر فی التذکیة من النهی عن الأکل بدونه ثم إن بعض من یری التعارض بین الاستصحابین فی المقام صرح بالجمع بینهما فحکم فی مسألة الصید بکونه میتة و الماء طاهرا.  
و یرد علیه أنه لا وجه للجمع فی مثل هذین الاستصحابین فإن الحکم بطهارة الماء إن کان بمعنی ترتب آثار الطهارة من رفع الحدث و الخبث به فلا ریب أن نسبة استصحاب بقاء الحدث و الخبث إلی استصحاب طهارة الماء بعینها نسبة استصحاب طهارة الماء إلی استصحاب عدم التذکیة و کذا الحکم بموت الصید فإنه إن کان بمعنی انفعال الملاقی له بعد ذلک و المنع عن استصحابه فی الصلاة فلا ریب أن استصحاب طهارة الملاقی و استصحاب جواز الصلاة معه قبل زهاق روحه نسبتها إلیه کنسبة استصحاب طهارة الماء إلیه.  
(و مما ذکرنا یظهر النظر فیما ذکره فی الإیضاح تقریبا للجمع بین الأصلین فی الصید الواقع فی الماء القلیل من أن لأصالة الطهارة حکمین طهارة الماء و حل الصید و لأصالة الموت حکمان لحوق أحکام المیتة للصید و نجاسة الماء فیعمل بکل من الأصلین فی نفسه لأصالته دون الآخر لفرعیته فیه انتهی).  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 742  
و لیت شعری هل نجاسة الماء إلا من أحکام المیتة فأین الأصالة و الفرعیة و تبعه فی ذلک بعض من عاصرناه فحکم بطهارة الجلد المطروح بأصالة الطهارة و حرمة الصلاة فیه و یظهر ضعف ذلک مما تقدم.  
و أضعف من ذلک حکمه فی الثوب الرطب المستصحب النجاسة المنشور علی الأرض بطهارة الأرض إذ لا دلیل علی أن النجس بالاستصحاب منجس و لیت شعری إذا لم یکن النجس بالاستصحاب منجسا و لا الطاهر به مطهرا فکان کل ما ثبت بالاستصحاب لا دلیل علی ترتیب آثار الشی‌ء الواقعی علیه لأن الأصل عدم تلک الآثار فأی فائدة فی الاستصحاب.  
(قال فی الوافیة فی شرائط الاستصحاب الخامس أن لا یکون هناک استصحاب فی أمر ملزوم له بخلاف ذلک المستصحب مثلا إذا ثبت فی الشرع أن الحکم بکون الحیوان میتة یستلزم الحکم بنجاسة الماء القلیل الواقع ذلک الحیوان فیه فلا یجوز الحکم بنجاسة الماء القلیل و لا بطهارة الحیوان فی مسألة الصید المرمی الواقع فی الماء و أنکر بعض الأصحاب ثبوت هذا التلازم و حکم بنجاسة الصید و طهارة الماء انتهی).  
ثم اعلم أنه قد حکی بعض مشایخنا المعاصرین عن الشیخ علی فی حاشیة الروضة دعوی الإجماع علی تقدیم الاستصحاب الموضوعی علی الحکمی.  
و لعلها مستنبطة حدسا من بناء العلماء و استمرار السیرة علی ذلک فلا یعارض أحد استصحاب کریة الماء باستصحاب بقاء النجاسة فیما یغسل به و لا استصحاب القلة باستصحاب طهارة الماء الملاقی للنجس و لا استصحاب حیاة الموکل باستصحاب فساد تصرفات وکیله.  
لکنک قد عرفت فیما تقدم من الشیخ و المحقق خلاف ذلک هذا مع أن الاستصحاب فی الشک السببی دائما من قبیل الموضوعی بالنسبة إلی الآخر لأن زوال المستصحب بالاستصحاب الآخر من أحکام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببی فهو له من قبیل الموضوع للحکم فإن طهارة الماء من أحکام الموضوع الذی حمل علیه زوال النجاسة عن المغسول به و أی فرق بین استصحاب طهارة الماء و استصحاب کریته.  
هذا کله فیما إذا کان الشک فی أحدهما مسببا عن الشک فی الآخر  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 743

و أما القسم الثانی و هو ما إذا کان الشک فی کلیهما مسببا عن أمر ثالث

اشارة

فمورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثین لا بعینه و شک فی تعیینه فإما أن یکون العمل بالاستصحابین مستلزما لمخالفة قطعیة عملیة لذلک العلم الإجمالی کما لو علم إجمالا بنجاسة أحد الطاهرین و إما أن لا یکون.  
و علی الثانی فإما أن یقوم دلیل عقلی أو نقلی علی عدم الجمع کما فی الماء النجس المتمم کرا بماء طاهر حیث قام الإجماع علی اتحاد حکم الماءین أو لا.  
و علی الثانی إما أن یترتب أثر شرعی علی کل من المستصحبین فی الزمان اللاحق کما فی استصحاب بقاء الحدث و طهارة البدن فی من توضأ غافلا بمائع مردد بین الماء و البول و مثله استصحاب طهارة المحل فی کل واحد من واجدی المنی فی الثوب المشترک و إما أن یترتب الأثر علی أحدهما دون الآخر کما فی دعوی الموکل التوکیل فی شراء العبد و دعوی الوکیل التوکیل فی شراء الجاریة.

فهناک صور أربع.

الصورة الأولی و الصورة الثانیة.  
أما الأولیان فیحکم فیهما بالتساقط دون الترجیح و التخییر فهنا دعویان.  
إحداهما عدم الترجیح بما یوجد مع أحدهما من المرجحات خلافا لجماعة (قال فی محکی تمهید القواعد إذا تعارض أصلان عمل بالأرجح منهما لاعتضاده بما یرجحه فإن تساویا خرج فی المسألة وجهان غالبا ثم مثل له بأمثلة منها الصید الواقع فی الماء إلی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 744  
آخر ما ذکره)  
و صرح بذلک جماعة من متأخری المتأخرین.  
و الحق علی المختار من اعتبار الاستصحاب من باب التعبد هو عدم الترجیح بالمرجحات الاجتهادیة لأن مؤدی الاستصحاب هو الحکم الظاهری فالمرجح الکاشف عن الحکم الواقعی لا یجدی فی تقویة الدلیل الدال علی الحکم الظاهری لعدم موافقة المرجح لمدلوله حتی یوجب اعتضاده.  
و بالجملة فالمرجحات الاجتهادیة غیر موافقة فی المضمون للأصول حتی تعاضدها و کذا الحال بالنسبة إلی الأدلة الاجتهادیة فلا یرجح بعضها علی بعض لموافقة الأصول التعبدیة.  
نعم لو کان اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعی أمکن الترجیح بالمرجحات الاجتهادیة بناء علی ما یظهر من عدم الخلاف فی إعمال التراجیح بین الأدلة الاجتهادیة کما ادعاه صریحا بعضهم.  
لکنک عرفت فیما مضی عدم الدلیل علی الاستصحاب من غیر جهة الأخبار الدالة علی کونه حکما ظاهریا فلا ینفع و لا یقدح فیه موافقة الأمارات الواقعیة و مخالفتها.  
هذا کله مع الإغماض عما سیجی‌ء من عدم شمول لا تنقض للمتعارضین و فرض شمولها لهما من حیث الذاتیة نظیر شمول آیة النبإ من حیث الذات للخبرین المتعارضین و إن لم یجب العمل بهما فعلا لامتناع ذلک بناء علی المختار فی إثبات الدعوی الثانیة فلا وجه لاعتبار الراجح أصلا لأنه إنما یکون مع التعارض و قابلیة المتعارضین فی أنفسهما للعمل.  
الدعوی الثانیة أنه إذا لم یکن مرجح فالحق التساقط دون التخییر لا لما ذکره بعض المعاصرین من (أن الأصل فی تعارض الدلیلین التساقط لعدم تناول دلیل حجیتهما لصورة التعارض لما تقرر فی باب التعارض من أن الأصل فی المتعارضین التخییر إذا کان اعتبارهما من باب التعبد لا من باب الطریقیة) بل لأن العلم الإجمالی هنا بانتقاض أحد الضدین یوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض لأن (قوله: لا تنقض الیقین بالشک و لکن تنقضه بیقین مثله) یدل علی حرمة النقض بالشک و وجوب النقض بالیقین فإذا فرض الیقین بارتفاع الحالة السابقة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 745  
فی أحد المستصحبین فلا یجوز إبقاء کل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشک لأنه مستلزم لطرح الحکم بنقض الیقین بمثله و لا إبقاء أحدهما المعین لاشتراک الآخر معه فی مناط الدخول من غیر مرجح و أما أحدهما المخیر فلیس من أفراد العام إذ لیس فردا ثالثا غیر الفردین المتشخصین فی الخارج فإذا خرجا لم یبق شی‌ء و قد تقدم نظیر ذلک فی الشبهة المحصورة و أن (قوله علیه السلام:  
کل شی‌ء حلال حتی تعرف أنه حرام) لا یشمل شیئا من المشتبهین.  
و ربما یتوهم أن عموم دلیل الاستصحاب نظیر قوله أکرم العلماء و أنقذ کل غریق و اعمل بکل خیر فی أنه إذا تعذر العمل بالعام فی فردین متنافیین لم یجز طرح کلیهما بل لا بد من العمل بالممکن و هو أحدهما تخییرا و طرح الآخر لأن هذا غایة المقدور و لذا ذکرنا فی باب التعارض أن الأصل فی الدلیلین المتعارضین مع فقد الترجیح التخییر بالشرط المتقدم لا التساقط و الاستصحاب أیضا أحد الأدلة فالواجب العمل بالیقین السابق بقدر الإمکان فإذا تعذر العمل بالیقین من جهة تنافیهما وجب العمل بأحدهما و لا یجوز و یندفع هذا التوهم بأن عدم التمکن من العمل بکلا الفردین إن کان لعدم القدرة علی ذلک مع قیام المقتضی للعمل فیهما فالخارج هو غیر المقدور و هو العمل بکل منهما مجامعا مع العمل بالآخر و أما فعل أحدهما المنفرد عن الآخر فهو مقدور فلا یجوز ترکه و فی ما نحن فیه لیس کذلک إذ بعد العلم الإجمالی لا یکون المقتضی لحرمة نقض کلا الیقینین موجودا منع عنهما عدم القدرة.  
نعم مثال هذا فی الاستصحاب أن یکون هناک استصحابان بشکین مستقلین امتنع شرعا أو عقلا العمل بکلیهما من دون علم إجمالی بانتقاض أحد المستصحبین بیقین الارتفاع فإنه یجب حینئذ العمل بأحدهما المخیر و طرح الآخر فیکون الحکم الظاهری مؤدی أحدهما.  
و إنما لم نذکر هذا القسم فی أقسام تعارض الاستصحابین لعدم العثور علی مصداق له فإن الاستصحابات المتعارضة یکون التنافی بینهما من جهة الیقین بارتفاع أحد المستصحبین و قد عرفت أن عدم العمل بکلا الاستصحابین لیس مخالفة لدلیل الاستصحاب سوغها العجز لأنه نقض الیقین بالیقین فلم یخرج عن عموم لا تنقض عنوان ینطبق علی الواحد التخییری و أیضا فلیس المقام من قبیل ما کان الخارج من العام فردا معینا فی الواقع غیر معین عندنا لیکون الفرد الآخر الغیر المعین باقیا تحت العام کما إذا قال أکرم العلماء و خرج فرد واحد غیر معین عندنا فیمکن هنا أیضا الحکم بالتخییر العقلی فی الأفراد إذ لا استصحاب فی الواقع حتی یعلم بخروج فرد منه و بقاء فرد آخر لأن الواقع بقاء إحدی الحالتین و ارتفاع الأخری.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 746  
نعم نظیره فی الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل بأحد الاستصحابین المذکورین و وجوب طرح الآخر بأن حرم نقض أحد الیقینین بالشک و وجب نقض الآخر به و معلوم أن ما نحن فیه لیس کذلک لأن المعلوم إجمالا فی ما نحن فیه بقاء أحد المستصحبین لا بوصف زائد و ارتفاع الآخر لا اعتبار الشارع لأحد الاستصحابین و إلقاء الآخر.  
فتبین أن الخارج من عموم لا تنقض لیس واحدا من المتعارضین لا معینا و لا مخیرا بل لما وجب نقض الیقین بالیقین وجب ترتیب آثار الارتفاع علی المرتفع الواقعی و ترتیب آثار البقاء علی الباقی الواقعی من دون ملاحظة الحالة السابقة فیهما فیرجع إلی قواعد أخر غیر الاستصحاب کما لو لم یکونا مسبوقین بحالة سابقة و لذا لا نفرق فی حکم الشبهة المحصورة بین کون الحالة السابقة فی المشتبهین هی الطهارة أو النجاسة و بین عدم حالة سابقة معلومة فإن مقتضی الاحتیاط فیهما و فیما تقدم من مسألة الماء النجس المتمم کرا الرجوع إلی قاعدة الطهارة و هکذا.  
و مما ذکرنا یظهر أنه لا فرق فی التساقط بین أن یکون فی کل من الطرفین أصل واحد و بین أن یکون فی أحدهما أزید من أصل واحد فالترجیح بکثرة الأصول بناء علی اعتبارها من باب التعبد لا وجه له لأن المفروض أن العلم الإجمالی یوجب خروج جمیع مجاری الأصول عن مدلول لا تنقض علی ما عرفت نعم یتجه الترجیح بناء علی اعتبار الأصول من باب الظن النوعی.

و أما الصورة الثالثة و هو ما یعمل فیه بالاستصحابین

فهو ما کان العلم الإجمالی بارتفاع أحد المستصحبین فیه غیر مؤثر شیئا فمخالفته لا توجب مخالفة عملیة لحکم شرعی کما لو توضأ اشتباها بمائع مردد بین البول و الماء فإنه یحکم ببقاء الحدث و طهارة الأعضاء استصحابا لهما و لیس العلم الإجمالی بزوال أحدهما مانعا من ذلک إذ الواحد المردد بین الحدث و طهارة الید لا یترتب علیه حکم شرعی حتی یکون ترتیبه مانعا عن العمل بالاستصحابین و لا یلزم من الحکم بوجوب الوضوء و عدم غسل الأعضاء مخالفة عملیة لحکم شرعی أیضا نعم ربما یشکل ذلک فی الشبهة الحکمیة و قد ذکرنا ما عندنا فی المسألة فی مقدمات حجیة الظن عند التکلم فی حجیة العلم  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 747

و أما الصورة الرابعة و هی ما یعمل فیه بأحد الاستصحابین.

اشارة

فهو ما کان أحد المستصحبین المعلوم ارتفاع أحدهما مما یکون موردا لابتلاء المکلف دون الآخر بحیث لا یتوجه علی المکلف تکلیف منجز یترتب أثر شرعی علیه و فی الحقیقة هذا خارج عن تعارض الاستصحابین إذ قوله لا تنقض الیقین لا یشمل الیقین الذی لا یترتب علیه فی حق المکلف أثر شرعی بحیث لا تعلق له به أصلا کما إذا علم إجمالا بطرو الجنابة علیه أو علی غیره و قد تقدم أمثلة ذلک.  
و نظیر هذا کثیر مثل أنه علم إجمالا بحصول التوکیل من الموکل إلا أن الوکیل یدعی وکالته فی شی‌ء و الموکل ینکر توکیله فی ذلک الشی‌ء فإنه لا خلاف فی تقدیم قول الموکل لأصالة عدم توکیله فیما یدعیه الوکیل و لم یعارضه أحد بأن الأصل عدم توکیله فیما یدعیه الموکل أیضا.  
و کذا لو تداعیا فی کون النکاح دائما أو منقطعا فإن الأصل عدم النکاح الدائم من حیث إنه سبب للإرث و وجوب النفقة و القسم و یتضح ذلک بتتبع کثیر من فروع التنازع فی أبواب الفقه.  
و لک أن تقول بتساقط الأصلین فی هذه المقامات و الرجوع إلی الأصول الأخر الجاریة فی لوازم المشتبهین إلا أن ذلک إنما یتمشی فی استصحاب الأمور الخارجیة أما مثل أصالة الطهارة فی کل من واجدی المنی فإنه لا وجه للتساقط هنا.  
ثم لو فرض فی هذه الأمثلة أثر لذلک الاستصحاب الآخر دخل فی القسم الأول إن کان الجمع بینه و بین الاستصحاب مستلزما لطرح علم إجمالی معتبر فی العمل و لا عبرة بغیر المعتبر کما فی الشبهة الغیر المحصورة و فی القسم الثانی إن لم یکن هناک مخالفة عملیة لعلم إجمالی معتبر.  
فعلیک بالتأمل فی موارد اجتماع یقینین سابقین مع العلم الإجمالی من عقل أو شرع أو غیرهما بارتفاع أحدهما و بقاء الآخر.  
و العلماء و إن کان ظاهرهم الاتفاق علی عدم وجوب الفحص فی إجراء الأصول فی الشبهات الموضوعیة و لازمه جواز إجراء المقلد لها بعد أخذ فتوی جواز الأخذ بها من المجتهد إلا أن تشخیص سلامتها من الأصول الحاکمة علیها لیس وظیفة کل أحد فلا بد إما من قدرة المقلد علی تشخیص الحاکم من الأصول علی غیره منها و إما من أخذ خصوصیات الأصول السلیمة عن الحاکم من المجتهد و إلا فربما یلتفت إلی الاستصحاب المحکوم من دون التفات إلی الاستصحاب الحاکم و هذا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 748  
یرجع فی الحقیقة إلی تشخیص الحکم الشرعی نظیر تشخیص حجیة أصل الاستصحاب و عدمها عصمنا الله و إخواننا من الزلل فی القول و العمل بحق محمد و آله المعصومین صلوات الله علیهم أجمعین إلی یوم الدین کتب فی النجف الأشرف علی مشرّفها آلاف التحیّة و السّلام، علی ید أحقر عباد اللّه و أقلّ الطلاّب محمّد صالح بن محمّد قاسم الخراسانی مشهدیّ المسکن و دولابیّ المولد من قراه بلوک الدر داب فی شهر ربیع الثانی فی 1269.  
اللهمّ اغفر له و لوالدیه بجاه محمّد و آله.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 749

خاتمة فی التعادل و الترجیح

اشارة

فرائدالأصول، ج 2، صفحه 750  
و حیث إن موردهما الدلیلان المتعارضان فلا بد من تعریف التعارض و بیانه و هو لغة من العرض بمعنی الإظهار و غلب فی الاصطلاح علی تنافی الدلیلین و تمانعهما باعتبار مدلولهما و لذا ذکروا أن التعارض تنافی مدلولی الدلیلین علی وجه التناقض أو التضاد و کیف کان فلا یتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع و إلا لم یمتنع اجتماعهما.  
و منه یعلم أنه لا تعارض بین الأصول و ما یحصله المجتهد من الأدلة الاجتهادیة لأن موضوع الحکم فی الأصول الشی‌ء بوصف أنه مجهول الحکم و الدلیل المفروض إن کان بنفسه یفید العلم صار المحصل له عالما بحکم العصیر فلا یقتضی الأصل حلیته لأنه إنما اقتضی حلیة مجهول الحکم.  
فالحکم بالحرمة لیس طرحا للأصل بل هو بنفسه غیر جار و غیر مقتض لأن موضوعه مجهول الحکم و إن کان بنفسه لا یفید العلم بل هو محتمل الخلاف لکن ثبت اعتباره بدلیل علمی فإن کان الأصل مما کان مؤداه بحکم العقل کأصالة البراءة العقلیة و الاحتیاط و التخییر العقلیین فالدلیل أیضا وارد علیه و رافع لموضوعه لأن موضوع الأول عدم البیان و موضوع الثانی احتمال العقاب و مورد الثالث عدم الترجیح لأحد طرفی التخییر و کل ذلک مرتفع بالدلیل العلمی المذکور.  
و إن کان مؤداه من المجعولات الشرعیة کالاستصحاب و نحوه کان ذلک الدلیل حاکما علی الأصل بمعنی أنه یحکم علیه بخروج مورده عن مجری الأصل فالدلیل العلمی المذکور و إن لم یرفع موضوعه أعنی الشک إلا أنه یرفع حکم الشک أعنی الاستصحاب.  
(و ضابط الحکومة أن یکون أحد الدلیلین بمدلوله اللفظی متعرضا لحال الدلیل الآخر و رافعا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 751  
للحکم الثابت بالدلیل الآخر عن بعض أفراد موضوعه فیکون مبینا لمقدار مدلوله مسوقا لبیان حاله علیه) نظیر الدلیل الدال علی أنه لا حکم للشک فی النافلة أو مع کثرة الشک أو مع حفظ الإمام أو المأموم أو بعد الفراغ من العمل فإنه حاکم علی الأدلة المتکفلة لأحکام هذه الشکوک فلو فرض أنه لم یرد من الشارع حکم الشکوک لا عموما و لا خصوصا لم یکن مورد للأدلة النافیة لحکم الشک فی هذه الصور.  
و الفرق بینه و بین التخصیص أن کون التخصیص بیانا للعام بحکم العقل الحاکم بعدم جواز إرادة العموم مع القرینة الصارفة و هذا بیان بلفظه للمراد و مفسر للمراد من العام فهو تخصیص فی المعنی بعبارة التفسیر.  
ثم الخاص إن کان قطعیا تعین طرح عموم العام و إن کان ظنیا دار الأمر بین طرحه و طرح العموم و یصلح کل منهما لرفع الید بمضمونه علی تقدیر مطابقته للواقع عن الآخر فلا بد من الترجیح بخلاف الحاکم فإنه یکتفی به فی صرف المحکوم عن ظاهره فلا یکتفی بالمحکوم و صرف الحاکم عن ظاهره بل یحتاج إلی قرینة أخری کما یتضح ذلک بملاحظة الأمثلة المذکورة.  
فالثمرة بین التخصیص و الحکومة تظهر فی الظاهرین حیث لا یقدم المحکوم و لو کان الحاکم أضعف منه لأن صرفه عن ظاهره لا یحسن بلا قرینة أخری هی مدفوعة بالأصل و أما الحکم بالتخصیص فیتوقف علی ترجیح ظهور الخاص و إلا أمکن رفع الید عن ظهوره و إخراجه عن الخصوص بقرینة صاحبه فلنرجع إلی ما نحن بصدده من ترجیح حکومة الأدلة الظنیة من الأصول فنقول قد جعل الشارع للشی‌ء المحتمل للحل و الحرمة حکما شرعیا أعنی الحل ثم حکم بأن الأمارة الفلانیة کخبر العادل الدال علی حرمة العصیر حجة بمعنی أنه لا یعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع فاحتمال حلیة العصیر المخالف للأمارة بمنزلة العدم لا یترتب علیه حکم شرعی کأن یترتب علیه لو لا هذه الأمارة و هو ما ذکرنا من الحکم بالحلیة الظاهریة فمؤدی الأمارات بحکم الشارع کالمعلوم لا یترتب علیه الأحکام الشرعیة المجعولة للمجهولات.  
ثم إن ما ذکرنا من الورود و الحکومة جار فی الأصول اللفظیة أیضا فإن أصالة الحقیقة أو العموم معتبرة إذا لم یکن هناک قرینة علی المجاز.  
فإن کان المخصص مثلا دلیلا علمیا کان واردا علی الأصل المذکور فالعمل بالنص  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 752  
القطعی فی مقابل الظاهر کالعمل بالدلیل العلمی فی مقابل الأصل العملی و إن کان المخصص ظنیا معتبرا کان حاکما علی الأصل لأن معنی حجیة الظن جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم فی عدم ترتب ما کان یترتب علیه من الأثر لو لا حجیة هذه الأمارة و هو وجوب العمل بالعموم فإن الواجب عرفا و شرعا العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصص و عدمه فعدم العبرة باحتمال عدم التخصیص إلغاء للعمل فثبت أن النص وارد علی أصالة الحقیقة فی الظاهر إذا کان قطعیا من جمیع الجهات و حاکم علیه إذا کان ظنیا فی الجملة کالخاص الظنی السند مثلا و یحتمل أن یکون الظن أیضا واردا بناء علی کون العمل بالظاهر عرفا و شرعا معلقا علی عدم التعبد بالتخصیص فحالها حال الأصول العقلیة فتأمل.  
هذا کله علی تقدیر کون أصالة الظهور من حیث أصالة عدم القرینة.  
و أما إذا کان من جهة الظن النوعی الحاصل بإرادة الحقیقة الحاصل من الغلبة أو من غیرها فالظاهر أن النص وارد علیها مطلقا و إن کان النص ظنیا لأن الظاهر أن دلیل حجیة الظن الحاصل بإرادة الحقیقة الذی هو مستند أصالة الظهور مقید بصورة عدم وجود ظن معتبر علی خلافه.  
فإذا وجد ارتفع موضوع ذلک الدلیل نظیر ارتفاع موضوع الأصل بالدلیل.  
و یکشف عما ذکرنا أنا لم نجد و لا نجد من أنفسنا موردا یقدم فیه العام من حیث هو علی الخاص و إن فرض کونه أضعف الظنون المعتبرة فلو کان حجیة ظهور العام غیر معلق علی عدم الظن المعتبر علی خلافه لوجد مورد نفرض فیه أضعفیة مرتبة الظن الخاص من الظن العام حتی یقدم علیه أو مکافأته له حتی یتوقف مع أنا لم نسمع موردا یتوقف فی مقابلة العام من حیث هو و الخاص فضلا عن أن یرجح علیه نعم لو فرض الخاص ظاهرا أیضا خرج عن النص و صارا من باب تعارض الظاهرین و ربما یقدم العام.  
و هذا نظیر ظن الاستصحاب علی القول به فإنه لم یسمع مورد یقدم الاستصحاب علی الأمارة المعتبرة المخالفة له فیکشف عن أن إفادته للظن أو اعتبار ظنه النوعی مقید بعدم قیام ظن آخر علی خلافه فافهم.  
ثم إن التعارض علی ما عرفت من تعریفه لا یکون فی الأدلة القطعیة لأن حجیتها إنما هی من حیث صفة القطع و القطع بالمتنافیین أو بأحدهما مع الظن بالآخر غیر ممکن.  
و منه یعلم عدم وقوع التعارض بین الدلیلین یکون حجیتهما باعتبار صفة الظن الفعلی لأن  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 753  
اجتماع الظنین بالمتنافیین محال فإذا تعارض سببان للظن الفعلی فإن بقی الظن فی أحدهما فهو المعتبر و إلا تساقطا و قولهم إن التعارض لا یکون إلا فی الظنین یریدون به الدلیلین المعتبرین من حیث إفادة نوعهما الظن.  
و إنما أطلقوا القول فی ذلک لأن أغلب الأمارات بل جمیعها عند جل العلماء بل ما عدا جمع ممن قارب عصرنا معتبرة من هذه الحیثیة لا لإفادة الظن الفعلی بحیث یناط الاعتبار به.  
و مثل هذا فی القطعیات غیر موجود إذ لیس هنا ما یکون اعتباره من باب إفادة نوعه للقطع.  
لأن هذا یحتاج إلی جعل الشارع فیدخل حینئذ فی الأدلة الغیر القطعیة لأن الاعتبار فی الأدلة القطعیة من حیث صفة القطع فهی فی المقام منتفیة فیدخل فی الأدلة الغیر القطعیة لا أن المراد من الدلیل هو ما یکون اعتباره بجعل الشارع و إذا عرفت ما ذکرنا فاعلم أن الکلام فی أحکام التعارض یقع فی مقامین لأن المتعارضین إما أن یکون لأحدهما مرجح علی الآخر و إما أن لا یکون بل یکونان متعادلین متکافئین.  
و قبل الشروع فی بیان حکمهما لا بد من الکلام فی القضیة المشهورة و هی أن الجمع بین الدلیلین مهما أمکن أولی من الطرح و المراد بالطرح علی الظاهر المصرح به فی کلام بعضهم و فی معقد إجماع بعض آخر أعم من طرح أحدهما لمرجح فی الآخر فیکون الجمع مع التعادل أولی من التخییر و مع وجود المرجح أولی من الترجیح.  
(قال الشیخ ابن أبی جمهور الأحسائی فی عوالی اللئالی علی ما حکی عنه إن کل حدیثین ظاهرهما التعارض یجب علیک أولا البحث عن معناهما و کیفیة دلالة ألفاظهما فإن أمکنک التوفیق بینهما بالحمل علی جهات التأویل و الدلالات فاحرص علیه و اجتهد فی تحصیله فإن العمل بالدلیلین مهما أمکن خیر من ترک أحدهما و تعطیله بإجماع العلماء فإذا لم تتمکن من ذلک أو لم یظهر لک وجهه فارجع إلی العمل بهذا الحدیث و أشار بهذا إلی مقبولة عمر بن حنظلة انتهی).  
و استدل علیه تارة بأن الأصل فی الدلیلین الإعمال فیجب الجمع بینهما مهما أمکن  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 754  
لاستحالة الترجیح من غیر مرجح و أخری بأن دلالة اللفظ علی تمام معناه أصلیة و علی جزئه تبعیة و علی تقدیر الجمع یلزم إهمال دلالة تبعیة و هو أولی مما یلزم علی تقدیر عدمه و هو إهمال دلالة أصلیة.  
و لا یخفی أن العمل بهذه القضیة علی ظاهرها یوجب سد باب الترجیح و الهرج فی الفقه کما لا یخفی و لا دلیل علیه بل الدلیل علی خلافه من الإجماع و النص.  
أما عدم الدلیل علیه فلأن ما ذکر من أن الأصل فی الدلیل الإعمال مسلم لکن المفروض عدم إمکانه فی المقام فإن العمل (بقوله علیه السلام: ثمن العذرة سحت) و (قوله: لا بأس ببیع العذرة) علی ظاهرهما غیر ممکن و إلا لم یکونا متعارضین.  
و إخراجهما عن ظاهرهما بحمل الأول علی عذرة غیر مأکول اللحم و الثانی علی عذرة مأکول اللحم لیس عملا بهما إذ کما یجب مراعاة السند فی الروایة و التعبد بصدورها إذا اجتمعت شرائط الحجیة کذلک یجب التعبد بإرادة المتکلم ظاهر الکلام المفروض وجوب التعبد بصدوره إذا لم یکن هنا قرینة صارفة و لا ریب أن التعبد بصدور أحدهما المعین إذا کان هناک مرجح و المخیر إذا لم یکن ثابت علی تقدیر الجمع و عدمه فالتعبد بظاهره واجب کما أن التعبد بصدور الآخر أیضا واجب.  
فیدور الأمر بین عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق علی التعبد به و بین عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق علی التعبد به و لا أولویة للثانی.  
بل قد یتخیل العکس فیه من حیث إن فی الجمع ترک التعبد بظاهرین و فی طرح أحدهما ترک التعبد بسند واحد.  
لکنه فاسد من حیث إن ترک التعبد بظاهر ما لم یثبت التعبد بصدوره و لم یحرز کونه صادرا عن المتکلم و هو ما عدا الواحد المتیقن العمل به لیس مخالفا للأصل بل التعبد غیر معقول إذ لا ظاهر حتی یتعبد به فلیس مخالفا للأصل و ترکا للتعبد بما یجب التعبد به.  
و مما ذکرنا یظهر فساد توهم أنه إذا عملنا بدلیل حجیة الأمارة فیهما و قلنا بأن الخبرین معتبران سندا فیصیران کمقطوعی الصدور و لا إشکال و لا خلاف فی أنه إذا وقع التعارض بین ظاهری مقطوعی الصدور کآیتین أو متواترین وجب تأویلهما و العمل بخلاف ظاهرهما فیکون  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 755  
القطع بصدورهما عن المعصوم علیه السلام قرینة صارفة لتأویل کل من الظاهرین.  
و توضیح الفرق و فساد القیاس أن وجوب التعبد بالظواهر لا یزاحم القطع بالصدور بل القطع بالصدور قرینة علی إرادة خلاف الظاهر و فیما نحن فیه یکون وجوب التعبد بالظاهر مزاحما لوجوب التعبد و بعبارة أخری العمل بمقتضی أدلة اعتبار السند و الظاهر بمعنی الحکم بصدورهما و إرادة ظاهرهما غیر ممکن و الممکن من هذه الأمور الأربعة اثنان لا غیر إما الأخذ بالسندین و إما الأخذ بظاهر و سند من أحدهما فالسند الواحد منهما متیقن الأخذ به.  
و طرح أحد الظاهرین و هو ظاهر الآخر الغیر المتیقن الأخذ بسنده لیس مخالفا للأصل لأن المخالف للأصل ارتکاب التأویل فی الکلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره فیدور الأمر بین مخالفة أحد أصلین إما مخالفة دلیل التعبد بالصدور فی غیر المتیقن التعبد و إما مخالفة الظاهر فی متیقن التعبد و أحدهما لیس حاکما علی الآخر لأن الشک فیهما مسبب عن ثالث فیتعارضان.  
و منه یظهر فساد قیاس ذلک بالنص الظنی السند مع الظاهر حیث یوجب الجمع بینهما بطرح ظهور الظاهر لا سند النص.  
توضیحه أن سند الظاهر لا یزاحم دلالته و لا سند النص و لا دلالته أما دلالته فواضح إذ لا یبقی مع طرح السند مراعاة للظاهر و أما سند النص و دلالته فإنما یزاحمان ظاهره لا سنده و هما حاکمان علی ظهوره لأن من آثار التعبد به رفع الید عن ذلک الظهور لأن الشک فیه مسبب عن الشک فی التعبد بالنص.  
و أضعف مما ذکر توهم قیاس ذلک بما إذا کان خبر بلا معارض لکن ظاهره مخالف للإجماع فإنه یحکم بمقتضی اعتبار سنده بإرادة خلاف الظاهر من مدلوله لکن لا دوران هناک بین طرح السند و العمل بالظاهر و بین العکس إذ لو طرحنا سند ذلک الخبر لم یبق مورد للعمل بظاهره بخلاف ما نحن فیه فإنا إذا طرحنا سند أحد الخبرین أمکننا العمل بظاهر الآخر و لا مرجح لعکس ذلک بل الظاهر هو الطرح لأن المرجح و المحکم فی الإمکان الذی قید به وجوب العمل بالخبرین هو العرف و لا شک فی حکم العرف و أهل اللسان بعدم إمکان العمل بقوله أکرم العلماء و لا تکرم العلماء نعم لو فرض علمهم بصدور کلیهما حملوا أمر الأمر بالعمل بهما علی إرادة ما یعم العمل بخلاف ما یقتضیانه بحسب اللغة و العرف.  
و لأجل ما ذکرنا وقع من جماعة من أجلاء الرواة السؤال عن حکم الخبرین المتعارضین مع  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 756  
ما هو مرکوز فی ذهن کل أحد من أن کل دلیل شرعی یجب العمل به مهما أمکن فلو لم یفهموا عدم الإمکان فی المتعارضین لم یبق وجه للتحیر الموجب للسؤال مع أنه لم یقع الجواب فی شی‌ء من تلک الأخبار العلاجیة بوجوب الجمع بتأویلهما معا و حمل مورد السؤال علی صورة تعذر تأویلهما و لو بعیدا تقیید بفرد غیر واقع فی الأخبار المتعارضة.  
و هذا دلیل آخر علی عدم کلیة هذه القاعدة هذا کله مضافا إلی مخالفتها للإجماع فإن علماء الإسلام من زمن الصحابة إلی یومنا هذا لم یزالوا یستعملون المرجحات فی الأخبار المتعارضة بظواهرها ثم اختیار أحدهما و طرح الآخر من دون تأویلهما معا لأجل الجمع.  
و أما ما تقدم من عوالی اللئالی فلیس نصا بل و لا ظاهرا فی دعوی تقدیم الجمع بهذا النحو علی التخییر و الترجیح فإن الظاهر من الإمکان فی قوله فإن أمکنک التوفیق بینهما هو الإمکان العرفی فی مقابل الامتناع العرفی بحکم أهل اللسان فإن حمل اللفظ علی خلاف ظاهره بلا قرینة غیر ممکن عند أهل اللسان بخلاف حمل العام و المطلق علی الخاص و المقید.  
و یؤیده قوله أخیرا فإذا لم تتمکن من ذلک و لم یظهر لک وجهه فارجع إلی العمل بهذا الحدیث فإن مورد عدم التمکن نادر جدا.  
و بالجملة فلا یظن بصاحب العوالی و لا بمن هو دونه أن یقتصر فی الترجیح علی موارد لا یمکن تأویل کلیهما فضلا عن دعواه الإجماع علی ذلک.  
و التحقیق الذی علیه أهله أن الجمع بین الخبرین المتنافیین بظاهرهما علی أقسام ثلاثة أحدها ما یکون متوقفا علی تأویلهما معا.  
و الثانی ما یتوقف علی تأویل أحدهما المعین.  
و الثالث ما یتوقف علی تأویل أحدهما لا بعینه.  
أما الأول فهو الذی تقدم أنه مخالف للدلیل و النص و الإجماع.  
و أما الثانی فهو تعارض النص و الظاهر الذی تقدم أنه لیس بتعارض فی الحقیقة.  
و أما الثالث فمن أمثلته العام و الخاص من وجه حیث یحصل الجمع بتخصیص أحدهما مع بقاء الآخر علی ظاهره و مثل قوله اغتسل یوم الجمعة بناء علی أن ظاهر الصیغة الوجوب و قوله ینبغی غسل الجمعة بناء علی ظهور هذه المادة فی الاستحباب فإن الجمع یحصل برفع الید عن ظاهر أحدهما.  
و حینئذ فإن کان لأحد الظاهرین مزیة و قوة علی الآخر بحیث لو اجتمعا فی کلام واحد نحو  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 757  
رأیت أسدا یرمی أو اتصلا فی کلامین لمتکلم واحد تعین العمل بالأظهر و صرف الظاهر إلی ما لا یخالفه کان حکم هذا حکم القسم الثانی فی أنه إذا تعبد بصدور الأظهر یصیر قرینة صارفة للظاهر من دون نعم الفرق بینه و بین القسم الثانی أن التعبد بصدور النص لا یمکن إلا بکونه صارفا عن الظاهر و لا معنی له غیر ذلک و لذا ذکرنا دوران الأمر فیه بین طرح دلالة الظاهر و طرح سند النص.  
و فیما نحن فیه یمکن التعبد بصدور الأظهر و إبقاء الظاهر علی حاله و صرف الأظهر لأن کلا من الظهورین مستند إلی أصالة الحقیقة إلا أن العرف یرجحون أحد الظهورین علی الآخر فالتعارض موجود و الترجیح بالعرف بخلاف النص و الظاهر.  
و أما لو لم یکن لأحد الظاهرین مزیة علی الآخر فالظاهر أن الدلیل المتقدم فی الجمع و هو ترجیح التعبد بالصدور علی أصالة الظهور غیر جار هنا إذ لو جمع بینهما و حکم باعتبار سندهما و بأن أحدهما لا بعینه مؤول لم یترتب علی ذلک أزید من الأخذ بظاهر أحدهما إما من باب عروض الإجمال لهما بتساقط أصالتی الحقیقة فی کل منهما لأجل التعارض فیعمل بالأصل الموافق لأحدهما و إما من باب التخییر فی الأخذ بواحد من أصالتی الحقیقة علی أضعف الوجهین فی حکم تعارض الأحوال إذا تکافأت و علی کل تقدیر یجب طرح أحدهما.  
نعم یظهر الثمرة فی إعمال المرجحات السندیة فی هذا القسم إذ علی العمل بقاعدة الجمع یجب أن یحکم بصدورهما و إجمالهما کمقطوعی الصدور بخلاف ما إذا أدرجناه فیما لا یمکن الجمع فإنه یرجع فیه إلی المرجحات و قد عرفت أن هذا هو الأقوی و أنه لا محصل للعمل بهما علی أن یکونا مجملین و یرجع إلی الأصل الموافق لأحدهما لیکون حاصل الأمر بالتعبد بهما ترک الجمع بینهما و الأخذ بالأصل المطابق لأحدهما.  
و یؤید ذلک بل یدل علیه أن الظاهر من العرف دخول هذا القسم فی الأخبار العلاجیة الآمرة بالرجوع إلی المرجحات.  
لکن یوهنه أن اللازم حینئذ بعد فقد المرجحات التخییر بینهما کما هو صریح تلک الأخبار مع أن الظاهر من سیرة العلماء عدا ما سیجی‌ء من الشیخ رحمه الله فی النهایة و الإستبصار فی مقام الاستنباط التوقف و الرجوع إلی الأصل المطابق لأحدهما.  
إلا أن یقال إن هذا من باب الترجیح بالأصل فیعملون بمطابق الأصل منهما لا بالأصل  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 758  
المطابق لأحدهما و مع مخالفتهما للأصل فاللازم التخییر علی کل تقدیر غایة الأمر أن التخییر شرعی إن قلنا بدخولهما فی عموم الأخبار و عقلی علی القول به فی مخالفی الأصل إن لم نقل.  
و قد یفصل بین ما إذا کان لکل من الظاهرین مورد سلیم عن المعارض کالعامین من وجه حیث إن مادة الافتراق فی کل منهما سلیم عن المعارض و بین غیره کقوله اغتسل للجمعة و ینبغی غسل الجمعة فیرجح الجمع علی الطرح فی الأول لوجوب العمل بکل منهما فی الجملة فیستبعد الطرح فی مادة الاجتماع بخلاف الثانی و سیجی‌ء تتمة الکلام إن شاء الله تعالی.  
(بقی فی المقام أن شیخنا الشهید الثانی رحمه الله فرع فی تمهیده علی قضیة أولویة الجمع الحکم بتنصیف دار تداعیاها و هی فی یدهما أو لا ید لأحدهما و أقاما بینة انتهی المحکی عنه).  
و لو خص المثال بالصورة الثانیة لم یرد علیه ما ذکره المحقق القمی رحمه الله و إن کان ذلک أیضا لا یخلو عن مناقشة یظهر بالتأمل و کیف کان فالأولی التمثیل بها و بما أشبهها مثل حکمهم بوجوب العمل بالبینات فی تقویم المعیب و الصحیح.  
و کیف کان فالکلام فی مستند أولویة الجمع بهذا النحو أعنی العمل بکل من الدلیلین فی بعض مدلولهما المستلزم للمخالفة القطعیة لمقتضی الدلیلین لأن الدلیل الواحد لا یتبعض فی الصدق و الکذب و مثل هذا غیر جار فی أدلة الأحکام الشرعیة.  
و التحقیق أن العمل بالدلیلین بمعنی الحرکة و السکون علی طبق مدلولهما غیر ممکن مطلقا فلا بد علی القول بعموم القضیة المشهورة من العمل علی وجه یکون فیه جمع بینهما من جهة و إن کان طرحا من جهة أخری فی مقابل طرح أحدهما رأسا و الجمع فی أدلة الأحکام عندهم بالعمل بهما من حیث الحکم بصدقهما و إن کان فیه طرح لهما من حیث ظاهرهما.  
و فی مثل تعارض البینات لما لم یمکن ذلک لعدم تأتی التأویل فی ظاهر کلمات الشهود فهی بمنزلة النصین المتعارضین انحصر وجه الجمع فی التبعیض فیهما من حیث التصدیق بأن یصدق کل من المتعارضین فی بعض ما یخبر به.  
فمن أخبر بأن هذا کله لزید فصدقه فی نصف الدار و کذا من شهد بأن قیمة هذا الشی‌ء صحیحا کذا و معیبا کذا فصدقه فی أن قیمة کل نصف منه منضما إلی نصفه الآخر نصف القیمة.  
و هذا النحو غیر ممکن فی الأخبار لأن مضمون خبر العادل أعنی صدور هذا القول الخاص من الإمام علیه السلام غیر قابل للتبعیض بل هو نظیر تعارض البینات فی الزوجة أو  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 759  
نعم قد یتصور التبعیض فی ترتیب الآثار علی تصدیق العادل إذا کان کل من الدلیلین عاما ذا أفراد فیؤخذ بقوله فی بعضها و بقول الآخر فی بعضها فیکرم بعض العلماء و یهین بعضهم فیما إذا ورد أکرم العلماء و ورد أیضا أهن العلماء سواء کانا نصین بحیث لا یمکن التجوز فی أحدهما أو ظاهرین فیمکن الجمع بینهما علی وجه التجوز و علی طریق التبعیض.  
إلا أن المخالفة القطعیة فی الأحکام الشرعیة لا ترتکب فی واقعة واحدة لأن الحق فیها للشارع و لا یرضی بالمعصیة القطعیة مقدمة للعلم بالإطاعة فیجب اختیار أحدهما و طرح الآخر بخلاف حقوق الناس فإن الحق فیها لمتعدد فالعمل بالبعض فی کل منهما جمع بین الحقین من غیر ترجیح لأحدهما علی الآخر بالدواعی النفسانیة فهو أولی من الإهمال الکلی لأحدهما و تفویض تعیین ذلک إلی اختیار الحاکم و دواعیه النفسانیة الغیر المنضبطة فی الموارد و لأجل هذا یعد الجمع بهذا النحو مصالحة بین الخصمین عند العرف و قد وقع التعبد به فی بعض النصوص أیضا.  
فظهر مما ذکرنا أن الجمع فی أدلة الأحکام بالنحو المتقدم من تأویل کلیهما لا أولویة له أصلا علی طرح أحدهما و الأخذ بالآخر بل الأمر بالعکس.  
و أما الجمع بین البینات فی حقوق الناس فهو و إن کان لا أولیة فیه علی طرح أحدهما بحسب أدلة حجیة البینة لأنها تدل علی وجوب الأخذ بکل منهما فی تمام مضمونه فلا فرق فی مخالفتهما بین الأخذ لا بکل منهما بل بأحدهما أو بکل منهما لا فی تمام مضمونه بل فی بعضه.  
إلا أن ما ذکره من الاعتبار لعله یکون مرجحا للثانی علی الأول.  
و یؤیده ورود الأمر بالجمع بین الحقین بهذا النحو فی روایة السکونی المعمول بها فیمن أودعه رجل درهمین و آخر درهما فامتزجا بغیر تفریط و تلف أحدهما هذا.  
و لکن الإنصاف أن الأصل فی موارد تعارض البینات و شبهها هی القرعة.  
نعم یبقی الکلام فی کون القرعة مرجحة للبینة المطابقة لها أو مرجعا بعد تساقط البینتین و کذا الکلام فی عموم موارد القرعة أو اختصاصها بما لا یکون هناک أصل عملی کأصالة الطهارة مع إحدی البینتین و للکلام مورد آخر.  
فلنرجع إلی ما کنا فیه فنقول حیث تبین عدم تقدم الجمع علی الترجیح و لا علی التخییر فلا بد من الکلام فی المقامین اللذین ذکرنا أن الکلام فی أحکام التعارض یقع فیهما فنقول

إن المتعارضین إما أن لا یکون مع أحدهما مرجح فیکونان متکافئین متعادلین و إما أن یکون مع أحدهما مرجح.

المقام الأول فی المتکافئین

اشارة

و الکلام فیه أولا فی أن الأصل فی المتکافئین التساقط و فرضهما کأن لم یکونا أولا ثم اللازم بعد عدم التساقط الاحتیاط أو التخییر أو التوقف و الرجوع إلی الأصل المطابق لأحدهما دون المخالف لهما لأنه معنی تساقطهما فنقول و بالله المستعان.  
قد یقال بل قیل إن الأصل فی المتعارضین عدم حجیة أحدهما لأن دلیل الحجیة مختص بغیر صورة التعارض أما إذا کان إجماعا فلاختصاصه بغیر المتعارضین و لیس فیه عموم أو إطلاق لفظی یفید العموم لیکون مدعی الاختصاص محتاجا إلی المخصص و المقید و أما إذا کان لفظا فلعدم إمکان إرادة المتعارضین من عموم ذلک اللفظ لأنه یدل علی وجوب العمل عینا بکل خبر مثلا و لا ریب أن وجوب العمل عینا بکل من المتعارضین ممتنع.  
و العمل بکل منهما تخییرا لا دلیل علیه إذ لا یجوز إرادة الوجوب العینی بالنسبة إلی غیر المتعارضین و التخییری بالنسبة إلی المتعارضین من لفظ واحد.  
و أما العمل بأحدهما الکلی عینا فلیس من أفراد العام لأن أفراده هی المشخصات الخارجیة و لیس الواحد علی البدل فردا آخر بل هو عنوان منتزع منها غیر محکوم علیه بحکم نفس المشخصات بعد الحکم بوجوب العمل بها عینا هذا.  
لکن ما ذکره من الفرق بین الإجماع و الدلیل اللفظی لا محصل و لا ثمرة له فیما نحن فیه لأن المفروض قیام الإجماع علی أن کلا منهما واجب العمل لو لا المانع الشرعی و هو وجوب العمل بالآخر إذ لا نعنی بالمتعارضین إلا ما کان کذلک.  
و أما ما کان وجود أحدهما مانعا عن وجوب العمل بالآخر فهو خارج عن موضوع التعارض لأن الأمارة الممنوعة لا وجوب للعمل بها و الأمارة المانعة إن کانت واجبة العمل تعین العمل بها  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 761  
لسلامتها عن معارضة الأخری فهی بوجودها تمنع وجوب العمل بتلک و تلک لا تمنع وجوب العمل بهذه لا بوجودها و لا بوجوبها فافهم.  
و الغرض من هذا التطویل حسم مادة الشبهة التی توهمها بعضهم من أن القدر المتیقن من أدلة الأمارات التی لیس لها عموم لفظی هو حجیتها مع الخلو عن و حیث اتضح عدم الفرق فی المقام بین کون أدلة الأمارات من العمومات أو من قبیل الإجماع فنقول إن الحکم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضین فی الجملة و عدم تساقطهما لیس لأجل شمول العموم اللفظی لأحدهما علی البدل من حیث هذا المفهوم المنتزع لأن ذلک غیر ممکن کما تقدم وجهه فی بیان الشبهة و إنما هو حکم عقلی یحکم به العقل بعد ملاحظة وجوب کل منهما فی حد نفسه بحیث لو أمکن الجمع بینهما وجب کلاهما لبقاء المصلحة فی کل منهما غایة الأمر أنه یفوته إحدی المصلحتین و یدرک الأخری.  
و لکن لما کان امتثال التکلیف بالعمل بکل منهما کسائر التکالیف الشرعیة و العرفیة مشروطا بالقدرة و المفروض أن کلا منهما مقدور فی حال ترک الآخر و غیر مقدور مع إیجاد الآخر فکل منهما مع ترک الآخر مقدور یحرم ترکه و یتعین فعله و مع إیجاد الآخر یجوز ترکه و لا یعاقب علیه فوجوب الأخذ بأحدهما نتیجة أدلة وجوب الامتثال و العمل بکل منهما بعد تقیید وجوب الامتثال بالقدرة.  
و هذا مما یحکم به بدیهة العقل کما فی کل واجبین اجتمعا علی المکلف و لا مانع من تعیین کل منهما علی المکلف بمقتضی دلیله إلا تعیین الآخر علیه کذلک.  
و السر فی ذلک أنا لو حکمنا بسقوط کلیهما مع إمکان أحدهما علی البدل لم یکن وجوب کل واحد منهما ثابتا بمجرد الإمکان و لزم کون وجوب کل منهما مشروطا بعدم انضمامه مع الآخر و هذا خلاف ما فرضنا من عدم تقیید کل منها فی مقام الامتثال بأزید من الإمکان سواء کان وجوب کل واحد منهما بأمرین أو کان بأمر واحد یشمل واجبین و لیس التخییر فی القسم الأول لاستعمال الأمر فی التخییر.  
و الحاصل أنه إذا أمر الشارع بشی‌ء واحد استقل العقل بوجوب إطاعته فی ذلک الأمر بشرط عدم المانع العقلی و الشرعی و إذا أمر بشیئین و اتفق امتناع إیجادهما فی الخارج استقل العقل بوجوب إطاعته فی أحدهما لا بعینه لأنها ممکنة فیقبح ترکها.  
لکن هذا کله علی تقدیر أن یکون العمل بالخبر من باب السببیة بأن یکون قیام الخبر علی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 762  
وجوب فعل واقعا سببا شرعیا لوجوبه ظاهرا علی المکلف فیصیر المتعارضان من قبیل السببین المتزاحمین فیلغی أحدهما مع وجود وصف السببیة فیه لإعمال الآخر کما فی کل واجبین متزاحمین.  
أما لو جعلناه من باب الطریقیة کما هو ظاهر أدلة حجیة الأخبار بل غیرها من الأمارات بمعنی أن الشارع لاحظ الواقع و أمر بالتوصل إلیه من هذا الطریق لغلبة إیصاله إلی الواقع فالمتعارضان لا یصیران من قبیل الواجبین المتزاحمین للعلم بعدم إرادة الشارع سلوک الطریقین معا لأن أحدهما مخالف للواقع قطعا فلا یکونان طریقین إلی الواقع و لو فرض محالا إمکان العمل بهما کما یعلم إرادته لکل من المتزاحمین فی نفسه علی تقدیر إمکان الجمع.  
مثلا لو فرضنا أن الشارع لاحظ کون الخبر غالب الإیصال إلی الواقع فأمر بالعمل به فی جمیع الموارد لعدم المائز بین الفرد الموصل منه و غیره فإذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجیة لم یعقل بقاء تلک المصلحة فی کل منهما بحیث لو أمکن الجمع بینهما أراد الشارع إدراک المصلحتین بل وجود تلک المصلحة فی کل منهما بخصوصه مقید بعدم معارضته بمثله.  
و من هنا یتجه الحکم حینئذ بالتوقف لا بمعنی أن أحدهما المعین واقعا طریق و لا نعلمه بعینه کما لو اشتبه خبر صحیح بین خبرین بل بمعنی أن شیئا منهما لیس طریقا فی مؤداه بالخصوص و مقتضاه الرجوع إلی الأصول العملیة إن لم یرجح بالأصل الخبر المطابق له و إلا فیکون مورد الکلام غیر التکافؤ مختصا بما إذا لم یکن أحدهما مطابقا للأصل فیتساقطان من....  
و إن قلنا بأنه مرجح خرج عن مورد الکلام أعنی التکافؤ فلا بد من فرض الکلام فیما لم یکن هناک أصل مع أحدهما فیتساقطان من حیث جواز العمل بکل منهما لعدم کونهما طریقین کما أن التخییر مرجعه إلی التساقط من حیث وجوب العمل.  
هذا ما یقتضیه القاعدة فی مقتضی وجوب العمل بالأخبار من حیث الطریقیة إلا أن الأخبار المستفیضة بل المتواترة قد دلت علی عدم التساقط مع فقد المرجح.  
و حینئذ فهل یحکم بالتخییر أو العمل بما طابق منهما الاحتیاط أو بالاحتیاط و لو کان مخالفا لهما کالجمع بین الظهر و الجمعة مع تصادم أدلتهما و کذا بین القصر و الإتمام وجوه.  
المشهور و هو الذی علیه جمهور المجتهدین الأول للأخبار المستفیضة بل المتواترة الدالة علیه و لا یعارضها عدا ما فی مرفوعة زرارة الآتیة المحکیة عن عوالی اللئالی الدالة علی الوجه الثانی من الوجوه  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 763  
و هی ضعیفة جدا و قد طعن فی ذلک التألیف و فی مؤلفه المحدث البحرانی قدس سره فی مقدمات الحدائق.  
و أما أخبار التوقف الدالة علی الوجه الثالث من حیث إن التوقف فی الفتوی یستلزم الاحتیاط فی العمل کما فی ما لا نص فیه فهی محمولة علی صورة التمکن من الوصول إلی الإمام علیه السلام کما یظهر من بعضها فیظهر منها أن المراد ترک العمل و إرجاء الواقعة إلی لقاء الإمام علیه السلام لا العمل فیها بالاحتیاط.  
ثم إن حکم الشارع فی تلک الأخبار بالتخییر فی تکافؤ الخبرین لا یدل علی کون حجیة الأخبار من باب السببیة و یتوهم أنه لو لا ذلک لأوجب التوقف لقوة احتمال أن یکون التخییر حکما ظاهریا عملیا فی مورد التوقف لا حکما واقعیا ناشئا من تزاحم الواجبین بل الأخبار المشتملة علی الترجیحات و تعلیلاتها أصدق شاهد علی ما استظهرناه من کون حجیة الأخبار من باب الطریقیة بل هو أمر واضح و مراد من جعلها من باب الأسباب عدم إناطتها بالظن الشخصی کما یظهر من صاحب المعالم رحمه الله فی تقریر دلیل الانسداد.  
ثم المحکی عن جماعة بل قیل إنه مما لا خلاف فیه أن التعادل إن وقع للمجتهد فی عمل نفسه کان مخیرا فی عمل نفسه و إن وقع للمفتی لأجل الإفتاء فحکمه أن یخیر المستفتی فیتخیر فی العمل کالمفتی.  
و وجه الأول واضح و أما وجه الثانی فلأن نصب الشارع للأمارات و طریقیتها یشمل المجتهد و المقلد إلا أن المقلد عاجز عن القیام بشروط العمل بالأدلة من حیث تشخیص مقتضاها و دفع موانعها فإذا أثبت ذلک المجتهد جواز العمل بکل من الخبرین المتکافئین المشترک بین المقلد و المجتهد تخیر المقلد کالمجتهد و لأن إیجاب مضمون أحد الخبرین علی المقلد لم یقم علیه دلیل فهو تشریع و یحتمل أن یکون التخییر للمفتی فیفتی بما اختار لأنه حکم للمتحیر و هو المجتهد.  
و لا یقاس هذا بالشک الحاصل للمجتهد فی بقاء الحکم الشرعی مع أن حکمه و هو البناء علی الحالة السابقة مشترک بینه و بین المقلد لأن الشک هناک فی نفس الحکم الفرعی المشترک و له حکم مشترک و التحیر هنا فی الطریق إلی الحکم فعلاجه بالتخییر مختص بمن یتصدی لتعیین الطریق کما أن العلاج بالترجیح مختص به فلو فرضنا أن راوی أحد الخبرین عند المقلد أعدل و أوثق من الآخر لأنه أخبر و أعرف به مع تساویهما عند المجتهد أو انعکاس الأمر عنده فلا عبرة بنظر المقلد و کذا لو فرضنا تکافؤ قول اللغویین فی معنی لفظ الروایة فالعبرة بتحیر المجتهد لا تحیر  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 764  
المقلد بین حکم یتفرع علی أحد القولین و آخر یتفرع علی آخر و المسألة محتاجة إلی التأمل و إن کان وجه المشهور أقوی هذا حکم المفتی.  
و أما الحاکم و القاضی فالظاهر کما عن جماعة أنه یتخیر أحدهما فیقضی به لأن القضاء و الحکم عمل له لا للغیر فهو المخیر و لما عن بعض من أن تخیر المتخاصمین لا یرفع معه الخصومة و لو حکم علی طبق إحدی الأمارتین فی واقعة فهل له الحکم علی طبق الأخری فی واقعة أخری المحکی عن العلامة رحمه الله و غیره الجواز بل حکی نسبته إلی المحققین (لما عن النهایة من أنه لیس فی العقل ما یدل علی خلاف ذلک و لا یستبعد وقوعه کما لو تغیر اجتهاده إلا أن یدل دلیل شرعی خارج علی عدم جوازه کما (روی أن النبی صلی اللَّه علیه و آله قال لأبی بکر: لا تقض فی الشی‌ء الواحد بحکمین مختلفین)).  
أقول یشکل الجواز لعدم الدلیل علیه لأن دلیل التخییر إن کان الأخبار الدالة علیه فالظاهر أنها مسوقة لبیان وظیفة المتحیر فی ابتداء الأمر فلا إطلاق فیها بالنسبة إلی حال المتحیر بعد الالتزام بأحدهما و أما العقل الحاکم بعدم جواز طرح کلیهما فهو ساکت من هذه الجهة و الأصل عدم حجیة الآخر بعد الالتزام بأحدهما کما تقرر فی دلیل عدم جواز العدول عن فتوی مجتهد إلی مثله.  
نعم لو کان الحکم بالتخییر فی المقام من باب تزاحم الواجبین کان الأقوی استمراره لأن المقتضی له فی السابق موجود بعینه بخلاف التخییر الظاهری فی تعارض الطریقین فإن احتمال تعیین ما التزمه قائم بخلاف التخییر الواقعی فتأمل و استصحاب التخییر غیر جار لأن الثابت سابقا ثبوت الاختیار لمن لم یتخیر فإثباته لمن اختار و التزم إثبات للحکم فی غیر موضوعه الأول.  
و بعض المعاصرین رحمه الله استجود هنا کلام العلامة رحمه الله مع أنه منع عن العدول عن أمارة إلی أخری و عن مجتهد إلی آخر فتدبر.  
ثم إن حکم التعادل فی الأمارات المنصوبة فی غیر الأحکام کما فی أقوال أهل اللغة و أهل الرجال یوجب التوقف لأن الظاهر اعتبارها من حیث الطریقیة إلی الواقع لا السببیة المحضة و إن لم یکن منوطا بالظن الفعلی و قد عرفت أن اللازم فی تعادل ما هو من هذا القبیل التوقف  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 765  
و الرجوع إلی ما یقتضیه الأصل فی ذلک المقام إلا أنه إن جعلنا الأصل من المرجحات کما هو المشهور و سیجی‌ء لم یتحقق التعادل بین الأمارتین إلا بعد عدم موافقة شی‌ء منهما للأصل و المفروض عدم جواز الرجوع إلی الثالث لأنه طرح للأمارتین فالأصل الذی یرجع إلیه هو الأصل فی المسألة المتفرعة علی مورد التعارض کما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغة فی معنی الغناء أو الصعید أو الجذع من الشاة فی الأضحیة فإنه یرجع إلی الأصل فی المسألة الفرعیة.

بقی هنا ما یجب التنبیه علیه خاتمة للتخییر و مقدمة للترجیح

و هو أن الرجوع إلی التخییر غیر جائز إلا بعد الفحص التام عن المرجحات لأن مأخذ التخییر إن کان هو العقل الحاکم بأن عدم إمکان الجمع فی العمل لا یوجب إلا طرح البعض فهو لا یستقل بالتخییر فی المأخوذ و المطروح إلا بعد عدم مزیة فی أحدهما اعتبرها الشارع فی العمل و الحکم بعدمها لا یمکن إلا بعد القطع بالعدم أو الظن المعتبر أو إجراء أصالة العدم التی لا تعتبر فیما له دخل فی الأحکام الشرعیة الکلیة إلا بعد الفحص التام مع أن أصالة العدم لا تجدی فی استقلال العقل بالتخییر کما لا یخفی.  
و إن کان مأخذه الأخبار فالمتراءی منها من حیث سکوت بعضها عن جمیع المرجحات و إن کان جواز الأخذ بالتخییر ابتداء إلا أنه یکفی فی تقییدها دلالة بعضها الآخر علی وجوب الترجیح ببعض المرجحات المذکورة فیها المتوقف علی الفحص عنها المتممة فیما لم یذکر فیها من المرجحات المعتبرة بعدم القول بالفصل بینها منها هذا مضافا إلی لزوم الهرج و المرج نظیر ما یلزم من العمل بالأصول العملیة و اللفظیة قبل الفحص.  
هذا مضافا إلی الإجماع القطعی بل الضرورة من کل من یری وجوب العمل بالراجح من الأمارتین فإن الخلاف و إن وقع من جماعة فی وجوب العمل بالراجح من الأمارتین و عدم وجوبه لعدم اعتبار الظن فی أحد الطرفین إلا أن من أوجب العمل بالراجح أوجب الفحص عنه و لم یجعله واجبا مشروطا بالاطلاع علیه و حینئذ فیجب علی المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لإحدی الأمارتین.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 766

المقام الثانی فی التراجیح

اشارة

الترجیح تقدیم إحدی الأمارتین علی الأخری فی العمل لمزیة لها علیها بوجه من الوجوه و فیه مقامات الأول فی وجوب ترجیح لأحد الخبرین بالمزیة الداخلیة أو الخارجیة الموجودة فیه.  
الثانی فی ذکر المزایا المنصوصة و الأخبار الواردة.  
الثالث فی وجوب الاقتصار علیها أو التعدی إلی غیرها.  
الرابع فی بیان المرجحات من الداخلیة و الخارجیة.

أما المقام الأول و هو ترجیح أحد الخبرین بالمزیة الداخلیة أو الخارجیة

فالمشهور فیه وجوب الترجیح و حکی عن جماعة منهم الباقلانی و الجبائیان عدم الاعتبار بالمزیة و جریان حکم التعادل و یدل علی المشهور مضافا إلی الإجماع المحقق و السیرة القطعیة و المحکیة عن الخلف و السلف و تواتر الأخبار بذلک أن حکم المتعارضین من الأدلة علی ما عرفت بعد عدم جواز طرحهما معا إما التخییر لو کانت الحجیة من باب الموضوعیة و السببیة و إما التوقف لو کانت حجیتها من باب الطریقیة و مرجع التوقف أیضا إلی التخییر إذا لم نجعل الأصل من المرجحات أو فرضنا الکلام فی مخالفی الأصل إذ علی تقدیر الترجیح بالأصل یخرج صورة مطابقة أحدهما للأصل عن مورد التعادل فالحکم بالتخییر علی تقدیر فقده أو کونه مرجعا بناء علی أن الحکم فی المتعادلین مطلقا التخییر لا الأصل المطابق  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 767  
و التخییر إما بالنقل و إما بالعقل أما النقل فقد قید فیه التخییر بفقد المرجح و به یقید ما أطلق فیه التخییر و أما العقل فلا یدل علی التخییر بعد احتمال اعتبار الشارع للمزیة و تعیین العمل بذیها و لا یندفع هذا الاحتمال بإطلاق أدلة العمل بالأخبار لأنها فی مقام تعیین العمل بکل من المتعارضین مع الإمکان لکن صورة التعارض لیست من موارد إمکان العمل بکل منهما و إلا لتعین العمل بکلیهما و العقل إنما یستفید من ذلک الحکم المعلق بالإمکان عدم جواز طرح کلیهما لا التخییر بینهما و إنما یحکم بالتخییر بضمیمة أن تعیین أحدهما ترجیح بلا مرجح فإن استقل بعدم المرجح حکم بالتخییر لأنه نتیجة عدم إمکان الجمع و عدم جواز الطرح و عدم وجود المرجح لأحدهما و إن لم یستقل بالمقدمة الثالثة توقف عن التخییر فیکون العمل بالراجح معلوم الجواز و العمل بالمرجوح مشکوکة.  
فإن قلت أولا إن کون الشی‌ء مرجحا مثل کون الشی‌ء دلیلا یحتاج إلی دلیل لأن التعبد بخصوص الراجح إذا لم یعلم من الشارع کان الأصل عدمه بل العمل به مع الشک یکون تشریعا کالتعبد بما لم یعلم حجیته و ثانیا إذا دار الأمر بین وجوب أحدهما علی التعین و أحدهما علی البدل فالأصل براءة الذمة عن خصوص الواحد المعین کما هو مذهب جماعة فی مسألة دوران الأمر بین التخییر و التعیین.  
قلت أما کون الترجیح کالحجیة أمرا یجب ورود التعبد به من الشارع فمسلم إلا أن الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من الشارع من دون استناد الالتزام إلی إلزام الشارع احتیاط لا یجری فیه ما تقرر فی وجه حرمة العمل بما وراء العلم فراجع نظیر الاحتیاط بالتزام ما دل أمارة غیر معتبرة علی وجوبه مع احتمال الحرمة أو العکس.  
و أما إدراج المسألة فی مسألة دوران المکلف به بین أحدهما المعین و أحدهما علی البدل ففیه أنه لا ینفع بعد ما اخترنا فی تلک المسألة وجوب الاحتیاط و عدم جریان قاعدة البراءة و الأولی منع إدراجها فی تلک المسألة لأن مرجع الشک فی المقام إلی الشک فی جواز العمل بالمرجوح و لا ریب أن مقتضی القاعدة المنع عما لم یعلم جواز العمل به من الأمارات و هی لیست مختصة بما إذا شک فی أصل الحجیة ابتداء بل تشمل ما إذا شک فی الحجیة الفعلیة مع إحراز الحجیة الشأنیة فإن المرجوح و إن کان حجة فی نفسه إلا أن حجیته فعلا مع معارضة الراجح بمعنی جواز العمل به فعلا غیر معلوم فالأخذ به و الفتوی بمؤداه تشریع محرم بالأدلة الأربعة هذا.  
و التحقیق أنا إن قلنا بأن العمل بأحد المتعارضین فی الجملة مستفاد من حکم الشارع به  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 768  
بدلیل الإجماع و الأخبار العلاجیة کان اللازم الالتزام بالراجح و طرح المرجوح و إن قلنا بأصالة البراءة عند دوران الأمر فی المکلف به بین التعیین و التخییر لما عرفت من أن الشک فی جواز العمل بالمرجوح فعلا و لا ینفع وجوب العمل به عینا فی نفسه مع قطع النظر عن المعارض فهو کأمارة لم یثبت حجیتها أصلا.  
و إن لم نقل بذلک بل قلنا باستفادة العمل بأحد المتعارضین من نفس أدلة العمل بالأخبار فإن قلنا بما اخترناه من أن الأصل التوقف بناء علی اعتبار الأخبار من باب الطریقیة و الکشف الغالبی عن الواقع فلا دلیل علی وجوب الترجیح بمجرد قوة فی أحد الخبرین لأن کلا منهما جامع لشرائط الطریقیة و التمانع یحصل بمجرد ذلک فیجب الرجوع إلی الأصول الموجودة فی تلک المسألة إذا لم یخالف کلا المتعارضین فرفع الید عن مقتضی الأصل المحکم فی کل ما لم یکن طریق فعلی علی خلافه بمجرد مزیة لم یعلم اعتبارها لا وجه له لأن المعارض المخالف بمجرده لیس طریقا فعلیا لابتلائه بالمعارض الموافق للأصل و المزیة الموجودة لم یثبت تأثیرها فی دفع المعارض.  
و توهم استقلال العقل بوجوب العمل بأقرب الطریقین إلی الواقع و هو الراجح مدفوع بأن ذلک إنما هو فیما کان بنفسه طریقا کالأمارات المعتبرة لمجرد إفادة الظن و أما الطرق المعتبرة شرعا من حیث إفادة نوعها الظن و لیس اعتبارها منوطا بالظن فالمتعارضان المفیدان منها بالنوع للظن فی نظر الشارع سواء و ما نحن فیه من هذا القبیل لأن المفروض أن المعارض المرجوح لم یسقط من الحجیة الشأنیة کما یخرج الأمارة المعتبرة بوصف الظن عن الحجیة إذا کان معارضها و بالجملة فاعتبار قوة الظن فی الترجیح فی تعارض ما لم ینط اعتباره بإفادة الظن أو بعدم الظن علی الخلاف لا دلیل علیه و إن قلنا بالتخییر بناء علی اعتبار الأخبار من باب السببیة و الموضوعیة فالمستفاد بحکم العقل من دلیل وجوب العمل بکل من المتعارضین مع الإمکان کون وجوب العمل بکل منهما عینا مانعا عن وجوب العمل بالآخر کذلک و لا تفاوت بین الوجوبین فی المانعیة قطعا و مجرد مزیة أحدهما علی الآخر بما یرجع إلی أقربیته إلی الواقع لا یوجب کون وجوب العمل بالراجح مانعا عن وجوب العمل بالمرجوح دون العکس لأن المانع بحکم العقل هو مجرد الوجوب و المفروض وجوده فی المرجوح و لیس فی هذا الحکم العقلی إهمال و إجمال و واقع مجهول حتی یحتمل تعیین الراجح و وجوب طرح المرجوح.  
و بالجملة فحکم العقل بالتخییر نتیجة وجوب العمل بکل منهما فی حد ذاته و هذا الکلام  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 769  
مطرد فی کل واجبین متزاحمین.  
نعم لو کان الوجوب فی أحدهما آکد و المطلوبیة فیه أشد استقل العقل عند التزاحم بوجوب ترک غیره و کون وجوب الأهم مزاحما لوجوب غیره من دون عکس و کذا لو احتمل الأهمیة فی أحدهما دون الآخر و ما نحن فیه لیس کذلک قطعا فإن وجوب العمل بالراجح من الخبرین لیس آکد من وجوب العمل بغیره هذا.  
و قد عرفت فیما تقدم أنا لا نقول بأصالة التخییر فی تعارض الأخبار بل و لا غیرها من الأدلة بناء علی أن الظاهر من أدلتها و أدلة حکم تعارضها کونها من باب الطریقیة و لازمه التوقف و الرجوع إلی الأصل المطابق لأحدهما أو أحدهما المطابق للأصل إلا أن الدلیل الشرعی دل علی وجوب العمل بأحد المتعارضین فی الجملة و حیث کان ذلک بحکم الشرع فالمتیقن من التخییر هو صورة تکافؤ الخبرین.  
أما مع مزیة أحدهما علی الآخر من بعض الجهات فالمتیقن هو جواز العمل بالراجح.  
و أما العمل بالمرجوح فلم یثبت فلا یجوز الالتزام فصار الأصل وجوب العمل بالمرجح و هو أصل ثانوی بل الأصل فیما یحتمل کونه مرجحا الترجیح به إلا أن یرد علیه إطلاقات التخییر بناء علی وجوب الاقتصار فی تقییدها علی ما علم کونه مرجحا.  
و قد یستدل علی وجوب الترجیح بأنه لو لا ذلک لاختل نظم الاجتهاد بل نظام الفقه من حیث لزوم التخییر بین الخاص و العام و المطلق و المقید و غیرهما من الظاهر و النص المتعارضین.  
و فیه أن الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع فإن الظاهر لا یعد معارضا للنص إما لأن العمل به لأصالة عدم الصارف المندفعة بوجود النص و إما لأن ذلک لا یعد تعارضا فی العرف و محل النزاع فی غیر ذلک.  
و کیف کان فقد ظهر ضعف القول المزبور و ضعف دلیله المذکور له و هو عدم الدلیل علی الترجیح بقوة الظن.  
و أضعف من ذلک (ما حکی عن النهایة من احتجاجه بأنه لو وجب الترجیح بین الأمارات فی الأحکام لوجب عند تعارض البینات و التالی باطل لعدم تقدیم شهادة الأربعة علی الاثنین و أجاب عنه فی محکی النهایة و المنیة بمنع بطلان التالی و أنه یقدم شهادة الأربعة علی الاثنین سلمنا لکن عدم الترجیح فی الشهادة ربما کان مذهب أکثر  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 770  
الصحابة و الترجیح هنا مذهب الجمیع انتهی) و مرجع الأخیر إلی أنه لو لا الإجماع حکمنا بالترجیح فی البینات أیضا و یظهر ما فیه مما ذکرنا سابقا فإنا لو بنینا علی أن حجیة البینة من باب الطریقیة فاللازم مع التعارض التوقف و الرجوع إلی ما یقتضیه الأصول فی ذلک المورد من التحالف أو القرعة أو غیر ذلک.  
و لو بنی علی حجیتها من باب السببیة و الموضوعیة فقد ذکرنا أنه لا وجه للترجیح بمجرد أقربیة أحدهما إلی الواقع لعدم تفاوت الراجح و المرجوح فی الدخول فیما دل علی کون البینة سببا للحکم علی طبقها و تمانعهما مستند إلی مجرد سببیة کل منهما کما هو المفروض فجعل أحدهما مانعا دون الآخر لا یحتمله ثم إنه یظهر من السید الصدر الشارح للوافیة الرجوع فی المتعارضین من الأخبار إلی التخییر أو التوقف و الاحتیاط و حمل أخبار الترجیح علی الاستحباب حیث (قال بعد إیراد إشکالات علی العمل بظاهر الأخبار إن الجواب عن الکل ما أشرنا إلیه من أن الأصل التوقف فی الفتوی و التخییر فی العمل إن لم یحصل من دلیل آخر العلم بعدم مطابقة أحد الخبرین للواقع و أن الترجیح هو الأفضل و الأولی) و لا یخفی بعده عن مدلول أخبار الترجیح و کیف یحمل الأمر بالأخذ بمخالف العامة و طرح ما وافقهم علی الاستحباب خصوصا مع التعلیل بأن الرشد فی خلافهم و أن قولهم فی المسائل مبنی علی مخالفة أمیر المؤمنین علیه السلام فیما یسمعونه منه و کذا الأمر بطرح الشاذ النادر و بعدم الاعتناء و الالتفات إلی حکم غیر الأعدل و الأفقه من الحکمین.  
مع أن فی سیاق تلک المرجحات موافقة الکتاب و السنة و مخالفتهما و لا یمکن حمله علی الاستحباب فلو حمل غیره علیه لزم التفکیک فتأمل.  
و کیف کان فلا شک أن التفصی عن الإشکالات الداعیة له إلی ذلک أهون من هذا الحمل لما عرفت من عدم جواز الحمل علی الاستحباب.  
ثم لو سلمنا دوران الأمر بین تقیید أخبار التخییر و بین حمل أخبار الترجیح علی الاستحباب فلو لم یکن الأول أقوی وجب التوقف فیجب العمل بالترجیح لما عرفت من أن حکم الشارع بأحد المتعارضین إذا کان مرددا بین التخییر و التعیین وجب التزام ما احتمل تعیینه.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 771

المقام الثانی فی ذکر الأخبار الواردة فی أحکام المتعارضین و هی أخبار

الأول (ما رواه المشایخ الثلاثة بإسنادهم عن عمر بن حنظلة:  
قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجلین من أصحابنا یکون بینهما منازعة فی دین أو میراث فتحاکما إلی السلطان أو إلی القضاة أ یحل ذلک قال علیه السلام من تحاکم إلیهم فی حق أو باطل فإنما تحاکم إلی الطاغوت و ما یحکم له فإنما یأخذه سحتا و إن کان حقه ثابتا لأنه أخذ بحکم الطاغوت و إنما أمر الله أن یکفر به قال الله تعالی و یتحاکمون إلی الطاغوت و قد أمروا أن یکفروا به قلت فکیف یصنعان قال ینظران إلی من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا فلیرضوا به حکما فإنی قد جعلته علیکم حاکما فإذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فإنما بحکم الله استخف و علینا قد رد و الراد علینا الراد علی الله و هو علی حد الشرک بالله قلت فإن کان کل رجل یختار رجلا من أصحابنا فرضیا أن یکونا الناظرین فی حقهما فاختلفا فی ما حکما و کلاهما اختلفا فی حدیثکم قال الحکم ما حکم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی الحدیث و أورعهما و لا  
یلتفت إلی ما یحکم به الآخر قلت فإنهما عدلان مرضیان عند أصحابنا لا یفضل واحد منهما علی الآخر قال ینظر إلی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 772  
بین أصحابک فیؤخذ به من حکمهما و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند أصحابک فإن المجمع علیه لا ریب فیه و إنما الأمور ثلاثة أمر بین رشده فیتبع و أمر بین غیه فیجتنب و أمر مشکل یرد حکمه إلی الله قال رسول الله صلی اللَّه علیه و آله حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک فمن ترک الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم قال قلت فإن کان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم قال ینظر ما وافق حکمه حکم الکتاب و السنة و خالف العامة فیؤخذ به و یترک ما خالف الکتاب و السنة و وافق العامة قلت جعلت فداک أ رأیت إن کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السنة فوجدنا أحد الخبرین موافقا للعامة و الآخر مخالفا بأی الخبرین یؤخذ قال ما خالف العامة ففیه الرشاد فقلت جعلت فداک فإن وافقهم الخبران جمیعا قال ینظر إلی ما هم أمیل إلیه حکامهم و قضاتهم فیترک و یؤخذ بالآخر قلت فإن وافق حکامهم الخبرین جمیعا  
قال إذا کان ذلک فأرجه حتی تلقی إمامک فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات).  
و هذه الروایة الشریفة و إن لم تخل عن الإشکال بل الإشکالات من حیث ظهور صدرها فی التحکیم لأجل فصل الخصومة و قطع المنازعة فلا یناسبها التعدد و لا غفلة الحکمین عن التعارض الواضح لمدرک حکمه و لا اجتهاد المترافعین و تحریهما فی ترجیح مستند أحد الحکمین علی الآخر و لا جواز الحکم من أحدهما بعد حکم الآخر مع بعد فرض وقوعهما دفعة مع أن الظاهر حینئذ تساقطهما و الحاجة إلی حکم ثالث ظاهرة بل صریحة فی وجوب الترجیح بهذه المرجحات بین المتعارضین فإن تلک الإشکالات لا تدفع هذا الظهور بل الصراحة.  
نعم یرد علیه بعض الإشکالات فی ترتب المرجحات فإن ظاهر الروایة تقدیم الترجیح من  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 773  
حیث صفات الراوی علی الترجیح بالشهرة و الشذوذ مع أن عمل العلماء قدیما و حدیثا علی العکس علی ما یدل علیه المرفوعة الآتیة فإن العلماء لا ینظرون عند تعارض المشهور و الشاذ إلی صفات الراوی اللهم إلا أن یمنع ذلک فإن الراوی إذا فرض کونه أفقه و أصدق و أورع لم یبعد ترجیح روایته و إن انفرد بها علی الروایة المشهورة بین الرواة لکشف اختیاره إیاها مع فهمه و ورعه عن اطلاعه علی قدح فی الروایة المشهورة مثل صدورها عن تقیة أو تأویل لم یطلع علیه غیره لکمال فقاهته و تنبهه لدقائق الأمور و جهات الصدور نعم مجرد أصدقیة الراوی و أورعیته لا یوجب ذلک ما لم ینضم إلیه الأفقهیة هذا.  
و لکن الروایة مطلقة فتشمل الخبر المشهور روایته بین الأصحاب حتی بین من هو أفقه من هذا المتفرد بروایة الشاذ و إن کان هو أفقه من صاحبه المرضی بحکومته مع أن أفقهیة الحاکم بإحدی الروایتین لا تستلزم أفقهیة جمیع رواتها فقد یکون من عداه مفضولا بالنسبة إلی رواة الأخری إلا أن ینزل الروایة علی غیر هاتین الصورتین.  
و بالجملة فهذا الإشکال أیضا لا یقدح فی ظهور الروایة بل صراحتها فی وجوب الترجیح بصفات الراوی و بالشهرة من حیث الروایة و بموافقة الکتاب و مخالفة العامة نعم المذکور فی الروایة الترجیح باجتماع صفات الراوی من العدالة و الفقاهة و الصداقة و الورع لکن الظاهر إرادة بیان جواز الترجیح بکل منها و لذا لم یسأل الراوی عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض أو تعارض الصفات بعضها مع بعض بل ذکر فی السؤال أنهما معا عدلان مرضیان لا یفضل أحدهما علی صاحبه فقد فهم أن الترجیح بمطلق التفاضل.  
و کذا یوجه الجمع بین موافقة الکتاب و السنة و مخالفة العامة مع کفایة واحدة منها إجماعا.  
الثانی (ما رواه ابن أبی جمهور الأحسائی فی عوالی اللئالی عن العلامة مرفوعا إلی زرارة قال: سألت أبا جعفر علیه السلام فقلت جعلت فداک یأتی عنکم الخبران و الحدیثان المتعارضان فبأیهما آخذ فقال علیه السلام یا زرارة خذ بما اشتهر بین أصحابک و دع الشاذ النادر فقلت یا سیدی إنهما معا مشهوران مأثوران عنکم فقال خذ بما یقول أعدلهما عندک و أوثقهما فی نفسک فقلت إنهما معا عدلان مرضیان موثقان  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 774  
فقال انظر ما وافق منهما العامة فاترکه و خذ بما خالف فإن الحق فیما خالفهم قلت ربما کانا موافقین لهم أو مخالفین فکیف أصنع قال إذن فخذ بما فیه الحائطة لدینک و اترک الآخر قلت فإنهما معا موافقان للاحتیاط أو مخالفان له فکیف أصنع فقال إذن فتخیر أحدهما و تأخذ به و دع الآخر) الثالث (ما رواه الصدوق بإسناده عن أبی الحسن الرضا علیه السلام فی حدیث طویل قال فیه:  
فما ورد علیکم من حدیثین مختلفین فاعرضوهما علی کتاب الله فما کان فی کتاب الله موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الکتاب و ما لم یکن فی الکتاب فاعرضوهما علی سنن رسول الله صلی اللَّه علیه و آله فما کان فی السنة موجودا منهیا عنه نهی حرام أو مأمورا به عن رسول الله صلی اللَّه علیه و آله أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهی النبی صلی اللَّه علیه و آله و أمره و ما کان فی السنة نهی إعافة أو کراهة ثم کان الخبر خلافه فذلک رخصة فی ما عافه رسول الله صلی اللَّه علیه و آله و کرهه و لم یحرمه فذلک الذی یسع الأخذ بهما جمیعا و بأیهما شئت وسعک الاختیار من باب التسلیم و الاتباع و الرد إلی رسول الله صلی اللَّه علیه و آله و ما لم تجدوه فی شی‌ء من هذه الوجوه فردوا إلینا علمه فنحن أولی بذلک و لا تقولوا فیه بآرائکم و علیکم بالکف و التثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتی یأتیکم البیان من عندنا) الرابع (ما عن رسالة القطب الراوندی بسنده الصحیح عن الصادق علیه السلام:  
إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فذروه فإن لم تجدوه فی کتاب الله فاعرضوهما علی أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه) الخامس (ما بسنده أیضا عن الحسین السری قال أبو عبد الله علیه السلام:  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 775  
إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم) السادس (ما بسنده أیضا عن الحسن بن الجهم فی حدیث:  
قلت له یعنی العبد الصالح علیه السلام یروی عن أبی عبد الله علیه السلام شی‌ء و یروی عنه أیضا خلاف ذلک فبأیهما نأخذ قال خذ بما خالف القوم و ما وافق القوم فاجتنبه) السابع (ما بسنده أیضا عن محمد بن عبد الله:  
قال قلت للرضا علیه السلام کیف نصنع بالخبرین المختلفین قال إذا ورد علیکم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منهما العامة فخذوه و انظروا ما یوافق أخبارهم فذروه) الثامن (ما عن الإحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران:  
قال قلت لأبی عبد الله علیه السلام یرد علینا حدیثان واحد یأمرنا بالأخذ به و الآخر ینهانا قال لا تعمل بواحد منهما حتی تلقی صاحبک فتسأل قلت لا بد أن نعمل بواحد منهما قال خذ بما خالف العامة) التاسع (ما عن الکافی بسنده عن المعلی بن خنیس:  
قال قلت لأبی عبد الله علیه السلام إذا جاء حدیث عن أولکم و حدیث عن آخرکم بأیهما نأخذ قال خذوا به حتی یبلغکم عن الحی فإن بلغکم عن الحی فخذوا بقوله قال ثم قال أبو عبد الله علیه السلام إنا و الله لا ندخلکم إلا فیما یسعکم) العاشر (ما عنه بسنده إلی الحسین بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبی عبد الله علیه السلام:  
قال یا أبا عمرو أ رأیت لو حدثتک بحدیث أو أفتیتک بفتیا ثم جئت بعد ذلک تسألنی عنه فأخبرتک بخلاف ما کنت أخبرتک أو أفتیتک بخلاف ذلک بأیهما کنت تأخذ قلت بأحدثهما و أدع الآخر قال قد أصبت یا أبا عمرو أبی الله إلا أن یعبد سرا أما و الله لئن فعلتم ذلک إنه لخیر لی و لکم أبی الله لنا فی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 776  
دینه إلا التقیة) الثانی عشر (ما عنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم:  
قال قلت لأبی عبد الله علیه السلام ما بال أقوام یروون عن فلان عن رسول الله صلی اللَّه علیه و آله لا یتهمون بالکذب فیجی‌ء منکم خلافه قال إن الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن) الثالث عشر (ما بسنده الحسن عن أبی حیون مولی الرضا علیه السلام:  
إن فی أخبارنا محکما کمحکم القرآن و متشابها کمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلی محکمها و لا تتبعوا متشابهها دون محکمها فتضلوا) الرابع عشر (ما عن معانی الأخبار بسنده عن داود بن فرقد:  
قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا إن الکلمة لتنصرف علی وجوه فلو شاء إنسان لصرف کلامه کیف شاء و لا یکذب) و فی هاتین الروایتین الأخیرتین دلالة علی وجوب الترجیح بحسب قوة الدلالة.  
هذا ما وقفنا علیه من الأخبار الدالة علی التراجیح.  
إذا عرفت ما تلوناه علیک من الأخبار فلا یخفی علیک أن ظواهرها متعارضة فلا بد من علاج ذلک و الکلام فی ذلک یقع فی مواضع.  
الأول فی علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة و مرفوعة زرارة حیث إن الأولی صریحة فی تقدیم الترجیح بصفات الراوی علی الترجیح بالشهرة و الثانیة بالعکس و هی و إن کانت ضعیفة السند إلا أنها موافقة لسیرة العلماء فی باب الترجیح فإن طریقتهم مستمرة علی تقدیم المشهور علی الشاذ و المقبولة و إن کانت مشهورة بین العلماء حتی سمیت مقبولة إلا أن عملهم علی طبق المرفوعة و إن کانت شاذة من حیث الروایة حیث لم توجد مرویة فی شی‌ء من جوامع الأخبار المعروفة و لم یحکها إلا ابن أبی جمهور عن العلامة مرفوعا إلی زرارة إلا أن یقال إن المرفوعة تدل علی تقدیم المشهور روایة علی غیره و هی هنا المقبولة و لا دلیل علی الترجیح بالشهرة العملیة مع أنا نمنع أن عمل المشهور علی تقدیم الخبر المشهور روایة علی غیره إذا کان الغیر أصح منه من حیث صفات الراوی خصوصا صفة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 777  
و یمکن أن یقال إن السؤال لما کان عن الحکمین کان الترجیح فیهما من حیث الصفات (فقال علیه السلام: الحکم ما حکم به أعدلهما إلخ) مع أن السائل ذکر أنهما اختلفا فی حدیثکم و من هنا اتفق الفقهاء علی عدم الترجیح بین الحکام إلا بالفقاهة و الورع فالمقبولة نظیر روایة داود بن الحصین الواردة فی اختلاف الحکمین من دون تعرض الراوی لکون منشإ اختلافهما الاختلاف فی الروایات حیث (قال علیه السلام: ینظر إلی أفقههما و أعلمهما و أورعهما فینفذ حکمه) و حینئذ فیکون الصفات من مرجحات الحکمین.  
نعم لما فرض الراوی تساویهما أرجعه الإمام علیه السلام إلی ملاحظة الترجیح فی مستندیهما و أمره بالاجتهاد و العمل فی الواقعة علی طبق الراجح من الخبرین مع إلغاء حکومة الحکمین کلیهما فأول المرجحات الخبریة هی الشهرة بین الأصحاب فینطبق علی المرفوعة.  
نعم قد یورد علی هذا الوجه أن اللازم علی قواعد الفقهاء الرجوع مع تساوی الحاکمین إلی اختیار المدعی.  
و یمکن التقصی عنه بمنع جریان هذا الحکم فی قاضی التحکیم و کیف کان فهذا التوجیه غیر بعید.  
الثانی أن الحدیث الثامن و هی روایة الإحتجاج عن سماعة یدل علی وجوب التوقف أولا ثم مع عدم إمکانه یرجع إلی الترجیح بموافقة العامة و مخالفتهم و أخبار التوقف علی ما عرفت و ستعرف محمولة علی صورة التمکن من العلم فتدل الروایة علی أن الترجیح بمخالفة العامة بل غیرها من المرجحات إنما یرجع إلیها بعد العجز عن تحصیل العلم فی الواقعة بالرجوع إلی الإمام علیه السلام کما ذهب إلیه بعض.  
و هذا خلاف ظاهر الأخبار الآمرة بالرجوع إلی المرجحات ابتداء بقول مطلق بل بعضها صریح فی ذلک حتی مع التمکن من العلم کالمقبولة الآمرة بالرجوع إلی المرجحات ثم بالإرجاء حتی یلقی الإمام فیکون وجوب الرجوع إلی الإمام بعد فقد المرجحات و الظاهر لزوم طرحها لمعارضتها بالمقبولة الراجحة علیها فیبقی إطلاقات الترجیح سلیمة.  
الثالث أن مقتضی القاعدة تقیید إطلاق ما اقتصر فیها علی بعض المرجحات بالمقبولة إلا أنه قد یستبعد ذلک لورود تلک المطلقات فی مقام الحاجة فلا بد من جعل المقبولة کاشفة عن قرینة متصلة فهم منها الإمام علیه السلام أن مراد الراوی تساوی الروایتین من سائر الجهات کما  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 778  
یحمل إطلاق أخبار التخییر علی ذلک.  
الرابع أن الحدیث الثانی عشر الدال علی نسخ الحدیث بالحدیث علی تقدیر شموله للروایات الإمامیة بناء علی القول بکشفهم علیهم السلام عن الناسخ الذی أودعه رسول الله صلی اللَّه علیه و آله عندهم هل هو مقدم علی باقی الترجیحات أو مؤخر وجهان من أن النسخ من جهات التصرف فی الظاهر لأنه من قبیل تخصیص الأزمان و لذا ذکروه فی تعارض الأحوال و قد مر و سیجی‌ء تقدیم الجمع بهذا النحو علی الترجیحات الأخر و من أن النسخ علی فرض ثبوته فی غایة القلة فلا یعتنی به فی مقام الجمع و لا یحکم به العرف فلا بد من الرجوع إلی المرجحات الأخر کما إذا امتنع الجمع و سیجی‌ء بعض الکلام فی ذلک.  
الخامس أن الروایتین الأخیرتین ظاهرتان فی وجوب الجمع بین الأقوال الصادرة عن الأئمة صلوات الله علیهم برد المتشابه إلی المحکم و المراد بالمتشابه بقرینة قوله و لا تتبعوا متشابهها فتضلوا هو الظاهر الذی أرید منه خلافه إذ المتشابه إما المجمل و إما المؤول و لا معنی للنهی عن اتباع المجمل فالمراد إرجاع الظاهر إلی النص أو إلی الأظهر.  
و هذا المعنی لما کان مرکوزا فی أذهان أهل اللسان و لم یحتج إلی البیان فی الکلام المعلوم الصدور عنهم فلا یبعد إرادة ما یقع من ذلک فی الکلمات المحکیة عنهم بإسناد الثقات التی نزلت منزلة المعلوم الصدور.  
فالمراد أنه لا یجوز المبادرة إلی طرح الخبر المنافی لخبر آخر أرجح منه إذا أمکن رد المتشابه منها إلی المحکم و أن الفقیه من تأمل فی أطراف الکلمات المحکیة عنهم و لم یبادر إلی طرحها لمعارضتها بما هو أرجح منها.  
و الغرض من الروایتین الحث علی الاجتهاد و استفراغ الوسع فی معانی الروایات و عدم المبادرة إلی طرح الخبر بمجرد مرجح لغیره علیه  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 779

المقام الثالث فی عدم جواز الاقتصار علی المرجحات المنصوصة

فنقول اعلم أن حاصل ما یستفاد من مجموع الأخبار بعد الفراغ عن تقدیم الجمع المقبول علی الطرح و بعد ما ذکرنا من أن الترجیح بالأعدلیة و أخواتها إنما هو بین الحکمین مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما هو أن الترجیح أولا بالشهرة و الشذوذ ثم بالأعدلیة و الأوثقیة ثم بمخالفة العامة ثم بمخالفة میل الحکام.  
و أما الترجیح بموافقة الکتاب و السنة فهو من باب اعتضاد أحد الخبرین بدلیل قطعی الصدور و لا إشکال فی وجوب الأخذ به و کذا الترجیح بموافقة الأصل و لأجل ما ذکر لم یذکر ثقة الإسلام رضوان الله علیه فی مقام الترجیح فی دیباجة الکافی سوی ما ذکر (فقال اعلم یا أخی أرشدک الله أنه لا یسع أحدا تمییز شی‌ء مما اختلفت الروایة فیه من العلماء علیهم السلام برأیه إلا علی ما أطلقه العالم علیه السلام بقوله (: اعرضوهما علی کتاب الله عز و جل فما وافق کتاب الله عز و جل فخذوه و ما خالف کتاب الله عز و جل فذروه) (و قوله علیه السلام: دعوا ما وافق القوم فإن الرشد فی خلافهم) (و قوله علیه السلام: خذوا بالمجمع علیه فإن المجمع علیه مما لا ریب فیه) و نحن لا نعرف من جمیع ذلک إلا أقله و لا نجد شیئا أحوط و لا أوسع من رد علم ذلک کله إلی العالم علیه السلام و قبول ما وسع من الأمر فیه (بقوله: بأیهما أخذتم من باب التسلیم وسعکم) انتهی).  
و لعله ترک الترجیح بالأعدلیة و الأوثقیة لأن الترجیح بذلک مرکوز فی أذهان الناس غیر محتاج إلی التوقیف.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 780  
و حکی عن بعض الأخباریین أن وجه إهمال هذا المرجح کون أخبار کتابه کلها صحیحة و قوله و لا نعلم من ذلک إلا أقله إشارة إلی أن العلم بمخالفة الروایة للعامة فی زمن صدورها أو کونها مجمعا علیها قلیل و التعویل علی الظن بذلک عار عن الدلیل.  
و قوله لا نجد شیئا أحوط و لا أوسع إلخ أما أوسعیة التخییر فواضح و أما وجه کونه أحوط مع أن الأحوط التوقف و الاحتیاط فی العمل فلا یبعد أن یکون من جهة أن فی ذلک ترک العمل بالظنون التی لم یثبت الترجیح بها و الإفتاء بکون مضمونها هو حکم الله لا غیر و تقیید إطلاقات التخییر و التوسعة من دون نص مقید و لذا طعن غیر واحد من الأخباریین علی رؤساء المذهب مثل المحقق و العلامة بأنهم یعتمدون فی الترجیحات علی أمور اعتمدها العامة فی کتبهم مما لیس فی النصوص منه عین و لا أثر.  
(قال المحدث البحرانی قدس سره فی هذا المقام من مقدمات الحدائق إنه قد ذکر علماء الأصول من الترجیحات فی هذا المقام ما لا یرجع أکثرها إلی محصول و المعتمد عندنا ما ورد من أهل بیت الرسول صلی اللَّه علیه و آله من الأخبار المشتملة علی وجوه الترجیحات انتهی) أقول قد عرفت أن الأصل بعد ورود التکلیف الشرعی بالعمل بأحد المتعارضین هو العمل بما یحتمل أن یکون مرجحا فی نظر الشارع لأن جواز العمل بالمرجوح مشکوک حینئذ.  
نعم لو کان المرجع بعد التکافؤ هو التوقف و الاحتیاط کان الأصل عدم الترجیح إلا بما علم کونه مرجحا لکن عرفت أن المختار مع التکافؤ هو التخییر فالأصل هو العمل بالراجح إلا أن یقال إن إطلاقات التخییر حاکمة علی هذا الأصل فلا بد للمتعدی من المرجحات الخاصة المنصوصة من أحد أمرین إما أن یستنبط من النصوص و لو بمعونة الفتاوی وجوب العمل بکل مزیة توجب أقربیة ذیها إلی الواقع و إما أن یستظهر من إطلاقات التخییر الاختصاص بصورة التکافؤ من جمیع الوجوه.  
و الحق أن تدقیق النظر فی أخبار الترجیح یقتضی التزام الأول کما أن التأمل الصادق فی أخبار التخییر یقتضی التزام الثانی و لذا ذهب جمهور المجتهدین إلی عدم الاقتصار علی المرجحات الخاصة بل ادعی بعضهم ظهور الإجماع و عدم ظهور الخلاف علی وجوب العمل بالراجح من  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 781  
الدلیلین بعد أن حکی الإجماع علیه من و کیف کان فما یمکن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروایات منها الترجیح بالأصدقیة فی المقبولة و بالأوثقیة فی المرفوعة فإن اعتبار هاتین الصفتین لیس إلا لترجیح الأقرب إلی مطابقة الواقع فی نظر الناظر فی المتعارضین من حیث إنه أقرب من غیر مدخلیة خصوصیة سبب و لیستا کالأعدلیة و الأفقهیة تحتملان لاعتبار الأقربیة الحاصلة من السبب الخاص.  
و حینئذ فنقول إذا کان أحد الراویین أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحدیث بالمعنی أو شبه ذلک فیکون أصدق و أوثق من الراوی الآخر و نتعدی من صفات الراوی المرجحة إلی صفات الروایة الموجبة لأقربیة صدورها لأن أصدقیة الراوی و أوثقیته لم تعتبر فی الراوی إلا من حیث حصول صفة الصدق و الوثاقة فی الروایة فإذا کان أحد الخبرین منقولا باللفظ و الآخر منقولا بالمعنی کان الأول أقرب إلی الصدق و أولی بالوثوق.  
و یؤید ما ذکرنا أن الراوی بعد سماع الترجیح بمجموع الصفات لم یسأل عن صورة وجود بعضها و تخالفها فی الروایتین و إنما سأل عن حکم صورة تساوی الراویین فی الصفات المذکورة و غیرها حتی قال لا یفضل أحدهما علی صاحبه یعنی بمزیة من المزایا أصلا فلو لا فهمه أن کل واحد من هذه الصفات و ما یشبهها مزیة مستقلة لم یکن وقع للسؤال عن صورة عدم المزیة فیهما رأسا بل ناسبه السؤال عن حکم عدم اجتماع الصفات فافهم.  
و منها تعلیله علیه السلام الأخذ بالمشهور بقوله فإن المجمع علیه لا ریب فیه توضیح ذلک أن معنی کون الروایة مشهورة کونها معروفة عند الکل کما یدل علیه فرض السائل کلیهما مشهورین و المراد بالشاذ ما لا یعرفه إلا القلیل و لا ریب أن المشهور بهذا المعنی لیس قطعی المتن و الدلالة حتی یصیر مما لا ریب فیه و إلا لم یمکن فرضهما مشهورین و لا الرجوع إلی صفات الراوی قبل ملاحظة الشهرة و لا الحکم بالرجوع مع شهرتهما إلی المرجحات الأخر فالمراد بنفی الریب نفیه بالإضافة إلی الشاذ و معناه أن الریب المحتمل فی الشاذ غیر محتمل فیه فیصیر حاصل التعلیل ترجیح المشهور علی الشاذ بأن فی الشاذ احتمالا لا یوجد فی المشهور و مقتضی التعدی عن مورد النص فی العلة وجوب الترجیح بکل ما یوجب کون أحد الخبرین أقل احتمالا لمخالفة الواقع.  
و منها تعلیلهم علیهم السلام لتقدیم الخبر المخالف للعامة بأن الحق و الرشد فی خلافهم و أن ما وافقهم فیه التقیة فإن هذه کلها قضایا غالبیة لا دائمیة فیدل بحکم التعلیل علی وجوب ترجیح  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 782  
کل ما کان معه أمارة الحق و الرشد و ترک ما فیه مظنة خلاف الحق و الصواب.  
بل الإنصاف أن مقتضی هذا التعلیل کسابقه وجوب الترجیح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر و إن لم یکن علیه أمارة المطابقة کما یدل علیه (قوله علیه السلام: ما جاءکم عنا من حدیثین مختلفین فقسهما علی کتاب الله و أحادیثنا فإن أشبههما فهو حق و إن لم یشبههما فهو باطل).  
فإنه لا توجیه لهاتین القضیتین إلا ما ذکرنا من إرادة الأبعدیة عن الباطل و الأقربیة إلیه.  
و منها (قوله علیه السلام: دع ما یریبک إلی ما لا یریبک) دل علی أنه إذا دار الأمر بین أمرین فی أحدهما ریب لیس فی الآخر ذلک الریب یجب الأخذ به و لیس المراد نفی مطلق الریب کما لا یخفی و حینئذ فإذا فرض أحد المتعارضین منقولا بلفظه و الآخر منقولا بالمعنی وجب الأخذ بالأول لأن احتمال الخطإ فی النقل بالمعنی منفی فیه و کذا إذا کان أحدهما أعلی سندا لقلة الوسائط إلی غیر ذلک من المرجحات النافیة للاحتمال الغیر المنفی فی طرف المرجوح  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 783

المقام الرابع فی بیان المرجحات

اشارة

و هی علی قسمین أحدهما ما یکون داخلیا و هی کل مزیة غیر مستقلة فی نفسه بل متقومة بما فیه و ثانیهما ما یکون خارجیا بأن یکون أمرا مستقلا بنفسه و لو لم یکن هناک خبر سواء کان معتبرا کالأصل و الکتاب أو غیر معتبر فی نفسه کالشهرة و نحوها.  
ثم المعتبر إما أن یکون مؤثرا فی أقربیة أحد الخبرین إلی الواقع کالکتاب و الأصل بناء علی إفادة الظن أو غیر مؤثر ککون الحرمة أولی بالأخذ من الوجوب و الأصل بناء علی کونه من باب التعبد الظاهری و جعل المستقل المعتبر مطلقا خصوصا ما لا یؤثر فی الخبر من المرجحات لا یخلو عن مسامحة.

أما المرجح الداخلی فهو علی أقسام

اشارة

لأنه إما أن یکون راجعا إلی الصدور فیفید المرجح کون الخبر أقرب إلی الصدور و أبعد عن الکذب سواء کان راجعا إلی سنده کصفات الراوی أو إلی متنه کالأفصحیة و هذا لا یکون إلا فی أخبار الآحاد و إما أن یکون راجعا إلی وجه الصدور ککون أحدهما مخالفا للعامة أو لعمل سلطان الجور أو قاضی الجور بناء علی احتمال کون مثل هذا الخبر صادرا لأجل التقیة و إما أن یکون راجعا إلی مضمونه کالمنقول باللفظ بالنسبة إلی المنقول بالمعنی إذ یحتمل الاشتباه فی التعبیر فیکون مضمون المنقول باللفظ أقرب إلی الواقع و کمخالفة العامة بناء علی أن الوجه فی الترجیح بها فی أکثر الروایات من أن خلافهم أقرب إلی الحق و کالترجیح بشهرة الروایة و نحوها.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 784

ترجیح الروایة باعتبار قوة الدلالة

اشارة

و هذه الأنواع الثلاثة کلها متأخرة عن الترجیح باعتبار قوة الدلالة فإن الأقوی دلالة مقدم علی ما کان أصح سندا و موافقا للکتاب و مشهور الروایة بین الأصحاب لأن صفات الروایة لا تزیده علی المتواتر و موافقة الکتاب لا تجعله أعلی من الکتاب و قد تقرر فی محله تخصیص الکتاب و المتواتر بأخبار الآحاد فکل ما یرجع التعارض إلی تعارض الظاهر و الأظهر فلا ینبغی الارتیاب فی عدم ملاحظة المرجحات الأخر.  
و السر فی ذلک ما أشرنا إلیه سابقا من أن مصب الترجیح بها هو ما إذا لم یمکن الجمع بوجه عرفی یجری فی کلامین مقطوعی الصدور علی غیر جهة التقیة بل فی جزئی کلام واحد.  
و بتقریر آخر إذا أمکن فرض صدور الکلامین علی غیر جهة التقیة و صیرورتهما کالکلام الواحد علی ما هو مقتضی دلیل وجوب التعبد بصدور الخبرین فیدخل فی (قوله علیه السلام: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا) إلی آخر الروایة المتقدمة (و قوله علیه السلام: إن فی کلامنا محکما و متشابها فردوا متشابهها إلی محکمها).  
و لا یدخل ذلک فی مورد السؤال عن علاج المتعارضین بل موارد السؤال عن العلاج مختص بما إذا کان المتعارضان لو فرض صدورهما بل اقترانهما تحیر السائل فیهما و لم یظهر المراد منهما إلا ببیان آخر لأحدهما أو لکلیهما نعم یقع الکلام فی ترجیح بعض الظواهر علی بعض و تعیین الأظهر و هذا خارج عما نحن فیه.  
و ما ذکرناه مما لا خلاف فیه کما استظهر بعض مشایخنا المعاصرین و یشهد له ما یظهر من مذاهبهم فی الأصول و طریقتهم فی الفروع.  
نعم قد یظهر من عبارة الشیخ قدس سره فی الإستبصار خلاف ذلک بل یظهر منه أن الترجیح بالمرجحات یلاحظ بین النص و الظاهر فضلا من الظاهر و الأظهر فإنه قدس سره بعد ذکر حکم الخبر الخالی عما یعارضه (قال و إن کان هناک ما یعارضه فینبغی أن ینظر فی المتعارضین فیعمل علی أعدل الرواة فی الطریق و إن کانا سواء فی العدالة عمل علی أکثر الرواة عددا و إن کانا متساویین فی العدالة و العدد و کانا عاریین عن القرائن التی ذکرناها ینظر فإن کان متی عمل بأحد الخبرین أمکن العمل بالآخر علی بعض الوجوه  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 785  
و ضرب من التأویل کان العمل به أولی من العمل بالآخر الذی یحتاج مع العمل به إلی طرح الخبر الآخر لأنه یکون العامل به عاملا بالخبرین معا و إن کان الخبران یمکن العمل بکل منهما کما فی العموم من وجه و حمل الآخر علی بعض الوجوه من التأویل و کان لأحد التأویلین خبر یعضده أو یشهد به علی بعض الوجوه صریحا لفظا أو دلیل الخطاب و کان الآخر عاریا عن ذلک کان العمل به أولی من العمل بما لا یشهد له شی‌ء من الأخبار و إذا لم یشهد لأحد التأویلین خبر آخر و کانا متحاذیین کان العامل مخیرا فی العمل بأیهما شاء انتهی موضع الحاجة) (و قال فی العدة و أما الأخبار إذا تعارضت و تقابلت فإنه یحتاج فی العمل ببعضها إلی ترجیح و الترجیح یکون بأشیاء منها أن یکون أحد الخبرین موافقا للکتاب أو السنة المقطوع بها و الآخر مخالفا فإنه یجب العمل بما وافقهما و ترک ما خالفهما و کذلک إن وافق أحدهما إجماع الفرقة المحقة و الآخر یخالفه وجب العمل بما یوافقه و ترک ما یخالفهم فإن لم یکن مع أحد الخبرین شی‌ء من ذلک و کانت فتیا الطائفة مختلفة نظر فی حال رواتهما فإن کان رواته عدلا وجب العمل به  
و ترک غیر العدل و سنبین القول فی العدالة المرعیة فی هذا الباب) (فإن کان رواتهما جمیعا عدلین نظر فی أکثرهما رواه و عمل به و ترک العمل بقلیل الرواة فإن کان رواتهما متساویین فی العدد و العدالة عمل بأبعدهما من قول العامة و ترک العمل بما یوافقهم و إن کان الخبران موافقین للعامة أو مخالفین لهم نظر فی حالهما فإن کان متی عمل بأحد الخبرین أمکن العمل بالآخر علی وجه من الوجوه و ضرب من التأویل و إذا عمل بالخبر الآخر لا یمکن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذی یمکن مع العمل به العمل بالخبر الآخر لأن الخبرین جمیعا منقولان مجمع علی نقلهما و لیس هنا قرینة تدل علی صحة أحدهما و لا ما یرجح أحدهما علی الآخر فینبغی أن یعمل بهما إذا أمکن و لا یعمل بالخبر الذی إذا عمل به وجب إطراح العمل بالآخر و إن لم یمکن العمل بهما جمیعا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 786  
لتضادهما و تنافیهما أو أمکن حمل کل واحد منهما علی ما یوافق الآخر علی وجه کان الإنسان مخیرا فی العمل بأیهما شاء انتهی) و هذا کله کما تری یشمل حتی تعارض العام و الخاص مع الاتفاق فیه علی الأخذ بالنص و قد صرح فی العدة فی باب بناء العام علی الخاص بأن الرجوع إلی الترجیح و التخییر إنما هو فی تعارض العامین دون العام و الخاص بل لم یجعلهما من المتعارضین أصلا.  
و استدل علی العمل بالخاص بما حاصله أن العمل بالخاص لیس طرحا للعام بل حمل له علی ما یمکن أن یریده الحکیم و أن العمل بالترجیح و التخییر فرع التعارض الذی لا یجری فیه الجمع و هو مناقض صریح لما ذکره هنا من أن الجمع من جهة عدم ما یرجح أحدهما علی الآخر.  
و قد یظهر ما فی العدة من کلام بعض المحدثین حیث أنکر حمل الخبر الظاهر فی الوجوب أو التحریم علی الاستحباب أو الکراهة لمعارضته خبر الرخصة زاعما أنه طریق جمع لا إشارة إلیه فی أخبار الباب بل ظاهرها تعین الرجوع إلی المرجحات المقررة.  
ربما یلوح هذا أیضا من کلام المحقق القمی فی باب بناء العام علی الخاص فإنه بعد ما حکم بوجوب البناء (قال و قد یستشکل بأن الأخبار قد وردت فی تقدیم ما هو مخالف للعامة أو موافق للکتاب أو نحو ذلک و هذا یقتضی تقدیم العام لو کان هو الموافق للکتاب أو المخالف للعامة أو نحو ذلک.  
و فیه أن البحث منعقد لملاحظة العام و الخاص من حیث العموم و الخصوص لا بالنظر إلی المرجحات الخارجیة إذ قد یصیر التجوز فی الخاص أولی من التخصیص فی العام من جهة مرجح خارجی و هو خارج عن المتنازع انتهی).  
و التحقیق أن هذا کله خلاف ما یقتضیه الدلیل لأن الأصل فی الخبرین الصدق و الحکم بصدورهما فیفرضان کالمتواترین و لا مانع عن فرض صدورهما حتی یحصل التعارض و لهذا لا یطرح الخبر الواحد الخاص بمعارضة العام المتواتر.  
و إن شئت قلت إن مرجع التعارض بین النص و الظاهر إلی التعارض بین أصالة الحقیقة فی الظاهر و دلیل حجیة النص و من المعلوم ارتفاع الأصل بالدلیل و کذا الکلام فی الظاهر و الأظهر  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 787  
فإن دلیل حجیة الأظهر یجعل قرینة صارفة عن إرادة الظاهر و لا یمکن طرحه لأجل أصالة الظهور و لا طرح ظهوره لظهور الظاهر فتعین العمل به و تأویل الظاهر منهما و قد تقدم فی إبطال الجمع بین الدلیلین ما یوضح ذلک.  
نعم یبقی الإشکال فی الظاهرین اللذین یمکن التصرف فی کل واحد منهما بما یرفع منافاته لظاهر الآخر فیدور الأمر بین الترجیح من حیث السند و طرح المرجوح و بین الحکم بصدورهما و إرادة خلاف الظاهر فی أحدهما.  
فعلی ما ذکرنا من أن دلیل حجیة المعارض لا یجوز طرحه لأجل أصالة الظهور فی صاحبه بل الأمر بالعکس لأن الأصل لا یزاحم الدلیل یجب الحکم فی المقام بالإجمال لتکافؤ أصالتی الحقیقة فی کل منهما مع العلم إجمالا بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما فیتساقط الظهوران من الطرفین فیصیران مجملین بالنسبة إلی مورد التعارض فهما کظاهری مقطوعی الصدور أو ککلام واحد تصادم فیه و یشکل بصدق التعارض بینهما عرفا و دخولهما فی الأخبار العلاجیة إذ تخصیصها بخصوص المتعارضین اللذین لا یمکن الجمع بینهما إلا بإخراج کلیهما عن ظاهریهما خلاف الظاهر مع أنه لا محصل للحکم بصدور الخبرین و التعبد بکلیهما لأجل أن یکون کل منهما مسببا لإجمال الآخر فیتوقف فی العمل بهما فیرجع إلی الأصل إذ لا یترتب حینئذ ثمرة علی الأمر بالعمل بهما نعم کلاهما دلیل واحد علی نفی الثالث کما فی المتباینین و هذا هو المتعین و لذا استقرت طریقة العلماء علی ملاحظة المرجحات السندیة فی مثل ذلک إلا أن اللازم من ذلک وجوب التخییر بینهما عند فقد المرجحات کما هو ظاهر آخر عبارتی العدة و الإستبصار المتقدمتین کما أن اللازم علی الأول التوقف من أول الأمر و الرجوع إلی الأصل إن لم یکن مخالفا لهما و إلا فالتخییر من جهة العقل بناء علی القول به فی دوران الأمر بین احتمالین مخالفین للأصل کالوجوب و الحرمة.  
و قد أشرنا سابقا إلی أنه قد یفصل فی المسألة بین ما إذا کان لکل من المتعارضین مورد سلیم عن التعارض کما فی العامین من وجه حیث إن الرجوع إلی المرجحات السندیة فیها علی الإطلاق یوجب طرح الخبر المرجوح فی مادة الافتراق و لا وجه له و الاقتصار فی الترجیح بها فی خصوص مادة الاجتماع التی هی محل المعارضة و طرح المرجوح بالنسبة إلیها مع العمل به فی مادة الافتراق بعید عن ظاهر الأخبار العلاجیة و بین ما إذا لم یکن لهما مورد سلیم مثل قوله اغتسل للجمعة الظاهر فی الوجوب و قوله ینبغی غسل الجمعة الظاهر فی الاستحباب فیطرح الخبر المرجوح رأسا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 788  
لأجل بعض المرجحات.  
لکن الاستبعاد المذکور فی الأخبار العلاجیة إنما هو من جهة أن بناء العرف فی العمل بأخبارهم من حیث الظن بالصدور فلا یمکن التبعض فی صدور العامین من وجه من حیث مادتی الافتراق و مادة الاجتماع کما أشرنا سابقا إلی أن الخبرین المتعارضین من هذا القبیل.  
و أما إذا تعبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط فلا مانع من تعبده ببعض مضمون الخبر دون بعض و کیف کان فترک التفصیل أوجه منه و هو أوجه من إطلاق إهمال المرجحات.  
و أما ما ذکرنا فی وجهه من عدم جواز طرح دلیل حجیة أحد الخبرین لأصالة ظهور الآخر فهو إنما یحسن إذا کان ذلک الخبر بنفسه قرینة علی خلاف الظاهر فی الآخر و أما إذا کان محتاجا إلی دلیل ثالث یوجب صرف أحدهما فحکمهما حکم الظاهرین المحتاجین فی الجمع بینهما إلی شاهدین فی أن العمل بکلیهما مع تعارض ظاهریهما یعد غیر ممکن فلا بد من طرح أحدهما معینا للترجیح أو غیر معین للتخییر و لا یقاس حالهما علی حال مقطوعی الصدور فی الالتجاء إلی الجمع بینهما کما أشرنا إلی دفع ذلک عند الکلام فی أولویة الجمع علی الطرح و المسألة محل الإشکال.  
و قد تلخص مما ذکرنا أن تقدیم النص علی الظاهر خارج عن مسألة الترجیح بحسب الدلالة إذ الظاهر لا یعارض النص حتی یرجح النص علیه نعم النص الظنی السند یعارض دلیل سنده لدلیل حجیة الظهور لکنه حاکم علی دلیل اعتبار الظاهر فینحصر الترجیح بحسب الدلالة فی تعارض الظاهر و الأظهر نظرا إلی احتمال خلاف الظاهر فی کل منهما بملاحظة نفسه.  
غایة الأمر ترجیح الأظهر.  
و لا فرق فی الظاهر و النص بین العام و الخاص المطلقین إذا فرض عدم احتمال فی الخاص یبقی معه ظهور العام لئلا یدخل فی تعارض الظاهرین أو تعارض الظاهر و الأظهر و بین ما یکون التوجیه فیه قریبا و بین ما یکون التوجیه فیه بعیدا مثل صیغة الوجوب مع دلیل نفی البأس عن الترک لأن العبرة بوجود احتمال فی أحد الدلیلین لا یحتمل ذلک فی الآخر و إن کان ذلک الاحتمال بعیدا فی الغایة لأن مقتضی الجمع بین العام و الخاص بعینه موجود و قد یظهر خلاف ما ذکرنا فی حکم النص و الظاهر من بعض الأصحاب فی کتبهم الاستدلالیة مثل حمل الخاص المطلق علی التقیة لموافقته لمذهب العامة.  
منها ما یظهر من الشیخ رحمه الله فی مسألة من زاد فی صلاته رکعة حیث حمل ما ورد فی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 789  
صحة صلاة من جلس فی الرابعة بقدر التشهد علی التقیة و عمل علی عمومات إبطال الزیادة و تبعه بعض متأخری المتأخرین لکن الشیخ رحمه الله کأنه بنی علی ما تقدم عن العدة و الإستبصار من ملاحظة المرجحات قبل حمل أحد الخبرین علی الآخر أو علی استفادة التقیة من قرائن أخر غیر موافقة مذهب العامة.  
و منها ما تقدم عن بعض المحدثین من مؤاخذة حمل الأمر و النهی علی الاستحباب و الکراهة.  
و قد یظهر من بعض الفرق بین العام و الخاص و الظاهر فی الوجوب و النص الصریح فی الاستحباب و ما یتلوهما فی قرب التوجیه و بین غیرهما مما کان تأویل الظاهر فیه بعیدا حیث (قال بعد نفی الإشکال عن الجمع بین العام و الخاص و الظاهر فی الوجوب و الصریح فی الاستحباب.  
استشکل الجمع فی مثل ما إذا دل الدلیل علی أن القبلة أو مس باطن الفرج لا ینقض الوضوء و دل دلیل آخر علی أن الوضوء یعاد منها و قال إن الحکم بعدم وجوب الوضوء فی المقام مستند إلی النص المذکور و أما الحکم باستحباب الوضوء فلیس له مستند ظاهر لأن تأویل کلامهم لم یثبت حجیته إلا إذا فهم من الخارج إرادته و الفتوی و العمل به محتاج إلی مستند شرعی و مجرد أولویة الجمع غیر صالح).  
أقول بعد ما ذکرنا من أن الدلیل الدال علی وجوب الجمع بین العام و الخاص و شبهه بعینه جار فیما نحن فیه و لیس الوجه فی الجمع شیوع التخصیص بل المدار علی احتمال موجود فی أحد الدلیلین مفقود فی الآخر مع أن حمل ظاهر وجوب إعادة الوضوء علی الاستحباب أیضا شائع علی ما اعترف به سابقا و لیت شعری ما الذی أراد بقوله تأویل کلامهم لم یثبت حجیته إلا إذا فهم من الخارج إرادته.  
فإن بنی علی طرح ما دل علی وجوب إعادة الوضوء و عدم البناء علی أنه کلامهم علیه السلام فأین کلامهم حتی یمنع من تأویله إلا بدلیل و لیس و هل هو إلا طرح السند لأجل الفرار عن تأویله و هو غیر معقول.  
و إن بنی علی عدم طرحه و علی التعبد بصدوره ثم حمله علی التقیة فهذا أیضا قریب من الأول إذ لا دلیل علی وجوب التعبد بخبر یتعین حمله علی التقیة علی تقدیر الصدور بل لا معنی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 790  
لوجوب التعبد به إذ لا أثر فی العمل یترتب علیه.  
و بالجملة إن الخبر الظنی إذا دار الأمر بین طرح سنده و حمله و تأویله فلا ینبغی التأمل فی أن المتعین تأویله و وجوب العمل علی طبق التأویل و لا معنی لطرحه أو الحکم بصدوره تقیة فرارا عن تأویله و سیجی‌ء زیادة توضیح ذلک إن شاء الله.  
فلنرجع إلی ما کنا فیه من بیان المرجحات فی الدلالة و مرجعها إلی ترجیح الأظهر علی الظاهر و الأظهریة قد تکون بملاحظة خصوص المتعارضین من جهة القرائن الشخصیة و هذا لا یدخل تحت ضابطة و قد تکون بملاحظة نوع المتعارضین کأن یکون أحدهما ظاهرا فی العموم و الآخر جملة شرطیة ظاهرة فی المفهوم فیتعارضان کتعارض مفهوم إذا کان الماء قدر کر لم ینجسه شی‌ء و منطوق عموم خلق الله الماء طهورا فیقع الکلام فی ترجیح المفهوم علی العموم و کتعارض التخصیص و النسخ فی بعض أفراد العام و الخاص و التخصیص و التقیید و قد تکون باعتبار الصنف کترجیح أحد العامین أو المطلقین علی الآخر لبعد التخصیص و التقیید فیه.  
و لنشر إلی جملة من هذه المرجحات النوعیة لظاهر أحد المتعارضین فی مسائل.  
منها لا إشکال فی تقدیم ظهور الحکم الملقی من الشارع فی مقام التشریع فی استمراره باستمرار الشریعة علی ظهور العام فی العموم الأفرادی و یعبر عن ذلک بأن التخصیص أولی من النسخ من غیر فرق بین أن یکون احتمال المنسوخیة فی العام أو فی الخاص و المعروف تعلیل ذلک بشیوع التخصیص و ندرة النسخ و قد وقع الخلاف فی بعض الصور و تمام ذلک فی بحث العام و الخاص من مباحث و کیف کان فلا إشکال فی أن احتمال التخصیص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام کما أن احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام یتعین فیه النسخ.  
و أما ارتکاب کون الخاص کاشفا عن قرینة کانت مع العام و اختفت فهو خلاف الأصل.  
و الکلام فی علاج المتعارضین من دون التزام وجود شی‌ء زائد علیهما.  
نعم لو کان هناک دلیل علی امتناع النسخ وجب المصیر إلی التخصیص مع التزام اختفاء القرینة حین العمل أو جواز إرادة خلاف الظاهر من المخاطبین واقعا مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبة لعملهم بظهوره و بعبارة أخری تکلیفهم ظاهرا هو العمل بالعموم.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 791  
و من هنا یقع الإشکال فی تخصیص العمومات المتقدمة فی کلام النبی أو الوصی أو بعض الأئمة علیهم السلام بالمخصصات الواردة بعد ذلک بمدة عن باقی الأئمة علیهم السلام فإنه لا بد أن یرتکب فیه النسخ أو کشف الخاص عن قرینة مع العام مختفیة أو کون المخاطبین بالعام تکلیفهم ظاهرا العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعا أما النسخ فبعد توجیه وقوعه بعد النبی صلی اللَّه علیه و آله بإرادة کشف ما بینه النبی صلی اللَّه علیه و آله للوصی عن غایة الحکم الأول و ابتداء الحکم الثانی مدفوع بأن غلبة هذا النحو من التخصیصات یأبی عن حملها علی ذلک مع أن الحمل علی النسخ یوجب طرح ظهور کلا الخبرین فی کون مضمونهما حکما مستمرا من أول الشریعة إلی آخرها إلا أن یفرض المتقدم ظاهرا فی الاستمرار و المتأخر غیر ظاهر بالنسبة إلی ما قبل صدوره.  
فحینئذ یوجب طرح ظهور المتقدم لا المتأخر کما لا یخفی و هذا لا یحصل فی کثیر من الموارد بل أکثرها و أما اختفاء المخصصات فیبعده بل یحیله عادة عموم البلوی بها من حیث العلم و العمل مع إمکان دعوی العلم بعدم علم أهل العصر المتقدم و عملهم بها بل المعلوم جهلهم بها فالأوجه هو الاحتمال الثالث فکما أن رفع مقتضی البراءة العقلیة ببیان التکلیف کان علی التدریج کما یظهر من الأخبار و الآثار مع اشتراک الکل فی الأحکام الواقعیة فکذلک ورود التقیید و التخصیص للعمومات و المطلقات فیجوز أن یکون الحکم الظاهری للسابقین الترخیص فی ترک بعض الواجبات و فعل بعض المحرمات الذی یقتضیه العمل بالعمومات و إن کان المراد منها الخصوص الذی هو الحکم المشترک.  
و دعوی الفرق بین إخفاء التکلیف الفعلی و إبقاء المکلف علی ما کان علیه من الفعل و الترک بمقتضی البراءة العقلیة و بین إنشاء الرخصة له فی فعل الحرام و ترک الواجب ممنوعة غایة الأمر أن الأول من قبیل عدم البیان و الثانی من قبیل بیان العدم و لا قبح فیه بعد فرض المصلحة مع أن بیان العدم قد یدعی وجوده فی الکل بمثل (قوله صلی اللَّه علیه و آله فی خطبة الغدیر فی حجة الوداع:  
معاشر الناس ما من شی‌ء یقربکم إلی الجنة و یباعدکم عن النار إلا و قد أمرتکم به و ما من شی‌ء یباعدکم من الجنة و یقربکم إلی النار إلا و قد نهیتکم عنه).  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 792  
بل یجوز أن یکون مضمون العموم و الإطلاق هو الحکم الإلزامی و اختفاء القرینة المتضمنة لنفی الإلزام فیکون التکلیف حینئذ لمصلحة فیه لا فی المکلف به.  
فالحاصل أن المستفاد من التتبع فی الأخبار و الظاهر من خلو العمومات و المطلقات عن القرینة أن النبی صلی اللَّه علیه و آله جعل الوصی علیه السلام مبینا لجمیع ما أطلقه و أطلق فی الکتاب الکریم و أودعه علم ذلک و غیره و کذلک الوصی بالنسبة إلی من بعده من الأوصیاء صلوات الله علیهم أجمعین فبینوا ما رأوا فیه المصلحة و أخفوا ما رأوا المصلحة فی فإن قلت اللازم من ذلک عدم جواز التمسک بأصالة عدم التخصیص فی العمومات بناء علی اختصاص الخطاب بالمشافهین أو فرض الخطاب فی غیر الکتاب إذ لا یلزم من عدم المخصص لها فی الواقع إرادة العموم لأن المفروض حینئذ جواز تأخیر المخصص عن وقت العمل بالخطاب.  
قلت المستند فی إثبات أصالة الحقیقة بأصالة عدم القرینة قبح الخطاب بالظاهر المجرد و إرادة خلافه بضمیمة أن الأصل الذی استقر علیه طریقة التخاطب هو أن المتکلم لا یلقی الکلام إلا لأجل إرادة تفهیم معناه الحقیقی أو المجازی فإذا لم ینصب قرینة علی إرادة تفهیم المجاز تعین إرادة الحقیقة فعلا و حینئذ فإن اطلعنا علی التخصیص المتأخر کان هذا کاشفا عن مخالفة المتکلم لهذا الأصل لنکتة و أما إذا لم نطلع علیه و نفیناه بالأصل فاللازم الحکم بإرادة تفهیم الظاهر من المخاطبین فیشترک الغائبون معهم.  
و منها تعارض الإطلاق و العموم فیتعارض تقیید المطلق و تخصیص العام و لا إشکال فی ترجیح التقیید علی ما حققه سلطان العلماء من کونه حقیقة لأن الحکم بالإطلاق من حیث عدم البیان و العام بیان فعدم البیان للتقیید جزء من مقتضی الإطلاق و البیان للتخصیص مانع عن اقتضاء العام للعموم.  
فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل و المفروض وجود المقتضی له ثبت بیان التقیید و ارتفع المقتضی للإطلاق فالمطلق دلیل تعلیقی و العام دلیل تنجیزی و العمل بالتعلیقی موقوف علی طرح التنجیزی لتوقف موضوعه علی عدمه فلو کان طرح التنجیزی متوقفا علی العمل بالتعلیقی و مسببا عنه لزم الدور بل هو یتوقف علی حجة أخری راجحة علیه فالمطلق دلیل تعلیقی و العام دلیل تنجیزی.  
و أما علی القول بکونه مجازا فالمعروف فی وجه تقدیم التقیید کونه أغلب من التخصیص.  
و فیه تأمل نعم إذا استفید العموم الشمولی من دلیل الحکمة کانت الإفادة غیر مستندة إلی الوضع کمذهب السلطان فی العموم البدلی و مما ذکرنا یظهر حال التقیید مع سائر المجازات.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 793  
و منها تعارض العموم مع غیر الإطلاق من الظواهر و الظاهر المعروف تقدیم التخصیص لغلبة شیوعه و قد یتأمل فی بعضها مثل ظهور الصیغة فی الوجوب فإن استعمالها فی الاستحباب شائع أیضا بل قیل بکونه مجازا مشهورا و لم یقل ذلک فی العام المخصص فتأمل.  
و منها تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض و الظاهر تقدیم الجملة الغائیة علی الشرطیة و الشرطیة علی الوصفیة.  
و منها تعارض ظهور الکلام فی استمرار الحکم مع غیره من الظهورات فیدور الأمر بین النسخ و ارتکاب خلاف ظاهر آخر و المعروف ترجیح الکل علی النسخ لغلبتها بالنسبة إلیه.  
و قد یستدل علی ذلک (بقولهم علیهم السلام: حلال محمد صلی اللَّه علیه و آله حلال إلی یوم القیامة و حرامه حرام إلی یوم القیامة).  
و فیه أن الظاهر سوقه لبیان استمرار أحکام محمد صلی اللَّه علیه و آله نوعا من قبل الله جل ذکره إلی یوم القیامة فی مقابل نسخها بدین آخر لا بیان استمرار أحکامه الشخصیة إلا ما خرج بالدلیل فالمراد أن حلاله صلی اللَّه علیه و آله حلال من قبل الله جل ذکره إلی یوم القیامة لا أن الحلال من قبله صلی اللَّه علیه و آله حلال من قبله إلی یوم القیامة لیکون المراد استمرار حلیته.  
و أضعف من ذلک التمسک باستصحاب عدم النسخ فی المقام لأن الکلام فی قوة أحد الظاهرین و ضعف الآخر فلا وجه لملاحظة الأصول العملیة فی هذا المقام مع أنا إذا فرضنا عاما متقدما و خاصا متأخرا فالشک فی تکلیف المتقدمین بالعام و عدم تکلیفهم فاستصحاب الحکم السابق لا معنی له فیبقی ظهور الکلام فی عدم النسخ معارضا بظهوره فی ثم إن هذا التعارض إنما هو مع عدم ظهور الخاص فی ثبوت حکمه فی الشریعة ابتداء و إلا تعین التخصیص نعم لا یجری فی مثل العام المتأخر عن الخاص.  
و منها ظهور اللفظ فی المعنی الحقیقی مع ظهوره مع القرینة فی المعنی المجازی و عبروا عنه بتقدیم الحقیقة علی المجاز و رجحوها علیه.  
فإن أرادوا أنه إذا دار الأمر بین طرح الوضع اللفظی بإرادة المعنی المجازی و بین طرح مقتضی القرینة فی الظهور المجازی بإرادة المعنی الحقیقی فلا أعرف له وجها لأن ظهور اللفظ فی المعنی المجازی إن کان مستندا إلی قرینة لفظیة فظهوره مستند إلی الوضع و إن استند إلی حال أو قرینة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 794  
منفصلة فلا یقصر عن الوضع و إن کان ظنا معتبرا فینبغی تقدیمه علی الظهور اللفظی المعارض کما یقدم علی ظهور اللفظ المقرون به إلا أن یفرض ظهوره ضعیفا یقوی علیه بخلاف ظهور الدلیل المعارض فیدور الأمر بین ظاهرین أحدهما أقوی من الآخر.  
و إن أرادوا به معنی آخر فلا بد من التأمل فیه هذا بعض الکلام فی تعارض النوعین المختلفین من الظهور.  
أما الصنفان المختلفان من نوع واحد فالمجاز الراجح الشائع مقدم علی غیره و لذا یحمل الأسد فی أسد یرمی علی الرجل الشجاع دون الرجل الأبخر و یحمل الأمر المصروف عن الوجوب علی الاستحباب دون الإباحة.  
و أما تقدیم بعض أفراد التخصیص علی بعض فقد یکون بقوة عموم أحد العامین علی الآخر إما لنفسه کتقدیم الجمع المحلی باللام علی المفرد المعرف و نحو ذلک و إما بملاحظة المقام فإن العام المسوق لبیان الضابط أقوی من غیره و نحو ذلک و قد یکون لقرب أحد التخصیصین و بعد الآخر کما یقال إن تخصیص الأقل أفرادا مقدم علی غیره فإن العرف یقدم عموم یجوز أکل کل رمان علی عموم النهی عن أکل کل حامض لأنه أقل فردا فیکون أشبه بالنص و کما إذا کان التخصیص فی أحدهما تخصیصا لکثیر من الأفراد بخلاف الآخر.

بقی فی المقام شی‌ء

و هو أن ما ذکرنا من حکم التعارض من أن النص یحکم علی الظاهر و الأظهر علی الظاهر لا إشکال فی تحصیله فی المتعارضین و أما إذا کان التعارض بین أزید من دلیلین فقد یصعب تحصیل ذلک إذ قد یختلف حال التعارض بین اثنین منها بملاحظة أحدهما مع الثالث مثلا قد یکون النسبة بین الاثنین العموم و الخصوص من وجه و ینقلب بعد تلک الملاحظة إلی العموم المطلق أو بالعکس أو إلی التباین.  
و قد وقع التوهم فی بعض المقامات فنقول توضیحا لذلک.  
إن النسبة بین المتعارضات المذکورة إن کانت نسبة واحدة فحکمها حکم المتعارضین.  
فإن کانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع إلی المرجحات مثل قوله یجب إکرام العلماء و یحرم إکرام الفساق و یستحب إکرام الشعراء فیعارض الکل فی مادة الاجتماع.  
و إن کانت النسبة عموما مطلقا فإن لم یلزم محذور من تخصیص العام بهما خصص بهما مثل  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 795  
المثال الآتی و إن لزم محذور مثل قوله یجب إکرام العلماء و یحرم إکرام فساق العلماء و ورد و یکره إکرام عدول العلماء فإن اللازم من تخصیص العام بهما بقاؤه بلا مورد فحکم ذلک کالمتباینین لأن مجموع الخاصین مباین للعام.  
و قد توهم بعض من عاصرناه فلاحظ العام بعد تخصیصه ببعض الأفراد بإجماع و نحوه مع الخاص المطلق الآخر فإذا ورد أکرم العلماء و دل من الخارج دلیل علی عدم وجوب إکرام فساق العلماء و ورد أیضا لا تکرم النحویین کانت النسبة علی هذا بینه و بین العام بعد إخراج الفساق عموما من وجه و لا أظن یلتزم بذلک فیما إذا کان الخاصان دلیلین لفظیین إذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع أحدهما علی ملاحظته مع العام الآخر.  
و إنما یتوهم ذلک فی العام المخصص بالإجماع أو العقل لزعم أن المخصص المذکور یکون کالمتصل فکان العام استعمل فیما عدا ذلک الفرد المخرج و التعارض إنما یلاحظ بین ما استعمل فیه لفظ کل من الدلیلین لا بین ما وضع اللفظ له و إن علم عدم استعماله فکان المراد بالعلماء فی المثال المذکور عدولهم و النسبة بینه و بین النحویین عموم من و یندفع بأن التنافی فی المتعارضین إنما یکون بین ظاهری الدلیلین و ظهور الظاهر إما أن یستند إلی وضعه و إما أن یستند إلی قرینة المراد و کیف کان فلا بد من إحرازه حین التعارض و قبل علاجه إذ العلاج راجع إلی دفع المانع لا إلی إحراز المقتضی.  
و العام المذکور بعد ملاحظة تخصیصه بذلک الدلیل العقلی إن لوحظ بالنسبة إلی وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصیصه بذلک الدلیل فالدلیل المذکور و المخصص اللفظی سواء فی المانعیة عن ظهوره فی العموم فیرفع الید عن الموضوع له بهما و إن لوحظ بالنسبة إلی المراد منه بعد التخصیص بذلک الدلیل فلا ظهور له فی إرادة العموم باستثناء ما خرج بذلک الدلیل إلا بعد إثبات کونه تمام المراد و هو غیر معلوم إلا بعد نفی احتمال مخصص آخر و لو بأصالة عدمه و إلا فهو مجمل مردد بین تمام الباقی و بعضه لأن الدلیل المذکور قرینة صارفة عن العموم لا معینة لتمام الباقی و أصالة عدم المخصص الآخر فی المقام غیر جاریة مع وجود المخصص اللفظی فلا ظهور له فی تمام الباقی حتی یکون النسبة بینه و بین المخصص اللفظی عموما من وجه.  
و بعبارة أوضح تعارض العلماء بعد إخراج فساقهم مع النحویین إن کان قبل علاج دلیل النحویین و رفع مانعیته فلا ظهور له حتی یلاحظ النسبة بین ظاهرین لأن ظهوره یتوقف علی علاجه و رفع تخصیصه بلا تکرم النحویین و إن کان بعد علاجه و دفعه فلا دافع له بل هو  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 796  
کالدلیل الخارجی المذکور دافع عن مقتضی وضع العموم.  
نعم لو کان المخصص متصلا بالعام من قبیل الصفة و الشرط و بدل البعض کما فی أکرم العلماء العدول أو إن کانوا عدولا أو عدولهم صحت ملاحظة النسبة بین هذا الترکیب الظاهر فی تمام الباقی و بین المخصص اللفظی المذکور و إن قلنا بکون العام المخصص المتصل مجازا إلا أنه یصیر حینئذ من قبیل أسد یرمی فلو ورد مخصص منفصل آخر کان مانعا لهذا الظهور.  
و هذا بخلاف العام المخصص بالمنفصل فإنه لا یحکم بمجرد وجدان مخصص منفصل بظهوره فی تمام الباقی إلا بعد إحراز عدم مخصص آخر فالعام المخصص بالمنفصل لا ظهور له فی المراد منه بل هو قبل إحراز جمیع المخصصات مجمل مردد بین تمام الباقی و بعضه و بعده یتعین إرادة الباقی بعد جمیع ما ورد علیه من التخصیص.  
و أما المخصص بالمتصل فلما کان ظهوره مستندا إلی وضع الکلام الترکیبی علی القول بکونه حقیقة أو بوضع لفظ القرینة بناء علی کون لفظ العام مجازا صح اتصاف الکلام بالظهور لاحتمال إرادة خلاف ما وضع له الترکیب أو لفظ القرینة و الظاهر أن التخصیص بالاستثناء من قبیل المتصل لأن مجموع الکلام ظاهر فی تمام الباقی و لذا یفید الحصر فإذا قال لا تکرم العلماء إلا العدول ثم قال أکرم النحویین فالنسبة عموم من وجه لأن إخراج غیر العادل من النحویین مخالف لظاهر الکلام الأول.  
و من هنا یصح أن یقال إن النسبة بین (قوله: لیس فی العاریة ضمان إلا الدینار أو الدرهم) و بین ما دل علی ضمان الذهب و الفضة عموم من وجه کما قواه غیر واحد من متأخری المتأخرین فیرجح الأول لأن دلالته بالعموم و دلالة الثانی بالإطلاق أو یرجع إلی عمومات نفی الضمان خلافا لما ذکره بعضهم من أن تخصیص العموم بالدرهم أو الدینار لا ینافی تخصیصه أیضا بمطلق الذهب و الفضة.  
(و ذکره صاحب المسالک و أطال الکلام فی توضیح ذلک فقال ما لفظه لا خلاف فی ضمانهما یعنی الدراهم و الدنانیر و إنما الخلاف فی غیرهما من الذهب و الفضة کالحلی المصوغة فإن مقتضی الخبر الأول و نحوه دخولهما و مقتضی تخصیص الثانی بالدراهم و الدنانیر خروجهما.  
و من الأصحاب من نظر إلی أن الذهب و الفضة مخصصان من عدم الضمان مطلقا و لا منافاة بینهما و بین الدراهم و الدنانیر لأنهما بعض أفرادهما و یستثنی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 797  
الجمیع و یثبت الضمان فی مطلق الجنسین) (و منهم من التفت إلی أن الذهب و الفضة مطلقان أو عامان بحسب إفادة الجنس المعرف العموم و عدمه و الدراهم و الدنانیر مقیدان أو مخصصان فیجمع بین النصوص بحمل المطلق علی المقید أو العام علی الخاص.  
و التحقیق فی ذلک أن نقول إن هنا نصوصا علی ثلاثة أضرب أحدها عام فی عدم الضمان من غیر تقیید (کصحیحة الحلبی عن الصادق علیه السلام:  
لیس علی مستعیر عاریة ضمان و صاحب العاریة و الودیعة مؤتمن) و قریب منها صحیحة محمد بن مسلم عن الباقر علیه السلام و ثانیها بحکمها إلا أنه استثنی مطلق الذهب و الفضة و ثالثها بحکمها إلا أنه استثنی الدنانیر و الدراهم و حینئذ فلا بد من الجمع فإخراج الدراهم و الدنانیر لازم لخروجهما عن الوجهین الأخیرین فإذا خرجا من العموم بقی العموم فیما عداهما بحاله و قد عارضه التخصیص بمطلق الجنسین فلا بد من الجمع بینهما بحمل العام علی الخاص.  
فإن قیل لما کان الدراهم و الدنانیر أخص من الذهب و الفضة وجب تخصیصهما بهما عملا بالقاعدة فلا یبقی المعارضة بین العام الأول و الخاص الآخر قلنا لا شک أن کلا منهما مخصص لذلک العام لأن کلا منهما مستثنی و لیس هنا إلا أن أحد المخصصین أعم من الآخر مطلقا و ذلک غیر مانع فیخصص العام الأول بکل منهما أو یقید مطلقه لأن أحدهما یخصص بالآخر لعدم المنافاة بین إخراج الذهب و الفضة فی لفظ و الدراهم و الدنانیر فی لفظ حتی یوجب الجمع بینهما بالتخصیص أو التقیید.  
و أیضا فإن العمل بالخبرین الأخصین لا یمکن لأن أحدهما لم یخصص إلا الدنانیر و أبقی الباقی علی حکم عدم الضمان صریحا و الآخر لم یستثن إلا الدراهم و أبقی الباقی علی حکم عدم الضمان کذلک فدلالتهما قاصرة و العمل بظاهر کل منهما لم یقل به أحد بخلاف الخبر المخصص بالذهب و الفضة.  
فإن قیل التخصیص إنما جعلناه بهما معا لا بکل واحد منهما فلا یضر عدم دلالة أحدهما علی الحکم المطلوب منه قلنا هذا أیضا لا یمنع قصور کل واحد من الدلالة لأن کل واحد مع قطع  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 798  
النظر عن صاحبه قاصر و قد وقعا فی وقتین فی حالتین مختلفتین.  
فظهر أن إرادة الحصر من کل منهما غیر مقصود و إنما المستثنی فیهما من جملة الأفراد المستثناة و علی تقدیر الجمع بینهما بجعل المستثنی مجموع ما استفید منهما لا یخرجان عن القصور فی الدلالة علی المطلوب إذ لا یعلم منهما إلا أن الاستثناء لیس مقصورا علی ما ذکر فی کل واحد.  
فإن قیل إخراج الدراهم و الدنانیر خاصة ینافی إخراج جملة الذهب و الفضة فلا بد من الجمع بینهما بحمل الذهب و الفضة علی الدراهم و الدنانیر کما یجب الجمع بین عدم الضمان لمطلق العاریة و الضمان لهذین النوعین لتحقق المنافاة بین الأمرین قلنا نمنع تحقق المنافاة بین الأمرین فإن استثناء الدراهم و الدنانیر اقتضی بقاء العموم فی حکم عدم الضمان فی ما عداهما و قد عارضه الاستثناء الآخر فوجب تخصیصه به أیضا فلا وجه لتخصیص أحد المخصصین بالآخر.  
و أیضا فإن حمل العام علی الخاص استعمال مجازی و إبقاؤه علی عمومه حقیقة و لا یجوز العدول إلی المجاز مع إمکان الاستعمال علی وجه الحقیقة و هو هنا ممکن فی عموم الذهب و الفضة فیتعین و إنما صرنا إلی التخصیص فی الأول لتعینه علی کل تقدیر.  
فإن قیل إذا کان التخصیص یوجب المجاز وجب تقلیله ما أمکن لأن کل فرد یخرج یوجب زیادة المجاز فی الاستعمال حیث کان حقه أن یطلق علی جمیع الأفراد و حینئذ فنقول قد تعارض هنا مجازان أحدهما فی تخصیص الذهب و الفضة بالدنانیر و الدراهم و الثانی فی زیادة تخصیص العام الأول بمطلق الذهب و الفضة علی تقدیر عدم تخصیصهما بالدنانیر و الدراهم فترجیح أحد المجازین علی الآخر ترجیح من غیر مرجح بل یمکن ترجیح تخصیص الذهب و الفضة لأن فیه مراعاة قوانین التعارض بینه و بین ما هو أخص منه قلنا لا نسلم التعارض بین الأمرین لأن استعمال العام الأول علی وجه المجاز حاصل علی کل تقدیر إجماعا و زیادة التجوز فی الاستعمال لا یعارض به أصل التجوز فی المعنی الآخر فإن إبقاء الذهب و الفضة علی عمومهما استعمال حقیقی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 799  
فکیف یکافئه مجرد تقلیل التجوز مع ثبوت أصله) (و بذلک یظهر بطلان الترجیح بغیر مرجح لأن المرجح حاصل فی جانب الحقیقة هذا ما یقتضیه الحال من الکلام علی هذین الوجهین و بقی فیه مواضع تحتاج إلی تنقیح انتهی).  
أقول الذی یقتضیه النظر أن النسبة بین روایتی الدرهم و الدینار بعد جعلهما کروایة واحدة و بین ما دل علی استثناء الذهب و الفضة من قبیل العموم من وجه لأن التعارض بین العقد السلبی من الأولی و العقد الإیجابی من الثانیة إلا أن الأول عام و الثانی مطلق و التقیید أولی من التخصیص و بعبارة أخری یدور الأمر بین رفع الید عن ظاهر الحصر فی الدرهم و الدینار و رفع الید عن إطلاق الذهب و الفضة و تقییدهما أولی إلا أن یقال إن الحصر فی کل من روایتی الدرهم و الدینار موهون من حیث اختصاصهما بأحدهما فیجب إخراج الآخر عن عمومه فإن ذلک یوجب الوهن فی الحصر و إن لم یکن الأمر کذلک فی مطلق العام و یؤید ذلک أن تقیید الذهب و الفضة بالنقدین مع غلبة استعارة المصوغ بعید جدا.  
و مما ذکرنا یظهر النظر فی مواضع مما ذکره صاحب المسالک فی تحریر وجهی المسألة و إن کانت النسبة بین المتعارضات مختلفة فإن کان فیها ما یقدم علی بعض آخر منها إما لأجل الدلالة کما فی النص و الظاهر أو الظاهر و الأظهر و إما لأجل مرجح آخر قدم ما حقه التقدیم ثم لوحظ النسبة مع باقی المعارضات.  
فقد تنقلب النسبة و قد یحدث الترجیح کما إذا ورد أکرم العلماء و لا تکرم فساقهم و یستحب إکرام العدول فإنه إذا خص العلماء بعدولهم یصیر أخص مطلقا من العدول فیخصص العدول بغیر علمائهم و السر فی ذلک واضح إذ لو لا الترتیب فی العلاج لزم إلغاء النص أو طرح الظاهر المنافی له رأسا و کلاهما باطل.  
و قد لا تنقلب النسبة فیحدث الترجیح فی المتعارضات بنسبة واحدة کما لو ورد أکرم العلماء و لا تکرم الفساق و یستحب إکرام الشعراء فإذا فرضنا أن الفساق أکثر فردا من العلماء خص بغیر العلماء فیخرج العالم الفاسق عن الحرمة و یبقی الفرد الشاعر من العلماء الفساق مرددا بین الوجوب و الاستحباب.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 800  
ثم إذا فرض أن الفساق بعد إخراج العلماء أقل فردا من الشعراء خص الشعراء به فالفاسق الشاعر غیر مستحب الإکرام فإذا فرض صیرورة الشعراء بعد التخصیص بالفساق أقل موردا من العلماء خص دلیل العلماء بدلیله فیحکم بأن مادة الاجتماع بین الکل أعنی العالم الشاعر الفاسق مستحب الإکرام.  
و قس علی ما ذکرنا صورة وجود المرجح من غیر جهة الدلالة لبعضها علی بعض.  
و الغرض من إطالة الکلام فی ذلک التنبیه علی وجوب التأمل فی علاج الدلالة عند التعارض لأنا قد عثرنا فی کتب الاستدلال علی بعض الزلات و الله مقیل العثرات.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 801

مرجحات الروایة من الجهات الأخر

اشارة

و حیث فرغنا عن بعض الکلام فی المرجحات من حیث الدلالة التی هی مقدمة علی غیرها فلنشرع فی مرجحات الروایة من الجهات الأخر فنقول و من الله التوفیق للاهتداء قد عرفت أن الترجیح إما من حیث الصدور بمعنی جعل صدور أحد الخبرین أقرب من صدور غیره بحیث لو دار الأمر بین الحکم بصدوره و صدور غیره لحکمنا بصدوره و مورد هذا المرجح قد یکون فی السند کأعدلیة الراوی و قد یکون فی المتن ککونه أفصح.  
و إما أن یکون من حیث جهة الصدور فإن صدور الروایة قد یکون لجهة بیان الحکم الواقعی و قد یکون لبیان خلافه لتقیة أو غیرها من مصالح إظهار خلاف الواقع فیکون أحدهما بحسب المرجح أقرب إلی الصدور لأجل بیان الواقع.  
و إما أن یکون من حیث المضمون بأن یکون مضمون أحدهما أقرب فی النظر إلی الواقع و أما تقسیم الأصولیین المرجحات إلی السندیة و المتنیة فهو باعتبار مورد الترجح لا باعتبار مورد الرجحان و لذا یذکرون فی المرجحات المتنیة مثل الفصیح و الأفصح و النقل باللفظ و المعنی بل یذکرون المنطوق و المفهوم و الخصوص و العموم و أشباه ذلک و نحن نذکر إن شاء الله نبذا من القسمین لأن استیفاء الجمیع تطویل لا حاجة إلیه بعد معرفة أن المناط کون أحدهما أقرب من حیث الصدور عن الإمام علیه السلام لبیان الحکم الواقعی.

أما الترجیح بالسند فبأمور

منها کون أحد الراویین عدلا و الآخر غیر عدل مع کونه مقبول الروایة من حیث کونه متحرزا  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 802  
عن الکذب و منها کونه أعدل و تعرف الأعدلیة إما بالنص علیها و إما بذکر فضائل فیه لم تذکر فی الآخر.  
و منها کونه أصدق مع عدالة کلیهما و یدخل فی ذلک کونه أضبط.  
و فی حکم الترجیح بهذه الأمور أن یکون طریق ثبوت مناط القبول فی أحدهما أوضح من الآخر و أقرب إلی الواقع من جهة تعدد المزکی أو رجحان أحد المزکیین علی الآخر و یلحق بذلک التباس اسم المزکی بغیره من المجروحین و ضعف ما یمیز المشترک به.  
و منها علو الإسناد لأنه کلما قلت الواسطة کان احتمال الکذب أقل و قد یعارض فی بعض الموارد بندرة ذلک و استبعاد الإسناد لتباعد أزمنة الرواة فیکون مظنة الإرسال و الحوالة علی نظر المجتهد.  
و منها أن یرسل أحد الراویین فیحذف الواسطة و یسند الآخر روایته فإن المحذوف یحتمل أن یکون توثیق المرسل له معارضا بجرح جارح و هذا الاحتمال منفی فی الآخر و هذا إذا کان المرسل ممن تقبل مراسیله و إلا فلا یعارض المسند رأسا و ظاهر الشیخ فی العدة تکافؤ المرسل المقبول و المسند و لم یعلم وجهه.  
و منها أن یکون الراوی لإحدی الروایتین متعددا و راوی الأخری واحدا أو یکون رواة إحداهما أکثر فإن المتعدد یرجح علی الواحد و الأکثر علی الأقل کما هو واضح و حکی عن بعض العامة عدم الترجیح قیاسا علی الشهادة و الفتوی و لازم هذا القول عدم الترجیح بسائر المرجحات أیضا و هو ضعیف.  
و منها أن یکون طریق تحمل أحد الراویین أعلی من طریق تحمل الآخر کأن یکون أحدهما بقراءته علی الشیخ و الآخر بقراءة الشیخ علیه و هکذا غیرهما من أنحاء التحمل.  
هذه نبذة من المرجحات السندیة التی توجب القوة من حیث الصدور و عرفت أن معنی القوة کون أحدهما أقرب إلی الواقع من حیث اشتماله علی مزیة غیر موجودة فی الآخر بحیث لو فرضنا العلم بکذب أحدهما و مخالفته للواقع کان احتمال مطابقة ذی المزیة للواقع أرجح و أقوی من مطابقة الآخر و إلا فقد لا یوجب المرجح الظن بکذب الخبر المرجوح لکنه من جهة احتمال صدق کل الخبرین فإن الخبرین المتعارضین لا یعلم غالبا کذب أحدهما و إنما التجأنا إلی طرح أحدهما بناء علی تنافی ظاهریهما و عدم إمکان الجمع بینهما لعدم الشاهد فیصیران فی حکم ما لو وجب طرح أحدهما لکونه کاذبا فیؤخذ بما هو أقرب إلی الصدق من الآخر.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 803  
و الغرض من إطالة الکلام هنا أن بعضهم تخیل أن المرجحات المذکورة فی کلماتهم للخبر من حیث السند أو المتن بعضها یفید الظن القوی و بعضها یفید الظن الضعیف و بعضها لا یفید الظن أصلا فحکم بحجیة الأولین و استشکل فی الثالث من حیث إن الأحوط الأخذ بما فیه المرجح و من إطلاق أدلة التخییر و قوی ذلک بناء علی أنه لا دلیل علی الترجیح بالأمور التعبدیة فی مقابل إطلاقات التخییر.  
و أنت خبیر بأن جمیع المرجحات المذکورة مفیدة للظن الشأنی بالمعنی الذی ذکرنا و هو أنه لو فرض القطع بکذب أحد الخبرین کان احتمال کذب المرجوح أرجح من صدقه و إذا لم یفرض العلم بکذب أحد الخبرین فلیس فی المرجحات المذکورة ما یوجب الظن بکذب أحد الخبرین و لو فرض أن شیئا منها کان فی نفسه موجبا للظن بکذب الخبر کان مسقطا للخبر عن درجة الحجیة و مخرجا للمسألة عن التعارض فیعد ذلک الشی‌ء موهنا لا مرجحا إذ فرق واضح عند التأمل بین ما یوجب فی نفسه مرجوحیة الخبر و بین ما یوجب مرجوحیته بملاحظة التعارض و فرض عدم الاجتماع.

و أما ما یرجع إلی المتن فهی أمور

منها الفصاحة فیقدم الفصیح علی غیره لأن الرکیک أبعد من کلام المعصوم علیه السلام إلا أن یکون منقولا بالمعنی.  
و منها الأفصحیة ذکره جماعة خلافا للآخرین و فیه تأمل لعدم کون الفصیح بعیدا عن کلام المعصوم الإمام و لا الأفصح أقرب إلیه فی مقام بیان الأحکام الشرعیة.  
و منها اضطراب المتن کما فی بعض روایات عمار و منها کون أحدهما منقولا باللفظ و الآخر منقولا بالمعنی إذ یحتمل فی المنقول بالمعنی أن یکون المسموع من الإمام علیه السلام لفظا مغایرا لهذا اللفظ المنقول إلیه.  
و مرجع الترجیح بهذه إلی کون متن أحد الخبرین أقرب صدورا من متن الآخر.  
و علل بعض المعاصرین الترجیح لمرجحات المتن بعد أن عد هذه منها بأن مرجع ذلک إلی الظن بالدلالة و هو مما لم یختلف فیه علماء الإسلام و لیس مبنیا علی حجیة مطلق الظن المختلف فیه ثم ذکر فی مرجحات المتن النقل باللفظ و الفصاحة و الرکاکة و المسموع من الشیخ بالنسبة إلی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 804  
المقروء علیه و الجزم بالسماع من المعصوم علیه السلام علی غیره و کثیرا من أقسام مرجحات الدلالة کالمنطوق و المفهوم و الخصوص و العموم و نحو و أنت خبیر بأن مرجع الترجیح بالفصاحة و النقل باللفظ إلی رجحان صدور أحد المتنین بالنسبة إلی الآخر فالدلیل علیه هو الدلیل علی اعتبار رجحان الصدور و لیس راجعا إلی الظن فی الدلالة المتفق علیه بین علماء الإسلام.  
و أما مرجحات الدلالة فهی من هذا الظن المتفق علیه و قد عدها من مرجحات المتن جماعة کصاحب الزبدة و غیره.  
و الأولی ما عرفت من أن هذه من قبیل النص و الظاهر و الأظهر و لا تعارض بینهما و لا ترجیح فی الحقیقة بل هی من موارد الجمع المقبول فراجع.

و أما الترجیح من حیث وجه الصدور

بأن یکون أحد الخبرین مقرونا بشی‌ء یحتمل من أجله أن یکون الخبر صادرا علی وجه المصلحة المقتضیة لبیان خلاف حکم الله الواقعی من تقیة أو نحوها من المصالح و هی و إن کانت غیر محصورة فی الواقع إلا أن الذی بأیدینا أمارة التقیة و هی مطابقة ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف فیحتمل صدور الخبر تقیة عنهم احتمالا غیر موجود فی الخبر الآخر.  
(قال فی العدة إذا کان رواة الخبرین متساویین فی العدد عمل بأبعدهما من قول العامة و ترک العمل بما یوافقه انتهی) (و قال المحقق فی المعارج بعد نقل العبارة المتقدمة عن الشیخ و الظاهر أن احتجاجه فی ذلک بروایة رویت عن الصادق علیه السلام و هو إثبات مسألة علمیة بخبر الواحد و لا یخفی علیک ما فیه مع أنه قد طعن فیه فضلاء من الشیعة کالمفید و غیره.  
فإن احتج بأن الأبعد لا یحتمل إلا الفتوی و الموافق للعامة یحتمل التقیة فوجب الرجوع إلی ما لا یحتمل  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 805  
قلنا لا نسلم أنه لا یحتمل إلا الفتوی لأنه کما جاز الفتوی لمصلحة یراها الإمام علیه السلام کذلک یجوز الفتوی بما یحتمل التأویل لمصلحة یعلمها الإمام علیه السلام و إن کنا لا نعلم ذلک.  
فإن قال إن ذلک یسد باب العمل بالحدیث قلنا إنما نصیر إلی ذلک علی تقدیر التعارض و حصول مانع یمنع من العمل لا مطلقا فلا یلزم سد باب العمل انتهی کلامه رفع مقامه).  
أقول توضیح المرام فی هذا المقام أن ترجیح أحد الخبرین بمخالفة العامة یمکن أن یکون بوجوه أحدها مجرد التعبد کما هو ظاهر کثیر من أخباره و یظهر من المحقق استظهاره من الشیخ قدس سرهما الثانی کون الرشد فی خلافهم کما صرح به فی غیر واحد من الأخبار المتقدمة (و روایة علی بن أسباط قال: قلت للرضا علیه السلام یحدث الأمر لا أجد بدا من معرفته و لیس فی البلد الذی أنا فیه أحد أستفتیه من موالیک فقال ائت فقیه البلد و استفته فی أمرک فإذا أفتاک بشی‌ء فخذ بخلافه فإن الحق فیه) (و أصرح من ذلک کله خبر أبی إسحاق الأرجانی قال قال أبو عبد الله علیه السلام:  
أ تدری لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما یقوله العامة فقلت لا أدری فقال إن علیا صلوات الله علیه لم یکن یدین الله بشی‌ء إلا خالف علیه العامة إرادة لإبطال أمره و کانوا یسألونه صلی اللَّه علیه و آله عن الشی‌ء الذی لا یعلمونه فإذا أفتاهم بشی‌ء جعلوا له ضدا من عندهم لیلبسوا علی الناس).  
الثالث حسن مجرد المخالفة لهم فمرجع هذا المرجح لیس الأقربیة إلی الواقع بل هو نظیر ترجیح دلیل الحرمة علی الوجوب و دلیل الحکم الأسهل علی غیره و یشهد لهذا الاحتمال بعض الروایات مثل قوله علیه السلام (فی مرسلة داود بن الحصین:  
إن من وافقنا خالف عدونا و من وافق عدونا فی قول أو عمل فلیس منا و لا نحن منه)  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 806  
(و روایة الحسین بن خالد: شیعتنا المسلمون لأمرنا الآخذون بقولنا المخالفون لأعدائنا فمن لم یکن کذلک فلیس منا فیکون حالهم حال الیهود الوارد فیهم قوله صلی اللَّه علیه و آله خالفوهم ما استطعتم).  
الرابع الحکم بصدور الموافق تقیة و یدل علیه (قوله علیه السلام فی روایة: ما سمعته منی یشبه قول الناس ففیه التقیة و ما سمعته منی لا یشبه قول الناس فلا تقیة فیه).  
بناء علی أن المحکی عنه علیه السلام مع عدالة الحاکی کالمسموع منه و أن الروایة مسوقة لحکم المتعارضین و أن القضیة غالبیة لکذب أما الوجه الأول فمع بعده عن مقام ترجیح أحد الخبرین المبنی اعتبارهما علی الکشف النوعی ینافیه التعلیل المذکور فی الأخبار المستفیضة المتقدمة.  
و منه یظهر ضعف الوجه الثالث مضافا إلی صریح (روایة أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال: ما أنتم و الله علی شی‌ء مما هم فیه و لا هم علی شی‌ء مما أنتم فیه فخالفوهم فإنهم لیسوا من الحنفیة علی شی‌ء) فقد فرع الأمر بمخالفتهم علی مخالفة أحکامهم للواقع لا مجرد حسن المخالفة.  
فتعین الوجه الثانی لکثرة ما یدل علیه من الأخبار أو الوجه الرابع للخبر المذکور و ذهاب المشهور.  
إلا أنه یشکل الوجه الثانی بأن التعلیل المذکور فی الأخبار بظاهره غیر مستقیم لأن خلافهم لیس حکما واحدا حتی یکون هو الحق و کون الحق و الرشد فیه بمعنی وجوده فی محتملاته لا ینفع فی الکشف عن الحق نعم ینفع فی الأبعدیة عن الباطل لو علم أو احتمل غلبة الباطل علی أحکامهم و کون الحق فیها نادرا و لکنه خلاف الوجدان و روایة أبی بصیر المتقدمة و إن تأکد مضمونها بالحلف لکن لا بد من توجیهها فیرجع الأمر إلی التعبد بعلة الحکم و هو أبعد من التعبد بنفس الحکم.  
و الوجه الرابع بأن دلالة الخبر المذکور علیه لا یخلو عن خفاء لاحتمال أن یکون المراد من شباهة أحد الخبرین بقول الناس کونه متفرعا علی قواعدهم الباطلة مثل تجویز الخطإ علی المعصومین من الأنبیاء و الأئمة علیهم السلام عمدا أو سهوا و الجبر و التفویض و نحو ذلک و قد أطلق  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 807  
الشباهة علی هذا المعنی فی بعض أخبار العرض علی الکتاب و السنة حیث (قال: فإن أشبههما فهو حق و إن لم یشبههما فهو باطل) و هذا الحمل أولی من حمل القضیة علی الغلبة لا الدوام بعد تسلیم الغلبة.  
و یمکن دفع الإشکال فی الوجه الثانی عن التعلیل فی الأخبار بوروده علی الغالب من انحصار القوی فی المسألة علی الوجهین لأن الغالب أن الوجوه فی المسألة إذا کثرت کانت العامة مختلفین و مع اتفاقهم لا یکون فی المسألة وجوه متعددة.  
و یمکن أیضا الالتزام بما ذکرنا سابقا من غلبة الباطل فی أقوالهم علی ما صرح به فی روایة الأرجانی المتقدمة و أصرح منها (ما حکی عن أبی حنیفة من قوله خالفت جعفرا فی کل ما یقول إلا أنی لا أدری أنه یغمض عینیه فی الرکوع و السجود أو یفتحهما) و حینئذ فیکون خلافهم أبعد من الباطل.  
و یمکن توجیه الوجه الرابع بعدم انحصار دلیله فی الروایة المذکورة بل الوجه فیه هو ما تقرر فی باب التراجیح و استفید من النصوص و الفتاوی من حصول الترجیح بکل مزیة فی أحد الخبرین یوجب کونه أقل أو أبعد احتمالا لمخالفة الواقع من الآخر و معلوم أن الخبر المخالف لا یحتمل فیه التقیة کما یحتمل فی الموافق علی ما تقدم من المحقق قدس سره فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق علی التقیة لیس کون الموافقة أمارة علی صدور الخبر تقیة بل المراد أن الخبرین لما اشترکا فی جمیع الجهات المحتملة لخلاف الواقع عدا احتمال الصدور تقیة المختص بالخبر الموافق تعین العمل بالمخالف و انحصر محمل الخبر الموافق المطروح فی التقیة.  
(و أما ما أورده المحقق من معارضة احتمال التقیة باحتمال الفتوی علی التأویل) ففیه أن الکلام فیما إذا اشترک الخبران فی جمیع الاحتمالات المتطرقة فی السند و المتن و الدلالة فاحتمال الفتوی علی التأویل مشترک کیف و لو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التأویل و عدم تطرقه فی الخبر الموافق کان اللازم ارتکاب التأویل فی الخبر المخالف لما عرفت من أن النص و الظاهر لا یرجع فیهما إلی المرجحات.  
(و أما ما أجاب به صاحب المعالم عن الإیراد بأن احتمال التقیة فی کلامهم أقرب و أغلب) ففیه مع إشعاره بتسلیم ما ذکره المحقق من معارضة احتمال التقیة فی الموافق باحتمال التأویل  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 808  
مع ما عرفت من خروج ذلک عن محل الکلام منع أغلبیة التقیة فی الأخبار من و من هنا یظهر أن ما ذکرنا من الوجه فی رجحان الخبر المخالف مختص بالمتباینین و أما فی ما کان من قبیل العامین من وجه بأن کان لکل واحد منهما ظاهر یمکن الجمع بینهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر فیدور الأمر بین حمل الموافق منهما علی التقیة و الحکم بتأویل أحدهما لیجتمع مع الآخر مثلا إذا ورد الأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا یؤکل لحمه و ورد کل شی‌ء یطیر لا بأس بخرئه و بوله فدار الأمر بین حمل الثانی علی التقیة و بین الحکم بتخصیص أحدهما لا بعینه فلا وجه لترجیح التقیة لکونها فی کلام الأئمة علیهم السلام أغلب من التخصیص فالعمدة فی الترجیح بمخالفة العام بناء علی ما تقدم من جریان هذا المرجح و شبهه فی هذا القسم من المتعارضین هو ما تقدم من وجوب الترجیح لکون مزیة فی أحد المتعارضین و هذا موجود فیما نحن فیه لأن احتمال مخالفة الظاهر قائم فی کل منهما و المخالفة للعامة مختص بمزیة مفقودة فی الآخر و هو عدم احتمال الصدور.  
فتلخص مما ذکرنا أن الترجیح بالمخالفة من أحد وجهین علی ما یظهر من الأخبار أحدهما کونه أبعد عن الباطل و أقرب إلی الواقع فیکون مخالفة الجمهور نظیر موافقة المشهور من المرجحات المضمونیة علی ما یظهر من أکثر أخبار هذا الباب.  
و الثانی من جهة کون المخالف ذا مزیة لعدم احتمال التقیة و یدل علیه ما دل علی الترجیح بشهرة الروایة معللا بأنه لا ریب فیه بالتقریب المتقدم سابقا و لعل الثمرة بین هذین الوجهین یظهر لک فی ما یأتی إن شاء الله تعالی.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 809

بقی فی هذا المقام أمور

الأول

أن الخبر الصادر تقیة یحتمل أن یراد به ظاهره فیکون من الکذب المجوز لمصلحة و یحتمل أن یراد منه تأویل مختف علی المخاطب فیکون من قبیل التوریة و هذا ألیق بالإمام علیه السلام بل هو اللائق له إذا قلنا بحرمة الکذب مع التمکن من التوریة.

الثانی

أن بعض المحدثین کصاحب الحدائق و إن لم یشترط فی التقیة موافقة الخبر لمذهب العامة لأخبار تخیلها دالة علی مدعاه سلیمة عما هو صریح فی خلاف ما ادعاه إلا أن الحمل علی التقیة فی مقام الترجیح لا یکون إلا مع موافقة أحدهما إذ لا یعقل حمل أحدهما بالخصوص علی التقیة إذا کانا مخالفین لهم.  
فمراد المحدث المذکور لیس الحمل علی التقیة مع عدم الموافقة فی مقام الترجیح کما أورده علیه بعض الأساطین فی جملة المطاعن علی ما ذهب إلیه من عدم اشتراط الموافقة فی الحمل علی التقیة بل المحدث المذکور لما أثبت فی المقدمة الأولی من مقدمات الحدائق خلو الأخبار عن الأخبار المکذوبة لتنقیحها و تصحیحها فی الأزمنة المتأخرة بعد أن کانت مغشوشة مدسوسة صح للقائل أن یقول فما بال هذه الأخبار المتعارضة التی لا تکاد تجتمع فبین فی المقدمة الثانیة دفع هذا السؤال بأن معظم الاختلاف من جهة اختلاف کلمات الأئمة علیهم السلام مع المخاطبین و أن الاختلاف إنما هو منهم علیهم السلام و استشهد علی ذلک بأخبار زعمها دالة علی أن التقیة کما تحصل ببیان ما یوافق العامة کذلک تحصل بمجرد إلقاء الخلاف بین الشیعة کیلا یعرفوا فیؤخذ برقابهم و هذا الکلام ضعیف لأن الغالب اندفاع الخوف بإظهار الموافقة مع الأعداء و أما الاندفاع بمجرد رؤیة الشیعة مختلفین مع اتفاقهم علی مخالفتهم فهو و إن أمکن حصوله أحیانا لکنه نادر جدا فلا یصار إلیه فی جل الأخبار المختلفة مضافا إلی مخالفته لظاهر قوله علیه السلام فی الروایة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 810  
المتقدمة (: ما سمعت منی یشبه قول الناس ففیه التقیة و ما سمعت منی لا یشبه قول الناس فلا تقیة فیه).  
فالذی یقتضیه النظر علی تقدیر القطع بصدور جمیع الأخبار التی بأیدینا علی ما توهمه بعض الأخباریین و الظن بصدور جمیعها إلا قلیل فی غایة القلة کما یقتضیه الإنصاف ممن اطلع علی کیفیة تنقیح الأخبار و ضبطها فی الکتب هو أن یقال إن عمدة الاختلاف إنما هی کثرة إرادة خلاف الظواهر فی الأخبار إما بقرائن متصلة اختفت علینا من جهة تقطیع الأخبار أو نقلها بالمعنی أو منفصلة مختفیة من جهة کونها حالیة معلومة للمخاطبین أو مقالیة اختفت بالانطماس و إما بغیر القرینة لمصلحة یراها الإمام علیه السلام من تقیة علی ما اخترناه من أن التقیة علی وجه التوریة أو غیر التقیة من المصالح الأخر.  
و إلی ما ذکرنا ینظر ما فعله الشیخ قدس سره فی الإستبصار من إظهار إمکان الجمع بین متعارضات الأخبار بإخراج أحد المتعارضین أو کلیهما عن ظاهره إلی معنی و ربما یظهر من الأخبار محامل و تأویلات أبعد بمراتب مما ذکره الشیخ تشهد بأن ما ذکره الشیخ من المحامل غیر بعید عن مراد الإمام علیه السلام و إن بعدت عن ظاهر الکلام إلا أن یظهر فیه قرینة علیها فمنها (ما روی عن بعضهم صلوات الله علیهم: لما سأله بعض أهل العراق و قال کم آیة تقرأ فی صلاة الزوال فقال علیه السلام ثمانون و لم یعد السائل فقال علیه السلام هذا یظن أنه من أهل الإدراک فقیل له علیه السلام ما أردت بذلک و ما هذه الآیات فقال أردت منها ما یقرأ فی نافلة الزوال فإن الحمد و التوحید لا یزید علی عشر آیات و نافلة الزوال ثمان رکعات) و منها (ما روی من: أن الوتر واجب فلما فزع السائل و استفسر قال علیه السلام إنما عنیت وجوبها علی النبی صلی اللَّه علیه و آله و منها (تفسیر قولهم علیهم السلام: لا یعید الصلاة فقیه بخصوص الشک بین الثلاث و الأربع) و مثله (تفسیر وقت الفریضة فی قولهم علیهم السلام: لا تطوع فی وقت الفریضة)  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 811  
بزمان قول المؤذن قد قامت الصلاة إلی غیر ذلک مما یطلع علیه المتتبع.  
و یؤید ما ذکرنا من أن عمدة تنافی الأخبار لیس لأجل التقیة ما ورد مستفیضا من عدم جواز رد الخبر و إن کان مما ینکر ظاهره حتی إذا قال للنهار إنه لیل و للیل إنه نهار معللا ذلک بأنه یمکن أن یکون له محمل لم یتفطن السامع له فینکره فیکفر من حیث لا یشعر فلو کان عمدة التنافی من جهة صدور الأخبار المنافیة بظاهرها لما فی أیدینا فی الأدلة تقیة لم یکن فی إنکار کونها من الإمام علیه السلام مفسدة فضلا عن کفر الراد.

الثالث

أن التقیة قد تکون من فتوی العامة و هو الظاهر من إطلاق موافقة العامة فی الأخبار و أخری من حیث أخبارهم التی رووها و هو المصرح به فی بعض الأخبار لکن الظاهر أن ذلک محمول علی الغالب من کون الخبر مستندا للفتوی و ثالثة من حیث عملهم و یشیر إلیه قوله علیه السلام فی المقبولة المتقدمة (: ما هم إلیه أمیل قضاتهم و حکامهم) و رابعة بکونه أشبه بقواعدهم و أصول دینهم و فروعه کما یدل علیه الخبر المتقدم و عرفت سابقا قوة احتمال التفرع علی قواعدهم الفاسدة و یخرج الخبر حینئذ عن الحجیة و لو مع عدم المعارض کما یدل علیه عموم الموصول.

الرابع

أن ظاهر الأخبار کون المرجح موافقة جمیع الموجودین فی زمان الصدور أو معظمهم علی وجه یصدق الاستغراق العرفی فلو وافق بعضهم بلا مخالفة الباقین فالترجیح به مستند إلی الکلیة المستفادة من الأخبار من الترجیح بکل مزیة.  
و ربما یستفاد من قول السائل فی المقبولة قلت یا سیدی هما معا موافقان للعامة أن المراد بما وافق العامة أو خالفهم فی المرجح السابق یعم ما وافق البعض أو خالفه و یرده أن ظهور الفقرة الأولی فی اعتبار الکل أقوی من ظهور هذه الفقرة فی کفایة موافقة البعض فیحمل علی إرادة صورة عدم وجود هذا المرجح فی شی‌ء منهما و تساویهما من هذه الجهة لا صورة وجود المرجح فی کلیهما و تکافؤهما من هذه الجهة.  
و کیف کان فلو کان کل واحد موافقا لبعضهم مخالفا لآخرین منهم وجب الرجوع إلی ما یرجح فی النظر ملاحظة التقیة منه.  
و ربما یستفاد ذلک من أشهریة فتوی أحد البعضین فی زمان الصدور و یعلم ذلک بمراجعة أهل  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 812  
النقل و التاریخ (فقد حکی عن تواریخهم أن عامة أهل الکوفة کان عملهم علی فتاوی أبی حنیفة و سفیان الثوری و رجل آخر و أهل مکة علی فتاوی ابن جریح و أهل المدینة علی فتاوی مالک و أهل البصرة علی فتاوی عثمان و سوار و أهل الشام علی فتاوی الأوزاعی و الولید و أهل مصر علی فتاوی اللیث بن سعید و أهل خراسان علی فتاوی عبد الله بن المبارک الزهری و کان فیهم أهل الفتاوی من غیر هؤلاء کسعید بن المسیب و عکرمة و ربیعة الرأی و محمد بن شهاب الزهری إلی إن استقر رأیهم بحصر المذاهب فی الأربعة سنة خمس و ستین و ثلاثمائة) کما حکی.  
و قد یستفاد ذلک من الأمارات الخاصة مثل (قول الصادق علیه السلام حین حکی له فتوی ابن أبی لیلی فی بعض مسائل الوصیة: أما قول ابن أبی لیلی فلا أستطیع رده).  
و قد یستفاد من ملاحظة أخبارهم المرویة فی کتبهم و لذا أنیط الحکم فی بعض الروایات بموافقة أخبارهم

الخامس

قد عرفت أن الرجحان بحسب الدلالة لا یزاحمه الرجحان بحسب الصدور و کذا لا یزاحمه هذا الرجحان أی الرجحان من حیث جهة الصدور فإذا کان الخبر الأقوی دلالة موافقا للعامة قدم علی الأضعف المخالف لما عرفت من أن الترجیح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذی هو مقدم علی الطرح أما لو زاحم الترجیح بالصدور الترجیح من حیث جهة الصدور بأن کان الأرجح صدورا موافقا للعامة فالظاهر تقدیمه علی غیره 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.  
فإن قلت إن الأصل فی الخبرین الصدور فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضی ذلک الحکم بصدور الموافق تقیة کما یقتضی ذلک الحکم بإرادة خلاف الظاهر فی أضعفهما دلالة فیکون هذا المرجح نظیر الترجیح بحسب الدلالة مقدما علی الترجیح بحسب الصدور.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 813  
قلت لا معنی للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعین علی التقیة لأنه إلقاء لأحدهما فی الحقیقة و لذا لو تعین حمل خبر غیر معارض علی التقیة علی تقدیر الصدور لم یشمله أدلة التعبد بخبر العادل نعم لو علم بصدور خبرین لم یکن بد من حمل الموافق علی التقیة و إلغائه و أما إذا لم یعلم بصدورهما کما فی ما نحن فیه من المتعارضین فیجب الرجوع إلی المرجحات الصدوریة فإن أمکن ترجیح أحدهما و تعینه من حیث التعبد بالصدور دون الآخر تعین و إن قصرت الید عن هذا الترجیح کان عدم احتمال التقیة فی أحدهما مرجحا فمورد هذا المرجح تساوی الخبرین من حیث الصدور إما علما کما فی المتواترین أو تعبدا کما فی المتکافئین من الآحاد.  
و أما ما وجب فیه التعبد بصدور أحدهما المعین دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فیه لأن جهة الصدور متفرع علی أصل الصدور.  
و الفرق بین هذا الترجیح و الترجیح فی الدلالة المتقدم علی الترجیح بالسند أن التعبد بصدور الخبرین علی أن یعمل بظاهر أحدهما و بتأویل الآخر بقرینة ذلک الظاهر ممکن غیر موجب لطرح دلیل أو أصل بخلاف التعبد بصدورهما ثم حمل أحدهما علی التقیة الذی هو فی معنی الغایة و ترک التعبد به.  
هذا کله علی تقدیر توجیه الترجیح بالمخالفة باحتمال التقیة أما لو قلنا بأن الوجه فی ذلک کون اęŘΘǙę`أقرب إلی الحق و أبعد عن الباطل کما یدل علیه جملة من الأخبار فهی من المرجحات المضمونیة و سیجی‌ء حالها مع غیرها.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 814

أما المرجحات الخارجیة

اشارة

فقد أشرنا إلی أنها علی قسمین الأول ما یکون غیر معتبر بنفسه و الثانی ما یعتبر بنفسه بحیث لو لم یکن هناک دلیل کان هو المرجع.

القسم الأول ما یکون غیر معتبر فی نفسه

اشارة

فمن الأول شهرة أحد الخبرین إما من حیث رواته بأن اشتهر روایته بین الرواة بناء علی کشفها عن شهرة العمل أو اشتهار الفتوی به و لو مع العلم بعدم استناد المفتین إلیه و منه کون الراوی له أفقه من راوی الآخر فی جمیع الطبقات أو فی بعضها بناء علی أن الظاهر عمل الأفقه به و منه مخالفة أحد الخبرین للعامة بناء علی ظاهر الأخبار المستفیضة الواردة فی وجه الترجیح بها و منه کل أمارة مستقلة غیر معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرین إذا کان عدم اعتبارها لعدم الدلیل لا لوجود الدلیل علی العدم کالقیاس.  
ثم الدلیل علی الترجیح بهذا النحو من المرجح ما یستفاد من الأخبار من الترجیح بکل ما یوجب أقربیة أحدهما إلی الواقع و إن کان خارجا عن الخبرین بل یرجع هذا النوع إلی المرجح الداخلی فإن أحد الخبرین إذا طابق أمارة ظنیة فلازمه الظن بوجود خلل فی الآخر إما من حیث الصدور أو من حیث جهة الصدور فیدخل الراجح فیما لا ریب فیه و المرجوح فیما فیه الریب و قد عرفت أن المزیة الداخلیة قد تکون موجبة لانتفاء احتمال فی ذیها موجود فی الآخر کقلة الوسائط و مخالفة العامة بناء علی الوجه السابق و قد توجب بعد الاحتمال الموجود فی ذیها بالنسبة إلی  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 815  
الاحتمال الموجود فی الآخر کالأعدلیة و الأوثقیة و المرجح الخارجی من هذا القبیل غایة الأمر عدم العلم تفصیلا بالاحتمال القریب فی أحدهما البعید فی الآخر بل ذو المزیة داخل فی الأوثق المنصوص علیه فی و من هنا یمکن أن یستدل علی المطلب بالإجماع المدعی فی کلام جماعة علی وجوب العمل بأقوی الدلیلین بناء علی عدم شمولها للمقام من حیث إن الظاهر من أقواهما أقواهما فی نفسه و من حیث هو لا مجرد کون مضمونه أقرب إلی الواقع لموافقة أمارة خارجیة فیقال فی تقریب الاستدلال إن الأمارة موجبة لظن خلل فی المرجوح مفقود فی الراجح فیکون الراجح أقوی إجمالا من حیث نفسه.  
فإن قلت إن المتیقن من النص و معاقد الإجماع اعتبار المزیة الداخلیة القائمة بنفس الدلیل و أما الأمارة الخارجیة التی دل الدلیل علی عدم العبرة بها من حیث دخولها فی ما لا یعلم فلا اعتبار بکشفها عن الخلل فی المرجوح و لا فرق بینه و بین القیاس فی عدم العبرة بها فی مقام الترجیح کمقام الحجیة هذا مع أنه لا معنی لکشف الأمارة عن خلل فی المرجوح لأن الخلل فی الدلیل من حیث إنه دلیل قصور فی طریقیته و المفروض تساویهما فی جمیع ما له مدخل فی الطریقیة و مجرد الظن بمخالفة خبر للواقع لا یوجب خللا فی ذلک لأن الطریقیة لیست منوطة بمطابقة الواقع قلت أما النص فلا ریب فی عموم التعلیل فی (قوله علیه السلام: لأن المجمع علیه لا ریب فیه) (و قوله: دع ما یریبک إلی ما لا یریبک) لما نحن فیه بل (قوله: فإن الرشد فیما خالفهم) و کذا التعلیل فی روایة الأرجانی لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما علیه العامة وارد فی المرجح الخارجی لأن مخالفة العامة نظیر موافقة المشهور.  
و أما معقد الإجماعات فالظاهر أن المراد منه الأقرب إلی الواقع و الأرجح مدلولا و لو بقرینة ما یظهر من العلماء قدیما و حدیثا من إناطة الترجیح بمجرد الأقربیة إلی الواقع کاستدلالهم علی الترجیحات بمجرد الأقربیة إلی الواقع مثل ما سیجی‌ء من کلماتهم فی الترجیح بالقیاس و مثل الاستدلال علی الترجیح بموافقة الأصل بأن الظن فی الخبر الموافق له أقوی و علی الترجیح بمخالفة الأصل بأن الغالب تعرض الشارع لبیان ما یحتاج إلی البیان و استدلال المحقق علی ترجیح أحد المتعارضین بعمل أکثر الطائفة بأن الکثرة أمارة الرجحان و العمل بالراجح واجب و غیر ذلک مما یجده المتتبع فی کلماتهم مع أنه یمکن دعوی حکم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلی الواقع فی ما کان حجیتها من حیث الطریقیة فتأمل.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 816

بقی فی المقام أمران

أحدهما أن الأمارة التی قام الدلیل علی المنع عنها بالخصوص کالقیاس هل هی من المرجحات أم لا

ظاهر المعظم العدم کما یظهر من طریقتهم فی کتبهم الاستدلالیة فی الفقه (و حکی المحقق فی المعارج عن بعض القول بکون القیاس مرجحا قال و ذهب ذاهب إلی أن الخبرین إذا تعارضا و کان القیاس موافقا لما تضمنه أحدهما کان ذلک وجها یقتضی ترجیح ذلک الخبر و یمکن أن یحتج لذلک بأن الحق فی أحد الخبرین فلا یمکن العمل بهما و لا طرحهما فتعین العمل و إذا کان التقدیر تقدیر التعارض فلا بد فی العمل بأحدهما من مرجح و القیاس یصلح أن یکون مرجحا لحصول الظن به فتعین العمل بما طابقه.  
لا یقال أجمعنا علی أن القیاس مطروح فی الشریعة لأنا نقول بمعنی أنه لیس بدلیل لا بمعنی أنه لا یکون مرجحا لأحد الخبرین و هذا لأن فائدة کونه مرجحا کونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فیعود الراجح کالخبر السلیم عن المعارض فیکون العمل به لا بذلک القیاس و فیه نظر انتهی).  
و مال إلی ذلک بعض سادة مشایخنا المعاصرین.  
و الحق خلافه لأن رفع الخبر المرجوح بالقیاس عمل به حقیقة کرفع العمل بالخبر السلیم عن المعارض و الرجوع معه إلی الأصول و أی فرق بین رفع القیاس لوجوب العمل بالخبر السلیم عن المعارض و جعله کالمعدوم حتی یرجع إلی الأصل و بین رفعه لجواز العمل بالخبر المکافئ لخبر آخر و جعله کالمعدوم حتی یتعین العمل بالخبر الآخر.  
ثم إن الممنوع هو الاعتناء بالقیاس مطلقا و لذا استقرت طریقة أصحابنا علی هجره فی باب الترجیح و لم نجد موضعا منهم یرجحونه به و لو لا ذلک لوجب تدوین شروط القیاس فی الأصول لیرجح به فی الفروع  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 817

الثانی فی مرتبة هذا المرجح بالنسبة إلی المرجحات السابقة

فنقول أما الرجحان من حیث الدلالة فقد عرفت غیر مرة تقدمه علی جمیع المرجحات نعم لو بلغ المرجح الخارجی إلی حیث یوهن الأرجح دلالة فهو یسقطه عن الحجیة و یخرج الفرض عن تعارض الدلیلین و من هنا قد یقدم العام المشهور و المعتضد بالأمور الخارجیة الأخر علی الخاص.  
و أما الترجیح من حیث السند فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقدیمه علی المرجح الخارجی لکن الظاهر أن الأمر بالعکس لأن رجحان السند إنما اعتبر لتحصیل الأقرب إلی الواقع فإن الأعدل أقرب إلی الصدق من غیره بمعنی أنه لو فرض العلم بکذب أحد الخبرین کان المظنون صدق الأعدل و کذب العادل فإذا فرض کون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع و خبر الأعدل مظنون المخالفة فلا وجه لترجیحه بالأعدلیة و کذلک الکلام فی الترجیح بمخالفة العامة بناء علی أن الوجه فیه هو نفی احتمال التقیة.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 818

القسم الثانی ما یکون معتبرا فی نفسه

اشارة

و أما القسم الثانی و هو ما کان مستقلا باعتبار و لو خلی المورد عن الخبرین فقد أشرنا إلی أنه علی قسمین الأول ما یکون معاضدا لمضمون أحد الخبرین و الثانی ما لا یکون کذلک

فمن القسم الأول الکتاب و السنة و الترجیح بموافقتهما مما تواتر به الأخبار

(و استدل فی المعارج علی ذلک بوجهین أحدهما أن الکتاب دلیل مستقل فیکون دلیلا علی صدق مضمون الخبر ثانیهما أن الخبر المنافی لا یعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنک به معه انتهی).  
و غرضه الاستدلال علی طرح الخبر المنافی سواء قلنا بحجیته مع معارضته لظاهر الکتاب أم قلنا بعدم حجیته فلا یتوهم التنافی بین دلیلیه.  
ثم إن توضیح الأمر فی هذا المقام یحتاج إلی تفصیل أقسام ظاهر الکتاب أو السنة المطابق لأحد المتعارضین فنقول إن ظاهر الکتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا یخلو عن صور ثلاث الأولی أن یکون علی وجه لو خلی الخبر المخالف له عن معارضة المطابق له کان مقدما علیه لکونه نصا بالنسبة إلیه لکونه أخص منه أو غیر ذلک بناء علی تخصیص الکتاب بخبر الواحد فالمانع عن التخصیص حینئذ ابتلاء الخاص بمعارضة مثله کما إذا تعارض أکرم زیدا العالم و لا تکرم زیدا العالم و کان فی الکتاب عموم یدل علی وجوب إکرام العلماء.  
و مقتضی القاعدة فی هذا المقام أن یلاحظ أولا جمیع ما یمکن أن یرجح به الخبر المخالف  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 819  
للکتاب علی المطابق له فإن وجد شی‌ء منها رجح المخالف به و خصص به الکتاب لأن المفروض انحصار المانع عن تخصیصه به فی ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للکتاب لأنه مع الکتاب من قبیل النص و الظاهر و قد عرفت أن العمل بالنص لیس من باب الترجیح بل من باب العمل بالدلیل و القرینة فی مقابلة أصالة الحقیقة حتی لو قلنا بکونها من باب الظهور النوعی فإذا عولجت المزاحمة بالترجیح صار المخالف کالسلیم عن المعارض فیصرف ظاهر الکتاب بقرینة الخبر السلیم و لو لم یکن هناک مرجح.  
فإن حکمنا فی الخبرین المتکافئین بالتخییر إما لأنه الأصل فی المتعارضین و إما لورود الأخبار بالتخییر کان اللازم التخییر و أن له أن یأخذ بالمطابق و أن یأخذ بالمخالف فیخصص به عموم الکتاب لما سیجی‌ء من أن موافقة أحد الخبرین للأصل لا یوجب رفع التخییر و إن قلنا بالتساقط أو التوقف کان المرجح هو ظاهر الکتاب فتلخص أن الترجیح بظاهر الکتاب لا یتحقق بمقتضی القاعدة فی شی‌ء من فروض هذه الصورة.  
الثانیة أن یکون علی وجه لو خلی الخبر المخالف له عن معارضه لکان مطروحا لمخالفة الکتاب کما إذا تباین مضمونهما کلیة کما لو کان ظاهر الکتاب فی المثال المتقدم وجوب إکرام زید العالم و اللازم فی هذه الصورة خروج الخبر المخالف عن الحجیة رأسا لتواتر الأخبار ببطلان الخبر المخالف للکتاب و السنة و المتیقن من المخالفة هذا الفرد فیخرج الفرض عن تعارض الخبرین فلا مورد للترجیح فی هذه الصورة أیضا لأن المراد به تقدیم أحد الخبرین لمزیة فیه لا لما یسقط الآخر عن الحجیة و هذه الصورة عدیمة المورد فیما بأیدینا من الأخبار الثالثة أن یکون علی وجه لو خلی المخالف له عن المعارض لخالف الکتاب لکن لا علی وجه التباین الکلی بل یمکن الجمع بینهما بصرف أحدهما عن ظاهره و حینئذ فإن قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجیة کان حکمها حکم الصورة الثانیة و إلا کان الکتاب مع الخبر المطابق بمنزلة دلیل واحد عارض الخبر المخالف و الترجیح حینئذ بالتعاضد و قطعیة سند الکتاب فالترجیح بموافقة الکتاب منحصر فی هذه الصورة الأخیرة.  
لکن هذا الترجیح مقدم علی الترجیح بالسند لأن أعدلیة الراوی فی الخبر المخالف لا تقاوم قطعیة سند الکتاب الموافق للخبر الآخر و علی الترجیح بمخالفة العامة لأن التقیة غیر متصورة فی الکتاب الموافق للخبر الموافق للعامة و علی المرجحات الخارجیة لأن الأمارة المستقلة المطابقة للخبر الغیر المعتبرة لا تقاوم الکتاب المقطوع الاعتبار و لو فرضنا الأمارة المذکورة مسقطة لدلالة الخبر  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 820  
و الکتاب المخالفین لها عن الحجیة لأجل القول بتقیید اعتبار الظواهر بصورة عدم قیام الظن الشخصی علی خلافها خرج المورد عن فرض التعارض.  
و لعل ما ذکرنا هو الداعی للشیخ قدس سره فی تقدیم الترجیح بهذا المرجح علی جمیع ما سواه من المرجحات و ذکر الترجیح بها بعد فقد هذا المرجح.  
إذا عرفت ما ذکرنا علمت توجه الإشکال فیما دل من الأخبار العلاجیة علی تقدیم بعض المرجحات علی موافقة الکتاب کمقبولة ابن حنظلة بل و فی غیرها مما أطلق فیها الترجیح بموافقة الکتاب و السنة من حیث إن الصورة الثالثة قلیلة الوجود فی الأخبار المتعارضة و الصورة الثانیة أقل وجودا بل معدومة فلا یتوهم حمل تلک الأخبار علیها و إن لم تکن من باب ترجیح أحد المتعارضین بسقوط المخالف عن الحجیة مع قطع النظر عن التعارض و یمکن التزام دخول الصورة الأولی فی الأخبار التی أطلق فیها الترجیح بموافقة الکتاب فلا یقل موردها.  
و ما ذکر من ملاحظة الترجیح بین الخبرین المخصص أحدهما لظاهر الکتاب ممنوع بل نقول إن ظاهر تلک الأخبار و لو بقرینة لزوم قلة المورد بل عدمه و بقرینة بعض الروایات الدالة علی رد بعض ما ورد فی الجبر و التفویض بمخالفة الکتاب مع کونه ظاهرا فی نفیهما أن الخبر المعتضد بظاهر الکتاب لا یعارضه الخبر الآخر و إن کان لو انفرد رفع الید به عن ظاهر الکتاب.  
و أما الإشکال المختص بالمقبولة من حیث تقدیم بعض المرجحات علی موافقة الکتاب فیندفع بما أشرنا إلیه سابقا من أن الترجیح بصفات الراوی منها من حیث کونه حاکما و أول المرجحات الخبریة فیه هی شهرة إحدی الروایتین و شذوذ الأخری و لا بعد فی تقدیمه علی موافقة الکتاب.  
ثم إن الدلیل المستقل المعاضد لأحد الخبرین حکمه حکم الکتاب و السنة فی الصورة الأولی و أما فی الصورتین الأخیرتین فالخبر المخالف له یعارض مجموع الخبر الآخر و الدلیل المطابق له و الترجیح هنا بالتعاضد لا غیر.

و أما القسم الثانی و هو ما لا یکون معاضدا لأحد الخبرین فهی عدة أمور

منها الأصل بناء علی کون مضمونه حکم الله الظاهری إذ لو بنی علی إفادة الظن بحکم الله الواقعی کان من القسم الأول و لا فرق فی ذلک بین الأصول الثلاثة أعنی أصالة البراءة  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 821  
و الاحتیاط و الاستصحاب.  
لکن یشکل الترجیح بها من حیث إن مورد الأصول ما إذا فقد الدلیل الاجتهادی المطابق أو المخالف فلا مورد لها إلا بعد فرض تساقط المتعارضین لأجل التکافؤ و المفروض أن الأخبار المستفیضة دلت علی التخییر مع فقد المرجح فلا مورد للأصل فی تعارض الخبرین رأسا فلا بد من التزام عدم الترجیح بها و أن الفقهاء إنما رجحوا بأصالة البراءة و الاستصحاب فی الکتب الاستدلالیة من حیث بنائهم علی حصول الظن النوعی بمطابقة الأصل و أما الاحتیاط فلم یعلم منهم الاعتماد علیه لا فی مقام الإسناد و لا فی مقام و قد یتوهم أن ما دل علی ترجیح التخییر مع تکافؤ الخبرین معارض بما دل علی الأصول الثلاثة فإن مورد الاستصحاب عدم الیقین بخلاف الحالة السابقة و هو حاصل مع تکافؤ الخبرین.  
و یندفع بأن ما دل علی التخییر حاکم علی الأصل فإن مؤداه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة و الالتزام بارتفاعها.  
فکما أن ما دل علی تعیین العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض حاکم علی دلیل الاستصحاب کذلک یکون الدلیل الدال علی جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة المکافئ لمعارضه حاکما علیه من غیر فرق أصلا مع أنه لو فرض التعارض المتوهم کان أخبار التخییر أولی بالترجیح و إن کانت النسبة عموما من وجه لأنها أقل موردا فیتعین تخصیص أدلة الأصول مع أن التخصیص فی أخبار التخییر یوجب إخراج کثیر مواردها بل أکثرها بخلاف تخصیص أدلة الأصول مع أن بعض أخبار التخییر ورد فی مورد جریان الأصول مثل مکاتبة عبد الله بن محمد الواردة فی فعل رکعتی الفجر فی المحمل و مکاتبة الحمیری المرویة فی الإحتجاج الواردة فی التکبیر فی کل انتقال من حال إلی حال من أحوال الصلاة.  
و مما ذکرنا ظهر فساد ما ذکره بعض من عاصرناه فی تقدیم الموافق للأصل علی المخالف من أن العمل بالموافق موجب للتخصیص فیما دل علی حجیة المخالف و العمل بالمخالف مستلزم للتخصیص فیما دل علی حجیة الموافق و تخصیص الآخر فیما دل علی حجیة الأصول و أن الخبر الموافق یفید ظنا بالحکم الواقعی و العمل بالأصل یفید الظن بالحکم الظاهری فیتقوی به الخبر الموافق و أن الخبرین یتعارضان و یتساقطان فیبقی الأصل سلیما عن المعارض.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 822

بقی هنا شی‌ء

و هو أنهم اختلفوا فی تقدیم المقرر و هو الموافق للأصل علی الناقل و هو الخبر المخالف له و الأکثر من الأصولیین منهم العلامة قدس سره و غیره علی تقدیم الناقل بل حکی هذا القول عن جمهور الأصولیین معللین ذلک بأن الغالب فیما یصدر من الشارع الحکم بما یحتاج إلی البیان و لا یستغنی عنه بحکم العقل مع أن الذی عثرنا علیه فی الکتب الاستدلالیة الفرعیة الترجیح بالاعتضاد بالأصل لکن لا یحضرنی الآن مورد لما نحن فیه أعنی المتعارضین الموافق أحدهما للأصل فلا بد من التتبع.  
و من ذلک کون أحد الخبرین متضمنا للإباحة و الآخر مفیدا للحظر فإن المشهور تقدیم الحاظر علی المبیح بل یظهر من محکی عن بعضهم عدم الخلاف فیه و ذکروا فی وجهه ما لا یبلغ حد الوجوب ککونه متیقنا فی العمل استنادا إلی (قوله صلی اللَّه علیه و آله: دع ما یریبک إلی ما لا یریبک) (و قوله: ما اجتمع الحلال و الحرام إلا غلب الحرام الحلال) و فیه أنه لو تم هذا الترجیح لزم الحکم بأصالة الحرمة عند دوران الأمر بینها و بین الإباحة لأن وجود الخبرین لا مدخل له فی هذا الترجیح فإنه من مرجحات أحد الاحتمالین مع أن المشهور تقدم الإباحة علی الحظر.  
فالمتجه ما ذکره الشیخ قدس سره فی العدة من ابتناء المسألة علی أن الأصل فی الأشیاء الإباحة أو الحظر أو التوقف (حیث قال و أما ترجیح أحد الخبرین علی الآخر من حیث إن أحدهما یتضمن الحظر و الآخر الإباحة و الأخذ بما یقتضی الحظر أو الإباحة فلا یمکن الاعتماد علیه علی ما نذهب إلیه من الوقف لأن الحظر و الإباحة جمیعا عندنا مستفادان من الشرع و لا ترجیح بذلک و ینبغی لنا الوقف بینهما جمیعا أو یکون الإنسان مخیرا فی العمل بأیهما شاء انتهی).  
و یمکن الاستدلال لترجیح الحظر بما دل علی وجوب الأخذ بما فیه الاحتیاط من الخبرین و إرجاع ما ذکروه من الدلیل فی ذلک فالاحتیاط و إن لم یجب الأخذ به فی الاحتمالین المجردین عن الخبر إلا أنه یجب الترجیح به عند تعارض  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 823  
و ما ذکره الشیخ قدس سره إنما یتم لو أراد الترجیح بما یقتضیه الأصل لا بما ورد التعبد به من الأخذ بأحوط الخبرین مع أن ما ذکره من استفادة الحظر أو الإباحة من الشرع لا ینافی ترجیح أحد الخبرین بما دل من الشرع علی أصالة الإباحة مثل (قوله علیه السلام: کل شی‌ء مطلق حتی یرد فیه نهی) أو علی أصالة الحظر مثل (قوله: دع ما یریبک إلی ما لا یریبک) مع أن مقتضی التوقف علی ما اختاره لما کان وجوب الکف عن الفعل علی ما صرح به هو و غیره کان اللازم بناء علی التوقف العمل بما یقتضیه الحظر و لو ادعی ورود أخبار التخییر علی ما یقتضیه التوقف جری مثله علی القول بأصالة الحظر.  
ثم إنه یشکل الفرق بین ما ذکروه من الخلاف فی تقدم المقرر علی الناقل و إن حکی عن الأکثر تقدم الناقل و عدم ظهور الخلاف فی تقدم الحاظر علی المبیح.  
و یمکن الفرق بتخصیص المسألة الأولی بدوران الأمر بین الوجوب و عدمه و لذا رجح بعضهم الوجوب علی الإباحة و الندب لأجل الاحتیاط لکن فیه مع جریان بعض أدلة تقدیم الحظر فیها إطلاق کلامهم فیها و عدم ظهور التخصیص فی کلماتهم و لذا اختار بعض سادة مشایخنا المعاصرین تقدیم الإباحة علی الحظر لرجوعه إلی تقدیم المقرر علی الناقل الذی اختاره فی تلک المسألة هذا.  
مع أن الاتفاق علی تقدیم الحظر غیر ثابت و إن ادعاه بعضهم و التحقیق هو ذهاب الأکثر و قد ذهبوا إلی تقدیم الناقل أیضا فی المسألة الأولی بل حکی عن بعضهم تفریع تقدیم الحاظر علی تقدیم الناقل.  
و من جملة هذه المرجحات تقدیم دلیل الحرمة علی دلیل الوجوب عند تعارضهما و استدلوا علیه بما ذکرناه مفصلا فی مسائل أصالة البراءة عند تعارض احتمالی الوجوب و التحریم.  
و الحق هنا التخییر و إن لم نقل به فی الاحتمالین لأن المستفاد من الروایات الواردة فی تعارض الأخبار علی وجه لا یرتاب فیه هو لزوم التخییر مع تکافؤ الخبرین و تساویهما من جمیع الوجوه التی لها مدخل فی رجحان أحد الخبرین خصوصا مع عدم التمکن من الرجوع إلی الإمام علیه السلام الذی یحمل علیه أخبار التوقف و الإرجاء بل لو بنینا علی طرح أخبار التخییر فی هذا المقام أیضا بعد الترجیح بموافقة الأصل لم یبق لها مورد یصلح لحمل الأخبار الکثیرة الدالة علی التخییر علیه کما لا یخفی علی المتأمل الدقیق.  
فالمعتمد وجوب الحکم بالتخییر إذا تساوی الخبران من حیث القوة و لم یرجح أحدهما بما یوجب أقربیته إلی الواقع.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 824  
و لا یلتفت إلی المرجحات الثلاث الأخیرة الراجعة إلی ترجیح مضمون أحد الخبرین مع قطع النظر عن کونه مدلولا له لحکومة أخبار التخییر علی جمیعها و إن قلنا بها فی تکافؤ الاحتمالین.  
نعم یجب الرجوع إلیها فی تعارض غیر الخبرین من الأدلة الظنیة إذا قلنا بحجیتها من حیث الطریقیة المستلزمة للتوقف عند التعارض لکن لیس هذا من الترجیح فی شی‌ء.  
نعم لو قیل بالتخییر فی تعارضها من باب تنقیح المناط کان حکمها حکم الخبرین کما فی إجراء التراجیح المتقدمة فی تعارض الأخبار و إن کان الظاهر من بعضهم عدم التأمل فی جریان جمیع أحکام الخبرین من الترجیح فیها بأقسام المرجحات مستظهرا عدم الخلاف فی ذلک.  
فإن ثبت الإجماع علی ذلک أو أجرینا ذلک فی الإجماع المنقول من حیث إنه خبر فیشمله حکمه فهو و إلا ففیه تأمل لکن التکلم فی ذلک قلیل الفائدة لأن الطرق الظنیة غیر الخبر لیس فیها ما یصح للفقیه دعوی حجیته من حیث إنه ظن مخصوص سوی الإجماع المنقول بخبر الواحد.  
فإن قیل بحجیتها فإنما هی من باب مطلق الظن و لا ریب أن المرجع فی تعارض الأمارات المعتبرة علی هذا الوجه إلی تساقط المتعارضین إن ارتفع الظن من کلیهما أو سقوط أحدهما عن الحجیة و بقاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظن عنه.  
و أما الإجماع المنقول فالترجیح بحسب الدلالة من حیث الظهور و النصوصیة جار فیه لا محالة و أما الترجیح من حیث الصدور أو جهة الصدور فالظاهر أنه کذلک و إن قلنا بخروجه عن الخبر عرفا فلا یشمله أخبار علاج تعارض الأخبار و إن شمله لفظ النبإ من آیة النبأ لعموم التعلیل المستفاد من قوله (: فإن المجمع علیه لا ریب فیه) و قوله (: لأن الرشد فی خلافهم) فإن خصوص المورد لا یخصصه و من هنا یصح إجراء جمیع التراجیح المقررة فی الخبرین فی الإجماعین المنقولین بل غیرهما من الأمارات التی یفرض حجیتها من باب الظن الخاص و مما ذکرنا یظهر حال الخبر مع الإجماع المنقول أو غیره من الظنون الخاصة لو وجد.  
و الحمد لله علی ما تیسر لنا من تحریر ما استفدناه بالفهم القاصر من الأخبار و کلمات علمائنا الأبرار فی باب التراجیح رجح الله ما نرجو التوفیق له من الحسنات علی ما مضی من السیئات بجاه محمد و آله السادة السادات علیهم أفضل الصلوات و أکمل التحیات و علی أعدائهم أشد اللعنات و أسوأ العقوبات آمین آمین آمین إلی هنا کتبه سلّمه اللّه عن الآفات و العاهات بحقّ محمّد و آله أشرف السادات، قد فرغت من تحریرها یوم الثلاثاء الثامن من شهر الرجب سنة ألف و مائتین و سبعین و أربعة من الهجرة 1274.  
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 843

المحتویات

5 المحتویات   
تصدیر س ألف   
مقدمة الشیخ عبد الحسین التستری 1   
مقدمة المصنف 2   
المقصد الأوّل فی القطع   
مقدمة، وجوب متابعة القطع و أنّه القطع و أنّه حجّة 4   
القطع قد یکون طریقا للحکم و قد یکون موضوعا للحکم 5   
خواصّ القطع الطریقی 6   
الظن الطریقی و الظن الموضوعی 7   
تنبیهات   
التنبیه الأول، هل القطع حجة، سواء صادف الواقع أم لم یصادف 8   
لا فرق فی قبح التجری بین موارده 12   
أقسام التجری ستة 13   
التنبیه الثانی، هل القطع الحاصل من المقدمات العقلیة حجة أم لا 15   
التنبیه الثالث، هل قطع القطاع معتبر أم غیر معتبر 22 التنبیه، هل المعلوم إجمالا کالمعلوم تفصیلا فی الاعتبار أم لا 24   
المقام الثانی، کفایة العلم الإجمالی فی الامتثال 24   
المقام الأول، کفایة العلم الإجمالی فی تنجز التکلیف و اعتباره 27   
موارد توهم الخلاف فی الکفایة للفعل المکلف به 28   
لا بدّ من التزام أحد أمور فی هذه الموارد 29   
مخالفة العلم الإجمالی تتصور علی وجهین 30   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 844المخالفة فی الشبهة الموضوعیة و الشبهة الحکمیة 30   
المخالفة فی الالتزام و المخالفة فی العمل 31   
المخالفة العملیة لخطاب تفصیلی 33   
المخالفة العملیة لخطاب مردّد بین خطابین 34   
الاشتباه من حیث الشخص المکلف بالحکم 35   
الحکم الثابت لموضوع واقعی مردّد بین شخصین 35   
الحکم الثابت لشخص من جهة تردّده بین موضوعین 36   
المقصد الثانی فی الظن   
المقام الأول، إمکان التعبد بالظن عقلا 40   
التعبد بالأمارات الغیر العلمیّة 43   
المقام الثانی، وقوع التعبد بالظن فی الأحکام الشرعیة 49   
الظنون المعتبرة   
1 الأمارات لاستنباط الأحکام من ألفاظ الکتاب و السنة 54   
القسم الأول ما یعمل لتشخیص مراد المتکلم 55   
جواز العمل بظواهر الکتاب أو عدم جوازه 56   
تنبیهات 65   
الظواهر حجة بالنسبة إلی من قصد إفهامه أم لا 67   
القسم الثانی الظن الذی یعمل لتشخیص الظواهر 74   
2 الإجماع المنقول بخبر الواحد 77   
مستند علم الحاکی بقول الإمام أمور 83   
3 الشهرة الفتوائیة 105   
4 خبر الواحد 108   
أدلّة المانعین عن حجّیة خبر الواحد 110   
أدلّة المجوزین عن حجّیة خبر الواحد 116   
الأوّل الآیات، للاستدلال علی حجیة خبر الواحد 116   
آیة النبأ 116   
آیة النفر 116   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 845آیة الکتمان 131   
آیة أهل الذکر 132   
آیة الأذن 134   
الثانی، السنة للاستدلال علی حجیة خبر الواحد 137   
1 ما ورد فی الخبرین المتعارضین 137   
2 ما دلّ علی إرجاع الرواة إلی أصحابهم علیهم السّلام 138   
3 ما دلّ علی وجوب الرجوع إلی العلماء و الثقات 139   
الثالث، الإجماع علی حجیة خبر الواحد 145   
التقریر الأول للإجماع علی حجیة خبر الواحد فی مقابل السید و أتباعه 145   
التقریر الثانی للإجماع علی حجیة خبر الواحد فی زماننا هذا 162   
التقریر الثالث للإجماع علی حجیة خبر الواحد سیرة المسلمین 162   
التقریر الرابع للإجماع علی حجیة خبر الواحد طریقة العقلاء 163   
التقریر الخامس للإجماع علی حجیة خبر الواحد إجماع الإمامیة 165   
التقریر السادس للإجماع علی حجیة خبر الواحد إجماع الإمامیة 165   
الرابع دلیل العقل   
تقریر إثبات حجیة خبر الواحد و هو من وجوه 167   
الوجه الأول ما اعتمدته سابقا 167   
الوجه الثانی ما ذکره صاحب الوافیة 171   
الوجه الثالث ما ذکره بعض المحققین 171   
حجیة مطلق الظن و أدلتها أربعة 175   
الأول دفع الضرر المظنون لازم 175   
الثانی لو لم یؤخذ بالظن لزم ترجیح المرجوع علی الراحج 181   
الثالث ما حکاه الأستاذ عن أستاذه السید الطباطبائی 182   
الرابع الدلیل المعروف بدلیل الانسداد و له مقدمات 183   
الاحتیاط بوجوه غیر ما ذکرنا من الإجماع و الحرج 201   
تنبیهات   
التنبیه الأول، الامتثال الظنی للحکم الواقعی و الحکم الظاهری 212   
التنبیه الثانی، نتیجة دلیل الانسداد قضیة مهملة أو کلیّة 222   
المقام الأول کون النتیجة مهملة أو معینة 222   
المقام الثانی هل یحکم بتعمیم الظن أم لا 226   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 846الوجه الأول من طرق التعمیم عدم وجوه المرجح 226   
الوجه الثانی من طرق التعمیم عدم کفایة الظن 241   
الوجه الثالث من طرق التعمیم قاعدة الاشتغال 243   
المقام الثالث تعمیم الظنّ علی الکشف أو علی الحکومة 248   
الإشکال فی خروج القیاس و ظن قام علی عدم اعتباره ظن آخر 249   
الأول، خروج القیاس و أمثاله مما نقطع بعدم اعتباره 249   
الثانی إذا قام ظن علی عدم اعتبار ظن 257   
التنبیه الثالث، الظن من أمارة بالحکم و أمارة متعلقة بألفاظ الدلیل 264   
ربما منع منه غیر واحد من مشایخنا بأمرین 266   
الأول أصالة الحرمة و عدم شمول دلیل الانسداد و الجواب 266   
الثانی الشهرة المحققة و الإجماع المنقول و الجواب 268   
التنبیه الرابع، الاکتفاء بالظن فی الخروج عن عهدة الأحکام 270   
التنبیه الخامس، اعتبار الظن فی أصول الدین 272   
القسم الثانی ما یجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به 274   
القسم الأول ما یجب فیه النظر لتحصیل الاعتقاد 281   
المقام الأول فی القادر علی تحصیل العلم 281   
المقام الثانی فی غیر المتمکن من العلم 284   
التنبیه السادس، علی فرض عدم حجیة ظن هل یترتب علیه آثار آخر 290   
المقام الأول الجبر بالظن الغیر المعتبر 290   
المقام الثانی کون الظن الغیر المعتبر موهنا 293   
المقام الثالث الترجیح بالظن الغیر المعتبر 296   
القسم الأول الظن المنهی عنه بالخصوص 296   
القسم الثانی الظن الغیر المعتبر 297   
الأول الترجیح بالظن الغیر المعتبر فی الدلالة 297   
الثانی الترجیح بالظن الغیر المعتبر فی وجه الصدور 298   
الثالث ترجیح السند بمطلق الظن 299   
المقصد الثالث فی الشک   
مقدمة، یحصل للمکلف إما القطع و إما الظن و إما الشک 308   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 847الأصول العملیة، البراءة، الاحتیاط، التخییر، الاستصحاب 310   
المقام الأول الشک فی الحکم الواقعی من دون ملاحظة الحالة السابقة 313 البراءة، الاحتیاط، التخییر الموضع الأول الشک فی نفس التکلیف 314 المطلب الأول فیما دار الأمر فیه بین الحرمة و غیر الوجوب 315 المسألة الأولی ما لا نصّ فیه احتج للقول الأول بالأدلة الأربعة 316   
1 الکتاب، آیات 316 2 السنة، أخبار کثیرة 320   
حدیث رفع عن أمتی تسعة أشیاء 320   
بقی فی المقام شی‌ء و إن یکن مربوطا به 234   
حدیث ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم 326   
حدیث إنّ اللّه یحتج علی العباد بما آتاهم و عرفهم 327   
حدیث کل شی‌ء مطلق حتی یرد فیه نهی 327   
حدیث... فقد یعذر الناس فی الجهالة بما هو أعظم من ذلک 327   
حدیث کل شی‌ء فیه حلال و حرام فهو لک حلال 328   
3 الإجماع، تقریر الإجماع من وجهین ملاحظة فتاوی العلماء فی موارد الفقه 332   
الإجماعات المنقولة و الشهرة المحققة 333   
الإجماع العملی الکاشف عن رضاء المعصوم 334   
4 حکم العقل بقبح العقاب علی شی‌ء من دون بیان التکلیف 335   
و قد یستدل علی البراءة بوجوه غیر ناهضة 337   
احتج القول الثانی بالأدلة الثلاثة 339   
1 الکتاب، طائفتان 339   
2 السنة، طوائف 340   
الطائفة الأولی ما دلّ علی حرمة القول و العمل بغیر العلم 340   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 848الطائفة الثانیة ما دلّ علی وجوب التوقف عند الشبهة و عدم العلم 340   
الطائفة الثالثة ما دلّ علی وجوب الاحتیاط 346   
الطائفة الرابعة أخبار التثلیث المرویة عن النبی و الأئمة علیهم السّلام 350   
3 العقل، تقریر دلیل العقل من وجهین 353   
تنبیهات 356 المسألة الثانیة   
دوران الحکم بین الحرمة و غیر الوجوب من جهة إجمال النص 365   
المسألة الثالثة دوران الحکم بین الحرمة و غیر الوجوب من جهة تعارض النصین 365   
المسألة الرابعة دوران الحکم بین الحرمة و غیر الوجوب مع الشک فی الواقعة الجزئیة 368   
تنبیهات المطلب الثانی دوران الحکم بین الوجوب و غیر الحرمة من الأحکام 377   
المسألة الأولی فیما اشتبه حکمه الشرعی الکلی من جهة عدم النص المعتبر 377   
تنبیهات المسألة الثانیة فیما اشتبه الحکم الشرعی من جهة إجمال النص 387   
المسألة الثالثة فیما اشتبه الحکم الشرعی من جهة تعارض النصین 389   
المسألة الرابعة دوران الأمر بین الوجوب و غیر الوجوب من جهة الاشتباه فی موضوع الحکم 391   
المطلب الثالث فیما دار الأمر فیه بین الوجوب و الحرمة 395 المسألة الأولی دوران الأمر بین الوجوب و الحرمة من جهة عدم الدلیل 395   
المسألة الثانیة إذا دار الأمر بین الوجوب و الحرمة من جهة إجمال الدلیل 401   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 849المسألة الثالث لو دار الأمر بین الوجوب و التحریم من جهة تعارض الأدلة 401   
المسألة الرابعة لو دار الأمر بین الوجوب و الحرمة من جهة اشتباه الموضوع 402   
الموضوع الثانی فی الشک فی المکلف به 403 المطلب الأول دوران الأمر بین الحرام و غیر الواجب   
المسألة الأولی لو علم التحریم و شک فی الحرام من اشتباه الموضوع الخارجی 403   
المقام الأول الشبهة المحصورة 403 الأول جواز ارتکاب الأمرین أو عدمه 404   
الثانی وجوب اجتناب الکل أو عدمه 409 احتج من جوز ارتکاب ما عدا مقدار الحرام و المنع منه بوجهین 411   
تنبیهات 416   
المقام الثانی الشبهة الغیر المحصورة   
المعروف فیها عدم وجوب الاجتناب و یدل علیه وجوه ستة 430   
ضابط المحصور، و الارتکاب، و النسبة 435   
المسألة الثانیة إذا اشتبه الحرام بغیر الواجب من جهة عدم النص 440   
المسألة الثالثة إذا اشتبه الحرام بغیر الواجب من جهة إجمال النص 440   
المسألة الرابعة إذا اشتبه الحرام من جهة تعارض النصین 440   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 850المطلب الثانی اشتباه الواجب بغیر الحرام القسم الأول فیما إذا دار الأمر فی الواجب بین أمرین متباینین 441   
المسألة الأولی ما إذا اشتبه الواجب فی الشریعة بغیره من جهة عدم النص المعتبر 442   
المسألة الثانیة ما إذا اشتبه الواجب فی الشریعة بغیره من جهة إجمال النص 451   
المسألة الثالثة ما إذا اشتبه الواجب بغیر الواجب لتکافؤ النصین 452   
المسألة الرابعة ما إذا اشتبه الواجب بغیره من جهة اشتباه الموضوع 453   
تنبیهات 454   
القسم الثانی فیما إذا دار الأمر فی الواجب بین الأقل و الأکثر 459   
الأول الشک فی الجزء الخارجی   
المسألة الأولی   
ما إذا کان الشک فی الجزء الخارجی مع عدم النص المعتبر 459   
لنا علی ذلک الدلیل العقلی و الدلیل النقلی 460   
المسألة الثانیة ما إذا کان الشک فی الجزئیة ناشئا من إجمال الدلیل 471   
المسألة الثانیة ما إذا تعارض نصان فی جزئیة شی‌ء و عدمها 476   
المسألة الرابعة إذا شک فی جزئیة شی‌ء من جهة الشبهة فی الموضوع الخارجی 478   
الثانی ما إذا کان الشک فی کون الشی‌ء قیدا للمأمور به 482   
تنبیهات 482   
التنبیه الأول، و فیه مسائل ثلاث 482   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 851المسألة الأولی و هی بطلان العبادة بترک العبادة سهوا 483   
المسألة الثانیة و هی فی زیادة الجزء عمدا 487   
المسألة الثالثة و هی فی ذکر الزیادة سهوا التی تقدح عمدا 494   
التنبیه الثانی إذا ثبت الجزئیة أو الشرطیة فما ذا یقتضی الأصل 496   
الکلام فی الشروط، الأصل فیها ما مر فی الأجزاء و هو التمکن من الشرط 499   
فرعان، دوران الأمر بین ترک الجزء أو الشرط.   
و البدل الاضطراری 501   
التنبیه الثالث، دوران الأمر بین الشرطیة و الجزئیة 502   
المطلب الثالث اشتباه الواجب بالحرام 505 خاتمة فیما یعتبر فی العمل بالأصل، الاحتیاط أم البراءة 506   
الاحتیاط لا یعتبر فی العمل به أمر زائد علی تحقق موضوعه 506   
الکلام یقع فی بعض الموارد من جهة إحراز الواقع 506   
البراءة وجوب أصل الفحص، یدل علیه وجوه 510   
بقی الکلام فی حکم الأخذ بالبراءة مع ترک الفحص 512   
استحقاق العقاب أم صحة العمل 512   
صحة العمل، الحکم الوضعی فی المعاملات و فی العبادات 515   
ختم الکلام فی الجاهل العامل قبل الفحص بأمور 521   
الکلام فی مقدار الفحص و هو الیأس عن وجدان الدلیل 528   
تذنیب، ذکر الفاضل التونی لأصل البراءة شروطا أخر 529   
قاعدة لا ضرر و لا ضرار 533   
المقام الثانی [الشک فی الحکم الواقعی مع لحاظ الحالة السابقة] الاستصحاب   
مقدمة، تعریفات للاستصحاب 541   
بقی الکلام فی أمور ستة 543   
1 الاستصحاب من الأصول العملیة 543   
2 الاستصحاب علی تقدیر الظن من الأدلة العقلیة 543   
3 الاستصحاب علی تقدیر کونه من الأحکام العقلیة مسألة أصولیة 544   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 4852 المناط فی اعتبار الاستصحاب 546   
5 الاستصحاب یتقوم بأمرین، وجود الشی‌ء فی زمان و الشک 547   
6 الاستصحاب علی أقسام باعتبارات ثلاثة 549   
الاستصحاب باعتبار المستصحب من وجوه 549   
1 قد یکون أمرا وجودیا و قد یکون أمرا عدمیا 549   
2 قد یکون حکما شرعیا و قد یکون غیره 552   
3 قد یکون حکما تکلیفیا و قد یکون حکما وضعیا 553   
الاستصحاب باعتبار الدلیل أیضا من وجوه 554   
قد یکون إجماعا، أو بدلیل شرعی أو عقلی، یدل علی استمرار الحکم أولا 554   
الاستصحاب باعتبار الشک المأخوذ فیه أیضا من وجوه 556   
قد یکون الشک من اشتباه الأمر الخارجی 556   
قد یکون الشک من الشک بالمعنی الأعم أو مع تساوی الطرفین 558   
قد یکون الشک من جهة المقتضی أو من طروّ الرافع 558   
کلمات الأصحاب فی الاستصحاب فی بادی النظر أحد عشر قولا 560   
أقوی الأقوال فی الاستصحاب هو القول التاسع 561   
دلیل القول التاسع فی الاستصحاب وجوه 562   
الأول، ظاهر کلمات جماعة الاتفاق علیه 562   
الثانی، حکم الشارع بالبقاء من أول الفقه إلی آخر الفقه 563   
الثالث، الأخبار المستفیضة 563   
صحیحة زرارة الأولی 563   
صحیحة زرارة الثانیة 564   
صحیحة زرارة الثالثة 566   
روایة محمد بن مسلم 569   
مکاتبة علی بن محمد الکاشانی 570   
و ربما یؤید ذلک بالأخبار الواردة فی الموارد الخاصة 571   
احتج للقول الأول فی الاستصحاب بوجوه ثلاثة 576   
احتج النافون للاستصحاب بوجوه أربعة 586   
بقی الکلام فی حجج المفصلین فی الاستصحاب 588   
حجة من أنکر اعتبار الاستصحاب فی الأمور الخارجیة 592   
حجة القول الخامس فی الاستصحاب 595   
حجة القول السادس فی الاستصحاب 598   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 853حجة القول السابع الذی نسب الفاضل التونی إلی نفسه فی الوافیة 598   
حجة القول الثامن و نسبه جماعة إلی الغزالی فی المستصفی من علم الأصول 613   
حجة القول التاسع و هو ما یظهر من المحقق الحلی فی معارج الأصول 619   
حجة القول العاشر ما حکی عن المحقق السبزواری فی ذخیرة المعاد 622   
حجة القول الحادی عشر ما ذکره المحقق الخوانساری فی مشارق الشموس 625   
بقی الکلام فی توجیه ما ذکره من أن الأمر فی الحکم التخییری أظهر 633   
تنبیهات   
الأول إذا کان المتیقن السابق کلیا فی ضمن فرد 638   
الثانی جریان الاستصحاب فی الزمان 644   
الثالث إذا کان المتیقن السابق مما یستقل به العقل 650   
الرابع الاستصحاب التقدیری و الاستصحاب التعلیقی 653   
الخامس الاستصحاب فی حکم فی هذه الشریعة أو فی الشریعة السابقة 655   
السادس المستصحب من الأحکام المجعولة أو الموضوعات الخارجیة 659   
السابع المستصحب المشکوک الارتفاع فی الزمان السابق و غیره 666   
الثامن استصحاب صحة العبادة عند الشک فی طروّ مفسد 670   
التاسع الاستصحاب فی الأحکام الشرعیة و غیرها 672   
العاشر الدلیل علی الحکم مبین فی الزمان الثانی و غیر مبین 680   
العادی عشر الاستصحاب فی مورد تعذر بعض أجزاء المرکب 684   
الثانی عشر تساوی احتمال الخلاف أو رجحانه 687   
خاتمة   
ذکر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطا 690   
الأول، بقاء الموضوع فی الزمان اللاحق و المراد به معروض المستصحب 690   
الثانی أن یکون فی حال الشک متیقنا بوجود المستصحب فی السابق 697   
الثالث أن یکون بقاء ما أحرز حدوثه سابقا و ارتفاعه غیر معلوم 703   
تقدیم الاستصحاب علی الأصول الثلاثة المقام الأول عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات 706   
1 الید لا یعارضها الاستصحاب بل هی حاکمة علیه 706   
2 أصالة الصحة فی العمل بعد الفراغ عنه لا یعارضها الاستصحاب 708   
الکلام یقع فی مواضع سبعة لدفع ما یتراءی من التعارض 709   
3 أصالة الصحة فی فعل الغیر 717   
الإشارة إلی هذه القاعدة من الکتاب و السنة و الإجماع و العقل 717   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 854تنبیهات   
الأول، المحمول علیه فعل المسلم هل الصحة باعتقاده أو لا 721   
الثانی أصالة الصحة تجری فی العقود بعد کمال الأرکان 722   
الثالث أصالة الصحة فی مورد الشک فی بعض الأمور المعتبرة شرعا 725   
الرابع مقتضی الأصل ترتیب الشاک جمیع آثار الفعل الصحیح عنده 726   
الخامس أصالة الصحة و ترتیب الآثار لا ملازمات الصحة 728   
السادس بیان ورود أصالة الصحة علی الاستصحاب 729   
بقی الکلام فی أصالة الصحة فی الأقوال و الاعتقادات 731   
المقام الثانی، تعارض الاستصحاب مع القرعة 733 المقام الثالث، تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول العملیة 733   
1 تعارض أصل البراءة مع الاستصحاب 733   
2 تعارض أصل الاشتغال مع الاستصحاب 735   
تعارض الاستصحابین و هو علی أقسام 736   
1 إذا کان الشک فی مستصحب أحدهما مسببا عن الشک فی الآخر 737   
2 إذا کان الشک فی کلیهما مسبّبا عن أمر ثالث، و فیه صور 743   
الصورة الأولی ما کان العمل مستلزما لمخالفة قطعیة 743   
الصورة الثانیة أن لا یکون العمل مستلزما لمخالفة قطعیة 743   
الصورة الثالثة و هی ما یعمل فیه بالاستصحابین 746   
الصورة الرابعة و هی ما یعمل فیه بأحد الاستصحابین 747   
خاتمة التعادل و التراجع 749   
مقدمة، تعریف التعارض و بیانه 750   
ضابط الحکومة و الورود و التخصیص 750   
الجمع بین الخبرین المتنافیین علی أقسام ثلاثة 756   
الجمع بین أدلة الأحکام 759   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 855المقام الأول المتعارضان المتکافئان 760 المقام الثانی التراجیح فی أربع مقامات   
المقام الأول، ترجیح أحد الخبرین بالمزیة الداخلیة و المزیة الخارجیة 766   
المقام الثانی، ذکر الأخبار الواردة فی أحکام المتعارضین 771   
الکلام فی علاج التعارض المتوهم فی ظواهرها یقع فی مواضع 776   
المقام الثالث، عدم جواز الاقتصار علی المرجحات المنصوصة 779   
المقام الرابع، بیان المرجحات و هی علی قسمین 783   
الأول، المرجحات الداخلیة 783   
هی راجعة إلی الصدور و إلی وجه الصدور و إلی المضمون 783   
ترجیح الروایة باعتبار قوة الدلالة 784   
قد یظهر خلاف ما ذکرنا فی حکم النص و الظاهر، مثل حمل الخاصّ المطلق علی التقیة 788   
مرجع المرجحات فی الدلالة إلی ترجیح الأظهر علی الظاهر 790   
المرجحات النوعیة لظاهر أحد المتعارضین خمس 790   
قد یصعب حکم التعارض إذا کان أزید من دلیلین 794   
مرجحات الروایة من الجهات الأخر 801   
الترجیح من جهة الصدور یکون من وجهین   
1 الترجیح بالسند یکون بأمور سبعة 801   
2 الترجیح الراجع إلی المتن یکون بأمور ثلاثة 803   
الترجیح من حیث وجه الصدور 804   
بقی فی هذا المقام أمور خمسة 809   
الثانی، المرجحات الخارجیة القسم الأول ما یکون غیر معتبر فی نفسه 814   
القسم الثانی ما یکون معتبرا فی نفسه 818   
1 الکتاب و السنة، و الترجیح بموافقتها مما تواتر به الأخبار 818   
2 ما لا یکون معاضدا لأحد الخبرین هو عدة أمور 822   
بقی هنا شی‌ء 723   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 856

المصادر

6 المصادر   
1 إبطال العمل بأخبار الآحاد رسائل الشریف المرتضی.   
2 أجود التقریرات، للسید أبو القاسم الخوئی، تقریر دروس المیرزا محمد حسین النائینی، مطبعة العرفان،   
صیدا 1352 ه، أفست، مکتبة الفقیه، قم.   
3 الاحتجاج، لأحمد بن أبی طالب، الطبرسی، تحقیق السید محمد باقر الخرسان، النجف، 1386.   
4 اختیار معرفة الرجال، من رجال الکشی، للطوسی، تحقیق حسن المصطفوی، جامعة مشهد، 1348 ش.   
5 الأربعین، للشیخ بهاء الدین محمد العاملی، تحقیق محسن قره باغی، تبریز.   
6 الإرشاد، للشیخ المفید، مؤسسة الأعلمی، بیروت، 1399 ه.   
7 الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، للطوسی، تحقیق السید حسن الخرسان، النجف، 1390 ه.   
8 الاعتقادات، الصدوق، مع النافع یوم الحشر، الطبعة الحجریّة، طهران.   
9 أعلام الشیعة، الکرام البررة، للشیخ آقا بزرگ الطهرانی، مخطوط سنة 1335.   
10 أعیان الشیعة، للسیّد محسن الأمین العاملی، عشر مجلدات، بالقطع الکبیر، دار التعارف، بیروت، 1403 ه.   
11 الإقبال، للسید ابن طاوس، الطبعة الحجریة، طهران،...   
12 الأمالی، للشریف المرتضی، تحقیق أبو الفضل إبراهیم، دار إحیاء الکتب العربیة، القاهرة، 1954 م.   
13 أمالی الشیخ الطوسی، مقدمة السید محمّد صادق بحر العلوم، النجف، 1384.   
14 أوثق الوسائل فی شرح الرسائل للمیرزا موسی التبریزی، أفست، انتشارات کتبی نجفی، قم، 1397.   
15 إیضاح الفوائد فی شرح القواعد، لفخر الدین ابن العلامة، تحقیق الإشتهاردی و الموسوی، المطبعة   
العلمیة، قم، 1387 ه.   
16 الباب الحادی عشر من مختصر المصباح، للعلامة الحلّیّ، الطبعة الحجریة، بالقطع الصغیر، طهران.   
17 بحار الأنوار، للعلامة المجلسی، تحقیق السید کاظم الموسوی و یحیی العابدی و محمد باقر البهبودی،   
دار الکتب الإسلامیة، طهران.   
18 بحر الفوائد فی شرح الفرائد، للمیرزا محمّد حسن الآشتیانی، الطبعة الحجریة، أفست منشورات   
مکتبة آیة اللّه العظمی المرعشی النجفی، قم، 1404 ه.   
19 بدائع الأصول، للحاج المیرزا حبیب اللّه الرشتی، أفست، مؤسسة آل البیت، قم.   
20 تحریر الأحکام، للعلامة الحلی، الطبعة الحجریة، أفست، مؤسسة آل البیت، مشهد.   
21 تحف العقول: لابن شعبة، تحقیق علی أکبر الغفاری، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، 1404.   
22 تذکرة الفقهاء، للعلامة الحلی، أفست، المکتبة المرتضویة، طهران، 1388 ه.   
23 تعلیقة شرح مختصر الأصول للتفتازانی، القاهرة،...   
24 تفسیر العیّاشی، تحقیق السید هاشم الرسولی المحلاتی، المکتبة العلمیة الإسلامیة، طهران، 1380.   
25 تفسیر القمی، تعلیق السیّد طیّب الموسوی الجزائری، النجف، 1387.   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 26857 تفصیل النشأتین، للراغب الأصفهانی، القاهرة،...   
27 تمهید القواعد، للشهید الثانی، مع ذکری الشیعة، أفست، بصیرتی، قم...   
28 التوحید، للصدوق، تعلیق هاشم الحسینی الطهرانی، قم، منشورات جماعة المدرسین.   
29 تهذیب الأحکام، للشیخ الطوسی، تحقیق السیّد حسن الموسوی الخرسان، أفست، بیروت، 1401.   
30 تهذیب الأصول، للعلامة الحلی، الطبعة الحجریة، طهران، 1308 ه.   
31 ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، للصدوق، تحقیق علی أکبر الغفاری، طهران.   
32 جامع أحادیث الشیعة، إشراف آیة اللّه البروجردی، قم 1399.   
33 جامع المقاصد، للمحقق الثانی علی الکرکی، الطبعة الحجریة، طهران.   
34 جواب المسائل التبانیات رسائل الشریف المرتضی.   
35 جواب المسائل الموصلیات الأولی، للشریف المرتضی، مخطوط و مفقود.   
36 جواهر الکلام، للشیخ محمد حسن النجفی، تحقیق الشیخ عباس القوچانی، النجف.   
37 الحدائق الناضرة، للبحرانی، دار الکتب الإسلامیة، النجف، 1378.   
38 الخصال، للصدوق، تحقیق علی أکبر الغفاری، قم، 1403.   
39 خلاصة الاستدلال، لابن إدریس الحلیّ، مخطوط.   
40 الخلاف، للشیخ الطوسی، طهران،...   
41 الدرر النجفیة، للشیخ یوسف البحرانی، الطبعة الحجریة، أفست، قم.   
42 ذخیرة المعاد فی شرح الإرشاد، للمحقق محمد باقر السبزواری، أفست، مؤسسة آل البیت، قم.   
43 الذریعة إلی أصول الشریعة، للشریف المرتضی، تحقیق الدکتور أبو القاسم الگرجی، جامعة طهران، 1346.   
44 الذریعة إلی تصانیف الشیعة، للشیخ آقا بزرگ الطهرانی، النجف... بیروت،   
45 ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة، الشهید الأول، الطبعة الحجریة، أفست، قم.   
46 الرجال، للنجاشیّ، مطبعة المصطفوی، طهران،...   
47 رسائل الشریف المرتضی، تحقیق السید مهدی الرجائی و السید أحمد الحسینی، دار القرآن، قم، 1405.   
48 الرسالة الاستصحابیّة، للوحید البهبهانی، مخطوط.   
49 روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات، للسید محمد الباقر الموسوی الخوانساری، قم،... مکتبة إسماعیلیان، قم 1390 و مع مقدمة السید محمد علی الروضاتی، المجلد الأول، طهران.   
50 ریاض المسائل، للسید علیّ الطباطبائی، الطبعة الحجریة، أفست، مؤسسة آل البیت، قم.   
51 زبدة الأصول، الشیخ البهائی، الطبعة الحجریة، طهران...   
52 زندگانی و شخصیت شیخ انصاری، للمرتضی الأنصاری، طهران، 1339 ش.   
53 السرائر الحاوی فی أحکام الفتاوی، لابن إدریس الحلی، الطبعة الحجریة، طهران، 1270 ه، أفست، 1490 ه.   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 54858 شرائع الإسلام، للمحقق الحلی، تحقیق محمد علی البقّال، النجف، 1389.   
55 شرح تهذیب الأحکام، للسید نعمة اللّه الجزائری، مخطوط.   
56 شرح قضاء شرائع الإسلام، للمیرزا داود البروجردی، مخطوط رقم 1478، مکتبة آیة اللّه العظمی   
المرعشی النجفی العامة، قم، و فیه إجازة الشیخ مرتضی الأنصاری للمؤلف.   
58 شرح الوافیة، صدر الدین الرضوی القمی، مخطوط.   
59 الصافی، للفیض الکاشانی، الطبعة الحجریة، خط محمد علی الغروی التبریزی، طهران.   
60 الصحاح، لإسماعیل بن حمّاد الجواهریّ، تحقیق أحمد عبد الغفور عطار، بیروت، 1399 ه.   
61 صفات الشیعة، للصدوق، انتشارات أعلمی، طهران.   
62 عدة الأصول، للشیخ أبی جعفر الطوسی، الطبعة الحجریّة، طهران.   
63 عصرة المنجود، لزین الدین علی البیاضی النباطی العاملی، مخطوط.   
64 علل الشرائع، للصدوق، تقدیم السید صادق بحر العلوم، النجف، 1385.   
65 عوائد الأیّام، للمولی أحمد النراقی، الطبعة الحجریّة، أفست، بصیرتی، قم.   
66 عوالی اللئالی، لابن أبی جمهور الأحسائی، تحقیق مجتبی العراقی، قم، 1405.   
67 عیون أخبار الرضا، للصدوق، تحقیق اللاجوردی، قم،   
68 غایة البادی فی شرح المبادی، لمحمد بن علی، الجرجانی، الغرویّ، مخطوط.   
69 غنیة النزوع من علمی الأصول و الفروع، لابن زهرة عز الدین حمزة بن علی الحسینی الحلبی، مع الجوامع الفقهیة، الطبعة الحجریّة، 1276 ه، أفست، قم.   
70 الغیبة، للطوسی، مع مقدمة للشیخ آقا بزرگ الطهرانی، النجف،   
71 الفصول الغرویة، للشیخ محمد حسین الأصفهانی، الطبعة الحجریّة، و معه الفوائد القدیمة و الفوائد الجدیدة للبهبهانی، طهران.   
72 الفصول المختارة، من العیون و المحاسن للشیخ المفید للشریف المرتضی، النجف.   
المطبعة الحیدریة.   
73 الفوائد الأصولیة و الفقهیة للسید مهدی بحر العلوم، الطبعة الحجریّة، طهران...   
74 فوائد الأصول، للشیخ محمد علی الخراسانی الکاظمی، تقریر دروس المیرزا محمد حسین النائینی، النجف، 1345 ه   
75 فوائد الشرائع، للمحقق الثانی، مخطوط.   
76 الفوائد الطوسیة، للشیخ محمد الحر العاملی، تحقیق اللاجوردی، قم 1403.   
77 الفوائد القدیمة، للوحید البهبهانی، مع الفصول، الطبعة الحجریّة، طهران.   
78 الفوائد المدنیة، الأسترآبادی، الطبعة الحجریّة، طهران، 1321.   
79 الفوائد المکیّة، للمولی محمد أمین الأسترآبادی، مخوط.   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 80859 القاموس المحیط، للفیروزآبادی، المطبعة المصریة، القاهرة، 1352.   
81 قرب الإسناد، لعبد اللّه بن جعفر الحمیری، الطبعة الحجریّة، طهران، 1370.   
82 قصص العلماء، للشیخ محمد التنکابنی، طهران،   
83 القواعد، للشهید الأول محمد بن مکّی، تحقیق الشهید الدکتور السید عبد الهادی الحکیم، النجف، 1399، أفست، منشورات مکتبة المفید، قم.   
84 قواعد الأحکام، للعلامة الحلیّ، الطبعة الحجریّة، طهران، 1272، أفست، منشورات الرضی، قم 1404.   
85 القوانین المحکمة، للمیرزا أبو القاسم القمی الطبعة الحجریّة، طهران.   
86 الکافی، لمحمد بن یعقوب الکلینی، تحقیق علی أکبر العفاری، دار الکتب الإسلامیة طهران، 1388   
87 کتاب سلیم بن قیس الهلالی الکوفی، دار الکتب الإسلامیة، قم...   
88 کشف الغطاء، للشیخ جعفر کاشف الغطاء، الطبعة الحجریّة، طهران، 1271، أفست، أصفهان.   
89 کشف القناع، للمحقق أسد اللّه التستری، الکاظمی، أفست، مؤسسة آل البیت، قم.   
90 کشف اللثام فی شرح قواعد الأحکام، للفاضل الهندی، الطبعة الحجریّة، أفست، مکتبة آیة اللّه العظمی المرعشی النجفی، قم.   
91 کفایة الأثر، لأبی القاسم علیّ الخزّاز القمی الرازی، تحقیق عبد اللطیف الحسینی الخوئی، انتشارات بیدار، قم، 1401 ه.   
92 کفایة الأحکام، للمحقق محمد باقر السبزواری، طهران، الطبعة الحجریّة، طهران، 1260 ه، أفست، قم.   
93 کمال الدین، للشیخ الصدوق، تحقیق علی أکبر الغفاری، دار الکتب الإسلامیة، طهران، 1395 ه.   
94 الکنی و الألقاب، للشیخ عباس القمی، صیدا، 1358 ه، أفست، قم.   
95 لسان الخواصّ، للفاضل القزوینی، مخطوط.   
96 مبادی الوصول إلی علم الأصول، للعلامة الحلیّ، تحقیق محمد علی البقال، مکتب الإعلام الإسلامی، قم، 1404   
97 مجمع البیان، لأمین الإسلام، الطبرسی، مطبعة العرفان، صیدا، 1333 ه، أفست، بیروت.   
98 مجمع الفائدة و البرهان، للمحقق الأردبیلی، تحقیق الإشتهاردی و العراقی و الیزدی، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، 1403   
99 المحاسن، للبرقی، تحقیق السید جلال الدین المحدث الأرموی، طهران، 1371.   
100 مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة، للعلامة الحلیّ، الطبعة الحجریّة، أفست، مکتبة نینوی الحدیثة، طهران.   
101 مدارک الأحکام فی شرح شرائع الإسلام، للسید محمد العاملی، سبط الشهید الثانی، الطعبة الحجریّة، طهران.   
102 المسائل المصریة، للمحقق الحلّیّ، مخطوط.   
فرائدالأصول، ج 2، صفحه 103860 مسالک الأفهام فی شرح شرائع الإسلام، للشهید الثانی، الطبعة الحجریّة، أفست، قم 1399 ه.   
104 مستدرک الوسائل، للمیرزا محمد حسین النوری، الطبعة الحجریّة، أفست، المکتبة الإسلامیة، طهران، 1383 ه.   
105 المستصفی من علم الأصول، لأبی حامد محمد الغزالی، القاهرة.   
106 مشارق الشموس فی شرح الدروس، للمحقق آقا حسین الخوانساری، الطبعة الحجریّة، أفست، مؤسسة آل البیت، قم...   
107 مشرق الشمسین، للشیخ البهائی، الطبعة الحجریّة، طهران، 1319 ه، أفست، قم.   
108 معارج الأصول، للمحقق الحلی، تحقیق محمد حسین الرضوی، مؤسسة آل البیت، قم، 1403.   
109 معالم الدین، حسن بن زین الدین، مؤسسة النشر الإسلامی، التابعة لجماعة المدرسین، قم، 1406 ه.   
110 معانی الأخبار، للشیخ الصدوق، تحقیق علی أکبر الغفاری، مکتبة الصدوق، طهران، 1379.   
111 المعتبر، للمحقق الحلّی، الطبعة الحجریّة، طهران، 1318 ه، أفست، قم.   
112 مفاتیح الأصول، للسید محمد المجاهد الطباطبائی، الطبعة الحجریّة، أفست، مؤسسة آل البیت، قم.   
113 مفتاح الکرامة، للسیّد جواد العاملی، أفست، مؤسسة آل البیت، قم،.   
114 المقاصد العلیة، للشهید الأول، محمد بن مکی، مخطوط.   
115 المقنع، مع الهدایة و مجالس الإمامیة، للشیخ الصدوق، تحقیق الأستاذ محمد واعط زاده، 1377، قم.   
116 المکاسب، للشیخ مرتضی الأنصاری، تحقیق و مقدمة السید محمد کلانتر، النجف، مطبعة الآداب، أفست، دار الکتاب، قم.   
117 المناهل، للسیّد محمد المجاهد الطباطبائی، مخطوط.   
118 من لا یحضره الفقیه، للشیخ الصدوق، تحقیق علی أکبر الغفاری، مؤسسة النشر الإسلامی، قم.   
119 منیة اللبیب فی شرح التهذیب، للعمیدی، الطبعة الحجریّة، مع تهذیب الأصول، طهران.   
120 النهایة، لابن الأثیر، تحقیق الراوی و الطناحی، بیروت، 1382.   
121 النهایة، للشسخ الطوسی، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، 1342 ش، جامعة طهران.   
122 نهایة الوصول إلی علم الأصول، للعلامة الحلیّ، مخطوط.   
123 نهج البلاغة، للشریف الرضیّ، تحقیق صبحی الصالح، بیروت، أفست، طهران.   
124 وسائل الشیعة، للشیخ محمد الحر العاملیّ، تحقیق الشیخ عبد الرحیم الربانی الشیرازی، المکتبة الإسلامیة، طهران، 1376.   
125 الوافیة فی أصول الفقه، للفاضل التونی، الشیخ عبد اللّه، مخطوط.   
126 هدایة المسترشدین، للشیخ محمد تقی الأصفهانی، الطبعة الحجریّة، أفست، مؤسسة آل البیت، قم.   
127 هدیة الرازی المیرزا الشیرزای، آقا بزرگ الطهرانی، النجف،...، أفست، طهران.

تفسیر

اشاره

تفسیر : جوامع الجامع جلد 2  
سوره های رعد و یوسف

سوره یوسف علیه السّلام‌

اشاره

سوره یوسف علیه السّلام  
فضیلت قرائت این سوره:  
این سوره مکّی و تعداد آیاتش به اجماع یکصد و یازده آیه است.  
در فضیلت آن در حدیث نبوی از ابیّ نقل شده: به بردگانتان سوره یوسف علیه السّلام را بیاموزید زیرا هر مسلمانی که آن را بخواند و به خانواده و بردگانش یاد دهد، خداوند سختیهای مرگ را بر او آسان سازد، و به او نیرویی دهد که هیچ گونه حسدی نسبت به مسلمانی نداشته باشد. (1) و از امام صادق علیه السّلام نقل شده است: هر کس این سوره را در هر شب بخواند خداوند در روز قیامت او را در حالی محشور کند که زیبایی چهره‌اش همانند زیبایی یوسف باشد و او را ترس و وحشتی نرسد، و از برگزیدگان بندگان صالح خدا باشد. (2)

آیات 1 تا 5

آیات 1 تا 5  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ الر تِلْکَ آیاتُ الْکِتابِ الْمُبِینِ (1) إِنَّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِیًّا لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ (2) نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِما أَوْحَیْنا إِلَیْکَ هذَا الْقُرْآنَ وَ إِنْ کُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغافِلِینَ (3) إِذْ قالَ یُوسُفُ لِأَبِیهِ یا أَبَتِ إِنِّی رَأَیْتُ أَحَدَ عَشَرَ کَوْکَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَیْتُهُمْ لِی ساجِدِینَ (4) قالَ یا بُنَیَّ لا تَقْصُصْ رُؤْیاکَ عَلی إِخْوَتِکَ فَیَکِیدُوا لَکَ کَیْداً إِنَّ الشَّیْطانَ لِلْإِنْسانِ عَدُوٌّ مُبِینٌ (5)  
-\*-\*-\*-  
1- علّموا ارقائکم سورة یوسف علیه السّلام فأیّما مسلم تلاها و علّمها اهله و ما ملکت یمینه هوّن اللَّه علیه سکرات الموت و اعطاه القوّه ان لا یحسد مسلما.  
2- من قرأها فی کلّ لیلة بعثه اللَّه یوم القیامة و جماله مثل جمال یوسف علیه السّلام و لا یصیبه فزع و کان من خیار عباد اللَّه الصالحین.  
1ترجمه:  
الف، لام، راء، اینها آیه‌های کتاب روشنگر است. (1)  
براستی که ما آن را قرآن عربی نازل کردیم به امید این که شما در آن بیندیشید. (2)  
ما از طریق وحی کردن این قرآن به تو، بهترین سرگذشتها را برایت بازگو می‌کنیم، هر چند، پیش از این از بی‌خبران بودی. (3)  
هنگامی که یوسف به پدرش گفت: من یازده ستاره و خورشید و ماه را در خواب دیدم که مرا سجده می‌کردند. (4)  
گفت:  
پسرجان! خواب خودت را برای برادرانت نقل مکن، که برایت نقشه‌ای خطرناک می‌کشند، براستی که شیطان برای انسان دشمن آشکاری است. (5)  
تفسیر:  
الْکِتابِ الْمُبِینِ کتابی که امرش در معجزه آوردن، روشن است، یا این که خود بیان می‌کند که از نزد خداست نه از نزد بشر، یا این که روشن و آشکار است و معانی آن، بر عرب زبانها پوشیده نیست، چرا که به زبان آنها نازل شده است. (در جای دیگر می‌فرماید):  
وَ لَوْ جَعَلْناهُ قُرْآناً أَعْجَمِیًّا «اگر این کتاب را قرآن نارسایی قرار می‌دادیم بر شما مشتبه و نامفهوم می‌شد». (فصّلت/ 44) «قصص» مصدر و به معنای (اسم مفعول)  
2مقصوص است، مثل «نقض» و «حسب» (که به معنای منقوض و محسوب، می‌باشد) حال اگر معنای مصدری اراده شود، مفهوم آیه این می‌شود: ما با این سوره که به سوی تو وحی می‌کنیم بهترین داستانسرایی را برایت بیان می‌کنیم، و در این صورت «احسن» مفعول مطلق و منصوب به مصدر است، چون اضافه به مصدر شده است. مراد از بهترین داستانسرایی این است که با بدیعترین اسلوب و نیکوترین روش و زیباترین نظم، داستانسرایی شده است. امّا اگر منظور از «قصص» مقصوص یعنی اسم مفعول باشد معنای عبارت این می‌شود: ما برای تو از سرگذشتها بهترین احادیث را که در باب خود بیان می‌شود می‌سراییم که مشتمل بر نکته‌ها و حکمتها و عبرتهایی است که در غیر اینها وجود ندارد.  
وَ إِنْ کُنْتَ مخفّفه از ثقیله است، و ضمیر در «قَبْلِهِ» بر می‌گردد، به «بِما أَوْحَیْنا» و معنای جمله این است: سخنی است که پیش از وحی کردن ما، تو از آن غافل بودی، و هیچ آگاهی نسبت بدان نداشتی. «إِذْ قالَ یُوسُفُ»: این عبارت بدل از «أَحْسَنَ الْقَصَصِ» و از نوع بدل اشتمال است چون زمان بیان کردن قصّه زمانی را که داستان در آن سروده می‌شود، در برمی‌گیرد.  
یا أَبَتِ به کسر و فتح «تاء» هر دو، خوانده شده، و این تاء علامت تأنیث است و عوض از «یاء» اضافه آمده زیرا تأنیث و اضافه، از این جهت که زایدند و به آخر اسم می‌چسبند، با هم تناسب دارند. فتح «تاء» به این سبب است که در اصل «یا ابتا» بوده، الف حذف شده و فتحه به عنوان دلیل بر آن باقی مانده است.  
إِنِّی رَأَیْتُ از «رؤیا» به معنای خواب دیدن است. از ابن عباس نقل شده است «که یوسف علیه السّلام شب قدر در خواب دید که یازده ستاره از آسمان فرود آمدند و برایش سجده کردند و نیز دید که خورشید و ماه از آسمان آمدند و بر او سجده کردند، خورشید و ماه کنایه از پدر و مادر او، و ستارگان اشاره به یازده برادرش بود».  
بعضی گفته‌اند مراد از خورشید پدرش و مراد از ماه، خاله‌اش بود، زیرا مادرش  
3راحیل از دنیا رفته بود و می‌توان گفت: «واو» به معنای «مع» است: ستارگان را با شمس و قمر در خواب دیدم.  
رَأَیْتُهُمْ این جمله آغاز سخن است، بنا بر این که سؤالی در تقدیر و این جمله جواب آن باشد، مثل این که یعقوب به یوسف گفت: چگونه آنها را دیدی؟ یوسف گفت: آنها را دیدم که برای من سجده کردند. «قال یعقوب»: یعقوب گفت: خوابت را برای برادرانت نقل مکن، حضرت یعقوب از این ترسید که برادرانش بر او حسد برند و ستم روا دارند زیرا متوجّه شد که خواب یوسف نشان دهنده آن است که خداوند برای او شرافت و بزرگواری دنیا و آخرت قرار داده است.  
فَیَکِیدُوا فعل مضارع منصوب به «أن» است، یعنی اگر داستانت را به برادرانت بگویی با تو مکر خواهند کرد. «یکیدوا»: معنای «یحتالوا» را در بردارد. از این رو متعدی به «لام» شده تا معنای هر دو فعل را بدهد، سپس آن را به وسیله مصدر مؤکّد ساخته و «کیدا» را ذکر کرده است. عدوّ مبین: دشمنی آشکار است.

آیات 6 تا 9

آیات 6 تا 9  
وَ کَذلِکَ یَجْتَبِیکَ رَبُّکَ وَ یُعَلِّمُکَ مِنْ تَأْوِیلِ الْأَحادِیثِ وَ یُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکَ وَ عَلی آلِ یَعْقُوبَ کَما أَتَمَّها عَلی أَبَوَیْکَ مِنْ قَبْلُ إِبْراهِیمَ وَ إِسْحاقَ إِنَّ رَبَّکَ عَلِیمٌ حَکِیمٌ (6) لَقَدْ کانَ فِی یُوسُفَ وَ إِخْوَتِهِ آیاتٌ لِلسَّائِلِینَ (7) إِذْ قالُوا لَیُوسُفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلی أَبِینا مِنَّا وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبانا لَفِی ضَلالٍ مُبِینٍ (8) اقْتُلُوا یُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضاً یَخْلُ لَکُمْ وَجْهُ أَبِیکُمْ وَ تَکُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْماً صالِحِینَ (9)  
ترجمه:  
این چنین پروردگارت تو را برمی‌گزیند و از تعبیر خوابها  
4آگاهت می‌سازد، و نعمتش را بر تو، و بر آل یعقوب تمام و کامل می‌کند همان گونه که پیش از این بر پدرانت: ابراهیم و اسحاق تمام کرد براستی که پروردگار تو بسیار دانا و حکیم است. (6)  
به طور تحقیق در داستان یوسف و برادرانش نشانه‌هایی برای پرسش کننده بوده است. (7)  
موقعی که برادران گفتند: یوسف و برادرش نزد پدرمان از ما محبوبترند، با این که ما گروهی نیرومند هستیم، به طور مسلم پدر ما در گمراهی آشکاری است. (8)  
یوسف را بکشید یا او را به سرزمینی بیندازید تا توجه پدرتان، تنها مصروف شما باشد، و بعد از آن مردمی شایسته گردید. (9)  
تفسیر:  
یَجْتَبِیکَ اجتباء به معنای «اصطفاء» و برگزیدن است. احادیث به معنای «رؤی» است که جمع «رؤیا» می‌باشد: خواب و رؤیا، یا حدیث نفس است و یا سخن فرشته، و یا وسوسه شیطان. تأویل رؤیا: تفسیر آن و آنچه از آن فهمیده می‌شود، حضرت یوسف علیه السّلام در تعبیر خواب و بیان کردن آن از تمام مردم آگاهتر بود. بعضی گفته‌اند:  
«تأویل رؤیا» یعنی دانستن معانی کتابهای الهی و سنن پیامبران. وی آنچه از معانی آنها که بر مردم پوشیده بود برای مردم تفسیر می‌کرد و شرح می‌داد. «احادیث» اسم جمع است برای حدیث.  
معنای اتمام نعمت، این است که خداوند برای یوسف و پدرانش نعمت دنیا را به نعمت آخرت متّصل ساخت و آنها را پیامبران و پادشاهان قرار داد و بعد آنها را به سوی نعمتهای سرای دیگر و درجات بلند بهشت منتقل ساخت.  
آلِ یَعْقُوبَ خانواده و فرزندان اوست. در اصل «اهل» بوده چون تصغیر آن «اهیل» است، ولی فقط در موردی از خانواده به کار می‌رود که دارای عظمتی باشند.  
مثل «آل النّبی» و «آل الملک». «ابراهیم»: عطف بیان برای «ابویک» است.  
إِنَّ رَبَّکَ عَلِیمٌ پروردگارت می‌داند که چه کسانی را برگزیند، و حکیم است در  
5این که نعمت را برای کسی که شایسته آن است به کمال برساند.  
فِی یُوسُفَ وَ إِخْوَتِهِ در داستان و سرگذشت آنان، «آیات» نشانه‌ها و دلیلهایی بر حکمت خداوند وجود دارد، یا عبرتها و امور شگفت آوری برای سؤال کنندگان از این سرگذشتها و یا نشانه‌هایی بر نبوّت حضرت محمّد صلی اللَّه علیه و آله وجود دارد.  
لِلسَّائِلِینَ مراد یهودیانی است که از پیامبر درباره گذشتگان سؤال می‌کردند و او بدون این که از کسی شنیده یا در کتابی خوانده باشد بدرستی آنها را پاسخ می‌داد.  
روایت شده است که یهودیان به بزرگان مشرکان گفتند: از محمّد صلی اللَّه علیه و آله بپرسید: چرا آل یعقوب از شام به مصر منتقل شدند و نیز از داستان یوسف. «آیة» به نصب و رفع هر دو خوانده شده است.  
لَیُوسُفُ «لام» ابتدا، برای تأکید و تحقیق مضمون جمله می‌آید. مقصود برادران یوسف این بود که زیادی محبت پدر نسبت به یوسف و برادرش: «بنیامین» امری است ثابت که هیچ شبهه‌ای در آن نیست. و این که تعبیر به «اخوه»: برادرش کردند به این دلیل بود که هر دو از یک مادر بودند.  
وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ جمله حالیه است، و مراد این است که پدر این دو برادر را در دوستی بر ما برتری می‌دهد با این که این دو تا کوچکند و کاری از آنها نمی‌آید امّا، ما گروهی هستیم متشکل از ده نفر مرد که پشتیبان پدریم و او را حمایت می‌کنیم.  
إِنَّ أَبانا لَفِی قطعا پدرمان از راه درست و حق منحرف شده است.  
«العصبة و العصابة» ده نفر و بیشتر چنین گروهی را عصبه می‌گویند چون به وسیله آنها کارها حل و فصل می‌شود.  
اقْتُلُوا یُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضاً یوسف را بکشید یا در یک زمین نامشخصی دور از آبادی او را بیندازید. معنای نکره آوردن «ارض» همین است که هیچ مشخصه‌ای نداشته و از نظرها دور باشد، و نصب آن نیز به دلیل همین ابهام است، مثل ظروف مبهم.  
6یَخْلُ لَکُمْ وَجْهُ أَبِیکُمْ تا پدرتان تنها به شما توجه کند: یکپارچه به شما بنگرد و دیگری را مورد توجّه قرار ندهد، بعضی گفته‌اند: از توجه به یوسف فراغت یافته، رو به شما آورد.  
وَ تَکُونُوا مِنْ بَعْدِهِ ... و بعد از کشتن یا دور کردن یوسف از ظلمی که نسبت به او مرتکب می‌شوید در پیشگاه خدا توبه خواهید کرد، یا این که دنیایتان خوب و کار و بارتان منظّم می‌شود.

آیات 10 تا 14

آیات 10 تا 14  
قالَ قائِلٌ مِنْهُمْ لا تَقْتُلُوا یُوسُفَ وَ أَلْقُوهُ فِی غَیابَتِ الْجُبِّ یَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّیَّارَةِ إِنْ کُنْتُمْ فاعِلِینَ (10) قالُوا یا أَبانا ما لَکَ لا تَأْمَنَّا عَلی یُوسُفَ وَ إِنَّا لَهُ لَناصِحُونَ (11) أَرْسِلْهُ مَعَنا غَداً یَرْتَعْ وَ یَلْعَبْ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ (12) قالَ إِنِّی لَیَحْزُنُنِی أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَ أَخافُ أَنْ یَأْکُلَهُ الذِّئْبُ وَ أَنْتُمْ عَنْهُ غافِلُونَ (13) قالُوا لَئِنْ أَکَلَهُ الذِّئْبُ وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذاً لَخاسِرُونَ (14)  
ترجمه:  
یکی از آنها گفت: یوسف را نکشید، و اگر می‌خواهید کاری کنید، او را در نهانگاه چاه بیفکنید، تا برخی قافله‌ها او را برگیرند. (10)  
برادران به یعقوب گفتند: پدرجان! چرا درباره یوسف به ما اعتماد نمی‌کنی، و حال آن که ما، خیرخواه او هستیم؟! (11)  
او را فردا با ما بفرست تا غذای کافی بخورد، بازی و تفریح کند، و ما از او نگهداری می‌کنیم. (12)  
یعقوب علیه السّلام گفت: دوری او مرا اندوهگین می‌سازد، و می‌ترسم شما از او غفلت کنید، و گرگ او را بخورد. (13)  
گفتند اگر او را گرگ بخورد- با این که ما گروه نیرومندی هستیم- در این صورت  
7ما حتما زیانکار خواهیم بود (ضررش به خود ما متوجه است). (14)  
تفسیر:  
گوینده این حرف «یهودا» بود که درباره یوسف از همه برادرانش رای بهتری داد و همو بود که (در مصر بعد از گیر افتادن بنیامین برادر اصلی یوسف) گفت: من از این جا نمی‌آیم مگر پدرم اجازه دهد. (1) او به برادرانش گفت: قتل کار بزرگی است، انجام ندهید، او را در نهانگاه چاهی بیندازید. غیابة الجب: گودی چاه، جایی از آن، که از دید بیننده پنهان باشد، و تاریکتر از ته آن باشد. بعضی این کلمه را در هر دو مورد به صورت جمع: «غیابات» خوانده‌اند. «الجبّ» چاهی که سنگ چین نشده باشد. تا بعضی راهگذرها او را برگیرند.  
إِنْ کُنْتُمْ فاعِلِینَ اگر می‌خواهید کاری انجام دهید که به مقصودتان برسید، نظر من این است.  
ما لَکَ لا تَأْمَنَّا با دو، نون، و «لا تأمنّا» با ادغام به اشمام (2) و غیر اشمام نیز خوانده شده، و معنایش این است: چرا از ما بر یوسف می‌ترسی، و حال آن که ما، خیر او را می‌خواهیم و او را دوست داریم، و درباره او، کاری را که دلالت کند بر خلاف خیر خواهی مان نسبت به او انجام نداده‌ایم.  
یَرْتَعْ وَ یَلْعَبْ در هر دو فعل، با نون، و با «ی» و با جزم، و نیز در اوّلی با نون، و در دوّمی با «ی» خوانده شده، و اصل «رتعه»، به معنای فراوانی و گستردگی است. مراد از عبارت این است: آنچه را نیاز داریم تناول کنیم و میوه‌ها و غیر آن را فراوان بخوریم.  
-\*-\*-\*-  
1- آیه 80- فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّی یَأْذَنَ لِی أَبِی.  
2- اشمام در اصطلاح نحویان. با لب اشاره کردن به حرکت حرفی است بدون این که صوت شنیده شود، حرف ساکن را بوی ضمّه دادن بطوری که شنیده نشود، بهم آوردن لبها برای تلفّظ ضمّه به طوری که ضمّه تلفّظ نشود. فرهنگ عمید. اشمام.  
8قرائت دیگر: «یرتع» به کسر عین، و «یلعب» مجزوم، با «ی» و «نون»، در هر دو، ذکر شده است، از «ارتعی یرتعی». گفته می‌شود: «رعی» و «ارتعی» مثل «شوی و اشتوی»، و گاهی می‌گویند: «یرتع» مجزوم، و یا «نرتع» به کسر عین، در حالی که فقط شتر آنها می‌چرد. بنا بر این مضاف (ابل) حذف شده است.  
منظور فرزندان یعقوب، از بازی کردن، بازی مباح بوده مثل تیراندازی و مسابقه دویدن.  
لَیَحْزُنُنِی أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ حضرت یعقوب پیش فرزندانش برای این که یوسف را با خود نبرند دو بهانه آورد: یکی این که دوری و جدایی او باعث غم و اندوهش می‌شود چون حتّی یک ساعت طاقت تحمّل دوری‌اش را نداشت، دوم این که می‌ترسید وقتی برادران به خوردن و بازی کردن مشغول و از یوسف غافل باشند، گرگ بر او حمله کند.  
لَئِنْ أَکَلَهُ الذِّئْبُ «لام» علامت قسم است، و إِنَّا إِذاً لَخاسِرُونَ جواب قسم، و نیز جانشین جواب شرط است، «واو» در «وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ» حالیه است: فرزندان یعقوب برای پدر سوگند یاد کردند: اگر چنان باشد که او تصور می‌کند، و می‌ترسد که در میان مردانی چنین نیرومند برادرشان را گرگ مورد حمله قرار دهد، در این صورت آنها مردمی خواهند بود که از ضعف و ناتوانی در شرف هلاکت و نابودی هستند، یا مردمی خواهند بود که سزاوار هلاکتند زیرا امیدی به آنها نیست، و یا جا دارد برای آنها آرزوی بدبختی شود، که آنها حضور داشته باشند و زنده باشند، و گرگ یکی از آنها را بخورد.

آیات 15 تا 18

آیات 15 تا 18  
فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ یَجْعَلُوهُ فِی غَیابَتِ الْجُبِّ وَ أَوْحَیْنا إِلَیْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هذا وَ هُمْ لا یَشْعُرُونَ (15) وَ جاؤُ أَباهُمْ عِشاءً یَبْکُونَ (16) قالُوا یا أَبانا إِنَّا ذَهَبْنا نَسْتَبِقُ وَ تَرَکْنا یُوسُفَ عِنْدَ مَتاعِنا فَأَکَلَهُ الذِّئْبُ وَ ما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا وَ لَوْ کُنَّا صادِقِینَ (17) وَ جاؤُ عَلی قَمِیصِهِ بِدَمٍ کَذِبٍ قالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَکُمْ أَنْفُسُکُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِیلٌ وَ اللَّهُ الْمُسْتَعانُ عَلی ما تَصِفُونَ (18)  
9ترجمه:  
وقتی که او را با خود بردند و تصمیم گرفتند که او را در مخفیگاه چاه قرار دهند، ما به او وحی فرستادیم که در آینده آنها را از این کارشان با خبر خواهی ساخت در حالی که آنان نمی‌دانند. (15)  
شب هنگام در حالی که می‌گریستند پیش پدرشان آمدند. (16)  
گفتند:  
ای پدر، ما رفتیم به مسابقه و یوسف را نزد اثاثیّه خود گذاشتیم، گرگ او را خورد، ولی تو حرف ما را نمی‌پذیری هر چند راستگو باشیم. (17)  
و پیراهن وی را با خونی دروغین نزد پدر آوردند، گفت:  
هوسهای نفسانی شما این کار را برایتان آراسته است، من شکیبایی زیبا دارم و خداوند بر آنچه شما می‌گویید یار و یاور من است. (18)  
تفسیر:  
أَنْ یَجْعَلُوهُ مفعول «اجمعوا» می‌باشد، از باب «اجمع الامر و ازمعه» بر آن کار تصمیم گرفت. جواب «لمّا» محذوف و تقدیر این است: فعلوا به ما فعلوا من الأذی، روایت شده است که وقتی او را به بیابان بردند دشمنی خود را با وی آشکار ساختند، او را کتک زدند و آن گاه که خواستند در چاهش اندازند دستهایش را بستند و پیراهنش را از تنش کندند و او را به چاه فرستادند، و چون به نیمه راه رسیده بود، وی را انداختند، چاه آب داشت یوسف در میان آب افتاد پناه به سنگی برد و روی آن ایستاد.  
روزی که حضرت ابراهیم را برهنه و عریان در آتش افکندند جبرئیل پیراهنی از حریر بهشتی برایش آورد و بر او پوشانید، بعدها ابراهیم آن را به اسحاق داد و از  
10  
اسحاق به یعقوب رسید. و حضرت یعقوب آن را به صورت دعا و حرز در بسته‌ای قرار داده و بگردن یوسف آویزان کرده بود. این جا جبرئیل آمد آن را بیرون آورد و بر تن یوسف پوشانید، و این همان پیراهین است که یعقوب از آن بوی یوسف را شنید و بینا شد: هنگامی که کاروان از مصر آمد. (1) وَ أَوْحَیْنا إِلَیْهِ در این صغر سنّ خداوند به یوسف وحی کرد چنان که به یحیی و عیسی وحی کرد.  
لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هذا خدا به یوسف، وحی کرد تا به سرانجام کارش وی را مژده و بشارت دهد، و معنای جمله این است که حتما از این گرفتاری نجات می‌یابی و برای برادرانت از آنچه بر سرت آورده‌اند نقل خواهی کرد. وَ هُمْ لا یَشْعُرُونَ: در حالی که به علت بالا رفتن موقعیت و مقامت و این که مدّتها از آنها دور شده‌ای نتوانند تو را بشناسند که یوسف هستی، و بعضی گفته‌اند: معنای وَ هُمْ لا یَشْعُرُونَ این است که آنها از این خبر نداشتند که ما به یوسف وحی می‌کنیم و او را از وحشت و تنهایی بیرون می‌آوریم. آنها خیال می‌کردند که او را مونسی نیست.  
وَ جاؤُ أَباهُمْ عِشاءً برادران یوسف در آخر روز، نزدیکیهای شب پیش پدرشان آمدند و شروع به گریه کردند تا به او بفهمانند که راست می‌گویند:  
قالُوا یا أَبانا إِنَّا ذَهَبْنا نَسْتَبِقُ گفتند پدر! ما رفته بودیم برای مسابقه، مسابقه دو، یا تیراندازی، در تفسیر گفته شده: «ننتضل» مسابقه تیراندازی، «وَ ما أَنْتَ»: بمصدق «لَنا وَ لَوْ کُنَّا: تو اکنون به دلیل علاقه‌ای که به یوسف داری اگر چه ما نزد تو، راستگو باشیم حرف ما را نمی‌پذیری چه رسد به این که اکنون به ما بدگمانی و اعتمادی به گفته ما نداری.  
بِدَمٍ کَذِبٍ آلوده به خون دروغی، و می‌توان گفت موصوف به مصدر است برای  
-\*-\*-\*-  
1- لَمَّا فَصَلَتِ الْعِیرُ، آیه 94.  
11  
مبالغه مثل قول شاعر:  
فهن به جود و انتم به بخل  
: (1) (جواد و بخیل نگفته، تا افاده مبالغه کند)، روایت شده است که یعقوب پیراهن را گرفت و بر روی صورتش انداخت و بقدری گریست که صورتش با خون پیراهن رنگین شد و گفت: به خدا سوگند تا امروز گرگی را از این، بردبارتر ندیدم که پسرم را خورده و پیراهنش را بر تنش ندریده است. (2) عَلی قَمِیصِهِ در محل نصب است بنا بر ظرفیّت: جاءوا فوق قمیصه بدم کذب: و جایز نیست که حال مقدّم باشد، زیرا حال از مجرور بر آن مقدّم نمی‌شود.  
قالَ: بَلْ سَوَّلَتْ: گفت هواهای نفسانی‌تان امر عظیمی را برایتان آسان نمود و آزار یوسف را در چشم شما بی اهمیّت جلوه داد و این جنایت بزرگ را درباره او مرتکب شدید.  
«سول» استرخاء: سهل و آسان شمردن.  
فَصَبْرٌ جَمِیلٌ کار من صبر جمیل است، یا صبر جمیل بهتر است، «صبر جمیل»، شکیبایی است که در آن جز به خدا شکایتی نبرند چنان که فرمود: از پریشانی و اندوهم تنها به خدا شکوه می‌برم. (3) وَ اللَّهُ الْمُسْتَعانُ عَلی و برای تحمّل دردی که شما بیان می‌کنید: یوسفم از بین رفته، فقط از خداوند کمک می‌خواهم.  
-\*-\*-\*-  
1- زنان نسبت به او یکپارچه بخشندگی‌اند، و شما نسبت به او سراسر فرومایگی- م.  
2-  
تاللّه ما رأیت کالیوم ذئبا أحلم من هذا: اکل ابنی و لم یمزق علیه قمیصه.  
3-نَّما أَشْکُوا بَثِّی وَ حُزْنِی إِلَی اللَّهِ. آیه 86.

آیات 19 تا 20

آیات 19 تا 20  
وَ جاءَتْ سَیَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وارِدَهُمْ فَأَدْلی دَلْوَهُ قالَ یا بُشْری هذا غُلامٌ وَ أَسَرُّوهُ بِضاعَةً وَ اللَّهُ عَلِیمٌ بِما یَعْمَلُونَ (19) وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَراهِمَ مَعْدُودَةٍ وَ کانُوا فِیهِ مِنَ الزَّاهِدِینَ (20)  
12  
ترجمه:  
و کاروانی فرا رسید و آب آور خود را فرستادند، او، دلو خود را در چاه افکند، و صدا زد: مژده باد، این کودکی است، این مطلب را کاروانیان، به عنوان یک سرمایه از دیگران پنهان داشتند، و خداوند به آنچه که آنها انجام می‌دادند آگاه است. (19)  
او را به بهای کمی: چند درهم، فروختند و نسبت به او بی‌اعتنا بودند. (20)  
تفسیر:  
«سَیَّارَةٌ» گروهی بودند رهگذر که از ناحیه مدین به طرف مصر می‌رفتند، و این امر سه روز بعد از آن بود که یوسف را در چاه انداخته بودند. اهل کاروان راه را گم کرده بودند و نزدیک این چاه فرود آمدند.  
فَأَرْسَلُوا وارِدَهُمْ وارد کسی است که بر سر آب می‌آید تا برای گروهی آب ببرد:  
آنها مردی را فرستادند تا برایشان آبی پیدا کند، نام او، مالک بن ذعر، بود.  
فَأَدْلی دَلْوَهُ سطلش را در چاه افکند، یوسف به ریسمان چسبید، وقتی که آن مرد دلو را بالا کشید ناگهان غلامی بسیار زیبا مشاهده کرد. «قالَ: یا بُشْری»: به خودش گفت: مژده باد مرا، خوشا به حالم، (این معنا در صورتی است که «بشرای» با فتح «ی» خوانده شود که گویا مرحوم مصنّف همین قرائت را پذیرفته است) امّا اگر بر طبق معمول: «یا بُشْری» خوانده شود به این معناست: که آن شخص بشارت را مورد ندا قرار داد و گویا چنین گفت: ای بشارت ای خوشبختی بیا که به وقت آمدی.  
وَ أَسَرُّوهُ ضمیر جمع برای تمام اهل کاروان است: از کاروانهای دیگر این امر را مخفی داشتند.  
بعضی گفته‌اند: اهل کاروان امر یوسف و این که او را در چاه یافته‌اند از دیگران  
13  
مخفی داشتند بلکه می‌گفتند صاحبان این آب این غلام را به ما سپرده‌اند که در مصر برایشان بفروشیم.  
ابن عباس می‌گوید: ضمیر، به برادران یوسف برمی‌گردد یعنی آنها به دیگران گفتند: این غلام مال ماست و گریخته، پس از ما آن را بخرید، یوسف از ترس این که او را بکشند ساکت بود و هیچ نمی‌گفت.  
«بِضاعَةً» منصوب است بنا بر حالیت: او را همچون کالای تجارتی مخفی داشتند.  
بضاعت به مالی گفته می‌شود که به منظور تجارت جدا می‌شود. «وَ شَرَوْهُ»: او را فروختند، بِثَمَنٍ بَخْسٍ ای مبخوس، یعنی به قیمتی خیلی کمتر از معمول که این کمبود، ظاهر و آشکار بود «دَراهِمَ» درهمهای نقره بود نه دینارهای طلا، «مَعْدُودَةٍ»: خیلی کم بود که شمرده می‌شد و قابل وزن نبود. از ابن عباس نقل شده است که بیست درهم بود.  
وَ کانُوا فِیهِ مِنَ الزَّاهِدِینَ فروشندگان یوسف در این امر از زاهدان بودند، یعنی کسی که به آنچه در دست دارد تمایلی نشان نمی‌دهد و آن را به کمترین بها می‌فروشد. و دلیل عدم تمایل آنها این بود که او را پیدا کرده بودند و هر کس چیزی را پیدا کند به هر قیمت که آن را بفروشد باکی ندارد، و می‌توان گفت معنایش این است که کاروانیان او را از برادرانش خریدند و برادران درباره یوسف به قیمت او، از زاهدان بودند یعنی به یوسف دلبستگی نداشتند.

آیات 21 تا 23

آیات 21 تا 23  
وَ قالَ الَّذِی اشْتَراهُ مِنْ مِصْرَ لامْرَأَتِهِ أَکْرِمِی مَثْواهُ عَسی أَنْ یَنْفَعَنا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً وَ کَذلِکَ مَکَّنَّا لِیُوسُفَ فِی الْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِیلِ الْأَحادِیثِ وَ اللَّهُ غالِبٌ عَلی أَمْرِهِ وَ لکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لا یَعْلَمُونَ (21) وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَیْناهُ حُکْماً وَ عِلْماً وَ کَذلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنِینَ (22) وَ راوَدَتْهُ الَّتِی هُوَ فِی بَیْتِها عَنْ نَفْسِهِ وَ غَلَّقَتِ الْأَبْوابَ وَ قالَتْ هَیْتَ لَکَ قالَ مَعاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوایَ إِنَّهُ لا یُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (23)  
14  
ترجمه:  
کسی که او را در سرزمین مصر خرید، به همسر خود گفت:  
وی را گرامی دار که امید است برای ما مفید باشد و یا او را فرزند خود بگیریم، و این چنین یوسف را در آن سرزمین متمکّن ساختیم، و برای این که تعبیر خواب را یادش دهیم، و خداوند بر کار خود پیروز است امّا اکثر مردم نمی‌دانند. (21)  
و هنگامی که به مرحله بلوغ و قوّت رسید، به او، حکم، و علم دادیم، و این چنین نیکوکاران را پاداش می‌دهیم. (22)  
و آن زن که یوسف در خانه‌اش بود از او تمنّای کامجویی کرد و درها را بست و گفت بشتاب بسوی آنچه برایت مهیّاست، گفت پناه می‌برم به خدا او (1) پروردگار من است مقام مرا گرامی داشته، مسلّما ستمکاران رستگار نمی‌شوند. (23)  
تفسیر:  
الَّذِی اشْتَراهُ مِنْ مِصْرَ عزیز مصر، متصدی خزاین و ارزاق عمومی آن کشور بود. (2) وی «قطفیر» یا «اطفیر» نام داشت و نام پادشاه مصر یا فرعون آن زمان، «ریّان بن ولید» بود.  
ابن عباس می‌گوید: عزیز، پادشاه مصر بوده است. وقتی که عزیز مصر یوسف را  
-\*-\*-\*-  
1- معنای دیگر: عزیز مصر صاحب نعمت من است- م.  
2- سمت وزارت یا نخست وزیری فرعون را داشت، از تفسیر نمونه- م.  
15  
خرید، وی ده ساله بود و سیزده سال در خانه او اقامت داشت، و در سنّ سی سالگی ریّان بن ولید (عزیز مصر) او را به وزارت خود برگزید، و در سی و سه سالگی خداوند به او حکمت و علم آموخت و هنگامی که صد و بیست ساله بود از دنیا رحلت فرمود. گفته شده است: عزیز مصر او را به چهل دینار و یک جفت کفش و دو جامه سفید، خرید، و به همسرش گفت: «اکرمی مثویه» مقام و منزلتش را گرامی دار چنان که خود یوسف بعدها گفت: «انه ربی احسن مثوای». معنای قول عزیز، به همسرش این است که با یوسف رفتار نیکو داشته باش تا از مصاحبت با ما خوشحال باشد. «عسی ان ینفعنا»: شاید به سبب شایستگی و امانت داری‌اش سودی به ما برساند، و یا این که او را فرزند خود بگیریم و جای فرزند خود قرارش دهیم.  
عزیز این حرفها را به این دلیل گفت که در یوسف احساس رشادت و شایستگی می‌کرد.  
وَ کَذلِکَ: هم چنان که یوسف را نجات دادیم، و توجّه عزیز مصر را به او جلب کردیم، در سرزمین مصر به او قدرت بخشیدیم و او را پادشاه قرار دادیم تا در آن حکم براند.  
وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِیلِ الْأَحادِیثِ این رهایی و دادن قدرت، بدین منظور بود که به او تأویل احادیث بیاموزیم.  
وَ اللَّهُ غالِبٌ عَلی أَمْرِهِ خدا آنچه را بخواهد حکم کند کسی توان جلوگیری ندارد، یا این که خداوند که بر امور یوسف تسلّط دارد او را حفظ می‌کند و به دیگران واگذارش نمی‌کند.  
در مدت زمان «اشد» اقوالی گفته‌اند: سن دوازده، بیست، سی و سه، و چهل سالگی و بعضی گفته‌اند آخرین حدّش شصت و دو سال است.  
حُکْماً مراد حکمت یعنی نبوّت است، «وَ عِلْماً» آگاهی به شریعت و دیانت، و بعضی گفته‌اند منظور حکومت بر مردم و آگاهی نسبت به راههای صلاح و  
16  
مصلحت است.  
وَ کَذلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنِینَ مقصود توجّه دادن به این امر است که خداوند به حضرت یوسف به عنوان پاداش اعمال نیک و تقوا و پرهیزکاری‌اش علم و حکمت آموخت. از حسن نقل شده: من أحسن عبادة ربه فی شبیبته آتاه الحکمة فی اکتهاله:  
«کسی که در جوانی عبادت پروردگارش را نیکو انجام دهد، در پیری به او حکمت آموزد.» مراوده مفاعله از «راد یرود»: آمدن و رفتن، معنای عبارت این است که همسر عزیز مصر یوسف را با نیرنگ به خودش متوجه ساخت. یعنی کاری انجام داد که شخص فریبکار انجام می‌دهد تا طرف مقابلش را با کلک و نیرنگ گول بزند و چیزی را که او در اختیار دارد و نمی‌خواهد از دست بدهد، از وی برباید، و در این جا منظور نیرنگها و چاره اندیشیهایی است که زلیخا انجام داد تا یوسف را به کامجویی وادار سازد. «هَیْتَ لَکَ»: جلو بیا، روی بیاور: به وجوه مختلفی خوانده شده: «هیت لک»: بضمّ «تاء»، «هیت لک» به کسر «هاء» و فتح «تاء» و «هئت» با همزه، و ضمّ «تاء»: آماده شدم برای تو: از «هاء یهی‌ء» و «لام» از متعلّقات فعل، و در اصوات برای بیان است مثل این که گفته است: این را برای تو می‌گویم! مَعاذَ اللَّهِ پناه به خدا می‌برم پناه بردنی. «انّه» ضمیر، برای شأن و حدیث است.  
رَبِّی، أَحْسَنَ مَثْوایَ مبتدا و خبر، و منظور یوسف از این حرف، سخن عزیز مصر است که به همسرش گفت: «او را گرامی دار»، پاداش سفارشهای او این نیست که درباره همسر و خانواده‌اش بر وی خیانت کنم.

آیات 24 تا 29

آیات 24 تا 29  
وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأی بُرْهانَ رَبِّهِ کَذلِکَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِینَ (24) وَ اسْتَبَقَا الْبابَ وَ قَدَّتْ قَمِیصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَ أَلْفَیا سَیِّدَها لَدَی الْبابِ قالَتْ ما جَزاءُ مَنْ أَرادَ بِأَهْلِکَ سُوءاً إِلاَّ أَنْ یُسْجَنَ أَوْ عَذابٌ أَلِیمٌ (25) قالَ هِیَ راوَدَتْنِی عَنْ نَفْسِی وَ شَهِدَ شاهِدٌ مِنْ أَهْلِها إِنْ کانَ قَمِیصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَ هُوَ مِنَ الْکاذِبِینَ (26) وَ إِنْ کانَ قَمِیصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَکَذَبَتْ وَ هُوَ مِنَ الصَّادِقِینَ (27) فَلَمَّا رَأی قَمِیصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قالَ إِنَّهُ مِنْ کَیْدِکُنَّ إِنَّ کَیْدَکُنَّ عَظِیمٌ (28) یُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا وَ اسْتَغْفِرِی لِذَنْبِکِ إِنَّکِ کُنْتِ مِنَ الْخاطِئِینَ (29)  
17  
ترجمه:  
آن زن قصد یوسف را کرد، و او نیز اگر برهان پروردگارش را نمی‌دید، قصد وی می‌کرد، چنین کردیم، تا، بدی و فحشا را از او دور سازیم، چرا که او از بندگان با اخلاص ما بود. (24)  
و هر دو به طرف در دویدند و آن زن پیراهن او را از پشت پاره کرد، و در این موقع، آقای آن زن را دم در، یافتند، زن گفت: کیفر کسی که نسبت به اهل تو اراده خیانت کند جز زندان و یا عذاب دردناک نیست. (25)  
یوسف گفت: او مرا با اصرار به سوی خود دعوت کرد، و در این هنگام، شاهدی از خانواده زن گواهی داد که اگر پیراهن او از پیش رو پاره شده زن راست می‌گوید و یوسف از دروغگویان است. (26)  
و اگر پیراهنش از پشت سر پاره شده، زن دروغ می‌گوید و او از راستگویان است. (27)  
وقتی که عزیز مصر دید که پیراهن یوسف از پشت سرش پاره شده، گفت این از مکر و حیله شما زنان است آری نیرنگ شما بزرگ است. (28)  
ای یوسف از این موضوع صرف نظر کن، و تو ای زن نیز از گناهت استغفار کن که از خطاکاران بودی. (29)  
18  
تفسیر:  
هم بالامر آن کار را قصد کرد و تصمیم بر انجام آن گرفت، یعنی آن زن تصمیم گرفت که با یوسف در آمیزد. او نیز تصمیم گرفت که با وی در آمیزد. «لَوْ لا أَنْ رَأی بُرْهانَ رَبِّهِ»: جواب شرط محذوف و تقدیر چنین است: لو لان ان رأی برهان ربه لخالطها: اگر یوسف برهان پروردگارش را نمی‌دید با او درمی‌آمیخت، جواب به قرینه: «وَ هَمَّ بِها» حذف شده است. مثل: هممت بقتله لولا انی خفت اللَّه که تقدیرش این است: لولا انّی خفت اللَّه لقتلته: اگر چنین نبود که از خدا می‌ترسم او را کشته بودم. مقصود از جمله «وَ هَمَّ بِها» این است که نفس یوسف میل به آمیزش کرد و به دلیل شهوت جوانی توجهی به زلیخا کرد مثل این که بخواهد قصد و تصمیمی بر آن بگیرد، و (اصولا) اگر چنین تمایلی که به سبب شدّتش تصمیم نامیده می‌شود در آدمی وجود نداشته باشد خودداری کننده از آن در نزد خدا ممدوح و مأجور نخواهد بود، و نیز اگر تصمیم یوسف مانند تصمیم زلیخا می‌بود باز خدا او را چنین نمی‌ستود: که «او از بندگان با اخلاص ما بود». و نیز می‌توان گفت معنای «وَ هَمَّ بِها» این است: نزدیک بود که یوسف قصد آن زن کند چنان که می‌گویند: قتلته لو لم اخف اللَّه: اگر خوف خدا نمی‌بود او را کشته بودم.  
سزاوار است که قاری در جمله «وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ» وقف کند، و سپس قرائت جمله «وَ هَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأی بُرْهانَ رَبِّهِ» را آغاز نماید.  
کَذلِکَ «کاف» در محل نصب و به معنای: مثل ذلک التثبیت ثبتناه و یا در محل رفع است (خبر برای مبتدای محذوف) و به معنای: الامر مثل ذلک است.  
لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ تا این که از او بدی را که خیانت به آقایش بود، و همچنین «فحشا» را که عبارت از زناست دور سازیم. «إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِینَ» (با کسره لام): کسانی که برای خدا دینشان را خالص ساخته‌اند، و با فتحه، منظور کسانی است که خداوند با توفیق دادنشان آنها را بر اطاعت خودش خالص ساخته است.  
19  
وَ اسْتَبَقَا الْبابَ آن دو به طرف در دویدند: یوسف به منظور فرار از دست آن زن، شتابان به سوی در بیرونی رفت تا خارج گردد و آن زن هم به دنبالش می‌شتافت تا مانع بیرون رفتنش شود.  
وَ قَدَّتْ قَمِیصَهُ مِنْ دُبُرٍ پیراهن یوسف را از پشت گرفت و کشید تا پاره شد، وَ أَلْفَیا سَیِّدَها دم در به شوهر آن زن، قطفیر، برخوردند.  
«ما» ممکن است نافیه باشد: کیفر کسی که به همسرت خیانت کند جز زندانی شدن نیست، و می‌تواند، سؤالی باشد: کیفر او چیست جز زندان؟ مثل: من فی الدّار الا زید: چه کسی غیر از زید در خانه است؟  
عَذابٌ أَلِیمٌ بعضی گفته‌اند ضربات تازیانه است.  
وقتی که یوسف دید در معرض زندان و عذاب دردناک قرار گرفته و زن، واقعه را معکوس کرد لازم دانست که از خودش رفع تهمت کند، این بود که گفت: «هِیَ راوَدَتْنِی عَنْ نَفْسِی»: او بود که پیوسته از من این تقاضا را می‌کرد، و اگر برای رفع تهمت نبود، این حرف را نمی‌گفت.  
وَ شَهِدَ شاهِدٌ مِنْ أَهْلِها  
بعضی گفته‌اند: شاهدی از نزدیکان آن زن که بر ضدّ او گواهی داد پسر عمویش بود و با شوهر او دم در نشسته بود. دیگری گفته است این شاهد پسر خاله‌اش بود که کودکی در گهواره بود. و گفته او را بدان سبب، شهادت نامیده‌اند که باعث ثبوت قول یوسف و بطلان ادّعای آن زن شد.  
فَلَمَّا رَأی وقتی که عزیز مصر (قطفیر) واقعه را دید، و فهمید که زنش دروغ و یوسف راست می‌گوید رو، به همسرش کرد و گفت: این سخنت از مکر و فریبهای شما زنان است، و خداوند کید زنان را عظیم شمرده است، زیرا آنها از مردها در فریبکاری دقیقتر و در نیرنگبازی مؤثّرترند.  
یُوسُفُ منادا و حرف ندا محذوف است، زیرا منادای قریب است: «اعرض عن هذا»: از این امر دوری کن و آن را پنهان دار و به هیچ کس مگو.  
20  
وَ اسْتَغْفِرِی خطاب به زلیخاست که از این گناهت طلب آمرزش کن که در این امر از گناهکارانی هستی که عمدا گناه می‌کنند. «خطأ»: عمدا گناه انجام داد.

آیات 30 تا 35

آیات 30 تا 35  
وَ قالَ نِسْوَةٌ فِی الْمَدِینَةِ امْرَأَتُ الْعَزِیزِ تُراوِدُ فَتاها عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَها حُبًّا إِنَّا لَنَراها فِی ضَلالٍ مُبِینٍ (30) فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَکْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَیْهِنَّ وَ أَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّکَأً وَ آتَتْ کُلَّ واحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِکِّیناً وَ قالَتِ اخْرُجْ عَلَیْهِنَّ فَلَمَّا رَأَیْنَهُ أَکْبَرْنَهُ وَ قَطَّعْنَ أَیْدِیَهُنَّ وَ قُلْنَ حاشَ لِلَّهِ ما هذا بَشَراً إِنْ هذا إِلاَّ مَلَکٌ کَرِیمٌ (31) قالَتْ فَذلِکُنَّ الَّذِی لُمْتُنَّنِی فِیهِ وَ لَقَدْ راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَ لَئِنْ لَمْ یَفْعَلْ ما آمُرُهُ لَیُسْجَنَنَّ وَ لَیَکُوناً مِنَ الصَّاغِرِینَ (32) قالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَیَّ مِمَّا یَدْعُونَنِی إِلَیْهِ وَ إِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّی کَیْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَیْهِنَّ وَ أَکُنْ مِنَ الْجاهِلِینَ (33) فَاسْتَجابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ کَیْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ (34) ثُمَّ بَدا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ ما رَأَوُا الْآیاتِ لَیَسْجُنُنَّهُ حَتَّی حِینٍ (35)  
ترجمه:  
گروهی از زنان شهر (مصر) گفتند: زن عزیز غلام خود را به کام گرفتن خویش می‌خواند و در دوستی او فریفته شده، براستی که ما او را در ضلالتی آشکار می‌بینیم. (30)  
پس چون همسر عزیز از نیرنگ آنها با خبر شد به سراغ آنان فرستاد و برایشان جایگاهی مخصوص آراست و به دست هر کدام کاردی (برای میوه خوردن) داد، و آن گاه به یوسف گفت: به مجلس آنها درآی، همین که او را  
21  
دیدند از عظمت او حیران شدند و دستهای خودشان را بریدند و گفتند، پاک و منزّه است خدا! این بشر نیست، بلکه این یک فرشته‌ای بزرگوار است. (31)  
زن عزیز مصر گفت: این همان کسی است که شما مرا درباره او، سرزنش کردید و من او را به کامجوئیش دعوت کردم، امّا او خودداری کرد، و اگر آنچه او را دستور می‌دهم انجام ندهد به زندان خواهد افتاد و به طور حتم خوار و ذلیل خواهد شد. (32)  
یوسف گفت: پروردگارا زندان نزد من محبوبتر از آن است که مرا به آن می‌خوانند و اگر نیرنگ آنها را از من بازنگردانی قلب من به آنها مایل می‌شود و از جاهلان خواهم بود. (33)  
پروردگارش دعای وی را مستجاب کرد، و مکر آنها را از او بگردانید، چرا که او شنوا و داناست. (34)  
بعد از آن که این نشانه‌های پاکی را از او دیدند در عین حال تصمیم گرفتند که وی را تا مدّتی زندانی کنند. (35)  
تفسیر:  
وَ قالَ جمعی از زنان گفتند: «نسوة» مفرد، اسم جمع و به معنای گروه زنان است و تأنیث آن همانند تأنیث لمّه (1) غیر حقیقی است. (2) در حرف اول کلمه «نسوة» دو وجه است: کسر نون، و ضم آن. «فِی الْمَدِینَةِ» مراد «مصر» است.  
امْرَأَتُ الْعَزِیزِ زن قطفیر. عزیز در زبان عرب به پادشاه اطلاق می‌شود، «فتیها»:  
غلامش.  
-\*-\*-\*-  
1- لمّه به معنای همراه یا همراهان در مسافرت، برای مفرد و جمع. پاورقی استاد گرجی.  
2- به همین دلیل در آیه: قالَ نِسْوَةٌ گفته شده، و دلیل این که غیر حقیقی است آن است که مراد از این تأنیث جمع بودن است: «کل جمع مؤنّث» و تأنیث جمع، امری لفظی است، و چون در یک اسم، دو تأنیث جمع نمی‌شود، اینجا تأنیث لفظ، تأنیث معنوی (حقیقی) را باطل کرده، چنان که گاهی در جمعهای مذکر از قبیل «رجال» یا «اعراب» و غیره تأنیث لفظی مذکّر بودن معنوی را باطل می‌کند، و حمل می‌شود بر لفظ یا بر معنا، گاهی مذکّر و گاهی مؤنث آورده می‌شود. با تلخیص از مجمع البیان.  
22  
شَغَفَها دوستی غلام پرده دل او را پاره کرده و تا سویدای قلبش نفوذ کرده.  
«شغاب»: حجاب قلب را گویند، و امّا از اهل بیت علیهم السّلام قرائت: «شعفها» با «عین» نقل شده، از فعل: «شعف البعیر»: بدن شتر را به وسیله مالیدن به صمغ مخصوص به سوزش و احتراق در آورد. و امرءو القیس چنین سروده است:  
کما شعف المهنوءة الرجل الطالی (1)  
(با عین بی نقطه است) «حبّا» منصوب، تمییز است. «إِنَّا لَنَراها فِی ضَلالٍ مُبِینٍ»: ما او را در اشتباه و دور از صواب می‌بینیم.  
فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَکْرِهِنَّ وقتی از بدگویی و غیبت آنها و تعبیرات نادرست و این حرفهایشان با خبر شد که می‌گفتند: زن پادشاه فریفته برده کنعانی‌اش شده. «أَرْسَلَتْ إِلَیْهِنَّ»: آنها را به مهمانی دعوت کرد.  
وَ أَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّکَأً «متکأ» یا متکا، چیزی است که بر آن تکیه می‌کنند مثل پشتی و بالش و غیر آن. هدف زن عزیز مصر، از این هیئت لمیده بر بالشهای قیمتی و کارد به دست، آن بود که وقتی او را ببینند مبهوت شوند و از خود فراموش کنند و دستهای خود را ببرند. بعضی گفته‌اند: منظور از «متکأ» مجلس طعام است، زیرا آنها همان طور که عادت مترفین و مردم خوش گذران است لم داده بودند، غذا و شراب می‌خوردند و با هم به حرف و سخن مشغول بودند. دیگری گفته است: منظور از «متکا» طعامی است که قطعه قطعه می‌شود زیرا معمولا کسی که چیزی را قطع می‌کند، به وسیله کارد بر آن چیز تکیه می‌کند.  
أَکْبَرْنَهُ این زیبایی جامع و جمال درخشان را بزرگ دانستند و مبهوت شدند گفته‌اند: حضرت یوسف وقتی که در میان کوچه‌های مصر راه می‌رفت، نور چهره او  
-\*-\*-\*-  
1- مصراع اول:  
• أ یقتلنی انّی شعفت فؤادها  
• کما ...  
و مضمونش این است عوض این که او مرا بکشد، من به عشق و محبت خودم دل او را سوزاندم چنان که مرد صاحب شتر با مالیدن روغن مخصوص بر پشت شترش، آن را به سوزش در می‌آورد. در این شعر پریدن دل آن زن از لذّت عشق، به سوزش توأم با لذّتی که شتر از مالش قطران احساس می‌کند تشبیه شده است. مأخذ پانوشت استاد گرجی.  
23  
که بر دیوارها منعکس و دیده می‌شد چنان که نور منعکس شده خورشید در میان آب دیده می‌شود، بعضی گفته‌اند: یوسف، زیبایی را از جدّه‌اش ساره به ارث برده بود.  
وَ قَطَّعْنَ أَیْدِیَهُنَّ دستهای خود را مجروح ساختند.  
«حاشا» کلمه‌ای که در باب استثناء مفید معنای تنزیه می‌باشد: اساء القوم حاشا زید، پس معنای «حاشا للَّه» برائت خداوند و تنزیه او از صفات عجز و ناتوانی، و نیز شگفتی از قدرت او بر آفرینش انسانی زیبا مانند یوسف است. و امّا این قول خداوند: «حاشَ لِلَّهِ ما عَلِمْنا عَلَیْهِ مِنْ سُوءٍ» به معنای تعجّب از قدرت خداوند بر آفرینش شخصی پاک دامن مثل اوست.  
ما هذا بَشَراً از کثرت زیبایی، از او بشریت را نفی کردند و به علت آنچه در اذهان مرکوز است که از فرشته زیباتر وجود ندارد، او را از فرشتگان ذکر کردند.  
قالَتْ فَذلِکُنَّ الَّذِی لُمْتُنَّنِی فِیهِ گفت: این همان کسی است که مرا درباره‌اش ملامت می‌کردید. علت این که برای اشاره به یوسف با این که حاضر است، با کلمه «فذلک» اسم اشاره به دور آورده و از «هذا» که اشاره به نزدیک است، دوری کرده، یکی آن است که رفعت مقام او را در نیکی و زیبایی بیان کند و بفهماند که چنین کسی سزاوار است که دوست داشته و به او عشق ورزیده شود وجه دیگر این که مقصود همان اشاره بدور است به این طریق: آن غلام کنعانی همان است که شما در ذهن خود تصوّر کردید و مرا به آن ملامت کردید و اگر چنان که اکنون می‌بینید وی را تصوّر می‌کردید مرا در این فریفتگی معذور می‌داشتید و سرزنش نمی‌کردید.  
فَاسْتَعْصَمَ یوسف با شدّت از این امر خودداری کرد چنان که گویا در اصل تحت حفاظت خدا بود و کوشش کرد که این عصمت و حفاظت را افزایش دهد، و از همین قبیل است معنای «استمسک». با بیاناتی که در اعمال یوسف گذشت معلوم  
24  
می‌شود که وی از آنچه فرقه حشویه (1) به او نسبت داده و گفته‌اند تصمیم به انجام دادن گناه گرفته بود، پاک و منزّه است.  
وَ لَئِنْ لَمْ یَفْعَلْ ما آمُرُهُ در اصل، «ما آمر به» بوده: آنچه به او دستور می‌دهم، و حرف جرّ (ب) حذف شده، مثل: امرتک الخیر (2) تو را به کار خیر امر کردم.  
«لَیُسْجَنَنَ  
» حتما در زندان حبس می‌شود. وَ لَیَکُوناً: مؤکّد به نون خفیفه است که حذف و از همین جهت با الف نوشته شده است.  
قالَ: رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَیَّ زندان بر من آسانتر است مِمَّا یَدْعُونَنِی إِلَیْهِ: از آنچه اینها مرا به آن دعوت می‌کنند: عمل زنا. به عبارت دیگر: زندان رفتن برای من از انجام دادن معصیت دوست داشتنی‌تر است. روایت شده است که وقتی زنان مصر از نزد زن عزیز بیرون رفتند، هر کدام از آنها بطور رمزی از یوسف تقاضای دیدار مجدّد کرد (3) بعضی می‌گویند: به یوسف گفتند از خانمت اطاعت کن که مظلوم واقع شده این قدر به او ستم مکن. بعضی «سجن» به فتح گفته‌اند، بنا بر مصدریت.  
وَ إِلَّا تَصْرِفْ عَنِّی کَیْدَهُنَّ با این بیان یوسف، چنان که دأب انبیاء و اولیاء الهی است، به الطاف خداوندی پناه می‌برد تا بتواند در این باره صبر کند.  
أَصْبُ إِلَیْهِنَّ به سوی آنها میل می‌کنم. «وَ أَکُنْ مِنَ الْجاهِلِینَ»: و از جاهلان  
-\*-\*-\*-  
1- گروهی‌اند که به ظواهر آیات چنگ زده و معتقد به تجسّم شده، و از فرق ضالّه‌اند، و سبکی در شرح اصول ابن حاجب می‌گوید: حشویه از راه راست منحرف شده‌اند و آیات الهی را بر ظاهرش حمل می‌کنند و می‌گویند: مراد همین است. وجه تسمیه این فرقه آن است که اول در حلقه درس حسن بصری بودند و بعد که جدا شدند و حرفهایی می‌گفتند که او نپسندید، به شاگردانش گفت: ردّوا هؤلاء الی حشاء الحلقه: اینها را از میان حلقه درس بیرون کنید، به این دلیل به «حشاء» نسبت داده شده و حشویه نامیده شدند، دکتر گرجی نقل از کشّاف، اصطلاحات الفنون، 1/ 396.  
2- در اصل امرتک بالخیر بوده است.  
3- ابو حمزه ثمالی از امام زین العابدین علیه السّلام ترجمه مجمع البیان.  
25  
خواهم بود: آنهایی که به علم خود عمل نمی‌کنند و یا از سفیهان و ابلهان، زیرا عاقل و خردمند، کار زشت انجام نمی‌دهد.  
ثُمَّ بَدا لَهُمْ فاعل «بدا» ضمیری است که مفسر آن «لیسجننّه» می‌باشد: برای آنها اندیشه‌ای ظاهر شد که حتما او زندانی می‌شود. مِنْ بَعْدِ ما رَأَوُا الْآیاتِ: و این اندیشه پس از آن بود که نشانه‌هایی بر پاکدامنی و برائت یوسف از گناه دیدند. «حتّی حین» تا زمانی نامعیّن، و ضمیر در «لهم» برای عزیز مصر، و خانواده اوست.

آیات 36 تا 40

آیات 36 تا 40  
وَ دَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَیانِ قالَ أَحَدُهُما إِنِّی أَرانِی أَعْصِرُ خَمْراً وَ قالَ الْآخَرُ إِنِّی أَرانِی أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِی خُبْزاً تَأْکُلُ الطَّیْرُ مِنْهُ نَبِّئْنا بِتَأْوِیلِهِ إِنَّا نَراکَ مِنَ الْمُحْسِنِینَ (36) قالَ لا یَأْتِیکُما طَعامٌ تُرْزَقانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُکُما بِتَأْوِیلِهِ قَبْلَ أَنْ یَأْتِیَکُما ذلِکُما مِمَّا عَلَّمَنِی رَبِّی إِنِّی تَرَکْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لا یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ کافِرُونَ (37) وَ اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبائِی إِبْراهِیمَ وَ إِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ ما کانَ لَنا أَنْ نُشْرِکَ بِاللَّهِ مِنْ شَیْ‌ءٍ ذلِکَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَیْنا وَ عَلَی النَّاسِ وَ لکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لا یَشْکُرُونَ (38) یا صاحِبَیِ السِّجْنِ أَ أَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَیْرٌ أَمِ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ (39) ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْماءً سَمَّیْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُکُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ إِنِ الْحُکْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِیَّاهُ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ وَ لکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لا یَعْلَمُونَ (40)  
26  
ترجمه:  
با یوسف دو جوان دیگر هم داخل زندان شدند، و یکی از آن دو، به او گفت: من در خواب دیدم که از انگور خمر می‌گیرم، و دیگری گفت در خواب دیدم که روی سرم نان می‌برم و مرغان از آن می‌خورند، تعبیر آن را به ما بگو، چرا که ما تو را از نیکوکاران می‌بینیم. (36)  
یوسف گفت: پیش از آن که سهمیّه غذایتان بیاید تعبیر آن را برایتان خواهم گفت، این، علمی است که پروردگارم به من آموخته است. من آئین گروهی را که به خدا ایمان نمی‌آورند و نسبت به سرای دیگر کافرند، ترک کرده‌ام. (37)  
و آئین پدرانم: ابراهیم، و اسحاق و یعقوب را پیروی کرده‌ام، ما را نسزد که چیزی را شریک خدا بدانیم، این از فضل و رحمت خدا است بر ما و بر مردم، امّا بیشتر مردم سپاسگزار نیستند. (38)  
ای دو رفیق زندانی آیا خدایان پراکنده بهترند یا خدای یکتای مقتدر؟ (39)  
آنچه شما غیر از خدا می‌پرستید، جز نامهایی نیست که شما خود و پدرانتان نام گذاری کرده‌اید، و خداوند دلیلی بر آن نفرستاده است. و فرمان جز برای خدا نیست که دستور داده: جز او را پرستش نکنید، آئین پایدار این است، امّا بیشتر مردم نمی‌دانند. (40)  
تفسیر:  
وَ دَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَیانِ این دو جوان از غلامان پادشاه یعنی عزیز مصر بودند «مع» دلالت بر مصاحبت می‌کند یعنی همراه یوسف داخل زندان شدند، این دو جوان یکی نان پز عزیز بود و دیگری شراب ساز او، که با یوسف در یک ساعت زندانی شدند، و علت زندانی شدن آنها این بود که بعضی خبر داده بودند که این دو نفر تصمیم دارند عزیز را مسموم سازند.  
إِنِّی أَرانِی در خواب می‌بینم، حکایت حال گذشته است. «أَعْصِرُ خَمْراً»: انگور می‌فشارم، از انگور تعبیر به «خمر» کرده به اعتبار این که سرانجامش شراب می‌شود.  
مِنَ الْمُحْسِنِینَ تو از کسانی هستی که خواب را خوب تعبیر می‌کنند، یا به اهل  
27  
زندان نیکی می‌کنند، پس به ما نیکی کن یعنی اگر دستی در تعبیر خواب داری با بیان آن اندوه را از دل ما بردار. روایت شده است که هر وقت یکی از اهل زندان بیمار می‌شد یوسف به حالش رسیدگی می‌کرد و هر گاه یکی، جایش تنگ بود جایی برایش باز می‌کرد و اگر نیازمند بود حاجتش را بر می‌آورد.  
از شعبی روایت شده است که این دو جوان یوسف را آزمودند: شرابی گفت: من خواب دیدم در تاکستانی قرار دارم تاک انگوری را گرفتم سه خوشه انگور داشت آنها را کندم در جام شراب شاه فشردم و به او نوشاندم. نان پز شاه گفت: در خواب دیدم که بالای سرم سه سبد حمل کرده‌ام و در میان آن انواع گوناگون غذا وجود دارد و در این حال دیدم پرندگان لاش‌خوار از آن می‌خورند. «نبئنا بتأویل ذلک»: ما را از تعبیر آن آگاه کن.  
وقتی که این دو جوان از یوسف تعبیر خواب خواستند و او را به نیکی توصیف کردند، شروع به سخن کرد: در آغاز خود را به داشتن دانشی توصیف کرد که فوق علم تمام دانشمندان است، یعنی خبر دادن از غیب، و به آنها قول داد که وقتی بنا شد غذای آنها حاضر شود پیش از حاضر شدن، آنها را از تعبیر خوابشان خبر دهد، بعد گفت: امروز برای شما غذایی چنین و چنان می‌آید، مشخصات طعام آن روز را بیان کرد، وقتی که غذا آمد دیدند چنان است که او گفته (به او اطمینان بیشتری پیدا کردند) یوسف در این جا فرصت یافت که آنها را به یاد خدای یکتا اندازد و ایمان را بر آنها عرضه بدارد و از شرک به خدا بازشان دارد.  
ذلِکُما اشاره است به تعبیر خواب: این تعبیر که گفتم و خبری که از آینده بیان کردم «مِمَّا عَلَّمَنِی رَبِّی»: از علومی است که پروردگارم به من آموخته و به سوی من وحی کرده و آن را از راه کهانت و علم ستاره شناسی نگفته‌ام.  
إِنِّی تَرَکْتُ این کلام را می‌توانیم آغاز سخن و استیناف بدانیم، و می‌توانیم بگوییم علت برای ما قبلش هست: پروردگارم این علوم را به من آموخت، زیرا من از  
28  
آیین شرک دوری کرده‌ام «اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبائِی»: و از آیین پدرانم پیروی کردم که دین حنیف است، نام آباء خود را ذکر کرد تا به آن دو جوان بفهماند که او از خانواده نبوّت و معدن وحی است. یوسف، به آنها معرفی کرد که او پیامبری است که به سوی او وحی می‌شود، تا آنها را بیشتر در گوش دادن به سخنانش راغب کند.  
ما کانَ لَنا برای ما گروه انبیا، درست نیست که به خداوند شرک بیاوریم.  
«ذلک» این چنگ زدن به توحید و یکتاپرستی، مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَیْنا وَ عَلَی النَّاسِ:  
از فضل خداست بر ما پیامبران و پیروان آنها وَ لکِنَّ أَکْثَرَ: امّا بیشتر مردم فضل خدا را سپاس نمی‌گذارند و به او شرک می‌ورزند.  
یا صاحِبَیِ السِّجْنِ منظور دو نفری است که در زندان همراه او بودند، «صاحبی» اضافه به «سجن» شده مثل:  
یا سارق اللیلة اهل الدار  
، (1) همان طور که در این شعر «لیل» مسروق فیه است در آیه قرآن نیز «سجن» مصحوب فیه است، نه مصحوب چون مصحوب یوسف است نه خود زندان، و ممکن است مراد از صاحب، ساکن باشد: ای ساکنان زندان، مثل: اصحاب النّار و اصحاب الجنّة یعنی ساکنان آتش و ساکنان بهشت.  
أَ أَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ مراد تشتّت در عدد است: آیا این که برای شما خدایان متعدّدی باشد که هر کدام جداگانه شما را به پرستش خود دعوت کند، بهتر است یا این که پروردگاری یکتا و غالب که شریکی در ربوبیّت نداشته باشد؟ این ضرب المثلی است که یوسف برای عبادت خدای یکتا و عبادت بتها آورده است.  
ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْماءً اینها که غیر از خدای یکتا عبادت می‌کنید، چیزی نیست، مگر نامهایی خالی که آنها را نام گذاری کرده‌اید، سمیته بزید و سمیته زیدا: هر دو درست است.  
ما أَنْزَلَ اللَّهُ خداوند برای نام گذاری بتها دلیل و برهانی نازل نفرموده است.  
إِنِ الْحُکْمُ در امر دین و عبادت هیچ فرمانی جز از خدا پذیرفته نیست، در آخر،  
-\*-\*-\*-  
1-  
• یا سارق اللیلة اهل الدار  
• یا آخذا مالی و مال جاری  
ای دزد شبانه و ای کسی که مال من و همسایه مرا می‌بری از اهل خانه بترس. تصحیح استاد گرجی.  
29  
حکم خدا را بیان کرده است: أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِیَّاهُ، ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ خداوند امر کرده است که جز او را نپرستید، و این است دینی که با دلیل و برهان ثابت شده است.

آیات 41 تا 42

آیات 41 تا 42  
یا صاحِبَیِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُکُما فَیَسْقِی رَبَّهُ خَمْراً وَ أَمَّا الْآخَرُ فَیُصْلَبُ فَتَأْکُلُ الطَّیْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِیَ الْأَمْرُ الَّذِی فِیهِ تَسْتَفْتِیانِ (41) وَ قالَ لِلَّذِی ظَنَّ أَنَّهُ ناجٍ مِنْهُمَا اذْکُرْنِی عِنْدَ رَبِّکَ فَأَنْساهُ الشَّیْطانُ ذِکْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِی السِّجْنِ بِضْعَ سِنِینَ (42)  
ترجمه:  
ای دو رفیق زندانی من یکی از شما ساقی شراب برای صاحب خود خواهد بود، و امّا دیگری به دار آویخته می‌شود و پرندگان از سر او می‌خورند، و این امری که درباره آن از من نظر می‌خواهید، قطعی و حتمی است. (41)  
و به یکی از آن دو نفر که می‌دانست رهایی می‌یابد گفت: مرا نزد صاحبت یادآوری کن ولی شیطان یاد نزد صاحبش را از خاطر وی برد و در نتیجه یوسف چند سال در زندان باقی ماند. (42)  
تفسیر:  
أَمَّا أَحَدُکُما مراد شخص شرابی است، «فَیَسْقِی رَبَّهُ خَمْراً»: به آقای خود خمر می‌نوشاند.  
قُضِیَ الْأَمْرُ امری قطعی و یقینی است، نقل شده که آنها بعد از بیان یوسف، پشیمان شده و گفتند: هیچ در خواب ندیده‌ایم، امّا یوسف گفت این امر واقع شدنی است خواه قبول کنید یا نکنید.  
30  
وَ قالَ لِلَّذِی ظَنَّ أَنَّهُ ناجٍ مِنْهُمَا «ظنّ» اینجا به معنای «علم» است. مثل: إِنِّی ظَنَنْتُ أَنِّی مُلاقٍ حِسابِیَهْ: (1) به آن یکی از دو همراهش که می‌دانست از زندان آزاد می‌شوند گفت:  
اذْکُرْنِی عِنْدَ رَبِّکَ پیش عزیز مصر ویژگیهای مرا بیان کن و او را از حال من با خبر ساز که: من بناحق زندانی شده‌ام. «فَأَنْساهُ الشَّیْطانُ ذِکْرَ رَبِّهِ» شیطان یاد یوسف را نزد عزیز از خاطر شرابی برد، بعضی گفته‌اند: شیطان ذکر خدا را در این هنگام از یاد یوسف برد، که کارش را به غیر خدا واگذار ساخت و به مخلوقی پناهنده شد.  
بِضْعَ از سه تا نه و درست‌ترین اقوال این است که هفت سال در زندان باقی ماند.

آیات 43 تا 49

آیات 43 تا 49  
وَ قالَ الْمَلِکُ إِنِّی أَری سَبْعَ بَقَراتٍ سِمانٍ یَأْکُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجافٌ وَ سَبْعَ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَ أُخَرَ یابِساتٍ یا أَیُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِی فِی رُءْیایَ إِنْ کُنْتُمْ لِلرُّءْیا تَعْبُرُونَ (43) قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ وَ ما نَحْنُ بِتَأْوِیلِ الْأَحْلامِ بِعالِمِینَ (44) وَ قالَ الَّذِی نَجا مِنْهُما وَ ادَّکَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُکُمْ بِتَأْوِیلِهِ فَأَرْسِلُونِ (45) یُوسُفُ أَیُّهَا الصِّدِّیقُ أَفْتِنا فِی سَبْعِ بَقَراتٍ سِمانٍ یَأْکُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجافٌ وَ سَبْعِ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَ أُخَرَ یابِساتٍ لَعَلِّی أَرْجِعُ إِلَی النَّاسِ لَعَلَّهُمْ یَعْلَمُونَ (46) قالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِینَ دَأَباً فَما حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِی سُنْبُلِهِ إِلاَّ قَلِیلاً مِمَّا تَأْکُلُونَ (47) ثُمَّ یَأْتِی مِنْ بَعْدِ ذلِکَ سَبْعٌ شِدادٌ یَأْکُلْنَ ما قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلاَّ قَلِیلاً مِمَّا تُحْصِنُونَ (48) ثُمَّ یَأْتِی مِنْ بَعْدِ ذلِکَ عامٌ فِیهِ یُغاثُ النَّاسُ وَ فِیهِ یَعْصِرُونَ (49)  
-\*-\*-\*-  
1- الحاقه/ 20.  
31  
ترجمه:  
عزیز مصر گفت: من در خواب دیدم هفت گاو چاق را که هفت گاو لاغر را می‌خورند. و هفت خوشه سبز و هفت خوشه دیگر، خشک را (که خشکیده‌ها را بر سبزها پیچیدند و خشکشان کردند)، ای بزرگان اگر تعبیر خواب می‌دانید درباره خواب من نظر دهید. (43)  
گفتند اینها خوابهای آشفته است و ما از تعبیر این خوابها آگاه نیستیم. (44)  
و آن یکی از آن دو نفر که نجات یافته بود- و پس از مدتی متذکر شد- گفت: من درباره تعبیر این خواب شما را خبر می‌کنم، مرا به سوی این امر بفرستید. (45)  
ای یوسف: ای مرد بسیار راستگو! برای ما درباره این خواب که: هفت گاو فربه را هفت گاو لاغر می‌خوردند، و نیز هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشک، نظر بده، تا بسوی مردم بازگردم و آنها را آگاه سازم. (46)  
یوسف گفت: هفت سال پیوسته کشت می‌کنید و هر چه که از آنها می‌چینید بجز اندکی که می‌خورید، بقیّه را در خوشه‌اش بگذارید. (47)  
آن گاه از پی آن سالها، هفت سال سخت بیاید که هر چه را ذخیره کرده‌اید می‌خورند به جز اندکی را از آنچه که نگهداری می‌کنید. (48)  
سپس سالی فرا می‌رسد که باران فراوان نصیب مردم می‌شود و نجات می‌یابند. (49)  
تفسیر:  
امام صادق علیه السّلام چنین قرائت فرموده‌اند:  
و سبع سنابل .... یأکلن ما قربتم لهن:  
و هفت خوشه چنین و چنان که می‌خورند آنچه برایشان حاضر کردید: وقتی که نجات یوسف از زندان نزدیک شد، عزیز مصر که به نام ریّان بن ولید بود، خواب وحشتناکی دید: هفت گاو چاق از میان نهری خشک بیرون آمدند و هفت گاو لاغر را دید که گاوهای چاق را خوردند، و نیز در خواب دید هفت خوشه سبز را که دانه‌هایشان بسته شده و هفت خوشه دیگر خشک را دید که هنگام درویدنش  
32  
رسیده، و این خوشه‌های خشک بر خوشه‌های سبز پیچید، تا آنها را نیز خشک کرد.  
عزیز مصر، بزرگان و کاهنان را جمع کرد و داستان را برایشان نقل نمود، و بعد گفت:  
آنچه در خواب دیدم برایم تعبیر کنید إِنْ کُنْتُمْ لِلرُّءْیا تَعْبُرُونَ اگر تعبیر خواب را می‌دانید. «عبرت الرؤیا» آخر و عاقبت آن را بیان کردم. «عبرت النهر» نهر را قطع کردم: از آن گذشتم تا به آخرش رسیدم، و «لام» در «للرؤیا» یا برای بیان است مثل: وَ کانُوا فِیهِ مِنَ الزَّاهِدِینَ (1) و یا برای این است که هر گاه معمول بر عاملش مقدم و این عامل در عمل کردنش دچار ضعف شود، لام، برای تقویت آن آورده می‌شود، چنان که در اسم فاعل به دلیل انحطاط درجه‌اش از فعل، «لام» داخل می‌شود: هو عابر للرؤیا و می‌توان گفت: «للرؤیا» در جمله بالا، خبر کان است، مثل: کان فلان لهذا الامر» فلانی در این کار، ورزیده است، و «تعبرون» خبر بعد از خبر، یا حال.  
«عجاف» جمع «عجفا» است، و علت این امر، با این که وزنهای افعل و فعلاء، بر فعال جمع بسته نمی‌شود، آن است که حمل بر «سمان» شده که نقیض آن است و دأب علمای ادب آن است که نظیر را بر نظیر و نقیض را بر نقیض حمل می‌کنند.  
وَ أُخَرَ یابِساتٍ و هفتای دیگر خشک بود.  
أَضْغاثُ أَحْلامٍ خوابهای آشفته و بیهوده، و چیزهایی نظیر وسوسه‌های نفسانی و حدیث نفس، و اصل «اضغاث» عبارت است از آنچه انباشته شود از آشغالهای گیاهان، و مفردش «ضغث» و اضافه به معنای «من» است: مجموعه‌هایی از خوابهای آشفته، معنای آیه: اینها مجموعه‌هایی از خوابهای آشفته است.  
وَ ادَّکَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ پس از مدتی دراز بیادش افتاد. «أَنَا أُنَبِّئُکُمْ»: من برای تعبیر این  
-\*-\*-\*-  
1- آیه 19، کشّاف در ذیل آیه می‌نویسد: «فیه» برای بیان است از این رو معلوم می‌شود مصنف در این جا «لام» را به «فیه» در آن آیه تشبیه کرده است.  
33  
خواب از کسی شما را آگاه می‌کنم که علمش نزد اوست.  
فَأَرْسِلُونِ مرا بسوی او بفرستید تا از او بپرسم و دستور دهید، تا از او تعبیر خواب طلب کنم، او را به جانب یوسف فرستادند، آمد و گفت: «یُوسُفُ أَیُّهَا الصِّدِّیقُ»: یوسف ای بسیار راستگو. فرستاده به این دلیل به یوسف به این عنوان خطاب کرد، که صداقت و راستگویی او را در تعبیر خواب خود و رفیقش دیده بود، و نیز به همین جهت با احتیاط او را مورد خطاب قرار داد و گفت: لَعَلِّی أَرْجِعُ إِلَی النَّاسِ لَعَلَّهُمْ یَعْلَمُونَ چون قطع نداشت که پیش مردم برگردد، و ممکن بود بین راه بمیرد، و نیز یقین نداشت که آنها علم پیدا کنند. «لَعَلَّهُمْ یَعْلَمُونَ»: به امید این که به فضل و موقعیت علمی تو آگاهی یابند، و به جستجوی تو در آیند و تو را از زندان رهایی دهند، از ابن عباس نقل شده است که زندان در شهر نبود. «تَزْرَعُونَ» خبر است در معنای امر، مثل: تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُجاهِدُونَ: «به خدا ایمان بیاورید و جهاد کنید» (صف/ 11) شاهد بر این معنا، این جمله از آیه است: فَذَرُوهُ فِی سُنْبُلِهِ: (آن را در همان خوشه‌اش بگذارید).  
دَأَباً با سکون و حرکت همزه، هر دو قرائت شده، و هر دو مصدر «داب فی العمل» (1) و حال برای مأمورین و به معنای «دائبین» است و تقدیر آن، یا «تدأبون دأبا» (2) یا به معنای: «ذوی دأب» (3) می‌باشد.  
فَذَرُوهُ فِی سُنْبُلِهِ در همان خوشه باقی بگذارید تا کرم زده نشود.  
یَأْکُلْنَ اسناد مجازی است: در حقیقت مردم آنچه را اندوخته‌اند می‌خورند ولی اینجا خوردن به سالهای هفتگانه قحطی نسبت داده شد. «تحصنون» در حفظ و حصار قرار می‌دهید.  
-\*-\*-\*-  
1- در آن کار جدیّت و کوشش کرد.  
2- مفعول مطلق نوعی. .....  
3- مضاف حذف شده و کلمه «دأبا» منصوب به نزع خافض شده- م.  
34  
یُغاثُ النَّاسُ از غوث یا از غیث، در مجهول گفته می‌شود: «غیثت البلاد» موقعی که سرزمینها را باران فرا بگیرد، از همین قبیل است گفتار زن اعرابی: غثنا ما شئنا.  
یَعْصِرُونَ انگور و کشمش را می‌فشارند و از آن شراب می‌سازند. «یعصرون»:  
مجهول نیز خوانده شده، از عصره: (متعدّی): آن را نجات داد، بعضی گفته‌اند:  
معنایش «یمطرون» است: بر آنها باران می‌بارد.  
حضرت یوسف در تعبیر خود از خوابهای عزیز مصر، ماده گاوهای چاق و خوشه‌های سبز را، به سالهای فراوانی، و گاوهای لاغر و خوشه‌های خشک را به سالهای قحطی تعبیر کرد، و پس از تعبیر خواب به آنها بشارت داد که سال هشتم با برکت و فراوانی و بسیاری نعمت، فرا می‌رسد، و آنچه یوسف بیان داشت علمی بود که از ناحیه خداوند به او وحی شده بود.

آیات 50 تا 52

آیات 50 تا 52  
وَ قالَ الْمَلِکُ ائْتُونِی بِهِ فَلَمَّا جاءَهُ الرَّسُولُ قالَ ارْجِعْ إِلی رَبِّکَ فَسْئَلْهُ ما بالُ النِّسْوَةِ اللاَّتِی قَطَّعْنَ أَیْدِیَهُنَّ إِنَّ رَبِّی بِکَیْدِهِنَّ عَلِیمٌ (50) قالَ ما خَطْبُکُنَّ إِذْ راوَدْتُنَّ یُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حاشَ لِلَّهِ ما عَلِمْنا عَلَیْهِ مِنْ سُوءٍ قالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِیزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِینَ (51) ذلِکَ لِیَعْلَمَ أَنِّی لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَیْبِ وَ أَنَّ اللَّهَ لا یَهْدِی کَیْدَ الْخائِنِینَ (52)  
ترجمه:  
عزیز مصر گفت: او را نزد من بیاورید، اما وقتی که فرستاده او پیش یوسف آمد، گفت: بسوی اربابت برگرد و از او بپرس: ماجرای زنانی که دستهای خود را بریدند چه بود، زیرا پروردگار من به نیرنگ آنها آگاه است. (50)  
عزیز به زنها گفت: جریان کار شما  
35  
وقتی که یوسف را به خویش دعوت کردید، چه بود؟ گفتند: منزّه است خدا، هیچ عیبی در او نیافتیم، همسر عزیز گفت: هم اکنون حقیقت آشکار شد: من بودم که او را بسوی خود خواندم، و او از راستگویان است. (51)  
این سخن را بخاطر آن گفتم که بداند من در نهان به او خیانت نکردم، و خداوند نیرنگ خائنان را هدایت نمی‌کند. (52)  
تفسیر:  
یوسف علیه السّلام در پاسخ پرسش عزیز، حوصله به خرج داد، و قبل از همه، خود سؤالی در مورد آن زنان مطرح کرد تا ثابت کند تهمتی که به او زده و به سبب آن زندانی‌اش کرده‌اند، بناحق و نارواست، و از بزرگواری و ادب نیکوی وی بود که در خصوص زن عزیز که او را به مجازات و زندان گرفتار ساخته بود چیزی نگفت، بلکه به ذکر «زنانی که دستهایشان را بریده بودند» قناعت کرد.  
ما خَطْبُکُنَّ چه شده بود شما را که یوسف را به خود دعوت کردید، آیا تصور کردید که او به شما علاقه دارد؟ «قُلْنَ: حاشَ لِلَّهِ»: زنان این عبارت را به منظور تعجّب از پاکدامنی یوسف و دوری او از هر گونه شایبه ناپاکی اظهار کردند.  
الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ اکنون حق ثابت شد و استقرار یافت حصحص البعیر: شتر محلّ ثفنه‌ها را بر زمین نهاد و مرتّب نشست.  
در مقام اثبات پاکدامنی یوسف همین کافی است که زنان به پاکدامنی او، و علیه خودشان گواهی دهند و اعتراف کنند که او هیچ کدام از خلافهایی را که به او نسبت داده‌اند انجام نداده، زیرا آنها خصم او بودند و معمولا همین که خصم اعتراف کند که طرف مقابلش بر حق و خود بر باطل است، جای سخن برای کسی نمی‌ماند.  
ذلِکَ این اقرار بدان سبب بود که عزیز بداند من در نهان به حرم او خیانتی نکرده‌ام.  
36  
بِالْغَیْبِ در محل نصب و حال است از فاعل یا از مفعول: در حالی که من از او غایب باشم، یا او از من غایب باشد، و نیز به این جهت بود که بداند «خداوند، کید و مکر خیانتکاران را به هدف نمی‌رساند».  
37  
جزء سیزدهم از سوره یوسف آیه 53 تا سوره ابراهیم آیه 52  
38

آیات 53 تا 57

آیات 53 تا 57  
وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسِی إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ ما رَحِمَ رَبِّی إِنَّ رَبِّی غَفُورٌ رَحِیمٌ (53) وَ قالَ الْمَلِکُ ائْتُونِی بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِی فَلَمَّا کَلَّمَهُ قالَ إِنَّکَ الْیَوْمَ لَدَیْنا مَکِینٌ أَمِینٌ (54) قالَ اجْعَلْنِی عَلی خَزائِنِ الْأَرْضِ إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ (55) وَ کَذلِکَ مَکَّنَّا لِیُوسُفَ فِی الْأَرْضِ یَتَبَوَّأُ مِنْها حَیْثُ یَشاءُ نُصِیبُ بِرَحْمَتِنا مَنْ نَشاءُ وَ لا نُضِیعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِینَ (56) وَ لَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَیْرٌ لِلَّذِینَ آمَنُوا وَ کانُوا یَتَّقُونَ (57)  
ترجمه:  
من هرگز نفس خود را تبرئه نمی‌کنم که قوّه نفسانی، بسیار دستور به بدیها می‌دهد، مگر آنچه را که پروردگارم رحم کند، چرا که پروردگارم بسیار بخشنده و مهربان است. (53)  
عزیز گفت: او را نزد من آورید تا وی را برای خود برگزینم، و چون با او تکلم کرد گفت امروز تو در پیش ما دارای منزلت و امین هستی. (54)  
یوسف گفت مرا به خزینه‌های این سرزمین منصوب کن که من نگهبان و دانایم. (55)  
و این چنین ما یوسف را در آن سرزمین قدرت دادیم تا به هر گونه خواهد در کارها تصرف کند، و ما هر که را بخواهیم به رحمت خویش مخصوص داریم و پاداش نیکوکاران را  
39  
تباه نکنیم. (56)  
و همانا که پاداش آخرت بهتر است برای آنها که ایمان آوردند و تقوی پیشه می‌کنند. (57)  
تفسیر:  
وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسِی سرانجام یوسف فروتنی خود را در پیشگاه خدا اظهار می‌دارد و بیان می‌کند که آنچه از امانت داری در وجود اوست از توفیق و کمک خداوندی می‌باشد: من نفس خویش را از لغزش و خطا تبرئه نمی‌کنم زیرا اصولا نفس بسیار به بدی امر می‌کند، مگر بعضی از نفوس را که خداوند به خاطر عصمتی که به او بخشیده او را مورد رحمت خود قرار می‌دهد. بنا بر این مراد از «نفس» جنس و مراد از «ما» بعض می‌باشد. می‌توان گفت: مراد از «ما» زمان است: مگر در موقع رحمت پروردگارم، بعضی گفته‌اند این سخن نیز از همسر عزیز است: آنچه گفتم برای این بود که یوسف بداند که من در پنهانی به او دروغ نگفتم و درباره آنچه از او سؤال شدم راست گفتم، امّا در عین حال خودم را از خیانت به او تبرئه نمی‌کنم زیرا هنگامی که به او نسبت زنا دادم و زندانی‌اش کردم به او خیانت کردم، و منظورش معذرت خواهی از کارهایی است که انجام داده بود.  
استخلصه و استخصه به یک معناست: این که او را مخصوص خود قرار دهد و در تدبیر امور خود به او مراجعه کند.  
فَلَمَّا کَلَّمَهُ وقتی با او سخن گفت و به فضائل و امانت‌داری او پی برد، زیرا از سخنان او به دانایی‌اش و از پاکدامنی او به امانت‌داری‌اش پی برد. قالَ إِنَّکَ الْیَوْمَ گفت: تو ای کسی که بسیار راستگویی هم اکنون در نزد ما، صاحب قدرت و مقامی و تو را در تمام امور، امین می‌دانیم، و سپس گفت من دوست دارم که خوابم را از زبان تو بشنوم. یوسف گفت: بسیار خوب. تو در خواب هفت گاو ماده را با این اوصاف دیدی و اوصاف آنها و خوشه‌هایی را که دیده بود هم چنان بیان کرد، و سپس گفت: با این خوابی که دیده‌ای باید غلّات فراوان جمع کنی و در این سالهای  
40  
فراوانی کشت و زرع را گسترش دهی و انبارها بسازی تا مردم از اطراف به سوی تو آیند و از تو قوت و غذایشان را بگیرند، و از راه خریدن آذوقه، در نزد تو ثروتهایی گرد خواهد آمد که تا کنون برای هیچ پادشاهی جمع نشده است، عزیز گفت در این کار چه کسی به من کمک می‌کند؟ یوسف گفت: «اجْعَلْنِی» ...،: انبارها و تمام مخازن که در روی زمین داری به من واگذار کن، «إِنِّی حَفِیظٌ» زیرا هر چه را در اختیار من می‌گذاری- از دستبرد خیانت محافظت می‌کنم، و به جهات نگهداری آن کمال آگاهی را دارم. یوسف با بیانات خود، برای عزیز، خود را به دو صفت: امانت و کفایت که هر پادشاهی از والیان خود آنها را می‌خواهد، توصیف کرد.  
یوسف از عزیز خواست که او را صاحب اختیار در این امور قرار دهد، تا از این طریق بتواند به اجرای احکام الهی و گسترش عدل دست یابد و حقوق را به اهلش برساند و دستوراتی را که خداوند به عنوان پیامبر و پیشوا به او محوّل فرموده به مرحله اجرا در آورد، و نیز می‌دانست که غیر او نمی‌تواند در این امر جای او را بگیرد.  
این که یوسف پیامبر، مقام وزارت عزیز مصر را می‌پذیرد، نشان دهنده آن است که هر گاه انسان بداند که می‌تواند احکام دین را اجرا کند و حق را برقرار سازد، بدست گرفتن منصب قضاوت از سوی سلطان ستمگر جایز است، بعضی گفته‌اند:  
پادشاه مصر در تمام احکام و فرمانهایش از یوسف تبعیت می‌کرد و هر گونه رأیی که وی می‌داد، هیچ اعتراضی بر او نمی‌کرد.  
«وَ کَذلِکَ» این چنین به یوسف در سرزمین مصر قدرت دادیم تا این که «یَتَبَوَّأُ مِنْها حَیْثُ یَشاءُ» هر جایی را که می‌خواست منزل و مأوا بگیرد مانعی وجود نداشت زیرا بر تمام جهات تسلّط و دسترسی داشت. «یشاء» نشاء با نون، نیز خوانده شده است.  
نُصِیبُ بِرَحْمَتِنا ما هر که را بخواهیم با بخششهای دینی و دنیایی مورد ترحم  
41  
قرار می‌دهیم و پاداش نیکوکاران را در دنیا ضایع نمی‌کنیم، همانا پاداش سرای دیگر برای آنها نیکوتر است.

آیات 58 تا 62

آیات 58 تا 62  
وَ جاءَ إِخْوَةُ یُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَیْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْکِرُونَ (58) وَ لَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهازِهِمْ قالَ ائْتُونِی بِأَخٍ لَکُمْ مِنْ أَبِیکُمْ أَ لا تَرَوْنَ أَنِّی أُوفِی الْکَیْلَ وَ أَنَا خَیْرُ الْمُنْزِلِینَ (59) فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِی بِهِ فَلا کَیْلَ لَکُمْ عِنْدِی وَ لا تَقْرَبُونِ (60) قالُوا سَنُراوِدُ عَنْهُ أَباهُ وَ إِنَّا لَفاعِلُونَ (61) وَ قالَ لِفِتْیانِهِ اجْعَلُوا بِضاعَتَهُمْ فِی رِحالِهِمْ لَعَلَّهُمْ یَعْرِفُونَها إِذَا انْقَلَبُوا إِلی أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ (62)  
ترجمه:  
برادران یوسف آمدند، و بر او وارد شدند، یوسف آنها را شناخت ولی آنان وی را نشناختند. (58)  
موقعی که بار آنها را آماده ساخت به آنها گفت (بار دیگر که آمدید) برادر دیگرتان را که از پدر دارید، پیش من بیاورید، آیا نمی‌بینید که من حقّ پیمانه را ادا می‌کنم و من بهترین میزبانانم. (59)  
و اگر او را نزد من نیاوردید، نه پیمانه‌ای (از غلّه) پیش من دارید و نه به من نزدیک خواهید شد. (60)  
آنها گفتند با پدرش در این باره گفتگو خواهیم کرد، حتما این کار را انجام می‌دهیم. (61)  
یوسف به کارگزاران خود گفت: آنچه را به عنوان بها پرداخته‌اند در میان بارهایشان بگذارید شاید وقتی که به خانه خویش برگشتند آن را بشناسند، و شاید باز آیند. (62)  
تفسیر:  
وقتی یوسف در مصر به قدرت رسید و مردم دچار قحطی شدند، جناب یعقوب فرزندان خود را جمع کرد و به آنها گفت: به من خبر رسیده است که در مصر، غلّه  
42  
فروش می‌شود و کسی که به این کار دست می‌زند، مرد نیکوکاری است، شما آنجا بروید، آذوقه بخرید و بیاورید. فرزندان یعقوب زاد و توشه فراهم کردند و به آن سوی روان شدند، تا به مصر رسیدند هنگامی که به نزد یوسف آمدند، وی آنها را شناخت، زیرا تمام توجّهش به آنها و شناختن آنها بود، اما ایشان او را نشناختند، چون مدتها او را ندیده و معتقد بودند که از دنیا رفته است.  
وَ لَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهازِهِمْ وقتی آنها را آماده ساخت و مرکبهایشان را از آذوقه‌ها به اندازه‌ای که درخواست کرده بودند بار کرد گفت: برادر دیگرتان را که از پدر دارید باید پیش من آورید. اینک قضیه‌ای را که پیش از این موضوع اتفاق افتاد نقل می‌کنیم: روایت شده که وقتی یوسف برادران خود را دید گفت: شما، که هستید؟  
گفتند: ما، ده نفر برادریم و پدرمان یکی از پیامبران الهی، یعقوب است، ما در اوّل دوازده برادر بودیم یکی از ما از دنیا رفت، یوسف گفت پس یازدهمین کجاست؟  
گفتند نزد پدرمان برای دلجویی او از غم فرزند از دنیا رفته‌اش مانده است. این بود که هنگام رفتن آنها یوسف درخواست کرد: حال که من به شما این همه کمک می‌کنم وقتی رفتید و خواستید دو مرتبه بیایید برادر دیگرتان را هم بیاورید «که من در کیل و پیمانه رعایت تمام و کمال می‌کنم» و به هیچ کس در هیچ مقداری زیان نمی‌رسانم. «و من از بهترین مهمانداران هستم». و اگر او را نیاورید، نه در نزد من استحقاق آذوقه خواهید داشت و نه نزدیک من قربی دارید.  
مجزوم بودن فعل «لا تَقْرَبُونِ» یا به این دلیل است که عطف بر محلّ: «فَلا کَیْلَ لَکُمْ» باشد که جواب شرط است، یعنی فان لم تأتونی به، تحرموا و لا تقربوا اگر او را نیاورید محروم می‌شوید و نزدیک من نخواهید شد، و می‌تواند در معنای فعل نهی باشد.  
قالُوا سَنُراوِدُ عَنْهُ أَباهُ با حیله، نیرنگ و فریب فرزندش را از پدر جدا می‌کنیم، و ما به این امر توانایی داریم.  
43  
وَ قالَ لِفِتْیانِهِ «لفتیانه» نیز خوانده شده، و هر دو، جمع «فتی» می‌باشد مثل «اخوه و إخوان» که هر دو جمع: «اخ» هستند، چیزی که هست، «فعله» جمع قلّت، و «فعلان» جمع کثرت است، یعنی لغلمانه الکیّالین: به پیمانه گران و ترازو دارانش گفت:  
اجْعَلُوا بِضاعَتَهُمْ فِی رِحالِهِمْ آنچه به عنوان قیمت کالا و بهای خرید غلات آورده‌اند، در میان ظرفهایشان بگذارید، منظور از «رحال» ظرفهاست از قبیل جعبه و کیسه و جز، اینها، به ظرف، و نیز جای چیزی، «رحل» گفته می‌شود، و در اصل به معنای چیزی است که آماده جابجا شدن است.  
لَعَلَّهُمْ یَعْرِفُونَها شاید بفهمند و پی به بزرگواری ما ببرند که هم به آنها کالا داده‌ایم و هم پولشان را به ایشان برگرداندیم. «إِذَا انْقَلَبُوا إِلی أَهْلِهِمْ»: این را وقتی متوجّه خواهند شد که به شهر و دیار خود برسند و ظرفهایشان را خالی کنند.  
لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ به امید این که وقتی قدر این بخشندگی را شناختند، حق شناسی وادارشان کند که باز بسوی ما برگردند، بعضی گفته‌اند: یوسف از بزرگواری، صلاح نمی‌دانست که از پدر و برادرانش قیمت و بهای کالا و طعام بگیرد.

آیات 63 تا 66

آیات 63 تا 66  
فَلَمَّا رَجَعُوا إِلی أَبِیهِمْ قالُوا یا أَبانا مُنِعَ مِنَّا الْکَیْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنا أَخانا نَکْتَلْ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ (63) قالَ هَلْ آمَنُکُمْ عَلَیْهِ إِلاَّ کَما أَمِنْتُکُمْ عَلی أَخِیهِ مِنْ قَبْلُ فَاللَّهُ خَیْرٌ حافِظاً وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِینَ (64) وَ لَمَّا فَتَحُوا مَتاعَهُمْ وَجَدُوا بِضاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَیْهِمْ قالُوا یا أَبانا ما نَبْغِی هذِهِ بِضاعَتُنا رُدَّتْ إِلَیْنا وَ نَمِیرُ أَهْلَنا وَ نَحْفَظُ أَخانا وَ نَزْدادُ کَیْلَ بَعِیرٍ ذلِکَ کَیْلٌ یَسِیرٌ (65) قالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَکُمْ حَتَّی تُؤْتُونِ مَوْثِقاً مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِی بِهِ إِلاَّ أَنْ یُحاطَ بِکُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قالَ اللَّهُ عَلی ما نَقُولُ وَکِیلٌ (66)  
44  
ترجمه:  
وقتی که به سوی پدرشان برگشتند، گفتند: ای پدر به ما آذوقه ندادند، برادرمان را با ما بفرست تا پیمانه (غلّه) دریافت کنیم، و ما او را نگهداری می‌کنیم. (63)  
- گفت آیا امین قرار دادن من شما را بر «بنیامین» جز به همان مقدار است که قبلا شما را بر برادرش امین قرار دادم؟ امّا خداوند بهترین نگهدار، و او، رحم کننده‌ترین رحم کنندگان است. (64)  
موقعی که بارهای خود را گشودند دیدند سرمایه‌هاشان به خودشان بازگردانده شده، گفتند: پدر! ما دیگر، چه می‌خواهیم؟ این سرمایه ماست که به ما بازگردانده شده (و بار دیگر که آنجا برویم) برای خانواده خویش موادّ غذایی می‌آوریم و برادرمان را حفظ می‌کنیم و پیمانه بزرگتری (بار شتر دیگری) دریافت خواهیم کرد، و این پیمانه اندکی است. (65)  
پدر گفت: هرگز او را با شما نمی‌فرستم، تا این که پیمان مؤکّد الهی بدهید که به طور حتم او را پیش من بیاورید، مگر آن که قدرت از شما سلب گردد، هنگامی که پیمان موثّق خود را در اختیار او گذاردند، گفت: خداوند بر آنچه ما می‌گوییم وکیل است. (66)  
تفسیر:  
مُنِعَ مِنَّا الْکَیْلُ منظور از این که از پیمانه ممنوع شدیم، قول یوسف است که گفته بود: اگر برادرتان را نیاوردید، نزد من پیمانه‌ای ندارید، چون وقتی که منع کیل را به آنها خبر داد خود به خود آنها را از آن منع کرده است.  
فَأَرْسِلْ مَعَنا پس برادرمان «بنیامین» را با ما بفرست تا با رفع مانع، پیمانه طعامی که نیاز داریم بدست آوریم: «نکتل» به «یا» نیز قرائت شده: «یکتل»: تا این که بنیامین  
45  
نیز پیمانه‌ای بگیرد و آن را با پیمانه‌های خودمان ضمیمه نماییم، یا این که او سبب پیمانه گرفتن مجدّد ما باشد.  
قالَ هَلْ آمَنُکُمْ شما را در بردن بنیامین، بر او امین نمی‌دانم، مگر چنان که شما را بر برادرش یوسف امین قرار دادم، یعنی همان طور که این جا، می‌گویید: ما او را نگهداریم آنجا هم همین حرف را گفتید و بعد به قول خود وفا نکردید.  
فَاللَّهُ خَیْرٌ حافِظاً توکل به خدا کرد و بنیامین را به آنها داد. «حافظا» تمییز و منصوب است مثل «للَّه دره فارسا» و می‌تواند حال باشد، و «حفظا» نیز خوانده شده است. (1) وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِینَ خداوند ارحم الرّاحمین است به ناتوانی و پیری من ترحم می‌کند، و فرزندم را حفظ و به سوی من بر می‌گرداند، و مرا یک جا به دو مصیبت (2) مبتلا نمی‌سازد.  
وَ لَمَّا فَتَحُوا مَتاعَهُمْ مراد از «متاع» ظرفهایی است که برای آذوقه برده بودند.  
وَجَدُوا بِضاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَیْهِمْ یحیی بن وثّاب «ردت» به کسر (راء) خوانده بنا بر این که کسره دال ادغام شده و به «راء» نقل یافته (زیرا در اصل «رددت» بوده است). «ما نَبْغِی»: «ما» برای نفی است: در گفتارمان ستم نمی‌کنیم، یا چیزی جز این همه احسان و اکرام که نسبت به ما شده نمی‌خواهیم، بعضی گفته‌اند معنایش این است: ما جز بنیامین سرمایه دیگری از تو نمی‌خواهیم.  
هذِهِ بِضاعَتُنا رُدَّتْ إِلَیْنا جمله مستأنفه توضیح دهنده فعل: «ما نبغی» است، و جمله‌های بعد، عطف بر آن است: سرمایه ما به ما پس داده شده و به وسیله آن قدرت به دست می‌آوریم، و هنگامی که پیش عزیز مصر رفتیم برای خانواده‌مان  
-\*-\*-\*-  
1- زجاج گفته است: حافظا، حال و حفظا تمییز است مجمع البیان.  
2- فراق دو فرزند: یوسف و بنیامین- م.  
46  
قوت و غذا تهیه می‌کنیم و برادرمان را از هر بلایی که تو تصوّر می‌کنی محافظت و با حاضر ساختن او در پیش عزیز، یک بار شتر (1) اضافه بر بارهای خودمان دریافت می‌نماییم. دیگر پس از این همه دستاوردها که می‌توانیم تمام کارهایمان را اصلاح کنیم، چه می‌خواهیم؟  
ذلِکَ کَیْلٌ یَسِیرٌ این که اکنون به ما داده شده چیز اندکی است ما را کفایت نمی‌کند. منظورشان این بود که به واسطه برادرشان هم چیزی بگیرند. یا این که «ذلک»، اشاره به کیل بعیر است (2) یعنی آن بار اضافی هم، برای پادشاه مصر چیز مهمّی نیست، بر او آسان است و از ما مضایقه نخواهد کرد.  
حَتَّی تُؤْتُونِ تا این که چیزی از سوی خدا به من بدهید که به آن اطمینان کنم:  
عهد شرعی کنید یا سوگند بخورید.  
لَتَأْتُنَّنِی بِهِ جواب قسم است: تا سوگند به خدا یاد کنید که حتما او را به من باز گردانید.  
إِلَّا أَنْ یُحاطَ بِکُمْ مگر این که گرفتار شوید و توان آوردن او را نداشته باشید و یا این که مرگ شما فرا رسد.  
فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ وقتی که با او پیمانهای مورد اطمینان بستند و سوگندها یاد کردند، یعقوب گفت خداوند بر آنچه می‌گوییم ناظر و آگاه است: اگر بر خلاف پیمانتان رفتار کردید حق مرا از شما خواهد گرفت.

آیات 67 تا 68

آیات 67 تا 68  
وَ قالَ یا بَنِیَّ لا تَدْخُلُوا مِنْ بابٍ واحِدٍ وَ ادْخُلُوا مِنْ أَبْوابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَ ما أُغْنِی عَنْکُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَیْ‌ءٍ إِنِ الْحُکْمُ إِلاَّ لِلَّهِ عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ وَ عَلَیْهِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُتَوَکِّلُونَ (67) وَ لَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَیْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ ما کانَ یُغْنِی عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَیْ‌ءٍ إِلاَّ حاجَةً فِی نَفْسِ یَعْقُوبَ قَضاها وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِما عَلَّمْناهُ وَ لکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لا یَعْلَمُونَ (68)  
-\*-\*-\*-  
1- وسق بعیر بار شتر (شصت صاع) پاورقیهای استاد گرجی نقل از صحاح.  
2- بر طبق اصل «ذلک»، اشاره به دور می‌باشد نه به تفسیر قبلی که اشاره به نزدیک بوده- م.  
47  
ترجمه:  
یعقوب: ای فرزندان من، همه‌تان از یک در وارد نشوید، بلکه از درهای متفرّق داخل شوید و من نمی‌توانم در برابر خدا هیچ گونه کاری برای شما انجام دهم، فرمانی نیست جز از خداوند من بر او توکل کردم و همه متوکلان باید بر او توکل کنند. (67)  
و هنگامی که از همان طریق که پدرشان دستور داده بود، وارد شدند، این کار، هیچ حادثه حتمی الهی را دور نمی‌ساخت مگر حاجتی را که در دل یعقوب بود بر آورده کرد، و همانا یعقوب دارای علمی بود که ما به او آموخته بودیم، امّا بیشتر مردم نمی‌دانند. (68)  
تفسیر:  
علّت این که یعقوب پیامبر خدا فرزندانش را دستور داد که از یک در داخل نشوند، این است که آنها دارای جمال زیبا و نورانیت و قیافه‌های خوبی بودند، و در مصر شایع شده بود که این چند نفر نزد عزیز دارای احترام و عظمت ویژه‌ای هستند که برای هیچ کس تا کنون نبوده است، لذا حضرت یعقوب از آن ترسید که آنها را چشم زنند.  
وَ ما أُغْنِی عَنْکُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَیْ‌ءٍ منظور این که اگر خداوند بدی شما را اراده کند، دستوری که من به شما دادم که از درهای مختلف وارد شوید آن را از شما دفع نمی‌کند و سودی برایتان ندارد بلکه ناگزیر بر شما وارد خواهد شد، حکم، تنها حکم خداست.  
وَ لَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَیْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ و با این که به همان نحو که پدرشان امر کرده  
48  
بود، بر عزیز وارد شدند، این کار، سودی برای آنها نداشت جز این که چیزی که در دل یعقوب بود که به گفته خود اظهار شفقت و محبّت نسبت به فرزندانش کند آن را برآورده ساخت، عبارت: «إِلَّا حاجَةً» استثنای منقطع است به معنای: «و لکن حاجة».  
وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ به یعقوب دارای یقین و معرفت به خداست. «لِما عَلَّمْناهُ»: زیرا ما به او این علم را آموخته‌ایم.

آیات 69 تا 76

آیات 69 تا 76  
وَ لَمَّا دَخَلُوا عَلی یُوسُفَ آوی إِلَیْهِ أَخاهُ قالَ إِنِّی أَنَا أَخُوکَ فَلا تَبْتَئِسْ بِما کانُوا یَعْمَلُونَ (69) فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهازِهِمْ جَعَلَ السِّقایَةَ فِی رَحْلِ أَخِیهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَیَّتُهَا الْعِیرُ إِنَّکُمْ لَسارِقُونَ (70) قالُوا وَ أَقْبَلُوا عَلَیْهِمْ ما ذا تَفْقِدُونَ (71) قالُوا نَفْقِدُ صُواعَ الْمَلِکِ وَ لِمَنْ جاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِیرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِیمٌ (72) قالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ ما جِئْنا لِنُفْسِدَ فِی الْأَرْضِ وَ ما کُنَّا سارِقِینَ (73) قالُوا فَما جَزاؤُهُ إِنْ کُنْتُمْ کاذِبِینَ (74) قالُوا جَزاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِی رَحْلِهِ فَهُوَ جَزاؤُهُ کَذلِکَ نَجْزِی الظَّالِمِینَ (75) فَبَدَأَ بِأَوْعِیَتِهِمْ قَبْلَ وِعاءِ أَخِیهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَها مِنْ وِعاءِ أَخِیهِ کَذلِکَ کِدْنا لِیُوسُفَ ما کانَ لِیَأْخُذَ أَخاهُ فِی دِینِ الْمَلِکِ إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ وَ فَوْقَ کُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ (76)  
ترجمه:  
هنگامی که بر یوسف وارد شد، برادرش را نزد خود خواند و گفت: من برادر تو هستم، از آنچه (در گذشته برادران) انجام می‌دادند  
49  
ناراحت مباش. (69)  
پس چون بارهای آنها را بست، ظرف آبخوری شاه را در میان بار برادرش قرار داد، و سپس کسی صدا زد: ای اهل قافله شما سارق هستید. (70)  
آنها، رو به او کردند و گفتند: چه چیز گم کرده‌اید؟ (71)  
گفتند: پیمانه ملک را و هر کس آن را بیاورد یک شتر غلّه به او داده می‌شود و (منادی گفت:) من ضامن هستم. (72)  
گفتند به خدا سوگند شما می‌دانید که ما نیامده‌ایم که در این سرزمین فساد کنیم و هرگز ما دزد نبوده‌ایم. (73)  
آنها گفتند: اگر دروغ گو باشید کیفر شما چیست؟ (74)  
برادران گفتند: هر کس پیمانه در، بارش یافت شود خود جزای آن باشد، ما این گونه، ستمگران را کیفر می‌کنیم. (75)  
در این هنگام یوسف، پیش از بار برادرش به کاوش بارهای آنان پرداخت، سپس آن را از بار برادرش به کاوش بارهای آنان پرداخت، سپس آن را از بار برادرش بیرون آورد، این چنین، ما راه چاره را به یوسف یاد دادیم، او هرگز نمی‌توانست برادرش را مطابق آئین پادشاهی مؤاخذه کند مگر آن که خدا بخواهد، ما درجات هر کس را بخواهیم بالا می‌بریم، و بالاتر از هر صاحب علمی عالمی است. (76)  
تفسیر:  
آوی إِلَیْهِ برادرش «بنیامین» را به خود چسبانید، روایت شده است که برادران به یوسف گفتند این است برادرمان و او را آوردیم. یوسف گفت: خوب کاری کردید، آنها را فرود آورد احترامشان کرد و هر دو تا از آنها را بر سر یک سفره نشانید، بنیامین، تنها ماند، او را هم بر سر سفره و به همراه خودش نشانید و به وی گفت: آیا دوست داری که من عوض برادر از دست داده‌ات باشم؟ گفت: البتّه برادری مثل شما افتخار است، امّا تو فرزند یعقوب و راحیل (1) نیستی، یوسف را گریه فرا گرفته و بلند شد دست به گردن او افکند و گفت: من برادر تو هستم غم مخور و از آنچه  
-\*-\*-\*-  
1- راحیل نام زن یعقوب مادر بنیامین و یوسف بود.  
50  
برادران در قبل در حق ما انجام داده‌اند اندوهناک مباش که خدای تعالی به ما نیکی کرد و اکنون ما را به هم دیگر رسانید، امّا این مطلب را به آنها اظهار مکن.  
«السِّقایَةَ»، ظرفی است که به آن آب می‌نوشند، و به تعبیری «صواع» گفته می‌شود.  
بعضی گفته‌اند: ظرفی بود که عزیز مصر از آن آب می‌خورد و بعد به عنوان پیمانه طعام و غلّات از آن استفاده می‌شد، جنس آن نقره بود که روکش طلا به آن داده بودند، و نیز گفته‌اند طلای مرصّع به جواهرات بود.  
ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ منادیی ندا کرد «أذن»: اعلام کرد، «أذّن»: بسیار اعلام کرد. «العیر»:  
شتری که بر آن، بار می‌نهند، به مناسبت این که «تعیر»: می‌آید و می‌رود. و بعضی گفته‌اند: در اصل به معنای قافله خران است، و به علت کثرت استعمال به هر قافله‌ای «عیر» گفته می‌شود «اصحاب العیر»: اهل قافله، اصطلاحی است، مثل: یا خیل اللَّه ارکبی»: (ای لشکر خدا، سوار شوید).  
وَ أَنَا بِهِ زَعِیمٌ منادی گفت: هر کس پیمانه را بیاورد یک بار شتر از طعام به او می‌دهیم و من خود ضامنم، این جایزه را به او می‌دهم.  
تَاللَّهِ: فرزندان یعقوب این قسم را به این سبب ذکر کردند که از آنچه به آنها نسبت داده شد در شگفت شده بودند، و با عبارت: «لَقَدْ عَلِمْتُمْ» از آگاهی اطرافیان عزیز نسبت به صداقت و امانت خودشان گواهی گرفتند، زیرا با داد و ستدهای مکرّری که تا کنون داشتند دیانت و خوش رفتاری خویش را به دربار عزیز نشان داده بودند، علاوه بر آن، وقتی سرمایه‌های خود را در میان بارهایشان دیدند، به این حساب که شاید بدون اجازه عزیز در آن میان نهاده شده باشد، به سوی عزیز برگرداندند و این، نشانه‌ای بود که بر نشانه‌های دیانت و حسن رفتار خود افزودند. «وَ ما کُنَّا سارِقِینَ» و ما هرگز دزد نبوده‌ایم.  
قالُوا فَما جَزاؤُهُ ضمیر: «هاء» برای «صواع» است: اگر در ادّعای برائت از دزدی پیمانه عزیز دروغگو باشید، کیفر دزدی آن چیست؟ گفتند: در میان بار شتر هر کس  
51  
یافت شود، خود او را باید بگیرند، توضیح این که در بنی اسرائیل قانونش این بود که دزد برای یک سال تمام به بردگی گرفته می‌شد، از این رو برادران یوسف چنین گفتند.  
فَهُوَ جَزاؤُهُ مجازاتش همین است نه غیر آن، مثل: حق فلان ان یکرم و ینعم علیه فذلک حقه: سزای او همین است. می‌توان گفت: «جَزاؤُهُ» مبتدا، و جمله شرطیه خبر، و اصلش چنین بوده: جزاؤه من وجد فی رحله فهو هو بنا بر این «جَزاؤُهُ» در جای «هو» قرار گرفته، قرار گرفتن ظاهر به جای مضمر.  
«فَبَدَأَ» یوسف برای پیدا کردن پیمانه که خودش آن را در میان بار برادرش بنیامین پنهان کرده بود به بازرسی پرداخت و به منظور رفع تهمت یا راه گم کردن اوّل از برادران دیگر آغاز کرد و چون در آن جاها پیدا نشد، آن را از میان ظرف بنیامین در آورد.  
کلمه «صواع» مذکر و مؤنّث به کار می‌رود و هر دو وجه در آن، صحیح است.  
«کذلک» مثل این حیله و مکر بزرگ، ما برای یوسف مکر کردیم یعنی به سوی او، وحی کردیم و او را آموختیم: ما کانَ لِیَأْخُذَ أَخاهُ فِی دِینِ الْمَلِکِ این جمله، تفسیر برای «کید» و توضیح آن است، زیرا قانون مملکت مصر درباره دزد این بود که حدّ بر او جاری شود و دو برابر آنچه سرقت کرده غرامت بدهد، نه این که به بردگی گرفته شود چنان که دین یعقوب بود.  
إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّهُ حضرت یوسف خلافکار را مؤاخذه نمی‌کرد مگر به اذن خدا و خواسته او.  
نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ درجات علمی هر کس را بخواهیم بالا می‌بریم چنان که درباره یوسف چنین کردیم. «یرفع» با «ی» و «درجات» با تنوین نیز خوانده شده است.  
وَ فَوْقَ کُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ بالاتر از هر عالمی عالمتری وجود دارد تا برسد به خدای تعالی که علمش ذاتی است و به معلوم خاصی منحصر نمی‌شود.

آیات 77 تا 80

آیات 77 تا 80  
قالُوا إِنْ یَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسَرَّها یُوسُفُ فِی نَفْسِهِ وَ لَمْ یُبْدِها لَهُمْ قالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَکاناً وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما تَصِفُونَ (77) قالُوا یا أَیُّهَا الْعَزِیزُ إِنَّ لَهُ أَباً شَیْخاً کَبِیراً فَخُذْ أَحَدَنا مَکانَهُ إِنَّا نَراکَ مِنَ الْمُحْسِنِینَ (78) قالَ مَعاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلاَّ مَنْ وَجَدْنا مَتاعَنا عِنْدَهُ إِنَّا إِذاً لَظالِمُونَ (79) فَلَمَّا اسْتَیْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِیًّا قالَ کَبِیرُهُمْ أَ لَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَباکُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَیْکُمْ مَوْثِقاً مِنَ اللَّهِ وَ مِنْ قَبْلُ ما فَرَّطْتُمْ فِی یُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّی یَأْذَنَ لِی أَبِی أَوْ یَحْکُمَ اللَّهُ لِی وَ هُوَ خَیْرُ الْحاکِمِینَ (80)  
ترجمه:  
برادران گفتند: اگر بنیامین دزدی کرده (تعجّبی نیست) زیرا برادر او نیز، پیش از این دزدی کرده بود، یوسف، مطلب را در دل نهان داشت و برای آنها آشکار نساخت، و گفت: موقعیّت شما، بدتر است، و خداوند به آنچه شما بیان می‌کنید آگاهتر است. (77)  
گفتند: ای عزیز، او پدر پیری دارد، یکی از ما را به جای بنیامین بگیر، که ما، تو را از نیکوکاران می‌بینیم. (78)  
یوسف گفت پناه بر خدا، که ما غیر از کسی که کالایمان را نزد او یافته‌ایم بگیریم که در آن صورت از ستمکاران خواهیم بود. (79)  
همین که از یوسف مأیوس شدند در خلوت با هم مشورت کردند، بزرگشان به آنها گفت: مگر نمی‌دانید که پدرتان از شما پیمانی الهی گرفته، و پیش از این هم درباره یوسف، کوتاهی کردید، بنا بر این من از این سرزمین حرکت نمی‌کنم، مگر این که پدرم به من اجازه دهد یا خدا درباره من فرمانی صادر کند، و او  
53  
بهترین حاکمان است. (80)  
تفسیر:  
أَخٌ لَهُ مراد از برادر بنیامین، یوسف است. و در نوع سرقتی که برادران به یوسف نسبت داده و گفتند: او نیز قبلا دزدی کرده بود، اختلاف شده است. درست‌ترین اقوال آن است که یوسف در دوران کودکی بعد از این که مادرش از دنیا رفت تحت حضانت عمّه‌اش قرار گرفت، عمّه‌اش او را بشدّت دوست می‌داشت چنان که نمی‌خواست او را از خود جدا سازد، امّا وقتی که یک مقدار رشد کرده بود یعقوب می‌خواست او را پیش خود ببرد، عمّه که از این امر ناراحت بود به بهانه‌ای متوسّل شد: کمربندی را که از اسحاق به او ارث رسیده بود- زیرا او بزرگترین فرزند پدرش بود- به کمر یوسف در زیر لباسهایش محکم بست و بعد گفت: یوسف کمربند را دزدیده و باید اینجا زندانی شود، و او را پیش خود نگاه داشت. (1) فَأَسَرَّها یُوسُفُ اضمار قبل از ذکر است، و جمله بعد: أَنْتُمْ شَرٌّ مَکاناً آن را تفسیر می‌کند، و گویی چنین گفته است: فأسرّ الجملة او الکلمة، یوسف، کلمه یا جمله «أَنْتُمْ شَرٌّ مَکاناً» را در دل خود پنهان داشت، مراد این است که در دل خود گفت، زیرا این جمله بدل از فعل: «اسرّها» می‌باشد یعنی: موضع شما در سرقت از او بدتر است، زیرا شما برادرتان را از پیش پدرتان ربودید.  
وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما تَصِفُونَ خدا بهتر می‌داند که قضیه آن طور که شما می‌گویید، نیست و نسبت سرقت نه به من صحیح است و نه، به برادرم.  
وقتی که دیدند این حرف را یوسف نپذیرفت و ردّ کرد لحن سخن را عوض کرده، به التماس پرداختند و برای تحریک عواطف او، سخن از پدرشان یعقوب به  
-\*-\*-\*-  
1- چند جهت دیگر نیز برای تهمت این دزدی ذکر کرده‌اند که می‌توان به تفاسیر دیگر از جمله مجمع البیان و نمونه و غیره رجوع کرد- م.  
54  
میان آوردند، بدین ترتیب که او مردی سالخورده و محترم است و این فرزندش:  
بنیامین مورد علاقه اوست. «فَخُذْ أَحَدَنا مَکانَهُ» پس یکی از ما را بعنوان وثیقه یا بردگی به جای او بگیر. «إِنَّا نَراکَ مِنَ الْمُحْسِنِینَ» تو که این همه به ما احسان کردی اکنون آن را به کمال برسان. معنای دیگر: تو که عادت و خویت نیکی است اکنون نیز به عادت خود نیکی را ادامه ده.  
قالَ مَعاذَ اللَّهِ این عبارت یک ظاهر و یک باطن دارد: معنای ظاهرش این است که:  
بر طبق فتوای خود شما باید همان کسی گرفته شود که «صواع ملک» در میان رحلش یافت شده و اگر غیر او را بگیریم به عقیده شما ظلم است. پس شما چیزی که می‌دانید ظلم است، از من طلب نکنید، امّا معنای باطنش این است که خدای تعالی بر طبق مصالحی که خود می‌داند مرا فرمان داده است که بنیامین را بگیرم و نزد خود نگهدارم، پس اگر غیر او را بگیرم ستمکار خواهم بود، زیرا در این صورت بر خلاف مأموریت خود عمل کرده‌ام، و معنای «مَعاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ» این است: پناه می‌بریم به خدا پناه بردنی، از این که دیگری را بگیریم ... و «اذا» جواب آنها و جزای شرط است، زیرا معنایش این است: ان نأخذ بدله ظلمنا فَلَمَّا اسْتَیْأَسُوا چون ناامید شدند، «خَلَصُوا» کنار رفتند، از مردم جدا شدند، تنها خودشان بودند و هیچ بیگانه‌ای در میانشان نبود. «نَجِیًّا» در حالی که با هم به نجوا پرداختند، بنا بر این، نجی مصدر و به معنای «تناجی» (1) است، مثل: «وَ إِذْ هُمْ نَجْوی» (2):  
مصدر نازل منزله صفت شده. ممکن است در تقدیر: «قوما نجیّا» باشد: مناجی یعنی راز گوینده چون هر کدام با دیگری یواش حرف می‌زدند، مثل «عشیر و سمیر» که به  
-\*-\*-\*-  
1- بر وزن تفاعل.  
2- اسراء/ 47.  
55  
معنای «معاشر و مسامر» (1) می‌باشد و از همین قبیل است قول خداوند: «وَ قَرَّبْناهُ نَجِیًّا» (2) رازگویی در کارشان این بود که برگردند یا بمانند و اگر برگردند، درباره برادر به پدرشان چه بگویند؟  
قالَ کَبِیرُهُمْ «بزرگ آنها گفت» در این که مراد از کبیر کدام یک از آنهاست اقوالی است به قرار ذیل 1- مقصود بزرگ سنّی آنهاست که روبیل نام داشت.  
2- منظور رئیس و سرپرست آنهاست و او شمعون بود.  
3- آن که عقل و درکش از بقیه بیشتر بود و او، یا یهودا، و یا، لاوی بود.  
أَ لَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَباکُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَیْکُمْ مَوْثِقاً مِنَ اللَّهِ  
؟ برادر بزرگ آنها را به یاد پیمان محکمی انداخت که یعقوب از آنها گرفته بود.  
وَ مِنْ قَبْلُ ما فَرَّطْتُمْ فِی یُوسُفَ در تفسیر این فراز چند وجه زیرا را ذکر کرده‌اند.  
1- «ما» زایده است: «و من قبل هذا فرّطتم» (پیش از این، در شان یوسف کوتاهی کردید، و پیمان پدر را رعایت ننمودید).  
2- «ما» مصدریه، و با این وجه در اعراب آن، دو قول است:  
الف: مبتدا و در محلّ رفع، و «مِنْ قَبْلُ» خبر آن باشد: وقع من قبل تفریطکم فی یوسف: کوتاهی شما درباره یوسف، پیش از این واقع شد.  
ب: در محل نصب و عطف بر مفعول فعل: «أَ لَمْ تَعْلَمُوا» باشد: الم تعلموا أخذ ابیکم موثقا ...  
3- «ما» موصوله باشد: «و من قبل هذا ما فرطتموه ...»، این جا نیز دو قولی که در اعراب وجه دوم ذکر کردیم محتمل است: رفع بنا بر ابتدائیت، و نصب بنا بر مفعولیت.  
-\*-\*-\*-  
1- گروه‌ها، شب زنده‌دار.  
2- مریم/ 52.  
56  
فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ از سرزمین مصر جدا نمی‌شوم، مگر پدرم به من اجازه دهد که به سوی او، بازگردم، «أَوْ یَحْکُمَ اللَّهُ لِی» یا خدا برای من حکمی صادر کند، که از مصر خارج شوم، یا حق مرا از کسی که برادرم را گرفته بستاند، و یا برادرم را از دست او، رهایی بخشد.

آیات 81 تا 87

آیات 81 تا 87  
ارْجِعُوا إِلی أَبِیکُمْ فَقُولُوا یا أَبانا إِنَّ ابْنَکَ سَرَقَ وَ ما شَهِدْنا إِلاَّ بِما عَلِمْنا وَ ما کُنَّا لِلْغَیْبِ حافِظِینَ (81) وَ سْئَلِ الْقَرْیَةَ الَّتِی کُنَّا فِیها وَ الْعِیرَ الَّتِی أَقْبَلْنا فِیها وَ إِنَّا لَصادِقُونَ (82) قالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَکُمْ أَنْفُسُکُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِیلٌ عَسَی اللَّهُ أَنْ یَأْتِیَنِی بِهِمْ جَمِیعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِیمُ الْحَکِیمُ (83) وَ تَوَلَّی عَنْهُمْ وَ قالَ یا أَسَفی عَلی یُوسُفَ وَ ابْیَضَّتْ عَیْناهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ کَظِیمٌ (84) قالُوا تَاللَّهِ تَفْتَؤُا تَذْکُرُ یُوسُفَ حَتَّی تَکُونَ حَرَضاً أَوْ تَکُونَ مِنَ الْهالِکِینَ (85) قالَ إِنَّما أَشْکُوا بَثِّی وَ حُزْنِی إِلَی اللَّهِ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ (86) یا بَنِیَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ یُوسُفَ وَ أَخِیهِ وَ لا تَیْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لا یَیْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْکافِرُونَ (87)  
ترجمه:  
به نزد پدرتان بازگردید و بگویید: ای پدر، پسرت دزدی کرد، و ما، جز بر آنچه که دانستیم گواهی ندادیم، و ما از غیب خبر نداشتیم. (81)  
و از مردم شهری که، ما، در آن بودیم و از کاروانی که همراهشان آمدیم سؤال کنی و ما حتما راست گوییم. (82)  
یعقوب  
57  
گفت: بلکه هواهای نفسانی‌تان، چیزی را برای شما آراست، پس صبری نیکو، باید، امید است خدا همه‌شان را به من بازگرداند که او، بسیار دانا و با حکمت است. (83)  
و روی از آنها بگردانید و گفت: ای دریغا از یوسف! و دیدگانش از اندوه سفید شد، و خشم خود را می‌خورد. (84)  
فرزندان گفتند: به خدا سوگند آن قدر به یاد یوسف هستی تا این که مشرف به مرگ شوی و یا از دنیا بروی. (85)  
گفت:  
شکایت در دل و اندوهم را به خدا می‌گویم، و از خدا چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید. (86)  
ای پسران من! بروید و از یوسف و برادرش جستجو کنید، و از رحمت خدا ناامید نشوید که جز مردمان کافر هیچ کس از رحمت خدا نومید نمی‌شود. (87)  
تفسیر:  
وَ ما شَهِدْنا إِلَّا بِما عَلِمْنا ما فقط از ظاهر خبر داریم که پیمانه عزیز مصر از میان بار و بنه او بیرون آورده شد.  
وَ ما کُنَّا لِلْغَیْبِ حافِظِینَ از باطن امر آگاه نیستیم که آیا بنیامین در واقع آن را دزدیده، یا این که کسی آن را در میان رحل او گذاشته بوده است.  
وَ سْئَلِ الْقَرْیَةَ الَّتِی کُنَّا فِیها منظور کشور مصر است: کسی را بفرست به سوی اهل مصر، و از آنها درباره اصل داستان جویا شو. «وَ الْعِیرَ الَّتِی أَقْبَلْنا فِیها» و نیز از اصحاب قافله، خلاصه این که فرزندان یعقوب به نزد پدر بازگشتند و این مطالب را از قول برادر بزرگ که همانجا باقی مانده بود پیش پدر گفتند، امّا یعقوب در جواب آنها گفت: «بَلْ سَوَّلَتْ لَکُمْ أَنْفُسُکُمْ أَمْراً» این امر از اراده شما برخاسته و اگر شما چیزی به او یعنی عزیز مصر نمی‌گفتید وی از کجا می‌دانست که باید دزد را به بردگی بگیرد؟  
عَسَی اللَّهُ أَنْ یَأْتِیَنِی بِهِمْ جَمِیعاً مراد، یوسف، برادرش: بنیامین، و روبین یا غیر اوست.  
58  
إِنَّهُ هُوَ الْعَلِیمُ او از غم و اندوه و درد دل من آگاه است، «الْحَکِیمُ» آنچه بر سر من آورد از روی حکمت و مصلحت است. «وَ تَوَلَّی» از ناراحتی درباره خبرهای تأسف آوری که آورده بودند، رو از آنها برگرداند، و گفت: «یا أَسَفی»: «الف»، بدل از «یاء» متکلم است، و «اسف» را که عبارت از شدّت اندوه و حسرت است به خودش نسبت داده، و اظهار تأسف برای یوسف و نه برای دیگران دلیل بر آن است که در نزد یعقوب چیزی جای او را نگرفته و غم او با گذشت زمان طولانی، تر و تازه است.  
وَ ابْیَضَّتْ عَیْناهُ مِنَ الْحُزْنِ چشمانش از غم و گریه بر یوسف سفید شد و نزدیک بود که بکلّی نابینا شود، خیلی ضعیف و کم سو می‌دید، بعضی گفته‌اند اصلا بینایی را از دست داده بود. «فَهُوَ کَظِیمٌ» دلش از کافر فرزندانش پر از خشم و غضب بود، ولی برای آنها آشکار نمی‌کرد. «تَفْتَؤُا» در تقدیر: «لا تفتأ»، حرف نفی بدلیل عدم اشتباه حذف شده، زیرا اگر به معنای اثبات باشد باید با لام قسم و نون تأکید آورده می‌شد: (لتفتؤنّ).  
از همین قبیل است قول شاعر:  
فقلت یمین اللَّه أبرح قاعدا : پس گفتم به خدا سوگند که پیوسته نشسته‌ام. (1) حَتَّی تَکُونَ حَرَضاً «حرض» (2) نزدیک به هلاکت، «احرضه المرض» (بیماری او  
-\*-\*-\*-  
1- «ابرح» به معنای: «لا ابرح» می‌باشد، و مصراع بعدش این است  
و لو قطعوا رأسی لدیک و اوصالی  
: (اگر چه نزد تو سر و تمام اعضایم را جدا کنند- م.:  
2- حرض، بر وزن مرض: چیز فاسد و ناراحت کننده، و در این جا به معنای بیماری و لاغر، و مشرف به مرگ است، پاورقی تفسیر نمونه. حرض: مشرف بر هلاکت، «رجل حرض و حارض»: فاسدا الجسم و العقل، «احرضه»: او را فاسد کرد، ترجمه مجمع البیان- م.  
59  
را نزدیک به هلاکت ساخت) مصدر است و مفرد و جمع، مذکّر و مؤنّث آن یکسان است. و صفت آن، «حرض» می‌باشد مثل: دنف، و دنف. «بثّ» سخت ترین اندوه که صاحبش طاقت صبر بر آن ندارد، و آن را میان مردم پخش می‌کند.  
َّما أَشْکُوا  
به هیچ کس جز به خدا شکوه نمی‌کنم، و از کار خدا و رحمت او، چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید و خوب می‌دانم که او از جایی که هیچ گمان ندارم برایم گشایش می‌آورد، روایت شده است که حضرت یعقوب ملک الموت را دید و از او پرسید که آیا روح یوسف را قبض کرده‌ای؟ گفت: نه، و از این جا که فهمید یوسف از دنیا نرفته، به برادرانش گفت: اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ یُوسُفَ وَ أَخِیهِ «تحسّس» باب تفعل، از مادّه «احساس». به معنای معرفت و شناسایی: بروید یوسف و برادرش را شناسایی کنید.  
مِنْ رَوْحِ اللَّهِ فرج و بر طرف کردن اندوه، یا به معنای حرمت خداست.  
إِنَّهُ لا یَیْأَسُ از فرج و رحمت خدا، جز مردمان کافر هیچ کس ناامید نمی‌شود، زیرا شخص مؤمن پیوسته از خدا خیر و خوبی می‌بیند و هنگام گرفتاری و بلا امید فرج از او دارد و موقع گشایش و رفاه او را سپاس می‌گوید.

آیات 88 تا 93

آیات 88 تا 93  
فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَیْهِ قالُوا یا أَیُّهَا الْعَزِیزُ مَسَّنا وَ أَهْلَنَا الضُّرُّ وَ جِئْنا بِبِضاعَةٍ مُزْجاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْکَیْلَ وَ تَصَدَّقْ عَلَیْنا إِنَّ اللَّهَ یَجْزِی الْمُتَصَدِّقِینَ (88) قالَ هَلْ عَلِمْتُمْ ما فَعَلْتُمْ بِیُوسُفَ وَ أَخِیهِ إِذْ أَنْتُمْ جاهِلُونَ (89) قالُوا أَ إِنَّکَ لَأَنْتَ یُوسُفُ قالَ أَنَا یُوسُفُ وَ هذا أَخِی قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَیْنا إِنَّهُ مَنْ یَتَّقِ وَ یَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لا یُضِیعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِینَ (90) قالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَکَ اللَّهُ عَلَیْنا وَ إِنْ کُنَّا لَخاطِئِینَ (91) قالَ لا تَثْرِیبَ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ یَغْفِرُ اللَّهُ لَکُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِینَ (92) اذْهَبُوا بِقَمِیصِی هذا فَأَلْقُوهُ عَلی وَجْهِ أَبِی یَأْتِ بَصِیراً وَ أْتُونِی بِأَهْلِکُمْ أَجْمَعِینَ (93)  
60  
ترجمه:  
وقتی که بر یوسف وارد شدند، گفتند: ای عزیز، ما و خاندانمان را، ناراحتی فرا گرفته و سرمایه اندکی با خود آورده‌ایم، پیمانه ما را به طور کامل وفا کن، و بر ما تصدّق کن، که خداوند تصدّق کنندگان را پاداش می‌دهد. (88)  
گفت: آیا به خاطرتان هست که با یوسف و برادرش چه کردید، وقتی که نادان بودید؟ (89)  
گفتند: آیا تو یوسفی؟ گفت: آری من یوسفم و این برادر من است، خدا به ما منّت گذاشته است، هر کس که تقوا و صبر پیشه کند، حتما خدا پاداش نیکوکاران را ضایع نمی‌کند. (90)  
گفتند به خدا سوگند، خدا تو را بر ما مقدّم داشته، و ما خطا کار بودیم. (91)  
یوسف گفت: امروز بر شما سرزنشی نیست، خدا شما را می‌آمرزد، و او، ارحم الرّاحمین است. (92)  
این پیراهنم را ببرید و بر چهره پدرم بیندازید تا بینا شود و همه خانواده‌تان را نزد من آورید. (93)  
تفسیر:  
الضُّرُّ ضعف و لاغری از اثر گرسنگی و سختی. برادران یوسف بر اثر سختی و قحطی و از بین رفتن حیوانات و مواشی خود به یوسف شکایت و از او طلب کمک کردند.  
بِبِضاعَةٍ مُزْجاةٍ مال التجاره یا کالای کم ارزشی که معمولا فروشنده و بازرگان به دلیل بی‌اهمیّت بودنش آن را دور می‌ریزد و از «ازجیته» گرفته شده: آن را دور انداختم. بعضی گفته‌اند: متاع آنها پشم و روغن کالای معمول اعراب بود، و گفته  
61  
شده: دراهم مغشوش و تقلّبی بی‌ارزش بود که به عنوان بهای غلات و طعام پذیرفته نمی‌شد.  
فَأَوْفِ لَنَا الْکَیْلَ پیمانه ما را کافی بده هم چنان که در سالهای گذشته انجام دادی.  
«وَ تَصَدَّقْ عَلَیْنا» ما را به کرم خود ببخش و سهم ما را افزون فرما.  
إِنَّ اللَّهَ یَجْزِی الْمُتَصَدِّقِینَ خداوند به صدقه دهندگان مزدی بالاتر از صدقاتشان می‌دهد، یوسف دلش به حال آنها سوخت و بی‌اختیار خود را به آنها معرّفی کرد و گفت:  
قالَ هَلْ عَلِمْتُمْ ما فَعَلْتُمْ بِیُوسُفَ وَ أَخِیهِ مطلبی را که هر دو طرف از آن خبر دارند به طور سؤال و پرسش با آنها در میان گذاشت تا آنان به زشتی عمل خود توجه کنند و به توبه پناه ببرند، یعنی آیا حال متوجه شدید که در هنگام نادانی چه خلافکاریها درباره یوسف و برادرش انجام دادید، اکنون که متوجه شدید، توبه کنید. باید توجه کرد که این سخنان پرخاشگرایانه یوسف به برادرانش از روی دلسوزی و خیرخواهی بود، نه سرزنش و عتاب. او حق خدا را که توجه به توبه و دیانت است بر نفس خود مقدم داشت با این که وی در مقامی بود که می‌توانست آنچه در سینه دارد ابراز کند و از برادرانش انتقام بگیرد.  
بعضی گفته‌اند معنای «إِذْ أَنْتُمْ جاهِلُونَ» این است که شما در آن وقت کودک یا جوان بودید زیرا در این دوران است که جهل و نادانی بر انسان چیره می‌شود.  
«أ إنک» به صیغه استفهام، و بعضی به طور ایجاب «انک» خوانده‌اند. داستان این است که یوسف در حالی که با برادران سخن می‌گفت لبخند زد، دندانهایش که همانند رشته‌ای مروارید منظوم بود نمایان شد، و آنها او را شناختند، و بعضی گفته‌اند: تاج شاهی از سر برداشت و او را شناختند.  
إِنَّهُ مَنْ یَتَّقِ کسانی که از کیفر الهی بیم و هراس داشته باشند، و بر ترک گناه و انجام عبادات صبر کنند خداوند پاداش آنان را که نیکوکارند تباه نمی‌سازد، در این  
62  
آیه، اسم ظاهر: «محسنین» به جای ضمیر: «هم» قرار گرفته تا فراگیر متقین و صابرین نیز باشد.  
لَقَدْ آثَرَکَ اللَّهُ عَلَیْنا خداوند تو را به سبب تقوا و صبر و داشتن روش نیکوکاران بر ما برتری داده، و امّا وضع ما که عاصی و گنهکاریم آن است که ذلیل و خوار شدیم.  
لا تَثْرِیبَ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ یوسف به آنها گفت: حال دیگر، من شما را به آنچه در گذشته انجام داده‌اید سرزنش نمی‌کنم، خدای شما را بیامرزد.  
اذْهَبُوا بِقَمِیصِی هذا این پیراهن مرا ببرید، برخی گفته‌اند: پیراهن بهشتی بود که به وراثت از پدرانش به یوسف رسیده و یعقوب در میان بازوبند او قرار داده بود.  
«یَأْتِ بَصِیراً» بینایی‌اش برمی‌گردد، یا این که به سوی من خواهد آمد در حالی که بینا باشد، دلیل بر این معنای اخیر، دنباله سخن اوست که می‌گوید: «و اتونی باهلکم اجمعین»: تا پدرم و تمام خانواده‌اش بیایند.

آیات 94 تا 98

آیات 94 تا 98  
وَ لَمَّا فَصَلَتِ الْعِیرُ قالَ أَبُوهُمْ إِنِّی لَأَجِدُ رِیحَ یُوسُفَ لَوْ لا أَنْ تُفَنِّدُونِ (94) قالُوا تَاللَّهِ إِنَّکَ لَفِی ضَلالِکَ الْقَدِیمِ (95) فَلَمَّا أَنْ جاءَ الْبَشِیرُ أَلْقاهُ عَلی وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِیراً قالَ أَ لَمْ أَقُلْ لَکُمْ إِنِّی أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ (96) قالُوا یا أَبانَا اسْتَغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا إِنَّا کُنَّا خاطِئِینَ (97) قالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَکُمْ رَبِّی إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِیمُ (98)  
ترجمه:  
هنگامی که کاروان (از مصر) جدا شد، پدر آنها گفت: من بوی یوسف را درمی‌یابم، اگر مرا به نادانی و کم عقلی نسبت ندهید. (94)  
63  
گفتند: به خدا قسم که تو در همان گمراهی قدیمت هستی. (95)  
امّا، وقتی که بشارت دهنده آمد آن پیراهن را به صورت او افکند، و بینا شد، و گفت: آیا به شما نگفتم: من از خدا چیزهایی می‌دانم که شما از آن بی‌خبرید. (96)  
فرزندان یعقوب گفتند: ای پدر از خدا آمرزش گناهان ما را بخواه که ما خطا کار بودیم. (97)  
پدر گفت: به زودی برای شما از پروردگارم طلب آمرزش می‌کنم که اوست بسیار آمرزنده و بخشنده. (98)  
تفسیر:  
وقتی که کاروان از مصر بیرون رفت و دور شد، پدر اهل کاروان به اطرافیان و نوادگان خود گفت: من هم اکنون بوی یوسف را احساس می‌کنم: پیراهن که همراه کاروان بود به سوی کنعان می‌آمد، خدای تعالی بودی آن را از فاصله هشت یا ده فرسنگ به او رسانید. «لَوْ لا أَنْ تُفَنِّدُونِ» «فند» به معنای خرافه، و کم خردی است:  
اگر مرا نسبت به کم عقلی نمی‌دادید گفته مرا می‌پذیرفتید.  
إِنَّکَ لَفِی ضَلالِکَ الْقَدِیمِ هم چنان که در گذشته راجع به دوستی یوسف و امیدواری به دیدار او افراط می‌کردی هم اکنون نیز بیرون از حدّ اعتدال سخن می‌گویی، نظر اطرافیان یعقوب بر این بود که یوسف از دنیا رفته است.  
فَلَمَّا أَنْ جاءَ الْبَشِیرُ أَلْقاهُ همین که بشیر رسید، پیراهن را بر صورت یعقوب انداخت، یا خود یعقوب آن را بر صورت افکند، با حالت بینایی رو به اطرافیان کرد و گفت:  
أَ لَمْ أَقُلْ لَکُمْ آیا به شما نگفتم، منظور سخنی است که قبلا گفته بود: «از رحمت خدا نومید نشوید» (1) و «إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ» ابتدای کلام است و مقول، قول نیست، گرچه این هم جایز است.  
-\*-\*-\*-  
1- آیه 87. .....  
64  
سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَکُمْ رَبِّی گویند طلب آمرزش را به تأخیر انداخت تا سحر فرا رسد که نزدیکتر به اجابت دعاست، و نیز گفته شده برای فرا رسیدن سحر شب جمعه تأخیر انداخت.

آیات 99 تا 102

آیات 99 تا 102  
فَلَمَّا دَخَلُوا عَلی یُوسُفَ آوی إِلَیْهِ أَبَوَیْهِ وَ قالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شاءَ اللَّهُ آمِنِینَ (99) وَ رَفَعَ أَبَوَیْهِ عَلَی الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَ قالَ یا أَبَتِ هذا تَأْوِیلُ رُءْیایَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبِّی حَقًّا وَ قَدْ أَحْسَنَ بِی إِذْ أَخْرَجَنِی مِنَ السِّجْنِ وَ جاءَ بِکُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّیْطانُ بَیْنِی وَ بَیْنَ إِخْوَتِی إِنَّ رَبِّی لَطِیفٌ لِما یَشاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِیمُ الْحَکِیمُ (100) رَبِّ قَدْ آتَیْتَنِی مِنَ الْمُلْکِ وَ عَلَّمْتَنِی مِنْ تَأْوِیلِ الْأَحادِیثِ فاطِرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَنْتَ وَلِیِّی فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ تَوَفَّنِی مُسْلِماً وَ أَلْحِقْنِی بِالصَّالِحِینَ (101) ذلِکَ مِنْ أَنْباءِ الْغَیْبِ نُوحِیهِ إِلَیْکَ وَ ما کُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَ هُمْ یَمْکُرُونَ (102)  
ترجمه:  
هنگامی که بر یوسف وارد شدند، او پدر و مادرش را در آغوش گرفت، و گفت: همگی داخل مصر شوید که اگر خدا بخواهد، در أمن و امان خواهید بود. (99)  
و پدر و مادرش را بر تخت نشاند، و همگی برای او به سجده افتادند و یوسف گفت: ای پدر این است تأویل خوابی که قبلا دیدم که پروردگارم آن را تحقّق بخشید و به من نیکی کرد آن گاه که مرا از زندان خارج ساخت و شما را از آن بیابان آورد، پس از آن که شیطان میان من و برادرانم فساد بپا کرد، آری  
65  
پروردگارم نسبت به آنچه می‌خواهد، لطف می‌کند، زیرا او بسیار دانا و با حکمت است. (100)  
پروردگارا تو به من حکومت بخشیده و مرا از علم تعبیر خواب آگاه ساخته‌ای، ای آفریننده آسمانها و زمین، تو در دنیا و آخرت سرپرست من هستی، مرا مسلمان بمیران و ملحق به صالحانم گردان. (101)  
این از خبرهای غیب است که ما به تو، وحی می‌کنیم، و تو، نزد آنها نبودی، وقتی که تصمیم گرفتند و نقشه فریبکارانه می‌کشیدند. (102)  
تفسیر:  
این که قبل از دخول در مصر، خداوند می‌فرماید: (خانواده یعقوب) داخل بر یوسف شدند، معنایش این است که وقتی یوسف به استقبال آنها آمده بود گویا در میان خانه یا خیمه‌ای که آنجا زده بودند به انتظار آنها نشسته بود و آنها بر او، وارد شدند، برخاست پدر و مادرش را در بغل گرفت و سپس گفت: با حالت امن داخل مصر شوید، اگر خدا بخواهد.  
در این آیه دخول با امنیّت را مقید به مشیّت خدا فرموده و تقدیر آیه این است:  
ادخلوا مصر آمنین، ان شاء اللَّه دخلتموه آمنین و «دخلتموه آمنین» که جزاست به علّت معلوم بودنش حذف شده، و جمله شرط میان حال و ذو الحال فاصله شده است.  
آوی إِلَیْهِ أَبَوَیْهِ پدر و مادرش را در بر گرفت و با آنها معانقه و روبوسی کرد، و همین که داخل مصر شد و در جایگاه خود بر تخت نشست و آنها که وارد شده بودند دورش را گرفتند والدینش را گرامی داشت و آنها را بر تخت نشانید، یازده برادرش پیش روی او به سجده در آمدند، در آن زمان سجده کردن به عنوان احترام برای بزرگان معمول بود.  
بعضی گفته‌اند: پدر و مادر یوسف و برادرانش به خاطر او و به عنوان شکر خدا سجده کردند، این معنا را تأیید می‌کند آنچه از امام صادق علیه السّلام نقل شده است که آیه  
66  
را چنین قرائت کرده‌اند: «  
و خرّوا للَّه ساجدین  
» «برای خدا، به سجده افتادند.» وَ قَدْ أَحْسَنَ بِی به من نیکی کرد، «احسن به» و الیه، به یک معناست. اساء به و الیه:  
به او بدی کرد. شاعر گفته است:  
اسیئی بنا او احسنی، لا ملومة  
• لدینا و لا مقلیّة ان تقلّت (1)  
«الْبَدْوِ» به معنای بیابان است. خانواده یعقوب، بیابان نشین و دامدار بودند، برای به دست آوردن آب و چراگاهها از جایی به جای دیگر منتقل می‌شدند.  
نَزَغَ الشَّیْطانُ بَیْنِی وَ بَیْنَ إِخْوَتِی شیطان میان ما، اختلاف و تباهی به وجود آورد.  
إِنَّ رَبِّی لَطِیفٌ پروردگارم در تدبیر و اداره امور بندگانش دارای لطف است: امور دشوار را بر آنان آسان می‌نماید، و ما به لطف و عنایت او امروز به هم پیوستیم.  
روایت شده است که حضرت یعقوب مدّت بیست و چهار سال در مصر با یوسف زندگی کرد. و پس از آن که از دنیا رحلت کرد بر طبق وصیّتش در شام مدفون شد، و بعضی گفته‌اند: دو سال زنده بود و یوسف بعد از پدرش بیست و سه سال زندگی کرد، و چون مأموریتش تمام شد و دانست که حکومتش باقی نمی‌ماند، از خدا برای خود درخواست حکومت جاودان و فنا ناپذیر کرد و آرزوی مرگ نمود، و حال آن که نه، پیش از او، و نه بعد از او هیچ پیامبری آرزوی مرگ نکرد، و سرانجام خداوند او را با پاکی و طهارت از دنیا برد.  
حرف «من» در عبارات «مِنَ الْمُلْکِ» و «مِنْ تَأْوِیلِ الْأَحادِیثِ» برای تبعیض است، زیرا به حضرت یوسف بخشی از حکومت دنیا، یا مصر، و قسمتی از علم تأویل و تعبیر خواب عطا شده بود.  
-\*-\*-\*-  
1- با ما دوستی کنی یا دشمنی، ما را بر تو ملامتی نیست، و اگر دشمنی هم کنی، کسی دشمن تو نخواهد بود، شاهد مطلب این که «اساء»، و احسن، به «باء» متعدی شده است. در پاورقی استاد گرجی ذیل آیه «طَوْعاً أَوْ کَرْهاً» سوره توبه، و قول کثیر شاعر، تشریح شده است- م.  
67  
أَنْتَ وَلِیِّی تویی آن که به نعمت دنیا به من کمک می‌کنی و حکومت جهان فانی را به نعمت جاوید آخرت متّصل می‌سازی.  
فاطِرَ السَّماواتِ این عبارت صفت برای «ربّ» یا منصوب است به عنوان ندا.  
«وَ أَلْحِقْنِی بِالصَّالِحِینَ» مرا به نیکوکاران: پدرانم، یا به طور عموم، ملحق فرما. «ذلک» این کلمه اشاره به خبر یوسف است که در قبل بیان شده، ذلک مبتداست، و دو عبارت: «مِنْ أَنْباءِ الْغَیْبِ، نُوحِیهِ إِلَیْکَ» خبر بعد از خبر می‌باشند، و معنای آیه این است: این خبر غیبی است که تنها از راه وحی، برای تو حاصل شد زیرا تو خود حضور نداشتی که ببینی فرزندان یعقوب را آن گاه که در تصمیم خود یکپارچه شدند و درباره یوسف به حیله و نیرنگ متوسط شدند و دامهای فریب برای او گستردند تا سرانجام وی را در میان چاه تاریک انداختند.

آیات 103 تا 109

آیات 103 تا 109  
وَ ما أَکْثَرُ النَّاسِ وَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِینَ (103) وَ ما تَسْئَلُهُمْ عَلَیْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِکْرٌ لِلْعالَمِینَ (104) وَ کَأَیِّنْ مِنْ آیَةٍ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ یَمُرُّونَ عَلَیْها وَ هُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ (105) وَ ما یُؤْمِنُ أَکْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَ هُمْ مُشْرِکُونَ (106) أَ فَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِیَهُمْ غاشِیَةٌ مِنْ عَذابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِیَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَ هُمْ لا یَشْعُرُونَ (107) قُلْ هذِهِ سَبِیلِی أَدْعُوا إِلَی اللَّهِ عَلی بَصِیرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِی وَ سُبْحانَ اللَّهِ وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِکِینَ (108) وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ إِلاَّ رِجالاً نُوحِی إِلَیْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُری أَ فَلَمْ یَسِیرُوا فِی الْأَرْضِ فَیَنْظُرُوا کَیْفَ کانَ عاقِبَةُ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَدارُ الْآخِرَةِ خَیْرٌ لِلَّذِینَ اتَّقَوْا أَ فَلا تَعْقِلُونَ (109)  
68  
ترجمه:  
و بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند هر چند که تو، بر آن اصرار داشته باشی. (103)  
و تو از مردم هیچ گونه مزدی را درخواست نمی‌کنی و آن، نیست مگر یادآوری برای جهانیان. (104)  
و چه بسا، نشانه‌ای در آسمانها و زمین وجود دارد که مردم بر آن می‌گذرند و از آن روگردانند. (105)  
و اکثر آنها که مدّعی ایمان به خدا هستند مشرکند. (106)  
آیا از این ایمن هستند که عذاب فراگیری از سوی خداوند به سراغشان آید، یا رستاخیز فرا رسد، در حالی که هیچ توجّهی ندارند؟ (107)  
بگو: این راه من است که من و پیروانم از روی آگاهی کامل، به سوی خدا دعوت می‌کنم، پاک و منزّه است خدا، و من از مشرکان نیستم. (108)  
و ما پیش از تو نفرستادیم، جز مردانی از سرزمینها را که به آنها وحی می‌کردیم، آیا آنها در زمین سیر نکردند تا ببینند، عاقبت کسانی که پیش از آنها بودند چه شد و سرای آخرت برای پرهیزکاران بهتر است، آیا عقلتان را به کار نمی‌گیرید. (109)  
تفسیر:  
وَ ما أَکْثَرُ النَّاسِ مراد تعمیم است: ای پیامبر اگر تو بخواهی که همه مردم ایمان بیاورند این امر میسّر نمی‌شود، ابن عباس گفته است: مراد اهل مکّه است، یعنی اهل مکّه ایمان نمی‌آورند هر چند که برای ایمان آوردن آنها حریص باشی، چرا که آنها عناد دارند و مصمّم بر کفراند. تو که برای تبلیغ رسالت از آنها مزدی مطالبه نمی‌کنی تا این امر آنها را از ایمان آوردن باز دارد.  
إِنْ هُوَ إِلَّا ذِکْرٌ لِلْعالَمِینَ قرآن تنها نصیحت و خیراندیشی و پند و موعظه‌ای است برای عموم جوامع از طرف خداوند.  
وَ کَأَیِّنْ مِنْ آیَةٍ چه بسیار دلیلها و نشانه‌هایی از توحید و یکتایی خداوند که وجود دارد، ولی این مردم بر آنها می‌گذرند و به آن اعتنایی ندارند.  
وَ ما یُؤْمِنُ أَکْثَرُهُمْ اکثر کسانی که به خدا اقرار دارند و او را خالق خودشان و  
69  
آفریننده آسمانها و زمین می‌دانند، به او ایمان ندارند، بلکه مشرکند، زیرا بتها را عبادت می‌کنند. منظور از این مردم، مشرکان قریش‌اند. بعضی گفته‌اند، مقصود مشبهه‌اند که خدای را به آفریدگانش همانند می‌دانند، و برخی دیگر گویند: منظور اهل کتابند که شرک و ایمان را دارایند، امام باقر علیه السّلام می‌فرماید:  
انّه شرک الطّاعة لا شرک العبادة، اطاعوا الشّیطان فی ارتکاب المعاصی  
ادامه حدیث از مجمع البیان:  
ممّا اوجب اللَّه علیها النّار، فاشرکوا باللّه فی طاعته، و لم یشرکوا باللّه شرک عبادة فیعبدون معه غیره  
: منظور شرک در پیروی و اطاعت است نه شرک در عبادت زیرا آنها در انجام دادن گناهانی که موجب دخول در آتش است از شیطان پیروی کردند امّا غیر خدا را نپرستیدند که شرک در عبادت داشته باشند.  
أَ فَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِیَهُمْ غاشِیَةٌ آیا در امانند و می‌دانند که بلایی فراگیرنده بر آنها فرود نمی‌آید و کیفری دردناک آنان را فرو نمی‌گیرد؟  
قُلْ هذِهِ سَبِیلِی این راه که دعوت به سوی ایمان و توحید است راه من می‌باشد، و در جملات بعد آن را تفسیر کرده، می‌فرماید: با دلیلهای روشن به سوی خدا و دین او، دعوت می‌کنم، «انا» تأکید است برای ضمیر مستتر در «ادعو» و «مَنِ اتَّبَعَنِی» هم عطف بر آن است: من، و کسانی که پیرو من هستند به سوی دیانت و بصیرت دعوت می‌کنیم، و ممکن است که «عَلی بَصِیرَةٍ» حال از «ادعو» باشد، که عامل رفع «أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِی» است. «سُبْحانَ اللَّهِ» خدای را منزّه از شریک می‌دانم «إِلَّا رِجالًا»:  
پیامبران گذشته ما، فقط مردان بودند، نه فرشتگان.  
«نُوحِی إِلَیْهِمْ» با «نون» متکلم مع الغیر. «مِنْ أَهْلِ الْقُری»: اهالی شهرها، آبادیها، که داناتر و بردبارتراند، نه بیابان نشینان که جفاکار و سنگ دلند.  
وَ لَدارُ الْآخِرَةِ ساعت یا حالت آخرت، بهتر است برای آنان که تقوا دارند: از خدا بیم دارند، و به او شرک نمی‌آورند.

آیات 110 تا 111

آیات 110 تا 111  
حَتَّی إِذَا اسْتَیْأَسَ الرُّسُلُ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ کُذِبُوا جاءَهُمْ نَصْرُنا فَنُجِّیَ مَنْ نَشاءُ وَ لا یُرَدُّ بَأْسُنا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِینَ (110) لَقَدْ کانَ فِی قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِی الْأَلْبابِ ما کانَ حَدِیثاً یُفْتَری وَ لکِنْ تَصْدِیقَ الَّذِی بَیْنَ یَدَیْهِ وَ تَفْصِیلَ کُلِّ شَیْ‌ءٍ وَ هُدیً وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ یُؤْمِنُونَ (111)  
ترجمه:  
تا وقتی که رسولان مأیوس شدند و گمان کردند که تکذیب شده‌اند، در این وقت یاری ما به سوی آنان آمد، پس هر کس را می‌خواستیم نجات می‌دادیم، و عذاب ما از قوم زیانکار بازگردانده نمی‌شود. (110)  
براستی که در سرگذشتهای آنها، درس عبرتی برای صاحبان اندیشه است، و این سخنی که درهم یافته باشند نیست بلکه تصدیقی است برای کتابهای جلو روی او، و میان هر چیزی است، و هدایت و رحمتی است برای مردمی که ایمان می‌آورند. (111)  
تفسیر:  
در این آیه جمله‌ای مقدّر است که به دلیل قرینه حذف شده و گویا چنین بوده است: ما پیش از تو هر پیامبری را که برای امّتی می‌فرستادیم در یاری کردنشان تأخیر می‌کردیم مانند آنچه با تو و امتت انجام می‌دهیم، تا آن جا که پیامبران از یاری ناامید می‌شدند و گمان می‌کردند که قومشان آنها را- در تهدید به عذاب و مژده یاری الهی- تکذیب می‌کنند.  
بعضی «کذبوا» به تخفیف خوانده‌اند و این، قرائت ائمه هدی نیز هست، و معنایش این است: قومشان گمان می‌کردند که پیامبران در آنچه از یاری خداوند به آنها وعده داده‌اند دروغگویند.  
71  
جاءَهُمْ نَصْرُنا در این مواقع بود که ما با فرستادن عذاب بر کفّار پیامبران را یاری می‌کردیم.  
فَنُجِّیَ مَنْ نَشاءُ پس هنگام نزول عذاب، کسانی را که می‌خواستیم از آن نجات می‌دادیم. بعضی «فنجی» با تشدید به لفظ ماضی مجهول خوانده‌اند، و مراد از «من نشاء» مؤمنان‌اند و بیان کننده این معنا جمله بعد است: «وَ لا یُرَدُّ بَأْسُنا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِینَ»: عذاب ما از قوم گناهکار برگردانده نمی‌شود.  
ضمیر در «قصصهم»: راجع به یوسف و برادران اوست.  
«عبرة»: درس عبرتی است برای خردمندان، زیرا پیامبر ما صلی اللَّه علیه و آله، نه کتابی خوانده و نه حدیثی شنیده، و نه با اهل کتاب و حدیث معاشرت داشته بود، امّا در عین حال، با مردم چنان سخن می‌گفت که هیچ کس از اهل کتاب و حدیث نتوانستند از جهت نظام لفظی و معنوی بر آن خرده بگیرد. و این روشنترین و محکمترین برهان بر درستی نبوّت و پیامبری اوست.  
ما کانَ حَدِیثاً یُفْتَری قرآن گفته‌های ساختگی و دروغین نیست، بلکه تصدیق گفته‌های کتابهای آسمانی گذشته است. و هر چه در امور دینی مورد نیاز و حاجت است در آن به تفصیل بیان شده، و خود هدایت و رحمت و نعمت است که اهل ایمان در جهت علم و عمل از آن، بهره‌مند می‌شوند.

سوره رعد

اشاره

سوره رعد  
فضیلت قرائت این سوره:  
در شماره آیات این سوره اختلاف است: به عقیده بصریان چهل و پنج و به نظر کوفیان چهل و سه آیه است، زیرا غیر کوفیان هر یک از دو عبارت «لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ» و «الظُّلُماتُ وَ النُّورُ» را پایان آیه‌ای دانسته‌اند.  
ابی (1) از رسول خدا صلی اللَّه علیه و آله نقل کرده است: هر کس سوره رعد را بخواند به عدد هر ابری که در گذشته پدیدار شده و تا قیامت ظاهر خواهد شد، ده حسنه به او عطا می‌شود و در روز قیامت از وفا کنندگان به عهد الهی به حساب می‌آید. (2) از امام صادق علیه السّلام روایت شده است که هر کس این سوره را زیاد بخواند، هرگز  
-\*-\*-\*-  
1- این مرد از انصار است و کنیه‌اش ابو منذر، از نویسندگان دوران جاهلیت است و در زمان پیامبر، جزء کتّاب وحی بوده، او دارای قامتی کوتاه و شکمی بزرگ و سر و ریشی سفید بود و هرگز محاسنش را به خضاب رنگ نمی‌کرد و در تاریخ فوتش اختلاف است، بعضی گفته‌اند در خلافت عمر، سال بیست و دو، و برخی گفته‌اند در خلافت عثمان سال سی‌ام فوت شده است، از تصحیح استاد گرجی به نقل از المعارف، ص 261 ط دار الکتب.  
2-  
من قرأ سورة الرّعد اعطی من الأجر، عشر حسنات بعدد کل سحاب مضی و کلّ سحاب یکون الی یوم القیامة و کان یوم القیامة من الموفین بعهد اللَّه.  
73  
خداوند او را به بلای صاعقه دچار نخواهد کرد و بدون حساب وارد بهشت می‌شود. (1)

آیات 1 تا 3

آیات 1 تا 3  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ المر تِلْکَ آیاتُ الْکِتابِ وَ الَّذِی أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ الْحَقُّ وَ لکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لا یُؤْمِنُونَ (1) اللَّهُ الَّذِی رَفَعَ السَّماواتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ کُلٌّ یَجْرِی لِأَجَلٍ مُسَمًّی یُدَبِّرُ الْأَمْرَ یُفَصِّلُ الْآیاتِ لَعَلَّکُمْ بِلِقاءِ رَبِّکُمْ تُوقِنُونَ (2) وَ هُوَ الَّذِی مَدَّ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ فِیها رَواسِیَ وَ أَنْهاراً وَ مِنْ کُلِّ الثَّمَراتِ جَعَلَ فِیها زَوْجَیْنِ اثْنَیْنِ یُغْشِی اللَّیْلَ النَّهارَ إِنَّ فِی ذلِکَ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ (3)  
ترجمه:  
الف، لام، میم، راء، این آیه‌های کتاب آسمانی است و آنچه از جانب پروردگارت بر تو نازل شده، حقّ است، امّا بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند. (1)  
خدا همان کسی است که آسمانها را بدون ستونی که آن را ببینند آفرید، سپس بر عرش استیلا یافت (و زمام تدبیر جهان را به دست گرفت) و خورشید و ماه را مسخّر ساخت که هر کدام تا زمان معیّنی در حرکتند، او کارها را تدبیر می‌کند، آیات را روشن می‌سازد، باشد که شما به لقای پروردگارتان یقین حاصل کنید. (2)  
او کسی است که زمین را گسترد و در آن کوه‌ها و نهرهایی قرار داد و از تمام میوه‌ها در آن دو جفت آفرید، (پرده سیاه) شب را بر روز می‌پوشاند، در اینها نشانه‌هایی است برای آنان که عقل خویش را به کار برند. (3)  
-\*-\*-\*-  
1-  
من اکثر قراءة الرّعد لم یصبه اللَّه بصاعقة ابدا و أدخل الجنّة بغیر حساب.  
74  
تفسیر:  
«تلک» اسم اشاره، مبتدا و آیات الکتاب خبر آن است.  
وَ الَّذِی أُنْزِلَ إِلَیْکَ و تمام آنچه از قرآن که بر تو، نازل شده، حقّی است که بالاتر از آن وجود ندارد.  
«اللَّهُ» مبتدا، و «الَّذِی رَفَعَ» خبر آن است چنان که در آیه بعد: وَ هُوَ الَّذِی مَدَّ الْأَرْضَ نیز مبتدا و خبر است و جایز است که صفت برای «اللَّه» باشد.  
یدبر الامر یفصل الآیات: این جمله می‌تواند خبر بعد از خبر باشد (بنا بر این که الّذی رفع نیز خبر باشد) در فعل «تَرَوْنَها» دو وجه ذکر شده است:  
1- جمله استینافیه است، یعنی شما آسمانها را چنان می‌بینید که نه در پایین ستونی دارد و نه از بالا به جایی متصل است.  
2- بعضی گفته‌اند: صفت برای «عمد» است که به صورت «عمد» با دو ضمّه (به صیغه جمع) نیز خوانده شده، و به معنای به غیر عمد مرئیة می‌باشد یعنی بدون ستونهایی که دیده شود، و تنها قدرت خداست که آنها را نگهداری می‌کند.  
یُدَبِّرُ الْأَمْرَ ... خداوند دستگاه ملکوتی و امور مخلوقات خود را آن گونه که حکمت اقتضا دارد اداره می‌کند و آیات خود را در کتابهایش که بر پیامبرانش نازل کرده به تفصیل بیان می‌دارد.  
لَعَلَّکُمْ بِلِقاءِ رَبِّکُمْ تُوقِنُونَ تا شاید، شما به مسأله جزا و پاداش یقین پیدا کنید و بدانید که این اداره کننده تفصیل دهنده، قادر است که شما را پس از مرگ زنده کند و شما ناگزیر بسوی او بازگشت خواهید کرد. «مَدَّ الْأَرْضَ» زمین را از جهت طول و عرض گسترد و در آن کوه‌های استوار قرار داد.  
وَ مِنْ کُلِّ الثَّمَراتِ جَعَلَ فِیها زَوْجَیْنِ اثْنَیْنِ و از تمام میوه‌ها نیز در زمین، دو جفت (و دو نوع متقابل): سیاه و سفید، ترش و شیرین، تر و خشک (و نر و ماده) و نظیر اینها از انواع مختلف به وجود آورد.  
75  
یُغْشِی اللَّیْلَ النَّهارَ خداوند پرده تاریک شب را بر چهره روشن روز می‌افکند و در نتیجه (جهان) بعد از آن که روشن بود، تاریک می‌شود.

آیات 4 تا 5

آیات 4 تا 5  
وَ فِی الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجاوِراتٌ وَ جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنابٍ وَ زَرْعٌ وَ نَخِیلٌ صِنْوانٌ وَ غَیْرُ صِنْوانٍ یُسْقی بِماءٍ واحِدٍ وَ نُفَضِّلُ بَعْضَها عَلی بَعْضٍ فِی الْأُکُلِ إِنَّ فِی ذلِکَ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ (4) وَ إِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَ إِذا کُنَّا تُراباً أَ إِنَّا لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ أُولئِکَ الَّذِینَ کَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَ أُولئِکَ الْأَغْلالُ فِی أَعْناقِهِمْ وَ أُولئِکَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ (5)  
ترجمه:  
در زمین قطعاتی کنار هم قرار دارد که با یکدیگر متفاوتند، و باغهایی از انگور و زراعت و نخلهایی که از یک ریشه یا ریشه‌های مختلف می‌رویند، همه آنها از یک آب سیراب می‌شوند، و ما بعضی از آنها را از حیث خوردنیهایش بر دیگری برتری می‌دهیم، در اینها نشانه‌هایی است برای آنان که خردهای خود را به کار می‌برند. (4)  
و اگر تو از این امر تعجّب می‌کنی، شگفتی در گفتار آنها است که می‌گویند: آیا وقتی که ما خاک شدیم، به آفرینشی نو خواهیم رسید؟  
آنها کسانی هستند که به پروردگار خود کفر ورزیدند، و همانهایند که غلها به گردن دارند و آنها اهل آتش و همانها در آن جاویدانند. (5)  
تفسیر:  
قِطَعٌ مُتَجاوِراتٌ در زمین قطعه‌های گوناگونی است که به هم چسبیده و در مجاورت یکدیگر قرار دارند، قسمتی، زمین حاصلخیز و پاک و قسمت دیگر  
76  
شوره‌زار، بعضی سخت و سفت و دیگری سست و نرم، زمین شایسته زراعت و درختکاری و دیگری بر خلاف آن، با این همه دگرگونی و اختلاف، از نظر جنس زمین بودن، یکی هستند و همچنین درختهای انگور و زراعتها و درختهای خرما که در این زمینها به اختلاف اجناس و انواع.  
یُسْقی بِماءٍ واحِدٍ با این که از یک آب استفاده می‌برند، امّا می‌بینی که میوه‌هایشان از نظر شکل و هیأت و طعم و بو، متفاوتند و بعضی بر دیگری برتری دارند.  
«إِنَّ فِی ذلِکَ ...» اختلافهای یاد شده نشانه‌ای است از آفریدگار توانا و دانایی که کارهای خود را به طریقی معیّن و صورتی حکمت آمیز انجام می‌دهد. کلمات:  
«زرع، نخیل، صنوان و غیر صنوان» به حالت جرّ نیز که عطف بر «اعناب» باشد خوانده شده‌اند و «صنوان» جمع صنو، درخت خرمایی است که دو، سر دارد و ریشه هر دو یکی است و این کلمه به دو طریق: ضمّ و کسر صاد خوانده شده. و فعل «یسقی» با حرف «ت» نیز خوانده شده، و فعل «نفضّل» را با «ی» نیز قرائت کرده‌اند «فِی الْأُکُلِ» با ضمّ و سکون کاف هر دو قرائت شده است.  
وَ إِنْ تَعْجَبْ ... ای محمّد صلی اللَّه علیه و آله اگر از گفتار آنان درباره انکار رستاخیز به شگفت در آیی سزاوار است. زیرا خدایی که بر ایجاد آن همه صنایع عجیب و آفریده‌های بدیع که بر تو شمرده شد قدرت و توانایی داشته باشد، دوباره به وجود آوردن آنها برایش آسانتر خواهد بود.  
أَ إِذا کُنَّا ... این جمله تا آخر گفتار منکران، می‌تواند در محل رفع، بدل از «قولهم» و یا، در محلّ نصب مفعول قول باشد. و عامل نصب «اذا» فعلی است که جمله أَ إِنَّا لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ بر آن دلالت می‌کند، گویی چنین گفته شده است: انبعث اذا متنا و کنّا ترابا؟ آیا وقتی که مردیم و خاک شدیم برانگیخته می‌شویم؟  
أُولئِکَ الَّذِینَ کَفَرُوا اینها هستند که به کفر خود ادامه می‌دهند و در آن کاملند.  
77  
وَ أُولئِکَ الْأَغْلالُ فِی أَعْناقِهِمْ این جمله می‌تواند، بیان پافشاری کفّار در کفرشان باشد. مثل: إِنَّا جَعَلْنا فِی أَعْناقِهِمْ أَغْلالًا «ما بر گردنهایشان زنجیرهایی قرار دادیم» (یس 8) و مثل: این شعر:  
ضلوا و ان سبیل الغیّ مقصدهم  
• لهم عن الرّشد اغلال و اقیاد  
(آنها گمراه شدند و راه ضلالت را در پیش گرفتند) و در مسیر هدایت زنجیر به گردن و بند به پا دارند. و نیز می‌تواند تهدیدی برای عقوبت آینده کافران باشد.

آیات 6 تا 11

آیات 6 تا 11  
وَ یَسْتَعْجِلُونَکَ بِالسَّیِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثُلاتُ وَ إِنَّ رَبَّکَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلی ظُلْمِهِمْ وَ إِنَّ رَبَّکَ لَشَدِیدُ الْعِقابِ (6) وَ یَقُولُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَیْهِ آیَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِکُلِّ قَوْمٍ هادٍ (7) اللَّهُ یَعْلَمُ ما تَحْمِلُ کُلُّ أُنْثی وَ ما تَغِیضُ الْأَرْحامُ وَ ما تَزْدادُ وَ کُلُّ شَیْ‌ءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ (8) عالِمُ الْغَیْبِ وَ الشَّهادَةِ الْکَبِیرُ الْمُتَعالِ (9) سَواءٌ مِنْکُمْ مَنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَ مَنْ جَهَرَ بِهِ وَ مَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّیْلِ وَ سارِبٌ بِالنَّهارِ (10) لَهُ مُعَقِّباتٌ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ یَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ وَ إِذا أَرادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلا مَرَدَّ لَهُ وَ ما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ والٍ (11)  
ترجمه:  
آنها، پیش از نیکی، از تو تقاضای بدی و کیفر آن را می‌کنند، تا این که پیش از آنها، بلاهای عبرت انگیز نازل شده؟ و پروردگار تو،  
78  
نسبت به مردم- با این که ظلم می‌کنند- صاحب مغفرت است و نیز پروردگار تو، دارای کیفری سخت است. (6)  
و آنها که کافر شدند، می‌گویند: چرا نشانی از پروردگارش بر او نازل نشده؟ تو تنها بیم دهنده‌ای و برای هر گروهی هدایت کننده‌ای است. (7)  
خداوند از جنین‌هایی که هر انسان یا حیوانی حمل دارد آگاه است، و نیز از آنچه رحمها، ناقص و یا به کمال می‌زایند، و هر چیز نزد او مقدار معیّنی دارد. (8)  
او از غیب و شهود آگاه است و بزرگ و متعالی است. (9)  
برای او تفاوت نمی‌کند، کسانی که پنهانی سخنی بگویند، و یا آشکارا و آنها که شبانگاه مخفیانه و یا در روشنایی روز حرکت می‌کنند. (10)  
برای انسان مأمورانی است که پی در پی، از پیش رو، و از پشت سرش، او را از حوادث حفظ می‌کنند. البته، خداوند سرنوشت هیچ ملّتی را تغییر نمی‌دهد مگر آن که آنها خود را تغییر دهند، و هنگامی که خدا برای قومی اراده بدی کند هیچ چیز مانع آن نخواهد شد، و جز خدا سرپرستی نخواهند داشت. (11)  
تفسیر:  
وَ یَسْتَعْجِلُونَکَ بِالسَّیِّئَةِ ... منظور از «سیئه پیش از حسنه» عقوبت پیش از رحمتی است که خداوند با تأخیر عذاب گنهکاران به آنها احسان کرده آنان را مشمول عافیت و رحمت خویش قرار می‌دهد. یعنی ای پیامبر، کافران از تو درخواست تعجیل در عذاب می‌کنند. منظور این که آنها از پیغمبر می‌خواستند که در همین عالم عذاب بر آنها فرود آید.  
وَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثُلاتُ و حال آن که تکذیب کنندگانی مانند اینها در گذشته (در همین دنیا) به کیفر گناهان خود، رسیدند.  
در این آیه، از عقوبت به «مثله» تعبیر شده و علتش آن است که میان کیفر و گناه، نوعی همانندی وجود دارد «وَ جَزاءُ سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِثْلُها»: مجازات بدی، بدیی همانند آن است و «مثال» به معنای قصاص مثل: امثلت الرجل من صاحبه، یعنی قصاص آن  
79  
مرد را، از طرفش گرفتم.  
وَ إِنَّ رَبَّکَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلی ظُلْمِهِمْ یعنی پروردگارت نسبت به مردم دارای مغفرت است با این که به وسیله گناهان بر خودشان ظلم می‌کنند «عَلی ظُلْمِهِمْ»، حال و در محلّ نصب است یعنی ظالمین لانفسهم.  
از سعید بن مسیّب نقل شده است که وقتی این آیه نازل شد، رسول اکرم صلّی اللَّه علیه و آله فرمود: اگر عفو و گذشت خداوند نمی‌بود زندگی بر هیچ کس گوارا نمی‌شد، و اگر وعده عقاب و کیفر الهی نبود هر کس تکیه به رحمت او می‌کرد و هر چه می‌خواست انجام می‌داد. (1) لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَیْهِ آیَةٌ کافران (که گفتند) چرا بر این پیامبر آیه‌ای نازل نشده چون با پیامبر عناد داشتند نسبت به آیاتی که بر آن حضرت نازل شده بود بی‌اعتنا بودند، از این رو از وی آیاتی مثل معجزات حضرت موسی و عیسی از قبیل اژدها شدن عصا و زنده کردن مردگان، پیشنهاد می‌کردند. این بود که خداوند در برابر گفتار آنان به پیامبرش خطاب کرد که: ای محمّد صلّی اللَّه علیه و آله کار تو فقط انذار است که آنان را از بدی عاقبتشان بترسانی و چیزی بر تو نیست مگر آوردن دلایل صحیحی بر این که فرستاده‌ای بیم دهنده می‌باشی، و در اثبات صحت این ادّعا همه آیات همصدا هستند.  
وَ لِکُلِّ قَوْمٍ هادٍ اصولا برای هر جامعه‌ای راهنما و هدایت کننده‌ای است که آنان را به دینشان رهبری و به سوی خدا دعوت می‌کند و در این راه هر کسی را روشی و آیت و معجزه‌ای مخصوص می‌باشد و چنان نیست که همه پیامبران یک نوع معجزه و نشانه نبوّت داشته باشند.  
اللَّهُ یَعْلَمُ ما تَحْمِلُ کُلُّ أُنْثی کلمه «ما» در جمله‌های: ما تحمل و ما تغیض و ما  
-\*-\*-\*-  
1-  
لولا عفو اللَّه و تجاوزه ما هنأ أحدا العیش، و لولا وعید اللَّه و عقابه لاتّکل کلّ واحد.  
80  
تزداد، یا موصوله است و یا مصدریه. اگر موصوله باشد معنایش آن است که خداوند می‌داند بچّه‌ای که در رحم مادر قرار دارد، در چه حالتی است: دختر است یا پسر، کامل است یا ناقص العضو، زیباست یا زشت، و خلاصه هر صفتی در او را می‌داند.  
وَ ما تَغِیضُ الْأَرْحامُ وَ ما تَزْدادُ و می‌داند آنچه را که رحم در آن نقص ایجاد کرده و آنچه را که بر آن افزوده، عاض الماء و عضته انا: آب کم شد و من آن را کم کردم. از جمله مصادیق «زیاد و نقص» شماره اولاد می‌باشد، چرا که در رحم ممکن است یکی یا دو تا و یا سه فرزند و یا بیشتر پرورش یابد، و شامل کمال و نقص اعضا نیز می‌شود همچنین شامل کم و زیادی زمان ولادت هم می‌شود.  
امّا اگر کلمه «ما» مصدریّه باشد مقصود آن است که خداوند نسبت به بارداری زن و نقصان و افزایش رحمها آگاهی دارد و هیچ یک از این امور بر او پوشیده نیست.  
ممکن است نقصان و افزایش آنچه در رحمهاست اراده شود، و در این صورت فعلهای «تغیض و تزداد» که در حقیقت منسوب به «ما فی الارحام» است و (مجازا) به خود ارحام نسبت داده شده لازم به کار رفته نه متعدی. این قول را گفتار حسن بصری تأیید می‌کند که می‌گوید: نقصان، این است که مادر، هشت ماهه یا کمتر وضع حمل کند، و «ازدیاد» آن است که مدت حملش از نه ماه بیشتر شود، و نیز از او نقل شده است که نقصان، سقط شدن بچّه به طور غیر کامل «و ازدیاد» متولد شدن آن به طور کامل است.  
وَ کُلُّ شَیْ‌ءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ هر چیزی در نزد خداوند حدّ و اندازه معیّنی دارد، و کمتر و یا بیشتر نمی‌شود.  
«الْکَبِیرُ»: عظیم الشّأن و بزرگواری که همه چیز پایین‌تر از او است.  
«الْمُتَعالِ»: آن که با قدرت کامله خود بر همه چیز استعلا و برتری دارد، یا کسی که منزّه از صفات آفریده‌ها است.  
81  
«سارِبٌ»: به راه و روش خود می‌رود، گفته می‌شود: سرب فی الارض سروبا:  
آشکارا در زمین گردش کرد.  
معنای آیه این است: آن که در تاریکی شب مخفیگاهی را برگزیند و در آن جا پنهان شود، و کسی که به هنگام روز به هر طرف در حرکت و اضطراب چنان آشکارا بسر برد که همه کس او را ببیند. این هر دو در نزد خداوند متعال مساوی و یکسان می‌باشد.  
لَهُ مُعَقِّباتٌ ضمیر «له» به «من» در آیه قبل بر می‌گردد و معنایش این است: برای هر کس چه آن که گفته‌های خود را پنهان دارد یا آشکار کند و چه آن که در تاریکی شب مخفی شود و یا در روشنایی روز آشکار شود گروه‌هایی از فرشتگان هستند که برای حفظ و حراست او پشت سر هم می‌آیند. «مُعَقِّباتٌ» در اصل معتقبات بوده، و تا، در قاف ادغام شده است، و ممکن است آن را مشتقّ از «عقبه» گرفت که پشت سر او می‌آیند چنان که می‌گویند: «قفّاه»: او را تعقیب کرد، زیرا این فرشتگان به دنبال یکدیگر می‌آیند، یا به این جهت که آنچه این انسان می‌گوید دنبال می‌کنند و آن را می‌نویسند.  
یَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ این دو عبارت: «لَهُ مُعَقِّباتٌ» و «یَحْفَظُونَهُ»، دو صفت برای «من» هستند و در عبارت «مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» هم دو احتمال وجود دارد، اول این که به دنبال معقبات آورده و گفته شود: «له معقبات من امر اللَّه» یعنی: برای او فرشتگانی است که در تعقیب امر خداوند او را محافظت می‌کنند.  
در این صورت من امر اللَّه صله برای حفظ نیست (بلکه صفت «معقبات» است) دوم این که اگر متعلق به «یحفظونه» گرفته شود باید تقدیر من اجل امر اللَّه باشد یعنی فرشتگان تعقیب کننده، او را حفاظت می‌کنند، چون خداوند آنها را به حفظ او امر کرده است. دلیل بر این معنا قرائت امام علی علیه السّلام و ابن عبّاس و امام صادق علیه السّلام می‌باشد که خوانده‌اند:  
له رقیب من بین یدیه و معقبات من خلفه یحفظونه بامر اللَّه.  
82  
إِنَّ اللَّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ خدا سلامت و نعمت امّتی را تغییر نمی‌دهد، مگر این که آنان خود را تغییر دهند یعنی به دلیل گناهان زیاد، از حالت زیبای اطاعت به صورت زشت گناهکاری در آیند.  
وَ ما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ والٍ برای آنها غیر از خداوند سرپرستی نیست که به امورشان رسیدگی و از آنها دفاع کند.

آیات 12 تا 15

آیات 12 تا 15  
هُوَ الَّذِی یُرِیکُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ یُنْشِئُ السَّحابَ الثِّقالَ (12) وَ یُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَ الْمَلائِکَةُ مِنْ خِیفَتِهِ وَ یُرْسِلُ الصَّواعِقَ فَیُصِیبُ بِها مَنْ یَشاءُ وَ هُمْ یُجادِلُونَ فِی اللَّهِ وَ هُوَ شَدِیدُ الْمِحالِ (13) لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَ الَّذِینَ یَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا یَسْتَجِیبُونَ لَهُمْ بِشَیْ‌ءٍ إِلاَّ کَباسِطِ کَفَّیْهِ إِلَی الْماءِ لِیَبْلُغَ فاهُ وَ ما هُوَ بِبالِغِهِ وَ ما دُعاءُ الْکافِرِینَ إِلاَّ فِی ضَلالٍ (14) وَ لِلَّهِ یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ کَرْهاً وَ ظِلالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَ الْآصالِ (15)  
ترجمه:  
او کسی است که برق را به شما نشان می‌دهد که هم مایه ترس است و هم امید، و ابرهای سنگین بار، ایجاد می‌کند. (12)  
و رعد، تسبیح و حمد او می‌گوید، و فرشتگان نیز، از خوف او، و او، صاعقه‌ها را می‌فرستد و هر کس را بخواهد گرفتار آن می‌سازد، در حالی که کافران درباره خدا به مجادله مشغولند و او، دارای قدرتی بی انتها می‌باشد. (13)  
دعوت حق، از اوست، و آنها که شریکانی بجز خدا می‌خوانند هیچ گونه درخواستشان را اجابت نمی‌کنند، جز این که آنان، به کسی مانند، که کفهای خود را بسوی آب می‌گشاید تا به  
83  
دهانش برسد و هرگز نخواهد رسید، و دعای کافران غیر از گمراهی نیست. (14)  
همه آنها که در آسمانها و زمین هستند، از روی میل و رغبت یا اکراه و عدم رضایت، و سایه‌های آنان، در هر صبح و عصر، برای خدا سجده می‌کنند. (15)  
تفسیر:  
خَوْفاً وَ طَمَعاً نصب این دو کلمه بنا بر «مفعول له» نیست، زیرا اینها علّت انجام فعل فاعل نیستند، مگر این که مضافی در تقدیر گرفته شود، یعنی «ارادة خوف و طمع» و یا این که آنها را به معنای «اخافة» و «اطماعا»: ترساندن و به طمع انداختن بگیریم (که در این صورت علّت و سبب فعل فاعل خواهند بود).  
ممکن است نصب آنها را به این دلیل بگیریم که حال، از «برق» باشد گویا برق خود، خوف و طمع است یا به تقدیر «ذا خوف و طمع» باشد و نیز ممکن است حال برای ضمیر مخاطب «کم» و به معنای «خائفین و طامعین» باشند. معنای خوف و طمع این است که هنگام جستن برق، بیم وقوع صاعقه و طمع نزول باران وجود دارد. و بعضی گفته‌اند هنگام جهش برق، کسی که باران برایش ضرر دارد از نزول باران می‌ترسد از قبیل مسافر یا صاحب خانه‌ای که بیم خرابیش برود، امّا کسی که باران برایش سود داشته باشد در انتظار و طمع آن است.  
وَ یُنْشِئُ السَّحابَ الثِّقالَ ابرهایی را که از آب تشکیل یافته و سنگین شده، از زمین بلند می‌کند و در هوا سیر می‌دهد.  
وَ یُسَبِّحُ الرَّعْدُ و بندگانی که صدای رعد را می‌شنوند، در حالی که خدا را می‌ستایند می‌گویند: سبحان اللَّه، و الحمد للَّه. بعضی گفته‌اند: رعد، نام فرشته‌ای است موکّل برابر که با صدایش ابر را بر می‌انگیزاند و ابر هم خدای را تسبیح و حمد می‌گوید.  
وَ الْمَلائِکَةُ مِنْ خِیفَتِهِ فرشتگان از هیبت و شکوه و جلال حق تعالی او را تسبیح  
84  
می‌کنند.  
وَ هُمْ یُجادِلُونَ فِی اللَّهِ پس از آن که خداوند سبحان آنچه را دلیل بر دانش و توانایی او نسبت به همه چیز است متذکر شد، فرمود: کفّاری که منکر آیات الهی هستند درباره خدا مجادله می‌کنند، زیرا که آنان، گفتار پیامبر را درباره توصیف خداوند، مبنی بر این که خداوند قادر است مردگان را برانگیزد و آنها را به زندگی برگرداند، مورد انکار قرار می‌دهند و برای خدا شریکهای متعدد و مانندها می‌گیرند، این است معنای جدال آنان درباره خدا.  
وَ هُوَ شَدِیدُ الْمِحالِ منظور از «محال» حیله به کار بردن و فریفتن می‌باشد و از این قبیل است «تحمّل بکذا» موقعی که به زحمت در کاری چاره‌اندیشی کرده و برای آن تلاش کند و «محّل بفلان» یعنی از فلانی در پیش حاکم بدگویی کرد و از همین مورد است این حدیث: و لا تجعله لنا ما حلا مصدقا، خدایا قرآن را که مورد تصدیق تو است دشمن ما قرار مده. معنای آیه این است که خداوند نسبت به دشمنانش حیله شدید به کار می‌برد و از جایی که هیچ به فکرشان نمی‌رسد هلاکت را بر آنها فرود می‌آورد.  
لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ در معنای دعوة الحق سه قول است:  
1- فرا خوانده می‌شود و ندای درخواست کننده را پاسخ می‌دهد. اضافه «دعوت» به «حق» به این دلیل است که مخصوص به حق و از باطل دور است.  
2- فراخوانی فراخوانده شده به حق که می‌شنود و پاسخ می‌دهد و او خدای سبحان است.  
3- از حسن بصری نقل شده است که مقصود از کلمه «حق» خدای تعالی است و هر دعایی به سوی او، دعوت حق است.  
وَ الَّذِینَ یَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ خدایانی غیر از خدا، که کافران، می‌خوانند هیچ یک از خواسته‌های آنان را بر آورده نمی‌کنند.  
85  
إِلَّا کَباسِطِ کَفَّیْهِ إِلَی الْماءِ مگر مانند پاسخ آب، به کسی که دست خود را به سوی آن دراز می‌کند و از آن درخواست می‌کند که خودش را به دهان او برساند با این که آب جمادی بیش نیست، نه آگاهی از آن دارد که شخصی دست خود را بطرف او باز کرده و اظهار نیاز می‌کند، و نه توانایی دارد که درخواست او را پاسخ مثبت دهد و خود را به دهان وی برساند.  
بعضی گفته‌اند معنای جمله آن است که کفّار، در این درخواست از خدایان خود، مانند کسی می‌باشند که می‌خواهد با دستهای خود، آب بیاشامد، امّا در ضمن این که دستهایش را می‌گشاید، لای انگشتانش را هم، باز گذاشته است، بنا بر این هیچ بهره‌ای از آن نمی‌برند.  
إِلَّا فِی ضَلالٍ منظور از گمراهی (که میدان دعای کافران است) نابودی و فایده نداشتن است.  
وَ لِلَّهِ یَسْجُدُ اهل آسمانها و زمین خواسته یا نخواسته تسلیم امور و کارهایی هستند که خداوند اجرای آن را درباره ایشان اراده کرده است.  
وَ ظِلالُهُمْ و سایه‌های وجود آنها نیز تابع اراده خداست، زیرا برآمدن آن (در بامداد) و کوتاهی (قبل از ظهر) و بلندی آن (هنگام عصر) و از میان رفتنش (در شب) همگی وابسته به مشیّت الهی است.

آیه 16

آیه 16  
قُلْ مَنْ رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَ فَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِیاءَ لا یَمْلِکُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعاً وَ لا ضَرًّا قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الْأَعْمی وَ الْبَصِیرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِی الظُّلُماتُ وَ النُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَکاءَ خَلَقُوا کَخَلْقِهِ فَتَشابَهَ الْخَلْقُ عَلَیْهِمْ قُلِ اللَّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْ‌ءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ (16)  
86  
ترجمه:  
بگو: پروردگار آسمانها و زمین کیست؟ بگو: اللَّه است، بگو:  
پس آیا جز از او برای خود اولیائی گرفتید که برای خود مالک سود و زیانی نیستند؟ بگو: آیا، کور و بینا، یکسانند؟ و آیا تاریکیها و روشنی مساویند؟ یا برای خدا شریکانی قرار دادند که مانند او خلق می‌کنند و خلقتهای آنها بر ایشان مشتبه شده است؟ بگو: خداوند آفریننده همه چیز است و او یگانه و پیروز است. (16)  
تفسیر:  
قُلْ مَنْ رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ ای محمّد صلّی اللَّه علیه و آله به این کافران بگو: آفریدگار آسمانها و زمین و اداره کننده آنها کیست؟ و آن گاه که از پاسخ گفتن عاجز ماندند و نتوانستند بگویند: بتها این عمل را انجام داده‌اند، به آنها تلقین کن و بگو: خداوند، زیرا، او را نمی‌توانند منکر شوند. «قُلْ أَ فَاتَّخَذْتُمْ مِنْ ...» به آنها بگو: آیا پس از آن که او را پروردگار آسمانها و زمین دانستید، بجز او، اولیایی برای خود گرفتید و بجای آن که این علم و اقرارتان باعث توحیدتان شود، آن را سبب شرک قرار دادید؟  
لا یَمْلِکُونَ لِأَنْفُسِهِمْ این شرکا، حتی برای خودشان قدرت بر نفع و ضرر ندارند، پس چگونه برای غیر خود چنین توانی داشته باشند، و شما که دیگران را بر خدای خالق رازق، ترجیح داده‌اید چه بسیار در گمراهی آشکاری قرار دارید.  
أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَکاءَ تقدیر آن: بل اجعلوا و همزه، استفهام انکاری است و جمله «خلقوا» صفت برای «شرکاء» می‌باشد و منظور این است که کافران شرکایی برای خدا نیافتند که آفریده‌هایی مانند مخلوقات خدا داشته باشند تا امر بر آنها مشتبه شود و بگویند چنان که خدای یکتا قادر بر آفرینش می‌باشد اینها نیز توان آفریدن را دارند. بنا بر این سزاوار پرستش می‌باشند، و به این دلیل آنها را شریک خدا می‌دانیم و چنان که خدا را عبادت می‌کنیم اینها را نیز عبادت می‌کنیم. بلکه این مشرکان شرکای عاجزی را برای خدا گرفته‌اند که بر هیچ چیز قدرت و توانی ندارند. «قُلِ اللَّهُ خالِقُ».  
پس بگو، اللَّه است که آفریدگار تمام چیزهاست و آفریننده‌ای سوای او نیست پس  
87  
برای او شریکی در عبادت هم نیست و تنها او یکتای در الوهیت، و غالبی است که هرگز مغلوب نمی‌شود و آنچه غیر از اوست همه مربوب و مغلوب اویند.

آیات 17 تا 18

آیات 17 تا 18  
أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِیَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّیْلُ زَبَداً رابِیاً وَ مِمَّا یُوقِدُونَ عَلَیْهِ فِی النَّارِ ابْتِغاءَ حِلْیَةٍ أَوْ مَتاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ کَذلِکَ یَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَ الْباطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفاءً وَ أَمَّا ما یَنْفَعُ النَّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْأَرْضِ کَذلِکَ یَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ (17) لِلَّذِینَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنی وَ الَّذِینَ لَمْ یَسْتَجِیبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً وَ مِثْلَهُ مَعَهُ لافْتَدَوْا بِهِ أُولئِکَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسابِ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمِهادُ (18)  
ترجمه:  
(خداوند) از آسمان، آبی فرو فرستاد و رودها به اندازه ظرفیت خود به جریان در آمد و سیلاب بر روی خود کفی ظاهر ساخت، و از آنچه به منظور بدست آوردن زینت یا وسایل زندگی، آتش روی آن، روشن می‌کنند نیز، کفی مثل کف آب ظاهر می‌شود، این چنین خداوند حقّ و باطل را مثل می‌زند، امّا کف به بیرون پرتاب می‌شود، و لکن آنچه به مردم سود می‌رساند در روی زمین می‌ماند خداوند این طور مثالها را می‌آورد. (17)  
برای کسانی که دعوت خدا را اجابت کنند نیکی است، و آنان که دعوت او را اجابت نکنند، اگر برای آنها همه آنچه روی زمین و مثل آن باشد، همگی را برای رهایی از عذاب می‌دهند. برای آنها حسابی بد است و جایگاهشان دوزخ می‌باشد، و چه بد جایگاهی است. (18)  
88  
تفسیر:  
أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ خدای متعال در این آیه برای حقّ و باطل و اهل آن مثلی آورده و حق و اهلش را به آبی تشبیه کرده است که از آسمان فرود می‌آورد، پس نهرها جاری می‌شود و به آن وسیله مردم به حیات خود ادامه می‌دهند و از آن بهره‌های گوناگونی می‌برند.  
و نیز حق را به فلزّی تشبیه کرده است که مردم از آن به عنوان زینت و ابزار مختلف استفاده می‌کنند و بعد می‌گوید: آنچه برای مردم مفید است آشکارا در زمین باقی می‌ماند، منافع آب ثابت است و آثارش در چشمه‌ها و چاهها پیداست و میوه‌جات و حبوباتی که از آن به دست می‌آید نیز باقی است همچنین زیور آلات که مدتهای طولانی باقی می‌مانند. و باطل را در سرعت اضمحلال و بی‌دوامی و سودمند نبودن تشبیه به کف روی سیلاب کرده که کنار زده می‌شود و نیز به لایه‌های نازک فلز که هنگام ذوب شدن بر روی آن ظاهر می‌گردد.  
«بِقَدَرِها» (رودها) به اندازه ظرفیتشان که خدا می‌داند مفید و بی‌ضرر است، (آب می‌گیرند). عبارت: ابتغاء حلیة، همان فایده‌ای است که در کلمه «بقدرها» وجود دارد، زیرا خداوند در جمله «وَ أَمَّا ما یَنْفَعُ النَّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْأَرْضِ» میان آب و فلز در سودمندی جمع کرده و سپس دلیل سودمندی فلز را که آتش بر آن افروخته و ذوب می‌شود این دانسته است که از آن زیور آلات و لوازم دیگر زندگی را به دست می‌آورند.  
وَ مِمَّا یُوقِدُونَ عَلَیْهِ فِی النَّارِ ابْتِغاءَ حِلْیَةٍ أَوْ مَتاعٍ این جمله عبارتی است جامع انواع فلزّات که خداوند متعال به دلیل بی‌اعتنایی به فلزّات (متاع دنیا) و ابراز عظمت و کبریایی خود از نام بردن آن خودداری کرده و فرموده: از چیزهایی که آتش بر آن می‌افروزند، هم چنان که به جای نام بردن از آجر چنین آمده است: فَأَوْقِدْ لِی یا هامانُ عَلَی الطِّینِ «ای هامان برای من آتشی بر گل بیفروز» (قصص/ 38).  
89  
حرف: «من» در جمله وَ مِمَّا یُوقِدُونَ، برای ابتدای غایت است یعنی از آتش افروختن بر فلز، موادّ کدر سوخته، مانند کف بر روی آب به وجود می‌آید. و یا برای تبعیض می‌باشد، یعنی بعضی از آن مثل کف روی آب است.  
«رابی»: از ربو به معنای بلندی، و منظور حبابهایی است که بر روی آب قرار دارد.  
«جفاء»: پراکنده، جفأه السّیل، یعنی سیلاب او را پرت کرد و جفأت القدر بزبدها:  
وقتی است که ظرف آب در حال جوشش کف آب را به اطراف پرت می‌کند.  
فعل «یوقدون» با «یا» و «تا» هر دو قرائت شده (مردم یا شما، آتش بر آن می‌افروزید).  
لِلَّذِینَ اسْتَجابُوا ... «لام» متعلّق به «یضرب» است یعنی این چنین، خداوند مثالها می‌زند، هم برای کسانی که به ندای خدا پاسخ مثبت داده‌اند و آنها مؤمنانند، و هم برای کسانی که دعوت او را اجابت نکردند و آنها کافرانند و دو مثال برای دو گروه ذکر شده است و «حسنی» صفت برای مصدر استجابوا است و تقدیر آن استجابوا الاستجابة الحسنی است.  
لَوْ أَنَّ لَهُمْ این جمله آغاز سخنی در مورد کیفری است که برای غیر اجابت کنندگان آماده کرده است، و برخی گفته‌اند: با جمله «کَذلِکَ یَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ» سخن تمام است و قسمت بعد، جمله مستأنفه است به این طریق که «الحسنی» مبتدا، و «لِلَّذِینَ اسْتَجابُوا» خبر آن و معنای آیه این است: برای آنان که امر پروردگارشان را اجابت می‌کنند پاداش نیکوست که همان بهشت می‌باشد، «وَ الَّذِینَ لَمْ یَسْتَجِیبُوا» مبتدا، و خبر آن، «لو» و ما بعد آن می‌باشد. مراد از سوء الحساب، دقّت و مناقشه در حساب است ولی نخعی می‌گوید: مراد آن است که تمام گناهان آنها به حساب می‌آید، به طوری که هیچ چیز از آن آمرزیده نشود. از امام صادق علیه السّلام روایت شده که فرمود: منظور این است که کار نیکی از آنان پذیرفته نمی‌گردد و گناهی بخشوده نمی‌شود.

آیات 19 تا 24

آیات 19 تا 24  
أَ فَمَنْ یَعْلَمُ أَنَّما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ الْحَقُّ کَمَنْ هُوَ أَعْمی إِنَّما یَتَذَکَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ (19) الَّذِینَ یُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ لا یَنْقُضُونَ الْمِیثاقَ (20) وَ الَّذِینَ یَصِلُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ وَ یَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَ یَخافُونَ سُوءَ الْحِسابِ (21) وَ الَّذِینَ صَبَرُوا ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْناهُمْ سِرًّا وَ عَلانِیَةً وَ یَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ السَّیِّئَةَ أُولئِکَ لَهُمْ عُقْبَی الدَّارِ (22) جَنَّاتُ عَدْنٍ یَدْخُلُونَها وَ مَنْ صَلَحَ مِنْ آبائِهِمْ وَ أَزْواجِهِمْ وَ ذُرِّیَّاتِهِمْ وَ الْمَلائِکَةُ یَدْخُلُونَ عَلَیْهِمْ مِنْ کُلِّ بابٍ (23) سَلامٌ عَلَیْکُمْ بِما صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَی الدَّارِ (24)  
ترجمه:  
آیا کسی که می‌داند: آنچه از پروردگارت بر تو نازل شده، حق است، مانند شخص نابیناست؟ تنها، صاحبان اندیشه به یاد می‌افتند. (19)  
آنها که به عهد الهی وفا دارند و پیمان شکنی نمی‌کنند. (20)  
و آنها که آنچه را خدا به پیوستن آن فرمان داده، پیوسته دارند، و از پروردگارشان بترسند و از سختی حساب بیم دارند. (21)  
و آنها که به خاطر رضای پروردگارشان صبر می‌کنند، و نماز را بپا می‌دارند، و از آنچه به آنان روزی داده‌ایم، در نهان و آشکار انفاق می‌کنند. و با انجام کارهای نیک بدیها را از میان می‌برند، اینها هستند که پایان نیک سرای دیگر از آن ایشان است. (22)  
باغهای جاودان بهشت که خودشان با هر که شایسته باشد، از پدران و فرزندان و همسرانشان وارد شوند، و فرشتگان از هر دری بر آنان داخل می‌شوند. (23)  
درود بر شما، به خاطر شکیبایی و پایداریتان، و چه نیکوست سرانجام آن سرای. (24)  
تفسیر:  
أَ فَمَنْ یَعْلَمُ ... همزه استفهام انکاری، بر فاء داخل شده است تا خاطر نشان کند که  
91  
پس از مثال ذکر شده، تردیدی باقی نمی‌ماند که حالت مردمی که می‌دانند آنچه از پروردگار بر تو نازل شده، حقّ است و آن را پذیرفته‌اند، بر خلاف شخص نادانی است که بصیرت پیدا نکرده، تا حق را اجابت کند، و تفاوت میان این دو گروه همانند اختلاف میان آب و کف، و زر ناب و غیر ناب است.  
إِنَّما یَتَذَکَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ تنها خردمندان هستند که به مقتضای عقلشان عمل می‌کنند، می‌اندیشند و بصیرت پیدا می‌کنند.  
الَّذِینَ یُوفُونَ مبتدا و خبر آن، اولئک لهم عقبی الدّار می‌باشد و جایز است که صفت برای اولو الالباب باشد امّا وجه اول بهتر است.  
ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ آنچه خدا دستور پیوند آن را داده: مراد خویشان و نزدیکان هستند و این امر شامل نزدیکان رسول خدا و خویشان هر مؤمنی می‌شود که قرابتشان به سبب ایمان ثابت شده است و پیوند خویشاوندی به این طریق است که انسان به اندازه وسع و طاقت خود به خویشاوندان احسان و آنها را یاری و از آنها دفاع و نسبت به ایشان نصیحت و خیر خواهی کند و از بیمارانشان عیادت کند و برای تشییع جنازه مردگان آنها حاضر شود. رعایت حقّ خدمتگزاران و همسایگان و رفیقان همسفر نیز از اموری است که مشمول این آیه می‌شود.  
وَ یَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ از تمام تهدیدهای خداوند می‌ترسند، بویژه از دقت محاسبه قیامت بیم دارند و به این دلیل پیش از آن که در معرض محاسبه قرار گیرند، به حساب خود می‌رسند.  
وَ الَّذِینَ صَبَرُوا ... آنان که بر اجرای فرمانهای الهی صبر پیشه کنند و زحمت تکالیف را بر خود هموار سازند و در برابر ناگواریها که بر نفوس و اموالشان وارد می‌شود مقاوم باشند و از ارتکاب گناهان خودداری کنند.  
ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ در این امور و مراحل هدفشان، خواست رضای خدا باشد نه، اغراض دنیوی مثل این که مردم بگویند: چقدر فلانی صابر و بزرگوار است و یا  
92  
برای این که مورد شماتت دشمنان قرار نگیرد، چنان که شاعر می‌گوید: صبر من برای شماتت کنندگان است که به آنها بنمایانم که در برابر حوادث روزگار متزلزل نمی‌شوم و از پا در نمی‌آیم. (1) وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْناهُمْ ... از آنچه آنها را روزی کرده‌ایم انفاق می‌کنند که منظور روزی حلال است، زیرا حرام، رزق به حساب نمی‌آید و به خدا هم نسبت داده نمی‌شود. «سِرًّا وَ عَلانِیَةً» نهان و آشکارا، تقدیم قید اوّل ناظر به انفاق مستحبّ است که فضیلت در پنهان بودن آن است امّا انفاقهای واجب بهتر است که آشکار باشد تا گمان به ترک واجب منتفی شود.  
وَ یَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ السَّیِّئَةَ با انجام دادن کارهای نیک بدیها را می‌زدایند، چنان که در حدیث وارد شده است: بعد از هر گناه حسنه‌ای انجام ده تا آن را محو سازد. (2) ابن عبّاس می‌گوید معنای آیه این است: با سخنان نیکو حرفهای بد دیگران را ردّ می‌کنند. از حسن بصری نقل شده است که وقتی دیگران آنان را محروم کنند آنها عطا کنند و اگر مورد ستم واقع شوند عفو و گذشت کنند و اگر با آنها قطع رابطه شود به پیوندند.  
أُولئِکَ لَهُمْ عُقْبَی الدَّارِ پاداش آنان بهشت است زیرا بهشت سرایی است که خدا اراده کرده تا فرجام دنیا و محل بازگشت اهلش باشد «جَنَّاتُ عَدْنٍ» بدل از «عُقْبَی الدَّارِ» است. «آباء» جمع آب است و مقصود پدر و مادر هر یک از آنها، و گویا چنین گفته «من آبائهم و امّهاتهم». خداوند سبحان بخشی از پاداش بنده مطیعش را، خوشحالی او، به دیدن بستگان و خانواده و ذریّه‌اش و ملحق ساختن آنها را به وی در بهشت قرار داده است.  
-\*-\*-\*-  
1-  
• و تجلدی للشّامتین أریهم  
• انّی لریب الدهر لا أ تضعضع.  
2- أتبع السّیئة الحسنة تمحها.  
93  
وَ الْمَلائِکَةُ یَدْخُلُونَ عَلَیْهِمْ مِنْ کُلِّ بابٍ فرشتگان از هر یک از درهای قصورشان بر آنها وارد می‌شوند.  
«سَلامٌ عَلَیْکُمْ» در موضع حال است، یعنی قائلین سلام علیکم، یا مسلمین، در حالی که می‌گویند سلام بر شما. یا در حالی که سلام می‌کنند.  
بِما صَبَرْتُمْ متعلّق به محذوف است، و تقدیرش: «هذا بما صبرتم» یعنی این ثواب به سبب صبر شماست یا عوض سختیهای صبری است که تحمّل کرده‌اید.  
مراد آن است که اگر در دنیا سختی کشیدید، اکنون در آسایش می‌باشید، و جایز است که متعلّق به «سلام» باشد، یعنی به خاطر صبرتان بر شما سلام می‌کنیم و شما را گرامی می‌داریم.

آیات 25 تا 30

آیات 25 تا 30  
وَ الَّذِینَ یَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِیثاقِهِ وَ یَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ وَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ أُولئِکَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ (25) اللَّهُ یَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ یَشاءُ وَ یَقْدِرُ وَ فَرِحُوا بِالْحَیاةِ الدُّنْیا وَ مَا الْحَیاةُ الدُّنْیا فِی الْآخِرَةِ إِلاَّ مَتاعٌ (26) وَ یَقُولُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَیْهِ آیَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ یُضِلُّ مَنْ یَشاءُ وَ یَهْدِی إِلَیْهِ مَنْ أَنابَ (27) الَّذِینَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِکْرِ اللَّهِ أَلا بِذِکْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (28) الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ طُوبی لَهُمْ وَ حُسْنُ مَآبٍ (29) کَذلِکَ أَرْسَلْناکَ فِی أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِها أُمَمٌ لِتَتْلُوَا عَلَیْهِمُ الَّذِی أَوْحَیْنا إِلَیْکَ وَ هُمْ یَکْفُرُونَ بِالرَّحْمنِ قُلْ هُوَ رَبِّی لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ وَ إِلَیْهِ مَتابِ (30)  
94  
ترجمه:  
و آنها که پیمان الهی را پس از محکم ساختن می‌شکنند، و آنچه را که خداوند به پیوستن آن امر کرده است می‌گسلند و در روی زمین فساد می‌کنند، بر ایشان لعنت و بدی سرای آخرت می‌باشد. (25)  
خداوند، روزی را برای هر کس که بخواهد گشایش می‌دهد، و برای هر که بخواهد تنگ می‌گیرد و کافران، به زندگی دنیا، شاد شدند، در حالی که زندگی دنیا، در برابر آخرت متاعی بیش نیست. (26)  
و آنها که کافر شدند، می‌گویند: چرا آیتی از پروردگارش بر وی نازل نشده است. بگو: خداوند هر کس را بخواهد گمراه و هر که را به سوی او بازگشت کند هدایت می‌نماید. (27)  
آنان کسانی هستند که ایمان آورده‌اند و دلهایشان به یاد خدا آرامش یافته است آگاه باشید که با یاد خدا، دلها آرامش می‌یابد. (28)  
آنها که ایمان آورده و عمل نیک انجام داده‌اند، پاکیزه‌ترین بهره و بهترین سرانجام برای ایشان است. (29)  
همان گونه (که پیامبران قبل را فرستادیم) تو را نیز به میان امّتی می‌فرستیم که پیش از آنها امّتهای دیگری بوده‌اند. تا آنچه به تو وحی کردیم بر ایشان بخوانی، در حالی که به «رحمان» کفر می‌ورزند، بگو:  
او پروردگار من است، خدایی جز او نیست، بر او توکّل کردم، و بازگشتم به سوی اوست. (30)  
تفسیر:  
مِنْ بَعْدِ مِیثاقِهِ پس از پیمانهایی که بسته‌اند و عبودیّتی را که پذیرفته‌اند.  
وَ یُفْسِدُونَ و با معصیت خدا و ستم کردن نسبت به بندگانش و خراب کردن سرزمینهای او در زمین فساد بپا می‌کنند و مورد لعنت هستند «وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ»: و عذاب آتش برای آنهاست.  
اللَّهُ یَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ یَشاءُ وَ یَقْدِرُ تنها خدا، نه غیر او، روزی را نسبت به هر کس بخواهد توسعه داده (و بر هر کس بخواهد) تنگ می‌گیرد و همان خداست که روزی قریش را توسعه داده است.  
95  
وَ فَرِحُوا و از این که خداوند نعمتهای خود را بر ایشان توسعه داد شادمان شدند، امّا نه چنان شادمانی و سروری که مناسب فضل و انعام الهی باشد، بلکه دچار سرمستی و غرور گردیدند. حال آن که این زندگانی دنیا در مقایسه با نعمتهای بی‌پایان سرای آخرت، جز متاعی اندک و امری زودگذر نیست که از آن رفع حاجت می‌شود، مانند غذای ساده و حاضری که شخص سوارکار در حالی که سوار بر مرکب است (با عجله) از آن استفاده می‌کند، امّا چون این امر بر این مردم پوشیده مانده آن را بر نعیم بی‌پایان آخرت ترجیح داده‌اند.  
وَ یَقُولُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَیْهِ آیَةٌ مِنْ رَبِّهِ در این قسمت از آیه، گویی خداوند از گفتار کافران اظهار تعجّب فرموده است، که با فراوانی نشانه‌های آشکار که به هیچ کدام از پیامبران پیشین داده نشده و تنها قرآن که یکی از آنهاست بعنوان معجزه کامل کافی است. پس اگر به این نشانه‌ها توجّه نکنند جای بسی تعجّب است. در نتیجه گویی به آنها چنین گفته شده: چه بسیار شدید است دشمنی شما، خدا، هر قومی را که مثل شما، تصمیم به کفر گرفته باشد، گمراه می‌کند، پس راهی برای هدایت یافتن آنان باقی نمی‌ماند، اگر چه آیات بسیاری نازل شود. و یهدی الیه ... و کسانی را که ویژگیهای شما را ندارند به سوی خود هدایت می‌کند. معنای «إنابت»، رو آوردن به حق و داخل شدن در طریق بازگشت به خیر است.  
الَّذِینَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِکْرِ اللَّهِ این جمله بدل (یا تفسیر) (1) برای «مَنْ أَنابَ» است یعنی رو آورندگان به حق، کسانی هستند که ایمان آورده و دلهایشان با یاد رحمت و مغفرت خداوند آرامش یابد. در آیه بعد، «الَّذِینَ آمَنُوا» مبتدا و «طُوبی لَهُمْ» خبر آن است «طوبی» بر وزن بشری و زلفی مصدر «طاب» است «و طوبی لک» یعنی به خیر و نیکی برسی و حرف لام برای بیان است، چنان که در عبارت «سقیا  
-\*-\*-\*-  
1- تفسیر نمونه، ج 1، ص 209.  
96  
لک» (سیر آب شوی) آمده است و او در «طوبی» منقلب از «یاء» است که چون ما قبلش مضموم بوده تبدیل به واو شده است مثل واو موقن و موسر. پیامبر اکرم فرمود: طوبی درختی است در بهشت که اصلش در خانه من و شاخ و برگهایش بر روی سایر اهل بهشت قرار دارد در روایت دیگر فرمود اصل آن، در خانه علی است و چون علّت را پرسیدند فرمود: خانه من و علی در بهشت در یک جاست.  
«کذلک» چنان که پیامبران پیش را به سوی امتهایشان فرستادیم تو را نیز به سوی امتت فرستادیم با یک نوع رسالتی که بر گذشتگان برتری و فضیلت دارد: رسالت تو در میان امتی است که پیش از آن امّتهای بسیاری بوده‌اند، پس این امّت آخرین امتها و تو آخرین پیامبر می‌باشی، لتتلوا علیهم تو را فرستادیم تا بر آنها تلاوت کنی کتابی را که به سوی تو، وحی کرده‌ایم.  
وَ هُمْ یَکْفُرُونَ بِالرَّحْمنِ و این مردم به خدایی که رحمتی گسترده دارد کفر می‌ورزند و از این رو نسبت به این نعمت بزرگ نیز که شخصی مانند تو را برای آنها فرستاده و معجزه‌ای چون قرآن نازل کرده کفر ورزیدند.  
قُلْ هُوَ رَبِّی بگو او یعنی همان «رحمان» پروردگار و آفریننده من است خدایی جز او نیست، و او برتر از آن است که شریک و همانندی داشته باشد.  
عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ در پیروزی بر شما، بر او توکّل دارم و به او رجوع می‌کنم و بر صبر و تحمّل و کوشش و جهاد در برابر شما، خدا به من ثواب و پاداش می‌دهد.

آیات 31 تا 34

آیات 31 تا 34  
وَ لَوْ أَنَّ قُرْآناً سُیِّرَتْ بِهِ الْجِبالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ کُلِّمَ بِهِ الْمَوْتی بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِیعاً أَ فَلَمْ یَیْأَسِ الَّذِینَ آمَنُوا أَنْ لَوْ یَشاءُ اللَّهُ لَهَدَی النَّاسَ جَمِیعاً وَ لا یَزالُ الَّذِینَ کَفَرُوا تُصِیبُهُمْ بِما صَنَعُوا قارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِیباً مِنْ دارِهِمْ حَتَّی یَأْتِیَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا یُخْلِفُ الْمِیعادَ (31) وَ لَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِکَ فَأَمْلَیْتُ لِلَّذِینَ کَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَکَیْفَ کانَ عِقابِ (32) أَ فَمَنْ هُوَ قائِمٌ عَلی کُلِّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَکاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِما لا یَعْلَمُ فِی الْأَرْضِ أَمْ بِظاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ زُیِّنَ لِلَّذِینَ کَفَرُوا مَکْرُهُمْ وَ صُدُّوا عَنِ السَّبِیلِ وَ مَنْ یُضْلِلِ اللَّهُ فَما لَهُ مِنْ هادٍ (33) لَهُمْ عَذابٌ فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ لَعَذابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ وَ ما لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ واقٍ (34)  
97  
ترجمه:  
اگر به وسیله قرآن کوه‌ها به حرکت در آیند، یا زمین قطعه قطعه شود، یا با مردگان سخن گفته شود (باز هم ایمان نمی‌آورند) بلکه همه امور بدست خدا است، آیا آنها که ایمان آورده‌اند نمی‌دانند که اگر خدا بخواهد همه مردم را هدایت می‌کند، و پیوسته بر کافران، به دلیل کارهای زشتشان، مصائب کوبنده‌ای وارد می‌شود و یا به نزدیک خانه آنها فرود می‌آید، تا وعده الهی فرا رسد، آری خداوند وعده خلافی نمی‌کند. (31)  
پیامبران پیش از تو نیز استهزاء شدند، و من به کافران مهلت دادم و سپس آنها را مؤاخذه کردم، چه کیفری بود! (32)  
آیا کسی که بالای سر همه ایستاده و اعمال همه را می‌بیند (مثل کسی است که چنین نیست؟) آنان برای خدا شریکانی قرار دادند، بگو: آنها را نام ببرید آیا به او چیزی را خبر می‌دهید که از وجود آن در روی زمین بی‌خبر است یا سخن ظاهری می‌گویید؟ بلکه در نظر کافران، مکرشان زینت داده شده و از راه حق بازداشته شده‌اند و هر کس را خدا گمراه سازد، راهنمایی نخواهد داشت. (33)  
برای آنها در زندگانی دنیا کیفری سخت است و کیفر آخرت از آن، سختتر، و هیچ کس نمی‌تواند آنان را از کیفر الهی نگهدارد. (34)  
98  
تفسیر:  
وَ لَوْ أَنَّ قُرْآناً ... جواب حرف «لو» محذوف است و معنای آیه این است اگر قرآنی باشد که کوه‌ها به وسیله آن از قرارگاههای خود به حرکت در آیند و از جایگاههای خود ریشه کن شوند (آن، همین قرآن است).  
أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ در معنای این جمله دو قول است:  
1- یا این که زمین به سبب آن شکافته و پاره پاره شود 2- یا زمین شکافته شود و از آن، جویها و چشمه‌ها به وجود آید.  
أَوْ کُلِّمَ بِهِ الْمَوْتی و یا به وسیله آن، مردگان به سخن در آیند و بشنوند و پاسخ دهند، او همین قرآن است که بسی پر ارج و شکوهمند می‌باشد. بنا بر این، جواب شرط، لکان هذا القرآن می‌باشد که به قرینه حذف شده و بعضی گفته‌اند جوابی که حذف شده «لما آمنوا به» است، یعنی به آن ایمان نمی‌آورند، مثل آیه وَ لَوْ أَنَّنا نَزَّلْنا إِلَیْهِمُ الْمَلائِکَةَ ... «اگر فرشتگان را بر آنها نازل کنیم و مردگان را با آنها به سخن در آوریم و هر چیزی را (که می‌خواهند) روبرویشان قرار دهیم باز هم ایمان نخواهند آورد» (انعام/ 111).  
فرّاء می‌گوید: «لو» به ما قبلش: وَ هُمْ یَکْفُرُونَ بِالرَّحْمنِ در آیه قبل، تعلق دارد و بقیه جمله‌ها معترضه است یعنی این مردم به خداوند رحمان کفر می‌ورزند، اگر چه قرآنی با این ویژگیها نازل شود. بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِیعاً بلکه برای خدا توانایی بر هر چیز است و او بر آوردن تمام معجزاتی که منکران طلب می‌کنند، تواناست، امّا به دلیل مصلحتی که خود می‌داند، این کار را انجام نمی‌دهد.  
أَ فَلَمْ یَیْأَسِ این فعل در لغت جمعی از قبیله نخع به معنای «أ فلم یعلم» به کار رفته و دلیلشان این است که ناامیدی معنای علم را در بر دارد، زیرا شخصی که از چیزی ناامید است، عالم است به این که آن شی‌ء وجود ندارد، چنان که به همین دلیل گاهی  
99  
رجا (امیدواری) به معنای خوف، به کار می‌رود. (1) دلیل بر این معنا این است که معصومین علیهم السّلام و نیز ابن عبّاس و گروهی از صحابه و تابعان «أ فلم تبیّن» خوانده‌اند که تفسیر همان «أ فلم ییأس» می‌باشد، و ممکن است «یأس» (2) را به همان معنای ناامیدی گرفته و آیه را چنین معنا کرد: آیا اشخاص با ایمان از ایمان آوردن این کافران ناامید نشده‌اند؟ با این که یقین دارند که اگر خدا می‌خواست همه مردم را (جبرا) هدایت می‌کرد و این کافران را هم به راه می‌آورد.  
وَ لا یَزالُ الَّذِینَ کَفَرُوا ... آنان که کافر شده‌اند بسبب کفری که در خود به وجود آورده و اعمال زشتی که انجام داده‌اند پیوسته در معرض بلاها و مصائب قرار دارند.  
«قارعة» به معنای داهیه است، یعنی مصیبت بزرگی از انواع مصائب که بر جانها و اموال کافران وارد می‌شود و آنها را در هم می‌کوبد.  
«أَوْ تَحُلُّ» یا این مصیبتهای کوبنده در نزدیکی خانه‌های آنان فرود می‌آید تا وعده الهی که مرگ آنها، یا قیامت است فرا رسد. برخی گفته‌اند منظور از (قارعة) سریّه‌های پیامبر است که عدّه‌ای را به سوی کافران می‌فرستاد و آنها به اطراف مکه هجوم می‌بردند و افرادی از آنان را می‌ربودند.  
معنای دیگر آیه این است: یا این که تو ای محمّد صلی اللَّه علیه و آله با لشکر خودت در نزدیک خانه آنها فرود آیی، چنان که در حدیبیه بر آنها وارد شدی.  
حَتَّی یَأْتِیَ وَعْدُ اللَّهِ تا وعده خدا که همان فتح مکّه است فرا رسد چرا که خدا این وعده را به پیامبر داده بود.  
-\*-\*-\*-  
1- چنان که یأس از چیزی نتیجه علم به عدم آن است، امید به آن نیز نتیجه عدم خوف از آن می‌باشد.- م.  
2- امّا بهتر همان معنای مشهور است که «یأس» را به معنای «علم» به کار برده‌اند و آیه را چنین معنا کرده‌اند: آیا کسانی که ایمان آورده‌اند نمی‌دانند که اگر خدا بخواهد همه مردم را اجبارا هدایت می‌کند.  
تفسیر نمونه، ج 10، ص 222.  
100  
«فَأَمْلَیْتُ» املاء مهلت دادن است و این که دوره‌ای از زمان در راحت و امن واگذار شود، مثل این که حیوانی را در چراگاه بدون هیچ مزاحمی رها کنند. این جمله تهدیدی برای کافران است.  
أَ فَمَنْ هُوَ قائِمٌ این جمله اعتراض بر کافران است که شرک به خدا آورده‌اند، یعنی آیا خدایی که مراقب است و هر کسی را که به سبب کارهایش خوب یا بد است می‌بیند و خیر و شرّ آنها را می‌داند و جزایشان را مهیّا می‌کند، مانند کسی است که چنین نیست؟ و جایز است لفظی را در تقدیر گرفت که خبر برای مبتدا، و «جعلوا» عطف بر آن و تقدیر چنین باشد: أ فمن هو بهذه الصّفة (مبتدا)، لم یوحّدوه (خبر) و جعلوا له شرکاء ...  
بنا بر این، معنای آیه چنین می‌شود: آیا کسی را که دارای این همه ویژگیها است، یگانه‌اش نمی‌دانند و برای او که تنها خدای سزاوار پرستش است شریکهایی قرار می‌دهند؟  
قُلْ سَمُّوهُمْ  
به آنها بگو: شما که شریکهایی برای او قرار داده‌اید، نام آنها را بگویید و خدای یکتا را از آنها با خبر سازید.  
أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِما لا یَعْلَمُ فِی الْأَرْضِ حرف «ام» منقطعه و معنای آیه این است: بلکه آیا از وجود شریکهایی برای او خبر می‌دهید، که خود او، با این که بر تمام موجودات آسمانها و زمین آگاه است، از وجود این شرکا خبر ندارد، زیرا اینها چیزی نیستند که علم خداوند به آن تعلق گیرد. مقصود، نفی شریک برای خداست و به همین معناست آیه: قُلْ أَ تُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِما لا یَعْلَمُ فِی السَّماواتِ وَ لا فِی الْأَرْضِ «بگو آیا خدا را از چیزی خبر می‌دهید که از وجود آن آگاهی ندارد، نه در آسمانها و نه در زمین» (یونس/ 18).  
أَمْ بِظاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ یا تنها با یک گفته ظاهری و بدون حقیقت آنها را شریک خدا می‌خوانید (و به گفته خود ایمان ندارید).  
101  
این روشهای شگفت انگیز در احتجاج با کفّار، با زبان فصیح اعلان می‌کند که قرآن سخن بشر نیست.  
وَ صُدُّوا عَنِ السَّبِیلِ فعل «صدّوا»، با فتح و ضم صاد قرائت شده است.  
«وَ مَنْ یُضْلِلِ اللَّهُ» کسی را که خداوند، به دلیل این که می‌داند هدایت نمی‌شود، به خود واگذارش کند، هیچ کس برای او پیدا نمی‌شود که بتواند وی را هدایت کند.  
لَهُمْ عَذابٌ  
برای آنها کیفر دنیاست: کشته می‌شوند و به اسارت و دربدری و بلاهای دیگر گرفتار می‌شوند و این چنین، عقوبت دنیوی کفر خود را می‌چشند. وَ ما لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ واقٍ  
و هیچ دفاع کننده‌ای برای آنها نیست که عذاب الهی را از آنها بردارد

آیات 35 تا 37

آیات 35 تا 37  
مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِی وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ أُکُلُها دائِمٌ وَ ظِلُّها تِلْکَ عُقْبَی الَّذِینَ اتَّقَوْا وَ عُقْبَی الْکافِرِینَ النَّارُ (35) وَ الَّذِینَ آتَیْناهُمُ الْکِتابَ یَفْرَحُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَیْکَ وَ مِنَ الْأَحْزابِ مَنْ یُنْکِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّما أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَ لا أُشْرِکَ بِهِ إِلَیْهِ أَدْعُوا وَ إِلَیْهِ مَآبِ (36) وَ کَذلِکَ أَنْزَلْناهُ حُکْماً عَرَبِیًّا وَ لَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْواءَهُمْ بَعْدَ ما جاءَکَ مِنَ الْعِلْمِ ما لَکَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِیٍّ وَ لا واقٍ (37)  
ترجمه:  
بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده‌اند، نهرها از زیر درختانش روان است میوه‌های آن همیشگی و سایه‌هایش دائمی است، این سرانجام کسانی است که پرهیزگاری پیشه کردند و سرانجام کافران آتش است. (35)  
و آنان که کتاب را به آنها دادیم به آنچه بر تو نازل شده، شادمانند، و بعضی از گروه‌ها و احزاب قسمتی  
102  
از آن را انکار می‌کنند، بگو- من مأمورم که خدای یکتا را بپرستم و برای او شریکی قرار ندهم بسوی او دعوت می‌کنم و به جانب وی باز می‌گردم. (36)  
همانند پیامبران پیشین، بر تو نیز فرمان روشن و صریحی نازل کردیم و اگر، پس از آن که آگاهی برای تو آمده، از هوسهای آنها پیروی کنی، هیچکس از تو، در برابر خداوند جانبداری نخواهد کرد. (37)  
تفسیر:  
مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِی وُعِدَ الْمُتَّقُونَ منظور از این عبارت، بیان صفت بهشت است به وصفی در نهایت شگفتی و بالاتر از تصوّر. (1) این کلمه، نزد سیبویه مبتداست و خبرش محذوف، و تقدیر آن چنین است فیما نقص علیکم مثل الجنة ویژگی بهشت در اموری است که هم اکنون برای شما بازگو می‌کنم.  
و به اعتقاد دیگران تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خبر است، چنان که می‌گویی «صفة زید أسمر» رنگ زید گندمگون است.  
زجّاج عبارت را چنین معنا کرده است: «مثل الجنّة جنّة تجری من تحتها الانهار» مثل این بهشت، بهشتی است که از زیر آن، نهرها جاری است موصوف که «جنّة» بوده حذف شده از باب تشبیه آنچه از دیده‌ها پنهان است به چیزی که آن را مشاهده می‌کنیم.  
أُکُلُها دائِمٌ خوردنیهایش همیشگی است، مثل آیه لا مَقْطُوعَةٍ وَ لا مَمْنُوعَةٍ «میوه‌های بهشتی قطع و منع نمی‌شود» (واقعه/ 33).  
وَ ظِلُّها سایه‌اش همیشگی است و از بین نمی‌رود، مثل سایه‌های دنیا نیست که  
-\*-\*-\*-  
1- چون حقیقت بهشت با این شگفتیهایش در وصف نمی‌گنجد، لذا از ویژگیهای آن در قرآن تعبیر به مثل فرموده است. خلاصه‌ای از تفسیر نمونه، 10/ 230.  
103  
به وسیله خورشید از بین می‌رود.  
وَ الَّذِینَ آتَیْناهُمُ الْکِتابَ منظور از اهل کتاب عبد اللَّه سلام، کعب و یارانشان و کسانی از نصاری هستند که مسلمان شدند و هشتاد نفر بودند، چهل نفر در نجران و سی و دو نفر در سرزمین حبشه و هشت نفرشان در یمن بودند، آنها به آنچه بر تو، نازل شده شادمان می‌شوند.  
وَ مِنَ الْأَحْزابِ مَنْ یُنْکِرُ ... برخی از گروه‌های کفّار که بر دشمنی پیامبر اجتماع کرده‌اند قسمتی از آیات قرآن را که مخالف احکام آنهاست منکر می‌شوند و غیر آن از احکامی را که تحریف کرده و تغییر داده‌اند.  
قُلْ إِنَّما أُمِرْتُ بگو: در آنچه که بر من نازل شده مأموریت یافته‌ام که خدای را عبادت کنم و برای او شرک نیاورم. پس این که شما آنچه را بر من نازل شده انکار می‌کنید در حقیقت، عبادت خدا و توحید او را منکر شده‌اید.  
إِلَیْهِ أَدْعُوا تنها به سوی او دعوت می‌کنم نه به سوی غیرش و بازگشتم به جانب اوست نه غیر او. پس معنایی برای انکار شما نیست، در صورتی که شما هم مانند این را می‌گویید.  
وَ کَذلِکَ أَنْزَلْناهُ و مانند آنچه که بر انبیای پیشین فرستادیم که در آن، امر به عبادت خدا و یکتایی او، و دعوت به سوی خدا و دین او بود، این کتاب را هم بر تو نازل کردیم.  
حُکْماً عَرَبِیًّا پند و حکمتی که با زبان عربی ترجمه شده. نصب «حکما» بنا بر حالیت است.  
وَ لَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْواءَهُمْ ... اموری که کافران تو را دعوت می‌کنند که با آنها موافقت کنی، جز هوا و هوسها و شبهات چیزی نیست، یعنی پس از آن که با دلیلهای روشن برایت علم و آگاهی پیدا شد اگر از خواسته‌های آنان پیروی کنی خدا تو را یاری نمی‌کند بلکه بخود واگذارت می‌کند و هیچ نگهدارنده‌ای برای تو نخواهد بود. این  
104  
بیان به منظور آن است که شنونده را برانگیزد تا در امر دین پایدار باشد، و با وجود دلیل روشن بر حقّانیت دین، منحرف نشود و پایش در امور مشتبه نلغزد و به باطل میل نکند.

آیات 38 تا 40

آیات 38 تا 40  
وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلاً مِنْ قَبْلِکَ وَ جَعَلْنا لَهُمْ أَزْواجاً وَ ذُرِّیَّةً وَ ما کانَ لِرَسُولٍ أَنْ یَأْتِیَ بِآیَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ لِکُلِّ أَجَلٍ کِتابٌ (38) یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ (39) وَ إِنْ ما نُرِیَنَّکَ بَعْضَ الَّذِی نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّیَنَّکَ فَإِنَّما عَلَیْکَ الْبَلاغُ وَ عَلَیْنَا الْحِسابُ (40)  
ترجمه:  
و ما، پیش از تو، پیامبرانمان را فرستادیم و برای آنها همسران و فرزندانی قرار دادیم، و هیچ رسولی را نسزد که آیتی بیاورد مگر به اذن خداوند، برای هر مدّتی کتابی است. (38)  
خداوند هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند و نزد او است امّ الکتاب. (39)  
و اگر پاره‌ای از مجازاتها که به آنان وعده داده‌ایم به تو نشان دهیم، یا این که تو را بمیرانیم، همانا بر تو ابلاغ و بر ما، کیفر و حساب است. (40)  
تفسیر:  
وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلًا مِنْ قَبْلِکَ دشمنان، پیامبر اکرم را به داشتن همسران متعدد سرزنش می‌کردند. از این رو خداوند فرمود پیامبران پیشین هم مثل او، دارای همسران و فرزندان متعددی بوده‌اند و نیز هیچ یک حق آن را نداشتند که از طرف خود آیات و معجزاتی را که به آنها پیشنهاد می‌شد، بیاورند و احکام دینی دایر مدار مصلحتهاست که با اختلاف زمانها و احوال فرق می‌کند پس برای هر زمان دستوری  
105  
است که به مقتضای آنچه صلاح بندگان باشد بر آنان واجب می‌شود. (1) یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ خداوند نسخ می‌کند آنچه را نسخش را درست می‌داند و به جای آن آنچه مصلحت در اثباتش می‌بیند برقرار می‌کند یا آن را بدون نسخ باقی می‌گذارد. برخی در معنای این آیه گفته‌اند خداوند از باب فضل و رحمتش آنچه را صلاح می‌داند از گناهان بندگان از نامه عملشان محو می‌کند و عذاب را از آنان برمی‌دارد و گناه کسی را که بخواهد از روی عدالت کیفر کند باقی می‌گذارد. قول دیگر در معنای آیه این است که خداوند برخی از موجودات را محو می‌کند و برخی را از قبیل انسانها و دیگر حیوانات و گیاهان و درختان و ویژگیها و حالات آنها را باقی می‌گذارد و در نتیجه بر روزی و عمر آنها می‌افزاید و یا از آنها می‌کاهد و محو و اثبات سعادت و شقاوت نیز به دست اوست.  
وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ اصل هر کتاب، یعنی لوح محفوظ در نزد اوست، زیرا همه چیز در آن، نوشته شده است.  
وَ إِنْ ما نُرِیَنَّکَ به هر حال، یا چنان است که ما بعضی از آنچه را به کافران وعده داده بودیم، از قبیل غلبه مؤمنان بر کفّار، و توانایی تو بر کشتن، اسیر کردن، و به غنیمت گرفتن دارائیهای آنان، به تو نشان داده‌ایم، و یا پیش از آن که این امور را نشان دهیم تو را به سوی خود می‌آوریم (می‌میرانیم) در هر صورت تکلیف تو فقط تبلیغ رسالت است و حساب آنان با ماست نه با تو. و ما، دیر یا زود آنها را مجازات و کیفر خواهیم کرد، و از آنان انتقام خواهیم گرفت.  
-\*-\*-\*-  
1- اگر چه ظاهر بیان مرحوم طبرسی و دیگران از قبیل کشّاف نشان می‌دهد که این پاسخی به کسانی است که به تعدّد همسران پیامبر ایراد می‌گرفتند، اما این شأن نزول درست به نظر نمی‌آید، چون سوره رعد ظاهرا مکّی است و در مکه تعدّد همسر مطرح نبوده است. تفسیر نمونه، 10/ 239.

آیات 41 تا 43

آیات 41 تا 43  
أَ وَ لَمْ یَرَوْا أَنَّا نَأْتِی الْأَرْضَ نَنْقُصُها مِنْ أَطْرافِها وَ اللَّهُ یَحْکُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُکْمِهِ وَ هُوَ سَرِیعُ الْحِسابِ (41) وَ قَدْ مَکَرَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَکْرُ جَمِیعاً یَعْلَمُ ما تَکْسِبُ کُلُّ نَفْسٍ وَ سَیَعْلَمُ الْکُفَّارُ لِمَنْ عُقْبَی الدَّارِ (42) وَ یَقُولُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلاً قُلْ کَفی بِاللَّهِ شَهِیداً بَیْنِی وَ بَیْنَکُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکِتابِ (43)  
ترجمه:  
آیا ندیدند که ما از جوانب زمین می‌کاهیم؟ و خداوند حکم می‌کند و هیچ کس را نرسد که حکم او را ردّ کند و حسابرسی او سریع است. (41)  
کسانی که پیش از اینها بودند فریب و نیرنگ به کار بردند، ولی تمام طرحها و نقشه‌ها از آن خداست از کار هر کس آگاه است، و به زودی کفّار خواهند دانست که سرانجام در سرای دیگر به سود کیست (42)  
آنها که کافر شدند می‌گویند: تو پیامبر نیستی. بگو: کافی است که خداوند و کسی که علم کتاب نزد او است میان من و شما گواه باشد. (43)  
تفسیر:  
أَنَّا نَأْتِی الْأَرْضَ نَنْقُصُها ... مراد سرزمین کفر است که خداوند می‌فرماید: ما آن را بر روی مسلمانان می‌گشاییم و در نتیجه از سرزمینهای کفّار می‌کاهیم و سرزمینهای اسلامی را افزایش می‌دهیم و این از نشانه‌های پیروزی است. حاصل معنا این که وظیفه تو ابلاغ رسالت است و به جهات دیگر کاری نداشته باش و اندوهی به خود راه مده زیرا ما تو را حفظ می‌کنیم و آنچه را از پیروزی و اعتلای کلمه اسلام که به تو وعده داده‌ایم به انجام می‌رسانیم. قول دیگر در تفسیر فعل «ننقص» آن است که به سبب از بین بردن علما و برگزیدگان کفّار، سرزمینشان را  
107  
دچار نقص می‌کنیم.  
لا مُعَقِّبَ لِحُکْمِهِ ردّ کننده‌ای برای حکم خداوند نیست، «معقّب» (تعقیب کننده) کسی است که بر شیئی حمله می‌کند تا آن را باطل سازد و از بین ببرد، و جمله در محلّ حال است گویا عبارت چنین است «و اللَّه یحکم نافذا حکمه» خدا حکم می‌کند در حالی که حکم و فرمانش نافذ و جاری است.  
وَ قَدْ مَکَرَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ در این آیه خداوند کافران را متّصف به مکر و فریب کرده و سپس مکر آنها را در قبال طرحهای خود بی‌اثر دانسته و فرموده است: طرح و نقشه کامل از خداست و با جمله بعد، آن را تفسیر کرده است که هر کس آنچه انجام می‌دهد خدا پیش از آن می‌داند و بزودی کافران خواهند دانست که عاقبت نیک در سرای آخرت بهره چه کسی است، زیرا کسی که از اعمال همه (از پیش) آگاه است و برای آن کیفر یا پاداش مناسب آماده کرده، چنین عملی کاملترین چاره‌اندیشی است به این دلیل که مکر خداوند از جایی که نمی‌دانند بر آنها وارد می‌شود.  
کلمه «کفّار» کافر نیز قرائت شده و مراد از آن، جنس کافر است.  
قُلْ کَفی بِاللَّهِ شَهِیداً بگو شهادت خداوند درباره صدق ادعای نبوّت من به وسیله آنچه از معجزات آشکار ساخته کافی است.  
وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکِتابِ در تفسیر این جمله اقوالی است.  
1- مقصود کسی است که از قرآن و نظم و هماهنگی اعجاز گونه آن آگاهی دارد.  
2- مراد علمای اهل کتاب‌اند که اسلام آورده‌اند زیرا آنها به ویژگیهای پیامبر در کتابهایشان گواهی می‌دهند.  
3- مراد از «مَنْ عِنْدَهُ ...» خدای سبحان و منظور از «کتاب» لوح محفوظ است.  
4- مقصود امیر المؤمنین علیّ بن ابی طالب علیه السّلام است.  
108  
از امام صادق علیه السّلام نقل شده است که مقصود از کسی که علم کتاب نزد او است ما هستیم و علی علیه السّلام نخستین کسی و برگزیده‌ترین و بهترین ما بعد از پیامبر صلی اللَّه علیه و آله می‌باشد.  
109

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 الأول

اشارة

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

فالاکتساب المحرم أنواع

و ینبغی أولا التیمن بذکر بعض الأخبار

اشارة

الواردة علی سبیل الضابطة للمکاسب من حیث الحل و الحرمة فنقول مستعینا بالله تعالی

[روایة تحف العقول]

[روایة تحف العقول]   
روی فی الوسائل و الحدائق عن الحسن بن علی بن شعبة فی کتاب تحف العقول: عن مولانا الصادق ص حیث سئل من معایش العباد فقال جمیع المعایش کلها من وجوه المعاملات فیما بینهم مما یکون لهم فیه المکاسب أربع جهات و یکون فیها حلال من جهة و حرام من جهة فأول هذه الجهات الأربع الولایة- ثم التجارة ثم الصناعات ثم الإجارات و الفرض من الله تعالی علی العباد فی هذه المعاملات الدخول فی جهات الحلال و العمل بذلک و اجتناب جهات الحرام منها فإحدی الجهتین من الولایة ولایة ولاة العدل الذین أمر الله بولایتهم علی الناس و الجهة الأخری ولایة ولاة الجور فوجه الحلال من الولایة ولایة الوالی العادل و ولایة ولاته بجهة ما أمر به الوالی العادل بلا زیادة و نقیصة فالولایة له و العمل معه و معونته و تقویته حلال محلل و أما وجه الحرام من الولایة فولایة الوالی الجائر و ولایة ولاته و العمل لهم و الکسب لهم بجهة الولایة معهم حرام محرم معذب فاعل ذلک علی قلیل من فعله أو کثیر لأن کل شی‌ء من جهة المعونة له معصیة کبیرة من الکبائر و ذلک أن فی ولایة والی الجائر دروس الحق کله و إحیاء الباطل کله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الکتب و قتل الأنبیاء و هدم المساجد و تبدیل سنة الله و شرائعه فلذلک حرم العمل معهم و معونتهم و الکسب معهم إلا بجهة الضرورة نظیر الضرورة إلی الدم و المیتة و أما تفسیر التجارات فی جمیع البیوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التی یجوز للبائع أن یبیع مما لا یجوز له و کذلک المشتری الذی یجوز له شراؤه مما لا یجوز فکل مأمور به مما هو غذاء للعباد و قوامهم به فی أمورهم فی وجوه الصلاح الذی لا یقیمهم غیرها مما یأکلون و یشربون و یلبسون و ینکحون و یملکون و یستعملون من جمیع المنافع التی لا یقیمهم غیرها و کل شی‌ء یکون لهم فیه الصلاح من جهة من الجهات فهذا کله حلال بیعه و شراؤه و إمساکه و استعماله و هبته و عاریته و أما وجوه الحرام من البیع و الشراء فکل أمر یکون فیه الفساد مما هو منهی عنه من جهة أکله و شربه أو کسبه أو نکاحه أو ملکه أو إمساکه أو هبته أو عاریته أو شی‌ء یکون فیه وجه من وجوه الفساد نظیر البیع بالربا أو بیع المیتة أو الدم أو لحم الخنزیر أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطیر أو جلودها أو الخمر أو شی‌ء من وجوه النجس فهذا کله حرام محرم لأن ذلک کله منهی عن أکله و شربه و لبسه و ملکه و إمساکه و التقلب فیه فجمیع تقلبه فی ذلک حرام و کذلک کل مبیع ملهو به و کل منهی عنه مما یتقرب به لغیر الله عز و جل أو یقوی به الکفر و الشرک فی جمیع وجوه المعاصی أو باب یوهن به الحق فهو حرام محرم بیعه و شراؤه و إمساکه و ملکه و هبته و عاریته و جمیع التقلب فیه إلا فی حال تدعو الضرورة فیه إلی ذلک و أما تفسیر الإجارات فإجارة الإنسان نفسه أو ما یملک أو یلی أمره من قرابته أو دابته أو ثوبه بوجه الحلال من جهات الإجارات أن یؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شیئا یملکه فیما ینتفع به من وجوه المنافع أو العمل بنفسه و ولده و مملوکه و أجیره من غیر أن یکون وکیلا للوالی أو والیا للوالی فلا بأس أن یکون أجیرا یؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملکه أو وکیله فی إجارته لأنهم وکلاء الأجیر من عنده لیس هم بولاة الوالی نظیر الحمال الذی یحمل شیئا معلوما بشی‌ء معلوم فیجعل ذلک الشی‌ء الذی یجوز له حمله بنفسه أو بملکه أو دابته أو یؤاجر نفسه فی عمل یعمل ذلک العمل بنفسه أو بمملوکه أو قرابته أو بأجیر من قبله فهذه وجوه من وجوه الإجارات حلالا لمن کان من الناس ملکا أو سوقة أو کافرا أو مؤمنا فحلال إجارته و حلال کسبه من هذه الوجوه فأما وجوه الحرام من وجوه الإجارة نظیر أن یؤاجر نفسه علی حمل ما یحرم أکله أو شربه أو   
المکاسب، ج‌1، ص 3  
یؤاجر نفسه فی صنعة ذلک الشی‌ء أو حفظه أو یؤاجر نفسه فی هدم المساجد ضرارا أو قتل النفس بغیر حق أو عمل التصاویر و الأصنام و المزامیر و البرابط و الخمر و الخنازیر و المیتة و الدم أو شی‌ء من وجوه الفساد الذی کان محرما علیه من غیر جهة الإجارة فیه و کل أمر منهی عنه من جهة من الجهات فمحرم علی الإنسان إجارة نفسه فیه أو له أو شی‌ء منه أو له إلا لمنفعة من استأجرته کالذی یستأجر الأجیر یحمل له المیتة ینحیها عن أذاه أو أذی غیره و ما أشبه ذلک إلی أن قال و کل من آجر نفسه أو ما یملک أو یلی أمره من کافر أو مؤمن أو ملک أو سوقة علی ما فسرناه مما تجوز الإجارة فیه فحلال محلل فعله و کسبه و أما تفسیر الصناعات فکل ما یتعلم العباد أو یعلمون غیرهم من أصناف الصناعات مثل الکتابة و الحساب و النجارة و الصیاغة و البناء و الحیاکة و السراجة و القصارة و الخیاطة و صنعة صنوف التصاویر ما لم تکن مثل الروحانی و أنواع صنوف الآلات التی یحتاج إلیها العباد منها منافعهم و بها قوامهم و فیها بلغه جمیع حوائجهم فحلال فعله و تعلیمه و العمل به و فیه لنفسه أو لغیره و إن کانت تلک الصناعة و تلک الآلة قد یستعان بها علی وجوه الفساد و وجوه المعاصی و تکون معونة علی الحق و الباطل فلا بأس بصناعته و تقلبه نظیر الکتابة التی هی علی وجه من وجوه الفساد تقویة و معونة لولاه الجور و کذلک السکین و السیف و الرمح و القوس و غیر ذلک من وجوه الآلات التی تصرف إلی وجوه الصلاح و جهات الفساد و تکون آلة و معونة علیهما فلا بأس بتعلیمه و تعلمه و أخذ الأجر علیه و العمل به و فیه لمن کان له فیه جهات الصلاح من جمیع الخلائق و محرم علیهم تصریفه إلی جهات الفساد و المضار فلیس علی العالم و لا المتعلم إثم و لا وزر لما فیه من الرجحان فی منافع جهات صلاحهم و قوامهم و بقائهم و إنما الإثم و الوزر علی المتصرف فیه فی جهات الفساد و الحرام و ذلک إنما حرم الله الصناعة التی هی حرام کلها التی یجی‌ء منها الفساد محضا نظیر البرابط و المزامیر و الشطرنج و کل ملهو به و الصلبان و الأصنام و ما أشبه ذلک من صناعات الأشربة الحرام و ما یکون منه و فیه الفساد محضا و لا یکون منه و لا فیه شی‌ء من وجوه الصلاح فحرام تعلیمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجرة علیه و جمیع التقلب فیه من جمیع وجوه الحرکات إلا أن یکون صناعة قد تصرف إلی جهة المنافع و إن کان قد یتصرف فیها و یتناول بها وجه من وجوه المعاصی فلعله ما فیه من الصلاح حل تعلمه و تعلیمه و العمل به و یحرم علی من صرفه إلی غیر وجه الحق و الصلاح فهذا تفسیر بیان وجوه اکتساب معائش العباد و تعلمهم فی وجوه اکتسابهم إلی آخر الحدیث المنقول عن تحف العقول: و حکاه غیر واحد عن رسالة المحکم و المتشابه للسید قدس سره:

[روایة فقه الرضا]

[روایة فقه الرضا]   
و فی الفقه المنسوب إلی مولانا الرضا ص: اعلم یرحمک الله أن کل مأمور به علی العباد و قوام لهم فی أمورهم من وجوه الصلاح الذی لا یقیمهم غیره مما یأکلون و یشربون و یلبسون و ینکحون و یملکون و یستعملون فهذا کله حلال بیعه و شراؤه و هبته و عاریته و کل أمر یکون فیه الفساد مما قد نهی عنه من جهة أکله و شربه و لبسه و نکاحه و إمساکه بوجه الفساد مثل المیتة و الدم و لحم الخنزیر و الربا و جمیع الفواحش و لحوم السباع و الخمر و ما أشبه ذلک فحرام ضار للجسم انتهی

[روایة الدعائم]

[روایة الدعائم]   
و عن دعائم الإسلام للقاضی نعمان المصری عن مولانا الصادق ع: أن الحلال من البیوع کلما کان حلالا من المأکول و المشروب و غیر ذلک مما هو قوام للناس و یباح لهم الانتفاع و ما کان محرما أصله منهیا عنه لم یجز بیعه و لا شراؤه انتهی

[النبوی المشهور]

[النبوی المشهور]   
و فی النبوی المشهور: أن الله إذا حرم شیئا حرم ثمنه.

[تقسیم المکاسب إلی الأحکام الخمسة]

[تقسیم المکاسب إلی الأحکام الخمسة]   
إذا عرفت ما تلوناه و جعلته فی بالک متدبرا لمدلولاته فنقول قد جرت عادة غیر واحد علی تقسیم المکاسب إلی محرم و مکروه و مباح مهملین للمستحب و الواجب بناء علی عدم وجودهما فی المکاسب مع إمکان التمثیل للمستحب بمثل الزراعة و الرعی- مما ندب إلیه الشرع- و للواجب بالصناعة الواجبة کفایة- خصوصا إذا تعذر قیام الغیر به فتأمل.

و معنی حرمة الاکتساب

و معنی حرمة الاکتساب   
حرمة النقل و الانتقال بقصد ترتب الأثر المحرم. و أما حرمة أکل المال فی مقابلها فهو متفرع علی فساد البیع لأنه مال الغیر وقع فی یده بلا سبب شرعی و إن قلنا بعدم التحریم لأن ظاهر أدلة تحریم بیع مثل الخمر منصرف إلی ما لو أراد ترتیب الآثار المحرمة أما لو قصد الأثر المحلل فلا دلیل علی تحریم المعاملة إلا من حیث التشریع.   
و کیف کان

فالاکتساب المحرم أنواع

اشارة

فالاکتساب المحرم أنواع   
نذکر کلا منها فی طی مسائل

[النوع] الأول الاکتساب بالأعیان النجسة عدا ما استثنی

و فیه مسائل ثمان

الأولی یحرم المعاوضة علی بول غیر مأکول اللحم

اشارة

الأولی یحرم المعاوضة علی بول غیر مأکول اللحم   
بلا خلاف ظاهر لحرمته و نجاسته و عدم الانتفاع به منفعة محللة مقصودة فیما عدا بعض أفراده کبول الإبل الجلالة أو الموطوءة.

فرعان

الأول ما عدا بول الإبل من أبوال ما یؤکل لحمه

اشارة

الأول ما عدا بول الإبل من أبوال ما یؤکل لحمه   
المحکوم بطهارتها عند المشهور إن قلنا بجواز شربها اختیارا کما علیه جماعة من القدماء و المتأخرین بل عن المرتضی دعوی الإجماع علیه فالظاهر جواز بیعها. و إن قلنا بحرمة شربها کما هو مذهب جماعة أخری لاستخباثها ففی جواز بیعها قولان من عدم المنفعة المحللة المقصودة فیها و المنفعة النادرة لو جوزت المعاوضة لزم منه جواز معاوضة کل شی‌ء. و التداوی بها لبعض الأوجاع لا یوجب قیاسه علی الأدویة و العقاقیر لأنه یوجب قیاس کل شی‌ء علیها للانتفاع به فی بعض الأوقات و من أن المنفعة الظاهرة و لو عند الضرورة المسوغة للشرب کافیة فی جواز البیع.   
و الفرق بینها و بین ذی المنفعة الغیر المقصودة حکم العرف بأنه لا منفعة فیه و سیجی‌ء الکلام فی ضابطة المنفعة المسوغة للبیع.

[ما یستدل علی أن ضابط المنع تحریم الشی‌ء اختیارا]

[ما یستدل علی أن ضابط المنع تحریم الشی‌ء اختیارا]   
نعم یمکن أن یقال إن قوله ص: إن الله إذا حرم شیئا حرم ثمنه و کذلک الخبر المتقدم عن دعائم الإسلام یدل علی أن ضابطة المنع تحریم الشی‌ء اختیارا و إلا فلا حرام إلا و هو محلل عند الضرورة و المفروض حرمة شرب الأبوال اختیارا و المنافع الأخر غیر الشرب لا یعبأ بها جدا فلا ینتقض بالطین المحرم أکله فإن المنافع الأخر للطین أهم و أعم من منفعة الأکل المحرم بل لا یعد الأکل من منافع الطین فالنبوی دال علی أنه إذا حرم الله شیئا بقول مطلق بأن قال یحرم الشی‌ء الفلانی حرم بیعه لأن تحریم عینه إما راجع إلی تحریم جمیع منافعه أو إلی تحریم أهم منافعه التی یتبادر عند الإطلاق بحیث یکون غیره غیر مقصود منه.   
المکاسب، ج‌1، ص 4  
و علی التقدیرین یدخل الشی‌ء لأجل ذلک فیما لا ینتفع به منفعة محللة مقصودة و الطین لم یحرم کذلک بل لم یحرم إلا بعض منافعه الغیر المقصودة منه و هو الأکل بخلاف الأبوال فإنها حرمت کذلک فیکون التحریم راجعا إلی شربها و غیره من المنافع فی حکم العدم. و بالجملة فالانتفاع بالشی‌ء حال الضرورة- منفعة محرمة فی حال الاختیار لا یوجب جواز بیعه و لا ینتقض أیضا بالأدویة المحرمة فی غیر حال المرض لأجل الإضرار و لأن حلیة هذه فی حال المرض لیست لأجل الضرورة بل لأجل تبدل عنوان الإضرار بعنوان النفع- . و مما ذکرنا یظهر أن قوله ع فی روایة تحف العقول المتقدمة و کل شی‌ء یکون فیه الصلاح من جهة من الجهات یراد به جهة الصلاح الثابتة حال الاختیار دون الضرورة.

و مما ذکرنا یظهر حرمة بیع لحوم السباع دون شحومها

و مما ذکرنا یظهر حرمة بیع لحوم السباع دون شحومها   
فإن الأول من قبیل الأبوال و الثانی من قبیل الطین فی عدم حرمة جمیع منافعها المقصودة منها و لا ینافیه النبوی: لعن الله الیهود حرمت علیهم الشحوم فباعوها و أکلوا ثمنها لأن الظاهر أن الشحوم کانت محرمة الانتفاع علی الیهود بجمیع الانتفاعات لا کتحریم شحوم غیر مأکول اللحم علینا هذا و لکن الموجود من النبوی فی باب الأطعمة عن الخلاف: أن الله إذا حرم أکل شی‌ء حرم ثمنه و الجواب عنه مع ضعفه و عدم الجابر له سندا و دلالة لقصورها لزوم تخصیص الأکثر.

الثانی بول الإبل یجوز بیعه إجماعا

الثانی بول الإبل یجوز بیعه إجماعا   
علی ما فی جامع المقاصد و عن إیضاح النافع إما لجواز شربه اختیارا کما یدل علیه قوله ع فی روایة الجعفری: أبوال الإبل خیر من ألبانها و إما لأجل الإجماع المنقول لو قلنا بعدم جواز شربها إلا لضرورة الاستشفاء کما یدل علیه روایة سماعة قال: سألت أبا عبد الله ع عن بول الإبل و البقر و الغنم ینتفع به من الوجع هل یجوز أن یشرب قال نعم لا بأس به و موثقة عمار: عن بول البقر یشربه الرجل قال إن کان محتاجا إلیه یتداوی بشربه فلا بأس و کذلک بول الإبل و الغنم. لکن الإنصاف أنه لو قلنا بحرمة شربه اختیارا أشکل الحکم بالجواز إن لم یکن إجماعیا کما یظهر من مخالفة العلامة فی النهایة و ابن سعید فی النزهة قال فی النهایة و کذلک البول یعنی یحرم بیعه و إن کان طاهرا للاستخباث کأبوال البقر و الإبل و إن انتفع به فی شربه للدواء لأنه منفعة جزئیة نادرة فلا یعتد به انتهی. أقول بل لأن المنفعة المحللة للاضطرار- و إن کانت کلیة لا تسوغ البیع کما عرفت

الثانیة یحرم بیع العذرة النجسة من کل حیوان

اشارة

الثانیة یحرم بیع العذرة النجسة من کل حیوان   
علی المشهور بل فی التذکرة کما عن الخلاف الإجماع علی تحریم بیع السرجین النجس و یدل علیه مضافا إلی ما تقدم من الأخبار روایة یعقوب بن شعیب: ثمن العذرة من السحت. نعم فی روایة محمد بن المصادف: لا بأس ببیع العذرة

[الجمع بین الروایات المانعة و المجوزة]

اشارة

[الجمع بین الروایات المانعة و المجوزة]   
و جمع الشیخ بینهما بحمل الأول علی عذرة الإنسان و الثانی علی عذرة البهائم و لعله لأن الأول نص فی عذرة الإنسان ظاهر فی غیرها بعکس الخبر الثانی فیطرح ظاهر کل منهما بنص الآخر. و یقرب هذا الجمع روایة سماعة قال: سأل رجل أبا عبد الله ع و أنا حاضر عن بیع العذرة فقال إنی رجل أبیع العذرة فما تقول قال حرام بیعها و ثمنها و قال لا بأس ببیع العذرة. فإن الجمع بین الحکمین فی کلام واحد لمخاطب واحد یدل علی أن تعارض الأولین لیس إلا من حیث الدلالة فلا یرجع فیه إلی المرجحات السندیة أو المرجحات الخارجیة و به یدفع ما یقال من أن العلاج فی الخبرین المتنافیین علی وجه التباین الکلی هو الرجوع إلی المرجحات الخارجیة ثم التخییر أو التوقف لا إلغاء ظهور کل منهما و لهذا طعن علی من جمع بین الأمر و النهی بحمل الأمر علی الإباحة و النهی علی الکراهة. و احتمل السبزواری حمل خبر المنع علی الکراهة و فیه ما لا یخفی من البعد و أبعد منه ما عن المجلسی- من احتمال حمل خبر المنع علی بلاد لا ینتفع به و الجواز علی غیرها و نحوه حمل خبر المنع علی التقیة- لکونه مذهب أکثر العامة

[الأظهر من وجوه الجمع]

[الأظهر من وجوه الجمع]   
و الأظهر ما ذکره الشیخ رحمه الله- لو أرید التبرع بالحمل لکونه أولی من الطرح و إلا فروایة الجواز لا یجوز الأخذ بها- من وجوه لا تخفی.

[وجه ثبوت الحکم فی غیر عذرة الإنسان]

[وجه ثبوت الحکم فی غیر عذرة الإنسان]   
ثم إن لفظ العذرة فی الروایات إن قلنا إنه ظاهر فی عذرة الإنسان کما حکی التصریح به عن بعض أهل اللغة فثبوت الحکم فی غیرها بالأخبار العامة المتقدمة و بالإجماع المتقدم علی السرجین النجس. و استشکل فی الکفایة فی الحکم تبعا للمقدس الأردبیلی رحمه الله إن لم یثبت الإجماع و هو حسن إلا أن الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامة السابقة. و ربما یستظهر من عبارة الإستبصار القول بجواز بیع عذرة ما عدا الإنسان و فیه نظر.

فرع الأقوی جواز بیع الأرواث الطاهرة

فرع الأقوی جواز بیع الأرواث الطاهرة   
التی ینتفع بها منفعة محللة مقصودة و عن الخلاف نفی الخلاف فیه. و حکی أیضا عن المرتضی رحمه الله الإجماع علیه. و عن المفید حرمة بیع العذرة و الأبوال کلها إلا بول الإبل. و حکی عن سلار أیضا و لا أعرف مستندا لذلک إلا دعوی أن تحریم الخبائث فی قوله تعالی وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبائِثَ یشمل تحریم بیعها. و قوله ع: إن الله إذا حرم شیئا حرم ثمنه و ما تقدم من روایة دعائم الإسلام و غیرها. و یرد علی الأول أن المراد بقرینة مقابلته لقوله تعالی یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّباتِ الأکل لا مطلق الانتفاع و فی النبوی و غیره ما عرفت من أن الموجب لحرمة الثمن حرمة عین الشی‌ء بحیث یدل علی تحریم جمیع منافعه أو المنافع المقصودة الغالبة و منفعة الروث لیست هی الأکل المحرم فهو کالطین المحرم کما عرفت سابقا

الثالثة یحرم المعاوضة علی الدم بلا خلاف

اشارة

الثالثة یحرم المعاوضة علی الدم بلا خلاف   
بل عن النهایة و حاشیة الإرشاد لفخر الدین و التنقیح الإجماع علیه و یدل علیه الأخبار السابقة- .

فرع و أما الدم الطاهر

فرع و أما الدم الطاهر   
إذا فرضت له منفعة محللة کالصبغ لو قلنا بجوازه ففی جواز بیعه وجهان أقواهما الجواز لأنها عین طاهرة ینتفع بها منفعة محللة. و أما مرفوعة الواسطی المتضمنة لمرور أمیر المؤمنین ع بالقصابین و نهیهم عن بیع سبعة بیع الدم و الغدد و آذان الفؤاد و الطحال إلی آخرها فالظاهر إرادة حرمة البیع للأکل و لا شک فی تحریمه لما سیجی‌ء من أن قصد المنفعة المحرمة فی المبیع موجب لحرمة البیع بل بطلانه. و صرح فی التذکرة بعدم جواز بیع الدم الطاهر لاستخباثه و لعله لعدم المنفعة الظاهرة فیه غیر الأکل المحرم

الرابعة لا إشکال فی حرمة بیع المنی

اشارة

الرابعة لا إشکال فی حرمة بیع المنی   
لنجاسته و عدم الانتفاع به إذا وقع فی خارج الرحم و لو وقع فیه فکذلک لا ینتفع به المشتری- لأن الولد نماء الأم فی الحیوانات عرفا و للأب فی الإنسان شرعا لکن   
المکاسب، ج‌1، ص 5  
الظاهر أن حکمهم بتبعیة الأم متفرع علی عدم تملک المنی و إلا لکان بمنزلة البذر المملوک یتبعه الزرع فالمتعین التعلیل بالنجاسة لکن قد منع بعض من نجاسته إذا دخل عن الباطن إلی الباطن.

[بیع العسیب]

[بیع العسیب]   
و قد ذکر العلامة من المحرمات بیع عسیب الفحل و هو ماؤه قبل الاستقرار فی الرحم کما أن الملاقیح هو ماؤه بعد الاستقرار کما فی جامع المقاصد و عن غیره و علل فی الغنیة بطلان بیع ما فی أصلاب الفحول بالجهالة و عدم القدرة علی التسلیم

الخامسة تحرم المعاوضة علی المیتة و أجزائها التی تحلها الحیاة من ذی النفس السائلة

اشارة

الخامسة تحرم المعاوضة علی المیتة و أجزائها التی تحلها الحیاة من ذی النفس السائلة   
علی المعروف من مذهب الأصحاب و فی التذکرة کما عن المنتهی و التنقیح الإجماع علیه و عن رهن الخلاف الإجماع علی عدم ملکیتها. و یدل علیه مضافا إلی ما تقدم من الأخبار ما دل علی أن المیتة لا ینتفع بها منضما إلی اشتراط وجود المنفعة المباحة فی المبیع لئلا یدخل فی عموم النهی عن أکل المال بالباطل و خصوص عد ثمن المیتة من السحت فی روایة السکونی.

[ظهور مکاتبة الصیقل فی الجواز]

اشارة

[ظهور مکاتبة الصیقل فی الجواز]   
نعم قد ورد بعض ما یظهر منه الجواز مثل روایة صیقل قال: کتبوا إلی الرجل ع جعلنا الله فداک أنا قوم نعمل السیوف و لیست لنا معیشة و لا تجارة غیرها و نحن مضطرون إلیها و إنما غلافها من جلود المیتة من البغال و الحمیر الأهلیة لا یجوز فی أعمالنا غیرها فیحل لنا عملها و شراؤها و بیعها و مسها بأیدینا و ثیابنا و نحن نصلی فی ثیابنا و نحن محتاجون إلی جوابک فی هذه المسألة یا سیدنا لضرورتنا إلیها فکتب ع اجعلوا ثوبا للصلاة إلی آخر الحدیث و نحوها روایة أخری بهذا المضمون و لذا قال فی الکفایة و الحدائق إن الحکم لا یخلو عن إشکال.

[المناقشة فی دلالتها علی جواز البیع]

[المناقشة فی دلالتها علی جواز البیع]   
و یمکن أن یقال إن مورد السؤال عمل السیوف و بیعها و شراؤها لا خصوص الغلاف مستقلا و لا فی ضمن السیف علی أن یکون جزء من الثمن فی مقابل عین الجلد فغایة ما یدل علیه جواز الانتفاع بجلد المیتة بجعله غمدا للسیف و هو لا ینافی عدم جواز معاوضته بالمال و لذا جوز جماعة منهم الفاضلان فی مختصر النافع و الإرشاد علی ما حکی عنهما الاستقاء بجلد المیتة لغیر الصلاة و الشرب مع عدم قولهم بجواز بیعه مع أن الجواب لا ظهور فیه فی الجواز إلا من حیث التقریر الغیر الظاهر فی الرضا خصوصا فی المکاتبات المحتملة للتقیة

[بیع المیتة لو جاز الانتفاع بجلدها]

[بیع المیتة لو جاز الانتفاع بجلدها]   
هذا. و لکن الإنصاف أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد المیتة منفعة مقصودة کالاستقاء بها للبساتین و الزرع إذا فرض عده مالا عرفا فمجرد النجاسة لا یصلح علة لمنع البیع لو لا الإجماع علی حرمة بیع المیتة بقول مطلق لأن المانع حرمة الانتفاع فی المنافع المقصودة لا مجرد النجاسة.   
و إن قلنا إن مقتضی الأدلة حرمة الانتفاع بکل نجس فإن هذا کلام آخر سیجی‌ء ما فیه بعد ذکر النجاسات.

[ظهور ما دل علی المنع فی کون المانع حرمة الانتفاع]

[ظهور ما دل علی المنع فی کون المانع حرمة الانتفاع]   
لکنا نقول إذا قام الدلیل الخاص علی جواز الانتفاع منفعة مقصودة بشی‌ء من النجاسات فلا مانع من صحة بیعه لأن ما دل علی المنع عن بیع النجس من النص و الإجماع ظاهر فی کون المانع حرمة الانتفاع فإن روایة تحف العقول المتقدمة قد علل فیها المنع عن بیع شی‌ء من وجوه النجس بکونه منهیا عن أکله و شربه إلی آخر ما ذکر فیها. و مقتضی روایة دعائم الإسلام المتقدمة أیضا إناطة جواز البیع و عدمه بجواز الانتفاع و عدمه.

[ظهور کلام جماعة فی ما استظهر من النص و الإجماع]

[ظهور کلام جماعة فی ما استظهر من النص و الإجماع]   
و أدخل ابن زهرة فی الغنیة النجاسات فیما لا یجوز بیعه من جهة عدم حل الانتفاع بها و استدل أیضا علی جواز بیع الزیت النجس بأن النبی ص أذن فی الاستصباح به تحت السماء قال و هذا یدل علی جواز بیعه لذلک انتهی. فقد ظهر من أول کلامه و آخره أن المانع من البیع منحصر فی حرمة الانتفاع و أنه یجوز مع عدمها و مثل ما ذکرناه عن الغنیة من الاستدلال کلام الشیخ فی الخلاف فی باب البیع حیث ذکر النبوی الدال علی إذن النبی ص فی الاستصباح ثم قال و هذا یدل علی جواز بیعه انتهی.   
و عن فخر الدین فی شرح الإرشاد و الفاضل المقداد فی التنقیح الاستدلال علی المنع عن بیع النجس بأنه محرم الانتفاع و کل ما کان کذلک لا یجوز بیعه. نعم ذکر فی التذکرة شرط الانتفاع و حلیته بعد اشتراط الطهارة. و استدل للطهارة بما دل علی وجوب الاجتناب عن النجاسات و حرمة المیتة و الإنصاف إمکان إرجاعه إلی ما ذکرناه فتأمل. و یؤیده أنهم أطبقوا علی بیع العبد الکافر و کلب الصید و علله فی التذکرة بحل الانتفاع به و رد من منع عن بیعه لنجاسته بأن النجاسة غیر مانعة و تعدی إلی کلب الحائط و الماشیة و الزرع لأن المقتضی و هو النفع موجود فیها

[المعاوضة علی لبن الیهودیة المرضعة]

[المعاوضة علی لبن الیهودیة المرضعة]   
و مما ذکرناه من قوة جواز بیع جلد المیتة- لو لا الإجماع إذا جوزنا الانتفاع به فی الاستقاء یظهر حکم جواز المعاوضة علی لبن الیهودیة المرضعة بأن یجعل تمام الأجرة أو بعضها فی مقابل اللبن فإن نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضة علیه.

فرعان

الأول أنه کما لا یجوز بیع المیتة منفردة کذلک لا یجوز بیعها منضمة إلی مذکی

اشارة

الأول أنه کما لا یجوز بیع المیتة منفردة کذلک لا یجوز بیعها منضمة إلی مذکی   
و لو باعها فإن کان المذکی ممتازا صح البیع فیه و بطل فی المیتة کما سیجی‌ء فی محله و إن کان مشتبها بالمیتة لم یجز بیعه أیضا- لأنه لا ینتفع به منفعة محللة- بناء علی وجوب الاجتناب عن کلا المشتبهین فهو فی حکم المیتة من حیث الانتفاع فأکل المال بإزائه أکل المال بالباطل کما أن أکل کل من المشتبهین فی حکم أکل المیتة

[هل یجوز بیع المختلط ممن یستحل المیتة]

اشارة

[هل یجوز بیع المختلط ممن یستحل المیتة]   
و من هنا یعلم أنه لا فرق فی المشتری بین الکافر المستحل للمیتة و غیره

[دلالة روایتی الحلبی علی الجواز]

[دلالة روایتی الحلبی علی الجواز]   
لکن فی صحیحة الحلبی و حسنته إذا اختلط المذکی بالمیتة بیع ممن یستحل المیتة و حکی نحوهما عن کتاب علی بن جعفر. و استوجه العمل بهذه الأخبار فی الکفایة و هو مشکل مع أن المروی عن أمیر المؤمنین ع أنه یرمی بهما

[تجویز بعضهم البیع بقصد بیع المذکی و الإیراد علیه]

[تجویز بعضهم البیع بقصد بیع المذکی و الإیراد علیه]   
و جوز بعضهم البیع بقصد بیع المذکی. و فیه أن القصد لا ینفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذکی لأجل الاشتباه. نعم لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب فی الشبهة المحصورة و جواز ارتکاب أحدهما جاز البیع بالقصد المذکور- و لکن لا ینبغی القول به فی المقام لأن الأصل فی کل واحد من المشتبهین عدم التذکیة غایة الأمر العلم الإجمالی بتذکیة أحدهما و هو غیر قادح فی العمل بالأصلین و إنما یصح القول بجواز ارتکاب أحدهما فی المشتبهین إذا کان الأصل فی کل منهما الحل و علم إجمالا بوجود الحرام فقد یقال هنا بجواز ارتکاب أحدهما اتکالا علی أصالة الحل و عدم جواز ارتکاب الآخر بعد ذلک   
المکاسب، ج‌1، ص 6  
حذرا عن ارتکاب الحرام الواقعی و إن کان هذا الکلام مخدوشا فی هذا المقام أیضا. لکن القول به ممکن هنا بخلاف ما نحن فیه لما ذکرنا فافهم- .

[حمل العلامة لروایتی الحلبی]

[حمل العلامة لروایتی الحلبی]   
و عن العلامة حمل الخبرین علی جواز استنقاذ مال المستحل للمیتة بذلک برضاه. و فیه أن المستحل قد یکون ممن لا یجوز الاستنقاذ منه إلا بالأسباب الشرعیة کالذمی

[حمل المؤلف لهما]

[حمل المؤلف لهما]   
و یمکن حملهما علی صورة قصد البائع المسلم أجزاءها التی لا تحلها الحیاة من الصوف و العظم و الشعر و نحوها و تخصیص المشتری بالمستحل لأن الداعی له علی الاشتراء اللحم أیضا و لا یوجب ذلک فساد البیع ما لم یقع العقد علیه.

[الانتفاع بألیات الغنم المقطوعة]

[الانتفاع بألیات الغنم المقطوعة]   
و فی مستطرفات السرائر عن جامع البزنطی صاحب الرضا ع قال:   
سألته عن الرجل تکون له الغنم یقطع من ألیاتها و هی أحیاء یصلح له أن ینتفع بما قطع قال نعم یذیبها و یسرج بها و لا یأکلها و لا یبیعها. و استوجه فی الکفایة العمل بها تبعا لما حکاه الشهید عن العلامة فی بعض أقواله و الروایة شاذة- ذکر الحلی بعد إیرادها أنها من نوادر الأخبار و الإجماع منعقد علی تحریم المیتة و التصرف فیها علی کل حال إلا أکلها للمضطر. أقول مع أنها معارضة بما دل علی المنع من موردها معللا بقوله ع: أ ما علمت أنه یصیب الثوب و الید و هو حرام و مع الإغماض عن المرجحات یرجع إلی عموم ما دل علی المنع عن الانتفاع بالمیتة مطلقا مع أن الصحیحة صریحة فی المنع عن البیع إلا أن یحمل علی إرادة البیع من غیر الإعلام بالنجاسة.

الثانی أن المیتة من غیر النفس السائلة یجوز المعاوضة علیها

الثانی أن المیتة من غیر النفس السائلة یجوز المعاوضة علیها   
إذا کانت مما ینتفع بها أو ببعض أجزائها کدهن السمک المیتة للإسراج و التدهین لوجود المقتضی و عدم المانع لأن أدلة عدم الانتفاع بالمیتة مختصة بالنجسة و صرح بما ذکرنا جماعة و الظاهر أنه مما لا خلاف فیه

السادسة یحرم التکسب بالکلب الهراش و الخنزیر البریین

السادسة یحرم التکسب بالکلب الهراش و الخنزیر البریین   
إجماعا علی الظاهر المصرح به فی المحکی عن جماعة و کذلک أجزاؤهما. نعم لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزیر و جلده جاء فیه ما تقدم فی جلد المیتة

السابعة یحرم التکسب بالخمر و کل مسکر مائع و الفقاع إجماعا نصا و فتوی

السابعة یحرم التکسب بالخمر و کل مسکر مائع و الفقاع إجماعا نصا و فتوی   
. و فی بعض الأخبار: یکون لی علی الرجل الدراهم فیعطینی بها خمرا فقال خذها ثم أفسدها قال ابن أبی عمیر یعنی اجعلها خلا و المراد به إما أخذ الخمر مجانا ثم تخلیلها أو أخذها و تخلیلها لصاحبها ثم أخذ الخل وفاء عن الدراهم

الثامنة یحرم المعاوضة علی الأعیان المتنجسة- الغیر القابلة للطهارة

الثامنة یحرم المعاوضة علی الأعیان المتنجسة- الغیر القابلة للطهارة   
إذا توقف منافعها المحللة المعتد بها علی الطهارة لما تقدم من النبوی: إن الله إذا حرم شیئا حرم ثمنه و نحوه المتقدم عن دعائم الإسلام. و أما التمسک بعموم قوله ع فی روایة تحف العقول أو شی‌ء من وجوه النجس ففیه نظر لأن الظاهر من وجوه النجس العنوانات النجسة لأن ظاهر الوجه هو العنوان. نعم یمکن الاستدلال علی ذلک بالتعلیل المذکور بعد ذلک- و هو قوله ع لأن ذلک کله محرم أکله و شربه و لبسه إلی آخر ما ذکر. ثم اعلم أنه قیل بعدم جواز بیع المسوخ من أجل نجاستها و لما کان الأقوی طهارتها لم یحتج إلی التکلم فی جواز بیعها هنا. نعم لو قیل بحرمة البیع لا من حیث النجاسة کان محل التعرض له ما سیجی‌ء من أن کل طاهر له منفعة محللة مقصودة یجوز بیعه. و سیجی‌ء ذلک فی ذیل القسم الثانی مما لا یجوز الاکتساب به لأجل عدم المنفعة فیه

و أما المستثنی من الأعیان المتقدمة

اشارة

و أما المستثنی من الأعیان المتقدمة   
فهی أربعة تذکر فی مسائل أربع   
@@@

الأولی یجوز بیع المملوک الکافر

اشارة

أصلیا کان أم مرتدا ملیا بلا خلاف ظاهر بل ادعی علیه الإجماع و لیس ببعید کما یظهر للمتتبع فی المواضع المناسبة لهذه المسألة کاسترقاق الکفار و شراء بعضهم من بعض و بیع العبد الکافر إذا أسلم علی مولاه الکافر و عتق الکافرة و بیع المرتد و ظهور کفر العبد المشتری علی ظاهر الإسلام و غیر ذلک

[بیع العبد المرتد عن فطرة]

اشارة

و کذا الفطری علی الأقوی بل الظاهر أنه لا خلاف فیه من هذه الجهة و إن کان فیه کلام من حیث کونه فی معرض التلف لوجوب قتله و لم نجد من تأمل فیه من جهة نجاسته عدا ما یظهر من بعض الأساطین- فی شرحه علی القواعد حیث احترز بقول العلامة ما لا یقبل التطهیر من النجاسات عما یقبله و لو بالإسلام کالمرتد و لو عن فطرة علی أصح القولین فبنی جواز بیع المرتد علی قبول توبته بل بنی جواز بیع مطلق الکافر علی قبوله للطهر بالإسلام. و أنت خبیر بأن حکم الأصحاب بجواز بیع الکافر نظیر حکمهم بجواز بیع الکلب لا من حیث قابلیته للتطهیر نظیر الماء المتنجس و إن اشتراطهم قبول التطهیر إنما هو فیما یتوقف الانتفاع به علی طهارته- لیتصف بالملکیة لا مثل الکلب و الکافر المملوکین مع النجاسة إجماعا. و بالغ تلمیذه فی مفتاح الکرامة فقال أما المرتد عن فطرة فالقول بجواز بیعه ضعیف جدا لعدم قبول توبته فلا یقبل التطهیر ثم ذکر جماعة ممن جوز بیعه إلی أن قال و لعل من جوز بیعه بنی علی قبول توبته انتهی و تبعه علی ذلک شیخنا المعاصر. أقول لا إشکال و لا خلاف فی کون المملوک المرتد عن فطرة ملکا و مالا لمالکه و یجوز له الانتفاع به بالاستخدام ما لم یقتل و إنما استشکل من استشکل فی جواز بیعه من حیث کونه فی معرض القتل بل واجب الإتلاف شرعا فکان الإجماع منعقد علی عدم المنع من بیعه من جهة عدم قابلیته للطهارة بالتوبة

[نقل کلمات الأعلام فی المسألة]

. قال فی الشرائع و یصح رهن المرتد و إن کان عن فطرة و استشکل فی المسالک من جهة وجوب إتلافه و کونه فی معرض التلف ثم اختار الجواز لبقاء مالیته إلی زمان القتل. و قال فی القواعد و یصح رهن المرتد و إن کان عن فطرة علی إشکال و ذکر فی جامع المقاصد أن منشأ الإشکال أنه یجوز بیعه فیجوز رهنه بطریق أولی و من أن مقصود البیع حاصل- و أما مقصود الرهن فقد لا یحصل بقتل الفطری حتما و الآخر قد لا یتوب ثم اختار الجواز و قال فی التذکرة المرتد إن کان عن فطرة ففی جواز بیعه نظر ینشأ من تضاد الحکمین- و من بقاء الملک فإن کسبه لمولاه أما عن غیر فطرة فالوجه صحة بیعه لعدم تحتم قتله ثم ذکر المحارب الذی لا تقبل توبته- لوقوعها بعد القدرة علیه و استدل علی جواز بیعه بما یظهر منه جواز بیع المرتد عن فطرة و جعله نظیر المریض المأیوس عن برئه نعم منع فی التحریر و الدروس عن بیع المرتد عن فطرة و المحارب إذا وجب قتله للوجه   
المکاسب، ج‌1، ص 7  
المتقدم. و عن التذکرة بل فی الدروس أن بیع المرتد عن ملة أیضا مراعی بالتوبة و کیف کان فالمتتبع یقطع بأن اشتراط قابلیة الطهارة إنما هو فیما یتوقف الانتفاع المعتد به علی طهارته و لذا قسم فی المبسوط المبیع إلی آدمی و غیره. ثم اشترط الطهارة فی غیر الآدمی نعم استثنی الکلب الصیود

الثانیة یجوز المعاوضة علی غیر کلب الهراش فی الجملة

اشارة

بلا خلاف ظاهر إلا ما عن ظاهر إطلاق العمانی و لعله کإطلاق کثیر من الأخبار بأن ثمن الکلب سحت محمول علی الهراش لتواتر الأخبار و استفاضة نقل الإجماع علی جواز بیع ما عدا کلب الهراش فی الجملة. ثم إن ما عدا کلب الهراش علی أقسام

أحدها کلب الصید السلوقی

و هو المتیقن من الأخبار و معاقد الإجماعات الدالة علی الجواز.

الثانی کلب الصید غیر السلوقی

اشارة

و بیعه جائز علی المعروف من غیر ظاهر إطلاق المقنعة و النهایة. و یدل علیه قبل الإجماع المحکی عن الخلاف و المنتهی و الإیضاح و غیرها

الأخبار المستفیضة [الدالة علی الجواز]

منها قوله ع فی روایة القاسم بن الولید قال: سألت أبا عبد الله ع عن ثمن الکلب الذی لا یصید قال سحت و أما الصیود فلا بأس به و منها الصحیح عن ابن فضال عن أبی جمیلة عن لیث قال: سألت أبا عبد الله ع عن الکلب الصیود یباع قال ع نعم و یؤکل ثمنه و منها روایة أبی بصیر قال: سألت أبا عبد الله ع عن ثمن کلب الصید قال لا بأس به و أما الآخر فلا یحل ثمنه و منها ما عن دعائم الإسلام للقاضی نعمان المصری عن أمیر المؤمنین ع أنه قال: لا بأس بثمن کلب الصید و منها مفهوم روایة أبی بصیر عن أبی عبد الله ع قال قال رسول الله ص: ثمن الخمر و مهر البغی و ثمن الکلب الذی لا یصطاد من السحت و منها مفهوم روایة عبد الرحمن بن أبی عبد الله عن أبی عبد الله ع قال: ثمن الکلب الذی لا یصید سحت و لا بأس بثمن الهرة و مرسلة الصدوق رحمه الله و فیها: ثمن الکلب الذی لیس بکلب الصید سحت.   
ثم إن دعوی انصراف هذه الأخبار کمعاقد الإجماعات المتقدمة إلی السلوقی ضعیفة لمنع الانصراف لعدم الغلبة المعتد بها علی فرض تسلیم کون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأ للانصراف مع أنه لا یصح فی مثل قوله ثمن الکلب الذی لا یصید أو لیس بکلب الصید لأن مرجع التقیید إلی إرادة ما یصح عنه سلب صفة الاصطیاد. و کیف کان فلا مجال لدعوی الانصراف بل یمکن أن یکون مراد المقنعة و النهایة من السلوقی مطلق الصیود علی ما شهد به بعض الفحول من إطلاقه علیه أحیانا. و یؤید بما عن المنتهی- حیث إنه بعد ما حکی التخصیص بالسلوقی عن الشیخین قال و عنی بالسلوقی کلب الصید لأن سلوق قریة بالیمن أکثر کلابها معلمة فنسب الکلب إلیها و إن کان هذا الکلام من المنتهی یحتمل- لأن یکون مسوقا لإخراج غیر کلب الصید من الکلاب السلوقیة و أن المراد بالسلوقی خصوص الصیود لا کل سلوقی لکن الوجه الأول أظهر فتدبر.

الثالث کلب الماشیة و الحائط

اشارة

و هو البستان و الزرع و الأشهر بین القدماء علی ما قیل المنع لعله استظهر ذلک من الأخبار الحاصرة لما یجوز بیعه فی الصیود المشتهرة بین المحدثین کالکلینی و الصدوقین و من تقدمهم بل و أهل الفتوی کالمفید و القاضی و ابن زهرة و ابن سعید و المحقق بل ظاهر الخلاف و الغنیة الإجماع علیه.

نعم المشهور بین الشیخ و من تأخر عنه الجواز

وفاقا للمحکی عن ابن الجنید قدس سره حیث قال لا بأس بشراء الکلب الصائد و الحارس للماشیة و الزرع ثم قال لا خیر فی الکلب فیما عدا الصیود و الحارس و ظاهر الفقرة الأخیرة لو لم یحمل علی الأولی جواز بیع الکلاب الثلاثة و غیرها کحارس الدور و الخیام.   
و حکی الجواز أیضا عن الشیخ و القاضی فی کتاب الإجارة و عن سلار و أبی الصلاح و ابن حمزة و ابن إدریس و أکثر المتأخرین کالعلامة و ولده السعید و الشهیدین و المحقق الثانی و ابن القطان فی المعالم و الصیمری و ابن فهد و غیرهم من متأخری المتأخرین

[ذهاب المحقق و قلیل من متأخری المتأخرین إلی المنع]

عدا قلیل وافق المحقق کالسبزواری و التقی المجلسی و صاحب الحدائق و العلامة الطباطبائی فی مصابیحه و فقیه عصره فی شرح القواعد و هو الأوفق بالعمومات المتقدمة المانعة إذ لم نجد مخصصا لها

[دلالة مرسلة المبسوط علی الجواز]

سوی ما أرسله فی المبسوط من أنه روی ذلک یعنی جواز البیع فی کلب الماشیة و الحائط المنجبر قصور سنده و دلالته لکون المنقول مضمون الروایة لا معناها و لا ترجمتها باشتهاره بین المتأخرین  
بل ظهور الاتفاق المستفاد من قول الشیخ فی کتاب الإجارة إن أحدا لم یفرق بین بیع هذه الکلاب و إجارتها بعد ملاحظة الاتفاق علی صحة إجارتها و من قوله فی التذکرة جوز بیع هذه الکلاب عندنا و من المحکی عن الشهید فی الحواشی أن أحدا لم یفرق بین الکلاب الأربعة فیکون هذه الدعاوی قرینة علی

حمل کلام من اقتصر علی کلب الصید علی المثال

لمطلق ما ینتفع به منفعة محللة مقصودة. کما یظهر ذلک من عبارة ابن زهرة فی الغنیة حیث اعتبر أولا فی المبیع أن یکون مما ینتفع به منفعة محللة مقصودة ثم قال و احترزنا بقولنا ینتفع به منفعة محللة عما یحرم الانتفاع به و یدخل فی ذلک کل نجس إلا ما خرج بالدلیل من بیع الکلب المعلم للصید و الزیت النجس لفائدة الاستصباح تحت السماء و من المعلوم بالإجماع و السیرة جواز الانتفاع بهذه الکلاب منفعة محللة مقصودة أهم من منفعة الصید فیجوز بیعها لوجود القید الذی اعتبره فیها و أن المنع من بیع النجس منوط بحرمة الانتفاع فینتفی بانتفائها

[التأیید بما أفاده العلامة و المناقشة فیه]

و یؤید ذلک کله ما فی التذکرة من أن المقتضی لجواز بیع کلب الصید أعنی المنفعة موجود فی هذه الکلاب. و عنه رحمه الله فی مواضع أخر أن تقدیر الدیة لها یدل علی مقابلتها بالمال و إن ضعف الأول برجوعه إلی القیاس- و الثانی بأن الدیة لو لم تدل علی عدم التملک و إلا لکان الواجب القیمة کائنة ما کانت لم تدل علی التملک لاحتمال کون الدیة من باب تعیین غرامة معینة لتفویت شی‌ء ینتفع به لا لإتلاف مال کما فی إتلاف الحر

[المناقشة فی أدلة الجواز]

و نحوهما فی الضعف دعوی انجبار المرسلة بدعوی الاتفاق المتقدم عن الشیخ و العلامة و الشهید قدس الله أسرارهم لوهنها بعد الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتی الخلاف و الغنیة من الإجماع علی عدم جواز بیع غیر المعلم من الکلاب بوجدان الخلاف العظیم من أهل الروایة و الفتوی.

[الفرق بین دعوی الاتفاق و دعوی الإجماع]

نعم لو ادعی الإجماع أمکن منع وهنها بمجرد الخلاف و لو من الکثیر بناء علی ما سلکه بعض متأخری المتأخرین فی الإجماع من کونه   
المکاسب، ج‌1، ص 8  
منوطا بحصول الکشف من اتفاق جماعة و لو خالفهم أکثر منهم مع أن دعوی الإجماع ممن لم یصطلح الإجماع علی مثل هذا الاتفاق لا یعبأ بها عند وجدان الخلاف. و أما شهرة الفتوی بین المتأخرین فلا تجبر الروایة خصوصا مع مخالفة کثیر من القدماء و مع کثرة ظاهر العمومات الواردة فی مقام الحاجة و خلو کتب الروایة المشهورة عنها حتی أن الشیخ لم یذکرها فی جامعیة

و أما حمل کلمات القدماء علی المثال ففی غایة البعد

و أما کلام ابن زهرة المتقدم فهو مختل علی کل حال- لأنه استثنی الکلب المعلم عما یحرم الانتفاع به مع أن الإجماع علی جواز الانتفاع بالکافر فحمل کلب الصید علی المثال لا یصحح کلامه إلا أن یرید کونه مثالا و لو للکافر أیضا کما أن استثناء الزیت من باب المثال لسائر الأدهان المتنجسة هذا و لکن الحاصل من شهرة الجواز بین المتأخرین بضمیمة أمارات الملک فی هذه الکلاب یوجب الظن بالجواز حتی فی غیر هذه الکلاب مثل کلاب الدور و الخیام

[مختار المؤلف]

فالمسألة لا تخلو عن إشکال و إن کان الأقوی بحسب الأدلة- و الأحوط فی العمل هو المنع فافهم

الثالثة الأقوی جواز المعاوضة علی العصیر العنبی

اشارة

إذا غلی و لم یذهب ثلثاه و إن کان نجسا لعمومات البیع و التجارة الصادقة علیه بناء علی أنه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص لأصالة بقاء مالیته و عدم خروجه عنها بالنجاسة غایة الأمر أنه مال معیوب قابل لزوال عیبه و لذا لو غصب عصیرا فأغلاه حتی حرم و نجس لم یکن فی حکم التالف بل وجب علیه رده و وجب علیه غرامة الثلثین و أجرة العمل فیه حتی یذهب الثلثان کما صرح به فی التذکرة معللا لغرامة الأجرة بأنه رده معیبا و یحتاج زوال العیب إلی خسارة و العیب من فعله فکانت الخسارة علیه نعم ناقشه فی جامع المقاصد فی الفرق بین هذا و بین ما لو غصبه عصیرا فصار خمرا حیث حکم فیه بوجوب غرامة مثل العصیر لأن المالیة قد فاتت تحت یده فکان علیه ضمانها کما لو تلفت لکن لا یخفی الفرق الواضح بین العصیر إذا غلی و بینه إذا صار خمرا فإن العصیر بعد الغلیان مال عرفا و شرعا و النجاسة إنما تمنع من المالیة إذا لم تقبل التطهیر کالخمر فإنه لا تزول نجاستها إلا بزوال موضوعها بخلاف العصیر فإنه تزول نجاسته بنقصه نظیر طهارة ماء البئر بالنزح-

[عدم شمول نجس العین للعصیر]

و بالجملة فالنجاسة فیه و حرمة الشرب عرضیة تعرضانه فی حال متوسط بین حالتی طهارته فحکمه حکم النجس بالعرض القابل للتطهیر فلا یشمله قوله ع فی روایة تحف العقول أو شی‌ء من وجوه النجس و لا یدخل تحت قوله ص إن الله إذا حرم شیئا حرم ثمنه لأن الظاهر منها العنوانات النجسة و المحرمة بقول مطلق لا ما تعرضانه فی حال دون حال فیقال یحرم فی حال کذا و ینجس فی حال کذا. و بما ذکرنا یظهر عدم شمول معقد إجماع التذکرة علی فساد بیع نجس العین للعصیر لأن المراد بالعین هی الحقیقة و العصیر لیس کذلک

[استظهار المنع من بیع العصیر فی مفتاح الکرامة]

و یمکن أن ینسب جواز بیع العصیر إلی کل من قید الأعیان النجسة المحرم بیعها بعدم قابلیتها للتطهیر و لم أجد مصرحا بالخلاف عدا ما فی مفتاح الکرامة من أن الظاهر المنع للعمومات المتقدمة و خصوص بعض الأخبار- مثل قوله ع: و إن غلی فلا یحل بیعه و روایة أبی کهمس: إذا بعته قبل أن یکون خمرا و هو حلال فلا بأس و مرسل ابن الهیثم: إذا تغیر عن حاله و غلی فلا خیر فیه بناء علی أن الخیر المنفی یشمل البیع.

و فی الجمیع نظر

أما فی العمومات فلما تقدم. و أما الأدلة الخاصة فهی مسوقة للنهی عن بیعه بعد الغلیان نظیر بیع الدبس و الخل من غیر اعتبار إعلام المکلف و فی الحقیقة هذا النهی کنایة عن عدم جواز الانتفاع ما لم یذهب ثلثاه فلا یشمل بیعه بقصد التطهیر مع إعلام المشتری نظیر بیع الماء النجس و بالجملة فلو لم یکن إلا استصحاب مالیته و جواز بیعه کفی و لم أعثر علی من تعرض للمسألة صریحا عدا جماعة من المعاصرین نعم قال المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد فی ذیل قول المصنف و لا بأس ببیع ما عرض له التنجیس مع قبولها التطهیر بعد الاستشکال بلزوم عدم جواز بیع الأصباغ المتنجسة بعدم قبولها التطهیر و دفع ذلک بقبولها له بعد الجفاف- و لو تنجس العصیر و نحوه فهل یجوز بیعه علی من یستحله فیه إشکال ثم ذکر أن الأقوی العدم لعموم وَ لا تَعاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ و الظاهر أنه أراد بیع العصیر للشرب من غیر التثلیث کما یظهر من ذکر المشتری و الدلیل فلا یظهر منه حکم بیعه علی من یطهره

الرابعة یجوز المعاوضة علی الدهن المتنجس

اشارة

علی المعروف من مذهب الأصحاب و جعل هذا من المستثنی عن بیع الأعیان النجسة مبنی علی المنع من الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدلیل أو علی المنع من بیع المتنجس و إن جاز الانتفاع به نفعا مقصودا محللا و إلا کان الاستثناء منقطعا من حیث إن المستثنی منه ما لیس فیه منفعة محللة مقصودة من النجاسات و المتنجسات و قد تقدم أن المنع عن بیع النجس فضلا عن المتنجس لیس إلا من حیث حرمة المنفعة المقصودة فإذا فرض حلها فلا مانع من البیع و یظهر من الشهید الثانی فی المسالک خلاف ذلک و أن جواز بیع الدهن للنص لا لجواز الانتفاع به و إلا لاطرد الجواز فی غیر الدهن أیضا و أما حرمة الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدلیل فسیجی‌ء الکلام فیه إن شاء الله تعالی و کیف کان فلا إشکال فی جواز بیع الدهن المذکور و عن جماعة الإجماع علیه فی الجملة

[الأخبار المستفیضة الدالة علی الجواز]

و الأخبار به مستفیضة منها الصحیح عن معاویة بن وهب عن أبی عبد الله ع قال: قلت له جرذ مات فی سمن أو زیت أو عسل قال ع أما السمن و العسل فیؤخذ الجرذ و ما حوله و الزیت یستصبح به و زاد فی المحکی عن التهذیب أنه یبیع ذلک الزیت و یبینه لمن اشتراه لیستصبح به و لعل الفرق بین الزیت و أخویه من جهة کونه مائعا غالبا بخلاف السمن و العسل و فی روایة إسماعیل الآتیة إشعار بذلک و منها الصحیح عن سعید الأعرج عن أبی عبد الله ع: فی الفأرة و الدابة تقع فی الطعام و الشراب فتموت فیه قال ع إن کان سمنا أو عسلا أو زیتا فإنه ربما یکون بعض هذا فإن کان الشتاء فانزع ما حوله و کله و إن کان الصیف فادفعه حتی یسرج به و منها ما عن أبی بصیر فی الموثق: عن الفأرة تقع فی السمن أو فی الزیت فتموت فیه قال ع إن کان جامدا فلیطرحها و ما حولها و یؤکل ما بقی و إن کان ذائبا فأسرج به و أعلمهم إذا بعته و منها روایة إسماعیل بن عبد الخالق قال: سأله سعید الأعرج السمان و أنا حاضر عن السمن و الزیت و العسل تقع فیه الفأرة فتموت کیف یصنع به قال ع أما الزیت فلا تبعه إلا أن تبین له فیبتاع للسراج   
المکاسب، ج‌1، ص 9  
و أما الأکل فلا و أما السمن فإن کان ذائبا فکذلک و إن کان جامدا و الفأرة فی أعلاه فیؤخذه ما تحتها و ما حولها ثم لا بأس به و العسل کذلک إن کان جامدا

إذا عرفت هذا فالإشکال یقع فی مواضع

@@@ الأول أن صحة بیع هذا الدهن هل هی مشروطة باشتراط الاستصباح به   
صریحا أو یکفی قصدهما لذلک أو لا یشترط أحدهما ظاهر الحلی فی السرائر الأول- فإنه بعد ذکر جواز الاستصباح بالأدهان المتنجسة جمع قال و یجوز بیعها بهذا الشرط عندنا و ظاهر المحکی عن الخلاف الثانی حیث قال جاز بیعه لمن یستصبح به تحت السماء دلیلنا إجماع الفرقة و أخبارهم و قال أبو حنیفة یجوز مطلقا و نحوه مجردا عن دعوی الإجماع عبارة المبسوط و زاد أنه لا یجوز بیعه إلا لذلک و ظاهره کفایة القصد و هو ظاهر غیره ممن عبر بقوله جاز بیعه للاستصباح- کما فی الشرائع و القواعد و غیرهما. نعم ذکر المحقق الثانی ما حاصله أن التعلیل راجع إلی الجواز یعنی یجوز لأجل تحقق فائدة الاستصباح بیعه و کیف کان فقد صرح جماعة بعدم اعتبار قصد الاستصباح.   
[اعتبار قصد الاستصباح إذا کان من المنافع النادرة]   
و یمکن أن یقال باعتبار قصد الاستصباح إذا کانت المنفعة المحللة منحصرة فیه و کان من منافعه النادرة التی لا تلاحظ فی مالیته کما فی دهن اللوز و البنفسج و شبههما و وجهه أن مالیة الشی‌ء إنما هی باعتبار منافعه المحللة المقصودة منه لا باعتبار مطلق الفوائد غیر الملحوظة فی مالیته و لا باعتبار الفوائد الملحوظة المحرمة فإذا فرض أن لا فائدة فی الشی‌ء محللة ملحوظة فی مالیته فلا یجوز بیعه علی الإطلاق لأن الإطلاق ینصرف إلی کون الثمن بإزاء المنافع المقصودة منه و المفروض حرمتها فیکون أکلا للمال بالباطل و لا علی قصد الفائدة النادرة المحللة لأن قصد الفائدة النادرة لا یوجب کون الشی‌ء مالا. ثم إذا فرض ورود النص الخاص علی جواز بیعه کما فیما نحن فیه فلا بد من حمله علی إرادة صورة قصد الفائدة النادرة لأن أکل المال حینئذ لیس بالباطل بحکم الشارع بخلاف صورة عدم القصد لأن المال فی هذه الصورة مبذول فی مقابل المطلق المنصرف إلی الفوائد المحرمة فافهم و حینئذ فلو لم یعلم المتبایعان جواز الاستصباح بهذا الدهن و تعاملا من غیر قصد إلی هذه الفائدة کانت المعاملة باطلة لأن المال مبذول مع الإطلاق فی مقابل الشی‌ء باعتبار الفوائد المحرمة. ثم لو علمنا عدم التفات المتعاملین إلی المنافع أصلا أمکن صحتها لأنه مال واقعی شرعا قابل لبذل المال بإزائه و لم یقصد به ما لا یصح بذل المال بإزائه من المنافع المحرمة و مرجع هذا فی الحقیقة إلی أنه لا یشترط إلا عدم قصد المنافع المحرمة فافهم.   
[عدم اعتبار قصد الاستصباح إذا کان من المنافع الغالبة أو المساویة]   
و أما فیما کان الاستصباح منفعة غالبة بحیث کان مالیة الدهن باعتباره کالأدهان المعدة للإسراج فلا یعتبر فی صحة بیعه قصده أصلا لأن الشارع قد قرر مالیته العرفیة بتجویز الاستصباح به و إن فرض حرمة سائر منافعه بناء علی أضعف الوجهین من وجوب الاقتصار فی الانتفاع بالنجس علی مورد النص. و کذا إذا کان الاستصباح منفعة مقصودة مساویة لمنفعة الأکل المحرم کالألیة و الزیت و عصارة السمسم فلا یعتبر قصد المنفعة المحللة فضلا عن اشتراطه إذ یکفی فی مالیته وجود المنفعة المقصودة المحللة غایة الأمر کون حرمة منفعته الأخری المقصودة نقصا فیه یوجب الخیار للجاهل  
نعم یشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة   
بأن یقول بعتک بشرط أن تأکله و إلا فسد العقد بفساد الشرط بل یمکن الفساد و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد لأن مرجع الاشتراط فی هذا الفرض إلی تعیین المنفعة المحرمة علیه فیکون أکل الثمن أکلا بالباطل لأن حقیقة النفع العائد إلی المشتری بإزاء ثمنه هو النفع المحرم فافهم بل یمکن القول بالبطلان بمجرد القصد و إن لم یشترط فی متن العقد و بالجملة فکل بیع قصد فیه منفعة محرمة بحیث قصد أکل الثمن أو بعضه بإزاء المنفعة المحرمة کان باطلا کما یومئ إلی ذلک ما ورد فی تحریم شراء الجاریة المغنیة و بیعها و صرح فی التذکرة بأن الجاریة المغنیة إذا بیعت بأکثر مما یرغب فیها لو لا الغناء فالوجه التحریم انتهی.   
ثم إن الأخبار المتقدمة خالیة عن اعتبار قصد الاستصباح   
لأن موردها مما یکون الاستصباح فیه منفعة مقصودة منها کافیة فی مالیتها العرفیة و ربما یتوهم من قوله ع- فی روایة الأعرج المتقدمة تبینه لمن یشتریه فیبتاع للسراج اعتبار القصد و یدفعه أن الابتیاع للسراج إنما جعل غایة للإعلام بمعنی أن المسلم إذا اطلع علی نجاسته فیشتریه للإسراج نظیر قوله ع فی روایة معاویة بن وهب: یبینه لمن اشتراه لیستصبح به.   
الثانی أن ظاهر بعض الأخبار وجوب الإعلام فهل یجب مطلقا أم لا- و هل وجوبه نفسی أم شرطی   
بمعنی اعتبار اشتراطه فی صحة البیع الذی ینبغی أن یقال إنه لا إشکال فی وجوب الإعلام إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح فی العقد أو تواطئهما علیه من الخارج لتوقف القصد علی العلم بالنجاسة و أما إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح فی العقد فالظاهر وجوب الإعلام وجوبا نفسیا- قبل العقد أو بعده لبعض الأخبار المتقدمة- و فی قوله ع: یبینه لمن اشتراه لیستصبح به إشارة إلی وجوب الإعلام لئلا یأکله فإن الغایة للإعلام لیس هو تحقق الاستصباح إذ لا ترتب بینهما شرعا و لا عقلا و لا عادة- بل الفائدة حصر الانتفاع فیه بمعنی عدم الانتفاع به فی غیره   
[وجوب إعلام الجاهل بما یعطی إذا کان الانتفاع الغالب به محرما]   
ففیه إشارة إلی وجوب إعلام الجاهل بما یعطی إذا کان الانتفاع الغالب به محرما بحیث یعلم عادة وقوعه فی الحرام لو لا الإعلام فکأنه قال أعلمه لأن لا یقع فی الحرام الواقعی بترکک الإعلام   
[الأخبار الدالة علی حرمة تعزیر الجاهل بالحکم أو الموضوع]   
و یشیر إلی هذه القاعدة کثیر من الأخبار المتفرقة الدالة علی حرمة تغریر الجاهل بالحکم أو الموضوع فی المحرمات مثل ما دل علی أن من أفتی بغیر علم لحقه وزر من عمل بفتیاه فإن إثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبیح الواقعی و حمله علی المفتی من حیث التسبیب و التغریر و مثل قوله ع: ما من إمام صلی بقوم فیکون فی صلاتهم تقصیر- إلا کان علیه أوزارهم: و فی روایة أخری: فیکون فی صلاته و صلاتهم تقصیر إلا کان إثم ذلک علیه: و فی روایة أخری:   
لا یضمن الإمام صلاتهم إلا أن یصلی بهم جنبا و مثل روایة أبی بصیر المتضمنة لکراهة أن تسقی البهیمة أو تطعم ما لا یحل للمسلم أکله أو شربه فإن فی کراهة ذلک فی البهائم إشعارا بحرمته بالنسبة إلی المکلف و یؤیده أن أکل الحرام و شربه من القبیح و لو فی حق الجاهل و لذا یکون الاحتیاط فیه مطلوبا مع الشک إذ لو کان   
المکاسب، ج‌1، ص 10  
للعلم دخل فی قبحه لم یحسن الاحتیاط و حینئذ فیکون إعطاء النجس للجاهل المذکور إغراء بالقبیح و هو قبیح عقلا. بل قد یقال بوجوب الإعلام و إن لم یکن منه تسبیب کما لو رأی نجسا فی یده یرید أکله و هو الذی صرح به العلامة رحمه الله فی أجوبة المسائل المهنائیة حیث سأله السید المهنا عمن رأی فی ثوب المصلی نجاسة فأجاب بأنه یجب الإعلام لوجوب النهی عن المنکر لکن إثبات هذا مشکل   
[أقسام إلقاء الغیر فی الحرمة الواقعیة]   
و الحاصل أن هنا أمورا أربعة. أحدها أن یکون فعل الشخص علة تامة لوقوع الحرام فی الخارج کما إذا أکره غیره علی المحرم و لا إشکال فی حرمته و کون وزر الحرام علیه بل أشد لظلمة. و ثانیها أن یکون فعله سببا للحرام کمن قدم إلی غیره محرما و مثله ما نحن فیه و قد ذکرنا أن الأقوی فیه التحریم لأن استناد الفعل إلی السبب أقوی- فنسبة فعل الحرام إلیه أولی و لذا یستقر الضمان علی السبب دون المباشر الجاهل بل قیل إنه لا ضمان ابتداء إلا علیه. الثالث أن یکون شرطا لصدور الحرام و هذا یکون علی وجهین أحدهما أن یکون من قبیل إیجاد الداعی علی المعصیة إما لحصول الرغبة فیها کترغیب الشخص علی المعصیة و إما لحصول العناد من الشخص حتی یقع فی المعصیة کسب آلهة الکفار الموجب لإلقائهم فی سب الحق عنادا أو سب آباء الناس الموقع لهم فی سب أبیه و الظاهر حرمة القسمین و قد ورد فی ذلک عدة من الأخبار. ثانیهما أن یکون بإیجاد شرط آخر غیر الداعی کبیع العنب ممن یعلم أنه یجعله خمرا و سیأتی الکلام فیه. الرابع أن یکون من قبیل عدم المانع و هذا یکون تارة مع الحرمة الفعلیة فی حق الفاعل کسکوت الشخص عن المنع من المنکر و لا إشکال فی الحرمة بشرائط النهی عن المنکر و أخری مع عدم الحرمة الفعلیة بالنسبة إلی الفاعل کسکوت العالم عن إعلام الجاهل کما فیما نحن فیه فإن صدور الحرام منه مشروط بعدم إعلامه   
فهل یجب دفع الحرام بترک السکوت أم لا   
فیه إشکال إلا إذا علمنا من الخارج وجوب دفع ذلک لکونه فسادا قد أمر بدفعه کل من قدر علیه کما لو اطلع علی عدم إباحة دم من یرید الجاهل قتله أو عدم إباحة عرضه له أو لزم من سکوته ضرر مالی قد أمرنا بدفعه عن کل أحد فإنه یجب الإعلام و الردع لو لم یرتدع بالإعلام بل الواجب هو الردع و لو بدون الإعلام ففی الحقیقة الإعلام بنفسه غیر واجب. و أما فیما تعلق بغیر الثلاثة من حقوق الله فوجوب دفع مثل هذا الحرام مشکل لأن الظاهر من أدلة النهی عن المنکر وجوب الردع عن المعصیة فلا یدل علی وجوب إعلام الجاهل بکون فعله معصیة نعم وجب ذلک فیما إذا کان الجهل بالحکم لکنه من حیث وجوب تبلیغ التکالیف لیستمر التکلیف إلی آخر الأبد بتبلیغ الشاهد الغائب فالعالم فی الحقیقة مبلغ عن الله لیتم الحجة علی الجاهل و یتحقق فیه قابلیة الإطاعة و المعصیة   
[الاستدلال علی وجوب الإعلام بأن النجاسة عیب خفی و المناقشة فیه]   
ثم إن بعضهم استدل علی وجوب الإعلام بأن النجاسة عیب خفی فیجب إظهارها و فیه مع أن وجوب الإعلام علی القول به لیس مختصا بالمعاوضات بل یشمل مثل الإباحة و الهبة من المجانیات أن کون النجاسة عیبا لیس إلا لکونه منکرا واقعیا و قبیحا فإن ثبت ذلک حرم الإلقاء فیه مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العیب و إلا لم یکن عیبا فتأمل.   
الثالث المشهور بین الأصحاب وجوب کون الاستصباح تحت السماء   
بل فی السرائر أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغیر خلاف و فی المبسوط أنه روی أصحابنا أنه یستصبح به تحت السماء دون السقف لکن الأخبار المتقدمة علی کثرتها و ورودها فی مقام البیان ساکتة عن هذا القید و لا مقید لها من الخارج عدا ما یدعی من مرسلة الشیخ- المنجبرة بالشهرة المحققة و الاتفاق المحکی لکن لو سلم الانجبار فغایة الأمر دورانه بین تقیید المطلقات المتقدمة أو حمل الجملة الخبریة علی الاستحباب أو الإرشاد لئلا یتأثر السقف بدخان النجس الذی هو نجس بناء علی ما ذکره الشیخ من دلالة المرسلة علی نجاسة الدخان النجس إذ قد لا یخلو من أجزاء لطیفة دهنیة تتصاعد بواسطة الحرارة و لا ریب أن مخالفة الظاهر فی المرسلة خصوصا بالحمل علی الإرشاد دون الاستحباب أولی خصوصا مع ابتناء التقیید إما علی ما ذکره الشیخ من دلالة الروایة علی نجاسة الدخان المخالفة للمشهور و إما علی کون الحکم تعبدا محضا و هو فی غایة البعد. و لعله لذلک أفتی فی المبسوط بالکراهة مع روایته للمرسلة   
و الإنصاف أن المسألة لا تخلو عن إشکال   
من حیث ظاهر الروایات البعیدة عن التقیید لإبائها فی أنفسها عنه و إباء المقید عنه و من حیث الشهرة المحققة و الاتفاق المنقول و لو رجع إلی أصالة البراءة حینئذ لم یکن إلا بعیدا عن الاحتیاط و جرأة علی مخالفة المشهور.   
ثم إن العلامة فی المختلف فصل   
بین ما إذا علم بتصاعد شی‌ء من أجزاء الدهن و ما إذا لم یعلم فوافق المشهور فی الأول و هو مبنی علی ثبوت حرمة تنجیس السقف و لم یدل علیه دلیل و إن کان ظاهر کل من حکم بکون الاستصباح تحت السماء تعبدا لا لنجاسة الدخان معللا بطهارة دخان النجس التسالم علی حرمة التنجیس و إلا لکان الأولی تعلیل التعبد به لا بطهارة الدخان کما لا یخفی   
الرابع هل یجوز الانتفاع بهذا الدهن فی غیر الاستصباح   
بأن یعمل صابونا أو یطلی به الأجرب أو السفن قولان مبنیان علی أن الأصل فی المتنجس جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدلیل کالأکل و الشرب و الاستصباح تحت الظل أو أن القاعدة فیه المنع عن التصرف إلا ما خرج بالدلیل کالاستصباح تحت السماء و بیعه لیعمل صابونا علی روایة ضعیفة تأتی   
[کلمات الفقهاء فی المسألة]   
و الذی صرح به فی مفتاح الکرامة هو الثانی و وافقه بعض مشایخنا المعاصرین و هو ظاهر جماعة من القدماء کالشیخین و السیدین و الحلی و غیرهم.   
[ما قاله السید فی الانتصار]   
قال فی الانتصار و مما انفردت به الإمامیة أن کل طعام عالجه أهل الکتاب و من ثبت کفرهم بدلیل قاطع لا یجوز أکله و لا الانتفاع به و اختلف باقی الفقهاء فی ذلک و قد دللنا علی ذلک فی کتاب الطهارة حیث دللنا علی أن سؤر الکفار نجس.   
[ما قاله الشیخ فی المبسوط و النهایة و الخلاف]   
و قال فی المبسوط فی الماء المضاف إنه مباح التصرف فیه بأنواع التصرف ما لم تقع فیه نجاسة فإن وقعت فیه نجاسة لم یجز استعماله علی حال و قال فی حکم الماء المتغیر بالنجاسة إنه لا یجوز استعماله إلا عند الضرورة للشرب لا غیر و قال فی النهایة و إن کان ما حصل فیه المیتة مائعا لم یجز استعماله و وجب إهراقه انتهی و قریب منه عبارة المقنعة. و قال فی الخلاف فی حکم السمن و البذر و الشیرج و الزیت إذا وقعت فیه فأرة إنه جاز الاستصباح به و لا یجوز أکله و لا الانتفاع به بغیر الاستصباح و به قال الشافعی و قال قوم من أصحاب الحدیث لا ینتفع به بحال لا باستصباح و لا غیره بل یراق   
المکاسب، ج‌1، ص 11  
کالخمر و قال أبو حنیفة یستصبح به و یباع لذلک مطلقا و قال ابن داود إن کان المائع سمنا لم ینتفع به و إن کان غیره من الأدهان لم ینجس بموت الفأرة فیه و یحل أکله و شربه لأن الخبر ورد فی السمن فحسب دلیلنا إجماع الفرقة و أخبارهم   
[ما قاله الحلی فی السرائر]   
و فی السرائر فی حکم الدهن المتنجس أنه لا یجوز الادهان به و لا استعماله فی شی‌ء من الأشیاء عدا الاستصباح تحت السماء انتهی و ادعی فی موضع آخر أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغیر خلاف   
[ما قاله ابن زهرة فی الغنیة]   
و قال ابن زهرة بعد أن اشترط فی المبیع أن یکون مما ینتفع به منفعة محللة و شرطنا فی المنفعة أن تکون مباحة تحفظا من المنافع المحرمة و یدخل فی ذلک کل نجس لا یمکن تطهیره عدا ما استثنی من بیع الکلب المعلم للصید و الزیت النجس للاستصباح به تحت السماء و هو إجماع الطائفة ثم استدل علی جواز بیع الزیت بعد الإجماع بأن النبی ص أذن فی الاستصباح به تحت السماء قال و هذا یدل علی جواز بیعه لذلک انتهی   
و لکن الأقوی وفاقا لأکثر المتأخرین جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدلیل   
و یدل علیه أصالة الجواز و قاعدة حل الانتفاع بما فی الأرض و لا حاکم علیها سوی ما یتخیل من بعض الآیات و الأخبار و دعوی الجماعة المتقدمة الإجماع علی المنع   
و الکل غیر قابل لذلک.   
[الاستدلال علی المنع بالآیات و الجواب عنه]   
أما الآیات فمنها قوله تعالی إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ دل بمقتضی التفریع علی وجوب اجتناب کل رجس و فیه أن الظاهر من الرجس ما کان کذلک فی ذاته لا ما عرض له ذلک فیختص بالعناوین النجسة و هی النجاسات العشر مع أنه لو عم المتنجس لزم أن یخرج عنه أکثر الأفراد فإن أکثر المتنجسات لا یجب الاجتناب عنه مع أن وجوب الاجتناب ثابت فیما کان رجسا من عمل الشیطان یعنی من مبتدعاته فیختص وجوب الاجتناب المطلق بما کان من عمل الشیطان سواء أ کان نجسا کالخمر أم قذرا معنویا مثل المیسر. و من المعلوم أن المائعات المتنجسة کالدهن و الطین و الصبغ و الدبس إذا تنجست لیست من أعمال الشیطان و إن أرید من عمل الشیطان عمل المکلف المتحقق فی الخارج بإغوائه لیکون المراد بالمذکورات استعمالها علی النحو الخاص فالمعنی أن الانتفاع بهذه المذکورات رجس من عمل الشیطان کما یقال فی سائر المعاصی إنها من عمل الشیطان فلا تدل أیضا علی وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجس إلا إذا ثبت کون الاستعمال رجسا و هو أول الکلام و کیف کان فالآیة لا تدل علی المطلوب و من بعض ما ذکرنا یظهر ضعف الاستدلال علی ذلک بقوله تعالی وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ بناء علی أن الرجز هو الرجس و أضعف من الکل الاستدلال بآیة تحریم الخبائث بناء علی أن کل متنجس خبیث و التحریم المطلق یفید عموم الانتفاع إذ لا یخفی أن المراد هنا حرمة الأکل بقرینة مقابلته بحلیة الطیبات.   
[الاستدلال علی المنع بالأخبار و الجواب عنه]   
و أما الأخبار فمنها ما تقدم فی روایة تحف العقول حیث علل النهی عن بیع وجوه النجس بأن ذلک کله محرم أکله و شربه و إمساکه و جمیع التقلب فیه. فجمیع التقلب فی ذلک حرام و فیه ما تقدم من أن المراد بوجوه النجس عنواناته المعهودة لأن الوجه هو العنوان و الدهن لیس عنوانا للنجاسة و الملاقی للنجس و إن کان عنوانا للنجاسة لکنه لیس وجها من وجوه النجاسة فی مقابلة غیره و لذا لم یعدوه عنوانا فی مقابل العناوین النجسة مع ما عرفت من لزوم تخصیص الأکثر لو أرید به المنع عن استعمال کل متنجس. و منها ما دل علی الأمر بإهراق المائعات الملاقیة للنجاسة و إلقاء ما حول الجامد من الدهن و شبهه و طرحه و قد تقدم بعضها فی مسألة الدهن و بعضها الآخر متفرقة مثل قوله یهریق المرق و نحو ذلک و فیه أن طرحها کنایة عن عدم الانتفاع بها فی الأکل فإن ما أمر بطرحه من جامد الدهن و الزیت یجوز الاستصباح به إجماعا فالمراد اطراحه من ظرف الدهن و ترک الباقی للأکل.   
[الإجماعات المدعاة علی المنع و النظر فی دلالتها]   
و أما الإجماعات ففی دلالتها علی المدعی نظر یظهر من ملاحظتها فإن الظاهر من کلام السید المتقدم أن مورد الإجماع هو نجاسة ما باشره أهل الکتاب و أما حرمة الأکل و الانتفاع فهی من فروعها المتفرعة علی النجاسة لا أن معقد الإجماع حرمة الانتفاع بالنجس فإن خلاف باقی الفقهاء فی أصل النجاسة فی أهل الکتاب لا فی أحکام النجس. و أما إجماع الخلاف فالظاهر أن معقده ما وقع الخلاف فیه بینه و بین من ذکر من المخالفین إذ فرق بین دعوی الإجماع علی محل النزاع بعد تحریره و بین دعواه ابتداء علی الأحکام المذکورات فی عنوان المسألة فإن الثانی یشمل الأحکام کلها و الأول لا یشمل إلا الحکم الواقع مورد الخلاف- لأنه الظاهر من قوله دلیلنا إجماع الفرقة فافهم و اغتنم و أما إجماع السید فی الغنیة فهو فی أصل مسألة تحریم بیع النجاسات و استثناء الکلب المعلم و الزیت المتنجس لا فیما ذکره من أن حرمة بیع المتنجس من حیث دخوله فیما یحرم الانتفاع نعم هو قائل بذلک و بالجملة فلا ینکر ظهور کلام السید فی حرمة الانتفاع بالنجس الذاتی و العرضی و لکن دعواه الإجماع علی ذلک بعیدة عن مدلول کلامه جدا و کذلک لا ینکر کون السید و الشیخ قائلین بحرمة الانتفاع بالمتنجس کما هو ظاهر المفید و صریح الحلی لکن دعواهما الإجماع علی ذلک ممنوعة عند المتأمل المنصف ثم علی تقدیر تسلیم دعواهم الإجماعات فلا ریب فی وهنها بما یظهر من أکثر المتأخرین من قصر حرمة الانتفاع علی أمور خاصة.   
[ما قاله المحقق فی المعتبر]   
قال فی المعتبر فی أحکام الماء القلیل المتنجس و کل ماء حکم بنجاسته لم یجز استعماله إلی أن قال و نرید بالمنع عن استعماله الاستعمال فی الطهارة و إزالة الخبث و الأکل و الشرب دون غیره مثل بل الطین و سقی الدابة انتهی. أقول إن بل الصبغ و الحناء بذلک الماء داخل فی الغیر فلا یحرم الانتفاع بهما   
[ما قاله العلامة فی کتبه]   
و أما العلامة فقد قصر حرمة استعمال الماء المتنجس فی التحریر و القواعد و الإرشاد علی الطهارة و الأکل و الشرب و جوز فی المنتهی الانتفاع بالعجین النجس فی علف الدواب محتجا بأن المحرم علی المکلف تناوله و بأنه انتفاع فیکون سائغا للأصل و لا یخفی أن کلا دلیلیه صریح فی حصر التحریم فی أکل العجین المتنجس.   
[ما قاله الشهید فی قواعده و الذکری]   
و قال الشهید فی قواعده النجاسة ما حرم استعماله فی الصلاة و الأغذیة ثم ذکر ما یؤید المطلوب. و قال فی الذکری فی أحکام النجاسة تجب إزالة النجاسة عن الثوب و البدن ثم ذکر المساجد و غیرها إلی أن قال و عن کل مستعمل فی أکل أو شرب أو ضوء تحت ظل للنهی عن النجس و للنص انتهی و مراده بالنهی عن النجس النهی عن أکله و مراده بالنص ما ورد عن النهی عن الاستصباح   
المکاسب، ج‌1، ص 12  
بالدهن المتنجس تحت السقف فانظر إلی صراحة کلامه فی أن المحرم من الدهن المتنجس بعد الأکل و الشرب خصوص الاستضاءة تحت الظل للنص   
[ما حکاه المحقق الثانی عن بعض فوائد الشهید]   
و هو المطابق لما حکاه المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد عنه قدس سره فی بعض فوائده من جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فی جمیع ما یتصور من فوائده. و قال المحقق و الشهید الثانیان فی المسالک و حاشیة الإرشاد عند قول المحقق و العلامة قدس سرهما تجب إزالة النجاسة عن الأوانی إن هذا إذا استعملت فیما یتوقف استعماله علی الطهارة کالأکل و الشرب و سیأتی عن المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد فی مسألة الانتفاع بالإصباغ المتنجسة ما یدل علی عدم توقف جواز الانتفاع بها علی الطهارة   
[ما أفاده الشهید الثانی فی المسالک]   
و فی المسالک فی ذیل قول المحقق قدس سره و کل مائع نجس عدا الأدهان قال لا فرق فی عدم جواز بیعها علی القول بعدم قبولها للطهارة بین صلاحیتها للانتفاع علی بعض الوجوه و عدمه و لا بین الإعلام بحالها و عدمه علی ما نص علیه الأصحاب و أما الأدهان المتنجسة بنجاسة عارضیة کالزیت تقع فیه الفأرة فیجوز بیعها لفائدة الاستصباح بها و إنما خرج هذا الفرد بالنص و إلا فکان ینبغی مساواتها لغیرها من المائعات المتنجسة التی یمکن الانتفاع بها فی بعض الوجوه و قد ألحق بعض الأصحاب ببیعها للاستصباح بیعها لیعمل صابونا أو یطلی بها الأجرب و نحو ذلک و یشکل بأنه خروج عن مورد النص المخالف للأصل فإن جاز لتحقق المنفعة فینبغی مثله فی المائعات النجسة التی ینتفع بها کالدبس یطعم للنحل و نحوه و لا یخفی ظهوره فی جواز الانتفاع بالمتنجس و کون المنع من بیعه لأجل النص یقتصر علی مورده و کیف کان فالمتتبع فی کلام المتأخرین یقطع بما استظهرناه من کلماتهم و الذی أظن و إن کان الظن لا یغنی لغیری شیئا أن کلمات القدماء یرجع إلی ما ذکره المتأخرون و أن المراد بالانتفاع فی کلمات القدماء الانتفاعات الراجعة إلی الأکل و الشرب و إطعام الغیر و بیعه علی نحو بیع ما یحل أکله ثم لو فرضنا مخالفة القدماء کفی موافقة المتأخرین فی دفع الوهن عن الأصل و القاعدة السالمین عما یرد علیهما   
[جواز بیعه لغیر الاستصباح من الانتفاعات بناء علی جوازها]   
ثم إن علی تقدیر جواز غیر الاستصباح من الانتفاعات فالظاهر جواز بیعه لهذه الانتفاعات وفاقا للشهید و المحقق الثانی قدس سرهما قال الثانی فی حاشیة الإرشاد فی ذیل قول العلامة إلا الدهن للاستصباح إن فی بعض الحواشی المنسوبة إلی شیخنا الشهید إن الفائدة لا تنحصر فی ذلک إذ مع فرض فائدة أخری للدهن لا تتوقف علی طهارته یمکن بیعه لها کاتخاذ الصابون منه قال و هو مروی و مثله طلی الدواب. أقول لا بأس بالمصیر إلی ما ذکره شیخنا و قد ذکر أن به روایة انتهی أقول و الروایة إشارة إلی ما عن الراوندی فی کتاب النوادر بإسناده عن أبی الحسن موسی بن جعفر ع و فیه: سئل ع عن الشحم یقع فیه شی‌ء له دم فیموت قال ع تبیعه لمن یعمله صابونا إلی آخر الخبر   
[حکم بیع غیر الدهن من المتنجسات]   
ثم لو قلنا بجواز البیع فی الدهن لغیر المنصوص من الانتفاعات المباحة فهل یجوز بیع غیره من المتنجسات المنتفع بها فی المنافع المقصودة المحللة کالصبغ و الطین و نحوهما أم یقتصر علی المتنجس المنصوص و هو الدهن غایة الأمر التعدی من حیث غایة البیع- إلی غیر الاستصباح إشکال   
[وجه المنع]   
من ظهور استثناء الدهن فی کلام المشهور فی عدم جواز بیع ما عداه بل عرفت من المسالک نسبه عدم الفرق بین ما له منفعة محللة و ما لیست له إلی نص الأصحاب   
[وجه الجواز]   
و مما تقدم فی مسألة جلد المیتة- من أن الظاهر من کلمات جماعة من القدماء و المتأخرین کالشیخ فی الخلاف و ابن زهرة و العلامة و ولده و الفاضل المقداد و المحقق الثانی و غیرهم دوران المنع عن بیع النجس مدار جواز الانتفاع به و عدمه إلا ما خرج بالنص کألیات المیتة مثلا أو مطلق نجس العین علی ما سیأتی من الکلام فیه و هذا هو الذی یقتضیه استصحاب الحکم قبل التنجس و هی القاعدة المستفادة من قوله ع فی روایة تحف العقول: أن کل شی‌ء یکون لهم فیه الصلاح من جهة من الجهات فذلک کله حلال. و ما تقدم من روایة دعائم الإسلام من حل بیع کل ما یباح الانتفاع به و أما قوله تعالی فَاجْتَنِبُوهُ و قوله تعالی وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ   
[توجیه ما یظهر منه المنع من النصوص]   
فقد عرفت أنهما لا تدلان علی حرمة الانتفاع بالمتنجس فضلا عن حرمة البیع علی تقدیر جواز الانتفاع. و من ذلک یظهر عدم صحة الاستدلال فیما نحن فیه بالنهی فی روایة تحف العقول عن بیع شی‌ء من وجوه النجس بعد ملاحظة تعلیل المنع فیها بحرمة الانتفاع   
[توجیه کلام من أطلق المنع]   
و یمکن حمل کلام من أطلق المنع- عن بیع النجس إلا الدهن لفائدة الاستصباح علی إرادة المائعات النجسة التی لا ینتفع بها فی غیر الأکل و الشرب منفعة محللة مقصودة من أمثالها و یؤیده تعلیل استثناء الدهن لفائدة الاستصباح نظیر استثناء بول الإبل للاستشفاء و إن احتمل أن یکون ذکر الاستصباح لبیان ما یشترط أن یکون غایة للبیع. قال فی جامع المقاصد فی شرح قول العلامة قدس سره إلا الدهن لتحقق فائدة الاستصباح به تحت السماء خاصة قال لیس المراد بخاصة بیان حصر الفائدة فی الاستصباح کما هو الظاهر و قد ذکر شیخنا الشهید فی حواشیه أن فی روایة جواز اتخاذ الصابون من الدهن المتنجس و صرح مع ذلک بجواز الانتفاع به فیما یتصور من فوائده به کطلی الدواب إن قیل إن العبارة تقتضی حصر الفائدة لأن الاستثناء فی سیاق النفی یفید الحصر فإن المعنی فی العبارة إلا الدهن المتنجس لهذه الفائدة قلنا لیس المراد ذلک لأن الفائدة بیان لوجه الاستثناء أی إلا الدهن لتحقق فائدة الاستصباح و هذا لا یستلزم الحصر و یکفی فی صحة ما قلنا تطرق الاحتمال فی العبارة المقتضی لعدم الحصر انتهی. و کیف کان فالحکم بعموم کلمات هؤلاء- لکل مائع متنجس مثل الطین و الجص المائعین و الصبغ و شبه ذلک محل تأمل و ما نسبه فی المسالک من عدم فرقهم فی المنع عن بیع المتنجس بین ما یصلح للانتفاع به و ما لا یصلح فلم یثبت صحته مع ما عرفت من کثیر من الأصحاب من إناطة الحکم فی کلامهم مدار الانتفاع   
[استشکال المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد علی عبارة العلامة]   
و لأجل ذلک استشکل المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد فیما ذکره العلامة بقوله و لا بأس بیع ما عرض له التنجیس مع قبول الطهارة حیث قال مقتضاه أنه لو لم یکن قابلا للطهارة لم یجز بیعه و هو مشکل إذ الأصباغ المتنجسة لا تقبل عند الأکثر و الظاهر جواز بیعها لأن منافعها لا تتوقف علی الطهارة اللهم إلا أن یقال إنها تئول إلی حاله یقبل معها التطهیر لکن بعد جفافها بل ذلک هو المقصود منها فاندفع الإشکال. أقول لو لم یعلم من مذهب العلامة- دوران المنع عن بیع المتنجس مدار حرمة الانتفاع لم یرد علی عبارته إشکال لأن المفروض   
المکاسب، ج‌1، ص 13  
حینئذ التزامه بجواز الانتفاع بالإصباغ مع عدم جواز بیعها إلا أن یرجع الإشکال إلی حکم العلامة و أنه مشکل علی مختار المحقق لا إلی کلامه و أن الحکم مشکل علی مذهب المتکلم فافهم ثم إن ما دفع به الإشکال من جعل الأصباغ قابلة للطهارة إنما ینفع فی خصوص الأصباغ. و أما مثل بیع الصابون المتنجس فلا یندفع الإشکال عنه بما ذکره- و قد تقدم منه سابقا جواز بیع الدهن المتنجس لیعمل صابونا بناء علی أنه من فوائده المحللة. مع أن ما ذکره من قبول الصبغ التطهیر بعد الجفاف محل نظر لأن المقصود من قبوله الطهارة قبولها قبل الانتفاع و هو مفقود فی الأصباغ لأن الانتفاع بها و هو الصبغ قبل الطهارة و أما ما یبقی منها بعد الجفاف و هو اللون فهی نفس المنفعة لا الانتفاع مع أنه لا یقبل التطهیر و إنما القابل هو الثوب.   
بقی الکلام فی حکم نجس العین من حیث أصالة حل الانتفاع به فی غیر ما ثبتت حرمته   
أو أصالة العکس فاعلم أن ظاهر الأکثر أصالة حرمة الانتفاع بنجس العین بل ظاهر فخر الدین فی شرح الإرشاد و الفاضل المقداد الإجماع علی ذلک حیث استدلا علی عدم جواز بیع الأعیان النجسة بأنها محرمة الانتفاع و کل ما هو کذلک لا یجوز بیعه قالا أما الصغری فإجماعیة و یظهر من الحدائق فی مسألة الانتفاع بالدهن المتنجس فی غیر الاستصباح نسبه ذلک إلی الأصحاب.   
[دلالة ظواهر الکتاب و السنة علی حرمة الانتفاع بنجس العین مطلقا]   
و یدل علیه ظواهر الکتاب و السنة مثل قوله تعالی حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ بناء علی ما ذکره الشیخ و العلامة من إرادة جمیع الانتفاعات و قوله تعالی إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ الدال علی وجوب اجتناب کل رجس و هو نجس العین و قوله تعالی وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ بناء علی أن هجره لا یحصل إلا بالاجتناب عنه مطلقا و تعلیله ع فی روایة تحف العقول حرمة بیع وجوه النجس بحرمة الأکل و الشرب و الإمساک و جمیع التقلبات فیه.   
[دلالة کل ما دل حرمة البیع علی حرمة الانتفاع بالملازمة]   
و یدل علیه أیضا کل ما دل من الأخبار و الإجماع علی عدم جواز بیع نجس العین بناء علی أن المنع من بیعه لا یکون إلا مع الانتفاع به   
[مقتضی التأمل رفع الید عما ذکر من الأدلة]   
هذا و لکن التأمل یقتضی بعدم جواز الاعتماد فی مقابلة أصالة الإباحة علی شی‌ء مما ذکر. أما آیات التحریم و الاجتناب و الهجر فلظهورها فی الانتفاعات المقصودة- فی کل نجس بحسبه و هی فی مثل المیتة الأکل و فی الخمر الشرب و فی المیسر اللعب به و فی الأنصاب و الأزلام ما یلیق بحالهما و أما روایة تحف العقول فالمراد بالإمساک و التقلب فیه ما یرجع إلی الأکل و الشرب- و إلا فسیجی‌ء الاتفاق علی جواز إمساک نجس العین لبعض الفوائد- . و ما دل من الإجماع و الأخبار علی حرمة بیع نجس العین قد یدعی اختصاصه بغیر ما یحل الانتفاع المعتد به أو بمنع استلزامه لحرمة الانتفاع بناء علی أن نجاسة العین مانع مستقل عن جواز البیع من غیر حاجة إلی إرجاعها إلی عدم المنفعة المحللة   
[دفع توهم الإجماع علی الحرمة بظهور کلمات الفقهاء فی الجواز]   
و أما توهم الإجماع فمدفوع بظهور کلمات کثیر منهم فی جواز الانتفاع فی الجملة. قال فی المبسوط إن سرجین ما لا یؤکل لحمه و عذرة الإنسان و خرء الکلاب لا یجوز بیعها و یجوز الانتفاع بها فی الزروع و الکروم و أصول الشجر بلا خاف انتهی و قال العلامة فی التذکرة یجوز اقتناء الأعیان النجسة لفائدة و نحوها فی القواعد و قرره علی ذلک فی جامع المقاصد و زاد علیه قوله لکن هذه لا تصیرها مالا بحیث یقابل بالمال و قال فی باب الأطعمة و الأشربة من المختلف إن شعر الخنزیر یجوز استعماله مطلقا مستدلا بأن نجاسته لا تمنع الانتفاع به لما فیه من المنفعة الخالیة عن ضرر عاجل و آجل و قال الشهید فی قواعده النجاسة ما حرم استعماله فی الصلاة و الأغذیة للاستقذار و للتوصل بها إلی الفرار ثم ذکر أن قید الأغذیة لبیان مورد الحکم و فیه تنبیه علی الأشربة کما أن فی الصلاة تنبیها علی الطواف انتهی و هو کالنص فی جواز الانتفاع بالنجس فی غیر هذه الأمور. و قال الشهید الثانی فی الروضة عند قول المصنف فی عداد ما لا یجوز بیعه من النجاسات و الدم قال و إن فرض له نفع حکمی کالصبغ و أبوال و أرواث ما لا یؤکل لحمه و إن فرض لهما نفع فإن الظاهر أن المراد بالنفع المفروض للدم و الأبوال و الأرواث هو النفع المحلل و إلا لم یحسن ذکر هذا القید فی خصوص هذه الأشیاء دون سائر النجاسات و لا ذکر خصوص الصبغ للدم مع أن الأکل هی المنفعة المتعارفة المنصرف إلیها الإطلاق فی قوله تعالی حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَ الدَّمُ و المسوق لها الکلام فی قوله تعالی أَوْ دَماً مَسْفُوحاً. و ما ذکرنا هو ظاهر المحقق الثانی حیث حکی عن الشهید أنه حکی عن العلامة جواز الاستصباح بدهن المیتة ثم قال و هو بعید لعموم النهی عن الانتفاع بالمیتة فإن عدوله عن التعلیل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس إلی ذکر خصوص المیتة یدل علی عدم العموم فی النجس- و کیف کان فلا یبقی بملاحظة ما ذکرنا وثوق بنقل الإجماع المتقدم عن شرح الإرشاد و التنقیح الجابر لروایة تحف العقول عن جمیع التقلب فی التنجس مع احتمال أن یراد من جمیع التقلب جمیع أنواع التعاطی لا الاستعمالات و یراد إمساکه إمساکه للوجه المحرم   
[اختیار بعض الأساطین جواز الانتفاع بالنجس کالمتنجس]   
و لعله للإحاطة بما ذکرنا اختار بعض الأساطین فی شرحه علی القواعد جواز الانتفاع بالنجس کالمتنجس لکن مع تفصیل لا یرجع إلی مخالفة فی محل الکلام فقال و یجوز الانتفاع بالأعیان النجسة و المتنجسة فی غیر ما ورد النص بمنعه کالمیتة النجسة التی لا یجوز الانتفاع بها فیما یسمی استعمالا عرفا للأخبار و الإجماع و کذا الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال و ما دل علی المنع من الانتفاع بالنجس و المتنجس مخصوص أو منزل علی الانتفاع الدال علی عدم الاکتراث بالدین و عدم المبالاة. و أما من استعمله لیغسله فغیر مشمول للأدلة فیبقی علی حکم الأصل انتهی. و التقیید بما یسمی استعمالا فی کلامه رحمه الله لعله لإخراج مثل الإیقاد بالمیتة- و سد ساقیة الماء بها و إطعامها لجوارح الطیر و مراده سلب الاستعمال المضاف إلی المیتة عن هذه الأمور لأن استعمال کل شی‌ء إعماله فی العمل المقصود منه عرفا فإن إیقاد الباب و السریر لا یسمی استعمالا لهما لکن یشکل بأن المنهی عنه فی النصوص الانتفاع بالمیتة الشامل لغیر الاستعمال المعهود المتعارف فی الشی‌ء و لذا قید هو قدس سره الانتفاع بما یسمی استعمالا.   
[ما هو الانتفاع المنهی عنه فی النصوص]   
نعم یمکن أن یقال إن مثل هذه الاستعمالات لا تعد انتفاعا تنزیلا لها منزلة المعدوم- و لذا یقال للشی‌ء إنه مما لا ینتفع به مع قابلیته للأمور المذکورة. فالمنهی عنه هو الانتفاع بالمیتة بالمنافع المقصودة التی   
المکاسب، ج‌1، ص 14  
تعد عرفا غرضا من تملک المیتة لو لا کونها میتة و إن کانت قد تملک لخصوص هذه الأمور کما قد یشتری اللحم لإطعام الطیور و السباع لکنها أغراض شخصیة کما قد یشتری الجلاب لإطفاء النار و الباب للإیقاد و التسخین به.   
[ما قاله العلامة فی النهایة]   
قال العلامة فی النهایة فی بیان أن الانتفاع ببول غیر المأکول فی الشرب للدواب منفعة جزئیة لا یعتد بها قال إذ کل شی‌ء من المحرمات لا یخلو من منفعة کالخمر للتخلیل و العذرة للتسمید و المیتة لأکل جوارح الطیر و لم یعتبرها الشارع انتهی.   
[عدم الاعتداد بالمنافع النادرة]   
ثم إن الانتفاع المنفی فی المیتة- و إن کان مطلقا فی حیز النفی إلا أن اختصاصه بما ادعیناه من الأغراض المقصودة من الشی‌ء دون الفوائد المترتبة علیه من دون أن تعد مقاصد لیس من جهة انصرافها إلی المقاصد حتی یمنع انصراف المطلق فی حیز النفی بل من جهة التسامح و الادعاء العرفی تنزیلا للموجود منزلة المعدوم فإنه یقال للمیتة مع وجود تلک الفوائد فیها إنها مما لا ینتفع به و مما ذکرنا ظهر الحال فی البول و العذرة و المنی فإنها مما لا ینتفع بها و إن استفید منها بعض الفوائد کالتسمید و الإحراق کما هو سیرة بعض الجصاصین من العرب کما یدل علیه وقوع السؤال فی بعض الروایات عن الجص یوقد علیه العذرة و عظام الموتی و یجصص به المسجد فقال الإمام ع: إن الماء و النار قد طهراه بل فی الروایة إشعار بالتقریر فتفطن.   
[استبعاد ما ذکره بعض الأساطین]   
و أما ما ذکره من تنزیل ما دل علی المنع من الانتفاع بالنجس علی ما یؤذن بعدم الاکتراث بالدین و عدم المبالاة لا من استعمله لیغسله فهو تنزیل بعید.   
[تنزیل ما دل علی المنع علی الانتفاع الموجب للتلویث]   
نعم یمکن أن ینزل علی الانتفاع به علی وجه الانتفاع بالطاهر- بأن یستعمله علی وجه یوجب تلویث بدنه و ثیابه و سائر آلات الانتفاع کالصبغ بالدم و إن بنی علی غسل الجمیع عند الحاجة إلی ما یشترط فیه الطهارة و فی بعض الروایات إشارة إلی ذلک.   
[دلالة روایة الوشاء علی ذلک]   
ففی الکافی بسنده عن الوشاء قال: سألت أبا الحسن ع فقلت له جعلت فداک إن أهل الجبل تثقل عندهم ألیات الغنم فیقطعونها فقال حرام هی فقلت جعلت فداک فنستصبح بها فقال أ ما علمت أنه یصیب الید و الثوب و هو حرام بحملها علی حرمة الاستعمال- علی وجه یوجب تلویث البدن و الثیاب. و أما حمل الحرام علی النجس کما فی کلام بعض فلا شاهد علیه و الروایة فی نجس العین فلا ینتقض بجواز الاستصباح بالدهن المتنجس لاحتمال کون مزاولة نجس العین مبغوضا للشارع کما یشیر إلیه قوله تعالی وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ   
[المنفعة المحللة للنجس قد تجعله مالا عرفا و قد لا تجعله]   
ثم إن منفعة النجس المحللة للأصل أو النص- قد تجعله مالا عرفا إلا أنه منع الشرع عن بیعه کجلد المیتة إذا قلنا بجواز الاستقاء به لغیر الوضوء کما هو مذهب جماعة مع القول بعدم جواز بیعه لظاهر الإجماعات المحکیة و شعر الخنزیر إذا جوزنا استعماله اختیارا و الکلاب الثلاث إذا منعنا عن بیعها فمثل هذه أموال لا تجوز المعاوضة علیها و لا یبعد جواز هبتها لعدم المانع مع وجود المقتضی فتأمل- . و قد لا تجعله مالا عرفا- لعدم ثبوت المنفعة المقصودة منه له و إن ترتب علیه الفوائد کالمیتة التی یجوز إطعامها لجوارح الطیر و الإیقاد بها و العذرة للتسمید. فإن الظاهر أنها لا تعد أموالا عرفا کما اعترف به جامع المقاصد فی شرح قول العلامة و یجوز اقتناء الأعیان النجسة لفائدة   
[الظاهر ثبوت حق الاختصاص فی الأعیان النجسة]   
و الظاهر ثبوت حق الاختصاص فی هذه الأمور الناشئ إما عن الحیازة و إما عن کون أصلها مالا للمالک کما لو مات حیوان له أو فسد لحم اشتراه للأکل علی وجه خرج عن المالیة و الظاهر جواز المصالحة علی هذا الحق بلا عوض بناء علی صحة هذا الصلح بل دفع العوض بناء علی أنه لا یعد ثمنا لنفس العین- حتی یکون سحتا بمقتضی الأخبار.   
[ما أفاده العلامة فی التذکرة]   
قال فی التذکرة و تصح الوصیة بما یحل الانتفاع به من النجاسات کالکلب المعلم و الزیت النجس لإشعاله تحت السماء و الزبل للانتفاع بإشعاله و التسمید به و جلد المیتة إن سوغنا الانتفاع به و الخمر المحترمة لثبوت الاختصاص فیها و انتقالها من ید إلی ید بالإرث و غیره انتهی و الظاهر أن مراده بغیر الإرث الصلح الناقل. و أما الید الحادثة بعد إعراض الید الأولی فلیس انتقالا لکن الإنصاف أن الحکم مشکل نعم لو بذل مالا علی أن یرفع یده عنها لیحوزها الباذل کان حسنا کما یبذل الرجل المال علی أن یرفع الید عما فی تصرفه من الأمکنة المشترکة کمکانه من المسجد و المدرسة و السوق.   
[ما ذکره بعض الأساطین]   
و ذکر بعض الأساطین بعد إثبات حق الاختصاص أن دفع شی‌ء من المال لافتکاکه یشک فی دخوله تحت الاکتساب المحظور فیبقی علی أصالة الجواز   
[اشتراط قصد الانتفاع فی الحیازة الموجبة لحصول حق الاختصاص]   
ثم إنه یشترط فی الاختصاص بالحیازة قصد الحائز للانتفاع و لذا ذکروا أنه لو علم کون حیازة الشخص للماء و الکلاء لمجرد العبث لم یحصل له حق و حینئذ فیشکل الأمر فیما تعارف فی بعض البلاد من جمع العذرات حتی إذا صارت من الکثرة بحیث ینتفع بها فی البساتین و الزرع بذل له مال فأخذت منه فإن الظاهر المقطوع أنه لم یحزها للانتفاع بها و إنما حازها لأخذ المال علیها و من المعلوم أن أخذ المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقف علی قصد الانتفاع المعلوم انتفاؤه فی المقام و کذلک لو سبق إلی مکان من الأمکنة المذکورة من غیر قصد الانتفاع منها بالسکنی. نعم لو جمعها فی مکانه المملوک فبذل له المال علی أن یتصرف فی ذلک المکان بالدخول لأخذها لکان حسنا. کما أنه لو قلنا بکفایة مجرد الحیازة فی الاختصاص و إن لم یقصد الانتفاع بعینه أو قلنا بجواز المعاوضة علی حق الاختصاص کان أسهل

النوع الثانی مما یحرم التکسب به ما یحرم لتحریم ما یقصد به

اشارة

و هو علی أقسام‌

الأول ما لا یقصد من وجوده علی نحوه الخاص إلا الحرام

اشارة

الأول ما لا یقصد من وجوده علی نحوه الخاص إلا الحرام   
و هی أمور هیاکل العبادة

منها هیاکل العبادة المبتدعة

اشارة

الأول ما لا یقصد من وجوده علی نحوه الخاص إلا الحرام   
و هی أمور هیاکل العبادة

[ما یدل علی حرمة الاکتساب بهیاکل العبادة]

[ما یدل علی حرمة الاکتساب بهیاکل العبادة]   
و یدل علیه مواضع من روایة تحف العقول المتقدمة فی مثل قوله ع: و کل أمر یکون فیه الفساد مما هو منهی عنه و قوله ع: أو شی‌ء یکون فیه وجه من وجوه الفساد و قوله ع: و کل منهی عنه مما یتقرب به لغیر الله و قوله ع: إنما حرم الله الصناعة التی حرام هی کلها مما یجی‌ء منها الفساد محضا نظیر المزامیر و البرابط و کل ملهو به و الصلبان و الأصنام إلی أن قال فحرام تعلیمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجرة علیه و جمیع التقلب فیه من وجوه الحرکات إلی آخر الحدیث. هذا کله مضافا إلی أن أکل المال فی مقابل هذه الأشیاء أکل له بالباطل و إلی قوله ص: إن الله إذا حرم شیئا حرم ثمنه بناء علی أن تحریم هذه الأمور تحریم لمنافعها الغالبة بل الدائمة فإن الصلیب من حیث إنه خشب بهذه الهیئة لا ینتفع به إلا فی الحرام و لیس بهذه الهیئة مما ینتفع به فی المحلل و المحرم و لو فرض ذلک   
المکاسب، ج‌1، ص 15  
کان منفعة نادرة لا یقدح فی تحریم العین بقول مطلق الذی هو المناط فی تحریم الثمن.

[جواز المعاوضة لو فرض هیئة خاصة مشترکة بین هیکل العبادة و آلة أخری لعمل محلل]

[جواز المعاوضة لو فرض هیئة خاصة مشترکة بین هیکل العبادة و آلة أخری لعمل محلل]   
نعم لو فرض هیئة خاصة مشترکة بین هیکل و آلة أخری لعمل محلل بحیث لا تعد منفعة نادرة فالأقوی جواز البیع بقصد تلک المنفعة المحللة کما اعترف به فی المسالک.

[توجیه القول بعدم الفرق بین قصد الجهة المحللة و غیرها]

[توجیه القول بعدم الفرق بین قصد الجهة المحللة و غیرها]   
فما ذکره بعض الأساطین من أن ظاهر الإجماع و الأخبار أنه لا فرق بین قصد الجهة المحللة و غیرها فلعله محمول علی الجهة المحللة التی لا دخل للهیئة فیها أو النادرة التی مما للهیئة دخل فیه. نعم ذکر أیضا وفاقا لظاهر غیره بل الأکثر أنه لا فرق بین قصد المادة و الهیئة.

[تحقیق حول قصد المادة]

[تحقیق حول قصد المادة]   
أقول إن أراد بقصد المادة کونها هی الباعثة علی بذل المال بإزاء ذلک الشی‌ء و إن کان عنوان المبیع المبذول بإزائه الثمن هو ذلک الشی‌ء فما استظهره من الإجماع و الأخبار حسن لأن بذل المال بإزاء هذا الجسم المتشکل بالشکل الخاص من حیث کونه مالا عرفا بذل للمال علی الباطل. و إن أراد بقصد المادة کون المبیع هی المادة سواء تعلق البیع بها بالخصوص کأن یقول بعتک خشب هذا الصنم أو فی ضمن مجموع مرکب لو وزن له وزنه حطب فقال بعتک فظهر فیه صنم أو صلیب فالحکم ببطلان البیع فی الأول و فی مقدار الصنم فی الثانی مشکل لمنع شمول الأدلة لمثل هذا الفرد لأن المتیقن من الأدلة المتقدمة حرمة المعاوضة علی هذه الأمور نظیر المعاوضة علی غیرها من الأموال العرفیة و هو ملاحظة مطلق ما یتقوم به مالیة الشی‌ء من المادة و الهیئة و الأوصاف. و الحاصل أن الملحوظ فی البیع قد یکون مادة الشی‌ء من غیر مدخلیة الشکل أ لا تری أنه لو باعه وزنه نحاس فظهر فیها آنیة مکسورة لم یکن له خیار العیب لأن المبیع هی المادة و دعوی أن المال هی المادة بشرط عدم الهیئة مدفوعة بما صرح به من أنه لو أتلف الغاصب لهذه الأمور ضمن موادها و حمله علی الإتلاف تدریجا تمحل.

[إذا کان لمکسورها قیمة و باعها صحیحة لتکسر]

[إذا کان لمکسورها قیمة و باعها صحیحة لتکسر]   
و فی محکی التذکرة أنه إذا کان لمکسورها قیمة و باعها صحیحة لتکسر و کان المشتری ممن یوثق بدیانته فإنه یجوز بیعها علی الأقوی انتهی و اختار ذلک صاحب الکفایة و صاحب الحدائق و صاحب الریاض نافیا عنه الریب.

[توجیه التقیید فی کلام العلامة]

[توجیه التقیید فی کلام العلامة]   
و لعل التقیید فی کلام العلامة بکون المشتری ممن یوثق بدیانته لئلا یدخل فی باب المساعدة علی المحرم فإن دفع ما یقصد منه المعصیة غالبا مع عدم وثوق بالمدفوع إلیه تقویة لوجه من وجوه المعاصی فیکون باطلا کما فی روایة تحف العقول لکن فیه مضافا إلی التأمل فی بطلان البیع لمجرد الإعانة علی الإثم أنه یمکن الاستغناء عن هذا القید بکسره قبل أن یقبضه إیاه فإن الهیئة غیر محترمة فی هذه الأمور کما صرحوا به فی باب الغصب بل قد یقال بوجوب إتلافها فورا و لا یبعد أن یثبت لوجوب حسم مادة الفساد.

[ما أفاده المحقق الثانی فی جامع المقاصد]

[ما أفاده المحقق الثانی فی جامع المقاصد]   
و فی جامع المقاصد بعد حکمه بالمنع عن بیع هذه الأشیاء و إن أمکن الانتفاع علی حالها فی غیر محرم منفعة لا تقصد منها قال و لا أثر لکون رضاضها الباقی بعد کسرها مما ینتفع به فی المحلل و یعد مالا لأن بذل المال فی مقابلها و هی علی هیئتها بذل له فی المحرم الذی لا یعد مالا عند الشارع. نعم لو باع رضاضها الباقی بعد کسرها قبل أن یکسرها و کان المشتری موثوقا به و أنه یکسرها أمکن القول بصحة البیع و مثله باقی الأمور المحرمة کأوانی النقدین و الصنم انتهی   
آلات القمار

و منها آلات القمار بأنواعه

اشارة

و منها آلات القمار بأنواعه   
بلا خلاف ظاهرا و یدل علیه جمیع ما تقدم فی هیاکل العبادة و یقوی هنا أیضا جواز بیع المادة قبل تغییر الهیئة. و فی المسالک أنه لو کان لمکسورها قیمة و باعها صحیحة لتکسر و کان المشتری ممن یوثق بدیانته ففی جواز بیعها وجهان و قوی فی التذکرة الجواز مع زوال الصفة و هو حسن و الأکثر أطلقوا المنع انتهی. أقول إن أراد بزوال الصفة زوال الهیئة فلا ینبغی الإشکال فی الجواز و لا ینبغی جعله محلا للخلاف بین العلامة و الأکثر

[بیان المراد بالقمار]

[بیان المراد بالقمار]   
ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنة بعوض فکل ما أعد لها بحیث لا یقصد منه علی ما فیه من الخصوصیات غیرها حرمت المعاوضة علیه و أما المراهنة بغیر عوض فسیجی‌ء أنه لیس بقمار. نعم لو قلنا بحرمتها لحق الآلة المعدة لها حکم آلات القمار مثل ما یعملونه شبه الکرة- یسمی عندنا الطوبة و الصولجان

و منها آلات اللهو علی اختلاف أصنافها

و منها آلات اللهو علی اختلاف أصنافها   
بلا خلاف لجمیع ما تقدم فی المسألة السابقة و الکلام فی بیع المادة کما تقدم و حیث إن المراد بآلات اللهو ما أعد له توقف علی تعیین معنی اللهو و حرمة مطلق اللهو إلا أن المتیقن منه ما کان من جنس المزامیر و آلات الأغانی و من جنس الطبول و سیأتی معنی اللهو و حکمه   
أوانی الذهب و الفضة

و منها أوانی الذهب و الفضة

و منها أوانی الذهب و الفضة   
إذا قلنا بتحریم اقتنائها و قصد المعاوضة علی مجموع الهیئة و المادة لا المادة فقط   
الدراهم‌

و منها الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غش الناس

اشارة

و منها الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غش الناس   
إذا لم یفرض علی هیئتها الخاصة منفعة محللة معتد بها مثل التزیین أو الدفع إلی الظالم الذی یرید مقدارا من المال کالعشار و نحوه بناء علی جواز ذلک و عدم وجوب إتلاف مثل هذه الدراهم و لو بکسرها من باب دفع مادة الفساد

[ما یدل علی وجوب إتلاف الدراهم المغشوشة]

[ما یدل علی وجوب إتلاف الدراهم المغشوشة]   
کما یدل علیه قوله ع فی روایة الجعفی مشیرا إلی درهم: اکسر هذا فإنه لا یحل بیعه و لا إنفاقه و فی روایة موسی بن بکر: قطعه بنصفین ثم قال ألقه فی البالوعة حتی لا یباع بشی‌ء فیه غش و تمام الکلام فیه فی باب الصرف إن شاء الله

[لو وقعت المعاوضة علیها جهلا فتبین الحال]

[لو وقعت المعاوضة علیها جهلا فتبین الحال]   
و لو وقعت المعاوضة علیها جهلا فتبین الحال لمن صارت إلیه فإن وقع عنوان المعاوضة علی الدرهم المنصرف إطلاقه إلی المسکوک بسکة السلطان بطل البیع و إن وقعت المعاوضة علی شخصه من دون عنوان فالظاهر صحة البیع مع خیار العیب إن کانت المادة مغشوشة و إن کان الغش مجرد تفاوت السکة فهو خیار التدلیس فتأمل.

[الفرق بین المعاوضة علی الدراهم المغشوشة و آلات القمار]

[الفرق بین المعاوضة علی الدراهم المغشوشة و آلات القمار]   
و هذا بخلاف ما تقدم من الآلات فإن البیع الواقع علیها لا یمکن تصحیحه بإمضائه من جهة المادة فقط و استرداد ما قابل الهیئة من الثمن المدفوع کما لو جمع بین الخل و الخمر لأن کل جزء من الخل و الخمر مال لا بد أن یقابل فی المعاوضة بجزء من المال ففساد المعاملة باعتباره یوجب فساد مقابله من المال لا غیر بخلاف المادة و الهیئة فإن الهیئة من قبیل القید للمادة جزء عقلی لا خارجی تقابل بمال علی حدة ففساد المعاملة باعتباره فساد لمعاملة المادة حقیقة و هذا الکلام مطرد فی کل قید فاسد بذل الثمن الخاص لداعی وجوده

القسم الثانی ما یقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة

[الوجوه المتصورة فی قصد المنفعة المحرمة]

[الوجوه المتصورة فی قصد المنفعة المحرمة]   
و هو تارة علی وجه یرجع إلی بذل   
المکاسب، ج‌1، ص 16  
المال فی مقابل المنفعة المحرمة کالمعاوضة علی العنب مع التزامهما أن لا یتصرف فیه إلا بالتخمیر و أخری علی وجه یکون الحرام هو الداعی إلی المعاوضة لا غیر کالمعاوضة علی العنب مع قصدهما تخمیره و الأول إما أن یکون الحرام مقصودا لا غیر کبیع العنب علی أن یعمله خمرا و نحو ذلک و إما أن یکون الحرام مقصودا مع الحلال بحیث یکون بذل المال بإزائهما کبیع الجاریة المغنیة بثمن لوحظ فیه وقوع بعضه بإزاء صفة التغنی.   
فهنا مسائل ثلاث

الأولی بیع العنب علی أن یعمل خمرا

اشارة

الأولی بیع العنب علی أن یعمل خمرا   
و الخشب علی أن یعمل صنما أو آلة لهو أو قمار و إجارة المساکن لیباع أو یحرز فیها الخمر و کذا إجارة السفن و الحمولة لحملها و لا إشکال فی فساد المعاملة فضلا عن حرمته و لا خلاف فیه و یدل علیه مضافا إلی کونها إعانة علی الإثم و إلی أن الإلزام و الالتزام بصرف المبیع فی المنفعة المحرمة الساقطة فی نظر الشارع أکل و إیکال للمال بالباطل

[خبر جابر الدال علی حرمة مؤاجرة البیت لیباع فیه الخمر]

[خبر جابر الدال علی حرمة مؤاجرة البیت لیباع فیه الخمر]   
خبر جابر قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل یؤاجر بیته فیباع فیه الخمر قال حرام أجرته فإنه إما مقید بما إذا استأجره لذلک أو یدل علیه بالفحوی بناء علی ما سیجی‌ء من حرمة العقد مع من یعلم أنه یصرف المعقود علیه فی الحرام.

[مصححة ابن أذینة الدالة علی الجواز]

[مصححة ابن أذینة الدالة علی الجواز]   
نعم فی مصححة ابن أذینة قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل یؤاجر سفینته أو دابته لمن یحمل فیها أو علیها الخمر و الخنازیر قال لا بأس

[الجمع بین الخبرین]

[الجمع بین الخبرین]   
لکنها محمولة علی ما إذا اتفق الحمل من دون أن یؤخذ رکنا أو شرطا فی العقد بناء علی أن خبر جابر نص فیما نحن فیه و ظاهر فی هذا عکس الصحیحة فیطرح ظاهر کل بنص الآخر فتأمل مع أنه لو سلم التعارض کفت العمومات المتقدمة.   
و قد یستدل أیضا فیما نحن فیه بالأخبار المسئول فیها عن جواز بیع الخشب ممن یتخذه صلبانا أو صنما مثل مکاتبة ابن أذینة: عن رجل له خشب فباعه ممن یتخذه صلبانا قال لا و روایة عمرو بن الحریث: عن التوت أبیعه ممن یصنع الصلیب أو الصنم قال لا و فیه أن حمل تلک الأخبار علی صورة اشتراط البائع المسلم علی المشتری أو تواطئهما علی التزام صرف المبیع فی الصنم و الصلیب بعید فی الغایة. و الفرق بین مؤاجرة البیت لبیع الخمر فیه و بیع الخشب علی أن یعمل صلیبا أو صنما لا یکاد یخفی فإن بیع الخمر فی مکان و صیرورته دکانا لذلک منفعة عرفیة یقع الإجارة علیها من المسلم کثیرا کما یؤجرون البیوت لسائر المحرمات بخلاف جعل العنب خمرا و الخشب صلیبا فإنه لا غرض للمسلم فی ذلک غالبا یقصده فی بیع عنبه أو خشبة فلا یحمل علیه موارد السؤال. نعم لو قیل فی المسألة الآتیة بحرمة بیع الخشب ممن یعلم أنه یعمله صنما لظاهر هذه الأخبار صح الاستدلال بفحواها علی ما نحن فیه لکن ظاهر هذه الأخبار معارض بمثله أو بأصرح منه کما سیجی‌ء.

[حرمة بیع کل ذی منفعة محللة علی أن یصرف فی الحرام]

[حرمة بیع کل ذی منفعة محللة علی أن یصرف فی الحرام]   
ثم إنه یلحق بما ذکر من بیع العنب و الخشب علی أن یعملا خمرا أو صلیبا بیع کل ذی منفعة محللة علی أن یصرف فی الحرام لأن حصر الانتفاع بالبیع فی الحرام یوجب کون أکل الثمن بإزائه أکلا للمال بالباطل. ثم إنه لا فرق بین ذکر الشرط المذکور فی متن العقد و بین التواطؤ علیه خارج العقد و وقوع العقد علیه و لو کان فرق فإنما هو فی لزوم الشرط و عدمه لا فیما هو مناط الحکم هنا

[الأظهر فساد العقد المشروط فیه الحرام و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد]

[الأظهر فساد العقد المشروط فیه الحرام و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد]   
و من ذلک یظهر أنه لا یبنی فساد هذا العقد علی کون الشرط الفاسد مفسدا بل الأظهر فساده و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد لما عرفت من رجوعه فی الحقیقة إلی أکل المال فی مقابل المنفعة المحرمة. و قد تقدم الحکم بفساد المعاوضة علی آلات المحرم مع کون موادها أموالا مشتملة علی منافع محللة مع أن الجزء أقبل للتفکیک بینه و بین الجزء الآخر من الشرط و المشروط و سیجی‌ء أیضا فی المسألة الآتیة ما یؤید هذا أیضا إن شاء الله.

المسألة الثانیة یحرم المعاوضة علی الجاریة المغنیة

اشارة

المسألة الثانیة یحرم المعاوضة علی الجاریة المغنیة   
و کل عین مشتملة علی صفة یقصد منها الحرام إذا قصد منها ذلک و قصد اعتبارها فی البیع علی وجه یکون دخیلا فی زیادة الثمن کالعبد الماهر فی القمار أو اللهو و السرقة إذا لوحظ فیه هذه الصفة و بذل بإزائها شی‌ء من الثمن لا ما کان علی وجه الداعی و یدل علیه أن بذل شی‌ء من الثمن بملاحظة الصفة المحرمة أکل للمال بالباطل.

[التفکیک بین القید و المقید غیر معروف عرفا و غیر واقع شرعا]

[التفکیک بین القید و المقید غیر معروف عرفا و غیر واقع شرعا]   
و التفکیک بین القید و المقید بصحة العقد فی المقید و بطلانه فی القید بما قابله من الثمن غیر معروف عرفا لأن القید أمر معنوی لا یوزع علیه شی‌ء من المال و إن کان یبذل المال بملاحظة وجوده و غیر واقع شرعا علی ما اشتهر من أن الثمن لا یوزع علی الشروط فتعین بطلان العقد رأسا. و قد ورد النص بأن ثمن الجاریة المغنیة سحت و أنه قد یکون للرجل الجاریة تلهیه و ما ثمنها إلا کثمن الکلب. نعم لو لم تلاحظ الصفة أصلا فی کمیة الثمن فلا إشکال فی الصحة

[بیع الجاریة المغنیة مع ملاحظة الصفة المحرمة و عدمها]

[بیع الجاریة المغنیة مع ملاحظة الصفة المحرمة و عدمها]   
و لو لوحظت من حیث إنه صفة کمال قد تصرف إلی المحلل فیزید لأجلها الثمن فإن کانت المنفعة المحللة لتلک الصفة مما یعتد بها فلا إشکال فی الجواز و إن کانت نادرة بالنسبة إلی المنفعة المحرمة ففی إلحاقها بالعین فی عدم جواز بذل المال إلا لما اشتمل علی منفعة محللة غیر نادرة بالنسبة إلی المنفعة المحرمة و عدمه لأن المقابل بالمبذول هو الموصوف و لا ضیر فی زیادة ثمنه بملاحظة المنفعة النادرة وجهان أقواهما الثانی إذ لا یعد أکلا للمال بالباطل و النص بأن ثمن المغنیة سحت مبنی علی الغالب

المسألة الثالثة یحرم بیع العنب ممن یعمله خمرا بقصد أن یعمله

اشارة

المسألة الثالثة یحرم بیع العنب ممن یعمله خمرا بقصد أن یعمله   
و کذا بیع الخشب بقصد أن یعمله صنما أو صلیبا لأن فیه إعانة علی الإثم و العدوان و لا إشکال و لا خلاف فی ذلک

[الأخبار المجوزة للبیع مع عدم القصد]

[الأخبار المجوزة للبیع مع عدم القصد]   
أما لو لم یقصد ذلک فالأکثر علی عدم التحریم للأخبار المستفیضة منها خبر ابن أذینة قال: کتبت إلی أبی عبد الله ع أسأله عن رجل له کرم [أ] یبیع العنب [و التمر] ممن یعلم أنه یجعله خمرا أو مسکرا فقال ع إنما باعه حلالا فی الإبان الذی یحل شربه أو أکله فلا بأس ببیعه و روایة أبی کهمس قال: سأل رجل أبا عبد الله ع إلی أن قال هو ذا نحن نبیع تمرنا ممن نعلم أنه یصنعه خمرا إلی غیر ذلک مما هو دونهما فی الظهور

[الأخبار المانعة]

[الأخبار المانعة]   
و قد تعارض تلک بمکاتبة ابن أذینة: عن رجل له خشب فباعه ممن یتخذه صلبانا قال لا و روایة عمرو بن حریث: عن التوت أبیعه ممن یصنع الصلیب أو الصنم قال لا

[الجمع بین الأخبار]

[الجمع بین الأخبار]   
و قد یجمع بینهما و بین الأخبار المجوزة بحمل المانعة علی صورة اشتراط جعل الخشب صلیبا أو صنما أو تواطئهما علیه و فیه أن هذا فی غایة البعد إذ لا داعی للمسلم علی اشتراط صناعة الخشب صنما فی متن بیعه أو خارجه ثم یجی‌ء و یسأل الإمام ع عن جواز فعل هذا فی المستقبل و حرمته و هل یحتمل أن یرید   
المکاسب، ج‌1، ص 17  
الراوی بقوله أبیع التوت ممن یصنع الصنم و الصلیب أبیعه مشترطا علیه و ملزما فی متن العقد أو قبله أن لا یتصرف فیه إلا بجعله صنما.

فالأولی حمل الأخبار المانعة علی الکراهة

فالأولی حمل الأخبار المانعة علی الکراهة   
لشهادة غیر واحد من الأخبار علی الکراهة کما أفتی به جماعة و یشهد له روایة الحلبی: عن بیع العصیر ممن یصنعه خمرا فقال بیعه ممن یصنعه خلا أحب إلی و لا أری به بأسا و غیرها أو الالتزام بالحرمة فی بیع الخشب ممن یعمله صلیبا أو صنما لظاهر تلک الأخبار و العمل فی مسألة بیع العنب و شبهها علی الأخبار المجوزة و هذا الجمع قول فصل لو لم یکن قولا بالفصل

[الاستدلال علی الحرمة بعموم النهی عن التعاون علی الإثم]

[الاستدلال علی الحرمة بعموم النهی عن التعاون علی الإثم]   
و کیف کان فقد یستدل علی حرمة البیع- ممن یعلم أنه یصرف المبیع فی الحرام بعموم النهی علی التعاون علی الإثم و العدوان

[اعتبار القصد فی مفهوم الإعانة]

[اعتبار القصد فی مفهوم الإعانة]   
و قد یستشکل فی صدق الإعانة بل یمنع حیث لم یقع القصد إلی وقوع الفعل من المعان بناء علی أن الإعانة هو فعل بعض مقدمات فعل الغیر بقصد حصوله منه لا مطلقا و أول من أشار إلی هذا المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد فی هذه المسألة حیث إنه بعد حکایة القول بالمنع مستندا إلی الأخبار المانع قال و یؤیده قوله تعالی وَ لا تَعاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ و یشکل بلزوم عدم جواز بیع شی‌ء مما یعلم عادة التوصل به إلی محرم لو تم هذا الاستدلال فیمنع معاملة أکثر الناس. و الجواب عن الآیة المنع من کون محل النزاع معاونة مع أن الأصل الإباحة و إنما یظهر المعاونة مع بیعه لذلک انتهی. و وافقه فی اعتبار القصد فی مفهوم الإعانة جماعة من متأخری المتأخرین کصاحب الکفایة و غیره هذا.

[زیادة بعض المعاصرین اعتبار وقوع المعان علیه فی الخارج]

[زیادة بعض المعاصرین اعتبار وقوع المعان علیه فی الخارج]   
و ربما زاد بعض المعاصرین علی اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان علیه فی تحقق مفهوم الإعانة فی الخارج و تخیل أنه لو فعل فعلا بقصد تحقق الإثم الفلانی من الغیر و لم یتحقق منه لم یحرم من جهة صدق الإعانة بل من جهة قصدها بناء علی ما حرره من حرمة الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحققه و أنه لو تحقق الفعل کان حراما من جهة القصد إلی المحرم و من جهة الإعانة و فیه تأمل فإن حقیقة الإعانة علی الشی‌ء هو الفعل بقصد حصول الشی‌ء سواء حصل أم لا. و من اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغیر بقصد التوصل إلیه فهو داخل فی الإعانة علی الإثم و لو تحقق الحرام لم یتعدد العقاب

[ظهور کلام الأکثر فی عدم اعتبار القصد]

[ظهور کلام الأکثر فی عدم اعتبار القصد]   
و ما أبعد ما بین ما ذکره المعاصر و بین ما یظهر من الأکثر من عدم اعتبار القصد فعن المبسوط الاستدلال علی وجوب بذل الطعام لمن یخاف تلفه بقوله ص:   
من أعان علی قتل مسلم و لو بشطر کلمة جاء یوم القیامة مکتوبا بین عینیه آیس من رحمة الله و قد استدل فی التذکرة علی حرمة بیع السلاح من أعداء الدین بأن فیه إعانة علی الظلم و استدل المحقق الثانی علی حرمة بیع العصیر المتنجس ممن یستحله بأن فیه إعانة علی الإثم و قد استدل المحقق الأردبیلی علی ما حکی عنه من القول بالحرمة فی مسألتنا بأن فیه إعانة علی الإثم و قد قرره علی ذلک فی الحدائق فقال إنه جید فی حد ذاته لو سلم من المعارضة بأخبار الجواز و فی الریاض بعد ذکر الأخبار السابقة الدالة علی الجواز قال و هذه النصوص و إن کثرت و اشتهرت و ظهرت دلالتها بل ربما کان بعضها صریحا لکن فی مقابلتها للأصول و النصوص المعتضدة بالعقول إشکال انتهی. و الظاهر أن مراده بالأصول قاعدة حرمة الإعانة علی الإثم و من العقول حکم العقل بوجوب التوصل إلی دفع المنکر مهما أمکن

[إطلاق الإعانة فی غیر واحد من الأخبار علی المجرد عن القصد]

[إطلاق الإعانة فی غیر واحد من الأخبار علی المجرد عن القصد]   
و یؤید ما ذکروه من صدق الإعانة بدون القصد إطلاقها فی غیر واحد من الأخبار. ففی النبوی المروی فی الکافی عن أبی عبد الله ع: من أکل الطین فمات فقد أعان علی نفسه و فی العلوی الوارد فی الطین المروی أیضا فی الکافی عن أبی عبد الله ع: فإن أکلته و مت فقد أعنت علی نفسک و یدل علیه غیر واحد مما ورد فی أعوان الظلمة و سیأتی. و حکی أنه سئل بعض الأکابر فقیل له إنی رجل خیاط أخیط للسلطان ثیابه فهل ترانی بذلک فی أعوان الظلمة فقال له المعین لهم من یبیعک الإبر و الخیوط و أما أنت فمن الظلمة أنفسهم.

[ما أفاده المحقق الأردبیلی حول صدق مفهوم الإعانة]

[ما أفاده المحقق الأردبیلی حول صدق مفهوم الإعانة]   
و قال المحقق الأردبیلی فی آیات أحکامه فی الکلام علی الآیة الظاهر أن المراد بالإعانة علی المعاصی مع القصد أو علی الوجه الذی یصدق أنها إعانة مثل أن یطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فیعطیه إیاها أو یطلب القلم لکتابة ظلم فیعطیه إیاه و نحو ذلک مما یعد معونة عرفا فلا تصدق علی التاجر الذی یتجر لتحصیل غرضه أنه معاون للظالم العاشر فی أخذ العشور و لا علی الحاج الذی یؤخذ منه المال ظلما و غیر ذلک مما لا یحصی فلا یعلم صدقها علی بیع العنب ممن یعمله خمرا أو الخشب ممن یعمله صنما و لذا ورد فی الروایات الصحیحة جوازه و علیه الأکثر و نحو ذلک مما لا یخفی انتهی کلامه رفع مقامه. و لقد دقق النظر حیث لم یعلق صدق الإعانة علی القصد و لا أطلق القول بصدقه بدونه بل علقه بالقصد أو بالصدق العرفی و إن لم یکن قصد

[تفصیل الکلام فی تحقیق المرام]

[تفصیل الکلام فی تحقیق المرام]   
لکن أقول لا شک فی أنه إذا لم یکن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغیر إلی مقصده و لا إلی مقدمة من مقدماته بل یترتب علیه الوصول من دون قصد الفاعل فلا یسمی إعانة کما فی تجارة التاجر بالنسبة إلی أخذ العشور و مسیر الحاج بالنسبة إلی أخذ المال ظلما و کذلک لا إشکال فیما إذا قصد الفاعل بفعله و دعاه إلیه وصول الغیر إلی مطلبه الخاص فإنه یقال إنه إعانة علی ذلک المطلب فإن کان عدوانا مع علم المعین به صدق الإعانة علی العدوان. و إنما الإشکال فیما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغیر إلی مقدمة مشترکة بین المعصیة و غیرها مع العلم بصرف الغیر إیاها إلی المعصیة کما إذا باعه العنب فإن مقصود البائع تملک المشتری له و انتفاعه به فهی إعانة له بالنسبة إلی أصل تملک العنب و لذا لو فرض ورود النهی عن معاونة هذا المشتری الخاص فی جمیع أموره أو فی خصوص تملک العنب حرم بیع العنب علیه مطلقا فمسألة بیع العنب ممن یعلم أنه یجعله خمرا نظیر إعطاء السیف أو العصا لمن یرید قتلا أو ضربا حیث إن الغرض من الإعطاء هو ثبوته بیده و التمکن منه کما أن الغرض من بیع العنب تملکه له فکل من البیع و الإعطاء بالنسبة إلی أصل تملک الشخص و استقراره فی یده إعانة إلا أن الإشکال فی أن العلم بصرف ما حصل بإعانة البائع و المعطی فی الحرام هل یوجب صدق الإعانة علی الحرام أم لا.

[هل الإعانة علی شرط الحرام إعانة علی الحرام]

[هل الإعانة علی شرط الحرام إعانة علی الحرام]   
فحاصل محل الکلام هو أن الإعانة علی شرط الحرام مع العلم بصرفه فی الحرام هل هی إعانة علی الحرام أم لا. فظهر الفرق بین بیع   
المکاسب، ج‌1، ص 18  
العنب و بین تجارة التاجر و مسیر الحاج و أن الفرق بین إعطاء السوط للظالم و بین بیع العنب لا وجه له و أن إعطاء السوط إذا کان إعانة کما اعترف به فیما تقدم من آیات الأحکام کان بیع العنب کذلک کما اعترف به فی شرح الإرشاد فإذا بنینا علی أن شرط الحرام حرام مع فعله توصلا إلی الحرام- کما جزم به بعض دخل ما نحن فیه فی الإعانة علی المحرم فیکون بیع العنب إعانة علی تملک العنب المحرم مع قصد التوصل به إلی التخمیر و إن لم یکن إعانة علی نفس التخمیر أو علی شرب الخمر.   
و إن شئت قلت إن شراء العنب للتخمیر حرام کغرس العنب لأجل ذلک فالبائع إنما یعین علی الشراء المحرم.

[بیع الطعام علی من یرتکب المعاصی]

[بیع الطعام علی من یرتکب المعاصی]   
نعم لو لم یعلم أن الشراء لأجل التخمیر لم یحرم و إن علم أنه سیخمر العنب بإرادة جدیدة منه و کذا الکلام فی بائع الطعام علی من یرتکب المعاصی فإنه لو علم إرادته من الطعام المبیع التقوی به عند التملک علی المعصیة حرم البیع منه. و أما العلم بأنه یحصل من هذا الطعام قوة علی المعصیة یتوصل بها إلیها فلا یوجب التحریم هذا و لکن الحکم بحرمة الإتیان بشرط الحرام توصلا إلیه قد یمنع إلا من حیث صدق التجری و البیع لیس إعانة علیه و إن کان إعانة علی الشراء إلا أنه فی نفسه لیس تجریا فإن التجری یحصل بالفعل المتلبس بالقصد و توهم أن الفعل مقدمة له فیحرم الإعانة مدفوع بأنه لم یوجد قصد إلی التجری حتی یحرم و إلا لزم التسلسل فافهم. نعم لو ورد النهی بالخصوص عن بعض شروط الحرام کالغرس للخمر دخل الإعانة علیه فی الإعانة علی الإثم کما أنه لو استدللنا بفحوی ما دل علی لعن الغارس علی حرمة التملک للتخمیر حرم الإعانة علیه أیضا بالبیع.

[بیان المتحصل مما ذکر]

[بیان المتحصل مما ذکر]   
فتحصل مما ذکرناه- أن قصد الغیر لفعل الحرام معتبر قطعا فی حرمة فعل المعین و أن محل الکلام هی الإعانة علی شرط الحرام بقصد تحقق الشرط دون المشروط و أنها هل تعد إعانة علی المشروط فتحرم أم لا فلا تحرم ما لم تثبت حرمة الشرط من غیر جهة التجری و أن مجرد بیع العنب ممن یعلم أنه سیجعله خمرا من دون العلم بقصده ذلک من الشراء لیس محرما أصلا لا من جهة الشرط و لا من جهة المشروط و من ذلک یعلم ما فیما تقدم عن حاشیة الإرشاد من أنه لو کان بیع العنب ممن یعمله خمرا إعانة لزم المنع عن معاملة أکثر الناس.

ثم إن محل الکلام فیما یعد شرطا للمعصیة الصادرة عن الغیر

ثم إن محل الکلام فیما یعد شرطا للمعصیة الصادرة عن الغیر   
فما تقدم من المبسوط من حرمة ترک بذل الطعام لخائف التلف مستندا إلی قوله ص من أعان علی قتل مسلم إلی آخر الحدیث محل تأمل إلا أن یرید الفحوی و لذا استدل فی المختلف بعد حکایة ذلک عن الشیخ بوجوب حفظ النفس مع القدرة و عدم الضرر.

ثم إنه یمکن التفصیل فی شروط الحرام المعان علیها

ثم إنه یمکن التفصیل فی شروط الحرام المعان علیها   
بین ما ینحصر فائدته و منفعته عرفا فی المشروط المحرم کحصول العصا فی ید الظالم المستعیر لها من غیره لضرب أحد فإن ملکه للانتفاع بها فی هذا الزمان تنحصر فائدته عرفا فی الضرب و کذا من استعار کأسا لیشرب الخمر فیه و بین ما لم یکن کذلک کتملیک الخمار للعنب فإن منفعة التملیک و فائدته غیر منحصرة عرفا فی الخمر حتی عند الخمار فیعد الأول عرفا إعانة علی المشروط المحرم بخلاف الثانی. و لعل من جعل بیع السلاح من أعداء الدین حال قیام الحرب من المساعدة علی المحرم و جوز بیع العنب ممن یعمله خمرا کالفاضلین فی الشرائع و التذکرة و غیرهما نظر إلی ذلک و کذلک المحقق الثانی حیث منع من بیع العصیر المتنجس علی مستحله مستندا إلی کونه من الإعانة علی الإثم و منع من کون بیع العنب ممن یعلم أنه یجعله خمرا من الإعانة فإن تملک المستحل للعصیر منحصر فائدته عرفا عنده فی الانتفاع به حال النجاسة بخلاف تملک العنب و کیف کان فلو ثبت تمیز موارد الإعانة من العرف فهو و إلا فالظاهر مدخلیة قصد المعین.

[الاستدلال علی الحرمة فی المسألة بوجوب دفع المنکر]

[الاستدلال علی الحرمة فی المسألة بوجوب دفع المنکر]   
نعم یمکن الاستدلال علی حرمة بیع الشی‌ء ممن یعلم أنه یصرف المبیع فی الحرام بأن دفع المنکر کرفعه واجب و لا یتم إلا بترک البیع فیجب و إلیه أشار المحقق الأردبیلی رحمه الله حیث استدل علی حرمة بیع العنب فی المسألة بعد عموم النهی عن الإعانة بأدلة النهی عن المنکر.

[ما یشهد لهذا الاستدلال]

[ما یشهد لهذا الاستدلال]   
و یشهد بهذا ما ورد من أنه: لو لا أن بنی أمیة وجدوا من یجبی لهم الصدقات و یشهد جماعتهم ما سلبوا حقنا دل علی مذمة الناس فی فعل ما لو ترکوه لم یتحقق المعصیة من بنی أمیة فدل علی ثبوت الذم لکل ما لو ترک لم یتحقق المعصیة من الغیر و هذا و إن دل بظاهره علی حرمة بیع العنب و لو ممن یعلم أنه سیجعله خمرا مع عدم قصد ذلک حین الشراء إلا أنه لم یقم دلیل علی وجوب تعجیز من یعلم أنه سیهم بالمعصیة و إنما الثابت من النقل و العقل القاضی بوجوب اللطف وجوب ردع من هم بها و أشرف علیها بحیث لو لا الردع لفعلها أو استمر علیها

[توقف هذا الاستدلال علی علم البائع بعدم حصول المعصیة لو لم یبعه]

[توقف هذا الاستدلال علی علم البائع بعدم حصول المعصیة لو لم یبعه]   
ثم إن الاستدلال المذکور إنما یحسن مع علم البائع بأنه لو لم یبعه لم تحصل المعصیة لأنه حینئذ قادر علی الردع أما لو لم یعلم ذلک أو علم بأنه یحصل منه المعصیة بفعل الغیر فلا یتحقق الارتداع بترک البیع کمن یعلم عدم الانتهاء بنهیه عن المنکر و توهم أن البیع حرام علی کل أحد فلا یسوغ لهذا الشخص فعله معتذرا بأنه لو ترکه لفعله غیره مدفوع بأن ذلک فیما کان محرما علی کل واحد علی سبیل الاستقلال فلا یجوز لواحد منهم الاعتذار بأن هذا الفعل واقع لا محالة و لو من غیری فلا ینفع ترکی له. أما إذا وجب علی جماعة شی‌ء واحد کحمل ثقیل مثلا بحیث یراد منهم الاجتماع علیه فإذا علم واحد من حال الباقی عدم القیام به و الاتفاق معه فی إیجاد الفعل کان قیامه بنفسه بذلک الفعل لغوا فلا یجب و ما نحن فیه من هذا القبیل فإن عدم تحقق المعصیة من مشتری العنب موقوف علی تحقق ترک البیع من کل بائع فترک المجموع للبیع سبب واحد لترک المعصیة کما أن بیع واحد منهم علی البدل شرط لتحققها فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقی معه فی تحصیل السبب و المفروض أن قیامه منفردا لغو سقط وجوبه.

[توجیه الخبر الدال علی ذم أتباع بنی أمیة]

[توجیه الخبر الدال علی ذم أتباع بنی أمیة]   
و أما ما تقدم من الخبر فی اتباع بنی أمیة فالذم فیه إنما هو علی إعانتهم بالأمور المذکورة فی الروایة و سیأتی تحریم کون الرجل من أعوان الظلمة حتی فی المباحات التی لا دخل لها برئاستهم فضلا عن مثل جبایة الصدقات و حضور الجماعات و شبهها مما هو من أعظم المحرمات.

[المتلخص مما ذکر]

[المتلخص مما ذکر]   
و قد تلخص مما ذکرنا أن فعل ما هو من قبیل الشرط لتحقق المعصیة من الغیر من دون قصد توصل الغیر به إلی المعصیة غیر محرم لعدم کونه فی العرف إعانة مطلقا أو علی التفصیل الذی احتملناه أخیرا و أما   
المکاسب، ج‌1، ص 19  
ترک هذا الفعل فإن کان سببا یعنی علة تامة لعدم المعصیة من الغیر کما إذا انحصر العنب عنده وجب لوجوب الردع عن المعصیة عقلا و نقلا و أما لو لم یکن سببا بل کان السبب ترکه منضما إلی ترک غیره فإن علم أو ظن أو احتمل قیام الغیر بالترک وجب قیامه به أیضا و إن علم أو ظن عدم قیام الغیر سقط عنه وجوب الترک لأن ترکه بنفسه لیس برادع حتی یجب. نعم هو جزء للرادع المرکب من مجموع تروک أرباب العنب لکن یسقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقق الکل فی الخارج

[الوجوه المتصورة فی فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغیر]

[الوجوه المتصورة فی فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغیر]   
فعلم مما ذکرناه فی هذا المقام أن فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغیر یقع علی وجوه أحدها أن یقع من الفاعل قصدا منه لتوصل الغیر به إلی الحرام و هذا لا إشکال فی حرمته لکونه إعانة. الثانی أن یقع منه من دون قصد لحصول الحرام و لا لحصول ما هو مقدمة له مثل تجارة التاجر بالنسبة إلی معصیة العاشر فإنه لم یقصد بها تسلط العاشر علیه الذی هو شرط لأخذ العشر و هذا لا إشکال فی عدم حرمته. الثالث أن یقع منه بقصد حصول ما هو من مقدمات حصول الحرام عن الغیر لا لحصول نفس الحرام منه و هذا قد یکون من دون قصد الغیر التوصل بذلک الشرط إلی الحرام کبیع العنب من الخمار المقصود منه تملکه للعنب الذی هو شرط لتخمیره لا نفس التخمیر مع عدم قصد الغیر أیضا التخمیر حال الشراء و هذا أیضا لا إشکال فی عدم حرمته و قد یکون مع قصد الغیر التوصل به إلی الحرام أعنی التخمیر حال شراء العنب و هذا أیضا علی وجهین أحدهما أن یکون ترک هذا الفعل من الفاعل علة تامة لعدم تحقق الحرام من الغیر و الأقوی هنا وجوب الترک و حرمة الفعل. و الثانی أن لا یکون کذلک بل یعلم عادة أو یظن بحصول الحرام من الغیر من غیر تأثیر لترک ذلک الفعل و الظاهر عدم وجوب الترک حینئذ بناء علی ما ذکرنا من اعتبار قصد الحرام فی صدق الإعانة علیه مطلقا أو علی ما احتملناه من التفصیل.

[الظاهر عدم فساد البیع فی کل مورد حکم فیه بالحرمة لأجل الإعانة علی الإثم]

[الظاهر عدم فساد البیع فی کل مورد حکم فیه بالحرمة لأجل الإعانة علی الإثم]   
ثم کل مورد حکم فیه بحرمة البیع من هذه الموارد الخمسة فالظاهر عدم فساد البیع لتعلق النهی بما هو خارج عن المعاملة- أعنی الإعانة علی الإثم أو المسامحة فی الردع عنه. و یحتمل الفساد لإشعار قوله ع فی روایة تحف العقول المتقدمة بعد قوله: و کل بیع ملهو به و کل منهی عنه مما یتقرب به لغیر الله أو یقوی به الکفر و الشرک فی جمیع وجوه المعاصی أو باب یوهن به الحق فهو حرام محرم بیعه و شراؤه و إمساکه إلخ [إلی آخر حدیث تحف العقول] بناء علی أن التحریم مسوق لبیان الفساد فی تلک الروایة کما لا یخفی لکن فی الدلالة تأمل و لو تمت لثبت الفساد مع قصد المشتری خاصة للحرام لأن الفساد لا یتبعض

القسم الثالث ما یحرم لتحریم ما یقصد منه شأنا

اشارة

القسم الثالث ما یحرم لتحریم ما یقصد منه شأنا   
بمعنی أن من شأنه أن یقصد منه الحرام و تحریم هذا مقصور علی النص إذ لا یدخل ذلک تحت الإعانة خصوصا مع عدم العلم بصرف الغیر له فی الحرام

[حرمة بیع السلاح من أعداء الدین]

اشارة

[حرمة بیع السلاح من أعداء الدین]   
کبیع السلاح من أعداء الدین مع عدم قصد تقویهم بل و عدم العلم باستعمالهم لهذا المبیع الخاص فی حرب المسلمین إلا أن المعروف بین الأصحاب حرمته بل لا خلاف فیها

[الأخبار الدالة علی الحرمة]

[الأخبار الدالة علی الحرمة]   
و الأخبار بها مستفیضة منها روایة الحضرمی قال: دخلنا علی أبی عبد الله ع فقال له حکم السراج ما تری فیمن یحمل إلی الشام من السروج و أداتها قال لا بأس أنتم الیوم بمنزلة أصحاب رسول الله ص أنتم فی هدنة فإذا کانت المباینة حرم علیکم أن تحملوا إلیهم السلاح و السروج و منها روایة هند السراج قال: قلت لأبی جعفر ع أصلحک الله إنی کنت أحمل السلاح إلی أهل الشام فأبیعه منهم فلما عرفنی الله هذا الأمر ضقت بذلک و قلت لا أحمل إلی أعداء الله فقال لی احمل إلیهم و بعهم فإن الله یدفع بهم عدونا و عدوکم یعنی الروم فإذا کانت الحرب بیننا فلا تحملوا فمن حمل إلی عدونا سلاحا یستعینون به علینا فهو مشرک

[اختصاص الحرمة فی الأخبار بصورة قیام الحرب]

[اختصاص الحرمة فی الأخبار بصورة قیام الحرب]   
و صریح الروایتین اختصاص الحکم بصورة قیام الحرب بینهم و بین المسلمین بمعنی وجود المباینة فی مقابل الهدنة و بهما تقید المطلقات جوازا أو منعا مع إمکان دعوی ظهور بعضها فی ذلک- مثل مکاتبة صیقل: أشتری السیوف و أبیعها من السلطان أ جائز لی بیعها فکتب لا بأس به و روایة علی بن جعفر عن أخیه ع قال: سألته عن حمل المسلمین إلی المشرکین التجارة قال إذا لم یحملوا سلاحا فلا بأس و مثله: ما فی وصیة النبی ص لعلی ع یا علی کفر بالله العظیم من هذه الأمة عشرة أصناف و عد منها بائع السلاح من أهل الحرب.

[نقد ما عن حواشی الشهید]

[نقد ما عن حواشی الشهید]   
فما عن حواشی الشهید من أن المنقول أن بیع السلاح حرام مطلقا فی حال الحرب و الصلح و الهدنة لأن فیه تقویة الکافر علی المسلم فلا یجوز علی کل حال شبه الاجتهاد فی مقابل النص- مع ضعف دلیله کما لا یخفی.

[شمول الحکم لما إذا لم یقصد البائع المعونة]

[شمول الحکم لما إذا لم یقصد البائع المعونة]   
ثم إن ظاهر الروایات شمول الحکم لما إذا لم یقصد البائع المعونة و المساعدة أصلا بل صریح مورد السؤال فی روایتی الحکم و الهند هی صورة عدم قصد ذلک فالقول باختصاص البیع بصورة قصد المساعدة کما یظهر من بعض العبائر ضعیف جدا. و کذلک ظاهرها الشمول لما إذا لم یعلم باستعمال أهل الحرب للمبیع فی الحرب بل یکفی مظنة ذلک بحسب غلبة ذلک مع قیام الحرب بحیث یصدق حصول التقوی لهم بالبیع

[جواز بیع ما یکن]

[جواز بیع ما یکن]   
و حینئذ فالحکم مخالف للأصول صیر إلیه للأخبار المذکورة و عموم روایة تحف العقول المتقدمة فیقتصر فیه علی مورد الدلیل و هو السلاح دون ما لا یصدق علیه ذلک کالمجن و الدرع و المغفر و سائر ما یکن وفاقا للنهایة و ظاهر السرائر و أکثر کتب العلامة و الشهیدین و المحقق الثانی للأصل. و ما استدل به فی التذکرة من روایة محمد بن قیس قال: سألت أبا عبد الله ع عن الفئتین من أهل الباطل تلتقیان أبیعهما السلاح قال بعهما ما یکنهما الدرع و الخفین و نحو هذا

[المناقشة فی الجواز]

[المناقشة فی الجواز]   
و لکن یمکن أن یقال إن ظاهر روایة تحف العقول إناطة الحکم علی تقوی الکفر و وهن الحق. و ظاهر قوله ع فی روایة هند من حمل إلی عدونا سلاحا یستعینون به علینا أن الحکم منوط بالاستعانة و الکل موجود فیما یکن أیضا کما لا یخفی مضافا إلی فحوی روایة الحکم المانعة عن بیع السروج و حملها علی السیوف السریجیة لا یناسبه صدر الروایة مع کون الراوی سراجا.

[رد دلالة روایة محمد بن قیس علی الجواز]

[رد دلالة روایة محمد بن قیس علی الجواز]   
و أما روایة محمد بن قیس فلا دلالة لها علی المطلوب لأن مدلولها بمقتضی أن التفصیل قاطع للشرکة الجواز فیما یکن و التحریم فی غیره مع کون الفئتین من أهل الباطل فلا بد من حملها علی فریقین محقونی الدماء إذ لو کان کلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم یکن وجه للمنع من بیع السلاح علی صاحبه. فالمقصود من بیع ما یکن منهما- تحفظ کل منهما عن صاحبه   
المکاسب، ج‌1، ص 20  
و تترسه بما یکن و هذا غیر مقصود فیما نحن فیه بل تحفظ أعداء الدین عن بأس المسلمین خلاف مقصود الشارع فالتعدی عن مورد الروایة إلی ما نحن فیه یشبه القیاس مع الفارق. و لعله لما ذکر قید الشهید فیما حکی عن حواشیه علی القواعد إطلاق العلامة جواز بیع ما یکن بصورة الهدنة و عدم قیام الحرب

[هل یتعدی الحکم إلی غیر أعداء الدین]

اشارة

[هل یتعدی الحکم إلی غیر أعداء الدین]   
ثم إن مقتضی الاقتصار علی مورد النص عدم التعدی إلی غیر أعداء الدین کقطاع الطریق

[شمول روایة تحف العقول قطاع الطریق أیضا]

[شمول روایة تحف العقول قطاع الطریق أیضا]   
إلا أن المستفاد من روایة تحف العقول إناطة الحکم بتقوی الباطل و وهن الحق فلعله یشمل ذلک و فیه تأمل. ثم إن النهی فی هذه الأخبار لا یدل علی الفساد فلا مستند له سوی ظاهر خبر تحف العقول الواردة فی بیان المکاسب الصحیحة و الفاسدة و الله العالم

النوع الثالث مما یحرم الاکتساب به ما لا منفعة فیه محللة معتدا بها

اشارة

النوع الثالث مما یحرم الاکتساب به ما لا منفعة فیه محللة معتدا بها   
عند العقلاء

[التحریم هنا وضعی]

[التحریم هنا وضعی]   
و التحریم فی هذا القسم لیس إلا من حیث فساد المعاملة و عدم تملک الثمن و لیس کالاکتساب بالخمر و الخنزیر.

و الدلیل علی الفساد

و الدلیل علی الفساد   
فی هذا القسم علی ما صرح به فی الإیضاح کون أکل المال بإزائه أکلا بالباطل و فیه تأمل لأن منافع کثیرة من الأشیاء التی ذکروها فی المقام یقابل عرفا بمال و لو قلیلا بحیث لا یکون بذل مقدار قلیل من المال بإزائه سفها

[استفادة عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة من کلمات العلماء]

[استفادة عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة من کلمات العلماء]   
فالعمدة ما یستفاد من الفتاوی و النصوص من عدم اعتبار الشارع المنافع النادرة و کونها فی نظره کالمعدومة. قال فی المبسوط إن الحیوان الطاهر علی ضربین ضرب ینتفع به و الآخر لا ینتفع به إلی أن قال و إن کان مما لا ینتفع به فلا یجوز بیعه بلا خلاف مثل الأسد و الذئب و سائر الحشرات مثل الحیات و العقارب و الفأر و الخنافس و الجعلان و الحداءة و الرخمة و النسر و بغاث الطیر و کذلک الغربان انتهی و ظاهر الغنیة الإجماع علی ذلک أیضا. و یشعر به عبارة التذکرة حیث استدل علی ذلک بخسة تلک الأشیاء و عدم نظر الشارع إلی مثلها فی التقویم و لا یثبت ید لأحد علیها قال و لا اعتبار بما ورد فی الخواص من منافعها لأنها لا تعد مع ذلک مالا و کذا عند الشافعی انتهی و ظاهره اتفاقنا علیه. و ما ذکره من عدم جواز بیع ما لا یعد مالا مما لا إشکال فیه و إنما الکلام فما عدوه من هذا.

[تحسین ما قاله فی محکی إیضاح النافع]

[تحسین ما قاله فی محکی إیضاح النافع]   
قال فی محکی إیضاح النافع و نعم ما قال جرت عادة الأصحاب بعنوان هذا الباب و ذکر أشیاء معینة علی سبیل المثال فإن کان ذلک لأن عدم النفع مفروض فیها فلا نزاع و إن کان لأن ما مثل به لا یصح بیعه لأنه محکوم بعدم الانتفاع فالمنع متوجه فی أشیاء کثیرة انتهی. و بالجملة فکون الحیوان من المسوخ أو السباع أو الحشرات لا دلیل علی کونه کالنجاسة مانعا

[جواز بیع ما یشتمل علی منفعة مقصودة للعقلاء]

[جواز بیع ما یشتمل علی منفعة مقصودة للعقلاء]   
فالمتعین فیما اشتمل منها منفعة مقصودة للعقلاء جواز البیع فکل ما جازت الوصیة به لکونه مقصودا بالانتفاع للعقلاء فینبغی جواز بیعه إلا ما دل الدلیل علی المنع فیه تعبدا. و قد صرح فی التذکرة بجواز الوصیة بمثل الفیل و الأسد و غیرهما من المسوخ و المؤذیات و إن منعنا عن بیعها و ظاهر هذا الکلام أن المنع من بیعها علی القول به للتعبد لا لعدم المالیة

[نقد ما أفاده العلامة فی التذکرة]

[نقد ما أفاده العلامة فی التذکرة]   
ثم إن ما تقدم منه قدس سره من أنه لا اعتبار بما ورد فی الخواص من منافعها لأنها لا تعد مالا مع ذلک یشکل بأنه إذا اطلع العرف علی خاصیة فی إحدی الحشرات معلومة بالتجربة أو غیرها فأی فرق بینها و بین نبات من الأدویة علم فیه تلک الخاصیة و حینئذ فعدم جواز بیعها و أخذ المال فی مقابله بملاحظة تلک الخاصیة یحتاج إلی دلیل لأنه حینئذ لیس أکلا للمال بالباطل و یؤید ذلک ما تقدم فی روایة التحف من أن: کل شی‌ء یکون لهم فیه الصلاح من جهة من الجهات فذلک حلال بیعه إلی آخر الحدیث.

[تحسین ما قاله فی الدروس]

[تحسین ما قاله فی الدروس]   
و قد أجاد فی الدروس حیث قال ما لا نفع فیه مقصودا للعقلاء کالخشار و فضلات الإنسان و عن التنقیح ما لا نفع فیه بوجه من الوجوه کالخنافس و الدیدان

[النظر فی منع العلامة بیع ما ینتفع به نادرا]

[النظر فی منع العلامة بیع ما ینتفع به نادرا]   
و مما ذکرنا یظهر النظر فیما ذکره فی التذکرة من الإشکال فی جواز بیع العلق الذی ینتفع به لامتصاص الدم و دیدان القز التی یصاد بها السمک ثم استقرب المنع فقال لندور الانتفاع فیشبه ما لا منفعة فیه إذ کل شی‌ء فله نفع ما انتهی. أقول و لا مانع من التزام جواز بیع کل ما له نفع ما و لو فرض الشک فی صدق المال علی مثل هذه الأشیاء المستلزم للشک فی صدق البیع أمکن الحکم بصحة المعاوضة علیها لعمومات التجارة و الصلح و العقود و الهبة المعوضة و غیرها و عدم المانع لأنه لیس إلا أکل المال بالباطل و المفروض عدم تحققه هنا.

[انعقاد الإجماع علی عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]

[انعقاد الإجماع علی عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]   
فالعمدة فی المسألة الإجماع علی عدم الاعتناء بالمنافع النادرة

[مقتضی التأمل فی الأخبار عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]

[مقتضی التأمل فی الأخبار عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]   
و هو الظاهر من التأمل فی الأخبار أیضا مثل ما دل علی تحریم بیع ما یحرم منفعته الغالبة مع اشتماله علی منفعة نادرة محللة مثل قوله ص:   
لعن الله الیهود حرمت علیهم الشحوم فباعوها و أکلوا ثمنها بناء علی أن للشحوم منفعة نادرة محللة علی الیهود لأن ظاهر تحریمها علیهم تحریم أکلها أو سائر منافعها المتعارفة فلو لا أن النادر فی نظر الشارع کالمعدوم لم یکن وجه للمنع عن البیع- کما لم یمنع الشارع عن بیع ما له منفعة محللة مساویة للمحرمة فی التعارف و الاعتداد (إلا أن یقال المنع فیها تعبد للنجاسة لا من حیث عدم المنفعة المتعارفة فتأمل.) و أوضح من ذلک قوله ع- فی روایة تحف العقول فی ضابط ما یکتسب به: و کل شی‌ء یکون لهم فیه الصلاح من جهة من الجهات فذلک کله حلال بیعه و شراؤه إلی آخر حدیث تحف العقول إذ لا یراد منه مجرد المنفعة و إلا یعم الأشیاء کلها.   
و قوله فی آخره: إنما حرم الله الصناعة التی یجی‌ء منها الفساد محضا نظیر کذا و کذا إلی آخر ما ذکره فإن کثیرا من الأمثلة المذکورة هناک لها منافع محللة فإن الأشربة المحرمة کثیرا ما ینتفع بها فی معالجة الدواب بل المرضی فجعلها مما یجی‌ء منه الفساد محضا باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرتها إلا أن الإشکال فی تعیین المنفعة النادرة و تمییزها عن غیرها فالواجب الرجوع فی مقام الشک إلی أدلة التجارة و نحوها مما ذکر

[جواز بیع السباع بناء علی وقوع التذکیة علیها]

[جواز بیع السباع بناء علی وقوع التذکیة علیها]   
و منه یظهر أن الأقوی جواز بیع السباع بناء علی وقوع التذکیة علیها للانتفاع البین بجلودها و قد نص فی الروایة علی بعضها و کذا شحومها و عظامها. و أما لحومها فالمصرح به فی التذکرة عدم الجواز معللا بندور المنفعة المحللة المقصودة منه کإطعام الکلاب المحترمة و جوارح الطیر

[جواز بیع الهرة]

[جواز بیع الهرة]   
و یظهر أیضا جواز بیع الهرة و هو المنصوص فی غیر واحد   
المکاسب، ج‌1، ص 21  
من الروایات و نسبه فی موضع من التذکرة إلی علمائنا بخلاف القرد لأن المصلحة المقصودة منه و هو حفظ المتاع نادرة.

[عدم المنفعة المعتد بها یستند تارة إلی خسة الشی‌ء و أخری إلی قلته]

[عدم المنفعة المعتد بها یستند تارة إلی خسة الشی‌ء و أخری إلی قلته]   
ثم اعلم أن عدم المنفعة المعتد بها یستند تارة إلی خسة الشی‌ء کما ذکر من الأمثلة فی عبارة المبسوط و أخری إلی قلته کجزء یسیر من المال لا یبذل فی مقابلة مال کحبة حنطة. و الفرق أن الأول لا یملک و لا یدخل تحت الید کما عرفت من التذکرة بخلاف الثانی فإنه یملک و لو غصبه غاصب کان علیه مثله إن کان مثلیا خلافا للتذکرة فلم یوجب شیئا کغیر المثلی و ضعفه بعض بأن اللازم حینئذ عدم الغرامة فیما لو غصب صبرة تدریجا و یمکن أن یلتزم فیه کما یلتزم فی غیر المثلی فافهم ثم إن منع حق الاختصاص فی القسم الأول مشکل مع عموم قوله ص: من سبق إلی ما لم یسبق إلیه أحد من المسلمین فهو أحق به مع عد أخذه قهرا ظلما عرفا

النوع الرابع ما یحرم الاکتساب به لکونه عملا محرما فی نفسه

اشارة

النوع الرابع ما یحرم الاکتساب به لکونه عملا محرما فی نفسه   
و هذا النوع و إن کانت أفراده هی جمیع الأعمال المحرمة القابلة لمقابلة المال بها فی الإجارة و الجعالة و غیرهما إلا أنه جرت عادة الأصحاب بذکر کثیر مما من شأنه الاکتساب به من المحرمات بل و لغیر ذلک مما لم یتعارف الاکتساب به کالغیبة و الکذب و نحوهما و کیف کان فنقتفی آثارهم بذکر أکثرها فی مسائل مرتبة بترتیب حروف أوائل عنواناتهم إن شاء الله تدلیس الماشطة

المسألة الأولی تدلیس الماشطة

اشارة

المسألة الأولی تدلیس الماشطة   
المرأة التی یراد تزویجها أو الأمة التی یراد بیعها حرام بلا خلاف کما عن الریاض و عن مجمع الفائدة الإجماع علیه و [کذا] فعل المرأة ذلک بنفسها

[بما ذا یحصل التدلیس]

[بما ذا یحصل التدلیس]   
قال فی المقنعة و کسب المواشط حلال إذا لم یغششن و لم یدلسن فی عملهن فیصلن شعور النساء بشعور غیرهن من الناس و یشمن الخدود و یستعملن ما لا یجوز فی شریعة الإسلام فإن وصلن شعرهن بشعر غیر الناس لم یکن بذلک بأس و نحوه بعینه عبارة النهایة. و قال فی السرائر فی عداد المحرمات و عمل المواشط بالتدلیس بأن یشمن الخدود و یحمرنها و ینقشن بالأیدی و الأرجل و یصلن شعر النساء بشعر غیرهن و ما جری مجری ذلک انتهی و حکی نحوه عن الدروس و حاشیة الإرشاد

[هل یعد وشم الخدود و وصل الشعر بشعر الغیر من التدلیس]

[هل یعد وشم الخدود و وصل الشعر بشعر الغیر من التدلیس]   
و فی عد وشم الخدود من جملة التدلیس تأمل لأن الوشم فی نفسه زینة. و کذا التأمل فی التفصیل بین وصل الشعر بشعر الإنسان و وصله بشعر غیره فإن ذلک لا مدخل له فی التدلیس و عدمه إلا أن یوجه الأول بأنه قد یکون الغرض من الوشم حدوث نقطة خضراء فی البدن حتی یتراءی بیاض سائر البدن و صفاؤه أکثر مما کان یری لو لا هذه النقطة و یوجه الثانی بأن شعر غیر المرأة لا یلتبس علی الشعر الأصلی للمرأة فلا یحصل التدلیس به بخلاف شعر المرأة. و کیف کان یظهر من بعض الأخبار المنع عن الوشم و وصل الشعر بشعر الغیر

[ظاهر بعض الأخبار المنع عن مطلق الوشم و وصل الشعر بشعر الغیر]

[ظاهر بعض الأخبار المنع عن مطلق الوشم و وصل الشعر بشعر الغیر]   
و ظاهرها المنع و لو فی غیر مقام التدلیس ففی مرسلة ابن أبی عمیر عن رجل عن أبی عبد الله ع قال: دخلت ماشطة علی رسول الله ص فقال لها هل ترکت عملک أو أقمت علیه فقالت یا رسول الله أنا أعمله إلا أن تنهانی عنه فانتهی عنه فقال افعلی فإذا مشطت فلا تجلی الوجه بالخرقة فإنها تذهب بماء الوجه و لا تصلی شعر المرأة بشعر امرأة غیرها و أما شعر المعز فلا بأس به بأن یوصل بشعر المرأة و فی مرسلة الفقیه: لا بأس بکسب الماشطة ما لم تشارط و قبلت ما تعطی و لا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غیرها و أما شعر المعز فلا بأس بأن یوصله بشعر المرأة و عن معانی الأخبار بسنده عن علی بن غراب عن جعفر بن محمد عن آبائه ع قال: لعن رسول الله ص النامصة و المنتمصة و الواشرة و الموتشرة و الواصلة و المستوصلة و الواشمة و المستوشمة. قال الصدوق قال علی بن غراب النامصة التی تنتف الشعر و المنتمصة التی یفعل ذلک بها و- الواشرة التی تشر أسنان المرأة و تفلجها و تحددها و الموتشرة التی یفعل ذلک بها و الواصلة التی تصل شعر المرأة بشعر امرأة غیرها و المستوصلة التی یفعل ذلک بها و الواشمة التی تشم وشما فی ید المرأة أو فی شی‌ء من بدنها و هو أن تغرز بدنها أو ظهر کفها بإبرة حتی تؤثر فیه ثم تحشوها بالکحل أو شی‌ء من النورة فتخضر و المستوشمة التی یفعل بها ذلک.

و ظاهر بعض الأخبار کراهة الوصل و لو بشعر غیر المرأة

و ظاهر بعض الأخبار کراهة الوصل و لو بشعر غیر المرأة   
مثل ما عن عبد الله بن الحسن قال: سألته عن القرامل قال و ما القرامل قلت صوف تجعله النساء فی رءوسهن قال إن کان صوفا فلا بأس و إن کان شعرا فلا خیر فیه من الواصلة و المستوصلة.

و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا

و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا   
ففی روایة سعد الإسکاف قال: سئل أبو جعفر ع عن القرامل التی تضعها النساء فی رءوسهن یصلنه بشعورهن قال لا بأس علی المرأة بما تزینت به لزوجها قال فقلت له بلغنا أن رسول الله ص لعن الواصلة و المستوصلة فقال لیس هناک إنما لعن رسول الله ص الواصلة التی تزنی فی شبابها فإذا کبرت قادت النساء إلی الرجال فتلک الواصلة

و یمکن الجمع بین الأخبار

و یمکن الجمع بین الأخبار   
بالحکم بکراهة وصل مطلق الشعر کما فی روایة عبد الله بن الحسن و شدة الکراهة فی الوصل بشعر المرأة. و عن الخلاف و المنتهی الإجماع علی أنه یکره وصل شعرها بشعر غیرها رجلا کان أو امرأة و أما ما عدا الوصل مما ذکر فی روایة معانی الأخبار فیمکن حملها أیضا علی الکراهة لثبوت الرخصة من روایة سعد الإسکاف فی مطلق الزینة خصوصا مع صرف الإمام للنبوی الوارد فی الواصلة عن ظاهرها المتحد سیاقا مع سائر ما ذکر فی النبوی و لعله أولی من تخصیص الرخصة بهذه الأمور- مع أنه لو لا الصرف لکان الواجب إما تخصیص الشعر بشعر المرأة أو تقییده بما إذا کان هو أو إحدی أخواته فی مقام التدلیس فلا دلیل علی تحریمها فی غیر مقام التدلیس کفعل المرأة المزوجة ذلک لزوجها خصوصا بملاحظة ما فی روایة علی بن جعفر عن أخیه ع: عن المرأة تحف الشعر عن وجهها قال لا بأس و هذه أیضا قرینة علی صرف إطلاق لعن النامصة فی النبوی عن ظاهره بإرادة التدلیس و الحمل علی الکراهة.

نعم قد یشکل الأمر فی وشم الأطفال

نعم قد یشکل الأمر فی وشم الأطفال   
من حیث إنه إیذاء لهم بغیر مصلحة بناء علی أن لا مصلحة فیه لغیر المرأة المتزوجة إلا التدلیس بإظهار شدة بیاض البدن و صفائه بملاحظة النقطة الخضراء الکدرة فی البدن لکن الإنصاف أن کون ذلک تدلیسا مشکل بل ممنوع بل هو تزیین للمرأة من حیث خلط البیاض بالخضرة فهو تزیین لا موهم لما لیس فی البدن واقعا من البیاض و الصفاء. نعم مثل نقش الأیدی و الأرجل بالسواد یمکن أن یکون الغالب فیه   
المکاسب، ج‌1، ص 22  
إرادة إیهام بیاض البدن و صفائه و مثله الخط الأسود فوق الحاجبین أو وصل الحاجبین بالسواد لتوهم طولهما و تقوسهما.

[حصول التدلیس بمجرد رغبة الخاطب أو المشتری و إن علما بذلک]

[حصول التدلیس بمجرد رغبة الخاطب أو المشتری و إن علما بذلک]   
ثم إن التدلیس بما ذکرنا إنما یحصل بمجرد رغبة الخاطب أو المشتری و إن علما أن هذا البیاض و الصفاء لیس واقعیا بل حدث بواسطة هذه الأمور فلا یقال إنها لیست بتدلیس لعدم خفاء أثرها علی الناظر و حینئذ فینبغی أن یعد من التدلیس لبس المرأة أو الأمة الثیاب الحمر أو الخضر الموجبة لظهور بیاض البدن و صفائه و الله العالم.

[کراهة کسب الماشطة مع شرط الأجرة المعینة]

[کراهة کسب الماشطة مع شرط الأجرة المعینة]   
ثم إن المرسلة المتقدمة عن الفقیه دلت علی کراهة کسب الماشطة- مع شرط الأجرة المعینة و حکی الفتوی به عن المقنع و غیره. و المراد بقوله ع إذا قبلت ما تعطی البناء علی ذلک حین العمل و إلا فلا یلحق العمل بعد وقوعه ما یوجب کراهته.

[الحکمة فی أولویة قبول ما یعطاه الحجام و الختان و الماشطة]

[الحکمة فی أولویة قبول ما یعطاه الحجام و الختان و الماشطة]   
ثم إن أولویة قبول ما یعطی و عدم مطالبة الزائد إما لأن الغالب عدم نقص ما تعطی عن أجرة مثل العمل إلا أن مثل الماشطة و الحجام و الختان و نحوهم کثیرا ما یتوقعون أزید مما یستحقون خصوصا من أولی المروءة و الثروة و ربما یبادرون إلی هتک العرض إذا منعوا و لا یعطون ما یتوقعون من الزیادة أو بعضه إلا استحیاء و صیانة للعرض. و هذا لا یخلو عن شبهه فأمروا فی الشریعة الإسلامیة بالقناعة بما یعطون و ترک مطالبة الزائد فلا ینافی ذلک جواز مطالبة الزائد و الامتناع عن قبول ما یعطی إذا اتفق کونه دون أجرة المثل و إما لأن المشارطة فی مثل هذه الأمور لا یلیق بشأن کثیر من الأشخاص لأن المماکسة فیها خلاف المروءة و المسامحة فیها قد لا تکون مصلحة لکثرة طمع هذه الأصناف فأمروا بترک المشارطة و الإقدام علی العمل بأقل ما یعطی و قبوله و ترک مطالبة الزائد مستحب للعامل و إن وجب علی من عمل له إیفاء تمام ما یستحقه من أجرة المثل فهو مکلف وجوبا بالإیفاء و العامل مکلف ندبا بالسکوت و ترک المطالبة خصوصا علی ما یعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء أو لأن الأولی فی حق العامل قصد التبرع بالعمل و قبول ما یعطی علی وجه التبرع أیضا فلا ینافی ذلک ما ورد من قوله ع: لا تستعملن أجیرا حتی تقاطعه   
تزین الرجل بما یحرم علیه

المسألة الثانیة [حرمة تزیین الرجل بما یختص بالنساء و کذا العکس]

اشارة

المسألة الثانیة [حرمة تزیین الرجل بما یختص بالنساء و کذا العکس]   
تزین الرجل بما یحرم علیه من لبس الحریر و الذهب حرام لما ثبت فی محله من حرمتها علی الرجال و ما یختص بالنساء من اللباس کالسوار و الخلخال و الثیاب المختصة بهن فی العادات علی ما ذکره فی المسالک. و کذا العکس أعنی تزین المرأة بما یخص الرجال کالمنطقة و العمامة و یختلف باختلاف العادات

[لا دلیل علی الحرمة عدا النبوی]

اشارة

[لا دلیل علی الحرمة عدا النبوی]   
و اعترف غیر واحد بعدم العثور علی دلیل لهذا الحکم عدا النبوی المشهور المحکی عن الکافی و العلل: لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال

و فی دلالته قصور

و فی دلالته قصور   
لأن الظاهر من التشبه تأنث الذکر و تذکر الأنثی لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه. و یؤیده المحکی عن العلل: إن علیا ع رأی رجلا به تأنث فی مسجد رسول الله ص فقال له اخرج من مسجد رسول الله ص فإنی سمعت رسول الله ص یقول لعن الله إلی آخر الحدیث و فی روایة یعقوب بن جعفر الواردة فی المساحقة: أن فیهن قال رسول الله ص لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء إلی آخر الحدیث و فی روایة أبی خدیجة عن أبی عبد الله ع: لعن رسول الله ص المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و هم المخنثون و اللائی ینکحن بعضهن بعضا نعم فی روایة سماعة عن أبی عبد الله ع: عن رجل یجر ثیابه قال إنی لأکره أن یتشبه بالنساء و عنه عن آبائه ع: کان رسول الله ص یزجر الرجل أن یتشبه بالنساء و ینهی المرأة أن تتشبه بالرجال فی لباسها و فیهما خصوصا الأولی بقرینة المورد ظهور فی الکراهة فالحکم المذکور لا یخلو عن إشکال.

ثم الخنثی یجب علیها ترک الزینتین المختصتین بکل من الرجل و المرأة

ثم الخنثی یجب علیها ترک الزینتین المختصتین بکل من الرجل و المرأة   
کما صرح به جماعة لأنها یحرم علیها لباس مخالفة فی الذکورة و الأنوثة و هو مردد بین اللبسین فیجتنب عنهما مقدمة لأنهما له من قبیل المشتبهین المعلوم حرمة أحدهما و یشکل بناء علی کون مدرک الحکم حرمة التشبه بأن الظاهر من التشبه صورة علم المتشبه   
التشبیب

المسألة الثالثة التشبیب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة

[بیان معنی التشبیب]

[بیان معنی التشبیب]   
و هو کما فی جامع المقاصد ذکر محاسنها و إظهار شدة حبها بالشعر حرام علی ما عن المبسوط و جماعة کالفاضلین و الشهیدین و المحقق الثانی

[أدلة الحرمة]

[أدلة الحرمة]   
و استدل علیه بلزوم تفضیحها و هتک حرمتها و إیذائها و إغراء الفساق بها و إدخال النقص علیها و علی أهلها و لذا لا ترضی النفوس الآبیة ذوات الغیرة و الحمیة أن یذکر ذاکر عشق بعض بناتهم و أخواتهم بل البعیدات من قراباتهم.

و الإنصاف أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحریم

و الإنصاف أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحریم   
مع کونه أخص من المدعی إذ قد لا یتحقق شی‌ء من المذکورات فی التشبیب بل و أعم منه من وجه فإن التشبیب بالزوجة قد یوجب أکثر المذکورات.

[الاستدلال بعمومات حرمة اللهو و الباطل و الفحشاء و فحوی ما دل علی حرمة ما یوجب تهییج القوة الشهویة]

[الاستدلال بعمومات حرمة اللهو و الباطل و الفحشاء و فحوی ما دل علی حرمة ما یوجب تهییج القوة الشهویة]   
و یمکن أن یستدل علیه بما سیجی‌ء من عمومات حرمة اللهو و الباطل و ما دل علی حرمة الفحشاء و منافاته للعفاف المأخوذ فی العدالة و فحوی ما دل علی حرمة ما یوجب و لو بعیدا تهییج القوة الشهویة بالنسبة إلی غیر الحلیلة مثل ما دل عن المنع عن النظر لأنه سهم من سهام إبلیس و المنع عن الخلوة بالأجنبیة لأن ثالثهما الشیطان و کراهة جلوس الرجل فی مکان المرأة حتی یبرد المکان. و یرجحان التستر عن نساء أهل الذمة لأنهن یصفن لأزواجهن و التستر عن الصبی الممیز الذی یصف ما یری. و النهی فی الکتاب العزیز بقوله تعالی فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَیَطْمَعَ الَّذِی فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ و عن أن یضربن بِأَرْجُلِهِنَّ لِیُعْلَمَ ما یُخْفِینَ مِنْ زِینَتِهِنَّ إلی غیر ذلک من المحرمات و المکروهات التی یعلم منها حرمة ذکر المرأة المعینة المحترمة بما یهیج الشهوة علیها خصوصا ذات البعل التی لم یرض الشارع بتعریضها للنکاح بقوله رب راغب فیک

[لا یبعد القول بجواز التشبیب بالمخطوبة قبل العقد]

[لا یبعد القول بجواز التشبیب بالمخطوبة قبل العقد]   
نعم لو قیل بعدم حرمة التشبیب بالمخطوبة قبل العقد بل مطلق من یراد تزوجها لم یکن بعیدا لعدم جریان أکثر ما ذکر فیها و المسألة غیر صافیة عن الاشتباه و الإشکال. ثم إن المحکی عن المبسوط و جماعة جواز التشبیب بالحلیلة بزیادة الکراهة عن المبسوط

[جواز التشبیب بالمرأة المبهمة]

[جواز التشبیب بالمرأة المبهمة]   
و ظاهر الکل جواز التشبیب بالمرأة المبهمة بأن یتخیل امرأة و یتشبب بها و أما المعروفة عند القائل دون السامع سواء علم السامع إجمالا إنه یقصد معینة أم لا ففیه إشکال. و فی جامع المقاصد کما عن الحواشی الحرمة فی الصورة الأولی و فیه إشکال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحریم و کذا إذا لم یکن هنا سامع.

و أما اعتبار الإیمان

و أما اعتبار الإیمان   
فاختاره فی القواعد و التذکرة و تبعه بعض الأساطین   
المکاسب، ج‌1، ص 23  
لعدم احترام غیر المؤمنة و فی جامع المقاصد کما عن غیره حرمة التشبیب بنساء أهل الذمة لفحوی حرمة النظر إلیهن و نقض بحرمة النظر إلی نساء أهل الحرب مع أنه صرح بجواز التشبیب بهن و المسألة مشکلة من جهة الاشتباه فی مدرک أصل الحکم و کیف کان فإذا شک المستمع فی تحقق شروط الحرمة لم یحرم علیه الاستماع کما صرح به فی جامع المقاصد.

و أما التشبیب بالغلام فهو محرم علی کل حال

و أما التشبیب بالغلام فهو محرم علی کل حال   
کما عن الشهیدین و المحقق الثانی و کاشف اللثام لأنه فحش محض فیشتمل علی الإغراء بالقبیح و عن المفاتیح أن فی إطلاق الحکم نظرا و الله العالم   
التصویر

المسألة الرابعة تصویر ذوات الأرواح حرام

اشارة

المسألة الرابعة تصویر ذوات الأرواح حرام   
إذا کانت الصورة مجسمة بلا خلاف فتوی و نصا و کذا مع عدم التجسم وفاقا لظاهر النهایة و صریح السرائر و المحکی عن حواشی الشهید و المیسیة و المسالک و إیضاح النافع و الکفایة و مجمع البرهان و غیرهم

[الأخبار المستفیضة الدالة علی حرمة مجرد النقش]

[الأخبار المستفیضة الدالة علی حرمة مجرد النقش]   
للروایات المستفیضة مثل قوله ع: نهی [رسول الله ص] أن ینقش شی‌ء من الحیوان علی الخاتم و قوله ع: و نهی عن تزویق البیوت قلت و ما تزویق البیوت قال تصاویر التماثیل و المتقدم عن تحف العقول: و صنعة صنوف التصاویر ما لم یکن مثال الروحانی و قوله ع فی عدة أخبار: من صور صورة کلفه الله یوم القیامة أن ینفخ فیها و لیس بنافخ. و قد یستظهر اختصاصها بالمجسمة من حیث إن النفخ فی الروح لا یکون إلا فی المجسمة و إرادة تجسم النقش مقدمة للنفخ ثم النفخ فیه خلاف الظاهر. و فیه أن النفخ یمکن تصوره فی النقش بملاحظة محله بل بدونها کما فی أمر الإمام ع الأسد المنقوش علی البساط بأخذ الساحر فی مجلس الخلیفة أو بملاحظة لون النقش الذی هو فی الحقیقة أجزاء لطیفة من الصبغ. و الحاصل أن مثل هذا لا یعد قرینة عرفا علی تخصیص الصورة بالمجسم و أظهر من الکل صحیحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله ع عن تماثیل الشجر و الشمس و القمر فقال لا بأس ما لم یکن شیئا من الحیوان فإن ذکر الشمس و القمر قرینة علی إرادة مجرد النقش. و مثل قوله ع: من جدد قبرا أو مثل مثالا فقد خرج عن الإسلام. فإن المثال و التصویر مترادفان علی ما حکاه کاشف اللثام عن أهل اللغة مع أن الشائع من التصویر و المطلوب منه هی الصور المنقوشة علی أشکال الرجال و النساء و الطیور و السباع دون الأجسام المصنوعة علی تلک الإشکال

[استظهار أن الحکمة فی التحریم هی حرمة التشبه بالخالق]

[استظهار أن الحکمة فی التحریم هی حرمة التشبه بالخالق]   
و یؤیده أن الظاهر أن الحکمة فی التحریم هی حرمة التشبه بالخالق فی إبداع الحیوانات و أعضائها علی الإشکال المطبوعة التی یعجز البشر عن نقشها علی ما هی علیه فضلا عن اختراعها و لذا منع بعض الأساطین عن تمکین غیر المکلف من ذلک. و من المعلوم أن المادة لا دخل لها فی هذه الاختراعات العجیبة فالتشبه إنما یحصل بالنقش و التشکیل لا غیر

و من هنا یمکن استظهار اختصاص الحکم بذوات الأرواح

و من هنا یمکن استظهار اختصاص الحکم بذوات الأرواح   
فإن صور غیرها کثیرا ما یحصل بفعل الإنسان للدواعی الأخر غیر قصد التصویر و لا یحصل به تشبه بحضرة المبدع تعالی عن التشبیه بل کل ما یصنعه الإنسان من التصرف فی الأجسام فیقع علی شکل واحد من مخلوقات الله تعالی.

[ما أفاده فی کشف اللثام من النقض علی التعمیم]

[ما أفاده فی کشف اللثام من النقض علی التعمیم]   
و لذا قال کاشف اللثام علی ما حکی عنه فی مسألة کراهة الصلاة فی الثوب المشتمل علی التماثیل أنه لو عمت الکراهة لتماثیل ذی الروح و غیرها کرهت الثیاب ذوات الأعلام لشبه الأعلام بالأخشاب و القصبات و نحوها و الثیاب المحشوة لشبه طرائقها المخیطة بها بل الثیاب قاطبة لشبه خیوطها بالأخشاب و نحوها انتهی و إن کان ما ذکره لا یخلو عن نظر کما سیجی‌ء هذا. و لکن العمدة فی اختصاص الحکم بذوات الأرواح أصالة الإباحة مضافا إلی ما دل علی الرخصة مثل صحیحة محمد بن مسلم السابقة و روایة التحف المتقدمة و ما ورد: فی تفسیر قوله تعالی یَعْمَلُونَ لَهُ ما یَشاءُ مِنْ مَحارِیبَ وَ تَماثِیلَ فی قوله ع و الله ما هی تماثیل الرجال و النساء و لکنها تماثیل الشجر و شبهه و الظاهر شمولها للجسم و غیره فبها یقید بعض ما مر من الإطلاق خلافا لظاهر جماعة

[ظاهر بعض تعمیم الحکم لغیر ذی الروح]

[ظاهر بعض تعمیم الحکم لغیر ذی الروح]   
حیث إنهم بین من یحکی عنه تعمیمه الحکم لغیر ذی الروح و لو لم یکن مجسما لبعض الإطلاقات اللازم تقییدها بما تقدم مثل قوله ع: و ینهی عن تزویق البیوت و قوله ع: من مثل مثالا إلی آخر الحدیث

[ظاهر بعض تخصیص الحکم بالمجسم]

[ظاهر بعض تخصیص الحکم بالمجسم]   
و بین من عبر بالتماثیل المجسمة بناء علی شمول التمثال لغیر الحیوان کما هو کذلک فخص الحکم بالمجسم لأن المتیقن من المقیدات للإطلاقات و الظاهر منها بحکم غلبة الاستعمال و الوجود النقوش لا غیر و فیه أن هذا الظهور لو اعتبر لسقط الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمة المجسم فتعین حملها علی الکراهة دون التخصیص بالمجسمة. و بالجملة التمثال فی الإطلاقات المانعة مثل قوله ص من مثل مثالا إن کان ظاهرا فی شمول الحکم للمجسم کان کذلک فی الأدلة المرخصة لما عدا الحیوان کروایة تحف العقول و صحیحة محمد بن مسلم و ما فی تفسیر الآیة فدعوی ظهور الإطلاقات المانعة فی العموم و اختصاص المقیدات المجوزة بالنقوش تحکم.

[خروج تصویر ما هو مصنوع للعباد عن أدلة الحرمة]

[خروج تصویر ما هو مصنوع للعباد عن أدلة الحرمة]   
ثم إنه لو عممنا الحکم بغیر الحیوان مطلقا أو مع التجسم فالظاهر أن المراد به ما کان مخلوقا لله سبحانه علی هیئة خاصة معجبة للناظر علی وجه تمیل النفس إلی مشاهدة صورتها المجردة عن المادة أو معها فمثل تمثال السیف و الرمح و القصور و الأبنیة و السفن مما هو مصنوع للعباد و إن کانت فی هیئة حسنة معجبة خارج. و کذا مثل تمثال القصبات و الأخشاب و الجبال و الشطوط مما خلق الله لا علی هیئة معجبة للناظر بحیث تمیل النفس إلی مشاهدتها و لو بالصور الحاکیة لها لعدم شمول الأدلة لذلک کله هذا کله مع قصد الحکایة و التمثیل فلو دعت الحاجة إلی عمل شی‌ء یکون شبیها بشی‌ء من خلق الله و لو کان حیوانا من غیر قصد الحکایة فلا بأس قطعا و منه یظهر النظر فیما تقدم عن کاشف اللثام.

ثم إن المرجع فی الصورة إلی العرف

ثم إن المرجع فی الصورة إلی العرف   
فلا یقدح فی الحرمة نقص بعض الأعضاء و لیس فیما ورد من رجحان تغیر الصورة بقلع عینها أو کسر رأسها دلالة علی جواز تصویر الناقص

و لو صور بعض أجزاء الحیوان ففی حرمته نظر بل منع

و لو صور بعض أجزاء الحیوان ففی حرمته نظر بل منع   
و علیه فلو صور نصف الحیوان من رأسه إلی وسطه فإن قدر الباقی موجودا بأن فرضه إنسانا جالسا لا یتبین ما دون وسطه حرم و إن قصد النصف لا غیر لم یحرم إلا مع صدق الحیوان علی هذا النصف و لو بدا له فی إتمامه حرم الإتمام لصدق التصویر بإکمال الصورة لأنه إیجاد لها و لو اشتغل بتصویر حیوان فعل حراما حتی لو بدا له فی إتمامه و هل یکون ما فعل حراما من حیث التصویر أو لا یحرم إلا من حیث التجری وجهان من أنه لم یقع إلا بعض مقدمات الحرام بقصد تحققه و من أن معنی حرمة الفعل عرفا لیس إلا حرمة الاشتغال به عمدا فلا تراعی الحرمة بإتمام   
المکاسب، ج‌1، ص 24  
العمل. و الفرق بین فعل الواجب المتوقف استحقاق الثواب علی إتمامه و بین الحرام هو قضاء العرف فتأمل

بقی الکلام فی جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه

اشارة

بقی الکلام فی جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه   
فالمحکی عن شرح الإرشاد للمحقق الأردبیلی أن المستفاد من الأخبار الصحیحة و أقوال الأصحاب عدم حرمة إبقاء الصور و قرره الحاکی علی هذه الاستفادة.   
و ممن اعترف بعدم الدلیل علی الحرمة المحقق الثانی فی جامع المقاصد مفرعا علی ذلک جواز بیع الصور المعمولة و عدم لحوقها بآلات اللهو و القمار و أوانی النقدین و صرح فی حاشیة الإرشاد بجواز النظر إلیها. لکن ظاهر کلام بعض القدماء حرمة بیع التماثیل و ابتیاعها ففی المقنعة بعد أن ذکر فیما یحرم الاکتساب به الخمر و صناعتها و بیعها قال و عمل الأصنام و الصلبان و التماثیل المجسمة و الشطرنج و النرد و ما أشبه ذلک حرام و بیعه و ابتیاعه حرام انتهی و فی النهایة و عمل الأصنام و الصلبان و التماثیل المجسمة و الصور و الشطرنج و النرد و سائر أنواع القمار حتی لعب الصبیان بالجوز و التجارة فیها و التصرف فیها و التکسب بها محظور انتهی و نحوها ظاهر السرائر

و یمکن أن یستدل للحرمة

و یمکن أن یستدل للحرمة   
مضافا إلی أن الظاهر من تحریم عمل الشی‌ء مبغوضیة وجود المعمول ابتداء و استدامة بما تقدم فی صحیحة ابن مسلم من قوله ع: لا بأس ما لم یکن حیوانا بناء علی أن الظاهر من سؤال الراوی عن التماثیل سؤاله عن حکم الفعل المتعارف المتعلق بها العام البلوی و هو الاقتناء. و أما نفس الإیجاد فهو عمل مختص بالنقاش أ لا تری أنه لو سئل عن الخمر فأجاب بالحرمة أو عن العصیر فأجاب بالإباحة انصرف الذهن إلی شربهما دون صنعتهما بل ما نحن فیه أولی بالانصراف لأن صنعة العصیر و الخمر یقع من کل أحد بخلاف صنعة التماثیل و بما تقدم من الحصر فی قوله ع فی روایة تحف العقول: إنما حرم الله الصناعة التی یجی‌ء فیها الفساد محضا و لا یکون منه و فیه شی‌ء من وجوه الصلاح إلی قوله ع یحرم جمیع التقلب فیه فإن ظاهره أن کل ما یحرم صنعته و منها التصاویر یجی‌ء منها الفساد محضا یحرم جمیع التقلب فیه بمقتضی ما ذکر فی الروایة بعد هذه الفقرة. و بالنبوی: لا تدع صورة إلا محوتها و لا کلبا إلا قتلته بناء علی إرادة الکلب الهراش المؤذی الذی یحرم اقتناؤه. و ما عن قرب الإسناد بسنده عن علی بن جعفر ع عن أخیه ع قال: سألته عن التماثیل هل یصلح أن یلعب بها قال لا و بما ورد فی إنکار أن المعمول لسلیمان علی نبینا و آله و علیه السلام هی تماثیل الرجال و النساء فإن الإنکار إنما یرجع إلی مشیه سلیمان للمعمول کما هو ظاهر الآیة دون أصل العمل فدل علی کون مشیه وجود التمثال من المنکرات التی لا یلیق بمنصب النبوة. و بمفهوم صحیحة زرارة عن أبی جعفر ع: لا بأس بأن یکون التماثیل فی البیوت إذا غیرت رءوسها و ترک ما سوی ذلک و روایة المثنی عن أبی عبد الله ع: إن علیا ع یکره الصور فی البیوت بضمیمة ما ورد فی روایة أخری مرویة فی باب الربا: إن علیا ع لم یکن یکره الحلال و روایة الحلبی المحکیة عن مکارم الأخلاق عن أبی عبد الله ع قال: أهدیت إلی طنفسة من الشام فیها تماثیل طائر فأمرت به فغیر رأسه فجعل کهیئة الشجر

[المناقشة فی أدلة حرمة الاقتناء]

[المناقشة فی أدلة حرمة الاقتناء]   
هذا و فی الجمیع نظر أما الأول فلأن الممنوع هو إیجاد الصورة و لیس وجودها مبغوضا حتی یجب رفعه. نعم قد یفهم الملازمة من سیاق الدلیل أو من خارج کما أن حرمة إیجاد النجاسة فی المسجد یستلزم مبغوضیة وجودها فیه المستلزم لوجوب رفعها. و أما الروایات فالصحیحة الأولی غیر ظاهرة فی السؤال عن الاقتناء لأن عمل الصور مما هو مرکوز فی الأذهان حتی أن السؤال عن حکم اقتنائها بعد معرفة حرمة عملها إذ لا یحتمل حرمة اقتناء ما لا یحرم عمله. و أما الحصر فی روایة تحف العقول فهو بقرینة الفقرة السابقة منه الواردة فی تقسیم الصناعات إلی ما یترتب علیه الحلال و الحرام و ما لا یترتب علیه إلا الحرام إضافی بالنسبة إلی هذین القسمین یعنی لم یحرم من القسمین إلا ما ینحصر فائدته فی الحرام و لا یترتب علیه إلا الفساد. نعم یمکن أن یقال إن الحصر وارد فی مساق التعلیل و إعطاء الضابطة للفرق بین الصنائع لا لبیان حرمة خصوص القسم المذکور. و أما النبوی فسیاقه ظاهر فی الکراهة کما یدل علیه عموم الأمر بقتل الکلاب. و قوله ع فی بعض هذه الروایات و لا قبرا إلا سویته. و أما روایة علی بن جعفر فلا تدل إلا علی کراهة اللعب بالصورة و لا نمنعها بل و لا الحرمة إذا کان اللعب علی وجه اللهو و أما ما فی تفسیر الآیة فظاهره رجوع الإنکار إلی مشیة سلیمان علی نبینا و آله و علیه السلام لعملهم بمعنی إذنه فیه أو إلی تقریره لهم فی العمل و أما الصحیحة فالبأس فیها محمول علی الکراهة لأجل الصلاة أو مطلقا مع دلالته علی جواز الاقتناء و عدم وجوب المحو. و أما ما ورد من أن علیا ع لم یکن یکره الحلال فمحمول علی المباح المتساوی طرفاه لأنه ع کان یکره المکروه قطعا. و أما روایة الحلبی فلا دلالة لها علی الوجوب أصلا

[معارضة روایات حرمة الاقتناء مع روایات الجواز]

[معارضة روایات حرمة الاقتناء مع روایات الجواز]   
و لو سلم الظهور فی الجمیع فهی معارضة بما هو أظهر و أکثر مثل صحیحة الحلبی عن أبی عبد الله ع: ربما قمت أصلی و بین یدی الوسادة فیها تماثیل طیر فجعلت علیها ثوبا و روایة علی بن جعفر عن أخیه ع: عن الخاتم یکون فیه نقش تماثیل طیر أو سبع أ یصلی فیه قال لا بأس و عنه ع عن أخیه: عن البیت فیه صورة سمکة أو طیر یعبث به أهل البیت هل یصلی فیه قال لا حتی یقطع رأسه و یفسد و روایة أبی بصیر قال: سألت أبا عبد الله ع عن الوسادة و البساط یکون فیه التماثیل قال لا بأس به یکون فی البیت قلت ما التماثیل فقال کل شی‌ء یوطأ فلا بأس به و سیاق السؤال مع عموم الجواب یأبی عن تقیید الحکم بما یجوز عمله کما لا یخفی. و روایة أخری لأبی بصیر قال: قلت لأبی عبد الله ع إنا نبسط عندنا الوسائد فیها التماثیل و نفرشها قال لا بأس بما یبسط و یفرش و یوطأ و إنما یکره منها ما نصب علی الحائط و علی السریر و عن قرب الإسناد عن علی بن جعفر عن أخیه ع قال: سألته عن رجل کان فی بیته تماثیل أو فی ستر و لم یعلم بها و هو یصلی فی ذلک البیت ثم علم ما علیه قال ع لیس علیه فیما لم یعلم شی‌ء فإذا علم فلینزع الستر و لیکسر رءوس التماثیل فإن ظاهره أن الأمر بالکسر لأجل کون البیت مما یصلی فیه و لذلک لم یأمر ع بتغییر ما علی الستر و اکتفی بنزعه و منه یظهر أن ثبوت البأس فی صحیحة زرارة السابقة مع عدم تغییر الرءوس إنما هو لأجل الصلاة.

[مختار المؤلف]

[مختار المؤلف]   
و کیف کان   
المکاسب، ج‌1، ص 25  
فالمستفاد من جمیع ما ورد من الأخبار الکثیرة فی کراهة الصلاة فی البیت الذی فیه التماثیل إلا إذا غیرت أو کانت بعین واحدة أو ألقی علیها ثوب جواز اتخاذها و عمومها یشمل المجسمة و غیرها و یؤید الکراهة الجمع بین اقتناء الصور و التماثیل فی البیت- و اقتناء الکلب و الإناء المجتمع فیه البول فی الأخبار الکثیرة مثل ما روی عنهم ع مستفیضا عن جبرئیل علی نبینا و آله و علیه السلام: أننا لا ندخل بیتا فیه صورة إنسان و لا بیتا یبال فیه و لا بیتا فیه کلب و فی بعض الأخبار إضافة الجنب إلیها و الله العالم بأحکامه   
التطفیف

المسألة الخامسة التطفیف حرام

اشارة

المسألة الخامسة التطفیف حرام   
ذکره فی القواعد فی المکاسب و لعله استطرادا و المراد اتخاذه کسبا بأن ینصب نفسه کیالا أو وزانا فیطفف للبائع و کیف کان فلا إشکال فی حرمته و یدل علیه الأدلة الأربعة.

ثم إن البخس فی العد و الذرع- یلحق به حکما

ثم إن البخس فی العد و الذرع- یلحق به حکما   
و إن خرج عن موضوعه

و لو وازن الربوی بجنسه فطفف فی أحدهما

و لو وازن الربوی بجنسه فطفف فی أحدهما   
فإن جرت المعاوضة علی الوزن المعلوم الکلی فیدفع الموزون علی أنه بذلک الوزن اشتغلت ذمته بما نقص و إن جرت علی الموزون المعین باعتقاد المشتری أنه بذلک الوزن فسدت المعاوضة فی الجمیع للزوم الربا و لو جرت علیه علی أنه بذلک الوزن یجعل ذلک عنوانا للعوض فحصل الاختلاف بین العنوان و المشار إلیه لم یبعد الصحة و یمکن ابتناؤه علی أن لاشتراط المقدار مع تخلفه قسطا من العوض أم لا فعلی الأول یصح دون الثانی   
التنجیم

المسألة السادسة التنجیم حرام

اشارة

المسألة السادسة التنجیم حرام   
و هو کما فی جامع المقاصد الإخبار عن أحکام النجوم باعتبار الحرکات الفلکیة و الاتصالات الکوکبیة و توضیح المطلب یتوقف علی الکلام فی مقامات

الأول الظاهر أنه لا یحرم الإخبار عن الأوضاع الفلکیة المبتنیة علی سیر الکواکب

اشارة

الأول الظاهر أنه لا یحرم الإخبار عن الأوضاع الفلکیة المبتنیة علی سیر الکواکب   
کالخسوف الناشئ عن حیلولة الأرض بین النیرین و الکسوف الناشئ عن حیلولة القمر أو غیره بل یجوز الإخبار بذلک إما جزما إذا استند إلی ما یعتقده برهانا أو ظنا إذا استند إلی الأمارات

و قد اعترف بذلک جملة ممن أنکر التنجیم

و قد اعترف بذلک جملة ممن أنکر التنجیم   
منهم السید المرتضی و الشیخ أبو الفتح الکراجکی فیما حکی عنهما فی رد الاستدلال علی إصابتهم فی الأحکام بإصابتهم فی الأوضاع ما حاصله أن الکسوفات و اقتران الکواکب و انفصالها من باب الحساب و سیر الکواکب و له أصول صحیحة و قواعد سدیدة و لیس کذلک ما یدعونه عن تأثیر الکواکب فی الخیر و الشر و النفع و الضرر و لو لم یکن الفرق بین الأمرین إلا الإصابة الدائمة المتصلة فی الکسوفات و ما یجری مجراها فلا یکاد یبین فیها خطأ و أن الخطأ الدائم المعهود إنما هو فی الأحکام حتی أن الصواب فیها عزیز و ما یتفق فیها من الإصابة قد یتفق من المخمن أکثر منه فحمل أحد الأمرین علی الآخر بهت و قلة دین و حیاء انتهی المحکی من کلام السید رحمه الله و قد أشار إلی جواز ذلک فی جامع المقاصد مؤیدا ذلک بما ورد من کراهة السفر و التزویج فی برج العقرب.

[عدم الإصابة الدائمة فی إخبار الفلکین بالأوضاع]

[عدم الإصابة الدائمة فی إخبار الفلکین بالأوضاع]   
لکن ما ذکره السید رحمه الله عن الإصابة الدائمة فی الإخبار عن الأوضاع محل نظر لأن خطأهم فی الحساب فی غایة الکثرة و لذلک لا یجوز الاعتماد فی ذلک علی عدولهم فضلا عن فساقهم لأن حساباتهم مبتنیة علی أمور نظریة مبتنیة علی نظریات أخری إلا فیما هو کالبدیهی مثل إخبارهم بکون القمر فی هذا الیوم فی برج العقرب و انتقال الشمس عن برج إلی برج فی هذا الیوم و إن کان یقع الاختلاف بینهم فیما یرجع إلی تفاوت یسیر و یمکن الاعتماد فی مثل ذلک علی شهادة عدلین منهم إذا احتاج الحاکم لتعیین أجل دین أو نحوه.

الثانی یجوز الإخبار بحدوث الأحکام عن الاتصالات و الحرکات المذکورة

اشارة

الثانی یجوز الإخبار بحدوث الأحکام عن الاتصالات و الحرکات المذکورة   
بأن یحکم بوجود کذا فی المستقبل عند الوضع المعین من القرب و البعد و المقابلة و الاقتران بین الکوکبین إذا کان علی وجه الظن المستند إلی تجربة محصلة أو منقولة فی وقوع تلک الحادثة بإرادة الله عند الوضع الخاص من دون اعتقاد ربط بینهما أصلا بل الظاهر حینئذ جواز الإخبار علی وجه القطع إذا استند إلی تجربة قطعیة إذ لا حرج علی من حکم قطعا بالمطر فی هذه اللیلة نظرا إلی ما جربه من نزول کلبه عن السطح إلی داخل البیت مثلا

[قصة المحقق نصیر الدین الطوسی و الطحان]

[قصة المحقق نصیر الدین الطوسی و الطحان]   
کما حکی أنه اتفق ذلک لمروج هذا العلم بل محییه نصیر الملة و الدین حیث نزل فی بعض أسفاره علی طحان له طاحونة خارج البلد فلما دخل منزله صعد السطح لحرارة الهواء فقال له صاحب المنزل انزل و نم فی البیت تحفظا من المطر فنظر المحقق إلی الأوضاع الفلکیة فلم یر شیئا فیما هی مظنة للتأثیر فی المطر فقال صاحب المنزل إن لی کلبا ینزل فی کل لیلة یحس المطر فیها إلی البیت فلم یقبل منه المحقق ذلک و بات فوق السطح فجاءه المطر فی اللیل و تعجب المحقق. ثم إن ما سیجی‌ء فی عدم جواز تصدیق المنجم یراد به غیر هذا أو ینصرف إلی غیره لما عرفت من معنی التنجیم

الثالث الإخبار عن الحادثات و الحکم بها مستندا إلی تأثیر الاتصالات المذکورة

اشارة

الثالث الإخبار عن الحادثات و الحکم بها مستندا إلی تأثیر الاتصالات المذکورة   
فیها بالاستقلال أو بالمدخلیة و هو المصطلح علیه بالتنجیم فظاهر الفتاوی و النصوص حرمته مؤکدة

[النصوص الدالة علی الحرمة]

اشارة

[النصوص الدالة علی الحرمة]   
فقد أرسل المحقق فی المعتبر عن النبی ص: أنه من صدق منجما أو کاهنا فقد کفر بما أنزل علی محمد ص و هو یدل علی حرمة حکم المنجم بأبلغ وجه. و فی روایة نصر بن قابوس عن الصادق ع: إن المنجم ملعون و الکاهن ملعون و الساحر ملعون

[محاورة أمیر المؤمنین (ع) مع بعض المنجمین]

[محاورة أمیر المؤمنین (ع) مع بعض المنجمین]   
و فی نهج البلاغة: أنه ع لما أراد المسیر إلی بعض أسفاره فقال له بعض أصحابه إن سرت فی هذا الوقت خشیت أن لا تظفر بمرادک من طریق علم النجوم فقال ع له أ تزعم أنک تهدی إلی الساعة التی من سار فیها انصرف عنه السوء و تخوف من الساعة التی من سار فیها حاق به الضر فمن صدقک بهذا فقد کذب القرآن و استغنی عن الاستعانة بالله فی نیل المحبوب و دفع المکروه إلی أن قال ع أیها الناس إیاکم و تعلم النجوم إلا ما یهتدی به فی بر أو بحر فإنها تدعو إلی الکهانة و الکاهن کالساحر و الساحر کالکافر و الکافر فی النار إلخ

[محاورة أمیر المؤمنین (ع) مع منجم آخر]

[محاورة أمیر المؤمنین (ع) مع منجم آخر]   
و قریب منه ما وقع [بعینه] بینه و بین منجم آخر نهاه عن المسیر أیضا: فقال ع له أ تدری ما فی بطن هذه الدابة أ ذکر أم أنثی قال إن حسبت علمت قال فمن صدقک علی هذا القول فقد کذب القرآن قال الله إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ یُنَزِّلُ الْغَیْثَ وَ یَعْلَمُ ما فِی الْأَرْحامِ الآیة [ وَ ما تَدْرِی نَفْسٌ ما ذا تَکْسِبُ غَداً وَ ما تَدْرِی نَفْسٌ بِأَیِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِیمٌ خَبِیرٌ] ما کان محمد ص یدعی ما ادعیت أ تزعم أنک تهدی إلی الساعة التی من سار فیها صرف عنه السوء و الساعة التی من سار فیها حاق به الضر من صدقک بهذا استغنی بقولک عن الاستعانة بالله فی ذلک الوجه و أحوج إلی الرغبة إلیک فی دفع المکروه عنه

[قول الصادق علیه السلام لعبد الملک بن أعین أحرق کتبک]

[قول الصادق علیه السلام لعبد الملک بن أعین أحرق کتبک]   
و فی روایة عبد الملک بن أعین المرویة عن الفقیه: قلت لأبی عبد الله ع إنی قد ابتلیت   
المکاسب، ج‌1، ص 26  
بالنظر فی النجوم فأرید الحاجة فإذا نظرت إلی الطالع و رأیت الطالع الشر جلست و لم أذهب فیها و إذا رأیت طالع الخیر ذهبت فی الحاجة فقال لی تقضی قلت نعم قال أحرق کتبک

[روایة المفضل بن عمر فی قوله تعالی و إذ ابتلی إبراهیم ربه بکلمات]

[روایة المفضل بن عمر فی قوله تعالی و إذ ابتلی إبراهیم ربه بکلمات]   
و فی روایة المفضل بن عمر المرویة عن معانی الأخبار فی قوله تعالی وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ قال و أما الکلمات فمنها ما ذکرناه و منها المعرفة بقدم بارئه و توحیده و تنزیهه عن التشبیه حتی النظر إلی الکواکب و القمر و الشمس و استدل بأفول کل واحد منها علی حدوثه و بحدوثه علی محدثة ثم أعلمه عز و جل أن الحکم بالنجوم خطأ.

[جواز النظر فی النجوم لمجرد التفؤل إن فهم الخیر و التحذر بالصدقة إن فهم الشر]

[جواز النظر فی النجوم لمجرد التفؤل إن فهم الخیر و التحذر بالصدقة إن فهم الشر]   
ثم إن مقتضی الاستفصال فی روایة عبد الملک المتقدمة بین القضاء بالنجوم بعد النظر و عدمه: أنه لا بأس بالنظر إذا لم یقض به بل أرید به مجرد التفاؤل إن فهم الخیر و التحذر بالصدقة إن فهم الشر کما یدل علیه ما عن المحاسن عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن عمر بن أذینة عن سفیان بن عمر قال: کنت أنظر فی النجوم و أعرفها و أعرف الطالع فیدخلنی من ذلک شی‌ء فشکوت ذلک إلی أبی الحسن ع فقال إذا وقع فی نفسک شی‌ء فتصدق علی أول مسکین ثم امض فإن الله عز و جل یدفع عنک.

[الحکم بالنجوم مع الاعتقاد بأن الله یمحو ما یشاء و یثبت]

[الحکم بالنجوم مع الاعتقاد بأن الله یمحو ما یشاء و یثبت]   
و لو حکم بالنجوم علی جهة أن مقتضی الاتصال الفلانی و الحرکة الفلانیة الحادثة الواقعیة و إن کان الله یمحو ما یشاء و یثبت لم یدخل أیضا فی الأخبار الناهیة لأنها ظاهرة فی الحکم علی سبیل البت کما یظهر من قوله ع: فمن صدقک بهذا فقد استغنی عن الاستعانة بالله فی دفع المکروه بالصدقة و الدعاء و غیرهما من الأسباب نظیر تأثیر نحوسة الأیام الواردة فی الروایات و رد نحوستها بالصدقة إلا أن جوازها مبنی علی جواز اعتقاد الاقتضاء فی العلویات للحوادث السفلیة و سیجی‌ء إنکار المشهور لذلک و إن کان یظهر ذلک من المحدث الکاشانی

[جواز الإخبار لا بنحو اقتضاء الأوضاع الفلکیة]

[جواز الإخبار لا بنحو اقتضاء الأوضاع الفلکیة]   
و لو أخبر بالحوادث بطریق جریان العادة علی وقوع الحادثة عند الحرکة الفلانیة من دون اقتضاء لها أصلا فهو أسلم- قال فی الدروس و لو أخبر بأن الله تعالی یفعل کذا عند کذا لم یحرم و إن کره انتهی.

الرابع اعتقاد ربط الحرکات الفلکیة بالکائنات

اشارة

الرابع اعتقاد ربط الحرکات الفلکیة بالکائنات   
و الربط یتصور علی وجوه

الأول الاستقلال فی التأثیر

اشارة

الأول الاستقلال فی التأثیر   
بحیث یمتنع التخلف عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة العقلیة

و ظاهر کثیر من العبارات کون هذا کفرا

و ظاهر کثیر من العبارات کون هذا کفرا   
. قال السید المرتضی رحمه الله فیما حکی عنه و کیف یشتبه علی مسلم بطلان أحکام التنجیم و قد أجمع المسلمون قدیما و حدیثا علی تکذیب المنجمین و الشهادة بفساد مذهبهم و بطلان أحکامهم و معلوم من دین الرسول ضرورة تکذیب ما یدعیه المنجمون و الإزراء علیهم و التعجیز لهم و فی الروایات عنه ص ما لا یحصی کثرة و کذا عن علماء أهل بیته و خیار أصحابه و ما اشتهر بهذه الشهرة فی دین الإسلام کیف یفتی بخلافه منتسب إلی الملة و مصل إلی القبلة انتهی و قال العلامة فی المنتهی بعد ما أفتی بتحریم التنجیم و تعلم النجوم مع اعتقاد إنها مؤثرة أو أن لها مدخلا فی التأثیر فی النفع و الضر و بالجملة کل من اعتقد ربط الحرکات النفسانیة و الطبیعیة بالحرکات الفلکیة و الاتصالات الکوکبیة کافر انتهی و قال الشهید رحمه الله فی قواعده کل من اعتقد فی الکواکب أنها مدبرة لهذا العالم و موجدة له فلا ریب أنه کافر و قال فی جامع المقاصد و اعلم أن التنجیم مع اعتقاد أن للنجوم تأثیرا فی الموجودات السفلیة و لو علی جهة المدخلیة حرام و کذا تعلم النجوم علی هذا النحو بل هذا الاعتقاد فی نفسه کفر نعوذ بالله انتهی و قال شیخنا البهائی ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفلیة بالأجرام العلویة إن زعموا أنها هی العلة المؤثرة فی تلک الحوادث بالاستقلال أو أنها شریکة فی التأثیر فهذا لا یحل للمسلم اعتقاده و علم النجوم المبتنی علی هذا کفر و علی هذا حمل ما ورد فی الحدیث عن التحذیر من علم النجوم و النهی عن اعتقاد صحته انتهی و قال فی البحار لا نزاع بین الأمة فی أن من اعتقد أن الکواکب هی المدبرة لهذا العالم و الخالقة لما فیه من الحوادث و الخیر و الشر فإنه یکون کافرا علی الإطلاق انتهی و عنه فی موضع آخر أن القول بأنها علة فاعلیة بالإرادة و الاختیار و إن توقف تأثیرها علی شرائط أخری کفر و مخالفة لضرورة الدین بل ظاهر الوسائل نسبة دعوی ضرورة الدین علی بطلان التنجیم و القول بکفر معتقده إلی جمیع علمائنا حیث قال قد صرح علماؤنا بتحریم علم النجوم و العمل بها و بکفر من اعتقد تأثیرها أو مدخلیتها فی التأثیر و ذکروا أن بطلان ذلک من ضروریات الدین انتهی.

[موافقة العامة علی هذا الحکم]

[موافقة العامة علی هذا الحکم]   
بل یظهر من المحکی عن ابن أبی الحدید أن الحکم کذلک عند علماء العامة أیضا حیث قال فی شرح نهج البلاغة إن المعلوم ضرورة من الدین إبطال حکم النجوم و تحریم الاعتقاد بها و النهی و الزجر عن تصدیق المنجمین و هذا معنی قول أمیر المؤمنین ع فمن صدقک بهذا فقد کذب القرآن و استغنی عن الاستعانة بالله انتهی

[ظاهرهم لا فرق بین استلزامه إنکار الصانع و عدمه]

[ظاهرهم لا فرق بین استلزامه إنکار الصانع و عدمه]   
ثم لا فرق فی أکثر العبارات المذکورة بین رجوع الاعتقاد المذکور إلی إنکار الصانع جل ذکره کما هو مذهب بعض المنجمین. و بین تعطیله تعالی عن التصرف فی الحوادث السفلیة بعد خلق الأجرام العلویة علی وجه تتحرک علی النحو المخصوص سواء قیل بقدمها کما هو مذهب بعض آخر أم قیل بحدوثها و تفویض التدبیر إلیها کما هو المحکی عن ثالث منهم و بین أن لا یرجع إلی شی‌ء من ذلک بأن یعتقد أن حرکة الأفلاک تابعة لإرادة الخالق فهی مظاهر لإرادة الخالق تعالی و مجبولة علی الحرکة علی طبق اختیار الصانع جل ذکره کالآلة أو بزیادة أنها مختارة باختیار هو عین اختیاره تعالی عما یقول الظالمون. لکن ما تقدم فی بعض الأخبار من أن المنجم بمنزلة الکاهن الذی هو بمنزلة الساحر الذی هو بمنزلة الکافر من عدا الفرق الثلاث الأول إذ الظاهر عدم الإشکال فی کون الفرق الثلاث- من أکفر الکفار لا بمنزلتهم.

[معنی کون تصدیق المنجم کفرا]

[معنی کون تصدیق المنجم کفرا]   
و منه یظهر أن ما رتبه ع علی تصدیق المنجم من کونه تکذیبا للقرآن و کونه موجبا للاستغناء عن الاستعانة بالله فی جلب الخیر و دفع الشر یراد منه إبطال قوله بکونه مستلزما لما هو فی الواقع مخالف للضرورة من تکذیب القرآن و الاستغناء عن الله کما هی طریقة کل مستدل من إنهاء بطلان التالی إلی ما هو بدیهی البطلان عقلا أو شرعا أو حسا أو عادة و لا یلزم من مجرد ذلک الکفر و إنما یلزم ممن التفت إلی الملازمة و اعترف باللازم و إلا فکل من أفتی بما هو مخالف لقول الله واقعا إما لعدم تفطنه لقول الله أو لدلالته یکون مکذبا للقرآن. و أما قوله ص: فمن صدق منجما أو کاهنا فقد کفر بما أنزل علی محمد فلا یدل أیضا علی کفر المنجم و إنما یدل   
المکاسب، ج‌1، ص 27  
علی کذبه فیکون تصدیقه تکذیبا للشارع المکذب له و یدل علیه عطف أو کاهن علیه.

[لا بد فی تکفیر المنجم من مطابقة ما یعتقده لإحدی موجبات الکفر]

[لا بد فی تکفیر المنجم من مطابقة ما یعتقده لإحدی موجبات الکفر]   
و بالجملة فلم یظهر من الروایات تکفیر المنجم بالمعنی الذی تقدم للتنجیم فی صدر عنوان المسألة کفرا حقیقیا فالواجب الرجوع فیما یعتقده المنجم إلی ملاحظة مطابقته لأحد موجبات الکفر من إنکار الصانع أو غیره مما علم من الدین بدیهة و لعله لذا اقتصر الشهید فیما تقدم من القواعد فی تکفیر المنجم علی من یعتقد فی الکواکب أنها مدبرة لهذا العالم و موجدة له و لم یکفر غیر هذا الصنف کما سیجی‌ء تتمة کلامه السابق و لا شک أن هذا الاعتقاد إنکار إما للصانع و إما لما هو ضروری الدین من فعله تعالی و هو إیجاد العالم و تدبیره

[ما أفاده السید شارح النخبة]

[ما أفاده السید شارح النخبة]   
بل الظاهر من کلام بعض اصطلاح لفظ التنجیم فی الأول. قال السید شارح النخبة إن المنجم من یقول بقدم الأفلاک و النجوم و لا یقولون بمفلک و لا خالق و هم فرقة من الطبیعیین یستمطرون بالأنواء معدودون من فرق الکفر فی مسفورات الخاصة و العامة یعتقدون فی الإنسان أنه کسائر الحیوانات یأکل و یشرب و ینکح ما دام حیا فإذا مات بطل و اضمحل و ینکرون جمیع الأصول الخمسة انتهی ثم قال رحمه الله و أما هؤلاء الذین یستخرجون بعض أوضاع السیارات و ربما یتخرصون علیها بأحکام مبهمة متشابهة ینقلونها تقلیدا لبعض ما وصل إلیهم من کلمات الحکماء الأقدمین مع صحة عقائدهم الإسلامیة فغیر معلوم دخولهم فی المنجمین الذین ورد فیهم من المطاعن ما ورد انتهی.

[نقد کلام السید]

[نقد کلام السید]   
أقول فیه مضافا إلی عدم انحصار الکفار من المنجمین فیمن ذکر بل هم علی فرق ثلاث کما أشرنا إلیه و سیجی‌ء التصریح به من البحار فی مسألة السحر أن النزاع المشهور بین المسلمین فی صحة التنجیم و بطلانه هو المعنی الذی ذکره أخیرا و کما عرفت فی جامع المقاصد- و المطاعن الواردة فی الأخبار المتقدمة و غیرها کلها أو جلها علی هؤلاء دون المنجم بالمعنی الذی ذکره أولا و ملخص الکلام أن ما ورد فیهم من المطاعن لا صراحة فیها بکفرهم بل ظاهر ما عرفت خلافه. و یؤیده ما رواه فی البحار: عن محمد و هارون ابنی سهل النوبختی أنهما کتبا إلی أبی عبد الله ع نحن ولد نوبخت المنجم و قد کنا کتبنا إلیک هل یحل النظر فیها فکتب نعم و المنجمون یختلفون فی صفة الفلک فبعضهم یقولون إن الفلک فیه النجوم و الشمس و القمر إلی أن قال فکتب ع نعم ما لم یخرج من التوحید.

الثانی أنها تفعل الآثار المنسوبة إلیها

اشارة

الثانی أنها تفعل الآثار المنسوبة إلیها   
و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم کما یقوله بعضهم علی ما ذکره العلامة و غیره

[ما أفاده العلامة فی أنوار الملکوت]

[ما أفاده العلامة فی أنوار الملکوت]   
قال العلامة فی محکی شرح فص الیاقوت اختلف قول المنجمین علی قولین أحدهما قول من یقول إنها حیة مختارة الثانی قول من یقول إنها موجبة و القولان باطلان. و قد تقدم عن المجلسی رحمه الله أن القول بکونها فاعلة بالإرادة و الاختیار و إن توقف تأثیرها علی شرائط أخر کفر و هو ظاهر أکثر العبارات المتقدمة. و لعل وجهه أن نسبة الأفعال التی دلت علی ضرورة الدین علی استنادها إلی الله تعالی کالخلق و الرزق و الإحیاء و الإماتة و غیرها إلی غیره تعالی مخالف لضرورة الدین.

[ظاهر الشهید فی قواعده عدم کفر المعتقد بذلک]

[ظاهر الشهید فی قواعده عدم کفر المعتقد بذلک]   
لکن ظاهر شیخنا الشهید فی القواعد العدم فإنه بعد ما ذکر الکلام الذی نقلناه منه سابقا قال و إن اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبة إلیها و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم فهو مخطئ إذ لا حیاة لهذه الکواکب ثابتة بدلیل عقلی و لا نقلی انتهی. و ظاهره أن عدم القول بذلک لعدم المقتضی له و هو الدلیل لا لوجود المانع منه و هو انعقاد الضرورة علی خلافه فهو ممکن غیر معلوم الوقوع.

[توجیه ما ذکره الشهید]

[توجیه ما ذکره الشهید]   
و لعل وجهه أن الضروری عدم نسبة تلک الأفعال إلی فاعل مختار باختیار مستقل مغایر لاختیار الله کما هو ظاهر قول المفوضة أما استنادها إلی الفاعل بإرادة الله المختار بعین مشیته و اختیاره حتی یکون کالآلة بزیادة الشعور و قیام الاختیار به بحیث یصدق أنه فعله و فعل الله فلا إذ المخالف للضرورة إنکار نسبة الفعل إلی الله تعالی علی وجه الحقیقة لا إثباته لغیره أیضا بحیث یصدق أنه فعله. نعم ما ذکره الشهید رحمه الله من عدم الدلیل علیه حق فالقول به تخرص و نسبة فعل الله إلی غیره بلا دلیل و هو قبیح. و ما ذکره قدس سره کان مأخذه ما فی الاحتجاج عن هشام بن الحکم قال: سأل الزندیق أبا عبد الله ع فقال ما تقول فیمن یزعم أن هذا التدبیر الذی یظهر فی هذا العالم تدبیر النجوم السبعة قال ع یحتاجون إلی دلیل أن هذا العالم الأکبر و العالم الأصغر من تدبیر النجوم التی تسبح فی الفلک و تدور حیث دارت متبعة لا تفتر و سائرة لا تقف ثم قال و إن کل نجم منها موکل مدبر فهی بمنزلة العبید المأمورین المنهیین فلو کانت قدیمة أزلیة لم تتغیر من حال إلی حال إلی آخر الخبر و الظاهر أن قوله بمنزلة العبید المأمورین المنهیین یعنی فی حرکاتهم لا أنهم مأمورون بتدبیر العالم بحرکاتهم فهی مدبرة باختیاره المنبعث عن أمر الله تعالی.

[ما أفاده المحدث الکاشانی]

[ما أفاده المحدث الکاشانی]   
نعم ذکر المحدث الکاشانی فی الوافی فی توجیه البداء کلاما ربما یظهر منه مخالفة المشهور حیث قال فاعلم أن القوی المنطبعة الفلکیة لم تحط بتفاصیل ما سیقع من الأمور دفعة واحدة لعدم تناهی تلک الأمور بل إنما تنقش فیها الحوادث شیئا فشیئا [و جملة فجملة مع أسبابها و عللها علی نهج مستمر و نظام مستقر] فإن ما یحدث فی عالم الکون و الفساد إنما هو من لوازم حرکات الأفلاک المسخرة لله و نتائج برکاتها فهی تعلم أنه کلما کان کذا کان کذا انتهی موضع الحاجة و ظاهره أنها فاعلة بالاختیار لملزومات الحوادث.   
و بالجملة فکفر المعتقد بالربط علی هذا الوجه الثانی لم یظهر من الأخبار و مخالفتها لضرورة الدین لم یثبت أیضا إذ لیس المراد العلیة التامة فکیف و قد حاول المحدث الکاشانی بهذه المقدمات إثبات البداء.

الثالث استناد الأفعال إلیها کإسناد الإحراق إلی النار

[ظاهر کثیر کون هذا الاعتقاد کفرا]

[ظاهر کثیر کون هذا الاعتقاد کفرا]   
و ظاهر کلمات کثیر ممن تقدم کون هذا الاعتقاد کفرا إلا أنه قال شیخنا المتقدم فی قواعده بعد الوجهین الأولین و أما ما یقال من استناد الأفعال إلیها کاستناد الإحراق إلی النار و غیرها من العادیات بمعنی أن الله تعالی أجری عادته أنها إذا کانت علی شکل مخصوص أو وضع مخصوص یفعل ما ینسب إلیها و یکون ربط المسببات بها کربط مسببات الأدویة و الأغذیة بها مجازا باعتبار الربط العادی لا الربط العقلی الحقیقی فهذا لا یکفر معتقده لکنه مخطئ و إن کان أقل خطأ من الأول لأن وقوع هذه الآثار عندها   
المکاسب، ج‌1، ص 28  
لیس بدائم و لا أکثری انتهی. و غرضه من التعلیل المذکور الإشارة إلی عدم ثبوت الربط العادی لعدم ثبوته بالحس کالحرارة الحاصلة بسبب النار و الشمس و برودة القمر و لا بالعادة الدائمة و لا الغالبة لعدم العلم بتکرر الدفعات کثیرا حتی یحصل العلم أو الظن ثم علی تقدیره فلیس فیه دلالة علی تأثیر تلک الحرکات فی الحوادث فلعل الأمر بالعکس أو کلتاهما مستندتان إلی مؤثر ثالث فیکونان من المتلازمین فی الوجود. و بالجملة فمقتضی ما ورد من أنه أبی الله أن یجری الأشیاء إلا بأسبابها کون کل حادث مسببا و إما أن السبب هی الحرکة الفلکیة أو غیرها فلم یثبت و لم یثبت أیضا کونه مخالفا لضرورة الدین.

[ظاهر بعض الأخبار ثبوت التأثیر للکواکب]

[ظاهر بعض الأخبار ثبوت التأثیر للکواکب]   
بل فی بعض الأخبار ما یدل بظاهره علی ثبوت التأثیر للکواکب مثل ما فی الاحتجاج عن أبان بن تغلب: فی حدیث الیمانی الذی دخل علی أبی عبد الله ع و سماه باسمه الذی لم یعلمه أحد و هو سعد فقال له یا سعد و ما صناعتک قال إنا من أهل بیت ننظر فی النجوم إلی أن قال ع ما اسم النجم الذی إذا طلع هاجت الإبل فقال ما أدری قال صدقت قال ما اسم النجم الذی إذا طلع هاجت البقر قال ما أدری قال صدقت فقال ما اسم النجم الذی إذا طلع هاجت الکلاب قال ما أدری قال صدقت فقال ما زحل عندکم فقال سعد نجم نحس فقال له أبو عبد الله ع لا تقل هذا فإنه نجم أمیر المؤمنین ع و هو نجم الأوصیاء و هو النجم الثاقب الذی قال الله تعالی فی کتابه [ النَّجْمُ الثَّاقِبُ] و فی روایة المدائنی المرویة عن الکافی عن أبی عبد الله ع قال: إن الله خلق نجما فی الفلک السابع فخلقه من ماء بارد و خلق سائر النجوم الجاریات من ماء حار و هو نجم الأوصیاء و الأنبیاء و هو نجم أمیر المؤمنین ع یأمر بالخروج من الدنیا و الزهد فیها و یأمر بافتراش التراب و توسد اللبن و لباس الخشن و أکل الجشب و ما خلق الله نجما أقرب إلی الله [تعالی] منه [إلی آخر الخبر] و الظاهر أن أمر النجم بما ذکر من المحاسن کنایة عن اقتضائه لها.

الرابع أن یکون ربط الحرکات بالحوادث

اشارة

الرابع أن یکون ربط الحرکات بالحوادث   
من قبیل ربط الکاشف و المکشوف و الظاهر أن هذا الاعتقاد لم یقل أحد بکونه کفرا

[قول الشیخ البهائی فهذا لا مانع منه و لا حرج فی اعتقاده]

[قول الشیخ البهائی فهذا لا مانع منه و لا حرج فی اعتقاده]   
قال شیخنا البهائی رحمه الله بعد کلامه المتقدم الظاهر فی تکفیر من قال بتأثیر الکواکب أو مدخلیتها ما هذا لفظه و إن قالوا إن اتصالات تلک الأجرام و ما یعرض لها من الأوضاع علامات علی بعض حوادث هذا العالم مما یوجده الله سبحانه بقدرته و إرادته کما أن حرکات النبض و اختلافات أوضاعه علامات یستدل بها الطبیب علی ما یعرض للبدن من قرب الصحة و اشتداد المرض و نحوه و کما یستدل باختلاج بعض الأعضاء علی بعض الأحوال المستقبلة فهذا لا مانع منه و لا حرج فی اعتقاده و ما روی فی صحة علم النجوم و جواز تعلمه محمول علی هذا المعنی انتهی.

[ما أفاده العلامة]

[ما أفاده العلامة]   
و ممن یظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء علی المنجمین ما تقدم من قول العلامة رحمه الله إن المنجمین بین قائل بحیاة الکواکب و کونها فاعلة مختارة و بین من قال إنها موجبة

[ما یظهر من کلام السید المرتضی]

[ما یظهر من کلام السید المرتضی]   
و یظهر ذلک من السید رحمه الله حیث قال بعد إطالة الکلام فی التشنیع علیهم ما هذا لفظه المحکی و ما فیهم أحد یذهب إلی أن الله تعالی أجری العادة بأن یفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعالا من غیر أن یکون للکواکب أنفسها تأثیر فی ذلک قال و من ادعی منهم هذا المذهب الآن فهو قائل بخلاف ما ذهب إلیه القدماء و منتحل بهذا المذهب عند أهل الإسلام انتهی

[إنکار السید ابن طاوس علی علم الهدی]

[إنکار السید ابن طاوس علی علم الهدی]   
لکن ظاهر المحکی عن ابن طاوس إنکار السید رحمه الله لذلک حیث إنه بعد ما ذکر أن للنجوم علامات و دلالات علی الحادثات لکن یجوز للقادر الحکیم تعالی أن یغیرها بالبر و الصدقة و الدعاء و غیر ذلک من الأسباب و جوز تعلم علم النجوم و النظر فیه و العمل به إذا لم یعتقد أنها مؤثرة و حمل أخبار النهی علی ما إذا اعتقد أنها کذلک ثم أنکر علی علم الهدی تحریم ذلک ثم ذکر لتأیید ذلک أسماء جماعة من الشیعة کانوا عارفین به انتهی. و ما ذکر رحمه الله حق إلا أن مجرد کون النجوم دلالات و علامات لا یجدی مع عدم الإحاطة بتلک العلامات و معارضاتها و الحکم مع عدم الإحاطة لا یکون قطعیا بل و لا ظنیا

[خلاصة ما أنکره السید أمران]

[خلاصة ما أنکره السید أمران]   
و السید علم الهدی إنما أنکر من المنجمین أمرین أحدهما اعتقاد التأثیر و قد اعترف به ابن طاوس و الثانی غلبة الإصابة فی أحکامهم کما تقدم منه ذلک فی صدر المسألة و هذا أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطة بالعلامات و معارضاتها.

[ما أفاده الشیخ البهائی]

[ما أفاده الشیخ البهائی]   
و لقد أجاد شیخنا البهائی أیضا حیث أنکر الأمرین و قال بعد کلامه المتقدم فی إنکار التأثیر و الاعتراف بالأمارة و العلامة اعلم أن الأمور التی یحکم بها المنجمون من الحوادث الاستقبالیة أقسام لها أصول بعضها مأخوذة من أصحاب الوحی ع و بعضها یدعون لها التجربة و بعضها مبتن علی أمور متشعبة لا تفی القوة البشریة بضبطها و الإحاطة بها کما یومئ إلیه قول الصادق ع: کثیره لا یدرک و قلیله لا ینتفع به و لذلک وجد الاختلاف فی کلامهم و تطرق الخطأ إلی بعض أحکامهم و من اتفق له الجری علی الأصول الصحیحة صح کلامه و صدقت أحکامه لا محالة کما نطق به الإمام الصادق ع و لکن هذا أمر عزیز المنال لا یظفر به إلا القلیل و الله الهادی إلی سواء السبیل انتهی.

[ما أفاده الشیخ البهائی هو الذی صرح به الإمام الصادق علیه السلام]

اشارة

[ما أفاده الشیخ البهائی هو الذی صرح به الإمام الصادق علیه السلام]   
و ما أفاده رحمه الله أولا من الاعتراف بعدم بطلان کون الحرکات الفلکیة أمارات و علامات و آخرا من عدم النفع فی علم النجوم إلا مع الإحاطة التامة هو الذی صرح به الإمام الصادق ع فی روایة هشام الآتیة بقوله: إن أصل الحساب حق و لکن لا یعلم ذلک إلا من علم موالید الخلق و یدل أیضا علی کل من الأمرین الأخبار المتکثرة. فما یدل علی الأول و هو ثبوت الدلالة و العلامة فی الجملة

[الأخبار الدالة علی صحة علم النجوم فی نفسه]

[الأخبار الدالة علی صحة علم النجوم فی نفسه]   
مضافا إلی ما تقدم من روایة سعد المنجم المحمولة بعد الصرف عن ظاهرها الدال علی سببیة طلوع الکواکب لهیجان الإبل و البقر و الکلاب علی کونه أمارة و علامة علیه المروی فی الاحتجاج: عن روایة الدهقان المنجم الذی استقبل أمیر المؤمنین حین خروجه إلی النهروان فقال له یومک هذا یوم صعب قد انقلب منه کوکب و انقدح من برجک النیران و لیس لک الحرب بمکان فقال ع له أیها الدهقان المنبئ عن الآثار المحذر عن الأقدار ثم سأله عن مسائل کثیرة من النجوم فاعترف الدهقان بجهلها إلی أن قال ع له أما قولک انقدح من برجک النیران فکان الواجب أن تحکم به لی لا علی أما نوره و ضیاؤه فعندی و أما حریقه و لهبه فذهب عنی فهذه مسألة عمیقة فاحسبها إن کنت حاسبا و فی روایة أخری أنه ع قال له احسبها إن کنت عالما بالأکوار و الأدوار قال لو علمت هذا لعلمت أنک تحصی عقود القصب فی   
المکاسب، ج‌1، ص 29  
هذه الأجمة و فی الروایة الآتیة لعبد الرحمن بن سیابة: هذا حساب إذا حسبه الرجل و وقف علیه عرف القصبة التی فی وسط الأجمة و عدد ما عن یمینها و عدد ما عن یسارها و عدد ما خلفها و عدد ما أمامها حتی لا یخفی علیه من قصب الأجمة واحدة

[عدة أخبار أوردها فی البحار]

[عدة أخبار أوردها فی البحار]   
و فی البحار وجد فی کتاب عتیق عن عطاء قال: قیل لعلی بن أبی طالب ع هل کان للنجوم أصل قال نعم نبی من الأنبیاء قال له قومه إنا لا نؤمن بک حتی تعلمنا بدء الخلق و آجالهم فأوحی الله عز و جل إلی غمامة فأمطرتهم و استنقع حول الجبل ماء صاف ثم أوحی الله [عز و جل] إلی الشمس و القمر و النجوم أن تجری فی ذلک الماء ثم أوحی الله [عز و جل] إلی ذلک النبی أن یرتقی هو و قومه علی الجبل فقاموا علی الماء حتی عرفوا بدء الخلق و آجاله بمجاری الشمس و القمر و النجوم و ساعات اللیل و النهار و کان أحدهم یعرف متی یموت و متی یمرض و من ذا الذی یولد له و من ذا الذی لا یولد له فبقوا کذلک برهة من دهرهم ثم إن داود ع قاتلهم علی الکفر فأخرجوا علی داود ع فی القتال من لم یحضر أجله و من حضر أجله خلفوه فی بیوتهم فکان یقتل من أصحاب داود و لا یقتل من هؤلاء أحد فقال داود ع رب أقاتل علی طاعتک و یقاتل هؤلاء علی معصیتک یقتل أصحابی و لا یقتل من هؤلاء أحد فأوحی الله عز و جل إلیه أنی علمتهم بدء الخلق و آجالهم و إنما أخرجوا إلیک من لم یحضره أجله و من حضر أجله خلفوه فی بیوتهم فمن ثم یقتل من أصحابک و لا یقتل منهم أحد قال داود ع رب علی ما ذا علمتهم قال علی مجاری الشمس و القمر و النجوم و ساعات اللیل و النهار قال فدعا الله عز و جل فحبس الشمس علیهم فزاد النهار و لم یعرفوا قدر الزیادة فاختلط حسابهم قال علی ع فمن ثم کره النظر فی علم النجوم و فی البحار أیضا عن الوافی بالإسناد عن أبی عبد الله ع قال: سئل عن النجوم فقال لا یعلمها إلا أهل بیت من العرب و أهل بیت من الهند و بالإسناد عن محمد بن سالم قال قال أبو عبد الله ع: قوم یقولون النجوم أصح من الرؤیا و ذلک کانت صحیحة حین لم ترد الشمس علی یوشع بن نون و أمیر المؤمنین ع فلما رد الله الشمس علیهما ضل فیها علوم علماء النجوم و خبر یونس قال: قلت لأبی عبد الله ع جعلت فداک أخبرنی عن علم النجوم ما هو قال هو علم من علوم الأنبیاء قال فقلت کان علی بن أبی طالب ع یعلمه قال کان أعلم الناس به و خبر ریان بن الصلت قال: حضر عند أبی الحسن الرضا ع الصباح بن نصر الهندی و سأله عن النجوم فقال هو علم فی أصل صحیح ذکروا أن أول من تکلم فی النجوم إدریس ع و کان ذو القرنین بها ماهرا و أصل هذا العلم من [عند] الله [عز و جل] و عن معلی بن خنیس قال: سألت أبا عبد الله ع عن النجوم أ حق هی فقال نعم إن الله عز و جل بعث المشتری إلی الأرض فی صورة رجل فأخذ رجلا من العجم فعلمه فلم یستکملوا ذلک فأتی بلد الهند فعلم رجلا منهم فمن هناک صار علم النجوم بها. و قد قال قوم هو علم من علوم الأنبیاء خصوا به لأسباب شتی فلم یستدرک المنجمون الدقیق منها فشاب الحق بالکذب إلی غیر ذلک مما یدل علی صحة علم النجوم فی نفسه.

[الأخبار الدالة علی کثرة الخطإ و الغلط فی حساب المنجمین]

[الأخبار الدالة علی کثرة الخطإ و الغلط فی حساب المنجمین]   
و أما ما دل علی کثرة الخطإ و الغلط فی حساب المنجمین فهی کثیرة منها ما تقدم فی الروایات السابقة مثل قوله ع فی الروایة الأخیرة فشابوا الحق بالکذب و قوله ع ضل فیها علماء النجوم و قوله ع فی تخطئة ما ادعاه المنجم من أن زحل عندنا کوکب نحس إنه کوکب أمیر المؤمنین ع و الأوصیاء و تخطئة أمیر المؤمنین ع للدهقان الذی حکم بالنجوم بنحوسة الیوم الذی خرج فیه أمیر المؤمنین ع. و منها خبر عبد الرحمن بن سیابة قال:   
قلت لأبی عبد الله ع جعلت فداک إن الناس یقولون إن النجوم لا یحل النظر فیها و هی تعجبنی فإن کانت تضر بدینی فلا حاجة لی فی شی‌ء یضر بدینی و إن کانت لا یضر بدینی فو الله إنی لأشتهیها و أشتهی النظر فیها فقال لیس کما یقولون لا یضر بدینک ثم قال إنکم تنظرون فی شی‌ء کثیره لا یدرک و قلیله لا ینتفع به إلی آخر الخبر و منها خبر هشام قال: قال لی أبو عبد الله ع کیف بصرک بالنجوم قلت ما خلقت بالعراق أبصر بالنجوم منی ثم سأله عن أشیاء لم یعرفها ثم قال فما بال العسکرین یلتقیان فی هذا حاسب و فی هذا حاسب فیحسب هذا لصاحبه بالظفر و یحسب هذا لصاحبه بالظفر فیلتقیان فیهزم أحدهما الآخر فأین کانت النجوم قال فقلت لا و الله لا أعلم ذلک قال فقال ع صدقت إن أصل الحساب حق و لکن لا یعلم ذلک إلا من علم موالید الخلق کلهم و منها المروی فی الاحتجاج عن أبی عبد الله ع فی حدیث: إن زندیقا قال له ما تقول فی علم النجوم قال ع هو علم قلت منافعه و کثرت مضاره لأنه لا یدفع به المقدور و لا یتقی به المحذور إن أخبر المنجم بالبلاء لم ینجه التحرز عن القضاء و إن أخبر هو بخیر لم یستطع تعجیله و إن حدث به سوء لم یمکنه صرفه و المنجم یضاد الله فی علمه بزعمه أنه یرد قضاء الله عن خلقه إلی آخر الخبر إلی غیر ذلک من الأخبار الدالة علی أن ما وصل إلیه المنجمون أقل بقلیل من أمارات الحوادث من دون وصول إلی معارضاتها. و من تتبع هذه الأخبار لم یحصل له ظن بالأحکام المستخرجة منها فضلا عن القطع. نعم قد یحصل من التجربة المنقولة خلفا عن سلف الظن بل العلم بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلکیة.

فالأولی التجنب عن الحکم بها

فالأولی التجنب عن الحکم بها   
و مع الارتکاب فالأولی الحکم علی سبیل التقریب و أنه لا یبعد أن یقع کذا عند کذا و الله المسدد   
حفظ کتب الضلال

المسألة السابعة حفظ کتب الضلال حرام

اشارة

المسألة السابعة حفظ کتب الضلال حرام   
فی الجملة بلا خلاف کما فی التذکرة و المنتهی

[أدلة الحرمة]

[أدلة الحرمة]   
و یدل علیه مضافا إلی حکم العقل بوجوب قطع مادة الفساد و الذم المستفاد من قوله تعالی وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ و الأمر بالاجتناب عن قول الزور قوله ع فیما تقدم من روایة تحف العقول: إنما حرم الله تعالی الصناعة التی یجی‌ء منها الفساد محضا إلی آخر الحدیث. بل قوله ع قبل ذلک: أو ما یقوی به الکفر فی جمیع وجوه المعاصی أو باب یوهن به الحق إلی آخره و قوله ع فی روایة عبد الملک المتقدمة: حیث شکا إلی الإمام الصادق ع أنی ابتلیت بالنظر إلی النجوم فقال ع أ تقضی قال نعم قال أحرق کتب بناء علی أن الأمر للوجوب دون الإرشاد للخلاص من الابتلاء بالحکم بالنجوم.

[جواز الحفظ إذا لم یترتب علی إبقائها مفسدة]

[جواز الحفظ إذا لم یترتب علی إبقائها مفسدة]   
و مقتضی الاستفصال فی هذه الروایة أنه إذا لم یترتب علی إبقاء کتب الضلال مفسدة لم یحرم و هذا أیضا مقتضی ما تقدم من إناطة التحریم بما یجی‌ء منه الفساد محضا.

نعم المصلحة الموهومة أو المحققة النادرة لا اعتبار بها

نعم المصلحة الموهومة أو المحققة النادرة لا اعتبار بها   
فلا یجوز الإبقاء بمجرد احتمال ترتب مصلحة علی ذلک مع کون الغالب ترتب المفسدة و کذلک المصلحة النادرة غیر المعتد بها. و قد   
المکاسب، ج‌1، ص 30  
تحصل من ذلک أن حفظ کتب الضلال لا یحرم إلا من حیث ترتب مفسدة الضلالة قطعا أو احتمالا قریبا فإن لم یکن کذلک أو کانت المفسدة المحققة معارضة بمصلحة أقوی أو عارضت المفسدة المتوقعة مصلحة أقوی أو أقرب وقوعا منها فلا دلیل علی الحرمة إلا أن یثبت إجماع أو یلزم بإطلاق عنوان معقد نفی الخلاف الذی لا یقصر عن نقل الإجماع

[المراد بالضلال]

[المراد بالضلال]   
و حینئذ فلا بد من تنقیح هذا العنوان و أن المراد بالضلال ما یکون باطلا فی نفسه فالمراد الکتب المشتملة علی المطالب الباطلة أو أن المراد به مقابل الهدایة فیحتمل أن یراد بکتبه ما وضع لحصول الضلال و أن یراد ما أوجب الضلال و إن کانت مطالبها حقه کبعض کتب العرفاء و الحکماء المشتملة علی ظواهر منکرة یدعون أن المراد غیر ظاهرها فهذه أیضا کتب ضلال علی تقدیر حقیتها.

ثم الکتب السماویة المنسوخة غیر المحرفة

ثم الکتب السماویة المنسوخة غیر المحرفة   
لا تدخل فی کتب الضلال. و أما المحرفة کالتوراة و الإنجیل علی ما صرح به جماعة فهی داخلة فی کتب الضلال بالمعنی الأول بالنسبة إلینا حیث إنها لا توجب للمسلمین بعد بداهة نسخها ضلالة نعم توجب الضلالة للیهود و النصاری قبل نسخ دینهما فالأدلة المتقدمة لا تدل علی حرمة حفظهما.

[ما قاله الشیخ رحمه الله فی المبسوط]

[ما قاله الشیخ رحمه الله فی المبسوط]   
قال رحمه الله فی المبسوط فی باب الغنیمة من الجهاد فإن کان فی المغنم کتب نظر فیها فإن کانت مباحة یجوز إقرار الید علیها مثل کتب الطب و الشعر و اللغة و المکاتبات فجمیع ذلک غنیمة و کذلک المصاحف و علوم الشریعة کالفقه و الحدیث [و نحوه] لأن هذا مال یباع و یشتری کالثیاب و إن کانت کتبا لا یحل إمساکها کالکفر و الزندقة و ما أشبه ذلک فکل ذلک لا یجوز بیعه و ینظر فیه فإن کان مما ینتفع بأوعیته کالجلود و نحوها فإنها غنیمة و إن کان مما لا ینتفع بأوعیته کالکاغد فإنها تمزق و تحرق إذ ما من کاغذ إلا و له قیمة و حکم التوراة و الإنجیل هکذا کالکاغد فإنه یمزق لأنه کتاب مغیر مبدل انتهی. و کیف کان فلم یظهر من معقد نفی الخلاف إلا حرمة ما کان موجبا للضلال و هو الذی دل علیه الأدلة المتقدمة.

[حکم الکتب الباطلة غیر الموجبة للضلال]

[حکم الکتب الباطلة غیر الموجبة للضلال]   
نعم ما کان من الکتب جامعا للباطل فی نفسه من دون أن یترتب علیه ضلالة لا یدخل تحت الأموال فلا یقابل بالمال لعدم المنفعة المحللة المقصودة فیه مضافا إلی آیتی لهو الحدیث و قول الزور أما وجوب إتلافها فلا دلیل علیه.

[حکم تصانیف المخالفین]

[حکم تصانیف المخالفین]   
و مما ذکرنا ظهر حکم تصانیف المخالفین فی الأصول و الفروع و الحدیث و التفسیر و أصول الفقه و ما دونها من العلوم فإن المناط فی وجوب الإتلاف جریان الأدلة المتقدمة فإن الظاهر عدم جریانها فی حفظ شی‌ء من تلک الکتب إلا القلیل مما ألف فی خصوص إثبات الجبر و نحوه و إثبات تفضیل الخلفاء أو فضائلهم و شبه ذلک

[استثناء الحفظ للنقض و الاحتجاج]

[استثناء الحفظ للنقض و الاحتجاج]   
و مما ذکرنا أیضا یعرف وجه ما استثنوه فی المسألة من الحفظ للنقض و الاحتجاج علی أهلها أو للاطلاع علی مطالبهم لیحصل به التقیة أو غیر ذلک و لقد أحسن جامع المقاصد حیث قال إن فوائد الحفظ کثیرة.

[لو کان بعض الکتاب موجبا للضلال]

[لو کان بعض الکتاب موجبا للضلال]   
و مما ذکرنا یعرف أیضا حکم ما لو کان بعض الکتاب موجبا للضلال فإن الواجب رفعه و لو بمحو جمیع الکتاب إلا أن یزاحم مصلحة وجوده لمفسدة وجود الضلال و لو کان باطلا فی نفسه کان خارجا عن المالیة- فلو قوبل بجزء من العوض المبذول یبطل المعاوضة بالنسبة إلیه

[المراد بالحفظ المحرم]

[المراد بالحفظ المحرم]   
ثم إن الحفظ المحرم یراد منه الأعم من الحفظ بظهر القلب و النسخ و المذاکرة و جمیع ما له دخل فی بقاء المطالب المضلة   
الرشوة

المسألة الثامنة الرشوة حرام

اشارة

المسألة الثامنة الرشوة حرام   
و فی جامع المقاصد و المسالک أن علی تحریمها إجماع المسلمین

[أدلة حرمة الرشوة]

[أدلة حرمة الرشوة]   
و یدل علیه الکتاب و السنة و فی المستفیضة: أنه کفر بالله العظیم أو شرک ففی روایة الأصبغ بن نباتة عن أمیر المؤمنین ع قال: أیما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه یوم القیامة و عن حوائجه و إن أخذ هدیة کان غلولا و إن أخذ الرشوة فهو مشرک و عن الخصال فی الصحیح عن عمار بن مروان قال: کل شی‌ء غل من الإمام فهو سحت و السحت أنواع کثیرة منها ما أصیب من أعمال الولاة الظلمة و منها أجور القضاة و أجور الفواجر و ثمن الخمر و النبیذ المسکر و الربا بعد البینة فأما الرشا یا عمار فی الأحکام فإن ذلک الکفر بالله العظیم و برسوله: و مثلها روایة سماعة عن أبی عبد الله ع: و فی روایة یوسف بن جابر: لعن رسول الله ص من نظر إلی فرج امرأة لا تحل له و رجلا خان أخاه فی امرأته و رجلا احتاج الناس إلیه لفقهه فسألهم الرشوة و ظاهر هذه الروایة سؤال الرشوة لبذل فقهه فتکون ظاهرة فی حرمة أخذ الرشوة للحکم بالحق أو للنظر فی أمر المترافعین لیحکم بعد ذلک بینهما بالحق من غیر أجرة.

[کلمات اللغویین حول الرشوة]

[کلمات اللغویین حول الرشوة]   
و هذا المعنی هو ظاهر تفسیر الرشوة فی القاموس بالجعل و إلیه نظر المحقق الثانی حیث فسر فی حاشیة الإرشاد الرشوة بما یبذله المتحاکمان. و ذکر فی جامع المقاصد أن الجعل من المتحاکمین للحاکم رشوة و هو صریح الحلی أیضا فی مسألة تحریم أخذ الرشوة مطلقا و إعطائها إلا إذا کان علی إجراء حکم صحیح فلا یحرم علی المعطی هذا و لکن عن مجمع البحرین قلما تستعمل الرشوة إلا فیما یتوصل به إلی إبطال حق أو تمشیة باطل و عن المصباح هی ما یعطیه الشخص للحاکم أو غیره لیحکم له أو یحمله علی ما یرید و عن النهایة أنها الوصلة إلی الحاجة بالمصانعة و الراشی الذی یعطی ما یعینه علی الباطل و المرتشی الآخذ و الرائش هو الذی یسعی بینهما لیزید لهذا أو ینقص لهذا و مما یدل علی عدم عموم الرشا لمطلق الجعل علی الحکم ما تقدم فی روایة عمار بن مروان من جعل الرشا فی الحکم مقابلا لأجور القضاة خصوصا بکلمة إما.

[عدم اختصاص الحرمة بما یبذل علی الحکم الباطل]

[عدم اختصاص الحرمة بما یبذل علی الحکم الباطل]   
نعم لا یختص بما یبذل علی خصوص الباطل بل یعم ما یبذل لحصول غرضه و هو الحکم له حقا کان أو باطلا و هو ظاهر ما تقدم عن المصباح و النهایة. و یمکن حمل روایة یوسف بن جابر علی سؤال الرشوة للحکم للراشی حقا أو باطلا أو یقال إن المراد الجعل فأطلق علیه الرشوة تأکیدا للحرمة.

[حرمة أخذ الحاکم للجعل مع تعین الحکومة علیه]

[حرمة أخذ الحاکم للجعل مع تعین الحکومة علیه]   
و منه یظهر حرمة أخذ الحاکم للجعل من المتحاکمین مع تعین الحکومة علیه کما یدل علیه قوله ع احتاج الناس إلیه لفقهه و المشهور المنع مطلقا بل فی جامع المقاصد دعوی النص و الإجماع و لعله لحمل الاحتیاج فی الروایة علی الاحتیاج إلی نوعه و لإطلاق ما تقدم فی روایة عمار بن مروان من جعل أجور القضاة من السحت بناء علی أن الأجر فی العرف یشمل الجعل و إن کان بینهما فرق عند المتشرعة.

[الاستدلال علی المنع عن أخذ الأجر مطلقا بصحیحة ابن سنان]

[الاستدلال علی المنع عن أخذ الأجر مطلقا بصحیحة ابن سنان]   
و ربما یستدل علی المنع بصحیحة ابن سنان قال: سئل أبو عبد الله ع عن قاض بین قریتین یأخذ علی القضاء الرزق من السلطان قال ع ذلک السحت و فیه أن ظاهر الروایة کون القاضی منصوبا من قبل السلطان الظاهر بل الصریح فی سلطان الجور إذ ما یؤخذ من العادل لا یکون سحتا قطعا و لا شک أن هذا المنصوب غیر قابل للقضاء فما یأخذه سحت من هذا   
المکاسب، ج‌1، ص 31  
الوجه و لو فرض کونه قابلا للقضاء لم یکن رزقه من بیت المال أو من جائزة السلطان محرما قطعا فیجب إخراجه عن العموم إلا أن یقال إن المراد الرزق من غیر بیت المال و جعله علی القضاء بمعنی المقابلة قرینة علی إرادة العوض و کیف کان فالأولی فی الاستدلال علی المنع ما ذکرناه خلافا لظاهر الغنیة و المحکی عن القاضی الجواز.

[مستند الجواز الأصل و ظاهر روایة حمزة بن حمران]

[مستند الجواز الأصل و ظاهر روایة حمزة بن حمران]   
و لعله للأصل و ظاهر روایة حمزة بن حمران قال سمعت أبا عبد الله ع یقول: من استأکل بعلمه افتقر فقلت إن فی شیعتک قوما یتحملون علومکم و یبثونها فی شیعتکم فلا یعدمون منهم البر و الصلة و الإکرام فقال ع لیس أولئک بمستأکلین إنما ذاک الذی یفتی بغیر علم و لا هدی من الله لیبطل به الحقوق طمعا فی حطام الدنیا إلی آخر الخبر و اللام فی قوله لیبطل به الحقوق إما للغایة أو للعاقبة. و علی الأول فیدل علی حرمة أخذ المال فی مقابل الحکم بالباطل. و علی الثانی فیدل علی حرمة الانتصاب للفتوی من غیر علم طمعا فی الدنیا و علی کل تقدیر فظاهرها حصر الاستیکال المذموم فیما کان لأجل الحکم بالباطل و مع عدم معرفة الحق فیجوز الاستیکال مع الحکم بالحق. و دعوی کون الحصر إضافیا بالنسبة إلی الفرد الذی ذکره علی حرمة السائل فلا یدل إلا علی عدم الذم علی هذا الفرد دون کل من کان غیر المحصور فیه خلاف الظاهر

[تفصیل العلامة فی جواز الأخذ للقاضی بین حاجته و عدمها]

[تفصیل العلامة فی جواز الأخذ للقاضی بین حاجته و عدمها]   
و فصل فی المختلف فجوز أخذ الجعل و الأجرة مع حاجة القاضی و عدم تعیین القضاء علیه و منعه مع غناه أو عدم الغنی عنه و لعل اعتبار عدم تعین القضاء لما تقرر عندهم من حرمة الأجرة علی الواجبات العینیة و حاجته لا تسوغ أخذ الأجرة علیها و إنما یجب علی القاضی و غیره رفع حاجته من وجوه أخر. و أما اعتبار الحاجة فلظهور اختصاص أدلة المنع بصورة الاستغناء کما یظهر بالتأمل فی روایتی یوسف و عمار المتقدمتین و لا مانع من التکسب بالقضاء من جهة وجوبه الکفائی کما هو أحد الأقوال فی المسألة الآتیة فی محلها إن شاء الله.

و أما الارتزاق من بیت المال

و أما الارتزاق من بیت المال   
فلا إشکال فی جوازه للقاضی مع حاجته بل مطلقا إذا رأی الإمام المصلحة فیه لما سیجی‌ء من الأخبار الواردة فی مصارف الأراضی الخراجیة. و یدل علیه ما کتبه أمیر المؤمنین ع إلی مالک الأشتر من قوله ع: و افسح له أی للقاضی بالبذل ما یزیح علته و تقل معه حاجته إلی الناس

[جواز أخذ الرزق من السلطان الجائر]

[جواز أخذ الرزق من السلطان الجائر]   
و لا فرق بین أن یأخذ الرزق من السلطان العادل أو من الجائر لما سیجی‌ء من حلیة بیت المال لأهله و لو خرج من ید الجائر. و أما ما تقدم فی صحیحة ابن سنان من المنع من أخذ الرزق من السلطان فقد عرفت الحال فیه

[حکم الهدیة و بیان الفرق بینها و بین الرشوة]

[حکم الهدیة و بیان الفرق بینها و بین الرشوة]   
و أما الهدیة و هی ما یبذله علی وجه الهبة لیورث المودة الموجبة للحکم له حقا کان أو باطلا و إن لم یقصد المبذول له الحکم إلا بالحق إذا عرف و لو من القرائن أن الباذل قصد الحکم له علی کل تقدیر فیکون الفرق بینها و بین الرشوة أن الرشوة تبذل لأجل الحکم و الهدیة تبذل لإیراث الحب المحرک له علی الحکم علی وفق مطلبه فالظاهر حرمتها لأنها رشوة أو بحکمها بتنقیح المناط. و علیه یحمل ما تقدم من قول أمیر المؤمنین ع: و إن أخذ یعنی الوالی هدیة کان غلولا و ما ورد من أن هدایا العمال غلول و فی آخر سحت. و عن عیون الأخبار عن مولانا أبی الحسن الرضا ع عن أمیر المؤمنین ع: فی تفسیر قوله تعالی أَکَّالُونَ لِلسُّحْتِ قال هو الرجل یقضی لأخیه حاجته ثم یقبل هدیته و للروایة توجیهات تکون الروایة علی بعضها محمولة علی ظاهرها من التحریم و علی بعضها محمولة علی المبالغة فی رجحان التجنب عن قبول الهدایا من أهل الحاجة إلیه لئلا یقع فی الرشوة یوما.

و هل تحرم الرشوة فی غیر الحکم

اشارة

و هل تحرم الرشوة فی غیر الحکم   
بناء علی صدقها کما یظهر مما تقدم عن المصباح و النهایة کأن یبذل له مالا علی أن یصلح أمره عند الأمیر

[التفصیل بین الحاجة المحرمة و غیرها]

[التفصیل بین الحاجة المحرمة و غیرها]   
فإن کان أمره منحصرا فی المحرم أو مشترکا بینه و بین المحلل لکن بذل علی إصلاحه حراما أو حلالا فالظاهر حرمته لا لأجل الرشوة لعدم الدلیل علیها عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلی الرشا فی الحکم بل لأنه أکل للمال بالباطل فتکون الحرمة هنا لأجل الفساد فلا یحرم القبض فی نفسه و إنما یحرم التصرف لأنه باق علی ملک الغیر. نعم یمکن أن یستدل علی حرمته بفحوی إطلاق ما تقدم فی هدیة الولاة و العمال و أما بذل المال علی وجه الهدیة الموجبة لقضاء الحاجة المباحة فلا حظر فیه کما یدل علیه ما ورد: فی أن الرجل یبذل الرشوة لیتحرک من منزله فیسکنه قال لا بأس به و المراد المنزل المشترک کالمدرسة و المسجد و السوق و نحوها

و مما یدل علی التفصیل فی الرشوة بین الحاجة المحرمة و غیرها روایة الصیرفی

و مما یدل علی التفصیل فی الرشوة بین الحاجة المحرمة و غیرها روایة الصیرفی   
قال: سمعت أبا الحسن ع و سأله حفص الأعور فقال إن عمال السلطان یشترون منا القرب و الإداوة فیوکلون الوکیل حتی یستوفیه منا فنرشوه حتی یظلمنا فقال لا بأس بما تصلح به مالک ثم سکت ساعة ثم قال إذا أنت رشوته یأخذ منک أقل من الشرط قلت نعم قال فسدت رشوتک. و مما یعد من الرشوة أو یلحق بها المعاملة المشتملة علی المحاباة کبیعه من القاضی ما یساوی عشرة دراهم بدرهم

[حکم المعاملة المشتملة علی المحاباة مع القاضی]

[حکم المعاملة المشتملة علی المحاباة مع القاضی]   
فإن لم یقصد من المعاملة إلا المحاباة التی فی ضمنها أو قصد المعاملة لکن جعل المحاباة لأجل الحکم له بأن کان الحکم له من قبیل ما تواطئا علیه من الشروط غیر المصرح بها فی العقد فهی الرشوة و إن قصد أصل المعاملة و حابی فیها لجلب قلب القاضی فهو کالهدیة ملحقة بالرشوة. و فی فساد المعاملة المحاباة فیها وجه قوی

[حکم المال المأخوذ حراما من حیث الضمان و عدمه]

اشارة

[حکم المال المأخوذ حراما من حیث الضمان و عدمه]   
ثم إن کل ما حکم بحرمة أخذه وجب علی الآخذ رده و رد بدله مع التلف إذا قصد مقابلته بالحکم کالجعل و الأجرة- حیث حکم بتحریمها. و کذا الرشوة لأنها حقیقة جعل علی الباطل و لذا فسره فی القاموس بالجعل

[الظاهر عدم ضمان ما أخذ هدیة]

[الظاهر عدم ضمان ما أخذ هدیة]   
و لو لم یقصد بها المقابلة بل أعطی مجانا لیکون داعیا علی الحکم و هو المسمی بالهدیة فالظاهر عدم ضمانه لأن مرجعه إلی هبة مجانیة فاسدة إذ الداعی لا یعد عوضا و ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده و کونها من السحت إنما یدل علی حرمة الأخذ لا علی الضمان و عموم علی الید مختص بغیر الید المتفرعة علی التسلیط المجانی و لذا لا یضمن بالهبة الفاسدة فی غیر هذا المقام.

[احتمال عدم الضمان فی الرشوة مطلقا و مناقشته]

[احتمال عدم الضمان فی الرشوة مطلقا و مناقشته]   
و فی کلام بعض المعاصرین أن احتمال عدم الضمان فی الرشوة مطلقا غیر بعید معللا بتسلیط المالک علیها مجانا و لأنها تشبه المعاوضة و ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده. و لا یخفی ما بین تعلیله من التنافی لأن تشبیهه الرشوة بالمعاوضة یستلزم الضمان لأن المعاوضة الصحیحة یوجب ضمان کل منهما ما وصل إلیه بعوضه الذی دفعه فیکون مع الفساد مضمونا بعوضه الواقعی و هو المثل أو القیمة و لیس فی المعاوضات ما لا یضمن العوض بصحیحه حتی لا   
المکاسب، ج‌1، ص 32  
یضمن بفاسده. نعم قد یتحقق عدم الضمان فی بعض المعاوضات بالنسبة إلی غیر العوض کما أن العین المستأجرة غیر مضمونة فی ید المستأجر بالإجارة فربما یدعی أنها غیر مضمونة إذا قبض بالإجارة الفاسدة. لکن هذا کلام آخر [قد ثبت فساده بما ذکرنا فی باب الغصب من أن المراد مما لا یضمن بصحیحه أن یکون عدم الضمان مستندا إلی نفس العقد الصحیح لمکان الباء و عدم ضمان عین المستأجرة لیس مستندا إلی الإجازة الصحیحة بل إلی قاعدة الأمانة المالکیة و الشرعیة لکون التصرف فی العین مقدمة لاستیفاء المنفعة مأذونا فیه شرعا فلا یترتب علیه الضمان بخلاف الإجازة الفاسدة فإن الإذن الشرعی فیها مفقود و الإذن المالکی غیر مثمر لکونه تبعیا و لکونه لمصلحة القابض فتأمل] و الکلام فی ضمان العوض بالمعاوضة الفاسدة و التحقیق أن کونها معاوضة أو شبیهة بها وجه لضمان العوض فیها لا لعدم الضمان

فروع فی اختلاف الدافع و القابض

[دعوی الدافع الهدیة و القابض الهبة الصحیحة]

[دعوی الدافع الهدیة و القابض الهبة الصحیحة]   
لو ادعی الدافع أنها هدیة ملحقة بالرشوة فی الفساد و الحرمة و ادعی القابض أنها هبة صحیحة لداعی القربة أو غیرها احتمل تقدیم الأول لأن الدافع أعرف بنیته و لأصالة الضمان فی الید إذا کانت الدعوی بعد التلف و الأقوی تقدیم الثانی لأنه یدعی الصحة.

[دعوی الدافع الرشوة و القابض الهبة الصحیحة]

[دعوی الدافع الرشوة و القابض الهبة الصحیحة]   
و لو ادعی الدافع أنها رشوة أو أجرة علی المحرم و ادعی القابض کونها هبة صحیحة احتمل أنه کذلک لأن الأمر یدور بین الهبة الصحیحة و الإجارة الفاسدة. و یحتمل العدم إذ لا عقد مشترک هنا اختلفا فی صحته و فساده فالدافع منکر لأصل العقد الذی یدعیه القابض لا لصحته فیحلف علی عدم وقوعه و لیس هذا من مورد التداعی کما لا یخفی.

[دعوی الدافع الرشوة و القابض الهبة الفاسدة]

[دعوی الدافع الرشوة و القابض الهبة الفاسدة]   
و لو ادعی أنها رشوة و القابض أنها هدیة فاسدة لدفع الغرم عن نفسه بناء علی ما سبق من أن الهدیة المحرمة لا توجب الضمان ففی تقدیم الأول لأصالة الضمان فی الید أو الآخر لأصالة عدم سبب الضمان و منع أصالة الضمان وجهان أقواهما الأول لأن عموم خبر علی الید یقضی بالضمان إلا مع تسلیط المالک مجانا و الأصل عدم تحققه و هذا حاکم علی أصالة عدم سبب الضمان فافهم   
سب المؤمن

التاسعة سب المؤمنین حرام فی الجملة

اشارة

التاسعة سب المؤمنین حرام فی الجملة   
بالأدلة الأربعة لأنه ظلم و إیذاء و إذلال

[الروایات الواردة فی حرمة السب]

[الروایات الواردة فی حرمة السب]   
ففی روایة أبی بصیر عن أبی جعفر ع قال قال رسول الله ص: سباب المؤمن فسوق و قتاله کفر و أکل لحمه معصیة و حرمة ماله کحرمة دمه و فی روایة السکونی عن أبی عبد الله ع قال قال رسول الله ص: سباب المؤمن کالمشرف علی الهلکة و فی روایة أبی بصیر عن أبی جعفر ع قال:   
جاء رجل من تمیم إلی رسول الله ص فقال له أوصنی فکان فیما أوصاه لا تسبوا فتکتسبوا العداوة و فی روایة ابن الحجاج عن أبی الحسن ع: فی رجلین یتسابان قال البادی منهما أظلم و وزره و وزر صاحبه علیه ما لم یعتذر إلی المظلوم و فی مرجع الضمائر اغتشاش و یمکن الخطأ من الراوی. و المراد و الله أعلم أن مثل وزر صاحبه علیه لإیقاعه إیاه فی السب من غیر أن یخفف عن صاحبه شی‌ء فإن اعتذر إلی المظلوم عن سبه و إیقاعه إیاه فی السب برأ من الوزرین. ثم إن المرجع فی السب إلی العرف

[تفسیر السب]

[تفسیر السب]   
و فسره فی جامع المقاصد بإسناده ما یقتضی نقصه إلیه مثل الوضیع و الناقص و فی کلام بعض آخر أن السب و الشتم بمعنی واحد و فی کلام ثالث أن السب أن تصف الشخص بما هو إزراء و نقص فیدخل فی النقص کل ما یوجب الأذی کالقذر و الحقیر و الوضیع و الکلب و الکافر و المرتد و التعبیر بشی‌ء من بلاء الله تعالی کالأجذم و الأبرص.

ثم الظاهر أنه لا یعتبر فی صدق السب مواجهة المسبوب

ثم الظاهر أنه لا یعتبر فی صدق السب مواجهة المسبوب   
نعم یعتبر فیه قصد الإهانة و النقص فالنسبة بینه و بین الغیبة عموم و خصوص من وجه و الظاهر تعدد العقاب فی مادة الاجتماع لأن مجرد ذکر الشخص بما یکرهه لو سمعه و لو لغیر قصد الإهانة غیبة محرمة و الإهانة محرم آخر.

ثم إنه یستثنی من المؤمن المظاهر بالفسق

ثم إنه یستثنی من المؤمن المظاهر بالفسق   
لما سیجی‌ء فی الغیبة من أنه لا حرمة له و هل یعتبر فی جواز سبه کونه من باب النهی عن المنکر فیشترط بشروطه أم لا ظاهر النصوص و الفتاوی کما فی الروضة الثانی و الأحوط الأول

و یستثنی من ذلک المبتدع أیضا

و یستثنی من ذلک المبتدع أیضا   
لقوله ص: إذا رأیتم أهل البدع من بعدی فأظهروا البراءة منهم و أکثروا من سبهم و الوقیعة فیهم

و یمکن أن یستثنی من ذلک ما إذا لم یتأثر المسبوب عرفا

و یمکن أن یستثنی من ذلک ما إذا لم یتأثر المسبوب عرفا   
بأن لا توجب قول هذا القائل فی حقه مذلة و لا نقصا کقول الوالد لولده أو السید لعبده عنده مشاهدة ما یکرهه یا حمار و عند غیظه یا خبیث و نحو ذلک سواء لم یتأثر بذلک بأن لم یکرهه أصلا أم تأثر به بناء علی أن العبرة بحصول الذل و النقص فیه عرفا. و یشکل الثانی بعموم أدلة حرمة الإیذاء نعم لو قال السید ذلک فی مقام التأدیب جاز لفحوی جواز الضرب. و أما الوالد فیمکن استفادة الجواز فی حقه مما ورد من مثل قولهم ع: أنت و مالک لأبیک فتأمل مضافا إلی استمرار السیرة بذلک إلا أن یقال إن استمرار السیرة إنما هو مع عدم تأثر السامع و تأذیه بذلک من هنا یوهن التمسک بالسیرة فی جواز سب المعلم للمتعلم فإن السیرة إنما نشأت فی الأزمنة السابقة من عدم تألم المتعلم بشتم المعلم لعد نفسه أدون من عبده بل ربما کان یفتخر بالسب لدلالته علی کمال لطفه. و أما زماننا هذا الذی یتألم المتعلم فیه من المعلم مما لم یتألم به من شرکائه فی البحث من القول و الفعل فحل إیذائه یحتاج إلی الدلیل و الله الهادی إلی سواء السبیل   
السحر

العاشرة السحر [فهو] حرام فی الجملة

اشارة

العاشرة السحر [فهو] حرام فی الجملة   
بلا خلاف بل هو ضروری کما سیجی‌ء

و الأخبار بالحرمة مستفیضة

و الأخبار بالحرمة مستفیضة   
منها ما تقدم من أن الساحر کالکافر. و منها قوله ع: من تعلم شیئا من السحر قلیلا أو کثیرا فقد کفر و کان آخر عهده بربه وحده أن یقتل إلا أن یتوب و فی روایة السکونی عن الصادق ع قال قال رسول الله ص: ساحر المسلمین یقتل و ساحر الکفار لا یقتل قیل یا رسول الله لم لا یقتل ساحر الکفار قال لأن الشرک أعظم من السحر و لأن السحر و الشرک مقرونان و فی نبوی آخر: ثلاثة لا یدخلون الجنة مدمن خمر و مدمن سحر و قاطع رحم إلی غیر ذلک من الأخبار   
ثم إن الکلام هنا یقع فی مقامین

الأول فی المراد بالسحر

اشارة

الأول فی المراد بالسحر   
و هو لغة علی ما عن بعض أهل اللغة ما لطف مأخذه و دق و عن بعضهم أنه صرف الشی‌ء عن وجهه و عن ثالث أنه الخدیعة و عن رابع أنه إخراج الباطل فی صورة الحق و قد اختلفت عبارات الأصحاب فی بیانه

[کلمات الفقهاء]

اشارة

[کلمات الفقهاء]   
قال العلامة رحمه الله فی القواعد و التحریر إنه کلام یتکلم به أو یکتبه أو رقیة أو یعمل شیئا تؤثر فی بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غیر مباشرة و زاد فی المنتهی أو عقدا

[اعتبار الإضرار فی السحر عند بعض]

[اعتبار الإضرار فی السحر عند بعض]   
و زاد فی المسالک أو أقساما أو عزائم یحدث بسببها ضرر علی الغیر و زاد فی الدروس الدخنة و التصویر و النفث و تصفیة النفس و یمکن أن یدخل جمیع ذلک فی قوله فی القواعد أو یعمل شیئا. نعم ظاهر المسالک و محکی الدروس أن المعتبر فی السحر الإضرار.   
فإن أرید من التأثیر فی عبارة القواعد و غیرها خصوص الإضرار بالمسحور فهو و إلا کان أعم. ثم إن الشهیدین رحمهما الله عدا من السحر- استخدام الملائکة و استنزال الشیاطین فی کشف الغائبات و علاج المصاب و استحضارهم و تلبیسهم ببدن صبی أو امرأة و کشف الغائبات علی لسانه و الظاهر أن المسحور فیما ذکراه هم الملائکة و الجن و الشیاطین و الإضرار   
المکاسب، ج‌1، ص 33  
بهم یحصل بتسخیرهم و تعجیزهم من المخالفة له و إلجائهم إلی الخدمة. و قال فی الإیضاح إنه استحداث الخوارق- إما بمجرد التأثیرات النفسانیة و هو السحر أو بالاستعانة بالفلکیات فقط و هی دعوة الکواکب أو بتمزیج القوی السماویة بالقوی الأرضیة و هی الطلسمات أو علی سبیل الاستعانة بالأرواح الساذجة و هی العزائم و یدخل فیه النیرنجات و الکل حرام فی شریعة الإسلام و مستحله کافر انتهی. و تبعه علی هذا التفسیر فی محکی التنقیح و فسر النیرنجات فی الدروس بإظهار غرائب خواص الامتزاجات و أسرار النیرین. و فی الإیضاح أما ما کان علی سبیل الاستعانة- بخواص الأجسام السفلیة فهو علم الخواص أو الاستعانة بالنسب الریاضیة فهو علم الحیل و جر الأثقال و هذان لیسا من السحر انتهی. و ما جعله خارجا قد أدخله غیره و فی بعض الروایات دلالة علیه و سیجی‌ء المحکی و المروی و لا یخفی أن هذا التعریف أعم من الأول لعدم اعتبار مسحور فیه فضلا عن الإضرار ببدنه أو عقله. و عن الفاضل المقداد فی التنقیح أنه عمل یستفاد منه ملکه نفسانیة یقتدر بها علی أفعال غریبة بأسباب خفیة و هذا یشمل علمی الخواص و الحیل

[ما أفاده العلامة المجلسی فی البحار فی بیان أقسام السحر]

اشارة

[ما أفاده العلامة المجلسی فی البحار فی بیان أقسام السحر]   
و قال فی البحار بعد ما نقل عن أهل اللغة إنه ما لطف و خفی سببه إنه فی عرف الشرع مختص بکل أمر مخفی سببها و یتخیل علی غیر حقیقته و یجری مجری التمویه و الخداع انتهی و هذا أعم من الکل لأنه ذکر بعد ذلک ما حاصله أن السحر علی أقسام

الأول سحر الکلدانیین

الأول سحر الکلدانیین   
الذین کانوا فی قدیم الدهر و هم قوم کانوا یعبدون الکواکب و یزعمون أنها المدبرة لهذا العالم و منها تصدیر الخیرات و الشرور و السعادات و النحوسات ثم ذکر أنهم علی ثلاثة مذاهب فمنهم من یزعم أنها الواجبة لذاتها الخالقة للعالم و منهم من یزعم أنها قدیمة لقدم العلة المؤثرة فیها و منهم من یزعم أنها حادثة مخلوقة فعالة مختارة فوض خالقها أمر العالم إلیها و الساحر عند هذه الفرق من یعرف القوی الغالبة الفعالة بسائطها و مرکباتها و یعرف ما یلیق بالعالم السفلی معداتها لیعدها و عوائقها لیرفعها بحسب الطاقة البشریة فیکون من استحداث ما یخرق العادة.

الثانی سحر أصحاب الأوهام

الثانی سحر أصحاب الأوهام   
و النفوس القویة.

الثالث الاستعانة بالأرواح الأرضیة

الثالث الاستعانة بالأرواح الأرضیة   
و قد أنکرها بعض الفلاسفة و قال بها الأکابر منهم و هی فی أنفسها مختلفة فمنهم خیرة و هم مؤمنو الجن و شریرة و هم کفار الجن و شیاطینهم.

الرابع التخیلات الآخذة بالعیون مثل راکب السفینة

الرابع التخیلات الآخذة بالعیون مثل راکب السفینة   
یتخیل نفسه ساکنا و الشط متحرکا.

الخامس الأعمال العجیبة

الخامس الأعمال العجیبة   
التی تظهر من ترکیب الآلات المرکبة علی نسب الهندسة کرقاص یرقص و فارسان یقتتلان.

السادس الاستعانة بخواص الأدویة

السادس الاستعانة بخواص الأدویة   
مثل أن یجعل فی الطعام بعض الأدویة المبلدة أو المزیلة للعقل أو الدخن المسکر أو عصارة البنج المجعول فی الملبس و هذا مما لا سبیل إلی إنکاره و أثر المغناطیس شاهد.

السابع تعلیق القلب

السابع تعلیق القلب   
و هو أن یدعی الساحر أنه یعرف الکیمیاء و علم السیمیاء و الاسم الأعظم حتی یمیل إلیه العوام و لیس له أصل.

الثامن النمیمة

الثامن النمیمة   
انتهی الملخص منه

[الإشارة إلی بعض أقسام السحر فی الروایة]

[الإشارة إلی بعض أقسام السحر فی الروایة]   
و ما ذکره من وجوه السحر بعضها قد تقدم عن الإیضاح و بعضها قد ذکر فیما ذکره فی الاحتجاج من حدیث الزندیق الذی سأل أبا عبد الله ع عن مسائل کثیرة منها ما ذکره بقوله: أخبرنی عن السحر ما أصله و کیف یقدر الساحر علی ما یوصف من عجائبه و ما یفعل قال أبو عبد الله ع إن السحر علی وجوه شتی منها بمنزلة الطب کما أن الأطباء وضعوا لکل داء دواء فکذلک علماء السحر احتالوا لکل صحة آفة و لکل عافیة عاهة و لکل معنی حلیة و نوع آخر منه خطفة و سرعة و مخاریق و خفة و نوع آخر منه ما یأخذه أولیاء الشیاطین منهم قال فمن أین علم الشیاطین السحر قال من حیث علم الأطباء الطب بعضه بتجربة و بعضه بعلاج قال فما تقول فی الملکین هاروت و ماروت و ما یقول الناس إنهما یعلمان الناس السحر قال إنما هما موضع ابتلاء و موقف فتنة و تسبیحهما الیوم لو فعل الإنسان کذا و کذا لکان کذا و لو تعالج بکذا و کذا لصار کذا فیتعلمون منهما ما یخرج عنهما فیقولان لهم إنما نحن فتنة فلا تأخذوا عنا ما یضرکم و لا ینفعکم قال أ فیقدر الساحر علی أن یجعل الإنسان بسحره فی صورة کلب أو حمار أو غیر ذلک قال هو أعجز من ذلک و أضعف من أن یغیر خلق الله إن من أبطل ما رکبه الله تعالی و صوره و غیره فهو شریک الله فی خلقه تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا لو قدر الساحر علی ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم و الآفة و الأمراض و لنفی البیاض عن رأسه و الفقر عن ساحته و إن من أکبر السحر النمیمة یفرق بها بین المتحابین و یجلب العداوة بین المتصافین و یسفک بها الدماء و یهدم بها الدور و یکشف بها الستور و النمام شر من وطئ علی الأرض بقدمه فأقرب أقاویل السحر من الصواب أنه بمنزلة الطب إن الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعة النساء فجاءه الطبیب فعالجه بغیر ذلک فأبرأه إلی آخر الحدیث. ثم لا یخفی أن الجمع بین ما ذکر فی معنی السحر فی غایة الإشکال لکن المهم بیان حکمه لا موضوعه.

المقام الثانی فی حکم الأقسام المذکورة

اشارة

المقام الثانی فی حکم الأقسام المذکورة   
فنقول أما الأقسام الأربعة المتقدمة من الإیضاح فیکفی فی حرمتها مضافا إلی شهادة المحدث المجلسی رحمه الله فی البحار بدخولها فی المعنی المعروف للسحر عند أهل الشرع فتشملها الإطلاقات

[دعوی ضرورة الدین علی حرمة أربعة أقسام منه]

[دعوی ضرورة الدین علی حرمة أربعة أقسام منه]   
دعوی فخر المحققین فی الإیضاح کون حرمتها من ضروریات الدین و أن مستحلها کافر و دعوی الشهیدین فی الدروس و المسالک أن مستحله یقتل فإنا و إن لم نطمئن بدعوی الإجماعات المنقولة إلا أن دعوی ضرورة الدین مما یوجب الاطمئنان بالحکم و اتفاق العلماء علیه فی جمیع الأعصار.

[ما ذکره شارح النخبة حول الطلسمات]

[ما ذکره شارح النخبة حول الطلسمات]   
نعم ذکر شارح النخبة أن ما کان من الطلسمات مشتملا علی إضرار أو تمویه علی المسلمین أو استهانة بشی‌ء من حرمات الله کالقرآن و أبعاضه و أسماء الله الحسنی و نحو ذلک فهو حرام بلا ریب سواء عد من السحر أم لا و ما کان للأغراض کحضور الغائب و بقاء العمارة و فتح الحصون للمسلمین و نحوه فمقتضی الأصل جوازه و یحکی عن بعض الأصحاب و ربما یستندون فی بعضها إلی أمیر المؤمنین ع و السند غیر واضح و ألحق فی الدروس تحریم عمل الطلسمات بالسحر و وجهه غیر واضح انتهی. و لا وجه أوضح من دعوی الضرورة من فخر المحققین و الشهیدین قدس سرهما

[حرمة السحر المضر بالنفس المحترمة]

[حرمة السحر المضر بالنفس المحترمة]   
و أما غیر تلک الأربعة فإن کان مما یضر بالنفس المحترمة فلا إشکال أیضا فی حرمته و یکفی فی الضرر صرف نفس المسحور عن الجریان علی مقتضی إرادته فمثل   
المکاسب، ج‌1، ص 34  
إحداث حب مفرط فی الشخص یعد سحرا. روی الصدوق فی الفقیه فی باب عقاب المرأة علی أن تسحر زوجها بسنده عن السکونی عن جعفر بن محمد عن أبیه عن آبائه ع قال: قال رسول الله ص لامرأة سألته أن لی زوجا و به غلظة علی و إنی صنعت شیئا لأعطفه علی أف لک کدرت البحار و کدرت الطین و لعنتک الملائکة الأخیار و ملائکة السماوات و الأرض قال فصامت المرأة نهارها و قامت لیلها و حلقت رأسها و لبست المسوح فبلغ ذلک النبی ص فقال إن ذلک لا یقبل منها بناء علی أن الظاهر من قولها صنعت شیئا المعالجة بشی‌ء غیر الأدعیة و الصلوات و نحوها و لذا فهم الصدوق منها السحر و لم یذکر فی عنوان سحر المرأة غیر هذه الروایة.

[الظاهر جواز ما لا یضر مع الشک فی صدق اسم السحر علیه]

[الظاهر جواز ما لا یضر مع الشک فی صدق اسم السحر علیه]   
و أما ما لا یضر فإن قصد به دفع ضرر السحر أو غیره من المضار الدنیویة أو الأخرویة فالظاهر جوازه مع الشک فی صدق اسم السحر علیه للأصل بل فحوی ما سیجی‌ء من جواز دفع الضرر بما علم کونه سحرا و إلا فلا دلیل علی تحریمه إلا أن یدخل فی اللهو أو الشعوذة.

نعم لو صح سند روایة الاحتجاج صح الحکم بحرمة جمیع ما تضمنته

نعم لو صح سند روایة الاحتجاج صح الحکم بحرمة جمیع ما تضمنته   
و کذا لو عمل بشهادة من تقدم کالفاضل المقداد و المحدث المجلسی رحمهما الله بکون جمیع ما تقدم من الأقسام داخلا فی السحر اتجه الحکم بدخولها تحت إطلاقات المنع عن السحر لکن الظاهر استناد شهادتهم إلی الاجتهاد مع معارضته بما تقدم من الفخر من إخراج علمی الخواص و الحیل من السحر.   
و ما تقدم من تخصیص صاحب المسالک و غیره السحر بما یحدث ضررا بل عرفت تخصیص العلامة له بما یؤثر فی بدن المسحور أو قلبه أو عقله فهذه شهادة من هؤلاء علی عدم عموم لفظ السحر لجمیع ما تقدم من الأقسام. و تقدیم شهادة الإثبات لا یجری فی هذا الموضع لأن الظاهر استناد المثبتین إلی الاستعمال و النافین إلی الاطلاع علی کون الاستعمال مجازا للمناسبة

و الأحوط الاجتناب عن جمیع ما تقدم من الأقسام

و الأحوط الاجتناب عن جمیع ما تقدم من الأقسام   
فی البحار بل لعله لا یخلو عن قوة لقوة الظن من خبر الاحتجاج و غیره

بقی الکلام فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر

اشارة

بقی الکلام فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر   
و یمکن أن یستدل له مضافا إلی الأصل بعد دعوی انصراف الأدلة إلی غیر ما قصد به غرض راجح شرعا بالأخبار

[الأخبار الواردة فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر]

اشارة

[الأخبار الواردة فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر]   
منها ما تقدم فی خبر الاحتجاج و منها ما فی الکافی عن القمی عن أبیه عن شیخ من أصحابنا الکوفیین قال: دخل عیسی بن سقفی علی أبی عبد الله ع قال جعلت فداک إنا رجل کانت صناعتی السحر و کنت آخذ علیه الأجر و کان معاشی و قد حججت منه و قد من الله علی بلقائک و قد تبت إلی الله عز و جل من ذلک فهل لی فی شی‌ء من ذلک مخرج فقال له أبو عبد الله ع حل و لا تعقد. و کان الصدوق رحمه الله فی العلل أشار إلی هذه الروایة حیث قال روی أن توبة الساحر أن یحل و لا یعقد و ظاهر المقابلة بین الحل و العقد فی الجواز و العدم کون کل منهما بالسحر فحمل الحل علی ما کان بغیر السحر من الدعاء و الآیات و نحوهما کما عن بعض لا یخلو عن بعد.

[ما ورد فی قصة هاروت و ماروت]

[ما ورد فی قصة هاروت و ماروت]   
و منها ما عن العسکری عن آبائه ع: فی قوله تعالی وَ ما أُنْزِلَ عَلَی الْمَلَکَیْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَ مارُوتَ قال کان بعد نوح قد کثرت السحرة و الموهون فبعث الله ملکین إلی نبی ذلک الزمان یذکر ما یسحر به السحرة و یذکر ما یبطل به سحرهم و یرد به کیدهم فتلقاه النبی عن الملکین و أداه إلی عباد الله بأمر الله و أمرهم أن یقضوا به علی السحر و أن یبطلوه و نهاهم أن یسحروا به الناس و هذا کما یقال إن السم ما هو و إن ما یدفع به غائلة السم ما هو ثم یقال للمتعلم هذا السم فمن رأیته سم فادفع غائلته بهذا و لا تقتل بالسم إلی أن قال و ما یعلمان من أحد ذلک السحر و إبطاله حتی یقولا للمتعلم إنما نحن فتنة و امتحان للعباد لیطیعوا الله فیما یتعلمون من هذا و یبطل به کید السحرة و لا تسحروهم فلا تکفر باستعمال هذا السحر و طلب الإضرار و دعاء الناس إلی أن یعتقدوا أنک تحیی و تمیت و تفعل ما لا یقدر علیه إلا الله عز و جل فإن ذلک کفر إلی أن قال وَ یَتَعَلَّمُونَ ما یَضُرُّهُمْ وَ لا یَنْفَعُهُمْ لأنهم إذا تعلموا ذلک السحر لیسحروا به و یضروا به فقد تعملوا ما یضر بدینهم و لا ینفعهم إلی آخر الحدیث و فی روایة محمد بن الجهم عن مولانا الرضا ع فی حدیث قال: أما هاروت و ماروت فکانا ملکین علما الناس السحر لیحترزوا به عن سحر السحرة فیبطلوا به کیدهم و ما علما أحدا من ذلک شیئا حتی قالا إنما نحن فتنة فلا تکفر فکفر قوم باستعمالهم لما أمروا بالاحتراز عنه و جعلوا یفرقون بما تعلموه بین المرء و زوجه قال الله تعالی وَ ما هُمْ بِضارِّینَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ یعنی بعلمه.   
هذا کله مضافا إلی أن ظاهر أخبار الساحر إرادة من یخشی ضرره کما اعترف به بعض الأساطین و استقرب لذلک جواز الحل به بعد أن نسبه إلی کثیر من أصحابنا.

[منع جمع من الأعلام من حل السحر بالسحر]

[منع جمع من الأعلام من حل السحر بالسحر]   
لکنه مع ذلک کله فقد منع العلامة فی غیر واحد من کتبه و الشهید رحمه الله فی الدروس و الفاضل المیسی و الشهید الثانی من حل السحر به و لعلهم حملوا ما دل علی الجواز مع اعتبار سنده علی حالة الضرورة و انحصار سبب الحل فیه لا مجرد دفع الضرر مع إمکانه بغیره من الأدعیة و التعویذات و لذا ذهب جماعة منهم الشهیدان و المیسی و غیرهم إلی جواز تعلمه لیتوقی به من السحر و یدفع به دعوی المتنبی. و ربما حملت أخبار الجواز الحاکیة لقصة هاروت و ماروت علی جواز ذلک فی الشریعة السابقة و فیه نظر.

ثم الظاهر أن التسخیرات بأقسامها داخلة فی السحر

ثم الظاهر أن التسخیرات بأقسامها داخلة فی السحر   
علی جمیع تعاریفه و قد عرفت أن الشهیدین مع أخذ الإضرار فی تعریف السحر ذکرا أن استخدام الملائکة و الجن من السحر و لعل وجه دخوله تضرر المسخر بتسخیره. و أما سائر التعاریف فالظاهر شمولها لها و ظاهر عبارة الإیضاح أیضا دخول هذه فی معقد دعواه الضرورة علی التحریم لأن الظاهر دخولها فی الأقسام و العزائم و النفث و یدخل فی ذلک تسخیر الحیوانات- من الهوام و السباع و الوحوش و غیر ذلک خصوصا الإنسان.

و عمل السیمیاء ملحق بالسحر اسما أو حکما

و عمل السیمیاء ملحق بالسحر اسما أو حکما   
و قد صرح بحرمته الشهید فی الدروس و المراد به علی ما قیل إحداث خیالات لا وجود لها فی الحس یوجب تأثیرا فی شی‌ء آخر   
الشعوذة

الحادیة عشرة الشعوذة و هی حرام بلا خلاف

[تعریف الشعوذة]

و هی الحرکة السریعة بحیث یوجب علی الحس الانتقال من الشی‌ء إلی شبهه کما تری النار المتحرکة علی الاستدارة دائرة متصلة لعدم إدراک السکونات المتخللة بین الحرکات.

[أدلة الحرمة]

و یدل علی الحرمة بعد الإجماع مضافا إلی أنه من الباطل و اللهو دخوله فی السحر فی الروایة المتقدمة عن الاحتجاج المنجبر وهنها بالإجماع المحکی. و فی بعض التعاریف المتقدمة للسحر ما یشملها   
الغش

الثانیة عشرة الغش حرام بلا خلاف

[الروایات الدالة علی الحرمة]

و الأخبار به متواترة نذکر بعضها متیمنا فعن النبی ص بأسانید متعددة: لیس من المسلمین من غشهم   
المکاسب، ج‌1، ص 35  
و فی روایة العیون بأسانید قال رسول الله ص: لیس منا من غش مسلما أو ضره أو ماکره و فی عقاب الأعمال عن النبی ص: من غش مسلما فی بیع أو شراء فلیس منا و یحشر مع الیهود یوم القیامة لأنه من غش الناس فلیس بمسلم إلی أن قال و من غشنا فلیس منا قالها ثلاثا و من غش أخاه المسلم نزع الله برکة رزقه و أفسد علیه معیشته و وکله إلی نفسه و فی مرسلة هشام عن أبی عبد الله ع: أنه قال لرجل یبیع الدقیق إیاک و الغش فإن من غش غش فی ماله فإن لم یکن له مال غش فی أهله و فی روایة سعد الإسکاف عن أبی جعفر ع قال: مر النبی ص فی سوق المدینة بطعام فقال لصاحبه ما أری طعامک إلا طیبا فأوحی الله إلیه أن یدس یده فی الطعام ففعل فأخرج طعاما ردیا فقال لصاحبه ما أراک إلا و قد جمعت خیانة و غشا للمسلمین و روایة موسی بن بکر عن أبی الحسن ع: أنه أخذ دینارا من الدنانیر المصبوبة بین یدیه فقطعها نصفین ثم قال ألقه فی البالوعة حتی لا یباع بشی‌ء فیه غش و قوله فیه غش جملة ابتدائیة و الضمیر فی لا یباع راجع إلی الدینار. و فی روایة هشام بن الحکم قال: کنت أبیع السابری فی الظلال فمر بی أبو الحسن فقال لی یا هشام إن البیع فی الظلال غش و الغش لا یحل و فی روایة الحلبی قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل یشتری طعاما فیکون أحسن له و اتفق له أن یبله من غیر أن یلتمس زیادته فقال إن کان بیعا لا یصلحه إلا ذلک و لا ینفقه غیره من غیر أن یلتمس فیه زیادة فلا بأس و إن کان إنما یغش به المسلمین فلا یصلح و روایته الأخری قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل یکون عنده لونان من الطعام سعرهما شتی و أحدهما أجود من الآخر و یخلطهما جمیعا ثم یبیعهما بسعر واحد فقال لا یصلح له أن یغش المسلمین حتی یبینه و روایة داود بن سرحان قال: کان معی جرابان من مسک أحدهما رطب و الآخر یابس فبدأت بالرطب فبعته ثم أخذت الیابس أبیعه فإذا أنا لا أعطی بالیابس الثمن الذی یسوی و لا یزیدونی علی ثمن الرطب فسألت أبا عبد الله ع عن ذلک أ یصلح لی أن أندیه قال لا إلا أن تعلمهم قال فندیته ثم أعلمتهم قال لا بأس.

ثم إن ظاهر الأخبار هو کون الغش بما یخفی

کمزج اللبن بالماء و خلط الجید بالردی‌ء فی مثل الدهن و منه وضع الحریر فی مکان بارد لیکتسب ثقلا و نحو ذلک

و أما المزج و الخلط بما لا یخفی فلا یحرم

لعدم انصراف الغش إلیه.   
و یدل علیه مضافا إلی بعض الأخبار المتقدمة صحیحة ابن مسلم عن أحدهما ع: أنه سئل عن الطعام یخلط بعضه ببعض و بعضه أجود من بعض قال إذا رؤیا جمیعا فلا بأس ما لم یغط الجید الردی‌ء. و مقتضی هذه الروایة بل روایة الحلبی الثانیة و روایة سعد الإسکاف أنه لا یشترط فی حرمة الغش کونه مما لا یعرف إلا من قبل البائع فیجب الإعلام بالعیب غیر الخفی إلا أن تنزیل الحرمة فی موارد الروایات الثلاث علی ما إذا تعمد الغش برجاء التلبیس علی المشتری و عدم التفطن له و إن کان من شأن ذلک العیب أن یتفطن له فلا تدل الروایات علی وجوب الإعلام إذا کان العیب من شأنه التفطن له فقصر المشتری و سامح فی الملاحظة

[وجوب الإعلام بالعیب الخفی لو حصل الغش]

ثم إن غش المسلم إنما هو بیع المغشوش علیه مع جهله فلا فرق بین کون الاغتشاش بفعله أو بغیره فلو حصل اتفاقا أو لغرض وجب الإعلام بالعیب الخفی و یمکن أن یمنع صدق الأخبار المذکورة إلا علی ما إذا قصد التلبیس و أما ما هو ملتبس فی نفسه فلا یجب علیه الإعلام. نعم یحرم علیه إظهار ما یدل علی سلامته من ذلک فالعبرة فی الحرمة بقصد تلبیس الأمر علی المشتری سواء أ کان العیب خفیا أم جلیا کما تقدم لا بکتمان العیب مطلقا أو خصوص الخفی و إن لم یقصد التلبیس و من هنا منع فی التذکرة من کون بیع المعیب مطلقا مع عدم الإعلام بالعیب غشا. و فی التفصیل المذکور فی روایة الحلبی إشارة إلی هذا المعنی حیث إنه ع جوز بل الطعام بدون قید الإعلام إذا لم یقصد به الزیادة و إن حصلت به و حرمه مع قصد الغش. نعم یمکن أن یقال فی صورة تعیب المبیع بخروجه عن مقتضی خلقته الأصلیة بعیب خفی أو جلی أن التزام البائع بسلامته عن العیب مع علمه به غش للمشتری کما لو صرح باشتراط السلامة فإن العرف یحکمون علی البائع بهذا الشرط مع علمه بالعیب أنه غاش

[أقسام الغش]

ثم إن الغش یکون بإخفاء الأدنی فی الأعلی کمزج الجید بالردی‌ء أو غیر المراد فی المراد کإدخال الماء فی اللبن أو بإظهار الصفة الجیدة المفقودة واقعا و هو التدلیس أو بإظهار الشی‌ء علی خلاف جنسه کبیع المموه علی أنه ذهب أو فضة

[ما أفاده المحقق الثانی فی صحة المعاملة و فسادها]

ثم إن فی جامع المقاصد ذکر فی الغش بما یخفی- بعد تمثیله له بمزج اللبن بالماء وجهین فی صحة المعاملة و فسادها من حیث إن المحرم هو الغش و المبیع عین مملوکة ینتفع بها و من أن المقصود بالبیع هو اللبن و الجاری علیه العقد هو المشوب. ثم قال و فی الذکری فی باب الجماعة ما حاصله إنه لو نوی الاقتداء بإمام معین علی أنه زید فبان عمرا إن فی الحکم نظرا و مثله ما لو قال بعتک هذا الفرس فإذا هو حمار و جعل منشأ التردد تغلیب الإشارة أو الوصف انتهی.

[نقد ما ذکره المحقق الثانی]

و ما ذکره من وجهی الصحة و الفساد جار فی مطلق العیب لأن المقصود هو الصحیح و الجاری علیه العقد هو المعیب و جعله من باب تعارض الإشارة و الوصف مبنی علی إرادة الصحیح من عنوان المبیع فیکون قوله بعتک هذا العبد بعد تبین کونه أعمی بمنزلة قوله بعتک هذا البصیر. و أنت خبیر بأنه لیس الأمر کذلک کما سیجی‌ء فی باب العیب بل وصف الصحة ملحوظ علی وجه الشرطیة و عدم کونه مقوما للمبیع کما یشهد به العرف و الشرع. ثم لو فرض کون المراد من عنوان المشار إلیه هو الصحیح لم یکن إشکال فی تقدیم العنوان علی الإشارة بعد ما فرض رحمه الله أن المقصود بالبیع هو اللبن و الجاری علیه العقد هو المشوب لأن ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد و لذا اتفقوا علی بطلان الصرف فیما إذا تبین أحد العوضین معیبا من غیر الجنس. و أما التردد فی مسألة تعارض الإشارة و العنوان فهو من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلالة اللفظیة فإنها مرددة بین کون متعلق القصد أولا و بالذات هو العین الحاضرة و یکون اتصافه بالعنوان مبنیا علی الاعتقاد و کون متعلقة هو العنوان و الإشارة إلیه باعتبار حضوره. أما علی تقدیر العلم بما هو المقصود بالذات و مغایرته للموجود الخارجی کما فیما نحن فیه فلا یتردد أحد فی البطلان.

[توجیه ما عن الذکری فی مسألة الاقتداء]

و أما وجه تشبیه مسألة الاقتداء فی الذکری بما یتعارض فیه الإشارة و الوصف فی الکلام مع عدم الإجمال فی النیة فباعتبار عروض الاشتباه   
المکاسب، ج‌1، ص 36  
للناوی بعد ذلک فیما نواه إذ کثیرا ما یشتبه علی الناوی أنه خطر فی ذهنه العنوان و نوی الاقتداء به معتقدا لحضوره المعتبر فی إمام الجماعة فیکون الإمام هو المعنون بذلک العنوان و إنما أشار إلیه معتقدا لحضوره أو أنه نوی الاقتداء بالحاضر و عنونه بذلک العنوان لإحراز معرفته بالعدالة أو تعنون به بمقتضی الاعتقاد من دون اختیار هذا.

[الاستدلال علی فساد بیع المغشوش بورود النهی عنه]

ثم إنه قد یستدل علی الفساد- کما نسب إلی المحقق الأردبیلی رحمه الله بورود النهی عن هذا البیع فیکون المغشوش منهیا عن بیعه کما أشیر إلیه فی روایة قطع الدینار و الأمر بإلقائه فی البالوعة معللا بقوله حتی لا یباع بشی‌ء و لأن نفس البیع غش منهی عنه

[المناقشة فی هذا الاستدلال]

و فیه نظر فإن النهی عن البیع لکونه مصداقا لمحرم هو الغش لا یوجب فساده کما تقدم فی بیع العنب علی من یعمله خمرا. و أما النهی عن بیع المغشوش لنفسه فلم یوجد فی خبر و أما خبر الدینار فلو عمل به لخرجت المسألة عن مسألة الغش لأنه إذا وجب إتلاف الدینار و إلقاؤه فی البالوعة کان داخلا فیما یکون المقصود منه حراما نظیر آلات اللهو و القمار و قد ذکرنا ذلک فیما یحرم الاکتساب به لکون المقصود منه محرما فیحمل الدینار علی المضروب من غیر جنس النقدین أو من غیر الخالص منهما لأجل التلبیس علی الناس و معلوم أن مثله بهیئته لا یقصد منه إلا التلبیس فهی آلة الفساد لکل من دفعت إلیه و أین هو من اللبن الممزوج بالماء و شبهه.

فالأقوی حینئذ فی المسألة صحة البیع فی غیر القسم الرابع

ثم العمل علی ما تقتضیه القاعدة عند تبین الغش فإن کان قد غش فی إظهار وصف مفقود کان فیه خیار التدلیس و إن کان من قبیل شوب اللبن بالماء فالظاهر هنا خیار العیب لعدم خروجه بالمزج عن مسمی اللبن فهو لبن معیوب و إن کان من قبیل التراب الکثیر فی الحنطة کان له حکم تبعض الصفقة و ینقص من الثمن بمقدار التراب الزائد لأنه غیر متمول و لو کان شیئا متمولا بطل البیع فی مقابله   
الغناء

الثالثة عشرة الغناء لا خلاف فی حرمته فی الجملة

[الأخبار المستفیضة الدالة علی الحرمة]

و الأخبار بها مستفیضة و ادعی فی الإیضاح تواترها منها ما ورد مستفیضا فی تفسیر قول الزور فی قوله تعالی وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ففی صحیحة زید الشحام و مرسلة ابن أبی عمیر و موثقة أبی بصیر المرویات عن الکافی و روایة عبد الأعلی المحکیة عن معانی الأخبار و حسنة هشام المحکیة عن تفسیر القمی رحمه الله تفسیر قَوْلَ الزُّورِ بالغناء. و منها ما ورد مستفیضا فی تفسیر لهو الحدیث کما فی صحیحة ابن مسلم و روایة مهران بن محمد و روایة الوشاء و روایة حسن بن هارون و روایة عبد الأعلی السابقة. و منها ما ورد فی تفسیر الزور فی قوله تعالی وَ الَّذِینَ لا یَشْهَدُونَ الزُّورَ کما فی صحیحة ابن مسلم عن أبی عبد الله ع تارة بلا واسطة و أخری بواسطة أبی الصباح الکنانی.   
[المناقشة فی دلالة الروایات علی حرمة الکیفیة]   
و قد یخدش فی الاستدلال بهذه الروایات بظهور الطائفة الأولی بل الثانیة فی أن الغناء من مقولة الکلام لتفسیر قول الزور به. و یؤیده ما فی بعض الأخبار من أن قول الزور أن تقول للذی یغنی أحسنت و یشهد له قول علی بن الحسین ع فی مرسلة الفقیه الآتیة: فی الجاریة التی لها صوت لا بأس لو اشتریتها فذکرتک الجنة یعنی بقراءة القرآن و الزهد و الفضائل التی لیست بغناء و لو جعل التفسیر من الصدوق دل علی الاستعمال أیضا. و کذا لهو الحدیث بناء علی أنه من إضافة الصفة إلی الموصوف فیختص الغناء المحرم بما کان مشتملا علی الکلام الباطل فلا تدل علی حرمة نفس الکیفیة و هو لم یکن فی کلام باطل و منه تظهر الخدشة فی الطائفة الثالثة حیث إن مشاهد الزور التی مدح الله تعالی من لا یشهدها هی مجالس التغنی بالأباطیل من الکلام

[إشعار بعض النصوص بکون اللهو علی إطلاقه مبغوضا لله تعالی]

فالإنصاف أنها لا تدل علی حرمة نفس الکیفیة إلا من حیث إشعار لهو الحدیث بکون لهو الحدیث علی إطلاقه مبغوضا لله تعالی. و کذا الزور بمعنی الباطل و إن تحققا فی کیفیة الکلام لا فی نفسه کما إذا تغنی فی کلام حق من قرآن أو دعاء أو مرثیة. و بالجملة فکل صوت یعد فی نفسه مع قطع النظر عن الکلام المتصوت به لهوا و باطلا فهو حرام

[الروایات الدالة علی حرمة الغناء من حیث کونه لهوا و باطلا و لغوا]

و مما یدل علی حرمة الغناء من حیث کونه لهوا و باطلا و لغوا روایة عبد الأعلی و فیها ابن فضال قال: سألت أبا عبد الله ع عن الغناء و قلت إنهم یزعمون أن رسول الله ص رخص فی أن یقال جئناکم جئناکم حیونا حیونا نحیکم فقال کذبوا إن الله تعالی یقول ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبِینَ لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ کُنَّا فاعِلِینَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَی الْباطِلِ فَیَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ وَ لَکُمُ الْوَیْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ثم قال قال ویل لفلان مما یصف رجل لم یحضر المجلس إلی آخر الخبر. فإن الکلام المذکور المرخص فیه بزعمهم لیس بالباطل و اللهو اللذین یکذب الإمام ع رخصة النبی ص فیه فلیس الإنکار الشدید و جعل ما زعموا الرخصة فیه من اللهو بالباطل إلا من جهة التغنی به. و روایة یونس قال: سألت الخراسانی ص عن الغناء و قلت إن العباسی زعم أنک ترخص فی الغناء فقال کذب الزندیق ما هکذا قلت له سألنی عن الغناء فقلت له إن رجلا أتی أبا جعفر ع فسأله عن الغناء فقال له یا فلان إذا میز الله بین الحق و الباطل فأین یکون الغناء قال مع الباطل فقال ع حسبک فقد حکمت و روایة محمد بن أبی عباد و کان مستهترا بالسماع و بشرب النبیذ قال: سألت الرضا ع عن السماع قال لأهل الحجاز فیه رأی و هو فی حیز الباطل و اللهو أ ما سمعت الله عز و جل یقول وَ إِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا کِراماً. و الغناء من السماع کما نص علیه فی الصحاح و قال أیضا جاریة مسمعة أی مغنیة. و فی روایة الأعمش الواردة فی تعداد الکبائر قوله: و الملاهی التی تصد عن ذکر الله کالغناء و ضرب الأوتار و قوله ع: و قد سئل عن الجاریة المغنیة قد یکون للرجل جاریة تلهیه و ما ثمنها إلا کثمن الکلب. و ظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حیث اللهو و الباطل فالغناء و هی من مقولة الکیفیة للأصوات کما سیجی‌ء إن کان مساویا للصوت اللهوی و الباطل کما هو الأقوی و سیجی‌ء فهو و إن کان أعم وجب تقیید بما کان من هذا العنوان کما أنه لو کان أخص وجب التعدی منه إلی مطلق الصوت الخارج علی وجه اللهو.

[المحرم ما کان من لحون أهل الفسوق و المعاصی]

و بالجملة فالمحرم هو ما کان من لحون أهل الفسوق و المعاصی التی ورد النهی عن قراءة القرآن بها سواء أ کان مساویا للغناء أم أعم أو أخص مع أن الظاهر أنه لیس الغناء إلا هو

[کلمات اللغویین فی معنی الغناء]

و إن اختلفت فیه عبارات الفقهاء و اللغویین فعن المصباح أن الغناء الصوت و عن آخر أنه مد الصوت و عن النهایة عن الشافعی أنه تحسین الصوت و ترقیقه و عنها أیضا أن کل من رفع صوتا و والاه فصوته عند العرب غناء. و کل هذه المفاهیم مما یعلم عدم حرمتها و عدم صدق الغناء علیها فکلها إشارة إلی المفهوم المعین عرفا

[تعریف المشهور للغناء]

و الأحسن   
المکاسب، ج‌1، ص 37  
من الکل ما تقدم من الصحاح و یقرب منه المحکی عن المشهور بین الفقهاء من أنه مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب

[معنی الطرب]

و الطرب علی ما فی الصحاح خفة تعتری الإنسان لشدة حزن أو سرور و عن الأساس للزمخشری خفة لسرور أو هم. و هذا القید هو المدخل للصوت فی أفراد اللهو و هو الذی أراده الشاعر بقوله أ طربا و أنت قنسری أی شیخ کبیر و إلا فمجرد السرور أو الحزن لا یبعد عن الشیخ الکبیر.

[مجرد مد الصوت لا مع الترجیع المطرب لا یعد لهوا]

و بالجملة فمجرد مد الصوت لا مع الترجیع المطرب أو و لو مع الترجیع لا یوجب کونه لهوا و من اکتفی بذکر الترجیع کالقواعد أراد به المقتضی للإطراب.   
قال فی جامع المقاصد فی الشرح لیس مجرد مد الصوت محرما و إن مالت إلیه النفوس ما لم ینته إلی حد یکون مطربا بالترجیع المقتضی للإطراب انتهی.

[هل المراد بالمطرب کونه مطربا فعلا]

ثم إن المراد بالمطرب ما کان مطربا فی الجملة بالنسبة إلی المغنی أو المستمع أو ما کان من شأنه الإطراب و مقتضیا له لو لم یمنع عنه مانع من جهة قبح الصوت أو غیره. و أما لو اعتبر الإطراب فعلا خصوصا بالنسبة إلی کل أحد و خصوصا بمعنی الخفة لشدة السرور أو الحزن فیشکل لخلو أکثر ما هو غناء عرفا عنه و کان هذا هو الذی دعا الشهید الثانی إلی أن زاد فی الروضة و المسالک بعد تعریف المشهور قوله أو ما یسمی فی العرف غناء و تبعه فی مجمع الفائدة و غیره.

[ما زعمه صاحب مفتاح الکرامة من أن الإطراب غیر الطرب]

و لعل هذا أیضا دعا صاحب مفتاح الکرامة إلی زعم أن الإطراب فی تعریف الغناء غیر الطرب المفسر فی الصحاح بخفة لشدة سرور أو حزن و إن توهمه صاحب مجمع البحرین و غیره من أصحابنا. و استشهد علی ذلک بما فی الصحاح من أن التطریب فی الصوت مدة و تحسینه. و ما عن المصباح من أن طرب فی صوته مدة و رجعة. و فی القاموس الغناء ککساء من الصوت ما طرب به و أن التطریب الإطراب کالتطرب و التغنی. قال رحمه الله فتحصل من ذلک أن المراد بالتطریب و الإطراب غیر الطرب بمعنی الخفة لشدة حزن أو سرور کما توهمه صاحب مجمع البحرین و غیره من أصحابنا فکأنه قال فی القاموس الغناء من الصوت ما مد و حسن و رجع فانطبق علی المشهور إذ الترجیع تقارب ضروب حرکات الصوت و النفس فکان لازما للإطراب و التطریب انتهی کلامه.

[نقد ما أفاده فی مفتاح الکرامة]

و فیه أن الطرب إذا کان معناه علی ما تقدم من الجوهری و الزمخشری هو ما یحصل للإنسان من الخفة لا جرم یکون المراد بالإطراب و التطریب إیجاد هذه الحالة و إلا لزم الاشتراک اللفظی به مع أنهم لم یذکروا للطرب معنی آخر لیشتق منه لفظ التطریب و الإطراب. مضافا إلی أن ما ذکر فی معنی التطریب من الصحاح و المصباح إنما هو للفعل القائم بذی الصوت لا الإطراب القائم بالصوت و هو المأخوذ فی تعریف الغناء عند المشهور دون فعل الشخص فیمکن أن یکون معنی تطریب الشخص فی صوته إیجاد سبب الطرب بمعنی الخفة بمد الصوت و تحسینه و ترجیعه کما أن تفریح الشخص إیجاد سبب الفرح بفعل ما یوجبه فلا ینافی ذلک ما ذکر ما معنی الطرب. و کذا ما فی القاموس من قوله ما طرب به یعنی ما أوجد به الطرب   
مع أنه لا مجال لتوهم کون التطریب بمادته بمعنی التحسین و الترجیع   
إذ لم یتوهم أحد کون الطرب بمعنی الحسن و الرجوع أو کون التطریب هو نفس المد فلیست هذه الأمور إلا أسبابا للطرب یراد إیجاده من فعل هذه الأسباب. هذا کله مضافا إلی عدم إمکان إرادة ما ذکر من المد و التحسین و الترجیع من المطرب فی قول الأکثر إن الغناء مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب کما لا یخفی مع أن مجرد المد و الترجیع و التحسین لا یوجب الحرمة قطعا لما مر و سیجی‌ء فتبین من جمیع ما ذکرنا أن المتعین حمل المطرب فی تعریف الأکثر للغناء علی الطرب بمعنی الخفة. و توجیه کلامهم بإرادة ما یقتضی الطرب و یعرض له بحسب وضع نوع ذلک الترجیع و إن لم یطرب شخصه لمانع من غلظة الصوت و مج الإسماع له. و لقد أجاد فی الصحاح حیث فسر الغناء بالسماع و هو المعروف عند أهل العرف و قد تقدم فی روایة محمد بن أبی عباد المستهتر بالسماع.

[المتحصل من الأدلة حرمة الصوت المرجع فیه علی سبیل اللهو]

و کیف کان فالمحصل من الأدلة المتقدمة حرمة الصوت المرجع فیه علی سبیل اللهو فإن اللهو کما یکون بآلة من غیر صوت کضرب الأوتار و نحوه و بالصوت فی الآلة کالمزمار و القصب و نحوهما فقد یکون بالصوت المجرد فکل صوت یکون لهوا بکیفیة و معدودا من ألحان أهل الفسوق و المعاصی فهو حرام و إن فرض أنه لیس بغناء و کل ما لا یعد لهوا فلیس بحرام و إن فرض صدق الغناء علیه فرضا غیر محقق لعدم الدلیل علی حرمة الغناء إلا من حیث کونه باطلا و لهوا و لغوا و زورا   
ثم إن اللهو یتحقق بأمرین   
أحدهما قصد التلهی و إن لم یکن لهوا الثانی کونه لهوا فی نفسه عند المستمعین و إن لم یقصد به التلهی   
ثم إن المرجع فی اللهو إلی العرف   
و الحاکم بتحققه هو الوجدان حیث یجد الصوت المذکور مناسبا لبعض آلات اللهو و الرقص و لحضور ما یستلذ القوی الشهویة من کون المغنی جاریة أو أمرد أو نحو ذلک و مراتب الوجدان المذکور مختلفة فی الوضوح و الخفاء فقد یحس بعض الترجیع من مبادی الغناء و لم یبلغه.   
و ظهر مما ذکرنا أنه لا فرق بین استعمال هذه الکیفیة فی کلام حق أو باطل   
فقراءة القرآن و الدعاء و المراثی بصوت یرجع فیه علی سبیل اللهو لا إشکال فی حرمتها و لا فی تضاعف عقابها لکونها معصیة فی مقام الطاعة و استخفافا بالمقرو و المدعو و المرثی. و من أوضح تسویلات الشیطان أن الرجل المتستر- قد تدعوه نفسه لأجل التفرج و التنزه و التلذذ إلی ما یوجب نشاطه و رفع الکسالة عنه من الزمزمة الملهیة فیجعل ذلک فی بیت من الشعر المنظوم فی الحکم و المراثی و نحوها فیتغنی به أو یحضر عند من یفعل ذلک. و ربما یعد مجلسا لأجل إحضار أصحاب الألحان و یسمیه مجلس المرثیة فیحصل له بذلک ما لا یحصل له من ضرب الأوتار من النشاط و الانبساط. و ربما یبکی فی خلال ذلک- لأجل الهموم المرکوزة فی قلبه الغائبة عن خاطره من فقد ما یستحضره القوی الشهویة و یتخیل أنه بکی فی المرثیة و فاز بالمرتبة العالیة و قد أشرف علی النزول إلی درکات الهاویة فلا ملجأ إلا إلی الله من شر الشیطان و النفس الغاویة.

[عروض بعض الشبهات فی الحکم أو الموضوع]

اشارة

[عروض بعض الشبهات فی الحکم أو الموضوع]   
و ربما یجری علی هذا عروض الشبهة فی الأزمنة المتأخرة فی هذه المسألة فتارة من حیث أصل الحکم و أخری من حیث الموضوع و ثالثة من اختصاص الحکم ببعض الموضوع.

[الأول الشبهة فی أصل الحکم]

[کلام الکاشانی فی جواز الغناء فی نفسه]

اشارة

أما الأول فلأنه حکی عن المحدث الکاشانی- أنه خص الحرام منه بما اشتمل علی محرم من خارج مثل اللعب بآلات اللهو و دخول الرجال علی النساء و الکلام بالباطل و إلا فهو فی نفسه غیر محرم. و المحکی من کلامه فی الوافی أنه بعد حکایة الأخبار التی یأتی بعضها قال الذی یظهر من مجموع الأخبار الواردة فیه اختصاص حرمة الغناء و ما یتعلق به من الأجر و التعلیم و الاستماع و البیع و الشراء کلها بما کان علی النحو المعهود المتعارف فی زمن الخلفاء [بنی أمیة و بنی العباس] من دخول الرجال علیهن و تکلمهن بالأباطیل   
المکاسب، ج‌1، ص 38  
و لعبهن بالملاهی من العیدان و القصب و غیرهما دون ما سوی ذلک من أنواعه کما یشعر به قوله ع لیست بالتی یدخل علیها الرجال إلی أن قال و علی هذا فلا بأس بسماع التغنی بالأشعار المتضمنة لذکر الجنة و النار و التشویق إلی دار القرار و وصف نعم الله الملک الجبار و ذکر العبادات و الترغیب فی الخیرات و الزهد فی الفانیات و نحو ذلک کما أشیر إلیه فی حدیث الفقیه بقوله فذکرتک الجنة و ذلک لأن هذا کله ذکر الله و ربما تقشعر منه جلود الذین یخشون ربهم ثم تلین جلودهم و قلوبهم إلی ذکر الله.   
و بالجملة فلا یخفی علی أهل الحجی بعد سماع هذه الأخبار تمییز حق الغناء عن باطله و أن أکثر ما یتغنی به المتصوفة فی محافلهم من قبیل الباطل انتهی.

[نقد ما أفاده المحدث الکاشانی]

[نقد ما أفاده المحدث الکاشانی]   
أقول لو لا استشهاده بقوله لیست بالتی یدخل علیها الرجال أمکن بلا تکلف تطبیق کلامه علی ما ذکرناه من أن المحرم هو الصوت اللهوی الذی یناسبه اللعب بالملاهی و التکلم بالأباطیل و دخول الرجال علی النساء لحظ السمع و البصر من شهوة الزنی دون مجرد الصوت الحسن الذی یذکر أمور الآخرة و ینسی شهوات الدنیا. إلا أن استشهاده بالروایة لیست بالتی یدخل علیها الرجال ظاهر فی التفصیل بین أفراد الغناء لا من حیث نفسه فإن صوت المغنیة التی تزف العرائس علی سبیل اللهو لا محالة و لذا لو قلنا بإباحته فیما یأتی کنا قد خصصناه بالدلیل

[نسبة ما قاله المحدث الکاشانی إلی صاحب الکفایة]

و نسب القول المذکور إلی صاحب الکفایة أیضا. و الموجود فیها بعد ذکر الأخبار المتخالفة جوازا و منعا فی القرآن و غیره

[کلام صاحب الکفایة فی الجمع بین الأخبار]

اشارة

أن الجمع بین هذه الأخبار یمکن بوجهین أحدهما تخصیص تلک الأخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن و حمل ما یدل علی ذم التغنی بالقرآن علی قراءة تکون علی سبیل اللهو کما یصنعه الفساق فی غنائهم و یؤیده روایة عبد الله بن سنان المذکورة: اقرءوا القرآن بألحان العرب و إیاکم و لحون أهل الفسوق و الکبائر و سیجی‌ء من بعدی أقوام یرجعون القرآن ترجیع الغناء. و ثانیهما أن یقال و حاصل ما قال حمل الأخبار المانعة علی الفرد الشائع فی ذلک الزمان قال و الشائع فی ذلک الزمان الغناء علی سبیل اللهو من الجواری و غیرهن فی مجالس الفجور و الخمور و العمل بالملاهی و التکلم بالباطل و إسماعهن الرجال فحمل المفرد المعرف یعنی لفظ الغناء علی تلک الأفراد الشائعة فی ذلک الزمان غیر بعید. ثم ذکر روایة علی بن جعفر الآتیة و روایة اقرءوا القرآن المتقدمة و قوله لیست بالتی یدخل علیها الرجال مؤیدا لهذا الحمل قال إن فیه إشعارا بأن منشأ المنع فی الغناء هو بعض الأمور المحرمة المقترنة به کالالتهاء و غیره إلی أن قال إن فی عدة من أخبار المنع عن الغناء إشعارا بکونه لهوا باطلا و صدق ذلک فی القرآن و الدعوات و الأذکار المقروة بالأصوات الطیبة المذکرة للجنة المهیجة للشوق إلی العالم الأعلی محل تأمل علی أن التعارض واقع بین أخبار الغناء و الأخبار الکثیرة المتواترة الدالة علی فضل قراءة القرآن و الأدعیة و الأذکار بالصوت الحسن مع عمومها لغة و کثرتها و موافقتها للأصل. و النسبة بین الموضوعین عموم من وجه فإذا لا ریب فی تحریم الغناء علی سبیل اللهو و الاقتران بالملاهی و نحوهما ثم إن ثبت إجماع فی غیره و إلا بقی حکمه علی الإباحة و طریق الاحتیاط واضح انتهی

[نقد ما أفاده صاحب الکفایة]

أقول لا یخفی أن الغناء علی ما استفدناه من الأخبار بل و فتاوی الأصحاب و قول أهل اللغة هو من الملاهی نظیر ضرب الأوتار و النفخ فی القصب و المزمار و قد تقدم التصریح بذلک فی روایة الأعمش الواردة فی الکبائر فلا یحتاج فی حرمته إلی أن یقترن بالمحرمات الأخر کما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحدثین المذکورین.

[المظنون عدم إفتاء أحد بحرمة الصوت الحسن]

نعم لو فرض کون الغناء موضوعا لمطلق الصوت الحسن کما یظهر من بعض ما تقدم فی تفسیر معنی التطریب توجه ما ذکر بل لا أظن أحدا یفتی بإطلاق حرمة الصوت الحسن. و الأخبار بمدح الصوت الحسن و أنه من أجمل الجمال و استحباب القراءة و الدعاء به و أنه حلیة القرآن و اتصاف الأنبیاء و الأئمة به فی غایة الکثرة

[الأخبار فی مدح الصوت الحسن فی غایة الکثرة]

و قد جمعها فی الکفایة بعد ما ذکر أن غیر واحد من الأخبار یدل علی جواز الغناء فی القرآن بل استحبابه بناء علی دلالة الروایات علی استحباب حسن الصوت و التحزین و الترجیع به و الظاهر أن شیئا منها لا یوجد بدون الغناء علی ما استفید من کلام أهل اللغة و غیرهم علی ما فصلناه فی بعض رسائلنا انتهی و قد صرح فی شرح قوله ص: اقرءوا القرآن بألحان العرب إن اللحن هو الغناء. و بالجملة فنسبة الخلاف إلیه فی معنی الغناء أولی من نسبة التفصیل إلیه بل ظاهر أکثر کلمات المحدث الکاشانی أیضا ذلک لأنه فی مقام نفی التحریم عن الصوت الحسن المذکر لأمور الآخرة المنسی لشهوات الدنیا.

[ظهور بعض کلمات المحقق السبزواری و المحدث الکاشانی فی ما نسب إلیهما]

نعم بعض کلماتهما ظاهرة فیما نسب إلیهما التفصیل فی الصوت اللهوی الذی لیس هو عند التأمل تفصیلا بل قول بإطلاق جواز الغناء و أنه لا حرمة فیه أصلا و إنما الحرام ما یقترن به من المحرمات فهو علی تقدیر صدق نسبته إلیهما فی غایة الضعف لا شاهد له یقید الإطلاقات الکثیرة المدعی تواترها إلا بعض الروایات التی ذکراها

[بعض الروایات التی یمکن أن تکون شاهدة لما نسب إلیهما]

اشارة

منها ما عن الحمیری بسند لم یبعد فی الکفایة إلحاقه بالصحاح عن علی بن جعفر عن أخیه ع قال: سألته عن الغناء فی الفطر و الأضحی و الفرح قال لا بأس به ما لم یعص به و المراد به ظاهرا ما لم یصر الغناء سببا للمعصیة و لا مقدمة للمعاصی المقارنة له و منها ما فی کتاب علی بن جعفر عن أخیه قال: سألته عن الغناء هل یصلح فی الفطر و الأضحی و الفرح قال لا بأس ما لم یزمر به و الظاهر أن المراد بقوله ما لم یزمر به ما لم یلعب معه بالمزمار أو ما لم یکن الغناء بالمزمار و نحوه من آلات الأغانی. و روایة أبی بصیر قال: سألت أبا عبد الله ع عن کسب المغنیات فقال التی یدخل علیها الرجال حرام و التی تدعی إلی الأعراس لا بأس به و هو قول الله عز و جل وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ و عن أبی بصیر عن أبی عبد الله ع قال: أجر المغنیة التی تزف العرائس لبس به بأس لیست بالتی یدخل علیها الرجال فإن ظاهر الثانیة و صریح الأولی أن حرمة الغناء منوطة بما یقصد منه فإن کان المقصود إقامة مجلس اللهو حرم و إلا فلا. و قوله فی الروایة و هو قول الله إشارة إلی ما ذکره من التفصیل و یظهر منه أن کلا الغناءین من لهو الحدیث لکن یقصد بأحدهما إدخال الناس فی المعاصی و الإخراج عن سبیل الحق و طریق الطاعة دون الآخر.

[توجیه الروایات]

و أنت خبیر بعدم مقاومة هذه الأخبار للإطلاقات لعدم ظهور یعتد به فی دلالتها فإن الروایة الأولی لعلی بن جعفر   
المکاسب، ج‌1، ص 39  
ظاهرة فی تحقق المعصیة بنفس الغناء فیکون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل علی الترجیع و هو قد یکون مطربا ملهیا فیحرم و قد لا ینتهی إلی ذلک الحد فلا یعصی به و منه یظهر توجیه الروایة الثانیة لعلی بن جعفر ع فإن معنی قوله لم یزمر به لم یرجع فیه ترجیع المزمار أو أن المراد من الزمر التغنی علی سبیل اللهو. و أما روایة أبی بصیر مع ضعفها سندا بعلی بن أبی حمزة البطائنی فلا تدل إلا علی کون غناء المغنیة التی یدخل علیها الرجال داخلا فی لهو الحدیث فی الآیة و عدم دخول غناء التی تدعی إلی الأعراس فیه و هذا لا یدل علی دخول ما لم یکن منهما فی القسم المباح مع کونه من لهو الحدیث قطعا فإذا فرضنا أن المغنی یغنی بإشعار باطلة فدخول هذا فی الآیة أقرب من خروجه. و بالجملة فالمذکور فی الروایة تقسیم غناء المغنیة باعتبار ما هو الغالب من أنها تطلب للتغنی إما فی المجالس المختصة بالنساء کما فی الأعراس و إما للتغنی فی مجالس الرجال.

[عدم رفع الید عن إطلاق الحرمة لأجل إشعار بعض الروایات بالجواز]

نعم الإنصاف أنه لا یخلو من إشعار بکون المحرم هو الذی یدخل فیه الرجال علی المغنیات لکن المنصف لا یرفع الید عن الإطلاقات لأجل هذا الإشعار خصوصا مع معارضته بما هو کالصریح فی حرمة غناء المغنیة و لو لخصوص مولاها کما تقدم من قوله ع: قد یکون للرجل الجاریة تلهیه و ما ثمنها إلا ثمن الکلب فتأمل. و بالجملة فضعف هذا القول بعد ملاحظة النصوص أظهر من أن یحتاج إلی الإظهار و ما أبعد ما بین هذا و بین ما سیجی‌ء من فخر الدین من عدم تجویز الغناء فی الأعراس لأن الروایتین و إن کانتا نصین فی الجواز إلا أنهما لا تقاومان الأخبار المانعة لتواترها. و أما ما ذکره فی الکفایة من تعارض أخبار المنع للأخبار الواردة فی فضل قراءة القرآن فیظهر فساده عند التکلم فی التفصیل

و أما الثانی و هو الاشتباه فی الموضوع

فهو ما ظهر من بعض من لا خبرة له من طلبة زماننا تقلیدا لمن سبقه من أعیاننا من منع صدق الغناء فی المراثی و هو عجیب فإنه إن أراد أن الغناء مما یکون لمواد الألفاظ دخل فیه فهو تکذیب للعرف و اللغة. أما اللغة فقد عرفت و أما العرف فلأنه لا ریب فی أن من سمع من بعید صوتا مشتملا علی الإطراب المقتضی للرقص أو ضرب آلات اللهو لا یتأمل فی إطلاق الغناء علیه إلی أن یعلم مواد الألفاظ و إن أراد أن الکیفیة التی یقرأ بها للمرثیة لا یصدق علیها تعریف الغناء فهو تکذیب للحسن.

و أما الثالث و هو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع

اشارة

فقد حکی فی جامع المقاصد قولا لم یسم قائله باستثناء الغناء فی المراثی نظیر استثنائه فی الأعراس و لم یذکر وجهه و ربما وجهه بعض من متأخری المتأخرین لعمومات أدلة الإبکاء و الرثاء و قد أخذ ذلک مما تقدم عن صاحب الکفایة من الاستدلال بإطلاق أدلة قراءة القرآن.

[المناقشة فیه أن أدلة المستحبات لا تقاوم أدلة المحرمات]

و فیه أن أدلة المستحبات لا تقاوم أدلة المحرمات خصوصا التی تکون من مقدماتها فإن مرجع أدلة الاستحباب- إلی استحباب إیجاد الشی‌ء بسببه المباح لا بسببه المحرم أ لا تری أنه لا یجوز إدخال السرور فی قلب المؤمن و إجابته بالمحرمات کالزنا و اللواط و الغناء و السر فی ذلک أن دلیل الاستحباب إنما یدل علی کون الفعل لو خلی و طبعه خالیا عما یوجب لزوم أحد طرفیه فلا ینافی ذلک طرو عنوان من الخارج یوجب لزوم فعله أو ترکه کما إذا صار مقدمة لواجب أو صادفه عنوان محرم فأجابه المؤمن و إدخال السرور فی قلبه لیس فی نفسه شی‌ء ملزما لفعله أو ترکه فإذا تحقق فی ضمن الزنی فقد طرأ علیه عنوان ملزم لترکه کما أنه إذا أمر به الوالد أو السید طرأ علیه عنوان ملزم لفعله. و الحاصل أن جهات الأحکام الثلاثة أعنی الإباحة و الاستحباب و الکراهة لا تزاحم جهة الوجوب أو الحرمة فالحکم لهما مع اجتماع جهتیهما مع إحدی الجهات الثلاث.

[الاستشهاد بالنبوی]

و یشهد لما ذکرنا من عدم تأدی المستحبات فی ضمن المحرمات قوله ص: اقرءوا القرآن بألحان العرب و إیاکم و لحون أهل الفسوق و الکبائر و سیجی‌ء بعدی أقوام یرجعون القرآن ترجیع الغناء و النوح و الرهبانیة لا یجوز تراقیهم قلوبهم مقلوبة و قلوب من یعجبه شأنهم قال فی الصحاح اللحن واحد الألحان و اللحون و منه الحدیث اقرءوا القرآن بلحون العرب و قد لحن فی قراءته إذا طرب بها و غرد و هو ألحن الناس إذا کان أحسنهم قراءة أو غناء انتهی.

[ما أفاده صاحب الحدائق حول کلمة اللحن]

و صاحب الحدائق جعل اللحن فی هذا الخبر بمعنی اللغة أی بلغة العرب و کأنه أراد باللغة اللهجة و تخیل أن إبقاءه علی معناه یوجب ظهور الخبر فی جواز الغناء فی القرآن.

[المناقشة فی ما أفاده صاحب الحدائق]

و فیه ما تقدم من أن مطلق اللحن إذا لم یکن علی سبیل اللهو لیس غناء. و قوله ص و إیاکم و لحون أهل الفسوق نهی عن الغناء فی القرآن ثم إن فی قوله لا یجوز تراقیهم إشارة إلی أن مقصودهم لیس تدبر معانی القرآن بل هو مجرد الصوت المطرب.

[لا منافاة بین حرمة الغناء فی القرآن و بین ما روی فی الترجیع بالقرآن]

و ظهر مما ذکرنا أنه لا تنافی بین حرمة الغناء فی القرآن و ما ورد من قوله ع: و رجع بالقرآن صوتک فإن الله یحب الصوت الحسن فإن المراد بالترجیع تردید الصوت فی الحلق و من المعلوم أن مجرد ذلک لا یکون غناء إذا لم یکن علی سبیل اللهو فالمقصود من الأمر بالترجیع أن لا یقرأ کقراءة عبائر الکتب عند المقابلة لکن مجرد الترجیع لا یکون غناء و لذا جعله نوعا منه فی قوله ص یرجعون القرآن ترجیع الغناء. و فی محکی شمس العلوم أن الترجیع تردید الصوت مثل ترجیع أهل الألحان و القراءة و الغناء انتهی. و بالجملة فلا تنافی بین الخبرین و لا بینهما و بین ما دل علی حرمة الغناء حتی فی القرآن کما تقدم زعمه من صاحب الکفایة فی بعض ما ذکره من عدم اللهو فی قراءة القرآن و غیره

[ما ذکره المحقق الأردبیلی فی تأیید استثناء المراثی و المناقشة فیه]

تبعا لما ذکره المحقق الأردبیلی رحمه الله حیث إنه بعد ما وجه استثناء المراثی و غیرها من الغناء بأنه ما ثبت الإجماع إلا فی غیرها. و الأخبار لیست بصحیحة صریحة فی التحریم مطلقا أید استثناء المراثی بأن البکاء و التفجع مطلوب مرغوب و فیه ثواب عظیم و الغناء معین علی ذلک و أنه متعارف دائما فی بلاد المسلمین من زمن المشایخ إلی زماننا هذا من غیر نکیر ثم أیده بجواز النیاحة و جواز أخذ الأجرة علیها و الظاهر أنها لا تکون إلا معه و بأن تحریم الغناء للطرب علی الظاهر و لیس فی المراثی طرب بل لیس إلا الحزن انتهی. و أنت خبیر بأن شیئا مما ذکره لا ینفع فی جواز الغناء علی الوجه الذی ذکرناه

[منع کون الغناء معینا علی البکاء]

أما کون الغناء معینا علی البکاء و التفجع فهو ممنوع بناء علی ما عرفت من کون الغناء هو الصوت اللهوی بل و علی ظاهر تعریف المشهور من الترجیع المطرب لأن الطرب الحاصل منه إن کان سرورا فهو مناف للتفجیع لا معین له و إن کان حزنا فهو علی ما هو المرکوز فی النفس الحیوانیة من فقد   
المکاسب، ج‌1، ص 40  
المشتهیات النفسانیة لا علی ما أصاب سادات الزمان مع أنه علی تقدیر الإعانة لا ینفع فی جواز الشی‌ء کونه مقدمة لمستحب أو مباح بل لا بد من ملاحظة عموم دلیل الحرمة له فإن کان فهو و إلا فیحکم بإباحته للأصل و علی أی حال فلا یجوز التمسک فی الإباحة بکونه مقدمة لغیر حرام لما عرفت

[توجیه کلام الأردبیلی فی نفیه الطرب فی المراثی]

ثم إنه یظهر من هذا و ما ذکر أخیرا من أن المراثی لیس فیها طرب أن نظره إلی المراثی المتعارفة لأهل الدیانة التی لا یقصدونها إلا للتفجع و کأنه لم یحدث فی عصره المراثی التی یکتفی بها أهل اللهو و المترفون من الرجال و النساء بها عن حضور مجالس اللهو و ضرب العود و الأوتار و التغنی بالقصب و المزمار کما هو الشائع فی زماننا الذی قد أخبر النبی ص بنظیره فی قوله یتخذون القرآن مزامیر کما أن زیارة سیدنا و مولانا أبی عبد الله ع صار سفرها من أسفار اللهو و النزاهة لکثیر من المترفین. و قد أخبر النبی ص بنظیره فی سفر الحج: و أنه یحج أغنیاء أمتی للنزهة و الأوساط للتجارة و الفقراء للسمعة و کان کلامه ص کالکتاب العزیز واردا فی مورد و جاریا فی نظیره. و الذی أظن أن ما ذکرناه فی معنی الغناء المحرم من أنه الصوت اللهوی أن هؤلاء و غیرهم غیر مخالفین فیه و أما ما لم یکن علی جهة اللهو المناسب لسائر آلاته فلا دلیل علی تحریمه لو فرض شمول الغناء له لأن مطلقات الغناء منزلة علی ما دل علی إناطة الحکم فیه باللهو و الباطل من الأخبار المتقدمة خصوصا مع انصرافها فی أنفسها کأخبار المغنیة إلی هذا الفرد.

بقی الکلام فیما استثناه المشهور

اشارة

و هو أمران

أحدهما الحداء

بالضم کدعاء صوت یرجع فیه للسیر بالإبل. و فی الکفایة أن المشهور استثناؤه و قد صرح بذلک فی شهادات الشرائع و القواعد و فی الدروس و علی تقدیر کونه من الأصوات اللهویة کما یشهد به استثناؤهم إیاه عن الغناء بعد أخذهم الإطراب فی تعریفه فلم أجد ما یصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحریم عدا روایة نبویة ذکرها فی المسالک من تقریر النبی ص لعبد الله بن رواحة حیث حدا للإبل و کان حسن الصوت و فی دلالته و سنده ما لا یخفی.

الثانی غناء المغنیة فی الأعراس

إذا لم یکتنف بها محرم آخر من التکلم بالأباطیل و اللعب بآلات الملاهی المحرمة و دخول الرجال علی النساء و المشهور استثناؤه للخبرین المتقدمین عن أبی بصیر فی أجر المغنیة التی تزف العرائس و نحوهما ثالث عنه أیضا. و إباحة الأجر لازمة لإباحة الفعل و دعوی أن الأجر لمجرد الزف لا للغناء عنده مخالفة للظاهر لکن فی سند الروایات أبو بصیر و هو غیر صحیح و الشهرة علی وجه یوجب الانجبار غیر ثابتة لأن المحکی عن المفید رحمه الله و المرتضی و ظاهر الحلبی و صریح الحلی و التذکرة و الإیضاح بل کل من لم یذکر الاستثناء بعد التعمیم المنع. لکن الإنصاف أن سند الروایات و إن انتهت إلی أبی بصیر إلا أنه لا یخلو من وثوق فالعمل بها تبعا للأکثر غیر بعید و إن کان الأحوط کما فی الدروس الترک و الله العالم   
الغیبة

الرابعة عشرة الغیبة حرام بالأدلة الأربعة

و یدل علیه من الکتاب

قوله تعالی وَ لا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً أَ یُحِبُّ أَحَدُکُمْ أَنْ یَأْکُلَ لَحْمَ أَخِیهِ مَیْتاً فَکَرِهْتُمُوهُ فجعل المؤمن أخا و عرضه کلحمه و التفکه به أکلا و عدم شعوره بذلک بمنزلة حالة موته.   
و قوله تعالی وَیْلٌ لِکُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ و قوله تعالی لا یُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ و قوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفاحِشَةُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ.

و یدل علیه من الأخبار

ما لا یحصی فمنها ما روی عن النبی ص بعده طرق: أن الغیبة أشد من الزنی و إن الرجل یزنی فیتوب و یتوب الله علیه و إن صاحب الغیبة لا یغفر له حتی یغفر له صاحبه و عنه ص: أنه خطب یوما فذکر الربا و عظم شأنه فقال إن الدرهم یصیبه الرجل من الربا أعظم من ستة و ثلاثین زنیة و إن أربی الربا عرض الرجل المسلم و عنه ص: من اغتاب مسلما أو مسلمة لم یقبل الله صلاته و لا صیامه أربعین صباحا إلا أن یغفر له صاحبه و عنه ص: من اغتاب مؤمنا بما فیه لم یجمع الله بینهما فی الجنة و من اغتاب مؤمنا بما لیس فیه انقطعت العصمة بینهما و کان المغتاب خالدا فی النار و بئس المصیر و عنه ع: کذب من زعم أنه ولد من حلال و هو یأکل لحوم الناس بالغیبة فاجتنب الغیبة فإنها إدام کلاب النار و عنه ع: من مشی فی غیبة أخیه و کشف عورته کانت أول خطوة خطاها وضعها فی جهنم و روی: أن المغتاب إذا تاب فهو آخر من یدخل الجنة و إن لم یتب فهو أول من یدخل النار و عنه ص: إن الغیبة حرام علی کل مسلم و إن الغیبة لتأکل الحسنات کما تأکل النار الحطب و أکل الحسنات إما أن یکون علی وجه الإحباط أو لاضمحلال ثوابها فی جنب عقابه أو لأنها تنقل الحسنات إلی المغتاب کما فی غیر واحد من الأخبار. و منها النبوی ص: یؤتی بأحد یوم القیامة فیوقف بین یدی الرب عز و جل و یدفع إلیه کتابه فلا یری حسناته فیه فیقول إلهی لیس هذا کتابی لا أری فیه حسناتی فیقال له إن ربک لا یضل و لا ینسی ذهب عملک باغتیاب الناس ثم یؤتی بآخر و یدفع إلیه کتابه فیری فیه طاعات کثیرة فیقول إلهی ما هذا کتابی فإنی ما عملت هذه الطاعات فیقال له إن فلانا اغتابک فدفعت حسناته إلیک الخبر و منها ما ذکره کاشف الریبة رحمه الله روایة عن عبد الله بن سلیمان النوفلی الطویلة عن الصادق ع و فیها عن النبی ص: أدنی الکفر أن یسمع الرجل من أخیه کلمة فیحفظها علیه یرید أن یفضحه بها أولئک لا خلاق لهم و حدثنی أبی عن آبائه عن علی ع أنه: من قال فی مؤمن ما رأته عیناه و سمعت أذناه مما یشینه و یهدم مروته فهو من الذین قال الله عز و جل إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفاحِشَةُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ.

ثم إن ظاهر هذه الأخبار کون الغیبة من الکبائر

کما ذکر جماعة بل أشد من بعضها- و عد فی غیر واحد من الأخبار من الکبائر الخیانة و یمکن إرجاع الغیبة إلیها فأی خیانة أعظم من التفکه بلحم الأخ علی غفلة منه و عدم شعوره بذلک. و کیف کان فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسة فی عدها من الکبائر إظهار فی غیر المحل

ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغیبة بالمؤمن

فیجوز اغتیاب المخالف کما یجوز لعنه و توهم عموم الآیة کبعض الروایات لمطلق المسلم مدفوع بما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم و عدم جریان أحکام الإسلام علیهم إلا قلیلا مما یتوقف استقامة نظم معاش المؤمنین علیه مثل عدم انفعال ما یلاقیهم بالرطوبة و حل ذبائحهم و مناکحتهم   
المکاسب، ج‌1، ص 41  
و حرمة دمائهم لحکمة دفع الفتنة و نسائهم لأن لکل قوم نکاحا و نحو ذلک مع أن التمثیل المذکور فی الآیة مختص بمن ثبت إخوته فلا یعم من وجب التبری عنه و کیف کان فلا إشکال فی المسألة بعد ملاحظة الروایات الواردة فی الغیبة و فی حکمه حرمتها و فی حال غیر المؤمن فی نظر الشارع.

ثم الظاهر دخول الصبی الممیز المتأثر بالغیبة لو سمعها

لعموم بعض الروایات المتقدمة و غیرها الدالة علی حرمة اغتیاب الناس و أکل لحومهم مع صدق الأخ علیه کما یشهد به قوله تعالی وَ إِنْ تُخالِطُوهُمْ فَإِخْوانُکُمْ فی الدین مضافا إلی إمکان الاستدلال بالآیة و إن کان الخطاب للمکلفین بناء علی عد أطفالهم منهم تغلیبا و إمکان دعوی صدق المؤمن علیه مطلقا أو فی الجملة و لعله لما ذکرنا صرح فی کشف الریبة بعدم الفرق بین الصغیر و الکبیر و ظاهره الشمول لغیر الممیز أیضا

و منه یظهر حکم المجنون

إلا أنه صرح بعض الأساطین باستثناء من لا عقل له و لا تمییز معللا بالشک فی دخوله تحت أدلة الحرمة و لعله من جهة أن الإطلاقات منصرفة إلی من یتأثر لو سمع و سیتضح ذلک زیادة علی ذلک.

بقی الکلام فی أمور

الأول [حقیقة] الغیبة

اشارة

اسم مصدر لاغتاب أو مصدر لغاب ففی المصباح اغتابه إذا ذکره بما یکرهه من العیوب و هو حق و الاسم الغیبة و عن القاموس غابه أی عابه و ذکره بما فیه من السوء و عن النهایة أن یذکر الإنسان فی غیبته بسوء مما یکون فیه. و الظاهر من الکل خصوصا القاموس المفسر لها أولا بالعیب أن المراد ذکره فی مقام الانتقاص و المراد بالموصول هو نفس النقص الذی فیه و الظاهر من الکراهة فی عبارة المصباح کراهة وجوده و لکنه غیر مقصود قطعا فالمراد إما کراهة ظهوره و لو لم یکره وجوده کالمیل إلی القبائح و إما کراهة ذکره بذلک العیب. و علی هذا التعریف دلت جملة من الأخبار مثل: قوله ع و قد سأله أبو ذر عن الغیبة أنها ذکرک أخاک بما یکرهه و فی نبوی آخر قال ص: أ تدرون ما الغیبة قالوا الله و رسوله أعلم قال ذکرکم أخاکم بما یکرهه

[ما قاله فی جامع المقاصد فی حقیقة الغیبة]

و لذا قال فی جامع المقاصد إن حد الغیبة علی ما فی الأخبار أن تقول فی أخیک ما یکرهه لو سمعه مما هو فیه. و المراد بما یکرهه کما تقدم فی عبارة المصنف ما یکرهه ظهوره سواء کره وجوده کالبرص و الجذام أم لا کالمیل إلی القبائح و یحتمل أن یراد بالموصول نفس الکلام الذی یذکر الشخص به و یکون کراهته إما لکونه إظهارا للعیب و إما لکونه صادرا علی جهة المذمة و الاستخفاف و الاستهزاء و إن لم یکن العیب مما یکره إظهاره لکونه ظاهرا بنفسه و إما لکونه مشعرا بالذم و إن لم یقصد المتکلم الذم به کالألقاب المشعرة بالذم قال فی الصحاح الغیبة أن یتکلم خلف إنسان مستور بما یغمه لو سمعه. و ظاهره التکلم بکلام یغمه لو سمعه

بل فی کلام بعض من قارب عصرنا

أن الإجماع و الأخبار متطابقان علی أن حقیقة الغیبة أن یذکر الغیر بما یکره لو سمعه سواء أ کان بنقص فی نفسه أو بدنه أو دینه أو دنیاه أو فیما یتعلق به من الأشیاء و ظاهره أیضا إرادة الکلام المکروه.

و قال الشهید الثانی فی کشف الریبة

أن الغیبة ذکر الإنسان فی حال غیبته بما یکره نسبته إلیه مما یعد نقصا فی العرف بقصد الانتقاص و الذم و یخرج علی هذا التعریف ما إذا ذکر الشخص بصفات ظاهرة یکون وجودها نقصا مع عدم قصد انتقاصه بذلک مع أنه داخل فی التعریف عند الشهید أیضا حیث عد من الغیبة ذکر بعض الأشخاص بالصفات المعروف بها کالأعمش و الأعور و نحوهما. و کذلک ذکر عیوب الجاریة التی یراد شراؤها إذا لم یقصد من ذکرها إلا بیان الواقع و غیر ذلک مما ذکره هو و غیره من المستثنیات و دعوی أن قصد الانتقاص یحصل بمجرد بیان النقائص موجبة لاستدراک ذکره بعد قوله مما یعد نقصا.

[أولی التعاریف بملاحظة الأخبار و کلمات الأصحاب]

و الأولی بملاحظة ما تقدم من الأخبار و کلمات الأصحاب بناء علی إرجاع الکراهة إلی الکلام المذکور به لا إلی الوصف ما تقدم من أن الغیبة أن یذکر الإنسان بکلام یسوؤه إما بإظهار عیبه المستور و إن لم یقصد انتقاصه و إما بانتقاصه بعیب غیر مستور إما بقصد التکلم أو بکون الکلام بنفسه منقصا له کما إذا اتصف الشخص بالألقاب المشعرة بالذم. نعم لو أرجعت الکراهة إلی الوصف الذی یسند إلی الإنسان تعین إرادة کراهة ظهورها فیختص بالقسم الأول و هو ما کان إظهارا لأمر مستور.

و یؤید هذا الاحتمال بل یعینه الأخبار المستفیضة الدالة علی اعتبار کون المقول مستورا غیر منکشف

مثل قوله ع فیما رواه العیاشی بسنده عن ابن سنان: الغیبة أن تقول فی أخیک ما فیه مما قد ستره الله علیه و روایة داود بن سرحان المرویة فی الکافی قال: سألت أبا عبد الله ع عن الغیبة قال هو أن تقول لأخیک فی دینه ما لم یفعل و تبث علیه أمر قد ستره الله تعالی علیه لم یقم علیه فیه حد و روایة أبان عن رجل لا یعلمه إلا یحیی الأزرق قال: قال لی أبو الحسن ع من ذکر رجلا من خلفه بما هو فیه مما عرفه الناس لم یغتبه و من ذکره من خلفه بما هو فیه مما لا یعرفه الناس فقد اغتابه و من ذکره بما لیس فیه فقد بهته و حسنة عبد الرحمن بن سیابة بابن هاشم قال قال سمعت أبا عبد الله ع یقول: الغیبة أن تقول فی أخیک ما ستره الله علیه و أما الأمر الظاهر فیه مثل الحدة و العجلة فلا و البهتان أن تقول فیه ما لیس فیه و هذه الأخبار کما تری صریحة فی اعتبار کون الشی‌ء غیر منکشف. و یؤید ذلک ما فی الصحاح من أن الغیبة أن یتکلم خلف إنسان مستور بما یغمه لو سمعه فإن کان صدقا سمی غیبة و إن کان کذبا سمی بهتانا فإن أراد من المستور من حیث ذلک المقول وافق الأخبار و إن أراد مقابل المتجاهر احتمل الموافقة و المخالفة.

و الملخص من مجموع ما ورد فی المقام أن الشی‌ء المقول إن لم یکن نقصا

فلا یکون ذکر الشخص حینئذ غیبة و إن اعتقد المقول فیه کونه نقصا علیه نظیر ما إذا نفی عنه الاجتهاد و لیس ممن یکون ذلک نقصا فی حقه إلا أنه معتقد باجتهاد نفسه. نعم قد یحرم هذا من وجه آخر

و إن کان نقصا شرعا أو عرفا بحسب حال المغتاب

فإن کان مخفیا للسامع بحیث یستنکف عن ظهوره للناس و أراد القائل تنقیص المغتاب به فهو المتیقن من أفراد الغیبة و إن لم یرد القائل التنقیص فالظاهر حرمته لکونه کشفا لعورة المؤمن و قد تقدم الخبر من مشی فی غیبة أخیه و کشف عورته. و فی صحیحة ابن سنان عن أبی عبد الله ع قال: قلت عورة المؤمن علی المؤمن حرام قال نعم قلت تعنی سفلتیه قال لیس حیث تذهب إنما هی إذاعة سره و فی روایة محمد بن فضل عن أبی الحسن ع: و لا   
المکاسب، ج‌1، ص 42  
تذیعن علیه شیئا تشینه به و تهدم به مروته فتکون من الذین قال الله عز و جل فی کتابه إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفاحِشَةُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ و لا یقید إطلاق النهی بصورة قصد الشین و الهدم من جهة الاستشهاد بآیة حب شیاع الفاحشة بل الظاهر أن المراد مجرد فعل ما یوجب شیاعها مع أنه لا فائدة کثیرة فی التنبیه علی دخول القاصد لإشاعة الفاحشة فی عموم الآیة و إنما یحسن التنبیه علی أن قاصد السبب قاصد للمسبب و إن لم یقصده بعنوانه.

[إذاعة ما یوجب مهانة المؤمن هل هی غیبة أم لا]

و کیف کان فلا إشکال من حیث النقل و العقل فی حرمة إذاعة ما یوجب مهانة المؤمن و سقوطه عن أعین الناس فی الجملة. و إنما الکلام فی أنها غیبة أم لا مقتضی الأخبار المتقدمة بأسرها ذلک خصوصا المستفیضة الأخیرة فإن التفصیل فیها بین الظاهر و الخفی إنما یکون مع عدم قصد القائل المذمة و الانتقاص و أما مع قصده فلا فرق بینهما فی الحرمة و المنفی فی تلک الأخبار و إن کان تحقق موضوع الغیبة دون الحکم بالحرمة إلا أن ظاهر سیاقها نفی الحرمة فیما عداها أیضا لکن مقتضی ظاهر التعریف المتقدم عن کشف الریبة عدمه لأنه اعتبر قصد الانتقاص و الذم إلا أن یراد اعتبار ذلک فیما یقع علی وجهین دون ما لا یقع إلا علی وجه واحد فإن قصد ما لا ینفک عن الانتقاص قصد له

و إن کان المقول نقصا ظاهرا للسامع

فإن لم یقصد القائل الذم و لم یکن الوصف من الأوصاف المشعرة بالذم نظیر الألقاب المشعرة به فالظاهر أنه خارج عن الغیبة لعدم حصول کراهة للمقول فیه لا من حیث الإظهار و لا من حیث ذم المتکلم و لا من حیث الإشعار و إن کان من الأوصاف المشعرة بالذم أو قصد المتکلم التعییر و المذمة لوجوده فلا إشکال فی حرمة الثانی بل و کذا الأول لعموم ما دل علی حرمة إیذاء المؤمن و إهانته- و حرمة التنابز بالألقاب و حرمة تعییر المؤمن علی صدور معصیة منه فضلا عن غیرها. ففی عدة من الأخبار: من عیر مؤمنا علی معصیة لم یمت حتی یرتکبه و إنما الکلام فی کونهما من الغیبة فإن ظاهر المستفیضة المتقدمة عدم کونهما منها. و ظاهر ما عداها من الأخبار المتقدمة بناء علی إرجاع الکراهة فیها إلی کراهة الکلام الذی یذکر به الغیر و کذلک کلام أهل اللغة عدا الصحاح علی بعض احتمالاته کونهما غیبة. و العمل بالمستفیضة لا یخلو عن قوة و إن کان ظاهر الأکثر خلافه فیکون ذکر الشخص بالعیوب الظاهرة التی لا یفید السامع اطلاعا لم یعلمه و لا یعلمه عادة من غیر خبر مخبر لیس غیبة- فلا یحرم إلا إذا ثبتت الحرمة من حیث المذمة و التعییر أو من جهة کون نفس الاتصاف بتلک الصفة مما یستنکفه المغتاب و لو باعتبار بعض التعبیرات فیحرم من جهة الإیذاء و الاستخفاف و الذم و التعییر.

[عدم الفرق فی النقص بین أن یکون فی بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دینه أو دنیاه]

ثم الظاهر المصرح به فی بعض الروایات- عدم الفرق فی ذلک علی ما صرح به غیر واحد بین ما کان نقصانا فی بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دینه أو دنیاه حتی فی ثوبه أو داره أو دابته أو غیر ذلک. و قد روی عن مولانا الصادق ع الإشارة إلی ذلک بقوله: وجوه الغیبة تقع بذکر عیب فی الخلق و الفعل و المعاملة و المذهب و الجهل و أشباهه

[ما أفاده بعض فی بیان وجوه النقص]

قیل أما البدن فکذکرک فیه العمش و الحول و العور و القرع و القصر و الطول و السواد و الصفرة و جمیع ما یتصور أن یوصف به مما یکرهه. و أما النسب فبأن تقول أبوه فاسق أو خبیث أو خسیس أو إسکاف أو حائک أو نحو ذلک مما یکره. و أما الخلق فبأن تقول إنه سیئ الخلق بخیل مراء متکبر شدید الغضب جبان ضعیف القلب و نحو ذلک. و أما فی أفعاله المتعلقة بالدین فکقولک إنه سارق کذاب شارب خائن ظالم متهاون بالصلاة لا یحسن الرکوع و السجود و لا یجتنب من النجاسات لیس بارا بوالدیه لا یحرس نفسه من الغیبة و التعرض لإعراض الناس. و أما أفعاله المتعلقة بالدنیا فکقولک إنه قلیل الأدب متهاون بالناس لا یری لأحد علیه حقا کثیر الکلام کثیر الأکل نئوم یجلس فی غیر موضعه. و أما فی ثوبه فکقولک إنه واسع الکم طویل الذیل وسخ الثیاب و نحو ذلک.

[حرمة الاغتیاب بغیر اللسان من الفعل و الإشارة]

ثم إن ظاهر النص و إن کان منصرفا إلی الذکر باللسان لکن المراد حقیقة الذکر فهو مقابل الإغفال فکل ما یوجب التذکر للشخص من القول و الفعل و الإشارة و غیرها فهو ذکر له و من ذلک المبالغة فی تهجین المطلب الذی ذکره بعض المصنفین بحیث یفهم منها الإزراء بحال ذلک المصنف فإن قولک إن هذا المطلب بدیهی البطلان تعریض لصاحبه بأنه لا یعرف البدیهیات- بخلاف ما إذا قیل إنه مستلزم لما هو بدیهی البطلان لأن فیه تعریضا بأن صاحبه لم ینتقل إلی الملازمة بین المطلب و بین ما هو بدیهی البطلان و لعل الملازمة نظریة و قد وقع من بعض الأعلام بالنسبة إلی بعضهم ما لا بد له من الحمل و التوجیه- أعوذ بالله من الغرور و إعجاب المرء بنفسه و حسده علی غیره و الاستیکال بالعلم.

ثم إن دواعی الغیبة کثیرة

روی عن مولانا الصادق ع التنبیه علیها إجمالا بقوله ع: أصل الغیبة تتنوع بعشرة أنواع شفاء غیظ و مساعدة قوم و تصدیق خبر بلا کشف- و تهمة و سوء ظن و حسد و سخریة و تعجب و تبرم و تزین- إلی آخر الخبر.

ثم إن ذکر الشخص قد یتضح کونها غیبة و قد یخفی علی النفس لحب أو بغض

فیری أنه لم یغتب و قد وقع فی أعظمها و من ذلک أن الإنسان قد یغتم بسبب ما یبتلی به أخوه فی الدین لأجل أمر یرجع إلی نقص فی فعله أو رأیه فیذکره المغتم فی مقام التأسف علیه بما یکره ظهوره للغیر مع أنه کان یمکنه بیان حاله للغیر علی وجه لا یذکر اسمه لیکون قد أحرز ثواب الاغتمام علی ما أصاب المؤمن لکن الشیطان یخدعه و یوقعه فی ذکر الاسم.

بقی الکلام فی أنه هل یعتبر فی الغیبة حضور مخاطب عند المغتاب

أو یکفی ذکره عند نفسه ظاهر الأکثر الدخول کما صرح به بعض المعاصرین.   
نعم ربما یستثنی من حکمها عند من استثنی ما لو علم اثنان صفة شخص فیذکر أحدهما بحضرة الآخر و أما علی ما قویناه من الرجوع فی تعریف الغیبة إلی ما دلت علیه المستفیضة المتقدمة من کونها هتک سر مستور فلا یدخل ذلک فی الغیبة.

[حکم غیبة شخص مجهول]

و منه یظهر أیضا أنه لا یدخل فیها ما لو کان الغائب   
المکاسب، ج‌1، ص 43  
مجهولا عند المخاطب مرددا بین أشخاص غیر محصورة کما إذا قال جاءنی الیوم رجل بخیل دنی ذمیم فإن ظاهر تعریف الأکثر دخوله و إن خرج عن الحکم بناء علی اعتبار التأثیر عند السامع و ظاهر المستفیضة المتقدمة عدم الدخول. نعم لو قصد المذمة و التعییر حرم من هذه الجهة فیجب علی السامع نهی المتکلم عنه إلا إذا احتمل أن یکون الشخص متجاهرا بالفسق فیحمل فعل المتکلم علی المصلحة کما سیجی‌ء فی مسألة الاستماع و الظاهر أن الذم و التعییر لمجهول العین لا یجب الردع عنه مع کون الذم و التعبیر فی موقعهما بأن کان مستحقا لهما- و إن لم یستحق مواجهته بالذم أو ذکره عند غیره بالذم

هذا کله لو کان الغائب المذکور مشتبها علی الإطلاق أما لو کان مرددا بین أشخاص

فإن کان بحیث لا یکره کلهم ذکر واحد مبهم منهم کان کالمشتبه علی الإطلاق کما لو قال جاءنی عجمی أو عربی کذا و کذا إذا لم یکن الذم راجعا إلی العنوان کأن یکون فی المثالین تعریض إلی ذم تمام العجم أو العرب و إن کان بحیث یکره کلهم ذکر واحد مبهم منهم کأن یقول أحد ابنی زید أو أحد أخویه کذا و کذا ففی کونه اغتیابا لکل منهما لذکرهما بما یکرهانه من التعریض لاحتمال کونه هو المعیوب و عدمه لعدم تهتک ستر العیوب منهما کما لو قال أحد أهل البلد الفلانی کذا و کذا و إن کان فرق بینهما من جهة کون ما نحن فیه محرما من حیث الإساءة إلی المؤمن بتعریضه للاحتمال دون المثال أو کونه اغتیابا للمعیوب الواقعی منهما و إساءة بالنسبة إلی غیره لأنه هتک بالنسبة إلیه لأنه إظهار فی الجملة لعیبه بتقلیل مشارکیه فی احتمال المعیب فیکون الاطلاع علیه قریبا. و أما الآخر فقد أساء بالنسبة إلیه حیث عرضه لاحتمال العیب وجوه

[ما حکاه فی جامع المقاصد عن بعض الفضلاء]

قال فی جامع المقاصد و یوجد فی کلام بعض الفضلاء أن من شرط الغیبة أن یکون متعلقها محصورا و إلا فلا تعد غیبة فلو قال عن أهل بلدة غیر محصورین ما لو قاله عن شخص واحد کان غیبته لم یحتسب غیبته انتهی.

[نقد ما أفاده الفاضل المذکور]

أقول إن أراد أن ذم جمع غیر محصور لا یعد غیبة و إن قصد انتقاص کل منهم کما لو قال أهل هذه القریة أو هذه البلدة کلهم کذا و کذا فلا إشکال فی کونها غیبة محرمة و لا وجه لإخراجه عن موضوعها أو حکمها و إن أراد ذم المتردد بین غیر المحصور لا یعد غیبة فلا بأس کما ذکرنا و لذا ذکر بعض تبعا لبعض الأساطین فی مستثنیات الغیبة ما لو علق الذم بطائفة أو أهل بلدة أو أهل قریة مع قیام القرینة علی عدم إرادة الجمع کذم العرب أو العجم أو أهل الکوفة أو البصرة أو بعض القری انتهی. و لو أراد الأغلب ففی کونه اغتیابا لکل منهم و عدمه ما تقدم فی المحصور   
و بالجملة فالمدار فی التحریم غیر المدار فی صدق الغیبة و بینهما عموم من وجه.

الثانی فی کفارة الغیبة الماحیة لها

اشارة

و مقتضی کونها من حقوق الناس توقف رفعها علی إسقاط صاحبها حقه.

أما کونها من حقوق الناس

فلأنه ظلم علی المغتاب و للأخبار فی أن من حق المؤمن علی المؤمن أن لا یغتابه و أن حرمة عرض المسلم کحرمة دمه و ماله و أما توقف رفعها علی إبراء ذی الحق فللمستفیضة المعتضدة بالأصل-

[الأخبار الدالة علی توقف رفعها علی إبراء ذی الحق]

منها ما تقدم من أن الغیبة لا تغفر حتی یغفر صاحبها و أنها نافلة للحسنات و السیئات. و منها ما حکاه غیر واحد عن الشیخ الکراجکی بسنده المتصل إلی علی بن الحسین عن أبیه عن آبائه عن أمیر المؤمنین ع قال قال رسول الله ص: للمؤمن علی أخیه ثلاثون حقا لا براءة منها إلا بأدائها أو العفو إلی أن قال سمعت رسول الله ص یقول إن أحدکم لیدع من حقوق أخیه شیئا فیطالبه به یوم القیامة فیقضی له و علیه و النبوی المحکی فی السرائر و کشف الریبة: من کانت لأخیه عنده مظلمة فی عرض أو مال فلیستحلها من قبل أن یأتی یوم لیس هناک درهم و لا دینار فیؤخذ من حسناته فإن لم تکن له حسنات أخذ من سیئات صاحبه فتتزاید علی سیئاته و فی نبوی آخر: من اغتاب مسلما أو مسلمة لم یقبل الله صلاته و لا صیامه أربعین یوما و لیلة إلا أن یغفر له صاحبه. و فی دعاء التاسع و الثلاثین من أدعیة الصحیفة السجادیة و دعاء یوم الاثنین من ملحقاتها ما یدل علی هذا المعنی أیضا.

[عدم الفرق بین التمکن من الاستبراء و تعذره]

و لا فرق فی مقتضی الأصل و الأخبار بین التمکن من الوصول إلی صاحبه و تعذره لأن تعذر البراءة لا یوجب سقوط الحق کما فی غیر هذا المقام

[النبوی المعارض للإطلاقات المتقدمة]

لکن روی السکونی عن أبی عبد الله ع عن النبی ص: إن کفارة الاغتیاب أن تستغفر لمن اغتبته کلما ذکرته و لو صح سنده أمکن تخصیص الإطلاقات المتقدمة به فیکون الاستغفار طریقا أیضا إلی البراءة مع احتمال العدم أیضا لأن کون الاستغفار کفارة لا یدل علی البراءة فلعله کفارة للذنب من حیث کونه حقا لله تعالی- نظیر کفارة قتل الخطاء التی لا توجب براءة القاتل إلا أن یدعی ظهور السیاق فی البراءة.

[ما أفاده فی کشف الریبة فی الجمع بین النبویین المتعارضین]

قال فی کشف الریبة بعد ذکر النبویین الأخیرین المتعارضین و یمکن الجمع بینهما بحمل الاستغفار- علی من لم تبلغه غیبته المغتاب فینبغی له الاقتصار علی الدعاء و الاستغفار لأن فی محالته إثارة للفتنة و جلبا للضغائن و فی حکم من لم تبلغه من لم یقدر علی الوصول إلیه لموت أو غیبة و حمل المحالة علی من یمکن التوصل إلیه مع بلوغه الغیبة

[ما أفاده المؤلف]

أقول إن صح النبوی الأخیر سندا فلا مانع عن العمل به بجعله طریقا إلی البراءة مطلقا فی مقابل الاستبراء و إلا تعین طرحه و الرجوع إلی الأصل لإطلاق الأخبار المتقدمة و تعذر الاستبراء أو وجود المفسدة فیه لا یوجب وجود مبرئ آخر. نعم أرسل بعض من قارب عصرنا عن الإمام الصادق ع: أنک إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه و إن لم یبلغه فاستغفر الله له و فی روایة السکونی المرویة فی الکافی فی باب الظلم عن أبی عبد الله ع قال قال رسول الله ص: من ظلم أحدا ففاته فلیستغفر الله له فإنه کفارة له

و الإنصاف أن الأخبار الواردة فی هذا الباب کلها غیر نقیة السند

و أصالة البراءة تقتضی عدم وجوب الاستحلال و الاستغفار و أصالة بقاء الحق الثابت للمغتاب بالفتح- علی المغتاب بالکسر تقتضی عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصة لکن المثبت لکون الغیبة حقا بمعنی وجوب البراءة منه لیس إلا الأخبار غیر نقیة السند مع أن السند لو کان نقیا کانت الدلالة ضعیفة- لذکر حقوق أخری فی الروایات لا قائل بوجوب البراءة منها. و معنی   
المکاسب، ج‌1، ص 44  
القضاء یوم القیامة لذیها علی من علیها المعاملة معه معاملة من لم یراع حقوق المؤمن لا العقاب علیها کما لا یخفی علی من لاحظ الحقوق الثلاثین المذکورة فی روایة الکراجکی.

[مختار المؤلف فی المسألة]

فالقول بعدم کونه حقا للناس بمعنی وجوب البراءة نظیر الحقوق المالیة لا یخلو عن قوة و إن کان الاحتیاط فی خلافه بل لا یخلو عن قرب من جهة کثرة الأخبار الدالة علی وجوب الاستبراء منها بل اعتبار سند بعضها و الأحوط الاستحلال إن تیسر و إلا الاستغفار غفر الله لمن اغتبناه و لمن اغتابنا بحق محمد و آله الطاهرین صلوات الله علیهم أجمعین.

الثالث فیما استثنی من الغیبة و حکم بجوازها بالمعنی الأعم

. [استثناء ما فیه مصلحة عظمی]

فاعلم أن المستفاد من الأخبار المتقدمة و غیرها- أن حرمة الغیبة لأجل انتقاص المؤمن و تأذیه منه فإذا فرض هناک مصلحة راجعة إلی المغتاب بالکسر أو بالفتح أو ثالث دل العقل أو الشرع علی کونها أعظم من مصلحة احترام المؤمن بترک ذلک القول فیه وجب کون الحکم علی طبق أقوی المصلحتین کما هو الحال فی کل معصیة من حقوق الله و حقوق الناس و قد نبه علیه غیر واحد. قال فی جامع المقاصد بعد ما تقدم عنه فی تعریف الغیبة إن ضابط الغیبة المحرمة کل فعل یقصد به هتک عرض المؤمن أو التفکه به أو إضحاک الناس منه و أما ما کان لغرض صحیح فلا یحرم کنصح المستشیر و التظلم و سماعه و الجرح و التعدیل و رد من ادعی نسبا لیس له و القدح فی مقالة باطلة خصوصا فی الدین انتهی و فی کشف الریبة اعلم أن المرخص فی ذکر مساوئ الغیر غرض صحیح لا یمکن التوصل إلیه إلا بها انتهی. و علی هذا فموارد الاستثناء لا تنحصر فی عدد

نعم الظاهر استثناء موضعین لجواز الغیبة من دون مصلحة

أحدهما ما إذا کان المغتاب متجاهرا بالفسق

اشارة

فإن من لم یبال بظهور فسقه بین الناس لا یکره ذکره بالفسق نعم لو کان فی مقام ذمه کرهه من حیث المذمة لکن المذمة علی الفسق المتجاهر به لا تحرم کما لا یحرم لعنه. و قد تقدم عن الصحاح أخذ المستور فی المغتاب

[الأخبار المستفیضة الدالة علی الجواز]

و قد ورد فی الأخبار المستفیضة جواز غیبة المتجاهر منها قوله ع فی روایة هارون بن الجهم:   
إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له و لا غیبة و قوله ع: من ألقی جلباب الحیاء فلا غیبة له و روایة أبی البختری: ثلاثة لیس لهم حرمة صاحب هوی مبتدع و الإمام الجائر و الفاسق المعلن بفسقه و مفهوم قوله ع: من عامل الناس فلم یظلمهم و حدثهم فلم یکذبهم و وعدهم فلم یخلفهم فهو ممن کملت مروته و ظهرت عدالته و وجبت إخوته و حرمت غیبته و فی صحیحة ابن أبی یعفور الواردة: فی بیان العدالة بعد تعریف العدالة أن الدلیل علی ذلک أن یکون ساترا لجمیع عیوبه حتی یحرم علی المسلمین تفتیش ما وراء ذلک من عثراته دل علی ترتب حرمة التفتیش علی کون الرجل ساترا فتنتفی عند انتفائه. و مفهوم قوله ع فی روایة علقمة المحکیة عن المحاسن: من لم تره بعینک یرتکب ذنبا و لم یشهد علیه بذلک شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر و شهادته مقبولة و إن کان فی نفسه مذنبا و من اغتابه بما فیه فهو خارج عن ولایة الله تعالی داخل فی ولایة الشیطان إلی آخر الخبر دل علی ترتب حرمة الاغتیاب و قبول الشهادة علی کونه من أهل الستر و کونه من أهل العدالة علی طریق اللف و النشر أو علی اشتراط الکل- بکون الرجل غیر مرئی منه المعصیة و لا مشهود علیه بها و مقتضی المفهوم جواز الاغتیاب مع عدم الشرط خرج منه غیر المتجاهر.   
و کون قوله من اغتابه إلی آخره جملة مستأنفة غیر معطوفة علی الجزاء خلاف الظاهر.

[عدم اعتبار قصد الغرض الصحیح فی غیبة المتجاهر]

ثم إن مقتضی إطلاق الروایات جواز غیبة المتجاهر فیما تجاهر به و لو مع عدم قصد غرض صحیح و لم أجد من قال باعتبار قصد الغرض الصحیح و هو ارتداعه عن المنکر. نعم تقدم عن الشهید الثانی- احتمال اعتبار قصد النهی عن المنکر فی جواز سب المتجاهر مع اعترافه بأن ظاهر النص و الفتوی عدمه

و هل یجوز اغتیاب المتجاهر فی غیر ما تجاهر به

صرح الشهید الثانی و غیره بعدم الجواز و حکی عن الشهید أیضا. و ظاهر الروایات النافیة لاحترام المتجاهر و غیر الساتر هو الجواز و استظهره فی الحدائق من کلام جملة من الإعلام و صرح به بعض الأساطین.   
و ینبغی إلحاق ما یتستر به بما یتجاهر فیه إذا کان دونه فی القبح فمن تجاهر باللواط العیاذ بالله جاز اغتیابه بالتعرض للنساء الأجنبیات و من تجاهر بقطع الطرق جاز اغتیابه بالسرقة و من تجاهر بکونه جلاد السلطان یقتل الناس و ینکلهم جاز اغتیابه بشرب الخمر و من تجاهر بالقبائح المعروفة جاز اغتیابه بکل قبیح و لعل هذا هو المراد بمن ألقی جلباب الحیاء لا من تجاهر بمعصیة خاصة و عد مستورا بالنسبة إلی غیرها کبعض عمال الظلمة

ثم المراد بالمتجاهر

من تجاهر بالقبیح بعنوان أنه قبیح فلو تجاهر به مع إظهار محمل له لا یعرف فساده إلا القلیل کما إذا کان من عمال الظلمة ادعی فی ذلک عذرا مخالفا للواقع أو غیر مسموع منه لم یعد متجاهرا. نعم لو کان اعتذاره واضح الفساد لم یخرج عن التجاهر

و لو کان متجاهرا عند أهل بلده أو محلته مستورا عند غیرهم

هل یجوز ذکره عند غیرهم ففیه إشکال من إمکان دعوی ظهور روایات المرخصة فیمن لا یستنکف عن الإطلاق علی عمله مطلقا فرب متجاهر فی بلده متستر فی بلاد الغربة أو فی طریق الحج و الزیارة لئلا یقع عن عیون الناس. و بالجملة فحیث کان الأصل فی المؤمن الاحترام علی الإطلاق وجب الاقتصار علی ما تیقن خروجه فالأحوط الاقتصار علی ذکر المتجاهر بما لا یکرهه لو سمعه و لا یستنکف من ظهوره للغیر. نعم لو تأذی من ذمه بذلک دون ظهوره لم یقدح فی الجواز و لذا جاز سبه بما لا یکون کذبا

و هذا هو الفارق بین السب و الغیبة

حیث إن مناط الأول المذمة و التنقیص فیجوز و مناط الثانی إظهار عیوبه فلا یجوز إلا بمقدار الرخصة.

الثانی تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم

اشارة

و إن کان متسترا به کما إذا ضربه فی اللیل الماضی و شتمه أو أخذ ماله جاز ذکره بذلک عند من لا یعلم ذلک منه

[أدلة الاستثناء]

لظاهر قوله تعالی وَ لَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِکَ ما عَلَیْهِمْ مِنْ سَبِیلٍ إِنَّمَا السَّبِیلُ عَلَی الَّذِینَ یَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ یَبْغُونَ فِی الْأَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ و قوله تعالی لا یُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ فعن تفسیر القمی أنه لا یحب الله أن یجهر الرجل بالظلم و السوء و یظلم إلا من ظلم فقد أطلق له   
المکاسب، ج‌1، ص 45  
أن یعارضه بالظلم و عن تفسیر العیاشی عنه ع: من أضاف قوما فأساء ضیافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح علیهم فیما قالوا فیه و هذه الروایة و إن وجب توجیهها إما بحمل الإساءة علی ما یکون ظلما و هتکا لاحترامهم أو بغیر ذلک إلا أنها دالة علی عموم من ظلم فی الآیة الشریفة و أن کل من ظلم فلا جناح علیه فیما قال فی الظالم و نحوها فی وجوب التوجیه روایة أخری فی هذا المعنی محکیة عن المجمع: إن الضیف ینزل بالرجل فلا یحسن ضیافته فلا جناح علیه فی أن یذکره بسوء ما فعله

و یؤید الحکم فیما نحن فیه أن فی منع المظلوم من هذا الذی هو نوع من التشفی حرجا عظیما

و لأن فی تشریع الجواز مظنة ردع للظالم و هی مصلحة خالیة عن مفسدة فیثبت الجواز لأن الأحکام تابعة للمصالح. و یؤیده ما تقدم من عدم الاحترام للإمام الجائر بناء علی أن عدم احترامه من جهة جوره لا من جهة تجاهره و إلا لم یذکره فی مقابل الفاسق المعلن بالفسق و فی النبوی: لصاحب الحق مقال.

[هل یقید جواز الغیبة بکونها عند من یرجو إزالة الظلم عنه]

و الظاهر من جمیع ما ذکر عدم تقیید جواز الغیبة بکونها عند من یرجو إزالة الظلم عنه بسببه و قواه بعض الأساطین خلافا لکاشف الریبة و جمع ممن تأخر عنه فقیدوه اقتصارا فی مخالفة الأصل علی المتیقن من الأدلة لعدم عموم فی الآیة و عدم نهوض ما تقدم فی تفسیرها للحجیة مع أن المروی عن الإمام الباقر ع فی تفسیرها المحکی عن مجمع البیان أنه: لا یحب الله الشتم فی الانتصار إلا من ظلم فلا بأس له أن ینتصر ممن ظلمه بما یجوز الانتصار به فی الدین. قال فی الکتاب المذکور و نظیره وَ انْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ ما ظُلِمُوا و ما بعد الآیة لا یصلح للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدلة العقلیة و النقلیة و مقتضاه الاقتصار علی مورد رجاء تدارک الظلم فلو لم یکن قابلا للتدارک لم تکن فائدة فی هتک الظالم

[ظاهر بعض الأخبار جواز الاشتکاء لترک الأولی]

و کذا لو لم یکن ما فعل به ظلما- بل کان من ترک الأولی و إن کان یظهر من بعض الأخبار جواز الاشتکاء لذلک فعن الکافی و التهذیب بسندهما عن حماد بن عثمان قال: دخل رجل علی أبی عبد الله ع فشکا إلیه رجلا من أصحابه فلم یلبث إن جاء المشکو علیه فقال أبو عبد الله ع ما لفلان یشکوک فقال له یشکونی أنی استقضیت منه حقی قال فجلس أبو عبد الله ع مغضبا ثم قال فقال کأنک إذا استقضیت حقک لم تسئ أ رأیت ما حکی الله عز و جل فی کتابه وَ یَخافُونَ سُوءَ الْحِسابِ أ تری أنهم خافوا الله عز و جل أن یجوز علیهم لا و الله ما خافوا إلا الاستقضاء فسماه الله عز و جل سوء الحساب فمن استقضی فقد أساء و مرسلة ثعلبة بن میمون المرویة عن الکافی قال: کان عنده قوم یحدثهم إذ ذکر رجل منهم رجلا فوقع فیه و شکاه فقال له أبو عبد الله ع و أنی لک بأخیک الکامل و أی الرجال المهذب فإن الظاهر من الجواب أن الشکوی إنما کانت من ترک الأولی الذی لا یلیق بالأخ الکامل المهذب. و مع ذلک کله فالأحوط عد هذه الصورة من الصور العشر الآتیة التی رخص فیها فی الغیبة لغرض صحیح أقوی من مصلحة احترام المغتاب کما أن الأحوط جعل الصورة السابقة خارجة عن موضوع الغیبة بذکر المتجاهر بما لا یکره نسبته إلیه من الفسق المتجاهر به و إن جعلها من تعرض لصور الاستثناء منها

فیبقی من موارد الرخصة لمزاحمة الغرض الأهم صور تعرضوا لها

منها نصح المستشیر

فإن النصیحة واجبة للمستشیر فإن خیانته قد تکون أقوی مفسدة من الوقوع فی المغتاب. و کذلک النصح من غیر استشاره فإن من أراد تزوج امرأة و أنت تعلم بقبائحها التی توجب وقوع الرجل من أجلها فی الغیبة و الفساد فلا ریب أن التنبیه علی بعضها و إن أوجب الوقیعة فیها أولی من ترک نصح المؤمن مع ظهور عدة من الأخبار فی وجوبه.

و منها الاستفتاء

بأن یقول للمفتی ظلمنی فلان فی حقی فکیف طریقی فی الخلاص هذا إذا کان الاستفتاء موقوفا علی ذکر الظالم بالخصوص و إلا فلا یجوز   
[حکایة هند زوجة أبی سفیان]   
و یمکن الاستدلال علیه بحکایة هند زوجة أبی سفیان و اشتکائها إلی رسول الله ص و قولها إنه رجل شحیح لا یعطینی ما یکفینی و ولدی فلم یرد ص علیها غیبة أبی سفیان. و لو نوقش فی هذا الاستدلال بخروج غیبة مثل أبی سفیان عن محل الکلام أمکن الاستدلال بصحیحة عبد الله بن سنان عن أبی عبد الله ع قال: جاء رجل إلی النبی ص فقال إن أمی لا تدفع ید لامس فقال احبسها قال قد فعلت فقال ص فامنع من یدخل علیها قال قد فعلت قال ص فقیدها فإنک لا تبرها بشی‌ء أفضل من أن تمنعها عن محارم الله عز و جل إلی آخر الخبر و احتمال کونها متجاهرة مدفوع بالأصل.

و منها قصد ردع المغتاب عن المنکر الذی یفعله

فإنه أولی من ستر المنکر علیه فهو فی الحقیقة إحسان فی حقه مضافا إلی عموم أدلة النهی عن المنکر.

و منها قصد حسم مادة فساد المغتاب عن الناس

کالمبتدع الذی یخاف من إضلاله الناس و یدل علیه مضافا إلی أن مصلحة دفع فتنته عن الناس أولی من ستر المغتاب ما عن الکافی بسنده الصحیح عن أبی عبد الله ع قال قال رسول الله ص: إذا رأیتم أهل الریب و البدع من بعدی فأظهروا البراءة منهم و أکثروا من سبهم و القول فیهم و الوقیعة و باهتوهم کیلا یطمعوا فی الفساد فی الإسلام و یحذرهم الناس و لا یتعلموا من بدعهم یکتب الله لکم بذلک الحسنات و یرفع لکم به الدرجات.

و منها جرح الشهود

فإن الإجماع دل علی جوازه و لأن مصلحة عدم الحکم بشهادة الفساق أولی من الستر علی الفاسق و مثله بل أولی بالجواز جرح الرواة فإن مفسدة العمل بروایة الفاسق أعظم من مفسدة شهادته و یلحق بذلک الشهادة بالزنی و غیره لإقامة الحدود.

و منها دفع الضرر عن المغتاب و علیه یحمل ما ورد فی ذم زرارة

من عدة أحادیث و قد بین ذلک الإمام ع بقوله فی بعض ما أمر به عبد الله بن زرارة بتبلیغ أبیه: اقرأ منی علی والدک السلام فقل له إنما أعیبک دفاعا منی عنک فإن الناس یسارعون إلی کل من قربناه و حمدناه لإدخال الأذی علیه فیمن نحبه و نقربه و یذمونه لمحبتنا له و قربه و دنوة منا و یرون إدخال الأذی علیه و قتله و یحمدون کل من عیبناه نحن و إنما أعیبک لأنک رجل اشتهرت منا بمیلک إلینا و أنت فی ذلک مذموم غیر محمود الأمر بمودتک لنا و میلک إلینا فأحببت أن أعیبک لیحمدوا أمرک فی الدین بعیبک و نقصک و یکون ذلک منا دافع شرهم عنک یقول الله عز و جل أَمَّا السَّفِینَةُ فَکانَتْ لِمَساکِینَ یَعْمَلُونَ فِی الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِیبَها وَ کانَ وَراءَهُمْ مَلِکٌ یَأْخُذُ کُلَّ سَفِینَةٍ غَصْباً هذا التنزیل من عند الله ألا و الله ما عابها إلا لکی   
المکاسب، ج‌1، ص 46  
تسلم من الملک و لا تغصب علی یدیه و لقد کانت صالحة لیس للعیب فیها مساغ و الحمد لله فافهم المثل رحمک الله فإنک أحب الناس إلی و أحب أصحاب أبی إلی حیا و میتا و إنک أفضل سفن ذلک البحر القمقام الزاخر و إن وراءک لملکا ظلوما غصوبا یرقب عبور کل سفینة صالحة ترد من بحر الهدی لیأخذها غصبا و یغصب أهلها فرحمة الله علیک حیا و رحمة الله علیک میتا إلی آخر الخبر.

و یلحق بذلک الغیبة للتقیة علی نفس المتکلم

أو ماله أو عرضه أو علی ثالث فإن الضرورات تبیح المحظورات.

و منها ذکر الشخص بعیبه الذی صار بمنزلة الصفة الممیزة له

التی لا یعرف إلا بها کالأعمش و الأعرج و الأشتر و الأحول و نحوها و فی الحدیث جاءت زینب العطارة الحولاء إلی نساء رسول الله ص. و لا بأس بذلک فیما إذا صارت الصفة فی اشتهار یوصف الشخص بها إلی حیث لا یکره ذلک صاحبها و علیه یحمل ما صدر عن الإمام ع و غیره من العلماء الأعلام لکن کون هذا مستثنی مبنی علی کون مجرد العیب الظاهر من دون قصد الانتقاص غیبة و قد منعنا ذلک سابقا إذ لا وجه لکراهة المغتاب لعدم کونها إظهارا لعیب غیر ظاهر و المفروض عدم قصد الذم أیضا اللهم إلا أن یقال إن الصفات المشعرة بالذم کالألقاب المشعرة به یکره الإنسان الاتصاف بها و لو من دون قصد الذم بها فإن إشعارها بالذم کاف فی الکراهة.

و منها [ذکر الشخص بما لا یؤثر عند السامع شیئا لکونه عالما به]

ما حکاه فی کشف الریبة عن بعض من أنه إذا علم اثنان من رجل معصیة شاهداها فأجری أحدهما ذکره فی غیبته ذلک العاصی جاز لأنه لا یؤثر عند السامع شیئا و إن کان الأولی تنزیه النفس و اللسان عن ذلک لغیر غرض من الأغراض الصحیحة خصوصا مع احتمال نسیان المخاطب لذلک أو خوف اشتهارها عنهما انتهی. أقول إذا فرض عدم کون ذکرهما فی مقام التعییر و المذمة و لیس هنا هتک ستر أیضا فلا وجه للتحریم و لا لکونها غیبة إلا علی ظاهر بعض التعاریف المتقدمة.   
و منها رد من ادعی نسبا لیس له   
فإن مصلحة حفظ الأنساب أولی من مراعاة حرمة المغتاب

و منها القدح فی مقالة باطلة

و إن دل علی نقصان قائلها إذا توقف حفظ الحق و إضاعة الباطل علیه و أما ما وقع من بعض العلماء بالنسبة إلی من تقدم علیه منهم من الجهر بالسوء من القول فلم یعرف له وجه مع شیوعه بینهم من قدیم الأیام ثم إنهم ذکروا موارد للاستثناء لا حاجة إلی ذکرها بعد ما قدمنا أن الضابط فی الرخصة وجود مصلحة غالبة علی مفسدة هتک احترام المؤمن و هذا یختلف باختلاف تلک المصالح و مراتب مفسدة هتک المؤمن فإنها متدرجة فی القوة و الضعف فرب مؤمن لا یساوی عرضه شی‌ء فالواجب التحری فی الترجیح بین المصلحة و المفسدة.

الرابع یحرم استماع الغیبة بلا خلاف

اشارة

فقد ورد: أن السامع للغیبة أحد المغتابین. و الأخبار فی حرمته کثیرة إلا أن ما یدل علی کونه من الکبائر کالروایة المذکورة و نحوها ضعیفة السند ثم المحرم سماع الغیبة المحرمة دون ما علم حلیتها

و لو کان متجاهرا عند المغتاب مستورا عند المستمع

و قلنا بجواز الغیبة حینئذ للمتکلم- فالمحکی جواز الاستماع من احتمال کونه متجاهرا إلا مع العلم بعدمه.

قال فی کشف الریبة إذا سمع أحد مغتابا لآخر و هو لا یعلم المغتاب مستحقا للغیبة

و لا عدمه قیل لا یجب نهی القائل لإمکان الاستحقاق فیحمل فعل القائل علی الصحة ما لم یعلم فساده لأن ردعه یستلزم انتهاک حرمته و هو أحد المحرمین ثم قال و الأولی التنزیه عن ذلک حتی یتحقق المخرج منه لعموم الأدلة و ترک الاستفصال فیها و هو دلیل إرادة العموم حذرا من الإغراء بالجهل و لأن ذلک لو تم لتمشی فیمن یعلم عدم استحقاق المقول فیه بالنسبة إلی السامع مع احتمال اطلاع القائل علی ما یوجب تسویغ مقالته و هو هدم قاعدة النهی عن الغیبة انتهی أقول و المحکی بقوله قیل لا دلالة فیه علی جواز الاستماع و إنما یدل علی عدم وجوب النهی عنه و یمکن القول بحرمة استماع هذه الغیبة مع فرض جوازها للقائل لأن السامع أحد المغتابین فکما أن المغتاب تحرم علیه الغیبة إلا إذا علم التجاهر المسوغ کذلک السامع یحرم علیه الاستماع إلا إذا علم التجاهر و إما نهی القائل فغیر لازم مع دعوی القائل العذر المسوغ بل مع احتماله فی حقه و إن اعتقد الناهی عدم التجاهر. نعم لو علم عدم اعتقاد القائل بالتجاهر وجب ردعه

[مختار المؤلف]

هذا و لکن الأقوی جواز الاستماع إذا جاز للقائل لأنه قول غیر منکر فلا یحرم الإصغاء إلیه للأصل. و الروایة علی تقدیر صحتها تدل علی أن السامع لغیبة کقائل تلک الغیبة فإن کان القائل عاصیا کان المستمع کذلک فتکون دلیلا علی الجواز فیما نحن فیه. نعم لو استظهر منها أن السامع للغیبة کأنه متکلم بها فإن جاز السامع التکلم بغیبة جاز سماعها و إن حرم علیه حرم سماعها أیضا لکانت الروایة علی تقدیر صحتها دلیلا للتحریم فیما نحن فیه لکنه خلاف الظاهر من الروایة علی تقدیر قراءة المغتابین بالتثنیة و إن کان هو الظاهر علی تقدیر قراءته بالجمع لکن هذا التقدیر خلاف الظاهر و قد تقدم فی مسألة التشبیب أنه إذا کان شک السامع فی حصول شرط حرمته من القائل لم یحرم استماعه فراجع

ثم إنه یظهر من الأخبار المستفیضة وجوب رد الغیبة

. فعن المجالس بإسناده عن أبی ذر رضوان الله علیه عن النبی ص: من اغتیب عنده أخوه المؤمن و هو یستطیع نصره فنصره نصره الله تعالی فی الدنیا و الآخرة و إن خذله و هو یستطیع نصره خذله الله فی الدنیا و الآخرة و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه ع فی وصیة النبی ص لعلی ع. و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبی ص: من رد عن أخیه غیبة سمعها فی مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر فی الدنیا و الآخرة فإن لم یرد عنه و أعجبه کان علیه کوزر من اغتابه و عن الصدوق بإسناده عن الصادق ع فی حدیث الملاهی عن النبی ص: من تطول علی أخیه فی غیبة سمعها فیه فی مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر فی الدنیا و الآخرة فإن هو لم یردها و هو قادر علی ردها کان علیه کوزر من اغتابه سبعین مرة إلی آخر الخبر. و لعل وجه زیادة عقابه أنه إذا لم یرده تجری المغتاب علی الغیبة فیصر علی هذه الغیبة و غیرها

[المراد بالرد الانتصار للغائب لا صرف النهی عن الغیبة]

و الظاهر أن الرد غیر النهی عن الغیبة و المراد به الانتصار للغائب بما یناسب تلک الغیبة فإن کان عیبا دنیویا انتصر له بأن العیب لیس إلا ما عاب الله به من المعاصی التی من أکبرها ذکرک أخاک بما لم یعبأ الله به و إن کان عیبا دینیا وجهه بمحامل تخرجه عن المعصیة فإن لم یقبل   
المکاسب، ج‌1، ص 47  
التوجیه انتصر له بأن المؤمن قد یبتلی بالمعصیة فینبغی أن تستغفر له و تهتم له لا أن تعیره و أن تعییرک إیاه لعله أعظم عند الله من معصیته و نحو ذلک. ثم إنه یظهر من الأخبار المستفیضة وجوب رد الغیبة   
. فعن المجالس بإسناده عن أبی ذر رضوان الله علیه عن النبی ص: من اغتیب عنده أخوه المؤمن و هو یستطیع نصره فنصره نصره الله تعالی فی الدنیا و الآخرة و إن خذله و هو یستطیع نصره خذله الله فی الدنیا و الآخرة و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه ع فی وصیة النبی ص لعلی ع. و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبی ص: من رد عن أخیه غیبة سمعها فی مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر فی الدنیا و الآخرة فإن لم یرد عنه و أعجبه کان علیه کوزر من اغتابه و عن الصدوق بإسناده عن الصادق ع فی حدیث الملاهی عن النبی ص: من تطول علی أخیه فی غیبة سمعها فیه فی مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر فی الدنیا و الآخرة فإن هو لم یردها و هو قادر علی ردها کان علیه کوزر من اغتابه سبعین مرة إلی آخر الخبر. و لعل وجه زیادة عقابه أنه إذا لم یرده تجری المغتاب علی الغیبة فیصر علی هذه الغیبة و غیرها

[الأخبار الواردة فی عقوبة ذی اللسانین و ذمه]

ثم إنه قد یتضاعف عقاب المغتاب إذا کان ممن یمدح المغتاب فی حضوره و هذا و إن کان فی نفسه مباحا إلا أنه إذا انضم مع ذمه فی غیبته سمی صاحبه ذا لسانین یوم القیامة و تتأکد حرمتها و لذا ورد فی المستفیضة أنه یجی‌ء ذو لسانین یوم القیامة و له لسانان من النار فإن لسان المدح فی الحضور و إن لم یکن لسانا من نار إلا أنه إذا انضم إلی لسان الذم فی الغیاب صار کذلک. و عن المجالس بسنده عن حفص بن غیاث عن الصادق عن أبیه عن آبائه عن علی ع قال رسول الله ص:   
من مدح أخاه المؤمن فی وجهه و اغتابه من ورائه فقد انقطع ما بینهما من العصمة و عن الباقر ع: بئس العبد عبد یکون ذا وجهین و ذا لسانین یطرأ أخاه شاهدا و یأکله غائبا إن أعطی حسده و إن ابتلی خذله

[البهتان أغلظ تحریما من الغیبة]

و اعلم أنه قد یطلق الاغتیاب علی البهتان و هو أن یقال فی شخص ما لیس فیه و هو أغلظ تحریما من الغیبة و وجهه ظاهر لأنه جامع بین مفسدتی الکذب و الغیبة و یمکن القول بتعدد العقاب- من جهة کل من العنوانین و المرکب. و فی روایة علقمة عن الصادق ع حدثنی أبی عن آبائه ع عن رسول الله ص أنه قال: من اغتاب مؤمنا بما فیه لم یجمع الله بینهما فی الجنة أبدا و من اغتاب مؤمنا بما لیس فیه فقد انقطعت العصمة بینهما و کان المغتاب فی النار خالدا فیها و بئس المصیر.

خاتمة فی بعض ما ورد من حقوق المسلم علی أخیه

اشارة

ففی صحیحة مرازم عن أبی عبد الله ع: ما عبد الله بشی‌ء أفضل من أداء حق المؤمن و روی فی الوسائل و کشف الریبة عن کنز الفوائد للشیخ الکراجکی عن الحسین بن محمد بن علی الصیرفی عن محمد بن علی الجعابی عن القاسم بن محمد بن جعفر العلوی عن أبیه عن آبائه عن علی ع قال: قال رسول الله ص للمسلم علی أخیه ثلاثون حقا لا براءة له منها إلا بأدائها أو العفو یغفر زلته و یرحم عبرته و یستر عورته و یقیل عثرته و یقبل معذرته و یرد غیبته و یدیم نصیحته و یحفظ خلته و یرعی ذمته و یعود مرضه و یشهد میته و یجیب دعوته و یقبل هدیته و یکافئ صلته و یشکر نعمته و یحسن نصرته و یحفظ حلیلته و یقضی حاجته و یستنجح مسألته و یسمت عطسته و یرشد ضالته و یرد سلامه و یطیب کلامه و یبر إنعامه- و یصدق أقسامه و یوالی ولیه و لا یعادیه و ینصره ظالما و مظلوما فأما نصرته ظالما فیرده عن ظلمه و أما نصرته مظلوما فیعینه علی أخذ حقه و لا یسلمه و لا یخذله و یحب له من الخیر ما یحب لنفسه و یکره له من الشر ما یکره لنفسه ثم قال ع سمعت رسول الله ص یقول إن أحدکم لیدع من حقوق أخیه شیئا فیطالبه به یوم القیامة فیقضی له و علیه. و الأخبار فی حقوق المؤمن کثیرة و الظاهر إرادة الحقوق المستحبة التی ینبغی أداؤها. و معنی القضاء لذیها علی من هی علیه المعاملة معه معاملة من أهملها بالحرمان عما أعد لمن أدی حقوق الإخوة

ثم إن ظاهرها و إن کان عاما إلا أنه یمکن تخصیصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدی لها بحسب الیسر

أما المؤمن المضیع لها فالظاهر عدم تأکد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة إلیه و لا یوجب إهمالها مطالبته یوم القیامة لتحقق المقاصة فإن التهاتر یقع فی الحقوق کما یقع فی الأموال.

و قد ورد فی غیر واحد من الأخبار ما یظهر منه الرخصة فی ترک هذه الحقوق

لبعض الإخوان بل لجمیعهم إلا القلیل منهم. فعن الصدوق رحمه الله فی الخصال و کتاب الإخوان و الکلینی بسندهما عن أبی جعفر ع قال: قام إلی أمیر المؤمنین ص رجل بالبصرة فقال أخبرنا عن الإخوان فقال ع الإخوان صنفان إخوان الثقة و إخوان المکاشرة فأما إخوان الثقة فهم کالکف و الجناح و الأهل و المال فإذا کنت من أخیک علی ثقة فابذل له مالک و یدک و صاف من صافاه و عاد من عاداه و اکتم سره و عیبه و أظهر منه الحسن و اعلم أیها السائل أنهم أعز من الکبریت الأحمر و أما إخوان المکاشرة فإنک تصیب منهم لذتک فلا تقطعن ذلک منهم و لا تطلبن ما وراء ذلک من ضمیرهم و ابذل لهم ما بذلوا لک من طلاقة الوجه و حلاوة اللسان

[حدود الصداقة]

و فی روایة عبید الله الحلبی المرویة فی الکافی عن أبی عبد الله ع قال: لا تکون الصداقة إلا بحدودها فمن کانت فیه هذه الحدود أو شی‌ء منها فانسبه إلی الصداقة و من لم یکن فیه شی‌ء منها فلا تنسبه إلی شی‌ء من الصداقة فأولها أن تکون سریرته و علانیته لک واحدة و الثانیة أن یری زینک زینه و شینک شینه و الثالثة أن لا تغیره علیک ولایة و لا مال و الرابعة أن لا یمنعک شیئا تناله مقدرته و الخامسة و هی تجمع هذه الخصال أن لا یسلمک عند النکبات و لا یخفی أنه إذا لم تکن الصداقة لم تکن الأخوة فلا بأس بترک الحقوق المذکورة بالنسبة إلیه. و فی نهج البلاغة: لا یکون الصدیق صدیقا حتی یحفظ أخاه فی ثلاث فی نکبته و فی غیبته و فی وفاته و فی کتاب الإخوان بسنده عن الوصافی عن أبی جعفر ع قال: قال لی أ رأیت من قبلکم إذا کان الرجل لیس علیه رداء و عند بعض إخوانه رداء یطرحه علیه قلت لا قال فإذا کان لیس عنده إزار یوصل إلیه بعض إخوانه بفضل إزاره حتی یجد له إزارا قلت لا قال فضرب بیده علی فخذه و قال ما هؤلاء بإخوة إلی آخر الخبر دل علی أن من لا یواسی المؤمن لیس بأخ له فلا یکون له حقوق الأخوة المذکورة فی روایات الحقوق. و نحوه روایة ابن أبی عمیر عن خلاد رفعه قال: أبطأ علی رسول الله ص رجل فقال ما أبطأ بک فقال العری یا رسول الله فقال ص أ ما کان لک جار له ثوبان یعیرک أحدهما فقال بلی یا رسول الله فقال ص ما هذا لک بأخ و فی روایة یونس بن ظبیان قال قال أبو عبد الله ع: اختبروا إخوانکم بخصلتین فإن کانتا فیهم و إلا فأعزب ثم اعزب ثم اعزب المحافظة علی الصلاة فی مواقیتها و البر بالإخوان فی الیسر و العسر   
القمار

الخامسة عشرة القمار و هو حرام إجماعا

اشارة

و یدل علیه الکتاب و السنة المتواترة

[معنی القمار لغة و شرعا]

و هو بکسر القاف کما عن بعض أهل اللغة الرهن علی اللعب بشی‌ء بالآلات المعروفة و حکی عن جماعة أنه قد یطلق علی اللعب بهذه الأشیاء مطلقا و لو من دون رهن و به صرح فی جامع المقاصد و عن بعض أن أصل المقامرة المغالبة.   
فکیف کان فهنا مسائل أربع لأن اللعب قد یکون بآلات القمار مع الرهن و قد یکون بدونه و المغالبة بغیر آلات القمار قد تکون مع العوض و قد تکون بدونه.

فالأولی اللعب بآلات القمار مع الرهن

و لا إشکال فی حرمتها و حرمة العوض و الإجماع علیها محقق و الأخبار بها متواترة.

الثانیة اللعب بآلات القمار من دون رهن

اشارة

المکاسب، ج‌1، ص 48  
و فی صدق القمار علیه نظر لما عرفت و مجرد الاستعمال لا یوجب إجراء أحکام المطلقات و لو مع البناء علی أصالة الحقیقة فی الاستعمال لقوة انصرافها إلی الغالب من وجود الرهن فی اللعب بها. و منها تظهر الخدشة فی الاستدلال علی المطلب بإطلاق النهی عن اللعب بتلک الآلات بناء علی انصرافه إلی المتعارف من ثبوت الرهن. نعم قد یبعد دعوی الانصراف فی روایة أبی الربیع الشامی: عن الشطرنج و النرد قال لا تقربوهما قلت فالغناء قال لا خیر فیه لا تقربه.

[الأخبار الدالة علی الحرمة]

و الأولی الاستدلال علی ذلک بما تقدم فی روایة تحف العقول من أن ما یجی‌ء منه الفساد محضا لا یجوز التقلب فیه من جمیع وجوه الحرکات. و فی تفسیر القمی عن أبی الجارود عن أبی جعفر ع: فی قوله تعالی إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ قال أما الخمر فکل مسکر من الشراب إلی أن قال و أما المیسر فالنرد و الشطرنج و کل قمار میسر إلی أن قال و کل هذا بیعه و شراؤه و الانتفاع بشی‌ء من هذا حرام محرم. و لیس المراد بالقمار هنا المعنی المصدری حتی یرد ما تقدم من انصرافه إلی اللعب مع الرهن بل المراد الآلات بقرینة قوله بیعه و شراؤه و قوله و أما المیسر فهو النرد إلی آخر الحدیث. و یؤید الحکم ما عن مجالس المفید الثانی ولد شیخنا الطوسی رحمهما الله بسنده عن أمیر المؤمنین ع: فی تفسیر المیسر فی أن کل ما ألهی عن ذکر الله فهو المیسر و روایة الفضیل قال: سألت أبا جعفر ع عن هذه الأشیاء التی یلعب بها الناس من النرد و الشطرنج حتی انتهیت إلی السدر قال إذا میز الله الحق من الباطل مع أیهما یکون قال مع الباطل قال و مالک و الباطل و فی موثقة زرارة عن أبی عبد الله ع: أنه سئل عن الشطرنج و عن لعبة الشبیب التی یقال لها لعبة الأمیر و عن لعبة الثلاث فقال رأیت إذا میز الله بین الحق و الباطل مع أیهما یکون قلت مع الباطل قال فلا خیر فیه و فی روایة عبد الواحد بن مختار: عن اللعب بالشطرنج قال إن المؤمن لمشغول عن اللعب فإن مقتضی إناطة الحکم بالباطل و اللعب عدم اعتبار الرهن فی حرمة اللعب بهذه الأشیاء و لا یجری دعوی الانصراف هنا.

الثالثة المراهنة علی اللعب بغیر الآلات المعدة للقمار

اشارة

کالمراهنة علی حمل الحجر الثقیل و علی المصارعة و علی الطیور و علی الطفرة و نحو ذلک مما عدوها فی باب السبق و الرمایة من أفراد غیر ما نص علی جوازه و الظاهر الإلحاق بالقمار فی الحرمة و الفساد بل صریح بعض أنه قمار.

و صرح العلامة الطباطبائی رحمه الله فی مصابیحه بعدم الخلاف فی الحرمة و الفساد

و هو ظاهر کل من نفی الخلاف فی تحریم المسابقة فیما عدا المنصوص مع العوض و جعل محل الخلاف فیه بدون العوض فإن ظاهر ذلک أن محل الخلاف هنا هو محل الوفاق هناک و من المعلوم أنه لیس هنا إلا الحرمة التکلیفیة دون خصوص الفساد.

[الأخبار الدالة علی الحرمة]

و یدل علیه أیضا قول الإمام الصادق ع إنه قال رسول الله ص: إن الملائکة لتحضر الرهان فی الخف و الحافر و الریش و ما سوی ذلک قمار حرام و فی روایة أبی العلاء بن سیابة عن الإمام الصادق ع عن النبی ص: إن الملائکة لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الخف و الریش و النصل و المحکی عن تفسیر العیاشی عن یاسر الخادم عن الإمام الرضا ع قال: سألته عن المیسر قال الثفل من کل شی‌ء قال و الثفل ما یخرج بین المتراهنین من الدراهم و غیرها و فی صحیحة معمر بن خلاد: کل ما قومر علیه فهو میسر و فی روایة جابر عن أبی جعفر ع: قیل یا رسول الله ما المیسر قال کل ما تقومر به حتی الکعاب و الجوز و الظاهر أن المقامرة بمعنی المغالبة علی الرهن

[استظهار بعض اختصاص الحرمة بما کان بالآلات المعدة للقمار و المناقشة فیه]

و مع هذه الروایات الظاهرة بل الصریحة فی الحرمة المعتضدة بدعوی عدم الخلاف فی الحکم ممن تقدم فقد استظهر بعض مشایخنا المعاصرین اختصاص الحرمة بما کان بالآلات المعدة للقمار. و أما مطلق الرهان و المغالبة بغیرها فلیس فیه إلا فساد المعاملة و عدم تملک الراهن فیحرم التصرف فیه لأنه أکل مال بالباطل و لا معصیة من جهة العمل کما فی القمار بل لو أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد الذی هو نذر له- لا کفارة له مع طیب النفس من الباذل لا بعنوان أن المقامرة المذکورة أوجبته و ألزمته أمکن القول بجوازه. و قد عرفت من الأخبار إطلاق القمار علیه- و کونه موجبا للعن الملائکة و تنفرهم و أنه من المیسر المقرون بالخمر. و أما ما ذکره أخیرا من جواز أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد فلم أفهم معناه لأن العهد الذی تضمنه العقد الفاسد لا معنی لاستحباب الوفاء به إذ لا یستحب ترتیب آثار الملک علی ما لم یحصل فیه سبب تملک إلا أن یراد صورة الوفاء بأن یملکه تملیکا جدیدا بعد الغلبة فی اللعب لکن حل الأکل علی هذا الوجه جار فی القمار المحرم أیضا غایة الأمر الفرق بینهما بأن الوفاء لا یستحب فی المحرم لکن الکلام فی تصرف المبذول له بعد التملیک الجدید لا فی فعل الباذل و أنه یستحب له أو لا

[عدم الخلاف فی الحکم بالحرمة و الفساد]

و کیف کان فلا أظن أن الحکم بحرمة الفعل مضافا إلی الفساد محل إشکال بل و لا محل خلاف کما یظهر من کتاب السبق و الرمایة و کتاب الشهادات و قد تقدم دعواه صریحا من بعض الأعلام.

[قضاء أمیر المؤمنین (ع) فی رجل آکل و أصحاب له شاة]

نعم عن الکافی و التهذیب بسندهما عن محمد بن قیس عن أبی جعفر ع قال: قضی أمیر المؤمنین ع فی رجل أکل و أصحاب له شاة- فقال إن أکلتموها فهی لکم و إن لم تأکلوها فعلیکم کذا و کذا فقضی فیه و أن ذلک باطل لا شی‌ء فی المؤاکلة فی الطعام ما قل منه أو کثر و منع غرامة فیه.

[ظهور الروایة فی الجواز]

و ظاهرها من حیث عدم ردع الإمام ع عن فعل مثل هذا أنه لیس بحرام إلا أنه لا یترتب علیه الأثر لکن هذا وارد علی تقدیر القول بالبطلان و عدم التحریم أیضا لأن التصرف فی هذا المال مع فساد المعاملة حرام أیضا فتأمل.

ثم إن حکم المعوض من حیث الفساد

حکم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسدة یجب رده علی مالکه مع بقائه و مع التلف فالبدل مثلا أو قیمة.

و ما ورد من قی‌ء الإمام ع- البیض الذی قامر به الغلام

فلعله للحذر من أن یصیر الحرام جزء من بدنه لا للرد علی المالک لکن یشکل بأن ما کان تأثیره کذلک کیف أکل المعصوم ع له جهلا بناء علی عدم إقدامه علی المحرمات الواقعیة غیر المتبدلة بالعلم لا جهلا و لا غفلة لأن ما دل علی عدم جواز الغفلة علیه فی ترک الواجب و فعل الحرام دل علی عدم جواز الجهل علیه فی ذلک اللهم إلا أن یقال إن مجرد التصرف من المحرمات العلمیة- و التأثیر الواقعی غیر المتبدل بالجهل إنما هو فی بقائه و صیرورته بدلا عما یتحلل من بدنه ع و الفرض اطلاعه علیه فی أوائل وقت تصرف المعدة و لم یستمر جهله. هذا کله لتطبیق فعلهم علی القواعد و إلا فلهم فی حرکاتهم من أفعالهم و أقوالهم شئون لا یعلمها   
المکاسب، ج‌1، ص 49  
غیرهم.

الرابعة المغالبة بغیر عوض- فی غیر ما نص علی جواز المسابقة فیه

اشارة

و الأکثر علی ما فی الریاض علی التحریم بل حکی فیها عن جماعة دعوی الإجماع علیه و هو الظاهر من بعض العبارات المحکیة عن التذکرة.

[الظاهر من بعض عبارات التذکرة الإجماع علی التحریم]

فعن موضع منها أنه لا یجوز المسابقة فی المصارعة بعوض و بغیر عوض عند علمائنا أجمع لعموم النهی إلا فی الثلاثة الخف و الحافر و النصل و ظاهر استدلاله أن مستند الإجماع هو النهی و هو جار فی غیر المصارعة أیضا. و عن موضع آخر لا یجوز المسابقة علی رمی الحجارة بالید و المقلاع و المنجنیق سواء أ کان بعوض أم بغیر عوض عند علمائنا و فیه أیضا لا یجوز المسابقة علی المراکب و السفن و الطیارات عند علمائنا و قال أیضا لا یجوز المسابقة علی مناطحة الغنم و مهارشة الدیک بعوض و بغیر عوض قال و کذلک لا یجوز المسابقة بما لا ینتفع به فی الحرب و عد فیما مثل به اللعب بالخاتم و الصولجان و رمی البنادق و الجلاهق و الوقوف علی رجل واحدة و معرفة ما فی الید من الزوج و الفرد و سائر الألعاب و کذلک اللبث فی الماء قال و جوزه بعض الشافعیة و لیس بجید انتهی.

و ظاهر المسالک المیل إلی الجواز

و استجوده فی الکفایة و تبعه بعض من تأخر عنه للأصل و عدم ثبوت الإجماع و عدم النص عدا ما تقدم من التذکرة من عموم النهی و هو غیر دال لأن السبق فی الروایة یحتمل التحریک بل فی المسالک أنه المشهور فی الروایة و علیه فلا تدل إلا علی تحریم المراهنة بل هی غیر ظاهرة فی التحریم أیضا لاحتمال إرادة فسادها بل هو الأظهر لأن نفی العوض ظاهر فی نفی استحقاقه و إرادة نفی جواز العقد علیه فی غایة البعد. و علی تقدیر السکون فکما یحتمل نفی الجواز التکلیفی فیحتمل نفی الصحة لوروده مورد الغالب من اشتمال المسابقة علی العوض

و قد یستدل للتحریم أیضا بأدلة القمار

بناء علی أنه مطلق المغالبة و لو بدون العوض کما یدل علیه ما تقدم من إطلاق الروایة- بکون اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض قمارا. و دعوی أنه یشترط فی صدق القمار أحد الأمرین إما کون المغالبة بالآلات المعدة للقمار و إن لم یکن عوض و إما المغالبة مع العوض و إن لم یکن بالآلات المعدة للقمار علی ما یشهد به إطلاقه فی روایة الرهان فی الخف و الحافر فی غایة البعد بل الأظهر أنه مطلق المغالبة. و یشهد له أن إطلاق آلة القمار موقوف علی عدم دخول الآلة فی مفهوم القمار کما فی سائر الآلات المضافة إلی الأعمال حیث إن الآلة غیر مأخوذة فی المفهوم و قد عرفت أن العوض أیضا غیر مأخوذ فیه فتأمل.

و یمکن أن یستدل علی التحریم أیضا بما تقدم من أخبار حرمة الشطرنج و النرد

معللة بکونها من الباطل و اللعب و أن کل ما ألهی عن ذکر الله عز و جل فهو المیسر. و قوله ع: فی بیان حکم اللعب بالأربعة عشر لا تستحب شیئا من اللعب غیر الرهان و الرمی و المراد رهان الفرس و لا شک فی صدق اللهو و اللعب فیما نحن فیه ضرورة أن العوض لا دخل له فی ذلک.

و یؤیده ما دل علی أن کل لهو المؤمن باطل

خلا ثلاثة و عد منها إجراء الخیل و ملاعبة الرجل امرأته و لعله لذلک کله استدل فی الریاض تبعا للمهذب فی مسألتنا بما دل علی حرمة اللعب لکن قد یشکل الاستدلال فیما إذا تعلق بهذه الأفعال غرض صحیح یخرجه عن صدق اللهو عرفا فیمکن إناطة الحکم باللهو و یحکم فی غیر مصادیقه بالإباحة إلا أن یکون قولا بالفصل و هو غیر معلوم و سیجی‌ء بعض الکلام فی ذلک عند التعرض لحکم اللهو و موضوعه إن شاء الله   
القیادة

السادسة عشرة القیادة- و هو السعی بین الشخصین لجمعهما علی الوطء المحرم

السادسة عشرة القیادة- و هو السعی بین الشخصین لجمعهما علی الوطء المحرم   
و هی من الکبائر و قد تقدم تفسیر الواصلة و المستوصلة بذلک فی مسألة تدلیس الماشطة. و فی صحیحة ابن سنام: أنه یضرب ثلاثة أرباع حد الزانی خمسة و سبعون سوطا و ینفی من المصر الذی هو فیه   
القیافة

السابعة عشرة القیافة و هو حرام فی الجملة

اشارة

السابعة عشرة القیافة و هو حرام فی الجملة   
نسبه فی الحدائق إلی الأصحاب و فی الکفایة لا أعرف له خلافا و عن المنتهی الإجماع.

[القائف لغة و اصطلاحا]

و القائف کما عن الصحاح و القاموس و المصباح هو الذی یعرف الآثار- و عن النهایة و مجمع البحرین زیادة أنه یعرف شبه الرجل بأخیه و أبیه و فی جامع المقاصد و المسالک کما عن إیضاح النافع و المیسیة أنها إلحاق الناس بعضهم ببعض و قید فی الدروس و جامع المقاصد کما فی التنقیح حرمتها بما إذا ترتب علیها محرم و الظاهر أنه مراد الکل و إلا فمجرد حصول الاعتقاد العلمی أو الظنی بنسب شخص لا دلیل علی تحریمه

[الأخبار الناهیة عن مراجعة القائف]

و لذا نهی فی بعض الأخبار عن إتیان القائف و الآخذ بقوله. ففی المحکی عن الخصال ما أحب أن تأتیهم و عن مجمع البحرین أن فی الحدیث لا تأخذ بقول القائف. و نسب بعض أهل السنة أن رسول الله ص قضی بقول القافة و قد أنکر ذلک علیهم فی أخبارنا کما یشهد به ما فی الکافی عن زکریا بن یحیی بن نعمان الصیرفی قال: سمعت علی بن جعفر یحدث حسن بن الحسین بن علی بن الحسین فقال و الله لقد نصر الله أبا الحسن الرضا ع فقال الحسن إی و الله جعلت فداک لقد بغی علیه إخوته فقال علی بن جعفر إی و الله و نحن عمومته بغینا علیه فقال له الحسن جعلت فداک کیف صنعتم فإنی لم أحضرکم قال قال له إخوته و نحن أیضا- ما کان فینا إمام قط حائل اللون فقال لهم الرضا ع هو ابنی قالوا فإن رسول الله ص قد قضی بالقافة فبیننا و بینک القافة قال ابعثوا أنتم إلیهم فأما أنا فلا و لا تعلموهم لما دعوتموهم إلیه و لتکونوا فی بیوتکم فلما جاءوا أقعدونا فی البستان و اصطف عمومته و إخوته و أخواته و أخذوا الرضا ع و ألبسوه جبة من صوف و قلنسوة منها و وضعوا علی عنقه مسحاة و قالوا له ادخل البستان کأنک تعمل فیه ثم جاءوا بأبی جعفر ع فقالوا ألحقوا هذا الغلام بأبیه فقالوا لیس له هاهنا أب و لکن هذا عم أبیه و هذا عمه و هذه عمته و إن یکن له هاهنا أب فهو صاحب البستان فإن قدمیه و قدمیه واحدة فلما رجع أبو الحسن ع قالوا هذا أبوه قال علی بن جعفر فقمت فمصصت ریق أبی جعفر ع ثم قلت له أشهد أنک إمامی إلی آخر الخبر نقلناه بطوله تیمنا   
الکذب

الثامنة عشرة الکذب و هو حرام بضرورة العقول و الأدیان

اشارة

الثامنة عشرة الکذب و هو حرام بضرورة العقول و الأدیان   
و یدل علیه الأدلة الأربعة إلا أن الذی ینبغی الکلام فیه مقامان أحدهما فی أنه من الکبائر ثانیهما فی مسوغاته

أما الأول [هل المستفاد من الأخبار أن الکذب من الکبائر]

اشارة

فالظاهر من غیر واحد من الأخبار کالمروی فی العیون بسنده عن الفضل بن شاذان لا یقصر عن الصحیح و المروی عن الأعمش فی حدیث شرائع الدین عده من الکبائر. و فی الموثقة بعثمان بن عیسی: إن الله تعالی جعل   
المکاسب، ج‌1، ص 50  
للشر أقفالا و جعل مفاتیح تلک الأقفال الشراب و الکذب شر من الشراب و أرسل عن رسول الله ص: أ لا أخبرکم بأکبر الکبائر الإشراک بالله و عقوق الوالدین و قول الزور أی الکذب و عنه ص: إن المؤمن إذا کذب بغیر عذر لعنه سبعون ألف ملک خرج من قلبه نتن حتی یبلغ العرش و کتب علیه بتلک الکذبة سبعین زنیة أهونها کمن یزنی مع أمه و یؤیده ما عن العسکری ع: جعلت الخبائث کلها فی بیت واحد و جعل مفتاحها الکذب إلی آخر الحدیث فإن مفتاح الخبائث کلها کبیرة لا محالة. و یمکن الاستدلال علی کونه من الکبائر بقوله تعالی إِنَّما یَفْتَرِی الْکَذِبَ الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِآیاتِ اللَّهِ فجعل الکاذب غیر مؤمن بآیات الله کافرا بها و لذلک کله أطلق جماعة کالفاضلین و الشهید الثانی فی ظاهر کلماتهم کونه من الکبائر من غیر فرق بین أن یترتب علی الخبر الکاذب مفسدة أو لا یترتب علیه شی‌ء أصلا. و یؤیده ما روی: عن النبی ص فی وصیته لأبی ذر ویل للذی یحدث فیکذب لیضحک القوم ویل له ویل له ویل له فإن الأکاذیب المضحکة لا یترتب علیها غالبا إیقاع فی المفسدة.

[هل الکذب کله من الکبائر]

نعم فی الأخبار ما یظهر من عدم کونه علی الإطلاق کبیرة- مثل روایة أبی خدیجة عن أبی عبد الله ع: إن الکذب علی الله و علی رسوله من الکبائر فإنها ظاهرة باختصاص الکبیرة بهذا الکذب الخاص لکن یمکن حملها علی کون هذا الکذب الخاص من الکبائر الشدیدة العظیمة و لعل هذا أولی من تقیید المطلقات المتقدمة. و فی مرسلة سیف بن عمیرة عن أبی جعفر ع قال: کان علی بن الحسین ع یقول لولده اتقوا الکذب الصغیر منه و الکبیر فی کل جد و هزل فإن الرجل إذا کذب فی الصغیر اجترأ علی الکبیر- إلی آخر الخبر و یستفاد منه أن عظم الکذب باعتبار ما یترتب علیه من المفاسد.

[هل الکذب من اللمم]

و فی صحیحة ابن الحجاج: قلت لأبی عبد الله ع الکذاب هو الذی یکذب فی الشی‌ء قال لا ما من أحد إلا یکون ذاک منه و لکن المطبوع علی الکذب فإن قوله ما من أحد إلا یکون ذاک منه یدل علی أن الکذب- من اللمم التی تصدر من کل أحد لا من الکبائر. و عن الحارث الأعور عن علی ع قال: لا یصلح من الکذب جد و لا هزل و أن لا یعد أحدکم صبیه ثم لا یفی له إن الکذب یهدی إلی الفجور و الفجور یهدی إلی النار و ما زال أحدکم یکذب حتی یقال کذب و فجر إلی آخر الخبر و فیه أیضا إشعار بأن مجرد الکذب لیس فجورا.

[حکم الإنشاء المنبئ عن الکذب]

و قوله و لا أن یعد أحدکم صبیه ثم لا یفی له لا بد أن یراد منه النهی عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء و هو المراد ظاهرا بقوله تعالی کَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ بل الظاهر عدم کونه کذبا حقیقیا و أن إطلاق الکذب علیه فی الروایة- لکونه فی حکمه من حیث الحرمة أو لأن الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل کما أن سائر الإنشاءات کذلک و لذا ذکر بعض الأساطین أن الکذب و إن کان من صفات الخبر إلا أن حکمه یجری فی الإنشاء المنبئ عنه کمدح المذموم و ذم الممدوح و تمنی المکاره و ترجی غیر المتوقع و إیجاب غیر الموجب و ندب غیر النادب و وعد غیر العازم

[خلف الوعد لا یدخل فی الکذب]

و کیف کان فالظاهر عدم دخول خلف الوعد فی الکذب لعدم کونه من مقولة الکلام. نعم هو کذب للوعد بمعنی جعله مخالفا للواقع کما أن إنجاز الوعد صدق له بمعنی جعله مطابقا للواقع فیقال صادق الوعد و وعد غیر مکذوب و الکذب بهذا المعنی لیس محرما علی المشهور و إن کان غیر واحد من الأخبار ظاهرا فی حرمته و فی بعضها الاستشهاد بالآیة المتقدمة

[الکذب فی الهزل]

ثم إن ظاهر الخبرین الأخیرین خصوصا المرسلة حرمة الکذب حتی فی الهزل و یمکن أن یراد بها الکذب فی مقام الهزل. و أما نفس الهزل و هو الکلام الفاقد للقصد إلی تحقق مدلوله فلا یبعد أنه غیر محرم مع نصب القرینة علی إرادة الهزل کما صرح به بعض و لعله لانصراف الکذب إلی الخبر المقصود و للسیرة و یمکن حمل الخبرین علی مطلق المرجوحیة- و یحتمل غیر بعید حرمته لعموم ما تقدم خصوصا الخبرین الأخیرین- و النبوی فی وصیة أبی ذر لأن الأکاذیب المضحکة أکثرها من قبیل الهزل. و عن الخصال بسنده عن رسول الله ص: أنا زعیم بیت فی أعلی الجنة و بیت فی وسط الجنة و بیت فی ریاض الجنة لمن ترک المراء و إن کان محقا و لمن ترک الکذب و إن کان هازلا و لمن حسن خلقه و قال أمیر المؤمنین ص: لا یجد الرجل طعم الإیمان حتی یترک الکذب هزله و جده

ثم إنه لا ینبغی الإشکال فی أن المبالغة فی الادعاء و إن بلغت ما بلغت لیست من الکذب

و ربما یدخل فیه إذا کانت فی غیر محلها کما لو مدح إنسانا قبیح المنظر و شبه وجهه بالقمر إلا إذا بنی علی کونه کذلک فی نظر المادح فإن الأنظار تختلف فی التحسین و التقبیح کالذائقات فی المطعومات.

و أما التوریة

اشارة

و هو أن یرید بلفظ معنی مطابقا للواقع و قصد من إلقائه أن یفهم المخاطب منه خلاف ذلک مما هو ظاهر فیه عند مطلق المخاطب أو المخاطب الخاص کما لو قلت فی مقام إنکار ما قلته فی حق أحد علم الله ما قلته و أردت بکلمة ما الموصولة و فهم المخاطب النافیة و کما لو استأذن رجل بالباب فقال الخادم له ما هو هاهنا و أشار إلی موضع فارغ فی البیت و کما لو قلت الیوم ما أکلت الخبز تعنی بذلک حالة النوم أو حالة الصلاة إلی غیر ذلک فلا ینبغی الإشکال فی عدم کونها من الکذب و لذا صرح الأصحاب فیما سیأتی من وجوب التوریة عند الضرورة بأنه یؤدی بما یخرجه عن الکذب بل اعترض جامع المقاصد علی قول العلامة فی القواعد فی مسألة الودیعة إذا طالبها ظالم بأنه یجوز الحلف کاذبا و تجب التوریة علی العارف بها بأن العبارة لا تخلو عن مناقشة حیث تقتضی ثبوت الکذب مع التوریة و معلوم أن لا کذب معها انتهی. و وجه ذلک أن الخبر باعتبار معناه و هو المستعمل فیه کلامه لیس مخالفا للواقع و إنما فهم المخاطب من کلامه أمرا مخالفا للواقع لم یقصده المتکلم من اللفظ. نعم لو ترتبت علیها مفسدة حرمت من تلک الجهة اللهم إلا أن یدعی أن مفسدة الکذب و هو الإغراء موجودة فیها و هی ممنوعة لأن الکذب محرم لا لمجرد الإغراء.

[الملاک فی اتصاف الخبر بالکذب عند بعض الأفاضل]

و ذکر بعض الأفاضل أن المعتبر فی اتصاف الخبر بالصدق و الکذب هو ما یفهم من ظاهر الکلام لا ما هو المراد منه فلو قال رأیت حمارا و أراد منه البلید من دون نصب قرینة فهو متصف بالکذب و إن لم یکن المراد مخالفا للواقع انتهی موضع الحاجة. أقول فإن أراد اتصاف الخبر فی   
المکاسب، ج‌1، ص 51  
الواقع فقد تقدم أنه دائر مدار موافقة المخبر و مخالفته للواقع لأنه معنی الخبر و المقصود منه دون ظاهره الذی لم یقصد. و إن أراد اتصافه عند الواصف فهو حق مع فرض جهله بإرادة خلاف الظاهر. لکن توصیفه حینئذ باعتقاد أن هذا هو مراد المخبر و مقصوده فیرجع الأمر إلی إناطة الاتصاف بمراد المتکلم و إن کان الطریق إلیه اعتقاد المخاطب.

و مما یدل علی سلب الکذب عن التوریة

ما روی فی الاحتجاج: أنه سئل الإمام الصادق ع عن قول الله عز و جل فی قصة إبراهیم علی نبینا و آله و علیه السلام بَلْ فَعَلَهُ کَبِیرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ کانُوا یَنْطِقُونَ قال ما فعله کبیرهم و ما کذب إبراهیم قیل و کیف ذلک فقال إنما قال إبراهیم فسئلوهم إن کانوا ینطقون أی إن نطقوا فکبیرهم فعل- و إن لم ینطقوا فلم یفعل کبیرهم شیئا فما نطقوا و ما کذب إبراهیم: و سئل [أبو عبد الله ع] عن قول الله تعالی [فی یوسف] أَیَّتُهَا الْعِیرُ إِنَّکُمْ لَسارِقُونَ قال إنهم سرقوا یوسف من أبیه أ لا تری أنهم قالوا نفقد صواع الملک و لم یقولوا سرقتم صواع الملک: و سئل عن قول الله عز و جل حکایة عن إبراهیم ع إِنِّی سَقِیمٌ قال ما کان إبراهیم سقیما و ما کذب إنما عنی سقیما فی دینه أی مرتادا و فی مستطرفات السرائر من کتاب ابن کثیر قال: قلت لأبی عبد الله ع الرجل یستأذن علیه فیقول للجاریة قولی لیس هو هاهنا فقال ع لا بأس لیس بکذب فإن سلب الکذب مبنی علی أن المشار إلیه بقوله هاهنا موضع خال من الدار إذ لا وجه له سوی ذلک. و روی فی باب الحیل من کتاب الطلاق للمبسوط: أن واحدا من الصحابة صحب واحدا آخر فاعترضهما فی الطریق أعداء المصحوب فأنکر الصاحب أنه هو فأحلفوه فحلف لهم أنه أخوه فلما أتی النبی ص قال له صدقت المسلم أخو المسلم إلی غیر ذلک مما یظهر منه ذلک

أما الکلام فی المقام الثانی و هی مسوغات الکذب

اشارة

فاعلم أنه یسوغ الکذب لوجهین

أحدهما الضرورة إلیه

اشارة

فیسوق معها بالأدلة الأربعة قال الله تعالی إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ و قال تعالی لا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکافِرِینَ أَوْلِیاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللَّهِ فِی شَیْ‌ءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً. و قوله ع: ما من شی‌ء إلا و قد أحله الله لمن اضطر إلیه و قد اشتهر أن الضرورات تبیح المحظورات. و الأخبار فی ذلک أکثر من أن تحصی و قد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف کاذبا لدفع الضرر البدنی أو المالی عن نفسه أو أخیه. و الإجماع أظهر من أن یدعی أو یحکی و العقل مستقل بوجوب ارتکاب أقل القبیحین مع بقائه علی قبحه أو انتفاء قبحه لغلبة الآخر علیه علی القولین و هما کون القبح العقلی مطلقا أو فی خصوص الکذب لأجل الذات فیختلف الوجوه و الاعتبارات و لا إشکال فی ذلک

و إنما الإشکال و الخلاف فی أنه هل یجب حینئذ التوریة لمن یقدر علیها أم لا

اشارة

ظاهر المشهور هو الأول کما یظهر من المقنعة و المبسوط و الغنیة و السرائر و الشرائع و القواعد و اللمعة و شرحها و التحریر و جامع المقاصد و الریاض و محکی مجمع البرهان فی مسألة جواز الحلف لدفع الظالم عن الودیعة.

[ما یدل علی الوجوب من کلمات الفقهاء]

قال فی المقنعة من کانت عنده أمانة فطالبه ظالم بتسلیمها إلیه و خیانة صاحبها فیها فلیجحدها لیحفظها علی المؤتمن له علیها و إن استحلفه علی ذلک فلیحلف و یوری فی نفسه بما یخرجه عن الکذب فلیجهد و إن استحلفه ظالم علی ذلک فلیحلف و یوری فی نفسه بما یخرجه عن الکذب إلی أن قال فإن لم یحسن التوریة و کانت نیته حفظ الأمانة أجزأته النیة و کان مأجورا انتهی. و قال فی هذه المسألة أعنی مطالبة الظالم الودیعة فإن قنع الظالم منه بیمینه فله أن یحلف و یوری فی ذلک انتهی. و فی الغنیة فی هذه المسألة و یجوز له أن یحلف أنه لیس عنده ودیعة و یوری فی یمینه بما یسلم به من الکذب بدلیل إجماع الشیعة انتهی و قال فی المختصر النافع حلف موریا و فی القواعد و تجب التوریة علی العارف بها انتهی و فی السرائر فی باب الحیل من کتاب الطلاق لو أنکر الاستدانة خوفا من الإقرار بالإبراء أو القضاء جاز الحلف مع صدقه بشرط التوریة بما یخرجه عن الکذب انتهی و فی اللمعة یحلف علیه فیوری و قریب منه فی شرحها و فی جامع المقاصد فی باب المکاسب تجب التوریة بما یخرجه عن الکذب انتهی.

[وجه ما ذکره الفقهاء فی وجوب التوریة]

و وجه ما ذکروه أن الکذب حرام و لم یحصل الاضطرار إلیه مع القدرة علی التوریة فیدخل تحت العمومات مع أن قبح الکذب عقلی فلا یسوغ إلا مع تحقق عنوان حسن فی ضمنه یغلب حسنه علی قبحه و یتوقف تحققه علی تحققه و لا یکون التوقف إلا مع العجز عن التوریة

[مقتضی الإطلاقات عدم الوجوب]

و هذا الحکم جید إلا أن مقتضی إطلاقات أدلة الترخیص فی الحلف کاذبا لدفع الضرر البدنی أو المالی عن نفسه أو أخیه عدم اعتبار ذلک. ففی روایة السکونی عن الإمام الصادق عن أبیه عن آبائه عن علی ع قال قال رسول الله ص: احلف بالله کاذبا و نج أخاک من القتل و صحیحة إسماعیل بن سعد الأشعری عن أبی الحسن الرضا ع قال: سألته عن رجل یخاف علی ماله من السلطان فیحلف له لینجو به منه قال لا بأس و سألته هل یحلف الرجل علی مال أخیه کما یحلف علی مال نفسه قال نعم و عن الفقیه قال قال الصادق ع: الیمین علی وجهین إلی أن قال فأما الیمین التی یؤجر علیها الرجل إذا حلف کاذبا و لم تلزمه الکفارة فهو أن یحلف الرجل فی خلاص امرأ مسلم أو خلاص ماله من متعد یتعدی علیه من لص أو غیره و فی موثقة زرارة بابن بکیر: أنا نمر علی هؤلاء القوم فیستحلفوننا علی أموالنا و قد أدینا زکاتها فقال یا زرارة إذا خفت فاحلف لهم بما شاءوا و روایة سماعة عن أبی عبد الله ع: إذا حلف الرجل تقیة لم یضره إذا هو أکره أو اضطر إلیه و قال لیس شی‌ء مما حرم الله إلا و قد أحله لمن اضطر إلیه إلی غیر ذلک من الأخبار الواردة فی هذا الباب و فیما یأتی من جواز الکذب فی الإصلاح التی یصعب علی الفقیه التزام تقییدها بصورة عدم القدرة علی التوریة. و أما حکم العقل بقبح الکذب فی غیر مقام توقف تحقق المصلحة الراجحة علیه فهو و إن کان مسلما إلا أنه یمکن القول بالعفو عنه شرعا- للأخبار المذکورة کما عفی عن الکذب فی الإصلاح و عن السب و التبری مع الإکراه مع أنه قبیح عقلا أیضا مع أن إیجاب التوریة علی القادر لا یخلو عن الالتزام بالعسر کما لا یخفی

[المختار اشتراط جواز الکذب بعدم إمکان التوریة]

فلو قیل بتوسعة الشارع علی العباد بعدم ترتب الآثار علی الکذب فیما نحن فیه و إن قدر علی التوریة کان حسنا إلا أن الاحتیاط فی خلافه بل هو المطابق للقواعد لو لا استبعاد التقیید فی هذه المطلقات لأن النسبة بین هذه المطلقات و بین ما دل کالروایة الأخیرة و غیرها علی اختصاص الجواز بصورة الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه   
المکاسب، ج‌1، ص 52  
مطلقا عموم من وجه فیرجع إلی عمومات حرمة الکذب فتأمل. هذا مع إمکان منع الاستبعاد المذکور لأن مورد الأخبار عدم التفات إلی التوریة فی مقام الضرورة إلی الکذب إذ مع الالتفات فالغالب اختیارها إذ لا داعی إلی العدول عنها إلی الکذب

[هل یتحقق الإکراه فی صورة القدرة علی التوریة]

ثم إن أکثر الأصحاب مع تقییدهم جواز الکذب بعدم القدرة علی التوریة أطلقوا القول بلغویة ما أکره علیه من العقود و الإیقاعات و أقوال المحرمة کالسب و التبری من دون تقیید بصورة عدم التمکن من التوریة بل صرح بعض هؤلاء کالشهید فی الروضة و المسالک فی باب الطلاق بعدم اعتبار العجز عنها بل فی کلام بعض ما یشعر بالاتفاق علیه مع أنه یمکن أن یقال إن المکره علی البیع إنما أکره علی التلفظ بالصیغة. و أما إرادة المعنی فمما لا یقبل الإکراه فإذا أراده مع القدرة علی عدم إرادته فقد اختاره فالإکراه علی البیع الواقعی یختص بغیر القادر علی التوریة لعدم المعرفة بها أو عدم الالتفات إلیها کما أن الاضطرار إلی الکذب یختص بغیر القادر علیها

[الفرق بین الإکراه و الکذب]

و یمکن أن یفرق بین المقامین بأن الإکراه إنما یتعلق بالبیع الحقیقی أو الطلاق الحقیقی غایة الأمر قدرة المکره علی التفصی عنه بإیقاع الصورة من دون إرادة المعنی لکنه غیر المکره علیه. و حیث إن الأخبار خالیة عن اعتبار العجز عن التفصی بهذا الوجه لم یعتبر ذلک فی حکم الإکراه و هذا بخلاف الکذب فإنه لم یسوغ إلا عند الاضطرار إلیه و لا اضطرار مع القدرة. نعم لو کان الإکراه من أفراد الاضطرار بأن کان المعتبر فی تحقق موضوعه عرفا أو لغة العجز عن التفصی کما ادعاه بعض أو قلنا باختصاص رفع حکمه بصورة الاضطرار بأن کان عدم ترتب الأثر علی المکره علیه من حیث إنه مضطر إلیه لدفع الضرر المتوعد علیه به عن النفس و المال کان ینبغی فیه اعتبار العجز من التوریة لعدم اضطرار مع القدرة علیها. و الحاصل أن المکره إذا قصد المعنی مع التمکن من التوریة صدق علی ما أوقع أنه مکره علیه فیدخل فی عموم رفع ما أکرهوا علیه. و أما المضطر فإذا کذب مع القدرة علی التوریة لم یصدق أنه مضطر إلیه فلا یدخل فی عموم رفع ما اضطروا إلیه هذا کله علی مذاق المشهور من انحصار جواز الکذب بصورة الاضطرار إلیه حتی من جهة العجز عن التوریة. و أما علی ما استظهرناه من الأخبار کما اعترف به جماعة من جوازه مع الاضطرار إلیه من غیر جهة العجز عن التوریة فلا فرق بینه و بین الإکراه کما أن الظاهر أن أدلة نفی الإکراه راجعة إلی الاضطرار لکن من غیر جهة التوریة. فالشارع رخص فی ترک التوریة فی کل کلام مضطر إلیه للإکراه علیه أو دفع الضرر به هذا و لکن الأحوط التوریة فی البابین

ثم إن الضرر المسوغ للکذب هو المسوغ لسائر المحرمات

. نعم یستحب تحمل الضرر المالی الذی لا یجحف و علیه یحمل قول أمیر المؤمنین ع فی نهج البلاغة: علامة الإیمان أن تؤثر الصدق حیث یضرک علی الکذب حیث ینفعک-

[الأنسب حمل روایات التقیة علی خلاف الظاهر لا الکذب لمصلحة]

ثم إن الأقوال الصادرة عن أئمتنا فی مقام التقیة فی بیان الأحکام مثل قولهم: لا بأس بالصلاة فی ثوب أصابه خمر و نحو ذلک و إن أمکن حمله علی الکذب لمصلحة بناء علی ما استظهرنا جوازه من الأخبار إلا أن الألیق بشأنهم ع هو الحمل علی إرادة خلاف ظواهرها من دون نصب قرینة بأن یرید من جواز الصلاة فی الثوب المذکور جوازها عند تعذر الغسل و الاضطرار إلی اللبس و قد صرحوا بإرادة المحامل البعیدة فی بعض الموارد مثل أنه: ذکر ع أن النافلة فریضة ففزع المخاطب ثم قال إنما أردت صلاة الوتر علی النبی ص

و من هنا یعلم أنه إذا دار الأمر فی بعض المواضع بین الحمل علی التقیة و الحمل علی الاستحباب

کما فی الأمر بالوضوء عقیب بعض ما قال العامة بکونه حدثا تعین الثانی لأن التقیة تتأدی بإرادة المجاز و إخفاء القرینة.

الثانی من مسوغات الکذب إرادة الإصلاح

و قد استفاضت الأخبار بجواز الکذب عند إرادة الإصلاح.   
ففی صحیحة معاویة بن عمار: المصلح لیس بکذاب و نحوها روایة معاویة بن حکم عن أبیه عن جده عن أبی عبد الله ع. و فی روایة عیسی بن حسان فی الوسائل عن الصادق ع: کل کذب مسئول عنه صاحبه یوما إلا کذبا فی ثلاثة رجل کائد فی حربه فهو موضوع عنه أو رجل أصلح بین اثنین یلقی هذا بغیر ما یلقی به هذا یرید بذلک الإصلاح أو رجل وعد أهله و هو لا یرید أن یتم لهم و بمضمون هذه الروایة فی استثناء هذه الثلاثة روایات. و فی مرسلة الواسطی عن أبی عبد الله ع قال: الکلام ثلاثة صدق و کذب و إصلاح بین الناس قال قیل له جعلت فداک ما الإصلاح بین الناس قال تسمع من الرجل کلاما یبلغه فتخبث نفسه فیقول سمعت من فلان قال فیک من الخیر کذا و کذا خلاف ما سمعت منه و عن الصدوق فی کتاب الإخوان بسنده عن أبی الحسن الرضا ع قال: إن الرجل لیصدق علی أخیه فیصیبه عنت من صدقه فیکون کذابا عند الله و إن الرجل لیکذب علی أخیه یرید به نفعه فیکون عند الله صادقا ثم إن ظاهر الأخبار المذکورة عدم وجوب التوریة و لم أر من اعتبر العجز عنها فی جواز الکذب فی هذا المقام. و تقیید الأخبار المذکورة بصورة العجز عنها فی غایة البعد و إن کان مراعاته مقتضی الاحتیاط. ثم إنه قد ورد فی أخبار کثیرة جواز الوعد الکاذب مع الزوجة بل مطلق الأهل و الله العالم   
الکهانة

التاسعة عشرة الکهانة

اشارة

من کهن یکهن ککتب یکتب کتابة کما فی الصحاح إذا تکهن قال و یقال کهن بالضم کهانة بالفتح إذا صار کاهنا. و عن القاموس أیضا الکهانة بالکسر لکن عن المصباح کهن یکهن کقتل یقتل کهانة بالفتح

[من هو الکاهن]

و کیف کان فعن النهایة أن الکاهن من یتعاطی الخبر عن الکائنات فی مستقبل الزمان. فقد کان فی العرب کهنة فمنهم من کان یزعم أن له تابعا من الجن یلقی إلیه الأخبار و منهم من کان یزعم أنه یعرف الأمور بمقدمات و أسباب یستدل بها علی مواقعها من کلام من سأله أو فعله أو حاله و هذا یخصونه باسم العراف. و المحکی عن الأکثر فی تعریف الکاهن ما فی القواعد من أنه من کان له رأی من الجن یأتیه الأخبار. و عن التنقیح أنه المشهور و نسبه فی السرائر إلی القیل و رأی علی فعیل من رأی یقال فلان رأی القوم أی صاحب رأیهم قیل و قد تکسر راؤه اتباعا و عن القاموس و السرائر رأی کغنی جنی یری فیخبر و عن النهایة یقال للتابع من الجن رأی بوزن کمی.   
المکاسب، ج‌1، ص 53

[تفسیر الکهانة فی روایة الاحتجاج]

أقول روی الطبرسی فی الاحتجاج: فی جملة الأسئلة التی سأل الزندیق عنها أبا عبد الله ع قال الزندیق فمن أین أصل الکهانة و من أین یخبر الناس بما یحدث قال ع إن الکهانة کانت فی الجاهلیة فی کل حین فترة من الرسل کان الکاهن بمنزلة الحاکم یحتکمون إلیه فیما یشتبه علیهم من الأمور بینهم فیخبرهم عن أشیاء تحدث و ذلک من وجوه شتی فراسة العین و ذکاء القلب و وسوسة النفس و فطنة الروح مع قذف فی قلبه لأن ما یحدث فی الأرض من الحوادث الظاهرة فذلک یعلم الشیطان و یؤدیه إلی الکاهن و یخبره بما یحدث فی المنازل و الأطراف و أما أخبار السماء فإن الشیاطین کانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاک و هی لا تحجب و لا ترجم بالنجوم و إنما منعت من استراق السمع لئلا یقع فی الأرض سبب یشاکل الوحی من خبر السماء و یلبس علی أهل الأرض بما جاءهم من الله تعالی لإثبات الحجة و نفی الشبهة و کان الشیطان یسترق الکلمة الواحدة من خبر السماء بما یحدث الله فی خلقه فیختطفها ثم یهبط بها إلی الأرض فیقذفها إلی الکاهن فإذا قد زاد کلمات من عنده فیخلط الحق بالباطل فلما أصاب الکاهن من خبر یخبر به فهو ما أداه إلیه شیطانه مما سمعه و ما أخطأ فیه فهو من باطل ما زاد فیه فمنذ منعت الشیاطین عن استراق السمع انقطعت الکهانة. و الیوم إنما تؤدی الشیاطین إلی کهانها أخبار الناس بما یتحدثون به و ما یحدثونه و الشیاطین تؤدی إلی الشیاطین ما یحدث فی البعد من الحوادث من سارق سرق و من قاتل قتل و من غائب غاب و هم بمنزلة الناس أیضا صدوق و کذوب إلی آخر الخبر. و قوله ع مع قذف فی قلبه یمکن أن یکون قیدا للأخیر و هو فطنة الروح فتکون الکهانة بغیر قذف الشیاطین کما هو ظاهر ما تقدم من النهایة و یحتمل أن یکون قیدا لجمیع الوجوه المذکورة فیکون المراد ترکب أخبار الکاهن مما یقذفه الشیطان و ما یحدث فی نفسه لتلک الوجوه و غیرها کما یدل علیه قوله ع بعد ذلک زاد کلمات من عنده فیخلط الحق بالباطل و کیف کان ففی قوله ع انقطعت الکهانة دلالة ما عن المغرب من أن الکهانة فی العرب کانت قبل المبعث و قبل منع الشیطان عن استراق السمع لکن قوله ع إنما تؤدی الشیاطین إلی کهانها أخبار الناس و قوله ع قبل ذلک مع قذف فی قلبه إلی آخر الکلمات دلالة علی صدق الکاهن علی من لا یخبر إلا بإخبار الأرض فیکون المراد من الکهانة المنقطعة الکهانة الکاملة التی یکون الکاهن بها حاکما فی جمیع ما یتحاکمون إلیه من المشتبهات کما ذکر فی أول الروایة

و کیف کان فلا خلاف فی حرمة الکهانة

. و فی المروی عن الخصال: من تکهن أو تکهن له فقد برأ من دین محمد ص و قد تقدم روایة أن الکاهن کالساحر و أن تعلم النجوم یدعو إلی الکهانة. و روی فی مستطرفات السرائر عن کتاب المشیخة للحسن بن محبوب عن الهیثم قال: قلت لأبی عبد الله ع إن عندنا بالجزیرة رجلا ربما أخبر من یأتیه یسأله عن الشی‌ء یسرق أو شبه ذلک فنسأله فقال قال رسول الله ص من مشی إلی ساحر أو کاهن أو کذاب یصدقه فیما یقول فقد کفر بما أنزل الله من کتاب.

[حرمة الإخبار عن الغائبات جزما و لو بغیر الکهانة]

و ظاهر هذه الصحیحة أن الإخبار عن الغائبات علی سبیل الجزم محرم مطلقا سواء أ کان بالکهانة أم بغیرها لأنه ع جعل المخبر بالشی‌ء الغائب بین الساحر و الکاهن و الکذاب و جعل الکل حراما و یؤیدها النهی فی النبوی المروی فی الفقیه فی حدیث المناهی أنه نهی عن إتیان العراف.   
و قال ص: من أتاه و صدقه فقد برأ بما أنزل الله عز و جل علی محمد ص. و قد عرفت من النهایة أن المخبر عن الغائبات فی المستقبل کاهن و یخص باسم العراف و یؤید ذلک ما تقدم فی روایة الاحتجاج من قوله ع لئلا یقع فی الأرض سبب یشاکل الوحی إلی آخر الحدیث فإن ظاهر قوله هذا أن ذلک مبغوض للشارع من أی سبب کان فتبین من ذلک أن الإخبار عن الغائبات بمجرد السؤال عنها من غیر نظر فی بعض ما صح اعتباره کبعض الجفر و الرمل محرم و لعله لذا عد صاحب المفاتیح من المحرمات المنصوصة الإخبار عن الغائبات علی سبیل الجزم لغیر نبی أو وصی نبی سواء أ کان بالتنجیم أم الکهانة أم القیافة أو غیر ذلک   
اللهو

العشرون اللهو حرام

العشرون اللهو حرام

اشارة

علی ما یظهر من المبسوط و السرائر و المعتبر و القواعد و الذکری و الجعفری و غیرها حیث عللوا لزوم الإتمام فی سفر الصید بکونه محرما من حیث اللهو.

[کلمات الفقهاء فی حرمة اللهو]

قال فی المبسوط السفر علی أربعة أقسام و ذکر الواجب و الندب و المباح ثم قال الرابع سفر المعصیة و عد من أمثلتها من طلب الصید للهو و البطر و نحوه بعینه عبارة السرائر. و قال فی المعتبر قال علماؤنا اللاهی بسفره کالمتنزه بصیده بطرا لا یترخص لنا أن اللهو حرام فالسفر له معصیة انتهی و قال فی القواعد الخامس من شروط القصر إباحة السفر فلا یرخص العاصی بسفره کتابع الجائر و المتصید لهوا انتهی و قال فی المختلف فی کتاب المتاجر حرم الحلی الرمی من قوس الجلاهق قال و هذا الإطلاق لیس بجید بل ینبغی تقییده باللهو و البطر و قد صرح الحلی فی مسألة اللعب بالحمام بغیر رهان بحرمته و قال إن اللعب بجمیع الأشیاء قبیح و رده بعض بمنع حرمة مطلق اللعب. و انتصر فی الریاض للحی بأن ما دل علی قبح اللعب و ورود الذم به من الآیات و الروایات أظهر من أن یخفی فإذا ثبت القبح ثبت النهی ثم قال و لو لا شذوذه بحیث کاد أن یکون مخالفا للإجماع لکان المصیر إلی قوله لیس بذلک البعید انتهی. و لا یبعد أن یکون القول بجواز خصوص هذا اللعب و شذوذ القول بحرمته مع دعوی کثرة الروایات بل الآیات علی حرمة مطلق اللهو لأجل النص علی الجواز فیه فی قوله ع: لا بأس بشهادة من یلعب بالحمام و استدل فی الریاض أیضا تبعا للمهذب علی حرمة المسابقة بغیر المنصوص علی جوازه بغیر عوض بما دل علی تحریم اللهو و اللعب قال لکونها منه بلا تأمل انتهی.

و الأخبار الظاهرة فی حرمة اللهو کثیرة جدا

منها ما تقدم من قوله ع فی روایة تحف العقول: و ما یکون منه و فیه الفساد محضا و لا یکون منه و لا فیه شی‌ء من وجوه الصلاح فحرام تعلیمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجرة علیه و منها ما تقدم من روایة الأعمش حیث عد فی الکبائر الاشتغال بالملاهی التی تصد عن ذکر الله کالغناء و ضرب الأوتار فإن الملاهی جمع ملهی مصدرا أو ملهی وصفا لا الملهاة آلة لأنه لا یناسب التمثیل و نحوها فی عد الاشتغال بالملاهی من الکبائر روایة العیون الواردة فی الکبائر و هی حسنة کالصحیحة بل صحیحة. و منها ما تقدم فی روایات القمار فی قوله ع: کل ما ألهی عن ذکر الله فهو المیسر و منها: قوله ع فی جواب من خرج فی السفر یطلب الصید بالبزاة و الصقور إنما خرج فی لهو لا یقصر و منها ما تقدم فی روایة الغناء فی حدیث الرضا ع: فی جواب من سأله عن السماع فقال   
المکاسب، ج‌1، ص 54  
إن لأهل الحجاز فیه رأی قال و هو فی حیز اللهو: و قوله ع فی رد من زعم أن النبی ص رخص فی أن یقال جئناکم جئناکم إلخ [حیونا نحیکم إلی آخر الحدیث] کذبوا إن الله یقول لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنَّا إلی آخر الآیتین و منها ما دل علی أن اللهو من الباطل بضمیمة ما یظهر منه حرمة الباطل کما تقدم فی روایات الغناء. ففی بعض الروایات: کل لهو المؤمن من الباطل ما خلا ثلاثة المسابقة و ملاعبة الرجل أهله إلی آخر الحدیث و فی روایة علی بن جعفر عن أخیه ع قال: سألته عن اللعب بالأربعة عشر و شبهها قال لا تستحب شیئا من اللعب غیر الرهان و الرمی إلی غیر ذلک مما یتوقف علیه المتتبع و یؤیدها أن حرمة اللعب بآلات اللهو الظاهر أنه من حیث اللهو لا من حیث خصوص الآلة. ففی روایة سماعة قال قال أبو عبد الله ع: لما مات آدم شمت به إبلیس و قابیل فاجتمعا فی الأرض فجعل إبلیس و قابیل المعازف و الملاهی شماتة بآدم علی نبینا و آله و علیه السلام فکل ما کان فی الأرض من هذا الضرب الذی یتلذذ به الناس فإنما هو من ذلک فإن فیه إشارة إلی أن المناط هو مطلق التلهی و التلذذ و یؤیدها ما تقدم من أن المشهور حرمة المسابقة علی ما عدا المنصوص بغیر عوض فإن الظاهر أنه لا وجه له عدا کونه لهوا- و إن لم یصرحوا بذلک عدا القلیل منهم کما تقدم. نعم صرح فی التذکرة بحرمة المسابقة علی جمیع الألعاب کما تقدم فی نقل کلامه فی مسألة القمار

هذا و لکن الإشکال فی معنی اللهو

فإنه إن أرید به مطلق اللعب کما یظهر من الصحاح و القاموس فالظاهر أن القول بحرمته شاذ مخالف للمشهور و السیرة فإن اللعب هی الحرکة لا لغرض عقلائی و لا خلاف ظاهرا فی عدم حرمته علی الإطلاق. نعم لو خص اللهو بما یکون من بطر و فسر بشدة الفرح کان الأقوی تحریمه و یدخل فی ذلک الرقص و التصفیق و الضرب بالطست بدل الدف و کل ما یفید فائدة آلات اللهو و لو جعل مطلق الحرکات التی لا یتعلق بها غرض عقلائی مع انبعاثها عن القوی الشهویة ففی حرمته تردد.   
و اعلم أن هنا عنوانین آخرین اللعب و اللغو.

أما اللعب

فقد عرفت أن ظاهر بعض ترادفهما و لکن مقتضی تعاطفهما فی غیر موضع من الکتاب العزیز تغایرهما و لعلهما من قبیل الفقیر و المسکین إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا و لعل اللعب یشمل مثل حرکات الأطفال غیر المنبعثة عن القوی الشهویة.   
و اللهو ما تلتذ به النفس و ینبعث عن القوی الشهویة. و قد ذکر غیر واحد أن قوله تعالی أَنَّمَا الْحَیاةُ الدُّنْیا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِینَةٌ إلی آخر الآیة بیان ملاذ الدنیا علی ترتیب تدرجه فی العمر و قد جعلوا لکل واحد منها ثمان سنین و کیف کان فلم أجد من أفتی بحرمة اللعب عدا الحلی علی ما عرفت من کلامه- و لعله یرید اللهو و إلا فالأقوی الکراهة.

و أما اللغو

فإن جعل مرادف اللهو کما یظهر من بعض الأخبار کان فی حکمه. ففی روایة محمد بن أبی عباد المتقدمة عن أبی الحسن الرضا ع: إن السماع فی حیز اللهو و الباطل أ ما سمعت قول الله تعالی وَ إِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا کِراماً و نحوها روایة أبی أیوب حیث أراد باللغو الغناء مستشهدا بالآیة و إن أرید به مطلق الحرکات اللاغیة فالأقوی فیها الکراهة. و فی روایة أبی خالد الکابلی عن سید الساجدین: تفسیر الذنوب التی تهتک العصم بشرب الخمر و اللعب بالقمار و تعاطی ما یضحک الناس من اللغو و المزاح و ذکر عیوب الناس: و فی وصیة النبی ص لأبی ذر رضی الله عنه أن الرجل لیتکلم بالکلمة فیضحک الناس فیهوی ما بین السماء و الأرض   
مدح من لا یستحق المدح

الحادیة و العشرون مدح من لا یستحق المدح أو یستحق الذم

اشارة

ذکره العلامة فی المکاسب المحرمة و الوجه فیه واضح من جهة قبحه عقلا.

[ما یدل علی الحرمة]

و یدل علیه من الشرع قوله تعالی وَ لا تَرْکَنُوا إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکُمُ النَّارُ و عن النبی ص فیما رواه الصدوق: من عظم صاحب دنیا و أحبه طمعا فی دنیاه سخط الله علیه و کان فی درجته مع قارون فی التابوت الأسفل من النار و فی النبوی الآخر الوارد فی حدیث المناهی: من مدح سلطانا جائرا أو تخفف أو تضعضع له طمعا فیه کان قرینة فی النار.

[وجوب مدح من لا یستحق المدح لدفع شره]

و مقتضی هذه الأدلة حرمة المدح طمعا فی الممدوح و أما لدفع شره فهو واجب و قد ورد فی عدة أخبار: أن شرار الناس الذین یکرمون اتقاء شرهم   
معونة الظالمین

الثانیة و العشرون معونة الظالمین فی ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة

الثانیة و العشرون معونة الظالمین فی ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة

اشارة

و هو من الکبائر. فعن کتاب الشیخ ورام بن أبی فراس قال قال ع: من مشی إلی ظالم لیعینه و هو یعلم أنه ظالم فقد خرج عن الإسلام قال و قال ع: إذا کان یوم القیامة ینادی مناد أین الظلمة أین أعوان الظلمة أین أشباه الظلمة حتی من بری‌ء لهم قلما أو لاق لهم دواة فیجتمعون فی تابوت من حدید ثم یرمی بهم فی جهنم و فی النبوی ص: من علق سوطا بین یدی سلطان جائر جعلها الله حیة طولها سبعون ألف ذراع فیسلط الله علیه فی نار جهنم خالدا فیها مخلدا.

و أما معونتهم فی غیر المحرمات

فظاهر کثیر من الأخبار حرمتها أیضا کبعض ما تقدم. و قول الصادق ع فی روایة یونس بن یعقوب: لا تعنهم علی بناء مسجد و قوله ع ما أحب أنی عقدت لهم عقدة أو وکیت لهم وکاء و أن لی ما بین لابتیها لا و لا مدة بقلم إن أعوان الظلمة یوم القیامة فی سرادق من نار حتی یفرغ الله من الحساب لکن المشهور الحرمة حیث قیدوا المعونة المحرمة بکونها فی الظلم و الأقوی التحریم مع عد الشخص من الأعوان فإن مجرد إعانتهم علی بناء المسجد لیست محرمة إلا أنه إذا عد الشخص معمارا للظالم أو بناء له فی خصوص المساجد بحیث صار هذا العمل منصبا له فی باب السلطان کان محرما و یدل علی ذلک جمیع ما ورد فی ذم أعوان الظلمة. و قول أبی عبد الله ع فی روایة الکاهلی: من سود اسمه فی دیوان ولد سابع حشره الله یوم القیامة خنزیرا و قوله ع: ما اقترب عبد من سلطان جائر إلا تباعد من الله و عن النبی ص: إیاکم و أبواب السلطان و حواشیها فإن أقربکم من أبواب السلطان و حواشیها أبعدکم عن الله عز و جل

و أما العمل له فی المباحات لأجره أو تبرعا من غیر أن یعد معینا له فی ذلک

اشارة

فضلا من أن یعد من أعوانه فالأولی عدم الحرمة للأصل و عدم الدلیل

[ظهور بعض الأخبار فی التحریم]

اشارة

عدا ظاهر الأخبار مثل روایة ابن أبی یعفور قال: کنت عند أبی عبد الله ع إذ دخل علیه رجل من أصحابنا فقال له جعلت فداک ربما أصاب الرجل منا الضیق و الشدة فیدعی إلی البناء یبنیه أو النهر یکریه أو المسناة یصلحها فما تقول فی ذلک فقال أبو عبد الله ع ما أحب أنی عقدت لهم عقدة أو وکیت لهم وکاء و أن لی ما بین لابتیها إلی آخر ما تقدم. و روایة محمد بن عذافر عن أبیه قال: قال لی أبو عبد الله ع یا عذافر بلغنی أنک تعامل أبا أیوب و أبا الربیع فما حالک إذا نودی بک فی أعوان الظلمة قال فوجم أبی فقال له   
المکاسب، ج‌1، ص 55  
أبو عبد الله ع لما رأی ما أصابه أی عذافر إنما خوفتک بما خوفنی الله عز و جل به قال محمد فقدم أبی فما زال مغموما مکروبا حتی مات و روایة صفوان بن مهران الجمال: دخلت علی أبی الحسن الأول ع فقال لی یا صفوان کل شی‌ء منک حسن جمیل ما خلا شیئا واحدا فقلت جعلت فداک أی شی‌ء قال ع إکراؤک جمالک من هذا الرجل یعنی هارون قلت و الله ما أکریته أشرا و لا بطرا و لا للصید و لا لهو و لکنی أکریته لهذا الطریق یعنی طریق مکة و لا أتولاه بنفسی و لکن أبعث معه غلمانی فقال لی یا صفوان أ یقع کراؤک علیهم قلت نعم جعلت فداک قال أ تحب بقاءهم حتی یخرج کراؤک قلت نعم قال من أحب بقاءهم فهو منهم و من کان منهم کان وروده إلی النار قال صفوان فذهبت و بعت جمالی عن آخرها فبلغ ذلک إلی هارون فدعانی فقال لی یا صفوان بلغنی أنک بعت جمالک قلت نعم قال و لم قلت أنا شیخ کبیر و إن الغلمان لا یقومون بالأعمال فقال هیهات هیهات إنی لأعلم من أشار علیک بهذا إنما أشار علیک بهذا موسی بن جعفر قلت ما لی و لموسی بن جعفر قال دع هذا عنک فو الله لو لا حسن صحبتک لقتلتک. و ما ورد فی تفسیر الرکون إلی الظالم من أن الرجل یأتی السلطان فیحب بقاءه إلی أن یدخل یده فی کیسه فیعطیه و غیر ذلک مما ظاهره وجوب التجنب عنهم. و من هنا لما قیل لبعض إنی رجل أخیط للسلطان ثیابه فهل ترانی بذلک داخلا فی أعوان الظلمة قال له المعین من یبیعک الإبر و الخیوط و أما أنت فمن الظلمة أنفسهم. و فی روایة سلیمان الجعفری المرویة عن تفسیر العیاشی: أن الدخول فی أعمالهم و العون لهم و السعی فی حوائجهم عدیل الکفر و النظر إلیهم علی العمد من الکبائر التی یستحق بها النار

[مناقشة ظهور الأخبار فی التحریم]

لکن الإنصاف أن شیئا مما ذکر لا ینهض دلیلا لتحریم العمل لهم علی غیر جهة المعونة. أما الروایة الأولی فلأن التعبیر فیها فی الجواب بقوله لا أحب ظاهر فی الکراهة. و أما قوله ع إن أعوان الظلمة إلی آخر الحدیث فهو من باب التنبیه علی أن القرب إلی الظلمة و المخالطة معهم مرجوح و إلا فلیس من یعمل لهم الأعمال المذکورة فی السؤال خصوصا مرة أو مرتین خصوصا مع الاضطرار معدودا من أعوانهم و کذلک یقال فی روایة عذافر مع احتمال أن تکون معاملة عذافر مع أبی أیوب و أبی الربیع علی وجه یکون معدودا من أعوانهم و عمالهم. و أما روایة صفوان فالظاهر منها أن نفس المعاملة معهم لیست محرمة بل من حیث محبة بقائهم و إن لم تکن معهم معاملة و لا یخفی علی الفطن العارف بأسالیب الکلام أن قوله ع و من أحب بقاءهم کان منهم لا یراد به من أحبهم مثل محبة صفوان بقاءهم حتی یخرج کراؤه بل هذا من باب المبالغة فی الاجتناب عن مخالطتهم حتی لا یفضی ذلک إلی صیرورتهم من أعوانهم و أن یشرب القلب حبهم لأن القلوب مجبولة علی حب من أحسن إلیها.

و قد تبین مما ذکرنا أن المحرم من العمل للظلمة قسمان

أحدهما الإعانة لهم علی الظلم. الثانی ما یعد معه من أعوانهم و المنسوبین إلیهم بأن یقال هذا خیاط السلطان و هذا معماره. و أما ما عدا ذلک فلا دلیل معتبر علی تحریمه   
النجش

الثالثة و العشرون النجش بالنون المفتوحة و الجیم الساکنة أو المفتوحة- حرام

الثالثة و العشرون النجش بالنون المفتوحة و الجیم الساکنة أو المفتوحة- حرام

اشارة

لما فی النبوی المنجبر بالإجماع المنقول عن جامع المقاصد من لعن الناجش و المنجوش له و قوله ص: و لا تناجشوا. و یدل علی قبحه العقل لأنه غش و تلبیس و إضرار

[معنی النجش]

و هو کما عن جماعة أن یزید الرجل فی ثمن السلعة و هو لا یرید شراءها لیسمعه غیره فیزید لزیادته بشرط المواطاة مع البائع أو لا بشرطها کما حکی عن بعض و حکی تفسیره أیضا بأن یمدح السلعة فی البیع لینفقها و یروجها لمواطأة بینه و بین البائع أو لا معها. و حرمته بالتفسیر الثانی خصوصا لا مع المواطاة یحتاج إلی دلیل و حکیت الکراهة عن بعض   
النمیمة

الرابعة و العشرون النمیمة محرمة بالأدلة الأربعة

الرابعة و العشرون النمیمة محرمة بالأدلة الأربعة

[معنی النمیمة]

و هی نقل قول الغیر إلی المقول فیه کأن یقول تکلم فلان فیک بکذا و کذا قیل هی من نم الحدیث من باب قتل و ضرب أی سعی به لإیقاع فتنة أو وحشة

و هی من الکبائر

قال الله تعالی وَ یَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ وَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ أُولئِکَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ و النمام قاطع لما أمر الله بصلته و مفسد. قیل و هو المراد بقوله تعالی وَ الْفِتْنَةُ أَکْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ. و قد تقدم فی باب السحر قوله فیما رواه فی الاحتجاج من وجوه السحر: و أن من أکبر السحر النمیمة بین المتحابین و عن عقاب الأعمال عن النبی ص: من مشی فی نمیمة بین اثنین سلط الله علیه فی قبره نارا تحرقه و إذا خرج من قبره سلط الله علیه تنینا أسود ینهش لحمه حتی یدخل النار. و قد استفاضت الأخبار بعدم دخول النمام الجنة و یدل علی حرمتها مع کراهة المقول عنه لإظهار القول عند المقول فیه جمیع ما دل علی حرمة الغیبة و تتفاوت عقوبتها بتفاوت ما یترتب علیها من المفاسد.

و قیل إن حد النمیمة بالمعنی الأعم کشف ما یکره کشفه

سواء کرهه المنقول عنه أم المنقول إلیه أم کرهه ثالث و سواء أ کان الکشف بالقول أم بغیره من الکتابة و الرمز و الإیماء و سواء أ کان المنقول من الأعمال أم من الأقوال و سواء أ کان ذلک عیبا و نقصانا علی المنقول عنه أم لا بل حقیقة النمیمة إفشاء السر و هتک الستر عما یکره کشفه انتهی موضع الحاجة.

[متی تباح النمیمة و متی تجب]

ثم إنه قد یباح ذلک لبعض المصالح التی هی آکد من مفسدة إفشاء السر کما تقدم فی الغیبة بل قیل إنها قد تجب لإیقاع الفتنة بین المشرکین لکن الکلام فی النمیمة علی المؤمنین   
النوح بالباطل

الخامسة و العشرون النوح بالباطل

اشارة

ذکره فی المکاسب المحرمة الشیخان و سلار و الحلی و المحقق و من تأخر عنه

[وجه حرمة النوح بالباطل]

و الظاهر حرمته من حیث الباطل یعنی الکذب و إلا فهو فی نفسه لیس بمحرم و علی هذا التفصیل دل غیر واحد من الأخبار. و ظاهر المبسوط و ابن حمزة التحریم مطلقا کبعض الأخبار و کلاهما محمول علی المقید جمعا   
الولایة

السادسة و العشرون الولایة من قبل الجائر

اشارة

و هی صیرورته والیا علی قوم منصوبا من قبله محرمة

[وجه حرمة الولایة من قبل الجائر]

لأن الوالی من أعظم الأعوان و لما تقدم فی روایة تحف العقول من قوله ع: و أما وجه الحرام من الولایة فولایة الوالی الجائر و ولایة ولاته و العمل لهم و الکسب لهم بجهة الولایة معهم حرام محرم معذب فاعل ذلک علی قلیل من فعله أو کثیر لأن کل شی‌ء من جهة المعونة له معصیة کبیرة من الکبائر و ذلک أن فی ولایة الوالی الجائر دروس الحق کله و إحیاء الباطل کله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الکتب و قتل الأنبیاء و هدم المساجد و تبدیل سنة الله و شرائعه فلذلک حرم العمل معهم و معونتهم و الکسب معهم إلا بجهة الضرورة نظیر الضرورة إلی الدم و المیتة إلی آخر الخبر و فی روایة زیاد بن أبی سلمة: أهون ما یصنع الله   
المکاسب، ج‌1، ص 56  
عز و جل بمن تولی لهم عملا أن یضرب علیه سرادق من نار إلی أن یفرغ الله من حساب الخلائق.

ثم إن ظاهر الروایات کون الولایة محرمة بنفسها مع قطع النظر عن ترتب معصیة علیه

من ظلم الغیر مع أن الولایة عن الجائر لا تنفک عن المعصیة و ربما کان فی بعض الأخبار إشارة إلی کونه من جهة الحرام الخارجی- . ففی صحیحة داود بن زربی قال أخبرنی مولی لعلی بن الحسین ع قال: کنت بالکوفة فقدم أبو عبد الله ع الحیرة فأتیته فقلت له جعلت فداک لو کلمت داود بن علی- أو بعض هؤلاء فأدخل فی بعض هذه الولایات فقال ما کنت لأفعل فانصرفت إلی منزلی فتفکرت فقلت ما أحسبه منعنی إلا مخافة أن أظلم أو أجور و الله لآتینه و أعطینه الطلاق و العتاق و الأیمان المغلظة أن لا أجورن علی أحد و لا أظلمن و لأعدلن قال فأتیته فقلت جعلت فداک إنی فکرت فی إبائک علی و ظننت أنک إنما منعتنی و کرهت ذلک مخافة أن أظلم أو أجور و إن کل امرأة لی طالق و کل مملوک لی حر إن ظلمت أحدا أو جرت علی أحد و إن لم أعدل قال کیف قلت قلت فأعدت علیه الإیمان فرفع رأسه إلی السماء فقال تناول السماء أیسر علیک من ذلک بناء علی أن المشار إلیه هو العدل و ترک الظلم و یحتمل أن یکون هو الترخص فی الدخول.

ثم إنه یسوغ الولایة المذکورة أمران

أحدهما القیام بمصالح العباد

اشارة

بلا خلاف علی الظاهر المصرح به فی المحکی عن بعض حیث قال أن تقلد الأمر من قبل الجائر جائز إذا تمکن معه من إیصال الحق لمستحقه بالإجماع و السنة الصحیحة. و قوله تعالی اجْعَلْنِی عَلی خَزائِنِ الْأَرْضِ

و یدل علیه

قبل الإجماع أن الولایة إن کانت محرمة لذاتها جاز ارتکابها لأجل المصالح و دفع المفاسد التی هو أهم من مفسدة انسلاک الشخص فی أعوان الظلمة بحسب الظاهر و إن کانت لاستلزامها الظلم علی الغیر فالمفروض عدم تحققه هنا و یدل علیه النبوی الذی رواه الصدوق فی حدیث المناهی قال: من تولی عرافة قوم أتی به یوم القیامة و یداه مغلولتان إلی عنقه فإن قام فیهم بأمر الله تعالی أطلقه الله و إن کان ظالما یهوی به فی نار جهنم و بئس المصیر و عن عقاب الأعمال: و من تولی عرافة قوم و لم یحسن فیهم حبس علی شفیر جهنم بکل یوم ألف سنة و حشر و یداه مغلولتان إلی عنقه فإن قام فیهم بأمر الله أطلقه الله و إن کان ظالما هوی به فی نار جهنم سبعین خریفا و لا یخفی أن العریف سیما فی ذلک الزمان لا یکون إلا من قبل الجائر. و صحیحة زید الشحام المحکیة عن الأمالی عن أبی عبد الله ع: من تولی أمرا من أمور الناس فعدل فیهم و فتح بابه و رفع ستره و نظر فی أمور الناس کان حقا علی الله أن یؤمن روعته یوم القیامة و یدخل الجنة و روایة زیاد بن أبی سلمة عن أبی الحسن موسی ع: یا زیاد لأن أسقط من شاهق فأتقطع قطعة قطعة أحب إلی من أن أتولی لأحد منهم عملا أو أطأ بساط رجل منهم إلا لما ذا قلت ما أدری جعلت فداک قال إلا لتفریج کربة عن مؤمن أو فک أسره أو قضاء دینه و روایة علی بن یقطین: إن لله تبارک و تعالی مع السلطان من یدفع بهم عن أولیائه قال الصدوق و فی آخر أولئک عتقاء الله من النار قال و قال الصادق ع:  
کفارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان و عن المقنع: سئل أبو عبد الله ع عن رجل یحب آل محمد و هو فی دیوان هؤلاء یقتل تحت رایتهم قال یحشره الله علی نیته إلی غیر ذلک. و ظاهرها إباحة الولایة من حیث هی مع المواساة و الإحسان بالإخوان فیکون نظیر الکذب فی الإصلاح و ربما یظهر من بعضها الاستحباب و ربما یظهر من بعضها أن الدخول أولا غیر جائز إلا أن الإحسان إلی الإخوان کفارة له کمرسلة الصدوق المتقدمة. و فی ذیل روایة زیاد بن أبی سلمة المتقدمة: فإن ولیت شیئا من أعمالهم فأحسن إلی إخوانک فواحدة بواحدة

و الأولی أن یقال إن الولایة غیر المحرمة.

منها ما یکون مرجوحة

و هو من تولی لهم لنظام معاشه قاصدا الإحسان فی خلال ذلک إلی المؤمنین و دفع الضرر عنهم. ففی روایة أبی بصیر: ما من جبار إلا و معه مؤمن یدفع الله به عن المؤمنین و هو أقلهم حظا فی الآخرة لصحبة الجبار

و منها ما یکون مستحبة

و هی ولایة من لم یقصد بدخوله إلا الإحسان إلی المؤمنین فعن رجال النجاشی فی ترجمة محمد بن إسماعیل بن بزیع عن أبی الحسن الرضا ع قال: إن لله بأبواب الظالمین من نور الله به البرهان و مکن له فی البلاد لیدفع بهم عن أولیائه و یصلح الله بهم أمور المسلمین إلیهم ملجأ المؤمنین من الضر و إلیهم یفزع ذو الحاجة من شیعتنا و بهم یؤمن الله روعة المؤمنین فی دار الظلمة أولئک المؤمنون حقا أولئک أمناء الله فی أرضه أولئک نور الله فی رعیته یوم القیامة و یزهر نورهم لأهل السماوات کما یزهر نور الکواکب الدریة لأهل الأرض أولئک من نورهم یضی‌ء یوم القیامة خلقوا و الله للجنة و خلقت الجنة لهم فهنیئا لهم ما علی أحدکم أن لو شاء لنال هذا کله قال قلت بما ذا جعلت فداک قال یکون معهم فیسرنا بإدخال السرور علی المؤمنین من شیعتنا فکن منهم یا محمد

و منها ما یکون واجبة و هو ما توقف الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر الواجبان علیه

اشارة

فإن ما لا یتم الواجب إلا به واجب مع القدرة و ربما یظهر من

کلمات جماعة عدم الوجوب فی هذه الصورة أیضا

قال فی النهایة

تولی الأمر من قبل السلطان العادل جائز مرغوب فیه و ربما بلغ حد الوجوب لما فی ذلک من التمکن من الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و وضع الأشیاء مواقعها و أما السلطان الجور فمتی علم الإنسان أو غلب علی ظنه أنه متی تولی الأمر من قبله أمکن التوصل إلی إقامة الحدود و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و قسمة الأخماس و الصدقات فی أربابها و صلة الإخوان و لا یکون جمیع ذلک مخلا بواجب و لا فاعلا لقبیح فإنه استحب له أن یتعرض لتولی الأمر من قبله انتهی

و قال فی السرائر

و أما السلطان الجائر فلا یجوز لأحد أن یتولی شیئا من الأمور مختارا من قبله إلا أن یعلم أو یغلب علی ظنه إلی آخر عبارة النهایة بعینها

و فی الشرائع

و لو أمن من ذلک أی اعتمار ما یحرم و قدر علی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر استحبت

قال فی المسالک

اشارة

بعد أن اعترف أن مقتضی ذلک وجوبها و لعل وجه عدم الوجوب کونه بصورة النائب عن الظالم و عموم النهی عن الدخول معهم و تسوید الاسم فی دیوانهم فإذا لم تبلغ حد المنع فلا أقل من عدم الوجوب.

و لا یخفی ما فی ظاهره من الضعف

کما اعترف به غیر واحد لأن الأمر بالمعروف واجب فإذا لم یبلغ ما ذکره من کونه بصورة النائب عن الظالم حد المنع فلا مانع من الوجوب المقدمی للواجب

و یمکن توجیهه بأن نفس الولایة قبیحة محرمة

المکاسب، ج‌1، ص 57  
لأنها توجب إعلاء کلمة الباطل و تقویة شوکة الظالم فإذا عارضها قبیح آخر و هو ترک الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و لیس أحدهما أقل قبحا من الآخر فللمکلف فعلها تحصیلا لمصلحة لأمر بالمعروف و ترکها دفعا لمفسدة تسوید اسمهم فی دیوانهم الموجب لإعلاء کلمتهم و تقویة شوکتهم. نعم یمکن الحکم باستحباب اختیار أحدهما لمصلحة لم تبلغ حد الإلزام حتی یجعل أحدهما أقل قبحا لیصیر واجبا. و الحاصل أن جواز الفعل و الترک هنا لیس من باب عدم جریان دلیل قبح الولایة و تخصیص دلیله بغیر هذه الصورة بل من باب مزاحمة قبحها بقبح ترک الأمر بالمعروف فللمکلف ملاحظة کل منهما و العمل بمقتضاه نظیر تزاحم الحقین فی غیر هذا المقام هذا ما أشار إلیه الشهید بقوله لعموم النهی إلی آخره.

و فی الکفایة

أن الوجوب فیما نحن فیه حسن لو ثبت کون وجوب الأمر بالمعروف مطلقا غیر مشروط بالقدرة فیجب علیه تحصیلها من باب المقدمة و لیس بثابت و هو ضعیف لأن عدم ثبوت اشتراط الوجوب بالقدرة الحالیة العرفیة کاف مع إطلاق أدلة الأمر بالمعروف السالم عن التقیید بما عدا القدرة العقلیة المفروضة فی المقام. نعم ربما یتوهم انصراف الإطلاقات الواردة إلی القدرة العرفیة غیر المحققة فی المقام لکنه تشکیک ابتدائی لا یضر بالإطلاقات

و أضعف منه ما ذکره بعض [صاحب الجواهر]

اشارة

بعد الاعتراض علی ما فی المسالک بقوله و لا یخفی ما فیه قال و یمکن تقویة عدم الوجوب- بتعارض ما دل علی وجوب الأمر بالمعروف و ما دل علی حرمة الولایة عن الجائر بناء علی حرمتها فی ذاتها و النسبة عموم من وجه فیجمع بینهما بالتخییر المقتضی للجواز رفعا لقید المنع من الترک من أدلة الوجوب و قید المنع من الفعل من أدلة الحرمة. و أما الاستحباب فیستفاد من خبر محمد بن إسماعیل و غیره الذی هو أیضا شاهد للجمع خصوصا بعد الاعتضاد بفتوی المشهور و بذلک یرتفع إشکال عدم معقولیة الجواز بالمعنی الأخص فی مقدمة الواجب ضرورة ارتفاع الوجوب للمعارضة إذ عدم المعقولیة مسلم فیما لم یعارض الوجوب انتهی.

[مناقشة ما أفاده صاحب الجواهر]

و فیه أن الحکم فی التعارض بالعموم من وجه هو التوقف و الرجوع إلی الأصول لا التخییر کما قرر فی محله و مقتضاها إباحة الولایة للأصل و وجوب الأمر بالمعروف لاستقلال العقل به کما ثبت فی بابه ثم علی تقدیر الحکم بالتخییر الذی یصار إلیه عند تعارض الوجوب و التحریم هو التخییر الظاهری و هو الأخذ بأحدهما بالتزام الفعل أو الترک لا التخییر الواقعی ثم المتعارضان بالعموم من وجه لا یمکن إلغاء ظاهر کل منهما مطلقا بل بالنسبة إلی مادة الاجتماع لوجب إبقاؤهما علی ظاهرهما فی مادتی الافتراق فیلزمک استعمال کل من الأمر و النهی فی أدلة الأمر بالمعروف و النهی عن الولایة فی الإلزام و الإباحة ثم دلیل الاستحباب أخص لا محالة من أدلة التحریم- فتخصص به فلا ینظر بعد ذلک فی أدلة التحریم بل لا بد بعد ذلک من ملاحظة النسبة بینه و بین أدلة وجوب الأمر بالمعروف. و من المعلوم المقرر فی غیر مقام أن دلیل استحباب الشی‌ء الذی قد یکون مقدمة للواجب لا یعارض أدلة وجوب ذلک الواجب فلا وجه لجعله شاهدا علی الخروج عن مقتضاها لأن دلیل الاستحباب مسوق لبیان حکم الشی‌ء فی نفسه مع قطع النظر عن الملزمات العرضیة کصیرورته مقدمة لواجب أو مأمورا به لمن یجب إطاعته أو منذورا و شبهه

فالأحسن فی توجیه کلام من عبر بالجواز

مع التمکن من الأمر بالمعروف إرادة الجواز بالمعنی الأعم. و أما من عبر بالاستحباب فظاهره إرادة الاستحباب العینی الذی لا ینافی الوجوب الکفائی نظیر قولهم یستحب تولی القضاء لمن یثق من نفسه مع أنه واجب کفائی لأجل الأمر بالمعروف الواجب کفایة أو یقال إن مورد کلامهم ما إذا لم یکن هناک معروف متروک یجب فعلا الأمر به أو منکر مفعول یجب النهی عنه کذلک بل یعلم بحسب العادة تحقق مورد الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر بعد ذلک و من المعلوم أنه لا یجب تحصیل مقدمتهما قبل تحقق موردهما خصوصا مع عدم العلم بزمان تحققه و کیف کان فلا إشکال فی وجوب تحصیل الولایة إذا کان هناک معروف متروک أو منکر مرتکب یجب فعلا الأمر بالأول و النهی عن الثانی

الثانی مما یسوغ الولایة الإکراه علیه بالتوعید علی ترکها من الجائر

اشارة

بما یوجب ضررا بدنیا أو مالیا علیه أو علی من یتعلق به بحیث یعد الإضرار به إضرارا به و یکون تحمل الضرر علیه شاقا علی النفس کالأب و الولد و من جری مجراهما و هذا مما لا إشکال فی تسویغه ارتکاب الولایة المحرمة فی نفسها لعموم قوله تعالی إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً فی الاستثناء عن عموم لا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکافِرِینَ أَوْلِیاءَ و النبوی ص: رفع عن أمتی ما أکرهوا علیه و قولهم ع: التقیة فی کل ضرورة و ما من شی‌ء إلا و قد أحله الله لمن اضطر إلیه. إلی غیر ذلک مما لا یحصی کثرة من العمومات و ما یختص بالمقام.

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول [إباحة ما یلزم الولایة بالإکراه من المحرمات عدا إراقة الدم]

اشارة

أنه کما یباح بالإکراه نفس الولایة المحرمة کذلک یباح به ما یلزمها من المحرمات الأخر و ما یتفق فی خلالها مما یصدر الأمر به من السلطان الجائر ما عدا إراقة الدم إذا لم یمکن التفصی عنه و لا إشکال فی ذلک و إنما الإشکال فی أن ما یرجع إلی الإضرار بالغیر من نهب الأموال و هتک الأعراض و غیر ذلک من العظائم هل تباح کل ذلک بالإکراه و لو کان الضرر المتوعد به علی ترک المکره علیه أقل بمراتب من الضرر المکره علیه کما إذا خاف علی عرضه من کلمة خشنة لا تلیق به فهل یباح بذلک أعراض الناس و أموالهم و لو بلغت ما بلغت کثرة و عظمة أم لا بد من ملاحظة الضررین و الترجیح بینهما وجهان من إطلاق أدلة الإکراه و أن الضرورات تبیح المحظورات و من أن المستفاد من أدلة الإکراه تشریعه لدفع الضرر فلا یجوز دفع الضرر بالإضرار بالغیر و لو کان ضرر الغیر أدون فضلا عن أن یکون أعظم. و إن شئت قلت إن حدیث رفع الإکراه و رفع الاضطرار مسوق للامتنان علی جنس الأمة و لا حسن فی الامتنان علی بعضهم بترخیصه فی الإضرار بالبعض الآخر فإذا توقف دفع الضرر عن نفسه علی الإضرار بالغیر لم یجز و وجب تحمل الضرر هذا و لکن الأقوی هو الأول لعموم دلیل نفی الإکراه لجمیع المحرمات حتی الإضرار بالغیر ما لم یبلغ الدم و عموم نفی الحرج فإن إلزام الغیر تحمل الضرر و ترک ما أکره علیه حرج. و قوله ص: إنما جعلت التقیة لتحقن بها الدماء فإذا بلغ الدم فلیس تقیة حیث إنه دل علی أن حد التقیة بلوغ الدم فتشرع لما عداه.

[حکم دفع الضرر بالإضرار بالغیر]

و أما   
المکاسب، ج‌1، ص 58  
ما ذکر من استفادة کون نفی الإکراه لدفع الضرر فهو مسلم بمعنی دفع توجه الضرر و حدوث مقتضیة لا بمعنی دفع الضرر المتوجه بعد حصول مقتضیة. بیان ذلک أنه إذا توجه الضرر إلی شخص بمعنی حصول مقتضیة فرفعه عنه بالإضرار بغیره غیر لازم بل غیر جائز فی الجملة فإذا توجه ضرر علی المکلف بإجباره علی مال و فرض أن نهب مال الغیر دافع له فلا یجوز للمجبور نهب مال غیره لرفع الجبر عن نفسه و کذلک إذا أکره علی نهب مال غیره فلا یجب تحمل الضرر بترک النهب لدفع الضرر المتوجه إلی الغیر و توهم أنه کما یسوغ النهب فی الثانی لکونه مکرها علیه فترتفع حرمته کذلک یسوغ فی الأول لکونه مضطرا إلیه أ لا تری أنه لو توقف دفع الضرر علی محرم آخر غیر الإضرار بالغیر کالإفطار فی شهر رمضان أو ترک الصلاة أو غیرهما ساغ له ذلک المحرم. و بعبارة أخری الإضرار بالغیر من المحرمات فکما ترتفع حرمته بالإکراه کذلک ترتفع بالاضطرار لأن نسبة الرفع إلی ما أکرهوا علیه و ما اضطروا إلیه علی حد سواء مدفوع بالفرق بین المثالین فی الصغری بعد اشتراکهما فی الکبری المتقدمة و هی أن الضرر المتوجه إلی شخص لا یجب دفعه بالإضرار بغیره بأن الضرر فی الأول متوجه إلی نفس الشخص فرفعه عن نفسه بالإضرار بالغیر غیر جائز و عموم رفع ما اضطروا إلیه لا یشمل الإضرار بالغیر المضطر إلیه لأنه مسوق للامتنان علی الأمة فترخیص بعضهم فی الإضرار بالآخر لدفع الضرر عن نفسه و صرفه إلی غیره مناف للامتنان بل یشبه الترجیح بلا مرجح فعموم ما اضطروا إلیه فی حدیث الرفع مختص بغیر الإضرار بالغیر من المحرمات. و أما الثانی فالضرر فیه أولا و بالذات متوجه إلی الغیر بحسب التزام المکره بالکسر و إرادته الحتمیة و المکره بالفتح و إن کان مباشرا إلا أنه ضعیف لا ینسب إلیه توجیه الضرر إلی الغیر حتی یقال إنه أضر بالغیر لئلا تتضرر نفسه. نعم لو تحمل الضرر و لم یضر بالغیر فقد صرف الضرر عن الغیر إلی نفسه عرفا لکن الشارع لم یوجب هذا و الامتنان بهذا علی بعض الأمة لا قبح فیه کما أنه لو أراد ثالث الإضرار بالغیر لم یجب علی الغیر تحمل الضرر و صرفه عنه إلی نفسه هذا کله مع أن أدلة نفی الحرج کافیة فی الفرق بین المقامین فإنه لا حرج فی أن لا یرخص الشارع فی دفع الضرر عن أحد بالإضرار بغیره بخلاف ما لو ألزم الشارع الإضرار علی نفسه لدفع الضرر المتوجه إلی الغیر فإنه حرج قطعا.

الثانی أن الإکراه یتحقق بالتوعد بالضرر

اشارة

علی ترک المکره علیه ضررا متعلقا بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله ممن یکون ضرره راجعا إلی تضرره و تألمه و أما إذا لم یترتب علی ترک المکره علیه إلا الضرر علی بعض المؤمنین ممن یعد أجنبیا من المکره بالفتح فالظاهر أنه لا یعد ذلک إکراها عرفا إذ لا خوف له یحمله علی فعل ما أمر به و بما ذکرنا من اختصاص الإکراه بصورة خوف لحوق الضرر بالمکره نفسه أو بمن یجری مجراه کالأب و الولد صرح فی الشرائع و السرائر و التحریر و الروضة البهیة و غیرها. نعم لو خاف علی بعض المؤمنین جاز له قبول الولایة المحرمة بل غیرها من المحرمات الإلهیة التی أعظمها التبری من أئمة الدین لقیام الدلیل علی وجوب مراعاة المؤمنین و عدم تعریضهم للضرر مثل ما فی الاحتجاج عن أمیر المؤمنین ع قال: و لأن تبرأ منا ساعة بلسانک و أنت موال لنا بجنانک لتبقی علی نفسک روحک التی بها قوامها و مالها الذی به قیامها و جاهها الذی به تمسکها و تصون من عرف بذلک من أولیائنا و إخواننا فإن ذلک أفضل من أن تتعرض للهلاک و تتقطع به عن عمل فی الدین و صلاح إخوانک المؤمنین و إیاک ثم إیاک أن تترک التقیة التی أمرتک بها فإنک شائط بدمک و دماء إخوانک معرض بنعمتک و نعمتهم للزوال مذل لهم فی أیدی أعداء دین الله و قد أمرک الله بإعزازهم فإنک إن خالفت وصیتی کان ضررک علی إخوانک و نفسک أشد من ضرر الناصب لنا الکافر بنا إلی آخر الحدیث. لکن لا یخفی أنه لا یباح بهذا النحو من التقیة الإضرار بالغیر لعدم شمول أدلة الإکراه لهذا لما عرفت من عدم تحققه مع عدم لحوق ضرر بالمکره بالفتح و لا بمن یتعلق به و عدم جریان أدلة نفی الحرج إذ لا حرج علی المأمور لأن المفروض تساوی من أمر بالإضرار به و من یتضرر بترک هذا الأمر من حیث النسبة إلی المأمور مثلا لو أمر الشخص بنهب مال المؤمن و لا یترتب علی مخالفة المأمور به إلا نهب مال مؤمن آخر فلا حرج حینئذ فی تحریم نهب مال الأول بل تسویغه لدفع النهب عن الثانی قبیح بملاحظة ما علم من الروایة المتقدمة من الغرض فی التقیة خصوصا مع کون المال المنهوب للأول أعظم بمراتب فإنه یشبه بمن فر من المطر إلی المیزاب بل اللازم فی هذا المقام عدم جواز الإضرار بمؤمن و لو لدفع الضرر الأعظم من غیره. نعم إلا لدفع ضرر النفس فی وجه مع ضمان ذلک الضرر

[المناقشة فی إطلاق تسویغ ما عدا إراقة الدم بالإکراه]

و بما ذکرنا ظهر أن إطلاق جماعة لتسویغ ما عدا الدم من المحرمات بترتب ضرر مخالفة المکره علیه علی نفس المکره أو علی أهله أو علی الأجانب من المؤمنین لا یخلو عن بحث إلا أن یریدوا الخوف علی خصوص نفس بعض المؤمنین فلا إشکال فی تسویغه لما عدا الدم من المحرمات إذ لا یعادل نفس المؤمن شی‌ء فتأمل. قال فی القواعد و تحرم الولایة من الجائر إلا مع التمکن من الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر أو مع الإکراه بالخوف علی النفس أو المال أو الأهل أو علی بعض المؤمنین فیجوز ائتمار ما یأمره إلا القتل انتهی. و لو أراد بالخوف علی بعض المؤمنین الخوف علی أنفسهم دون أموالهم و أعراضهم لم یخالف ما ذکرناه و قد شرح العبارة بذلک بعض الأساطین فقال إلا مع الإکراه بالخوف علی النفس من تلف أو ضرر فی البدن أو المال المضر بالحال من تلف أو حجب أو العرض من جهة النفس أو الأهل أو الخوف فیما عدا الوسط علی بعض المؤمنین فیجوز حینئذ ائتمار ما یأمره انتهی. و مراده بما عدا الوسط الخوف علی نفس بعض المؤمنین و أهله

[الفرق بین الإکراه و دفع الضرر المخوف]

و کیف کان فهنا عنوانان الإکراه و دفع الضرر للخوف عن نفسه و عن غیره من المؤمنین من دون إکراه. و الأول یباح به کل محرم و الثانی إن کان متعلقا بالنفس جاز له کل محرم حتی الإضرار المالی بالغیر لکن الأقوی استقرار الضمان علیه إذا تحقق سببه لعدم الإکراه المانع عن الضمان أو استقراره. و أما الإضرار بالعرض بالزنی و نحوه ففیه تأمل و لا یبعد ترجیح النفس علیه و إن کان متعلقا بالمال فلا یسوغ معه الإضرار بالغیر أصلا حتی فی الیسیر من المال فإذا توقف دفع السبع عن فرسه بتعریض حمار غیره للافتراس لم یجز و إن کان متعلقا بالعرض- ففی جواز الإضرار   
المکاسب، ج‌1، ص 59  
بالمال مع الضمان أو العرض الأخف من العرض المدفوع عنه تأمل. و أما الإضرار بالنفس أو العرض الأعظم فلا یجوز بلا إشکال هذا و قد وقع فی کلام بعض تفسیر الإکراه بما یعم لحوق الضرر. قال فی المسالک ضابط الإکراه المسوغ للولایة الخوف علی نفس أو المال أو العرض علیه أو علی بعض المؤمنین انتهی. و یمکن أن یرید بالإکراه مطلق المسوغ للولایة لکن صار هذا التعبیر منه منشأ لتخیل غیر واحد أن الإکراه المجوز لجمیع المحرمات هو بهذا المعنی.

الثالث [فی اعتبار عدم القدرة علی التفصی]

أنه قد ذکر بعض مشایخنا المعاصرین أنه یظهر من الأصحاب أن فی اعتبار عدم القدرة علی التفصی من المکره علیه و عدمه أقوالا ثالثها التفصیل بین الإکراه علی نفس الولایة المحرمة فلا تعتبر و بین غیرها من المحرمات فیعتبر فیه العجز عن التفصی و الذی یظهر من ملاحظة کلماتهم فی باب الإکراه عدم الخلاف فی اعتبار العجز عن التفصی إذا لم یکن حرجا و لم یتوقف علی ضرر کما إذا أکره علی أخذ المال من مؤمن فیظهر أنه أخذ المال و جعله فی بیت المال مع عدم أخذه واقعا أو أخذه جهرا ثم رده إلیه سرا کما کان یفعله ابن یقطین و کما إذا أمره بحبس مؤمن فیدخله فی دار واسعة من دون قید و یحسن ضیافته و یظهر أنه حبسه و شدد علیه و کذا لا خلاف فی أنه لا یعتبر العجز عن التفصی إذا کان فیه ضرر کثیر و کأن منشأ زعم الخلاف ما ذکره فی المسالک فی شرح عبارة الشرائع مستظهرا منه خلاف ما اعتمد علیه. قال فی الشرائع بعد الحکم بجواز الدخول فی الولایة دفعا للضرر الیسیر مع الکراهة و الکثیر بدونها إذا أکرهه الجائر علی الولایة جاز له الدخول و العمل بما یأمره مع عدم القدرة علی التفصی منه إلا فی دماء المحرمة فإنه لا تقیة فیها انتهی قال فی المسالک ما ملخصه أن المصنف ذکر فی هذه المسألة شرطین الإکراه و العجز عن التفصی و هما متغایران و الثانی أخص و الظاهر أن مشروطهما مختلف فالأول شرط فی أصل قبول الولایة و الثانی شرط للعمل بما یأمره ثم فرع علیه أن الولایة إن أخذت مجردة عن الأمر بالمحرم فلا یشترط فی جوازه بالإکراه. و أما العمل بما یأمره من المحرمات فمشروط بالإکراه خاصة و لا یشترط فیه الإلجاء بحیث لا یقدر علی خلافه و قد صرح به الأصحاب فی کتبهم فاشتراط العجز عن التفصی غیر واضح إلا أن یرید به أصل الإکراه إلی أن قال إن الإکراه مسوغ لامتثال ما یؤمر به و إن قدر علی المخالفة مع خوف الضرر انتهی موضع الحاجة من کلامه. أقول لا یخفی علی المتأمل أن المحقق رحمه الله لم یعتبر شرطا زائدا علی الإکراه إلا أن الجائر إذا أمر الوالی بأعمال محرمة فی ولایته کما هو الغالب و أمکن فی بعضها المخالفة واقعا و دعوی الامتثال ظاهرا کما مثلنا لک سابقا قید امتثال ما یؤمر به بصورة العجز عن التفصی. و کیف کان فعبارة الشرائع واقعة علی طبق المتعارف من تولیة الولاة و أمرهم فی ولایتهم بأوامر کثیرة یمکنهم التفصی عن بعضها و لیس المراد بالتفصی المخالفة مع تحمل الضرر کما لا یخفی. و مما ذکرنا یظهر فساد ما ذکره من نسبة عدم الخلاف المتقدم إلی الأصحاب و من أنه علی القول باعتبار العجز عن التفصی لو توقف المخالفة علی بذل مال کثیر لزم ثم قال و هو أحوط بل أقرب.

الرابع أن قبول الولایة مع الضرر المالی

الذی لا یضر بالحال رخصة لا عزیمة فیجوز تحمل الضرر المذکور لأن الناس مسلطون علی أموالهم بل ربما یستحب تحمل ذلک الضرر للفرار عن تقویة شوکتهم.

الخامس لا یباح بالإکراه قتل المؤمن

اشارة

و لو توعد علی ترکه بالقتل إجماعا علی الظاهر المصرح به فی بعض الکتب و إن کان مقتضی عموم نفی الإکراه و الحرج الجواز إلا أنه قد صح عن الصادقین ص أنه: إنما شرعت التقیة لیحقن بها الدم فإذا بلغت الدم فلا تقیة. و مقتضی العموم أنه لا فرق بین أفراد المؤمنین من حیث الصغر و الکبر و الذکورة و الأنوثة و العلم و الجهل و الحر و العبد و غیر ذلک

و لو کان المؤمن مستحقا للقتل لحد

ففی العموم وجهان من إطلاق قولهم لا تقیة فی الدماء و من أن المستفاد من قوله لیحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فلا تقیة أن المراد الدم المحقون دون المأمور بإهراقه و ظاهر المشهور الأول.

و أما المستحق للقتل قصاصا

فهو محقون الدم بالنسبة إلی غیر ولی الدم

و مما ذکرنا یظهر سکوت الروایتین عن حکم دماء أهل الخلاف

لأن التقیة إنما شرعت لحقن دماء الشیعة فحدها بلوغ دمهم لآدم غیرهم و بعبارة أخری محصل الروایة لزوم نقض الغرض من تشریع التقیة فی إهراق الدماء لأنها شرعت لحقنها فلا یشرع لأجلها إهراقها و من المعلوم أنه إذا أکره المؤمن علی قتل مخالف فلا یلزم من شرعیة التقیة فی قتله إهراق ما شرع التقیة لحقنه هذا کله فی غیر الناصب و أما الناصب لأنه غیر محقون الدم و إنما منع منه حدوث الفتنة فلا إشکال فی مشروعیة قتله للتقیة و مما ذکرنا یظهر حکم دم الذمی و شرعیة التقیة فی إهراقه. و بالجملة فکل دم غیر محترم بالذات عند الشارع خارج عن مورد الروایتین فحکم إهراقه حکم سائر المحرمات التی شرعت التقیة فیها.

بقی الکلام فی أن الدم یشمل الجرح و قطع الأعضاء أو یختص بالقتل

وجهان من إطلاق الدم و هو المحکی عن الشیخ و من عمومات التقیة و نفی الحرج و الإکراه و ظهور الدم المتصف بالحقن فی الدم المبقی للروح و هو المحکی عن الروضة البهیة و المصابیح و الریاض و لا یخلو عن قوة

خاتمة فیما ینبغی للوالی العمل به فی نفسه و فی رعیته

[رسالة النجاشی إلی الإمام الصادق علیه السلام]

روی شیخنا الشهید الثانی رحمه الله فی رسالته المسماة بکشف الریبة عن أحکام الغیبة بإسناده عن شیخ الطائفة عن المفید عن جعفر بن محمد بن قولویه عن أبیه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عیسی عن أبیه محمد بن عیسی الأشعری عن عبد الله بن سلیمان النوفلی قال: کنت عند أبی عبد الله ع فإذا بمولی لعبد الله النجاشی- و قد ورد علیه فسلم و أوصل إلیه کتابا ففضه و قرأه فإذا أول سطر فیه بسم الله الرحمن الرحیم أطال الله بقاء سیدی و جعلنی من کل سوء فداه و لا أرانی فیه مکروها فإنه ولی ذلک و القادر علیه اعلم سیدی و مولای إنی بلیت بولایة الأهواز فإن رأی سیدی و مولای أن یحد لی حدا و یمثل لی مثالا استدل به علی ما یقربنی إلی الله عز و جل و إلی رسوله و یلخص لی فی کتابه ما یری لی العمل به و فیما أبذله و أین أضع زکاتی و فیمن أصرفها و بمن آنس و إلی من أستریح و بمن أثق و آمن و ألجأ إلیه فی سری فعسی أن یخلصنی الله تعالی بهدایتک و ولایتک   
المکاسب، ج‌1، ص 60  
فإنک حجة الله علی خلقه و أمینه فی بلاده لا زالت نعمته علیک

[جواب الإمام الصادق علیه السلام عن رسالة النجاشی]

اشارة

قال عبد الله بن سلیمان فأجابه أبو عبد الله ع بسم الله الرحمن الرحیم أحاطک الله بصنعه و لطف بک بمنه و کلأک برعایته فإنه ولی ذلک أما بعد فقد جاءنی رسولک بکتابک فقرأته و فهمت جمیع ما ذکرته و سألت عنه و ذکرت أنک بلیت بولایة الأهواز فسرنی ذلک و ساءنی و سأخبرک بما ساءنی من ذلک و ما سرنی إن شاء الله تعالی

[علة سرور الإمام علیه السلام بولایة النجاشی]

فأما سروری بولایتک فقلت عسی أن یغیث الله بک ملهوفا خائفا من أولیاء آل محمد ص و یعز بک ذلیلهم و یکسو بک عاریهم و یقوی بک ضعیفهم و یطفئ بک نار المخالفین عنهم

[علة استیاء الإمام علیه السلام بولایة النجاشی]

و أما الذی ساءنی من ذلک فإن أدنی ما أخاف علیک أن تعثر بولی لنا فلا تشم رائحة حظیرة القدس فإنی ملخص لک جمیع ما سألت عنه إن أنت عملت به و لم تجاوزه رجوت أن تسلم إن شاء الله تعالی أخبرنی یا عبد الله أبی عن آبائه عن علی ع عن رسول الله ص أنه قال من استشاره أخوه المؤمن فلم یمحضه النصیحة سلب الله لبه عنه

[ما رسمه الإمام علیه السلام للنجاشی للنجاة من تبعات الولایة]

و أعلم أنی سأشیر علیک برأی إن أنت عملت به تخلصت مما أنت تخافه و اعلم أن خلاصک و نجاتک فی حقن الدماء و کف الأذی عن أولیاء الله و الرفق بالرعیة و التأنی و حسن المعاشرة مع لین فی غیر ضعف و شدة فی غیر عنف و مداراة صاحبک و من یرد علیک من رسله و أرفق برعیتک بأن توقفهم علی ما وافق الحق و العدل إن شاء الله تعالی و إیاک و السعاة و أهل النمائم فلا یلزقن بک منهم أحد و لا یراک الله یوما و لیلة و أنت تقبل منهم صرفا و لا عدلا فیسخط الله علیک و یهتک سترک و احذر مکر خوزی الأهواز فإن أبی أخبرنی عن آبائه عن أمیر المؤمنین ع قال إن الإیمان لا یثبت فی قلب یهودی و لا خوزی أبدا و أما من تأنس به و تستریح إلیه و تلجی‌ء أمورک إلیه فذلک الرجل الممتحن المستبصر الأمین الموافق لک علی دینک و میز أعوانک و جرب الفریقین فإن رأیت هناک رشدا فشأنک و إیاه

[ما ینبغی للوالی الحذر منه]

و إیاک أن تعطی درهما أو تخلع ثوبا أو تحمل علی دابة فی غیر ذات الله لشاعر أو مضحک أو ممزح إلا أعطیت مثله فی ذات الله و لتکن جوائزک و عطایاک و خلعک للقواد و الرسل و الأجناد و أصحاب الرسائل و أصحاب الشرط و الأخماس و ما أردت أن تصرفه فی وجوه البر و النجاح و الفطرة و الصدقة و الحج و الشرب و الکسوة التی تصلی فیها و تصل بها و الهدیة التی تهدیها إلی الله عز و جل و إلی رسول الله ص من أطیب کسبک یا عبد الله اجهد أن لا تکنز ذهبا و لا فضة فتکون من أهل هذه الآیة وَ الَّذِینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا یُنْفِقُونَها فِی سَبِیلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِیمٍ و لا تستصغرن من حلو و لا من فضل طعام تصرفه فی بطون خالیة تسکن بها غضب الرب تبارک و تعالی و أعلم أنی سمعت أبی یحدث عن آبائه عن أمیر المؤمنین ع أنه سمع عن النبی ص یقول لأصحابه یوما ما آمن بالله و الیوم الآخر من بات شبعانا و جاره جائع فقلنا هلکنا یا رسول الله فقال من فضل طعامکم و من فضل تمرکم و رزقکم و خلقکم و خرقکم تطفئون بها غضب الرب

و سأنبئک بهوان الدنیا و هوان شرفها علی من مضی من السلف

و التابعین فقد حدثنی أبی محمد بن علی بن الحسین ع قال لما تجهز الحسین ع إلی الکوفة أتاه ابن عباس فناشده الله و الرحم أن یکون هو المقتول بالطف فقال أنا أعلم بمصرعی منک و ما وکدی من الدنیا إلا فراقها أ لا أخبرک یا بن عباس بحدیث أمیر المؤمنین ع و الدنیا فقال له بلی لعمری إنی أحب أن تحدثنی بأمرها

[تجسم الدنیا لعلی علیه السلام و رفضه لها]

فقال أبی قال علی بن الحسین سمعت أبا عبد الله یقول حدثنی أمیر المؤمنین ع قال إنی [کنت] بفدک فی بعض حیطانها و قد صارت لفاطمة ع فإذا أنا بامرأة قد قحمت علی و فی یدی مسحاة و أنا أعمل بها فلما نظرت إلیها طار قلبی مما یداخلنی من جمالها فشبهتها ببثینة الجمحی بنت عامر و کانت من أجمل نساء قریش فقالت یا بن أبی طالب هل لک أن تتزوج بی فأغنیک عن هذه المسحاة و أدلک علی خزائن الأرض فیکون لک الملک ما بقیت و لعقبک من بعدک فقال لها علی ع من أنت حتی أخطبک من أهلک فقالت أنا الدنیا قال لها فارجعی و اطلبی زوجا غیری فأقبلت علی مسحاتی و أنشأت أقول  
لقد خاب من غرته دنیا دنیة و ما هی إن غرت قرونا بطائل  
أتتنا علی زی العزیز بثینة و زینتها فی مثل تلک الشمائل  
فقلت لها غری سوای فإننی عزوف عن الدنیا و لست بجاهل  
و ما أنا و الدنیا فإن محمدا أحل صریعا بین تلک الجنادل  
و هیها أتتنی بالکنوز و درها و أموال قارون و ملک القبائل  
أ لیس جمیعا للفناء مصیرها و یطلب من خزانها بالطوائل  
فغری سوای إننی غیر راغب بما فیک من ملک و عز و نائل  
فقد قنعت نفسی بما قد رزقته فشأنک یا دنیا و أهل الغوائل  
فإنی أخاف الله یوم لقائه و أخشی عذابا دائما غیر زائل فخرج من الدنیا و لیس فی عنقه تبعة لأحد حتی لقی الله تعالی محمودا غیر ملوم و لا مذموم ثم اقتدت به الأئمة من بعده بما قد بلغکم لم یتلطخوا بشی‌ء من بوائقها

[ما یکفر عن الوالی]

و قد وجهت إلیک بمکارم الدنیا و الآخرة: و عن الصادق المصدق رسول الله ص فإن أنت عملت بما نصحت لک فی کتابی هذا ثم کانت علیک من الذنوب و الخطایا کمثل أوزان الجبال و أمواج البحار رجوت الله أن یتجاوز عنک جل و عز بقدرته

[جملة من حقوق المؤمن علی المؤمن]

یا عبد الله إیاک أن تخیف مؤمنا فإن أبی محمد بن علی ع حدثنی عن أبیه عن جده عن علی بن أبی طالب ع أنه کان یقول من نظر إلی مؤمن نظره لیخیفه بها أخافه الله یوم لا ظل إلا ظله و حشره فی صورة الذر لحمه و جسده و جمیع أعضائه حتی یورده مورده و حدثنی أبی عن آبائه عن علی ع عن النبی ص قال من أغاث لهفانا من المؤمنین أغاثه الله یوم لا ظل إلا ظله و آمنه الفزع الأکبر و آمنه من سوء المنقلب و من قضی لأخیه المؤمن حاجة قضی الله له حوائج کثیرة إحداها الجنة و من کسا أخاه المؤمن جبة عن عری کساه الله من سندس الجنة و إستبرقها و حریرها و لم یزل یخوض فی رضوان الله ما دام علی المکسو منها سلک و من أطعم أخاه من جوع أطعمه الله من طیبات الجنة و من سقاه من ظمإ سقاه الله من الرحیق المختوم و من أخدم أخاه أخدمه الله من الولدان المخلدین و أسکنه مع أولیائه الطاهرین و من حمل أخاه المؤمن علی راحلة حمله الله علی ناقة من نوق الجنة و باهی به الملائکة المقربین یوم القیامة و من زوج أخاه المؤمن امرأة یأنس بها و تشد عضده و یستریح إلیها زوجه الله من الحور العین و آنسه بمن أحبه من الصدیقین من أهل بیت نبیه ع و إخوانه   
المکاسب، ج‌1، ص 61  
و آنسهم به و من أعان أخاه المؤمن علی سلطان جائر أعانه الله علی إجازة الصراط عند زلة الأقدام و من زار أخاه المؤمن فی منزله لا لحاجة منه إلیه کتب من زوار الله و کان حقیقا علی الله أن یکرم زائره یا عبد الله و حدثنی أبی عن آبائه عن علی ع أنه سمع رسول الله ص یقول لأصحابه یوما معاشر الناس إنه لیس بمؤمن من آمن بلسانه و لم یؤمن بقلبه فلا تتبعوا عثرات المؤمنین فإنه من تتبع عثرة مؤمن أتبع الله عثراته یوم القیامة و فضحه فی جوف بیته و حدثنی أبی عن آبائه عن علی ع أنه قال أخذ الله میثاق المؤمن أن لا یصدق فی مقالته و لا ینتصف من عدوه علی أن لا یشفی غیظه إلا بفضیحة نفسه لأن کل مؤمن ملجم و ذلک لغایة قصیرة و راحة طویلة و أخذ الله میثاق المؤمن علی أشیاء أیسرها علیه مؤمن مثله یقول بمقالته یعیبه و یحسده و الشیطان یغویه و یمقته و السلطان یقفو أثره و یتبع عثراته و کافر بالذی هو مؤمن به یری سفک دمه دینا و إباحة حریمه غنما فما بقاء المؤمن بعد هذا یا عبد الله و حدثنی أبی عن آبائه ع عن علی عن النبی ص قال نزل جبرئیل ع فقال یا محمد إن الله یقرئک السلام و یقول اشتققت للمؤمن اسما من أسمائی سمیته مؤمنا فالمؤمن منی و أنا منه من استهان بمؤمن فقد استقبلنی بالمحاربة یا عبد الله و حدثنی أبی عن آبائه عن علی عن النبی صلی الله علیهم أجمعین أنه قال یوما یا علی لا تناظر رجلا حتی تنظر فی سریرته فإن کانت سریرته حسنة فإن الله عز و جل لم یکن لیخذل ولیه و إن کانت سریرته ردیة فقد تکفیه مساویة فلو جهدت أن تعمل به أکثر مما عمل به عن معاصی الله عز و جل ما قدرت علیه یا عبد الله و حدثنی أبی عن آبائه عن علی ع عن النبی ص قال إنه قال أدنی الکفر أن یسمع الرجل عن أخیه الکلمة فیحفظها علیه یرید أن یفضحه بها أولئک لا خلاق لهم یا عبد الله و حدثنی أبی عن آبائه عن علی ع أنه قال من قال فی مؤمن ما رأت عیناه و سمعت أذناه ما یشینه و یهدم مروته فهو من الذین قال الله عز و جل إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفاحِشَةُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ یا عبد الله و حدثنی أبی عن آبائه عن علی ع أنه قال من روی عن أخیه المؤمن روایة یرید بها هدم مروته و ثلبه أوبقه الله بخطیئته یوم القیامة حتی یأتی بمخرج مما قال و من أدخل علی أخیه المؤمن سرورا فقد أدخل علی أهل بیت نبیه ص سرورا و من أدخل علی بیت نبیه سرورا فقد أدخل علی رسول الله ص سرورا و من أدخل علی رسول الله ص سرورا فقد سر الله و من سر الله فحقیق علی الله أن یدخله جنته ثم إنی أوصیک بتقوی الله و إیثار طاعته و الاعتصام بحبله فإنه من اعتصم بحبل الله فقد هدی إلی صراط مستقیم فاتق الله و لا تؤثر أحدا علی رضاه و هواه فإنه وصیة الله عز و جل إلی خلقه لا یقبل منهم غیرها و لا یعظم سواها و اعلم أن الخلق لم یوکلوا بشی‌ء أعظم من تقوی الله فإنه وصیتنا أهل البیت فإن استطعت أن لا تنال من الدنیا شیئا تسأل عنه غدا فافعل

[ما قاله النجاشی عند وصول کتاب الإمام إلیه]

قال عبد الله بن سلیمان فلما وصل کتاب الصادق ع إلی النجاشی نظر فیه فقال صدق و الله الذی لا إله إلا هو مولای فما عمل أحد بما فی هذا الکتاب إلا نجا قال فلم یزل عبد الله یعمل به أیام حیاته   
هجاء المؤمن

السابعة و العشرون هجاء المؤمن حرام بالأدلة الأربعة

اشارة

لأنه همز و لمز و أکل اللحم و تعییر و إذاعة سر و کل ذلک کبیرة موبقة

[تفسیر الهجاء]

و یدل علیه فحوی ما تقدم فی الغیبة بل البهتان أیضا بناء علی تفسیر الهجاء بخلاف المدح کما عن الصحاح فیعم ما فیه من المعایب و ما لیس فیه کما عن القاموس و النهایة و المصباح لکن مع تخصیصه فیها بالشعر. و أما تخصیصه بذکر ما فیه بالشعر کما هو ظاهر جامع المقاصد فلا یخلو عن تأمل و لا فرق فی المؤمن بین الفاسق و غیره. و أما الخبر: محصوا ذنوبکم بذکر الفاسقین فالمراد به الخارجون عن الإیمان أو المتجاهرون بالفسق

[هجاء المخالف و الفاسق المبدع]

و احترز بالمؤمن عن المخالف فإنه یجوز هجوه لعدم احترامه و کذا یجوز هجاء الفاسق المبدع لئلا یؤخذ ببدعة لکن بشرط الاقتصار علی المعایب الموجودة فیه فلا یجوز بهته بما لیس فیه لعموم حرمة الکذب و ما تقدم من الخبر فی الغیبة- من قوله ع فی حق المبتدعة: باهتوهم کیلا یطمعوا فی إضلالکم محمول علی اتهامهم و سوء الظن بهم بما یحرم اتهام المؤمن به بأن یقال لعله زان أو سارق و کذا إذا زاد ذکر ما لیس فیه من باب المبالغة- و یحتمل إبقاؤه علی ظاهره بتجویز الکذب علیهم لأجل المصلحة فإن مصلحة تنفیر الخلق عنهم أقوی من مفسدة الکذب.   
و فی روایة أبی حمزة عن أبی جعفر ع قال: قلت له إن بعض أصحابنا یفترون و یقذفون من خالفهم فقال الکف عنهم أجمل ثم قال لی و الله یا أبا حمزة إن الناس کلهم أولاد بغایا ما خلا شیعتنا ثم قال نحن أصحاب الخمس و قد حرمناه علی جمیع الناس ما خلا شیعتنا و فی صدرها دلالة علی جواز الافتراء و هو القذف علی کراهة ثم أشار ع إلی أولویة قصد الصدق بإرادة الزنی من حیث استحلال حقوق الأئمة   
الهجر

الثامنة و العشرون الهجر بالضم و هو الفحش من القول و ما استقبح

التصریح به منه   
ففی صحیحة أبی عبیدة: البذاء من الجفاء و الجفاء فی النار و فی النبوی: إن الله حرم الجنة علی کل فحاش بذی قلیل الحیاء لا یبالی بما قال و لا ما قیل فیه و فی روایة سماعة: إیاک أن تکون فحاشا و فی النبوی: إن من شر عباد الله من یکره مجالسته لفحشه و فی روایة: من علامات شرک الشیطان الذی لا شک فیه أن یکون فحاشا لا یبالی بما قال و لا ما قیل فیه إلی غیر ذلک من الأخبار. هذا آخر ما تیسر تحریره من المکاسب المحرمة   
الأجرة علی الواجبات

[النوع] الخامس مما یحرم التکسب به ما یجب علی الإنسان فعله

[أخذ الأجرة علی الواجب]

اشارة

عینا أو کفایة تعبدا أو توصلا علی المشهور کما فی المسالک بل عن مجمع البرهان کان دلیله الإجماع و الظاهر أن نسبته إلی الشهرة فی المسالک فی مقابل قول السید المخالف فی وجوب تجهیز المیت علی غیر الولی لا فی حرمة أخذ الأجرة علی تقدیر الوجوب علیه. و فی جامع المقاصد الإجماع علی عدم جواز أخذ الأجرة علی تعلیم صیغة النکاح أو إلقائها علی المتعاقدین انتهی. و کأن لمثل هذا و نحوه ذکر فی الریاض أن علی هذا الحکم الإجماع فی کلام جماعة و هو الحجة انتهی.

[تحدید موضوع المسألة]

و اعلم أن موضوع هذه المسألة ما إذا کان للواجب علی العامل منفعة تعود إلی من یبذل بإزائه المال کما لو کان کفائیا و أراد سقوطه منه فاستأجر غیره أو کان عینیا علی العامل و رجع نفعه منه إلی باذل المال کالقضاء للمدعی إذا وجب عینا. و بعبارة أخری مورد الکلام ما لو فرض مستحبا لجاز الاستیجار علیه لا أن الکلام فی کون مجرد   
المکاسب، ج‌1، ص 62  
الوجوب علی الشخص مانعا عن أخذ الأجرة علیه فمثل فعل الشخص صلاة الظهر عن نفسه لا یجوز أخذ الأجرة علیه لا لوجوبها بل لعدم وصول عوض المال إلی باذله فإن النافلة أیضا کذلک

و من هنا یعلم فساد الاستدلال علی هذا المطلب بمنافاة ذلک للإخلاص فی العمل

لانتقاضه طردا و عکسا بالمندوب و الواجب التوصلی. و قد یرد ذلک بأن تضاعف الوجوب بسبب الإجارة یؤکد الإخلاص و فیه مضافا إلی اقتضاء ذلک الفرق بین الإجارة و الجعالة حیث إن الجعالة لا توجب العمل علی العامل أنه إن أرید أن تضاعف الوجوب یؤکد اشتراط الإخلاص فلا ریب أن الوجوب الحاصل بالإجارة توصلی لا یشترط فی حصول ما وجب به قصد القربة مع أن غرض المستدل منافاة قصد أخذ المال لتحقق الإخلاص فی العمل لا لاعتباره فی وجوبه. و إن أرید أنه یؤکد تحقق الإخلاص من العامل فهو مخالف للواقع قطعا لأن ما لا یترتب علیه أجر دنیوی أخلص مما یترتب علیه ذلک بحکم الوجدان هذا مع أن الوجوب الناشئ من الإجارة إنما یتعلق بالوفاء بعقد الإجارة. و مقتضی الإخلاص المعتبر فی ترتب الثواب علی موافقة هذا الأمر و لو لم یعتبر فی سقوطه هو إتیان الفعل من حیث استحقاق المستأجر له بإزاء ماله فهذا المعنی ینافی وجوب إتیان العبادة لأجل استحقاقه تعالی إیاه و لذا لو لم یکن هذا العقد واجب الوفاء کما فی الجعالة لم یمکن قصد الإخلاص مع قصد استحقاق العوض فلا إخلاص هنا حتی یؤکده وجوب الوفاء بعد إیجاب بالإجارة فالمانع حقیقة هو عدم القدرة علی إیجاد الفعل الصحیح بإزاء العوض سواء أ کانت المعاوضة لازمة أم جائزة

و أما تأتی القربة فی العبادات المستأجرة

- فلأن الإجارة إنما تقع علی الفعل المأتی به تقربا إلی الله نیابة عن فلان. توضیحه أن الشخص یجعل نفسه نائبا عن فلان فی العمل متقربا إلی الله فالمنوب عنه یتقرب إلیه تعالی بعمل نائبه و تقربه و هذا الجعل فی نفسه مستحب لأنه إحسان إلی المنوب عنه و إیصال نفع إلیه و قد یستأجر الشخص علیه فیصیر واجبا بالإجارة وجوبا توصلیا لا یعتبر فیه التقرب فالأجیر إنما یجعل نفسه لأجل استحقاق الأجرة نائبا عن الغیر فی إتیان العمل الفلانی تقربا إلی الله فالأجرة فی مقابل النیابة فی العمل المتقرب به إلی الله التی مرجع نفعها إلی المنوب عنه و هذا بخلاف ما نحن فیه لأن الأجرة هنا فی مقابل العمل تقربا إلی الله لأن العمل بهذا الوجه لا یرجع نفعه إلی العامل لأن المفروض أنه یمتثل ما وجب علی نفسه بل فی مقابل نفس العمل فهو یستحق نفس العمل و المفروض أن الإخلاص هو إتیان العمل لخصوص أمر الله تعالی و التقرب یقع للعامل دون الباذل و وقوعه للعامل یتوقف علی أن لا یقصد بالعبادة سوی امتثال أمر الله تعالی. فإن قلت یمکن للأجیر أن یأتی بالفعل مخلصا لله تعالی بحیث لا یکون للإجارة دخل فی إتیانه فیستحق الأجرة فالإجارة غیر مانعة من قصد الإخلاص. قلت الکلام فی أن مورد الإجارة لا بد أن یکون عملا قابلا لأن یوفی به بعقد الإجارة و یؤتی به لأجل استحقاق المستأجر إیاه و من باب تسلیم مال الغیر إلیه و ما کان من قبیل العبادة غیر قابل لذلک. فإن قلت یمکن أن تکون غایة الفعل التقرب و المقصود من إتیان هذا الفعل المتقرب به استحقاق الأجرة کما یؤتی بالفعل تقربا إلی الله و یقصد منه حصول المطالب الدنیویة کأداء الدین و سعة الرزق و غیرهما من الحاجات الدنیویة. قلت فرق بین الغرض الدنیوی المطلوب من الخالق الذی یتقرب إلیه بالعمل و بین الغرض الحاصل من غیره و هو استحقاق الأجرة فإن طلب الحاجة من الله تعالی سبحانه و لو کانت دنیویة محبوب عند الله فلا یقدح فی العبادة بل ربما یؤکدها. و کیف کان فذلک الاستدلال حسن فی بعض موارد المسألة و هو الواجب التعبدی فی الجملة إلا أن مقتضاه جواز أخذ الأجرة فی التوصلیات و عدم جوازه فی المندوبات التعبدیة فلیس مطردا و لا منعکسا.

[استدلال بعض الأساطین علی الحرمة و توضیحه]

اشارة

نعم قد استدل علی المطلب بعض الأساطین فی شرحه علی القواعد بوجوه أقواها أن التنافی بین صفة الوجوب و التملک ذاتی لأن الملوک المستحق لا یملک و لا یستحق ثانیا. توضیحه أن الذی یقابل المال لا بد أن یکون کنفس المال مما یملکه المؤجر حتی یملکه المستأجر فی مقابل تملیکه المال إیاه فإذا فرض العمل واجبا لله لیس للمکلف ترکه فیصیر نظیر العمل المملوک للغیر. أ لا تری أنه إذا آجر نفسه لدفن المیت لشخص لم یجز له أن یؤجر نفسه ثانیا من شخص آخر لذلک العمل و لیس إلا لأن الفعل صار مستحقا للأول و مملوکا له فلا معنی لتملیکه ثانیا للآخر مع فرض بقائه علی ملک الأول و هذا المعنی موجود فیما أوجبه الله تعالی خصوصا فیما یرجع إلی حقوق الغیر حیث إن حاصل الإیجاب هنا جعل الغیر مستحقا لذلک العمل من هذا العامل کأحکام تجهیز المیت التی جعل الشارع المیت مستحقا لها علی الحی فلا یستحقها غیره ثانیا هذا.

[المناقشة فی الاستدلال]

و لکن الإنصاف أن هذا الوجه أیضا لا یخلو عن الخدشة لإمکان منع المنافاة بین الوجوب الذی هو طلب الشارع الفعل و بین استحقاق المستأجر له و لیس استحقاق الشارع للفعل و تملکه المنتزع من طلبه من قبیل استحقاق الآدمی و تملکه الذی ینافی تملک الغیر و استحقاقه

[الاستدلال علی الحرمة فی الواجب الکفائی و مناقشته]

ثم إن هذا الدلیل باعتراف المستدل یختص بالواجب العینی. و أما الکفائی فاستدل علی عدم جواز أخذ الأجرة علیه بأن الفعل متعین له فلا یدخل فی ملک آخر و بعدم نفع المستأجر فیما یملکه أو یستحقه غیره لأنه بمنزلة قولک استأجرتک لتملک منفعتک المملوکة لک أو لغیرک و فیه منع وقوع الفعل له بعد إجارة نفسه للعمل للغیر فإن آثار الفعل حینئذ ترجع إلی الغیر فإذا وجب إنقاذ غریق کفایة أو إزالة النجاسة عن المسجد فاستأجر واحدا غیره فثواب الإنقاذ و الإزالة یقع للمستأجر دون الأجیر المباشر لهما. نعم یسقط الفعل عنه لقیام المستأجر به و لو بالاستنابة و من هذا القبیل الاستیجار للجهاد مع وجوبه کفایة علی الأجیر و المستأجر.

[عدم وجدان الدلیل علی الحرمة غیر الإجماع]

و بالجملة فلم أجد دلیلا علی هذا المطلب وافیا بجمیع أفراده عدا الإجماع الذی لم یصرح به إلا المحقق الثانی لکنه موهون بوجود القول بخلافه من أعیان الأصحاب من القدماء و المتأخرین علی ما یشهد به الحکایة و الوجدان.

[وهن الإجماع بنقل الخلاف عن الفقهاء]

إما الحکایة فقد نقل المحقق و العلامة رحمهما الله و غیرهما القول بجواز أخذ الأجرة علی القضاء عن بعض. فقد قال فی الشرائع أما   
المکاسب، ج‌1، ص 63  
لو أخذ الجعل من المتحاکمین ففیه خلاف و کذلک العلامة فی المختلف. و قد حکی العلامة الطباطبائی فی مصابیحه عن فخر الدین و جماعة التفصیل بین العبادات و غیرها.   
و یکفی فی ذلک ملاحظة الأقوال التی ذکرها فی المسالک فی باب المتاجر و أما ما وجدناه فهو أن ظاهر المقنعة بل النهایة و محکی المرتضی جواز الأجر علی القضاء مطلقا و إن أول بعض کلامهم بإرادة الارتزاق. و قد اختار جماعة جواز أخذ الأجرة علیه إذا لم یکن متعینا أو تعین و کان القاضی محتاجا. و قد صرح فخر الدین فی الإیضاح بالتفصیل بین الکفائیة التوصلیة و غیرها فجوز أخذ الأجرة فی الأول قال فی شرح عبارة والده فی القواعد فی الاستیجار علی تعلیم الفقه ما لفظه الحق عندی أن کل واجب علی شخص معین لا یجوز للمکلف أخذ الأجرة علیه و الذی وجب کفایة فإن کان مما لو أوقعه بغیر نیة لم یصح و لم یزل الوجوب فلا یجوز أخذ الأجرة علیه لأنه عبادة محضة قال الله تعالی وَ ما أُمِرُوا إِلَّا لِیَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِینَ لَهُ الدِّینَ حصر غرض الأمر فی انحصار غایة الفعل فی الإخلاص و ما یفعل بالعوض لا یکون کذلک و غیر ذلک یجوز أخذ الأجرة علیه إلا ما نص الشارع علی تحریمه کالدفن انتهی. نعم رده فی محکی جامع المقاصد لمخالفة هذا التفصیل لنص الأصحاب. أقول لا یخفی أن الفخر أعرف بنص الأصحاب من المحقق الثانی فهذا والده قد صرح فی المختلف بجواز أخذ الأجرة علی القضاء إذا لم یتعین و قبله المحقق فی الشرائع غیر أنه قید صورة عدم التعیین بالحاجة و لأجل ذلک اختار العلامة الطباطبائی فی مصابیحه ما اختاره فخر الدین من التفصیل و مع هذا فمن أین الوثوق علی إجماع لم یصرح به إلا المحقق الثانی مع ما طعن به الشهید الثانی علی إجماعاته بالخصوص فی رسالته فی صلاة الجمعة

[مقتضی القاعدة فی المقام]

و الذی ینساق إلیه النظر- أن مقتضی القاعدة فی کل عمل له منفعة محللة مقصودة جواز أخذ الأجرة و الجعل علیه و إن کان داخلا فی العنوان الذی أوجبه الله علی المکلف ثم إن صلح ذلک الفعل المقابل بالأجرة لامتثال الإیجاب المذکور أو إسقاطه به أو عنده سقط الوجوب مع استحقاق الأجرة و إن لم یصلح استحق الأجرة و بقی الواجب فی ذمته لو بقی وقته و إلا عوقب علی ترکه. و أما مانعیة مجرد الوجوب من صحة المعاوضة علی الفعل فلم تثبت علی الإطلاق

[اللازم التفصیل بین العینی التعیینی فلا یجوز و بین غیره فیجوز]

بل اللازم التفصیل فإن کان العمل واجبا عینیا تعیینیا لم یجز أخذ الأجرة لأن أخذ الأجرة علیه مع کونه واجبا مقهورا من قبل الشارع علی فعله أکل للمال بالباطل لأن عمله هذا لا یکون محترما لأن استیفاءه منه لا یتوقف علی طیب نفسه لأنه یقهر علیها مع عدم طیب النفس و الامتناع. و مما یشهد بما ذکرناه أنه لو فرض أن المولی أمر بعض عبیده بفعل لغرض و کان مما یرجع نفعه أو بعض نفعه إلی غیره فأخذ العبد العوض من ذلک الغیر علی ذلک العمل عد أکلا للمال مجانا و بلا عوض ثم إنه لا ینافی ما ذکرناه حکم الشارع بجواز أخذ الأجرة علی العمل بعد إیقاعه کما أجاز للوصی أخذ أجرة المثل أو مقدار الکفایة لأن هذا حکم شرعی لا من باب المعاوضة

ثم لا فرق فیما ذکرناه بین التعبدی من الواجب و التوصلی

مضافا فی التعبدی إلی ما تقدم من منافاة أخذ الأجرة علی العمل للإخلاص کما نبهنا علیه سابقا و تقدم عن الفخر و قرره علیه بعض من تأخر عنه.

[حرمة أخذ الأجرة علی المندوب التعبدی]

و منه یظهر عدم جواز أخذ الأجرة علی المندوب إذا کان عبادة یعتبر فیها التقرب.

[جواز أخذ الأجرة علی الواجب التوصلی التخییری]

و أما الواجب التخییری فإن کان توصلیا فلا أجد مانعا عن جواز أخذ الأجرة علی أحد فردیه بالخصوص بعد فرض کونه مشتملا علی نفع محلل للمستأجر و المفروض أنه محترم لا یقهر المکلف علیه فجاز أخذ الأجرة بإزائه فإذا تعین دفن المیت علی شخص و تردد الأمر بین حفر أحد موضعین فاختار الولی أحدهما بالخصوص لصلابته أو لغرض آخر فاستأجر ذلک لحفر ذلک الموضع بالخصوص لم یمنع من ذلک کون مطلق الحفر واجبا علیه مقدمة للدفن

[التفصیل فی الواجب التعبدی التخییری]

و إن کان تعبدیا فإن قلنا بکفایة الإخلاص بالقدر المشترک و إن کان إیجاد خصوص بعض الأفراد لداع غیر الإخلاص فهو کالتوصلی و إن قلنا إن اتحاد وجود القدر المشترک مع الخصوصیة مانع عن التفکیک بینهما فی القصد کان حکمه کالتعینی.

[التفصیل فی الکفائی بین التوصلی و التعبدی]

و أما الکفائی فإن کان توصلیا أمکن أخذ الأجرة علی إتیانه لأجل باذل الأجرة فهو العامل فی الحقیقة و إن کان تعبدیا لم یجز الامتثال به و أخذ الأجرة علیه. نعم یجوز النیابة إن کان مما یقبل النیابة لکنه یخرج عن محل الکلام لأن محل الکلام أخذ الأجرة علی ما هو واجب علی الأجیر لا علی النیابة فیما هو واجب علی المستأجر فافهم- .

[حرمة أخذ الأجرة فی الکفائی لو کان حقا لمخلوق علی المکلفین]

ثم إنه قد یفهم من أدلة وجوب الشی‌ء کفایة کونه حقا لمخلوق یستحقه علی المکلفین فکل من أقدم علیه فقد أدی حق ذلک المخلوق فلا یجوز له أخذ الأجرة منه و لا من غیره ممن وجب علیه أیضا کفایة و لعل من هذا القبیل تجهیز المیت و إنقاذ الغریق بل و معالجة الطبیب لدفع الهلاک.

[الإشکال علی أخذ الأجرة علی الصناعات التی یتوقف علیها النظام]

اشارة

ثم إن هنا إشکالا مشهورا و هو أن الصناعات التی یتوقف النظام علیها تجب کفایة لوجوب إقامة النظام بل قد یتعین بعضها علی بعض المکلفین عند انحصار المکلف القادر فیه مع أن جواز أخذ الأجرة علیها مما لا کلام لهم فیه و کذا یلزم أن یحرم علی الطبیب أخذ الأجرة علی الطبابة لوجوبها علیه کفایة أو عینا کالفقاهة

و قد تفصی عنه بوجوه

أحدها

الالتزام بخروج ذلک بالإجماع و السیرة القطعیین.

الثانی الالتزام بجواز أخذ الأجرة علی الواجبات إذا لم تکن تعبدیة

و قد حکاه فی المصابیح عن جماعة و هو ظاهر کل من جوز أخذ الأجرة علی القضاء بقول مطلق یشمل صورة تعینه علیه کما تقدم حکایته فی الشرائع و المختلف عن بعض و فیه ما تقدم سابقا- من أن الأقوی عدم جواز أخذ الأجرة علیه.

الثالث ما عن المحقق الثانی من اختصاص جواز الأخذ بصورة قیام من به الکفایة

فلا یکون حینئذ واجبا و فیه أن ظاهر العمل و الفتوی جواز الأخذ و لو مع بقاء الوجوب الکفائی بل و مع وجوبه عینا للانحصار.

الرابع ما فی مفتاح الکرامة من أن المنع مختص بالواجبات الکفائیة المقصودة لذاتها

کأحکام الموتی و تعلیم الفقه دون ما یجب لغیره کالصنائع و فیه أن هذا التخصیص إن کان لاختصاص معاقد إجماعاتهم و عنوانات کلامهم فهو خلاف الموجود منها و إن کان الدلیل یقتضی الفرق فلا بد من بیانه.

الخامس أن المنع عن أخذ الأجرة علی الصناعات الواجبة لإقامة النظام یوجب اختلال النظام

لوقوع أکثر الناس فی المعصیة بترکها أو ترک الشاق منها و الالتزام بالأسهل فإنهم لا یرغبون بالصناعات   
المکاسب، ج‌1، ص 64  
الشاقة أو الدقیقة إلا طمعا فی الأجرة و زیادتها علی ما یبذل لغیرها من الصناعات و تسویغ أخذ الأجرة علیها لطف فی التکلیف بإقامة النظام. و فیه أن المشاهد بالوجدان أن اختیار الناس للصنائع الشاقة و تحملها ناش عن الدواعی الأخر غیر زیادة الأجرة مثل عدم قابلیته لغیر ما یختار أو عدم میلة إلیه أو عدم کونه شاقا علیه لکونه ممن نشأ فی تحمل المشقة أ لا تری أن أغلب الصنائع الشاقة من الکفائیات کالفلاحة و الحرث و الحصاد و شبه ذلک لا تزید أجرتها علی الأعمال السهلة.

السادس أن الوجوب فی هذه الأمور مشروط بالعوض

. قال بعض الأساطین بعد ذکر ما یدل علی المنع عن أخذ الأجرة علی الواجب أما ما کان واجبا مشروطا فلیس بواجب قبل حصول الشرط فتعلق الإجارة به قبله لا مانع منه و لو کانت هو الشرط فی وجوبه فکل ما وجب کفایة من حرف و صناعات لم تجب إلا بشرط العوض بإجارة أو جعالة أو نحوهما فلا فرق بین وجوبها العینی للانحصار و وجوبها الکفائی لتأخیر الوجوب عنها و عدمه قبلها کما أن بذل الطعام و الشراب للمضطر إن بقی علی الکفایة أو تعین یستحق فیه أخذ العوض علی الأصح لأن وجوبه مشروط بخلاف ما وجب مطلقا بالأصالة کالنفقات أو بالعارض کالمنذور و نحوه انتهی کلامه رحمه الله و فیه أن وجوب الصناعات لیس مشروطا ببذل العوض لأنه لإقامة النظام التی هی من الواجبات المطلقة فإن الطبابة و الفصد و الحجامة و غیرها مما یتوقف علیه بقاء الحیاة فی بعض الأوقات واجبة بذل له العوض أم لم یبذل

السابع أن وجوب الصناعات المذکورة لم یثبت من حیث ذاتها

و إنما ثبت من حیث الأمر بإقامة النظام غیر متوقفة علی العمل تبرعا بل یحصل به و بالعمل بالأجرة فالذی یجب علی الطبیب لأجل إحیاء النفس و إقامة النظام بذل نفسه للعمل لا بشرط التبرع به بل له أن یتبرع به و له أن یطلب الأجرة و حینئذ فإن بذل المریض الأجرة وجب علیه العلاج و إن لم یبذل الأجرة و المفروض أداء ترک العلاج إلی الهلاک أجبره الحاکم حسبة علی بذل الأجرة للطبیب و إن کان المریض مغمی علیه دفع عنه ولیه و إلا جاز للطبیب العمل بقصد الأجرة فیستحق الأجرة فی ماله و إن لم یکن له مال ففی ذمته فیؤدی فی حیاته أو بعد مماته من الزکاة أو غیرها. و بالجملة فما کان من الواجبات الکفائیة ثبت من دلیله وجوب نفس ذلک العنوان فلا یجوز أخذ الأجرة علیه بناء علی المشهور و أما ما أمر به من باب إقامة النظام فأقامه النظام تحصل ببذل النفس للعمل فی الجملة و أما العمل تبرعا فلا و حینئذ فیجوز طلب الأجرة من المعمول له إذا کان أهلا للطلب منه و قصدها إذا لم یکن ممن یطلب منه کالغائب الذی یعمل فیما له عمل لدفع الهلاک عنه و کالمریض المغمی علیه و فیه أنه إذا فرض وجوب إحیاء النفس و وجب العلاج مقدمة له فأخذ الأجرة علیه غیر جائز- .

[مختار المؤلف]

فالتحقیق علی ما ذکرنا سابقا أن الواجب إذا کان عینیا تعینیا لم یجز أخذ الأجرة علیه و لو کان من الصناعات فلا یجوز للطبیب أخذ الأجرة علی بیان الدواء أو بعد تشخیص الدواء و أما أخذ الوصی الأجرة علی تولی أموال الطفل الموصی علیه الشامل بإطلاقه لصورة تعین العمل علیه فهو من جهة الإجماع و النصوص المستفیضة علی أن له أن یأخذ شیئا و إنما وقع الخلاف فی تعیینه فذهب جماعة إلی أن له أجرة المثل حملا للأخبار علی ذلک و لأنه إذا فرض احترام عمله بالنص و الإجماع فلا بد من کون العوض أجرة المثل. و بالجملة فملاحظة النصوص و الفتاوی فی تلک المسألة ترشد إلی خروجها عما نحن فیه و أما باذل المال للمضطر- فهو إنما یرجع بعوض المبذول لا بأجرة البذل- فلا یرد نقضا فی المسألة و أما رجوع الأم المرضعة بعض إرضاع اللبأ مع وجوبه علیها بناء علی توقف حیاة الولد علیه فهو إما من قبیل بذل المال للمضطر و إما من قبیل رجوع الوصی بأجرة المثل من جهة عموم الآیة فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَکُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فافهم و إن کان کفائیا جاز الاستیجار علیه فیسقط الواجب بفعل المستأجر علیه عنه و عن غیره و إن لم یحصل الامتثال. و من هذا الباب أخذ الطبیب الأجرة علی حضوره عند المریض إذا تعین علیه علاجه فإن العلاج و إن کان معینا علیه إلا أن الجمع بینه و بین المریض مقدمة للعلاج واجب کفائی بینه و بین أولیاء المریض فحضوره أداء للواجب الکفائی کإحضار الأولیاء إلا أنه لا بأس بأخذ الأجرة علیه. نعم یستثنی من الواجب الکفائی ما علم من دلیله صیرورة ذلک العمل حقا للغیر یستحقه من المکلف کما قد یدعی أن الظاهر من أدلة وجوب تجهیز المیت أن للمیت حقا علی الأحیاء فی التجهیز فکل من فعل شیئا منه فی الخارج فقد أدی حق المیت فلا یجوز أخذ الأجرة علیه و کذا تعلیم الجاهل أحکام عباداته الواجبة علیه و ما یحتاج إلیه کصیغة النکاح و نحوها لکن تعیین هذا یحتاج إلی لطف قریحة هذا تمام الکلام فی أخذ الأجرة علی الواجب.

و أما الحرام

فقد عرفت عدم جواز أخذ الأجرة علیه

و أما المکروه و المباح

فلا إشکال فی جواز أخذ الأجرة علیهما

و أما المستحب

اشارة

و المراد منه ما کان له نفع قابل لأن یرجع إلی المستأجر لتصح الإجارة من هذه الجهة فهو بوصف کونه مستحبا علی المکلف لا یجوز أخذ الأجرة علیه لأن الموجود من هذا الفعل فی الخارج لا یتصف بالاستحباب إلا مع الإخلاص الذی ینافیه إتیان الفعل لاستحقاق المستأجر إیاه کما تقدم فی الواجب. و حینئذ فإن کان حصول النفع المذکور منه متوقفا علی نیة القربة لم یجز أخذ الأجرة علیه کما إذا استأجر من یعید صلاته ندبا لیقتدی به لأن المفروض بعد الإجارة عدم تحقق الإخلاص و المفروض مع عدم تحقق الإخلاص عدم حصول نفع منه عائد إلی المستأجر و ما یخرج بالإجارة عن قابلیة انتفاع المستأجر به لم یجز الاستیجار علیه و من هذا القبیل الاستیجار علی العبادة لله تعالی أصالة- لا نیابة و إهداء ثوابها إلی المستأجر فإن ثبوت الثواب للعامل موقوف علی قصد الإخلاص المنفی مع الإجارة و إن کان حصول النفع غیر متوقف علی الإخلاص جاز الاستیجار علیه کبناء المساجد و إعانة المحاویج فإن من بنی لغیره مسجدا عاد إلی الغیر نفع بناء المسجد و هو ثوابه و إن لم یقصد البناء من عمله إلا أخذ الأجرة. و کذا من استأجر غیره لإعانة المحاویج و المشی فی حوائجهم فإن الماشی لا یقصد إلا الأجرة إلا أن نفع المشی عائد إلی المستأجر

و من هذا القبیل استیجار الشخص للنیابة عنه فی العبادات التی تقبل النیابة

المکاسب، ج‌1، ص 65  
کالحج و الزیارة و نحوهما فإن نیابة الشخص عن غیره فیما ذکر و إن کانت مستحبة إلا أن ترتب الثواب للمنوب عنه و حصول هذا النفع له لا یتوقف علی قصد النائب الإخلاص فی نیابته بل متی جعل نفسه بمنزلة الغیر و عمل العمل بقصد التقرب الذی هو تقرب المنوب عنه بعد فرض النیابة انتفع المنوب عنه سواء فعل النائب هذه النیابة بقصد الإخلاص فی امتثال أو أمر النیابة عن المؤمن أم لم یلتفت إلیها أصلا و لم یعلم بوجودها فضلا عن أن یقصد امتثالها أ لا تری أن أکثر العوام الذین یعملون الخیرات لأمواتهم لا یعلمون ثبوت الثواب لأنفسهم فی هذه النیابة بل یتخیلون النیابة مجرد إحسان إلی المیت لا یعود نفع منه إلی نفسه و التقرب الذی یقصده النائب بعد جعل نفسه نائبا هو تقرب المنوب عنه لا تقرب النائب فیجوز أن ینوب لأجل مجرد استحقاق الأجرة عن فلان بأن ینزل نفسه منزلته فی إتیان الفعل قربة إلی الله ثم إذا عرض هذه النیابة الوجوب بسبب الإجارة فالأجیر غیر متقرب فی نیابته لأن الفرض عدم علمه أحیانا بکون النیابة راجحة شرعا یحصل بها التقرب لکنه متقرب بعد جعل نفسه نائبا عن غیره فهو متقرب بوصف کونه بدلا و نائبا عن الغیر فالتقرب یحصل للغیر.

[الإشکال بکون الإخلاص منافیا للإجارة و الجواب عنه]

فإن قلت الموجود فی الخارج من الأجیر لیس إلا الصلاة عن المیت مثلا و هذا متعلق الإجارة و النیابة فإن لم یمکن الإخلاص فی متعلق الإجارة لم یترتب علی تلک الصلاة نفع للمیت و إن أمکن لم یناف الإخلاص لأخذ الأجرة کما ادعیت و لیست النیابة عن المیت فی الصلاة المتقرب بها إلی الله تعالی شیئا و نفس الصلاة شیئا آخر حتی یکون الأول متعلقا للإجارة و الثانی موردا للإخلاص. قلت القربة المانع اعتبارها من تعلق الإجارة هی المعتبرة فی نفس متعلق الإجارة و إن اتحد خارجا مع ما یعتبر فیه القربة مما لا یکون متعلقا للإجارة فالصلاة الموجودة فی الخارج علی جهة النیابة فعل للنائب من حیث إنها نیابة عن الغیر و بهذا الاعتبار ینقسم فی حقه إلی المباح و الراجح و المرجوح و فعل للمنوب عنه بعد نیابة النائب یعنی تنزیل نفسه منزلة المنوب عنه فی هذه الأفعال و بهذا الاعتبار تترتب علیه الآثار الدنیویة و الأخرویة لفعل المنوب عنه الذی لم یشترط فیه المباشرة و الإجارة تتعلق به بالاعتبار الأول و التقرب بالاعتبار الثانی فالموجود فی ضمن الصلاة الخارجیة فعلان نیابة صادرة عن الأجیر النائب فیقال ناب عن فلان و فعل کأنه صادر عن المنوب عنه فیمکن أن یقال علی سبیل المجاز صلی فلان و لا یمکن أن یقال ناب فلان فکما جاز اختلاف هذین الفعلین فی الآثار فلا ینافی اعتبار القربة فی الثانی جواز الاستیجار علی الأول الذی لا یعتبر فیه القربة.

[جواز الاستئجار للمیت]

و قد ظهر مما قررناه وجه ما اشتهر بین المتأخرین فتوی و عملا من جواز الاستیجار علی العبادات للمیت و أن الاستشکال فی ذلک بمنافاة ذلک لاعتبار القربة فیها ممکن الدفع- خصوصا بملاحظة و ما ورد من الاستیجار للحج و دعوی خروجه بالنص فاسدة لأن مرجعها إلی عدم اعتبار القربة فی الحج و أضعف منها دعوی أن الاستیجار علی المقدمات کما لا یخفی مع أن ظاهر ما ورد فی استیجار مولانا الصادق ع للحج عن ولده إسماعیل کون الإجارة علی نفس الأفعال.

[عدم جواز إتیان ما وجب بالإجارة عن نفسه]

ثم اعلم أنه کما لا یستحق الغیر بالإجارة- ما وجب علی المکلف علی وجه العبادة کذلک لا یؤتی علی وجه العبادة لنفسه ما استحقه الغیر منه بالإجارة فلو استؤجر لإطافة صبی أو مغمی علیه فلا یجوز الاحتساب فی طواف نفسه کما صرح به فی المختلف بل کذلک لو استؤجر لحمل غیره فی الطواف- کما صرح به جماعة تبعا للإسکافی لأن المستأجر یستحق الحرکة المخصوصة علیه لکن ظاهر جماعة جواز الاحتساب فی هذه الصورة لأن استحقاق الحمل غیر استحقاق الإطافة به کما لو استؤجر لحمل متاع. و فی المسألة أقوال قال فی الشرائع و لو حمله حامل فی الطواف أمکن أن یحتسب کل منهما طوافه عن نفسه انتهی و قال فی المسالک هذا إذا کان الحامل متبرعا أو حاملا بجعالة أو کان مستأجرا للحمل فی طوافه أما لو استؤجر للحمل مطلقا لم یحتسب للحامل لأن الحرکة المخصوصة قد صارت مستحقة علیه لغیره فلا یجوز صرفها إلی نفسه- و فی المسألة أقوال هذا أجودها انتهی و أشار بالأقوال إلی القول بجواز الاحتساب مطلقا کما هو ظاهر الشرائع و ظاهر القواعد علی إشکال. و القول الآخر ما فی الدروس من أنه یحتسب لکل من الحامل و المحمول ما لم یستأجره للحمل لا فی طوافه انتهی. و الثالث ما ذکره فی المسالک من التفصیل. و الرابع ما ذکره بعض محشی الشرائع من استثناء صورة الاستیجار علی الحمل. و الخامس الفرق بین الاستیجار للطواف به و بین الاستیجار لحمله فی الطواف و هو ما اختاره فی المختلف. و بنی فخر الدین فی الإیضاح جواز الاحتساب فی صورة الاستیجار للحمل التی استشکل والده رحمه الله فیها علی أن ضم نیة التبرد إلی الوضوء قادح أم لا. و المسألة مورد نظر و إن کان ما تقدم من المسالک لا یخلو عن وجه.

[أخذ الأجرة علی الأذان]

اشارة

ثم إنه قد ظهر مما ذکرناه- من عدم جواز الاستیجار علی المستحب إذا کان من العبادات أنه لا یجوز أخذ الأجرة علی أذان المکلف لصلاة نفسه إذا کان مما یرجع نفع منه إلی الغیر لأجله یصح الاستیجار کالإعلام بدخول الوقت و الاجتزاء به فی الصلاة و کذا أذان المکلف للإعلام عند الأکثر کما عن الذکری و علی الأشهر کما فی الروضة و هو المشهور کما فی المختلف و مذهب الأصحاب إلا من شذ کما عنه و عن جامع المقاصد و بالإجماع کما عن محکی الخلاف بناء علی أنه عبادة یعتبر فیها وقوعها لله فلا یجوز أن یستحقه الغیر.

[ما یدل علی عدم جواز الأجرة علی الأذان]

و فی روایة زید بن علی عن أبیه عن آبائه عن علی ع: أنه أتاه رجل فقال له و الله إنی أحبک لله فقال له لکنی أبغضک لله قال و لم قال لأنک تبغی فی الأذان أجرا و تأخذ علی تعلیم القرآن أجرا و فی روایة حمران الواردة فی فساد الدنیا و اضمحلال الدین و فیها قوله ع: و رأیت الأذان بالأجرة و الصلاة بالأجر و یمکن أن یقال إن مقتضی کونه عبادة عدم حصول الثواب إذا لم یتقرب به لا فساد الإجارة مع فرض کون العمل مما ینتفع به و إن لم یتقرب به نعم لو قلنا بأن الإعلام بدخول الوقت المستحب کفایة لا یتأتی بالأذان الذی لا یتقرب به صح ما ذکر لکن لیس کذلک و أما الروایة فضعیفة- و من هنا استوجه الحکم بالکراهة فی الذکری و المسالک و مجمع البرهان و البحار بعد أن حکی عن علم الهدی رحمه الله و لو اتضحت دلالة الروایات أمکن جبر سند الأولی   
المکاسب، ج‌1، ص 66  
بالشهرة مع أن روایة حمران حسنة علی الظاهر بابن هاشم

[الأجرة علی الإمامة]

و من هنا یظهر وجه ما ذکروه فی هذا المقام من حرمة أخذ الأجرة علی الإمامة مضافا إلی موافقتها للقاعدة المتقدمة من أن ما کان انتفاع الغیر به موقوفا علی تحققه علی وجه الإخلاص لا یجوز الاستیجار علیه لأن شرط العمل المستأجر علیه قابلیة إیقاعه لأجل استحقاق المستأجر له حتی یکون وفاء بالعقد و ما کان من قبیل العبادة غیر قابل لذلک

[الأجرة علی تحمل الشهادة]

ثم إن من الواجبات التی یحرم أخذ الأجرة علیها عند المشهور تحمل الشهادة بناء علی وجوبه کما هو أحد الأقوال فی المسألة لقوله تعالی وَ لا یَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا المفسر فی الصحیح بالدعاء للتحمل و کذلک أداء الشهادة لوجوبه عینا أو کفایة و هو مع الوجوب العینی واضح و أما مع الوجوب الکفائی فلأن المستفاد من أدلة الشهادة کون التحمل و الأداء حقا للمشهود له علی الشاهد فالموجود فی الخارج من الشاهد حق للمشهود له لا یقابل بعوض للزوم مقابلة حق الشخص بشی‌ء من ماله فیرجع إلی أکل المال بالباطل.   
و منه یظهر أنه کما لا یجوز أخذ الأجرة من المشهود له کذلک لا یجوز من بعض من وجبت علیه کفایة إذا استأجره لفائدة إسقاطها عن نفسه ثم إنه لا فرق فی حرمة الأجرة بین توقف التحمل أو الأداء علی قطع مسافة طویلة و عدمه. نعم لو احتاج إلی بذل مال فالظاهر عدم وجوبه و لو أمکن إحضار الواقعة عند من یراد تحمله للشهادة فله أن یمتنع من الحضور و یطلب الإحضار.

[الارتزاق من بیت المال لمن یحرم علیه أخذ الأجرة]

اشارة

بقی الکلام فی شی‌ء و هو أن کثیرا من الأصحاب صرحوا فی کثیر من الواجبات و المستحبات التی یحرم أخذ الأجرة علیها بجواز ارتزاق مؤدیها من بیت المال المعد لمصالح المسلمین و لیس المراد أخذ الأجرة أو الجعل من بیت المال لأن ما دل علی تحریم العوض لا فرق فیه بین کونه من بیت المال أو من غیره بل حیث استفدنا من دلیل الوجوب کونه حقا للغیر یجب أداؤه إلیه عینا أو کفایة فیکون أکل المال بإزائه أکلا له بالباطل کان إعطاؤه العوض من بیت المال أولی بالحرمة لأنه تضییع له و إعطاء مال المسلمین بإزاء ما یستحقه المسلمون علی العامل بل المراد أنه إذا قام المکلف بما یجب علیه کفایة أو عینا مما یرجع إلی مصالح المؤمنین و حقوقهم کالقضاء و الإفتاء و الأذان و الإقامة و نحوها و رأی ولی المسلمین المصلحة فی تعیین شی‌ء من بیت المال له فی الیوم أو الشهر أو السنة من جهة قیامه بذلک الأمر لکونه فقیرا یمنعه القیام بالواجب المذکور عن تحصیل ضروریاته فیعین له ما یرفع حاجته و إن کان أزید من أجرة المثل أو أقل منها. و لا فرق بین أن یکون تعیین الرزق له بعد القیام أو قبله حتی أنه لو قیل له اقض فی البلد و أنا أکفیک مئونتک من بیت المال جاز و لم یکن جعالة

و کیف کان فمقتضی القاعدة عدم جواز الارتزاق إلا مع الحاجة

علی وجه یمنعه القیام بتلک المصلحة عن اکتساب المئونة فالارتزاق مع الاستغناء و لو بکسب لا یمنعه القیام بتلک المصلحة غیر جائز و یظهر من إطلاق جماعة فی باب القضاء خلاف ذلک بل صرح غیر واحد بالجواز مع وجدان الکفایة

خاتمة تشتمل علی مسائل

الأولی [بیع المصحف]

اشارة

صرح جماعة کما عن النهایة و السرائر و التذکرة و الدروس و جامع المقاصد بحرمة بیع المصحف و المراد به کما صرح فی الدروس خطه و ظاهر المحکی عن نهایة الأحکام اشتهارها بین الصحابة حیث تمسک علی الحرمة بمنع الصحابة و علیه تدل ظواهر الأخبار المستفیضة.

[روایات المنع عن بیع المصحف]

ففی موثقة سماعة: لا تبیعوا المصاحف فإن بیعها حرام قلت فما تقول فی شرائها قال اشتر منه الدفتین و الحدید و الغلاف و إیاک أن تشتری منه الورق و فیه القرآن مکتوب فیکون علیک حراما و علی من باعه حراما و مضمرة عثمان بن عیسی قال: سألته عن بیع المصاحف و شرائها فقال لا تشتر کلام الله و لکن اشتر الجلد و الحدید و الدفتر و قل أشتری منک هذا بکذا و کذا: و رواها فی الکافی عن عثمان بن عیسی عن سماعة عن أبی عبد الله ع: و روایة جراح المدائنی: فی بیع المصاحف قال لا تبع الکتاب و لا تشتره و بع الورق و الأدیم و الحدید 258 و روایة عبد الرحمن بن سیابة قال سمعت أبا عبد الله ع یقول: إن المصاحف لن یشتری فإذا اشتریت فقل إنما أشتری منک الورق و ما فیه من الأدیم و حلیته و ما فیه من عمل یدک بکذا و کذا. و ظاهر قوله ع إن المصاحف لن تشتری أنها لا تدخل فی ملک أحد علی وجه العوضیة عما بذله من الثمن و أنها أجل من ذلک و یشیر إلیه تعبیر الإمام فی بعض الأخبار بکتاب الله و کلام الله الدال علی التعظیم و کیف کان فالحکم فی المسألة واضح بعد الأخبار و عمل من عرفت حتی مثل الحلی الذی لا یعمل بأخبار الآحاد.

[توهم استفادة الجواز من بعض الروایات]

و ربما یتوهم هنا ما یصرف هذه الأخبار عن ظواهرها مثل روایة أبی بصیر قال: سألت أبا عبد الله ع عن بیع المصاحف و شرائها فقال إنما کان یوضع عند القامة و المنبر قال کان بین الحائط و المنبر قید ممر شاة أو رجل و هو منحرف فکان الرجل یأتی فیکتب البقرة و یجی‌ء آخر فیکتب السورة کذلک کانوا ثم إنهم اشتروا بعد ذلک- قلت فما تری فی ذلک قال أشتریه أحب إلی من أن أبیعه: و مثلها روایة روح بن عبد الرحیم و زاد فیها: قلت فما تری إن أعطی علی کتابته أجرا قال لا بأس و لکن هکذا کانوا یصنعون فإنها تدل علی جواز الشراء من جهة حکایته عن المسلمین بقوله ثم إنهم اشتروا بعد ذلک و قوله أشتریه أحب إلی من أن أبیعه و نفی البأس عن الاستیجار لکتابته کما فی أخبار أخری غیرها فیجوز تملک الکتابة بالأجرة فیجوز وقوع جزء من الثمن بإزائها عند بیع المجموع المرکب منها و من القرطاس و غیرها

[عدم دلالة الروایات علی جواز المعاوضة علی الخط]

لکن الإنصاف أن لا دلالة فیها علی جواز اشتراء خط المصحف و إنما تدل علی أن تحصیل المصحف فی الصدر الأول کان بمباشرة کتابته ثم قصرت الهمم فلم یباشروها بأنفسهم و حصلوا المصاحف بأموالهم شراء و استئجارا و لا دلالة فیها علی کیفیة الشراء و أن الشراء و المعاوضة لا بد أن لا تقع إلا علی ما عدا الخط من القرطاس و غیره. و فی بعض الروایات دلالة علی أن الأولی- مع عدم مباشرة الکتابة بنفسه أن یستکتب بلا شرط ثم یعطیه ما یرضیه مثل روایة عبد الرحمن بن أبی عبد الله عن أبی عبد الله ع قال: إن أم عبد الله بن الحارث أرادت أن تکتب مصحفا فاشترت ورقا من عندها و دعت رجلا فکتب لها علی غیر شرط فأعطته حین   
المکاسب، ج‌1، ص 67  
فرغ خمسین دینارا و أنه لم تبع المصاحف إلا حدیثا

[روایة عنبسة الوراق و توجیها]

و مما یدل علی الجواز روایة عنبسة الوراق قال: قلت لأبی عبد الله ع أنا رجل أبیع المصاحف فإن نهیتنی لم أبعها قال أ لست تشتری ورقا و تکتب فیه قلت بلی و أعالجها قال لا بأس بها و هی و إن کانت ظاهرة فی الجواز إلا أن ظهورها من حیث السکوت عن کیفیة البیع فی مقام الحاجة إلی البیان فلا تعارض ما تقدم من الأخبار المتضمنة للبیان و کیف کان فالأظهر فی الاخبار- ما تقدم من الأساطین المتقدمة إلیهم الإشارة.

بقی الکلام فی المراد من حرمة البیع و الشراء

بعد فرض أن الکاتب للمصحف فی الأوراق المملوکة مالک للأوراق و ما فیها من النقوش فإن النقوش إن لم تعد من الأعیان المملوکة بل من صفات النقوش التی تتفاوت قیمته بوجودها و عدمها فلا حاجة إلی النهی عن بیع الخط فلا یقع بإزائه جزء من الثمن حتی یقع فی حیز البیع- و إن عدت من الأعیان المملوکة فإن فرض بقاؤها علی ملک البائع بعد بیع الورق و الجلد فیلزم شرکته مع المشتری و هو خلاف الاتفاق و إن انتقلت إلی المشتری فإن کان بجزء من العوض فهو البیع المنهی عنه لأن بیع المصحف المرکب من الخط و غیره لیس إلا جعل جزء من الثمن بإزاء الخط و إن انتقلت إلیه قهرا تبعا لغیرها لا لجزء من العوض نظیر بعض ما یدخل فی المبیع فهو خلاف مقصود المتبایعین مع أن هذا کالتزام کون المبیع هو الورق المقید بوجود هذه النقوش فیه لا الورق و النقوش فإن النقوش غیر مملوکة بحکم الشارع مجرد تکلیف صوری إذ لا أظن أن تعطل أحکام الملک فلا تجری علی الخط المذکور إذا بنینا علی أنه ملک عرفا قد نهی عن المعاوضة علیه بل الظاهر أنه إذا لم یقصد بالشراء إلا الجلد و الورق کان الخط باقیا علی ملک البائع فیکون شریکا بالنسبة فالظاهر أنه لا مناص عن التزام التکلیف الصوری أو یقال إن الخط لا یدخل فی الملک شرعا و إن دخل فیه عرفا فتأمل. و لأجل ما ذکرناه التجأ بعض إلی الحکم بالکراهة و أولویة الاقتصار فی المعاملة علی ذکر الجلد و الورق بترک إدخال الخط فیه احتراما و قد تعارف إلی الآن تسمیة ثمن القرآن هدیة

[بیع المصحف من الکافر]

ثم إن المشهور بین العلامة رحمه الله و من تأخر عنه عدم جواز بیع المصحف من الکافر علی الوجه الذی یجوز بیعه من المسلم و لعله لفحوی ما دل علی عدم تملک الکافر للمسلم و أن الإسلام یعلو و لا یعلی علیه فإن الشیخ رحمه الله قد استدل به علی عدم تملک الکافر للمسلم و من المعلوم أن ملک الکافر للمسلم إن کان علوا علی الإسلام فملکه للمصحف أشد علوا علیه و لذا لم یوجد هنا قول بتملکه- و إجباره علی البیع کما قیل به فی العبد المسلم و حینئذ فلو کفر المسلم انتقل مصحفه إلی وارثه و لو کان الوارث هو الإمام هذا

[تملک الکفار للمصاحف]

و لکن ذکر فی المبسوط فی باب الغنائم أن ما یوجد فی دار الحرب من المصاحف و الکتب التی لیست بکتب الزندقة و الکفر داخل فی الغنیمة و یجوز بیعها و ظاهر ذلک تملک الکفار للمصاحف و إلا لم یکن وجه لدخولها فی الغنیمة بل کانت من مجهول المالک المسلم- و إرادة غیر القرآن من الصاحف بعیدة

و الظاهر أن أبعاض المصحف فی حکم الکل

إذا کانت مستقلة. و أما المتفرقة فی تضاعیف غیر التفاسیر من الکتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا یبعد عدم اللحوق لعدم تحقق الإهانة و العلو و فی إلحاق الأدعیة المشتملة علی أسماء الله تعالی کالجوشن الکبیر مطلقا أو مع کونه الکافر ملحدا بها دون المقر بالله المحترم لأسمائه- لعدم الإهانة و العلو وجوه.

و فی إلحاق الأحادیث النبویة بالقرآن

وجهان حکی الجزم به عن الکرکی و فخر الدین قدس سرهما و التردد بینهما عن التذکرة. و علی اللحوق فیلحق اسم النبی ص بطریق أولی لأنه أعظم من کلامه و حینئذ فیشکل أن یملک الکفار الدراهم و الدنانیر المضروبة فی زماننا المکتوب علیها اسم النبی ص إلا أن یقال إن المکتوب علیها غیر مملوک عرفا و لا یجعل بإزاء الاسم الشریف المبارک من حیث إنه اسمه جزء من الثمن فهو کاسمه المبارک المکتوب علی سیف أو علی باب دار أو جدار إلا أن یقال إن مناط الحرمة التسلیط لا المعاوضة بل و لا التملیک و یشکل أیضا من جهة مناولتها الکافر مع العلم العادی بمسه إیاه خصوصا مع الرطوبة

الثانیة جوائز السلطان و عماله

اشارة

بل مطلق المال المأخوذ منهم مجانا أو عوضا لا یخلو عن أحوال لأنه إما أن لا یعلم أن فی جملة أموال هذا الظالم مالا محرما یصلح لکون المأخوذ هو من ذلک المال و إما أن یعلم و علی الثانی فإما أن لا یعلم ذلک المحرم أو شیئا منه داخل فی المأخوذ و إما أن یعلم ذلک و علی الثانی فإما أن یعلم تفصیلا و إما أن یعلم إجمالا فالصور أربع

[الصورة الأولی أن لا یعلم بأن للجائر مال حرام یحتمل کون الجائزة منها]

أما الأولی فلا إشکال فیها فی جواز الأخذ و حلیة التصرف للأصل و الإجماع و الأخبار الآتیة لکن ربما یوهم بعض الأخبار أنه یشترط فی حل مال الجائر ثبوت مال حلال له مثل ما عن الاحتجاج عن الحمیری: أنه کتب إلی صاحب الزمان عجل الله فرجه یسأله عن الرجل یکون من وکلاء الوقف مستحلا لما فی یده لا یتورع عن أخذ ماله ربما نزلت فی قریته و هو فیها أو أدخل منزله و قد حضر طعامه فیدعونی إلیه فإن لم آکل عادانی علیه فهل یجوز لی أن آکل من طعامه و أتصدق بصدقة و کم مقدار الصدقة و إن أهدی هذا الوکیل هدیة إلی رجل آخر فیدعونی إلی أن أنال منها و أنا أعلم أن الوکیل لا یتورع عن أخذ ما فی یده فهل علی فیه شی‌ء إن أنا نلت منها الجواب إن کان لهذا الرجل مال أو معاش غیر ما فی یده فکل طعامه و اقبل بره و إلا فلا بناء علی أن الشرط فی الحلیة هو وجود مال آخر فإذا لم یعلم به لم یثبت الحل لکن هذه الصورة قلیلة التحقق.

و أما الثانیة [أن یعلم بوجود مال محرم للجائر لکن لا یعلم بکون الجائزة منها]

[الحالة الأولی أن تکون الشبهة غیر محصورة]

اشارة

فإن کانت الشبهة فیها غیر محصورة فحکمها کالصورة الأولی و کذا إذا کانت محصورة بین ما لا یبتلی المکلف به و بین ما من شأنه الابتلاء به کما إذا علم أن الواحد المردد بین هذه الجائزة و بین أم ولده المعدودة من خواص نسائه مغصوب و ذلک لما تقرر فی الشبهة المحصورة من اشتراط تنجز تعلق التکلیف فیها بالحرام الواقعی بکون کل من المشتبهین بحیث یکون التکلیف بالاجتناب عنه منجزا لو فرض کونه هو المحرم الواقعی لا مشروطا بوقت الابتلاء المفروض انتفاؤه فی أحدهما فی المثال فإن التکلیف غیر منجز بالحرام الواقعی علی أی تقدیر لاحتمال کون المحرم فی المثال هی أم الولد و توضیح المطلب فی محله

ثم إنه صرح جماعة بکراهة الأخذ

اشارة

و عن المنتهی الاستدلال له باحتمال الحرمة و بمثل قوله ع: دع ما یریبک و قولهم ع: من ترک الشبهات نجا من المحرمات إلی آخر الحدیث. و ربما یزاد علی ذلک بأن أخذ المال منهم یوجب محبتهم فإن القلوب مجبولة علی حب من أحسن   
المکاسب، ج‌1، ص 68  
إلیها و یترتب علیها من المفاسد ما لا یخفی. و فی الصحیح: إن أحدکم لا یصیب من دنیاهم شیئا إلا أصابوا من دینه مثله و ما عن الإمام الکاظم ع من قوله: لو لا أنی أری من أزوجه من عزاب آل أبی طالب لئلا ینقطع نسله ما قبلتها أبدا

ثم إنهم ذکروا ارتفاع الکراهة بأمور-

منها أخبار المجیز بحلیته

بأن یقول هذه الجائزة من تجارتی أو زراعتی أو نحو ذلک مما یحل للآخذ التصرف فیه. و ظاهر المحکی عن الریاض تبعا لظاهر الحدائق أنه مما لا خلاف فیه و اعترف ولده فی المناهل بأنه لم نجد له مستندا مع أنه لم یحک التصریح به إلا عن الأردبیلی ثم عن العلامة الطباطبائی و یمکن أن یکون المستند ما دل علی قبول قول ذی الید فیعمل بقوله کما لو قامت البینة علی تملکه و شبهه الحرمة و إن لم ترتفع بذلک إلا أن الموجب للکراهة لیس مجرد الاحتمال و إلا لعمت الکراهة أخذ المال من کل أحد بل الموجب له کون الظالم مظنة الظلم و الغصب و غیر متورع عن المحارم نظیر کراهة سؤر من لا یتوقی النجاسة و هذا المعنی یرتفع بإخباره إلا إذا کان خبره کیده مظنة للکذب لکونه ظالما غاصبا فیکون خبره حینئذ کیده و تصرفه غیر مفید إلا للإباحة الظاهریة غیر المنافیة للکراهة فیختص الحکم برفع الکراهة بما إذا کان مأمونا فی خبره و قد صرح الأردبیلی بهذا القید فی إخبار وکیله و بذلک یندفع ما یقال من أنه لا فرق بین ید الظالم و تصرفه و بین خبره فی کون کل منهما مفیدا للملکیة الظاهریة غیر مناف للحرمة الواقعیة المقتضیة للاحتیاط فلا وجه لوجود الکراهة الناشئة عن حسن الاحتیاط مع الید و ارتفاعها مع الأخبار فتأمل.

و منها إخراج الخمس منه

حکی عن المنتهی و المحقق الأردبیلی و ظاهر الریاض هنا أیضا عدم الخلاف و لعله لما ذکر فی المنتهی فی وجه استحباب إخراج الخمس من هذا المال أن الخمس مطهر للمال المختلط یقینا بالحرام فمحتمل الحرمة أولی بالتطهیر به فإن مقتضی الطهارة بالخمس صیرورة المال حلالا واقعیا فلا یبقی حکم الشبهة- کما لا یبقی فی المال المختلط یقینا بعد إخراج الخمس. نعم یمکن الخدشة فی أصل الاستدلال بأن الخمس إنما یطهر المختلط بالحرام حیث إن بعضه حرام و بعضه حلال فکان الشارع جعل الخمس بدل ما فیه من الحرام فمعنی تطهیره تخلیصه بإخراج الخمس مما فیه من الحرام فکان مقدار الحلال طاهرا فی نفسه إلا أنه قد تلوث بسبب الاختلاط مع الحرام فصار محکوما بحکم الحرام و هو وجوب الاجتناب فإخراج الخمس مطهر له عن هذه القذارة العرضیة و أما المال المحتمل لکونه بنفسه حراما و قذرا ذاتیا فلا معنی لتطهیره بإخراج خمسة بل المناسب لحکم الأصل- حیث جعل الاختلاط قذارة عرضیة کون الحرام قذر العین و لازمه أن المال المحتمل الحرمة غیر قابل للطهارة فلا بد من الاجتناب عنه. نعم یمکن أن یستأنس أو یستدل علی استحباب الخمس بعد فتوی النهایة التی هی کالروایة ففیها کفایة فی الحکم بالاستحباب و کذلک فتوی السرائر مع عدم العمل فیها إلا بالقطعیات: بالموثقة المسئول فیها عن عمل السلطان یخرج فیه الرجل قال ع لا إلا أن لا یقدر علی شی‌ء یأکل و یشرب و لا یقدر علی حیلة فإن فعل فصار فی یده شی‌ء فلیبعث بخمسه إلی أهل البیت فإن موردها و إن کان ما یقع فی یده بإزاء العمل إلا أن الظاهر عدم الفرق بینه و بین ما یقع فی الید علی وجه الجائزة و یمکن أن یستدل له أیضا بما دل علی وجوب الخمس فی الجائزة مطلقا- و هی عدة أخبار مذکورة فی محلها و حیث إن المشهور غیر قائلین بوجوب الخمس فی الجائزة حملوا تلک الأخبار علی الاستحباب ثم إن المستفاد مما تقدم من اعتذار الإمام الکاظم ع من قبول الجائزة بتزویج عزاب الطالبیین لئلا ینقطع نسلهم و من غیره أن الکراهة ترتفع بکل مصلحة هی أهم فی نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهة و یمکن أن یکون اعتذاره ع إشارة إلی أن لو لا صرفها فیما یصرف فیه المظالم المردودة لما قبلها فیجب أو ینبغی أن یأخذها ثم یصرفها فی مصارفها. و هذه الفروع کلها بعد الفراغ عن إباحة أخذ الجائزة و المتفق علیه من صورها صورة عدم العلم بالحرام فی ماله أصلا أو العلم بوجود الحرام من کون الشبهة غیر محصورة أو محصورة ملحقة بغیر المحصورة علی ما عرفت

[الحالة الثانیة] و إن کانت الشبهة محصورة

اشارة

بحیث تقتضی قاعدة الاحتیاط لزوم الاجتناب عن الجمیع لقابلیة تنجز التکلیف بالحرام المعلوم إجمالا فظاهر جماعة المصرح به فی المسالک و غیره الحل و عدم لحوق حکم الشبهة المحصورة هنا.

[ظاهر جماعة حلیة الجائزة فی هذه الحالة]

قال فی الشرائع جوائز السلطان الجائر [الظالم] إن علمت حراما بعینها فهو حرام و نحوه عن نهایة الأحکام و الدروس و غیرهما. قال فی المسالک التقیید بالعین إشارة إلی جواز أخذها إن علم [إجمالا] أن فی أمواله مظالم کما هو مقتضی حال الظالم و لا یکون حکمها حکم المال المختلط بالحرام فی وجوب اجتناب الجمیع للنص علی ذلک انتهی.

[مناقشة القول بالحلیة]

أقول لیس فی أخبار الباب ما یکون حاکما علی قاعدة الاحتیاط فی الشبهة المحصورة بل هی مطلقة أقصاها کونها من قبیل قولهم ع کل شی‌ء لک حلال أو کل شی‌ء فیه حلال و حرام فهو لک حلال. و قد تقرر حکومة قاعدة الاحتیاط علی ذلک فلا بد حینئذ من حمل الأخبار علی مورد لا تقتضی القاعدة لزوم الاجتناب عنه کالشبهة غیر المحصورة أو المحصورة التی لم یکن کل محتملاتها موردا لابتلاء المکلف- أو علی أن ما یتصرف فیه الجائر بالإعطاء یجوز أخذه حملا لتصرفه علی الصحیح أو لأن تردد الحرام بین ما ملکه الجائر و بین غیره من قبیل التردد بین ما ابتلی به المکلف و ما لم یبتل به و هو ما لم یعرضه الجائر لتملیکه فلا یحرم قبول ما ملکه لدوران الحرام بینه و بین ما لم یعرضه لتملیکه فالتکلیف بالاجتناب عن الحرام الواقعی غیر منجز علیه کما أشرنا إلیه سابقا فلو فرضنا موردا خارجا عن هذه الوجوه المذکورة کما إذا أراد أخذ شی‌ء من ماله مقاصة أو أذن له الجائر فی أخذ شی‌ء من أمواله علی سبیل التخییر أو علم أن المجیز قد أجازه من المال المختلط فی اعتقاده بالحرام بناء علی أن الید لا تؤثر فی حل ما کلف ظاهرا بالاجتناب عنه کما لو علمنا أن شخصا أعارنا أحد الثوبین المشتبهین فی نظره فإنه لا یحکم بطهارته. فالحکم فی هذه الصور بجواز أخذ بعض ذلک مع العلم بوجود الحرام فیه و طرح قاعدة الاحتیاط فی الشبهة المحصورة فی غایة الإشکال بل الضعف.

فلنذکر النصوص الواردة فی هذا المقام و نتکلم فی مقدار شمول کل واحد منها

اشارة

بعد ذکره حتی یعلم عدم   
المکاسب، ج‌1، ص 69  
نهوضها للحکومة علی القاعدة.

[قوله علیه السلام کل شی‌ء فیه حلال و حرام و المناقشة فیه]

فمن الأخبار التی استدل بها فی هذا المقام قول الإمام الصادق ع: کل شی‌ء فیه حلال و حرام فهو لک حلال أبدا حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه و قوله ع:   
کل شی‌ء هو لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه و لا یخفی أن المستند فی المسألة- لو کان مثل هذا لکان الواجب إما التزام أن القاعدة فی الشبهة المحصورة عدم وجوب الاحتیاط مطلقا کما علیه شرذمة من متأخری المتأخرین أو أن مورد الشبهة المحصورة من جوائز الظلمة خارج عن عنوان الأصحاب و علی أی تقدیر فهو علی طرف النقیض مما تقدم عن المسالک.

[صحیحة أبی ولاد و المناقشة فیها]

و منها صحیحة أبی ولاد قال: قلت لأبی عبد الله ع ما تری فی رجل یلی أعمال السلطان لیس له مکسب إلا من أعمالهم و أنا أمر به و أنزل علیه فیضیفنی و یحسن إلی و ربما أمر لی بالدراهم و الکسوة و قد ضاق صدری من ذلک فقال لی کل و خذ منها فلک المهنأ و علیه الوزر إلی آخر الخبر. و الاستدلال بها علی المدعی لا یخلو عن نظر لأن الاستشهاد إن کان من حیث حکمه ع بحل مال العامل المجیز للسائل- فلا یخفی أن الظاهر من هذه الروایة و من غیرها من الروایات حرمة ما یأخذه عمال السلطان بإزاء عملهم له و أن العمل للسلطان من المکاسب المحرمة فالحکم بالحل لیس إلا من حیث احتمال کون ما یعطی من غیر أعیان ما یأخذه من السلطان بل مما اقترضته أو اشتراه فی الذمة و أما من حیث إن ما یقع من العامل بید السائل لکونه من مال السلطان حلال لمن وجده فیتم الاستشهاد لکن فیه مع أن الاحتمال الأول مسقط للاستدلال علی حل المشتبه المحصور الذی تقتضی القاعدة لزوم الاحتیاط فیه لأن الاعتماد حینئذ علی الید کما لو فرض مثله فی غیر الظلمة أن الحکم بالحل علی هذا الاحتمال غیر وجیه إلا علی تقدیر کون المال المذکور من الخراج و المقاسمة المباحین للشیعة إذ لو کان من صلب مال السلطان أو غیره لم یتجه حله لغیر المالک بغیر رضاه لأن المفروض حرمته علی العامل لعدم احترام عمله و کیف کان فالروایة إما من أدلة حل مال السلطان المحمول بحکم الغلبة إلی الخراج و المقاسمة و إما من أدلة حل المأخوذ من المسلم لاحتمال کون المعطی مالکا له و لا اختصاص له بالسلطان أو عماله أو مطلق الظالم أو غیره و أین هذا من المطلب الذی هو حل ما فی ید الجائر مع العلم إجمالا بحرمة بعضه المقتضی مع حصر الشبهة للاجتناب عن جمیعه

[روایات أخر]

و مما ذکرنا یظهر الکلام فی مصححة أبی المعزی: أمر بالعامل فیجیزنی بالدراهم آخذها قال نعم قلت و أحج بها قال نعم و روایة محمد بن هشام: أمر بالعامل فیصلنی بالصلة أقبلها قال نعم قلت و أحج بها قال نعم و حج بها و روایة محمد بن مسلم و زرارة عن أبی جعفر ع: جوائز السلطان لیس بها بأس

[حمل النصوص علی الشبهة غیر المحصورة]

إلی غیر ذلک من الإطلاقات التی لا تشمل من صورة العلم الإجمالی بوجود الحرام إلا الشبهة غیر المحصورة.

[محامل أخر للنصوص علی فرض شمولها للشبهة المحصورة]

و علی تقدیر شمولها لصورة العلم الإجمالی مع انحصار الشبهة فلا تجدی- لأن الحل فیها مستند إلی تصرف الجائر بالإباحة و التملیک و هو محمول علی الصحیح مع أنه لو أغمض النظر عن هذا أو رده بشمول الأخبار لما إذا أجاز الجائر من المشتبهات فی نظره بالشبهة المحصورة و لا یجری هنا أصالة الصحة فی تصرفه فیمکن استناد الحل فیها إلی ما ذکر سابقا من أن تردد الحرام بین ما أباحه الجائر أو ملکه و بین ما بقی تحت یده من الأموال التی لا دخل فیها للشخص المجاز تردد بین ما ابتلی به المکلف من المشتبهین و بین ما لم یبتل به و لا یجب الاجتناب حینئذ عن شی‌ء منهما من غیر فرق بین هذه المسألة و غیرها من موارد الاشتباه مع کون أحد المشتبهین مختصا بابتلاء المکلف به ثم لو فرض نص مطلق فی حل هذه الشبهة مع قطع النظر عن التصرف و عدم الابتلاء بکلا المشتبهین لم ینهض للحکومة علی قاعدة الاحتیاط فی الشبهة المحصورة کما لا ینهض ما تقدم من قولهم ع کل شی‌ء حلال إلی آخر الحدیث. و مما ذکرنا یظهر أن إطلاق الجماعة لحل ما یعطیه الجائر مع عدم العلم بحرمته عینا إن کان شاملا لصورة العلم الإجمالی بوجود حرام فی الجائزة مردد بین هذا و بین غیره مع انحصار الشبهة إنما هو مستند إلی حمل تصرفه علی الصحة- أو علی عدم الاعتناء بالعلم الإجمالی لعدم ابتلاء المکلف بالجمیع لا لکون هذه المسألة خارجة بالنص عن حکم الشبهة المحصورة. نعم قد یخدش فی حل تصرف الظالم علی الصحیح- من حیث إنه مقدم علی التصرف فیما فی یده من المال المشتمل علی الحرام- علی وجه عدم المبالاة بالتصرف فی الحرام فهو کمن أقدم علی ما فی یده من المال المشتبه المختلط عنده بالحرام و لم یقل أحد بحمل تصرفه حینئذ علی الصحیح لکن الظاهر أن هذه الخدشة غیر مسموعة عند الأصحاب فإنهم لا یعتبرون فی الحمل علی الصحیح احتمال تورع المتصرف عن التصرف الحرام لکونه حراما بل یکتفون باحتمال صدور الصحیح منه و لو لدواع أخری- . و أما عدم الحمل فیما إذا أقدم المتصرف علی الشبهة المحصورة الواقعة تحت یده فلفساد تصرفه فی ظاهر الشرع فلا یحمل علی الصحیح الواقعی فتأمل فإن المقام لا یخلو عن إشکال.

[عدم ثبوت ما یدل علی إلغاء قاعدة الاحتیاط]

و علی أی تقدیر فلم یثبت من النص و لا الفتوی مع شرائط إعمال قاعدة الاحتیاط فی الشبهة المحصورة عدم وجوب الاجتناب فی المقام و إلغاء تلک القاعدة. و أوضح ما فی هذا الباب من عبارات الأصحاب ما فی السرائر حیث قال إن کان یعلم أن فیه شیئا مغصوبا إلا أنه غیر متمیز العین بل هو مخلوط فی غیره من أمواله أو غلاته التی یأخذها علی جهة الخراج فلا بأس أیضا بشرائه منها و قبول صلته منها لأنها صارت بمنزلة المستهلک لأنه غیر قادر علی ردها بعینها انتهی. و قریب منها ظاهر عبارة النهایة بدون ذکر التعلیل و لا ریب أن الحلی لم یستند فی تجویز أخذ المال المردد إلی النص بل إلی ما زعمه من القاعدة و لا یخفی عدم تمامیتها إلا أن یرید بها الشبهة غیر المحصورة بقرینة الاستهلاک فتأمل.

و أما الصورة الثالثة أن یعلم تفصیلا حرمة ما یأخذه و لا إشکال فی حرمته حینئذ علی الأخذ

إلا أن الکلام فی حکمه إذا وقع فی یده   
فنقول علمه بحرمته إما أن یکون قبل وقوعه فی یده و إما أن یکون بعده   
[إذا علم بحرمة الجائزة قبل وقوعها فی الید]   
فإن کان قبله لم یجز له أن یأخذه بغیر نیة الرد إلی صاحبه سواء أخذه اختیارا أم تقیة لأن أخذه بغیر هذه النیة تصرف لم یعلم رضا صاحبه به و التقیة تتأدی بقصد الرد فإن أخذه بغیر هذه النیة کان غاصبا ترتبت علیه أحکامه و إن أخذه بنیة الرد کان محسنا و کان فی یده أمانة شرعیة   
و إن کان العلم بها بعد وقوعه فی یده   
کان کذلک و یحتمل قویا الضمان هنا لأنه أخذه بنیة التملک لا بنیة الحفظ و الرد و مقتضی عموم علی الید الضمان. و ظاهر المسالک عدم   
المکاسب، ج‌1، ص 70  
الضمان رأسا مع القبض جاهلا- قال لأنه ید أمانة فتستصحب و حکی موافقته عن العلامة الطباطبائی رحمه الله فی مصابیحه لکن المعروف من المسالک و غیره فی مسألة ترتب الأیدی علی مال الغیر ضمان کل منهم و لو مع الجهل غایة الأمر رجوع الجاهل علی العالم- إذا لم یقدم علی أخذه مضمونا- و لا إشکال عندهم ظاهرا فی أنه لو استمر جهل القابض المتهب إن تلف فی یده کان للمالک الرجوع علیه و لا دافع لهذا المعنی مع حصول العلم بکونه مال الغیر فیستصحب ضمان لا عدمه. و ذکر فی المسالک فیمن استودعه الغاصب مالا مغصوبا أنه یرده إلیه مع الإمکان و لو أخذه منه قهرا ففی الضمان نظر و الذی تقتضیه قواعد الغصب أن للمالک الرجوع علی أیهما شاء و إن کان قرار الضمان علی الغاصب انتهی. و الظاهر أن مورد کلامه ما إذا أخذ الودعی المال من الغاصب جهلا بغصبه ثم تبین له و هو الذی حکم فیه هنا بعدم الضمان لو استرده الظالم المجیز أو تلف بغیر تفریط   
و علی أی حال فیجب علی المجاز رد الجائزة- بعد العلم بغصبیتها إلی مالکها أو ولیه   
و الظاهر أنه لا خلاف فی کونه فوریا. نعم تسقط بإعلام صاحبه به و ظاهر أدلة وجوب أداء الأمانة وجوب الإقباض و عدم کفایة التخلیة إلا أن یدعی أنها فی مقام حرمة الحبس و وجوب التمکین لا تکلیف الأمین بالإقباض و من هنا ذکر غیر واحد کما عن التذکرة و المسالک و جامع المقاصد أن المراد برد الأمانة رفع الید عنها و التخلیة بینه و بینها و علی هذا فیشکل حملها إلیه لأنه تصرف لم یؤذن فیه إلا إذا کان الحمل مساویا لمکانة الموجود فیه أو أحفظ فإن الظاهر جواز نقل الأمانة الشرعیة من مکان إلی ما لا یکون أدون من الأول فی الحفظ   
[هل یجب الفحص عن المغصوب منه]   
و لو جهل صاحبه وجب الفحص مع الإمکان لتوقف الأداء الواجب بمعنی التمکین و عدم الحبس علی الفحص- مضافا إلی الأمر به فی الدین المجهول المالک ثم لو ادعاه مدع ففی سماع قول من یدعیه مطلقا لأنه لا معارض له- أو مع الوصف تنزیلا له منزلة اللقطة أو یعتبر الثبوت شرعا للأصل وجوه و یحتمل غیر بعید عدم وجوب الفحص لإطلاق غیر واحد من الأخبار ثم إن المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظیر ما ذکروه فی تعریف اللقطة   
و لو احتاج الفحص إلی بذل مال   
کأجرة دلال صائح علیه فالظاهر عدم وجوبه علی الواجد بل یتولاه الحاکم ولایة عن صاحبه- و یخرج عن العین أجرة الدلال ثم یتصدق بالباقی إن لم یوجد صاحبه و یحتمل وجوبه علیه لتوقف الواجب علیه. و ذکر جماعة فی اللقطة أن أجرة التعریف علی الواجد لکن حکی عن التذکرة أنه إن قصد الحفظ دائما یرجع أمره إلی الحاکم لیبذل أجرته من بیت المال أو یستقرض علی المالک أو یبیع بعضها إن رءاه أصلح و استوجه ذلک جامع المقاصد.   
ثم إن الفحص لا یتقید بالسنة   
علی ما ذکره الأکثر هنا بل حده الیأس و هو مقتضی الأصل- القول بوجوب الفحص سنة فی المال المغصوب إلا أن المشهور کما فی جامع المقاصد أنه إذا أودع الغاصب مال الغصب لم یجز الرد إلیه بل یجب رده إلی مالکه فإن جهل عرف سنة ثم یتصدق به عنه   
[تأیید ذلک بروایة حفص الواردة فی اللص]   
و به روایة حفص بن غیاث لکن موردها فی من أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا و اللص مسلم فهل یرد علیه فقال لا یرده فإن أمکنه أن یرده علی صاحبه فعل و إلا کان فی یده بمنزلة اللقطة یصیبها فیعرفها حولا فإن أصاب صاحبها ردها علیه و إلا تصدق بها فإن جاء صاحبها بعد ذلک خیر بین الغرم و الأجر فإن اختار الأجر فالأجر له و إن اختار الغرم غرم له و کان الأجر له و قد تعدی الأصحاب من اللص إلی مطلق الغاصب بل الظالم و لم یتعدوا من الودیعة المجهول مالکها إلی مطلق ما یعطیه الغاصب و لو بعنوان غیر الودیعة کما فیما نحن فیه. نعم ذکر فی السرائر فیما نحن فیه أنه روی أنه بمنزلة اللقطة ففهم التعدی من الروایة. و ذکر فی السرائر أن إجراء حکم اللقطة فیما نحن فیه لیس ببعید کما أنه عکس فی النهایة و التحریر فألحقا الودیعة بمطلق مجهول المالک. و الإنصاف أن الروایة یعمل بها فی الودیعة و فیما أخذ من الغاصب بعنوان الحسبة للمالک لا مطلق ما أخذ منه حتی لمصلحة الآخذ فإن الأقوی فیه تحدید التعریف بالیأس للأصل بعد اختصاص المخرج عنه بما عدا ما نحن فیه مضافا إلی ما ورد من الأمر بالتصدق بمجهول المالک مع عدم معرفة المالک کما فی الروایة الواردة فی بعض عمال بنی أمیة من الأمر بالصدقة بما لا یعرف صاحبه مما یقع فی یده من أموال الناس بغیر حق.   
ثم الحکم بالصدقة هو المشهور فیما نحن فیه أعنی جوائز الظالم   
- و نسبه فی السرائر إلی روایة أصحابنا فهی مرسلة مجبورة بالشهرة المحققة مؤیدة بأن التصدق أقرب طرق الإیصال. و ما ذکره الحلی من إبقائها أمانة فی یده و الوصیة بها معرض المال للتلف مع أنه لا یبعد دعوی شهادة حال المالک للقطع برضاه بانتفاعه بماله فی الآخرة علی تقدیر عدم انتفاعه به فی الدنیا هذا   
[الحکم بالصدقة]   
و العمدة ما أرسله فی السرائر مؤیدا بأخبار اللقطة و ما فی منزلتها و ببعض الأخبار الواردة فی حکم ما فی ید بعض عمال بنی أمیة الشامل بإطلاقه لما نحن فیه من جوائز بنی أمیة: حیث قال له ع أخرج من جمیع ما اکتسبت فی دیوانهم فمن عرفت منهم رددت علیه ماله و من لم تعرف تصدقت به. و یؤیده أیضا الأمر بالتصدق بما یجتمع عند الصیاغین من أجزاء النقدین و ما ورد من الأمر بالتصدق بغلة الوقف المجهول أربابه و ما ورد من الأمر بالتصدق بما یبقی فی ذمة الشخص لأجیر استأجره و مثله مصححة یونس: فقلت جعلت فداک کنا مرافقین لقوم بمکة فارتحلنا عنهم و حملنا بعض متاعهم بغیر علم و قد ذهب القوم و لا نعرفهم و لا نعرف أوطانهم و قد بقی المتاع عندنا فما نصنع به قال ع تحملونه حتی تحملوه إلی الکوفة قال یونس قلت له لست أعرفهم و لا ندری کیف نسأل عنهم قال بعه و أعط ثمنه أصحابک قلت جعلت فداک أهل الولایة قال نعم.   
نعم یظهر من بعض الروایات أن مجهول المالک مال الإمام ع   
کروایة داود بن أبی یزید عن أبی عبد الله قال: قال له رجل إنی قد أصبت مالا و إنی قد خفت فیه علی نفسی فلو أصبت صاحبه دفعته إلیه و تخلصت منه فقال له أبو عبد الله ع لو أصبته کنت تدفعه إلیه فقال إی و الله فقال ع فأنا و الله ما له صاحب غیری قال فاستحلفه أن یدفعه إلی من یأمره قال فحلف قال فاذهب فاقسمه بین إخوانک و لک الأمن مما خفت فیه قال فقسمته بین إخوانی هذا.   
[المناقشة فیما ذکر توجیها للحکم بالتصدق]   
و أما ما ذکرناه فی وجه التصدق من أنه إحسان و أنه أقرب طرق الإیصال و أن الإذن فیه حاصل بشهادة الحال فلا یصلح شی‌ء منها للتأیید فضلا عن الاستدلال لمنع جواز کل إحسان فی مال الغائب و منع کونه   
المکاسب، ج‌1، ص 71  
أقرب طرق الإیصال بل الأقرب دفعه إلی الحاکم الذی هو ولی الغائب- . و أما شهادة الحال فغیر مطردة إذ بعض الناس لا یرضی بالتصدق لعدم یأسه عن وصوله إلیه خصوصا إذا کان المالک مخالفا أو ذمیا یرضی بالتلف و لا یرضی بالتصدق علی الشیعة   
فمقتضی القاعدة لو لا ما تقدم من النص هو لزوم الدفع إلی الحاکم   
- ثم الحاکم یتبع شهادة حال المالک فإن شهدت برضاه بالصدقة أو بالإمساک عمل علیها و إلا تخیر بینهما لأن کلا منهما تصرف لم یؤذن فیه من المالک و لا بد من أحدهما و لا ضمان فیهما و یحتمل قویا تعین الإمساک لأن الشک فی جواز التصدق یوجب بطلانه لأصالة الفساد. و أما بملاحظة ورود النص بالتصدق فالظاهر عدم جواز الإمساک أمانة لأنه تصرف لم یؤذن فیه من المالک و لا الشارع- و یبقی الدفع إلی الحاکم و التصدق- .   
[القول بالتخییر بین الصدقة و الدفع إلی الحاکم و المناقشة فیه]   
و قد یقال إن مقتضی الجمع بینه و بین دلیل ولایة الحاکم- هو التخییر بین الصدقة و الدفع إلی الحاکم فلکل منهما الولایة و یشکل بظهور النص فی تعیین الصدقة. نعم یجوز الدفع إلیه من حیث ولایته علی مستحقی الصدقة و کونه أعرف بمواقعها   
[توجیه أخبار التصدق]   
و یمکن أن یقال إن أخبار التصدق واردة فی مقام إذن الإمام بالصدقة- أو محمولة علی بیان المصرف فإنک إذا تأملت فی کثیر من التصرفات الموقوفة علی إذن الحاکم وجدتها واردة فی النصوص علی طریق الحکم العام کإقامة البینة و الإحلاف و المقاصة   
[مقتضی قاعدة الاحتیاط]   
و کیف کان فالأحوط خصوصا بملاحظة ما دل علی أن مجهول المالک مال الإمام ع مراجعة الحاکم فی الدفع إلیه أو استیذانه و یتأکد ذلک فی الدین المجهول المالک إذا الکلی لا یتشخص للغریم إلا بقبض الحاکم الذی هو ولیه و إن کان ظاهر الأخبار الواردة فیه ثبوت الولایة للمدین   
ثم إن حکم تعذر الإیصال إلی المالک المعلوم تفصیلا حکم جهالة المالک   
و تردده بین غیر محصورین فی التصدق استقلالا أو بإذن الحاکم کما صرح به جماعة منهم المحقق فی الشرائع و غیره   
ثم إن مستحق هذه الصدقة هو الفقیر   
لأنه المتبادر من إطلاق الأمر بالتصدق   
و فی جواز إعطائها للهاشمی قولان   
من أنها صدقة مندوبة علی المالک و إن وجبت علی من هی بیده إلا أنه نائب کالوکیل و الوصی و من أنها مال تعین صرفه بحکم الشارع لا بأمر المالک حتی تکون مندوبة مع أن کونها من المالک غیر معلوم فلعلها ممن تجب علیه   
ثم إن فی الضمان لو ظهر المالک و لم یرض بالتصدق و عدمه   
مطلقا أو بشرط عدم ترتب ید الضمان کما إذا أخذه من الغاصب حسبة لا بقصد التملیک وجوه من أصالة براءة ذمة المتصدق- و أصالة لزوم الصدقة بمعنی عدم انقلابها عن الوجه الذی وقعت علیه- و من عموم ضمان من أتلف. و لا ینافیه إذن الشارع لاحتمال أنه أذن فی التصدق علی هذا الوجه- کإذنه فی التصدق باللقطة المضمونة بلا خلاف و بما استودع من الغاصب و لیس هنا أمر مطلق بالتصدق ساکت عن ذکر الضمان حتی یستظهر منه عدم الضمان مع السکوت عنه و لکن یضعف هذا الوجه- بأن ظاهر دلیل الإتلاف کونها علة تامة للضمان و ما نحن فیه لیس کذلک- و إیجابه للضمان مراعی بعدم إجازة المالک یحتاج إلی دلیل آخر إلا أن یقال إنه ضامن بمجرد التصدق و یرتفع بإجازته فتأمل.   
[عدم الضمان فیما لو کان الإتلاف إحسانا إلی المالک]   
هذا مع أن الظاهر من دلیل الإتلاف اختصاصه بالإتلاف علی المالک لا الإتلاف له و الإحسان إلیه و المفروض أن الصدقة إنما قلنا بها لکونها إحسانا و أقرب طرق الإیصال بعد الیأس من وصول إلیه. و أما احتمال کون التصدق مراعی کالفضولی- فمفروض الانتفاء إذ لم یقل أحد برجوع المالک علی الفقیر مع بقاء العین و انتقال الثواب من شخص إلی غیره حکم شرعی و کیف کان فلا مقتضی للضمان- و إن کان مجرد الإذن فی الصدقة غیر مقتض لعدمه فلا بد من الرجوع إلی الأصل لکن الرجوع إلی أصالة البراءة إنما یصح فیما لم تسبق ید الضمان و هو ما إذا أخذ المال من الغاصب حسبة و أما إذا تملکه منه ثم علم بکونه مغصوبا فالأجود استصحاب الضمان فی هذه الصورة لأن المتیقن هو ارتفاع الضمان بالتصرف الذی یرضی به المالک بعد الاطلاع لا مطلقا.   
[الأوجه الضمان مطلقا]   
فتبین أن التفصیل بین ید الضمان و غیرها أوفق بالقاعدة لکن الأوجه الضمان مطلقا إما تحکیما للاستصحاب حیث یعارض البراءة و لو بضمیمة عدم القول بالفصل و إما للمرسلة المتقدمة عن السرائر و إما لاستفادة ذلک من خبر الودیعة إن لم نتعد عن مورده إلی ما نحن فیه من جعله بحکم اللقطة لکن یستفاد منه أن الصدقة بهذا الوجه حکم الیأس عن المالک   
[متی یثبت الضمان]   
ثم الضمان هل یثبت بمجرد التصدق و إجازته رافعة أو یثبت بالرد من حینه أو من حین التصدق وجوه من دلیل الإتلاف و الاستصحاب و من أصالة عدم الضمان قبل الرد- و من ظاهر الروایة المتقدمة فی أنه بمنزلة اللقطة.   
[هل إجازة التصدق حق موروث یرثه الوارث]   
و لو مات المالک ففی قیام وارثه مقامه فی إجازة التصدق و رده وجه قوی لأن ذلک من قبیل الحقوق المتعلقة بتلک الأموال فیورث کغیره من الحقوق و یحتمل العدم لفرض لزوم التصدق بالنسبة إلی العین فلا حق لأحد فیه و المتیقن من الرجوع إلی القیمة هو المالک.   
[رد المالک بعد موت المتصدق]   
و لو مات المتصدق فرد المالک فالظاهر خروج الغرامة من ترکته لأنه من الحقوق المالیة اللازمة علیه بسبب فعله   
[هل یضمن لو دفعه إلی الحاکم و تصدق بعد الیأس]   
هذا کله علی تقدیر مباشرة المتصدق له و لو دفعه إلی الحاکم فتصدق به بعد الیأس فالظاهر عدم الضمان لبراءة ذمة الشخص بالدفع إلی ولی الغائب و تصرف الولی کتصرف المولی علیه و یحتمل الضمان- لأن الغرامة هنا لیست لأجل ضمان المال و عدم نفوذ التصرف الصادر من المتصدق حتی یفرق بین تصرف الولی و غیره لثبوت الولایة للمتصدق فی هذا التصرف لأن المفروض ثبوت الولایة له کالحاکم و لذا لا تسترد العین من الفقیر إذا رد المالک فالتصرف لازم و الغرامة حکم شرعی تعلقت بالمتصدق کائنا من کان فإذا کان المکلف بالتصدق هو من وقع فی یده لکونه هو المأیوس و الحاکم وکیلا کان الغرم علی الموکل- و إن کان المکلف هو الحاکم لوقوع المال فی یده قبل الیأس عن مالکه فهو المکلف بالفحص ثم التصدق کان الضمان علیه.

و أما الصورة الرابعة- و هو ما علم إجمالا اشتمال الجائزة علی الحرام

[صور المسألة]   
فإما أن یکون الاشتباه موجبا لحصول الإشاعة و الاشتراک و إما أن لا یکون. و علی الأول فالقدر و المالک إما معلومان أو مجهولان أو مختلفان و علی الأول فلا إشکال. و علی الثانی فالمعروف إخراج الخمس علی تفصیل مذکور فی باب الخمس و لو علم القدر فقد تقدم فی القسم الثالث و لو علم المالک وجب التخلص معه بالمصالحة و علی الثانی تتعین القرعة أو البیع و الاشتراک فی الثمن و تفصیل ذلک کله فی کتاب الخمس   
[انقسام الأخذ من الظالم بحسب الأحکام الخمسة و انقسام المأخوذ إلی المحرم و الواجب و المکروه]   
و اعلم أن أخذ   
المکاسب، ج‌1، ص 72  
ما فی ید الظالم ینقسم باعتبار نفس الأخذ إلی الأحکام الخمسة و باعتبار نفس المال إلی المحرم و المکروه و الواجب فالمحرم ما علم کونه من مال الغیر مع عدم رضاه بالأخذ و المکروه المال المشتبه و الواجب ما یجب استنقاذه من یده من حقوق الناس حتی أنه یجب علی الحاکم الشرعی استنقاذ ما فی ذمته من حقوق السادة و الفقراء و لو بعنوان المقاصة بل یجوز ذلک لآحاد الناس خصوصا نفس المستحقین مع تعذر استیذان الحاکم   
[ما یتلفه الظالم غصبا یحتسب من دیونه]   
و کیف کان فالظاهر أنه لا إشکال فی کون ما فی ذمته من قیم المتلفات غصبا من جملة دیونه نظیر ما استقر فی ذمته بقرض أو ثمن مبیع أو صداق أو غیرها. و مقتضی القاعدة کونها کذلک بعد موته فیقدم جمیع ذلک علی الإرث و الوصیة إلا أنه ذکر بعض الأساطین أن ما فی یده من المظالم تالفا- لا یلحقه حکم الدیون فی التقدیم علی الوصایا و المواریث لعدم انصراف الدین إلیه و إن کان منه و بقاء عموم الوصیة و المیراث علی حاله و للسیرة المأخوذة یدا بید من مبدإ الإسلام إلی یومنا هذا فعلی هذا لو أوصی بها بعد التلف أخرجت من الثلث و فیه منع عدم الانصراف فإنا لا نجد بعد مراجعة العرف فرقا بین ما أتلفه هذا الظالم عدوانا و بین ما أتلفه نسیانا و لا بین ما أتلفه هذا الظالم عدوانا و بین ما أتلفه شخص آخر من غیر الظلمة مع أنه لا إشکال فی جریان أحکام الدین علیه فی حال حیاته من جواز المقاصة من ماله کما هو المنصوص و لعدم تعلق الخمس و الاستطاعة و غیر ذلک فلو تم عدم الانصراف لزم إهمال الأحکام المنوطة بالدین وجودا و عدما من غیر فرق بین حیاته و موته. و ما ادعاه من السیرة فهو ناش من قلة مبالاة الناس کما هو دینهم فی أکثر السیر التی استمروا علیها و لذا لا یفرقون فی ذلک بین الظلمة و غیرهم ممن علموا باشتغال ذمتهم بحقوق الناس من جهة حق السادة و الفقراء أو من جهة العلم بفساد أکثر معاملاتهم و لا فی إنفاذ وصایا الظلمة و توریث ورثتهم بین اشتغال ذممهم بعوض المتلفات و أرش الجنایات و بین اشتغالهم بدیونهم المستقرة علیهم من معاملاتهم و صدقاتهم الواجبة علیهم و لا بین ما علم المظلوم فیه تفصیلا و بین ما لم یعلم فإنک إذا تتبعت أحوال الظلمة وجدت ما استقر فی ذممهم من جهة المعاوضات و المداینات مطلقا أو من جهة خصوص أشخاص معلومین تفصیلا أو مشتبهین فی محصور کافیا فی استغراق ترکتهم المانع من التصرف فیها بالوصیة أو الإرث. و بالجملة فالتمسک بالسیرة المذکورة أوهن من دعوی عدم الانصراف السابقة فالخروج بها عن القواعد المنصوصة المجمع علیها غیر متوجه.

الثالثة ما یأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج و المقاسمة من الأراضی باسمهما- و من الأنعام باسم الزکاة

اشارة

یجوز أن یقبض منه مجانا أو بالمعاوضة و إن کان مقتضی القاعدة حرمته لأنه غیر مستحق لأخذه فتراضیه مع من علیه الحقوق المذکورة فی تعیین شی‌ء من ماله لأجلها فاسد- کما إذا تراضی الظالم مع مستأجر دار الغیر فی دفع شی‌ء إلیه عوض الأجرة هذا مع التراضی و أما إذا قهره علی أخذ شی‌ء بهذه العنوانات ففساده أوضح

[دعوی الإجماع علی جواز شراء ما یأخذه الجائر]

و کیف کان فما یأخذه الجائر باق علی ملک المأخوذ منه و مع ذلک یجوز قبضه من الجائر بلا خلاف یعتد به بین الأصحاب و عن بعض حکایة الإجماع علیه. قال فی محکی لأن الدلیل علی جواز شراء الثلاثة من التنقیح الجائر و إن لم یکن مستحقا له النصوص الواردة عنهم ع و الإجماع و إن لم یعلم مستنده و یمکن أن یکون مستنده- أن ذلک حق للأئمة ع و قد أذنوا لشیعتهم فی شراء ذلک فیکون تصرف الجائر کتصرف الفضولی إذا انضم إلیه إذن المالک انتهی. أقول و الأولی أن یقال إذا انضم إلیه إذن متولی الملک کما لا یخفی.   
و فی جامع المقاصد أن علیه إجماع فقهاء الإمامیة و الأخبار المتواترة عن الأئمة الهداة ع و فی المسالک أطبق علیه علماؤنا و لا نعلم فیه مخالفا و عن المفاتیح أنه لا خلاف فیه و فی الریاض أنه استفاض نقل الإجماع علیه- . و قد تأیدت دعوی هؤلاء بالشهرة المحققة بین و من تأخر عنه

[الاستدلال علی الجواز بلزوم الحرج و اختلال النظام من عدمه]

و یدل علیه قبل الإجماع مضافا إلی لزوم الحرج العظیم فی الاجتناب عن هذه الأموال بل اختلال النظام و إلی الروایات المتقدمة لأخذ الجوائز من السلطان خصوصا الجوائز العظام التی لا یحتمل عادة أن تکون من غیر الخراج و کان الإمام ع یأبی عن أخذها أحیانا معللا بأن فیها حقوق الأمة

[الاستدلال بالروایات علی جواز الشراء من الجائر]

اشارة

روایات عن أبی جعفر ع

منها صحیحة الحذاء

اشارة

قال: سألته عن الرجل منا یشتری من عمال السلطان من إبل الصدقة و غنمها و هو یعلم أنهم یأخذون منهم أکثر من الحق الذی یجب علیهم فقال ما الإبل و الغنم الأمثل الحنطة و الشعیر و غیر ذلک لا بأس به حتی تعرف الحرام بعینه فیجتنب قلت فما تری فی متصدق یجیئنا فیأخذ منا صدقات أغنامنا فنقول بعناها فیبیعنا إیاها فما تری فی شرائها منه فقال إن کان قد أخذها و عزلها فلا بأس قیل له فما تری فی الحنطة و الشعیر یجیئنا القاسم فیقسم لنا حظنا و یأخذ حظه فیعزله بکیل فما تری فی شراء ذلک الطعام منه فقال إن کان قد قبضه بکیل و أنتم حضور فلا بأس بشرائه منهم بغیر کیل. دلت هذه الروایة علی أن شراء الصدقات من الأنعام و الغلات من عمال السلطان کان مفروغ الجواز عند السائل و إنما سأل أولا عن الجواز مع العلم الإجمالی بحصول الحرام فی أیدی العمال و ثانیا من جهة توهم الحرمة أو الکراهة فی شراء ما یخرج فی الصدقة کما ذکر فی باب الزکاة و ثالثا من جهة کفایة الکیل الأول و بالجملة ففی هذه الروایة سؤالا و جوابا إشعار بأن الجواز کان من الواضحات غیر المحتاجة إلی السؤال و إلا لکان أصل الجواز أولی بالسؤال حیث إن ما یأخذونه باسم الزکاة معلوم الحرمة تفصیلا فلا فرق بین أخذ الحق الذی یجب علیهم و بین أخذ أکثر منه. و یکفی قوله ع حتی تعرف الحرام بعینه فی الدلالة علی مفروغیة حل ما یأخذونه من الحق و أن الحرام هو الزائد و المراد بالحلال هو الحلال بالنسبة إلی من ینتقل إلیه و إن کان حراما بالنسبة إلی الجائر الآخذ له بمعنی معاقبته علی أخذه و ضمانه و حرمة التصرف فی ثمنه

[دفع ما قیل من أن الروایة مختصة بالشراء]

ففی وصفه ع للمأخوذ بالحلیة- دلالة علی عدم اختصاص الرخصة بالشراء بل یعم جمیع أنواع الانتقال إلی الشخص. فاندفع ما قیل إن الروایة مختصة بالشراء فلیقتصر فی مخالفة القواعد علیه

[مناقشة الفاضل القطیفی و المحقق الأردبیلی و الجواب عنها]

ثم الظاهر من الفقرة الثالثة السؤال و الجواب عن حکم المقاسمة فاعتراض الفاضل القطیفی الذی صنف فی الرد علی رسالة المحقق الکرکی المسماة بقاطعة اللجاج فی حل الخراج رسالة زیف فیها جمیع ما فی الرسالة من أدلة الجواز بعدم دلالة الفقرة الثانیة علی حکم المقاسمة و احتمال کون القاسم هو زارع الأرض- أو وکیله ضعیف جدا و تبعه علی هذا الاعتراض المحقق الأردبیلی و زاد علیه ما سکت هو عنه من عدم دلالة الفقرة الأولی علی حل شراء الزکاة بدعوی أن قوله ع   
المکاسب، ج‌1، ص 73  
لا بأس حتی تعرف الحرام بعینه لا یدل إلا علی جواز شراء ما کان حلالا بل مشتبها و عدم جواز شراء ما کان معروفا أنه حرام بعینه و لا یدل علی جواز شراء الزکاة بعینها صریحا. نعم ظاهرها ذلک لکن لا ینبغی الحمل علیه لمنافاته العقل و یمکن أن یکون سبب الإجمال فیه التقیة. و یؤید عدم الحمل علی الظاهر أنه غیر مراد بالاتفاق إذ لیس بحلال ما أخذه الجائر فتأمل انتهی. و أنت خبیر بأنه لیس فی العقل ما یقتضی قبح الحکم المذکور و أی فارق بین هذا و بین ما أحلوه لشیعتهم مما فیه حقوقهم و لا فی النقل إلا عمومات قابلة للتخصیص بمثل هذه الصحیحة و غیرها المشهورة بین الأصحاب روایة و عملا مع نقل الاتفاق عن جماعة و أما الحمل علی التقیة فلا یجوز بمجرد معارضة العمومات کما لا یخفی.

و منها روایة إسحاق بن عمار

قال: سألته عن الرجل یشتری من العامل و هو یظلم قال یشتری منه ما لم یعلم أنه ظلم فیه أحدا. وجه الدلالة أن الظاهر أن الشراء من العامل شراء ما هو عامل فیه و هو الذی یأخذه من الحقوق من قبل السلطان. نعم لو بنی علی المناقشة احتمل أن یرید السائل شراء أملاک العامل منه مع علمه بکونه ظالما غاصبا فیکون سؤالا عن معاملة الظلمة لکنه خلاف الإنصاف و إن ارتکبه صاحب الرسالة.

و منها روایة أبی بکر الحضرمی

قال: دخلت علی أبی عبد الله ع و عنده ابنه إسماعیل فقال ما یمنع ابن أبی سماک أن یخرج شباب الشیعة فیکفونه ما یکفیه الناس و یعطیهم ما یعطی الناس قال ثم قال لی لم ترکت عطاءک قلت مخافة علی دینی قال ما منع ابن أبی سماک أن یبعث إلیک بعطائک أ ما علم أن لک فی بیت المال نصیبا. فإن ظاهره حل ما یعطی من بیت المال عطاء أو أجرة للعمل فیما یتعلق به بل قال المحقق الکرکی إن هذا الخبر نص فی الباب لأنه ع بین أن لا خوف علی السائل فی دینه لأنه لم یأخذ إلا نصیبه من بیت المال و قد ثبت فی الأصول تعدی الحکم بتعدی العلة المنصوصة انتهی و إن تعجب منه الأردبیلی رحمه الله فقال أنا ما فهمت منه دلالة ما و ذلک لأن غایته ما ذکر و قد یکون الشی‌ء من بیت المال [و] یجوز أخذه و إعطاؤه للمستحقین بأن یکون منذورا أو وصیة لهم بأن یعطیهم ابن أبی سماک و غیر ذلک انتهی. و قد تبع فی ذلک صاحب الرسالة حیث قال إن الدلیل لا إشعار فیه بالخراج. أقول الإنصاف أن الروایة ظاهرة فی حل ما فی بیت المال مما یأخذه الجائر.

و منها الأخبار الواردة فی أحکام تقبل الخراج من السلطان

اشارة

علی وجه یستفاد من بعضها کون أصل التقبل مسلم الجواز عندهم.

و منها صحیحة الحلبی

عن أبی عبد الله ع فی جملة الحدیث قال: لا بأس بأن یتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان و عن مزارعة أهل الخراج بالنصف و الربع و الثلث قال نعم لا بأس به و قد قبل رسول الله ص خیبر أعطاها الیهود حیث فتحت علیه بالخبر و الخبر هو النصف

و منها الصحیح عن إسماعیل بن الفضل الهاشمی

عن أبی عبد الله ع قال: سألته فی الرجل یتقبل خراج الرجال و جزیة رءوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمک و الطیر و هو لا یدری لعل هذا لا یکون أبدا أو یکون أ یشتریه أو فی أی زمان یشتریه یتقبل منه فقال إذا علمت أن من ذلک شیئا واحدا قد أدرک فاشتره و تقبل به.

و نحوها الموثق المروی فی الکافی و التهذیب عن إسماعیل بن الفضل الهاشمی

بأدنی تفاوت.

و روایة الفیض بن المختار

قال: قلت لأبی عبد الله ع جعلت فداک ما تقول فی الأرض أتقبلها من السلطان ثم أؤاجرها من أکرتی علی أن ما أخرج الله تعالی منها من شی‌ء کان لی من ذلک النصف أو الثلث بعد حق السلطان قال لا بأس کذلک أعامل أکرتی   
إلی غیر ذلک من الأخبار الواردة فی باب قبالة الأرض و استیجار أرض الخراج من السلطان ثم إجارتها للزارع بأزید من ذلک

و قد یستدل بروایات أخری لا تخلو عن قصور فی الدلالة

منها الصحیح عن جمیل بن صالح

قال: أرادوا بیع تمر عین أبی زیاد فأردت أن أشتریه فقلت لا حتی أستأذن أبا عبد الله ع فسألت معاذا أن یستأمره فسأله فقال قل له فلیشتره فإنه إن لم یشتره اشتراه غیره و دلالته مبنیة علی کون عین أبی زیاد من الأملاک الخراجیة و لعلها من الأملاک المغصوبة من الإمام أو غیره الموقوف اشتراء حاصلها علی إذن الإمام ع و یظهر من بعض الأخبار أن عین أبی زیاد کانت ملکا لأبی عبد الله ع.

و منها صحیحة عبد الرحمن بن الحجاج

قال: قال لی أبو الحسن موسی ع ما لک لا تدخل مع علی فی شراء الطعام إنی أظنک ضیقا قال قلت نعم فإن شئت وسعت علی قال اشتره. و بالجملة ففی الأخبار المتقدمة غنی عن ذلک

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول أن ظاهر عبارات الأکثر بل الکل أن الحکم مختص بما یأخذه السلطان

فقبل أخذه الخراج لا یجوز المعاملة علیه بشراء ما فی ذمة مستعمل الأرض أو الحوالة علیه و نحو ذلک و به صرح السید العمید فیما حکی من شرحه علی النافع حیث قال إنما یحل ذلک بعد قبض السلطان أو نائبه و لذا قال المصنف یأخذه انتهی. لکن صریح جماعة عدم الفرق بل صرح المحقق الثانی بالإجماع- علی عدم الفرق بین القبض و عدمه و فی الریاض صرح بعدم الخلاف و هذا هو الظاهر من الأخبار المتقدمة الواردة فی قبالة الأرض و جزیة الرءوس حیث دلت علی أنه یحل ما فی ذمة مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبل الأرض من السلطان. و الظاهر من الأصحاب فی باب المساقاة- حیث یذکرون أن خراج السلطان علی مالک الأشجار إلا أن یشترط خلافه إجراء ما یأخذه العادل فی إبراء ذمة مستعمل الأرض- الذی استقر علیه أجرتها بأداء غیره بل ذکروا فی المزارعة أیضا أن خراج الأرض کما فی کلام الأکثر أو الأرض الخراجیة کما فی الغنیة و السرائر علی مالکها و إن کان یشکل توجیهه من جهة عدم مالک للأراضی الخراجیة و کیف کان فالأقوی أن المعاملة علی الخراج جائزة و لو قبل قبضها. و أما تعبیر الأکثر بما یأخذه فالمراد به إما الأعم مما یبنی علی أخذه و لو لم یأخذه فعلا و إما المأخوذ فعلا لکن الوجه فی تخصیص العلماء العنوان به جعله کالمستثنی من جوائز السلطان التی حکموا بوجوب ردها علی مالکها إذا علمت حراما بعینها فافهم- . و یؤید الثانی سیاق کلام بعضهم حیث یذکرون هذه المسألة عقیب مسألة الجوائز خصوصا عبارة القواعد حیث صرح بتعمیم الحکم بقوله و إن عرفت أربابه فافهم. و یؤید الأول أن المحکی عن الشهید عن حواشیه علی القواعد أنه علق علی قول العلامة أن الذی یأخذه الجائر إلی آخر قوله و إن لم یقبضها الجائر انتهی.

الثانی [هل للجائر سلطنة علی أخذ الخراج فلا یجوز منعه منه]

اشارة

هل یختص الخراج من حیث الخروج عن قاعدة کونه مالا مغصوبا محرما بمن ینتقل إلیه فلا استحقاق للجائر فی أخذه أصلا فلم یمض الشارع من هذه المعاملة إلا حل ذلک   
المکاسب، ج‌1، ص 74  
للمنتقل إلیه أو یکون الشارع قد أمضی سلطنة الجائر علیه فیکون منعه عنه أو عن بدله المعوض عنه فی العقد معه حراما

صریح الشهیدین و المحکی عن جماعة ذلک

. قال المحقق الکرکی فی رسالته ما زلنا نسمع من کثیر ممن عاصرناهم و لا سیما شیخنا الأعظم الشیخ علی بن هلال رحمه الله أنه لا یجوز لمن علیه الخراج سرقته و لا جحوده و لا منعه و لا شی‌ء منه- لأن ذلک حق واجب علیه انتهی و فی المسالک فی باب الأرضین- و ذکر الأصحاب أنه لا یجوز لأحد جحدها و لا منعها و لا التصرف فیها بغیر إذنه- بل ادعی بعضهم الاتفاق علیه انتهی و فی آخر کلامه أیضا أن ظاهر الأصحاب أن الخراج و المقاسمة لازم للجائر حیث یطلبه أو یتوقف علی إذنه انتهی و علی هذا عول بعض الأساطین فی شرحه علی القواعد حیث قال و تقوی حرمة سرقة الحصة و خیانتها و الامتناع من تسلیم ثمنها بعد شرائها إلی الجائر و إن حرمت علیه و دخل تسلیمها فی الإعانة علی الإثم فی البدایة أو الغایة لنص الأصحاب علی ذلک و دعوی الإجماع علیه انتهی أقول إن أرید منع الحصة مطلقا فتصرف فی الأرض من دون أجرة فله وجه لأنها ملک المسلمین فلا بد لها من أجرة تصرف فی مصالحهم و إن أرید منعها من خصوص الجائر فلا دلیل علی حرمته لأن اشتغال ذمة مستعمل الأرض بالأجرة لا یوجب دفعها إلی الجائر بل یمکن القول بأنه لا یجوز مع التمکن لأنه غیر مستحق فیسلم إلی العادل أو نائبه الخاص أو العام و مع التعذر یتولی صرفه فی المصالح حسبة

مع أن فی بعض الأخبار ظهورا فی جواز الامتناع

مثل صحیحة زرارة:

اشتری ضریس بن عبد الملک و أخوه أرزا من هبیرة بثلاثمائة ألف درهم قال قلت له ویلک أو ویحک انظر إلی خمس هذا المال فابعث به إلیه و احتبس الباقی قال فأبی علی و أدی المال و قدم هؤلاء فذهب أمر بنی أمیة قال فقلت ذلک لأبی عبد الله ع فقال مبادرا للجواب هو له هو له فقلت له إنه أداها فعض علی إصبعه فإن أوضح محامل هذا الخبر أن یکون الأرز من المقاسمة و أما حمله علی کونه من الناصب أعنی هبیرة أو بعض بنی أمیة فیکون دلیلا علی حل مال الناصب بعد إخراج خمسة کما استظهرها فی الحدائق فقد ضعف فی محله بمنع هذا الحکم و مخالفته لاتفاق أصحابنا کما حقق فی باب الخمس و إن ورد بها غیر واحد من الأخبار و أما الأمر بإخراج الخمس فی هذه الروایة فلعله من جهة اختلاط مال المقاسمة بغیره من وجوه الحرام فیجب تخمیسه أو من جهة احتمال اختلاطه بالحرام فیستحب تخمیسه کما تقدم فی جوائز الظلمة.

و ما روی: من أن علی بن یقطین قال له الإمام [أبو الحسن موسی] ع إن کنت و لا بد فاعلا فاتق أموال الشیعة

و [قال فأخبرنی علی] أنه کان یجبیها من الشیعة علانیة و یردها علیهم فی السر   
قال المحقق الکرکی فی قاطعة اللجاج   
إنه یمکن أن یکون المراد به ما یجعل علیهم من وجوه الظلم المحرمة و یمکن أن یراد به وجوه الخراج و المقاسمات و الزکوات لأنها و إن کانت حقا علیهم لکنها لیست حقا للجائر فلا یجوز جمعه لأجله إلا عند الضرورة و ما زلنا نسمع من کثیر ممن عاصرناهم و لا سیما شیخنا الأعظم إلی آخر ما تقدم نقله عنه عن مشایخه   
[مناقشة کلام المحقق الکرکی]   
أقول ما ذکره من الحمل علی وجوه الظلم المحرمة مخالف لظاهر العام فی قول الإمام ع فاتق أموال الشیعة فالاحتمال الثانی أولی لکن بالنسبة إلی ما عدا الزکوات لأنها کسائر وجوه الظلم المحرمة خصوصا بناء علی عدم الاجتزاء بها عن الزکاة الواجبة لقوله ع: إنما هؤلاء قوم غصبوکم أموالکم و إنما الزکاة لأهلها و قوله ع: لا تعطوهم شیئا ما استطعتم فإن المال لا ینبغی أن یزکی مرتین. و فیما ذکره المحقق من الوجه الثانی- دلالة علی أن مذهبه لیس وجوب دفع الخراج و المقاسمة إلی خصوص الجائر و جواز منعه عنه و إن نقل بعد عن مشایخه فی کلامه المتقدم ما یظهر منه خلاف ذلک- لکن یمکن بل لا یبعد أن یکون مراد مشایخه المنع عن سرقة الخراج أو جحوده رأسا حتی عن نائب العادل لا منعه عن خصوص الجائر مع دفعه إلی نائب العادل أو صرفه حسبة فی وجوه بیت المال کما یشهد لذلک تعلیل المنع بکونه حقا واجبا علیه فإن وجوبه علیه إنما یقتضی حرمة منعه رأسا لا عن خصوص الجائر لأنه لیس حقا واجبا له. و لعل ما ذکرناه هو مراد المحقق حیث نقل هذا المذهب عن مشایخه رحمهم الله بعد ما ذکره من التوجیه المتقدم بلا فصل من دون إشعار بمخالفته لذلک الوجه و مما یؤید ذلک أن المحقق المذکور بعد ما ذکر أن هذا یعنی حل ما یأخذه الجائر من الخراج و المقاسمة مما وردت به النصوص و أجمع علیه الأصحاب بل المسلمون قاطبة قال فإن قلت فهل یجوز أن یتولی من له النیابة حال الغیبة ذلک أعنی الفقیه الجامع للشرائط قلنا لا نعرف للأصحاب فی ذلک تصریحا لکن من جوز للفقهاء حال الغیبة تولی استیفاء الحدود و غیر ذلک من توابع منصب الإمامة ینبغی له تجویز ذلک بطریق أولی- و لا سیما المستحقون لذلک موجودون فی کل عصر- و من تأمل فی أقوال کبراء علمائنا الماضین مثل علم الهدی و علم المحققین نصیر الملة و الدین و بحر العلوم جمال الملة و الدین العلامة و غیرهم نظر متأمل منصف لم یشک فی أنهم کانوا یسلکون هذا المسلک و ما کانوا یودعون فی کتبهم إلا ما یعتقدون صحته انتهی. و حمل ما ذکره من تولی الفقیه علی صورة عدم تسلط الجائر خلاف الظاهر و أما قوله و من تأمل إلی آخره فهو استشهاد علی أصل المطلب- و هو حل ما یؤخذ من السلطان من الخراج علی وجه الاتهاب و من الأراضی علی وجه الانقطاع و لا دخل له بقوله فإن قلت قلنا أصلا فإن علماءنا المذکورین و غیرهم لم یعرف منهم الاستقلال علی أراضی الخراج بغیر إذن السلطان.

[ما قاله الشهید فی حرمة منع الخراج و توجیهه]

و ممن یتراءی منه القول بحرمة منع الخراج عن خصوص الجائر شیخنا الشهید فی الدروس حیث قال یجوز شراء ما یأخذه الجائر باسم الخراج و المقاسمة و الزکاة و إن لم یکن مستحقا له ثم قال و لا یجب رد المقاسمة و شبهها علی المالک و لا یعتبر رضاه و لا یمنع تظلمه من الشراء و کذا لو علم أن العامل یظلم إلا أن یعلم الظلم بعینه نعم یکره معاملة الظلمة و لا یحرم لقول الإمام الصادق ع: کل شی‌ء فیه حلال و حرام فهو حلال حتی تعرف الحرام بعینه و لا فرق بین قبض الجائر إیاها أو وکیله و بین عدم القبض فلو أحاله بها و قبل الثلاثة- أو وکله فی قبضها أو باعها و هی فی ید المالک أو فی ذمته جاز التناول و یحرم علی المالک المنع- و کما یجوز الشراء تجوز سائر المعاوضات و الوقف و الهبة و الصدقة و لا یحل تناولها بغیر ذلک انتهی لکن الظاهر من قوله و یحرم علی المالک المنع أنه عطف علی قوله جاز التناول فیکون من أحکام الإحالة بها و التوکیل و البیع فالمراد منع المالک المحال و   
المکاسب، ج‌1، ص 75  
المشتری عنها و هذا لا إشکال فیه لأن اللازم من فرض صحة الإحالة و الشراء تملک المحال و المشتری فلا یجوز منعهما عن ملکهما. و أما قوله رحمه الله و لا یحل تناولها بغیر ذلک فلعل المراد به ما تقدم فی کلام مشایخ الکرکی من إرادة تناولها بغیر إذن أحد حتی الفقیه النائب عن السلطان العادل و قد عرفت أن هذا مسلم فتوی و نصا- و أن الخراج لا یسقط من مستعملی أراضی المسلمین ثم إن ما ذکره من جواز الوقف لا یناسب ذکره فی جملة التصرفات فیما یأخذه الجائر و إن أراد وقف الأرض المأخوذة منه إذا نقلها السلطان إلیه لبعض مصالح المسلمین فلا یخلو عن إشکال

[توجیه کلام الشهید الثانی فی حرمة منع الخراج]

و أما ما تقدم من المسالک من نقل الاتفاق علی عدم جواز المنع عن الجائر و الجحود فالظاهر منه أیضا ما ذکرناه من جحود الخراج و منعه رأسا لا عن خصوص الجائر مع تسلیمه إلی الفقیه النائب عن العادل فإنه رحمه الله بعد ما نقلنا عنه من حکایة الاتفاق قال بلا فصل و هل یتوقف التصرف فی هذا القسم- علی إذن الحاکم الشرعی إذا کان متمکنا من صرفها علی وجهها بناء علی کونه نائبا عن المستحق- و مفوضا إلیه ما هو أعظم من ذلک الظاهر ذلک و حینئذ یجب علیه صرف حاصلها فی مصالح المسلمین و مع عدم التمکن أمرها إلی الجائر. و أما جواز التصرف فیها کیف اتفق لکل واحد من المسلمین فبعید جدا بل لم أقف علی قائل به لأن المسلمین بین قائل بأولویة الجائر و توقف التصرف علی إذنه و بین مفوض الأمر إلی الإمام ع و مع غیبته یرجع الأمر إلی نائبه فالتصرف بدونهما لا دلیل علیه انتهی. و لیس مراده رحمه الله من التوقف التوقف علی إذن الحاکم بعد الأخذ من الجائر و لا خصوص صورة عدم استیلاء الجائر علی الأرض کما لا یخفی

و کیف کان فقد تحقق مما ذکرناه أن غایة ما دلت علیه النصوص و الفتاوی کفایة إذن الجائر فی حل الخراج

و کون تصرفه بالإعطاء و المعاوضة و الإسقاط و غیر ذلک نافذا و أما انحصاره بذلک فلم یدل علیه دلیل و لا أمارة بل لو نوقش فی کفایة تصرفه فی الحلیة و عدم توقفها علی إذن الحاکم الشرعی مع التمکن بناء علی أن الأخبار الظاهرة فی الکفایة منصرفة إلی الغالب من عدم تیسر استیذان الإمام ع أو نائبه أمکن ذلک إلا أن المناقشة فی غیر محلها لأن المستفاد من الأخبار الإذن العام من الأئمة الأطهار ع بحیث لا یحتاج بعد ذلک إلی إذن خاص فی الموارد الخاصة منهم ع و لا من نوابهم

[عدم نفوذ إذن الجائر فیما لا تسلط له علیه]

هذا کله مع استیلاء الجائر علی تلک الأرض و التمکن من استیذانه و أما مع عدم استیلائه علی أرض خراجیة لقصور یده عنها لعدم انقیاد أهلها له ابتداء أو طغیانهم علیه بعد السلطنة علیهم فالأقوی خصوصا مع عدم الاستیلاء ابتداء عدم جواز استیذانه و عدم مضی إذنه فیها کما صرح به بعض الأساطین حیث قال بعد بیان أن الحکم مع حضور الإمام مراجعته أو مراجعة الجائر مع التمکن و أما مع فقد سلطان الجور أو ضعفه عن التسلط أو عدم التمکن من مراجعته فالواجب الرجوع إلی الحاکم الشرعی إذ ولایة الجائر إنما ثبتت علی من دخل فی قسم رعیته حتی یکون فی سلطانه و یکون مشمولا لحفظه من الأعداء و حمایته فمن بعد عن سلطانهم أو کان علی الحد فیما بینهم أو یقوی علیهم فخرج عن مأموریتهم فلا یجری علیه حکمهم اقتصارا علی المقطوع به من الأخبار و کلام الأصحاب فی قطع الحکم بالأصول و القواعد و تخصیص ما دل علی المنع عن الرکون إلیهم و الانقیاد لهم.

الثالث [هل یحل ما یعتقده الجائر خراجیا و إن کان عندنا من الأنفال أم یثبت حق الاختصاص]

أن ظاهر الأخبار و إطلاق الأصحاب حل الخراج و المقاسمة المأخوذین من الأراضی التی یعتقد الجائر کونها خراجیة و إن کانت عندنا من الأنفال و هو الذی یقتضیه نفی الحرج. نعم مقتضی بعض أدلتهم و بعض کلماتهم هو الاختصاص فإن العلامة قد استدل فی کتبه علی حل الخراج و المقاسمة بأن هذا مال لا یملکه الزارع و لا صاحب الأرض بل هو حق الله عز و جل أخذه غیر مستحقة فبرأت ذمته و جاز شراؤه و هذا الدلیل و إن کان فیه ما لا یخفی من الخلل إلا أنه کاشف عن اختصاص محل الکلام بما کان من الأراضی التی لها حق علی الزارع و لیست الأنفال کذلک لکونها مباحة للشیعة. نعم لو قلنا بأن غیرهم یجب علیه أجرة الأرض کما لا یبعد أمکن تحلیل ما یأخذه منهم الجائر بالدلیل المذکور لو تم و مما یظهر منه الاختصاص ما تقدم من الشهید و مشایخ المحقق الثانی من حرمة جحود الخراج و المقاسمة معللین ذلک بأن ذلک حق علیه فإن الأنفال لا حق و لا أجرة فی التصرف فیها و کذا ما تقدم من التنقیح حیث ذکر بعد دعوی الإجماع علی الحکم أن تصرف الجائر فی الخراج و المقاسمة من قبیل تصرف الفضولی إذا أجاز المالک. و الإنصاف أن کلمات الأصحاب بعد التأمل فی أطرافها ظاهرة فی الاختصاص بأراضی المسلمین خلافا لما استظهره المحقق الکرکی قدس سره من کلمات الأصحاب و إطلاق الأخبار مع أن الأخبار أکثرها لا عموم فیها و لا إطلاق- . نعم بعض الأخبار الواردة فی المعاملة علی الأراضی الخراجیة التی جمعها صاحب الکفایة شاملة لمطلق الأرض المضروب علیها الخراج من السلطان. نعم لو فرض أنه ضرب الخراج علی ملک غیر الإمام أو علی ملک الإمام لا بالإمامة أو علی الأراضی التی أسلم أهلها علیها طوعا لم یدخل فی منصرف الأخبار قطعا و لو أخذ الخراج من الأرض المجهولة المالک معتقدا لاستحقاقه إیاها ففیه وجهان.

الرابع ظاهر الأخبار و منصرف کلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعی للرئاسة العامة و عماله

اشارة

الرابع ظاهر الأخبار و منصرف کلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعی للرئاسة العامة و عماله   
فلا یشمل من تسلط علی قریة أو بلدة خروجا علی سلطان الوقت فیأخذ منهم حقوق المسلمین. نعم ظاهر الدلیل المتقدم من العلامة شموله له لکنک عرفت أنه قاصر عن إفادة المدعی کما أن ظاهره عدم الفرق بین السلطان المخالف المعتقد لاستحقاق أخذ الخراج و المؤمن و الکافر و إن اعترفا بعدم الاستحقاق إلا أن ظاهر الأخبار الاختصاص بالمخالف

و المسألة مشکلة

من اختصاص موارد الأخبار بالمخالف المعتقد لاستحقاق أخذه و لا عموم فیها لغیر المورد فیقتصر فی مخالفة القاعدة علیه و من لزوم الحرج- و دعوی الإطلاق فی بعض الأخبار المتقدمة مثل قوله ع فی صحیحة الحلبی: لا بأس بأن یتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان و قوله ع فی صحیحة محمد بن مسلم: کل أرض دفعها إلیک سلطان فعلیک فیما أخرج الله منها الذی قاطعک علیه و غیر ذلک

[دفع بعض وجوه الإشکال]

و یمکن أن یرد لزوم الحرج بلزومه علی کل تقدیر لأن المفروض أن السلطان المؤمن خصوصا فی هذه الأزمنة   
المکاسب، ج‌1، ص 76  
یأخذ الخراج عن کل أرض و لو لم تکن خراجیة و أنهم یأخذون کثیرا من وجوه الظلم المحرمة منضما إلی الخراج و لیس الخراج ممتازا عندهم عن سائر ما یأخذونه ظلما من العشور و سائر ما یظلمون به الناس کما لا یخفی علی من لاحظ سیرة عمالهم فلا بد إما من الحکم بحل ذلک کله لدفع الحرج و إما من الحکم بکون ما فی ید السلطان و عماله من الأموال المجهولة المالک و أما الإطلاقات فهی مضافا إلی إمکان دعوی انصرافها إلی الغالب کما فی المسالک مسوقة لبیان حکم آخر کجواز إدخال أهل الأرض الخراجیة فی تقبل الأرض فی صحیحة الحلبی لدفع توهم حرمة ذلک کما یظهر من أخبار أخری- و کجواز أخذ أکثر مما تقبل به الأرض من السلطان فی روایة الفیض بن المختار و کغیر ذلک من أحکام قبالة الأرض و استیجارها فیما عداها من الروایات. و الحاصل أن الاستدلال بهذه الأخبار علی عدم البأس بأخذ أموالهم- مع اعترافهم بعدم الاستحقاق مشکل

[ما یدل علی عدم شمول کلمات الأصحاب للجائر المؤمن]

و مما یدل علی عدم شمول کلمات الأصحاب أن عنوان المسألة فی کلامهم ما یأخذه الجائر لشبهة المقاسمة أو الزکاة کما فی المنتهی أو باسم الخراج و المقاسمة کما فی غیره. و ما یأخذه الجائر المؤمن لیس لشبهة الخراج و المقاسمة لأن المراد بشبهتهما- شبهه استحقاقهما الحاصلة فی مذهب العامة نظیر شبهه تملک سائر ما یأخذون مما لا یستحقون لأن مذهب الشیعة أن الولایة فی الأراضی الخراجیة إنما هی للإمام أو نائبه الخاص أو العام فما یأخذه الجائر المعتقد لذلک- إنما هو شی‌ء یظلم به فی اعتقاده معترفا بعدم براءة ذمة زارع الأرض من أجرتها شرعا نظیر ما یأخذه من الأملاک الخاصة التی لا خراج علیها أصلا و لو فرض حصول شبهه الاستحقاق لبعض سلاطین الشیعة من بعض الوجوه لم یدخل ذلک فی عناوین الأصحاب قطعا لأن مرادهم من الشبهة الشبهة من حیث المذهب التی أمضاها الشارع للشیعة لا الشبهة فی نظر شخص خاص لأن الشبهة الخاصة إن کانت عن سبب صحیح کاجتهاد أو تقلید فلا إشکال فی حلیته له و استحقاقه للآخذ بالنسبة إلیه و إلا کانت باطلة غیر نافذة فی حق أحد.

[ما یؤید عدم شمول الکلمات للجائر الموافق]

و الحاصل أن آخذ الخراج و المقاسمة لشبهة الاستحقاق فی کلام الأصحاب لیس إلا الجائر المخالف و مما یؤیده أیضا عطف الزکاة علیها مع أن الجائر الموافق لا یری لنفسه ولایة جبایة الصدقات و کیف کان فالذی أتخیل أنه کلما ازداد المنصف المتأمل فی کلماتهم یزداد له هذا المعنی وضوحا فما أطنب به بعض فی دعوی عموم النص و کلمات الأصحاب مما لا ینبغی أن یغتر به

[تفسیر الفاضل القطیفی للجائر]

و لأجل ما ذکرنا و غیره فسر صاحب إیضاح النافع- الجائر [الواقع] فی عبارة النافع بالمخالف فالقول بالاختصاص کما استظهره فی المسالک و جزم به فی إیضاح النافع و جعله الأصح فی الریاض لا یخلو عن قوة.

[لزوم مراجعة الحاکم الشرعی]

فینبغی فی الأراضی التی بید الجائر الموافق فی المعاملة علی عینها أو علی ما یؤخذ علیها مراجعة الحاکم الشرعی   
و لو فرض ظهور سلطان مخالف لا یری نفسه مستحقا لجبایة تلک الوجوه   
و إنما أخذ ما یأخذ نظیر ما یأخذه علی غیر الأراضی الخراجیة من الأملاک الخاصة فهو أیضا غیر داخل فی منصرف الأخبار و لا فی کلمات الأصحاب فحکمه حکم السلطان الموافق

و أما السلطان الکافر

فلم أجد فیه نصا. و ینبغی لمن تمسک بإطلاق النص و الفتوی التزام دخوله فیهما لکن الإنصاف انصرافهما إلی غیره مضافا إلی ما تقدم فی السلطان الموافق من اعتبار کون الأخذ بشبهة الاستحقاق و قد تمسک فی ذلک بعض بنفی السبیل للکافر علی المؤمن فتأمل.

الخامس الظاهر أنه لا یعتبر فی حل الخراج المأخوذ أن یکون المأخوذ منه ممن یعتقد استحقاق الأخذ للآخذ

فلا فرق حینئذ بین المؤمن و المخالف و الکافر لإطلاق بعض الأخبار المتقدمة- و اختصاص بعضها الآخر بالمؤمن کما فی روایتی الحذاء و إسحاق بن عمار و بعض روایات قبالة الأراضی الخراجیة و لم یستبعد بعض اختصاص الحکم بالمأخوذ من معتقد استحقاق الأخذ مع اعترافه بأن ظاهر الأصحاب التعمیم و کأنه أدخل هذه المسألة یعنی مسألة حل الخراج و المقاسمة فی القاعدة المعروفة من إلزام الناس بما ألزموا به أنفسهم و وجوب المضی معهم فی أحکامهم علی ما یشهد به تشبیه بعضهم ما نحن فیه باستیفاء الدین من الذمی من ثمن ما باعه من الخمر و الخنزیر و الأقوی أن المسألة أعم من ذلک و أن الممضی فیما نحن فیه تصرف الجائر فی تلک الأراضی مطلقا.

السادس لیس للخراج قدر معین

اشارة

بل المناط فیه ما تراضی فیه السلطان و مستعمل الأرض لأن الخراج هی أجرة الأرض فیناط برضا الموجر و المستأجر. نعم لو استعمل أحد الأرض قبل تعیین الأجرة تعین علیه أجرة المثل و هی مضبوطة عند أهل الخبرة و أما قبل العمل فهو تابع لما یقع التراضی علیه و نسب ما ذکرناه إلی ظاهر الأصحاب و یدل علیه قول أبی الحسن ع فی مرسلة حماد بن عیسی: و الأرضون التی أخذت عنوة بخیل أو رکاب فهی موقوفة متروکة فی یدی من یعمرها و یحییها و یقوم علیها علی ما صالحهم الوالی- علی قدر طاقتهم من الحق الخراج النصف أو الثلث أو الثلثین علی قدر ما یکون لهم صلاحا و لا یضرهم إلی آخر الحدیث.

حکم ما إذا کان الخراج المجعول مضرا بحال المزارعین]

و یستفاد منه أنه إذا جعل علیهم من الخراج أو المقاسمة ما یضر بهم لم یجز ذلک کالذی یؤخذ من بعض مزارعی بعض بلادنا بحیث لا یختار الزارع الزراعة من کثرة الخراج فیجبرونه علی الزراعة و حینئذ ففی حرمة کل ما یؤخذ أو المقدار الزائد علی ما تضر الزیادة علیه وجهان. و حکی عن بعض أنه یشترط أن لا یزید علی ما کان یأخذه المتولی له الإمام العادل إلا برضاه و التحقیق أن مستعمل الأرض بالزرع و الغرس إن کان مختارا فی استعمالها فمقاطعه الخراج و المقاسمة باختیاره و اختیار الجائر فإذا تراضیا علی شی‌ء فهو الحق قلیلا کان أو کثیرا و إن کان لا بد من استعمال الأرض لأنها کانت مزرعة له مدة سنین و یتضرر بالارتحال عن تلک القریة إلی غیرها فالمناط ما ذکر فی المرسلة من عدم کون المضروب علیهم مضرا بأن لا یبقی لهم بعد أداء الخراج ما یکون بإزاء ما أنفقوا علی الزرع من المال و بذلوا له من أبدانهم الأعمال.

السابع ظاهر إطلاق الأصحاب- أنه لا یشترط فیمن یصل إلیه الخراج [الاستحقاق]

اشارة

أو الزکاة من السلطان علی وجه الهدیة أو یقطعه الأرض الخراجیة إقطاعا أن یکون مستحقا له- و نسبه الکرکی فی رسالته إلی إطلاق الأخبار و الأصحاب و لعله أراد إطلاق ما دل علی حل جوائز السلطان و عماله مع کونها غالبا من بیت المال- و إلا فما استدلوا به لأصل المسألة إنما هی الأخبار الواردة فی جواز ابتیاع الخراج و المقاسمة و الزکاة و الواردة فی حل تقبل الأرض الخراجیة من السلطان و لا ریب فی عدم اشتراط   
المکاسب، ج‌1، ص 77  
کون المشتری و المتقبل مستحقا لشی‌ء من بیت المال و لم یرد خبر فی حل ما یهبه السلطان من الخراج حتی یتمسک بإطلاقه عدا أخبار جوائز السلطان مع أن تلک الأخبار واردة أیضا فی أشخاص خاصة فیحتمل کونهم ذوی حصص من بیت المال فالحکم بنفوذ تصرف الجائر علی الإطلاق فی الخراج من حیث البذل و التفریق کنفوذ تصرفه علی الإطلاق فیه بالقبض و الأخذ و المعاملة علیه مشکل.

[عدم دلالة روایة الحضرمی و کلام العلامة علی الاشتراط] و أما قوله ع فی روایة الحضرمی السابقة:

ما یمنع ابن أبی سماک أن یبعث إلیک بعطائک أ ما علم أن لک نصیبا من بیت المال فإنما یدل علی أن کل من له نصیب فی بیت المال یجوز له الأخذ لا أن کل من لا نصیب له لا یجوز أخذه. و کذا تعلیل العلامة رحمه الله فیما تقدم من دلیله بأن الخراج حق لله أخذه غیر مستحقة فإن هذا لا ینافی إمضاء الشارع لبذل الجائر إیاه کیف شاء کما أن للإمام ع أن یتصرف فی بیت المال کیف شاء. فالاستشهاد بالتعلیل المذکور فی الروایة المذکورة و بالمذکور فی کلام العلامة رحمه الله علی اعتبار استحقاق الآخذ لشی‌ء من بیت المال کما فی الرسالة الخراجیة محل نظر

[الإشکال فی تحلیل الزکاة الذی یأخذه الجائر لکل أحد]

ثم أشکل من ذلک تحلیل الزکاة المأخوذة منه لکل أحد کما هو ظاهر إطلاقهم القول بحل اتهاب ما یؤخذ باسم الزکاة.   
[کلام الشهید الثانی فی اتهاب ما یؤخذ باسم الزکاة]   
و فی المسالک أنه یشترط أن یکون صرفه لها علی وجهه المعتبر بحیث لا یعد عندهم عاصیا إذ یمتنع الأخذ منه عندهم أیضا ثم قال و یحتمل الجواز مطلقا نظرا إلی إطلاق النص و الفتوی قال و یجی‌ء مثله فی الخراج و المقاسمة فإن مصرفهما بیت المال و له أرباب مخصوصون عندهم أیضا انتهی.

الثامن [ما یعتبر فی کون الأرض خراجیة]

اشارة

أن کون الأرض بحیث یتعلق بما یؤخذ منها ما تقدم من أحکام الخراج و المقاسمة یتوقف علی أمور ثلاثة

الأول کونها مفتوحة عنوة

اشارة

أو صلحا علی أن تکون الأرض للمسلمین إذ ما عداهما من الأرضین لا خراج علیها. نعم لو قلنا بأن حکم ما یأخذه الجائر من الأنفال حکم ما یأخذه من أرض الخراج دخل ما یثبت کونه من الأنفال فی حکمها.

[کیف یثبت کون الأرض مفتوحة عنوة]

فنقول یثبت الفتح عنوة بالشیاع الموجب للعلم و بشهادة عدلین و بالشیاع المفید للظن المتاخم للعلم بنا علی کفایته فی کل ما یعسر إقامة البینة علیه کالنسب و الوقف و الملک المطلق و أما ثبوتها بغیر ذلک من الأمارات الظنیة حتی بقول من یوثق به من المؤرخین فمحل إشکال لأن الأصل عدم الفتح عنوة و عدم تملک المسلمین. نعم الأصل عدم تملک غیرهم أیضا- فإن فرض دخولها بذلک فی الأنفال- و ألحقناها بأرض الخراج فی الحکم فهو و إلا فمقتضی القاعدة حرمة تناول ما یؤخذ من زراعها قهرا و أما الزراع فیجب علیهم مراجعة حاکم الشرع فیعمل فیها معهم علی طبق ما تقتضیه القواعد عنده من کونه مال الإمام ع أو مجهول المالک أو غیر ذلک.

و المعروف بین الإمامیة بلا خلاف ظاهر أن أرض العراق فتحت عنوة

و حکی ذلک عن التواریخ المعتبرة. و حکی عن بعض العامة أنها فتحت صلحا و ما دل علی کونها ملکا للمسلمین یحتمل الأمرین. ففی صحیحة الحلبی: أنه سئل أبو عبد الله ع عن أرض السواد ما منزلته فقال هو لجمیع المسلمین لمن الیوم مسلم و لمن یدخل فی الإسلام بعد الیوم و لمن لم یخلق بعد و روایة أبی الربیع الشامی: لا تشتر من أرض السواد شیئا إلا من کانت له ذمة فإنما هی فی‌ء للمسلمین و قریب منها صحیحة ابن الحجاج.

[حکم غیر أرض العراق]

اشارة

و أما غیر هذه الأرض مما ذکر و اشتهر فتحها عنوة فإن أخبر به عدلان یحتمل حصول العلم لهما من السماع- أو الظن المتاخم من الشیاع أخذ به علی تأمل فی الأخیر- کما فی العدل الواحد- و إلا فقد عرفت الإشکال فی الاعتماد علی مطلق الظن

و أما العمل بقول المؤرخین

بناء علی أن قولهم فی المقام نظیر قول اللغوی فی اللغة و قول الطبیب و شبههما فدون إثباته خرط القتاد

و أشکل منه إثبات ذلک باستمرار السیرة علی أخذ الخراج من أرض

لأن ذلک إما من جهة ما قیل من کشف السیرة عن ثبوت ذلک من الصدر الأول من غیر نکیر إذ لو کان شیئا حادثا لنقل فی کتب التواریخ لاعتناء أربابها بالمبتدعات و الحوادث و إما من جهة وجوب حمل تصرف المسلمین و هو أخذهم الخراج علی الصحیح. و یرد علی الأول مع أن عدم التعرض یحتمل کونه لأجل عدم اطلاعهم الذی لا یدل علی العدم أن هذه الأمارات لیست بأولی من تنصیص أهل التواریخ الذی عرفت حاله. و علی الثانی أنه إن أرید بفعل المسلم تصرف السلطان بأخذ الخراج فلا ریب أن أخذه حرام و إن علم کون الأرض خراجیة فکونها کذلک لا یصحح فعله. و دعوی أن أخذه الخراج من أرض الخراج أقل فسادا من أخذه من غیرها توهم لأن مناط الحرمة فی المقامین واحد و هو أخذ مال الغیر من غیر استحقاق و اشتغال ذمة المأخوذ منه بأجرة الأرض الخراجیة و عدمه فی غیرها لا یهون الفساد.   
نعم بینهما فرق من حیث الحکم المتعلق بفعل غیر السلطان و هو من یقع فی یده شی‌ء من الخراج بمعاوضة أو تبرع فیحل فی الأرض الخراجیة دون غیرها مع أنه لا دلیل علی وجوب حمل الفاسد علی الأقل فسادا إذا لم یتعدد عنوان الفساد کما لو دار الأمر بین الزنی مکرها للمرأة و بین الزنی برضائها حیث إن الظلم محرم آخر غیر الزنی بخلاف ما نحن فیه مع أن أصالة الصحة لا تثبت الموضوع و هو کون الأرض خراجیة إلا أن یقال إن المقصود ترتب آثار الأخذ الذی هو أقل فسادا و هو حل تناوله من الأخذ و إن لم یثبت کون الأرض خراجیة بحیث تترتب علیها آثار أخری مثل وجوب دفع أجرة الأرض إلی حاکم الشرع لیصرفه فی المصالح إذا فرض عدم السلطان الجائر و مثل حرمة التصرف فیه من دون دفع أجرة أصلا لا إلی الجائر و لا إلی حاکم الشرع و إن أرید بفعل المسلم تصرف المسلمین فیما یتناولونه من الجائر من خراج هذه الأرض ففیه أنه لا عبرة بفعلهم إذا علمنا بأنهم لا یعلمون حال هذه الأراضی کما هو الغالب فی محل الکلام إذ نعلم بفساد تصرفهم من جهة عدم إحراز الموضوع و لو احتمل تقلیدهم لمن یری تلک الأرض خراجیة لم ینفع و لو فرض احتمال علمهم بکونها خراجیة- کان اللازم من ذلک جواز التناول من أیدیهم لا من ید السلطان کما لا یخفی.

الثانی أن یکون الفتح بإذن الإمام

اشارة

و إلا کان المفتوح مال الإمام بناء علی المشهور بل عن المجمع أنه کاد یکون إجماعا و نسبه فی المبسوط إلی روایة أصحابنا و هی مرسلة العباس الوراق: و فیها أنه إذا غزا قوم بغیر إذن الإمام فغنموا کانت الغنیمة کلها للإمام ع قال فی المبسوط و علی هذه الروایة یکون جمیع ما فتحت بعد النبی ص إلا ما فتحت فی زمان الوصی ع من مال الإمام انتهی. أقول فیبتنی حل المأخوذ منها خراجا علی ما تقدم من حل الخراج المأخوذ من الأنفال

و الظاهر أن أرض العراق مفتوحة بالإذن

المکاسب، ج‌1، ص 78  
کما یکشف عن ذلک ما دل علی أنها للمسلمین

و أما غیرها مما فتحت فی زمان خلافة الثانی

اشارة

و هی أغلب ما فتحت

فظاهر بعض الأخبار کون ذلک أیضا بإذن مولانا أمیر المؤمنین ع و أمره

اشارة

. ففی الخصال فی أبواب السبعة فی باب أن الله تعالی یمتحن أوصیاء الأنبیاء فی حیاة الأنبیاء فی سبعة مواطن و بعد وفاتهم فی سبعة مواطن عن أبیه و شیخه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن الحسین بن سعید عن جعفر بن محمد النوفلی عن یعقوب بن الرائد عن أبی عبد الله جعفر بن أحمد بن أبی طالب عن یعقوب بن عبد الله الکوفی عن موسی بن عبید عن عمرو بن أبی المقدام عن جابر الجعفی عن أبی جعفر ع: أنه أتی یهودی أمیر المؤمنین ع فی منصرفة عن وقعة النهروان فسأله عن تلک المواطن و فیه قوله ع و أما الرابعة یعنی من المواطن الممتحن بها بعد النبی ص فإن القائم بعد صاحبه یعنی عمر بعد أبی بکر کان یشاورنی فی موارد الأمور و مصادرها فیصدرها عن أمری و یناظرنی فی غوامضها فیمضیها عن رأی لا یعلمه أحد و لا یعلمه أصحابی و لا یناظرنی غیره إلی آخر الخبر. و الظاهر أن عموم الأمور إضافی بالنسبة إلی ما یقدح فی رئاسته مما یتعلق بالسیاسة و لا یخفی أن الخروج إلی الکفار و دعاءهم إلی الإسلام من أعظم تلک الأمور بل لا أعظم منه.

[المناقشة فی سند الروایة و دفعها]

و فی سند الروایة جماعة تخرجها عن حد الاعتبار إلا أن اعتماد القمیین علیها و روایتهم لها مع ما عرف من حالهم لمن تتبعها من أنهم لا یثبتون فی کتبهم روایة فی راویها ضعف إلا بعد احتفافها بما یوجب الاعتماد علیها جابر لضعفها فی الجملة

[ما یؤید مضمون الروایة]

مضافا إلی ما اشتهر من حضور أبی محمد الحسن ع فی بعض الغزوات و دخول بعض خواص أمیر المؤمنین ع من الصحابة کعمار فی أمرهم. و فی صحیحة محمد بن مسلم عن أبی جعفر ع قال: سألته عن سیرة الإمام ع فی الأرض التی فتحت بعد رسول الله ص فقال إن أمیر المؤمنین ع قد سار فی أهل العراق بسیرة فهی إمام لسائر الأرضین إلی آخر الخبر. و ظاهرها أن سائر الأرضین المفتوحة بعد النبی ص حکمها حکم أرض العراق مضافا إلی أنه یمکن الاکتفاء عن إذن الإمام- المنصوص فی مرسلة الوراق بالعلم بشاهد الحال برضا أمیر المؤمنین ع و سائر الأئمة بالفتوحات الإسلامیة الموجبة لتأیید هذا الدین. و قد ورد أن الله تعالی یؤید هذا الدین بأقوام لا خلاق لهم منه مع أنه یمکن أن یقال بحمل الصادر من الغزاة من فتح البلاد علی الوجه الصحیح- و هو کونه بأمر الإمام ع مع أنه یمکن أن یقال إن عموم ما دل من الأخبار الکثیرة علی تقیید الأرض المعدودة من الأنفال بکونها ما لم یوجف علیه بخیل و لا رکاب معارض بالعموم من وجه- و علی أن ما أخذت بالسیف من الأرضین یصرفها فی مصالح المسلمین لمرسلة الوراق فیرجع إلی عموم قوله تعالی وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ‌ءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکِینِ وَ ابْنِ السَّبِیلِ فیکون الباقی للمسلمین إذ لیس لمن قاتل شی‌ء من الأرضین نصا و إجماعا

الثالث أن یثبت کون الأرض المفتوحة عنوة بإذن الإمام ع محیاة حال الفتح

اشارة

لتدخل فی الغنائم و یخرج منها الخمس أولا علی المشهور و بقی الباقی للمسلمین فإن کانت حینئذ مواتا کانت للإمام ع کما هو المشهور بل المتفق علیه علی الظاهر المصرح به عن الکفایة و محکی التذکرة و یقتضیه إطلاق الإجماعات المحکیة علی أن الموات من الأنفال لإطلاق الأخبار الدالة علی أن الموات بقول مطلق له ع و لا یعارضها إطلاق الإجماعات و الأخبار الدالة علی أن المفتوحة عنوة للمسلمین لأن موارد الإجماعات هی الأرض المغنومة من الکفار کسائر الغنائم التی یملکونها منهم و یجب فیها الخمس و لیست الموات من أموالهم و إنما هی مال الإمام و لو فرض جریان أیدیهم علیها کان بحکم المغصوب لا یعد فی الغنیمة و ظواهر الأخبار خصوص المحیاة- مع أن الظاهر عدم الخلاف.

نعم لو ماتت المحیاة حال الفتح

فالظاهر بقاؤها علی ملک المسلمین بل عن ظاهر الریاض استفادة عدم الخلاف فی ذلک من السرائر لاختصاص أدلة الموات بما إذا لم یجر علیه ملک مسلم دون ما عرف صاحبه

ثم إنه تثبت الحیاة حال الفتح

بما کان یثبت به الفتح عنوة و مع الشک فیها فالأصل العدم و إن وجدناها الآن محیاة لأصالة عدمها حال الفتح فیشکل الأمر فی کثیر من محیاة أراضی البلاد المفتوحة عنوة. نعم ما وجد منها فی ید مدع للملکیة حکم بها له أما إذا کانت بید السلطان أو من أخذها منه فلا یحکم لأجلها بکونها خراجیة لأن ید السلطان عادیة علی الأراضی الخراجیة أیضا

و ما لا ید لمدعی الملکیة علیها کان مرددا بین المسلمین

و مالک خاص مردد بین الإمام لکونها ترکة من لا وارث له و بین غیره فیجب مراجعة حاکم الشرع فی أمرها و وظیفة الحاکم فی الأجرة المأخوذ منها إما القرعة و إما صرفها فی مصرف مشترک بین الکل کفقیر یستحق الإنفاق من بیت المال لقیامه ببعض مصالح المسلمین

[هل کانت أرض السواد کلها عامرة حال الفتح]

ثم اعلم أن ظاهر الأخبار تملک المسلمین لجمیع أرض العراق المسمی بأرض السواد من غیر تقیید بالعامر فینزل علی أن کلها کانت عامرة حال الفتح.

[حد سواد العراق]

اشارة

و یؤیده أنهم ضبطوا أرض الخراج کما فی المنتهی و غیره بعد المساحة بستة أو اثنین و ثلاثین ألف ألف جریب و حینئذ فالظاهر أن البلاد الإسلامیة المبنیة فی العراق و هی مع ما یتبعها من القری من المحیاة حال الفتح التی تملکها المسلمون.

[ما ذکره العلامة فی تحدید سواد العراق]

و ذکر العلامة فی کتبه تبعا لبعض ما عن ظاهر المبسوط و الخلاف أن حد سواد العراق ما بین منقطع الجبال بحلوان إلی أطراف القادسیة المتصل بعذیب من أرض العرب عرضا و من تخوم الموصل إلی ساحل البحر ببلاد عبادان طولا و زاد العلامة رحمه الله قوله من شرقی دجلة فأما الغربی الذی تلیه البصرة فإنما هو إسلامی مثل شط عثمان بن أبی العاص و ما والاها کانت سباخا مماتا فأحیاها عثمان و یظهر من هذا التقیید- أن ما عدا ذلک کانت محیاة کما یؤیده ما تقدم من تقدیر الأرض المذکور بعد المساحة بما ذکر من الجریب

[النظر فیما قیل من أن البلاد المحدثة فی العراق لم تفتح عنوة]

فما قیل من أن البلاد المحدثة بالعراق مثل بغداد و الکوفة و الحلة و المشاهد المشرفة إسلامیة بناها المسلمون و لم تفتح عنوة و لم یثبت أن أرضها تملکها المسلمون بالاستغنام و التی فتحت عنوة و أخذت من الکفار قهرا قد انهدمت لا یخلو عن نظر لأن المفتوح عنوة لا یختص بالأبنیة حتی یقال إنها انهدمت فإذا کانت البلاد المذکورة و ما یتعلق بها من قرأها غیر مفتوحة عنوة فأین أرض العراق المفتوحة عنوة المقدرة بستة و ثلاثین ألف ألف جریب و أیضا من البعید عادة أن یکون بلد المدائن علی طرف العراق بحیث یکون الخارج منها مما یلیه [و هی] البلاد المذکورة مواتا غیر معمورة وقت الفتح و الله العالم و لله الحمد أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا [و به نستعین]   
المکاسب، ج‌2، ص 79

الجزء الثانی

اشارة

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین و لعنة الله علی أعدائهم إلی یوم الدین   
کتاب البیع

[تعریف البیع

اشارة

و هو فی الأصل کما عن المصباح المنیر مبادلة مال بمال

و الظاهر اختصاص المعوض بالعین

فلا یعم إبدال المنافع بغیرها و علیه استقر اصطلاح الفقهاء فی البیع. نعم ربما یستعمل فی کلمات بعضهم فی نقل غیرها بل یظهر ذلک من کثیر من الأخبار کالخبر الدال علی جواز بیع خدمة المدبر و بیع سکنی الدار التی لا یعلم صاحبها و کأخبار بیع الأرض الخراجیة و شرائها و الظاهر أنها مسامحة فی التعبیر کما أن لفظة الإجارة تستعمل عرفا فی نقل بعض الأعیان کالثمرة علی الشجرة.

و أما العوض فلا إشکال فی جواز کونه منفعة

کما فی غیر موضع من القواعد و التذکرة و جامع المقاصد و لا یبعد عدم الخلاف فیه. نعم نسب إلی بعض الأعیان الخلاف فیه و لعله لما اشتهر فی کلامهم من أن البیع لنقل الأعیان و الظاهر إرادتهم بیان المبیع نظیر قولهم إن الإجارة لنقل المنافع.

[جعل عمل الحر عوضا]

و أما عمل الحر فإن قلنا إنه قبل المعاوضة علیه من الأموال فلا إشکال و إلا ففیه إشکال من حیث احتمال اعتبار کون العوضین فی البیع مالا قبل المعاوضة یدل علیه ما تقدم عن المصباح.

[أقسام الحق و ما یقع منها عوضا]

و أما الحقوق فإن لم تقبل المعاوضة بالمال- کحق الحضانة و الولایة فلا إشکال و کذا لو لم تقبل النقل کحق الشفعة و حق الخیار لأن البیع تملیک الغیر و لا ینتقض ببیع الدین علی من هو علیه لأنه لا مانع من کونه تملیکا فیسقط و لذا جعل الشهید فی قواعده الإبراء مرددا بین الإسقاط و التملیک. و الحاصل أنه یعقل أن یکون مالکا فی ذمته فیؤثر تملیکه السقوطو لا یعقل أن یتسلط علی نفسه و السر أن مثل هذا الحق سلطنة فعلیة لا یعقل قیام طرفیها بشخص واحد بخلاف الملک فإنها نسبة بین المالک و المملوک و لا یحتاج إلی من یملک علیه یستحیل اتحاد المالک و المملوک علیه فافهم. و أما الحقوق القابلة للانتقال کحق التحجیر و نحوه فهی و إن قبلت النقل و قوبلت بالمال فی الصلح إلا أن فی جواز وقوعها عوضا للبیع إشکالا من أخذ المال فی عوضی المبایعة لغة و عرفا مع ظهور کلمات الفقهاء عند التعرض لشروط العوضین و لما یصح أن یکون أجرة فی الإجارة فی حصر الثمن فی المال.

[تعاریف الفقهاء و المناقشة فیها]

ثم الظاهر أن لفظ البیع لیس له حقیقة شرعیة و لا متشرعیة بل هو باق علی معناه العرفی کما سنوضحه إن شاء الله إلا أن الفقهاء قد اختلفوا فی تعریفه ففی المبسوط و التذکرة و غیرهما انتقال عین من شخص إلی غیره بعوض مقدر علی وجه التراضی و حیث إن فی هذا التعریف مسامحة واضحة عدل آخرون إلی تعریفه بالإیجاب و القبول الدالین علی الانتقال و حیث إن البیع من مقولة المعنی دون اللفظ مجردا أو بشرط قصد المعنی و إلا لم یعقل إنشاؤه باللفظ عدل جامع المقاصد إلی تعریفه بنقل العین بالصیغة المخصوصة.   
و یرد علیه مع أن النقل لیس مترادفا للبیع و لذا صرح فی التذکرة بأن إیجاب البیع لا یقع بلفظ نقلت و جعله من الکنایات و أن المعاطاة عنده بیع مع خلوها عن الصیغة أن النقل بالصیغة أیضا لا یعقل إنشاؤه بالصیغة و لا یندفع هذا بأن المراد أن البیع نفس النقل الذی هو مدلول الصیغة فجعله مدلول الصیغة إشارة إلی تعیین ذلک الفرد من النقل لا أنه مأخوذ فی مفهومه حتی یکون مدلول بعت نقلت بالصیغة لأنه إن أرید بالصیغة خصوص بعت لزم الدور لأن المقصود معرفة مادة بعت و إن أرید بها ما یشمل ملکت وجب الاقتصار علی مجرد التملیک و النقل

[أولی التعاریف للبیع

اشارة

فالأولی تعریفه بأنه إنشاء تملیک عین بمال و لا یلزم علیه شی‌ء مما تقدم.

نعم یبقی علیه أمور

منها أنه موقوف علی جواز الإیجاب بلفظ ملکت

و إلا لم یکن مرادفا له و یرده أنه الحق کما سیجی‌ء.

و منها أنه لا یشمل بیع الدین علی من هو علیه

لأن الإنسان لا یملک مالا علی نفسه و فیه مع ما عرفت و ستعرف من تعقل تملک ما علی نفسه- و رجوعه إلی سقوطه عنه نظیر تملک ما هو مساو لما فی ذمته و سقوطه بالتهاتر أنه لو لم یعقل التملیک لم یعقل البیع إذ لیس للبیع لغة و عرفا معنی غیر المبادلة و النقل و التملیک و ما یساویها من الألفاظ و لذا قال فخر الدین إن معنی بعت فی لغة العرب ملکت غیری فإذا لم یعقل ملکیة ما فی ذمة نفسه لم یعقل شی‌ء مما یساویها فلا یعقل البیع.

و منها أنه یشمل التملیک بالمعاطاة

مع حکم المشهور بل دعوی الإجماع علی أنها لیست بیعا و فیه ما سیجی‌ء من کون المعاطاة بیعا و أن مراد النافین نفی صحته.

و منها صدقه علی الشراء

فإن المشتری بقبوله للبیع یملک ماله بعوض المبیع و فیه أن التملیک فیه ضمنی و إنما حقیقته التملک بعوض و لذا لا یجوز الشراء بلفظ ملکت تقدم علی الإیجاب أو تأخر و به یظهر اندفاع الإیراد بانتقاضه بمستأجر العین بعین حیث إن الاستیجار یتضمن تملیک العین بمال أعنی المنفعة.

و منها انتقاض طرده بالصلح علی العین بمال

اشارة

و بالهبة المعوضة و فیه أن حقیقة الصلح و لو تعلق بالعین لیست هو التملیک علی وجه المقابلة و المعاوضة بل معناه الأصلی هو التسالم- و لذا لا یتعدی بنفسه إلی المال. نعم هو متضمن للتملیک إذا تعلق بعین لا أنه نفسه

[حقیقة الصلح

و الذی یدلک علی هذا أن الصلح قد یتعلق بالمال عینا أو منفعة فیفید التملیک و قد یتعلق بالانتفاع فیفید فائدة العاریة و هو مجرد التسلیط و قد یتعلق بالحقوق فیفید الإسقاط أو الانتقال و قد یتعلق بتقریر أمر بین المتصالحین کما فی قول أحد الشریکین   
المکاسب، ج‌2، ص 80  
لصاحبه صالحتک علی أن یکون الربح لک و الخسران علیک فیفید مجرد التقریر فلو کانت حقیقة الصلح هی عین کل من هذه المعانی الخمسة لزم کونه مشترکا لفظیا و هو واضح البطلان فلم یبق إلا أن یکون مفهومه معنی آخر و هو التسالم فیفید فی کل موضع فائدة من الفوائد المذکورة بحسب ما یقتضیه متعلقة.   
فالصلح علی العین بعوض تسالم علیه و هو یتضمن التملیک لا أن مفهوم الصلح فی خصوص هذا المقام و حقیقته هو إنشاء التملیک و من هنا لم یکن طلبه من الخصم إقرارا له بخلاف طلب التملیک.

و أما الهبة المعوضة

و المراد بها هنا ما اشترط فیه العوض فلیست إنشاء تملیک بعوض علی جهة المقابلة و إلا لم یعقل تملک أحدهما لأحد العوضین من دون تملک الآخر للآخر مع أن ظاهرهم عدم تملک العوض بمجرد تملک الموهوب الهبة بل غایة الأمر أن المتهب لو لم یؤد العوض کان للواهب الرجوع فی هبته فالظاهر أن التعویض المشترط فی الهبة کالتعویض الغیر المشترط فیها فی کونه تملیکا مستقلا یقصد به وقوعه عوضا لا أن حقیقة المعاوضة و المقابلة مقصودة فی کل من العوضین کما یتضح ذلک بملاحظة التعویض الغیر المشترط فی ضمن الهبة الأولی. فقد تحقق مما ذکرنا أن حقیقة تملیک العین بالعوض لیست إلا البیع فلو قال ملکتک کذا بکذا کان بیعا و لا یصح صلحا و لا هبة معوضة و إن قصدهما إذ التملیک علی جهة المقابلة الحقیقیة لیس صلحا و لا هبة فلا یقعان به. نعم لو قلنا بوقوعهما بغیر الألفاظ الصریحة توجه تحققهما مع قصدهما فما قیل من أن البیع هو الأصل فی تملیک الأعیان بالعوض فیقدم علی الصلح و الهبة المعوضة محل تأمل بل منع لما عرفت من أن تملیک الأعیان بالعوض هو البیع لا غیر. نعم لو أتی بلفظ التملیک بالعوض و احتمل إرادة غیر حقیقته کان مقتضی الأصل اللفظی- حمله علی المعنی الحقیقی فیحکم بالبیع لکن الظاهر أن الأصل بهذا المعنی لیس مراد القائل المتقدم و سیجی‌ء توضیحه فی مسألة المعاطاة فی غیر البیع إن شاء الله

بقی القرض داخلا فی ظاهر الحد

و یمکن إخراجه بأن مفهومه لیس نفس المعاوضة بل هو تملیک علی وجه ضمان المثل أو القیمة لا معاوضة للعین بهما و لذا لا یجری فیه ربا المعاوضة و لا الغرر المنفی فیها و لا ذکر العوض و لا العلم به فتأمل.

[استعمال البیع فی معان أخر]

اشارة

ثم إن ما ذکرناه تعریف للبیع المأخوذ فی صیغة بعت و غیره من المشتقات و یظهر من بعض من قارب عصرنا استعماله فی معان أخری غیر ما ذکر

أحدها التملیک المذکور

لکن بشرط تعقبه بتملک المشتری و إلیه نظر بعض مشایخنا حیث أخذ قید التعقب بالقبول مأخوذا فی تعریف البیع المصطلح و لعله لتبادر التملیک المقرون بالقبول من اللفظ بل و صحة السلب عن المجرد و لهذا لا یقال باع فلان ماله إلا بعد أن یکون قد اشتراه غیره و یستفاد من قول القائل بعت مالی أنه اشتراه غیره لا أنه أوجب البیع فقط.

الثانی الأثر الحاصل من الإیجاب و القبول

و هو الانتقال کما یظهر من المبسوط و غیره.

الثالث نفس العقد المرکب من الإیجاب و القبول

و إلیه ینظر من عرف البیع بالعقد قال بل الظاهر اتفاقهم علی إرادة هذا المعنی فی عناوین أبواب المعاملات حتی الإجارة و شبهها التی لیست فی الأصل اسما لأحد طرفی العقد.

[المناقشة فی هذه الاستعمالات

أقول أما البیع بمعنی الإیجاب المتعقب للقبول فالظاهر أنه لیس مقابلا للأول و إنما هو فرد انصرف إلیه اللفظ فی مقام قیام القرینة علی إرادة الإیجاب المثمر إذ لا ثمرة فی الإیجاب المجرد فقول المخبر بعت إنما أراد الإیجاب المقید فالقید مستفاد من الخارج لا أن البیع مستعمل فی الإیجاب المتعقب للقبول و کذلک لفظ النقل و الإبدال و التملیک و شبهها مع أنه لم یقل أحد بأن تعقب القبول له دخل فی معناها. نعم تحقق القبول شرط للانتقال فی الخارج فی نظر الشارع لا فی نظر الناقل إذ التأثیر لا ینفک عن الأثر فالبیع و ما یساویه معنی من قبیل الإیجاب و الوجوب- لا الکسر و الانکسار کما تخیله بعض فتأمل و منه یظهر ضعف أخذ القید المذکور فی معنی البیع المصطلح فضلا عن أن یجعل أحد معانیه. و أما البیع بمعنی الأثر و هو الانتقال فلم یوجد فی اللغة و لا فی العرف و إنما وقع فی تعریف جماعة تبعا للمبسوط و قد یوجه بأن المراد من البیع المحدود المصدر من المبنی للمفعول أعنی المبیعیة و هو تکلف حسن و أما البیع بمعنی العقد فقد صرح الشهید الثانی رحمه الله بأن إطلاقه علیه مجاز لعلاقة السببیة و الظاهر أن المسبب هو الأثر الحاصل فی نظر الشارع لأنه المسبب عن العقد لا النقل الحاصل من فعل الموجب لما عرفت من أنه حاصل بنفس إنشاء الموجب من دون توقفه علی شی‌ء کحصول وجوب الضرب فی نظر الأمر بمجرد الأمر و إن لم یصر واجبا فی الخارج فی نظر غیره. و إلی هذا نظر جمیع ما ورد فی النصوص و الفتاوی من قولهم لزم البیع أو وجب أو لا بیع بینهما أو إقالة فی البیع و نحو ذلک. و الحاصل أن البیع الذی یجعلونه من العقود یراد به النقل بمعنی اسم المصدر مع اعتبار تحققه فی نظر الشارع المتوقف علی تحقق الإیجاب و القبول فإضافة العقد إلی البیع بهذا المعنی لیست بیانیة و لذا یقال انعقد البیع و لا ینعقد البیع.

[البیع و نحوه من العقود اسم للصحیح أو الأعم

[اختیار الشهیدین کونه للصحیح

اشارة

ثم إن الشهید الثانی نص فی کتاب الیمین من المسالک علی أن عقد البیع و غیره من العقود حقیقة فی الصحیح مجاز فی الفاسد لوجود خواص الحقیقة و المجاز کالتبادر و صحة السلب قال و من ثم حمل الإقرار به علیه حتی لو ادعی إرادة الفاسد لم یسمع إجماعا و لو کان مشترکا بین الصحیح و الفاسد لقبل تفسیره بأحدهما کغیره من الألفاظ المشترکة و انقسامه إلی الصحیح و الفاسد أعم من الحقیقة انتهی و قال الشهید الأول فی قواعده الماهیات الجعلیة کالصلاة و الصوم و سائر العقود لا تطلق علی الفاسد إلا الحج لوجوب المضی فیه و ظاهره إرادة الإطلاق الحقیقی

[المناقشة فیما أفاده الشهیدان

و یشکل ما ذکراه بأن وضعها للصحیح یوجب عدم جواز التمسک بإطلاق نحو وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ و إطلاقات أدلة سائر العقود فی مقام الشک فی اعتبار شی‌ء فیها مع أن سیرة علماء الإسلام التمسک بها فی هذه المقامات.

[توجیه ما أفاده الشهیدان

نعم یمکن أن یقال إن البیع و شبهه فی العرف إذا استعمل فی الحاصل من المصدر الذی یراد من قول القائل بعت عقد الإنشاء لا یستعمل حقیقة- إلا فیما کان صحیحا مؤثرا و لو فی نظر القائل ثم إذا کان مؤثرا فی نظر الشارع کان بیعا عنده و إلا کان صورة بیع نظیر الهازل عند العرف. فالبیع الذی یراد منه ما حصل عقیب قول القائل بعت عند العرف و الشرع حقیقة فی الصحیح المفید   
المکاسب، ج‌2، ص 81  
للأثر و مجاز فی غیره إلا أن الإفادة و ثبوت الفائدة مختلف فی نظر العرف و الشرع.

و أما وجه تمسک العلماء بإطلاق أدلة البیع و نحوها

فلأن الخطابات لما وردت علی طبق العرف حمل لفظ البیع و شبهه فی الخطابات الشرعیة علی ما هو الصحیح المؤثر عند العرف أو علی المصدر الذی یراد من لفظ بعت فیستدل بإطلاق الحکم بحله أو بوجوب الوفاء علی کونه مؤثرا فی نظر الشارع أیضا فتأمل فإن للکلام محلا آخر

الکلام فی المعاطاة

[حقیقة المعاطاة]

اعلم أن المعاطاة علی ما فسره جماعة أن یعطی کل من اثنین عوضا عما یأخذه من الآخر

[صور المعاطاة]

و هو یتصور علی وجهین أحدهما أن یبیح کل منهما للآخر التصرف فیما یعطیه من دون نظر إلی تملیکه. الثانی أن یتعاطیا علی وجه التملیک. و ربما یذکر وجهان آخران أحدهما أن یقع النقل من غیر قصد البیع و لا تصریح بالإباحة المزبورة بل یعطی شیئا لیتناول شیئا فدفعه الآخر إلیه. الثانی أن یقصد الملک المطلق دون خصوص البیع. و یرد الأول بامتناع خلو الدافع عن قصد عنوان من عناوین البیع أو الإباحة أو العاریة أو الودیعة أو القرض أو غیر ذلک من العناوین الخاصة و الثانی بما تقدم فی تعریف البیع من أن التملیک بالعوض علی وجه المبادلة هو مفهوم البیع لا غیر. نعم یظهر من غیر واحد منهم فی بعض العقود کبیع لبن الشاة مدة و غیر ذلک کون التملیک المطلق أعم من البیع

ثم إن المعروف بین علمائنا فی حکمها أنها مفیدة لإباحة التصرف

اشارة

و یحصل الملک بتلف إحدی العینین و عن المفید و بعض العامة القول بکونها لازمة کالبیع و عن العلامة رحمه الله فی النهایة احتمال کونها بیعا فاسدا فی عدم إفادتها إباحة التصرف

[محل النزاع فی المعاطاة]

و لا بد أولا من ملاحظة أن النزاع فی المعاطاة هل المقصود بها الإباحة أو المقصود بها التملیک الظاهر من الخاصة و العامة هو المعنی الثانی.   
[تنزیل المحقق الثانی الإباحة علی الملک الجائز]   
و حیث إن الحکم بالإباحة بدون الملک قبل التلف و حصوله بعده لا یجامع ظاهرا قصد التملیک من المتعاطیین نزل المحقق الکرکی الإباحة فی کلامهم علی الملک الجائز المتزلزل و أنه یلزم بذهاب إحدی العینین و حقق ذلک فی شرحه علی القواعد و فی تعلیقه علی الإرشاد بما لا مزید علیه

[توجیه صاحب الجواهر بأن محل النزاع هی المعاطاة بقصد الإباحة]

لکن بعض المعاصرین لما استبعد هذا الوجه التجأ إلی جعل محل النزاع هی المعاطاة المقصود بها مجرد الإباحة و رجح بقاء الإباحة فی کلامهم علی ظاهرها المقابل للملک و نزل مورد حکم قدماء الأصحاب بالإباحة علی هذا الوجه و طعن علی من جعل محل النزاع فی المعاطاة بقصد التملیک قائلا إن القول بالإباحة الخالیة عن الملک مع قصد الملک مما لا ینسب إلی أصاغر الطلبة فضلا عن أعاظم الأصحاب و کبرائهم.

[المناقشة فی توجیه المحقق الثانی

و الإنصاف أن ما ارتکبه المحقق الثانی فی توجیه الإباحة بالملک المتزلزل بعید فی الغایة عن مساق کلمات الأصحاب مثل الشیخ فی المبسوط و الخلاف و الحلی فی السرائر و ابن زهرة فی الغنیة و الحلبی فی الکافی و العلامة فی التذکرة و غیرها

[المناقشة فی توجیه صاحب الجواهر]

بل کلمات بعضهم صریحة فی عدم الملک کما ستعرف إلا أن جعل محل النزاع ما إذا قصد الإباحة دون التملیک أبعد منه بل لا یکاد یوجد فی کلام أحد منهم ما یقبل الحمل علی هذا المعنی

[دلالة کلام الفقهاء علی بعد التوجیهین

و لننقل أولا کلمات جماعة ممن ظفرنا علی کلماتهم لیظهر منه بعد تنزیل الإباحة علی الملک المتزلزل کما صنعه المحقق الکرکی و أبعدیة جعل محل الکلام فی کلمات قدمائنا الأعلام ما لو قصد المتعاطیان مجرد إباحة التصرفات دون التملیک فنقول و بالله التوفیق قال فی الخلاف إذا دفع قطعة إلی البقلی أو الشارب فقال أعطنی بها بقلة أو ماء فأعطاه فإنه لا یکون بیعا و کذلک سائر المحقرات و إنما یکون إباحة له فیتصرف کل منهما فیما أخذه تصرفا مباحا من دون أن یکون ملکه و فائدة ذلک أن البقلی إذا أراد أن یسترجع البقل أو أراد صاحب القطعة أن یسترجع قطعته کان لهما ذلک لأن الملک لم یحصل لهما و به قال الشافعی. و قال أبو حنیفة یکون بیعا صحیحا و إن لم یحصل الإیجاب و القبول و قال ذلک فی المحقرات دون غیرها. دلیلنا أن العقد حکم شرعی و لا دلالة فی الشرع علی وجوده هنا فیجب أن لا یثبت و أما الإباحة بذلک فهو مجمع علیه لا یختلف العلماء فیها انتهی. و لا یخفی صراحة هذا الکلام فی عدم حصول الملک و فی أن محل الخلاف بینه و بین أبی حنیفة ما لو قصد البیع لا الإباحة المجردة کما یظهر أیضا من بعض کتب الحنفیة حیث إنه بعد تفسیر البیع بمبادلة مال بمال قال و ینعقد بالإیجاب و القبول و بالتعاطی أیضا فتمسکه بأن العقد حکم شرعی یدل علی عدم انتفاء قصد البیع و إلا لکان الأولی بل المتعین التعلیل به إذ مع انتفاء حقیقة البیع لغة و عرفا لا معنی للتمسک بتوقفه علی الأسباب الشرعیة کما لا یخفی. و قال فی السرائر بعد ذکر اعتبار الإیجاب و القبول و اعتبار تقدم الأول علی الثانی ما لفظه فإذا دفع قطعة إلی البقلی أو إلی الشارب فقال أعطنی فإنه لا یکون بیعا و لا عقدا لأن الإیجاب و القبول ما حصلا و کذلک سائر المحقرات و سائر الأشیاء محقرا کان أو غیر محقر من الثیاب و الحیوان أو غیر ذلک و إنما یکون إباحة له فیتصرف کل منهما فیما أخذه تصرفا مباحا من غیر أن یکون ملکه أو دخل فی ملکه و لکل منهما أن یرجع فیما بذله لأن الملک لم یحصل لهما و لیس ذلک من العقود الفاسدة لأنه لو کان عقدا فاسدا لم یصح التصرف فیما صار إلی کل واحد منهما و إنما ذلک علی جهة الإباحة انتهی. فإن تعلیله عدم الملک بعدم حصول الإیجاب و القبول یدل علی أن لیس المفروض ما لو لم یقصد التملیک مع أن ذکره فی حیز شروط العقد یدل علی ما ذکرناه و لا ینافی ذلک قوله و لیس هذا من العقود الفاسدة إلی آخر قوله کما لا یخفی. و قال فی الغنیة بعد ذکر الإیجاب و القبول فی عداد شروط صحة انعقاد البیع کالتراضی و معلومیة العوضین و بعد بیان الاحتراز لکل من الشروط عن المعاملة الفاقدة له ما هذا لفظه و اعتبرنا حصول الإیجاب و القبول تحرزا عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتری و الإیجاب من البائع بأن یقول بعنیه بألف فیقول بعتک بألف فإنه لا ینعقد بذلک بل لا بد أن یقول المشتری بعد ذلک اشتریت أو قبلت حتی ینعقد و احترازا أیضا عن القول بانعقاده بالمعاطاة نحو أن یدفع إلی البقلی قطعة و یقول أعطنی بقلا فیعطیه فإن ذلک لیس ببیع و إنما هو إباحة للتصرف. یدل علی ما قلناه الإجماع المشار إلیه و أیضا فما اعتبرناه مجمع علی صحة العقد به و لیس علی صحة مما عداه دلیل   
المکاسب، ج‌2، ص 82  
و لما ذکرناه نهی ص عن بیع المنابذة و الملامسة و عن بیع الحصاة علی التأویل الآخر و معنی ذلک أن یجعل اللمس بشی‌ء أو النبذ له و إلقاء الحصاة بیعا موجبا انتهی. فإن دلالة هذا الکلام علی أن المفروض من قصد المتعاطیین التملیک من وجوه متعددة منها ظهور أدلته الثلاثة فی ذلک. و منها احترازه عن المعاطاة و المعاملة بالاستدعاء بنحو واحد. و قال الحلبی فی الکافی بعد ذکر أنه یشترط فی صحة البیع أمور ثمانیة ما لفظه و اشترط الإیجاب و القبول لخروجه من دونهما عن قبول حکم البیع إلی أن قال فإن اختل شرط من هذه لم ینعقد البیع و لم یستحق التسلیم و إن جاز التصرف مع إخلال بعضها للتراضی دون عقد البیع و یصح معه الرجوع انتهی و هو فی الظهور قریب من عبارة الغنیة. و قال المحقق رحمه الله فی الشرائع- و لا یکفی التقابض من غیر لفظ و إن حصل من الأمارات ما دل علی إرادة البیع انتهی. و ذکر کلمة الوصل لیس لتعمیم المعاطاة لما لم یقصد به البیع بل للتنبیه علی أنه لا عبرة بقصد البیع من الفعل. و قال فی التذکرة فی حکم الصیغة الأشهر عندنا أنه لا بد منها فلا یکفی التعاطی فی الجلیل و الحقیر مثل أعطنی بهذا الدینار ثوبا فیعطیه ما یرضیه أو یقول خذ هذا الثوب بدینار فیأخذه و به قال الشافعی مطلقا لأصالة بقاء الملک و قصور الأفعال عن الدلالة علی المقاصد و عن بعض الحنفیة و ابن شریح فی الجلیل و قال أحمد ینعقد مطلقا و نحوه قال مالک فإنه قال بع بما یعتقده الناس بیعا انتهی و دلالته علی قصد المتعاطیین للملک لا تخفی من وجوه أدونها جعل مالک موافقا لأحمد فی الانعقاد من جهة أنه قال بع بما یعتقده الناس بیعا و قال الشهید فی قواعده بعد قوله قد یقوم السبب الفعلی مقام السبب القولی و ذکر أمثلة لذلک ما لفظه و أما المعاطاة فی المبایعات فهی تفید الإباحة لا الملک و إن کان فی الحقیر عندنا و دلالتها علی قصد المتعاطیین للملک مما لا یخفی هذا کله مع أن الواقع فی أیدی الناس- هی المعاطاة بقصد التملیک و یبعد فرض الفقهاء من العامة و الخاصة الکلام فی غیر ما هو الشائع بین الناس مع أنهم صرحوا بإرادة المعاملة المتعارفة بین الناس ثم إنک قد عرفت ظهور أکثر العبارات المتقدمة فی عدم حصول الملک بل صراحة بعضها کالخلاف و السرائر و التذکرة و القواعد و مع ذلک کله فقد قال المحقق الثانی فی جامع المقاصد أنهم أرادوا بالإباحة الملک المتزلزل فقال المعروف بین الأصحاب أن المعاطاة بیع و إن لم تکن کالعقد فی اللزوم خلافا لظاهر عبارة المفید و لا یقول أحد من الأصحاب إنها بیع فاسد سوی المصنف فی النهایة و قد رجع عنه فی کتبه المتأخرة عنها و قوله تعالی وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ یتناولها لأنها بیع بالاتفاق حتی من القائلین بفسادها لأنهم یقولون هو بیع فاسد و قوله تعالی إِلَّا أَنْ تَکُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ عام إلا ما أخرجه الدلیل. و ما یوجد فی عبارة جمع من متأخری الأصحاب من أنها تفید الإباحة و تلزم بذهاب إحدی العینین یریدون به عدم اللزوم فی أول الأمر و بالذهاب یتحقق اللزوم لامتناع إرادة الإباحة المجردة عن أصل الملک إذ المقصود للمتعاطیین إنما هو الملک فإذا لم یحصل کان بیعا فاسدا و لم یجز التصرف فی العین و کافة الأصحاب علی خلافه و أیضا فإن الإباحة المحضة لا تقتضی الملک أصلا و رأسا فکیف یتحقق ملک شخص بذهاب مال آخر فی یده. و إنما الأفعال لما لم تکن دلالتها علی المراد بالصراحة کالأقوال لأنها تدل بالقرائن منعوا من لزوم العقد بها فیجوز التراد ما دام ممکنا و مع تلف إحدی العینین یمتنع التراد فیتحقق اللزوم لأن إحداهما فی مقابل الآخر و یکفی تلف بعض إحدی العینین لامتناع التراد فی الباقی إذ هو موجب لتبعض الصفقة و الضرر انتهی و نحوه المحکی عنه فی تعلیقته علی الإرشاد و زاد فیه أن مقصود المتعاطیین إباحة مترتبة علی ملک الرقبة کسائر البیوع فإن حصل مقصودهما ثبت ما قلناه و إلا لوجب أن لا تحصل إباحة بالکلیة بل یتعین الحکم بالفساد إذ المقصود غیر واقع فلو وقع غیره لوقع بغیر قصد و هو باطل و علیه یتفرع النماء و جواز وطء الجاریة- و من منع فقد أغرب انتهی. و الذی یقوی فی النفس إبقاء ظواهر کلماتهم علی حالها و أنهم یحکمون بالإباحة المجردة عن الملک فی المعاطاة مع فرض قصد المتعاطیین التملیک و أن الإباحة لم   
تحصل بإنشائها ابتداء بل إنما حصلت کما اعترف به فی المسالک من استلزام إعطاء کل منهما سلعته مسلطا علیه الإذن فی التصرف فیه بوجوه التصرفات فلا یرد علیهم عدا ما ذکره المحقق المتقدم فی عبارته المتقدمة و حاصله أن المقصود هو الملک فإذا لم یحصل فلا منشأ لإباحة التصرف إذ الإباحة إن کانت من المالک فالمفروض أنه لم یصدر منه إلا التملیک و إن کانت من الشارع فلیس علیها دلیل و لم یشعر کلامهم بالاستناد إلی نص فی ذلک مع أن إلغاء الشارع للأثر المقصود و ترتب غیره بعید جدا مع أن التأمل فی کلامهم یعطی إرادة الإباحة المالکیة لا الشرعیة. و یؤید إرادة الملک أن ظاهر إطلاقهم إباحة التصرف شمولها للتصرفات التی لا تصح إلا من المالک کالوطئ و العتق و البیع لنفسه و التزامهم حصول الملک مقارنا لهذه التصرفات کما إذا وقعت هذه التصرفات من ذی الخیار أو من الواهب الذی یجوز له الرجوع بعید. و سیجی‌ء ما ذکره بعض الأساطین و من أن هذا القول مستلزم لتأسیس قواعد جدیدة لکن الإنصاف أن القول بالتزامهم لهذه الأمور أهون من توجیه کلماتهم فإن هذه الأمور لا استبعاد فی التزامها إذا اقتضی الأصل عدم الملکیة و لم یساعد علیها دلیل معتبر و اقتضی الدلیل صحة التصرفات المذکورة مع أن المحکی عن حواشی الشهید علی القواعد المنع عما یتوقف علی الملک کإخراجه فی خمس أو زکاة و کوطئ الجاریة. [و صرح الشیخ فی المبسوط بأن الجاریة لا تملک بالهدیة العاریة عن الإیجاب و القبول و لا یحل وطؤها.] و مما یشهد علی نفی البعد عما ذکرنا من إرادتهم الإباحة المجردة مع قصد المتعاطیین التملیک أنه قد صرح الشیخ فی المبسوط و الحلی فی السرائر و کظاهر العلامة فی القواعد بعدم حصول الملک بإهداء الهدیة بدون الإیجاب و القبول و لو من الرسول نعم یفید ذلک إباحة التصرف لکن الشیخ استثنی وطء الجاریة ثم إن المعروف بین المتأخرین- أن من قال بالإباحة المجردة فی المعاطاة قال إنها لیست بیعا حقیقة کما هو ظاهر بعض العبائر المتقدمة و معقد إجماع الغنیة و ما أبعد ما بینه و بین توجیه المحقق الثانی من إرادة نفی اللزوم و کلاهما خلاف الظاهر. و یدفع الثانی تصریح بعضهم بأن شرط لزوم البیع منحصر فی مسقطات الخیار فکل بیع عنده لازم من غیر جهة الخیارات و تصریح غیر واحد أن الإیجاب و القبول من شرائط   
المکاسب، ج‌2، ص 83   
صحة انعقاد البیع بالصیغة و أما الأول فإن قلنا إن البیع عند المتشرعة حقیقة فی الصحیح و لو بناء علی ما قدمناه فی آخر تعریف البیع من أن البیع فی العرف اسم للمؤثر منه فی النقل فإن کان فی نظر الشارع أو المتشرعة من حیث إنهم متشرعة و متدینون بالشرع صحیحا مؤثرا فی الانتقال کان بیعا حقیقیا و إلا کان صوریا نظیر بیع الهازل فی نظر العرف فیصح علی ذلک نفی البیعیة عنه علی وجه الحقیقة فی کلام کل من اعتبر فی صحته الصیغة أو فسره بالعقد لأنهم فی مقام تعریف البیع بصدد بیان ما هو المؤثر فی النقل فی نظر الشارع. إذا عرفت ما ذکرناه فالأقوال فی المعاطاة علی ما تساعده ظواهر کلماتهم ستة اللزوم مطلقا کما هو ظاهر شیخنا المفید و یکفی فی وجود القائل به قول العلامة رحمه الله فی التذکرة الأشهر عندنا أنه لا بد من الصیغة و اللزوم بشرط کون الدال علی التراضی أو المعاملة لفظا حکی ذلک عن بعض معاصری الشهید الثانی و بعض متأخری المحدثین لکن فی عد هذا من الأقوال فی المعاطاة تأمل و الملک الغیر اللازم ذهب إلیه المحقق الثانی و نسبه إلی کل من قال بالإباحة و سوغ جمیع التصرفات و فی النسبة ما عرفت و عدم الملک مع إباحة جمیع التصرفات حتی المتوقفة علی الملک کما هو ظاهر عبائر کثیرة بل ذکر فی المسالک أن کل من قال بالإباحة یسوغ جمیع التصرفات و إباحة ما لا یتوقف علی الملک و هو الظاهر من الکلام المتقدم عن حواشی الشهید علی القواعد و هو المناسب لما حکیناه عن الشیخ فی إهداء الجاریة من دون إیجاب و قبول و القول بعدم إباحة التصرف مطلقا نسب إلی ظاهر [المبسوط] و النهایة لکن ثبت رجوعه عنه فی غیرها. و المشهور بین علمائنا عدم ثبوت الملک بالمعاطاة [و إن قصد المتعاطیان بها التملیک بل لم نجد قائلا به إلی زمان المحقق الثانی الذی قال به و لم یقتصر علی ذلک حتی نسبه إلی الأصحاب. نعم ربما یوهمه ظاهر عبارة السرائر حیث قال فیه الأقوی أن المعاطاة غیر لازمة بل لکل منهما فسخ المعاوضة ما دامت العین باقیة فإن تلفت لزمت انتهی و لذا نسب ذلک إلیه فی المسالک لکن قوله بعد ذلک و لا یحرم علی کل منهما الانتفاع بما قبضه بخلاف البیع الفاسد ظاهر فی أن مراده مجرد الانتفاع إذ لا معنی لهذه العبارة بعد الحکم بالملک. و أما قوله و الأقوی إلی آخره فهو إشارة إلی خلاف المفید رحمه الله و العامة القائلین باللزوم و إطلاق المعاوضة علیها باعتبار ما قصده المتعاطیان و إطلاق الفسخ علی الرد بهذا الاعتبار أیضا و کذا اللزوم. و یؤید ما ذکرنا بل یدل علیه أن الظاهر من عبارة التحریر فی باب الهبة توقفها علی الإیجاب و القبول ثم قال و هل یستغنی عن الإیجاب و القبول فی هدیة الأطعمة الأقرب عدمه نعم یباح التصرف بشاهد الحال انتهی. و صرح بذلک أیضا فی الهدیة فإذا لم یقل فی الهدیة بصحة المعاطاة فکیف یقول بها فی البیع. و ذهب جماعة تبعا للمحقق الثانی إلی حصول الملک و لا یخلو عن قوة للسیرة المستمرة علی المعاملة المأخوذة بالمعاطاة معاملة الملک فی التصرف فیه بالعتق و البیع و الوطی و الإیصاء و توریثه و غیر ذلک من آثار الملک و یدل علیه أیضا عموم قوله تعالی وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ حیث إنه یدل علی حلیة جمیع التصرفات المترتبة علی البیع بل قد یقال إن الآیة دالة عرفا بالمطابقة علی صحة البیع لا مجرد الحکم التکلیفی لکنها محل تأمل. و أما منع صدق البیع علیه عرفا فمکابرة و أما دعوی الإجماع فی کلام بعضهم علی عدم کون المعاطاة بیعا کابن زهرة فی الغنیة فمرادهم بالبیع المعاملة اللازمة التی هو أحد العقود و لذا صرح فی الغنیة بکون الإیجاب و القبول من شرائط صحة البیع و دعوی أن البیع الفاسد عندهم لیس بیعا قد عرفت الحال فیها. و مما ذکرنا یظهر وجه التمسک بقوله تعالی إِلَّا أَنْ تَکُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ- . و أما قوله ص: إن الناس مسلطون علی أموالهم فلا دلالة فیه علی المدعی- لأن عمومه باعتبار أنواع السلطنة فهو إنما یجدی فیما إذا شک فی أن هذا النوع من السلطنة ثابتة للمالک و ماضیة شرعا فی حقه أم لا أما إذا قطعنا بأن سلطنة خاصة کتملیک ماله للغیر نافذة فی حقه و ماضیة شرعا لکن شک فی أن هذا التملیک الخاص هل یحصل بمجرد التعاطی مع القصد أم لا بد من القول الدال علیه فلا یجوز الاستدلال علی سببیة المعاطاة فی   
الشریعة للتملیک بعموم تسلط الناس علی أموالهم و منه یظهر أیضا عدم جواز التمسک به لما سیجی‌ء من شروط الصیغة و کیف کان ففی الآیتین مع السیرة کفایة اللهم إلا أن یقال إنهما لا تدلان علی الملک و إنما تدلان علی إباحة جمیع التصرفات حتی المتوقفة علی الملک کالبیع و الوطی و العتق و الإیصاء و إباحة هذه التصرفات إنما تستلزم الملک بالملازمة الشرعیة الحاصلة فی سائر المقامات من الإجماع و عدم القول بالانفکاک دون المقام الذی لا یعلم ذلک منهم- حیث أطلق القائلون بعدم الملک إباحة التصرفات. و صرح فی المسالک أن من أجاز المعاطاة سوغ جمیع التصرفات غایة الأمر أنه لا بد من التزامهم بأن التصرف المتوقف علی الملک یکشف عن سبق الملک علیه آنا ما فإن الجمع بین إباحة هذه التصرفات و بین توقفها علی الملک یحصل بالتزام هذا المقدار و لا یتوقف علی الالتزام بالملک من أول الأمر فیقال إن مرجع هذه الإباحة أیضا إلی التملیک. و أما ثبوت السیرة و استمرارها علی التوریث فهی کسائر سیرهم الناشئة عن المسامحة و قلة المبالاة فی الدین مما لا یحصی فی عباداتهم و معاملاتهم و سیاساتهم کما لا یخفی و دعوی أنه لم یعلم من القائل بالإباحة- جواز مثل هذه التصرفات المتوقفة علی الملک کما یظهر من المحکی عن حواشی الشهید علی القواعد من منع إخراج المأخوذ بالمعاطاة فی الخمس و الزکاة و ثمن الهدی و عدم جواز وطء الجاریة المأخوذ بها. و قد صرح الشیخ رحمه الله بالأخیر فی معاطاة الهدایا فیتوجه التمسک حینئذ بعموم الآیة علی جوازها فیثبت الملک مدفوعة بأنه و إن لم یثبت ذلک إلا أنه لم یثبت أن کل من قال بإباحة جمیع هذه التصرفات قال بالملک من أول الأمر فیجوز للفقیه حینئذ التزام إباحة جمیع التصرفات مع التزام حصول الملک عند التصرف المتوقف علی الملک لا من أول الأمر. فالأولی حینئذ التمسک فی المطلب بأن المتبادر عرفا من حل البیع صحته شرعا هذا مع إمکان إثبات صحة المعاطاة فی الهبة و الإجارة ببعض إطلاقاتهما و تتمیمه فی البیع بالإجماع المرکب هذا مع أن ما ذکر من أن للفقیه- التزام حدوث الملک عند التصرف المتوقف علیه لا یلیق بالمتفقه فضلا عن الفقیه و لذا ذکر بعض الأساطین فی شرحه علی القواعد   
المکاسب، ج‌2، ص 84  
فی مقام الاستبعاد أن القول بالإباحة المجردة مع فرض قصد المتعاطیین التملیک و البیع مستلزم لتأسیس قواعد جدیدة منها أن العقود و ما قام مقامها لا تتبع القصود. و منها أن یکون إرادة التصرف من المملکات- فتملک العین أو المنفعة بإرادة التصرف بهما أو معه دفعة و إن لم یخطر ببال مالک الأول الإذن فی شی‌ء من هذه التصرفات لأنه قاصد للنقل من حین الدفع و أنه لا سلطان له بعد ذلک بخلاف من قال أعتق عبدک عنی أو تصدق بمالک عنی. و منها أن الأخماس و الزکوات و الاستطاعة و الدیون و النفقات و حق المقاسمة و الشفعة و المواریث و الربا و الوصایا یتعلق بما فی الید مع العلم ببقاء مقابله و عدم التصرف فیه أو عدم العلم به فینفی بالأصل- فیکون متعلقة بغیر الأملاک و أن صفة الغنی و الفقر تترتب علیه کذلک فیصیر ما لیس من الأملاک بحکم الأملاک. و منها کون التصرف من جانب مملکا للجانب الآخر مضافا إلی غرابة استناد الملک إلی التصرف. و منها جعل التلف السماوی من جانب مملکا للجانب الآخر و التلف من الجانبین مع التفریط معینا للمسمی من الطرفین و لا رجوع إلی قیمة المثل حتی یکون له الرجوع بالتفاوت و مع حصوله فی ید الغاصب أو تلفه فیها فالقول بأنه المطالب لأنه یملک بالغصب أو التلف فی ید الغاصب غریب و القول بعدم الملک بعید جدا مع أن فی التلف القهری إن ملک التالف قبل التلف فعجیب و معه بعید لعدم قابلیته حینئذ و بعده ملک معدوم و مع عدم الدخول فی الملک یکون ملک الآخر بغیر عوض و نفی الملک مخالف للسیرة و بناء المتعاطیین. و منها أن التصرف إن جعلناه من النواقل القهریة- فلا یتوقف علی النیة فهو بعید و إن أوقفناه علیها کان الواطئ للجاریة من غیرها واطئا بالشبهة و الجانی علیها و المتلف لها جانیا علی مال الغیر و متلفا له. و منها أن النماء الحادث قبل التصرف- إن جعلنا حدوثه مملکا له دون العین فبعید و معها فکذلک و کلاهما مناف لظاهر الأکثر و شمول الإذن له خفی. و منها قصر التملیک علی التصرف مع الاستناد فیه إلی أن إذن المالک فیه إذن فی التملیک فیرجع إلی کون المتصرف فی تملیک نفسه موجبا قابلا و ذلک جار فی القبض بل هو أولی منه لاقترانه بقصد التملیک دونه انتهی. و المقصود من ذلک کله استبعاد هذا القول لا أن الوجوه المذکورة تنهض فی مقابل الأصول و العمومات إذ لیس فیها تأسیس قواعد جدیدة لتخالف القواعد المتداولة بین الفقهاء أما حکایة تبعیة العقود و ما قام مقامها للقصود ففیها أولا أن المعاطاة لیست عند القائل بالإباحة المجردة من العقود و لا من القائم مقامها شرعا فإن تبعیة العقود للقصود- و عدم انفکاکها عنها إنما هو لأجل دلیل صحة ذلک العقد بمعنی ترتب الأثر المقصود علیه فلا یعقل حینئذ الحکم بالصحة مع عدم ترتب الأثر المقصود علیه أما المعاملات الفعلیة التی لم یدل علی صحتها دلیل فلا یحکم بترتب الأثر المقصود علیها کما نبه علیه الشهید فی کلامه المتقدم من أن السبب الفعلی لا یقوم مقام السبب القولی فی المبایعات نعم إذا دل الدلیل علی ترتب أثر علیه حکم به و إن لم یکن مقصودا. و ثانیا أن تخلف العقد عن مقصود المتبایعین کثیر فإنهم أطبقوا علی أن عقد المعاوضة إذا کان فاسدا یؤثر فی ضمان کل من العوضین القیمة لإفادة العقد الفاسد الضمان عندهم فیما یقتضیه صحیحة مع أنهما لم یقصدا إلا ضمان کل منهما بالآخر و توهم أن دلیلهم علی ذلک قاعدة الید مدفوع بأنه لم یذکر هذا الوجه إلا بعضهم معطوفا علی الوجه الأول و هو إقدامهما علی الضمان فلاحظ المسالک و کذا الشرط الفاسد لم یقصد المعاملة إلا مقرونة به غیر مفسد عند أکثر القدماء و بیع ما یملک و ما لا یملک صحیح عند الکل و بیع الغاصب لنفسه یقع للمالک- مع إجازته علی قول کثیر و ترک ذکر الأجل فی العقد المقصود به الانقطاع یجعله دائما علی قول نسبه فی المسالک و کشف اللثام إلی المشهور. نعم الفرق بین العقود و ما نحن فیه أن التخلف عن المقصود یحتاج إلی الدلیل المخرج عن أدلة صحة العقود و فیما نحن فیه عدم الترتب مطابق للأصل. و أما ما ذکره من لزوم کون إرادة التصرف مملکا فلا بأس بالتزامه إذا کان مقتضی الجمع بین الأصل و دلیل جواز تصرف المطلق و أدلة توقف بعض التصرفات علی الملک فیکون کتصرف ذی الخیار- و الواهب فیما انتقل عنهما بالوطء و البیع و العتق و شبههما   
. و أما ما ذکره من تعلق الأخماس و الزکوات- إلی آخر ما ذکره فهو استبعاد محض و دفعه بمخالفته للسیرة رجوع إلیها مع أن تعلق الاستطاعة الموجبة للحج و تحقق الغنی المانع عن استحقاق الزکاة لا یتوقفان علی الملک. و أما کون التصرف مملکا للجانب الآخر فقد ظهر جوابه. و أما کون التلف مملکا للجانبین فإن ثبت بإجماع أو سیرة کما هو الظاهر کان کل من المالین مضمونا بعوضه فیکون تلفه فی ید کل منهما من ماله مضمونا بعوضه نظیر تلف المبیع قبل قبضه فی ید البائع لأن هذا هو مقتضی الجمع بین هذا الإجماع و بین عموم علی الید ما أخذت و بین أصالة عدم الملک إلا فی الزمان المتیقن وقوعه فیه توضیحه أن الإجماع لما دل علی عدم ضمانه بمثله أو قیمته حکم بکون التلف من مال ذی الید رعایة لعموم علی الید ما أخذت فذلک الإجماع مع العموم المذکور بمنزلة الروایة فی أن تلف المبیع قبل قبضه من مال بائعه فإذا قدر التلف من مال ذی الید فلا بد من أن یقدر فی آخر أزمنة إمکان تقدیره رعایة لأصالة عدم حدوث الملکیة قبله کما تقدر ملکیة المبیع للبائع و فسخ البیع من حین التلف استصحابا لأثر العقد. و أما ما ذکر من صورة غصب المأخوذ بالمعاطاة فالظاهر علی القول بالإباحة أن لکل منهما المطالبة ما دام باقیا- و إذا تلف فظاهر إطلاقهم التملک بالتلف تلفه من مال المغصوب منه نعم لو قام إجماع کان تلفه من مال المالک لو لم یتلف عوضه قبله. و أما ما ذکره من حکم النماء فظاهر المحکی عن بعض أن القائل بالإباحة لا یقول بانتقال النماء إلی الآخذ بل حکمه حکم أصله و یحتمل أن یحدث النماء فی ملکه بمجرد الإباحة ثم إنک بملاحظة ما ذکرنا تقدر علی التخلص من سائر ما ذکره مع أنه رحمه الله لم یذکرها للاعتماد و الإنصاف أنها استبعادات فی محلها. و بالجملة فالخروج عن أصالة عدم الملک- المعتضدة بالشهرة المحققة إلی زمان المحقق الثانی و بالاتفاق المدعی فی الغنیة و القواعد هنا و فی المسالک فی مسألة توقف الهبة علی الإیجاب و القبول   
المکاسب، ج‌2، ص 85  
مشکل و رفع الید عن عموم أدلة البیع و الهبة و نحوهما المعتضد بالسیرة القطعیة المستمرة و بدعوی الاتفاق المتقدم عن المحقق الثانی بناء علی تأویله لکلمات القائلین بالإباحة أشکل. فالقول الثانی لا یخلو عن قوة و علیه فهل هی لازمة ابتداء مطلقا- کما حکی عن ظاهر المفید أو بشرط کون الدال علی التراضی لفظا کما حکی عن بعض معاصری الشهید الثانی و قواه جماعة من متأخری المحدثین أو هی غیر لازمة مطلقا فیجوز لکل منهما الرجوع فی ماله کما علیه أکثر القائلین بالملک بل کلهم عدا من عرفت وجوه أوفقها بالقواعد هو الأول بناء علی أصالة اللزوم فی الملک- و للشک فی زواله بمجرد رجوع مالکه الأصلی. و دعوی أن الثابت هو الملک المشترک بین المتزلزل و المستقر و المفروض انتفاء الفرد الأول بعد الرجوع و الفرد الثانی کان مشکوک الحدوث من أول الأمر فلا ینفع الاستصحاب بل ربما یزاد استصحاب بقاء علقة المالک الأول مدفوعة مضافا إلی إمکان دعوی کفایة تحقق القدر المشترک فی الاستصحاب- فتأمل بأن انقسام الملک إلی المتزلزل و المستقر لیس باعتبار اختلاف فی حقیقته و إنما هو باعتبار حکم الشارع علیه فی بعض المقامات بالزوال برجوع المالک الأصلی و منشأ هذا الاختلاف اختلاف حقیقة السبب المملک لا اختلاف حقیقة الملک. فجواز الرجوع و عدمه من الأحکام الشرعیة للسبب لا من الخصوصیات المأخوذة فی المسبب و یدل علیه مع أنه یکفی فی الاستصحاب الشک فی أن اللزوم من خصوصیات الملک- أو من لوازم السبب المملک و مع أن المحسوس بالوجدان أن إنشاء الملک فی الهبة اللازمة و غیرها علی نهج واحد أن اللزوم و الجواز لو کانا من خصوصیات الملک- فإما أن یکون تخصیص القدر المشترک بإحدی الخصوصیتین بجعل المالک أو بحکم الشارع فإن کان الأول کان اللازم التفصیل بین أقسام التملیک المختلفة بحسب قصد الرجوع و قصد عدمه أو عدم قصده و هو بدیهی البطلان إذ لا تأثیر لقصد المالک فی الرجوع و عدمه و إن کان الثانی لزم إمضاء الشارع العقد علی غیر ما قصده المنشئ و هو باطل فی العقود لما تقدم من أن العقود المصححة عند الشارع تتبع القصود و إن أمکن القول بالتخلف هنا فی مسألة المعاطاة بناء علی ما ذکرنا سابقا انتصارا للقائل بعدم الملک من منع وجوب إمضاء المعاملات الفعلیة علی طبق قصود المتعاطیین لکن الکلام فی قاعدة اللزوم فی الملک تشمل العقود أیضا و بالجملة فلا إشکال فی أصالة اللزوم فی کل عقد شک فی لزومه شرعا- و کذا لو شک فی أن الواقع فی الخارج هو العقد اللازم- أو الجائز کالصلح من دون عوض و الهبة. نعم لو تداعیا احتمل التحالف فی الجملة و یدل علی اللزوم مضافا إلی ما ذکر عموم قوله ص: الناس مسلطون علی أموالهم فإن مقتضی السلطنة أن لا یخرج عن ملکیته بغیر اختیاره- فجواز تملکه عنه بالرجوع فیه من دون رضاه مناف للسلطنة المطلقة. فاندفع ما ربما یتوهم أن من غایة مدلول الروایة سلطنة الشخص علی ملکه و لا نسلم ملکیته له بعد رجوع المالک الأصلی و بما ذکرنا تمسک المحقق رحمه الله فی الشرائع علی لزوم القرض بعد القبض بأن فائدة الملک السلطنة و نحوه العلامة فی موضع آخر و منه یظهر جواز التمسک بقوله ع: لا یحل مال أمرا إلا عن طیب نفسه حیث دل علی انحصار سبب حل مال الغیر أو جزء سببه فی رضا المالک فلا یحل بغیر رضاه. و توهم تعلق الحل بمال الغیر و کونه مال الغیر بعد الرجوع أول الکلام مدفوع بما تقدم من أن تعلق الحل بالمال یفید العموم بحیث یشمل التملک أیضا فلا یحل التصرف فیه و لا تملکه إلا بطیب نفس المالک و یمکن الاستدلال أیضا بقوله تعالی لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ- إِلَّا أَنْ تَکُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ و لا ریب أن الرجوع لیس تجارة و لا عن تراض فلا یجوز أکل المال. و التوهم المتقدم فی السابق غیر جار هنا لأن حصر مجوز أکل المال فی التجارة إنما یراد به أکله علی أن یکون ملکا للأکل لا لغیره و یمکن التمسک أیضا بالجملة المستثنی منها حیث إن أکل المال و نقله عن مالکه بغیر رضا المالک أکل و تصرف بالباطل عرفا. نعم بعد إذن المالک الحقیقی و هو الشارع و حکمه التسلط علی فسخ المعاملة من دون رضا المالک یخرج عن البطلان- و لذا کان أکل المارة من الثمرة الممرور بها أکلا بالباطل لو لا إذن المالک الحقیقی و کذا الأخذ بالشفعة و الفسخ بالخیار و غیر ذلک من النواقل القهریة هذا کله مضافا إلی ما دل علی لزوم   
خصوص البیع مثل قوله ع: البیعان بالخیار ما لم یفترقا. و قد یستدل أیضا بعموم قوله تعالی أَوْفُوا بِالْعُقُودِ بناء علی أن العقد هو مطلق العهد کما فی صحیحة عبد الله بن سنان أو العهد المشدد کما عن بعض أهل اللغة و کیف کان فلا یختص باللفظ فیشمل المعاطاة و کذلک قوله ص: المؤمنون عند شروطهم فإن الشرط لغة مطلق الالتزام فیشمل ما کان بغیر اللفظ. و الحاصل أن الحکم باللزوم فی مطلق الملک و فی خصوص البیع مما لا ینکر إلا أن الظاهر فیما نحن فیه قیام الإجماع علی عدم لزوم المعاطاة بل ادعاه صریحا بعض الأساطین فی شرحه علی القواعد و تعضده الشهرة المحققة بل لم یوجد به قائل إلی زمان بعض متأخری المتأخرین فإن العبارة المحکیة عن المفید رحمه الله فی المقنعة لا تدل علی هذا القول کما عن الخلاف الاعتراف به فإن المحکی عنه أنه قال ینعقد البیع علی تراض بین الاثنین فیما یملکان التبایع له إذا عرفاه جمیعا و تراضیا بالبیع و تقابضا أیضا و افترقا بالأبدان انتهی.   
و یقوی إرادة بیان شروط صحة العقد الواقع بین اثنین و تأثیره فی اللزوم و کأنه لذلک حکی کاشف الرموز عن المفید و الشیخ رحمهما الله أنه لا بد فی البیع عندهما من لفظ مخصوص. و قد تقدم دعوی الإجماع من الغنیة علی عدم کونها بیعا و هو نص فی عدم اللزوم و لا یقدح کونه ظاهرا فی عدم الملکیة الذی لا نقول به. و عن جامع المقاصد یعتبر اللفظ فی العقود اللازمة بالإجماع نعم قول العلامة رحمه الله فی التذکرة إن الأشهر عندنا أنه لا بد من الصیغة یدل علی وجود الخلاف المعتد به فی المسألة و لو کان المخالف شاذا لعبر بالمشهور و کذلک نسبته فی المختلف إلی الأکثر. و فی التحریر الأقوی أن المعاطاة غیر لازمة ثم لو فرضنا الاتفاق من العلماء علی   
المکاسب، ج‌2، ص 86  
عدم لزومها مع ذهاب کثیرهم أو أکثرهم إلی أنها لیست مملکة و إنما تفید الإباحة لم یکن هذا الاتفاق کاشفا إذ القول باللزوم فرع الملکیة و لم یقل بها إلا بعض من تأخر عن المحقق الثانی تبعا له و هذا مما یوهن حصول القطع بل الظن من الاتفاق المذکور لأن قول الأکثر بعدم اللزوم سالبة بانتفاء الموضوع.   
نعم یمکن أن یقال بعد ثبوت الاتفاق المذکور إن أصحابنا بین قائل بالملک الجائز و بین قائل بعدم الملک رأسا فالقول بالملک اللازم قول ثالث فتأمل و کیف کان فتحصیل الإجماع علی وجه استکشاف قول الإمام ع من قول غیره من العلماء کما هو طریق المتأخرین مشکل لما ذکرنا و إن کان هذا لا یقدح فی الإجماع علی طریق القدماء کما تبین فی الأصول. و بالجملة فما ذکره فی المسالک من قوله بعد ذکر قول من اعتبر مطلق اللفظ فی اللزوم- ما أحسنه و ما أمتن دلیله إن لم ینعقد إجماع علی خلافه فی غایة الحسن و المتانة و الإجماع و إن لم یکن محققا علی وجه یوجب القطع إلا أن المظنون قویا تحققه علی عدم اللزوم مع عدم لفظ دال علی إنشاء التملیک سواء لم یوجد لفظ أصلا أم وجد و لکن لم ینشأ التملیک به بل کان من جملة القرائن علی قصد التملیک بالتقابض و قد یظهر ذلک من غیر واحد من الأخبار بل یظهر منها أن إیجاب البیع باللفظ دون مجرد التعاطی کان متعارفا بین أهل السوق و التجار بل یمکن دعوی السیرة علی عدم الاکتفاء فی البیوع الخطیرة- التی یراد بها عدم الرجوع بمجرد التراضی. نعم ربما یکتفون بالمصافقة فیقول البائع بارک الله لک أو ما أدی هذا المعنی بالفارسیة نعم یکتفون بالتعاطی فی المحقرات و لا یلتزمون بعدم جواز الرجوع فیها بل ینکرون علی الممتنع عن الرجوع مع بقاء العینین نعم الاکتفاء فی اللزوم بمطلق الإنشاء القولی غیر بعید للسیرة و لغیر واحد من الأخبار کما سیجی‌ء إن شاء الله تعالی فی شروط الصیغة

بقی الکلام فی الخبر الذی یتمسک به فی باب المعاطاة

بقی الکلام فی الخبر الذی یتمسک به فی باب المعاطاة   
تارة علی عدم إفادة المعاطاة إباحة التصرف و أخری علی عدم إفادتها اللزوم جمعا بینه و بین ما دل علی صحة مطلق البیع کما صنعه فی الریاض و هو قوله ع:   
إنما یحلل الکلام و یحرم الکلام و توضیح المراد منه یتوقف علی بیان تمام الخبر و هو ما رواه ثقة الإسلام الکلینی فی باب بیع ما لیس عنده و الشیخ فی باب النقد و النسیئة عن ابن أبی عمیر عن یحیی بن الحجاج عن خالد بن الحجاج أو ابن نجیح قال: قلت لأبی عبد الله ع الرجل یجیئنی و یقول اشتر هذا الثوب و أربحک کذا و کذا فقال أ لیس إن شاء أخذ و إن شاء ترک قلت بلی قال لا بأس إنما یحلل الکلام و یحرم الکلام إلی آخر الخبر. و قد ورد بمضمون هذا الخبر روایات أخری مجردة عن قوله ع إنما یحلل إلی آخر کلامه کلها تدل علی أنه لا بأس بهذه المواعدة و المقاولة ما لم یوجب بیع المتاع قبل أن یشتریه من صاحبه و نقول إن هذه الفقرة مع قطع النظر عن صدر الروایة تحتمل وجوها الأول أن یراد من الکلام فی المقامین اللفظ الدال علی التحریم و التحلیل بمعنی أن تحریم شی‌ء و تحلیله لا یکون إلا بالنطق بهما فلا یتحقق بالقصد المجرد عن الکلام و لا بالقصد المدلول علیه بالأفعال دون الأقوال. الثانی أن یراد بالکلام اللفظ مع مضمونه کما فی قولک هذا الکلام صحیح أو فاسد لا مجرد اللفظ أعنی الصوت و یکون المراد أن المطلب الواحد یختلف حکمه الشرعی حلا و حرمة باختلاف المضامین المؤداة بالکلام مثلا المقصود الواحد و هو التسلیط علی البضع مدة معینة یتأتی بقولها ملکتک بضعی أو سلطتک علیه أو آجرتک نفسی أو أحللتها لک و بقولها متعت نفسی بکذا فما عدا الأخیر موجب لتحریمه و الأخیر محلل و علی هذا المعنی ورد قوله ع: إنما یحرم الکلام فی عدة من روایات المزارعة منها ما فی التهذیب عن ابن محبوب عن خالد بن جریر عن أبی الربیع الشامی عن أبی عبد الله ع: عن الرجل یزرع أرض رجل آخر فیشترط ثلاثة للبذر و ثلاثة للبقر قال لا ینبغی أن یسمی بذرا و لا بقرا و لکن یقول لصاحب الأرض ازرع فی أرضک و لک منها کذا و کذا نصف أو ثلث أو ما کان من شرط و لا یسمی بذرا و لا بقرا فإنما یحرم الکلام. الثالث أن یراد بالکلام فی الفقرتین الکلام الواحد و یکون تحریمه و تحلیله باعتبار وجوده و عدمه فیکون وجوده محللا و عدمه محرما أو بالعکس أو باعتبار محله و غیر محله فیحل فی محله و یحرم فی غیره و یحتمل هذا الوجه الروایات الواردة فی المزارعة. الرابع أن یراد من الکلام المحلل خصوص المقاولة و المواعدة- و من الکلام المحرم إیجاب البیع و إیقاعه ثم إن الظاهر عدم إرادة المعنی الأول لأنه مع لزوم تخصیص الأکثر حیث إن ظاهره حصر أسباب التحلیل و التحریم فی الشریعة فی اللفظ یوجب عدم ارتباط له فی الحکم المذکور فی الخبر. جوابا عن السؤال مع کونه کالتعلیل له لأن ظاهر الحکم کما یستفاد من عدة روایات أخر تخصیص الجواز بما إذا لم یوجب البیع علی الرجل قبل شراء المتاع من مالکه و لا دخل لاشتراط النطق فی التحلیل و التحریم فی هذا الحکم أصلا فکیف یعلل به و کذا المعنی الثانی إذ لیس هنا مطلب واحد حتی یکون تأدیته بمضمون محللا و بآخر محرما فتعین الثالث و هو أن الکلام الدال علی الالتزام بالبیع لا یحرم هذه المعاملة إلا وجوده قبل شراء العین التی یریدها الرجل لأنه بیع ما لیس عنده و لا یحلل إلا عدمه إذ مع عدم الکلام الموجب لالتزام البیع لم یحصل إلا التواعد بالمبایعة و هو غیر مؤثر. فحاصل الروایة أن سبب التحلیل و التحریم فی هذه المعاملة منحصر فی الکلام عدما و وجودا و المعنی الرابع و هو أن المقاولة و المراضاة مع المشتری الثانی قبل اشتراء العین محلل للمعاملة و إیجاب البیع معه محرم لها و علی کلا المعنیین یسقط الخبر عن الدلالة علی اعتبار الکلام فی التحلیل کما هو المقصود فی مسألة المعاطاة. نعم یمکن استظهار اعتبار الکلام فی إیجاب البیع بوجه آخر بعد ما عرفت من أن المراد بالکلام هو إیجاب البیع بأن یقال إن حصر المحلل و المحرم فی الکلام لا یتأتی إلا مع انحصار إیجاب البیع فی الکلام إذ لو وقع بغیر الکلام لم ینحصر المحلل و المحرم فی الکلام إلا أن یقال إن وجه انحصار إیجاب البیع فی الکلام فی مورد الروایة هو عدم إمکان المعاطاة فی خصوص المورد إذ المفروض أن المبیع عند مالکه الأول فتأمل. و کیف کان فلا تخلو الروایة عن إشعار أو ظهور کما یشعر به قوله ع فی   
روایة أخری- واردة فی هذا الحکم أیضا و هی روایة یحیی بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله ع   
المکاسب، ج‌2، ص 87  
عن رجل قال لی اشتر هذا الثوب أو هذه الدابة و بعنیها أربحک فیها کذا و کذا قال لا بأس بذلک اشترها و لا تواجبه البیع قبل أن تستوجبها أو تشتریها فإن الظاهر أن المراد من مواجبة البیع لیس مجرد إعطاء العین للمشتری و یشعر به أیضا روایة العلاء الواردة فی نسبة الربح إلی أصل المال قال: قلت لأبی عبد الله ع الرجل یرید أن یبیع بیعا فیقول أبیعک به ده دوازده أو ده یازده فقال لا بأس إنما هذه المراوضة فإذا جمع البیع جعله جملة واحدة فإن ظاهره علی ما فهمه بعض الشراح أنه لا یکره ذلک فی المقاولة التی قبل العقد و إنما یکره حین العقد و فی صحیحة ابن سنان: لا بأس بأن تبیع الرجل المتاع لیس عندک تساومه ثم تشتری له نحو الذی طلب ثم توجبه علی نفسک ثم تبیعه منه بعده

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول الظاهر أن المعاطاة قبل اللزوم علی القول بإفادتها الملک بیع

- بل الظاهر من کلام المحقق الثانی فی جامع المقاصد أنه مما لا کلام فیه حتی عند القائلین بکونها فاسدة کالعلامة فی النهایة و دل علی ذلک تمسکهم له بقوله تعالی وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ و أما علی القول بإفادتها الإباحة فالظاهر أنها بیع عرفی لم تؤثر شرعا إلا الإباحة فنفی البیع عنها فی کلامهم و معاقد إجماعاتهم هو نفی البیع المفید شرعا للزوم زیادة علی الملک هذا علی ما اخترناه سابقا من أن مقصود المتعاطیین فی المعاطاة التملیک و البیع و أما علی ما احتمله بعضهم بل استظهره من أن محل الکلام هو ما إذا قصدا مجرد الإباحة فلا إشکال فی عدم کونها بیعا عرفا و لا شرعا و علی هذا فلا بد عند الشک فی اعتبار شرط فیها من الرجوع إلی الأدلة الدالة علی صحة هذه الإباحة العوضیة من خصوص أو عموم و حیث إن المناسب لهذا القول التمسک فی مشروعیته بعموم: إن الناس مسلطون علی أموالهم کان مقتضی القاعدة هو نفی شرطیة غیر ما ثبتت شرطیته کما أنه لو تمسک لها بالسیرة کان مقتضی القاعدة العکس. و الحاصل أن المرجع علی هذا عند الشک فی شروطها هی أدلة هذه المعاملة سواء اعتبرت فی البیع أم لا و أما علی المختار من أن الکلام فیما إذا قصد به البیع فهل یشترط فیه شروط البیع مطلقا أم لا کذلک أم تبنی علی القول بإفادتها الملک و القول بعدم إفادتها إلا الإباحة وجوه یشهد للأول کونها بیعا عرفا فیشترط فیها جمیع ما دل علی اشتراطه فی البیع و یؤیده أن محل النزاع بین العامة و الخاصة فی المعاطاة هو أن الصیغة معتبرة فی البیع کسائر الشروط أم لا کما یفصح عنه عنوان المسألة فی کتب کثیر من العامة و الخاصة فما انتفی فیه غیر الصیغة من شروط البیع خارج عن هذا العنوان و إن فرض مشارکا له فی الحکم و لذا ادعی فی الحدائق أن المشهور بین القائلین بعدم لزوم المعاطاة صحة المعاطاة المذکورة إذا استکمل فیها شروط البیع غیر الصیغة المخصوصة و أنها تفید إباحة تصرف کل منهما فیما صار إلیه من العوض و مقابل المشهور فی کلامه قول العلامة رحمه الله فی النهایة بفساد المعاطاة کما صرح به بعد ذلک فلا یکون کلامه موهما لثبوت الخلاف فی اشتراط صحة المعاطاة باستجماع شروط البیع. و یشهد للثانی أن البیع فی النص و الفتوی ظاهر فیما حکم به باللزوم و ثبت له الخیار فی قولهم:   
البیعان بالخیار ما لم یفترقا و نحوه أما علی القول بالإباحة فواضح لأن المعاطاة لیست علی هذا القول بیعا فی نظر الشارع و المتشرعة إذ لا نقل فیه عند الشارع فإذا ثبت إطلاق الشارع علیه فی مقام فنحمله علی الجری علی ما هو بیع باعتقاد العرف لاشتماله علی النقل فی نظرهم. و قد تقدم سابقا فی تصحیح دعوی الإجماع علی عدم کون المعاطاة بیعا بیان ذلک و أما علی القول بالملک فلأن المطلق ینصرف إلی الفرد المحکوم باللزوم فی قولهم البیعان بالخیار و قولهم إن الأصل فی البیع اللزوم و الخیار إنما ثبت لدلیل و إن البیع بقول مطلق من العقود اللازمة و قولهم البیع هو العقد الدال علی کذا و نحو ذلک. و بالجملة فلا یبقی للمتأمل شک فی أن إطلاق البیع فی النص و الفتوی یراد به ما لا یجوز فسخه إلا بفسخ عقده بخیار أو بتقایل و وجه الثالث ما تقدم للثانی علی القول بالإباحة من سلب البیع عنه و للأول علی القول بالملک من صدق البیع علیه حینئذ و إن لم یکن لازما و یمکن الفرق بین الشرط الذی ثبت اعتباره فی البیع من النص فیحمل علی العرفی و إن لم یفد عند الشارع إلا الإباحة و بین ما ثبت بالإجماع علی اعتباره فی البیع بناء علی انصراف البیع فی کلمات المجمعین إلی العقد اللازم. و الاحتمال الأول لا یخلو عن قوة لکونها بیعا ظاهرا علی القول بالملک کما عرفت من جامع المقاصد و أما علی القول بالإباحة فلأنها لم تثبت إلا فی المعاملة الفاقدة للصیغة فقط فلا یشمل الفاقدة للشرط الآخر أیضا ثم إنه حکی عن الشهید رحمه الله فی حواشیه علی القواعد أنه بعد ما منع من إخراج المأخوذ بالمعاطاة فی الخمس و الزکاة و ثمن الهدی إلا بعد تلف العین یعنی العین الأخری ذکر أنه یجوز أن یکون الثمن و المثمن فی المعاطاة مجهولین لأنها لیست عقدا و کذا جهالة الأجل و أنه لو اشتریت أمة بالمعاطاة لم یجز له نکاحها قبل تلف الثمن انتهی و حکی عنه فی باب الصرف أیضا أنه لا یعتبر التقابض فی المجلس فی معاطاة النقدین. أقول حکمه قدس سره بعدم جواز إخراج المأخوذ بالمعاطاة فی الصدقات الواجبة و عدم جواز نکاح المأخوذ بها صریح فی عدم إفادتها للملک إلا أن حکمه رحمه الله بعدم اعتبار الشروط المذکورة للبیع و الصرف معللا بأن المعاطاة لیست عقدا یحتمل أن یکون باعتبار عدم الملک حیث إن المفید للملک منحصر فی العقد و أن یکون باعتبار عدم اللزوم حیث إن الشروط المذکورة شرائط للبیع العقدی اللازم و الأقوی اعتبارها و إن قلنا بالإباحة- لأنها بیع عرفی و إن لم یفد شرعا إلا الإباحة. و مورد الأدلة الدالة علی اعتبار تلک الشروط هو البیع العرفی لا خصوص العقدی بل تقییدها بالبیع العقدی تقیید بغیر الغالب و لما عرفت من أن الأصل فی المعاطاة بعد القول بعدم الملک الفساد و عدم تأثیره شیئا خرج ما هو محل الخلاف بین العلماء من حیث اللزوم و العدم و هو المعاملة الجامعة للشروط عدا الصیغة و بقی الباقی و بما ذکرنا یظهر وجه تحریم الربا فیه أیضا و إن خصصنا الحکم بالبیع بل الظاهر التحریم حتی عند من لا یراها مفیدة للملک لأنها معاوضة عرفیة و إن لم تفد الملک بل معاوضة شرعیة- کما اعترف بها الشهید رحمه الله فی موضع من الحواشی حیث قال إن المعاطاة معاوضة مستقلة جائزة أو لازمة انتهی و لو قلنا إن المقصود للمتعاطیین الإباحة لا الملک فلا یبعد أیضا جریان   
المکاسب، ج‌2، ص 88  
الربا لکونها معاوضة عرفا فتأمل و أما حکم جریان الخیار فیها قبل اللزوم فیمکن نفیه علی المشهور لأنها جائزة عندهم فلا معنی للخیار و إن قلنا بإفادة الملک فیمکن القول بثبوت الخیار فیه مطلقا بناء علی صیرورتها بیعا بعد اللزوم کما سیأتی عند تعرض الملزمات فالخیار موجود من زمن المعاطاة إلا أن أثره یظهر بعد اللزوم و علی هذا فیصح إسقاطه و المصالحة علیه قبل اللزوم و یحتمل أن یفصل بین الخیارات المختصة بالبیع فلا تجری لاختصاص أدلتها بما وضع علی اللزوم من غیر جهة الخیار و بین غیرها کخیار الغبن و العیب بالنسبة إلی الرد دون الأرش فتجری لعموم أدلتها و أما حکم الخیار بعدم اللزوم فسیأتی بعد ذکر الملزمات.

الأمر الثانی أن المتیقن من مورد المعاطاة هو حصول التعاطی فعلا من الطرفین

فالملک أو الإباحة فی کل منهما بالإعطاء فلو حصل الإعطاء من جانب واحد و لم یحصل ما یوجب إباحة الآخر أو ملکیته فلا یتحقق المعاوضة و لا الإباحة رأسا لأن کلا منهما ملک أو مباح فی مقابل ملکیة الآخر أو الإباحة إلا أن الظاهر من جماعة من متأخری المتأخرین تبعا للشهید فی الدروس جعله من المعاطاة و لا ریب أنه لا یصدق معنی المعاطاة- لکن هذا لا یقدح فی جریان حکمها علیه بناء علی عموم الحکم لکل بیع فعلی فیکون إقباض أحد العوضین من مالکه تملیکا له بعوض أو مبیحا له به و أخذ الآخر له تملکا له بالعوض أو إباحة له بإزائه فلو کان المعطی هو الثمن کان دفعه علی القول بالملک و البیع اشتراء و أخذه بیعا للمثمن به فیحصل الإیجاب و القبول الفعلیان بفعل واحد [فی زمان واحد ثم صحة هذا علی القول بکون المعاطاة بیعا مملکا واضحة إذ یدل علیها ما دل علی صحة المعاطاة من الطرفین. و أما علی القول بالإباحة فیشکل بأنه بعد عدم حصول الملک بها لا دلیل علی تأثیرها فی الإباحة اللهم إلا أن یدعی قیام السیرة علیها کقیامها علی المعاطاة الحقیقی و ربما یدعی انعقاد المعاطاة بمجرد إیصال الثمن و أخذ المثمن- من غیر صدق إعطاء أصلا فضلا عن التعاطی کما تعارف أخذ الماء مع غیبة السقاء و وضع الفلس فی المکان المعد له إذا علم من حال السقاء الرضا بذلک و کذا غیر الماء من المحقرات کالخضراوات و نحوها و من هذا القبیل الدخول فی الحمام و وضع الأجرة فی کوز صاحب الحمام مع غیبته فالمعیار فی المعاطاة وصول العوضین أو أحدهما مع الرضا فی التصرف و یظهر ذلک من المحقق الأردبیلی رحمه الله أیضا فی مسألة المعاطاة و سیأتی توضیح ذلک فی مقامه إن شاء الله. ثم إنه لو قلنا إن اللفظ غیر المعتبر فی العقد کالفعل فی انعقاد المعاطاة أمکن خلو المعاطاة من الإعطاء و الإیصال رأسا فیتقاولان علی مبادلة شی‌ء بشی‌ء من غیر إیصال و لا یبعد صحته مع صدق البیع علیه بناء علی الملک و أما علی القول بالإباحة فالإشکال المتقدم هنا آکد.

الأمر الثالث تمییز البائع عن المشتری فی المعاطاة الفعلیة

مع کون أحد العوضین مما تعارف جعله ثمنا کالدراهم و الدنانیر و الفلوس المسکوکة واضح فإن صاحب الثمن هو المشتری ما لم یصرح بالخلاف و أما مع کون العوضین من غیرها فالثمن ما قصدا قیامه مقام المثمن فی العوضیة فإذا أعطی الحنطة فی مقام اللحم قاصدا أن هذا المقدار من الحنطة یساوی درهما هو ثمن اللحم فیصدق عرفا أنه اشتری اللحم بالحنطة و إذا انعکس انعکس الصدق فیکون المدفوع بنیة البدلیة عن الدراهم و الدنانیر هو الثمن و صاحبه هو المشتری و لو لم یلاحظ إلا کون أحدهما بدلا عن الآخر من دون نیة قیام أحدهما مقام المثمن فی العوضیة أو لوحظت القیمة فی کلیهما بأن لوحظ کون المقدار من اللحم بدرهم و ذلک المقدار من الحنطة بدرهم فتعاطیا من غیر سبق مقاولة تدل علی کون أحدهما بالخصوص بائعا ففی کونه بیعا و شراء بالنسبة إلی کل منهما بناء علی أن البیع لغة کما عرفت مبادلة مال بمال و الشراء ترک شی‌ء و أخذ غیره کما عن بعض أهل اللغة فیصدق علی صاحب اللحم أنه باعه بحنطة و أنه اشتری الحنطة فیحنث لو حلف علی عدم بیع اللحم و عدم شراء الحنطة. نعم لا یترتب علیهما أحکام البائع و لا المشتری لانصرافهما فی أدلة تلک إلی من اختص بصفة البیع أو الشراء فلا تعم من کان فی معاملة واحدة مصداقا لهما باعتبارین أو کونه بیعا بالنسبة إلی من یعطی أولا لصدق الموجب علیه و شراء بالنسبة إلی الآخذ لکونه قابلا عرفا أو کونه معاطاة مصالحة لأنها بمعنی التسالم علی شی‌ء و لذا حملوا الروایة الواردة فی قول أحد الشریکین لصاحبه لک ما عندک و لی ما عندی علی الصلح أو کونه معاوضة مستقلة لا یدخل تحت العناوین المتعارفة وجوه لا یخلو ثانیها عن قوة لصدق تعریف البائع لغة و عرفا علی الدافع أولا دون الآخر و صدق المشتری علی الآخذ أولا دون الآخر فتدبر.

الرابع أن أصل المعاطاة و هو إعطاء کل منهما الآخر ماله

یتصور بحسب قصد المتعاطیین علی وجوه أحدها أن یقصد کل منهما تملیک ماله بمال الآخر- و الآخر فی أخذه قابلا و متملکا بإزاء ما یدفعه فلا یکون فی دفعه العوض إنشاء تملیک بل دفع لما التزمه علی نفسه بإزاء ما تملکه فیکون الإیجاب و القبول بدفع العین الأولی و قبضها فدفع العین الثانیة خارج عن حقیقة المعاطاة فلو مات الآخذ قبل دفع ماله مات بعد تمام المعاطاة و بهذا الوجه صححنا سابقا عدم توقف المعاطاة علی قبض کلا العوضین فیکون إطلاق المعاطاة علیه من حیث حصول المعاملة فیه بالعطاء دون القول لا من حیث کونها متقومة بالعطاء من الطرفین و مثله فی هذا الإطلاق لفظ المصالحة و المساقاة و المزارعة و المؤاجرة و غیرها و بهذا الإطلاق یستعمل المعاطاة فی الرهن و القرض و الهبة و ربما یستعمل فی المعاملة الحاصلة بالفعل و لو لم یکن إعطاء و فی صحته تأمل ثانیها أن یقصد کل منهما تملیک الآخر ماله بإزاء تملیک ماله إیاه فیکون تملیک بإزاء تملیک فالمقابلة بین التملکین لا الملکین و المعاملة متقومة بالعطاء من الطرفین فلو مات الثانی قبل الدفع لم یتحقق المعاطاة و هذا بعید عن معنی البیع و قریب إلی الهبة المعوضة لکون کل من المالین خالیا عن العوض لکن إجراء حکم الهبة المعوضة علیه مشکل إذ لو لم یملکه الثانی هنا لم یتحقق التملیک من الأول لأنه إنما ملکه بإزاء تملیکه فما لم یتحقق تملیک من الثانی لم یتحقق تملکه إلا أن یکون تملیک الآخر له ملحوظا عند تملیک الأول علی نحو الداعی لا العوض فلا یقدح تخلفه فالأولی أن یقال إنها مصالحة و تسالم علی أمر معین أو   
المکاسب، ج‌2، ص 89  
معاوضة مستقلة. ثالثها أن یقصد الأول إباحة ماله بعوض- فیقبل الآخر بأخذه إیاه فیکون الصادر من الأول الإباحة بالعوض و من الثانی بقبوله لها التملیک کما لو صرح بقوله أبحت لک کذا بدرهم. رابعها أن یقصد کل منهما الإباحة بإزاء إباحة أخری فیکون إباحة بإزاء إباحة أو إباحة بداعی إباحة علی ما تقدم نظیره فی الوجه الثانی من إمکان تصوره علی نحو الداعی و علی نحو العوضیة و کیف کان فالإشکال فی حکم القسمین الأخیرین علی فرض قصد المتعاطیین لهما و منشأ الإشکال أولا الإشکال فی صحة إباحة جمیع التصرفات حتی المتوقفة علی ملکیة المتصرف بأن یقول أبحت لک کل تصرف من دون أن یملکه العین و ثانیا الإشکال فی صحة الإباحة بالعوض الراجعة إلی عقد مرکب من إباحة و تملیک. فنقول أما إباحة جمیع التصرفات حتی المتوقفة علی الملک فالظاهر أنه لا یجوز- إذ التصرف الموقوف علی الملک لا یسوغ لغیر المالک بمجرد إذن المالک فإن إذن المالک لیس مشرعا و إنما یمضی فیما یجوز شرعا فإذا کان بیع الإنسان مال غیره لنفسه بأن یملک الثمن مع خروج المبیع عن ملک غیره غیر معقول کما صرح به العلامة فی القواعد فکیف یجوز للمالک أن یأذن فیه. نعم یصح ذلک بأحد الوجهین کلاهما فی المقام مفقود أحدهما أن یقصد المبیح بقوله أبحت لک أن تبیع مالی أن ینشئ توکیلا له لنفسک [إنشاء توکیل له فی بیع ماله له ثم نقل الثمن إلی نفسه بالهبة أو فی نقله أولا إلی نفسه ثم بیعه أو تملیکا له بنفس هذه الإباحة فیکون إنشاء تملیک له و یکون بیع المخاطب بمنزلة قبوله کما صرح فی التذکرة بأن قول الرجل لمالک العبد أعتق عبدک عنی بکذا استدعاء لتملیکه و إعتاق المولی عنه جواب لذلک الاستدعاء فیحصل النقل و الانتقال بهذا الاستدعاء و الجواب و یقدر وقوعه قبل العتق آنا ما فیکون هذا بیعا ضمنیا لا یحتاج إلی الشروط المقررة لعقد البیع و لا شک أن المقصود فیما نحن فیه لیس الإذن فی نقل المال إلی نفسه أولا و لا فی نقل الثمن إلیه ثانیا و لا قصد التملیک بالإباحة المذکورة و لا قصد المخاطب التملک عند البیع حتی یتحقق تملیک ضمنی مقصود للمتکلم و المخاطب کما کان مقصودا و لو إجمالا فی مسألة أعتق عبدک عنی و لذا عد العامة و الخاصة من الأصولیین دلالة هذا الکلام علی التملیک من دلالة الاقتضاء التی عرفوها بأنها دلالة مقصودة للمتکلم تتوقف صحة الکلام عقلا أو شرعا علیه فمثلوا للعقلی بقوله تعالی وَ سْئَلِ الْقَرْیَةَ و للشرعی بهذا المثال و من المعلوم بحکم الفرض أن المقصود فیما نحن فیه لیس إلا مجرد الإباحة. الثانی أن یدل دلیل شرعی- علی حصول الملکیة للمباح له بمجرد الإباحة- فیکون کاشفا عن ثبوت الملک له عند إرادة البیع آنا ما فیقع البیع فی ملکه أو یدل دلیل شرعی علی انتقال الثمن عن المبیح بلا فصل بعد البیع فیکون ذلک شبه دخول العمودین فی ملک الشخص آنا ما لا یقبل غیر العتق فإنه حینئذ یقال بالملک المقدر آنا ما للجمع بین الأدلة و هذا الوجه مفقود فیما نحن فیه إذ المفروض أنه لم یدل دلیل بالخصوص علی صحة هذه الإباحة العامة و إثبات صحته بعموم مثل الناس مسلطون علی أموالهم یتوقف علی عدم مخالفة مؤداه لقواعد أخری مثل توقف انتقال الثمن إلی الشخص علی کون المثمن مالا له و توقف صحة العتق علی الملک و صحة الوطی علی التحلیل بصیغة خاصة لا بمجرد الإذن فی مطلق التصرف. و لأجل ما ذکرنا صرح المشهور بل قیل لم یوجد خلاف فی أنه لو دفع إلی غیره مالا و قال اشتر به لنفسک طعاما من غیر قصد الإذن فی اقتراض المال قبل الشراء أو اقتراض الطعام أو استیفاء الدین منه بعد الشراء لم یصح کما صرح به فی مواضع من القواعد و علله فی بعضها بأنه لا یعقل شراء شی‌ء لنفسه بمال الغیر و هو کذلک فإن مقتضی مفهوم المعاوضة و المبادلة دخول العوض فی ملک من خرج المعوض عن ملکه و إلا لم یکن عوضا و بدلا و لما ذکرنا حکم الشیخ و غیره بأن الهبة الخالیة عن الصیغة تفید إباحة التصرف لکن لا یجوز وطء الجاریة مع أن الإباحة المتحققة من الواهب یعم جمیع التصرفات. و عرفت أیضا أن الشهید فی الحواشی لم یجوز إخراج المأخوذ بالمعاطاة فی الخمس و الزکاة و ثمن الهدی و لا وطء الجاریة مع أن مقصود المتعاطیین الإباحة المطلقة و دعوی أن الملک التقدیری هنا أیضا لا یتوقف علی دلالة دلیل خاص بل تکفی الدلالة بمجرد الجمع بین عموم   
الناس مسلطون علی أموالهم الدال علی جواز هذه الإباحة المطلقة و بین أدلة توقف مثل العتق و البیع علی الملک نظیر الجمع بین الأدلة فی الملک التقدیری مدفوعة بأن عموم الناس مسلطون علی أموالهم إنما یدل علی تسلط الناس علی أموالهم لا علی أحکامهم فمقتضاه إمضاء الشارع لإباحة المالک کل تصرف جائز شرعا فالإباحة و إن کانت مطلقة إلا أنه لا یباح بتلک الإباحة المطلقة إلا ما هو جائز بذاته فی الشریعة. و من المعلوم أن بیع الإنسان مال غیره لنفسه غیر جائز بمقتضی العقل و النقل الدالین علی لزوم دخول العوض فی ملک مالک المعوض فلا یشمله العموم فی الناس مسلطون علی أموالهم حتی یثبت التنافی بینه و بین الأدلة الدالة علی توقف البیع علی الملک فیجمع بینهما بالتزام الملک التقدیری آنا ما و بالجملة دلیل عدم جواز بیع ملک الغیر أو عتقه لنفسه حاکم علی عموم- الناس مسلطون علی أموالهم الدال علی إمضاء الإباحة المطلقة من المالک علی إطلاقها نظیر حکومة الدلیل علی عدم جواز عتق مال الغیر علی وجوب الوفاء بالنذر و العهد إذا نذر عتق عبد غیره له أو لنفسه فلا یتوهم الجمع بینهما بالملک القهری للناذر. نعم لو کان هناک تعارض و تزاحم من الطرفین بحیث أمکن تخصیص کل منهما لأجل الآخر أمکن الجمع بینهما بالقول بحصول الملک القهری آنا ما فتأمل. و أما حصول الملک فی الآن المتعقب بالبیع أو العتق فیما إذا باع الواهب عبده الموهوب أو أعتقه فلیس ملکا تقدیریا نظیر الملک التقدیری فی الدیة بالنسبة إلی المیت- أو شراء العبد المعتق علیه- بل هو ملک حقیقی حاصل قبل البیع من جهة کشف البیع عن الرجوع قبله فی الآن المتصل بناء علی الاکتفاء بمثل هذا فی الرجوع و لیس کذلک فیما نحن فیه. و بالجملة فما نحن فیه لا ینطبق علی التملیک الضمنی المذکور أولا فی أعتق عبدک عنی لتوقفه علی القصد و لا علی الملک المذکور ثانیا فی شراء من ینعتق علیه   
المکاسب، ج‌2، ص 90  
لتوقفه علی التنافی بین دلیل التسلط و دلیل توقف العتق علی الملک و عدم حکومة الثانی علی الأول و لا علی التملیک الضمنی المذکور ثالثا فی بیع الواهب و ذی الخیار لعدم تحقق سبب الملک هنا سابقا بحیث یکشف البیع عنه فلم یبق إلا الحکم ببطلان الإذن فی بیع ماله لغیره- سواء صرح بذلک کما لو قال بع مالی لنفسک أو اشتر بمالی لنفسک أم أدخله فی عموم قوله أبحت لک کل تصرف فإذا باع المباح له علی هذا الوجه وقع البیع للمالک إما لازما بناء علی أن قصد البائع البیع لنفسه غیر مؤثر أو موقوفا علی الإجازة بناء علی أن المالک لم ینو تملک الثمن هذا و لکن الذی یظهر من جماعة- منهم قطب الدین و الشهید رحمهما الله فی باب بیع الغاصب أن تسلیط المشتری البائع الغاصب علی الثمن و الإذن فی إتلافه یوجب جواز شراء الغاصب به شیئا و أنه یملک الثمن بدفعه إلیه فلیس للمالک إجازة هذا الشراء و یظهر أیضا من محکی المختلف حیث استظهر من کلامه فیما لو اشتری جاریة بعین مغصوبة أن له وطء الجاریة مع علم البائع بغصبیة الثمن فراجع.   
و مقتضی ذلک أن یکون تسلیط الشخص لغیره علی ماله و إن لم یکن علی وجه الملکیة یوجب جواز التصرفات المتوقفة علی الملک فتأمل و سیأتی توضیحه فی مسألة البیع الفضولی إن شاء الله. و أما الکلام فی صحة الإباحة بالعوض- سواء صححنا إباحة التصرفات المتوقفة علی الملک أم خصصنا الإباحة بغیرها فمحصله أن هذا النحو من الإباحة المعوضة لیست معاوضة مالیة لیدخل کل من العوضین فی ملک مالک العوض الآخر بل کلاهما ملک للمبیح إلا أن المباح له یستحق التصرف فیشکل الأمر فیه من جهة خروجه عن المعاوضات المعهودة شرعا و عرفا مع التأمل فی صدق التجارة علیها فضلا عن البیع إلا أن یکون نوعا من الصلح لمناسبة له لغة لأنه فی معنی التسالم علی أمر بناء علی أنه لا یشترط فیه لفظ الصلح کما یستفاد من بعض الأخبار الدال علی صحته بقول المتصالحین لک ما عندک و لی ما عندی و نحوه ما ورد فی مصالحة الزوجین و لو کانت معاملة مستقلة کفی فیها عموم الناس مسلطون علی أموالهم و المؤمنون عند شروطهم و علی تقدیر الصحة ففی لزومها مطلقا- لعموم المؤمنون عند شروطهم أو من طرف المباح له حیث إنه یخرج ماله عن ملکه دون المبیح حیث إن ماله باق علی ملکه فهو مسلط علیه أو جوازها مطلقا وجوه أقواها أولها ثم أوسطها. و أما حکم الإباحة بالإباحة فالإشکال فیه أیضا یظهر مما ذکرنا فی سابقه و الأقوی فیها أیضا الصحة و اللزوم للعموم أو الجواز من الطرفین لأصالة التسلط.

الخامس فی حکم جریان المعاطاة فی غیر البیع من العقود و عدمه

اعلم أنه ذکر المحقق الثانی رحمه الله فی جامع المقاصد- علی ما حکی عنه أن فی کلام بعضهم ما یقتضی اعتبار المعاطاة فی الإجارة و کذا فی الهبة و ذلک لأنه إذا أمره بعمل علی عوض معین فعمله استحق الأجرة و لو کانت هذه إجارة فاسدة لم یجز له العمل و لم یستحق أجرة مع علمه بالفساد و ظاهرهم الجواز بذلک و کذا لو وهب بغیر عقد فإن ظاهرهم جواز الإتلاف و لو کانت هبة فاسدة لم یجز بل یمنع من مطلق التصرف و هی ملاحظة وجیهة انتهی.   
و فیه أن معنی جریان المعاطاة فی الإجارة علی مذهب المحقق الثانی- الحکم بملک المأمور الأجر المعین علی الأمر و ملک الأمر العمل المعین علی المأمور به و لم نجد من صرح به فی المعاطاة. و أما قوله لو کانت إجارة فاسدة لم یجز له العمل فموضع نظر لأن فساد المعاملة لا یوجب منعه عن العمل و لا سیما إذا لم یکن العمل تصرفا فی عین من أموال المستأجر. و قوله لم یستحق أجرة مع علمه بالفساد ممنوع لأن الظاهر ثبوت أجرة المثل لأنه لم یقصد التبرع و إنما قصد عوضا لم یسلم إلیه. و أما مسألة الهبة فالحکم فیها بجواز إتلاف الموهوب لا یدل علی جریان المعاطاة فیها إلا إذا قلنا فی المعاطاة بالإباحة فإن جماعة کالشیخ و الحلی و العلامة صرحوا بأن إعطاء الهدیة من دون الصیغة یفید الإباحة دون الملک لکن المحقق الثانی رحمه الله ممن لا یری کون المعاطاة عند القائلین بهما مفیدة للإباحة المجردة و توقف الملک فی الهبة علی الإیجاب و القبول کاد أن یکون متفقا علیه کما یظهر من المسالک و مما ذکرنا یظهر المنع فی قوله بل مطلق التصرف هذا و لکن الأظهر بناء علی جریان المعاطاة فی البیع جریانها فی غیره من الإجارة و الهبة لکون الفعل مفیدا لتملیک فیهما. و ظاهر المحکی عن التذکرة عدم القول بالفصل بین البیع و غیره حیث قال فی باب الرهن إن الخلاف فی الاکتفاء فیه بالمعاطاة و الاستیجاب و الإیجاب علیه المذکور فی البیع آت هنا لکن استشکله فی محکی جامع المقاصد بأن البیع ثبت فیه حکم المعاطاة بالإجماع بخلاف ما هنا و لعل وجه الإشکال عدم تأدی المعاطاة بالإجماع فی الرهن علی النحو الذی أجروها فی البیع- لأنها هناک إما مفیدة للإباحة أو الملکیة الجائزة علی الخلاف و الأول غیر متصور هنا و أما الجواز فکذلک لأنه ینافی الوثوق الذی به قوام مفهوم الرهن خصوصا بملاحظة أنه لا یتصور هنا ما یوجب رجوعها إلی اللزوم لیحصل به الوثیقة فی بعض الأحیان و إن جعلناها مفیدة للزوم کان مخالفا لما أطبقوا علیه من توقف العقود اللازمة علی اللفظ و کان هذا هو الذی دعا المحقق الثانی إلی الجزم بجریان المعاطاة فی مثل الإجارة و الهبة و القرض و الاستشکال فی الرهن. نعم من لا یبالی مخالفة ما هو المشهور بل المتفق علیه بینهم من توقف العقود اللازمة علی اللفظ أو حمل تلک العقود علی اللازمة من الطرفین فلا یشمل الرهن و لذا جوز بعضهم الإیجاب بلفظ الأمر کخذه و الجملة الخبریة أمکن أن یکون بإفادة المعاطاة فی الرهن اللزوم لإطلاق بعض أدلة الرهن و لم یقم هنا إجماع- علی عدم اللزوم کما قام فی المعاوضات. و لأجل ما ذکرنا فی الرهن یمنع من جریان المعاطاة فی الوقف بأن یکتفی فیه بالإقباض لأن القول فیه باللزوم مناف لما اشتهر بینهم من توقف اللزوم علی اللفظ و الجواز غیر معروف فی الوقف من الشارع فتأمل. نعم یظهر الاکتفاء بغیر اللفظ فی باب وقف المساجد من الذکری تبعا للشیخ رحمه الله ثم إن الملزم فیما تجری فیه من العقود الأخر هو الملزم فی باب البیع کما سننبه به بعد هذا

الأمر السادس فی ملزمات المعاطاة علی کل من القول بالملک و القول بالإباحة

. اعلم أن الأصل علی القول بالملک اللزوم لما عرفت من الوجوه الثمانیة المتقدمة و أما علی القول بالإباحة فالأصل عدم اللزوم- لقاعدة تسلط الناس علی أموالهم و أصالة سلطنة المالک   
المکاسب، ج‌2، ص 91  
الثابتة قبل المعاطاة و هی حاکمة علی أصالة بقاء الإباحة الثابتة قبل رجوع المالک لو سلم جریانها إذا عرفت هذا فاعلم أن تلف العوضین ملزم إجماعا علی الظاهر المصرح به فی بعض العبائر أما علی القول بالإباحة فواضح لأن تلفهما من مال المالک و لم یحصل ما یوجب ضمان کل منهما مال صاحبه- و توهم جریان قاعدة الضمان بالید هنا مندفع بما سیجی‌ء. و أما علی القول بالملک فلما عرفت من أصالة اللزوم و المتیقن من مخالفتها جواز تراد العینین و حیث ارتفع مورد التراد امتنع و لم یثبت قبل التلف جواز المعاملة علی نحو جواز البیع الخیاری- حتی یستصحب بعد التلف لأن هذا الجواز من عوارض العقد لا العوضین- فلا مانع من بقائه- بل لا دلیل علی ارتفاعه بعد تلفهما بخلاف ما نحن فیه فإن الجواز فیه هنا بمعنی جواز الرجوع فی العین نظیر جواز الرجوع فی العین الموهوبة فلا یبقی بعد التلف متعلق الجواز بل الجواز هنا یتعلق بموضوع التراد لا مطلق الرجوع الثابت فی الهبة هذا مع أن الشک فی أن متعلق الجواز هل هو أصل المعاملة أو الرجوع فی العین أو تراد العینین یمنع من استصحابه فإن المتیقن تعلقه بالتراد إذ لا دلیل فی مقابلة أصالة اللزوم علی ثبوت أزید من جواز تراد العینین الذی لا یتحقق إلا مع بقائهما و منه یعلم حکم ما لو تلفت إحدی العینین- أو بعضها علی القول بالملک. و أما علی القول بالإباحة فقد استوجه بعض مشایخنا وفاقا لبعض معاصریه تبعا للمسالک أصالة عدم اللزوم لأصالة بقاء سلطنة مالک العین الموجودة و ملکه لها- و فیه أنها معارضة- بأصالة براءة ذمته عن مثل التالف عنده أو قیمته- و التمسک بعموم علی الید هنا فی غیر محله- بعد القطع بأن هذه الید قبل تلف العین لم یکن ید ضمان و لا بعده إذا بنی مالک العین الموجودة علی إمضاء المعاطاة و لم یرد الرجوع إنما الکلام فی الضمان إذا أراد الرجوع و لیس هذا من مقتضی الید قطعا هذا و لکن یمکن أن یقال إن أصالة بقاء السلطنة حاکمة علی أصالة عدم الضمان بالمثل أو القیمة مع أن ضمان التالف ببدله معلوم- إلا أن الکلام فی أن البدل هو البدل الحقیقی أعنی المثل أو القیمة أو البدل الجعلی أعنی العین الموجودة فلا أصل هذا مضافا إلی ما قد یقال من أن عموم الناس مسلطون علی أموالهم یدل علی السلطنة علی المال الموجود بأخذه و علی المال التالف بأخذ بدله الحقیقی و هو المثل أو القیمة فتدبر. و لو کان أحد العوضین دینا فی ذمة أحد المتعاطیین- فعلی القول بالملک یملکه من فی ذمته فیسقط عنه و الظاهر أنه فی حکم التلف لأن الساقط لا یعود و یحتمل العود و هو ضعیف- و الظاهر أن الحکم کذلک علی القول بالإباحة فافهم. و لو نقلت العینان أو إحداهما بعقد لازم فهو کالتلف علی القول بالملک لامتناع التراد- و کذا علی القول بالإباحة إذا قلنا بإباحة التصرفات الناقلة. و لو عادت العین بفسخ ففی جواز التراد علی القول بالملک لإمکانه فیستصحب و عدمه لأن المتیقن من التراد هو المحقق قبل خروج العین عن ملک مالکه وجهان أجودهما ذلک إذ لم یثبت فی مقابلة أصالة اللزوم جواز التراد بقول مطلق بل المتیقن منه غیر ذلک- فالموضوع غیر محرز فی الاستصحاب.   
و کذا علی القول بالإباحة لأن التصرف الناقل یکشف عن سبق الملک للمتصرف فیرجع بالفسخ إلی ملک الثانی فلا دلیل علی زواله بل الحکم هنا أولی منه علی القول بالملک لعدم تحقق جواز التراد فی السابق هنا حتی یستصحب بل المحقق أصالة بقاء سلطنة المالک الأول المقطوع بانتفائها. نعم لو قلنا إن الکاشف عن الملک هو العقد الناقل فإذا فرضنا ارتفاعه بالفسخ عاد الملک إلی المالک الأول و إن کان مباحا لغیره ما لم یسترد عوضه کان مقتضی قاعدة السلطنة جواز التراد لو فرض کون العوض الآخر باقیا علی ملک مالکه الأول أو عائدا إلیه بفسخ و کذا لو قلنا إن البیع لا یتوقف علی سبق الملک بل یکفی فیه إباحة التصرف و الإتلاف و یملک الثمن بالبیع کما تقدم استظهاره عن جماعة فی الأمر الرابع لکن الوجهین ضعیفان بل الأقوی رجوعه بالفسخ إلی البائع. و لو کان الناقل عقدا جائزا لم یکن لمالک العین الباقیة إلزام الناقل بالرجوع فیها و لا رجوعه بنفسه إلی عینه فالتراد غیر متحقق و تحصیله غیر واجب و کذا علی القول بالإباحة لکون المعاوضة کاشفة عن سبق الملک. نعم لو کان غیر معاوضة کالهبة- و قلنا إن التصرف فی مثله لا یکشف عن سبق الملک إذ لا عوض فیه حتی لا یعقل کون العوض ما لا لأحد و انتقال المعوض إلی الآخر بل الهبة ناقلة للملک عن ملک المالک المتهب فیتحقق حکم جواز الرجوع بالنسبة إلی المالک لا الواهب اتجه الحکم بجواز التراد مع بقاء العین الأخری أو عودها إلی مالکها بهذا النحو من العود إذ لو عادت بوجه آخر کان حکمه حکم التلف. و لو باع العین ثالث فضولا فأجاز المالک الأول علی القول بالملک لم یبعد کون إجازته رجوعا کبیعه و سائر تصرفاته الناقلة. و لو أجاز المالک الثانی نفذت بغیر إشکال و ینعکس الحکم إشکالا و وضوحا علی القول بالإباحة و لکل منهما رد العین قبل إجازة الآخر- . و لو رجع الأول فأجاز الثانی فإن جعلنا الإجازة کاشفة لغا الرجوع و یحتمل عدمه لأنه رجوع قبل تصرف الآخر فینفذ و تلغو الإجازة و إن جعلناها ناقلة لغت الإجازة قطعا. و لو امتزجت العینان أو إحداهما سقط الرجوع علی القول بالملک لامتناع التراد و یحتمل الشرکة و هو ضعیف. أما علی القول بالإباحة فالأصل بقاء التسلط علی ماله الممتزج بمال الغیر فیصیر المالک شریکا مع المال الممتزج به نعم لو کان المزج ملحقا له بالإتلاف- جری علیه حکم التلف. و لو تصرف فی العین تصرفا مغیرا للصورة- کطحن الحنطة و فصل الثوب فلا لزوم علی القول بالإباحة و علی القول بالملک ففی اللزوم وجهان مبنیان علی جریان استصحاب جواز التراد و منشأ الإشکال أن الموضوع فی الاستصحاب عرفی أو حقیقی ثم إنک قد عرفت مما ذکرنا أنه لیس جواز الرجوع فی مسألة المعاطاة- نظیر الفسخ فی العقود اللازمة حتی یورث بالموت و یسقط بالإسقاط ابتداء أو فی ضمن معاملة بل هو علی القول بالملک نظیر الرجوع فی الهبة- و علی القول بالإباحة نظیر الرجوع فی إباحة الطعام بحیث یناط الحکم فیه بالرضا   
المکاسب، ج‌2، ص 92  
الباطنی بحیث لو علم کراهة المالک باطنا لم یجز له التصرف فلو مات أحد المالکین لم یجز لوارثه الرجوع علی القول بالملک للأصل لأن من له و إلیه الرجوع هو المالک الأصلی و لا یجری الاستصحاب. و لو جن أحدهما فالظاهر قیام ولیه مقامه فی الرجوع علی القولین.

السابع أن الشهید الثانی فی المسالک ذکر وجهین فی صیرورة المعاطاة بیعا بعد التلف أو معاوضة مستقلة

قال یحتمل الأول لأن المعاوضات محصورة و لیست إحداها و کونها معاوضة برأسها یحتاج إلی دلیل و یحتمل الثانی لإطباقهم علی أنها لیست بیعا حال وقوعها فکیف تصیر بیعا بعد التلف و تظهر الفائدة فی ترتب الأحکام المختصة بالبیع علیها کخیار الحیوان لو کان التالف الثمن أو بعضه- و علی تقدیر ثبوته فهل الثلاثة من حین المعاطاة أو من حین اللزوم کل محتمل و یشکل الأول بقولهم إنها لیست بیعا و الثانی بأن التصرف لیس معاوضة بنفسها اللهم إلا أن تجعل المعاطاة جزء السبب و التلف تمامه و الأقوی عدم ثبوت خیار الحیوان هنا بناء علی أنها لیست لازمة و إنما یتم علی قول المفید و من تبعه و أما خیار العیب و الغبن فیثبتان علی التقدیرین کما أن خیار المجلس منتف انتهی. و الظاهر أن هذا تفریع علی القول بالإباحة فی المعاطاة و أما علی القول بکونها مفیدة للملک المتزلزل فینبغی الکلام فی کونها معاوضة مستقلة أو بیعا متزلزلا قبل اللزوم حتی یتبعه حکمها بعد اللزوم إذ الظاهر أنه عند القائلین بالملک المتزلزل بیع بلا إشکال فی ذلک عندهم علی ما تقدم من المحقق الثانی فإذا لزم صار بیعا لازما فتلحقه أحکام البیع عدا ما استفید من دلیله ثبوته للبیع العقدی الذی مبناه علی اللزوم لو لا الخیار. و قد تقدم أن الجواز هنا لا یراد به ثبوت الخیار و کیف کان فالأقوی أنها علی القول بالإباحة بیع عرفی لم یصححه الشارع و لم یمضه إلا بعد تلف إحدی العینین أو ما فی حکمه و بعد التلف تترتب علیه أحکام البیع- عدا ما اختص دلیله بالبیع الواقع صحیحا من أول الأمر. و المحکی من حواشی الشهید- أن المعاطاة معاوضة مستقلة جائزة أو لازمة- و الظاهر أنه أراد التفریع علی مذهبه من الإباحة و کونها معاوضة قبل اللزوم من جهة کون کل من العینین مباحا عوضا عن الأخری لکن لزوم هذه المعاوضة لا یقتضی حدوث الملک کما لا یخفی فلا بد أن یقول بالإباحة اللازمة فافهم.

الثامن لا إشکال فی تحقق المعاطاة المصطلحة التی هی معرکة الآراء بین الخاصة و العامة بما إذا تحقق إنشاء التملیک أو الإباحة بالفعل

و هو قبض العینین أما إذا حصل بالقول غیر الجامع لشرائط اللزوم فإن قلنا بعدم اشتراط اللزوم بشی‌ء زائد علی الإنشاء اللفظی کما قویناه سابقا بناء علی التخلص بذلک عن اتفاقهم علی توقف العقود اللازمة علی اللفظ فلا إشکال فی صیرورة المعاملة بذلک عقدا لازما و إن قلنا بمقالة المشهور من اعتبار أمور زائدة علی اللفظ فهل یرجع ذلک الإنشاء القولی إلی حکم المعاطاة مطلقا أو بشرط تحقق قبض العین معه أو لا یتحقق به مطلقا. نعم إذا حصل إنشاء آخر بالقبض المتحقق بعده تحقق المعاطاة فالإنشاء القولی السابق کالعدم لا عبرة به و لا بوقوع القبض به خالیا عن قصد الإنشاء بل بانیا علی کونه حقا لازما لکونه من آثار الإنشاء القولی السابق نظیر القبض فی العقد الجامع للشرائط ظاهر کلام غیر واحد من مشایخنا المعاصرین الأول تبعا لما یستفاد من ظاهر کلام المحقق و الشهید الثانیین. قال المحقق فی صیغ عقوده [علی ما حکی عنه بعد ذکره الشروط المعتبرة فی الصیغة] إنه لو أوقع البیع بغیر ما قلناه و علم التراضی منهما کان معاطاة انتهی و فی الروضة فی مقام عدم کفایة الإشارة مع القدرة علی النطق أنها تفید المعاطاة مع الإفهام الصریح انتهی و ظاهر الکلامین صورة وقوع الإنشاء بغیر القبض بل یکون القبض من آثاره و ظاهره کصریح جماعة منهم المحقق و العلامة أنه لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم یملک و کان مضمونا علیه هو الوجه الأخیر لأن مرادهم بالعقد الفاسد إما خصوص ما کان فساده من جهة مجرد اختلال شروط الصیغة کما ربما یشهد به ذکر هذا الکلام بعد شروط الصیغة و قبل شروط العوضین و المتعاقدین و إما ما یشتمل هذا و غیره کما هو الظاهر و کیف کان فالصورة الأولی داخلة قطعا و لا یخفی أن الحکم فیها بالضمان مناف لجریان الحکم بالمعاطاة و ربما یجمع بین هذا الکلام و ما تقدم من المحقق و الشهید الثانیین فیقال إن موضوع المسألة فی عدم جواز التصرف بالعقد الفاسد ما إذا علم عدم الرضا إلا بزعم صحة المعاطاة فإذا انتفت الصحة انتفی الإذن لترتبه علی زعم الصحة فکان التصرف تصرفا بغیر إذن و أکلا للمال بالباطل لانحصار وجه الحل فی کون المعاملة بیعا أو تجارة عن تراض أو هبة أو نحوها من وجوه الرضا بأکل المال بغیر عوض. و الأولان قد انتفیا بمقتضی الفرض و کذا البواقی للقطع من جهة زعمهما صحة المعاملة بعدم الرضا بالتصرف مع عدم بذل شی‌ء فی المقابل فالرضا المتقدم کالعدم فإن تراضیا بالعوضین بعد العلم بالفساد و استمر رضاهما فلا کلام فی صحة المعاملة و رجعت إلی المعاطاة کما إذا علم الرضا من أول الأمر بإباحتهما التصرف بأی وجه اتفق سواء صحت المعاملة أم فسدت فإن ذلک لیس من البیع الفاسد فی شی‌ء. أقول المفروض أن الصیغة الفاقدة لبعض الشرائط لا تتضمن إلا إنشاء واحدا هو التملیک و من المعلوم أن هذا المقدار لا یوجب بقاء الإذن الحاصل فی ضمن التملیک بعد فرض انتفاء التملیک و الموجود بعده إن کان إنشاء آخر فی ضمن التقابض خرج عن محل الکلام لأن المعاطاة حینئذ إنما تحصل به لا بالعقد الفاقد للشرائط مع أنک عرفت أن ظاهر کلام الشهید و المحقق الثانیین حصول المعاوضة و المراضاة بنفس الإشارة المفهمة بقصد البیع و بنفس الصیغة الخالیة عن الشرائط لا بالتقابض الحاصل بعدهما و منه یعلم فساد ما ذکره من حصول المعاطاة بتراض جدید بعد العقد غیر مبنی علی صحة العقد ثم إن ما ذکره من التراضی الجدید بعد العلم بالفساد مع اختصاصه بما إذا علما بالفساد دون غیره من الصور مع أن کلام الجمیع مطلق. یرد علیه أن هذا التراضی إن کان تراضیا آخر حادثا بعد العقد فإن کان لا علی وجه المعاطاة بل کل منهما رضی بتصرف الآخر فی ماله من دون ملاحظة رضا صاحبه بتصرفه فی ماله فهذا لیس   
المکاسب، ج‌2، ص 93  
من المعاطاة بل هی إباحة مجانیة من الطرفین تبقی ما دام العلم بالرضا و لا یکفی فیه عدم العلم بالرجوع لأنه کالإذن الحاصل من شاهد الحال و لا یترتب علیه أثر المعاطاة من اللزوم بتلف إحدی العینین أو جواز التصرف إلی حین العلم بالرجوع أو مع ثبوت أحدهما و إن کان علی وجه المعاطاة فهذا لیس إلا التراضی السابق علی ملکیة کل منهما لمال الآخر و لیس تراضیا جدیدا بناء علی أن المقصود بالمعاطاة التملیک کما عرفته من کلام المشهور خصوصا المحقق الثانی فلا یجوز له أن یرید بقوله المتقدم عن صیغ العقود أن الصیغة الفاقدة للشرائط مع التراضی یدخل فی المعاطاة التراضی الجدید الحاصل بعد العقد لا علی وجه المعاوضة. و تفصیل الکلام أن المتعاملین بالعقد الفاقد لبعض الشرائط إما أن یقع تقابضهما بغیر رضا من کل منهما فی تصرف الآخر بل حصل قهرا علیهما أو علی أحدهما و إجبارا علی العمل بمقتضی العقد فلا إشکال فی حرمة التصرف فی المقبوض علی هذا الوجه و کذا إن وقع علی وجه الرضا الناشئ عن بناء کل منهما علی ملکیة الآخر اعتقادا أو تشریعا کما فی کل قبض وقع علی هذا الوجه لأن حیثیة کون القابض مالکا مستحقا لما یقبضه جهة تقییدیة مأخوذة فی الرضا ینتفی بانتفائها فی الواقع کما فی نظائره. و هذان الوجهان مما لا إشکال فیه فی حرمة التصرف فی العوضین کما أنه لا إشکال فی الجواز إذا أعرضا عن أثر العقد و تقابضا بقصد إنشاء التملیک لیکون معاطاة صحیحة عقیب عقد فاسد و إما إن وقع الرضا بالتصرف بعد العقد من دون ابتنائه علی استحقاقه بالعقد السابق و لا قصد لإنشاء تملیک بل وقع مقارنا لاعتقاد الملکیة الحاصلة بحیث لولاها لکان الرضا أیضا موجودا و کان المقصود الأصلی من المعاملة التصرف و أوقعا العقد الفاسد وسیلة له و یکشف عنه أنه لو سئل کل منهما عن رضاه بتصرف صاحبه علی تقدیر عدم التملیک أو بعد تنبیهه علی عدم حصول الملک کان راضیا فإدخال هذا فی المعاطاة یتوقف علی أمرین الأول کفایة هذا الرضا المرکوز فی النفس بل الرضا الشأنی لأن الموجود بالفعل هو رضاه من حیث کونه مالکا فی نظره و قد صرح بعض من قارب عصرنا بکفایة ذلک و لا یبعد رجوع الکلام المتقدم ذکره إلی هذا و لعله لصدق طیب النفس علی هذا الأمر المرکوز فی النفس. الثانی أنه لا یشترط فی المعاطاة إنشاء الإباحة أو التملیک بالقبض بل و لا بمطلق الفعل بل یکفی وصول کل من العوضین إلی المالک الآخر و الرضا بالتصرف قبله أو بعده علی الوجه المذکور و فیه إشکال من أن ظاهر محل النزاع بین العامة و الخاصة هو العقد الفعلی کما ینبئ عنه قول العلامة رحمه الله فی رد کفایة المعاطاة فی البیع إن الأفعال قاصرة عن إفادة المقاصد و کذا استدلال المحقق الثانی علی عدم لزومها بأن الأفعال لیست کالأقوال فی صراحة الدلالة و کذا ما تقدم من الشهید رحمه الله فی قواعده من أن الفعل فی المعاطاة لا یقوم مقام القول و إنما یفید الإباحة إلی غیر ذلک من کلماتهم الظاهرة فی أن محل الکلام هو الإنشاء الحاصل بالتقابض و کذا کلمات العامة فقد ذکر بعضهم أن البیع ینعقد بالإیجاب و القبول و بالتعاطی. و من أن الظاهر أن عنوان التعاطی فی کلماتهم لمجرد الدلالة علی الرضا و أن عمدة الدلیل علی ذلک هی السیرة و لذا تعدوا إلی ما إذا لم یحصل إلا قبض أحد العوضین و السیرة موجودة فی المقام فإن بناء الناس علی أخذ الماء و البقل و غیر ذلک من الجزئیات من دکاکین أربابها مع عدم حضورهم و وضعهم الفلوس فی الموضع المعد له و علی دخول الحمام مع عدم حضور صاحبه و وضع الفلوس فی کوز الحمامی. فالمعیار فی المعاطاة وصول المالین أو أحدهما مع التراضی بالتصرف و هذا لیس ببعید علی القول بالإباحة

مقدمة فی خصوص ألفاظ عقد البیع

اشارة

قد عرفت أن اعتبار اللفظ فی البیع بل فی جمیع العقود مما نقل علیه عقد الإجماع و تحقق فیه الشهرة العظیمة مع الإشارة إلیه فی بعض النصوص لکن هذا یختص بصورة القدرة أما مع العجز عنه کالأخرس فمع عدم القدرة علی التوکیل لا إشکال و لا خلاف فی عدم اعتبار اللفظ و قیام الإشارة مقامه و کذا مع القدرة علی التوکیل لا لأصالة عدم وجوبه کما قیل لأن الوجوب بمعنی الاشتراط کما فیما نحن فیه هو الأصل بل لفحوی ما ورد من عدم اعتبار اللفظ فی طلاق الأخرس فإن حمله علی صورة عجزه عن التوکیل حمل للمطلق علی الفرد النادر مع أن الظاهر عدم الخلاف فی عدم الوجوب. ثم لو قلنا إن الأصل فی المعاطاة اللزوم بعد القول بإفادتها الملکیة فالقدر المخرج صورة قدرة المتبایعین علی مباشرة اللفظ و الظاهر أیضا کفایة الکتابة مع العجز عن الإشارة لفحوی ما ورد من النص علی جوازها فی الطلاق مع أن الظاهر عدم الخلاف فیه و أما مع القدرة علی الإشارة فقد رجح بعض الإشارة و لعله لأنها أصرح فی الإنشاء من الکتابة. و فی بعض روایات الطلاق ما یدل علی العکس و إلیه ذهب الحلی رحمه الله هناک. ثم الکلام فی الخصوصیات المعتبرة فی اللفظ تارة یقع فی مواد الألفاظ من حیث إفادة المعنی بالصراحة و الظهور و الحقیقة و المجاز و الکنایة و من حیث اللغة المستعملة فی معنی المعاملة و أخری فی هیئة کل من الإیجاب و القبول من حیث اعتبار کونه بالجملة الفعلیة و کونه بالماضی و ثالثة فی هیئة ترکیب الإیجاب و القبول من حیث الترتیب و الموالاة أما الکلام من حیث المادة فالمشهور عدم وقوع العقد بالکنایات. قال فی التذکرة الرابع من شروط الصیغة التصریح فلا یقع بالکنایة بیع البتة مثل قوله أدخلته فی ملکک أو جعلته لک أو خذه منی أو سلطتک علیه بکذا عملا بأصالة بقاء الملک و لأن المخاطب لا یدری بم خوطب انتهی. و زاد فی غایة المراد علی الأمثلة مثل قوله أعطیتکه بکذا أو تسلط علیه بکذا و ربما یبدل هذا باشتراط الحقیقة فی الصیغة فلا ینعقد بالمجازات حتی صرح بعضهم بعدم الفرق بین المجاز القریب و البعید. و المراد بالصریح کما یظهر من جماعة من الخاصة   
المکاسب، ج‌2، ص 94  
و العامة فی باب الطلاق و غیره ما کان موضوعا بعنوان ذلک العقد لغة أو شرعا و من الکنایة ما أفاد لازم ذلک العقد بحسب الوضع فیفید إرادة نفسه بالقرائن و هی علی قسمین عندهم جلیة و خفیة. و الذی یظهر من النصوص المتفرقة فی أبواب العقود اللازمة و الفتاوی المتعرضة لصیغها فی البیع بقول مطلق و فی بعض أنواعه و فی غیر البیع من العقود اللازمة هو الاکتفاء بکل لفظ له ظهور عرفی معتد به فی المعنی المقصود فلا فرق بین قوله بعت و ملکت و بین قوله نقلت إلی ملکک أو جعلته ملکا لک بکذا و هذا هو الذی قواه جماعة من متأخری المتأخرین. و حکی عن جماعة ممن تقدمهم کالمحقق حیث حکی عن تلمیذه کاشف الرموز أنه حکی عن شیخه المحقق أن عقد البیع لا یلزم فیه لفظ مخصوص و أنه اختاره أیضا و حکی عن الشهید رحمه الله فی حواشیه أنه جوز البیع بکل لفظ دل علیه مثل أسلمت إلیک و عاوضتک. و حکاه فی المسالک عن بعض مشایخه المعاصرین بل هو ظاهر العلامة رحمه الله فی التحریر حیث قال إن الإیجاب هو اللفظ الدال علی النقل مثل بعتک أو ملکتک أو ما یقوم مقامهما و نحوه المحکی عن التبصرة و الإرشاد و شرحه لفخر الإسلام فإذا کان الإیجاب هو اللفظ الدال علی النقل فکیف لا ینعقد بمثل نقلته إلی ملکک أو جعلته ملکا لک بکذا بل قد یدعی أنه ظاهر کل من أطلق اعتبار الإیجاب و القبول فیه من دون ذکر لفظ خاص کالشیخ و أتباعه فتأمل. و قد حکی عن الأکثر تجویز البیع حالا بلفظ المسلم. و صرح جماعة أیضا فی بیع التولیة بانعقاده بقوله ولیتک العقد أو ولیتک السلعة و التشریک فی المبیع بلفظ شرکتک. و عن المسالک فی مسألة تقبل أحد الشریکین فی النخل حصة صاحبه بشی‌ء معلوم من الثمرة أن ظاهر الأصحاب جواز ذلک بلفظ التقبیل مع أنه لا یخرج عن البیع أو الصلح أو معاملة ثالثة لازمة عند جماعة هذا ما حضرنی من کلماتهم فی البیع و أما فی غیره فظاهر جماعة فی القرض عدم اختصاصه بلفظ خاص فجوزوه بقوله تصرف فیه أو انتفع به و علیک رد عوضه أو خذه بمثله و أسلفتک و غیر ذلک مما عدوا مثله فی البیع من الکنایات مع أن القرض من العقود اللازمة علی حسب لزوم البیع و الإجارة. و حکی عن جماعة فی الرهن أن إیجابه یؤدی بکل لفظ یدل علیه مثل قوله هذه وثیقة عندک. و عن الدروس تجویزه بقوله خذه أو أمسکه بمالک. و حکی عن غیر واحد تجویز إیجاب الضمان الذی هو من العقود اللازمة بلفظ تعهدت المال و تقلدته و شبه ذلک. و لقد ذکر المحقق و جماعة ممن تأخر عنه جواز الإجارة بلفظ العاریة معللین بتحقق القصد و تردد جماعة فی انعقاد الإجارة بلفظ بیع المنفعة و قد ذکر جماعة جواز المزارعة بکل لفظ یدل علی تسلیم الأرض للمزارعة. و عن مجمع البرهان کما فی غیره أنه لا خلاف فی جوازها بکل لفظ یدل علی المطلوب مع کونه ماضیا و عن المشهور جوازها بلفظ ازرع.   
و قد جوز جماعة الوقف بلفظ حرمت و تصدقت مع القرینة الدالة علی إرادة الوقف مثل أن لا یباع و لا یورث مع عدم الخلاف کما عن غیر واحد علی أنهما من الکنایات و جوز جماعة وقوع النکاح الدائم بلفظ التمتع مع أنه لیس صریحا فیه. و مع هذه الکلمات کیف یجوز أن یسند إلی العلماء أو أکثرهم وجوب إیقاع العقد باللفظ الموضوع له و أنه لا یجوز بالألفاظ المجازیة خصوصا مع تعمیمها للقریبة و البعیدة کما تقدم عن بعض المحققین و لعله لما عرفت من تنافی ما اشتهر بینهم من عدم جواز التعبیر بالألفاظ المجازیة فی العقود اللازمة مع ما عرفت منهم من الاکتفاء فی أکثرها بالألفاظ غیر الموضوعة لذلک العقد جمع المحقق الثانی علی ما حکی عنه فی باب السلم و النکاح بین کلماتهم بحمل المجازات الممنوعة علی المجازات البعیدة و هو جمع حسن و لعل الأولی أن یراد باعتبار الحقائق فی العقود اعتبار الدلالة اللفظیة الوضعیة سواء أ کان اللفظ الدال علی إنشاء العقد موضوعا له بنفسه أو مستعملا فیه مجازا بقرینة لفظ موضوع آخر لیرجع الإفادة بالأخرة إلی الوضع إذ لا یعقل الفرق فی الوضوح الذی هو مناط الصراحة بین إفادة لفظ للمطلب بحکم الوضع أو إفادته له بضمیمة لفظ آخر یدل بالوضع علی إرادة المطلب من ذلک اللفظ و هذا بخلاف اللفظ الذی یکون دلالته علی المطلب لمقارنة حال أو سبق مقال خارج عن العقد فإن الاعتماد علیه فی متفاهم المتعاقدین و إن کان من المجازات القریبة جدا رجوع عما بنی علیه من عدم العبرة بغیر الأقوال فی إنشاء المقاصد و لذا لم یجوزوا العقد بالمعاطاة و لو مع سبق مقال أو اقتران حال یدل علی إرادة البیع جزما. و مما ذکرنا یظهر الإشکال فی الاقتصار علی المشترک اللفظی اتکالا علی القرینة الحالیة المعینة و کذا المشترک المعنوی و یمکن أن ینطبق علی ما ذکرنا الاستدلال المتقدم فی عبارة التذکرة بقوله قدس سره لأن المخاطب لا یدری بم خوطب إذ لیس المراد أن المخاطب لا یفهم منها المطلب و لو بالقرائن الخارجیة بل المراد أن الخطاب بالکنایة لما لم یدل علی المعنی المنشأ ما لم یقصد الملزوم لأن اللازم الأعم کما هو الغالب بل المطرد فی الکنایات لا یدل علی الملزوم ما لم یقصد المتکلم خصوص الفرد المجامع مع الملزوم الخاص فالخطاب فی نفسه محتمل لا یدری المخاطب بم خوطب و إنما یفهم المراد بالقرائن الخارجیة الکاشفة عن قصد المتکلم. و المفروض علی ما تقرر فی مسألة المعاطاة أن النیة بنفسها أو مع انکشافها بغیر الأقوال لا تؤثر فی النقل و الانتقال فلم یحصل هنا عقد لفظی یقع التفاهم به لکن هذا الوجه لا یجری فی جمیع ما ذکروه من أمثلة الکنایة. ثم إنه ربما یدعی أن العقود المؤثرة فی النقل و الانتقال أسباب شرعیة توقیفیة کما حکی عن الإیضاح من أن کل عقد لازم وضع الشارع له صیغة مخصوصة بالاستقراء فلا بد من الاقتصار علی المتیقن و هو کلام لا محصل له عند من لاحظ فتاوی العلماء فضلا عن الروایات المتکثرة الآتی بعضها. و أما ما ذکره الفخر قدس سره فلعل المراد فیه من الخصوصیة المأخوذة فی الصیغة شرعا هی اشتمالها علی العنوان المعبر به عن تلک المعاملة فی کلام الشارع فإذا کانت العلاقة الحادثة بین الرجل و المرأة معبرا عنها فی کلام الشارع بالنکاح أو الزوجیة أو المتعة فلا بد من اشتمال عقدها علی هذه العناوین   
المکاسب، ج‌2، ص 95  
فلا یجوز بلفظ الهبة أو البیع أو الإجارة أو نحو ذلک و هکذا الکلام فی العقود المنشئة للمقاصد الأخر کالبیع و الإجارة و نحوهما. فخصوصیة اللفظ من حیث اعتبار اشتمالها علی هذه العناوین الدائرة فی لسان الشارع أو ما یرادفها لغة أو عرفا لأنها بهذه العناوین موارد للأحکام الشرعیة التی لا تحصی. فعلی هذا فالضابط وجوب إیقاع العقد بإنشاء العناوین الدائرة فی لسان الشارع إذ لو وقع بإنشاء غیرها فإن کان لا مع قصد تلک العناوین کما لو لم تقصد المرأة إلا هبة نفسها أو إجارة نفسها مدة الاستمتاع لم تترتب علیه الآثار المحمولة فی الشریعة علی الزوجیة الدائمة أو المنقطعة و إن کان بقصد هذه العناوین دخل فی الکنایة التی عرفت أن تجویزها رجوع إلی عدم اعتبار إفادة المقاصد بالأقوال. فما ذکره الفخر رحمه الله مؤید لما ذکرناه و استفدناه من کلام والده قدس سره و إلیه یشیر أیضا ما عن جامع المقاصد من أن العقود متلقاة من الشارع فلا ینعقد عقد بلفظ آخر لیس من جنسه. و ما عن المسالک من أنه یجب الاقتصار فی العقود اللازمة علی الألفاظ المنقولة شرعا المعهودة لغة و مراده بالمنقولة شرعا هی المأثورة فی کلام الشارع. و عن کنز العرفان فی باب النکاح أنه حکم شرعی حادث فلا بد له من دلیل یدل علی حصوله و هو العقد اللفظی المتلقی من النص ثم ذکر لإیجاب النکاح ألفاظا ثلاثة و عللها بورودها فی القرآن. و لا یخفی أن تعلیله هذا کالصریح فیما ذکرناه من تفسیر توقیفیة العقود و أنها متلقاة من الشارع و وجوب الاقتصار علی المتیقن و من هذا الضابط تقدر علی تمیز الصریح المنقول شرعا المعهود لغة من الألفاظ المتقدمة فی أبواب العقود المذکورة من غیره و أن الإجارة بلفظ العاریة غیر جائزة و بلفظ بیع المنفعة أو السکنی مثلا لا یبعد جوازه و هکذا. إذا عرفت هذا فلنذکر ألفاظ الإیجاب و القبول

[الإشارة إلی بعض ألفاظ عقد البیع

منها لفظ بعت فی الإیجاب

و لا خلاف فیه فتوی و نصا و هو و إن کان من الأضداد بالنسبة إلی البیع و الشراء لکن کثرة استعماله فی البیع وصلت إلی حد تغنیه عن القرینة.

و منها لفظ شریت

[فلا إشکال فی وقوع البیع به لوضعه له کما یظهر من المحکی عن بعض أهل اللغة بل قیل لم یستعمل فی القرآن الکریم إلا فی البیع. و عن القاموس شراه یشریه ملکه بالبیع و باعه کاشتراه فهما ضدان و عنه أیضا کل من ترک شیئا و تمسک بغیره فقد اشتراه و ربما یستشکل فیه بقلة استعماله عرفا فی البیع و کونه محتاجا إلی القرینة المعینة و عدم نقل الإیجاب به فی الأخبار و کلام القدماء و لا یخلو عن وجه

و منها لفظ ملکت بالتشدید

و الأکثر علی وقوع البیع به بل ظاهر نکت الإرشاد الاتفاق علیه حیث قال إنه لا یقع البیع بغیر اللفظ المتفق علیه کبعت و ملکت و یدل علیه ما سبق فی تعریف البیع من أن التملیک بالعوض المنحل إلی مبادلة العین بالمال هو المرادف للبیع عرفا و لغة کما صرح به فخر الدین حیث قال إن معنی بعت فی لغة العرب ملکت غیری. و ما قیل من أن التملیک یستعمل فی الهبة بحیث لا یتبادر منه عند الإطلاق غیرها فیه أن الهبة إنما یفهم من تجرید اللفظ عن العوض لا من مادة التملیک فهی مشترکة معنی بین ما یتضمن المقابلة و بین المجرد عنها فإن اتصل بالکلام ذکر العوض أفاد المجموع المرکب بمقتضی الوضع الترکیبی البیع و إن تجرد عن ذکر العوض اقتضی تجرید الملکیة المجانیة. و قد عرفت سابقا أن تعریف البیع بذلک تعریف بمفهومه الحقیقی فلو أراد منه الهبة المعوضة أو قصد المصالحة بنیت صحة العقد علی صحة عقد بلفظ غیره مع النیة. و یشهد لما ذکرنا قول فخر الدین فی شرح الإرشاد إن معنی بعت فی لغة العرب ملکت غیری و أما الإیجاب باشتریت ففی مفتاح الکرامة أنه قد یقال بصحته کما هو الموجود فی بعض نسخ التذکرة و المنقول عنها فی نسختین من تعلیق الإرشاد. أقول و قد یستظهر ذلک من عبارة کل من عطف علی بعت و ملکت شبههما أو ما یقوم مقامهما إذ إرادة خصوص لفظ شریت من هذا بعید جدا و حمله علی إرادة ما یقوم مقامهما فی اللغات الأخر للعاجز عن العربیة أبعد فیتعین إرادة ما یراد فهما لغة أو عرفا فیشمل شریت و اشتریت لکن الإشکال المتقدم فی شریت أولی بالجریان هنا لأن شریت استعمل فی القرآن الکریم فی البیع بل لم یستعمل فیه إلا فیه بخلاف اشتریت. و دفع الإشکال فی تعیین المراد منه بقرینة تقدیمه الدال علی کونه إیجابا إما بناء علی لزوم تقدیم الإیجاب علی القبول و إما لغلبة ذلک غیر صحیح لأن الاعتماد علی القرینة غیر اللفظیة فی تعیین المراد من ألفاظ العقود قد عرفت ما فیه إلا أن یدعی أن ما ذکر سابقا من اعتبار الصراحة مختص بصراحة اللفظ من حیث دلالته علی خصوص العقد و تمیزه عما عداه من العقود. و أما تمیز إیجاب عقد معین عن قبوله الراجع إلی تمییز البائع عن المشتری فلا یعتبر فیه الصراحة بل یکفی استفادة المراد و لو بقرینة المقام أو غلبته أو نحوهما و فیه إشکال. و أما القبول فلا ینبغی الإشکال فی وقوعه بلفظ قبلت و رضیت و اشتریت و ابتعت و تملکت و ملکت مخففا. و أما بعت فلم ینقل إلا من الجامع مع أن المحکی عن جماعة من أهل اللغة اشتراکه بین البیع و الشراء و لعل الإشکال فیه کإشکال اشتریت فی الإیجاب. و اعلم أن المحکی عن نهایة الأحکام و المسالک أن الأصل فی القبول قبلت و غیره بدل لأن القبول علی الحقیقة مما لا یمکن به الابتداء و الابتداء بنحو اشتریت و ابتعت ممکن و سیأتی توضیح ذلک فی اشتراط تقدیم الإیجاب. ثم إن فی انعقاد القبول بلفظ الإمضاء و الإجازة و الإنفاذ و شبهها وجهین.

فرع لو أوقعا العقد بالألفاظ المشترکة بین الإیجاب و القبول

ثم اختلفا فی تعیین الموجب و القابل إما بناء علی جواز تقدیم القبول و إما من جهة اختلافهما فی المتقدم فلا یبعد الحکم بالتحالف ثم عدم ترتب الآثار المختصة بکل من البیع و الاشتراء علی واحد منهما.

مسألة المحکی عن جماعة منهم السید عمید الدین و الفاضل المقداد و المحقق و الشهید الثانیان اعتبار العربیة

فی العقد للتأسی کما فی جامع المقاصد لأن عدم صحته بالعربی غیر الماضی یستلزم عدم صحته بغیر العربی بطریق أولی و فی الوجهین ما لا یخفی و أضعف منهما منع صدق العقد علی غیر العربی مع التمکن من العربی فالأقوی صحته بغیر العربی.   
و هل یعتبر عدم اللحن من حیث المادة و الهیئة بناء علی اشتراط العربی الأقوی ذلک بناء علی أن دلیل اعتبار العربیة هو لزوم الاقتصار علی المتیقن من أسباب   
المکاسب، ج‌2، ص 96  
النقل و کذا اللحن فی الأعراب. و حکی عن فخر الدین الفرق بین ما لو قال بعتک بفتح الباء و بین ما لو قال جوزتک بدل زوجتک فصحح الأول دون الثانی إلا مع العجز عن التعلم و التوکیل و لعله معنی صحیح فی الأول إلا البیع بخلاف التجویز فإن له معنی آخر فاستعماله فی التزویج غیر جائز و منه یظهر أن اللغات المحرفة لا بأس بها إذا لم یتغیر بها المعنی. ثم هل المعتبر عربیة جمیع أجزاء الإیجاب و القبول کالثمن و المثمن أم تکفی عربیة الصیغة الدالة علی إنشاء الإیجاب و القبول حتی لو قال بعتک أین کتاب را به ده درهم کفی و الأقوی هو الأول لأن غیر العربی کالمعدوم فکأنه لم یذکر فی الکلام. نعم لو لم یعتبر ذکر متعلقات الإیجاب کما لا یجب فی القبول و اکتفی بانفهامها و لو من غیر اللفظ صح الوجه الثانی لکن الشهید رحمه الله فی غایة المراد فی مسألة تقدیم القبول نص علی وجوب ذکر العوضین فی الإیجاب. ثم إنه هل یعتبر کون المتکلم عالما تفصیلا بمعنی اللفظ بأن یکون فارقا بین معنی بعت و أبیع و أنا بائع أو یکفی مجرد علمه بأن هذا اللفظ یستعمل فی لغة العرب لإنشاء البیع الظاهر هو الأول لأن عربیة الکلام لیست باقتضاء نفس الکلام بل بقصد المتکلم منه المعنی الذی وضع له عند العرب فلا یقال إنه تکلم و أدی المطلب علی طبق لسان العرب إذا میز بین معنی بعت و أبیع و أوجدت البیع و غیرها بل علی هذا لا یکفی معرفة أن بعت مرادف لقوله فروختم حتی یعرف أن المیم فی الفارسی عوض عن تاء المتکلم فیمیز بین بعتک و بعت بالضم و بعت بفتح التاء فلا ینبغی ترک الاحتیاط و إن کان فی تعینه نظر و لذا نص بعض علی عدمه

مسألة المشهور کما عن غیر واحد اشتراط الماضویة

بل فی التذکرة الإجماع علی عدم وقوعه بلفظ أبیعک أو اشتر منی و لعله لصراحته فی الإنشاء إذ المستقبل أشبه بالوعد و الأمر استدعاء لا إیجاب مع أن قصد الإنشاء بالمستقبل خلاف المتعارف. و عن القاضی فی الکامل و المهذب عدم اعتبارها و لعله لإطلاق البیع و التجارة و عموم العقود و ما دل فی بیع الآبق و اللبن فی الضرع من الإیجاب بلفظ المضارع و فحوی ما دل علیه فی النکاح و لا یخلو هذا من قوة لو فرض صراحة المضارع فی الإنشاء علی وجه لا یحتاج إلی قرینة المقام فتأمل.

مسألة الأشهر کما قیل لزوم تقدیم الإیجاب علی القبول

و به صرح فی الخلاف و الوسیلة و السرائر و التذکرة کما عن الإیضاح و جامع المقاصد و لعله الأصل بعد حمل آیة وجوب الوفاء علی العقود المتعارفة کإطلاق البیع و التجارة فی الکتاب و السنة. و زاد بعضهم أن القبول فرع الإیجاب فلا یتقدم علیه و أنه تابع له فلا یصح تقدمه علیه. و حکی عن غایة المراد عن الخلاف الإجماع علیه و لیس فی الخلاف فی هذه المسألة إلا أن البیع مع تقدیم الإیجاب متفق علیه فیؤخذ به فراجع خلافا للشیخ فی المبسوط فی باب النکاح و إن وافق الخلاف فی البیع إلا أنه عدل عنه فی باب النکاح بل ظاهر کلامه عدم الخلاف فی صحته بین الإمامیة حیث إنه بعد ما ذکر أن تقدیم القبول بلفظ الأمر فی النکاح بأن یقول الرجل زوجنی فلانة جائز بلا خلاف قال أما البیع فإنه إذا قال بعینها فقال بعتکها صح عندنا و عند قوم من المخالفین و قال قوم منهم لا یصح حتی یسبق الإیجاب انتهی. و کیف کان فنسبة القول الأول إلی المبسوط مستندة إلی کلامه فی باب البیع و أما فی باب النکاح فکلامه صریح فی جواز التقدیم کالمحقق رحمه الله فی الشرائع و العلامة فی التحریر و الشهیدین فی بعض کتبهما و جماعة ممن تأخر عنهما للعمومات السلیمة عما یصلح لتخصیصها و فحوی جوازه فی النکاح الثابت بالأخبار مثل: خبر أبان بن تغلب الوارد فی کیفیة الصیغة المشتمل علی صحة تقدیم القبول بقوله للمرأة أتزوجک متعة علی کتاب الله و سنة رسول الله ص إلی أن قال فإذا قالت نعم فهی امرأتک و أنت أولی الناس بها. و روایة سهل الساعدی المشهورة فی کتب الفریقین کما قیل المشتملة علی تقدیم القبول من الزوج بلفظ زوجنیها. و التحقیق أن القبول إما أن یکون بلفظ قبلت و رضیت و إما أن یکون بطریق الأمر و الاستیجاب نحو بعنی فیقول المخاطب بعتک و إما أن یکون بلفظ اشتریت و ملکت مخففا و ابتعت فإن کان بلفظ قبلت فالظاهر عدم جواز تقدیمه وفاقا لما عرفت فی صدر المسألة بل المحکی عن المیسیة و المسالک و مجمع الفائدة أنه لا خلاف فی عدم جواز تقدیم لفظ قبلت و هو المحکی عن نهایة الأحکام و کشف اللثام فی باب النکاح و قد اعترف به غیر واحد من متأخری المتأخرین أیضا بل المحکی هناک عن ظاهر التذکرة الإجماع علیه. و یدل علیه مضافا إلی ما ذکر و إلی کونه خلاف المتعارف من العقد أن القبول الذی هو أحد رکنی عقد المعاوضة فرع الإیجاب فلا یعقل تقدمه علیه و لیس المراد من هذا القبول الذی هو رکن للعقد مجرد الرضا بالإیجاب سواء تحقق قبل ذلک أم لا حیث إن الرضا لشی‌ء لا یستلزم فی تحققه فی الماضی فقد یرضی الإنسان بالأمر المستقبل بل المراد منه الرضا بالإیجاب علی وجه یتضمن إنشاء نقل ماله فی الحال إلی الموجب علی وجه العوضیة لأن المشتری ناقل کالبائع و هذا لا یتحقق إلا مع تأخر الرضا عن الإیجاب إذ مع تقدمه لا یتحقق النقل فی الحال فإن من رضی بمعاوضة ینشأها الموجب فی المستقبل لم ینقل فی الحال ماله إلی الموجب بخلاف من رضی بالمعاوضة التی أنشأها الموجب سابقا فإنه یرفع بهذا الرضا یده من ماله و ینقله إلی غیره علی وجه العوضیة. و من هنا یتضح فساد ما حکی عن بعض المحققین فی رد الدلیل المذکور و هو کون القبول فرع الإیجاب و تابعا له و هو أن تبعیة القبول للإیجاب لیس تبعیة اللفظ للفظ و لا القصد للقصد حتی یمتنع تقدیمه و إنما هو علی سبیل الفرض و التنزیل بأن یجعل القابل نفسه متناولا لما یلقی إلیه من الموجب و الموجب مناولا کما یقول السائل فی مقام الإنشاء أنا راض بما تعطینی و قابل لما تمنحنی فهو متناول قدم إنشاءه أو أخر فعلی هذا یصح تقدیم القبول و لو بلفظ قبلت و رضیت إن لم یقم إجماع علی خلافه انتهی. و وجه الفساد ما عرفت سابقا من أن الرضا بما یصدر من الموجب فی المستقبل من نقل ماله بإزاء مال صاحبه لیس فیه إنشاء نقل من القابل فی الحال بل هو رضا منه بالانتقال فی الاستقبال و لیس المراد أن أصل الرضا بشی‌ء تابع لتحققه فی الخارج أو لأصل الرضا به حتی یحتاج إلی توضیحه بما ذکره من المثال بل المراد الرضا الذی یعد قبولا و رکنا فی العقد. و مما ذکرنا   
المکاسب، ج‌2، ص 97  
یظهر الوجه فی المنع عن تقدم القبول بلفظ الأمر کما لو قال یعنی هذا بدرهم فقال بعتک لأن غایة الأمر دلالة طلب المعاوضة علی الرضا بها لکن لم یتحقق بمجرد الرضا بالمعاوضة المستقلة نقل فی الحال للدرهم إلی البائع کما لا یخفی. و أما ما یظهر من المبسوط من الاتفاق هنا علی الصحة به فموهون بما ستعرف من مصیر الأکثر علی خلافه و أما فحوی جوازه فی النکاح ففیها بعد الإغماض عن حکم الأصل بناء علی منع دلالة روایة سهل- علی کون لفظ الأمر هو القبول لاحتمال تحقق القبول بعد إیجاب النبی ص و یؤیده أنه لولاه یلزم الفصل الطویل بین الإیجاب و القبول منع الفحوی و قصور دلالة روایة أبان من حیث اشتمالها علی کفایة قول المرأة نعم فی الإیجاب ثم اعلم أن فی صحة تقدیم القبول بلفظ الأمر اختلافا کثیرا بین کلمات الأصحاب فقال فی المبسوط إن قال بعنیها بألف فقال بعتک صح و الأقوی عندی أنه لا یصح حتی یقول المشتری بعد ذلک اشتریت و اختار ذلک فی الخلاف و صرح به فی الغنیة فقال و اعتبرنا حصول الإیجاب من البائع و القبول من المشتری حذرا عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتری و هو أن یقول بعنیه بألف فیقول بعتک فإنه لا ینعقد حتی یقول المشتری بعد ذلک اشتریت أو قبلت و صرح به أیضا فی السرائر و الوسیلة. و عن جامع المقاصد أن ظاهرهم أن هذا الحکم اتفاقی و حکی الإجماع عن ظاهر الغنیة أیضا أو صریحها. و عن المسالک المشهور بل قیل إن هذا الحکم ظاهر کل من اشتراط الإیجاب و القبول و مع ذلک کله فقد صرح الشیخ فی المبسوط فی باب النکاح بجواز التقدیم بلفظ الأمر بالبیع و نسبته إلینا مشعر بقرینة السیاق إلی عدم الخلاف فیه بیننا فقال إذا تعاقدا فإن تقدم الإیجاب علی القبول فقال زوجتک فقال قبلت التزویج صح و کذا إذا تقدم الإیجاب علی القبول فی البیع صح بلا خلاف و إما أن تأخر الإیجاب و سبق القبول فإن کان فی النکاح فقال الزوج زوجنیها فقال زوجتکها صح و إن لم یعد الزوج القبول بلا خلاف لخبر الساعدی: قال الرجل زوجنیها یا رسول الله فقال زوجتکها بما معک من القرآن فقدم القبول و تأخر الإیجاب و إن کان هذا فی البیع فقال بعنیها فقال بعتکها صح عندنا و عند قوم من المخالفین و قال قوم منهم لا یصح حتی یسبق الإیجاب انتهی. و حکی جواز التقدیم بهذا اللفظ عن القاضی فی الکامل بل یمکن نسبة هذا الحکم إلی کل من جوز تقدیم القبول علی الإیجاب بقول مطلق و تمسک له فی النکاح بروایة سهل الساعدی المعبر فیها عن القبول بطلب التزویج إلا أن المحقق مع تصریحه فی البیع بعدم کفایة الاستیجاب و الإیجاب صرح بجواز تقدیم القبول علی الإیجاب. و ذکر العلامة قدس سره الاستیجاب و الإیجاب و جعله خارجا عن قید اعتبار الإیجاب و القبول کالمعاطاة و جزم بعدم کفایته مع أنه تردد فی اعتبار تقدیم القبول و کیف کان فقد عرفت أن الأقوی المنع فی البیع لما عرفت بل لو قلنا بکفایة التقدیم بلفظ قبلت یمکن المنع هنا بناء علی اعتبار الماضویة فیما دل علی القبول ثم إن هذا کله بناء علی المذهب المشهور بین الأصحاب من عدم کفایة مطلق اللفظ فی اللزوم و عدم القول بکفایة مطلق الصیغة فی الملک. و أما علی ما قویناه سابقا فی مسألة المعاطاة من أن البیع العرفی موجب للملک و أن الأصل فی الملک اللزوم فاللازم الحکم باللزوم فی کل مورد لم یقم إجماع علی عدم اللزوم و هو ما إذا خلت المعاملة عن الإنشاء باللفظ رأسا أو کان اللفظ المنشأ به المعاملة مما قام الإجماع علی عدم إفادتها اللزوم و أما فی غیر ذلک فالأصل اللزوم. و قد عرفت أن القبول علی وجه طلب البیع قد صرح فی المبسوط بصحته بل یظهر منه عدم الخلاف فیه بیننا و حکی فی الکامل أیضا فتأمل و إن کان التقدیم بلفظ اشتریت أو ابتعت أو تملکت أو ملکت هذا بکذا فالأقوی جوازه لأنه إنشاء ملکیته للمبیع بإزاء ماله عوضا ففی الحقیقة إنشاء المعاوضة کالبائع إلا أن البائع ینشئ ملکیة ماله لصاحبه بإزاء مال صاحبه و المشتری ینشئ ملکیة مال صاحبه لنفسه بإزاء ماله ففی الحقیقة کل منهما یخرج ماله إلی صاحبه و یدخل مال صاحبه فی ملکه إلا أن الإدخال فی الإیجاب مفهوم من ذکر العوض و فی القبول مفهوم من نفس الفعل و الإخراج بالعکس و حینئذ فلیس فی حقیقة الاشتراء من حیث هو معنی القبول لکنه لما کان الغالب وقوعه   
عقیب الإیجاب و إنشاء انتقال مال البائع إلی نفسه إذا وقع عقیب نقله إلیه یوجب تحقق المطاوعة و مفهوم القبول أطلق علیه القبول و هذا المعنی مفقود فی الإیجاب المتأخر- لأن المشتری إنما ینقل ماله إلی البائع بالالتزام الحاصل من جعل ماله عوضا و البائع إنما ینشئ انتقال الثمن إلیه کذلک لا بمدلول الصیغة. و قد صرح فی النهایة و المسالک علی ما حکی بأن اشتریت لیس قبولا حقیقة و إنما هو بدل و أن الأصل فی القبول قبلت لأن القبول فی الحقیقة ما لا یمکن الابتداء به و لفظ اشتریت یجوز الابتداء به و مرادهما أنه بنفسه لا یکون قبولا فلا ینافی ما ذکرنا من تحقق مفهوم القبول فیه إذا وقع عقیب تملیک البائع کما أن رضیت بالبیع لیس فیه إنشاء لنقل ماله إلی البائع إلا إذا وقع متأخرا و لذا منعنا عن تقدیمه فکل من رضیت و اشتریت بالنسبة إلی إفادة نقل المال و مطاوعة البیع عند التقدم و التأخر متعاکسان. فإن قلت إن الإجماع علی اعتبار القبول فی العقد یوجب تأخیر قوله اشتریت حتی یقع قبولا لأن إنشاء مالکیته لمال الغیر إذا وقع عقیب تملیک الغیر له یتحقق فیه معنی الانتقال و قبول الأثر فیکون اشتریت متأخرا التزاما بالأثر عقیب إنشاء التأثیر من البائع بخلاف ما لو تقدم فإن مجرد إنشاء المالکیة لمال لا یوجب تحقق مفهوم القبول کما لو نوی تملک المباحات أو اللقطة فإنه لا قبول فیه رأسا. قلت المسلم من الاجتماع هو اعتبار القبول من المشتری بالمعنی الشامل للرضا بالإیجاب و أما وجوب تحقق مفهوم القبول المتضمن للمطاوعة و قبول الأثر فلا- فقد تبین من جمیع ذلک أن إنشاء القبول لا بد أن یکون جامعا لتضمن إنشاء النقل و للرضا بإنشاء البائع تقدم أو تأخر و لا یعتبر إنشاء انفعال نقل البائع. فقد تحصل مما ذکرناه صحة تقدیم القبول إذا کان بلفظ اشتریت وفاقا لمن عرفت بل هو ظاهر إطلاق   
المکاسب، ج‌2، ص 98  
الشیخ فی الخلاف حیث إنه لم یتعرض إلا للمنع عن الانعقاد بالاستیجاب و الإیجاب و قد عرفت عدم الملازمة بین المنع عنه و المنع عن تقدیم مثل اشتریت و کذا السید فی الغنیة حیث أطلق اعتبار الإیجاب و القبول و احترز بذلک عن انعقاده بالمعاطاة و بالاستیجاب و الإیجاب و کذا ظاهر إطلاق الحلبی فی الکافی حیث لم یذکر تقدیم الإیجاب من شروط الانعقاد. و الحاصل أن المصرح بذلک فیما وجدت من القدماء الحلی و ابن حمزة فمن التعجب بعد ذلک حکایة الإجماع عن الخلاف علی تقدیم الإیجاب مع أنه لم یزد علی الاستدلال بعدم کفایة الاستیجاب و الإیجاب بأن ما عداه مجمع علی صحته و لیس علی صحته دلیل و لعمری أن مثل هذا مما یوهن الاعتماد علی الإجماع المنقول و قد نبهنا علی أمثال ذلک فی مواردها نعم یشکل الأمر بأن المعهود المتعارف من الصیغة تقدیم الإیجاب و لا فرق بین المتعارف هنا و بینه فی المسألة الآتیة و هو الوصل بین الإیجاب و القبول فالحکم لا یخلو عن شوب الإشکال. ثم إن ما ذکرنا جار فی کل قبول یؤدی بإنشاء مستقل کالإجارة التی یؤدی قبولها بلفظ تملک منک منفعة کذا أو ملکت و النکاح الذی یؤدی قبولها بلفظ نکحت و تزوجت و أما بالإنشاء فی قبوله إلا قبلت أو ما یتضمنه کارتهنت فقد یقال بجواز تقدیم القبول فیه إذ لا التزام فی قبوله لشی‌ء کما کان فی قبول البیع التزام بنقل ماله إلی البائع بل لا ینشئ به معنی غیر الرضا بفعل الموجب و قد تقدم أن الرضا یجوز تعلقه بأمر مترقب کما یجوز تعلقه بأمر محقق فیجوز أن یقول رضیت برهنک هذا عندی فیقول رهنت. و التحقیق عدم الجواز لأن اعتبار القبول فیه من جهة تحقق عنوان المرتهن و لا یخفی أنه لا یصدق الارتهان علی قبول الشخص إلا بعد تحقق الرهن لأن الإیجاب إنشاء للفعل و القبول إنشاء للانفعال و کذا القول فی الهبة و القرض فإنه لا یحصل من إنشاء القول فیهما التزام بشی‌ء- و إنما یحصل به الرضا بفعل الموجب و نحوهما قبول المصالحة المتضمنة للإسقاط أو التملیک بغیر عوض. و أما المصالحة المشتملة علی المعاوضة فلما کان ابتداء الالتزام بها جائزا من الطرفین و کانت نسبتها إلیهما علی وجه سواء و لیس الالتزام الحاصل من أحدهما أمرا مغایرا للالتزام الحاصل من الآخر کان البادی منهما موجبا لصدق الموجب علیه لغة و عرفا. ثم لما انعقد الإجماع علی توقف العقد علی القبول لزم أن یکون الالتزام الحاصل من الآخر بلفظ القبول إذ لو قال أیضا صالحتک کان إیجابا آخر- فیلزم ترکیب العقد من إیجابین و تحقق من جمیع ذلک أن تقدیم القبول فی الصلح أیضا غیر جائز إذ لا قبول فیه بغیر لفظ قبلت و رضیت. و قد عرفت أن قبلت و رضیت مع التقدیم لا یدل علی إنشاء لنقل العوض فی الحال.   
فتلخص مما ذکرنا أن القبول فی العقود علی أقسام لأنه إما أن یکون التزاما بشی‌ء من القابل کنقل مال عنه أو زوجیة و إما أن لا یکون فیه سوی الرضا بالإیجاب. و الأول علی قسمین لأن الالتزام الحاصل من القابل إما أن یکون نظیر الالتزام الحاصل من الموجب کالمصالحة أو متغایرا کالاشتراء. و الثانی أیضا علی قسمین لأنه إما أن یعتبر فیه عنوان المطاوعة کالارتهان و الاتهاب و الاقتراض و إما أن لا یثبت فیه اعتبار أزید من الرضا بالإیجاب کالوکالة و العاریة و شبههما فتقدیم القبول علی الإیجاب لا یکون إلا فی القسم الثانی من کل من القسمین. ثم إن مغایرة الالتزام فی قبول البیع لالتزام إیجابه اعتبار عرفی فکل من التزم بنقل ماله علی وجه العوضیة لمال آخر یسمی مشتریا و کل من نقل ماله علی أن یکون عوضه مالا من آخر یسمی بائعا. و بعبارة أخری کل من ملک ماله غیره بعوض فهو البائع و کل من ملک مال غیره بعوض ماله فهو المشتری و إلا فکل منهما فی الحقیقة یملک ماله غیره بإزاء مال غیره و یملک مال غیره بإزاء ماله.

و من جملة شروط العقد الموالاة بین إیجابه و قبوله

ذکره الشیخ فی المبسوط فی باب الخلع ثم العلامة و الشهیدان و المحقق الثانی و الشیخ المقداد. قال الشهید فی قواعده الموالاة معتبرة فی العقد و نحوه و هی مأخوذة من اعتبار الاتصال بین المستثنی و المستثنی منه. و قال بعض العامة لا یضر قول الزوج بعد الإیجاب الحمد لله و الصلاة علی رسول الله قبلت نکاحها و منه الفوریة فی استتابة المرتد فیعتبر فی الحال و قیل إلی ثلاثة أیام و منه السکوت فی أثناء الأذان فإن کان کثیرا أبطله و منه السکوت الطویل فی أثناء القراءة أو قراءة غیرها و کذا التشهد و منه تحریم المأمومین فی الجمعة قبل الرکوع فإن تعمدوا أو نسوا حتی رکع فلا جمعة و اعتبر بعض العامة تحریمهم معه قبل الفاتحة و منه الموالاة فی التعریف بحیث لا ینسی أنه تکرار و الموالاة فی سنة التعریف فلو رجع فی أثناء المدة استؤنفت لیتوالی انتهی. أقول حاصله أن الأمر المتدرج شیئا فشیئا إذا کان له صورة اتصالیة فی العرف فلا بد فی ترتب الحکم المعلق علیه فی الشرع من اعتبار صورته الاتصالیة فالعقد المرکب من الإیجاب و القبول القائم بنفس المتعاقدین بمنزلة کلام واحد مرتبط بعضه ببعض فیقدح تخلل الفصل المخل بهیئته الاتصالیة و لذا لا یصدق المعاقدة إذا کان الفصل مفرطا فی الطول کسنة أو أزید و انضباط ذلک إنما یکون بالعرف فهو فی کل أمر بحسبه فیجوز الفصل بین کل من الإیجاب و القبول بما لا یجوز بین کلمات کل واحد منهما و یجوز بین الکلمات الفصل بما لا یجوز بین الحروف کما فی الأذان و القراءة. و ما ذکره حسن لو کان حکم الملک و اللزوم فی المعاملة منوطا بصدق العقد عرفا کما هو مقتضی التمسک بآیة الوفاء بالعقود و بإطلاق کلمات الأصحاب فی اعتبار العقد فی اللزوم بل الملک أما لو کان منوطا بصدق البیع أو التجارة عن تراض فلا یضره عدم صدق العقد و أما جعل المأخذ فی ذلک اعتبار الاتصال بین الاستثناء و المستثنی منه فلأنه منشأ الانتقال إلی هذه القاعدة فإن أکثر الکلیات إنما یلتفت إلیها من التأمل فی مورد خاص. و قد صرح فی القواعد مکررا بکون الأصل فی هذه القاعدة کذا و یحتمل بعیدا أن یکون الوجه فیه أن الاستثناء أشد ربطا بالمستثنی منه من سائر اللواحق لخروج المستثنی منه معه عن   
المکاسب، ج‌2، ص 99  
حد الکذب إلی الصدق فصدقه یتوقف علیه فلذا کان طول الفصل هناک أقبح فصار أصلا فی اعتبار الموالاة بین أجزاء الکلام ثم تعدی منه إلی سائر الأمور المرتبطة بالکلام لفظا أو معنی أو من حیث صدق عنوان خاص علیه لکونه عقدا أو قراءة أو أذانا و نحو ذلک ثم فی تطبیق بعضها علی ما ذکره خفاء کمسألة توبة المرتد فإن غایة ما یمکن أن یقال فی توجیهها إن المطلوب فی الإسلام الاستمرار فإذا انقطع فلا بد من إعادته فی أقرب الأوقات. و أما مسألة الجمعة فلأن هیئة الاجتماع فی جمیع أحوال الصلاة من القیام و الرکوع و السجود مطلوبة فیقدح الإخلال بها و للتأمل فی هذه الفروع و فی صحة تفریعها علی الأصل المذکور مجال ثم إن المعیار فی الموالاة موکول إلی العرف کما فی الصلاة و القراءة و الأذان و نحوها و یظهر من روایة سهل الساعدی المتقدمة فی مسألة تقدیم القبول جواز الفصل بین الإیجاب و القبول بکلام طویل أجنبی بناء علی ما فهمه الجماعة من أن القبول فیها قول ذلک الصحابی زوجنیها و الإیجاب قوله ص بعد فصل طویل زوجتکها بما معک من القرآن و لعل هذا موهن آخر للروایة فافهم.

و من جملة الشرائط التی ذکرها جماعة التنجیز فی العقد

بأن لا یکون معلقا علی شی‌ء بأداة الشرط بأن یقصد المتعاقدان انعقاد المعاملة فی صورة وجود ذلک الشی‌ء لا فی غیرها و ممن صرح بذلک الشیخ و الحلی و العلامة و جمیع من تأخر عنه کالشهیدین و المحقق الثانی و غیرهم قدس الله أرواحهم. و عن فخر الدین فی شرح الإرشاد فی باب الوکالة أن تعلیق الوکالة علی الشرط لا یصح عند الإمامیة و کذا غیره من العقود لازمة کانت أو جائزة. و عن تمهید القواعد دعوی الإجماع علیه و ظاهر المسالک فی مسألة اشتراط التنجیز فی الوقف الاتفاق علیه و الظاهر عدم الخلاف فیه کما اعترف به غیر واحد و إن لم یتعرض الأکثر فی هذا المقام و یدل علیه فحوی فتاویهم و معاقد الإجماعات فی اشتراط التنجیز فی الوکالة مع کونه من العقود الجائزة التی یکفی فیها کل ما دل علی الإذن حتی أن العلامة ادعی الإجماع علی ما حکی عنه علی عدم صحة أن یقول الموکل أنت وکیلی فی یوم الجمعة أن تبیع عبدی و علی صحة قوله أنت وکیلی و لا تبع عبدی إلا فی یوم الجمعة مع کون المقصود واحدا و فرق بینهما جماعة بعد الاعتراف بأن هذا فی معنی التعلیق بأن العقود لما کانت متلقاة من الشارع أنیطت بهذه الضوابط و بطلت فیما خرج عنها و إن أفادت فائدتها فإذا کان الأمر کذلک عندهم فی الوکالة فکیف الحال فی البیع و بالجملة فلا شبهه فی اتفاقهم علی الحکم. و أما الکلام فی وجه الاشتراط فالذی صرح به العلامة فی التذکرة أنه مناف للجزم حال الإنشاء بل جعل الشرط هو الجزم ثم فرع علیه عدم جواز التعلیق. قال الخامس من الشروط الجزم فلو علق العقد علی شرط لم یصح و إن کان الشرط المشیة- للجهل بثبوتها حال العقد و بقائها مدته- و هو أحد قولی الشافعی و أظهرهما عندهم الصحة لأن هذه صفة یقتضیها إطلاق العقد لأنه لو لم یشأ لم یشتر انتهی و تبعه علی ذلک الشهید رحمه الله فی قواعده قال لأن الانتقال بحکم الرضا و لا رضا إلا مع الجزم و الجزم ینافی التعلیق انتهی. و مقتضی ذلک أن المعتبر هو عدم التعلیق علی أمر مجهول الحصول کما صرح به المحقق فی باب الطلاق. و ذکر المحقق و الشهید الثانیان فی الجامع و المسالک فی مسألة إن کان لی فقد بعته أن التعلیق إنما ینافی الإنشاء فی العقود و الإیقاعات حیث یکون المعلق علیه مجهول الحصول لکن الشهید فی قواعده ذکر فی الکلام المتقدم أن الجزم ینافی التعلیق لأنه بعرضة عدم الحصول و لو قدر العلم بحصوله کالتعلیق علی الوصف کان الاعتبار بجنس الشرط دون أنواعه فاعتبر المعنی العام دون خصوصیات الأفراد ثم قال فإن قلت فعلی هذا یبطل قوله فی صورة إنکار التوکیل- إن کان لی فقد بعته منک بکذا قلت هذا تعلیق علی واقع لا متوقع الحصول فهو علة للوقوع أو مصاحب له لا معلق علیه الوقوع و کذا نقول لو قال فی صورة إنکار وکالة التزویج و إنکار التزویج حیث تدعیه المرأة إن کانت زوجتی فهی طالق انتهی کلامه رحمه الله و علل العلامة فی القواعد صحة إن کان لی فقد بعته بأنه أمر واقع یعلمان وجوده فلا یضر جعله شرطا و کذا کل شرط علم وجوده فإنه لا یوجب شکا فی البیع و لا فی وقوعه انتهی. و تفصیل الکلام أن المعلق علیه- إما أن یکون معلوم التحقق و إما إما یکون محتمل التحقق و علی الوجهین فإما أن یکون تحققه المعلوم أو المحتمل فی الحال أو المستقبل و علی التقادیر فإما أن یکون الشرط مما یکون مصححا للعقد ککون الشی‌ء مما یصح تملکه شرعا أو مما یصح إخراجه عن الملک کغیر أم الولد و غیر الموقوف و نحوه و کون المشتری ممن یصح تملکه شرعا کأن لا یکون عبدا و ممن یجوز العقد معه بأن یکون بالغا و إما أن لا یکون کذلک. ثم التعلیق إما مصرح به و إما لازم من الکلام کقوله ملکتک هذا بهذا یوم الجمعة و قوله فی القرض و الهبة خذ هذا بعوضه أو خذه بلا عوض یوم الجمعة فإن التملیک معلق علی تحقق الجمعة فی الحال أو فی الاستقبال و لهذا احتمل العلامة فی النهایة و ولده فی الإیضاح بطلان بیع الوارث لمال مورثه بظن موته معللا بأن العقد و إن کان منجزا فی الصورة إلا أنه معلق و التقدیر إن مات مورثی فقد بعتک فما کان منها معلوم الحصول حین العقد فالظاهر أنه غیر قادح وفاقا لمن عرفت کلامه کالمحقق و العلامة و الشهیدین و المحقق الثانی و الصیمری. و   
حکی أیضا عن المبسوط و الإیضاح فی مسألة ما لو قال إن کان لی فقد بعته بل لم یوجد فی ذلک خلاف صریح و لذا ادعی فی الریاض فی باب الوقف عدم الخلاف فیه صریحا و ما کان منها معلوم الحصول فی المستقبل و هو المعبر عنه بالصفة فالظاهر أنه داخل فی معقد اتفاقهم علی عدم الجواز و إن کان تعلیلهم للمنع باشتراط الجزم لا یجری فیه کما اعترف به الشهید فیما تقدم عنه و نحوه الشهید الثانی فیما حکی عنه بل یظهر من عبارة المبسوط فی باب الوقف کونه مما لا خلاف فیه بیننا بل بین العامة فإنه قال إذا قال الواقف إذا جاء رأس الشهر فقد وقفته لم یصح الوقف بلا خلاف لأنه مثل البیع و الهبة و عندنا مثل العتق أیضا انتهی فإن ذیله یدل علی أن مماثلة الوقف للبیع و الهبة غیر   
المکاسب، ج‌2، ص 100  
مختص بالإمامیة. نعم مماثلته للعتق مختصة بهم و ما کان منها مشکوک الحصول و لیست صحة العقد معلقة علیه فی الواقع کقدوم الحاج فهو المتیقن من معقد اتفاقهم و ما کانت صحة العقد معلقة علیه کالأمثلة المتقدمة فظاهر إطلاق کلامهم یشمله إلا أن الشیخ فی المبسوط حکی فی مسألة إن کان لی فقد بعته قولا من بعض الناس بالصحة و أن الشرط لا یضره مستدلا بأنه لم یشترط إلا ما یقتضیه إطلاق العقد لأنه إنما یصح البیع لهذه الجاریة من الموکل إذا کان أذن له فی الشراء فإذا اقتضاه الإطلاق لم یضر إظهاره و شرطه کما لو شرط فی البیع تسلیم الثمن أو تسلیم المثمن أو ما أشبه ذلک انتهی و هذا الکلام و إن حکاه عن بعض الناس إلا أن الظاهر ارتضاؤه له و حاصله أنه کما لا یضر اشتراط بعض لوازم العقد المترتبة علیه کذلک لا یضر تعلیق العقد بما هو معلق علیه فی الواقع فتعلیقه ببعض مقدماته کالالتزام ببعض غایاته فکما لا یضر الالتزام بما یقتضی العقد إلزامه کذلک التعلیق بما کان الإطلاق معلقا علیه و مقیدا به. و هذا الوجه و إن لم ینهض لدفع محذور التعلیق فی إنشاء العقد لأن المعلق علی ذلک الشرط فی الواقع هو ترتب الأثر الشرعی علی العقد دون إنشاء مدلول الکلام الذی هو وظیفة المتکلم فالمعلق فی کلام المتکلم غیر معلق فی الواقع علی شی‌ء و المعلق علی شی‌ء لیس معلقا فی کلام المتکلم علی شی‌ء بل و لا منجزا بل هو شی‌ء خارج عن مدلول الکلام إلا أن ظهور ارتضاء الشیخ له کاف فی عدم الظن بتحقق الإجماع علیه مع أن ظاهر هذا التوجیه لعدم قدح التعلیق یدل علی أن محل الکلام فیما لم یعلم وجود المعلق علیه و عدمه فلا وجه لتوهم اختصاصه بصورة العلم. و یؤید ذلک أن الشهید فی قواعده جعل الأصح صحة تعلیق البیع علی ما هو شرط فیه کقول البائع بعتک إن قبلت و یظهر منه ذلک أیضا فی أواخر القواعد. ثم إنک قد عرفت أن العمدة فی المسألة هو الإجماع و ربما یتوهم أن الوجه فی اعتبار التنجیز- هو عدم قابلیة الإنشاء للتعلیق و بطلانه واضح لأن المراد بالإنشاء إن کان هو مدلول الکلام فالتعلیق غیر متصور فیه إلا أن الکلام لیس فیه و إن کان الکلام فی أنه- کما یصح إنشاء الملکیة المتحققة علی کل تقدیر فهل یصح إنشاء الملکیة المتحققة علی تقدیر دون آخر کقوله هذا لک إن جاء زید غدا و خذ المال قرضا أو قراضا إذا أخذته من فلان و نحو ذلک فلا ریب فی أنه أمر متصور واقع فی العرف و الشرع کثیرا کما فی الأوامر و المعاملات من العقود و الإیقاعات. و یتلو هذا الوجه فی الضعف ما قیل من أن ظاهر ما دل علی سببیة العقد ترتب مسببه علیه حال وقوعه فتعلیق أثره بشرط من المتعاقدین مخالف لذلک. و فیه بعد الغض عن عدم انحصار أدلة الصحة و اللزوم فی مثل قوله تعالی أَوْفُوا بِالْعُقُودِ- لأن دلیل حلیة البیع و تسلط الناس علی أموالهم کاف فی إثبات ذلک أن العقد سبب لوقوع مدلوله فیجب الوفاء به علی طبق مدلوله فلیس مفاد أَوْفُوا بِالْعُقُودِ إلا مفاد أوفوا بالعهد فی أن العقد کالعهد إذا وقع علی وجه التعلیق فترقب تحقق المعلق علیه فی تحقق المعلق لا یوجب عدم الوفاء بالعهد. و الحاصل أنه إن أرید بالمسبب مدلول العقد- فعدم تخلفه عن إنشاء العقد من البدیهیات التی لا یعقل خلافها- و إن أرید به الأثر الشرعی و هو ثبوت الملکیة فیمنع کون أثر مطلق البیع الملکیة المنجزة بل هو مطلق الملک فإن کان البیع غیر معلق کان أثره الشرعی الملک الغیر المعلق و إن کان معلقا فأثره الملکیة المعلقة مع أن تخلف الملک عن العقد کثیر جدا مع أن ما ذکره لا یجری فی مثل قوله بعتک إن شئت أو إن قبلت فقال قبلت فإنه لا یلزم هنا تخلف أثر العقد عنه مع أن هذا لا یجری فی الشرط المشکوک المتحقق فی الحال فإن العقد حینئذ یکون مراعی لا موقوفا مع أن ما ذکره لا یجری فی غیره من العقود التی قد یتأخر مقتضاها عنها کما لا یخفی و لیس الکلام فی خصوص البیع و لیس علی هذا الشرط فی کل عقد دلیل علی حدة. ثم الأضعف من الوجه المتقدم التمسک فی ذلک بتوقیفیة الأسباب الشرعیة الموجبة لوجوب الاقتصار فیها علی المتیقن و لیس إلا العقد العاری عن التعلیق إذ فیه أن إطلاق الأدلة مثل حلیة البیع و تسلط الناس علی أموالهم و حل التجارة عن تراض و وجوب   
الوفاء بالعقود و أدلة سائر العقود کافیة فی التوقف. و بالجملة فإثبات هذا الشرط فی العقود مع عموم أدلتها و وقوع کثیر منها فی العرف علی وجه التعلیق بغیر الإجماع محققا أو منقولا مشکل ثم إن القادح هو تعلیق الإنشاء. و أما إذا أنشأ من غیر تعلیق صح العقد و إن کان المنشئ مترددا فی ترتب الأثر علیه شرعا أو عرفا کمن ینشئ البیع و هو لا یعلم أن المال له أو أن المبیع مما یتمول أو أن المشتری راض حین الإیجاب أم لا أو غیر ذلک مما تتوقف صحة العقد علیه عرفا أو شرعا بل الظاهر أنه لا یقدح اعتقاد عدم ترتب الأثر علیه إذا تحقق القصد إلی التملیک العرفی. و قد صرح بما ذکرنا بعض المحققین حیث قال لا یخل زعم فساد المعاملة ما لم یکن سببا لارتفاع القصد. نعم ربما یشکل الأمر فی فقد الشروط المقومة کعدم الزوجیة أو الشک فیها عند إنشاء الطلاق فإنه لا یتحقق القصد إلیه منجزا من دون العلم بالزوجیة و کذا الرقبة فی العتق و حینئذ فإذا مست الحاجة إلی شی‌ء من ذلک للاحتیاط و قلنا بعدم جواز تعلیق الإنشاء علی ما هو شرط فیه فلا بد من إبرازه بصورة التنجز و إن کان فی الواقع معلقا أو یوکل غیر الجاهل بالحال بإیقاعه و لا یقدح فیه تعلیق الوکالة واقعا علی کون الموکل مالکا للفعل لأن فساد الوکالة بالتعلیق لا یوجب ارتفاع الإذن إلا أن ظاهر الشهید فی القواعد الجزم بالبطلان فیما لو زوج امرأة یشک فی أنها محرمة علیه فظهر حلها و علل ذلک بعدم الجزم حال العقد قال و کذا الإیقاعات کما لو خالع امرأة أو طلقها و هو شاک فی زوجیتها أو ولی نائب الإمام ع قاضیا لا یعلم أهلیته و إن ظهر أهلا. ثم قال و یخرج من هذا البیع مال مورثه لظنه حیاته فبان میتا لأن الجزم هنا حاصل- لکن خصوصیة البائع غیر معلومة و إن قیل بالبطلان أمکن لعدم القصد إلی نقل ملکه و کذا لو زوج أمة أبیه فظهر میتا انتهی. و الظاهر الفرق بین مثال الطلاق و طرفیه بإمکان الجزم فیهما دون مثال الطلاق فافهم. و قال فی موضع آخر و لو طلق بحضور خنثیین فظهرا رجلین أمکن الصحة و کذا بحضور من یظنه فاسقا فظهر عدلا و یشکلان فی العالم بالحکم لعدم قصدهما إلی طلاق صحیح انتهی.

و من جملة شروط العقد التطابق بین الإیجاب و القبول

المکاسب، ج‌2، ص 101  
فلو اختلفا فی المضمون بأن أوجب البائع البیع علی وجه خاص- من حیث خصوص المشتری أو المثمن أو الثمن أو توابع العقد من الشروط فقبل المشتری علی وجه آخر لم ینعقد و وجه هذا الاشتراط واضح و هو مأخوذ من اعتبار القبول و هو الرضا بالإیجاب فحینئذ لو قال بعته من موکلک بکذا فقال اشتریته لنفسی لم ینعقد و لو قال بعت هذا من موکلک فقال الموکل غیر المخاطب قبلت صح و کذا لو قال بعتک فأمر المخاطب وکیله بالقبول فقبل و لو قال بعتک العبد بکذا فقال اشتریت نصفه بتمام الثمن أو نصفه لم ینعقد. و کذا لو قال بعتک العبد بمائة درهم فقال اشتریته بعشرة دنانیر و لو قال للاثنین بعتکما العبد بألف فقال أحدهما اشتریت نصفه بنصف الثمن لم یقع و لو قال کل منهما ذلک لا یبعد الجواز- و نحوه لو قال البائع بعتک العبد بمائة فقال المشتری اشتریت کل نصف منه بخمسین و فیه إشکال. و من جملة الشروط فی العقد أن یقع کل من إیجابه و قبوله فی حال یجوز لکل واحد منهما الإنشاء فلو کان المشتری فی حال إیجاب البائع غیر قابل للقبول أو خرج البائع حال القبول عن قابلیة الإیجاب لم ینعقد ثم إن عدم قابلیتهما إن کان لعدم کونهما قابلین للتخاطب کالموت و الجنون و الإغماء بل النوم- فوجه الاعتبار عدم تحقق معنی المعاقدة و المعاهدة حینئذ. و أما صحة القبول من الموصی له بعد موت الموصی فهو شرط تحققه لا رکن فإن حقیقة الوصیة الإیصاء و کذا لو مات قبل القبول قام وارثه مقامه و لو رد جاز له القبول بعد ذلک و إن کان لعدم الاعتبار برضاهما فلخروجه عن مفهوم التعاهد و التعاقد لأن المعتبر فیه عرفا رضا کل منهما لما ینشأه الآخر حین إنشائه کمن یعرض له الحجر بفلس أو سفه أو رق أو قرض أو مرض موت. و الأصل فی جمیع ذلک أن الموجب لو فسخ قبل القبول لغا الإیجاب السابق و کذا لو کان المشتری فی زمان الإیجاب غیر راض أو کان ممن لا یعتبر رضاه کالصغیر فصحة کل من الإیجاب و القبول یکون معناه قائما فی نفس المتکلم من أول العقد إلی أن یتحقق تمام السبب و به یتم معنی المعاقدة فإذا لم یکن هذا المعنی قائما فی نفس أحدهما أو قام و لم یکن قیامه معتبرا لم یتحقق معنی المعاقدة ثم إنهم صرحوا بجواز لحوق الرضا لبیع المکره و مقتضاه عدم اعتباره من أحدهما حین العقد بل یکفی حصوله بعده فضلا عن حصوله بعد الإیجاب و قبل القبول اللهم إلا أن یلتزم بکون الحکم فی المکره علی خلاف القاعدة لأجل الإجماع.

فرع لو اختلف المتعاقدان اجتهادا أو تقلیدا فی شروط الصیغة

فهل یجوز أن یکتفی کل منهما بما یقتضیه مذهبه أم لا وجوه ثالثها اشتراط عدم کون العقد المرکب منهما مما لا قائل بکونه سببا فی النقل کما لو فرضنا أنه لا قائل بجواز تقدیم القبول علی الإیجاب و جواز العقد بالفارسیة أردؤها أخیرها و الأولان مبنیان علی أن الأحکام الظاهریة المجتهد فیها بمنزلة الواقعیة الاضطراریة فالإیجاب بالفارسیة من المجتهد القائل بصحته عند من یراه باطلا بمنزلة إشارة الأخرس و إیجاب العاجز عن العربیة و کصلاة المتیمم بالنسبة إلی واجد الماء أم هی أحکام عذریة لا یعذر فیها إلا من اجتهد أو قلد فیها. و المسألة محررة فی الأصول هذا کله إذا کان بطلان العقد عند کل من المتخالفین مستندا إلی فعل الآخر کالصراحة و العربیة و الماضویة و الترتیب. و أما الموالاة و التنجیز و بقاء المتعاقدین علی صفة صحة الإنشاء إلی آخر العقد فالظاهر أن اختلافها یوجب فساد المجموع لأن الإخلال بالموالاة أو التنجیز أو البقاء علی صفة صحة الإنشاء یفسده عبارة من یراها شروطا فإن الموجب إذا علق مثلا أو لم یبق علی صفة صحة الإنشاء إلی زمان القبول باعتقاد مشروعیة ذلک لم یجز من القائل ببطلان هذا تعقیب هذا الإیجاب بالقبول و کذا القابل إذا لم یقبل إلا بعد فوات الموالاة بزعم صحة ذلک فإنه یجب علی الموجب إعادة إیجابه إذا اعتقد اعتبار الموالاة فتأمل.

مسألة لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم یملکه- و کان مضمونا علیه

اشارة

أما عدم الملک فلأنه مقتضی فرض الفساد

و أما الضمان بمعنی کون تلفه علیه- و هو أحد الأمور المتفرعة علی القبض بالعقد الفاسد

اشارة

فهو المعروف- . و ادعی الشیخ فی باب الرهن و فی موضع من البیع الإجماع علیه صریحا و تبعه فی ذلک فقیه عصره فی شرح القواعد و فی السرائر أن البیع الفاسد یجری عند المحصلین مجری الغصب فی الضمان و فی موضع آخر نسبه إلی أصحابنا و یدل علیه النبوی المشهور: علی الید ما أخذت حتی تؤدی و الخدشة فی دلالته بأن کلمة علی ظاهرة فی الحکم التکلیفی فلا یدل علی الضمان ضعیفة جدا فإن هذا الظهور إنما هو إذا أسند الظرف إلی فعل من أفعال المکلفین لا إلی مال من الأموال کما یقال علیه دین فإن لفظة علی حینئذ لمجرد الاستقرار فی العهدة- عینا کان أو دینا و من هنا کان المتجه صحة الاستدلال به علی ضمان الصغیر بل المجنون إذا لم یکن یدهما ضعیفة لعدم التمییز و الشعور. و یدل علی الحکم المذکور أیضا- قوله ع: فی الأمة المبتاعة إذا وجدت مسروقة بعد أن أولدها المشتری أنه یأخذ الجاریة صاحبها و یأخذ الرجل ولده بالقیمة فإن ضمان الولد بالقیمة مع کونه نماء لم یستوفه المشتری یستلزم ضمان الأصل بطریق أولی- و لیس استیلادها من قبیل إتلاف النماء بل من قبیل إحداث نمائها غیر قابل للملک فهو کالتالف لا کالمتلف فافهم. ثم إن هذه المسألة من جزئیات القاعدة المعروفة- کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده- و ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده و هذه القاعدة أصلا و عکسا و إن لم أجدها بهذه العبارة فی کلام من تقدم علی العلامة إلا أنها یظهر من کلمات الشیخ رحمه الله فی المبسوط فإنه علل الضمان فی غیر واحد من العقود الفاسدة بأنه دخل علی أن یکون المال مضمونا علیه- . و حاصله أن قبض المال مقدما علی ضمانه بعوض واقعی أو جعلی موجب للضمان و هذا المعنی یشمل المقبوض بالعقود الفاسدة التی تضمن بصحیحها. و ذکر أیضا فی مسألة عدم الضمان فی الرهن الفاسد أن صحیحة لا یوجب الضمان فکیف یضمن بفاسده و هذا یدل علی العکس المذکور و لم أجد من تأمل فیها عدا الشهید فی المسالک فیما لو فسد عقد السبق فهل یستحق السابق أجرة المثل أم لا

[القول فی قاعدة الضمان

اشارة

و کیف کان فالمهم بیان معنی القاعدة أصلا و عکسا ثم بیان المدرک فیها.

[أما أصلها]

فتقول و من الله الاستعانة إن المراد بالعقد أعم من الجائز و اللازم بل مما کانت فیه شائبة الإیقاع   
المکاسب، ج‌2، ص 102  
أو کان أقرب إلیه فیشمل الجعالة و الخلع و المراد بالضمان فی الجملتین- هو کون درک المضمون علیه بمعنی کون خسارته و درکه فی ماله الأصلی فإذا تلف وقع نقصان فیه لوجوب تدارکه منه و أما مجرد کون تلفه فی ملکه بحیث یتلف مملوکا له کما یتوهم فلیس هذا معنی للضمان أصلا فلا یقال إن الإنسان ضامن لأمواله ثم تدارکه من ماله تارة یکون بأداء عوضه الجعلی الذی تراضی هو و المالک علی کونه عوضا و إمضاء الشارع کما فی المضمون بسبب العقد الصحیح و أخری بأداء عوضه الواقعی و هو المثل أو القیمة و إن لم یتراضیا علیه- و ثالثة بأداء أقل الأمرین من العوض الواقعی و الجعلی کما ذکره بعضهم فی بعض المقامات مثل تلف الموهوب بشرط التعویض قبل دفع العوض. فإذا ثبت هذا فالمراد بالضمان بقول مطلق هو لزوم تدارکه بعوضه الواقعی لأن هذا هو التدارک حقیقة و لذا لو اشترط ضمان العاریة لزمت غرامة مثلها أو قیمتها. و لم یرد فی أخبار ضمان المضمونات من المغصوبات و غیرها عدا لفظ الضمان بقول مطلق- و أما تدارکه بغیره فلا بد من ثبوته من طریق آخر مثل تواطئهما علیه بعقد صحیح یمضیه الشارع فاحتمال أن یکون المراد بالضمان فی قولهم یضمن بفاسده هو وجوب أداء العوض المسمی نظیر الضمان فی العقد الصحیح ضعیف فی الغایة لا لأن ضمانه بالمسمی یخرجه عن فرض الفساد إذ یکفی فی تحقق فرض الفساد بقاء کل من العوضین علی ملک مالکه و إن کان عند تلف أحدهما یتعین الآخر للعوضیة نظیر المعاطاة علی القول بالإباحة- بل لأجل ما عرفت من معنی الضمان و أن التدارک بالمسمی فی الصحیح لإمضاء الشارع ما تواطأ علی عوضیته لا لأن معنی الضمان فی الصحیح مغایر لمعناه فی الفاسد حتی یوجب ذلک تفکیکا فی العبارة فافهم- . ثم العموم فی العقود لیس باعتبار خصوص الأنواع- لتکون أفراده مثل البیع و الصلح و الإجارة و نحوها لجواز کون نوع لا یقتضی بنوعه الضمان و إنما المقتضی له بعض أصنافه فالفرد الفاسد من ذلک الصنف یضمن به دون الفرد الفاسد من غیر ذلک الصنف مثلا الصلح بنفسه لا یوجب الضمان لأنه قد لا یفید إلا فائدة الهبة غیر المعوضة أو الإبراء فالموجب للضمان هو المشتمل علی المعاوضة فالفرد الفاسد من هذا القسم موجب للضمان أیضا و لا یلتفت إلی أن نوع الصلح الصحیح من حیث هو لا یوجب ضمانا فلا یضمن بفاسده و کذا الکلام فی الهبة المعوضة و کذا عاریة الذهب و الفضة. نعم ذکروا فی وجه عدم ضمان الصید الذی استعاره المحرم أن صحیح العاریة لا یوجب الضمان فینبغی أن لا یضمن بفسادها و لعل المراد عاریة غیر الذهب و الفضة و غیر المشروط ضمانها. ثم المتبادر من اقتضاء الصحیح للضمان اقتضاؤه له بنفسه فلو اقتضاه الشرط المتحقق فی ضمن العقد الصحیح ففی الضمان بالفاسد من هذا الفرد المشروط فیه الضمان تمسکا بهذه القاعدة إشکال کما لو استأجر إجارة فاسدة و اشترط فیها ضمان العین و قلنا بصحة هذا الشرط فهل تضمن بهذا الفاسد لأن صحیحة یضمن به و لو لأجل الشرط أم لا و کذا الکلام فی الفرد الفاسد من العاریة المضمونة. و یظهر من الریاض اختیار الضمان بفاسدها مطلقا تبعا لظاهر المسالک. و یمکن جعل الهبة المعوضة من هذا القبیل بناء علی أنها هبة مشروطة لا معاوضة و ربما یحتمل فی العبارة أن یکون معناه أن کل شخص من العقود یضمن به لو کان صحیحا یضمن به مع الفساد. و رتب علیه عدم الضمان فیما لو استأجر بشرط أن لا أجرة کما اختاره الشهیدان- أو باع بلا ثمن کما هو أحد وجهی العلامة فی القواعد. و یضعف بأن الموضوع هو العقد الذی وجد له بالفعل صحیح و فاسد لا ما یفرض تارة صحیحا و أخری فاسدا فالمتعین بمقتضی هذه القاعدة الضمان فی مسألة البیع لأن البیع الصحیح یضمن به- . نعم ما ذکره بعضهم من التعلیل لهذه القاعدة بأنه أقدم علی العین مضمونة علیه- لا یجری فی هذا الفرع لکن الکلام فی معنی القاعدة لا فی مدرکها ثم إن لفظة الباء فی بصحیحه و بفاسده- إما بمعنی فی بأن یراد کلما تحقق الضمان فی صحیحة تحقق فی فاسده- . و إما لمطلق السببیة الشامل للناقصة لا العلة التامة فإن العقد الصحیح قد لا یوجب الضمان إلا بعد القبض کما فی السلم و الصرف بل مطلق البیع حیث إن المبیع قبل القبض مضمون علی البائع بمعنی أن درکه علیه و یتدارکه برد الثمن فتأمل و کذا الإجارة و النکاح و الخلع فإن المال فی ذلک کله مضمون علی من انتقل   
عنه إلی أن یتسلمه من انتقل إلیه. و أما العقد الفاسد فلا تکون علة تامة أبدا بل یفتقر فی ثبوت الضمان إلی القبض فقبله لا ضمان فجعل الفاسد سببا إما لأنه المنشأ للقبض علی وجه الضمان الذی هو سبب للضمان و إما لأنه سبب الحکم بالضمان بشرط القبض و لذا علل الضمان الشیخ و غیره بدخوله علی أن تکون العین مضمونة علیه. و لا ریب أن دخوله علی الضمان إنما هو بإنشاء العقد الفاسد فهو سبب لضمان ما یقبضه و الغرض من ذلک کله دفع ما یتوهم أن سبب الضمان فی الفاسد هو القبض لا العقد الفاسد فکیف یقاس الفاسد علی الصحیح فی سببیة الضمان و یقال کلما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده. و قد ظهر من ذلک أیضا فساد توهم أن ظاهر القاعدة عدم توقف الضمان فی الفاسد إلی القبض فلا بد من تخصیص القاعدة بإجماع و نحوه ثم إن المدرک لهذه الکلیة- علی ما ذکره فی المسالک فی مسألة الرهن المشروط بکون المرهون مبیعا بعد انقضاء الأجل هو إقدام الآخذ علی الضمان ثم أضاف إلی ذلک قوله ص: علی الید ما أخذت حتی تؤدی. و الظاهر أنه تبع فی استدلاله بالإقدام الشیخ فی المبسوط حیث علل الضمان فی موارد کثیرة من البیع و الإجارة الفاسدین بدخوله علی أن یکون المال مضمونا علیه بالمسمی فإذا لم یسلم له المسمی رجع إلی المثل أو القیمة و هذا الوجه لا یخلو عن تأمل لأنهما إنما أقدما و تراضیا و تواطئا بالعقد الفاسد علی ضمان خاص لا الضمان بالمثل أو القیمة و المفروض عدم إمضاء الشارع لذلک الضمان الخاص و مطلق الضمان لا یبقی بعد انتفاء الخصوصیة حتی یتقوم بخصوصیة أخری فالضمان بالمثل أو القیمة إن ثبت فحکم شرعی تابع لدلیله و لیس مما أقدم علیه المتعاقدان. و هذا کله مع أن مورد هذا التعلیل أعم من وجه من المطلب إذ قد یکون الإقدام موجودا و لا ضمان کما قبل القبض و قد لا یکون إقدام فی العقد الفاسد مع تحقق الضمان کما إذا شرط فی عقد البیع ضمان المبیع علی البائع- إذا تلف فی ید المشتری- و کما إذا   
المکاسب، ج‌2، ص 103  
قال بعتک بلا ثمن أو آجرتک بلا أجرة. نعم قوی الشهیدان فی الأخیر عدم الضمان و استشکل العلامة فی مثال البیع فی باب السلم. و بالجملة فدلیل الإقدام مع أنه مطلب یحتاج إلی دلیل لم نحصله منقوض طردا و عکسا و أما خبر الید فدلالته و إن کانت ظاهرة و سنده منجبرا إلا أن مورده مختص بالأعیان فلا یشمل المنافع و الأعمال المضمونة فی الإجارة الفاسدة- اللهم إلا أن یستدل علی الضمان فیها بما دل علی احترام مال المسلم و أنه لا یحل إلا عن طیب نفسه و أن حرمة ماله کحرمة دمه و أنه لا یصلح ذهاب حق أحد مضافا إلی أدلة نفی الضرر فکل عمل وقع من عامل لأحد بحیث یقع بأمره و تحصیلا لغرضه فلا بد من أداء عوضه لقاعدتی الاحترام و نفی الضرار. ثم إنه لا یبعد أن یکون مراد الشیخ و من تبعه من الاستدلال علی الضمان بالإقدام و الدخول علیه بیان أن العین و المنفعة- التین تسلمهما الشخص لم یتسلمهما مجانا و تبرعا حتی لا یقضی احترامهما بتدارکهما بالعوض کما فی العمل المتبرع به و العین المدفوعة مجانا أو أمانة فلیس دلیل الإقدام دلیلا مستقلا بل هو بیان لعدم المانع عن مقتضی الید فی الأموال و احترام الأعمال. نعم فی المسالک ذکر کلا من الأقدام و الید دلیلا مستقلا فیبقی علیه ما ذکر سابقا من النقض و الاعتراض. و یبقی الکلام حینئذ فی بعض الأعمال المضمونة التی لا یرجع نفعها إلی الضامن و لم یقع بأمره کالسبق فی المسابقة الفاسدة حیث حکم الشیخ و المحقق و غیرهما بعدم استحقاق السابق أجرة المثل خلافا لآخرین- و وجهه أن عمل العامل لم یعد نفعه إلی الآخر- و لم یقع بأمره أیضا. فاحترام الأموال التی منها الأعمال لا یقضی بضمان الشخص له و وجوب عوضه علیه لأنه لیس کالمستوفی له و لذا کانت شرعیته علی خلاف القاعدة حیث إنه بذل مال فی مقابل عمل لا ینفع الباذل و تمام الکلام فی بابه- ثم إنه لا فرق فیما ذکرنا من الضمان فی الفاسد- بین جهل الدافع بالفساد و بین علمه مع جهل القابض. و توهم أن الدافع فی هذه الصورة هو الذی سلطه علیه و المفروض أن القابض جاهل- . مدفوع بإطلاق النص و الفتوی و لیس الجاهل مغرورا لأنه أقدم علی الضمان قاصدا و تسلیط الدافع العالم لا یجعله أمانة مالکیة لأنه دفعه علی أنه ملک المدفوع إلیه لا أنه أمانة عنده أو عاریة و لذا لا یجوز له التصرف فیه و الانتفاع به و ستأتی تتمة ذلک فی مسألة بیع الغاصب مع علم المشتری. هذا کله فی أصل الکلیة المذکورة

و أما عکسها

و هو أن ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده فمعناه أن کل عقد لا یفید صحیحة ضمان مورده ففاسده لا یفید ضمانا کما فی عقد الرهن و الوکالة و المضاربة و العاریة غیر المضمونة بل المضمونة بناء علی أن المراد بإفادة الصحیح للضمان إفادته بنفسه- لا بأمر خارج عنه کالشرط الواقع فی متنه و غیر ذلک من العقود اللازمة و الجائزة- ثم إن مقتضی ذلک عدم ضمان العین المستأجرة فاسدا لأن صحیح الإجارة غیر مفید لضمانها کما صرح به فی القواعد و السرائر. و حکی عن التذکرة و إطلاق الباقی إلا أن صریح الریاض الحکم بالضمان و حکی فیها عن بعض نسبته إلی المفهوم من کلمات الأصحاب و الظاهر أن المحکی عنه- هو المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة. و ما أبعد ما بینه و بین ما عن جامع المقاصد حیث قال فی باب الغصب إن الذی یلوح من کلامهم هو عدم ضمان العین المستأجرة فاسدا باستیفاء المنفعة و الذی ینساق إلیه النظر هو الضمان لأن التصرف فیها حرام لأنه غصب فیضمنه ثم قال إلا أن کون الإجارة الفاسدة لا یضمن بها کما لا یضمن بصحیحها مناف لذلک- فیقال إنه دخل علی عدم الضمان بهذا الاستیلاء و إن لم یکن مستحقا و الأصل براءة الذمة من الضمان فلا تکون العین بذلک مضمونة و لو لا ذلک لکان المرتهن ضامنا مع فساد الرهن لأن استیلاءه بغیر حق و هو باطل انتهی. و لعل الحکم بالضمان فی المسألة- إما لخروجها عن قاعدة ما لا یضمن لأن المراد بالمضمون مورد العقد و مورد العقد فی الإجارة المنفعة فالعین یرجع فی حکمها إلی القواعد- و حیث کانت فی صحیح الإجارة أمانة مأذونا فیها شرعا و من طرف المالک لم یکن فیه ضمان و أما فی فاسدها فدفع الموجر للعین إنما هو للبناء علی استحقاق المستأجر لها لحق الانتفاع فیها و المفروض عدم الاستحقاق- فیده علیها ید عدوان موجبة للضمان و إما لأن قاعدة ما لا یضمن معارضة هنا بقاعدة الید- و الأقوی عدم الضمان. فالقاعدة المذکورة غیر مخصصة بالعین المستأجرة و لا متخصصة   
ثم إنه یشکل اطراد القاعدة فی موارد   
منها الصید الذی استعاره المحرم من المحل   
بناء علی فساد العاریة فإنهم حکموا بضمان المحرم له بالقیمة مع أن صحیح العاریة لا یضمن به و لذا ناقش الشهید الثانی فی الضمان علی تقدیری الصحة و الفساد إلا أن یقال إن وجه ضمانه بعد البناء علی أنه یجب علی المحرم إرساله و أداء قیمته أن المستقر علیه قهرا بعد العاریة هی القیمة لا العین فوجوب دفع القیمة ثابت قبل التلف- بسبب وجوب الإتلاف الذی هو سبب لضمان ملک الغیر فی کل عقد لا بسبب التلف.

و یشکل اطراد القاعدة أیضا فی البیع فاسدا

بالنسبة إلی المنافع التی لم یستوفها فإن هذه المنافع غیر مضمونة فی العقد الصحیح مع أنها مضمونة فی العقد الفاسد إلا أن یقال إن ضمان العین یستتبع ضمان المنافع فی العقد الصحیح و الفاسد- . و فیه نظر لأن نفس المنفعة غیر مضمونة بشی‌ء فی العقد الصحیح- لأن الثمن إنما هو بإزاء العین دون المنافع و یمکن نقض القاعدة أیضا بحمل المبیع فاسدا علی ما صرح به فی المبسوط و الشرائع و التذکرة- و التحریر من کونه مضمونا علی المشتری خلافا للشهیدین و المحقق الثانی و بعض آخر تبعا للعلامة فی القواعد مع أن الحمل غیر مضمون فی البیع الصحیح بناء علی أنه للبائع. و عن الدروس توجیه کلام العلامة بما إذا اشترط الدخول فی البیع و حینئذ لا نقض علی القاعدة و یمکن النقض أیضا بالشرکة الفاسدة بناء علی أنه لا یجوز التصرف بها فأخذ المال المشترک حینئذ عدوانا موجب للضمان ثم إن مبنی هذه القضیة السالبة- علی ما تقدم من کلام الشیخ فی المبسوط هی الأولویة و حاصلها أن الرهن لا یضمن بصحیحه فکیف بفاسده. و توضیحه أن الصحیح من العقد إذا لم یقتض الضمان مع إمضاء الشارع له فالفاسد الذی هو بمنزلة العدم لا یؤثر فی الضمان لأن أثر الضمان إما من الإقدام علی الضمان و المفروض عدمه و إلا لضمن بصحیحه و إما من حکم الشارع بالضمان   
المکاسب، ج‌2، ص 104  
بواسطة هذه المعاملة الفاسدة و المفروض أنها لا تؤثر شیئا. و وجه الأولویة أن الصحیح إذا کان مفیدا للضمان- أمکن أن یقال إن الضمان من مقتضیات الصحیح- فلا یجری فی الفاسد لکونه لغوا غیر مؤثر علی ما سبق تقریبه من أنه أقدم علی ضمان خاص- و الشارع لم یمضه فیرتفع أصل الضمان لکن یخدشها أنه یجوز أن تکون صحة الرهن و الإجارة المستلزمة لتسلط المرتهن و المستأجر علی العین شرعا مؤثرة فی رفع الضمان- بخلاف الفاسد الذی لا یوجب تسلطا لهما علی العین فلا أولویة. فإن قلت إن الفاسد و إن لم یکن له دخل فی الضمان إلا أن مقتضی عموم علی الید هو الضمان- خرج منه المقبوض بصحاح العقود التی یکون مواردها غیر مضمونة علی القابض و بقی الباقی.   
قلت ما خرج به المقبوض بصحاح تلک العقود یخرج به المقبوض بفاسدها و هی عموم ما دل علی أن من لم یضمنه المالک سواء ملکه إیاه بغیر عوض- أو سلطه علی الانتفاع به أو استأمنه منه علیه لحفظه أو دفعه إلیه لاستیفاء حقه- أو العمل فیه بلا أجرة أو معها أو غیر ذلک فهو غیر ضامن. أما فی غیر التملیک بلا عوض أعنی الهبة فالدلیل المخصص لقاعدة الضمان- عموم ما دل علی أن من استأمنه المالک علی ملکه غیر ضامن بل لیس لک أن تتهمه- . و أما فی الهبة الفاسدة فیمکن الاستدلال علی خروجها من عموم الید بفحوی ما دل علی خروج مورد الاستیمان فإن استیمان المالک لغیره علی ملکه إذا اقتضی عدم ضمانه له- اقتضی التسلیط المطلق علیه مجانا عدم ضمانه بطریق أولی. و التقیید بالمجانیة لخروج التسلیط المطلق بالعوض کما فی المعاوضات فإنه عین التضمین فحاصل أدلة عدم ضمان المستأمن أن دفع المالک إلیه ملکه علی وجه لا یضمنه بعوض واقعی أعنی المثل أو القیمة و لا جعلی فلیس علیه ضمان.

الثانی من الأمور المتفرعة علی عدم تملک المقبوض بالبیع الفاسد- وجوب رده فورا إلی المالک

و الظاهر أنه مما لا خلاف فیه- علی تقدیر عدم جواز التصرف فیه کما یلوح من مجمع الفائدة بل صرح فی التذکرة کما عن جامع المقاصد أن مئونة الرد علی المشتری لوجوب ما لا یتم إلا به و إطلاقه یشمل ما لو کان فی رده مئونة کثیرة إلا أن یقید بغیرها بأدلة نفی الضرر. و یدل علیه أن الإمساک آنا ما تصرف فی مال الغیر بغیر إذنه فلا یجوز لقوله عجل الله تعالی فرجه: لا یجوز لأحد أن یتصرف فی مال غیره إلا بإذنه و لو نوقش فی کون الإمساک تصرفا کفی عموم قوله ص: لا یحل مال امرأ مسلم لأخیه إلا عن طیب نفسه حیث یدل علی تحریم جمیع الأفعال المتعلقة به التی منها کونه فی یده. و أما توهم أن هذا بإذنه حیث إنه دفعه باختیاره فمندفع بأنه إنما ملکه إیاه عوضا- فإذا انتفت صفة العوضیة باعتبار عدم سلامة العوض له شرعا و المفروض أن کونه علی وجه الملکیة المجانیة مما لم ینشئها المالک و کونه مالا للمالک و أمانة فی یده أیضا مما لم یؤذن فیه و لو أذن له فهو استیداع جدید کما أنه لو ملکه مجانا کانت هبة جدیدة هذا و لکن الذی یظهر من المبسوط عدم الإثم فی إمساکه معللا بأنه قبضه بإذنه مالکه و کذا السرائر ناسبا له إلی الأصحاب و هو ضعیف و النسبة غیر ثابتة و لا یبعد إرادة صورة الجهل لأنه لا یعاقب.

الثالث أنه لو کان للعین المبتاعة منفعة- استوفاها المشتری قبل الرد

کان علیه عوضها علی المشهور بل ظاهر ما تقدم من السرائر کونه بمنزلة المغصوب الاتفاق علی الحکم. و یدل علیه عموم قوله لا یحل مال امرأ مسلم لأخیه إلا عن طیب نفسه بناء علی صدق المال علی المنفعة و لذا یجعل ثمنا فی البیع و صداقا فی النکاح خلافا للوسیلة فنفی الضمان محتجا بأن الخراج بالضمان کما فی النبوی المرسل. و تفسیره أن من ضمن شیئا و تقبله لنفسه فخراجه له فالباء للسببیة أو المقابلة- فالمشتری لما أقدم علی ضمان المبیع و تقبله علی نفسه بتقبیل البائع و تضمینه إیاه علی أن یکون الخراج له مجانا کان اللازم من ذلک أن خراجه له علی تقدیر الفساد- کما أن الضمان علیه علی هذا التقدیر أیضا. و الحاصل أن ضمان العین لا یجتمع مع ضمان الخراج و مرجعه إلی أن الغنیمة و الفائدة بإزاء الغرامة و هذا المعنی مستنبط من أخبار کثیرة متفرقة مثل قوله فی مقام الاستشهاد علی کونه منفعة المبیع فی زمان الخیار للمشتری أ لا تری أنها لو احترقت کانت من مال المشتری و نحوه فی الرهن و غیره. و فیه أن هذا الضمان لیس هو ما أقدم علیه المتبایعان حتی یکون الخراج بإزائه و إنما هو أمر قهری حکم به الشارع کما حکم بضمان المقبوض بالسوم و المغصوب. فالمراد بالضمان الذی بإزائه الخراج التزام الشی‌ء علی نفسه و تقبله له مع إمضاء الشارع له و ربما ینتقض ما ذکرناه- فی معنی الروایة بالعاریة المضمونة حیث إنه أقدم علی ضمانها مع أن خراجها لیس له لعدم تملکه للمنفعة و إنما تملک الانتفاع الذی عینه المالک فتأمل. و الحاصل أن دلالة الروایة لا تقصر عن سندها فی الوهن فلا یترک لأجلها قاعدة ضمان مال المسلم و احترامه و عدم حله إلا عن طیب النفس و ربما یرد هذا القول بما ورد فی شراء الجاریة المسروقة- من ضمان قیمة الولد و عوض اللبن بل عوض کلما انتفع. و فیه أن الکلام فی البیع الفاسد الحاصل بین مالکی العوضین من جهة أن مالک العین جعل خراجها له بإزاء ضمانها بالثمن لا ما کان فساده من جهة التصرف فی مال الغیر و أضعف من ذلک رده بصحیحة أبی ولاد المتضمنة لضمان منفعة المغصوب المستوفاة ردا علی أبی حنیفة القائل بأنه إذا تحقق ضمان العین و لو بالغصب سقط کراها کما یظهر من تلک الصحیحة. نعم لو کان القول المذکور موافقا لقول أبی حنیفة فی إطلاق القول بأن الخراج بالضمان انتهضت الصحیحة و ما قبلها ردا علیه هذا کله فی المنفعة المستوفاة و أما المنفعة الفائتة بغیر استیفاء فالمشهور فیها أیضا الضمان و قد عرفت عبارة السرائر المتقدمة- و لعله لکون المنافع أموالا فی ید من بیده العین فهی مقبوضة فی یده و لذا یجری علی المنفعة حکم المقبوض إذا قبض العین فتدخل المنفعة فی ضمان المستأجر و یتحقق قبض الثمن فی السلم بقبض الجاریة المجعول خدمتها ثمنا و کذا الدار المجعول سکناها ثمنا مضافا إلی أنه مقتضی احترام مال المسلم إذ کونه فی ید غیر مالکه مدة طویلة من غیر أجرة مناف للاحترام لکن یشکل الحکم- بعد تسلیم کون المنافع أموالا حقیقة بأن مجرد ذلک لا یکفی فی تحقق الضمان إلا أن یندرج فی عموم علی الید ما أخذت و لا إشکال فی عدم شمول صلة الموصول للمنافع و حصولها فی الید بقبض العین لا یوجب صدق الأخذ و دعوی أنه کنایة عن مطلق الاستیلاء الحاصل فی المنافع بقبض الأعیان مشکلة. و أما احترام   
المکاسب، ج‌2، ص 105  
مال المسلم فإنما یقتضی عدم حل التصرف فیه و إتلافه بلا عوض- و إنما یتحقق ذلک فی الاستیفاء فالحکم بعدم الضمان مطلقا کما عن الإیضاح أو مع علم البائع بالفساد کما عن بعض آخر موافق للأصل السلیم مضافا إلی أنه قد یدعی شمول قاعدة ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده له و من المعلوم أن صحیح البیع لا یوجب ضمانا للمشتری للمنفعة لأنها له مجانا و لا یتقسط الثمن علیها و ضمانها مع الاستیفاء لأجل الإتلاف فلا ینافی القاعدة المذکورة لأنها بالنسبة إلی التلف لا الإتلاف مضافا إلی الأخبار الواردة فی ضمان المنافع المستوفاة من الجاریة المسروقة المبیعة الساکتة عن ضمان غیرها فی مقام البیان.: و کذا صحیحة محمد بن قیس الواردة فیمن باع ولیدة أبیه بغیر إذنه فقال ع: الحکم أن یأخذ الولیدة و ابنها و سکت عن المنافع الفائتة فإن عدم الضمان فی هذه الموارد مع کون العین لغیر البائع- یوجب عدم الضمان هنا بطریق أولی. و الإنصاف أن للتوقف فی المسألة کما فی المسالک تبعا للدروس و التنقیح مجالا و ربما یظهر من القواعد فی باب الغصب عند التعرض لأحکام البیع الفاسد اختصاص الإشکال و التوقف بصورة علم البائع علی ما استظهر السید العمید و المحقق الثانی من عبارة الکتاب. و عن الفخر حمل الإشکال فی العبارة علی مطلق صورة عدم الاستیفاء فتحصل من ذلک کله أن الأقوال فی ضمان المنافع غیر المستوفاة خمسة الأول الضمان و کأنه للأکثر. الثانی عدم الضمان کما عن الإیضاح. الثالث الضمان إلا مع علم البائع کما عن بعض من کتب علی الشرائع. الرابع التوقف فی هذه الصورة کما استظهره جامع المقاصد و السید العمید من عبارة القواعد.   
الخامس التوقف مطلقا کما عن الدروس و التنقیح و المسالک و محتمل القواعد کما یظهر من فخر الدین. و قد عرفت أن التوقف أقرب إلی الإنصاف إلا أن المحکی عن التذکرة ما لفظه أن منافع الأموال من العبد و الثیاب و العقار و غیرها مضمونة بالتفویت و الفوات تحت الید العادیة فلو غصب عبدا أو جاریة أو ثوبا أو عقارا أو حیوانا مملوکا ضمن منافعه سواء أتلفها بأن استعملها أو فاتت تحت یده بأن بقیت مدة فی یده لا یستعملها عند علمائنا أجمع. و لا یبعد أن یراد بالید العادیة مقابل الید الحقة فتشمل ید المشتری فیما نحن فیه خصوصا مع غلبته و لا سیما مع جهل البائع به و أظهر منه ما فی السرائر فی آخر باب الإجارة من الاتفاق أیضا علی ضمان منافع المغصوب الفائتة مع قوله فی باب البیع إن البیع الفاسد عند أصحابنا بمنزلة الشی‌ء المغصوب إلا فی ارتفاع الإثم عن إمساکه انتهی. و علی هذا فالقول بالضمان لا یخلو عن قوة و إن کان المتراءی من ظاهر صحیحة أبی ولاد- اختصاص الضمان فی المغصوب بالمنافع المستوفاة من البغل المتجاوز به إلی غیر محل الرخصة إلا أنا لم نجد بذلک عاملا فی المغصوب الذی هو موردها.

الرابع- إذا تلف المبیع فإن کان مثلیا وجب مثله بلا خلاف

إلا ما یحکی عن ظاهر الإسکافی. و قد اختلفت کلمات أصحابنا فی تعریف المثلی فالشیخ و ابن زهرة و ابن إدریس و المحقق و تلمیذه و العلامة و غیرهم قدس الله أرواحهم بل المشهور علی ما حکی- أنه ما تساوت أجزاؤه من حیث القیمة و المراد بأجزائه ما یصدق علیه اسم الحقیقة و المراد بتساویها من حیث القیمة تساویها بالنسبة بمعنی کون قیمة کل بعض بالنسبة إلی قیمة البعض الآخر کنسبة نفس البعضین من حیث المقدار و لذا قیل فی توضیحه- إن المقدار منه إذا کان یساوی قیمة فنصفه یساوی نصف تلک القیمة. و من هنا رجح الشهید الثانی کون المصوغ من النقدین قیمیا قال إذ لو انفصل نقصت قیمته قلت و هذا یوجب أن لا یکون الدرهم الواحد مثلیا إذ لو انکسر نصفین نقصت قیمة نصفه عن نصف قیمة المجموع إلا أن یقال إن الدرهم مثلی بالنسبة إلی نوعه و هو الصحیح و لذا لا یعد الجریش مثلا للحنطة و لا الدقاقة مثلا للأرز. و من هنا یظهر أن کل نوع من أنواع الجنس الواحد بل کل صنف من أصناف نوع واحد مثلی بالنسبة إلی أفراد ذلک النوع أو الصنف- فلا یرد ما قیل من أنه إن أرید التساوی بالکلیة فالظاهر عدم صدقه علی شی‌ء من المعرف إذ ما من مثلی إلا و أجزاؤه مختلفة فی القیمة کالحنطة فإن قفیزا من حنطة یساوی عشرة و من أخری یساوی عشرین و إن أرید التساوی فی الجملة فهو فی القیمی موجود کالثوب و الأرض انتهی. و قد لوح هذا المورد فی آخر کلامه إلی دفع إیراده بما ذکرنا من أن کون الحنطة مثلیة معناه أن کل صنف منها متماثل للأجزاء و متساویا فی القیمة لا بمعنی أن جمیع أبعاض هذا النوع متساویة فی القیمة فإذا کان المضمون بعضا من صنف فالواجب دفع مساویة من هذا الصنف لا القیمة و لا بعض من صنف آخر. لکن الإنصاف أن هذا خلاف ظاهر کلماتهم فإنهم یطلقون المثلی علی جنس الحنطة و الشعیر و نحوهما مع عدم صدق التعریف علیه و إطلاق المثلی علی الجنس باعتبار مثلیة أنواعه أو أصنافه و إن لم یکن بعیدا إلا أن انطباق التعریف علی الجنس بهذا الاعتبار بعید جدا إلا أن یهملوا خصوصیات الأصناف الموجبة لزیادة القیمة و نقصانها کما التزمه بعضهم. غایة الأمر وجوب رعایة الخصوصیات عند أداء المثل عوضا عن التالف- أو القرض و هذا أبعد- هذا مضافا إلی أنه یشکل اطراد التعریف بناء علی هذا بأنه إن أرید تساوی الأجزاء من صنف واحد من حیث القیمة تساویا حقیقیا فإنه قل ما یتفق ذلک فی الصنف الواحد من النوع لأن أشخاص ذلک الصنف لا تکاد تتساوی فی القیمة لتفاوتها بالخصوصیات الموجبة لزیادة الرغبة و نقصانها کما لا یخفی و إن أرید تقارب أجزاء ذلک الصنف من حیث القیمة و إن لم تتساو حقیقة تحقق ذلک فی أکثر القیمیات فإن لنوع الجاریة أصنافا متقاربة فی الصفات الموجبة لتساوی القیمة و بهذا الاعتبار یصح السلم فیها و لذا اختار العلامة فی باب القرض من التذکرة علی ما حکی عنه أن ما یصح فیه السلم من القیمیات مضمون فی القرض بمثله. و قد عد الشیخ فی المبسوط الرطب و الفواکه من القیمیات مع أن کل نوع منهما مشتمل علی أصناف متقاربة فی القیمة بل متساویة عرفا ثم لو فرض أن الصنف المتساوی من حیث القیمة فی الأنواع القیمیة عزیز الوجود بخلاف الأنواع المثلیة لم یوجب ذلک إصلاح طرد التعریف. نعم یوجب ذلک الفرق بین النوعین فی حکمه الحکم بضمان المثلی   
المکاسب، ج‌2، ص 106  
بالمثلی و القیمی بالقیمة ثم إنه قد عرف المثلی بتعاریف أخر أعم من التعریف المتقدم أو أخص. فعن التحریر أنه ما تماثلت أجزاؤه و تقاربت صفاته و عن الدروس و الروضة البهیة أنه المتساوی الأجزاء و المنفعة المتقارب الصفات و عن المسالک و الکفایة أنه أقرب التعریفات إلی السلامة و عن غایة المراد ما تساوت أجزاؤه فی الحقیقة النوعیة و عن بعض العامة أنه ما قدر بالکیل أو الوزن. و عن آخر منهم زیادة جواز بیعه سلما- . و عن ثالث منهم زیادة جواز بیع بعضه ببعض- . إلی غیر ذلک مما حکاه فی التذکرة عن العامة. ثم لا یخفی أنه لیس للفظ المثلی حقیقة شرعیة و لا متشرعة و لیس المراد معناه اللغوی إذ المراد بالمثل لغة المماثل فإن أرید من جمیع الجهات فغیر منعکس و إن أرید من بعضها فغیر مطرد و لیس فی النصوص حکم یتعلق بهذا العنوان حتی یبحث عنه. نعم وقع هذا العنوان فی معقد إجماعهم علی أن المثلی یضمن بالمثل و غیره بالقیمة و من المعلوم أنه لا یجوز الاتکال فی تعیین معقد الإجماع علی قول بعض المجمعین مع مخالفة الباقین- و حینئذ فینبغی أن یقال کلما کان مثلیا باتفاق المجمعین فلا إشکال فی ضمانه بالمثل للإجماع. و یبقی ما کان مختلفا فیه بینهم کالذهب و الفضة غیر المسکوکین فإن صریح الشیخ فی المبسوط کونهما من القیمیات- و ظاهر غیره کونهما مثلیین و کذا الحدید و النحاس و الرصاص فإن ظواهر عبائر المبسوط و الغنیة و السرائر کونها قیمیة. و عبارة التحریر صریحة فی کون أصولها مثلیة و إن کان المصوغ منها قیمیا. و قد صرح الشیخ فی المبسوط بکون الرطب و العنب قیمیین و التمر و الزبیب مثلیین و قال فی محکی المختلف إن فی الفرق إشکالا بل صرح بعض من قارب عصرنا بکون الرطب و العنب مثلیین. و قد حکی عن موضع من جامع المقاصد أن الثوب مثلی و المشهور خلافه و أیضا فقد مثلوا للمثلی بالحنطة و الشعیر و لم یعلم أن المراد نوعهما أو کل صنف- و ما المعیار فی الصنف و کذا التمر و الحاصل أن موارد عدم تحقق الإجماع علی المثلیة فیها کثیرة- فلا بد من ملاحظة أن الأصل الذی یرجع إلیه عند الشک هو الضمان بالمثل أو بالقیمة أو تخییر المالک أو الضامن بین المثل و القیمة و لا یبعد أن یقال إن الأصل هو تخییر الضامن لأصالة براءة ذمته عما زاد علی ما یختاره فإن فرض إجماع علی خلافه فالأصل تخییر المالک لأصالة عدم براءة ذمته بدفع ما لا یرضی به المالک مضافا إلی عموم علی الید ما أخذت حتی تؤدی فإن مقتضاه عدم ارتفاع الضمان بغیر أداء العین خرج ما إذا رضی المالک بشی‌ء آخر و الأقوی تخییر المالک من أول الأمر لأصالة الاشتغال و التمسک بأصالة البراءة لا یخلو من منع. نعم یمکن أن یقال بعد عدم الدلیل لترجیح أحد الأقوال و الإجماع علی عدم تخییر المالک التخییر فی الأداء من جهة دوران الأمر بین المحذورین أعنی تعین المثل بحیث لا یکون للمالک مطالبة القیمة و لا للضامن الامتناع و بین تعیین القیمة کذلک فلا متیقن فی البین و لا یمکن البراءة الیقینیة عند التشاح- فهو من باب تخییر المجتهد فی الفتوی فتأمل هذا و لکن یمکن أن یقال- إن القاعدة المستفاد من إطلاقات الضمان- فی المغصوبات و الأمانات المفرط فیها و غیر ذلک هو الضمان بالمثل لأنه أقرب إلی التالف من حیث المالیة و الصفات ثم بعده قیمة التالف من النقدین و شبههما- لأنهما أقرب من حیث المالیة- لأن ما عداهما یلاحظ مساواته للتالف بعد إرجاعه إلیهما و لأجل الاتکال علی هذا الظهور لا تکاد تظفر علی مورد واحد من هذه الموارد علی کثرتها قد نص المشهور فیه علی ذکر المضمون به بل کلها إلا ما شذ و ندر قد أطلق فیها الضمان فلو لا الاعتماد علی ما هو المتعارف لم یحسن من الشارع إهماله فی موارد البیان. و قد استدل فی المبسوط و الخلاف علی ضمان المثلی بالمثل و القیمی بالقیمة بقوله تعالی فَمَنِ اعْتَدی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیْکُمْ بتقریب أن مماثل ما اعتدی هو المثل فی المثلی و القیمة فی غیره و اختصاص الحکم بالمتلف عدوانا لا یقدح بعد عدم القول بالفصل و ربما یناقش فی الآیة بأن مدلولها اعتبار المماثلة فی مقدار الاعتداء لا المعتدی به و فیه نظر. نعم الإنصاف عدم وفاء الآیة کالدلیل السابق علیها- بالقول المشهور لأن مقتضاهما وجوب المماثلة العرفیة فی الحقیقة و المالیة- و هذا یقتضی اعتبار المثل حتی فی القیمیات سواء وجد المثل   
فیها أم لا أما مع وجود المثل فیها کما لو أتلف ذراعا من کرباس طوله عشرون ذراعا متساویة من جمیع الجهات فإن مقتضی العرف و الآیة إلزام الضامن بتحصیل ذراع آخر من ذلک و لو بأضعاف قیمته و دفعه إلی مالک الذراع المتلف مع أن القائل بقیمیة الثوب لا یقول به- و کذا لو أتلف علیه عبدا و له فی ذمة المالک بسبب القرض أو السلم عبد موصوف بصفات التالف فإنهم لا یحکمون بالتهاتر القهری کما یشهد به ملاحظ کلماتهم فی بیع عبد من عبدین. نعم ذهب جماعة منهم الشهیدان فی الدروس و المسالک إلی جواز رد العین المقترضة إذا کانت قیمیة لکن لعله من جهة صدق أداء القرض بأداء العین لا من جهة ضمان القیمی بالمثل و لذا اتفقوا علی عدم وجوب قبول غیرها و إن کان مماثلا لها من جمیع الجهات. و أما مع عدم وجود المثل للقیمی التالف فمقتضی الدلیلین عدم سقوط المثل من الذمة بالتعذر کما لو تعذر المثل فی المثلی فیضمن بقیمته یوم الدفع کالمثلی و لا یقولون به و أیضا فلو فرض نقصان المثل عن التالف من حیث القیمة نقصانا فاحشا فمقتضی ذلک عدم جواز إلزام المالک بالمثل لاقتضائهما اعتبار المماثلة فی الحقیقة و المالیة- مع أن المشهور کما یظهر من بعض إلزامه به و إن قوی خلافه بعض بل ربما احتمل جواز دفع المثل و لو سقط المثل عن القیمة بالکلیة و إن کان الحق خلافه- فنبین أن النسبة بین مذهب المشهور و مقتضی العرف و الآیة عموم من وجه فقد یضمن بالمثل بمقتضی الدلیلین- و لا یضمن به عند المشهور کما فی المثالین المتقدمین. و قد ینعکس الحکم کما فی المثال الثالث و قد یجتمعان فی المضمون به کما فی أکثر الأمثلة ثم إن الإجماع علی ضمان القیمی بالقیمة علی تقدیر تحققه لا یجدی بالنسبة إلی ما لم یجمعوا علی کونه قیمیا ففی موارد الشک یجب الرجوع إلی المثل بمقتضی الدلیل السابق و عموم الآیة بناء علی ما هو الحق المحقق من أن العام المخصص بالمجمل مفهوما المردد بین الأقل و الأکثر   
المکاسب، ج‌2، ص 107  
لا یخرج عن الحجیة بالنسبة إلی موارد الشک. فحاصل الکلام أن ما أجمع علی کونه مثلیا یضمن بالمثل مع مراعاة الصفات التی یختلف فیها الرغبات و إن فرض نقصان قیمته فی زمان الدفع أو مکانه عن قیمة التالف بناء علی تحقق الإجماع علی إهمال هذا التفاوت مضافا إلی الخبر الوارد فی أن الثابت فی ذمة من اقترض دراهم و أسقطها السلطان و روج غیرها هی الدراهم الأولی و ما أجمع علی کونه قیمیا یضمن بالقیمة بناء علی ما سیجی‌ء من الاتفاق علی ذلک و إن وجد مثله- أو کان مثله فی ذمة الضامن و ما شک فی کونه قیمیا أو مثلیا یلحق بالمثلی مع عدم اختلاف قیمتی المدفوع و التالف و مع الاختلاف الحق بالقیمی فتأمل.

الخامس ذکر فی القواعد أنه لو لم یوجد المثل إلا بأکثر من ثمن المثل

ففی وجوب الشراء تردد انتهی. أقول کثرة الثمن إن کانت لزیادة القیمة السوقیة للمثل- بأن صارت قیمته أضعاف قیمة التالف یوم تلفه فالظاهر أنه لا إشکال فی وجوب الشراء و لا خلاف کما صرح به فی الخلاف حیث قال إذا غصب ماله مثل الحبوب و الأدهان فعلیه مثل ما تلف فی یده یشتریه بأی ثمن کان بلا خلاف و فی المبسوط یشتریه بأی ثمن کان إجماعا انتهی. و وجهه عموم النص و الفتوی بوجوب المثل فی المثلی و یؤیده فحوی حکمهم بأن تنزل قیمة المثل حین الدفع عن یوم التلف لا یوجب الانتقال إلی القیمة بل ربما احتمل بعضهم ذلک مع سقوط المثل فی زمان الدفع عن المالیة کالماء علی الشاطئ و الثلج فی الشتاء و إما إن کانت لأجل تعذر المثل و عدم وجدانه إلا عند من یعطیه بأزید مما یرغب فیه الناس مع وصف الإعواز بحیث یعد بذل ما یرید مالکه بإزائه ضررا عرفا. فالظاهر أن هذا هو المراد بعبارة القواعد لأن الثمن فی الصورة الأولی لیس بأزید من ثمن المثل بل هو ثمن المثل و إنما زاد علی ثمن التالف یوم التلف فحینئذ یمکن التردد فی الصورة الثانیة کما قیل من أن الموجود بأکثر من ثمن المثل کالمعدوم کالرقبة فی الکفارة و الهدی و أنه یمکن معاندة البائع و طلب أضعاف القیمة و هو ضرر و لکن الأقوی مع ذلک وجوب الشراء وفاقا للتحریر کما عن الإیضاح و الدروس و جامع المقاصد بل إطلاق السرائر و نفی الخلاف المتقدم عن الخلاف لعین ما ذکر فی الصورة الأولی ثم إنه لا فرق فی جواز مطالبة المالک بالمثل بین کونه فی مکان التلف أو غیره و لا بین کون قیمته فی مکان المطالبة أزید من قیمته فی مکان التلف أم لا وفاقا لظاهر المحکی عن التحریر و التذکرة و الإیضاح و الدروس و جامع المقاصد. و فی السرائر أنه الذی یقتضیه عدل الإسلام و الأدلة و أصول المذهب و هو کذلک لعموم الناس مسلطون علی أموالهم هذا مع وجود المثل فی بلد المطالبة و أما مع تعذره فسیأتی حکمه فی المسألة السادسة.

السادس لو تعذر المثل فی المثلی

اشارة

السادس لو تعذر المثل فی المثلی   
فمقتضی القاعدة وجوب دفع القیمة مع مطالبة المالک لأن منع المالک ظلم- و إلزام الضامن بالمثل منفی بالتعذر فوجبت القیمة جمعا بین الحقین مضافا إلی قوله تعالی فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیْکُمْ فإن الضامن إذا ألزم بالقیمة مع تعذر المثل لم یعتد علیه أزید مما اعتدی و أما مع عدم مطالبة المالک فلا دلیل علی إلزامه بقبول القیمة لأن المتیقن أن دفع القیمة علاج لمطالبة المالک و جمع بین حق المالک بتسلیطه علی المطالبة و حق الضامن لعدم تکلیفه بالتعذر و المعسور أما مع عدم المطالبة فلا دلیل علی سقوط حقه عن المثل. و ما ذکرنا یظهر من المحکی عن التذکرة و الإیضاح حیث ذکرا فی رد بعض الاحتمالات الآتیة فی حکم تعذر المثل ما لفظه أن المثل لا یسقط بالإعواز أ لا تری أن المغصوب منه لو صبر إلی زمان وجدان المثل ملک المطالبة و إنما المصیر إلی القیمة وقت تغریمها انتهی. لکن أطلق کثیر منهم الحکم بالقیمة عند تعذر المثل و لعلهم یریدون صورة المطالبة و إلا فلا دلیل علی الإطلاق و یؤید ما ذکرنا- أن المحکی عن الأکثر فی باب القرض أن المعتبر فی المثلی المتعذر قیمته یوم المطالبة. نعم عبر بعضهم بیوم الدفع فلیتأمل و کیف کان فلنرجع إلی حکم المسألة فنقول إن المشهور أن العبرة فی قیمة المثل المتعذر بقیمته هو یوم الدفع لأن المثلی ثابت فی الذمة إلی ذلک الزمان و لا دلیل علی سقوطه بتعذره کما لا یسقط الدین بتعذر أدائه. و قد صرح بما ذکرنا المحقق الثانی و قد عرفت من التذکرة و الإیضاح ما یدل علیه- و یحتمل اعتبار وقت تعذر المثل و هو للحلی فی البیع الفاسد و التحریر فی باب القرض و المحکی عن المسالک لأنه وقت الانتقال إلی القیمة و یضعفه أنه إن أرید بالانتقال- انقلاب ما فی الذمة إلی القیمة فی ذلک الوقت فلا دلیل علیه و إن أرید عدم وجوب إسقاط ما فی الذمة إلا بالقیمة فوجوب الإسقاط بها و إن حدث یوم التعذر مع المطالبة إلا أنه لو أخر الإسقاط بقی المثل فی الذمة إلی تحقق الإسقاط و إسقاطه فی کل زمان بأداء قیمته فی ذلک الزمان و لیس فی الزمان الثانی مکلفا بما صدق علیه الإسقاط فی الزمان الأول هذا و لکن لو استندنا فی لزوم القیمة فی المسألة إلی ما تقدم سابقا من الآیة و من أن المتبادر من إطلاقات الضمان هو وجوب الرجوع إلی أقرب الأموال إلی التالف بعد تعذر المثل توجه القول بصیرورة التالف قیمیا بمجرد تعذر المثل إذ لا فرق فی تعذر المثل بین تحققه ابتداء کما فی القیمیات- و بین طروه بعد التمکن کما فی ما نحن فیه. و دعوی اختصاص الآیة و إطلاقات الضمان بالحکم بالقیمة بتعذر المثل ابتداء لا یخلو عن تحکم- ثم إن فی المسألة احتمالات أخر- ذکر أکثرها فی القواعد و قوی بعضها فی الإیضاح و بعضها بعض الشافعیة و حاصل جمیع الاحتمالات فی المسألة مع مبانیها أنه إما أن نقول باستقرار المثل فی الذمة إلی أوان الفراغ منه بدفع القیمة و هو الذی اخترناه- تبعا للأکثر من اعتبار القیمة عند الإقباض و ذکره فی القواعد خامس الاحتمالات و إما أن نقول بصیرورته قیمیا عند الإعواز فإذا صار کذلک فإما أن نقول إن المثل المستقر فی الذمة قیمی فتکون القیمیة صفة للمثل بمعنی أنه لو تلف وجبت قیمته و إما أن نقول إن المغصوب انقلب قیمیا بعد أن کان مثلیا. فإن قلنا بالأول فإن جعلنا الاعتبار فی القیمی بیوم التلف کما هو أحد الأقوال کان المتعین قیمة المثل یوم الإعواز کما صرح به فی السرائر فی البیع الفاسد و التحریر فی باب القرض لأنه یوم تلف القیمی و إن جعلنا الاعتبار فیه بزمان الضمان کما   
المکاسب، ج‌2، ص 108  
هو القول الآخر فی القیمی کان المتجه اعتبار زمان تلف العین لأنه أول أزمنة وجوب المثل فی الذمة المستلزم لضمانه بقیمته عند تلفه و هذا مبنی علی القول بالاعتبار فی القیمی بوقت الغصب کما عن الأکثر و إن جعلنا الاعتبار فیه بأعلی القیم من زمان الضمان إلی زمان التلف کما حکی عن جماعة من القدماء فی الغصب کان المتجه الاعتبار بأعلی القیم من یوم تلف العین إلی زمان الإعواز و ذکر هذا الوجه فی القواعد ثانی الاحتمالات. و إن قلنا إن التالف انقلب قیمیا احتمل الاعتبار بیوم الغصب کما فی القیمی المغصوب و الاعتبار بالأعلی منه إلی یوم التلف و ذکر هذا أول الاحتمالات فی القواعد. و إن قلنا إن المشترک بین العین و المثل صار قیمیا جاء احتمال الاعتبار بالأعلی من یوم الضمان إلی یوم تعذر المثل لاستمرار الضمان فیما قبله من الزمان إما للعین و إما للمثل فهو مناسب لضمان الأعلی من حین الغصب إلی التلف و هذا ذکره فی القواعد ثالث الاحتمالات و احتمل الاعتبار بالأعلی من یوم الغصب إلی دفع المثل- و وجهه فی محکی التذکرة و الإیضاح بأن المثل لا یسقط بالإعواز قالا أ لا تری أنه لو صبر المالک إلی وجدان المثل استحقه- فالمصیر إلی القیمة عند تغریمها و القیمة الواجبة علی الغاصب أعلی القیم. و حاصله أن وجوب دفع قیمة المثلی یعتبر من زمن وجوبها أو وجوب مبدلها أعنی العین فیجب أعلی القیم منهما فافهم. إذا عرفت هذا فاعلم أن المناسب لإطلاق کلامهم- لضمان المثل فی المثلی هو أنه مع تعذر المثل لا یسقط المثل عن الذمة غایة الأمر یجب إسقاطه مع مطالبة المالک فالعبرة بما هو إسقاط حین الفعل فلا عبرة بالقیمة إلا یوم الإسقاط و تفریغ الذمة و أما بناء علی ما ذکرنا من أن المتبادر من أدلة الضمان التغریم بالأقرب إلی التالف فالأقرب کان المثل مقدما مع تیسره و مع تعذره ابتداء کما فی القیمی أو بعد التمکن کما فیما نحن فیه کان المتعین هو القیمة فالقیمة قیمة للمغصوب من حین صار قیمیا و هو حال الإعواز فحال الإعواز معتبر من حیث إنه أول أزمنة صیرورة التالف قیمیا لا من حیث ملاحظة القیمة قیمة للمثل دون العین فعلی القول باعتبار یوم التلف فی القیمی توجه ما اختاره الحلی رحمه الله. و لو قلنا بضمان القیمی بأعلی القیم من حین الغصب إلی حین التلف- کما علیه جماعة من القدماء توجه ضمانه فیما نحن فیه بأعلی القیم من حین الغصب إلی زمان الإعواز إذ کما أن ارتفاع القیمة مع بقاء العین مضمون بشرط تعذر أدائها المتدارک لارتفاع القیم کذلک یشترط تعذر المثل فی المثلی إذ مع رد المثل یرتفع ضمان القیمة السوقیة- و حیث کانت العین فیما نحن فیه مثلیة کان أداء مثلها عند تلفها کرد عینها فی إلغاء ارتفاع القیم فاستقرار ارتفاع القیم إنما یحصل بتلف العین و المثل. فإن قلنا إن تعذر المثل یسقط المثل کما أن تلف العین یسقط العین توجه القول بضمان القیمة من زمان الغصب إلی زمان الإعواز و هو أصح الاحتمالات فی المسألة عند الشافعیة علی ما قیل. و إن قلنا إن تعذر المثل لا یسقط المثل و لیس کتلف العین کان ارتفاع القیمة فیما بعد تعذر المثل أیضا مضمونا فیتوجه ضمان القیمة من حین الغصب إلی حین دفع القیمة و هو المحکی عن الإیضاح و هو أوجه الاحتمالات علی القول بضمان ارتفاع القیمة مراعی بعدم رد العین أو المثل. ثم اعلم أن العلامة ذکر فی عنوان هذه الاحتمالات أنه لو تلف المثلی و المثل موجود ثم أعوز ظاهره اختصاص هذه الاحتمالات بما إذا طرأ تعذر المثل بعد وجود المثل فی بعض أزمنة التلف لا ما تعذر فیه المثل ابتداء. و عن جامع المقاصد أنه یتعین حینئذ قیمة یوم التلف و لعله لعدم تنجز التکلیف بالمثل علیه فی وقت من الأوقات و یمکن أن یخدش فیه بأن التمکن من المثل لیس بشرط لحدوثه فی الذمة ابتداء کما لا یشترط فی استقراره استدامة علی ما اعترف به مع طرو التعذر بعد التلف و لذا لم یذکر أحد هذا التفصیل فی باب القرض. و بالجملة فاشتغال الذمة بالمثل إن قید بالتمکن لزم الحکم بارتفاعه بطروء التعذر و إلا لزم الحکم بحدوثه مع التعذر من أول الأمر إلا أن یقال إن أدلة وجوب المثل ظاهرة فی صورة التمکن و إن لم یکن مشروطا به عقلا فلا تعم صورة العجز. نعم إذا طرأ العجز فلا دلیل علی سقوط المثل و انقلابه قیمیا- و قد یقال علی المحقق المذکور إن اللازم مما ذکره أنه لو ظفر المالک بالمثل قبل أخذ القیمة   
لم یکن له المطالبة و لا أظن أحدا یلتزمه و فیه تأمل. ثم إن المحکی عن التذکرة أن المراد بإعواز المثل أن لا یوجد فی البلد و ما حوله و زاد فی المسالک قوله مما ینقل عادة منه إلیه کما ذکروا فی الانقطاع المسلم فیه- . و عن جامع المقاصد الرجوع فیه إلی العرف و یمکن أن یقال- إن مقتضی عموم وجوب أداء مال الناس و تسلیطهم علی أموالهم أعیانا کانت أم فی الذمة وجوب تحصیل المثل کما کان یجب رد العین أینما کانت و لو کانت فی تحصیلها مئونة کثیرة و لذا کان یجب تحصیل المثل بأی ثمن کان و لیس هنا تحدید التکلیف بما عن التذکرة نعم لو انعقد الإجماع علی ثبوت القیمة عند الإعواز تعین ما عن جامع المقاصد- کما أن المجمعین إذا کانوا بین معبر بالإعواز و معبر بالتعذر کان المتیقن الرجوع إلی الأخص و هو المتعذر لأنه المجمع علیه. نعم ورد فی بعض أخبار السلم أنه إذا لم یقدر المسلم إلیه- علی إیفاء المسلم فیه تخیر المشتری. و من المعلوم أن المراد بعدم القدرة لیس التعذر العقلی المتوقف علی استحالة النقل من بلد آخر بل الظاهر منه عرفا ما عن التذکرة و هذا یستأنس به للحکم فیما نحن فیه ثم إن فی معرفة قیمة المثل مع فرض عدمه إشکالا من حیث إن العبرة بفرض وجوده و لو فی غایة العزة کالفاکهة فی أول زمانها أو آخره- أو وجود المتوسط الظاهر هو الأول لکن مع فرض وجوده بحیث یرغب فی بیعه و شرائه فلا عبرة بفرض وجوده عند من یستغنی عن بیعه بحیث لا یبیعه إلا إذا بذل له عوض لا یبذله الراغبون فی هذا الجنس بمقتضی رغبتهم. نعم لو ألجأ إلی شرائه لغرض آخر بذل ذلک کما لو فرض الجمد فی الصیف عند ملک العراق بحیث لا یعطیه إلا أن یبذله بإزاء عتاق الخیل و شبهها فإن الراغب فی الجمد فی العراق من حیث إنه راغب لا یبذل هذا العوض بإزائه و إنما یبذله من یحتاج إلیه لغرض آخر کالإهداء إلی سلطان قادم إلی العراق مثلا أو معالجة مشرف علی الهلاک و نحو ذلک من الأغراض و لذا لو وجد   
المکاسب، ج‌2، ص 109  
هذا الفرد من المثل لم یقدح فی صدق التعذر کما ذکرنا فی المسألة الخامسة. فکل موجود لا یقدح وجوده فی صدق التعذر فلا عبرة بفرض وجوده فی التقویم عند عدمه ثم إنک قد عرفت أن للمالک مطالبة الضامن بالمثل عند تمکنه و لو کان فی غیر بلد الضمان و کانت قیمة المثل هناک أزید و أما مع تعذره و کون قیمة المثل فی بلد التلف مخالفا لها فی بلد المطالبة فهل له المطالبة بأعلی القیمتین أم یتعین قیمة بلد المطالبة أم بلد التلف وجوه. و فصل الشیخ فی المبسوط فی باب الغصب بأنه إن لم یکن فی نقله مئونة فإن کالنقدین فله المطالبة بالمثل سواء أ کانت القیمتان مختلفتین أم لا و إن کان فی نقله مئونة فإن کانت القیمتان متساویتین کان له المطالبة أیضا لأنه لا ضرر علیه فی ذلک و إلا فالحکم أن یأخذ قیمة بلد التلف أو یصبر حتی یوفیه بذلک البلد ثم قال إن الکلام فی القرض کالکلام فی الغصب و حکی نحو هذا عن القاضی أیضا فتدبر. و یمکن أن یقال إن الحکم باعتبار بلد القرض أو السلم علی القول به مع الإطلاق لانصراف العقد إلیه و لیس فی باب الضمان ما یوجب هذا الانصراف- . بقی الکلام فی أنه هل یعد من تعذر المثل خروجه عن القیمة کالماء علی الشاطئ إذا تلفه فی مفازة و الجمد فی الشتاء إذا أتلفه فی الصیف أم لا الأقوی بل المتعین هو الأول بل حکی عن بعض نسبته إلی الأصحاب و غیرهم. و المصرح به فی محکی التذکرة و الإیضاح و الدروس قیمة المثل فی تلک المفازة و یحتمل آخر مکان أو زمان سقط المثل فیه عن المالیة.

فرع- لو دفع القیمة فی المثلی المتعذر مثله ثم تمکن من المثل

فالظاهر عدم عود المثل فی ذمته وفاقا للعلامة رحمه الله- و من تأخر عنه ممن تعرض للمسألة لأن المثل کان دینا فی الذمة سقط بأداء عوضه مع التراضی فلا یعود کما لو تراضیا بعوضه مع وجوده هذا علی المختار من عدم سقوط المثل عن الذمة بالإعواز و أما علی القول بسقوطه و انقلابه قیمیا. فإن قلنا بأن المغصوب انقلب قیمیا عند تعذر مثله- فأولی بالسقوط لأن المدفوع نفس ما فی الذمة. و إن قلنا إن المثل بتعذره النازل منزلة التلف صار قیمیا احتمل وجوب المثل عند وجوده لأن القیمة حینئذ بدل الحیلولة عن المثل و سیأتی أن حکمه عود المبدل عند انتفاء الحیلولة.

السابع- لو کان التالف المبیع فاسدا قیمیا

اشارة

فقد حکی الاتفاق علی کونه مضمونا بالقیمة و تدل علیه الأخبار المتفرقة فی کثیر من القیمیات فلا حاجة إلی التمسک بصحیحة أبی ولاد الآتیة فی ضمان البغل و لا بقوله ع: من أعتق شقصا من عبد قوم علیه بل الأخبار کثیرة بل قد عرفت أن مقتضی إطلاق أدلة الضمان فی القیمیات هو ذلک بحسب المتعارف إلا أن المتیقن من هذا المتعارف ما کان المثل فیه متعذرا بل یمکن دعوی انصراف الإطلاقات الواردة فی خصوص بعض القیمیات کالبغل و العبد و نحوهما لصورة تعذر المثل کما هو الغالب- فالمرجع فی وجوب القیمة فی القیمی و إن فرض تیسر المثل له کما فی من أتلف عبدا من شخص باعه عبدا موصوفا بصفات ذلک العبد بعینه و کما لو أتلف علیه ذراعا من مائه ذراع کرباس منسوج علی طریقة واحدة لا تفاوت فی أجزائه أصلا هو الإجماع کما یستظهر. و علی تقدیره ففی شموله لصورة تیسر المثل من جمیع الجهات تأمل خصوصا مع الاستدلال علیه کما فی الخلاف و غیره بقوله تعالی فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیْکُمْ بناء علی أن القیمة مماثلة للتالف فی المالیة فإن ظاهر ذلک جعلها- من باب الأقرب إلی التالف بعد تعذر المثل و کیف کان فقد حکی الخلاف فی ذلک عن الإسکافی. و عن الشیخ و المحقق فی الخلاف و الشرائع فی باب القرض فإن أرادوا ذلک مطلقا حتی مع تعذر المثل فتکون القیمة عندهم بدلا عن المثل حتی یترتب علیه وجوب قیمة یوم دفعها کما ذکروا ذلک احتمالا فی مسألة تعین القیمة متفرعا علی هذا القول فترده إطلاقات الروایات الکثیرة فی موارد کثیرة منها صحیحة أبی ولاد الآتیة. و منها روایة العبد. و منها ما دل علی أنه إذا تلف الرهن بتفریط المرتهن سقط من ذمته بحساب ذلک فلو لا ضمان التالف بالقیمة لم یکن وجه لسقوط الدین بمجرد ضمان التالف. و منها غیر ذلک من الأخبار الکثیرة. و إن أرادوا أنه مع تیسر المثل یجب المثل لم یکن بعیدا نظرا إلی ظاهر آیة الاعتداء و نفی الضرر لأن خصوصیات الحقائق قد تقصد اللهم إلا أن یحقق إجماع علی خلافه و لو من جهة أن ظاهر کلمات هؤلاء إطلاق القول بضمان المثل فیکون الفصل بین التیسر و عدمه قولا ثالثا فی المسألة ثم إنهم اختلفوا فی تعین القیمة فی المقبوض بالبیع الفاسد. فالمحکی فی غایة المراد عن الشیخین و أتباعهما تعین قیمة یوم التلف و عن الدروس و الروضة نسبته إلی الأکثر. و الوجه فیه علی ما نبه علیه جماعة منهم العلامة فی التحریر أن الانتقال إلی البدل إنما هو یوم التلف إذ الواجب قبله هو رد العین و ربما یورد علیه- أن یوم التلف یوم الانتقال إلی القیمة أما کون المنتقل إلیها قیمة یوم التلف فلا و یدفع بأن معنی ضمان العین عند قبضه کونه فی عهدته و معنی ذلک وجوب تدارکه ببدله عند التلف حتی یکون عند التلف کأنه لم یتلف- و تدارکه ببدله علی هذا النحو بالتزام مال معادل له قائم مقامه. و مما ذکرنا ظهر أن الأصل فی ضمان التالف ضمانه بقیمته یوم التلف فإن خرج المغصوب من ذلک مثلا فبدلیل خارج. نعم لو تم ما تقدم عن الحلی فی هذا المقام من دعوی الاتفاق علی کون المبیع فاسدا بمنزلة المغصوب إلا فی ارتفاع الإثم ألحقناه بالمغصوب إن ثبت فیه حکم مخالف لهذا الأصل بل یمکن أن یقال إذا ثبت فی المغصوب الاعتبار بقیمة یوم الغصب کما هو ظاهر صحیحة أبی ولاد الآتیة کشف ذلک عن عدم اقتضاء إطلاقات الضمان لاعتبار قیمة یوم التلف إذ یلزم حینئذ أن یکون المغصوب عند کون قیمته یوم التلف أضعاف ما کانت یوم الغصب غیر واجب التدارک عند التلف لما ذکرنا من أن معنی التدارک الالتزام بقیمته یوم وجوب التدارک. نعم لو فرضت دلالة الصحیحة علی وجوب أعلی القیم أمکن جعل التزام الغاصب بالزائد علی مقتضی التدارک مؤاخذة له بأشق الأحوال.

فالمهم حینئذ صرف الکلام إلی معنی الصحیحة بعد ذکرها

لیلحق به البیع الفاسد إما لما ادعاه الحلی- و إما لکشف الصحیحة عن معنی التدارک و الغرامة فی المضمونات. و کون العبرة فی جمیعها بیوم الضمان کما هو أحد الأقوال فیما نحن فیه من البیع الفاسد   
المکاسب، ج‌2، ص 110  
و حیث إن الصحیحة مشتملة علی أحکام کثیرة و فوائد خطیرة فلا بأس بذکرها جمیعا- و إن کان الغرض متعلقا ببعضها. فروی الشیخ فی الصحیح عن ابن محبوب عن أبی ولاد قال: اکتریت بغلا إلی قصر بنی هبیرة- ذاهبا و جائیا بکذا و کذا و خرجت فی طلب غریم لی فلما صرت إلی قرب قنطرة الکوفة خبرت أن صاحبی توجه نحو النیل فتوجهت نحو النیل فلما أتیت النیل خبرت أنه توجه إلی بغداد فاتبعته فظفرت به و فرغت فیما بینی و بینه و رجعت إلی الکوفة و کان ذهابی و مجی‌ء خمسة عشر یوما فأخبرت صاحب البغل بعذری و أردت أن أتحلل منه فیما صنعت و أرضیه فبذلت له خمسة عشر درهما فأبی أن یقبل فتراضینا بأبی حنیفة و أخبرته بالقصة و أخبره الرجل فقال لی ما صنعت بالبغل فقلت قد رجعته سلیما قال نعم بعد خمسة عشر یوما قال فما ترید من الرجل قال أرید کری بغلی فقد حبسه علی خمسة عشر یوما فقال إنی ما أری لک حقا لأنه اکتراه إلی قصر بنی هبیرة فخالف فرکبه إلی النیل و إلی بغداد فضمن قیمة البغل و سقط الکری فلما رد البغل سلیما و قبضته لم یلزمه الکری قال فخرجنا من عنده و جعل صاحب البغل یسترجع فرحمت مما أفتی به أبو حنیفة و أعطیته شیئا و تحللت منه و حججت تلک السنة فأخبرت أبا عبد الله ع بما أفتی به أبو حنیفة فقال فی مثل هذا القضاء و شبهه تحبس السماء ماءها و تمنع الأرض برکاتها [قال فقلت لأبی عبد الله ع فما تری أنت جعلت فداک قال ع أری له علیک مثل کری البغل ذاهبا من الکوفة إلی النیل [و مثل کری البغل ذاهبا من النیل إلی بغداد و مثل کری البغل من بغداد إلی الکوفة و توفیه إیاه قال قلت جعلت فداک قد علفته بدراهم فلی علیه علفه قال لا لأنک غاصب فقلت أ رأیت لو عطب البغل أو نفق أ لیس کان یلزمنی- قال نعم قیمة بغل یوم خالفته قلت فإن أصاب البغل کسر أو دبر أو عقر فقال علیک قیمة ما بین الصحة و العیب یوم ترده علیه قلت فمن یعرف ذلک قال أنت و هو إما یحلف هو علی القیمة فیلزمک فإن رد الیمین علیک فحلفت علی القیمة لزمک ذلک أو یأتی صاحب البغل بشهود یشهدون أن قیمة البغل حین اکتری کذا و کذا فیلزمک قلت إنی أعطیته دراهم و رضی بها و حللنی قال إنما رضی فأحلک حین قضی علیه أبو حنیفة بالجور و الظلم و لکن ارجع إلیه و أخبره بما أفتیتک به فإن جعلک فی حل بعد معرفته فلا شی‌ء علیک بعد ذلک إلخ و محل الاستشهاد فیها فقرتان الأولی قوله نعم قیمة بغل یوم خالفته إلی ما بعد فإن الظاهر أن الیوم قید للقیمة إما بإضافة القیمة المضافة إلی البغل إلیه- ثانیا یعنی قیمة یوم المخالفة للبغل فیکون إسقاط حرف التعریف من البغل للإضافة لا لأن ذا القیمة بغل غیر معین حتی توهم الروایة مذهب من جعل القیمی مضمونا بالمثل و القیمة إنما هی قیمة المثل و إما بجعل الیوم قیدا للاختصاص- الحاصل من إضافة القیمة إلی البغل و أما ما احتمله جماعة من تعلق الظرف بقوله ع نعم القائم مقام قوله ع یلزمک یعنی یلزمک یوم المخالفة قیمة بغل فبعید جدا بل غیر ممکن لأن السائل إنما سأل عما یلزمه بعد التلف بسبب المخالفة بعد العلم بکون زمان المخالفة زمان حدوث الضمان کما یدل علیه أ رأیت لو عطب البغل أو نفق أ لیس کان یلزمنی فقوله نعم یعنی یلزمک بعد التلف بسبب المخالفة قیمة بغل یوم خالفته. و قد أطنب بعض فی جعل الفقرة ظاهرة فی تعلق الظرف بلزوم القیمة علیه و لم یأت بشی‌ء یساعده الترکیب اللغوی و لا التفاهم العرفی. الثانیة قوله أو یأتی صاحب البغل بشهود یشهدون أن قیمة البغل یوم اکتری کذا و کذا فإن إثبات قیمة یوم الاکتراء من حیث هو یوم الاکتراء لا جدوی فیه لعدم الاعتبار به فلا بد أن یکون الغرض منه إثبات قیمة یوم المخالفة بناء علی أنه یوم الاکتراء لأن الظاهر من صدر الروایة- أنه خالف المالک بمجرد خروجه من الکوفة و من المعلوم أن اکتراء البغل لمثل تلک المسافة القلیلة إنما یکون یوم الخروج أو فی عصر الیوم السابق و معلوم أیضا عدم اختلاف القیمة فی هذه المدة القلیلة. و أما قوله ع فی جواب السؤال عن إصابة العیب علیک قیمة ما بین الصحة و العیب یوم ترده فالظرف متعلق بعلیک لا قید للقیمة إذ لا عبرة   
فی أرش العیب بیوم الرد إجماعا- لأن النقص الحادث تابع فی تعیین یوم قیمته لأصل العین فالمعنی علیک أداء الأرش یوم رد البغلة و یحتمل أن یکون قیدا للعیب. و المراد العیب الموجود فی یوم الرد لاحتمال ازدیاد العیب إلی یوم الرد فهو مضمون دون العیب القلیل الحادث أولا لکن یحتمل أن یکون العیب قد تناقص إلی یوم الرد و العبرة حینئذ بالعیب الموجود حال حدوثه لأن المعیب لو رد إلی الصحة أو نقص- لم یسقط ضمان ما حدث منه و ارتفع علی مقتضی الفتوی- فهذا الاحتمال من هذه الجهة ضعیف أیضا فتعین تعلقه بقوله ع علیک- . و المراد بقیمة ما بین الصحة و العیب قیمة التفاوت بین الصحة و العیب و لا تعرض فی الروایة لیوم هذه القیمة فیحتمل الغصب و یحتمل یوم حدوث العیب- الذی هو یوم تلف وصف الصحة الذی هو بمنزلة جزء العین فی باب الضمانات و المعاوضات و حیث عرفت ظهور الفقرة السابقة علیه و اللاحقة له فی اعتبار یوم الغصب تعین حمل هذا أیضا علی ذلک. نعم یمکن أن یوهن ما استظهرناه من الصحیحة بأنه لا یبعد أن یکون مبنی الحکم فی الروایة علی ما هو الغالب فی مثل مورد الروایة من عدم اختلاف قیمة البغل فی مدة خمسة عشر یوما و یکون السر فی التعبیر بیوم المخالفة دفع ما ربما یتوهمه أمثال صاحب البغل من العوام أن العبرة بقیمة ما اشتری به البغل و إن نقص بعد ذلک لأنه خسر المبلغ الذی اشتری به البغلة.   
و یؤیده التعبیر عن یوم المخالفة فی ذیل الروایة بیوم الاکتراء فإن فیه إشعارا بعدم عنایة المتکلم بیوم المخالفة من حیث إنه یوم المخالفة إلا أن یقال إن الوجه فی التعبیر بیوم الاکتراء مع کون المناط یوم المخالفة هو التنبیه علی سهولة إقامة الشهود علی قیمته فی زمان الاکتراء لکون البغل فیه غالبا بمشهد من الناس- و جماعة من المکارین بخلاف زمان المخالفة من حیث إنه زمان المخالفة فتغییر التعبیر لیس لعدم العبرة بزمان المخالفة بل للتنبیه علی سهولة معرفة القیمة بالبینة کالیمین- فی مقابل قول السائل و من یعرف ذلک فتأمل. و یؤیده أیضا قوله ع فیما بعد فی جواب قول السائل و من یعرف ذلک قال أنت و هو إما أن یحلف هو علی القیمة فیلزمک فإن رد الیمین علیک فحلفت له لزمه أو یأتی صاحب البغل بشهود یشهدون أن قیمة البغل یوم اکتری کذا و کذا فیلزمک   
المکاسب، ج‌2، ص 111  
فإن العبرة لو کانت بخصوص یوم المخالفة لم یکن وجه لکون القول قول المالک- مع کونه مخالفا للأصل ثم لا وجه لقبول بینته لأن من کان القول قوله فالبینة بینة صاحبه. و حمل الحلف هنا علی الحلف المتعارف الذی یرضی به المحلوف له و یصدقه فیه من دون محاکمة و التعبیر برده الیمین علی الغاصب من جهة أن المالک أعرف بقیمة بغله فکان الحلف حقا له ابتداء خلاف الظاهر و هذا بخلاف ما لو اعتبرنا یوم التلف- فإنه یمکن أن یحمل توجه الیمین علی المالک علی ما إذا اختلفا فی تنزل القیمة یوم التلف مع اتفاقهما أو الاطلاع من الخارج علی قیمته سابقا و لا شک حینئذ أن القول قول المالک و یکون سماع البینة فی صورة اختلافهما فی قیمة البغل سابقا- مع اتفاقهما علی بقائه علیها إلی یوم التلف و فتکون الروایة قد تکلفت لحکم صورتین من صور تنازعهما. و یبقی بعض الصور مثل دعوی المالک زیادة قیمة یوم التلف عن یوم المخالفة و لعل حکمها أعنی حلف الغاصب- یعلم من حکم عکسها المذکور فی الروایة و أما علی تقدیر کون العبرة فی القیمة بیوم المخالفة فلا بد من حمل الروایة علی ما إذا اتفقا علی قیمة الیوم السابق علی یوم المخالفة أو اللاحق له فادعی الغاصب نقصانه عن تلک یوم المخالفة و لا یخفی بعده و أبعد منه حمل النص علی التعبد و جعل الحکم مخصوصا فی الدابة المغصوبة أو مطلقا مخالفا للقاعدة المتفق علیها نصا و فتوی من کون البینة علی المدَّعی و الیمین علی من أنکر کما حکی عن الشیخ فی بابی الإجارة و الغصب- و أضعف من ذلک الاستشهاد بالروایة علی اعتبار أعلی القیم من حین الغصب إلی التلف کما حکی عن الشهید الثانی إذ لم یعلم لذلک وجه صحیح و لم أظفر بمن وجه دلالتها علی هذا المطلب. نعم استدلوا علی هذا القول بأن العین مضمونة فی جمیع تلک الأزمنة التی منها زمان ارتفاع قیمته و فیه أن ضمانها فی تلک الحال إن أرید به وجوب قیمة ذلک الزمان لو تلف فیه مسلم إذ تدارکه لا یکون إلا بذلک لکن المفروض أنها لم تتلف فیه و إن أرید به استقرار قیمة ذلک الزمان علیه فعلا و إن تنزلت بعد ذلک فهو مخالف لما تسالموا علیه من عدم ضمان ارتفاع القیمة مع رد العین و إن أرید استقرارها علیه بمجرد الارتفاع مراعی بالتلف فهو و إن لم یخالف الاتفاق إلا أنه مخالف لأصالة البراءة من غیر دلیل شاغل عدا ما حکاه فی الریاض عن خاله العلامة قدس الله تعالی روحهما من قاعدة نفی الضرر الحاصل علی المالک و فیه نظر کما اعترف به بعض من تأخر. نعم یمکن توجیه الاستدلال المتقدم من کون العین مضمونة فی جمیع الأزمنة بأن العین إذا ارتفعت قیمتها فی زمان و صارت مالیتها مقومة بتلک القیمة فکما أنه إذا تلفت حینئذ یجب تدارکها بتلک القیمة فکذا إذا حیل بینها و بین المالک حتی تلفت إذ لا فرق مع عدم التمکن منها بین إن تتلف أو تبقی نعم لو ردت فتتدارک تلک المالیة بنفس العین و ارتفاع القیمة السوقیة أمر اعتباری لا یضمن بنفسه لعدم کونه مالا و إنما هو مقوم لمالیة المال و به تمایز الأموال کثرة و قلة. و الحاصل أن للعین فی کل زمان من أزمنة تفاوت قیمته مرتبة من المالیة أزیلت ید المالک منها و انقطعت سلطنته عنها فإن ردت العین فلا مال سواها یضمن- و إن تلفت استقرت علیا تلک المراتب لدخول الأدنی تحت الأعلی- نظیر ما لو فرض للعین منافع متفاوتة متضادة حیث إنه یضمن الأعلی منها- و لأجل ذلک استدل العلامة فی التحریر- للقول باعتبار یوم الغصب بقوله لأنه زمان إزالة ید المالک. و نقول فی توضیحه إن کل زمان من أزمنة الغصب قد أزیلت فیه ید المالک من العین علی حسب مالیته- ففی زمان أزیلت من مقدار درهم و فی آخر عن درهمین و فی ثالث عن ثلاثة فإذا استمرت الإزالة إلی زمان التلف وجبت غرامة أکثرها فتأمل. و استدل فی السرائر و غیرها علی هذا القول- بأصالة الاشتغال ذمته بحق المالک و لا تحصل البراءة إلا بالأعلی و قد یجاب بأن الأصل فی المقام البراءة حیث إن الشک فی التکلیف بالزائد. نعم لا بأس بالتمسک باستصحاب الضمان المستفاد من حدیث الید ثم إنه حکی عن المفید و القاضی و الحلبی الاعتبار بیوم البیع فیما کان فساده من جهة التفویض إلی حکم المشتری و لم یعلم له وجه و لعلهم یریدون به یوم القبض لغلبة اتحاد زمان البیع و القبض فافهم ثم إنه   
لا عبرة بزیادة القیمة بعد التلف علی جمیع الأقوال إلا أنه تردد فیه فی الشرائع و لعله کما قیل- من جهة احتمال کون القیمی مضمونا بمثله و دفع القیمة إنما هو لإسقاط المثل- . و قد تقدم أنه مخالف لإطلاق النصوص و الفتاوی ثم إن ما ذکرنا من الخلاف إنما هو فی ارتفاع القیمة بحسب الأزمنة و أما إذا کان بسبب الأمکنة کما إذا کان فی محل الضمان بعشرة و فی مکان التلف بعشرین و فی مکان المطالبة بثلاثین فالظاهر اعتبار محل التلف لأن مالیة الشی‌ء تختلف بحسب الأماکن و تدارکه بحسب مالیته ثم إن جمیع ما ذکرنا من الخلاف- إنما هو فی ارتفاع القیمة السوقیة الناشئة من تفاوت رغبة الناس و أما إذا کان حاصلا من زیادة فی العین فالظاهر کما قیل عدم الخلاف فی ضمان أعلی القیم و فی الحقیقة لیست قیم التالف مختلفة و إنما زیادتها فی بعض أوقات الضمان لأجل الزیادة العینیة الحاصلة فیه- النازلة منزلة الجزء الفائت. نعم یجری الخلاف المتقدم فی قیمة هذه الزیادة الفائتة فإن العبرة بیوم فواتها أو یوم ضمانها أو أعلی القیم ثم إن فی حکم تلف العین فی جمیع ما ذکر من ضمان المثل أو القیمة حکم تعذر الوصول إلیها و إن لم تهلک کما لو سرقت أو غرقت أو ضاعت أو أبقت لما دل علی الضمان بهذه الأمور فی باب الأمانات المضمونة. و هل یقید ذلک بما إذا حصل الیأس من الوصول إلیه- أو بعدم رجاء وجدانه أو یشمل ما لو علم وجدانه فی مدة طویلة یتضرر المالک من انتظارها أو و لو کانت قصیرة وجوه- . ظاهر أدلة ما ذکر من الأمور الاختصاص بأحد الأولین- لکن ظاهر إطلاق الفتاوی الأخیر کما یظهر من إطلاقهم أن اللوح المغصوب فی السفینة إذا خیف من نزعه غرق مال لغیر الغاصب انتقل إلی قیمته إلی أن تبلغ الساحل. و یؤیده أن فیه جمعا بین   
المکاسب، ج‌2، ص 112  
الحقین بعد فرض رجوع القیمة إلی ملک الضامن عند التمکن من العین فإن تسلط الناس علی مالهم الذی فرض کونه فی عهدته یقتضی جواز مطالبة الخروج عن عهدته عند تعذر نفسه نظیر ما تقدم فی تسلطه علی مطالبة القیمة للمثل المتعذر فی المثلی. نعم لو کان زمان التعذر قصیرا جدا بحیث لا یحصل صدق عنوان الغرامة و التدارک علی أداء القیمة أشکل الحکم- ثم الظاهر عدم اعتبار التعذر المسقط للتکلیف- بل لو کان ممکنا بحیث یجب علیه السعی فی مقدماته لم تسقط القیمة زمان السعی لکن ظاهر کلمات بعضهم التعبیر بالتعذر- و هو الأوفق بأصالة عدم تسلط المالک علی أزید من إلزامه برد العین فتأمل و لعل المراد به التعذر فی الحال و إن کان لتوقفه علی مقدمات زمانیة یتأخر لأجلها ذو المقدمة ثم إن ثبوت القیمة مع تعذر العین لیس کثبوتها مع تلفها فی کون دفعها حقا للضامن فلا یجوز للمالک الامتناع بل له أن یمتنع من أخذها و یصبر إلی زوال العذر کما صرح به الشیخ فی المبسوط. و یدل علیه قاعدة تسلط الناس علی أموالهم و کما أن تعذر رد العین فی حکم التلف فکذا خروجه عن التقویم ثم إن المال المبذول یملکه المالک بلا خلاف کما فی المبسوط و الخلاف و الغنیة و السرائر و ظاهرهم إرادة نفی الخلاف بین المسلمین. و لعل الوجه فیه أن التدارک لا یتحقق إلا بذلک- و لو لا ظهور الإجماع و أدلة الغرامة فی الملکیة لاحتملنا أن یکون مباحا له إباحة مطلقة و إن لم یدخل فی ملکه نظیر الإباحة المطلقة فی المعاطاة علی القول بها فیها و یکون دخوله فی ملکه مشروطا بتلف العین- . و حکی الجزم بهذا الاحتمال عن المحقق القمی رحمه الله فی أجوبة مسائله و علی أی حال فلا تنتقل العین إلی الضامن فهی غرامة لا تلازم فیها بین خروج المبذول عن ملکه و دخول العین فی ملکه و لیست معاوضة لیلزم الجمع بین العوض و المعوض فالمبذول هنا کالمبذول مع تلف العین فی عدم البدل له. و قد استشکل فی ذلک المحقق و الشهید الثانیان قال الأول فی محکی جامعه إن هنا إشکالا فإنه کیف تجب القیمة و یملکها الآخذ و تبقی العین علی ملکه و جعلها فی مقابلة الحیلولة لا یکاد یتضح معناه انتهی و قال الثانی إن هذا لا یخلو عن إشکال من حیث اجتماع العوض و المعوض علی ملک المالک من دون دلیل واضح- و لو قیل بحصول الملک لکل منهما متزلزلا و توقف تملک المغصوب منه للبدل علی الیأس من العین و إن جاز له التصرف کان وجها فی المسألة انتهی و استحسنه فی محکی الکفایة

[الکلام فی بدل الحیلولة]

أقول الذی ینبغی أن یقال هنا إن معنی ضمان العین ذهابها من مال الضامن و لازم ذلک إقامة مقابلها من ماله مقامها- لیصدق ذهابها من کیسه ثم إن الذهاب إن کان علی وجه التلف الحقیقی أو العرفی المخرج للعین عن قابلیة الملکیة عرفا وجب قیام مقابلها من ماله مقامها فی الملکیة و إن کان الذهاب بمعنی انقطاع سلطنته عنها و فوات الانتفاع به فی الوجوه التی بها قوام الملکیة- وجب قیام مقابلها مقامها فی السلطنة لا فی الملکیة لیکون مقابل و تدارکا للسلطنة الفائتة- فالتدارک لا یقتضی ملکیة المتدارک فی هذه الصورة- . نعم لما کانت السلطنة المطلقة المتدارکة للسلطنة الفائتة متوقفة علی الملک لتوقف بعض التصرفات علیه وجب تملکه للمبذول تحقیقا لمعنی التدارک و الخروج عن العهدة و علی أی تقدیر فلا ینبغی الإشکال فی بقاء العین المضمونة علی ملک مالکها- إنما الکلام فی البدل المبذول و لا کلام أیضا فی وجوب الحکم بالإباحة- و بالسلطنة المطلقة علیها و بعد ذلک فیرجع محصل الکلام حینئذ إلی أن إباحة جمیع التصرفات حتی المتوقفة علی الملک هل تستلزم الملک من حین الإباحة أو یکفی فیه حصوله من حین التصرف و قد تقدم فی المعاطاة بیان ذلک ثم إنه قد تحصل مما ذکرنا أن تحقیق ملکیة البدل- أو السلطنة المطلقة علیه مع بقاء العین علی ملک مالکها إنما هو مع فوات معظم الانتفاعات به بحیث یعد بذل البدل غرامة و تدارکا- أما لو لم یفت إلا بعض ما لیس به قوام الملکیة فالتدارک لا یقتضی ملکه و لا السلطنة المطلقة علی البدل. و لو فرض حکم الشارع بوجوب غرامة قیمته حینئذ- لم یبعد انکشاف ذلک عن انتقال العین إلی الغارم و لذا استظهر غیر واحد أن الغارم لقیمة الحیوان الذی وطئه یملکه لأنه و إن وجب بالوطء نفیه عن البلد و بیعه فی بلد آخر لکن هذا لا یعد فواتا لما به قوام المالیة هذا کله مع انقطاع السلطنة مع بقائها علی مقدار مالیتها السابقة أما لو خرجت عن التقویم مع بقائها علی صفة الملکیة- . فمقتضی قاعدة الضمان وجوب کمال القیمة مع بقاء العین علی ملک المالک به لأن القیمة عوض الأوصاف أو الأجزاء التی خرجت العین لفواتها عن التقویم لا عوض عن العین نفسها کما فی الرطوبة الباقیة بعد الوضوء بالماء المغصوب فإن بقاءها علی ملک مالکها لا ینافی معنی الغرامة لفوات معظم الانتفاعات به فیقوی عدم جواز المسح بها إلا بإذن المالک و لو ببذل القیمة. قال فی القواعد فیما لو خاط ثوبه بخیوط مغصوبة و لو طلب المالک نزعها و إن أفضی إلی التلف وجب ثم یضمن الغاصب النقص و لو لم تبق لها قیمة غرم جمیع القیمة انتهی و عطف علی ذلک فی محکی جامع المقاصد قوله و لا یوجب ذلک خروجها عن ملک المالک کما سبق من أن جنایة الغاصب توجب أکثر الأمرین و لو استوعبت القیمة أخذها و لم تدفع العین انتهی و عن المسالک فی هذه المسألة أنه إن لم یبق له قیمة ضمن جمیع القیمة و لا یخرج بذلک عن ملک مالکه کما سبق فیجمع بین العین و القیمة لکن عن مجمع البرهان فی هذه المسألة اختیار عدم وجوب النزع بل قال یمکن أن لا یجوز و تتعین القیمة لکونه بمنزلة التلف- و حینئذ یمکن جواز الصلاة فی هذا الثوب المخیط إذ لا غصب فیه یجب رده کما قیل بجواز المسح- بالرطوبة الباقیة من الماء المغصوب الذی حصل العلم به بعد إکمال الغسل و قبل المسح انتهی. و استجوده بعض المعاصرین- ترجیحا لاقتضاء ملک المالک للقیمة خروج المضمون عن ملکه لصیرورته معوضا شرعا و فیه أنه لا منشأ لهذا الاقتضاء و أدلة الضمان قد عرفت أن   
المکاسب، ج‌2، ص 113  
محصلها یرجع إلی وجوب تدارک ما ذهب من المالک سواء أ کان الذاهب نفس العین کما فی التلف الحقیقی أو کان الذاهب السلطنة علیها التی بها قوام مالیتها کغرق المال أو کان الذاهب الأجزاء أو الأوصاف التی یخرج بذهابها العین عن التقویم مع بقاء ملکیتها و لا یخفی أن العین علی التقدیر الأول- خارجة عن الملکیة عرفا. و علی الثانی السلطنة المطلقة علی البدل بدل عن السلطنة المنقطعة عن العین و هذا معنی بدل الحیلولة. و علی الثالث فالمبذول عوض عما خرج المال بذهابه عن التقویم لا عن نفس العین فالمضمون فی الحقیقة هی تلک الأوصاف التی تقابل بجمیع القیمة لا نفس العین الباقیة کیف و لم تتلف هی و لیس لها علی تقدیر التلف أیضا عهدة مالیة- بل الأمر بردها مجرد تکلیف لا یقابل بالمال- بل لو استلزم ردها ضررا مالیا علی الغاصب أمکن سقوطه فتأمل. و لعل ما عن المسالک من أن ظاهرهم عدم وجوب إخراج الخیط المغصوب عن الثوب بعد خروجه عن القیمة بالإخراج فتتعین القیمة فقط محمول علی صورة تضرر المالک بفساد الثوب المخیط أو البناء الداخلة فیه الخشبة کما لا یأبی عنه عنوان المسألة فلاحظ و حینئذ فلا ینافی ما تقدم سابقا من بقاء الخیط علی ملک مالکه و إن وجب بذل قیمته ثم إن هنا قسما رابعا و هو ما لو خرج المضمون عن الملکیة مع بقاء حق الأولویة فیه کما لو صار الخل المغصوب خمرا. فاستشکل فی القواعد وجوب ردها مع القیمة و لعله من استصحاب وجوب ردها و من أن الموضوع فی المستصحب ملک المالک إذ لم یجب إلا رده و لم یکن المالک إلا أولی به إلا أن یقال إن الموضوع فی الاستصحاب عرفی و لذا کان الوجوب مذهب جماعة منهم الشهیدان و المحقق الثانی و یؤیده أنه لو عادت خلا ردت إلی المالک بلا خلاف ظاهر ثم إن مقتضی صدق الغرامة علی المدفوع خروج الغارم عن عهدة العین و ضمانها فلا یضمن ارتفاع قیمة العین بعد الدفع سواء أ کان للسوق أم للزیادة المتصلة بل المنفصلة کالثمرة و لا یضمن منافعها فلا یطالب الغارم بالمنفعة بعد ذلک. و عن التذکرة و بعض آخر ضمان المنافع و قواه فی المبسوط بعد أن جعل الأقوی خلافه. و فی موضع من جامع المقاصد أنه موضع توقف- و فی موضع آخر رجح الوجوب- . ثم إن ظاهر عطف التعذر علی التلف فی کلام بعضهم عند التعرض لضمان المغصوب بالمثل أو القیمة یقتضی عدم ضمان ارتفاع القیمة السوقیة الحاصل بعد التعذر و قبل الدفع کالحاصل بعد التلف لکن مقتضی القاعدة ضمانه له لأنه مع التلف تتعین القیمة- و لذا لیس له الامتناع من أخذها بخلاف تعذر العین فإن القیمة غیر متعینة فلو صبر المالک حتی یتمکن من العین کان له ذلک و تبقی العین فی عهدة الضامن فی هذه المدة فلو تلفت کان له قیمتها من حین التلف أو أعلی القیم إلیه أو یوم الغصب علی الخلاف. و الحاصل أن قبل دفع القیمة تکون العین الموجودة فی عهدة الضامن فلا عبرة بیوم التعذر و الحکم بکون یوم التعذر بمنزلة یوم التلف مع الحکم بضمان الأجرة و النماء إلی دفع البدل و إن تراخی عن التعذر مما لا یجتمعان ظاهرا فمقتضی القاعدة ضمان الارتفاع إلی یوم دفع البدل نظیر دفع القیمة عن المثل المتعذر فی المثلی. ثم إنه لا إشکال فی أنه إذا ارتفع تعذر رد العین و صار ممکنا وجب ردها علی مالکها کما صرح به فی جامع المقاصد فورا و إن کان فی إحضارها مئونة کما کان قبل التعذر لعموم: علی الید ما أخذت حتی تؤدی و دفع البدل لأجل الحیلولة إنما أفاد خروج الغاصب عن الضمان بمعنی أنه لو تلفت لم تکن علیه قیمتها بعد ذلک- و استلزم ذلک علی ما اخترناه من عدم ضمان المنافع و النماء المنفصل و المتصل بعد دفع الغرامة. و سقوط وجوب الرد حین التعذر للعذر العقلی فلا یجوز استصحابه- بل مقتضی الاستصحاب و العموم هو الضمان المدلول علیه المغیی فی قوله ص:   
علی الید ما أخذت المغیی بقوله: حتی تؤدی و هل الغرامة المدفوعة یعود ملکها إلی الغارم بمجرد طرو التمکن فیضمن العین من یوم التمکن ضمانا جدیدا بمثله أو قیمته یوم حدوث الضمان أو یوم التلف أو أعلی القیم أو أنها باقیة علی ملک مالک العین و تکون العین مضمونة بها لا بشی‌ء آخر فی ذمة الغاصب فلو تلفت استقر ملک المالک علی الغرامة فلم یحدث فی العین إلا حکم تکلیفی بوجوب رده. و أما الضمان و عهدة جدیدة فلا وجهان أظهرهما الثانی لاستصحاب کون العین مضمونة بالغرامة و عدم طرو ما یزیل ملکیته عن الغرامة أو یحدث ضمانا جدیدا و مجرد عود التمکن لا یوجب عود سلطنة المالک حتی یلزم من بقاء ملکیته علی الغرامة الجمع بین العوض و المعوض غایة ما فی الباب قدرة الغاصب علی إعادة السلطنة الفائتة المبدلة عنها بالغرامة و وجوبها علیه و حینئذ فإن دفع العین فلا إشکال فی زوال ملکیة المالک للغرامة. و توهم أن المدفوع کان بدلا عن القدر الفائت من السلطنة فی زمن التعذر فلا یعود لعدم عود مبدله ضعیف فی الغایة بل کان بدلا عن أصل السلطنة یعود بعودها فیجب دفعه أو دفع بدله مع تلفه- أو خروجه عن ملکه بناقل لازم بل جائز و لا یجب رد نمائه المنفصل و لو لم یدفعها لم یکن له مطالبة الغرامة أولا إذ ما لم تتحقق السلطنة لم یعد الملک إلی الغارم فإن الغرامة عوض عن السلطنة لا عوض عن قدرة الغاصب علی تحصیلها للمالک فتأمل. نعم للمالک مطالبة عین ماله- لعموم: الناس مسلطون علی أموالهم و لیس ما عنده من المال عوضا عن مطلق السلطنة- حتی سلطنة المطالبة بل سلطنة الانتفاع بها علی الوجه المقصود من الأملاک و لذا لا تباح لغیره بمجرد بذل الغرامة. و مما ذکرنا یظهر أیضا أنه لیس للغاصب حبس العین إلی أن یدفع المالک القیمة کما اختاره فی التذکرة و الإیضاح و جامع المقاصد. و عن السرائر الجزم بأن له ذلک- و لعله لأن القیمة عوض إما عن العین و إما عن السلطنة علیها و علی أی تقدیر فیتحقق التراد و حینئذ فلکل من صاحبی العوضین حبس ما بیده حتی یتسلم ما بید الآخر- . و فیه أن العین بنفسها لیست عوضا و لا معوضا و لذا تحقق للمالک الجمع بینها و بین الغرامة فالمالک مسلط علیها- و المعوض للغرامة هی السلطنة الفائتة التی هی فی معرض العود بالتراد اللهم إلا أن یقال له حبس العین من حیث تضمنه لحبس مبدل الغرامة و هی السلطنة الفائتة و الأقوی الأول- ثم لو قلنا   
المکاسب، ج‌2، ص 114  
بجواز الحبس- لو حبسها فتلفت العین محبوسة فالظاهر أنه لا یجری علیه حکم المغصوب لأنه حبسها بحق نعم یضمنها لأنه قبضها لمصلحة نفسه و الظاهر أنه بقیمة یوم التلف علی ما هو الأصل فی کل مضمون و من قال بضمان المقبوض بأعلی القیم یقول به هنا من زمان الحبس إلی زمان التلف. و ذکر العلامة فی القواعد أنه لو حبس فتلف محبوسا فالأقرب ضمان قیمته الآن و استرجاع القیمة الأولی و الظاهر أن مراده بقیمة الآن مقابل القیمة السابقة بناء علی زوال حکم الغصب عن العین لکونها محبوسة بغیر عدوان لا خصوص حین التلف و کلمات کثیر منهم لا تخلو عن اضطراب ثم إن أکثر ما ذکرناه مذکور فی کلماتهم فی باب الغصب و لکن الظاهر أن أکثرها بل جمیعها فی حکم المغصوب من حیث کونه مضمونا إذ لیس فی الغصب خصوصیة زائدة. نعم ربما یفرق من جهة نص فی المغصوب مخالف لقاعدة الضمان کما احتمل فی الحکم بوجوب قیمة یوم الضمان من جهة صحیحة أبی ولاد أو أعلی القیم علی ما تقدم من الشهید الثانی دعوی دلالة الصحیحة علیه و أما ما اشتهر من أن الغاصب مأخوذ بأشق الأحوال فلم نعرف له مأخذا واضحا. و لنختم بذلک أحکام المبیع بالبیع الفاسد و إن بقی منه أحکام أخر أکثر مما ذکرنا- و لعل بعضها یجی‌ء فی بیع الفضولی إن شاء الله تعالی

الکلام فی شروط المتعاقدین

[من جملة شرائط المتعاقدین البلوغ

مسألة المشهور کما عن الدروس و الکفایة بطلان عقد الصبی

اشارة

بل عن الغنیة الإجماع علیه و إن أجاز الولی. و فی کنز العرفان نسبه عدم صحة عقد الصبی إلی أصحابنا و ظاهرها إرادة التعمیم لصورة إذن الولی. و عن التذکرة أن الصغیر محجور علیه بالنص و الإجماع سواء أ کان ممیزا أم لا فی جمیع التصرفات إلا ما استثنی کعباداته و إسلامه و إحرامه و تدبیره و وصیته و إیصال الهدیة و إذنه فی الدخول علی خلاف فی ذلک انتهی. و استثناء إیصال الهدیة و إذنه فی دخول الدار یکشف بفحواه عن شمول المستثنی منه لمطلق أفعاله لأن الإیصال و الإذن لیسا من التصرفات القولیة و الفعلیة و إنما هو فی الأول آلة فی إیصال الملک کما لو حملها علی حیوان و إرسالها و الثانی کاشف عن موضوع تعلق علیه إباحة الدخول و هو رضا المالک.

[الاستدلال علی البطلان بحدیث رفع القلم

و احتج علی الحکم فی الغنیة بقوله ص: رفع القلم عن ثلاثة عن الصبی حتی یحتلم و عن المجنون حتی یفیق و عن النائم حتی یستیقظ و قد سبقه فی ذلک الشیخ فی المبسوط فی مسألة الإقرار و قال إن مقتضی رفع القلم أن لا یکون لکلامه حکم و نحوه الحلی فی السرائر فی مسألة عدم جواز وصیة البالغ عشرا و تبعهم فی الاستدلال به جماعة کالعلامة و غیره.

[الاستدلال بروایات عدم جواز أمر الصبی

اشارة

و استدلوا أیضا بخبر حمزة بن حمران عن مولانا الباقر ع: إن الجاریة إذا زوجت و دخل بها و لها تسع سنین ذهب عنها الیتم و دفع إلیها مالها و جاز أمرها فی الشراء و الغلام لا یجوز أمره فی البیع و الشراء و لا یخرج عن الیتم حتی یبلغ خمس عشرة سنة إلی آخر الحدیث.   
و فی روایة ابن سنان: متی یجوز أمر الیتیم قال حتی یبلغ أشده قال ما أشده قال احتلامه و فی معناها روایات أخر

[المناقشة فی دلالة هذه الروایات

لکن الإنصاف أن جواز الأمر فی هذه الروایات ظاهر فی استقلاله فی التصرف لأن الجواز مرادف للمضی فلا ینافی عدمه ثبوت الوقوف علی الإجازة کما یقال بیع الفضولی غیر ماض بل موقوف. و یشهد له الاستثناء فی بعض تلک الأخبار بقوله إلا أن یکون سفیها فلا دلالة لها حینئذ علی سلب عبارته و أنه إذا ساوم ولیه متاعه و عین له قیمته و أمر الصبی لمجرد إیقاع العقد مع الطرف الآخر کان باطلا و کذا لو أوقع إیجاب النکاح أو قبوله لغیره بإذن ولیه.

[المناقشة فی دلالة حدیث رفع القلم

و أما حدیث رفع القلم ففیه أولا أن الظاهر منه قلم المؤاخذة لا قلم جعل الأحکام و لذا بنینا کالمشهور علی شرعیة عبادات الصبی. و ثانیا أن المشهور علی الألسنة أن الأحکام الوضعیة لیست مختصة بالبالغین فلا مانع من أن یکون عقده سببا لوجوب الوفاء به بعد البلوغ أو علی الولی إذا وقع بإذنه أو إجازته کما تکون جنابته سببا لوجوب غسله بعد البلوغ و حرمة تمکینه من مس المصحف. و ثالثا لو سلمنا اختصاص الأحکام حتی الوضعیة بالبالغین لکن لا مانع من کون فعل غیر البالغ- موضوعا للأحکام المجعولة فی حق البالغین فیکون الفاعل کسائر غیر البالغین خارجا عن ذلک الحکم إلی وقت البلوغ. و بالجملة فالتمسک بالروایة ینافی ما اشتهر بینهم من شرعیة عبادة الصبی و ما اشتهر بینهم من عدم اختصاص الأحکام الوضعیة بالبالغین

[تردید بعضهم فی الصحة و تصریح آخرین بها]

فالعمدة فی سلب عبارة الصبی هو الإجماع المحکی المعتضد بالشهرة العظیمة و إلا فالمسألة محل إشکال و لذا تردد المحقق فی الشرائع فی إجازة الممیز بإذن الولی بعد ما جزم بالصحة فی العاریة و استشکل فیها فی القواعد و التحریر. و قال فی القواعد و فی صحة بیع الممیز بإذن الولی نظر بل عن الفخر فی شرحه أن الأقوی الصحة مستدلا بأن العقد إذا وقع بإذن الولی کان کما لو صدر عنه و لکن لم أجده فیه و قواه المحقق الأردبیلی علی ما حکی عنه و یظهر من التذکرة عدم ثبوت الإجماع عنده حیث قال و هل یصح بیع الممیز و شراؤه الوجه عندی أنه لا یصح. و اختار فی السرائر صحة بیع الصبی فی مقام اختبار رشده. و ذکر المحقق الثانی أنه لا یبعد بناء المسألة علی أن أفعال الصبی و أقواله شرعیة أم لا ثم حکم بأنها غیر شرعیة و أن الأصح بطلان العقد. و عن المختلف أنه حکی فی باب المزارعة عن القاضی کلاما یدل علی صحة بیع الصبی و بالجملة فالمسألة لا تخلو عن إشکال و إن أطنب بعض المعاصرین فی توضیحه حتی ألحقه بالبدیهیات فی ظاهر کلامه

[الحجة فی المسألة هی الشهرة و الإجماع المحکی

اشارة

فالإنصاف أن الحجة فی المسألة هی الشهرة المحققة و الإجماع المحکی عن التذکرة بناء علی أن استثناء الإحرام الذی لا یجوز إلا بإذن الولی شاهد علی أن مراده بالحجر ما یشمل سلب العبارة لا نفی الاستقلال فی التصرف و کذا إجماع الغنیة- بناء علی أن استدلاله بعد الإجماع بحدیث رفع القلم دلیل علی شمول معقده للبیع بإذن الولی و لیس المراد نفی صحة البیع المتعقب بالإجازة حتی یقال إن الإجازة عند السید غیر مجدیة فی تصحیح مطلق العقد الصادر من غیر المستقل و لو کان غیر مسلوب العبارة کالبائع الفضولی و یؤید الإجماعین ما تقدم عن کنز العرفان.

[المناقشة فی تحقق الإجماع

نعم لقائل أن یقول إن ما عرفت من المحقق و العلامة و ولده و القاضی و غیرهم خصوصا المحقق الثانی الذی   
المکاسب، ج‌2، ص 115  
بنی المسألة علی شرعیة أفعال الصبی یدل علی عدم تحقق الإجماع و کیف کان فالعمل علی المشهور

[ما یستأنس به للبطلان الأخبار المستفیضة]

و یمکن أن یستأنس له أیضا بما ورد فی الأخبار المستفیضة من أن عمد الصبی و خطأه واحد کما فی صحیحة ابن مسلم و غیرها و الأصحاب و إن ذکروها فی باب الجنایات إلا أنه لا إشعار فی نفس الصحیحة بل و غیرها بالاختصاص بالجنایات و لذا تمسک بها الشیخ فی المبسوط و الحلی فی السرائر علی أن إخلال الصبی المحرم بمحظورات الإحرام التی یختص حرمتها بحال التعمد لا یوجب کفارة علی الصبی و لا علی الولی لأن عمده خطأ. و حینئذ فکل حکم شرعی تعلق بالأفعال التی یعتبر فی ترتب الحکم الشرعی علیها القصد بحیث لا عبرة بها إذا وقعت بغیر القصد فما یصدر منها عن الصبی قصدا بمنزلة الصادر عن غیره بلا قصد فعقد الصبی و إیقاعه مع القصد کعقد الهازل و الغالط و الخاطی و إیقاعاتهم بل یمکن بملاحظة بعض ما ورد من هذه الأخبار فی قتل المجنون و الصبی استظهار المطلب من حدیث رفع القلم و هو ما عن قرب الإسناد بسند أبی البختری عن جعفر عن أبیه عن علی ع أنه کان یقول: المجنون المعتوه الذی لا یفیق و الصبی الذی لم یبلغ عمدها خطأ تحمله العاقلة و قد رفع عنهما القلم إلی آخر الحدیث فإن ذکر رفع القلم فی الذیل لیس له وجه ارتباط إلا أن یکون علة لأصل الحکم و هو ثبوت الدیة علی العاقلة أو أن یکون معلولا لقوله عمدهما خطأ یعنی أنه لما کان قصدهما بمنزلة العدم فی نظر الشارع و فی الواقع رفع القلم عنهما و لا یخفی أن ارتباطها بالکلام علی وجه العلیة أو المعلولیة للحکم المذکور فی الروایة أعنی عدم مؤاخذة الصبی و المجنون بمقتضی جنایة العمد و هو القصاص و لا بمقتضی شبه العمد و هی الدیة فی مالهما لا یستقیم إلا بأن یراد من رفع القلم ارتفاع المؤاخذة عنهما شرعا من حیث العقوبة الأخرویة و الدنیویة المتعلقة بالنفس کالقصاص أو المال کغرامة الدیة و عدم ترتب ذلک علی أفعالهما المقصودة المتعمد إلیها مما لو وقع من غیرهما مع القصد و التعمد لترتبت علیه غرامة أخرویة أو دنیویة. و علی هذا فإذا التزم علی نفسه مالا بإقرار أو معاوضة و لو بإذن الولی فلا أثر لهما فی إلزامه بالمال و مؤاخذته به و لو بعد البلوغ فإذا لم یلزمه شی‌ء بالتزاماته و لو کانت بإذن الولی فلیس ذلک إلا لسلب قصده و عدم العبرة بإنشائه إذ لو کان ذلک لأجل عدم استقلاله و حجره عن الالتزامات علی نفسه لم یکن عدم المؤاخذة شاملا لصورة إذن الولی و قد فرضنا الحکم مطلقا فیدل بالالتزام علی کون قصده فی إنشاءاته و إخباراته مسلوب الأثر ثم إن مقتضی عموم هذه الفقرة بناء علی کونها علة للحکم عدم مؤاخذتهما بالإتلاف الحاصل منهما کما هو ظاهر المحکی عن بعض إلا أن یلتزم بخروج ذلک عن عموم رفع القلم و لا یخلو من بعد لکن هذا غیر وارد علی الاستدلال لأنه لیس مبنیا علی کون رفع القلم علة للحکم لما عرفت من احتمال کونه معلولا لسلب اعتبار قصد الصبی و المجنون فیختص رفع قلم المؤاخذة بالأفعال التی یعتبر فی المؤاخذة علیها قصد الفاعل فیخرج مثل الإتلاف فافهم و اغتنم. ثم إن القلم المرفوع هو قلم المؤاخذة الموضوع علی البالغین فلا ینافی ثبوت بعض العقوبات للصبی کالتعزیر.

[رأی المؤلف فی المسألة و دلیله

و الحاصل أن مقتضی ما تقدم من الإجماع المحکی فی البیع و غیره من العقود و الأخبار المتقدمة بعد انضمام بعضها إلی بعض عدم الاعتبار بما یصدر من الصبی من الأفعال المعتبر فیها القصد إلی مقتضاها کإنشاء العقود أصالة و وکالة و القبض و الإقباض و کل التزام علی نفسه من ضمان أو إقرار أو نذر أو إیجار.

[کلام العلامة فی عدم صحة تصرفات الصبی

قال فی التذکرة و کما لا یصح تصرفاته اللفظیة کذا لا یصح قبضه و لا یفید حصول الملک فی الهبة و إن اتهب له الولی و لا لغیره و إن إذن الموهوب له بالقبض و لو قال مستحق الدین للمدیون سلم حقی إلی الصبی فسلم مقدار حقه إلیه لم یبرأ عن الدین و بقی المقبوض علی ملکه و لا ضمان علی الصبی لأن المالک ضیعه حیث دفعه إلیه و بقی الدین لأنه فی الذمة و لا یتعین إلا بقبض صحیح کما لو قال ارم حقی فی البحر فرمی مقدار حقه بخلاف ما لو قال للمستودع سلم مالی إلی الصبی أو ألقه فی البحر لأنه امتثل أمره فی حقه المعین و لو کانت الودیعة للصبی فسلمها إلیه ضمن و إن کان بإذن الولی إذ لیس له تضییعها بإذن الولی. و قال أیضا لو عرض الصبی دینارا علی الناقد لینقده أو متاعا إلی مقوم لیقومه فأخذه لم یجز له رده إلی الصبی بل علی ولیه إن کان فلو أمره الولی بالدفع إلیه فدفعه إلیه برأ من ضمانه إن کان المال للولی و إن کان للصبی فلا کما لو أمره بإلقاء مال الصبی فی البحر فإنه یلزمه ضمانه و إذا تبایع الصبیان و تقابضا و أتلف کل واحد منهما ما قبضه فإن جری بإذن الولیین فالضمان علیهما و إلا فلا ضمان علیهما بل علی الصبیین و یأتی فی باب الحجر تمام الکلام و لو فتح الصبی الباب و أذن فی الدخول علی أهل الدار أو أدخل الهدیة إلی إنسان عن إذن المهدی فالأقرب الاعتماد لتسامح السلف فیه انتهی کلامه رفع مقامه

[لا فرق فی معاملة الصبی بین الأشیاء الیسیرة و الخطیرة]

اشارة

ثم إنه ظهر مما ذکرنا أنه لا فرق فی معاملة الصبی بین أن تکون فی الأشیاء الیسیرة أو الخطیرة لما عرفت من عموم النص و الفتوی حتی أن العلامة فی التذکرة لما ذکر حکایة أن أبا الدرداء اشتری عصفورا من صبی فأرسله ردها بعدم الثبوت و عدم الحجیة و توجیهه بما یخرجها عن محل الکلام

[تفصیل المحدث الکاشانی بین الأشیاء الیسیرة و الخطیرة و المناقشة فیه

و به یظهر ضعف ما عن المحدث الکاشانی من أن الأظهر جواز بیعه و شرائه فیما جرت العادة به من الأشیاء الیسیرة دفعا للحرج انتهی. فإن الحرج ممنوع سواء أراد أن الحرج یلزم من منعهم عن المعاملة فی المحقرات و التزام مباشرة البالغین لشرائها أم أراد أنه یلزم من التجنب عن معاملتهم بعد بناء الناس علی نصب الصبیان للبیع و الشراء فی الأشیاء الحقیرة ثم إن أراد استقلاله فی البیع و الشراء لنفسه بماله من دون إذن الولی لیکون حاصله أنه غیر محجور علیه فی الأشیاء الیسیرة فالظاهر کونه مخالفا للإجماع. و أما ما ورد فی روایة السکونی عن أبی عبد الله ع قال: و نهی النبی ص عن کسب الغلام الصغیر الذی لا یحسن صناعة بیده معللا بأنه إن لم یجد سرق فمحمول علی عوض کسبه من التقاط أو أجرة عن إجارة أوقعها الولی أو الصبی بغیر إذن الولی أو عن عمل أمر به من دون إجارة فأعطاه المستأجر أو الأمر أجرة المثل فإن هذه کلها مما یملکه الصبی لکن   
المکاسب، ج‌2، ص 116  
یستحب للولی و غیره اجتنابها إذا لم یعلم صدق دعوی الصبی فیها لاحتمال کونها من الوجوه المحرمة نظیر رجحان الاجتناب عن أموال غیره ممن لا یبالی بالمحرمات و کیف کان فالقول المذکور فی غایة الضعف. نعم ربما صحح سید مشایخنا فی الریاض هذه المعاملات إذا کان الصبی بمنزلة الآلة لمن له أهلیة التصرف من جهة استقرار السیرة و استمرارها علی ذلک و فیه إشکال من جهة قوة احتمال کون السیرة ناشئة عن عدم المبالاة فی الدین کما فی کثیر من سیرهم الفاسدة و یؤید ذلک ما یری من استمرار سیرتهم علی عدم الفرق بین الممیزین و غیرهم و لا بینهم و بین المجانین و لا بین معاملاتهم لأنفسهم بالاستقلال بحیث لا یعلم الولی أصلا و بین معاملاتهم لأولیائهم علی سبیل الألیة مع أن هذا مما لا ینبغی الشک فی فسادها خصوصا الأخیر مع أن الإحالة علی ما جرت العادة به کالإحالة علی المجهول فإن الذی جرت علیه السیرة هو الوکول إلی کل صبی ماهر فطن فیه بحیث لا یغلب فی المساومة علیه فیکلون إلی من بلغ ست سنین شراء باقة بقل أو بیع بیضة دجاج بفلس و إلی من بلغ ثمانی سنین اشتراء اللحم و الخبز و نحوهما و إلی من بلغ أربع عشرة سنة شراء الثیاب بل الحیوان بل یکلون إلیه أمور التجارة فی الأسواق و البلدان و لا یفرقون بینه و بین من أکمل خمس عشر سنة و لا یکلون إلیه شراء مثل القری و البساتین و بیعها إلا بعد أن یحصل له التجارب و لا أظن أن القائل بالصحة یلتزم العمل بالسیرة علی هذا التفصیل و کیف کان فالظاهر أن هذا القول أیضا مخالف لما یظهر منهم. و قد عرفت حکم العلامة فی التذکرة بعدم جواز رد المال إلی الصبی إذا دفعه إلی الناقد لینقده أو المتاع الذی دفعه إلی المقوم لیقومه مع کونه غالبا فی هذه المقامات بمنزلة الآلة للولی و کذا حکمه بالمنع من رد مال الطفل إلیه بإذن الولی مع أنه بمنزلة الآلة فی ذلک غالبا.

[دعوی کاشف الغطاء إفادة معاملة الصبی الإباحة لو کان مأذونا و المناقشة فیه

و قال کاشف الغطاء رحمه الله بعد المنع عن صحة عقد الصبی أصالة و وکالة ما لفظه نعم ثبت الإباحة فی معاملة الممیزین إذا جلسوا مقام أولیائهم أو تظاهروا علی رءوس الأشهاد حتی یظن أن ذلک من إذن الأولیاء خصوصا فی المحقرات ثم قال و لو قیل بتملک لأخذ منهم لدلالة مأذونیته فی جمیع التصرفات فیکون موجبا قابلا لم یکن بعیدا انتهی. أما التصرف و المعاملة بإذن الأولیاء سواء أ کان علی وجه البیع أم المعاطاة فهو الذی قد عرفت أنه خلاف المشهور و المعروف حتی لو قلنا بعدم اشتراط شروط البیع فی المعاطاة لأنها تصرف لا محالة و إن لم تکن بیعا و لا معاوضة و إن أراد بذلک أن إذن الولی و رضاه المنکشف بمعاملة الصبی هو المفید للإباحة لا نفس المعاملة کما ذکره بعضهم فی إذن الولی فی أعاره الصبی. فتوضیحه ما ذکره بعض المحققین من تلامذته و هو أنه لما کان بناء المعاطاة علی حصول المراضاة کیف اتفقت و کانت مفیدة لإباحة التصرف خاصة کما هو المشهور و جرت عادة الناس بالتسامح فی الأشیاء الیسیرة و الرضا باعتماد غیرهم فی التصرف فیها علی الأمارات المفیدة للظن بالرضا فی المعاوضات و کان الغالب فی الأشیاء التی یعتمد فیها علی قول الصبی تعیین القیمة و الاختلاف الذی یتسامح به فی العادة فلأجل ذلک صح القول بالاعتماد علی ما یصدر من الصبی من صورة البیع و الشراء مع الشروط المذکورة کما یعتمد علیه فی الإذن فی دخول الدار و فی إیصال الهدیة إذا ظهرت أمارات الصدق بل ما ذکرنا أولی بالجواز من الهدیة من وجوه و قد استند فیه فی التذکرة إلی تسامح السلف. و بالجملة فالاعتماد فی الحقیقة علی الإذن المستفاد من حال المالک فی الأخذ و الإعطاء مع البناء علی ما هو الغالب من کونه صحیح التصرف لا علی قول الصبی و معاملته من حیث إنه کذلک و کثیرا ما یعتمد الناس علی الإذن المستفاد من غیر وجود ذی ید أصلا مع شهادة الحال بذلک کما فی دخول الحمام و وضع الأجرة عوض الماء التالف فی الصندوق و کما فی أخذ الخضراوات الموضوعة للبیع و شرب ماء السقاءین و وضع القیمة المتعارفة فی الموضع المعد لهما و غیر ذلک من الأمور التی جرت العادة بها کما یعتمد علی مثل ذلک فی غیر المعاوضات من أنواع التصرفات فالتحقیق أن هذا لیس مستثنی من کلام الأصحاب و لا منافیا له و لا یعتمد علی ذلک أیضا فی مقام الدعوی و لا فیما إذا طالب المالک بحقه و أظهر عدم الرضا انتهی. و حاصله أن مناط الإباحة و مدارها فی المعاطاة لیس علی وجود تعاط قائم بشخصین أو بشخص منزل منزلة شخصین بل علی تحقق الرضا من کل منهما بتصرف صاحبه فی ماله حتی لو فرضنا أنه حصل مال کل منهما عند صاحبه باتفاق کإطارة الریح و نحوها فتراضیا علی التصرف بإخبار صبی أو بغیره من الأمارات کالکتابة و نحوها کان هذا معاطاة أیضا و لذا یکون وصول الهدیة إلی المهدی إلیه علی ید الطفل الکاشف إیصاله عن رضا المهدی بالتصرف بل التملک کافیا فی إباحة الهدیة بل فی تملکها. و فیه أن ذلک حسن إلا أنه موقوف أولا علی ثبوت حکم المعاطاة من دون إنشاء إباحة أو تملیک و أنه یکتفی فیها بمجرد الرضا. و دعوی حصول الإنشاء بدفع الولی المال إلی الصبی مدفوعة بأنه إنشاء إباحة لشخص غیر معلوم و مثله غیر معلوم الدخول فی حکم المعاطاة مع العلم بخروجه عن موضوعها و به یفرق بین ما نحن فیه. و مسألة إیصال الهدیة بید الطفل فإنه یمکن فیه دعوی کون دفعها إلیه للإیصال إباحة أو تملیکا کما ذکر أن إذن الولی للصبی فی الإعارة إذن فی انتفاع المستعیر و أما دخول الحمام و شرب الماء و وضع الأجرة و القیمة فلو حکم بصحتهما بناء علی ما ذکرنا من حصول المعاطاة بمجرد المراضاة الخالیة عن الإنشاء انحصرت صحة وساطة الصبی بما یکتفی فیه مجرد وصول العوضین دون ما لا یکتفی فیه. و الحاصل أن دفع الصبی و قبضه بحکم العدم فکل ما یکتفی فیه بوصول کل من العوضین إلی صاحب الآخر بأی وجه اتفق فلا تضر فیه مباشرة الصبی لمقدمات الوصول ثم إن ما ذکر مختص بما إذا علم إذن شخص بالغ عاقل للصبی ولیا کان أو غیره. و أما ما ذکره کاشف الغطاء أخیرا من صیرورة الشخص موجبا و قابلا ففیه أولا أن تولی وظیفة الغائب و هو من أذن للصغیر إن کان بإذن منه فالمفروض انتفاؤه و إن کان بمجرد العلم برضاه فالاکتفاء به فی الخروج عن   
موضوع الفضولی مشکل بل ممنوع. و ثانیا أن المحسوس بالوجدان عدم قصد من یعامل مع الأطفال النیابة عمن أذن للصبی   
المکاسب، ج‌2، ص 117  
ثم إنه لا وجه لاختصاص ما ذکروه من الألیة بالصبی و لا بالأشیاء الحقیرة بل هو جار فی المجنون و السکران بل البهائم و فی الأمور الخطیرة إذ المعاملة إذا کانت فی الحقیقة بین الکبار و کان الصغیر آلة فلا فرق فی الألیة بینه و بین غیره. نعم من تمسک فی ذلک بالسیرة من غیر أن یتجشم لإدخال ذلک تحت القاعدة فله تخصیص ذلک بالصبی لأنه المتیقن من موردها کما أن ذلک مختص بالمحقرات.

مسألة و من جملة شرائط المتعاقدین قصدهما لمدلول العقد الذی یتلفظان به

اشارة

مسألة و من جملة شرائط المتعاقدین قصدهما لمدلول العقد الذی یتلفظان به   
- و اشتراط القصد بهذا المعنی فی صحة العقد بل فی تحقق مفهومه مما لا خلاف فیه و لا إشکال فلا یقع من دون قصد إلی اللفظ کما فی الغالط أو إلی المعنی کما فی الهازل لا بمعنی عدم استعمال اللفظ فیه بل بمعنی عدم تعلق إرادته به و إن أوجد مدلوله بالإنشاء کما فی الأمر الصوری فهو شبیه الکذب فی الأخبار أو قصد معنی یغایر مدلول العقد بأن قصد الأخبار أو الاستفهام أو إنشاء معنی غیر البیع مجازا أو غلطا فلا یقع البیع لعدم القصد إلیه و لا المقصود إذا اشترطت فیه عبارة خاصة ثم إنه ربما یقال بعدم تحقق القصد فی عقد الفضولی و المکره کما صرح به فی المسالک حیث قال إنهما قاصدان إلی اللفظ دون مدلوله. و فیه أنه لا دلیل علی. اشتراط أزید من القصد المتحقق فی صدق مفهوم العقد مضافا إلی ما سیجی‌ء فی أدلة الفضولی و أما معنی ما فی المسالک فسیأتی فی اشتراط الاختیار.

[کلام صاحب المقابس فی اعتبار تعیین المالکین

اشارة

و اعلم أنه ذکر بعض المحققین ممن عاصرناه کلاما فی هذا المقام فی أنه هل یعتبر تعیین المالکین الذین یتحقق النقل أو الانتقال بالنسبة إلیهما أم لا. و ذکر أن فی المسألة أوجها و أقوالا و أن المسألة فی غایة الإشکال و أنه قد اضطربت فیها کلمات الأصحاب قدس الله أرواحهم فی تضاعیف أبواب الفقه ثم قال و تحقیق المسألة أنه إن توقف تعین المالک علی التعیین حال العقد لتعدد وجه وقوعه الممکن شرعا اعتبر تعیینه فی النیة أو مع التلفظ به أیضا کبیع الوکیل و الولی العاقد عن اثنین فی بیع واحد أو الوکیل عنهما و الولی علیهما فی البیوع المتعددة فیجب أن یعین من یقع له البیع أو الشراء من نفسه أو غیره و أن یمیز البائع من المشتری إذا أمکن الوصفان فی کل منهما فإذا عین جهة خاصة تعینت و إن أطلق فإن کانت هناک جهة ینصرف إلیها الإطلاق کان کالتعیین کما لو دار الأمر بین نفسه و غیره إذا لم یقصد الإبهام أو التعیین بعد العقد و إلا وقع لاغیا و هذا جار فی سائر العقود من النکاح و غیره. و الدلیل علی اشتراط التعیین و لزوم متابعته فی هذا القسم أنه لو لا ذلک لزم بقاء الملک بلا مالک معین فی نفس الأمر و أن لا یحصل الجزم بشی‌ء من العقود التی لم یتعین فیه العوضان و لا بشی‌ء من الأحکام و الآثار المترتبة علی ذلک و فساد ذلک ظاهر و لا دلیل علی تأثیر التعیین المتعقب و لا علی صحة العقد المبهم لانصراف الأدلة إلی ما هو الشائع المعروف من الشریعة و العادة فوجب الحکم بعدمه و علی هذا فلو اشتری الفضولی لغیره فی الذمة فإن عین ذلک الغیر تعین و وقف علی إجازته سواء تلفظ بذلک أم نواه و إن أبهم مع قصد الغیر بطل و لا یتوقف إلی أن یوجد له مجیز إلی أن قال و إن لم یتوقف تعین المالک علی التعیین حال العقد بأن یکون العوضان معینین و لا یقع العقد فیهما علی وجه یصح إلا لمالکهما. ففی وجوب التعیین أو الإطلاق المنصرف إلیه أو عدمه مطلقا أو التفصیل بین التصریح بالخلاف فیبطل و عدمه فیصح أوجه أقواها الأخیر و أوسطها الوسط و أشبهها للأصول الأول و فی حکم التعیین ما إذا عین المال بکونه فی ذمة زید مثلا و علی الأوسط لو باع مال نفسه عن الغیر- وقع عنه و لغا قصد کونه عن الغیر و لو باع مال زید عن عمرو فإن کان وکیلا عن زید صح عنه و إلا وقف علی إجازته و لو اشتری لنفسه بمال فی ذمة زید فإن لم یکن وکیلا عن زید وقع له و تعلق المال بذمته لا عن زید لیقف علی إجازته و إن کان وکیلا فالمقتضی لکل من العقدین منفردا موجود و الجمع بینهما یقتضی إلغاء أحدهما و لما لم یتعین احتمل البطلان للتدافع و صحته عن نفسه لعدم تعلق الوکالة بمثل هذا الشراء و ترجیح جانب الأصالة. و عن الموکل لتعین العوض فی ذمة الموکل فقصد کون الشراء لنفسه لغوا کما فی المعین و لو اشتری عن زید بشی‌ء فی ذمته فضولا و لم یجز فأجاز عمرو و لم یصح عن أحدهما. و قس علی ما ذکر حال ما یرد من هذا الباب و لا فرق علی الأوسط فی الأحکام المذکورة بین النیة المخالفة و التسمیة و یفرق بینهما علی الأخیر و یبطل الجمیع علی الأول انتهی کلامه.

[المناقشة فیما أفاده صاحب المقابس

أقول مقتضی المعاوضة و المبادلة- دخول کل من العوضین فی ملک مالک الآخر و إلا لم یکن کل منهما عوضا و بدلا و علی هذا فالقصد إلی العوض و تعیینه یغنی عن تعیین المالک إلا أن ملکیة العوض و ترتب آثار الملک علیه قد یتوقف علی تعیین المالک فإن من الأعواض ما یکون متشخصا بنفسه فی الخارج کالأعیان. و منها ما لا یتشخص إلا بإضافته إلی مالک کما فی الذمم لأن ملکیة الکلی لا تکون إلا مضافة إلی ذمة و إجراء أحکام الملک علی ما فی ذمة الواحد المردد بین شخصین فصاعدا غیر معهود. فتعین الشخص فی الکلی إنما یحتاج إلیه لتوقف اعتبار ملکیة ما فی الذمم علی تعیین صاحب الذمة. فصح علی ما ذکرنا أن تعیین المالک مطلقا غیر معتبر سواء فی العوض المعین أم فی الکلی و أن اعتبار التعیین فیما ذکره من الأمثلة فی الشق الأول من تفصیله إنما هو لتصحیح ملکیة العوض بتعیین من یضاف الملک إلیه لا لتوقف المعاملة علی تعیین ذلک الشخص بعد فرض کونه مالکا فإن من اشتری لغیره فی الذمة إذا لم یعین الغیر لم یکن الثمن ملکا لأن ما فی الذمة ما لم یضف إلی شخص معین لم تترتب علیه أحکام المال من جعله ثمنا أو مثمنا و کذا الوکیل أو الولی العاقد عن اثنین فإنه إذا جعل العوضین فی الذمة بأن قال بعت عبدا بألف ثم قال قبلت فلا یصیر العبد قابلا للبیع و لا الألف قابلا للاشتراء به حتی یسند کلا منهما إلی معین أو إلی نفسه من حیث إنه نائب عن ذلک المعین فیقول بعت عبدا من مال فلان بألف من مال فلان فیمتاز البائع عن المشتری. و أما ما ذکره من الوجوه الثلاثة فیما إذا کان العوضان معینین فالمقصود إذا کان هی المعاوضة الحقیقیة التی قد عرفت أن من لوازمها العقلیة دخول العوض فی ملک مالک المعوض تحقیقا لمفهوم العوضیة و البدلیة فلا حاجة إلی تعیین من ینقل عنهما أو إلیهما العوضان و إذا لم تقصد المعاوضة الحقیقیة فالبیع غیر منعقد فإن   
المکاسب، ج‌2، ص 118  
جعل [من العوض من عین مال غیر المخاطب الذی ملکه المعوض فقال ملکتک فرسی هذا بحمار عمرو فقال المخاطب قبلت لم یقع البیع لخصوص المخاطب لعدم مفهوم المعاوضة معه و فی وقوعه اشتراء فضولیا لعمرو کلام یأتی- . و أما ما ذکره من مثال من باع مال نفسه عن غیره فلا إشکال فی عدم وقوعه عن غیره و الظاهر وقوعه عن البائع و لغویة قصده عن الغیر لأنه أمر غیر معقول لا یتحقق القصد إلیه حقیقة و هو معنی لغویته و لذا لو باع مال غیره عن نفسه وقع للغیر مع إجازته کما سیجی‌ء و لا یقع عن نفسه أبدا. نعم لو ملکه فأجاز قیل بوقوعه له لکن لا من حیث إیقاعه أولا لنفسه فإن القائل به لا یفرق حینئذ بین بیعه عن نفسه أو عن مالکه فقصد وقوعه عن نفسه لغو دائما و وجوده کعدمه إلا أن یقال إن وقوع بیع مال نفسه لغیره إنما لا یعقل إذا فرض قصده للمعاوضة الحقیقیة لم لا یجعل هذا قرینة علی عدم إرادته من البیع المبادلة الحقیقیة- أو علی تنزیل الغیر منزلة نفسه فی مالکیة المبیع- کما سیأتی أن المعاوضة الحقیقیة فی بیع الغاصب لنفسه لا یتصور إلا علی هذا الوجه و حینئذ یحکم ببطلان المعاملة لعدم قصد المعاوضة الحقیقیة مع المالک الحقیقی. و من هنا ذکر العلامة و غیره فی عکس المثال المذکور أنه لو قال المالک للمرتهن بعه لنفسک بطل و کذا لو دفع مالا إلی من یطلب الطعام و قال اشتر به لنفسک طعاما هذا و لکن الأقوی صحة المعاملة المذکورة- و لغویة القصد المذکور لأنه راجع إلی إرادة إرجاع فائدة البیع إلی الغیر لا جعله أحد رکنی المعاوضة و أما حکمهم ببطلان البیع فی مثال الرهن و اشتراء الطعام فمرادهم عدم وقوعه للمخاطب لا أن المخاطب إذا قال بعته لنفسی أو اشتریته لنفسی لم یقع لمالکه إذا أجازه و بالجملة فحکمهم بصحة بیع الفضولی و شرائه لنفسه و وقوعه للمالک یدل علی عدم تأثیر قصد وقوع البیع لغیر المالک

[هل یعتبر تعیین الموجب للمشتری و القابل للبائع

ثم إن ما ذکرناه کله حکم وجوب تعیین کل من البائع و المشتری من یبیع له و من یشتری له. و أما تعیین الموجب لخصوص المشتری المخاطب و تعیین القابل لخصوص البائع فیحتمل اعتباره إلا فیما علم من الخارج عدم إرادة خصوص المخاطب لکل من المتخاطبین کما فی غالب البیوع و الإجارات فحینئذ یراد من ضمیر المخاطب فی قوله ملکتک کذا أو منفعة کذا بکذا هو المخاطب بالاعتبار الأعم من کونه مالکا حقیقیا أو جعلیا کالمشتری الغاصب أو من هو بمنزلة المالک بإذن أو ولایة. و یحتمل عدم اعتباره إلا إذا علم من الخارج إرادة خصوص الطرفین کما فی النکاح و الوقف الخاص و الهبة و الوکالة و الوصیة و الأقوی هو الأول عملا بظاهر الکلام الدال علی قصد الخصوصیة و تبعیة العقود للقصود و علی فرض القول الثانی فلو صرح بإرادة خصوص المخاطب اتبع قصده فلا یجوز للقابل أن یقبل عن غیره. قال فی التذکرة لو باع الفضولی أو اشتری مع جهل الآخر فإشکال ینشأ من أن الآخر إنما قصد تملیک العاقد و هذا الإشکال و إن کان ضعیفا مخالفا للإجماع و السیرة إلا أنه مبنی علی ما ذکرناه من مراعاة ظاهر الکلام. و قد یقال فی الفرق بین البیع و شبهه و بین النکاح إن الزوجین فی النکاح کالعوضین فی سائر العقود و تختلف الأغراض باختلافهما فلا بد من التعیین و توارد الإیجاب و القبول علی أمر واحد و لأن معنی قوله بعتک کذا بکذا رضاه بکونه مشتریا للمال المبیع و المشتری یطلق علی المالک و وکیله و معنی قولها زوجتک نفسی رضاها بکونه زوجا و الزوج لا یطلق علی الوکیل انتهی. و یرد علی الوجه الأول من وجهی الفرق أن کون الزوجین کالعوضین إنما یصلح وجها لوجوب التعیین فی النکاح لا لعدم وجوبه فی البیع مع أن الظاهر أن ما ذکرناه من الوقف و إخوته کالنکاح فی عدم جواز قصد القابل القبول فیها علی وجه النیابة أو الفضولی فلا بد من وجه مطرد فی الکل. و علی الوجه الثانی أن معنی بعتک فی لغة العرب کما نص علیه فخر المحققین و غیره هو ملکتک بعوض و معناه جعل المخاطب مالکا و من المعلوم أن المالک لا یصدق علی الولی و الوکیل و الفضولی. فالأولی فی الفرق ما ذکرناه من أن الغالب فی البیع و الإجارة هو قصد المخاطب لا من حیث هو بل بالاعتبار الأعم من کونه أصالة أو عن الغیر و لا ینافی ذلک عدم سماع قول المشتری فی دعوی کونه غیر أصیل فتأمل بخلاف النکاح و ما أشبهه فإن الغالب قصد المتکلم للمخاطب من حیث إنه رکن للعقد بل ربما یستشکل فی صحة أن یراد من القرینة المخاطب من حیث قیامه مقام الأصل کما لو قال زوجتک مریدا له باعتبار کونه وکیلا عن الزوج و کذا قوله وقفت علیک و أوصیت لک و وکلتک و لعل الوجه عدم تعارف صدق هذه العنوانات علی الوکیل فیها فلا یقال للوکیل الزوج و لا الموقوف علیه و لا الموصی له و لا الموکل بخلاف البائع و المستأجر فتأمل حتی لا یتوهم رجوعه إلی ما ذکرناه سابقا و اعترضنا علیه.

مسألة و من شرائط المتعاقدین الاختیار

[المراد من الاختیار]

و المراد به القصد إلی وقوع مضمون العقد عن طیب النفس فی مقابل الکراهة و عدم طیب النفس لا الاختیار فی مقابل الجبر.

[ما یدل علی اشتراط الاختیار]

و یدل علیه قبل الإجماع قوله تعالی إِلَّا أَنْ تَکُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ و قوله ص:   
لا یحل مال امرأ مسلم إلا عن طیب نفسه و قوله ص فی الخبر المتفق علیه بین المسلمین: رفع أو وضع عن أمتی تسعة أشیاء أو ستة و منها ما أکرهوا علیه. و ظاهره و إن کان رفع المؤاخذة إلا أن استشهاد الإمام ع به فی رفع بعض الأحکام الوضعیة یشهد لعموم المؤاخذة فیه لمطلق الإلزام علیه بشی‌ء. ففی صحیحة البزنطی عن أبی الحسن ع: فی الرجل یستکره علی الیمین فیحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما یملک أ یلزمه ذلک فقال ع لا قال رسول الله ص وضع عن أمتی ما أکرهوا علیه و ما لم یطیقوا و ما أخطئوا. و الحلف بالطلاق و العتاق و إن لم یکن صحیحا عندنا من دون الإکراه أیضا إلا أن مجرد استشهاد الإمام ع فی عدم وقوع آثار ما حلف به بوضع ما أکرهوا علیه یدل علی أن المراد بالنبوی لیس خصوص المؤاخذة و العقاب الأخروی هذا کله مضافا إلی الأخبار الواردة فی طلاق المکره بضمیمة عدم الفرق ثم إنه یظهر من جماعة منهم الشهیدان أن المکره قاصد إلی اللفظ غیر قاصد إلی مدلوله بل یظهر   
المکاسب، ج‌2، ص 119  
ذلک من بعض کلمات العلامة و لیس مرادهم أنه لا قصد له إلا إلی مجرد التکلم کیف و الهازل الذی هو دونه فی القصد قاصد للمعنی قصدا صوریا. و الخالی عن القصد إلی غیر التکلم هو من یتکلم تقلیدا أو تلقینا کالطفل الجاهل بالمعانی.

[المراد من قولهم: المکره قاصد إلی اللفظ غیر قاصد إلی مدلوله

فالمراد بعدم قصد المکره عدم القصد إلی وقوع مضمون العقد فی الخارج و أن الداعی له إلی الإنشاء لیس قصد وقوع مضمونه فی الخارج لا أن کلامه الإنشائی مجرد عن المدلول کیف و هو معلول الکلام الإنشائی إذا کان مستعملا غیر مهمل و هذا الذی ذکرنا لا یکاد یخفی علی من له أدنی تأمل فی معنی الإکراه لغة و عرفا و أدنی تتبع فیما ذکره الأصحاب فی فروع الإکراه التی لا تستقیم مع ما توهمه من خلو المکره عن قصد مفهوم اللفظ و جعله مقابلا للقصد. و حکمهم بعدم وجوب التوریة- فی التفصی عن الإکراه و صحة بیعه بعد الرضا و استدلالهم له بالأخبار الواردة فی طلاق المکره و أنه لا طلاق إلا مع إرادة الطلاق حیث إن المنفی صحة الطلاق لا تحقق مفهومه لغة و عرفا و فیما ورد فیمن طلق مداراة بأهله إلی غیر ذلک. و فی أن مخالفة بعض العامة فی وقوع الطلاق إکراها لا ینبغی أن یحمل علی الکلام المجرد عن قصد المفهوم الذی لا یسمی خبرا و لا إنشاء و غیر ذلک مما یوجب القطع بأن المراد بالقصد المفقود فی المکره هو القصد إلی وقوع أثر العقد و مضمونه فی الواقع و عدم طیب النفس به لا عدم إرادة المعنی من الکلام و یکفی فی ذلک ما ذکره الشهید الثانی من أن المکره و الفضولی قاصدان إلی اللفظ دون مدلوله. نعم ذکر فی التحریر و المسالک فی فروع المسألة ما یوهم ذلک. قال فی التحریر لو أکره علی الطلاق فطلق ناویا فالأقرب وقوع الطلاق إذ لا إکراه علی القصد انتهی. و بعض المعاصرین بنی هذا الفرع علی تفسیر القصد بما ذکرناه من متوهم کلامهم فرد علیهم بفساد المبنی و عدم وقوع الطلاق فی الفرض المزبور و لکن المتأمل یقطع بعدم إرادتهم لذلک و سیأتی ما یمکن توجیه الفرع المزبور به

[حقیقة الإکراه لغة و عرفا]

ثم إن حقیقة الإکراه لغة و عرفا حمل الغیر علی ما یکرهه و یعتبر فی وقوع الفعل من ذلک الحمل اقترانه بتوعد منه مظنون الترتب علی ترک ذلک الفعل مضر بحال الفاعل أو متعلقة نفسا أو عرضا أو مالا فظهر من ذلک أن مجرد الفعل لدفع الضرر المترتب علی ترکه لا یدخله فی المکره علیه کیف و الأفعال الصادرة من العقلاء کلها أو جلها ناشئة عن دفع الضرر و لیس دفع مطلق الضرر الحاصل من إبعاد شخص یوجب صدق المکره علیه فإن من أکره علی دفع مال و توقف علی بیع بعض أمواله فالبیع الواقع منه لبعض أمواله و إن کان لدفع الضرر المتوعد به علی عدم دفع ذلک المال و لذا یرتفع التحریم عنه لو فرضت حرمته علیه لحلف أو شبهه لیس مکرها.

[المعیار فی صدق الإکراه

فالمعیار فی وقوع الفعل مکرها علیه سقوط الفاعل من أجل الإکراه المقترن بإیعاد الضرر عن الاستقلال فی التصرف بحیث لا تطیب نفسه بما یصدر منه و لا یتعمد إلیه عن رضا و إن کان یختاره لاستقلال العقل بوجوب اختیاره دفعا للضرر أو ترجیحا لأقل الضرری ن إلا أن هذا المقدار لا یوجب طیب نفسه به فإن النفس مجبولة علی کراهة ما یحمله غیره علیه مع الإیعاد علیه بما یشق تحمله. و الحاصل أن الفاعل و إن یفعل لدفع الضرر لکنه مستقل فی فعله و مخلی و طبعه فیه بحیث تطیب نفسه بفعله و إن کان من باب علاج الضرر و قد یفعل لدفع ضرر إیعاد الغیر علی ترکه و هذا مما لا تطیب النفس به و ذلک معلوم بالوجدان

[هل یعتبر عدم إمکان التفصی عن الضرر بما لا ضرر فیه

ثم إنه هل یعتبر فی موضوع الإکراه أو حکمه عدم إمکان التفصی عن الضرر المتوعد به بما لا یوجب به ضررا آخر کما حکی عن جماعة أم لا الذی یظهر من النصوص و الفتاوی عدم اعتبار العجز عن التوریة لأن حمل عموم رفع الإکراه و خصوص النصوص الواردة فی طلاق المکره و عتقه و معاقد الإجماعات و الشهرات المدعاة فی حکم المکره علی صورة العجز عن التوریة لجهل أو دهشة بعید جدا بل غیر صحیح فی بعضها من جهة المورد کما لا یخفی علی من راجعها مع أن القدرة علی التوریة لا تخرج الکلام عن حیز الإکراه عرفا.

[هل یعتبر العجز عن التخلص بغیر التوریة]

هذا و ربما یستظهر من بعض الأخبار عدم اعتبار العجز عن التفصی بوجه آخر غیر التوریة أیضا فی صدق الإکراه مثل روایة ابن سنان عن أبی عبد الله ع قال: لا یمین فی غضب و لا فی قطیعة رحم و لا فی جبر و لا فی إکراه قلت أصلحک الله و ما الفرق بین الجبر و الإکراه قال الجبر من السلطان و یکون الإکراه من الزوجة و الأم و الأب و لیس ذلک بشی‌ء.   
و یؤیده أنه لو خرج عن الإکراه عرفا بالقدرة علی التفصی بغیر التوریة خرج عنه بالقدرة علیها لأن المناط حینئذ انحصار التخلص عن الضرر المتوعد به فی فعل المکره علیه فلا فرق بین أن یتخلص عنه بکلام آخر أو فعل آخر أو بهذا الکلام مع قصد معنی آخر. و دعوی أن جریان حکم الإکراه مع القدرة علی التوریة تعبدی لا من جهة صدق حقیقة الإکراه کما تری لکن الإنصاف أن وقوع الفعل عن الإکراه لا یتحقق إلا مع العجز عن التفصی بغیر التوریة لأنه یعتبر فیه أن یکون الداعی علیه هو خوف ترتب الضرر المتوعد به علی الترک و مع القدرة علی التفصی لا یکون الضرر مترتبا علی ترک المکره علیه بل علی ترکه و ترک التفصی معا فدفع الضرر یحصل بأحد الأمرین من فعل المکره علیه و التفصی فهو مختار فی کل منهما و لا یصدر کل منهما إلا باختیاره فلا إکراه و لیس التفصی من الضرر أحد فردی المکره علیه حتی لا یوجب تخییر الفاعل فیهما سلب الإکراه عنهما کما لو أکرهه علی أحد الأمرین حیث یقع کل منهما حینئذ مکرها علیه لأن الفعل المتفصی به مسقط عن المکره علیه لا بدل له و لذا لا تجری علیه أحکام المکره علیه إجماعا فلا یفسد إذا کان عقدا و ما ذکرناه و إن کان جاریا فی التوریة إلا أن الشارع رخص فی ترک التوریة بعد عدم إمکان التفصی بوجه آخر لما ذکرنا من ظهور النصوص و الفتاوی و بعد حملها علی صورة العجز عن التوریة مع أن العجز عنها لو کان معتبرا لأشیر إلیها فی تلک الأخبار الکثیرة المجوزة للحلف کاذبا عند الخوف و الإکراه خصوصا: فی قصة عمار و أبویه حیث أکرهوا علی الکفر فأبی أبواه فقتلا و أظهر لهم عمار ما أرادوا فجاء باکیا إلی رسول الله ص فنزلت الآیة مَنْ کَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِیمانِهِ إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ   
المکاسب، ج‌2، ص 120  
بِالْإِیمانِ فقال له رسول الله ص إن عادوا علیک فعد و لم ینبهه علی التوریة فإن التنبیه فی المقام و إن لم یکن واجبا إلا أنه لا شک فی رجحانه خصوصا من النبی ص باعتبار شفقته علی عمار و علمه بکراهة تکلم عمار بألفاظ الکفر من دون توریة کما لا یخفی

[الفرق بین إمکان التفصی بالتوریة و إمکانه بغیرها]

هذا و لکن الأولی أن یفرق بین إمکان التفصی بالتوریة و إمکانه بغیرها بتحقق الموضوع فی الأول دون الثانی لأن الأصحاب وفاقا للشیخ فی المبسوط ذکروا من شروط تحقق الإکراه أن یعلم أو یظن المکره بالفتح أنه لو امتنع مما أکره علیه لوقع فیما توعد علیه و معلوم أن المراد لیس امتناعه عنه فی الواقع و لو مع اعتقاد المکره بالکسر عدم الامتناع بل المعیار فی وقوع الضرر اعتقاد المکره لامتناع المکره و هذا المعنی یصدق مع إمکان التوریة و لا یصدق مع التمکن من التفصی بغیرها لأن المفروض تمکنه من الامتناع مع اطلاع المکره علیه و عدم وقوع الضرر علیه. و الحاصل أن التلازم بین امتناعه و وقوع الضرر الذی هو المعتبر فی صدق الإکراه موجود مع التمکن بالتوریة لا مع التمکن بغیرها فافهم

[عدم اعتبار العجز فی الإکراه الرافع لأثر المعاملات

ثم إن ما ذکرنا من اعتبار العجز عن التفصی إنما هو فی الإکراه المسوغ للمحرمات و مناطه توقف دفع ضرر المکره علی ارتکاب المکره علیه.   
و أما الإکراه الرافع لأثر المعاملات فالظاهر أن المناط فیه عدم طیب النفس بالمعاملة و قد یتحقق مع إمکان التفصی مثلا من کان قاعدا فی مکان خاص خال عن الغیر متفرغا لعبادة أو مطالعة فجاءه من أکرهه علی بیع شی‌ء مما عنده و هو فی هذه الحال غیر قادر علی دفع ضرره و هو کاره للخروج عن ذلک المکان لکن لو خرج کان له فی الخارج خدم یکفونه شر المکره فالظاهر صدق الإکراه حینئذ بمعنی عدم طیب النفس لو باع ذلک الشی‌ء بخلاف من کان خدمه حاضرین عنده و توقف دفع ضرر إکراه الشخص علی أمر خدمه بدفعه و طرده فإن هذا لا یتحقق فی حقه الإکراه و یکذب لو ادعاه بخلاف الأول إذا اعتذر بکراهة الخروج عن ذلک المنزل و لو فرض فی ذلک المثال إکراهه علی محرم لم یعذر فیه بمجرد کراهة الخروج عن ذلک المنزل و قد تقدم الفرق بین الجبر و الإکراه فی روایة ابن سنان.

[المراد من الإکراه الرافع لأثر المعاملات

فالإکراه المعتبر فی تسویغ المحظورات هو الإکراه بمعنی الجبر المذکور و الرافع لأثر المعاملات هو الإکراه الذی ذکر فی تلک الروایة أنه قد یکون من الأب و الولد و المرأة فالمعیار فیه عدم طیب النفس فیها لا الضرورة و الإلجاء و إن کانت هی المتبادر من لفظة الإکراه و لذا یحمل الإکراه فی حدیث الرفع علیه فیکون الفرق بینه و بین الاضطرار المعطوف علیه فی ذلک الحدیث اختصاص الاضطرار بالحاصل لا من فعل الغیر کالجوع و العطش و المرض لکن الداعی علی اعتبار ما ذکرنا فی المعاملات هو أن العبرة فیها بالقصد الحاصل عن طیب النفس حیث استدلوا علی ذلک بقوله تعالی تِجارَةً عَنْ تَراضٍ. و لا یحل مال امرأ مسلم إلا عن طیب نفسه و عموم اعتبار الإرادة فی صحة الطلاق و خصوص ما ورد فی فساد طلاق من طلق مداراة مع عیاله.

[الفرق بین الإکراه فی الأحکام التکلیفیة و الأحکام الوضعیة]

فقد تلخص مما ذکرنا أن الإکراه الرافع لأثر الحکم التکلیفی أخص من الرافع لأثر الحکم الوضعی. و لو لوحظ ما هو المناط فی رفع کل منهما من دون ملاحظة عنوان الإکراه کانت النسبة بینهما العموم من وجه لأن المناط فی رفع الحکم التکلیفی هو دفع الضرر و فی رفع الحکم الوضعی هو عدم الإرادة و طیب النفس

[لو أکره الشخص علی أحد الأمرین

و من هنا لم یتأمل أحد فی أنه إذا أکره الشخص علی أحد الأمرین المحرمین لا بعینه فکل منهما وقع فی الخارج لا یتصف بالتحریم لأن المعیار فی دفع الحرمة دفع الضرر المتوقف علی فعل أحدهما أما لو کانا عقدین أو إیقاعین کما لو أکره علی طلاق إحدی زوجتیه. فقد استشکل غیر واحد فی أن ما یختاره من الخصوصیتین بطیب نفسه و یرجحه علی الآخر بدواعیه النفسانیة الخارجة عن الإکراه مکره علیه باعتبار جنسه أم لا. بل أفتی فی القواعد بوقوع الطلاق و عدم الإکراه و إن حمله بعضهم علی ما إذا قنع المکره بطلاق إحداهما مبهمة لکن المسألة عندهم غیر صافیة عن الإشکال من جهة مدخلیة طیب النفس فی اختیار الخصوصیة و إن کان الأقوی وفاقا لکل من تعرض للمسألة تحقق الإکراه لغة و عرفا مع أنه لو لم یکن هذا مکرها علیه لم یتحقق الإکراه أصلا إذ الموجود فی الخارج دائما إحدی خصوصیات المکره علیه إذ لا یکاد یتفق الإکراه بجزئی حقیقی من جمیع الجهات. نعم هذا الفرد مختار فیه من حیث الخصوصیة و إن کان مکرها علیه من حیث القدر المشترک بمعنی أن وجوده الخارجی ناش عن إکراه و اختیار و لذا لا یستحق المدح أو الذم باعتبار أصل الفعل و یستحقه باعتبار الخصوصیة. و تظهر الثمرة فیما لو ترتب أثر علی خصوصیة المعاملة الموجودة فإنه لا یرتفع بالإکراه علی القدر المشترک مثلا لو أکرهه علی شرب الماء أو شرب الخمر لم یرتفع تحریم الخمر لأنه مختار فیه و إن کان مکرها فی أصل الشرب و کذا لو أکرهه علی بیع صحیح أو فاسد فإنه لا یرتفع أثر الصحیح لأنه مختار فیه و إن کان مکرها فی جنس البیع لکنه لا یترتب علی الجنس أثر یرتفع بالإکراه و من هنا یعلم أنه لو أکره علی بیع مال أو إیفاء مال مستحق لم یکن إکراها لأن القدر المشترک بین الحق و غیره إذا أکره علیه لم یقع باطلا و إلا لوقع الإیفاء أیضا باطلا فإن اختار البیع صحیح لأن الخصوصیة غیر مکره علیها و المکره علیه و هو القدر المشترک غیر مرتفع الأثر و لو أکرهه علی بیع مال أو أداء مال غیر مستحق کان إکراها لأنه لا یفعل البیع إلا فرارا من بدله أو وعیده المضرین کما لو أکرهه علی بیع داره أو شرب الخمر فإن ارتکاب البیع للفرار عن الضرر الأخروی ببدله أو التضرر الدنیوی بوعیده

[لو أکره أحد الشخصین علی فعل واحد]

ثم إن إکراه أحد الشخصین علی فعل واحد بمعنی إلزامه علیهما کفایة و إیعادهما علی ترکه کإکراه شخص واحد علی أحد الفعلین فی کون کل منهما مکرها.

[صور تعلق الإکراه

و اعلم أن الإکراه قد یتعلق بالمالک و العاقد کما تقدم و قد یتعلق بالمالک دون العاقد کما لو أکره علی التوکیل فی بیع ماله فإن العاقد قاصد مختار و المالک مجبور و هو داخل فی عقد الفضولی بعد ملاحظة عدم تحقق الوکالة مع الإکراه و قد ینعکس کما لو قال بع مالی أو طلق زوجتی و إلا قتلتک و الأقوی هنا الصحة لأن العقد هنا من حیث إنه عقد لا یعتبر فیه سوی القصد الموجود فی المکره إذا کان عاقدا و الرضا المعتبر من المالک موجود بالفرض فهذا أولی من المالک المکره علی العقد إذا رضی لاحقا. و احتمل فی المسالک عدم الصحة نظرا إلی   
المکاسب، ج‌2، ص 121  
أن الإکراه یسقط حکم اللفظ کما لو أمر المجنون بالطلاق فطلقها ثم قال و الفرق بینهما أن عبارة المجنون مسلوبة بخلاف المکره فإن عبارته مسلوبة لعارض تخلف القصد- فإن کان الأمر قاصدا لم یقدح إکراه المأمور انتهی و هو حسن و قال أیضا لو أکره الوکیل علی الطلاق دون الموکل ففی صحته وجهان أیضا من تحقق الاختیار فی الموکل المالک و من سلب عبارة المباشر انتهی. و ربما یستدل علی فساد العقد فی هذین الفرعین بما دل علی رفع حکم الإکراه و فیه ما سیجی‌ء من أنه إنما یرفع حکما ثابتا علی المکره لو لا الإکراه و لا أثر للعقد هنا بالنسبة إلی المتکلم به لو لا الإکراه. و مما یؤید ما ذکرنا حکم المشهور بصحة بیع المکره بعد لحوق الرضا و من المعلوم أنه إنما یتعلق بحاصل العقد الذی هو أمر مستمر و هو النقل و الانتقال و أما التلفظ بالکلام الذی صدر مکرها علیه فلا معنی للحوق الرضا به لأن ما مضی و انقطع لا یتغیر عما وقع علیه و لا ینقلب. نعم ربما یستشکل هنا فی الحکم المذکور بأن القصد إلی المعنی و لو علی وجه الإکراه شرط فی الاعتناء بعبارة العقد و لا یعرف إلا من قبل العاقد فإذا کان مختارا أمکن إحرازه بأصالة القصد فی أفعال العقلاء الاختیاریة دون المکره علیها اللهم إلا أن یقال إن الکلام بعد إحراز القصد و عدم تکلم العاقد لاغیا أو موریا و لو کان مکرها مع أنه یمکن إجراء أصالة القصد هنا أیضا فتأمل.

فروع

[الإکراه علی بیع عبد من عبدین

و لو أکرهه علی بیع واحد غیر معین من عبدین فباعهما أو باع نصف أحدهما ففی التذکرة إشکال. أقول أما بیع العبدین فإن کان تدریجا فالظاهر وقوع الأول مکرها دون الثانی- مع احتمال الرجوع إلیه فی التعیین سواء ادعی العکس أم لا و لو باعهما دفعة احتملت صحة الجمیع لأنه خلاف المکره علیه و الظاهر أنه لم یقع شی‌ء منهما عن إکراه و بطلان الجمیع لوقوع أحدهما مکرها علیه و لا ترجیح و الأول أقوی.

[الإکراه علی معین فضم غیره إلیه

و لو أکره علی بیع معین فضم إلیه غیره و باعهما دفعة فالأقوی الصحة فی غیر ما أکره علیه و أما مسألة النصف فإن باع النصف بعد الإکراه علی الکل بقصد أن یبیع النصف الآخر امتثالا للمکره بناء علی شمول الإکراه لبیع المجموع دفعتین فلا إشکال فی وقوعه مکرها علیه و إن کان لرجاء أن یقنع المکره بالنصف کان أیضا إکراها لکن فی سماع دعوی البائع ذلک مع عدم الأمارات نظر.

[الإکراه علی الطلاق

اشارة

بقی الکلام فیما وعدنا ذکره من الفرع المذکور فی التحریر قال فی التحریر لو أکره علی الطلاق فطلق ناویا فالأقرب وقوع الطلاق انتهی- . و نحوه فی المسالک بزیادة احتمال عدم الوقوع لأن الإکراه أسقط أثر اللفظ و مجرد النیة لا حکم لها. و حکی عن سبطه فی نهایة المرام أنه نقله قولا و استدل علیه بعموم ما دل من النص و الإجماع علی بطلان عقد المکره و الإکراه متحقق هنا إذ المفروض أنه لولاه لما فعله ثم قال و المسألة محل إشکال انتهی و عن بعض الأجلة أنه لو علم أنه لا یلزمه إلا اللفظ و له تجریده عن القصد فلا شبهه فی عدم الإکراه و إنما یحتمل الإکراه مع عدم العلم بذلک سواء ظن لزوم القصد و إن لم یرده المکره أم لا انتهی. ثم إن بعض المعاصرین ذکر الفرع عن المسالک و بناه علی أن المکره لا قصد له أصلا فرده بثبوت القصد للمکره و جزم بوقوع الطلاق المذکور مکرها علیه و فیه ما عرفت سابقا من أنه لم یقل أحد بخلو المکره عن قصد معنی اللفظ و لیس هذا مرادا من قولهم إن المکره غیر قاصد إلی مدلول اللفظ و لذا شرک الشهید الثانی بین المکره و الفضولی فی ذلک کما عرفت سابقا فبناء هذا الحکم فی هذا الفرع علی ما ذکر ضعیف جدا و کذا ما تقدم عن بعض الأجلة من أنه إن علم بکفایة مجرد اللفظ المجرد عن النیة فنوی اختیارا صح لأن مرجع ذلک إلی وجوب التوریة علی العارف بها المتفطن لها إذ لا فرق بین التخلص بالتوریة و بین تجرید اللفظ عن قصد المعنی بحیث یتکلم به لاغیا و قد عرفت أن ظاهر الأدلة و الأخبار الواردة فی طلاق المکره و عتقه عدم اعتبار العجز عن التوریة.

[أقسام الإکراه علی الطلاق و أحکامها]

و توضیح الأقسام المتصورة فی الفرع المذکور أن الإکراه الملحق بوقوع الطلاق قصدا إلیه راضیا به إما أن لا یکون له دخل فی الفعل أصلا بأن یوقع الطلاق قصدا إلیه عن طیب النفس بحیث لا یکون الداعی إلیه هو الإکراه لبنائه علی تحمل الضرر المتوعد به و لا یخفی بداهة وقوع الطلاق هنا و عدم جواز حمل الفرع المذکور علیه فلا معنی لجعله فی التحریر أقرب و ذکر احتمال عدم الوقوع فی المسالک و جعله قولا فی نهایة المرام و استشکاله فیه لعموم النص و الإجماع. و کذا لا ینبغی التأمل فی وقوع الطلاق لو لم یکن الإکراه مستقلا فی داعی الوقوع بل هو بضمیمة شی‌ء اختیاری للفاعل و إن کان الداعی هو الإکراه فإما أن یکون الفعل لا من جهة التخلص عن الضرر المتوعد به بل من جهة دفع الضرر اللاحق للمکره بالکسر کمن قال له ولده طلق زوجتک و إلا قتلتک أو قتلت نفسی فطلق الوالد خوفا من قتل الولد نفسه أو قتل الغیر له إذا تعرض لقتل والده أو کان الداعی علی الفعل شفقة دینیة علی المکره بالکسر أو علی المطلقة أو علی غیرهما ممن یرید نکاح الزوجة لئلا یقع الناس فی محرم و الحکم فی الصورتین لا یخلو عن إشکال. و إن کان الفعل لداعی التخلص من الضرر فقد یکون قصد الفعل لأجل اعتقاد المکره أن الحذر لا یتحقق إلا بإیقاع الطلاق حقیقة لغفلته عن أن التخلص غیر متوقف علی القصد إلی وقوع أثر الطلاق و حصول البینونة فیوطن نفسه علی رفع الید عن الزوجة و الإعراض عنها فیوقع الطلاق قاصدا و هذا کثیرا ما یتفق للعوام. و قد یکون هذا التوطین و الإعراض من جهة جهله بالحکم الشرعی أو کونه رأی مذهب بعض العامة فزعم أن الطلاق یقع مع الإکراه فإذا أکره علی الطلاق فقد طلق قاصدا لوقوعه لأن القصد إلی اللفظ المکره علیه بعد اعتقاد کونه سببا مستقلا فی وقوع البینونة یستلزم القصد إلی وقوعها فیرضی نفسه بذلک و یوطنها علیه و هذا أیضا کثیرا ما یتفق للعوام و الحکم فی هاتین الصورتین لا یخلو عن إشکال إلا أن تحقق الإکراه أقرب

[عقد المکره لو تعقبه الرضا]

[الاستدلال علی الصحة]

ثم إن المشهور بین المتأخرین أنه لو رضی المکره بما فعله صح العقد بل عن الریاض تبعا للحدائق أن علیه اتفاقهم لأنه عقد حقیقی فیؤثر أثره مع اجتماع باقی شرائط البیع و هو طیب النفس. و دعوی اعتبار مقارنة طیب النفس للعقد خالیة عن الشاهد مدفوعة بالإطلاقات   
المکاسب، ج‌2، ص 122  
و أضعف منها دعوی اعتبارها فی مفهوم العقد- اللازم منه عدم کون عقد الفضولی عقدا حقیقة و أضعف من الکل دعوی اعتبار طیب نفس العاقد فی تأثیر عقده اللازم منه عدم صحة بیع المکره بحق و کون إکراهه علی العقد تعبدیا لا لتأثیر فیه و یؤیده فحوی صحة عقد الفضولی حیث إن المالک طیب النفس بوقوع أثر العقد و غیر منشئ للنقل بکلامه. و إمضاء إنشاء الغیر لیس إلا طیب النفس بمضمونه و لیس إنشاء مستأنفا مع أنه لو کان فهو موجود هنا فلم یصدر من المالک هنالک إلا طیب النفس بانتقاله متأخرا عن إنشاء العقد و هذا موجود فیما نحن فیه مع زائد و هو إنشاؤه للنقل المدلول علیه بلفظ العقد لما عرفت من أن عقده إنشاء حقیقی. و توهم أن عقد الفضولی واجد لما هو مفقود هنا و هو طیب نفس العاقد بما ینشؤه مدفوع بالقطع بأن طیب النفس لا أثر له لا فی صدق العقدیة إذ یکفی فیه مجرد قصد الإنشاء المدلول علیه باللفظ المستعمل فیه و لا فی النقل و الانتقال لعدم مدخلیة غیر المالک فیه. نعم لو صح ما ذکر سابقا من توهم أن المکره لا قصد له إلی مدلول اللفظ أصلا و أنه قاصد نفس اللفظ الذی هو بمعنی الصوت کما صرح به بعض صح أنه لا یجدی تعقب الرضا إذ لا عقد حینئذ لکن عرفت سابقا أنه خلاف المقطوع من النصوص و الفتاوی فراجع

[ما استدل به علی البطلان و المناقشة فیه

فظهر مما ذکرنا ضعف وجه التأمل فی المسألة کما عن الکفایة و مجمع الفائدة تبعا للمحقق الثانی فی جامع المقاصد و إن انتصر لهم بعض من تأخر عنهم بقوله تعالی إِلَّا أَنْ تَکُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ الدال علی اعتبار کون العقد عن التراضی مضافا إلی النبوی المشهور الدال علی رفع حکم الإکراه مؤیدا بالنقض بالهازل مع أنهم لم یقولوا بصحته بعد لحوق الرضا و الکل کما تری لأن دلالة الآیة علی اعتبار وقوع العقد عن التراضی إما بمفهوم الحصر و إما بمفهوم الوصف و لا حصر کما لا یخفی لأن الاستثناء منقطع و غیر مفرغ. و مفهوم الوصف علی القول به مقید بعدم ورود الوصف مورد الغالب کما فی رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ و دعوی وقوعه هنا مقام الاحتراز ممنوعة و سیجی‌ء زیادة توضیح لعدم دلالة الآیة علی اعتبار سبق التراضی فی البیع الفضولی. و أما حدیث الرفع ففیه أولا أن المرفوع فیه هی المؤاخذة و الأحکام المتضمنة لمؤاخذة المکره و إلزامه بشی‌ء و الحکم بوقوف عقده علی رضاه راجع إلی أن له أن یرضی بذلک و هذا حق له لا علیه. نعم قد یلزم الطرف الآخر بعدم الفسخ حتی یرضی المکره أو یفسخ و هذا إلزام لغیره و الحدیث لا یرفع المؤاخذة و الإلزام عن غیر المکره کما تقدم و أما إلزامه بعد طول المدة باختیار البیع أو فسخه فهو من توابع الحق الثابت له بالإکراه لا من أحکام الفعل المتحقق علی وجه الإکراه ثم إن ما ذکرنا واضح علی القول بکون الرضا ناقلا و کذلک علی القول بالکشف بعد التأمل. و ثانیا أنه یدل علی أن الحکم الثابت للفعل المکره علیه لو لا الإکراه یرتفع عنه إذا وقع مکرها علیه کما هو معنی رفع الخطأ و النسیان أیضا و هذا المعنی موجود فیما نحن فیه لأن أثر العقد الصادر من المالک مع قطع النظر عن اعتبار عدم الإکراه سبب مستقل لنقل المال و من المعلوم انتفاء هذا الأثر بسبب الإکراه و هذا الأثر الناقص المترتب علیه مع الإکراه العلة التامة للملکیة لم یکن ثابتا للفعل مع قطع النظر عن الإکراه لیرتفع به إذ المفروض أن الجزئیة ثابتة له بوصف الإکراه فکیف یعقل ارتفاعه بالإکراه و بعبارة أخری أن اللزوم الثابت للعقد مع قطع النظر عن اعتبار عدم الإکراه هو اللزوم المنفی بهذا الحدیث و المدعی ثبوته للعقد بوصف الإکراه هو وقوفه علی رضا المالک و هذا غیر مرتفع بالإکراه لکن یرد علی هذا أن مقتضی حکومة الحدیث علی الإطلاقات هو تقیدها بالمسبوقیة بطیب النفس فلا یجوز الاستناد إلیها لصحة بیع المکره و وقوفه علی الرضا اللاحق فلا یبقی دلیل علی صحة بیع المکره فیرجع إلی أصالة الفساد. و بعبارة أخری أن أدلة صحة البیع تدل علی سببیة مستقلة فإذا قیدت بغیر المکره لم یبق لها دلالة علی حکم المکره بل لو کان هنا ما یدل علی صحة البیع بالمعنی الأعم من السببیة المستقلة کان دلیل الإکراه حاکما علیه مقیدا له فلا ینفع اللهم إلا أن یقال إن الإطلاقات المقیدة للسببیة المستقلة مقیدة بحکم الأدلة الأربعة المقتضیة لحرمة أکل المال بالباطل و مع عدم طیب النفس بالبیع المرضی به سبقه الرضا أو لحقه و مع ذلک فلا حکومة للحدیث علیها إذ البیع المرضی به سابقا لا یعقل عروض الإکراه له. و أما المرضی به بالرضا اللاحق فإنما یعرضه الإکراه من حیث ذات الموصوف و هو أصل البیع قبل الرضا و لا نقول بتأثیره بل مقتضی الأدلة الأربعة مدخلیة الرضا فی تأثیره و وجوب الوفاء به. فالإطلاقات بعد التقیید تثبت التأثیر التام لمجموع العقد المکره علیه و الرضا به لاحقا و لازمه بحکم العقل کون العقد المکره علیه بعض المؤثر التام و هذا لا یرتفع بالإکراه لأن الإکراه مأخوذ فیه بالفرض [إلا أن یقال إن أدلة الإکراه کما ترفع السببیة المستقلة [التی أفادتها الإطلاقات قبل التقیید کذلک ترفع مطلق الأثر عن العقد المکره علیه لأن التأثیر الناقص أیضا استفید من الإطلاقات بعد تقییدها بالرضا الأعم من اللاحق و هذا لا یفرق فیه أیضا بین جعل الرضا ناقلا أو کاشفا إذ علی الأول یکون تمام المؤثر نفسه و علی الثانی یکون الأمر المنتزع منه العارض للعقد و هو تعقبه للرضا و کیف کان فذات العقد المکره علیه مع قطع النظر عن الرضا أو تعقبه له لا یترتب علیه إلا کونه جزء المؤثر التام و هذا أمر عقلی قهری یحصل له بعد حکم الشارع بکون المؤثر التام هو المجموع منه و من الرضا أو وصف تعقبه له فتأمل.

بقی الکلام فی أن الرضا المتأخر ناقل أو کاشف

مقتضی الأصل و عدم حدوث حل مال الغیر إلا عن طیب نفسه هو الأول إلا أن الأقوی بحسب الأدلة النقلیة هو الثانی کما سیجی‌ء فی مسألة الفضولی و ربما یدعی أن مقتضی الأصل هنا و فی الفضولی هو الکشف لأن مقتضی الرضا بالعقد السابق هو الرضا بما أفاده من نقل الملک حین صدوره فإمضاء الشارع للرضا بهذا المعنی و هو النقل من حین العقد و ترتب الآثار علیه لا یکون إلا بالحکم بحصول الملک فی زمان النقل. و فیه أن مفاد العقد السابق لیس النقل من حینه بل نفس النقل إلا أن إنشاءه لما کان فی زمان التکلم فإن کان ذلک الإنشاء مؤثرا فی نظر الشارع فی زمان التکلم حدث الأثر فیه و إن کان مؤثرا بعد حصول أمر حدث الأثر بعده. فحصول النقل فی نظر الشارع یتبع زمان حکمه الناشئ من   
المکاسب، ج‌2، ص 123  
اجتماع ما یعتبر فی الحکم و لذلک کان الحکم بتحقق الملک بعد القبول أو بعد القبض فی الصرف و السلم و الهبة أو بعد انقضاء زمان الخیار علی مذهب الشیخ غیر مناف لمقتضی الإیجاب و لم یکن تبعیضا فی مقتضاه بالنسبة إلی الأزمنة. فإن قلت حکم الشارع بثبوت الملک و إن کان بعد الرضا إلا أن حکمه بذلک لما کان من جهة إمضائه للرضا بما وقع فکأنه حکم بعد الرضا بثبوت الملک قبله. قلت المراد هو الملک شرعا و لا معنی لتخلف زمانه عن زمان الحکم الشرعی بالملک و سیأتی توضیح ذلک فی البیع الفضولی إن شاء الله. و إن شئت توضیح ما ذکرنا فلاحظ مقتضی فسخ العقد- فإنه و إن کان حلا للعقد السابق و جعله کأن لم یکن إلا أنه لا ترتفع به الملکیة السابقة علی الفسخ لأن العبرة بزمان حدوثه لا بزمان متعلقة ثم علی القول بالکشف هل للطرف غیر المکره أن یفسخ قبل رضا المکره أم لا یأتی بیانه فی الفضولی إن شاء الله.

مسألة و من شروط المتعاقدین إذن السید لو کان العاقد عبدا

اشارة

فلا یجوز للمملوک أن یوقع عقدا إلا بإذن سیده سواء أ کان لنفسه فی ذمته أو بما فی یده أم لغیره

[الدلیل علی هذا الشرط]

لعموم أدلة عدم استقلاله فی أموره. قال الله تعالی ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلی شَیْ‌ءٍ. و عن الفقیه بسنده إلی زرارة عن أبی جعفر و أبی عبد الله ع قالا: المملوک لا یجوز نکاحه و لا طلاقه إلا بإذن سیده قلت فإن کان السید زوجه بید من الطلاق قال بید السید ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلی شَیْ‌ءٍ فشی‌ء الطلاق. و الظاهر من القدرة خصوصا بقرینة الروایة هو الاستقلال إذ المحتاج إلی غیره فی فعل غیر قادر علیه فیعلم عدم استقلاله فیما یصدق علیه أنه شی‌ء فکل ما صدر عنه من دون مدخلیة المولی فهو شرعا بمنزلة العدم لا یترتب علیه الأثر المقصود منه لا أنه لا یترتب علیه حکم شرعی أصلا کیف و أفعال العبید موضوعات لأحکام کثیرة کالأحرار

[هل ینفذ إنشاء العبد إذا لحقته إجازة السید]

اشارة

و کیف کان فإنشاءات العبد لا یترتب علیه آثارها من دون إذن المولی- أما مع الإذن السابق فلا إشکال و أما مع الإجازة اللاحقة فیحتمل عدم الوقوع لأن المنع فیه لیس من جهة العوضین- الذین یتعلق بهما حق المجیز فله أن یرضی بما وقع علی ماله من التصرف فی السابق و أن لا یرضی بل المنع من جهة راجعة إلی نفس الإنشاء الصادر و ما صدر علی وجه لا یتغیر منه بعده و بتقریر آخر أن الإجازة إنما تتعلق بمضمون العقد و حاصله أعنی انتقال المال بعوض و هذا فیما نحن فیه لیس منوطا برضا المولی قطعا إذ المفروض أنه أجنبی عن العوضین و إنما له حق فی کون إنشاء هذا المضمون قائما بعبده فإذا وقع علی وجه یستقل به العبد فلحوق الإجازة لا یخرجه عن الاستقلال الواقع علیه قطعا

[مختار المؤلف و دلیله

إلا أن الأقوی هو لحوق إجازة المولی لعموم أدلة الوفاء بالعقود و المخصص إنما دل علی عدم ترتب الأثر علی عقد العبد من دون مدخلیة المولی أصلا سابقا و لاحقا لا مدخلیة إذنه السابق و لو شک أیضا وجب الأخذ بالعموم فی مورد الشک. و تؤید إرادة الأعم من الإجازة الصحیحة السابقة فإن جواز النکاح یکفیه لحوق الإجازة. فالمراد بالإذن هو الأعم إلا أنه خرج الطلاق بالدلیل و لا یلزم تأخیر البیان لأن الکلام المذکور مسوق لبیان نفی استقلال العبد فی الطلاق بحیث لا یحتاج إلی رضا المولی أصلا بل و مع کراهة المولی کما یرشد إلیه التعبیر عن السؤال بقوله بید من الطلاق.

[ما یؤید المختار]

و یؤید المختار بل یدل علیه ما ورد فی صحة نکاح العبد الواقع بغیر إذن المولی إذا أجازه معللا بأنه لم یعص الله تعالی و إنما عصی سیده فإذا أجاز جاز بتقریب أن الروایة تشمل ما لو کان العبد هو العاقد علی نفسه و حمله علی ما إذا عقد الغیر له مناف لترک الاستفصال مع أن تعلیل الصحة بأنه لم یعص الله تعالی إلی آخره فی قوة أن یقال إنه إذا عصی الله بعقد کعقد علی ما حرم الله تعالی علی ما مثل به الإمام ع فی روایات أخری واردة فی هذه المسألة کان العقد باطلا لعدم تصور رضا الله تعالی بما سبق من معصیته أما إذا لم یعص الله و عصی سیده أمکن رضا سیده فیما بعد بما لم یرض به سابقا فإذا رضی به و أجاز صح. فیکون الحاصل أن معیار الصحة فی معاملة العبد بعد کون المعاملة فی نفسها مما لم ینه عنه الشارع هو رضا سیده بوقوعه سابقا أو لاحقا و أنه إذا عصی سیده بمعاملة ثم رضی السید بها صح و أن ما قاله المخالف من أن معصیة السید لا یزول حکمها برضاه بعده و أنه لا ینفع الرضا اللاحق کما نقله السائل عن طائفة من العامة غیر صحیح فافهم و اغتنم و من ذلک یعرف أن استشهاد بعض بهذه الروایات علی صحة عقد العبد و إن لم یسبقه إذن و لم یلحقه إجازة بل و مع سبق النهی أیضا لأن غایة الأمر هو عصیان العبد و إثمه فی إیقاع العقد و التصرف فی لسانه الذی هو ملک للمولی لکن النهی مطلقا لا یوجب الفساد خصوصا النهی الناشئ عن معصیة السید کما یومئ إلیه هذه الأخبار الدالة علی أن معصیة السید لا تقدح بصحة العقد فی غیر محله بل الروایات ناطقة کما عرفت بأن الصحة من جهة ارتفاع کراهة المولی و تبدله بالرضا بما فعله العبد و لیست کراهة الله عز و جل بحیث یستحیل رضاه بعد ذلک بوقوعه السابق فکأنه قال لم یعص الله حتی یستحیل تعقبه للإجازة و الرضا و إنما عصی سیده فإذا أجاز جاز فقد علق الجواز صریحا علی الإجازة. و دعوی أن تعلیق الصحة علی الإجازة من جهة مضمون العقد و هو التزویج المحتاج إلی إجازة السید إجماعا لا نفس إنشاء العقد حتی لو فرضناه للغیر یکون محتاجا إلی إجازة مولی العاقد مدفوعة بأن المنساق من الروایة إعطاء قاعدة کلیة بأن رضا المولی بفعل العبد بعد وقوعه یکفی فی کل ما یتوقف علی مراجعة السید و کان فعله من دون مراجعته أو مع النهی عنه معصیة له و المفروض أن نفس العقد من هذا القبیل. ثم إن ما ذکره من عصیان العبد بتصرفه فی لسانه و أنه لا یقتضی الفساد یشعر بزعم أن المستند فی بطلان عقد العبد لغیره هو حرمة تلفظه بألفاظ العقد من دون رضا المولی و فیه أولا منع حرمة هذه التصرفات الجزئیة للسیرة المستمرة علی مکالمة العبید   
المکاسب، ج‌2، ص 124  
و نحو ذلک من المشاغل الجزئیة. و ثانیا بداهة أن الحرمة فی مثل هذه لا توجب الفساد فلا یظن استناد العلماء فی الفساد إلی الحرمة. و ثالثا أن الاستشهاد بالروایة لعدم کون معصیة السید بالتکلم بألفاظ العقد و التصرف فی لسانه قادحا فی صحة العقد غیر صحیح لأن مقتضاه أن التکلم إن کان معصیة لله تعالی یکون مفسدا مع أنه لا یقول به أحد فإن حرمة العقد من حیث إنه تحریک اللسان کما فی الصلاة و القراءة المضیقة و نحوهما لا یوجب فساد العقد إجماعا. فالتحقیق أن المستند فی الفساد هو الآیة المتقدمة و الروایات الواردة فی عدم جواز أمر العبد و مضیه مستقلا و أنه لیس له من الأمر شی‌ء.

فرع لو أمر العبد آمر أن یشتری نفسه من مولاه- فباعه مولاه صح و لزم

بناء علی کفایة رضا المولی الحاصل من تعریضه للبیع من إذنه الصریح بل یمکن جعل نفس الإیجاب موجبا للإذن الضمنی و لا یقدح عدم قابلیة المشتری للقبول فی زمان الإیجاب لأن هذا الشرط لیس علی حد غیره من الشروط المعتبرة فی کل من المتعاقدین من أول الإیجاب إلی آخر القبول بل هو نظیر إذن مالک الثمن فی الاشتراء حیث یکفی تحققه بعد الإیجاب و قبل القبول الذی بنی المشتری علی إنشائه فضولا. و عن القاضی البطلان فی المسألة مستدلا علیه باتحاد عبارته مع عبارة السید فیتحد الموجب و القابل و فیه مع اقتضائه المنع لو أذن له السید سابقا منع الاتحاد أولا و منع قدحه ثانیا هذا إذا أمره الأمر بالاشتراء من مولاه فإن أمره بالاشتراء من وکیل المولی فعن جماعة منهم المحقق و الشهید الثانیان أنه لا یصح لعدم الإذن من المولی. و ربما قیل بالجواز حینئذ أیضا بناء علی ما سبق منه من أن المنع لأجل النهی و هو لا یستلزم الفساد و فیه ما عرفت أن وجه المنع هو أدلة عدم استقلال العبد فی شی‌ء لا منعه عن التصرف فی لسانه فراجع ما تقدم و الله أعلم.

مسألة و من شروط المتعاقدین أن یکونا مالکین أو مأذونین من المالک أو الشارع

اشارة

فعقد الفضولی لا یصح أی لا یترتب علیه ما یترتب علی عقد غیره من اللزوم و هذا مراد من جعل الملک و ما فی حکمه شرطا ثم فرع علیه بأن بیع الفضولی موقوف علی الإجازة کما فی القواعد فاعتراض جامع المقاصد علیه بأن التفریع فی غیر محله لعله فی غیر محله و کیف کان فالمهم التعرض لمسألة عقد الفضولی التی هی من أهم المسائل

[اختلاف الفقهاء فی صحة عقد الفضولی و اتفاقهم علی بطلان إیقاعه

فنقول اختلف الأصحاب و غیرهم فی بیع الفضولی بل مطلق عقده بعد اتفاقهم علی بطلان إیقاعه کما فی غایة المراد علی أقوال.

[المراد بالفضولی

و المراد بالفضولی کما ذکره الشهید هو کامل غیر المالک للتصرف و لو کان غاصبا. و فی کلام بعض العامة أنه العاقد بلا إذن من یحتاج إلی إذنه و قد یوصف به نفس العقد و لعله تسامح و کیف کان فیشمل العقد الصادر من البکر الرشیدة بدون إذن الولی و من المالک إذا لم یملک التصرف لتعلق حق الغیر بالمال کما یومئ إلیه استدلالهم لفساد الفضولی بما دل علی المنع من نکاح البکر الرشیدة بغیر إذن ولیها و حینئذ فیشمل بیع الراهن و السفیه و نحوهما و بیع العبد بدون إذن السید

[هل العقد المقرون برضا المالک من دون إذن منه فضولی

و کیف کان فالظاهر شموله لما إذا تحقق رضا المالک للتصرف باطنا و طیب نفسه بالعقد من دون حصول إذن منه صریحا أو فحوی لأن العاقد لا یصیر مالکا للتصرف و مسلطا علیه بمجرد علمه برضا المالک. و یؤیده اشتراطهم فی لزوم العقد کون العاقد مالکا أو مأذونا أو ولیا و فرعوا علیه بیع الفضولی. و یؤیده أیضا استدلالهم علی صحة الفضولی بحدیث عروة البارقی مع أن الظاهر علمه برضا النبی ص بما یفعله و إن کان الذی یقوی فی النفس لو لا خروجه عن ظاهر الأصحاب- عدم توقفه علی الإجازة اللاحقة بل یکفی فیه رضا المالک المقرون بالعقد سواء علم به العاقد أو انکشف بعد العقد حصوله حینه أو لم ینکشف أصلا فیجب علی المالک فیما بینه و بین الله تعالی إمضاء ما رضی به و یرتب الآثار علیه لعموم وجوب الوفاء بالعقود. و قوله تعالی إِلَّا أَنْ تَکُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ و لا یحل مال امرئ مسلم إلا عن طیب نفسه. و ما دل علی علم المولی بنکاح العبد و سکوته إقرار منه و روایة عروة البارقی الآتیة حیث أقبض المبیع و قبض الدینار لعلمه برضا النبی ص و لو کان فضولیا موقوفا علی الإجازة لم یجز التصرف فی المعوض و العوض بالقبض و الإقباض و تقریر النبی ص له علی ما فعل دلیل علی جوازه هذا مع أن کلمات الأصحاب فی بعض المقامات یظهر منها خروج هذا الفرض عن الفضولی و عدم وقوفه علی الإجازة مثل قولهم فی الاستدلال علی الصحة إن الشرائط کلها حاصلة إلا رضا المالک. و قولهم إن الإجازة لا یکفی فیها السکوت لأنه أعم من الرضا و نحو ذلک ثم لو سلم کونه فضولیا لکن لیس کل فضولی یتوقف لزومه علی الإجازة لأنه لا دلیل علی توقفه مطلقا علی الإجازة اللاحقة کما هو أحد الاحتمالات فیمن باع ملک غیره ثم ملکه مع أنه یمکن الاکتفاء فی الإجازة بالرضا الحاصل بعد البیع المذکور آنا ما إذ وقوعه برضاه لا ینفک عن ذلک مع الالتفات ثم إنه لو أشکل فی عقود غیر المالک فلا ینبغی الإشکال فی عقد العبد نکاحا أو بیعا مع العلم برضا السید و لو لم یأذن له لعدم تحقق المعصیة التی هی مناط المنع فی الأخبار و عدم منافاته لعدم استقلال العبد فی التصرف   
ثم اعلم أن الفضولی قد یبیع للمالک و قد یبیع لنفسه و علی الأول فقد لا یسبقه منع من المالک و قد یسبقه المنع.

فهنا مسائل ثلاث

الأولی أن یبیع للمالک مع عدم سبق منع من المالک

اشارة

- و هذا هو المتیقن من عقد الفضولی

و المشهور الصحة

اشارة

بل فی التذکرة نسبها إلی علمائنا تارة صریحا و أخری ظاهرا بقوله عندنا إلا أنه ذکر عقیب ذلک أن لنا فیه قولا بالبطلان. و فی غایة المراد حکی الصحة عن العمانی و المفید و المرتضی و الشیخ فی النهایة و سلار و الحلبی و القاضی و ابن حمزة و حکی عن الإسکافی و استقر علیها رأی من تأخر عدا فخر الدین و بعض متأخری المتأخرین کالأردبیلی و السید الداماد و بعض متأخری المتأخرین

[مقتضی العمومات الصحة]

لعموم أدلة البیع و العقود لأن خلوه عن إذن المالک لا یوجب سلب اسم العقد و البیع عنه و اشتراط ترتب الأثر بالرضا و توقفه علیه أیضا لا مجال لإنکاره فلم یبق الکلام إلا فی اشتراط سبق الإذن و حیث لا دلیل علیه فمقتضی الإطلاقات عدمه و مرجع ذلک کله إلی عموم حل البیع و وجوب الوفاء بالعقد خرج منه العاری عن الإذن و   
المکاسب، ج‌2، ص 125  
الإجازة معا و لم یعلم خروج ما فقد الإذن و لحقه الإجازة و إلی ما ذکرنا یرجع استدلالهم بأنه عقد صدر من أهله وقع فی محله. فما ذکره فی غایة المراد من أنه من باب المصادرات لم أتحقق وجهه لأن کون العاقد أهلا للعقد من حیث إنه بالغ عاقل لا کلام فیه و کذا کون المبیع قابلا للبیع فلیس محل الکلام إلا خلو العقد عن مقارنة إذن المالک و هو مدفوع بالأصل و لعل مراد الشهید أن الکلام فی أهلیة العاقد و یکتفی فی إثباتها بالعموم المتقدم.

[الاستدلال للصحة بقضیة عروة البارقی و المناقشة فیه

و قد اشتهر الاستدلال علیه: بقضیة عروة البارقی حیث دفع إلیه النبی ص دینارا و قال له اشتر لنا به شاة للأضحیة فاشتری به شاتین ثم باع إحداهما فی الطریق بدینار فأتی النبی ص بالشاة و الدینار فقال له رسول الله ص بارک الله لک فی صفقة یمینک فإن بیعه وقع فضولا و إن وجهنا شراءه علی وجه یخرج عن الفضولی- هذا و لکن لا یخفی أن الاستدلال بها یتوقف علی دخول المعاملة- المقرونة برضا المالک فی بیع الفضولی. توضیح ذلک أن الظاهر علم عروة برضا النبی ص بما یفعل و قد أقبض المبیع و قبض الثمن و لا ریب أن الإقباض و القبض فی بیع الفضولی حرام لکونه تصرفا فی مال الغیر فلا بد إما من التزام أن عروة فعل الحرام فی القبض و الإقباض و هو مناف لتقریر النبی ص و إما من القول بأن البیع الذی یعلم تعقبه للإجازة یجوز التصرف فیه قبل الإجازة بناء علی کون الإجازة کاشفة و سیجی‌ء ضعفه فیدور الأمر بین ثالث و هو جعل هذا الفرد من البیع و هو المقرون برضا المالک خارجا عن الفضولی کما قلناه. و رابع و هو علم عروة برضا النبی ص بإقباض ماله للمشتری حتی یستأذن و علم المشتری بکون البیع فضولیا حتی یکون دفعه للثمن بید البائع علی وجه الأمانة و إلا فالفضولی لیس مالکا و لا وکیلا فلا یستحق قبض المال فلو کان المشتری عالما فله أن یستأمنه علی الثمن حتی ینکشف الحال بخلاف ما لو کان جاهلا و لکن الظاهر هو أول الوجهین کما لا یخفی خصوصا بملاحظة أن الظاهر وقوع تلک المعاملة علی جهة المعاطاة- . و قد تقدم أن المناط فیها مجرد المراضاة و وصول کل من العوضین إلی صاحب الآخر و حصوله عنده بإقباض المالک أو غیره و لو کان صبیا أو حیوانا فإذا حصل التقابض بین الفضولیین أو فضولی و غیره مقرونا برضا المالکین ثم وصل کل من العوضین إلی صاحب الآخر و علم برضا صاحبه کفی فی صحة التصرف و لیس هذا من معاملة الفضولی لأن الفضولی صار آلة فی الإیصال و العبرة برضا المالک المقرون به

[الاستدلال للصحة بصحیحة محمد بن قیس

اشارة

و استدل له أیضا تبعا للشهید فی الدروس بصحیحة محمد ابن قیس عن أبی جعفر الباقر ع قال: قضی أمیر المؤمنین ع فی ولیدة باعها ابن سیدها و أبوه غائب فاستولدها الذی اشتراها فولدت منه فجاء سیدها فخاصم سیدها الآخر فقال ولیدتی باعها ابنی بغیر إذنی فقال ع الحکم أن یأخذ ولیدته و ابنها فناشده الذی اشتراها فقال له خذ ابنه الذی باعک الولیدة حتی ینفذ البیع لک فلما رءاه أبوه قال له أرسل ابنی قال لا و الله لا أرسل ابنک حتی ترسل ابنی فلما رأی ذلک سید الولیدة أجاز بیع ابنه الحدیث قال فی الدروس و فیها دلالة علی صحة الفضولی و أن الإجازة کاشفة

[المناقشة فی الاستدلال بصحیحة محمد بن قیس

و لا یرد علیها شی‌ء مما یوهن الاستدلال بها فضلا عن أن یسقطها و جمیع ما ذکر فیها من الموهنات موهونة- إلا ظهور الروایة فی تأثیر الإجازة المسبوقة بالرد من جهة ظهور المخاصمة فی ذلک. و إطلاق حکم الإمام ع بتعیین أخذ الجاریة و ابنها من المالک بناء علی أنه لو لم یرد البیع وجب تقیید الأخذ بصورة اختیار الرد و مناشدة المشتری للإمام ع و إلحاحه إلیه فی علاج فکاک ولده. و قوله حتی ترسل ابنی الظاهر فی أنه حبس الولد و لو علی قیمته یوم الولادة و حمل إمساکه الولیدة علی حبسها لأجل ثمنها کحبس ولدها علی القیمة ینافیه قوله ع فلما رأی ذلک سید الولیدة أجاز بیع الولیدة. و الحاصل أن ظهور الروایة فی رد البیع أولا مما لا ینکره المنصف إلا أن الإنصاف أن ظهور الروایة فی أن أصل الإجازة مجدیة فی الفضولی مع قطع النظر عن الإجازة الشخصیة فی مورد الروایة غیر قابل للإنکار فلا بد من تأویل ذلک الظاهر لقیام القرینة و هی الإجماع علی اشتراط الإجازة بعدم سبق الرد. و الحاصل أن مناط الاستدلال لو کان نفس القضیة الشخصیة من جهة اشتمالها علی تصحیح بیع الفضولی بالإجازة بناء علی قاعدة اشتراک جمیع القضایا المتحدة نوعا فی الحکم الشرعی کان ظهورها فی کون الإجازة الشخصیة فی تلک القضیة مسبوقة بالرد مانعا عن الاستدلال بها موجبا للاقتصار علی موردها لوجه علمه الإمام ع مثل کون مالک الولیدة کاذبا فی دعوی عدم الإذن للولد فاحتال ع حیلة یصل بها الحق إلی صاحبه

[توجیه الاستدلال بصحیحة محمد بن قیس

و أما لو کان مناط الاستدلال ظهور سیاق کلام الأمیر ع فی قوله خذ ابنه حتی ینفذ لک البیع. و قول الباقر ع فی مقام الحکایة فلما رأی ذلک سید الولیدة أجاز بیع ابنه فی أن للمالک أن یجیز العقد الواقع علی ملکه و ینفذه لم یقدح فی ذلک ظهور الإجازة الشخصیة فی وقوعها بعد الرد فیئول ما یظهر منه الرد بإرادة عدم الجزم بالإجازة و الرد أو کون حبس الولیدة علی الثمن أو نحو ذلک و کأنه قد اشتبه مناط الاستدلال علی من لم یستدل بها فی مسألة الفضولی أو یکون الوجه فی الإغماض عنها ضعف الدلالة المذکورة فإنها لا تزید علی الإشعار- و لذا لم یذکرها فی الدروس فی مسألة الفضولی بل ذکرها فی موضع آخر لکن الفقیه فی غنی عنه بعد العمومات المتقدمة.

[الاستدلال لصحة بیع الفضولی بفحوی صحة نکاحه

اشارة

و ربما یستدل أیضا بفحوی صحة عقد النکاح من الفضولی فی الحر و العبد- الثابتة بالنص و الإجماعات المحکیة فإن تملیک بضع الغیر إذا لزم بالإجازة کان تملیک ماله أولی بذلک مضافا إلی ما علم من شدة الاهتمام فی عقد النکاح لأنه یکون منه الولد کما فی بعض الأخبار. و قد أشار إلی هذه الفحوی فی غایة المراد و استدل بها فی الریاض بل قال إنه لولاها أشکل الحکم من جهة الإجماعات المحکیة علی المنع و هو حسن

[المناقشة فی الاستدلال المذکور]

إلا أنها ربما توهن بالنص الوارد فی الرد علی العامة- الفارقین بین تزویج الوکیل المعزول مع جهله بالعزل و بین بیعه بالصحة فی الثانی لأن المال له عوض و البطلان فی الأول لأن البضع لیس له عوض: حیث قال الإمام ع فی مقام ردهم و اشتباههم فی وجه الفرق سبحان الله ما أجور هذا الحکم و أفسده فإن   
المکاسب، ج‌2، ص 126  
النکاح أولی و أجدر أن یحتاط فیه لأنه الفرج و منه یکون الولد الخبر و حاصله أن مقتضی الاحتیاط کون النکاح الواقع أولی بالصحة من حیث الاحتیاط المتأکد فی النکاح دون غیره فدل علی أن صحة البیع تستلزم صحة النکاح بطریق أولی خلافا للعامة حیث عکسوا و حکموا بصحة البیع دون النکاح فمقتضی حکم الإمام ع أن صحة المعاملة المالیة الواقعة فی کل مقام تستلزم صحة النکاح الواقع بطریق أولی و حینئذ فلا یجوز التعدی من صحة النکاح فی مسألة الفضولی إلی صحة البیع لأن الحکم فی الفرع لا یستلزم الحکم فی الأصل فی باب الأولویة و إلا لم یتحقق الأولویة کما لا یخفی. فالاستدلال بصحة النکاح علی صحة البیع مطابق لحکم العامة من کون النکاح أولی بالبطلان من جهة أن البضع غیر قابل للتدارک بالعوض بقی الکلام فی وجه جعل الإمام ع الاحتیاط فی النکاح هو إبقاؤه دون إبطاله مستدلا بأنه یکون منه الولد أن الأمر فی الفروج کالأموال دائر بین محذورین و لا احتیاط فی البین و یمکن أن یکون الوجه فی ذلک أن إبطال النکاح فی مقام الإشکال و الاشتباه یستلزم التفریق بین الزوجین علی تقدیر الصحة واقعا فتتزوج المرأة و یحصل الزنی بذات البعل- بخلاف إبقائه فإنه علی تقدیر بطلان النکاح لا یلزم منه إلا وطء المرأة الخالیة عن المانع و هذا أهون من وطء ذات البعل. فالمراد بالأحوط هو الأشد احتیاطا و کیف کان فمقتضی هذه الصحیحة أنه إذا حکم بصحة النکاح الواقع من الفضولی لم یوجب ذلک التعدی إلی الحکم بصحة بیع الفضولی. نعم لو ورد الحکم بصحة البیع أمکن الحکم بصحة النکاح لأن النکاح أولی بعدم الإبطال کما هو نص الروایة ثم إن الروایة و إن لم یکن لها دخل بمسألة الفضولی إلا أن المستفاد منها قاعدة کلیة هی أن إمضاء العقود المالیة یستلزم إمضاء النکاح من دون العکس الذی هو مبنی الاستدلال فی مسألة الفضولی-

[ما یؤید صحة بیع الفضولی

[ما ورد فی المضاربة]

هذا ثم إنه ربما یؤید صحة الفضولی بل یستدل علیها بروایات کثیرة وردت فی مقامات خاصة- مثل موثقة جمیل عن أبی عبد الله ع: فی رجل دفع إلی رجل مالا لیشتری به ضربا من المتاع مضاربة فاشتری غیر الذی أمره قال هو ضامن و الربح بینهما علی ما شرطه. و نحوها غیرها الواردة فی هذا الباب فإنها إن أبقیت علی ظاهرها من عدم توقف ملک الربح علی الإجازة کما نسب إلی ظاهر الأصحاب و عد هذا خارجا عن بیع الفضولی بالنص کما فی المسالک و غیره کان فیها استیناس لحکم المسألة من حیث عدم اعتبار إذن المالک سابقا فی نقل مال المالک إلی غیره و إن حملناها علی صورة رضا المالک بالمعاملة بعد ظهور الربح کما هو الغالب. و بمقتضی الجمع بین هذه الأخبار و بین ما دل علی اعتبار رضا المالک فی نقل ماله و النهی عن أکل المال بالباطل- اندرجت المعاملة فی الفضولی و صحتها فی خصوص المورد و إن احتمل کونها للنص الخاص إلا أنها لا تخلو عن تأیید للمطلب.

[ما ورد فی اتجار غیر الولی فی مال الیتیم

و من هذا القبیل الأخبار الواردة فی اتجار غیر الولی فی مال الیتیم و أن الربح للیتیم فإنها إن حملت علی صورة إجازة الولی کما هو صریح جماعة تبعا للشهید کان من أفراد المسألة و إن عمل بإطلاقها کما عن جماعة ممن تقدمهم خرجت عن مسألة الفضولی لکن یستأنس بها للمسألة بالتقریب المتقدم و ربما احتمل دخولها فی المسألة من حیث إن الحکم بالمضی إجازة إلهیة لاحقه للمعاملة فتأمل.

[روایة ابن أشیم

و ربما یؤید المطلب أیضا بروایة ابن أشیم الواردة: فی العبد المأذون الذی دفع إلیه مال لیشتری به نسمة و یعتقها و یحجه عن أبیه فاشتری أباه و أعتقه ثم تنازع مولی المأذون و مولی الأب و ورثة الدافع و ادعی کل منهم أنه اشتراه بماله فقال أبو جعفر ع یرد المملوک رقا لمولاه و أی الفریقین أقاموا البینة بعد ذلک علی أنه اشتراه بماله کان رقا له الخبر بناء علی أنه لو لا کفایة الاشتراء بعین المال- فی تملک المبیع بعد مطالبتهم المتضمنة لإجازة البیع لم یکن مجرد دعوی الشراء بالمال و لا إقامة البینة علیها کافیة فی تملک المبیع.

[صحیحة الحلبی

و مما تؤید المطلب أیضا صحیحة الحلبی: عن الرجل یشتری ثوبا و لم یشترط علی صاحبه شیئا- فکرهه ثم رده علی صاحبه فأبی أن یقبله إلا بوضیعة قال لا یصلح له أن یأخذه بوضیعة فإن جهل فأخذه فباعه بأکثر من ثمنه یرد علی صاحبه الأول ما زاد فإن الحکم برد ما زاد لا ینطبق بظاهره إلا علی صحة بیع الفضولی لنفسه.

[موثقة عبد الله

و یمکن التأیید له أیضا بموثقة عبد الرحمن بن أبی عبد الله قال: سألت أبا عبد الله ع عن السمسار یشتری بالأجر فیدفع إلیه الورق فیشترط علیه أنک تأتی بما تشتری فما شئت أخذته و ما شئت ترکته فیذهب فیشتری ثم یأتی بالمتاع فیقول خذ ما رضیت و دع ما کرهت قال لا بأس الخبر بناء علی أن الاشتراء من السمسار یحتمل أن یکون لنفسه لیکون الورق علیه قرضا فیبیع علی صاحب الورق ما رضیه من الأمتعة و یوفیه دینه. و لا ینافی هذا الاحتمال فرض السمسار فی الروایة ممن یشتری بالأجر لأن وصفه بذلک باعتبار أصل حرفته و شغله لا بملاحظة هذه القضیة الشخصیة. و یحتمل أن یکون لصاحب الورق بإذنه مع جعل خیار له علی بائع الأمتعة فیلتزم بالبیع فیما رضی و یفسخه فیما کره و یحتمل أن یکون فضولیا عن صاحب الورق فیتخیر ما یرید و یرد ما یکره و لیس فی مورد الروایة ظهور فی إذن صاحب الورق للسمسار علی وجه ینافی کونه فضولیا کما لا یخفی فإذا احتمل مورد السؤال لهذه الوجوه و حکم الإمام ع بعدم البأس من دون استفصال عن المحتملات أفاد ثبوت الحکم علی جمیع الاحتمالات.

[أخبار نکاح العبد بدون إذن مولاه

و ربما یؤید المطلب بالأخبار الدالة علی عدم فساد نکاح العبد بدون إذن مولاه معللا بأنه لم یعص الله و إنما عصی سیده. و حاصله أن المانع من صحة العقد إذا کان لا یرجی زواله فهو الموجب لوقوع العقد باطلا و هو عصیان الله تعالی. و أما المانع الذی یرجی زواله کعصیان السید فبزواله یصح العقد و رضا المالک من هذا القبیل فإنه لا یرضی أولا و یرضی ثانیا بخلاف سخط الله عز و جل بفعل فإنه یستحیل رضاه

[مختار المؤلف الصحة]

هذا غایة ما یمکن أن یحتج و یستشهد به للقول بالصحة و بعضها و إن کان مما یمکن الخدشة فیه إلا أن فی بعضها الآخر غنی و کفایة

و احتج للبطلان بالأدلة الأربعة.

أما الکتاب

فقوله تعالی لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ إِلَّا أَنْ تَکُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ دل بمفهوم الحصر أو سیاق التحدید علی أن غیر التجارة عن تراض أو التجارة لا عن تراض غیر   
المکاسب، ج‌2، ص 127  
مبیح لأکل مال الغیر و إن لحقها الرضا و من المعلوم أن الفضولی غیر داخل فی المستثنی و فیه أن دلالته علی الحصر ممنوعة لانقطاع الاستثناء کما هو ظاهر اللفظ و صریح المحکی عن جماعة من المفسرین ضرورة عدم کون التجارة عن تراض فردا من الباطل خارجا عن حکمه. و أما سیاق التحدید الموجب لثبوت مفهوم القید فهو مع تسلیمه مخصوص بما إذا لم یکن للقید فائدة أخری ککونه واردا مورد الغالب کما فیما نحن فیه. و فی قوله تعالی وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مع احتمال أن یکون عن تراض خبرا بعد خبر لتکون علی قراءة نصب التجارة لا قیدا لها و إن کانت غلبة وصف النکرة تؤید التقیید فیکون المعنی إلا أن یکون سبب الأکل تجارة و یکون عن تراض و من المعلوم أن السبب الموجب لحل الأکل فی الفضولی إنما نشأ عن التراضی مع أن الخطاب لملاک الأموال و التجارة فی الفضولی إنما تصیر تجارة المالک بعد الإجازة فتجارته عن تراض. و قد حکی عن المجمع أن مذهب الإمامیة و الشافعیة و غیرهم أن معنی التراضی بالتجارة إمضاء البیع بالتصرف أو التخایر بعد العقد و لعله یناسب ما ذکرنا من کون الظرف خبرا بعد خبر

و أما السنة

اشارة

فهی أخبار منها النبوی المستفیض: و هو قوله ص لحکیم بن حزام لا تبع ما لیس عندک- فإن عدم حضوره عنده کنایة عن عدم تسلطه علی تسلیمه لعدم تملکه فیکون مساوقا للنبوی الآخر: لا بیع إلا فیما یملک بعد قوله ص لا طلاق إلا فیما یملک و لا عتق إلا فیما یملک و لما ورد فی توقیع العسکری ع إلی الصفار: لا یجوز بیع ما لیس یملک و ما عن الحمیری أن مولانا عجل الله فرجه کتب فی جواب بعض مسائله: أن الضیعة لا یجوز ابتیاعها إلا عن مالکها أو بأمره أو رضا منه و ما فی الصحیح عن محمد بن مسلم الوارد: فی أرض بفم النیل اشتراها رجل و أهل الأرض یقولون هی أرضنا و أهل الأستان یقولون هی أرضنا فقال لا تشترها إلا برضا أهلها و ما فی الصحیح عن محمد بن القاسم بن الفضیل: فی رجل اشتری من امرأة من آل فلان بعض قطائعهم و کتب علیها کتابا قد قبضت المال و لم تقبضه فیعطیها المال أم یمنعها قال قل له لیمنعها أشد المنع فإنها باعت ما لم تملکه

[المناقشة فی الاستدلال بالروایات

و الجواب عن النبوی أولا أن الظاهر من الموصول هی العین الشخصیة للإجماع و النص علی جواز بیع الکلی و من البیع البیع لنفسه لا عن مالک العین و حینئذ فإما أن یراد بالبیع مجرد الإنشاء فیکون دلیلا علی عدم جواز بیع الفضولی لنفسه فلا یقع له و لا للمالک بعد إجازته و إما أن یراد ما عن التذکرة من أن یبیع عن نفسه ثم یمضی لیشتریه من مالکه قال لأنه ص ذکره جوابا لحکیم بن حزام حیث سأله عن أن یبیع الشی‌ء فیمضی و یشتریه و یسلمه فإن هذا البیع غیر جائز و لا نعلم فیه خلافا للنهی المذکور و للغرر لأن صاحبها قد لا یبیعها انتهی. و هذا المعنی یرجع إلی المراد من روایتی خالد و یحیی الآتیتین فی بیع الفضولی لنفسه و یکون بطلان البیع بمعنی عدم وقوع البیع للبائع بمجرد انتقاله إلیه بالشراء فلا ینافی أهلیته لتعقب الإجازة من المالک. و بعبارة أخری نهی المخاطب عن البیع دلیل علی عدم وقوعه مؤثرا فی حقه فلا یدل علی الغایة بالنسبة إلی المالک حتی لا تنفعه إجازة المالک فی وقوعه له و هذا المعنی أظهر من الأول و نحن نقول به کما سیجی‌ء. و ثانیا سلمنا دلالة النبوی علی المنع لکنها بالعموم فیجب تخصیصه بما تقدم من الأدلة الدالة علی تصحیح بیع ما لیس عند العاقد لمالکه إذا أجاز. و بما ذکرناه من الجوابین یظهر الجواب عن دلالة قوله لا بیع إلا فی ملک فإن الظاهر منه کون المنفی هو البیع لنفسه و أن النفی راجع إلی نفی الصحة فی حقه لا فی حق المالک مع أن العموم لو سلم وجب تخصیصه بما دل علی وقوع البیع للمالک إذا أجاز. و أما الروایتان فدلالتهما علی ما حملنا علیه السابقین أوضح و لیس فیهما ما یدل و لو بالعموم علی عدم وقوع البیع الواقع من غیر المالک له إذا أجاز. و أما الحصر فی صحیحة ابن مسلم و التوقیع فإنما هو فی مقابلة عدم رضا أهل الأرض و الضیعة رأسا علی ما یقتضیه السؤال فیهما. و توضیحه أن النهی فی مثل المقام و إن کان یقتضی الفساد إلا أنه بمعنی عدم ترتب الأثر المقصود من المعاملة علیه. و من المعلوم أن عقد الفضولی لا یترتب علیه بنفسه الملک المقصود منه و لذا یطلق علیه الباطل فی عباراتهم کثیرا و لذا عد فی الشرائع و القواعد من شروط المتعاقدین أعنی شروط الصحة کون العاقد مالکا أو قائما مقامه و إن أبیت إلا عن ظهور الروایتین فی لغویة عقد الفضولی رأسا وجب تخصیصهما بما تقدم من أدلة الصحة. و أما روایة القاسم بن فضیل فلا دلالة فیها إلا علی عدم جواز إعطاء الثمن للفضولی لأنه باع ما لا یملک و هذا حق لا ینافی صحة الفضولی. و أما توقیع الصفار فالظاهر منه نفی جواز البیع فیما لا یملک بمعنی وقوعه للبائع علی جهة الوجوب و اللزوم و یؤیده تصریحه ع بعد تلک الفقرة بوجوب البیع فیما یملک فلا دلالة علی عدم وقوعه لمالکه إذا أجاز. و بالجملة فالإنصاف أنه لا دلالة فی تلک الأخبار بأسرها علی عدم وقوع بیع غیر المالک للمالک إذا أجاز و لا تعرض فیها إلا لنفی وقوعه للعاقد.

الثالث الإجماع علی البطلان

ادعاه الشیخ فی الخلاف معترفا بأن الصحة مذهب قوم من أصحابنا معتذرا عن ذلک بعدم الاعتداد بخلافهم و ادعاه ابن زهرة أیضا فی الغنیة و ادعی الحلی فی باب المضاربة عدم الخلاف فی بطلان شراء الغاصب إذا اشتری بعین المغصوب و الجواب عدم الظن بالإجماع بل الظن بعدمه بعد ذهاب معظم القدماء کالقدیمین و المفید و المرتضی و الشیخ بنفسه فی النهایة التی هی آخر مصنفاته علی ما قیل و أتباعهم إلی الصحة و أتباع المتأخرین علیه عدا فخر الدین و بعض متأخری المتأخرین.

الرابع ما دل من العقل و النقل علی عدم جواز التصرف فی مال الغیر إلا بإذنه

اشارة

فإن الرضا اللاحق لا ینفع فی رفع القبح الثابت حال التصرف ففی التوقیع المروی فی الاحتجاج: لا یجوز لأحد أن یتصرف فی مال غیره إلا بإذنه و لا ریب أن بیع مال الغیر تصرف فیه عرفا.

[المناقشة فی دلیل العقل

و الجواب أن العقد علی مال الغیر متوقعا لإجازته غیر قاصد لترتب الآثار علیها لیس تصرفا فیه. نعم لو فرض کون العقد علة تامة و لو عرفا لحصول الآثار کما فی بیع المالک أو الغاصب المستقل کان حکم العقد جوازا و   
المکاسب، ج‌2، ص 128  
منعا حکم معلولة المترتب علیه ثم لو فرض کونه تصرفا فمما استقل العقل بجوازه- مثل الاستضاءة و الاصطلاء بنور الغیر و ناره مع أنه قد یفرض الکلام فیما إذا علم الإذن فی هذا من المقال أو الحال بناء علی أن ذلک لا یخرجه عن الفضولی مع أن تحریمه لا یدل علی الفساد مع أنه لو دل لدل علی بطلان البیع بمعنی عدم ترتب الأثر علیه و عدم استقلاله فی ذلک و لا ینکره القائل بالصحة خصوصا إذا کانت الإجازة ناقلة. و مما ذکرنا ظهر الجواب عما لو وقع العقد من الفضولی قاصدا لترتیب الأثر من دون مراجعة المشتری بناء علی أن العقد المقرون بهذا القصد قبیح محرم لا نفس القصد المقرون بهذا العقد.

و قد یستدل للمنع بوجوه أخر ضعیفة

أقواها أن القدرة علی التسلیم معتبرة فی صحة البیع و الفضولی غیر قادر و أن الفضولی غیر قاصد حقیقة إلی مدلول اللفظ کالمکره کما صرح فی المسالک. و یضعف الأول مضافا إلی أن الفضولی قد یکون قادرا علی إرضاء المالک بأن هذا الشرط غیر معتبر فی العاقد قطعا بل یکفی تحققه فی المالک فحینئذ یشترط فی صحة العقد مع الإجازة قدرة المجیز علی تسلیمه و قدرة المشتری علی تسلیمه علی ما سیجی‌ء. و یضعف الثانی بأن المعتبر فی العقد هو هذا القدر من القصد الموجود فی الفضولی و المکره لا أزید منه بدلیل الإجماع علی صحة نکاح الفضولی و بیع المکره بحق فإن دعوی عدم اعتبار القصد فی ذلک للإجماع کما تری.

المسألة الثانیة أن یسبقه منع من المالک

و المشهور أیضا صحته

و حکی عن فخر الدین أن بعض المجوزین للفضولی اعتبر عدم سبق نهی المالک و یلوح إلیه ما عن التذکرة فی باب النکاح من حمل النبوی: أیما عبد تزوج بغیر إذن مولاه فهو عاهر بعد تضعیف السند علی أنه إن نکح بعد منع مولاه و کراهته فإنه یقع باطلا و الظاهر أنه لا یفرق بین النکاح و غیره. و یظهر من المحقق الثانی حیث حمل فساد بیع الغاصب نظرا إلی القرینة الدالة علی عدم الرضا و هی الغصب و کیف کان فهذا القول لا وجه له ظاهرا عدا تخیل أن المستند فی عقد الفضولی هی روایة عروة المختصة بغیر المقام و أن العقد إذا وقع منهیا عنه فالمنع الموجود بعد العقد و لو آنا ما کاف فی الرد فلا ینفع الإجازة اللاحقة بناء علی أنه لا یعتبر فی الرد سوی عدم الرضا الباطنی بالعقد علی ما یقتضیه حکم بعضهم بأنه إذا حلف الموکل علی نفی الإذن فی اشتراء الوکیل انفسخ العقد لأن الحلف علیه أمارة عدم الرضا

[مختار المؤلف و دلیله

هذا و لکن الأقوی عدم الفرق لعدم انحصار المستند حینئذ فی روایة عروة و کفایة العمومات مضافا إلی ترک الاستفصال فی صحیحة محمد بن قیس و جریان فحوی أدلة نکاح العبد بدون إذن مولاه مع ظهور المنع فیها و لو بشاهد الحال بین الموالی و العبید مع أن روایة إجازته صریحة فی عدم قدح معصیة السید حینئذ مع جریان المؤیدات المتقدمة له من بیع مال الیتیم و المغصوب و مخالفة العامل لما اشترط علیه رب المال الصریح فی منعه عما عداه. و أما ما ذکره من المنع الباقی بعد العقد و لو آنا ما فلم یدل دلیل علی کونه فسخا لا ینفع بعده الإجازة. و ما ذکره فی حلف الموکل غیر مسلم و لو سلم فمن جهة ظهور الإقدام علی الحلف علی ما أنکره فی رد البیع و عدم تسلیمه له. و مما ذکرنا یظهر وجه صحة عقد المکره بعد الرضا و أن کراهة المالک حال العقد و بعد العقد لا تقدح فی حصته إذا لحقه الإجازة.

المسألة الثالثة أن یبیع الفضولی لنفسه

اشارة

و هذا غالبا یکون فی بیع الغاصب و قد یتفق من غیره بزعم ملکیة المبیع کما فی مورد صحیحة الحلبی المتقدمة فی الإقالة بوضیعة

[الأقوی الصحة و الدلیل علیه

و الأقوی فیه الصحة وفاقا للمشهور للعمومات المتقدمة بالتقریب المتقدم و فحوی الصحة فی النکاح و أکثر ما تقدم من المؤیدات مع ظهور صحیحة ابن قیس المتقدمة

[الإشکال علی صحة هذا البیع من وجوه

اشارة

و لا وجه للفرق بینه و بین ما تقدم من الفضولی للمالک إلا وجوه تظهر من کلمات جماعة بعضها مختص ببیع الغاصب و بعضها مشترک بین جمیع صور المسألة

منها إطلاق ما تقدم من النبویین:

لا تبع ما لیس عندک و: لا بیع إلا فی ملک بناء علی اختصاص مورد الجمیع ببیع الفضولی لنفسه. و الجواب عنه یعرف مما تقدم من أن مضمونهما عدم وقوع بیع غیر المالک لبائعه غیر المالک بلا تعرض فیهما لوقوعه و عدمه بالنسبة إلی المالک إذا أجاز.

و منها بناء المسألة علی ما سبق من اعتبار عدم سبق منع المالک

و هذا غالبا مفقود فی المغصوب و قد تقدم عن المحقق الکرکی أن الغصب قرینة عدم الرضا و فیه أولا أن الکلام فی الأعم من بیع الغاصب. و ثانیا أن الغصب أمارة عدم الرضا بالبیع للغاصب لا مطلقا فقد یرضی المالک ببیع الغاصب لتوقع الإجازة و تملک الثمن فلیس فی الغصب دلالة علی عدم الرضا بأصل البیع بل الغاصب و غیره من هذه الجهة سواء. و ثالثا قد عرفت أن سبق منع المالک غیر مؤثر.

و منها أن الفضولی إذا قصد إلی بیع مال الغیر لنفسه فلم یقصد حقیقة المعاوضة

إذ لا یعقل دخول أحد العوضین فی ملک من لم یخرج عن ملکه الآخر فالمعاوضة الحقیقیة غیر متصورة فحقیقته ترجع إلی إعطاء المبیع و أخذ الثمن لنفسه و هذا لیس بیعا و الجواب عن ذلک مع اختصاصه ببیع الغاصب- أن قصد المعاوضة الحقیقیة مبنی علی جعل الغاصب نفسه مالکا حقیقیا و إن کان هذا الجعل لا حقیقة له لکن المعاوضة المبنیة علی هذا الأمر غیر الحقیقی حقیقیة نظیر المجاز الادعائی فی الأصول. نعم لو باع لنفسه من دون بناء علی ملکیة المثمن و لا اعتقاد له کانت المعاملة باطلة غیر واقعة له و لا للمالک لعدم تحقق معنی المعاوضة و لذا ذکروا أنه لو اشتری بماله لغیره شیئا بطل و لم یقع له و لا لغیره و المراد ما لو قصد تملک الغیر للمبیع بإزاء مال نفسه و قد تخیل بعض المحققین أن البطلان هنا یستلزم البطلان للمقام و هو ما لو باع مال غیره لنفسه لأنه عکسه و قد عرفت أن عکسه هو ما إذا قصد تملک الثمن من دون بناء و لا اعتقاد لتملک المثمن لأن مفروض الکلام فی وقوع المعاملة للمالک إذا أجاز.

و منها أن الفضولی إذا قصد البیع لنفسه فإن تعلقت إجازة المالک بهذا الذی قصده البائع کان منافیا لصحة العقد

لأن معناها هو صیرورة الثمن لمالک المثمن بإجازته و إن تعلقت بغیر المقصود کانت بعقد مستأنف لا إمضاء النقل الفضولی فیکون النقل من المنشئ غیر مجاز و المجاز غیر منشأ و قد أجاب عن هذا المحقق القمی رحمه الله فی بعض أجوبة مسائله بأن الإجازة فی هذه الصورة مصححة للبیع لا بمعنی لحوق الإجازة لنفس العقد کما فی الفضولی المعهود بل بمعنی تبدیل رضا الغاصب و بیعه لنفسه برضا المالک   
المکاسب، ج‌2، ص 129  
و وقوع البیع عنه و قال نظیر ذلک فیما لو باع شیئا ثم ملکه. و قد صرح فی موضع آخر بأن حاصل الإجازة یرجع إلی أن العقد الذی قصد إلی کونه واقعا علی المال المعین لنفس البائع الغاصب و المشتری العالم قد بدلته بکونه علی هذا الملک بعینه لنفسی فیکون عقدا جدیدا کما هو أحد الأقوال فی الإجازة و فیه أن الإجازة علی هذا تصیر کما اعترف معاوضة جدیدة من طرف المجیز و المشتری لأن المفروض عدم رضا المشتری ثانیا بالمذکور و لأن قصد البائع البیع لنفسه إذا فرض تأثیره فی مغایرة العقد الواقع للعقد المجاز فالمشتری إنما رضی بذلک الإیجاب المغایر لمؤدی الإجازة فإذا التزم یکون مرجع الإجازة إلی تبدیل عقد بعقد و بعدم الحاجة إلی قبول المشتری ثانیا فقد قامت الإجازة من المالک مقام إیجابه و قبول المشتری و هذا خلاف الإجماع و العقل. و أما القول بکون الإجازة عقدا مستأنفا فلم یعهد من أحد من العلماء و غیرهم- و إنما حکی کاشف الرموز عن شیخه أن الإجازة من مالک المبیع بیع مستقل بغیر لفظ البیع فهو [بیع قائم مقام إیجاب البائع و ینضم إلیه القبول المتقدم من المشتری و هذا لا یجری فیما نحن فیه لأنه إذا قصد البائع البیع لنفسه فقد قصد المشتری تملیک الثمن للبائع و تملک المبیع منه فإذا بنی علی کون وقوع البیع للمالک مغایرا لما وقع فلا بد له من قبول آخر فالاکتفاء عنه بمجرد إجازة البائع الراجعة إلی تبدیل البیع للغاصب بالبیع لنفسه التزام بکفایة رضا البائع و إنشائه عن رضا المشتری و إنشائه و هذا ما ذکرناه من أنه خلاف الإجماع و العقل فالأولی فی الجواب منع مغایرة ما وقع لما أجیز. و توضیحه أن البائع الفضولی إنما قصد تملیک المثمن للمشتری بإزاء الثمن و أما کون الثمن مالا له أو لغیره فإیجاب البیع ساکت عنه فیرجع فیه إلی ما یقتضیه مفهوم المعاوضة من دخول العوض فی ملک مالک المعوض تحقیقا لمعنی المعاوضة و المبادلة و حیث إن البائع یملک المثمن بانیا علی تملکه له و تسلطه علیه عدوانا أو اعتقادا لزم من ذلک بناؤه علی تملک الثمن و التسلط علیه و هذا معنی قصد بیعه لنفسه و حیث إن المثمن ملک لمالکه واقعا فإذا أجاز المعاوضة انتقل عوضه إلیه فعلم من ذلک أن قصد البائع البیع لنفسه غیر مأخوذ فی مفهوم الإیجاب حتی یتردد الأمر فی هذا المقام بین المحذورین المذکورین بل مفهوم الإیجاب هو تملیک المثمن بعوض من دون تعرض فیه لمن یرجع إلیه المعوض إلا باقتضاء المعاوضة لذلک و لکن یشکل فیما إذا فرضنا الفضولی مشتریا لنفسه بمال الغیر فقال للبائع الأصیل تملکت منک أو ملکت هذا الثوب بهذه الدراهم فإن مفهوم هذا الإنشاء هو تملک الفضولی للثوب فلا مورد لإجازة مالک الدراهم علی وجه ینتقل الثوب إلیه فلا بد من التزام کون الإجازة نقلا مستأنفا غیر ما أنشأه الفضولی الغاصب. و بالجملة فنسبة المتکلم الفضولی تملک المثمن إلی نفسه بقوله ملکت أو تملکت کإیقاع المتکلم الأصلی التملیک علی المخاطب الفضولی بقوله ملکتک هذا بهذه الدراهم مع علمه بکون الدراهم لغیره أو جهله بذلک و بهذا استشکل العلامة رحمه الله علیه فی التذکرة حیث قال لو باع الفضولی مع جهل الآخر فإشکال من أن الآخر إنما قصد تملیک العاقد و لا ینتقض بما لو جهل الآخر وکالة العاقد أو ولایته لأنه حینئذ إنما یقصد به المخاطب بعنوانه الأعم من کونه أصلیا أو نائبا و لذا یجوز مخاطبته و إسناد الملک إلیه مع علمه بکونه نائبا و لیس إلا بملاحظة المخاطب باعتبار کونه نائبا فإذا صح اعتباره نائبا صح اعتباره علی الوجه الأعم من کونه نائبا أو أصلیا أما الفضولی فهو أجنبی عن المالک لا یمکن فیه ذلک الاعتبار و قد تفطن بعض المعاصرین لهذا الإشکال فی بعض کلماته فالتزم تارة ببطلان شراء الغاصب لنفسه مع أنه لا یخفی مخالفته للفتاوی و أکثر النصوص المتقدمة فی المسألة کما اعترف به أخیرا و أخری بأن الإجازة إنما تتعلق بنفس مبادلة العوضین و إن کانت خصوصیة ملک المشتری الغاصب للمثمن مأخوذة فیها و فیه أن حقیقة العقد فی العبارة التی ذکرنا فی الإشکال أعنی قول المشتری الغاصب تملکت أو ملکت هذا منک بهذه الدراهم لیس إلا إنشاء تملکه للمبیع فإجازة هذا الإنشاء لا یحصل بها تملک المالک الأصلی له بل یتوقف علی نقل مستأنف. فالأنسب فی التفصی أن یقال إن نسبة الملک إلی الفضولی العاقد لنفسه فی قوله تملکت منک أو قول غیره له ملکتک لیس من حیث هو بل من حیث جعل نفسه مالکا للثمن اعتقادا أو عدوانا و   
لذا لو عقد لنفسه من دون البناء علی مالکیته للثمن التزمنا بلغویته ضرورة عدم تحقق مفهوم المبادلة بتملک شخص المال بإزاء مال غیره فالمبادلة الحقیقیة من العاقد لنفسه لا یکون إلا إذا کان مالکا حقیقیا أو ادعائیا فلو لم یکن أحدهما و عقد لنفسه لم تتحقق المعاوضة و المبادلة حقیقة فإذا قال الفضولی الغاصب المشتری لنفسه تملکت منک کذا و کذا فالمنسوب إلیه التملک إنما هو المتکلم لا من حیث هو بل من حیث عد نفسه مالکا اعتقادا أو عدوانا و حیث إن الثابت للشی‌ء من حیثیة تقییدیة ثابت لنفس تلک الحیثیة فالمسند إلیه التملک حقیقة هو المالک للثمن إلا أن الفضولی لما بنی علی أنه المالک المسلط علی الثمن أسند ملک المثمن الذی هو بدل الثمن إلی نفسه فالإجازة الحاصلة من المالک متعلقة بإنشاء الفضولی و هو التملک المسند إلی مالک الثمن و هو حقیقة نفس المجیز فیلزم من ذلک انتقال المثمن إلیه هذا مع أنه ربما یلتزم صحة أن یکون الإجازة للعقد الفضولی- موجبة لصیرورة العوض ملکا للفضولی- ذکره شیخ مشایخنا فی شرحه علی القواعد و تبعه غیر واحد من أجلاء تلامذته و ذکر بعضهم فی ذلک وجهین أحدهما أن قضیة بیع مال الغیر عن نفسه أو الشراء بمال الغیر لنفسه جعل ذلک المال له ضمنا حتی أنه علی فرض صحة ذلک البیع أو الشراء تملکه قبل آن انتقاله إلی غیره لیکون انتقاله إلیه عن ملکه نظیر ما إذا قال أعتق عبدک عنی أو قال بع مالی عنک أو اشتر لک بمالی کذا فهو تملیک ضمنی حاصل ببیعه أو الشراء. و نقول فی المقام أیضا إذا أجاز المالک صح البیع أو الشراء و صحته تتضمن انتقاله إلیه حین البیع أو الشراء فکما أن الإجازة المذکورة تصحح البیع أو الشراء کذلک تقضی بحصول الانتقال الذی یتضمنه البیع الصحیح فتلک الإجازة اللاحقة قائمة مقام الإذن السابق   
المکاسب، ج‌2، ص 130  
قاضیة بتملکه المبیع لیقع البیع فی ملکه و لا مانع منه. الثانی أنه لا دلیل علی اشتراط کون أحد العوضین ملکا للعاقد فی انتقال بدله إلیه بل یکفی أن یکون مأذونا فی بیعه لنفسه أو الشراء به فلو قال بع هذا لنفسک أو اشتر لک بهذا ملک الثمن فی الصورة الأولی بانتقال المبیع عن مالکه إلی المشتری و کذا ملک المثمن فی الصورة الثانیة و یتفرع علیه أنه لو اتفق بعد ذلک فسخ المعاوضة رجع الملک إلی مالکه دون العاقد. أقول و فی کلا الوجهین نظر أما الأول فلأن صحة الإذن فی بیع المال لنفسه أو الشراء لنفسه ممنوعة کما تقدم فی بعض فروع المعاطاة مع أن قیاس الإجازة علی الإذن قیاس مع الفارق لأن الإذن فی البیع یحتمل فیه أن یوجب من باب الاقتضاء تقدیر الملک آنا ما قبل البیع بخلاف الإجازة فإنها لا تتعلق إلا بما وقع سابقا و المفروض أنه لم یقع إلا مبادلة مال الغیر بمال آخر. نعم لما بنی هو علی ملکیة ذلک المال عدوانا أو اعتقادا قصد بالمعاوضة رجوع البدل إلیه فالإجازة من المالک إن رجعت إلی نفس المبادلة أفادت دخول البدل فی ملک المجیز و إن رجعت إلی المبادلة منضمة إلی بناء العاقد علی تملک المال فهی و إن أفادت دخول البدل فی ملک العاقد إلا أن مرجع هذا إلی إجازة ما بنی علیه العاقد من التملک و إمضائه له إذ بعد إمضائه یقع البیع فی ملک العاقد فیملک البدل إلا أن من المعلوم عدم الدلیل علی تأثیر الإجازة فی تأثیر ذلک البناء فی تحقق متعلقة شرعا بل الدلیل علی عدمه لأن هذا مما لا یؤثر فیه الإذن لأن الإذن فی التملیک لا یؤثر التملک فکیف إجازته. و أما الثانی فلما عرفت من منافاته لحقیقة البیع التی هی المبادلة و لذا صرح العلامة رحمه الله فی غیر موضع من کتبه تارة بأنه لا یتصور و أخری بأنه لا یعقل أن یشتری الإنسان لنفسه بمال غیره شیئا بل ادعی بعضهم فی مسألة قبض المبیع عدم الخلاف فی بطلان قول مالک الثمن اشتر لنفسک به طعاما و قد صرح به الشیخ و المحقق و غیرهما. نعم سیأتی فی مسألة جواز تتبع العقود للمالک مع علم المشتری بالغصب أن ظاهر جماعة کقطب الدین و الشهید و غیرهما أن الغاصب مسلط علی الثمن و أن لم یملکه فإذا اشتری به شیئا ملکه و ظاهر هذا إمکان أن لا یملک الثمن و یملک المثمن المشتری إلا أن یحمل ذلک منهم علی التزام تملک البائع الغاصب للمثمن مطلقا- کما نسبه الفخر رحمه الله إلی الأصحاب أو آنا ما قبل أن یشتری به شیئا تصحیحا للشراء و کیف کان فالأولی فی التفصی عن الإشکال المذکور فی البیع لنفسه ما ذکرنا   
ثم إن مما ذکرنا من أن نسبة ملک العوض حقیقة إنما هو إلی مالک المعوض لکنه بحسب بناء الطرفین علی مالکیة الغاصب للعوض منسوب إلیه یظهر اندفاع إشکال آخر فی صحة البیع لنفسه مختص بصورة علم المشتری الأصیل و هو أن المشتری الأصیل إذا کان عالما بکون البائع لنفسه غاصبا فقد حکم الأصحاب علی ما حکی عنهم بأن المالک لو رد فلیس للمشتری الرجوع علی البائع بالثمن و هذا کاشف عن عدم تحقق المعاوضة الحقیقیة و إلا لکان ردها موجبا لرجوع کل عوض إلی مالکه و حینئذ فإذا أجاز المالک لم یملک الثمن لسبق اختصاص الغاصب به فیکون البیع بلا ثمن و لعل هذا هو الوجه فی إشکال العلامة فی التذکرة حیث قال بعد إشکال فی صحة بیع الفضولی مع جهل المشتری أن الحکم فی الغاصب مع علم المشتری أشکل انتهی أقول هذا الإشکال بناء علی تسلیم ما نقل عن الأصحاب من أنه لیس للمشتری استرداد الثمن مع رد المالک و بقائه و بعد تسلیم أن الوجه فی حکمهم ذلک هو مطلق التسلیط علی تقدیری الرد و الإجازة لأن التسلیط المراعی بعدم إجازة البیع إنما یتوجه علی القول بالنقل حیث إن تسلیط المشتری للبائع علی الثمن قبل انتقاله إلی مالک المبیع بالإجازة فلا یبقی مورد للإجازة. و أما علی القول بالکشف فلا یتوجه إشکال أصلا لأن الرد کاشف عن کون تسلیط المشتری تسلیطا له علی مال نفسه و الإجازة کاشفة عن کونه تسلیطا له علی ما یملکه غیره بالعقد السابق علی التسلیط الحاصل بالإقباض و لذا لو لم یقبضه الثمن حتی أجاز المالک أورد لم یکن للغاصب انتزاعه من ید المشتری أو المالک و سیأتی فی مسألة جواز تتبع العقود للمالک تتمة لذلک فانتظر ثم اعلم أن الکلام فی صحة بیع الفضولی لنفسه غاصبا کان أو غیره إنما هو فی وقوعه للمالک إذا أجاز و هو الذی لم یفرق المشهور بینه و بین الفضولی البائع للمالک لا لنفسه. و أما الکلام فی صحة بیع الفضولی و وقوعه لنفسه إذا صار مالکا للمبیع و أجاز سواء باع لنفسه أو للمالک فلا دخل له بما نحن فیه لأن الکلام هنا فی وقوع البیع للمالک و هناک فی وقوعه للعاقد إذا ملک و من هنا یعلم أن ما ذکره فی الریاض من أن بیع الفضولی لنفسه باطل و نسب إلی التذکرة نفی الخلاف فیه فی غیر محله إلا أن یرید ما ذکرناه و هو خلاف ظاهر کلامه.

بقی هنا أمران

الأول أنه لا فرق علی القول بصحة بیع الفضولی بین کون مال الغیر عینا أو دینا أو فی ذمة الغیر

و منه جعل العوض ثمنا أو مثمنا فی ذمة الغیر ثم إن تشخیص ما فی الذمة الذی یعقد علیه الفضولی- إما بإضافة الذمة إلی الغیر بأن یقول بعت کرا من طعام فی ذمة فلان بکذا أو بعت هذا بکذا فی ذمة فلان و حکمه أنه لو أجاز فلان یقع العقد له و إن رد بطل رأسا و إما بقصده العقد له فإنه إذا قصده فی العقد تعین کونه صاحب الذمة لما عرفت من استحالة دخول أحد العوضین فی ملک غیر من خرج عنه الآخر إلا علی احتمال ضعیف تقدم عن بعض فکما أن تعیین العوض فی الخارج یعنی عن قصد من وقع له العقد کذلک قصد من وقع له العقد یغنی عن تعیین الثمن الکلی بإضافته إلی ذمة شخص خاص و حینئذ فإن أجاز من قصد مالکیته وقع العقد و إن رد فمقتضی القاعدة بطلان العقد واقعا- لأن مقتضی رد العقد بقاء کل عوض علی ملک صاحبه إذ المال مردد فی باب الفضولی بین مالکه الأصلی و بین من وقع له العقد- فلا معنی لخروجه عن ملک مالکه و تردده بین الفضولی و من وقع له العقد إذ لو صح وقوعه للفضولی لم یحتج إلی إجازة و وقع له إلا أن الطرف الآخر لو لم یصدقه علی هذا القصد و حلف علی نفی العلم حکم له علی الفضولی لوقوع العقد له ظاهرا کما عن المحقق و فخر الإسلام و المحقق الکرکی و السیوری و الشهید   
المکاسب، ج‌2، ص 131  
الثانی. و قد یظهر من إطلاق بعض الکلمات کالقواعد و المبسوط وقوع العقد له واقعا و قد نسب ذلک إلی جماعة فی بعض فروع المضاربة حیث عرفت أن قصد البیع للغیر- أو إضافته إلیه فی اللفظ یوجب صرف الکلی إلی ذمة ذلک الغیر کما أن إضافة الکلی إلیه توجب صرف البیع أو الشراء إلیه و إن لم یقصده أو لم یضفه إلیه ظهر من ذلک التنافی بین إضافة البیع إلی غیره و إضافة الکلی إلی نفسه أو قصده من غیر إضافة و کذا بین إضافة البیع إلی نفسه و إضافة الکلی إلی غیره فلو جمع بین المتنافیین بأن قال اشتریت هذا لفلان بدرهم فی ذمتی أو اشتریت هذا لنفسی بدرهم فی ذمة فلان ففی الأول یحتمل البطلان لأنه فی حکم شراء شی‌ء للغیر بعین ماله و یحتمل إلغاء أحد القیدین و تصحیح المعاملة لنفسه أو لغیره و فی الثانی یحتمل کونه من قبیل شرائه لنفسه بعین مال الغیر فیقع للغیر بعد إجازته لکن بعد تصحیح المعاوضة بالبناء علی التملک فی ذمة الغیر اعتقادا و یحتمل الصحة بإلغاء قید ذمة الغیر لأن تقیید الشراء أولا بکونه لنفسه یوجب إلغاء ما ینافیه من إضافة الذمة إلی الغیر و المسألة تحتاج إلی تأمل. ثم إنه قال فی التذکرة لو اشتری فضولیا فإن کان بعین مال الغیر فالخلاف فی البطلان أو الوقف علی الإجازة إلا أن أبا حنیفة قال یقع للمشتری بکل حال و إن کان فی الذمة لغیره و أطلق اللفظ. قال علماؤنا یقف علی الإجازة فإن أجازه صح و لزمه أداء الثمن و إن رد نفذ عن المباشر. و به قال الشافعی فی القدیم و أحمد و إنما یصح الشراء لأنه تصرف فی ذمته لا فی مال غیره و إنما توقف علی الإجازة لأنه عقد الشراء له فإن أجازه لزمه و إن رده لزم لمن اشتراه و لا فرق بین أن ینقد من مال الغیر أو لا. و قال أبو حنیفة یقع عن المباشر و هو جدید للشافعی انتهی و ظاهره الاتفاق علی وقوع الشراء مع الرد للمشتری واقعا کما یشعر به تعلیله بقوله لأنه تصرف فی ذمته لا فی مال الغیر لکن أشرنا سابقا إجمالا إلی أن تطبیق هذا علی القواعد مشکل لأنه إن جعل المال فی ذمته بالأصالة فیکون ما فی ذمته کعین ماله فیکون کما لو باع عین ماله لغیره. و الأوفق بالقواعد فی مثل هذا إما البطلان لو عمل بالنیة بناء علی أنه لا یعقل فی المعاوضة دخول عوض مال الغیر فی ملک غیره قهرا و إما صحته و وقوعه لنفسه لو ألغیت النیة بناء علی انصراف المعاملة إلی مالک العین قهرا و إن نوی خلافه و إن جعل المال فی ذمته لا من حیث الأصالة بل من حیث جعل نفسه نائبا عن الغیر فضولا فمع الإشکال فی صحة هذا لو لم یرجع إلی الشراء فی ذمة الغیر أن اللازم من هذا أن الغیر إذا رد هذه المعاملة و هذه النیابة تقع فاسدة من أصلها لا أنها تقع للمباشر. نعم إذا عجز المباشر من إثبات ذلک علی البائع لزمه ذلک فی ظاهر الشریعة کما ذکرنا سابقا و نص علیه جماعة من باب التوکیل و کیف کان فوقوع المعاملة فی الواقع مرددة بین المباشر و المنوی دون التزامه خرط القتاد و یمکن تنزیل العبارة علی الوقوع للمباشر ظاهرا لکنه بعید.

الثانی الظاهر أنه لا فرق فیما ذکرنا من أقسام بیع الفضولی بین البیع العقدی و المعاطاة

بناء علی إفادتها للملک إذ لا فارق بینها و بین العقد فإن التقابض بین الفضولیین أو فضولی و أصیل إذا وقع بنیة التملیک و التملک فأجازه المالک فلا مانع من وقوع المجاز من حینه أو من حین الإجازة فعموم مثل قوله تعالی وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ شامل و یؤیده روایة عروة البارقی حیث إن الظاهر وقوع المعاملة بالمعاطاة و توهم الإشکال فیه من حیث إن الإقباض الذی یحصل به التملیک محرم لکونه تصرفا فی مال الغیر فلا یترتب علیه أثر فی غیر محله إذ قد لا یحتاج إلی إقباض مال الغیر کما لو اشتری الفضولی لغیره فی الذمة مع أنه قد یقع الإقباض مقرونا برضا المالک- بناء علی ظاهر کلامهم من أن العلم بالرضا لا یخرج المعاملة عن معاملة الفضولی مع أن النهی لا یدل علی الفساد- مع أنه لو دل لدل علی عدم ترتب الأثر المقصود و هو استقلال الإقباض فی السببیة فلا ینافی کونه جزء سبب و ربما یستدل علی ذلک بأن المعاطاة منوطة بالتراضی و قصد الإباحة أو التملیک و هما من وظائف المالک و لا یتصور صدورهما من غیره و لذا ذکر الشهید الثانی أن المکره و الفضولی قاصدان للفظ دون المدلول و ذکر أن قصد المدلول لا یتحقق من غیر المالک و مشروطة أیضا بالقبض و الإقباض من الطرفین أو من أحدهما مقارنا للأمرین و لا أثر لهما إلا إذا صدرا من المالک أو بإذنه. و فیه أن اعتبار الإقباض و القبض فی المعاطاة عند من اعتبره فیها إنما هو لحصول إنشاء التملیک أو الإباحة فهو عندهم من الأسباب الفعلیة کما صرح الشهید فی قواعده و المعاطاة عندهم عقد فعلی و لذا ذکر بعض الحنفیة القائلین بلزومها أن البیع ینعقد بالإیجاب و القبول و بالتعاطی و حینئذ فلا مانع من أن یقصد الفضولی بإقباضه المعنی القائم بنفسه المقصود من قوله ملکتک و اعتبار مقارنة الرضا من المالک للإنشاء الفعلی دون القولی مع اتحاد أدلة اعتبار الرضا و طیب النفس فی حل مال الغیر لا یخلو عن تحکم. و ما ذکره الشهید الثانی لا یجدی فیما نحن فیه لأنا لا نعتبر فی فعل الفضولی أزید من القصد الموجود فی قوله لعدم الدلیل و لو ثبت لثبت منه اعتبار المقارنة فی العقد القولی أیضا إلا أن یقال إن مقتضی الدلیل ذلک- خرج عنه بالدلیل معاملة الفضولی إذا وقعت بالقول لکنک قد عرفت أن عقد الفضولی لیس علی خلاف القاعدة. نعم لو قلنا إن المعاملة لا یعتبر فیها قبض و لو اتفق معها بل السبب المستقل هو تراضی المالکین بملکیة کل منهما لمال صاحبه مطلقا أو مع وصولهما أو وصول أحدهما لم یعقل وقوعها من الفضولی. نعم الواقع منه إیصال المال و المفروض أنه لا مدخل له فی المعاملة فإذا رضی المالک بمالکیة من وصل إلیه المال تحققت المعاطاة من حین الرضا و لم یکن إجازة لمعاطاة سابقه لکن الإنصاف أن هذا المعنی غیر مقصود للعلماء فی عنوان المعاطاة إنما قصدهم إلی العقد الفعلی هذا کله علی القول بالملک. و أما علی القول بالإباحة فیمکن القول ببطلان الفضولی لأن إفادة المعاملة المقصود بها الملک الإباحة خلاف القاعدة فیقتصر فیها علی صورة تعاطی المالکین مع أن حصول الإباحة قبل الإجازة غیر ممکن و الآثار الأخر مثل بیع المال علی القول بجواز مثل هذا التصرف إذا وقعت فی غیر زمان الإباحة الفعلیة لم تؤثر أثرا فإذا أجاز حدث   
المکاسب، ج‌2، ص 132  
الإباحة من حین الإجازة اللهم إلا أن یقال بکفایة وقوعها مع الإباحة الواقعیة إذا کشف عنها الإجازة فافهم

القول فی الإجازة و الرد

أما الکلام فی الإجازة

اشارة

فیقع تارة فی حکمها و شروطها و أخری فی المجیز و ثالثة فی المجاز

أما حکمها

[هل الإجازة کاشفة أم ناقلة]

[هل الإجازة کاشفة أم ناقلة]   
فقد اختلف القائلون بصحة الفضولی بعد اتفاقهم علی توقفها علی الإجازة فی کونها کاشفة بمعنی أنه یحکم بعد الإجازة بحصول آثار العقد من حین وقوعه حتی کأن الإجازة وقعت مقارنة للعقد أو ناقلة بمعنی ترتب آثار العقد من حینها حتی کأن العقد وقع حال الإجازة علی قولین

[الأکثر علی الکشف و استدلالهم علیه

اشارة

[الأکثر علی الکشف و استدلالهم علیه   
فالأکثر علی الأول و استدل علیه کما عن جامع المقاصد و الروضة بأن العقد سبب تام فی الملک لعموم قوله تعالی أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و تمامه فی الفضولی إنما یعلم بالإجازة فإذا أجاز تبین کونه تاما یوجب ترتب الملک علیه و إلا لزم أن لا یکون الوفاء بالعقد خاصة بل به مع شی‌ء آخر و بأن الإجازة متعلقة بالعقد فهی رضا بمضمونه و لیس إلا نقل العوضین من حینه

[ما استدل به فخر الدین للأکثر]

[ما استدل به فخر الدین للأکثر]   
و عن فخر الدین فی الإیضاح الاحتجاج لهم بأنها لو لم تکن کاشفة لزم تأثیر المعدوم فی الموجود- لأن العقد حالها عدم انتهی.

[المناقشات التی یذکر علی القول بالکشف

[المناقشات التی یذکر علی القول بالکشف   
و یرد علی الوجه الأول أنه إن أرید بکون العقد سببا تاما کونه علة تامة للنقل إذا صدر عن رضا المالک فهو مسلم إلا أن بالإجازة لا یعلم تمام ذلک السبب و لا یتبین کونه تاما إذ الإجازة لا تکشف عن مقارنة الرضا غایة الأمر أن لازم صحة عقد الفضولی کونها قائمة مقام الرضا المقارن فیکون لها دخل فی تمامیة السبب کالرضا المقارن فلا معنی لحصول الأثر قبله و منه یظهر فساد تقریر الدلیل بأن العقد الواقع جامع لجمیع الشروط و کلها حاصلة إلا رضا المالک فإذا حصل بالإجازة عمل السبب عمله فإنه إذا اعترف أن رضا المالک من جملة الشروط فکیف یکون کاشفا عن وجود المشروط قبله. و دعوی أن الشروط الشرعیة لیست کالعقلیة بل هی بحسب ما یقتضیه جعل الشارع فقد یجعل الشارع ما یشبه تقدیم السبب علی السبب کغسل الجمعة یوم الخمیس و إعطاء الفطرة قبل وقتها فضلا عن تقدم المشروط علی الشرط کغسل الفجر بعد الفجر للمستحاضة الصائمة و کغسل العشائین لصوم الیوم الماضی علی القول به مدفوعة بأنه لا فرق فیما فرض شرطا أو سببا بین الشرعی و غیره و تکثیر الأمثلة لا یوجب وقوع المحال العقلی فهی کدعوی أن التناقض الشرعی بین الشیئین لا یمنع عن اجتماعهما لأن النقیض الشرعی غیر العقلی. فجمیع ما ورد مما یوهم ذلک أنه لا بد من التزام أن المتأخر لیس سببا أو شرطا بل السبب و الشرط هو الأمر المنتزع من ذلک لکن ذلک لا یمکن فیما نحن فیه بأن یقال إن الشرط تعقب الإجازة و لحوقها بالعقد و هذا أمر مقارن للعقد علی تقدیر الإجازة لمخالفته الأدلة اللهم إلا أن یکون مراده بالشرط ما یتوقف تأثیر السبب المتقدم فی زمانه علی لحوقه و هذا مع أنه لا یستحق إطلاق الشرط علیه غیر صادق علی الرضا لأن المستفاد من العقل و النقل اعتبار رضا المالک فی انتقال ماله لأنه لا یحل لغیره بدون طیب النفس و أنه لا ینفع لحوقه فی حل تصرف الغیر و انقطاع سلطنة المالک. و مما ذکرنا یظهر ضعف ما احتمله فی المقام بعض الأعلام بل التزم به غیر واحد من المعاصرین من أن معنی شرطیة الإجازة مع کونها کاشفة شرطیة الوصف المنتزع منها و هو کونها لاحقه للعقد فی المستقبل فالعلة التامة العقد الملحق به الإجازة و هذه صفة مقارنة للعقد و إن کانت نفس الإجازة متأخرة عنه. و قد التزم بعضهم بما یتفرع علی هذا من أنه إذا علم المشتری أن المالک للمبیع سیجیز العقد حل له التصرف فیه بمجرد العقد و فیه ما لا یخفی من المخالفة للأدلة و یرد علی الوجه الثانی أولا أن الإجازة و إن کانت رضا بمضمون العقد إلا أن مضمون العقد لیس هو النقل من حینه حتی یتعلق الإجازة و الرضا بذلک النقل المقید بکونه فی ذلک الحال بل هو نفس النقل مجردا عن ملاحظة وقوعه فی زمان و إنما الزمان من ضروریات إنشائه- فإن قول العاقد بعت لیس نقلت من هذا الحین و إن کان النقل المنشأ به واقعا فی ذلک الحین فالزمان ظرف للنقل لا قید له فکما أن إنشاء مجرد النقل الذی هو مضمون العقد فی زمان یوجب وقوعه من المنشئ فی ذلک الزمان فکذلک إجازة ذلک النقل فی زمان یوجب وقوعه من المجیز فی زمان الإجازة و کما أن الشارع إذا أمضی نفس العقد وقع النقل من زمانه فکذلک إذا أمضی إجازة المالک وقع النقل من زمان الإجازة. و لأجل ما ذکرنا لم یکن مقتضی القبول وقوع الملک من زمان الإیجاب مع أنه لیس إلا رضا بمضمون الإیجاب فلو کان مضمون الإیجاب النقل من حینه و کان القبول رضا بذلک کان معنی إمضاء الشارع للعقد الحکم بترتب الأثر من حین الإیجاب لأن الموجب ینقل من حینه و القابل یتقبل ذلک و یرضی به. و دعوی أن العقد سبب للملک فلا یتقدم علیه مدفوعة بأن سببیته للملک لیست إلا بمعنی إمضاء الشارع لمقتضاه فإذا فرض مقتضاه مرکبا من نقل فی زمان و رضا بذلک النقل کان مقتضی العقد الملک بعد الإیجاب و لأجل ما ذکرنا أیضا لا یکون فسخ العقد إلا انحلاله من زمانه لا من زمان العقد فإن الفسخ نظیر الإجازة و الرد لا یتعلق إلا بمضمون العقد و هو النقل من حینه فلو کان زمان وقوع النقل مأخوذا فی العقد علی وجه القیدیة لکان رده و حله موجبا للحکم بعدم الآثار من حین العقد و السر فی جمیع ذلک ما ذکرنا من عدم کون زمان النقل إلا ظرفا فجمیع ما یتعلق بالعقد من الإمضاء و الرد و الفسخ إنما یتعلق بنفس   
المضمون دون المقید بذلک الزمان. و الحاصل أنه لا إشکال فی حصول الإجازة بقول المالک رضیت بکون مالی لزید بإزاء ماله أو رضیت بانتقال مالی إلی زید و غیر ذلک من الألفاظ التی لا تعرض فیها لإنشاء الفضولی فضلا عن زمانه کیف و قد جعلوا تمکین الزوجة بالدخول علیها إجازة منها، و نحو ذلک. و من المعلوم أن الرضا یتعلق بنفس نتیجة العقد من غیر ملاحظة زمان نقل الفضولی و بتقریر آخر أن الإجازة من المالک قائمة مقام رضاه و إذنه المقرون بإنشاء الفضولی أو مقام نفس إنشائه فلا یصیر المالک بمنزلة العاقد إلا بعد الإجازة فهی إما   
المکاسب، ج‌2، ص 133  
شرط أو جزء سبب للملک. و بعبارة أخری المؤثر هو العقد المرضی به و المقید من حیث إنه مقید لا یوجد إلا بعد القید و لا یکفی فی التأثیر وجود ذات المقید المجردة عن القید. و ثانیا فلانا لو سلمنا عدم کون الإجازة شرطا اصطلاحیا لیؤخذ فیه تقدمه علی المشروط و لا جزء سبب و إنما هی من المالک محدثة للتأثیر فی العقد السابق و جاعلة له سببا تاما حتی کأنه وقع مؤثرا فیتفرع علیه أن مجرد رضا المالک بنتیجة العقد أعنی محض الملکیة من غیر التفات إلی وقوع عقد سابق لیس بإجازة لأن معنی إجازة العقد جعله جائزا نافذا ماضیا لکن نقول لم یدل دلیل علی إمضاء الشارع لإجازة المالک علی هذا الوجه لأن وجوب الوفاء بالعقد تکلیف یتوجه إلی العاقدین کوجوب الوفاء بالعهد و النذر و من المعلوم أن المالک لا یصیر عاقدا أو بمنزلته إلا بعد الإجازة فلا یجب الوفاء إلا بعدها و من المعلوم أن الملک الشرعی یتبع الحکم الشرعی فما لم یجب الوفاء فلا ملک و مما ذکرنا یعلم عدم صحة الاستدلال للکشف بدلیل وجوب الوفاء بالعقود بدعوی أن الوفاء بالعقد و العمل بمقتضاه هو الالتزام بالنقل من حین العقد و قس علی ذلک ما لو کان دلیل الملک عموم وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ فإن الملک ملزوم لحلیة التصرف فقبل الإجازة لا یحل التصرف خصوصا إذا علم عدم رضا المالک باطنا أو تردده فی الفسخ و الإمضاء. و ثالثا سلمنا دلالة الدلیل علی إمضاء الشارع- لإجازة المالک علی طبق مفهومها اللغوی و العرفی أعنی جعل العقد السابق جائزا ماضیا بتقریب أن یقال إن معنی الوفاء بالعقد العمل بمقتضاه و مؤداه العرفی فإذا صار العقد بالإجازة کأنه وقع مؤثرا ماضیا کان مقتضی العقد المجاز عرفا ترتب الآثار من حینه فیجب شرعا العمل به علی هذا الوجه لکن نقول بعد الإغماض عن أن مجرد کون الإجازة بمعنی جعل العقد السابق جائزا نافذا لا یوجب کون مقتضی العقد و مؤداه العرفی ترتب الآثار من حین العقد کما أن کون مفهوم القبول رضا بمفهوم الإیجاب و إمضاء له لا یوجب ذلک حتی یکون مقتضی الوفاء بالعقد ترتیب الآثار من حین الإیجاب فتأمل إذا المعنی علی حقیقته غیر معقول لأن العقد الموجود علی صفة عدم التأثیر یستحیل لحوق صفة التأثیر له لاستحالة خروج الشی‌ء عما وقع علیه فإذا دل الدلیل الشرعی علی إمضاء الإجازة علی هذا الوجه غیر المعقول فلا بد من صرفه بدلالة الاقتضاء إلی إرادة معاملة العقد بعد الإجازة معاملة العقد الواقع مؤثرا من حیث ترتب الآثار الممکنة فإذا أجاز المالک حکمنا بانتقال نماء المبیع بعد العقد إلی المشتری و إن کان أصل الملک قبل الإجازة للمالک و وقع النماء فی ملکه. و الحاصل أنه یعامل بعد الإجازة معاملة العقد الواقع مؤثرا من حینه بالنسبة إلی ما أمکن من الآثار و هذا نقل حقیقی فی حکم الکشف من بعض الجهات و ستأتی الثمرة بینه و بین الکشف الحقیقی و لم أعرف من قال بهذا الوجه من الکشف إلا الأستاذ شریف العلماء فیما عثرت علیه من بعض تحقیقاته و إلا فظاهر کلام القائلین بالکشف أن الانتقال فی زمان العقد و لذا عنون العلامة رحمه الله فی القواعد مسألة الکشف و النقل بقوله و فی زمان الانتقال إشکال فجعل النزاع فی هذه المسألة نزاعا فی زمان الانتقال-

[معانی الکشف

اشارة

[معانی الکشف   
و قد تحصل مما ذکرنا أن کاشفیة الإجازة علی وجوه ثلاثة قال بکل منها قائل

أحدها و هو المشهور الکشف الحقیقی

أحدها و هو المشهور الکشف الحقیقی   
و التزام کون الإجازة فیها شرطا متأخرا و لذا اعترض علیهم جمال المحققین فی حاشیته علی الروضة بأن الشرط لا یتأخر.

الثانی الکشف الحقیقی

الثانی الکشف الحقیقی   
و التزام کون الشرط تعقب العقد بالإجازة لا نفس الإجازة فرارا عن لزوم تأخر الشرط عن المشروط و التزم بعضهم بجواز التصرف قبل الإجازة لو علم تحققها فیما بعد.

الثالث الکشف الحکمی

الثالث الکشف الحکمی   
و هو إجراء أحکام الکشف بقدر الإمکان مع عدم تحقق الملک فی الواقع إلا بعد الإجازة.

[مقتضی القواعد و العمومات هو النقل ثم الکشف الحکمی

[مقتضی القواعد و العمومات هو النقل ثم الکشف الحکمی   
و قد تبین من تضاعیف کلماتنا أن الأنسب بالقواعد و العمومات هو النقل ثم بعده الکشف الحکمی. و أما الکشف الحقیقی مع کون نفس الإجازة من الشروط فإتمامه بالقواعد فی غایة الإشکال و لذا استشکل فیه العلامة فی القواعد و لم یرجحه المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد بل عن الإیضاح اختیار خلافه تبعا للمحکی عن کاشف الرموز و قواه فی مجمع البرهان و تبعهم کاشف اللثام فی النکاح

[ظاهر صحیحة محمد بن قیس هو الکشف بالمعنی الأعم

[ظاهر صحیحة محمد بن قیس هو الکشف بالمعنی الأعم   
هذا بحسب القواعد و العمومات. و أما الأخبار فالظاهر من صحیحة محمد بن قیس الکشف- کما صرح به فی الدروس و کذا الأخبار التی بعدها لکن لا ظهور فیها للکشف بالمعنی المشهور فتحتمل الکشف الحکمی.

[ظاهر صحیحة أبی عبیدة هو الکشف الحقیقی

[ظاهر صحیحة أبی عبیدة هو الکشف الحقیقی   
نعم صحیحة أبی عبیدة الواردة فی تزویج الصغیرین فضولا الآمرة بعزل المیراث من الزوج المدرک الذی أجاز فمات للزوجة غیر المدرکة حتی تدرک و تخلف ظاهره فی قول الکشف إذ لو کان مال و المیت قبل إجازة الزوجة باقیة علی ملک سائر الورثة کان العزل مخالفا لقاعدة تسلط الناس علی أموالهم. فإطلاق الحکم بالعزل منضما إلی عموم: الناس مسلطون علی أموالهم یفید أن العزل لاحتمال کون الزوجة غیر المدرکة وارثه فی الواقع فکأنه احتیاط فی الأموال قد غلبه الشارع علی أصالة عدم الإجازة کعزل نصیب الحمل و جعله أکثر مما یحتمل.

بقی الکلام فی بیان الثمرة بین الکشف باحتمالاته و النقل

اشارة

بقی الکلام فی بیان الثمرة بین الکشف باحتمالاته و النقل   
فنقول

أما الثمرة علی الکشف الحقیقی

أما الثمرة علی الکشف الحقیقی   
بین کون نفس الإجازة شرطا و کون الشرط تعقب العقد بها و لحوقها له فقد یظهر فی جواز تصرف کل منهما فیما انتقل إلیه بإنشاء الفضولی إذا علم إجازة المالک فیما بعد.

و أما الثمرة بین الکشف الحقیقی و الحکمی

و أما الثمرة بین الکشف الحقیقی و الحکمی   
مع کون نفس الإجازة شرطا فإنه یظهر فی مثل ما إذا وطئ المشتری الجاریة قبل إجازة مالکها فأجاز فإن الوطء علی الکشف الحقیقی حرام ظاهرا لأصالة عدم الإجازة و حلال واقعا لکشف الإجازة عن وقوعه فی ملکه و لو أولدها صارت أم ولد علی الکشف الحقیقی و الحکمی لأن مقتضی جعل الواقع ماضیا ترتب حکم وقوع الوطء فی الملک و یحتمل عدم تحقق الاستیلاد علی الحکمی لعدم تحقق حدوث الولد فی الملک و إن حکم بملکیته للمشتری بعد ذلک و لو نقل المالک أم الولد عن ملکه قبل الإجازة فأجاز بطل النقل علی الکشف الحقیقی لانکشاف وقوعه فی ملک الغیر مع احتمال کون النقل بمنزلة الرد و بقی صحیحا علی الکشف الحکمی و علی المجیز   
المکاسب، ج‌2، ص 134  
قیمتها لأنه مقتضی الجمع بین جعل العقد ماضیا من حین وقوعه و بین مقتضی صحة النقل الواقع قبل حکم الشارع بهذا الجعل کما فی الفسخ بالخیار مع انتقال المتعلقة بنقل لازم. و ضابط الکشف الحکمی الحکم بعد الإجازة بترتب آثار ملکیة المشتری من حین العقد- فإن ترتب شی‌ء من آثار ملکیة المالک قبل إجازته کإتلاف النماء و نقله و لم یناف الإجازة جمع بینه و بین مقتضی الإجازة بالرجوع إلی البدل و إن نافی الإجازة کإتلاف العین عقلا أو شرعا کالعتق فات محلها مع احتمال الرجوع إلی البدل و سیجی‌ء

ثم إنهم ذکروا للثمرة بین الکشف و النقل مواضع

منها النماء

منها النماء   
فإنه علی الکشف بقول مطلق لمن انتقل إلیه العین و علی النقل لمن انتقلت عنه و للشهید الثانی فی الروضة عبارة توجیه المراد منها کما فعله بعض أولی من توجیه حکم ظاهرها کما تکلفه آخر.

و منها أن فسخ الأصیل لإنشائه قبل إجازة الآخر مبطل له علی القول بالنقل دون الکشف

و منها أن فسخ الأصیل لإنشائه قبل إجازة الآخر مبطل له علی القول بالنقل دون الکشف   
بمعنی أنه لو جعلناها ناقلة کان فسخ الأصیل لفسخ الموجب قبل قبول القابل فی کونه ملغیا لإنشائه السابق بخلاف ما لو جعلت کاشفة فإن العقد تام من طرف الأصیل غایة الأمر تسلط الآخر علی فسخه و هذا مبنی علی ما تسالموا علیه من جواز إبطال أحد المتعاقدین لإنشائه قبل إنشاء صاحبه بل قبل تحقق شرط صحة العقد کالقبض فی الهبة و الوقف و الصدقة فلا یرد ما اعترضه بعض من منع جواز الإبطال علی القول بالنقل معللا بأن ترتب الأثر علی جزء السبب بعد انضمام الجزء الآخر من أحکام الوضع لا مدخل لاختیار المشتری فیه و فیه أن الکلام فی أن عدم تخلل الفسخ بین جزئی السبب شرط فانضمام الجزء الآخر من دون تحقق الشرط غیر مجد فی وجود المسبب فالأولی فی سند المنع دفع احتمال اشتراط عدم تخلل الفسخ بإطلاقات صحة العقود و لزومها و لا یخلو من إشکال.

و منها جواز تصرف الأصیل فیما انتقل عنه

و منها جواز تصرف الأصیل فیما انتقل عنه   
بناء علی النقل- و إن قلنا بأن فسخه غیر مبطل لإنشائه فلو باع جاریة من فضولی جاز له وطؤها و إن استولدها صارت أم ولد لأنها ملکه و کذا لو زوجت نفسها من فضولی جاز لها التزویج من الغیر فلو حصلت الإجازة فی المثالین لغت لعدم بقاء المحل قابلا. و الحاصل أن الفسخ القولی و إن قلنا إنه غیر مبطل لإنشاء الأصیل إلا أن له فعل ما ینافی انتقال المال عنه علی وجه یفوت محل الإجازة فینفسخ العقد بنفسه بذلک و ربما احتمل عدم جواز التصرف علی هذا القول أیضا و لعله لجریان عموم وجوب الوفاء بالعقد فی حق الأصیل و إن لم یجب فی الطرف الآخر و هو الذی یظهر من المحقق الثانی فی مسألة شراء الغاصب بعین المال المغصوب حیث قال لا یجوز للبائع و لا للغاصب التصرف فی العین لإمکان الإجازة و لا سیما علی القول بالکشف انتهی. و فیه أن الإجازة علی القول بالنقل له مدخل فی العقد شرطا أو شطرا فما لم یتحقق الشرط أو الجزء لم یجب الوفاء علی أحد من المتعاقدین لأن المأمور به بالوفاء هو العقد المقید الذی لا یوجد إلا بعد القید و هذا کله علی النقل و أما علی القول بالکشف فلا یجوز التصرف فیه علی ما یستفاد من کلمات جماعة کالعلامة و السید العمیدی و المحقق الثانی و ظاهر غیرهم و ربما اعترض علیه بعدم المانع له من التصرف لأن مجرد احتمال انتقال المال عنه فی الواقع لا یقدح فی السلطنة الثابتة له و لذا صرح بعض المعاصرین بجواز التصرف مطلقا. نعم إذا حصلت الإجازة کشفت عن بطلان کل تصرف مناف لانتقال المال إلی المجیز فیأخذ المال مع بقائه و بدله مع تلفه قال نعم لو علم بإجازة المالک لم یجز له التصرف انتهی. أقول مقتضی عموم وجوب الوفاء وجوبه علی الأصیل و لزوم العقد و حرمة نقضه من جانبه و وجوب الوفاء علیه لیس مراعی بإجازة المالک بل مقتضی العموم وجوبه حتی مع العلم بعدم إجازة المالک و من هنا یظهر أنه لا فائدة فی أصالة عدم الإجازة لکن ما ذکره البعض المعاصر صحیح علی مذهبه فی الکشف من کون العقد مشروطا بتعقبه بالإجازة لعدم إحراز الشرط مع الشک فلا یجب الوفاء به علی أحد من المتعاقدین. و أما علی المشهور فی معنی الکشف من کون نفس الإجازة المتأخرة شرطا لکون العقد السابق بنفسه مؤثرا تاما فالذی یجب الوفاء به هو نفس العقد من غیر تقیید و قد تحقق فیجب علی الأصیل الالتزام به و عدم نقضه إلی أن ینقض فإن رد المالک فسخ العقد من طرف الأصیل کما أن إجازته إمضاء له من طرف الفضولی. و الحاصل أنه إذا تحقق العقد فمقتضی العموم علی القول بالکشف المبنی علی کون ما یجب الوفاء به هو العقد من دون ضمیمة شی‌ء شرطا أو شطرا حرمة نقضه علی الأصیل مطلقا فکل تصرف یعد نقضا لعقد المبادلة بمعنی عدم اجتماعه مع صحة العقد فهو غیر جائز و من هنا تبین فساد توهم أن العمل بمقتضی العقد کما یوجب حرمة تصرف الأصیل فیما انتقل عنه کذلک یوجب جواز تصرفه فیما انتقل إلیه لأن مقتضی العقد مبادلة المالین فحرمة التصرف فی ماله مع حرمة التصرف فی عوضه تنافی مقتضی العقد أعنی المبادلة. توضیح الفساد أن الثابت من وجوب وفاء العاقد بما التزم علی نفسه من المبادلة حرمة نقضه و التخطی عنه و هذا لا یدل إلا علی حرمة التصرف فی ماله حیث التزم بخروجه عن ملکه و لو بالبدل و أما دخول البدل فی ملکه فلیس مما التزمه علی نفسه بل مما جعله لنفسه و مقتضی الوفاء بالعقد حرمة رفع الید عما التزم علی نفسه و أما قید کونه بإزاء مال فهو خارج عن الالتزام علی نفسه و إن کان داخلا فی مفهوم المبادلة فلو لم یتصرف فی مال صاحبه لم یکن ذلک نقضا للمبادلة فالمرجع فی هذا التصرف فعلا و ترکا إلی ما یقتضیه الأصل و هی أصالة عدم الانتقال. و دعوی أن الالتزام المذکور إنما هو علی تقدیر الإجازة و دخول البدل فی ملکه فالالتزام معلق علی تقدیر لم یعلم تحققه فهو کالنذر المعلق علی شرط حیث حکم جماعة بجواز التصرف فی المال المنذور قبل تحقق الشرط إذا لم یعلم بتحققه فکما أن التصرف حینئذ لا یعد حنثا فکذا التصرف فیما نحن فیه قبل العلم بتحقق الإجازة لا یعد نقضا لما التزمه إذ لم یلتزمه فی الحقیقة إلا معلقا مدفوعة بعد تسلیم جواز التصرف فی مسألة النذر المشهورة بالإشکال بأن الفرق بینهما أن الالتزام هنا غیر   
المکاسب، ج‌2، ص 135  
معلق علی الإجازة و إنما التزم بالمبادلة متوقعا للإجازة فیجب علیه الوفاء به و یحرم علیه نقضه إلی أن یحصل ما یتوقعه من الإجازة أو ینتقض إلزامه برد المالک و لأجل ما ذکرنا من اختصاص حرمة النقض بما یعد من التصرفات منافیا لما التزمه الأصیل علی نفسه دون غیرها. قال فی القواعد فی باب النکاح و لو تولی الفضولی أحد طرفی العقد ثبت فی حق المباشر تحریم المصاهرة فإن کان زوجا حرمت علیه الخامسة و الأخت و الأم و البنت إلا إذا فسخت علی إشکال فی الأم و فی الطلاق نظر لترتبه علی عقد لازم فلا یقع المصاهرة و إن کان زوجة لم یحل لها نکاح غیره إلا إذا فسخ و الطلاق هنا معتبر انتهی. و عن کشف اللثام نفی الإشکال و قد صرح أیضا جماعة بلزوم النکاح المذکور من طرف الأصیل و فرعوا علیه تحریم المصاهرة و أما مثل النظر إلی المزوجة فضولا و إلی أمها مثلا و غیره مما لا یعد ترکه نقضا لما التزم العاقد علی نفسه فهو باق تحت الأصول لأن ذلک من لوازم علاقة الزوجیة غیر الثابتة بل المنفیة بالأصل فحرمة نقض العاقد لما عقد علی نفسه لا تتوقف علی ثبوت نتیجة العقد أعنی علاقة الملک أو الزوجیة بل ثبوت النتیجة تابع لثبوت حرمة النقض من الطرفین

[ثمرات ذکرها کاشف الغطاء و ما یرد علیها]

[ثمرات ذکرها کاشف الغطاء و ما یرد علیها]   
ثم إن بعض متأخری المتأخرین ذکر ثمرات أخر لا بأس بذکرها للتنبه بها و بما یمکن أن یقال علیها منها ما لو انسلخت قابلیة التملک عن أحد المتبایعین بموته قبل إجازة الآخر أو بعروض کفر بارتداد فطری أو غیره مع کون المبیع عبدا مسلما أو مصحفا فیصح حینئذ علی الکشف دون النقل و کذا لو انسلخت قابلیة المنقول- بتلف أو عروض نجاسة له مع میعانه إلی غیر ذلک و فی مقابله ما لو تجددت القابلیة قبل الإجازة بعد انعدامها حال العقد کما لو تجددت الثمرة و بدا صلاحها بعد العقد قبل الإجازة و فیما قارن العقد فقد الشرط ثم حصل و بالعکس و ربما یعترض علی الأول بإمکان دعوی ظهور الأدلة- فی اعتبار استمرار القابلیة إلی حین الإجازة علی الکشف فیکشف الإجازة عن حدوث الملک من حین العقد مستمرا إلی حین الإجازة. و فیه أنه لا وجه لاعتبار استمرار القابلیة و لا استمرار التملک المکشوف عنه بالإجازة إلی حینها کما لو وقعت بیوع متعددة علی مال فإنهم صرحوا بأن إجازة الأول توجب صحة الجمیع مع عدم بقاء مالکیة الأول مستمرا و کما یشعر به بعض أخبار المسألة المتقدمة حیث إن ظاهر بعضها و صریح الآخر عدم اعتبار حیاة المتعاقدین حال الإجازة مضافا إلی فحوی خبر تزویج الصغیرین الذی یصلح لما ذکر فی الثمرة الثانیة أعنی خروج المنقول عن قابلیة تعلق إنشاء عقد أو إجازة به لتلف و شبهه فإن موت أحد الزوجین کتلف أحد العوضین فی فوات أحد رکنی العقد مضافا إلی إطلاق روایة عروة حیث لم یستفصل النبی ص عن موت الشاة أو ذبحه و إتلافه نعم ما ذکره أخیرا من تجدد القابلیة بعد العقد حال الإجازة لا یصلح ثمرة للمسألة لبطلان العقد ظاهرا علی القولین و کذا فیما لو قارن العقد فقد الشرط.   
و بالجملة فباب المناقشة و إن کان واسعا إلا أن الأرجح فی النظر ما ذکرناه و ربما یقال بظهور الثمرة فی تعلق الخیارات و حق الشفعة و احتساب مبدأ الخیارات و معرفة مجلس الصرف و السلم و الأیمان و النذور المتعلقة بمال البائع أو المشتری و تظهر الثمرة أیضا فی العقود المترتبة علی الثمن أو المثمن و سیأتی إن شاء الله.

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول أن الخلاف فی کون الإجازة کاشفة أو ناقلة لیس فی مفهومها اللغوی

الأول أن الخلاف فی کون الإجازة کاشفة أو ناقلة لیس فی مفهومها اللغوی   
و معنی الإجازة وضعا أو انصرافا بل فی حکمها الشرعی بحسب ملاحظة اعتبار رضا المالک و أدلة وجوب الوفاء بالعقود و غیرهما من الأدلة الخارجیة فلو قصد المجیز الإمضاء من حین الإجازة علی القول بالکشف أو الإمضاء من حین العقد علی القول بالنقل ففی صحتها وجهان.

الثانی أنه یشترط فی الإجازة أن تکون باللفظ الدال علیها علی وجه الصراحة العرفیة

الثانی أنه یشترط فی الإجازة أن تکون باللفظ الدال علیها علی وجه الصراحة العرفیة   
کقوله أمضیت و أجزت و أنفذت و رضیت و شبه ذلک. و ظاهر روایة البارقی وقوعها بالکنایة و لیس ببعید إذا اتکل علیها عرفا و الظاهر أن الفعل الکاشف عرفا عن الرضا بالعقد کاف کالتصرف فی الثمن و منه إجازة البیع الواقع علیه کما سیجی‌ء و کتمکین الزوجة من الدخول بها إذا زوجت فضولا کما صرح به العلامة رحمه الله و ربما یحکی عن بعض اعتبار اللفظ بل نسب إلی صریح جماعة و ظاهر آخرین و فی النسبة نظر و استدل علیه بعضهم بأنها کالبیع فی استقرار الملک و هو یشبه المصادرة و یمکن أن یوجه بأن الاستقراء فی النواقل الاختیاریة اللازمة کالبیع و شبهه یقتضی اعتبار اللفظ و من المعلوم أن النقل الحقیقی العرفی من المالک یحصل بتأثیر الإجازة. و فیه نظر بل لو لا شبهه الإجماع الحاصلة من عبارة جماعة من المعاصرین تعین القول بکفایة نفس الرضا إذا علم حصوله من أی طریق کما یستظهر من کثیر من الفتاوی و النصوص فقد علل جماعة عدم کفایة السکوت فی الإجازة بکونه أعم من الرضا فلا یدل علیه فالعدول عن التعلیل بعدم اللفظ إلی عدم الدلالة کالصریح فیما ذکرنا. و حکی عن آخرین أنه إذا أنکر الموکل الإذن فیما أوقعه الوکیل من المعاملة فحلف انفسخت لأن الحلف یدل علی کراهتها. و ذکر بعض أنه یکفی فی إجازة البکر للعقد الواقع علیها فضولا سکوتها. و من المعلوم أن لیس المراد من ذلک أنه لا یحتاج إلی إجازتها بل المراد کفایة السکوت الظاهر فی الرضا و إن لم یفد القطع دفعا للحرج علیها و علینا ثم إن الظاهر أن کل من قال بکفایة الفعل الکاشف عن الرضا کأکل الثمن و تمکین الزوجة اکتفی به من جهة الرضا المدلول علیه به لا من جهة سببیة الفعل تعبدا. و قد صرح غیر واحد بأنه لو رضی المکره بما فعله صح و لم یعبروا بالإجازة. و قد ورد فیمن زوجت نفسها فی حال السکر أنها إذا أقامت معه بعد ما أفاقت فذلک رضا منها و عرفت أیضا استدلالهم علی کون الإجازة کاشفة بأن العقد مستجمع للشرائط عدا رضا المالک فإذا حصل عمل السبب التام عمله. و بالجملة فدعوی الإجماع فی المسألة دونها خرط القتاد و حینئذ فالعمومات المتمسک بها لصحة الفضولی السالمة عن ورود مخصص علیها عدا ما دل علی اعتبار رضا المالک فی حل   
المکاسب، ج‌2، ص 136  
ماله و انتقاله إلی الغیر و رفع سلطنته عنه أقوی حجة فی المقام مضافا إلی ما ورد فی عدة أخبار من أن سکوت المولی بعد علمه بتزویج عبده إقرار منه له علیه و ما دل علی أن قول المولی لعبده المتزوج بغیر إذنه طلق یدل علی الرضا بالنکاح فیصیر إجازة و علی أن المانع من لزوم نکاح العبد بدون إذن مولاه معصیة المولی التی ترتفع بالرضا. و ما دل علی أن التصرف من ذی الخیار رضا منه و غیر ذلک. بقی فی المقام أنه إذا قلنا بعدم اعتبار إنشاء الإجازة باللفظ و کفایة مطلق الرضا أو الفعل الدال علیه فینبغی أن یقال بکفایة وقوع مثل ذلک مقارنا للعقد أو سابقا فإذا فرضنا أنه علم رضا المالک بقول أو فعل یدل علی رضاه ببیع ماله کفی فی اللزوم لأن ما یؤثر بلحوقه یؤثر بمقارنته بطریق أولی و الظاهر أن الأصحاب لا یلتزمون بذلک فمقتضی ذلک أن لا یصح الإجازة إلا بما لو وقع قبل العقد کان إذنا مخرجا للبیع عن الفضولی. و یؤید ذلک أنه لو کان مجرد الرضا ملزما کان مجرد الکراهة فسخا فیلزم عدم وقوع بیع الفضولی مع نهی المالک لأن الکراهة الحاصلة حینه و بعده و لو آنا ما تکفی فی الفسخ بل یلزم عدم وقوع بیع المکره أصلا إلا أن یلتزم بعدم کون مجرد الکراهة فسخا و إن کان مجرد الرضا إجازة.

الثالث من شروط الإجازة أن لا یسبقها الرد

الثالث من شروط الإجازة أن لا یسبقها الرد   
إذ مع الرد ینفسخ العقد فلا یبقی ما تلحقه الإجازة و الدلیل علیه بعد ظهور الإجماع بل التصریح به فی کلام بعض مشایخنا أن الإجازة إنما تجعل المجیز أحد طرفی العقد و إلا لم یکن مکلفا بالوفاء بالعقد لما عرفت من أن وجوب الوفاء إنما هو فی حق العاقدین أو من قام مقامهما. و قد تقرر أن من شروط الصیغة أن لا یحصل بین طرفی العقد ما یسقطهما عن صدق العقد الذی هو فی معنی المعاهدة هذا مع أن مقتضی سلطنة الناس علی أموالهم تأثیر الرد فی قطع علاقة الطرف الآخر عن ملکه فلا یبقی ما تلحقه الإجازة فتأمل. نعم الصحیحة الواردة فی بیع الولیدة- ظاهرة فی صحة الإجازة بعد الرد اللهم إلا أن یقال إن الرد الفعلی کأخذ المبیع مثلا غیر کاف بل لا بد من إنشاء الفسخ. و دعوی أن الفسخ هنا لیس بأولی من الفسخ فی العقود اللازمة و قد صرحوا بحصوله فیها بالفعل یدفعها أن الفعل الذی یحصل به الفسخ هو فعل لوازم ملک المبیع کالوطئ و العتق و نحوهما لا مثل أخذ المبیع. و بالجملة فالظاهر هنا و فی جمیع الالتزامات عدم الاعتبار بالإجازة الواقعة عقیب الفسخ فإن سلم ظهور الروایة فی خلافه فلتطرح أو تأول.

الرابع الإجازة أثر من آثار سلطنة المالک علی ماله

الرابع الإجازة أثر من آثار سلطنة المالک علی ماله   
فموضوعها المالک فقولنا له أن یجیز مثل قولنا له أن یبیع و الکل راجع إلی أن له أن یتصرف فلو مات المالک لم یورث الإجازة و إنما یورث المال الذی عقد علیه الفضولی فله الإجازة بناء علی ما سیجی‌ء من جواز مغایرة المجیز و المالک حال العقد فیمن باع مال أبیه فبان میتا و الفرق بین إرث الإجازة و إرث المال یظهر بالتأمل.

الخامس إجازة البیع لیست إجازة لقبض الثمن و لا لإقباض المبیع

الخامس إجازة البیع لیست إجازة لقبض الثمن و لا لإقباض المبیع   
و لو أجازهما صریحا أو فهم إجازتهما من إجازة البیع مضت الإجازة لأن مرجع إجازة القبض إلی إسقاط ضمان الثمن عن عهدة المشتری. و مرجع إجازة الإقباض إلی حصول المبیع فی ید المشتری برضا البائع فیترتب علیه جمیع الآثار المترتبة علی قبض المبیع لکن ما ذکرنا إنما یصح فی قبض الثمن المعین و أما قبض الکلی و تشخیصه فوقوعه من الفضولی علی وجه تصححه الإجازة یحتاج إلی دلیل معمم لحکم عقد الفضولی لمثل القبض و الإقباض و إتمام الدلیل علی ذلک لا یخلو عن صعوبة و عن المختلف أنه حکی عن الشیخ أنه لو أجاز المالک بیع الغاصب لم یطالب المشتری بالثمن ثم ضعفه بعدم استلزام إجازة العقد لإجازة القبض و علی أی حال فلو کانت إجازة العقد دون القبض لغوا کما فی الصرف و السلم بعد قبض الفضولی و التفرق کانت إجازة العقد إجازة لقبض صونا للإجازة عن اللغویة و لو قال أجزت العقد دون القبض ففی بطلان العقد أو بطلان رد القبض وجهان.

السادس الإجازة لیست علی الفور

السادس الإجازة لیست علی الفور   
للعمومات و لصحیحة محمد بن قیس و أکثر المؤیدات المذکورة بعدها و لو لم یجز المالک و لم یرد حتی لزم تضرر الأصیل بعدم تصرفه فیما انتقل عنه و إلیه علی القول بالکشف- فالأقوی تدارکه بالخیار أو إجبار المالک علی أحد الأمرین- .

السابع هل یعتبر فی صحة الإجازة مطابقتها للعقد الواقع عموما أو خصوصا أم لا

السابع هل یعتبر فی صحة الإجازة مطابقتها للعقد الواقع عموما أو خصوصا أم لا   
وجهان الأقوی التفصیل فلو أوقع العقد علی صفقة فأجاز المالک بیع بعضها فالأقوی الجواز کما لو کانت الصفقة بین مالکین فأجاز أحدهما و ضرر التبعض علی المشتری یجبر بالخیار و لو أوقع العقد علی شرط فأجاز المالک مجردا عن الشرط فالأقوی عدم الجواز بناء علی عدم قابلیة العقد للتبعیض من حیث الشرط و إن کان قابلا للتبعیض من حیث الجزء و لذا لا یؤثر بطلان الجزء بخلاف بطلان الشرط و لو انعکس الأمر بأن عقد الفضولی مجردا عن الشرط و أجاز المالک مشروطا ففی صحة الإجازة مع الشرط إذا رضی به الأصیل فیکون نظیر الشرط الواقع فی ضمن القبول إذا رضی به الموجب أو بدون الشرط لعدم وجوب الوفاء بالشرط إلا إذا وقع فی حیز العقد فلا یجدی وقوعه فی حیز القبول إلا إذا تقدم علی الإیجاب لیرد الإیجاب علیه أیضا أو بطلانها لأنه إذا لغا الشرط لغا المشروط لکون المجموع التزاما واحدا أقواها الأخیر.

و أما القول فی المجیز

اشارة

و أما القول فی المجیز   
فاستقصاؤه یتم ببیان أمور

الأول یشترط فی المجیز أن یکون حین الإجازة جائز التصرف بالبلوغ و العقل و الرشد

و لو أجاز المریض بنی نفوذها علی منجزات المریض- و لا فرق فیما ذکر بین القول بالکشف و النقل.

الثانی هل یشترط فی صحة عقد الفضولی وجود مجیز حین العقد

فلا یجوز بیع مال الیتیم لغیر مصلحة و لا تنفعه إجازته إذا بلغ أو إجازة ولیه إذا حدثت المصلحة بعد البیع أم لا یشترط قولان أولهما للعلامة فی ظاهر القواعد و استدل له بأن صحة العقد و الحال هذه ممتنعة فإذا امتنع فی زمان امتنع دائما و بلزوم الضرر علی المشتری لامتناع تصرفه فی العین- لإمکان عدم   
المکاسب، ج‌2، ص 137  
الإجازة و لعدم تحقق المقتضی و فی الثمن لإمکان تحقق الإجازة فیکون قد خرج عن ملکه. و یضعف الأول مضافا إلی ما قیل من انتقاضه بما إذا کان المجیز بعیدا امتنع الوصول إلیه عادة بمنع ما ذکره من أن امتناع صحة العقد فی زمان یقتضی امتناعه دائما سواء قلنا بالنقل أم بالکشف و أما الضرر فیتدارک بما تتدارک به صورة النقض المذکورة هذا کله مضافا إلی الأخبار الواردة فی تزویج الصغار فضولا الشاملة لصورة ولی النکاح و إهماله الإجازة إلی بلوغهم و صورة عدم وجود الولی بناء علی عدم ولایة الحاکم علی الصغیر فی النکاح و انحصار الولی فی الأب و الجد و الوصی علی خلاف فیه و کیف کان فالأقوی عدم الاشتراط وفاقا للمحکی عن ابن المتوج البحرانی و الشهید و المحقق الثانی و غیرهم بل لم یرجحه غیر العلامة ره ثم اعلم أن العلامة فی القواعد مثل لعدم وجوب المجیز ببیع مال الیتیم.   
و حکی عن بعض العامة و هو البیضاوی علی ما قیل الإیراد علیه لا یتم علی مذهب الإمامیة القائلین بوجود الإمام ع فی کل عصر. و عن المصنف قدس سره أنه أجاب بأن الإمام غیر متمکن من الوصول إلیه و انتصر للمورد بأن نائب الإمام و هو المجتهد الجامع للشرائط موجود بل لو فرض عدم المجتهد فالعدول موجودون بل للفساق الولایة علی الطفل فی مصالحه مع عدم العدول لکن الانتصار فی غیر محله إذ کما یمکن فرض عدم التمکن من الإمام یمکن عدم اطلاع نائبه من المجتهد و العدول أیضا فإن أرید وجود ذات المجیز فالأولی منع تسلیم دفع الاعتراض بعدم التمکن من الإمام ع و إن أرید وجوده مع تمکنه من الإجازة فیمکن فرض عدمه فی المجتهد و العدول إذا لم یطلعوا علی العقد فالأولی ما فعله فخر الدین و المحقق الثانی من تقیید بیع مال الیتیم بما إذا کان علی خلاف المصلحة فیرجع الکلام أیضا إلی اشتراط إمکان فعلیه الإجازة من المجیز لا وجود ذات من شأنه الإجازة فإنه فرض غیر واقع فی الأموال.

الثالث لا یشترط فی المجیز کونه جائز التصرف حال العقد

اشارة

سواء کان عدم التصرف لأجل عدم المقتضی أم للمانع و عدم المقتضی قد یکون لأجل عدم کونه مالکا و لا مأذونا حال العقد و قد یکون لأجل کونه محجورا علیه لسفه أو جنون أو غیرهما و المانع کما لو باع الراهن بدون إذن المرتهن ثم فک الرهن. فالکلام یقع فی مسائل

الأولی أن یکون المالک حال العقد هو المالک حال الإجازة

لکن المجیز لم یکن حال العقد جائز التصرف لحجر- و الأقوی صحة الإجازة بل عدم الحاجة إلیها إذا کان عدم جواز التصرف لتعلق حق الغیر کما لو باع الراهن ففک الرهن قبل مراجعة المرتهن فإنه لا حاجة إلی الإجازة کما صرح به فی التذکرة

الثانیة أن یتجدد الملک بعد العقد فیجیز المالک الجدید

اشارة

سواء أ کان هو البائع أم غیره لکن عنوان المسألة فی کلمات القوم هو الأول و هو ما لو باع شیئا ثم ملکه و هذه تتصور علی صور لأن غیر المالک إما أن یبیع لنفسه أو للمالک و الملک إما أن ینتقل إلیه باختیاره کالشراء أو بغیر اختیاره کالإرث ثم البائع الذی یشتری الملک إما أن یجیز العقد الأول و إما أن لا یجیزه فیقع الکلام فی وقوعه للمشتری الأول بمجرد شراء البائع له

و المهم هنا التعرض لبیان ما لو باع لنفسه ثم اشتراه من المالک و أجاز

اشاره

و ما لو باع و اشتری و لم یجز إذا یعلم حکم غیرهما منهما. أما المسألة الأولی فقد اختلفوا فیها- فظاهر المحقق فی باب الزکاة من المعتبر فیما إذا باع المالک النصاب قبل إخراج الزکاة أو رهنه أنه صح البیع و الرهن فیما عدا الزکاة فإن اغترم حصة الفقراء قال الشیخ صح البیع و الرهن و فیه إشکال لأن العین مملوکة و إذا أدی العوض ملکها ملکا مستأنفا فافتقر بیعها إلی إجازة مستأنفة کما لو باع مال غیره ثم اشتراه انتهی. بل یظهر مما حکاه عن الشیخ عدم الحاجة إلی الإجازة إلا أن یقول الشیخ بتعلق الزکاة بالعین کتعلق الدین بالرهن فإن الراهن إذا باع ففک الرهن قبل مراجعة المرتهن لزم و لم یحتج إلی إجازة مستأنفة و بهذا القول صرح الشهید رحمه الله فی الدروس و هو ظاهر المحکی عن الصیمری و المحکی عن المحقق الثانی فی تعلیق الإرشاد هو البطلان و مال إلیه بعض المعاصرین تبعا لبعض معاصریه

[الأقوی الصحة]

و الأقوی هو الأول للأصل و العمومات السلیمة عما یرد علیه

[ما أورده المحقق التستری علی الصحة]

اشارة

ما عدا أمور لفقها بعض من قارب عصرنا مما یرجع أکثرها إلی ما ذکر فی الإیضاح و جامع المقاصد

[الإیراد الأول و جوابه

الأول أنه قد باع مال الغیر لنفسه و قد مر الإشکال فیه و ربما لا یجری فیه بعض ما ذکر هناک و فیه أنه قد سبق أن الأقوی صحته و ربما یسلم هنا عن بعض الإشکالات الجاریة هناک مثل مخالفة الإجازة لما قصده المتعاقدان.

[الإیراد الثانی و جوابه

أنا حیث جوزنا بیع غیر المملوک مع انتفاء الملک و رضا المالک و القدرة علی التسلیم فقد اکتفینا بحصول ذلک للمالک المجیز لأنه البائع حقیقة و الفرض هنا عدم إجازته و عدم وقوع البیع عنه و فیه أن الثابت هو اعتبار رضا من هو المالک حال الرضا سواء ملک حال العقد أم لا لأن الداعی علی اعتبار الرضا سلطنة الناس علی أموالهم و عدم حلها لغیر ملاکها بغیر طیب أنفسهم و قبح التصرف فیها بغیر رضاهم و هذا المعنی لا یقتضی أزید مما ذکرنا و أما القدرة علی التسلیم فلا نضایق من اعتبارها فی المالک حین العقد و لا یکتفی بحصولها فیمن هو مالک حین الإجازة و هذا کلام آخر لا یقدح التزامه فی صحة البیع المذکور لأن الکلام بعد استجماعه للشروط المفروغ عنها.

[الإیراد الثالث و جوابه

الثالث أن الإجازة حیث صحت کاشفة علی الأصح مطلقا لعموم الدلیل الدال علیه و یلزم حینئذ خروج المال عن ملک البائع قبل دخوله فیه و فیه منع کون الإجازة کاشفة مطلقا عن خروج الملک عن ملک المجیز من حین العقد حتی فیما لو کان المجیز غیر مالک حین العقد فإن مقدار کشف الإجازة تابع لصحة البیع فإذا ثبت بمقتضی العمومات أن العقد الذی أوقعه البائع لنفسه عقد صدر من أهل العقد فی المحل القابل للعقد علیه و لا مانع من وقوعه إلا عدم رضا مالکه فکما أن مالکه الأول إذا رضی یقع البیع له فکذلک مالکه الثانی إذا رضی یقع البیع له و لا دلیل علی اعتبار کون الرضا المتأخر ممن هو مالک حال العقد و حینئذ فإذا ثبتت صحته بالدلیل فلا محیص عن القول بأن الإجازة کاشفة   
المکاسب، ج‌2، ص 138  
عن خروج المال عن ملک المجیز فی أول أزمنة قابلیته إذ لا یمکن الکشف فیه علی وجه آخر فلا یلزم من التزام هذا المعنی علی الکشف محال عقلی و لا شرعی حتی یرفع الید من أجله عن العمومات المقتضیة للصحة فإن کان لا بد من الکلام فینبغی فی المقتضی للصحة أو فی القول بأن الواجب فی الکشف عقلا أو شرعا أن یکون عن خروج المال ملک المجیز وقت العقد. و قد عرفت أن لا کلام فی مقتضی الصحة و لذا لم یصدر من المستدل علی البطلان و أنه لا مانع عقلا و لا شرعا من کون الإجازة کاشفة من زمان قابلیة تأثیرها و لا یتوهم أن هذا نظیر ما لو خصص المالک الإجازة بزمان متأخر عن العقد إذ التخصیص إنما یقدح مع القابلیة کما أن تعمیم الإجازة لما قبل ملک المجیز بناء علی ما سبق فی دلیل الکشف من أن معنی الإجازة إمضاء العقد من حین الوقوع أو إمضاء العقد الذی مقتضاه النقل من حین الوقوع غیر قادح مع عدم قابلیة تأثیرها إلا من زمان ملک المجیز للمبیع.

[الإیراد الرابع

اشارة

الرابع أن العقد الأول إنما صح و ترتب علیه أثره بإجازة الفضولی و هی متوقفة علی صحة العقد الثانی المتوقفة علی بقاء الملک علی ملک مالکه الأصلی فتکون صحة الأول مستلزمة لکون المال المعین ملکا للمالک و ملکا للمشتری معا فی زمان واحد و هو محال لتضادهما فوجود الثانی یقتضی عدم الأول و هو موجب لعدم الثانی أیضا فیلزم وجوده و عدمه فی آن واحد و هو محال. فإن قلت مثل هذا لازم فی کل عقد فضولی- لأن صحته موقوفة علی الإجازة المتأخرة المتوقفة علی بقاء مالک المالک و مستلزمة لملک المشتری کذلک فیلزم کونه بعد العقد ملک المالک و المشتری معا فی آن واحد فیلزم إما بطلان عقد الفضولی مطلقا أو بطلان القول بالکشف فلا اختصاص لهذا الإیراد بما نحن فیه. قلنا یکفی فی الإجازة ملک المالک ظاهرا و هو الحاصل من استصحاب ملکه السابق لأنها فی الحقیقة رفع الید و إسقاط للحق و لا یکفی الملک الصوری فی العقد الثانی.

[الجواب عن الإیراد الرابع

أقول قد عرفت أن القائل بالصحة ملتزم بکون الأثر المترتب علی العقد الأول بعد إجازة العاقد له هو تملک المشتری له من حین ملک العاقد لا من حین العقد و حینئذ فتوقف إجازة العقد الأول علی صحة العقد الثانی مسلم و توقف صحة العقد الثانی علی بقاء الملک علی ملک مالکه الأصلی إلی زمان العقد مسلم أیضا فقوله صحة الأول تستلزم کون المال ملکا للمالک و المشتری فی زمان واحد ممنوع بل صحته تستلزم خروج العین عن ملکیة المالک الأصلی. نعم إنما یلزم ما ذکره من المحال إذا ادعی وجوب کون الإجازة کاشفة عن الملک حین العقد و لکن هذا أمر تقدم دعواه فی الوجه الثالث و قد تقدم منعه فلا وجه لإعادته بتقریر آخر کما لا یخفی. نعم یبقی فی المقام الإشکال الوارد فی مطلق الفضولی علی القول بالکشف و هو کون الملک حال الإجازة للمجیز و المشتری معا و هذا إشکال آخر تعرض لاندفاعه أخیرا غیر الإشکال الذی استنتجه من المقدمات المذکورة و هو لزوم کون الملک للمالک الأصلی و للمشتری.   
نعم یلزم من ضم هذا الإشکال العام- إلی ما یلزم فی المسألة علی القول بالکشف من حین العقد اجتماع ملاک ثلاثة علی ملک واحد قبل العقد الثانی لوجوب التزام مالکیة المالک الأصلی حتی یصح العقد الثانی و مالکیة المشتری له لأن الإجازة تکشف عن ذلک و مالکیة العاقد له لأن ملک المشتری لا بد أن یکون عن ملکه و إلا لم تنفع إجازته فی ملکه من حین العقد لأن إجازة غیر المالک لا یخرج ملک الغیر إلی غیره. ثم إن ما أجاب به عن الإشکال الوارد فی مطلق الفضولی لا یسمن و لا یغنی لأن الإجازة إذا وقعت فإن کشفت عن مالک المشتری قبلها کشفت عما یبطلها لأن الإجازة لا تکون إلا من المالک الواقعی و المالک الظاهری إنما یجدی إجازته إذا لم ینکشف کون غیره مالکا حین الإجازة و لذا لو تبین فی مقام آخر کون المجیز غیر المالک لم تنفع إجازته لأن المالکیة من الشرائط الواقعیة دون العلمیة. ثم إن ما ذکره فی الفرق بین الإجازة و العقد الثانی من کفایة الملک الصوری فی الأول دون الثانی تحکم صرف خصوصا مع تعلیله بأن الإجازة رفع للید و إسقاط للحق فلیت شعری أن إسقاط الحق کیف یجدی و ینفع مع عدم الحق واقعا مع أن الإجازة رفع للید من الملک أیضا بالبدیهة. و التحقیق أن الإشکال إنما نشأ من الإشکال الذی ذکرناه سابقا فی کاشفیة الإجازة علی الوجه المشهور من کونها شرطا متأخرا یوجب حدوثه تأثیر السبب المتقدم من زمانه.

[الإیراد الخامس و جوابه

الخامس أن الإجازة المتأخرة لما کشفت عن صحة العقد الأول- و عن کون المال ملک المشتری الأول فقد وقع العقد الثانی علی ماله فلا بد من إجازته کما لو بیع المبیع من شخص آخر فأجاز المالک البیع الأول فلا بد من إجازة المشتری البیع الثانی حتی یصح و یلزم فعلی هذا یلزم توقف إجازة کل من الشخصین علی إجازة الآخر و توقف صحة کل من العقدین و الإجازة- علی إجازة المشتری غیر الفضولی و هو من الأعاجیب بل من المستحیل لاستلزام ذلک عدم تملک المالک الأصیل شیئا من الثمن و المثمن و تملک المشتری الأول المبیع بلا عوض إن اتحد الثمنان و دون تمامه إن زاد الأول و مع زیادة إن نقص لانکشاف وقوعه فی ملکه فالثمن له و قد کان المبیع له أیضا بما بذله من الثمن و هو ظاهر. و الجواب عن ذلک ما تقدم فی سابقه من ابتنائه علی وجوب کون الإجازة کاشفة عن الملک من حین العقد و هو ممنوع. و الحاصل أن منشأ الوجوه [الثلاثة] الأخیرة شی‌ء واحد و المحال علی تقدیره مسلم بتقریرات مختلفة قد نبه علیه فی الإیضاح و جامع المقاصد

[الإیراد السادس و جوابه

السادس أن من المعلوم أنه یکفی فی إجازة المالک و فسخه- فعل ما هو من لوازمهما فلما باع المالک ماله من الفضولی بالعقد الثانی فقد نقل المال عن نفسه و تملک الثمن و هو لا یجامع صحة العقد الأول فإنها تقتضی تملک المالک للثمن الأول و حیث وقع الثانی یکون فسخا له و إن لم یعلم بوقوعه فلا تجدی الإجازة المتأخرة. و بالجملة حکم عقد الفضولی قبل الإجازة کسائر العقود الجائزة بل أولی منها فکما أن التصرف المنافی مبطل لها کذلک عقد الفضولی. و الجواب أن فسخ عقد الفضولی هو إنشاء رده و أما الفعل المنافی لمضیه کتزویج المعقودة فضولا نفسها من آخر و بیع المالک ماله المبیع فضولا   
المکاسب، ج‌2، ص 139  
من آخر فلیس فسخا له خصوصا مع عدم التفاته إلی وقوع عقد الفضولی غایة ما فی الباب أن الفعل المنافی لمضی العقد مفوت لمحل الإجازة فإذا فرض وقوعه صحیحا فات محل الإجازة و یخرج العقد عن قابلیة الإجازة إما مطلقا کما فی مثال التزویج أو بالنسبة إلی من فات محل الإجازة بالنسبة إلیه کما فی مثال البیع فإن محل الإجازة إنما فات بالنسبة إلی الأول فللمالک الثانی أن یجیز. نعم لو فسخ المالک الأول نفس العقد بإنشاء الفسخ بطل العقد من حینه إجماعا و لعموم تسلط الناس علی أموالهم بقطع علاقة الغیر عنها. فالحاصل أنه إن أرید من کون البیع الثانی فسخا إنه إبطال لأثر العقد فی الجملة فهو مسلم و لا یمنع ذلک من بقاء العقد متزلزلا بالنسبة إلی المالک الثانی فیکون له إجازة و إن أرید أنه إبطال للعقد رأسا فهو ممنوع إذ لا دلیل علی کونه کذلک و تسمیة مثل ذلک الفعل ردا فی بعض الأحیان من حیث إنه مسقط للعقد عن التأثیر بالنسبة إلی فاعله بحیث تکون الإجازة منه بعده لغوا. نعم لو فرضنا قصد المالک من ذلک الفعل فسخ العقد بحیث یعد فسخا فعلیا لم یبعد کونه کالإنشاء بالقول لکن الالتزام بذلک لا یقدح فی المطلب إذ المقصود أن مجرد بیع المالک لا یوجب بطلان العقد و لذا لو فرضنا انکشاف فساد هذا البیع بقی العقد علی حالة من قابلیة لحوق الإجازة. و أما الالتزام فی مثل الهبة و البیع فی زمان الخیار بانفساخ العقد من ذی الخیار بمجرد الفعل المنافی فلأن صحة التصرف المنافی تتوقف علی فسخ العقد و إلا وقع فی ملک الغیر بخلاف ما نحن فیه فإن تصرف المالک فی ماله المبیع فضولا صحیح فی نفسه لوقوعه فی ملکه فلا یتوقف علی فسخه غایة الأمر أنه إذا تصرف فات محل الإجازة و من ذلک یظهر ما فی قوله رحمه الله أخیرا و بالجملة حکم عقد الفضولی حکم سائر العقود الجائزة بل أولی فإن قیاس العقد المتزلزل من حیث الحدوث علی المتزلزل من حیث البقاء قیاس مع الفارق فضلا عن دعوی الأولویة و سیجی‌ء مزید بیان لذلک فی بیان ما یتحقق به الرد.

[الإیراد السابع

اشارة

السابع الأخبار المستفیضة الحاکیة لنهی النبی ص عن بیع ما لیس عندک- فإن النهی فیها إما لفساد البیع المذکور مطلقا بالنسبة إلی المخاطب و إلی المالک فیکون دلیلا علی فساد العقد الفضولی و إما لبیان فساده بالنسبة إلی المخاطب خاصة کما استظهرناه سابقا فیکون دالا علی عدم وقوع بیع مال الغیر لبائعه مطلقا و لو ملکه فأجاز بل الظاهر إرادة حکم خصوص صورة تملکه بعد البیع و إلا فعدم وقوعه له قبل تملکه مما لا یحتاج إلی البیان. و خصوص روایة یحیی بن الحجاج المصححة إلیه قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل یقول لی اشتر لی هذا الثوب و هذه الدابة و بعنیها أربحک فیها کذا و کذا قال لا بأس بذلک اشترها و لا تواجبه البیع قبل أن تستوجبها أو تشتریها. و روایة خالد بن الحجاج قال: قلت لأبی عبد الله ع الرجل یجیئنی و یقول اشتر هذا الثوب و أربحک کذا و کذا قال أ لیس إن شاء أخذ و إن شاء ترک قلت بلی قال لا بأس به إنما یحلل الکلام و یحرم الکلام بناء علی أن المراد بالکلام عقد البیع فیحلل نفیا و یحرم إثباتا کما فهمه فی الوافی أو یحلل إذا وقع بعد الاشتراء- و یحرم إذا وقع قبله أو أن الکلام الواقع قبل الاشتراء یحرم إذا کان بعنوان العقد الملزم و یحلل إذا کان علی وجه المساومة و المراضاة. و صحیحة ابن مسلم قال: سألته عن رجل أتاه رجل فقال له ابتع لی متاعا لعلی أشتریه منک بنقد أو نسیئة فابتاعه الرجل من أجله قال لیس به بأس إنما یشتریه منه بعد ما یملکه.: و صحیحة منصور بن حازم عن أبی عبد الله ع فی رجل أمر رجلا یشتری له متاعا فیشتریه منه قال لا بأس بذلک إنما البیع بعد ما یشتریه. و صحیحة معاویة بن عمار قال: سألت أبا عبد الله ع یجیئنی الرجل فیطلب منی بیع الحریر و لیس عندی منه شی‌ء فیقاولنی علیه و أقاوله فی الربح و الأجل حتی یجتمع علی شی‌ء ثم أذهب لأشتری الحریر فأدعوه إلیه المتاع فقال أ رأیت إن وجد هو مبیعا أحب إلیه مما عندک أ یستطیع أن ینصرف إلیه عنه [و یدعک أو وجدت أنت ذلک أ تستطیع أن تنصرف عنه و تدعه قلت نعم قال لا بأس. و غیرها من الروایات و لا یخفی ظهور هذه الأخبار من حیث المورد فی بعضها و من حیث التعلیل فی بعضها الآخر فی عدم صحة البیع قبل الاشتراء و أنه یشترط فی البیع الثانی تملک البائع له و استقلاله فیه و لا یکون قد سبق منه و من المشتری إلزام و التزام سابق بذلک المال.

[الجواب عن الإیراد السابع

و الجواب عن العمومات أنها إنما تدل علی عدم ترتب الأثر المقصود من البیع و هو النقل و الانتقال المنجز علی بیع ما لیس عنده فلا یجوز ترتب الأثر علی هذا البیع لا من طرف البائع بأن یتصرف فی الثمن و لا من طرف المشتری بأن یطالب البائع بتسلیم المبیع و منه یظهر الجواب عن الأخبار- فإنها لا تدل خصوصا بملاحظة قوله ع: و لا تواجبه البیع قبل أن تستوجبها إلا علی أن الممنوع منه هو الإلزام و الالتزام من المتبایعین بآثار البیع المذکور قبل الاشتراء فکذا بعده من دون حاجة إلی إجازة و هی المسألة الآتیة أعنی لزوم البیع بنفس الاشتراء من البائع من دون حاجة إلی الإجازة و سیأتی أن الأقوی فیها البطلان. و ما قیل من أن تسلیم البائع المبیع بعد اشترائه إلی المشتری الأول مفروض فی مورد الروایات و هو إجازة فعلیة مدفوع بأن التسلیم إنما وقع باعتقاد لزوم البیع السابق و کونه من مقتضیات لزوم العقد و أنه مما لا اختیار للبائع فیه بل یجبر علیه إذا امتنع فهذا لا یعد إجازة و لا یترتب علیه أحکام الإجازة فی باب الفضولی لأن المعتبر فی الإجازة قولا و فعلا ما یکون عن سلطنة و استقلال لأن ما یدل علی اعتبار طیب النفس فی صیرورة مال الغیر حلالا لغیره یدل علی عدم کفایة ذلک. نعم یمکن أن یقال إن مقتضی تعلیل نفی البأس- فی روایة خالد المتقدمة بأن المشتری إن شاء أخذ و إن شاء ترک ثبوت البأس فی البیع السابق بمجرد لزومه علی الأصیل و هذا محقق فیما نحن فیه بناء علی ما تقدم من أنه لیس للأصیل فی عقد الفضولی فسخ المعاملة قبل إجازة المالک أو رده لکن الظاهر بقرینة النهی عن مواجبة البیع فی الخبر المتقدم إرادة اللزوم من الطرفین.   
المکاسب، ج‌2، ص 140  
و الحاصل أن دلالة الروایات عموما و خصوصا- علی النهی عن البیع قبل الملک مما لا مساغ لإنکاره و دلالة النهی علی الفساد أیضا مما لم یقع فیه المناقشة فی هذه المسألة إلا أنا نقول إن المراد بفساد البیع هو عدم ترتب ما یقصد منه عرفا من الآثار فی مقابل الصحة التی هی إمضاء الشارع لما یقصد عرفا من إنشاء البیع مثلا لو فرض حکم الشارع بصحة بیع الشی‌ء قبل تملکه علی الوجه الذی یقصده أهل المعاملة کان یترتب علیه بعد البیع النقل و الانتقال و جواز تصرف البائع فی الثمن و جواز مطالبة المشتری البائع بتحصیل المبیع من مالکه و تسلیمه و عدم جواز امتناع البائع بعد تحصیله عن تسلیمه ففساد البیع بمعنی عدم ترتب جمیع ذلک علیه و هو لا ینافی قابلیة العقد للحوق الإجازة من مالکه حین العقد أو ممن یملکه بعد العقد و لا یجب علی القول بدلالة النهی علی الفساد وقوع المنهی عنه لغوا غیر مؤثر أصلا کما یستفاد من وجه دلالة النهی علی الفساد فإن حاصله دعوی دلالة النهی علی إرشاد المخاطب و بیان أن مقصوده من الفعل المنهی عنه و هو الملک و السلطنة من الطرفین لا یترتب علیه فهو غیر مؤثر فی مقصود المتبایعین لا أنه لغو من جمیع الجهات فافهم اللهم إلا أن یقال إن عدم ترتب جمیع مقاصد المتعاقدین علی عقد بمجرد إنشائه مع وقوع مدلول ذلک العقد فی نظر الشارع مقیدا بانضمام بعض الأمور اللاحقة کالقبض فی الهبة و نحوها و الإجازة فی الفضولی لا یقتضی النهی عنها بقول مطلق إذ معنی صحة المعاملة شرعا أن یترتب علیها شرعا المدلول المقصود من إنشائه و لو مع شرط لاحق و عدم بناء المتعاملین علی مراعاة ذلک الشرط لا یوجب النهی عنه إلا مقیدا بتجرده عن لحوق ذلک الشرط فقصدهم ترتب الملک المنجز علی البیع قبل التملک بحیث یسلمون الثمن و یطالبون المبیع لا یوجب الحکم علیه بالفساد. فالإنصاف أن ظاهر النهی فی تلک الروایات هو عدم وقوع البیع قبل التملک للبائع و عدم ترتب أثر الإنشاء المقصود منه علیه مطلقا حتی مع الإجازة و أما صحته بالنسبة إلی المالک إذا أجاز فلأن النهی راجع إلی وقوع البیع المذکور للبائع فلا تعرض فیه لحال المالک إذا أجاز فیرجع فیه إلی مسألة الفضولی. نعم قد یخدش فیها أن ظاهر کثیر من الأخبار المتقدمة- ورودها فی بیع الکلی و أنه لا یجوز بیع الکلی فی الذمة ثم اشتراء بعض أفراده و تسلیمه إلی المشتری الأول و المذهب جواز ذلک و إن نسب الخلاف فیه إلی بعض العبائر فیقوی فی النفس أنها و ما ورد فی سیاقها فی بیع الشخصی أیضا کروایتی یحیی و خالد المتقدمین أرید بها الکراهة أو وردت فی مقام التقیة لأن المنع عن بیع الکلی حالا مع عدم وجوده عند البائع حال البیع مذهب جماعة من العامة کما صرح به فی بعض الأخبار مستندین فی ذلک إلی النهی النبوی عن بیع ما لیس عندک لکن الاعتماد علی هذا التوهین و رفع الید عن الروایتین المتقدمتین الواردتین فی بیع الشخصی و عموم مفهوم التعلیل فی الأخبار الواردة فی بیع الکلی خلاف الإنصاف إذ غایة الأمر حمل الحکم فی مورد تلک الأخبار و هو بیع الکلی قبل التملک علی التقیة و هو لا یوجب طرح مفهوم التعلیل رأسا فتدبر فالأقوی العمل بالروایات و الفتوی بالمنع عن البیع المذکور. و مما یؤید المنع مضافا إلی ما سیأتی عن التذکرة و المختلف من دعوی الاتفاق روایة الحسن بن زیاد الطائی الواردة فی نکاح العبد بغیر إذن مولاه قال: قلت لأبی عبد الله ع إنی کنت رجلا مملوکا فتزوجت بغیر إذن مولای ثم أعتقنی الله بعد فأجدد النکاح قال فقال علموا أنک تزوجت قلت نعم قد علموا فسکتوا و لم یقولوا لی شیئا قال ذلک إقرار منهم أنت علی نکاحک الخبر فإنها ظاهرة بل صریحة فی أن علة البقاء بعد العتق علی ما فعله بغیر إذن مولاه هو إقراره المستفاد من سکوته فلو کانت صیرورته حرا مالکا لنفسه مسوغة للبقاء مع إجازته أو بدونها لم یحتج إلی الاستفصال عن أن المولی سکت أم لا للزوم العقد حینئذ علی کل تقدیر.

[مورد الروایات ما لو باع لنفسه غیر مترقب للإجازة]

ثم إن الواجب علی کل تقدیر هو الاقتصار علی مورد الروایات و هو ما لو باع البائع لنفسه و اشتری المشتری غیر مترقب لإجازة المالک و لا لإجازة البائع إذا صار مالکا و هذا هو الذی ذکره العلامة رحمه الله فی التذکرة نافیا للخلاف فی فساده قال و لا یجوز أن یبیع عینا لا یملکها و یمضی لیشتریها و یسلمها و به قال الشافعی و أحمد و لا نعلم فیه خلافا لقوله ص: لا تبع ما لیس عندک و لاشتمالها علی الغرر فإن صاحبها قد لا یبیعها و هو غیر مالک لها و لا قادر علی تسلیمها أما لو اشتری موصوفا فی الذمة سواء کان حالا أم مؤجلا فإنه جائز إجماعا انتهی. و حکی عن المختلف الإجماع علی المنع أیضا و استدلاله بالغرر و عدم القدرة علی التسلیم ظاهر بل صریح فی وقوع الاشتراء غیر مترقب لإجازة مجیز بل وقع علی وجه یلزم علی البائع بعد البیع تحصیل المبیع و تسلیمه فحینئذ لو تبایعا علی أن یکون العقد موقوفا علی الإجازة فاتفقت الإجازة من المالک أو من البائع بعد تملکه لم یدخل فی مورد الأخبار و لا فی معقد الاتفاق و لو تبایعا علی أن یکون اللزوم موقوفا علی تملک البائع دون إجازته فظاهر عبارة الدروس أنه من البیع المنهی عنه فی الأخبار المذکورة حیث قال و کذا لو باع ملک غیره ثم انتقل إلیه فأجازه و کذا لو أراد لزوم البیع بالانتقال فهو بیع ما لیس عنده و قد نهی عنه انتهی. لکن الإنصاف ظهورها فی الصورة الأولی و هی ما لو تبایعا قاصدین لتنجز النقل و الانتقال و عدم الوقوف علی شی‌ء.   
و ما ذکره فی التذکرة کالصریح فی ذلک حیث علل المنع بالضرر و عدم القدرة علی التسلیم و أصرح منه کلامه المحکی عن المختلف فی فصل النقد و النسیئة و لو باع عن المالک فاتفق انتقاله إلی البائع- فأجازه فالظاهر أیضا الصحة لخروجه عن مورد الأخبار. نعم قد یشکل فیه من حیث إن الإجازة لا متعلق لها لأن العقد السابق کان إنشاء للبیع عن المالک الأصلی و لا معنی لإجازة هذا بعد خروجه عن ملکه و یمکن دفعه بما اندفع به سابقا الإشکال فی عکس المسألة و هی ما لو باعه الفضولی لنفسه فأجازه المالک لنفسه فتأمل. و لو باع لثالث معتقدا لتملکه أو بانیا علیه عدوانا فإن أجاز المالک فلا کلام فی الصحة   
المکاسب، ج‌2، ص 141  
بناء علی المشهور من عدم اعتبار وقوع البیع عن المالک و إن ملکه الثالث و أجازه أو ملکه البائع فأجازه فالظاهر أنه داخل فی المسألة السابقة

[لو باع لنفسه ثم تملکه و لم یجز]

ثم إنه قد ظهر مما ذکرناه فی المسألة المذکورة حال المسألة الأخری و هی ما لو لم یجز البائع بعد تملکه فإن الظاهر بطلان البیع الأول لدخوله تحت الأخبار المذکورة یقینا- مضافا إلی قاعدة تسلط الناس علی أموالهم و عدم صیرورتها حلالا من دون طیب النفس فإن المفروض أن البائع بعد ما صار مالکا لم تطب نفسه بکون ماله للمشتری الأول و التزامه قبل تملکه بکون هذا المال المعین للمشتری لیس التزاما إلا بکون مال غیره له اللهم إلا أن یقال إن مقتضی عموم وجوب الوفاء بالعقود و الشروط علی کل عاقد و شارط هو اللزوم علی البائع بمجرد انتقال المال إلیه و إن کان قبل ذلک أجنبیا لا حکم لوفائه و نقضه و لعله لأجل ما ذکرنا رجح فخر الدین فی الإیضاح بناء علی صحة الفضولی صحة العقد المذکور بمجرد الانتقال من دون توقف علی الإجازة قیل و یلوح هذا من الشهید الثانی فی هبة المسالک و قد سبق استظهاره من عبارة الشیخ المحکیة فی المعتبر لکن یضعفه أن البائع غیر مأمور بالوفاء قبل الملک فیستصحب و المقام مقام استصحاب حکم الخاص لا مقام الرجوع إلی حکم العام فتأمل- مضافا إلی معارضة العموم المذکور- بعموم سلطنة الناس علی أموالهم و عدم حلها لغیرهم إلا عن طیب النفس.   
و فحوی الحکم المذکور فی روایة الحسن بن زیاد المتقدمة فی نکاح العبد بدون إذن مولاه و إن عتقه لا یجدی فی لزوم النکاح لو لا سکوت المولی الذی هو بمنزلة الإجازة ثم لو سلم عدم التوقف علی الإجازة فإنما هو فیما إذا باع الفضولی لنفسه أما لو باع فضولا للمالک أو لثالث ثم ملک هو فجریان عموم الوفاء بالعقود و الشروط بالنسبة إلی البائع أشکل و لو باع وکالة عن المالک فبان انعزاله بموت الموکل فلا إشکال فی عدم وقوع البیع له بدون الإجازة و لا معها.   
نعم یقع للوارث مع إجازته

المسألة الثالثة ما لو باع معتقدا لکونه غیر جائز التصرف فبان کونه جائز التصرف

اشارة

و عدم جواز التصرف المنکشف خلافه إما لعدم الولایة فانکشف کونه ولیا و إما لعدم الملک فانکشف کونه مالکا و علی کل منهما فإما أن یبیع عن المالک و إما أن یبیع لنفسه فالصور أربعة

الأولی أن یبیع عن المالک فانکشف کونه ولیا علی البیع

فلا ینبغی الإشکال فی اللزوم حتی علی القول ببطلان الفضولی- لکن الظاهر من المحکی عن القاضی أنه إذا أذن السید لعبده فی التجارة فباع و اشتری و هو لا یعلم بإذن سیده و لا علم به أحد لم یکن مأذونا فی التجارة و لا یجوز شی‌ء مما فعله فإن علم بعد ذلک و اشتری و باع جاز ما فعله بعد الإذن و لم یجز ما فعله قبل ذلک فإن أمر السید قوما أن یبایعوا العبد و العبد لا یعلم بإذنه له کان بیعه و شراؤه منهم جائزا و جری ذلک مجری الإذن الظاهر فإن اشتری العبد بعد ذلک من غیرهم و باع جاز انتهی و عن المختلف الإیراد علیه بأنه لو أذن الولی و لا یعلم العبد ثم باع العبد صح لأنه صادف الإذن و لا یؤثر فیه إعلام المولی بعض المتعاملین انتهی و هو حسن.

الثانیة أن یبیع لنفسه فانکشف کونه ولیا

فالظاهر أیضا صحة العقد لما عرفت من أن قصد بیع مال الغیر لنفسه لا ینفع و لا یقدح و فی توقفه علی إجازته للمولی علیه وجه لأن قصد کونه لنفسه یوجب عدم وقوع البیع علی الوجه المأذون فتأمل.

الثالثة أن یبیع عن المالک ثم ینکشف کونه مالکا

و قد مثل له الأکثر بما لو باع مال أبیه بظن حیاته فبان میتا و المشهور الصحة بل ربما استفید من کلام العلامة فی القواعد و الإرشاد فی باب الهبة الإجماع و لم نعثر علی مخالف صریح إلا أن الشهید رحمه الله ذکر فی قواعده أنه لو قیل بالبطلان أمکن و قد سبقه فی احتمال ذلک العلامة و ولده فی النهایة و الإیضاح لأنه إنما قصد نقل المال عن الأب لا عنه و لأنه و إن کان منجزا فی الصورة إلا أنه معلق و التقدیر إن مات مورثی فقد بعتک و لأنه کالعابث عند مباشرة العقد لاعتقاده أن المبیع لغیره انتهی. أقول أما قصد نقل الملک عن الأب فلا یقدح فی وقوعه لأنه إنما قصد نقل الملک عن الأب من حیث إنه مالک باعتقاده ففی الحقیقة إنما قصد النقل عن المالک لکن أخطأ فی اعتقاده أن المالک أبوه و قد تقدم توضیح ذلک فی عکس المسألة أی ما لو باع ملک غیره باعتقاده أنه ملکه. نعم من أبطل عقد الفضولی لأجل اعتبار مقارنة طیب نفس المالک للعقد قوی البطلان عنده هنا لعدم طیب نفس المالک بخروج ماله عن ملکه و لذا نقول نحن کما سیجی‌ء باشتراط الإجازة من المالک بعد العقد لعدم حصول طیب النفس حال العقد. و أما ما ذکره من أنه فی معنی التعلیق ففیه مع مخالفته لمقتضی الدلیل الأول کما لا یخفی منع کونه فی معنی التعلیق لأنه إذا فرض أنه یبیع مال أبیه لنفسه کما هو ظاهر هذا الدلیل فهو إنما یبیعه مع وصف کونه لأبیه فی علمه فبیعه کبیع الغاصب مبنی علی دعوی السلطنة و الاستقلال علی المال لا علی تعلیق للنقل بکونه منتقلا إلیه بالإرث عن مورثه لأن ذلک لا یجامع و ظن الحیاة اللهم إلا أن یراد أن القصد الحقیقی إلی النقل معلق علی تملک الناقل و بدونه فالقصد صوری علی ما تقدم من المسالک من أن الفضولی و المکره قاصدان إلی اللفظ دون مدلوله لکن فیه حینئذ أن هذا القصد الصوری کاف و لذا قلنا بصحة عقد الفضولی و من ذلک یظهر ضعف ما ذکره أخیرا من کونه کالعابث عند مباشرة العقد معللا بعلمه بکون المبیع لغیره. و کیف کان فلا ینبغی الإشکال فی صحة العقد إلا أن ظاهر المحکی من غیر واحد لزوم العقد و عدم الحاجة إلی إجازة مستأنفة لأن المالک هو المباشر للعقد فلا وجه لإجازة فعل نفسه و لأن قصده إلی نقل مال نفسه إن حصل هنا بمجرد القصد إلی نقل المال المعین الذی هو فی الواقع ملک نفسه و إن لم یشعر به فهو أولی من الإذن فی ذلک فضلا عن إجازته و إلا توجه عدم وقوع العقد له لکن الأقوی وفاقا للمحقق و الشهید الثانیین وقوفه علی الإجازة لا لما ذکره فی جامع المقاصد من أنه لم یقصد إلی البیع الناقل للملک الآن بل مع إجازة المالک لاندفاعه بما ذکره بقوله إلا أن یقال   
المکاسب، ج‌2، ص 142  
إن قصده إلی أصل البیع کاف. و توضیحه أن انتقال المبیع شرعا بمجرد العقد أو بعد إجازة المالک لیس من مدلول لفظ العقد حتی یعتبر قصده أو یقدح قصد خلافه و إنما هو من الأحکام الشرعیة العارضة للعقود بحسب اختلافها فی التوقف علی الأمور المتأخرة و عدمه مع أن عدم القصد المذکور لا یقدح بناء علی الکشف بل قصد النقل بعد الإجازة ربما یحتمل قدحه فالدلیل علی اشتراط تعقب الإجازة فی اللزوم هو عموم تسلط الناس علی أموالهم و عدم حلها لغیرهم إلا بطیب أنفسهم و حرمة أکل المال إلا بالتجارة عن تراض. و بالجملة فأکثر أدلة اشتراط الإجازة فی الفضولی جاریة هنا. و أما ما ذکرناه من أن قصد نقل ملک نفسه إن حصل أغنی عن الإجازة و إلا فسد العقد ففیه أنه یکفی فی تحقق صورة العقد القابلة للحوق اللزوم القصد إلی نقل المال المعین و قصد کونه مال نفسه أو مال غیره مع خطائه فی قصده أو صوابه فی الواقع لا یقدح و لا ینفع و لذا بنینا علی صحة العقد بقصد نقل مال نفسه مع کونه مالا لغیره. و أما أدلة اعتبار التراضی و طیب النفس فهی دالة علی اعتبار رضا المالک بنقل خصوص ماله بعنوان أنه ماله لا بنقل مال معین یتفق کونه ملکا له فی الواقع فإن حکم طیب النفس و الرضا لا یترتب علی ذلک فلو أذن فی التصرف فی مال یعتقد أنه لغیره و المأذون یعلم أنه له لم یجز له التصرف بذلک الإذن و لو فرضنا أنه أعتق عبدا عن غیره فبان أنه لم ینعتق و کذا لو طلق امرأة وکالة عن غیره فبانت زوجته لأن القصد المقارن إلی طلاق زوجته و عتق مملوکه معتبر فیهما فلا تنفع الإجازة و لو غره الغاصب فقال هذا عبدی أعتقه عنک فأعتقه عن نفسه فبان کونه له فالأقوی أیضا عدم النفوذ وفاقا للمحکی عن التحریر و حواشی الشهید و جامع المقاصد مع حکمه بصحة البیع هنا و وقوفه علی الإجازة لأن العتق لا یقبل الوقوف فإذا لم یحصل القصد إلی فک ماله مقارنا للصیغة وقعت باطلة بخلاف البیع فلا تناقض بین حکمه ببطلان العتق و صحة البیع مع الإجازة کما یتوهم. نعم ینبغی إیراد التناقض علی من حکم هناک بعدم النفوذ و حکم فی البیع باللزوم و عدم الحاجة إلی الإجازة فإن القصد إلی إنشاء یتعلق بمعین هو مال المنشئ فی الواقع من غیر علمه به إن کان یکفی فی طیب النفس و الرضا المعتبر فی جمیع إنشاءات الناس المتعلقة بأموالهم وجب الحکم بوقوع العتق و إن اعتبر فی طیب النفس المتعلق بإخراج الأموال عن الملک العلم بکونه مالا له و لم یکف مجرد مصادفة الواقع وجب الحکم بعدم لزوم البیع فالحق أن القصد إلی الإنشاء المتعلق بمال معین مصحح للعقد بمعنی قابلیته للتأثیر و لا یحتاج إلی العلم بکونه مالا له لکن لا یکفی ذلک فی تحقق الخروج عن ماله بمجرد الإنشاء ثم إن کان ذلک الإنشاء مما یقبل اللزوم بلحوق الرضا کفت الإجازة کما فی العقود و إلا وقع الإنشاء باطلا کما فی الإیقاعات ثم إنه ظهر مما ذکرنا فی وجه الوقوف علی الإجازة- أن هذا الحق للمالک من باب الإجازة لا من باب خیار الفسخ فعقده متزلزل من حیث الحدوث لا البقاء کما قواه بعض من قارب عصرنا و تبعه بعض من عاصرناه معللا بقاعدة نفی الضرر إذ فیه أن الخیار فرع الانتقال و قد تقدم توقفه علی طیب النفس. و ما ذکراه من الضرر المترتب علی لزوم البیع لیس لأمر راجع إلی العوض و المعوض و إنما هو لانتقال الملک عن مالکه من دون علمه و رضاه إذ لا فرق فی الجهل بانتقال ماله بین أن یجهل أصل الانتقال کما یتفق فی الفضولی أو یعلمه و یجهل تعلقه بماله و من المعلوم أن هذا الضرر هو المثبت لتوقف عقد الفضولی علی الإجازة إذ لا یلزم من لزومه بدونها سوی هذا الضرر. ثم إن الحکم بالصحة فی هذه الصورة غیر متوقفة علی القول بصحة عقد الفضولی- بل یجی‌ء علی القول بالبطلان إلا أن یستند فی البطلان بما تقدم- من قبح التصرف فی مال الغیر فیتجه عنده حینئذ البطلان [ثم یغرم المثمن إن کان جاهلا].

الرابعة أن یبیع لنفسه باعتقاده أنه لغیره فانکشف أنه له

و الأقوی هنا أیضا الصحة و لو علی القول ببطلان الفضولی و الوقوف علی الإجازة بمثل ما مر فی الثالثة و فی عدم الوقوف هنا وجه لا یجری فی الثالث و لذا قوی اللزوم هنا بعض من قال بالخیار فی الثالثة.

و أما القول فی المجاز

اشارة

فاستقصاؤه یکون ببیان أمور

الأول یشترط فیه کونه جامعا لجمیع الشروط المعتبرة فی تأثیره عدا رضا المالک

فلا یکفی اتصاف المتعاقدین بصحة الإنشاء و لا إحراز سائر الشروط بالنسبة إلی الأصیل فقط علی الکشف للزومه علیه حینئذ بل مطلقا لتوقف تأثیره الثابت و لو علی القول بالنقل علیها و ذلک لأن العقد إما تمام السبب أو جزؤه و علی أی حال فیعتبر اجتماع الشروط عنده و لهذا لا یجوز الإیجاب فی حال جهل القابل بالعوضین بل لو قلنا بجواز ذلک لم یلزم منه الجواز هنا لأن الإجازة علی القول بالنقل أشبه بالشرط و لو سلم کونها جزء فهو جزء للمؤثر لا للعقد فیکون جمیع ما دل من النص و الإجماع علی اعتبار الشروط فی البیع ظاهره فی اعتبارها فی إنشاء النقل و الانتقال بالعقد. نعم لو دل دلیل علی اعتبار شرط فی ترتب الأثر الشرعی علی العقد من غیر ظهور فی اعتباره فی أصل الإنشاء أمکن القول بکفایة وجوده حین الإجازة و لعل من هذا القبیل القدرة علی التسلیم و إسلام مشتری المصحف و العبد المسلم ثم هل یشترط بقاء الشرائط المعتبرة حین العقد إلی زمان الإجازة أم لا لا ینبغی الإشکال فی عدم اشتراط بقاء المتعاقدین علی شروطهما حتی علی القول بالنقل. نعم علی القول بکونها بیعا مستأنفا یقوی الاشتراط و أما شروط العوضین فالظاهر اعتبارها بناء علی النقل و أما بناء علی الکشف فوجهان و اعتبارها علیه أیضا غیر بعید.

الثانی هل یشترط فی المجاز کونه معلوما للمجیز بالتفصیل

من تعیین العوضین و تعیین نوع العقد من کونه بیعا أو صلحا فضلا عن جنسه من کونه نکاحا لجاریته أو بیعا لها أم یکفی العلم الإجمالی بوقوع عقد قابل للإجازة وجهان من کون الإجازة کالإذن السابق فیجوز تعلقه بغیر المعین إلا إذا بلغ حدا لا یجوز معه التوکیل و من أن الإجازة بحسب الحقیقة أحد رکنی العقد لأن المعاهدة الحقیقیة إنما تحصل بین المالکین بعد الإجازة فتشبه القبول مع عدم تعیین الإیجاب عند القابل و من هنا یظهر قوة احتمال   
المکاسب، ج‌2، ص 143  
اعتبار العلم بوقوع العقد و لا یکفی مجرد احتماله فیجیزه علی تقدیر وقوعه إذا انکشف وقوعه لأن الإجازة و إن لم تکن من العقود حتی تشملها معاقد إجماعهم علی عدم جواز التعلیق فیها إلا أنها فی معناها و لذا یخاطب المجیز بعدها بالوفاء بالعقد السابق- مع أن الوفاء بالعقد السابق لا یکون إلا فی حق العاقد فتأمل.

الثالث [حکم العقود المترتبة]

اشارة

المجاز إما العقد الواقع علی نفس مال الغیر و إما العقد الواقع علی عوضه و علی کل منهما إما أن یکون المجاز أول عقد وقع علی المال أو علی عوضه أو آخره أو عقدا بین سابق و لاحق واقعین علی مورده أو بدله أو بالاختلاف و مجمع الکل فیما إذا باع عبدا لمالک بفرس ثم باعه المشتری بکتاب ثم باعه الثالث بدینار و باع البائع الفرس بدرهم و باع الثالث الدینار بجاریة و باع بائع الفرس الدرهم برغیف ثم بیع الدرهم بحمار و بیع الرغیف بعسل أما إجازة العقد الواقع علی مال المالک أعنی العبد بالکتاب فهی ملزمة له و لما بعده مما وقع علی مورده أعنی العبد بالدینار بناء علی الکشف و أما بناء علی النقل فیبنی علی ما تقدم من اعتبار ملک المجیز حین العقد و عدمه و هی فسخ بالنسبة إلی ما قبله مما ورد علی مورده أعنی بیع العبد بفرس بالنسبة إلی المجیز. أما بالنسبة إلی من ملک بالإجازة و هو المشتری بالکتاب فقابلیته للإجازة مبنیة علی مسألة اشتراط ملک المجیز حین العقد هذا حال العقود السابقة و اللاحقة علی مورده أعنی مال المجیز. و أما العقود الواقعة علی عوض مال المجیز- فالسابقة علی هذا العقد و هو بیع الفرس بالدرهم فیتوقف لزومها علی إجازة المالک الأصلی للعوض و هو الفرس و اللاحقة له أعنی بیع الدینار بجاریة تلزم بلزوم هذا العقد. و أما إجازة العقد الواقع علی العوض- أعنی بیع الدرهم برغیف فهی ملزمة للعقود السابقة علیه سواء وقعت علی نفس مال المالک أعنی بیع العبد بالفرس أم علی عوضه و هو بیع الفرس بالدرهم و للعقود اللاحقة له إذا وقعت علی العوض و هو بیع الدرهم بالحمار. أما الواقعة علی هذا البدل المجاز أعنی بیع الرغیف بالعسل فحکمها حکم العقود الواقعة علی المعوض ابتداء. و ملخص ما ذکرنا أنه لو ترتبت عقود متعددة مترتبة علی مال المجیز فإن وقعت من أشخاص متعددة کانت إجازة منها فسخا لما قبله و إجازة لما بعده علی الکشف و إن وقعت من شخص واحد انعکس الأمر و لعل هذا هو المراد من المحکی عن الإیضاح و الدروس فی حکم ترتب العقود من أنه إذا أجاز عقدا علی المبیع صح و ما بعده و فی الثمن ینعکس فإن العقود المترتبة علی المبیع لا یکون إلا من أشخاص متعددة. و أما العقود المترتبة علی الثمن فلیس مرادهما أن یعقد علی الثمن الشخصی مرارا لأن حکم ذلک حکم العقود المترتبة علی المبیع علی ما سمعت سابقا من قولنا أما الواقعة علی هذا البدل المجاز إلی آخره بل مرادهما ترامی الأثمان فی العقود المترتبة کما صرح بذلک المحقق و الشهید الثانیان و قد علم من ذلک أن مرادنا بما ذکرنا فی المقسم من أن العقد المجاز علی عوض مال الغیر لیس العوض الشخصی الأول له بل العوض و لو بواسطة.

[الإشکال فی شمول الحکم بجواز تتبع العقود لصورة علم المشتری بالغصب

ثم إن هنا إشکالا فی شمول الحکم لجواز تتبع العقود لصورة علم المشتری بالغصب أشار إلیه العلامة رحمه الله فی القواعد و أوضحه قطب الدین و الشهید فی الحواشی المنسوبة إلیه فقال الأول فیما حکی عنه إن وجه الإشکال أن المشتری مع العلم یکون مسلطا للبائع الغاصب علی الثمن و لذا لو تلف لم یکن له الرجوع و لو بقی ففیه الوجهان فلا تنفذ فیه إجازة الغیر بعد تلفه بفعل المسلط بدفعه ثمنا عن مبیع اشتراه و من أن الثمن عوض عن العین المملوکة و لم یمنع من نفوذ الملک فیه إلا عدم صدوره عن المالک فإذا أجاز جری مجری الصادر عنه انتهی. و قال فی محکی الحواشی إن المشتری مع علمه بالغصب- یکون مسلطا للبائع الغاصب علی الثمن فلا یدخل فی ملک رب العین فحینئذ إذا اشتری به البائع متاعا فقد اشتراه لنفسه و أتلفه عند الدفع إلی البائع فتتحقق ملکیته للمبیع فلا یتصور نفوذ الإجازة فیها لصیرورته ملکا للبائع و إن أمکن إجازة المبیع مع احتمال عدم نفوذها أیضا لأن ما دفعه إلی الغاصب کالمأذون له فی إتلافه فلا یکون ثمنا فلا تؤثر الإجازة فی جعله ثمنا فصار الإشکال فی صحة البیع و فی التتبع ثم قال إنه یلزم من القول ببطلان التتبع بطلان إجازة البیع فی المبیع لاستحالة کون المبیع بلا ثمن فإذا قیل إن الإشکال فی صحة العقد کان صحیحا أیضا انتهی. و اقتصر فی جامع المقاصد علی ما ذکره الشهید أخیرا فی وجه سرایة هذا الإشکال إلی صحة عقد الفضولی مع علم المشتری بالغصب و المحکی عن الإیضاح ابتناء وجه بطلان جواز تتبع العقود للمالک مع علم المشتری علی کون الإجازة ناقلة فیکون منشأ الإشکال فی الجواز و العدم الإشکال فی الکشف و النقل. قال فی محکی الإیضاح إذا کان المشتری جاهلا فللمالک تتبع العقود و رعایة مصلحته و الربح فی سلسلتی الثمن و المثمن و أما إذا کان عالما بالغصب فعلی قول الأصحاب من أن المشتری إذا رجع علیه بالسلعة لا یرجع علی الغاصب بالثمن مع وجود عینه فیکون قد ملک الغاصب مجانا لأنه بالتسلیم إلی الغاصب- لیس للمشتری استعادته من الغاصب بنص الأصحاب و المالک قبل الإجازة لم یملک الثمن لأن الحق أن الإجازة شرط أو سبب فلو لم یکن للغاصب فیکون الملک بغیر مالک و هو محال فیکون قد سبق ملک الغاصب للثمن علی سبب ملک المالک له أی الإجازة فإذا نقل الغاصب الثمن عن ملکه لم یکن للمالک إبطاله و یکون ما یشتری الغاصب بالثمن و ربحه له و لیس للمالک أخذه لأنه ملک الغاصب و علی القول بأن إجازة المالک کاشفة فإذا أجاز العقد کان له و یحتمل أن یقال لمالک العین حق تعلق بالثمن فإن له إجازة البیع و أخذ الثمن و حقه مقدم علی حق الغاصب لأن الغاصب یؤخذ بأخس أحواله و أشقها علیه و المالک مأخوذ الأحوال ثم قال و الأصح عندی مع وجود عین الثمن للمشتری العالم أخذه و مع التلف لیس له الرجوع به انتهی کلامه رحمه الله.

[عدم ورود الإشکال علی تقدیر الکشف

و ظاهر کلامه أنه لا وقع للإشکال علی تقدیر الکشف و هذا هو المتجه إذ حینئذ یندفع ما استشکله القطب و الشهید بأن تسلیط   
المکاسب، ج‌2، ص 144  
المشتری للبائع علی الثمن علی تقدیر الکشف تسلیط علی ملک الغیر بالعقد السابق علی التسلیط الحاصل بالإقباض فإذا انکشف ذلک بالإجازة عمل بمقتضاه و إذا تحقق الرد انکشف کون ذلک تسلیطا من المشتری علی ماله فلیس له أن یسترده بناء علی ما نقل من الأصحاب. نعم علی القول بالنقل یقع الإشکال فی جواز إجازة العقد الواقع علی الثمن لأن إجازة المالک المبیع له موقوفة علی تملکه للثمن لأنه قبلها أجنبی عنه و المفروض أن تملکه الثمن موقوف علی الإجازة علی القول بالنقل و کذا الإشکال فی إجازة العقد الواقع علی المبیع بعد قبض البائع الثمن أو بعد إتلافه إیاه علی الخلاف فی اختصاص عدم رجوع المشتری علی الثمن بصورة التلف و عدمه لأن تسلیط المشتری للبائع علی الثمن قبل انتقاله إلی مالک المبیع بالإجازة فلا یبقی مورد للإجازة. و ما ذکره فی الإیضاح من احتمال تقدیم حق المجیز لأنه أسبق و أنه أولی من الغاصب المأخوذ بأشق الأحوال فلم یعلم له وجه بناء علی النقل لأن العقد جزء سبب لتملک المجیز و التسلیط المتأخر عنه علة تامة لتملک الغاصب فکیف یکون حق المجیز أسبق. نعم یمکن أن یقال إن حکم الأصحاب بعدم استرداد الثمن لعله لأجل التسلیط المراعی بعدم إجازة مالک المبیع لا لأن نفس التسلیط علة تامة لاستحقاق الغاصب علی تقدیری الرد و الإجازة و حیث إن حکمهم هذا مخالف للقواعد الدالة علی عدم حصول الانتقال بمجرد التسلیط المتفرع علی عقد فاسد وجب الاقتصار فیه علی المتیقن و هو التسلیط علی تقدیر عدم الإجازة فافهم.

مسألة فی أحکام الرد

[ما یتحقق به الرد]

لا یتحقق الرد قولا إلا بقوله فسخت و رددت و شبه ذلک مما هو صریح فی الرد لأصالة بقاء اللزوم من طرف الأصیل و قابلیته من طرف المجیز و کذا یحصل بکل فعل مخرج له عن ملکه بالنقل أو بالإتلاف و شبههما کالعتق و البیع و الهبة و التزویج و نحو ذلک و الوجه فی ذلک أن تصرفه بعد فرض صحته مفوت لمحل الإجازة لفرض خروجه عن ملکه.

[هل یتحقق الرد بالتصرف غیر المخرج عن الملک

و أما التصرف غیر المخرج عن الملک- کاستیلاد الجاریة و إجارة الدابة و تزویج الأمة فهو و إن لم یخرج الملک عن قابلیة وقوع الإجازة علیه إلا أنه مخرج له عن قابلیة وقوع الإجازة من زمان العقد لأن صحة الإجازة علی هذا النحو توجب وقوعها باطلة و إذا فرض وقوعها صحیحة منعت عن وقوع الإجازة. و الحاصل أن وقوع هذه الأمور صحیحة مناقضة لوقوع الإجازة لأصل العقد فإذا وقع أحد المتنافیین صحیحا فلا بد من امتناع وقوع الآخر أو إبطال صاحبه أو إیقاعه علی غیر وجهه و حیث لا سبیل إلی الأخیرین تعین الأول. و بالجملة کل ما یکون باطلا علی تقدیر لحوق الإجازة المؤثرة من حین العقد فوقوعه صحیحا مانع من لحوق الإجازة لامتناع اجتماع المتنافیین. نعم لو انتفع المالک بها قبل الإجازة بالسکنی و اللبس کان علیه أجرة المثل إذا أجاز فتأمل و منه یعلم أنه لا فرق بین وقوع هذه مع الاطلاع علی وقوع العقد و وقوعها بدونه لأن التنافی بینهما واقعی و دعوی أنه لا دلیل علی اشتراط قابلیة التأثیر من حین العقد فی الإجازة و لذا صحح جماعة کما تقدم إجازة المالک الجدید فیمن باع شیئا ثم ملکه مدفوعة بإجماع أهل الکشف علی کون إجازة المالک حین العقد مؤثرة من حینه. نعم لو قلنا بأن الإجازة کاشفة بالکشف الحقیقی الراجع إلی کون المؤثر التام هو العقد الملحق بالإجازة کانت التصرفات مبنیة علی الظاهر و بالإجازة ینکشف عدم مصادفتها للملک فتبطل هی و تصح الإجازة.

بقی الکلام فی التصرفات غیر المنافیة لملک المشتری

اشارة

من حین العقد- کتعریض المبیع و البیع الفاسد و هذا أیضا علی قسمین لأنه إما أن یقع حال التفات المالک إلی وقوع العقد من الفضولی علی ماله و إما أن تقع فی حال عدم الالتفات

[ما یقع فی حال التفات المالک إلی وقوع العقد من الفضولی

أما الأول فهو رد فعلی للعقد و الدلیل علی إلحاقه بالرد القولی مضافا إلی صدق الرد علیه فیعمه ما دل علی أن للمالک الرد مثل ما وقع فی نکاح العبد و الأمة بغیر إذن مولاه. و ما ورد فیمن زوجته أمه و هو غائب من قوله ع: إن شاء قبل و إن شاء ترک إلا أن یقال إن الإطلاق مسوق لبیان أن له الترک فلا تعرض فیه لکیفیته إن المانع من صحة الإجازة بعد الرد القولی موجود فی الرد الفعلی و هو خروج المجیز بعد الرد عن کونه بمنزلة أحد طرفی العقد مضافا إلی فحوی الإجماع المدعی علی حصول فسخ ذی الخیار بالفعل کالوطئ و البیع و العتق- فإن الوجه فی حصول الفسخ هو دلالتها علی قصد فسخ البیع و إلا فتوقفها علی الملک لا یوجب حصول الفسخ بها بل یوجب بطلانها لعدم حصول الملک المتوقف علی الفسخ قبلها حتی تصادف الملک و کیف کان فإذا صلح الفسخ الفعلی لرفع أثر العقد الثابت المؤثر فعلا صلح لرفع أثر العقد المتزلزل من حیث الحدوث القابل للتأثیر بطریق أولی.

[ما یقع فی حال عدم التفات المالک

و أما الثانی و هو ما یقع فی حال عدم الالتفات فالظاهر عدم تحقق الفسخ به لعدم دلالته علی إنشاء الرد و المفروض عدم منافاته أیضا للإجازة اللاحقة و لا یکفی مجرد رفع الید عن الفعل بإنشاء ضده مع عدم صدق عنوان الرد الموقوف علی القصد و الالتفات إلی وقوع المردود نظیر إنکار الطلاق الذی جعلوه رجوعا و لو مع عدم الالتفات إلی وقوع الطلاق علی ما یقتضیه إطلاق کلامهم. نعم لو ثبتت کفایة ذلک فی العقود الجائزة کفی هنا بطریق أولی کما عرفت لکن لم یثبت ذلک هناک فالمسألة محل إشکال بل الإشکال فی کفایة سابقه أیضا فإن بعض المعاصرین یظهر منهم دعوی الاتفاق علی اعتبار اللفظ فی الفسخ کالإجازة و لذا استشکل فی القواعد فی بطلان الوکالة بإیقاع العقد الفاسد علی متعلقها جاهلا بفساده و قرره فی الإیضاح و جامع المقاصد علی الإشکال.

[حاصل الکلام فیما یتحقق به الرد]

و الحاصل أن المتیقن من الرد هو الفسخ القولی و فی حکمه تفویت محل الإجازة بحیث لا یصح وقوعها علی وجه یؤثر من حین العقد. و أما الرد الفعلی و هو الفعل المنشأ به لمفهوم الرد فقد عرفت نفی البعد عن حصول الفسخ به و أما مجرد إیقاع ما ینافی مفهومه قصد بقاء العقد من غیر تحقق مفهوم الرد لعدم الالتفات إلی وقوع العقد فالاکتفاء به مخالف للأصل و فی حکم ما ذکرنا الوکالة و الوصایة- و لکن الاکتفاء فیهما بالرد الفعلی أوضح. و أما الفسخ فی العقود الجائزة بالذات أو بالخیار فهو منحصر باللفظ أو الرد الفعلی. و أما فعل ما لا یجامع صحة العقد کالوطئ و العتق فالظاهر أن الفسخ بهما من باب تحقق   
المکاسب، ج‌2، ص 145  
القصد قبلهما لا لمنافاتهما لبقاء العقد لأن مقتضی المنافاة بطلانها لا انفساخ العقد عکس ما نحن فیه و تمام الکلام فی محله ثم إن الرد إنما یثمر فی عدم صحة الإجازة بعده. و أما انتزاع المال من المشتری لو أقبضه الفضولی فلا یتوقف علی الرد بل یکفی فیه عدم الإجازة و الظاهر أن الانتزاع بنفسه رد مع القرائن الدالة علی إرادته منه لا مطلق الأخذ لأنه أعم و لذا ذکروا أن الرجوع فی الهبة لا یتحقق به.

مسألة لو لم یجز المالک

اشارة

فإن کان المبیع فی یده فهو- و إلا فله انتزاعه ممن وجده فی یده مع بقائه و یرجع بمنافعه المستوفاة و غیرها علی الخلاف المتقدم فی البیع الفاسد و مع التلف یرجع إلی من تلف عنده بقیمته یوم التلف أو بأعلی القیم من زمان وقع فی یده و لو کان قبل ذلک فی ضمان آخر و فرضت زیادة القیمة عنده ثم نقصت عند الأخیر اختص السابق بالرجوع بالزیادة علیه کما صرح به جماعة فی الأیدی المتعاقبة هذا کله حکم المالک مع المشتری

و أما حکم المشتری مع الفضولی

اشارة

فیقع الکلام فیه تارة فی الثمن و أخری فیما یغرمه للمالک زائدا علی الثمن فهنا مسألتان

الأولی أنه یرجع علیه بالثمن إن کان جاهلا بکونه فضولیا

اشارة

سواء کان باقیا أم تالفا و لا یقدح فی ذلک اعترافه بکون البائع مالکا- لأن اعترافه مبنی علی ظاهر یده. نعم لو اعترف به علی وجه یعلم عدم إسناده إلی الید کأن یکون اعترافه بذلک بعد قیام البینة لم یرجع بشی‌ء و لو لم یعلم استناد الاعتراف إلی الید أو إلی غیرها ففی الأخذ بظاهر الحال من استناده إلی الید أو بظاهر لفظ الإقرار من دلالته علی الواقع وجهان

[لو کان عالما بکونه فضولیا و کان الثمن باقیا]

و إن کان عالما بالفضولیة فإن کان الثمن باقیا استرده وفاقا للعلامة و ولده و الشهیدین و المحقق الثانی رحمهم الله إذ لم یحصل منه ما یوجب انتقاله عنه شرعا و مجرد تسلیطه علیه لو کان موجبا لانتقاله لزم الانتقال فی البیع الفاسد لتسلیط کل من المتبایعین صاحبه علی ماله و لأن الحکم بصحة البیع لو أجاز المالک کما هو المشهور یستلزم تملک المالک للثمن فإن تملک البائع للثمن قبله یلزم فوات محل الإجازة لأن الثمن إنما ملکه الغیر فیمتنع تحقق الإجازة فتأمل. و هل یجوز للبائع التصرف فیه وجهان بل قولان أقواهما العدم لأنه أکل مال بالباطل هذا کله إذا کان باقیا

[حکم ما لو کان الثمن تالفا]

و أما لو کان تالفا فالمعروف عدم رجوع المشتری بل المحکی عن العلامة و ولده و المحقق و الشهید الثانیین و غیرهم رحمهم الله الاتفاق علیه و وجهه کما صرح به بعضهم کالحلی و العلامة و غیرهما و یظهر من آخرین أیضا أنه سلطه علی ماله بلا عوض. و توضیح ذلک أن الضمان إما لعموم علی الید ما أخذت و إما لقاعدة الإقدام علی الضمان الذی استدل به الشیخ و غیره علی الضمان فی فاسد ما یضمن بصحیحه و الأول مخصص بفحوی ما دل علی عدم ضمان من استأمنه المالک و دفعه إلیه لحفظه کما فی الودیعة أو الانتفاع به کما فی العاریة أو لاستیفاء المنفعة منه کما فی العین المستأجرة فإن الدفع علی هذا الوجه إذا لم یوجب الضمان فالتسلیط علی التصرف فیه و إتلافه له مما لا یوجب ذلک بطریق أولی و دعوی أنه إنما سلطه فی مقابل العوض لا مجانا حتی یشبه الهبة الفاسدة التی تقدم عدم الضمان فیها مندفعة بأنه إنما سلطه فی مقابل ملک غیره فلم یضمنه فی الحقیقة شیئا من کیسه فهو یشبه الهبة الفاسدة و البیع بلا ثمن و الإجارة بلا أجرة التی قد حکم الشهید و غیر واحد بعدم الضمان فیها و من ذلک یعلم عدم جریان الوجه الثانی للضمان و هو الإقدام علی الضمان هنا لأن البائع لم یقدم علی ضمان الثمن إلا بما علم المشتری أنه لیس ملکا له. فإن قلت تسلطه علی الثمن بإزاء مال الغیر- لبنائه و لو عدوانا علی کونه ملکا له و لو لا هذا البناء لم یتحقق مفهوم المعاوضة کما تقدم فی تصحیح بیع الغاصب لنفسه فهو إنما سلطه علی وجه یضمنه بماله إلا أن کلا منهما لما قطع النظر عن حکم الشارع بعدم ملکیة البائع للمثمن و تعاقدا معرضین عن ذلک کما هو الشأن فی المعاوضات الواردة علی أموال الناس بین السراق و الظلمة بل بنی المشتری علی کون المثمن ملکا للبائع فالتسلیط لیس مجانا و تضمینه البائع بمقابل الثمن من ماله حقیقی إلا أن کون المثمن مالا له ادعائی فهو کما لو ظهر المثمن المعین ملکا للغیر فإن المشتری یرجع إلی البائع بالثمن مع التلف اتفاقا مع أنه إنما ضمنه الثمن بإزاء هذا الشی‌ء الذی هو مال الغیر فکما أن التضمین هنا حقیقی و کون المثمن مالا له اعتقادی لا یقدح حینئذ تخلفه فی التضمین فکذلک بناء المشتری فیما نحن فیه علی ملک المثمن عدوانا لا یقدح فی التضمین الحقیقی بماله. قلت الضمان کون الشی‌ء فی عهدة الضامن و خسارته علیه و إذا کان المضمون به ملکا لغیر الضامن واقعا فلا یتحقق الضمان الحقیقی مع علمهما بذلک. و ما ذکر من بناء المتعاقدین فی هذا العقد علی کون المثمن ملکا للبائع الغاصب مع کونه مال الغیر فهو إنما یصحح وقوع عقد التملیک و التملک منهما ادعاء مع عدم کون البائع أهلا لذلک فی الواقع و إلا فأصل المعاوضة حقیقة بین المالکین و الضمان و التضمین الحقیقی بالنسبة إلیهما و لذا ینتقل الثمن إلی مالک المبیع و یدخل فی ضمانه بمجرد الإجازة. و الحاصل أنه لا تضمین حقیقة فی تسلیط المشتری البائع علی الثمن و أما رجوع المشتری مع اعتقاد المتابعین لمالکیة البائع للمثمن عند انکشاف الخطإ مع أنه إنما ضمنه بمال الغیر فلعدم طیب نفسه علی تصرف البائع فیه دون ضمان و إن کان ما ضمنه به غیر ملک له و لا یتحقق به التضمین لأنه إنما طابت نفسه بتصرف البائع لاعتقاد کون المثمن ملکا له و صیرورته مباحا له بتسلیطه علیه و هذا مفقود فیما نحن فیه لأن طیب النفس بالتصرف- و الإتلاف من دون ضمان له بماله حاصل. و مما ذکرنا یظهر أیضا فساد نقض ما ذکرنا بالبیع مع علم المشتری بالفساد حیث إنه ضمن البائع بما یعلم أنه لا یضمن الثمن به و کذا البائع مع علمه بالفساد ضمن المشتری بما یعلم أن المشتری لا یضمن به فکأنه لم یضمنه بشی‌ء وجه الفساد أن التضمین الحقیقی حاصل هنا لأن المضمون به مال الضامن غایة الأمر أن فساد العقد مانع عن مضی هذا الضمان و التضمین فی نظر الشارع لأن المفروض فساده فإذا لم یمض الشارع الضمان الخاص صار أصل إقدام الشخص علی الضمان الحقیقی أو قاعدة إثبات الید علی مال من دون   
المکاسب، ج‌2، ص 146  
تسلیط مجانی أو استیمان عن مالکه موجبا لضمانه علی الخلاف فی مدرک الضمان فی فاسد ما یضمن بصحیحه و شی‌ء منهما غیر موجود فیما نحن فیه کما أوضحناه بما لا مزید علیه.   
و حاصله أن دفع المال إلی الغاصب لیس إلا کدفعه إلی ثالث یعلم عدم کونه مالکا للمبیع و تسلیطه علی إتلافه فی أن رد المالک لا یوجب الرجوع إلی هذا الثالث.   
نعم لو کان فساد العقد لعدم قبول العوض للملک کالخمر و الخنزیر و الحر قوی اطراد ما ذکرنا فیه من عدم ضمان عوضها المملوک مع علم المالک بالحال- کما صرح به شیخ مشایخنا فی شرحه علی القواعد هذا و لکن إطلاق قولهم أن کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده یقتضی الضمان فیما نحن فیه و شبهه نظرا إلی أن البیع الصحیح یقتضی الضمان ففاسده کذلک إلا أن یفسر بما أبطلناه سابقا من أن کل عقد یضمن علی فرض صحته یضمن علی فرض فساده و لا ریب أن العقد فیما نحن فیه و فی مثل المبیع بلا ثمن و الإجارة بلا أجرة إذا فرض صحیحا لا یکون فیها ضمان فکذلک مع الحکم بالفساد لکنک عرفت ضعف هذا المعنی فیما ذکرناه سابقا فی توضیح هذه القضیة فإن معناه أن کل عقد تحقق الضمان فی الفرد الصحیح منه یثبت الضمان فی الفرد الفاسد منه فیختص موردها بما إذا کان للعقد فردان فعلیان لا الفرد الواحد المفروض تارة صحیحا و أخری فاسدا. نعم یمکن تطبیق المعنی المختار فیما نحن فیه و شبهه بأن لا یکون المراد من العقد فی موضوع القضیة خصوص النوع المتعارف من أنواع العقود کالبیع و الصلح بل یراد مطلق المعاملة المالیة التی لا یوجد لها فردان صحیح و فاسد فیقال إن ما نحن فیه و البیع بلا ثمن و الإجارة بلا أجرة تملیک بلا عوض من مال الآخر و الفرد الصحیح من هذه المعاملة و هی الهبة غیر المعوضة لا ضمان فیها ففاسدها کذلک فتأمل و بالجملة فمستند المشهور فی مسألتنا لا یخلو من غموض و لذا لم یصرح أحد بعدم الضمان فی بعتک بلا ثمن مع اتفاقهم علیه و صرح بعضهم بضمان المرتشی مع تلف الرشوة التی هی من قبیل الثمن فیما نحن فیه. نعم ذکر الشهید رحمه الله و غیره عدم الضمان فی الإجارة بلا أجرة و یؤید ما ذکرنا ما دل من الأخبار علی کون ثمن الکلب أو الخمر سحتا و إن أمکن الذب عنه بأن المراد التشبیه فی التحریم فلا ینافی عدم الضمان مع التلف کأصل السحت ثم إن مقتضی ما ذکرناه فی وجه عدم الرجوع بالثمن ثبوت الرجوع إذا باع البائع الفضولی غیر بائع لنفسه بل باع عن المالک و دفع المشتری الثمن إلیه لکونه واسطة فی إیصاله إلی المالک فتلف فی یده- إذ لم یسلطه علیه و لا إذن له فی التصرف فیه فضلا عن إتلافه و لعل کلماتهم و معاقد اتفاقهم تختص بالغاصب البائع لنفسه و إن کان ظاهر بعضهم ثبوت الحکم فی مطلق الفضولی مع علم المشتری بالفضولیة و کذا یقوی الرجوع لو أخذ البائع الثمن من دون إذن المشتری بل أخذه بناء علی العقد الواقع بینهما فإنه لم یحصل هنا من المشتری تسلیط إلا بالعقد و التسلیط العقدی مع فساده غیر مؤثر فی دفع الضمان و یکشف عن ذلک تصریح غیر واحد منهم بإباحة تصرف البائع فیه مع اتفاقهم ظاهرا علی عدم تأثیر العقد الفاسد فی الإباحة و کذا یقوی الضمان لو اشترط علی البائع الرجوع بالثمن لو أخذ العین صاحبها و لو کان الثمن کلیا فدفع إلیه المشتری بعض أفراده فالظاهر عدم الرجوع لأنه کالثمن المعین فی تسلیطه علیه مجانا.

المسألة الثانیة أن المشتری إذا اغترم للمالک غیر الثمن

اشارة

فإما أن یکون فی مقابل العین کزیادة القیمة علی الثمن إذا رجع المالک بها علی المشتری کأن کانت القیمة المأخوذة منه عشرین و الثمن عشرة و إما أن یکون فی مقابل ما استوفاه المشتری کسکنی الدار و وطء الجاریة و اللبن و الصوف و الثمرة و إما أن یکون غرامة لم یحصل له فی مقابلها نفع کالنفقة و ما صرفه فی العمارة و ما تلف منه أو ضاع من الغرس و الحفر أو إعطائه قیمة للولد المنعقد حرا و نحو ذلک أو نقص من الصفات و الأجزاء

[لو کان عالما بالفضولیة]

ثم المشتری إن کان عالما فلا رجوع له فی شی‌ء من هذه الموارد لعدم الدلیل علیه

[لو کان جاهلا بالفضولیة]

اشارة

و إن کان جاهلا فأما الثالث فالمعروف من مذهب الأصحاب کما فی الریاض. و عن الکفایة رجوع المشتری الجاهل بها علی البائع بل فی کلام بعض تبعا للمحکی عن فخر الإسلام فی شرح الإرشاد دعوی الإجماع علی الرجوع ما لم یحصل فی مقابله نفع و فی السرائر أنه یرجع قولا واحدا و فی کلام المحقق و الشهید الثانیین فی کتاب الضمان نفی الإشکال عن ضمان البائع لدرک ما یحدثه المشتری إذا قلعه المالک. و بالجملة فالظاهر عدم الخلاف فی المسألة للغرور فإن البائع مغرر للمشتری و موقع إیاه فی خطرات الضمان و متلف علیه ما یغرمه فهو کشاهد الزور الذی یرجع إلیه إذا رجع من شهادته و القاعدة نفی الضرر مضافا إلی ظاهر روایة جمیل أو فحواها: عن الرجل یشتری الجاریة من السوق فیولدها ثم یجی‌ء مستحق الجاریة قال یأخذ الجاریة المستحق و یدفع إلیه المبتاع قیمة الولد و یرجع علی من باعه بثمن الجاریة و قیمة الولد التی أخذت فإن حریة ولد المشتری إما أن یعد نفعا عائدا إلیه أو لا و علی التقدیرین یثبت المطلوب مع أن فی توصیف قیمة الولد بأنها أخذت منه نوع إشعار لعلیة الحکم فیطرد فی سائر ما أخذ منه

[توجیه بعض الروایات الساکتة عن رجوع المشتری إلی البائع

و أما السکوت عن رجوع المشتری إلی البائع- فی بعض الأخبار فهو لعدم کونه مسوقا لذلک کروایة زرارة: فی رجل اشتری من سوق المسلمین جاریة فخرج بها إلی أرضه فولدت منه أولادا ثم أتاها من یزعم أنها له و أقام علی ذلک البینة قال یقبض ولده و یدفع إلیه الجاریة و یعوضه من قیمة ما أصاب من لبنها و خدمتها و روایة زریق قال: کنت عند أبی عبد الله ع یوما إذ دخل علیه رجلان فقال أحدهما إنه کان علی مال لرجل من بنی عمار و له بذلک حق و شهود فأخذ المال و لم أسترجع عنه الذکر بالحق و لا کتبت علیه کتابا و لا أخذت منه براءة بذلک و ذلک لأنی وثقت به و قلت له مزق الذکر بالحق الذی عندک فمات و تهاون بذلک و لم یمزقه و عقیب هذا طالبنی بالمال وراثه و حاکمونی و أخرجوا بذلک الذکر بالحق و أقاموا العدول فشهدوا عند الحاکم فأخذت بالمال و کان المال کثیرا فتواریت عن الحاکم فباع علی قاضی الکوفة معیشة لی و قبض القوم المال و هذا رجل   
المکاسب، ج‌2، ص 147  
من إخواننا ابتلی بشراء معیشتی من القاضی ثم إن ورثة المیت أقروا أن أباهم قد قبض المال و قد سألوه أن یرد علی معیشتی و یعطونه الثمن فی أنجم معلومة فقال إنی أحب أن تسأل أبا عبد الله ع عن هذا فقال الرجل یعنی المشتری کیف أصنع جعلت فداک قال تصنع أن ترجع بمالک علی الورثة و ترد المعیشة إلی صاحبها و تخرج یدک عنها قال فإذا فعلت ذلک له أن یطالبنی بغیر هذا قال نعم له أن یأخذ منک ما أخذت من الغلة من ثمن الثمار و کل ما کان مرسوما فی المعیشة یوم اشتریتها یجب أن ترد ذلک إلا ما کان من زرع زرعته أنت فإن للزارع إما قیمة الزرع و إما أن یصبر علیک إلی وقت حصاد الزرع فإن لم یفعل ذلک کان ذلک له و رد علیک القیمة و کان الزرع له قلت جعلت فداک فإن کان هذا قد أحدث فیها بناء أو غرسا قال له قیمة ذلک أو یکون ذلک المحدث بعینه یقلعه و یأخذه قلت أ رأیت إن کان فیها غرس أو بناء فقلع الغرس و هدم البناء فقال یرد ذلک إلی ما کان أو یغرم القیمة لصاحب الأرض فإذا رد جمیع ما أخذ من غلاتها علی صاحبها و رد البناء و الغرس و کل محدث إلی ما کان أو رد القیمة کذلک یجب علی صاحب الأرض کلما خرج عنه فی إصلاح المعیشة من قیمة غرس أو بناء أو نفقة فی مصلحة المعیشة و دفع النوائب کل ذلک مردود إلیه. و فیه مع أنا نمنع ورودها- إلا فی مقام حکم المشتری مع المالک أن السکوت فی مقام البیان لا یعارض الدلیل مع أن روایة زرارة ظاهرها عدم التمکن من الرجوع إلی البائع مع أن البائع فی قضیة زریق هو القاضی فإن کان قضاؤه صحیحا لم یتوجه إلیه غرم لأن الحاکم من قبل الشارع لیس غارما من جهة حکمه علی طبق البینة المأمور بالعمل بها و إن کان قضاؤه باطلا کما هو الظاهر فالظاهر علم المشتری ببطلان قضاء المخالف- و تصرفه فی أمور المسلمین فهو عالم بفساد البیع فلا رجوع له.

[ما یغترمه فی مقابل المنافع غیر المستوفاة]

و أما الثانی و هو ما غرمه فی مقابل النفع الواصل إلیه من المنافع و النماء ففی الرجوع بها خلاف أقواهما الرجوع وفاقا للمحکی عن المبسوط و المحقق و العلامة فی التجارة و الشهیدین و المحقق الثانی و غیرهم. و عن التنقیح بأن علیه الفتوی لقاعدة الغرور المتفق علیها ظاهرا فی من قدم مال الغیر إلی غیره الجاهل فأکله و تؤیده قاعدة نفی الضرر- فإن تغریم من أقدم علی إتلاف شی‌ء من دون عوض مغرورا من آخر بأن له ذلک مجانا من دون الحکم برجوعه إلی من غره فی ذلک ضرر عظیم و مجرد رجوع عوضه إلیه لا یدفع الضرر و کیف کان فصدق الضرر و إضرار الغار به مما لا یخفی خصوصا فی بعض الموارد فما فی الریاض من أنه لا دلیل علی قاعدة الغرور إذا لم ینطبق مع قاعدة نفی الضرر المفقود فی المقام لوصول العوض إلی المشتری لا یخلو عن شی‌ء مضافا إلی ما قیل علیه من منع مدخلیة الضرر فی قاعدة الغرور بل هی مبنیة علی قوة السبب علی المباشر لکنه لا یخلو من نظر لأنه إنما یدعی اختصاص دلیل الغرور من النصوص الخاصة و الإجماع بصورة الضرر و أما قوة المسبب علی المباشر فلیست بنفسها دلیلا علی رجوع المغرور إلا إذا کان السبب بحیث استند التلف عرفا إلیه کما فی المکره و کما فی الریح العاصف الموجب للإحراق و الشمس الموجبة لإذابة الدهن و إراقتها و المتجه فی مثل ذلک عدم الرجوع إلی المباشر أصلا کما نسب إلی ظاهر الأصحاب فی المکره لکون المباشر بمنزلة الآلة و أما فی غیر ذلک فالضمان أو قرار الضمان فیه یحتاج إلی دلیل مفقود فلا بد من الرجوع بالأخرة إلی قاعدة الضرر أو الإجماع المدعی فی الإیضاح علی تقدیم السبب إذا کان أقوی أو بالأخبار الواردة فی الموارد المتفرقة أو کون الغار سببا فی تغریم المغرور فکان کشاهد الزور فی ضمان ما یؤخذ لشهادته و لا ریب فی ثبوت هذه الوجوه فیما نحن فیه أما الأخیر فواضح و أما الأول فقد عرفته و أما الإجماع و الأخبار فهما و إن لم یردا فی خصوص المسألة إلا أن تحققهما فی نظائر المسألة کاف فإن رجوع آکل طعام الغیر إلی من غره بدعوی تملکه و إباحته له مورد الإجماع ظاهرا و رجوع المحکوم علیه إلی شاهدی الزور مورد الأخبار و لا یوجد فرق بینهما و بین ما نحن فیه أصلا. و قد ظهر مما ذکرنا فساد منع الغرور فیما نحن فیه کما فی کلام بعض حیث عدل فی رد مستند المشهور عما فی الریاض من منع الکبری إلی منع الصغری فإن الإنصاف أن مفهوم الغرر و الموجب للرجوع فی باب الإتلاف و إن کان غیر منقح إلا أن المتیقن منه ما کان إتلاف المغرور لمال الغیر و إثبات یده علیه لا بعنوان أنه مال الغیر بل قصده إلی إتلافه مال نفسه أو مال من أباح له الإتلاف فیکون غیر قاصد لإتلاف مال الغیر فیشبه المکره فی عدم القصد هذا کله مضافا إلی ما قد یقال من دلالة روایة جمیل المتقدمة بناء علی أن حریة الولد منفعة راجعة إلی المشتری و هو الذی ذکره المحقق احتمالا فی الشرائع فی باب الغصب بناء علی تفسیر المسالک و فیه تأمل.

[ما یغترمه فی مقابل العین

ثم إن ما ذکرنا فی حکم هذا القسم یظهر حکم ما یغرمه فی مقابل العین- من زیادة القیمة علی الثمن الحاصلة وقت العقد کما لو باع ما ساوی عشرین بعشرة فتلف فأخذ منه المالک عشرین فإنه لا یرجع بعشرة الثمن و إلا لزم تلفه من کیس البائع من دون أن یغره فی ذلک لأنه لو فرض صدق البائع فی دعوی الملکیة لم یزل غرامة المشتری للثمن بإزاء المبیع التالف فهذه الغرامة للثمن لم تنشأ عن کذب البائع و أما العشرة الزائدة فإنما جاءت غرامتها من کذب البائع فی دعواه فحصل الغرور فوجب الرجوع. و مما ذکرنا یظهر اندفاع ما ذکر فی وجه عدم الرجوع من أن المشتری إنما أقدم علی ضمان العین و کون تلفها منه کما هو شأن فاسد کل عقد یضمن بصحیحه و مع الإقدام لا غرور و لذا لم یقل به فی العشرة المقابلة للثمن. توضیح الاندفاع- أن الإقدام إنما کان علی ضمانه بالثمن إلا أن الشارع جعل القبض علی هذا النحو من الإقدام مع فساد العقد و عدم إمضاء الشارع له سببا لضمان المبیع بقیمته الواقعیة فالمانع من تحقق الغرور و هو الإقدام لم یکن إلا فی مقابل الثمن و الضمان المسبب عن هذا الإقدام لما کان لأجل فساد العقد المسبب عن تغریر البائع کان المترتب علیه من ضمان العشرة الزائدة مستقرا علی الغار   
المکاسب، ج‌2، ص 148  
فغرامة العشرة الزائدة و إن کانت مسببة عن الإقدام إلا أنها لیست مقدما علیها هذا کله مع أن التحقیق علی ما تقدم سابقا- أن سبب الضمان فی العقد الفاسد هو القبض الواقع لا علی وجه الائتمان و أن لیس الإقدام علی الضمان علة له مع عدم إمضاء الشارع لذلک الضمان و إن استدل به الشیخ و أکثر من تأخر عنه و قد ذکرنا فی محله توجیه ذلک بما یرجع إلی الاستدلال بالید فراجع و کیف کان فجریان قاعدة الغرر فیما نحن فیه أولی منه فیما حصل فی مقابلته نفع هذا إذا کانت الزیادة موجودة وقت العقد و لو تجددت بعده فالحکم بالرجوع فیه أولی

[ما یغترمه بإزاء الأجزاء التالفة]

هذا کله فیما یغرمه المشتری بإزاء نفس العین التالفة. و أما ما یغرمه المشتری بإزاء أجزائه التالفة فالظاهر أن حکمه حکم المجموع فی أنه یرجع فی الزائد علی ما یقابل ذلک الجزء لا فیما یقابله علی ما اخترناه و یجی‌ء علی القول الآخر عدم الرجوع فی تمام ما یغرمه.

[ما یغترمه بإزاء الأوصاف التالفة]

و أما ما یغرمه بإزاء أوصافه فإن کانت مما لا یسقط علیه الثمن کما عدا وصف الصحة من الأوصاف التی یتفاوت بها القیمة کما لو کان عبدا کاتبا فنسی الکتابة عند المشتری فرجع المالک علیه بالتفاوت فالظاهر رجوع المشتری علی البائع لأنه لم یقدم علی ضمان ذلک.

[حکم ما یغترمه المشتری فیما إذا کان البیع فاسدا من غیر جهة الفضولیة]

ثم إن ما ذکرنا کله من رجوع المشتری علی البائع بما یغرمه إنما هو إذا کان البیع المذکور صحیحا- من غیر جهة کون البائع غیر مالک- أما لو کان فاسدا من جهة أخری فلا رجوع علی البائع لأن الغرامة لم تجی‌ء من تغریر البائع فی دعوی الملکیة و إنما جاءت من جهة فساد البیع فلو فرضنا البائع صادقا فی دعواه لم تزل الغرامة غایة الأمر کون المغروم له هو البائع علی تقدیر الصدق و المالک علی تقدیر کذبه فحکمه حکم نفس الثمن فی التزام المشتری به علی تقدیری صدق البائع و کذبه ثم إنه قد ظهر مما ذکرنا أن کل ما یرجع المشتری به علی البائع إذا رجع إلیه فلا یرجع البائع به علی المشتری إذا رجع علیه- لأن المفروض قرار الضمان علی البائع. و أما ما لا یرجع المشتری به علی البائع کمساوی الثمن من القیمة فیرجع البائع به علی المشتری إذا غرمه للمالک و الوجه فی ذلک حصول التلف فی یده.

[حکم المالک بالنسبة إلی الأیادی المتعاقبة]

فإن قلت إن کلا من البائع و المشتری- یتساویان فی حصول العین فی یدهما العادیة التی هی سبب للضمان و حصول التلف فی ید المشتری لا وجه له و لا دلیل علی کونه سببا لرجوع البائع علیه. نعم لو أتلف بفعله رجع لکونه سببا لتنجز الضمان علی السابق. قلت توضیح ذلک یحتاج إلی الکشف عن کیفیة اشتغال ذمة کل من الیدین ببدل التالف- و صیرورته فی عهدة کل منهما مع أن الشی‌ء الواحد لا یعقل استقراره إلا فی ذمة واحدة و أن الموصول فی قوله علی الید ما أخذت شی‌ء واحد کیف یکون علی کل واحدة من الأیادی المتعددة فنقول معنی کون العین المأخوذة علی الید کون عهدتها و درکها بعد التلف علیه فإذا فرضت أید متعددة تکون العین الواحدة فی عهدة کل من الأیادی لکن ثبوت الشی‌ء الواحد فی العهدات المتعددة معناه لزوم خروج کل منها عن العهدة عند تلفها و حیث إن الواجب هو تدارک التالف الذی یحصل ببدل واحد لا أزید کان معناه تسلط المالک علی مطالبة کل منهم الخروج عن العهدة عند تلفه فهو یملک ما فی ذمة کل منهم علی البدل بمعنی أنه إذا استوفی من أحدهم سقط من الباقی لخروج الباقی عن کونه تدارکا لأن المتدارک لا یتدارک. و الوجه فی سقوط حقه بدفع بعضهم عن الباقی أن مطالبته ما دام لم یحصل إلیه المبدل و لا بد له فأیهما حصل فی یده لم یبق له استحقاق بدله فلو بقی شی‌ء له فی ذمة واحدة لم یکن بعنوان البدلیة و المفروض عدم ثبوته بعنوان آخر. و یتحقق مما ذکرنا أن المالک إنما یملک البدل علی سبیل البدلیة إذ یستحیل اتصاف شی‌ء منها بالبدلیة بعد صیرورة أحدها بدلا عن التالف و أصلا إلی المالک و یمکن أن یکون نظیر ذلک ضمان المال علی طریقة الجمهور حیث إنه ضم ذمة إلی ذمة أخری و ضمان عهدة العوضین لکل من البائع و المشتری عندنا کما فی الإیضاح و ضمان الأعیان المضمونة علی ما استقر به فی التذکرة و قواه فی الإیضاح و ضمان الاثنین لواحد کما اختاره ابن حمزة. و قد حکی فخر الدین و الشهید عن العلامة فی درسه أنه نفی المنع من ضمان الاثنین علی وجه الاستقلال قال و نظیره فی العبادات الواجب الکفائی و فی الأموال الغاصب من الغاصب هذا حال المالک بالنسبة إلی ذوی الأیدی.

[حکم الأیادی المتعاقبة بعضها بالنسبة إلی بعض

و أما حال بعضهم بالنسبة إلی بعض فلا ریب فی أن اللاحق إذا رجع علیه لا یرجع إلی السابق- ما لم یکن السابق موجبا لإیقاعه فی خطر الضمان کما لا ریب فی أن السابق إذا رجع علیه و کان غارا للاحقه لم یرجع إلیه إذ لا معنی لرجوعه علیه بما لو دفعه اللاحق ضمنه له فالمقصود بالکلام ما إذا لم یکن غارا له فنقول إن الوجه فی رجوعه هو أن السابق اشتغلت ذمته له بالبدل قبل اللاحق فإذا حصل المال فی ید اللاحق فقد ضمن شیئا له بدل فهذا الضمان یرجع إلی ضمان واحد من البدل و المبدل علی سبیل البدل إذ لا یعقل ضمان المبدل معینا من دون البدل و إلا خرج بدله عن کونه بدلا فما یدفعه الثانی فإنما هو تدارک لما استقر تدارکه فی ذمة الأول بخلاف ما یدفعه الأول فإنه تدارک نفس العین معینا إذ لم یحدث له تدارک آخر بعد فإن أداه إلی المالک سقط تدارک الأول له و لا یجوز دفعه إلی الأول قبل دفع الأول إلی المالک لأنه من باب الغرامة و التدارک فلا اشتغال للذمة قبل حصول التدارک و لیس من قبیل العوض لما فی ذمة الأول فحال الأول مع الثانی کحال الضامن مع المضمون عنه فی أنه یستحق الدفع إلیه إلا بعد الأداء. و الحاصل أن من تلف المال فی یده ضامن لأحد الشخصین علی البدل من المالک و من سبقه فی الید فتشتغل ذمته إما بتدارک العین و إما بتدارک ما تدارکها و هذا اشتغال شخص واحد بشیئین لشخصین علی البدل کما کان فی الأیدی المتعاقبة اشتغال ذمة إشخاص علی البدل لشی‌ء واحد لشخص واحد و ربما یقال فی وجه رجوع غیر من تلف المال فی یده إلی من تلف فی یده لو رجع علیه إن ذمة من تلف بیده مشغولة للمالک بالبدل و إن جاز له إلزام غیره باعتبار الغصب   
المکاسب، ج‌2، ص 149  
بأداء ما اشتغلت ذمته به فیملک حینئذ من أدی بأدائه ما للمالک فی ذمته بالمعاوضة الشرعیة القهریة قال و بذلک اتضح الفرق بین من تلف المال فی یده و بین غیره الذی خطابه بالأداء شرعی لا ذمی إذ لا دلیل علی شغل ذمم متعددة بمال واحد فحینئذ یرجع علیه و لا یرجع هو انتهی و أنت خبیر بأنه لا وجه للفرق بین خطاب من تلف بیده و خطاب غیره بأن خطابه ذمی و خطاب غیره شرعی مع کون دلالة علی الید ما أخذت بالنسبة إلیهما علی السواء. و المفروض أنه لا خطاب بالنسبة إلیهما غیره مع أنه لا یکاد یفهم الفرق بین ما ذکره من الخطاب بالأداء و الخطاب الذمی مع أنه لا یکاد یعرف خلاف من أحد فی کون کل من ذوی الأیدی مشغول الذمة بالمال فعلا ما لم یسقط بأداء أحدهم أو إبراء المالک نظیر الاشتغال بغیره من الدیون فی إجباره علی الدفع أو الدفع عنه من ماله و تقدیمه علی الوصایا و الضرر فیه مع الغرماء و مصالحة المالک عنه مع آخر إلی غیر ذلک من أحکام ما فی الذمة مع أن تملک غیر من تلف المال بیده لما فی ذمة من تلف المال بیده بمجرد دفع البدل لا یعلم له سبب اختیاری و لا قهری بل المتجه علی ما ذکرنا سقوط حق المالک عمن تلف فی یده بمجرد أداء غیره لعدم تحقق موضوع التدارک بعد تحقق التدارک مع أن اللازم مما ذکره أن لا یرجع الغارم فیمن لحقه فی الأیدی العادیة إلا بمن تلف فی یده مع أن الظاهر خلافه فإنه یجوز له أن یرجع إلی کل واحد ممن بعده. نعم لو کان غیر من تلف بیده فهو یرجع إلی أحد لواحقه إلی أن یستقر علی من تلفت فی یده

[لو کانت العین باقیة فی الأیادی المتعاقبة]

هذا کله إذا تلف المبیع فی ید المشتری و قد عرفت الحکم أیضا فی صورة بقاء العین و أنه یرجع المالک بها علی من فی یده أو من جرت یده علیها فإن لم یمکن انتزاعها ممن هی فی یده غرم للمالک بدل الحیلولة- و للمالک استردادها فیرد بدل الحیلولة و لا ترتفع سلطنة المالک علی مطالبة الأول بمجرد تمکنه من الاسترداد من الثانی لأن عهدتها علی الأول فیجب علیه تحصیلها و إن بذل ما بذل. نعم لیس للمالک أخذ مئونة الاسترداد لیباشر بنفسه و لو لم یقدر علی استردادها إلا المالک و طلب من الأول عوضا عن الاسترداد فهل یجب علیه بذل العوض أو ینزل منزلة التعذر فیغرم بدل الحیلولة أو یفرق بین الأجرة المتعارفة للاسترداد و بین الزائدة علیها مما یعد إجحافا علی الغاصب الأول وجوه هذا کله مع عدم تغیر العین و أما إذا تغیرت فتجی‌ء فیه صور کثیرة لا یناسب المقام التعرض لها و إن کان کثیر مما ذکرنا أیضا مما لا یناسب ذکره إلا فی باب الغصب إلا أن الاهتمام بها دعانی إلی ذکرها فی هذا المقام بأدنی مناسبة اغتناما للفرصة وفقنا الله لما یرضیه عنا من العلم و العمل إنه غفار الزلل.

مسألة لو باع الفضولی مال غیره مع مال نفسه

فعلی القول ببطلان الفضولی فالظاهر أن حکمه حکم ما یقبل الملک مع ما لا یقبله- و الحکم فیه الصحة لظهور الإجماع بل دعواه عن غیر واحد مضافا إلی صحیحة الصفار المتقدمة فی أدلة بطلان الفضولی من قوله ع: لا یجوز بیع ما لیس یملک و قد وجب الشراء من البائع علی ما یملک و لما ذکرنا قال بها من قال ببطلان الفضولی کالشیخ و ابن زهرة و الحلی و غیرهم. نعم لو لا النص و الإجماع أمکن الخدشة فیه بما سیجی‌ء فی بیع ما یملک و ما لا یملک و أما علی القول بصحة الفضولی فلا ینبغی الریب فی الصحة مع الإجازة بل و کذا مع الرد فإنه کما لو تبین بعض المبیع غیر مملوک غایة الأمر ثبوت الخیار حینئذ للمشتری- مع جهله بالحال عند علمائنا کما عن التذکرة و سیجی‌ء فی أقسام الخیار بل عن الشیخ فی الخلاف تقویة ثبوت الخیار للبائع لکن عن الغنیة الجزم بعدمه و یؤیده صحیحة الصفار و ربما حمل کلام الشیخ علی ما إذا ادعی البائع الجهل أو الإذن و کلام الغنیة علی العالم ثم إن صحة البیع فیما یملکه مع الرد مقیدة فی بعض الکلمات بما إذا لم یتولد من عدم الإجازة مانع شرعی کلزوم ربا و بیع آبق من دون ضمیمة و سیجی‌ء الکلام فی محله ثم إن البیع المذکور صحیح- بالنسبة إلی المملوک بحصته من الثمن و موقوف فی غیره بحصته و طریق معرفة حصة کل منهما من الثمن فی غیر المثلی أن یقوم کل منهما منفردا فیؤخذ لکل واحد جزء من الثمن نسبته إلیه کنسبة قیمته إلی مجموع القیمتین مثاله کما عن السرائر ما إذا کان ثمنها ثلاثة دنانیر و قیل إن قیمة المملوک قیراط و قیمة غیره قیراطان فیرجع المشتری بثلثی الثمن و ما ذکرنا من الطریق هو المصرح به فی الإرشاد حیث قال و یسقط المسمی علی القیمتین و لعله أیضا مرجع ما فی الشرائع و القواعد و اللمعة من أنهما یقومان جمیعا ثم یقوم أحدهما و لهذا فسر بهذه العبارة المحقق الثانی عبارة الإرشاد حیث قال طریق تقسیط المسمی علی القیمتین إلی آخره. لکن الإنصاف أن هذه العبارة الموجودة فی هذه الکتب لا تنطبق بظاهرها علی عبارة الإرشاد التی اخترناها فی طریق التقسیط و استظهرناه من السرائر إذ لو کان المراد من تقویمها معا تقویم کل منهما لا تقویم المجموع لم یحتج إلی قولهم ثم یقوم أحدهما ثم تنسب قیمته إذ لیس هنا إلا أمران تقویم کل منهما و نسبة قیمته إلی مجموع القیمتین فالظاهر إرادة قیمتهما مجتمعین ثم تقویم أحدهما بنفسه ثم ملاحظة نسبة قیمة أحدهما إلی قیمة المجموع و من هنا أنکر علیهم جماعة تبعا لجامع المقاصد إطلاق القول بذلک إذ لا یستقیم ذلک فیما إذا کان لاجتماع الملکین دخل فی زیادة القیمة کما فی مصراعی باب و زوج خف إذا فرض تقویم المجموع بعشرة و تقویم أحدهما بدرهمین و کان الثمن خمسة فإنه إذا رجع المشتری بجزء من الثمن نسبته إلیه کنسبة الاثنین إلی العشرة استحق من البائع واحدا من الخمسة فیبقی للبائع أربعة فی مقابل المصراع الواحد مع أنه لم یستحق من الثمن إلا مقدارا من الثمن مساویا لما یقابل المصراع الآخر أعنی درهمین و نصفا. و الحاصل أن البیع إنما یبطل فی ملک الغیر بحصة من الثمن یستحقها الغیر مع الإجازة و یصح فی نصیب المالک بحصة کأن یأخذها مع إجازة مالک الجزء الآخر هذا و لکن الظاهر أن کلام الجماعة إما محمول علی الغالب من عدم زیادة القیمة و لا نقصانها بالاجتماع أو مرادهم من تقویمهما تقویم کل منهما منفردا و یراد من تقویم أحدهما ثانیا ملاحظة قیمته مع مجموع القیمتین و إلا ففساد الضابط المذکور فی کلامهم   
المکاسب، ج‌2، ص 150  
لا یحتاج إلی النقض بصورة مدخلیة الاجتماع فی الزیادة التی لا یمکن القول فیها و إن کان ضعیفا بأخذ النسبة للمشتری بین قیمة أحدهما المنفرد و بین قیمة المجموع بل تنتقض بصورة مدخلیة الاجتماع فی نقصان القیمة بحیث تکون قیمة أحدهما منفردا مثل قیمة المجموع أو أزید فإن هذه فرض ممکن کما صرح به فی رهن جامع المقاصد و غیره فإن الالتزام هنا بالنسبة المذکورة یوجب الجمع بین الثمن و المثمن کما لو باع جاریة مع أمها قیمتهما مجتمعتین عشرة و قیمة کل واحدة منهما منفردة عشرة بثمانیة فإن نسبة قیمة إحداهما المنفردة إلی مجموع القیمتین- نسبة الشی‌ء إلی مماثله فیرجع بکل الثمانیة و کأن من أورد علیهم ذلک غفل عن هذا أو کان عنده غیر ممکن. فالتحقیق فی جمیع الموارد ما ذکرنا من ملاحظة قیمة کل منهما منفردا و نسبة قیمة أحدهما إلی مجموع القیمتین فإن قلت إن المشتری إنما بذل الثمن فی مقابل کل منهما مقیدا باجتماعه مع الآخر و هذا الوصف لم یبق له مع رد مالک أحدهما فالبائع إنما یستحق من الثمن ما یوزع علی ماله منفردا فله من الثمن جزء نسبته إلیه کنسبة الدرهمین إلی العشرة و هو درهم واحد فالزیادة ظلم علی المشتری و إن کان ما أوهمته عبارة الشرائع و شبهها من أخذ البائع أربعة و المشتری واحدا أشد ظلما کما نبه علیه فی بعض حواشی الروضة فاللازم أن یقسط الثمن علی قیمة کل من الملکین منفردا أو علی هیئته الاجتماعیة و یعطی البائع من الثمن بنسبة قیمة ملکه منفردا و یبقی للمشتری بنسبة قیمة ملک الآخر منفردا و قیمة هیئته الاجتماعیة. قلت فوات وصف الانضمام- کسائر الأوصاف الموجبة لزیادة القیمة لیس مضمونا فی باب المعاوضات و إن کان مضمونا فی باب العدوان غایة الأمر ثبوت الخیار مع اشتراط تلک الصفة و لا فرق فیما ذکرنا بین کون ملک البائع و ملک غیره متعددین فی الوجود کعبد و جاریة أو متحدین کعبد ثلثه للبائع و ثلثاه لغیره فإنه لا یوزع الثمن علی قیمة المجموع أثلاثا لأن الثلث لا یباع بنصف ما یباع به الثلثان لکونه أقل رغبة منه بل یلاحظ قیمة الثلث و قیمة الثلثین و یؤخذ النسبة منهما لیؤخذ من الثمن بتلک النسبة هذا کله فی القیمی أما المبیع المثلی- فإن کانت الحصة مشاعة قسط الثمن علی نفس المبیع فیقابل کل من حصتی البائع و الأجنبی بما یخصه و إن کانت حصة کل منهما معینة کان الحکم کما فی القیمی من ملاحظة قیمتی الحصتین و تقسیط الثمن علی المجموع فافهم.

مسألة لو باع من له نصف الدار نصف تلک الدار

فإن علم أنه أراد نصفه أو نصف الغیر عمل به و إلا فإن علم أنه لم یقصد بقوله بعتک نصف الدار إلا مفهوم هذا اللفظ ففیه احتمالان حمله علی نصفه المملوک له و حمله علی النصف المشاع بینه و بین الأجنبی و منشأ الاحتمالین إما تعارض ظاهره النصف أعنی الحصة المشاعة فی مجموع النصفین مع ظهور انصرافه فی مثل المقام من مقامات التصرف إلی نصفه المختص و إن لم یکن له هذا الظهور فی غیر المقام و لذا یحمل الإقرار علی الإشاعة کما سیجی‌ء أو مع ظهور إنشاء البیع فی البیع لنفسه لأن بیع مال الغیر لا بد فیه إما من نیة الغیر أو اعتقاد کون المال لنفسه و إما من بنائه علی تملکه للمال عدوانا کما فی بیع الغاصب و الکل خلاف المفروض هنا. و مما ذکرنا یظهر الفرق بین ما نحن فیه و بین قول البائع بعت غانما مع کون الاسم مشترکا بین عبده و عبد غیره حیث ادعی فخر الدین الإجماع علی انصرافه إلی عبده فقاس علیه ما نحن فیه إذ لیس للفظ المبیع هنا ظهور فی عبد الغیر فیبقی ظهور البیع فی وقوعه لنفس البائع و انصراف لفظ المبیع فی مقام التصرف إلی مال المتصرف سلیمین عن المعارض فیفسر بهما إجمال لفظ المبیع ثم إنه لو کان البائع وکیلا فی بیع النصف أو ولیا عن مالکه فهل هو کالأجنبی وجهان مبنیان علی أن المعارض لظهور النصف فی المشاع هو انصراف لفظ المبیع إلی مال البائع فی مقام التصرف أو ظهور التملیک فی الأصالة الأقوی هو الأول لأن ظهور التملیک فی الأصالة من باب الإطلاق و ظهور النصف فی المشاع و إن کان کذلک أیضا إلا أن ظهور المقید وارد علی ظهور المطلق. و ما ذکره الشهید الثانی من عدم قصد الفضولی إلی مدلول اللفظ و إن کان مرجعه إلی ظهور وارد علی ظهور المقید إلا أنه مختص بالفضولی لأن القصد الحقیقی موجود فی الوکیل و الولی فالأقوی فیهما الاشتراک فی البیع تحکیما لظاهر النصف إلا أن یمنع ظهور النصف إلا فی النصف المشاع فی المجموع و أما ملاحظة حقی المالکین و إرادة الإشاعة فی الکل من حیث إنه مجموعهما فغیر معلومة- بل معلومة العدم بالفرض. و من المعلوم أن النصف المشاع بالمعنی المذکور یصدق علی نصفه المختص فقد ملک کلیا یملک مصداقه فهو کما لو باع کلیا سلفا مع کونه مأذونا فی بیع ذلک عن غیره أیضا لکنه لم یقصد إلا مدلول اللفظ من غیر ملاحظة وقوعه عنه أو عن غیره فإن الظاهر وقوعه لنفسه لأنه عقد علی ما یملکه فصرفه إلی الغیر من دون صارف لا وجه له و لعله لما ذکرنا ذکر جماعة کالفاضلین و الشهیدین و غیرهم أنه لو أصدق المرأة عینا فوهبت نصفها المشاع قبل الطلاق استحق الزوج بالطلاق النصف الباقی لا نصف الباقی و قیمة نصف الموهوب و إن ذکروا ذلک احتمالا و لیس إلا من جهة صدق النصف علی الباقی فیدخل فی قوله تعالی فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ و إن کان یمکن توجیه هذا الحکم منهم بأنه لما کان الربع الباقی للمرأة من الموجود مثلا للربع التالف من الزوج و مساویا له من جمیع الجهات بل لا تغایر بینهما إلا بالاعتبار فلا وجه لاعتبار القیمة نظیر ما لو دفع المقترض نفس العین المقترضة مع کونها قیمیة لکن الظاهر أنهم لم یریدوا هذا الوجه و إنما عللوا استحقاقه للنصف الباقی ببقاء مقدار حقه فلا یخلو عن منافاة لهذا المقام و نظیره فی ظهور المنافاة لما هنا ما ذکروه فی باب الصلح- من أنه إذا أقر من بیده المال لأحد المدعیین للمال بسبب موجب للشرکة کالإرث فصالحه المقر له علی ذلک النصف کان النصف مشاعا فی نصیبها فإن أجاز شریکه نفذ فی المجموع و إلا نفذ فی الربع فإن مقتضی ما ذکروه هنا اختصاص المصالحة بنصف المقر له لأنه إن أوقع الصلح علی نصفه الذی أقر له به فهو کما لو صالح نصفه قبل الإقرار مع غیر المقر أو معه و إن أوقعه علی مطلق النصف المشاع انصرف أیضا إلی حصته فلا وجه لاشتراکه بینه و بین   
المکاسب، ج‌2، ص 151  
شریکه و لذا اختار سید مشایخنا قدس الله أسرارهم اختصاصه بالمقر له و فصل فی المسالک بین ما لو وقع الصلح علی نصفه أو مطلق النصف و بین ما إذا وقع علی النصف الذی أقر به ذو الید فاختار مذهب المشهور فی الثالث لأن الإقرار منزل علی الإشاعة و حکمه بالاختصاص فی الأولین لاختصاص النصف وضعا فی الأول و انصرافا فی الثانی إلی النصف المختص و اعترضه فی مجمع الفائدة بأن هذا لیس تفصیلا بل مورد کلام المشهور هو الثالث لفرضهم المصالحة علی ذلک النصف المقر به و تمام الکلام فی محله و علی کل حال فلا إشکال فی أن لفظ النصف المقر به إذا وقع فی کلام المالک للنصف المشاع مجردا عن حال أو مقال یقتضی صرفه إلی نصفه یحمل علی المشاع فی نصیبه و نصیب شریکه و لهذا أفتوا ظاهرا علی أنه لو أقر أحد الرجلین الشریکین الثابت ید کل منهما علی نصف العین بأن ثلث العین لفلان حمل علی الثلث المشاع فی النصیبین- فلو کذبه الشریک الآخر دفع المقر إلی المقر له نصف ما فی یده لأن المنکر بزعم المقر ظالم للسدس بتصرفه فی النصف لأنه باعتقاده إنما یستحق الثلث فالسدس الفاضل فی ید المنکر نسبته إلی المقر و المقر له علی حد سواء فإنه قدر تالف من العین المشترکة فیوزع علی الاستحقاق. و دعوی أن مقتضی الإشاعة تنزیل المقر به علی ما فی ید کل منهما فیکون فی ید المقر سدس و فی ید المنکر سدس کما لو صرح بذلک و قال إن له فی ید کل منهما سدسا و إقراره بالنسبة إلی ما فی ید الغیر غیر مسموع فلا یجب إلا أن یدفع إلیه ثلث ما فی یده و هو السدس المقر به و قد تلف السدس الآخر بزعم المقر علی المقر له بتکذیب المنکر مدفوعة بأن ما فی ید الغیر لیس عین ماله فیکون کما لو أقر شخص بنصف کل من داره و دار غیره بل هو مقدار حصته المشاعة کحصة المقر و حصة المقر له بزعم المقر إلا أنه لما یجبر المکذب علی دفع شی‌ء مما فی یده فقد تلف سدس مشاع یوزع علی المقر و المقر له فلا معنی لحسابه علی المقر له وحده إلا علی احتمال ضعیف و هو تعلق الغصب بالمشاع و صحة تقسیم الغاصب مع الشریک فیتمحض ما یأخذه الغاصب للمغصوب منه و ما یأخذه الشریک لنفسه لکنه احتمال مضعف فی محله و إن قال به أو مال إلیه بعض علی ما حکی للحرج أو السیرة. نعم یمکن أن یقال فی هذا المقام بأن التلف فی المقام حاصل بإذن الشارع للمنکر الغاصب لحق المقر له باعتقاد المقر و الشارع إنما أذن له فی أخذ ما یأخذه علی أنه من مال المقر له فالشارع إنما حسب السدس فی ید المنکر علی المقر له فلا یحسب منه علی المقر شی‌ء و لیس هذا کأخذ الغاصب جزء معینا من المال عدوانا بدون إذن الشارع حتی یحسب علی کلا الشریکین. و الحاصل أن أخذ الجزء لما کان بإذن الشارع و إنما أذن له علی أن یکون من مال المقر له و لعله لذا ذکر الأکثر بل نسبه فی الإیضاح إلی الأصحاب فی مسألة الإقرار بالنسب أن أحد الأخوین إذا أقر بثالث دفع إلیه الزائد عما یستحقه باعتقاده و هو الثالث و لا یدفع إلیه نصف ما فی یده نظرا إلی أنه أقر بتساویهما فی مال المورث و کل ما حصل کان لهما و کل ما نوی کذلک هذا و لکن لا یخفی ضعف هذا الاحتمال من جهة أن الشارع ألزم بمقتضی الإقرار معاملة المقر مع المقر له بما یقتضیه الواقع الذی أقر به. و من المعلوم أن مقتضی الواقع لو فرض العلم بصدق المقر هو کون ما فی یده علی حسب إقراره بالمناصفة و أما المنکر فإن کان عالما فیکون ما فی یده مالا مشترکا لا یحل له منه إلا ما قابل حصته عما فی یدهما و الزائد حق لهما علیه. و أما مسألة الإقرار بالنسب فالمشهور و إن صاروا إلی ما ذکر و حکاه الکلینی عن الفضل بن شاذان علی وجه الاعتماد بل ظاهره جعل فتواه کروایته إلا أنه صرح جماعة ممن تأخر عنهم بمخالفته للقاعدة حتی قوی فی المسالک الحمل علی الإشاعة و تبعه سبطه و السید [صاحب الریاض فی شرحی النافع. و الظاهر أن مستند المشهور بعض الروایات الضعیفة المنجبر بعمل أصحاب الحدیث کالفضل و الکلینی بل و غیرهما. فروی الصدوق مرسلا و الشیخ مسندا عن وهب بن وهب أبی البختری عن جعفر ابن محمد عن أبیه ع قال: قضی   
علی ع فی رجل مات و ترک ورثة فأقر أحد الورثة بدین علی أبیه أنه یلزم ذلک فی حصته بقدر ما ورث و لا یکون ذلک فی ماله کله و إن أقر اثنان من الورثة و کانا عدلین أجیز ذلک علی الورثة و إن لم یکونا عدلین ألزما فی حصتهما بقدر ما ورثا و کذلک إن أقر بعض الورثة بأخ أو أخت إنما یلزمه فی حصته و بالإسناد قال قال علی ع:   
من أقر لأخیه فهو شریک فی المال و لا یثبت نسبه فإن أقر اثنان فکذلک إلا أن یکونا عدلین فیثبت نسبه و یضرب فی المیراث معهم. و عن قرب الإسناد روایة الخبرین عن السندی بن محمد و تمام الکلام فی محله من کتاب الإقرار و المیراث إن شاء الله.

مسألة لو باع ما یقبل التملک و ما لا یقبله

کالخمر و الخنزیر صفقة بثمن واحد صح فی المملوک عندنا کما فی جامع المقاصد و إجماعا کما عن الغنیة و یدل علیه إطلاق مکاتبة الصفار المتقدمة و دعوی انصرافه إلی صورة کون بعض القریة المذکورة فیها مال الغیر ممنوعة بل لا مانع من جریان قاعدة الصحة بل اللزوم فی العقود عدا ما یقال من أن التراضی و التعاقد إنما وقع علی المجموع الذی لم یمضه الشارع قطعا فالحکم بالإمضاء فی البعض مع کونه مقصودا إلا فی ضمن المرکب یحتاج إلی دلیل آخر غیر ما دل علی حکم العقود و الشروط و التجارة عن تراض و لذا حکموا بفساد العقد بفساد شرطه و قد نبه علیه فی جامع المقاصد فی باب فساد الشرط و ذکر أن فی الفرق بین فساد الشرط و الجزء عسرا و تمام الکلام فی باب الشروط- و یکفی هنا الفرق بالنص و الإجماع. نعم ربما یقید الحکم بصورة جهل المشتری لما ذکر فی المسالک وفاقا للمحکی فی التذکرة عن الشافعی من جهة إفضائه إلی الجهل بثمن المبیع قال فی التذکرة بعد ذلک و لیس عندی بعیدا من الصواب الحکم بالبطلان فیما إذا علم المشتری حریة الآخر أو کونه مما لا ینقل إلیه انتهی. و یمکن دفعه بأن اللازم هو العلم بثمن المجموع الذی قصد إلی نقله عرفا و إن علم الناقل بعدم إمضاء الشارع له فإن هذا العلم غیر مناف لقصد النقل حقیقة فبیع الغرر المتعلق لنهی الشارع و حکمه علیه بالفساد هو ما کان غررا فی نفسه مع قطع النظر عما یحکم علیه من الشارع مع أنه لو تم ما ذکر لاقتضی صرف مجموع الثمن إلی المملوک لا البطلان لأن المشتری القادم علی ضمان المجموع بالثمن مع علمه سلامة البعض له قادم علی ضمان المملوک وحده بالثمن کما صرح به الشهید فی محکی الحواشی المنسوبة إلیه   
المکاسب، ج‌2، ص 152  
حیث قال إن هذا الحکم مقید بجهل المشتری بعین المبیع و حکمه و إلا لکان البذل بإزاء المملوک ضرورة أن القصد إلی الممتنع کلا قصد انتهی لکن ما ذکره رحمه الله مخالف لظاهر المشهور حیث حکموا بالتقسیط- و إن کان مناسبا لما ذکروه فی بیع مال الغیر من العالم من عدم رجوعه بالثمن إلی البائع لأنه سلطه علیه مجانا فإن مقتضی ذلک عدم رجوع المشتری بقسط غیر المملوک إما لوقوع المجموع فی مقابل المملوک کما عرفت من الحواشی و إما لبقاء ذلک القسط له مجانا کما قد یلوح من جامع المقاصد و المسالک إلا أنک قد عرفت أن الحکم هناک لا یکاد ینطبق علی القواعد ثم إن طریق تقسیط الثمن علی المملوک و غیره- یعرف مما تقدم فی بیع ماله مع مال الغیر من أن العبرة بتقویم کل منهما منفردا و نسبة قیمة المملوک إلی مجموع القیمتین لکن الکلام هنا فی طریق معرفة قیمة غیر المملوک. و قد ذکروا أن الحر یفرض عبدا بصفاته و یقوم و الخمر و الخنزیر یقومان بقیمتهما عند من یراهما مالا و یعرف تلک القیمة بشهادة عدلین مطلعین علی ذلک لکونهما مسبوقین بالکفر أو مجاورین للکفار و یشکل تقویم الخمر و الخنزیر بقیمتهما إذا باع الخنزیر بعنوان أنه شاة و الخمر بعنوان أنها خل فبان الخلاف- بل جزم بعض هنا بوجوب تقویمهما قیمة الخل و الشاة کالحر.

[القول فی أولیاء التصرف

مسألة یجوز للأب و الجد أن یتصرفا فی مال الطفل- بالبیع و الشراء

اشارة

و یدل علیه قبل الإجماع الأخبار المستفیضة المصرحة فی موارد کثیرة و فحوی سلطنتهما علی بضع البنت فی باب النکاح

[عدم اعتبار العدالة فی ولایة الأب و الجد]

و المشهور عدم اعتبار العدالة للأصل و الإطلاقات و فحوی الإجماع المحکی عن التذکرة علی ولایة الفاسق فی التزویج خلافا للمحکی عن الوسیلة و الإیضاح فاعتبراها فیهما مستدلا فی الأخیر بأنها ولایة علی من لا یدفع عن نفسه و لا یصرف عن ماله و یستحیل من حکمة الصانع أن یجعل الفاسق أمینا تقبل إقراراته و إخباراته عن غیره مع نص القرآن علی خلافه انتهی. و لعله أراد بنص القرآن آیة الرکون إلی الظالم التی أشار إلیها فی جامع المقاصد و فی دلالة الآیة نظر و أضعف منها ما ذکره فی الإیضاح من الاستحالة إذ المحذور یندفع کما فی جامع المقاصد بأن الحاکم متی ظهر عنده بقرائن الأحوال اختلال حال الطفل عزله و منعه من التصرف فی ماله و إثبات الید علیه و إن لم یظهر خلافه فولایته ثابتة و إن لم یعلم استعلم حاله بالاجتهاد و تتبع سلوکه و شواهد أحواله انتهی

و هل یشترط فی تصرفه المصلحة- أو یکفی عدم المفسدة أم لا

یعتبر شی‌ء وجوه- یشهد للأخیر إطلاق ما دل علی أن مال الوالد للوالد کما فی روایة سعد بن یسار و أنه و ماله لأبیه کما فی النبوی المشهور و صحیحة ابن مسلم: إن الوالد یأخذ من مال ولده ما شاء و ما فی العلل عن محمد بن سنان عن الرضا ع: من أن علة تحلیل مال الولد لوالده أن الولد موهوب للوالد فی قوله تعالی یَهَبُ لِمَنْ یَشاءُ إِناثاً وَ یَهَبُ لِمَنْ یَشاءُ الذُّکُورَ و یؤیده أخبار جواز تقویم جاریة الابن علی نفسه لکن الظاهر منها تقییدها بصورة حاجة الأب- کما یشهد له قوله ع فی روایة الحسین بن أبی العلاء قال: قلت لأبی عبد الله ع ما یحل للرجل من مال ولده قال قوته بغیر سرف إذا اضطر إلیه قال فقلت له فقول رسول الله ص للرجل الذی أتاه فقدم أباه فقال له أنت و مالک لأبیک فقال إنما جاء بأبیه إلی النبی ص فقال یا رسول الله هذا أبی و قد ظلمنی میراثی عن أمی فأخبره الأب أنه قد أنفقه علیه و علی نفسه فقال النبی ص أنت و مالک لأبیک و لم یکن عند الرجل شی‌ء أو کان رسول الله ص یحبس الأب للابن و نحوها صحیحة أبی حمزة الثمالی: عن أبی جعفر ع قال قال رسول الله ص لرجل أنت و مالک لأبیک ثم قال أبو جعفر ع ما أحب أن یأخذ من مال ابنه إلا ما احتاج إلیه مما لا بد منه أن الله لا یحب الفساد. فإن الاستشهاد بالآیة یدل علی إرادة الحرمة من عدم الحب دون الکراهة و أنه لا یجوز له التصرف بما فیه مفسدة للطفل هذا کله مضافا إلی عموم قوله تعالی وَ لا تَقْرَبُوا مالَ الْیَتِیمِ إِلَّا بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ فإن إطلاقه یشمل الجد و یتم فی الأب بعدم الفصل و مضافا إلی ظهور الإجماع علی عدم اعتبار المفسدة بل فی مفتاح الکرامة استظهر الإجماع تبعا لشیخه فی شرح القواعد علی إناطة جواز تصرف الولی بالمصلحة و لیس ببعید فقد صرح به فی محکی المبسوط حیث قال و من یلی أمر الصغیر و المجنون خمسة الأب و الجد للأب و وصی الأب و الجد و الحاکم و من یأمره ثم قال و کل هؤلاء الخمسة لا یصح تصرفهم إلا علی وجه الاحتیاط و الحظ للصغیر لأنهم إنما نصبوا لذلک فإذا تصرف فیه علی وجه لا حظ فیه کان باطلا لأنه خلاف ما نصب له انتهی و قال الحلی فی السرائر لا یجوز للولی التصرف فی مال الطفل إلا بما یکون فیه صلاح المال و یعود نفعه إلی الطفل دون المتصرف فیه و هذا هو الذی یقتضیه أصول المذهب انتهی. و قد صرح بذلک أیضا المحقق و العلامة و الشهیدان و المحقق الثانی و غیرهم بل فی شرح الروضة للفاضل الهندی أن المتقدمین عمموا الحکم باعتبار المصلحة من غیر استثناء و استظهر فی مفتاح الکرامة من عبارة التذکرة فی باب الحجر نفی الخلاف فی ذلک بین المسلمین. و قد حکی عن الشهید فی حواشی القواعد أن قطب الدین قدس سره نقل عن العلامة رحمه الله أنه لو باع الولی بدون ثمن المثل لم لا ینزل منزلة الإتلاف بالاقتراض لأنا قائلون بجواز اقتراض ماله و هو یستلزم جواز إتلافه قال و توقف زاعما أنه لا یقدر علی مخالفة الأصحاب هذا و لکن الأقوی کفایة عدم المفسدة- وفاقا لغیر واحد من الأساطین الذین عاصرناهم لمنع دلالة الروایات علی أکثر من النهی عن الفساد فلا تنهض لدفع دلالة المطلقات المتقدمة الظاهرة فی سلطنة الوالد علی الولد و ماله. و أما الآیة الشریفة فلو سلم دلالتها فهی مخصصة بما دل علی ولایة الجد و سلطته الظاهرة فی أن له أن یتصرف فی مال الطفل بما لیس فیه مفسدة له فإن ما دل علی ولایة الجد فی النکاح معللا بأن البنت و أباها للجد. و قوله ص: أنت و مالک لأبیک خصوصا مع استشهاد الإمام ع به فی مضی نکاح الجد بدون إذن الأب ردا علی من أنکر ذلک و حکم ببطلان ذلک من العامة فی مجلس بعض الأمراء و غیر ذلک یدل علی ذلک مع أنه لو سلمنا عدم التخصیص وجب الاقتصار علیه فی حکم الجد دون الأب و دعوی عدم القول بالفصل ممنوعة فقد حکی عن بعض متأخری المتأخرین   
المکاسب، ج‌2، ص 153  
القول بالفصل بینهما فی الاقتراض مع عدم الیسر

[مشارکة الجد و إن علا للأب فی الحکم

ثم لا خلاف ظاهرا کما ادعی فی أن الجد و إن علا یشارک الأب فی الحکم و یدل علیه ما دل علی أن الشخص و ماله الذی منه مال ابنه لأبیه و ما دل علی أن الولد و والده لجده

و لو فقد الأب و بقی الجد فهل أبوه أو جده یقوم مقامه فی المشارکة أو یخص هو بالولایة

قولان من ظاهر أن الولد و والده لجده و هو المحکی عن ظاهر جماعة و من أن مقتضی قوله تعالی وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلی بِبَعْضٍ کون القریب أولی بقریبه من البعید فینفی ولایة البعید و خرج منه الجد مع الأب و بقی الباقی و لیس المراد من لفظ الأولی التفضیل مع الاشتراک فی المبدأ بل هو نظیر قولک هو أحق بالأجر من فلان و نحوه و هذا محکی عن جامع المقاصد و المسالک و الکفایة و للمسألة مواضع أخر تأتی إن شاء الله.

مسألة من جملة أولیاء التصرف فی مال من لا یستقل بالتصرف فی ماله الحاکم

اشارة

و المراد منه الفقیه الجامع لشرائط الفتوی و قد رأینا هنا ذکر مناصب الفقیه امتثالا لأمر أکثر حضار مجلس المذاکرة فنقول مستعینا بالله

للفقیه الجامع للشرائط مناصب ثلاثة

أحدها الإفتاء فیما یحتاج إلیها العامی فی علمه

و مورده المسائل الفرعیة و الموضوعات الاستنباطیة من حیث ترتب حکم فرعی علیها و لا إشکال و لا خلاف فی ثبوت هذا المنصب للفقیه إلا ممن لا یری جواز التقلید للعامی و تفصیل الکلام فی هذا المقام موکول إلی مباحث الاجتهاد و التقلید.

الثانی الحکومة

فله الحکم بما یراه حقا فی المرافعات و غیرها فی الجملة و هذا المنصب أیضا ثابت له بلا خلاف فتوی و نصا و تفصیل الکلام فیه من حیث شرائط الحاکم و المحکوم به و المحکوم علیه موکول إلی کتاب القضاء.

الثالث ولایة التصرف فی الأموال و الأنفس

اشارة

و هو المقصود بالتفصیل هنا فنقول

الولایة تتصور علی وجهین

الأول استقلال الولی بالتصرف

مع قطع النظر عن کون تصرف غیره منوطا بإذنه أو غیر منوط به و مرجع هذا إلی کون نظره سببا فی جواز تصرفه.

الثانی عدم استقلال غیره بالتصرف

و کون تصرف الغیر منوطا بإذنه و إن لم یکن هو مستقلا بالتصرف و مرجع هذا إلی کون نظره شرطا فی جواز تصرف غیره و بین موارد الوجهین عموم من وجه ثم إذنه المعتبر فی تصرف الغیر إما أن یکون علی وجه الاستنابة کوکیل الحاکم و إما أن یکون علی وجه التفویض و التولیة کمتولی الأوقاف من قبل الحاکم و إما أن یکون علی وجه الرضا کإذن الحاکم لغیره لفظا فی الصلاة علی میت لا ولی له

[ثبوت الولایة بالمعنی الأول للنبی و الأئمة ع

اشارة

إذا عرفت هذا فنقول مقتضی الأصل عدم ثبوت الولایة لأحد- بشی‌ء من الأمور المذکورة خرجنا عن هذا الأصل فی خصوص النبی و الأئمة صلوات الله علیهم أجمعین بالأدلة الأربعة

[الاستدلال بالکتاب

قال الله تعالی النَّبِیُّ أَوْلی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَی اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ- فَلْیَحْذَرِ الَّذِینَ یُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِیبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ یُصِیبَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ و أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ و إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ الآیة إلی غیر ذلک.

[الاستدلال بالروایات

و قال النبی ص کما فی روایة أیوب بن عطیة: أنا أولی بکل مؤمن من نفسه و قال فی یوم غدیر خم: أ لست أولی بکم من أنفسکم قالوا بلی قال من کنت مولاه فهذا علی مولاه.   
و الأخبار فی افتراض طاعتهم و کون معصیتهم کمعصیة الله کثیرة یکفی فی ذلک منها مقبولة عمر بن حنظلة و مشهورة أبی خدیجة و التوقیع الآتی حیث علل فیه حکومة الفقیه و تسلطه علی الناس بأنی قد جعلته کذلک و أنه حجتی علیکم.

[الاستدلال بالإجماع و العقل

و أما الإجماع فغیر خفی و أما العقل القطعی فالمستقل منه حکمه بوجوب شکر المنعم بعد معرفة أنهم أولیاء النعم و غیر المستقل حکمه بأن الأبوة إذا اقتضت وجوب طاعة الأب علی الابن فی الجملة کانت الإمامة مقتضیة لوجوب طاعة الإمام علی الرعیة بطریق أولی لأن الحق هنا أعظم بمراتب فتأمل. و المقصود من جمیع ذلک دفع ما یتوهم من أن وجوب طاعة الإمام مختص بالأوامر الشرعیة و أنه لا دلیل علی وجوب إطاعته فی أوامره العرفیة أو سلطنته علی الأموال و الأنفس. و بالجملة فالمستفاد من الأدلة الأربعة بعد التتبع و التأمل أن للإمام سلطنة مطلقة علی الرعیة من قبل الله تعالی و أن تصرفهم نافذ علی الرعیة ماض مطلقا هذا کله فی ولایتهم بالمعنی الأول.

و أما بالمعنی الثانی أعنی اشتراط تصرف الغیر بإذنهم

فهو و إن کان مخالفا للأصل إلا أنه قد وردت أخبار خاصة بوجوب الرجوع إلیهم و عدم جواز الاستقلال لغیرهم بالنسبة إلی المصالح المطلوبة للشارع غیر المأخوذة علی شخص معین من الرعیة کالحدود و التعزیرات و التصرف فی أموال القاصرین و إلزام الناس بالخروج عن الحقوق و نحو ذلک یکفی فی ذلک ما دل علی أنهم أولو الأمر و الولایة فإن الظاهر من هذا العنوان عرفا من یجب الرجوع إلیه فی الأمور العامة التی لم تحمل فی الشرع علی شخص خاص و کذا ما دل علی وجوب الرجوع فی الوقائع الحادثة إلی رواة الحدیث معللا بأنهم حجتی علیکم و أنا حجة الله فإنه دل علی أن الإمام هو المرجع الأصلی. و ما عن العلل بسنده عن الفضل بن الشاذان: عن مولانا أبی الحسن الرضا ع فی علل حاجة الناس إلی الإمام حیث قال بعد ذکر جملة من العلل و منها أنا لا نجد فرقة من الفرق و لا ملة من الملل عاشوا و بقوا إلا بقیم و رئیس لما لا بد لهم منه من أمر الدین و الدنیا فلم یجز فی حکمة الحکیم أن یترک الخلق بلا رئیس و هو یعلم أنه لا بد لهم منه و لا قوام لهم إلا به هذا مضافا إلی ما ورد فی خصوص الحدود و التعزیرات و الحکومات و أنها لإمام المسلمین و فی الصلاة علی الجنائز من أن سلطان الله أحق بها من کل أحد و غیر ذلک مما یعثر علیه المتتبع و کیف کان فلا إشکال فی عدم جواز التصرف فی کثیر من الأمور العامة بدون إذنهم و رضاهم لکن لا عموم یقتضی أصالة توقف کل تصرف علی الإذن. نعم الأمور التی یرجع فیها کل قوم إلی رئیسهم لا یبعد الاطراد فیها بمقتضی کونهم أولی الأمر و ولاته و المرجع الأصلی فی الحوادث الواقعة و المرجع فی غیر ذلک من موارد الشک إلی إطلاقات أدلة تلک التصرفات إن وجدت علی الجواز أو المنع و إلا فإلی الأصول العملیة لکن حیث کان الکلام فی اعتبار إذن الإمام أو نائبه الخاص مع التمکن منه لم یجز إجراء الأصول لأنها لا تنفع مع التمکن من الرجوع إلی الحجة و إنما تنفع ذلک مع عدم التمکن من الرجوع إلیها لبعض العوارض   
و بالجملة فلا یهمنا التعرض لذلک

إنما المهم التعرض لحکم ولایة الفقیه

اشارة

المکاسب، ج‌2، ص 154  
بأحد الوجهین المتقدمین فنقول

أما الولایة علی الوجه الأول أعنی استقلاله فی التصرف

فلم یثبت بعموم عدا ما ربما یتخیل من أخبار واردة فی شأن العلماء مثل: إن العلماء ورثة الأنبیاء و ذلک أن الأنبیاء لم یورثوا دینارا و لا درهما و لکن أورثوا أحادیث من أحادیثهم فمن أخذ بشی‌ء منها أخذ بحظ وافر و أن: العلماء أمناء الرسل. و قوله ع: مجاری الأمور بید العلماء بالله الأمناء علی حلاله و حرامه و قوله ص: علماء أمتی کأنبیاء بنی إسرائیل و فی المرسلة المرویة فی الفقه الرضوی: أن منزلة الفقیه فی هذا الوقت کمنزلة الأنبیاء فی بنی إسرائیل و قوله ع فی نهج البلاغة: أولی الناس بالأنبیاء أعلمهم بما جاءوا به إِنَّ أَوْلَی النَّاسِ بِإِبْراهِیمَ لَلَّذِینَ اتَّبَعُوهُ إلی آخر الآیة و قوله ص ثلاثا: اللهم ارحم خلفائی قیل و من خلفاؤک یا رسول الله قال الذین یأتون بعدی و یروون حدیثی و سنتی و قوله ع فی مقبولة [عمر] بن حنظلة: قد جعلته علیکم حاکما و فی مشهورة أبی خدیجة: جعلته علیکم قاضیا و قوله عجل الله فرجه: هم حجتی علیکم و أنا حجة الله. إلی غیر ذلک مما یظفر به المتتبع لکن الإنصاف بعد ملاحظة سیاقها أو صدرها أو ذیلها یقتضی الجزم بأنها فی مقام بیان وظیفتهم من حیث الأحکام الشرعیة لا کونهم کالنبی و الأئمة ص فی کونهم أولی بالناس فی أموالهم فلو طلب الفقیه الزکاة و الخمس من المکلف فلا دلیل علی وجوب الدفع إلیه شرعا. نعم لو ثبت شرعا اشتراط صحة أدائهما- بدفعهما إلی الفقیه مطلقا أو بعد المطالبة لو أفتی بذلک الفقیه وجب اتباعه إن کان ممن یتعین تقلیده ابتداء أو بعد الاختیار فیخرج عن محل الکلام هذا مع أنه لو فرض العموم فیما ذکر من الأخبار وجب حملها علی إرادة العام من الجهة المعهودة المتعارفة من وظیفته من حیث کونه رسولا مبلغا و إلا لزم تخصیص أکثر أفراد العام لعدم سلطنة الفقیه علی أموال الناس و أنفسهم إلا فی موارد قلیلة بالنسبة إلی موارد عدم سلطنته. و بالجملة فأقامه الدلیل علی وجوب إطاعة الفقیه کالإمام إلا ما خرج بالدلیل دونه خرط القتاد.

بقی الکلام فی ولایته علی الوجه الثانی أعنی توقف تصرف الغیر علی إذنه

فیما کان متوقفا علی إذن الإمام ع و حیث إن موارد التوقف علی إذن الإمام غیر مضبوطة فلا بد من ذکر ما یکون کالضابط لها فنقول کل معروف علم من الشارع إرادة وجوده فی الخارج إن علم کونه وظیفة شخص خاص کنظر الأب فی مال ولده الصغیر أو صنف خاص کالإفتاء و القضاء أو کل من یقدر علی القیام به کالأمر بالمعروف فلا إشکال فی شی‌ء من ذلک و إن لم یعلم ذلک و احتمل کونه مشروطا فی جوازه أو وجوبه بنظر الفقیه وجب الرجوع فیه إلیه ثم إن علم الفقیه من الأدلة جواز تولیته لعدم إناطته بنظر خصوص الإمام أو نائبه الخاص تولاه مباشرة أو استنابة إن کان مما یری الاستنابة فیه و إلا عطله فإن کونه معروفا لا ینافی إناطته بنظر الإمام ع و الحرمان عنه عند فقده کسائر البرکات التی حرمنا منها بفقده عجل الله تعالی فرجه. و مرجع هذا إلی الشک فی کون المطلوب مطلق وجوده أو وجوده من موجد خاص. أما وجوب الرجوع إلی الفقیه فی الأمور المذکورة فیدل علیه مضافا إلی ما یستفاد من جعله حاکما کما فی مقبولة ابن حنظلة الظاهرة فی کونه کسائر الحکام المنصوبة فی زمان النبی ص و الصحابة فی إلزام الناس بإرجاع الأمور المذکورة إلیه و الانتهاء فیها إلی نظره بل المتبادر عرفا من نصب السلطان حاکما وجوب الرجوع فی الأمور العامة المطلوبة للسلطان إلیه و إلی ما تقدم من قوله ع: مجاری الأمور بید العلماء بالله الأمناء علی حلاله و حرامه التوقیع المروی فی إکمال الدین و کتاب الغیبة و احتجاج الطبرسی الوارد فی جواب مسائل إسحاق بن یعقوب التی ذکر: إنی سألت العمری رضی الله عنه أن یوصل لی إلی الصاحب عجل الله فرجه کتابا فیه تلک المسائل التی قد أشکلت علی فورد الجواب بخطه علیه آلاف التحیة و السلام فی أجوبتها و فیها و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها إلی رواة حدیثنا فإنهم حجتی علیکم و أنا حجة الله فإن المراد بالحوادث ظاهرا مطلق الأمور التی لا بد من الرجوع فیها عرفا أو عقلا أو شرعا إلی الرئیس مثل النظر فی أموال القاصرین لغیبة أو موت أو صغر أو سفه و أما تخصیصها بخصوص المسائل الشرعیة فبعید من وجوه منها أن الظاهر وکول نفس الحادثة إلیه لیباشر أمرها مباشرة أو استنابة لا الرجوع فی حکمها إلیه. و منها التعلیل بکونهم حجتی علیکم و أنا حجة الله فإنه إنما یناسب الأمور التی یکون المرجع فیها هو الرأی و النظر فکان هذا منصب ولاة الإمام من قبل نفسه لا أنه واجب من قبل الله سبحانه علی الفقیه بعد غیبة الإمام و إلا کان المناسب أن یقول إنهم حجج الله علیکم کما وصفهم فی مقام آخر بأنهم أمناء الله علی الحلال و الحرام. و منها أن وجوب الرجوع فی المسائل الشرعیة إلی العلماء الذی هو من بدیهیات الإسلام من السلف إلی الخلف مما لم یکن یخفی علی مثل إسحاق ابن یعقوب حتی یکتبه فی عداد مسائل أشکلت علیه بخلاف وجوب الرجوع فی المصالح العامة إلی رأی أحد و نظره فإنه یحتمل أن یکون الإمام ع قد وکله فی غیبته إلی شخص أو أشخاص من ثقاته فی ذلک الزمان. و الحاصل أن الظاهر أن لفظ الحوادث لیس مختصا بما اشتبه حکمه و لا بالمنازعات ثم إن النسبة بین مثل هذا التوقیع و بین العمومات الظاهرة فی إذن الشارع فی کل معروف لکل أحد مثل قوله ع: کل معروف صدقة و قوله ع: عون الضعیف من أفضل الصدقة و أمثال ذلک و إن کانت عموما من وجه إلا أن الظاهر حکومة هذا التوقیع علیها و کونها بمنزلة المفسر الدال علی وجوب الرجوع إلی الإمام ع أو نائبه فی الأمور العامة التی یفهم عرفا دخولها تحت الحوادث الواقعة و تحت عنوان الأمر فی قوله أُولِی الْأَمْرِ و علی تسلیم التنزل عن ذلک فالمرجع بعد تعارض العمومین إلی أصالة عدم مشروعیة ذلک المعروف مع عدم وقوعه عن رأی ولی الأمر هذا لکن المسألة لا تخلو عن إشکال و إن کان الحکم به مشهورا و علی أی تقدیر. فقد ظهر مما ذکرنا أن ما دلت علیه هذه الأدلة هو ثبوت الولایة للفقیه فی الأمور التی تکون مشروعیة إیجادها فی الخارج مفروغا عنها بحیث لو فرض عدم الفقیه کان علی الناس القیام بها کفایة و أما ما یشک فی مشروعیته کالحدود   
المکاسب، ج‌2، ص 155  
لغیر الإمام و تزویج الصغیرة لغیر الأب و الجد و ولایة المعاملة علی مال الغائب بالعقد علیه و فسخ العقد الخیاری عنه و غیر ذلک فلا یثبت من تلک الأدلة مشروعیتها للفقیه- بل لا بد للفقیه من استنباط مشروعیتها من دلیل آخر. نعم الولایة علی هذه و غیرها ثابتة للإمام ع بالأدلة المتقدمة المختصة به مثل آیة أَوْلی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ. و قد تقدم أن إثبات عموم نیابته للفقیه عنه ع فی هذا النحو من الولایة علی الناس لیقتصر فی الخروج عنه علی ما خرج بالدلیل دونه خرط القتاد.   
و بالجملة فهاهنا مقامان أحدهما وجوب إیکال المعروف المأذون فیه إلیه لتقع خصوصیاته عن نظره و رأیه کتجهیز المیت الذی لا ولی له فإنه یجب أن تقع خصوصیاته من تعیین الغاسل و المغسل و تعیین شی‌ء من ترکته للکفن و تعیین المدفن عن رأی الفقیه الثانی مشروعیة تصرف خاص فی نفس أو مال أو عرض و الثابت بالتوقیع و شبهه هو الأول دون الثانی و إن کان الإفتاء فی المقام الثانی بالمشروعیة و عدمها أیضا من وظیفته إلا أن المقصود عدم دلالة الأدلة السابقة علی المشروعیة. نعم لو ثبتت أدلة النیابة عموما تم ما ذکر ثم إنه قد اشتهر فی الألسن و تداول فی بعض الکتب روایة أن السلطان ولی من لا ولی له و هذا أیضا بعد الانجبار سندا أو مضمونا تحتاج إلی أدلة عموم النیابة. و قد عرفت ما یصلح أن یکون دلیلا علیه و أنه لا یخلو عن وهن فی دلالته مع قطع النظر عن السند کما اعترف به جمال المحققین فی باب الخمس بعد الاعتراف بأن المعروف بین الأصحاب کون الفقهاء نواب الإمام و یظهر ذلک من المحقق الثانی أیضا فی رسالته الموسومة بقاطع اللجاج فی مسألة جواز أخذ الفقیه أجرة أراضی الأنفال من المخالفین کما یکون ذلک للإمام ع إذا ظهر للشک فی عموم النیابة و هو فی محله. ثم إن قوله ع من لا ولی له فی المرسلة المذکورة لیس مطلق من لا ولی له بل المراد عدم الملکة یعنی أنه ولی من من شأنه أن یکون له ولی بحسب شخصه أو صنفه أو نوعه أو جنسه فیشمل الصغیر الذی مات أبوه و المجنون بعد البلوغ و الغائب و الممتنع و المریض و المغمی علیه و المیت الذی لا ولی له و قاطبة المسلمین إذا کان لهم ملک کالمفتوح عنوة و الموقوف علیهم فی الأوقاف العامة و نحو ذلک لکن یستفاد منه ما لم یکن یستفاد من التوقیع المذکور و هو الإذن فی فعل کل مصلحة لهم فتثبت به مشروعیة ما لم تثبت مشروعیته بالتوقیع المتقدم فیجوز له القیام بجمیع مصالح الطوائف المذکورین. نعم لیس له فعل شی‌ء لا تعود مصلحته إلیهم و إن کان ظاهر الولی یوهم ذلک إذ بعد ما ذکرنا من أن المراد بمن لا ولی له من من شأنه أن یکون له ولی یراد به کونه ممن ینبغی أن یکون له من یقوم بمصالحه لا بمعنی أنه ینبغی أن یکون علیه ولی له علیه ولایة الأخبار بحیث یکون تصرفه ماضیا علیه. و الحاصل أن الولی المنفی هو الولی للشخص لا علیه فیکون المراد بالولی المثبت ذلک أیضا فمحصله أن الله جعل الولی الذی یحتاج إلیه الشخص و ینبغی أن یکون له هو السلطان فافهم.

مسألة فی ولایة عدول المؤمنین

[حدود ولایة المؤمنین

اعلم أن ما کان من قبیل ما ذکرنا فیه ولایة الفقیه و هو ما کان تصرفا مطلوب الوجود للشارع إذا کان الفقیه متعذر الوصول فالظاهر جواز تولیته لا حاد المؤمنین لأن المفروض کونه مطلوبا للشارع غیر مضاف إلی شخص و اعتبار نظارة الفقیه فیه ساقط له بفرض التعدد و کونه شرطا مطلقا له لا شرطا اختیاریا مخالف لفرض العلم بکونه مطلوب الوجود مع تعذر الشرط لکونه من المعروف الذی أمر بإقامته فی الشریعة. نعم لو احتمل کون مطلوبیته مختصة بالفقیه أو الإمام صح الرجوع إلی أصالة عدم المشروعیة کبعض مراتب النهی عن المنکر حیث إن إطلاقاته لا تعم ما إذا بلغ حد الجرح. قال الشهید رحمه الله فی قواعده یجوز للآحاد مع تعذر الحکام تولیة آحاد التصرفات الحکمیة علی الأصح کدفع ضرورة الیتیم لعموم وَ تَعاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوی و قوله ص: و الله تعالی فی عون العبد ما کان العبد فی عون أخیه و قوله ص: کل معروف صدقة و هل یجوز أخذ الزکوات و الأخماس من الممتنع و تفریقها فی أربابها و کذا بقیة وظائف الحکام غیر ما یتعلق بالدعاوی فیه وجهان وجه الجواز ما ذکرنا و لأنه لو منع من ذلک لفاتت مصالح تلک الأموال و هی مطلوبة لله تعالی. و قال بعض المتأخرین عن العلامة لا شک أن القیام بهذه المصالح أهم من ترک تلک الأموال بأیدی الظلمة یأکلونها بغیر حقها و یصرفونها إلی غیر مستحقها فإن توقع إمام یصرف ذلک فی وجهه حفظ المتمکن تلک الأموال إلی حین تمکنه من صرفها إلیه و إن یئس من ذلک کما فی هذا الزمان تعین صرفه علی الفور فی مصارفه لما فی إبقائه من التغریر و حرمان مستحقیه من تعجیل أخذه مع مسیس حاجتهم إلیه و لو ظفر بأموال مغصوبة حفظها لأربابها حتی یصل إلیهم و مع الیأس یتصدق بها عنهم و یضمن و عند العامة تصرف فی المصارف العامة انتهی. و الظاهر أن قوله فإن توقع إلی آخره من کلام الشهید رحمه الله و لقد أجاد فیما أفاد إلا أنه لم یبین وجه عدم الجواز و لعل وجهه أن مجرد کون هذه الأمور من المعروف لا ینافی اشتراطها بوجود الإمام أو نائبه کما فی قطع الدعاوی و إقامة الحدود کما فی التجارة بمال الصغیر الذی له أب و جد فإن کونها من المعروف لا ینافی وکوله إلی شخص خاص. نعم لو فرض المعروف علی وجه یستقل العقل بحسنه مطلقا کحفظ الیتیم من الهلاک الذی یعلم رجحانه علی مفسدة التصرف فی مال الغیر بغیر إذنه صح المباشرة بمقدار یندفع به الضرورة أو فرض علی وجه یفهم من دلیله جواز تصدیه لکل أحد إلا أنه خرج ما لو تمکن من الحاکم حیث دلت الأدلة علی وجوب إرجاع الأمور إلیه و هذا کتجهیز المیت و إلا فمجرد کون التصرف معروفا لا ینهض فی تقیید ما دل علی عدم ولایة أحد علی مال أحد أو نفسه و لهذا لا یلزم عقد الفضولی علی المعقود له بمجرد کونه معروفا و مصلحة و لا یفهم من أدلة المعروف ولایة للفضولی علی المعقود علیه لأن المعروف هو التصرف فی المال أو النفس علی الوجه المأذون فیه من المالک أو العقل أو الشارع من غیر جهة نفس أدلة المعروف. و بالجملة تصرف غیر الحاکم یحتاج إلی نص عقلی أو عموم شرعی أو خصوص فی مورد جزئی فافهم.   
بقی الکلام فی اشتراط العدالة فی المؤمن الذی یتولی المصلحة عند فقد الحاکم   
کما هو ظاهر أکثر الفتاوی حیث یعبرون بعدول المؤمنین و هو مقتضی الأصل و یمکن أن یستدل علیه ببعض الأخبار أیضا   
المکاسب، ج‌2، ص 156  
ففی صحیحة محمد بن إسماعیل رجل مات من أصحابنا و لم یوص فرفع أمره إلی قاضی الکوفة فصیر عبد الحمید القیم بماله و کان الرجل خلف ورثة صغارا و متاعا و جواری فباع عبد الحمید المتاع فلما أراد بیع الجواری ضعف قلبه عن بیعهن إذ لم یکن المیت صبر إلیه وصیته و کان قیامه فیها بأمر القاضی لأنهن فروج قال فذکرت ذلک لأبی جعفر ع فقلت له یموت الرجل من أصحابنا و لا یوصی إلی أحد و یخلف جواری فیقیم القاضی رجلا منا لیبیعهن أو قال یقوم بذلک رجل منا فیضعف قلبه لأنهن فروج فما تری فی ذلک قال إذا کان القیم مثلک أو مثل عبد الحمید فلا بأس الخبر بناء علی أن المراد من المماثلة أما المماثلة فی التشیع أو فی الوثاقة و ملاحظة مصلحة الیتیم و إن لم یکن شیعیا أو فی الفقاهة بأن یکون من نواب الإمام عموما فی القضاء بین المسلمین أو فی العدالة و احتمال الثالث مناف لإطلاق المفهوم الدال علی ثبوت البأس مع عدم الفقیه و لو مع تعذره و هذا بخلاف الاحتمالات الأخر فإن البأس ثابت للفاسق أو الخائن المخالف و إن تعذر غیرهم فتعین أحدهما الدائر بینها فیجب الأخذ فی مخالفة الأصل بالأخص منها و هو العدل   
[ظاهر بعض الروایات کفایة الأمانة]   
لکن الظاهر من بعض الروایات کفایة الأمانة و ملاحظة مصلحة الیتیم فیکون مفسرا لاحتمال الثانی فی وجه المماثلة المذکورة فی الصحیحة. ففی صحیحة علی بن رئاب: رجل بینی و بینه قرابة مات و ترک أولادا صغارا و ترک ممالیک غلمانا و جواری و لم یوص فما تری فیمن یشتری منهم الجاریة و یتخذها أم ولد و ما تری فی بیعهم قال فقال إن کان لهم ولی یقوم بأمرهم باع علیهم و نظر لهم و کان مأجورا فیهم قلت فما تری فیمن یشتری منهم الجاریة و یتخذها أم ولد فقال لا بأس بذلک إذا باع علیهم القیم بأمرهم الناظر فیما یصلحهم فلیس لهم أن یرجعوا فیما صنع القیم لهم بأمرهم الناظر فیما یصلحهم الخبر و موثقة زرعه عن سماعة: فی رجل مات و له بنون و بنات صغار و کبار من غیر وصیة و له خدم و ممالیک و عقر کیف یصنع الورثة بقسمة ذلک قال إن قام رجل ثقة قاسمهم ذلک کله فلا بأس بناء علی أن المراد من یوثق به و یطمأن بفعله عرفا و إن لم یکن فیه ملکه العدالة لکن فی صحیحة إسماعیل بن سعد ما یدل علی اشتراط تحقق عنوان العدالة قال: سألت الرضا ع و عن الرجل یموت بغیر وصیة و له ولد صغار و کبار أ یحل شراء شی‌ء من خدمه و متاعه من غیر أن یتولی القاضی بیع ذلک فإن تولاه قاض قد تراضوا به و لم یستخلفه الخلیفة أ یطیب الشراء منه أم لا فقال ع إذا کان الأکابر من ولده معه فی البیع فلا بأس إذا رضی الورثة بالبیع و قام عدل فی ذلک.   
[رأی المؤلف فی المسألة]   
هذا و الذی ینبغی أن یقال أنک قد عرفت أن ولایة غیر الحاکم لا تثبت إلا فی مقام یکون عموم عقلی أو نقلی یدل علی رجحان التصدی لذلک المعروف أو یکون هناک دلیل خاص یدل علیه فما ورد فیه نص خاص علی الولایة اتبع ذلک النص عموما أو خصوصا فقد یشمل الفاسق و قد لا یشمل. و أما ما ورد فیه العموم فالکلام فیه قد یقع فی جواز مباشرة الفاسق أو تکلیفه بالنسبة إلی نفسه و أنه هل یکون مأذونا من الشرع فی المباشرة أم لا و قد یکون بالنسبة إلی ما یتعلق من فعله بفعل غیره إذا لم یعلم وقوعه علی وجه المصلحة کالشراء منه مثلا. أما الأول فالظاهر جوازه و أن العدالة لیست معتبرة فی منصب المباشرة لعموم أدلة فعل ذلک المعروف و لو مثل قوله ع: عونک الضعیف من أفضل الصدقة و عموم قوله تعالی وَ لا تَقْرَبُوا مالَ الْیَتِیمِ إِلَّا بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ و نحو ذلک. و صحیحة محمد بن إسماعیل السابقة قد عرفت أنها محمولة علی صحیحة علی بن رئاب المتقدمة بل موثقة زرعه و غیر ذلک مما سیأتی و لو ترتب حکم الغیر علی الفعل الصحیح منه کما إذا صلی فاسق علی میت لا ولی له فالظاهر سقوطها عن غیره إذا علم صدور الفعل منه و شک فی صحته و لو شک فی حدوث الفعل منه و أخبر به ففی قبوله إشکال. و أما الثانی فالظاهر اشتراط العدالة فیه فلا یجوز الشراء منه و إن ادعی کون البیع مصلحة بل یجب أخذ المال من یده و یدل علیه بعد صحیحة إسماعیل بن سعد المتقدمة بل و موثقة زرعه بناء علی إرادة العدالة من الوثاقة أن عموم أدلة القیام بذلک المعروف لا یرفع الید عنه بمجرد تصرف الفاسق فإن وجوب إصلاح مال الیتیم و مراعاة غبطته لا یرتفع عن الغیر بمجرد تصرف الفاسق و لا یجدی هنا حمل فعل المسلم علی الصحیح کما فی مثال الصلاة المتقدم لأن الواجب هناک هی صلاة صحیحة و قد علم صدور أصل الصلاة من الفاسق و إذا شک فی صحتها أحرزت بأصالة الصحة. و أما الحکم فیما نحن فیه فلم یحمل علی التصرف الصحیح و إنما حمل علی موضوع هو إصلاح المال و مراعاة الحال و الشک فی أصل تحقق ذلک فهو کما لو أخبر فاسق بأصل الصلاة مع الشک فیها. و إن شئت قلت إن شراء مال الیتیم لا بد أن یکون ذا مصلحة له و لا یجوز ذلک بأصالة صحة البیع من البائع کما لو شک المشتری فی بلوغ البائع فتأمل. نعم لو وجد فی ید الفاسق ثمن من مال الصغیر لم یلزم الفسخ مع المشتری و أخذ الثمن من الفاسق لأن مال الیتیم الذی یجب إصلاحه و حفظه من التلف لا یعلم أنه الثمن أو المثمن و أصالة صحة المعاملة من الطرفین یحکم بالأول فتدبر   
[هل یجوز مزاحمة من تصدی من المؤمنین   
ثم إنه حیث ثبت جواز تصرف المؤمنین فالظاهر أنه علی وجه التکلیف الوجوبی أو الندبی لا علی وجه النیابة من حاکم الشرع فضلا عن کونه علی وجه النصب من الإمام فمجرد وضع العدل یده علی مال الیتیم لا یوجب منع الآخر و مزاحمته بالبیع و نحوه و لو نقله بعقد جائز فوجد الآخر المصلحة فی استرداده جاز الفسخ إذا کان الخیار ثابتا بأصل الشرع أو بجعلهما مع جعله للیتیم أو مطلق ولیه من غیر تخصیص بالعاقد و أما لو أراد بیعه من شخص و عرضه لذلک جاز لغیره بیعه من آخر مع المصلحة و إن کان فی ید الأول. و بالجملة فالظاهر أن حکم عدول المؤمنین لا یزید عن حکم الأب و الجد- من حیث جواز التصرف لکل منهما ما لم یتصرف الآخر   
[مزاحمة فقیه لفقیه آخر]   
و أما حکام الشرع فهل هم کذلک فلو عین فقیه من یصلی علی المیت الذی لا ولی له أو من یلی أمواله أو وضع الید علی مال یتیم فهل یجوز للآخر مزاحمته أم لا   
[رأی المؤلف فی المسألة]   
الذی ینبغی أن یقال إنه إن استندنا فی ولایة الفقیه إلی مثل التوقیع المتقدم جاز المزاحمة قبل وقوع التصرف اللازم لأن المخاطب بوجوب إرجاع الأمور إلی الحکام هم العوام فالنهی عن المزاحمة یختص بهم و أما الحکام فکل منهم حجة من الإمام ع فلا یجب علی واحد منهم إرجاع الأمر   
المکاسب، ج‌2، ص 157  
الحادث إلی الآخر فیجوز له مباشرته و إن کان الآخر دخل فیه و وضع یده علیه فحال کل منهم حال کل من الأب و الجد فی أن النافذ هو تصرف السابق و لا عبرة بدخول الآخر فی مقدمات ذلک و بنائه علی ما یغایر تصرف الآخر کما یجوز لأحد الحاکمین تصدی المرافعة قبل حکم الآخر و إن حضر المترافعان عنده و أحضر الشهود و بنی علی الحکم و أما لو استندنا فی ذلک علی عمومات النیابة و أن فعل الفقیه کفعل الإمام و نظره کنظر الذی لا یجوز التعدی عنه لا من حیث ثبوت الولایة له علی الأنفس و الأموال حتی یقال إنه قد تقدم عدم ثبوت عموم یدل علی النیابة فی ذلک بل من حیث وجوب إرجاع الأمور الحادثة إلیه المستفاد من تعلیل الرجوع فیها إلی الفقیه بکونه حجة منه ع علی الناس فالظاهر عدم جواز مزاحمة الفقیه الذی دخل فی أمر و وضع یده علیه و بنی فیه بحسب نظره علی تصرف و إن لم یفعل نفس ذلک التصرف و لأن دخوله فیه کدخول الإمام ع فدخول الثانی فیه و بناؤه علی تصرف آخر مزاحم له فهو کمزاحمة الإمام ع فأدلة النیابة عن الإمام ع لا تشمل مما کان فیه مزاحمة الإمام ع. فقد ظهر مما ذکرنا الفرق بین الحکام و بین الأب و الجد لأجل الفرق بین کون کل واحد منهم حجة و بین کون کل واحد منهم نائبا و ربما یتوهم کونهم کالوکلاء المتعددین فی أن بناء واحد منهم علی أمر مأذون فیه لا یمنع الآخر عن تصرف مغایر لما بنی علیه الأول و یندفع بأن الوکلاء إذا فرضوا وکلاء فی نفس التصرف لا فی مقدماته فما لم یتحقق التصرف من أحدهم کان الآخر مأذونا فی تصرف مغایر و إن بنی علیه الأول و دخل فیه أما إذا فرضوا وکلاء عن الشخص الواحد بحیث یکون إلزامهم کإلزامه و دخولهم فی الأمر کدخوله و فرضنا أیضا عدم دلالة دلیل وکالتهم علی الإذن فی مخالفة نفس الموکل و التعدی عما بنی هو علیه مباشرة أو استنابة کان حکمه حکم ما نحن فیه من غیر زیادة و لا نقیصة. و الوهم إنما نشأ من ملاحظة التوکیلات المتعارفة للوکلاء المتعددین المتعلقة بنفس ذی المقدمة فتأمل هذا کله مضافا إلی لزوم اختلال نظام المصالح المنوطة إلی الحکام مثل هذه الأزمان التی شاع فیها القیام بوظائف الحکام ممن یدعی الحکومة و کیف کان فقد تبین مما ذکرنا عدم جواز مزاحمة فقیه لمثله فی کل إلزام قولی أو فعلی یجب الرجوع فیه إلی الحاکم فإذا قبض مال الیتیم من شخص أو عین شخصا لقبضه أو جعله ناظرا علیه فلیس لغیره من الحکام مخالفة نظره لأن نظره کنظر الإمام. 96 و أما جواز تصدی مجتهد لمرافعة تصداها مجتهد آخر قبل الحکم فیها إذا لم یعرض عنها بل بنی علی الحکم فیها فلأن وجوب الحکم فرع سؤال من له الحکم   
[هل یشترط فی ولایة غیر الأب و الجد ملاحظة الغبطة للیتیم   
ثم إنه هل یشترط فی ولایة غیر الأب و الجد ملاحظة الغبطة للیتیم أم لا. ذکر الشهید فی قواعده أن فیه وجهین و لکن ظاهر کثیر من کلماتهم أنه لا یصح إلا مع المصلحة بل فی مفتاح الکرامة أنه إجماعی و أن الظاهر من التذکرة فی باب الحجر کونه اتفاقیا بین المسلمین و عن شیخه فی شرح القواعد أنه ظاهر الأصحاب و قد عرفت تصریح الشیخ و الحلی بذلک حتی فی الأب و الجد. و یدل علیه بعد ما عرفت من أصالة عدم الولایة لأحد علی أحد عموم قوله تعالی وَ لا تَقْرَبُوا مالَ الْیَتِیمِ إِلَّا بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ و حیث إن توضیح معنی الآیة علی ما ینبغی لم أجده فی کلام أحد من المتعرضین لبیان آیات الأحکام فلا بأس بتوضیح ذلک فی هذا المقام فنقول إن القرب فی الآیة یحتمل معانی أربعة الأول مطلق التقلیب و التحریک حتی من مکان إلی آخر فلا یشمل مثل إبقائه علی حال أو عند أحد. الثانی وضع الید علیه بعد أن کان بعیدا عنه و مجتنبا فالمعنی تجنبوا عنه و لا تقربوه إلا إذا کان القرب أحسن فلا یشمل حکم ما بعد الوضع. الثالث ما یعد تصرفا عرفا کالاقتراض و البیع و الإجارة و ما أشبه ذلک فلا یدل علی تحریم إبقائه بحاله تحت یده إذا کان التصرف فیه أحسن منه إلا بتنقیح المناط. الرابع مطلق الأمر الاختیاری المتعلق بمال الیتیم أعم من الفعل و الترک و المعنی لا تختاروا فی مال الیتیم فعلا أو ترکا إلا ما کان أحسن من غیره فیدل علی حرمة الإبقاء فی الفرض المذکور لأن إبقاءه قرب له بما لیس أحسن. و أما لفظ الأحسن فی الآیة فیحتمل أن یراد به ظاهره من التفضیل و یحتمل أن یراد به الحسن و علی الأول فیحتمل التصرف الأحسن من ترکه کما یظهر من بعض و یحتمل أن یراد به ظاهره و هو الأحسن مطلقا من ترکه و من غیره من التصرفات و علی الثانی فیحتمل أن یراد ما فیه مصلحة و یحتمل أن یراد به ما لا مفسدة فیه علی ما قیل من أن أحد معانی الحسن ما لا حرج فی فعله ثم إن الظاهر من احتمالات القرب هو الثالث و من احتمالات الأحسن هو الاحتمال الثانی أعنی التفضیل المطلق و حینئذ فإذا فرضنا أن المصلحة اقتضت بیع مال الیتیم فبعناه بعشرة دراهم ثم فرضنا أنه لا یتفاوت للیتیم إبقاء الدراهم أو جعلها دینارا فأراد الولی جعلها دینارا فلا یجوز لأن هذا التصرف لیس أصلح من ترکه و إن کان یجوز لنا من أول الأمر بیع المال بالدینار لفرض عدم التفاوت بین الدراهم و الدینار بعد تعلق المصلحة بجعل المال نقدا أما لو جعلنا الحسن بمعنی ما لا مفسدة فیه فیجوز و کذا لو جعلنا القرب من المعنی الرابع لأنا إذا فرضنا أن القرب یعم إبقاء مال الیتیم علی حاله کما هو الاحتمال الرابع فیجوز التصرف المذکور إذ بعد کون الأحسن هو جعل مال الیتیم نقدا فکما أنه مخیر فی الابتداء بین جعله دراهم أو دینارا لأن القدر المشترک أحسن من غیره و أحد الفردین فیه لا مزیة لأحدهما علی الآخر فیخیر فکذلک بعد جعله دراهم إذا کان کل من إبقاء الدراهم علی حالها و جعلها دینارا قربا و القدر المشترک أحسن من غیره فأحد الفردین لا مزیة فیه علی الآخر فهو مخیر بینهما. و الحاصل أنه کلما یفرض التخییر بین تصرفین فی الابتداء لکون القدر المشترک بینهما حسنا و عدم مزیة لأحد الفردین تحقق التخییر لأجل ذلک استدامة فیجوز العدول عن أحدهما بعد فعله إلی الآخر إذا کان العدول مساویا للبقاء بالنسبة إلی مال الیتیم و إن کان فیه نفع یعود إلی المتصرف لکن الإنصاف أن المعنی الرابع للقرب مرجوح فی نظر العرف بالنسبة إلی المعنی الثالث و إن کان الذی یقتضیه التدبر فی غرض الشارع و مقصوده من مثل هذا الکلام أن لا یختاروا فی أمر مال الیتیم إلا ما کان أحسن من غیره   
[ظاهر بعض الروایات کفایة عدم المفسدة]   
. نعم ربما یظهر من بعض الروایات أن مناط حرمة التصرف هو الضرر لا أن مناط الجواز هو النفع. ففی حسنة الکاهلی قال: لأبی عبد الله ع إنا ندخل علی أخ لنا فی بیت أیتام و معهم خادم لهم فنقعد علی بساطهم و نشرب من مائهم   
المکاسب، ج‌2، ص 158  
و یخدمنا خادمهم و ربما طعمنا فیه الطعام من عند صاحبنا و فیه من طعامهم فما تری فی ذلک قال إن کان فی دخولکم علیهم منفعة لهم فلا بأس و إن کان فیه ضرر فلا [الحدیث بناء علی أن المراد من منفعة الدخول ما یوازی عوض ما یتصرفون من مال الیتیم عند دخولهم فیکون المراد بالضرر فی الذیل أن لا یصل إلی الأیتام ما یوازی ذلک فلا تنافی بین الصدر و الذیل علی ما زعمه بعض المعاصرین من أن الصدر دال علی إناطة الجواز بالنفع و الذیل دال علی إناطة الحرمة بالضرر فیتعارضان فی مورد یکون التصرف غیر نافع و لا مضر و هذا منه مبنی علی أن المراد بمنفعة الدخول النفع الملحوظ بعد وصول ما بإزاء مال الیتیم إلیه بمعنی أن تکون المنفعة فی معاوضة ما یتصرف من مال الیتیم بما یتوصل إلیهم من ماله کأن یشرب ماء فیعطی فلسا بإزائه و هکذا و أنت خبیر بأنه لا ظهور للروایة حتی یحصل التنافی. و فی روایة ابن المغیرة: قلت لأبی عبد الله ع إن لی ابنة أخ یتیمة فربما أهدی لها الشی‌ء فأکل منه ثم أطعمها بعد ذلک الشی‌ء من مالی فأقول یا رب هذا بهذا فقال لا بأس فإن ترک الاستفصال عن مساواة العوض و زیادته یدل علی عدم اعتبار الزیادة إلا أن یحمل علی الغالب من کون التصرف فی الطعام المهدی إلیها و إعطاء العوض بعد ذلک أصلح إذ الظاهر من الطعام المهدی إلیها هو المطبوخ و شبهه   
و هل یجب مراعاة الأصلح أم لا   
وجهان.   
قال الشهید رحمه الله فی القواعد هل یجب علی الولی مراعاة المصلحة فی مال المولی علیه أو یکفی نفی المفسدة یحتمل الأول لأنه منصوب لها و لأصالة بقاء الملک علی حاله و لأن النقل و الانتقال لا بد لهما من غایة و العدمیات لا تکاد تقع غایة و علی هذا هل یتحری الأصلح أم یکتفی بمطلق المصلحة فیه وجهان. نعم لمثل ما قلناه لا لأن ذلک لا یتناهی- و علی کل تقدیر لو ظهر فی الحال الأصلح و المصلحة لم یجز العدول عن الأصلح و یترتب علی ذلک أخذ الولی بالشفعة للمولی علیه حیث لا مصلحة و لا مفسدة و تزویج المجنون حیث لا مفسدة و غیر ذلک انتهی. و الظاهر أن فعل الأصلح فی مقابل ترک التصرف رأسا غیر لازم لعدم الدلیل علیه فلو کان مال الیتیم موضوعا عنده و کان الاتجار به أصلح منه لا یجب إلا إذا قلنا بالمعنی الرابع من معانی القرب فی الآیة بأن یراد لا تختاروا فی مال الیتیم أمرا من الأفعال أو التروک إلا أن یکون أحسن من غیره و قد عرفت الإشکال فی استفادة هذا المعنی بل الظاهر التصرفات الوجودیة فهی المنهی عن جمیعها لا ما کان أحسن من غیره و من الترک فلا یشمل ما إذا کان فعل أحسن من الترک. نعم ثبت بدلیل خارج حرمة الترک إذا کان فیه مفسدة و أما إذا کان فی الترک مفسدة و دار الأمر بین أفعال بعضها أصلح من بعض فظاهر الآیة عدم جواز العدول عنه- بل ربما یعد العدول فی بعض المقامات إفسادا کما إذا اشتری فی موضع بعشرة و فی موضع آخر قریب منه بعشرین فإنه یعد بیعه فی الأول إفسادا للمال و لو ارتکبه عاقل عد سفیها لیست فیه ملکه إصلاح المال و هذا هو الذی أراده الشهید بقوله و لو ظهر فی الحال. نعم قد لا یعد العدول من السفاهة کما لو کان بیعه مصلحة أو کان بیعه فی بلد آخر مع إعطاء الأجرة منه أن ینقله إلیه و العلم بعدم الخسارة فإنه قد لا یعد ذلک سفاهة لکن ظاهر الآیة وجوبه.

مسألة یشترط فی من ینتقل إلیه العبد المسلم ثمنا أو مثمنا أن یکون مسلما

اشارة

فلا یصح نقله إلی الکافر عند أکثر علمائنا کما فی التذکرة بل عن الغنیة علیه الإجماع خلافا للمحکی فی التذکرة عن بعض علمائنا و سیأتی عبارة الإسکافی فی المصحف.

[الاستدلال علی عدم الصحة]

و استدل للمشهور تارة بأن الکافر یمنع من استدامته لأنه لو ملکه قهرا بإرث أو أسلم فی ملکه بیع علیه فیمنع من ابتدائه کالنکاح و أخری بأن الاسترقاق سبیل علی المؤمن فینتفی بقوله تعالی وَ لَنْ یَجْعَلَ اللَّهُ لِلْکافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا. و بالنبوی المرسل فی کتب أصحابنا المنجبر بعملهم و استدلالهم به فی موارد متعددة حتی فی عدم جواز علو بناء الکافر علی بناء المسلم بل عدم جواز مساواته و هو قوله ص: الإسلام یعلو و لا یعلی علیه. و من المعلوم أن ما نحن فیه أولی بالاستدلال علیه به لکن الإنصاف أنه لو أغمض النظر عن دعوی الإجماع المعتضدة بالشهرة و اشتهار التمسک بالآیة حتی أسند فی کنز العرفان إلی الفقهاء و فی غیره إلی أصحابنا لم یکن ما ذکروه من الأدلة خالیا عن الإشکال فی الدلالة. أما حکایة قیاس الابتداء علی الاستدامة فغایة توجیهه أن المستفاد من منع الشارع عن استدامته عدم رضاه بأصل وجوده حدوثا و بقاء من غیر مدخلیة لخصوص البقاء کما لو أمر المولی بإخراج أحد من الدار أو بإزالة النجاسة عن المسجد فإنه یفهم من ذلک عدم جواز الإدخال لکن یرد علیه أن هذا إنما یقتضی عدم کون الرضا بالحدوث علی نهج عدم الرضا بالبقاء. و من المعلوم أن عدم رضاه بالبقاء مجرد تکلیف بعدم إبقائه و بإخراجه عن ملکه و لیس معناه عدم إمضاء الشارع بقاءه حتی یکون العبد المسلم خارجا بنفسه شرعا عن ملک الکافر فیکون عدم رضاه بالإدخال علی هذا الوجه فلا یدل علی عدم إمضائه لدخوله فی ملکه لیثبت بذلک الفساد. و الحاصل أن دلالة النهی عن الإدخال فی الملک تابعة لدلالة النهی عن الإبقاء فی الدلالة علی إمضاء الشارع لآثار المنهی عنه و عدمه و المفروض انتفاء الدلالة فی المتبوع. و مما ذکرنا یندفع التمسک للمطلب بالنص الوارد فی عبد کافر أسلم فقال أمیر المؤمنین ع: اذهبوا فبیعوه من المسلمین و ادفعوا ثمنه إلی صاحبه و لا تقروه عنده بناء علی أن تخصیص البیع بالمسلمین فی مقام البیان و الاحتراز یدل علی المنع من بیعه من الکافر فیفسد. توضیح الاندفاع أن التخصیص بالمسلمین إنما هو من جهة أن الداعی علی الأمر بالبیع هی إزالة ملک الکافر و النهی عن إبقائه عنده و هی لا تحصل بنقله إلی کافر آخر فلیس تخصیص المأمور به لاختصاص مورد الصحة به بل لأن الغرض من الأمر لا یحصل إلا به فافهم. و أما الآیة فباب الخدشة فیها واسع تارة من جهة دلالتها فی نفسها و لو بقرینة سیاقها الآبی عن التخصیص فلا بد من حملها علی معنی لا یتحقق فیه تخصیص أو بقرینة ما قبلها الدالة علی إرادة نفی الجعل فی الآخرة. و أخری من حیث تفسیرها فی بعض الأخبار بنفی الحجة للکفار علی المؤمنین و هو ما روی فی العیون عن أبی الحسن ع ردا علی من زعم أن المراد بها   
المکاسب، ج‌2، ص 159  
نفی تقدیر الله سبحانه بمقتضی الأسباب العادیة تسلط الکفار علی المؤمنین حتی أنکروا لهذا المعنی الفاسد الذی لا یتوهمه ذو مسکة أن الحسین بن علی ع لم یقتل بل شبه لهم و رفع کعیسی علی نبینا و آله و علیهم السلام و تعمیم الحجة علی معنی یشمل الملکیة و تعمیم الجعل علی وجه یشمل الاحتجاج و الاستیلاء لا یخلو عن تکلف. و ثالثة من حیث تعارض عموم الآیة مع عموم ما دل علی صحة البیع و وجوب الوفاء بالعقود و حل أکل المال بالتجارة و تسلط الناس علی أموالهم و حکومة الآیة علیها غیر معلومة و إباء سیاق الآیة عن التخصیص مع وجوب الالتزام به فی طرف الاستدامة و فی کثیر من الفروع فی الابتداء یقرب تفسیر السبیل بما لا یشمل الملکیة بأن یراد من السبیل السلطنة فیحکم بتحقق الملک و عدم تحقق السلطنة بل یکون محجورا علیه مجبورا علی بیعه و هذا و إن اقتضی التقیید فی إطلاق ما دل علی استقلال الناس فی أموالهم و عدم حجرهم بها لکنه مع ملاحظة وقوع مثله کثیرا فی موارد الحجر علی المالک أهون من ارتکاب التخصیص فی الآیة المسوقة لبیان أن الجعل شی‌ء لم یکن و لن یکون و إن نفی الجعل ناش عن احترام المؤمن الذی لا یقید بحال دون حال هذا مضافا إلی أن استصحاب الصحة فی بعض المقامات- یقتضی الصحة کما إذا کان الکفر مسبوقا بالإسلام بناء علی شمول الحکم لمن کفر عن الإسلام أو کان العبد مسبوقا بالکفر فیثبت فی غیره بعدم الفصل و لا یعارضه أصالة الفساد فی غیر هذه الموارد لأن استصحاب الصحة مقدم علیها فتأمل

[تملیک منافع المسلم من الکافر]

ثم إن الظاهر أنه لا فرق بین البیع و أنواع التملیکات کالهبة و الوصیة. و أما تملیک المنافع ففی الجواز مطلقا کما یظهر من التذکرة و مقرب النهایة بل ظاهر المحکی عن الخلاف أو مع وقوع الإجارة علی الذمة کما عن الحواشی و جامع المقاصد و المسالک أو مع کون المسلم الأجیر حرا کما عن ظاهر الدروس أو المنع مطلقا کما هو ظاهر القواعد و محکی الإیضاح أقوال أظهرها الثانی فإنه کالدین لیس ذلک سبیلا فیجوز. و لا فرق بین الحر و العبد کما هو ظاهر إطلاق کثیر کالتذکرة و حواشی الشهید و جامع المقاصد بل ظاهر المحکی عن الخلاف نفی الخلاف فیه حیث قال فیه إذا استأجر کافر مسلما بعمل فی الذمة صح بلا خلاف و إذا استأجره مدة من الزمان شهرا أو سنة لیعمل عملا صح أیضا عندنا انتهی. و ادعی فی الإیضاح أنه لم ینقل من الأمة فرق بین الدین و بین الثابت فی الذمة بالاستیجار خلافا للقواعد و ظاهر الإیضاح فالمنع مطلقا لکونه سبیلا و ظاهر الدروس التفصیل بین العبد و الحر فیجوز فی الثانی دون الأول حیث ذکر بعد أن منع إجارة العبد المسلم للکافر مطلقا قال و جوزها الفاضل و الظاهر أنه أراد إجازة الحر المسلم انتهی. و فیه نظر لأن ظاهر الفاضل فی التذکرة جواز إجارة العبد المسلم مطلقا و لو کانت علی العین. نعم یمکن توجیه الفرق بأن ید المستأجر علی الملک- الذی ملک منفعته بخلاف الحر فإنه لا تثبت للمستأجر ید علیه و لا علی منفعته خصوصا لو قلنا بأن إجارة الحر تملیک الانتفاع لا المنفعة فتأمل

و أما الارتهان عند الکافر

ففی جوازه مطلقا کما عن ظاهر نهایة الأحکام أو المنع کما فی القواعد و الإیضاح أو التفصیل بین ما لم یکن تحت ید الکافر کما إذا وضعناه عند مسلم کما عن ظاهر المبسوط و القواعد و الإیضاح فی کتاب الرهن و الدروس و جامع المقاصد و المسالک أو التردد کما فی التذکرة وجوه أقواها الثالث لأن استحقاق الکافر لکون المسلم فی یده سبیل بخلاف استحقاقه لأخذ حقه من ثمنه

و أما إعارته من کافر

فلا یبعد المنع وفاقا لعاریة القواعد و جامع المقاصد و المسالک بل عن حواشی الشهید رحمه الله أن الإعارة و الإیداع أقوی منعا من الارتهان و هو حسن فی العاریة لأنها تسلیط علی الانتفاع فیکون سبیلا و علوا و محل نظر فی الودیعة لأن التسلیط علی الحفظ و جعل نظره إلیه مشترک بین الرهن و الودیعة مع زیادة فی الرهن التی قیل من أجلها بالمنع و هی التسلط علی منع المالک عن التصرف فیه إلا بإذنه و تسلطه علی إلزام المالک ببیعه. و قد صرح فی التذکرة بالجواز فی کلیهما. و مما ذکرنا یظهر عدم صحة وقف الکافر عبده المسلم علی أهل ملته

[المقصود من الکافر]

ثم إن الظاهر من الکافر کل من حکم بنجاسته و لو انتحل الإسلام کالنواصب و الغلاة و المرتد غایة الأمر عدم وجود هذه الأفراد فی زمان نزول الآیة و لذا استدل الحنفیة بالآیة علی ما حکی عنهم بحصول البینونة بارتداد الزوج و هل یلحق بذلک أطفال الکفار فیه إشکال و یعم المسلم المخالف لأنه مسلم فیعلو و لا یعلی علیه و المؤمن فی زمان نزول آیة نفی السبیل لم یرد به إلا المقر بالشهادتین و نفیه عن الأعراب الذین قالوا آمنا بقوله تعالی وَ لَمَّا یَدْخُلِ الْإِیمانُ فِی قُلُوبِکُمْ إنما کان لعدم اعتقادهم بما أقروا به فالمراد بالإسلام هنا أن یسلم نفسه لله و رسوله فی الظاهر لا الباطن بل قوله تعالی وَ لَمَّا یَدْخُلِ الْإِیمانُ فِی قُلُوبِکُمْ دل علی أن ما جری علی ألسنتهم من الإقرار بالشهادتین کان إیمانا فی خارج القلب. و الحاصل أن الإسلام و الإیمان فی زمان الآیة کانا بمعنی واحد و أما ما دل علی کفر المخالف بواسطة إنکار الولایة فهو لا یقاوم بظاهره لما دل علی جریان جمیع أحکام الإسلام علیهم من التناکح و التوارث و حقن الدماء و عصمة الأموال و أن الإسلام ما علیه جمهور الناس. ففی روایة حمران بن أعین قال: سمعت أبا جعفر ع یقول الإیمان ما استقر فی القلب و أفضی به إلی الله عز و جل و صدقه العمل بالطاعة لله و التسلیم لأمره و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل و هو الذی علیه جماعة الناس من الفرق کلها و به حقنت الدماء و علیه جرت المواریث و جاز النکاح و اجتمعوا علی الصلاة و الزکاة و الصوم و الحج فخرجوا بذلک من الکفر و أضیفوا إلی الإیمان إلی أن قال فهل للمؤمن فضل علی المسلم فی شی‌ء من الفضائل و الأحکام و الحدود و غیر ذلک قال لا بل هما یجریان فی ذلک مجری واحد و لکن للمؤمن فضل علی المسلم فی إعمالهما و ما یتقربان به إلی الله عز و جل.

[بیع العبد المؤمن من المخالف

و من جمیع ما ذکرنا ظهر أنه لا بأس ببیع المسلم من المخالف و لو کان جاریة إلا إذا قلنا بحرمة تزویج المؤمنة من المخالف لأخبار دلت علی ذلک فإن فحواها یدل علی المنع من بیع الجاریة المؤمنة لکن الأقوی عدم التحریم

ثم إنه قد استثنی من عدم جواز تملک الکافر للعبد المسلم مواضع

منها ما إذا کان الشراء مستعقبا للانعتاق

بأن یکون ممن ینعتق علی الکافر قهرا واقعا کالأقارب أو ظاهرا کمن أقر بحریة مسلم ثم اشتراه أو بأن یقول الکافر للمسلم أعتق عبدک عنی بکذا فأعتقه. ذکر ذلک العلامة فی التذکرة و تبعه جامع المقاصد و المسالک و الوجه فی الأول واضح وفاقا للمحکی عن الفقیه و النهایة و السرائر مدعیا علیه الإجماع و المتأخرین کافة فإن مجرد الملکیة غیر المستقرة لا یعد سبیلا بل لم تعتبر الملکیة إلا مقدمة للانعتاق خلافا للمحکی عن المبسوط   
المکاسب، ج‌2، ص 160  
و القاضی فمعناه لأن الکافر لا یملک حتی ینعتق لأن التملک بمجرده سبیل و السیادة علو إلا أن الإنصاف أن السلطنة غیر متحققة فی الخارج و مجرد الإقدام علی شرائه لینعتق منه من الکافر علی المسلم لکنها غیر منفیة. و أما الثانی فیشکل بالعلم بفساد البیع علی تقدیری الصدق و الکذب لثبوت الخلل أما فی المبیع لکونه حرا أو فی المشتری لکونه کافرا فلا تتصور صورة صحیحة لشراء من أقر بانعتاقه إلا أن تمنع اعتبار مثل هذا العلم الإجمالی فتأمل. و أما الثالث فالمحکی عن المبسوط و الخلاف التصریح بالمنع لما ذکر فی الأول.

و منها ما لو اشترط البائع عتقه

فإن الجواز هنا محکی عن الدروس و الروضة و فیه نظر فإن ملکیته قبل الإعتاق سبیل و علو بل التحقیق أنه لا فرق بین هذا و بین إجباره علی بیعه فی عدم انتفاء السبیل بمجرد ذلک. و الحاصل أن السبیل فیه ثلاثة احتمالات کما عن حواشی الشهید مجرد الملک و یترتب علیه عدم استثناء ما عدا صورة الإقرار بالحریة و بالملک المستقر و لو بالقابلیة کشروط العتق و یترتب علیه عدم استثناء ما عدا صورة اشتراط العتق و المستقر فعلا و یترتب علیه استثناء الجمیع و خیر الأمور أوسطها

[حکم تملک الکافر للمسلم قهرا]

ثم إن ما ذکرنا کله حکم ابتداء تملک الکافر المسلم اختیارا. أما التملک القهری فیجوز ابتداء کما لو ورثه الکافر من کافر- أجبر علی البیع فمات قبله- فإنه لا ینعتق علیه و لا علی الکافر المیت لأصالة بقاء رقیته بعد تعارض دلیل نفی السبیل و عموم أدلة الإرث لکن لا یثبت بها أصل تملک الکافر فیحتمل أن ینتقل إلی الإمام ع بل هو مقتضی الجمع بین الأدلة ضرورة أنه إذا نفی إرث الکافر بآیة نفی السبیل کان المیت بالنسبة إلی هذا المال ممن لا وارث له فیرثه الإمام ع و بهذا التقریر یندفع ما یقال إن إرث الإمام مناف لعموم أدلة ترتیب طبقات الإرث. توضیح الاندفاع أنه إذا کان مقتضی نفی السبیل عدم إرث الکافر فیتحقق نفی الوارث الذی هو مورد إرث الإمام ع فإن الممنوع من الإرث لغیر الوارث. فالعمدة فی المسألة ظهور الاتفاق المدعی صریحا فی جامع المقاصد ثم هل یلحق بالإرث کل ملک قهری أو لا یلحق أو یفرق بین ما کان سببه اختیاریا أو غیره وجوه خیرها أوسطها ثم أخیرها

[عدم استقرار المسلم علی ملک الکافر و وجوب بیعه علیه

ثم إنه لا إشکال و لا خلاف فی أنه لا یقر المسلم علی ملک الکافر بل یجب بیعه علیه: لقوله ع فی عبد کافر أسلم اذهبوا فبیعوه من المسلمین و ادفعوا إلیه ثمنه و لا تقروه عنده. و منه یعلم أنه لو لم یبعه باعه الحاکم و یحتمل أن یکون ولایة البیع للحاکم مطلقا- لکون المالک غیر قابل للسلطنة علی هذا المال غایة الأمر أنه دل النص و الفتوی علی تملکه له و لذا ذکر فیها أنه یباع علیه بل صرح فخر الدین رحمه الله فی الإیضاح بزوال ملک السید عنه و یبقی له حق استیفاء الثمن منه و هو مخالف لظاهر النص و الفتوی کما عرفت و کیف کان فإذا تولاه المالک بنفسه- فالظاهر أنه لا خیار له و لا علیه- وفاقا للمحکی فی الحواشی فی خیار المجلس و الشرط لأنه إحداث ملک فینتفی لعموم نفی السبیل لتقدیمه علی أدلة الخیار کما یقدم علی أدلة البیع و یمکن أن یبتنی علی أن الزائل العائد کالذی لم یزل أو کالذی لم یعد. فإن قلنا بالأول ثبت الخیار و لأن فسخ العقد یجعل الملکیة السابقة کأن لم تزل و قد أمضاها الشارع و أمر بإزالتها بخلاف ما لو کانت الملکیة الحاصلة غیر السابقة فإن الشارع لم یمضها لکن هذا المبنی لیس بشی‌ء لوجوب الاقتصار فی تخصیص نفی السبیل علی المتیقن نعم یحکم بالأرش لو کان العبد أو ثمنه معیبا و یشکل فی الخیارات الناشئة عن الضرر من جهة قوة أدلة نفی الضرر فلا یبعد الحکم بثبوت الخیار للمسلم المتضرر من لزوم البیع بخلاف ما لو تضرر الکافر فإن هذا الضرر إنما حصل من کفره الموجب لعدم قابلیة تملک المسلم إلا فیما خرج بالنص. و یظهر مما ذکرنا حکم الرجوع فی العقد الجائز کالهبة و خالف فی ذلک کله جامع المقاصد فحکم بثبوت الخیار و الرد بالعیب تبعا للدروس قال لأن العقد لا یخرج عن مقتضاه بکون المبیع عبدا مسلما لکافر لانتفاء المقتضی لأن نفی السبیل لو اقتضی ذلک لاقتضی خروجه عن ملکه فعلی هذا لو کان المبیع معاطاة فهی علی حکمها و لو أخرجه عن ملکه بالهبة جرت فیه أحکامها. نعم لا یبعد أن یقال للحاکم إلزامه بإسقاط نحو خیار المجلس أو مطالبته بسبب ناقل یمنع الرجوع و لم یلزم منه تخسیر للمال انتهی. و فیما ذکره نظر لأن نفی السبیل لا یخرج منه إلا الملک الابتدائی و خروجه لا یستلزم خروج عود الملک إلیه بالفسخ. و استلزام البیع للخیارات لیس عقلیا بل تابع لدلیله الذی هو أضعف من دلیل صحة العقد الذی خص بنفی السبیل فهذا أولی بالتخصیص به مع أنه علی تقدیر المقاومة یرجع إلی أصالة الملک و عدم زواله بالفسخ و الرجوع فتأمل. و أما ما ذکره أخیرا بقوله لا یبعد ففیه أن إلزامه بما ذکر لیس بأولی من الحکم بعدم جواز الرجوع فیکون خروج المسلم من ملک الکافر إلی ملک المسلم بمنزلة التصرف المانع من الفسخ و الرجوع. و مما ذکرنا یظهر أن ما ذکره فی القواعد من قوله رحمه الله و لو باعه لمسلم بثوب ثم وجد فی الثمن عیبا جاز رد الثمن و هل یسترد العبد أو القیمة فیه نظر ینشأ من کون الاسترداد تملکا للمسلم اختیارا و من کون الرد بالعیب موضوعا علی القهر کالإرث انتهی محل تأمل إلا أن یقال إن مقتضی الجمع بین أدلة الخیار و نفی السبیل ثبوت الخیار و الحکم بالقیمة فیکون نفی السبیل مانعا شرعیا من استرداد المثمن کنقل المبیع فی زمن الخیار و کالتلف الذی هو مانع عقلی و هو حسن إن لم یحصل السبیل بمجرد استحقاق الکافر للمسلم المنکشف باستحقاق بدله و لذا حکموا بسقوط الخیار فی من ینعتق علی المشتری فتأمل.

مسألة المشهور عدم جواز نقل المصحف إلی الکافر

ذکره الشیخ و المحقق فی الجهاد و العلامة فی کتبه و جمهور من تأخر عنه. و عن الإسکافی أنه قال و لا اختار أن یرهن الکافر مصحفا أو ما یجب علی المسلم تعظیمه و لا صغیرا من الأطفال انتهی. و استدلوا علیه بوجوب احترام المصحف و فحوی المنع من بیع العبد المسلم من الکافر و ما ذکره حسن و إن کان وجهه لا یخلو عن تأمل أو منع. و فی إلحاق الأحادیث النبویة بالمصحف کما صرح به فی المبسوط أو الکراهة کما هو صریح الشرائع و نسبه الصیمری إلی المشهور قولان تردد بینهما العلامة فی التذکرة و لا یبعد أن تکون الأحادیث المنسوبة إلی النبی ص من طرق الآحاد حکمها حکم ما علم صدوره منه ص و إن کان ظاهر ما ألحقوه بالمصحف هو أقوال النبی المعلوم   
المکاسب، ج‌2، ص 161  
صدورها عنه ص و کیف کان فحکم أحادیث الأئمة ص حکم أحادیث النبی ص

القول فی شرائط العوضین

یشترط فی کل منهما کونه متمولا

اشارة

لأن البیع لغة مبادلة مال بمال

و قد احترزوا بهذا الشرط عما لا ینتفع به منفعة مقصودة للعقلاء محللة فی الشرع

لأن الأول لیس بمال عرفا کالخنافس و الدیدان فإنه یصح عرفا سلب المصرف لها و نفی الفائدة عنها و الثانی لیس بمال شرعا کالخمر و الخنزیر ثم قسموا عدم الانتفاع إلی ما یستند إلی خسة الشی‌ء کالحشرات و إلی ما یستند إلی قلته کحبة حنطة و ذکروا أنه لیس مالا و إن کان یصدق علیه الملک و لذا یحرم غصبه إجماعا. و عن التذکرة أنه لو تلف لم یضمن أصلا و اعترضه غیر واحد ممن تأخر عنه بوجوب رد المثل. و الأولی أن یقال إن ما تحقق أنه لیس بمال عرفا فلا إشکال و لا خلاف فی عدم جواز وقوعه أحد العوضین إذ لا بیع إلا فی ملک و ما لم یتحقق فیه ذلک فإن کان أکل المال فی مقابله أکلا بالباطل عرفا فالظاهر فساد المعاملة و ما لم یتحقق فیه ذلک فإن ثبت دلیل من نص أو إجماع علی عدم جواز بیعه فهو و إلا فلا یخفی وجوب الرجوع إلی عمومات صحة البیع و التجارة. و خصوص قوله ع فی المروی عن تحف العقول: و کل شی‌ء یکون لهم فیه الصلاح من جهة من الجهات فکل ذلک حلال بیعه إلی آخر الروایة و قد تقدمت فی أول الکتاب

ثم إنهم احترزوا باعتبار الملکیة فی العوضین عن بیع ما یشترک فیه الناس

کالماء و الکلاء و السماک و الوحوش قبل اصطیادها بکون هذه کلها غیر مملوکة بالفعل

و احترزوا أیضا به عن الأرض المفتوحة عنوة

و وجه الاحتراز عنها أنها غیر مملوکة لملاکها علی نحو سائر الأملاک بحیث یکون لکل منهم جزء معین من عین الأرض و إن قل و لذا لا تورث بل و لا من قبیل الوقف الخاص علی معینین لعدم تملکهم للمنفعة مشاعا و لا کالوقف علی غیر معینین کالعلماء و المؤمنین و لا من قبیل تملک الفقراء الزکاة و السادة الخمس بمعنی کونهم مصارف له لعدم تملکهم منافعه بالقبض لأن مصرفه منحصر فی مصالح المسلمین فلا یجوز تقسیمه علیهم من دون ملاحظة مصالحهم فهذه الملکیة نحو مستقل من الملکیة قد دل علیها الدلیل و معناها صرف حاصل الملک فی مصالح الملاک ثم إن کون هذه الأرض للمسلمین مما ادعی علیه الإجماع و دل علیه النص کمرسلة حماد الطویلة و غیرها.

[أقسام الأرضین و أحکامها]

اشارة

و حیث جری فی الکلام ذکر بعض أقسام الأرضین فلا بأس بالإشارة إجمالا إلی جمیع أقسام الأرضین و أحکامها فنقول و من الله الاستعانة الأرض إما موات و إما عامرة- و کل منهما إما أن یکون کذلک أصلیة أو عرض لها ذلک فالأقسام أربعة لا خامس لها

الأول ما یکون مواتا بالأصالة بأن لم تکن مسبوقة بالعمارة

و لا إشکال و لا خلاف منافی کونها للإمام ع و الإجماع علیه محکی عن الخلاف و الغنیة و جامع المقاصد و المسالک و ظاهر جماعة أخری و النصوص بذلک مستفیضة بل قیل إنها متواترة و هی من الأنفال. نعم أبیح التصرف فیها بالإحیاء بلا عوض و علیه یحمل ما فی النبویین: موتان الأرض لله و لرسوله ص ثم هی لکم منی أیها المسلمون و نحوه الآخر: عادی الأرض لله و لرسوله ثم هی لکم منی. و ربما یکون فی بعض الأخبار وجوب أداء خراجه إلی الإمام ع کما فی صحیحة الکابلی قال: وجدنا فی کتاب علی ع إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ یُورِثُها مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِینَ أنا و أهل بیتی الذین أورثنا الله الأرض و نحن المتقون و الأرض کلها لنا فمن أحیا أرضا من المسلمین فلیعمرها و لیؤد خراجها إلی الإمام من أهل بیتی و له ما أکل منها الخبر و مصححة عمر بن زید: أنه سأل رجل أبا عبد الله ع عن رجل أخذ أرضا مواتا ترکها أهلها فعمرها و أجری أنهارها و بنی فیها بیوتا و غرس فیها نخلا و شجرا فقال أبو عبد الله ع کان أمیر المؤمنین ع یقول من أحیا أرضا من المؤمنین فهی له و علیه طسقها یؤدیه إلی الإمام ع فی حال الهدنة فإذا ظهر القائم عجل الله تعالی فرجه فلیوطن نفسه علی أن تؤخذ منه و یمکن حملها علی بیان الاستحقاق و وجوب إیصال الطسق إذا طلب الإمام ع لکن الأئمة ع بعد أمیر المؤمنین ص حللوا لشیعتهم و أسقطوا ذلک عنهم کما یدل علیه قوله ع: ما کان لنا فهو لشیعتنا و قوله ع فی روایة مسمع بن عبد الملک: کل ما کان فی أیدی شیعتنا من الأرض فهم فیه محللون و محلل لهم ذلک إلی أن یقوم قائمنا فیجبیهم طسق ما کان فی أیدیهم و یترک الأرض فی أیدیهم و أما ما کان أیدی سواهم فإن کسبهم من الأرض حرام علیهم حتی یقوم قائمنا فیأخذ الأرض من أیدیهم و یخرجهم منها صغره الخبر. نعم ذکر فی التذکرة أنه لو تصرف فی الموات أحد بغیر إذن الإمام کان علیه طسقها و یحتمل حمل هذه الأخبار المذکورة علی حال الحضور و إلا فالظاهر عدم الخلاف فی عدم وجوب مال للإمام فی الأراضی فی حال الغیبة بل الأخبار متفقة علی أنها لمن أحیاها و ستأتی حکایة إجماع المسلمین علی صیرورتها ملکا بالإحیاء.

الثانی ما کانت عامرة بالأصالة

أی لا من معمر و الظاهر أنه أیضا للإمام ع و کونها من الأنفال و هو ظاهر إطلاق قولهم و کل أرض لم یجر علیها ملک مسلم فهو للإمام ع و عن التذکرة الإجماع علیه و فی غیرها نفی الخلاف عنه لموثقة أبان بن عثمان عن إسحاق بن عمار المحکیة عن تفسیر علی ابن إبراهیم عن الصادق ع حیث عد من الأنفال کل أرض لا رب لها و نحوها المحکی عن تفسیر العیاشی عن أبی بصیر عن أبی جعفر ع. و لا یخصص عموم ذلک بخصوص بعض الأخبار حیث جعل فیها من الأنفال کل أرض میتة لا رب لها بناء علی ثبوت المفهوم للوصف المسوق للاحتراز لأن الظاهر ورود الوصف مورد الغالب لأن الغالب فی الأرض التی لا مالک لها کونها مواتا و هل تملک هذه بالحیازة وجهان من کونها مال الإمام و من عدم منافاته للتملک بالحیازة کما تملک الموات بالإحیاء مع کونها مال الإمام فدخل فی عموم النبوی: من سبق إلی ما لم یسبقه إلیه مسلم فهو أحق به.

الثالث ما عرضت له الحیاة بعد الموت

و هو ملک للمحیی فیصیر ملکا له بالشروط المذکورة فی باب الإحیاء بإجماع الأمة کما عن المهذب و بإجماع المسلمین کما عن التنقیح و علیه عامة فقهاء الأمصار کما عن التذکرة لکن یبالی من المبسوط کلام یشعر بأنه یملک التصرف لا نفس الرقبة فلا بد من الملاحظة.

الرابع ما عرض له الموت بعد العمارة

فإن کانت العمارة أصلیة فهی مال الإمام ع و إن کانت العمارة من معمر ففی بقائها علی ملک معمرها أو خروجها   
المکاسب، ج‌2، ص 162  
عنه و صیرورتها ملکا لمن عمرها ثانیا خلاف معروف فی کتاب إحیاء الموات منشأه اختلاف الأخبار.   
ثم القسم الثالث إما أن تکون العمارة فیه من المسلمین أو من الکفار فإن کانت من المسلمین فملکهم لا یزول إلا بناقل أو بطروء الخراب علی أحد القولین و إن کانت من الکفار فکذلک إن کانت فی دار الإسلام و قلنا بعدم اعتبار الإسلام و إن اعتبرنا الإسلام کانت باقیة علی ملک الإمام ع و إن کانت فی دار الکفر فملکها یزول بما یزول به ملک المسلم و بالاغتنام کسائر أموالهم. ثم ما ملکه الکفار من الأرض إما أن یسلم علیه طوعا- فیبقی علی ملکه کسائر أملاکه و إما أن لا یسلم علیه طوعا فإن بقیت یده علیه کافرا فهی أیضا کسائر أملاکه تحت یده و إن ارتفعت یده عنها فإما أن یکون بانجلاء المالک عنها تخلیتها للمسلمین أو بموت أهلها و عدم الوارث فیصیر ملکا للإمام ع و یکون من الأنفال التی لم یوجف علیها بخیل و لا رکاب و إن رفعت یده عنها قهرا و عنوة فهی کسائر ما لا ینقل من الغنیمة کالنخل و الأشجار و البنیان للمسلمین کافة إجماعا علی ما حکاه غیر واحد کالخلاف و التذکرة و غیرهما و النصوص به مستفیضة: ففی روایة أبی برده المسئول فیها عن بیع أرض الخراج قال ع و من یبیع ذلک و هی أرض المسلمین قال قلت یبیعها الذی هی فی یده قال و یصنع بخراج المسلمین ما ذا ثم قال لا بأس اشتری حقه منها- و یحول حق المسلمین علیه و لعله یکون أقوی علیها و أملی بخراجهم منه. و فی مرسلة حماد الطویلة: لیس لمن قاتل شی‌ء من الأرضین و لا ما غلبوا علیه إلا ما احتوی علیه العسکر إلی أن قال و الأرض التی أخذت بخیل و رکاب فهی موقوفة متروکة فی یدی من یعمرها و یحییها و یقوم علیها علی ما صالحهم الوالی علی قدر طاقتهم من الخراج النصف أو الثلث أو الثلثین علی قدر ما یکون لهم صالحا و لا یضربهم فإذا أخرج منها ما أخرجه بدأ فأخرج منه العشر من الجمیع مما سقت السماء أو سقی سیحا و نصف العشر مما سقی بالدوالی و النواضح إلی أن قال فیؤخذ ما بقی بعد العشر فیقسم بین الوالی و بین شرکائه الذین هم عمال الأرض و أکرتها فیدفع إلیهم أنصباؤهم و هم علی قدر ما صالحهم علیه و یؤخذ الباقی فیکون ذلک أرزاق أعوانهم علی دین الله و فی مصلحة ما ینوبه من تقویة الإسلام و تقویة الدین فی وجوه الجهاد و غیر ذلک مما فیه مصلحة العامة لیس لنفسه من ذلک قلیل و لا کثیر الخبر. و فی صحیحة الحلبی قال: سئل أبو عبد الله ع عن السواد ما منزلته قال هو لجمیع المسلمین لمن هو الیوم و لمن یدخل فی الإسلام بعد الیوم و لمن لم یخلق بعد فقلنا نشتریه من الدهاقین قال لا یصلح إلا أن تشتریها منهم علی أن تصیرها للمسلمین فإن شاء ولی الأمر أن یأخذها أخذها قلت فإن أخذها منه قال یرد علیه رأس ماله و له ما أکل من غلتها بما عمل و روایة ابن شریح قال:   
سألت أبا عبد الله ع عن شراء الأرض من أرض الخراج فکرهه و قال إنما أرض الخراج للمسلمین فقالوا له فإنه یشتریها الرجل و علیه خراجها فقال لا بأس إلا أن یستحیی من عیب ذلک و روایة إسماعیل بن الفضل الهاشمی ففیها: و سألته عن رجل اشتری أرضا من أراضی الخراج فبنی بها أو لم یبن غیر أن أناسا من أهل الذمة نزلوها أ له أن یأخذ منهم أجور البیوت إذا أدوا جزیة رءوسهم قال یشارطهم فما أخذ بعد الشرط فهو حلال و فی خبر أبی الربیع قال: لا تشتر من أرض السواد شیئا إلا من کانت له ذمة فإنما هی فی‌ء للمسلمین إلی غیر ذلک و ظاهره کما تری عدم جواز بیعها حتی تبعا للآثار المملوکة فیها علی أن تکون جزء من المبیع فیدخل فی ملک المشتری. نعم یکون للمشتری علی وجه کان للبائع أعنی مجرد الأولویة و عدم جواز مزاحمته إذا کان التصرف و إحداث تلک الآثار بإذن الإمام أو بإجازته و لو لعموم الشیعة کما إذا کان التصرف بتقبیل السلطان الجائر أو بإذن الحاکم الشرعی بناء علی عموم ولایته لأمور المسلمین و نیابته عن الإمام ع و لکن ظاهر عبارة المبسوط إطلاق المنع عن التصرف فیها قال لا یجوز التصرف فیها ببیع و لا شراء و لا هبة و لا معاوضة و لا یصح أن تبنی فیها دور أو منازل و مساجد و سقایات و لا غیر ذلک من أنواع التصرف الذی یتبع الملک و متی فعل شیئا من ذلک کان التصرف باطلا و هو علی حکم الأصل و یمکن حمل کلامه علی صورة عدم الإذن من الإمام ع حال حضوره و یحتمل إرادة التصرف بالبناء علی وجه الحیازة و التملک و قال فی الدروس لا یجوز التصرف فی المفتوحة عنوة إلا بإذن الإمام سواء کان بالبیع أم بالوقف أم بغیرهما. نعم فی حال الغیبة ینفذ ذلک و أطلق فی المبسوط أن التصرف فیها لا ینفذ و قال ابن إدریس إنما نبیع و نوقف تحجیرنا و بناءنا و تصرفنا لا نفس الأرض انتهی. و قد ینسب إلی الدروس التفصیل بین زمانی الغیبة و الحضور فیجوز التصرف فی الأول و لو بالبیع و الوقف لا فی الثانی إلا بإذن الإمام و کذا إلی جامع المقاصد و فی النسبة نظر بل الظاهر موافقتهما لفتوی جماعة من جواز التصرف فیه فی زمان الغیبة بإحداث الآثار و جواز نقل الأرض تبعا للآثار فیفعل ذلک بالأرض تبعا للآثار و المعنی أنها مملوکة ما دامت الآثار موجودة. قال فی المسالک فی شرح قول المحقق و لا یجوز بیعها و لا هبتها و لا وقفها إلی آخرها إن المراد أنه لا یصح ذلک فی رقبة الأرض مستقلة أما لو فعل ذلک بها تبعا لآثار التصرف من بناء و غرس و زرع و نحوها فجائز علی الأقوی قال فإذا باعها بائع مع شی‌ء من هذه الآثار دخلت فی المبیع علی سبیل التبع و کذا الوقف و غیره و یستمر کذلک ما دام شی‌ء من الآثار باقیا فإذا ذهبت أجمع انقطع حق المشتری و الموقوف علیه و غیرهما عنها هکذا ذکره جمع من المتأخرین و علیه العمل انتهی. نعم ربما یظهر من عبارة الشیخ فی التهذیب جواز البیع و الشراء فی نفس الرقبة حیث قال إن قال قائل إن ما ذکرتموه إنما دل علی إباحة التصرف فی هذه الأرضین و لا یدل صحة تملکها بالشراء و البیع و مع عدم صحته لا یصح ما یتفرع علیهما. قلنا إنا قد قسمنا الأرضین ثلاثة أقسام أرض أسلم علیها أهلها فهی ملک لهم یتصرفون فیها و أرض تؤخذ عنوة أو یصالح أهلها علیها فقد أبحنا شراءها و بیعها لأن لنا فی ذلک قسما لأنها أراضی المسلمین و هذا القسم أیضا یصح الشراء و البیع فیه علی هذا الوجه. و أما الأنفال و ما یجری مجراها فلا یصح تملکها بالشراء و إنما أبیح لنا التصرف فیها حسب ثم استدل علی أراضی الخراج بروایة أبی برده السابقة الدالة علی جواز بیع آثار التصرف دون رقبة   
المکاسب، ج‌2، ص 163  
الأرض و دلیله قرینة علی توجیه کلامه و کیف کان فما ذکروه من حصول الملک تبعا للآثار مما لا دلیل علیه إن أرادوا الانتقال. نعم المتیقن هو ثبوت حق الاختصاص للمتصرف ما دام شی‌ء من الآثار موجودا فالذی ینبغی أن یصرف الکلام إلیه هو بیان الوجه الذی یجوز التصرف معه حتی یثبت حق الاختصاص فنقول أما فی زمان الحضور و التمکن من الاستئذان فلا ینبغی الإشکال فی توقف التصرف علی إذن الإمام لأنه ولی المسلمین فله نقلها عینا و منفعة. و من الظاهر أن کلام الشیخ المطلق فی المنع عن التصرف محمول علی صورة عدم إذن الإمام ع مع حضوره. و أما فی زمان الغیبة ففی عدم جواز التصرف إلا فیما أعطاه السلطان الذی حل قبول الخراج و المقاسمة منه أو جوازه مطلقا نظرا إلی عموم ما دل علی تحلیل مطلق الأرض للشیعة لا خصوص الموات التی هی مال الإمام ع و ربما یؤیده جواز قبول الخراج الذی هو کأجرة الأرض فیجوز التصرف فی عینها مجانا أو عدم جوازه إلا بإذن الحاکم الذی هو نائب الإمام أو التفصیل بین من یستحق أجرة هذه الأرض فیجوز له التصرف فیها لما یظهر من قوله ع للمخاطب فی بعض أخبار حل الخراج و أن لک نصیبا فی بیت المال و بین غیره الذی یجب علیه حق الأرض و لذا أفتی غیر واحد علی ما حکی بأنه لا یجوز حبس الخراج و سرقته عن السلطان الجائر و الامتناع عنه. و استثنی بعضهم ما إذا دفعه إلی نائب الإمام ع أو بین ما عرض له الموت من الأرض المحیاة حال الفتح و بین الباقیة علی عمارتها من حین الفتح فیجوز إحیاء الأول لعموم أدلة الإحیاء و خصوص روایة سلیمان بن خالد و نحوها وجوه أوفقها بالقواعد الاحتمال الثالث ثم الرابع ثم الخامس. و مما ذکرنا یعلم حال ما ینفصل من المفتوح عنوة کأوراق الأشجار و أثمارها و أخشاب الأبنیة و السقوف الواقعة و الطین المأخوذ من سطح الأرض و الجص و الحجارة و نحو ذلک فإن مقتضی القاعدة کون ما یحدث بعد الفتح- من الأمور المنقولة ملکا للمسلمین و لذا صرح جماعة کالعلامة و الشهید و المحقق الثانی و غیرهم علی ما حکی عنهم بتقیید جواز رهن أبنیة الأرض المفتوحة عنوة بما إذا لم تکن الآلات من تراب الأرض. نعم الموجودة فیها حال الفتح للمقاتلین لأنها مما ینقل و حینئذ مقتضی القاعدة عدم صحة أخذها إلا من السلطان الجائر أو من حاکم الشرع مع إمکان أن یقال لا مدخل لسلطان الجور لأن القدر المأذون فی تناوله منه منفعة الأرض لا أجزاؤها إلا أن یکون الأخذ علی وجه الانتفاع لا التملک فیجوز و یحتمل کون ذلک بحکم المباحات لعموم من سبق إلی ما لم یسبق إلیه مسلم فهو أحق به و یؤیده بل یدل علیه استمرار السیرة خلفا عن سلف علی بیع الأمور المعمولة من تربة أرض العراق من الآجر و الکوز و الأوانی و ما یعمل من التربة الحسینیة و یقوی هذا الاحتمال بعد انفصال هذه الأجزاء من الأرض

[مسألة من شروط العوضین کونه طلقا]

اشارة

و اعلم أنه ذکر الفاضلان و جمع ممن تأخر عنهما فی شروط العوضین بعد الملکیة کونه طلقا- . و فرعوا علیه عدم جواز بیع الوقف إلا فیما استثنی و لا الرهن إلا بإذن المرتهن أو إجازته و لا أم الولد إلا فی المواضع المستثناة. و المراد بالطلق تمام السلطنة علی الملک بحیث یکون للمالک أن یفعل بملکه ما شاء و یکون مطلق العنان فی ذلک لکن هذا المعنی فی الحقیقة راجع إلی کون الملک مما یستقل المالک بنقله و بکون نقله ماضیا فیه لعدم تعلق حق به مانع عن نقله بدون إذن ذی الحق لمرجعه إلی أن من شرط البیع أن یکون متعلقة مما یصح للمالک بیعه مستقلا و هذا لا محصل له فالظاهر أن هذا العنوان لیس فی نفسه شرطا لیتفرع علیه عدم جواز بیع الوقف و المرهون و أم الولد بل الشرط فی الحقیقة انتفاء کل من تلک الحقوق الخاصة و غیرهما مما ثبت منعه عن تصرف المالک کالنذر و الخیار و نحوهما و هذا العنوان منتزع من انتفاء تلک الحقوق. فمعنی الطلق أن یکون المالک مطلق العنان فی نقله غیر محبوس علیه لأحد الحقوق التی ثبت منها للمالک عن التصرف فی ملکه فالتعبیر بهذا المفهوم المنتزع تمهید لذکر الحقوق المانعة عن التصرف لا تأسیس لشرط لیکون ما بعده فروعا بل الأمر فی الفرعیة و الأصالة بالعکس ثم إن أکثر من تعرض لهذا الشرط- لم یذکر من الحقوق إلا الثلاثة المذکورة ثم عنونوا حق الجانی و اختلفوا فی حکم بیعه و الظاهر أن الحقوق المانعة أکثر من هذه الثلاثة أو الأربعة و قد أنهاها بعض من عاصرناه إلی أزید من عشرین فذکر بعد الأربعة المذکورة فی عبارة الأکثر النذر المتعلق بالعین قبل البیع و الخیار المتعلق به و الارتداد و الحلف علی عدم بیعها و تعیین الهدی للذبح و اشتراط عتق العبد فی عقد لازم و الکتابة المشروطة أو المطلقة بالنسبة إلی ما لم یتحرر منه حیث إن المولی ممنوع عن التصرف بإخراجه عن ملکه قبل الأداء و التدبیر المعلق علی موت غیر المولی بناء علی جواز ذلک فإذا مات المولی و لم یمت من علق علیه العتق کان مملوکا للورثة ممنوعا من التصرف فیه و تعلق حق الموصی له بالموصی به بعد موت الموصی و قبل قبوله بناء علی منع الوارث من التصرف فیه قبله و تعلق حق الشفعة بالمال فإنه مانع من لزوم التصرفات الواقعة من المالک فللشفیع بعد الأخذ بالشفعة إبطالها و تغذیة الولد المملوک بنطفة سیده فیما إذا اشتری أمة حبلی فوطئها فأتت بالولد بناء علی عدم جواز بیعها و کونه مملوکا ولد من حر شریک فی أمة حال الوطء فإنه مملوک له لکن لیس له التصرف فیه إلا بتقویمه و أخذ قیمته و تعارض السبب المملک و المزیل للملک کما لو قهر حربی أباه و الغنیمة قبل القسمة بناء علی حصول الملک بمجرد الاستیلاء دون القسمة لاستحالة بقاء الملک بلا مالک و غیر ذلک مما سیقف علیه المتتبع لکنا نقتصر علی ما اقتصر علیه الأصحاب من ذکر الوقف ثم أم الولد ثم الرهن ثم الجنایة إن شاء الله.

مسألة لا یجوز بیع الوقف إجماعا محققا فی الجملة و محکیا

اشارة

و لعموم قوله ع: الوقوف تکون علی حسب ما یوقفها أهلها إن شاء الله. و روایة أبی علی بن راشد قال: سألت أبا الحسن ع قلت جعلت فداک اشتریت أرضا إلی جنب ضیعتی بألفی درهم فلما وفیت المال خبرت أن الأرض وقف فقال لا یجوز شراء الوقف و لا تدخل الغلة فی مالک و ادفعها إلی من أوقفت علیه قلت لا أعرف لها ربا قال تصدق بغلتها. و ما ورد من حکایة وقف أمیر المؤمنین ع و غیره من الأئمة ص مثل ما عن ربعی بن عبد الله   
المکاسب، ج‌2، ص 164  
عن أبی عبد الله ع فی صورة وقف أمیر المؤمنین ع: بسم الله الرحمن الرحیم هذا ما تصدق به علی بن أبی طالب و هو حی سوی تصدق بداره التی فی بنی زریق صدقة لا تباع و لا توهب حتی یرثها الله الذی یرث السماوات و الأرض و أسکن هذه صدقة خالاته ما عشن و عاش عقبهن فإذا انقرضوا فهی لذی الحاجة من المسلمین. فإن الظاهر من الوصف کونه صفة لنوع الصدقة لا لشخصها و یبعد کونه شرطا خارجا عن النوع مأخوذا فی الشخص مع أن سیاق الاشتراط یقتضی تأخره عن رکن العقد أعنی الموقوف علیهم خصوصا مع کونه شرطا علیهم مع أنه لو جاز البیع فی بعض الأحیان کان اشتراط عدمه علی الإطلاق فاسدا بل مفسدا لمخالفته للمشروع من جواز بیعه فی بعض الموارد کدفع الفساد بین الموقوف علیهم أو رفعه أو طرو الحاجة أو صیرورته مما لا ینتفع به أصلا إلا أن یقال إن هذا الإطلاق نظیر الإطلاق المتقدم- فی روایة ابن راشد فی انصرافه إلی البیع لا لعذر مع أن هذا التقیید مما لا بد منه علی تقدیر کون الصفة فصلا للنوع أو شرطا خارجیا مع احتمال علم الإمام بعدم طرو هذه الأمور المبیحة و حینئذ یصح أن یستغنی بذلک عن التقیید علی تقدیر کون الصفة شرطا بخلاف ما لو جعل وصفا داخلا فی النوع فإن العلم بعدم طرو مسوغات البیع فی الشخص لا یغنی عن تقیید إطلاق الوصف فی النوع کما لا یخفی. فظهر أن التمسک بإطلاق المنع عن البیع علی کون الوصف داخلا فی أصل الوقف کما صدر عن بعض من عاصرناه لا یخلو عن نظر و إن کان الإنصاف ما ذکرناه من ظهور سیاق الأوصاف فی کونها أوصافا للنوع.

و مما ذکرنا ظهر أن المانع عن بیع الوقف أمور ثلاثة

حق الواقف حیث جعلها بمقتضی صیغة الوقف صدقة جاریة ینتفع بها و حق البطون المتأخرة عن بطن البائع و التعبد الشرعی المکشوف عنه بالروایات فإن الوقف متعلق لحق الله حیث یعتبر فیه التقرب و یکون لله تعالی عمله و علیه عوضه و قد یرتفع بعض هذه الموانع فیبقی الباقی و قد یرتفع کلها و سیجی‌ء التفصیل

[هل الوقف یبطل بنفس البیع أو بجوازه

ثم إن جواز البیع لا ینافی بقاء الوقف إلی أن یباع فالوقف یبطل بنفس البیع لا بجوازه- فمعنی جواز بیع العین الموقوفة جواز إبطال وقفها إلی بدل أو لا إلیه فإن مدلول صیغة الوقف و إن أخذ فیه الدوام و المنع عن المعاوضة علیه إلا أنه قد یعرض ما یجوز مخالفة هذا الإنشاء کما أن مقتضی العقد الجائز کالهبة تملیک المتهب المقتضی لتسلطه المنافی لجواز انتزاعه من یده و مع ذلک یجوز مخالفته و قطع سلطنته عنه فتأمل إلا أنه ذکر بعض فی هذا المقام أن الذی یقوی فی النظر بعد إمعانه أن الوقف ما دام وقفا لا یجوز بیعه بل لعل جواز بیعه مع کونه وقفا من التضاد. نعم إذا بطل الوقف اتجه حینئذ جواز بیعه. ثم ذکر بعض مبطلات الوقف المسوغة لبیعه و قد سبقه إلی ذلک بعض الأساطین فی شرحه علی القواعد حیث استدل علی المنع عن بیع الوقف بعد النص و الإجماع بل الضرورة بأن البیع و أضرابه ینافی حقیقة الوقف لأخذ الدوام فیه و أن نفی المعاوضات مأخوذ فیه ابتداء و فیه أنه إن أرید من بطلانه انتفاء بعض آثاره و هو جواز البیع المسبب عن سقوط حق الموقوف علیهم عن شخص العین أو عنها و عن بدلها حیث قلنا بکون الثمن للبطن الذی یبیع فهذا لا محصل له فضلا عن أن یحتاج إلی نظر فضلا عن إمعانه و إن أرید به انتفاء أصل الوقف کما هو ظاهر کلامه حیث جعل المنع من المبیع من مقومات مفهوم الوقف ففیه مع کونه خلاف الإجماع إذ لم یقل أحد ممن أجاز بیع الوقف فی بعض الموارد ببطلان الوقف و خروج الموقوف عن ملک الموقوف علیه إلی ملک الواقف إن المنع عن البیع لیس مأخوذا فی مفهومه بل هو فی غیر المساجد و شبهها قسم من التملیک و لذا یطلق علیه الصدقة و یجوز إیجابه بلفظ تصدقت إلا أن المالک له بطون متلاحقة فإذا جاز بیعه مع الإبدال- کان البائع ولیا عن جمیع الملاک فی إبدال مالهم بمال آخر و إذا جاز لا معه کما إذا بیع لضرورة البطن الموجود علی القول بجوازه فقد جعل الشارع لهم حق إبطال الوقف ببیعه لأنفسهم فإذا لم یبیعوه لم یبطل و لذا لو فرض اندفاع الضرورة بعد الحکم بجواز البیع أو لم یتفق البیع کان الوقف علی حاله و لذا صرح فی جامع المقاصد بعدم جواز رهن الوقف و إن بلغ حدا یجوز بیعه معللا باحتمال طرو الیسار للموقوف علیهم عند إرادة بیعه فی دین المرتهن.   
إذا عرفت أن مقتضی العمومات فی الوقف عدم جواز البیع فاعلم

أن لأصحابنا فی الخروج عن عموم المنع فی الجملة أقوالا

أحدها عدم الخروج عنه أصلا

و هو الظاهر من کلام الحلی حیث قال فی السرائر بعد نقل کلام المفید قدس سره و الذی یقتضیه مذهبنا أنه بعد وقفه و قبضه لا یجوز الرجوع فیه و لا تغیره عن وجوهه و سبله و لا بیعه سواء کان بیعه أعود علیهم أم لا و سواء خرب الوقف و لا یوجد من یراعیه بعمارة من سلطان و غیره أو یحصل بحیث لا یجدی نفعا أم لا قال الشهید رحمه الله بعد نقل أقوال المجوزین و ابن إدریس سد الباب و هو نادر مع قوته و قد ادعی فی السرائر عدم الخلاف فی المؤبد قال إن الخلاف الذی حکیناه بین أصحابنا إنما هو إذا کان الوقف علی قوم مخصوصین و لیس فیه شرط یقتضی رجوعه إلی غیرهم و أما إذا کان الوقف علی قوم و من بعدهم علی غیرهم و کان الواقف قد اشترط رجوعه إلی غیره إلی أن یرث الله الأرض لم یجز بیعه علی وجه بغیر خلاف بین أصحابنا انتهی. و فیه نظر یظهر مما سیأتی من ظهور أقوال کثیر من المجوزین فی المؤبد و حکی المنع مطلقا عن الإسکافی و فخر الإسلام أیضا إلا فی الآلات الموقوفة و أجزائها التی انحصر طریق الانتفاع بها فی البیع. قال الإسکافی فی ما حکی عنه فی المختلف إن الموقوف رقیقا أو غیره لو بلغ حاله إلی زوال ما سبله من منفعته فلا بأس ببیعه و إبدال مکانه بثمنه إن أمکن أو صرفه فیما کان یصرف إلیه منفعته أو رد ثمنه علی منافع ما بقی من أصل ما حبس معه إذا کان فی ذلک صلاح انتهی. و قال فخر الدین فی الإیضاح فی شرح قول والده قدس سرهما و لو خلق حصیر المسجد و خرج عن الانتفاع   
المکاسب، ج‌2، ص 165  
به أو انکسر الجذع بحیث لا ینتفع به فی غیر الإحراق فالأقرب جواز بیعه قال بعد احتمال المنع بعموم النص فی المنع و الأصح عندی جواز بیعه و صرف ثمنه فی المماثل إن أمکن و إلا ففی غیره انتهی. و نسبة المنع إلیهما علی الإطلاق لا بد أن یبنی علی خروج مثل هذا عن محل الخلاف و سیظهر هذا من عبارة الحلبی فی الکافی أیضا فلاحظ.

الثانی الخروج عن عموم المنع فی المنقطع فی الجملة خاصة دون المؤبد

و هو المحکی عن القاضی حیث قال فی محکی المهذب إذا کان الشی‌ء وقفا علی قوم و من بعدهم علی غیرهم و کان الواقف قد اشترط رجوعه إلی غیر ذلک إلی أن یرث الله تعالی الأرض و من علیها لم یجز بیعه علی وجه من الوجوه فإن کان وقفا علی قوم مخصوصین و لیس فیه شرط یقتضی رجوعه إلی غیرهم حسب ما قدمناه و حصل الخوف من هلاکه أو فساده أو کانت بأربابه حاجة ضروریة یکون بیعه أصلح لهم من بقائه علیهم أو یخاف من وقوع خلف بینهم یؤدی إلی فساده فإنه حینئذ یجوز بیعه و صرف ثمنه فی مصالحهم علی حسب استحقاقهم فإن لم یحصل شی‌ء من ذلک لم یجز بیعه علی وجه من الوجوه و لا یجوز هبة الوقف و لا الصدقة به أیضا. و حکی عن المختلف و جماعة نسبه التفصیل إلی الحلبی لکن العبارة المحکیة عن کافیة لا تساعده بل ربما استظهر منه المنع علی الإطلاق فراجع. و حکی التفصیل المذکور عن الصدوق. و المحکی عن الفقیه أنه قال بعد روایة علی بن مهزیار الآتیة إن هذا وقف کان علیهم دون من بعدهم و لو کان علیهم و علی أولادهم ما تناسلوا و من بعد علی فقراء المسلمین إلی أن یرث الله تعالی الأرض و من علیها لم یجز بیعه أبدا ثم إن جواز بیع ما عدا الطبقة الأخیرة فی المنقطع لا یظهر من کلام الصدوق و القاضی کما لا یخفی ثم إن هؤلاء إن کانوا ممن یقولون برجوع الوقف المنقطع إلی ورثة الموقوف علیه فللقول بجواز بیعه وجه أما إذا کان فیهم من یقول برجوعه بعد انقراض الموقوف علیه إلی الواقف أو ورثته فلا وجه للحکم بجواز بیعه و صرف الموقوف علیهم ثمنه فی مصالحهم و قد حکی القول بهذین عن القاضی إلا أن یوجه بأنه لا یقول ببقائه علی ملک الواقف حتی یکون حبسا بل هو وقف حقیقی و تملیک للموقوف علیهم مدة وجودهم و حینئذ فبیعهم له مع تعلق حق الواقف نظیر بیع البطن الأول مع تعلق حق سائر البطون فی الوقف المؤبد لکن هذا الوجه لا یدفع الإشکال عن الحلبی المحکی عنه القول المتقدم حیث إنه یقول [إن المحکی عنه بقاء الوقف مطلقا علی ملک الواقف [و جواز بیع الوقف حینئذ مع عدم مزاحمة حق الموقوف علیه مما لا إشکال فیه .

الثالث الخروج عن عموم المنع و الحکم بالجواز فی المؤبد فی الجملة

اشارة

و أما المنقطع فلم ینصوا علیه و إن ظهر عن بعضهم التعمیم و من بعضهم التخصیص بناء علی قوله برجوع المنقطع إلی ورثة الواقف کالشیخ و سلار قدس سرهما و من حکم برجوعه بعد انقراض الموقوف علیه إلی وجوه البر کالسید أبی المکارم بن زهرة فلازمه جعله کالمؤبد و کیف کان

فالمناسب أولا نقل عبائر هؤلاء

[کلام الشیخ المفید]

فنقول قال المفید فی المقنعة الوقوف فی الأصل صدقات لا یجوز الرجوع فیها إلا أن یحدث الموقوف علیهم ما یمنع الشرع من معونتهم و التقرب إلی الله بصلتهم أو یکون تغییر الشرط فی الموقوف أعود علیهم و أنفع لهم من ترکه علی حاله و إذا أخرج الواقف الوقف عن یده إلی من وقف علیه لم یجز له الرجوع فی شی‌ء منه و لا تغییر شرائطه و لا نقله عن وجوهه و سبله. و فی اشتراط الواقف فی الوقف أنه متی احتاج إلیه فی حیاته لفقر کان له بیعه و صرف ثمنه فی مصالحه جاز له فعل ذلک و لیس لأرباب الوقف بعد وفاة الواقف أن یتصرفوا فیه ببیع و لا هبة و لا أن یغیروا شیئا من شروطه إلا أن یخرب الوقف و لا یوجد من یراعیه بعمارة من سلطان أو غیره أو یحصل بحیث لا یجدی نفعا فلهم حینئذ بیعه و الانتفاع بثمنه و کذلک إن حصلت لهم ضرورة إلی ثمنه کان لهم حله و لا یجوز ذلک مع عدم ما ذکرناه من الأسباب و الضرورات انتهی کلامه. و قد استفاد من هذا الکلام فی غایة المراد جواز بیع الوقف فی خمسة مواضع و ضم صورة جواز الرجوع و جواز تغییر الشرط إلی المواضع الثلاثة المذکورة بعد وصول الموقوف إلی الموقوف علیهم و وفاة الواقف فلاحظ و تأمل. ثم إن العلامة ذکر فی التحریر أن قول المفید بأنه لا یجوز الرجوع فی الوقف إلا أن یحدث إلی قوله أنفع لهم من ترکه علی حاله متأول و لعله من شدة مخالفته للقواعد لم یرتض بظاهره للمفید.

[کلام السید المرتضی

و قال فی الانتصار علی ما حکی عنه و مما انفردت الإمامیة به القول بأن الوقف متی حصل له الخراب بحیث لا یجدی نفعا جاز لمن هو وقف علیه بیعه و الانتفاع بثمنه و أن أرباب الوقف متی دعتهم ضرورة شدیدة إلی ثمنه جاز لهم بیعه و لا یجوز لهم ذلک مع فقد الضرورة ثم احتج باتفاق الإمامیة ثم ذکر خلاف ابن الجنید و رده بکونه مسبوقا ملحقا بالإجماع و أنه إنما عول فی ذلک علی ظنون له و حسان و أخبار شاذة لا یلتفت إلی مثلها انتهی ثم قال و أما إذا صار الوقف بحیث لا یجدی نفعا أو دعت أربابه الضرورة إلی ثمنه لشدة فقرهم فالأحوط ما ذکرناه من جواز بیعه لأنه إنما جعل لمنافعهم فإذا بطلت منافعهم منه فقد انتقض الغرض عنه و لو لم تبق منفعته فیه إلا من الوجه الذی ذکرناه انتهی.

[کلام الشیخ الطوسی فی المبسوط]

و قال فی المبسوط و إنما یملک الموقوف علیه بیعه علی وجه عندنا و هو أنه إذا خیف علی الوقف الخراب أو کان بأربابه حاجة شدیدة و لا یقدرون علی القیام فحینئذ یجوز لهم بیعه و مع عدم ذلک لا یجوز بیعه انتهی ثم احتج علی ذلک بالأخبار.

[کلام سلار قدس سره

و قال سلار فیما حکی عنه و لا یخلو الحال فی الوقف و الموقوف علیهم من أن یبقی و یبقوا علی الحال التی وقف فیها أو تغیر الحال فإن لم یتغیر الحال فلا یجوز بیع الموقوف علیهم الوقف و لا هبته و لا تغیر شی‌ء من أحواله و إن تغیر الحال فی الوقف حتی لا ینتفع به علی أی وجه کان أو لحقت الموقوف علیهم حاجة شدیدة جاز بیعه و صرف ثمنه فیما هو أنفع لهم انتهی.

[کلام ابن زهرة قدس سره

و قال فی الغنیة علی ما حکی عنه و یجوز عندنا بیع الوقف للموقوف علیه إذا صار بحیث لا یجدی نفعا و خیف خرابه أو کانت بأربابه حاجة شدیدة دعتهم الضرورة إلی بیعه بدلیل إجماع الطائفة و لأن غرض الواقف انتفاع الموقوف علیه فإذا لم تبق له منفعة إلا علی الوجه الذی ذکرنا   
المکاسب، ج‌2، ص 166  
جاز انتهی.

[کلام ابن حمزة قدس سره

و قال فی الوسیلة و لا یجوز بیعه یعنی الوقف إلا بأحد شرطین الخوف من خرابه أو حاجة بالموقوف علیه شدیدة لا یمکنه معها القیام به انتهی.

[کلام الراوندی قدس سره

و قال الراوندی فی فقه القرآن علی ما حکی عنه و إنما یملک بیعه علی وجه عندنا و هو إذا خیف علی الوقف الخراب أو کانت بأربابه حاجة شدیدة   
[کلمات ابن سعید فی الجامع و النزهة]   
و قال فی الجامع علی ما حکی عنه فإن خیف خرابه أو کان بهم حاجة شدیدة أو خیف وقوع فتنة لهم تستباح بها الأنفس جاز بیعه انتهی و عن النزهة لا یجوز بیع الوقف إلا أن یخاف هلاکه أو تؤدی المنازعة فیه بین أربابه إلی ضرر عظیم أو یکون فیهم حاجة عظیمة شدیدة و یکون بیع الوقف أصلح لهم انتهی

[کلام المحقق قدس سره

و قال فی الشرائع و لا یصح بیع الوقف ما لم یؤد بقاؤه إلی خرابه لخلف بین أربابه و یکون البیع أعود و قال فی کتاب الوقف و لو وقع بین الموقوف علیهم خلف بحیث یخشی خرابه جاز بیعه و لو لم یقع خلف و لا خشی خرابه بل کان البیع أنفع لهم قیل یجوز بیعه و الوجه المنع انتهی. و مثل عبارة الشرائع فی کتاب البیع و الوقف عبارة القواعد فی الکتابین.

[کلام العلامة فی التحریر و الإرشاد و التذکرة]

و قال فی التحریر لا یجوز بیع الوقف بحال و لو انهدمت الدار لم تخرج العرصة عن الوقف و لم یجز بیعها و لو وقع خلف بین أرباب الوقف بحیث یخشی خرابه جاز بیعه علی ما رواه أصحابنا ثم ذکر کلام ابن إدریس و فتواه علی المنع مطلقا و تنزیله قول بعض الأصحاب بالجواز علی المنقطع و نفیه الخلاف علی المنع فی المؤبد ثم قال و لو قیل بجواز البیع إذا ذهبت منافعه بالکلیة کدار انهدمت و عادت مواتا و لم یتمکن من عمارتها و یشتری بثمنه ما یکون وقفا کان وجها انتهی و قال فی بیع التحریر و لا یجوز بیع الوقف ما دام عامرا و لو أدی بقاؤه إلی خرابه جاز و کذا یباع لو خشی وقوع فتنة بین أربابه مع بقائه علی الوقف انتهی و عن بیع الإرشاد لا یصح بیع الوقف إلا أن یخرب أو یؤدی إلی الخلف بین أربابه علی رأی و عنه فی باب الوقف لا یصح بیع الوقف إلا أن یقع بین الموقوف علیهم خلف یخشی به الخراب و قال فی التذکرة فی کتاب الوقف علی ما حکی عنه و الوجه أن یقال یجوز بیع الوقف مع خرابه و عدم التمکن من عمارته أو خوف فتنة بین أربابه یحصل باعتبارها فساد انتهی.   
[کلمات الشهید قدس سره فی غایة المراد و الدروس و اللمعة]   
و قال فی کتاب البیع لا یصح بیع الوقف لنقص الملک فیه إذ القصد منه التأبید نعم لو کان بیعه أعود علیهم لوقوع خلف بین أربابه و خشی تلفه أو ظهور فتنة بسببه جوز أکثر علمائنا بیعه انتهی و قال فی غایة المراد یجوز بیعه فی موضعین خوف الفساد بالاختلاف و إذا کان البیع أعود مع الحاجة و قال فی الدروس لا یجوز بیع الوقف إلا إذا خیف من خرابه أو خلف أربابه المؤدی إلی فساده و قال فی اللمعة لو أدی بقاؤه إلی خرابه لخلف أربابه فالمشهور الجواز انتهی

[کلام الصیمری قدس سره

و قال فی تلخیص الخلاف علی ما حکی عنه إن لأصحابنا فی بیع الوقف أقوالا متعددة أشهرها جوازه إذا وقع بین أربابه خلف و فتنة و خشی خرابه و لا یمکن سد الفتنة بدون بیعه و هو قول الشیخین و اختاره نجم الدین و العلامة انتهی

[کلام الفاضل المقداد قدس سره

و قال فی التنقیح علی ما حکی عنه إذا آل الوقف إلی الخراب لأجل الاختلاف بحیث لا ینتفع به أصلا جاز بیعه. و عن تعلیق الإرشاد یجوز بیعه إذا کان فساد تستباح فیه الأنفس.

[کلام الفاضل القطیفی قدس سره

و عن إیضاح النافع أنه جوز بیعه إذا اختلف أربابه اختلافا یخاف معه القتال و نهب الأموال و لم یندفع إلا بالبیع قال فلو أمکن زواله و لو بحاکم الجور لم یجز و لا اعتبار بخشیة الخراب و عدمه انتهی و مثله الکلام المحکی عن تعلیقه علی الشرائع.

[کلام المحقق الثانی قدس سره

و قال فی جامع المقاصد بعد نسبة ما فی عبارة القواعد إلی موافقة الأکثر إن المعتمد جواز بیعه فی ثلاثة مواضع أحدها إذا خرب و اضمحل بحیث لا ینتفع به کحصر المسجد إذا اندرست و جذعه إذا انکسر. ثانیها إذا حصل خلف بین أربابه یخاف منه تلف الأموال و مستنده صحیحة علی بن مهزیار و یشتری بثمنه فی الموضعین ما یکون وقفا علی وجه یندفع به الخلف تحصیلا لمطلوب الواقف بحسب الإمکان و یتولی ذلک الناظر الخاص إن کان و إلا فالحاکم. ثالثها إذا لحقت بالموقوف علیه حاجة شدیدة و لم یکن ما یکفیهم من غلة و غیرها لروایة جعفر بن حنان عن الصادق ع انتهی کلامه رفع مقامه

[کلام الشهید الثانی قدس سره

و قال فی الروضة و الأقوی فی المسألة ما دلت علیه صحیحة علی بن مهزیار عن أبی جعفر الجواد ع من جواز بیعه إذا وقع بین أربابه خلف شدید و علله ع بأنه ربما جاء فیه تلف الأموال و النفوس و ظاهره أن خوف أدائه إلیهما أو إلی أحدهما لیس بشرط بل هو مظنة لذلک قال و لا یجوز بیعه فی غیر ما ذکرنا و إن احتاج إلیه أرباب الوقف و لم تکفهم غلته أو کان أعود أو غیر ذلک مما قیل لعدم دلیل صالح علیه انتهی. و نحوه ما عن الکفایة   
هذه جملة من کلماتهم المرئیة أو المحکیة و الظاهر أن المراد بتأدیة بقاء الوقف إلی خرابه حصول الظن بذلک الموجب لصدق الخوف لا التأدیة علی وجه القطع فیکون عنوان التأدیة فی بعض تلک العبارات متحدا مع عنوان خوفها و خشیتها فی بعضها الآخر و لذلک عبر فقیه واحد تارة بهذا و أخری بذاک کما اتفق للفاضلین و الشهید و نسب بعضهم عنوان الخوف إلی الأکثر کالعلامة فی التذکرة و إلی الأشهر کما عن إیضاح النافع و آخر عنوان التأدیة إلی الأکثر کجامع المقاصد أو إلی المشهور کاللمعة فظهر من ذلک أن جواز البیع بظن تأدیة بقائه إلی خرابه مما تحققت فیه الشهرة بین المجوزین لکن المتیقن من فتوی المشهور ما کان من أجل اختلاف أربابه اللهم إلا أن یستظهر من کلماتهم کالنص کون الاختلاف من باب المقدمة و أن الغایة المجوزة هی مظنة الخراب   
إذا عرفت ما ذکرنا

فیقع الکلام تارة فی الوقف المؤبد و أخری فی المنقطع

أما الأول [أی الوقف المؤبد]

اشارة

فالذی ینبغی أن یقال فیه

إن الوقف علی قسمین

أحدهما ما یکون ملکا للموقوف علیهم

فیملکون منفعته فلهم استئجاره و أخذ أجرته ممن انتفع به بغیر حق.

و الثانی ما لا یکون ملکا لأحد بل یکون فک ملک نظیر التحریر

کما فی المساجد و المدارس و الربط بناء علی القول بعدم دخولها فی ملک المسلمین کما هو مذهب جماعة فإن الموقوف علیهم إنما یملکون الانتفاع دون المنفعة فلو سکنه أحد بغیر حق فالظاهر أنه لیس علیه أجرة المثل

[محل الکلام فی القسم الأول

و الظاهر أن محل الکلام فی بیع   
المکاسب، ج‌2، ص 167  
الوقف إنما هو القسم الأول و أما الثانی فالظاهر عدم الخلاف فی عدم جواز بیعه لعدم الملک. و بالجملة فکلامهم هنا فیما کان ملکا غیر طلق لا فیما لم یکن ملکا و حینئذ فلو خرب المسجد و خربت القریة و انقطعت المارة عن الطریق الذی فیه المسجد لم یجز بیعه و صرف ثمنه فی إحداث مسجد آخر أو تعمیره و الظاهر عدم الخلاف فی ذلک کما اعترف به غیر واحد.

[کلام کاشف الغطاء فی الأوقاف العامة مع الیأس عن الانتفاع بها فی الجهة المقصودة]

اشارة

نعم ذکر بعض الأساطین بعد ما ذکر أنه لا یصح بیع الأرض الوقف العام مطلقا لا لعدم التمامیة بل لعدم أصیل الملکیة لرجوعها إلی الله و دخولها فی مشاعره أمکن الانتفاع بها فی الوجه الذی وضعت له أولا و مع الیأس من الانتفاع بالجهة المقصودة تؤجر للزراعة و نحوها مع المحافظة علی الآداب اللازمة لها إن کانت مسجدا مثلا و إحکام السجلات لئلا تغلب الید فتفضی بالملک دون الوقف المؤبد و تصرف فائدتها فیما یماثلها من الأوقاف مقدما للأقرب و الأحوج و الأفضل احتیاطا و مع التعارض فالمدار علی الراجح [فالبواقی علی الترجیح و إن تعذر صرفت إلی غیر المماثل کذلک فإن تعذر صرفت فی مصالح المسلمین [هذا حیث لا تکون الأرض من المفتوحة عنوة و أما ما کانت منها فقد سبق أنها بعد زوال الآثار ترجع إلی ملک المسلمین و أما غیر الأرض من الآلات و الفرش و الحیوانات و ثیاب الضرائح و نحوها فإن بقیت علی حالها و أمکن الانتفاع بها فی خصوص المحل الذی أعدت له کانت علی حالها و إلا جعلت فی المماثل و إلا ففی غیره و إلا ففی المصالح علی ما نحو ما مر و إن تعذر الانتفاع بها باقیة علی حالها بالوجه المقصود منها أو ما قام مقامه أشبهت فی أمر الوقف الملک بعد إعراض المالک فیقوم فیها احتمال الرجوع إلی حکم الإباحة و العود ملکا للمسلمین تصرف فی مصالحهم و العود إلی المالک الأول و مع الیأس عن معرفته یدخل فی مجهول المالک و یحتمل بقاؤها علی الوقف و تباع احترازا عن التلف و الضرر و لزوم الحرج و یصرف مرتبا علی النحو السابق و لعل هذا هو الأقوی کما صرح به بعضهم انتهی

[المناقشة فیما أفاده کاشف الغطاء]

و فیه أن إجارة الأرض و بیع الآلات- حسن لو ثبت دلیل علی کونها ملکا للمسلمین و لو علی نحو الأرض المفتوحة عنوة لکنه غیر ثابت و المتیقن خروجها عن ملک مالکها أما دخولها فی ملک المسلمین فمنفی بالأصل. نعم یمکن الحکم بإباحة الانتفاع للمسلمین لأصالة الإباحة و لا یتعلق علیهم أجرة

[ما ورد فی بیع ثوب الکعبة و هبته

ثم إنه ربما ینافی ما ذکرنا من عدم جواز بیع القسم الثانی من الوقف ما ورد فی بیع ثوب الکعبة و هبته مثل روایة مروان بن عبد الملک قال: سألت أبا الحسن ع عن رجل اشتری من کسوة الکعبة شیئا فاقتضی ببعضه حاجته و بقی بعضه فی یده هل یصلح له أن یبیع ما أراد قال یبیع ما أراد و یهب ما لم یرد و ینتفع به و یطلب برکنه قلت أ یکفن به المیت قال لا.

[الفرق بین ثوب الکعبة و حصیر المسجد و بین نفس المسجد]

قیل و فی روایة أخری: یجوز استعماله و بیع بقیته و کذلک ما ذکروه فی بیع حصر المسجد إذا خلقت و جذوعه إذا خرجت عن الانتفاع اللهم إلا أن یقال إن ثوب الکعبة و حصر المسجد لیسا من قبیل المسجد بل هما مبذولان للبیت و المسجد فیکون کسائر أموالهما و معلوم أن وقفیة أموال المساجد و الکعبة من قبیل القسم الأول و لیست من قبیل نفس المسجد فهی ملک للمسلمین فللناظر العام التصرف فیه بالبیع. نعم فرق بین ما یکون ملکا طلقا کالحصیر المشتری من مال المسجد فهذا یجوز للناظر بیعه مع المصلحة و لو لم یخرج عن حیز الانتفاع بل کان جدیدا غیر مستعمل و بین ما یکون من الأموال وقفا علی المسجد کالحصیر الذی یشتریه الرجل و یضعه فی المسجد و الثوب الذی یلبس به البیت فمثل هذا یکون ملکا للمسلمین لا یجوز لهم تغییره عن وضعه إلا فی مواضع یسوغ فیها بیع الوقف

[الفرق بین ثوب الکعبة و حصیر المسجد]

ثم الفرق بین ثوب الکعبة و حصیر المسجد أن الحصیر یتصور فیه کونه وقفا علی المسلمین و لکن یضعه فی المسجد لأنه أحد وجوه انتفاعهم کالماء المسبل الموضوع فی المسجد فإذا خرب المسجد أو استغنی عنه جاز الانتفاع به و لو فی مسجد آخر بل یمکن الانتفاع به فی غیره و لو مع حاجته لکن یبقی الکلام فی مورد الشک مثل ما إذا فرش حصیرا فی المسجد أو وضع حب ماء فیه و إن کان الظاهر فی الأول الاختصاص و أوضح من ذلک الترب الموضوعة فیه و فی الثانی العموم فیجوز التوضؤ منه و إن لم یرد الصلاة فی المسجد. و الحاصل أن الحصیر و شبهها الموضوعة فی المساجد و شبهها تتصور فیها أقسام کثیرة یکون الملک فیها للمسلمین و لیست من قبیل نفس المسجد و أضرابه فتعرض الأصحاب لبیعها لا ینافی ما ذکرناه.

[الجذع المنکسر من جذوع المسجد]

نعم ما ذکرناه لا یجری فی الجذع المنکسر من جذوع المسجد التی هی من أجزاء البنیان مع أن المحکی عن العلامة و ولده و الشهیدین و المحقق الثانی جواز بیعه و إن اختلفوا فی تقیید الحکم و إطلاقه کما سیجی‌ء إلا أن نلتزم بالفرق بین أرض المسجد فإن وقفها و جعلها مسجدا فک ملک بخلاف ما عداها من أجزاء البنیان کالأخشاب و الأحجار فإنها تصیر ملکا للمسلمین فتأمل.

[حکم أرض المسجد مع خروجها عن الانتفاع بها رأسا]

و کیف کان فالحکم فی أرض المسجد مع خروجها عن الانتفاع بها رأسا هو إبقاؤها مع التصرف فی منافعها کما تقدم عن بعض الأساطین أو بدونه- و أما إجزاؤه کجذوع سقفه و آجره من حائطه المنهدم فمع المصلحة فی صرف عینها یجب صرف عینها فیه لأن مقتضی وجوب إبقاء الوقوف و إجرائها علی حسب ما یوقفها أهلها وجوب إبقائها جزء للمسجد لکن لا یجب صرف المال من المکلف لمئونتها بل یصرف من مال المسجد أو بیت المال و إن لم تکن مصلحة فی رده جزء للمسجد فبناء علی ما تقدم من أن الوقف فی المسجد و أضرابه فک ملک لم یجز بیعه لفرض عدم الملک. و حینئذ فإن قلنا بوجوب مراعاة الأقرب إلی مقصود الواقف فالأقرب تعین صرفه فی مصالح ذلک کإحراقه لآجر المسجد و نحو ذلک کما عن الروضة و إلا صرف فی مسجد آخر کما فی الدروس و إلا صرف فی سائر مصالح المسلمین قیل بل لکل أحد حیازته و تملکه و فیه نظر. و قد ألحقت بالمساجد المشاهد و المقابر و الخانات و المدارس و القناطر الموقوفة علی الطریقة المعروفة و الکتب الموقوفة علی المشتغلین و العبد المحبوس فی خدمة الکعبة و نحوها و الأشجار الموقوفة لانتفاع المارة و البواری الموضوعة لصلاة المصلین و غیر ذلک مما قصد بوقفه الانتفاع العام لجمیع الناس أو المسلمین و نحوهم من غیر المحصورین لا لتحصیل المنافع بالإجارة و نحوها و صرفها فی مصارفها کما فی الحمامات و الدکاکین و نحوها لأن جمیع ذلک صارت بالوقف کالمباحات بالأصل اللازم إبقاؤها علی الإباحة کالطرق العامة و الأسواق و هذا کله حسن علی تقدیر کون   
المکاسب، ج‌2، ص 168  
الوقف فیها فک ملک لا تملیکا

[إتلاف الموقوفات العامة]

و لو أتلف شیئا من هذه الموقوفات أو أجزائها متلف. ففی الضمان وجهان- من عموم علی الید فیجب صرف قیمته فی بدله و من أن ما یطلب بقیمته یطلب بمنافعه و المفروض عدم المطالبة بأجرة منافع هذه لو استوفاها ظالم کما لو جعلت المدرسة بیت المسکن أو محرزا. و أن الظاهر من التأدیة فی حدیث الید الإیصال إلی المالک فیختص بأملاک الناس و الأول أحوط و قواه بعض.   
إذا عرفت جمیع ما ذکرناه فاعلم

أن الکلام فی جواز بیع الوقف یقع فی صور

الأولی أن یخرب الوقف بحیث لا یمکن الانتفاع به مع بقاء عینه

کالحیوان المذبوح و الجذع البالی و الحصیر الخلق و الأقوی جواز بیعه وفاقا لمن عرفت ممن تقدم نقل کلماتهم لعدم جریان أدلة المنع- أما الإجماع فواضح. و أما قوله ع: لا یجوز شراء الوقف فلانصرافه إلی غیر هذه الحالة. و أما قوله ع: الوقوف تکون علی حسب ما یوقفها أهلها فلا یدل علی المنع هنا لأنه مسوق لبیان وجوب مراعاة الکیفیة المرسومة فی إنشاء الوقف و لیس منها عدم بیعه بل عدم جواز البیع من أحکام الوقف و إن ذکر فی متن العقد للاتفاق علی أنه لا فرق بین ذکره فیه و ترکه و قد تقدم ذلک و یضعف قول من قال ببطلان العقد إذا حکم بجواز بیعه و لو سلم أن المأخوذ فی الوقف إبقاء العین فإنما هو مأخوذ فیه من حیث کون المقصود انتفاع البطون به مع بقاء العین و المفروض تعذره هنا. و الحاصل أن جواز بیعه هنا غیر مناف لما قصده الواقف فی وقفه فهو ملک للبطون یجوز لهم البیع إذا اجتمع إذن البطن الموجود مع أولیاء سائر البطون و هو الحاکم أو المتولی. و الحاصل أن الأمر دائر بین تعطیله حتی یتلف بنفسه و بین انتفاع البطن الموجود به بالإتلاف و بین تبدیله بما یبقی و ینتفع به الکل. و الأول تضییع مناف لحق الله و حق الواقف و حق الموقوف علیه و به یندفع استصحاب المنع مضافا إلی کون المنع السابق فی ضمن وجوب العمل بمقتضی الوقف و هو انتفاع جمیع البطون بعینه و قد ارتفع قطعا فلا یبقی ما کان فی ضمنه. و أما الثانی فمع منافاته لحق سائر البطون یستلزم جواز بیع البطن الأول إذ لا فرق بین إتلافه و نقله و الثالث هو المطلوب. نعم یمکن أن یقال إذا کان الوقف مما لا یبقی بحسب استعداده العادی إلی آخر البطون فلا وجه لمراعاتهم بتبدیله بما یبقی لهم فینتهی ملکه إلی من أدرک آخر أزمنة بقائه فتأمل. و کیف کان فمع فرض ثبوت الحق للبطون اللاحقة فلا وجه لترخیص البطن الموجود فی إتلافه. و مما ذکرنا یظهر أن الثمن علی تقدیر البیع لا یخص به البطن الموجود وفاقا لمن تقدم ممن یظهر منه ذلک کالإسکافی و العلامة و ولده و الشهیدین و المحقق الثانی. و حکی عن التنقیح و المقتصر و مجمع الفائدة لاقتضاء البدلیة ذلک فإن المبیع إذا کان ملکا للموجودین بالفعل و للمعدومین بالقوة کان الثمن کذلک فإن الملکیة اعتبار عرفی أو شرعی یلاحظها المعتبر عند تحقق أسبابها فکما أن الموجود مالک له فعلا ما دام موجودا بتملیک الواقف فکذلک المعدوم مالک له شأنا بمقتضی تملیک الواقف و عدم تعقل الملک للمعدوم إنما هو فی الملک الفعلی لا الشأنی. و دعوی أن الملک الشأنی لیس شیئا محققا موجودا یکذبها إنشاء الواقف له کإنشائه للملک الموجود فلو جاز أن تخرج العین الموقوفة إلی ملک الغیر بعوض لا یدخل فی ملک المعدوم علی نهج دخول المعوض جاز أن تخرج بعوض لا یدخل فی ملک الموجود و إلیه أشار الشهید قدس سره فی الفرع الآتی حیث قال إنه یعنی الثمن صار مملوکا علی حد الملک الأول إذ یستحیل أن یملک لا علی حدة خلافا لظاهر بعض العبائر المتقدمة- . و اختاره المحقق فی الشرائع فی دیة العبد الموقوف المقتول و لعل وجهه أن الوقف ملک للبطن الموجود غایة الأمر تعلق حق البطون اللاحقة به فإذا فرض جواز بیعه انتقل الثمن إلی من هو مالک له فعلا و لا یلزم من تعلق الحق بعین المبیع تعلقه بالثمن و لا دلیل علیه و مجرد البدلیة لا یوجب ترتب جمیع اللوازم إذ لا عموم لفظی یقتضی البدلیة و التنزیل بل هو بدل فی الملکیة و ما یتبعها من حیث هو ملک.   
و فیه أن النقل إلی المشتری إن کان هو الاختصاص الموقت الثابت للبطن الموجود لزم منه رجوع المبیع بعد انعدام البطن السابق إلی البطن اللاحق فلا یملکه المشتری ملکا مستمرا و إن کان هو مطلق الاختصاص المستقر الذی لا یزول إلا بالناقل فهو لا یکون إلا بثبوت جمیع الاختصاصات الحاصلة للبطون له فالثمن لهم علی نحو المثمن. و مما ذکرنا تعرف أن اشتراک البطون فی الثمن أولی من اشتراکهم فی دیة العبد المقتول حیث إنها بدل شرعی یکون الحکم به متأخرا عن تلف الوقت فجاز عقلا منع سرایة حق البطون اللاحقة إلیه بخلاف الثمن فإنه یملکه من یملکه بنفس خروج الوقف عن ملکهم علی وجه المعاوضة الحقیقة فلا یعقل اختصاص العوض بمن لم یختص بالمعوض و من هنا اتضح أیضا أن هذا أولی بالحکم من بدل الرهن الذی حکموا بکونه رهنا لأن حق الرهنیة متعلق بالعین من حیث إنها ملک لمالکها الأول فجاز أن یرتفع لا إلی بدل بارتفاع ملکیة المالک الأول بخلاف الاختصاص الثابت للبطن المعدوم فإنه لیس قائما بالعین من حیث إنها ملک للبطن الموجود بل اختصاص موقت نظیر اختصاص البطن الموجود منشأ بإنشائه مقارن له بحسب الجعل متأخرا عنه فی الوجود. و قد تبین مما ذکرنا أن الثمن حکمه حکم الوقف فی کونه ملکا لجمیع البطون علی ترتیبهم فإن کان مما یمکن أن یبقی و ینتفع به البطون علی نحو المبدل و کانت مصلحة البطون فی بقائه أبقی و إلا أبدل مکانه ما هو أصلح و من هنا ظهر عدم الحاجة إلی صیغة الوقف فی البدل بل نفس البدلیة تقتضی کونه کالمبدل و لذا علله الشهید رحمه الله فی غایة المراد بقوله لأنه صار مملوکا علی حد الملک الأول إذ یستحیل أن یملک لا علی حدة ثم إن هذه العین حیث صارت ملکا للبطون فلهم أو لولیهم أن ینظر فیها و یتصرف فیها بحسب مصلحة جمیع البطون و لو بالإبدال بعین أخری أصلح لهم بل قد یجب إذا کان ترکه یعد تضییعا للحقوق و لیس مثل الأصل ممنوعا عن بیعه إلا لعذر لأن ذلک کان حکما من أحکام الوقف الابتدائی و بدل الوقف إنما هو بدل له فی کونه ملکا للبطون فلا یترتب علیه جمیع أحکام الوقف الابتدائی. و مما ذکرنا أیضا یظهر عدم وجوب شراء المماثل للوقف کما هو ظاهر التذکرة و الإرشاد و جامع المقاصد و التنقیح و المقتصر و مجمع الفائدة بل قد لا یجوز إذا کان غیره أصلح لأن الثمن إذا صار ملکا للموقوف علیهم الموجودین و المعدومین   
المکاسب، ج‌2، ص 169  
فاللازم ملاحظة مصلحتهم خلافا للعلامة و ولده و الشهید و جماعة فأوجبوا المماثلة مع الإمکان لکون المثل أقرب إلی مقصود الواقف. و فیه مع عدم انضباط غرض الواقف إذ قد یتعلق غرضه بکون الموقوف عینا خاصة و قد یتعلق بکون منفعة الوقف مقدارا معینا من دون تعلق غرض بالعین و قد یکون الغرض خصوص الانتفاع بثمرته کما لو وقف بستانا لینتفعوا بثمرته فبیع فدار الأمر بین أن یشتری بثمنه بستانا فی موضع لا یصل إلیهم إلا قیمة الثمرة و بین أن یشتری ملکا آخر یصل إلیهم أجرة منفعته فإن الأول و إن کان مماثلا إلا أنه لیس أقرب إلی غرض الواقف أنه لا دلیل علی وجوب ملاحظة الأقرب إلی مقصوده إنما اللازم ملاحظة مدلول کلامه فی إنشاء الوقف لتجری الوقوف علی حسب ما یوقفها أهلها فالحاصل أن الوقف ما دام موجودا بشخصه لا یلاحظ فیه إلا مدلول کلام الواقف و إذا بیع و انتقل الثمن إلی الموقوف علیهم لم یلاحظ فیه إلا مصلحتهم هذا. قال العلامة فی محکی التذکرة کل مورد جوزنا بیع الوقف فإنه یباع و یصرف الثمن إلی جهة الوقف فإن أمکن شراء مثل تلک العین مما ینتفع به کان أولی و إلا جاز شراء کل ما یصح وقفه و إلا صرف الثمن إلی الموقوف علیه یعمل فیه ما شاء لأن فیه جمعا بین التوصل إلی غرض الواقف من نفع الموقوف علیه علی الدوام و بین النص الدال علی عدم جواز مخالفة الواقف حیث شرط التأبید فإذا لم یمکن التأبید بحسب الشخص و أمکن بحسب النوع وجب لأنه موافق لغرض الواقف و داخل تحت الأول الذی وقع علیه العقد و مراعاة الخصوصیة الکلیة تفضی إلی فوات الغرض بأجمعه و لأن قصر الثمن علی البائعین یقتضی خروج باقی البطون عن الاستحقاق بغیر وجه مع أنهم یستحقون من الوقف کما یستحق البطن الأول و تعذر وجودهم حال الوقف و قال بعض علمائنا و الشافعیة إن ثمن الوقف کقیمة الموقوف إذا تلف فیصرف الثمن علی الموقوف علیهم علی رأی انتهی. و لا یخفی علیک مواقع الرد و القبول فی کلامه رحمه الله ثم إن المتولی للبیع هو البطن الموجود بضمیمة الحاکم القیم من قبل سائر البطون و یحتمل أن یکون هذا إلی الناظر إن کان لأنه المنصوب لمعظم الأمور الراجعة إلی الوقف إلا أن یقال بعدم انصراف وظیفته المجعولة من قبل الواقف إلی التصرف فی نفس العین و الظاهر سقوط نظارته عن بدل الوقف و یحتمل بقاؤها لتعلق حقه بالعین الموقوفة فیتعلق ببدلها ثم إنه لو لم یمکن شراء بدله و لم یکن الثمن مما ینتفع به مع بقاء عینه کالنقدین فلا یجوز دفعه إلی البطن الموجود لما عرفت من کونه کالمبیع مشترکا بین جمیع البطون و حینئذ فیوضع عند أمین حتی یتمکن من شراء ما ینتفع به و لو مع الخیار إلی مدة و لو طلب ذلک البطن الموجود فلا یبعد وجوب إجابته و لا یعطل الثمن حتی یوجد ما یشتری به من غیر خیار. نعم لو رضی الموجود بالاتجار به و کانت المصلحة فی التجارة جازت مع المصلحة إلی أن یوجد البدل و الربح تابع للأصل و لا یملکه الموجودون لأنه جزء من المبیع و لیس کالنماء الحقیقی. ثم لا فرق فی جمیع ما ذکرنا من جواز البیع مع خراب الوقف بین عروض الخراب لکله أو بعضه فیباع البعض المخروب و یجعل بدله ما یکون وقفا و لو کان صرف ثمنه فی باقیه بحیث یوجب زیادة منفعة جاز مع رضا الکل لما عرفت من کون الثمن ملکا للبطون فلهم التصرف فیه علی ظن المصلحة و منه یعلم جواز صرفه فی وقف آخر علیهم علی نحو هذا الوقف فیجوز صرف ثمن ملک مخروب فی تعمیر وقف آخر علیهم و لو خرب بعض الوقف و خرج عن الانتفاع و بقی بعضه محتاجا إلی عمارة لا یمکن بدونها انتفاع البطون اللاحقة فهل یصرف ثمن المخروب إلی عمارة الباقی و إن لم یرض البطن الموجود وجهان آتیان فیما إذا احتاج إصلاح الوقف بحیث لا یخرج عن قابلیة انتفاع البطون اللاحقة إلی صرف منفعته الحاضرة التی یستحقها البطن الموجود إذا لم یشترط الواقف إخراج مئونة الوقف عن منفعته قبل قسمته فی الموقوف علیهم و هنا فروع أخر یستخرجها الماهر بعد التأمل.

الصورة الثانیة أن یخرب بحیث یسقط عن الانتفاع المعتد به

بحیث یصدق عرفا أنه لا منفعة فیه کدار تهدمت فصارت عرصة تؤجر للانتفاع بها بأجرة لا تبلغ شیئا معتدا به فإن کان ثمنه علی تقدیر البیع لا یعطی به إلا ما کانت منفعته کمنفعة العرصة فلا ینبغی الإشکال فی عدم الجواز و إن کان یعطی بثمنه ما تکون منفعته أکثر من منفعة العرصة بل ساوت منفعة الدار ففی جواز البیع وجهان من عدم دلیل علی الجواز مع قیام المقتضی للمنع و هو ظاهر المشهور حیث قیدوا الخراب المسوغ للبیع بکونه بحیث لا یجدی نفعا. و قد تقدم التصریح من العلامة فی التحریر بأنه لو انهدمت الدار لم تخرج العرصة من الوقف و لم یجز بیعها اللهم إلا أن یحمل النفع المنفی فی کلام المشهور علی النفع المعتد به بحسب حال العین فإن الحمام الذی یستأجر کل سنة مائة دینار إذا صار عرصة تؤجر کل سنة خمسة دراهم أو عشرة لغرض جزئی کجمع الزبائل فیها و نحوه یصدق علیه أنه لا یجدی نفعا و کذا القریة الموقوفة فإن خرابها بغور أنهارها و هلاک أهلها و لا یکون بسلب منافع أراضیها رأسا و یشهد لهذا ما تقدم عن التحریر من جعل عرصة الدار المنهدمة مواتا لا ینتفع بها بالکلیة مع أنها کثیرا ما تستأجر للأغراض الجزئیة فالظاهر دخول الصورة المذکورة فی إطلاق کلام من سوغ البیع عند خرابه بحیث لا یجدی نفعا و یشمله الإجماع المدعی فی الانتصار و الغنیة لکن الخروج بذلک عن عموم أدلة وجوب العمل بمقتضی وقف الواقف الذی هو حبس العین و عموم قوله ع لا یجوز شراء الوقف مشکل. و یؤید المنع حکم أکثر من تأخر عن الشیخ بالمنع عن بیع النخلة المنقلعة بناء علی جواز الانتفاع بها فی وجوه أخر کالتسقیف و جعلها جسرا و نحو ذلک بل ظاهر المختلف حیث جعل النزاع بین الشیخ و الحلی رحمهما الله لفظیا حیث نزل تجویز الشیخ علی صورة عدم إمکان الانتفاع به فی منفعة أخری الإنفاق علی المنع إذا حصل فیه انتفاع و لو قلیلا کما یظهر من التمثیل بجعله جسرا. نعم لو کان قلیلا فی الغایة بحیث یلحق بالمعدوم أمکن الحکم بالجواز لانصراف   
المکاسب، ج‌2، ص 170   
قوله ع لا یجوز شراء الوقف إلی غیر هذه الحالة و کذا حبس العین و تسبیل المنفعة إنما یجب الوفاء به ما دامت المنفعة المعتد بها موجودة و إلا فمجرد حبس العین و إمساکه و لو من دون منفعة لو وجب الوفاء به لمنع عن البیع فی الصورة الأولی ثم إن الحکم المذکور جار فیما إذا صارت منفعة الموقوف قلیلة لعارض آخر غیر الخراب لجریان ما ذکرناه فیه ثم إنک قد عرفت فیما سبق أنه ذکر بعض أن جواز بیع الوقف لا یکون إلا مع بطلان الوقف و عرفت وجه النظر فیه ثم وجه بطلان الوقف فی الصورة الأولی بفوات شرط الوقف المراعی فی الابتداء و الاستدامة و هو کون العین مما ینتفع بها مع بقاء عینها. و فیه ما عرفت سابقا من أن بطلان الوقف بعد انعقاده صحیحا لا وجه له فی الوقف المؤبد مع أنه لا دلیل علیه مضافا إلی أنه لا دلیل علی اشتراط الشرط المذکور فی الاستدامة فإن الشرط فی العقود الناقلة یکفی وجوده حین النقل فإنه قد یخرج المبیع عن المالیة و لا یخرج بذلک عن ملک المشتری مع أن جواز بیعه لا یوجب الحکم بالبطلان بل یوجب خروج الوقف عن اللزوم إلی الجواز کما تقدم ثم ذکر أنه قد یقال بالبطلان أیضا بانعدام عنوان الوقف فیما إذا وقف بستانا مثلا ملاحظا فی عنوان وقفه البستانیة فخربت حتی خرجت عن قابلیة ذلک فإنه و إن لم تبطل منفعتها أصلا لإمکان الانتفاع بها دارا مثلا لکن لیس من عنوان الوقف و احتمال بقاء العرصة علی الوقف باعتبار أنها جزء من الوقف و هی باقیة و خراب غیرها و إن اقتضی بطلانه فیه لا یقتضی بطلانه فیها یدفعه أن العرصة کانت جزء من الوقف من حیث کونه بستانا لا مطلقا فهی حینئذ جزء عنوان الوقف الذی قد فرض خرابه و لو فرض إرادة وقفها لیکون بستانا أو غیره لم یکن إشکال فی بقائها لعدم ذهاب عنوان الوقف و ربما یؤید ذلک فی الجملة ما ذکروه فی باب الوصیة من أنه لو أوصی بدار فانهدمت قبل موت الموصی بطلت الوصیة لانتفاء موضوعها. نعم لو لم تکن الداریة و البستانیة و نحو ذلک مثلا عنوانا للوقف و إن قارنت وقفه بل کان المراد به الانتفاع به فی کل وقت علی حسب ما یقبله لم یبطل الوقف بتغیر أحواله ثم ذکر أن فی عود الوقف إلی ملک الواقف أو وارثه بعد البطلان أو الموقوف علیه وجهین. أقول یرد علی ذلک ما قد یقال بعد الإجماع علی أن انعدام العنوان لا یوجب بطلان الوقف بل و لا جواز البیع و إن اختلفوا فیه عند الخراب أو خوفه لکنه غیر تغیر العنوان کما لا یخفی أنه لا وجه للبطلان بانعدام العنوان لأنه إن أرید العنوان ما جعل مفعولا فی قوله وقفت هذا البستان فلا شک أنه لیس إلا کقوله بعت هذا البستان أو وهبته فإن التملیک المعلق بعنوان لا یقتضی دوران الملک مدار العنوان فالبستان إذا صار ملکا فقد ملک منه کل جزء خارجی و إن لم یکن فی ضمن عنوان البستان و لیس التملیک من قبیل الأحکام الجعلیة المتعلقة بالعنوانات و إن أرید بالعنوان شی‌ء آخر فهو خارج عن مصطلح أهل العرف و العلم و لا بد من بیان المراد منه هل یراد ما اشترط لفظا أو قصدا فی الموضوع زیادة علی عنوانه. و أما تأیید ما ذکر بالوصیة فالمناسب أن یقاس ما نحن فیه بالوصیة بالبستان بعد تمامها و خروج البستان عن ملک الموصی بموته و قبول الموصی له فهل یرضی أحد بالتزام بطلان الوصیة بصیرورة البستان عرصة. نعم الوصیة قبل تمامها یقع الکلام فی بقائها و بطلانها من جهات أخر ثم ما ذکره من الوجهین مما لا یعرف له وجه بعد إطباق کل من قال بخروج الوقف المؤبد عن ملک الواقف علی عدم عوده إلیه أبدا.

الصورة الثالثة أن یخرب بحیث تقل منفعته لکن لا إلی حد یلحق بالمعدوم

و الأقوی هنا المنع و هو الظاهر من الأکثر فی مسألة النخلة المنقلعة حیث جوز الشیخ فی محکی الخلاف بیعها محتجا بأنه لا یمکن الانتفاع بها إلا علی هذا الوجه لأن الوجه الذی شرطه الواقف قد بطل و لا یرجی عوده و منعه الحلی قائلا و لا یجوز بیعها بل ینتفع بها بغیر البیع مستندا إلی وجوب بقاء الوقف علی حاله مع إمکان الانتفاع و زوال بعض المنافع لا یستلزم زوال جمیعها لإمکان التسقیف بها و نحوه. و حکی موافقته عن الفاضلین و الشهیدین و المحقق الثانی و أکثر المتأخرین. و حکی فی الإیضاح عن والده قدس سرهما أن النزاع بین الشیخ و الحلی لفظی و استحسنه لأن فی تعلیل الشیخ اعترافا بسلب جمیع منافعها و الحلی فرض وجود منفعة لها و منع لذلک بیعها و قیل یمکن بناء نزاعهما علی رعایة المنفعة المعد لها الوقف کما هو الظاهر من تعلیل الشیخ و لا یخلو عن تأمل. و کیف کان فالأقوی هنا المنع و أولی منه بالمنع ما لو قلت منفعة الوقف من دون خراب فلا یجوز بذلک البیع إلا إذا قلنا بجواز بیعه إذا کان أعود و سیجی‌ء تفصیله.

الصورة الرابعة أن یکون بیع الوقف أنفع و أعود للموقوف

و الظاهر أن المراد منه أن یکون ثمن الوقف أزید نفعا من المنفعة الحاصلة تدریجا مدة وجود الموقوف علیه و قد نسب جواز البیع هنا إلی المفید و قد تقدمت عبارته فراجع. و زیادة النفع قد تلاحظ بالنسبة إلی البطن الموجود و قد تلاحظ بالنسبة إلی جمیع البطون إذا قیل بوجوب شراء بدل الوقف بثمنه و الأقوی المنع مطلقا وفاقا للأکثر بل الکل بناء علی ما تقدم من عدم دلالة قول المفید علی ذلک و علی تقدیره فقد تقدم عن التحریر أن کلام المفید متأول و کیف کان فلا إشکال فی المنع لوجود مقتضی المنع و هو وجوب العمل علی طبق إنشاء الواقف. و قوله ع: لا یجوز شراء الوقف و غیر ذلک و عدم ما یصلح للمنع عدا روایة ابن محبوب عن علی بن رئاب عن جعفر بن حنان قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل وقف غلة له علی قرابته من أبیه و قرابته من أمه و أوصی لرجل و لعقبه من تلک الغلة لیس بینه و بینه قرابة بثلاثمائة درهم فی کل سنة و یقسم الباقی علی قرابته من أبیه و قرابته من أمه فقال جائز للذی أوصی له بذلک قلت أ رأیت إن لم یخرج من غلة تلک الأرض التی أوقفها إلا خمسمائة درهم فقال أ لیس فی وصیته أن یعطی الذی أوصی له من تلک الغلة ثلاثمائة درهم و یقسم الباقی علی قرابته من أبیه   
المکاسب، ج‌2، ص 171  
و أمه قلت نعم قال لیس لقرابته أن یأخذوا من الغلة شیئا حتی یوفوا الموصی له ثلاثمائة درهم ثم لهم ما یبقی بعد ذلک قلت أ رأیت إن مات الذی أوصی له قال إن مات کانت الثلاثمائة درهم لورثته یتوارثونها بینهم فأما إذا انقطع ورثته فلم یبق منهم أحد کانت الثلاثمائة درهم لقرابة المیت یرد إلی ما یخرج من الوقف ثم یقسم بینهم یتوارثون ذلک ما بقوا و بقیت الغلة قلت فللورثة من قرابة المیت أن یبیعوا الأرض إن احتاجوا إلیها و لم یکفهم ما یخرج من الغلة قال نعم إذا رضوا کلهم و کان البیع خیرا لهم باعوا. و الخبر المروی عن الاحتجاج: إن الحمیری کتب إلی صاحب الزمان جعلنی الله فداه أنه روی عن الصادق ع خبر مأثور إذا کان الوقف علی قوم بأعیانهم و أعقابهم فاجتمع أهل الوقف علی بیعه و کان ذلک أصلح لهم أن یبیعوه فهل یجوز أن یشتری من بعضهم إن لم یجتمعوا کلهم علی البیع أم لا یجوز إلا أن یجتمعوا کلهم علی ذلک و عن الوقف الذی لا یجوز بیعه فأجاب ع إذا کان الوقف علی إمام المسلمین فلا یجوز بیعه و إذا کان علی قوم من المسلمین فلیبع کل قوم ما یقدرون علی بیعه مجتمعین و مفترقین إن شاء الله دلت علی جواز البیع إما فی خصوص ما ذکره الراوی و هو کون البیع أصلح و إما مطلقا بناء علی عموم الجواب لکنه مقید بالأصلح لمفهوم روایة جعفر کما أنه یمکن حمل اعتبار رضا الکل فی روایة جعفر علی صورة بیع تمام الوقف لا اعتباره بما فی بیع کل واحد بقرینة روایة الاحتجاج. و یؤید المطلب صدر روایة ابن مهزیار الآتیة لبیع حصة ضیعة الإمام ع من الوقف. و الجواب عن روایة جعفر فإنها إنما تدل علی الجواز مع حاجة الموقوف علیهم لا لمجرد کون البیع أنفع فالجواز مشروط بالأمرین کما تقدم عن ظاهر النزهة و سیجی‌ء الکلام فی هذا القول بل یمکن أن یقال إن المراد بکون البیع خیرا لهم مطلق النفع الذی یلاحظه الفاعل لیکون منشأ لإرادته فلیس مراد الإمام ع بیان اعتبار ذلک تعبدا بل المراد بیان الواقع الذی فرضه السائل یعنی إذا کان الأمر علی ما ذکرت من المصلحة فی بیعه جاز کما یقال إذا أردت البیع و رأیته أصلح من ترکه فبع و هذا مما لا یقول به أحد و یحتمل أیضا أن یراد من الخیر هو خصوص رفع الحاجة التی فرضها السائل. و عن المختلف و جماعة الجواب عنها بعدم ظهورها فی المؤبد لاقتصارها علی ذکر الأعقاب و فیه نظر لأن الاقتصار فی مقام الحکایة لا یدل علی الاختصاص إذ یصح أن یقال فی الوقف المؤبد إنه وقف علی الأولاد مثلا و حینئذ فعلی الإمام ع أن یستفصل إذا کان بین المؤبد و غیره فرق فی الحکم فافهم و کیف کان ففی الاستدلال بالروایة مع ما فیها من الإشکال علی جواز البیع بمجرد الأنفعیة إشکال مع عدم الظفر بالقائل به عدا ما یوهمه ظاهر عبارة المفید المتقدمة. و مما ذکرنا یظهر الجواب عن روایة الحمیری ثم لو قلنا فی هذه الصورة بالجواز کان الثمن للبطن الأول البائع یتصرف فیه علی ما شاء و منه یظهر وجه آخر لمخالفة الروایتین للقواعد فإن مقتضی کون العین مشترکة بین البطون کون بدلها کذلک کما تقدم من استحالة کون بدله ملکا لخصوص البائع فیکون تجویز البیع فی هذه الصورة و التصرف فی الثمن رخصة من الشارع للبائع فی إسقاط حق اللاحقین آنا ما قبل البیع نظیر الرجوع فی الهبة المتحقق ببیع الواهب لئلا یقع البیع علی المال المشترک فیستحیل کون بدله مختصا.

الصورة الخامسة أن یلحق الموقوف علیهم ضرورة شدیدة

و قد تقدم عن جماعة تجویز البیع فی هذه الصورة بل عن الانتصار و الغنیة الإجماع علیه و تدل علیه روایة جعفر المتقدمة و یرده أن ظاهر الروایة أنه یکفی فی البیع عدم کفایة غلة الأرض لمئونة سنة الموقوف علیهم کما لا یخفی و هذا أقل مراتب الفقر الشرعی. و المأخوذ من عبائر من تقدم من المجوزین اعتبار الضرورة و الحاجة الشدیدة و بینها و بین مطلق الفقیر عموم من وجه إذ قد یکون فقیرا و لا یتفق له حاجة شدیدة بل مطلق الحاجة لوجدانه من مال الفقراء ما یوجب التوسعة علیه و قد یتفق الحاجة و الضرورة الشدیدة فی بعض الأوقات لمن یقدر علی مئونة سنته فالروایة بظاهرها غیر معمول بها مع أنه قد یقال إن ظاهر الجواب جواز البیع بمجرد رضا الکل و کون البیع أنفع و لو لم یکن حاجة و کیف کان فلا یبقی للجواز عند الضرورة الشدیدة إلا الإجماعان المعتضدان بفتوی جماعة و فی الخروج بهما عن قاعدة عدم جواز البیع و عن قاعدة وجوب کون الثمن علی تقدیر البیع غیر مختص بالبطن الموجود مع وهنهما بمصیر جمهور المتأخرین و جماعة من القدماء إلی الخلاف بل معارضتهما بالإجماع المدعی فی السرائر إشکال.

الصورة السادسة أن یشترط الواقف بیعه عند الحاجة أو إذا کان فیه مصلحة

للبطن الموجود أو جمیع البطون أو عند مصلحة خاصة علی حسب ما یشترط فقد اختلفت کلمات العلامة و من تأخر عنه فی ذلک فقال فی الإرشاد لو شرط بیع الوقف عند حصول ضرر کالخراج و المؤن من قبل الظالم و شراء غیره بثمنه فالوجه الجواز انتهی و فی القواعد و لو شرط بیعه عند الضرورة کزیادة خراج و شبهه و شراء غیره بثمنه أو عند خرابه و عطلته أو خروجه عن حد الانتفاع أو قلة نفعه ففی صحة الشرط إشکال و مع البطلان ففی إبطال الوقف نظر انتهی و ذکر فی الإیضاح فی وجه الجواز روایة جعفر بن حنان المتقدمة قال فإذا جاز بغیر شرط فمع الشرط أولی و فی وجه المنع أن الوقف للتأبید و البیع ینافیه قال و الأصح أنه لا یجوز بیع الوقف بحال انتهی قال الشهید فی الدروس و لو شرط الواقف بیعه عند حاجتهم أو وقوع الفتنة بینهم فأولی بالجواز انتهی و یظهر منه أن للشرط تأثیرا و أنه یحتمل المنع من دون الشرط و التجویز معه. و عن المحقق الکرکی أنه قال التحقیق أن کل موضع قلنا بجواز بیع الوقف یجوز اشتراط البیع فی الوقف إذا بلغ تلک الحالة لأنه شرط مؤکد و لیس بمناف للتأبید المعتبر فی الوقف لأنه مقید واقعا بعدم حصول أحد أسباب البیع و إلا فلا للمنافاة فلا یصح حینئذ حبسها لأن اشتراط شراء شی‌ء   
المکاسب، ج‌2، ص 172  
بثمنه یکون وقفا مناف لذلک لاقتضائه الخروج عن الملک فلا یکون وقفا و لا حبسا انتهی. أقول و یمکن أن یقال بعد التمسک فی الجواز بعموم الوقوف علی حسب ما یوقفها أهلها و المؤمنون عند شروطهم بعدم ثبوت کون جواز البیع منافیا لمقتضی الوقف فلعله مناف لإطلاقه و لذا یجتمع الوقف مع جواز البیع عند طرو مسوغاته فإن التحقیق کما عرفت سابقا أن جواز البیع لا یبطل الوقف بل هو وقف یجوز بیعه فإذا بیع خرج عن کونه وقفا ثم إنه لو سلم المنافاة فإنما هو بیعه للبطن الموجود و أکل ثمنه و أما تبدیله بوقف آخر فلا تنافی بینه و بین مفهوم الوقف فمعنی کونه حبسا کونه محبوسا من أن یتصرف فیه بعض طبقات الملاک علی نحو الملک المطلق و أما حبس شخص الوقف فهو لازم لإطلاقه و تجرده عن مسوغات الإبدال شرعیة کانت کخوف الخراب أو بجعل الواقف کالاشتراط فی متن العقد فتأمل. ثم إنه روی صحیحا فی الکافی: ما ذکره أمیر المؤمنین ع فی کیفیة وقف ماله فی عین ینبع و فیه فإن أراد الحسن أن یبیع نصیبا من المال فیقضی به الدین فلیفعل إن شاء لا حرج علیه فیه و إن شاء جعله شروی الملک و إن ولد علی و أموالهم إلی الحسن بن علی و إن کان دار الحسن بن علی غیر دار الصدقة فبدا له أن یبیعها فلیبعها إن شاء و لا حرج علیه فیه فإن باع فإنه یقسم ثمنها ثلاثة أثلاث فیجعل ثلثا فی سبیل الله و یجعل ثلثا فی بنی هاشم و بنی المطلب و یجعل ثلثا فی آل أبی طالب و أنه یضعه فیهم حیث یراه الله ثم قال و إن حدث بحسن بن علی حدث و حسین حی فإن الآخر منهما ینظر فی بنی علی إلی أن قال فإنه یجعله فی رجل یرضاه من بنی هاشم و إنه یشترط علی الذی یجعله إلیه أن یترک المال علی أصوله و ینفق الثمرة حیث أمره به من سبیل الله و وجوهه و ذوی الرحم من بنی هاشم و بنی عبد المطلب و القریب و البعید لا یباع شی‌ء منه و لا یوهب و لا یورث الروایة و ظاهرها جواز اشتراط البیع فی الوقف لنفس البطن الموجود فضلا عن البیع لجمیع البطون و صرف ثمنه فیما ینتفعون به و السند صحیح و التأویل مشکل و العمل أشکل.

الصورة السابعة أن یؤدی بقاؤه إلی خرابه علما أو ظنا

و هو المعبر عنه بخوف الخراب فی کثیر من العبائر المتقدمة و الأداء إلی الخراب قد یکون للخلف بین أربابه و قد یکون لا له و الخراب المعلوم أو المخوف قد یکون علی حد سقوطه من الانتفاع نفعا معتدا به و قد یکون علی وجه نقص المنفعة و أما إذا فرض جواز الانتفاع به بعد الخراب بوجه آخر کانتفاعه السابق أو أزید فلا یجوز بیعه إلا علی ما استظهره بعض من تقدم کلامه سابقا من أن تغیر عنوان الوقف یسوغ بیعه و قد عرفت ضعفه. و قد عرفت من عبائر جماعة تجویز البیع فی صورة التأدیة إلی الخراب و لو لغیر الاختلاف و من أخری تقییدهم به.

الصورة الثامنة أن یقع بین الموقوف علیهم اختلاف لا یؤمن معه تلف المال أو النفس

و إن لم یعلم أو یظن بذلک فإن الظاهر من بعض العبارات السابقة جوازه لذلک خصوصا من عبر بالاختلاف الموجب لخوف الخراب.

الصورة التاسعة أن یؤدی الاختلاف بینهم إلی ضرر عظیم

من غیر تقیید بتلف المال فضلا عن خصوص الوقف.

الصورة العاشرة

أن یلزم فساد تستباح منه الأنفس

و الأقوی الجواز مع تأدیة البقاء إلی الخراب- علی وجه لا ینتفع به نفعا یعتد به عرفا

سواء کان لأجل الاختلاف أم غیره و المنع فی غیره من جمیع الصور أما الجواز فی الأول فلما مر من الدلیل علی جواز بیع ما سقط عن الانتفاع فإن الغرض من عدم البیع عدم انقطاع شخصه فإذا فرض العلم أو الظن بانقطاع شخصه فدار الأمر بین انقطاع شخصه و نوعه و بین انقطاع شخصه لا نوعه کان الثانی أولی فلیس فیه منافاة لغرض الواقف أصلا. و أما الأدلة الشرعیة فغیر ناهضة لاختصاص الإجماع و انصراف النصوص إلی غیر هذه الصورة. و أما الموقوف علیهم فالمفروض إذن الموجود منهم و قیام الناظر العام أو الخاص مقام غیر الموجود. نعم قد یشکل الأمر فیما لو فرض تضرر البطن الموجود من بیعه للزوم تعطیل الانتفاع إلی زمان وجدان البدل أو کون البدل قلیل المنفعة بالنسبة إلی الباقی. و مما ذکر یظهر أنه یجب تأخیر البیع إلی آخر أزمنة إمکان البقاء مع عدم فوات الاستبدال فیه- و مع فوته ففی تقدیم البیع إشکال و لو دار الأمر بین بیعه و الإبدال به و بین صرف منفعته الحاصلة مدة من الزمان لتعمیره ففی ترجیح حق البطن الذی تفوته المنفعة أو حق الواقف و سائر البطون المتأخرة المتعلق بشخص الوقف وجهان لا یخلو أولهما عن قوة إذا لم یشترط الواقف إصلاح الوقف من منفعة مقدما علی الموقوف علیه. و قد یستدل علی الجواز فیما ذکرنا بما عن التنقیح من أن بقاء الوقف علی حاله و الحال هذه إضاعة و إتلاف للمال و هو منهی عنه شرعا فیکون البیع جائزا و لعله أراد الجواز بالمعنی الأعم فلا یرد علیه أنه یدل علی وجوب البیع. و فیه أن المحرم هو إضاعة المال المسلط علیه لا ترک المال الذی لا سلطان علیه إلی أن یخرب بنفسه و إلا لزم وجوب تعمیر الأوقاف المشرفة علی الخراب بغیر البیع مهما أمکن مقدما علی البیع أو إذا لم یمکن البیع. و الحاصل أن ضعف هذا الدلیل بظاهره واضح و یتضح فساده علی القول بکون الثمن للبطن الموجود لا غیر و یتلوه فی الضعف ما عن المختلف و التذکرة و المهذب و غایة المرام من أن الغرض من الوقف استیفاء منافعه و قد تعذرت فیجوز إخراجه عن حده تحصیلا للغرض منه و الجمود علی العین مع تعطیلها تضییع للغرض کما أنه لو تعطل الهدی ذبح فی الحال و إن اختص بموضع فلما تعذر مراعاة المحل ترک مراعاته لتخلص المعتذر. و فیه أن الغرض من الوقف استیفاء المنافع من شخص الموقوف لأنه الذی دلت علیه صیغة الوقف و المفروض تعذره فیسقط و قیام الانتفاع بالنوع مقام الانتفاع بالشخص لکونه أقرب إلی مقصود الواقف فرع الدلیل علی وجوب اعتبار ما هو الأقرب إلی غرض الواقف بعد تعذر أصل الغرض فالأولی منع جریان أدلة المنع مع خوف الخراب المسقط للمنفعة رأسا و جعل ذلک مؤیدا.

[الدلیل علی المنع فی غیر ما ذکرنا]

اشارة

و أما المنع فی غیر هذا القسم من الصورة السابعة و فیما عداها من الصور اللاحقة لها فلعموم قوله ع لا یجوز شراء الوقف و لا تدخل الغلة فی ملکک فإن ترک الاستفصال فیه بین علم المشتری بعدم وقوع بیع الوقف علی   
المکاسب، ج‌2، ص 173  
بعض الوجوه المجوزة و بین عدمه الموجب لحمل فعل البائع علی الصحة یدل علی أن الوقف ما دامت له غلة لا یجوز بیعه و کذا قوله ع: الوقوف تکون علی حسب ما یوقفها أهلها إن شاء الله. و ما دل علی أنه یترک حتی یرثها وارث السماوات و الأرض

[التمسک بالاستصحاب علی المنع

هذا کله مضافا إلی الاستصحاب فی جمیع هذه الصور و عدم الدلیل الوارد علیه

[الاستدلال بمکاتبة ابن مهزیار علی الجواز فی غیر ما ذکرنا]

عدا المکاتبة المشهورة التی انحصر تمسک کل من جوزه فی هذه الصور فیها و هی مکاتبة ابن مهزیار قال: کتبت إلی أبی جعفر الثانی ع أن فلانا ابتاع ضیعة فأوقفها و جعل لک فی الوقف الخمس و یسأل عن رأیک فی بیع حصتک من الأرض أو تقویمها علی نفسه بما اشتراها به أو یدعها موقوفة. فکتب إلی أعلم فلانا أنی آمره أن یبیع حصتی من الضیعة و إیصال ثمن ذلک إلی و أن ذلک رأیی إن شاء الله تعالی أو یقومها علی نفسه إن کان ذلک أوفق له قال و کتبت إلیه أن الرجل ذکر أن بین من وقف علیهم هذه الضیعة اختلافا شدیدا و أنه لیس یأمن أن یتفاقم ذلک بینهم بعده فإن کان تری أن یبیع هذا الوقف و یدفع إلی کل إنسان منهم ما [کان وقف له من ذلک أمرته. فکتب بخطه إلی أعلمه أن رأیی له إن کان قد علم الاختلاف ما بین أصحاب الوقف أن بیع الوقف أمثل فلیبع فإنه ربما جاء فی الاختلاف تلف الأموال و النفوس

[الاستدلال بالمکاتبة علی الجواز فیما لو کان الخراب علی وجه نقص المنفعة]

حیث إنه یمکن الاستدلال للجواز بها فی القسم الثانی من الصورة السابعة بناء علی أن قوله فإنه إلی آخره تعلیل لجواز البیع فی صورة الاختلاف و أن المراد بالمال هو الوقف فإن ضم النفوس إنما هو لبیان الضرر الآخر المترتب علی الاختلاف لا أن المناط فی الحکم هو اجتماع الأمرین کما لا یخفی فیکون حاصل التعلیل أنه کلما کان الوقف فی معرض الخراب جاز بیعه و فیه أن المقصود جواز بیعه إذا أدی بقاؤه إلی الخراب علما أو ظنا لا مجرد کونه ربما یؤدی إلیه المجامع للاحتمال المساوی أو المرجوح علی ما هو الظاهر من لفظه ربما کما لا یخفی علی المتتبع لموارد استعمالاتها و لا أظن أن أحدا یلتزم بجواز البیع بمجرد احتمال أداء بقائه إلی الخراب لأن کلمات من عبر بهذا العنوان کما عرفت بین قولهم أدی بقاؤه إلی خرابه و بین قولهم یخشی أو یخاف خرابه.   
و الخوف عند المشهور کما یعلم من سائر موارد إطلاقاتهم مثل قولهم یجب الإفطار و التیمم مع خوف الضرر و یحرم السفر مع خوف الهلاک و لا یتحقق إلا بعد قیام أمارة الخوف هذا مع أن مناط الجواز علی ذکر تلف الوقف رأسا و هو القسم الأول من الصورة السابعة التی جوزنا فیها البیع فلا یشمل الخراب الذی لا یصدق معه التلف مع أنه لا وجه بناء علی عموم التعلیل للاقتصار علی خوف خراب خصوص الوقف بل کلما خیف تلف مال جاز بیع الوقف.

و أما تقریب الاستدلال بالمکاتبة علی جواز البیع فی الصورة الثامنة

و هی صورة وقوع الاختلاف الذی ربما أوجب تلف الأموال و النفوس فهو أن الحکم بالجواز معلق علی الاختلاف إلا أن قوله ع فإنه ربما إلی آخره مقید بالاختلاف الخاص و هو الذی لا یؤمن معه من التلف لأن العلة تقید المعلول کما فی قولک لا تأکل الرمان لأنه حامض. و فیه أن اللازم علی هذا تعمیم الجواز فی کل مورد لا یؤمن معه من تلف الأموال و النفوس و إن لم یکن من جهة اختلاف الموقوف علیهم فیجوز بیع الوقف لإصلاح کل فتنة و إن لم یکن لها دخل فی الوقف اللهم إلا أن یدعی سوق العلة مساق التقریب لا التعلیل الحقیقی حتی یتعدی إلی جمیع موارده لکن تقیید الاختلاف حینئذ بکونه مما لا یؤمن ممنوع و هو الذی فهمه الشهید الثانی رحمه الله فی الروضة کما تقدم کلامه لکن الحکم علی هذا الوجه مخالف للمشهور فلا یبقی حینئذ وثوق بالروایة بحیث یرفع الید بها عن العمومات و القواعد مع ما فیها من ضعف الدلالة کما سیجی‌ء إلیه الإشارة.

[الاستدلال بالمکاتبة علی الصورة التاسعة و رده.]

و مما ذکرنا یظهر تقریب الاستدلال علی الصورة التاسعة و رده.

و أما تقریب الاستدلال علی الصورة العاشرة

فهو أن ضم تلف النفس إلی تلف الأموال مع أن خوف تلف الأنفس یتبعه خوف تلف المال غالبا یدل علی اعتبار بلوغ الفتنة فی الشدة إلی حیث یخاف منه تلف النفس و لا یکفی بلوغه إلی ما دون ذلک بحیث یخاف منه تلف المال فقط. و فیه أن اللازم علی هذا عدم اختصاص موجب الفساد بوقوع الفتنة بین الموقوف علیهم بل یجوز حینئذ بیع الوقف لرفع کل فتنة مع أن ظاهر الروایة کفایة کون الاختلاف بحیث ربما جاء فیه تلف الأموال و النفوس و المقصود کما یظهر من عبارة الجامع المتقدمة هو اعتبار الفتنة التی تستباح بها الأنفس.

[استناد الفتاوی بجواز بیع الوقف إلی ما فهم من المکاتبة المذکورة]

و الحاصل أن جمیع الفتاوی المتقدمة فی جواز بیع الوقف الراجعة إلی اعتبار أداء بقاء الوقف علما أو ظنا أو احتمالا إلی مطلق الفساد أو فساد خاص أو اعتبار الاختلاف مطلقا أو اختلاف خاص مستندة إلی ما فهم أربابها من المکاتبة المذکورة

و الأظهر فی مدلولها هو إناطة الجواز

بالاختلاف الذی ربما جاء فیه تلف الأموال و النفوس لا مطلق الاختلاف لأن الذیل مقید و لا خصوص المؤدی علما أو ظنا لأن موارد استعمال لفظة ربما أعم من ذلک و لا مطلق ما یؤدی إلی المحذور المذکور لعدم ظهور الذیل فی التعلیل بحیث یتعدی عن مورد النص و إن کان فیه إشارة إلی التعلیل.

[الإیراد علی المکاتبة بإعراض المشهور عنها]

و علی ما ذکرنا فالمکاتبة غیر معنی بها عند المشهور لأن الظاهر اعتبارهم العلم أو الظن بأداء بقائه إلی الخراب الغیر اللازم للفتنة الموجبة لاستباحة الأموال و الأنفس فتکون النسبة بین فتوی المشهور و مضمون الروایة عموما من وجه لکن الإنصاف أن هذا لا یمنع من جبر ضعف دلالة الروایة و قصور مقاومتها للعمومات المانعة بالشهرة لأن اختلاف فتاوی المشهور إنما هو من حیث الاختلاف فی فهم المناط الذی أنیط به الجواز من قوله ع إن کان قد علم الاختلاف المنضم إلی قوله فإنه ربما جاء فی الاختلاف.

[الإیراد علی المکاتبة بعدم ظهورها فی الوقف المؤبد أو ظهورها فی عدم إقباض الموقوف علیهم

و أما دلالة المکاتبة علی کون مورد السؤال هو الوقف المؤبد التام فهی علی تقدیر قصورها منجبرة بالشهرة فیندفع بها ما یدعی من قصور دلالتها من جهات مثل عدم ظهورها فی المؤبد لعدم ذکر البطن اللاحق و ظهورها فی عدم إقباض الموقوف علیهم و عدم تمام الوقف کما عن الإیضاح و أوضحه الفاضل المحدث المجلسی و جزم به المحدث البحرانی و مال إلیه فی الریاض. قال الأول فی بعض حواشیه علی بعض کتب الأخبار إنه یخطر بالبال أنه یمکن حمل الخبر علی ما إذا لم یقبضهم الضیعة الموقوف   
المکاسب، ج‌2، ص 174  
علیهم و لم یدفعها إلیهم و حاصل السؤال أن الواقف یعلم أنه إذا دفعها إلیهم یحصل بینهم الاختلاف و یشتد لحصول الاختلاف بینهم قبل الدفع إلیهم فی تلک الضیعة أو فی أمر آخر فهل یدعها موقوفة و یدفعها إلیهم أو یرجع عن الوقف لعدم لزومه بعد و یدفع إلیهم ثمنها أیهما أفضل انتهی موضع الحاجة.   
و الإنصاف أنه توجیه حسن لکن لیس فی السؤال ما یوجب ظهوره فی ذلک فلا یجوز رفع الید عن مقتضی ترک الاستفصال فی الجواب کما أن عدم ذکر البطن اللاحق لا یوجب ظهور السؤال فی الوقف المنقطع إذ کثیرا ما یقتصر فی مقام حکایة وقف مؤبد علی ذکر بعض البطون فترک الاستفصال عن ذلک یوجب ثبوت الحکم للمؤبد. و الحاصل أن المحتاج إلی الانجبار بالشهرة ثبوت حکم الروایة للوقف التام المؤبد لا تعیین ما أنیط به الجواز من کونه مجرد الفتنة أو ما یؤدی الفتنة إلیه أو غیر ذلک مما تقدم من الاحتمالات فی الفقرتین المذکورتین. نعم یحتاج إلی الاعتضاد بالشهرة من جهة أخری و هی أن مقتضی القاعدة کما عرفت لزوم کون بدل الوقف کنفسه مشترکا بین جمیع البطون و ظاهر الروایة تقریره للسائل فی تقسیم ثمن الوقف علی الموجودین فلا بد إما من رفع الید عن مقتضی المعاوضة إلا بتکلف سقوط حتی سائر البطون عن الوقف آنا ما قبل البیع لتقع المعاوضة فی مالهم و إما من حمل السؤال علی الوقف المنقطع أعنی الحبس الذی لا إشکال فی بقائه علی ملک الواقف أو علی الوقف غیر التام لعدم القبض أو لعدم تحقق صیغة الوقف و إن تحقق التوطین علیه و تسمیته وقفا بهذا الاعتبار. و یؤیده تصدی الواقف بنفسه للبیع إلا أن یحمل علی کونه ناظرا أو یقال إنه أجنبی استأذن الإمام ع فی بیعه علیهم حسبة بل یمکن أن یکون قد فهم الإمام ع من جعل السائل قسمة الثمن بین الموجودین مفروغا عنها مع أن المرکوز فی الأذهان اشتراک جمیع البطون فی الوقف و بدله أن مورد السؤال هو الوقف الباقی علی ملک الواقف لانقطاعه أو لعدم تمامه. و یؤیده أن ظاهر صدره المتضمن لجعل الخمس من الوقف للإمام هو هذا النحو أیضا إلا أن یصلح هذا الخلل و أمثاله بفهم الأصحاب الوقف المؤبد التام و یقال إنه لا بأس بجعل الخبر المعتضد بالشهرة مخصصا لقاعدة المنع عن بیع الوقف و موجبا لتکلف الالتزام بسقوط حق اللاحقین عن الوقف عند إرادة البیع أو بمنع تقریر الإمام ع للسائل فی قسمة الثمن إلی الموجودین.

[القدر المتیقن من المکاتبة]

و یبقی الکلام فی تعیین المحتملات فی مناط جواز البیع و قد عرفت الأظهر منها لکن فی النفس شی‌ء من الجزم بظهوره فلو اقتصر علی المتیقن من المحتملات و هو الاختلاف المؤدی علما أو ظنا إلی تلف خصوص مال الوقف و نفوس الموقوف علیهم کان أولی و الفرق بین هذا و القسم الأول من الصورة السابعة الذی جوزنا فیه البیع أن المناط فی ذلک القسم العلم أو الظن بتلف الوقف رأسا. و المناط هنا خراب الوقف الذی یتحقق به تلف المال و إن لم یتلف الوقف فإن الزائد من المقدار الباقی مال قد تلف

[المراد من التلف فی المکاتبة]

و لیس المراد من التلف فی الروایة تلف الوقف رأسا حتی یتحد مع ذلک القسم المتقدم إذ لا یتناسب هذا ما هو الغالب فی تلف الضیعة التی هی مورد الروایة فإن تلفها غالبا لسقوطها عن المنفعة المطلوبة منها بحسب شأنها

[هل الثمن للبطن الموجود أو یشتری به ما یکون وقفا]

ثم إن الظاهر من بعض العبائر المتقدمة بل المحکی عن الأکثر أن الثمن فی هذا البیع للبطن الموجود إلا أن ظاهر کلام جماعة بل صریح بعضهم کجامع المقاصد هو أنه یشتری بثمنه ما یکون وقفا علی وجه یندفع به الخلف تحصیلا لمطلوب الواقف بحسب الإمکان و هذا منه قدس سره مبنی علی منع ظهور الروایة فی تقریر السائل فی قسمة الثمن علی الموجودین أو علی منع العمل بهذا التقریر فی مخالفة مقتضی قاعدة المعاوضة من اشتراک جمیع البطون فی البدل کالمبدل لکن الوجه الثانی ینافی قوله باختصاص الموجودین بثمن ما یباع للحاجة الشدیدة تمسکا بروایة جعفر فتعین الأول و هو منع التقریر لکنه خلاف مقتضی التأمل فی الروایة.

و أما الوقف المنقطع

اشارة

و هو ما إذا وقف علی من ینقرض- بناء علی صحته کما هو المعروف- فإما أن نقول ببقائه علی ملک الواقف و إما أن نقول بانتقاله إلی الموقوف علیهم و علی الثانی فإما أن یملکوه ملکا مستقرا بحیث ینتقل منهم إلی ورثتهم عند انقراضهم و إما أن یقال بعوده إلی ملک الواقف و إما أن یقال بصیرورته فی سبیل الله

[هل یجوز بیع الوقف المنقطع أم لا]

فعلی الأول لا یجوز للموقوف علیهم البیع لعدم الملک و فی جوازه للواقف مع جهالة مدة استحقاق الموقوف علیهم إشکال- من حیث لزوم الغرر بجهالة وقت استحقاق التسلیم التام علی وجه ینتفع به و لذا منع الأصحاب کما فی الإیضاح علی ما حکی عنهم بیع مسکن المطلقة المعتدة بالأقراء لجهالة مدة العدة مع عدم کثرة التفاوت. نعم المحکی عن جماعة کالمحقق و الشهیدین فی المسالک و الدروس و غیرهم صحة البیع فی السکنی الموقتة بعمر أحدهما بل ربما یظهر من محکی التنقیح الإجماع علیه و لعله إما لمنع الغرر و إما للنص و هو ما رواه المشایخ الثلاثة فی الصحیح أو الحسن عن الحسین بن نعیم قال: سألت أبا الحسن ع عن رجل جعل داره سکنی لرجل زمان حیاته أو جعلها له و لعقبه من بعده قال هی له و لعقبه من بعده کما شرط قلت فإن احتاج إلی بیعها أ یبیعها قال نعم قلت فینقض بیعه الدار السکنی قال لا ینقض البیع السکنی کذلک سمعت أبی یقول قال أبو جعفر لا ینقض البیع الإجارة و لا السکنی و لکن یبیعه علی أن الذی یشتریه لا یملک ما اشتری حتی ینقضی السکنی علی ما شرط إلی آخر الخبر. و مع ذلک فقد توقف فی المسألة العلامة و ولده و المحقق الثانی و لو باعه من الموقوف علیه المختص بمنفعة الوقف فالظاهر جوازه لعدم الغرر و یحتمل العدم لأن معرفة المجموع المرکب من ملک البائع و حق المشتری لا توجب معرفة البیع و کذا لو باعه ممن انتقل إلیه حق الموقوف علیه. نعم لو انتقل إلی الواقف ثم باع صح جزما و أما مجرد رضا الموقوف علیهم فلا یجوز البیع من الأجنبی لأن المنفعة مال لهم فلا تنتقل إلی المشتری بلا عوض اللهم إلا أن یکون علی وجه الإسقاط لو صححناه منهم أو تکون المعاملة مرکبة من نقل العین من طرف الواقف و نقل المنفعة من قبل الموقوف علیهم فیکون العوض موزعا علیهما و لا بد أن یکون   
المکاسب، ج‌2، ص 175  
ذلک علی وجه الصلح لأن غیره لا یتضمن نقل العین و المنفعة کلیهما خصوصا مع جهالة المنفعة و مما ذکرنا یظهر وجه التأمل فیما حکی عن التنقیح من أنه لو اتفق الواقف و الموقوف علیه علی البیع فی المنقطع جاز سواء أراد بیع الواقف أم بیع الموقوف علیه کما یدل کلامه علیه المحکی عنه فی مسألة السکنی- حیث أجاز استقلال مالک العین بالبیع و لو من دون رضا مالک الانتفاع أو المنفعة. نعم لو کان للموقوف علیه حق الانتفاع من دون تملک للمنفعة کما فی السکنی علی قول صح ما ذکره لإمکان سقوط الحق بالإسقاط بخلاف المال فتأمل. و تمام الکلام فی هذه المسائل فی باب السکنی و الحبس إن شاء الله.

[حکم البیع بناء علی صیرورته ملکا مستقرا للموقوف علیهم

و علی الثانی فلا یجوز البیع للواقف لعدم الملک و لا للموقوف علیه لاعتبار الواقف بقاؤه فی یدهم إلی انقراضهم.

[حکم البیع بناء علی عوده إلی ملک الواقف

و علی الثالث فلا یجوز البیع للموقوف علیه و إن أجاز الواقف لمنافاته لاعتبار الواقف فی الوقف بقاء العین کما لا یجوز أیضا للواقف لغیر المالک فعلا و إن أجاز الموقوف علیه إلا إذا جوزنا بیع ملک الغیر مع عدم اعتبار مجیز له فی الحال علی أن الموقوف علیه الذی هو المالک فعلا لیس له الإجازة لعدم تسلطه علی النقل فإذا انقرض الموقوف علیه و ملکه الواقف لزم البیع ثم إنه قد أورد علی القاضی قدس سره حیث جوز الموقوف علیه بیع الوقف المنقطع مع قوله ببقاء الوقف المنقطع علی ملک الواقف و یمکن رفع التنافی بکونه قائلا بالوجه الثالث من الوجوه المتقدمة و هو ملک الموقوف علیهم ثم عوده إلی الواقف إلا أن الکلام فی ثبوت هذا القول بین من اختلف فی مالک الموقوف فی الوقف المنقطع و یتضح ذلک بمراجعة المسألة فی کتاب الوقف.

[حکم البیع بناء علی صیرورته فی سبیل الله

و علی الرابع فالظاهر أن حکمه حکم الوقف المؤبد کما صرح به المحقق الثانی علی ما حکی عنه لأنه حقیقة وقف مؤبد کما لو صرح بکونه فی سبیل الله بعد انقراض الموقوف علیه الخاص ثم إن ما ذکرنا فی حکم الوقف المنقطع فإنما هو بالنسبة إلی البطن الذی لا بطن بعده یتلقی الملک من الواقف و أما حکم بیع بعض البطون مع وجود من بعدهم فإن قلنا بعدم تملکهم للمنقطع فهو کما تقدم و أما علی تقدیر القول بملکهم فحکم بیع غیر الأخیر من البطون حکم بیع بعض البطون فی الوقف المؤبد فیشترک معه فی المنع فی الصور التی منعنا و فی الجواز فی الصورة التی جوزنا لاشتراک دلیل المنع و یتشارکان أیضا فی حکم الثمن بعد المبیع.

و أما الوقف المنقطع

مسألة و من أسباب خروج الملک عن کونه طلقا صیرورة المملوکة أم ولد لسیدها

اشارة

فإن ذلک یوجب منع المالک عن بیعها بلا خلاف بین المسلمین علی الظاهر المحکی عن مجمع الفائدة. و فی بعض الأخبار دلالة علی کونه من المنکرات فی صدر الإسلام مثل ما: روی عن قول أمیر المؤمنین لمن سأله عن بیع أمة أرضعت ولده قال له خذ بیدها و قل من یشتری أم ولدی.

و فی حکم البیع کل تصرف ناقل للملک غیر المستعقب بالعتق أو مستلزم للنقل کالرهن

کما یظهر من تضاعیف کلماتهم فی جملة من الموارد منها جعل أم ولد ملکا غیر طلق کالوقف و الرهن و قد عرفت أن المراد من الطلق تمامیة الملک و الاستقلال فی التصرف فلو جاز الصلح عنها و هبتها لم تخرج عن کونها طلقا بمجرد عدم جواز إیقاع عقد البیع علیها کما أن المجهول الذی یصح الصلح عنه و هبته و الإبراء عنه و لا یجوز بیعه لا یخرج عن کونه طلقا. و منها کلماتهم فی رهن أم الولد فلاحظها. و منها کلماتهم فی استیلاد المشتری فی زمان خیار البائع فإن المصرح به فی کلام الشهیدین فی خیار الغبن أن البائع لو فسخ یرجع إلی القیمة لامتناع انتقال أم الولد و کذا فی کلام العلامة و ولده و جامع المقاصد ذلک أیضا فی زمان مطلق الخیار. و منها کلماتهم فی مستثنیات بیع أم الولد ردا و قبولا فإنها کالصریحة فی أن الممنوع مطلق نقلها لا خصوص البیع. و بالجملة فلا یبقی للمتأمل شک فی ثبوت حکم البیع لغیره من النواقل و مع ذلک کله فقد جزم بعض سادة مشایخنا بجواز غیر البیع من النواقل للأصول و خلو کلام المعظم عن حکم غیر البیع و قد عرفت ظهوره من تضاعیف کلمات المعظم فی الموارد المختلفة و مع ذلک فهو الظاهر من المبسوط و السرائر حیث قالا إذا مات ولدها جاز بیعها و هبتها و التصرف فیها بسائر أنواع التصرف. و قد ادعی فی الإیضاح الإجماع صریحا علی المنع عن کل ناقل و أرسله بعضهم کصاحب الریاض و جماعة إرسال المسلمات بل عبارة بعضهم ظاهرة فی دعوی الاتفاق حیث قال إن الاستیلاد مانع من صحة التصرفات الناقلة من ملک المولی إلی ملک غیره أو المعرضة لها للدخول فی ملک غیره کالرهن علی خلاف فی ذلک ثم إن عموم المنع لکل ناقل و عدم اختصاصه بالبیع قول جمیع المسلمین و الوجه فیه ظهور أدلة المنع المعنونة بالبیع فی إرادة مطلق النقل فإن مثل قول أمیر المؤمنین ع فی الروایة السابقة: خذ بیدها و قل من یشتری أم ولدی یدل علی کون مطلق نقل أم الولد إلی الغیر کان من المنکرات و هو مقتضی التأمل فیما سیجی‌ء من أخبار بیع أم الولد فی ثمن رقبتها و عدم جوازه فیما سوی ذلک هذا مضافا إلی ما اشتهر و إن لم نجد نصا علیه من أن الوجه فی المنع هو بقاؤها رجاء لانعتاقها من نصیب ولدها بعد موت سیدها. و الحاصل أنه لا إشکال فی عموم المنع لجمیع النواقل ثم إن المنع مختص بعدم هلاک الولد فلو هلک جاز اتفاقا فتوی و نصا و لو مات الولد و خلف ولدا ففی إجراء حکم الولد علیه لأصالة بقاء المنع و لصدق الاسم فیندرج فی إطلاق الأدلة و تغلیبا للحریة أو العدم لکونه حقیقة فی ولد الصلب و ظهور إرادته من جملة الأخبار و إطلاق ما دل من النصوص و الإجماع علی الجواز بعد موت ولدها أو التفصیل بین کونه وارثا لعدم ولد الصلب للمولی و عدمه لمساواة الأول مع ولد الصلب فی الجهة المقتضیة للمنع وجوه حکی أولها عن الإیضاح و ثالثها عن المهذب البارع و نهایة المرام و عن القواعد و الدروس و غیرهما التردد.

بقی الکلام فی معنی أم الولد

فإن ظاهر اللفظ اعتبار انفصال الحمل إذ لا یصدق الولد إلا بالولادة لکن المراد هنا مجازا ولدها و لو حملا للمشارفة و یحتمل أن یراد الولادة من الوالد دون الوالدة و کیف کان فلا إشکال بل لا خلاف فی تحقق الموضوع بمجرد الحمل. و یدل علیه الصحیح عن محمد بن مارد: عن أبی عبد الله ع   
المکاسب، ج‌2، ص 176  
فی رجل یتزوج الجاریة فتلد منه أولادا ثم یشتریها فتمکث عنده ما شاء الله لم تلد منه شیئا بعد ما ملکها ثم یبدو له فی بیعها قال هی أمته إن شاء باع ما لم یحدث عنده حمل بعد ذلک و إن شاء أعتق و فی روایة السکونی عن جعفر بن محمد قال: قال علی بن الحسین صلوات الله علیهم أجمعین فی مکاتبة یطأها مولاها فتحمل فقال یرد علیها مهر مثلها و تسعی فی قیمتها فإن عجزت فهی من أمهات الأولاد لکن فی دلالتها علی ثبوت الحکم بمجرد الحمل نظر لأن زمان الحکم بعد تحقق السعی و العجز عقیب الحمل و الغالب ولوج الروح حینئذ ثم الحمل یصدق بالمضغة اتفاقا علی ما صرح فی الریاض و استظهره بعض آخر و حکاه عن جماعة هنا و فی باب انقضاء عدة الحامل و فی صحیحة ابن الحجاج قال: سألت أبا الحسن ع عن الحبلی یطلقها زوجها ثم تضع سقطا تم أو لم یتم أو وضعته مضغة أ تنقضی بذلک عدتها فقال ع کل شی‌ء وضعته یستبین أنه حمل تم أو لم یتم فقد انقضت به عدتها و إن کانت مضغة ثم الظاهر صدق الحمل علی العلقة و قوله ع و إن کانت مضغة تقریر لکلام السائل لا بیان لأقل مراتب الحمل کما عن الإسکافی و حینئذ یتجه الحکم بتحقق الموضوع بالعلقة کما عن بعض بل عن الإیضاح و المهذب البارع الإجماع علیه. و فی المبسوط فیما إذا ألقت جسدا لیس فیه تخطیط لا ظاهر و لا خفی لکن قالت القوابل إنه مبدأ خلق آدمی و إنه لو بقی لخلق و تصور قال قوم إنها لا تصیر أم ولد بذلک و قال بعضهم تصیر أم ولد و هو مذهبنا انتهی و لا یخلو عن قوة لصدق الحمل. و أما النطفة فهی بمجردها لا عبرة بها ما لم تستقر فی الرحم لعدم صدق کونها حاملا و علی هذا الفرد ینزل إجماع الفاضل المقداد- علی عدم العبرة بها فی العدة و أما مع استقرارها فی الرحم فالمحکی عن نهایة الشیخ تحقق الاستیلاد بها و هو الذی قواه فی المبسوط فی باب العدة بعد أن نقل عن المخالفین عدم انقضاء العدة به مستدلا بعموم الآیة و الأخبار و مرجعه إلی صدق الحمل. و دعوی أن إطلاق الحامل حینئذ مجاز بالمشارفة یکذبها التأمل فی الاستعمالات و ربما یحکی عن التحریر موافقة الشیخ مع أنه لم یزد فیه علی حکایة الحکم عن الشیخ. نعم فی بعض نسخ التحریر لفظ یوهم ذلک نعم قوی فی السرائر موافقته فیما تقدم عن الشیخ فی مسألة الجسد الذی لیس فیه التخطیط و نسب القول المذکور إلی الجامع أیضا. و اعلم أن ثمرة تحقق الموضوع فیما إذا ألقت المملوکة ما فی بطنها إنما تظهر فی بیعها الواقع قبل الإلقاء فیحکم ببطلانه إذا کان الملقی حملا و أما بیعها بعد الإلقاء فیصح بلا إشکال و حینئذ فلو وطئها المولی ثم جاءت بولد تام أو غیر تام فیحکم ببطلان البیع الواقع بین أول زمان العلوق و زمان الإلقاء. و عن المسالک الإجماع علی ذلک فذکر صور الإلقاء المضغة و العلقة و النطفة فی باب العدة إنما هو لبیان انقضاء العدة بالإلقاء. و فی باب الاستیلاد لبیان کشفها عن أن المملوکة بعد الوطء صارت أم ولد لا أن البیع الواقع قبل تحقق العلقة صحیح إلی أن تصیر النطفة علقة و لذا عبر الأصحاب عن سبب الاستیلاد بالعلوق الذی هو اللقاح. نعم لو فرض عدم علوقها بعد الوطء إلی زمان صح البیع قبل العلوق ثم إن المصرح به فی کلام بعض حاکیا له عن غیره أنه لا یعتبر فی العلوق أن یکون بالوطء فیتحقق بالمساحقة لأن المناط هو الحمل و کون ما یولد منها ولدا للمولی شرعا فلا عبرة بعد ذلک بانصراف الإطلاقات إلی الغالب من کون الحمل بالوطء. نعم یشترط فی العلوق بالوطء أن یکون الوطء علی وجه یلحق الولد بالواطی و إن کان محرما کما إذا کانت فی حیض أو ممنوعة الوطء شرعا لعارض آخر أما الأمة المزوجة فوطؤها زناء لا یوجب لحوق الولد ثم إن المشهور اعتبار الحمل فی زمان الملک فلو ملکها بعد الحمل لم تصر أم ولد خلافا للمحکی عن الشیخ و ابن حمزة فاکتفیا بکونها أم ولد قبل الملک و لعله لإطلاق العنوان و وجود العلة و هی کونها فی معرض الانعتاق من نصیب ولدها و یرد الأول منع إطلاق یقتضی ذلک فإن المتبادر من أم الولد صنف من أصناف الجواری باعتبار الحالات العارضة لها بوصف المملوکیة کالمدبر و المکاتب. و العلة المذکورة غیر مطردة و لا منعکسة کما لا یخفی مضافا   
إلی صریح روایة محمد بن مارد المتقدمة ثم إن المنع عن بیع أم الولد قاعدة کلیة مستفادة من الأخبار کروایتی السکونی و محمد بن مارد المتقدمتین و صحیحة عمر بن یزید الآتیة و غیرها. و من الإجماع علی أنها لا تباع إلا لأمر یغلب ملاحظته علی ملاحظة الحق الحاصل منها باستیلاد أعنی تشبثها بالحریة و لذا کل من جوز البیع فی مقام لم یجوز إلا بعد إقامة الدلیل الخاص فلا بد من التمسک بهذه القاعدة المنصوصة المجمع علیها حتی یثبت بالدلیل ثبوت ما هو أولی بالملاحظة فی نظر الشارع من الحق المذکور فلا یصغی إذا إلی منع الدلیل علی المنع کلیة و التمسک بأصالة صحة البیع من حیث قاعدة تسلط الناس علی أموالهم حتی یثبت المخرج ثم إن المعروف بین العلماء ثبوت الاستثناء عن الکلیة المذکورة فی الجملة لکن المحکی فی السرائر عن السید قدس سره عموم المنع و عدم الاستثناء و هو غیر ثابت. و علی تقدیر الثبوت فهو ضعیف یرده مضافا إلی ما ستعرف من الأخبار قوله ع فی صحیحة زرارة: و قد سأله عن أم ولد تباع و تورث وحدها حد الأمة بناء علی حملها علی أنها قد تعرض لها ما یجوز ذلک.

و أما المواضع القابلة للاستثناء

اشارة

و إن وقع التکلم فی استثنائها لأجل وجود ما یصلح أن یکون أولی بالملاحظة من الحق و هی صور یجمعها تعلق حق للغیر بها أو تعلق حقها بتعجیل العتق أو تعلق حق سابق علی الاستیلاد أو عدم تحقق الحکمة المانعة عن النقل.

[موارد القسم الأول

فمن موارد القسم الأول ما إذا کان علی مولاها دین و لم یکن له ما یؤدی هذا الدین

و الکلام فی هذا المورد قد یقع فیما إذا کان الدین ثمن رقبتها و یقع فیما إذا کان غیر ثمنها و علی الأول یقع الکلام تارة بعد موت المولی و أخری فی حال حیاته أما بعد الموت فالمشهور الجواز بل عن الروضة أنه موضع وفاق و عن جماعة أنه لا خلاف فیه و لا ینافی ذلک مخالفة السید فی أصل المسألة لأنهم یریدون نفی الخلاف بین القائلین بالاستثناء فی بیع أم الولد أو القائلین باستثناء بیعها فی ثمن رقبتها فی مقابل صورة حیاة   
المکاسب، ج‌2، ص 177  
المولی المختلف فیها. و کیف کان فلا إشکال فی الجواز فی هذه الصورة- لا لما قیل من قاعدة تسلط الناس علی أموالهم لما عرفت من انقلاب القاعدة إلی المنع فی خصوص هذا المال بل لما رواه المشایخ الثلاثة فی الصحیح عن عمر بن یزید قال: قلت لأبی إبراهیم ع أسألک عن مسألة فقال سل قلت لم باع أمیر المؤمنین ص أمهات الأولاد قال فی فکاک رقابهن قلت فکیف ذلک قال أیما رجل اشتری جاریة فأولدها ثم لم یؤد ثمنها و لم یدع من المال ما یؤدی عنه أخذ ولدها منها و بیعت و أدی ثمنها قلت فتباع فیما سوی ذلک عن دین قال لا و فی روایة أخری لعمر بن یزید عن أبی الحسن ع قال: سألته عن بیع أم الولد تباع فی الدین قال نعم فی ثمن رقبتها. و مقتضی إطلاقها بل إطلاق الصحیحة کما قیل ثبوت الجواز مع حیاة المولی کما هو مذهب الأکثر بل لم یعرف الخلاف فیه صریحا نعم تردد فیه الفاضلان. و عن نهایة المرام و الکفایة أن المنع نادر لکنه لا یخلو عن قوة و ربما یتوهم القوة من حیث توهم تقییدها بالصحیحة السابقة بناء علی اختصاص الجواز فیها بصورة موت المولی کما یشهد به قوله فیها و لم یدع من المال إلی آخر الروایة فیدل علی نفی الجواز عما سوی هذا الفرد إما لورودها فی جواب السؤال عن موارد بیع أمهات الأولاد فیدل علی الحصر و إما لأن نفی الجواز فی ذیلها فیما سوی هذه الصورة یشمل بیعها فی الدین مع حیاة المولی. و اندفاع التوهم بکلا وجهیه واضح. نعم یمکن أن یقال فی وجه القوة بعد الغض عن دعوی ظهور قوله تباع الظاهر فی الدین فی کون البائع غیر المولی فیما بعد الموت أن النسبة بینها و بین روایة ابن مارد المتقدمة عموم من وجه فیرجع إلی أصالة المنع الثابتة بما تقدم من القاعدة المنصوصة المجمع علیها. نعم ربما یمنع عموم القاعدة علی هذا الوجه بحیث یحتاج إلی المخصص فیقال یمنع الإجماع فی محل الخلاف و لا سیما مع کون المخالف جل المجمعین بل کلهم إلا نادرا و حینئذ فالمرجع إلی قاعدة سلطنة الناس علی أموالهم لکن التحقیق خلافه و إن صدر هو عن بعض المحققین لأن المستفاد من النصوص و الفتاوی أن استیلاد الأمة یحدث لها حقا مانعا عن نقلها إلا إذا کان هناک حق أولی منه بالمراعاة و ربما توهم معارضة هذه القاعدة بوجوب أداء الدین فتبقی قاعدة السلطنة و أصالة بقاء جواز بیعها فی ثمن رقبتها قبل الاستیلاد و لا یعارضها أصالة بقاء المنع حال الاستیلاد قبل العجز عن ثمنها لأن بیعها قبل العجز لیس بیعا فی الدین کما لا یخفی. و یندفع أصل المعارضة بأن أدلة وجوب أداء الدین مقیدة بالقدرة العقلیة و الشرعیة و قاعدة المنع تنفی القدرة الشرعیة کما فی المرهون و الموقوف فالأولی فی الانتصار لمذهب المشهور أن یقال برجحان إطلاق روایة عمر بن یزید علی إطلاق روایة ابن مارد الظاهر فی عدم کون بیعها فی ثمن رقبتها کما یشهد به قوله فتمکث عنده ما شاء الله لم تلد منه شیئا بعد ما ملکها ثم یبدو له فی بیعها مع أن ظاهر البدء فی البیع ینافی الاضطرار إلیه لأجل ثمنها. و بالجملة فبعد منع ظهور سیاق الروایة فیما بعد الموت لا إشکال فی رجحان دلالتها- علی دلالة روایة ابن مارد علی المنع کما یظهر بالتأمل مضافا إلی اعتضادها بالشهرة المحققة و المسألة محل إشکال ثم علی المشهور من الجواز- فهل یعتبر فیه عدم ما یفی به الدین و لو من المستثنیات کما هو ظاهر إطلاق کثیر أو مما عداها کما عن جماعة الأقوی هو الثانی بل لا یبعد أن یکون ذلک مراد من أطلق لأن الحکم بالجواز فی هذه الصورة فی النص و الفتوی مسوق لبیان ارتفاع المانع عن بیعها من جهة الاستیلاد فتکون ملکا طلقا کسائر الأملاک التی یؤخذ المالک ببیعها من دون بیع المستثنیات. فحاصل السؤال فی روایة عمر بن یزید أنه هل تباع أم الولد فی الدین علی حد سائر الأموال التی تباع فیه. و حاصل الجواب تقریر ذلک فی خصوص ثمن الرقبة فیکون ثمن الرقبة بالنسبة إلی أم الولد کسائر الدیون بالنسبة إلی سائر الأموال.   
و مما ذکرنا یظهر أنه لو کان نفس أم الولد مما یحتاج إلیها المولی للخدمة فلا تباع فی ثمن رقبتها لأن غایة الأمر کونها بالنسبة إلی الثمن کجاریة أخری یحتاج إلیها. و مما ذکرنا یظهر الوجه فی استثناء الکفن و مئونة التجهیز فإذا کان للمیت کفن و أم ولد بیعت أم الولد فی الدین دون الکفن إذ یصدق أن المیت لم یدع ما یؤدی عنه الدین عداها لأن الکفن لا یؤدی عن الدین ثم إنه لا فرق بین کون ثمنها بنفسه دینا للبائع- أو استدان الثمن و اشتری به أما لو اشتری فی الذمة ثم استدان ما أوفی به البائع فلیس بیعها فی ثمن رقبتها بل ربما تأمل فیما قبله فتأمل. و لا فرق بین بقاء جمیع الثمن فی الذمة أو بعضها و لا بین نقصان قیمتها عن الثمن أو زیادتها علیها. نعم لو أمکن الوفاء ببیع بعضها اقتصر علیه کما عن غایة المراد التصریح به و لو کان الثمن مؤجلا لم یجز للمولی بیعها قبل حلول الأجل و إن کان مأیوسا عن الأداء عند الأجل. و فی اشتراط مطالبة البائع أو الاکتفاء باستحقاقه و لو امتنع عن التسلم أو الفرق بین رضاه بالتأخیر و إسقاطه لحق الحلول و إن لم یسقط بذلک و بین عدم المطالبة فیجوز فی الأول دون الثانی وجوه أحوطها الأول و مقتضی الإطلاق الثانی و لو تبرع متبرع بالأداء فإن سلم إلی البائع برئت ذمة المشتری و لا یجوز بیعها و إن سلم إلی المولی أو الورثة ففی وجوب القبول نظر و کذا لو رضی البائع باستسعائها فی الأداء و لو دار الأمر بین بیعها ممن تنعتق علیه أو بشرط العتق و بیعها من غیره ففی وجوب تقدیم الأول وجهان و لو أدی الولد ثمن نصیبه انعتقت علیه و حکم الباقی یعلم من مسائل السرایة و لو أدی ثمن جمیعها فإن أقبضه البائع فکالمتبرع و إن کان بطریق الشراء ففی وجوب قبول ذلک علی الورثة نظر من الإطلاق و من الجمع بین حقی الاستیلاد و الدین و لو امتنع المولی من أداء الثمن من غیر عذر فلجواز بیع البائع لها مقاصة مطلقا أو مع إذن الحاکم وجه و ربما یستوجه خلافه لأن المنع لحق أم الولد فلا یسقط بامتناع المولی و لظاهر الفتاوی و تغلیب جانب الحریة و فی الجمیع نظر. و المراد بثمنها ما جعل عوضا لها فی عقد مساومتها و إن کان صلحا و فی إلحاق الشرط المذکور فی متن العقد بالثمن- کما إذا اشترط الإنفاق علی البائع مدة معینة إشکال و علی العدم لو فسخ البائع فإن قلنا بعدم منع الاستیلاد من الاسترداد بالفسخ استردت و إن قلنا   
المکاسب، ج‌2، ص 178  
بمنعه عنه فتنتقل إلی القیمة و لو قلنا بجواز بیعها حینئذ فی أداء القیمة أمکن القول بجواز استردادها لأن المانع عنه هو عدم انتقالها فإذا لم یکن بد من نقلها لأجل القیمة لم یمنع عن ردها إلی البائع کما لو بیعت علی البائع فی ثمن رقبتها هذا مجمل القول فی بیعها فی ثمنها. و أما بیعها فی دین آخر- فإن کان مولاها حیا لم یجز إجماعا علی الظاهر المصرح به فی کلام بعض و إن کان بعد موته فالمعروف من مذهب الأصحاب المنع أیضا لأصالة بقاء المنع فی حال الحیاة و لإطلاق روایتی عمر بن یزید المتقدمین منطوقا و مفهوما و بهما یخصص ما دل بعمومه علی الجواز مما یتخیل صلاحیته لتخصیص قاعدة المنع عن بیع أم الولد کمفهوم مقطوعة یونس: فی أم ولد لیس لها ولد مات ولدها و مات عنها صاحبها و لم یعتقها هل یجوز لأحد تزویجها قال لا هی أمة لا یحل لأحد تزویجها إلا بعتق من الورثة و إن کان لها ولد و لیس علی المیت دین فهی للولد و إذا ملکها الولد عتقت بملک ولدها لها و إن کانت بین شرکاء فقد عتقت من نصیبه و تستسعی فی بقیة ثمنها خلافا للمحکی عن المبسوط فجوز البیع حینئذ مع استغراق الدین. و الجواز ظاهر اللمعتین و کنز العرفان و الصیمری و لعل وجه تفصیل الشیخ أن الورثة لا یرثون مع الاستغراق فلا سبیل إلی انعتاق أم الولد الذی هو الغرض من المنع عن بیعها و عن نکاح المسالک- أن الأقوی انتقال الترکة إلی الوارث مطلقا و إن منع من التصرف بها علی تقدیر استغراق الدین فینعتق نصیب الولد منها کما لو لم یکن دین و لزمه أداء قیمة النصیب من ماله و ربما ینتصر للمبسوط علی المسالک أولا بأن المستفاد مما دل علی أنها تعتق من نصیب ولدها أن ذلک من جهة استحقاقه لذلک النصیب من غیر أن یقوم علیه أصلا و إنما الکلام فی باقی الحصص إذا لم یف نصیبه من جمیع الترکة لقیمة أمة هل تقوم علیه أو تسعی هی فی أداء قیمتها. و ثانیا بأن النصیب إذا نسب إلی الوارث- فلا یراد منه إلا ما یفضل من الترکة بعد أداء الدین و سائر ما یخرج من الأصل المقصود منه النصیب المستقر الثابت لا النصیب الذی یحکم بتملک الوارث له تفصیا من لزوم بقاء الملک بلا مالک. و ثالثا أن ما ادعاه من الانعتاق علی الولد بمثل هذا الملک مما لم ینص علیه الأصحاب و لا دل علیه دلیل معتبر و ما توهمه الأخبار و کلام الأصحاب من إطلاق الملک فالظاهر أن المراد به غیر هذا القسم و لذا لا یحکم بانعتاق العبد الموقوف علی من ینعتق علیه بناء علی صحة الوقف و انتقال الموقوف إلی الموقوف علیه. و رابعا أنه یلزم علی کلامه- أنه متی کان نصیب الولد من أصل الترکة بأجمعها ما یساوی قیمة أمة یقوم علیه سواء کان هناک دین مستغرق أم لا و سواء کان نصیبه الثابت فی الباقی بعد الدیون و نحوها یساوی قیمتها أم لا و کذلک لو ساوی نصیبه من الأصل نصفها أو ثلثها أو غیر ذلک فإنه یقوم نصیبه علیه کائنا ما کان و یسقط من القیمة نصیبه الباقی الثابت إن کان له نصیب و یطلب بالباقی هذا مما لا یقوله أحد من الأصحاب و ینبغی القطع ببطلانه.   
و یمکن دفع الأول بأن المستفاد من ظاهر الأدلة انعتاقها من نصیب ولدها حتی مع الدین المستغرق فالدین غیر مانع من انعتاقها علی الولد لکن ذلک لا ینافی اشتغال ذمة الولد قهرا بقیمة نصیبه أو وجوب بیعها فی القیمة جمعا بین ما دل علی الانعتاق علی الولد الذی یکشف عنه إطلاق النهی عن بیعها و بین ما دل علی أن الوارث لا یستقر له ما قابل نصیبه من الدین علی وجه یسقط حق الدیان غایة الأمر سقوط حقهم عن عین هذا المال الخاص و عدم کونه کسائر الأموال التی یکون للوارث الامتناع عن أداء مقابلها و دفع عینها إلی الدیان و یکون لهم أخذ العین إذا امتنع الوارث من أداء ما قابل العین. و الحاصل أن مقتضی النهی عن بیع أم الولد فی دین غیر ثمنها بعد موت المولی عدم تسلط الدیان علی أخذها و لو مع امتناع الولد عن فکها بالقیمة و عدم تسلط الولد علی دفعها وفاء عن دین أبیه و لازم ذلک انعتاقها علی الولد فیتردد الأمر حینئذ بین سقوط حق الدیان عن ما قابلها من الدین فتکون أم الولد نظیر مئونة التجهیز التی لا یتعلق حق الدیان بها و بین أن یتعلق حق الدیان بقیمتها علی من یتلف فی ملکه و تنعتق علیه و هو الولد و بین أن یتعلق حق الدیان بقیمتها علی رقبتها فتسعی فیها و بین أن یتعلق حق الدیان بمنافعها فلهم أن یؤجروها مدة طویلة نفی أجرتها بدینهم کما قیل بتعلق حق الغرماء بمنافع أم ولد المفلس. و لا إشکال فی عدم جواز رفع الید عما دل علی بقاء حق الدیان متعلقا بالترکة فیدور الأمر بین الوجهین الأخیرین فتعتق علی کل حال و یبقی الترجیح بین الوجهین محتاجا إلی التأمل. و مما ذکرنا یظهر اندفاع الوجه الثانی- فإن مقتضی المنع عن بیعها مطلقا أو فی دین غیر ثمنها استقرار ملک الوارث علیها و منه یظهر الجواب عن الوجه الثالث- إذ بعد ما ثبت عدم تعلق حق الدیان بعینها علی أن یکون لهم أخذها عند امتناع الوارث من الأداء فلا مانع عن انعتاقها و لا جامع بینها و بین الوقف الذی هو ملک للبطن اللاحق کما هو ملک للبطن السابق. و أما ما ذکره رابعا فهو إنما ینافی الجزم بکون قیمتها بعد الانعتاق متعلقا بالولد أما إذا قلنا باستسعائها فلا یلزم شی‌ء. فالضابط حینئذ أنها تنعتق علی الولد ما لم یتعقبه ضمان من نصیبه فإن کان مجموع نصیبه أو بعض نصیبه یملکه مع ضمان أداء ما قابله من الدین کان ذلک فی رقبتها. و مما ذکرنا یظهر أیضا أنه لو کان غیر ولدها أیضا مستحقا لشی‌ء منها بالإرث لم یملک نصیبه مجانا بل إما أن یدفع إلی الدیان ما قابل نصیبه فتسعی أم الولد کما لو لم یکن دین فینعتق نصیب غیر ولدها علیه مع ضمانها أو ضمان ولدها قیمة حصتها التی فکها من الدیان و إما أن یخلی بینها و بین الدیان فتنعتق أیضا علیهم مع ضمانها أو ضمان ولدها ما قابل الدین لهم و أما حرمان الدیان عنها عینا و قیمة و إرث الورثة لها و أخذ غیر ولدها قیمة حصته منها أو من ولدها و صرفها فی غیر الدین فهو باطل لمخالفته لأدلة ثبوت حق الدیان من غیر أن یقتضی النهی عن التصرف فی أم الولد لذلک. و مما ذکرنا یظهر ما فی قول بعض من أورد علی ما فی المسالک بما ذکرناه أن الجمع بین فتاوی الأصحاب و أدلتهم مشکل جدا حیث   
المکاسب، ج‌2، ص 179   
إنهم قیدوا الدین بکونه ثمنا و حکموا بأنها تعتق علی ولدها من نصیبه و أن ما فضل عن نصیبه تنعتق بالسرایة و تسعی فی أداء قیمتها و لو قصدوا أن أم الولد أو سهم الولد مستثنی من الدین کالکفن عملا بالنصوص المزبورة فله وجه إلا أنهم لا یعدون ذلک من المستثنیات و لا ذکر فی النصوص صریحا انتهی. و أنت خبیر بأن النصوص المزبورة لا تقتضی سقوط حق الدیان کما لا یخفی.

و منها تعلق کفن مولاها بها

علی ما حکاه فی الروضة بشرط عدم کفایة بعضها له بناء علی ما تقدم نظیره فی الدین من أن المنع لغایة الإرث و هو مفقود مع الحاجة إلی الکفن و قد عرفت أن هذه حکمة غیر مطردة و لا منعکسة. و أما بناء علی ما تقدم من جواز بیعها فی غیر ثمنها من الدین مع أن الکفن یتقدم علی الدین فبیعها له أولی بل اللازم ذلک أیضا بناء علی حصر الجواز فی بیعها فی ثمنها علی ما تقدم من أن وجود مقابل الکفن الممکن صرفه فی ثمنها لا یمنع عن بیعها فیعلم من ذلک تقدیم الکفن علی حق الاستیلاد و إلا لصرف مقابله فی ثمنها و لم تبع و من ذلک یظهر النظر فیما قیل من أن هذا القول مأخوذ من القول بجواز بیعها فی مطلق الدین المستوعب و توضیحه أنه إذا کان للمیت المدیون أم ولد و مقدار ما یجهز به فقد اجتمع هنا حق المیت و حق بائع أم الولد و حق أم الولد فإذا ثبت عدم سقوط حق بائع أم الولد دار الأمر بین إهمال حق المیت بترک الکفن و إهمال حق أم الولد ببیعها فإذا حکم بجواز بیع أم الولد حینئذ بناء علی ما تقدم فی المسألة السابقة کان معناه تقدیم حق المیت علی حق أم الولد و لازم ذلک تقدیمه علیها مع عدم الدین و انحصار الحق فی المیت و أم الولد اللهم إلا أن یقال لما ثبت بالدلیل السابق تقدیم دین ثمن أم الولد علی حقها و ثبت بعموم النص تقدیم الکفن علی الدین اقتضی الجمع بینهما تخصیص جواز صرفها فی ثمنها- بما إذا لم یحتج المیت إلی الکفن بنفسه أو لبذل باذل أو بما إذا کان للمیت مقابل الکفن لأن مقابل الکفن غیر قابل للصرف فی الدین فلو لم یکن غیرها لزم من صرفها فی الثمن تقدیم الدین علی الکفن أما إذا لم یکن هناک دین و تردد الأمر بین حقها و حق مولاها المیت فلا دلیل علی تقدیم حق مولاها لیخصص به قاعدة المنع عن بیع أم الولد عدا ما یدعی من قاعدة تعلق حق الکفن بمال المیت لکن الظاهر اختصاص تلک القاعدة بما إذا لم یتعلق به حق سابق مانع من التصرف فیه و الاستیلاد من ذلک الحق و لو فرض تعارض الحقین فالمرجع إلی أصالة فساد بیعها قبل الحاجة إلی الکفن فتأمل. نعم یمکن أن یقال نظیر ما قیل فی الدین- من أن الولد یرث نصیبه و ینعتق علیه و تتعلق بذمته مئونة التجهیز أو تستسعی أمه و لو بإیجار نفسها فی مدة و أخذ الأجرة قبل العمل و صرفها فی التجهیز و المسألة محل إشکال.

و منها ما إذا جنت علی غیر مولاها فی حیاته

أما بعد موته فلا إشکال فی حکمها لأنها بعد موت المولی تخرج عن التشبث بالحریة إما إلی الحریة الخالصة أو الرقیة الخالصة و حکم جنایتها عمدا أنه إن کان فی مورد ثبت القصاص فللمجنی علیه القصاص نفسا کان أو طرفا و له استرقاقها کلا أو بعضا علی حسب جنایتها فیصیر المقدار المسترق منها ملکا طلقا و ربما تخیل بعض أنه یمکن أن یقال إن رقیتها للمجنی علیه لا تزید علی رقیتها للمالک الأول لأنها تنتقل إلیه علی حسب ما کانت عند الأول ثم ادعی أنه یمکن أن یدعی ظهور أدلة المنع خصوصا صحیحة عمر بن یزید المتقدمة فی عدم بیع أم الولد مطلقا. و الظاهر أن مراده بإمکان القول المذکور مقابل امتناعه عقلا و إلا فهو احتمال مخالف للإجماع و النص الدال علی الاسترقاق الظاهر فی صیرورة الجانی رقا خالصا و ما وجه به هذا الاحتمال من أنها تنتقل إلی المجنی علیه علی حسب ما کانت عند الأول ففیه أنه لیس فی النص إلا الاسترقاق و هو جعلها رقا له کسائر الرقیق لا انتقالها عن المولی الأول إلیه حتی یقال إنه إنما کان علی النحو الذی کان للمولی الأول. و الحاصل أن المستفاد بالضرورة من النص و الفتوی أن الاستیلاد یحدث للأمة حقا علی مستولدها یمنع من مباشرة بیعها و من البیع لغرض عائد إلیه مثل قضاء دیونه و کفنه علی خلاف فی ذلک و إن کانت الجنایة خطأ فالمشهور أنها کغیرها من الممالیک یتخیر المولی بین دفعها أو دفع ما قابل الجنایة منها إلی المجنی علیه و بین أن یفدیها بأقل الأمرین علی المشهور أو بالأرش علی ما عن الشیخ و غیره. و عن الخلاف و السرائر و استیلاد المبسوط أنه لا خلاف فی أن جنایتها تتعلق برقبتها لکن عن دیات المبسوط أن جنایتها علی سیدها بلا خلاف إلا من أبی ثور فإنه جعلها فی ذمتها تتبع بها بعد العتق و هو المخالف لما فی الاستیلاد من المبسوط و ربما یوجه بإرادة نفی الخلاف بین العامة و ربما نسب إلیه الغفلة کما عن المختلف و الأظهر أن المراد بکونها علی سیدها عود خسارة جنایتها علی السید فی مقابل عدم خسارة المولی لا من عین الجانی و لا من مال آخر و کونها فی ذمة نفسها تتبع بها بعد العتق و لیس المراد وجوب فدائها. و علی هذا أیضا یحمل ما فی روایة مسمع عن أبی عبد الله ع قال: أم الولد جنایتها فی حقوق الناس علی سیدها و ما کان من حقوق الله فی الحدود فإن ذلک فی بدنها فمعنی کونها علی سیدها أن الأمة بنفسها لا تتحمل من الجنایة شیئا. و مثلها ما أرسل عن علی ع فی قوله: المعتق علی دبر فهو من الثلث و ما جنی هو و المکاتب و أم الولد فالمولی ضامن لجنایتهم. و المراد من جمیع ذلک خروج دیة الجنایة من مال المولی المردد بین ملکه الجانی أو ملک آخر و کیف کان فإطلاقات حکم جنایة مطلق المملوک سلیمة عن المخصص و لا یعارضها أیضا إطلاق المنع عن بیع أم الولد لأن ترک فدائها و التخلیة بینها و بین المجنی علیه لیس نقلا لها خلافا للمحکی عن موضع من المبسوط و المهذب و المختلف من تعیین الفداء علی السید. و لعله للروایتین المؤیدتین بأن استیلاد المولی هو الذی أبطل أحد طرفی التخییر فتعین علیه الآخر بناء علی أنه لا فرق بین إبطال طرفی التخییر بعد الجنایة کما لو قتل أو باع عبده الجانی و بین إبطاله قبلها کالاستیلاد الموجب لعدم تأثیر أسباب الانتقال فیها و قد عرفت معنی الروایتین و المؤید مصادرة لا یبطل به إطلاق النصوص

و منها ما إذا جنت علی مولاها- بما یوجب صحة استرقاقها لو کان المجنی علیه غیر المولی

فهل تعود ملکا طلقا بجنایتها   
المکاسب، ج‌2، ص 180  
علی مولاها فیجوز له التصرف الناقل فیها کما هی المحکی فی الروضة عن بعض و عدها السیوری من صور الجواز أو لا کما هو المشهور إذ لم یتحقق بجنایتها علی مولاها إلا جواز الاقتصاص منها و أما الاسترقاق فهو تحصیل للحاصل. و ما یقال فی توجیهه من أن الأسباب الشرعیة تؤثر بقدر الإمکان فإذا لم تؤثر الجنایة الاسترقاق أمکن أن یتحقق للمولی أثر جدید و هو استقلال جدید فی التصرف فیها مضافا إلی أن استرقاقها لترک القصاص کفکاک رقابهن الذی أنیط به الجواز فی صحیحة ابن یزید المتقدمة و مضافا إلی أن المنع عن التصرف لأجل التخفیف لا یناسب الجانی عمدا فیندفع بما لا یخفی و أما الجنایة علی مولاها خطأ فلا إشکال فی أنها لا یجوز التصرف فیها کما لا یخفی. و روی الشیخ فی الموثق عن غیاث عن جعفر عن أبیه عن علی ع قال: إذا قتلت أم الولد سیدها خطأ فهی حرة لیس علیها سعایة و عن الشیخ و الصدوق بإسنادهما عن وهب بن وهب عن جعفر عن أبیه ص: إن أم الولد إذا قتلت سیدها خطأ فهی حرة لا تبعة علیها و إن قتلته عمدا قتلت به. و عن الشیخ عن حماد عن جعفر عن أبیه: إذا قتلت أم الولد سیدها خطأ سعت فی قیمتها و یمکن حملها علی سعیها فی بقیة قیمتها إذا قصر نصیب ولدها. و عن الشیخ فی التهذیب و الاستبصار الجمع بینهما بغیر ذلک فراجع.

و منها ما إذا جنی حر علیها بما فیه دیتها

فإنها لو لم تکن مستولدة کان للمولی التخییر بین دفعها إلی الجانی و أخذ قیمتها و بین إمساکها و لا شی‌ء له لئلا یلزم الجمع بین العوض و المعوض ففی المستولدة یحتمل ذلک و یحتمل أن لا یجوز للمولی أخذ القیمة لیلزم منه استحقاق الجانی للرقبة و أما احتمال منع الجانی عن أخذها و عدم تملکه لها بعد أخذ الدیة منه فلا وجه له لأن الاستیلاد یمنع عن المعاوضة أو ما فی حکمها لا عن أخذ العوض بعد إعطاء المعوض بحکم الشرع و المسألة من أصلها موضع إشکال لعدم لزوم الجمع بین العوض و المعوض لأن الدیة عوض شرعی عما فات بالجنایة لا عن رقبة العبد و تمام الکلام فی محله.

و منها ما إذا لحقت بدار الحرب ثم استرقت

حکاه فی الروضة و کذا لو أسرها المشرکون ثم استعادها المسلمون فکأنه فیما إذا أسرها غیر مولاها و لم یثبت کونها أمة المولی إلا بعد القسمة و قلنا إن القسمة لا تنقص و یغرم الإمام قیمتها لمالکها لکن المحکی عن الأکثر و المنصوص أنها ترد علی مالکها و یغرم قیمتها للمقاتلة.

و منها ما إذا خرج مولاها عن الذمة

و ملکت أمواله التی هی منها.

و منها ما إذا کان مولاها ذمیا و قتل مسلما

فإنه یدفع هو و أمواله إلی أولیاء المقتول هذا ما ظفرت به من موارد القسم الأول و هو ما إذا عرض لأم الولد حق للغیر أقوی من الاستیلاد.

و أما القسم الثانی و هو ما إذا عرض لها حق لنفسها أولی بالمراعاة من حق الاستیلاد

فمن موارده ما إذا أسلمت و هی أمة ذمی

فإنها تباع علیه بناء علی أن حق إسلامها المقتضی لعدم سلطنة الکافر علیها أولی من حق الاستیلاد المعرض للعتق و لو فرض تکافؤ دلیلهما کان المرجع عمومات صحة البیع دون قاعدة سلطنة الناس مسلطون علی أموالهم المقتضیة لعدم جواز بیعها علیه لأن المفروض أن قاعدة السلطنة قد ارتفعت بحکومة أدلة نفی سلطنة الکافر علی المسلم فالمالک لیس مسلطا قطعا و لا حق له فی عین الملک جزما إنما الکلام فی تعارض حقی أم الولد من حیث کونها مسلمة فلا یجوز کونها مقهورة بید الکافر و من حیث کونها فی معرض العتق فلا یجوز إخراجها عن هذه العرصة و الظاهر أن الأول أولی للاعتبار و حکومة قاعدة نفی السبیل علی جل القواعد و لقوله ص: الإسلام یعلو و لا یعلی علیه. و مما ذکرنا ظهر أنه لا وجه للتمسک باستصحاب المنع قبل إسلامها لأن الشک إنما هو فی طرو ما مقدم علی حق الاستیلاد و الأصل عدمه مع إمکان معارضة الأصل بمثله لو فرض فی بعض الصور تقدم الإسلام علی المنع عن البیع و مع إمکان دعوی ظهور قاعدة المنع فی عدم سلطنة المالک و تقدیم حق الاستیلاد علی حق الملک فلا ینافی تقدیم حق آخر لها علی هذا الحق.

و منها ما إذا عجز مولاها عن نفقتها و لو فی کسبها

فتباع علی من ینفق علیها علی ما حکی عن اللمعة و کنز العرفان و أبی العباس و الصیمری و المحقق الثانی. و قال فی القواعد لو عجز عن الإنفاق علی أم الولد أمرت بالتکسب فإن عجزت أنفق علیها من بیت المال و لا یجب عتقها و لو کانت الکفایة بالتزویج وجبت و لو تعذر الجمیع ففی البیع إشکال انتهی. و ظاهره عدم جواز البیع مهما أمکن الإنفاق من مال المولی أو کسبه أو مالها أو عوض بضعها أو وجود من یؤخذ بنفقتها أو بیت المال و هو حسن و مع عدم ذلک کله فلا یبعد المنع عن البیع أیضا و فرضها کالحر فی وجوب سد رمقها کفایة علی جمیع من اطلع علیها و لو فرض عدم ذلک أیضا أو کون ذلک ضررا عظیما علیها فلا یبعد الجواز لحکومة أدلة نفی الضرر و لأن رفع هذا عنها أولی من تحملها ذلک رجاء أن تنعتق من نصیب ولدها مع جریان ما ذکرناه أخیرا فی الصورة السابقة من احتمال ظهور أدلة المنع فی ترجیح حق الاستیلاد علی حق مالکها لا علی حقها الآخر فتدبر.

و منها بیعها علی من تنعتق علیه

علی ما حکی من الجماعة المتقدم إلیهم الإشارة لأن فیه تعجیل حقها و هو حسن لو علم أن العلة حصول العتق فلعل الحکمة انعتاق خاص اللهم إلا أن یستند إلی ما ذکرناه أخیرا فی ظهور أدلة المنع أو یقال إن هذا عتق فی الحقیقة. و یلحق بذلک بیعها بشرط العتق- فلو لم یف المشتری احتمل وجوب استردادها کما عن الشهید الثانی و یحتمل إجبار الحاکم أو العدول المشتری علی الإعتاق إذ إعتاقها علیه قهرا و کذلک بیعها ممن أقر بحریتها و یشکل بأنه إن علم المولی صدق المقر لم یجز له البیع و أخذ الثمن فی مقابل الحر و إن علم بکذبه لم یجز أیضا لعدم جواز بیع أم الولد و مجرد صیرورتها حرة علی المشتری فی ظاهر الشرع مع کونها ملکا له فی الواقع و بقائها فی الواقع علی صفة الرقیة للمشتری لا یجوز البیع بل الحریة الواقعیة و إن تأخرت- أولی من الظاهریة و إن تعجلت.

و منها ما إذا مات قریبها و خلف ترکة و لم یکن له وارث سواها

فتشتری من مولاها للعتق و ترث قریبها و هو مختار الجماعة   
المکاسب، ج‌2، ص 181  
السابقة و ابن سعید فی النزهة و حکی عن العمانی و عن المهذب إجماع الأصحاب علیه و بذلک یمکن ترجیح أخبار الإرث علی قاعدة المنع مضافا إلی ظهورها فی رفع سلطنة المالک و المفروض هنا عدم کون البیع باختیاره بل تباع علیه لو امتنع

و أما القسم الثالث- و هو ما یکون الجواز لحق سابق علی الاستیلاد

فمن مواردها ما إذا کان علوقها بعد الرهن

فإن المحکی عن الشیخ و الحلی و ابن زهرة و المختلف و التذکرة و اللمعة و المسالک و المحقق الثانی و السیوری و أبی العباس و الصیمری جواز بیعها حینئذ و لعله لعدم الدلیل علی بطلان حکم الرهن السابق بالاستیلاد اللاحق بعد تعارض أدلة حکم الرهن و أدلة المنع عن بیع أم الولد فی دین غیر ثمنها خلافا للمحکی عن الشرائع و التحریر فالمنع مطلقا. و عن الشهید فی بعض تحقیقاته الفرق بین وقوع الوطء بإذن المرتهن و وقوعه بدونه و عن الإرشاد و القواعد التردد و تمام الکلام فی باب الرهن.

و منها ما إذا کان علوقها بعد إفلاس المولی و الحجر علیه

و کانت فاضلة عن المستثنیات فی أداء الدین فتباع حینئذ کما فی القواعد و اللمعة و جامع المقاصد.   
و عن المهذب و کنز العرفان و غایة المرام لما ذکر من سبق تعلق حق الدیان بها و لا دلیل علی بطلانه بالاستیلاد و هو حسن مع وجود الدلیل علی تعلق حق الغرماء بالأعیان أما لو لم یثبت إلا الحجر علی المفلس فی التصرف و وجوب بیع الحاکم أمواله فی الدین فلا یؤثر فی دعوی اختصاصها بما هو قابل للبیع فی نفسه فتأمل و تمام الکلام فی باب الحجر إن شاء الله.

و منها ما إذا کان علوقها بعد جنایتها

و هذا فی الجنایة التی لا تجوز البیع لو کانت لاحقة بل تلزم المولی بالفداء و أما لو قلنا بأن الجنایة اللاحقة أیضا ترفع المنع لم یکن فائدة فی فرض تقدیمها.

و منها ما إذا کان علوقها فی زمان خیار بائعها

فإن المحکی عن الحلی جواز استردادها مع کونها ملکا للمشتری و لعله لاقتضاء الخیار ذلک فلا یبطله الاستیلاد خلافا للعلامة و ولده و المحقق و الشهید الثانیین و غیرهم فحکموا بأنه إذا فسخ رجع بقیمة أم الولد و لعله لصیرورتها منزلة التالف و الفسخ بنفسه لا یقتضی إلا جعل العقد من زمان الفسخ کأن لم یکن و أما وجوب رد العین فهو من أحکامه لو لم یمنع عقلا أو شرعا و المانع الشرعی کالعقلی. نعم لو قیل إن الممنوع إنما هو نقل المالک أو النقل من قبله لدیونه أما الانتقال عنه بسبب یقتضیه الدلیل خارج عن اختیاره فلم یثبت فلا مانع شرعا من استرداد عینها. و الحاصل أن منع الاستیلاد عن استرداد بائعها لها یحتاج إلی دلیل مفقود اللهم إلا أن یدعی أن الاستیلاد حق لأم الولد مانع عن انتقالها عن ملک المولی لحقه أو لحق غیره إلا أن یکون للغیر حق أقوی أو سابق یقتضی انتقالها و المفروض أن حق الخیار لا یقتضی انتقالها بقول مطلق بل یقتضی انتقالها مع الإمکان شرعا و المفروض أن تعلق حق أم الولد مانع شرعا کالعتق و البیع علی القول بصحتهما فی زمان الخیار فتأمل.

و منها ما إذا کان علوقها بعد اشتراط أداء مال الضمان منها

بناء علی ما استظهر الاتفاق علیه من جواز اشتراط الأداء من مال معین فیتعلق به حق المضمون له و حیث فرض سابقا علی الاستیلاد فلا یزاحم به علی قول محکی فی الروضة.

و منها ما إذا کان علوقها بعد نذر جعلها صدقة

إذا کان النذر مشروطا بشرط لم یحصل قبل الوطء ثم حصل بعده بناء علی ما ذکروه من خروج المنذور کونها صدقة عن ملک الناذر بمجرد النذر فی المطلق بعد حصول الشرط فی المعلق کما حکاه صاحب المدارک عنهم فی باب الزکاة و یحتمل کون استیلادها کإتلافها فیحصل الحنث و تستقر القیمة جمعا بین حقی أم الولد و المنذور له و لو نذر التصدق بها فإن کان مطلقا قلنا بخروجها عن الملک بمجرد ذلک کما حکی عن بعض فلا حکم للعلوق و إن قلنا بعدم خروجها عن ملکه احتمل تقدیم حق المنذور له فی العین و تقدیم حق الاستیلاد و الجمع بینهما بالقیمة و لو کان معلقا فوطئها قبل حصول الشرط صارت أم ولد فإذا حصل الشرط وجب التصدق بها لتقدم سببه و یحتمل انحلال النذر لصیرورة التصدق مرجوحا بالاستیلاد مع الرجوع إلی القیمة أو بدونه و تمام الکلام یحتاج إلی بسط تمام لا یسعه الوقت.

و منها ما إذا کان علوقها من مکاتب مشروط ثم فسخت کتابته فللمولی أن یبیعها

علی ما حکاه فی الروضة عن بعض الأصحاب بناء علی أن مستولدته أم ولد بالفعل غیر معلق علی عتقه فلا یجوز له بیع ولدها.

و [أما] القسم الرابع- فهو ما کان إبقاؤها فی ملک المولی غیر معرض لها للعتق

لعدم توریث الولد من أبیه لأحد موانع الإرث أو لعدم ثبوت النسب من طرف الأم أو الأب واقعا لفجور أو ظاهرا باعتراف ثم إنا لم نذکر فی کل مورد من موارد الاستثناء إلا قلیلا من کثیر ما یحتمله من الکلام فیطلب تفصیل کل واحد من مقامه

مسألة و من أسباب خروج الملک عن کونه طلقا کونه مرهونا

اشارة

فإن الظاهر بل المقطوع به الاتفاق علی عدم استقلال المالک فی بیع ملکه المرهون.   
و حکی عن الخلاف إجماع الفرقة و أخبارهم علی ذلک و قد حکی الإجماع عن غیره أیضا. و عن المختلف فی باب تزویج الأمة المرهونة أنه أرسل عن النبی ص: إن الراهن و المرتهن ممنوعان من التصرف فی الرهن.

و إنما الکلام فی أن بیع الراهن هل یقع باطلا من أصله أو یقع موقوفا علی الإجازة

أو سقوط حقه بإسقاطه أو بالفک. فظاهر عبائر جماعة من القدماء و غیرهم الأول إلا أن صریح الشیخ فی النهایة و ابن حمزة فی الوسیلة و جمهور المتأخرین عدا شاذ منهم هو کونه موقوفا و هو الأقوی للعمومات السلیمة عن المخصص لأن معقد الإجماع و الأخبار الظاهرة فی المنع عن التصرف هو الاستقلال کما یشهد به عطف المرتهن علی الراهن مع ما ثبت فی محله من وقوع تصرف المرتهن موقوفا لا باطلا. و علی تسلیم الظهور فی بطلان التصرف رأسا فهی موهونة بمصیر جمهور المتأخرین علی خلافه هذا کله مضافا إلی ما یستفاد من صحة نکاح العبد بالإجازة معللا بأنه لم یعص الله و إنما عصی سیده إذ المستفاد منه أن کل عقد کان النهی عنه لحق الآدمی یرتفع المنع و یحصل التأثیر بارتفاع المنع و حصول الرضا. و لیست تلک کمعصیة الله أصالة فی إیقاع العقد التی لا یمکن أن یلحقها رضا الله تعالی   
المکاسب، ج‌2، ص 182  
هذا کله مضافا إلی فحوی أدلة صحة الفضولی لکن الظاهر من التذکرة أن کل من أبطل عقد الفضولی أبطل العقد هنا و فیه نظر لأن من استند فی البطلان فی الفضولی إلی مثل قوله ص: لا بیع إلا فی ملک لا یلزمه البطلان هنا بل الأظهر ما سیجی‌ء عن إیضاح النافع من أن الظاهر وقوف هذا العقد و إن قلنا ببطلان الفضولی. و قد ظهر من ذلک ضعف ما قواه بعض من عاصرناه- من القول بالبطلان متمسکا بظاهر الإجماعات و الأخبار المحکیة علی المنع و النهی قال و هو موجب للبطلان و إن کان لحق الغیر إذ العبرة بتعلق النهی بالعقد لا لأمر خارج منه و هو کاف فی اقتضاء الفساد کما اقتضاء فی بیع الوقف و أم الولد و غیرهما مع استوائهما فی کون سبب النهی حق الغیر. ثم أورد علی نفسه بقوله فإن قلت فعلی هذا یلزم بطلان العقد الفضولی و عقد المرتهن مع أن کثیرا من الأصحاب ساووا بین الراهن و المرتهن فی المنع کما دلت علیه الروایة فیلزم بطلان عقد الجمیع أو صحته فالفرق تحکم. قلنا إن التصرف المنهی عنه إن کان انتفاعا بمال الغیر فهو محرم و لا یحل له الإجازة المتعقبة و إن کان عقدا أو إیقاعا فإن وقع بطریق الاستقلال لا علی وجه النیابة عن المالک فالظاهر أنه کذلک کما سبق فی الفضولی و إلا فلا یعد تصرفا یتعلق به النهی فالعقد الصادر عن الفضولی قد یکون محرما و قد لا یکون کذلک و کذا الصادر عن المرتهن إن وقع بطریق الاستقلال المستند إلی البناء علی ظلم الراهن و غصب حقه أو إلی زعم التسلط علیه بمجرد الارتهان کان منهیا عنه و إن کان بقصد النیابة عن الراهن فی مجرد إجراء الصیغة فلا یزید عن عقد الفضولی فلا یتعلق به نهی أصلا. و أما المالک فلما حجر علی ماله برهنه و کان عقده لا یقع إلا مستندا إلی ملکه لانحصار المالکیة فیه و لا معنی لقصده النیابة فهو منهی عنه لکونه تصرفا مطلقا و منافیا للحجر الثابت علیه فتخصص العمومات بما ذکر و مجرد الملک لا یقضی بالصحة إذ الظاهر بمقتضی التأمل الصادق أن المراد بالملک المسوغ للبیع هو ملک الأصل مع التصرف فیه و لذلک لم یصح البیع فی مواضع وجد فیها سبب الملک و کان ناقصا للمنع عن التصرف. ثم قال و بالجملة فالذی یظهر من تتبع الأدلة أن العقود ما لم تنته إلی المالک فیمکن وقوعها موقوفة علی إجازته و أما إذا انتهت إلی إذن المالک أو إجازته أو صدرت عنه و کان تصرفه علی وجه الأصالة فلا تقع علی وجهین بل تکون فاسدة أو صحیحة لازمة إذا کان وضع ذلک العقد علی اللزوم و أما التعلیل المستفاد من الروایة المرویة فی النکاح و هو قوله ع: إنه لم یعص الله و إنما عصی سیده فهو جار فیمن لم یکن مالکا کالعبد لا یملک أمر نفسه و أما المالک المحجور علیه فهو عاص لله بالأصالة بتصرفه و لا یقال إنه عصی المرتهن لعدم کونه مالکا و إنما منع الله من تفویت حقه بالتصرف و ما ذکرناه جار فی کل مالک متول لأمر نفسه إذا حجر علی ماله لعارض کالمفلس و غیره فیحکم بفساد الجمیع و ربما تتجه الصحة فیما إذا کان الغرض من الحجر رعایة مصلحة کالشفعة فالقول بالبطلان هنا کما اختاره أساطین الفقهاء هو الأقوی انتهی کلامه رفع مقامه. و یرد علیه بعد منع الفرق فی الحکم بین بیع ملک الغیر علی وجه الاستقلال و بیعه علی وجه النیابة و منع اقتضاء مطلق النهی لا لأمر خارج الفساد. أولا أن نظیر ذلک یتصور فی بیع الراهن فإنه قد یبیع رجاء لإجازة المرتهن و لا ینوی الاستقلال و قد یبیع جاهلا بالرهن أو بحکمه أو ناسیا و لا حرمة فی شی‌ء من ذلک. و ثانیا أن المتیقن من الإجماع و الأخبار علی منع الراهن کونه علی نحو منع المرتهن علی ما تقتضیه عبارة معقد الإجماع و الأخبار أعنی قولهم الراهن و المرتهن ممنوعان و معلوم أن المنع فی المرتهن إنما هو علی وجه لا ینافی وقوعه موقوفا و حاصله یرجع إلی منع العقد علی الرهن و الوفاء بمقتضاه علی سبیل الاستقلال و عدم مراجعة صاحبه فی ذلک و إثبات المنع أزید من ذلک یحتاج إلی دلیل و مع عدمه یرجع إلی العمومات. و أما ما ذکره من منع جریان التعلیل فی روایات العبد فیما نحن فیه مستندا إلی الفرق فیما بینهما فلم أتحقق الفرق بینهما بل الظاهر کون النهی فی کل منهما لحق الغیر فإن منع الله جل ذکره من   
تفویت حق الغیر ثابت فی کل ما کان النهی عنه لحق الغیر من غیر فرق بین بیع الفضولی و نکاح العبد و بیع الراهن. و أما ما ذکره من المساواة بین بیع الراهن و بیع الوقف و أم الولد ففیه أن الحکم فیهما تعبد و لذا لا یؤثر الإذن السابق فی صحة البیع فقیاس الرهن علیهما فی غیر محله. و بالجملة فالمستفاد من طریقة الأصحاب بل الأخبار أن المنع من المعاملة إذا کان لحق الغیر الذی یکفی إذنه السابق لا یقتضی الإبطال رأسا بل إنما یقتضی الفساد بمعنی عدم ترتب الأثر علیه مستقلا من دون مراجعة ذی الحق و یندرج فی ذلک الفضولی و عقد الراهن و المفلس و المریض و عقد الزوج لبنت أخت زوجته أو أخیها و للأمة علی الحرة و غیر ذلک فإن النهی فی جمیع ذلک إنما یقتضی الفساد بمعنی عدم ترتب الأثر المقصود من العقد عرفا و هو صیرورته سببا مستقلة لآثاره من دون مدخلیة رضا غیر المتعاقدین و قد یتخیل وجه آخر لبطلان البیع هنا بناء علی ما سیجی‌ء من أن ظاهرهم کون الإجازة هنا کاشفة حیث إنه یلزم منه کون مال غیر الراهن و هو المشتری رهنا للبائع و بعبارة أخری الرهن و البیع متنافیان فلا یحکم بتحققهما فی زمان واحد أعنی ما قبل الإجازة و هذا نظیر ما تقدم فی مسألة من باع شیئا ثم ملکه من أنه علی تقدیر صحة البیع یلزم کون الملک لشخصین فی الواقع و یدفعه أن القائل یلتزم بکشف الإجازة عن عدم الرهن فی الواقع و إلا لجری ذلک فی العقد الفضولی أیضا لأن فرض کون المجیز مالکا للمبیع نافذ الإجازة یوجب تملک مالکین لملک واحد قبل الإجازة و أما ما یلزم فی مسألة من باع شیئا ثم ملکه فلا یلزم فی مسألة إجازة المرتهن. نعم یلزم فی مسألة فک الرهن و سیجی‌ء التنبیه علیه إن شاء الله تعالی.

[هل إجازة المرتهن کاشفة أو ناقلة]

ثم إن الکلام فی کون الإجازة من المرتهن کاشفة أو ناقلة هو الکلام فی مسألة الفضولی و محصله أن مقتضی القاعدة النقل إلا أن الظاهر من بعض الأخبار هو الکشف و القول بالکشف هناک یستلزمه هنا بالفحوی لأن إجازة   
المکاسب، ج‌2، ص 183  
المالک أشبه بجزء المقتضی و هی هنا من قبیل رفع المانع و من أجل ذلک جوزوا عتق الراهن هنا مع تعقب إجازة المرتهن مع أن الإیقاعات عندهم لا تقع مراعاة و الاعتذار عن ذلک ببناء العتق علی التغلیب کما فعله المحقق الثانی فی کتاب الرهن فی مسألة عفو الراهن عن جنایة الجانی علی العبد المرهون مناف لتمسکهم فی العتق بعمومات العتق مع أن العلامة قدس سره فی تلک المسألة قد جوز العفو مراعی بفک الرهن هذا إذا رضی المرتهن بالبیع و أجازه أما إذا أسقط حق الرهن ففی کون الإسقاط کاشفا أو ناقلا کلام یأتی فی افتکاک الرهن أو إبراء الدین

[هل تنفع الإجازة بعد الرد أم لا]

ثم إنه لا إشکال فی أنه لا ینفع الرد بعد الإجازة و هو واضح و هل ینفع الإجازة بعد الرد وجهان من أن الرد فی معنی عدم رفع الید عن حقه فله إسقاطه بعد ذلک و لیس ذلک کرد بیع الفضولی لأن المجیز هناک فی معنی أحد المتعاقدین و قد تقرر أن رد أحد المتعاقدین مبطل لإنشاء العاقد الآخر بخلافه هنا فإن المرتهن أجنبی له حق فی العین و من أن الإیجاب المؤثر إنما یتحقق برضا المالک و المرتهن فرضاء کل منهما جزء مقوم للإیجاب المؤثر فکما أن رد المالک فی الفضولی مبطل للعقد بالتقریب المتقدم کذلک رد المرتهن و هذا هو الأظهر من قواعدهم

[فک الرهن بعد البیع بمنزلة الإجازة]

ثم إن الظاهر أن فک الرهن بعد البیع بمنزلة الإجازة لسقوط حق المرتهن بذلک کما صرح به فی التذکرة.   
و حکی عن فخر الإسلام و الشهید فی الحواشی و هو الظاهر من المحقق و الشهید الثانیین و یحتمل عدم لزوم العقد بالفک کما احتمله فی القواعد بل بمطلق السقوط الحاصل بالإسقاط أو الإبراء أو بغیرهما نظرا إلی أن الراهن تصرف فیما فیه حق المرتهن و سقوطه بعد ذلک لا یؤثر فی تصحیحه

و الفرق بین الإجازة و الفک

أن مقتضی ثبوت الحق له هو صحة إمضائه للبیع الواقع فی زمان حقه و إن لزم من الإجازة سقوط حقه فیسقط حقه بلزوم البیع. و بالجملة فالإجازة تصرف من المرتهن فی الرهن حال وجود حقه أعنی حال العقد بما یوجب سقوط حقه نظیر إجازة المالک بخلاف الإسقاط أو السقوط بالإبراء أو الأداء فإنه لیس فیه دلالة علی مضی العقد حال وقوعه فهو أشبه شی‌ء ببیع الفضولی أو الغاصب لنفسهما ثم تملکهما و قد تقدم الإشکال فیه عن جماعة مضافا إلی استصحاب عدم اللزوم الحاکم علی عموم أوفوا بالعقود بناء علی أن هذا العقد غیر لازم قبل السقوط فیستصحب حکم الخاص و لیس ذلک محل التمسک بالعام إذ لیس فی اللفظ عموم زمانی حتی یقال إن المتیقن خروجه هو العقد قبل السقوط فیبقی ما بعد السقوط داخلا فی العام. و یؤید ما ذکرناه بل یدل علیه ما یظهر من بعض الروایات من عدم صحة نکاح العبد بدون إذن سیده بمجرد عتقه ما لم یتحقق الإجازة و لو بالرضا المستکشف من سکوت السید مع علمه بالنکاح هذا و لکن الإنصاف ضعف الاحتمال المذکور من جهة أن عدم تأثیر بیع المالک فی زمان الرهن لیس إلا لمزاحمة حق المرتهن المتقدم علی حق المالک بتسلیط المالک فعدم الأثر لیس لقصور فی المقتضی و إنما هو من جهة المانع فإذا زال أثر المقتضی. و مرجع ما ذکرنا إلی أن أدلة سببیة البیع المستفادة من نحو أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و من: الناس مسلطون علی أموالهم و نحو ذلک عامة و خروج زمان الرهن یعلم أنه من جهة مزاحمة حق المرتهن الذی هو أسبق فإذا زال المزاحم وجب تأثیر السبب و لا مجال لاستصحاب عدم تأثیر البیع للعلم بمناط المستصحب و ارتفاعه فالمقام من باب وجوب العمل بالعام لا من مقام استصحاب حکم الخاص فافهم. و أما قیاس ما نحن فیه علی نکاح العبد بدون إذن سیده فهو قیاس مع الفارق لأن المانع عن سببیة نکاح العبد بدون إذن سیده قصور تصرفاته عن الاستقلال فی التأثیر لا مزاحمة حق السید لمقتضی النکاح إذ لا منافاة بین کونه عبدا و کونه زوجا. و لأجل ما ذکرنا لو تصرف العبد لغیر السید ببیع أو غیره ثم عتق العبد لم ینفع فی تصحیح ذلک التصرف-

[هل سقوط حق الرهانة کاشف أو ناقل

هذا و لکن مقتضی ما ذکرنا کون سقوط حق الرهانة بالفک أو الإسقاط أو الإبراء أو غیر ذلک ناقلا و مؤثرا من حینه لا کاشفا عن تأثیر العقد من حین وقوعه خصوصا بناء علی الاستدلال علی الکشف بما ذکره جماعة ممن قارب عصرنا من أن مقتضی مفهوم الإجازة إمضاء العقد من حینه فإن هذا غیر متحقق فی فک الرهن فهو نظیر بیع الفضولی ثم تملکه للمبیع حیث إنه لا یسع القائل بصحته إلا التزام تأثیر العقد من حین انتقاله عن ملک المالک الأول لا من حین العقد و إلا لزم فی المقام کون ملک الغیر رهنا لغیر مالکه کما یلزم فی تلک المسألة کون المبیع لمالکین فی زمان واحد لو قلنا بکشف الإجازة للتأثیر من حین العقد هذا

[ظاهر کل من قال بلزوم العقد هو الکشف

و لکن ظاهر کل من قال بلزوم العقد هو القول بالکشف. و قد تقدم عن القواعد فی مسألة عفو الراهن عن الجانی علی المرهون أن الفک یکشف عن صحته و یدل علی الکشف أیضا ما استدلوا به علی الکشف فی الفضولی من أن العقد سبب تام إلی آخر ما ذکره فی الروضة و جامع المقاصد ثم إن لازم الکشف کما عرفت فی مسألة الفضولی لزوم العقد قبل إجازة المرتهن من طرف الراهن کالمشتری الأصیل فلا یجوز له فسخه بل و لا إبطاله بالإذن للمرتهن فی البیع.

[لو باع الراهن فهل یجب علیه فک الرهن من مال آخر أم لا یجب

نعم یمکن أن یقال بوجوب فکه من مال آخر إذ لا یتم الوفاء بالعقد الثانی إلا بذلک فالوفاء بمقتضی الرهن غیر مناف للوفاء بالبیع و یمکن أن یقال إنه إنما یلزم الوفاء بالبیع بمعنی عدم جواز نقضه و أما دفع حقوق الغیر و سلطنته فلا یجب و لذا لا یجب علی من باع مال الغیر لنفسه أن یشتریه من مالکه و یدفعه إلیه بناء علی لزوم العقد بذلک و کیف کان فلو امتنع فهل یباع علیه لحق المرتهن لاقتضاء الرهن ذلک و إن لزم من ذلک إبطال بیع الراهن لتقدم حق المرتهن أو یجبر الحاکم الراهن علی فکه من مال آخر جمعا بین حقی المشتری و المرتهن اللازمین علی الراهن البائع وجهان و مع انحصار المال فی المبیع فلا إشکال فی تقدیم حق المرتهن

مسألة إذا جنی العبد عمدا بما یوجب قتله أو استرقاق کله أو بعضه

فالأقوی صحة بیعه وفاقا للمحکی عن العلامة و الشهید و المحقق الثانی و غیرهم بل فی شرح الصیمری أنه المشهور لأنه لم یخرج باستحقاقه للقتل أو الاسترقاق   
المکاسب، ج‌2، ص 184  
عن ملک مولاه علی ما هو المعروف عمن عدا الشیخ فی الخلاف کما سیجی‌ء و تعلق حق المجنی علیه به لا یوجب خروج الملک عن قابلیة الانتفاع به و مجرد إمکان مطالبة أولیاء المجنی علیه له فی کل وقت بالاسترقاق أو القتل لا یسقط اعتبار مالیته. و علی تقدیر تسلیمه فلا ینقص ذلک عن بیع مال الغیر فیکون موقوفا علی افتکاکه عن القتل و الاسترقاق فإن افتک لزم و إلا بطل البیع من أصله و یحتمل أن یکون البیع غیر متزلزل فیکون تلفه من المشتری فی غیر زمن الخیار لوقوعه فی ملکه غایة الأمر أن کون المبیع عرضة لذلک یوجب الخیار مع الجهل کالمبیع الأرمد إذا عمی و المریض إذا مات بمرضه و یرده أن المبیع إذا کان متعلقا لحق الغیر فلا یقبل أن یقع لازما لأدائه إلی سقوط حق الغیر فلا بد إما أن یبطل و إما أن یقع مراعی. و قد عرفت أن مقتضی عدم استقلال البائع فی ماله و مدخلیة الغیر فیه وقوع بیعه مراعی لا باطلا و بذلک یظهر الفرق بین ما نحن فیه و بین بیع المریض الذی یخاف علیه من الموت و الأرمد الذی یخاف علیه من العمی الموجب للانعتاق فإن الخوف فی المثالین لا یوجب نقصانا فی سلطنة المالک مانعا عن نفوذ تملیکه منجزا بخلاف تعلق حق الغیر اللهم إلا أن یقال إن تعلق حق المجنی علیه لا یمنع من نفوذ تملیکه منجزا لأن للبائع سلطنة مطلقة علیه و کذا للمشتری و لذا یجوز التصرف لهما فیه من دون مراجعة ذی الحق غایة الأمر أن له التسلط علی إزالة ملکهما و رفعه بالإتلاف أو التملیک و هذا لا یقتضی وقوع العقد مراعی و عدم استقرار الملک. و بما ذکرنا ظهر الفرق بین حق المرتهن المانع من تصرف الغیر و حق المجنی علیه غیر المانع فعلا غایة الأمر أنه مانع شأنا و کیف کان فقد حکی عن الشیخ فی الخلاف البطلان فإنه قال فیما حکی عنه إذا کان للرجل عبد جان فباعه مولاه بغیر إذن المجنی علیه فإن کانت جنایته توجب القصاص فلا یصح البیع و إن کانت جنایته توجب الأرش صح إذا التزم مولاه بالأرش ثم استدل بأنه إذا وجب علیه القود فلا یصح بیعه لأنه قد باع منه ما لا یملکه فإنه حق للمجنی علیه و أما إذا وجب علیه الأرش صح لأن رقبته سلیمة و الجنایة أرشها فقد التزمه السید فلا وجه یفسد البیع انتهی و قد حکی عن المختلف أنه حکی عنه فی کتاب الظهار التصریح بعدم بقاء ملک المولی علی الجانی عمدا حیث قال إذا کان عبد قد جنی جنایة فإنه لا یجزی عتقه عن الکفارة و إن کانت خطأ جاز ذلک و استدل بإجماع الفرقة فإنه لا خلاف بینهم أنه إذا کانت جنایته عمدا ینتقل ملکه إلی المجنی علیه و إن کانت خطأ فدیة ما جناه علی مولاه انتهی و ربما یستظهر ذلک من عبارة الإسکافی فی المحکی عنه فی الرهن و هی أن من شرط الرهن أن یکون رهن الراهن مثبتا لملکه إیاه غیر خارج بارتداد أو استحقاق الرقبة بجنایته عن ملکه انتهی و ربما یستظهر البطلان من عبارة الشرائع أیضا فی کتاب القصاص حیث قال إذا قتل العبد حرا عمدا فأعتقه مولاه صح و لم یسقط القود و لو قیل لا یصح لئلا یبطل حق الولی من الاسترقاق کان حسنا و کذا بیعه و هبته انتهی. لکن یحتمل قویا أن یکون مراده بالصحة وقوعه لازما غیر متزلزل کوقوع العتق لأنه الذی یبطل به حق الاسترقاق دون وقوعه مراعی بافتکاکه عن القتل و الاسترقاق و کیف کان فالظاهر من عبارة الخلاف الاستناد فی عدم الصحة إلی عدم الملک و هو ممنوع لأصالة بقاء ملکه و ظهور لفظ الاسترقاق فی بعض الأخبار فی بقاء الملک. نعم فی بعض الأخبار ما یدل علی الخلاف و یمکن أن یکون مراد الشیخ بالملک السلطنة علیه فإنه ینتقل إلی المجنی علیه و یکون عدم جواز بیعه من المولی مبنیا علی المنع عن بیع الفضولی المستلزم للمنع عن بیع کل ما یتعلق به حق للغیر تنافیه السلطنة المطلقة من المشتری علیه کما فی الرهن.

مسألة إذا جنی العبد خطأ صح بیعه علی المشهور

بل فی شرح الصیمری أنه لا خلاف فی جواز بیع الجانی إذا کانت الجنایة خطأ أو شبه عمد و یضمن المولی أقل الأمرین من قیمته و دیة الجنایة و لو امتنع کان للمجنی علیه أولویة انتزاعه فیبطل البیع و کذا لو کان المولی معسرا فللمشتری الفسخ مع الجهالة لتزلزل ملکه ما لم یفد به المولی انتهی. و ظاهره أنه أراد نفی الخلاف عن الجواز قبل التزام السید إلا أن المحکی عن السرائر و الخلاف أنه لا یجوز إلا إذا أفداه المولی أو التزم بالفداء إلا أنه إذا باع ضمن. و الأوفق بالقواعد أن یقال بجواز البیع لکونه ملکا للمولی و تعلق حق الغیر لا یمنع عن ذلک لأن کون المبیع مال الغیر لا یوجب بطلان البیع رأسا فضلا عن تعلق حق الغیر و لعل ما عن الخلاف و السرائر مبنی علی أصلهما من بطلان الفضولی و ما أشبهه من کل بیع یلزم من لزومه بطلان حق الغیر کما یومئ إلیه استدلال الحلی عن بطلان البیع قبل التزامه و ضمانه بأنه قد تعلق برقبة العبد الجانی فلا یجوز إبطاله و مرجع هذا المذهب إلی أنه لا واسطة بین لزوم البیع و بطلانه فإذا صح البیع أبطل حق الغیر. و قد تقدم غیر مرة أنه لا مانع من وقوع البیع مراعی بإجازة ذی الحق أو سقوط حقه فإذا باع المولی فیما نحن فیه قبل أداء الدیة أو أقل الأمرین علی الخلاف وقع مراعی فإن فداه المولی أو رضی المجنی علیه بضمانه فذاک و إلا انتزعه المجنی علیه من المشتری و علی هذا فلا یکون البیع موجبا لضمان البائع حق المجنی علیه. قال فی کتاب الرهن من القواعد و لا یجبر السید علی فداء الجانی و إن رهنه أو باعه بل یتسلط المجنی علیه فإن استوعبت الجنایة القیمة بطل الرهن و إلا ففی المقابل انتهی لکن ظاهر العلامة فی غیر هذا المقام و غیره هو أن البیع بنفسه التزام بالفداء و لعل وجهه أنه یجب علی المولی حیث تعلق بالعبد و هو مال من أمواله و فی یده حق یتخیر المولی فی نقله عنه إلی ذمته بأن یوفی حق المجنی علیه إما من العین أو من ذمته فیجب علیه إما تخلیص العبد من المشتری بفسخ أو غیره و إما أن یفدیه من ماله فإذا امتنع المشتری من رده و المفروض عدم سلطنة البائع علی أخذه قهرا للزوم الوفاء بالعقد وجب علیه دفع الفداء. و یرد علیه أن فداء العبد غیر لازم قبل البیع و بیعه لیس إتلافا له حتی یتعین علیه الفداء و وجوب الوفاء بالبیع لا یقتضی إلا رفع یده لا رفع ید الغیر بل هذا أولی بعدم وجوب الفک من الرهن الذی تقدم فی آخر المسألة الخدشة فی وجوب الفک علی الراهن بعد بیعه لتعلق الدین هناک بالذمة و تعلق الحق هنا بالعین فتأمل. ثم إن المصرح به فی التذکرة و المحکی عن غیرها أن للمشتری فک العبد و حکم رجوعه إلی البائع حکم قضاء الدین عنه.   
المکاسب، ج‌2، ص 185

مسألة الثالث من شروط العوضین القدرة علی التسلیم

اشارة

فإن الظاهر الإجماع علی اشتراطها فی الجملة کما فی جامع المقاصد و فی التذکرة أنه إجماع و فی المبسوط الإجماع علی عدم جواز بیع السمک فی الماء و لا الطیر فی الهواء و عن الغنیة أنه إنما اعتبرنا فی المعقود علیه أن یکون مقدورا علیه تحفظا مما لا یمکن فیه ذلک کالسمک فی الماء و الطیر فی الهواء فإن ما هذه حاله لا یجوز بیعه بلا خلاف و استدل فی التذکرة علی ذلک بأنه نهی النبی ص عن بیع الغرر و هذا غرر و النهی هنا یوجب الفساد إجماعا علی الظاهر المصرح به فی موضع من الإیضاح و اشتهار الخبر بین الخاصة و العامة یجبر إرساله أما کون ما نحن فیه غررا فهو الظاهر من کلمات کثیر من الفقهاء و أهل اللغة حیث مثلوا للغرر ببیع السمک فی الماء و الطیر فی الهواء مع أن معنی الغرر علی ما ذکره أکثر أهل اللغة صادق علیه. و المروی عن أمیر المؤمنین ع أنه عمل ما لا یؤمن معه الضرر.

[معنی الغرر لغة]

و فی الصحاح الغرة الغفلة و الغار الغافل و أغره أی أتاه علی غرة منه و اغتر بالشی‌ء أی خدع به و الغرر الخطر. و نهی رسول الله ص عن بیع الغرر و هو مثل بیع السمک فی الماء و الطیر فی الهواء إلی أن قال و التغریر حمل النفس علی الغرر انتهی و عن القاموس ما ملخصه غره غرا و غرورا و غره بالکسر فهو مغرور و غریر کأمیر خدعه و أطمعه بالباطل إلی أن قال غرر نفسه تغریرا و تغره کتحله أی عرضها للهلکة و الاسم الغرر محرکه إلی أن قال و الغار الغافل و اغتر غفل و الاسم الغرة بالکسر انتهی و عن النهایة بعد تفسیر الغرة بالکسر بالغفلة أنه نهی عن بیع الغرر و هو ما کان له ظاهر یغر المشتری و باطن مجهول و قال الأزهری بیع الغرر ما کان علی غیر عهدة و لا ثقة و تدخل فیه البیوع التی لا یحیط بکنهها المتبایعان من کل مجهول و قد تکرر فی الحدیث و منه حدیث مطرف:   
إن لی نفسا واحدة و إنی لأکره أن أغرر بها أی أحملها علی غیر ثقة و به سمی الشیطان غرورا لأنه یحمل الإنسان علی محابه و وراء ذلک ما یسوؤه انتهی. و قد حکی أیضا عن الأساس و المصباح و المغرب و الجمل و المجمع تفسیر الغرر بالخطر ممثلا له فی الثلاثة الأخیرة ببیع السمک فی الماء و الطیر فی الهواء. و فی التذکرة أن أهل اللغة فسروا بیع الغرر بهذین و مراده من التفسیر التوضیح بالمثال و لیس فی المحکی عن النهایة منافاة لهذا التفسیر کما یظهر بالتأمل. و بالجملة فالکل متفقون علی أخذ الجهالة فی معنی الغرر سواء تعلق الجهل بأصل وجوده أم بحصوله فی ید من انتقل إلیه أم بصفاته کما و کیفا و ربما یقال إن المنساق من الغرر المنهی عنه الخطر من حیث الجهل بصفات المبیع و مقداره لا مطلق الخطر الشامل لتسلیمه و عدمه ضرورة حصوله فی بیع کل غائب خصوصا إذا کان فی بحر و نحوه بل هو أوضح شی‌ء فی بیع الثمار و الزرع و نحوهما. و الحاصل أن من الواضح عدم لزوم المخاطرة فی بیع مجهول المال بالنسبة إلی التسلم و عدمه خصوصا بعد جبره بالخیار لو تعذر. و فیه أن الخطر من حیث حصول المبیع فی ید المشتری أعظم من الجهل بصفاته مع العلم بحصوله فلا وجه لتقیید کلام أهل اللغة خصوصا بعد تمثیلهم بالمثالین المذکورین و احتمال إرادتهم ذکر المثالین لجهالة صفات المبیع لا الجهل بحصوله فی یده یدفعه ملاحظة اشتهار التمثیل بهما فی کلمات الفقهاء للعجز عن التسلیم لا لجهالة بالصفات

[استدلال الفریقین بالنبوی المذکور علی شرطیة القدرة]

هذا مضافا إلی استدلال الفریقین من العامة و الخاصة بالنبوی المذکور علی اعتبار القدرة علی التسلیم کما یظهر من الانتصار حیث قال فیما حکی عنه. و مما انفردت به الإمامیة القول بجواز شراء العبد الآبق مع الضمیمة و لا یشتری وحده إلا إذا کان بحیث یقدر علیه المشتری و خالف باقی الفقهاء فی ذلک و ذهبوا إلی أنه لا یجوز بیع الآبق علی کل حال إلی أن قال و یعول مخالفونا فی منع بیعه علی أنه بیع غرر و أن نبینا ص نهی عن بیع الغرر إلی أن قال و هذا لیس بصحیح لأن هذا المبیع یخرجه من أن یکون غررا لانضمام غیره إلیه انتهی. و هو صریح فی استدلال جمیع العامة بالنبوی علی اشتراط القدرة علی التسلیم فالظاهر اتفاق أصحابنا أیضا علی الاستدلال به کما یظهر للمتتبع و سیجی‌ء فی عبارة الشهید التصریح به و کیف کان فالدعوی المذکورة مما لا یساعدها اللغة و لا العرف و لا کلمات أهل الشرع

[کلام الشهید فی تفسیر الغرر]

اشارة

و ما أبعد ما بینه و بین ما عن قواعد الشهید رحمه الله حیث قال الغرر لغة ما کان له ظاهر محبوب و باطن مکروه قاله بعضهم و منه قوله تعالی مَتاعُ الْغُرُورِ و شرعا هو جهل الحصول [بالید و التصرف. و أما المجهول المعلوم الحصول أو مجهول الصفة فلیس غررا و بینهما عموم و خصوص من وجه لوجود الغرر بدون الجهل فی العبد الآبق إذا کان معلوم الصفة من قبل أم بالوصف الآن و وجود الجهل بدون الغرر فی المکیل و الموزون و المعدود إذا لم یعتبر و قد یتوغل فی الجهالة کحجر لا یدری أ ذهب أم فضة أم نحاس أم صخر و یوجدان فی العبد الآبق المجهول الصفة و یتعلق الغرر و الجهل تارة بالوجود کالعبد الآبق المجهول الوجود و أخری بالحصول کالعبد الآبق المعلوم الوجود و الطیر فی الهواء و بالجنس کحب لا یدری ما هو و سلعة من سلع مختلفة و بالنوع کعبد من عبید و بالقدر ککیل لا یعرف قدره و البیع إلی مبلغ السهم و بالعین کثوب من ثوبین مختلفین و بالبقاء کبیع الثمرة قبل بدو الصلاح عند بعض الأصحاب و لو شرط فی العقد أن یبدو الصلاح لا محالة کان غررا عند الکل کما لو شرط فی العقد صیرورة الزرع سنبلا.   
و الغرر قد یکون بماله مدخل ظاهرا فی العوضین و هو ممتنع إجماعا و قد یکون مما یتسامح به عادة لقلته کأس الجدار و قطن الجبة و هو معفو عنه إجماعا و نحوه اشتراط الحمل و قد یکون مرددا بینهما و هو محل الخلاف کالجزاف فی مال الإجارة و المضاربة و الثمرة قبل بدو الصلاح و الآبق قبل الضمیمة انتهی. و فی بعض کلامه تأمل ککلامه الآخر فی شرح الإرشاد حیث ذکره فی مسألة تعین الأثمان بالتعیین الشخصی عندنا فقال قالوا یعنی المخالفین من العامة تعیینها غرر فیکون منهیا عنه.   
أما الصغری فلجواز عدمها أو ظهورها مستحقة فینفسخ البیع. و أما الکبری فظاهره إلی أن قال قلنا إنا نمنع الصغری لأن الغرر احتمال مجتنب عنه فی العرف بحیث لو ترکه وبخ علیه و ما ذکروه لا یخطر ببال فضلا عن اللوم علیه انتهی.

[المناقشة فیما أفاده الشهید فی شرح الإرشاد]

فإن مقتضاه أنه لو اشتری الآبق أو الضال المرجو الحصول بثمن قلیل لم یکن غررا لأن العقلاء یقدمون علی الضرر القلیل رجاء للنفع الکثیر و کذا لو اشتری المجهول المردد بین ذهب و نحاس بقیمة النحاس بناء علی المعروف من   
المکاسب، ج‌2، ص 186  
تحقق الغرر بالجهل بالصفة و کذا شراء مجهول المقدار بثمن المتیقن منه فإن ذلک کله مرغوب فیه عند العقلاء بل یوبخون من عدل عنه اعتذارا بکونه خطرا فالأولی أن هذا النهی من الشارع لسد باب المخاطرة المفضیة إلی التنازع فی المعاملات و لیس منوطا بالنهی من العقلاء لیخص مورده بالسفهاء أو المتسفهة ثم إنه قد حکی عن الصدوق رضوان الله علیه فی معانی الأخبار تعلیل فساد بعض المعاملات المتعارفة فی الجاهلیة کبیع المنابذة و الملامسة و بیع الحصاة بکونها غررا مع أنه لا جهالة فی بعضها کبیع المنابذة بناء علی ما فسر به من أنه قول أحدهما لصاحبه انبذ إلی الثوب أو أنبذه إلیک فقد وجب البیع. و بیع الحصاة بأن یقول إذا نبذت الحصاة فقد وجب البیع و لعله کان علی وجه خاص یکون فیه خطر و الله العالم.

[التمسک بالنبوی المذکور أخص من المدعی

و کیف کان فلا إشکال فی صحة التمسک لاعتبار القدرة علی التسلیم بالنبوی المذکور إلا أنه أخص من المدعی لأن ما یمتنع تسلیمه عادة کالغریق فی بحر یمتنع خروجه منه عادة و نحوه لیس فی بیعه خطر لأن الخطر إنما یطلق فی مقام تحتمل السلامة فیه و لو ضعیفا لکن هذا الفرد یکفی فی الاستدلال علی بطلانه بلزوم السفاهة و کون أکل الثمن فی مقابله أکلا للمال بالباطل بل لا یعد مالا عرفا و إن کان ملکا فیصح عتقه و یکون لمالکه لو فرض التمکن منه إلا أنه لا ینافی سلب صفة التمول منه عرفا و لذا یجب علی غاصبه رد تمام قیمته إلی المالک فیملکه مع بقاء العین علی ملکه علی ما هو ظاهر المشهور

ثم إنه ربما یستدل علی هذا الشرط بوجوه أخر.

منها ما اشتهر عن النبی ص من قوله: لا تبع ما لیس عندک

بناء علی أن کونه عنده لا یراد به الحضور لجواز بیع الغائب و السلف إجماعا فهو کنایة لا عن مجرد الملک لأن المناسب حینئذ ذکر لفظة اللام و لا عن مجرد السلطنة علیه و القدرة علی تسلیمه لمنافاته لتمسک العلماء من الخاصة و العامة علی عدم جواز بیع العین الشخصیة المملوکة للغیر ثم شرائها من مالکها خصوصا إذا کان وکیلا عنه فی بیعها و لو من نفسه فإن السلطنة و القدرة علی التسلیم حاصلة هذا مع أنه مورد الروایة عند الفقهاء فتعین أن یکون کنایة عن السلطنة التامة الفعلیة التی تتوقف علی الملک مع کونه تحت الید حتی کأنه عنده و إن کان نائبا و علی أی حال فلا بد من إخراج بیع الفضولی عنه بأدلته أو بحمله علی النهی المقتضی للفساد بمعنی عدم وقوعه لبائعه لو أراد ذلک و کیف کان فتوجیه الاستدلال بالخبر علی ما نحن فیه ممکن. و أما الإیراد علیه بدعوی أن المراد به الإشارة إلی ما هو المتعارف فی تلک الأزمنة من بیع الشی‌ء غیر المملوک ثم تحصیله بشرائه و نحوه و دفعه إلی المشتری فمدفوع لعدم الشاهد علی اختصاصه بهذا المورد و لیس فی الأخبار المتضمنة لنقل هذا الخبر ما یشهد باختصاصه بهذا المورد. نعم یمکن أن یقال إن غایة ما یدل علیه هذا النبوی بل النبوی الأول أیضا فساد البیع بمعنی عدم کونه علة تامة لترتب الأثر المقصود فلا ینافی وقوعه مراعی بانتفاء صفة الغرر و تحقق کونه عنده و لو أبیت إلا عن ظهور النبویین فی الفساد بمعنی لغویة العقد رأسا المنافیة لوقوعه مراعی دار الأمر بین ارتکاب خلاف هذا الظاهر و بین إخراج بیع الرهن و بیع ما یملکه بعد البیع و بیع العبد الجانی عمدا و بیع المحجور لرق أو سفه أو فلس فإن البائع فی هذه الموارد عاجز شرعا من التسلیم و لا رجحان لهذه التخصیصات فحینئذ لا مانع من التزام وقوع بیع کل ما یعجز عن تسلیمه مع رجاء التمکن منه مراعی بالتمکن منه فی زمان لا یفوت الانتفاع المعتد به. و قد صرح الشهید فی اللمعة بجواز بیع الضالة و المجحود من غیر بینة مراعی بإمکان التسلیم و احتمله فی التذکرة لکن الإنصاف أن الظاهر من حال الفقهاء اتفاقهم علی فساد بیع الغرر بمعنی عدم تأثیره رأسا کما عرفت من الإیضاح.

و منها أن لازم العقد وجوب تسلیم کل من المتبایعین العوضین إلی صاحبه

فیجب أن یکون مقدورا لاستحالة التکلیف بالممتنع و یضعف بأنه إن أرید أن لازم العقد وجوب التسلیم وجوبا مطلقا منعنا الملازمة و إن أرید مطلق وجوبه فلا ینافی کونه مشروطا بالتمکن کما لو تجدد العجز بعد العقد. و قد یعترض بأصالة عدم تقید الوجوب ثم یدفع بمعارضته بأصالة عدم تقید البیع بهذا الشرط و فی الاعتراض و المعارضة نظر واضح فافهم.

و منها أن الغرض من البیع انتفاع کل منهما بما یصیر إلیه

و لا یتم إلا بالتسلیم و یضعفه منع توقف مطلق الانتفاع علی التسلیم بل منع عدم کون الغرض منه إلا الانتفاع بعد التسلیم لا الانتفاع المطلق.

و منها أن بذل الثمن علی غیر المقدور سفه

فیکون ممنوعا و أکله أکلا بالباطل. و فیه أن بذل المال القلیل فی مقابل المال الکثیر المحتمل الحصول لیس سفها بل ترکه اعتذارا بعدم العلم بحصوله العوض سفه فافهم.

[هل القدرة شرط أو العجز مانع

اشارة

ثم إن ظاهر معاقد الإجماعات کما عرفت کون القدرة شرطا کما هو کذلک فی التکالیف و قد أکدت الشرطیة فی عبارة الغنیة المتقدمة حیث حکم بعدم جواز بیع ما لا یمکن فیه التسلیم فینتفی المشروط عند انتفاء الشرط و مع ذلک کله

[استظهار صاحب الجواهر أن العجز مانع و المناقشة فیه

فقد استظهر بعض من تلک العبارة أن العجز مانع لا أن القدرة شرط قال و تظهر الفائدة فی موضع الشک ثم ذکر اختلاف الأصحاب فی مسألة الضال و الضالة و جعله دلیلا علی أن القدرة المتفق علیها ما إذا تحقق العجز. و فیه مع ما عرفت من أن صریح معاقد الإجماع خصوصا عبارة الغنیة المتأکدة بالتصریح بالانتفاء عند الانتفاء هی شرطیة القدرة أن العجز أمر عدمی لأنه عدم القدرة عمن من شأنه صنفا أو نوعا أو جنسا أن یقدر فکیف یکون مانعا مع أن المانع هو الأمر الوجودی الذی یلزم من وجوده العدم ثم لو سلم صحة إطلاق المانع علیه لا ثمرة فیه لا فی صورة الشک الموضوعی أو الحکمی و لا فی غیرهما فإنا إذا شککنا فی تحقق القدرة و العجز مع سبق القدرة فالأصل بقاؤها أو لا معه فالأصل عدمها أعنی العجز سواء جعلت القدرة شرطا أم العجز مانعا. و إذا شککنا فی أن الخارج عن عمومات الصحة هو العجز المستمر أو العجز فی الجملة أو شککنا فی أن المراد بالعجز ما یعم التعسر کما حکی أم خصوص التعذر فاللازم التمسک بعمومات الصحة من غیر فرق بین تسمیة القدرة شرطا أو العجز مانعا. و الحاصل أن التردد بین شرطیة الشی‌ء و مانعیة مقابله إنما یصح و یثمر فی الضدین مثل الفسق و العدالة لا فیما نحن فیه و شبهه کالعلم و   
المکاسب، ج‌2، ص 187  
الجهل و أما اختلاف الأصحاب فی مسألة الضال و الضالة فلیس لشک المالک فی القدرة و العجز و مبنیا علی کون القدرة شرطا أو العجز مانعا کما یظهر من أدلتهم علی الصحة و الفساد بل لما سیجی‌ء عند التعرض لحکمها

[العبرة بالقدرة فی زمان الاستحقاق

ثم إن العبرة فی الشرط المذکور إنما هو فی زمان استحقاق التسلیم فلا ینفع وجودها حال العقد إذا علم بعدمها حال استحقاق التسلیم کما لا یقدح عدمها قبل الاستحقاق و لو حین العقد و یتفرع علی ذلک عدم اعتبارها أصلا إذا کانت العین فی ید المشتری و فیما لا یعتبر التسلیم فیه رأسا کما إذا اشتری من ینعتق علیه فإنه ینعتق بمجرد الشراء و لا سبیل لأحد علیه و فیما إذا لم یستحق التسلیم بمجرد العقد إما لاشتراط تأخیره مدة و إما لتزلزل العقد کما إذا اشتری فضولا فإنه لا یستحق التسلیم إلا بعد إجازة المالک فلا تعتبر القدرة علی التسلیم قبلها لکن یشکل علی الکشف من حیث إنه لازم من طرف الأصیل فیتحقق الغرر بالنسبة إلیه إذا انتقل إلیه ما لم یقدر علی تحصیله نعم هو حسن فی الفضولی من الطرفین و مثله بیع الرهن قبل إجازة المرتهن أو فکه بل و کذا لو لم یقدر علی تسلیم ثمن السلم لأن تأثیر العقد قبل التسلیم فی المجلس موقوف علی تحققه فلا یلزم غرر و لو تعذر التسلیم بعد العقد رجع إلی تعذر الشرط. و من المعلوم أن تعذر الشرط المتأخر حال العقد غیر قادح بل لا یقدح العلم بتعذره فیما بعده فی تأثیر العقد إذا اتفق حصوله فإن الشروط المتأخرة لا یجب إحرازها حال العقد و لا العلم بتحققها فیما بعد. و الحاصل أن تعذر التسلیم مانع فی بیع یکون التسلیم من أحکامه لا من شروط تأثیره و السر فیه أن التسلیم فیه جزء الناقل فلا یلزم غرر من تعلقه بغیر المقدور. و بعبارة أخری الاعتبار بالقدرة علی التسلیم بعد تمام النقل و لهذا لا یقدح کونه عاجزا قبل القبول إذا علم بتجدد القدرة بعده و المفروض أن المبیع بعد تحقق الجزء الأخیر من الناقل و هو القبض حاصل فی ید المشتری فالقبض مثل الإجازة بناء علی النقل و أولی منها بناء علی الکشف. و کذلک الکلام فی عقد الرهن فإن اشتراط القدرة علی التسلیم فیه بناء علی اشتراط القبض إنما هو من حیث اشتراط القبض فلا یجب إحرازه حین الرهن و لا العلم بتحققه بعده فلو رهن ما یتعذر تسلیمه ثم اتفق حصوله فی ید المرتهن أثر العقد أثره و سیجی‌ء الکلام فی باب الرهن اللهم إلا أن یقال إن المنفی فی النبوی- هو کل معاملة یکون بحسب العرف غررا فالبیع المشروط فیه القبض کالصرف و السلم إذا وقع علی عوض مجهول قبل القبض أو غیر مقدور غرر عرفا لأن اشتراط القبض فی نقل العوضین شرعی لا عرفی فیصدق الغرر و الخطر عرفا و إن لم یتحقق شرعا إذ قبل التسلیم لا انتقال و بعده لا خطر لکن النهی و الفساد یتبعان بیع الغرر عرفا و من هنا یمکن الحکم بفساد بیع غیر المالک إذا باع لنفسه لا عن المالک ما لا یقدر علی تسلیمه اللهم إلا أن یمنع الغرر العرفی بعد الاطلاع علی کون أثر المعاملة شرعا علی وجه لا یلزم منه خطر فإن العرف إذا اطلعوا علی انعتاق القریب بمجرد شرائه لم یحکموا بالخطر أصلا و هکذا فالمناط صدق الغرر عرفا بعد ملاحظة الآثار الشرعیة للمعاملة فتأمل. ثم إن الخلاف فی أصل المسألة لم یظهر إلا من الفاضل القطیفی المعاصر للمحقق الثانی حیث حکی عنه أنه قال فی إیضاح النافع إن القدرة علی التسلیم من مصالح المشتری فقط لا أنها شرط فی أصل صحة البیع فلو قدر علی التسلم صح البیع و إن لم یکن البائع قادرا علیه بل لو رضی بالابتیاع مع علمه بعدم تمکن البائع من التسلیم جاز و ینتقل إلیه و لا یرجع علی البائع لعدم القدرة إذا کان البیع علی ذلک مع العلم فیصح بیع المغصوب و نحوه. نعم إذا لم یکن المبیع من شأنه أن یقبض عرفا لم تصح المعاوضة علیه بالبیع لأنه فی معنی أکل المال بالباطل و ربما احتمل إمکان المصالحة علیه و من هنا یعلم أن قوله یعنی المحقق فی النافع لو باع الآبق منفردا لم یصح إنما هو مع عدم رضا المشتری أو مع عدم علمه أو کونه بحیث لا یتمکن منه عرفا و لو أراد غیر ذلک فهو غیر مسلم انتهی. و فیه ما عرفت من الإجماع و لزوم الغرر غیر المندفع بعلم المشتری لأن الشارع نهی عن الإقدام علیه إلا أن یجعل الغرر هنا بمعنی الخدیعة فیبطل فی موضع تحققه و هو عند جهل المشتری و فیه ما فیه.

[القدرة علی التسلیم شرط بالتبع و المقصد الأصلی هو التسلم

ثم إن الظاهر کما اعترف به بعض الأساطین أن القدرة علی التسلیم لیست مقصودة بالاشتراط إلا بالتبع و إنما المقصد الأصلی هو التسلم و من هنا لو کان المشتری قادرا دون البائع کفی فی الصحة کما عن الإسکافی و العلامة و کاشف الرموز و الشهیدین و المحقق الثانی و عن ظاهر الانتصار أن صحة بیع الآبق علی من یقدر علی تسلمه مما انفردت به الإمامیة و هو المتجه لأن ظاهر معاقد الإجماع بضمیمة التتبع فی کلماتهم و استدلالاتهم بالغرر و غیره مختص بغیر ذلک و منه یعلم أیضا أنه لو لم یقدر أحدهما علی التحصیل لکن یوثق بحصوله فی ید أحدهما عند استحقاق المشتری للتسلم کما لو اعتاد الطائر العود صح وفاقا للفاضلین و الشهیدین و المحقق الثانی و غیرهم. نعم عن نهایة الأحکام احتمال العدم بسبب انتفاء القدرة فی الحال علی التسلیم و أن عود الطائر غیر موثوق به إذ لیس له عقل باعث. و فیه أن العادة باعثة کالعقل مع أن الکلام علی تقدیر الوثوق و لو لم یقدر علی التحصیل و تعذر علیهما إلا بعد مدة مقدرة عادة و کانت مما لا یتسامح فیه کسنة أو أزید. ففی بطلان البیع لظاهر الإجماعات المحکیة و لثبوت الغرر أو صحته لأن ظاهر معاقد الإجماع التعذر رأسا و لذا حکم مدعیه بالصحة هنا. و الغرر منفی مع العلم بوجوب الصبر علیه إلی انقضاء مدة کما إذا اشترط تأخیر التسلیم مدة وجهان بل قولان تردد فیهما فی الشرائع ثم قوی الصحة و تبعه فی محکی السرائر و المسالک و الکفایة و غیرها. نعم للمشتری الخیار مع جهله بفوات منفعة الملک علیه مدة و لو کانت مدة التعذر غیر مضبوطة عادة کالعبد المنفذ إلی الهند لأجل حاجة لا یعلم زمان قضائها ففی الصحة إشکال- من حکمهم بعدم جواز بیع مسکن المطلقة المعتدة بالأقراء لجهالة وقت تسلیم العین. و قد تقدم بعض الکلام فیه فی بیع الواقف الوقف المنقطع

[الشرط هی القدرة المعلومة للمتبایعین

ثم إن الشرط هی القدرة المعلومة للمتبائعین لأن الغرر لا یندفع بمجرد القدرة الواقعیة و لو باع ما یعتقد التمکن فتبین عجزه فی زمان البیع و تجددها بعد ذلک صح و لو لم تتجدد بطل و المعتبر هو الوثوق فلا یکفی مطلق   
المکاسب، ج‌2، ص 188 الظن و لا یعتبر الیقین

[هل العبرة بقدرة الموکل أو الوکیل

ثم لا إشکال فی اعتبار قدرة العاقد إذا کان مالکا لا ما إذا کان وکیلا فی مجرد العقد فإنه لا عبرة بقدرته کما لا عبرة بعلمه و أما لو کان وکیلا فی البیع و لوازمه بحیث یعد الموکل أجنبیا عن هذه المعاملة فلا إشکال فی کفایة قدرته و هل تکفی قدرة الموکل الظاهر نعم مع علم المشتری بذلک إذا علم بعجز العاقد فإن اعتقد قدرته لم یشترط علمه بذلک. و ربما قید الحکم بالکفایة بما إذا رضی المشتری بتسلیم الموکل و رضی المالک برجوع المشتری علیه و فرع علی ذلک رجحان الحکم بالبطلان فی الفضولی لأن التسلیم المعتبر فی العاقد غیر ممکن قبل الإجازة و قدرة المالک إنما تؤثر لو بنی العقد علیها و حصل التراضی بها حال البیع لأن بیع المأذون لا تکفی فیه قدرة الآذن مطلقا بل مع الشرط المذکور و هو غیر متحقق فی الفضولی و البناء علی القدرة الواقعیة باطل إذ الشرط هی القدرة المعلومة دون الواقعیة إلی أن قال و الحاصل أن القدرة قبل الإجازة لم توجد و بعدها إن وجدت لم تنفع ثم قال لا یقال إنه قد یحصل الوثوق للفضولی بإرضاء المالک و إنه لا یخرج عن رأیه فیتحقق له بذلک القدرة علی التسلیم حال العقد لأن هذا الفرض یخرج الفضولی عن کونه فضولیا- لمصاحبة الإذن للبیع غایة الأمر حصوله بالفحوی و شاهد الحال و هما من أنواع الإذن و مع الإذن لا یکون فضولیا و لا تتوقف صحة بیعه علی الإجازة و لو سلمنا بقاءه علی الصفة فمعلوم أن القائلین بصحة الفضولی لا یقصرون الحکم علی هذا الفرض و فیما ذکره من مبنی مسألة الفضولی ثم فی تفریع الفضولی ثم فی الاعتراض الذی ذکره ثم فی الجواب عنه أولا و ثانیا تأمل بل نظر فتدبر.

مسألة لا یجوز بیع الآبق منفردا

علی المشهور بین علمائنا کما فی التذکرة بل إجماعا کما فی الخلاف و الغنیة و الریاض و بلا خلاف کما عن کشف الرموز لأنه مع الیأس عن الظفر بمنزلة التالف و مع احتماله بیع غرر منفی إجماعا نصا و فتوی خلافا لما حکاه فی التذکرة عن بعض علمائنا و لعله الإسکافی حیث إن المحکی عنه أنه لا یجوز أن یشتری الآبق وحده إلا إذا کان بحیث یقدر علیه المشتری أو یضمنه البائع انتهی و قد تقدم عن الفاضل القطیفی فی إیضاح النافع منع اشتراط القدرة علی التسلیم و قد عرفت ضعفه لکن یمکن أن یقال بالصحة فی خصوص الآبق لحصول الانتفاع به بالعتق خصوصا مع تقیید الإسکافی بصورة ضمان البائع فإنه یندفع به الغرر عرفا لکن سیأتی ما فیه فالعمدة الانتفاع بعتقه و له وجه لو لا النص الآتی و الإجماعات المتقدمة مع أن قابلیة المبیع لبعض الانتفاعات لا یخرجه عن الغرر و کما لا یجوز جعله مثمنا لا یجوز جعله منفردا ثمنا لاشتراکهما فی الأدلة. و قد تردد فی اللمعة فی جعله ثمنا بعد الجزم بمنع جعله مثمنا و إن قرب أخیرا المنع منفردا و لعل وجه الاستناد فی المنع عن جعله مثمنا هو النص و الإجماع الممکن دعوی اختصاصهما بالثمن دون نفی الغرر الممکن منعه بجواز الانتفاع به فی العتق. و یؤیده حکمه بجواز بیع الضال و المحجور مع خفاء الفرق بینهما و بین الآبق فی عدم القدرة علی التسلیم و نظیر ذلک ما فی التذکرة حیث ادعی أولا الإجماع علی اشتراط القدرة علی التسلیم لیخرج البیع عن کونه بیع غرر ثم قال و المشهور بین علمائنا المنع عن بیع الآبق منفردا إلی أن قال و قال بعض علمائنا بالجواز و حکاه عن بعض العامة أیضا. ثم ذکر الضال و لم یحتمل فیه إلا جواز البیع منفردا أو اشتراط الضمیمة فإن التنافی بین هذه الفقرات الثلاث ظاهر و التوجیه یحتاج إلی تأمل. و کیف کان فهل یلحق بالبیع الصلح عما یتعذر تسلیمه فتعتبر فیه القدرة علی التسلیم وجهان بل قولان من عمومات الصلح و ما علم من التوسع فیه لجهالة المصالح عنه إذا تعذرت أو تعسرت معرفته بل مطلقا و اختصاص الغرر المنفی بالبیع و من أن الدائر علی السنة الأصحاب نفی الغرر من غیر اختصاص بالبیع حتی أنهم یستدلون به فی غیر المعاوضات کالوکالة فضلا عن المعاوضات کالإجارة و المزارعة و المساقاة و الجعالة بل قد یرسل فی کلماتهم عن النبی ص أنه نهی عن الغرر و قد رجح بعض الأساطین جریان الاشتراط فیما لم یبن علی المسامحة من الصلح و ظاهر المسالک فی مسألة رهن ما لا یقدر علی تسلیمه علی القول بعدم اشتراط القبض فی الرهن جواز الصلح علیه. و أما الضال و المحجور و المغصوب و نحوها مما لا یقدر علی تسلیمه فالأقوی فیها عدم الجواز وفاقا لجماعة للغرر المنفی المعتضد بالإجماع المدعی علی اشتراط القدرة علی التسلیم إلا أن یوهن بتردد مدعیه کالعلامة فی التذکرة فی صحة بیع الضال منفردا و بمنع الغرر خصوصا فیما یراد عتقه بکون المبیع قبل القبض مضمونا علی البائع و أما فوات منفعته مدة رجاء الظفر به فهو ضرر قد أقدم علیه و جهالتها غیر مضرة مع إمکان العلم بتلک المدة کضالة یعلم أنها لو لم توجد بعد ثلاثة أیام فلن توجد بعد ذلک و کذا فی المغصوب و المنهوب. و الحاصل أنه لا غرر عرفا بعد فرض کون الیأس عنه فی حکم التلف المقتضی لانفساخ البیع من أصله و فرض عدم تسلط البائع علی مطالبته بالثمن لعدم تسلیم المثمن فإنه لا خطر حینئذ فی البیع خصوصا مع العلم بمدة الرجاء التی یفوت الانتفاع بالمبیع فیها هذا و لکن یدفع جمیع ما ذکر أن المنفی فی حدیث الغرر کما تقدم هو ما کان غررا فی نفسه عرفا مع قطع النظر عن الأحکام الشرعیة الثابتة للبیع و لذا قوینا فیما سلف جریان نفی الغرر فی البیع المشروط تأثیره شرعا بالتسلیم. و من المعلوم أن بیع الضال و شبهه لیس محکوما علیه فی العرف بکونه فی ضمان البائع بل یحکمون بعد ملاحظة إقدام المشتری علی شرائه بکون تلفه منه فالانفساخ بالتلف حکم شرعی عارض للبیع الصحیح الذی لیس فی نفسه غررا. و مما ذکر یظهر أنه لا یجدی فی رفع الغرر الحکم بصحة البیع مراعی بالتسلیم فإن تسلم قبل مدة لا یفوت الانتفاع المعتد به و إلا تخیر بین الفسخ و الإمضاء کما استقر به فی اللمعة فإن ثبوت الخیار حکم شرعی عارض للبیع الصحیح الذی فرض فیه العجز عن تسلیم المبیع فلا یندفع به الغرر الثابت عرفا فی البیع   
المبطل له لکن قد مرت المناقشة فی ذلک بمنع إطلاق الغرر علی مثل هذا بعد اطلاعهم علی الحکم الشرعی اللاحق للمبیع من ضمانه قبل العلم و من عدم التسلط علی مطالبة الثمن فافهم. و لو فرض أخذ المتبایعین لهذا الخیار فی متن العقد فباعه علی أن یکون له الخیار إذا لم یحصل المبیع فی یده إلی ثلاثة أیام   
المکاسب، ج‌2، ص 189  
أمکن جوازه لعدم الغرر حینئذ عرفا و لذا لا یعد بیع العین غیر المرئیة الموصوفة بالصفات المعینة من بیع الغرر لأن ذکر الوصف بمنزلة اشتراط فیه الموجب للتسلط علی الرد و لعله لهذا اختار فی محکی المختلف تبعا للإسکافی جواز بیع الآبق إذا ضمنه البائع فإن الظاهر منه اشتراط ضمانه. و عن حاشیة الشهید ظهور المیل إلیه و إن کان قد یرد علی هذا عدم اندفاع الغرر باشتراط الضمان فتأمل.

مسألة یجوز بیع الآبق مع الضمیمة فی الجملة

کما عن الانتصار و کشف الرموز و التنقیح بل بلا خلاف کما عن الخلاف حاکیا فیه کما عن الانتصار إطباق العامة علی خلافه. و ظاهر الانتصار خروج البیع بالضمیمة عن کونه غررا حیث حکی احتجاج العامة بالغرر فأنکره علیهم مع الضمیمة و فیه إشکال. و الأولی لنا التمسک قبل الإجماعات المحکیة المعتضدة بمخالفة من جعل الرشد فی مخالفته بصحیحة رفاعة النخاس قال: قلت لأبی الحسن ع أ یصلح لی أن أشتری من القوم الجاریة الآبقة و أعطیهم الثمن و أطلبها أنا قال لا یصلح شراؤها إلا أن تشتری منهم معها شیئا ثوبا أو متاعا فنقول لهم أشتری منکم جاریتکم فلانة و هذا المتاع بکذا و کذا درهما فإن ذلک جائز و موثقة سماعة عن أبی عبد الله ع: فی الرجل قد یشتری العبد و هو آبق عن أهله فقال لا یصلح إلا أن یشتری معه شیئا آخر فیقول أشتری منک هذا الشی‌ء و عبدک بکذا و کذا فإن لم یقدر علی العبد کان الذی نقده فیما اشتری منه. و ظاهر السؤال فی الأولی و الجواب فی الثانیة الاختصاص بصورة رجاء الوجدان و هو الظاهر أیضا من معاقد الإجماعات المنقولة فالمأیوس عادة من الظفر به الملحق بالتألف لا یجوز جعله جزء من المبیع لأن بذل جزء من الثمن فی مقابله لو لم یکن سفها أو أکلا للمال بالباطن لجاز جعله مثمنا یباع به مستقلا فالمانع عن استقلاله بالبیع مانع عن جعله جزء مبیع للنهی عن الغرر السلیم عن المخصص نعم یصح تملکه علی وجه التبعیة للمبیع باشتراط و نحوه و أیضا الظاهر اعتبار کون الضمیمة مما یصح بیعها و أما صحة بیعها منفردة فلا تظهر من الروایة [فلو أضاف إلی الضمیمة ما لا یتعذر تسلیمه کفی و لا یکفی ضم المنفعة إلا إذا فهمنا من قوله ع فإن لم یقدر إلی آخر الروایة تعلیل الحکم بوجود ما یمکن مقابلته للثمن فیکون ذکر اشتراط الضمیمة معه من باب المثال أو کنایة عن نقل مال أو حق إلیه مع الآبق لئلا یخلو الثمن عن المقابل فتأمل. ثم إنه لا إشکال فی انتقال الآبق إلی المشتری إلا أنه لو بقی علی إباقه و صار فی حکم التالف لم یرجع علی البائع بشی‌ء و إن اقتضت قاعدة التلف قبل القبض استرداد ما قابله من الثمن فلیس معنی الروایة أنه لو لم یقدر علی الآبق وقعت المعاوضة علی الضمیمة و الثمن لتکون المعاوضة علی المجموع مراعاة لحصول الآبق فی یده کما یوهمه ظاهر المحکی عن کاشف الرموز من أن الآبق ما دام آبقا لیس مبیعا فی الحقیقة و لا جزء مبیع مع أنه ذکر بعد ذلک ما یدل علی إرادة ما ذکرناه بل معناها أنه لا یرجع المشتری بتعذر الآبق الذی هو فی حکم التلف الموجب للرجوع بما یقابله التالف بما یقابله من الثمن و لو تلف قبل الیأس ففی ذهابه علی المشتری إشکال و لو تلفت الضمیمة قبل القبض فإن کان بعد حصول الآبق فی الید فالظاهر الرجوع بما قابلته الضمیمة لا مجموع الثمن لأن الآبق لا یوزع علیه الثمن ما دام آبقا و لا بعد الحصول فی الید و کذا لو کان بعد إتلاف المشتری له مع العجز عن التسلیم کما لو أرسل إلیه طعاما مسموما لأنه بمنزلة القبض و إن کان قبله ففی انفساخ البیع فی الآبق تبعا للضمیمة أو بقائه بما قابله من الثمن وجهان من أن العقد علی الضمیمة إذا صار کأن لم یکن تبعه العقد علی الآبق لأنه کان سببا فی صحته و من أنه کان تابعا له فی الحدوث فیما إذا تحقق تملک المشتری له فاللازم من جعل الضمیمة کأن لم یعقد علیها رأسا هو انحلال المقابلة الحاصلة بینه و بین ما یخصه من الثمن لا الحکم الآخر الذی کان یتبعه فی الابتداء لکن ظاهر النص أنه لا یقابل الآبق بجزء من الثمن أصلا و لا یوضع له شی‌ء منه أبدا علی تقدیر عدم الظفر به و من هنا ظهر حکم ما لو فرض فسخ العقد من جهة الضمیمة فقط لاشتراط خیار یخص بها. نعم لو عقد علی الضمیمة فضولا و لم یجز مالکها انفسخ العقد بالنسبة إلی المجموع ثم لو وجد المشتری فی الآبق عیبا سابقا إما بعد القدرة علیه أو قبلها کان له الرجوع بأرشه کذا قیل.

مسألة المعروف أنه یشترط العلم بالثمن قدرا

فلو باع بحکم أحدهما بطل إجماعا کما عن المختلف و التذکرة و اتفاقا کما عن الروضة و حاشیة الفقیه للسلطان. و السرائر فی مسألة البیع بحکم المشتری إبطاله بأن کل مبیع لم یذکر فیه الثمن فإنه باطل بلا خلاف بین المسلمین. و الأصل فی ذلک حدیث نفی الغرر المشهور بین المسلمین.   
و یؤیده التعلیل فی روایة حماد بن میسرة عن جعفر عن أبیه ع: أنه یکره أن یشتری الثوب بدینار غیر درهم لأنه لا یدری کم الدینار من الدرهم. لکن فی صحیحة رفاعة النخاس ما ظاهره المنافاة قال: سألت أبا عبد الله ع فقلت ساومت رجلا بجاریة له فباعنیها بحکمی فقبضتها منه علی ذلک ثم بعثت إلیه بألف درهم فقلت له هذه الألف درهم حکمی علیک فأبی أن یقبلها منی و قد کنت مسستها قبل أن أبعث إلیه بألف درهم قال فقال أری أن تقوم الجاریة بقیمة عادلة فإن کان ثمنها أکثر مما بعثت إلیه کان علیک أن ترد إلیه ما نقص من القیمة و إن کانت قیمتها أقل مما بعثت إلیه فهو له قال فقلت أ رأیت إن أصبت بها عیبا بعد ما مسستها قال لیس لک أن تردها و لک أن تأخذ قیمة ما بین الصحة و العیب. لکن التأویل فیها متعین لمنافاة ظاهرها لصحة البیع و فساده فلا یتوهم جواز التمسک بها لصحة هذا البیع إذ لو کان صحیحا لم یکن معنی لوجوب قیمة مثلها بعد تحقق البیع بثمن خاص. نعم هی محتاجة إلی أزید من هذا التأویل بناء علی القول بالفساد بأن یراد من قوله باعنیها بحکمی قطع المساومة علی أن أقومها علی نفسی بقیمتها العادلة فی نظری حیث إن رفاعة کان نحاسا یبیع و یشتری الرقیق فقومها رفاعة علی نفسه بألف درهم أما معاطاة و إما مع إنشاء الإیجاب وکالة و القبول أصالة فلما مسها و بعث الدراهم لم یقبلها المالک لظهور غبن له فی المبیع و أن رفاعة مخطئ فی القیمة أو لثبوت خیار الحیوان للبائع علی القول به. و قوله ع إن کانت قیمتها أکثر فعلیک أن ترد ما نقص   
المکاسب، ج‌2، ص 190  
إما أن یراد به لزوم ذلک علیه من باب إرضاء المالک إذا أراد إمساک الجاریة حیث إن المالک لا حاجة له فی الجاریة فیسقط خیاره ببذل التفاوت و إما أن یحمل علی حصول الحبل بعد المس فصارت أم ولد فتعین علیه قیمتها إذا فسخ البائع و قد یحمل علی صورة تلف الجاریة و ینافیه قوله ع فیما بعد فلیس علیک أن تردها إلی آخر الروایة. و کیف کان فالحکم بصحة البیع بحکم المشتری و انصراف الثمن إلی القیمة السوقیة لهذه الروایة کما حکی عن ظاهر الحدائق فضعیف. و أضعف منه ما عن الإسکافی من تجویز قول البائع بعتک بسعر ما بعت و یکون للمشتری الخیار و یرده أن البیع فی نفسه إذا کان غررا فهو باطل فلا یجبره الخیار و أما بیع خیار الرؤیة فذکر الأوصاف فیه بمنزلة اشتراطها المانع عن حصول الغرر کما تقدم عند حکایة قول الإسکافی فی مسألة القدرة علی التسلیم.

مسألة العلم بقدر المثمن کالثمن

اشارة

شرط بإجماع علمائنا کما عن التذکرة. و عن الغنیة العقد علی المجهول باطل بلا خلاف و عن الخلاف ما یباع کیلا فلا یصح بیعه جزافا و إن شوهد إجماعا و فی السرائر ما یباع وزنا فلا یباع کیلا بلا خلاف و الأصل فی ذلک ما تقدم من النبوی المشهور

و فی خصوص الکیل و الوزن خصوص الأخبار المعتبرة

منها صحیحة الحلبی

اشارة

عن أبی عبد الله ع: فی رجل اشتری من رجل طعاما عدلا بکیل معلوم ثم إن صاحبه قال للمشتری ابتع منی هذا العدل الآخر بغیر کیل فإن فیه مثل ما فی الآخر الذی ابتعته قال لا یصلح إلا أن یکیل و قال و ما کان من طعام سمیت فیه کیلا فإنه لا یصلح مجازفة هذا مما یکره من بیع الطعام. و فی روایة الفقیه فلا یصح بیعه مجازفة.

[الإیراد علی الصحیحة و الجواب عنه

و الإیراد علی دلالة الصحیحة بالإجمال أو باشتمالها علی خلاف المشهور من عدم تصدیق البائع غیر وجیه لأن الظاهر من قوله ع سمیت فیه کیلا أنه یذکر فیه الکیل فهی کنایة عن کونه مکیلا فی العادة اللهم إلا أن یقال إن وصف الطعام کذلک الظاهر فی التنویع مع أنه لیس من الطعام ما لا یکال و لا یوزن إلا فی مثل الزرع قائما یبعد إرادة هذا المعنی فتأمل. و أما الحکم بعدم تصدیق البائع فمحمول علی شرائه سواء زاد أم نقص خصوصا إذا لم یطمأن بتصدیقه لا شراؤه علی أنه القدر المعین الذی أخبر به البائع فإن هذا لا یصدق علیه الجزاف. قال فی التذکرة لو أخبره البائع بکیله ثم باعه بذلک الکیل صح عندنا و قال فی التحریر لو أعلمه بالکیل فباعه بثمن سواء زاد أم نقص لم یجز. و أما نسبة الکراهة إلی هذا البیع فلیس فیه ظهور فی المعنی المصطلح یعارض ظهور لا یصلح و لا یصح فی الفساد.

[روایة سماعة]

و فی الصحیح عن ابن محبوب عن زرعه عن سماعة قال: سألته عن شراء الطعام و ما یکال أو یوزن هل یصلح شراؤه بغیر کیل و لا وزن فقال إما أن تأتی رجلا فی طعام قد اکتیل أو وزن تشتری منه مرابحة فلا بأس إن أنت اشتریته منه و لم تکله أو لم تزنه إذا أخذه [کان المشتری الأول [قد أخذه بکیل أو وزن و قلت له عند البیع إنی أربحک فیه کذا و کذا [و قد رضیت بکیلک و وزنک و دلالتها أوضح من الأولی.

[روایة أبان

و روایة أبان عن محمد بن حمران قال: قلت لأبی عبد الله ع اشترینا طعاما فزعم صاحبه أنه کاله فصدقناه و أخذناه بکیله فقال لا بأس فقلت أ یجوز أن أبیعه کما اشتریته بغیر کیل فقال لا أما أنت فلا تبعه حتی تکیله دلت علی عدم جواز البیع بغیر کیل إلا إذا أخبره البائع فصدقه.

[روایة أبی العطارد]

و فحوی روایة أبی العطارد و فیها قلت: فأخرج الکر و الکرین فیقول الرجل أعطیته بکیلک فقال إذا ائتمنک فلا بأس

[و مرسلة ابن بکیر]

و مرسلة ابن بکیر عن رجل: سأل أبا عبد الله ع عن الرجل یشتری الجص فیکیل بعضه و یأخذ البقیة بغیر کیل فقال إما أن یأخذ کله بتصدیقه و إما أن یکیله کله فإن المنع من التبعیض المستفاد منه إرشادی محمول علی أنه إن صدقه فلا حاجة إلی کلفة کیل البعض و إلا فلا یجزی کیل البعض و تحتمل الروایة الحمل علی استیفاء المبیع بعد الاشتراء   
و کیف کان ففی مجموع ما ذکر من الأخبار و ما لم یذکر مما فیه إیماء إلی المطلب من حیث ظهوره فی کون الحکم مفروغا عنه عند السائل. و تقریر الإمام کما فی روایة کیل ما لا یستطاع عده و غیرها مع ما ذکر من الشهرة المحققة و الاتفاقات المنقولة کفایة فی المسألة

[هل الحکم منوط بالغرر الشخصی أم لا]

ثم إن ظاهر إطلاق جمیع ما ذکر أن الحکم لیس منوطا بالغرر الشخصی و إن کانت حکمته سد باب المسامحة المقتضیة إلی الوقوع فی الغرر کما أن حکمه الحکم باعتبار بعض الشروط فی بعض المعاملات رفع المنازعة المتوقعة عند إهمال ذلک الشرط فحینئذ یعتبر التقدیر بالکیل أو الوزن و إن لم یکن فی شخص المقام غرر کما لو باع مقدارا من الطعام بما یقابله فی المیزان من جنسه أو غیره المتساوی له فی القیمة فإنه لا یتصور هنا غرر أصلا مع الجهل بمقدار کل من العوضین لأنه مساو للآخر فی المقدار أو یحتمل غیر بعید حمل الإطلاقات و لا سیما الأخبار علی المورد الغالب و هو ما کان رفع الغرر من حیث مقدار العوضین موقوفا علی التقدیر. فلو فرض اندفاع الغرر بغیر التقدیر کفی کما فی الفرض المزبور و کما إذا کان للمتبائعین حدس قوی بالمقدار نادر التخلف عن الواقع و کما إذا کان المبیع قلیلا لم یتعارف وزن المیزان لمثله کما لو دفع فلسا و أراد به دهنا لحاجة فإن المیزان لم یوضع لمثله فیجوز بما تراضیا علیه من التخمین. و لا منافاة بین کون الشی‌ء من جنس المکیل و الموزون و بین عدم دخول الکیل و الوزن فیه لقلته کالحبتین و الثلاثة من الحنطة أو لکثرة کزبرة الحدید کما نبه علیه فی القواعد و شرحها و حاشیتها. و مما ذکرنا یتضح عدم اعتبار العلم بوزن الفلوس المسکوکة فإنها و إن کانت من الموزون و لذا صرح فی التذکرة بوقوع الربا فیها إلا أنها عند وقوعها ثمنا حکمها کالمعدود فی أن معرفة مقدار مالیتها لا تتوقف علی وزنها فهی کالقلیل و الکثیر من الموزون الذی لا یدخله الوزن و کذا شبه الفلوس من المسکوکات المرکبة من النحاس و الفضة کأکثر نقود بغداد فی هذا الزمان و کذا الدرهم و الدینار الخالصان فإنهما و إن کانا من الموزون و یدخل فیهما الربا إجماعا إلا أن ذلک لا ینافی جواز جعلهما عوضا من دون معرفة بوزنهما لعدم غرر فی ذلک أصلا و یؤید ذلک جریان سیرة الناس علی المعاملة بهما من دون معرفة أغلبهم بوزنها. نعم یعتبرون فیهما عدم نقصانهما عن وزنهما المقرر فی وضعهما من حیث تفاوت قیمتهما بذلک فالنقص فیهما عندهم بمنزلة العیب و من هنا لا یجوز إعطاء الناقص منهما لکونه غشا و خیانة و بهذا یمتاز الدرهم و الدینار عن الفلوس السود و شبهها حیث إن نقصان الوزن لا یؤثر فی قیمتها فلا بأس بإعطاء ما یعلم نقصه. و إلی ما ذکرنا من الفرق   
المکاسب، ج‌2، ص 191  
أشیر فی صحیحة عبد الرحمن قال: قلت لأبی عبد الله ع أشتری الشی‌ء بالدراهم فأعطی الناقص الحبة و الحبتین قال لا حتی تبینه ثم قال إلا أن یکون نحو هذه الدراهم الأوضاحیة التی تکون عندنا عددا. و بالجملة فإناطة الحکم بوجوب معرفة وزن المبیع و کیله مدار الغرر الشخصی قریب فی الغایة إلا أن الظاهر کونه مخالفا لکلمات الأصحاب فی موارد کثیرة

[وجوب معرفة العدد فی المعدود و الدلیل علیه

ثم إن الحکم فی المعدود و وجوب معرفة العدد فیه حکم المکیل و الموزون بلا خلاف ظاهر و یشیر إلیه بل یدل علیه تقریر الإمام ع فی الروایة الآتیة المتضمنة لتجویز الکیل فی المعدود المتعذر عده. و یظهر من المحکی عن المحقق الأردبیلی المناقشة فی ذلک بل المیل إلی منعه و جواز بیع المعدود مشاهدة و ترده روایة الجواز الآتیة. و المراد بالمعدودات ما یعرف مقدار مالیتها بإعدادها کالجوز و البیض بخلاف مثل الشاة و الفرس و الثوب. و عد العلامة البطیخ و الباذنجان فی المعدودات حیث قال فی شروط السلم من القواعد و لا یکفی فی السلم و صحته العد فی المعدودات بل لا بد من الوزن فی البطیخ و الباذنجان و الرمان و إنما اکتفی بعدها فی البیع للمعاینة انتهی و قد صرح فی التذکرة بعدم الربا فی البطیخ و الرمان إذا کانا رطبین لعدم الوزن و ثبوته مع الجفاف بل یظهر منه کون القثّاء و الخوخ و المشمش أیضا غیر موزونة و کل ذلک محل تأمل لحصول الغرر أحیانا بعدم الوزن فالظاهر أن تقدیر المال عرفا فی المذکورات بالوزن لا بالعدد کما فی الجوز و البیض.

مسألة [فی التقدیر بغیر ما یتعارف التقدیر به

اشارة

لو قلنا بأن المناط فی اعتبار تقدیر المبیع- فی المکیل و الموزون و المعدود بما یتعارف التقدیر به هو عدم حصول الغرر الشخصی فلا إشکال فی جواز تقدیر کل منها بغیر ما یتعارف تقدیره به إذا انتفی الغرر بذلک- بل فی کفایة المشاهدة فیها من غیر تقدیر أصلا لکن تقدم أن ظاهر الأخبار الواردة فی هذا الباب اعتبار التقدیر من غیر ملاحظة الغرر الشخصی لحکمة سد باب الغرر المؤدی إلی التنازع المقصود رفعه من اعتبار بعض الخصوصیات فی أکثر المعاملات زیادة علی التراضی الفعلی حال المعاملة و حینئذ فیقع الکلام و الإشکال فی تقدیر بعض المعاملات بغیر ما تعارف فیه

[هل یجوز بیع المکیل وزنا و بالعکس

اشارة

فنقول اختلفوا فی جواز بیع المکیل وزنا و بالعکس و عدمه علی أقوال ثالثها جواز الکیل وزنا دون العکس لأن الوزن أصل الکیل و أضبط و إنما عدل إلیه فی المکیلات تسهیلا. فالمحکی عن الدروس فی السلم جوازه مطلقا حیث قال و لو أسلم فی المکیل وزنا و بالعکس فالوجه الصحة لروایة وهب عن الإمام الصادق ع و کأنه أشار بها إلی روایة وهب عن جعفر عن أبیه عن علی ص قال: لا بأس بسلف ما یوزن فیما یکال و ما یکال فیما یوزن. و لا یخفی قصور الروایة سندا بوهب و دلالة بأن الظاهر منها جواز إسلاف الموزون فی المکیل و بالعکس لا جواز تقدیر المسلم فیه المکیل بالوزن و بالعکس. و یعضده ذکر الشیخ الروایة فی باب إسلاف الزیت فی السمن

[الکلام فی مقامین

اشارة

فالذی ینبغی أن یقال إن الکلام تارة فی کفایة کل من التقدیرین فی المقدر بالآخر من حیث جعله دلیلا علی التقدیر المعتبر فیه بأن یستکشف من الکیل وزن الموزون و بالعکس و تارة فی کفایته فیه أصلا من غیر ملاحظة تقدیره بالمتعارف.

أما الأول [التقدیر بغیر ما تعارف تقدیره به من حیث جعله طریقا إلی ما تعارف فیه

فقد یکون التفاوت المحتمل مما یتسامح به عادة و قد یکون مما لا یتسامح فیه و أما الأول فالظاهر جوازه خصوصا مع تعسر تقدیره بما یتعارف فیه لأن ذلک غیر خارج فی الحقیقة عن تقدیره مما یتعارف فیه غایة ما فی الباب أن یجعل التقدیر الآخر طریقا إلیه و تؤیده روایة عبد الملک بن عمرو قال: قلت لأبی عبد الله ع أشتری مائة راویة من زیت فاعترض راویة أو اثنتین فأتزنهما ثم آخذ سائره علی قدر ذلک قال لا بأس و استدل بها فی التذکرة علی جواز بیع الموزون عند تعذر وزنه بوزن واحد من المتعدد و نسبة الباقی إلیه و أردفه بقوله و لأنه یحصل المطلوب و هو العلم. و استدلاله الثانی یدل علی عدم اختصاص الحکم بصورة التعذر و التقیید بالتعذر لعله استنبطه من الغالب فی مورد السؤال و هو تعذر وزن مائة راویة من الزیت و لا یخفی أن هذه العلة لو سلمت علی وجه یقدح فی عموم ترک الاستفصال إنما یجب الاقتصار علی موردها لو کان الحکم مخالفا لعمومات وجوب التقدیر و قد عرفت أن هذا فی الحقیقة تقدیر و لیس بجزاف نعم ربما ینافی ذلک التقریر المستفاد من الصحیحة الآتیة فی بیع الجوز کما سیجی‌ء و أما لو کان التفاوت مما لا یتسامح فیه فالظاهر أیضا الجواز مع البناء علی ذلک المقدر المستکشف من التقدیر إذا کان ذلک التقریر أمارة علی ذلک المقدار لأن ذلک أیضا خارج عن الجزاف فیکون نظیر إخبار البائع بالکیل و یتخیر المشتری لو نقص.   
و ما تقدم من صحیحة الحلبی فی أول الباب من المنع عن شراء أحد العدلین بکیل أحدهما قد عرفت توجیهه هناک هذا کله مع جعل التقدیر غیر المتعارف أمارة علی المتعارف.

[الثانی التقدیر بغیر ما تعارف تقدیره به مستقلا]

و أما کفایة أحد التقدیرین عن الآخر أصالة من غیر ملاحظة التقدیر المتعارف فالظاهر جواز بیع الکیل وزنا علی المشهور کما عن الریاض لأن ذلک لیس من بیع المکیل مجازفة المنهی عنه فی الأخبار و معقد الإجماعات لأن الوزن أضبط من الکیل و مقدار مالیة المکیلات معلوم به أصالة من دون إرجاع إلی الکیل.   
و المحکی المؤید بالتتبع أن الوزن أصل الکیل و أن العدول إلی الکیل من باب الرخصة و هذا معلوم لمن تتبع موارد تعارف الکیل فی الموزونات و یشهد لأصالة الوزن أن المکاییل المتعارفة فی الأماکن المتفرقة علی اختلافها فی المقدار لیس لها مأخذ إلا الوزن إذ لیس هنا کیل واحد تقاس المکاییل علیه. و أما کفایة الکیل فی الموزون من دون ملاحظة کشفه عن الوزن ففیه إشکال بل لا یبعد عدم الجواز. و قد عرفت عن السرائر أن ما یباع وزنا لا یباع کیلا بلا خلاف فإن هذه مجازفة صرفه إذ لیس الکیل فیما لم یتعارف فیه وعاء منضبط فهو بعینه ما منعوه من التقدیر بقصعة حاضرة أو مل‌ء الید فإن الکیل من حیث هو لا یوجب فی الموزونات معرفة زائدة علی ما یحصل بالمشاهدة. فالقول بالجواز فیما نحن فیه مرجعه إلی کفایة المشاهدة ثم إنه قد أعلم مما ذکرنا أنه لو وقعت معاملة الموزون بعنوان معلوم عند أحد المتبایعین دون الآخر کالحقة و الرطل و الوزنة باصطلاح أهل العراق الذی لا یعرفه غیرهم خصوصا الأعاجم فهی غیر جائزة لأن مجرد ذکر أحد هذه العنوانات علیه و جعله فی المیزان و وضع صخرة مجهولة المقدار معلومة الاسم فی مقابله لا یوجب للجاهل معرفة زائدة علی ما یحصل بالمشاهدة هذا کله فی المکیل و الموزون.   
المکاسب، ج‌2، ص 192  
و أما المعدود فإن کان الکیل أو الوزن طریقا إلیه فالکلام فیه کما عرفت فی أخویه و ربما ینافیه التقریر المستفاد من صحیحة الحلبی عن أبی عبد الله ع: أنه سئل عن الجوز لا نستطیع أن نعده فیکال بمکیال ثم یعد ما فیه ثم یکال ما بقی علی حساب ذلک العدد قال لا بأس به. فإن ظاهر السؤال اعتقاد السائل عدم جواز ذلک فی غیر حال الضرورة- و لم یردعه الإمام ع بالتنبیه علی أن ذلک غیر مختص بصورة الاضطرار لکن التقریر غیر واضح فلا تنهض الروایة لتخصیص العمومات و لذا قوی فی الروضة الجواز مطلقا. و أما کفایة الکیل فیه أصالة فهو مشکل لأنه لا یخرج عن المجازفة و الکیل لا یزید علی المشاهدة. و أما الموزون فالظاهر کفایته بل ظاهر قولهم فی السلم أنه لا یکفی العد فی المعدودات و إن جاز بیعها معجلا بالعد بل لا بد من الوزن أنه لا خلاف فی أنه أضبط و أنه یغنی عن العد. فقولهم فی شروط العوضین إنه لا بد من العد فی المعدودات محمول علی أقل مراتب التقدیر لکنه ربما ینافی ذلک تعقیب بعضهم ذلک بقولهم و یکفی الوزن عن العد فإنه بوهم کونه الأصل فی الضبط إلا أن یریدوا هنا الأصالة و الفرعیة بحسب الضبط المتعارف لا بحسب الحقیقة فافهم.

بقی الکلام فی تعیین المناط فی کون الشی‌ء مکیلا أو موزونا

فقد قیل إن الموجود فی کلام الأصحاب اعتبار الکیل و الوزن فیما بیع بهما فی زمن الشارع و حکم الباقی فی البلدان ما هو المتعارف فیهما فما کان مکیلا أو موزونا فی بلد یباع کذا و إلا فلا. و عن ظاهر مجمع البرهان و صریح الحدائق نسبته إلی الأصحاب و ربما منع ذلک بعض المعاصرین قائلا إن دعوی الإجماع علی کون المدار هنا علی زمانه ص علی وجه المذکور غریبة فإنی لم أجد ذلک فی کلام أحد من الأساطین فضلا عن أن یکون إجماعا. نعم قد ذکروا ذلک بالنسبة إلی حکم الربا لا أنه کذلک بالنظر إلی الجهالة و الغرر الذی من المعلوم عدم المدخلیة لزمانه ص فی رفع شی‌ء من ذلک و إثباته انتهی. أقول ما ذکره دام ظله من عدم تعرض جل الفقهاء لذلک هنا یعنی فی شروط العوضین و إنما ذکروه فی باب الربا حق إلا أن المدار وجودا و عدما فی الربا علی اشتراط الکیل و الوزن فی صحة بیع جنس ذلک الشی‌ء و أکثر الفقهاء لم یذکروا تحدید هذا الشرط و المعیار فیه هنا یعنی فی شروط العوضین إلا أن الأکثر ذکروا فی باب الربا ما هو المعیار هنا و فی ذلک الباب. و أما اختصاص هذا المعیار بمسألة الربا و عدم جریانه فی شروط العوضین کما ذکره فهو خلاف الواقع. أما أولا فلشهادة تتبع کلمات الأصحاب بخلافه. قال فی المبسوط فی باب الربا إذا کانت عادة الحجاز علی عهده ص فی شی‌ء الکیل لم یجز إلا کیلا فی سائر البلاد و ما کانت فیه وزنا لم یجز إلا وزنا فی سائر البلاد و المکیال مکیال أهل المدینة و المیزان میزان أهل مکة هذا کله لا خلاف فیه فإن کان مما لا تعرف عادته فی عهده ص حمل علی عادة البلد الذی فیه ذلک الشی‌ء فإذا ثبت ذلک فما عرف بالکیل لا یباع إلا بالکیل و ما عرف فیه الوزن لا یباع إلا وزنا انتهی. و لا یخفی عموم ما ذکره من التحدید لمطلق البیع لا لخصوص مبایعة المتماثلین و نحوه کلام العلامة فی التذکرة. و أما ثانیا فلأن ما یقطع به بعد التتبع فی کلماتهم هنا و فی باب الربا أن الموضوع فی کلتا المسألتین شی‌ء واحد أعنی المکیل و الموزون قد حمل علیه حکمان أحدهما عدم صحة بیعه جزافا و الآخر عدم صحة بیع بعضه ببعض متفاضلا و یزیده وضوحا ملاحظة أخبار المسألتین المعنونة بما یکال أو یوزن فإذا ذکروا ضابطة لتحدید الموضوع فهی مرعیة فی کلتا المسألتین. و أما ثالثا فلأنه یظهر من جماعة تصریحا أو ظهورا أن من شرط الربا کون الکیل و الوزن شرطا فی صحة بیعه. قال المحقق فی الشرائع بعد ذکر اشتراط اعتبار الکیل و الوزن فی الربا تفریعا علی ذلک إنه لا رباء فی الماء إذ لا یشترط فی بیعه الکیل أو الوزن و قال فی الدروس و لا یجری الربا فی الماء لعدم اشتراطهما فی صحة بیعه نقدا ثم قال و کذا الحجارة و التراب و الحطب و لا عبرة ببیع الحطب وزنا فی بعض البلدان لأن الوزن غیر شرط فی صحته انتهی. و هذا المضمون سهل الإصابة لمن لاحظ کلماتهم فلاحظ المسالک هنا و شرح القواعد و حاشیتهما للمحقق الثانی و الشهید عند قول العلامة و المراد بالمکیل و الموزون هنا جنسه و إن لم یدخلاه لقلته کالحبة و الحبتین من الحنطة أو لکثرته کالکزبرة و لازم ذلک یعنی اشتراط دخول الربا فی جنس باشتراط الکیل و الوزن فی صحة بیعه أنه إذا ثبت الربا فی زماننا فی جنس لثبوت کونه مکیلا أو موزونا علی عهد رسول الله ص لزم أن لا یجوز بیعه جزافا و إلا لم یصدق ما ذکروه من اشتراط الربا باشتراط التقدیر فی صحة بیعه. و بالجملة فتلازم الحکمین أعنی دخول الربا فی جنس و اشتراط بیعه بالکیل أو الوزن مما لا یخفی علی المتتبع فی کتب الأصحاب و حینئذ فنقول کل ما ثبت کونه مکیلا أو موزونا فی عصره ص فهو ربوی فی زماننا و لا یجوز بیعه جزافا فلو فرض تعارف بیعه جزافا عندنا کان باطلا و إن لم یلزم غرر للإجماع و لما عرفت من أن اعتبار الکیل و الوزن لحکمة سد باب نوع الغرر لا شخصه فهو حکم لحکمة غیر مطردة نظیر النهی عن بیع الثمار قبل الظهور لرفع التنازع و اعتبار الانضباط فی المسلم فیه لأن فی ترکه مظنة التنازع و التغابن و نحو ذلک. و الظاهر کما عرفت من غیر واحد أن المسألة اتفاقیة. و أما ما علم أنه کان یباع جزافا فی زمانه ص   
فالظاهر جواز بیعه کذلک عندنا مع عدم الغرر قطعا و الظاهر أنه إجماعی کما یشهد به دعوی بعضهم الإجماع علی أن مثل هذا لیس بربوی و الشهرة محققة علی ذلک. نعم ینافی ذلک بعض ما تقدم من إطلاق النهی عن بیع المکیل و الموزون جزافا الظاهر فیما تعارف کیله فی زمان الإمام ع أو فی عرف السائل أو فی عرف المتبایعین أو أحدهما و إن لم یتعارف فی غیره و کذلک قوله ع:   
ما کان من طعام سمیت فیه کیلا فلا یصلح مجازفة الظاهر فی وضع المکیال علیه عند المخاطب و فی عرفه و إن لم یکن کذلک فی عرف الشارع اللهم إلا أن یقال إنه لم یعلم أن ما تعارف کیله أو وزنه فی عرف الأئمة و أصحابهم کان غیر مقدر فی زمان الشارع حتی یتحقق المنافاة و الأصل فی ذلک أن مفهوم المکیل و الموزون فی الأخبار لا یراد بهما کلما فرض صیرورته کذلک حتی یعم ما علم کونه غیر مقدر فی زمن الشارع بل المراد بهما المصداق الفعلی المعنون بهما فی زمان المتکلم و هذه الأفراد لا یعلم عدم کونها مکیلة و لا موزونة فی زمن النبی ص لکن یرد علی ذلک مع کونه مخالفا للظاهر المستفاد من عنوان ما یکال أو یوزن أنه لا دلیل حینئذ علی اعتبار الکیل   
المکاسب، ج‌2، ص 193 فیما شک فی کونه مقدرا فی ذلک الزمان مع تعارف التقدیر فیه فی الزمان الآخر إذ لا یکفی فی الحکم حینئذ دخوله فی مفهوم المکیل و الموزون بل لا بد من کونه أحد المصادیق الفعلیة فی زمان صدور الأخبار و لا دلیل أیضا علی إلحاق کل بلد لحکم نفسه مع اختلاف البلدان و الحاصل أن الاستدلال بأخبار المسألة المعنونة بما یکال أو یوزن علی ما هو المشهور من کون العبرة فی التقدیر بزمان النبی ص ثم بما اتفقت علیه بالبلاد ثم بما تعارف فی کل بلدة بالنسبة إلی نفسه فی غایة الإشکال فالأولی تنزیل الأخبار علی ما تعارف تقدیره عند المتبایعین و إثبات ما ینافی ذلک من الأحکام المشهورة بالإجماع المنقول المعتضد بالشهرة المحققة و کذا الإشکال لو علم التقدیر فی زمن الشارع و لم یعلم کونه بالکیل أو بالوزن. و مما ذکرنا ظهر ضعف ما فی کلام جماعة من التمسک لکون الاعتبار فی التقدیر بعادة الشرع بوجوب حمل اللفظ علی المتعارف عند الشارع و لکون المرجع فیما لم یعلم عادة الشرع هی العادة المتعارفة فی البلدان بأن الحقیقة العرفیة هی المرجع عند انتفاء الشرعیة و لکون المرجع عادة کل بلد إذا اختلفت البلدان بأن العرف الخاص قائم مقام العام عند انتفائه انتهی و ذکر المحقق الثانی أیضا أن الحقیقة العرفیة یعتبر فیها ما کان یعتبر فی حمل إطلاق لفظ الشارع علیها فلو تغیرت فی عصر بعد استقرارها فیما قبله فالمعتبر هو العرف السابق و لا أثر للتغیر الطاری للاستصحاب و لظاهر قوله ص: حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعة و أما فی الأقاریر و نحوهما فالظاهر الحوالة علی عرف ذلک العصر الواقع فیه شی‌ء عنها حملا له علی ما یفهمه المواقع انتهی. أقول لیس الکلام فی مفهوم المکیل و الموزون بل الکلام فیما هو المعتبر فی تحقق هذا المفهوم فإن المراد بقولهم ع: ما کان مکیلا فلا یباع جزافا و لا یباع بعضه ببعض إلا متساویا إما أن یکون ما هو المکیل فی عرف المتکلم أو یراد به ما هو المکیل فی العرف العام أو ما هو المکیل فی عرف کل مکلف و علی أی تقدیر فلا یفید الکلام لحکم غیر ما هو المراد فلا بد لبیان حکم غیر المراد من دلیل خارجی و إرادة جمیع هذه الثلاثة خصوصا مع ترتیب خاص فی ثبوت الحکم بها و خصوصا مع کون مرتبة کل لاحق مع عدم العلم بسابقه لا مع عدمه غیر صحیحة کما لا یخفی. و لعل المقدس الأردبیلی أراد ما ذکرنا حیث تأمل فیما ذکروه من الترتیب بین عرف الشارع و عرف العام و العرف الخاص معللا باحتمال إرادة الکیل و الوزن المتعارف عرفا عاما أو فی أکثر البلدان أو فی الجملة مطلقا أو بالنسبة إلی کل بلد بلد کما قیل فی المأکول و الملبوس فی السجدة من الأمر الوارد بهما لو سلم و الظاهر هو الأخیر انتهی و قد رده فی الحدائق بأن الواجب فی معانی الألفاظ الواردة فی الأخبار حملها علی عرفهم صلوات الله علیهم فکل ما کان مکیلا أو موزونا فی عرفهم وجب إجراء الحکم علیه فی الأزمنة المتأخرة و ما لم یعلم فهو بناء علی قواعدهم یرجع إلی العرف العام إلی آخر ما ذکره من التفصیل ثم قال و یمکن أن یستدل للعرف العام بما تقدم فی صحیحة الحلبی من قوله ما کان من طعام سمیت فیه کیلا فإن الظاهر أن المرجع فی کونه مکیلا إلی تسمیته عرفا مکیلا و یمکن تقییده بما لم یعلم حاله فی زمانهم ع انتهی. أقول قد عرفت أن الکلام هنا لیس فی معنی اللفظ لأن مفهوم الکیل معلوم لغة و إنما الکلام فی تعیین الاصطلاح الذی یتعارف فیه هذا المفهوم ثم لو فرض کون الکلام فی معنی اللفظ کان اللازم حمله علی العرف العام إذا لم یکن عرف شرعی لا إذا جهل عرفه الشرعی فإنه لم یقل أحد بحمل اللفظ حینئذ علی المعنی العرفی بل لا بد من الاجتهاد فی تعیین ذلک المعنی الشرعی و مع العجز یحکم بإجمال اللفظ کما هو واضح هذا کله مع أن الأخبار إنما وصلت إلینا من الأئمة ص فاللازم اعتبار عرفهم لا عرف الشارع و أما ما استشهد به للرجوع إلی العرف العام من قوله ع ما سمیت فیه کیلا إلی آخره فیحتمل أن یراد به عرف المخاطب فیکون المعیار العرف الخاص بالمتبایعین. نعم مع العلم بالعرف العام لا عبرة بالعرف الخاص لمقطوعة ابن هاشم الآتیة فتأمل. و أبعد شی‌ء فی المقام ما ذکره فی جامع المقاصد من أن الحقیقة العرفیة یعتبر فیها ما کان یعتبر فی حمل إطلاق لفظ الشارع علیهما   
فلو تغیرت فی عصر بعد استقرارها فیما قبله إلی آخره. و بالجملة فإتمام المسائل الثلاث بالأخبار مشکل لکن الظاهر أن کلها متفق علیها.   
نعم اختلفوا فیما إذا کانت البلاد مختلفة فی أن لکل بلد حکم نفسه من حیث الربا أو أنه یغلب جانب التحریم کما علیه جماعة من أصحابنا لکن الظاهر اختصاص هذا الحکم بالربا لا فی جواز البیع جزافا فی بلد لا یتعارف فیه التقدیر ثم إنه یشکل الأمر فیما علم کونه مقدرا فی زمان الشارع لکن لم یعلم أن تقدیره بالکیل أو بالوزن ففیه وجوه أقواها و أحوطها اعتبار ما هو أبعد من الغرر و أشکل من ذلک ما لو علم کون الشی‌ء غیر مکیل فی زمان الشارع أو فی العرف العام مع لزوم الغرر فیه عند قوم خاص و لا یمکن جعل ترخیص الشارع لبیعه جزافا تخصیصا لأدلة نفی الغرر لاحتمال کون ذلک الشی‌ء من المبتذلات فی زمن الشارع أو فی العرف بحیث یتحرز عن الغرر بمشاهدته و قد بلغ عند قوم فی العزة إلی حیث لا یتسامح فیها فالأقوی وجوب الاعتبار فی الفرض المذکور بما یندفع فیه الغرر من الکیل أو الوزن أو العد. و بالجملة فالأولی جعل المدار فیما لا إجماع فیه علی وجوب التقدیر بما بنی الأمر فی مقام استعلام مالیة الشی‌ء علی ذلک التقدیر فإذا سئل عن مقدار ما عنده من الجوز فیجاب بذکر العدد بخلاف ما إذا سئل عن مقدار مالیة ما عنده من الرمان و البطیخ فإنه لا یجاب إلا بالوزن و إذا سئل عن مقدار الحنطة و الشعیر فربما یجاب بالکیل و ربما یجاب بالوزن لکن الجواب بالکیل مختص بمن یعرف مقدار الکیل من حیث الوزن إذ الکیل بنفسه غیر منضبط بخلاف الوزن و قد تقدم أن الوزن أصل فی الکیل. و ما ذکرنا هو المراد بالمکیل و الموزون الذین حمل علیهما الحکم بوجوب الاعتبار بالکیل و الوزن عند البیع و بدخول الربا فیهما و أما ما لا یعتبر مقدار مالیته بالتقدیر بأحد الثلاثة کالماء و التین و الخضریات فالظاهر کفایة المشاهدة فیها من غیر تقدیر فإن اختلفت البلاد فی التقدیر و العدم فلا إشکال فی التقدیر فی بلد التقدیر و أما بلد عدم التقدیر فإن کان ذلک لابتذال الشی‌ء عندهم بحیث یتسامح فی مقدار التفاوت المحتمل مع المشاهدة   
المکاسب، ج‌2، ص 194  
کفت المشاهدة و إن کان لعدم مبالاتهم بالغرر و إقدامهم علیه حرصا مع الاعتیاد بالتفاوت المحتمل بالمشاهدة فلا اعتبار بعادتهم بل یجب مخالفتها فإن النواهی الواردة فی الشرع عن بیوع الغرر و المجازفات کبیع الملاقیح و المضامین و الملامسة و المنابذة و الحصاة علی بعض تفاسیرها و ثمر الشجر قبل الوجود و غیر ذلک لم ترد إلا ردا علی من تعارف عندهم الإقدام علی الغرر و البناء علی المجازفات الموجبة لفتح أبواب المنازعات. و إلی بعض ما ذکرنا أشار ما عن علی بن إبراهیم عن أبیه عن رجاله ذکره فی حدیث طویل قال: و لا ینظر فیما یکال أو یوزن إلا إلی العامة و لا یؤخذ فیه بالخاصة فإن کان قوم یکیلون اللحم و یکیلون الجوز فلا یعتبر بهم لأن أصل اللحم أن یوزن و أصل الجوز أن یعد. و علی ما ذکرنا فالعبرة ببلد فیه وجود المبیع لا ببلد العقد و لا ببلد المتعاقدین و فی شرح القواعد لبعض الأساطین ثم الرجوع إلی العادة مع اتفاقها اتفاقی و لو اختلفت فلکل بلد حکمه کما هو المشهور. و هل یراد به بلد العقد أو المتعاقدین الأقوی الأول و لو تعاقدا فی الصحراء رجعا إلی حکم بلدهما و لو اختلفا رجح الأقرب أو الأعظم أو ذو الاعتبار علی ذی الجزاف أو البائع فی مبیعه و المشتری فی ثمنه أو یبنی علی الإقراع مع الاختلاف و ما اتفقا علیه مع الاتفاق أو التخییر و لعله الأقوی و یجری مثله فی معاملة الغرباء فی الصحراء مع اختلاف البلدان و الأولی التخلص بإیقاع المعاملة علی وجه لا تفسدها الجهالة من صلح أو هبة بعوض أو معاطاة و نحوها و لو حصل الاختلاف فی البلد الواحد علی وجه التساوی فالأقوی التخییر و مع الاختصاص بجمع قلیل إشکال انتهی   
@@@

مسألة لو أخبر البائع بمقدار المبیع جاز الاعتماد علیه علی المشهور

اشارة

و عبارة التذکرة مشعرة بالاتفاق علیه و یدل علیه غیر واحد من الأخبار المتقدمة. و ما تقدم فی صحیحة الحلبی الظاهرة فی المنع عن ذلک محمول علی صورة إیقاع المعاملة غیر مبنیة علی المقدار المخبر به و إن کان الأخبار داعیا إلیها فإنها لا تخرج بمجرد ذلک عن الغرر. و قد تقدم عن التحریر ما یوافق ذلک

[هل یعتبر کون الخبر طریقا عرفیا للمقدار]

ثم إن الظاهر اعتبار کون الخبر طریقا عرفیا للمقدار کما تشهد به الروایات المتقدمة فلو لم یفد ظنا فإشکال من بقاء الجهالة الموجبة للغرر و من عدم تقییدهم الأخبار بإفادة الظن و لا المخبر بالعدالة و الأقوی بناء علی اعتبار التقدیر و إن لم یلزم الغرر الفعلی هو الاعتبار. نعم لو دار الحکم مدار الغرر کفی فی صحة المعاملة إیقاعها مبنیة علی المقدار المخبر به و إن کان مجهولا. و یندفع الغرر ببناء المتعاملین علی ذلک المقدار فإن ذلک لیس بأدون من بیع العین الغائبة علی أوصاف مذکورة فی العقد فیقول بعتک هذه الصبرة علی أنها کذا و کذا صاعا و علی کل تقدیر فالحکم فیه الصحة

[ثبوت الخیار للمشتری لو تبین الخلاف بالنقیصة]

اشارة

فلو تبین الخلاف فإما أن یکون بالنقیصة و إما أن یکون بالزیادة فإن کان بالنقیصة تخیر المشتری بین الفسخ و بین الإمضاء بل فی جامع المقاصد احتمال البطلان کما لو باعه ثوبا علی أنه کتان فبان قطنا ثم رده بکون ذلک من غیر الجنس و هذا منه و إنما الفائت الوصف لکن یمکن أن یقال إن مغایرة الموجود الخارجی لما هو عنوان العقد حقیقة مغایرة حقیقیة لا تشبه مغایرة الفاقد للوصف لواجده لاشتراکهما فی أصل الحقیقة بخلاف الجزء و الکل فتأمل فإن المتعین الصحة و الخیار. ثم إنه قد عبر فی القواعد عن ثبوت هذا الخیار للبائع مع الزیادة و للمشتری مع النقیصة بقوله تخیر المغبون فربما تخیل بعض تبعا لبعض أن هذا لیس من خیار فوات الوصف أو الجزء معللا بأن خیار الوصف إنما یثبت مع التصریح باشتراط الوصف فی العقد و یدفعه تصریح العلامة فی هذه المسألة فی التذکرة بأنه لو ظهر النقصان رجع المشتری بالناقص و فی باب الصرف من القواعد بأنه لو تبین المبیع علی خلاف ما أخبر به البائع تخیر المشتری بین الفسخ و الإمضاء بحصة معینة من الثمن. و تصریح جامع المقاصد فی المسألة الأخیرة بابتنائها علی المسألة المعروفة و هی مسألة ما لو باع متساوی الأجزاء علی أنه مقدار معین فبان أقل و من المعلوم أن الخیار فی تلک المسألة إما لفوات الوصف و إما لفوات الجزء علی الخلاف الآتی. و أما التعبیر بالمغبون فیشمل البائع علی تقدیر الزیادة و المشتری علی تقدیر النقیصة نظیر تعبیر الشهید فی اللمعة عن البائع و المشتری فی بیع العین الغائبة برؤیتها السابقة مع تبین الخلاف حیث قال تخیر المغبون منهما. و أما ما ذکره من أن الخیار إنما یثبت فی تخلف الوصف إذا اشترط فی متن العقد ففیه أن ذلک فی الأوصاف الخارجة التی لا یشترط اعتبارها فی صحة البیع ککتابة العبد و خیاطته. و أما الملحوظ فی عنوان المبیع بحیث لو لم یلاحظ لم یصح البیع کمقدار معین من الکیل أو الوزن أو العد فهذا لا یحتاج إلی ذکره فی متن العقد فإن هذا أولی من وصف الصحة الذی یغنی بناء العقد علیه عن ذکره فی العقد فإن معرفة وجود ملاحظة الصحة لیست من مصححات العقد بخلاف معرفة وجود المقدار المعین

[عدم الإشکال فی کون هذا الخیار خیار التخلف

و کیف کان فلا إشکال فی کون هذا الخیار خیار التخلف و إنما الإشکال فی أن المختلف فی الحقیقة هل هو جزء المبیع أو وصف من أوصافه فلذلک اختلف فی أن الإمضاء هل هو بجمیع الثمن أو بحصة منه نسبتها إلیه کنسبة الموجود من الأجزاء إلی المعدوم و تمام الکلام فی موضع تعرض الأصحاب المسألة

[کل ما یکون طریقا عرفیا إلی مقدار المبیع فهو بحکم إخبار البائع

ثم إن فی حکم إخبار البائع بالکیل و الوزن من حیث ثبوت الخیار عند تبین الخلاف کل ما یکون طریقا عرفیا إلی مقدار المبیع و أوقع العقد بناء علیه کما إذا جعلنا الکیل فی المعدود و الموزون طریقا إلی عده أو وزنه.

مسألة قال فی الشرائع یجوز بیع الثوب و الأرض مع المشاهدة

و إن لم یمسحا و لو مسحا کان أحوط لتفاوت الغرض فی ذلک و تعذر إدراکه بالمشاهدة انتهی و فی التذکرة لو باع مختلف الأجزاء مع المشاهدة صح کالثوب و الدار و الغنم إجماعا و صرح فی السرائر بجواز بیع قطیع الغنم و إن لم یعلم عددها. أقول یشکل الحکم بالجواز فی کثیر من هذه الموارد لثبوت الغرر غالبا مع جهل أذرع الثوب و عدد قطیع الغنم و الاعتماد علی عددها علی ما یحصل تخمینا بالمشاهدة عین المجازفة. و بالجملة فإذا فرضنا أن مقدار مالیة الغنم قلة و کثرة یعلم بالعدد فلا فرق بین الجهل بالعدد فیها و بین الجهل بالمقدار فی المکیل و الموزون و المعدود و کذا الحکم فی عدد الأذرع و الطاقات و الکرابیس و الجربان فی کثیر من الأراضی المقدرة عادة بالجریب. نعم ربما یتفق   
المکاسب، ج‌2، ص 195  
تعارف عدد خاص فی أذرع بعض طاقات الکرابیس لکن الاعتماد علی هذا من حیث کونه طریقا إلی عدد الأذرع نظیر إخبار البائع و لیس هذا معنی کفایة المشاهدة و تظهر الثمرة فی ثبوت الخیار إذ علی تقدیر کفایة المشاهدة لا یثبت خیار مع تبین قلة الأذرع بالنسبة إلی ما حصل التخمین به من المشاهدة إلا إذا کان النقص عیبا أو اشترط عددا خاصا من حیث الذراع طولا و عرضا. و بالجملة فالمعیار هنا دفع الغرر الشخصی إذ لم یرد هنا نص بالتقدیر لیحتمل إناطة الحکم به و لو لم یکن غرر کما استظهرناه فی المکیل و الموزون فافهم.

مسألة بیع بعض من جملة متساویة الأجزاء

اشارة

کصاع من صبرة مجتمعة الصیعان أو متفرقتها أو ذراع من کرباس أو عبد من عبدین و شبه ذلک یتصور علی وجوه

الأول أن یرید بذلک البعض کسرا واقعیا من الجملة مقدرا بذلک العنوان

فیرید بالصاع مثلا من صبرة تکون عشرة أصوع عشرها و من عبد من العبدین نصفهما و لا إشکال فی صحة ذلک و لا فی کون المبیع مشاعا فی الجملة و لا فرق بین اختلاف العبدین فی القیمة و عدمه و لا بین العلم بعدد صیعان الصبرة و عدمه لأن الکسر مقدر بالصاع فلا یعتبر العلم بنسبته إلی المجموع هذا و لکن قال فی التذکرة و الأقرب أنه لو قصد الإشاعة فی عبد من عبدین أو شاة من شاتین بطل بخلاف الذراع من الأرض انتهی و لم یعلم وجه الفرق إلا منع ظهور الکسر المشاع من لفظ العبد و الشاة.

الثانی أن یراد به بعض مردد بین ما یمکن صدقه علیه

اشارة

من الأفراد المتصورة فی المجموع نظیر تردد الفرد المنتشر بین الأفراد و هذا یتضح فی صاع من الصیعان المتفرقة و لا إشکال فی بطلان ذلک مع اختلاف المصادیق فی القیمة کالعبدین المختلفین لأنه غرر لأن المشتری لا یعلم بما یحصل فی یده منهما و أما مع اتفاقهما فی القیمة کما فی الصیعان المتفرقة فالمشهور أیضا کما فی کلام بعض المنع بل فی الریاض نسبته إلی الأصحاب. و عن المحقق الأردبیلی قدس سره أیضا نسبة المنع عن بیع ذراع من کرباس مشاهد من غیر تعیین أحد طرفیه إلی الأصحاب و استدل علی المنع بعضهم بالجهالة التی یبطل معها البیع إجماعا و آخر بأن الإبهام فی البیع مبطل له لا من حیث الجهالة. و یؤیده أنه حکم فی التذکرة مع منعه عن بیع أحد العبدین المشاهدین المتساویین بأنه لو تلف أحدهما فباع الباقی و لم یدر أیهما هو صح خلافا لبعض العامة و ثالث بلزوم الغرر و رابع بأن الملک صفة وجودیة محتاجة إلی محل تقوم به کسائر الصفات الموجودة فی الخارج و أحدهما علی سبیل البدل غیر قابل لقیامه به لأنه أمر انتزاعی من أمرین معینین و یضعف الأول بمنع المقدمتین لأن الواحد علی سبیل البدل غیر مجهول إذ لا تعین له فی الواقع حتی یجهل و المنع عن بیع المجهول و لو لم یلزم غرر غیر مسلم نعم وقع فی معقد بعض الإجماعات ما یظهر منه صدق کلتا المقدمتین. ففی السرائر بعد نقل الروایة التی رواها فی الخلاف علی جواز بیع عبد من عبدین قال إن ما اشتملت علیه الروایة مخالف لما علیه الأمة بأسرها مناف لأصول مذهب أصحابنا و فتاواهم و تصانیفهم لأن المبیع إذا کان مجهولا کان البیع باطلا بغیر خلاف انتهی و عن الخلاف فی باب السلم أنه لو قال أشتری منک أحد هذین العبدین أو هؤلاء العبید لم یصح الشراء دلیلنا أنه بیع مجهول فیجب أن لا یصح و لأنه بیع غرر لاختلاف قیمتی العبدین و لأنه لا دلیل علی صحة ذلک فی الشرع. و قد ذکرنا هذه المسألة فی البیوع و قلنا إن أصحابنا رووا جواز ذلک فی العبدین فإن قلنا بذلک تبعنا فیه الروایة و لم یقس غیرهما علیهما انتهی و عبارته المحکیة فی باب البیوع أنه روی أصحابنا أنه إذا اشتری عبدا من عبدین علی أن للمشتری أن یختار أیهما شاء أنه جائز و لم یرووا فی الثوب شیئا ثم قال دلیلنا إجماع الفرقة و قوله ص: المؤمنون عند شروطهم انتهی. و سیأتی أیضا فی کلام فخر الدین أن عدم تشخیص المبیع من الغرر الذی یوجب النهی عنه الفساد إجماعا و ظاهر هذه الکلمات صدق الجعالة و کون مثلها قادحة اتفاقا مع فرض عدم نص بل قد عرفت رد الحلی للنص المجوز بمخالفته لإجماع الأمة. و مما ذکرنا من منع کبری الوجه الأول یظهر حال الوجه الثانی من وجوه المنع أعنی کون الإبهام مبطلا. و أما الوجه الثالث فیرده منع لزوم الغرر مع فرض اتفاق الأفراد فی الصفات الموجبة لاختلاف القیمة و لذا یجوز الإسلاف فی الکلی من هذه الأفراد مع أن الانضباط فی السلم آکد و أیضا فقد جوزوا بیع الصاع الکلی من الصبرة و لا فرق بینهما من حیث الغرر قطعا و لذا رد فی الإیضاح حمل الصاع من الصبرة علی الکلی برجوعه إلی عدم تعیین المبیع الموجب للغرر المفسد إجماعا. و أما الرابع فیمنع احتیاج صفة الملک إلی وجود خارجی فإن الکلی المبیع سلما أو حالا مملوک للمشتری و لا وجود لفرد منه فی الخارج بصفة کونه مملوکا للمشتری فالوجه أن الملکیة أمر اعتباری یعتبرها العرف و الشرع أو أحدهما فی مواردها و لیست صفة وجودیة متأصلة کالحموضة و السواد و لذا صرحوا بصحة الوصیة بأحد الشیئین بل بأحد الشخصین و نحوهما فالإنصاف کما اعترف به جماعة أولهم المحقق الأردبیلی عدم دلیل معتبر علی المنع. قال فی شرح الإرشاد علی ما حکی عنه بعد أن حکی عن الأصحاب المنع عن بیع ذراع من کرباس من غیر تقیید کونه من أی الطرفین و فیه تأمل إذ لم یقم دلیل علی اعتبار هذا المقدار من العلم فإنهما إذا تراضیا علی ذراع من هذا الکرباس من أی طرف أراد المشتری أو من أی جانب کان من الأرض فما المانع بعد العلم بذلک انتهی. فالدلیل هو الإجماع لو ثبت و قد عرفت من غیر واحد نسبته إلی الأصحاب قال بعض الأساطین فی شرحه علی القواعد بعد حکم المصنف بصحة بیع الذراع من الثوب و الأرض الراجع إلی بیع الکسر المشاع و إن قصدا معینا من عین أو کلیا لا علی وجه الإشاعة بطل لحصول   
الغرر بالإبهام فی الأول و کونه بیع المعدوم و باختلاف الأغراض فی الثانی غالبا فیلحق به النادر و للإجماع المنقول فیه إلی أن قال و الظاهر بعد إمعان النظر و نهایة التتبع أن الغرر الشرعی لا یستلزم   
المکاسب، ج‌2، ص 196  
الغرر العرفی و بالعکس و ارتفاع الجهالة فی الخصوصیة قد لا یثمر مع حصولها فی أصل الماهیة و لعل الدائرة فی الشرع أضیق و إن کان بین المصطلحین عموم و خصوص من وجهین و فهم الأصحاب مقدم لأنهم أدری بمذاق الشارع و أعلم انتهی. و لقد أجاد حیث التجأ إلی فهم الأصحاب فیما یخالف العمومات.

فرع علی المشهور من المنع لو اتفقا علی أنهما أرادا غیر شائع لم یصح البیع

لاتفاقهما علی بطلانه و لو اختلفا فادعی المشتری الإشاعة فیصح البیع و قال البائع أردت معینا. ففی التذکرة الأقرب قبول قول المشتری عملا بأصالة الصحة و أصالة عدم التعیین انتهی. و هذا حسن لو لم یتسالما علی صیغة ظاهرة فی أحد المعنیین أما معه فالمتبع هو الظاهر و أصالة الصحة لا تصرف الظواهر و أما أصالة عدم التعیین فلم أتحققها. و ذکر بعض من قارب عصرنا أنه لو فرض للکلام ظهور فی عدم الإشاعة کان حمل الفعل علی الصحة قرینة صارفة و فیه نظر.

الثالث من وجوه بیع البعض من الکل أن یکون المبیع طبیعة کلیة منحصرة المصادیق

اشارة

فی الأفراد المتصورة فی تلک الجملة

[الفرق بین الوجه الثانی و الثالث

و الفرق بین هذا الوجه و الوجه الثانی کما حققه فی جامع المقاصد بعد التمثیل للثانی بما إذا فرقت الصیعان و قال بعتک أحدها أن المبیع هناک واحد من الصیعان المتمیزة المشخصة غیر معین فیکون بیعه مشتملا علی الغرر و فی هذا الوجه أمر کلی غیر متشخص و لا متمیز بنفسه و یتقوم کل واحد من صیعان الصبرة و یوجد به و مثله ما لو قسم الأرباع و باع ربعا منها من غیر تعیین و لو باع ربعا قبل القسمة صح و تنزل علی واحد منها مشاعا لأنه حینئذ أمر کلی. فإن قلت المبیع فی الأولی أیضا أمر کلی. قلنا لیس کذلک بل هو واحد من تلک الصیعان المتشخصة مبهم بحسب صورة العبارة فیشبه الأمر الکلی و بحسب الواقع جزئی غیر معین و لا معلوم و المقتضی لهذا المعنی هو تفریق الصیعان و جعل کل واحد منها برأسه فصار إطلاق أحدها منزلا علی شخصی غیر معلوم فصار کبیع أحد الشیاة و أحد العبید و لو قال بعتک صاعا من هذه شائعا فی جملتها لحکمنا بالصحة انتهی. و حاصله أن المبیع مع التردید جزئی حقیقی فیمتاز عن المبیع الکلی الصادق علی الأفراد المتصورة فی تلک الجملة. و فی الإیضاح أن الفرق بینهما هو الفرق بین الکلی المقید بالوحدة و بین الفرد المنتشر   
ثم الظاهر صحة بیع الکلی بهذا المعنی کما هو صریح جماعة منهم الشیخ و الشهیدان و المحقق الثانی و غیرهم بل الظاهر عدم الخلاف فیه و إن اختلفوا فی تنزیل الصاع من الصبرة علی الکلی أو الإشاعة لکن یظهر مما عن الإیضاح وجود الخلاف فی صحة بیع الکلی و أن منشأ القول بالتنزیل علی الإشاعة هو بطلان بیع الکلی بهذا المعنی و الکلی الذی یجوز بیعه هو ما یکون فی الذمة.   
قال فی الإیضاح فی ترجیح التنزیل علی الإشاعة إنه لو لم یکن مشاعا لکان غیر معین فلا یکون معلوم العین و هو الغرر الذی یدل النهی عنه علی الفساد إجماعا و لأن أحدهما بعینه لو وقع البیع علیه ترجیح من غیر مرجح و لا بعینه هو المبهم و إبهام المبیع مبطل انتهی و تبعه بعض المعاصرین مستندا تارة إلی ما فی الإیضاح من لزوم الإبهام و الغرر و أخری إلی عدم معهودیة ملک الکلی فی غیر الذمة لا علی وجه الإشاعة و ثالثة باتفاقهم علی تنزیل الأرطال المستثناة من بیع الثمرة علی الإشاعة. و یرد الأول ما عرفت من منع الغرر فی بیع الفرد المنتشر فکیف نسلم فی الکلی. و الثانی بأنه معهود فی الوصیة و الإصداق مع أنه لم یفهم مراده من المعهودیة فإن أنواع الملک بل کل جنس لا یعهد تحقق أحدها فی مورد الآخر إلا أن یراد منه عدم وجود مورد یقینی حکم فیه الشارع بملکیة الکلی المشترک بین أفراد موجودة فیکفی فی رده النقض بالوصیة و شبهها هذا کله مضافا إلی صحیحة الأطنان الآتیة فإن موردها إما بیع الفرد المنتشر و إما بیع الکلی فی الخارج. و أما الثالث فسیأتی الکلام فیه إن شاء الله تعالی.

مسألة لو باع صاعا من صبرة فهل ینزل علی الوجه الأول من الوجوه

اشارة

بناء علی المشهور من صحته وجهان بل قولان حکی ثانیهما عن الشیخ و الشهیدین و المحقق الثانی و جماعة و استدل فی جامع المقاصد بأنه السابق إلی الفهم. و بروایة برید بن معاویة عن أبی عبد الله ع: فی رجل اشتری من رجل عشرة آلاف طن قصب فی أنبار بعضه علی بعض من أجمة واحدة و الأنبار فیه ثلاثون ألف طن فقال البائع قد بعتک من هذا القصب عشرة آلاف طن فقال المشتری قد قبلت و اشتریت و رضیت فأعطاه المشتری من ثمنه ألف درهم و وکل المشتری من یقبضه فأصبحوا و قد وقع النار فی القصب فاحترق منه عشرون ألف طن و بقی عشرة آلاف طن فقال ع العشرة آلاف طن التی بقیت هی للمشتری و العشرون التی احترقت من مال البائع. و یمکن دفع الأول بأن مقتضی الوضع فی قوله صاعا من صبرة هو الفرد المنتشر الذی عرفت سابقا أن المشهور بل الإجماع علی بطلانه و مقتضی المعنی العرفی هو المقدار المقدر بصاع و ظاهره حینئذ الإشاعة لأن المقدار المذکور عن مجموع الصبرة مشاع فیه. و أما الروایة فهی أیضا ظاهره فی الفرد المنتشر کما اعترف به فی الریاض لکن الإنصاف أن العرف یعاملون فی البیع المذکور معاملة الکلی فیجعلون الخیار فی التعیین إلی البائع و هذه أمارة فهمهم الکلی. و أما الروایة فلو فرضنا ظهورها فی الفرد المنتشر فلا بأس بحملها علی الکلی لأجل القرینة الخارجیة و تدل علی عدم الإشاعة من حیث الحکم ببقاء المقدار المبیع و کونه مالا للمشتری فالقول الثانی لا یخلو من قوة بل لم نظفر بمن جزم بالأول و إن حکاه فی الإیضاح قولا-

ثم إنه یتفرع علی المختار من کون المبیع کلیا أمور.

أحدها کون التخییر فی تعیینه بید البائع

لأن المفروض أن المشتری لم یملک إلا الطبیعة المعراة عن التشخیص الخاص فلا یستحق علی البائع خصوصیة فإذا طالب بخصوصیة زائدة علی تلک الطبیعة فقد طالب ما لیس حقا له و هذا جار فی کل من ملک کلیا فی الذمة أو فی الخارج فلیس لمالکه اقتراح الخصوصیة علی من علیه الکلی و لذا کان اختیار التعیین بید الوارث إذا وصی المیت لرجل بواحد من متعدد یملکه المیت کعبد من عبیده و نحو ذلک إلا أنه قد جزم المحقق القمی قدس سره فی غیر موضع من أجوبة مسائله بأن الاختیار فی التعیین بید المشتری و لم یعلم له وجه مصحح فیا لیته قاس ذلک علی طلب الطبیعة حیث إن الطالب لما ملک الطبیعة علی المأمور و استحقها منه لم یجز له بحکم العقل مطالبة خصوصیة دون   
المکاسب، ج‌2، ص 197  
أخری و کذلک مسألة التملیک کما لا یخفی و أما علی الإشاعة فلا اختیار لأحدهما لحصول الشرکة فتحتاج القسمة إلی التراضی.

و منها أنه لو تلف بعض الجملة و بقی مصداق الطبیعة انحصر حق المشتری فیه

لأن کل فرد من أفراد الطبیعة و إن کان قابلا لتعلق ملکه به بخصوصه إلا أنه یتوقف علی تعیین مالک المجموع و إقباضه فکل ما تلف قبل إقباضه خرج عن قابلیة ملکیته للمشتری فعلا فینحصر فی الموجود و هذا بخلاف المشاع فإن ملک المشتری فعلا ثابت فی کل جزء من المال من دون حاجة إلی اختیار و إقباض فکل ما یتلف من المال فقد تلف من المشتری جزء بنسبة حصته.

و منها أنه لو فرضنا أن البائع بعد ما باع صاعا من الجملة باع من شخص آخر صاعا کلیا آخر

فالظاهر أنه إذا بقی صاع واحد کان للأول لأن الکلی المبیع ثانیا إنما هو سار فی مال البائع و هو ما عدا الصاع من الصبرة فإذا تلف ما عدا الصاع فقد تلف جمیع ما کان الکلی فیه ساریا فقد تلف المبیع الثانی قبل القبض و هذا بخلاف ما لو قلنا بالإشاعة

[صور إقباض الکلی

ثم اعلم أن المبیع إنما یبقی کلیا ما لم یقبض- و أما إذا قبض فإن قبض منفردا عما عداه کان مختصا بالمشتری و إن قبض فی ضمن الباقی بأن أقبضه البائع مجموع الصبرة فیکون بعضه وفاء و الباقی أمانة حصلت الشرکة بحصول ماله فی یده و عدم توقفه علی تعیین و إقباض حتی یخرج التالف عن قابلیة تملک المشتری له فعلا و ینحصر حقه فی الباقی فحینئذ حساب التالف علی البائع دون المشتری ترجیح بلا مرجح فیحسب علیهما. و الحاصل أن کل جزء معین قبل الإقباض قابل لکونه کلا أو بعضا ملکا فعلیا للمشتری و الملک الفعلی له حینئذ هو الکلی الساری فالتالف المعین غیر قابل لکون جزئه محسوبا علی المشتری لأن تملکه لمعین موقوف علی اختیار البائع و إقباضه فیحسب علی البائع بخلاف التالف بعد الإقباض فإن تملک المشتری لمقدار منه حاصل فعلا لتحقق الإقباض فنسبة کل جزء معین من الجملة إلی کل من البائع و المشتری علی حد سواء. نعم لو لم یکن إقباض البائع للمجموع علی وجه الإیفاء- بل علی وجه التوکیل فی التعیین أو علی وجه الأمانة حتی یعین البائع بعد ذلک کان حکمه حکم ما قبل القبض

[لو باع ثمرة شجرات و استثنی منها أرطالا معلومة]

هذا کله مما لا إشکال فیه و إنما الإشکال فی أنهم ذکروا فیما لو باع ثمرة شجرات و استثنی منها أرطالا معلومة أنه لو خاست الثمرة سقط من المستثنی بحسابه و ظاهر ذلک تنزیل الأرطال المستثناة علی الإشاعة و لذا قال فی الدروس إن فی هذا الحکم دلالة علی تنزیل الصاع من الصبرة علی الإشاعة و حینئذ یقع الإشکال فی الفرق بین المسألتین حیث إن مسألة الاستثناء ظاهرهم الاتفاق علی تنزیلها علی الإشاعة. و المشهور هنا التنزیل علی الکلی بل لم یعرف من جزم بالإشاعة و ربما یفرق بین المسألتین بالنص فیما نحن فیه علی التنزیل علی الکلی و هو ما تقدم من الصحیحة المتقدمة. و فیه أن النص إن استفید منه حکم القاعدة لزم التعدی عن مورده إلی مسألة الاستثناء أو بیان الفارق و خروجها عن القاعدة و إن اقتصر علی مورده لم یتعد إلی غیر مورده حتی فی البیع إلا بعد إبداء الفرق بین موارد التعدی و بین مسألة الاستثناء. و بالجملة فالنص بنفسه لا یصلح فارقا مع البناء علی التعدی عن مورده الشخصی و أضعف من ذلک الفرق بقیام الإجماع علی الإشاعة فی مسألة الاستثناء لأنا نقطع بعدم استناد المجمعین فیها إلی توقیف بالخصوص و أضعف من هذین الفرق بین مسألة الاستثناء و مسألة الزکاة و غیرهما مما یحمل الکلی فیها علی الإشاعة و بین البیع باعتبار القبض فی لزوم البیع و إیجابه علی البائع فمع وجود فرد یتحقق فیه البیع یجب دفعه إلی المشتری إذ هو شبه الکلی فی الذمة. و فیه مع أن إیجاب القبض متحقق فی مسألتی الزکاة و الاستثناء أن إیجاب القبض علی البائع یتوقف علی بقائه إذ مع عدم بقائه کلا أو بعضا ینفسخ البیع فی التالف و الحکم بالبقاء یتوقف علی نفی الإشاعة فنفی الإشاعة بوجوب الإقباض لا یخلو عن مصادرة کما لا یخفی. و أما مدخلیة القبض فی اللزوم فلا دخل له أصلا فی الفرق و مثله فی الضعف لو لم یکن عینه ما فی مفتاح الکرامة من الفرق بأن التلف من الصبرة قبل القبض فیلزم علی البائع تسلیم المبیع منها و إن بقی قدره فلا ینقص المبیع لأجله بخلاف الاستثناء فإن التلف فیه بعد القبض و المستثنی بید المشتری أمانة علی الإشاعة بینهما فیوزع الناقص علیهما و لهذا لم یحکم بضمان المشتری هنا بخلاف البائع هناک انتهی و فیه مع ما عرفت من أن التلف من الصبرة قبل القبض إنما یوجب تسلیم تمام المبیع من الباقی بعد ثبوت عدم الإشاعة فکیف یثبت به أنه إن أرید من کون التلف فی مسألة الاستثناء بعد القبض أنه بعد قبض المشتری. ففیه أنه موجب لخروج البائع عن ضمان ما یتلف من مال المشتری و لا کلام فیه و لا إشکال و إنما الإشکال فی الفرق بین المشتری فی مسألة الصاع و البائع فی مسألة الاستثناء حیث إن کلا منهما یستحق مقدارا من المجموع لم یقبضه مستحقه فکیف یحسب نقص التلف علی أحدهما دون الآخر مع اشتراکهما فی عدم قبض حقهما الکلی و إن أرید من کون التلف بعد القبض أن الکلی الذی یستحقه البائع قد کان فی یده بعد العقد فحصل الاشتراک فإذا دفع الکل إلی المشتری فقد دفع مالا مشترکا فهو نظیر ما إذا دفع البائع مجموع الصبرة إلی المشتری فالاشتراک کان قبل القبض. ففیه أن الإشکال بحاله إذ یبقی سؤال الفرق بین قوله بعتک صاعا من هذه الصبرة و بین قوله بعتک هذه الصبرة أو هذه الثمرة إلا صاعا منها و ما الموجب للاشتراک فی الثانی دون الأول مع کون مقتضی الکلی عدم تعین فرد منه أو جزء منه لمالکه إلا بعد إقباض مالک الکل الذی هو المشتری فی مسألة الاستثناء فإن کون الکل بید البائع المالک للکلی لا یوجب الاشتراک هذا مع أنه لم یعلم من الأصحاب فی مسألة الاستثناء الحکم بعد العقد بالاشتراک و عدم جواز تصرف المشتری إلا بإذن البائع کما یشعر به فتوی جماعة منهم الشهیدان و المحقق الثانی بأنه لو فرط المشتری وجب أداء المستثنی من الباقی و یمکن أن یقال إن بناء المشهور فی مسألة استثناء الأرطال إن کان علی عدم الإشاعة   
المکاسب، ج‌2، ص 198  
قبل التلف و اختصاص الاشتراک بالتألف دون الموجود کما ینبئ عنه فتوی جماعة منهم بأنه لو کان تلف البعض بتفریط المشتری کانت حصة البائع فی الباقی. و یؤیده استمرار السیرة فی صورة استثناء الأرطال المعلومة من الثمرة علی استقلال المشتری فی التصرف و عدم المعاملة مع البائع معاملة الشرکاء فالمسألتان مشترکتان فی التنزیل علی الکلی و لا فرق بینها إلا فی بعض ثمرات التنزیل علی الکل و هو حساب التالف علیهما و لا یحضرنی وجه واضح لهذا الفرق إلا دعوی أن المتبادر من الکلی المستثنی هو الکلی الشائع فیما یسلم للمشتری لا مطلق الموجود وقت البیع و إن کان بناؤهم علی الإشاعة من أول الأمر أمکن أن یکون الوجه فی ذلک أن المستثنی کما یکون ظاهرا فی الکلی کذلک یکون عنوان المستثنی منه الذی انتقل إلی المشتری بالبیع کلیا بمعنی أنه ملحوظ بعنوان کلی یقع علیه البیع. فمعنی بعتک هذه الصبرة إلا صاعا منها بعتک الکلی الخارج الذی هو المجموع المخرج عنه الصاع فهو کلی کنفس الصاع فکل منهما مالک لعنوان کلی فالموجود مشترک بینهما لأن نسبة کل جزء منه إلی کل منهما علی نهج سواء فتخصیص أحدهما به ترجیح من غیر مرجح و کذا التالف نسبته إلیهما علی السواء فیحسب علیهما و هذا بخلاف ما إذا کان المبیع کلیا فإن مال البائع لیس ملحوظا بعنوان کلی فی قولنا بعتک صاعا من هذه الصبرة إذ لم یقع موضوع الحکم فی هذا الکلام حتی یلحظ بعنوان کلی کنفس الصاع. فإن قلت إن مال البائع بعد بیع الصاع لیس جزئیا حقیقیا متشخصا فی الخارج فیکون کلیا کنفس الصاع. قلت نعم و لکن ملکیة البائع له لیس بعنوان کلی حتی یبقی ما بقی ذلک العنوان لیکون الباقی بعد تلف البعض مصداقا لهذا العنوان و عنوان الصاع علی نهج سواء لیلزم من تخصیصه بأحدهما الترجیح من غیر مرجح فیجی‌ء الاشتراک فإذا لم یبق إلا صاع کان الموجود مصداقا لعنوان ملک المشتری فیحکم بکونه مالکا له و لا یزاحمه بقاء عنوان ملک البائع فتأمل. هذا ما خطر عاجلا بالبال و قد أوکلنا تحقیق هذا المقام الذی لم یبلغ إلیه ذهنی القاصر إلی نظر الناظر البصیر الخبیر الماهر عفا الله عن الزلل فی المعاثر.

[أقسام بیع الصبرة]

قال فی الروضة تبعا للمحکی عن حواشی الشهید إن أقسام بیع الصبرة عشرة لأنها إما أن تکون معلومة المقدار أو مجهولة فإن کانت معلومة صح بیعها أجمع و بیع جزء منها معلوم مشاع و بیع مقدار کقفیز تشتمل علیه و بیعها کل قفیز بکذا لا بیع کل قفیز منها بکذا و المجهولة کلها باطلة إلا الثالث و هو بیع مقدار معلوم تشتمل الصبرة علیه و لو لم یعلم باشتمالها علیه فظاهر القواعد و المحکی عن حواشی الشهید و غیرها عدم الصحة و استحسنه فی الروضة ثم قال نعم لو قیل بالاکتفاء بالظن الغالب باشتمالها علیه کان متجها و المحکی عن ظاهر الدروس و اللمعة الصحة قال فیها فإن نقصت تخیر بین أخذ الموجود منها بحصة من الثمن و بین الفسخ لتبعض الصفقة و ربما یحکی عن المبسوط و الخلاف خلافه و لا یخلو من قوة و إن کان فی تعیینه نظر لا لتدارک الضرر بالخیار لما عرفت غیر مرة من أن الغرر إنما یلاحظ فی البیع مع قطع النظر عن الخیار الذی هو من أحکام العقد فلا یرتفع به الغرر الحاصل عند العقد بل لمنع الغرر. و إن قیل عدم العلم بالوجود من أعظم أفراد الغرر. قلت نعم إذا بنی العقد علی جعل الثمن فی مقابل الموجود و أما إذا بنی علی توزیع الثمن علی مجموع المبیع غیر المعلوم الوجود بتمامه فلا غرر عرفا و ربما تحتمل الصحة مراعی بتبین اشتمالها علیه. و فیه أن الغرر إن ثبت حال البیع لم ینفع تبین الاشتمال هذا و لکن الأوفق بکلماتهم فی موارد الغرر عدم الصحة إلا مع العلم بالاشتمال أو الظن الذی یتعارف الاعتماد علیه و لو کان من جهة استصحاب الاشتمال. و أما الرابع مع الجهالة و هو بیعها کل قفیز بکذا فالمحکی عن جماعة المنع و عن ظاهر إطلاق المحکی من عبارتی المبسوط و الخلاف أنه لو قال بعتک هذه الصبرة کل قفیز بدرهم صح البیع. قال فی الخلاف لأنه لا مانع منه و الأصل جوازه و ظاهر إطلاقه یعم صورة الجهل بالاشتمال. و عن الکفایة نفی البعد عنه إذ المبیع معلوم بالمشاهدة و الثمن مما یمکن أن یعرف بأن تکال الصبرة و یوزع الثمن علی قفزائها قال و له نظائر ذکر جملة منها فی التذکرة و فیه نظر.

مسألة إذا شاهد عینا فی زمان سابق علی العقد علیها

اشارة

فإن اقتضت العادة تغیرها عن صفاتها السابقة إلی غیرها المجهول عند المتبایعین فلا یصح البیع إلا بذکر صفات تصحح بیع الغائب لأن الرؤیة القدیمة غیر نافعة و إن اقتضت العادة بقاءها علیها فلا إشکال فی الصحة و لا خلاف فیها أیضا إلا من بعض الشافعیة و إن احتمل الأمران جاز الاعتماد علی أصالة عدم التغیر و البناء علیها فی العقد فیکون نظیر إخبار البائع بالکیل و الوزن لأن الأصل من الطرق التی یتعارف التعویل علیها و لو فرضناه فی مقام لا یمکن التعویل علیه لحصول أمارة علی خلافه فإن بلغت قوة الظن حدا یلحقه بالقسم الأول و هو ما اقتضت العادة تغیره لم یجز البیع و إلا جاز ذکر تلک الصفات لا بدونه لأنه لا ینقص عن الغائب الموصوف الذی یجوز بیعه بصفات لم یشاهد علیها بل یمکن القول بالصحة فی القسم الأول إذا لم یفرض کون ذکر الصفات مع اقتضاء العادة عدمها لغوا لکن هذا کله خارج عن البیع بالرؤیة القدیمة و کیف کان فإذا باع أو اشتری برؤیة قدیمة فانکشف التغیر تخییر المغبون و هو البائع إن تغیر إلی صفات زادت فی مالیته و المشتری إن نقصت عن تلک الصفات لقاعدة الضرر و لأن الصفات المبنی علیها فی حکم الصفات المشروطة فهی من قبیل تخلف الشرط کما أشار إلیه فی نهایة الأحکام و المسالک بقولهما الرؤیة بمثابة الشرط فی الصفات الکائنة فی المرئی فکل ما فات منها فهو بمثابة التخلف فی الشرط انتهی و توهم أن الشروط إذا لم تذکر فی متن العقد لا عبرة بها فما نحن فیه من قبیل ما لم یذکر من الشروط فی متن العقد مدفوع بأن الغرض من ذکر الشروط فی العقد صیرورتها مأخوذة فیه حتی لا یکون العمل بالعقد بدونها وفاء بالعقد و الصفات المرئیة سابقا حیث إن البیع لا یصح إلا مبنیا علیها   
المکاسب، ج‌2، ص 199  
کانت دخولها فی العقد کان أولی من دخول الشرط المذکور علی وجه الشرطیة و لذا لو لم یبن البیع علیها و لم یلاحظ وجودها فی البیع کان البیع باطلا فالذکر اللفظی إنما یحتاج إلیه فی شروط خارجة لا یجب ملاحظتها فی العقد و احتمل فی نهایة الأحکام البطلان و لعله لأن المضی علی البیع و عدم نقضه عند تبین الخلاف إن کان وفاء بالعقد وجب فلا خیار و إن لم یکن وفاء لم یدل دلیل علی جوازه. و بعبارة أخری العقد إذا وقع علی الشی‌ء الموصوف انتفی متعلقة بانتفاء صفته و إلا فلا وجه للخیار مع أصالة اللزوم و یضعفه أن الأوصاف الخارجة عن حقیقة المبیع إذا اعتبرت فیه عند البیع إما ببناء العقد علیها و إما بذکرها فی متن العقد لا تعد من مقومات العقد کما أنها لیست من مقومات المبیع ففواتها فوات حق للمشتری ثبت بسببه الخیار دفعا لضرر الالتزام بما لم یقدم علیه و تمام الکلام فی باب الخیار إن شاء الله.

فرعان

الأول لو اختلفا فی التغیر فادعاه المشتری

ففی المبسوط و التذکرة و الإیضاح و الدروس و جامع المقاصد و المسالک تقدیم قول المشتری لأن یده علی الثمن کما فی الدروس و هو راجع إلی ما فی المبسوط و السرائر من أن المشتری هو الذی ینتزع منه الثمن و لا ینتزع منه إلا بإقراره أو ببینة تقوم علیه انتهی. و تبعه العلامة أیضا فی صورة الاختلاف فی أوصاف المبیع الموصوف إذا لم یسبقه برؤیة حیث تمسک بأصالة براءة ذمة المشتری من الثمن فلا یلزمه ما لم یقر به أو یثبت بالبینة و لأن البائع یدعی علمه بالمبیع علی هذا الوصف الموجود و الرضا به و الأصل عدمه کما فی التذکرة و لأن الأصل عدم وصول حقه إلیه کما فی جامع المقاصد و یمکن أن یضعف الأول بأن ید المشتری علی الثمن بعد اعترافه بتحقق الناقل الصحیح ید أمانة غایة الأمر أنه یدعی سلطنته علی الفسخ فلا ینفع تشبثه بالید إلا أن یقال إن وجود الناقل لا یکفی فی سلطنة البائع علی الثمن بناء علی ما ذکره العلامة فی أحکام الخیار من التذکرة و لم ینسب خلافه إلا إلی بعض الشافعیة من عدم وجوب تسلیم الثمن و المثمن فی مدة الخیار و إن تسلم الآخر و حینئذ فالشک فی ثبوت الخیار یوجب الشک فی سلطنة البائع علی أخذ الثمن فلا مدفع لهذا الوجه إلا أصالة عدم سبب الخیار لو تم کما سیجی‌ء. و الثانی مع معارضته بأصالة عدم علم المشتری بالمبیع علی وصف آخر حتی یکون حق له یوجب الخیار بأن الشک فی علم المشتری بهذا الوصف و علمه بغیره مسبب عن الشک فی وجود غیر هذا الوصف سابقا فإذا انتفی غیره بالأصل الذی یرجع إلیه أصالة عدم تغیر المبیع لم یجر أصالة عدم علمه بهذا الوصف. و الثالث بأن حق المشتری من نفس العین قد وصل إلیه قطعا و لذا یجوز له إمضاء العقد و ثبوت حق له من حیث الوصف المفقود غیر ثابت فعلیه الإثبات و المرجع أصالة لزوم العقد. و لأجل ما ذکرنا قوی بعض تقدیم قول البائع هذا و یمکن بناء المسألة علی أن بناء المتبایعین حین العقد علی الأوصاف الملحوظة حین المشاهدة هل هو کاشتراطها فی العقد فهی کشروط مضمرة فی نفس المتعاقدین کما عرفت عن النهایة و المسالک و لهذا لا یحصل من فقدها الأخیار لمن اشترطت له و لا یلزم بطلان العقد أو أنها مأخوذة فی نفس المعقود علیه بحیث یکون المعقود علیه هو الشی‌ء المقید و لذا لا یجوز إلغاؤها فی المعقود علیه کما یجوز إلغاء غیرها من الشروط فعلی الأول یرجع النزاع فی التغیر و عدمه إلی النزاع فی اشتراط خلاف هذا الوصف الموجود علی البائع و عدمه و الأصل مع البائع. و بعبارة أخری النزاع فی أن العقد وقع علی الشی‌ء الملحوظ فیه الوصف المفقود أم لا لکن الإنصاف أن هذا البناء فی حکم الاشتراط من حیث ثبوت الخیار لکنه لیس شیئا مستقلا حتی یدفع عند الشک بالأصل بل المراد به إیقاع العقد علی العین الملحوظ کونها متصفة بهذا الوصف و لیس هنا عقد علی العین و التزام بکونها متصفة بذلک الوصف فهو قید ملحوظ فی المعقود علیه نظیر الأجزاء لا شرط ملزم فی العقد فحینئذ یرجع النزاع إلی وقوع العقد علی ما ینطبق علی الشی‌ء الموجود حتی یلزم الوفاء به و عدمه و الأصل عدمه. و دعوی معارضته بأصالة عدم وقوع العقد علی العین المقیدة بالوصف المفقود لیثبت اللزوم مدفوعة بأن عدم وقوع العقد علی العین المقیدة لا یثبت لزوم العقد الواقع إلا بعد إثبات وقوع العقد علی العین غیر المقیدة بأصالة عدم وقوع العقد علی المقید و هو غیر جائز کما حقق فی الأصول. و علی الثانی یرجع النزاع إلی رجوع العقد و التراضی علی الشی‌ء المطلق بحیث یشمل الموصوف بهذا الوصف الموجود و عدمه و الأصل مع المشتری. و دعوی معارضته بأصالة عدم وقوع العقد علی الشی‌ء الموصوف بالصفة المفقودة مدفوعة بأنه لا یلزم من عدم تعلقه بذاک تعلقه بهذا حتی یلزم علی المشتری الوفاء به فإلزام المشتری بالوفاء بالعقد موقوف علی ثبوت تعلق العقد بهذا و هو غیر ثابت و الأصل عدمه و قد تقرر فی الأصول أن نفی أحد الضدین بالأصل لا یثبت الضد الآخر لیترتب علیه حکمه. و بما ذکرنا یظهر فساد التمسک بأصالة اللزوم حیث إن المبیع ملک المشتری و الثمن ملک البائع اتفاقا و إنما اختلافهما فی تسلط المشتری علی الفسخ فینفی بما تقدم من قاعدة اللزوم. توضیح الفساد أن الشک فی اللزوم و عدمه من حیث الشک فی متعلق العقد فإنا نقول الأصل عدم تعلق العقد بهذا الموجود حتی لا   
یثبت اللزوم و هو وارد علی أصالة اللزوم. و الحاصل أن هنا أمرین أحدهما عدم تقیید متعلق العقد بذلک الوصف المفقود و أخذه فیه و هذا الأصل ینفع فی عدم الخیار لکنه غیر جار لعدم الحالة السابقة. و الثانی عدم وقوع العقد علی الموصوف بذاک الوصف المفقود و هذا جار غیر نافع نظیر الشک فی کون الماء المخلوق دفعة کرا من أصله فإن أصالة عدم کریته نافعة غیر جاریة و أصالة عدم وجود الکر جاریة غیر نافعة فی ترتب آثار القلة علی الماء المذکور فافهم و اغتنم. و بما ذکرنا یظهر حال التمسک بالعمومات المقتضیة للزوم العقد الحاکمة علی الأصول العملیة المتقدمة مثل ما دل علی حرمة أکل المال إلا أن تکون تجارة عن تراض و عموم لا یحل مال امرأ مسلم إلا عن طیب نفسه و عموم أن الناس مسلطون علی أموالهم بناء علی أنها تدل علی عدم تسلط المشتری علی استرداد الثمن من البائع لأن المفروض صیرورته   
المکاسب، ج‌2، ص 200  
ملکا إذ لا یخفی علیک أن هذه العمومات مخصصة قد خرج عنها بحکم أدلة الخیار المال الذی لم یدفع عوضه الذی وقع المعاوضة علیه إلی المشتری فإذا شک فی ذلک فالأصل عدم دفع العوض و هذا هو الذی تقدم من أصالة عدم وصول حق المشتری إلیه فإن عدم وصول حقه إلیه یثبت موضوع خیار تخلف الوصف.   
فإن قلت لا دلیل علی کون الخارج عن العمومات المذکورة معنونا بالعنوان المذکور بل نقول قد خرج عن تلک العمومات المال الذی وقع المعاوضة بینه و بین ما لم ینطبق علی المدفوع فإذا شک فی ذلک فالأصل عدم وقوع المعاوضة المذکورة. قلت السبب فی الخیار و سلطنة المشتری علی فسخ العقد و عدم وجوب الوفاء به علیه هو عدم کون العین الخارجیة منطبقة علی ما وقع العقد علیه و بعبارة أخری هو عدم وفاء البائع بالعقد بدفع العنوان الذی وقع العقد علیه إلی المشتری لا وقوع العقد علی ما لا یطابق العین الخارجیة کما أن السبب فی لزوم العقد تحقق مقتضاه من انتقال العین بالصفات التی وقع العقد علیها إلی ملک المشتری و الأصل موافق للأول و مخالف للثانی مثلا إذا وقع العقد علی العین علی أنها سمینة فبانت مهزولة فالموجب للخیار هو أنه لم ینتقل إلیه فی الخارج ما عقد علیه و هو السمین لا وقوع العقد علی السمین فإن ذلک لا یقتضی الجواز و إنما المقتضی للجواز عدم انطباق العین الخارجیة علی متعلق العقد و من المعلوم أن عدم الانطباق هو المطابق للأصل عند الشک. فقد تحقق مما ذکرنا صحة ما تقدم من أصالة عدم وصول حق المشتری إلیه و کذلک صحة ما فی التذکرة من أصالة عدم التزام المشتری بتملک هذا الموجود حتی یجب الوفاء بما ألزم. نعم ما فی المبسوط و السرائر و الدروس من أصالة بقاء ید المشتری علی الثمن کأنه لا یناسب أصالة اللزوم بل یناسب أصالة الجواز عند الشک فی لزوم العقد کما یظهر من المختلف فی باب السبق و الرمایة و سیأتی تحقیق الحال فی باب الخیار. و أما دعوی ورود أصالة عدم تغیر المبیع علی الأصول المذکورة- لأن الشک فیها مسبب عن الشک فی تغیر المبیع فهی مدفوعة مضافا إلی منع جریانه فیما إذا علم بالسمن قبل المشاهدة فاختلف فی زمن المشاهدة کما إذا علم بکونها سمینة و أنها صارت مهزولة و لا یعلم أنها فی زمان المشاهدة کانت باقیة علی السمن أو لا فحینئذ مقتضی الأصل تأخر الهزال عن المشاهدة فالأصل تأخر التغیر لا عدمه الموجب للزوم العقد بأن مرجع أصالة عدم تغیر المبیع إلی عدم کونها حین المشاهدة سمینة و من المعلوم أن هذا بنفسه لا یوجب لزوم العقد نظیر أصالة عدم وقوع العقد علی السمین. نعم لو ثبت بذلک الأصل هزالها عند المشاهدة و تعلق العقد بالمهزول ثبت لزوم العقد و لکن الأصول العدمیة فی مجاریها لا تثبت وجود أضدادها هذا کله مع دعوی المشتری النقص الموجب للخیار و لو ادعی البائع الزیادة الموجبة لخیار البائع فمقتضی ما ذکرنا فی طرف المشتری تقدیم قول البائع لأن الأصل عدم وقوع العقد علی هذا الموجود حتی یجب علیه الوفاء به. و ظاهر عبارة اللمعة تقدیم قول المشتری هنا و لم یعلم وجهه.

الثانی لو اتفقا علی التغیر بعد المشاهدة و وقوع العقد علی الوصف المشاهد

و اختلفا فی تقدم التغیر علی البیع لیثبت الخیار و تأخره عنه علی وجه لا یوجب الخیار تعارض کل من أصالة عدم تقدم البیع و التغیر علی صاحبه و حیث إن مرجع الأصلین إلی أصالة عدم وقوع البیع حال السمن مثلا و أصالة بقاء السمن و عدم وجود الهزال حال البیع و الظاهر أنه لا یترتب علی شی‌ء منهما الحکم بالجواز و اللزوم لأن اللزوم من أحکام وصول ما عقد علیه و انتقاله إلی المشتری و أصالة بقاء السمن لا یثبت وصول السمین إلیه کما أن أصالة عدم وقوع البیع حال السمن لا ینفیه. فالمرجع إلی أصالة عدم وصول حق المشتری إلیه کما فی المسألة السابقة إلا أن الفرق بینهما هو أن الشک فی وصول الحق هناک ناش عن الشک فی نفس الحق و هنا ناش عن الشک فی وصول الحق المعلوم. و بعبارة أخری الشک هنا فی وصول الحق و هناک فی حقه الواصل و مقتضی الأصل فی المقامین عدم اللزوم و من ذلک یعلم الکلام فیما لو کان مدعی الخیار هو البائع بأن اتفقا علی مشاهدته مهزولا و وقوع العقد علی المشاهد و حصل السمن و اختلفا فی تقدمه علی البیع لیثبت الخیار للبائع فافهم و تدبر فإن المقام لا یخلو عن إشکال و اشتباه و لو وجد المبیع تالفا بعد القبض فیما یکفی فی قبضه التخلیة و اختلفا فی تقدم التلف علی البیع و تأخره فالأصل بقاء ملک المشتری علی الثمن لأصالة عدم تأثیر البیع. و قد یتوهم جریان أصالة صحة البیع هنا للشک فی بعض شروطه و هو وجود المبیع. و فیه أن صحة العقد عبارة من کونه بحیث یترتب علیه الأثر شرعا فإذا فرضنا أنه عقد علی شی‌ء معدوم فی الواقع فلا تأثیر له عقلا فی تملیک العین لأن تملیک المعدوم لا علی قصد تملیکه عند الوجود و لا علی قصد تملیک بدله مثلا أو قیمة غیر معقول و مجرد إنشائه باللفظ لغو عرفا یقبح مع العلم دون الجهل بالحال فإذا شککنا فی وجود العین حال العقد فلا یلزم من الحکم بعدمه فعل فاسد من المسلم لأن التملیک الحقیقی غیر متحقق و الصوری و إن تحقق لکنه لیس بفاسد إذ اللغو فاسد عرفا أی قبیح إذا صدر عمن علم بالحال. و بالجملة المد شرعا الذی تنزه عنه فعل المسلم هو التملیک الحقیقی المقصود الذی لم یمضه الشارع فافهم هذا فإنه قد غفل عنه بعض فی مسألة الاختلاف فی تقدم بیع الراهن علی رجوع المرتهن عن إذنه فی البیع و تأخیره عنه حیث تمسک بأصالة صحة الرجوع عن الإذن لأن الرجوع لو وقع بعد بیع الراهن کان فاسدا لعدم مصادفته محلا یؤثر فیه. نعم لو تحققت قابلیة التأثیر عقلا أو تحقق الإنشاء الحقیقی عرفا و لو فیما إذا باع بلا ثمن أو باع ما هو غیر مملوک کالخمر و الخنزیر و کالتالف شرعا کالغریق و المسروق أو معدوم قصد تملکه عند وجوده کالثمرة المعدومة أو قصد تملیک بدله مثلا أو قیمة کما لو باع ما أتلفه زید علی عمرو أو صالحه إیاه بقصد حصول أثر الملک فی بدله تحقق مورد الصحة و الفساد فإذا حکم بفساد شی‌ء من ذلک ثم شک فی أن العقد الخارجی منه أم من الصحیح حمل علی الصحیح.   
المکاسب، ج‌2، ص 201

مسألة لا بد من اختبار الطعم و اللون و الرائحة فیما تختلف قیمته باختلاف ذلک

کما فی کل وصف یکون کذلک إذ لا فرق فی توقف رفع الغرر علی العلم بین هذه الأوصاف و بین تقدیر العوضین بالکیل و الوزن و العد. و یغنی الوصف عن الاختبار فیما یضبط من الأوصاف دون ما لا یضبط کمقدار الطعم و الرائحة و اللون و کیفیاتها فإن ذلک مما لا یمکن ضبطه إلا باختبار شی‌ء من جنسه ثم الشراء علی ذلک النحو من الوصف مثل أن یکون الأعمی قد رأی قبل العمی لؤلؤة فبیعت منه لؤلؤة أخری علی ذلک الوصف و کذا الکلام فی الطعم و الرائحة لمن کان مسلوب الذائقة و الشامة. نعم لو لم یرد من اختبار الأوصاف إلا استعلام صحة المبیع و فساده جاز شراؤها بوصف الصحة کما فی الدبس و الدهن مثلا فإن المقصود من طعمهما ملاحظة عدم فسادهما بخلاف بعض أنواع الفواکه و الروائح التی تختلف قیمتها باختلاف طعمها و رائحتها و لا یقصد من اختبار أوصافها ملاحظة صحتها و فسادها. و إطلاق کلمات الأصحاب فی جواز شراء ما یراد طعمه و رائحته بالوصف محمول علی ما إذا أریدت الأوصاف التی لها مدخلیة فی الصحة لا الزائدة علی الصحة التی تختلف بها القیمة بقرینة تعرضهم بعد هذا البیان لجواز شرائها من دون اختبار و لا وصف بناء علی أصالة الصحة و کیف کان فقد قوی فی السرائر عدم الجواز أخیرا بعد اختیار جواز بیع ما ذکرنا بالوصف وفاقا للمشهور المدعی علیه الإجماع فی الغنیة قال یمکن أن یقال إن بیع العین المشاهدة المرئیة لا یجوز أن یکون بالوصف لأنه غیر غائب فیباع مع خیار الرؤیة بالوصف فإذا لا بد من شمه و ذوقه لأنه حاضر مشاهد غیر غائب یحتاج إلی الوصف و هذا قوی انتهی و یضعفه أن المقصود من الاختبار رفع الغرر فإذا فرض رفعه بالوصف کان الفرق بین الحاضر و الغائب تحکما بل الأقوی جواز بیعه من غیر اختبار و لا وصف بناء علی أصالة الصحة وفاقا للفاضلین و من تأخر عنهما لأنه إذا کان المفروض ملاحظة الوصف من جهة دوران الصحة معه فذکره فی الحقیقة یرجع إلی ذکر وصف الصحة و من المعلوم أنه غیر معتبر فی البیع إجماعا بل یکفی بناء المتعاقدین علیه إذا لم یصرح البائع بالبراءة من العیوب. و أما روایة محمد بن العیص عن الرجل: یشتری ما یذاق أ یذوقه قبل أن یشتری قال نعم فلیذقه و لا یذوقن ما لا یشتری. فالسؤال فیها عن جواز الذوق لا عن وجوبه ثم إنه ربما نسب الخلاف فی هذه المسألة إلی المفید و القاضی و سلار و أبی الصلاح و ابن حمزة. قال فی المقنعة کل شی‌ء من المطعومات و المشمومات یمکن للإنسان اختباره من غیر إفساد له کالأدهان المختبرة بالشم و صنوف الطیب و الحلویات المذوقة فإنه لا یصح بیعها بغیر اختبار فإن ابتیعت بغیر اختبار کان البیع باطلا و المتبایعان فیها بالخیار فإن تراضیا بذلک لم یکن به بأس انتهی و عن القاضی أنه لا یجوز بیعها إلا بعد أن یختبر فإن بیعت من غیر اختبار کان المشتری مخیرا فی رده لها علی البائع و المحکی من سلار و أبی الصلاح و ابن حمزة إطلاق القول بعدم صحة البیع من غیر اختبار فیما لا یفسده الاختبار من غیر تعرض لخیار المتبایعین کالمفید أو للمشتری کالقاضی ثم المحکی عن المفید و سلار أن ما یفسده الاختبار یجوز بیعه بشرط الصحة و عن النهایة و الکافی أن بیعه جائز علی الشرط الصحة أو البراءة من العیوب و عن القاضی لا یجوز بیعه إلا بشرط الصحة و البراءة من العیوب قال فی محکی المختلف بعد ذکر عبارة القاضی إن هذه العبارة توهم اشتراط أحد القیدین أما الصحة أو البراءة من العیوب و لیس بجید بل الأولی انعقاد البیع سواء شرط أحدهما أم خلی عنهما أم شرط العیب و الظاهر أنه إنما صار إلی الإبهام من عبارة الشیخین حیث قالا إنه جاز علی شرط الصحة أو بشرط الصحة و مقصودهما أن البیع بشرط الصحة أو علی شرط الصحة جائز لا أن جوازه مشروط بالصحة أو البراءة انتهی. أقول و لعله لنکتة بیان أن مطلب الشیخین لیس وجوب ذکر الوصف فی العقد کما عبر فی القواعد فیما یفسده الاختبار بقوله جاز شرط الصحة لکن الإنصاف أن الظاهر من عبارتی المقنعة و النهایة و نحوهما هو اعتبار ذکر الصحة فی العقد کما یظهر بالتدبر فی عبارة المقنعة من أولها إلی آخرها. و عبارة النهایة هنا هی عبارة المقنعة بعینها فلاحظ. و ظاهر الکل کما تری اعتبار خصوص الاختبار فیما لا یفسده کما تقدم عن الحلی فلا یکفی ذکر الأوصاف فضلا عن الاستغناء   
عنها بأصالة السلامة و یدل علیه أن هؤلاء اشترطوا فی ظاهر عبائرهم المتقدمة اشتراط الوصف أو السلامة من العیوب فیما یفسده الاختبار و إن فهم فی المختلف خلاف ذلک لکن قدمنا ما فیه فینبغی أن یکون کلامهم فی الأمور التی لا تضبط خصوصیة طعمها و ریحها بالوصف و الظاهر أن ذلک فی غیر الأوصاف التی تدور علیها السلامة من العیب إلا أن تخصیصهم الحکم بما لا یفسده الاختبار کشاهد علی أن المراد بالأوصاف التی لا یفسد اختبارها ما هو مناط السلامة کما أن مقابله و هو ما یفسد الشی‌ء باختباره کالبیض و البطیخ کذلک غالبا. و یؤیده حکم القاضی بخیار المشتری و کیف کان فإن کان مذهبهم تعیین الاختبار فیما لا یضبط بالأوصاف فلا خلاف معهم منا و لا من الأصحاب و إن کان مذهبهم موافقا للحلی بناء علی إرادة الأوصاف التی بها قوام السلامة من العیب فقد عرفت أنه ضعیف فی الغایة و إن کان مذهبهم عدم کفایة البناء علی أصالة السلامة عن الاختبار و الوصف و إن کان ذکر الوصف کافیا عن الاختبار فقد عرفت أن الظاهر من حالهم و حال غیرهم عدم التزام ذکر الأوصاف الراجعة إلی السلامة من العیوب فی بیع الأعیان الشخصیة. و یمکن أن یقال بعد منع جریان أصالة السلامة فی الأعیان لعدم الدلیل علیها لا من بناء العقلاء إلا فیما إذا کان الشک فی طرو المفسد مع أن الکلام فی کفایة أصالة السلامة عن ذکر الأوصاف أعم و لا من الشرع لعدم الدلیل علیه إن السلامة من العیب الخاص متی ما کانت   
المکاسب، ج‌2، ص 202  
مقصودة علی جهة الرکنیة للمال کالحلاوة فی الدبس و الرائحة فی الجلاب و الحموضة فی الخل و غیر ذلک مما یذهب بذهابه معظم المالیة فلا بد فی دفع الغرر من إحراز السلامة من هذا العیب الناشئ من عدم هذه الصفات و حیث فرض عدم اعتبار أصالة السلامة فلا بد من الاختبار أو الوصف أو الاعتقاد بوجودها لأمارة عرفیة مغنیة عن الاختبار و الوصف و متی ما کانت مقصودة لا علی هذا الوجه لم یجب إحرازها. نعم لما کان الإطلاق منصرفا إلی الصحیح جاز الخیار عند تبین العیب فالخیار من جهة الانصراف نظیر انصراف الإطلاق إلی النقد لا النسیئة و انصراف إطلاق الملک فی المبیع إلی غیر مسلوب المنفعة سدة یعتد بها لا من جهة الاعتماد فی إحراز الصحة و البناء علیها علی أصالة السلامة. بعبارة أخری الشک فی بعض العیوب قد لا یستلزم الغرر ککون الجاریة ممن لا تحیض فی سن الحیض و مثل هذا لا یعتبر إحراز السلامة منه و قد یستلزمه ککون الجاریة خنثی و کون الدابة لا تستطیع من المشی أو الرکوب و الحمل علیه و هذا مما یعتبر إحراز السلامة منها و حیث فرض عدم إحرازها بالأصل فلا بد من الاختبار أو الوصف. هذا و یؤید ما ذکرناه من التفصیل أن بعضهم کالمحقق فی النافع و العلامة فی القواعد عنونا المسألة بما کان المراد طعمه أو ریحه- هذا و لکن الإنصاف أن مطلق العیب إذا التفت إلیه المشتری و شک فیه فلا بد فی رفع الغرر من إحراز السلامة عنه إما بالاختبار و إما بالوصف و إما بالإطلاق إذا فرض قیامه مقام الوصف إما لأجل الانصراف و إما لأصالة السلامة من غیر تفرقة بین العیوب أصلا فلا بد إما من کفایة الإطلاق فی الکل للأصل و الانصراف و إما من عدم کفایته فی الکل نظرا إلی أنه لا یتوقع به الغرر إذا حصل منه الوثوق حتی أنه لو شک فی أن هذا العبد صحیح أو أنه أجذم لم یجز البناء علی أصالة السلامة إذا لم یفد الوثوق بل لا بد من الاختبار أو وصف کونه غیر أجذم و هذا و إن کان لا یخلو عن وجه إلا أنه مخالف لما یستفاد من کلماتهم فی غیر موضع من عدم وجوب اختبار غیر ما یراد طعمه أو ریحه من حیث سلامته من العیوب و عدمها.

مسألة یجوز ابتیاع ما یفسده الاختبار من دون الاختبار

إجماعا علی الظاهر و الأقوی عدم اعتبار اشتراط الصحة فی العقد و کفایة الاعتماد علی أصالة السلامة کما فیما لا یفسده الاختبار خلافا لظاهر جماعة تقدم ذکرهم من اعتبار اشتراط الصحة أو البراءة من العیوب أو خصوص أحدهما. و قد عرفت تأویل العلامة فی المختلف لعبارتی المقنعة و النهایة الظاهرتین فی ذلک و إرجاعهما إلی ما أراده من قوله فی القواعد جاز بیعه بشرط الصحة من أنه مع الصحة یمضی البیع و لا معها یتخیر المشتری و عرفت أن هذا التأویل مخالف للظاهر حتی أن قوله فی القواعد ظاهر فی اعتبار شرط الصحة و لذا قال فی جامع المقاصد کما یجوز بیعه بشرط الصحة یجوز بیعه مطلقا و کیف کان فإذا تبین فساد البیع فإن کان قبل التصرف فیه بالکسر و نحوه فإن کان لفاسده قیمة کبیض النعامة و الجوز تخیر بین الرد و الأرش و لو فرض بلوغ الفساد إلی حیث لا یعد الفاسد من أفراد ذلک الجنس عرفا کالجوز الأجوف الذی لا یصلح إلا للإحراق فیحتمل قویا بطلان البیع إن لم یکن لفاسده قیمة تبین بطلان البیع لوقوعه علی ما لیس بمتمول و إن کان تبین الفساد بعد الکسر ففی الأول تبین الأرش خاصة لمکان التصرف فیه. و یظهر من المبسوط قول بأنه لو کان تصرفه علی قدر یستعلم فیه فساد المبیع لم یسقط الرد و المراد بالأرش تفاوت ما بین صحیحة و فاسده غیر المکسورة لأن الکسر نقص حصل فی ید المشتری و منه یعلم ثبوت الأرش أیضا و لو لم یکن لمکسوره قیمة لأن العبرة فی التمول بالفاسد غیر المکسور و لا عبرة بخروجه بالکسر عن التمول و یبطل البیع فی الثانی أعنی ما لم یکن لفاسده قیمة وفاقا للمبسوط و السرائر و ظاهر من تأخر عنهما و ظاهرهم بطلان البیع من رأس کما صرح به الشیخ و الحلی و العلامة فی التذکرة مستدلین بوقوعه علی ما لا قیمة له کالحشرات و هو صریح جماعة ممن تأخر عنهم أو ظاهر آخرین عدا الشهید فی الدروس فإن ظاهره انفساخ البیع من حین تبین الفساد لا من أصله و جعل الثانی احتمالا و نسبه إلی ظاهر الجماعة و لم یعلم وجه ما اختاره و لذا نسب فی الروضة خلافه إلی الوضوح و هو کذلک فإن الفاسد الواقعی إن لم یکن من الأموال الواقعیة کان العقد علیه فاسدا لأن اشتراط تمول العوضین واقعی لا علمی و إن کان من الأموال الواقعیة فإن لم یکن بینه و بین الصحیح تفاوت فی القیمة لم یکن هنا أرش و لا رد بل کان البیع لازما و قد تلف المبیع بعد قبضه و إن کان بینه و بین الصحیح الواقعی تفاوت فاللازم هو استرجاع نسبه تفاوت ما بین الصحیح و الفاسد من الثمن لا جمیع الثمن اللهم إلا أن یقال إنه مال واقعی إلی حین تبین الفساد فإذا سقط عن المالیة لأمر سابق علی العقد و هو فساده واقعا کان فی ضمان البائع فینفسخ البیع حینئذ بل یمکن أن یقال بعدم الانفساخ فیجوز له الإمضاء فیکون مکسورة ملکا له و إن خرج عن المالیة بالکسر و حیث إن خروجه عن المالیة لأمر سابق علی العقد کان مضمونا علی البائع و تدارک هذا العیب أعنی فوات المالیة لا یکون إلا بدفع تمام الثمن لکن سیجی‌ء ما فیه من مخالفته للقواعد و الفتاوی.   
و فیه وضوح کون مالیته عرفا و شرعا من حیث الظاهر و أما إذا انکشف الفساد حکم بعدم المالیة الواقعیة من أول الأمر مع أنه لو کان مالا واقعیا فالعیب حادث فی ملک المشتری فإن العلم مخرج له عن المالیة لا کاشف فلیس هذا عینا مجهولا و لو سلم فهو کالأرمد یعمی بعد الاشتراء و المریض یموت مع أن فوات المالیة یعد تلفا لا عیبا ثم إن فائدة الخلاف تظهر فی ترتب آثار ملکیة المشتری الثمن إلی حین تبین الفساد. و عن الدروس و اللمعة أنها تظهر فی مئونة نقله عن الموضع الذی اشتراه فیه إلی موضع اختباره فعلی الأول علی البائع و علی الثانی علی المشتری لوقوعه فی ملکه و فی جامع المقاصد الذی یقتضیه النظر أنه لیس له رجوع علی البائع بها لانتفاء المقتضی و تبعه الشهید الثانی فقال لأنه نقله بغیر أمره فلا یتجه الرجوع علیه بها و کون المشتری   
المکاسب، ج‌2، ص 203  
هنا کجاهل استحقاق المبیع حیث رجع بما غرم إنما یتجه مع الغرور و هو منفی هنا لاشتراکهما فی الجهل انتهی. و اعترض علیه بأن الغرر لا یختص بصورة علم الغار و هنا قول ثالث نفی عنه البعد بعض الأساطین و هو کونه علی البائع علی التقدیرین و هو بعید علی تقدیر الفسخ من حین تبین الفساد هذا کله فی مئونة النقل من موضع الشراء إلی موضع الکسر. و أما مئونة نقله من موضع الکسر لو وجب تفریغه منه لمطالبة مالکه أو لکونه مسجدا أو مشهدا فإن کان المکسور مع عدم تموله ملکا نظیر حبة الحنطة فالظاهر علی البائع علی التقدیرین لأنه بعد الفسخ ملکه و أما لو لم یکن قابلا للتملک فلا یبعد مؤاخذة المشتری به و فی رجوعه علی البائع ما تقدم فی مئونة نقله إلی موضع الکسر. ثم إن المحکی فی الدروس عن الشیخ و أتباعه أنه لو تبرأ البائع عن البیع فیما لا قیمة لمکسوره صح قال و یشکل بأنه أکل مال بالباطل و تبعه الشهید و المحقق الثانیان. و قد تصدی بعض لتوجیه صحة الاشتراء بالبراءة بما حاصله منع بطلان البیع و إن استحق المشتری مجموع الثمن من باب الأرش المستوعب فإن الأرش غرامة أوجبها الشارع بسبب العیب لا أنه جزء من الثمن استحق بسبب فوات ما قابله من المثمن و لذا یسقط بالإسقاط و لا یتعین علی البائع الإعطاء من نفس الثمن لیسقط بالتبری و لیس هذا کاشتراط عدم المبیع فی عقد البیع إذ المثمن یتحقق علی حسب معاملة العقلاء و لم یعلم اعتبار أزید من ذلک فی صحة البیع فمن فرض رضاه بذلک یکون قادما علی بذل ماله علی هذا النحو.   
نعم لو لم یشترط استحق الرجوع بالأرش المستوعب و لعله لذلک لم یعبروا بالبطلان و إن ذکر المحقق و غیره الرجوع بالثمن و فهم منه جماعة بطلان البیع لکنه قد یمنع بعدم خروجه عن المالیة و إن لم یکن له قیمة و هو أعم من بطلان البیع انتهی محصله. و فیه مواقع للنظر فإن المتعرضین للمسألة بین مصرح ببطلان البیع کالشیخ فی المبسوط و الحلی فی السرائر و العلامة فی التذکرة معللین ذلک بأنه لا یجوز بیع ما لا قیمة له و بین من صرح برجوع المشتری بتمام الثمن الظاهر فی البطلان فإن الرجوع بعین الثمن لا یعقل من دون البطلان و یکفی فی ذلک ما تقدم من الدروس من أن ظاهر الجماعة البطلان من أول الأمر و اختار قدس سره الانفساخ من حین تبین الفساد فعلم أن لا قول بالصحة مع الأرش بل ظاهر العلامة رحمه الله فی التذکرة عدم هذا القول بین المسلمین حیث إنه بعد حکمه بفساد البیع معللا بوقوع العقد علی ما لا قیمة له و حکایة ذلک عن بعض الشافعیة قال و قال بعضهم بفساد البیع لا لهذه العلة بل لأن الرد ثبت علی سبیل استدراک الظلامة و کما یرجع بجزء من الثمن عند انتقاص جزء من المبیع کذلک یرجع بکل الثمن عند فوات کل المبیع. و تظهر فائدة الخلاف فی أن القشور الباقیة بمن یختص حتی یجب علیه تطهیر الموضع عنها انتهی. هذا مع أنه لا مجال للتأمل فی البطلان بناء علی ما ذکرنا من القطع بأن الحکم بمالیة المبیع هنا شرعا و عرفا حکم ظاهری و تمول العوضین شرط واقعی لا علمی و لذا لم یتأمل ذو مسکة فی بطلان بیع من بان حرا أو ما بان خمرا و غیر ذلک إذ انکشاف فقد العوض مشترک بینهما ثم إن الجمع بین عدم خروجه عن المالیة و بین عدم القیمة لمکسوره مما لا یفهم فلعله أراد الملکیة مضافا إلی أن الأرش المستوعب للثمن لا یخلو تصوره عن إشکال لأن الأرش کما صرحوا به تفاوت ما بین قیمتی الصحیح و المعیب. نعم ذکر العلامة فی التذکرة و التحریر و القواعد أن المشتری للعبد الجانی عمدا یتخیر مع الجهل بین الفسخ فیسترد الثمن أو طلب الأرش فإن استوعبت الجنایة القیمة کان الأرش جمیع الثمن أیضا و قد تصدی جامع المقاصد لتوجیه عبارة القواعد فی هذا المقام بما لا یخلو عن بعد فراجع و کیف کان فلا أجد وجها لما ذکره و أضعف من ذلک ما ذکره بعض آخر من منع حکم الشیخ و أتباعه بصحة البیع و اشتراط البائع علی المشتری البراءة من العیوب و زعم أن معنی اشتراط البراءة فی کلامهم اشتراط المشتری علی البائع البراءة من العیوب فیکون مرادفا لاشتراط الصحة و أنت خبیر بفساد ذلک بعد ملاحظة عبارة الشیخ و الأتباع فإن کلامهم ظاهر أو صریح فی أن المراد براءة البائع من العیوب لا المشتری. نعم لم أجد فی کلام الشیخین و المحکی عن غیرهما تعرضا لذکر هذا الشرط فی خصوص ما لا قیمة لمکسوره ثم إنه ربما یستشکل فی جواز اشتراط البراءة من العیوب غیر المخرجة عن المالیة أیضا بلزوم الغرر فإن بیع ما لا یعلم صحته و فساده لا یجوز إلا بناء علی أصالة الصحة و اشتراط البراءة کان بمنزلة البیع من غیر اعتذار بوجود العیوب و عدمها. و قد صرح العلامة و جماعة بفساد العقد لو اشترط سقوط خیار الرؤیة فی العین الغائبة و سیجی‌ء توضیحه فی باب الخیارات إن شاء الله.

مسألة المشهور من غیر خلاف یذکر جواز بیع المسک فی فأره

مسألة المشهور من غیر خلاف یذکر جواز بیع المسک فی فأره   
و الفأر بالهمزة قیل جمع فأرة کتمر و تمرة. و عن النهایة أنه قد لا یهمز تخفیفا. و مستند الحکم العمومات غیر المزاحمة بما یصلح للتخصیص عدا توهم النجاسة المندفع فی باب النجاسات بالنص و الإجماع أو توهم جهالته بناء علی ما تقدم من احتمال عدم العبرة بأصالة الصحة فی دفع الغرر. و یندفع بما تقدم من بناء العرف علی الأصل فی نفی الفساد و بناء الأصحاب علی عدم التزام الاختبار فی الأوصاف التی تدور معها الصحة لکنک خبیر بأن هذا کله حسن لدفع الغرر الحاصل من احتمال الفساد و أما الغرر من جهة تفاوت أفراد الصحیح الذی لا یعلم إلا بالاختبار فلا رافع له. نعم قد روی فی التذکرة مرسلا عن الإمام الصادق ع جواز بیعه لکن لم یعلم إرادة ما فی الفأرة و کیف کان فإذا فرض أنه لیست له أوصاف خارجیة یعرف بها الوصف الذی له دخل فی القیمة. فالأحوط ما ذکروه من فتقه بإدخال خیط فیها بإبرة ثم إخراجه و شمه ثم لو شمه و لم یرض به فهل یضمن هذا النقص الذی أدخل علیه من جهة الفتق لو فرض حصوله فیه و لو بکونه جزء أخیرا لسبب النقص بأن فتق قبله بإدخال الخیط و الإبرة مرارا وجه مبنی علی ضمان النقص فی المقبوض بالسوم   
المکاسب، ج‌2، ص 204  
فالأولی أن یباشر البائع ذلک فیشم المشتری الخیط ثم إن الظاهر من العلامة عدم جواز بیع اللؤلؤ فی الصدف و هو کذلک و صرح بعدم جواز بیع البیض فی بطن الدجاج للجهالة و هو حسن إذا لم یعرف لذلک الدجاج فرد معتاد من البیض من حیث الکبر و الصغر

مسألة لا فرق فی عدم جواز بیع المجهول بین ضم معلوم إلیه و عدمه

مسألة لا فرق فی عدم جواز بیع المجهول بین ضم معلوم إلیه و عدمه   
لأن ضم المعلوم إلیه لا یخرجه عن الجهالة فیکون المجموع مجهولا إذ لا نعنی بالمجهول ما کان کل جزء جزء منه مجهولا و یتفرع علی ذلک أنه لا یجوز بیع سمک الآجام و لو کان مملوکا لجهالته و إن ضم إلیه القصب أو غیره و لا اللبن فی الضرع و لو ضم إلیه ما یحلب منه أو غیره علی المشهور کما فی الروضة. و خص المنع جماعة بما إذا کان المجهول مقصودا بالاستقلال أو منضما إلی المعلوم و جوزوا بیعه إذا کان تابعا للمعلوم و هو المحکی عن المختلف و شرح الإرشاد لفخر الإسلام و المقتصر و استحسنه المحقق و الشهید الثانیان و لعل المانعین لا یریدون إلا ذلک نظرا إلی أن جهالة التابع لا یوجب الغرر و لا صدق اسم المجهول علی المبیع عرفا حتی یندرج فی إطلاق ما دل من الإجماع علی عدم جواز بیع المجهول فإن أکثر المعلومات بعض أجزائها مجهول خلافا للشیخ فی النهایة و ابن حمزة فی الوسیلة. و المحکی عن الإسکافی و القاضی بل فی مفتاح الکرامة أن الحاصل من التتبع أن المشهور بین المتقدمین هو الصحة بل عن الخلاف و الغنیة الإجماع فی مسألة السمک و اختاره من المتأخرین المحقق الأردبیلی و صاحب الکفایة و المحدث العاملی و المحدث الکاشانی و حکی عن ظاهر غایة المراد و صریح حواشیه علی القواعد و حجتهم علی ذلک الأخبار المستفیضة الواردة فی مسألتی السمک و اللبن و غیرهما. ففی مرسلة البزنطی التی إرسالها بوجود سهل فیها سهل عن أبی عبد الله ع قال: إذا کانت أجمة لیس فیها قصب أخرج شی‌ء من سمک فیباع و ما فی الأجمة و روایة معاویة بن عمار عن أبی عبد الله ع: لا بأس بأن یشتری الآجام إذا کانت فیها قصب و المراد شراء ما فیها بقرینة الروایة السابقة و اللاحقة. و روایة أبی بصیر عن أبی عبد الله ع: فی شراء الأجمة لیس فیها قصب إنما هی ماء قال تصید کفا من سمک تقول أشتری منک هذا السمک و ما فی هذه الأجمة بکذا و کذا و موثقة سماعة عن أبی عبد الله ع کما فی الفقیه قال: سألته عن اللبن یشتری و هو فی الضرع قال لا إلا أن یحلب لک فی سکرجة فیقول اشتر منی هذا اللبن الذی فی الأسکرجة و ما فی ضروعها بثمن مسمی فإن لم یکن فی الضرع شی‌ء کان ما فی السکرجة و علیها تحمل صحیحة عیص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل له نعم ببیع ألبانها بغیر کیل قال نعم حتی تنقطع أو شی‌ء منها بناء علی أن المراد بیع اللبن الذی فی الضرع بتمامه أو بیع شی‌ء منه محلوب فی الخارج و ما بقی فی الضرع بعد حلب شی‌ء منه و فی الصحیح إلی ابن محبوب عن أبی إبراهیم الکرخی قال: قلت لأبی عبد الله ع ما تقول فی رجل اشتری من رجل أصواف مائة نعجة و ما فی بطونها من حمل بکذا و کذا درهما قال لا بأس إن لم یکن فی بطونها حمل کان رأس ماله فی الصوف و موثقة إسماعیل بن الفضل الهاشمی عن أبی عبد الله ع: فی الرجل یتقبل بخراج الرجال و جزیة رءوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمک و الطیر و هو لا یدری لعله لا یکون شی‌ء من هذا أبدا أو یکون أ یشتریه و فی أی زمان یشتریه و یتقبل به قال ع إذا علم من ذلک شیئا واحدا أنه قد أدرک فاشتره و تقبل به. و ظاهر الأخیرین کموثقة سماعة أن الضمیمة المعلومة إنما تنفع من حیث عدم الوثوق بحصول المبیع لا من حیث جهالته فإن ما فی الأسکرجة غیر معلوم بالوزن و الکیل و کذا المعلوم الحصول من الأشیاء المذکورة فی روایة الهاشمی مع أن المشهور کما عن الحدائق المنع عن بیع الأصواف علی ظهور الغنم بل عن الخلاف علیه الإجماع و القائلون بجوازه استدلوا بروایة الکرخی مع منعهم عن مضمونها من حیث ضم ما فی البطون إلی الأصواف فتبین أن الروایة لم یقل أحد بظاهرها و مثلها فی الخروج عن مسألة ضم المعلوم إلی المجهول روایتا أبی بصیر و البزنطی فإن الکف من السمک لا یجوز بیعه لکونه من الموزون و لذا جعلوه من الربویات و لا ینافی ذلک تجویز بیع سمک الآجام إذا کانت مشاهدة لاحتمال أن لا یعتبر الوزن فی بیع الکثیر منه کالذی لا یدخل فی الوزن لکثرته کزبرة الحدید بخلاف القلیل منه. و أما روایة معاویة بن عمار فلا دلالة فیها علی بیع السمک إلا بقرینة   
روایتی أبی بصیر و البزنطی اللتین عرفت حالهما فتأمل. ثم علی تقدیر الدلالة إن أرید انتزاع قاعدة منها و هی جواز ضم المجهول إلی المعلوم و إن کان المعلوم غیر مقصود بالبیع إلا حیلة لجواز نقل المجهول فلا دلالة فیها علی ذلک و لم یظهر من العاملین بها التزام هذه القاعدة بل المعلوم من بعضهم بل کلهم خلافه فإنا نعلم من فتاواهم عدم التزامهم لجواز بیع کل مجهول من حیث الوصف أو التقدیر بمجرد ضم شی‌ء معلوم إلیه کما یشهد به تتبع کلماتهم و إن أرید الاقتصار علی مورد النصوص و هو بیع سمک الآجام و لبن الضرع و ما فی البطون مع الأصواف فالأمر سهل علی تقدیر الإغماض عن مخالفة هذه النصوص للقاعدة المجمع علیها بین الکل من عدم جواز بیع المجهول مطلقا بقی الکلام فی توضیح التفصیل المتقدم و أصله من العلامة. قال فی القواعد فی باب شرط العوضین کل مجهول مقصود بالبیع لا یصح بیعه و إن انضم إلی معلوم و یجوز مع الانضمام إلی معلوم إن کان تابعا انتهی. و ارتضی هذا التفصیل جماعة ممن تأخره عنه إلا أن مرادهم من المقصود و التابع غیر واضح و الذی یظهر من مواضع من القواعد و التذکرة أن مراده بالتابع ما یشترط دخوله فی البیع و بالمقصود ما کان جزء. قال فی القواعد فی باب الشرط فی ضمن البیع لو شرط أن الأمة حامل أو الدابة کذلک صح أما لو باع الدابة و حملها و الجاریة و حملها بطل لأن کل ما لا یصح بیعه منفردا لا یصح جزء من المقصود و یصح تابعا انتهی و فی باب ما یندرج فی المبیع قال السادس العبد و لا یتناول ماله   
المکاسب، ج‌2، ص 205  
الذی ملکه مولاه إلا أن یستثنیه المشتری إن قلنا إن العبد یملک فینتقل إلی المشتری مع العبد و کان جعله للمشتری إبقاء له علی العبد فیجوز أن یکون مجهولا أو غائبا أما إذا أحلنا تملکه و باعه و ما معه صار جزء من المبیع فتعتبر فیه شرائط البیع انتهی. و بمثل ذلک فی الفرق بین جعل المال شرطا و بین جعله جزء صرح فی التذکرة فی فروع مسألة تملک العبد و عدمه معللا بکونه مع الشرط کماء الآبار و أخشاب السقوف. و قال فی التذکرة أیضا فی باب شروط العوضین لو باع الحمل مع أمه جاز إجماعا. و فی موضع آخر من باب الشرط فی العقد لو قال بعتک هذه الدابة و حملها لم یصح عندنا لما تقدم من أن الحمل لا یصح جعله مستقلا بالشراء و لا جزء. و قال أیضا و لو باع الحامل و یشترط للمشتری الحمل صح لأنه تابع کأسس الحیطان و إن لم یصح ضمه فی البیع مع الأم للفرق بین الجزء و النابع و قال فی موضع آخر لو قال بعتک هذه الشاة و ما فی ضرعها من اللبن لم یجز عندنا. و قال فی موضع آخر لو باعه دجاجة ذات بیضة و شرطها صح و إن جعلها جزء من المبیع لم یصح. و هذه کلها صریحة فی عدم جواز ضم المجهول علی وجه الجزئیة من غیر فرق بین تعلق الغرض الداعی بالمعلوم أو المجهول و قد ذکر هذا المحقق الثانی فی جامع المقاصد فی مسألة اشتراط دخول الزرع فی بیع الأرض قال و ما قد یوجد فی بعض الکلام من أن المجهول إن جعل جزء من المبیع لا یصح و إن اشترط صح و نحو ذلک فلیس بشی‌ء لأن العبارة لا أثر لها و الشرط محسوب من جملة المبیع و لأنه لو باع الحمل و الأم صح البیع و لا یتوقف علی بیعها اشتراطه انتهی و هو الظاهر من الشهیدین فی اللمعة و الروضة حیث اشترطا فی مال العبد المشروط دخوله فی بیعه استجماعه لشروط البیع و قد صرح الشیخ فی مسألة اشتراط مال العبد اعتبار العلم بمقدار المال و عن الشهید لو اشتراه و ماله صح و لم یشترط علمه و لا التفصی من الربا إن قلنا إنه یملک و إن أحلنا ملکه اشترط و قال فی الدروس لو جعل الحمل جزء من البیع فالأقوی الصحة لأنه بمنزلة الاشتراط و لا یضر الجهالة لأنه تابع انتهی. و اختاره جامع المقاصد ثم إن التابع فی کلام هؤلاء یحتمل أن یراد به ما یعد فی العرف تابعا کالحمل مع الأم و اللبن مع الشاة و البیض مع الدجاج و مال العبد معه و الباغ فی الدار و القصر فی البستان و نحو ذلک مما نسب البیع عرفا إلی المتبوع لا إلیهما معا و إن فرض تعلق الغرض الشخصی بکلیهما فی بعض الأحیان بل بالتابع خاصة کما قد یتفق فی حمل بعض أفراد الخیل و هذا هو الظاهر من کلماتهم فی بعض المقامات کما تقدم عن الدروس و جامع المقاصد من صحة بیع الأم و حملها لأن الحمل تابع. قال فی جامع المقاصد فی شرح قوله المتقدم عن القواعد و یجوز مع الانضمام إلی معلوم إذا کان تابعا إن إطلاق العبارة یشمل ما إذا شرط حمل دابة فی بیع دابة أخری إلا أن یقال التبعیة إنما تتحقق مع الأم لأنه حینئذ بمنزلة بعض أجزائها و مثله زخرفة جدران البیت انتهی. و فی التمثیل نظر لخروج زخرفة الجدران عن محل الکلام فی المقام إلا أن یرید مثال الأجزاء لأمثال التابع لکن هذا ینافی ما تقدم من اعتبارهم العلم فی مال العبد وفاقا للشیخ رحمه الله مع أن مال العبد تابع عرفی کما صرح به فی المختلف فی مسألة بیع العبد و اشتراط ماله و یحتمل أن یکون مرادهم من التابع بحسب قصد المتبایعین و هو ما یکون المقصود بالبیع غیره و إن لم یکن تابعا عرفیا کمن اشتری قصب الآجام و کان فیها قلیل من السمک أو اشتری سمک الآجام و کان فیها قلیل من القصب و هذا أیضا قد یکون کذلک بحسب النوع و قد یکون کذلک بحسب الشخص کمن أراد السمک القلیل لأجل حاجة لکن لم یتهیأ له شراؤه إلا فی ضمن قصبة الأجمة و الأول هو الظاهر من مواضع من المختلف منها فی بیع اللبن فی الضرع مع المحلوب منه حیث حمل روایة سماعة المتقدمة علی ما إذا کان المحلوب یقارب الثمن و یصیر أصلا و الذی فی الضرع تابعا. و قال فی مسألة بیع ما فی بطون الأنعام مع الضمیمة و المعتمد   
أن نقول إن کان الحمل تابعا صح البیع کما لو باع الأم و حملها أو باع ما یقصد مثله بمثل الثمن و ضم الحمل فهذا لا بأس به و إلا کان باطلا. و أما الاحتمال الثانی أعنی مراعاة الغرض الشخصی للمتبائعین فلم نجد علیه شاهدا إلا ثبوت الغرر علی تقدیر الغرض الشخصی بالمجهول و انتفاءه علی تقدیر تعلقه بالمعلوم و یمکن تنزیل إطلاقات عبارات المختلف علیه کما لا یخفی و ربما احتمل بعض بل استظهر أن مراده بکون المعلوم مقصودا و المجهول تابعا کون المقصود بالبیع ذلک المعلوم بمعنی أن الإقدام منهما و لو بتصحیح البیع علی أن المبیع المقابل بالثمن هذا المعلوم الذی هو و إن سمی ضمیمة لکنه المقصود فی تصحیح البیع قال و لا ینافیه کون المقصود بالنسبة إلی الغرض ما فیه الغرر نظیر ما یستعمله بعض الناس فی التخلص من المخاصمة بعد ذلک فی الذی یراد بیعه لعارض من العوارض بإیقاع العقد علی شی‌ء معین معلوم لا نزاع فیه و جعل ذلک من التوابع و اللواحق لما عقد علیه البیع فلا یقدح حصوله و عدم حصوله کما أومئ إلیه فی ضمیمة الآبق و ضمیمة الثمر علی الشجر و ضمیمة ما فی الضروع و ما فی الآجام انتهی. و لا یخفی أنه لم توجد عبارة من عبائرهم تقبل هذا الحمل إلا أن یرید بالتابع جعل المجهول شرطا و المعلوم مشروطا فیرید ما تقدم من القواعد و التذکرة و لا أظن إرادة ذلک من کلامه بقرینة استشهاده بأخبار الضمیمة فی الموارد المتفرقة. و الأوفق بالقواعد أن یقال أما الشرط و الجزء فلا فرق بینهما من حیث لزوم الغرر بالجهالة و أما قصد المتبایعین بحسب الشخص فالظاهر أنه غیر مؤثر فی الغرر وجودا و عدما لأن الظاهر من حدیث الغرر من کلماتهم عدم مدخلیة قصد المتبایعین فی الموارد الشخصیة بل و کذلک قصدهما بحسب النوع علی الوجه الذی ذکره فی المختلف من کون قیمة المعلوم تقارب الثمن المدفوع له و للمجهول. و أما التابع العرفی فالمجهول منه و إن خرج عن الغرر عرفا إلا أن المجعول منه جزء داخل ظاهرا فی معقد الإجماع علی اشتراط العلم بالمبیع المتوقف علی العلم بالمجموع. نعم لو کان الشرط تابعا عرفیا خرج عن بیع الغرر و عن   
المکاسب، ج‌2، ص 206  
معقد الإجماع علی اشتراط کون المبیع معلوما فیقتصر علیه هذا کله فی التابع من حیث جعل المتبایعین. و أما التابع للمبیع الذی یندرج فی المبیع و إن لم یضم إلیه حین العقد و لم یخطر ببال المتبایعین فالظاهر عدم الخلاف و الإشکال فی عدم اعتبار العلم به إلا إذا استلزم غررا فی نفس المبیع إذ الکلام فی مسألة الضمیمة من حیث الغرر الحاصل فی المجموع لا الساری من المجهول إلی المعلوم فافهم.

مسألة یجوز أن یندر لظرف ما یوزن مع ظرفه مقدار یحتمل الزیادة و النقیصة

مسألة یجوز أن یندر لظرف ما یوزن مع ظرفه مقدار یحتمل الزیادة و النقیصة   
علی المشهور بل لا خلاف فیه فی الجملة بل عن فخر الإسلام التصریح بدعوی الإجماع. قال فیما حکی عنه نص الأصحاب علی أنه یجوز الاندار للظروف بما یحتمل الزیادة و النقیصة فقد استثنی من المبیع أمر مجهول و استثناء المجهول مبطل للبیع إلا فی هذه الصورة فإنه لا یبطل إجماعا انتهی. و الظاهر أن إطلاق الاستثناء باعتبار خروجه عن المبیع و لو من أول الأمر بل الاستثناء الحقیقی من المبیع یرجع إلی هذا أیضا ثم إن الأقوال فی تفصیل المسألة ستة الأول جواز الاندار بشرطین کون المندر متعارف الاندار عند التجار و عدم العلم بزیادة ما یندره و هو للنهایة و الوسیلة و عن غیرهما. الثانی عطف النقیصة علی الزیادة فی اعتبار عدم العلم بها و هو للتحریر. الثالث اعتبار العادة مطلقا و لو علم الزیادة أو النقیصة و مع عدم العادة فیما یحتملهما و هو لظاهر اللمعة و صریح الروضة. الرابع التفصیل بین ما یحتمل الزیادة و النقیصة فیجوز مطلقا و بین ما علم الزیادة فالجواز بشرط التراضی. الخامس عطف العلم بالنقیصة علی الزیادة و هو للمحقق الثانی ناسبا له إلی کل من لم یذکر النقیصة. السادس إناطة الحکم بالغرر ثم إن صور المسألة أن یوزن مظروف مع ظرفه فیعلم أنه عشرة أرطال فإذا أرید بیع المظروف فقط کما هو المفروض و قلنا بکفایة العلم بوزن المجموع و عدم اعتبار العلم بوزن المبیع منفردا علی ما هو مفروض المسألة و معقد الإجماع المتقدم فتارة یباع المظروف المذکور جملة بکذا و حینئذ فلا یحتاج إلی الاندار لأن الثمن و المثمن معلومان بالفرض و أخری یباع علی وجه التسعیر بأن یقول بعتکه کل رطل بدرهم- فتجی‌ء مسألة الاندار للحاجة إلی تعیین ما یستحقه البائع من الدراهم و یمکن أن تحرر المسألة علی وجه آخر و هو أنه بعد ما علم وزن الظرف و المظروف و قلنا بعدم لزوم العلم بوزن المظروف منفردا أی مقدار للظرف یجعل وزن المظروف فی حکم المعلوم و هل هو منوط بالمعتاد بین التجار و التراضی أو بغیر ذلک. فالکلام فی تعیین مقدار المندر لأجل إحراز شرط صحة بیع المظروف بعد قیام الإجماع علی عدم لزوم العلم بوزنه بالتقدیر أو بإخبار البائع و إلی هذا الوجه ینظر بعض الأساطین حیث أناط مقدار المنذر بما لا یحصل معه غرر. و اعترض علی ما فی القواعد و مثلها من اعتبار التراضی فی جواز إندار ما یعلم زیادته بأن التراضی لا یدفع غررا و لا یصحح عقدا و تبعه فی ذلک بعض أتباعه. و یمکن أن یستظهر هذا الوجه من عبارة الفخر المتقدمة حیث فرع استثناء المجهول من المبیع علی جواز الاندار إذ علی الوجه الأول یکون استثناء المجهول متفرعا علی جواز بیع المظروف بدون الظرف المجهول لا علی جواز إندار مقدار معین إذ الاندار حینئذ لتعیین الثمن فتأمل. و کیف کان فهذا الوجه مخالف لظاهر کلمات الباقین فإن جماعة منهم کما عرفت من الفاضلین و غیرهما خصوا اعتبار التراضی بصورة العلم بالمخالفة- فلو کان الاندار لإحراز وزن المبیع و تصحیح العقد لکان معتبرا مطلقا إذ لا معنی لإیقاع العقد علی وزن مخصوص بثمن مخصوص من دون تراض. و قد صرح المحقق و الشهید الثانیان فی وجه اعتبار التراضی مع العلم بالزیادة أو النقیصة بأن الاندار من دون التراضی تضییع لمال أحدهما و لا یخفی أنه لو کان اعتبار الاندار قبل العقد لتصحیحه لم یتحقق تضییع المال لأن الثمن وقع فی العقد فی مقابل المظروف سواء فرض زائدا أم ناقصا هذا مع أنه إذا فرض کون استقرار العادة علی إندار مقدار معین یحتمل الزیادة و النقیصة فالتراضی علی الزائد علیه أو الناقص عنه یقینا لا یوجب غررا بل یکون کاشتراط زیادة مقدار علی المقدار المعلوم غیر قادح فی صحة البیع مثلا لو کان المجموع عشرة أرطال و کان المعتاد إسقاط رطل للظرف فإذا تراضیا علی أن یندر للظرف رطلا فکأنه شرط للمشتری أن لا یحسب علیه رطلا و لو تراضیا علی إندار نصف رطل فقد اشترط المشتری جعل ثمن تسعة أرطال و نصف ثمنا للتسعة فلا معنی للاعتراض علی من قال فی اعتبار التراضی فی إندار ما علم زیادته أو نقیصته بأن التراضی لا یدفع غررا و لا یصحح عقدا و کیف کان فالظاهر هو الوجه الأول فیکون دخول هذه المسألة فی فروع مسألة تعیین العوضین من حیث تجویز بیع المظروف بدون ظرفه المجهول کما عنون المسألة بذلک فی اللمعة بل نسبه فی الحدائق إلیهم لا من حیث إندار مقدار معین للظرف المجهول وقت العقد و التواطؤ علی إیقاع العقد علی الباقی بعد الاندار.   
و ذکر المحقق الأردبیلی رحمه الله فی تفسیر عنوان المسألة أن المراد أنه یجوز بیع الموزون بأن یوزن مع ظرفه ثم یسقط من المجموع مقدار الظرف تخمینا بحیث یحتمل کونه مقدار الظرف لا أزید و لا أنقص بل و إن تفاوت لا یکون إلا بشی‌ء یسیر متساهل به عادة ثم دفع ثمن الباقی مع الظرف إلی البائع انتهی. فظاهره الوجه الأول الذی ذکرناه حیث جوز البیع بمجرد وزن المظروف مع الظرف و جعل الاندار لأجل تعیین الباقی الذی یجب علیه دفع ثمنه. و فی الحدائق فی مقام الرد علی من ألحق النقیصة بالزیادة فی اعتبار عدم العلم بها قال إن الاندار حق للمشتری لأنه قد اشتری مثلا مائة من من السمن فی هذه الظروف فالواجب قیمة المائة المذکورة و له إسقاط ما یقابل المظروف من هذا الوزن انتهی. و هذا الکلام و إن کان مؤیدا لما استقربناه فی تحریر المسألة إلا أن جعل الاندار حقا للمشتری و التمثیل بما ذکره لا یخلو من نظر فإن المشتری لم یشتر مائة من من السمن فی هذه الظروف لأن التعبیر بهذا مع العلم بعدم کون ما فی هذه الظروف مائة من لغو بل المبیع فی الحقیقة ما فی هذه الظروف التی هی مع المظروف مائة من فإن باعه بثمن معین فلا حاجة إلی الاندار و لا حق للمشتری و إن اشتراه علی   
المکاسب، ج‌2، ص 207  
وجه التسعیر بقوله کل من بکذا فالإندار إنما یحتاج إلیه لتعیین ما یستحقه البائع علی المشتری من الثمن فکیف یکون الواجب قیمة المائة کما ذکره المحدث. و قد علم مما ذکرنا أن الاندار الذی هو عبارة عن تخمین الظرف الخارج عن المبیع بوزن إنما هو لتعیین حق البائع و لیس حقا للمشتری- . و أما الأخبار فمنها موثقة حنان قال: سمعت معمر الزیات قال لأبی عبد الله ع إنا نشتری الزیت فی زقاقه فیحسب لنا النقصان لمکان الزقاق فقال له إن کان یزید و ینقص فلا بأس و إن کان یزید و لا ینقص فلا تقربه قیل و ظاهره عدم اعتبار التراضی. أقول المفروض فی السؤال هو التراضی لأن الحاسب هو البائع أو وکیله و هما مختاران و المحسوب له هو المشتری. و التحقیق أن مورد السؤال صحة الاندار من إبقاء الزقاق للمشتری بلا ثمن أو بثمن مغایر للمظروف أو مع ردها إلی البائع من دون وزن لها فإن السؤال عن صحة جمیع ذلک بعد الفراغ عن تراضی المتبایعین علیه فلا إطلاق فیه یعم صورة عدم التراضی. و یؤیده النهی عن ارتکابه مع العلم بالزیادة فإن النهی عنه لیس ارتکابه بغیر تراض فافهم فحینئذ لا یعارضها ما دل علی صحة ذلک مع التراضی مثل روایة علی ابن أبی حمزة قال: سمعت معمر الزیات یسأل أبا عبد الله ع قال جعلت فداک نطرح ظروف السمن و الزیت کل ظرف کذا و کذا رطلا فربما زاد و ربما نقص قال إذا کان ذلک عن تراض منکم فلا بأس فإن الشرط فیه مسوق- لبیان کفایة التراضی فی ذلک و عدم المانع منه شرعا فیشبه التراضی العلة التامة غیر متوقفة علی شی‌ء و نحوه اشتراط التراضی فی خبر علی بن جعفر المحکی عن قرب الإسناد عن أخیه موسی ع: عن الرجل یشتری المتاع وزنا فی الناسیة و الجوالق فیقول ادفع للناسیة رطلا أو أکثر من ذلک أ یحل ذلک البیع قال إذا لم یعلم وزن الناسیة و الجوالق فلا بأس إذا تراضیا. ثم إن قوله ع إن کان یزید و ینقص فی الروایة الأولی یحتمل أن یراد به الزیادة و النقیصة فی هذا المقدار المندر فی شخص المعاملة بمعنی زیادة مجموع ما أندر لمجموع الزقاق أو نقصانه عنه أو بمعنی أنه یزید فی بعض الزقاق و ینقص فی بعض آخر أو أن یراد به الزیادة و النقیصة فی نوع المقدار المندر فی نوع هذه المعاملة بحیث قد یتفق فی بعض المعاملات الزیادة و فی بعض أخری النقیصة و هذا هو الذی فهمه فی النهایة حیث اعتبر أن یکون ما یندر للظروف مما یزید تارة و ینقص أخری و نحوه فی الوسیلة. و یشهد للاحتمال الأول رجوع ضمیر یزید و ینقص إلی مجموع النقصان المحسوب لمکان الزقاق و للثانی عطف النقیصة علی الزیادة بالواو الظاهر فی اجتماع نفس المتعاطفین لا احتمالها و للثالث ما ورد فی بعض الروایات من أنه: ربما یشتری الطعام من أهل السفینة ثم یکیله فیزید قال ع و ربما نقص قلت و ربما نقص قال فإذا نقص یردون علیکم قلت لا قال لا بأس. فیکون معنی الروایة أنه إذا کان الذی یحسب لکم زائدا مرة و ناقصا أخری فلا بأس بما یحسب و إن بلغ ما بلغ و إن زاد دائما فلا یجوز إلا بهبة أو إبراء من الثمن أو مع التراضی بناء علی عدم توقف الشق الأول علیه و وقوع المحاسبة من السمسار بمقتضی العادة من غیر اطلاع صاحب الزیت و کیف کان فالذی یقوی فی النظر و هو المشهور بین المتأخرین جواز إندار ما یحتمل الزیادة و النقیصة لأصالة عدم زیادة المبیع علیه و عدم استحقاق البائع أزید مما یعطیه المشتری من الثمن لکن العمل بالأصل لا یوجب ذهاب حق أحدهما عند انکشاف الحال و أما مع العلم بالزیادة أو النقیصة فإن کان هنا عادة تقتضیه کان العقد واقعا علیها مع علم المتبایعین بها و لعله مراد من لم یقیده بالعلم و مع الجهل بها أو عدمها فلا یجوز إلا مع التراضی لسقوط حق من له الحق سواء تواطئا علی ذلک فی متن العقد بأن قال بعتک ما فی هذه الظروف کل رطل بدرهم علی أن یسقط لکل ظرف کذا فهو هبة له أو تراضیا علیه بعده بإسقاط من الذمة أو هبة للعین هذا کله مع قطع النظر عن النصوص و أما مع ملاحظتها فالمعول علیه روایة حنان المتقدمة الظاهرة فی اعتبار الاعتیاد من حیث ظهورها فی کون حساب المقدار الخاص متعارفا و اعتبار عدم العلم بزیادة المحسوب عن الظروف بما لا یتسامح به فی بیع کل مظروف بحسب حاله   
و کان الشیخ رحمه الله فی النهایة فهم ذلک من الروایة فعبر بمضمونها کما هو دأبه فی ذلک الکتاب و حیث إن ظاهر الروایة جواز الاندار واقعا بمعنی عدم وقوعه مراعی بانکشاف الزیادة أو النقیصة علمنا بها کذلک فیکون مرجع النهی عن ارتکاب ما علم بزیادته نظیر ما ورد من النهی عن الشراء بالموازین الزائدة عما یتسامح به فإن تلک تحتاج إلی هبة جدیدة و لا یکفی إقباضها من حیث کونها حقا للمشتری هذا کله مع تعارف إندار ذلک المقدار و عدم العلم بالزیادة و أما مع عدم أحد القیدین فمع الشک فی الزیادة و النقیصة و عدم العادة یجوز الاندار لکن مراعی بعدم انکشاف أحد الأمرین و معها یجوز بناء علی انصراف العقد إلیها لکن فیه تأمل لو لم یبلغ حدا یکون کالشرط فی ضمن العقد لأن هذا لیس من أفراد المطلق حتی ینصرف بکون العادة صارفة له ثم الظاهر أن الحکم المذکور- غیر مختص بظروف السمن و الزیت بل یعم کل ظرف کما هو ظاهر معقد الإجماع المتقدم عن فخر الدین رحمه الله و عبارة النهایة و الوسیلة و الفاضلین و الشهیدین و المحقق الثانی رحمهم الله جمیعا و تؤیده الروایة المتقدمة عن قرب الإسناد لکن لا یبعد أن یراد بالظروف خصوص الوعاء المتعارف بیع الشی‌ء فیه و عدم تفریغه منه کقواریر الجلاب و العطریات لا مطلق الظرف اللغوی أعنی الوعاء و یحتمل العموم و هو ضعیف. نعم یقوی تعدیة الحکم إلی کل مصاحب للمبیع یتعارف بیعه معه کالشمع فی الحلی المصنوعة من الذهب و الفضة و کذا المظروف الذی یقصد ظرفه بالشراء إذا کان وجوده فیه تبعا له کقلیل من الدبس فی الزقاق و أما تعدیة الحکم إلی کل ما ضم إلی المبیع مما لا یراد بیعه معه فمما لا ینبغی احتماله.

مسألة یجوز بیع المظروف مع ظرفه الموزون معه و إن لم یعلم إلا بوزن المجموع

مسألة یجوز بیع المظروف مع ظرفه الموزون معه و إن لم یعلم إلا بوزن المجموع   
المکاسب، ج‌2، ص 208  
علی المشهور بل لم یوجد قائل بخلافه من الخاصة إلا ما أرسله فی الروضة و نسبه فی التذکرة إلی بعض العامة استنادا إلی أن وزن ما یباع وزنا غیر معلوم و الظرف لا یباع وزنا بل لو کان موزونا لم ینفع مع جهالة وزن کل واحد و اختلاف قیمتهما فالغرر الحاصل فی بیع الجزاف حاصل هنا و الذی یقتضیه النظر أما فیما نحن فیه مما جوز شرعا بیعه منفردا عن الظرف مع جهالة وزنه فالقطع بالجواز منضما إذ لم یحصل من الانضمام مانع و لا ارتفع شرط و أما فی غیره من أحد المنضمین الذین لا یکفی فی بیعه منفردا معرفة وزن المجموع فالقطع بالمنع مع لزوم الغرر الشخصی کما لو باع سبیکة من ذهب مردد بین مائة مثقال و ألف مع وصلة من رصاص قد بلغ وزنها ألفی مثقال فإن الإقدام علی هذا البیع إقدام علی ما فیه خطر یستحق لأجله اللوم من العقلاء و أما مع انتفاء الغرر الشخصی و انحصار المانع فی النص الدال علی لزوم الاعتبار بالکیل و الوزن و الإجماع المنعقد علی بطلان البیع إذا کان المبیع المجهول المقدار فی المکیل و الموزون فالقطع بالجواز لأن النص و الإجماع إنما دلا علی لزوم اعتبار العلم بالمبیع لا علی کل جزء منه و لو کان أحد الموزونین یجوز بیعه منفردا مع معرفة وزن المجموع دون الآخر کما لو فرضنا جواز بیع الفضة المحشوة بالشمع و عدم جواز بیع الشمع کذلک فإن فرضنا الشمع تابعا لا تضر جهالته و إلا فلا ثم إن بیع المظروف مع الظرف یتصور علی صور إحداها أن یبیعه مع ظرفه بعشرة مثلا فیسقط الثمن علی قیمتی کل من المظروف و الظرف لو احتیج إلی التقسیط فإذا قیل قیمة الظرف درهم و قیمة المظروف تسعة کان للظرف عشر الثمن. الثانیة أن یبیعه مع ظرفه بکذا علی أن کل رطل من المظروف بکذا فیحتاج إلی إندار مقدار للظرف و تکون قیمة المظروف ما بقی بعد ذلک و هذا فی معنی بیع کل منهما منفردا. الثالثة أن یبیعه مع الظرف کل رطل بکذا علی أن یکون التسعیر للظرف و المظروف و طریقة التقسیط لو احتیج إلیه کما فی المسالک أن یوزن الظرف منفردا و ینسب إلی الجملة و یؤخذ له من الثمن بتلک النسبة و تبعه علی هذا غیر واحد و مقتضاه أنه لو کان الظرف رطلین و المجموع عشرة أخذ له خمس الثمن و الوجه فی ذلک ملاحظة الظرف و المظروف شیئا واحدا حتی أنه یجوز أن یفرض تمام الظرف کسرا مشاعا من المجموع لیساوی ثمنه من المظروف فالمبیع کل رطل من هذا المجموع لا من المرکب من الظرف و المظروف لأنه إذا باع کل رطل من الظرف و المظروف بدرهم مثلا وزع الدرهم علی الرطل و المظروف بحسب قیمة مثلهما فإذا کانت قیمة خمس الرطل المذکور الذی هو وزن الظرف الموجود فیه مساویة لقیمة أربعة الأخماس التی هی مقدار المظروف الموجود فکیف یقسط الثمن علیه أخماسا.

[تنبیهات البیع

مسألة [المعروف استحباب التفقه فی مسائل التجارات

المعروف بین الأصحاب تبعا لظاهر تعبیر الشیخ بلفظ ینبغی استحباب التفقه فی مسائل الحلال و الحرام المتعلقة بالتجارات لیعرف صحیح العقد من فاسده و یسلم من الربا. و عن إیضاح النافع أنه قد یجب و هو ظاهر عبارة الحدائق أیضا و کلام المفید رحمه الله فی المقنعة أیضا لا یأبی الوجوب لأنه بعد ذکر قوله تعالی لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ إِلَّا أَنْ تَکُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ و قوله تعالی أَنْفِقُوا مِنْ طَیِّباتِ ما کَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنا لَکُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ لا تَیَمَّمُوا الْخَبِیثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ قال فندب إلی الإنفاق من طیب الاکتساب و نهی عن طلب الخبیث للمعیشة و الإنفاق فمن لم یعرف فرق ما بین الحلال من المکتسب و الحرام لم یکن مجتنبا للخبیث من الأعمال و لا کان علی ثقة تفقه من طیب الاکتساب و قال تعالی أیضا ذلِکَ بِأَنَّهُمْ قالُوا إِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبا وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا فینبغی أن یعرف البیع المخالف للربا لیعلم بذلک ما أحل الله و حرم من المتاجر و الاکتساب و جاءت الروایة عن أمیر المؤمنین ع أنه کان یقول: من اتجر بغیر علم فقد ارتطم فی الربا ثم ارتطم ثم قال قال الصادق ع: من أراد التجارة فلینفقه فی دینه لیعلم بذلک ما یحل له مما یحرم علیه و من لم یتفقه فی دینه ثم اتجر تورط فی الشبهات انتهی. أقول ظاهر کلامه رحمه الله الوجوب إلا أن تعبیره بلفظ ینبغی ربما یدعی ظهوره فی الاستحباب. إلا أن الإنصاف أن ظهوره لیس بحیث یعارض ظهور ما فی کلامه فی الوجوب من باب المقدمة فإن معرفة الحلال و الحرام واجبة علی کل أحد بالنظر إلی ما یبتلی به من الأمور و لیست معرفة جمیعها مما یتعلق بالإنسان وجوبها فورا و دفعة بل عند الالتفات إلی احتمال الحرمة فی فعل یرید أن یفعله أو عند إرادة الإقدام علی أفعال یعلم بوجود الحرام بینها فإنه معاقب علی ما یفعله من الحرام لو ترک التعلم و إن لم یلتفت عند فعله إلی احتمال تحریمه فإن التفاته السابق و علمه بعدم خلو ما یرید مزاولتها من الأفعال من الحرام کاف فی حسن العقاب و إلا لم یعاقب أکثر الجهال علی أکثر المحرمات لأنهم یفعلونها و هم غیر ملتفتین إلی احتمال حرمتها عند الارتکاب و لذا أجمعنا علی أن الکفار یعاقبون علی الفروع. و قد ورد ذم الغافل المقصر فی معصیته فی غیر واحد من الأخبار ثم لو قلنا بعدم العقاب علی فعل المحرم الواقعی الذی یفعله من غیر شعور کما هو ظاهر جماعة تبعا للأردبیلی رحمه الله من عدم العقاب علی الحرام المجهول حرمته عن تقصیر لقبح خطاب الغافل فیقبح عقابه لکن وجوب تحصیل العلم و إزالة الجهل واجب علی هذا القول کما اعترفوا به. و الحاصل أن التزام عدم عقاب الجاهل المقصر لا علی فعل الحرام و لا علی ترک التعلم إلا إذا کان حین الفعل ملتفتا إلی احتمال تحریمه لا یوجد له وجه بعد ثبوت أدلة التحریم و وجوب طلب العلم علی کل مسلم و عدم تقبیح عقاب من التفت إلی وجود الحرام من أفراد البیع التی یزاولها تدریجا علی ارتکاب الحرام فی هذا الأثناء و إن لم یلتفت حین إرادة ذلک الحرام ثم إن المقام یزید علی غیره بأن الأصل فی المعاملات الفساد فالمکلف إذا أراد التجارة و بنی علی التصرف فیما یحصل فی یده من أموال الناس علی وجه العوضیة یحرم علیه ظاهرا الإقدام علی کل تصرف منها بمقتضی أصالة عدم انتقالها إلیه إلا مع العلم بإمضاء الشارع لتلک المعاملة و یمکن أن یکون فی قوله ع:   
المکاسب، ج‌2، ص 209  
التاجر فاجر و الفاجر فی النار إلا من أخذ الحق و أعطی الحق إشارة إلی هذا المعنی بناء علی أن الخارج من العموم لیس إلا من علم بإعطاء الحق و أخذ الحق فوجوب معرفة المعاملة الصحیحة فی هذا المقام شرعی لنهی الشارع عن التصرف فی مال لم یعلم انتقاله إلیه بناء علی أصالة عدم انتقاله إلیه و فی غیر هذا المقام عقلی مقدمی لئلا یقع فی الحرام و کیف کان فالحکم باستحباب التفقه للتاجر محل نظر بل الأولی وجوبه علیه عقلا و شرعا و إن کان وجوب معرفة باقی المحرمات من باب العقل فقط و یمکن توجیه کلامهم بإرادة التفقه الکامل لیطلع علی مسائل الربا الدقیقة و المعاملات الفاسدة کذلک و یطلع علی موارد الشبهة و المعاملات غیر الواضحة الصحة فیجتنب عنها فی العمل فإن قدر الواجب هو معرفة المسائل العامة البلوی لا الفروع الفقهیة المذکورة فی المعاملات. و یشهد للغایة الأولی قوله ع فی مقام تعلیل وجوب التفقه: إن الربا أخفی من دبیب النملة علی الصفا. و للغایة الثانیة قول الصادق ع فی الروایة المتقدمة: من لم یتفقه ثم اتجر تورط فی الشبهات لکن ظاهر صدره الوجوب فلاحظ. و قد حکی توجیه کلامهم بما ذکرنا عن غیر واحد و لا یخلو عن وجه فی مقام التوجیه ثم إن التفقه فی مسائل التجارة لما کان مطلوبا للتخلص عن المعاملات الفاسدة التی أهمها الربا الجامعة بین أکل المال بالباطل و ارتکاب الموبقة الکذائیة لم یعتبر فیه کونه عن اجتهاد بل یکفی فیه التقلید الصحیح فلا تعارض بین أدلة التفقه هنا و أدلة تحصیل المعاش. نعم ربما أورد فی هذا المقام و إن کان خارجا عنه التعارض بین أدلة طلب مطلق العلم الشامل لمعرفة مسائل العبادات و أنواع المعاملات المتوقف علی الاجتهاد و بین أدلة طلب الاکتساب و الاشتغال فی تحصیل المال لأجل الإنفاق علی من ینبغی أن ینفق علیه و ترک إلقاء کله علی الناس الموجب لاستحقاق اللعن فإن الأخبار من الطرفین کثیرة یکفی فی طلب الاکتساب ما ورد من أن أمیر المؤمنین ع قال: أوحی الله تعالی إلی داود یا داود إنک نعم العبد لو لا أنک تأکل من بیت المال و لا تعمل بیدک شیئا [قال فبکی [داود] ع أربعین صباحا [فأوحی الله إلی الحدید أن لن لعبدی داود] فألان الله عز و جل له الحدید فکان یعمل [فی کل یوم درعا فیبیعها بألف درهم فعمل ثلاثمائة و ستین درعا فباعها و استغنی عن بیت المال إلی آخر الحدیث و ما أرسله فی الفقیه عن الصادق ع: لیس منا من ترک دنیاه لآخرته أو آخرته لدنیاه: العبادة سبعون جزء أفضلها طلب الحلال. و أما الأخبار فی طلب العلم و فضله فهی أکثر من أن تذکر و أوضح من أن تحتاج إلی الذکر و ذکر فی الحدائق أن الجمع بینهما بأحد الوجهین. أحدهما و هو الأظهر بین علمائنا تخصیص أخبار وجوب طلب الرزق بأخبار وجوب طلب العلم و یقال بوجوب ذلک علی غیر طالب العلم المستقل تحصیله و استفادته و تعلیمه و إفادته قال و بهذا الوجه صرح الشهید الثانی قدس سره فی رسالته المسماة بمنیة المرید فی آداب المفید و المستفید حیث قال فی جملة شرائط العلم و أن یتوکل علی الله و یفوض أمره إلیه و لا یعتمد علی الأسباب فیتوکل علیها فیکون وبالا علیه و لا علی أحد من خلق الله تعالی بل یلقی مقالید أمره إلی الله تعالی یظهر له من نفحات قدسه و لحظات أنسه ما به یحصل به مطلوبه و یصلح به مراده. و قد ورد فی الحدیث عن النبی ص: قد تکفل لطالب العلم برزقه عما ضمنه لغیره بمعنی أن غیره محتاج إلی السعی علی الرزق حتی یحصل له و طالب العلم لا یکلف بذلک بل بالطلب و کفاه مئونة الرزق إن أحسن النیة و أخلص القربة و عندی فی ذلک من الوقائع ما لو جمعته لا یعلمه إلا الله من حسن صنع الله تعالی و جمیل ما اشتغلت بالعلم و هو مبادی العشر الثلاثین و تسعمائة إلی یومنا هذا و هو منتصف شهر رمضان سنة ثلاث و خمسین و تسعمائة و بالجملة لیس الخبر کالعیان. و روی شیخنا المقدم محمد بن یعقوب الکلینی قدس سره بإسناد إلی الحسین ابن علوان قال: کنا فی مجلس نطلب فیه العلم و قد نفدت نفقتی فی بعض الأسفار فقال لی بعض أصحابی من تؤمل لما قد نزل بک فقلت فلانا فقال إذا و الله لا تسعف بحاجتک و لا تبلغ أملک و لا تنجح طلبتک قلت و ما علمک رحمک الله قال إن أبا عبد الله   
ع حدثنی أنه قرأ فی بعض الکتب أن الله تبارک و تعالی یقول و عزتی و جلالی و مجدی و ارتفاعی علی عرشی لأقطعن أمل کل مؤمل من الناس غیری بالیأس و لأکسونه ثوب المذلة عند الناس و لأنحینه من قربی و لأبعدنه من فضلی أ یؤمل غیری فی الشدائد و الشدائد بیدی و یرجو غیری و یقرع بالفکر باب غیری و بیدی مفاتیح الأبواب و هی مغلقة و بابی مفتوح لمن دعانی فمن ذا الذی أملنی لنوائبه فقطعته دونها و من ذا الذی رجانی لعظیمة فقطعت رجاءه منی جعلت آمال عبادی عندی محفوظة فلم یرضوا بحفظی و ملأت سماواتی ممن لا یمل من تسبیحی و أمرتهم أن لا یغلقوا الأبواب بینی و بین عبادی فلم یثقوا بقولی أ لم یعلم أن من طرقته نائبة من نوائبی أنه لا یملک کشفها أحد غیری إلا من بعد إذنی فما لی أراه لاهیا عنی أعطیته بجودی ما لم یسألنی ثم انتزعته عنه فلم یسألنی رده و سأل غیری أ فیرانی أبدأ بالعطاء قبل المسألة ثم أسأل فلا أجیب سائلی أ بخیل أنا فیبخلنی عبدی أ و لیس الجود و الکرم لی أ و لیس العفو و الرحمة بیدی أ و لیس أنا محل الآمال فمن یقطعها دونی أ فلا یخشی المؤملون أن یؤملوا غیری فلو أن أهل سماواتی و أهل أرضی أملوا جمیعا ثم أعطیت کل واحد منهم مثل ما أمل الجمیع ما انتقص من ملکی مثل عضو ذرة و کیف ینقص ملک أنا قیمه فیا بؤسا للقانطین من رحمتی و یا بؤسا لمن عصانی و لم یراقبنی انتهی الحدیث الشریف و انتهی کلام شیخنا الشهید الثانی رحمه الله. قال فی الحدائق و یدل علی ذلک بأصرح دلالة ما رواه فی الکافی بإسناده إلی أبی إسحاق السبیعی عمن حدثه قال سمعت أمیر المؤمنین ع یقول: أیها الناس اعلموا إن کمال الدین طلب العلم و العمل به ألا و إن طلب العلم أوجب علیکم من طلب المال إن المال مقسوم مضمون لکم قد قسمه عادل بینکم و ضمنه لکم و سیفی لکم و العلم مخزون عند أهله و قد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه إلی آخر الخبر. قال و یؤکد ما رواه فی الکافی بسنده   
المکاسب، ج‌2، ص 210   
عن أبی جعفر ع قال قال رسول الله ص: یقول الله عز و جل و عزتی و جلالی و عظمتی و کبریائی و نوری و علوی و ارتفاع مکانی [لا یؤثر عبد هواه علی هوای إلا شتت علیه أمره و لبست علیه دنیاه و شغلت قلبه بها و لم أوته منها إلا ما قدرت له و عزتی و جلالی و عظمتی و نوری و علوی و ارتفاع مکانی لا یؤثر عبد هوای علی هواه إلا استحفظته ملائکتی و کفلت السماوات و الأرض رزقه و کنت له من وراء تجارة کل تاجر و أتته الدنیا و هی راغمة إلی آخر الحدیث انتهی کلامه.   
و أنت خبیر بأن ما ذکره من کلام الشهید الثانی رحمه الله و ما ذکره من الحدیث القدسی لا ارتباط له بما ذکر من دفع التنافی بین أدلة الطرفین لأن ما ذکر من التوکل علی الله و عدم ربط القلب لغیره لا ینافی الاشتغال بالاکتساب و لذا کان أمیر المؤمنین ص و علی أخیه و زوجته و ولدیه و ذریته جامعا بین أعلی مراتب التوکل و أشد مشاق الاکتساب و هو الاستقاء لحائط الیهودی. و لیس الشهید أیضا فی مقام إن طلب العلم أفضل من التکسب و إن کان أفضل بل فی مقام إن طالب العلم إذا اشتغل بتحصیل العلم فلیکن منقطعا عن الأسباب الظاهرة الموجودة غالبا لطلاب العلوم من الوظائف المستمرة من السلاطین و الحاصلة من الموقوفات للمدارس و أهل العلم و الموجودة الحاصلة غالبا للعلماء و المشتغلین من معاشرة السلطان و أتباعه و المراودة مع التجار و الأغنیاء و العلماء الذین لا ینتفع منهم إلا بما فی أیدیهم من وجوه الزکوات و رد المظالم و الأخماس و شبه ذلک کما کان متعارفا فی ذاک الزمان بل فی کل زمان فربما جعل الاشتغال بالعلم بنفسه سببا للمعیشة من الجهات التی ذکرناها. و بالجملة فلا شهادة فیما ذکره من کلام الشهید الثانی رحمه الله من أوله إلی آخره و ما أضاف إلیه من الروایات فی الجمع المذکور أعنی تخصیص أدلة طلب الحلال بغیر طالب العلم ثم إنه لا إشکال فی أن کلا من طلب العلم و طلب الرزق ینقسم إلی الأحکام الأربعة أو الخمسة و لا ریب أن المستحب من أحدهما لا یزاحم الواجب و لا الواجب الکفائی الواجب العینی و لا إشکال أیضا فی أن الأهم من الواجبین المعینین مقدم علی غیره و کذا الحکم فی الواجبین الکفائیین مع ظن قیام الغیر به و قد یکون کسب الکاسب مقدمة لاشتغال غیره بالعلم فیجب أو یستحب مقدمة 287 بقی الکلام فی المستحب من الأمرین عند فرض عدم إمکان الجمع بینهما و لا ریب فی تفاوت الحکم بالترجیح باختلاف الفوائد المترتبة علی الأمرین فرب من لا یحصل له باشتغاله بالعلم إلا شی‌ء قلیل لا یترتب علیه کثیر فائدة و یترتب علی اشتغاله بالتجارة فوائد کثیرة منها تکفل أحوال المشتغلین من ماله أو مال أقرانه من التجار المخالطین معه علی وجه الصلة أو الصدقة الواجبة و المستحبة فیحصل بذلک ثواب الصدقة و ثواب الإعانة الواجبة أو المستحبة علی تحصیل العلم و رب من یحصل بالاشتغال مرتبة عالیة من العلم یحیی بها فنون علم الدین فلا یحصل له من کسبه إلا قلیل من الرزق فإنه لا إشکال فی أن اشتغاله بالعلم و الأکل من وجوه الصدقات أرجح. و ما ذکر من حدیث داود علی نبینا و آله و علیه السلام فإنما هو لعدم مزاحمة اشتغاله بالکسب لشی‌ء من وظائف النبوة و الرئاسة العلمیة. و بالجملة فطلب کل من العلم و الرزق إذا لوحظ المستحب منهما من حیث النفع العائد إلی نفس الطالب کان طلب العلم أرجح و إذا لوحظ من جهة النفع الواصل إلی الغیر کان اللازم ملاحظة مقدار النفع الواصل فتثبت من ذلک کله أن تزاحم هذین المستحبین کتزاحم سائر المستحبات المتنافیة کالاشتغال بالاکتساب أو طلب العلم غیر الواجبین مع المسیر إلی الحج المستحب أو إلی مشاهد الأئمة [صلوات الله و سلامه علیهم أجمعین أو مع السعی فی قضاء حوائج الإخوان الذی لا یجامع طلب العلم أو المال الحلال إلی غیر ذلک مما لا یحصی.

مسألة لا خلاف فی مرجوحیة تلقی الرکبان بالشروط الآتیة و اختلفوا فی حرمته و کراهته.

فعن التقی و القاضی و الحلی و العلامة فی المنتهی الحرمة و هو المحکی عن ظاهر الدروس و حواشی المحقق الثانی و عن الشیخ و ابن زهرة لا یجوز و أول فی المختلف عبارة الشیخ بالکراهة و هی أی الکراهة مذهب الأکثر بل عن إیضاح النافع أن الشیخ ادعی الإجماع علی عدم التحریم و عن نهایة الأحکام تلقی الرکبان مکروه عند أکثر علمائنا و لیس حراما إجماعا. و مستند التحریم ظواهر الأخبار. منها عن منهال القصاب قال قال أبو عبد الله ع: لا تلق فإن رسول الله ص نهی عن التلقی قال و ما حد التلقی قال ما دون غدوة أو روحه قلت و کم الغدوة و الروحة قال أربعة فراسخ قال ابن أبی عمیر و ما فوق ذلک فلیس بتلق و فی خبر عروة عن أبی جعفر ع قال قال رسول الله ص: لا یتلقی أحدکم تجارة خارجا من المصر و لا یبیع حاضر لباد و المسلمون یرزق الله بعضهم من بعض و فی روایة أخری: لا تلق و لا تشتر ما تلقی و لا تأکل منه. و ظاهر النهی عن الأکل کونه لفساد المعاملة فیکون أکلا بالباطل و لم یقل به إلا الإسکافی. و عن ظاهر المنتهی الاتفاق علی خلافه فتکون الروایة مع ضعفها مخالفة لعمل الأصحاب فتقصر عن إفادة الحرمة و الفساد. نعم لا بأس بحملها علی الکراهة لو وجد القول بکراهة الأکل مما یشتری من المتلقی و لا بأس به حسما لمادة التلقی. و مما ذکرنا یعلم أن النهی فی سائر الأخبار أیضا محمول علی الکراهة لموافقته للأصل مع ضعف الخبر و مخالفته للمشهور ثم إن حد التلقی أربعة فراسخ کما فی کلام بعض و الظاهر أن مرادهم خروج الحد عن المحدود لأن الظاهر زوال المرجوحیة إذا کان أربعة فراسخ و قد تبعوا بذلک مرسلة الفقیه. و روی أن حد التلقی روحه فإذا صار إلی أربعة فراسخ فهو جلب فإن الجمع بین صدرها و ذیلها لا یکون إلا بإرادة خروج الحد عن المحدود کما أن ما فی الروایة السابقة أن حده ما دون غدوة أو روحه محمول علی دخول الحد فی المحدود لکن قال فی المنتهی حد علماؤنا التلقی بأربعة فراسخ فکرهوا التلقی إلی ذلک الحد فإن زاد علی ذلک کان تجارة و جلبا و هو ظاهر لأن بمضیه و رجوعه یکون مسافرا یجب علیه القصر فیکون سفرا حقیقیا إلی أن قال و لا یعرف بین علمائنا خلاف فیه انتهی. و التعلیل بحصول السفر الحقیقی یدل علی مسامحة فی التعبیر و لعل الوجه فی التحدید بالأربعة أن الوصول علی الأربعة   
المکاسب، ج‌2، ص 211  
بلا زیادة و لا نقیصة نادر فلا یصلح أن یکون ضابطا لرفع الکراهة إذ لا یقال إنه وصل إلی الأربعة إذا تجاوز عنها و لو یسیرا فالظاهر أنه لا إشکال فی أصل الحکم و إن وقع اختلاف فی التعبیر فی النصوص و الفتاوی ثم إنه لا إشکال فی اعتبار القصد إذ بدونه لا یصدق عنوان التلقی فلو تلقی الرکب فی طریقه ذاهبا أو جائیا لم یکره المعاملة معهم و کذا فی اعتبار قصد المعاملة من المتلقی فلا یکره لغرض آخر و لو اتفقت المعاملة قیل ظاهر التعلیل فی روایة عروة المتقدمة اعتبار جهل الرکب بسعر البلد. و فیه أنه مبنی علی عدم اختصاص القید بالحکم الأخیر فیحتمل أن تکون العلة فی کراهة التلقی مسامحة الرکب فی المیزان بما لا یتسامح به المتلقی أو مظنة حبس المتلقین ما اشتروه أو ادخاره عن أعین الناس و بیعه تدریجا بخلاف ما إذا أتی الرکب و طرحوا أمتعتهم فی الخانات و الأسواق فإن له أثرا بینا فی امتلاء أعین الناس خصوصا الفقراء فی وقت الغلاء إذا أتی بالطعام و کیف کان فاشتراط الکراهة بجهلهم بسعر البلد محل مناقشة ثم إنه لا فرق بین أخذ المتلقی بصیغة البیع أو الصلح أو غیرهما. نعم لا بأس باستیهابهم و لو بإهداء شی‌ء إلیهم و لو تلقاهم لمعاملات أخر غیر شراء متاعهم فظاهر الروایات عدم المرجوحیة. نعم لو جعلنا المناط ما یقرب من قوله ص: المسلمون یرزق الله بعضهم من بعض قوی سرایة الحکم إلی بیع شی‌ء منهم و إیجارهم المساکن و الخانات کما أنه إذا جعلنا المناط فی الکراهة کراهة غبن الجاهل کما یدل علیه النبوی العامی: لا تلقوا الجلب فمن تلقی و اشتری منه فإذا أتی السوق فهو بالخیار قوی سرایة الحکم إلی کل معاملة توجب غبنهم کالبیع و الشراء منهم متلقیا و شبه ذلک لکن الأظهر هو الأول و کیف کان فإذا فرض جهلهم بالسعر و ثبت لهم الغبن الفاحش کان لهم الخیار. و قد یحکی عن الحلی ثبوت الخیار و إن لم یکن غبن و لعله لإطلاق النبوی المتقدم المحمول علی صورة تبین الغبن بدخول السوق و الاطلاع علی القیمة و اختلفوا فی کون هذا الخیار علی الفور أو التراخی علی قولین سیجی‌ء ذکر الأقوی منهما فی مسألة خیار الغبن إن شاء الله.

مسألة یحرم النجش علی المشهور

کما فی الحدائق بل عن المنتهی و جامع المقاصد أنه محرم إجماعا لروایة ابن سنان عن أبی عبد الله ع قال قال رسول الله ص: الواشمة و المتوشمة و الناجش و المنجوش ملعونون علی لسان محمد ص و فی النبوی المحکی عن معانی الأخبار: لا تناجشوا و لا تدابروا قال و معناه أن یزید الرجل فی ثمن السلعة و هو لا یرید شراءها و لکن لیسمعه غیره فیزید لزیادته و الناجش الخائن. و [أما] التدابر [فالمصارمة و] الهجران [مأخوذ من أن یولی الرجل صاحبه دبره و یعرض عنه بوجهه انتهی کلام الصدوق. و الظاهر أن المراد بزیادة الناجش مؤاطاة البائع المنجوش له.

مسألة إذا دفع إنسان إلی غیره مالا لیصرفه فی قبیل یکون المدفوع إلیه منهم

و لم یحصل للمدفوع إلیه ولایة علی ذلک المال من دون الدافع کما الإمام أورد المظالم المدفوع إلی الحاکم فله صور إحداها أن تظهر قرینة علی عدم جواز رضاه بالأخذ منه کما إذا عین له منه مقدارا قبل الدفع أو بعده و لا إشکال فی عدم الجواز لحرمة التصرف فی مال الناس علی غیر الوجه المأذون فیه الثانیة أن تظهر قرینة حالیة أو مقالیة علی جواز أخذه منه مقدارا مساویا لما یدفع إلی غیره أو أنقص أو أزید و لا إشکال فی الجواز حینئذ إلا أنه قد یشکل الأمر فیما لو اختلف مقدار المدفوع إلی الأصناف المختلفة کأن عین للمجتهدین مقدارا و للمشتغلین مقدارا و اعتقد الدافع عنوانا یخالف معتقد المدفوع إلیه. و التحقیق هذا مراعاة معتقد المدفوع إلیه إن کان عنوان الصنف علی وجه الموضوعیة کأن یقول ادفع إلی کل مشتغل کذا و إلی کل مجتهد کذا و خذ أنت ما یخصک و إن کان علی وجه الداعی بأن کان الصنف داعیا إلی تعیین ذلک المقدار کان المتبع اعتقاد الدافع لأن الداعی إنما یتفرع علی الاعتقاد لا الواقع. الثالثة أن لا تقوم قرینة علی أحد الأمرین و یطلق المتکلم و قد اختلف کلماتهم فیها بل کلمات واحد منهم فالمحکی عن وکالة المبسوط و زکاة السرائر [و الشرائع و التحریر و الإرشاد و المسالک و الکفایة] و مکاسب النافع و کشف الرموز و المختلف و التذکرة و جامع المقاصد تحریم الأخذ مطلقا و عن النهایة و مکاسب السرائر و الشرائع و التحریر و الإرشاد و المسالک و الکفایة أنه یجوز له الأخذ منه إن أطلق من دون زیادة علی غیره و نسبه فی الدروس إلی الأکثر و فی الحدائق إلی المشهور و فی المسالک هکذا شرط کل من سوغ له الأخذ و عن نهایة الأحکام و التنقیح و المهذب البارع و المقنعة الاقتصار علی نقل القولین و عن المهذب البارع حکایة التفصیل بالجواز إن کانت الصیغة بلفظ ضعه فیهم أو ما أدی معناه و المنع إن کانت بلفظ ادفعه و عن التنقیح عن بعض الفضلاء أنه إن قال هو للفقراء جاز و إن قال أعطه للفقراء فإن علم فقره لم یجز إذ لو أراده لخصه و إن لم یعلم جاز. احتج القائل بالتحریم مضافا إلی ظهور اللفظ فی مغایرة المأمور بالدفع للمدفوع إلیهم المؤید بما قالوه فمن وکلته امرأة أن یزوجها من شخص فزوجها من نفسه أو وکله فی شراء شی‌ء فأعطاه من عنده بمصححة ابن الحجاج المسندة فی التحریر إلی مولانا الصادق ع و إن أضمرت فی غیره قال: سألته عن رجل أعطاه رجل مالا لیقسمه فی محاویج أو فی مساکین و هو محتاج أ یأخذ منه لنفسه و لا یعلمه قال لا یأخذ منه شیئا حتی یأذن له صاحبه و احتج المجوزون بأن العنوان المدفوع إلیه شامل له و الفرض الدفع إلی هذا العنوان من غیر ملاحظة لخصوصیة فی الغیر و اللفظ و إن سلم عدم شموله له لغة إلا أن المنساق عرفا صرفه إلی کل من اتصف بهذا العنوان فالعنوان موضوع لجواز الدفع یحمل علیه الجواز. نعم لو کان المدفوع إلیهم أشخاصا خاصة و کان الداعی علی الدفع اتصافهم بذلک الوصف لم یشمل المأمور و الروایة معارضة بروایات أخر مثل ما فی الکافی فی الصحیح عن سعد بن یسار قال: قلت لأبی عبد الله ع الرجل یعطی الزکاة فیقسمها فی أصحابه أ یأخذ منها شیئا قال نعم و عن الحسین بن عثمان فی الصحیح أو الحسن بابن هاشم [عن أبی إبراهیم ع : فی رجل أعطی مالا یفرقه فیمن یحل له أ له أن یأخذ منه شیئا لنفسه و إن لم یسم له قال یأخذ منه لنفسه مثل ما یعطی غیره و صحیحة ابن الحجاج قال: سألت أبا الحسن ع   
المکاسب، ج‌2، ص 212  
عن الرجل یعطی الرجل الدراهم یقسمها و یضعها فی مواضعها و هو ممن تحل له الصدقة قال لا بأس أن یأخذ لنفسه کما یعطی غیره و لا یجوز له أن یأخذ- إذا أمره أن یضعها فی مواضع مسماة إلا بإذنه و الذی ینبغی أن یقال أما من حیث دلالة اللفظ الدال علی الإذن فی الدفع و الصرف فإن المتبع الظهور العرفی و إن کان ظاهرا بحسب الوضع اللغوی فی غیره کما أن الظهور الخارجی الذی یستفاد من القرائن الخارجیة مقدم علی الظهور العرفی الثابت للفظ المجرد من تلک القرائن ثم إن التعبد فی حکم هذه المسألة لا یخلو عن بعد فالأولی حمل الأخبار المجوزة علی ما إذا کان غرض المتکلم صرف المدفوع فی العنوان المرسوم له من غیر تعلق الغرض بخصوص فرد دون آخر و حمل الصحیحة السابقة المانعة علی ما إذا لم یعلم الأمر فقر المأمور فأمره بالدفع إلی مساکین علی وجه تکون المسکنة داعیة إلی الدفع لا موضوعا و لما لم یعلم المسکنة فی المأمور لم یحصل داع علی الرضا بوصول شی‌ء من المال إلیه ثم علی تقدیر المعارضة فالواجب الرجوع إلی ظاهر اللفظ لأن الشک بعد تکافؤ الأخبار فی الصارف الشرعی عن الظهور العرفی و لو لم یکن للفظ ظهور فالواجب بعد التکافؤ الرجوع إلی المنع إذ لا یجوز التصرف فی مال الغیر إلا بإذن من المالک أو الشارع.

مسألة احتکار الطعام

اشارة

و هو کما فی الصحاح و عن المصباح جمع الطعام و حبسه یتربص به الغلاء لا خلاف فی مرجوحیته. و قد اختلف فی حرمته فعن المبسوط و المقنعة و الحلبی فی کتاب المکاسب و الشرائع و المختلف الکراهة و عن کتب الصدوق و الاستبصار و السرائر و القاضی و التذکرة و التحریر و الإیضاح و الدروس و جامع المقاصد و الروضة التحریم. و عن التنقیح و المیسیة تقویته.   
و هو الأقوی بشرط عدم باذل الکفایة لصحیحة سالم الحناط قال: قال لی أبو عبد الله ع ما عملک قلت حناط و ربما قدمت علی نفاق و ربما قدمت علی کساد فحبست قال فما یقول من قبلک فیه قلت یقولون محتکر فقال یبیعه أحد غیرک قلت ما أبیع أنا من ألف جزء جزء قال لا بأس إنما کان ذلک رجل من قریش یقال له حکیم بن حزام و کان إذا دخل الطعام المدینة اشتراه کله فمر علیه النبی ص فقال له یا حکیم بن حزام إیاک أن تحتکر فإن الظاهر منها أن علیه عدم البأس وجود الباذل فلولاه حرم. و صحیحة الحلبی عن أبی عبد الله ع: أنه سئل عن الحکرة فقال إنما الحکرة أن تشتری طعاما و لیس فی المصر غیره فتحتکره فإن کان فی المصر طعام أو متاع یباع غیره فلا بأس أن تلتمس بسلعتک الفضل و زاد فی الصحیحة المحکیة عن الکافی و التهذیب قال: و سألته عن الزیت فقال إن کان عند غیرک فلا بأس بإمساکه و عن أمیر المؤمنین ع فی نهج البلاغة: فی کتابه إلی مالک الأشتر فامنع من الاحتکار فإن رسول الله ص منع منه و لیکن البیع بیعا سمحا بموازین عدل و أسعار لا نجحف بالفریقین من البائع و المبتاع فمن قارف حکرة بعد نهیک إیاه فنکل به و عاقبة فی غیر إسراف و صحیحة الحلبی قال: سألته عن الرجل یحتکر الطعام و یتربص به هل یصلح ذلک قال إن کان الطعام کثیرا یسع الناس فلا بأس به و إن کان الطعام قلیلا لا یسع الناس فإنه یکره أن یحتکر الطعام و یترک الناس لیس لهم طعام فإن الکراهة فی کلامهم ع و إن کانت تستعمل فی المکروه و الحرام إلا أن فی تقییدها بصورة عدم باذل غیره مع ما دل علی کراهة الاحتکار مطلقا قرینة علی إرادة التحریم و حملها علی تأکد الکراهة أیضا مخالف لظاهر یکره کما لا یخفی. و إن شئت قلت إن المراد بالبأس فی الشرطیة الأولی التحریم لأن الکراهة ثابتة فی هذه الصورة أیضا فالشرطیة الثانیة کالمفهوم لها و یؤید التحریم ما عن المجالس بسنده عن أبی مریم الأنصاری عن أبی جعفر ع قال قال رسول الله ص: أیما رجل اشتری طعاما فحبسه أربعین صباحا یرید به غلاء للمسلمین ثم باعه فتصدق بثمنه لم یکن کفارة لما صنع و فی السند بعض بنی فضال و الظاهر أن الروایة مأخوذة من کتبهم التی قال العسکری ع عند سؤاله عنها: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا ففیه دلیل علی اعتبار ما فی کتبهم فیستغنی بذلک عن ملاحظة من قبلهم فی السند. و قد ذکرنا أن هذا الحدیث أولی بالدلالة علی عدم وجوب الفحص عما قبل هؤلاء من الإجماع الذی ادعاه الکشی علی تصحیح ما یصح عن جماعة. و یؤیده أیضا ما عن الشیخ الجلیل الشیخ ورام أنه أرسل عن النبی ص عن جبرائیل ع قال: اطلعت فی النار فرأیت وادیا فی جهنم یغلی فقلت یا مالک لمن هذا فقال لثلاثة المحتکرین و المدمنین الخمر و القوادین. و مما یؤید التحریم ما دل علی وجوب البیع علیه فإن إلزامه بذلک ظاهر فی کون الحبس محرما إذ الإلزام علی ترک المکروه خلاف الظاهر و خلاف قاعدة سلطنة الناس مسلطون علی أموالهم-

ثم إن کشف الإبهام عن أطراف المسألة إنما یتم ببیان أمور

الأول فی مورد الاحتکار

فإن ظاهر التفسیر المتقدم عن أهل اللغة و بعض الأخبار المتقدمة اختصاصه بالطعام. و فی روایة غیاث بن إبراهیم: لیس الحکرة إلا فی الحنطة و الشعیر و التمر و الزبیب و السمن.   
و عن الفقیه زیادة الزیت. و قد تقدم فی بعض الأخبار المتقدمة دخول الزیت أیضا. و فی المحکی عن قرب الإسناد بروایة أبی البختری عن علی ع قال: لیس الحکرة إلا فی الحنطة و الشعیر و التمر و الزبیب و السمن و عن الخصال فی روایة السکونی عن جعفر بن محمد عن آبائه ع عن النبی ص قال: الحکرة فی ستة أشیاء فی الحنطة و الشعیر و التمر و الزیت و السمن و الزبیب ثم إن ثبوته فی الغلات الأربع بزیادة السمن لا خلاف فیه ظاهرا. و عن کشف الرموز و ظاهر السرائر دعوی الاتفاق علیه و عن مجمع الفائدة نفی الخلاف فیه و أما الزیت فقد تقدم فی غیر واحد من الأخبار. و لذا اختاره الصدوق و العلامة فی التحریر حیث ذکر أن به روایة حسنة و الشهیدان و المحقق الثانی. و عن الإیضاح أن علیه الفتوی و أما الملح فقد ألحقه بها فی المبسوط و الوسیلة و التذکرة و نهایة الأحکام و الدروس و المسالک و لعله لفحوی التعلیل الوارد فی بعض الأخبار من حاجة الناس إلیه.

الثانی [ما هو حد الاحتکار]

روی السکونی عن أبی عبد الله ع: أن الحکرة فی الخصب أربعون یوما و فی الغلاء و الشدة ثلاثة أیام فما زاد علی الأربعین یوما فی الخصب فصاحبه ملعون و ما زاد علی ثلاثة أیام فی العسرة فصاحبه ملعون و یؤیدها ظاهر روایة المجالس المتقدمة.   
المکاسب، ج‌2، ص 213  
و حکی عن الشیخ و محکی القاضی و الوسیلة العمل بها. و فی الدروس أن الأظهر تحریمه مع حاجة الناس و مظنتها الزیادة علی ثلاثة أیام فی الغلاء و أربعین فی الرخص للروایة انتهی. و أما تحدیده بحاجة الناس فهو حسن کما عن المقنعة و غیرها و یظهر من الأخبار المتقدمة. و أما ما ذکره من حمل روایة السکونی عن بیان مظنة الحاجة فهو جید و منه یظهر عدم دلالتها علی التحدید بالعددین تعبدا.

الثالث [عدم حصر الاحتکار فی شراء الطعام بل مطلق جمعه و حبسه

مقتضی ما فی صحیحة الحلبی المتقدمة فی بادئ النظر حصر الاحتکار فی شراء الطعام لکن الأقوی التعمیم بقرینة تفریع قوله ع فإن کان فی المصر طعام و یؤید ذلک ما تقدم من تفسیر الاحتکار فی کلام أهل اللغة بمطلق جمع الطعام و حبسه سواء أ کان بالاشتراء أم بالزرع أو الحصاد أو الإحراز إلا أن یراد جمعه فی ملکه و یؤید التعمیم تعلیل الحکم فی بعض الأخبار بأن یترک الناس لیس لهم طعام و علیه فلا فرق بین أن یکون ذلک من زرعه أو من میراث أو یکون موهوبا له أو کان قد اشتراه لحاجة فانقضت الحاجة و بقی الطعام لا یحتاج إلیه المالک فحسبه متربصا للغلاء.

الرابع أقسام حبس الطعام

کثیرة لأن الشخص إما أن یکون قد حصل الطعام لحبسه أو لغرض آخر أو حصل له من دون تحصیل له و الحبس إما أن یراد منه نفس تقلیل الطعام إضرارا بالناس فی أنفسهم أو یرید به الغلاء و هو إضرارهم من حیث المال أو یرید به عدم الخسارة من رأس ماله و إن حصل ذلک لغلاء عارضی لا یتضرر به أهل البلد کما قد یتفق ورود عسکر أو زوار فی البلاد و توقفهم یومین أو ثلاثة أیام فتحدث للطعام عزة لا تضر بأکثر أهل البلد و قد یرید بالحبس لغرض آخر المستلزم للغلاء غرضا آخر هذا کله مع حصول الغلاء بحبسه و قد یحبس انتظارا لأیام الغلاء من دون حصول الغلاء بحبسه بل لقلة الطعام فی آخر السنة أو لورود عسکر أو زوار ینفد الطعام ثم حبسه لانتظار أیام الغلاء قد یکون للبیع بأزید من قیمة الحال و قد یکون لحب إعانة المضطرین و لو بالبیع علیهم و الإرفاق بهم ثم حاجة الناس قد تکون لأکلهم و قد تکون للبذر أو لعلف الدواب أو للاسترباح بالثمن. و علیک باستخراج هذه الأقسام و تمییز المباح و المکروه و المستحب من الحرام.

الخامس الظاهر عدم الخلاف کما قیل فی إجبار المحتکر علی البیع

حتی علی القول بالکراهة بل عن المهذب البارع الإجماع علیه.   
و عن التنقیح کما فی الحدائق عدم الخلاف فیه و هو الدلیل المخرج عن قاعدة عدم جواز الإجبار لغیر الواجب و لذا ذکرنا أن ظاهر أدلة الإجبار تدل علی التحریم لأن إلزام غیر اللازم خلاف القاعدة. نعم لا یسعر علیه إجماعا کما عن السرائر و زاد وجود الأخبار المتواترة و عن المبسوط عدم الخلاف فیه لکن عن المقنعة أنه یسعر علیه بما یراه الحاکم و عن جماعة منهم العلامة و ولده و الشهید أنه یسعر علیه إن أجحف بالثمن لنفی الضرر و عن المیسی و الشهید الثانی أنه یؤمر بالنزول من دون تسعیر جمعا بین النهی عن التسعیر و الجبر بنفی الإضرار.

خاتمة و من أهم آداب التجارة الإجمال فی الطلب و الاقتصاد فیه.

ففی مرسلة ابن فضال عن رجل عن أبی عبد الله ع: لیکن طلبک للمعیشة فوق کسب المضیع و دون طلب الحریص الراضی بدنیاه المطمئن إلیها و لکن أنزل نفسک من ذلک منزلة المنصف المتعفف ترفع نفسک عن منزلة الواهن الضعیف و تکسب ما لا بد للمؤمن منه إن الذین أعطوا المال ثم لم یشکروا لا مال لهم و فی صحیحة الثمالی عن أبی جعفر ع قال قال رسول الله ص فی حجة الوداع: ألا أن الروح الأمین نفث فی روعی أنه لا تموت نفس حتی تستکمل رزقها فاتقوا الله عز و جل و أجملوا فی الطلب و لا یحملنکم استبطاء شی‌ء من الرزق أن تطلبوه بشی‌ء من معصیة الله فإن الله تبارک و تعالی قسم الأرزاق بین خلقه حلالا و لم یقسمها حراما فمن اتقی الله عز و جل و صبر آتاه الله برزقه من حله و من هتک حجاب الستر و عجل فأخذه من غیر حله قص به من رزقه الحلال و حوسب علیه یوم القیامة. و عن أبی عبد الله ع قال کان أمیر المؤمنین ع کثیرا ما یقول: اعلموا علما یقینا أن الله عز و جل لم یجعل للعبد و إن اشتد جهده و عظمت حیلته و کثرت مکابدته أن یسبق ما سمی له فی الذکر الحکیم و لم یحل من العبد فی ضعفه و قلة حیلته أن یبلغ ما سمی له فی الذکر الحکیم أیها الناس إنه لن یزداد امرأ نقیرا بحذقه و لم ینتقص امرأ نقیرا لحمقه فالعالم لهذا العامل به أعظم الناس راحة فی منفعته و العالم لهذا التارک له أعظم الناس شغلا فی مضرته و رب منعم علیه مستدرج بالإحسان إلیه و رب مغرور فی الناس مصنوع له فأفق أیها الساعی من سعیک و قصر من عجلتک و انتبه من سنة غفلتک و تفکر فیما جاء عن الله عز و جل علی لسان نبیه ص و عن عبد الله بن سلیمان قال سمعت أبا عبد الله ع یقول: إن الله عز و جل وسع فی أرزاق الحمقی لیعتبر العقلاء و یعلموا أن الدنیا لیس ینال ما فیها بعمل و لا حیلة و فی مرفوعة سهل بن زیاد أنه قال قال أمیر المؤمنین ع: کم من متعب نفسه مقتر علیه و مقتصد فی الطلب قد ساعدته المقادیر و فی روایة علی بن عبد العزیز قال: قال لی أبو عبد الله ع ما فعل عمر بن مسلم قلت جعلت فداک أقبل علی العبادة و ترک التجارة فقال ویحه أ ما علم أن تارک الطلب لا یستجاب له إن قوما من أصحاب رسول الله ص لما نزلت وَ مَنْ یَتَّقِ اللَّهَ یَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَ یَرْزُقْهُ مِنْ حَیْثُ لا یَحْتَسِبُ أغلقوا الأبواب و أقبلوا علی العبادة و قالوا قد کفینا فبلغ ذلک النبی ص فأرسل إلیهم فقال ما حملکم علی ما صنعتم قالوا یا رسول الله تکفل لنا بأرزاقنا فأقبلنا علی العبادة فقال إنه من فعل ذلک لم یستجب له علیکم بالطلب و قد تقدم فی روایة أنه: لیس منا من ترک آخرته لدنیاه و لا من ترک دنیاه لآخرته.   
و تقدم أیضا حدیث داود علی نبینا و آله و علیه السلام و علی جمیع أنبیائه الصلاة و السلام. بعد الحمد لله الملک العلام علی ما أنعم علینا بالنعم الجسام التی من أعظمها الاشتغال بمطالعة و کتابة کلمات أولیائه الکرام التی هی مصابیح الظلام للخاص و العام   
المکاسب، ج‌3، ص 214

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.

المحاضرات فی الالهیات‌

مقدمة الطبعة الأولی: علم الکلام رائد الفطرة الإنسانیة

مقدمة الطبعة الأولی: علم الکلام رائد الفطرة الإنسانیة  
الإلتفات إلی ماوراء الطبیعة إنجذاب طبیعیّ ومیل فطریّ بشریّ، یظهر فی کلّ فردٍ من أفراد النوع البشری من أوائل شبابه، ومطلع عمره مادامت مرآة تلک الفطرة نقیّة صافیة لم تنکسف بآراء بشریة غیر نقیّة.  
وذلک الإلتفات والانجذاب نعمة کبیرة من نعمِ اللّه سبحانه علی العباد، حیث یدفعهم نحو مبدأ هذا الکون وصانعه ومنشئه، وما یترتب علی ذلک من مسائل حیویّة.  
ولکن هذا الانجذاب إنّما یجدیه إذا خضع لتربیة الأنبیاء ورعایتهم، وصار مشفوعاً بالدلیل والبرهان، إذ حینذاک یُصبحُ هذا الانجذاب کشجرة مبارکة «تُؤْتِی أُکُلَها کُلَّ حِینٍ»، ولا تُضعْضعها العواصف مهما کانت شدیدة قالعة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 6  
وأمّا إذا ترک حتی استغلّته الأهواء والآراء المنحرفة، انطفأت هذه الشعلة المقدّسة واختفت تحت رکام من الأوهام والخرافات.  
ولأجل ذلک یجب علی القائمین علی شؤون التربیة أن یُطْعِموا الفطرة البشریّة بالبراهین العقلیّة القاطعة الساطعة الّتی هدانا إلیها الذکر الحکیم والأحادیث الصحیحة الشریفة، وما أنتجته الأبحاث الفکریّة طوال العصور والأزمنة فی الأوساط الدینیّة.  
ومن هنا عمد أئمّة أهل البیت علیهم السلام واحداً تلو الآخر، بصقل الأذهان وتنویرها بالبراهین الدامغة، مراعین فیها مستوی الأذهان یومذاک، بل وآخذین بالاعتبار، مستوی أذهان الأجیال القادمة.  
وقد اهتمّ المسلمون من عصر الإمام أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام بتدوین علم الکلام، مقتبسین اصوله من خطبه وکلمه، فلم یزل ینمو و یتکامل فی ظلِّ الاحتکاکات و المذاکرات، إلی أن دخل رابع القرون، فقامت شخصیات مفکّرة کبیرة ألَّفت فی ذلک المضمار کتباً قیِّمة.  
فمن الشیعة نجد الشیخ الأقدم أبا إسحاق إبراهیم بن نوبخت (من أعلام القرن الرابع الهجری) والشیخ المفید (413 ه) والشریف المرتضی (436 ه) وأبا الصلاح الحلبی (447 ه) وشیخ الطائفة الطوسی (460 ه) وابن زهرة الحلبی (585 ه) وسدید الدین الحمصی (600 ه) والمحقّق الطوسی (672 ه) وابن میثم البحرانی (679 ه) والعلّامة الحلّی (726 ه) والفاضل المقداد (826 ه) و ... من الأعلام الفطاحل، والعلماء الأفذاذ.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 7  
وما کتبته تلک الثلّة المبارکة فی هذا المضمار رسائل جلیلة تکفّلت أداء الرسالة بصورة کاملة.  
ولکن حیث إنّ کلّ عصر یطلب لنفسه طوراً من التألیف یتناسب مع حاجات ذلک العصر ویستجیب لمطالبه، فلابدّ من أبحاث فی هذاالعصر تناسب حاجاته ومتطلّباته.  
وقد قام شیخنا العلّامة الحجّة آیة اللّه السبحانی- دام ظلّه- بهذه المهمَّة فی عصرنا الحاضر، وهو ممّن کرّس قسماً کبیراً من حیاته فی هذا المجال. وقد أکثر من التألیف فی هذا العلم، ودبّجت یراعته أسفاراً متنوعة مناسبة لکلّ مستوی من المستویات، ومن أحسن نتاجاته المبارکة فی هذا العلم محاضراته القیّمة الّتی ألقاها فی جامعة قم الدینیة العلمیة، وحرَّرها تلمیذه الفاضل الشیخ حسن مکّی العاملی- حفظه اللّه-، وسمّاها «الإلهیات علی هدی الکتاب والسنّة والعقل» حیث کانت المحاضرات جامعة لأطراف هذا العلم، ومتکفّلة لجمیع مسائله المهمّة، وقد تعرّض فیها للآراء بعد أن حاکمها قضاء منطقیاً منصفاً. فالکتاب یغنی الطالب الدینی الّذی یرید أن یحیط بالآراء الکلامیة فی جمیع الأبواب، وقد صار محور الدراسة الکلامیة فی جامعة قم منذ سنین. وقد قمت- بإذن من شیخنا الأُستاذ- بتلخیص هذا الکتاب القیِّم علی وجه لا یُخلّ بمقاصده وأهدافه، ومنهجه، ویتمثّل عملی هذا فی:  
تلخیص العبارات، والإکتفاء بأقصرها وأقلّها أوّلًا؛  
والاقتصار علی أقوی البراهین وأوضحها ثانیاً؛  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 8  
وحذف الأقوال والأبحاث الموجبة للإطناب ثالثاً؛  
والتصرّف فی تنسیق الأبحاث وترتیبها رابعاً؛  
واستدراک ما فات شیخنا الأُستاذ فی بعض المجالات خامساً.  
وإن کان ما أحدثناه مستفاداً من مشکاة علمه، ومستقی من معین فضله، وله حقوق کبیرة علی العلم وأهله، والجیل المعاصر، حفظه اللّه مناراً للعلم، ومشعلًا للهدایة، انّه سمیع مجیب.  
جامعة قم المقدّسة- علی الربّانی الگلپایگانی  
30 رجب 1414 ه ق  
المطابق ل 23 بهمن 1372 ه ش  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 9

مقدمة الطبعة العاشرة: ثمرة التجربة حُسن الإختیار «1»

مقدمة الطبعة العاشرة: ثمرة التجربة حُسن الإختیار «1»  
إنّ کتاب «الإلهیات علی هدی الکتاب والسنة والعقل» من أجمع وأحسن ما أُلفَّ فی العقائد الإسلامیة فی العصر الحاضر.  
والکتاب عبارة عن محاضرات شیخنا الأستاذ العلّامة آیة اللَّه جعفر السبحانی (دام ظلّه الوارف) قام بتقریرها وتحریرها تلمیذه الفاضل الشیخ محمد حسن مکّی العاملی (دامت إفاضاته).  
طبعت هذه الموسوعة العقائدیة فی أربعة أجزاء.  
وقد قمت- فی سالف الزمان- بتلخیصها وتهذیبها فصار التلخیص أحد المواد الدراسیة المقررة فی الحوزة العلمیة فی قم المقدسة وقد تولّیت تدریسه دورة بعد دورة کما شارکنی فی ذلک عدد آخر من الأفاضل، فابدوا- حفظهم اللَّه- آراءاً حول الکتاب تهدف إلی لزوم عرض الکتاب بشکل آخر یحقق الهدفین التالیین:  
1. رعایة مستوی الفهم لطلاب العلوم الإسلامیة.  
2. الانسجام مع الفترة الدراسیة المقررة لدراسة هذه المادة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 10  
فلذلک قمت علی ضوء مقترحاتهم وتجاربی عبر التدریس بإکمال بعض البحوث، وحذف ما لا یتمتع بأهمیة، کما أوجدت تغییراً فی ترتیب مباحث الکتاب، کل ذلک انطلاقاً من قول الإمام علی علیه السلام: «أن الأُمور بالتجربة» «1».  
وها انی اقدم نتیجة عملی فی هذا التلخیص الجدید الوافی للموسوعة الأم راجیاً من اللَّه أن یستفید منه طلاب العلوم الحقة.  
نشکر اللّه تعالی علی ألطافه وتوفیقاته العظیمة کما نشکر الأساتذة الکرام علی ما أبدوه من ملاحظات حول الکتاب نقداً واصلاحاً.  
علی الربانی الگلپایگانی  
قم المقدّسة  
29 جمادی الاولی 1427 ه. ق.  
المطابق ل 5/ 4/ 1385 ه. ش  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 11

الباب الأوّل: فیما یتعلّق بذاته تعالی‌

الفصل الأول: مقدمات وأُصول‌

اشارة

الفصل الأول: مقدمات وأُصول  
إنّ هناک مقدمات وأصولًا ینبغی للطالب الوقوف علیها قبل أن یبتدی‌ء بالبحث عن براهین وجود اللّه تعالی وتوحیده وصفاته وهی:

الفصل الأول: مقدمات وأُصول‌

إنّ هناک مقدمات وأصولًا ینبغی للطالب الوقوف علیها قبل أن یبتدی‌ء بالبحث عن براهین وجود اللّه تعالی وتوحیده وصفاته وهی:  
1- دور الدین الإلهی فی حیاة الإنسان  
الدین ثورة فکریة تقود الإنسان إلی الکمال والترقّی فی جمیع المجالات المهمّة الّتی لها صلة وثیقة بحیاة الإنسان؛ أهمّها:  
أ. تقویم الأفکار والعقائد وتهذیبها عن الأوهام والخرافات؛  
ب. تنمیة الأصول الأخلاقیة؛  
ج. تحسین العلاقات الإجتماعیة.  
أمّا فی المجال الأوّل: فإنّ الدین یفسّر واقع الکون بأنّه إبداع موجود عال قام بخلق المادّة وتصویرها وتحدیدها بقوانین وحدود، کما أنه یفسّر الحیاة الإنسانیة بأنّها لم تظهر علی صفحة الکون عبثا ولم یخلق الإنسان سدی، بل لتکوّنه فی هذا الکوکب غایة علیا یصل إلیها فی ظلّ تعالیم الأنبیاء والهداة المبعوثین من جانب اللّه تعالی.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 14  
وفی مقابل هذا التفسیر الدینی لواقع الکون والحیاة الإنسانیة تفسیر المادّی القائل بأنّ المادّة الأولی قدیمة بالذات وهی الّتی قامت فأعطت لنفسها نظماً، وانّه لا غایة لها ولا للإنسان القاطن فیها وراء هذه الحیاة المادیّة، وهذا التفسیر یقود الإنسان إلی الجهل والخرافة، إذ کیف یمکن للمادّة أن تمنح نفسها نظماً؟! وهل یمکن أن تتّحد العلّة والمعلول، والفاعل والمفعول، والجاعل والمجعول؟  
ومن هنا یتبیّن أنّ التکامل الفکری إنّما یتحقّق فی ظلّ الدین، لأنّه یکشف آفاقاً وسیعة أمام عقله وتفکّره.  
وامّا فی المجال الثانی: فإنّ العقائد الدینیة تُعدّ رصیداً للُاصول الاخلاقیة، إذ التقیّد بالقیم ورعایتها لا ینفکّ عن مصائب وآلام یصعب علی الإنسان تحمّلها إلّابعامل روحی یسهِّلها ویزیل صعوبتها له، وهذا کالتضحیة فی سبیل الحق والعدل، ورعایة الأمانة ومساعدة المستضعفین، فهذه بعض الأُصول الأخلاقیة الّتی لا تنکر صحّتها، غیر أن تجسیدها فی المجتمع یستتبع آلاماً وصعوبات، والإعتقاد باللّه سبحانه وما فی العمل بها من الأجر والثواب خیر عامل لتشویق الإنسان علی اجرائها وتحمّل المصائب والآلام.  
وامّا فی المجال الثالث: فإنّ الدین یعتبر البشر کلّهم مخلوقین لمبدأ واحد، فالکلّ بالنسبة إلیه حسب الذات والجوهر کأسنان المشط، ولا یری أیّ معنی للممیّزات القومیّة والتفاریق الظاهریة. هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ العقیدة الدینیة تساند الأُصول الاجتماعیة، لأنّها تصبح عند الإنسان  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 15  
المتدیّن تکالیف لازمة، ویکون الإنسان بنفسه مقوداً إلی العمل والإجراء، أی إجراء التکالیف والقوانین الإجتماعیة فی شتّی الحقول.  
فهذه بعض المجالات الّتی للدین فیها دور وتأثیر واضح، أفیصحّ بعد الوقوف علی هذه التأثیرات المعجبة أن نهمل البحث عنه، ونجعله فی زاویة النسیان؟  
نعم ما ذکرنا من دور الدین وتأثیره فی الجوانب الحیویّة من الإنسان إنّما هو من شؤون الدین الحقیقی الّذی یؤیّد العلم ویؤکّد الاخلاق ولا یخالفهما، وامّا الأدیان غیر الإلهیة أو المنسوبة إلی الوحی بکذب وزور فخارجة عن موضوع بحثنا.

2- الدین والفطرة

إنّ علماء النفس یعتقدون بأنّ للنفس الإنسانیة أبعاداً أربعة، یکون کلّ بعدٍ منها مبدأ لآثار خاصة:  
أ. روح الإستطلاع واستکشاف الحقائق، وهذا البعد من الروح الإنسانیة باعث فطری لسعی الإنسان فی سبیل معرفة الکون واستکشاف الحقائق.  
ب. حبّ الخیر والنزوع إلی البرّ والمعروف، ولأجل ذلک یجد الإنسان فی نفسه میلًا إلی الخیر والصلاح، وإنزجاراً عن الشرّ والفساد، وهذا الإحساس الفطری مبدء للقیم والاخلاق الإنسانیة.  
ج. علاقة الإنسان بالجمال فی مجالات الطبیعة والصناعة،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 16  
فالمصنوعات الدقیقة والجمیلة، واللوحات الفنّیة والتماثیل الرائعة تستمدّ روعتها وجمالها من هذا البعد.  
د. الشعور الدینی الّذی یدعو الإنسان إلی الاعتقاد بأنّ وراء هذا العالم عالما آخر یستمدّ هذا العالم وجوده منه، وأنَّ الإنسان بکلّ خصوصیاته متعلّق بذلک العالم ویستمدّ منه.  
وهذا البعد الرابع الّذی اکتشفه علماء النفس فی العصر الأخیر وأیّدوه بالإختبارات المتنوّعة مما رکّز علیه الذکر الحکیم قبل قرون وأشار إلیه فی آیاته المبارکات، منها قوله تعالی:  
«فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها» «1».  
فالآیة تنصّ علی أنّ الدین- بمعنی الإعتقاد بخالق العالم والإنسان وبأنّ مصیر الإنسان بیده- شی‌ء خلق الإنسان علیه وفطر به، کما خلق وفطر علی کثیر من المیول والغرائز.

3. المعرفة المعتبرة

إنّ الخطوة الأولی لفهم الدین هی الوقوف علی المعرفة المعتبرة فیه؛ فالدین الواقعی لا یعتبر کلّ معرفة حقّا قابلًا للإستناد، بل یشترط أن تکون معرفة قطعیة حاصلة من أدوات المعرفة المناسبة لذلک. یقول سبحانه:  
«وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا» «2».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 17  
تری أنَّ الآیة ترفض کلّ معرفة خرجت عن إطار العلم القطعی. ولأجل ذلک یذمّ اقتفاء سنن الآباء والأجداد، اقتفاءاً بلا دلیل معتبر، وبلا علم بصحته وإتقانه. یقول سبحانه:  
«وَ کَذلِکَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ فِی قَرْیَةٍ مِنْ نَذِیرٍ إِلَّا قالَ مُتْرَفُوها إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلی أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلی آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ» «1».  
وقال سبحانه ردّاً لمقالتهم هذه:  
«أَ وَ لَوْ کانَ آباؤُهُمْ لا یَعْقِلُونَ شَیْئاً وَ لا یَهْتَدُونَ» «2».  
ربّما یقال: إذا کان اقتفاء الآباء والأجداد وتقلیدهم امراً مذموماً فلماذا جوّز الاسلام تقلید الفقهاء فی فروع الدین؟  
والجواب: أنّ تقلید الفقیه فی الأحکام الدینیة لیس من قسم التقلید المذموم، لأنّ رجوع الجاهل إلی العالم واقتفائه أثره رجوع إلیه مع الدلیل، وعلیه سیرة العقلاء فی جمیع المجالات، فالجاهل بالصنعة یرجع إلی عالمها، وجاهل الطب یرجع إلی خبیره.  
هذا، مضافاً إلی أنَّ أصول العقائد ممّا یتمکّن کلّ إنسان بعقله وفطرته أن یتعرّف علیها، ویعتقد بها فلیس للتقلید فیها مجال، إلّافیما یرجع إلی الأبحاث الدقیقة والغامضة، فیجوز فیها الإستناد بآراء العلماء البارزین فی الکلام.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 18

4. وجوب البحث عن وجود اللّه تعالی‌

إنّ العقل یدعو الإنسان العاقل ویحفزه إلی التفکر والبحث عن وجود اللّه تعالی. وذلک لأنّ هناک مجموعة کبیرة من رجالات الإصلاح والأخلاق الدینی فدوا انفسهم فی طریق إصلاح المجتمع وتهذیبه وتوالوا علی مدی القرون والأعصار، ودعوا المجتمعات البشریة إلی الإعتقاد باللّه سبحانه وصفاته الکمالیة، وادّعوا أنّ له تکالیف علی عباده ووظائف وضعها علیهم، وأنّ الحیاة لا تنقطع بالموت، وإنّما ینقل الإنسان من دار إلی دار، وأنّ من قام بتکالیفه فله الجزاء الأوفی، ومن خالف واستکبر فله النکایة الکبری.  
هذا ما سمعته آذان أهل الدنیا من رجالات الوحی والاصلاح، ولم یکن هؤلاء متَّهمین بالکذب والاختلاق، بل کانت علائم الصدق لائحة من خلال حیاتهم وأفعالهم وأذکارهم، عند ذلک یدفع العقل الإنسان المفکّر إلی البحث عن صحّة مقالتهم دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون الّذی یورثه أمثال هؤلاء.  
إنّ ها هنا وجهاً آخر لوجوب البحث عن وجود اللّه تعالی. وهو أنّ الإنسان فی حیاته غارق فی النعم، وهذا ممّا لا یمکن لأحد إنکاره، ومن جانب آخر أنّ العقل یستقلّ بلزوم شکر المنعم، ولا یتحقّق الشکر إلّا بمعرفته. «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 19  
وعلی هذین الأمرین یجب البحث عن المنعم الّذی غمر الإنسان بالنعم وأفاضها علیه، فالتعرّف علیه من خلال البحث إجابة لهتاف العقل ودعوته إلی شکر المنعم المتوقّف علی معرفته «1».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 21

الفصل الثانی: برهان النظم وإثبات وجود الصانع العلیم‌

اشارة

الفصل الثانی: برهان النظم وإثبات وجود الصانع العلیم  
إنّ البراهین الدالّة علی وجود خالق لهذا الکون ومفیض لهذه الحیاة کثیرة متعدّدة، ونحن نکتفی بتقریر ثلاثة منها:  
1. برهان النظم؛  
2. برهان الحدوث؛  
3. برهان الإمکان والوجوب.  
ففی هذا الفصل نبیّن برهان النظم ونقول:  
إنّ من أوضح البراهین العقلیة وأیسرها تناولًا للجمیع هو برهان النظم، وهو الاهتداء إلی وجود اللّه سبحانه عن طریق مشاهدة النظام الدقیق البدیع السائد فی عالم الکون والتفکّر فیه.

ما هو النظم؟

إنّ مفهوم النظم من المفاهیم الواضحة لدی الأذهان ومن خواصّه أنّه یتحقّق بین أُمور مختلفة سواء کانت أجزاء لمرکب أو افراداً من ماهیة واحدة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 22  
أو ماهیات مختلفة، فهناک ترابط وتناسق بین الأجزاء، أو توازن وانسجام بین الأفراد یؤدّی إلی هدف وغایة مخصوصة، کالتلائم الموجود بین أجزاء الشجر، وکالتوازن الحاصل بین حیاة الشجر والحیوان.

تقریر برهان النظم‌

إنّ برهان النظم یقوم علی مقدّمتین: إحداهما حسیّة، والأُخری عقلیة.  
أمّا الأُولی: فهی هناک نظاماً سائداً علی الظواهر الطبیعیة الّتی یعرفها الإنسان إمّا بالمشاهدة الحسّیة الظاهریة وإمّا بفضل الأدوات والطرق العلمیّة التجریبیّة. وما زالت العلوم الطبیعیّة تکشف مظاهر وأبعاداً جدیدة من النظام السائد فی عالم الطبیعة، وهناک آلاف من الرسائل والکتب المؤلّفة حول العلوم الطبیعیّة ملیئة بذکر ما للعالم الطبیعی من النظام المعجب. فلا حاجة إلی تطویل الکلام فی هذا المجال.  
واما الثانیة: فهی أنّ العقل بعد ما لاحظ النظام وما یقوم علیه من المحاسبة والتقدیر والتوازن والإنسجام، یحکم بالبداهة بأنّ أمراً هکذا شأنه یمتنع صدوره إلّاعن فاعل قادر علیم ذی إرادة وقصد، ویستحیل تحقّقها صدفة وتبعا لحرکات فوضویّة للمادّة العمیاء الصمّاء، فإنّ تصوّر مفهوم النظم وأنّه ملازم للمحاسبة والعلم یکفی فی التصدیق بأنّ النظم لا ینفک عن وجود ناظم عالم أوجده، وهذا علی غرار حکم العقل بأنّ کلّ ممکن فله علّة موجدة، وغیر ذلک من البدیهیات العقلیة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 23

برهان النظم فی الوحی الإلهی «1»

إنّ الوحی الإلهی قد أعطی برهان النظم إهتماماً بالغاً، وهناک آیات کثیرة من القرآن تدعو الإنسان إلی مطالعة الکون وما فیه من النظم والإتقان حتی یهتدی إلی وجود اللّه تعالی وعلمه وحکمته.  
نری أنّ القرآن الکریم یلفت نظر الإنسان إلی السّیر فی الآفاق والأنفس ویقول:  
«سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الآفاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» «2».  
ویقول: «قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِی السَّماواتِ وَ الأَرْضِ» «3».  
ویقول: «إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ وَ الْفُلْکِ الَّتِی تَجْرِی فِی الْبَحْرِ بِما یَنْفَعُ النَّاسَ وَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْیا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فِیها مِنْ کُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِیفِ الرِّیاحِ وَالسَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّماءِ وَ الأَرْضِ لآیاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ» «4».  
ویقول: «أَ وَ لَمْ یَتَفَکَّرُوا فِی أَنْفُسِهِمْ» «5».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 24  
ویقول ایضاً: «وَ فِی أَنْفُسِکُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ» «1».  
وقال علی علیه السلام: «ألا ینظرون إلی صغیر ما خلق؟ کیف أحکم خلقه وأتقن ترکیبه، وفلق له السّمع والبصر، وسوّی له العظم والبشر، أُنظروا إلی النّملة فی صغر جثّتها ولطافة هیئتها لا تکاد تنال بلحظ البصر ولا بمستدرک الفکر، کیف دبّت علی أرضها وصبّت علی رزقها، تنقل الحبّة إلی جحرها وتعدّها فی مستقرها، تجمع فی حرِّها لبردها وفی ورْدِها لصَدَرها «2» ... فالویل لمن أنکر المقدِّر وجحد المدبِّر ...» «3»  
وقال الامام الصادق علیه السلام فی ما أملاه علی تلمیذه المفضّل بن عمر:  
«أوّل العبر والأدلّة علی الباری جلّ قدسه، تهیئة هذا العالم وتألیف أجزائه ونظمها علی ما هی علیه، فإنّک إذا تأمّلت بفکرک ومیّزته بعقلک وجدته کالبیت المبنیّ المعدّ فیه جمیع ما یحتاج إلیه عباده، فالسّماء مرفوعة کالسّقف، والأرض ممدودة کالبساط، والنجوم مضیئة کالمصابیح، والجواهر مخزونة کالذخائر، وکلّ شی‌ء فیه لشأنه معدّ، والإنسان کالمملَّک ذلک البیت، والمُخَوَّل جمیع ما فیه، وضروب النبات مهیئة لمآربه، وصنوف الحیوان مصروفة فی مصالحه ومنافعه.  
ففی هذا دلالة واضحة علی أنّ العالم مخلوق بتقدیر وحکمة ونظام وملائمة، وانّ الخالق له واحد، وهو الّذی ألّفه ونظّمه بعضاً إلی بعض جلّ قدسه وتعالی جدّه». «4»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 25

إشکالات والإجابة عنها

إنّ هناک إشکالات طرحت حول برهان النظم یجب علینا الإجابة عنها، والمعروف منها ما طرحه دیفوید هیوم «1» الفیلسوف الانکلیزی (1711- 1776 م) فی کتابه «محاورات حول الدّین الطبیعی» «2» وهی ستّة إشکالات کما یلی:.

الإشکال الأوّل‌

إنّ برهان النّظم لا یتمتّع بشرائط البرهان التجریبی، لأنّه لم یجرّب فی شأن عالم آخر غیر هذا العالم، صحیح أنّا جرّبنا المصنوعات البشریّة فرأینا أنّها لا توجد إلّابصانع عاقل کما فی البیت والسفینة والسّاعة وغیر ذلک، ولکننّا لم نجرّب ذلک فی الکون، فانّا لم نشاهد عوالم اخر مماثلة لهذا العالم وهی مخلوقة لخالق عاقل وحکیم حتی نحکم بذلک فی خلق هذا العالم، ولهذا لا یمکن أن نثبت له علّة خالقة علی غرار المصنوعات البشریّة.  
والجواب عنه: إنّ برهان النظم لیس برهانا تجریبیّاً بأن یکون الملاک فیه هو تعمیم الحکم علی أساس المماثلة الکاملة بین الأشیاء المجرّبة وغیر المجرّبة، بل هو برهان عقلی یحکم العقل بعد مشاهدة النظم الحاکم علی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 26  
العالم الطبیعی والتفکر فیه بأنّه مخلوقُ موجودٍ عالم قادر مختار من دون حاجة إلی مقولة التمثیل ونحوه.  
وکون إحدی مقدّمتیه حسّیّة لا یضرّ بکون البرهان عقلیّاً، فإنّ دور الحسّ فیه ینحصر فی إثبات الموضوع، أی إثبات النظم فی عالم الکون، وأمّا الحکم والإستنتاج یرجع إلی العقل ویبتنی علی محاسبات عقلیة، وهو نظیر ما إذا ثبت بالحس أنّ ها هنا مربّعاً، فإنّ العقل یحکم من فوره بأنّ أضلاعه الأربعة متساویة فی الطول.  
فالعقل یری ملازمة بیّنة بین النظم بمقدّماته الثلاث، أعنی: الترابط والتناسق والهدفیّة، وبین دخالة الشعور والعقل، فعندما یلاحظ ما فی جهاز العین مثلا من النظام بمعنی تحقّق أجزاء مختلفة کمّاً وکیفاً، وتناسقها بشکل یمکنها من التعاون والتفاعل فیما بینها ویتحقّق الهدف الخاص منه، یحکم بأنّها من فعل خالق عظیم، لاحتیاجه إلی دخالة شعور وعقل وهدفیّة وقصد.

الإشکال الثانی‌

إنّ هناک فی عالم الطبیعة ظواهر وحوادث غیر متوازنة خارجة عن النظام وهی لا تتّفق مع النظام المدّعی ولا مع الحکمة الّتی یوصف بها خالق الکون، کالزلازل والطوفانات.  
والجواب عنه: أنّ ما تعدّ من الحوادث الکونیّة شروراً کالزلازل والطوفانات لها نظام خاصّ فی صفحة الکون، ناشئة عن علل وأسباب معیّنة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 27  
تتحکّم علیها محاسبات ومعادلات خاصّة وقد وفّق الإنسان إلی اکتشاف بعضها وإن بقی بعض آخر منها مجهولًا له بعد. «1»  
وأمّا أنّها ملائمة لمصالح الإنسان أو غیر ملائمة له، فلا صلة له ببرهان النظم الّذی بصدد إثبات أنّ هناک مبدئاً وفاعلًا لعالم الطبیعة ذا علم وقدرة وإرادة، وسیجی‌ء البحث عنها فی الفصول القادمة فانتظره.

الإشکال الثالث‌

ما ذا یمنع من أن نعتقد بأنّ النظام السائد فی عالم الطبیعة حاصل من قبل عامل کامن فی نفس الطبیعة، أی أنّ النظام یکون ذاتیّاً للمادّة؟ إذ لکلّ مادّة خاصیّة معیّنة لا تنفکّ عنها، وهذه الخواصّ هی الّتی جعلت الکون علی ماهو علیه الآن من النظام.  
والجواب عنه: أنّ غایة ما تعطیه خاصیّة المادّة هی أن تبلغ بنفسها فقط إلی مرحلة معیّنة من التکامل الخاصّ والنظام المعیّن- علی فرض صحّة هذا القول- لا أن تتحسّب للمستقبل وتتهیّأ للحاجات الطارئة، ولا أن تقیم حالة عجیبة ورائعة من التناسق والإنسجام بینها وبین الأشیاء  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 28  
المختلفة والعناصر المتنافرة فی الخواصّ والأنظمة.  
ولنأت بمثال لما ذکرناه، وهو مثال واحد من آلاف الأمثلة فی هذا الکون، هب أنّ خاصیّة الخلیّة البشریّة عندما تستقرّ فی رحم المرأة، هی أن تتحرّک نحو الهیئة الجنینیة، ثمّ تصیر إنساناً ذا أجهزة منظّمة، ولکن هناک فی الکون فی مجال الإنسان تحسُّباً للمستقبل وتهیُّؤاً لحاجاته القادمة لا یمکن أن یستند إلی خاصیّة المادّة، وهو أنّه قبل أن تتواجد الخلیّة البشریّة فی رحم الأُمّ وجدت المرأة ذات ترکیبة وأجهزة خاصّة تناسب حیاة الطفل ثمّ تحدث للأُمّ تطوّرات فی أجهزتها البدنیة والروحیّة مناسبة لحیاة الطفل وتطوّراته.  
هل یمکن أن نعتبر کلّ هذا التحسّب من خواصّ الخلیّة البشریّة، وما علاقة هذا بذاک؟

ثلاثة اشکالات أُخری لهیوم‌

1. من أین نثبت أنّ النظام الموجود فعلًا هو النظام الأکمل، لأنّا لم نلاحظ مشابهه حتی نقیس به؟  
2. من یدری لعلّ خالق الکون جرّب صنع الکون مراراً حتی اهتدی إلی النظام الفعلی؟  
3. لو فرضنا أنّ برهان النظم أثبت وجود الخالق العالم القادر، غیر أنّه لا یدلّ مطلقاً علی الصفات الکمالیة کالعدالة والرحمة الّتی یوصف بها.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 29  
والجواب عنها: أنّ هذه الإشکالات ناشئة من عدم الوقوف علی رسالة برهان النظم ومدی ما یسعی إلی اثباته، إنّ رسالة برهان النظم تتلخّص فی إثبات أنّ النظام السائد فی الکون لیس ناشئاً من الصدفة ولا من خاصیّة ذاتیة للمادّة العمیاء، بل وجد بعقل وشعور ومحاسبة وتخطیط، فله خالق عالم قادر.  
وأمّا أنّ هذا الخالق الصانع هو اللّه الواجب الوجوب الأزلی الأبدی أم لا، وأنّ علمه بالنظام الأحسن هل هو ذاتی فعلی أو إنفعالی تدریجی، وأنّ النظام الموجود هل هو أحسن نظام أو لا؟ فهی ممّا لا یتکفّل بإثباته هذا البرهان ولا أنّه فی رسالته ولا مقتضاه، بل لابدّ فی هذا المورد من الاستناد إلی براهین أُخری مثل برهان الإمکان والوجوب، والاستناد بقواعد عقلیة بدیهیة أو مبرهنة مذکورة فی کتب الفلسفة والکلام، مثل أنّ علمه تعالی ذاتی فعلی ولیس بانفعالی تدریجی، وأنّ النظام الکیانی ناشی‌ء عن النظام الربّانی ومطابق له، وذلک النظام الربّانی العلمی أکمل نظام ممکن، إلی غیر ذلک من الأُصول الفلسفیة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 30  
2

برهان الحدوث‌

من البراهین الّتی یُستدلّ بها علی إثبات وجود خالق الکون، برهان الحدوث، وهو المشهور عند المتکلمین وتقریر البرهان یتوقف علی تعریف الحدوث وأقسامه أوّلا وإثبات حدوث العالم ثانیاً فنقول:

تعریف الحدوث وأقسامه‌

الحدوث وصف للوجود باعتبار کونه مسبوقاً بالعدم وهو علی قسمین:  
الأوّل: الحدوث الزمانی وهو مسبوقیّة وجود الشی‌ء بالعدم الزمانی کمسبوقیّة الیوم بالعدم فی أمس ومسبوقیّة حوادث الیوم بالعدم فی أمس.  
والثانی: الحدوث الذّاتی وهو مسبوقیّة وجود الشی‌ء بالعدم فی ذاته، کجمیع الموجودات الممکنة الّتی لها الوجود بعلّة خارجة من ذاتها، ولیس لها فی ماهیّتها وحدّ ذاتها إلّاالعدم، هذا حاصل ما ذکروه فی تعریف الحدوث وتقسیمه إلی الزمانی والذاتی والتفصیل یطلب من محلّه. «1»  
ثمّ إنّ مرجع الحدوث الذاتی إلی الإمکان الذاتی، فالاستدلال  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 31  
بالحدوث الذاتی راجع إلی برهان الإمکان والوجوب، فلنرکّز البرهان هنا علی الحدوث الزّمانی فنقول:

حدوث الحیاة فی عالم المادّة

أثبت العلم بوضوح أنّ هناک انتقالًا حراریّاً مستمرّاً من الأجسام الحارّة إلی الأجسام الباردة، ولا تتحقّق فی عالم الطبیعة عملیة طبیعیة معاکسةً لذلک، ومعنی ذلک أنّ الکون یتّجه إلی درجة تتساوی فیها جمیع الأجسام من حیث الحرارة وعند ذلک لن تتحقّق عملیات کیمیائیّة أو طبیعیّة، ویستنتج من ذلک: أنّ الحیاة فی عالم المادّة أمر حادث ولها بدایة، إذ لو کانت موجوداً أزلیاً وبلا إبتداء لزم استهلاک طاقات المادّة، وانضباب ظاهرة الحیاة المادّیة منذ زمن بعید. وإلی ما ذکرنا أشار «فرانک آلن» أستاذ علم الفیزیاء بقوله:  
قانون «ترمودینامیا» أثبت أنّ العالم لا یزال یتّجه إلی نقطة تتساوی فیها درجة حرارة جمیع الأجسام، ولا توجد هناک طاقة مؤثِّرة لعملیّة الحیاة، فلو لم یکن للعالم بدایة وکان موجوداً من الأزل لزم أن یقضی للحیاة أجلها منذ أمدٍ بعیدٍ، فالشَّمس المشرقة والنجوم والأرض الملیئة من الظواهر الحیویّة وعملیاتها أصدق شاهد علی أنّ العالم حدث فی زمان معیَّن، فلیس العالم إلّامخلوقاً حادثاً. «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 32

تقریر برهان الحدوث‌

ممّا تقدّم تبیَّنت صغری برهان الحدوث وهی أنّ الحیاة فی العالم المادّی حادث، فلیس بذاتی له، «1» ولیُضمَّ إلیها الأصل البدیهی العقلی وهو أنّ کلّ أمر غیر ذاتی معلَّل، کما أنّ کلّ حادث لابدّ له من محدث وخالق، فما هو المحدث لحیاة المادة؟ إمّا هی نفسها أو غیرها؟ ولکنّ الفرض الأوّل باطل، لأنّ المفروض أنّها کانت قبل حدوث الحیاة لها فاقدة لها، وفاقد الشی‌ء یستحیل أن یکون معطیاً له، فلا مناص من قبول الفرض الثانی، فهناک موجود آخر وراء عالم المادّة هو الموجد للمادّة ومحدث الحیاة لها.  
إلی هنا تمّ دور الحدوث الزمانی فی البرهان، وأنتج أنّ هناک موجوداً غیر مادّی، محدثاً لهذا العالم المادّی، وأمّا أنّ ذلک المحدث هل هو ممکن أو واجب، وحادث أو قدیم، فلابدّ لإثباته من اللجوء إلی برهان الإمکان والوجوب وامتناع الدور والتسلسل.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 33

الإجابة عن شبهة رسل‌

إنّ لبرترند رسل «1» هاهنا شبهة یجب أن نجیب عنها وهی: انّه بعد الإشارة إلی قانون «ترمودینامیا» وما یترتب علیه من حدوث العالم المادّی، قال:  
لا یصحّ أن یستنتج منه أنّ العالم مخلوق لخالق وراءه، لأنّ استنتاج وجود الخالق استنتاج علیّ والاستنتاج العلیِّ فی العلوم غیر جائز إلّا إذا انطبقت علیه القوانین العلمیة، ومن المعلوم استحالة إجراء العملیّة التجریبیّة علی خلقة العالم من العدم، ففرض کون العالم مخلوقاً لخالق محدث، لیس أولی من فرض حدوثه بلا علّة محدثة، فانّ الفرضین مشترکان فی نقض القوانین العلمیّة المشهودة لنا. «2»  
والجواب عنها: أنّ برهان الحدوث- کما عرفت- متشکّل من مقدّمتین، الأُولی: حدوث العالم، وهذا نتیجة واضحة من الأبحاث العلمیة التجریبیّة، والثانیة: الأصل العقلی البدیهی، ولیس هذا مستفاداً من الأبحاث العلمیة، بل هو خارج عن نطاق العلم التجریبی رأساً، فإن کان مراد رسل من تساوی فرض مخلوقیة العالم وفرض وجوده صدفةً أنّهما خارجتان عن نطاق  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 34  
العلوم التجریبیّة، فصحیح، لکنّهما غیر متساویین عند العقل الصریح الّذی هو الحاکم الفرید فی أمثال هذه الأبحاث العقلیة الخارجة عن نطاق العلوم التجریبیّة الحسیّة، فکأنّ رسل رفض العقل والبراهین العقلیّة وحصر طریق الإستدلال علی طریقة الحسّ والإستقراء والتجربة، کما هو مختار جمیع الفلاسفة الحسّیّین الأوروبیّین وغیرهم، وقد برهن علی فساد هذا المبنی فی محلّه.

برهان الحدوث فی الکتاب والسنّة

إنّ فی الکتاب الکریم نصوصاً علی حدوث الکون أرضا وسماءاً وما بینهما وما فیهما. قال سبحانه: «أَنَّی یَکُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَکُنْ لَهُ صاحِبَةٌ وَ خَلَقَ کُلَّ شَیْ‌ءٍ» «1».  
وقال سبحانه: «اللَّهُ الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» «2».  
فصرّح فی الآیة الأولی بخلق کلّ شی‌ء وفی الآیة الثانیة بخلق السموات والأرضین. وقد صرّح فی الآیة التالیة بخلق کل دابّة قال سبحانه:  
«وَاللَّهُ خَلَقَ کُلَّ دَابَّةٍ» «3».  
وقال فی حقّ الإنسان: «هَلْ أَتی عَلَی الإِنْسانِ حِینٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکُوراً» «4».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 35  
إلی غیر ذلک من الآیات. وکلّ مخلوق فهو حادث فی ذاته کما أنّ کلّ مخلوق مادّی حادث ذاتاً وزماناً. فالآیات الناظرة إلی مخلوقیّة العالم المادّی ناظرة إلی برهان الحدوث.  
والأحادیث المرویة عن العترة الطاهرة علیهم السلام فی حدوث العالم کثیرة نکتفی بذکر بعض منها:  
1. قال الإمام علی علیه السلام: «الحمدللّه الدالّ علی وجوده بخلقه وبمحدث خلقه علی أزلیّته» «1».  
2. وقال علیه السلام: «الحمدللّه الدالّ علی قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه علی وجوده» «2».  
3. دخل رجل علی الإمام علی بن موسی الرضا علیه السلام وقال: یاابن رسول اللّه، ما الدلیل علی حَدَث العالم؟ فقال علیه السلام: «أنت لم تکن ثمّ کنت، وقد علمت أنّک لم تکوّن نفسک ولا کوّنک من هو مثلک». «3»  
4. دخل أبوشاکر الدیصانی علی الإمام الصادق علیه السلام وقال: «ما الدلیل علی حدوث العالم»؟ فدعا الإمام علیه السلام ببیضة فوضعها علی راحته فقال: هذا حصن ملموم، داخله غرقی‌ء رقیق لطیف به فضّة سائلة وذهبة مائعة، ثم تنفلق عن مثل الطاووس، أدخلها شی‌ء؟ فقال: لا.  
قال علیه السلام: فهذا الدلیل علی حدوث العالم. «4»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 36  
3

برهان الإمکان والوجوب‌

إنّ برهان الإمکان والوجوب من أحکم البراهین علی وجود الواجب الوجود بالذّات وهو اللّه- عزّ اسمه- ومن هنا قد اکتفی به المتکلم البارع نصیر الدین الطوسی فی سفره القیّم «تجرید الإعتقاد» وتقریر هذا البرهان یتوقّف علی بیان أُمور:  
الأمر الأوّل: تقسیم الموجود إلی الواجب والممکن، وذلک لأنّ الموجود إمّا أن یستدعی من صمیم ذاته ضرورة وجوده ولزوم تحقّقه فی الخارج، فهذا هو الواجب لذاته، وإمّا أن یکون متساوی النسبة إلی الوجود والعدم ولا یستدعی فی حدّ ذاته أحدهما أبداً، وهو الممکن لذاته، کأفراد الإنسان وغیره.  
الأمر الثانی: کلّ ممکن یحتاج إلی علّة فی وجوده، وهذا من البدیهیات الّتی لا یرتاب فیها ذو مُسکة، فإنّ العقل یحکم بالبداهة علی أنّ ما لا یستدعی فی حدّ ذاته الوجود، یتوقف وجوده علی أمر آخر وهو العلّة، وإلّا فوجوده ناش من ذاته، هذا خلف.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 37  
الأمر الثالث: الدور ممتنع، وهو عبارة عن کون الشی‌ء موجداً لثان وفی الوقت نفسه یکون الشی‌ء الثانی موجداً لذاک الشی‌ء الأوّل.  
وجه امتناعه أنّ مقتضی کون الأوّل علّة للثانی، تقدّمه علیه وتأخّر الثانی عنه، ومقتضی کون الثانی علّة للأوّل تقدّم الثانی علیه، فینتج کون الشی‌ء الواحد، فی حالة واحدة وبالنسبة إلی شی‌ء واحد، متقدّماً وغیر متقدّم ومتأخّراً وغیر متأخّر وهذا هو الجمع بین النقیضین.  
إنّ امتناع الدور وجدانی ولتوضیح الحال نأتی بمثال: إذا اتّفق صدیقان علی إمضاء وثیقة واشترط کلّ واحد منهما لإمضائها، إمضاء الآخر فتکون النتیجة توقّف إمضاء کلٍّ علی إمضاء الآخر، وعند ذلک لن تکون تلک الورقة ممضاة إلی یوم القیامة، وهذا ممّا یدرکه الإنسان بالوجدان وراء درکه بالبرهان.  
الأمر الرابع: التسلسل محال، وهو عبارة عن اجتماع سلسلة من العلل والمعالیل الممکنة، مترتبة غیر متناهیة، ویکون الکلّ متَّسماً بوصف الإمکان، بأن یتوقف (أ) علی (ب) و (ب) علی (ج) و (ج) علی (د) وهکذا من دون أن تنتهی إلی علّة لیست بممکنة ولا معلولة.  
والدلیل علی استحالته أنّ المعلولیّة وصف عامّ لکلّ جزء من أجزاء السلسلة، فعندئذ یطرح هذا السؤال نفسه: إذا کانت السلسلة الهائلة معلولة، فما هی العلّة الّتی أخرجتها من کتم العدم إلی عالم الوجود؟ والمفروض أنّه لیس هناک شی‌ء یکون علّة ولا یکون معلولًا، والّا یلزم إنقطاع السلسلة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 38  
وتوقّفها عند نقطة خاصّة، وهی الموجود الّذی قائم بنفسه وغیر محتاج إلی غیره وهو الواجب الوجود بالذات.  
فإن قلت: إنّ کلّ معلول من السلسلة متقوّم بالعلّة الّتی تتقدّمه ومتعلّق بها، فالجزء الأوّل من آخر السلسلة وجد بالجزء الثانی، والثانی بالثالث، وهکذا إلی أجزاء وحلقاتٍ غیر متناهیة، وهذا المقدار من التعلّق یکفی لرفع الفقر والحاجة.  
قلت: المفروض أنّ کلّ جزء من أجزاء السلسلةُ متَّسم بوصف الإمکان والمعلولیة، وعلی هذا فوصف العلّیّة له لیس بالأصالة والإستقلال، فلیس لکلّ حلقة دور الإفاضة والإیجاد بالإستقلال، فلابدّ أن یکون هناک علّة وراء هذه السلسلة ترفع فقرها وتکون سناداً لها.  
ولتوضیح الحال نمثّل بمثال وهو أنّ کلّ واحدة من هذه المعالیل بحکم فقرها الذاتی، بمنزلة الصفر، فاجتماع هذه المعالیل بمنزلة إجتماع الأصفار، ومن المعلوم أنّ الصفر بإضافة أصفار متناهیة أو غیر متناهیة إلیه لا ینتج عدداً، بل یجب أن یکون إلی جانب هذه الأصفار عدد صحیح قائم بالذات حتّی یکون مصحِّحاً لقراءة تلک الأصفار.  
فقد خرجنا بهذه النتیجة وهی أنّ فرض علل ومعالیل غیر متناهیة مستلزم لأحد أمرین: إمّا تحقّق المعلول بلا علّة، وإمّا عدم وجود شی‌ء فی الخارج رأساً، وکلاهما بدیهی الإستحالة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 39

تقریر برهان الإمکان‌

إلی هنا تمّت المقدّمات الّتی یبتنی علیها برهان الإمکان، وإلیک نفس البرهان:  
لا شکّ أنّ صفحة الوجود ملیئة بالموجودات الإمکانیة، بدلیل انّها توجد وتنعدم وتحدث وتفنی ویطرأ علیها التبدّل والتغیر، إلی غیر ذلک من الحالات الّتی هی آیات الإمکان وسمات الإفتقار.  
وأمر وجودها لا یخلو عن الفروض التالیة:  
1. لا علّة لوجودها، وهذا باطل بحکم المقّدمة الثانیة (کلّ ممکن یحتاج إلی علّة).  
2. البعض منها علّة لبعض آخر وبالعکس، وهو محال بمقتضی المقدّمة الثالثة (بطلان الدور).  
3. بعضها معلول لبعض آخر وذلک البعض معلول لآخر من غیر أن ینتهی إلی علّة لیست بمعلول، وهو ممتنع بمقتضی المقدّمة الرابعة (استحالة التسلسل).  
4. وراء تلک الموجودات الإمکانیة علّة لیست بمعلولة بل یکون واجب الوجود لذاته وهو المطلوب.  
فاتّضح أنّه لا یصحّ تفسیر النظام الکونی إلّابالقول بانتهاء الممکنات  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 40  
إلی الواجب لذاته القائم بنفسه، فهذه الصورة هی الّتی یصحِّحها العقل ویعدُّها خالیة عن الإشکال، وأمّا الصور الباقیة، فکلّها تستلزم المحال، والمستلزم للمحال محال.

برهان الإمکان فی الذکر الحکیم‌

قد أُشیر فی الذکر الحکیم إلی شقوق برهان الإمکان، فإلی أنّ حقیقة الممکن حقیقة مفتقرة لا تملک لنفسها وجوداً وتحقّقاً ولا أیّ شی‌ء آخر أشار بقوله:  
«یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ» «1».  
ومثله قوله سبحانه: «وَ أَنَّهُ هُوَ أَغْنی وَ أَقْنی» «2».  
وقوله سبحانه: «وَ اللَّهُ الْغَنِیُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ» «3».  
وإلی أنّ الممکن ومنه الإنسان لا یتحقّق بلا علّة، ولا تکون علّته نفسه، أشار سبحانه بقوله: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَیْرِ شَیْ‌ءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ» «4».  
وإلی أنّ الممکن لا یصحّ أن یکون خالقاً لممکن آخر بالأصالة والإستقلال ومن دون الإستناد إلی خالق واجب أشار بقوله:  
«أَمْ خَلَقُوا السَّماواتِ وَ الأَرْضَ بَلْ لایُوقِنُونَ» «5».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 41

إجابة عن إشکال‌

قد استشکل علی القول بإنتهاء الممکنات إلی علّة أزلیّة لیست بمعلول، بأنّه یستلزم تخصیص القاعدة العقلیة، فإنّ العقل یحکم بأنّ الشی‌ء لا یتحقّق بلا علّة.  
والجواب: انّ القاعدة العقلیّة تختص بالموجودات الإمکانیة الّتی لا تقتضی فی ذاتها وجوداً ولا عدماً، إذ الحاجة إلی العلّة، لیست من خصائص الموجود بما هو موجود، بل هی من خصائص الموجود الممکن، فإنّه حیث لا یقتضی فی حدِّ ذاته الوجود ولا العدم، لابدَّ له من علّة توجده، ویجب انتهاء أمر الإیجاد إلی ما یکون الوجود عین ذاته ولا یحتاج إلی غیره، لماتقدّم من إقامة البرهان علی امتناع التسلسل، فالإشتباه نشأ من الغفلة عن وجه الحاجة إلی العلّة وهو الإمکان لا الوجود.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 43

الباب الثانی: فی التوحید ومراحله‌

الفصل الأوّل: التوحید فی الذات‌

اشارة

یعنی بالتوحید فی الذات أمران: الأوّل أنّ ذاته سبحانه بسیط لا جزء له، والثانی أنّ ذاته تعالی متفرِّد لیس له مثل ولا نظیر، وقد یعبَّر عن الأوّل بأحدیّة الذات وعن الثانی بواحدیّته. وفی سورة التوحید إشارة إلی هذین المعنیین، فقوله تعالی: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» إشارة إلی المعنی الأوّل وقوله تعالی: «وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ» إشارة إلی المعنی الثانی.

البرهان علی بساطة ذاته تعالی‌

اعلم أنّ الترکیب علی أقسام:  
1. الترکیب من الأجزاء العقلیة فقط کالجنس والفصل.  
2. الترکیب منها ومن الأجزاء الخارجیة کالمادّة والصورة والأجزاء العنصریة.  
3. الترکیب من الأجزاء المقداریة کأجزاء الخط والسطح.  
والمدّعی أنّ ذاته تعالی بسیط لیس بمرکب من الأجزاء مطلقاً.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 46  
والدلیل علی أنّه لیس مرکّباً من الأجزاء الخارجیة والمقداریّة أنّه سبحانه منزّه عن الجسم والمادّة کما سیوافیک البحث عنه فی الصفات السلبیة.  
والبرهان علی عدم کونه مرکبّاً من الأجزاء العقلیة هو أنّ واجب الوجود بالذات لا ماهیة له، وما لا ماهیة له لیس له الأجزاء العقلیّة الّتی هی الجنس والفصل «1».  
والوجه فی انتفاء الماهیّة عنه تعالی بهذا المعنی هو أنّ الماهیّة من حیث هی هی، مع قطع النظر عن غیرها، متساویة النسبة إلی الوجود والعدم، فکلّ ماهیّة من حیث هی، تکون ممکنة، فما لیس بممکن، لا ماهیّة له واللّه تعالی بما أنّه واجب الوجود بالذات، لا یکون ممکناً بالذات فلا ماهیّة له.

دلائل وحدانیّته:

أ. التعدّد یستلزم الترکیب  
لو کان هناک واجب وجود آخر لتشارک الواجبان فی کونهما واجبی الوجود، فلابدّ من تمیّز أحدهما عن الآخر بشی‌ء وراء ذلک الأمر المشترک، وذلک یستلزم ترکب کلّ منهما من شیئین: أحدهمایرجع إلی ما به الاشتراک،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 47  
والآخر إلی ما به الإمتیاز، وقد عرفت انّ واجب الوجود بالذات بسیط لیس مرکّباً لا من الأجزاء العقلیة ولا الخارجیة.  
ب. صرف الوجود لا یتثنّی ولا یتکرّر  
قد تبیّن أنّ واجب الوجود بالذات لاماهیّة له، فهو صرف الوجود، ولا یخلط وجوده نقص وفقدان، ومن الواضح أنّ کلّ حقیقة من الحقائق إذا تجرّدت عن أیّ خلیط وصارت صرف الشی‌ء، لا یمکن أن تتثنّی وتتعدّد.  
وعلی هذا، فإذا کان سبحانه- بحکم أنّه لا ماهیّة له- وجوداً صرفاً، لا یتطرّق إلیه التعدّد، ینتج أنّه تعالی واحد لا ثانی له ولا نظیر وهو المطلوب.

التوحید الذاتی فی القرآن والحدیث‌

إنّ القرآن الکریم عندما یصف اللّه تعالی بالوحدانیة، یصفه ب «القهّاریّة» ویقول:  
«هُوَ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ» «1»  
وبهذا المضمون آیات متعدّدة أُخری فی الکتاب المجید، وما ذلک إلّالأنّ الموجود المحدود المتناهی مقهور للحدود والقیود الحاکمة علیه، فإذا کان قاهراً من کل الجهات لم تتحکّم فیه الحدود، فاللّامحدودیة تلازم وصف القاهریة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 48  
ومن هنا یتضح أنّ وحدته تعالی لیست وحدة عددیة ولا مفهومیة، قال العلّامة الطباطبائی قدس سره:  
إنّ کلًا من الوحدة العددیة کالفرد الواحد من النوع، والوحدة النوعیة کالإنسان الّذی هو نوع واحد فی مقابل الانواع الکثیرة، مقهور بالحدّ الّذی یمیّز الفرد عن الآخر والنوع عن مثله، فإذا کان تعالی لا یقهره شی‌ء وهو القاهر فوق کل شی‌ء، فلیس بمحدود فی شی‌ء، فهو موجود لا یشوبه عدم، وحقّ لا یعرضه باطل، فللّه من کلّ کمال محضه «1».  
ثمّ إنّ إمام الموحّدین علیّاً علیه السلام عندما سئل عن وحدانیّته تعالی، ذکر للوحدة أربعة معان، إثنان منها لا یلیقان بساحته تعالی وإثنان منها ثابتان له.  
أمّا اللّذان لا یلیقان بساحته تعالی، فهما: الوحدة العددیة والوحدة المفهومیة حیث قال:  
«فأمّا اللّذان لا یجوزان علیه، فقول القائل واحد یقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا یجوز، لأنّ ما لا ثانی له لا یدخل فی باب الاعداد، أماتری انّه کفر من قال إنّه ثالث ثلاثة، وقول القائل هو واحد من الناس یرید به النوع من الجنس، فهذا ما لا یجوز، لأنّه تشبیه وجلّ ربُّنا وتعالی عن ذلک».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 49  
وأمّا اللذّان ثابتان له تعالی، فهما: بساطة ذاته، وعدم المثل والنظیر له، حیث قال:  
«وأمّا الوجهان اللّذان یثبتان فیه، فقول القائل: هو واحد لیس له فی الأشیاء شبه ... وأنّه عزّ وجلّ أحدیّ المعنی .... لاینقسم فی وجود ولا عقل ولا وهم ...» «1».  
نظریّة التثلیث عند النصاری  
إنّ کلمات المسیحیین فی کتبهم الکلامیّة تحکی عن أنّ الاعتقاد بالتثلیث من المسائل الأساسیة الّتی تبتنی علیها عقیدتهم، ولا مناص لأیّ مسیحی من الاعتقاد به، وفی عین الوقت یعتبرون أنفسهم موحّدین غیر مشرکین، وأنّ الإله فی عین کونه واحداً ثلاثة ومع کونه ثلاثة واحد أیضاً.  
وأقصی ما عندهم فی تفسیر الجمع بین هذین النقیضین هو أنّ عقیدة التثلیث عقیدة تعبّدیّة محضة ولا سبیل إلی نفیها وإثباتها إلّا الوحی، فإنّها فوق التجربیات الحسیّة والإدراکات العقلیّة المحدودة للإنسان.  
نقد هذه النظریّة  
ویلاحظ علیه أنّ عقیدة التثلیث بالتفسیر المتقدّم مشتملة علی التناقض الصریح، إذ من جانب یعرّفون کلّ واحد من الآلهة الثلاثة بأنّه متشخّص ومتمیّز عن البقیة، وفی الوقت نفسه یعتبرون الجمیع واحداً  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 50  
حقیقة لا مجازاً، أفیمکن الإعتقاد بشی‌ء یضادّ بداهة العقل، ثمّ إسناده إلی ساحة الوحی الإلهی؟  
وأیضاً نقول: ما هو مقصودکم من الآلهة الثلاثة الّتی تتشکّل منها الطبیعة الإلهیة الواحدة، فإنّ لها صورتین لا تناسب واحدة منهما ساحته سبحانه:  
1. أن یکون لکلّ واحد من هذه الآلهة الثلاثة وجوداً مستقلًا عن الآخر بحیث یظهر کلّ واحد منها فی تشخّص و وجود خاص، و یکون لکلّ واحد من هذه الأقانیم أصل مستقلّ و شخصیّة خاصّة ممیّزة عمّا سواها.  
لکن هذا هو الاعتقاد بتعدّد الإله الواجب بذاته، وقد وافتک أدلّة وحدانیته تعالی.  
2. أن تکون الأقانیم الثلاثة موجودة بوجود واحد، فیکون الإله هو المرکّب من هذه الأُمور الثلاثة، وهذا هو القول بترکّب ذات الواجب، وقد عرفت بساطة ذاته تعالی. «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 51  
تسرّب خرافة التثلیث إلی النصرانیة  
إنّ التاریخ البشری یرینا أنّه طالماً عمد بعض أتباع الأنبیاء- بعد وفاة الأنبیاء أو خلال غیابهم- إلی الشرک والوثنیة، تحت تأثیر المضلّین؛ إنّ عبادة بنی اسرائیل للعجل فی غیاب موسی علیه السلام أظهر نموذج لما ذکرناه وهو ممّا أثبته القرآن والتاریخ، وعلی هذا فلا عجب إذا رأینا تسرُّب خرافة التثلیث إلی العقیدة النصرانیة بعد ذهاب السید المسیح علیه السلام وغیابه عن أتباعه.  
إنّ القرآن الکریم یصرّح بأنّ التثلیث دخل النصرانیة بعد رفع المسیح، من العقائد الخرافیة السابقة علیها، حیث یقول تعالی:  
«وَ قالَتِ النَّصاری الْمَسِیحُ ابْنُ اللَّهِ ذلِکَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ یُضاهِئوُنَ قَوْلَ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّی یُؤْفَکُونَ» «1»  
لقد أثبتت الأبحاث التاریخیة انّ هذا التثلیث کان فی الدیانة البرهمانیة والهندوکیّة قبل میلاد السیّد المسیح بمئات السنین، فقد تجلّی الربّ الأزلی الأبدی لدیهم فی ثلاثة مظاهر وآلهة:  
1. براهما (الخالق).  
2. فیشنوا (الواقی).  
3. سیفا (الهادم).  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 52  
وبذلک یظهر قوّة ما ذکره الفیلسوف الفرنسی «غستاف لوبون» قال:  
لقد واصلت المسیحیة تطوّرها فی القرون الخمسة الأولی من حیاتها، مع أخذ ما تیسّر من المفاهیم الفلسفیة والدینیة الیونانیة والشرقیة، وهکذا أصبحت خلیطاً من المعتقدات المصریة والإیرانیة الّتی انتشرت فی المناطق الأُوروبیّة حوالی القرن الأوّل المیلادی فاعتنق الناس تثلیثاً جدیداً مکوّناً من الأب والابن وروح القدس، مکان التثلیث القدیم المکوّن من «نروبی تر» و «وزنون» و «نرو». «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 53

الفصل الثانی: التوحید فی الصفات‌

إختلف الإلهیون فی کیفیة إجراء صفات اللّه الذاتیة علیه سبحانه علی قولین:  
الأوّل: عینیة الصفات مع الذات، وهذا ما تبنّته أئمة أهل البیت علیهم السلام واختاره الحکماء الإلهیون وعلیه جمهور المتکلّمین من الإمامیة والمعتزلة وغیرهما.  
والثانی: زیادتها علی الذات وهو مختار المشبِّهة من أصحاب الصفات والأشاعرة، قال الشیح المفید فی هذا المجال:  
إنّ اللّه عزّو جلّ اسمه حیّ لنفسه لا بحیاة، وانّه قادر لنفسه وعالم لنفسه لا بمعنی کما ذهب إلیه المشبِّهة من اصحاب الصفات ... وهذا مذهب الإمامیة کافّة والمعتزلة إلّامن سمّیناه «1» وأکثر المرجئة وجمهور الزیدیة وجماعة من اصحاب الحدیث والمحکِّمة. «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 54  
قوله: «لابحیاة» یعنی حیاة زائدة علی الذات، وقوله: «لا بمعنی» أی صفة زائدة کالعلم والقدرة.  
إذا عرفت ذلک فاعلم: أنّ الصحیح هو القول بالعینیة، فإنّ القول بالزیادة یستلزم إفتقاره سبحانه فی العلم بالأشیاء وخلقه إیّاها إلی أمور خارجة عن ذاته، فهو یعلم بعلم هو سوی ذاته، ویخلق بقدرة هی خارجة عن حقیقته وهکذا، والواجب بالذات منزّه عن الإحتیاج إلی غیر ذاته، والأشاعرة وإن کانوا قائلین بأزلیّة الصفات مع زیادتها علی الذات، لکنّ الأزلیة لا ترفع الفقر والحاجة عنه، لأنّ الملازمة غیر العینیة. ثمّ إن زیادة الصفات علی الذات تسلتزم الإثنینیة والترکیب، قال الامام علی علیه السلام:  
«وکمال الإخلاص له نفی الصفات عنه، لشهادة کلّ صفة انّها غیر الموصوف، وشهادة کلّ موصوف انّه غیر الصفة، فمن وصف اللّه سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله». «1»  
فإن قلت: لا شکّ أنّ للّه تعالی صفات وأسماء مختلفة أُنهیت فی الحدیث النبوی المعروف إلی تسع وتسعین «2»، فکیف یجتمع ذلک مع القول بالعینیّة ووحدة الذات والصفات؟  
قلت: کثرة الأسماء والصفات راجعة إلی عالم المفهوم، مع أنّ العینیة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 55  
ناظرة إلی مقام الواقع العینی، ولا یمتنع کون الشی‌ء علی درجة من الکمال یکون فیها کلّه علماً وقدرة وحیاة ومع ذلک فینتزع منه باعتبارات مختلفة صفات متعدّدة متکثّرة، وهذا کما أنّ الإنسان الخارجی مثلا بتمام وجوده مخلوق للّه سبحانه، ومعلوم له ومقدور له، من دون أن یخصّ جزءمنه بکونه معلوماً وجزء آخر بکونه مخلوقاً أو مقدوراً، بل کلّه معلوم وکلّه مخلوق، وکلّه مقدور.  
ثمّ إنّ الشیخ الأشعری استدلّ علی نظریة الزیادة بأنّه یستحیل أن یکون العلم عالماً، أو العالم علماً، ومن المعلوم انّ اللّه عالم، ومن قال: إنّ علمه نفس ذاته لا یصحّ له أن یقول إنّه عالم، فتعیّن أن یکون عالماً بعلم یستحیل أن یکون هو نفسه. «1»  
یلاحظ علیه: أنّ الحکم باستحالة اتحاد العلم والعالم وعینیتهما مأخوذ عمّا نعرفه فی الإنسان ونحوه من الموجودات الممکنة فی ذاتها ولاشکّ فی مغایرة الذات والصفة فی هذا المجال، ولکن لا تصحّ تسریته إلی الواجب الوجود بالذات، فإذا قام البرهان علی العینیة هنا، فلا استحالة فی کون العلم عالماً وبالعکس.  
وهناک ادلّة أخری للأشاعرة علی إثبات نظریّتهم، والکلّ مخدوشة کما اعترف بذلک صاحب المواقف. «2»  
ثمّ إنّ المشهور أنّ المعتزلة نافون للصفات مطلقاً وقائلون بنیابة الذات  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 56  
عن الصفات، ولکنّه لا أصل له، فالمنفی عندهم هو الصفات الزائدة الأزلیة، لا أصل الصفات فهم قائلون بالعینیة کالإمامیة، ویدلّ علی ذلک کلام الشیخ المفید الآنف الذکر، نعم یظهر القول بالنیابة من عبّاد بن سلیمان وأبی علی الجبّائی. «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 57

الفصل الثالث: التوحید فی الخالقیة

اشارة

إنّ العقل یدلّ بوضوح علی أنّه لیس فی الکون خالق أصیل إلّااللّه سبحانه، وأنّ الموجودات الإمکانیة مخلوقة للّه تعالی، وما یتبعها من الأفعال والآثار، حتی الإنسان وما یصدر منه، مستندة إلیه سبحانه بلا مجاز وشائبة عنایة، غایة الأمر أنّ ما فی الکون مخلوق له إمّا بالمباشرة أو بالتسبیب.  
وذلک لما عرفت من أنّه سبحانه هو الواجب الغنی، وغیره ممکن بالذات، ولا یعقل أن یکون الممکن غنیاً فی ذاته وفعله عن الواجب، فکما أنّ ذاته قائمة باللّه سبحانه، فهکذا فعله، وهذا ما یعبّر عنه بالتوحید فی الخالقیة. ومن عرف الممکن حقّ المعرفة وانّه الفقیر الفاقد لکلّ شی‌ء فی حدّ ذاته، یعد المسألة بدیهیّة.  
هذا ما لدی العقل، وأمّا النقل فقد تضافرت النصوص القرآنیة علی أنّ اللّه سبحانه هو الخالق، ولا خالق سواه. وإلیک نماذج من الآیات الواردة فی هذا المجال:  
«قُلِ اللَّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْ‌ءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ» «1».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 58  
«اللَّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْ‌ءٍ وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْ‌ءٍ وَکِیلٌ» «1».  
«ذلِکُمُ اللَّهُ رَبُّکُمْ خالِقُ کُلِّ شَیْ‌ءٍ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ» «2».  
«أَنَّی یَکُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَکُنْ لَهُ صاحِبَةٌ وَ خَلَقَ کُلَّ شَیْ‌ءٍ» «3».  
«یا أَیُّهَا النَّاسُ اذْکُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَیْکُمْ هَلْ مِنْ خالِقٍ غَیْرُ اللَّهِ» «4».  
إلی غیر ذلک من الآیات القرآنیّة الدالّة علی ذلک.

موقف القرآن الکریم تجاه قانون العلّیّة

إنّ الامعان فی الآیات الکریمة یدفع الإنسان إلی القول بأنّ الکتاب العزیز یعترف بأنّ النظام الإمکانی نظام الأسباب والمسبّبات، فإنّ المتأمّل فی الذکر الحکیم لایشکّ فی أنّه کثیراً ما یسند آثاراً إلی الموضوعات الخارجیة والأشیاء الواقعة فی دار المادة، کالسماء وکواکبها ونجومها، والأرض وجبالها وبحارها وبراریها وعناصرها ومعادنها، والسحاب والرعد والبرق والصواعق والماء والأعشاب والأشجار والحیوان والإنسان، إلی غیر ذلک من الموضوعات الواردة فی القرآن الکریم، فمن أنکر إسناد القرآن آثار تلک الأشیاء إلی أنفسها فإنّما أنکره بلسانه وقلبه مطمئن بخلافه، وإلیک ذکر نماذج من الآیات الواردة فی هذا المجال:  
1. «وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الَّثمَراتِ رِزْقاً لَکُمْ». «5»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 59  
فقد صرّح فی هذه الآیة بتأثیر الماء فی تکوّن الثمرات والنباتات، فإنّ الباء فی قوله: «بِهِ» بمعنی السببیة، ونظیرها الآیة: 27 من سورة السجدة والآیة: 4 من سورة الرعد، وغیرها من الآیات.  
2. «اللَّهُ الَّذِی یُرْسِلُ الرِّیاحَ فَتُثِیرُ سَحاباً فَیَبْسُطُهُ فِی السَّماءِ کَیْفَ یَشاءُ». «1»  
فقوله سبحانه: «فَتُثِیرُ سَحاباً» صریح فی أنّ الریاح تحرّک السحاب وتسوقها من جانب إلی جانب، فالریاح اسباب وعلل تکوینیة لحرکة السحاب وبسطها فی السماء.  
3. «وَ تَرَی الأَرْضَ هامِدَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَیْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ کُلِّ زَوْجٍ بَهِیجٍ» «2».  
فالآیة تصرّح بتأثیر الماء فی اهتزاز الأرض وربوتها، ثمّ تصرّح بإنبات الأرض من کلّ زوج بهیج.  
4. «مَثَلُ الَّذِینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فِی سَبِیلِ اللَّهِ کَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ» «3».  
فالآیة تسند إنبات السنابل السبع إلی الحبَّة.  
ثمّ إنّ هناک أفعالًا أسندها القرآن إلی الإنسان لا تقوم إلّابه، ولا یصحّ إسنادها إلی اللّه سبحانه بحدودها وبلا واسطة کأکله وشربه ومشیه وقعوده  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 60  
ونکاحه ونموّه وفهمه وشعوره وسروره وصلاته وصیامه، فهذه أفعال قائمة بالإنسان مستندة إلیه، فهو الّذی یأکل ویشرب وینمو ویفهم.  
فالقرآن یعدّ الإنسان فاعلا لهذه الأفعال وعلّة لها.  
کما أنّ فی القرآن آیات مشتملة علی الأوامر والنواهی الإلهیة، وتدلّ علی مجازاته علی تلک الأوامر والنواهی، فلو لم یکن للإنسان دور فی ذلک المجال وتأثیر فی الطاعة والعصیان فما هی الغایة من الأمر والنهی وما معنی الجزاء والعقوبة؟

التفسیر الصحیح للتوحید فی الخالقیة

إنّ المقصود من حصر الخالقیة باللّه تعالی هو الخالقیة علی سبیل الاستقلال وبالذات، وأمّا الخالقیة المأذونة من جانبه تعالی فهی لاتنافی التوحید فی الخالقیة. کما انّ المراد من السببیة الإمکانیة (اعم من الطبیعیة وغیرها) لیست فی عرض السببیة الإلهیة، بل المقصود انّ هناک نظاماً ثابتاً فی عالم الکون تجری علیه الآثار الطبیعیة والأفعال البشریة، فلکلّ شی‌ء أثر تکوینی خاصّ، کما أنّ لکلّ أثر وفعل مبدأً فاعلیاً خاصّاً، فلیس کلّ فاعل مبدأً لکل فعل، کما لیس کلّ فعل وأثر صادراً من کل مبدأ فاعلی، کل ذلک بإذن منه سبحانه، فهو الّذی أعطی السببیّة للنار کما أعطی لها الوجود، فهی تؤثّر بإذن وتقدیر منه سبحانه، هذا هو قانون العلیّة العامّ الجاری فی النظام الکونی الّذی یؤیّده الحسّ والتجربة وتبتنی علیه حیاة الإنسان فی ناحیة العلم والعمل.  
وبهذا البیان یرتفع التنافی البدئی بین طائفتین من الآیات القرآنیة؛  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 61  
الطائفة الدالّة علی حصر الخالقیة باللّه تعالی، والطائفة الدالّة علی صحّة قانون العلّیة والمعلولیة واستناد الآثار إلی مبادئها القریبة، والشاهد علی صحّة هذا الجمع، لفیف من الآیات وهی الّتی تسند الآثار إلی أسباب کونیة خاصة وفی عین الوقت تسندها إلی اللّه سبحانه، وکذلک تسند بعض الأفعال إلی الإنسان أو غیره من ذوی العلم والشعور، وفی الوقت نفسه تسند نفس تلک الأفعال إلی مشیَّته سبحانه، وإلیک فیما یلی نماذج من هذه الطائفة:  
1. انّ القرآن الکریم أسند حرکة السحاب إلی الریاح وقال: «اللَّهُ الَّذِی یُرْسِلُ الرِّیاحَ فَتُثِیرُ سَحاباً» «1»  
.  
کما أسندها إلی اللّه تعالی وقال: «أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ یُزْجِی سَحاباً ثُمَّ یُؤَلِّفُ بَیْنَهُ ثُمَّ یَجْعَلُهُ رُکاماً» «2».  
2. القرآن یسند الإنبات تارة إلی الحبّة ویقول:  
«أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ» «3»  
وأخری إلی اللّه تعالی ویقول: «وَ أَنْزَلَ لَکُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَنْبَتْنا بِهِ حَدائِقَ ذاتَ بَهْجَةٍ» «4»  
.  
3. انّه تعالی نسب توفّی الموتی إلی الملائکة تارة وإلی نفسه أُخری فقال: «حَتَّی إِذا جاءَ أَحَدَکُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا» «5»  
وقال: «اللَّهُ یَتَوَفّی الأَنْفُسَ حِینَ مَوْتِها» «6».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 62  
4. انّ الذکر الحکیم یصفه سبحانه بأنّه الکاتب لأعمال عباده ویقول: «وَ اللَّهُ یَکْتُبُ ما یُبَیِّتُونَ» «1».  
ولکن فی الوقت نفسه ینسب الکتابة إلی رسله ویقول: «بَلی وَ رُسُلُنا لَدَیْهِمْ یَکْتُبُونَ» «2».  
5. لا شکّ انّ التدبیر کالخلقة منحصر فی اللّه تعالی، والقرآن یأخذ من المشرکین الإعتراف بذلک ویقول: «وَ مَنْ یُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَیَقُولُونَ اللَّهُ» «3»  
و- مع ذلک- یصرّح بمدبّریّة غیر اللّه سبحانه حیث یقول: «فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً» «4».  
6. إنّ القرآن یشیر إلی کلتا النسبتین (أی نسبة الفعل إلی اللّه سبحانه وإلی الإنسان) فی جملة و یقول: «وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی» «5».  
فهو یصف النبیّ الأعظم صلی الله علیه و آله بالرمی وینسبه إلیه حقیقة ویقول: «إِذْ رَمَیْتَ»، ومع ذلک یسلبه عنه ویری أنّه سبحانه الرامی الحقیقی.  
هذه المجموعة من الآیات ترشدک إلی النظریّة الحقّة فی تفسیر التوحید فی الخالقیة وهو- کما تقدّم- أنّ الخالقیة علی وجه الإستقلال منحصرة فیه سبحانه، وغیره من الأسباب الکونیة والفواعل الشاعرة إنما  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 63  
تکون مؤثرات وفواعل بإذنه تعالی ومشیَّته، ولیست سببیّتها وفاعلیّتها فی عرض فاعلیته تعالی، بل فی طولها.

الإجابة عن شبهات‌

قد عرفت أنّ خالقیّته تعالی عامّة لجمیع الأشیاء والحوادث، وکلّ ما فی صفحة الوجود یستند إلیه سبحانه، وعندئذ تطرح إشکالات أو شبهات یجب علی المتکلم الإجابة عنها، وهی:  
أ. شبهة الثنویّة فی خلق الشرور؛  
ب. شبهة استناد القبائح إلی اللّه تعالی؛  
ج. شبهة الجبر فی الأفعال الإرادیة.  
أ. الثنویة وشبهة الشرور  
نسب إلی الثنویة القول بتعدّد الخالق، واستدلّوا علیه بما یشاهد فی عالم المادّة من الشرور والبلایا، قالوا: إنّ الشر یقابل الخیر، فلا یصحّ استنادهما إلی مبدأ واحد، فزعموا أنّ هناک مبدأین: أحدهما: مبدأ الخیرات، وثانیهما: مبدأ الشرور.  
والجواب عنه بوجهین:  
1. الشرّ أمر قیاسی  
إذا کانت هناک ظاهرة لیست لها صلة وثیقة بحیاة الإنسان، أو لا تؤدّی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 64  
صلتها بها إلی اختلال فی حیاته فلا تتصف بالشرّ والبلاء، إنما تتّصف بصفة الشرّیّة إذا أوجبت نحو اختلال فی حیاة الإنسان بحیث یوجب هلاکة نفسه أو ما یتعلّق به أو یتضرّر به بوجه.  
ومن المعلوم أنّ هذه النسبة والإضافة متأخّرة عن وجود ذلک الموجود أو تلک الحادثة، فلو تحقّقت الظاهرة وقطع النظر عن المقایسة والإضافة لا یتّصف إلّابالخیر، بمعنی أنّ وجود کلّ شی‌ء یلائم ذاته، وإنما یأتی حدیث الشرّ إذا کانت هناک مقایسة إلی موجود آخر، إذا عرفت ذلک فاعلم: أنّ ما یستند إلی الجاعل اوّلًا وبالذات، هو وجوده النفسی، والمفروض أنّ وجود کلّ من المقیس والمقیس إلیه، لایتّصفان بالشرّ والبلاء، بل بالخیر والکمال، وأمّا الوجود الإضافی المنتزع من مقایسة إحدی الظاهرتین مع الأخری فلیس أمراً واقعیاً محتاجاً إلی مبدأ یحقّقها. «1»  
2. الشرّ عدمی  
هناک تحلیل آخر للشبهة وهو ما نقل عن أفلاطون وحاصله: أنّ ما یسمّی بالشرّ من الحوادث والوقائع یرجع عند التحلیل إلی العدم، فالّذی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 65  
یسمّی بالشرّ عند وقوع القتل لیس إلّاانقطاع حیاة البدن الناشی‌ء عن قطع علاقة النفس عن البدن، وما یسمّی بالشر عند وقوع المرض لیس إلّاالإختلال الواقع فی أجهزة البدن وزوال ما کان موجودا له عند الصحّة من التعادل الطبیعی فی الأعضاء والأجهزة البدنیّة.  
وکذلک سائر الحوادث الّتی تتّصف بالبلیّة والشرّیّة.  
ومن المعلوم أنّ الّذی یحتاج إلی الفاعل المفیض هو الوجود، واما العدم فلیس له حظّ من الواقعیة حتی یحتاج إلی المبدأ الجاعل. وإلی هذا أشار الحکیم السبزواری فی منظومة حکمته:  
والشّرّ أعدام فکم قد ضلّ من یقول بالیزدان ثمّ الأهرمن «1»  
ب. التوحید فی الخالقیة وقبائح الأفعال  
ربّما یقال: الإلتزام بعمومیة خالقیته تعالی لکلّ شی‌ء یستلزم إسناد قبائح الأفعال إلیه تعالی، وهذا ینافی تنزُّهه سبحانه من کلّ قبح وشین.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 66  
والجواب: أنّ للأفعال جهتین، جهة الثبوت والوجود، وجهة استنادها إلی فواعلها بالمباشرة، فعنوان الطّاعة والمعصیة ینتزع من الجهة الثانیة، وما یستند إلی اللّه تعالی هی الجهة الاولی، والأفعال بهذا اللحاظ متّصفة بالحسن والجمال، أی الحسن التکوینی.  
وبعبارة أخری: عنوان الحسن والقبح المنطبق علی الأفعال الصادرة عن فاعل شاعر مختار، هو الّذی یدرکه العقل العملی بلحاظ مطابقة الأفعال لأحکام العقل والشرع وعدمها، وهذا الحسن والقبح یرجع إلی الفاعل المباشر للفعل.  
نعم أصل وجود الفعل- مع قطع النظر عن مقایسته إلی حکم العقل أو الشرع- یستند إلی اللّه تعالی وینتهی إلی إرادته سبحانه، والفعل بهذا الإعتبار لا یتّصف بالقبح، فإنّه وجود والوجود خیر وحسن فی حدّ ذاته.  
قال سبحانه: «الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْ‌ءٍ خَلَقَهُ» «1».  
وقال: «اللَّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْ‌ءٍ» «2».  
فکلّ شی‌ء کما أنّه مخلوق، حسن، فالخلقة والحسن متصاحبان لا ینفکّ احدهما عن الآخر اصلًا.  
وأمّا الإجابة عن شبهة الجبر علی القول بعموم الخالقیة فسیوافیک بیانها فی الفصل المختصّ بذلک.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 67

الفصل الرابع: التوحید فی الربوبیّة

اشارة

یستفاد من الکتاب العزیز أنّ التوحید فی الخالقیة کان موضع الوفاق عند الوثنیّین قال سبحانه: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الأَرْضَ لَیَقُولُنَّ اللَّهُ» «1»  
ومثله فی سورة الزمر الآیة 38.  
وقال سبحانه: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَیَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّی یُؤْفَکُونَ» «2».  
وأمّا مسألة التوحید فی التدبیر فلم تکن أمراً مسلّماً عندهم، بل الشرک فی التدبیر کان شائعا بین الوثنیین، کما أنّ عبدة الکواکب والنجوم فی عصر بطل التوحید «إبراهیم» کانوا من المشرکین فی أمر التدبیر، حیث کانوا یعتقدون بأنّ الأجرام العلویة هی المتصرّفة فی النظام السفلی من العالم وأنّ أمر تدبیر الکون، ومنه الإنسان، فوّض إلیها فهی أرباب لهذا العالم ومدبّرات له لا خالقات له، ولأجل ذلک نجد أنّ ابراهیم یردّ علیهم بإبطال ربوبیتها عن طریق الإشارة إلی أُفولها وغروبها، یقول سبحانه حاکیاً عنه:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 68  
«فَلَمَّا جَنَّ عَلَیْهِ اللَّیْلُ رَأی کَوْکَباً قالَ هذا رَبِّی فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لاأُحِبُّ الآفِلِینَ\* فَلَمَّا رَأَی الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّی فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ یَهْدِنِی رَبِّی لأَکُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّینَ\* فَلَمَّا رَأَی الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّی هذا أَکْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قالَ یا قَوْمِ إِنِّی بَرِی‌ءٌ مِمَّا تُشْرِکُونَ» «1».  
تری أنّه علیه السلام استعمل کلمة الربّ فی إحتجاجه مع المشرکین، ولم یستعمل کلمة الخالق، للفرق الواضح بین التوحیدین وعدم إنکارهم التوحید فی الأوّل وإصرارهم علی الشرک فی الثانی. «2»

حقیقة الربوبیة والتوحید فیها

لفظة الربّ فی لغة العرب بمعنی المتصرّف والمدبّر والمتحمّل أمر تربیة الشی‌ء، وحقیقة التدبیر تنظیم الأشیاء وتنسیقها بحیث یتحقّق بذلک مطلوب کل منها وتحصل له غایته المطلوبة له، وعلی هذا فحقیقة تدبیره سبحانه لیست الّا خلق العالم وجعل الأسباب والعلل بحیث تأتی المعالیل والمسبّبات دبر الأسباب وعقیب العلل، فیؤثّر بعض أجزاء الکون فی البعض الآخر حتّی یصل کلّ موجود إلی کماله المناسب وهدفه المطلوب، یقول سبحانه:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 69  
«رَبُّنَا الَّذِی أَعْطی کُلَّ شَیْ‌ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی» «1».  
والتوحید فی الربوبیة هو الإعتقاد بأنّ تدبیر العالم الإمکانی بید اللّه سبحانه وأمّا الأسباب والعلل الکونیة فکلّها جنود له سبحانه یعملون بأمره ویفعلون بمشیئته وقد صرّح القرآن الکریم علی أن هناک مدبّرات لأمر العالم بإذنه تعالی، قال سبحانه: «فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً» «2».  
ویقابله الشرک فی الربوبیة وهو تصور أنّ هناک مخلوقات للّه سبحانه لکن فوّض إلیها أمر تدبیر الکون ومصیر الإنسان فی حیاته تکویناً وتشریعاً.  
و هاهنا نکتة یجب التنبیه علیها و هی أنّ الوثنیّة لم تکن معتقدة بربوبیّة الأصنام الحجریّة و الخشبیّة ونحوها بل کانوا یعتقدون بکونها اصناما للآلهة المدبّرة لهذا الکون، و لمّا لم تکن هذه الآلهة المزعومة فی متناول أیدیهم و کانت عبادة الموجود البعید عن متناول الحسّ صعبة التصور عمدوا إلی تجسیم تلک الآلهة و تصویرها فی أوثان و أصنام من الخشب و الحجر و صاروا یعبدونها عوضاً عن عبادة أصحابها الحقیقیة وهی الآلهة المزعومة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 70

دلائل التوحید فی الربوبیة

1. تدبیر الکون لاینفکّ عن الخلق  
إنّ النکتة الأساسیة فی خطأ المشرکین تتمثّل فی أنّهم قاسوا تدبیر عالم الکون بتدبیر أُمور عائلة أو مؤسَّسة وتصوّروا أنّهما من نوع واحد، مع أنّهما مختلفان فی الغایة، فانّ تدبیر الکون فی الحقیقة إدامة الخلق والإیجاد.  
توضیح ذلک: أنّ کلّ فرد من النظام الکونی بحکم کونه فقیراً ممکناً فاقد للوجود الذاتی، لکن فقره لیس منحصرا فی بدء خلقته بل یستمرّ معه فی بقائه وعلی هذا، فتدبیر الکون لاینفکّ عن خلقه وإیجاده، فالتدبیر خلق وإیجاد مستمرّ.  
فتدبیر الوردة مثلًا لیس إلّاتکوّنها من المواد السُّکریة فی الأرض ثم تولیدها الأوکسجین فی الهواء إلی غیر ذلک من عشرات الأعمال الفیزیائیة و الکیمیائیة فی ذاتها و لیست کل منها إلّاشعبة من الخلق، و مثلها الجنین مذ تکوّنه فی رحم الأُم، فلا یزال یخضع لعملیّات التفاعل و النموّ حتی یخرج من بطنها، ولیست هذه التفاعلات إلّاشعبة من عملیّة الخلق و فرعاً منه.  
2. إنسجام النظام واتصال التدبیر  
إنّ مطالعة کلّ صفحة من الکتاب التکوینی العظیم یقودنا إلی وجود نظام موحَّد وارتباط وثیق بین أجزائه، ومن المعلوم أنّ وحدة النظام  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 71  
وانسجامه وتلائمه لاتتحقّق إلّاإذا کان الکون بأجمعه تحت نظر حاکم ومدبِّر واحد، ولو خضع الکون لإرادة مدبِّرین لما کان من اتصال التدبیر وانسجام اجزاء الکون أیّ اثر، لانّ تعدّد المدبّر والمنظِّم- بحکم اختلافهما فی الذات أو فی الصفات والمشخصات- یستلزم بالضرورة الاختلاف فی التدبیر والإرادة، وذلک ینافی الإنسجام والتلائم فی أجزاء الکون.  
فوحدة النظام وانسجامه کاشف عن وحدة التدبیر والمدبّر وإلی هذا یشیر قوله سبحانه: «لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا» «1».  
وهذا الإستدلال بعینه موجود فی الأحادیث المرویة عن أئمة اهل البیت علیهم السلام یقول الامام الصادق علیه السلام: «دلّ صحّة الأمر والتدبیر وائتلاف الأمر علی انّ المدبّر واحد». «2»  
وسأله هشام بن الحکم: ما الدلیل علی انّ اللّه واحد؟  
فقال علیه السلام: «إتصال التدبیر وتمام الصنع، کما قال اللّه عزّوجلّ «لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا». «3»

مظاهر التوحید فی الربوبیة

إنّ للتوحید فی الربوبیة نطاقاً واسعاً شاملًا لجمیع المظاهر الکونیة والحقائق الوجودیة فلا مدبِّر فی صفحة الوجود، بالذات علی وجه  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 72  
الإستقلال، سوی اللّه تعالی فهو ربّ العالمین لا ربّ سواه.  
وینبغی فی ختام هذا البحث أن نشیر إلی ثلاثة أقسام لها أهمیّة خاصّة فی حیاة الإنسان الإجتماعیة وهی:  
1. التوحید فی الحاکمیة  
الحاکم هو الّذی له تسلّط علی النفوس والأموال، والتصرّف فی شؤون المجتمع بالأمر والنهی، والعزل والنصب، والتحدید والتوسیع ونحو ذلک، ومن المعلوم أنّ هذا یحتاج إلی ولایة له بالنسبة إلی المسلّط علیه، ولولا ذلک لعدّ التصرّف عدوانیاً، هذا من جانب.  
ومن جانب آخر الولایة علی الغیر متفرّع علی کون الوالی مالکا للمولّی علیه أو مدبّر أموره فی الحیاة، وبما أن لا مالکیة لأحد علی غیره إلّا للّه تعالی ولا مدبِّر سواه فإنّه الخالق الموجد للجمیع والمدبّر للکون بأجمعه، فلا ولایة لأحد علی أحد بالذات سوی اللّه تعالی، فحقّ الولایة منحصر للّه تعالی.  
قال سبحانه: «أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِیاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِیُّ» «1».  
وقال سبحانه: «إِنِ الْحُکْمُ إِلَّا لِلَّهِ یَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَیْرُ الْفاصِلِینَ» «2».  
ومن جانب ثالث: أنّ وجود الحکومة والحاکم البشری فی المجتمع  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 73  
أمر ضروری کما أشار إلیه الإمام علی علیه السلام بقوله: «لابدّ للناس من أمیر برّ أو فاجر». «1»  
ومن المعلوم أنّ ممارسة الإمرة وتجسید الحکومة فی الخارج لیس من شأنه سبحانه، بل هو شأن من یماثل المحکوم علیه فی النوع ویشافهه ویقابله مقابلة الإنسان للانسان، وعلی ذلک، فوجه الجمع بین حصر الحاکمیة فی اللّه سبحانه ولزوم کون الحاکم والأمیر بشراً کالمحکوم علیه، هو لزوم کون من یمثّل مقام الإمرة مأذوناً من جانبه سبحانه لإدارة الأمور والتصرّف فی النفوس والأموال، وأن تکون ولایته مستمدّة من ولایته ومنبعثة منها.  
وعلی هذا فالحکومات القائمة فی المجتمعات یجب أن تکون مشروعیتها مستمدّة من ولایته سبحانه وحکمه بوجه من الوجوه، وإذا کانت علاقتها منقطعة غیر موصولة به سبحانه فهی حکومات طاغوتیة لا مشروعیّة لها.  
2. التوحید فی الطّاعة  
لا شکّ أنّ من شؤون الحاکم والولی، لزوم إطاعته علی المحکوم والمولّی علیه، فإنّ الحکومة من غیر لزوم إطاعة الحاکم تصبح لغواً، وقد تقدّم أنّ الحاکم بالذات لیس إلّااللّه تعالی.  
وعلی هذا، فلیس هناک مطاع بالذات إلّاهو تعالی وأمّا غیره  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 74  
تعالی، فبما أنّه لیس له ولایة ولا حکومة علی أحد إلّابإذنه تعالی وباستناد حکومته إلی حکومته سبحانه، فلیس له حقّ الطّاعة علی أحد إلّا کذلک.  
قال تعالی: «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِیُطاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» «1».  
وقال سبحانه: «مَنْ یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ» «2».  
3. التوحید فی التشریع  
إنّ الربوبیة علی قسمین: تکوینیّة وتشریعیّة ودلائل التوحید فی الربوبیة التکوینیة تثبت التوحید فی الربوبیّة التشریعیة أیضاً، فإنّ التقنین والتشریع نوع من التدبیر، یدبّر به أمر الإنسان والمجتمع البشری، کما أنّه نوع من الحکومة والولایة علی الأموال والنفوس، فبما أنّ التدبیر والحکومة منحصرتان فی اللّه تعالی، فکذلک لیس لأحد حقّ التقنین والتشریع إلّاله تعالی.  
وأمّا الفقهاء والمجتهدون فلیسوا بمشرّعین، بل هم متخصّصون فی معرفة تشریعه سبحانه، ووظیفتهم الکشف عن الأحکام بعد الرجوع إلی مصادرها وجعلها فی متناول الناس.  
وأمّا ما تعورف فی القرون الأخیرة من إقامة مجالس النوّاب أو الشوری فی البلاد الإسلامیة، فلیست لها وظیفة سوی التخطیط لإعطاء  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 75  
البرنامج للمسؤولین فی الحکومات فی ضوء القوانین الإلهیّة لتنفیذها، والتخطیط غیر التشریع کما هو واضح.  
والقرآن الکریم یعدّ کل تقنین لا یطابق الحکم والتشریع الإلهی کفراً وظلماً وفسقاً، قال سبحانه:  
1. «وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْکافِرُونَ» «1».  
2. «وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ» «2».  
3. «وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ» «3».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 77

الفصل الخامس: التوحید فی العبادة

اشارة

التوحید فی العبادة هو الهدف والغایة الأسنی من بعث الأنبیاء والمرسلین، قال سبحانه:  
«وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِی کُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» «1».  
وناهیک فی أهمیّة ذلک أنّ الإسلام قرّره شعاراً للمسلمین یؤکّدون علیه فی صلواتهم الواجبة والمندوبة بقولهم:  
«إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ» «2».  
کما أنّ مکافحة النبیّ صلی الله علیه و آله بل وسائر الانبیاء للوثنیین تترکّز علی هذه النقطة غالباً کما هو ظاهر لمن راجع القرآن الکریم.  
ولاتجد مسلماً ینکر هذا الأصل أو یشکّ فیه وإنّما الکلام فی حقیقة العبادة ومصادیقها، فتری أنّ أتباع الوهّابیّة یرمون غیرهم بالشّرک فی العبادة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 78  
بالتبرّک بآثار الأنبیاء والتوسّل بهم إلی اللّه سبحانه ونحو ذلک، فتمییز العبادة عن غیرها هی المشکلة الوحیدة فی هذا المجال، فیجب قبل کلّ شی‌ء دراسة حقیقة العبادة علی ضوء العقل والکتاب والسنّة فنقول:

ما هی حقیقة العبادة؟

العبادة فی اللّغة بمعنی الخضوع والتذلّل وقیل إنها غایة الخضوع والتذلّل. «1» و هذا المعنی لیس هو المقصود من العبادة المختصّة باللّه تعالی.  
توضیح ذلک: أنّ القرآن الکریم أمر الإنسان بالتذلّل لوالدیه فیقول:  
«وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما کَما رَبَّیانِی صَغِیراً» «2».  
فلو کان الخضوع والتذلّل عبادة لمن یتذلّل له لکان أمره تعالی بذلک أمراً باتّخاذ الشریک له تعالی فی العبادة!  
کما أنّه سبحانه أمر الملائکة بالسجود لآدم فیقول: «وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِیسَ» «3».  
مع أنّ السجود نهایة التذلّل والخضوع للمسجود له، فهل تری أنّ اللّه سبحانه یأمر الملائکة بالشرک فی العبادة؟!  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 79  
إنّ إخوة یوسف ووالدیه سجدوا جمیعاً لیوسف بعد استوائه علی عرش الملک والسلطنة، کما یقول سبحانه:  
«وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً» «1».  
إذن لیس معنی العبادة الّتی تختصّ باللّه سبحانه ولا تجوز لغیره تعالی هو الخضوع والتذلّل، أو نهایة الخضوع، فما هی حقیقة العبادة؟  
حقیقة العبادة- علی ما یستفاد من القرآن الکریم- هی «الخضوع والتذلّل، لفظاً أو عملًا مع الإعتقاد بأنَّ المخضوع له خالق وربّ ومالک وهی من شؤون الإلهیة». فنری أنّ القرآن فی سورة الفاتحة قبل تخصیص العبادة باللّه تعالی، یوصفه بأنّه ربّ العالمین، ومالک یوم الدین، وأنّه هو الرحمن الرحیم، ومثله قوله تعالی:  
«ذلِکُمُ اللَّهُ رَبُّکُمْ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ خالِقُ کُلِّ شَیْ‌ءٍ فَاعْبُدُوهُ» «2».  
فالخضوع للّه تعالی إنّما یکون عبادة له لأنّه هو الخالق والرب وهو المالک والإله واختصاص هذه النعوت باللّه تعالی یستلزم اختصاص العبادة له.  
والحاصل: أنّ أیَّ خضوع ینبع من الاعتقاد بانّ المخضوع له إله العالم أو ربّه أو فوِّض إلیه تدبیر العالم کلّه أو بعضه، یکون الخضوع بأدنی مراتبه عبادة ویکون صاحبه مشرکاً فی العبادة إذا أتی به لغیر اللّه، ویقابل ذلک  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 80  
الخضوع غیر النابع من هذا الإعتقاد، فخضوع أحد أمام موجود وتکریمه- مبالغاً فی ذلک- من دون أن ینبع من الإعتقاد بأُلوهیته، لا یکون شرکاً ولا عبادة لهذا الموجود، وإن کان من الممکن أن یکون حراماً، مثل سجود العاشق للمعشوقة، أو المرأة لزوجها، فإنّه وإن کان حراماً فی الشریعة الإسلامیة لکنّه لیس عبادة بل حرام لوجه آخر، ولعلَّ الوجه فی حرمته هو أنّ السجود حیث أنّه وسیلة عامّة للعبادة عند جمیع الأقوام والملل، صار بحیث لا یراد منه إلّاالعبادة، لذلک لم یسمح الإسلام بأن یستفاد منها حتّی فی الموارد الّتی لا تکون عبادة، والتحریم إنّما هو من خصائص الشریعة الإسلامیة، إذ لم یکن حراماً قبله، وإلّا لما سجد یعقوب وأبناؤه لیوسف علیه السلام ویقول عزّ وجلّ: «وَ رَفَعَ أَبَوَیْهِ عَلَی الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً» «1».  
قال الجصّاص: قد کان السجود جائزاً فی شریعة آدم علیه السلام للمخلوقین، ویشبه أن یکون قد کان باقیاً إلی زمان یوسف علیه السلام ... إلّاأنّ السجود لغیر اللّه علی وجه التکرمة والتحیّة منسوخ بما روت عائشة وجابر وأنس انّ النبیّ صلی الله علیه و آله قال: «ما ینبغی لبشر أن یسجد لبشر، ولو صلح لبشر أن یسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقِّه علیها». «2»  
وإلی ما ذکرناه فی حقیقة العبادة المختصة باللّه تعالی وأنّها لیست إلّاخضوعاً خاصاً نابعاً عن الإعتقاد بألوهیة المخضوع له وأنّ له شأن الربوبیّة والخالقیة أشار الشیخ محمد عبده بقوله:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 81  
تدلّ الأسالیب الصحیحة والاستعمال العربی الصراح علی أنّ العبادة ضرب من الخضوع بالغ حد النهایة ناشٍ عن إستشعار القلب عظمة للمعبود لا یعرف منشأها، واعتقاده بسلطة لا یدرک کنهها وماهیتها. وقصاری ما تعرفه منها أنها محیطة به ولکنّها فوق إدراکه. فمن ینتهی إلی أقصی الذّل لملک من الملوک لا یقال إنّه عبده، وإن قبّل موطی‌ء أقدامه، ما دام سبب الذلّ والخضوع معروفاً وهو الخوف من ظلمه المعهود، أو الرجاء بکرمه المحدود. «1»

نتائج البحث‌

وعلی ما ذکرنا لا یکون تقبیل ید النبی أو الإمام أو المعلّم أو الوالدین، أو تقبیل القرآن أو الکتب الدینیة، أو أضرحة الأولیاء، وما یتعلّق بهم من آثار، إلّاتعظیماً وتکریماً، لا عبادة، وبذلک یتّضح أنّ کثیراً من الموضوعات الّتی تعرّفها فرقة الوهّابیة عبادة لغیر اللّه وشرکاً به، لیس صحیحا علی إطلاقه، وإنّما هو شرک وعبادة إذا کان المخضوع له معنوناً بالأُلوهیة وأنّه فوّض إلیه الخلق والتدبیر والإحیاء والإماتة والرزق وغیر ذلک من شؤون الإلهیة المطلقة، أو الإعتقاد بأنّ فی أیدیهم مصیر العباد فی حیاتهم الدنیویة والأُخرویة. وأمّا إذا کان بداعی تکریم أولیاء اللّه تعالی کان مستحسناً عقلًا وشرعاً، لأنّه وسیلة لإبراز المحبّة والمودّة للصالحین من عباداللّه تعالی وفیه رضاه سبحانه بالضّرورة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 83

الباب الثالث فی صفاته تعالی‌

اشارة

الباب الثالث فی صفاته تعالی  
وفیه عشرة فصول:  
1. تقسیمات الصفات عند المتکلمین؛  
2. طرق معرفة صفاته تعالی؛  
3. علمه تعالی؛  
4. قدرته سبحانه؛  
5. حیاته تعالی؛  
6. ارادته سبحانه؛  
7. کلامه تعالی؛  
8. الصفات الخبریة؛  
9. الصفات السلبیة؛  
10. نفی الرؤیة البصریة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 85

الفصل الأوّل: تقسیمات الصفات عند المتکلّمین‌

اشارة

قد ذکروا لصفاته تعالی تقسیمات وهی:

1. الصفات الجمالیة والجلالیة

إذا کانت الصفة مثبتة لجمال ومشیرة إلی واقعیة فی ذاته تعالی سمّیت «ثبوتیة» أو «جمالیة» وإذا کانت الصفة هادفة إلی نفی نقص وحاجة عنه سبحانه سمّیت «سلبیة» أو جلالیة.  
فالعلم والقدرة والحیاة من الصفات الثبوتیة المشیرة إلی وجود کمال و واقعیة فی الذات الإلهیة و لکن نفی الجسمانیة و التحیّز والحرکة والتغیّر من الصفات السلبیة الهادفة إلی سلب ما هو نقص عن ساحته سبحانه.  
قال صدر المتألهین: «إنّ هذین الإصطلاحین (الجمالیة) و (الجلالیة) قریبان ممّا ورد فی الکتاب العزیز، قال سبحانه:  
«تَبارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذِی الْجَلالِ وَ الإِکْرامِ» «1».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 86  
فصفة الجلال ما جلّ ذاته عن مشابهة الغیر، وصفة الإکرام ما تکرّمت ذاته بها وتجمّلت، فیوصف بالکمال وینزّه بالجلال». «1»

2. صفات الذات وصفات الفعل‌

قسَّم المتکلّمون صفاته سبحانه إلی صفة الذات و صفة الفعل، والأوّل: ما یکفی فی وصف الذات به، فرض نفس الذات فحسب، کالقدرة والحیاة والعلم. والثانی: ما یتوقّف توصیف الذات به علی فرض فعله سبحانه.  
فصفات الفعل هی المنتزعة من مقام الفعل، بمعنی أنّ الذات توصف بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل، وذلک کالخلق والرزق ونظائرهما من الصفات الفعلیة الزائدة علی الذات بحکم انتزاعها من مقام الفعل.

3. الحقیقیّة والإضافیّة

إنّ للصّفات تقسیماً آخر وهو تقسیماً إلی الحقیقیّة والاضافیة والمراد من الاولی ما تتّصف به الذات حقیقة، وهی إمّا حقیقیة ذات إضافة کالعلم والقدرة، إمّا حقیقیة محضة کالحیاة. والإضافیة هی الصفات الانتزاعیة کالعالمیّة والقادریة والخالقیة والرازقیة والعلیّة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 87

4. الذاتیة والخبریّة

قسّم بعض المتکلمین صفاته سبحانه إلی ذاتیة وخبریة. والمراد من الأولی أوصافه المعروفة من العلم والقدرة والحیاة، والمراد من الثانیة ما ورد توصیفه تعالی بها فی الخبر الإلهی من الکتاب والسنّة ولولا ذلک لما وصف اللّه تعالی بها بمقتضی حکم العقل وذلک ککونه سبحانه مستویاً علی العرش وکونه ذا وجه، ویدین، وأعین، إلی غیر ذلک من الألفاظ الواردة فی القرآن أو الحدیث الّتی لو أجریت علی اللّه سبحانه بمعانیها المتبادرة عند العرف لزم التجسیم والتشبیه.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 89

الفصل الثانی: طرق معرفة صفاته تعالی‌

اشارة

الطرق الصحیحة إلی معرفة صفات اللّه تعالی ثلاثة:

الأوّل: الطریق العقلی‌

للطریق العقلی إلی التعرّف علی صفاته تعالی وجهان:  
الوجه الأولّ: الطریق العقلی الصرف ویکفی لذلک إثبات أنّه تعالی واجب الوجود بالذات، فیستدلّ بطریق اللمّ جمیع صفاته الجمالیة والجلالیة.  
وقد سلک المتکلم الإسلامی الشهیر نصیر الدین الطوسی هذا السبیل للبرهنة علی جملة من الصفات الجلالیة والجمالیة حیث قال:  
وجوب الوجود یدلُّ علی سرمدیته، ونفی الزائد، والشریک، والمثل، والترکیب بمعانیه، والضدّ، والتحیّز، والحلول، والاتّحاد، والجهة، وحلول الحوادث فیه، والحاجة، والألم مطلقاً، واللّذة المزاجیة، والمعانی، والاحوال، والصفات الزائدة والرؤیة وعلی ثبوت الجود، والملک، والتمام، والحقیّة،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 90  
والخیریة، والحکمة، والتّجبُّر، والقهر، والقیّومیّة. «1»  
والوجه الثانی: مطالعة الکون المحیط بنا، وما فیه من بدیع النظام، فیکشف بطریق الإنّ عن علم واسع وقدرة مطلقة عارفة بجمیع الخصوصیات الکامنة فیه، وکلّ القوانین الّتی تسود الکائنات، فمن خلال هذا الطریق، أی مطالعة الکون، یمکن للإنسان أن یهتدی إلی قسم کبیر من الصفات الجمالیة لمبدع الکون وخالقه وقد أمر الکتاب العزیز بسلوک هذا الطریق، یقول سبحانه:  
«قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِی السَّماواتِ وَ الأَرْضِ» «2».  
وقال سبحانه:  
«إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ لآیاتٍ لأُولِی الأَلْبابِ» «3».  
وقال سبحانه:  
«إِنَّ فِی اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ وَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِی السَّماواتِ وَ الأَرْضِ لآیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَّقُونَ» «4».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 91

الثانی: طریق الوحی الإلهی‌

الطریق الثانی لمعرفة صفات اللّه تعالی الوحی الإلهی إلی انبیاء اللّه تعالی وما روی عن الهداة الإلهیین المعصومین علیهم السلام وذلک بعد ما ثبت وجوده سبحانه وقسم من صفاته، ووقفنا علی أنّ الأنبیاء مبعوثون من جانب اللّه وصادقون فی أقوالهم وکلماتهم.  
وباختصار، بفضل الوحی- الّذی لا خطأ فیه ولا زلل- نقف علی ما فی المبدأ الأعلی من نعوت وشؤون، فمن ذلک قوله سبحانه:  
«هُوَ اللَّهُ الَّذِی لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِکُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزِیزُ الْجَبَّارُ الْمُتَکَبِّرُ سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا یُشْرِکُونَ\* هُوَ اللَّهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْماءُ الْحُسْنی یُسَبِّحُ لَهُ ما فِی السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ» «1».  
إلی غیر ذلک من الآیات القرآنیة والأحادیث المرویة عن النبیّ صلی الله علیه و آله وعترته المعصومین علیهم السلام بطرق معتبرة.

الثالث: طریق الکشف والشهود

هناک ثلّة قلیلة یشاهدون بعیون القلوب ما لا یدرک بالأبصار، فیرون جماله وجلاله وصفاته وأفعاله بإدراک قلبی، یدرک لأصحابه ولا یوصف  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 92  
لغیرهم. والفتوحات الباطنیة من المکاشفات أو المشاهدات الروحیة والإلقاءات فی الروع غیر مسدودة، بنصّ الکتاب العزیز.  
قال سبحانه: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ یَجْعَلْ لَکُمْ فُرْقاناً» «1».  
أی یجعل فی قلوبکم نورا تفرّقون به بین الحقّ والباطل، وتمیّزون به بین الصحیح والزائف، لا بالبرهنة والإستدلال بل بالشهود والمکاشفة.  
وقال سبحانه: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ یُؤْتِکُمْ کِفْلَیْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ یَجْعَلْ لَکُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَ یَغْفِرْ لَکُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِیمٌ» «2».  
والمراد من النور هو ما یمشی المؤمن فی ضوئه طیلة حیاته فی معاشه ومعاده، فی دینه ودنیاه. «3»  
وقال سبحانه: «وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا» «4».  
إلی غیر ذلک من الآیات الظاهرة فی أنّ المؤمن یصل إلی معارف  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 93  
وحقائق فی ضوء المجاهدة والتقوی، إلی أن یقدر علی رؤیة الجحیم فی هذه الدنیا المادیة.  
قال سبحانه: «کَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْیَقِینِ\* لَتَرَوُنَّ الْجَحِیمَ» «1».  
نعم لیس کلُّ من رمی، أصاب الغرض، ولیست الحقائق رَمیَّة للنِّبال، وإنّما یصل إلیها الأمثل فالأمثل، فلا یحظی بما ذکرناه من المکاشفات الغیبیة والفتوحات الباطنیة إلّاالنزر القلیل ممّن خلَّص روحه وصفّا قلبه.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 95

الفصل الثالث: علمه تعالی‌

اشارة

لا خلاف بین الإلهیین فی أنّ العلم من صفاته تعالی وأنّ العالم والعلیم من أسمائه سبحانه، لکنَّهم اختلفوا فی کیفیة علمه تعالی بذاته وبغیره علی أقوال. وقبل البحث عن مراتب علمه تعالیه وکیفیته یجب أن نبحث عن حقیقة العلم فنقول:

ما هو العلم؟

اشارة

عرّف العلم بأنّه صورة حاصلة من الشی‌ء فی الذهن، وهذا التعریف لا یشمل إلّاالعلم الحصولی، مع أنّ هناک قسما آخر للعلم وهو العلم الحضوری، والفرق بین القسمین أنّ فی العلم الحصولی ما هو حاضر عند العالم وحاصل له هی الصورة المنتزعة من الشی‌ء وهذه الصورة الذهنیة وسیلة وحیدة لدرک الخارج وإحساسه ولأجل ذلک أصبح الشی‌ء الخارجی معلوماً بالعرض والصورة الذهنیة معلومة بالذات، وأمّا العلم الحضوری فهو عبارة عن حضور المدرَک من دون توسط أیّ شی‌ء وذلک کعلم الإنسان بنفسه.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 96  
علی ضوء ما ذکرناه من تقسیم العلم إلی الحصولی والحضوری یصحّ أن یقال:  
«إنّ العلم علی وجه الإطلاق عبارة عن حضور المعلوم لدی العالم».  
وهذا التعریف یشمل العلم بکلا قسمیه، غیر إنّ الحاضر فی الأوّل هو الصورة الذهنیة دون الواقعیة الخارجیة، وفی الثانی نفس واقعیة المعلوم من دون وسیط بینها وبین العالم.  
إذا وقفت علی حقیقة العلم، فاعلم أنّ الإلهیّین أجمعوا علی أنّ العلم من صفات اللّه الذاتیة الکمالیة، وأنّ العالم من أسمائه الحسنی، وهذا لم یختلف فیه إثنان علی إجماله، ولکن مع ذلک اختلفوا فی حدود علمه تعالی وکیفیته علی أقوال، یلزمنا البحث عنها لتحقیق الحال فی هذا المجال، فنقول:

1. علمه سبحانه بذاته‌

قد ذکروا لإثبات علمه تعالی بذاته وجوهاً من البراهین نکتفی بذکر وجهین منها:  
الأوّل: مفیض الکمال لیس فاقدا له  
إنّه سبحانه خلق الإنسان العالم بذاته علما حضوریا، فمعطی هذا الکمال یجب أن یکون واجداً له علی الوجه الأتمّ والأکمل، لأنّ فاقد الکمال لا یعطیه، ونحن وإن لم نحط ولن نحیط بخصوصیة حضور ذاته لدی ذاته،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 97  
غیر إنّا نرمز إلی هذا العلم ب «حضور ذاته لدی ذاته وعلمه بها من دون وساطة شی‌ء فی البین».  
الثانی: التجرّد عن المادة ملاک الحضور  
ملاک الحضور والشهود العلمی لیس إلّاتجرّد الوجود عن المادّة، فإنّ الموجود المادّی بما أنّه موجود کمّی ذو أبعاض وأجزاء لیس لها وجود جمعی، ویغیب بعض أجزائه عن البعض الآخر، مضافاً إلی أنّه فی تحوّل وتغیّر دائمی، فلا یصحّ للموجود المادّی من حیث إنّه مادّی أن یعلم بذاته، لعدم تحقّق ملاک العلم الّذی هو حضور شی‌ء لدی آخر.  
فإذا کان الموجود منزّهاً من المادّة والجزئیة والتبعّض، کانت ذاته حاضرة لدیها حضورا کاملًا وبذلک نشاهد حضور ذواتنا عند ذواتنا، فلو فرضنا موجوداً علی مستوٍ عالٍ من التجرد والبساطة عاریا عن کلّ عوامل الغیبة الّتی هی من خصائص الکائن المادّی، کانت ذاته حاضرة لدیه، وهذا معنی علمه سبحانه بذاته أی حضور ذاته لدی ذاته بأتمّ وجه لتنزّهه عن المادیّة والترکّب والتفرّق کما تقدّم برهان بساطته عند البحث عن التوحید.  
الإجابة عن إشکال  
قد استشکل علی علمه تعالی بذاته بأنّ لازم العلم بشی‌ء المغایرة والإثنینیة بین العالم والمعلوم، فعلمه تعالی بذاته یستلزم مغایرة وإثنینیة فی ذاته سبحانه وهو محال.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 98  
والجواب عنه: أنّ المغایرة الإعتباریة تکفی لإنتزاع عناوین العلم والمعلوم والعالم من ذات واحدة، ولیس التغایر الحقیقی من خواصّ العلم حتی یستشکل فی علم الذات بنفس ذاته بتوحّد العالم والمعلوم، بل الملاک کلّه هو الحضور، وهذا حاصل فی الموجود المجرّد کما تقدّم.

2. علمه سبحانه بالأشیاء قبل إیجادها

إنّ علمه سبحانه بالأشیاء علی قسمین: علم قبل الإیجاد أی علمه بالأشیاء فی مقام ذاته سبحانه، وعلم بعد الإیجاد أی علمه بالأشیاء فی مقام فعله. ونستدلّ علی القسم الأوّل بوجهین:  
الأوّل: العلم بالسّبب علم بالمسبَّب  
إنّ العلم بالسّبب والعلّة بما هو سبب وعلّة، علم بالمسبّب، والمراد من العلم بالسبب والعلّة، العلم بالحیثیة الّتی صارت مبدأ لوجود المعلول وحدوثه، ولتوضیح هذه القاعدة نمثّل بمثالین:  
1. إنّ المنجّم العارف بالقوانین الفلکیّة والمحاسبات الکونیّة یقف علی أنّ الخسوف والکسوف أو ما شاکل ذلک یتحقّق فی وقت أو وضع خاص، ولیس علمه بهذه الطواری‌ء، إلّامن جهة علمه بالعلّة من حیث هی علّة لکذا وکذا.  
2. إنّ الطبیب العارف بحالات النبض وأنواعه وأحوال القلب وأوضاعه یقدر علی التنبّؤ بما سیصیب المریض فی مستقبل أیّامه ولیس هذا العلم إلّامن جهة علمه بالعلّة من حیث هی علّة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 99  
إذا عرفت کیفیة حصول العلم بالمعلول قبل إیجاده من العلم بالعلّة نقول: إنّ العالم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه، وذاته تعالی علّة له، وقد تقدّم انَّ ذاته سبحانه عالم بذاته.  
وبعبارة أخری: العلم بالذات علم بالحیثیّة الّتی صدر منها الکون بأجمعه، والعلم بتلک الحیثیّة یلازم العلم بالمعلول.  
قال صدر المتألهیّن:  
إنّ ذاته- سبحانه- لمّا کانت علّة للأشیاء- بحسب وجودها- والعلم بالعلّة یستلزم العلم بمعلولها ... فتعقّلها من هذه الجهة لابدّ أن یکون علی ترتیب صدورها واحداً بعد واحد «1».  
الثانی: إتقان الصنع یدلّ علی علم الصانع  
إنّ المصنوع من جهة الترتیب الّذی فی أجزائه ومن جهة موافقة جمیع الأجزاء للغرض المقصود من ذلک المصنوع، یدلّ علی أنّه لم یحدث عن فاعل غیر عالم بتلک الخصوصیات. فالعالم بما انّه مخلوق للّه سبحانه یدلّ ما فیه من بدیع الخلق ودقیق الترکیب علی أنّ خالقه عالم بما خلق، علیم بما صنع، فالخصوصیات المکنونة فی المخلوق ترشدنا إلی صفات صانعه وقد أشار القرآن الکریم إلی هذا الدلیل بقوله: «أَ لا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ» «2».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 100  
وقال الإمام علی بن موسی الرضا علیه السلام: «سبحان من خلق الخلق بقدرته، أتقن ماخلق بحکمته، ووضع کلّ شی‌ء منه موضعه بعلمه». «1»

3. علمه سبحانه بالأشیاء بعد إیجادها

إنّ کلّ ممکن، معلول فی تحقّقه للّه سبحانه، ولیس للمعلولیة معنی سوی تعلّق وجود المعلول بعلّته وقیامه بها قیاماً کقیام المعنی الحرفی بالمعنی الإسمی، فکما أنّ المعنی الحرفی بکلّ شؤونه قائم بالمعنی الإسمی فهکذا المعلول قائم بعلّته المفیضة لوجوده، وما هذا شأنه لا یکون خارجا عن وجود علّته، إذ الخروج عن حیطته یلازم الإستقلال وهو لا یجتمع مع کونه ممکناً.  
فلازم الوقوع فی حیطته، وعدم الخروج عنها، کون الأشیاء کلّها حاضرة لدی ذاته والحضور هو العلم، لما عرفت من أنّ العلم عبارة عن حضور المعلوم لدی العالم.  
ویترتّب علی ذلک أنّ العالم کما هو فعله، فکذلک علمه سبحانه، وعلی سبیل التقریب لاحظ الصور الذهنیة الّتی تخلقها النفس فی وعاء الذهن، فهی فعل النفس وفی نفس الوقت علمها، ولا تحتاج النفس فی العلم بتلک الصور إلی صور ثانیة، وکما أنّ النفس محیطة بتلک الصور وهی قائمة بفاعلها وخالقها، فهکذا العالم دقیقه وجلیله مخلوق للّه سبحانه قائم به وهو  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 101  
محیط به، فعلم اللّه وفعله مفهومان مختلفان، ولکنّهما متصادقان فی الخارج.  
وقد اتّضح بما تعرّفت أنّ علمه بأفعاله بعد إیجادها حضوری، کما أنّ علمه سبحانه بذاته وبأفعاله قبل إیجادها حضوریّ، فإنّ المناط فی کون العلم حضوریاً هو حصول نفس المعلوم وحضوره لدی العالم لا حضور صورته وماهیته، وهذا المناط متحقّق فی علمه تعالی بذاته وبأفعاله مطلقاً.

علمه تعالی بالجزئیات‌

والإمعان فیما ذکرنا حول الموجودات الإمکانیة یوضح لزوم علمه سبحانه بالجزئیات وضوحاً کاملًا، وذلک لما تقدّم أنّ نفس وجود کلّ شی‌ء عین معلومیته للّه تعالی ولا فرق فی مناط هذا الحکم بین المجرّد والمادّی، والکلّی والجزئی، فکما أنّ الموجود الثابت معلوم له تعالی بثباته، کذلک الموجود المتغیّر معلوم للّه سبحانه بتغیّره وتبدّله فالإفاضة التدریجیّة، والحضور بوصف التدرّج لدیه سبحانه یلازم علمه تبارک وتعالی بالجزئیات الخارجیّة.

شبهات المنکرین‌

قد عرفت برهان علمه سبحانه بالجزئیات، وبقی الکلام فی تحلیل الشبهات الّتی أُثیرت فی هذا المجال، وإلیک بیانها:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 102  
1. العلم بالجزئیات یلازم التغیّر فی علمه تعالی  
قالوا لو علم سبحانه ما یجری فی الکون من الجزئیات لزم تغیّر علمه بتغیّر المعلوم وإلّا لانتقت المطابقة، وعلی هذا فهو سبحانه إنّما یعلم الجزئیات من حیث هی ماهیات معقولة لا بما هی جزئیة متغیّرة.  
إنّ الشبهة قائمة علی فرض کون علمه سبحانه بالأشیاء علماً حصولیاً علی طریق الصور المرتسمة القائمة بذاته سبحانه، وعند ذلک یکون التغیّر فی المعلوم ملازما لتغیّر الصور القائمة به سبحانه ویلزم علی ذلک کون ذاته محلًا للتغیّر والتبدّل.  
وقد عرفت أنّ علمه تعالی بالموجودات حضوری بمعنی أنّ الأشیاء بهویّاتها الخارجیة وحقائقها العینیة حاضرة لدیه سبحانه، فلا مانع من القول بطروء التغیّر علی علمه سبحانه إثر طروء التغیّر علی الموجودات العینیة، فإنّ التغیّر الممتنع علی علمه إنّما هو العلم الموصوف بالعلم الذاتی، وأمّا العلم الفعلی أی العلم فی مقام الفعل، فلا مانع من تغیّره کتغیّر فعله، فإنّ العلم فی مقام الفعل لا یعدو عن کون نفس الفعل علمه لا غیر.  
2. إدراک الجزئیات یحتاج إلی آلة  
إنّ إدراک الجزئیات یحتاج إلی أدوات مادّیة وآلات جسمانیة، وهو سبحانه منزّه عن الجسم ولوازمه الجسمانیة.  
والجواب عن هذه الشبهة واضح، فإنّ العلم بالجزئیات عن طریق  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 103  
الأدوات المادّیة إنّما هو شأن من لم یحط الأشیاء إحاطة قیّومیّة، ولم تکن الأشیاء قائمة به حاضرة لدیه، کالإنسان فی علمه الحصولی بالجزئیات الخارجیة، فإنّ علمه بها لمّا کان عن طریق انتزاع الصور بوسیلة الأدوات الحسیّة کان إدراک الجزئیات متوقّفاً علی تلک الأدوات، وأمّا الواجب عزّ اسمه فلمّا کان علمه عن طریق إحاطته بالأشیاء وقیامها به قیاماً حقیقیاً فلا یتوقّف علمه بها علی الأدوات وإعمالها.

تکملة

قد ورد فی الشریعة الإسلامیة الحقّة توصیفه تعالی بالسمع والبصر وعدّ السمیع والبصیر من أسمائه سبحانه «1» والحقّ أنّ سمعه وبصره تعالی لیسا وصفین یغایران وصف العلم، إنمّا المغایرة بلحاظ المفهوم لا من حیث الحقیقة والمصداق، فقد عرفت أنّ جمیع العوالم الإمکانیة حاضرة لدیه سبحانه، فالأشیاء علی الاطلاق، والمسموعات، والمبصرات خصوصاً، أفعاله سبحانه، وفی الوقت نفسه علمه تعالی.  
ثمّ إنّ الملاک المتقدّم وإن کان موجوداً فی المشمومات والمذوقات والملموسات، فإنّها أیضاً حاضرة لدیه سبحانه کالمسموعات والمبصرات، لکن لمّا کان إطلاق هذه الاسماء ملازما للمادّة والإحساس فی أذهان الناس، لم یصحّ إطلاق اللامس والذائق والشامّ علیه.  
ومن الغایات الّتی یرشد إلیها الذکر الحکیم فی مقام التوصیف  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 104  
بالسمیع والبصیر هو إیقاف الإنسان علی أنّ ربَّه سمیع یسمع ما یتلفّظه من کلام، بصیر یری کلّ عمل یصدر منه فیحاسبه یوماً حسب ما سمعه ورآه.  
ثمّ إنّ بعض المتکلمین قد عدّ الإدراک من صفاته تعالی والمدرِک- بصیغة الفاعل- من أسمائه، تبعاً لقوله سبحانه:  
«لا تُدْرِکُهُ الأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ» «1».  
ولا شکّ أنّه سبحانه- بحکم الآیة الشریفة- مدرک، لکن الکلام فی أنّ الإدراک هل هو وصف وراء العلم بالکلیات والجزئیات؟ أو هو یعادل العلم ویرادفه؟ أو هو علم خاص؟ والأقرب هو الأخیر وهو العلم بالموجودات الجزئیة العینیة، فإدراکه سبحانه هو شهود الأشیاء الخارجیة ووقوفه علیه وقوفاً تاماً. قال سبحانه:  
«أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ‌ءٍ شَهِیدٌ» «2».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 105

الفصل الرابع: قدرته تعالی‌

اشارة

اتّفق الإلهیّون علی أنّ القدرة من صفاته الذاتیة الکمالیة کالعلم، ولأجل ذلک یعدّ القادر والقدیر من أسمائه سبحانه، لکنّهم اختلفوا فی حقیقة قدرته تعالی. فیجب تعریف القدرة أوّلًا وبیان المعنی المناسب لساحته تعالی من القدرة ثانیاً.

تعریف القدرة

إنّ هناک تعریفین للقدرة مشهورین: «1»  
الأوّل: أنّها عبارة عن صحّة الفعل والترک، والمراد من الصحّة: الإمکان، فالقادر هو الّذی یصحّ أن یفعل وأن یترک.  
والثانی: أنّها عبارة عن صدور الفعل بالمشیّة والاختیار، فالقادر من إن شاء فعل وإن لم یشأ لم یفعل.  
وقد أُورد علی التعریف الأوّل بأنّ الإمکان المأخوذ فی التعریف، إمّا إمکان ماهوی یقع وصفاً للماهیة، أو إمکان استعدادی یقع وصفاً للمادّة؛  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 106  
وعلی کلا التقدیرین لا یصحّ أخذه فی تعریف قدرته سبحانه، لأنّ اللّه تعالی منزّه عن الماهیة والمادّة.  
والمراد من المشیّة فی التعریف الثانی هو الإختیار الذاتی له سبحانه، فهو تعالی یفعل بإختیاره الذاتی ویترک کذلک، أی لیس فعله وترکه لازماً علیه، لعدم وجود قدرة غالبة تضطرّه علی الفعل أو الترک.

برهان قدرته تعالی‌

إذا کان الفعل متَّسماً بالإحکام والإتقان، والجمال والبهاء یدلّ ذلک علی علم الفاعل بتلک الجهات وقدرته علی إیجاد مثل ذلک الصنع.  
ولأجل ذلک نری أنّه سبحانه عندما یصف روائع أفعاله وبدائع صنعه فی آیات الذکر الحکیم، یختمها بذکر علمه تعالی وقدرته، یقول سبحانه:  
«اللَّهُ الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَ مِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ یَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَیْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیْ‌ءٍ قَدِیرٌ وَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحاطَ بِکُلِّ شَیْ‌ءٍ عِلْماً» «1».  
فالإحکام والإتقان فی الفعل آیتا العلم وعلامتا القدرة، وإنّا نری فی کلمات الإمام علی علیه السلام أنّه یستند فی البرهنة علی قدرته تعالی بروعة فعله وجمال صنعه سبحانه. قال علیه السلام: «وأرانا من ملکوت قدرته وعجائب ما نطقت به آثار حکمته». «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 107  
وقال أیضاً: «واقام من شواهد البیّنات علی لطیف صنعته وعظیم قدرته». «1»  
وقال أیضاً: «فأقام من الأشیاء أودها، ونهج حدودها، ولائم بقدرته بین متضادّها». «2»

سعة قدرته تعالی‌

إنّ الفطرة البشریة تقضی بأنّ الکمال المطلق الّذی ینجذب إلیه الإنسان قادر علی کلّ شی‌ء ممکن، ولا یتبادر إلی الأذهان ابداً- لولا تشکیک المشکّکین- أنّ لقدرته حدوداً، أو أنّه قادر علی شی‌ء دون شی‌ء. قال الإمام الصادق علیه السلام: «الأشیاء له سواء علماً وقدرةً وسلطاناً وملکاً وإحاطةً». «3»  
والعقل الفلسفی یؤیّد هذا القضاء الفطری، لأنّ وجوده سبحانه غیر محدود ولا متناه، وما هو غیر متناه فی الوجود، غیر متناه فی الکمال والجمال، لأنّ منبع الکمال هو الوجود، فعدم التناهی فی جانب الوجود یلازم عدمه فی جانب الکمال، وأیّ کمال أبهی من القدرة، فهی غیر متناهیة تبعاً لعدم تناهی وجوده وکماله والنصوص الدینیة أیضاً دالّة علی سعة قدرته تعالی. قال سبحانه: «وَ کانَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ‌ءٍ قَدِیراً» «4».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 108  
وقال تعالی: «وَ کانَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ‌ءٍ مُقْتَدِراً» «1».  
کما صرّح بعمومیة قدرته تعالی فی الأحادیث المرویّة عن أئمة أهل البیت علیهم السلام.  
دفع شبهات فی المقام  
إنّ هناک شبهات، أوردت علی القول بعمومیة قدرته تعالی ربما یعسر دفعها علی الطالب، یجب أن نذکرها ونبیّن وجه الدفع عنها:  
1. هل هو سبحانه قادر علی خلق مثله؟ فلو أجیب بالإیجاب لزم افتراض الشریک له سبحانه، ولو أجیب بالنفی ثبت ضیق قدرته وعدم عمومها.  
ویدفع ذلک بأنّه ممتنع فلا یصل الکلام إلی تعلّق القدرة به أو عدمه، والوجه فی امتناعه هو لزوم اجتماع النقیضین، أعنی: کون شی‌ء واحد واجباً بالذات وممکناً کذلک، فإنّ ذلک المثل بما أنّه مخلوق، یکون ممکناً وبما انّه مثل له تعالی، فهو واجب بالذات، وهو محال بالضرورة.  
2. هل هو قادر علی أن یجعل العالم الفسیح فی البیضة من دون أن یصغر حجم العالم أو تکبر البیضة؟  
والجواب عنه کسابقه، فإنّ جعل الشی‌ء الکبیر فی الظرف الصغیر أمر ممتنع فی حدّ ذاته، إذ البداهة تحکم بأنّ الظرف یجب أن یکون مساویا للمظروف، فجعل الشی‌ء الکبیر فی الظرف الصغیر یستلزم کون ذلک  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 109  
الظرف مساویا للمظروف لما یقتضیه قانون مساواة الظرف والمظروف، وأن یکون أصغر منه غیر مساوٍ له- لما هو المفروض- وهذا محال، وإنّما یبحث عن عمومیة القدرة وعدمها بعد فرض کون الشی‌ء ممکناً فی ذاته، وإلی هذا أشار الإمام علی علیه السلام فی الجواب عن نفس السؤال بقوله:  
«إنّ اللّه تبارک وتعالی لا ینسب إلی العجز، والّذی سألتنی لا یکون». «1»  
3. هل یمکنه سبحانه أن یوجد شیئاً لا یقدر علی إفنائه، فإن أُجیب بالإیجاب لزم عدم سعة قدرته حیث لا یقدر علی إفنائه وإن أجیب بالسلب لزم أیضا عدم عموم قدرته.  
والجواب عنه: أنّ الشی‌ء المذکور بما أنّه ممکن فهو قابل للفناء، وبما أنّه مقیّد بعدم إمکان إفنائه فهوواجب غیر ممکن، فتصبح القضیة کون شی‌ء واحد ممکناً وواجباً، قابلًا للفناء وغیر قابل له، وهو محال، فالفرض المذکور مستلزم للمحال، والمستلزم للمحال محال، وهو خارج عن موضوع بحث عمومیّة القدرة، کما تقدّم.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 111

الفصل الخامس: حیاته تعالی‌

اشارة

إتّفق الإلهیون علی أنّ الحیاة من صفاته تعالی، وأنّ الحیّ من أسمائه الحسنی، ولکن إجراء هذا الإسم علیه سبحانه یتوقّف علی فهم معنی الحیاة وکیفیة إجرائها علی اللّه تعالی، فنقول:

حقیقة الحیاة

إنّ الحیاة المادّیة فی الحیوان والإنسان- بما أنّه حیوان- تقوم بأمرین، هما: الفعّالیّة والدرّاکیّة، فالخصائص الأربع «1» الّتی ذکرها علماء الطبیعة راجعة إلی الفعل والإنفعال، والتأثیر والتأثّر ونرمز لها «بالفعّالیّة»، کما نرمز إلی الحسّ والإدراک المتسالم علی وجودهما فی انواع الحیوان، وقد یقال بوجودهما فی النبات ایضاً، ب «الدرّاکیّة» فالحیّ هو الدرّاک والفعّال، کما هو المصطلح عند الفلاسفة الإلهیین.  
فملاک الحیاة الطبیعیّة هو الفعل والدرک، وهو محفوظ فی جمیع المراتب لکن بتطویر وتکامل، أعنی: حذف النواقص والشوائب الملازمة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 112  
للمرتبة النازلة عن المرتبة العالیة، فالفعل المترقّب من الحیاة العقلیة فی الإنسان لا یقاس بفعل الخلایا النباتیة والحیوانیة، کما أنّ درک الإنسان للمسائل الکلیة أعلی وأکمل من حسّ النبات وشعور الحیوان ومع هذا البون الشاسع بین الحیاتین، تجد أنّا نصف الکلّ بالحیاة بمعنی واحد ولیس ذاک المعنی الواحد إلّاکون الموجود «درّاکاً» و «فعّالًا».

معنی حیاته تعالی‌

فإذا صحّ إطلاق الحیاة بمعنی واحد علی تلک الدرجات المتفاوتة فلیصحّ علی الموجودات الحیّة العِلویّة لکن بنحو متکامل، فاللّه سبحانه حیّ بالمعنی الّذی تفیده تلک الکلمة، لکن حیاة مناسبة لمقامه الأسنی، بحذف النواقص والأخذ بالزّبدة واللّب، فهو تعالی حیّ أی «فاعل» و «مدرک» وإن شئت قلت: «فعّال» و «درّاک» لا کفعّالیّة الممکنات ودرّاکیّتها.

دلائل حیاته تعالی‌

قد ثبت بالبرهان أنّه سبحانه عالم وقادر، وقد تقدّم البحث فیه، وقد بیّنّا أنّ حقیقة الحیاة فی الدرجات العِلویة، لا تخرج عن کون المتّصف بها درّاکاً وفعّالًا، ولا شکّ أنّ للّه تعالی أتمّ مراتب الدرک والفعل، لأنّ له أکمل مراتب العلم والقدرة، ففعله النابع عن علمه وقدرته أکمل مراتب الفعل فهوحیّ بأعلی مراتب الحیاة.  
أضف إلی ذلک انّه سبحانه خلق موجودات حیّة، مدرکة فاعلة، فمن المستحیل أن یکون معطی الکمال فاقداً له.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 113

تذییل‌

عُدَّ من صفاته الثبوتیة الذاتیة، الأزلیة والأبدیة والسرمدیّة والقدم والبقاء، وعلیه فهو سبحانه قدیم أزلیّ، باق أبدیّ، وموجود سرمدیّ.  
قالوا: یطلق علیه الأوّلان لأجل أنّه المصاحب لمجموع الأزمنة المحقّقة أو المقدَّرة فی الماضی، کما اطلق علیه الآخران لأجل انّه الموجود المستمرّ الوجود فی الأزمنة الآتیة محقّقة کانت أو مقدَّرة، ویطلق علیه السرمدیّة بمعنی الموجود المجامع لجمیع الأزمنة السابقة واللاحقة. هذا ما علیه المتکلّمون فی تفسیر هذه الأسماء والصفات.  
یلاحظ علیه: أنّه یناسب شأن الموجود الزمانی الّذی یصاحب الأزمنة المحقّقة أو المقدَّرة، والماضیة أو اللاحقة، واللّه سبحانه منزّه عن الزمان والمصاحبة له، بل هو خالق للزمان سابقه ولاحقه، فهو فوق الزمان والمکان، لا یحیطه زمان ولا یحویه مکان، وعلی ذلک فالصحیح أن یقال: إنّ الموجود الإمکانی ما یکون وجوده غیر نابع من ذاته، مسبوقاً بالعدم فی ذاته ولا یمتنع طروء العدم علیه، ویقابله واجب الوجود بالذات وهو ما یکون وجوده نابعا من ذاته، ویمتنع علیه طروء العدم ولا یلابسه أبداً، ومثل ذلک لا یسبق وجوده العدم، فیکون قدیماً أزلیّاً، کما یمتنع أن یطرأ علیه العدم، فیکون أبدیاً باقیاً، وبملاحظة ذینک الأمرین، أعنی: عدم مسبوقیة وجوده بالعدم وامتناع طروء العدم علیه، یتصف بالسّرمدیّة ویقال: إنّه سرمدیّ.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 115

الفصل السادس: إرادته تعالی‌

اشارة

إنّ الإرادة من صفاته سبحانه، والمرید من أسمائه، ولم یشکّ فی ذلک أحد من الإلهیین أبداً، وإنّما اختلفوا فی حقیقتها، وأنّها هل تکون من صفات الذات أو من صفات الفعل؟

حقیقة إرادته تعالی‌

إنّ الإرادة فی الإنسان بأیّ معنی فسّرت، ظاهرة تظهر فی لوح النفس تدریجیّة، ومن المعلوم أنّ الإرادة بهذا المعنی لا یمکن توصیفه سبحانه بها، لأنّه یستلزم کونه موجوداً مادیّاً یطرأ علیه التغیّر والتبدّل من الفقدان إلی الوجدان، وما هذا شأنه لا یلیق بساحة الباری‌ء، ولأجل ذلک اختلفت کلمة الإلهیین فی تفسیر ارادته تعالی، فالمشهور عند الحکماء والمتکلمین «1» أنّ ارادة اللّه سبحانه هی علمه تعالی بأنّ الفعل علی نظام الخیر والأحسن أو علمه بأن الفعل ذو مصلحة عائدة إلی غیره تعالی وعلی هذا تکون الإرادة من الصفات الذاتیة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 116  
قال صدر المتألهین:  
معنی کونه مریداً أنّه سبحانه یعقل ذاته ویعقل نظام الخیر الموجود فی الکل من ذاته وأنّه کیف یکون. «1»  
وقال ابواسحاق النوبختی:  
وهو یرید أی یعلم المصلحة فی فعل فیدعوه علمه إلی إیجاده. «2»  
یلاحظ علیه: أنّ مفاهیم الصفات ومعانیها متغایرة وعینیتها فی حقّه تعالی راجعة إلی واقعیتها ومصداقها وعلی هذا تفسیر الإرادة بالعلم، یرجع إلی إنکار حقیقة الإرادة فیه سبحانه، ولأجل عدم صحّة هذا التفسیر نری أنّ أئمة اهل البیت علیهم السلام ینکرون تفسیرها بالعلم، قال بکیر بن أعین: قلت لأبی عبداللّه الصادق علیه السلام: علمه ومشیئته مختلفان أو متفقان ...؟  
فقال علیه السلام: «العلم لیس هوالمشیئة، ألاتری أنّک تقول سأفعل کذا إن شاء اللّه، ولا تقول سأفعل کذا إنْ علم اللّه» «3».  
والحق أنّ الإرادة من الصفات الذاتیة وتجری علیه سبحانه مجرّدة من شوائب النقص وسمات الإمکان، فالمراد من توصیفه بالإرادة کونه فاعلًا مختاراً فی مقابل کونه فاعلًا مضطرّاً، لاإثبات الإرادة له بنعت کونها طارئة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 117  
زائلة عند حدوث المراد، أو کون الفاعل خارجاً بها من القوّة إلی الفعل، لأنّها لا تعدّ من صفات الکمال مقیّدة بهذه الخصائص، بل کمالها فی کون صاحبها مختاراً، مالکاً لفعله آخذاً بزمام عمله، فإذا کان هذا کمال الإرادة فاللّه سبحانه واجد له عی النحو الأکمل، إذ هو الفاعل المختار غیرالمقهور فی سلطانه، ولیس هذا بمعنی إرجاع الإرادة إلی وصف سلبی وهو کونه غیر مقهور ولامستکره، بل هی وصف وجودی هو نفس ذاته، والتعبیر عنه بوصف سلبی لا یجعله أمراً سلبیاً کتفسیر العلم بعدم الجهل، والقدرة بعدم العجز.  
فلو صحَّ تسمیة هذا الاختیار الذاتی بالإرادة، فالإرادة من صفات ذاته تعالی وإلّا وجب القول بکونها من صفات الفعل. «1»

الإرادة فی روایات اهل البیت علیهم السلام‌

یظهر من الروایات المأثورة عن أئمّة أهل البیت علیهم السلام أنّ مشیئته وإرادته من صفات فعله، کالرازقیة والخالقیة، وإلیک نبذاً من هذه الروایات:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 118  
1. روی عاصم بن حمید، عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «قلت: لم یزل اللّه مریداً؟ قال: إنّ المرید لا یکون إلّالمراد معه، لم یزل اللّه عالماً قادراً ثمّ أراد». «1»  
2. روی صفوان بن یحیی قال: قلت لأبی الحسن علیه السلام: أخبرنی عن الإرادة من اللّه ومن الخلق.  
قال: فقال علیه السلام: «الإرادة من الخلق الضمیر، وما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل، وأمّا من اللّه تعالی فإرادته إحداثه لا غیر ذلک، لأنّه لایروّی ولا یهمّ ولا یتفکّر، وهذه الصفات منفیّة عنه، وهی صفات الخلق، فإرادة اللّه الفعل لا غیرذلک، یقول له کن فیکون بلا لفظ، ولا نطق بلسان، ولا همّة، ولا تفکّر، ولا کیف لذلک، کما انّه لا کیف له». «2»  
3. روی محمد بن مسلم، عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «المشیئة محدثة». «3»  
تری أنّ الروایة الأُولی تنفی الأزلیّة عن الإرادة، فلا تکون من صفاته الذاتیة الّتی هی عین ذاته تعالی، کما أنّ الروایة الثالثة صرّحت علی أنّ المشیئة محدثة، فلا تکون من صفاته الذاتیة وقد صرّحت الروایة الثانیة علی أنّ إرادته تعالی عین إحداثه تعالی وإیجاده فهی عین فعله، ولکنّ الروایات لاتنفی کون الإرادة بالمعنی الّذی فسّرناها به، أعنی: الإختیار  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 119  
الذاتی من صفات ذاته، بل الّذی نفته، هی الإرادة بالمعنی الموجود فی الإنسان، لأنّ إثبات هذه الإرادة للّه تعالی یستلزم محذورین:  
الأوّل: قدم المراد أو حدوث المرید، کما ورد فی الروایة الأولی؛  
الثانی: طروء التغیّر والتدریج علی ذاته سبحانه، کما ورد فی الروایة الثانیة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 121

الفصل السابع: کلامه تعالی‌

اشارة

أجمع المسلمون تبعاً للکتاب والسنّة علی کونه سبحانه متکلّماً، ولکنّهم اختلفوا فی أمرین:  
أ. تفسیر حقیقة کلامه تعالی؛  
ب. حدوثه وقدمه.  
لقد شغلت هذه المسألة بال العلماء والمفکّرین الاسلامییّن فی عصر العباسیین، وحدثت بسببه مشاجرات بل صدامات دامیة مذکورة فی التاریخ تفصیلًا، وعرّفت ب «محنة القرآن» فیلزمنا البحث والتحلیل حول ذینک الأمرین علی ضوء القرآن والنقل المعتبر فنقول:

الأقوال فی تفسیر کلامه تعالی‌

الأقوال الّتی ذکرها المتکلّمون والفلاسفة فی هذا المجال، ثلاثة:  
1. نظریة العدلیة «1»: وهو أنّ کلامه تعالی عبارة عن أصوات وحروف  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 122  
غیر قائمة باللّه تعالی قیاماً حلولیّاً أو عروضیّاً، بل یخلقها فی غیره کاللوح المحفوظ أو جبرائیل أو النبیّ أو غیر ذلک فکما یکون اللّه تعالی منعماً بنعمة یوجده فی غیره، فهکذا یکون متکلّماً بإیجاد الکلام فی غیره ولیس من شرط الفاعل أن یحلّ علیه فعل. «1»  
وهذا المعنی من الکلام یسمّی بالکلام اللفظی وهو من صفات فعله تعالی؛ حادث بحدوث الفعل.  
2. نظریة الأشاعرة: یظهر من مؤلّف المواقف «2» أنّ الأشاعرة معترفون بالکلام اللفظی وبأنّه حادث، ولکنّهم یدّعون معنی آخر وراءه ویسمّونه بالکلام النفسی.  
قال الفاضل القوشجی فی تفسیر الکلام النفسی:  
إنّ من یورد صیغة أمر أو نهی أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غیر ذلک یجد فی نفسه معانی یعبّر عنها بالألفاظ الّتی نسمّیها بالکلام الحسّی، فالمعنی الّذی یجده فی نفسه ویدور فی خلده، لا یختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والإصطلاحات ویقصد المتکلم حصوله فی نفس السامع لیجری علی موجبه، هو الّذی نسمّیه الکلام النفسی. «3»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 123  
وهذا المعنی من الکلام- علی فرض ثبوته- یکون من صفات ذاته تعالی وقدیم بقدم الذات، ولکنّه لیس امراً وراء العلم التصوّری أو التصدیقی، فلا یثبت کلاماً ذاتیاً بالمعنی الحقیقی للکلام، وامّا تسمیة العلم بالکلام علی سبیل المجاز فهی خارج عن موضوع البحث.  
3. نظریّة الحکماء: ذهبت الحکماء إلی أنّ لکلامه سبحانه مفهوماً أوسع من الکلام اللفظی، بل کلامه تعالی مساوق لفعله سبحانه فکلّ موجود کما هو فعله ومخلوقه، کذلک کلام له تعالی ونسمّیه ب «الکلام الفعلی».  
توضیح ذلک: أنّ الغرض المقصود من الکلام اللفظی لیس إلّاابراز ما هو موجود فی نفس المتکلّم ومستور عن المخاطب والسامع، فالکلام لیس إلّالفظاً دالًا علی المعنی الّذی تصوّره المتکلّم وأراد إیجاده فی ذهن السامع، فحقیقة الکلام هی الدلالة والحکایة، ولا شکّ أنّ الفعل یدلّ علی وجود فاعله وعلی خصوصیاته الوجودیة، ولیس الفرق بین دلالة اللفظ علی المعنی ودلالة الفعل علی الفاعل، إلّاأنّ دلالة الأوّل وضعی إعتباریّ، ودلالة الثانی تکوینی عقلی، والدلالة التکوینیّة العقلیّة أقوی من الدلالة اللفظیة الوضعیّة.  
وعلی هذا، فکلّ فعل من المتکلّم أفاد نفس الأثر الّذی یفیده الکلام، من إبراز ما یکتنفه الفاعل فی سریرته من المعانی والحقائق، یصحّ تسمیته کلاماً من باب التوسّع والتطویر.  
ونظریة الحکماء فی تفسیر کلامه تعالی مطابق لإطلاقات الکلام  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 124  
الإلهی فی الکتاب والسنّة، فالقرآن یصف المسیح علیه السلام بأنّه کلمة اللّه الّتی ألقاها إلی مریم العذراء، قال تعالی:  
«إِنَّمَا الْمَسِیحُ عِیسَی ابْنُ مَرْیَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ کَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلی مَرْیَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ». «1»  
وقد فسّر الامام علی علیه السلام: قوله تعالی بفعله الّذی ینشئه ویمثّله، حیث قال:  
«یقول لمن أراد کونه کن فیکون، لا بصوت یقرع، ولا بنداء یسمع، وإنّما کلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثّله».  
وبذلک یظ «2» هر أنّ الصواب من الآراء المتقدّمة هو نظریّة الحکماء، وأمّا نظریة العدلیة من المتکلّمین فهی غیر منطبقة علی جمیع مصادیق کلامه سبحانه وإنّما هو قسم قلیل منه. وأمّا نظریة الأشاعرة فلیس له أثر فی الکتاب والسنّة.  
فالعدلیة أصابوا فی جهة وأخطأوا فی جهة اخری، أصابوا فی جعلهم کلامه تعالی من صفات افعاله سبحانه وأخطأوا فی حصره فی الکلام اللفظی.  
ولکنّ الأشاعرة أخطأوا فی جهتین: فی حصر الکلام الفعلی بالکلام اللفظی، وفی ادّعاء قسم آخر من کلام سمّوه بالکلام النفسی وجعلوه وصفاً ذاتیاً له تعالی.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 125

کلامه سبحانه حادث أو قدیم؟

اختلفوا فی حدوث کلامه تعالی أو قدمه علی أقوال:  
1. نظریة القدم  
أوّل من أکّد القول بعدم حدوث القرآن وعدم کون کلامه تعالی مخلوقاً وأصرّ علیه، أهل الحدیث، وفی مقدّمتهم «أحمد بن حنبل» فإنّه الّذی أخذ یروّج فکرة عدم خلق القرآن ویدافع عنها بحماس، متحمّلًا فی سبیلها من المشاقّ ما هو مسطور فی زبر التاریخ، وإلیک نصّ نظریته فی هذه المسألة:  
والقرآن کلام اللّه لیس بمخلوق، فمن زعم انّ القرآن مخلوق فهو جهمی کافر، ومن زعم انّ القرآن کلام اللّه عزّ وجلّ ووقف ولم یقل مخلوق ولا غیر مخلوق، فهو اخبث من الأوّل. «1»  
2. نظریّة الحدوث  
قد تبنَّت المعتزلة القول بخلق القرآن وانبروا یدافعون عنه بشتّی الوسائل، ولمّا کانت الخلافة العباسیة فی عصر المأمون ومن بعده إلی زمن الواثق باللّه، تؤیّد حرکة الإعتزال وآراءها، استعان المعتزلة من هذا الغطاء،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 126  
وقاموا باختبار علماء الأمصار الإسلامیة فی هذه المسألة، وکانت نتیجة هذا الإمتحان أن أجاب جمیع الفقهاء فی ذلک العصر بنظریة الخلق، ولم یمتنع الا نفر قلیل علی رأسهم أحمد بن حنبل، وإلیک ما ذکره القاضی عبد الجبّار فی هذا المجال:  
أمّا مذهبنا فی ذلک أنّ القرآن کلام اللّه تعالی ووحیه، وهو مخلوق محدث، أنزله اللّه علی نبیّه لیکون علَماً ودالّاً علی نبوّته، وجعله دلالة لنا علی الأحکام لنرجع إلیه فی الحلال والحرام، واستوجب منّا بذلک الحمد والشکر والتحمید والتقدیس، وإذاً هو الّذی نسمعه الیوم ونتلوه وإن لم یکن (ما نقرؤه) محدثاً من جهة اللّه تعالی فهو مضاف إلیه علی الحقیقة کما یضاف ما ننشده الیوم من قصیدة امری‌ء القیس إلیه علی الحقیقة وإن لم یکن امرؤ القیس محدثاً لها الآن. «1»  
وهذه النظریّة هی المقبول عند الشیعة الإمامیة. «2»  
3. نظریّة القدم والحدوث  
أوّل ما أعلنه الشیخ الأشعری فی هذا المجال هو القول بعدم کون القرآن مخلوقاً حیث قال:  
ونقول: إنّ القرآن کلام اللّه غیر مخلوق، وانّ من قال بخلق القرآن فهو کافر. «3»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 127  
ولکنّه رأی القول بأنّ قدم القرآن المقروء والملفوظ شی‌ء لا یقبله العقل السلیم، فجاء بنظریة جدیدة أصلح بها القول بعدم خلق القرآن والتجأ إلی أنّ المراد من کلام اللّه تعالی لیس القرآن المقروء بل الکلام النفسی.  
ویردّه أنّه لادلیل من العقل والوحی علی الکلام النفسی.

دلالة القرآن علی حدوث کلامه تعالی‌

صرّح القرآن الکریم علی حدوث کلامه تعالی- أعنی: القرآن- فی قوله سبحانه: «ما یَأْتِیهِمْ مِنْ ذِکْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ یَلْعَبُونَ». «1»  
والمراد من «الذکر» هو القرآن نفسه لقوله سبحانه:  
«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ» «2».  
وقوله سبحانه: «وَ إِنَّهُ لَذِکْرٌ لَکَ وَ لِقَوْمِکَ». «3»  
والمراد من «محدث» هو الجدید وهو وصف «للذکر» ومعنی کونه جدیداً أنّه أتاهم بعد الإنجیل، کما أنّ الإنجیل جدید، لأنّه أتاهم بعد التوراة، وکذلک بعض سور القرآن وآیاته ذکر جدید أتاهم بعد بعض.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 128

موقف أهل البیت علیهم السلام‌

إنّ تاریخ البحث وما جری علی الفریقین من المحن، یشهد بأنّ التشدّد فیه لم یکن لإحقاق الحقّ وإزاحة الشکوک بل استغلّت کلّ طائفة تلک المسالة للتنکیل بخصومها، فلأجل ذلک أنّ أئمّة أهل البیت علیهم السلام منعوا أصحابهم من الخوض فی تلک المسألة، فقد سأل الریّان بن الصلت الإمام الرضا علیه السلام وقال له: ما تقول فی القرآن؟ فقال علیه السلام:  
«کلام اللّه لا تتجاوزوه، ولا تطلبوا الهدی فی غیره فتضلّوا». «1»  
نری أنّ الامام علیه السلام یبتعد عن الخوض فی هذه المسالة لما رأی من أنّ الخوض فیها لیس لصالح الإسلام، وأنّ الإکتفاء بأنّه کلام اللّه أحسم لمادّة الخلاف. ولکنّهم علیهم السلام عندما أحسّوا بسلامة الموقف، أدلوا برأیهم فی الموضوع، وصرّحوا بأنّ الخالق هو اللّه سبحانه وغیره مخلوق، والقرآن لیس نفسه سبحانه وإلّا یلزم اتحاد المنزِل والمنزَل، فهو غیره، فیکون لا محالة مخلوقاً.  
فقد روی محمد بن عیسی بن عبید الیقطینی أنّه کتب علی بن محمد بن علی بن موسی الرضا علیه السلام إلی بعض شیعته ببغداد، وفیه: «ولیس الخالق إلّااللّه عزّوجلّ وما سواه مخلوق، والقرآن کلام اللّه لا تجعل له اسماً من عندک فتکون من الضالّین». «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 129

تکملة

إتّفق المسلمون والإلهیّون علی أنّ الصدق من صفاته تعالی وأنّه سبحانه صادق. والمراد من صدقه تعالی کون کلامه منزّهاً عن شوب الکذب، ولمّا کان المختار عندنا فی «الکلام» أنّه من الصفات الفعلیة یکون الصدق فی الکلام مثله وهو واضح.  
ویمکن الإستدلال علی صدقة بأنّ الکذب قبیح عقلًا، وهو سبحانه منزّه عمّا یعدّ العقل من القبائح، والبرهان مبنیّ علی قاعدة التحسین والتقبیح العقلیین، وهی من القواعد الأساسیة فی کلام العدلیة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 131

الفصل الثامن: الصفات الخبریّة

اشارة

قسّم بعض المتکلّمین صفاته سبحانه إلی ذاتیّة وخبریّة، والمراد من الأُولی أوصافه المعروفة من العلم والقدرة والحیاة، والمراد من الثانیة ما أثبتته ظواهر الآیات والأحادیث له سبحانه من العلوّ والوجه والیدین إلی غیر ذلک، وقد اختلفت آراء المتکلّمین فی تفسیر هذا القسم من الصفات إلی أقوال:

الأوّل: الإثبات مع التکییف والتشبیه‌

زعمت المجسِّمة والمشبِّهة أنّ للّه سبحانهِ عینین ویدین مثل الإنسان. قال الشهرستانی:  
أمّا مشبِّهة الحشویّة ... أجازوا علی ربِّهم الملامسة والمصافحة وأنّ المسلمین المخلصین یعانقونه سبحانه فی الدنیا والآخرة، إذا بلغوا فی الریاضة والإجتهاد إلی حدّ الإخلاص. «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 132  
وبما أنّ التشبیه والتجسیم باطل بالعقل والنقل فلا ریب فی بطلان هذه النظریّة.

الثانی: الإثبات بلاتکییف ولا تشبیه‌

إنّ الشیخ الأشعری ومن تبعه یجرون هذه الصفات علی اللّه سبحانه بالمعنی المتبادر منها فی العرف، لکن لأجل الفرار عن التشبیه یقولون: «بلا تشبیه ولا تکییف». یقول الأشعری:  
إنّ للّه سبحانه وجهاً بلا کیف، کما قال: «وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الإِکْرامِ» «1».  
وإنّ له یدین بلا کیف، کما قال: «خَلَقْتُ بِیَدَیَّ» «2». «3»  
وقد نقلت هذه النظریّة عن أبی حنیفة والشافعی وابن کثیر. «4» وحاصل هذه النظریّة أنّ له سبحانه هذه الحقائق لکن لا کالموجودة فی البشر، فله ید وعین، لا کأیدینا وأعیننا وبذلک توفقوا- علی حسب زعمهم- فی الجمع بین ظواهر النصوص ومقتضی التنزیه.  
أقول: القول بأنّ للّه یداً لا کأیدینا، أو وجهاً لا کوجوهنا، وهکذا سائر الصفات الخبریة أشبه بالألغاز، فاستعمالها فی المعانی الحقیقیة وإثبات معانیها علی اللّه سبحانه بلا کیفیّة أشبه بکون حیوان أسداً حقیقة ولکن بلا  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 133  
ذنب ولا مخلب ولا ناب ولا ... وإبراز العقیدة الإسلامیّة بصورة الإبهام والألغاز کما فی هذه النظریّة کابرازها بصورة التشبیه والتجسیم المأثور من الیهودیة والنصرانیة کما فی النظریّة الأُولی، لا یجتمع مع موقف الاسلام والقرآن فی عرض العقائد علی المجتمع الإسلامی.  
وممّن خالف هذه النظریّة أبو حامد الغزالی، وحاصل ما ذکره فی نقدها أنّ هذه الألفاظ الّتی تجری فی العبارات القرآنیة والأحادیث النبویّة لها معان ظاهرة وهی الحسّیة الّتی نراها، وهی محالة علی اللّه تعالی، ومعان أخری مجازیة مشهورة یعرفها العربی من غیر تأویل ولا محاولة تفسیر، فإذا سمع الید فی قوله صلی الله علیه و آله: «إنّ اللّه خمّر آدم بیده، وإنّ قلب المؤمن بین إصبعین من أصابع الرحمان» فینبغی أن یعلم أنّ هذه الألفاظ تطلق علی معنیین: أحدهما- وهو الوضع الأصلی-: هو عنصر مرکب من لحم وعظم وعصب، وقد یستعار هذا اللفظ، أعنی: الید، لمعنی آخر لیس هذا المعنی بجسم اصلًا، کما یقال: «البلدة فی ید الأمیر». فإنّ ذلک مفهوم وإن کان الامیر مقطوع الید، فعلی العامّی وغیر العامّی أن یتحقّق قطعاً ویقیناً أنّ الرسول صلی الله علیه و آله لم یرد بذلک جسماً، وأنّ ذلک فی حق اللّه محال، فإن خطر بباله أنّ اللّه جسم مرکّب من أعضاء فهو عابد صنم، فإنّ کلّ جسم مخلوق وعبادة المخلوق کفر وعبادة الصنم کانت کفراً لأنّه مخلوق. «1»  
ومن المخالفین لهذه النظریّة أبو زهرة المعاصر فإنّه قال: «قولهم بأنّ  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 134  
للّه یداً ولکن لا نعرفها وللّه نزولا لکن لیس کنزولنا» الخ هذه إحالات علی مجهولات، لا نفهم مؤدّاها ولا غایاتها «1».

الثالث: التفویض‌

ذهب جمع من الأشاعرة وغیرهم إلی اجراء هذه الصفات علی اللّه سبحانه مع تفویض المراد منها إلیه. قال الشهرستانی:  
إنّ جماعة کثیرة من السلف یثبتون صفات خبریة مثل الیدین والوجه ولا یؤوّلون ذلک، إلّاأنّهم یقولون: إنّا لا نعرف معنی اللفظ الوارد فیه، مثل قوله: «الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی».  
ومثل قوله: «لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ». ولسنا مکلّفین بمعرفة تفسیر هذه الآیات بل التکلیف قد ورد بالإعتقاد بأنّه لا شریک له وذلک قد أثبتناه «2».  
وإلیه جنح الرازی وقال:  
هذه المتشابهات یجب القطع بأنّ مراد اللّه منها شی‌ء غیر ظواهرها کما یجب تفویض معناها إلی اللّه تعالی ولا یجوز الخوض فی تفسیرها «3».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 135  
أقول:  
إنّ لأهل التفویض عذراً واضحاً فی هذا المجال، فإنّهم یتصوّرون أنّ الآیات المشتملة علی الصفات الخبریّة من الآیات المتشابهة، وقد نهی سبحانه عن ابتغاء تأویلها وأمر عباده بالإیمان بها. «1»  
نعم یلاحظ علی مقالتهم هذه أنّ الآیات لیست من الآیات المتشابهة، فإنّ المفاد فیها غیر متشابهة «2» إذا أمعن فیها الإنسان المتجرّد عن کلّ رأی سابق.

الرابع: التأویل «3»

إنّ العدلیّة من المتکلّمین هم المشهورون بهذه النظریّة حیث یفسّرون الید بالنعمة والقدرة، والإستواء بالاستیلاء وإظهار القدرة وتبعهم فی ذلک جماعة من الأشاعرة وغیرهم.  
أقول: إنّ الظاهر علی قسمین: الظاهر الحرفی والظاهر الجملی، فإنّ الید مثلًا مفردة ظاهرة فی العضو الخاص، ولیست کذلک فیما إذا حفّت بها القرائن، فإنّ قول القائل فی مدح انسان انّه «باسط الید»، أو فی ذمّه «قابض  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 136  
الید» لیس ظاهراً فی الید العضویة الّتی أسمیناها بالمعنی الحرفی، بل ظاهر فی البذل والعطاء أو فی البخل والإقتار وربما یکون مقطوع الید، وحمل الجملة علی غیر ذلک المعنی، حمل علی غیر ظاهرها.  
وعلی ذلک یجب ملاحظة کلام المؤوِّلة، فان کانت تأویلهم علی غرار ما بیّنّاه فهؤلاء لیسوا بمؤوِّلة بل هم مقتفون لظاهر الکتاب والسنة، ولا یکون تفسیر الکتاب العزیز- علی ضوء القرائن الموجودة فیه- تأویلًا وإنما هو اتّباع للنصوص والظواهر، وان کان تأویلهم باختراع معان للآیات من دون أن تکون فی الآیات قرائن متصلة أو منفصلة دالّة علیها فلیس التأویل- بهذا المعنی- بأقلّ خطراً من الإثبات المنتهی إمّا إلی التجسیم أو إلی التعقید والإبهام.  
وعلی ضوء ما قرّرنا من الضابطة والمیزان، تقدر علی تفسیر ما ورد فی التنزیل من الوجه «1» والعین «2» والجنب «3» والإتیان «4» والفوقیة «5» و العرش «6» والاستواء «7» وما یشابهها، من دون أن تمسّ کرامة التنزیة، ومن دون أن تخرج عن ظواهر الآیات بالتأویلات الباردة غیر الصحیحة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 137

الفصل التاسع: الصفات السلبیّة

اشارة

الصفة السلبیّة ما تفید معنی سلبیاً، لکنّ اللّه تعالی لا یجوز سلب کمال من الکمالات عنه لکونه مبدأ کل کمال، فصفاته السلبیة ما دلّ علی سلب النقص والحاجة، کمن لیس بجاهل، ولیس بعاجز، ولمّا کان معنی النقص والحاجة فی معنی سلب الکمال کانت الصفة السلبیة المفیدة لسلب النقص، راجعة إلی سلب واحد وهو سلب النقص والإحتیاج ولقد أجاد الحکیم السبزواری فی المقام حیث قال:  
وَ وَصْفُهُ السَّلْبیُّ سَلْبُ السَّلْبِ جا فی سَلْبِ الإحتیاجِ کُلًا أُدْرِجا «1»  
وقد ظهرت فی مجال صفاته السلبیة عقائد وآراء سخیفة کالحلول والجهة والرؤیة وغیر ذلک، فدعا ذلک المتکلّمین أن یبحثوا عن هذه الصفات السلبیة فی مسفوراتهم الکلامیة، والأصل الکافل لإبطال جمیع تلک المذاهب والآراء وجوب الوجود بالذات، فإنّ الجمیع مستلزم للترکیب والجسمیة وهما آیتا الفقر والحاجة المنافیة لوجوب الوجود  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 138  
بالذات. وقد تقدّم الکلام حول بعض هذه الصفات، کنفی الشریک والترکیب والصفات الزائدة علی الذات فی مباحث التوحید، ونبحث الآن عن غیرها فنقول: إنّه تعالی:

1. لیس بجسم‌

الجسم- علی ما نعرف له من الخواصّ- هو ما یشتمل علی الأبعاد الثلاثة من الطول والعرض والعمق، وهو ملازم للترکیب، والمرکّب محتاج إلی أجزائه والمحتاج لا یکون واجب الوجود بالذات.

2. لیس فی جهة «1» ولا محلّ‌

وقد تبیّن استغناؤه عنهما ممّا ذکرنا من الدلیل علی نفی الجسمیة، فإنّ الواقع فی جهة أو محلّ لا یکون إلّاجسماً أو جسمانیاً.

3. لیس حالًا فی شی‌ء

إنّ المعقول من الحلول قیام موجود بموجود آخر علی سبیل التبعیّة، وهذا المعنی لا یصحّ فی حقّه سبحانه لإستلزامه الحاجة وقیامه فی الغیر.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 139

4. لیس متّحداً مع غیره‌

حقیقة الإتّحاد عبارة عن صیرورة الشیئین المتغایرین شیئاً واحداً، وهو مستحیل فی حقّه تعالی مضافاً إلی إستحالته فی ذاته، فإنّ ذلک الغیر بحکم انحصار واجب الوجود فی واحد، ممکن، فبعد الإتحاد إمّا أن یکونا موجودین فلا إتحاد، أو یکون واحد منهما موجوداً والآخر معدوماً، والمعدوم إمّا هو الممکن، فیلزم الخلف وعدم الإتحاد، أو الواجب فیلزم إنعدام الواجب وهو محال.

5. لیس محلّاً للحوادث‌

والدلیل علی ذلک أنّه لو قام بذاته شی‌ء من الحوادث للزم تغیرّه، واللازم باطل، فالملزوم مثله، بیان الملازمة: أنّ التغیّر عبارة عن الانتقال من حالة إلی أُخری، فعلی تقدیر حدوث ذلک الأمر القائم بذاته، یحصل فی ذاته شی‌ء لم یکن من قبل، فیحصل الانتقال من حالة إلی أُخری.  
وأمّا بطلان اللازم، فلأنّ التغیّر نتیجة وجود استعداد فی المادّة الّتی تخرج تحت شرائط خاصّة من القوّة إلی الفعل، فلو صحّ علی الواجب کونه محلّاً للحوادث، لصحّ أن یحمل وجوده استعداداً للخروج من القوّة إلی الفعلیة، وهذا من شؤون الأُمور المادّیة، وهو سبحانه أجلّ من أن یکون مادّة أو مادیّاً.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 140

6. لاتقوم اللَّذة والألم بذاته‌

قد یطلق الألم واللّذة ویراد بهما الألم واللّذة المزاجیان، والاتصاف بهما یستلزم الجسمیّة والمادّة وهو تعالی منزّه عنهما کما تقدّم.  
وقد یطلقان ویراد بهما العقلیان، أعنی إدراک القوّة العقلیة ما یلائمها أو ینافیها، وبما أنّه لا منافی فی عالم الوجود لذاته تعالی لأنّ الموجودات أفاعیله ومخلوقاته، وبین الفعل وفاعله کمال الملائمة الوجودیة، فلا یتصوّر ألمٌ عقلی له سبحانه.  
وأمّا اللَّذة العقلیة فأثبتها للّه تعالی بعضهم قائلین بأنّ واجب الوجود فی غایة الجمال والکمال والبهاء، فإذا عقل ذاته فقد عقل أتمّ الموجودات وأکملها، فیکون أعظم مدرِک لأجلّ مدرَک بأتم إدراک.  
ولکن منع بعضهم عن توصیفه سبحانه باللَّذة العقلیة أیضاً لعدم الإذن الشرعی بذلک، وممّن جوز الاتصاف باللّذة العقلیة من متکلّمی الإمامیّة، مؤلّف الیاقوت حیث قال:  
المؤثّر مبتهج بالذات لأنّ علمه بکماله الأعظم یوجب له ذلک، فکیف لا والواحد منّا یلتذُّ بکماله النقصانی «1».  
وهو ظاهر کلام المحقق الطوسی فی تجرید الاعتقاد، حیث نفی الألم  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 141  
مطلقاً وقیّد اللَّذة المنفیة بالمزاجیة «1»، ومن المانعین له المحقّق البحرانی حیث قال:  
اتّفق المسلمون علی عدم إطلاق هذین اللفظین علیه تعالی ... وأمّا الفلاسفة فإنّهم ... لمّا فسروا اللَّذة بأنّها إدراک الملائم أطلقوا علیه لفظ اللَّذة وعنوا بها علمه بکمال ذاته، فلا نزاع معهم إذن فی المعنی، إذ لکلّ أحد أن یفسرِّ لفظه بما شاء، لکنّا ننازع فی إطلاق هذا اللفظ علیه لعدم الإذن الشرعی. «2»  
\*\*\*  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 143

الفصل العاشر: انّه تعالی لیس بمرئیّ‌

اشارة

إتّفقت العدلیّة علی أنّه تعالی لا یُری بالأبصار لا فی الدنیا ولا فی الآخرة، وأمّا غیرهم فالکرامیّة والمجسِّمة الّذین یصفون اللّه سبحانه بالجسمیّة ویثبتون له الجهة، جوَّزوا رؤیته بلا إشکال فی الدارین، وأهل الحدیث والأشاعرة- مع تحاشیهم عن إثبات الجسمیّة والجهة له سبحانه- قالوا برؤیته یوم القیامة وإنّ المؤمنین یرونه کما یری القمر لیلة البدر، وتحقیق الکلام فی هذا المجال رهن دراسة تحلیلیة حول أمور ثلاثة:  
أ. تحدید محلّ النزاع؛  
ب. أدلّة امتناع الرؤیة؛  
ج. أدلّة القائلین بالجواز.

ما هو موضوع النزاع؟

الرؤیة الّتی تکون فی محلّ الإستحالة والمنع عند العدلیة هی الرؤیة البصریّة بمعناها الحقیقی، لا ما یعبّر عنه بالرؤیة القلبیة کما ورد فی روایات أهل البیت علیهم السلام والشهود العلمی التام فی مصطلح العرفاء، وهذا المعنی من  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 144  
الرؤیة هو الظاهر من کلام الشیخ الأشعری حیث قال:  
وندین بأنّ اللّه تعالی یری فی الآخرة بالأبصار کما یری القمر لیلة البدر، یراه المؤمنون کما جاءت الروایات عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله «1».  
وقال أیضاً:  
إن قال قائل: لم قلتم إنّ رؤیة اللّه بالابصار جائزة من باب القیاس؟ قیل له: قلنا ذلک لأنّ ما لا یجوز أن یوصف به اللّه تعالی ویستحیل علیه، لا یلزم فی القول بجواز الرؤیة «2».  
لکنّ المتأخرین منهم لمّا رأوا أنّ القول بجواز الرؤیة بالابصار یستحیل فی حقّه تعالی، حاولوا تصحیح مقولتهم بوجوه مختلفة، فقال الامام الرازی:  
وقبل الشروع فی الدلالة لابدّ من تلخیص محلّ النزاع، فإنّ لقائل أن یقول: إن أردت بالرؤیة الکشف التامّ، فذلک ممّا لانزاع فی ثبوته، وإن أردت بها الحالة الّتی نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام فذلک ممّا لا نزاع فی انتقائه- إلی أن قال:- والجواب أنّا إذا علمنا الشی‌ء حال ما لم نره، ثمّ رأیناه، فإنّا ندرک تفرقة بین الحالین، وتلک التفرقة لا تعود إلی ارتسام الشبح فی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 145  
العین ولا إلی خروج الشعاع منها، بل هی عائدة إلی حالة أُخری مسمّاة بالرؤیة، فندّعی أنّ تعلّق هذه الصفة بذات اللّه تعالی جائز. «1»  
وحاصله- کما لخّصه المحقّق الطوسی-: أنّ الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبح فی العین أو خروج الشعاع منها، المغایرة للحالة الحاصلة عند العلم، یمکن أن تحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع.  
یلاحظ علیه: أنّ الحالة المذکورة إمّا تکون رؤیة بصریّة بالحقیقة، فذلک محال فی حقّه تعالی کما اعترف به الرازی ایضا، وإمّا لا تکون کذلک وإنّما هی مشترکة مع الرؤیة البصریة فی النتیجة، أعنی: المشاهدة، فهی راجعة إلی الکشف التام والرؤیة القلبیة ولا نزاع فیها، قال المحقّق الطوسی: «ویحتاج فی إثبات کون تلک الحالة غیر الکشف التام إلی دلیل». «2»

أدلّة امتناع رؤیته تعالی‌

یدلّ علی امتناع الرؤیة وجوه:  
1. إنّ الرؤیة إنّما تصحّ لمن کان مقابلًا- کالجسم- أو فی حکم المقابل- کالصورة فی المرآة- والمقابلة وما فی حکمها إنّما تتحقّق فی الأشیاء ذوات الجهة، واللّه منزّه عنها فلا یکون مرئیاً، وإلیه أشار مؤلّف الیاقوت بقوله: «ولا یصحّ رؤیته، لإستحالة الجهة علیه». «3»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 146  
2. إنّ الرؤیة لا تتحقق إلّابانعکاس الأشعَّة من المرئی إلی أجهزة العین، وهو یستلزم أن یکون سبحانه جسماً ذا أبعاد.  
3. إنّ الرؤیة بأجهزة العین نوع إشارة إلیه بالحدقة، وهی إشارة حسّیة لا تتحقق إلّابمشار إلیه حسّی واقع فی جهة، واللّه تعالی منزّه عن الجسمانیة والجهة.  
4. إنّ الرؤیة إمّا أن تقع علی الذات کلِّها أو علی بعضها، فعلی الأوّل یلزم أن یکون المرئی محدوداً متناهیاً، وعلی الثانی یلزم أن یکون مرکّباً ذا أجزاء وأبعاض والجمیع مستحیل فی حقِّه تعالی.  
أدلّة القائلین بالجواز  
إنّ للقائلین بجواز رؤیته تعالی أدلّة عقلیة ونقلیة، فمن أدلّتهم العقلیة ما ذکره الأشعری بقوله:  
لیس فی جواز الرؤیة إثبات حدث، لأنّ المرئی لم یکن مرئیا لأنّه محدث، ولو کان مرئیاً لذلک للزمه أن یری کلّ محدث وذلک باطل عنده» «1».  
یلاحظ علیه: أنّ الحدوث لیس شرطاً کافیاً للرؤیة حتّی تلزم رؤیة کلّ محدث، بل هو شرط لازم یتوقّف علی انضمام سائر الشروط الّتی أشرنا إلیها وبما أنّ بعضها غیر متوفّر فی الموجودات المجرّدة المحدثة، لا تقع علیها الرؤیة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 147  
وهناک دلیل عقلی استدلّ به مشایخ الأشاعرة فی العصور المتأخرة، وحاصله أنّ ملاک الرؤیة والمصحّح لها أمر مشترک بین الواجب والممکن وهو الوجود، قالوا:  
إنّ الرؤیة مشترکة بین الجوهر والعرض، ولابدّ للرؤیة المشترکة من علّة واحدة، وهی إمّا الوجود أو الحدوث، والحدوث لا یصلح للعلّیّة لأنّه أمر عدمی، فتعیّن الوجود، فینتج أنّ صحّة الرؤیة مشترکة بین الواجب والممکن «1».  
وهذا الدلیل ضعیف جدّاً ومن هنا لم یتمّ عند المفکّرین من الأشاعرة أیضاً، إذ لقائل أن یقول: إنّ الجهة المشترکة للرؤیة فی الجوهر والعرض لیست هی الوجود بما هو وجود، بل الوجود المقیّد بعدّة قیود، وهی کونه ممکناً، مادّیاً، یقع فی إطار شرائط خاصّة یستحیل فی حقّه تعالی، ولو کان الوجود هو الملاک التام لصحّة الرؤیة للزم صحّة رؤیة الأفکار والعقائد، والروحیات والنفسانیات کالقدرة والإرادة وغیر ذلک من الأُمور الروحیة الوجودیة الّتی لا تقع فی محل الرؤیة.

استدلال المجوّزین بالکتاب العزیز

استدلّ القائلون بالجواز بآیات من الکتاب العزیز:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 148  
1. قوله تعالی: «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ\* إِلی رَبِّها ناظِرَةٌ». «1»  
وتوضیح الإستدلال: أنّ النظر فی اللّغة جاء بمعنی الإنتظار ویستعمل بغیر صلة، وجاء بمعنی التفکّر ویستعمل ب (فی) وجاء بمعنی الرأفة ویستعمل ب (اللام) وجاء بمعنی الرؤیة ویستعمل ب (إلی) والنظر فی الآیة موصول ب (إلی) فوجب حمله علی الرؤیة. «2»  
یلاحظ علیه: أنّ النظر المتعدّی ب «إلی» کما یجی‌ء بمعنی الرؤیة، کذلک یجی‌ء کنایة عن التوقّع والإنتظار کما قال الشاعر:  
وجوه ناظرات یوم بدر إلی الرحمان یأتی بالفلاح  
وکقول آخر:  
إنّی إلیک لما وعدت لناظر نظر الفقیر إلی الغنی الموسر  
وقد شاع فی المحاورات: «فلان ینظر إلی ید فلان» یراد أنّه رجل معدم محتاج یتوقّع عطاء الآخر.  
والتأمّل فی الآیتین بمقارنتهما بالآیتین الواقعتین فی تلوهما یهدینا إلی أنّ المراد من النظر فی الآیة، هو التوقّع والإنتظار، لا الرؤیة، وإلیک تنظیم الآیات حسب المقابلة:  
«وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ» ویقابلها قوله تعالی: «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 149  
«إِلی رَبِّها ناظِرَةٌ». ویقابلها قوله تعالی: «تَظُنُّ أَنْ یُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ».  
فالفقرتان الأولیتان تصفان الناس یوم القیامة وأنّهم علی طائفتین: طائفة مطیعة وهم ذات وجوه ناضرة، وطائفة عاصیة وهم ذات وجوه باسرة، ثم ذکر لکلّ منهما وصفاً آخر، فللأُولی أنّهم ناظرة إلی ربّها، وللثانیة أنّهم یظنّون أن یفعل بهم فاقرة، أی یتوقّعون أن ینزل علیهم عذاب یکسر فقارهم ویقصم ظهورهم.  
فالمقابلة بین الفقرة الثالثة والرابعة تشهد علی المراد من الفقرة الثالثة الّتی مضادِّة للرابعة. وبما انّ الفقرة الرابعة ظاهرة فی أنّ المراد توقُّع العصاة العذاب الفاقر، یکون المراد من الفقرة الثالثة توقع الرحمة والکرم من اللّه تعالی، لا رؤیته تعالی.  
2. قوله تعالی حکایة عن موسی علیه السلام: «رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ». «1»  
وجه الإستدلال: أنّ الرؤیة لو لم تکن جائزة لکان سؤال موسی جهلًا أو عبثاً. «2»  
والجواب عنه: أنّ التدبّر فی مجموع ما ورد من الآیات فی القصّة یدلّنا علی أنّ موسی علیه السلام ما کان طلب الرؤیة إلّالتبکیت قومه عندما طلبوا منه أن یسأل الرؤیة لنفسه، حتی تحلّ رؤیته للّه مکان رؤیتهم، وذلک بعد ما سألوه أن یریهم اللّه جهرة لکی یؤمنوا بأنّ اللّه کلّمه، فأخذتهم الصاعقة، فطلب  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 150  
الکلیم منه سبحانه أن یحییهم اللّه تعالی، حتی یدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع الیهم، فلربما قالوا: «إنّک لم تکن صادقاً فی قولک إنّ اللّه یکلّمک، ذهبت بهم فقتلتهم»، فعند ذلک أحیاهم اللّه وبعثهم معه، وإلیک الآیات الواردة فی القصّة:  
الف) «وَ إِذْ قُلْتُمْ یا مُوسی لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتَّی نَرَی اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْکُمُ الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ». «1»  
ب) «یَسْئَلُکَ أَهْلُ الْکِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَیْهِمْ کِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسی أَکْبَرَ مِنْ ذلِکَ فَقالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ» «2».  
ج) «وَ اخْتارَ مُوسی قَوْمَهُ سَبْعِینَ رَجُلًا لِمِیقاتِنا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَکْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِیَّایَ أَ تُهْلِکُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا» «3».  
د) «وَ لَمَّا جاءَ مُوسی لِمِیقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ» «4».  
فالآیتان الأُولی والثانیة تدلّان علی أنّ أهل الکتاب طلبوا من موسی أن یسأل من اللّه تعالی أن یریهم ذاته، فاستحقّوا بسؤالهم هذا العذاب والدمار فأخذتهم الصاعقة، والآیة الثالثة تدلّ علی أنّ الّذین اختارهم موسی لمیقات  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 151  
ربّه أخذتهم الرجفة، ولم تأخذهم إلّابما فعلوه من السفاهة، والظاهر أنّ المراد منها هو سؤال الرؤیة المذکور فی الآیتین المتقدّمتین، والمقصود من الرجفة، هی رجفة الصاعقة، کما عبّر عن هلاکة قوم صالح تارة بالرّجفة «1» وأُخری بالصّاعقة. «2»  
وبما أنّه لم یکن لموسی مع قومه إلّامیقات واحد، کان المیقات فی الآیة الثالثة نفس المیقات الوارد فی الآیة الرابعة، ففی هذا المیقات وقع السؤلان، غیر إنّ سؤال الرؤیة عن جانب القوم کان قبل سؤال موسی الرؤیة لنفسه، والقوم سألوا الرؤیة حقیقة وموسی سألها تبکیتاً لقومه وإسکاتاً لهم، یدلّ علی ذلک أنّه لم یوجّه إلی الکلیم من جانبه سبحانه أیّ لوم وعتاب أو مؤاخذة وعذاب بل اکتفی تعالی بقوله:  
«لَنْ تَرانِی».  
3. قوله تعالی- فیما أجاب موسی عند سؤال الرؤیة لنفسه-:  
«وَ لکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانِی». «3»  
وجه الإستدلال: «انّه تعالی علّق الرؤیة علی استقرار الجبل وهو ممکن والمعلّق علی الممکن ممکن، فالرؤیة ممکنة». «4»  
یلاحظ علیه: أنّ المعلَّق علیه لیس هو إمکان الاستقرار، بل وجوده  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 152  
وتحقّقه بعد تجلّیه تعالی علی الجبل، والمفروض انّه لم یستقرّ بعد التجلّی، کما قال تعالی:  
«فَلَمَّا تَجَلَّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکًّا وَ خَرَّ مُوسی صَعِقاً». «1»  
أضف إلی ذلک أنّ المذکور فی الآیة هو استقرار الجبل فی حال النظر إلیه بعد تجلّیه تعالی علیه، ومن المعلوم استحالة استقراره فی تلک الحالة، وإلیه اشار المحقّق الطوسی بقوله: «وتعلیق الرؤیة باستقرار المتحرّک لا یدلّ علی الإمکان». «2»

الرؤیة فی روایات اهل البیت علیهم السلام‌

إنّ المراجع إلی خطب الإمام علی علیه السلام فی التوحید وما أُثر عن أئمة العترة الطاهرة علیهم السلام یقف علی أنّ مذهبهم فی ذلک امتناع الرؤیة، فعلی من أراد الوقوف علی کلمات الإمام علی علیه السلام أن یراجع نهج البلاغة، وعلی کلمات سائر أئمة اهل البیت علیهم السلام أن یراجع الکافی لثقة الإسلام الکلینی والتوحید للشیخ الصدوق. «3»  
ثمّ إنّهم علیهم السلام رغم تأکیدهم علی إبطال الرؤیة الحسّیة البصریّة صرّحوا علی إمکان الرؤیة القلبیّة، فهذا هو الإمام علی علیه السلام حینما سأله ذعلب الیمانی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 153  
هل رأیت ربّک یا أمیر المؤمنین؟ فقال علیه السلام: «أفأعبد ما لا أری؟! فقال: وکیف تراه؟ فقال: «لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان ولکن تدرکه القلوب بحقائق الإیمان». «1»  
وهکذا أجاب علیه السلام سؤال حبر من الیهود حینما سأله بنفس ذلک السؤال. «2»  
وروی الصدوق بسنده عن عبداللّه بن سنان عن أبیه، قال:  
حضرت اباجعفر علیه السلام فدخل علیه رجل من الخوارج، فقال له: یا أبا جعفر أی شی‌ء تعبد؟ قال: «اللّه»، قال: رأیته؟ قال: «لم تراه العیون بمشاهدة العیان ولکن رأته القلوب بحقائق الإیمان». «3»  
إلی غیر ذلک من الروایات، وأمّا البحث عن حقیقة تلک الرؤیة القلبیة الّتی هی غیر الرؤیة البصریّة الحسّیة، فلیطلب من مظانّه.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 155

الباب الرابع: فی مباحث العدل والحکمة

اشارة

الباب الرابع: فی مباحث العدل والحکمة  
وفیه اثنا عشر فصلًا:  
1. تعریف العدل والحکمة ودلائلهما؛  
2. التحسین والتقبیح العقلیّان؛  
3. أفعال اللّه سبحانه معلّلة بالغایات؛  
4. المصائب والشرور وحکمته تعالی؛  
5. التکلیف بما لا یطاق قبیح؛  
6. وجوب اللطف عند المتکلّمین؛  
7. الجبر والکسب؛  
8. نظریة التفویض؛  
9. أمر بین الأمرین؛  
10. شبهات وردود؛  
11. القضاء والقد؛  
12. حقیقة البداء.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 157

الفصل الأوّل: تعریف الحکمة والعدل ودلائلهما: تعریف الحکمة

اشارة

أصل الحکمة الحکم وهو المنع، قال ابن فارس:  
الحاء والکاف والمیم اصل واحد وهو المنع واوّل ذلک الحکم وهو المنع من الظّلم وسمّیت حکمة الدابّة لأنّها تمنعها، یقال: حکمت الدابّة وأحکمتها، ویقال: حکمت السّفیه وأحکمته، إذا أخذت علی یدیه والحکمة هذا قیاسها، لأنّها تمنع من الجهل وتقول: حکّمت فلاناً تحکیماً: منعته عمّا یرید. «1»  
وقد أطلقت الحکمة علی العدل، والعلم والحلم، والنبوّة وما یمنع من الجهل، وکل کلام موافق للحقّ، ووضع الشی‌ء فی موضعه وصواب الأمر وسداده. «2»  
وقد عرّف الراغب الإصفهانی الحکمة ب «إصابة الحقّ بالعلم والعقل» ثمّ قال:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 158  
فالحکمة من اللّه تعالی معرفة الأشیاء وإیجادها علی غایة الإحکام، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخیرات. «1»  
ثمّ إنّ الحکمة فی اصطلاح المتکلّمین قد تکون وصفاً للعلم وقد تکون وصفاً للفعل، ویفسّر الأوّل بأفضل العلم وأکمله، ویفسّر الثانی بإتقان الفعل وتنزّهه عمّا لا ینبغی. قال الرازی «2»:  
فی الحکیم وجوه: الأوّل: إنّه فعیل بمعنی مفعل کألیم بمعنی مؤلم. ومعنی الإحکام فی حقّ اللّه تعالی فی خلق الأشیاء هو إتقان التدبیر فیها، وحسن التقدیر لها، قال تعالی: «الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْ‌ءٍ خَلَقَهُ». «3»  
لیس المراد الحسن الرائق فی المنظر وإنما المراد منه حسن التدبیر فی وضع کلّ شی‌ء موضعه بحسب المصلحة، وهو المراد بقوله:  
«وَ خَلَقَ کُلَّ شَیْ‌ءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِیراً» «4».  
الثانی: إنّ الحکمة عبارة عن معرفة أفضل المعلومات بأفضل العلوم، فالحکیم بمعنی العلیم.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 159  
الثالث: الحکمة عبارة عن کونه مقدّساً عن فعل ما لا ینبغی.  
قال تعالی: «أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً» «1».  
والحاصل: أنّ الحکمة إما وصف للعلم وإمّا وصف للفعل. فالأوّل هو الحکمة العلمیة، والثانی الحکمة العملیة أو الفعلیة، والحکمة العلمیة راجعة إلی علمه تعالی بذاته وبفعله وهی من الصفات الثبوتیة الذاتیة، وقد تقدّم الکلام فیها من الباب الأوّل. والّذی یراد بالبحث فی هذا الباب الحکمة الفعلیة بمعنییه وهما: الإحکام فی خلق العالم وتدبیره وتنزّه أفعاله تعالی عمّا لا ینبغی من الجهالة والسفاهة.

تعریف العدل:

للعدل فی معاجم اللّغة إطلاقات أو معانٍ کالقصد فی الأمور، والتعادل والتساوی، والإستواء والإستقامة، والتوسط بین طرفی الإفراط والتفریط «2». والمعنی الجامع بینها هو وضع کل شی‌ء فی موضعه المناسب له. وإلیه أشار الإمام علی علیه السلام بقوله: «العدل یضع الامور موضعها». «3»  
توضیح ذلک: أنّ لکلّ شی‌ء وضعاً خاصّاً یقتضیه إمّا بحکم العقل، أو بنصّ الوحی وباعتبار المصالح الکلیة والجزئیة فی نظام الکون، فالعدل هو رعایة ذلک الوضع وعدم الإنحراف إلی جانب الإفراط والتفریط.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 160  
نعم موضع کل شی‌ء بحسبه، ففی نظام الطبیعة بوجه، وفی المجتمع البشری بوجه آخر، وبلحاظ اختلاف موارده تحصل له أقسام لیس هنا مقام بیانها، إلّاأنّ موارد العدل بالنسبة إلی اللّه تعالی یجمعها أقسام ثلاثة:  
1. العدل التکوینی: وهو إعطاؤه تعالی کلّ موجود ما یستحقه ویلیق به من الوجود، فلا یهمل قابلیة، ولا یعطّل استعداداً فی مجال الإفاضة والإیجاد.  
2. العدل التشریعی: وهو أنّه تعالی لایهمل تکلیفاً فیه کمال الإنسان وسعادته، وبه قوام حیاته المادیّة والمعنویة، والدنیویة والاخرویة، کما انّه لا یکلّف نفساً فوق طاقتها.  
3. العدل الجزائی: وهو أنّه تعالی لا یساوی بین المصلح والمفسد، والمؤمن والکافر فی مقام الجزاء بل یجزی کلَّ إنسان بما کسب، فیجزی المحسن بالإحسان والثواب، والمسی‌ء بالعقاب. کما أنّه تعالی لا یعاقب عبداً علی مخالفة التکالیف إلّابعد البیان والإبلاغ.

الملازمة بین الحکمة والعدل‌

إنّ الحکمة الفعلیة والعدل متلازمان، فإنّ لازم إتقان الفعل وإحکامه کونه واقعاً فی موضعه اللائق به، کما أنّ لازم کون الفعل واقعا فی موضعه المناسب کونه محکماً ومتقناً. ومن هنا نری أنّ المتکلّمین یردفون العدل بالحکمة فی أبحاثهم. قال عبدالجبّار المعتزلی:  
«نحن إذا وصفنا القدیم تعالی بأنّه عدل حکیم، فالمراد به أنّه لا  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 161  
یفعل القبیح أو لا یختاره ولا یخلّ بما هو واجب علیه، وأنّ أفعاله کلّها حسنة». «1»  
وقال الشیخ المفید:  
«العدل الحکیم هو الّذی لا یفعل قبیحا ولا یخلّ بواجب». «2»  
وقال سدید الدین الحمصی:  
«الکلام فی العدل، کلام فی أفعاله تعالی، وأنّها کلّها حسنة، وتنزیهه عن القبائح وعن الإخلال بالواجب فی حکمته». «3»

دلائل عدله تعالی وحکمته‌

إنّ العدل والحکمة من الأوصاف الکمالیة، واللّه تعالی بما أنّه واجب الوجود بالذات واجد جمیع الکمالات الوجودیة، ومنزّه عن کلّ نقص وقبح. فواجب الوجود تعالی، یعلم من ذاته کلّ شی‌ء من الأشیاء بعلله وأسبابه، ویفعل النظام الأتم لغایة حقیقته یلزمه، فهو حکیم فی علمه وفعله، فهو الحکیم المطلق. «4»  
ویدلّ علی انتفاء القبح عن أفعاله تعالی. أنّ القبح فی الفعل کالظلم، والعبث ونحو ذلک، إمّا ناشی‌ء عن جهل الفاعل بجهات الحسن والإتقان.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 162  
وإما ناشی‌ء عن حاجته إلی ذلک. واللّه سبحانه عالم بکلّ شی‌ء کما أنّه غنیّ بالذات. وإلیه أشار المحقق الطوسی بقوله: «واستغناؤه وعلمه یدلّان علی انتفاء القبح عن أفعاله تعالی». «1»  
ونصوص الکتاب والسنّة فی عدله تعالی وحکمته متضافرة. قال سبحانه:  
«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلائِکَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ». «2»  
قوله «قائماً» إمّا حال من اسم اللّه تعالی مؤکّدة، وإمّا حال من «هو» فی قوله: «لا إله الا هو» والمراد من قیامه بالقسط إمّا مطلق یشمل جمیع مراتب القسط (فی التکوین والتشریع والجزاء) وإمّا یختص بالقسط التکوینی کما اختاره بعضهم. «3»  
وقال تعالی: «وَنَضَعُ الْمَوازِینَ الْقِسْطَ لِیَوْمِ الْقِیامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیْئاً». «4»  
هذا ناظر إلی عدله تعالی فی مقام الحساب والجزاء.  
وممّا یدلّ علی عدله تعالی فی التشریع قوله سبحانه: «لا نُکَلَّفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها». «5»  
وقوله سبحانه:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 163  
«لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمِیزانَ لِیَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». «1»  
وقال الإمام علی علیه السلام: «العدل أن لاتتّهمه». «2»  
وفسّره الإمام الصادق علیه السلام بقوله: وأمّا العدل فأن لا تنسب إلی خالقک ما لامک علیه». «3»  
وقال امیرالمؤمنین علیه السلام:  
«وأرانا من ملکوت قدرته وعجائب ما نطقت به آثار حکمته ... فظهرت البدائع الّتی أحدثتها آثار صنعته وأعلام حکمته .... قدّر ماخلق فأحکم تقدیره، ... بدایا خلائق أحکم صنعها ...». «4»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 165

الفصل الثانی: التحسین والتقبیح العقلیان‌

اشارة

قد تقدّم أنّ العدل الحکیم هو الّذی لا یفعل القبیح ولا یُخلُّ بالحسن، والتصدیق بثبوت هذه الصفة للباری تعالی مبنیٌّ علی القول بالتحسین والتقبیح العقلیین، فإنّ مفاد تلک المسألة: أنّ هناک أفعالًا یدرک العقل کونها حسنة أو قبیحة، ویدرک أنّ الغنیّ بالذّات منزّه عن الإتصاف بالقبیح وفعل ما لاینبغی، ومن هنا یلزمنا البحث عن تلک المسألة علی ضوء العقل والکتاب العزیز فنقول:  
ذهبت العدلیة إلی أنّ هناک أفعالًا یدرک العقل من صمیم ذاته ومن دون استعانة من الشرع أنّها حسنة وأفعالًا أخری یدرک أنّها قبیحة کذلک؛ وقالت الأشاعرة: لا حکم للعقل فی حسن الأشیاء وقبحها، فلا حسن إلّاماحسّنه الشارع ولا قبیح إلّاما قبّحه؛ و النزاع بین الفریقین دائر بین الإیجاب الجزئی و السلب الکلّی، فالعدلیة یقولون بالأوّل و الأشاعرة بالثانی.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 166

ملاکات الحسن والقبح‌

لاشکّ أنّ للحسن والقبح معنی واحداً، وإنّما الکلام فی ملاک کون الشی‌ء حسناً أو قبیحاً، وهو یختلف بإختلاف الموارد، فقد ذکر للحَسَن والقبیح ملاکات وهی:  
1. ملائمة الطبع ومنافرته: فالمشهد الجمیل بما أنّه یلائم الطبع حسن، کما أنّ المشهد المخوف بما أنّه منافر للطبع قبیح، ومثله الطعام اللّذیذ والصوت الناعم، فإنّهما حسنان، کما أنّ الدواء المرّ ونهیق الحمار قبیحان.  
2. موافقة الغرض والمصلحة ومخالفتهما: والغرض والمصلحة إمّا شخصیان وإمّا نوعیان، فقتل عدوّ الإنسان یعدّ حسناً عنده لأنّه موافق لغرضه، ولکنّه قبیح لأصدقاء المقتول وأهله، لمخالفته لأغراضهم ومصالحهم الشخصیة، هذا فی المجال الشخصی، وأمّا فی المجال النوعی، فإنّ العدل بما أنّه حافظ لنظام المجتمع ومصالح النوع فهو حسن وبما أنّ الظلم هادم للنظام ومخالف لمصلحة النوع فهو قبیح.  
3. کون الشی‌ء کمالًا للنفس أو نقصاناً لها: کالعلم والجهل، فالأوّل زین لها والثانی شین، ومثلهما الشجاعة والجبن، وغیرهما من کمالات النفس ونقائصها.  
4. ما یوجب مدح الفاعل وذمّه عند العقل: وذلک بملاحظة الفعل من حیث إنّه مناسب لکمال وجودی للموجود العاقل المختار أو نقصان له،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 167  
فیستقلّ العقل بحسنه ووجوب فعله، أو قبحه ووجوب ترکه وهذا کما إذا لاحظ العقل جزاء الإحسان بالإحسان، فیحکم بحسنه وجزاء الإحسان بالإساءة فیحکم بقبحه، فالعقل فی حکمه هذا لا یلاحظ سوی أنّ بعض الأفعال کمال للموجود الحیّ المختار وبعضها الآخر نقص له، فیحکم بحسن الأوّل وقبح الثانی.  
تعیین محلّ النزاع  
لا نزاع فی الحسن والقبح بالملاک الأوّل والثالث، وهو واضح، وکذلک فی الحسن والقبح بملاک الغرض والمصلحة الشخصیین، وأمّا الغرض والمصلحة النوعیان فإنّ کثیراً من الباحثین عن التحسین والتقبیح العقلیین یعلّلون حسن العدل والإحسان، وقبح الظلم والعدوان، باشتمال الأوّل علی مصلحة عامّة والثانی علی مفسدة کذلک. وهذا الملاک فی الحقیقة من مصادیق الملاک الرابع کما لا یخفی. إذ ربما یکون مدح الفاعل علی فعل وذمّه علی فعل لغایة المصالح والمفاسد النوعیة. والإتیان بالفعل وترکه بهذه الغایة یعدّ کمالًا ونقصاناً للفاعل. وهذا المعنی الأخیر هو محلّ النزاع بین المثبتین والنافین.

دلائل المثبتین والنافین‌

أ. دلائل المثبتین: استدلّ القائلون بالتحسین والتقبیح العقلیین بوجوه عدیدة نکتفی بذکر وجهین منها:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 168  
الدلیل الاوّل: وهو ما أشار إلیه المحقّق الطوسی بقوله: «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً». «1»  
توضیحه: أنّ الحسن والقبح لو کانا بحکم العقل، بحیث کان العقل مستقلًا فی إدراک حسن الصدق وقبح الکذب فلا اشکال فی أنّ ما أخبر الشارع عن حسنه حسن، وما أخبر عن قبحه قبیح، لحکم العقل بأنّ الکذب قبیح والشارع منزّه عن إرتکاب القبیح.  
وأمّا لو لم یستقلّ العقل بذلک، فلو أخبر الشارع بحسن فعل أو قبحه فلا یمکن لنا الجزم بکونه صادقاً فی کلامه حتی نعتقد بمضمون أخباره ونستکشف منه حسن الفعل أو قبحه، وذلک لاحتمال عدم صدق الشارع فی أخباره، فإنّ الکذب حسب الفرض لم یثبت قبحه بعدُ وإثبات قبح الکذب بإخبار الشارع عن قبحه مستلزم للدور.  
الدلیل الثانی: وهو ما ذکره العلّامة الحلّی بقوله:  
لو کان الحسن والقبح باعتبار السمع لاغیر لما قبح من اللّه تعالی شی‌ء «2» ولو کان کذلک لما قبح منه تعالی إظهار المعجزات علی ید الکاذبین، وتجویز ذلک یسدّ باب معرفة النبوّة، فإنّ أیّ نبیّ أظهر المعجزة عقیب إدّعاء النبوّة لایمکن تصدیقه مع تجویز إظهار المعجزة علی ید الکاذب فی دعوی النبوّة «3».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 169  
والعجب أنّ الفضل بن روزبهان الأشعری حاول الإجابة عن هذا الدلیل بقوله:  
عدم إظهار المعجزة علی ید الکذّابین لیس لکونه قبیحاً عقلًا بل لعدم جریان عادة اللّه الجاری مجری المحال العادی بذلک «1».  
فعند ذلک لا ینسدّ باب معرفة النبوة لأنّ العلم العادی حاکم باستحالة هذا الإظهار.  
یلاحظ علیه: أنّه من أین وقف علی تلک العادة وأنّ اللّه لا یجری الإعجاز علی ید الکاذب؟ ولو کان التصدیق متوقّفاً علی إحرازها لزم أن یکون المکذّبون بنبوّة نوح أو من قبله ومن بعده معذورین فی إنکارهم لنبوّة الأنبیاء، إذ لم تثبت عندهم تلک العادة، لأنّ العلم بها إنّما یحصل من تکرّر رؤیة المعجزة علی ید الصادقین دون الکاذبین.  
ب. أدلّة النافین  
الدلیل الأوّل: قالوا: لو کان العلم بحسن الإحسان وقبح العدوان ضروریاً لما وقع التفاوت بینه وبین العلم بأنّ الواحد نصف الإثنین، لکنّ التالی باطل بالوجدان.  
ویلاحظ علیه اوّلًا: أنّه یجوز التفاوت فی الادراکات البدیهیة،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 170  
فالأوّلیات متقدمة علی المشاهدات وهی علی الفطریات وهکذا، فوجود التفاوت بین البدیهیات لا ینافی بداهتها، وإلیه أشار المحقق الطوسی بقوله:  
«ویجوز التفاوت فی العلوم لتفاوت التصور». «1»  
وثانیاً: نفی کون الحکم بحسن فعل أو قبحه بدیهیّاً لا یدلّ علی نفی کونه عقلیاً، فانّ نفی الأخصّ لا یدلّ علی نفی الأعم، فمن الجائز أن یکون العقل مستقلّاً بحسن فعل أو قبحه لکن بالتأمل والنظر، فعلی فرض قبول ما ادّعی من التفاوت لا یجدی المنکر شیئاً.  
الدلیل الثانی: لو کان الحسن والقبح عقلیین لما اختلفا، أی لما حسن القبیح ولما قبح الحسن، والتالی باطل، فإنّ الکذب قد یحسن والصدق قد یقبح، وذلک فیما إذا تضمّن الکذب إنقاذ نبیّ من الهلاک والصدق إهلاکه.  
فلو کان الکذب قبیحاً لذاته لما کان واجباً ولا حسناً عندما استفید به عصمة دم نبیّ عن ظالم یقصد قتله. «2»  
والجواب عنه: أنّ کلًا من الکذب فی الصورة الأُولی والصدق فی الصورة الثانیة علی حکمه من القبح والحسن، إلّاأنّ ترک إنقاذ النبیّ أقبح من الکذب، وإنقاذه أحسن من الصدق، فیحکم العقل بترک الصدق وارتکاب الکذب قضاءً لتقدیم الأرجح علی الراجح، فإنّ تقدیم الراجح علی الأرجح قبیح عند العقل.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 171  
الدلیل الثالث: إنّ القول بالتحسین والتقبیح العقلیین دخالة فی شؤون ربّ العالمین الّذی هو مالک کل شی‌ء حتی العقل، فله أن یتصرّف فی ملکه کیف یشاء، ولازم القول بأنّ العقل حاکم بحسن بعض الأفعال وقبحه تحدید لملکه وقدرته سبحانه.  
ویردّه أنّ العقل لیس فارضاً علی اللّه تعالی شیئاً وإنّما هو کاشف عن القوانین السائدة علی أفعاله تعالی، فالعقل یطالع اوّلًا صفات اللّه الکمالیة کالغنی الذاتی، والعلم والقدرة الذاتیین، ثم یستنتج منها تنزّهه عن إرتکاب القبائح، وهذا کما أنّ العقل النظری یکشف عن القوانین السائدة علی نظام الکون وعالم الطبیعة.  
وبالتأمل فیما ذکرنا یظهر ضعف سائر ما استدلّ به القائلون بنفی التحسین والتقبیح العقلیین ولانری حاجة فی ذکرها وبیان وجوه الخلل فیها. «1»

التحسین والتقبیح فی الکتاب العزیز

إنّ التدبُّر فی آیات الذّکر الحکیم یعطی أنّه یسلّم إستقلال العقل بالتحسین والتقبیح خارج إطار الوحی ثمّ یأمر بالحسن وینهی عن القبیح، وإلیک فیما یلی نماذج من الآیات فی هذا المجال:  
1. «إِنَّ اللَّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِیتاءِ ذِی الْقُرْبی وَیَنْهی عَنِ  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 172  
الْفَحْشاءِ وَالْمُنْکَرِ وَالْبَغْیِ یَعِظُکُمْ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ». «1»  
2. «قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَواحِشَ». «2»  
3. «یَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ». «3»  
فهذه الآیات تعرب بوضوح عن أنّ هناک أُموراً توصف بالعدل والإحسان والمعروف والفحشاء والمنکر والبغی قبل تعلّق الأمر والنهی بها، وأنّ الإنسان یجد اتّصاف بعض الأفعال بأحدها ناشئاً من صمیم ذاته ولیس عرفان الإنسان بها موقوفاً علی تعلّق الشرع، وإنّما دور الشرع هو تأکید إدراک العقل بالأمر بالحسن والنهی عن القبیح وبیان ما لا یستقلّ العقل فی إدراک حسنه وقبحه، وتدلّ علی ما تقدّم بأوضح دلالة الآیة التالیة:  
4. «وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَیْها آباءَنا وَ اللَّهُ أَمَرَنا بِها قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ». «4»  
فإنّ الظاهر من الآیة أنّ المشرکین کانوا عارفین بقبح أفعالهم وأنّها من الفحشاء ولکنّهم حاولوا توجیه تلک الأفعال الشنیعة إمّا بکونها إبقاءً لسیرة آبائهم وهم کانوا یحسِّنون ذلک، وإمّا بکونها ممّا أمر بها اللّه سبحانه ولکنّ اللّه تعالی یخطّئهم فی ذلک ویقول إنّ اللّه لا یأمر بالفحشاء کما یخطّئهم فی اتّباعهم سیرة آبائهم بقوله:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 173  
«أَ وَ لَوْ کانَ آباؤُهُمْ لا یَعْقِلُونَ شَیْئاً وَ لا یَهْتَدُونَ». «1»  
5. «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ کَالْمُفْسِدِینَ فِی الأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِینَ کَالْفُجَّارِ». «2»  
6. «أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِینَ کَالْمُجْرِمِینَ\* ما لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ» «3».  
7. «هَلْ جَزاءُ الإِحْسانِ إِلَّا الإِحْسانُ» «4».  
وهذه الآیات تدلّ علی أنّه سبحانه اتّخذ وجدان الإنسان سنداً لقضائه فیما تستقلّ به عقلیته، فالإنسان یجد من تلقاء نفسه قبح التسویة عند الجزاء بین المفسد والمصلح والفاجر والمؤمن والمسلم والمجرم، کما أنّه یدرک کذلک حسن جزاء الإحسان بالإحسان، وهذا الإدراک الفطری هو السند فی حکم العقل بوجوب یوم البعث والحساب کی یفصل بین الفریقین ویجزی کلّ منهما بما یقتضیه العدل والإحسان الإلهی.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 175

الفصل الثالث: أفعال اللّه سبحانه معلَّلة بالغایات‌

اشارة

من مظاهر عدله تعالی وحکمته تنزیه أفعاله سبحانه عن العبث ولزوم إقترانها بالغایات والأغراض، وهذه المسألة من المسائل الّتی تشاجرت فیها العدلیة والأشاعرة، فالأُولی علی الإیجاب والثانیة علی السلب.  
واستدلّت العدلیة علی مدّعاهم بأنّ خلوَّ الفعل عن الغایة والغرض یعدّ لغواً وعبثاً وهو من القبائح العقلیة، واللّه تعالی منزَّه عن القبائح فلابدّ أن تکون أفعاله مقترنة بأغراض ومعلَّلة بغایات.  
والمهمّ فی هذا المجال، التحقیق حول دلائل الأشاعرة علی إنکار کون أفعاله تعالی معلّلة بالغایات، وأمّا دلیل نظریة العدلیة فهو واضح، لإنّ هذه المسألة- کما تقدّم- من فروع مسألة التحسین والتقبیح العقلیّین فنقول:  
استدلّت الأشاعرة علی مذهبهم بأنّه لو کان فعله لغرض لکان ناقصاً لذاته مستکملًا بتحصیل ذلک الغرض لأنّه لا یصلح غرضاً للفاعل الّا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنی الکمال. «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 176  
یلاحظ علیه: أنّ الأشاعرة خلطوا بین الغرض الراجع إلی الفاعل، والغرض الراجع إلی فعله، فالاستکمال لازم فی الأوّل دون الثانی، والقائل بکون أفعاله معلّلة بالأغراض والغایات والدواعی والمصالح، إنّما یعنی بها الثانی دون الأوّل.  
توضیح ذلک: أنّ العلّة الغائیة فی أفعال الفواعل البشریة هی السّبب لخروج الفاعل عن کونه فاعلًا بالقوّة إلی کونه فاعلًا بالفعل، فهی متقدّمة علی الفعل صورة وذهناً ومؤخّرة عنه وجوداً وتحقّقاً، ولا تتصوّر العلّة الغائیة بهذا المعنی فی ساحته تعالی، لغناه المطلق فی مقام الذات والوصف والفعل، فلا یحتاج فی الإیجاد إلی شی‌ء وراء ذاته، وإلّا لکان ناقصاً فی مقام الفاعلیة مستکملًا بشی‌ء وراء ذاته وهو لا یجتمع مع غناه المطلق، ولکن نفی العلّة الغائیة بهذا المعنی لا یستلزم أن لا یترتّب علی فعله مصالح وحِکَم ینتفع بها العباد وینتظم بها النظام، وذلک لأنّه سبحانه فاعل حکیم، والفاعل الحکیم لا یختار من الأفعال الممکنة إلّاما یناسب ذلک، ولا یصدر منه ما یضادّه ویخالفه. «1»

القرآن وأفعاله سبحانه الحکیمة

والعجب من غفلة الأشاعرة من النصوص الصریحة فی هذا المجال، یقول سبحانه: «أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَ أَنَّکُمْ إِلَیْنا لا تُرْجَعُونَ». «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 177  
وقال: «وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبِینَ». «1»  
وقال: «وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما باطِلًا ذلِکَ ظَنُّ الَّذِینَ کَفَرُوا فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ کَفَرُوا مِنَ النَّارِ». «2»  
وقال: «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الإِنْسَ إِلَّا لِیَعْبُدُونِ». «3»

مذهب الحکماء فی أفعاله تعالی‌

ربّما یتوهّم إتّفاق رأی الحکماء مع الأشاعرة فی نفی الغایة والغرض عن أفعاله تعالی، ولکنّه خطأ محض، قال صدر المتألهین:  
إنّ الحکماء ما نفوا الغایة والغرض عن شی‌ء من أفعاله مطلقاً، بل إنّما نفوا فی فعله المطلق «4» وفی فعله الأوّل غرضاً زائداً علی ذاته تعالی، وأمّا ثوانی الأفعال والأفعال المخصوصة والمقیّدة فأثبتوا لکلّ منها غایة مخصوصة کیف وکتبهم مشحونة بالبحث عن غایات الموجودات ومنافعها .... «5»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 179

الفصل الرابع: المصائب والشرور وحکمته تعالی‌

اشارة

إنّ اللّه سبحانه خلق السّماوات والأرض وما بینهما لمصلحة الإنسان وانتفاعه بها فی معیشته، مع انّ المصائب والبلایا تنافی هذه الغایة وتضادّها، والفاعل الحکیم لا یصنع ما یضادّ غرضه. أضف إلی ذلک أنّ مقتضی رحمة اللّه الواسعة رفع المصائب ودفع الشرور الواقعة فی عالم الطبیعة کی لا تصعب المعیشة علی الإنسان وتکون له هنیئة مریئة بلا جزع ومصیبة.  
والإجابة عن هذه الشبهة تبتنی علی بیان أُمور:

الأوّل: المصالح النوعیّة راجحة علی المصالح الفردیة

لاشکّ أنّ الحیاة الإنسانیة حیاة إجتماعیة، فهناک مصالح ومنافع فردیة، وأخری نوعیة اجتماعیة، والعقل الصریح یرجّح المصالح النوعیة علی المنافع الفردیة، وعلی هذا فما یتجلّی من الظواهر الطبیعیة لبعض الأفراد فی صورة المصیبة والشرّ، هو فی عین الوقت تکون متضمّنة لمصلحة النوع والإجتماع، فالحکم بأنّ هذه الظواهر شرور، تنافی مصلحة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 180  
الإنسان، ینشأ من التفات الإنسان إلیها من منظار خاص والتجاهل عن غیر نفسه فی العالم، من غیر فرق بین من مضی فی غابر الزمان ومن یعیش فی الحاضر فی مناطق العالم أو سوف یأتی ویعیش فیها.

الثانی: ضآلة علم الإنسان ومحدودیته‌

إنّ علم الإنسان المحدود هو الّذی یدفعه إلی أن یقضی فی الحوادث بتلک الأقضیة الشاذّة، ولو وقف علی علمه الضئیل ونسبة علمه إلی ما لا یعلمه لرجع القهقری قائلًا: «رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا». «1»  
ولأذعن بقوله تعالی: «وَ ما أُوتِیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِیلًا» «2».  
وما أشبه الإنسان فی حکمه بأنّ المصائب شرور محضة للإنسان لیس لها دور فی مصالحه بعابر سبیل یری جرّافة تحفر الأرض، أو تهدم بناء مثیرة الغبار والتراب فی الهواء، فیقضی من فوره بأنّه عمل ضارّ وشرّ، وهو لایدری بأنّ ذلک یتمّ تمهیداً لبناء مستشفی کبیر یستقبل المرضی ویعالج المصابین ویهیّی‌ء للمحتاجین إلی العلاج وسائل المعالجة والتمریض. ولو وقف علی تلک الأهداف النبیلة لقضی بغیر ما قضی، ولوصف ذلک التهدیم بأنّه خیر وأنّه لا ضیر فیما یحصل من ضوضاء الجرّافة وتصاعد الغبار.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 181

الثالث: الغفلة عن القیم الإنسانیة العلیا

لیست الحیاة الإنسانیة حیاة مادیّة فقط، بل للإنسان حیاة روحیة معنویة، ولا شکّ أنّ الفلاح والسّعادة فی هذه الحیاة، هی الغایة القصوی من خلق الإنسان، ومفتاح الوصول إلی تلک الغایة هو العبادة والخضوع للّه سبحانه، وعلی هذا الأساس فالحوادث الّتی توجب إختلالًا مّا فی بعض شؤون الحیاة المادیّة ربما تکون عاملًا أساسیاً لاتّجاه الإنسان إلی اللّه سبحانه کما قال سبحانه:  
«فَعَسی أَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ یَجْعَلَ اللَّهُ فِیهِ خَیْراً کَثِیراً». «1»  
کما سیوافیک بیان ذلک.

الرابع: المصائب ولیدة الذنوب والمعاصی‌

اشارة

القرآن الکریم یعدّ الإنسان مسؤولًا عن کثیر من الحوادث المؤلمة والوقائع الموجعة فی عالم الکون، قال سبحانه:  
«ظَهَرَ الْفَسادُ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما کَسَبَتْ أَیْدِی النَّاسِ». «2»  
وقال سبحانه:  
«وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُری آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ وَ لکِنْ کَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما کانُوا یَکْسِبُونَ». «3»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 182  
وقال سبحانه:  
«وَ ما أَصابَکُمْ مِنْ مُصِیبَةٍ فَبما کَسَبَتْ أَیْدِیکُمْ وَ یَعْفُوا عَنْ کَثِیرٍ». «1»  
إلی غیر ذلک من الآیات الدالّة علی أنّ لأعمال الإنسان دوراً واقعیاً فی البلایا والشرور الطبیعیة والإجتماعیة، ولکنّ الإنسان إذا أصابته مصیبة وکارثة یعجل من فوره، وبدل أن یرجع إلی نفسه ویتفحّص عن العوامل البشریة لتلک الحوادث ویقوم بإصلاح نفسه، یعدّها مخالفة لحکمة الصانع أو عدله ورحمته.

الفوائد التربویّة للمصائب‌

إذا عرفت هذه الأُصول فلنرجع إلی تحلیل فوائد المصائب والشرور، فنقول:  
1. المصائب وسیلة لتفجیر الطاقات  
إنّ البلایا والمصائب خیر وسیلة لتفجیر الطاقات وتقدّم العلوم ورقی الحیاة البشریة، فإنّ الإنسان إذا لم یواجه المشاکل فی حیاته لاتنفتح طاقاته ولا تنمو، بل نموّها وخروجها من القوّة إلی الفعل رهن وقوع الإنسان فی مهبّ المصائب والشدائد. وإلی هذه الحقیقة یشیر قوله تعالی:  
«فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً\* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً\* فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ\* وَ إِلی رَبِّکَ فَارْغَبْ». «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 183  
2. البلایا جرس إنذار وسبب للعودة إلی الحقّ  
إنّ التمتع بالمواهب المادّیة والإستغراق فی اللذائذ والشهوات یوجب غفلة کبری عن القیم الأخلاقیة وکلّما ازداد الإنسان توغّلًا فی اللذائذ والنعم، ازداد ابتعاداً عن الجوانب المعنویة. وهذه حقیقة یلمسها کلّ إنسان فی حیاته وحیاة غیره، ویقف علیها فی صفحات التاریخ، ونحن نجد فی الکتاب العزیز التصریح بصلة الطغیان بإحساس الغنی، إذ یقول عزّوجلّ: «إِنَّ الإِنْسانَ لَیَطْغی\* أَنْ رَآهُ اسْتَغْنی». «1»  
فإذاً لابدّ لإنتباه الإنسان من هذه الغفلة من هزّة وجرس إنذار یذکّره ویرجعه إلی الطریق الوسطی، ولیس هناک ما هو أنفع فی هذا المجال من بعض الحوادث الّتی تقطع نظام الحیاة الناعمة بشی‌ء من المزعجات حتّی یدرک عجزه ویتنبّه من نوم الغفلة. ولأجل هذا یعلّل القرآن الکریم بعض النوازل والمصائب بأنّها تنزل لأجل الذکری والرجوع إلی اللّه، یقول سبحانه:  
«وَ ما أَرْسَلْنا فِی قَرْیَةٍ مِنْ نَبِیٍّ إِلَّا أَخَذْنا أَهْلَها بِالْبَأْساءِ وَ الضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ یَضَّرَّعُونَ». «2»  
ویقول أیضاً:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 184  
«وَ لَقَدْ أَخَذْنا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِینَ وَ نَقْصٍ مِنَ الَّثمَراتِ لَعَلَّهُمْ یَذَّکَّرُونَ». «1»  
ویقول أیضاً:  
«ظَهَرَ الْفَسادُ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما کَسَبَتْ أَیْدِی النَّاسِ لِیُذِیقَهُمْ بَعْضَ الَّذِی عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ». «2»  
ویقول تعالی: «وَ بَلَوْناهُمْ بِالْحَسَناتِ وَالسَّیِّئاتِ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ». «3»  
3. حکمة البلایا فی حیاة الأولیاء  
یظهر من القرآن الکریم والأحادیث المتضافرة أنّ البلایا والمحن ألطاف إلهیّة فی حیاة الأولیاء والصالحین من عباد اللّه وشرط لوصولهم إلی المقامات العالیة فی الآخرة.  
قال سبحانه:  
«أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا یَأْتِکُمْ مَثَلُ الَّذِینَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِکُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْساءُ وَ الضَّرَّاءُ وَ زُلْزِلُوا حَتَّی یَقُولَ الرَّسُولُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا مَعَهُ مَتی نَصْرُ اللَّهِ أَلا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِیبٌ». «4»  
وقال أیضاً:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 185  
«وَلَنَبْلُوَنَّکُمْ بِشَیْ‌ءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الأَمْوالِ وَالأَنْفُسِ وَ الَّثمَراتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِینَ\* الَّذِینَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِیبَةٌ قالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَیْهِ راجِعُونَ\* أُولئِکَ عَلَیْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولئِکَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ». «1»  
وروی هشام بن سالم عن أبی عبداللّه علیه السلام أنّه قال: «إنّ أشدّ الناس بلاءً الأنبیاء، ثمّ الّذین یلونهم، ثمّ الأمثل فالأمثل». «2»  
وروی سلیمان بن خالد عنه علیه السلام أنّه قال: «وإنّه لیکون للعبد منزلة عند اللّه فما ینالها إلّابإحدی خصلتین، إمّا بذهاب ماله أو ببلیّة فی جسده». «3»  
وقد شکا عبداللّه بن أبی یعفور إلی أبی عبداللّه الصادق علیه السلام ممّا أصابته من الأوجاع- وکان مسقاماً- فقال علیه السلام: «یا عبداللّه لو یعلم المؤمن ماله من الأجر فی المصائب لتمنّی أنّه قرّض بالمقاریض». «4»  
حاصل المقال:  
إنّ المصائب علی قسمین: فردیة ونوعیة، وإن شئت فقل: محدودة ومطلقة، ولأعمال الإنسان دور فی وقوع المصائب والبلایا، وهی جمیعاً موافقة للحکمة وغایة الخلقة، فإنّ الغرض من خلقة الإنسان وصوله إلی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 186  
الکمالات المعنویة الخالدة، وتلک المصائب جرس الإنذار للغافلین وکفّارة لذنوب المذنبین وأسباب الإرتقاء والتعالی للصالحین.  
هذا فی جانب الغرض الأُخروی، وأمّا فی ناحیة الحیاة الدنیویة فیجب إلفات النظر إلی أمرین:  
1. ملاحظة منافع نوع البشر المتوطّنین فی نواحی العالم، بلا قصر النظر إلی منافع الفرد أو طائفة من الناس.  
2. ملاحظة ما یتوصّل إلیه الإنسان عند مواجهته للمشاکل والشدائد من الإختراعات والإکتشافات الجدیدة المؤدّیة إلی صلاح الإنسان فی حیاته المادیة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 187

الفصل الخامس: التکلیف بما لا یطاق قبیح‌

اشارة

إنّ التکلیف بما هو خارج عن قدرة المکلّف ظلم، وقبح الظلم من البدیهیات الأوّلیة عند العقل العملی، فیستحیل علی الحکیم أن یکلّف العبد بما لا قدرة له علیه، من غیر فرق بین کون نفس الفعل المکلّف به ممکناً بالذات، ولکن کان خارجاً عن إطار قدرة المکلّف، کالطیران إلی السّماء بلا وسیلة، أو کان نفس الفعل بما هو هو محالًا، کدخول الجسم الکبیر فی الجسم الصغیر من دون أن یتوسّع الصغیر أو یتصغّر الکبیر، هذا هو قضاء العقل فی المسألة.  
والآیات القرآنیة أیضاً صریحة فی أنّه سبحانه لایکلّف الإنسان إلّاوسعه، وقدر طاقته ولا یظلمه مطلقاً.  
قال سبحانه: «لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها». «1»  
وقال تعالی: «وَ ما رَبُّکَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِیدِ». «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 188

الأشاعرة وتجویز التکلیف بما لا یطاق‌

مع هذه البراهین المشرقة نری أنّ الأشاعرة جوّزوا التکلیف بما لایطاق، وبذلک أظهروا العقیدة الإسلامیة، عقیدة مخالفة للوجدان والعقل السلیم، ومن المأسوف علیه أنّ المستشرقین أخذوا عقائد الإسلام عن المتکلّمین الأشعریین، فإذا بهم یصفونها بکونها علی خلاف العقل والفطرة لأنّهم یجوّزون التکلیف بما لایطاق.  
إنّ الأشاعرة استدلّوا بآیات تخیّلوا دلالتها علی ما یرتأونه، مع أنّها بمنأی عمّا یتبنّونه فی المقام، وأظهر ما استدلوا به آیتان:  
الآیة الأُولی: قوله تعالی: «ما کانُوا یَسْتَطِیعُونَ السَّمْعَ وَ ما کانُوا یُبْصِرُونَ» «1».  
وجه الإستدلال: إنّ الآیة صریحة علی أنّ المفترین علی اللّه سبحانه فی الدّنیا، المنکرین للحقّ لم یکونوا مستطیعین من أن یسمعوا کلام اللّه ویصغوا إلی دعوة النبیّ إلی الحقّ مع أنّهم کانوا مکلّفین باستماع الحقّ وقبوله، فکلّفهم اللّه تعالی بما لا یطیقون علیه.  
یلاحظ علیه: أنّ عدم استطاعتهم لیس بمعنی عدم وجودها فیهم ابتداءً، بل لأنّهم حرّموا أنفسهم من هذه النعم بالذنوب، فصارت الذنوب سبباً لکونهم غیر مستطیعین لسمع الحقّ وقبوله، وقد تواترت النصوص من  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 189  
الآیات والأحادیث علی أنّ العصیان والطغیان یجعل القلوب عمیاء والأسماع صمّاء.  
قال سبحانه: «فَلَمَّا زاغُوا أَزاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ». «1»  
وقال سبحانه حاکیاً عن المجرمین:  
«وَ قالُوا لَوْ کُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما کُنَّا فِی أَصْحابِ السَّعِیرِ». «2»  
فقولهم: «لَوْ کُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ» مع اعترافهم بکونهم مذنبین یدلّ علی أنّهم کانوا قادرین علی ذلک، لأنّه لو لم یکونوا قادرین کان المناسب فی مقام الإعتذار أن یقولوا: «ما کنّا قادرین علی أن نسمع أو نعقل فلا نعترف بالذنوب». ولقد أجاد الزمخشری فی تفسیر الآیة بقوله:  
أراد أنّهم لفرط تصامّهم عن إستماع الحقّ وکراهتهم له، کأنّهم لا یستطیعون السمع، و ... الناس یقولون فی کلّ لسان: هذا کلام لا استطیع أن أسمعه. «3»  
الآیة الثانیة: قوله تعالی:  
«یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ وَ یُدْعَوْنَ إِلَی السُّجُودِ فَلا یَسْتَطِیعُونَ». «4»  
وجه الإستدلال: إنّه تعالی یدعوا الضالّین والطاغین إلی السجود یوم  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 190  
القیامة مع أنّهم لا یستطیعون الإجابة، والإتیان بالسجود، فإذا جاز التکلیف بما لا یطاق علیه فی الآخرة، جاز ذلک فی الدنیا.  
یلاحظ علیه: أنّ یوم القیامة دار الحساب والجزاء، ولیس دار التکلیف والعمل، فدعوته تعالی فی ذلک الیوم لیس بداعی التکلیف وغایة العمل، بل المقصود توبیخ الطاغین وإیجاد الحسرة فیهم لترکهم السجود فی الدنیا مع کونهم مستطیعین علیه کما قال سبحانه: «وَ قَدْ کانُوا یُدْعَوْنَ إِلَی السُّجُودِ وَ هُمْ سالِمُونَ». «1»  
ونظیر الآیة قوله سبحانه:  
«فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَکُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ». «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 191

الفصل السادس: وجوب اللطف عند المتکلّمین‌

اشارة

ممّا یترتب علی حکمته تعالی وجوب اللّطف علیه سبحانه. واللّطف عند المتکلّمین عبارة عمّا یقرّب المکلّف إلی الطاعة، ویبعّده عن المعصیة، ثمّ إن اتّصل اللطف بوقوع التکلیف یسمّی لطفاً محصِّلًا، وإلّا یسمّی لطفاً مقرِّباً، قال السیّد المرتضی:  
إنّ اللطف ما دعا إلی فعل الطاعة، وینقسم إلی ما یختار المکلّف عنده فعل الطاعة ولولاه لم یختره، وإلی ما یکون أقرب إلی اختیارها، وکلا القسمین یشمله کونه داعیاً. «1»

برهان وجوب اللطف‌

استدلّوا علی وجوب اللطف علیه سبحانه بأنّ ترک اللطف یناقض غرضه تعالی من خلقه العباد وتکلیفهم، وهو قبیح لا یصدر من الحکیم، قال المحقّق البحرانی:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 192  
إنّه لو جاز الإخلال به فی الحکمة فبتقدیر أن لا یفعله الحکیم، کان مناقضاً لغرضه، لکن اللازم باطل فالملزوم مثله.  
بیان الملازمة: إنّه تعالی أراد من المکلّف الطاعة، فإذا علم أنه لا یختار الطاعة، أو لا یکون أقرب إلیها إلّاعند فعل یفعله به لا مشقّة علیه فیه ولا غضاضة، وجب فی الحکمة أن یفعله، إذ لو أخلّ به لکشف ذلک عن عدم إرادته له، وجری ذلک مجری من أراد من غیره حضور طعامه وعلم أو غلب ظنّه أنّه لا یحضر بدون رسول، فمتی لم یرسل عدَّ مناقضاً لغرضه.  
وبیان بطلان اللازم: إنّ العقلاء یعدّون المناقضة للغرض سفهاً، وهو ضدّ الحکمة ونقص، والنقص علیه تعالی محال. «1»

شروط اللطف‌

إنّ القائلین بوجوب اللطف ذکروا له شرطین:  
الأوّل: أن لا یکون له حظّ فی التمکین وحصول القدرة، إذ العاجز غیر مکلّف فلا یتصوّر اللطف فی مورده.  
الثانی: أن لا یبلغ حدّ الإلجاء ولا یسلب عن المکلّف الاختیار، لئلّا ینافی الحکمة فی جعل التکلیف من ابتلاء العباد وامتحانهم.  
وباعتبار الشرط الأخیر یتبیّن وهن ما استشکل علی وجوب اللطف بأنّه لو وجب اللطف علی اللّه تعالی لکان لا یوجد فی العالم عاص، لأنّه ما  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 193  
من مکلّف إلّاوفی مقدور اللّه تعالی من الألطاف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبیح وذلک لأنّ قدرة اللّه تعالی وإن کانت مطلقة فی نفسها، لکن إعمالها مقیّدة بما لا ینافی مقتضی حکمته تعالی من کون الإنسان مختاراً ومکلّفاً. «1»

أقسام اللطف‌

اللّطف إمّا من فعل اللّه تعالی، ویجب فی حکمته فعله کالبعثة، وإلّا عدّ ترکه نقضاً لغرضه کما مرّ، أو من فعل المکلّف، وحینئذٍ فإمّا أن یکون لطفاً فی تکلیف نفسه، ویجب فی حکمته تعالی أن یعرِّفه إیّاه ویوجبه علیه، وذلک کمتابعة الرسل والاقتداء بهم، أو فی تکلیف غیره، وذلک کتبلیغ الرسول الوحی، ویجب أن یشتمل علی مصلحة تعود إلی فاعله، إذ إیجابه علیه لمصلحة غیره مع خلوِّه عن مصلحة تعود إلیه ظلم وهو علیه تعالی محال. «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 195

الفصل السابع: الجبر والکسب‌

اشارة

من الأبحاث الکلامیة الهامّة، البحث عن کیفیة صدور أفعال العباد، وأنّهم مختارون فی أفعالهم أو مجبورون، مضطرّون علیها؟ والمسألة ذات صلة وثیقة بمسألة العدل الإلهی، فإنّ العقل البدیهی حاکم علی قبح تکلیف المجبور ومؤاخذته علیه، وأنّ اللّه سبحانه منزَّه عن کلّ فعل قبیح.  
ثمّ إنّ هذه المسألة من المسائل الفکریة الّتی یتطلّع کلّ إنسان إلی حلّها، سواء أقدر علیه أم لا، ولأجل هذه الخصیصة لا یمکن تحدید زمن تکوّنها فی البیئات البشریة، ومع ذلک فهی کانت مطروحة فی الفلسفة الإغریقیة، ثمّ انطرحت فی الأوساط الإسلامیة وبحث عنها المتکلّمون والفلاسفة الإسلامیون، کما وقع البحث حولها فی المجتمعات الغربیة الحدیثة، والمذاهب والآراء المطروحة فی هذا المجال فی الکلام الإسلامی أربعة:  
1. مذهب الجبر المحض؛  
2. مذهب الکسب؛  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 196  
3. مذهب التفویض؛  
4. مذهب الأمر بین الأمرین.  
فلنبحث عنها واحداً تلو الآخر.

أالجبر المحض‌

وهو المنسوب إلی جهم بن صفوان (المتوفّی 128 ه)، قال الأشعری:  
تفرّد جهم بأمور، منها: أنّه لا فعل لأحد فی الحقیقة إلّااللّه وحده، وأنّ الناس إنّما تنسب إلیهم أفعالهم علی المجاز، کما یقال: تحرّکت الشجرة، ودار الفلک، وزالت الشمس «1».  
وعرّفهم الشهرستانی بأنّهم یقولون:  
إنّ الإنسان لا یقدر علی شی ولا یوصف بالاستطاعة وإنّما هو مجبور فی أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختیار، وإنّما یخلق اللّه تعالی الأفعال فیه علی حسب ما یخلق فی سائر الجمادات ... وإذا ثبت الجبر فالتکلیف أیضاً کان جبراً. «2»  
ولا ریب فی بطلان هذا المذهب، إذ لو کان کذلک لبطل التکلیف والوعد والوعید والثواب والعقاب. ولصار بعث الأنبیاء وإنزال الکتب والشرائع السماویة لغواً. تعالی اللّه عن ذلک علواً کبیراً.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 197  
نظریة الکسب  
قد انطرحت نظریة الکسب فی معترک الأبحاث الکلامیة قبل ظهور الشیخ الأشعری بأکثر من قرن، فهذه هی الطائفة الضراریة «1» قالت:  
«إنّ أفعال العباد مخلوقة للّه تعالی حقیقة والعبد مکتسبها» «2».  
وتبعتهم فی ذلک الطائفة النجّاریة «3» فعرّفهم الشهرستانی بأنّهم یقولون:  
إنّ الباری تعالی هو خالق أعمال العباد خیرها وشرّها، حسنها وقبیحها، والعبد مکتسب لها، ویثبتون تأثیراً للقدرة الحادثة، ویسمّون ذلک کسباً. «4»  
ومع ذلک فقد اشتهرت نسبة النظریّة إلی الأشاعرة وعدّت من ممیّزات منهجهم، وما ذلک إلّالأنّ الشیخ الأشعری وتلامذة مدرسته قاموا بتحکیم هذه النظریّة وتبیینها بالأدلّة العقلیة والنقلیة وقد اختلفت عبارات القوم فی تفسیرها، ومرجعها إلی أمرین:  
1. إنّ للقدرة المحدثة (قدرة العبد) نحو تأثیر فی اکتساب الفعل لکن لا فی وجوده وحدوثه بل فی العناوین الطارئة علیه.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 198  
2. لیس للقدرة المحدثة تأثیر فی الفعل سوی مقارنتها لتحقق الفعل من جانبه سبحانه.  
وإلیک فیما یلی نصوصهم فی هذا المقام:  
کلام القاضی الباقلانی  
إنّ للباقّلانی تفسیراً لکسب الأشعری وهو یرجع إلی الوجه الأوّل حیث قال:  
الدلیل قد قام علی أنّ القدرة الحادثة لا تصلح للإیجاد، لکن لیست صفات الأفعال أو وجوهها واعتباراتها تقتصر علی جهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أخری هی وراء الحدوث.  
ثمّ ذکر عدّة من الجهات والإعتبارات، کالصلاة والصیام والقیام والقعود، وقال:  
إنّ الإنسان یفرِّق فرقاً ضروریاً بین قولنا: «أوجد» وقولنا: «صلّی» و «صام» و «قعد» و «قام» وکما لا یجوز أن تضاف إلی الباری جهة ما یضاف إلی العبد، فکذلک لا یجوز أن تضاف إلی العبد جهة ما یضاف إلی الباری تعالی. «1»  
ثمّ استنتج أنّ الجهات الّتی لا یصحّ إسنادها إلی اللّه تعالی فهی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 199  
متعلّقة للقدرة الحادثة ومکتسبة للإنسان، وهی الّتی تکون ملاک الثواب والعقاب.  
یلاحظ علیه: أنّ هذه العناوین والجهات لا تخلو من صورتین:  
إمّا أن تکون من الأُمور العدمیة، فعندئذٍ لا یکون للکسب واقعیة خارجیة، بل یکون أمراً ذهنیاً اعتباریاً خارجاً عن إطار الفعل والتأثیر، فکیف تؤثّر القدرة الحادثة فیه، حتی یعدّ کسباً للعبد، ویکون ملاکاً للثواب والعقاب؟  
وإمّا تکون من الأُمور الوجودیة، فعندئذٍ تکون مخلوقة للّه سبحانه حسب الأصل المسلَّم (خلق الأفعال) عندکم.  
الغزالی وتفسیر الکسب  
فسَّر الغزالی الکسب بما یرجع إلی الوجه الثانی حیث قال:  
إنّما الحقّ إثبات القدرتین علی فعل واحد والقول بمقدور منسوب إلی قادرین، فلا یبقی إلّااستبعاد توارد القدرتین علی فعل واحد، وهذا إنّما یبعد إذا کان تعلّق القدرتین علی وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلّقهما فتوارد القدرتین المتعلّقتین علی شی واحد غیر محال.  
وحاصل ما ذکره فی تغایر وجه تعلّق القدرتین هو:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 200  
إنّ تعلق قدرته سبحانه بفعل العبد، تعلّق تأثیری، وتعلّق قدرة العبد نفسه تعلّق تقارنی، وهذا القدر من التعلّق کاف فی إسناد الفعل إلیه وکونه کسباً له. «1»  
وقد تبعه فی ذلک عدّة من مشایخهم المتأخرین کالتفتازانی والجرجانی والقوشجی. «2»  
یلاحظ علیه: أنّ دور العبد فی أفعاله علی هذا التفسیر لیس إلّادور المقارنة، فعند حدوث القدرة والإرادة فی العبد یقوم سبحانه بخلق الفعل، ومن المعلوم أنّ تحقق الفعل من اللّه مقارناً لقدرة العبد، لا یصحّح نسبة الفعل فی تحقّقه إلیه، ومعه کیف یتحمّل مسؤولیته، إذا لم یکن لقدرة العبد تأثیر فی وقوعه؟  
إنکار الکسب من محقّقی الأشاعرة  
إنّ هناک رجالًا من الأشاعرة أدرکوا جفاف النظریّة وعدم کونها طریقاً صحیحاً لحلّ معضلة الجبر، فنقضوا ما أبرموه وأجهروا بالحقیقة، نخصّ بالذکر منهم رجالًا ثلاثة:  
الأوّل: إمام الحرمین، فقد اعترف بنظام الأسباب والمسبّبات الکونیة أوّلًا، وانتهائها إلی اللّه سبحانه وأنّه خالق للأسباب ومسبباتها المستغنی علی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 201  
الإطلاق ثانیاً، وأنّ لقدرة العباد تأثیراً فی أفعالهم، وأنّ قدرتهم تنتهی إلی قدرته سبحانه ثالثاً. «1»  
الثانی: الشیخ عبدالوهّاب الشعرانی، وهو من أقطاب الحدیث والکلام فی القرن العاشر، فقد وافق إمام الحرمین فی هذا المجال وقال:  
من زعم أنّه لا عمل للعبد فقد عاند، فإنّ القدرة الحادثة، إذا لم یکن لها أثر فوجودها وعدمها سواء، ومن زعم أنّه مستبد بالعمل فقد أشرک، فلابدّ أنّه مضطرّ علی الإختیار. «2»  
الثالث: الشیخ محمد عبده، فقال فی کلام طویل:  
منهم القائل بسلطة العبد علی جمیع أفعاله واستقلاله المطلق (یرید المعتزلة) وهو غرور ظاهر ومنهم من قال بالجبر وصرَّح به (یرید الجبریة الخالصة) ومنهم من قال به وتبرّأ من إسمه (یرید الأشاعرة) وهو هدم للشریعة ومحو للتکالیف، وإبطال لحکم العقل البدیهی، وهو عماد الایمان.  
ودعوی أن الاعتقاد بکسب العبد «3» لأفعاله یؤدّی إلی الإشراک باللّه- وهو الظلم العظیم- دعوی من لم یلتفت إلی معنی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 202  
الإشراک علی ما جاء به الکتاب والسنّة، فالإشراک اعتقاد أنّ لغیر اللّه أثراً فوق ما وهبه اللّه من الأسباب الظاهرة، وأنّ لشی‌ء من الأشیاء سلطاناً علی ما خرج عن قدرة المخلوقین ...» «1».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 203

الفصل الثامن: نظریّة التفویض‌

اشارة

المنقول عن المعتزلة هو أنّ أفعال العباد مفوَّضة إلیهم وهم الفاعلون لها بما منحهم اللّه من القدرة، ولیس للّه سبحانه شأن فی أفعال عباده، قال القاضی عبد الجبّار:  
ذکر شیخنا أبو علی رحمه الله: اتّفق أهل العدل علی أنّ أفعال العباد من تصرّفهم وقیامهم وقعودهم، حادثة من جهتهم، وأن اللّه عزّ وجلّ أقدرهم علی ذلک ولا فاعل لها ولا محدث سواهم. «1»  
وقال أیضاً:  
فصلٌ فی خلق الأفعال، والغرض به، الکلام فی أنّ أفعال العباد غیر مخلوقة فیهم وأنّهم المُحدِثون لها. «2»  
ثمّ إنّ دافع المعتزلة إلی القول بالتفویض هو الحفاظ علی العدل الإلهی، فلمّا کان العدل عندهم هو الأصل والأساس فی سائر المباحث،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 204  
عمدوا إلی تطبیق مسألة أفعال العباد علیه، فوقعوا فی التفویض لاعتقادهم بأنّ القول بکون أفعال العباد مخلوقة للّه سبحانه ینافی عدله تعالی وحدّدوا بذلک خالقیته تعالی وسلطانه. والّذی أوقعهم فی هذا الخطأ فی الطریق، أمران:  
أحدهما: خطأوهم فی تفسیر کیفیّة ارتباط الأفعال إلی الإنسان وإلیه تعالی، فزعموا أنّهما عرضیان، فأحدهما ینافی الآخر ویستحیل الجمع بینهما، وبما أنّهم کانوا بصدد تحکیم العدل الإلهی لجأوا إلی التفویض ونفی ارتباط الأفعال إلی اللّه تعالی؛ قال القاضی عبد الجبّار:  
إنّ من قال إنّ اللّه سبحانه خالقها (أفعال العباد) ومحدثها، فقد عظم خطأه. «1»  
یلاحظ علیه: أنّ الإنسان لا استقلال له، لا فی وجوده، ولا فیما یتعلّق به من الأفعال وشؤونه الوجودیة، فهو محتاج إلی إفاضة الوجود والقدرة إلیه من اللّه تعالی مدی حیاته، قال سبحانه:  
«یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ». «2»  
وثانیهما: عدم التفکیک بین الإرادة والقضاء التکوینیین والتشریعیین، فالتکوینی منهما یعمّ الحسنات والسیّئات بلا تفاوت، ولکنّ التشریعی منهما لا یتعلّق إلّابالحسنات، قال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ». «3»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 205  
وقال سبحانه: «قُلْ أَمَرَ رَبِّی بِالْقِسْطِ». «1»  
فالآیات النازلة فی تنزیهه تعالی عن الظلم والقبائح إمّا راجعة إلی أفعاله سبحانه، ومدلولها أنّه سبحانه منزّه عن فعل القبیح مطلقاً، وإمّا راجعة إلی أفعال العباد، ومدلولها أنّه تعالی لا یرضاها، ولا یأمر بها بل یکرهها وینهی عنها، فالتفصیل بین حسنات أفعال العباد وقبائحها إنّما یتمّ بالنسبة إلی الإرادة والقضاء التشریعیین، لا التکوینیین، وهذا هو مذهب أئمّة أهل البیت علیهم السلام.  
روی الصدوق بأسناده عن الرضا عن آبائه عن الحسین بن علی علیهم السلام قال: سمعت أبی علی بن أبی طالب علیه السلام یقول:  
«الأعمال علی ثلاثة أحوال: فرائض، وفضائل، ومعاصی. فأمّا الفرائض فبأمر اللّه تعالی وبرضی اللّه وبقضائه وتقدیره ومشیّته وعلمه. وأمّا الفضائل فلیست بأمر اللّه، ولکن برضی اللّه وبقضاء اللّه وبقدر اللّه وبمشیّة اللّه وبعلم اللّه. وأمّا المعاصی فلیست بأمر اللّه، ولکن بقضاء اللّه وبقدر اللّه وبمشیّة اللّه وبعلمه، ثمّ یعاقب علیها». «2»  
وقال أبو بصیر: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: شاء لهم الکفر وأراده؟ فقال: «نعم» قلت: فأحبّ ذلک ورضیه؟ فقال: «لا» قلت: شاء وأراد ما  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 206  
لم یحب ولم یرض به؟ قال: «هکذا خرج إلینا». «1»  
إلی غیر ذلک من الروایات، ومفادها کما تری هو التفکیک بین الإرادة التکوینیة والتشریعیة، أعنی: الرضی الإلهی، فالمعاصی وإن لم تکن برضی من اللّه ولم یأمر بها، ولکنّها لا تقع إلّابقضاء اللّه تعالی وقدره وعلمه ومشیّته التکوینیة.

بطلان التفویض فی الکتاب والسنّة

إنّ الذکر الحکیم یردّ التفویض بحماس ووضوح:  
1. یقول سبحانه: «یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ» «2»  
2. ویقول سبحانه: «وَ ما هُمْ بِضارِّینَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» «3»  
3. ویقول تعالی: «کَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِیلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً کَثِیرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ» «4»  
4. ویقول سبحانه: «وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» «5»  
إلی غیر ذلک من الآیات الّتی تقیّد فعل الإنسان بإذنه تعالی، والمراد منه الإذن التکوینی ومشیئته المطلقة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 207  
وأمّا السنّة، فقد تضافرت الروایات علی نقد نظریة التفویض فیما أثر من أئمّة أهل البیت علیهم السلام وکان المعتزلة مدافعین عن تلک النظریّة فی عصرهم، مروّجین لها.  
1. روی الصدوق فی «الأمالی» عن هشام، قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: «إنّا لا نقول جبراً ولا تفویضاً». «1»  
2. وفی «الإحتجاج» عن أبی حمزة الثمالی أنّه قال: قال أبو جعفر علیه السلام للحسن البصری: «إیّاک أن تقول بالتفویض فإنّ اللّه عزّ وجلّ لم یفوّض الأمر إلی خلقه وهناً منه وضعفاً، ولا أجبرهم علی معاصیه ظلماً». «2»  
3. وفی «العیون» عن الرضا علیه السلام أنّه قال: «مساکین القدریة، «3» أرادوا أن یصفوا اللّه عزّ وجلّ بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه». «4»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 209

الفصل التاسع: الأمر بین الأمرین‌

اشارة

قد عرفت أنّ المجبّرة جنحوا إلی الجبر لأجل التحفّظ علی التوحید الأفعالی وحصر الخالقیة فی اللّه سبحانه، کما أنّ المفوّضة انحازوا إلی التفویض لغایة التحفّظ علی عدله سبحانه، وکلا الفریقین غفلا عن نظریة ثالثة یؤیّدها العقل ویدعمها الکتاب والسنّة، وفیها الحفاظ علی کلٍّ من أصلی التوحید والعدل، مع نزاهتها عن مضاعفات القولین، وهذا هو مذهب الأمر بین الأمرین الّذی أبدعته ائمّة اهل البیت علیهم السلام وهو مختار الحکماء الإسلامیین والإمامیة من المتکلّمین، وتبیین هذه النظریّة رهن المعرفة بأصلین عقلیّین برهن علیهما فی الفلسفة الأُولی وهما:

1. وجود المعلول عین الربط بوجود علّته‌

إنّ قیام المعلول بالعلّة لیس من قبیل قیام العرض بموضوعه أو الجوهر بمحلّه، بل قیامه بها یرجع إلی معنی دقیق یشبه قیام المعنی الحرفی بالمعنی الإسمی فی المراحل الثلاث: التصوّر، والدلالة والتحقّق، فإذا قلت: سرت من البصرة إلی الکوفة، فهناک معان اسمیّة هی السیر والبصرة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 210  
والکوفة، ومعنی حرفی وهو کون السیر مبدوّاً من البصرة ومنتهیاً إلی الکوفة، فالإبتداء والإنتهاء المفهومان من کلمتی «من» و «إلی» فاقدان للإستقلال فی مجال التصوّر، فلا یتصوّران مستقلّین ومنفکّین عن تصوّر البصرة والکوفة، وإلّا لعاد المعنی الحرفی معنی إسمیاً ولصار نظیر قولنا: «الابتداء خیر من الانتهاء».  
وکذلک فاقدان للاستقلال فی مجال الدلالة فلا یدلّان علی شی‌ء إذا انفکّتا عن مدخولیهما، کما هما فاقدان للإستقلال فی مقام التحقّق والوجود، فلیس للإبتداء الحرفی وجود مستقل منفکّ عن متعلّقه، کما لیس للإنتهاء الحرفی وجود کذلک.  
وعلی ضوء ذلک یتبیّن وزان الوجود الإمکانی الّذی به تتجلّی الأشیاء وتتحقّق الماهیات، فإنّ وزانه إلی الواجب لا یعدو عن وزان المعنی الحرفی إلی الإسمی، لأنّ توصیف الوجود بالإمکان لیس إلّابمعنی قیام وجود الممکن وتعلّقه بعلّته الموجبة له، ولیس وصف الإمکان خارجاً عن هویّته وحقیقته، بل الفقر والربط عین واقعیته، وإلّا فلو کان فی حاق الذات غنیّاً ثمّ عرض له الفقر یلزم الخلف.

2. وحدة حقیقة الوجود تلازم عمومیّة التأثیر

قد ثبت فی الفلسفة الأُولی أنّ سنخ الوجود الواجب والوجود الممکن واحد یجمعهما قدر مشترک وهو الوجود وطرد العدم وما یفید ذلک، وأنّ مفهوم الوجود یطلق علیهما بوضع واحد وبمعنی فارد.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 211  
وعلی ضوء هذا الأصل، إذا کانت الحقیقة فی مرتبة من المراتب العالیة ذات أثر خاص، یجب أن یوجد ذلک الأثر فی المراتب النازلة، أخذاً بوحدة الحقیقة، نعم یکون الأثر من حیث الشدّة والضعف، تابعاً لمنشئه من هذه الحیثیّة، فالوجود الواجب بما أنّه أقوی وأشدّ، یکون العلم والدرک والحیاة والتأثیر فیه مثله، والوجود الإمکانی بما أنّ الوجود فیه أضعف یکون أثره مثله.  
إذا وقفت علی هذین الأصلین تقف علی النظریّة الوسطی فی المقام وأنّه لا یمکن تصویر فعل العبد مستقلّاً عن الواجب، غنیّاً عنه، غیر قائم به، قضاءً للأصل الأوّل، وبذلک یتّضح بطلان نظریة التفویض، کما أنّه لا یمکن إنکار دور العبد بل سائر العلل فی آثارها قضاءً للأصل الثانی، وبذلک یتبیّن بطلان نظریة الجبر فی الأفعال ونفی التأثیر عن القدرة الحادثة.  
فالفعل مستند إلی الواجب من جهة ومستند إلی العبد من جهة أخری، فلیس الفعل فعله سبحانه فقط بحیث یکون منقطعاً عن العبد بتاتاً، ویکون دوره دور المحل والظرف لظهور الفعل، کما أنّه لیس فعل العبد فقط حتی یکون منقطعاً عن الواجب، وفی هذه النظریّة جمال التوحید الأفعالی منزّهاً عن الجبر کما أنّ فیها محاسن العدل منزّهاً عن مغبّة الشرک والثنویّة.  
إیضاح وتمثیل  
هذا إجمال النظریّة حسب ما تسوق إلیه البراهین الفلسفیة، ولإیضاحها نأتی بمثال وهو أنّه لو فرضنا شخصاً مرتعش الید فاقد القدرة،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 212  
فإذا ربط رجل بیده المرتعشة سیفاً قاطعاً وهو یعلم أن السّیف المشدود فی یده سیقع علی آخر ویهلکه، فإذا وقع السّیف وقتل، ینسب القتل إلی من ربط یده بالسّیف دون صاحب الید الّذی کان مسلوب القدرة فی حفظ یده، فهذا مثال لما یتبنّاه الجبری فی أفعال الإنسان.  
ولو فرضنا أنّ رجلًا أعطی سیفاً لمن یملک حرکة یده وتنفیذ إرادته فقتل هو به رجلًا، فالأمر علی العکس، فالقتل ینسب إلی المباشر دون من أعطی، وهذا مثال لما یعتقده التفویضی فی أفعال الإنسان.  
ولکن لو فرضنا شخصاً مشلول الید (لا مرتعشها) غیر قادر علی الحرکة إلّابإیصال رجل آخر التیّار الکهربائی إلیه لیبعث فی عضلاته قوّة ونشاطاً بحیث یکون رأس السلک الکهربائی بید الرجل بحیث لو رفع یده فی آنٍ انقطعت القوّة عن جسم هذا الشخص، فذهب بإختیاره وقتل إنساناً به، والرجل یعلم بما فعله، ففی مثل ذلک یستند الفعل إلی کلّ منهما، أمّا إلی المباشر فلأنّه قد فعل باختیاره وإعمال  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 213  
قدرته، وأمّا إلی الموصل، فلأنّه أقدره وأعطاه التمکّن حتّی فی حال الفعل والإشتغال بالقتل، وکان متمکّناً من قطع القوّة عنه فی کلّ آنٍ شاء وأراد، وهذا مثال لنظریة الأمر بین الأمرین، فالإنسان فی کلّ حال یحتاج إلی إفاضة القوّة والحیاة منه تعالی إلیه بحیث لو انقطع الفیض فی آنٍ واحد بطلت الحیاة والقدرة، فهو حین الفعل یفعل بقوّة مفاضة منه وحیاة کذلک من غیر فرق بین الحدوث والبقاء.  
محصّل هذا التمثیل أنّ للفعل الصادر من العبد نسبتین واقعیتین، إحداهما نسبته إلی فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختیاره وإعمال قدرته، وثانیهما نسبته إلی اللّه تعالی باعتبار أنّه معطی الحیاة والقدرة فی کلّ آنٍ وبصورة مستمرّة حتی فی آن اشتغاله بالعمل «1».

الأمر بین الأمرین فی الکتاب والسنّة

إذا کان معنی الأمر بین الأمرین هو وجود النسبتین والإسنادین فی فعل العبد، نسبة إلی اللّه سبحانه، ونسبة إلی العبد، من دون أن تزاحم إحداهما الأخری، فإنّا نجد هاتین النسبتین فی آیات من الذکر الحکیم:  
1. قوله سبحانه: «وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی». «2»  
فتری أنّ القرآن الکریم ینسب الرمی إلی النبیّ، وفی الوقت نفسه یسلبه عنه وینسبه إلی اللّه.  
2. قال سبحانه: «قاتِلُوهُمْ یُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَیْدِیکُمْ وَ یُخْزِهِمْ وَ یَنْصُرْکُمْ عَلَیْهِمْ وَ یَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِینَ». «3»  
فإنّ الظاهر أنّ المراد من التعذیب هو القتل، لأنّ التعذیب الصادر من اللّه تعالی بأید من المؤمنین لیس إلّاذاک، لا العذاب البرزخی ولا الأُخروی،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 214  
فإنّهما راجعان إلی اللّه سبحانه دون المؤمنین، وعلی ذلک فقد نسب فعلًا واحداً إلی المؤمنین وإلی خالقهم.  
3. إنّ القرآن الکریم یذمّ الیهود بقساوة قلوبهم ویقول:  
«ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُکُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِکَ فَهِیَ کَالْحِجارَةِ ...» «1».  
ولا یصحّ الذم واللوم إلّاأن یکونوا هم السّبب لعروض هذه الحالة علی قلوبهم، وفی الوقت نفسه یسند حدوث القساوة إلی اللّه تعالی ویقول:  
«فَبما نَقْضِهِمْ مِیثاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنا قُلُوبَهُمْ قاسِیَةً» «2».  
وقد تقدّم تفصیل ذلک فی البحث عن التوحید فی الخالقیّة.  
هذا ما یرجع إلی الکتاب الحکیم، وأمّا الروایات فنذکر النزر الیسیر ممّا جمعه الشیخ الصدوق فی «توحیده» والعلّامة المجلسی فی «بحاره»:  
1. روی الصدوق عن أبی جعفر وأبی عبد اللّه علیهما السلام قالا: «إنّ اللّه عزّ وجلّ أرحم بخلقه من أن یجبر خلقه علی الذنوب، ثمّ یعذّبهم علیها واللّه أعزّ من أن یرید أمراً فلا یکون».  
قال: فسئلا علیهما السلام: هل بین الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا: «نعم أوسع ممّا بین السماء والأرض» «3».  
2. وروی بإسناد صحیح عن الرضا علیه السلام أنّه قال: «إنّ اللّه عزّ وجلّ لم یُطَع  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 215  
بإکراه، ولم یُعصَ بغلبة، ولم یهمل العباد فی ملکه، وهو المالک لما ملّکهم، والقادر علی ما أقدرهم علیه، فإن إئتمر العباد بطاعته، لم یکن اللّه عنها صادّاً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصیته فشاء أن یحول بینهم وبین ذلک فعل، وإن لم یحل وفعلوه فلیس هو الّذی أدخلهم فیه». «1»  
3. وروی أیضاً عن المفضّل بن عمر عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «لا جبر ولاتفویض ولکن أمر بین أمرین».  
قال، فقلت: وما أمر بین أمرین؟ قال: «مثل ذلک مثل رجل رأیته علی معصیة فنهیته فلم ینته، فترکته ففعل تلک المعصیة، فلیس حیث لم یقبل منک فترکته، أنت الّذی أمرته بالمعصیة». «2»  
4. وللإمام الهادی علیه السلام رسالة مبسّطة فی الردِّ علی أهل الجبر والتفویض، وإثبات العدل والأمر بین الأمرین نقلها علی بن شعبة قدس سره فی «تحف العقول»، وأحمد بن أبی طالب الطبرسی قدس سره فی «الاحتجاج»، وممّا جاء فیها فی بیان حقیقة الأمر بین الأمرین، قوله: «وهذا القول بین القولین لیس بجبر ولا تفویض، وبذلک أخبر أمیر المؤمنین صلوات اللّه علیه عبایة بن ربعی الاسدی حین سأله عن الاستطاعة الّتی بها یقوم ویقعد ویفعل، فقال له أمیر المؤمنین علیه السلام:  
سألت عن الاستطاعة تملکها من دون اللّه أو مع اللّه؟ فسکت عبایة، فقال  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 216  
له أمیر المؤمنین علیه السلام: قل یا عبایة، قال: وما أقول؟ قال علیه السلام: ... تقول إنّک تملکها باللّه الّذی یملّکها من دونک، فإن یملّکها إیّاک کان ذلک من عطائه، وإن یسلبکها کان ذلک من بلائه، هو المالک لما ملّکک، والقادر علی ما علیه أقدرک». «1»  
ممّن اعترف بالأمر بین الأمرین شیخ الأزهر فی وقته، محمّد عبده فی رسالته حول التوحید، قال:  
جاءت الشریعة بتقریر أمرین عظیمین، هما رکنا السعادة وقوام الأعمال البشریة، الأوّل: أنّ العبد یکسب بإرادته وقدرته ما هو وسیلة لسعادته، والثانی: أنّ قدرة اللّه هی مرجع لجمیع الکائنات وأن من آثارها ما یحول بین العبد وإنفاذ ما یریده ....  
وقد کلّفه سبحانه أن یرفع همّته إلی استمداد العون منه وحده بعد أن یکون قد أفرغ ما عنده من الجهد فی تصحیح الفکر وإجادة العمل، وهذا الّذی قرّرناه قد اهتدی إلیه سلف الأُمّة، وعوّل علیه من متأخّری أهل النظر إمام الحرمین الجوینی رحمه الله، وإن أنکر علیه بعض من لم یفهمه. «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 217

الفصل العاشر: شبهات وردود

اشارة

إلی هنا فرغنا عن دراسة المذاهب والآراء فی مسألة الجبر والاختیار، ثمّ إنّ هاهنا شبهات وشکوکاً یجب علینا دراستها والإجابة عنها:

1. علم اللّه الأزلی‌

قالوا: «إنّ ما علم اللّه عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وإلّا جاز انقلاب العلم جهلًا، وما علم اللّه وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد، وإلا جاز ذلک الانقلاب وهو محال فی حقّه سبحانه، وذلک یبطل اختیار العبد، إذ لا قدرة علی الواجب والممتنع، ویبطل أیضاً التکلیف لابتنائه علی القدرة والإختیار، فما لزم القائلین بمسألة خلق الاعمال فقد لزم غیرهم لأجل اعتقادهم بعلمه الأزلی المتعلّق بالأشیاء» «1».  
والجواب عنه: أنّ علمه الأزلی لم یتعلّق بصدور کلّ فعل عن فاعله علی وجه الإطلاق، بل تعلّق علمه بصدوره عنه حسب الخصوصیات  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 218  
الموجودة فیه وعلی ضوء ذلک، تعلّق علمه الأزلی بصدور الحرارة من النّار علی وجه الجبر والاضطرار، کما تعلّق علمه الأزلی بصدور الرعشة من المرتعش کذلک، ولکن تعلّق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان الإختیاری منه بقید الإختیار والحرّیّة، ومثل هذا العلم یؤکّد الاختیار. قال العلّامة الطباطبائی:  
إنّ العلم الأزلی متعلّق بکلّ شی‌ء علی ما هو علیه، فهو متعلّق بالأفعال الإختیاریة بما هی إختیاریة، فیستحیل أن تنقلب غیر إختیاریة .... «1»

2. إرادة اللّه الأزلیة

قالوا: «ما أراد اللّه وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، وما أراد اللّه عدمه منها لم یقع قطعاً، فلا قدرة له علی شی‌ء منهما». «2»  
والجواب عنه: أنّ هذا الإستدلال نفس الإستدلال السّابق لکن بتبدیل العلم بالإرادة، فیظهر الجواب عنه ممّا ذکرناه فی الجواب عن سابقه. قال العلامة الطباطبائی:  
تعلّقت الإرادة الإلهیة بالفعل الصادر من زید مثلًا لا مطلقاً، بل من حیث إنّه فعل اختیاری صادر من فاعل کذا، فی زمان کذا ومکان کذا، فإذن تأثیر الإرادة الإلهیة فی الفعل یوجب کون  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 219  
الفعل اختیاریاً وإلّا تخلّف متعلّق الإرادة ... فخطأ المجبرة فی عدم تمییزهم کیفیّة تعلّق الإرادة الإلهیة بالفعل .... «1»

3. لزوم الفعل مع المرجِّح الخارج عن الاختیار

قالوا: «إنّ العبد لو کان موجداً لفعله بقدرته فلابدّ من أن یتمکن من فعله وترکه، وإلّا لم یکن قادراً علیه، إذ القادر من یتمکّن من کلا الطرفین. وعلی هذا یتوقّف ترجیح فعله علی ترکه علی مرجّح، وإلّا لزم وقوع أحد الجائزین بلا مرجِّح وسبب وهو محال، وذلک المرجِّح إن کان من العبد وباختیاره لزم التسلسل الباطل، لأنّا ننقل الکلام إلی صدور ذلک المرجِّح عن العبد فیتوقّف صدوره عنه إلی مرجِّح ثان وهکذا ....  
وإن کان من غیره وخارجاً عن اختیاره، فبما أنّه یجب وقوع الفعل عند تحقّق المرجِّح، والمفروض أنّ ذلک المرجِّح أیضاً خارج عن اختیاره، فیصبح الفعل الصادر عن العبد، ضروریّ الوقوع غیر إختیاری له». «2»  
والجواب عنه: أنّ صدور الفعل الإختیاری من الإنسان یتوقّف علی مقدّمات ومبادی‌ء من تصوّر الشی‌ء والتصدیق بفائدته والإشتیاق إلی تحصیله وغیر ذلک من المقدمات، ولکن هذه المقدمات لا تکفی فی تحقّق الفعل وصدوره منه إلّابحصول الإرادة النفسانیة الّتی یندفع بها الإنسان نحو الفعل، ومعها یکون الفعل واجب التحقّق وترکه ممتنعاً.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 220  
والمرجّح لیس شیئاً وراء داعی الفاعل وإرادته ولیس مستنداً إلّاإلی نفس الإنسان وذاته، فإنّها المبدأ لظهوره فی الضمیر، إنّما الکلام فی کونه فعلًا اختیاریاً للنفس أو لا؟ فمن جعل الملاک فی اختیاریة الأفعال کونها مسبوقة بالإرادة وقع فی المضیق فی جانب الإرادة، لأنّ کونها مسبوقةً بإرادة أُخری یستلزم التسلسل فی الإرادات غیر المتناهیة، وهو محال.  
وأمّا علی القول المختار، من أنّ الملاک فی اختیاریّة الأفعال کونها فعلًا للفاعل الّذی یکون الإختیار عین هویّته وینشأ من صمیم ذاته ولیس أمراً زائداً علی هویّته عارضاً علیها، فلا إشکال مطلقاً، وفاعلیة الإنسان بالنسبة إلی أفعاله الإختیاریة کذلک، فاللّه سبحانه خلق النفس الإنسانیة مختارةً، وعلی هذا یستحیل أن یسلب عنها وصف الإختیار ویکون فاعلًا مضطرّاً کالفواعل الطبیعیّة.

4. التکلیف بمعرفة اللّه تکلیف بالمحال‌

قالوا:  
«التکلیف واقع بمعرفة اللّه تعالی إجماعاً، فإن کان التکلیف فی حال حصول المعرفة فهو تکلیف بتحصیل الحاصل، وهو محال، وإن کان حال عدمها فغیر العارف بالمکلّف وصفاته المحتاج إلیه فی صحّة التکلیف منه، غافل عن التکلیف وتکلیف الغافل تکلیف بالمحال». «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 221  
والجواب عنه: أنّا نختار الشقّ الأوّل من الإستدلال ولکن لا بمعنی المعرفة التفصیلیة حتی یکون تحصیلًا للحاصل، بل المعرفة الإجمالیة الباعثة علی تحصیل التفصیلیة منها.  
توضیح ذلک: أنّ التکلیف بمعرفة اللّه تعالی تکلیف عقلی، یکفی فیه التوجّه الإجمالی إلی أنّ هناک منعماً یجب معرفته ومعرفة أسمائه وصفاته شکراً لنعمائه، أو دفعاً للضرر المحتمل.

5. لا یوجد الشی‌ء إلّابالوجوب السابق علیه‌

قد ثبت فی الفلسفة الأُولی أنّ الموجود الممکن ما لم یجب وجوده من جانب علّته لم یتعیّن وجوده ولم یوجد، وذلک: لأنّ الممکن فی ذاته لا یقتضی الوجود ولا العدم، فلا مناص لخروجه من ذلک إلی مستوی الوجود من عامل خارجی یقتضی وجوده، ثمّ ما یقتضی وجوده إمّا أن یقتضی وجوبه أیضاً أو لا؟ فعلی الأوّل وجب وجوده، وعلی الثانی، بما أنّ بقاءه علی العدم لا یکون ممتنعاً بعدُ، فیسأل: لماذا اتّصف بالوجود دون العدم؟ وهذا السؤال لا ینقطع إلّابصیرورة وجود الممکن واجباً وبقائه علی العدم محالًا، وهذا معنی قولهم: «إنّ الشی‌ء ما لم یجب لم یوجد».  
هذا برهان القاعدة، ورتّب علیها القول بالجبر، لأنّ فعل العبد ممکن فلا یصدر منه إلّابعد إتّصافه بالوجوب، والوجوب ینافی الاختیار.  
والجواب عنه: أنّ القاعدة لا تعطی أزید من أنّ المعلول إنّما یتحقّق بالإیجاب المتقدّم علی وجوده، ولکن هل الإیجاب المذکور جاء من  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 222  
جانب الفاعل والعلّة أو من جانب غیره؟ فإن کان الفاعل مختاراً کان وجود الفعل ووجوبه المتقدّم علیه صادراً عنه بالإختیار، وإن کان الفاعل مضطرّاً کالفواعل الکونیة کانا صادرین عنه بالإضطرار.  
والحاصل: أنّ الوجوب المذکور فی القاعدة وإن کان وصفاً متقدّماً علی الفعل، ولکنّه متأخّر عن الفاعل، فالمستفاد منه لیس إلّاکون الفعل موجباً (بالفتح) وأمّا الفاعل فهو قد یکون أیضاً کذلک وقد یکون موجِباً (بالکسر)، فإن أثبتنا کون الإنسان مختاراً فلا تنافیه القاعدة المذکورة قید شعرة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 223

الفصل الحادی عشر: القضاء والقدر

اشارة

إنّ القضاء والقدر من الأُصول الإسلامیة الواردة فی الکتاب والسنّة، ولیس لمن له إلمام بهذین المصدرین الرئیسیین أن ینکرهما أو ینکر واحداً منهما، إلّاأنّ المشکلة فی توضیح ما یراد منهما، فإنّه المزلقة الکبری فی هذا المقام، واستیفاء البحث عنه یستدعی بیان أمور:

1. تعریف القضاء والقدر

قال ابن فارس:  
القدر- بفتح الدال وسکونه مبلغ الشی‌ء وکنهه ونهایته، وقوله تعالی: «وَ مَنْ قُدِرَ عَلَیْهِ رِزْقُهُ» «1»  
فمعناه قُتِر وقیاسه أنّه أعطی ذلک بقدر یسیر. «2» وقال أیضاً:  
قضی ... یدل علی إحکام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، قال اللّه تعالی:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 224  
«فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِی یَوْمَیْنِ»  
أی أحکم خلقهنّ- إلی أن قال:- وسمّی القاضی قاضیاً لأنّه یحکم الأحکام وینفذّها، وسمّیت المنیّة قضاءً لأنّها أمر ینفّذ فی ابن آدم وغیره من الخلق «1».  
وقال الراغب: «القدر والتقدیر تبیین کمیّته الشی‌ء، والقضاء فصل الأمر قولًا کان ذلک أو فعلًا». «2»  
هذا ما ذکره أئمّة اللغة، وقد سبقهم أئمّة أهل البیت علیهم السلام، کما ورد فیما روی عنهم علیهم السلام فقد روی الکلینی بسنده، إلی یونس بن عبد الرحمان، عن أبی الحسن الرضا علیه السلام وقد سأله یونس عن معنی القدر والقضاء، فقال:  
«هی الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، والقضاء هو الإبرام وإقامة العین». «3»  
والحاصل: أنّ حدّ الشی‌ء ومقداره یسمّی قدره وکونه بوجه یتعیّن وجوده ولا یتخلّف یسمّی قضائه.

2. القضاء والقدر التشریعیان‌

ویعنی بهما الأوامر والنواهی الإلهیة الواردة فی الکتاب والسنّة، وقد  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 225  
أشار إلیها الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام فی کلامه حینما سأله الشامی عن معنی القضاء والقدر فقال: «الأمر بالطاعة والنهی عن المعصیة، والتمکین من فعل الحسنة وترک السیئة، والمعونة علی القربة إلیه والخذلان لمن عصاه، والوعد والوعید» إلی آخر کلامه الشریف. «1»

3. القضاء والقدر العلمیّان‌

التقدیر العلمی عبارة عن تحدید کلّ شی‌ء بخصوصیاته فی علمه الأزلی سبحانه، قبل إیجاده، فهو تعالی یعلم حدّ کلّ شی‌ء ومقداره وخصوصیاته الجسمانیة وغیر الجسمانیة. والمراد من القضاء العلمی هو علمه تعالی بضرورة وجود الأشیاء وإبرامها عند تحقق جمیع ما یتوقّف علیه وجودها من الأسباب والشرائط ورفع الموانع.  
فعلمه السابق بحدود الأشیاء وضرورة وجودها، تقدیر وقضاء علمیّان، وقد أُشیر إلی هذا القسم، فی آیات الکتاب المجید: قال سبحانه:  
«وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ کِتاباً مُؤَجَّلًا» «2»  
وقال أیضاً:  
«قُلْ لَنْ یُصِیبَنا إِلَّا ما کَتَبَ اللَّهُ لَنا هُوَ مَوْلانا وَ عَلَی اللَّهِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» «3».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 226  
وقال: «وَ ما یُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لا یُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِی کِتابٍ إِنَّ ذلِکَ عَلَی اللَّهِ یَسِیرٌ» «1».  
وقال:  
«ما أَصابَ مِنْ مُصِیبَةٍ فِی الأَرْضِ وَ لا فِی أَنْفُسِکُمْ إِلَّا فِی کِتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها إِنَّ ذلِکَ عَلَی اللَّهِ یَسِیرٌ» «2».  
هذه بعض الآیات الّتی وردت فی بیان أن خصوصیات الأشیاء وضرورة وجودها متحقّقة فی علمه الأزلی، أو مراتب علمه کالکتاب الوارد فی الآیات الماضیة.

4. القضاء والقدر العینیان‌

التقدیر العینی عبارة عن الخصوصیات الّتی یکتسبها الشی‌ء من علله عند تحقّقه وتلبّسه بالوجود الخارجی.  
والقضاء العینی هو ضرورة وجود الشی‌ء عند وجود علّته التامّة ضرورةً عینیةً خارجیةً.  
فالتقدیر والقضاء العینیان ناظران إلی التقدیر والضرورة الخارجیین اللّذین یحتفّان بالشی‌ء الخارجی، فهما مقارنان لوجود الشی‌ء بل متّحدان معه، مع أنّ التقدیر والقضاء العلمیان مقدّمان علی وجود الشی‌ء.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 227  
فالعالم المشهود لنا لا یخلو من تقدیر وقضاء، فتقدیره تحدید الأشیاء الموجودة فیه من حیث وجودها، وآثار وجودها، وخصوصیات کونها بما أنّها متعلقة الوجود والآثار بموجودات أخری، أعنی العلل والشرائط، فیختلف وجودها وأحوالها باختلاف عللها وشرائطها، فالتقدیر یهدی هذا النوع من الموجودات إلی ما قدّر له فی مسیر وجوده، قال تعالی: «الّذی خَلَقَ فَسَوّی\* وَالَّذی قَدَّرَ فَهَدی» «1»  
. أی هدی ما خلقه إلی ما قدّر له.  
وأما قضاؤه، فلمّا کانت الحوادث فی وجودها وتحقّقها منتهیة إلیه سبحانه فما لم تتمّ لها العلل والشرائط الموجبة لوجودها، فإنّها تبقی علی حال التردّد بین الوقوع واللاوقوع، فإذا تمَّت عللها وعامّة شرائطها ولم یبق لها إلّاأن توجد، کان ذلک من اللّه قضاءً وفصلًا لها من الجانب الآخر وقطعاً للإبهام.  
وبذلک یظهر أنّ التقدیر والقضاء العینیین من صفاته الفعلیة سبحانه فإنّ مرجعهما إلی إفاضة الحدّ والضرورة علی الموجودات، وإلیه یشیر الإمام الصادق علیه السلام فی قوله:  
«القضاء والقدر خلقان من خلق اللّه، واللّه یزید فی الخلق ما یشاء». «2»  
ومن هنا یکشف لنا الوجه فی عنایة النبیّ وأهل البیت علیهم السلام بالإیمان  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 228  
بالقدر، وأنّ المؤمن لا یکون مؤمناً إلّابالإیمان به «1»، فإنّ التقدیر والقضاء العینیین من شعب الخلقة، وقد عرفت فی أبحاث التوحید أن من مراتب التوحید، التوحید فی الخالقیة، وقد عرفت آنفاً أنّ حدود الأشیاء وخصوصیاتها، وضرورة وجودها منتهیة إلی إرادته سبحانه، فالإیمان بهما، من شؤون التوحید فی الخالقیة.  
ولأجل ذلک تری أنّه سبحانه أسند القضاء والقدر إلی نفسه، وقال:  
«قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِکُلِّ شَیْ‌ءٍ قَدْراً». «2»  
وقال تعالی: «وَ إِذا قَضی أَمْراً فَإِنَّما یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ». «3»  
وقال سبحانه: «فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِی یَوْمَیْنِ» «4».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 229  
وقال تعالی: «إِنَّا کُلَّ شَیْ‌ءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ» «1»  
وقال سبحانه: «وَ إِنْ مِنْ شَیْ‌ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ». «2»  
وغیرها من الآیات الحاکیة عن قضائه سبحانه بالشی‌ء وإبرامه علی صفحة الوجود.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 231

الفصل الثانی عشر: فی حقیقة البداء

اشارة

تحتلّ مسألة البداء مکانة مهمّة فی عقائد الشیعة الإمامیة، وهم تابعون فی ذلک للنصوص الواردة عن أئمّة أهل البیت علیهم السلام فی تلک المسألة:  
1. روی الصدوق بإسناده عن زرارة عن أحدهما، یعنی أبا جعفر وأبا عبد اللّه علیهما السلام، قال:  
«ما عبد اللّه عزّ وجلَّ بشی‌ء مثل البداء». «1»  
2. وروی بإسناده عن هشام بن سالم، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «ما عظّم اللّه عزّ وجلَّ بمثل البداء». «2»  
3. وروی بإسناده عن محمد بن مسلم، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «ما بعث اللّه عزّ وجلّ نبیّاً حتی یأخذ علیه ثلاث خصال:  
الإقرار بالعبودیة، وخلع الأنداد، وأن اللّه یقدِّم ما یشاء ویؤخِّر ما یشاء». «3»  
4. وعن الرّیان بن الصلت، قال: سمعت الرضا علیه السلام یقول:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 232  
«ما بعث اللّه نبیّاً قطّ إلّا بتحریم الخمر، وأن یقرّ له بالبداء». «1»  
إلی غیر ذلک من مأثوراتهم علیهم السلام فی هذا المجال.  
والبداء فی اللغة هو الظهور بعد الخفاء وهو یستلزم الجهل بشی‌ء وتبدّل الإرادة والرأی وهما مستحیلان فی حقّه تعالی.  
واتّفقت الإمامیة تبعاً لنصوص الکتاب والسنّة والبراهین العقلیة علی أنّه سبحانه عالم بالأشیاء والحوادث کلّها غابرها وحاضرها ومستقبلها، کلّیِّها وجزئیِّها، وقد وردت بذلک نصوص عن أئمّة أهل البیت علیهم السلام.  
قال الامام الباقر علیه السلام: «کان اللّه ولا شی‌ء غیره، ولم یزل اللّه عالماً بما یکون، فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعدما کوَّنه». «2»  
وقال الإمام الصادق علیه السلام: «فکلّ أمر یریده اللّه فهو فی علمه قبل أن یصنعه لیس شی‌ء یبدو له إلّاوقد کان فی علمه، إنّ اللّه لا یبدو له من جهل». «3»  
إلی غیر ذلک من النصوص المتضافرة فی ذلک.

حقیقة البداء عند الإمامیّة

وبذلک یظهر أنّ المراد من البداء الوارد فی أحادیث الامامیة- ویعدُّ من العقائد الدینیة عندهم- لیس معناه اللغوی، أفهل یصحّ أن ینسب إلی عاقل- فضلًا عن باقر العلوم وصادق الأُمّة علیهما السلام- القول بأنّ اللّه لم یعبد ولم  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 233  
یعظّم إلّابالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه، والعلم بعد الجهل؟! کلّا، کلّ ذلک یؤیّد أنّ المراد من البداء فی کلمات هؤلاء العظام غیر ما یفهمه المعترضون، بل مرادهم من البداء لیس إلّاأنّ الإنسان قادر علی تغییر مصیره بالأعمال الصالحة والطالحة «1» وأنّ للّه سبحانه تقدیراً مشترطاً موقوفاً، وتقدیراً مطلقاً، والإنسان إنّما یتمکّن من التأثیر فی التقدیر المشترط، وهذا بعینه قدر إلهی، واللّه سبحانه عالم فی الأزل، بکلا القسمین کما هو عالم بوقوع الشرط، أعنی: الأعمال الإنسانیة المؤثّرة فی تغییر مصیره وعدم وقوعه.  
قال الشیخ المفید:  
قد یکون الشی‌ء مکتوباً بشرط فیتغیّر الحال فیه، قال اللّه تعالی:  
«ثُمَّ قَضی أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّی عِنْدَهُ». «2»  
فتبیّن أنّ الآجال علی ضربین، وضرب منهما مشترط یصحّ فیه الزیادة والنقصان، ألا تری قوله تعالی: «وَ ما یُعَمَّرُ مُنْ مُعمَّرٍ وَ لا یُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِی کِتابٍ». «3»  
وقوله تعالی: «وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُری آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الأَرْضِ» «4».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 234  
فبیّن أنّ آجالهم کانت مشترطة فی الإمتداد بالبرّ والإنقطاع عن الفسوق، وقال تعالی فیما أخبر به عن نوح علیه السلام فی خطابه لقومه:  
«اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ إِنَّهُ کانَ غَفَّاراً\* یُرْسِلِ السَّماءَ عَلَیْکُمْ مِدْراراً» «1»  
فاشترط لهم فی مدّ الأجل وسبوغ النعم الإستغفار، فلو لم یفعلوا قطع آجالهم وبتَّر أعمالهم واستأصلهم بالعذاب، فالبداء من اللّه تعالی یختصّ بما کان مشترطاً فی التقدیر ولیس هو انتقالًا من عزیمة إلی عزیمة، تعالی اللّه عما یقول المبطلون علوّاً کبیراً. «2»  
تفسیر البداء فی ضوء الکتاب والسنّة  
قد اتّضح ممّا تقدّم أنّ المقصود بالبداء لیس إلّاتغییر المصیر والمقدّر بالأعمال الصالحة والطالحة وتأثیرها فی ما قدّر اللّه تعالی لهم من التقدیر المشترط، ولإیضاح هذا المعنی نشیر إلی نماذج من الآیات القرآنیة وما ورد من الروایات فی تغییر المصیر بالأعمال الصالحة والطالحة.  
1. قال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ». «3»  
2. وقال سبحانه: «ذلِکَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ یَکُ مُغَیِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَها عَلی قَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ». «4»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 235  
3. وقال سبحانه: «وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُری آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الأَرْضِ وَ لکِنْ کَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما کانُوا یَکْسِبُونَ». «1»  
4. وقال سبحانه: «وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّکُمْ لَئِنْ شَکَرْتُمْ لأَزِیدَنَّکُمْ وَ لَئِنْ کَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابِی لَشَدِیدٌ» «2».  
5. وقال سبحانه: «فَلَوْ لا کانَتْ قَرْیَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إِیمانُها إِلَّا قَوْمَ یُونُسَ لَمَّا آمَنُوا کَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْیِ فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ مَتَّعْناهُمْ إِلی حِینٍ» «3».  
6. وقال سبحانه: «فَلَوْ لا أَنَّهُ کانَ مِنَ الْمُسَبِّحِینَ\* لَلَبِثَ فِی بَطْنِهِ إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ» «4».  
7. وقال سبحانه: «وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْیَةً کانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً یَأْتِیها رِزْقُها رَغَداً مِنْ کُلِّ مَکانٍ فَکَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذاقَهَا اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ بِما کانُوا یَصْنَعُونَ» «5».  
إلی غیر ذلک من الآیات. ومن الروایات یدلّ علی ذلک ما یلی:  
1. روی جلال الدین السیوطی (المتوفّی 911 ه) عن علی علیه السلام أنّه سأل رسول اللّه صلی الله علیه و آله عن هذه الآیة «یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ»، فقال:  
«لأقرَّن  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 236  
عینیک بتفسیرها، ولأقرَّن عین أُمّتی بعدی بتفسیرها: الصدقة علی وجهها، وبرّ الوالدین، واصطناع المعروف، یحوِّل الشقاء سعادة، ویزید فی العمر، ویقی مصارع السوء». «1»  
2. وأخرج الحاکم عن ابن عباس، قال: «لا ینفع الحذر من القدر، ولکن اللّه یمحو بالدعاء ما یشاء من القدر». «2»  
3. وقال الإمام الباقر علیه السلام: «صلة الأرحام تزکّی الأعمال، وتنمّی الأموال، وتدفع البلوی، وتیسّر الحساب، وتنسئ فی الأجل». «3»  
4. وقال الصادق علیه السلام: «إن الدعاء یردّ القضاء، وإنّ المؤمن لیذنب فیحرم بذنبه الرزق». «4»  
إلی غیر ذلک من الأحادیث المتضافرة المرویة عن الفریقین فی هذا المجال.  
النزاع لفظی  
ممّا تقدّم یظهر أنّ حقیقة البداء- وهی تغییر مصیر الإنسان بالأعمال الصالحة والطالحة- ممّا لا مناص لکلّ مسلم من الإعتقاد به وإلی هذا أشار الشیخ الصدوق بقوله:  
فمن أقرَّ للّه عزّ وجلّ بأن له أن یفعل ما یشاء، ویعدم ما یشاء،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 237  
ویخلق مکانه ما یشاء، ویقدِّم ما یشاء، ویؤخِّر ما یشاء، ویأمر بما شاء کیف شاء، فقد أقرَّ بالبداء، وما عظّم اللّه عزّ وجلّ بشی‌ء أفضل من الإقرار بأنّ له الخلق والأمر والتقدیم والتأخیر وإثبات ما لم یکن ومحو ما قد کان «1».  
فالنزاع فی الحقیقة لیس إلّافی التسمیة، ولو عرف المخالف أنّ تسمیة فعل اللّه سبحانه بالبداء من باب المجاز والتوسّع لما شهر سیف النقد علیهم، وإن أبی حتی الإطلاق التجوّزی، فعلیه أن یتّبع النبیّ الأعظم صلی الله علیه و آله حیث أطلق لفظ البداء علیه سبحانه بهذا المعنی المجازی الّذی قلنا، فی حدیث الأقرع والأبرص والأعمی، روی أبو هریرة أنّه سمع رسول اللّه صلی الله علیه و آله یقول: «إنّ ثلاثة فی بنی إسرائیل أبرص وأقرع وأعمی، بدا للّه عزّ وجلّ أن یبتلیهم». «2» فبأی وجه فسِّر کلامه صلی الله علیه و آله یفسَّر کلام أوصیائه.  
والتسمیة من باب المشاکلة، وأنّه سبحانه یعبّر عن فعل نفسه فی مجالات کثیرة بما یعبِّر به الناس عن فعل أنفسهم لأجل المشاکلة الظاهریة، فتری القرآن ینسب إلی اللّه تعالی «المکر» و «الکید» و «الخدیعة» و «النسیان» و «الأسف» إذ یقول:  
«یَکِیدُونَ کَیْداً\* وَ أَکِیدُ کَیْداً». «3»  
«وَ مَکَرُوا مَکْراً وَ مَکَرْنا مَکْراً» «4».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 238  
«إِنَّ الْمُنافِقِینَ یُخادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ خادِعُهُمْ». «1»  
«نَسُوا اللَّهَ فَنَسِیَهُمْ» «2».  
«فَلَمَّا آسَفُونا انْتَقَمْنا مِنْهُمْ». «3»  
إلی غیر ذلک من الآیات والموارد.  
وبذلک تقف علی أنّ ما ذکره الأشعری فی «مقالات الاسلامیّین»، والبلغمی فی تفسیره، والرازی فی المحصَّل، وغیرهم حول البداء، لا صلة له بعقیدة الشیعة فیه، فإنّهم فسّروا البداء للّه بظهور ما خفی علیه، والشیعة بَرآء منه، بل البداء عندهم کما عرفت تغییر التقدیر المشترط من اللّه تعالی، بالفعل الصالح والطالح، فلو کان هناک ظهور بعد الخفاء فهو بالنسبة إلینا لا بالنسبة إلی اللّه تعالی، بل هو بالنسبة إلیه إبداء ما خفی وإظهاره، ولو أطلق علیه البداء من باب التوسع.  
الیهود وإنکار النسخ والبداء  
إنّ المعروف من عقیدة الیهود أنّهم یمنعون النسخ سواء کان فی التشریع والتکوین، أمّا النسخ فی التشریع فقد استدلّوا علی امتناعه بوجوه مذکورة فی کتب أصول الفقه مع الجواب عنها، وأما النسخ فی التکوین وهو تمکّن الإنسان من تغییر مصیره بما یکتسبه من الأعمال بإرادته واختیاره، فقد استدلوا علی امتناعه بأنّ قلم التقدیر والقضاء إذا جری علی الأشیاء فی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 239  
الأزل استحال أن تتعلّق المشیئة بخلافه. وبعبارة أخری: ذهبوا إلی أنّ اللّه قد فرغ من أمر النظام وجفّ القلم بما کان فلا یمکن للّه سبحانه محو ما أثبت وتغییر ما کتب أوّلًا.  
وهذا المعنی من النسخ الّذی أنکرته الیهود هو بنفسه کما تری حقیقة البداء بالمعنی الّذی تعتقده الشیعة الإمامیة کما عرفت، فإنکاره من العقائد الیهودیة الّتی تسرّت إلی المجتمعات الإسلامیة فی بعض الفترات واکتسی ثوب العقیدة الإسلامیة، مع أنّ القرآن الکریم یردّ علی الیهود فی عقیدتهم هذه ویقول:  
«یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ». «1»  
ویقول أیضاً: «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» «2».  
وقد حکی سبحانه عقیدة الیهود بقوله: «وَ قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» «3».  
فهذا القول عنهم یعرب عن عقیدتهم فی حق اللّه سبحانه، وأنّه مسلوب الإرادة تجاه کلّ ما کتب وقدّر، وبالنتیجة عدم قدرته علی الانفاق زیادة علی ما قدّر وقضی، فردّ اللّه سبحانه علیهم بإبطال تلک العقیدة بقوله:  
«بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ» «4».  
ولأجل ذلک فسَّر الإمام الصادق علیه السلام الآیة بقوله: «ولکنّهم (الیهود) قالوا:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 240  
قد فرغ من الأمر فلا یزید ولاینقص، فقال اللّه جلّ جلاله تکذیباً لقولهم: «غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ» ألم تسمع اللّه عزّ وجلّ یقول:  
«یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ». «1»  
ومن هنا تعرف أنّ القول بالبداء من صمیم الدین ولوازم التوحید والإعتقاد بعمومیة قدرته سبحانه، وأنّه من مقادیره وسننه السائدة علی حیاة الإنسان من غیر أن یسلب عنه الإختیار فی تغییر مصیره، فکما أنّه سبحانه، کلّ یوم هو فی شأن، ومشیئته حاکمة علی التقدیر، وکذلک العبد مختار له أن یغیِّر مصیره ومقدّره بحسن فعله، ویخرج نفسه من عداد الأشقیاء ویدخلها فی عداد السعداء، کما أنّ له عکس ذلک. فاللّه سبحانه:  
«لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ» «2»  
فهو تعالی إنّما یغیِّر قدر العبد بتغییر منه بحسن عمله أو سوئه، ولا یعدّ تغییر التقدیر الإلهی بحسن الفعل أو سوئه معارضاً لتقدیره الأوّل سبحانه، بل هو أیضاً جزء من قدره وسننه.  
التقدیر المحتوم والموقوف  
قد أشرنا سابقاً إلی أنّ التغییر إنّما یقع فی التقدیر الموقوف دون المحتوم، وهذا ما یحتاج إلی شی‌ء من البیان فنقول:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 241  
إنّ للّه سبحانه تقدیرین، محتوماً وموقوفاً، والمراد من المحتوم ما لا یبدّل ولا یغیّر مطلقاً، وذلک کقضائه سبحانه للشّمس والقمر مسیرین إلی أجل معیّن، وللنظام الشّمسی عمراً محدّداً، وتقدیره فی حقِّ کلّ إنسان بأنّه یموت، إلی غیر ذلک من السنن الثابتة الحاکمة علی الکون والإنسان.  
والمراد من التقدیر الموقوف الأُمور المقدّرة علی وجه التعلیق، فقدّر أنّ المریض یموت فی وقت کذا إلّاإذا تداوی، أو أجریت له عملیّة جراحیة، أو دعی له وتصدّق عنه، وغیر ذلک من التقادیر الّتی تغیّر یإیجاد الأسباب المادّیة وغیرها الّتی هی أیضاً من مقدّراته سبحانه، واللّه سبحانه یعلم فی الأزل کلا التقدیرین: المحتوم، الموقوف، وما یتوقف علیه الموقوف، وإلیک بعض ما ورد عن أئمّة أهل البیت علیهم السلام حول هذین التقدیرین:  
1. سئل أبو جعفر الباقر علیه السلام عن لیلة القدر، فقال: تنزل فیها الملائکة والکتبة إلی سماء الدنیا فیکتبون ما هو کائن فی أمر السنة ... إلی أن قال-: وأمر موقوف للّه تعالی فیه المشیئة، یقدِّم منه ما یشاء ویؤخِّر ما یشاء، وهو قوله:  
«یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ» «1»  
2. روی الفضیل: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: «من الأُمور أمور محتومة جائیة لا محالة، ومن الأُمور أُمور موقوفة عند اللّه یقدِّم منها ما یشاء ویمحو منها ما یشاء: ویثبت منها ما یشاء». «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 242  
3. وفی حدیث قال الرضا علیه السلام لسلیمان المروزی: «یا سلیمان إنّ من الأُمور أموراً موقوفة عند اللّه تبارک وتعالی یقدِّم منها ما یشاء ویؤخِّر ما یشاء». «1»  
ثمّ إنّ القرآن الکریم ذکر الأجل بوجهین: علی وجه الإطلاق، وبوصف کونه مسمّی فقال:  
«هُوَ الَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ طِینٍ ثُمَّ قَضی أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّی عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ» «2».  
فجعل للإنسان أجلین: مطلقاً ومسمّیً.  
والمقصود من الأجل المسمّی هو التقدیر المحتوم، ومن الأجل المطلق التقدیر الموقوف، قال العلّامة الطباطبائی:  
إنّ الأجل أجلان: الأجل علی إبهامه، والأجل المسمّی عند اللّه تعالی، وهذا هو الّذی لایقع فیه تغییر لمکان تقییده بقوله (عنده) وقد قال تعالی: «وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ» «3».  
وهو الأجل المحتوم الّذی لا یتغیّر ولا یتبدّل، قال تعالی: «إِذا جاءَ أَجَلُهُمْ فَلا یَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لا یَسْتَقْدِمُونَ» «4»  
فنسبة الأجل المسمّی إلی الأجل غیر المسمّی، نسبة المطلق المنجّز  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 243  
إلی المشروط المعلّق، فمن الممکن أن یتخلّف المشروط المعلّق عن التحقّق لعدم تحقّق شرطه الّذی علّق علیه، بخلاف المطلق المنجّز، فإنّه لا سبیل إلی عدم تحقّقه البتّة.  
والتدبّر فی الآیات یفید أنّ الأجل المسمّی هو الّذی وضع فی أُمّ الکتاب، وغیر المسمّی من الأجل هو المکتوب فیما نسمّیه ب (لوح المحو والإثبات). «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 245

الباب الخامس فی النبوّة العامّة وفیه خمسة فصول:

اشارة

الباب الخامس فی النبوّة العامّة وفیه خمسة فصول:  
1. أدلّة لزوم البعثة.  
2. أدلّة منکری النبوّة.  
3. طرق التعرّف علی صدق مدّعی النبوَّة.  
4. حقیقة الوحی فی النبوَّة.  
5. عصمة أنبیاء اللّه تعالی.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 247

مقدمة:

النبوَّة سفارة بین اللّه وبین ذوی العقول من عباده، لتدبیر حیاتهم فی أمر معاشهم ومعادهم، والنبیّ هو الإنسان المخبر عن اللّه تعالی بطریق الوحی الإلهی.  
والبحث فی النبوَّة یقع علی صورتین:  
الأُولی: البحث عن مطلق النبوَّة ویسمّی النبوّة العامّة؛  
الثانی: البحث عن نبوَّة نبیّ خاص، کنبوَّة سیّدنا محمّد صلی الله علیه و آله ویسمّی النبوّة الخاصّة.  
والأبحاث الّتی طرحها المتکلّمون حول النبوَّة العامّة تتمحور فی أربعة أُمور وهی:  
1. حسن البعثة ولزومها، أو تحلیل أدلّة مثبتی البعثة ومنکریها؛  
2. الطریق الّذی یعرف به النبیّ الصادق من المتنبّی‌ء الکاذب؛  
3. الطریق أو الوسیلة الّتی یتلقّی بها النبیّ تعالیمه من اللّه سبحانه؛  
4. الصفات الممیّزة للنبیّ عن غیره.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 249

الفصل الأوّل: أدلّة لزوم البعثة:

1. حاجة المجتمع إلی القانون الکامل‌

لا یشکّ أحد من الفلاسفة والباحثین فی الحیاة الإنسانیة، فی أنّ للإنسان میلًا إلی الإجتماع والتمدّن، کما أنّ حاجة المجتمع إلی القانون ممّا لا یرتاب فیه، وذلک لأنّ الإنسان مجبول علی حبِّ الذات، وهذا یجرّه إلی تخصیص کلّ شی‌ء بنفسه من دون أن یراعی لغیره حقّاً، ویؤدّی ذلک إلی التنافس والتشاجر بین أبناء المجتمع وبالتالی إلی عقم الحیاة وتلاشی أرکان المجتمع، فلا یقوم للحیاة الإجتماعیة أساس إلّابوضع قانون جامع یقوم بتحدید وظائف کلّ فرد وحقوقه، فیمکن لکلّ فرد أن یعیش فی ظلّ العدالة الإجتماعیة ویسلک سبیل الفلاح والنجاح.  
شرائط المقنِّن  
لا ریب فی أنّ جعل قانون جامع بالوصف المذکور یحتاج إلی توفّر شروط أهمّها شرطان تالیان:  
الأوّل: معرفة المقنِّن بالإنسان؛ إنّ أوّل وأهمّ خطوة فی وضع القانون،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 250  
أن یکون المقنِّن عارفاً بالإنسان: جسمه وروحه، غرائزه وفطریّاته، وما یصلح لهذه الأُمور أو یضرّ بها، وکلّما تکاملت هذه المعرفة بالإنسان کان القانون ناجحاً وناجعاً فی علاج مشاکله وإبلاغه إلی السعادة المتوخّاة من خلقه.  
الثانی: عدم انتفاع المقنِّن بالقانون؛ وهذا الشرط بدیهی، فإنَّ المقنِّن إذا کان منتفعاً من القانون الّذی یضعه، سواء کان النفع عائداً إلیه أو إلی من یمتّ إلیه بصلة خاصّة، فهذا القانون سیتمّ لصالح المقنِّن لا لصالح المجتمع، ونتیجته الحتمیّة الظلم والإجحاف.  
فالقانون الکامل لا یتحقّق إلّاإذا کان واضعه مجرّداً عن حبّ الذّات وهوی الإنتفاع الشّخصی.  
أمّا الشرط الأوّل: فإنّا لن نجد فی صفحة الوجود موجوداً أعرف بالإنسان من خالقه، فإنّ صانع المصنوع أعرف به من غیره، یقول سبحانه:  
«أَ لا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ» «1».  
إنّ عظمة الإنسان فی روحه ومعنویاته، وغرائزه وفطریاته، أشبه ببحر کبیر لا یری ساحله ولا یضاء محیطه، وقد خفیت کثیر من جوانب حیاته ورموز وجوده حتی لقِّب ب «الموجود المجهول».  
وأمّا الشرط الثانی: فلن نجد أیضاً موجوداً مجرداً عن أیّ فقر وحاجة وانتفاع سواه سبحانه.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 251  
وممّا یدلّ علی عدم صلاحیّة البشر نفسه لوضع قانون کامل، ما نری من التبدّل الدائم فی القوانین والنقض المستمرّ الّذی یورد علیها بحیث تحتاج فی کلّ یوم إلی استثناء بعض التشریعات وزیادة أُخری، إضافة إلی تناقض القوانین المطروحة فی العالم من قبل البشر، وما ذلک إلّا لقصورهم عن معرفة الإنسان حقیقة المعرفة وانتفاء سائر الشروط فی واضعیها.  
فإذا کان استقرار الحیاة الإجتماعیة للبشر متوقّفاً علی التقنین الإلهی، فواجب فی حکمته تعالی إبلاغ تلک القوانین إلیهم عبر واحد منهم یرسله إلیهم، والحامل لرسالة اللّه سبحانه هو النبیّ المنبی‌ء عنه والرسول المبلّغ إلی الناس، فبعث الأنبیاء واجب فی حکمته تعالی حفظاً للنظام المتوقّف علی التقنین الکامل. وإلی هذا الدلیل یشیر قوله تعالی:  
«لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمِیزانَ لِیَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» «1»

2. حاجة الانسان إلی المعارف العالیة

إنّ أهمّ ما یحتاج الإنسان إلی التعرّف علیه لیکون ناجحاً فی الوصول إلی السعادة المطلوبة من حیاته أمران: المعرفة باللّه سبحانه، والتعرّف علی مصالح الحیاة ومفاسدها، والمعرفة الکاملة فی هذین المجالین لا تحصل للإنسان إلّافی ضوء الوحی وتعالیم الأنبیاء، وأمّا العلوم الإنسانیة فهی غیر کافیة فیهما.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 252  
وممّا یوضح قصور العلم البشری فی العلوم الإلهیة أنّ هناک الملایین من البشر یقطنون بلدان جنوب شرق آسیا علی مستوی راق فی الصناعات والعلوم الطبیعیة، ومع ذلک فهم فی الدرجة السّفلی فی المعارف الإلهیة، فجلّهم- إن لم یکن کلّهم- عبّاد للأصنام والأوثان، وببابک بلاد الهند الشاسعة وما یعتقده مئات الملایین من أهلها من قداسة فی «البقر».  
نعم هناک نوابغ من البشر عرفوا الحقّ عن طریق التفکّر والتعقّل کسقراط وأفلاطون وأرسطو، ولکنّهم أُناس استثنائیون، لا یعدّون معیاراً فی البحث، وکونهم عارفین بالتوحید لا یکون دلیلًا علی مقدرة الآخرین علیه.  
علی أنّه من المحتمل جدّاً أن یکون وقوفهم علی هذه المعارف فی ظلّ ما وصل إلیهم من التعالیم السماویة عن طریق رسله سبحانه وأنبیائه، قال صدر المتألّهین:  
أساطین الحکمة المعتبرة عند الیونانیین خمسة: أنباذ قلس وفیثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطا طالیس قدس سره، وقد لقی فیثاغورس تلامیذ سلیمان بن داود علیهما السلام بمصر واستفاد منهم وتلمّذ للحکیم المعظم الربّانی أنباذ قلس وهو أخذ عن لقمان الآخذ عن داود علیه السلام، ثمّ سقراط أخذ عن فیثاغورس وأفلاطون عن سقراط والآخذ أرسطاطالیس عن أفلاطون وصحبه نیِّفاً وعشرین سنة ... «1».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 253  
وممّا یدلّ علی قصور العلم الإنسانی عن تشخیص منافع البشر والمجتمعات ومضارّها، أنّ المجتمع الإنسانی- مع ما بلغه من الغرور العلمی- لم یقف بعدُ علی النظام الإقتصادی النافع له، فطائفة تزعم أنّ سعادة البشر فی نظام الرأسمالیة والاقتصاد الحرّ المطلق، والأُخری تدّعی أنّ سعادة البشر فی النظام الاشتراکی وسلب المالکیة عن أدوات الانتاج وتفویضها إلی الدولة الحاکمة.  
کما أنّه لم یصل بعدُ إلی وفاق فی مجال الأخلاق وقد تعدّدت المناهج الأخلاقیّة فی العصر الأخیر إلی حدّ التضادّ فیها.  
وأیضاً نری أنّ الإنسان- مع ما یدّعیه من العلم والمعرفة- لم یدرک بعدُ عوامل السّعادة والشّقاء له، بشهادة أنّه یشرب المسکرات، ویستعمل المخدّرات، ویتناول اللحوم الضارّة، کما یقیم اقتصاده علی الرِّبا الّذی هو عامل إیجاد التفاوت الطبقی بین أبناء المجتمع.  
وفیما روی عن أئمّة أهل البیت علیهم السلام إشارات إلی هذا البرهان نأتی بنموذجین منها: قال الإمام الکاظم علیه السلام:  
«یا هشام: ما بعث اللّه أنبیاءه ورسله إلی عباده إلّالیعقلوا عن اللّه، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر اللّه أحسنهم عقلًا، وأکملهم عقلًا أرفعهم درجة فی الدنیا والآخرة» «1».  
وقال الإمام الرضا علیه السلام:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 254  
«لم یکن بدّ من رسول بینه وبینهم معصوم یؤدّی إلیهم أمره ونهیه وأدبه، ویوقفهم علی ما یکون به إحراز منافعهم ودفع مضارّهم إذ لم یکن فی خلقهم ما یعرفون به ما یحتاجون إلیه». «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 255

الفصل الثانی: أدلّة منکری بعثة الأنبیاء

اشارة

إستدلّ المنکرون لبعثة الأنبیاء علی مدّعاهم بوجوه أهمّها ما یلی:

الدلیل الأوّل‌

إنّ الرسول إمّا أن یأتی بما یوافق العقول أو بما یخالفها، فإن جاء بما یوافق العقول، لم یکن إلیه حاجة، ولا فائدة فیه، وإن جاء بما یخالف العقول، وجب ردّ قوله.  
والجواب عنه: أنّ ما یأتی به الرّسول موافق للعقل فی نفس الأمر، لکن لایستلزم ذلک أن یکون العقل عارفاً بجمیع ما یأتی به النبیّ.  
فهاهنا فرض ثالث وهو إتیان الرّسول بما لا یصل إلیه العقل بالطاقات المیسورة له، فإنّک قد عرفت فیما أقمنا من الأدلّة علی لزوم البعثة، أنّ عقل الإنسان وتفکّره قاصر عن نیل الکثیر من المسائل.

الدلیل الثانی:

قد دلّت الدلائل العقلیة علی أنّ للعالم صانعاً عالماً قادراً حکیماً، وأنّه  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 256  
أنعم علی عباده نعماً توجب الشکر، فننظر فی آیات خلقه بعقولنا، ونشکره بآلائه علینا، وإذا عرفناه وشکرنا له، استوجبنا ثوابه، وإذا أنکرناه وکفرنا به، استوجبنا عقابه، فما بالنا نتّبع بشراً مثلنا؟!  
والجواب عنه: أنّ کثیراً من الناس لا یعرفون کیفیة الشکر، فربما یتصوّرون أنّ عبادة المقرَّبین نوع شکر للَّه سبحانه، فلأجل ذلک تری عبدة الأصنام والأوثان یعتقدون أنّ عبادتهم للمخلوق شی‌ء موجب للتقرّب. «1» أضف الی ذلک أنّ تخصیص برامج الأنبیاء بالأمر بالشکر والنهی عن کفران النعمة، غفلة عن أهدافهم السامیة، فإنّهم جاءوا لإسعاد البشر فی حیاتهم الفردیة والاجتماعیة، ولا تختصّ رسالتهم بالأوراد والأذکار الجافّة، کتلک الّتی یردّدها أصحاب بعض الدیانات أیّام السّبت والأحد فی البیع والکنائس، وإنّک لتقف علی عظیم أهداف رسالة النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله إذا وقفت علی کلمته المأثورة: «إنّی قد جئتکم بخیر الدنیا والآخرة». «2»

الدلیل الثالث:

إنّ أکبر الکبائر فی الرسالة، إتّباع رجل هو مثلک فی الصورة والنفس والعقل، یأکل ممّا تأکل، ویشرب ممّا تشرب ...  
فأی مزیّة له علیک؟ وأیّ فضیلة أوجبت استخدامک؟ وما دلیله علی صدق دعواه؟ «3»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 257  
والجواب عنه: أنّ هذه شبهة أشیر إلیها فی القرآن الکریم مع الجواب عنها، فقد أشیر الی الشّبهة فی قوله تعالی:  
«.... وَ أَسَرُّوا النَّجْوَی الَّذِینَ ظَلَمُوا هَلْ هذا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ أَ فَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ» «1»  
وفی قوله تعالی:  
«وَ قالَ الْمَلأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِینَ کَفَرُوا وَ کَذَّبُوا بِلِقاءِ الآخِرَةِ وَ أَتْرَفْناهُمْ فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا ما هذا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یَأْکُلُ مِمَّا تَأْکُلُونَ مِنْهُ وَ یَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ\* وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَراً مِثْلَکُمْ إِنَّکُمْ إِذاً لَخاسِرُونَ». «2»  
وقد أجیب عنها فی قوله سبحانه:  
«قالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ وَ لکِنَّ اللَّهَ یَمُنُّ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ ما کانَ لَنا أَنْ نَأْتِیَکُمْ بِسُلْطانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ عَلَی اللَّهِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُؤْمِنُونَ». «3»  
وفی قوله سبحانه: «قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحی إِلَیَّ». «4»  
فالجملة الأُولی، وهی الإتحاد فی البشریة، إشارة إلی أحد رکنی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 258  
الرسالة، وهو لزوم المسانخة التامّة بین المرسل- بالفتح- والمُرسَل إلیه. وقوله: «یُوحی إِلَیَّ»، إشارة إلی وجه الفرق بینهما، وأنّه لأجل نزول الوحی علیه یجب اتّباعه وإطاعته. وبذلک یظهر مزیّة الأنبیاء وفضیلتهم وتقدّمهم علی غیرهم.  
وأمّا دلیلهم علی صدق ادّعاءاتهم، فسیوافیک فی البحث التالی أنّ المعجزة طریق برهانی لتمییز النبیّ الصادق عن المتنبّی‌ء الکاذب.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 259

الفصل الثالث: المعجزة وإثبات صدق دعوی النبوّة

اشارة

یجب أن تقترن دعوی النبوَّة بدلیل یثبت صحّتها وإلّا کانت دعوی فارغة غیر قابلة للإذعان والقبول وهذا ما تقتضیه الفطرة الإنسانیة، یقول الشیخ الرئیس فی کلمته المشهورة: «مَن قَبِل دعوی المدّعی بلا بیِّنة وبرهان، فقد خرج عن الفطرة الإنسانیة».  
ثمّ إنّ هنا طرقاً ثلاثة للوقوف علی صدق مدّعی النبوَّة فی دعواه وهی:  
أ. المعجزة؛  
ب. تصدیق النبیّ السّابق نبوّة النبیّ اللاحق؛  
ج. جمع القرائن والشّواهد من حالات المدّعی وتلامذة منهجه.  
ونحن نکتفی هنا بتبیین طریق المعجزة الّتی هی الأهمّ منها.

تعریف المعجزة

المشهور فی تعریف المعجزة أنّها: «أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدّی، مع عدم المعارضة». «1» وإلیک توضیحه:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 260  
إن هناک أُموراً تعدّ مضادّة للعقل، کاجتماع النقیضین وارتفاعهما، ووجود المعلول بلا علّة ونحو ذلک، وأُموراً أُخری تخالف القواعد العادیة، بمعنی أنّها تعدّ محالات حسب الأدوات والأجهزة العادیة، والمجاری الطبیعیة، ولکنّها لیست مستحیلة عقلًا لو کان هناک أدوات أُخری خارجة عن نطاق العادة، وهی المسمّاة بالمعاجز، وذلک کحرکة جسم کبیر من مکان إلی مکان آخر بعید عنه، فی فترة زمانیة لا تزید علی طرفة العین بلا تلک الوسائط العادیة، فإنّه غیر ممتنع عقلًا ولکنّه محال عادة، ومن هذا القبیل ما یحکیه القرآن من قیام من أوتی علماً من الکتاب بإحضار عرش بلقیس ملکة سبأ، من بلاد الیمن إلی بلاد الشام فی طرفة عین بلا توسط شی‌ء من تلک الأجهزة المادّیة المتعارفة. «1» فتحصّل أنّ المعجزة أمر خارق للعادة لا مضادّ للعقل.  
ثمّ إنّ الإتیان بما هو خارق للعادة لا یسمّی معجزة إلّاإذا کان مقترناً بدعوی النبوّة، وإذا تجرّد عنها وصدر من بعض أولیاء اللّه تعالی یسمّی «کرامة» وذلک کحضور الرزق لمریم علیها السلام بلا سعی طبیعی. «2» ولأجل ذلک کان الأُولی أن یضیفوا إلی التعریف قید: «مع دعوی النبوّة». «3»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 261  
ولا یتحقّق الإعجاز إلّاإذا عجز الناس عن القیام بمعارضة ما أتی به مدّعی النبوّة، ویترتّب علی هذا أنّ ما یقوم به کبار الأطّباء والمخترعین من الأُمور العجیبة خارج عن إطار الإعجاز، کما أنّ ما یقوم به السّحرة والمرتاضون من الأعمال المدهشة، لا یعدّ معجزاً لإنتفاء هذا الشرط.  
ومن شرائط کون الإعجاز دلیلًا علی صدق دعوی النبوّة أن یکون فعل المدّعی مطابقاً لدعواه، فلو خالف ما ادّعاه لما سمّی معجزة وإن کان أمراً خارقاً للعادة، ومن ذلک ما حصل من مسیلمة الکذّاب عندما ادّعی أنّه نبی، وآیة نبوّته أنّه إذا تفل فی بئر قلیلة الماء، یکثر ماؤها، فتفل فغار جمیع ماؤها.

دلالة المعجزة وقاعدة الحسن والقبح العقلییّن‌

إنّ دلالة المعجزة علی صدق دعوی النبوّة یتوقّف علی القول بالحسن والقبح العقلییّن، لأنّ الإعجاز إنّما یکون دلیلًا علی صدق النبوّة، إذا قبح فی العقل إظهار المعجزة علی ید الکاذب، فإذا توقّف العقل عن إدراک قبحه واحتمل صحّة إمکان ظهوره علی ید الکاذب، لا یقدر علی التمییز بین الصادق والکاذب، فالّذین أنکروا حکم العقل بهما، یلزم علیهم سدّ باب التصدیق بالنبوّة من طریق الإعجاز، قال العلّامة الحلّی:  
لو کان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غیر لما قبح من اللّه تعالی شی‌ء، ولو کان کذلک لما قبح منه تعالی إظهار المعجزات علی ید الکاذبین، وتجویز ذلک یسدّ باب معرفة النبوّة، فإنّ أیّ  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 262  
نبی أظهر المعجزة عقیب ادّعاء النبوّة لا یمکن تصدیقه مع تجویز إظهار المعجزة علی ید الکاذب فی دعوی النبوّة. «1»

المعجزة دلیل برهانی‌

هناک من یتخیّل أن دلالة المعجزة علی صدق دعوی النبیّ، دلالة إقناعیة لا برهانیة، بحجّة أنّ الدلیل البرهانی یتوقّف علی وجود رابطة منطقیة بین المدّعی والدلیل، وهی غیر موجودة فی المقام، ویردّه أنّ دعوی النبوّة والرسالة من کلّ نبیّ ورسول- علی ما یقصّه القرآن- إنّما کانت بدعوی الوحی والتکلیم الإلهی بلا واسطة أو بواسطة نزول ملک، وهذا أمر لا یساعده الحسّ ولا تؤیّده التجربة، فإنّ الوحی والتکلیم الإلهی وما یتلوه من التشریع والتربیة الدینیة ممّا لا یشاهده البشر فی أنفسهم، والعادة الجاریة فی الأسباب والمسبّبات تنکره، فهو أمر خارق للعادة.  
فلو کان النبیّ صادقاً فی دعواه النبوّة والوحی، لکان لازمه أنّه متّصل بما وراء الطبیعة، مؤیَّد بقوَّة إلهیة تقدر علی خرق العادة، فلو کان هذا حقّاً کان من الممکن أن یصدر من النبیّ خارق آخر للعادة یصدّق النبوّة والوحی من غیر مانع منه، فإنّ حکم الأمثال واحد، فلئن أراد اللّه هدایة الناس بطریق خارق للعادة وهو طریق النبوّة والوحی، فلیؤیّدها ولیصدّقها بخارق آخر وهو المعجزة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 263  
وهذا هو الّذی بعث الأُمم إلی سؤال المعجزة علی صدق دعوی النبوّة کلّما جاءهم رسول من أنفسهم. «1»

فوارق المعجزة لسائر خوارق العادة

إنّ هناک جهات من التمایز والتفارق بین المعجزة والکرامة وبین غیرهما من خوارق العادات وهی:  
الجهة الأُولی من حیث طریق الحصول علیها، فإنّ المعجزة والکرامة ولیدتان لعنایة إلهیة خاصة، ولیس السّبب لهما ممّا تناله ید الدراسة والتعلّم، ولکنّ السّحر ونحوه نتاج التعلیم والتعلّم ولها مناهج تعلیمیة یجب ممارستها حتّی یصل طالبها إلی النتائج المطلوبة یقول سبحانه:  
«وَ اتَّبَعُوا ما تَتْلُوا الشَّیاطِینُ عَلی مُلْکِ سُلَیمانَ وَ ما کَفَرَ سُلَیمانُ وَ لکِنَّ الشَّیاطِینَ کَفَرُوا یُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ ما أُنْزِلَ عَلَی الْمَلَکَیْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَ مارُوتَ وَ ما یُعَلِّمانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّی یَقُولا إِنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَکْفُرْ فَیَتَعَلَّمُونَ مِنْهُما ما یُفَرِّقُونَ بِهِ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ» «2».  
ولمّا کان السحر ونحوه رهن التعلیم والتعلّم، فهو متشابه فی نوعه، متّحد فی جنسه، یدور فی فلک واحد، ولا یخرج عن نطاق ما تعلّمه أهله ولذا لا یأتون إلّابما تدرّبوا علیه، بخلاف معجزة الأنبیاء فإنّه علی جانب عظیم من التنوّع فی الکیفیّة إلی حدّ قد لا یجد الإنسان بین المعجزات قدراً  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 264  
مشترکاً وجنساً قریباً، کما فی المعجزات الّتی یخبر بها القرآن عن موسی وعیسی علیهما السلام بقوله تعالی:  
«فَأَلْقی عَصاهُ فَإِذا هِیَ ثُعْبانٌ مُبِینٌ» «1».  
وقوله تعالی: «وَ نَزَعَ یَدَهُ فَإِذا هِیَ بَیْضاءُ لِلنَّاظِرِینَ» «2».  
وقوله تعالی:  
«وَ إِذِ اسْتَسْقی مُوسی لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصاکَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَةَ عَیْناً» «3».  
وقوله تعالی:  
«فَأَوْحَیْنا إِلی مُوسی أَنِ اضْرِبْ بِعَصاکَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَکانَ کُلُّ فِرْقٍ کَالطَّوْدِ الْعَظِیمِ» «4».  
وقوله سبحانه:  
«وَ رَسُولًا إِلی بَنِی إِسْرائِیلَ أَنِّی قَدْ جِئْتُکُمْ بِآیَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ أَنِّی أَخْلُقُ لَکُمْ مِنَ الطِّینِ کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ فَأَنْفُخُ فِیهِ فَیَکُونُ طَیْراً بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرِئُ الأَکْمَهَ وَ الأَبْرَصَ وَ أُحْیِ الْمَوْتی بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُنَبِّئُکُمْ بِما تَأْکُلُونَ وَ ما تَدَّخِرُونَ فِی بُیُوتِکُمْ إِنَّ فِی ذلِکَ لآیَةً لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ» «5».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 265  
نعم، الحکمة الإلهیة اقتضت أن تکون معاجز الأنبیاء مناسبة للفنون الرائجة فی عصورهم حتی یتسنّی لخبراء کلّ فنٍّ تشخیص المعاجز وإدراک استنادها إلی القدرة الغیبیة، وتمیّزها عن الأعمال الباهرة المستندة إلی العلوم والفنون الرائجة.  
الجهة الثانیة من حیث الأهداف والغایات، فإنّ أصحاب المعاجز یتبنّون أهدافاً عالیة ویتوسّلون بمعاجزهم لإثبات حقّانیة تلک الأهداف ونشرها، وهی تتمثّل فی الدعوة إلی اللّه تعالی وحده وتخلیص الإنسان عبودیّة الأصنام والحجارة والحیوانات والدعوة إلی الفضائل ونبذ الرذائل، واستقرار نظام العدل الاجتماعی وغیر ذلک، کما أنّ أصحاب الکرامات أیضاً لا یتبنّون إلّاما یکون موافقاً لرضی اللّه سبحانه لا غیر.  
وهذا بخلاف المرتاضین والسّحرة، فغایتهم إمّا کسب الشهرة والسّمعة بین الناس، أو جمع المال والثروة، وغیر ذلک ممّا یناسب متطلّبات القوی البهیمیّة.  
الجهة الثالثة من حیث التقیّد بالقیم الأخلاقیة، فإنّ أصحاب المعاجز والکرامات- بإعتبار کونهم خرّیجی المدرسة الإلهیّة- متحلّون بأکمل الفضائل والأخلاق الإنسانیّة، والمتصفّح لسیرتهم لا یجد فیها أیّ عمل مشین ومناف للعفّة ومکارم الأخلاق، وأمّا أصحاب الرّیاضة والسّحر، فهم دونهم فی ذلک، بل تراهم غالباً فارغین عن المثل والفضائل والقیم.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 266  
فبهذه الضوابط یتمکّن الإنسان من تمییز المعجزة عن غیرها من الخوارق والنبیّ عن المرتاض والسّاحر.

المعجزة وقانون العلّیة

إنّ المعجزات لا تعدّ نقضاً لقانون العلّیة العام، فإنّ المنفی فی مورد المعجزة هو العلل المادّیة المتعارفة الّتی وقف علیها العالم الطبیعی واعتاد الإنسان علی مشاهدته فی حیاته ولکن لا یمتنع أن یکون للمعجزة علّة أُخری لم یشاهدها النّاس من قبل ولم یعرفها العلم ولم تقف علیها التجربة.  
کما أنّها لا تضعضع برهان النظم الّذی یستدل به علی وجود الصانع، وذلک لأنّ الإعجاز لیس خرقاً لجمیع النظم السائدة علی العالم، وإنّما هو خرق فی جزء من أجزائه غیر المتناهیة الخاضعة للنظام والدالّة ببرهان النظم علی وجود الصانع.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 267

الفصل الرابع: حقیقة الوحی فی النبوّة

اشارة

الوحی فی اللّغة کما یستنبط من نصوص أهلها فی معاجمهم هو الإعلام بخفاء بطریق من الطرق «1» وقد جاء استعماله فی القرآن الکریم فی موارد متعدّدة مختلفة یجمعها المعنی اللغوی حقیقة أو ادّعاء، منها قوله سبحانه:  
«وَ أَوْحی فِی کُلِّ سَماءٍ أَمْرَها» «2»  
أی أودع فی کلّ سماءٍ السنن والأنظمة الکونیة، وقدّر علیها دوامها، فإیجاد السنن والنظم فی السّماوات علی وجه لا یقف علیه إلّاالمتدبّر فی عالم الخلقة یشبه الإلقاء والإعلام بخفاء بنحو لا یقف علیه إلّاالملقی إلیه، وهو الوحی.  
ومنها قوله سبحانه: «وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِی مِنَ الْجِبالِ بُیُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا یَعْرِشُونَ». «3»  
فأطلق الوحی علی ما أودع فی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 268  
صمیم وجود النحل من غریزة إلهیة تهدیه إلی أعماله الحیویّة الخاصّة.  
ومنها قوله سبحانه: «وَ أَوْحَیْنا إِلی أُمِّ مُوسی أَنْ أَرْضِعِیهِ» «1»  
حیث إنّ تفهیم أُمّ موسی مصیر ولدها کان بإلهام وإعلام خفی، عبّر عنه بالوحی.  
ومنها قوله تعالی فی وصف زکریّا:  
«فَخَرَجَ عَلی قَوْمِهِ مِنَ الِمحْرابِ فَأَوْحی إِلَیْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُکْرَةً وَ عَشِیًّا» «2».  
والمعنی: أشار إلیهم من دون أن یتکلّم، لأمره سبحانه إیّاه أن لا یکلّم الناس ثلاث لیال سویّاً، فأشبه فعله، إلقاء الکلام بخفاء لکون الإشارة أمراً مبهماً.  
ومنها قوله تعالی: «وَ إِنَّ الشَّیاطِینَ لَیُوحُونَ إِلی أَوْلِیائِهِمْ لِیُجادِلُوکُمْ» «3»  
ویعلم وجه استعمال الوحی هنا ممّا ذکرناه فیما سبقه.

وحی النبوّة

إنّ الغالب فی استعمال کلمة الوحی فی القرآن هو کلام اللّه المنزل علی نبیّ من أنبیائه، فکلّما أطلق الوحی وجرّد عن القرینة یراد منه ذلک، وهذا هو الّذی نحن بصدد بیان حقیقته، فنقول: الوحی الّذی یختصّ به الأنبیاء إدراک خاصّ متمیّز عن سائر الإدراکات فإنّه لیس نتاج الحسّ ولا  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 269  
العقل ولا الغریزة، وإنّما هو شعور خاص یوجده اللّه سبحانه فی الأنبیاء لا یغلط معه النبیّ فی إدراکه ولا یشتبه ولا یختلجه شکّ ولا یعترضه ریب فی أنّ الّذی یوحی إلیه هو اللّه سبحانه، من غیر أن یحتاج إلی إعمال نظر أو التماس دلیل، أو إقامة حجّة. قال سبحانه: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِینُ\* عَلی قَلْبِکَ» «1»  
فهذه الآیة تشیر إلی أنّ الّذی یتلقّی الوحی من الروح الأمین هو نفس النبیّ الشریفة، من غیر مشارکة الحواس الظاهرة الّتی هی الأدوات المستعملة فی إدراک الأُمور الجزئیة.  
وعلی هذا، فالوحی حصیلة الإتّصال بعالم الغیب، ولا یصحّ تحلیله بأدوات المعرفة المعتادة ولا بالأُصول الّتی تجهّز بها العلم الحدیث.  
ومن لم یذعن بعالم الغیب یشکل علیه الإذعان بهذا الإدراک الّذی لا صلة له بعالم المادّة وأصوله.

فرضیّة النبوغ‌

قد فسّر بعض المتجددین النبوّة بالنبوغ والوحی بلمعات ذاک النبوغ. وحاصل مذهبهم: أنّه یتمیّز بین أفراد الإنسان المتحضّر، أشخاص یملکون فطرة سلیمة وعقولًا مشرقة تهدیهم إلی ما فیه صلاح الإجتماع وسعادة الإنسان، فیضعون قوانین فیها مصلحة المجتمع وعمران الدنیا، والإنسان الصالح الّذی یتمیّز بهذا النوع من النبوغ هو النبیّ، والفکر الصالح المترشّح من مکامن عقله وومضات نبوغه هو الوحی، والقوانین الّتی یسنّها لصلاح  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 270  
الإجتماع هو الدّین، والروح الأمین هو نفسه الطاهرة الّتی تفیض هذه الأفکار إلی مراکز إدراکه، والکتاب السّماوی هو کتابه الّذی یتضمّن سننه وقوانینه.  
یلاحظ علیه أوّلًا: لو صحّت هذه النظریّة لم یبق من الإعتقاد بالغیب إلّاالإعتقاد بوجود الخالق الباری‌ء، أمّا ما سوی ذلک فکلّه نتاج الفکر الإنسانی الخاطی‌ء، وهذا فی الواقع نوع إنکار للدین.  
وثانیاً: أنّ قسماً ممّا یقع به الوحی الإنباء عن الحوادث المستقبلة، إنباءً لا یخطئ تحقّقه أبداً، مع أنّ النوابغ وإن سموا فی الذکاء والفطنة لا یخبرون عن الحوادث المستقبلة إلّامع الإحتیاط والتردّد، لا بالقطع والیقین، وعلی فرض إخبارهم کذلک لا یکون مصوناً عن الخطأ والکذب.  
وثالثاً: أنّ حملة الوحی ومدّعی النبوّة- من أوّلهم إلی آخرهم- إنّما ینسبون تعالیمهم وسننهم إلی اللّه سبحانه ولایدّعون لأنفسهم شیئاً، ولا یشکّ أحد فی أنّ الأنبیاء عباد صالحون، صادقون لا یکذبون، فلو کانت السّنن الّتی أتوا بها من وحی أفکارهم، فلماذا یغرّون المجتمع بنسبتها إلی اللّه تعالی؟

هل الوحی نتیجة تجلّی الأحوال الروحیّة؟

زعم بعض المستشرقین «1» أنّ الوحی إلهام یفیض من نفس النبیّ لا  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 271  
من الخارج، وذاک أنّ منازع نفسه العالیة، وسریرته الطاهرة، وقوّة إیمانه باللّه وبوجوب عبادته، وترک ما سواها من عبادة وثنیة وتقالید وراثیة ردیئة یکون لها من التأثیر ما یتجلّی فی ذهنه، ویحدث فی عقله الباطن الرؤی والأحوال الروحیة فیتصوّر ما یعتقد وجوبه، إرشاداً إلهیاً نازلًا علیه من السّماء بدون وساطة، أو یتمثّل له رجل یلقّنه ذلک، یعتقد أنّه ملک من عالم الغیب، وقد یسمعه یقول ذلک ولکنّه إنّما یری ویسمع ما یعتقده فی الیقظة کما یری ویسمع مثل ذلک فی المنام الّذی هو مظهر من مظاهر الوحی عند جمیع الأنبیاء.  
یقول أصحاب هذه النظریّة: لا نشکّ فی صدق الأنبیاء فی إخبارهم عمّا رأوا وسمعوا، وإنّما نقول: إنّ منبع ذلک من نفسه ولیس فیه شی‌ء جاء من عالم الغیب الّذی یقال إنّه وراء عالم المادّة والطبیعة.

نقد هذه النظریّة

هذه النظریّة الّتی جاء بها بعض الغربیین وإن کانت تنطلی علی السّذّج من الناس وتأخذ بینهم رونقاً إلّاأنّ رجال التحقیق یدرکون تماماً أنّها لیست بشی‌ء جدید قابل للذکر، وإنّما هی تکرار لمقالات العرب الجاهلییّن فی النبوّة والوحی، فمن جملة افتراءاتهم علی النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله، وصم شریعته بأنّها نتاج الأحلام العذبة الّتی کانت تراود خاطره، ثمّ تتجلّی علی لسانه وبصره، قال تعالی: «بَلْ قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ» «1».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 272  
والقرآن یردّ مقالتهم ویرکّز علی أنّ الوحی أمر واقعی مفاض من اللّه سبحانه، ویقول:  
«وَ النَّجْمِ إِذا هَوی\* ما ضَلَّ صاحِبُکُمْ وَ ما غَوی\* وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی\* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُوحی\* عَلَّمَهُ شَدِیدُ الْقُوی» «1».  
وکذلک یقول: «ما کَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأی» «2»  
أی لم یکذّب فؤاد محمّد صلی الله علیه و آله ما أدرکه بصره، أی کانت رؤیته صحیحة غیر کاذبة وإدراکا حقیقیاً.  
وکذلک یقول: «ما زاغَ الْبَصَرُ وَ ما طَغی» «3»  
کنایة عن صحّة رؤیته وإنّه لم یبصر ما أبصره علی غیر صفته الحقیقیة ولا أبصر ما لا حقیقة له.  
والحاصل: أنّ الأنبیاء کانوا یعرّفون أنفسهم بأنّهم مبعوثون من جانب اللّه تعالی ولا شأن لهم إلّاإبلاغ الرسالات الإلهیّة إلی الناس.  
ولا ریب فی أنّهم کانوا صادقین فی أقوالهم- کما اعترف به صاحب النظریّة- وعندئذ لو قلنا بأنّ ما ذکروه غیر مطابق للواقع وأنّ ما أتوا به من المعارف والشرائع لم یکن رسالات إلهیة وذکراً من جانبه سبحانه، بل کان نابعاً من باطن ضمیرهم وتجلّیات نفوسهم، لکان الأنبیاء قاصرین فی مجال المعرفة، ما زالوا فی جهل مرکب، وهذا ما لا یتفوّه به من له أدنی معرفة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 273  
بمقالات الأنبیاء وشخصیاتهم الجلیلة فی مجال العلم والعمل، بل یأبی العقل والفطرة من اتّسام من دونهم بمراتب من رجالات العلم والدّین بمثل هذا الجهل والخبط.

الوحی والشخصیة الباطنة

إنّ جماعة من الغربیّین فسّروا الوحی بما أثبتوه فی أبحاثهم النفسیة من الشخصیّة الباطنة لکلّ إنسان، وقد جرّبوا ذلک علی المنوَّمین تنویماً مغناطیسیاً، فوجدوا أنّ النائم یظهر بمظهر من الحیاة الروحیة لا یکون له وهو یقظان، فیعلم الغیب ویخبر عن البعیدین، یبصر ویسمع ویحسّ بغیر حواسه الظاهرة ویکون علی جانب کبیر من التعقّل والإدراک.  
قالوا: هذه الشخصیّة هی الّتی تهدی الإنسان بالخواطر الجیّدة من خلال حجبه الجسمیة الکثیفة، وهی الّتی تعطیه الإلهامات الطیّبة الفجائیة فی الظروف الحرجة، وهی الّتی تنفث فی روع الأنبیاء ما یعتبرونه وحیاً من اللّه، وقد تظهر له متجسّدة فیحسبونها من ملائکة اللّه هبطت علیهم من السماء. «1»  
یلاحظ علیه أوّلًا: أنّ هذه النظریّة علی فرض صحتها لا دلالة لها علی أنّ خصوص الوحی عند الأنبیاء من سنخ إفاضة الشخصیة الباطنیة وتجلّیها عند تعطّل القوی الظاهریة.  
وثانیاً: أنّ الشخصیّة الباطنیة للإنسان إنّما تتجلّی وتجد مجالًا للظهور  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 274  
بآثارها المختلفة، عند تعطّل القوی الظاهریة، فلذا یقوی ظهورها فی المرضی والسکاری والنائمین، وتبقی مندثرة ومغمورة فی طوایا النفس عندما تکون القوی الظاهریة والحواس البشریة فی حالة الفعّالیة والسعی، مع أنّ المعلوم من حالات الأنبیاء أنّ الوحی الإلهی کان ینزل علیهم فی أقصی حالات تنبّههم واشتغالهم بالأُمور السیاسیة والدفاعیة والتبلیغیة، فکیف یکون ما تجلّی للنبی وهو یخوض غمار الحرب، تجلّیاً للشخصیّة الباطنة والضمیر المخفی؟ وأین الأنبیاء من الخمول والانعزال عن المجتمع؟  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 275

الفصل الخامس: عصمة أنبیاء اللّه تعالی‌

اشارة

إنّ للعصمة مراتب أو أبعاداً وهی:  
1. العصمة فی تلقّی الوحی وإبلاغه؛  
2. العصمة فی العمل بالشریعة الإلهیّة؛  
3. العصمة عن الخطأ فی تطبیق الشریعة؛  
4. العصمة عن الخطأ فی تشخیص مصالح الأُمور ومفاسدها؛  
5. العصمة عن الخطأ فی الأُمور العادیة؛  
6. التنزّه عن المنفِّرات.  
والبحث عنها وعن مسائل أُخری متعلّقة بها هو الغرض من هذا الفصل.

العصمة فی اللّغة والإصطلاح‌

العصمة فی اللّغة بمعنی الإمساک والمنع «1» وأمّا فی اصطلاح  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 276  
المتکلّمین فالمشهور عند العدلیة أنّها لطف من اللّه لا داعی معه إلی ترک الطاعة ولا إلی ارتکاب المعصیة مع القدرة علیهما «1» وعند الأشاعرة «أن لا یخلق اللّه فیهم ذنباً». «2» وقال المحقّق الجرجانی: «العصمة ملکة اجتناب المعاصی مع التمکن منها». «3»  
أقول: ما ذکره الشریف هو الصحیح وما ذکره المشهور سبب إلهیّ لتحقّق العصمة، فالحقّ أنّ العصمة ملکة نفسانیة راسخة فی النفس، تمنع الإنسان عن المعصیة مطلقاً، فهی من سنخ التقوی لکنّها درجة قصوی منها، فالتقوی فی العادیین من الناس، کیفیة نفسانیة تعصم صاحبها عن اقتراف کثیر من القبائح والمعاصی، فهی إذا ترقّت فی مدارجها وعلت فی مراتبها، تبلغ بصاحبها درجة العصمة الکاملة والإمتناع المطلق عن ارتکاب أیّ قبیح من الأعمال، بل یمنعه حتی التفکیر فی خلاف أو معصیة «4».

عصمة الأنبیاء فی تلقّی الوحی وإبلاغه‌

ذهب جمهور المتکلّمین من السنّة والشیعة إلی عصمة الأنبیاء فی تلقّی الوحی وإبلاغه. والعصمة فی هذه المرحلة علی وجهین:  
أحدهما: العصمة عن الکذب، والثانی: العصمة عن الخطأ سهواً فی تلقّی الوحی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 277  
ووعیه وأدائه، وما سیجی‌ء من الدلیل الأوّل علی إثبات العصمة عن المعصیة، یثبت عصمتهم فی هذا المجال أیضاً، فإنّ الوثوق التام بالأنبیاء لا یحصل إلّابالإذعان البات بمصونیتهم عن الخطأ فی تلقّی الوحی وتحمّله وأدائه، عمداً وسهواً.  
أضف إلی ذلک أنّ تجویز الخطأ فی التبلیغ ولو سهواً ینافی الغرض من الرسالة، أعنی: إبلاغ أحکام اللّه تعالی إلی الناس.  
ویدلّ علی عصمة الأنبیاء فی هذا المجال قوله تعالی: «عالِمُ الْغَیْبِ فَلا یُظْهِرُ عَلی غَیْبِهِ أَحَداً\* إِلَّا مَنِ ارْتَضی مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ یَسْلُکُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً\* لِیَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ وَ أَحاطَ بِما لَدَیْهِمْ وَ أَحْصی کُلَّ شَیْ‌ءٍ عَدَداً» «1».  
إنّ الآیات تصف طریق بلوغ الوحی إلی الرسل، ومنهم إلی الناس بأنّه محروس بالحفظة یمنعون تطرّق أیّ خلل وانحراف فیه، حتی یبلغ الناس کما أُنزل من اللّه تعالی، ویعلم هذا بوضوح ممّا تذکره الآیة من أن اللّه سبحانه یجعل بین الرسول ومن أرسل إلیهم «مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ» وبینه ومصدر الوحی «وَ مِنْ خَلْفِهِ» رصداً مراقبین هم الملائکة.

لزوم عصمة الأنبیاء عن المعاصی‌

إنّ الأدلّة العقلیّة علی وجوب عصمة الأنبیاء کثیرة نکتفی بتقریر دلیلین منها:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 278  
1. الوثوق فرع العصمة  
قال المحققّ الطوسی:  
«ویجب فی النبیّ العصمة لیحصل الوثوق، فیحصل الغرض».  
تقریره- کما قال العلّامة الحلّی-:  
إنّ المبعوث إلیهم لو جوَّزوا الکذب علی الأنبیاء والمعصیة، جوّزوا فی أمرهم ونهیهم وأفعالهم الّتی أمروهم باتّباعهم فیها ذلک، وحینئذٍ لا ینقادون إلی امتثال أوامرهم، وذلک نقض الغرض من البعثة. «1»  
وبعبارة أخری- کما قال العلّامة الطباطبائی-: «التبلیغ یعمّ القول والفعل، فإنّ فی الفعل تبلیغاً، کما فی القول، فالرسول معصوم عن المعصیة باقتراف المحرّمات وترک الواجبات الدینیّة، لأنّ فی ذلک تبلیغاً لما یناقض الدین فهو معصوم من فعل المعصیة». «2»  
فإن قلت: إنّ هذا الدلیل لا یثبت أزید من عصمة الأنبیاء بعد البعثة.  
قلت: لو کانت سیرة النبیّ مخالفة لما هو علیه بعد البعثة لا یحصل الوثوق الکامل به وإن صار إنساناً مثالیّاً، فتحقّق الغرض الکامل من البعثة رهن عصمته فی جمیع فترات عمره، یقول السید المرتضی فی الإجابة عن هذا السؤال:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 279  
إنّا نعلم أنّ من نجوّز علیه الکفر والکبائر فی حال من الأحوال، وإن تاب منهما ... لا نسکن إلی قبول قوله کسکوننا إلی من لا نجوّز علیه ذلک فی حال من الأحوال ولا علی وجه من الوجوه ... فلیس إذاً تجویز الکبائر قبل النبوّة منخفضاً عن تجویزها فی حال النبوّة وناقصاً عن رتبته فی باب التنفیر. «1»  
2. التربیة رهن عمل المربّی  
إنّ الهدف العامّ الّذی بعث لأجله الأنبیاء هو تزکیة الناس وتربیتهم، ولا شکّ أنّ تأثیر التربیة بالعمل أشدّ وأعمق وآکد منها عن طریق الوعظ والإرشاد، وذلک أنّ التطابق بین مرحلتی القول والعمل هو العامل الرئیسی فی إذعان الآخرین بأحقّیّة تعالیم المصلح والمربّی، وهذا الأصل التربویّ یجرّنا إلی القول بأنّ التربیة الکاملة المتوخّاة من بعثة الأنبیاء لا تحصل إلّابمطابقة أعمالهم لأقوالهم، وهذا کما یوجب العصمة بعد البعثة، یقتضیها قبلها أیضاً، لأنّ لسوابق الأشخاص وصحائف أعمالهم الماضیة تأثیراً فی قبول الناس کلامهم وإرشاداتهم. «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 280

عصمة الأنبیاء فی الکتاب العزیز

إذا ثبتت عصمة الأنبیاء فی التبلیغ، یجوز الإستناد بکلامهم فی العصمة عن المعاصی، وعلی ضوء ذلک نقول: یصف القرآن الکریم الأنبیاء بالعصمة بلطائف البیان ودقائقه، نکتفی بالإشارة إلی نموذج منها، قال عزّ وجلّ- بعد ذکره عدّة من الأنبیاء-: «أُولئِکَ الَّذِینَ هَدَی اللَّهُ فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ» «1».  
وقال فی موضع آخر: «وَ مَنْ یَهْدِ اللَّهُ فَما لَهُ مِنْ مُضِلٍّ» «2».  
ثمّ بیّن أنّ المعصیة ضلالة بقوله: «وَ لَقَدْ أَضَلَّ مِنْکُمْ جِبِلًّا کَثِیراً» «3»  
فإذا کان الأنبیاء مهدیّین بهدایة اللّه، ومن هداه اللّه لا تتطرّق إلیه الضلالة، وکانت المعصیة نفس الضلالة، فینتج أنّ المعصیة لا سبیل لها إلی الأنبیاء.

العصمة عن الخطأ فی تطبیق الشریعة والأُمور العادیة

إنّ صیانة النبیّ عن الخطأ والإشتباه فی مجال تطبیق الشریعة (مثل أن یسهو فی صلاته، أو یغلط فی إجراء الحدود) والأُمور العادیة المرتبطة بحیاته الشخصیة (مثل خطائه فی مقدار دینه للناس) ممّا طرح فی علم الکلام، وطال البحث فیه بین المتکلّمین، فالظاهر من الأشاعرة والمعتزلة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 281  
تجویزهم السهو علی الأنبیاء فی هذا المجال، فإنّهم جوّزوه فی صدور الصغائر من الذنوب، فتجویزه فی غیره أولی، وأمّا الإمامیة، فالصدوق وأستاذه محمّد بن الحسن بن الولید جوّزاه «1»، ولکن مشهور المحقّقین علی خلافه «2» وقد ألّف غیر واحد منهم کتباً ورسائل فی نفی السهو عن النبیّ، وقد فصّل العلّامة المجلسی فی البحار «3» الکلام فی المسألة، وأطنب فی بیان شذوذ الأخبار الّتی استند إلیها القائلون بالسهو، وناقشها بأدلّة متعدّدة السید عبد اللّه شُبّر فی کتابیه: «حقّ الیقین» «4» و «مصابیح الأنوار» «5»  
والحقّ أنّ الدلیل العقلی الدالّ علی لزوم عصمة النبیّ فی مجال تبلیغ الرسالة دالّ- بعینه- علی عصمته عن الخطأ فی تطبیق الشریعة وأُموره الفردیة، فإنّ التفکیک بین صیانة النبیّ فی مجال الوحی، وصیانته فی سائر المجالات وإن کان أمراً ممکناً عقلًا، لکنّه کذلک بالنسبة إلی عقول الناضجین فی الأبحاث الکلامیة، وأمّا عامّة الناس فإنّهم غیر قادرین علی التفکیک بین تینک المرحلتین، بل یجعلون السهو فی إحدیهما دلیلًا علی إمکان تسرّب السهو فی الأُخری. فلا بدّ لسدِّ هذا الباب الّذی ینافی الغایة المطلوبة من إرسال الرسل، من أن یکون النبیّ مصوناً عن الخطأ فی عامّة المراحل.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 282  
وممّا تقدّم یظهر الحکم فی عصمة الأنبیاء فی تشخیص مصالح الأُمور ومفاسدها، فإنّ الملاک فی لزوم العصمة فیما تقدّم من المراتب والموارد، موجود هنا.  
التنزّه عن المنفِّرات  
کما أنّ العصمة عن الذنوب والخطأ فی التبلیغ وتطبیق الشریعة والأُمور العادیة لازمة للأنبیاء حتّی یحصل الوثوق التام بأقوالهم وأفعالهم ویحصل بذلک الغرض من بعثتهم، کذلک ینبغی تنزّههم عن کلّ صفة توجب تنفّر الناس، وتحلّیهم بکلّ ما یوجب انجذابهم إلیهم، قال المحقّق البحرانی:  
ینبغی أن یکون منزّهاً عن کلّ أمر ینفّر عن قبوله، إمّا فی خلقه کالرذائل النفسانیة من الحقد والبخل والحسد والحرص ونحوها، أو فی خلقه کالجذام والبرص، أو فی نسبه کالزنا ودناءة الآباء، لأنّ جمیع هذه الأُمور صارف عن قبول قوله والنظر فی معجزته، فکانت طهارته عنها من الألطاف الّتی فیها تقریب الخلق إلی طاعته واستمالة قلوبهم إلیه. «1»  
العصمة والإختیار  
ربّما یتوهّم أنّ العصمة تسلب من المعصوم الحریة والاختیار وتقهره  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 283  
علی ترک المعصیة، لتکون النتیجة انتفاء کلّ مکرمة ومحمدة تنسب إلیه لإجتنابه المعاصی والمآثم.  
ویدفعه أنّ المعصوم قادر علی اقتراف المعاصی بمقتضی ما أُعطی من القدرة والحریة، غیر أنّ تقواه العالیة، وعلمه بآثار المعاصی، واستشعاره عظمة الخالق، یصدّه عن ذلک، فهو کالوالد العطوف الّذی لا یقدم علی ذبح ولده ولو أُعطی مل ء الأرض ذهباً، وإن کان مع ذلک قادراً علی قطع وتینه کما یقطع وتین عدوّه. یقول العلّامة الطباطبائی:  
إنّ ملکة العصمة لا تغیّر الطبیعة الإنسانیة المختارة فی أفعاله الإرادیة ولا تخرجها إلی ساحة الإجبار والاضطرار، کیف والعلم من مبادئ الاختیار، کطالب السلامة إذا أیقن بکون مائع مّا سمّاً قاتلًا من حینه، فإنّه یمتنع باختیاره من شربه. «1»  
وهذا نظیر صدور القبیح من اللّه سبحانه، فإنّه ممکن بالذّات ویقع تحت إطار قدرته، فبإمکانه تعالی إخلاد المطیع فی نار جهنّم، لکنّه لا یصدر منه لکونه مخالفاً للحکمة، ومبایناً لما وعد به.  
فالعصمة موهبة تفاض علی من یعلم من حاله أنّه بإختیاره ینتفع منها فی ترک القبائح، فیعدّ مفخرة قابلة للتحسین والتکریم، وقد شبّه الشیخ المفید العصمة بالحبل الّذی یعطی للغریق لیتشبّث به فیسلم، فالغریق مختار فی التقاط الحبل والنجاة، أو عدمه والغرق.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 285

الباب السادس: فی النبوّة الخاصة

اشارة

الباب السادس: فی النبوّة الخاصة  
وفیه تمهید وثلاثة فصول:  
1. الإعجاز البیانی للقرآن الکریم؛  
2. إعجاز القرآن من جهات أخری؛  
3. الخاتمیة فی ضوء العقل والوحی.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 287

تمهید

بعد الفراغ عن البحث حول النبوّة العامّة، علینا أن نبحث عن النبوّة الخاصّة، أعنی: نبوة نبیّ الإسلام محمّد بن عبد اللّه صلی الله علیه و آله فنقول:  
ولد صلی الله علیه و آله بمکّة عام (570 م) وقام بالدعوة فی أوائل القرن السابع المیلادی (610 م) وأوّل ما بدأ به، دعوة أقربائه وعشیرته، وبعد سنوات- استطاع فی أثنائها هدایة جمع من عشیرته- وجَّه دعوته إلی عموم الناس، ثمّ استمرّ فی رسالته والناس بین مؤمن به مفاد بنفسه ونفیسه، وعدوّ ینابذه ویتحیّن الفرص للفتک به وقتله، فلمّا أحسَّ بالخطر، غادر موطنه إلی مدینة یثرب فأقام هناک سنین عشر، إلی أن أجاب داعی الموت وذلک فی عام 633 میلادی. إنّ التدبر فی آثار دعوته صلی الله علیه و آله یدفع الإنسان إلی الإذعان بأنّ لها سمات وخصائص تمتاز بها عن غیرها وهی:  
1. سرعة انتشارها فی أقطار العالم الإنسانی لا سیّما بین الأُمم المتحضّرة، سرعة لم یر التاریخ لها مثیلًا.  
2. تحفّظ الأُمة المؤمنة علی حضارات الأُمم المغلوبة والحضارات المفتوحة، وبذلک افترقت عن سائر الثورات البشریة، وأصبح التمدّن الإسلامی حضارة إنسانیة مکتملة الأبعاد، وصانت السّالف من الحضارات الیونانیة والرومانیة والفارسیة، والتمدّن الصناعی الحدیث.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 288  
3. تضحیة المعتنقین لدینه وتفانیهم فی سبیله حتی قدَّموا کلّ دقیق وجلیل ممّا یملکون فی سبیل نصرته وإعزازه.  
وهناک سمات للدّعوة المحمّدیة وردت فی القرآن الکریم من أهمّها عالمیة الرسالة، وخاتمیتها، وعلی هذا فاللازم علی المنصف المتحرّی للحقیقة أن یبحث عن حقیقة هذه الدعوة وصحّة دلائلها، وقد وقفت عند البحث عن النبوّة العامّة علی أنّ للتعرّف علی صدق مدّعی النبوّة طرقاً ثلاثة، وهی: إتیانه بالمعجز، وتصدیق النبیّ السابق وتنصیصه علی نبوّته، والقرائن الدالّة علی صدق دعواه، ونحن نکتفی هنا ببیان طریق الإعجاز.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 289

الفصل الأوّل: الإعجاز البیانی للقرآن الکریم‌

اشارة

قد ضبط التاریخ أنّه کانت لنبیّ الإسلام معاجز کثیرة فی مواقف حاسمة غیر أنّه کان یرکّز علی معجزته الخالدة وهی القرآن الکریم، ونحن نقتصر بالبحث عن هذه المعجزة الخالدة فنقول:  
إنّ الحکمة الإلهیة اقتضت أن یکون الدّین الخالد مقروناً بالمعجزة الخالدة حتی تتمّ الحجّة علی جمیع الأجیال والقرون إلی أن تقوم السّاعة: «لِئَلَّا یَکُونَ لِلنَّاسِ عَلَی اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» «1»  
بل تکون «لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ» «2»  
علی الناس فی کلّ زمان ومکان.  
إنّ للقرآن فی مجالی اللفظ والمعنی کیفیة خاصّة یمتاز بها عن کلّ کلام سواه، سواء أصدر من أعظم الفصحاء والبلغاء أو من غیرهم، وهذا هو الّذی لمسه العرب المعاصرون لعصر الرسالة، ونحن نعیش فی بدایات القرن الخامس عشر من هجرة النبیّ صلی الله علیه و آله، وندّعی أنّ القرآن لم یزل کان معجزاً إلی الآن، وأنّه أرقی من أن یعارض أو یباری ویؤتی بمثله أبداً،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 290  
والدلیل الواضح علی إعجاز القرآن فی مجال الفصاحة والبلاغة أنّ العرب فی عصر الرسالة وقبله کانوا علی درجة عالیة من الفصاحة والبلاغة والنبیّ صلی الله علیه و آله قد عاش بینهم أربعین سنة لم یأت بکلام یتحدّی به، فإذا هوادّعی النبوة وأتی بالقرآن الکریم وتحدّی به علی صدق دعواه وعجز المشرکون عن معارضته، مع أنّهم قاموا بالمکافحة معه بکلّ ما کان فی مقدرتهم، وقد تحمّلوا مصاعب ومصائب کثیرة فی هذا المجال، فإن کانت المعارضة مع النبیّ صلی الله علیه و آله من طریق الإتیان بکلام یماثل القرآن فی الفصاحة والبلاغة ممکنة لهم عارضوه بذلک بلا ریب، ولو فعلوا ذلک لنقل فی التاریخ نقلا متواتراً لکثرة الدعاوی علی ذلک مع کثرة المخالفین والمعاندین للإسلام.

اعتراف بلغاء العرب بإعجاز القرآن البیانی‌

إنّ التاریخ قد ضبط اعتراف مجموعة کبیرة من فصحاء العرب بهذا الأمر نشیر إلی نماذج منها:  
أ) الولید بن المغیرة: کان الولید بن المغیرة شیخاً کبیراً ومن حکّام العرب یتحاکمون إلیه فی أمورهم وینشدونه الأشعار، فما اختاره من الشّعر کان مقدّماً مختاراً، یروی التاریخ أنّه سمع آیات من القرآن عندما کان یتلوها النبیّ صلی الله علیه و آله ولمّا سمع ذلک قام حتّی أتی مجلس قومه بنی مخزوم فقال:  
واللّه لقد سمعت من محمّد آنفاً کلاماً ما هو من کلام الإنس ولا من کلام الجنّ، وأن له لحلاوة، وأنّ علیه لطلاوة، وأن أعلاه  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 291  
لمثمر، وأن أسفله لمغدق، وأنه لیعلو وما یعلی علیه. «1»  
ب) عتبة بن ربیعة: سمع عتبة بن ربیعة آیات من الذکر الحکیم تلاها رسول اللّه صلی الله علیه و آله علیه «2» فرجع إلی أصحابه وقال لهم:  
إنّی قد سمعت قولًا واللّه ما سمعت مثله قط، واللّه ما هو بالشعر، ولا بالسحر، ولا بالکهانة، ... فواللّه لیکوننّ لقوله الّذی سمعت منه نبأ عظیم. «3»  
ج) ثلاثة من بلغاء قریش: یحکی لنا القرآن أنّ المشرکین تواصوا بترک سماع القرآن والإلغاء عند قراءته فی قوله:  
«وَ قالَ الَّذِینَ کَفَرُوا لا تَسْمَعُوا لِهذَا الْقُرْآنِ وَ الْغَوْا فِیهِ لَعَلَّکُمْ تَغْلِبُونَ» «4».  
ومع ذلک فأولئک الّذین کانوا مبدءاً لردع الشباب عن سماع القرآن قد نقضوا عهدهم لشدّة التذاذهم من سماعه، فهؤلاء ثلاثة من بلغاء قریش وأشرافهم وهم: أبو سفیان بن حرب، وأبو جهل بن هشام، والأخنس بن شریق، خرجوا لیلة لیستمعوا کلام رسول اللّه صلی الله علیه و آله وهو یصلّی من اللیل فی بیته، فأخذ کلّ رجل منهم مجلساً یستمع فیه، وکلٌّ لا یعلم بمکان صاحبه، فباتوا یستمعون له حتی إذا طلع الفجر تفرّقوا، فجمعهم الطریق فتلاقوا  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 292  
وقال بعضهم لبعض: «لا تعودوا، فلو رآکم بعض سفهائکم لأوقعتم فی نفسه شیئاً، ثمّ انصرفوا». «1» ولکن عادوا فی لیلتین أخرتین بمثل ذلک.  
وما هذا إلّالأنّ القرآن کان کلاماً خلّاباً لعذوبة ألفاظه وبلاغة معانیه، رائعاً فی نظمه وأُسلوبه، ولم یکن له نظیر فی أوساطهم.  
د) الطفیل بن عمر الدوسی: من الحبائل الّتی سلکها أعداء النبیّ صلی الله علیه و آله لصدّ تأثیر القرآن، منع شخصیّات المشرکین من لقاء الرسول صلی الله علیه و آله ومن تلک الشخصیّات الطفیل، وکان رجلًا شریفاً شاعراً لبیباً، فقد قدم مکّة ورسول اللّه بها فمشی إلیه رجال من قریش وخوَّفوه من سماع کلام النبیّ صلی الله علیه و آله وبالغوا فی ذلک، یقول الطفیل:  
فواللّه ما زالوا بی حتی أجمعت أن لا أسمع منه شیئاً ولا أُکلّمه، حتی حشوت فی أُذنی حین غدوت إلی المسجد کرسفاً ... فغدوت إلی المسجد، فإذا رسول اللّه قائم یصلّی عند الکعبة، فقمت منه قریباً فأبی اللّه إلّاأن یسمعنی بعض قوله فسمعت کلاماً حسناً، فقلت فی نفسی واثکل أُمّی، واللّه إنّی لرجل لبیب، شاعر، ما یخفی علیّ الحسن من القبیح، فما یمنعنی أن أسمع من هذا الرجل، فإن کان الّذی یأتی به حسناً قبلته وإن کان قبیحاً ترکته، فمکثت حتی انصرف رسول اللّه صلی الله علیه و آله إلی بیته، فاتبعته، حتی إذا دخل بیته دخلت علیه فقلت: «یا محمّد إنّ  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 293  
قومک قد قالوا لی کذا وکذا، فواللّه ما برحوا یخوّفوننی أمرک حتّی سددت أُذنی بکرسف لئلّا أسمع قولک، ثمّ أبی اللّه إلّاأن یسمعنی قولک فسمعته قولًا حسناً، فأعرض علیَّ أمرک.  
قال: «فعرض علیَّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله الإسلام وتلا علیَّ القرآن، فلا واللّه ما سمعت قولًا قطّ أحسن منه، ولا أمراً أعدل منه، فأسلمت وشهدت شهادة الحق». «1»  
نقد مذهب الصّرفة  
الرأی السائد بین المسلمین فی إعجاز القرآن هو کونه فی الطبقة العلیا من الفصاحة والدرجة القصوی من البلاغة مع ما له من النظم الفرید والأُسلوب البدیع. وهناک مذهب آخر نجم فی القرن الثالث اشتهر بمذهب الصّرفة وإلیه ذهب جماعة من المتکلّمین، وأقدم من نسب إلیه هذا القول أبو إسحاق النظّام، وتبعه أبو إسحاق النصیبی، وعبّاد بن سلیمان الصیمری، وهشام بن عمرو الفوطی وغیرهم من المعتزلة، واختاره من الإمامیة الشیخ المفید فی «أوائل المقالات» وإن حکی عنه غیره، والسیّد المرتضی فی رسالة أسماها ب «الموضح عن جهة إعجاز القرآن» والشیخ الطوسی فی شرحه لجمل السیّد، وإن رجع عنه فی کتابه «الاقتصاد» وابن سنان الخفاجی (المتوفّی 464 ه) فی کتابه «سرّ الفصاحة».  
وحاصل هذا المذهب هو أنّه لیس الإتیان بمثل القرآن من حیث  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 294  
الفصاحة والبلاغة وروعة النظم وبداعة الأُسلوب خارجاً عن طوق القدرة البشریة، وإنّما العجز والهزیمة فی حلبة المبارزة لأمر آخر وهو حیلولته سبحانه بینهم وبین الإتیان بمثله، فاللّه سبحانه لأجل إثبات التحدّی، حال بین فصحاء العرب وبلغائهم وبین الإتیان بمثله.  
وقد أورد علیها وجوه من النقاش والإشکال نکتفی بذکر ثلاثة منها:  
الأوّل: إنّ المتبادر من آیات التحدّی أنّ القرآن فی ذاته متعال، حائز أرقی المیزات وکمال المعجزات حتی یصحّ أن یقال فی حقّه بأنّه:  
«لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلی أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا یَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ کانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیراً» «1». «2»  
الثانی: لو کان عجز العرب عن المقابلة لطارئ مباغت أبطل قواهم البیانیة، لأُثر عنهم أنّهم حاولوا المعارضة ففوجئوا بما لیس فی حسبانهم، ولکان ذلک مثار عجب لهم، ولأعلنوا ذلک فی الناس، لیلتمسوا العذر لأنفسهم ولیقلّلوا من شأن القرآن فی ذاته. «3»  
الثالث: لو کان الوجه فی إعجاز القرآن هو الصرفة کما زعموا، لما کانوا مستعظمین لفصاحة القرآن، ولما ظهر منهم التعجب لبلاغته وحسن فصاحته کما أثر عن الولید بن المغیرة، فإنّ المعلوم من حال کلّ بلیغ فصیح  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 295  
سمع القرآن یتلی علیه، أنّه یدهش عقله ویحیّر لبّه وما ذاک إلّالما قرع مسامعهم من لطیف التألیف وحسن مواضع التصریف فی کلّ موعظة وحکایة کلّ قصَّة، فلو کان کما زعمه أهل الصرفة لم یکن للتعجّب من فصاحته وجه، فلمَّا علمنا بالضرورة إعجابهم بالبلاغة، دلَّ علی فساد هذه المقالة. «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 297

الفصل الثانی: إعجاز القرآن من جهات أُخری‌

اشارة

قد تعرّفت علی الإعجاز البیانی للقرآن الکریم، غیر أنّ له جهات أُخری من الإعجاز لا یختصّ فهمها بمن کان عارفاً باللغة العربیّة وواقفاً علی فنون البلاغة فی الکلام، وهذه العمومیة فی الإعجاز هی الّتی یدلّ علیها قوله تعالی:  
«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلی أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا یَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ کانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیراً» «1».  
فلو کان التحدّی ببلاغة بیان القرآن وجزالة أُسلوبه فقط لم یتعدّ التحدّی العرب العرباء، وقد قرع بالآیة أسماع الإنس والجن، فإطلاق التحدّی علی الثقلین لیس إلّافی جمیع ما یمکن فیه التفاضل فی الصفات، فالقرآن آیة للبلیغ فی بلاغته وفصاحته، وللحکیم فی حکمته، وللعالم فی علمه، وللمقنّنین فی تقنینهم، وللسیاسیین فی سیاستهم، ولجمیع العالمین فیما لا ینالونه جمیعاً کالغیب وعدم الاختلاف فی الحکم والعلم والبیان، وإلیک فیما یلی بیان تلک الجهات:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 298

1. عدم التناقض والإختلاف‌

ممّا تحدّی به القرآن هو عدم وجود التناقض والإختلاف فی آیاته حیث قال: «أَفَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ کانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلافاً کَثِیراً» «1».  
توضیح ذلک: أنّ الإنسان جبل علی التحوّل والتکامل، فهو یری نفسه فی کلّ یوم أعقل من سابقه وأن ما صنعه الیوم أکمل وأجمل ممّا أتی به الأمس، وهناک کلمة قیّمة للکاتب الکبیر عماد الدین أبی محمّد بن حامد الإصفهانی (المتوفّی 597 ه) یقول فیها:  
إنّی رأیت أنّه لا یکتب إنسان کتاباً فی یومه، إلّاقال فی غده لو غیّر هذا لکان أحسن، ولو زید کذا لکان یستحسن، ولو قدم هذا لکان أفضل ولو ترک هذا لکان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دلیل علی استیلاء النقص علی جملة البشر.  
هذا من جانب. ومن جانب آخر، أنّ القرآن نزل نجوماً فی مدّة تقرب من ثلاث وعشرین سنة فی فترات مختلفة وأحوال متفاوتة من لیل ونهار، وحضر وسفر، وحرب وسلم وضرّاء وسرّاء وشدّة ورخاء، ومن المعلوم أنّ هذه الأحوال تؤثّر فی الفکر والتعقّل.  
ومن جانب ثالث، أنّ القرآن قد تعرّض لمختلف الشؤون وتوسّع  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 299  
فیها أحسن التوسّع، فبحث فی الإلهیّات والأخلاقیات والسیاسیات والتشریعیات والقصص وغیر ذلک، ممّا یرجع إلی الخالق والإنسان والموجودات العلویة والسفلیة.  
ومع ذلک کلّه لا تجد فیه تناقضاً واختلافاً، أو شیئاً متباعداً عند العقل والعقلاء، بل ینعطف آخره علی أوّله، وترجع تفاصیله وفروعه إلی أصوله وعروقه، إنّ مثل هذا الکتاب، یقضی الشعور الحیّ فی حقِّه أنّ المتکلم به لیس ممّن یحکم فیه مرور الأیام ویتأثّر بالظروف والأحوال، فلا یکون إلّاکلاماً إلهیاً ووحیاً سماویاً.  
ثمّ إنّ کلمة «کثیراً» وصف توضیحی لا احترازی، والمعنی: لو کان من عند غیر اللّه لوجدوا فیه اختلافاً، وکان ذلک الإختلاف کثیراً علی حدّ الاختلاف الکثیر الّذی یوجد فی کلِّ ما هو من عند غیر اللّه، ولا تهدف الآیة إلی أنّ المرتفع عن القرآن هو الإختلاف الکثیر دون الیسیر. «1»

2. الإخبار عن الغیب‌

إنّ فی القرآن إخباراً عن شؤون البشر فی مستقبل أدواره وأطواره، وإخباراً بملاحم وفتن وأحداث ستقع فی مستقبل الزمن، وهذا الإخبار إن دلَّ علی شی فإنّما یدلّ علی کون القرآن کتاباً سماویاً أوحاه سبحانه إلی أحد سفرائه الّذین ارتضاهم من البشر، لأنّه أخبر عن حوادث کان التکهّن والفراسة یقتضیان خلافها، مع أنّه صدق فی جمیع أخباره، ولا یمکن حملها  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 300  
علی ما یحدث بالمصادفة، أو علی کونها علی غرار أخبار الکهنة والعرّافین والمنجّمین، فإنّ دأبهم هو التعبیر عن أحداث المستقبل برموز وکنایات حتی لا یظهر کذبهم عند التخلّف، وهذا بخلاف أخبار القرآن فإنّه ینطق عن الأحداث بحماس ومنطق قاطع، وإلیک الأمثلة:  
أ) التنبّؤ بعجز البشر عن معارضة القرآن:  
قال سبحانه:  
«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلی أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا یَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ کانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیراً» «1».  
وقال أیضاً:  
«وَ إِنْ کُنْتُمْ فِی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلی عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَداءَکُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ\* فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا» «2».  
تری فی هذه الآیات التنبّؤ الواثق بعجز الجنّ والإنس عن معارضة القرآن عجزاً أبدیاً، وقد صدق هذا التنبّؤ إلی الحال، فعلی أی مصدر اعتمد النبیّ فی هذا التحدّی غیر الایحاء إلیه من جانبه تعالی؟  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 301  
ب) التنبّؤ بانتصار الروم علی الفرس:  
قال سبحانه:  
«الم\* غُلِبَتِ الرُّومُ\* فِی أَدْنَی الأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَیَغْلِبُونَ\* فِی بِضْعِ سِنِینَ لِلَّهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَ یَوْمَئِذٍ یَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ» «1».  
ینقل التاریخ أنّ دولة الروم- وکانت دولة مسیحیة- انهزمت أمام دولة الفرس- وهی وثنیة- بعد حروب طاحنة بینهما سنة 614 م، فاغتمّ المسلمون لکونها هزیمة لدولة إلهیة أمام دولة وثنیّة وفرح المشرکون، وقالوا للمسلمین بشماتة: إنّ الروم یشهدون أنّهم أهل کتاب وقد غلبهم المجوس، وأنتم تزعمون أنّکم ستغلبوننا بالکتاب الّذی أُنزل علیکم فسنغلبکم کما غلبت الفرس الروم.  
فعند ذلک نزلت هذه الآیات الکریمات تُنبئ بأنّ هزیمة الروم هذه سیعقبها إنتصار لهم فی بضع سنین، وهی مدّة تتراوح بین ثلاث سنوات وتسع، تُنبِّؤ بذلک، وکانت المقدّمات والأسباب علی خلافه، لأنّ الحروب الطاحنة أنهکت الدولة الرومانیة حتی غزیت فی عقر دارها کما یدلّ علیه قوله: «فِی أَدْنَی الأَرْضِ»، ولأنّ دولة الفرس کانت دولة قویّة منیعة، وزادها الإنتصار الأخیر قوّة ومنعة، ولکنّ اللّه تعالی أنجز وعده وحقّق تنبّؤ القرآن فی بضع سنین، فانتصر الروم سنة 622 م.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 302  
ج) التنبّؤ بالقضاء علی العدو قبل لقائه:  
قال سبحانه:  
«وَ إِذْ یَعِدُکُمُ اللَّهُ إِحْدَی الطَّائِفَتَیْنِ أَنَّها لَکُمْ وَ تَوَدُّونَ أَنَّ غَیْرَ ذاتِ الشَّوْکَةِ تَکُونُ لَکُمْ وَ یُرِیدُ اللَّهُ أَنْ یُحِقَّ الْحَقَّ بِکَلِماتِهِ وَ یَقْطَعَ دابِرَ الْکافِرِینَ» «1».  
نزلت الآیة قبل لقاء المسلمین العدوّ فی ساحة المعرکة، فأخبر النبیّ صلی الله علیه و آله عن هزیمة المشرکین، واستئصال شأفتهم، ومحق قوتهم کما یدلّ علیه قوله:  
«وَ یَقْطَعَ دابِرَ الْکافِرِینَ».  
د) التنبّؤ بکثرة الذریة:  
قال سبحانه: «إِنَّا أَعْطَیْناکَ الْکَوْثَرَ». الکوثر هو الخیر الکثیر والمراد هنا بقرینة قوله: «إِنَّ شانِئَکَ هُوَ الأَبْتَرُ» کثرة ذریّته صلی الله علیه و آله فالمعنی أنّ اللّه تعالی یعطی نبیّه نسلًا یبقون علی مرّ الزمان.  
قال الرازی:  
فانظر کَمْ قتل من أهل البیت، ثمّ العالم ممتلئ منهم ولم یبق من بنی أمیّة أحد یعبأ به، ثمّ انظر کَمْ کان فیهم من الأکابر من العلماء  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 303  
کالباقر والصادق والکاظم والرضا والنفس الزکیة وأمثالهم. «1»  
هذه نماذج من تنبّؤات الذّکر الحکیم، وهناک تنبّؤات أخری لم نذکرها لرعایة الإختصار. «2»

3. الإخبار عن القوانین الکونیة

لا شکّ أنّ الهدف الأعلی للقرآن الکریم هو الهدایة، لکنّه ربما یتوقّف علی إظهار عظمة الکون والقوانین السائدة علیه، ولأجل ذلک نری أنّ القرآن أشار إلی بعض تلک القوانین الّتی کانت مجهولة للبشر فی عصر الرسالة، وإنّما اهتدی إلیها العلماء بعد قرون متطاولة، وهذا فی الحقیقة نوع من الإخبار عن الغیب، وإلیک نماذج من ذلک:  
أ) الجاذبیة العامة:  
یقول سبحانه: «اللَّهُ الَّذِی رَفَعَ السَّماواتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها» «3»  
إنّ الآیة تثبت للسماوات عمداً غیر مرئیة، فإذا کانت الجاذبیة العامّة عمداً تمسک السماوات- حسب ما اکتشفه نیوتن وهو من القوانین العلمیة المسلّمة عند العلماء الطبیعیین- فتکون الآیة ناظرة إلی تلک القوّة وإنّما جاء القرآن بتعبیر عام حتّی یفهمه الإنسان فی القرون الغابرة والحاضرة،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 304  
وقد روی الصدوق عن أبیه عن الحسین بن خالد عن أبی الحسن الرضا علیه السلام قال: قلت له: أخبرنی عن قول اللّه تعالی  
«رَفَعَ السَّماواتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها»؟  
فقال: «سبحان اللّه، ألیس یقول: «بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها»؟!»  
فقلت: بلی، فقال: «ثمَّ عمد ولکن لاتری». «1»  
ب) حرکة الأرض:  
یشیر القرآن إلی حرکة الأرض بقوله تعالی: «وَ تَرَی الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْ‌ءٍ إِنَّهُ خَبِیرٌ بِما تَفْعَلُونَ». «2»  
وقد خصّ بعض المفسّرین الآیة بیوم القیامة، لأنّ الآیة السابقة علیها راجعة إلیها، غیر أنّ هناک قرائن تدلّ علی أنّ الآیة ناظرة إلی نظام الدنیا وهی أنّ القیامة یوم کشف الحقائق وحصول الاذعان والیقین فلا یناسب قوله:  
«تَحْسَبُها جامِدَةً».  
وأیضاً إنّ الأرض فی القیامة تبدّل غیر الأرض، والآیة ناظرة إلی الوضع الموجود فی الجبال، ویشعر بذلک کلمة الصنع فی قوله:  
«صُنْعَ اللَّهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْ‌ءٍ».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 305  
وأیضاً إنّ الظاهر من قوله: «إِنَّهُ خَبِیرٌ بِما تَفْعَلُونَ». هو ما یفعله الإنسان فی حیاته الدنیا، فوحدة السّیاق فی الأفعال المستعملة فی الآیة أعنی «تری» و «تحسبها» و «تمر» و «تفعلون» قرینة علی أنّ المقصود حرکة الجبال فی هذا النظام الموجود، وبما أنّ الجبال راسخة فی الأرض فحرکتها تلازم حرکة الأرض، وتخصیصها بالذکر لبیان عظمة قدرته تعالی علی حرکة هذه الأشیاء العظیمة الثقیلة کالسحاب، وتشبیه حرکتها بالسحاب لبیان أنّ حرکة الأرض دائمة أوّلًا، وأنّها متحقّقة بهدوء وطمأنینة ثانیاً.  
ج) دور الجبال فی ثبات الأرض:  
القرآن الکریم یبحث عن أسرار الجبال وفوائدها فی آیات شتّی، منها أنّها حافظة لقطعات القشرة الأرضیة، تقیها من التفرّق والتبعثر، کما أنّ الأوتاد والمسامیر تمنع القطعات الخشبیة عن الانفصال، یقول سبحانه:  
«وَ أَلْقی فِی الأَرْضِ رَواسِیَ أَنْ تَمِیدَ بِکُمْ وَ أَنْهاراً وَ سُبُلًا لَعَلَّکُمْ تَهْتَدُونَ» «1».  
إلی غیر ذلک من الآیات، هذا وأساتذة الفیزیاء والتضاریس الأرضیة یفسّرون کون الجبال أوتاداً للأرض بشکل علمی خاصّ، لا یقف علیه إلّاالمتخصّص فی تلک العلوم والمطّلع علی قواعدها. «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 306  
وفی الختام نؤکّد علی ما أشرنا إلیه فی صدر البحث من أنّ المقصود الأعلی للقرآن هو الهدایة والتزکیة ولیس من شأنه تبیین قضایا العلوم الطبیعیة ونحوها وإنّما یتعرّض لذلک أحیاناً لأجل الإهتداء إلی المعارف الإلهیة، وعلی ذلک فلا یصحّ لنا الإکثار فی هذا النوع من الإعجاز وتطبیق الآیات القرآنیة علی معطیات العلوم حتی وإن لم یکن ظاهراً فیها، بل یجب أن یعتمد فی تفسیرها علی نفس الکتاب أو الأثر المعتبر من صاحب الشریعة ومن جعلهم قرناء الکتاب وأعداله- صلوات اللّه علیه وعلیهم أجمعین

4. الجامعیّة فی التشریع‌

إنّ التشریع القرآنی شامل لجمیع النواحی الحیویّة فی حیاة البشر یرفع بها حاجة الإنسان فی جمیع المجالات، من الاعتقاد والأخلاق والسیاسة والاقتصاد وغیرها، إنّ نفس وجود تلک القوانین فی جمیع تلک الجوانب، معجزة کبری لا تقوم بها الطاقة البشریّة واللجان الحقوقیة، خصوصاً مع اتصافها بمرونة خاصّة تجامع کلّ الحضارات والمجتمعات البدائیة والصناعیة المتطورة، یقول الإمام الباقر علیه السلام فی هذا المجال:  
«إن اللّه تعالی لم یدع شیئاً تحتاج إلیه الأُمّة إلّاأنزله فی کتابه وبیَّنه لرسوله، وجعل لکل شی‌ء حدّاً، وجعل علیه دلیلًا یدلّ علیه». «1»  
والدلیل الواضح علی ذلک أنّ المسلمین عندما بسطوا ظلال دولتهم  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 307  
علی أکثر من نصف المعمورة، وأُمم الأرض کانت مختلفة فی جانب العادات والوقائع والأحداث، رفعوا- رغم ذلک- صرح الحضارة الإسلامیة وأداروا المجتمع الإسلامی طیلة قرون فی ظلّ الکتاب والسنّة من غیر أن یستعینوا بتشریعات أجنبیّة، وسنرجع إلی هذا البحث عند الکلام حول الخاتمیة.

5. أُمّیّة حامل الرسالة

إنّ صحائف تاریخ حامل الرسالة أوضح دلیل علی أنّه لم یدخل مدرسة، ولم یحضر علی أحد للدراسة وتعلّم الکتاب، وقد صرّح بذلک القرآن بقوله:  
«وَ ما کُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ کِتابٍ وَ لا تَخُطُّهُ بِیَمِینِکَ إِذاً لَارْتابَ الْمُبْطِلُونَ». «1»  
کیف وقد عاش وتربّی فی بلد کان أهله محرومین من فنون العلم والحضارة آنذاک ولذلک وصفهم القرآن ب «الأُمییّن»، فبالرغم من مغالطة قساوسة الغرب والمستغربة وتشبثّاتهم بمراسیل عن مجاهیل، وانتحالات الملاحدة فی هذا الأمر، فإنّ أُمّیّة النبیّ صلی الله علیه و آله وقومه تموج بالشواهد الواضحة من الکتاب والتاریخ والحدیث. «2»  
نعم لمّا أحسّ فصحاء العرب وبلغاؤهم بالعجز عن معارضة القرآن  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 308  
وأنّه لیس من سنخ کلام البشر، اتّهموه بأنّه أساطیر الأوّلین تملی علیه بکرة وأصیلًا یملیها علیه بشر «1» ویردّه تعالی بقوله:  
«لِسانُ الَّذِی یُلْحِدُونَ إِلَیْهِ أَعْجَمِیٌّ وَ هذا لِسانٌ عَرَبِیٌّ مُبِینٌ» «2».  
فمن لاحظ ذاک المعهد البسیط یذعن بأنّ من الممتنع أن یخرج منه شخصیّة فذَّة کشخصیّة النبیّ صلی الله علیه و آله وکتاب مثل کتابه إلّاأن یکون له صلة بقدرة عظیمة مهیمنة علی الکون، کما أنّه لو قارن القرآن فیما یبیّنه فی مجال المعارف ویقصّه من قصص الأنبیاء الإلهیّین بالعهدین، یتجلّی له أنّ القرآن لم یتأثّر فی ذلک بالعهدین، بل ویتّضح له أنّ ما فی العهدین لیس وحیاً إلهیاً وإنّما هی من منشئات الأحبار والرهبان خلطوا عملًا صالحاً وآخر سیّئاً فموّهوا الکتب السماویة بخرافاتهم. «3»  
وفی ذلک یقول العلّامة الطباطبائی قدس سره:  
إنّ من قرأ العهدین وتأمّل ما فیهما ثمّ رجع إلی ما قصّه القرآن من تواریخ الأنبیاء السالفین وأُممهم رأی أنّ التاریخ غیر التاریخ  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 309  
والقصّة غیر القصّة، ففیهما عثرات وخطایا لأنبیاء اللّه الصالحین تنبو الفطرة وتنفر من أن تنسبها إلی المتعارف من صلحاء الناس وعقلائهم، والقرآن یبرّؤهم منها. «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 311

الفصل الثالث: الخاتمیة فی ضوء العقل والوحی‌

اشارة

اتّفقت الأُمّة الإسلامیة علی أنّ نبیّها محمّداً صلی الله علیه و آله خاتم النبیّین، وشریعته خاتمة الشرائع، وکتابه خاتم الکتب السماویة، ویدلّ علی ذلک نصوص من الکتاب والسنّة نشیر إلیها، ثمّ نجیب عن أسئلة حول الخاتمیة.  
نصّ القرآن الکریم علی أنّه خاتم النبیین بقوله: «ما کانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِکُمْ وَ لکِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خاتَمَ النَّبِیِّینَ» «1».  
والختم هو بلوغ آخر الشی‌ء، یقال: ختمت العمل وختم القاری‌ء السورة، والختم وهو الطبع علی الشی فذلک من هذا الباب أیضاً، لأنّ الطبع علی الشی لا یکون إلّابعد بلوغ آخره. «2» ثمّ إنّ ختم باب النبوّة یستلزم ختم باب الرسالة، وذلک لأنّ الرسالة هی إبلاغ ما تحمّله الرسول عن طریق الوحی، فإذا انقطع الوحی والاتصال بالمبدأ الأعلی فلا یبقی للرسالة موضوع. وهناک آیات أخری تدلّ علی خاتمیة الرسالة المحمّدیة تصریحاً أو تلویحاً یطول المقام بذکرها.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 312  
وممّا ینصّ علی الخاتمیة من الأحادیث، حدیث المنزلة المتّفق علیه بین الأُمة فقد نزّل النبیّ صلی الله علیه و آله نفسه مکان موسی، ونزّل علیّاً علیه السلام مکان هارون، وقال مخاطباً علیّاً علیه السلام: «أنت منّی بمنزلة هارون من موسی إلّاأنّه لا نبیّ بعدی». «1»  
ودلالة الحدیث علی الخاتمیة واضحة، کدلالته علی خلافة علی علیه السلام للنبی صلی الله علیه و آله بعد رحلته کما سیوافیک بیانه فی باب الإمامة.  
وقال علی علیه السلام: «أرسله علی حین فترة من الرسل، وتنازع من الألسن، فقفّی به الرسل وختم به الوحی». «2»  
إلی غیر ذلک من النصوص المتضافرة فی ذلک. «3»

شبهة واهیة

أُورد علی الخاتمیة شبهات واهیة غنیة عن الإجابة یقف علیها کلّ من له إلمام بالکتاب والسنّة والأدب العربی، ولأجل إراءة وهن هذه الشبهات «4» نأتی بما تعدّ من أقواها، ثمّ نرجع إلی البحث حول سؤال مهمّ حول الخاتمیة، وهی قابلة للبحث والنقاش، أمّا الشبهة فهی:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 313  
کیف یدّعی المسلمون انغلاق باب النبوّة والرسالة، مع أنّ صریح کتابهم ناصّ بانفتاح بابهما إلی یوم القیامة حیث یقول:  
«یا بَنِی آدَمَ إِمَّا یَأْتِیَنَّکُمْ رُسُلٌ مِنْکُمْ یَقُصُّونَ عَلَیْکُمْ آیاتِی فَمَنِ اتَّقی وَ أَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ» «1».  
والجواب: أنّ الآیة تحکی خطاباً خاطب سبحانه به بنی آدم فی بدء الخلقة، وفی الظرف الّذی هبط فیه آدم إلی الأرض، فالخطاب لیس من الخطابات المنشأة فی عصر الرّسالة حتی ینافی ختمها، بل حکایة للخطاب الصادر بعد هبوط أبینا آدم إلی الأرض، والشاهد علی ذلک أمران:  
الأوّل: سیاق الآیات المتقدّمة علی هذه الآیة.  
الثانی: قوله سبحانه فی موضع آخر: «قالَ اهْبِطا مِنْها جَمِیعاً بَعْضُکُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا یَأْتِیَنَّکُمْ مِنِّی هُدیً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدایَ فَلا یَضِلُّ وَ لا یَشْقی» «2».  
فقوله: «فَإِمَّا یَأْتِیَنَّکُمْ مِنِّی هُدیً». یتّحد مضموناً مع قوله: «إِمَّا یَأْتِیَنَّکُمْ رُسُلٌ مِنْکُمْ یَقُصُّونَ عَلَیْکُمْ آیاتِی».

الخاتمیة وخلود التشریع الإسلامی‌

إنّ هاهنا سؤالًا یجب علینا الإجابة عنه، وهو أنّ توسّع الحضارة یلزم المجتمع بتنظیم قوانین جدیدة تفوق ما کان یحتاج إلیها فیما مضی، وبما أنّ  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 314  
الحضارة والحاجات فی حال تزاید وتکامل، فکیف تعالج القوانین المحدودة الواردة فی الکتاب والسنّة، الحاجات المستحدثة غیر المحدودة؟  
والجواب: أنّ خلود التشریع الإسلامی وغناه عن کلّ تشریع مبنیّ علی أُمور تالیة:  
1. حجیّة العقل فی مجالات خاصّة  
اعترف القرآن والسنّة بحجیّة العقل فی مجالات خاصّة، ممّا یرجع إلیه القضاء فیها، وقد بیّن مواضع ذلک فی کتب أُصول الفقه، فهناک موارد من الأحکام العقلیة الکاشفة عن أحکام شرعیة، کاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بیان، الملازم لعدم ثبوت الحرمة والوجوب إلّابالبیان، واستقلاله بلزوم الإجتناب عن أطراف العلم الإجمالی فی الشبهات التحریمیة، ولزوم الموافقة القطعیة فی الشبهات الوجوبیة، واستقلاله بإطاعة الأوامر الظاهریة.  
ومن مصادیق هذا الأصل قاعدة الأهمّ والمهمّ.  
توضیح ذلک: یستفاد من القرآن الکریم بجلاء أنّ الأحکام الشرعیة تابعة للمصالح والمفاسد، وبما أنّ للمصالح والمفاسد درجات ومراتب، عقد الفقهاء باباً لتزاحم الأحکام وتصادمها، فیقدّمون الأهم علی المهمّ، والأکثر مصلحة علی الأقلّ منه، وقد أعان فتح هذا الباب علی حلّ کثیر من المشاکل الإجتماعیة الّتی ربّما یتوهّم الجاهل أنّها تعرقل خُطی المسلمین فی معترک الحیاة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 315  
وبما أنّ هذا البحث، یرجع إلی علم أُصول الفقه نقتصر علی هذا القدر، ونختم الکلام بحدیث عن الإمام موسی بن جعفر علیه السلام وهو یخاطب تلمیذه هشام بن الحکم بقوله: «إنّ للّه علی الناس حجّتین: حجَّة ظاهرة، وحجَّة باطنة. فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبیاء والأئمّة، وأمّا الباطنة فالعقول». «1»

2. تشریع الإجتهاد

إنّ من مواهب اللّه تعالی العظیمة علی الأُمة الإسلامیة، تشریع الإجتهاد، وقد کان الإجتهاد مفتوحاً بصورته البسیطة بین الصحابة والتابعین، کما أنّه لم یزل مفتوحاً بین أصحاب الائمّة الطاهرین علیهم السلام.  
وقد جنت بعض الحکومات فی المجتمعات الإسلامیة حیث أقفلت باب الإجتهاد فی أواسط القرن السابع وحرمت الأُمة الإسلامیّة من هذه الموهبة العظیمة، یقول المقریزی:  
استمرّت ولایة القضاة الأربعة من سنة 665، حتّی لم یبق فی مجموع أمصار الإسلام مذهب یعرف من مذاهب الإسلام، غیر هذه الأربعة وعودی من تمذهب بغیرها وأنکر علیه، ولم یولَّ قاض، ولا قبلت شهادة أحد ما لم یکن مقلِّداً لأحد هذه المذاهب ... «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 316  
ومن بوادر الخیر أن وقف غیر واحد من أهل النظر من علماء أهل السنّة وقفة موضوعیة، وأحسُّوا بلزوم فتح هذا الباب بعد غلقه قروناً. «1»

3. صلاحیات الحاکم الإسلامی وشؤونه‌

من الأسباب الباعثة علی کون التشریع الإسلامی صالحاً لحلّ المشاکل أنّه منح للحاکم الإسلامی کافَّة الصلاحیات المؤدِّیة إلی حقّ التصرّف المطلق فی کلّ ما یراه ذا صلاحیة للأمَّة، ویتمتّع بمثل ما یتمتّع به النبیّ صلی الله علیه و آله والإمام المعصوم علیه السلام من النفوذ المطلق، إلّاما یُعدّ من خصائصهما.  
قال المحقّق النائینی قدس سره:  
فوِّض إلی الحاکم الإسلامی وضع ما یراه لازماً من المقرّرات، لمصلحة الجماعة وسدّ حاجاتها فی إطار القوانین الإسلامیة. «2»  
وهناک کلمة قیّمة للإمام الخمینی قدس سره نأتی بنصّها:  
إنّ الحاکم الإسلامی إذا نجح فی تأسیس حکومة إسلامیة فی قطر من أقطار الإسلام، أو فی مناطقه کلِّها، وتوفّرت فیه الشرائط والصلاحیات اللازمة، وأخصّ بالذکر: العلم الوسیع، والعدل، یجب علی المسلمین إطاعته، وله من الحقوق  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 317  
والمناصب والولایة، ما للنبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله من إعداد القوّات العسکرّیة، ودعمها بالتجنید، وتعیین الولاة وأخذ الضرائب، وصرفها فی محالّها، إلی غیر ذلک ....  
ولیس معنی ذلک أنّ الفقهاء والحکّام الإسلامیین، مثل النبیّ صلی الله علیه و آله والأئمة علیهم السلام فی جمیع الشؤون والمقامات، حتّی الفضائل النفسانیة، والدرجات المعنویة، فإنّ ذلک رأی تافه لا یرکن إلیه، إذ أنّ البحث إنّما هو فی الوظائف المحوّلة إلی الحاکم الإسلامی، والموضوعة علی عاتقه، لا فی المقامات المعنویة والفضائل النفسانیة، فإنّهم- صلوات اللّه علیهم- فی هذا المضمار فی درجة لا یدرک شأوهم ولا یشقّ لهم غبار حسب روائع نصوصهم وکلماتهم. «1»

4. الأحکام الّتی لها دور التحدید

من الأسباب الموجبة لانطباق التشریع القرآنی علی جمیع الحضارات، تشریعه لقوانین خاصّة، لها دور التحدید والرقابة بالنسبة إلی عامّة تشریعاته، فهذه القوانین الحاکمة، تعطی لهذا الدین مرونة یماشی بها کلّ الأجیال والقرون.  
یقول سبحانه: «وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» «2».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 318  
ویقول سبحانه: «فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَیْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ» «1».  
ویقول سبحانه: «إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَیْهِ». «2»  
ویقول سبحانه: «إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِیمانِ» «3».  
وما ورد حول النهی عن الضرر من الآیات، کلّها تحدّد التشریعات القرآنیة بحدود الحرج والعسر والضرر، فلولا هذه التحدیدات الحاکمة لما کانت الشریعة الإسلامیة مماشیة لجمیع الحضارات البشریة.

5. الإعتدال فی التشریع‌

من الأسباب الموجبة لصلاح الإسلام للبقاء والخلود کون تشریعاته مبتنیة علی أساس الإعتدال موافقة للفطرة الإنسانیة، فأخذت من الدنیا ما هو لصالح العباد، ومن الآخرة مثله، فکما ندب إلی العبادة، ندب إلی طلب الرزق أیضاً، بل ندب إلی ترویح النفس، والتخلیة بینها وبین لذّاتها بوجه مشروع.  
وقال الإمام علی علیه السلام: «للمؤمن ثلاث ساعات: ساعة یناجی ربّه، وساعة یرمُّ فیها معاشه، وساعة یخلّی بین نفسه ولذاتها». «4»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 319

الباب السابع: فی الإمامة والخلافة

اشارة

الباب السابع: فی الإمامة والخلافة  
وفیه ثمانیة فصول:  
1. لماذا نبحث عن الإمامة؟  
2. حقیقة الإمامة عند الشیعة وأهل السنّة؛  
3. طرق إثبات الإمامة عند أهل السنّة؛  
4. أدلّة وجوب تنصیب الإمام عند الشیعة؛  
5. وجوب العصمة فی الإمام؛  
6. النصوص الدینیة وتنصیب علی 7 للامامة؛  
7. السنّة النبویة والأئمّة الإثنا عشر؛  
8. الإمام الثانی عشر فی الکتاب والسنّة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 321

الفصل الأوّل: لماذا نبحث عن الإمامة؟

إنّ أوّل خلاف عظیم نجم بین المسلمین بعد ارتحال الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله هو الاختلاف فی مسألة الإمامة والخلافة، وصارت الأُمة بذلک فرقتین، فرقة تشایع علیّاً علیه السلام وفرقة تشایع غیره من الخلفاء، والبحث حول کیفیة وقوع هذا الاختلاف وعلله خارج عمّا نحن بصدده هنا، لأنّه بحث تاریخی علی کاهل علم الملل والنحل، والمقصود بالبحث فی هذا المجال هو تحلیل حقیقة الإمامة وشروطها عند الشیعة وأهل السنّة، علی ضوء العقل والوحی والواقعیات التاریخیة.  
قد یقال: إنّ البحث عن صیغة الخلافة بعد النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله یرجع لُبّه إلی أمر تاریخی قد مضی زمنه، وهو أنّ الخلیفة بعد النبیّ هل هو الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام أو أبوبکر، وماذا یفید المؤمنین البحث حول هذا الأمر الّذی لا یرجع إلیهم بشی‌ء فی حیاتهم الحاضرة، أو لیس من الحریّ ترک هذا البحث حفظا للوحدة؟  
والجواب أنّه لا شکّ أنّ من واجب المسلم الحرّ السعی وراء الوحدة، ولکن لیس معنی ذلک ترک البحث رأساً، فإنّه إذا کان البحث نزیهاً موضوعیاً  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 322  
یکون مؤثّراً فی توحید الصفوف وتقریب الخطی، إذ عندئذٍ تتعرّف کلّ طائفة علی ما لدی الأُخری من العقائد والأُصول، وبالتالی تکون الطائفتان متقاربتین، وهذا بخلاف ما إذا ترکنا البحث مخافة الفرقة فإنّه یثیر سوء الظن من کلّ طائفة بالنسبة إلی أختها فی مجال العقائد فربّما تتصوّرها طائفة أجنبیة عن الإسلام، هذا أوّلًا.  
وثانیاً: أنّ لمسألة الخلافة بعد النبیّ صلی الله علیه و آله بُعدین: أحدهما تاریخی مضی عصره، والآخر بُعد دینی باق أثره إلی یومنا هذا، وسیبقی بعد ذلک، وهو أنّه إذا دلّت الأدلّة علی تنصیب علی علیه السلام علی الولایة والخلافة بالمعنی الّذی تتبنّاه الإمامیة یکون الإمام وراء کونه زعیماً فی ذلک العصر، مرجعاً فی رفع المشاکل الّتی خلّفتها رحلة النبیّ صلی الله علیه و آله، کما سیوافیک بیانها، فیجب علی المسلمین الرجوع إلیه فی تفسیر القرآن وتبیینه، وفی مجال الموضوعات المستجدة الّتی لم یرد فیها النصّ فی الکتاب والسنّة، فلیس البحث متلخّصاً فی البعد السیاسی حتی نشطب علیه بدعوی أنّه مضی ما مضی، بل له مجال أو مجالات باقیة.  
ولو کان البحث بعنوان الإمامة والخلافة مثیراً للخلاف ولکن للبحث صورة أُخری نزیه عنه، وهو البحث عن المرجع العلمی للمسلمین بعد رحلة النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله فی مسائلهم ومشاکلهم العلمیة، وهل قام النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله بنصب شخص أو طائفة علی ذلک المقام أو لا؟  
والبحث بهذه الصورة لا یثیر شیئاً.  
والشیعة تدّعی أنّ السنّة النبویّة أکَّدت علی مرجعیة أهل البیت علیهم السلام فی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 323  
العقائد والمسائل الدینیة، وراء الزعامة السیاسیة المحدَّدة بوقت خاصّ ومن أوضحها حدیث الثقلین المتواتر عند الفریقین ولا یشکّ فی صحّته إلّاالجاهل به أو المعاند، فقد روی بطرق کثیرة عن نیّف وعشرین صحابیاً. «1»  
روی أصحاب الصحاح والمسانید عن النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله أنّه قال:  
«یا أیّها الناس إنّی ترکت فیکم ما إن أخذتم به لن تضلّوا، کتاب اللّه وعترتی أهل بیتی».  
وقال فی موضع آخر:  
«إنّی ترکت فیکم ما إن تمسّکتم به لن تضلّوا، کتاب اللّه حبل ممدود من السّماء إلی الأرض، وعترتی أهل بیتی، ولن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض، فانظروا کیف تخلّفونی فیهما».  
وغیر ذلک من النصوص المتقاربة.  
إنّ الإمعان فی الحدیث یعرب عن عصمة العترة الطاهرة، حیث قورنت بالقرآن الکریم وأنّهما لا یفترقان، ومن المعلوم أنّ القرآن الکریم کتاب لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه، فکیف یمکن أن یکون قرناء القرآن وأعداله خاطئین فیما یحکمون، أو یقولون ویحدِّثون.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 324  
أضف إلی ذلک أنّ الحدیث، یعدّ المتمسّک بالعترة غیر ضالٍّ، فلو کانوا غیر معصومین من الخلاف والخطأ فکیف لا یضلُّ المتمسک بهم؟  
کما أنّه یدلُّ علی أنّ الإهتداء بالکتاب والوقوف علی معارفه وأسراره یحتاج إلی معلّم خبیر لا یخطأ فی فهم حقائقه وتبیین معارفه، ولیس ذلک إلّامن جعلهم النبیّ صلی الله علیه و آله قرناء الکتاب إلی یوم القیامة وهم العترة الطاهرة، وقد شبَّههم فی حدیث آخر بسفینة نوح فی أنّ من لجأ إلیهم فی الدین وأخذ أُصوله وفروعه عنهم نجا من عذاب النار، ومن تخلَّف عنهم کمن تخلّف یوم الطوفان عن سفینة نوح وأدرکه الغرق. «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 325

الفصل الثانی: حقیقة الإمامة عند الشیعة وأهل السنّة

اشارة

الإمام فی اللّغة هو الّذی یؤتمُّ به إنساناً کان أو کتاباً أو غیر ذلک، محقّاً کان أو مبطلًا وجمعه أئمّة. «1» وقوله تعالی:  
«یَوْمَ نَدْعُوا کُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ» أی بالّذی یقتدون به، وقیل بکتابهم. «2»  
وعرّف المتکلّمون الإمامة بوجوه:  
1. الإمامة رئاسة عامّة فی أُمور الدین والدنیا؛  
2. الإمامة خلافة الرسول فی إقامة الدین، بحیث یجب اتّباعه علی کافّة الأمّة؛ «3»  
3. الإمامة خلافة عن صاحب الشرع فی حراسة الدین وسیاسة الدنیا؛ «4»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 326  
4. الإمامة رئاسة عامّة دینیة مشتملة علی ترغیب عموم الناس فی حفظ مصالحهم الدینیة والدنیاویة، وزجرهم عمّا یضرّهم بحسبها. «1»  
واتّفقت کلمة أهل السنّة، أو أکثرهم، علی أنّ الإمامة من فروع الدین.  
قال الغزالی: «إعلم أنّ النظر فی الإمامة لیس من فن المعقولات، بل من الفقهیّات». «2»  
وقال الآمدی: «واعلم أنّ الکلام فی الإمامة لیس من أصول الدیانات». «3»  
وقال الإیجی: «ومباحثها عندنا من الفروع، وإنّما ذکرناها فی علم الکلام تأسّیاً بمن قبلنا». «4»  
وقال ابن خلدون: «وقصاری أمر الإمامة إنّها قضیة مصلحیة إجماعیة ولا تلحق بالعقائد». «5»  
وقال التفتازانی: «لا نزاع فی أن مباحث الإمامة بعلم الفروع ألیق ...». «6»  
وأمّا الشیعة الإمامیة، فینظرون إلی الإمامة کمسألة أصولیة کلامیّة، وزانها وزان النبوّة، سوی تلقّی الوحی التشریعی والإتیان بالشریعة، فإنّها  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 327  
مختومة بارتحال النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله، فمسألة الإمامة تکون من المسائل الجذریة الأصلیّة. «1»

مؤهِّلات الإمام وصفاته‌

اختلفت کلمات أهل السنّة فی ما یشترط فی الإمام من الصفات، فمنهم «2» من قال إنّها أربع، هی: العلم، والعدالة، والمعرفة بوجوه السّیاسة وحسن التدبیر، وأن یکون نسبه من قریش، وزاد بعضهم «3» علیها سلامة الحواسّ والأعضاء والشجاعة، وبعض آخر «4» البلوغ والرجولیة، قال الإیجی:  
الجمهور علی أنّ أهل الإمامة: مجتهد فی الأُصول والفروع لیقوم بأُمور الدین، ذو رأی لیقوم بأمور الملک، شجاع لیقوی علی الذبّ عن الحوزة، وقیل: لا یشترط هذه الصفات، لأنّها لا توجد، فیکون اشتراطها عبثاً أو تکلیفاً بما لا یطاق ومستلزماً للمفاسد الّتی یمکن دفعها بنصب فاقدها، نعم یجب أن یکون عدلًا لئلّا یجور، عاقلًا لیصلح للتصرّفات، بالغاً لقصور عقل  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 328  
الصبی، ذکراً إذ النساء ناقصات عقل ودین، حُرّاً لئلّا یشغله خدمة السیّد ولئلّا یحتقر فیعصی. «1»  
یلاحظ علی هذه الشروط  
أوّلًا: أنّ اختلافهم فی عددها ناش من افتقادهم لنصِّ شرعی فی مجال الإمامة، وإنّما الموجود عندهم نصوص کلّیة لا تتکفّل بتعیین هذه الشروط، والمصدر لها عندهم هو الإستحسان والإعتبارات العقلائیة فی ذلک، وهذا ممّا یقضی منه العجب، فکیف ترک النبیّ صلی الله علیه و آله بیان هذا الأمر المهمّ شرطاً وصفة، مع أنّه بیّن أبسط الأشیاء وأدناها من المکروهات والمستحبات؟!  
وثانیاً: أنّ اعتبار العدالة لا ینسجم مع ما ذهبوا إلیه من أنّ الإمام لا ینخلع بفسقه وظلمه، قال الباقّلانی:  
لا ینخلع الإمام بفسقه وظلمه بغصب الأموال وتضییع الحقوق وتعطیل الحدود، ولا یجب الخروج علیه، بل یجب وعظه وتخویفه وترک طاعته فی شی ممّا یدعو إلیه من معاصی اللّه. «2»  
وثالثاً: أنّ التاریخ الإسلامی یشهد بأنّ الخلفاء بعد علی علیه السلام کانوا یفقدون أکثر هذه الصلاحیات ومع ذلک مارسوا الخلافة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 329  
وأمّا الشیعة الإمامیة فبما أنّهم ینظرون إلی الإمامة بأنّها استمرار لوظائف الرسالة- کما تقدّم- یعتبرون فی الإمام توفّر صلاحیات عالیة لا ینالها الفرد إلّاإذا وقع تحت عنایة إلهیّة خاصّة، فهو یخلف النبیّ صلی الله علیه و آله فی العلم والعصمة والقیادة الحکمیة وغیر ذلک من الشؤون، قال المحقّق البحرانی:  
إنّا لمّا بیَّنّا أنّه یجب أن یکون الإمام معصوماً وجب أن یکون مستجمعاً لأصول الکمالات النفسانیة، وهی العلم والعفّة والشجاعة والعدالة ... ویجب أن یکون أفضل الأُمة فی کلّ ما یعدّ کمالًا نفسانیاً، لأنّه مقدَّم علیهم، والمقدَّم یجب أن یکون أفضل، لأنّ تقدیم الناقص علی من هو أکمل منه قبیح عقلًا، ویجب أن یکون متبرئاً من جمیع العیوب المنفِّرة فی خلقته من الأمراض کالجذام والبرص ونحوهما، وفی نسبه وأصله کالزنا والدناءة، لأنّ الطهارة من ذلک تجری مجری الألطاف المقرِّبة للخلق إلی قبول قوله وتمکّنه، فیجب کونه کذلک. «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 331

الفصل الثالث: طرق إثبات الإمامة عند أهل السنّة

اشارة

الطریق لإثبات الإمامة عند الشیعة الإمامیة منحصرة فی النصّ من النبیّ صلی الله علیه و آله والإمام السابق، وسیوافیک الکلام فیه فی الفصل القادم.  
وأمّا عند أهل السنّة فلا ینحصر بذلک، بل یثبت أیضاً ببیعة أهل الحلّ والعقد، قال الإیجی:  
المقصد الثالث فیما تثبت به الإمامة، وإنّها تثبت بالنصّ من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع وتثبت ببیعة أهل الحلّ والعقد خلافاً للشیعة، لنا ثبوت إمامة أبی بکر بالبیعة. «1»  
ثمّ إنّهم اختلفوا فی عدد من تنعقد به الإمامة علی أقوال، قال الماوردی (المتوفّی 450 ه):  
إختلف العلماء فی عدد من تنعقد به الإمامة منهم علی مذاهب شتّی: فقالت طائفة: لا تنعقد إلّابجمهور أهل الحلّ والعقد من کلّ بلد لیکون الرضا به عامّاً، والتسلیم لإمامته إجماعاً، وهذا  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 332  
مذهب مدفوع ببیعة أبی بکر علی الخلافة باختیار من حضرها، ولم ینتظر ببیعته قدوم غائب عنها.  
وقالت طائفة أُخری: أقلّ ما تنعقد به منهم الإمامة خمسة یجتمعون علی عقدها أو یعقدها أحدهم برضا الأربعة، استدلالًا بأمرین:  
أحدهما: أنّ بیعة أبی بکر انعقدت بخمسة اجتمعوا علیها ثمَّ تابعهم الناس فیها، وهم: عمر بن الخطاب، وأبو عبیدة بن الجراح، وأسید بن خضیر، وبشر بن سعد، وسالم مولی أبی حذیفة.  
والثانی: أنّ عمر جعل الشوری فی ستّة لیعقد لأحدهم برضا الخمسة، وهذا قول أکثر الفقهاء، والمتکلّمین من أهل البصرة.  
وقال آخرون من علماء الکوفة: تنعقد بثلاثة یتولّاها أحدهم برضا الإثنین لیکونوا حاکماً وشاهدین، کما یصحّ عقد النکاح بولی وشاهدین.  
وقالت طائفة أخری: تنعقد بواحد، لأنّ العباس قال لعلی: أُمدد یدک أبایعک، فیقول الناس عمّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله بایع إبن عمِّه فلا یختلف علیک اثنان، ولأنّه حکم وحکم واحد نافذ». «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 333  
یلاحظ علی هذه الأقوال والنظریات  
أوّلًا: أنّ موقف أصحابها موقف من اعتقد بصحّة خلافة الخلفاء، فاستدلّ به علی ما یرتئیه من الرأی، وهذا، استدلال علی المدّعی بنفسها، وهو دور واضح.  
وثانیاً: أنّ هذا الإختلاف الفاحش فی کیفیة عقد الإمامة، یعرب عن بطلان نفس الأصل، لأنّه إذا کانت الإمامة مفوَّضة إلی الأُمّة، کان علی النبیّ صلی الله علیه و آله بیان تفاصیلها وطریق إنعقادها، ولیس عقد الإمام لرجل أقلّ من عقد النکاح بین الزوجین الّذی اهتمّ القرآن والسنّة ببیانه وتحدیده، والعجب أنّ عقد الإمامة الّذی تتوقّف علیه حیاة الأُمّة، لم یطرح فی النصوص- علی زعم القوم- ولم یتبِّین حدوده وشرائطه.  
والعجب من هؤلاء الأعلام کیف سکتوا عن الإعتراضات الهائلة الّتی توجّهت من نفس الصحابة من الأنصار والمهاجرین علی خلافة الخلفاء الّذین تمَّت بیعتهم ببیعة الخمسة فی السقیفة، أو بیعة أبی بکر لعمر، أو بشوری الستّة، فإنّ من کان ملِمّاً بالتاریخ، یری کیف کانت عقیرة کثیر من الصحابة مرتفعة بالإعتراض، حتی أنّ الزبیر وقف فی السقیفة أمام المبایعین وقد اخترط سیفه وهو یقول:  
«لا أغمده حتی یبایع علیّ، فقال عمر: علیکم الکلب فأخذ سیفه من یده، وضرب به الحجر وکسر». «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 334  
هل الشوری أساس الحکم والخلافة؟  
قد حاول المتجدّدون من متکلّمی أهل السنّة، صبَّ صیغة الحکومة الإسلامیة علی أساس المشورة بجعله بمنزلة الاستفتاء الشعبی واستدلّوا علی ذلک بآیتین:  
الآیة الأُولی: قوله سبحانه: «وَ شاوِرْهُمْ فِی الأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ» «1».  
فاللّه سبحانه أمر نبیّه بالمشاورة تعلیماً للأُمّة حتی یشاوروا فی مهامّ الأُمور ومنها الخلافة.  
یلاحظ علیه: أوّلًا: أنّ الخطاب فی الآیة متوجّه إلی الحاکم الّذی استقرّت حکومته، فیأمره سبحانه أن ینتفع من آراء رعیته، فأقصی ما یمکن التجاوز به عن الآیة هو أنّ من وظائف کلّ الحکام التشاور مع الأُمّة، وأمّا أنّ الخلافة بنفس الشوری، فلا یمکن الإستدلال علیه بها.  
وثانیاً: أنّ المتبادر من الآیة هو أنّ التشاور لا یوجب حکماً للحاکم، ولا یلزمه بشی، بل هو یقلّب وجوه الرأی ویستعرض الأفکار المختلفة، ثمّ یأخذ بما هو المفید فی نظره، حیث قال تعالی: «فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 335  
کلّ ذلک یعرب عن أنّ الآیة ترجع إلی غیر مسألة الخلافة والحکومة، ولأجل ذلک لم نر أحداً من الحاضرین فی السقیفة احتجّ بهذه الآیة.  
الآیة الثانیة: قوله سبحانه:  
«وَ الَّذِینَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ أَمْرُهُمْ شُوری بَیْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْناهُمْ یُنْفِقُونَ» «1».  
ببیان أنّ کلمة «أمر» أضیفت إلی ضمیر «هم» وهو یفید العموم لکلّ أمر ومنه الخلافة، فیعود معنی الآیة: إنّ شأن المؤمنین فی کلّ مورد شوری بینهم.  
یلاحظ علیه: أنّ الآیة حثَّت علی الشوری فیما یمتّ إلی شؤون المؤمنین بصلة، لا فیما هو خارج عن حوزة أمورهم، وکون تعیین الإمام داخلًا فی أُمورهم فهو أوّل الکلام، إذ لا ندری- علی الفرض- هل هو من شؤونهم أو من شؤون اللّه سبحانه؟ ولا ندری، هل هی إمرة وولایة إلهیّة تتمّ بنصبه سبحانه وتعیینه، أو إمرة وولایة شعبیّة یجوز للناس التدخّل فیها؟  
فإن قلت: لو لم تکن الشوری أساس الحکم، فلماذا استدلّ بها الإمام علی علیه السلام علی المخالف، وقال مخاطباً لمعاویة: «إنّه بایعنی القوم الّذین بایعوا أبابکر وعمر وعثمان علی ما بایعوهم علیه»؟ «2»  
قلت: الإستدلال بالشوری کان من باب الجدل حیث بدأ رسالته بقوله:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 336  
«أمّا بعد، فإنّ بیعتی بالمدینة لزمتک وأنت بالشام، لأنّه بایعنی الّذین بایعوا أبابکر وعمر ...».  
ثمّ ختمها بقوله: «فادخل فیما دخل فیه المسلمون». «1»  
فالإبتداء بالکلام بخلافة الشیخین یعرب عن أنّه فی مقام إلزام معاویة الّذی یعتبر البیعة وجهاً شرعیاً للخلافة، ولولا ذلک لما کان وجه لذکر خلافة الشیخین، بل لاستدلّ بنفس الشوری. ولو کان الإمام علیّ علیه السلام یری أنّ الشوری أساس ومصدر شرعی للخلافة لم یطعن فی خلافة الخلفاء الثلاثة قبله وکلماته علیه السلام فی الخطبة الشقشقیّة وغیرها تدلّ علی أنّ خلافتهم لم تکن مشروعة. وأنّه علیه السلام إنّما لم یقم بالمعارضة أو وافقهم فی شؤون الحکومة فی الجملة قیاماً بمصالح الإسلام والمسلمین.

تصوّر النبیّ الأکرم للقیادة بعده‌

إنّ الکلمات المأثورة عن الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله، تدلّ علی أنّه صلی الله علیه و آله کان یعتبر أمر القیادة بعده مسألة إلهیّة وحقّاً خاصّاً للّه جلّ جلاله، فإنّه صلی الله علیه و آله لمّا دعا بنی عامر إلی الإسلام وقد جاءوا فی موسم الحج إلی مکّة، قال رئیسهم: أرأیت أنّ نحن بایعناک علی أمرک، ثمّ أظهرک اللّه علی من خالفک، أیکون لنا الأمر من بعدک؟  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 337  
فأجابه صلی الله علیه و آله بقوله: «الأمر إلی اللّه یضعه حیث یشاء». «1»  
فلو کان أمر الخلافة بید الأُمة لکان علیه صلی الله علیه و آله أن یقول الأمر إلی الأُمّة، أو إلی أهل الحلّ والعقد، أو ما یشابه ذلک، فتفویض أمر الخلافة إلی اللّه سبحانه ظاهر فی کونها کالنبوّة یضعها سبحانه حیث یشاء، قال تعالی: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسالَتَهُ» «2»  
فاللسان فی موردین واحد.  
أضف إلی ذلک أنّ هناک نصوصاً تشیر إلی ما فی مرتکز العقل، من أنّ ترک الأُمّة بلا قائد وإمام قبیح علی من بیده زمام الأمر، هذه عائشة تقول لعبد اللّه بن عمر: «یا بُنیّ أبلغ عمر سلامی وقل له، لا تدع أُمّة محمّد بلا راع». «3»  
وإنّما قالت ذلک عندما اغتیل عمر وأحسّ بالموت، وأرسل ابنه إلی عائشة لیستأذن منها أن یدفن فی بیتها مع رسول اللّه صلی الله علیه و آله ومع أبی بکر.  
وهذا عبد اللّه بن عمر یقول لأبیه: «إنّی سمعت الناس یقولون مقالة، فآلیت أن أقولها لک، وزعموا أنّک غیر مستخلف، وأنّه لو کان لک راعی إبل أو غنم ثمّ جاءک وترکها، لرأیت أن قد ضیّع، فرعایة الناس أشدّ». «4»  
وبذلک استصوب معاویة أخذه البیعة من الناس لإبنه یزید وقال: «إنّی کرهت أن أدع أمّة محمّد بعدی کالضأن لا راعی لها». «5»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 338  
فإذا کان ترک الأُمّة بلا راع، أمراً غیر صحیح فی منطق العقل، فکیف یجوز لهؤلاء أن ینسبوا إلی النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه ترک الأُمة بلا راع؟! فکأنَّ هؤلاء کانوا أعطف علی الأُمّة من النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله، إنّ هذا ممّا یقضی منه العجب.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 339

الفصل الرابع: أدلة وجوب النصّ فی الإمامة عند الشیعة الإمامیة

اشارة

إنّ الإمامة عند الشیعة تختلف فی حقیقتها عما لدی أهل السنّة، فهی إمرة إلهیة واستمرار لوظائف النبوّة کلّها سوی تحمّل الوحی الإلهی، ومقتضی هذا اتّصاف الإمام بالشروط المشترطة فی النبیّ، سوی کونه طرفاً للوحی التشریعی، وبناءً علی هذا ینحصر طریق ثبوت الإمامة بتنصیص من اللّه وتنصیب من النبیّ صلی الله علیه و آله أو الإمام السابق، وإلیک فیما یلی براهین هذا الأصل:

أ) الفراغات الهائلة بعد النبیّ صلی الله علیه و آله فی مجالات أربعة

إنّ النبیّ صلی الله علیه و آله لم تکن مسؤولیّاته وأعماله مقتصرة علی تلقّی الوحی الإلهی وتبلیغه إلی الناس، بل کان یقوم بالأُمور التالیة أیضاً:  
1. یفسّر الکتاب العزیز ویشرح مقاصده ویکشف أسراره، یقول سبحانه:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 340  
«وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ»؛ «1»  
2. یحکم بین الناس فیما یحدث بینهم من الاختلافات والمنازعات. قال سبحانه: «إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَیْنَ النَّاسِ بِما أَراکَ اللَّهُ وَ لا تَکُنْ لِلْخائِنِینَ خَصِیماً»؛ «2»  
3. یبیّن أحکام الموضوعات الّتی کانت تحدث فی زمن دعوته؛  
4. یدفع الشبهات ویجیب عن التساؤلات العویصة المریبة الّتی کان یثیرها أعداء الإسلام من یهود ونصاری؛  
5. یصون الدّین من التحریف والدسِّ ویراقب ما أخذه عنه المسلمون من أصول وفروع حتی لا تزلّ فیه أقدامهم.  
هذه هی الأُمور الّتی مارسها النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله أیّام حیاته، ومن المعلوم أنّ رحلته تخلّف فراغاً هائلًا فی هذه المجالات الخمسة، فیکون التشریع الإسلامی حینئذٍ أمام محتملات ثلاثة:  
الأوّل: أن لا یبدی الشارع اهتماماً بسدِّ هذه الفراغات الهائلة الّتی ستحدث بعد الرسول. وهذا الإحتمال ساقط جدّاً، لا یحتاج إلی البحث، فإنّه لا ینسجم مع غرض البعثة، فإنّ فی ترک هذه الفراغات ضیاعاً للدّین والشریعة.  
الثانی: أن تکون الأُمة قد بلغت بفضل جهود صاحب الدعوة فی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 341  
إعدادها حدّاً تقدر معه بنفسها علی سدِّ ذلک الفراغ، غیر أنّ التاریخ والمحاسبات الإجتماعیة یبطلان هذا الاحتمال ویثبتان أنّه لم یقدر للأمّة بلوغ تلک الذروة لتقوم بسدّ هذه الثغرات الّتی خلّفها غیاب النبیّ الأکرم، لا فی جانب التفسیر ولا فی جانب فصل الخصومات، ولا فی جانب ردّ التشکیکات ودفع الشبهات، ولا فی جانب صیانة الدّین عن الإنحراف.  
أمّا فی جانب التفسیر، فیکفی وجود الإختلاف الفاحش فی تفسیر آیات الذکر الحکیم حتّی فیما یرجع إلی عمل المسلمین یوماً ولیلة.  
وأمّا فی جانب القضاء فی الإختلافات والمنازعات فیشهد بذلک عجز الخلفاء والصحابة عن ذلک فی کثیر من الموارد، سوی الإمام علی علیه السلام حیث کان مدینة علم النبیّ صلی الله علیه و آله وأقضاهم بنصّ خاتم الرسالة صلی الله علیه و آله.  
وأمّا فی مجال الأحکام، فیکفی فی ذلک الوقوف علی أنّ بیان الأحکام الدینیة حصل تدریجاً علی ما تقتضیه الحوادث والحاجات الإجتماعیة فی عهد الرسول صلی الله علیه و آله، ومن المعلوم أنّ هذا النمط کان مستمرّاً بعد الرسول، غیر أنّ ما ورثه المسلمون منه صلی الله علیه و آله لم یکن کافیاً للإجابة عن ذلک، أمّا الآیات القرآنیة فی مجال الأحکام فهی لا تتجاوز ثلاثمائة آیة، وأمّا الأحادیث فی هذا المجال، فالّذی ورثته الأمّة لا تتجاوز خمسمائة حدیث، وهذا القدر لا یفی بالإجابة علی جمیع الموضوعات المستجدّة.  
ولا نعنی من ذلک أنّ الشریعة الإسلامیة ناقصة فی إیفاء أغراضها التشریعیة وشمول المواضیع المستجدّة، بل المقصود أنّ النبیّ صلی الله علیه و آله کان  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 342  
یراعی فی إبلاغ الحکم حاجة الناس ومقتضیات الظروف الزمنیة، فلابدّ فی إیفاء غرض التشریع علی وجه یشمل المواضیع المستجدّة والمسائل المستحدثة أن یستودع أحکام الشریعة من یخلفه ویقوم مقامه.  
وأمّا فی مجال ردّ الشبهات والتشکیکات وإجابة التساؤلات، فقد حصل فراغ هائل بعد رحلة النبیّ من هذه الناحیة، فجاءت الیهود والنصاری تتری، یطرحون الأسئلة، حول أُصول الإسلام وفروعه، ولم یکن فی وسع الخلفاء آنذاک الإجابة الصحیحة عنها، کما یشهد بذلک التاریخ الموجود بأیدینا.  
وأمّا فی جانب صیانة المسلمین عن التفرقة، والدّین عن الإنحراف، فقد کانت الأُمّة الإسلامیة فی أشدّ الحاجة إلی من یصون دینها عن التحریف وأبناءها عن الإختلاف، فإنّ التاریخ یشهد علی دخول جماعات عدیدة من أحبار الیهود ورهبان النصاری ومؤبدی المجوس بین المسلمین، فراحوا یدسّون الأحادیث الإسرائیلیة والأساطیر النصرانیة والخرافات المجوسیة بینهم، ویکفی فی ذلک أن یذکر الإنسان ما کابده البخاری من مشاقّ وأسفار فی مختلف أقطار الدولة الإسلامیة، وما رواه بعد ذلک، فإنّه ألفی الأحادیث المتداولة بین المحدّثین فی الأقطار الإسلامیة، تربو علی ستمائة ألف حدیث، لم یصحّ لدیه منها أکثر من أربعة آلاف، وکذلک کان شأن سائر الّذین جمعوا الأحادیث وکثیر من هذه الأحادیث الّتی صحّت عندهم کانت موضع نقد وتمحیص عند غیرهم. «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 343  
هذا البحث الضافی یثبت حقیقة ناصعة، وهی عدم تمکّن الأُمّة، مع ما لها من الفضل، من القیام بسدِّ الفراغات الهائلة الّتی خلّفتها رحلة النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله ویبطل بذلک الإحتمال الثانی تجاه التشریع الإسلامی بعد عصر الرسالة.  
الاحتمال الثالث: أن یستودع صاحب الدعوة، کلّ ما تلقّاه من المعارف والأحکام بالوحی، وکلّ ما ستحتاج إلیه الأُمّة بعده، شخصیّة مثالیة، لها کفاءة تقبُّل هذه المعارف والأحکام وتحمّلها، فتقوم هی بسدّ هذا الفراغ بعد رحلته صلی الله علیه و آله. وبعد بطلان الإحتمالین الأوّلین لا مناص من تعیُّن هذا الإحتمال، فإنّ وجود إنسان مثالی کالنبیّ فی المؤهّلات، عارف بالشریعة ومعارف الدین، ضمان لتکامل المجتمع، وخطوة ضروریة فی سبیل ارتقائه الروحی والمعنوی، فهل یسوغ علی اللّه سبحانه أن یهمل هذا الأمر الضروری فی حیاة الإنسان الدینیة؟  
إن اللّه سبحانه جهّز الإنسان بأجهزة ضروریة فیما یحتاج إلیها فی حیاته الدنیویة المادیّة، ومع ذلک کیف یعقل إهمال هذا العنصر الرئیسی فی حیاته المعنویة والدینیة؟! وما أجمل ما قاله أئمّة أهل البیت فی فلسفة وجود هذا الخلف ومدی تأثیره فی تکامل الأُمّة.  
قال الإمام علی علیه السلام: «اللّهمّ بلی لا تخلو الأرض من قائم للّه بحجّة، إمّا ظاهراً مشهوراً، وإمّا خائفاً مغموراً، لئلّا تبطل حجج اللّه وبیّناته». «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 344  
وقال الإمام الصادق علیه السلام: «إنّ الأرض لا تخلو إلّاوفیها إمام، کیما إن زاد المؤمنون شیئاً ردَّهم، وإذا نقصوا شیئاً أتمّه لهم». «1»  
هذه المأثورات من أئمّة أهل البیت علیهم السلام تعرب عن أنّ الغرض الداعی إلی بعثة النبیّ، داع إلی وجود إمام یخلف النبی فی عامّة سماته، سوی ما دلّ القرآن علی انحصاره به ککونه نبیّاً رسولًا وصاحب شریعة.

ب) الأُمّة الإسلامیة ومثلث الخطر الدّاهم‌

إنّ الدولة الإسلامیة الّتی أسّسها النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله کانت محاصرة حال وفاة النبیّ من جهتی الشمال والشرق بأکبر إمبراطوریتین عرفهما تاریخ تلک الفترة، وکانتا علی جانب کبیر من القوّة والبأس، وهما: الروم وإیران، ویکفی فی خطورة إمبراطوریة إیران إنّه کتب ملکها إلی عامله بالیمن- بعدما وصلت إلیه رسالة النبیّ تدعوه إلی الإسلام، ومزَّقها-: «ابعث إلی هذا الرجل بالحجاز، رجلین من عندک، جلدین، فلیأتیانی به» «2». وکفی فی خطورة موقف الإمبراطوریة الرومانیة، إنّه وقعت اشتباکات عدیدة بینها وبین المسلمین فی السنّة الثامنة للهجرة، منها سریّة موتة الّتی قتل فیها قادة الجیش الإسلامی، وهم: جعفر بن أبی طالب، وزید ابن حارثة، وعبد اللّه بن رواحة، ورجع الجیش الإسلامی من تلک الواقعة منهزما، ولاجل ذلک توجّه الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله بنفسه علی رأس الجیش الإسلامی إلی تبوک فی السنّة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 345  
التاسعة لمقابلة الجیوش البیزنطیة ولکنّه لم یلق أحداً، فأقام فی تبوک أیّاماً ثمّ رجع إلی المدینة، ولم یکتف بهذا بل جهّز جیشاً فی أُخریات أیّامه بقیادة أسامة بن زید لمواجهة جیوش الروم، هذا من الخارج.  
وأمّا من الداخل، فقد کان الإسلام والمسلمون یعانون من وطأة مؤامرات المنافقین الّذین کانوا یشکّلون جبهة عدوانیة داخلیة، أشبه بما یسمّی بالطابور الخامس، فهؤلاء أسلموا بألسنتهم دون قلوبهم، وکانوا یتحیّنون الفرص لإضعاف الدولة الإسلامیة بإثارة الفتن الداخلیة، ولقد انبری القرآن الکریم لفضح المنافقین والتشهیر بخططهم ضد الدین والنبیّ فی العدید من السور القرآنیة وقد نزلت فی حقّهم سورة خاصّة.  
إنّ اهتمام القرآن بالتعرّض للمنافقین المعاصرین للنبیّ صلی الله علیه و آله، المتواجدین بین الصحابة أدلّ دلیل علی أنّهم کانوا قوة کبیرة ویشکّلون جماعة وافرة ویلعبون دوراً خبیثاً فی إفساح المجال لأعداء الإسلام، بحیث لولا قیادة النبیّ الحکیمة لقضوا علی کیان الدین، ویکفی فی ذلک قوله سبحانه:  
«لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَ قَلَّبُوا لَکَ الأُمُورَ حَتَّی جاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَ هُمْ کارِهُونَ» «1».  
وقد کان محتملًا ومترقّباً أن یتّحد هذا المثلث الخطیر لاکتساح الإسلام واجتثاث جذوره بعد وفاة النبیّ، فمع هذا الخطر المحیق الداهم، ما  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 346  
هی وظیفة القائد الحکیم الّذی أرسی قواعد دینه علی تضحیات عظیمة؟ فهل المصلحة کانت تقتضی تنصیب قائد حکیم عارف بأحکام القیادة ووظائفها حتی یجتمع المسلمون تحت رایته ویکونوا صفّاً واحداً فی مقابل ذاک الخطر، أو أنّ المصلحة العامّة تقتضی تفویض الأمر إلی الأُمّة حتی یختاروا لأنفسهم أمیراً، مع ما یحکیه التاریخ لنا من سیطرة الروح الحزبیّة علی المسلمین آنذاک؟ ویکفی شاهداً علی ذلک ما وقع من المشاجرات بین المهاجرین والأنصار یوم السقیفة. «1»  
إنّ القائد الحکیم هو من یعتنی بالأوضاع الإجتماعیة لأُمّته، ویلاحظ الظروف المحیطة بها، ویرسم علی ضوئها ما یراه صالحاً لمستقبلها، وقد عرفت أنّ مقتضی هذه الظروف هو تعیین القائد والمدبّر، لا دفع الأمر إلی الأُمّة. وإلی ما ذکرنا ینظر قول الشیخ الرئیس ابن سینا فی حقّ الإمام:  
«والاستخلاف بالنصّ أصوب، فإنّ ذلک لا یؤدّی إلی التشعّب والتشاغب والاختلاف». «2»

ج) نصب الإمام لطف إلهی‌

هذا حاصل ما سلکناه فی بیان وجوب تنصیب الخلیفة والإمام للأُمّة الإسلامیة من جانب النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله علی ضوء العقل الفطری ودراسة التاریخ الإسلامی وشؤون الرسالة النبویّة ومسؤولیاتها الخطیرة، وهذا  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 347  
المسلک یقرب ممّا سلکه مشایخنا الإمامیّة فی هذا المجال من الاستناد بقاعدة اللطف، وفی ذلک یقول السیّد المرتضی:  
والّذی یدلّ علی ما ادّعیناه إنّ کلّ عاقل عرف العادة وخالط الناس، یعلم ضرورة أنّ وجود الرئیس المصیب النافذ الأمر، السدید التدبیر ترتفع عنده التظالم والتقاسم والتباغی أو معظمه، أو یکون الناس إلی ارتفاعه أقرب، وإن فقد من هذه صفته یقع عنده کلّ ما أشرنا إلیه من الفساد أو یکون الناس إلی وقوعه أقرب، فالرئاسة علی ما بیَّنّاه لطف فی فعل الواجب والامتناع من القبیح، فیجب أن لا یخلّی اللّه تعالی المکلّفین منها، ودلیل وجوب الالطاف یتناولها. «1»  
هذا الإستدلال کما تری مؤلّف من مقدمتین:  
الأولی: إنّ نصب الإمام لطف من اللّه علی العباد.  
الثانیة: إنّ اللطف واجب علی اللّه لما تقتضیه حکمته تعالی.  
أمّا المقدمة الأولی، فلأنّ اللطف هو ما یقرّب المکلّفین إلی الطاعة ویبعّدهم عن المعصیة ولو بالإعداد، وبالضرورة أنّ نصب الإمام کذلک لما به من بیان المعارف والأحکام الإلهیّة وحفظ الشریعة من الزیادة والنقصان وتنفیذ الأحکام ورفع الظلم والفساد ونحوها.  
وأمّا المقدّمة الثانیة، فلأنّ ترک هذا اللطف من اللّه سبحانه إخلال بغرضه  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 348  
ومطلوبه وهو طاعة العباد له وترک معصیته فیجب علی اللّه نصبه لئلا یخلّ بغرضه، ولا ینافی اللطف فی نصبه سلب العباد سلطانه أو غیبته، لأنّ اللّه سبحانه قد لطف بهم بنصب المُعَدّ لهم، وهم فوَّتوا أثر اللطف علی أنفسهم. وإلی هذا أشار المحقّق الطوسی بقوله:  
الإمام لطف فیجب نصبه علی اللّه تعالی تحصیلًا للغرض ... ووجوده لطف وتصرّفه لطف آخر وعدمه منّا. «1»  
وأوضحه العلّامة الحلّی، بقوله:  
لطف الإمامة یتمّ بأمور: منها ما یجب علی اللّه تعالی وهو خلق الإمام وتمکینه بالتصرّف والعلم والنص علیه باسمه ونسبه، وهذا قد فعله اللّه تعالی، ومنها ما یجب علی الإمام وهو تحمّله للإمامة وقبوله لها وهذا قد فعله الإمام، ومنها ما یجب علی الرعیة وهو مساعدته والنصرة له وقبول أوامره وامتثال قوله، وهذا لم یفعله الرعیة، فکان منع اللطف الکامل منهم لا من اللّه تعالی ولا من الإمام. «2»  
مناظرة هشام بن الحکم مع عمرو بن عبید  
ناظر هشام بن الحکم- وهو من أبرز أصحاب الإمام الصادق علیه السلام فی علم الکلام- مع عمرو بن عبید- وهو من مشایخ المعتزلة- فی مسألة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 349  
الإمامة وصارت النتیجة إفحام هشام لعمرو عند جمع من تلامذته، وإلیک ما رواه الکلینی فی ذلک:  
علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن الحسن بن إبراهیم، عن یونس بن یعقوب، قال: کان عند أبی عبد اللّه علیه السلام جماعة من أصحابه، منهم:  
حمران بن أعین، ومحمّدبن النعمان، وهشام بن سالم، والطیّار، وجماعة فیهم هشام بن الحکم وهو شاب، فقال أبو عبد اللّه علیه السلام:  
«یا هشام ألا تخبرنی کیف صنعت بعمرو بن عبید؟ وکیف سألته؟».  
فقال هشام: یا بن رسول اللّه إنّی أُجلُّک واستحییک ولا یعمل لسانی بین یدیک.  
فقال أبو عبد اللّه علیه السلام: «إذا أمرتکم بشی‌ء فافعلوا».  
قال هشام: بلغنی ما کان فیه عمرو بن عبید وجلوسه فی مسجد البصرة، فعظم ذلک علیّ، فخرجت إلیه ودخلت البصرة یوم الجمعة، فأتیت مسجد البصرة، فإذا أنا بحلقة کبیرة فیها عمرو بن عبید وعلیه شملة سوداء، متَّزر بها من صوف، وشملة مرتدیاً بها والناس یسألونه، فاستفرجت الناس، فأفرجوا لی، ثمّ قعدت فی آخر القوم علی رکبتَیَّ، ثمّ قلت: أیّها العالم: إنّی رجل غریب تأذن لی فی مسألة؟  
فقال لی: نعم.  
فقلت له: ألک عین؟ فقال: یا بُنیّ أیّ شی‌ء هذا من السؤال وشی‌ء تراه کیف تسأل عنه؟  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 350  
فقلت: هکذا مسألتی. فقال: یا بنُیَّ سَل وإن کانت مسألتک حمقاً.  
قلت: أجِبْنی فیها. قال لی: سَل.  
قلت: ألک عین؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أری بها الألوان والأشخاص.  
قلت: فلک أنف؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أشمّ به الرائحة.  
قلت: ألک فم؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أذوق به الطعم.  
قلت: فلک أُذن؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أسمع بها الصوت.  
قلت: ألک قلب؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أُمیِّز به کلّ ما ورد علی هذه الجوارح والحواس.  
قلت: أو لیس فی هذه الجوارح غنی عن القلب؟ فقال: لا، قلت: وکیف ذلک وهی صحیحة سلیمة؟  
قال: یا بنی: إنّ الجوارح إذا شکّت فی شی‌ء شمَّته أو رأته أو ذاقته أو سمعته، ردَّته إلی القلب فیستیقن الیقین ویبطل الشکّ.  
فقلت له: فإنّما أقام اللّه القلب لشکّ الجوارح؟ قال: نعم.  
قلت: لابدّ من القلب وإلّا لم تستیقن الجوارح؟ قال: نعم.  
فقلت له: یا أبا مروان فاللّه تبارک وتعالی لم یترک جوارحک حتی جعل لها إماماً یصحّح لها الصحیح ویتیقّن به ما شکّ فیه، ویترک هذا الخلق  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 351  
کلَّهم فی حیرتهم وشکّهم واختلافهم، لا یقیم لهم إماماً یردون إلیه شکّهم وحیرتهم، ویقیم لک إماماً لجوارحک ترد إلیه حیرتک وشکّک؟  
فسکت ولم یقل لی شیئاً ... ثمّ ضمّنی إلیه وأقعدنی فی مجلسه، ومازال عن مجلسه وما نطق حتی قمت.  
فضحک أبو عبد اللّه علیه السلام وقال: یا هشام من علّمک هذا؟  
قلت: شی‌ء أخذته منک وألَّفته.  
قال علیه السلام: هذا واللّه مکتوب فی صحف إبراهیم وموسی. «1»  
ولعلّ قوله علیه السلام: هذا واللّه مکتوب الخ، إشارة إلی أنّ مسألة نصب الخلیفة والإمام الّتی یحکم بها العقل الصریح، کانت من سنن الأنبیاء والمرسلین، وإنّما ذکر إبراهیم وموسی لما کان لهما من المکانة الخاصّة فی هذا المجال، ولذلک أیضاً ذکر القرآن ما استدعیاه من اللّه سبحانه فی أمر الإمامة والوزارة «2» ویدلّ علی ذلک أیضاً ما روی عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله أنّه قال:  
«کانت بنو إسرائیل تسوسهم الأنبیاء کلَّما هلک نبی خلفه نبیّ، وإنّه لا نبیّ بعدی، وسیکون بعدی خلفاء یکثرون». «3»  
وظاهر الحدیث أنّ استخلاف الخلفاء فی الأُمّة الإسلامیة، کاستخلاف الأنبیاء فی الأُمم السالفة، ومن المعلوم أنّ الاستخلاف کان هناک بالتنصیص.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 353

الفصل الخامس: وجوب العصمة فی الإمام‌

اشارة

اتّفق أهل السنّة علی أنّ العصمة لیست من شرائط الإمام أخذاً بمبادئهم حیث إنّ الخلفاء بعد رسول اللّه صلی الله علیه و آله لم یکونوا بمعصومین، قال التفتازانی:  
واحتجّ أصحابنا علی عدم وجوب العصمة بالإجماع علی إمامة أبی بکر وعمر وعثمان، مع الإجماع علی أنّهم لم تجب عصمتهم ...  
وحاصل هذا دعوی الإجماع علی عدم اشتراط العصمة فی الإمام. «1»  
وأمّا الشیعة الإمامیة فقد اتّفقت کلمتهم علی هذا الشرط، قال الشیخ المفید: «اتّفقت الإمامیة علی أنّ إمام الدین لا یکون إلّامعصوماً من الخلاف للّه تعالی». «2»  
وقال «أقول: إنّ الأئمّة القائمین مقام الأنبیاء فی تنفیذ الأحکام وإقامة الحدود وحفظ الشرائع وتأدیب الأنام، معصومون کعصمة الأنبیاء». «3»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 354  
ثمّ إنّهم استدلّوا علی وجوب العصمة بوجوه، نکتفی ببعضها:

1. الإمام حافظ للشریعة کالنبیّ صلی الله علیه و آله‌

یجب أن یکون الإمام مصوناً عن الخطأ فی العلم والعمل لکی تحفظ الشریعة به ویکون هادیاً للناس إلی مرضاة اللّه سبحانه، وإلیه أشار العلّامة الحلّی بقوله:  
ذهبت الإمامیة إلی أنّ الأئمّة کالأنبیاء فی وجوب عصمتهم عن جمیع القبائح والفواحش من الصغر إلی الموت عمداً وسهواً، لأنّهم حفظة الشرع والقوّامون به، حالهم فی ذلک کحال النبیّ صلی الله علیه و آله». «1»  
وناقش فیه التفتازانی بقوله: «إنّ نصب الإمام إلی العباد الّذین لا طریق لهم إلی معرفة عصمته بخلاف النبیّ». «2»  
والجواب عنه ظاهر بما تقدّم من بطلان القول بأنّ نصب الإمام مفوَّض إلی العباد، ولنا أن نعکس ونقول: وجوب عصمة الإمام ممّا یحکم به العقل الصریح بالتأمّل فی حقیقة الإمامة والغرض منها، وحیث إنّ الناس لا طریق لهم إلی معرفة عصمة الإمام کما اعترف به الخصم، فلا یکون نصبه مفوَّضاً إلیهم.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 355

2. آیة ابتلاء إبراهیم علیه السلام‌

قال سبحانه: «وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی قالَ لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ» «1».  
الإستدلال بالآیة علی المقصود رهن بیان أمرین:  
الأوّل: ما هو المقصود من الإمامة الّتی أنعم اللّه سبحانه بها علی نبیّه الخلیل علیه السلام؟  
الثانی: ما هو المراد من الظالمین؟  
أما الأوّل: فقال بعضهم: إنّ المراد من الإمامة، هی النبوّة والرسالة، ویردّه إنّ إبراهیم کان نبیّاً قبل تنصیبه إماماً، وذلک لأنّه طلب الإمامة لذریَّته، فکان له عند ذلک ولد أو أولاد، ولا أقلّ من کون الولد والذریّة مرجوّا له. مع أنّ القرآن یحکی أنّ إبراهیم علیه السلام تعجّب من بشارة الملائکة إیّاه بالولد: «قالَ أَبَشَّرْتُمُونِی عَلی أَنْ مَسَّنِیَ الْکِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ» «2»  
فإبراهیم کان نبیاً ورسولًا ولم یکن له ولدٌ وذرّیّة حتی مسّه الکبر، ثمّ رزق ولداً فی أوان الکبر بنصّ القرآن الکریم، حیث قال: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی وَهَبَ لِی عَلَی الْکِبَرِ إِسْماعِیلَ وَ إِسْحاقَ» «3»  
فطلب الإمامة لذریّته. وعلی ذلک یجب أن تکون الإمامة الموهوبة للخلیل غیر النبوّة، والظاهر أنّ المراد منها هی القیادة الإلهیة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 356  
للمجتمع، مضافاً إلی تحمّل الوحی وإبلاغه، فإنّ هناک مقامات ثلاثة:  
1. مقام النبوّة، وهو منصب تحمّل الوحی.  
2. مقام الرسالة، وهو منصب إبلاغه إلی الناس.  
3. مقام الإمامة، وهو منصب القیادة وتنفیذ الشریعة فی المجتمع بقوّة وقدرة.  
والإمامة الّتی یتبنّاها المسلمون بعد رحلة النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله، تتّحد واقعیتها مع هذه الإمامة.  
وأمّا الثانی: أعنی المراد من الظّالمین، فالظلم فی اللغة هو وضع الشی‌ء فی غیر موضعه ومجاوزة الحدّ الّذی عیّنه الشّرع، والمعصیة من وضع الشی‌ء (العمل) فی غیر موضعه، فالمعصیة من مصادیق الظلم، قال سبحانه:  
«وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ» «1».  
ثمّ إنّ الظاهر من صیغة الجمع المحلّی باللام، إنّ الظلم بکلّ ألوانه وصوره مانع عن نیل هذا المنصب الإلهی، وتکون النتیجة ممنوعیّة کلّ فرد من أفراد الظَلَمة عن الإرتقاء إلی منصب الإمامة، سواء أکان ظالماً فی فترة من عمره ثمّ تاب وصار غیر ظالم، أو بقی علی ظلمه، فالظالم عندما یرتکب الظلم یشمله قوله سبحانه: «لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ» فصلاحتیه بعد ارتفاع الظلم یحتاج إلی دلیل.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 357  
وعلی ذلک فکلّ من ارتکب ظلماً وتجاوز حدّاً فی یوم من أیّام عمره، أو عبد صنماً، وبالجملة ارتکب ما هو حرام، فضلًا عمّا هو کفر، لیس له أهلیّة منصب الإمامة، ولازم ذلک کون الإمام طاهراً من الذنوب من لدن وضع علیه قلم التکلیف، إلی آخر حیاته، وهذا ما یرتئیه الإمامیة فی عصمة الإمام.  
وممّا یؤکّد ما ذکرناه أنّ الناس بالنسبة إلی الظلم علی أقسام أربعة:  
1. من کان طیلة عمره ظالماً.  
2. من کان طاهراً ونقیّاً فی جمیع فترات عمره.  
3. من کان ظالماً فی بدایة عمره، وتائباً فی آخره.  
4. عکس الثالث.  
وحاشی إبراهیم علیه السلام أن یسأل الإمامة للقسم الأوّل والرابع من ذریّته، وقد نصَّ سبحانه علی أنّه لا ینال عهده الظالم، وهو لا ینطبق إلّا علی القسم الثالث، فإذا خرج هذا القسم بقی القسم الثانی وهو المطلوب. «1»

3. آیة إطاعة أولی الأمر

قال سبحانه: «أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الأَمْرِ مِنْکُمْ» «2»  
إنّه تعالی أمر بطاعة أُولی الأمر علی وجه الإطلاق، ولم یقیّده بشی‌ء  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 358  
ومن البدیهی أنّه سبحانه لا یرضی لعباده الکفر والعصیان ولو کان علی سبیل الإطاعة عن شخص آخر، وعلیه تکون طاعة أولی الأمر فیما إذا أمروا بالعصیان محرّماً.  
فمقتضی الجمع بین هذین الأمرین أن یکون أولو الأمر الّذین وجبت إطاعتهم علی وجه الإطلاق معصومین لایصدر عنهم معصیة مطلقاً، فیستکشف من إطلاق الأمر بالطاعة اشتمال المتعلّق علی خصوصیّة تصدّه عن الأمر بغیر الطاعة.  
هذا، مضافاً إلی أنّ أولی الأمر معطوف علی الرسول بلا إعادة فعل «اطیعوا» وهذا دلیل علی وحدة الملاک فی اطاعة الرسول واولی الامر فکما أنّ وجوب إطاعة الرسول صلی الله علیه و آله، مطلق ومتفرع علی عصمته، فکذلک وجوب إطاعة أولی الامر مطلق ومتفرع علی عصمتهم.  
وممَّن صرَّح بدلالة الآیة علی عصمة أُولی الأمر الإمام الرازی فی تفسیره، ولکنّه لم یستثمر نتیجة ما هداه إلیه استدلاله المنطقی، حیث استدرک قائلًابأنّا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم والوصول إلیه واستفادة الدّین والعلم منه، فلا مناص من کون المراد هو أهل الحلّ والعقد. «1»  
یلاحظ علیه: أنّه إذا دلّت الآیة علی عصمة أولی الأمر فیجب علینا التعرّف علیهم، وادّعاء العجز هروب من الحقیقة، فهل العجز یختصّ بزمانه  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 359  
أو کان یشمل زمان نزول الآیة؟ والثانی باطل قطعاً، فإنّه لا یعقل أن یأمر الوحی الإلهی بإطاعة المعصوم ثمّ لا یقوم بتعریفه حین النزول، وبالتعرّف علیه فی عصر النزول، یعرف المعصوم فی أزمنة متأخرة عنه حلقة بعد أخری.  
هذا مع أنّ تفسیر «أولی الأمر» بأهل الحلِّ والعقد تفسیر بما هو أشدّ غموضاً، فهل المراد منهم، العساکر والضبّاط، أو العلماء والمحدّثون، أو الحکّام والسیاسیّون، أو الکلّ؟ وهل اتّفق اجتماعهم علی شی‌ء ولم یخالفهم لفیف من المسلمین؟!  
وهناک نصوص من الکتاب والسنّة تدلّ علی عصمة أهل بیت النبیّ وعترته، کآیة التطهیر وحدیث الثقلین وغیر ذلک، ترکنا البحث عنها لرعایة الاختصار «1». وقد تقدّم فی الفصل الأوّل ما یفید فی المقام فراجع.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 361

الفصل السادس: النصوص الدینیة وتنصیب علی علیه السلام للإمامة

اشارة

قد تبیّن بما قدّمناه من الأبحاث علی ضوء الکتاب والسنّة ومن خلال مطالعة تاریخ الإسلام والمحاسبة فی الأُمور الإجتماعیة والسیاسیة، وفی ظلّ هدایة العقل الصریح، أنّ خلیفة النبیّ صلی الله علیه و آله وإمام المسلمین یجب أن یکون منصوباً من جانب الرّسول بإذن من اللّه سبحانه، وعندئذ یلزمنا الرجوع إلی الکتاب والسنّة لنقف علی ذلک القائد المنصوب فنقول: إنّ من أحاط بسیرة النبیّ صلی الله علیه و آله یجد علی بن أبی طالب وزیر رسول اللّه فی أمره وولیّ عهده وصاحب الأمر من بعده، ومن وقف علی أقوال النبیّ وأفعاله فی حلّه وترحاله، یجد نصوصه فی ذلک متواترة، کما أنّ هناک آیات من الکتاب العزیز تهدینا إلی ذلک، ونحن نکتفی فی هذا المجال بذکر آیة الولایة من الکتاب ونتبعها بحدیثی المنزلة والغدیر:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 362

آیة الولایة

قال سبحانه: «إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلاةَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکاةَ وَ هُمْ راکِعُونَ» «1»  
وقبل الإستدلال بالآیة نذکر شأن نزولها، روی المفسّرون عن أنس بن مالک وغیره أنّ سائلًا أتی المسجد وهو یقول: من یقرض الملی الوفیّ، وعلیّ راکع یشیر بیده للسائل: إخلع الخاتم من یدی، فما خرج أحد من المسجد حتی نزل جبرئیل ب: «إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللَّهُ» «2»  
وإلیک توضیح الإستدلال:  
إنّ المستفاد من الآیة أنّ هناک أولیاء ثلاثة وهم: اللّه تعالی، ورسوله، والمؤمنون الموصوفون بالأوصاف الثلاثة، وأنّ غیر هؤلاء من المؤمنین هم مولّی علیهم ولا یتحقّق ذلک إلّابتفسیر الولی بالزعیم والمتصرّف فی شؤون المولّی علیه، إذ هذه الولایة تحتاج إلی دلیل خاص، ولا یکفی الإیمان فی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 363  
ثبوتها، بخلاف ولایة المحبّة والنصرة، إذ هما من فروع الإیمان، فکلّ مؤمن محبّ لأخیه المؤمن وناصر له. هذا مضافاً إلی الإختصاص المستفاد من کلمة «إنّما» وأحادیث شأن النزول الواردة فی الإمام علی علیه السلام، فهذه الوجوه الثلاثة تجعل الآیة کالنصّ فی الدلالة علی ما یرتئیه الإمامیة فی مسألة الإمامة.  
فإن قلت: إذا کان المراد من قوله: «الَّذینَ آمِنُوا» هو الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام فلماذا جیئ بلفظ الجماعة؟  
قلت: جیئ بذلک لیرغب الناس فی مثل فعله فینالوا مثل ثوابه، ولینبِّه علی أنّ سجیَّة المؤمنین یجب أن تکون علی هذه الغایة من الحرص علی البرّ والإحسان وتفقد الفقراء حتی إن لزمهم أمر لا یقبل التأخیر وهم فی الصلاة، لم یؤخّروه إلی الفراغ منها. «1»  
وهناک وجه آخر أشار إلیه الشیخ الطبرسی، وهو أن النکتة فی إطلاق لفظ الجمع علی أمیر المؤمنین، تفخیمه وتعظیمه، وذلک أنّ أهل اللّغة یعبّرون بلفظ الجمع عن الواحد علی سبیل التعظیم، وذلک أشهر فی کلامهم من أن یحتاج إلی الإستدلال علیه. «2»  
ربّما یقال: «إنّ المراد من الولیّ فی الآیة لیس هو المتصرّف، بل المراد الناصر والمحبّ بشهادة ما قبلها وما بعدها، حیث نهی اللّه المؤمنین أن  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 364  
یتّخذوا الیهود والنصاری أولیاء، ولیس المراد منه إلّاالنصرة والمحبّة، فلو فُسّرت فی الآیة بالمتصرّف یلزم التفکیک». «1»  
والجواب عنه: أنّ السّیاق إنّما یکون حجّة لو لم یقم دلیل علی خلافه، وذلک لعدم الوثوق حینئذٍ بنزول الآیة فی ذلک السّیاق، إذ لم یکن ترتیب الکتاب العزیز فی الجمع موافقاً لترتیبه فی النزول بإجماع الأُمّة، وفی التنزیل کثیر من الآیات الواردة علی خلاف ما یعطیه السّیاق کآیة التطهیر المنتظمة فی سیاق النساء مع ثبوت النصّ علی اختصاصها بالخمسة أهل الکساء. «2»

حدیث «المنزلة»

روی أهل السِیَر والتاریخ أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله خلّف علی بن أبی طالب علیه السلام علی أهله فی المدینة عند توجّهه إلی تبوک، فأرجف به المنافقون، وقالوا ما خلّفه إلّااستثقالًا له وتخوّفاً منه، فضاق صدره بذلک، فأخذ سلاحه وأتی النبیّ وأبلغه مقالتهم، فقال صلی الله علیه و آله: «کذبوا، ولکنّی خلفتک لما ترکت ورائی، فارجع واخلف فی أهلی وأهلک، أفلا ترضی یا علیّ أن تکون منّی بمنزلة هارون من موسی، إلّا أنّه لا نبیّ بعدی؟». «3»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 365  
إضافة کلمة «منزلة»- وهی اسم جنس- إلی هارون یقتضی العموم، فالروایة تدلّ علی أنّ کلّ مقام ومنصب کان ثابتاً لهارون فهو ثابت لعلیّ، إلّاما استثنی وهو النبوّة، بل الإستثناء أیضاً قرینة علی العموم ولولاه لما کان وجه للإستثناء، وکون المورد هو الإستخلاف علی الأهل لا یدلّ علی الإختصاص، فإنّ المورد لا یکون مخصِّصاً، کما لو رأیت الجنب یمسّ آیة الکرسی مثلًا فقلت له لا یمسَّنَّ آیات القرآن محدث، یکون دلیلًا علی حرمة مسّ القرآن علی الجنب مطلقاً.  
وأمّا منزلة هارون من موسی فیکفی فی بیانها قوله سبحانه حکایة عن موسی: «وَ اجْعَلْ لِی وَزِیراً مِنْ أَهْلِی\* هارُونَ أَخِی\* اشْدُدْ بِهِ أَزْرِی\* وَأَشْرِکْهُ فِی أَمْرِی» «1».  
وقد أوتی موسی جمیع ذلک کما یقول سبحانه: «قالَ قَدْ أُوتِیتَ سُؤْلَکَ یا مُوسی» «2».  
وقد استخلف موسی أخیه هارون عند ذهابه إلی میقات ربّه مع جماعة من قومه، قال سبحانه:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 366  
«وَ قالَ مُوسی لأَخِیهِ هارُونَ اخْلُفْنِی فِی قَوْمِی وَ أَصْلِحْ وَ لا تَتَّبِعْ سَبِیلَ الْمُفْسِدِینَ» «1».  
وهذا الاستخلاف وإن کان فی قضیة خاصّة ووقت خاصّ، لکنّ اللفظ مطلق والمورد لا یکون مخصّصاً. ومن هنا لو فرض غیبة أُخری لموسی من قومه مع عدم تنصیصه علی استخلاف هارون کان خلیفة له بلا إشکال. وهارون وإن کان شریکاً لموسی فی النبوّة إلّاأنّ الرئاسة کانت مخصوصة لموسی، فموسی کان ولیّاً علی هارون وعلی غیره.

حدیث «الغدیر»

حدیث الغدیر، ممّا تواترت به السنّة النبویّة وتواصلت حلقات أسانیده منذ عهد الصحابة والتابعین إلی یومنا الحاضر، رواه من الصحابة (110) صحابیاً ومن التابعین (84) تابعیاً، وقد رواه العلماء والمحدّثون فی القرون المتلاحقة، وقد أغنانا المؤلّفون فی الغدیر عن إراءة مصادره ومراجعه، وکفاک فی ذلک کتب لمّة کبیرة من أعلام الطائفة، منهم: العلّامة السید هاشم البحرانی (المتوفی 1107 ه) مؤلّف «غایة المرام»، والسید میر حامد حسین الهندی (المتوفی 1306 ه) مؤلف «العبقات»، والعلّامة الأمینی (المتوفی 1390 ه) مؤلف «الغدیر»، والسید شرف الدین العاملی (المتوفی 1381 ه) مؤلف «المراجعات».  
ومجمل الحدیث هو أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله أذَّن فی الناس بالخروج إلی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 367  
الحجّ فی السنّة العاشرة من الهجرة، وأقلّ ما قیل إنّه خرج معه تسعون ألفاً، فلمّا قضی مناسکه وانصرف راجعاً إلی المدینة ووصل إلی غدیر «خمّ»، وذلک یوم الخمیس، الثامن عشر من ذی الحجّة، نزل جبرئیل الأمین عن اللّه تعالی بقوله:  
«یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ».  
فأمر رسول اللّه صلی الله علیه و آله أن یردّ من تقدّم، ویحبس من تأخّر حتّی إذا أخذ القوم منازلهم نودی بالصلاة، صلاة الظهر، فصلّی بالناس، ثمّ قام خطیباً وسط القوم علی أقتاب الإبل، وبعد الحمد والثناء علی اللّه سبحانه وأخذ الإقرار من الحاضرین بالتوحید والنبوّة والمعاد، والإیصاء بالثقلین، وبیان أنّ الرسول صلی الله علیه و آله أولی بالمؤمنین من أنفسهم، أخذ بید «علیّ» فرفعها حتی رؤی بیاض إبطیهما وعرفه القوم أجمعون، ثمّ قال:  
«من کنت مولاه، فعلیّ مولاه- یقولها ثلاث مرّات-».  
ثمّ دعا لمن والاه، وعلی من عاداه، وقال: «ألا فلیبلغ الشاهد الغائب».  
ثمّ لم یتفرّقوا حتی نزل أمین وحی اللّه بقوله: «الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی» الآیة.  
فقال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «اللّه أکبر علی إکمال الدین وإتمام النعمة، ورضی الربّ برسالتی والولایة لعلیّ من بعدی».  
ثمّ أخذ الناس یهنّئون علیّاً، وممّن هنَّأه فی مقدم الصحابة الشیخان أبو بکر وعمر کلّ یقول:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 368  
«بخٍّ بخٍّ لک یا ابن أبی طالب، أصبحت مولای ومولی کلّ مؤمن ومؤمنة».

دلالة الحدیث‌

إنّ کلمة «المولی» استعملت فی معانی أو مصادیق مختلفة وهی: المالک، والعبد، والمعتق (بالکسر) والمتعق (بالفتح) والصاحب، والجار، والحلیف، والإبن، والعمّ، وابن العمّ، والنزیل، والشریک، وابن الأخت، والربّ، والناصر، والمنعم، والمنعم علیه، والمحبّ، والتابع، والصهر، والأولی بالشی‌ء والّذی وقع مورد الإختلاف بین الشیعة وأهل السنّة من هذه المعانی، هی المحبّ والأولی بالشی‌ء. فأهل السنّة یقولون، المقصود من المولی فی حدیث الغدیر هو المحبّة والمودّة، والشیعة تقول: المقصود منها هو الأولی بالتصرف فی أمور المؤمنین وهو معنی الإمامة. وهم یستشهدون علی ذلک بقرائن حالیة ومقالیة. تجعل الحدیث کالنصّ فی أنّ المراد من المولی هو الأولی بالتصرّف فی شؤون المؤمنین علی غرار ما کان للنبیّ صلی الله علیه و آله من الولایة.  
وأما القرینة الحالیة، فلأنّ لزوم المحبّة الإیمانیة أمر عامّ شامل لکلّ مؤمن ومؤمنة وهو من الأمور الواضحة لکلّ مسلم ولا حاجة لبیانه أو التأکید علیه فی مثل ذلک الموقف الحرج وفی أثناء المسیر، ورمضاء الهجیر، والناس قد أنهکتهم وعثاء السفر وحرّ المجیر، حتّی أنّ أحدهم لیضع طرفا من ردائه تحت قدمیه وطرفا فوق رأسه. فیرقی هنالک منبر الأهداج،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 369  
ویعلنهم النبیّ صلی الله علیه و آله بما هو من الواضحات وهذا بخلاف الولایة بمعنی الأولی بالتصرف فی شؤون المسلمین لأنّ الأصل عدم ولایة أحد علی غیره بهذا المعنی. هذا مضافاً إلی أنّ الدواعی والرغبات فیها کثیرة فتعیین المتولّی لأمور المسلمین بعد النبیّ صلی الله علیه و آله فی مثل ذلک المحتشد العظیم کان مقتضی الحکمة والمصلحة.  
وأما القرائن المقالیة فمتعدّدة نشیر إلی بعضها:  
القرینة الأولی: صدر الحدیث وهو قوله صلی الله علیه و آله: «ألست أولی بکم من أنفسکم». أو ما یؤدّی مؤدّاه من ألفاظ متقاربة، ثمّ فرَّع علی ذلک قوله: «فمن کنت مولاه فعلیّ مولاه» وقد روی هذا الصدر من حفّاظ أهل السنّة ما یربو علی أربعة وستّین عالماً. «1»  
القرینة الثانیة: نعی النبیّ نفسه إلی الناس حیث إنّه یعرب عن أنّه سوف یرحل من بین أظهرهم فیحصل بعده فراغ هائل، وأنّه یسدّ بتنصیب علی علیه السلام فی مقام الولایة. وغیر ذلک من القرائن الّتی استقصاها شیخنا المتتّبع فی غدیره «2». الی غیر ذلک من القرائن المحفوفة بها لحدیث الغدیر. «3»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 370

دلالة الحدیث‌

إنّ کلمة «المولی» استعملت فی معانی أو مصادیق مختلفة وهی: المالک، والعبد، والمعتق (بالکسر) والمتعق (بالفتح) والصاحب، والجار، والحلیف، والإبن، والعمّ، وابن العمّ، والنزیل، والشریک، وابن الأخت، والربّ، والناصر، والمنعم، والمنعم علیه، والمحبّ، والتابع، والصهر، والأولی بالشی‌ء والّذی وقع مورد الإختلاف بین الشیعة وأهل السنّة من هذه المعانی، هی المحبّ والأولی بالشی‌ء. فأهل السنّة یقولون، المقصود من المولی فی حدیث الغدیر هو المحبّة والمودّة، والشیعة تقول: المقصود منها هو الأولی بالتصرف فی أمور المؤمنین وهو معنی الإمامة. وهم یستشهدون علی ذلک بقرائن حالیة ومقالیة. تجعل الحدیث کالنصّ فی أنّ المراد من المولی هو الأولی بالتصرّف فی شؤون المؤمنین علی غرار ما کان للنبیّ صلی الله علیه و آله من الولایة.  
وأما القرینة الحالیة، فلأنّ لزوم المحبّة الإیمانیة أمر عامّ شامل لکلّ مؤمن ومؤمنة وهو من الأمور الواضحة لکلّ مسلم ولا حاجة لبیانه أو التأکید علیه فی مثل ذلک الموقف الحرج وفی أثناء المسیر، ورمضاء الهجیر، والناس قد أنهکتهم وعثاء السفر وحرّ المجیر، حتّی أنّ أحدهم لیضع طرفا من ردائه تحت قدمیه وطرفا فوق رأسه. فیرقی هنالک منبر الأهداج،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 369  
ویعلنهم النبیّ صلی الله علیه و آله بما هو من الواضحات وهذا بخلاف الولایة بمعنی الأولی بالتصرف فی شؤون المسلمین لأنّ الأصل عدم ولایة أحد علی غیره بهذا المعنی. هذا مضافاً إلی أنّ الدواعی والرغبات فیها کثیرة فتعیین المتولّی لأمور المسلمین بعد النبیّ صلی الله علیه و آله فی مثل ذلک المحتشد العظیم کان مقتضی الحکمة والمصلحة.  
وأما القرائن المقالیة فمتعدّدة نشیر إلی بعضها:  
القرینة الأولی: صدر الحدیث وهو قوله صلی الله علیه و آله: «ألست أولی بکم من أنفسکم». أو ما یؤدّی مؤدّاه من ألفاظ متقاربة، ثمّ فرَّع علی ذلک قوله: «فمن کنت مولاه فعلیّ مولاه» وقد روی هذا الصدر من حفّاظ أهل السنّة ما یربو علی أربعة وستّین عالماً. «1»  
القرینة الثانیة: نعی النبیّ نفسه إلی الناس حیث إنّه یعرب عن أنّه سوف یرحل من بین أظهرهم فیحصل بعده فراغ هائل، وأنّه یسدّ بتنصیب علی علیه السلام فی مقام الولایة. وغیر ذلک من القرائن الّتی استقصاها شیخنا المتتّبع فی غدیره «2». الی غیر ذلک من القرائن المحفوفة بها لحدیث الغدیر. «3»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 370  
لماذا أعرض الصحابة عن مدلول حدیث الغدیر؟  
أقوی مستمسک لمن یرید التخلّص من الإعتناق بنصّ الغدیر ونحوه، هو أنّه لو کان الأمر کذلک فلماذا لم تأخذه الصحابة مقیاساً بعد النبیّ؟ ولیس من الصحیح إجماع الصحابة وجمهور الأُمّة علی ردّ ما بلغه النبیّ فی ذلک المحتشد العظیم.  
والجواب عنه أنّ من رجع إلی تاریخ الصحابة یری لهذه الأُمور نظائر کثیرة فی حیاتهم السیاسیة، ولیکن ترک العمل بحدیث الغدیر وغیره من نصوص الإمامة من هذا القبیل، منها «رزیّة یوم الخمیس» رواها الشیخان وغیرهما «1» ومنها «سریّة أسامة» «2» ومنها «صلح الحدیبیة» واعتراض لفیف من الصحابة «3» ولسنا بصدد استقصاء مخالفات القوم لنصوص النبیّ وتعلیماته، فإنّ المخالفة لا تقتصر علی ما ذکر بل تربو علی نیّف وسبعین مورداً، استقصاها بعض الأعلام. «4»  
وعلی ضوء ذلک لا یکون ترک العمل بحدیث الغدیر، من أکثریّة الصحابة دلیلًا علی عدم تواتره، أو عدم تمامیّة دلالته.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 371

الفصل السابع: السنّة النبویّة والأئمّة الإثناعشر: حدیث إثنی عشر خلیفة

اشارة

إنّ النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله لم یکتف بتنصیب علیّ علیه السلام منصب الإمامة والخلافة، کما لم یکتف بإرجاع الأُمّة الإسلامیة إلی أهل بیته وعترته الطاهرة، ولم یقتصر علی تشبیههم بسفینة نوح، بل قام ببیان عدد الأئمة الّذین یتولّون الخلافة بعده، واحداً بعد واحد، حتّی لا یبقی لمرتاب ریب، فقد روی فی الصّحاح والمسانید بطرق مختلفة عن جابر بن سمرة أنّ الخلفاء بعد النبیّ إثنا عشر خلیفة کلّهم من قریش، وإلیک ما ورد فی توصیفهم من الخصوصیات:  
1. لا یزال الدّین عزیزاً منیعاً إلی إثنی عشر خلیفة؛  
2. لا یزال الإسلام عزیزاً إلی إثنی عشر خلیفة؛  
3. لا یزال الدّین قائماً حتی تقوم السّاعة، أو یکون علیکم إثنا عشر خلیفة؛  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 372  
4. لا یزال الدّین ظاهراً علی من ناوأه حتّی یمضی من أمّتی إثنا عشر خلیفة؛  
5. لا یزال هذا الأمر صالحاً حتّی یکون إثنا عشر أمیراً؛  
6. لا یزال الناس بخیر إلی إثنی عشر خلیفة. «1»  
وقد اختلفت کلمة شرّاح الحدیث فی تعیین هؤلاء الأئمّة، ولا تجد بینها کلمة تشفی العلیل، وتروی الغلیل، إلّاما نقله الشیخ سلیمان البلخی القندوزی الحنفیّ فی ینابیعه عن بعض المحقّقین، قال:  
إنّ الأحادیث الدالّة علی کون الخلفاء بعده اثنی عشر، قد اشتهرت من طرق کثیرة، ولا یمکن أن یحمل هذا الحدیث علی الخلفاء بعده من الصحابة، لقلّتهم عن إثنی عشر، ولا یمکن أن یحمل علی الملوک الأُمویّین لزیادتهم علی الاثنی عشر ولظلمهم الفاحش إلّاعمر بن عبد العزیز ... ولا یمکن أن یحمل علی الملوک العباسیّین لزیادتهم علی العدد المذکور ولقلّة رعایتهم قوله سبحانه: «قُلْ لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِی الْقُرْبی».  
وحدیث الکساء، فلا بدّ من أن یحمل علی الأئمّة الإثنی عشر من أهل بیته وعترته، لأنّهم کانوا أعلم أهل زمانهم، وأجلّهم، وأورعهم، وأتقاهم،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 373  
وأعلاهم نسباً، وأفضلهم حسباً، وأکرمهم عند اللّه، وکانت علومهم عن آبائهم متّصلة بجدّهم صلی الله علیه و آله وبالوراثة اللّدنیة، کذا عرّفهم أهل العلم والتحقیق، وأهل الکشف والتوفیق.  
ویؤیّد هذا المعنی ویرجّحه حدیث الثقلین والأحادیث المتکثّرة المذکورة فی هذا الکتاب وغیرها». «1»  
أقول: الإنسان الحرّ الفارغ عن کلّ رأیّ مسبق، لو أمعن النظر فی هذه الأحادیث وأمعن فی تاریخ الأئمّة الإثنی عشر من ولد الرسول، یقف علی أنّ هذه الأحادیث لا تروم غیرهم، فإنّ بعضها یدلّ علی أنّ الإسلام لا ینقرض ولا ینقضی حتّی یمضی فی المسلمین إثنا عشر خلیفة، کلّهم من قریش، وبعضها یدلّ علی أنّ عزَّة الإسلام إنّما تکون إلی إثنی عشر خلیفة، وبعضها یدلّ علی أنّ الدّین قائم إلی قیام السّاعة وإلی ظهور إثنی عشر خلیفة، وغیر ذلک من العناوین.  
وهذه الخصوصیات لا توجد فی الأُمّة الإسلامیة إلّافی الأئمّة الاثنی عشر المعروفین عند الفریقین «2» خصوصاً ما یدلّ علی أنّ وجود الأئمّة مستمرّ إلی آخر الدهر ومن المعلوم أنّ آخر الأئمّة هو المهدی المنتظر الّذی یعدّ ظهوره من أشراط الساعة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 374

حدیث الثقلین‌

ومن نصوص إمامة العترة الطاهرة حدیث الثقلین المتواتر عند الفریقین. فالنبی صلی الله علیه و آله قرنهم بمحکم الکتاب وجعلهم قدوة لأولی الألباب فقال:  
«إنّی تارک فیکم ما إن تمسّکتم لن تضلّوا، کتاب اللّه وعترتی أهل بیتی، وأنّهما لن یفترقا حتی یردا علیَّ الحوض».  
فیجب علی الأمّة التمسک بالعترة الطاهرة کما یجب علیهم التمسک بالکتاب المجید وکما لا یجوز الرجوع الی کتاب یخالف فی حکمه کتاب اللّه سبحانه لا یجوز الرجوع الی إمام یخالف فی حکمه أئمّة العترة الطاهرة. ومن تدبّر الحدیث وجده یرمی الی حصر الخلافة فی أئمّة العترة الطاهرة.  
ثمّ إنّه قد تضافرت النصوص فی تنصیص الإمام السّابق علی الإمام اللاحق، فمن أراد الوقوف علی هذه النصوص، فلیرجع إلی الکتب المؤلّفة فی هذا الموضوع. «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 375

الفصل الثامن: الإمام الثانی عشر فی الکتاب والسنّة

اشارة

إنّ إفاضة القول فی تعریف أئمّة أهل البیت علیهم السلام ببیان علومهم وفضائلهم ونتائج جهودهم فی مجال العلوم الدینیّة، وتربیة الشخصیات المبرّزة فی مجال العلم والعمل، وما لاقوه من اضطهاد خلفاء عصرهم یحتاج إلی موسوعة کبیرة، ولأجل ذلک طوینا الکلام عن ذلک، إلّاأن الإعتقاد بالإمام المنتظر لما کان أصلًا رصیناً من أبحاث الإمامة للشیعة، وکان الإعتقاد به- فی الجملة- مشترکاً بین طوائف المسلمین، رجّحنا إلقاء الضوء علی هذا الأصل علی وجه الإجمال فنقول:  
کلّ من کان له إلمام بالحدیث، یقف علی تواتر البشارة عن النبیّ وآله وأصحابه، بظهور المهدی فی آخر الزمان لإزالة الجهل والظلم ونشر العلم وإقامة العدل، وإظهار الدین کلِّه ولو کره المشرکون، وقد تضافر مضمون قول الرسول الأعظم صلی الله علیه و آله:  
«لو لم یبق من الدنیا إلّایوم واحد لطوّل اللّه ذلک الیوم، حتی یخرج رجل من ولدی، فیملؤها عدلًا وقسطاً کما ملئت جوراً وظلماً». «1»  
ولو وجد هنا خلاف بین طوائف المسلمین فهو الإختلاف فی ولادته، فإنّ الأکثریّة من أهل السنّة یقولون بأنّه سیولد فی آخر الزمان، لکن معتقد الشیعة بفضل الروایات الکثیرة هو أنّه ولد فی «سُرَّ من رأی» عام 255 بعد الهجرة النبویّة، وغاب بأمر اللّه سبحانه سنة وفاة والده عام 260 ه، وسوف یظهره اللّه سبحانه لیتحقّق عدله.  
ونحن نکتفی فی المقام بذکر فهرس الروایات الّتی رواها السنّة والشیعة:  
1. البشارة بظهوره 657 روایة  
2. إنّه من أهل بیت النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله 389 روایة  
3. إنّه من أولاد الإمام علی علیه السلام 214 روایة  
4. إنّه من أولاد فاطمة الزهراء علیها السلام 192 روایة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 376  
5. إنّه التاسع من أولاد الحسین علیه السلام 148 روایة  
6. إنّه من أولاد الإمام زین العابدین علیه السلام 185 روایة  
7. إنّه من أولاد الحسن العسکری علیه السلام 146 روایة  
8. إنّه یملأ الأرض قسطاً وعدلًا 132 روایة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 377  
9. إنّ له غیبة طویلة 91 روایة  
10. إنّه یعمر عمراً طویلًا 318 روایة  
11. الإمام الثانی عشر من أئمّة أهل البیت علیهم السلام 136 روایة  
12. الإسلام یعمّ العالم کلّه بعد ظهوره 27 روایة  
13. الروایات الواردة حول ولادته «1» 214 روایة.  
ولم یر التضعیف لأخبار الإمام المهدی إلّامن ابن خلدون فی مقدّمته، وقد فنّد مقاله الأُستاذ أحمد محمّد صدیق برسالة أسماها «إبراز الوهم المکنون من کلام ابن خلدون» «2».  
قال بعض المحقّقین من أهل السنّة- ردّاً لمزعمة ابن خلدون-:  
إنّ المشکلة لیست مشکلة حدیث أو حدیثین، أو روایة أو روایتین، إنّها مجموعة من الأحادیث والآثار تبلغ الثمانین تقریباً، اجتمع علی تناقلها مئات الرواة وأکثر، من صاحب کتاب  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 378  
صحیح. فلماذا نردّ کلّ هذه الکمّیة؟ أکلّها فاسدة؟! لو صحّ هذا الحکم لانهار الدین- والعیاذ باللّه- نتیجة تطرق الشک والظن الفاسد إلی ما عداها من سنّة رسول اللّه صلی الله علیه و آله.  
ثمّ إنّی لا أجد خلافاً حول ظهور المهدی، أو حول حاجة العالم إلیه، وإنّما الخلاف حول من هو؟ حسنی، أو حسینی؟ سیکون فی آخر الزمان، أو موجود الآن؟ ولا عبرة بالمدّعین الکاذبین فلیس لهم اعتبار.  
وإذا نظرنا إلی ظهور المهدی، نظرة مجردة، فإنّنا لا نجد حرجاً من قبولها وتصدیقها، أو علی الأقلّ عدم رفضها.  
وقد یتأیّد ذلک بالأدلّة الکثیرة والأحادیث المتعدّدة، ورواتها مسلمون مؤتمنون، والکتب الّتی نقلتها إلینا کتب قیّمة، والترمذی من رجال التخریج والحکم، بالإضافة إلی أنّ أحادیث المهدی لها ما یصحّ أن یکون سنداً لها فی البخاری ومسلم، کحدیث جابر فی مسلم الّذی فیه:  
«فیقول أمیرهم (أی لعیسی) تعال صلِّ بنا». «1» وحدیث أبی هریرة فی البخاری وفیه: «وکیف بکم إذا نزل فیکم المسیح بن مریم وإمامکم منکم». «2» فلا مانع من أن یکون هذا الأمیر وهذا الإمام هو المهدی.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 379  
یضاف إلی هذا أنّ کثیراً من السّلف رضی اللّه عنهم، لم یعارضوا هذا القول، بل جاءت شروحهم وتقریراتهم موافقة لإثبات هذه العقیدة عند المسلمین. «1»

أسئلة حول المهدی المنتظر

(عجّل اللّه تعالی فرجه الشریف)  
إنّ القول بأنّ الإمام المهدی لم یزل حیّاً منذ ولادته إلی الآن، وأنّه غائب سوف یظهر بأمر اللّه سبحانه أثار أسئلة حول حیاته وإمامته أهمّها ما یلی:  
1. کیف یکون إماماً وهو غائب؟  
2. لماذا غاب؟  
3. کیف یمکن أن یعیش إنسان هذه المدّة الطویلة؟  
4. متی یظهر؟ (علائم ظهوره).  
وقد قام العلماء المحقّقون من علماء الإمامیة بالإجابة علیها فی مؤلَّفات مستقلّة لا مجال لنقل معشار ممّا جاء فیها، ونحن نکتفی فی المقام بالبحث عنها علی وجه الإجمال، ونحیل من أراد التبسّط إلی المصادر المؤلَّفة فی هذا المجال، فنقول:  
أ) کیف یکون إماماً وهو غائب؟  
إنّ الغایة من تنصیب الإمام هی القیام بوظائف الإمامة والقیادة وهو  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 380  
یتوقّف علی کونه ظاهراً بین أبناء الأُمّة، مشاهداً لهم، فکیف یکون إماماً قائداً وهو غائب عنهم؟  
والجواب عنه بوجوه:  
الأوّل: إنّ عدم علمنا بفائدة وجوده فی زمان غیبته لا یدلّ علی انتفائها، ومن أعظم الجهل فی تحلیل المسائل العلمیة أو الدینیة هو جعل عدم العلم مقام العلم بالعدم، ولا شکّ أنّ عقول البشر لا تصل إلی کثیر من الأُمور المهمّة فی عالم التکوین والتشریع، بل لا یفهم مصلحة کثیر من سنن اللّه تعالی ولکن مقتضی تنزُّه فعله سبحانه عن اللّغو والعبث هو التسلیم أمام التشریع إذا وصل إلینا بصورة صحیحة، وقد عرفت تواتر الروایات علی غیبته.  
الثانی: إنّ الغیبة لا تلازم عدم التصرّف فی الأمر مطلقاً، وهذا مصاحب موسی کان ولیاً من أولیائه تعالی لجأ إلیه أکبر أنبیاء اللّه فی عصره کما یحکیه القرآن الکریم ویقول: «فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَیْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً\* قالَ لَهُ مُوسی هَلْ أَتَّبِعُکَ عَلی أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً» «1».  
فأیّ مانع حینئذٍ من أن یکون للإمام الغائب فی کلّ یوم ولیلة تصرّف من هذا النمط، ویؤیّد ذلک ما دلَّت علیه الروایات من أنّه یحضر الموسم فی أشهر الحجّ، ویحجّ ویصاحب الناس ویحضر المجالس.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 381  
الثالث: المسلَّم هو عدم إمکان وصول عموم الناس إلیه فی غیبته، وأمّا عدم وصول الخواصّ إلیه، فلیس بمسلَّم بل الّذی دلَّت علیه الروایات خلافه، فالصلحاء من الأُمّة الّذین یستدرُّ بهم الغمام، لهم التشرّف بلقائه والإستفادة من نور وجوده، وبالتالی تستفید الأُمّة منه بواسطتهم، والحکایات من الأولیاء فی ذلک متضافرة.  
الرابع: قیام الإمام بالتصرّف فی الأُمور الظاهریة وشؤون الحکومة لا ینحصر بالقیام به شخصاً وحضوراً، بل له تولیة غیره علی التصرّف فی الأُمور کما فعل الإمام المهدی أرواحنا له الفداء فی غیبته، ففی الغیبة الصغری (260- 329 ه) کان له وکلاء أربعة، قاموا بحوائج الناس، وکانت الصلة بینه وبین الناس مستمرّة بهم وفی الغیبة الکبری نصب الفقهاء والعلماء العدول العالمین بالأحکام للقضاء وإجراء السیاسیات وإقامة الحدود وجعلهم حجّة علی الناس، کما جاء فی توقیعه الشریف: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فیها إلی رواة أحادیثنا، فإنّهم حجّتی علیکم وأنا حجّة اللّه علیهم». «1»  
وإلی هذه الاجوبة أشار الإمام المهدی علیه السلام فی آخر توقیع له إلی بعض نوّابه بقوله:  
«وأمّا وجه الانتفاع فی غیبتی، فکالانتفاع بالشمس، إذا غیَّبتها عن الأبصار، السحاب».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 382  
ب) لماذا غاب المهدی علیه السلام؟  
إنّ ظهور الإمام بین الناس، یترتّب علیه من الفائدة ما لا یترتّب علیه فی زمان الغیبة، فلماذا غاب عن الناس، حتّی حرموا من الاستفادة من وجوده، وما هی المصلحة الّتی أخفته عن أعین الناس؟  
الجواب: إنّ هذا السؤال یجاب علیه بالنقض والحلّ:  
أمّا النقض، فبما ذکرناه فی الإجابة عن السؤال الأوّل، فإنّ قصور عقولنا عن إدراک أسباب غیبته، لا یجرّنا إلی إنکار المتضافرات من الروایات، فالإعتراف بقصور أفهامنا أولی من ردّ الروایات المتواترة، بل هو المتعیّن.  
وأمّا الحلّ، فإنّ أسباب غیبته واضحة لمن أمعن فیما ورد حولها من الروایات، فإنّ الإمام المهدی علیه السلام هو آخر الأئمة الإثنی عشر الّذین وعد بهم الرسول، وأناط عزّة الإسلام بهم، ومن المعلوم أنّ الحکومات الإسلامیة لم تقدرهم، بل کانت لهم بالمرصاد، تلقیهم فی السّجون، وتریق دماءهم الطاهرة، بالسّیف أو السمّ، فلو کان ظاهراً، لأقدموا علی قتله، إطفاءً لنوره، فلأجل ذلک اقتضت المصلحة أن یکون مستوراً عن أعین الناس، یراهم ویرونه ولکن لا یعرفونه إلی أن تقتضی مشیئة اللّه سبحانه ظهوره، بعد حصول استعداد خاص فی العالم لقبوله، والانضواء تحت لواء طاعته، حتی یحقّق اللّه تعالی به ما وعد به الأُمم جمعاء من توریث الأرض للمستضعفین.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 383  
وقد ورد فی بعض الروایات إشارة إلی هذه النکتة، روی زرارة قال: سمعت أبا جعفر (الباقر علیه السلام) یقول: إنّ للقائم غیبة قبل أن یقوم، قال: قلت ولم؟ قال: یخاف، قال زرارة: یعنی القتل. وفی روایة أُخری: یخاف علی نفسه الذبح. «1»  
ج) الإمام المهدی علیه السلام وطول عمره  
إنّ من الأسئلة المطروحة حول الإمام المهدی، طول عمره فی فترة غیبته، فإنّه ولد عام 255 ه، فیکون عمره إلی الأعصار الحاضرة أکثر من ألف ومائة وخمسین عاماً، فهل یمکن فی منطق العلم أن یعیش إنسان هذا العمر الطویل؟  
والجواب: من وجهین، نقضاً وحلّاً.  
أمّا النقض، فقد دلّ الذکر الحکیم علی أنّ شیخ الأنبیاء عاش قرابة ألف سنة، قال تعالی: «فَلَبِثَ فِیهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِینَ عاماً» «2»  
وقد تضمّنت التوراة أسماء جماعة کثیرة من المعمَّرین، وذکرت أحوالهم فی سفر التکوین. «3»  
وقد قام المسلمون بتألیف کتب حول المعمّرین، ککتاب «المعمّرین»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 384  
لأبی حاتم السجستانی، کما ذکر الصدوق أسماء عدّة منهم فی کتاب «کمال الدین» «1» والعلّامة الکراجکی فی رسالته الخاصّة، باسم «البرهان علی صحّة طول عمر الإمام صاحب الزمان علیه السلام» «2» والعلّامة المجلسی فی «البحار» «3» وغیرهم.  
وأمّا الحلّ، فإنّ السؤال عن إمکان طول العمر، یعرب عن عدم التعرّف علی سعة قدرة اللّه سبحانه: «وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» «4».  
فإنّه إذا کانت حیاته وغیبته وسائر شؤونه، برعایة اللّه سبحانه، فأیّ مشکلة فی أن یمدّ اللّه سبحانه فی عمره ما شاء، ویدفع عنه عوادی المرض ویرزقه عیش الهناء.  
وبعبارة أُخری، إنّ الحیاة الطویلة، إمّا ممکنة فی حدّ ذاتها أو ممتنعة، والثانی لم یقل به أحد، فتعیّن الأوّل، فلا مانع من أن یقوم سبحانه بمدّ عمر ولیّه لتحقیق غرض من أغراض التشریع.  
أضف إلی ذلک ما ثبت فی العلم الجدید من إمکان طول عمر الإنسان إذا کان مراعیاً لقواعد حفظ الصحّة وإنّ موت الإنسان فی فترة متدنّیة، لیس لقصور الإقتضاء، بل لعوارض تمنع عن استمرار الحیاة، ولو أمکن تحصین الإنسان منها بالأدویة والمعالجات الخاصة لطال عمره ما شاء اللّه.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 385  
وهناک کلمات ضافیة من مهرة علم الطب فی إمکان إطالة العمر، وتمدید حیاة البشر، نشرت فی الکتب والمجلات العلمیة المختلفة. «1»  
وإذا قرأت ما تدوّنه أقلام الأطبّاء فی هذا المجال، یتّضح لک معنی قوله سبحانه: «فَلَوْ لا أَنَّهُ کانَ مِنَ الْمُسَبِّحِینَ\* لَلَبِثَ فِی بَطْنِهِ إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ» «2»  
فإذا کان عیش الإنسان فی بطون الحیتان، فی أعماق المحیطات، ممکناً إلی یوم البعث، فکیف لا یعیش إنسان علی الیابسة، فی أجواء طبیعیة، تحت رعایة اللّه وعنایته، إلی ما شاء؟!  
د) ما هی علائم ظهور المهدی (عجّل اللّه تعالی فرجه الشریف)؟  
إذا کان للإمام الغائب، ظهور بعد غیبة طویلة، فلا بدّ من أن یکون لظهوره علائم وأشراط، تخبر عن ظهوره، فما هی هذه العلائم؟  
الجواب: إنّ ما جاء فی کتب الأحادیث من الحوادث الواقعة قبل ظهور المهدی المنتظر عبارة عن عدّة أمور، منها:  
1. النداء فی السّماء، ینادی مناد من السّماء باسم المهدی فیسمع من بالمشرق والمغرب، والمنادی هو جبرائیل روح الأمین. «3»  
2. الخسوف والکسوف فی غیر مواقعهما، الکسوف فی النصف من  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 386  
شهر رمضان والخسوف فی آخره والقاعدة العکس. «1»  
3. الشقاق والنفاق فی المجتمع.  
4. ذیوع الجور والظلم والهرج والمرج فی الأُمّة.  
5. ابتلاء الإنسان بالموت الأحمر والأبیض، أمّا الموت الأحمر فالسیف، وأمّا الموت الأبیض فالطاعون. «2»  
6. قتل النفس الزکیة، من أولاد النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله.  
7. خروج الدجّال.  
8. خروج السّفیانی، وهو عثمان بن عنبسة من أولاد یزید بن معاویة.  
وغیر ذلک ممّا جاء فی الأحادیث الإسلامیة. «3»  
هذه هی علامات ظهوره، ولکن هناک أُموراً تمهّد لظهوره، وتسهّل تحقیق أهدافه نشیر إلی أبرزها:  
1. الاستعداد العالمی: والمراد منه أن المجتمع الإنسانی- بسبب شیوع الفساد- یصل إلی حدّ، یقنط معه من تحقّق الإصلاح بید البشر، وعن طریق المنظّمات العالمیة الّتی تحمل عناوین مختلفة، وأنّ ضغط الظلم والجور علی الإنسان یحمله علی أن یذعن ویقرَّ بأنّ الإصلاح لا یتحقّق إلّا  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 387  
بظهور إعجاز إلهی وحضور قوَّة غیبیة، تدمِّر کلّ تلک التکتّلات البشریة الفاسدة، الّتی قیّدت بأسلاکها أعناق البشر.  
2. تکامل الصناعات: إنّ الحکومة العالمیة الموحّدة لا تتحقّق إلّابتکامل الصّناعات البشریة، بحیث یسمع العالم کلّه صوته ونداءه، وتعالیمه وقوانینه فی یوم واحد، وزمن واحد.  
قال الإمام الصادق علیه السلام: «إنّ المؤمن فی زمان القائم، وهو بالمشرق، یری أخاه الّذی فی المغرب، وکذا الّذی فی المغرب یری أخاه الّذی بالمشرق». «1»  
3. الجیش الثوری العالمی: إنّ حکومة الإمام المهدی علیه السلام وإن کانت قائمة علی تکامل العقول، ولکنّ الحکومة لاتستغنی عن جیش فدائی ثائر وفعّال، یمهّد الطریق للإمام علیه السلام، ویواکبه بعد الظهور إلی تحقّق أهدافه وغایاته المتوخّاة.  
\*\*\*  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 389

الفصل التاسع: الرجعة

اشارة

الرجعة فی اللّغة ترادف العودة، وتطلق اصطلاحاً علی عودة الحیاة إلی مجموعة من الأموات بعدالنهضة العالمیة للإمام المهدی علیه السلام وهی ممّا تعتقد به الشیعة الإمامیة بمقتضی الأحادیث المتضافرة- بل المتواترة- المرویة عن أئمة أهل البیت علیهم السلام فی ذلک. وفی ذلک یقول الشیخ المفید:  
«إنّ اللّه تعالی یحیی قوماً من أمة محمد صلی الله علیه و آله بعد موتهم قبل یوم القیامة، وهذا مذهب تختص به آل محمد صلی الله علیه و آله». «1»  
وقال السید المرتضی:  
إعلم انّ الّذی یذهب الشیعة الإمامیة إلیه أنّ اللّه تعالی بعید عن ظهور إمام الزمان المهدی علیه السلام قوماً ممّن کان قد تقدّم موته من شیعته لیفوزوا بثواب نصرته ومعونته ومشاهدة دولته، ویعید أیضاً قوماً من أعدائه لینتقم منهم، فیلتذّوا بما یشاهدون من ظهور الحقّ وعلوّ کلمة أهله. «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 390  
والرجعة تختصّ بمن محض الإیمان ومحض الکفر والنفاق من أهل الملّة، دون من سلف من الأمم الخالیة ودون ما سوی الفریقین من ملّة الإسلام. «1»  
ویقع الکلام فی الرجعة فی مقامین:  
1. إمکانها.  
2. الدلیل علی وقوعها.  
ویکفی فی إمکانها، إمکان بعث الحیاة من جدید یوم القیامة، مضافاً إلی وقوع نظیرها فی الأُمم السالفة، کإحیاء جماعة من بنی إسرائیل (البقرة، 55- 65) وإحیاء قتیل منهم (البقرة، 72- 73) وبعث عُزَیر بعد مائة عام من موته (البقرة، 259) وإحیاء الموتی علی ید عیسی علیه السلام (آل عمران، 49).  
وسیأتی «2» أنّ تصوّر الرجعة من قبیل التناسخ المحال عقلًا، تصور باطل.  
ومن الآیات الدالّة علی وقوع الرجعة قوله تعالی:  
«وَیَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ کُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ یُکَذِّبُ بِآیاتِنا فَهُمْ یُوزَعُونَ» «3».  
إنّ الآیة ترکّز علی حشر فوج من کلّ جماعة لا حشر جمیعهم، ومن  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 391  
المعلوم أنّ الحشر لیوم القیامة یتعلّق بالجمیع لابالبعض، یقول سبحانه: «وَیَوْمَ نُسَیِّرُ الْجِبالَ وَ تَرَی الأَرْضَ بارِزَةً وَ حَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً» «1»  
فأخبر سبحانه أنّ الحشر حشران: عامّ وخاصّ.  
وأمّا کیفیّة وقوع الرجعة وخصوصیاتها فلم یتحدّث عنها القرآن، کما هو الحال فی تحدّثه عن البرزخ والحیاة البرزخیة.  
ویؤیّد وقوع الرجعة فی هذه الأُمّة وقوعها فی الأُمم السابقة کما عرفت، وقد روی الفریقان أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: «تقع فی هذه الأُمّة السنن الواقعة فی الأُمم السابقة». «2»  
وبما أنّ الرجعة من الحوادث المهمّة فی الأُمم السابقة، فیجب أن یقع نظیرها فی هذه الأُمّة. وقد سأل المأمون العباسی الإمام الرضا علیه السلام عن الرجعة فأجابه بقوله:  
«إنّها حقّ، قد کانت فی الأُمم السابقة، ونطق بها القرآن وقال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: یکون فی هذه الأُمّة کلّ ما کان فی الأُمم السالفة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة». «3»  
هذا محصّل الکلام فی حقیقة الرجعة ودلائلها، ولا یدّعی المعتقدون بها أنّ الإعتقاد بها فی مرتبة الإعتقاد باللّه وتوحیده، والنبوّة والمعاد، بل أنّها  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 392  
تعدّ من المسلّمات القطعیة، ولا ینکرها إلّامن لم یمعن النظر فی أدلّتها.

أسئلة وأجوبتها

1. إنّ الاعتقاد بالرجعة یعارض قوله تعالی: «وَ حَرامٌ عَلی قَرْیَةٍ أَهْلَکْناها أَنَّهُمْ لا یَرْجِعُونَ» «1»  
فإنّ الآیة تنفی رجوعهم بتاتاً.  
والجواب: أنّ الآیة مختصة بالظالمین من الأُمم السّابقة الّذین أهلکوا بعذابات إلهیّة ولاتنافی الرجعة لطائفة من الأمّة الإسلامیة.  
2. إنّ القول بالرجعة ینافی ظاهر قوله تعالی:  
«حَتَّی إِذا جاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ\* لَعَلِّی أَعْمَلُ صالِحاً فِیما تَرَکْتُ کَلَّا إِنَّها کَلِمَةٌ هُوَ قائِلُها وَ مِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ» «2».  
والجواب: أنّ الآیة تحکی عن قانون کلّی قابل للتخصیص بدلیل منفصل، والدلیل علی ذلک ما عرفت من إحیاء الموتی فی الأُمم السّالفة، ومفاد الآیة أنّ الموت بطبعه لیس بعده رجوع، وهذا لا ینافی الرجوع فی مورد أو موارد لمصالح عُلیا.  
3. لم لا یجوز أن یکون قوله تعالی: «وَ یَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ کُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً» الآیة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 393  
ناظراً إلی یوم القیامة، والمراد من الفوج من کلّ أمّة هو الملأ الظالمین ورؤسائهم؟  
والجواب: أنّ ظاهر الآیات أنّ هناک یومین: یوم حشر فوج من کلّ أمّة، ویوم ینفخ فی الصور، وجعل الأوّل من متمّمات القیامة، یستلزم وحدة الیومین وهو علی خلاف الظاهر.  
وبما ذکرناه یظهر سقوط کثیر ممّا ذکره الآلوسی فی تفسیره عند البحث عن الآیة. «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 395

الباب الثامن: فی المعادوفیه عشرة فصول:

اشارة

الباب الثامن: فی المعادوفیه عشرة فصول:  
1. براهین إثبات المعاد؛  
2. براهین تجرد النفس الناطقة؛  
3. المعاد الجسمانی والروحانی؛  
4. براهین بطلان التناسخ؛  
5. القبر والبرزخ؛  
6. الحساب والشهود؛  
7. المیزان والصراط؛  
8. الشفاعة فی القیامة؛  
9. الإحباط والتکفیر؛  
10. الإجابة عن أسئلة حول المعاد؛  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 397

الفصل الأوّل: براهین إثبات المعاد

اشارة

الإعتقاد بالمعاد عنصر أساسیّ فی کلّ شریعة لها صلة بالسّماء بحیث تصبح الشرائع بدونه مسالک بشریة مادّیة لاتمتُّ إلی اللّه بصلة، وقد بیَّن الذکر الحکیم وجود تلک العقیدة فی الشرائع السّماویة من لدن آدم إلی المسیح. «1» وقد اهتمّ به القرآن الکریم اهتماماً بالغاً یکشف عنه کثرة الآیات الواردة فی مجال المعاد، وقد قام بعضهم بإحصاء ما یرجع إلیه فی القرآن فبلغ زهاء ألف وأربعمائة آیة، وکان السیّد العلّامة الطباطبائی قدس سره یقول بأنّه ورد البحث عن المعاد فی القرآن فی آیات تربو علی الألفین، ولعلّه ضمّ الإشارة إلیه إلی التصریح به، وعلی کلّ تقدیر فهذه الآیات الهائلة تعرب عن شدّة اهتمام القرآن به.  
لا شکّ أنّ المعاد أمر ممکن فی ذاته وإنّما الکلام فی وجوب وقوعه، وهناک وجوه عقلیة تدلّ علی ضرورة وجود نشأة الآخرة هدانا إلیها القرآن الکریم.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 398

الأوّل: صیانة الخلقة عن العبث‌

یستدلّ الذکر الحکیم علی لزوم المعاد بأنّ الحیاة الأُخرویة هی الغایة من خلق الإنسان وأنّه لولاها لصارت حیاته منحصرة فی إطار الدنیا، ولأصبح إیجاده وخلقه عبثاً وباطلًا، واللّه سبحانه منزَّه عن فعل العبث، یقول سبحانه:  
«أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَ أَنَّکُمْ إِلَیْنا لا تُرْجَعُونَ» «1».  
ومن لطیف البیان فی هذا المجال قوله سبحانه:  
«وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبِینَ\* ما خَلَقْناهُما إِلَّا بِالْحَقِّ وَ لکِنَّ أَکْثَرَهُمْ لا یَعْلَمُونَ\* إِنَّ یَوْمَ الْفَصْلِ مِیقاتُهُمْ أَجْمَعِینَ» «2»  
تری أنّه یذکر یوم الفصل بعد نفی کون الخلقة لعباً، وذلک یعرب عن أنّ النشأة الأُخرویة تصون الخلقة عن اللّغو واللّعب.  
ویقرب من ذلک الآیات الّتی تصفه تعالی بأنّه الحقّ، ثمّ یرتّب علیه إحیاء الموتی والنشأة الاخرة، یقول سبحانه: «ذلِکَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ یُحْیِ الْمَوْتی» «3»  
إلی غیر ذلک من الآیات. «4»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 399

الثانی: المعاد مقتضی العدل الإلهی‌

إنّ العباد فریقان: مطیع وعاص، والتسویة بینهما بصورها «1» المختلفة خلاف العدل، فهنا یستقلّ العقل بأنّه یجب التفریق بینهما من حیث الثواب والعقاب، وبما أنّ هذا غیر متحقّق فی النشأة الدنیویة، فیجب أن یکون هناک نشأة أخری یتحقّق فیها ذلک التفریق، وإلی هذا البیان یشیر المحقّق البحرانی بقوله:  
إنّا نری المطیع والعاصی یدرکهما الموت من غیر أن یصل إلی أحد منهما ما یستحقّه من ثواب أو عقاب، فإن لم یحشروا لیوصل إلیهما ذلک المستحق لزم بطلانه أصلًا. «2»  
وإلی هذا الدلیل العقلی یشیر قوله تعالی: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ کَالْمُفْسِدِینَ فِی الأَرْضِ\* أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِینَ کَالْفُجَّارِ» «3».  
وقوله تعالی: «أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِینَ کَالُمجْرِمِینَ\* ما لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ» «4».  
وقوله سبحانه:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 400  
«إِنَّ السَّاعَةَ آتِیَةٌ أَکادُ أُخْفِیها لِتُجْزی کُلُّ نَفْسٍ بِما تَسْعی» «1»  
فقوله: «لتجزی» إشارة إلی أنّ قیام القیامة تحقیق لمسألة الثّواب والعقاب اللّذین هما مقتضی العدل الإلهی.

الثالث: المعاد مجلی لتحقّق مواعیده تعالی‌

أنّه سبحانه قد وعد المطیعین بالثواب فی آیات متضافرة، ولا شکّ أنّ إنجاز الوعد حسن والتخلّف عنه قبیح، فالوفاء بالوعد یقتضی وقوع المعاد، قال المحقّق الطوسی: «ووجوب إیفاء الوعد والحکمة یقتضی وجوب البعث». «2»  
وإلی هذا البرهان یشیر قوله سبحانه:  
«رَبَّنا إِنَّکَ جامِعُ النَّاسِ لِیَوْمٍ لا رَیْبَ فِیهِ إِنَّ اللَّهَ لا یُخْلِفُ الْمِیعادَ» «3».  
تنبیه  
إنّ القرآن الکریم أکَّد بوجه بلیغ علی قدرة الخالق وعلمه فیما أجاب عن شبهات المخالفین، والوجه فی ذلک واضح، لأنّ جلّ شبهاتهم ناشئة عن الغفلة أو الجهل بالقدرة المطلقة والعلم الوسیع للّه تعالی، فإنّ إحیاء  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 401  
الموتی لیس من المحالات الذاتیة وإنّما ینکر من ینکر أو یستبعده لجهله بقدرة اللّه المطلقة وعلمه الشامل وإلیک فیما یلی نماذج من الآیات فی هذا المجال:  
«وَ هُوَ الَّذِی یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَیْهِ» «1».  
«وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلًا وَ نَسِیَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ\* قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلِیمٌ» «2».  
«وَ قالَ الَّذِینَ کَفَرُوا لا تَأْتِینَا السَّاعَةُ قُلْ بَلی وَ رَبِّی لَتَأْتِیَنَّکُمْ عالِمِ الْغَیْبِ لا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِی السَّماواتِ وَ لا فِی الأَرْضِ وَ لا أَصْغَرُ مِنْ ذلِکَ وَ لا أَکْبَرُ إِلَّا فِی کِتابٍ مُبِینٍ» «3».  
«ذلِکَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ یُحْیِ الْمَوْتی وَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ‌ءٍ قَدِیرٌ» «4».  
«أَ إِذا مِتْنا وَ کُنَّا تُراباً ذلِکَ رَجْعٌ بَعِیدٌ\* قَدْ عَلِمْنا ما تَنْقُصُ الأَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِنْدَنا کِتابٌ حَفِیظٌ» «5».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 403

الفصل الثانی: بقاء النفس الإنسانیة بعدالموت‌

اشارة

إنّ بعض شبهات منکری المعاد ناشٍ عن توهّم أنّ الإنسان لیس إلّامجموعة خلایا وعروق وأعصاب وعظام وجلود تعمل بانتظام، فإذا مات الإنسان صار تراباً ولا یبقی من شخصیته شی‌ء، فکیف یمکن أن یکون الإنسان المُعاد هو نفس الإنسان فی الدنیا؟ وعلیه فلا یتحقّق المقصود من المَعاد وهو تحقیق العدل الإلهی بإثابة المطیع وعقوبة العاصی، ولعلّه إلی هذه الشبهة یشیر قولهم:  
«أَ إِذا ضَلَلْنا فِی الأَرْضِ أَ إِنَّا لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ» «1».  
وقد أجاب سبحانه عنها بقوله: «قُلْ یَتَوَفَّاکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذِی وُکِّلَ بِکُمْ ثُمَّ إِلی رَبِّکُمْ تُرْجَعُونَ» «2»  
یعنی أن شخصیتکم الحقیقیة لا تضلّ أبداً فی الأرض، فإنّها محفوظة لا تتغیّر ولا تضلّ، وتلک الشخصیة هی ملاک وحدة الإنسان المحشور فی الآخرة والإنسان الدنیوی، فالآیة تعرب عن  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 404  
بقاء الروح بعد الموت وهذا الجواب هو الأساس لدفع أکثر الشبهات حول المعاد الجسمانی.  
لقد شغل أمر تجرّد الروح وبقائه بال المفکّرین، واستدلّوا علیه بوجوه عقلیة، کما اهتمّ القرآن الکریم ببیانه فی لفیف من آیاته، وفیما یلی نسلک فی البحث عن تجرّد الروح هذین الطریقین؛ العقلی والنقلی:

أ) البراهین العقلیة

إنّ البحث العقلی فی تجرّد الروح مترامی الأطراف، مختلف البراهین، نکتفی من ذلک ببیان برهانین، ومن أراد التبسّط فلیرجع إلی الکتب المعدّة لذلک. «1»  
1. ثبات الشخصیة الإنسانیة فی دوامة التغیّرات الجسدیّة  
لقد أثبت العلم أنّ التغیّر والتحوّل من الآثار اللازمة للموجودات المادیّة، فلا تنفک الخلایا الّتی یتکوّن منها الجسم البشری عن التغیّر والتبدّل، وقد حسب العلماء معدّل هذا التجدّد فظهر لهم أنّه یحدث بصورة شاملة فی البدن مرَّة کلّ عشر سنین، هذا.  
ولکن کلّ واحد منّا یحسّ بأنّ نفسه باقیة ثابتة فی دوامة تلک التغیّرات الجسمیّة، ویجد أنّ هناک شیئاً یسند إلیه جمیع حالاته من الطفولیة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 405  
والصباوة والشّباب، والکهولة، فهناک وراء بدن الإنسان وتحوّلاته البدنیّة حقیقة باقیة ثابتة رغم تغیّر الأحوال وتصرّم الأزمنة.  
فلو کانت تلک الحقیقة الّتی یحمل علیها تلک الصفات أمراً مادّیاً مشمولًا لسنّة التغیّر والتحوّل لم یصحّ حمل تلک الصفات علی شی‌ء واحد حتّی یقول: أنا الّذی کتبت هذا الخط یوم کنت صبیّاً أو شاباًّ، وأنا الّذی فعلت کذا وکذا فی تلک الحالة وذلک الوقت.  
2. عدم الإنقسام آیة التجرّد  
الإنقسام والتجزّؤ من لوازم المادّة، ولکن کلّ واحد منّا إذا رجع إلی ما یشاهده فی صمیم ذاته، ویعبّر عنه ب «أنا» وجده معنی بسیطاً غیر قابل للإنقسام والتجزّی، فارتفاع أحکام المادّة، دلیل علی أنّه لیس بمادّی.  
إنّ عدم الإنقسام لا یختصّ بالنفس بل هو سائد علی الصفات النفسانیة من الحبّ والبغض والإرادة والکراهة والإذعان ونحو ذلک، اعطف نظرک إلی حبّک لولدک وبغضک لعدوّک فهل تجد فیهما ترکبّاً، وهل ینقسمان إلی أجزاء؟ کلّا، ولا.  
فظهر أنّ الروح وآثارها، والنفس والنفسانیات کلّها موجودات واقعیة خارجة عن إطار المادة.

ب) القرآن وتجرّد النفس‌

الآیات القرآنیة الدالّة علی بقاء النفس بعد الموت تصریحاً أو تلویحاً کثیرة نأتی بنماذج منها:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 406  
1. یقول سبحانه: «اللَّهُ یَتَوَفّی الأَنْفُسَ حِینَ مَوْتِها وَ الَّتِی لَمْ تَمُتْ فِی مَنامِها فَیُمْسِکُ الَّتِی قَضی عَلَیْهَا الْمَوْتَ وَ یُرْسِلُ الأُخْری إِلی أَجَلٍ مُسَمًّی إِنَّ فِی ذلِکَ لآیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ» «1»  
لفظة التوفّی بمعنی القبض والأخذ لا الإماتة، وعلی ذلک فالآیة تدلّ علی أنّ للإنسان وراء البدن شیئاً یأخذه اللّه سبحانه حین الموت والنوم، فیمسکه إن کتب علیه الموت، ویرسله إن لم یکتب علیه ذلک إلی أجل مسمّی.  
2. قال تعالی: «وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذِینَ قُتِلُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُونَ\* فَرِحِینَ بِما آتاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ یَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِینَ لَمْ یَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ». «2»  
صراحة الآیة فی الدلالة علی حیاة الشهداء غیر قابلة للإنکار، فإنّها تقول:  
إنّهم أحیاء أوّلًا، ویرزقون ثانیاً، وإنّ لهم آثاراً نفسانیة یفرحون ویستبشرون ثالثاً، وتفسیر الحیاة، بالحیاة فی شعور الناس وضمائرهم وقلوبهم، وفی الأندیة والمحافل تفسیر مادّی للآیة مخالف لما ذکر للحیاة من الأوصاف الحقیقیة.  
3. قال تعالی: «وَ حاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذابِ\* النَّارُ یُعْرَضُونَ عَلَیْها غُدُوًّا وَ عَشِیًّا وَ یَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ». «3»  
وجه الإستدلال بالآیة علی المقصود واضح.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 407  
4. قال تعالی: «قِیلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قالَ یا لَیْتَ قَوْمِی یَعْلَمُونَ\* بِما غَفَرَ لِی رَبِّی وَ جَعَلَنِی مِنَ الْمُکْرَمِینَ» «1»  
المخاطب لقوله: «ادْخُلِ الجَنَّة» والقائل لما ذکر بعده من التمنّی هو مؤمن آل یس واسمه حبیب النجّار کما ورد فی الروایات، وقصّته معروفة، والآیة تدل علی أنّه باق بعد الموت یرزق فی الجنّة، ویتمنّی أنّ یعلم قومه بما رزق من الکرامة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 409

الفصل الثالث: المعاد الجسمانی والروحانی فی القرآن الکریم‌

اشارة

إنّ القول بالمعاد الجسمانی والروحانی معاً یتوقّف علی أمور:  
أ. الإعتقاد بتجرّد الروح الإنسانی.  
ب. الإعتقاد بأنّ الروح یعود إلی البدن عند الحشر.  
ج. إنّ هناک آلاماً ولذائذ جزئیة وکلیة، جسمانیة وروحانیة.  
إنّ من أمعن النظر فی الآیات الواردة حول المعاد یقف علی أنّ المعاد الّذی یصرُّ علیه القرآن هو عود البدن الّذی کان الإنسان یعیش به فی الدنیا وتعلّق الروح إلیه مرّة أخری ولا یکتفی بحیاة الروح فی عالم الآخرة، کما أنّه لا یخصّ الثواب والعقاب بالجسمانیة منهما بل یثبت أیضاً ثواباً وعقاباً روحانییّن غیر حسیّین، وإلیک فیما یلی نماذج من عناوین الآیات فی هذین المجالین:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 410  
1. ما ورد فی قصّة إبراهیم، وإحیاء عزیر، وبقرة بنی إسرائیل، ونحو ذلک. «1»  
2. ما یصرّح علی أنّ الإنسان خلق من الأرض وإلیها یعاد ومنها یخرج. «2»  
3. ما یدلّ علی أنّ الحشر عبارة عن الخروج من الأجداث والقبور. «3»  
4. ما یدلّ علی شهادة الأعضاء یوم القیامة. «4»  
5. ما یدلّ علی تبدیل الجلود بعد نضجها وتقطع الأمعاء. «5»  
هذا کلّه بالنسبة إلی الملاک الأوّل، وأمّا بالنسبة إلی الملاک الثانی، فالآیات الراجعة إلی الآلام واللّذائذ الحسّیة أکثر من أن تحصی ویکفی نموذجاً لذلک فی سورتی الواقعة والرحمن. فلنقتصر بالإشارة إلی نماذج من الآیات الناظرة إلی الآلام واللّذائذ العقلیة:  
1. قال سبحانه: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمُؤْمِناتِ جَنَّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهارُ خالِدِینَ فِیها وَ مَساکِنَ طَیِّبَةً فِی جَنَّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ أَکْبَرُ ذلِکَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ» «6»  
تری أنّه سبحانه یجعل رضوان اللّه فی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 411  
مقابل سائر اللّذات الجسمانیة ویصفه بکونه أکبر من الأُولی وأنّه هو الفوز العظیم، ومن المعلوم أنّ هذا النوع من اللّذة لا یرجع إلی الجسم والبدن، بل هی لذَّة تدرک بالعقل والروح فی درجتها القصوی.  
2. یقول سبحانه: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُنافِقِینَ وَ الْمُنافِقاتِ وَ الْکُفَّارَ نارَ جَهَنَّمَ خالِدِینَ فِیها هِیَ حَسْبُهُمْ وَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَ لَهُمْ عَذابٌ مُقِیمٌ» «1»  
یظهر عظم هذا الألم بوقوع هذه الآیة قبل آیة الرضوان، فکأنَّ الآیتین تعربان عن اللَّذات والآلام العقلیة الّتی تدرکها الروح بلا حاجة إلی الجسم والبدن.  
3. یقول سبحانه فی وصف أصحاب الجحیم: «کَذلِکَ یُرِیهِمُ اللَّهُ أَعْمالَهُمْ حَسَراتٍ عَلَیْهِمْ» «2»  
إنّ عذاب الحسرة أشدّ علی النفس ممّا یحلّ بها من عذاب البدن، ولأجل ذلک یسمّی یوم القیامة، یوم الحسرة، قال سبحانه: «وَ أَنْذِرْهُمْ یَوْمَ الْحَسْرَةِ» «3»  
نختم الکلام بما أفاده المحقّق الطوسی فی المقام حیث قال:  
«أمّا الأنبیاء المتقدّمون علی محمّد صلی الله علیه و آله فالظاهر من کلام أُممهم أنّ موسی علیه السلام لم یذکر المعاد البدنی، ولا أنزل علیه فی التوراة لکن جاء ذلک فی کتب الأنبیاء الّذین جاءوا بعده، کحزقیل وأشعیا علیهما السلام ولذلک أقرّ الیهود به، وأمّا فی الإنجیل فقد ذکر: أنّ الأخیار یصیرون کالملائکة وتکون لهم الحیاة الأبدیة،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 412  
والسعادة العظیمة، والأظهر أنّ المذکور فیه المعاد الروحانی.  
وأمّا القرآن فقد جاء فیه کلاهما: أمّا الروحانی ففی مثل قوله عزّ من قائل: «فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِیَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْیُنٍ» و «لِلَّذِینَ أَحْسَنُوا الْحُسْنی وَ زِیادَةٌ» و «وَ رِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ أَکْبَرُ»  
وأمّا الجسمانی فقد جاء أکثر من أن یعدّ، وأکثره ممّا لا یقبل التأویل، مثل قوله عزّ من قائل:  
«قالَ مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ\* قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ» «فَإِذا هُمْ مِنَ الأَجْداثِ إِلی رَبِّهِمْ یَنْسِلُونَ». «وَ انْظُرْ إِلَی الْعِظامِ کَیْفَ نُنْشِزُها ثُمَّ نَکْسُوها لَحْماً». «أَ یَحْسَبُ الإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ\* بَلی قادِرِینَ عَلی أَنْ نُسَوِّیَ بَنانَهُ». «وَ قالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَیْنا».  
ثم إنّه ردّ نظریة التأویل فی آیات المعاد الجسمانی قیاساً بالآیات الواردة فی الصفات الدالّة بظاهرها علی التشبیه وقال:  
أمّا القیاس علی التشبیه فغیر صحیح، لأنّ التشبیه مخالف للدلیل العقلی الدالّ علی امتناعه، فوجب فیه الرجوع إلی التأویل، وأمّا المعاد البدنی فلم یقم دلیل، لا عقلی ولا نقلی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 413  
علی امتناعه، فوجب إجراء النصوص الواردة فیه علی مقتضی ظواهرها. «1»

شبهة الآکل والمأکول‌

إنّ هذه الشبهة من أقدم الشبهات الّتی وردت فی الکتب الکلامیة حول المعاد الجسمانی وقد اعتنی بدفعها المتکلّمون والفلاسفة الإلهیّون عنایة بالغة، والإشکال یقرّر بصورتین نأتی بهما مع الإجابة عنهما:  
الصورة الأولی:  
لو أکل إنسان کافر إنساناً مؤمناً صار بدنه أو جزء منه جزءاً من بدن الکافر، والکافر یعذّب فیلزم تعذیب المؤمن وهو ظلم علیه.  
والجواب عنه واضح، فإنّ المدرک للآلام واللذائذ هو الروح، والبدن وسیلة لإدراک ما هو المحسوس منهما، وعلیه فصیرورة بدن المؤمن جزءاً من بدن الکافر لا یلازم تعذیب المؤمن، لأنّ المعذّب فی الحقیقة هو روح الکافر ونفسه، لا روح المؤمن، وهذا نظیر أخذ کُلْیَة الإنسان الحیّ ووصلها بإنسان آخر، فلو عذّب هذا الأخیر أو نعمّ، فالمعذّب والمنعَّم هو هو، ولا صلة بینه وبین من وهب کُلْیَته إلیه.  
الصورة الثانیة:  
إذا أکل إنسان إنساناً یصیر بدنه المأکول أو جزء منه، جزء البدن الآکل،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 414  
وتلک الأجزاء إمّا یعاد مع بدن الآکل، وإمّا یعاد مع بدن المأکول، أو لا یعاد أصلًا. «1» ولازم الجمیع عدم عود البدن بتمامه وبعینه، أمّا فی أحدهما کما فی الفرضین الأوّلین، أو فی کلیهما کما فی الفرض الأخیر، فالمعاد الجسمانی بمعنی حشر الأبدان بعینها باطل.  
والمشهور عند المتکلّمین فی الإجابة عنه هو أنّ بدن الإنسان مرکب من الأجزاء الأصلیّة والفاضلة، والأجزاء الأصلیّة باقیة بعد الموت، وعند الإعادة تؤلّف وتضمّ معها أجزاء أخری زائدة، والمعتبر فی المعاد الجسمانی هو إعادة تلک الأجزاء الأصلیّة، والأجزاء الأصلیّة فی کلّ بدن تکون فاضلة فی غیره «2» وإلیه أشار المحقّق الطوسی بقوله: «ولا یجب إعادة فواضل المکلّف». «3»  
أقول: المعاد الجسمانی لا یتوقّف علی کون البدن المحشور نفس البدن الدنیوی حتّی فی المادّة الترابیة بل لو تکوّن بدن الإنسان المعاد من أیّة مادّة ترابیة کانت وتعلّقت به الروح وکان من حیث الصورة متّحداً مع البدن الدنیوی یصدق علی المعاد أنّه هو المنشأ فی الدنیا.  
یؤیّد ذلک قول الإمام الصادق علیه السلام:  
«فإذا قبضه اللّه إلیه صیَّر تلک الروح إلی الجنّة فی صورة کصورته فیأکلون ویشربون، فإذا قدم علیهم القادم، عرفهم  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 415  
بتلک الصورة الّتی کانت فی الدنیا». «1»  
فتری أنّ الإمام علیه السلام یذکر کلمة الصورة، ولعلّ فیه تذکیر بأنّه یکفی فی المعاد الجسمانی کون المُعاد متّحداً مع المبتدأ فی الصورة من غیر حاجة إلی أن یکون هناک وحدة فی المادة الترابیة بحیث إذا طرأ مانع من خلق الإنسان منه، فشل المعاد الجسمانی ولم یتحقّق. ویستظهر ذلک أیضاً من نحو قوله تعالی:  
«أَ وَ لَیْسَ الَّذِی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الأَرْضَ بِقادِرٍ عَلی أَنْ یَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» «2».  
قال التفتازانی:  
ربما یمیل کلام الغزالی وکلام کثیر من القائلین بالمعادین إلی أنّ معنی ذلک أن یخلق اللّه تعالی من الأجزاء بعد خراب البدن، ولا یضرّنا کونه غیر البدن الأوّل بحسب الشخص لامتناع إعادة المعدوم بعینه، وما شهد به النصوص من کون أهل الجنّة جرداً مرداً، وکون ضرس الکافر مثل جبل أُحد یعضد ذلک، وکذا قوله تعالی: «کُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَیْرَها» «3».  
ولایبعد أن یکون قوله تعالی: «أَ وَ لَیْسَ الَّذِی خَلَقَ السَّماواتِ  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 416  
وَالأَرْضَ بِقادِرٍ عَلی أَنْ یَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» «1».  
إشارة الی هذا. «2»  
وقال العلّامة الطباطبائی قدس سره:  
البدن اللاحق من الإنسان إذا اعتبر بالقیاس إلی البدن السابق منه کان مثله لا عینه، لکنّ الإنسان ذا البدن اللاحق إذا قیس إلی الإنسان ذی البدن السابق، کان عینه لا مثله، لأنّ الشخصیّة بالنفس وهی واحدة بعینها. «3»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 417

الفصل الرابع: براهین بطلان التناسخ‌

اشارة

التناسخ هو انتقال النفس من بدن إلی بدن آخر فی هذه النشأة، بلا توقّف أبداً، فالقائلون بالتّناسخ ینکرون عالم الآخرة ویفسّرون الثواب والعقاب باللّذات والآلام الدنیویة فی هذه النشأة. قال الشهرستانی:  
إنّ التناسخ هو أن یتکرّر الأکوار والأدوار إلی ما لا نهایة له، ویحدث فی کل دور مثل ما حدث فی الأوّل والثواب والعقاب فی هذه الدار، لا فی دار أخری لا عمل فیها. والأعمال التی نحن فیها إنما هی أجزیة علی أعمال سلفت منّا فی الأدوار الماضیة. فالراحة والسرور والفرح والدعة الّتی نجدها هی مرتّبة علی أعمال البرّ الّتی سلفت منّا فی الأدوار الماضیة. والغمّ والحزن والضنک والکلفة التی نجدها هی مرتّبة علی أعمال الفجور التی سبقت منّا. وکذا کان فی الأوّل وکذا یکون فی الآخرة. «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 418  
یرد علی القول بالتناسخ أمور تالیة:  
1. أنّهم یقولون: «إنّ المصائب والآلام الّتی تبتلی بها طائفة من الناس هی فی الحقیقة جزاء لما صنعوا فی حیاتهم السّابقة من الذنوب عندما کانت أرواحهم متعلّقة بأبدان أخری، کما أنّ النعم واللّذائذ الّتی تلتذّ بها جماعة أخری من الناس هی أیضاً جزاء أعمالهم الحسنة فی حیاتهم المتقدمة»، وعلی هذا فکلٌّ یستحقّ لما هو حاصل له، فلا ینبغی الإعتراض علی المستکبرین والمترفین، کما لا ینبغی القیام بالإنتصاف من المظلومین والمستضعفین، وبذلک تنهدم الأخلاق من أساسها ولا یبقی للفضائل الإنسانیة مجال، وهذه العقیدة خیر وسیلة للمفسدین والطغاة لتبریر أعمالهم الشنیعة.  
2. إنّ هذه العقیدة معارضة للقول بالمعاد الّذی أُقیم البرهان العقلی علی وجوبه، ومن الواضح أنّ الّذی ینافی البرهان الصحیح فهو باطل، فالقول بالتناسخ باطل.  
3. إنّ لازم القول بالتناسخ هو اجتماع نفسین فی بدن واحد، وهو باطل. بیان الملازمة إنّه متی حصل فی البدن مزاج صالح لقبول تعلّق النفس المدبّرة له، فبالضرورة تفاض علیه النفس من الواهب من غیر مهلة وتراخ، قضاءً للحکمة الإلهیة الّتی شاءت إبلاغ کلّ ممکن إلی کماله الخاص به، فإذا تعلّقت النفس المستنسخة به أیضاً کما هو مقتضی القول بالتناسخ، لزم اجتماع نفسین فی بدن واحد.  
وأمّا بطلان اللازم فلأنّ تشخّص کلّ فرد من الأنواع بنفسه وصورته  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 419  
النوعیة، ففرض نفسین فی بدن واحد مساوق لفرض ذاتین لذات واحدة وشخصین فی شخص واحد، وهذا محال، علی أنّ ذلک مخالف لما یجده کلّ إنسان فی صمیم وجوده وباطن ضمیره.  
فإن قلت: إنّ تعلّق النفس المنسوخة إذا کان مقارناً لصلاحیة البدن لإفاضة نفس علیه، یمنع عن إفاضتها علیه، فلا یلزم إجتماع نفسین فی بدن واحد.  
قلت: إنّ استعداد المادّة البدنیة لقبول النفس من واهب الصور یجری مجری استعداد الجدار لقبول نور الشّمس مباشرة وانعکاساً، فلا یکون أحدهما مانعاً عن الآخر، غیر أنّ اجتماع النفسین فی بدن واحد ممتنع عقلًا، والإمتناع ناشٍ من فرض التناسخ کما لا یخفی.

التناسخ والمسخ‌

ربما یقال: «لو کان التناسخ ممتنعاً فکیف وقع المسخ فی الأُمم السّالفة، کما صرّح به الذکر الحکیم؟» «1».  
والجواب: أنّ محذور التناسخ المحال، أمران:  
أحدهما: اجتماع نفسین فی بدن واحد.  
ثانیهما: تراجع النفس الإنسانیة من کمالها إلی الحدّ الّذی یناسب بدنها المتعلّقة به.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 420  
والمحذوران منتفیان فی المقام، فإنّ حقیقة مسخ الأُمّة المغضوبة والملعونة هی تلبّس نفوسهم الخبیثة لباس الخنزیر والقرد، لا تبدّل نفوسهم الانسانیة إلی نفوس القردة والخنازیر، قال التفتازانی:  
إنّ المتنازع هو أنّ النفوس بعد مفارقتها الأبدان، تتعلّق فی الدنیا بأبدان أخر للتدبیر والتصرّف والاکتساب لا أن تتبدّل صور الأبدان کما فی المسخ ... «1»  
وقال العلّامة الطباطبائی: «الممسوخ من الإنسان، إنسان ممسوخ لا أنّه ممسوخ فاقد للإنسانیة». «2»

التناسخ والرجعة

قد یقال: ما هو الفرق بین التناسخ الباطل والقول بالرجعة علی ما علیه الإمامیة؟».  
الجواب: الفرق بینهما واضح بعد الوقوف علی ما تقدّم، فإنّ الرجعة لا تستلزم انتقال النفس من بدن إلی بدن آخر، ولا اجتماع نفسین فی بدن واحد، ولا تراجع النفس عن کمالها الحاصل لها، وبذلک تعرف قیمة کلمة أحمد أمین المصری حیث یقول: «وتحت التشیّع ظهر القول بتناسخ الأرواح». «3»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 421

الفصل الخامس: القبر والبرزخ‌

اشارة

البرزخ هو المنزل الأوّل للإنسان بعد الموت، وقد صرّح القرآن علی أنّ أمام الإنسان بعد موته برزخ إلی یوم القیامة قال عزّ من قائل:  
«وَ مِنْ وَرائِهِمْ «1» بَرْزَخٌ إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ». «2»  
ولکنّ الآیة لا تدلّ علی وجود حیاة فی تلک الفاصلة، نعم هناک آیات یستفاد منها وجود حیاة واقعیة للإنسان فی تلک النشأة نأتی ببعضها:  
1. قال تعالی:  
«قالُوا رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَیْنِ وَ أَحْیَیْتَنَا اثْنَتَیْنِ فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا فَهَلْ إِلی خُرُوجٍ مِنْ سَبِیلٍ» «3».  
والظاهر أنّ المراد من الإحیایین والإمامتین ما یلی:  
الإماتة الأولی هی الإماتة عن الحیاة الدنیا. والإحیاء الأوّل هو الإحیاء فی البرزخ، وتستمرّ هذه الحیاة إلی نفخ الصور الأوّل.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 422  
والاماتة الثانیة، عند نفخ الصور الأوّل، یقول سبحانه: «وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ مَنْ فِی الأَرْضِ» «1»  
والإحیاء الثانی، عند نفخ الصور الثانی، یقول سبحانه: «وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ فَإِذا هُمْ مِنَ الأَجْداثِ إِلی رَبِّهِمْ یَنْسِلُونَ» «2».  
وتعدّد نفخ الصّور یستفاد من الآیتین، فیترتّب علی الأوّل هلاک من فی السّماوات ومن فی الأرض، إلّامن شاء اللّه، وعلی الثانی قیام الناس من أجداثهم، وفی أمر النفخ الثانی یقول سبحانه: «وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ فَجَمَعْناهُمْ جَمْعاً» «3».  
ویقول سبحانه: «فَإِذا نُفِخَ فِی الصُّورِ فَلا أَنْسابَ بَیْنَهُمْ یَوْمَئِذٍ وَ لا یَتَساءَلُونَ» «4».  
واختلاف الآثار یدلّ علی تعدّد النفخ.  
وعلی ضوء هذا فللإنسان حیاة بعد الإماتة من الحیاة الدنیا، وهی حیاة برزخیة متوسطة بین النشأتین.  
2- قوله سبحانه: «مِمَّا خَطِیئاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً فَلَمْ یَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصاراً» «5»  
وهذه الآیة تدلّ علی أنّهم دخلوا النار بعد الغرق بلا فصل للفاء فی قوله: «فأُدخلوا».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 423  
3- قوله سبحانه: «النَّارُ یُعْرَضُونَ عَلَیْها غُدُوًّا وَ عَشِیًّا وَ یَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ» «1».  
وهذه الآیة تحکی عرض آل فرعون علی النار صباحاً ومساءً، قبل یوم القیامة، بشهادة قوله بعد العرض: «وَ یَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ» ولأجل ذلک، عبّر عن العذاب الأوّل بالعرض علی النّار، وعن العذاب فی الآخرة، بإدخال آل فرعون أشدّ العذاب، حاکیاً عن کون العذاب فی البرزخ، أخفّ وطأً من عذاب یوم السّاعة.  
ثمّ إنّ هناک آیات تدلّ علی حیاة الإنسان فی هذا الحدّ الفاصل بین الدنیا والبعث، حیاة تناسب هذا الظرف، تقدّم ذکرها عند البحث عن تجرّد النفس، ونکتفی هنا بهذا المقدار، حذراً من الإطالة.  
وأمّا من السنّة، فنکتفی بما جاء عن الصادق علیه السلام، عندما سُئِلَ عن أرواح المؤمنین، فقال:  
فی حجرات فی الجنّة، یأکلون من طعامها، ویشربون من شرابها، ویقولون ربّنا أتمم لنا السّاعة وأنجز ما وعدتنا».  
وسئل عن أرواح المشرکین، فقال: «فی النّار یعذّبون، یقولون لا تقم لنا السّاعة، ولا تنجز لنا ما وعدتنا». «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 424

السؤال فی القبر وعذابه ونعیمه‌

إذا کانت الحیاة البرزخیة هی المرحلة الأُولی من الحیاة بعد الدنیا، یظهر لنا أنّ ما اتّفق علیه المسلمون من سؤال المیّت فی قبره، وعذابه إن کان طالحاً، وإنعامه إن کان مؤمناً صالحاً، صحیح لا غبار علیه، وأنّ الإنسان الحیّ فی البرزخ مسؤول عن أمور، ثمّ معذّب أو منعّم.  
قال الصدوق:  
إعتقادنا فی المسألة فی القبر أنّها حق لابدّ منها، ومن أجاب الصواب، فاز بروحٍ وریحان فی قبره، وبجنّة النعیم فی الآخرة، ومن لم یجب بالصواب، فله نُزُلٌ من حمیم فی قبره، وتصلیة جحیم فی الآخرة.  
وقال الشیخ المفید:  
جاءت الآثار الصحیحة عن النبیّ أنّ الملائکة تنزل علی المقبورین فتسألهم عن أدیانهم، وألفاظ الأخبار بذلک متقاربة، فمنها أنّ ملکین للّه تعالی، یقال لهما ناکر ونکیر، ینزلان علی المیت فیسألانه عن ربّه ونبیّه ودینه وإمامه، فإن أجاب بالحقّ، سلّموه إلی ملائکة النعیم، وإن ارتج سلّموه إلی ملائکة العذاب. وفی بعض الروایات أنّ اسمی الملکین اللذین ینزلان علی الکافر: ناکر ونکیر، واسمی الملکین اللذین ینزلان علی المؤمن: مبشّر وبشیر.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 425  
إلی أن قال:  
ولیس ینزل الملکان إلّاعلی حی، ولایسألان إلّامن یفهم المسألة ویعرف معناها، وهذا یدلّ علی أنّ اللّه تعالی یحیی العبد بعد موته للمسألة، ویدیم حیاته لنعیم إن کان یستحقّه، أو لعذاب إن کان یستحقّه. «1»  
والظاهر اتفاق المسلمین علی ذلک، یقول أحمد بن حنبل:  
وعذاب القبر حق، یسأل العبد عن دینه وعن ربّه، ویری مقعده من النار والجنّة، ومنکر ونکیر حق. «2»  
وقد نسب إلی المعتزلة إنکار عذاب القبر، والنسبة فی غیر محلّها، وإنّما المنکر واحد منهم، هو ضرار بن عمرو، وقد انفصل عن المعتزلة، صرّح بذلک القاضی عبد الجبار المعتزلی. «3»  
هذا کلّه ممّا لا ریب فیه، إنّما الکلام فیما هو المراد هنا من القبر، والإمعان فی الآیات الماضیة الّتی استدللنا بها علی الحیاة البرزخیة، والروایات الواردة حول البرزخ، تعرب بوضوح عن أنّ المراد من القبر، لیس هو المکان الّذی یدفن فیه الإنسان، ولا یتجاوز جثَّته فی السَّعة، وإنّما المراد منه هو النشأة الّتی یعیش فیها الإنسان بعد الموت وقبل البعث، وإنّما  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 426  
کنّی بالقبر عنها، لأنّ النزول إلی القبر یلازم أو یکون بدءاً لوقوع الإنسان فیها.  
والظاهر من الروایات تعلّق الروح بأبدان تماثُل الأبدان الدنیویة، لکن بلطافة تناسب الحیاة فی تلک النشأة، ولیس التعلّق بها ملازماً لتجویز التناسخ، لأنّ المراد من التناسخ هو رجوع الشی من الفعلیة إلی القوّة، أعنی عودة الروح إلی الدنیا عن طریق النطفة، فالعلقة، فالمضغة إلی أن تصیر إنساناً کاملًا، وهذا منفی عقلًا وشرعاً، کما تقدّم، ولا یلزم هذا فی تعلّقها ببدن ألطف من البدن المادی، فی النشأة الثانیة.  
قال الشیخ البهائی:  
قد یتوهّم أنّ القول بتعلّق الأرواح، بعد مفارقة أبدانها العنصریة، بأشباح أُخر- کما دلّت علیه الأحادیث- قول بالتناسخ، وهذا توهّم سخیف، لأنّ التناسخ الّذی أطبق المسلمون علی بطلانه، هو تعلّق الأرواح بعد خراب أجسادها، بأجسام أخر فی هذا العالم، وأمّا القول بتعلّقها فی عالم آخر، بأبدان مثالیة، مدّة البرزخ، إلی أن تقوم قیامتها الکبری، فتعود إلی أبدانها الأولیّة بإذن مُبدعها، فلیس من التناسخ فی شی. «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 427

الفصل السادس: الحساب والشهود:

أ. الحساب یوم القیامة

إنّ من أسماء یوم القیامة، «یوم الحساب»، یحکی القرآن الکریم دعاء إبراهیم علیه السلام إلی اللّه تعالی، حیث قال:  
«رَبَّنَا اغْفِرْ لِی وَ لِوالِدَیَّ وَ لِلْمُؤْمِنِینَ یَوْمَ یَقُومُ الْحِسابُ» «1».  
کما یحکی أنّ موسی علیه السلام فیما أجاب فرعون حینما هدده بالقتل قال: «إِنِّی عُذْتُ بِرَبِّی وَ رَبِّکُمْ مِنْ کُلِّ مُتَکَبِّرٍ لا یُؤْمِنُ بِیَوْمِ الْحِسابِ» «2».  
ثمّ إنّ الغرض من الحساب لیس هو وقوفه سبحانه علی ما یستحقّه العباد من الثواب والعقاب، بالوقوف علی أعمالهم الصالحة والطالحة وهذا واضح، بل الغرض منه الإحتجاج علی العاصین، وإبراز عدله تعالی علی العباد فی مقام الجزاء، ولأجل ذلک یقیم علیهم شهوداً مختلفة، وللشیخ الصدوق کلام مبسوط فی المقام نأتی به إیضاحاً للمقصود، قال:  
إعتقادنا فی الحساب أنّه حقّ، منه ما یتولّاه اللّه عزّ وجلّ، ومنه  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 428  
ما یتولّاه حججه، فحساب الأنبیاء والأئمة علیهم السلام یتولّاه عزّ وجلّ، ویتولّی کلّ نبی حساب أوصیائه ویتولّی الأوصیاء حساب الأُمم، واللّه تبارک وتعالی هو الشهید علی الأنبیاء والرسل، وهم الشهداء علی الأوصیاء، والأئمّة شهداء علی الناس، وذلک قول اللّه عزّ وجلّ:  
«لِیَکُونَ الرَّسُولُ شَهِیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النَّاسِ» «1».  
وقوله تعالی: «فَکَیْفَ إِذا جِئْنا مِنْ کُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِیدٍ وَ جِئْنا بِکَ عَلی هؤُلاءِ شَهِیداً» «2».  
وقال اللّه تعالی: «أَ فَمَنْ کانَ عَلی بَیِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَ یَتْلُوهُ شاهِدٌ مِنْهُ» «3».  
والشاهد أمیر المؤمنین علیه السلام؛  
وقوله تعالی: «إِنَّ إِلَیْنا إِیابَهُمْ\* ثُمَّ إِنَّ عَلَیْنا حِسابَهُمْ» «4».  
ومن الخلق من یدخل الجنّة بغیر حساب، وأمّا السؤال فهو واقع علی جمیع الخلق لقول اللّه تعالی:  
«فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِینَ أُرْسِلَ إِلَیْهِمْ وَ لَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِینَ» «5».  
یعنی عن الدّین، وکلّ محاسب معذّب ولو بطول الوقوف، ولا ینجو  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 429  
من النار ولا یدخل الجنّة أحد بعمله إلّابرحمة اللّه تعالی.  
وإنّ اللّه تبارک وتعالی یخاطب عباده من الأوّلین والآخرین بمجمل حساب عملهم مخاطبة واحدة یسمع منها کلّ واحد قضیته دون غیرها، ویظنّ أنّه المخاطب دون غیره، ولا تشغله تعالی مخاطبة عن مخاطبة.  
ویخرج اللّه تعالی لکلّ إنسان کتاباً یلقاه منشوراً، ینطق علیه بجمیع أعماله، لا یغادر صغیرة ولا کبیرة إلّاأحصاها، فیجعله اللّه محاسب نفسه والحاکم علیها بأن یقال له:  
«اقْرَأْ کِتابَکَ کَفی بِنَفْسِکَ الْیَوْمَ عَلَیْکَ حَسِیباً» «1».  
ویختم اللّه تبارک وتعالی علی قوم علی أفواههم وتشهد أیدیهم وأرجلهم وجمیع جوارحهم بما کانوا یکتمون.  
«وَ قالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَیْنا قالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِی أَنْطَقَ کُلَّ شَیْ‌ءٍ وَ هُوَ خَلَقَکُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ» «2». «3»

ب. الشهود یوم القیامه‌

یستفاد من آیات الذکر الحکیم أنّ الشهود فی یوم الحساب علی أصناف، وهم:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 430  
1. اللّه سبحانه:  
یقول تعالی: «إِنَّ اللَّهَ یَفْصِلُ بَیْنَهُمْ یَوْمَ الْقِیامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیْ‌ءٍ شَهِیدٌ» «1».  
ویقول أیضاً: «لِمَ تَکْفُرُونَ بِآیاتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ شَهِیدٌ عَلی ما تَعْمَلُونَ» «2».  
2. نبیّ کلّ أمّة:  
یقول سبحانه: «وَ یَوْمَ نَبْعَثُ فِی کُلِّ أُمَّةٍ شَهِیداً عَلَیْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» «3».  
ویقول أیضاً: «وَ یَوْمَ یُنادِیهِمْ فَیَقُولُ أَیْنَ شُرَکائِیَ الَّذِینَ کُنْتُمْ تَزْعُمُونَ\* وَنَزَعْنا مِنْ کُلِّ أُمَّةٍ شَهِیداً» «4».  
والظاهر أنّ هذا الشاهد من کلّ أمّة هو نبیُّهم، وإن لم یصّرح به فی الآیات، وذلک للزوم کون الشهادة القائمة هناک مشتملة علی حقائق لا سبیل للمناقشة فیها، فیجب أن یکون هذا الشاهد عالماً بحقائق الأعمال الّتی یشهد علیها، ولا یکون هذا إلّابأن یستوی عنده الحاضر والغائب، ولا یتصوّر هذا المقام إلّالنبی کلّ أمّة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 431  
3. نبیّ الإسلام:  
یقول سبحانه: «فَکَیْفَ إِذا جِئْنا مِنْ کُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِیدٍ وَ جِئْنا بِکَ عَلی هؤُلاءِ شَهِیداً» «1».  
4. بعض الأُمّة الإسلامیة:  
یقول سبحانه: «وَ کَذلِکَ جَعَلْناکُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النَّاسِ وَ یَکُونَ الرَّسُولُ عَلَیْکُمْ شَهِیداً» «2».  
والخطاب فی الآیة وإن کان للأمّة الإسلامیة، لکنّ المراد بعضهم، نظیر قوله تعالی: «وَجَعَلَکُمْ مُلُوکاً» مخاطباً لبنی إسرائیل، والمراد بعضهم، والدلیل علی أنّ المراد بعض الأُمّة، هو أنّ أکثر أبنائها لیس لهم معرفة بالأعمال إلّابصورها إذا کانوا فی محضر المشهود علیهم، وهو لا یفی فی مقام الشهادة، لأنّ المراد منها هو الشهادة علی حقائق الأعمال والمعانی النفسانیة من الکفر والإیمان، وعلی کلّ ما خفی عن الحسّ ومستبطن عن الإنسان ممّا تکسبه القلوب الّذی یدور علیه حساب ربّ العالمین یقول سبحانه: «وَ لکِنْ یُؤاخِذُکُمْ بِما کَسَبَتْ قُلُوبُکُمْ» «3».  
ولیس ذلک فی وسع الإنسان العادی إذا کان حاضراً عند المشهود علیه، فضلًا عن کونه غائباً، وهذا یدلّنا علی أنّ المراد رجال من الأُمّة لهم  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 432  
تلک القابلیّة بعنایةٍ من اللّه تعالی، فیقفون علی حقائق أعمال الناس المشهود علیهم.  
أضف إلی ذلک أنّ أقلّ ما یعتبر فی الشهود هو العدالة والتقوی، والصدق والأمانة، والأکثریة الساحقة من الأُمّة یفقدون ذلک وهم لا تقبل شهادتهم علی صاع من تمرٍ أو باقة من بقل، فکیف تقبل شهادتهم یوم القیامة؟!  
وإلی هذا تشیر روایة الزبیری عن الإمام الصادق علیه السلام، قال: «أفَتَری أنّ من لا تجوّز شهادته فی الدنیا علی صاع من تمر، یطلب اللّه شهادته یوم القیامة ویقبلها منه بحضرة جمیع الأُمم الماضیة؟! کلّا، لم یعن اللّه مثل هذا من خلقه». «1»  
5. الأعضاء والجوارح:  
یقول سبحانه: «یَوْمَ تَشْهَدُ عَلَیْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِما کانُوا یَعْمَلُونَ» «2». «3»  
وأمّا کیفیة الشهادة فهی من الأُمور الغیبیة نؤمن بها، وما إنطاقها علی اللّه بعزیز، وقد وسعت قدرته تعالی کلّ شی‌ء، کما یشیر إلیه قوله تعالی:  
«قالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِی أَنْطَقَ کُلَّ شَیْ‌ءٍ» «4».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 433

الفصل السابع: المیزان والصراط

اشارة

من الأبحاث الکلامیة الراجعة إلی المعاد هو البحث حول المیزان والصراط، ولا اختلاف بین المسلمین فی الإعتقاد بهما، وإنّما الإختلاف فی المقصود منهما، ونحن نذکر الأقوال فی هذا المجال أوّلًا، ثمّ نبیّن ما هو الصحیح عندنا فنقول:

أ) المیزان‌

اختلفوا فی کیفیة المیزان یوم القیامة، فقال شیوخ المعتزلة: إنّه یوضع میزان حقیقی له کفّتان یوزن به ما یتبیّن من حال المکلّفین فی ذلک الوقت لأهل الموقف، بأن یوضع کتاب الطاعات فی کفّة الخیر ویوضع کتاب المعاصی فی کفّة الشرّ، ویجعل رجحان أحدهما دلیلًا علی إحدی الحالتین، أو بنحو من ذلک لورود المیزان سمعاً والأصل فی الکلام الحقیقة مع إمکانها.  
وقال عبّاد وجماعة من البصرییّن وآخرون من البغدادیین المراد بالموازین، العدل دون الحقیقة. «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 434  
أقول: لا شکّ أنّ النشأة الآخرة، أکمل من هذه النشأة وأنّه لا طریق لتفهیم الإنسان حقائق ذاک العالم وغیوبه المستورة عنّا إلّاباستخدام الألفاظ الّتی یستعملها الإنسان فی الأُمور الحسّیة، وعلی ذلک فلا وجه لحمل المیزان علی المیزان المتعارف، خصوصاً بعد استعماله فی القرآن فی غیر هذا المیزان المحسوس، قال سبحانه:  
«لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمِیزانَ لِیَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» «1».  
لا معنی لتخصیص المیزان هنا بما توزن به الأثقال، مع أنّ الهدف هو قیام الناس بالقسط فی جمیع شؤونهم العقیدیّة والسیاسیة والإجتماعیة والاقتصادیة.  
کما أنّ تفسیر المیزان بالعدل، أو بالنبیّ، أو بالقرآن کلّها تفاسیر بالمصداق، فلیس للمیزان إلّامعنی واحد هو ما یوزن به الشی‌ء، وهو یختلف حسب إختلاف الموزون من کونه جسماً أو حرارة أو نوراً أو ضغطاً أو رطوبة أو غیر ذلک، قال صدر المتألهین:  
میزان کلّ شئ یکون من جنسه، فالموازین مختلفة، والمیزان المذکور فی القرآن ینبغی أن یحمل علی أشرف الموازین، وهو میزان یوم الحساب، کما دلّ علیه قوله تعالی: «وَ نَضَعُ الْمَوازِینَ الْقِسْطَ لِیَوْمِ الْقِیامَةِ» وهو میزان العلوم ومیزان  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 435  
الأعمال القلبیة الناشئة من الأعمال البدنیة. «1»  
ولسیّدنا الأُستاذ العلّامة الطباطبائی قدس سره فی المقام تحقیق لطیف استظهره من الآیات القرآنیة وحاصله:  
أنّ ظاهر آیات المیزان «2» هو أنّ الحسنات توجب ثقل المیزان والسیئات خفَّته فإنّها تثبت الثقل فی جانب الحسنات دائماً والخفّة فی جانب السیئات دائماً، لا أن توزن الحسنات فیؤخذ ما لها من الثقل ثمّ السیّئات ویؤخذ ما لها من الثقل، ثمّ یقاس الثقلان فأیّهما کان أکثر کان القضاء له، ولازمه صحّة فرض أن یتعادل الثقلان کما فی الموازین الدائرة بیننا من ذی الکفّتین والقبّان وغیرهما.  
ومن هنا یتأیّد فی النظر أنّ هناک أمراً آخر تقاس به الأعمال، والثقل له، فما کان منها حسنة انطبق علیه ووزن به وهو ثقل المیزان، وما کان منها سیئة لم ینطبق علیه ولم یوزن به وهو خفة المیزان، کما نشاهده فیما عندنا من الموازین، فإنّ فیها مقیاساً وهو الواحد من الثقل کالمثقال یوضع فی إحدی الکفتین ثمّ یوضع المتاع فی الکفة الأخری، فإن عادل المثقال وزناً بوجه علی ما یدل علیه المیزان أخذ به وإلّا فهو الترک لا محالة والمثقال فی الحقیقة هو المیزان الّذی یوزن به، وأمّا  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 436  
القبّان، وذو الکفّتین ونظائرهما فهی مقدّمة لما یبیّنه المثقال من حال المتاع الموزون به ثقلًا وخفة.  
ففی الأعمال واحد مقیاس توزن به، فللصلاة مثلًا میزان توزن به وهی الصلاة التامّة الّتی هی حقّ الصلاة، وللزکاة والإنفاق نظیر ذلک، وللکلام والقول حقّ القول الّذی لا یشتمل علی باطل، وهکذا کما یشیر إلیه قوله تعالی:  
«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» «1».  
فاللّه سبحانه یزن الأعمال یوم القیامة بالحقّ، فما اشتمل علیه العمل من الحقّ فهو وزنه وثقله.  
وعلی هذا فالوزن فی الآیة بمعنی الثقل دون المعنی المصدری، وإنّما عبّر بالموازین- بصیغة الجمع- لأنّ لکلّ أحد موازین کثیرة من جهة اختلاف الحقّ الّذی یوزن به بإختلاف الأعمال، فالحقّ فی الصلاة- وهو حقّ الصلاة- غیر الحقّ فی الزکاة والصیام والحج وغیرها وهو ظاهر. «2»

ب) الصراط

یستظهر من الذکر الحکیم، ویدلّ علیه صریح الروایات، وجود صراط فی النشأة الأخرویة یسلکه کلّ مؤمن وکافر یقول سبحانه: «فَوَ رَبِّکَ  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 437  
لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّیاطِینَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِیًّا ... وَ إِنْ مِنْکُمْ إِلَّا وارِدُها کانَ عَلی رَبِّکَ حَتْماً مَقْضِیًّا» «1».  
وقد اختلف المفسّرون فی معنی الورود، بین قائل بأنّ المراد منه هو الوصول إلیها، والإشراف علیها لا الدخول، وقائل بأنّ المراد دخولها، وعلی کلّ تقدیر فلا مناص للمسلم من الإعتقاد بوجود صراط فی النشأة الأخرویة وهو طریق المؤمن إلی الجنّة والکافر إلی النّار.  
ثمّ إنّهم اختلفوا فی أنّ الصراط هل هو واحد یمرّ علیه الفریقان، أو أنّ لکلّ من أصحاب الجنّة والنار طریقاً یختصّ به؟ قال العلّامة الحلّی:  
وأمّا الصراط فقد قیل إنّ فی الآخرة طریقین: أحدهما إلی الجنة یهدی اللّه تعالی إلیها أهل الجنة والأخری إلی النّار یهدی اللّه تعالی أهل النّار إلیها، کما قال تعالی فی أهل الجنة:  
«سَیَهْدِیهِمْ وَ یُصْلِحُ بالَهُمْ\* وَیُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَها لَهُمْ» «2».  
وقال فی أهل النار: «فَاهْدُوهُمْ إِلی صِراطِ الْجَحِیمِ» «3».  
وقیل إنّ هناک طریقاً واحداً علی جهنّم یکلّف الجمیع المرور علیه ویکون أدقّ من الشعر وأحدّ من السیف، فأهل الجنّة یمرّون علیه لا یلحقهم خوف ولا غمّ، والکفّار یمرّون علیه عقوبة لهم وزیادة فی خوفهم، فإذا بلغ  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 438  
کلّ واحد إلی مستقره من النّار سقط من ذلک الصراط. «1»  
وقال الشیخ المفید فی تفسیر کون الصراط أدقّ من الشعرة وأحدّ من السیف:  
المراد بذلک أنّه لا یثبت لکافر قدم علی الصراط یوم القیامة من شدّة ما یلحقهم من أهوال یوم القیامة ومخاوفها فهم یمشون علیه کالذی یمشی علی الشئ الّذی هو أدقّ من الشعرة وأحدّ من السیف، وهذا مثل مضروب لما یلحق الکافر من الشدّة فی عبوره علی الصّراط. «2»  
أقول: لا شکّ أنّ هناک صلة بین الصراط الدنیوی (القوانین الشرعیة الّتی فرضها اللّه سبحانه علی عباده وهداهم إلیها) والصراط الأُخروی، والقیام بالوظائف الإلهیة، الّذی هو سلوک الصراط الدنیوی، أمر صعب أشبه بسلوک طریق أدقّ من الشعر وأحدّ من السیف، فکم من إنسان ضلّ فی طریق العقیدة، وعبد النفس والشیطان والهوی، مکان عبادة اللّه سبحانه، وکم من إنسان فشل فی مقام الطاعة والعمل بالوظائف الإلهیّة.  
فإذا کان هذا حال الصراط الدنیوی من حیث الصعوبة والدقّة، فهکذا حال الصراط الأخروی، ولأجل ذلک تضافرت روایات عن الفریقین بإختلاف مرور الناس حسب اختلافهم فی سلوک صراط الدنیا، قال الإمام الصادق علیه السلام:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 439  
«الناس یمرّون علی الصراط طبقات، فمنهم من یمرُّ مثل البرق، ومنهم مثل عدو الفرس، ومنهم من یمرُّ حبواً، ومنهم من یمرُّ مشیاً، ومنهم من یمرُّ متعلّقاً قد تأخذ النار منه شیئاً وتترک شیئاً». «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 441

الفصل الثامن: الشفاعة فی القیامة

اشارة

المراد من الشفاعة فی مصطلح المتکلّمین هو أن تصل رحمته سبحانه ومغفرته إلی عباده من طریق أولیائه وصفوة عباده، ووزان الشفاعة فی کونها سبباً لإفاضة رحمته تعالی علی العباد وزان الدعاء فی ذلک، یقول سبحانه:  
«وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جاؤُکَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِیماً» «1».  
وتتّضح هذه الحقیقة إذا وقفنا علی أنّ الدعاء بقول مطلق، وبخاصّة دعاء الصالحین، من المؤثِّرات الواقعة فی سلسلة نظام الأسباب والمسبّبات الکونیة، وعلی هذا ترجع الشفاعة المصطلحة إلی الشفاعة التکوینیة بمعنی تأثیر دعاء النبیّ صلی الله علیه و آله فی جلب المغفرة الإلهیّة إلی العباد.

الشفاعة فی الکتاب والسنّة

قد ورد ذکر الشفاعة فی الکتاب الحکیم فی سور مختلفة لمناسبات شتّی  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 442  
کما وقعت مورد اهتمام بلیغ فی الحدیث النبویّ وأحادیث العترة الطاهرة، والآیات القرآنیة فی هذا المجال علی أصناف:  
الصنف الأوّل: ما ینفی الشفاعة فی بادئ الأمر، کقوله سبحانه:  
«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْناکُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ یَأْتِیَ یَوْمٌ لا بَیْعٌ فِیهِ وَ لا خُلَّةٌ وَ لا شَفاعَةٌ وَ الْکافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ» «1».  
الصنف الثانی: ما ینفی شمول الشفاعة للکفّار، یقول سبحانه- حاکیاً عن الکفّار-:  
«وَ کُنَّا نُکَذِّبُ بِیَوْمِ الدِّینِ\* حَتَّی أَتانَا الْیَقِینُ\* فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَةُ الشَّافِعِینَ» «2».  
الصنف الثالث: ما ینفی صلاحیة الأصنام للشفاعة، یقول سبحانه:  
«وَ ما نَری مَعَکُمْ شُفَعاءَکُمُ الَّذِینَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِیکُمْ شُرَکاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَیْنَکُمْ وَ ضَلَّ عَنْکُمْ ما کُنْتُمْ تَزْعُمُونَ» «3». «4»  
الصنف الرابع: ما ینفی الشفاعة عن غیره تعالی، یقول سبحانه: «وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِینَ یَخافُونَ أَنْ یُحْشَرُوا إِلی رَبِّهِمْ لَیْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِیٌّ وَ لا شَفِیعٌ لَعَلَّهُمْ یَتَّقُونَ» «5». «6»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 443  
الصنف الخامس: ما یثبت الشفاعة لغیره تعالی بإذنه، یقول سبحانه: «یَوْمَئِذٍ لا تَنْفَعُ الشَّفاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمنُ وَ رَضِیَ لَهُ قَوْلًا» «1». «2»  
الصنف السادس: ما یبیّن من تناله شفاعة الشافعین، یقول سبحانه: «وَلا یَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضی وَ هُمْ مِنْ خَشْیَتِهِ مُشْفِقُونَ» «3».  
ویقول أیضاً: «وَ کَمْ مِنْ مَلَکٍ فِی السَّماواتِ لا تُغْنِی شَفاعَتُهُمْ شَیْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ یَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ یَشاءُ وَ یَرْضی» «4».  
هذه نظرة إجمالیّة إلی آیات الشفاعة، وأما السنّة فمن لاحظ الصحاح والمسانید والجوامع الحدیثیة یقف علی مجموعة کبیرة من الأحادیث الواردة فی الشفاعة توجب الإذعان بأنّها من الأُصول المسلّمة فی الشریعة الإسلامیة، وإلیک نماذج منها:  
1. قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «لکلّ نبیّ دعوة مستجابة، فتعجّل کلّ نبیّ دعوته، وإنّی اختبأت دعوتی شفاعة لأُمتی، وهی نائلة من مات منهم لا یشرک باللّه شیئاً». «5»  
وقال صلی الله علیه و آله: «أعطیت خمساً وأعطیت الشفاعة، فادّخرتها لأُمتی، فهی لمن لا یشرک باللّه». «6»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 444  
وقال صلی الله علیه و آله: «إنّما شفاعتی لأهل الکبائر من أمّتی». «1»  
وقال علی علیه السلام: «ثلاثة یشفعون إلی اللّه عزّ وجلّ فیشفّعون: الأنبیاء، ثمّ العلماء، ثمّ الشهداء». «2»  
وقال الإمام زین العابدین علیه السلام: «اللّهم صلّ علی محمّد وآل محمّد، وشرِّف بنیانه، وعظِّم برهانه، وثقِّل میزانه، وتقبَّل شفاعته». «3»

الشفاعة المطلقة والمحدودة

تتصوّر الشفاعة بوجهین:  
1. المطلقة: بأن یستفید العاصی من الشفاعة یوم القیامة وإن فعل ما فعل، وهذا مرفوض فی منطق العقل والوحی.  
2. المحدودة: وهی الّتی تکون مشروطة بأُمور فی المشفوع له، ومجمل تلک الشروط أن لا یقطع الإنسان جمیع علاقاته العبودیة مع اللّه ووشائجه الروحیة مع الشافعین، وهذا هو الّذی مقبول عند العقل والوحی.  
وبذلک یتضح الجواب عمّا یعترض علی الشفاعة من کونها توجب الجرأة وتحیی روح التمرّد فی العصاة والمجرمین، فإنّ ذلک من لوازم الشفاعة المطلقة المرفوضة، لا المحدودة المقبولة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 445  
والغرض من تشریع الشفاعة هو الغرض من تشریع التوبة الّتی اتّفقت الأُمّة علی صحّتها، وهو منع المذنبین عن القنوط من رحمة اللّه وبعثهم نحو الإبتهال والتضرّع إلی اللّه رجاء شمول رحمته إلیهم، فإنّ المجرم لو اعتقد بأنّ عصیانه لا یغفر قطّ، فلا شکّ أنّه یتمادی فی اقتراف السیئات باعتقاد أنّ ترک العصیان لا ینفعه فی شی‌ء، وهذا بخلاف ما إذا أیقن بأنّ رجوعه عن المعصیة یغیّر مصیره فی الآخرة، فإنّه یبعثه إلی ترک العصیان والرجوع إلی الطاعة.  
وکذلک الحال فی الشفاعة، فإذا اعتقد العاصی بأنّ أولیاء اللّه قد یشفعون فی حقّه إذا لم یهتک الستر ولم یبلغ إلی الحدّ الّذی یحرم من الشفاعة، فعند ذلک ربّما یحاول تطبیق حیاته علی شرائط الشفاعة حتی لا یحرمها.

شرائط شمول الشفاعة

قد تعرّفت علی أنّ الشفاعة المشروعة هی الشفاعة المحدودة بشروط، وقد عرفت مجمل تلک الشروط، وینبغی لنا أن نذکر بعض تلک الشروط تفصیلًا علی ما ورد فی الروایات:  
1. منها عدم الإشراک باللّه تعالی:  
وقد تقدّم ذلک فیما نقلناه من أحادیث الشفاعة.  
2. الإخلاص فی الشهادة بالتوحید:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 446  
قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «شفاعتی لمن شهد أن لا إله إلّااللّه مخلصاً، یصدِّق قلبه لسانه، ولسانه قلبه». «1»  
3. عدم کونه ناصبیاً:  
قال الإمام الصادق علیه السلام: «إنّ المؤمن لیشفع لحمیمه إلّاأن یکون ناصباً، ولو أنّ ناصباً شفع له کلّ نبیّ مرسل وملک مقرّب ما شفعوا». «2»  
4. عدم الاستخفاف بالصلاة:  
قال الإمام الکاظم علیه السلام: «إنّه لا ینال شفاعتنا من استخف بالصلاة». «3»  
5. عدم التکذیب بشفاعة النبیّ صلی الله علیه و آله:  
قال الإمام علی بن موسی الرضا علیه السلام: قال أمیر المؤمنین علیه السلام: «من کذّب بشفاعة رسول اللّه لم تنله». «4»

ما هو أثر الشفاعة؟

إنّ الشفاعة عند الأُمم، مرفوضها ومقبولها یراد منها حطّ الذنوب ورفع العقاب، وهی کذلک عند الإسلام کما یوضحه قوله صلی الله علیه و آله:  
«إدّخرت شفاعتی لأهل الکبائر من أمّتی». «5»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 447  
ولکنّ المعتزلة ذهبت إلی أنّ أثرها ینحصر فی رفع الدرجة وزیادة الثواب، فهی تختصّ بأهل الطاعة، وما هذا التأویل فی آیات الشفاعة إلّا لأجل موقف مسبق لهم فی مرتکب الکبیرة، حیث حکموا بخلوده فی النار إذا مات بلا توبة، فلمّا رأوا أنّ القول بالشفاعة الّتی أثرها هو إسقاط العقاب، ینافی ذلک المبنی، أوّلوا آیات اللّه فقالوا إنّ أثر الشفاعة إنّما هو زیادة الثواب وخالفوا فی ذلک جمیع المسلمین. «1»

هل یجوز طلب الشفاعة؟

ذهب ابن تیمیة، وتبعه محمّد بن عبد الوهاب- مخالفَین الأُمّة الإسلامیّة جمعاء- إلی أنّه لا یجوز طلب الشفاعة من الأولیاء فی هذه النشأة ولا یجوز للمؤمن أن یقول: «یا رسول اللّه اشفع لی یوم القیامة».  
وإنّما یجوز له أن یقول: «اللّهم شفّع نبیّنا محمّداً فینا یوم القیامة».  
واستدلا علی ذلک بوجوه تالیة:  
1. إنّه من أقسام الشرک، أی الشرک بالعبادة، والقائل بهذا الکلام یعبد الولی. «2»  
والجواب عنه ظاهر، بما قدّمناه فی حقیقة الشّرک فی العبادة، وهی أن یکون الخضوع والتذلّل لغیره تعالی بإعتقاد أنّه إله أو ربّ، أو أنّه مفوّض إلیه  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 448  
فعل الخالق وتدبیره وشؤونه، لا مطلق الخضوع والتذلّل.  
2. إنّ طلب الشفاعة من النبیّ یشبه عمل عبدة الأصنام فی طلبهم الشفاعة من آلهتهم الکاذبة، یقول سبحانه:  
«وَ یَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ما لا یَضُرُّهُمْ وَ لا یَنْفَعُهُمْ وَ یَقُولُونَ هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللَّهِ» «1».  
وعلی ذلک فالإستشفاع من غیره سبحانه عبادة لهذا الغیر. «2»  
ویردّه أنّ المعیار فی القضاء لیس هو التشابه الصوری، بل المعیار هو البواطن والعزائم، وإلّا لوجب أن یکون السعی بین الصفا والمروة والطواف حول البیت شرکاً، لقیام المشرکین به فی الجاهلیة، وهؤلاء المشرکون کانوا یطلبون الشفاعة من الأوثان باعتقاد أنّها آلهة أو أشیاء فوّض إلیها أفعال اللّه سبحانه من المغفرة والشفاعة.  
وأین هذا ممّن طلب الشفاعة من الأنبیاء والأولیاء بما أنّهم عباد اللّه الصالحون، فعطف هذا علی ذلک جور فی القضاء وعناد فی الإستدلال.  
3. إنّ طلب الشفاعة من الغیر دعاء له ودعاء غیره سبحانه حرام، یقول سبحانه:  
«فَلا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً» «3».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 449  
ویردّه أنّ مطلق دعاء الغیر لیس محرّماً وهو واضح، وإنّما الحرام منه ما یکون عبادة له بأن یعتقد الأُلوهیة والربوبیّة فی المدعوّ، والآیة ناظرة إلی هذا القسم بقرینة قوله: «مَعَ اللّه» أی بأن یکون دعاء الغیر علی وزان دعائه تعالی وفی مرتبته، ویدلّ علیه قوله سبحانه- حاکیاً قولهم یوم القیامة-: «تَاللَّهِ إِنْ کُنَّا لَفِی ضَلالٍ مُبِینٍ\* إِذْ نُسَوِّیکُمْ بِرَبِّ الْعالَمِینَ» «1»  
4. إنّ طلب الشفاعة من المیّت أمر باطل.  
ویردّه إنّ الإشکال ناجم من عدم التعرّف علی مقام الأولیاء فی کتاب اللّه الحکیم، وقد عرفت فی الفصول السابقة إنّ القرآن یصرّح بحیاة جموع کثیرة من الشهداء، وغیرهم، ولو لم یکن للنبی صلی الله علیه و آله حیاة فما معنی التسلیم علیه فی کلّ صباح ومساء وفی تشهّد کلّ صلاة: «السلام علیک أیّها النبیّ ورحمة اللّه وبرکاته»؟!  
والمؤمنون لا یطلبون الشفاعة من أجساد الصالحین وأبدانهم، بل یطلبونها من أرواحهم المقدّسة الحیّة عند اللّه سبحانه، بأبدان برزخیة.  
؛؛؛  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 451

الفصل التاسع: الإحباط والتکفیر

الإحباط فی اللّغة بمعنی الإبطال، یقال: أحبط عمل الکافر أی أبطله. والتکفیر بمعنی التغطیة، یقال: للزارع کافر، لأنّه یغطّی الحَبّ بتراب الأرض، قال اللّه تعالی: «کَمَثَلِ غَیْثٍ أَعْجَبَ الْکُفَّارَ نَباتُهُ» «1».  
والکفر ضدّ الإیمان، سمّی بذلک لأنّه تغطیة الحقّ. «2»  
والمراد من الحبط فی إصطلاح المتکلّمین هو سقوط ثواب العمل الصالح بالمعصیة المتأخّرة، کما أنّ المراد من التکفیر هو سقوط الذنوب المتقدّمة بالطاعة المتأخّرة.  
واختلف المتکلّمون هنا، فقال جماعة من المعتزلة بالإحباط والتکفیر، ونفاهما المحقّقون، ثمّ القائلون بهما اختلفوا، فقال أبو علی الجبّائی: إنّ المتأخّر یسقط المتقدّم ویبقی علی حاله، وقال أبو هاشم: إنّه  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 452  
ینتفی الأقل بالأکثر، وینتفی من الأکثر بالأقلّ ما ساواه، ویبقی الزائد مستحقّاً، وهذا هو الموازنة. «1»  
و یبطل القول الأوّل أنّه یستلزم الظلم، لأنّ من أساء و أطاع و کانت إساءته أکثر، یکون بمنزلة من لم یحسن، و إن کان إحسانه أکثر، یکون بمنزلة من لم یسی‌ء، و إن تساویا یکون مساویاً لمن لم یصدر عنه أحدهما و لیس کذلک عند العقلاء. «2»  
و أیضاً ینافی قوله تعالی:  
«فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ\* وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَرَهُ» «3».  
و یردّ قول أبی هاشم ما ذکره المحقّق الطوسی بقوله: «ولعدم الأولویّة إذا کان الأخر ضعفاً، وحصول المتناقضین مع التساوی» «4».  
توضیحه: أنّا إذا فرضنا إستحقاق المکلّف خمسة أجزاء من الثواب وعشرة أجزاء من العقاب، ولیس إسقاط إحدی الخمستین من العقاب بالخمسة من الثواب أولی من الأخری، فإمّا أن یسقطا معاً وهو خلاف مذهبه، أو لا یسقط شی‌ء منهما وهو المطلوب. ولو فرضنا أنّه فعل خمسة أجزاء من الثواب و خمسة أجزاء من العقاب، فإن تقدّم إسقاط أحدهما  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 453  
للآخر لم یسقط الباقی بالمعدوم لإستحالة صیرورة المعدوم والمغلوب غالباً ومؤثّراً، وإن تقارنا لزم وجودهما معاً، لأنّ وجود کلّ منهما ینفی وجود الآخر فیلزم وجودهما حال عدمهما، وذلک جمع بین النقیضین. «1»  
فإن قلت: لو کان الإحباط باطلًا فما هو المخلص فیما یدلّ علی حبط العمل فی غیر مورد من الآیات الّتی ورد فیها أنّ الکفر والإرتداد والشرک والإساءة إلی النبیّ وغیرها ممّا یحبط الحسنات؟  
قلت: إنّ القائلین ببطلان الإحباط یفسّرون الآیات بأنّ إستحقاق الثواب فی مواردها کان مشروطاً بعدم لحوق العصیان بالطاعات.  
ویمکن أن یقال إنّ الاستحقاق فی بدء صدور الطاعات لم یکن مشروطاً بعدم لحوق العصیان، بل کان استقراره وبقاؤه هو المشروط بعدم لحوق المعصیة.  
قال الطبرسی فی تفسیر قوله تعالی: «وَ مَنْ یَکْفُرْ بِالإِیمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِی الآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِینَ» «2»  
وفی قوله: «فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» هنا دلالة علی أنّ حبوط الأعمال لا یترتّب علی ثبوت الثواب، فإنّ الکافر لا یکون له عمل قد ثبت علیه ثواب، وإنّما یکون له عمل فی الظاهر لولا کفره لکان یستحقّ الثواب علیه، فعبّر سبحانه عن هذا العمل بأنّه حبط، فهو حقیقة معناه». «3»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 454  
وبما ذکره الطبرسی یظهر جواب سؤال آخر، وهو أنّه إذا کان الإستحقاق مشروطاً بعدم صدور العصیان فکیف یطلق علیه الإحباط، إذ الإحباط إبطال وإسقاط ولم یکن هناک شی‌ء یبطل أو یسقط؟  
وذلک لأنّ نفس العمل فی الظاهر سبب ومقتضٍ، فالإبطال والأسقاط کما یصدقان مع وجود العلّة التامّة، فهکذا یصدقان مع وجود المقتضی الّذی هو جزء العلّة.  
هذا کلّه فی الإحباط، وأمّا التکفیر فهو لا یعدّ ظلماً لأنّ العقاب حقّ للمولی وإسقاط الحقّ لیس ظلماً بل إحسان، وخلف الوعید لیس بقبیح عقلًا، وإنّما القبیح خلف الوعد، فلأجل ذلک لاحاجة إلی تقیید استحقاق العقاب أو استمراره بعدم تعقّب الطاعات، بل هو ثابت غیر أنّ المولی سبحانه عفی عبده لما فعله من الطاعات.  
قال سبحانه:  
«إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئاتِکُمْ وَ نُدْخِلْکُمْ مُدْخَلًا کَرِیماً» «1». «2»  
هذا ولا یصحّ القول بالإحباط والتکفیر فی کلّ الأعمال، بل یجب تتّبع النصوص و الاقتصار بها فی ذلک.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 455

الفصل العاشر: الإجابة عن أسئلة حول المعاد

اشارة

نختم مباحث المعاد بالإجابة عن أسئلة طرحت فی هذا المجال:

1. کیف یخلّد الإنسان فی الآخرة مع أنّ المادّة تفنی؟

دلّت الآیات والروایات علی خلود الإنسان فی الآخرة، إمّا فی جنّتها ونعیمها، أو فی جحیمها وعذابها مع أنّ القوانین العلمیة دلّت علی أنّ المادّة حسب تفجُّر طاقاتها، علی مدی أزمنة طویلة، تبلغ إلی حدّ تنفد طاقتها، فلا یمکن أن یکون للجنّة والنار بقاء، وللإنسان خلود.  
والجواب، أنّ السؤال ناش من مقایسة الآخرة بالدنیا وهو خطأ فادح، لأنّ التجارب العلمیة لا تتجاوز نتائجها المادّة الدنیویة، وإسراء حکم هذا العالم إلی العالم الآخر، وإن کان مادیّاً، قیاس بلا دلیل، فللآخرة أحکام تخصّها لا یقاس بها أحکام هذه النشأة یقول سبحانه: «یَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَیْرَ الأَرْضِ وَ السَّماواتُ» «1».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 456  
قال العلّامة الطباطبائی:  
المسلم من التبدّل أنّ حقیقة الأرض والسماء وما فیهما یومئذ هی هی، غیر أنّ النظام الجاری فیهما یومئذ غیر النظام الجاری فیهما فی الدنیا. «1»  
و قد تعلّقت مشیئته تعالی بإخلاد الجنّة والنار والحیاة الأُخرویة، و له إفاضة الطاقة، إفاضة بعد إفاضة علی العالم الأُخروی ویعرب عن ذلک قوله سبحانه:  
«کُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَیْرَها لِیَذُوقُوا الْعَذابَ إِنَّ اللَّهَ کانَ عَزِیزاً حَکِیماً» «2».

2. ما هو الغرض من عقاب المجرم؟

إنّ الحکیم لا یعاقب إلّالغایة، وغایة العقوبة إمّا التشفّی کما فی قصاص المجرم، وهو محال علی اللّه، أو تأدیب المجرم، أو اعتبار الآخرین، وهما یختصّان بالنشأة الدنیویة، فتعذیب المجرم فی الآخرة عبث.  
والجواب عنه: أنّ وقوع المعاد من ضروریات العقل ومن غایاته تحقّق العدل الإلهی بوجه کامل فی مورد المکلّفین، ویتوقّف ذلک علی عقوبة المجرمین وإثابة المطیعین. «أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِینَ کَالُمجْرِمِینَ\* ما لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ» «3».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 457

3. هل یجوز العفو عن المسی‌ء؟

والجواب مثبت، لأنّ التعذیب حقّ للمولی سبحانه وله إسقاط حقّه، فیجوز ذلک إذا اقتضته الحکمة الإلهیّة ولم یکن هناک مانع عنه.  
و قد خالف معتزلة بغداد فی ذلک، فلم یجوّزوا العفو عن العصاة عقلًا، واستدلّوا علیه بوجهین:  
الأوّل: «إنّ المکلّف متی علم أنّه یفعل به ما یستحقّه من العقوبة علی کلّ وجه، کان أقرب إلی أداء الواجبات واجتناب الکبائر». «1»  
یلاحظ علیه: أنّه لو تمّ لوجب سدّ باب التوبة، لإمکان أن یقال إنّ المکلّف متی علم أنّه لا تقبل توبته کان أقرب إلی الطاعة وأبعد من المعصیة.  
أضف إلی ذلک أنّ للرجاء آثاراً بنّاءة فی حیاة الإنسان، وللیأس آثاراً سلبیة فی الإدامة علی الموبقات، ولأجل ذلک جاء الذکر الحکیم بالترغیب و الترهیب معاً.  
ثمّ إنّ الکلام فی جواز العفو لا فی حتمیته، والأثر السّلبی- لو سلّمناه- یترتّب علی الثانی دون الأوّل.  
الثانی: إنّ اللّه أوعد مرتکب الکبیرة بالعقاب، فلو لم یعاقب، للزم الخلف فی وعیده والکذب فی خبره وهما محالان. «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 458  
والجواب: أنّ الخلف فی الوعد قبیح دون الوعید، والدلیل علی ذلک أنّ کلّ عاقل یستحسن العفو بعد الوعید فی ظروف خاصّة، والوجه فیه أنّ الوعید لیس جعل حقّ للغیر بخلاف الوعد، بل الوعید حق لمن یَعِد فقط، وله إسقاط حقّه، والصدق والکذب من أحکام الإخبار دون الإنشاء، والوعید إنشاء لیس بإخبار فلا یعرضه الکذب.

4. هل الجنّة والنار مخلوقتان؟

اختلف المتکلّمون فی ذلک، فذهب الجمهور إلی أنّهما مخلوقتان، وأکثر المعتزلة والخوارج وطائفة من الزیدیة ذهبوا إلی خلاف ذلک، قال الشیخ المفید:  
إنّ الجنة والنار فی هذا الوقت مخلوقتان، وبذلک جاءت الأخبار، وعلیه إجماع أهل الشرع والآثار، وقد خالف فی هذا القول المعتزلة والخوارج وطائفة من الزیدیة، فزعم أکثر من سمّیناه أنّ ما ذکرناه من خلقهما من قسم الجائز دون الواجب، و وقفوا فی الوارد به من الآثار، وقال من بقی منهم بإحالة خلقهما. «1»  
واستدلّ القائلون بکونهما مخلوقتین بالآیات الدالّة علی أنّ الجنة أعدَّت للمتّقین والنار أُعدَّت للکافرین. «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 459  
وقد احتمل السیّد الرضی فی «حقائق التأویل» أن یکون التعبیر بالماضی لقطعیة وقوعه، فکأنّه قد کان «1» وله نظائر فی القرآن الکریم.  
أقول: ممّا یدلّ علی أنّ الجنة مخلوقة قوله تعالی: «وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْری\* عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهی\* عِنْدَها جَنَّةُ الْمَأْوی» «2».  
ولم یر التعبیر عن الشی‌ء الّذی سیتحقّق غداً بالجملة الإسمیة.  
ثمّ إنّ هناک روایات متضافرة مصرّحة بأنّ الجنّة والنار مخلوقتان، فلا یمکن العدول عنها. «3»  
و استدلّ النافون لخلقهما بوجوه:  
1. إنّ خلق الجنة والنار قبل یوم الجزاء عبث.  
وفیه أن الحکم بالعبثیة یتوقّف علی العلم القطعی بعدم ترتّب غرض علیه، ومن أین لنا العلم بهذا؟ و یمکن عدّ ذلک من مصادیق لطفه تعالی کما أشار إلیه المحقّق اللاهیجی. «4»  
2. إنّهما لو خلقتا لهلکتا لقوله تعالی: «کُلُّ شَیْ‌ءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ» «5».  
و اللازم باطل للإجماع علی دوامهما، و للنصوص الشاهدة بدوام أُکُل الجنّة و ظِلِّها.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 460  
یلاحظ علیه: أنّه لیس المراد من «هالک» هو تحقّق انعدام کلّ شی‌ء وبطلان وجوده، بل المراد أنّ کلّ شی‌ء هالک فی نفسه باطل فی ذاته، هذا بناء علی کون المراد بالهالک فی الآیة، الهالک بالفعل، وأمّا إذا أُرید منه الإستقبال- بناءً علی ما قیل من أنّ اسم الفاعل ظاهر فی الإستقبال- فهلاک الأشیاء لیس بمعنی البطلان المطلق بعد الوجود بأن لایبقی منها أثر، فإنّ آیات القرآن ناصّة علی أنّ کلّ شی‌ء مرجعه إلی اللّه وإنّما المراد بالهلاک علی هذا الوجه، تبدّل نشأة الوجود والإنتقال من الدنیا إلی الآخرة، وهذا یختصّ بما یکون وجوده وجوداً دنیویاً محکوماً بأحکامها، فالجنّة والنّار الأخرویان خارجان من مدلول الآیة تخصّصاً.  
وقد أجیب عن الإشکال بمنع الملازمة، وحمل دوام أُکُلِها وظلّها علی دوامها بعد وجودها ودخول المکلّفین فیها. «1»

5. أین مکان الجنّة والنّار؟

المشهور عند المتکلّمین أنّ الجنّة فوق السماوات، تحت العرش، وأنّ النار تحت الأرضین «2» والإلتزام بذلک مشکل لعدم ورود دلیل صریح أو ظاهر فی ذلک، قال المحقّق الطوسی:  
والحقّ إنّا لا نعلم مکانهما ویمکن أن یستدلّ علی موضع الجنة بقوله تعالی: «عِنْدَها جَنَّة الْمَأوی» «3»  
یعنی عند سدرة المنتهی. «4»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 461  
نعم ربّما یستظهر من قوله تعالی: «وَ فِی السَّماءِ رِزْقُکُمْ وَ ما تُوعَدُونَ» «1»  
إنّ الجنة فی السماء فإنّ الظاهر من قوله: «وَ ما تُوعَدُونَ» هو الجنة». «2»  
هذا کلّه علی القول بأنّ الجنّة والنار حسب ظواهر الکتاب موجودتان فی الخارج مع قطع النظر عن أعمال المکلّفین، وإنّهما معدَّتان للمطیع والعاصی، وأمّا علی القول بأنّ حقیقة الجنّة والنار عبارة عن تجسّم عمل الإنسان بصورة حسنة و بهیَّة أو قبیحة و مرعبة، فالجنّة والنار موجودتان واقعاً بوجودهما المناسب فی الدار الآخرة وإن کان أکثر الناس، لأجل کونه محاطاً بهذه الظروف الدنیویة، غیر قادر علی رؤیتهما، وإلّا فالعمل سواء کان صالحاً أو طالحاً قد تحقّق وله وجودان و تمثّلان، وکلٌّ موجود فی ظرفه.

6. من هو المخلَّد فی النار؟

اختلفت کلمة المتکلّمین فی المخلَّدین فی النار، فذهب جمهور المسلمین إلی أنّ الخلود یختصّ بالکافر دون المسلم وإن کان فاسقاً، وذهبت الخوارج والمعتزلة إلی خلود مرتکبی الکبائر إذا ماتوا بلا توبة. «3»  
قال المحقّق البحرانی:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 462  
المکلّف العاصی إمّا أن یکون کافراً أو لیس بکافر، أمّا الکافر فأکثر الأُمّة علی أنّه مخلّد فی النار، وأمّا من لیس بکافر، فإن کانت معصیته کبیرة فمن الأُمّة من قطع بعدم عقابه وهم المرجئة الخالصة، ومنهم من قطع بعقابه وهم المعتزلة والخوارج، ومنهم من لم یقطع بعقابه إمّا لأنّ معصیته لم یستحقّ بها العقاب وهو قول الأشعریة، وإمّا لأنّه یستحق بها عقاباً إلّاأنّ اللّه تعالی یجوز أن یعفو عنه، وهذا هو المختار. «1»  
و استدلّ المحقّق الطوسی علی إنقطاع عذاب مرتکب الکبیرة بوجهین حیث قال:  
و عذاب صاحب الکبیرة ینقطع لاستحقاقه الثواب بإیمانه ولقبحه عند العقلاء.  
توضیحه: إنّ صاحب الکبیرة یستحقّ الثواب والجنّة لإیمانه، فإذا استحقّ العقاب بالمعصیة، فإمّا أن یقدّم الثواب علی العقاب، وهو باطل، لأنّ الإثابة لا تکون إلّابدخول الجنّة والداخل فیها مخلّد بنصّ الکتاب المجید وعلیه إجماع الأُمّة، أو بالعکس و هو المطلوب.  
أضف إلی ذلک أنّ لازم عدم الانقطاع أن یکون من عبد اللّه تعالی مدّة عمره بأنواع القربات إلی اللّه، ثمّ عصی فی آخر عمره معصیة واحدة مع  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 463  
حفظ إیمانه، مخلّداً فی النار، و یکون نظیر من أشرک باللّه تعالی مدّة عمره وهو قبیح عقلًا محال علی اللّه سبحانه. «1»  
واستدلّت المعتزلة علی خلود الفاسق فی النّار بإطلاق الآیات الواردة فی الخلود، ولکنّ المتأمّل فی الآیات یقف علی قرائن تمنع من الأخذ بإطلاقها ولا نری ضرورة فی التعرّض لها. «2»

7. کیف یصحّ الخلود مع کون الذنب منقطعاً؟

إنّ من السنن العقلیة المقرّرة رعایة المعادلة بین الجرم والعقوبة، وهذه المعادلة منتفیة فی العذاب المخلّد، فإنّ الذنب کان موقتاً منقطعاً.  
والجواب عنه أمّا أوّلًا: فإنّ المراد من المعادلة بین الجرم والعقوبة لیس هو فی جانب الکمّیّة ومن حیث الزمان، بل فی جانب الکیفیّة ومن حیث عظمة الجرم بلحاظ مفاسده الفردیة أو النوعیة، کما نری ذلک فی العقوبات المقرّرة عند العقلاء لمثل القتل والإخلال فی النظم الاجتماعی، ونحو ذلک، فالجرم یقع فی زمان قلیل ومع ذلک فقد یحکم علیه بالأعدام والحبس المؤبَّد.  
وأمّا ثانیاً: «فإنّ العذاب فی الحقیقة أثر لصورة الشّقاء الحاصلة بعد تحقّق علل معدّة وهی المخالفات المحدودة ولیس أثراً لتلک العلل  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 464  
المحدودة المنقطعة حتی یلزم تأثیر المتناهی أثراً غیر متناه وهو محال، نظیره أنّ عللًا معدّة ومقرّبات معدودة محدودة أوجبت أن تتصوّر المادّة بالصورة الإنسانیة فتصیر المادة إنساناً یصدر عنه آثار الإنسانیّة المعلولة للصورة المذکورة».  
ولا معنی لأن یسأل و یقال:  
إنّ الآثار الإنسانیة الصادرة عن الإنسان بعد الموت صدوراً دائمیاً سرمدیّاً لحصول معدّات محدودة مقطوعة الأمر للمادّة، فکیف صارت مجموع منقطع الآخر من العلل سبباً لصدور الآثار المذکورة وبقائها مع الإنسان دائماً، لأنّ علّتها الفاعلة- وهی الصورة الإنسانیة- موجودة معها دائماً علی الفرض، فکما لا معنی لهذا السؤال لا معنی لذلک أیضاً. «1»  
)))  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 465

خاتمة المطاف‌

اشارة

خاتمة المطاف  
إلی هنا وقفنا علی الصحیح من العقائد الإسلامیة مدعماً بالبرهنة من الکتاب والسنّة والعقل، بقی الکلام فی أمورٍ نختم أبحاثنا العقائدیة بالبحث عنها، و هی:

1. الإیمان وأحکامه‌

الإیمان من الأمن وله فی اللّغة معنیان متقاربان: أحدهما: الأمانة الّتی هی ضد الخیانة، ومعناها سکون القلب. والآخر: التصدیق، والمعنیان متدانیان. «1»  
وأمّا فی الشرع فاختلفت الآراء فی تحقیق الإیمان وإنّه إسم لفعل القلب فقط، أو فعل اللسان فقط، أو لهما جمیعاً، أو لهما مع فعل سائر الجوارح، وعلی القول الأوّل فهل هو المعرفة فقط أو هی مع إذعان القلب.  
فنسب إلی الکرّامیة إنّهم فسّروا الإیمان بالإقرار باللسان فقط، واستدلّوا علیه بقوله صلی الله علیه و آله: «أمرت أن أُقاتل الناس حتی یقولوا: لا إله إلّااللّه، محمّد رسول اللّه». «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 466  
و ردّ بأنّ معنی القول فی کلامه: حتی یقولوا، هو الإذعان والإیمان، وإطلاق القول علی الإعتقاد والإذعان شائع، وأیضاً الإیمان أمر قلبی یحتاج إثباته إلی مظهر وهو الإقرار باللسان فی الغالب، وسیوافیک أنّ ظاهر کثیر من النصوص هو أنّ الإیمان فعل للقلب.  
وذهبت المعتزلة والخوارج إلی أن العمل بالجوارح مقوِّم للإیمان والفاقد له لیس بمؤمن بتاتاً، إلّاأنّهما اختلفا، فالخوارج یرون الفاقد کافراً، والمعتزلة یقولون: إنّه لیس بمؤمن ولا کافر بل هو فی منزلة بین المنزلتین، وممّا استدلوا به قوله تعالی:  
«وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُضِیعَ إِیمانَکُمْ» «1».  
إذ المراد من الإیمان فی الآیة هو صلاتهم إلی بیت المقدس قبل النسخ.  
و ردّ بأنّ الإستعمال أعمّ من الحقیقة، ولا شکّ أنّ العمل أثر الإیمان، ومن الشائع إطلاق اسم السبب علی المسبَّب، والقرینة علی ذلک الآیات المتضافرة الدالّة علی أنّ الإیمان فعل القلب وأنّ العمل متفرّع علیه کما سیجی‌ء.  
وذهب بعض المتکلّمین إلی أنّ الإیمان مرکّب من الإذعان بالقلب والإقرار باللسان، وهو مختار المحقّق الطوسی فی تجرید العقائد، والعلّامة الحلّی فی نهج المسترشدین، ونسبه التفتازانی إلی کثیر من المحقّقین و قال:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 467  
هو المحکی عن أبی حنیفة «1»، واستدلّ علیه بقوله تعالی:  
«وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَیْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا» «2».  
وأُجیب بأنّ مفاد الآیة أنّهم کانوا عالمین بالحقّ مستیقنین به، ومع ذلک لم یؤمنوا ولم یسلّموا به ظلماً وعلوّاً، وهذا نظیر قوله سبحانه:  
«فَلَمَّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا کَفَرُوا بِهِ» «3».  
فالآیة وما یشابهها تدلّ علی أنّ المعرفة بوحدها لیست هی الإیمان المطلوب فی الشریعة بل یحتاج إلی إذعان بالقلب، والجحود باللسان ونحوه کاشف عن عدم تحقّقه.  
ومن هنا تبیّن بطلان قول من فسَّر الإیمان بالمعرفة فقط، وقد نسب إلی جهم بن صفوان (المتوفّی 128 ه) و إلی أبی الحسن الأشعری فی أحد قولیه «4» ونسبه شارح المواقف إلی بعض الفقهاء. «5»  
وذهب جمهور الأشاعرة إلی أنّ الإیمان هو التصدیق بالجنان، قال صاحب المواقف:  
هو عندنا وعلیه أکثر الأئمّة کالقاضی والأستاذ التصدیق للرسول فیما علم مجیئه به ضرورة، فتفصیلًا فیما علم تفصیلًا، وإجمالًا فیما علم إجمالًا. «6»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 468  
وقال التفتازانی بعد حکایة هذا المذهب: «وهذا هو المشهور، و علیه الجمهور». «1»  
و قال الفاضل المقداد:  
قال بعض أصحابنا الإمامیة والأشعریة: إنّه التصدیق القلبی فقط، واختاره ابن نوبخت وکمال الدین میثم فی قواعده، وهو الأقرب لما قلناه من أنّه لغة التصدیق، ولما ورد نسبته إلی القلب، عرفنا أنّ المراد به التصدیق القلبی، لا أی تصدیق کان ... ویکون النطق باللسان مبیّناً لظهوره، والأعمال الصالحات ثمرات مؤکِّدة له. «2»  
وهذا القول هو الصحیح وتدلّ علیه طوائف ثلاث من الآیات:  
الأُولی: ما عدّ الإیمان من صفات القلب، والقلب محلًا له، مثل قوله تعالی:  
«أُولئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الإِیمانَ» «3».  
وقوله تعالی: «وَ لَمَّا یَدْخُلِ الإِیمانُ فِی قُلُوبِکُمْ» «4».  
وقوله تعالی: «وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِیمانِ» «5».  
والثانیة: ما عطف العمل الصالح علی الإیمان، فإنّ ظاهر العطف إنّ  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 469  
المعطوف غیر المعطوف علیه، والآیات فی هذا المعنی فوق حدّ الإحصاء.  
والثالثة: آیات الختم والطبع نحو قوله تعالی: «أُولئِکَ الَّذِینَ طَبَعَ اللَّهُ عَلی قُلُوبِهِمْ» «1».  
وقوله تعالی: «خَتَمَ اللَّهُ عَلی قُلُوبِهِمْ» «2».  
فالإمعان فی هذه الآیات یثبت أن الإیمان هو التصدیق القلبی، یترتّب علیه أثر دنیوی وأخروی، أمّا الدنیوی فحرمة دمه و عرضه و ماله، إلّا أن یرتکب قتلًا أو یأتی بفاحشة.  
وأمّا الأُخروی فصحّة أعماله، واستحقاق المثوبة علیها وعدم الخلود فی النار، واستحقاق العفو والشفاعة فی بعض المراحل.  
ثمّ إنّ السّعادة الأُخرویة رهن الإیمان المشفوع بالعمل، لا یشکّ فیه من له إلمام بالشریعة والآیات والروایات الواردة حول العمل، ومن هنا یظهر بطلان عقیدة المرجئة الّتی کانت تزعم أنّ العمل لا قیمة له فی الحیاة الدینیة، وتکتفی بالإیمان فقط، وقد تضافر عن أئمّة أهل البیت علیهم السلام لعن المرجئة «3» قال الصادق علیه السلام:  
«ملعون، ملعون من قال: الإیمان قول بلا عمل». «4»  
و ممّا ذکرنا تبیّن أنّ الأحادیث المرویة فی أنّ الإیمان عبارة عن معرفة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 470  
بالقلب، وقول باللسان، و عمل بالأرکان «1»، لا تهدف تفسیر حقیقة الإیمان، بل هی ناظرة إلی أن الإیمان بلا عمل لا یکفی لوصول الإنسان إلی السعادة، و إنّ مزعمة المرجئة لا أساس لها، هذا هو مقتضی الجمع بینها و بین ما تقدم من الآیات.  
نسأل اللّه سبحانه أن یجعلنا من الصالحین من عباده المؤمنین الّذین قال فی حقّهم:  
«مَنْ عَمِلَ سَیِّئَةً فَلا یُجْزی إِلَّا مِثْلَها وَ مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثی وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولئِکَ یَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ یُرْزَقُونَ فِیها بِغَیْرِ حِسابٍ». «2»

2. الشیعة والإتّهامات الواهیة

هناک بعض المسائل الّتی لم تزل الشیعة الإمامیة تزدری بها أو تتّهم بالإعتقاد بها، وهی الإعتقاد بالبداء، والرجعة والمتعة، وعدم الإعتقاد بعدالة جمیع الصحابة، والتقیّة واتّهام القول بتحریف القرآن.  
وقد تقدّم الکلام حول البداء فی مبحث العدل، و الرجعة فی مبحث المعاد، والبحث حول المتعة یحال إلی علم الفقه «3» فلنبحث هنا عن بقیة تلک المسائل وهی ثلاث:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 471  
أ) موقف الشیعة من القرآن الکریم  
اتّهمت الشیعة من جانب بعض المخالفین بالقول بتحریف القرآن ونقصانه، ولکنّ المراجعة إلی أقوال أکابر الطائفة وأقطابهم یثبت خلاف ذلک، وإلیک فیما یلی نصوص بعض أعلامهم؛ «1»  
قال الصدوق (المتوفّی 381 ه):  
اعتقادنا أنّ القرآن الّذی أنزله اللّه تعالی علی نبیه محمّد صلی الله علیه و آله هو ما بین الدفّتین، و هو ما فی أیدی الناس لیس بأکثر من ذلک، ومن نسب إلینا إنّا نقول إنّه أکثر من ذلک فهو کاذب. «2»  
و قال السید المرتضی (المتوفّی 436 ه):  
إنّ القرآن معجزة النبوّة ومأخذ العلوم الشرعیة والأحکام الدینیة، وعلماء المسلمین قد بلغوا فی حفظه وحمایته الغایة حتی عرفوا کلّ شی‌ء اختلف فیه من إعرابه وقراءته وحروفه وآیاته، فکیف یجوز أن یکون مغیّراً ومنقوصاً مع العنایة الصادقة والضبط الشدید. «3»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 472  
وقال شیخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسی (المتوفّی 460 ه):  
إنّ الزیادة فیه مجمع علی بطلانها، وأمّا النقصان منه، فالظاهر أیضاً من مذهب المسلمین خلافه، وهو الألیق بالصحیح من مذهبنا، وهو الّذی نصره المرتضی، وهو الظاهر من الروایات. «1»  
وقال أمین الإسلام الطبرسی (المتوفّی 548 ه):  
أمّا الزیادة فمجمع علی بطلانها، وأمّا النقصان منه فقد روی جماعة من أصحابنا وقوم من حشویة أهل السنّة إنّ فی القرآن نقصاناً والصحیح من مذهبنا خلافه. «2»  
وقال العلّامة الحلّی (المتوفّی 726 ه):  
الحقّ أنّه لا تبدیل ولا تأخیر ولا تقدیم، وأنّه لم یزد ولم ینقص، ونعوذ باللّه من أن یعتقد مثل ذلک، فإنّه یوجب تطرق الشک إلی معجزة الرسول المنقولة بالتواتر. «3»  
هؤلاء ثُلّة من أعلام الشیعة فی القرون السابقة من رابعها إلی ثامنها، ویکفی ذلک فی إثبات أنّ نسبة التحریف إلی الشیعة ظلم و عدوان، وأمّا المتأخّرون فحدِّث عنه ولا حرج، ونکتفی منهم بنقل کلمة للأُستاذ الأکبر الإمام الخمینی قدس سره فی هذا المجال، حیث قال:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 473  
إنّ الواقف علی عنایة المسلمین بجمع الکتاب وحفظه وضبطه، قراءة وکتابة، یقف علی بطلان تلک المزعمة (التحریف) وأنّه لا ینبغی أن یرکن إلیها ذو مسکة، وما ورد فیه من الأخبار بین ضعیف لا یستدلّ به، إلی مجعول تلوح منه أمارات الجعل، إلی غریب یقضی منه العجب، إلی صحیح یدلّ علی أنّ مضمونه، تأویل الکتاب وتفسیره. «1»  
أجل، الغفلة عن ذلک وعدم التفرقة بین تأویل القرآن وتنزیله دعا بعضهم إلی القول بالتحریف، قال المفید (المتوفّی 413 ه):  
قد قال جماعة من أهل الإمامة إنّه لم ینقص من کلمة ولا من آیة ولا من سورة، ولکن حذف ما کان مثبتاً فی مصحف أمیر المؤمنین علیه السلام من تأویله وتفسیر معانیه علی حقیقة تنزیله، وذلک کان ثابتاً منزلًا وإن لم یکن من جملة کلام اللّه تعالی الّذی هو القرآن المعجز وقد یسمّی تأویل القرآن قرآناً- إلی أن قال:-  
وعندی أنّ هذا القول أشبه من مقال من ادّعی نقصان کلم من نفس القرآن علی الحقیقة دون التأویل، وإلیه أمیل واللّه أسأل توفیقه للصواب. «2»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 474  
روایات النقیصة فی کتب أهل السنّة  
ثمّ إنّ روایات النقیصة لا تختصّ بأحادیث الشیعة- و قد عرفت الرأی الصحیح فیها- بل هناک مجموعة من الروایات فی کتب التفسیر و الحدیث عند أهل السنّة تدلّ علی نقصان طائفة من الآیات و السّور، و هذا القرطبی یقول فی تفسیر سورة الأحزاب:  
أخرج أبو عبید فی الفضائل وابن مردویه، وإبن الأنباری عن عائشة قالت: کانت سورة الأحزاب تقرأ فی زمان النبیّ مائتی آیة، فلمّا کتب عثمان المصاحف لم یقدر منها إلّاعلی ما هو الآن. «1»  
و هذا هو البخاری یروی عن عمر قوله: «لولا أن یقول الناس إنّ عمر زاد فی کتاب اللّه، لکتبت آیة الرجم بیدی» «2» إلی غیر ذلک من الروایات الّتی نقل قسما منها السیوطی فی الإتقان. «3»  
ومع ذلک فنحن نُجِلُّ علماء السنّة ومحقّقیهم عن نسبة التحریف إلیهم، ولا یصح الإستدلال بالروایة علی العقیدة، ونقول مثل هذا فی حق الشیعة، وقد عرفت أنّ الشیخ المفید یحمل هذه الروایات علی أنّها تفسیر للقرآن، وللسید محمّد رشید رضا أیضاً کلام فی توجیه ما ورد حول نسخ  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 475  
التلاوة فی روایات أهل السنّة نأتی بنصِّه، قال:  
لیس کلّ وحی قرآناً، فإنّ للقرآن أحکاماً ومزایاً مخصوصة وقد ورد فی السنّة کثیر من الأحکام مسندة إلی الوحی ولم یکن النبیّ صلی الله علیه و آله ولا أصحابه یعدّونها قرآناً، بل جمیع ما قاله علیه السلام علی أنّه دین فهو وحی عند الجمهور، واستدلّوا علیه بقوله: «وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی\* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُوحی» وأظهره الأحادیث القدسیة.  
ومن لم یفقه هذه التفرقة من العلماء وقعت لهم أوهام فی بعض الأحادیث روایة ودرایة و زعموا أنّها کانت قرآناً ونسخت». «1»  
ب) موقف الشیعة من عدالة الصحابة  
عدالة الصحابة کلّهم ونزاهتهم من کلّ سوء هی أحد الأُصول الّتی یتدیّن بها أهل السنّة، قال ابن حجر:  
«اتّفق أهل السنّة علی أن الجمیع عدول ولم یخالف فی ذلک إلّاشذوذ من المبتدعة». «2»  
وقال الإیجی:  
یجب تعظیم الصحابة کلّهم، والکف عن القدح فیهم، لأنّ اللّه  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 476  
عظّمهم وأثنی علیهم فی غیر موضع من کتابه والرسول قد أحبّهم وأثنی علیهم فی أحادیث کثیرة. «1»  
وقال التفتازانی:  
اتّفق أهل الحقّ علی وجوب تعظیم الصحابة والکفّ عن الطعن فیهم، سیّما المهاجرین والأنصار، لما ورد فی الکتاب والسنّة من الثناء علیهم. «2»  
غیر أنّ الشیعة الإمامیة عن بکرة أبیهم علی أنّ الصحابة کسائر الرواة فیهم العدول وغیر العدول، وإنّ کون الرجل صحابیّاً لا یکفی فی الحکم بالعدالة، بل یجب تتّبع أحواله حتی یقف علی وثاقته، وذلک لأنّ القول بعدالة جمیع الصحابة ونزاهتهم من کلّ شی‌ء ممّا لا یلائم القرآن والسنّة ویکذبه التاریخ، وإلیک البیان:

الصحابة فی الذکر الحکیم‌

إنّ الذکر الحکیم یصنِّف الصحابة إلی أصناف یمدح بعضها ویذمّ بعضاً آخر، فالممدوحون هم السّابقون الأوّلون «3» والمبایعون تحت الشجرة «4» والمهاجرون والأنصار «5» وأمّا المذمومون فهم أصناف نشیر إلی بعضها:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 477  
1. المنافقون: لقد أعطی القرآن الکریم عنایة خاصّة بعصبة المنافقین، وأعرب عن نوایاهم وندَّد بهم فی السور التالیة: البقرة، آل عمران، المائدة، التوبة، العنکبوت، الأحزاب، محمّد، الفتح، الحدید، المجادلة، الحشر و المنافقین، وهذا یدلّ علی أنّهم کانوا جماعة هائلة فی المجتمع الإسلامی.  
2. المرتابون والسمّاعون: یحکی سبحانه عن طائفة من أصحاب النبیّ أنّهم کانوا یستأذنونه فی ترک الخروج إلی الجهاد، ویصفهم بأنّ فی قلوبهم إرتیاب، وأنّ خروجهم إلی الجهاد لا یزید المسلمین إلّاخبالًا، وإنّهم یقومون بالسماع للکفّار. «1»  
3. الظانون باللّه غیر الحقّ: یحکی سبحانه عن طائفة من أصحاب النبیّ أنّهم کانوا یظنون باللّه غیر الحقّ ظنّ الجاهلیّة، إذ یشکّون فی کون المسلمین علی صراط الحق و یقولون: «لَوْ کانَ لَنا مِنَ الأَمْرِ شَیْ‌ءٌ ما قُتِلْنا هاهُنا» «2»  
4. المولُّون أمام الکفّار: یستفاد من بعض الآیات ویشهد التاریخ علی أنّ جماعة من صحابة النبیّ إنهزموا عن القتال مع الکفّار یوم أحد وحنین؛ قال ابن هشام فی تفسیر الآیات النازلة فی أُحُد:  
ثمّ أنّبهم علی الفرار عن نبیّهم وهم یدعون، لا یعطفون علیه لدعائه إیاهم، فقال:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 478  
«إِذْ تُصْعِدُونَ وَ لا تَلْوُونَ عَلی أَحَدٍ وَ الرَّسُولُ یَدْعُوکُمْ فِی أُخْراکُمْ» «1».  
و قال فی إنهزام الناس یوم حنین:  
فلمّا انهزم الناس و رأی من کان مع رسول اللّه صلی الله علیه و آله من جفاة أهل مکّة، الهزیمة تکلّم رجال منهم بما فی أنفسهم من الضغن، فقال أبو سفیان بن حرب لا تنتهی هزیمتهم دون البحر، وصرخ جبلة بن حنبل: ألا بطل السحر الیوم. «2»  
هذه صنوف من الصحابة ندَّد بهم القرآن الکریم و عیَّرهم بذمائم أفعالهم و قبائح أوصافهم، أفبعد هذا یصحّ أن یعدّ جمیع الصحابة عدولًا أتقیاء، و یرمی من یقدح فی هؤلاء بالزندقة و البدعة؟ مع أنّ اللّه سبحانه وصف طائفة منهم (و هم السمّاعون) بالظلم.  
الصحابة فی السنّة النبویة  
روی أبو حازم عن سهل بن سعد قال، قال النبیّ صلی الله علیه و آله: «إنّی فرطکم علی الحوض من ورد شرب، ومن شرب لم یظمأ أبداً، ولیردنَّ علیَّ أقوام أعرفهم و یعرفونی، ثمّ یحال بینی وبینهم ...» قال أبو حازم: فسمع النعمان بن أبی عیاش، و أنا أُحدّثهم بهذا الحدیث فقال: هکذا سمعت سهلًا یقول؟ فقلت: نعم، قال: و أنا أشهد علی أبی سعید الخدری لسمعته یزید فیقول: إنّهم منّی، فقال:  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 479  
إنّک لا تدری ما أحدثوا بعدک، فأقول: سحقاً سحقاً لمن بدّل بعدی، أخرجه البخاری و مسلم». «1»  
و روی البخاری ومسلم أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال:  
یرد علیَّ یوم القیامة رهط من أصحابی (أو قال من أمّتی) فیحلئون عن الحوض، فأقول یا ربّ أصحابی، فیقول:  
إنّه لا علم لک بما أحدثوا بعدک، إنّهم إرتدوا علی أدبارهم القهقری. «2»  
و قد اکتفینا من الکثیر بالقلیل، ومن أراد الوقوف علی ما لم نذکره فلیراجع جامع الأُصول لإبن الأثیر.

التاریخ وعدالة الصحابة

کیف یمکن عدّ الصحابة جمیعاً عدولًا والتاریخ بین أیدینا، نری أنّ بعضهم کولید بن عقبة ظهر علیه الفسق فی حیاة النبیّ وبعده، أما الأوّل فمن المجمع علیه بین أهل العلم أنّ قوله تعالی: «إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا» «3».  
نزلت فی شأنه، کما نزل فی حقّه قوله تعالی:  
«أَ فَمَنْ کانَ مُؤْمِناً کَمَنْ کانَ فاسِقاً لا یَسْتَوُونَ» «4».  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 480  
وأمّا الثانی فروی أصحاب السِّیَر والتاریخ أنّ الولید سکر وصلّی الصبح بأهل الکوفة أربعاً ثمّ التفت إلیهم وقال: هل أزیدکم .... «1»  
و هذا قدّامة بن مظعون صحابی بدری، روی أنّه شرب الخمر، وأقام علیه عمر الحدّ «2» ولا درأ عنه الحدّ بحجّة أنّه بدری، ولا قال: قد نهی رسول اللّه صلی الله علیه و آله عن ذکر مساوئ الصحابة، کما أنّ المشهور «3» أنّ عبد الرحمان الأصغر بن عمر بن الخطاب، قد شرب الخمر وضربه عمر حدّاً فمات، وکان ممّن عاصر رسول اللّه صلی الله علیه و آله.  
إنّ بعض الصحابة خضب وجه الأرض بالدماء، فاقرأ تاریخ بسر بن أرطاة، حتی أنّه قتل طفلین لعبید اللّه بن عباس، وکم وکم بین الصحابة لدَّة هؤلاء من رجال العیث والفساد، قد حفل التاریخ بضبط مساوئهم، أفبعد هذه البیّنات یصحّ التقوّل بعدالة الصحابة مطلقاً؟!  
إنّ النظرة العابرة لتاریخ الصحابة تقضی بأنّ بعضهم کان یتّهم الآخر بالنفاق والکذب «4»، کما أنّ بعضهم کان یقاتل بعضاً ویقود جیشاً لمحاربته، فقتل بین ذلک جماعة کثیرة، أفهل یمکن تبریر أعمالهم من الشاتم والمشتوم، والقاتل والمقتول، وعدّهم عدولًا ومثلًا للفضل والفضیلة؟!  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 481

حدیث أصحابی کالنجوم‌

إنّ القائلین بعدالة الصحابة جمیعاً یتمسّکون بما یروی عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال: «أصحابی کالنجوم بأیّهم اقتدیتم اهتدیتم». «1»  
أقول: کیف یصح إسناد هذا الحدیث إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله مع أنّ لازمه الأمر بالمتناقضین؟ لأنّ هذا یوجب أن یکون أهل الشام فی صفّین علی هدی، وأن یکون أهل العراق أیضاً علی هدی، وأن یکون قاتل عمار بن یاسر مهتدیاً، وقد صحّ الخبر عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال له: «تقتلک الفئة الباغیة».  
وقال سبحانه: «فَقاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتَّی تَفِی‌ءَ إِلی أَمْرِ اللَّهِ» «2»  
فدلّ علی أنّها ما دامت موصوفة بالمقام علی البغی فهی مفارقة لأمر اللّه، ومن یفارق أمر اللّه لا یکون مهتدیاً.  
إنّ هذا الحدیث موضوع علی لسان النبیّ الأکرم، کما صرّح بذلک جماعة من أعلام أهل السنّة، قال أبو حیّان الأندلسی: «هو حدیث موضوع لا یصحّ بوجه عن رسول اللّه». ثمّ نقل قول الحافظ ابن حزم فی رسالته «إبطال الرأی والقیاس» ما نصّه: «وهذا خبر مکذوب باطل لم یصحّ قطّ».  
ثمّ نقل عن البزّاز صاحب المسند قوله: «وهذا کلام لم یصحّ عن النبیّ صلی الله علیه و آله و شرع بالطعن فی سنده». «3»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 482  
ثمّ إنّ التفتازانی وإن أخذته العصبیة فی الدعوة إلی ترک الکلام فی حقّ البغاة والجائرین، لکنّه أصحر بالحقیقة فقال:  
ما وقع بین الصحابة من المحاربات والمشاجرات علی الوجه المسطور فی کتب التاریخ، والمذکور علی السنة الثقات یدلّ بظاهره علی أنّ بعضهم حاد عن طریق الحق، وبلغ حدّ الظلم والفسق ... إلّاأنّ العلماء لحسن ظنّهم بالصحابة ذکروا لها محامل وتأویلات بها تلیق ...». «1»

کلمة لبعض المعاصرین من أهل السنّة

إنّ بعض المنصفین من المصریّین المعاصرین «2» قد اعترف بالحقّ، وأراد الجمع بین رأیی السنّة والشیعة فی حقّ الصحابة، فقال:  
إنّ منهج أهل السنّة فی تعدیل الصحابة أو ترک الکلام فی حقّهم منهج أخلاقی، وإنّ طریقة الشیعة فی نقد الصحابة وتقسیمهم إلی عادل وجائر منهج علمی، فکلّ من المنهجین مکمّل للآخر- إلی أن قال:- إنّ الشیعة وهم شطر عظیم من أهل القبلة یضعون جمیع المسلمین فی میزان واحد، ولا یفرّقون بین صحابی وتابعی ومتأخر، کما لا یفرقون بین متقدّم فی الإسلام وحدیث عهد به إلّاباعتبار درجة الأخذ بما جاء به حضرة  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 483  
الرسول صلی الله علیه و آله والأئمّة الإثنا عشر بعده، وإنّ الصحبة فی ذاتها لیست حصانة یتحصّن بها من درجة الإعتقاد، وعلی هذا الأساس المتین أباحوا لأنفسهم- اجتهاداً- نقد الصحابة والبحث فی درجة عدالتهم، کما أباحوا لأنفسهم الطعن فی نفر من الصحابة أخلّوا بشروط الصحبة وحادوا عن محبة آل محمّد علیهم السلام، کیف لا، وقد قال الرسول الأعظم صلی الله علیه و آله:  
«إنّی تارک فیکم ما إن تمسّکتم بهما لن تضلّوا، کتاب اللّه وعترتی آل بیتی ...».  
وعلی أساس هذا الحدیث ونحوه یرون أنّ کثیراً من الصحابة خالفوا هذا الحدیث، بإضطهادهم لآل محمّد ولعنهم لبعض أفراد هذه العترة، ومن ثمّ فکیف یستقیم لهؤلاء المخالفین شرف الصحبّة، وکیف یوسموا باسم العدالة؟!  
ذلک هو خلاصة رأی الشیعة فی نفی صفة العدالة عن بعض الصحابة، وتلک هی الأسباب العلمیة الواقعیة الّتی بنوا علیها حججهم «1».  
ج) التقیّة بین الوجوب والحرمة  
ممّا یشنّع به علی الشیعة قولهم بالتّقیة وعملهم به فی أحایین وظروف خاصّة، ولکن المشنِّعین لم یقفوا علی مغزاها، ولو تثبّتوا فی الأمر و رجعوا  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 484  
إلی الکتاب والسنّة لوقفوا علی أنّها ممّا تحکم به ضرورة العقل و نصّ الشریعة.  
حقیقة التقیّة وغایتها  
التقیّة مشتقّة من الوقایة والمراد منها التحفّظ علی ضرر الغیر بموافقته فی قول أو فعل مخالف للحقّ، وإذا کان هذا مفهومها فهی تقابل النفاق، تقابل الإیمان والکفر، فإنّ النفاق عبارة عن إظهار الحقّ وإخفاء الباطل، ومع هذا التباین بینهما لا یصحّ عدّها من فروع النفاق، کما أنّ القرآن الکریم یعرف المنافقین بالمتظاهرین بالإیمان والمبطنین للکفر، یقول سبحانه:  
«إِذا جاءَکَ الْمُنافِقُونَ قالُوا نَشْهَدُ إِنَّکَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَ اللَّهُ یَعْلَمُ إِنَّکَ لَرَسُولُهُ وَ اللَّهُ یَشْهَدُ إِنَّ الْمُنافِقِینَ لَکاذِبُونَ» «1»  
فالغایة من التقیّة الدینیة هی صیانة النفس والعرض والمال، وذلک فی ظروف قاهرة لا یستطیع فیها المؤمن أن یعلن عن موقفه الحقّ صریحاً، إنّ التقیة سلاح الضعیف فی مقابل القوی الغاشم، سلاح من یبتلی بمن لا یحترم دمه وعرضه وماله، لا لشی‌ء إلّالأنّه لا یتّفق فی بعض المبادئ والأفکار.  
فإذا کان هذا معنی التقیّة ومفهومها، وکانت هذه غایتها، فهو أمر فطری یسوق الإنسان إلیه قبل کلّ شی‌ء عقله وتدعو إلیه فطرته، ولأجل ذلک  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 485  
یستعملها کلّ من ابتلی بالملوک والساسة الّذین لا یحترمون شیئاً سوی رأیهم وفکرتهم ومطامعهم ولا یتردّدون عن التنکیل بکلّ من یعارضهم فی ذلک، من غیر فرق بین المسلم- شیعیاً کان أم سنّیّاً- ومن هنا یظهر جدوی التقیة وعمق فائدتها.

التقیة فی الکتاب العزیز

إنّ التقیة من المفاهیم القرآنیة الّتی وردت فی أکثر من موضع فی القرآن الکریم، وفی تلک الآیات إشارات واضحة إلی الموارد الّتی یلجأ فیها المؤمن إلی استخدام هذا المسلک الفطری خلال حیاته أثناء الظروف العصیبة لیصون بها نفسه وعرضه وماله، أو نفس من یمتّ إلیه بصلة وعرضه وماله، کما استعملها مؤمن آل فرعون لصیانة الکلیم عن القتل والتنکیل «1» وغیر ذلک من الموارد، وإلیک بعض الآیات الدالّة علی مشروعیة التقیة بالمعنی المتقدّم:  
الآیة الأُولی:  
قال سبحانه: «مَنْ کَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِیمانِهِ إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِیمانِ» «2».  
تری أنّه سبحانه یجوّز إظهار الکفر کرهاً ومجاراة للکافرین خوفاً منهم بشرط أن یکون القلب مطمئناً بالإیمان وصرّح بذلک لفیف من المفسّرین.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 486  
قال الزمخشری:  
روی أنّ أُناساً من أهل مکّة فتنوا فارتدّوا عن الإسلام بعد دخولهم فیه، وکان فیهم من أکره و أجری کلمة الکفر علی لسانه و هو معتقد للإیمان، منهم عمّار بن یاسر و أبواه: یاسر وسمیّة، وصهیب وبلال وخباب. أمّا عمّار فأعطاهم ما أرادوا بلسانه مکرها ... «1»  
و قال القرطبی:  
قال الحسن: التقیة جائزة للإنسان إلی یوم القیامة، ثمّ قال: أجمع أهل العلم علی أنّ من أُکره علی الکفر حتی خشی علی نفسه القتل أنّه لا إثم علیه إن کفر و قلبه مطمئن بالإیمان، ولا تبین زوجته، ولا یحکم علیه بالکفر، هذا قول مالک و الکوفیّین والشافعی. «2»  
وقال الخازن:  
«التقیّة لا تکون إلّامع خوف القتل مع سلامة النیّة، قال اللّه تعالی: «إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِیمانِ» ثمّ هذه التقیة رخصة». «3»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 487  
الآیة الثانیة  
قال سبحانه: «لا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکافِرِینَ أَوْلِیاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللَّهِ فِی شَیْ‌ءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً» «1»  
هذه الآیة أیضاً کأُختها ناصّة علی جواز التقیة، کما صرّح بذلک المفسّرون، کالطبری، والزمخشری، والرازی، والآلوسی، وجمال الدین القاسمی، والمراغی وغیرهم، قال الأخیر:  
قد استنبط العلماء من هذه الآیة جواز التقیة بأن یقول الإنسان أو یفعل ما یخالف الحق، لأجل التوقّی من ضرر یعود من الأعداء إلی النفس أو العرض أو المال. «2»  
الإجابة عن سؤال  
قد یقال: إنّ الآیتین راجعتان إلی تقیّة المسلم من الکافر، ولکنّ الشیعة تتّقی إخوانهم المسلمین، فکیف یستدلّ بهما علی صحّة عملهم؟  
والجواب: أنّ مورد الآیتین وإن کان هو اتّقاء المسلم من الکافر، ولکنّ المورد لا یکون مخصِّصاً لحکم الآیة إذا کان الملاک موجوداً فی غیره، وقد عرفت أنّ وجه تشریع التقیّة هو صیانة النفس والعرض والمال من الهلاک  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 488  
والدمار، فإن کان هذا الملاک موجوداً فی غیر مورد الآیة، فیجوز، أخذاً بوحدة الملاک.  
قال الرازی:  
ظاهر الآیة (آیة آل عمران) إنّ التقیّة إنّما تحلّ مع الکفّار الغالبین، إلّاأن مذهب الشافعی إنّ الحالة بین المسلمین إذا شاکلت الحالة بین المسلمین والکافرین حلّت التقیّة محاماة عن النفس، وقال: التقیّة جائزة لصون النفس، و هل هی جائزة لصون المال؟ یحتمل أن یحکم فیها بالجواز لقوله صلی الله علیه و آله: حرمة مال المسلم کحرمة دمه، وقوله علیه السلام: «من قتل دون ماله فهو شهید. «1»  
و قال المراغی فی تفسیر آیة النحل:  
و یدخل فی التقیة مداراة الکفرة والظلمة والفسقة، والإنة الکلام لهم، والتبسّم فی وجوههم وبذل المال لهم، لکفّ أذاهم وصیانة العرض منهم، ولا یعدّ هذا من الموالاة المنهی عنها، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبرانی قوله صلی الله علیه و آله: «ما وقی المؤمن به عرضه فهو صدقة». «2»  
و التاریخ بین أیدینا یحدّثنا بوضوح عن لجوء جملة معروفة من کبار المسلمین إلی التقیّة فی ظروف عصیبة، وخیر مثال علی ذلک ما أورده  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 489  
الطبری فی تاریخه عن محاولة المأمون دفع وجوه القضاة والمحدّثین فی زمانه إلی الإقرار بخلق القرآن قسراً، ولما أبصر أولئک المحدّثون حدّ السیف مشهراً عمدوا إلی مصانعة المأمون فی دعواه وأسرّوا معتقدهم فی صدورهم، ولما عوتبوا علی ما ذهبوا إلیه من موافقة المأمون برَّروا عملهم بعمل عمَّار بن یاسر «1» والقصة شهیرة وصریحة فی جواز اللجوء إلی التقیة الّتی دأب البعض علی التشنیع فیها علی الشیعة. والّذی دفع بالشیعة إلی التقیّة بین إخوانهم وأبناء دینهم إنّما هو الخوف من السلطات الغاشمة، فلو لم یکن هناک فی غابر الزمان- من عصر الأمویّین ثمّ العباسیّین والعثمانیّین- أی ضغط علی الشیعة، کان من المعقول أن تنسی الشیعة کلمة التقیة وأن تحذفها من دیوان حیاتها، ولکن یا للأسف أنّ کثیراً من إخوانهم کانوا أداة طیعة بید الأمویّین و العباسیّین الّذین کانوا یرون فی مذهب الشیعة خطراً علی مناصبهم فکانوا یؤلّبون العامّة من أهل السنّة علی الشیعة یقتلونهم ویضطهدونهم وینکلون بهم، ونتیجة لتلک الظروف الصعبة لم یکن للشیعة، بل لکل من یملک شیئاً من العقل، وسیلة إلّااللجوء إلی التقیّة أو رفع الید عن المبادئ المقدّسة الّتی هی أعلی عنده من نفسه وماله والشواهد علی ذلک أکثر من أن تحصی.  
التقیّة المحرَّمة  
إنّ التقیة کما تجب لحفظ النفوس والأعراض والأموال، إنّها تحرم إذا  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 490  
ترتّب علیها مفسدة أعظم، کهدم الدّین و خفاء الحقیقة علی الأجیال الآتیة، وتسلّط الأعداء علی شؤون المسلمین و حرماتهم و معابدهم، ولأجل ذلک تری أنّ کثیراً من أکابر الشّیعة رفضوا التقیّة فی بعض الأحیان وقدّموا أنفسهم وأرواحهم أضاحی من أجل الدین.  
قال الإمام الخمینی قدس سره:  
تحرم التقیة فی بعض المحرمات والواجبات الّتی تمثّل فی نظر الشارع والمتشرعة مکانة بالغة، مثل هدم الکعبة والمشاهد المشرفة، والردّ علی الإسلام و القرآن، والتفسیر بما یفسّر المذهب ویطابق الإلحاد و غیرها من عظائم المحرمات، ولا تعمّها أدلّة التقیة ولا الإضطرار ولا الإکراه.  
و تدلّ علی ذلک معتبرة مسعدة بن صدقة و فیها: فکلّ شی‌ء یعمل المؤمن بینهم لمکان التقیة ممّا لا یؤدی إلی الفساد فی الدین فإنّه جائز». «1»  
کلمة لبعض المحقّقین من أهل السنّة  
نختم المقال بنقل کلام للعلّامة الشهرستانی حیث قال:  
إنّ التقیّة شعار کلّ ضعیف مسلوب الحرّیّة، إنّ الشیعة قد اشتهرت بالتقیة أکثر من غیرها لأنّها منیت بإستمرار الضغط  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 491  
علیها أکثر من أیّة أمّة أخری، فکانت مسلوبة الحریة فی عهد الدولة الأمویة کلّه، وفی عهد العباسیّین علی طوله، وفی أکثر أیّام الدولة العثمانیّة، ولأجله استشعروا بشعار التقیّة أکثر من أیّ قوم، ولما کانت الشیعة تختلف عن الطوائف المخالفة لها فی قسم مهم من الإعتقادات فی أصول الدین وفی کثیر من الأحکام الفقهیة، والمخالفة تستجلب بالطبع رقابة، وتصدّقه التجارب، لذلک أصبحت الشّیعة مضطرّة فی أکثر الأحیان إلی کتمان ما تختصّ به من عادة أو عقیدة أو فتوی، و کتاب أو غیر ذلک، تبتغی بهذا الکتمان صیانة النفس والنفیس، و المحافظة علی الوداد والأخوّة مع سائر إخوانهم المسلمین لئلّا تنشقّ عصا الطاعة، ولکی لا یحسّ الکفّار بوجود اختلاف ما فی المجتمع الإسلامی فیوسع الخلاف بین الأُمّة المحمّدیة- إلی أن قال:- لقد کانت التقیة شعاراً لآل البیت علیهم السلام دفعاً للضرر عنهم ومن أتباعهم وحقنا لدمائهم واستصلاحاً لحال المسلمین و جمعاً لکلمتهم ولمّاً لشعثهم، وما زالت سمة تعرف بها الإمامیة دون غیرها من الطوائف والأُمم، وکلّ إنسان إذا أحسّ بالخطر علی نفسه، أو ماله بسبب نشر معتقده، أو التظاهر به لابدّ أن یکتم ویتّقی مواضع الخطر، وهذا أمر تقتضیه فطرة العقول- إلی آخر ما قال-. «1»  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 492  
أسأل اللّه تعالی البصیرة فی الدین وتوحید صفوف المسلمین فی سبیل الحق والیقین  
«قُلْ هذِهِ سَبِیلِی أَدْعُوا إِلَی اللَّهِ عَلی بَصِیرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِی» «1».  
والحمد للّه رب العالمین.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 493

فهرس المصادر

فهرس المصادر  
1. القرآن الکریم، کلام اللّه جلّ جلاله.  
2. إثبات وجود خدا (فارسی)، جان کلور مونسمأ، المترجم، أحمد آرام، انتشارات حقیقت، تهران، 1355 ش.  
3. الإتقان فی علوم القرآن، السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن أبی بکر، منشورات الرضی، قم المقدسه.  
4. الأمالی، الصدوق، أبوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، 1400 ق.  
5. أحکام القرآن، الجصّاص، أحمد بن علی الرازی، دار الکتاب العربی، بیروت، 1335 ق.  
6. إلجاء العوام عن علم الکلام، الغزالی، أبوحامد محمد بن محمد بن محمد الطوسی، دار الکتاب العربی، بیروت، 1406 ق.  
7. الإلهیات علی هدی الکتاب والسنة والعقل، السبحانی، جعفر،  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 494  
الدار الإسلامیة، بیروت، 1410 ق.  
8. أصول الفلسفة (فارسی)، الطباطبائی، السید محمد حسین، دار العلم، قم المقدسة، 1350 ش.  
9. الأسفار الأربعة فی الحکمة الإلهیة، صدرالدین محمد بن ابراهیم الشیرازی، مکتبة المصطفوی، قم المقدسه.  
10. الإبانة عن أُصول الدیانة، الأشعری، ابوالحسن علی بن إسماعیل، مکتبة دار البیان، السوریة، 1416 ق.  
11. أساس التقدیس، فخر الدین الرازی، أبوعبداللّه محمد بن عمر بن الحسین، مکتبة العبیکان، الریاض، 1413 ق.  
12. الإقتصاد فی الإعتقاد، الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسی، دار مکتبة الهلال، بیروت، 1421 ق.  
13. أجود التقریرات، الإمام الخوئی، السید أبوالقاسم، مکتبة المصطفوی، قم المقدسة.  
14. الإعتقادات فی دین الإمامیة، الصدوق، أبوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، المطبعة العلمیّة، قم المقدسة، 1412 ق.  
15. إظهار الحق، الهندی، الشیخ رحمة اللّه بن خلیل الرحمن، دار الفکر، القاهرة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 495  
16. الإصابة فی تمییز الصحابة، إبن حجر العسقلانی، أحمد بن علی، دار الکتب العلمیة، بیروت، 1423 ق.  
17. أسد الغابة، إبن الأثیر، عز الدین علی بن محمد الجزری، تحقیق علی محمد معوّض، و عادل أحمد عبدالموجود، دار الکتب العلمیة، بیروت.  
18. أُصول الدین، البغدادی، ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر تمیمی، دار الفکر، بیروت، 1417 ق.  
19. الإمامة والسیاسة، ابن قتیبة الدینوری، عبداللّه بن مسلم، دار المعرفة، بیروت.  
20. أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، الشیخ المفید، محمد بن محمد بن نعمان، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم المقدسة، 1413 ق.  
21. أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، العلامة الحلّی، جمال الدین الحسن بن یوسف، منشورات الرضی، قم المقدسة، 1414 ق.  
22. الإعتصام بالکتاب والسنة، السبحانی، جعفر، مؤسسة الإمام الصادق 7، قم المقدسة، 1414 ق.  
23. الأحکام السلطانیة، الماوردی، أبوالحسن علی بن محمد بن حبیب البصری البغدادی، دار الفکر، بیروت.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 496  
24. أنوار التنزیل و أسرار التأویل، البیضاوی، ناصر الدین ابوسعید عبدالله بن عمر بن محمد، مؤسسة الأعلمی، بیروت، 1410 ق.  
25. إعجاز القرآن، الجرجانی، عبدالقاهر،  
26. إرشاد الطالبین، السیوری، مقداد بن عبداللّه، مکتبة المرعشی النجفی، قم المقدسة، 1405 ق.  
ب  
27. البرهان علی صحة طول عمر الإمام صاحب الزمان (عج)، الکراجکی، الشیخ ابوالفتح، ضمن کتاب کنز الفوائد، دار الذخائر، قم.  
28. البرهان فی تفسیر القرآن، البحرانی، السید هاشم، دار الکتب العلمیة، قم المقدسة.  
29. البیان والتبیین، الجاحظ، أبوعثمان عمرو بن بحر کنانی، عبدالسلام محمد هارون، القاهره- 1968 م.  
30. بین یدی الساعة، الدکتور عبدالباقی،  
31. بحار الأنوار، المجلسی، المولی محمدباقر، المکتبة الإسلامیة، تهران.  
32. بدایة الحکمة، الطباطبایی، السید محمد حسین، المکتبة الطباطبایی، قم المقدسة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 497  
33. بحوث فی الملل والنحل، السبحانی، جعفر، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، قم المقدسة، 1416 ق.  
34. البیان فی تفسیر القرآن، الإمام الخوئی، السید أبوالقاسم، أنوار الهدی، قم المقدسة، 1401 ق.  
ت  
35. التوحید، الصدوق، أبوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، دار المعرفة، بیروت.  
36. تفسیر المنار، عبده، الشیخ محمد، دار المعرفة، بیروت.  
37. تفسیر المراغی، المراغی، أحمد مصطفی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.  
38. التعریفات، الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد، دار الفکر، بیروت، 1419 ق.  
39. تنزیه الأنبیاء، السید الشریف المرتضی، أبو القاسم علی بن الحسین الموسوی البغدادی، مکتبة بصیرتی، قم المقدسة.  
40. تاریخ الأمم و الملوک، الطبری، محمد بن جریر، مکتبة خیّاط، بیروت.  
41. تصحیح الإعتقاد بصواب الإنتقاد، الشیخ المفید، محمد بن محمد بن النعمان، انتشارات الرضی، قم المقدسة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 498  
42. تلخیص المحصّل، الطوسی، الخواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن، دار الأضواء، بیروت، 1405 ق.  
43. تاریخ المذاهب الإسلامیة، أبوزهرة، محمّد، دار الفکر العربی، قاهره، 1989 م.  
44. تفسیر القرآن العظیم، إبن کثیر الدمشقی، عماد الدین ابوالفداء اسماعیل، دار الأندلس، بیروت، 1416 ق.  
45. تاریخ حصر الإجتهاد، الطهرانی، الشیخ، آغا بزرگ، مدرسة الإمام المهدی (عج)، خونسار- ایران، 1401 ق.  
46. تنبیه الأمة و تنزیه الملّة، النائینی، الشیخ محمد حسین، شرکت سهامی انتشار، تهران.  
47. تمهید الأوائل و تلخیص الدلائل، الباقلانی، القاضی أبوبکر محمد بن الطیّب، مؤسسة الکتب الثقافیة، بیروت، 1414 ق.  
48. تهذیب الأصول، السبحانی، جعفر، مطبعة مهر، قم المقدسة.  
ث  
49. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، الصدوق، أبوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، 1410 ق.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 499  
ج  
50. جهان بینی علمی (فارسی)، راسل، برتراند، سید حسن منصور، انتشارات آگاه، تهران، 1360 ش.  
51. الجامع الصحیح (سنن الترمذی)، الترمذی، أبوعیسی، دارالکتب العربی، بیروت، 1423 ق.  
52. جامع الاصول، ابن الأثیرالجزری، علی بن محمد بن محمد بن عبدالواحد، دار الفکر، بیروت، 1403 ق.  
53. الجامع لأحکام القرآن، القرطبی، محمدبن أحمد، دار الکتاب العربی، بیروت، 1423 ق.  
ح  
54. حلیة الأولیاء، الإصفهانی، أبونعیم أحمد بن عبداللّه، قاهره، 1932 م.  
55. حیاة محمد صلی الله علیه و آله، هیکل، محمد حسین، مکتبة النهضة المصریة، قاهرة، 1968 م.  
خ  
56. الخصال، الصدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، المکتبة الإسلامیة، تهران، 1351 ش.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 500  
57. الخطط المقریزیه، المقریزی، تقی الدین احمد بن علی، مکتبة مدبولی، قاهره، 1853 م.  
58. الخصائص الکبری، السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن أبی بکر، حیدرآباد بالهند، 1320 ه.  
د  
59. الدر المنثور، السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن أبی بکر، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1421 ق.  
60. دلائل الصدق، المظفر، الشیخ محمد حسن، مکتبة النجاح، تهران.  
61. دائرة المعارف القرن العشرین، فرید وجدی، محمد، دار المعرفة، بیروت.  
ذ  
62. الذخیرة فی علم الکلام، السید الشریف المرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین الموسوی البغدادی، مؤسسة النشر الإسلامی، قم المقدسة، 1411 ق.  
ر  
63. الرسائل، الإمام الخمینی، السید روح اللّه، مؤسسة اسماعیلیان، قم المقدسة، 1385 ق.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 501  
64. رسالة التوحید، عبده، الشیخ محمد، دار ابن حزم، بیروت، 1421 ق.  
65. روح المعانی، الآلوسی، السید محمود، دار الفکر، بیروت.  
س  
66. السیرة النبویة، إبن هشام، عبدالملک بن هشام بن ایّوب الحمیری، دار المعرفة، بیروت.  
67. سنن ابن ماجة، إبن ماجه القزوینی، محمد بن یزید، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1395 ق.  
68. سنن أبی داود، السجستانی، أبوداود سلیمان بن الأشعث، دار الکتب العلمیة، بیروت، 1422 ق.  
ش  
69. شرح المواقف، الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد، منشورات الشریف الرضی، قم المقدسة، 1412 ق.  
70. شرح المنظومة، السبزواری، المولی هادی، النسخة الناصریة، 1367 ق.  
71. شرح التجرید، القوشجی، المولی علی، منشورات الشریف الرضی، قم المقدسة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 502  
72. شرح الأصول الخمسة، الهمدانی، القاضی عبدالجبار بن احمد، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1422 ق.  
73. شرح العقائد النسفیة، التفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر بن عبدالله، مطبعة مولوی محمد عارف، 1364 ش.  
74. شرح المقاصد، التفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر بن عبدالله، منشورات الشریف الرضی، قم المقدسة.  
75. شرح الإشارات، الطوسی، الخواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن، دفتر نشر الکتاب، 1403 ق.  
76. شرح العقائد العضدیة، الدوانی، جلال الدین، مع تعلیقات السید جمال الدین الأفغانی، مکتبة الشروق الدولیة، القاهرة، 1381 ق.  
77. شرح العقیدة الطحاویة، الحنفی، ابن أبی العزّ، طبعة جدیدة، مخرّجة الأحادیث، کراچی.  
78. الشفاء الإلهیات، إبن سینا، أبوعلی حسین بن عبدالله، راجعه و قدّم له الدکتور ابراهیم مدکور، الجمهوریة العربیة المتحدة.  
ص  
79. صحیح البخاری، البخاری، محمد بن اسماعیل، دار المعرفة، بیروت.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 503  
80. صحیح مسلم، النیشابوری، مسلم بن الحجاج، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.  
81. صبح الأعشی، القلقشندی، احمد بن علی، دار الکتب العلمیة، بیروت، 1407 ق.  
82. صیانة القرآن عن التحریف، معرفة، محمد هادی، دار القرآن الکریم، قم، 1410 قم.  
ط  
83. الصحیفة السجادیة، الإمام علی بن الحسین زین العابدین 7، مؤسسة النشر الاسلامی، قم المقدسة.  
84. الطبقات الکبری، الکاتب الواقدی، محمد بن أسعد، مکتبة العلوم والحکم، المدینة المنوّرة، 1425 ق.  
85. الطراز المتضمن لأسرارالبلاغة، العلوی، السید یحیی بن حمزة، مؤسسة النصر، طهران، 1332 ق.  
ع  
86. عیون أخبار الرضا 7، الصدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، انتشارات جهان، تهران.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 504  
غ  
87. غایة المرام فی علم الکلام، سیف الدین الآمدی، أبو الحسن علی بن محمد بن سالم التغلبی، القاهرة، 1391 ق.  
ف  
88. الفصل فی الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، علی بن احمد الأندلسی، دار إحیاء التراث العربی، 1422 ق.  
89. فجر الإسلام، أمین المصری، أحمد، مکتبة النهضة المصریة، القاهرة، 1961 م.  
ق  
90. قصّة الحضارة، ویل دورانت، زکی نجیب محمود، دار الجیل، بیروت.  
91. قواعد العقائد، الطوسی، الخواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن، تحقیق علی الربانی الگلپایگانی، مرکز مدیریة الحوزة العلمیة، بقم المقدسة، 1416 ق.  
92. قواعد المرام فی علم الکلام، البحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم، مکتبة المرعشی النجفی، قم المقدسة، 1406 ق.  
93. القواعد الکلامیة، الربانی الگلپایگانی، علی، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، قم المقدسة، 1418 ق.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 505  
ک  
94. الکامل فی التاریخ، إبن الأثیر، علی بن أبی الکرم الشیبانی، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، 1414 ق.  
95. کمال الدین و تمام النعمة، الصدوق، أبوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، مؤسسة النشر الإسلامی، قم المقدسة، 1416 ق.  
96. کنز العمال، المتقی الهندی، علاء الدین علی، مؤسسة الرسالة- بیروت، 1405 ق.  
97. کشف الشبهات، محمد بن عبدالوهاب، فی مجموعة الجامع الفرید، المدینة المنورة، 1410 ق.  
98. کشف المراد، العلّامة الحلّی، الحسن بن یوسف، مؤسسة النشر الإسلامی، قم المقدسة، 1419 ق.  
99. الکافی، الکلینی، محمد بن یعقوب، المکتبة الإسلامیة، تهران، 1388 ق.  
گ  
100. گوهر مراد (فارسی)، اللاهیجی، المولی عبدالرزاق، وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، تهران، 1372 ش.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 506  
ل  
101. اللّمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع، الأشعری، أبوالحسن علی بن إسماعیل،  
102. اللوامع الإلهیة، السیوری، مقداد بن عبداللّه، مکتب الإعلام الاسلامی، قم المقدسة، 1422 ق.  
م  
103. المفردات فی غریب القرآن، الراغب الإصفهانی، الحسین بن محمد، المکتبة المرتضویة، تهران.  
104. مفاهیم القرآن، السبحانی، جعفر، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، قم المقدسة.  
105. الملل و النحل، الشهرستانی، عبدالکریم، دار المعرفة، بیروت.  
106. المنقذ من التقلید، الحمصی الرازی، سدید الدین، مؤسسة النشر الإسلامی، قم المقدسة، 1412 ق.  
107. معجم مقاییس اللّغة، إبن فارس، أحمد، دار الفکر، بیروت، 1418 ق.  
108. المغنی فی أبواب التوحید والعدل، الهمدانی، عبدالجبار ابن أحمد، دار الکتب، بیروت، 1382 ق.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 507  
109. المسائل السرویة، الشیخ المفید، محمد بن محمد بن النعمان، مصنفات الشیخ المفید، المجلد السابع، قم المقدسة، 1413 ق.  
110. منتخب الأثر، الصافی الگلپایگانی، لطف اللّه، مکتبة الداوری، قم المقدسة.  
111. مجموعة الرسائل الکبری، إبن تیمیة، أحمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام، مکتبة محمد علی صبیح و أولاده، قاهره، 1385 ق.  
112. المواقف فی علم الکلام، الإیجی، القاضی عضد الدین عبدالرحمن بن أحمد، عالم الکتب، بیروت.  
113. من لا یحضره الفقیه، الصدوق، أبوجعفر محمد بن حسین إبن بابویه، دار الکتب الإسلامیة، تهران، 1390 ق.  
114. مصابیح الأنوار، الشبّر، السید عبداللّه، مکتبة بصیرتی، قم المقدسة.  
115. مناهل العرفان فی علوم القرآن، الزرقانی، الشیخ محمد عبدالعظیم، دار الحدیث، القاهرة، 1422 ق.  
116. المستدرک علی الصحیحین، الحاکم النیشابوری، محمد بن عبدالله، دار الکتب العلمیة، بیروت، 1978 م.  
117. المسند، إبن حنبل، احمد بن محمد، شرحه احمد محمد شاکر، دار الحدیث، القاهرة، 1416 ق.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 508  
118. المقدمة، إبن خلدون، دار القلم، بیروت، 1978 م.  
119. المراجعات، العاملی، السید شرف الدین، دار الصادق، بیروت.  
120. المهدی، الصدر، السید صدر الدین، انتشارات انصاریان، قم المقدسة.  
121. مجمع البیان فی علوم القرآن، الطبرسی، أبوعلی الفضل بن الحسن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1379 ق.  
122. المیزان فی تفسیر القرآن، العلّامة الطباطبایی، السید محمد حسین، مؤسسة الأعلمی، بیروت، 1393 ق.  
ن  
123. نهج البلاغة، السید الشریف الرضی، ابوالحسن محمد بن الحسین الموسوی البغدادی، سید کاظم محمدی- محمد دشتی، نشر امام علی علیه السلام، قم المقدسة، 1369 ش.  
124. نهج الحق و کشف الصدق، العلامة الحلّی، الحسن بن یوسف، منشورات دار الهجرة، قم المقدسة، 1414 ق.  
125. النص والإجتهاد، العاملی، السید شرف الدین، انتشارات اسوة، قم المقدسة، 1413 ق.  
126. نهایة الحکمة، الطباطبائی، السید محمد حسین، دار التبلیغ الإسلامی، قم المقدسة.  
المحاضرات فی الالهیات، ص: 509  
و  
127. الوحی المحمدی، رشید رضا، محمد، جمهوریة مصر العربیة، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1421 ق.  
128. الوافی، الفیض الکاشانی، المولی محسن، مکتبة الامام امیرالمؤمنین علیه السلام، اصفهان، 1406 ق.  
129. وقعة صفین، المنقری، نصر بن مزاحم، عبدالسلام محمد هارون، مکتبة آیة اللّه العظمی مرعشی النجفی، قم.  
ه  
130. الهدیة السنیّة، محمد بن عبدالوهاب، فی مجموعة الجامع الفرید، المدینة المنورة.  
ی  
131. ینابیع المودّة، القندوزی الحنفی، الشیخ سلیمان، مؤسسة الأعلمی، بیروت، 1418 ق.  
132. الیواقیت والجواهر، الشعرانی، الشیخ عبدالوهّاب، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.

کلیات فی علم الرجال

تصدیر

تصدیر  
لما کانت السنَّة المطهَّرة الشّاملة لأحادیث رسول الله صلی الله علیه وآله وعترته الطّاهرة، هی المصدر الرئیسی الثانی من مصادر التشریع الإسلامی، وکان الوقوف علی الأحادیث الشَّریفة، والاستفادة منها تتطلّب التثبّت منها، والتحقّق من صدورها، أو الحصول علی ما یجعلها حجَّة علی المکلَّفین، لذلک یجب الوقوف علی أحوال الرواة الَّذین حملوا إلینا تلک الأحادیث جیلاً بعد جیل، منذ عصر الرِّسالة والإمامة، وهذا هو ما یسمّی بـ: «علم الرجال» الّذی یتعیَّن علی کلِّ فقیه یرید استنباط الاحکام، وممارسة عملیَّة الاجتهاد، الإلمام به علی نحو یمکنه من تمحیص الأحادیث، والتثبّت منها.  
وإحساساً بأهمیّة هذا العلم فی الدراسات الإسلامیة، طلبت منّی «لجنة إدارة الحوزة العلمیة بقم المقدسة»، إلقاء سلسلة منتظمة من المحاضرات علی طلاّب الحوزة العلمیَّة المبارکة لتکون مقدِّمة لمرحلة التخصّص .  
فاستجبت لهذا الطَّلب، ووفَّقنا الله لإلقاء هذه المحاضرات الّتی تشتمل علی قواعد وکلیّات من هذا العلم، لا غنی للمستنبط عن الوقوف علیها، وقد استخرجناها عمّا ذکره أساطین الفنّ فی مقدَّمات الکتب الرجالیّة أو خواتیمها، وهم بین موجِز فی القول، ومفصّل ومُسهِب فی الکلام ـ شکر الله مساعیهم  
( 8 )  
الجمیلة ـ ونحن نقتصر علی أُمَّهات المطالب وأهمّ مفاتیح هذا العلم الشریف الّتی یسهل علی الطالب تناولها وفهمها، سائلین من المولی سبحانه التَّوفیق لتحصیل مرضاته.  
وقد ارتأت «لجنة الادارة» أن تقوم بطبع وإخراج هذه المحاضرات تعمیماً للفائدة، فکان هذا الکتاب، فحیّا الله هذه اللجنة وشکر مساعیها الخالصة، فی خدمة الإسلام، ونرجو من القرّاء الکرام إرسال نظریّاتهم القیّمة حتّی تتکامل هذه المجموعة بإذن الله تعالی وتتبع هذه الخطوة العلمیّة المبارکة، خطوات أوسع علی هذا الصعید .  
قم المقدسة. الحوزة العلمیة  
جعفر السبحانی  
یوم میلاد فاطمة الزهراء - علیها السلام -  
20 / جمادی الآخرة / 1408 هـ  
( 9 )

الفصل الأول

اشارة

الفصل الأول  
الفصل الاول  
المبادئ التصوریة لعلم الرجال.  
علم الرجال، موضوعه ومسائله .  
التراجم وعلم الرجال.  
الدرایة وعلم الرجال.  
( 10 )

ما هو علم الرجال؟

ما هو علم الرجال؟  
الرجال: علم یبحث فیه عن أحوال الرواة من حیث اتّصافهم بشرائط قبول أخبارهم وعدمه. وإن شئت قلت: هو علم یبحث فیه عن أحوال رواة الحدیث الّتی لها دخل فی جواز قبول قولهم وعدمه.  
وربّما یعرَّف بأنّه علم وضع لتشخیص رواة الحدیث ذاتاً ووصفاً، ومدحاً وقدحاً. والمراد من تشخیص الراوی ذاتاً، هو معرفة ذات الشخص وکونه فلان بن فلان. کما أنّ المراد من التشخیص الوصفی، هو معرفة أوصافه من الوثاقة ونحوها. وقوله: «مدحاً وقدحاً» بیان لوجوه الوصف، إلی غیر ذلک من التعاریف .  
والمطلوب المهمّ فی هذا العلم حسبما یکشف عنه التعریف، هو التعرّف علی أحوال الرواة من حیث کونهم عدولاً أو غیر عدول، موثّقین أو غیر موثّقین، ممدوحین أو مذمومین، أو مهملین، أو مجهولین(1) والاطّلاع علی مشایخهم وتلامیذهم وحیاتهم وأعصارهم وطبقاتهم فی الروایة حتّی یعرف  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . سیوافیک الفرق بین المهمل والمجهول.  
( 12 )  
المرسل عن المسند ویمیّز المشترک، إلی غیر ذلک ممّا یتوقّف علیه قبول الخبر.

ما هو موضوع علم الرجال ؟

ما هو موضوع علم الرجال ؟  
موضوعه عبارة عن رواة الحدیث الواقعین فی طریقه، فبما أنّ کلّ علم یبحث فیه عن عوارض موضوع معیّن وحالاته الطارئة علیه، ففی المقام یبحث عن أحوال الرواة من حیث دخالتها فی اعتبار قولهم وعدمه، أمّا حالاتهم الأُخری الّتی لیست لها دخالة فی قبول قولهم فهو خارج عن هذا العلم، فالبحث فی هذا العلم إنَّما هو عن اتّصاف الراوی بکونه ثقة وضابطاً أو عدلاً أو غیر ذلک من الأحوال العارضة للموضوع، أمّا الأحوال الأُخری ککونه تاجراً أو شاعراً أو غیر ذلک من الأحوال الّتی لا دخالة لها فی قبول حدیثهم فهی خارجة عن هذا العلم.

ما هی مسائله ؟

ما هی مسائله ؟  
إنّ مسائل علم الرجال هی العلم بأحوال الاشخاص من حیث الوثاقة وغیرها، وعند ذلک یستشکل علی تسمیة ذلک علماً، فإنّ مسائل العلم تجب أن تکون کلیّة لا جزئیّة، وأُجیب عن هذا الاشکال بوجهین:  
الأوّل: ان التعرّف علی أحوال الراوی کزرارة ومحمَّد بن مسلم یعطی ضابطة کلیّة للمستنبط بأنّ کلّ ما رواه هذا أو ذاک فهو حجّة، والشخص مقبول الروایة، کماأنّ التعرّف علی أحوال وهب بن وهب یعطی عکس ذلک، وعلی ذلک فیمکن انتزاع قاعدة کلیّة من التعرّف علی أحوال الاشخاص، فکانت المسألة فی هذا العلم تدور حول: «هل کلّ ما یرویه زرارة أو محمّد بن مسلم حجّة أو لا؟» والبحث عن کونه ثقة أو ضابطاً یعدّ مقدّمة لانتزاع هذه المسألة الکلیّة.  
وهذا الجواب لا یخلو من تکلّف کما هو واضح، لأنّ المسألة الاصلیّة  
( 13 )  
فی هذا العلم هو وثاقة الراوی المعین وعدمها، لا القاعدة المنتزعة منها.  
الثانی: وهوالموافق للتَّحقیق أنّ الالتزام بکون مسائل العلوم مسائل کلیة، التزام بلا جهة، لأنّا نری أنّ مسائل بعض العلوم لیست إلاّ مسائل جزئیّة، ومع ذلک تعدّ من العلوم، کالبحث عن أحوال الموضوعات الواردة فی علمی الهیئة والجغرافیّة، فإنَّ البحث عن أحوال القمر والشَّمس وسائر الکواکب بحوث عن الاعیان الشخصیّة، کماأنّ البحث عن الأرض وأحوالها الطبیعیَّة والاقتصادیّة والأوضاع السیاسیّة الحاکمة علی المناطق منها، أبحاث عن الأحوال العارضة للوجود الشخصیّ، ومع ذلک لایوجب ذلک خروجهما عن نطاق العلوم، ویقرب من ذلک «العرفان»، فإنّ موضوع البحث فیه هو «الله» سبحانه ومع ذلک فهو من أهمّ المعارف والعلوم، وبذلک یظهر أنّه لا حاجة إلی ما التزموا به من لزوم کون مسائل العلوم کلیّة خصوصاً العلوم الاعتباریة کالعلوم الأدبیة والرجال الّتی یکفی فیها کون المسألة (جزئیّة کانت أو کلیّة) واقعة فی طریق الهدف الذی لأجله أسّس العلم الاعتباری.

علم التراجم وتمایزه عن علم الرجال

علم التراجم وتمایزه عن علم الرجال  
وفی جانب هذا العلم، علم التراجم الّذی یعدُّ أخاً لعلم الرجال ولیس نفسه، فان علم الرجال یبحث فیه عن أحوال رجال وقعوا فی سند الأحادیث من حیث الوثاقة وغیرها، وأمّا التراجم فهو بحث عن أحوال الشخصیات من العلماء، وغیرهم، سواء کانوا رواة أم لا وبذلک یظهر أن بین العلمین بوناً شاسعاً .  
نعم، ربّما یجتمعان فی مورد، کمااذاکان الراوی عالماً مثلاً، کالکلینی والصَّدوق، ولکن حیثیّة البحث فیهما مختلفة، فالبحث عن أحوالهما من حیث وقوعهما فی رجال الحدیث واتّصافهما بما یشترط فی قبول الروایة، غیر البحث عن أحوالهما وبلوغهما شأواً عظیماً من العلم وأنَّهما مثلاً قد ألّفا کتباً  
( 14 )  
کثیرة فی مختلف العلوم.  
وقد أدخل القدماء من الرجالیین تراجم خصوص العلماء من علم التراجم فی علم الرجال، من دون أن یفرّقوا بین العلمین حتّی إنَّ الشیخ منتجب الدین ابن بابویه (الّذی ولد سنة 504 وکان حیّاً إلی سنة 585) ألَّف فهرساًفی تراجم الرواة والعلماء المتأخّرین عن الشیخ الطوسی (المتوفّی سنة 460) وتبع فی ذلک طریقة من سبقه من علماء الرجال أعنی الشیخ الکشّی والنجاشی والشیخ الطوسی الذین هم أصحاب الأُصول لعلم الرجال والتراجم فی الشیعة، وکذلک فعل الشیخ رشید الدین ابن شهر آشوب (المتوفّی عام 588) فألَّف کتاب «معالم العلماء» وألحق بآخره أسماء عدَّة من أعلام شعراء الشیعة المخلصین لأهل البیت. وبعده أدرج العلاّمة الحلّی (المتوفّی عام 726 هـ) فی کتاب «الخلاصة» بعض علماء القرن السابع، کما أدرج الشیخ تقی الدین الحسن بن داود (المولود عام 647) أحوال العلماء المتأخّرین فی رجاله المعروف بـ «رجال ابن داود» واستمَّر الحال علی ذلک إلی أن استقلّ «التراجم» عن «علم الرجال» فصار کلّ، علماً مستقلاً فی التألیف.  
ولعلَّ الشیخ المحدِّث الحرّ العاملی من الشیعة أوَّل من قام بالتفکیک بین العلمین فألَّف کتابه القیّم «أمل الآمل فی تراجم علماء جبل عامل» فی جزءین: الجزء الأوّل بهذا الاسم والجزء الثانی باسم «تذکرة المتبحّرین فی ترجمة سائر علماء المتأخّرین» وقد توفّی الشیخ عام «1104» وشرع فی تألیف ذلک الکتاب عام «1096 »، وبعده توالی التألیف فی التراجم فألَّف الشیخ عبد الله الأفندی التبریزی (المتوفّی قبل عام 1134 هـ)، «ریاض العلماء» فی عشر مجلَّدات إلی غیر ذلک من التآلیف القیّمة فی التراجم کـ «روضات الجنّات» للعلاّمة الاصفهانی و «أعیان الشیعة» للعلاّمة العاملی و «الکنی والألقاب» للمحدّث القمی و «ریحانة الأدب» للمدرّس التبریزی (قدّس الله أسرارهم).  
( 15 )  
والغرض من هذا البحث ایقاف القارئ علی التمییز بین العلمین لاختلاف الاغراض الباعثة إلی تدوینهما بصورة علمین متمایزین، والحیثیّات الراجعة إلی الموضوع، المبیّنة لاختلاف الاهداف، فنقول:  
ان الفرق بین العلمین یکمن بأحد الوجوه التالیة علی سبیل مانعة الخلوّ:  
1. العلمان یتّحدان موضوعاً ولکنَّ الموضوع فی کلّ واحد یختلف بالحیثّیة، فالشخص بما هو راو وواقع فی سند الحدیث، موضوع لعلم الرجال; وبما أنَّ له دوراً فی حقل العلم والاجتماع والادب والسیاسة والفنّ والصناعة، موضوع لعلم التراجم. نظیر الکلمة العربیّة الّتی من حیث الصحّة والاعتلال موضوع لعلم الصّرف، ومن حیث الاعراب والبناء موضوع لعلم النحو. ولأجل ذلک یکون الموضوع فی علم الرجال هو شخص الراوی وان لم تکن له شخصیّة اجتماعیة، بخلاف التراجم فإنّ الموضوع فیه، الشخصیات البارزة فی الاجتماع لجهة من الجهات.  
2. العلمان یتّحدان موضوعاً ویختلفان محمولاً، فالمحمول فی علم الرجال وثاقة الشخص وضعفه، وأمّا التعرّف علی طبقته وعلی مشایخه وتلامیذه ومقدار روایاته کثرة وقلّة، فمطلوب بالعرض والبحث عنها لأجل الوقوف علی المطلوب بالذّات وهو تمییز الثقة الضابط عن غیره، إذ الوقوف علی طبقة الشخص والوقوف علی مشایخه والراوین عنه خیر وسیلة لتمییز المشترکین فی الاسم، ولا یتحقّق التعرّف علی الثقة إلاّ به. کما أنّ الوقوف علی مقدار روایاته ومقایسة ما یرویه مع ما یرویه غیره من حیث اللّفظ والمعنی، سبب للتعرّف علی مکانة الراوی من حیث الضبط.  
أمّا المطلوب فی علم التراجم فهو التعرّف علی أحوال الاشخاص لا من حیث الوثاقة والضّعف، بل من حیث دورهم فی حقل العلم والأدب والفنّ والصناعة من مجال السیاسة والاجتماع وتأثیره فی الاحداث والوقائع إلی غیر ذلک ممّا یطلب من علم التراجم.  
( 16 )  
3. إنّ علم الرجال من العلوم الّتی أسَّسها المسلمون للتعرّف علی رواة آثار الرسول - صلی الله علیه وآله وسلم - والأئمّة من بعده حتّی یصحّ الرکون الیها فی مجال العمل والعقیدة، ولولا لزوم التعرّف علیها فی ذاک المجال لم یؤسَّس ولم یدوَّن.  
وأمّا علم التراجم فهو بما أنّه کان نوعاً من علم التاریخ وکان الهدف التعرّف علی الأحداث والوقائع الجاریة فی المجتمع، کان علماً عریقاً متقدّماً علی الإسلام، موجوداً فی الحضارات السابقة علی الإسلام. وبهذه الوجوه الثلاثة نقتدر علی تمییز أحد العلمین عن الآخر.

الفرق بین علم الرجال والدرایة

الفرق بین علم الرجال والدرایة  
علم الرجال والدرایة کوکبان فی سماء الحدیث، وقمران یدوران علی فلک واحد، یتّحدان فی الهدف والغایة وهو الخدمة للحدیث سنداً ومتناً، غیر أنّ الرجال یبحث عن سند الحدیث والدرایة عن متنها،وبذلک یفترق کلّ عن الآخر، افتراق کلّ علم عن العلم الآخر بموضوعاته.  
وان شئت قلت: إنَّ موضوع الأوَّل هو المحدِّث، والغایة، التعرّف علی وثاقته وضعفه ومدی ضبطه; وموضوع الثانی، هو الحدیث، والغایة التعرّف علی أقسامه والطوارئ العارضة علیه.  
نعم، ربَّما یبحث فی علم الدرایة عن مسائل ممّا لا یمتُّ إلی الحدیث بصلة مثل البحث عن مشایخ الثقات، وأنَّهم ثقات أو لا؟ أو أنّ مشایخ الاجازة تحتاج إلی التَّوثیق أو لا؟  
ولکنَّ الحقّ عدّ نظائرهما من مسائل علم الرجال، لأنَّ مآل البحث فیهما تمییز الثقة عن غیرها عن طریق القاعدتین وأمثالهما. فإنَّ البحث عن وثاقة الشخص یتصوَّر علی ثلاثة أوجه:  
( 17 )  
1. البحث عن وثاقة شخص معیَّن کـ «زرارة» و «محمَّد بن مسلم» و....  
2. البحث عن وثاقة أشخاص معیَّنة کـ «کون مشایخ الأقطاب الثلاثة: محمّد بن أبی عمیر وصفوان بن یحیی والبزنطی» ثقات.  
3. البحث عن وثاقة عدّة ینطبق علیهم أحد العنوانین المذکورین کـ «کونهم من مشایخ الاجازة أو من مشایخ الثقة أو الثقات».

مدار البحث فی هذه المحاضرات

مدار البحث فی هذه المحاضرات  
لمّا کان علم الرجال یرکّز البحث علی تمییز الثقة عن غیره، یکون أکثر أبحاثه بحثاً صغرویاً وأنَّه هل الراوی الفلانی ثقة أو لا؟ ضابط أو لا؟ وهذا المنهج من البحث، لا یلیق بالدراسة وإلقاء المحاضرة لکثرتها أوّلاً وغنی القارئ عنها بالمراجعة إلی الکتب المعدّة لبیان أحوال تلک الصغریات ثانیاً.  
نعم هناک نمط آخر من البحث وهو المحرّک لنا إلی إلقاء المحاضرات، وهو البحث عن ضوابط کلیة وقواعد عامّة ینتفع منها المستنبط فی استنباطه وعند مراجعته إلی الکتب الرجالیّة، وتوجب بصیرة وافرة للعالم الرجالی وهی لا تتجاوز عن عدّة أُمور نأتی بها واحداً بعد آخر،وقد طرحها الرجالیون فی مقدَّمات کتبهم أو مؤخَّراتها. شکر الله مساعیهم.  
( 18 )  
( 19 )

الفصل الثانی

اشاره

الفصل الثانی  
الفصل الثانی  
الحاجة إلی علم الرجال  
1. أدلّة المثبتین  
2. أدلّة النافین  
( 20 )  
( 21 )

1. أدلّة مثبتی الحاجة إلی علم الرجال

اشاره

1. أدلّة مثبتی الحاجة إلی علم الرجال  
\* حجّیة خبر الثقة.  
\* الامر بالرجوع إلی صفات الراوی.  
\* وجود الوضّاعین والمدلّسین والعامی فی الاسانید وبین الرواة.  
( 22 )  
( 23 )

الحاجة إلی علم الرجال

اشاره

الحاجة إلی علم الرجال  
لقد طال الحوار حول الحاجة إلی علم الرجال وعدمها، فمن قائل بتوقّف الاستنباط علیه وأنّ رحاه تدور علی أُمور، منها العلم بأحوال الرواة، ولولاه لما تمکّن المستنبط من استخراج کثیر من الاحکام عن أدلّتها، إلی قائل بنفی الحاجة إلیه ، محتجّاً بوجوه منها: قطعیّة أخبار الکتب الأربعة صدوراً، إلی ثالث قائل بلزوم الحاجة إلیه فی غیر ما عمل به المشهور من الروایات، الیغیر ذلک من الأنظار، وتظهر حقیقة الحال ممّا سیوافیک من أدلّة الأقوال، والهدف إثبات الحاجة إلی هذا العلم بنحو الایجاب الجزئی، وأنّه ممّا لا بدَّ منه فی استنباط الاحکام فی الجملة، فی مقابل السلب الکلّی الّذی یدّعی قائله بأنّه لا حاجة إلیه أبداً، فنقول:  
استدلّ العلماء علی الحاجة إلی علم الرجال بوجوه نذکر أهمَّها:

الاول: حجیة قول الثقة

الاول: حجیة قول الثقة  
لا شکَّ أنَّ الأدلَّة الأربعة دلَّت علی حرمة العمل بغیر العلم قال سبحانه وتعالی:(قُلْ ءَاَللهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللهِ تَفْتَرُونَ) (1) وقال ـ عزَّ من قائل ـ (وَ لاَ  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . یونس: 59 .  
( 24 )  
تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ)(1) وقال أیضاً: (وَ مَا یَتَّبِعُ أَکْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لاَ یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا)(2).  
وأمّا الروایات الناهیة عن العمل بغیر العلم فکثیرة لا تحصی، یقف علیها کلّ من راجع الوسائل کتاب القضاء الباب «10 ـ 11 ـ 12» من أبواب صفات القاضی فیری فیها أحادیث کثیرة تمنع من العمل بغیر العلم غیر أنَّه قد دلَّت الأدلّة الشرعیّة علی حجیّة بعض الظنون، کالظَّواهر وخبر الواحد إلی غیر ذلک من الظنون المفیدة للاطمئنان فی الموضوعات والاحکام، والسرُّ فی ذلک هو أنَّ الکتاب العزیز غیر متکفّل ببیان جمیع الأحکام الفقهیّة، هذا من جانب. ومن جانب آخر إنَّ الاجماع الکاشف عن قول المعصوم قلیل جدّاً. ومن جهة ثالثة إنَّ العقل قاصر فی أن یستکشف به أحکام الله، لعدم احاطته بالجهات الواقعیة الداعیة إلی جعل الاحکام الشرعیة.  
نعم هو حجّة فی ما إذا کانت هناک ملازمة بین حکم العقل والشرع، کما فی ادراکه الملازمة بین وجوب المقدّمة ووجوب ذیها، ووجوب الشّیء وحرمة ضدّه، والملازمة بین حرمة الشّیء وفساده، إلی غیر ذلک من الامور الّتی بحث عنها الأُصولیون فی باب الملازمات العقلیة.  
فهذه الجهات الثَّلاث أوجبت کون خبر الواحد بشرائطه الخاصّة حجّة قطعیّة، وعند ذلک صارت الحجج الشرعیّة وافیة باستنباط الأحکام الشرعیة.  
ومن المعلوم أنَّه لیس مطلق الخبر حجّة، بل الحجّة هو خصوص خبر العدل، کما مال إلیه بعض، أو خبر الثقة أعنی من یثق العقلاء بقوله، ومن المعلوم أنّ إحراز الصغری ـ أعنی کون الراوی عدلاً أو ثقة ـ یحتاج إلی الرجوع إلی علم الرجال المتکفل ببیان أحوال الرواة من العدالة والوثاقة، وعند ذلک  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الاسراء: 36 .  
2 . یونس: 36 .  
( 25 )  
یقدر المستنبط علی تشخیص الثّقة عن غیره، والصالح للاستدلال عن غیر الصالح، إلی غیر ذلک من الأمور الّتی لا یستغنی عنها المستنبط الا بالرجوع إلی الکتب المعدَّة لبیانها.  
وهناک رأی ثالث یبدو أنه أقوی الآراء فی باب حجّیة الخبر، وهوأنّ الخارج عن تحت الظنون المنهیّة، هو الخبر الموثوق بصدوره وان لم تحرز وثاقة الراوی، ومن المعلوم أنّ إحراز هذا الوصف للخبر، یتوقّف علی جمع أمارات وقرائن تثبت کون الخبر ممّا یوثق بصدوره. ومن القرائن الدالّة علی کون الخبر موثوق الصدور، هو العلم بأحوال الرواة الواقعة فی اسناد الأخبار.  
وهناک قول رابع، وهو کون الخارج عن تحت الظّنون الّتی نهی عن العلم بها عبارة عن قول الثّقة المفید للاطمئنان الّذی یعتمد علی مثله العقلاء فی أُمورهم ومعاشهم، ولا شبهة أنَّ إحراز هذین الوصفین ـ أعنی کون الراوی ثقة والخبر مفیداً للاطمئنان ـ لا یحصل الا بملاحظة أُمور. منها الوقوف علی أحوال الرواة الواقعة فی طریق الخبر، ولأجل ذلک یمکن أن یقال: إنَّه لا منتدح لأیّ فقیه بصیر من الرجوع إلی «علم الرجال» والوقوف علی أحوال الرواة وخصوصیّاتهم، إلی غیر ذلک ممّا یقف علیه المتتبّع فی ذلک العلم.  
وانما ذهب هذا القائل إلی الجمع بین الوصفین فی الراوی والمروی (أی وثاقة الراوی وکون المرویّ مفیداً للاطمئنان) ،لأنَّ کون الراوی ثقة لا یکفی فی الحجیّة، بل یحتاج مع ذلک إلی إحراز کون الخبر مفیداً للاطمئنان، ولا یتحقّق إلاّ إذا کان الراوی ضابطاً للحدیث ناقلاً إیّاه حسب ما ألقاه الإمام - علیه السلام -، وهذا لا یعرف إلاّ بالمراجعة إلی أحوال الراوی، ومن المعلوم أنَّ عدم ضابطیّة بعض الرواة مع کونهم ثقاتاً أوجد اضطراباً فی الأحادیث وتعارضاً فی الروایات، حیث حذفوا بعض الکلم والجمل الدخیلة فی فهم الحدیث، اونقلوه بالمعنی من غیر أن یکون اللّفظ کافیاً فی إفادة مراد الإمام - علیه السلام -.  
( 26 )  
وبذلک یعلم بطلان دلیل نافی الحاجة إلی الرجال، حیث قال: «إنَّ مصیر الأکثر إلی اعتبار الموثَّق، بل الحسن، بل الضّعیف المنجبر، ینفی الحاجة إلی علم الرجال، لأنَّ عملهم یکشف عن عدم الحاجة إلی التَّعدیل». وفیه: أنَّ ما ذکره إنَّما یرد علی القول بانحصار الحجّیة فی خبر العدل، وأنَّ الرجوع إلی کتب الرجال لأجل إحراز الوثاقة بمعنی العدالة. وأمّا علی القول بحجّیة الأعمّ من خبر العدل، وقول الثّقة، أو الخبر الموثوق بصدوره أو المجتمع منهما فالرُّجوع إلی الرجال لأجل تحصیل الوثوق بالصدق أو وثاقة الراوی.  
ثمَّ إنَّ المحقّق التّستری استظهر أنَّ مسلک ابن داود فی رجاله ومسلک القدماء هو العمل بالممدوحین والمهملین الَّذین لم یرد فیهما تضعیف من الأصحاب، ولأجل ذلک خصّ ابن داود القسم الأوّل من کتابه بالممدوحین ومن لم یضعّفهم الأصحاب، بخلاف العلاّمة فإنَّه خصَّ القسم الأوَّل من کتابه بالممدوحین، ثمَّ قال: وهوالحقُّ الحقیق بالاتّباع وعلیه عمل الأصحاب فتری القدماء کما یعملون بالخبر الّذی رواته ممدوحون، یعملون بالخبر الّذی رواته غیر مجروحین، وإنّما یردّون المطعونین، فاستثنی ابن الولید وابن بابویه من کتاب «نوادر الحکمة» عدّة أشخاص، واستثنی المفید من شرائع علیّ بن إبراهیم حدیثاً واحداً فی تحریم لحم البعیر، وهذا یدلّ علی أنّ الکتب الّتی لم یطعنوا فی طرقها ولم یستثنوا منها شیئاً کانت معتبرة عندهم، ورواتها مقبولو الروایة، إن لم یکونوا مطعونین من أئمّة الرجال ولا قرینة، وإلاّ فتقبل (1) مع الطعن ثم ذکر عدَّة شواهد علی ذلک فمن أراد فلیلاحظ (2).  
وعلی فرض صحّة مااستنتج، فالحاجة إلی علم الرّجال فی معرفة الممدوحین والمهملین والمطعونین قائمة بحالها.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . کذا فی المطبوع والظاهر «فلا تقبل».  
2 . قاموس الرجال: 1 / 25 ـ 27 .  
( 27 )  
هذا هو الوجه الأوّل للزوم المراجعة إلی علم الرجال. والیک الوجوه الباقیة.

الثانی: الرجوع إلی صفات الرّاوی فی الأخبار العلاجی

الثانی: الرجوع إلی صفات الرّاوی فی الأخبار العلاجیّة  
إنَّ الأخبار العلاجیّة تأمر بالرّجوع إلی صفات الرّاوی، من الأعدلیّة والأفقهیّة، حتّی یرتفع التعارض بین الخبرین بترجیح أحدهما علی الآخر فی ضوء هذه الصفات. ومن المعلوم أنّ إحراز هذه الصفات فی الرّاوة لا یحصل إلاّ بالمراجعة إلی «علم الرجال»، قال الصادق - علیه السلام -فی الجواب عن سؤال عمر بن حنظلة عن اختلاف القضاة فی الحکم مع استناد اختلافهما إلی الاختلاف فی الحدیث: «الحکم ماحکم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فی الحدیث وأورعهما ولا یلتفت إلی ما یحکم به الآخر»(1).  
فإنَّ الحدیث وإن کان وارداً فی صفات القاضی، غیر أنَّ القضاة فی ذلک الوقت کانوا رواة أیضاً، وبما أنّ الاجتهاد کان فی ذلک الزَّمن قلیل المؤنة، بسیط الحقیقة، لم یکن هناک فرق بین الاستنباط ونقل الحدیث إلاّ قلیلاً، ولأجل ذلک تعدّی الفقهاء من صفات «القاضی» إلی صفات «الراوی».  
أضف إلی ذلک أنّ الروایات العلاجیّة غیر منحصرة بمقبولة عمر بن حنظلة، بل هناک روایات أُخر تأمر بترجیح أحد الخبرین علی الآخر بصفات الراوی أیضاً، یقف علیها من راجع الباب التاسع من أبواب صفات القاضی من الوسائل (ج 18، کتاب القضاء).

الثالث: وجود الوضّاعین والمدلّسین فی الرواة

الثالث: وجود الوضّاعین والمدلّسین فی الرواة  
إنَّ من راجع أحوال الرواة یقف علی وجود الوضّاعین والمدلّسین  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الوسائل: 18 / 75، کتاب القضاء، الباب التاسع من أبواب صفات القاضی، الحدیث 1.  
( 28 )  
والمتعمّدین للکذب علی الله ورسوله فیهم، ومع هذا کیف یصحّ للمجتهد الافتاء بمجرّد الوقوف علی الخبر من دون التعرّف قبل ذلک علی الراوی وصفاته.  
قال الصادق - علیه السلام -: «إنَّ المغیرة بن سعید، دسَّ فی کتب أصحاب أبی أحادیث لم یحدّث بها أبی، فاتَّقوا الله ولا تقبلوا علینا ما خالف قول ربِّنا وسنَّة نبیّنا محمَّد»(1).  
وقال أیضاً: «إنّا أهل بیت صادقون لا نخلو من کذّاب یکذب علینا فیسقط صدقنا بکذبه علینا عند الناس»(2).  
وقال یونس بن عبد الرحمن: وافیت العراق فوجدت جماعة من أصحاب أبی جعفر وأبی عبد الله - علیهما السلام -متوافرین، فسمعت منهم، وأخذت کتبهم، وعرضتها من بعد علی أبی الحسن الرضا - علیه السلام -فأنکر منها أحادیث کثیرة أن تکون من أصحاب أبی عبد الله قال: «إنَّ أبا الخطّاب کذب علی أبی عبد الله، لعن الله أبا الخطّاب وکذلک أصحاب أبی الخطّاب، یدسُّون من هذه الأحادیث إلی یومنا هذا فی کتب أصحاب أبی عبد الله فلا تقبلوا علینا خلاف القرآن»(3).  
إنَّ الاستدلال بهذه الرّوایات علی فرض تواترها أو استفاضتها سهل، ولعلَّ المراجع المتتبّع یقف علی مدی استفاضتها وتواترها.  
ولکنَّ الاستدلال بها یتمّ وإن لم تثبت بإحدی الصُّورتین أیضاً بل یکفی کونها أخبار آحاد مردَّدة بین کونها صحیحة أو مکذوبة، فلو کانت صحیحة، لصارت حجَّة علی المقصود وهووجود روایات مفتعلة علی لسان النّبیّ الأعظم  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال الکشی: 195 .  
2 . رجال الکشی: 257 .  
3 . رجال الکشی: 195. ترجمة المغیرة الرقم 103 .  
( 29 )  
وآله الأکرمین، وإن کانت مکذوبة وباطلة، فیثبت المدّعی أیضاً بنفس وجود تلک الروایات المصنوعة فی الکتب الروائیّة.  
وهذا القسم من الرّوایات ممّا یثبت بها المدَّعی علی کلّ تقدیر سواء أصحَّت أم لم تصحّ، وهذا من لطائف الاستدلال.  
ولأجل هذا التخلیط من المدلّسین، أمر الائمة- علیهم السلام -بعرض الأحادیث علی الکتاب والسَّنة، وأنَّ کلَّ حدیث لا یوافق کتاب الله ولا سَّنة نبیّه یضرب به عرض الجدار. وقد تواترت الروایات علی الترجیح بموافقة الکتاب والسّنة، یقف علیها القارئ إذا راجع الباب التاسع من أبواب صفات القاضی من الوسائل (ج 18، کتاب القضاء).  
ویوقفک علی حقیقة الحال ما ذکره الشیخ الطوسی فی کتاب «العدَّة» قال: «إنّا وجدنا الطّائفة میَّزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار، فوثَّقت الثّقات منهم وضعَّفت الضعفاء، وفرَّقوا بین من یعتمد علی حدیثه وروایته ومن لا یعتمد علی خبره، ومدحوا الممدوح منهم وذموّا المذموم وقالوا: فلان متَّهم فی حدیثه،وفلان کذّاب، وفلا مخلِّط، وفلان مخالف فی المذهب والاعتقاد، وفلان واقفیّ وفلان فطحیّ، وغیر ذلک من الطّعون الّتی ذکروها وصنَّفوا فی ذلک الکتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانیف فی فهارستهم»(1).  
وهذه العبارة تنصّ علی وجود المدلّسین والوضّاعین والمخلِّطین بین رواة الشیعة، فکیف یمکن القول بحجیّة کلّ ما فی الکتب الأربعة اوغیرها من دون تمییز بین الثقّقة وغیره.  
وما ربَّما یقال من أنّ ائمّة الحدیث، قد استخرجوا أحادیث الکتب  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . عدة الاصول، للشیخ الطوسی: 1 / 366 .  
( 30 )  
الأربعة من الأُصول والجوامع الأوّلیة بعد تهذیبها عن هؤلاء الأشخاص، وإن کان صحیحاً فی الجملة، ولکن قصاری جهدهم أنّه حصلت للمشایخ الثلاثة وحضرت عندهم قرائن تفید الاطمئنان علی صدور ما رووه فی کتبهم الأربعة أو الثَّلاثة (1) عن الأئمة، ولکن من أین نعلم أنَّه لو حصلت عندنا تلک القرائن الحاصلة عندهم، لحصل لنا الاطمئنان أیضاً مثل ما حصل لهم.  
أضف إلی ذلک أنّ ادّعاء حصول الاطمئنان للمشایخ فی مجموع ما رووه بعید جدّاً، لأنَّهم رووا ما نقطع ببطلانه.  
هذا مضافاً إلی أنّ ادّعاء حصول الوثوق والاطمئنان للمشایخ بصدور عامّة الروایات حتّی المتعارضین أمر لا یقبله الذَّوق السَّلیم.

الرابع: وجود العامی فی أسانید الروایات

الرابع: وجود العامی فی أسانید الروایات  
إنَّ من سبر روایات الکتب الأربعة وغیرها، یقف علی وجود العامی فی أسانید الروایات، وکثیر منهم قد وقعوا فی ذیل السند، وکان الأئمة یفتونهم بما هومعروف بین أئمّتهم، وقد روی أئمّة الحدیث تلک الأسئلة والأجوبة، من دون أن یشیروا إلی کون الراوی عامیاً یقتفی أثر أئمّته وأنّ الفتوی الّتی سمعها من الإمام - علیه السلام -صدرت منه تقیة، وعندئذ فالرجوع إلی أحوال الرواة یوجب تمییز الخبر الصادر تقیة عن غیره .

الخامس: اجماع العلماء

الخامس: اجماع العلماء  
أجمع علماء الإمامیّة، بل فرق المسلمین جمیعاً فی الأعصار السابقة، علی العنایة بتألیف هذا العلم وتدوینه من عصر الأئمة- علیهم السلام -إلی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . التردید بین الأربعة والثلاثة، انما هو لاجل التردید فی أن الاستبصار کتاب مستقل أو هو جزء من کتاب التهذیب، وقد نقل شیخنا الوالد (قدس الله سره) عن شیخه شیخ الشریعة الاصفهانی، أنه کان یذهب إلی أن الاستبصار ذیل لکتاب التهذیب ولیس کتاباً مستقلاً. ولکن الظاهر من العدة: 1 / 356 أنهما کتابان مستقلان.  
( 31 )  
یومنا هذا، ولولا دخالته فی استنباط الحکم الإلهی، لما کان لهذه العنایة وجه.  
والحاصل ; أنّ التزام الفقهاء والمجتهدین، بل المحدّثین فی عامَّة العصور، بنقل اسانید الروایات، والبحث عن أوصاف الرواة من حیث العدالة والوثاقة، والدّقة والضبط، یدلّ علی أنَّ معرفة رجال الروایات من دعائم الاجتهاد.  
( 32 )  
( 33 )

2. أدلة نفاة الحاجة إلی علم الرجال

اشاره

2. أدلة نفاة الحاجة إلی علم الرجال  
\* حجیة أخبار الکتب الأربعة.  
\* عمل المشهور جابر لضعف السند.  
\* لا طریق إلی اثبات عدالة الرواة.  
\* الخلاف فی معنی العدالة والفسق .  
\* فضح الناس والتشهیر بهم بهذا العلم وعدم اجتماع شرائط الشهادة.  
\* قول الرجالی وشرائط الشهادة.  
\* التوثیق الإجمالی.  
\* شهادة المشایخ الثلاثة.  
( 34 )  
( 35 )

أدلّة النافین للحاجة إلی علم الرجال

اشاره

أدلّة النافین للحاجة إلی علم الرجال  
قد عرفت أدلة القائلین بوجود الحاجة إلی علم الرجال فی استنباط الاحکام من أدلتها. بقیت أدلة النافین، والیک بیان المهم منها:

الأوّل: قطعیة روایات الکتب الأربعة

ذهبت الاخباریة إلی القول بقطعیّة روایات الکتب الأربعة وأنَّ أحادیثها مقطوعة الصّدور عن المعصومین- علیهم السلام -وعلی ذلک فالبحث عن حال الرّاوی من حیث الوثاقة وعدمها، لأجل طلب الاطمئنان بالصدور، والمفروض أنَّها مقطوعة الصُّدور.  
ولکن هذه دعوی بلا دلیل، إذ کیف یمکن ادّعاء القطعیّة لأخبارها، مع أنَّ مؤلّفیها لم یدَّعوا ذلک، وأقصی ما یمکن أن ینسب الیهم أنَّهم ادَّعوا صحة الأخبار المودعة فیها، وهی غیر کونها متواترة أو قطعیّة، والمراد من الصحّة اقترانها بقرائن تفید الاطمئنان بصدورها عن الأئمة- علیهم السلام -. وهل یکفی الحکم بالصحّة فی جواز العمل بأخبارها بلا تفحّص أو لا، سنعقد فصلا خاصّاً للبحث فی ذلک المجال، فتربّص حتّی حین.  
أضف إلی ذلک أنَّ أدلّة الأحکام الشرعیَّة لا تختصّ بالکتب الأربعة، ولأجل ذلک لا مناص عن الاستفسار عن أحوال الرواة. وقد نقل فی الوسائل  
( 36 )  
عن سبعین کتاباً، أحادیث غیر موجودة فی الکتب الأربعة وقد وقف المتأخّرون علی أُصول وکتب لم تصل إلیها ید صاحب الوسائل أیضاً، فلأجل ذلک قام المحدّث النوری بتألیف کتاب أسماه «مستدرک الوسائل» وفیه من الأحادیث ما لا غنی عنها للمستنبط .

الثانی: عمل المشهور جابر لضعف السند

لثانی: عمل المشهور جابر لضعف السند  
ذهب بعضهم إلی أنَّ کلَّ خبر عمل به المشهور فهو حجة سواء کان الراوی ثقة أم لا، وکلّ خبر لم یعمل به المشهور لیس بحجّة وإن کانت رواتها ثقات.  
وفیه: أنَّ معرفة المشهور فی کلّ المسائل أمر مشکل، لأنّ بعض المسائل غیر معنونة فی کتبهم، وجملة أُخری منها لا شهرة فیها، وقسم منها یعدّ من الأشهر والمشهور، ولأجل ذلک لا مناص من القول بحجیّة قول الثقات وحده وإن لم یکن مشهوراً. نعم یجب أن لا یکون معرضاً عنه کما حقّق فی محلّه.

الثالث: لا طریق إلی اثبات العدالة

الثالث: لا طریق إلی اثبات العدالة  
إنَّ عدالة الراوی لا طریق الیها إلاّ بالرجوع إلی کتب أهل الرجال الّذین أخذوا عدالة الراوی من کتب غیرهم، وغیرهم من غیرهم، ولا یثبت بذلک، التعدیلُ المعتبر، لعدم العبرة بالقرطاس.  
وفیه: أنّ الاعتماد علی الکتب الرجالیة،لأجل ثبوت نسبتها إلی مؤلّفیها، لقراءتهم علی تلامیذهم وقراءة هؤلاء علی غیرهم وهکذا، اوبقراءة التّلامیذ علیهم أو بإجازة من المؤلّف علی نقل ما فی الکتاب، وعلی ذلک یکون الکتاب مسموعاً علی المستنبط أو ثابتة نسبته إلی المؤلف .  
والحاصل; أنَّ الکتب إذا ثبتت نسبتها إلی کاتبها عن طریق التواتر والاستفاضة، أو الاطمئنان العقلائی الّذی یعدّ علماً عرفیاً أو الحجّة الشرعیّة،  
( 37 )  
یصحّ الاعتماد علیها. ولأجل ذلک تقبل الأقاریر المکتوبة والوصایا المرقومة بخطوط المُقرّ والموصی أو بخطّ غیرهم، إذا دلّت القرائن علی صحّتها، کما إذا ختمت بخاتم المُقرّ والموصی أو غیر ذلک من القرائن. ومن یرفض الکتابة فإنَّما یرفضها فی المشکوک لا فی المعلوم والمطمئنّ منها.  
أضف إلی ذلک أنَّ تشریع اعتبار العدالة فی الراوی، یجب أن یکون علی وجه یسهل تحصیلها، ولو کان متعسّراً أو متعذّراً، یکون الاعتبار لغواً والتشریع بلا فائدة.  
وعلی هذا فلو کانت العدالة المعتبرة فی رواة الأحادیث، ممکنة التحصیل بالطَّریق المیسور وهو قول الرجالیین فهو، وإلاّ فلو لم یکن قولهم حجّة، یکون اعتبارها فیهم أمراً لغواً لتعسّر تحصیلها بغیر هذا الطَّریق.  
وللعلاّمة المامقانی جواب آخر وهو: أنَّ التزکیة لیست شهادة حتّی یعتبر فیها ما یعتبر فی ذلک، من الأصالة والشفاه وغیرها، وإلاّ لما جاز أخذ الأخبار من الأُصول مع أنَّها مأخذوة من الأُصول الأربعمائة، بل المقصود من الرجوع إلی علم الرجال هو التثّبت وتحصیل الظنّ الاطمئنانی الانتظامی الّذی انتظم أُمور العقلاء به فیما یحتاجون إلیه وهویختلف باختلاف الأُمور معاشاً ومعاداً ویختلف فی کلّ منهما باعتبار زیادة الاهتمام ونقصانه .(1)  
وهذا الجواب انما یتمّ علی مذهب من یجعل الرّجوع إلی الکتب الرجالیة من باب جمع القرائن والشّواهد لتحصیل الاطمئنان علی وثاقة الراوی أو صدور الحدیث. وأمّا علی مذهب من یعتبر قولهم حجّة من باب الشَّهادة فلا.  
فالحقّ فی الجواب هو التَّفصیل بین المذهبین. فلو اعتبرنا الرجوع الیهم من باب الشّهادة، فالجواب ما ذکرناه. ولو اعتبرناه من باب تحصیل القرائن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . تنقیح المقال: 1 / 175، من المقدمة.  
( 38 )  
والشواهد علی صدق الراوی وصدور الروایة، فالجواب ما ذکره - قدس سره -.  
ثمَّ إنَّ محلَّ البحث فی حجّیة قولهم، إنَّما هو إذا لم یحصل العلم من قولهم أو لم یتحقّق الاطمئنان، وإلاّ انحصر الوجه فی قبول قولهم من باب التعّبد، وأما الصورتان الاُولیان، فخارجتان عن محلّ البحث، لأنَّ الأوّل علم قطعیّ، والثانی علم عرفی وحجّة قطعیة وإن لم تکن حجّیته ذاتیة مثل العلم.

الرابع: الخلاف فی معنی العدالة والفسق

الرابع: الخلاف فی معنی العدالة والفسق  
إنَّ الخلاف العظیم فی معنی العدالة والفسق، یمنع من الأخذ بتعدیل علماء الرجال بعد عدم معلومیّة مختار المعدِّل فی معنی العدالة ومخالفته معنا فی المبنی، فإنَّ مختار الشیخ فی العدالة، أنَّها ظهور الإسلام، بل ظاهره دعوی کونه مشهوراً، فکیف یعتمد علی تعدیله، من یقول بکون العدالة هی الملکة .  
وأجاب عنه العلاّمة المامقانی (مضافاً إلی أنَّ مراجعة علماء الرجال إنَّما هو من باب التبیُن الحاصل علی کلّ حال)، بقوله: إنّ عدالة مثل الشیخ والتفاته إلی الخلاف فی معنی العدالة، تقتضیان ارادته بالعدالة فیمن أثبت عدالته من الرواة، العدالة المتّفق علیها، فإنَّ التألیف والتَّصنیف إذا کان لغیره خصوصاً للعمل به مدی الدَّهر.. فلایبنی علی مذهب خاصّ الا بالتّنبیه علیه .(1)  
توضیحه : أنَّ المؤلّف لو صرَّح بمذهبه فی مجال الجرح والتَّعدیل یؤخذ به، وإن ترک التَّصریح به، فالظّاهر أنَّه یقتفی أثر المشهور فی ذاک المجال وطرق ثبوتهما وغیر ذلک ممّا یتعلّق بهما، إذ لو کان له مذهب خاصّ وراء  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . تنقیح المقال: 1 / 176، من المقدمة.  
( 39 )  
مذهب المشهور لوجب علیه التنبیه، حتّی لا یکون غارّاً، لأنَّ المفروض أنَّ ما قام به من العبء فی هذا المضمار، لم یکن لنفسه واستفادة شخصه، بل الظّاهر أنَّه ألّفه لاستفادة العموم ومراجعتهم عند الاستنباط، فلا بدَّ أن یکون متّفق الاصطلاح مع المشهور، وإلاّ لوجب التّصریح بالخلاف.  
یقول المحقّق القمّی فی هذا الصَّدد: والظّاهر أنَّ المصنِّف لمثل هذه الکتب لا یرید اختصاص مجتهدی زمانه به، حتّی یقال إنَّه صنَّفه للعارفین بطریقته، سیَّما وطریقة أهل العصر من العلماء عدم الرُّجوع إلی کتب معاصریهم من جهة الاستناد غالباً، وإنَّما تنفع المصنَّفات بعد موت مصنِّفیها غالباً إذا تباعد الزَّمان. فعمدة مقاصدهم فی تألیف هذه الکتب بقاؤها أبد الدهر وانتفاع من سیجیء بعدهم منهم، فإذا لوحظ هذا المعنی منضمّاً إلی عدالة المصنّفین وورعهم وتقواهم وفطانتهم وحذاقتهم، یظهر أنَّهم أرادوا بما ذکروا من العدالة المعنی الّذی هو مسلَّم الکلّ حتّی ینتفع الکلّ. واحتمال الغفلة للمؤلّف عن هذا المعنی حین التألیف سیّما مع تمادی زمان التألیف والانتفاع به فی حیاته فی غایة البعد(1).  
وهناک قرینة أُخری علی أنَّهم لا یریدون من الثقة، مجرَّد الإسلام مع عدم ظهور الفسق، وإلاَّ یلزم توثیق أکثر المسلمین، ولا مجرَّد حسن الظّاهر، لعدم حصول الوثوق به ما لم یحرز الملکة الرادعة.  
قال العلاّمة المامقانی: إنَّ هناک قرائن علی أنَّهم أرادوا بالعدالة معنی الملکة وهو أنّا وجدنا علماء الرجال قد ذکروا فی جملة من الرواة ما یزید علی ظهور الإسلام وعدم ظهور الفسق، بل علی حسن الظاهر بمراتب ومع ذلک لم یصرّحوا فیهم بالتعدیل والتوثیق، ألا تری أنَّهم ذکروا فی إبراهیم بن هاشم، أنَّه أوّل من نشر أحادیث الکوفیّین بقم، وهذا یدلّ علی ما هو أقوی من حسن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . القوانین: 1 / 474 الباب السادس فی السّنة .  
( 40 )  
الظّاهر بمراتب، لأنَّ أهل قم کان من شأنهم عدم الوثوق بمن یروی عن الضعفاء، بل کانوا یخرجونه من بلدهم، فکیف بمن کان هو فی نفسه فاسقاً أو علی غیر الطَّریقة الحقَّة. فتحقّق نشر الأخبار بینهم یدلّ علی کمال جلالته ومع ذلک لم یصرِّح فیه أحد بالتّوثیق والتّعدیل (1).

الخامس: تفضیح الناس فی هذا العلم

الخامس: تفضیح الناس فی هذا العلم  
إنَّ علم الرجال علم منکر یجب التحرّز عنه، لأنَّ فیه تفضیحاً للنّاس، وقد نهینا عن التجسّس عن معایبهم وأمرنا بالغضّ والتستّر.  
وفیه أوّلاً: النقض بباب المرافعات. حیث إنّ للمنکر جرح شاهد المدَّعی وتکذیبه، وبالأمر بذکر المعایب فی مورد الاستشارة، إلی غیر ذلک ممّا یجوز فیه الاغتیاب.  
وثانیاً: إنَّ الأحکام الالهیَّة أولی بالتحفّظ من الحقوق الّتی اُشیر الیها .  
أضف إلی ذلک أنَّه لو کان التفحّص عن الرواة أمراً مرغوباً عنه، فلماذا أمر الله سبحانه بالتثّبت والتبیّن عند سماع الخبر، إذ قال سبحانه: (إِنْ جَاءَکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإ فَتَبَیَّنُوا)(2).  
والأمر به وإن جاء فی مورد الفاسق، لکنَّه یعمُّ المجهول للتّعلیل الوارد فی ذیل الآیة (أَنْ تُصِیبُوا قَوْمًا بِجَهَالَة فَتُصْبِحُوا عَلَی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِینَ) فإنَّ احتمال إصابة القوم بجهالة لا یختصّ بمن علم فسقه، بل یعمّ محتمله کما لا یخفی .

السادس: قول الرجالی وشرائط الشهادة

السادس: قول الرجالی وشرائط الشهادة  
لو قلنا باعتبار قول الرجالی من باب الشَّهادة، یجب أن تجتمع فیه  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . تنقیح المقال: 1 / 176 من المقدمة .  
2 . الحجرات: 6 .  
( 41 )  
شرائطها الّتی منها الاعتماد علی الحسّ دون الحدس. وهو شرط اتّفق علیه العلماء، ومن المعلوم عدم تحقّق هذا الشَّرط، لعدم تعاصر المعدِّل (بالکسر) والمعدَّل (بالفتح) غالباً.  
والجواب أنَّه یشترط فی الشهادة، أن یکون المشهود به أمراً حسّیاً أو تکون مبادئه قریبة من الحسّ وإن لم یکن بنفسه حسّیاً، وذلک مثل العدالة والشّجاعة فإنَّهما من الأُمور غیر الحسیّة، لکن مبادئها حسّیة من قبیل الالتزام بالفرائض والنوافل، والاجتناب عن اقتراف الکبائر فی العدالة، وقرع الأبطال فی میادین الحرب، والاقدام علی الأُمور الخطیرة بلا تریُّث واکتراث فی الشجاعة.  
وعلی ذلک فکما یمکن إحراز عدالة المعاصر بالمعاشرة، اوبقیام القرائن والشَّواهد علی عدالته، أو شهرته وشیاعه بین الناس،علی نحو یفید الاطمئنان، فکذلک یمکن إحراز عدالة الراوی غیر المعاصر من الاشتهار والشیاع والأمارات والقرائن المنقولة متواترة عصراً بعد عصر، المفیدة للقطع والیقین أو الاطمئنان.  
ولا شکَّ أنَّ الکشّی والنجاشی والشیخ، بما أنَّهم کانوا یمارسون المحدِّثین والعلماء ـ بطبع الحال ـ کانوا واقفین علی أحوال الرواة وخصوصیّاتهم ومکانتهم من حیث الوثاقة والضبط، فلأجل تلک القرائن الواصلة الیهم من مشایخهم وأکابر عصرهم، إلی أن تنتهی إلی عصر الرواة، شهدوا بوثاقة هؤلاء.  
وهناک جواب آخر ; وهو أنَّ من المحتمل قوّیاً أن تکون شهاداتهم فی حق الرواة، مستندة إلی السَّماع من شیوخهم، إلی أن تنتهی إلی عصر الرواة، وکانت الطّبقة النهائیَّة معاشرة لهم ومخالطة إیّاهم.  
وعلی ذلک، لم یکن التَّعدیل أو الجرح أمراً ارتجالیّاً، بل کان مستنداً، إمّا إلی القرائن المتواترة والشواهد القطعیة المفیدة للعلم بعدالة الراوی أو  
( 42 )  
ضعفه، أو إلی السَّماع من شیخ إلی شیخ آخر .  
وهناک وجه ثالث ; وهو رجوعهم إلی الکتب المؤلفة فی العصور المتقدّمة علیهم، الّتی کان أصحابها معاصرین للرواة ومعاشرین لهم، فإنَّ قسماً مهمّاً من مضامین الأصول الخمسة الرجالیّة، ولیدة تلک الکتب المؤلّفة فی العصور المتقدّمة.  
فتبیَّن أنَّ الأعلام المتقدّمین کانوا یعتمدون فی تصریحاتهم بوثاقة الرَّجل، علی الحسّ دون الحدس وذلک بوجوه ثلاثة:  
1. الرجوع إلی الکتب الّتی کانت بأیدیهم من علم الرجال الّتی ثبتت نسبتها إلی مؤلّفیها بالطّرق الصَّحیحة.  
2. السَّماع من کابر عن کابر ومن ثقة عن ثقة.  
3. الاعتماد علی الاستفاضة والاشتهار بین الأصحاب وهذا من أحسن الطّرق وأمتنها، نظیر علمنا بعدالة صاحب الحدائق وصاحب الجواهر والشیخ الأنصاری وغیرهم من المشایخ عن طریق الاستفاضة والاشتهار فی کل جیل وعصر، إلی أن یصل إلی زمان حیاتهم وحینئذ نذعن بوثاقتهم وإن لم تصل الینا بسند خاصّ.  
ویدلّ علی ذلک (أی استنادهم إلی الحسّ فی التوثیق) مانقلناه سالفاً عن الشیخ، من أنّا وجدنا الطائفة میَّزت الرجال الناقلة، فوثّقت الثّقات وضعَّفت الضعفاء، وفرَّقوا بین من یعتمد علی حدیثه وروایته، ومن لا یعتمد علی خبره ـ إلی آخر ما ذکره.(1)  
ولاجل أن یقف القارئ علی أنَّ أکثر ما فی الأُصول الخمسة الرجالیة ـ لا جمیعها ـ مستندة إلی شهادة من قبلهم من الاثبات فی کتبهم فی حق الرواة،  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ عدة الأُصول: 1 / 366 .  
( 43 )  
نذکر فی المقام أسامی ثلّة من القدماء، قد ألَّفوا فی هذا المضمار، لیقف القارئ علی نماذج من الکتب الرجالیَّة المؤلَّفة قبل الأُصول الخمسة أو معها ولنکتف بالقلیل عن الکثیر.  
1. الشیخ الصدوق أبو جعفر محمَّد بن علیّ بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی (المتوفّی 381 هـ)، ترجمه النجاشی (الرقم 1049) وعدَّ من تصانیفه کتاب «المصابیح» فی من روی عن النبی والأئمة- علیهم السلام -وله ایضاکتاب «المشیخة» ذکر فیه مشایخه فی الرجال وهم یزیدون عن مائتی شیخ، طبع فی آخر «من لایحضره الفقیه»(1) .  
2. الشیخ أبو عبد الله أحمد بن عبد الواحد البزاز المعروف بـ «ابن عبدون» (بضم العین المهملة وسکون الباء الموحدة)، کما فی رجال النجاشی (الرقم 211) وبـ «ابن الحاشر» کما فی رجال الشیخ (2)، والمتوفّی سنة 423 هـ وهو من مشایخ الشیخ الطوسی والنجاشی وله کتاب «الفهرس». أشار إلیه الشیخ الطوسی فی الفهرس فی ترجمة إبراهیم بن محمد بن سعید الثقفی (3).  
3. الشیخ أبو العباس أحمد بن محمد بن سعید المعروف بـ «ابن عقدة» (بضم العین المهملة وسکون القاف، المولود سنة 249 هـ والمتوفّی سنة 333 هـ) له کتاب «الرجال» وهوکتاب جمع فیه أسامی من روی عن جعفر بن محمد - علیهما السلام -وله کتاب آخر فی هذا المضمار جمع فیه أسماء الرواة عمن تقدم علی الإمام الصّادق من الأئمّة الطاهرین- علیهم السلام -.(4)  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . ترجمة الشیخ فی الرجال، فی الصفحة 495، الرقم 25 وفی الفهرس «الطبعة الأولی» الصفحة 156، تحت الرقم 695، وفی «الطبعة الثانیة» الصفحة 184، تحت الرقم 709 .  
2 . رجال الشیخ: 450، ترجمه الشیخ بـ «أحمد بن حمدون».  
3 . الفهرس: 4 ـ 6، «الطبعة الأولی»، تحت الرقم 7 و «الطبعة الثانیة»: 27 ـ 29 .  
4 . ذکره الشیخ فی الرجال: 44، الرقم 30 وفی الفهرس «الطبعة الأولی» ص 28، تحت الرقم 76 ،وفی «الطبعة الثانیة» ص 52، تحت الرقم 86، وذکر فی رجال النجاشی تحت الرقم 233 .  
( 44 )  
4. أحمد بن علی العلویّ العقیقیّ (المتوفی عام 280 هـ) له کتاب «تاریخ الرجال» وهو یروی عن أبیه، عن إبراهیم بن هاشم القمی.(1)  
5. أحمد بن محمّد الجوهری البغدادی، ترجمه النجاشی (الرقم 207) والشیخ الطوسی (2)وتوفّی سنة 401 هـ ، ومن تصانیفه «الاشتمال فی معرفة الرجال».  
6. الشیخ أبو العباس أحمد بن محمّد بن نوح، ساکن البصرة له کتاب «الرجال الذین رووا عن أبی عبد الله - علیه السلام -» (3).  
7. أحمد بن محمَّد القمی (المتوفی سنة 350 هـ) ترجمه النجاشی (الرقم 223)، له کتاب «الطبقات».  
8. أحمد بن محمَّد الکوفی، ترجمه النجاشی (الرقم 236) وعدَّ من کتبه کتاب «الممدوحین والمذمومین» (4).  
9. الحسن بن محبوب السرّاد (بفتح السین المهملة وتشدید الراء) أو الزرّاد (المولود عام 149 هـ ، والمتوفّی عام 224 هـ ) روی عن ستّین رجلاً من  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . ترجمه النجاشی فی رجاله، تحت الرقم 196، والشیخ فی الفهرس «الطبعة الأولی» الصفحة 24، تحت الرقم 63، وفی «الطبعة الثانیة» الصفحة 48، تحت الرقم 73، وفی الرجال فی الصفحة 453، الرقم 90 .  
2 . رجال الشیخ: 449، الرقم 64، والفهرس «الطبعة الأولی» الصفحة 33، تحت الرقم 89، وفی «الطبعة الثانیة» الصفحة 57، تحت الرقم 99 .  
3 . ترجمه الشیخ فی رجاله: 456، الرقم 108 وفی الفهرس «الطبعة الأولی» الصفحة 37، تحت الرقم 107، وفی «الطبعة الثانیة» الصفحة 61، تحت الرقم 117 .  
4 . ذکره الشیخ فی الرجال: 454، وقال فی الفهرس «الطبعة الأولی» بعد ترجمته فی الصفحة 29، تحت الرقم 78: «توفی سنة 346 هـ» ویکون فی «الطبعة الثانیة» من الفهرس فی الصفحة 53، تحت الرقم 88 .  
( 45 )  
اصحاب الصادق - علیه السلام -وله کتاب «المشیخة» وکتاب «معرفة رواة الأخبار» (1) .  
10. الفضل بن شاذان، الّذی یُعدُّ من أئمّة علم الرجال وقد توفّی بعد سنة 254 هـ ، وقیل 260 هـ، وکان من أصحاب الرضا والجواد والهادی- علیهم السلام -وتوفّی فی أیام العسکری - علیه السلام -(2) ینقل عنه العلاّمة فی الخلاصة فی القسم الّثانی فی ترجمة «محمد بن سنان» ـ بعد قوله: والوجه عندی التوقّف فیما یرویه ـ «فإنَّ الفضل بن شاذان ـ رحمهما الله ـ قال فی بعض کتبه: إنَّ من الکذّابین المشهورین ابن سنان»(3).  
إلی غیر ذلک من التآلیف للقدماء فی علم الرِّجال وقد جمع أسماءها وما یرجع الیها من الخصوصیّات، المتتبع الشیخ آغا بزرگ الطهرانی فی کتاب أسماه «مصفی المقال فی مصنّفی علم الرجال» (4).  
والحاصل، أنّ التتبّع فی أحوال العلماء المتقدّمین، یشرف الإنسان علی الاذعان والیقین بأنَّ التوثیقات والتضعیفات الواردة فی کتب الأعلام الخمسة وغیرها، یستند إمّا إلی الوجدان فی الکتاب الثّابتة نسبته إلی مؤلّفه، أو إلی النّقل والسّماع، أو إلی الاستفاضة والاشتهار، أو إلی طریق یقرب منها.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . راجع رجال الشیخ الطوسی: 347، الرقم 9 والصفحة 372، الرقم 11 والفهرس «الطبعة الأولی» الصفحة 46، تحت الرقم 151، وفی «الطبعة الثانیة» الصفحة 72، تحت الرقم 162 .  
2 . ذکره النجاشی فی رجاله تحت الرقم 840 والشیخ فی الفهرس «الطبعة الأولی» الصفحة 124، تحت الرقم 552، وفی «الطبعة الثانیة» الصفحة 150، تحت الرقم 564، وفی الرجال فی الصفحة 420، الرقم 1، والصفحة 434، الرقم 2 .  
3 . الخلاصة: 251، طبع النجف .  
4 . طبع الکتاب عام 1378 .  
( 46 )

السابع: التوثیق الإجمالی

السابع: التوثیق الإجمالی  
إنَّ الغایة المُتوخّاة من علم الرجال، هو تمییز الثِّقة عن غیره، فلو کانت هذه هی الغایة منه، فقد قام مؤلّف الکتب الأربعة بهذا العمل، فوثَّقوا رجال أحادیثهم واسناد روایاتهم علی وجه الاجمال دون التَّفصیل، فلو کان التَّوثیق التفصیلی من نظراء النَّجاشی والشَّیخ وأضرابهما حجَّة، فالتَّوثیق الاجمالی من الکلینی والصَّدوق والشیخ أیضاً حجَّة، فهؤلاء الأقطاب الثَّلاثة، صحَّحوا رجال أحادیث کتبهم وصرَّحوا فی دیباجتها بصحّة روایاتها.  
یقول المحقّق الکاشانی فی المقدّمة الثانیة من مقدّمات کتابه «الوافی» فی هذا الصَّدد، ما هذا خلاصته (1): «إنَّ أرباب الکتب الأربعة قد شهدوا علی صحَّة الروایات الواردة فیها. قال الکلینی فی أوَّل کتابه فی جواب من التمس منه التَّصنیف: «وقلت: إنَّک تحبُّ أن یکون عندک کتاب کاف یجمع من جمیع فنون علم الدّین ما یکتفی به المتعلم، ویرجع إلیه المسترشد، ویأخذ منه مَنْ یُرید علم الدین والعمل به بالآثار الصَّحیحة عن الصادقین، والسنن القائمة الّتی علیها العمل وبها یؤدّی فرض الله وسنّة نبیّه... إلی أن قال - قدس سره -: وقد یسَّر الله له الحمد تألیف ما سألت، وأرجو أن یکون بحیث توخَّیت». وقال الصَّدوق فی دیباجة «الفقیه»: «إنّی لم أقصد فیه قصد المصنّفین فی إیراد جمیع ما رووه، بل قصدت إلی إیراد ما أفتی به وأحکم بصحّته، وأعتقد فیه أنَّه حجَّة فیما بینی وبین ربی ـ تقدَّس ذکره ـ ، وجمیع ما فیه مستخرج من کتب مشهورة علیها المُعوَّل وإلیها المرجع». وذکر الشیخ فی «العدّة» أنَّ جمیع ما أورده فی کتابیه (التهذیب والاستبصار)، إنَّما أخذه من الأُصول المعتمد علیها.  
والجواب: أنَّ هذه التَّصریحات أجنبیَّة عمّا نحن بصدده، أعنی وثاقة  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الوافی: 1 / 11، المقدمة الثانیة.  
( 47 )  
رواة الکتب الأربعة.  
أَمّا أوّلاً: فلأن المشایخ شهدوا بصحَّة روایات کتبهم، لا بوثاقة رجال روایاتهم، وبین الأمرین بون بعید، وتصحیح الروایات کما یمکن أن یکون مستنداً إلی إحراز وثاقة رواتها، یمکن أن یکون مستنداً إلی القرائن المنفصلة الّتی صرّح بها المحقّق البهائی فی «مشرق الشمسین» والفیض الکاشانی فی «الوافی» ومع هذا کیف یمکن القول بأنَّ المشایخ شهدوا بوثاقة رواة أحادیث کتبهم؟ والظّاهر کما هو صریح کلام العَلَمین، أنَّهم استندوا فی التَّصحیح علی القرائن لا علی وثاقة الرواة، ویدلّ علی ذلک ما ذکره الفیض حول هذه الکلمات، قال - قدس سره -بعد بیان اصطلاح المتأخّرین فی تنویع الحدیث المعتبر: «وسلک هذا المسلک العلاّمة الحلّی - رحمه الله - وهذا الاصطلاح لم یکن معروفاً بین قدمائنا ـ قدس الله أرواحهم ـ کما هو ظاهر لمن مارس کلامهم، بل کان المتعارف بینهم إطلاق الصحیح علی کلِّ حدیث اعتضد بما یقتضی الاعتماد علیه، واقترن بما یوجب الوثوق به، والرکون إلیه (1) کوجوده فی کثیر من الأُصول الأربعمائة المشهورة المتداولة بینهم الّتی نقلوها عن مشایخهم بطرقهم المتّصلة بأصحاب العصمة- علیهم السلام -(2) وکتکرّره فی أصل أو أصلین منها فصاعداً بطرق مختلفة ـ وأسانید عدیدة معتبرة (3) وکوجوده فی أصل معروف الانتساب إلی أحد الجماعة الّذین أجمعوا علی تصدیقهم، کزرارة ومحمَّد بن مسلم والفضیل بن یسار (4)، أو علی تصحیح مایصحّ عنهم، کصفوان بن یحیی، ویونس بن عبد الرّحمن، وأحمد بن محمَّد بن أبی نصر البزنطی (5)، أو العمل بروایتهم، کعمار الساباطی ونظرائه (6) وکاندراجه فی أحد الکتب الّتی عرضت علی أحد الأئمّة المعصومین- علیهم السلام -فأثنوا علی مؤلّفیها، ککتاب عبید الله الحلبی الّذی عرض علی الصّادق - علیه السلام -وکتابی یونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضین علی العسکری - علیه السلام -(7) وکأخذه من أحد الکتب الّتی شاع  
( 48 )  
بین سلفهم الوثوق بها والاعتماد علیها، سواء کان مؤلّفوها من الإمامیّة، ککتاب الصَّلاة لحریز بن عبد الله السجستانی وکتب ابنی سعید، وعلیّ بن مهزیار، أو من غیر الإمامیّة، ککتاب حفص بن غیاث القاضی، والحسین بن عبید الله السعدی، وکتاب القبلة لعلی بن الحسن الطاطری... إلی أن قال: فحکموا بصحَّة حدیث بعض الرواة من غیر الإمامیّة کعلیّ بن محمد بن ریاح وغیره لما لاح لهم من القرائن المقتضیة للوثوق بهم والاعتماد علیهم، وإن لم یکونوا فی عداد الجماعة الَّذین انعقد الاجماع علی تصحیح ما یصحّ عنهم.. إلی أن قال: فإن کانوا لا یعتمدون علی شهادتهم بصحَّة کتبهم فلا یعتمدوا علی شهادتهم وشهادة أمثالهم من الجرح والتعدیل إلی أن قال: نعم، إذا تعارض الخبران المعتمد علیهما علی طریقة القدماء فاحتجنا إلی الترَّجیح بینهما، فعلینا أن نرجع إلی حال رواتهما فی الجرح والتعَّدیل المنقولین عن المشایخ فیهم ونبنی الحکم علی ذلک کما اُشیر إلیه فی الأخبار الواردة فی التراجیح بقولهم- علیهم السلام -«فالحکم ما حکم به أعدلهما وأورعهما واصدقهما فی الحدیث» وهو أحد وجوه التّراجیح المنصوص علیها، وهذا هو عمدة الأسباب الباعثة لنا علی ذکر الأسانید فی هذا الکتاب»(1).  
وثانیاً: سلَّمنا أنَّ منشأ حکمهم بصحَّتها هو الحکم بوثاقة رواتها، لکن من أین نعلم أنَّهم استندوا فی توثیقهم إلی الحسِّ، إذ من البعید أن یستندوا فی توثیق هذا العدد الهائل من الرواة الواردة فی هذه الکتب إلی الحسّ، بل من المحتمل قویّاً، أنَّهم استندوا إلی القرائن الّتی یستنبط وثاقتهم منها، ومثله یکون حجَّة للمستنبط ولمن یکون مثله فی حصول القرائن.  
وثالثاً: نفترض کونهم مستندین فی توثیق الرُّواة إلی الحسِّ، ولکنَّ الأخذ بقولهم إنَّما یصحّ لو لم تظهر کثرة أخطائهم، فإنَّ کثرتها تسقط قول  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الوافی: 1 / 11 ـ 12، المقدمة الثانیة.  
( 49 )  
المخبر عن الحجّیة فی الإخبار عن حسٍّ أیضاً، فکیف فی الاخبار عن حدس. مثلاً إنَّ کثیراً من رواة الکافی ضعّفهم النجاشی والشیخ، فمع هذه المعارضة الکثیرة یسقط قوله عن الحجّیة. نعم، إن کانت قلیلة لکان لاعتبار قوله وجه. وإنَّ الشیخ قد ضعَّف کثیراً من رجال «التهذیب والاستبصار» فی رجاله وفهرسه، فکیف یمکن أن یعتمد علی ذلک التَّصحیح.  
فظهر أنَّه لا مناص عن القول بالحاجة إلی علم الرجال وملاحظة أسناد الروایات، وأنَّ مثل هذه الشهادات لا تقوم مکان توثیق رواة تلک الکتب.

الثامن: شهادة المشایخ الثلاثة

الثامن: شهادة المشایخ الثلاثة  
إذا شهد المشایخ الثلاثة علی صحَّة روایات کتبهم، وأنَّها صادرة عن الأئمّة بالقرائن الّتی أشار إلیه المحقّق الفیض، فهل یمکن الاعتماد فی هذا المورد علی خبر العدل أو لا ؟  
الجواب: أنَّ خبر العدل وشهادته إنَّما یکون حجَّة إذا أخبر عن الشَّیء عن حسٍّ لا عن حدس، والاخبار عنه بالحدس لا یکون حجَّة إلاّ علی نفس المخبر، ولا یعدو غیره إلاّ فی موارد نادرة، کالمفتی بالنّسبة إلی المستفتی. وإخبار هؤلاء عن الصُّدور إخبار عن حدس لا عن حسٍّ.  
توضیح ذلک ; أنَّ احتمال الخلاف والوهم فی کلام العادل ینشأ من أحد أمرین:  
الأوّل: التعمُّد فی الکذب وهو مرتفع بعدالته.  
الثانی: احتمال الخطأ والاشتباه وهو مرتفع بالأصل العقلائی المسلَّم بینهم من أصالة عدم الخطأ والاشتباه، لکن ذاک الأصل عند العقلاء مختصٌّ بما إذا أخبر بالشیء عن حسٍّ، کما إذا أبصر وسمع، لا ما إذا أخبر عنه عن حدس، واحتمال الخطأ فی الإبصار والسَّمع مرتفع بالأصل المسلَّم بین العقلاء، وأمّا احتمال الخطأ فی الحدس والانتقال من المقدّمة إلی النتیجة،  
( 50 )  
فلیس هنا أصل یرفعه، ولأجل ذلک لا یکون قول المحدس حجَّة الا لنفسه.  
والمقام من هذا القبیل، فإنَّ المشایخ لم یروا بأعینهم ولم یسمعوا بآذانهم صدور روایات کتبهم، وتنطّق أئمّتهم بها، وإنَّما انتقلوا إلیه عن قرائن وشواهد جرَّتهم إلی الاطمئنان بالصّدور، وهو إخبار عن الشیء بالحدس، ولا یجری فی مثله أصالة عدم الخطأ ولایکون حجَّة فی حق الغیر.  
وإن شئت قلت: لیس الانتقال من تلک القرائن إلی صحَّة الروایات وصدورها أمراً یشترک فیه الجمیع أو الأغلب من النّاس، بل هو أمر تختلف فیه الأنظار بکثیر، فرُبَّ إنسان تورثه تلک القرائن اطمئناناً فی مقابل إنسان آخر، لا تفیده إلاّ الظنَّ الضعیف بالصحَّة والصدور، فإذن کیف یمکن حصول الاطمئنان لأغلب النّاس بصدور جمیع روایات الکتب الأربعة الّتی یناهز عددها ثلاثین ألف حدیث، ولیس الإخبار عن صحَّتها کالاخبار عن عدالة إنسان أو شجاعته، فإنَّ لهما مبادئ خاصَّة معلومة، یشترک فی الانتقال عنها إلی ذینک الوصفین أغلب الناس أو جمیعهم، فیکون قول المخبر عنهما حجَّة وإن کان الإخبار عن حدس، لأنَّه ینتهی إلی مبادئ محسوسة، وهی ملموسة لکلّ من أراد أن یتفحَّص عن أ+وال الإنسان. ولا یلحق به الإخبار عن صحِّة تلک الروایات، مستنداً إلی تلک القرائن الّتی یختلف الناس فی الانتقال عنها إلی الصحَّة إلی حدٍّ ربَّما لا تفید لبعض الناس إلاّ الظّنَّ الضَّعیف. ولیس کلُّ القرائن من قبیل وجود الحدیث فی کتاب عرض علی الإمام ونظیره، حتّی یقال إنَّها من القرائن الحسیّة، بل أکثرها قرائن حدسیة.  
فان قلت: فلو کان إخبارهم عن صحَّة کتبهم حجَّة لأنفسهم دون غیرهم، فما هو الوجه فی ذکر هذه الشهادات فی دیباجتها؟  
قلت: إنَّ الفائدة لا تنحصر فی العمل بها، بل یکفی فیها کون هذا الإخبار باعثاً وحافزاً إلی تحریک الغیر لتحصیل القرائن والشواهد، لعلَّه یقف  
( 51 )  
أیضاً علی مثل ما وقف علیه المؤلِّف وهو جزء علَّة لتحصیل الرُّکون لا تمامها.  
ویشهد بذلک أنَّهم مع ذاک التَّصدیق، نقلوا الروایات بإسنادها حتّی یتدبَّر الآخرون فی ما ینقلونه ویعملوا بما صحَّ لدیهم، ولو کانت شهادتهم علی الصحَّة حجَّة علی الکلّ، لما کان وجه لتحمّل ذاک العبء الثقیل، أعنی نقل الروایات بإسنادها. کلّ ذلک یعرب عن أنَّ المرمی الوحید فی نقل تلک التصحیحات، هو إقناع أنفسهم وإلفات الغیر إلیها حتّی یقوم بنفس ما قام به المؤلّفون ولعلَّه یحصِّل ما حصَّلوه.  
( 52 )  
( 53 )

الفصل الثالث المصادر الاولیة لعلم الرجال

اشاره

الفصل الثالث  
المصادر الاولیة لعلم الرجال  
1ـ الاصول الرجالیة الثمانیة.  
2ـ رجال ابن الغضائری.  
( 54 )  
( 55 )  
الاصول الرجالیة الثمانیة  
الاصول الرجالیة الثمانیة  
\* رجال الکشی.  
\* فهرس النجاشی.  
\* رجال الشیخ وفهرسه.  
\* رجال البرقی.  
\* رسالة أبی غالب الزراری.  
\* مشیخة الصدوق.  
\* مشیخة الشیخ الطوسی.  
( 56 )  
( 57 )  
اهتم علماء الشیعة من عصر التابعین الی یومنا هذا بعلم الرجال، فألفوا معاجم تتکفل لبیان أحوال الرواة وبیان وثاقتهم أو ضعفهم، وأول تألیف ظهر لهم فی أوائل النصف الثانی من القرن الاول هو کتاب «عبید الله بن أبی رافع» کاتب أمیر المؤمنین- علیه السلام -، حیث دون أسماء الصحابة الذین شایعوا علیاً وحضروا حروبه وقاتلوا معه فی البصرة وصفین والنهروان، وهو مع ذلک کتاب تاریخ ووقائع.  
وألف عبدالله بن جبلة الکنانی (المتوفی عام 219 هـ) وابن فضّال وابن محبوب وغیرهم فی القرن الثانی الی أوائل القرن الثالث، کتباً فی هذا المضمار، واستمر تدوین الرجال الی أواخر القرن الرابع.  
ومن المأسوف علیه، أنه لم تصل هذه الکتب الینا، وانما الموجود عندنا ـ وهو الذی یعد الیوم اصول الکتب الرجالیة (1) ـ ما دوّن فی القرنین الرابع والخامس، والیک بیان تلک الکتب والاصول التی علیها مدار علم الرجال، والیک اسماؤها وأسماء مؤلفیها وبیان خصوصیات مؤلفاتهم.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . المعروف أن الاصول الرجالیة اربعة أو خمسة بزیادة رجال البرقی، لکن عدها ثمانیة بلحاظ أن الجمیع من تراث القدماء، وان کان بینها تفاوت فی الوزن والقیمة، فلاحظ.  
( 58 )

[1ـ الاصول الرجالیة الثمانیة.]

1ـ رجال الکشّی

1ـ رجال الکشّی  
هو تألیف محمد بن عمر بن عبد العزیز المعروف بالکشّی، والکشّ ـ بالفتح والتشدید ـ بلد معروف علی مراحل من سمرقند، خرج منه کثیر من مشایخنا وعلمائنا، غیر أن النجاشی ضبطه بضم الکاف، ولکن الفاضل المهندس البرجندی ضبطه فی کتابه المعروف «مساحة الارض والبلدان والاقالیم» بفتح الکاف وتشدید الشین، وقال: «بلد من بلاد ما وراء النهر وهو ثلاثة فراسخ فی ثلاثة فراسخ».  
وعلی کل تقدیر; فالکشی من عیون الثقات والعلماء والاثبات. قال النجاشی: «محمد بن عمر بن عبد العزیز الکشی أبو عمرو، کان ثقة عیناً وروی عن الضعفاء کثیراً، وصحب العیاشی وأخذ عنه وتخرج علیه وفی داره التی کانت مرتعاً للشیعة وأهل العلم. له کتاب الرجال، کثیر العلم وفیه أغلاط کثیرة»(1).  
وقال الشیخ فی الفهرست: «ثقة بصیر بالاخبار والرجال، حسن الاعتقاد، له کتاب الرجال» (2).  
وقال فی رجاله: «ثقة بصیر بالرجال والأخبار، مستقیم المذهب»(3).  
وأما اُستاذه العیّاشی أبو النَّضر محمّد بن مسعود بن محمّد بن عیّاش السلمی السمرقندی المعروف بالعیّاشی، فهو ثقة صدوق عین من عیون هذه الطائفة... قال لنا أبو جعفر الزاهد: أنفق أبو النَّضر علی العلم والحدیث ترکة أبیه وسائرها وکانت ثلاثمائة ألف دینار وکانت داره کالمسجد بین ناسخ أو  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 1018.  
2 . فهرس الشیخ «الطبعة الاولی» الصفحة 141، الرقم 604، و: «الطبعة الثانیة»، الصفحة 167 الرقم 615.  
3 . رجال الشیخ: 497.  
( 59 )  
مقابل أو قارئ أو معلِّق، مملوءة من الناس(1) وله کتب تتجاوز علی مائتین.  
قد أسمی الکشّی کتابه الرجال بـ «معرفة الرجال» کما یظهر من الشّیخ فی ترجمة أحمد بن داود بن سعید الفزاری(2).  
وربَّما یقال بأنه أسماه بـ «معرفة الناقلین عن الأئمة الصادقین» أو «معرفة الناقلین» فقط، وقد کان هذا الکتاب موجوداً عند السید ابن طاووس، لأنه تصدّی بترتیب هذا الکتاب وتبویبه وضمِّه الی کتب أُخری من الکتب الرجالیَّة وأسماه بـ «حلّ الاشکال فی معرفة الرجال» وکان موجوداً عند الشهید الثانی، ولکن الموجود من کتاب الکشّی فی هذه الاعصار، هو الذی اختصره الشیخ مسقطاً منه الزوائد، واسماه بـ «اختیار الرجال»، وقد عدَّه الشیخ من جملة کتبه، وعلی کل تقدیر فهذا الکتاب طبع فی الهند وغیره، وطبع فی النجف الاشرف وقد فهرس الناشر أسماء الرواة علی ترتیب حروف المعجم. وقام اخیراً المتتبع المحقق الشیخ حسن المصطفوی بتحقیقه تحقیقاً رائعاً وفهرس له فهارس قیّمة ـ شکر الله مساعیه ـ.  
کیفیة تهذیب رجال الکشی  
قال القهبائی: «إن الاصل کان فی رجال العامة والخاصة فاختار منه الشیخ، الخاصة»(3).  
والّظاهر عدم تمامیّته، لأنه ذکر فیه جمعاً من العامة رووا عن ائمّتنا  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . راجع رجال النجاشی: الرقم 944.  
2 . ذکره فی «ترتیب رجال الکشی» الذی رتب فیه «اختیار معرفة الرجال» للشیخ علی حروف التهجی، والکتاب غیر مطبوع بعد، والنسخة الموجودة بخط المؤلف عند المحقق التستری دام ظله.  
3 . راجع فهرس الشیخ: «الطبعة الاولی» الصفحة 34، الرقم 90، و: «الطبعة الثانیة» الصفحة 58، الرقم 100.  
( 60 )  
کمحمد بن اسحاق، ومحمد بن المنکدر، وعمرو بن خالد، وعمرو بن جمیع، وعمرو بن قیس، وحفص بن غیاث، والحسین بن علوان، وعبد الملک بن جریج، وقیس بن الربیع، ومسعدة بن صدقة، وعباد بن صهیب، وأبی المقدام، وکثیر النوا، ویوسف بن الحرث، وعبد الله البرقی (1).  
والظاهر أن تنقیحه کان بصورة تجریده عن الهفوات والاشتباهات التی یظهر من النجاشی وجودها فیه.  
ان الخصوصیة التی تمیز هذا الکتاب عن سائر ما ألف فی هذا المضمار عبارة عن الترکیز علی نقل الروایات المربوطة بالرواة التی یقدر القاریء بالامعان فیها علی تمییز الثقة عن الضعیف وقد ألفه علی نهج الطبقات مبتدءاً بأصحاب الرسول والوصی الی أن یصل الی أصحاب الهادی والعسکری - علیهما السلام - ثم الی الذین یلونهم وهو بین الشیعة کطبقات ابن سعد بین السنة.

2ـ رجال النجاشی

2ـ رجال النجاشی  
هو تألیف الثبت البصیر الشیخ أبی العباس (2) أحمد بن علی بن أحمد بن العباس، الشهیر بالنجاسی، وقد ترجم نفسه فی نفس الکتاب وقال: «أحمد بن علی بن أحمد بن العباس بن محمد بن عبد الله بن إبراهیم بن محمد بن عبد الله بن النجاشی، الذی ولی الاهواز وکتب الی أبی عبد الله - علیه السلام -یسأله وکتب الیه رسالة عبد الله بن النجاشی المعروفة(3) ولم یر لأبی عبدالله - علیه السلام -مصنَّف غیره.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . قاموس الرجال: 1 / 17.  
2 . یکنی بـ «أبی العباس» تارة وبـ «أبی الحسین» اخری.  
3 . هذه الرسالة مرویة فی کشف الریبة ونقلها فی الوسائل فی کتاب التجارة، لاحظ: الجزء 12، الباب 49 من أبواب ما یکتسب به.  
( 61 )  
مصنف هذا الکتابله کتاب «الجمعة وما ورد فیه من الاعمال»، وکتاب «الکوفة وما فیها من الاثار والفضائل»، وکتاب «أنساب بنی نصر بن قعین وأیامهم وأشعارهم»،وکتاب «مختصر الانوار» و« مواضع النجوم التی سمتها العرب» (1).  
وقد ذکر فی دیباجة الکتاب الحوافز التی دعته الی تألیف فهرسه وقال: «فأنی وقفت علی ما ذکره السید الشریف ـ أطال الله بقاه وأدام توفیقه ـ من تعییر قوم من مخالفینا أنه لا سلف لکم ولا مصنف، وهذا قول من لا علم له بالناس. ولا وقف علی أخبارهم، ولا عرف منازلهم وتاریخ أخبار أهل العلم، ولا لقی أحداً فیعرف منه ولا حجة علینا لمن لا یعلم ولا عرف، وقد جمعت من ذلک ما استطعته ولم أبلغ غایته، لعدم أکثر الکتب وانما ذکرت ذلک عذراً الی من وقع الیه کتاب لم أذکره... الی أن قال: علی أن لاصحابنا(رحمهم الله) فی بعض هذا الفن کتباً لیست مستغرقة لجمیع ما رسم، وأرجو أن یأتی فی ذلک علی ما رسم وحُدَّ ان شاء الله، وذکرت لکل رجل طریقاً واحداً حتی لا یکثر الطرق فیخرج عن الغرض (2).  
اقول: الرجل نقاد هذا الفن ومن أجلائه وأعیانه، وحاز قصب السبق فی میدانه، قال العلاّمة فی الخلاصة: «ثقة معتمد علیه، له کتاب الرجال نقلنا منه فی کتابنا هذا وغیره أشیاء کثیرة، وتوفی بمطیر آباد فی جمادی الاولی سنة خمسین واربعمائة وکان مولده فی صفر سنة اثنتین وسبعین وثلاثمائة (3).  
وقد اعتمد علیه المحقق فی کتاب المعتبر. فقد قال فی غسالة ماء الحمام: «وابن جمهور ضعیف جداً ذلک النجاشی فی کتاب الرجال»(4).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاسی: الرقم 253.  
2 . رجال النجاشی: 3.  
3 . رجال العلامة: 20 ـ 21، طبعة النجف.  
4 . المعتبر: 1 / 92.  
( 62 )  
وأطراه کل من تعرض له، فهو أبو عذر هذا الامر وسابق حلبته کما لا یخفی، ولکتابه هذا امتیازات نشیر الیها:  
الاول: اختصاصه برجال الشیعة کما ذکر فی مقدمته، ولا یذکر من غیر الشیعی إلاّ إذا کان عامیاً روی عنا، أو صنف لنا فیذکره مع التنبیه علیه، کالمدائنی والطبری وکذا فی شیعی غیر امامی فیصرح کثیراً وقد یسکت.  
الثانی: تعرضه لجرح الرواة وتعدیلهم غالباً استقلالاً أو استطراداً، ورب رجل وثقه فی ضمن ترجمة الغیر، وربما أعرض عن التعرض بشیء من الوثاقة والضعف فی حق بعض من ترجمهم.  
نعم، ربما یقال: کل من أهمل فیه القول فذلک آیة ان الرجل عنده سالم عن کل مغمز ومطعن، ولکنه غیر ثابت، حیث ان کتابه لیس الا مجرد فهرس لمن صنف من الشیعة أو صنف لهم دون الممدوحین والمذمومین، ولیس یجب علی مؤلف حول الرجال، أن یتعرض للمدح والذم، فسکوته لیس دلیلاً علی المدح ولا علی کونه شیعیاً امامیاً، وان کان الکتاب موضوعاً لبیان الشیعة أو من صنف لهم، لکن الاخیر (عدم دلالته علی کونه شیعیاً امامیاً) موضع تأمل، لتصریحه بأن الکتاب لبیان تآلیف الاصحاب ومصنفاتهم، فما دام لم یصرح بالخلاف یکون الاصل کونه امامیاً.  
الثالث: تثّبته فی مقالاته وتأمله فی افاداته، والمعروف أنه أثبت علماء الرجال وأضبطهم واضبط من الشیخ والعلاّمة، لان البناء علی کثرة التألیف یقتضی قلة التأمل. وهذا الکلام وان کان غیر خال عن التأمل لکنه جار علی الغالب.  
الرابع: سعة معرفته بهذا الفن، وکثرة اطلاعه بالاشخاص، وما یتعلق بهم من الاوصاف والانساب وما یجری مجراهما، ومن تتبع کلامه عند ذکر الاشخاص یقف علی نهایة معرفته بأحوال الرجال وشدة احاطته بما یتعلق بهذا  
( 63 )  
المجال من جهة معاصرته ومعاشرته لغیر واحد منهم، کما یشهد استطراقه ذکر امور لا یطلع علیها الا المصاحب ولا یعرفها غیر المراقب الواجد (1).  
وقد حصل له هذا الاطلاع الواسع بصحبته کثیراً من العارفین بالرجال کالشیخ أحمد بن الحسین الغضائری، والشیخ أحمد بن علی بن عباس بن نوح السیرافی (2)، وأحمد بن محمد «ابن الجندی» (3)، وابی الفرج محمد بن علی بن یعقوب بن اسحاق بن ابی قرة الکاتب (4)، وغیره من نقاد هذا الفن وأجلائه (5).  
الخامس: أنه ألف فهرسه بعد فهرس الشیخ الطوسی بشهادة أنه ترجمه وذکر فیه فهرس الشیخ (6)والسابر فی فهرس النجاشی یقف علی أنه کان ناظراً لفهرس معاصره ولعل بعض ما جاء فیه ـ مخالفاً لما فی فهرس الشیخ ـ کان لغایة التصحیح، وکان المحقق البروجردی - قدس سره -یعتقد بأن فهرس النجاشی کالذیل لفهرس الشیخ.  
وأخیراً نقول: إن المعروف فی وفاته هو أنه توفّی عام 450 هـ، ونص علیه العلاّمة فی خلاصته، لکن القارئ یجد فی طیّات الکتاب أنه أرخ فیه وفاة محمد بن الحسن بن حمزة الجعفری عام 463 هـ (7). ولازم ذلک أن یکون حیّاً الی هذه السنة، ومن المحتمل أن تکون الزیادة من النسّاخ أو القرّاء، وکانت  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ ترجمة سلیمان بن خالد، الرقم 484، وترجمة سلامة بن محمد، الرقم 514، فی نفس الکتاب تجد مدی اطلاعه علی أحوال الرجال.  
2 . رجال النجاشی: الرقم 109.  
3 . قال فی رجاله بالرقم 206: أحمد بن محمد بن عمران بن موسی، ابو الحسن المعروف بـ «ابن الجندی » استاذنا- رحمه الله -الحقنا بالشیوخ فی زمانه.  
4 . لاحظ رجال النجاشی: الرقم 1066  
5 . لاحظ سماء المقال: 1 / 59 ـ 66.  
6 . لاحظ رجال النجاشی: الرقم 1068.  
7 . لاحظ رجال النجاشی: الرقم 1070.  
( 64 )  
الزیادة فی الحاشیة، ثمَّ أدخلها المتأخرون من النساخ فی المتن زاعمین أنه منه کما اتفق ذلک فی غیر مورد.  
ثم إن الشیخ النجاشی قد ترجم عدَّة من الرواة ووثقهم فی غیر تراجمهم، کما أنه لم یترجم عدَّة من الرواة مستقلا، ولکن وثقهم فی تراجم غیرهم، ولاجل اکمال البحث عقدنا العنوانین التالیین لئلاً یفوت القارئ فهرس الموثوقین فی تراجم غیرهم:  
الأول: من لهم تراجم ولکن وثّقوا فی تراجم غیرهم.  
1ـ أحمد بن محمد بن محمد بن سلیمان الزراری، وثقه فی ترجمة جعفر بن محمد بن مالک (الرقم 313).  
2ـ سلمة بن محمد بن عبدالله الخزاعی، وثَّقه فی ترجمة أخیه منصور بن محمد (الرقم 1099).  
3ـ شهاب بن عبد ربه الاسدی، وثقه فی ترجمة ابن أخیه اسماعیل بن عبد الخالق (الرقم 50).  
4ـ صالح بن خالد المحاملی الکناسی، وثَّقه فی باب الکُنی فی ترجمة ابی شعیب المحاملی (الرقم 1240).  
5ـ عمرو بن منهال بن مقلاص القیسی، وثَّقه فی ترجمة ابنه حسن بن عمرو بن منهال (الرقم 133).  
6ـ محمد بن عطیة الحناط، وثقه فی ترجمة أخیه الحسن بن عطیة الحناط (الرقم 93).  
7ـ محمد بن همام بن سهیل الاسکافی، وثقه فی ترجمة جعفر بن محمد بن مالک الفزاری (الرقم 313).  
الثانی: من لیس لهم ترجمة ولکن وثَّقوا فی تراجم الغیر:  
( 65 )  
1ـ أحمد بن محمد بن الهیثم العجلی، وثقه فی ترجمة ابنه الحسن (الرقم 151).  
2ـ اسد بن اعفر المصری، وثقه فی ترجمة ابنه داود (الرقم 414).  
3ـ اسماعیل بن أبی السمال الاسدی، وثقه فی ترجمة أخیه إبراهیم (الرقم 30).  
4ـ اسماعیل بن الفضل بن یعقوب النوفلی، وثقه فی ترجمة ابن أخیه الحسین بن محمد بن الفضل (الرقم 131).  
5ـ جعفر بن إبراهیم الطالبی الجعفری، وثقه فی ترجمة ابنه سلیمان (الرقم 483).  
6ـ حسن بن ابی سارة الرواسی، وثقه فی ترجمة ابنه محمد (الرقم 883).  
7ـ حسن بن شجرة بن میمون الکندی، وثقه فی ترجمة اخیه علی (الرقم 720).  
8ـ حسن بن علوان الکلبی، وثقه فی ترجمة اخیه الحسین (الرقم 116).  
9ـ حسن بن محمد بن خالد الطیالسی، وثقه فی ترجمة اخیه عبد الله (الرقم 572).  
10ـ حفص بن سابور الزیّات، وثقه فی ترجمة اخیه بسطام (الرقم 280).  
11ـ حفص بن سالم، وثقه فی ترجمة أخیه عمر (الرقم 758).  
12ـ حیّان بن علی العنزی، وثقه فی ترجمة أخیه مندل (الرقم 1131).  
( 66 )  
13ـ زکریا بن سابور الزیات، وثقه فی ترجمة أخیه بسطام (الرقم 280).  
14ـ زیاد بن سابور الزیّات، وثقه فی ترجمة أخیه بسطام (الرقم 280).  
15ـ زیاد بن أبی الجعد الاشجعی، وثقه فی ترجمة ابن ابنه رافع ابن سلمة (الرقم 447).  
16ـ زیاد بن سوقة العمری، وثقه فی ترجمة أخیه حفص (الرقم 348).  
17ـ سلمة بن زیاد بن أبی الجعد الاشجعی، وثقه فی ترجمة ابنه رافع (الرقم 447).  
18ـ شجرة بن میمون بن ابی أراکة الکندی، وثقه فی ترجمة ابنه علی (الرقم 720).  
19ـ صباح بن موسی الساباطی، وثقه فی ترجمة أخیه عمار (الرقم 779).  
20ـ عبد الاعلی بن علی أبی شعبة الحلبی، وثقه فی تراجم ابن عمه أحمد بن عمر (الرقم 245) وأخویه عبیدالله (الرقم 612) ومحمد (الرقم 885).  
21ـ عبد الخالق بن عبد ربه الاسدی، وثقه فی ترجمة ابنه اسماعیل (الرقم 50).  
22ـ عبد الرحمن بن أبی عبدالله البصری، وثقه فی ترجمة ابن ابنه اسماعیل بن همام (الرقم 62).  
23ـ عبد الرحیم بن عبد ربه الاسدی، وثقه فی ترجمة ابن اخیه اسماعیل بن عبد الخالق (الرقم 50).  
24ـ عبدالله بن رباط البجلی، وثقه فی ترجمة ابنه محمد (الرقم 955).  
( 67 )  
25ـ عبدالله بن عثمان بن عمرو الفزاری، وثقه فی ترجمة أخیه حمّاد (الرقم 371).  
26ـ عبد الملک بن سعید الکنانی، وثقه فی ترجمة أخیه عبدالله (الرقم 565).  
27ـ عبد الملک بن عتبة النخعی، وثقه فی ترجمة عبد الملک بن عتبة الهاشمی (الرقم 635).  
28ـ علی بن ابی شعبة الحلبی، وثقه فی ترجمة ابنه عبیدالله (الرقم 612).  
29ـ علی بن بشیر، وثقه فی ترجمة أخیه محمد (الرقم 927).  
30ـ علی بن عطیة الحناط، وثقه فی ترجمة أخیه الحسن (الرقم 93).  
31ـ عمران بن علی بن ابی شعبة الحلبی، وثقه فی تراجم ابن عمه أحمد بن عمر (الرقم 245) وأخویه عبید الله (الرقم 612) ومحمد (الرقم 885).  
32ـ عمر بن ابی شعبة الحلبی، وثقه فی ترجمة ابن اخیه عبیدالله بن علی (الرقم 612).  
33ـ عمرو بن مروان الیشکری، وثقه فی ترجمة أخیه عمّار (الرقم 780).  
34ـ قیس بن موسی الساباطی، وثقه فی ترجمة أخیه عمّار (الرقم 779).  
35ـ أبو خالد، محمد بن مهاجر بن عبید الأزدی، وثقه فی ترجمة ابنه اسماعیل (الرقم 46).  
( 68 )  
36ـ محمد بن الهیثم العجلی، وثقه فی ترجمة ابن ابنه الحسن بن أحمد (الرقم 151).  
37ـ محمد بن سوقة العمری، وثقه فی ترجمة أخیه حفص (الرقم 348).  
38ـ معاذ بن مسلم بن أبی سارة، وثقه فی ترجمة ابن عمّه محمد بن الحسن (الرقم 883).  
39ـ همّام بن عبد الرحمن بن میمون البصری، وثقه فی ترجمة ابنه اسماعیل (الرقم 62).  
40ـ یعقوب بن إلیاس بن عمرو البجلی، وثقه فی ترجمة اخیه عمرو (الرقم 772).  
41ـ ابو الجعد الاشجعی، وثقه فی ترجمة ابن حفیده رافع بن سلمة بن زیاد (الرقم 447).  
42ـ ابو شعبة الحلبی، وثَّقه فی ترجمة ابن ابنه عبیدالله بن علی (الرقم 612).  
43ـ ابو عامر بن جناح الأزدی، وثقه فی ترجمة اخیه سعید (الرقم 512).

3ـ رجال الشیخ

3ـ رجال الشیخ  
تألیف الشیخ محمد بن الحسن الطوسی (المولود عام 385 هـ، والمتوفّی عام 460 هـ) فقد جمع فی کتابه «أصحاب النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -والائمة- علیهم السلام -» حسب ترتیب عصورهم.  
یقول المحقّق التستری ـ دام ظله ـ: «إن مسلک الشیخ فی رجاله یغایر  
( 69 )  
مسلکه فی الفهرس ومسلک النجاشی فی فهرسه، حیث إنه أراد فی رجاله استقصاء اصحابهم ومن روی عنهم مؤمناً کان او منافقاً، إمامیاً کان او عامیاً، فعدَّ الخلفاء ومعاویة وعمرو بن العاص ونظراءهم من اصحاب النبی، وعدَّ زیاد بن ابیه وابنه عبیدالله بن زیاد من اصحاب أمیر المؤمنین، وعدَّ منصوراً الدوانیقی من اصحاب الصادق - علیه السلام -بدون ذکر شیء فیهم، فالاستناد الیه ما لم یحرز إمامیة رجل غیر جائز حتی فی اصحاب غیر النبی وأمیر المؤمنین، فکیف فی أصحابهما؟!»(1).  
ومع ذلک فلم یأت بکل الصحابة، ولا بکل أصحاب الائمة، ویمکن أن یقال: ان الکتاب حسب ما جاء فی مقدمته أُلف لبیان الرواة عن الائمة، فالظاهر کون الراوی إمامیاً ما لم یصرح بالخلاف أو لا أقل شیعیاً فتدبر.  
وکان سیدنا المحقق البروجردی یقول: «ان کتاب الرجال للشیخ کانت مذکرات له ولم یتوفق لاکماله، ولاجل ذلک نری انه یذکر عدة أسماء ولا یذکر فی حقهم شیئاً من الوثاقة والضعف ولا الکتاب والروایة، بل یعدهم من أصحاب الرسول والائمة فقط».

4ـ فهرس الشیخ

4ـ فهرس الشیخ  
وهو له - قدس سره - فقد أتی بأسماء الذین لهم أصل أو تصنیف (2).  
ان الشیخ الطوسی مؤلف الرجال والفهرس أظهر من أن یعرّف، اذ هو الحبر الذی تقتطف منه أزهار العلوم، ویقتبس منه أنواع الفضل، فهو رئیس المذهب والملة، وشیخ المشایخ الاجلة، فقد أطراه کل من ذکره، ووصفه بشیخ الطائفة علی الاطلاق، ورئیسها الذی تلوی الیه الاعناق. صنَّف فی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . قاموس الرجال: 1 / 19.  
2 . سیوافیک الفرق بین الاصل والتصنیف فی الابحاث الاتیة.  
( 70 )  
جمیع علوم الاسلام، فهو مضافاً الی اختیار الکشی، صنف الفهرس والرجال.  
أما الفهرس فهو موضوع لذکر الاصول والمصنفات، وذکر الطرق الیها غالباً وهو یفید من جهتین:  
الاولی: فی بیان الطرق الی نفس هذه الاصول والمصنفات.  
الثانیة: ان الشیخ نقل فی التهذیب روایات من هذه الاصول والمصنفات، ولم یذکر طریقه إلی تلک الأُصول والمصنفات، لا فی نفس الکتاب ولا فی خاتمة الکتاب، ولکن ذکر طریقه إلیها فی الفهرس، بل ربما یکون مفیداً من وجه ثالث وهو أنه ربما یکون طریق الشیخ الی هذه الاصول والمصنفات ضعیفاً فی التهذیب، ولکنه صحیح فی الفهرس، فیصح توصیف الخبر بالصحة لاجل الطریق الموجود فی الفهرس، لکن بشرط أن یعلم أن الحدیث مأخوذ من نفس الکتاب. وعلی کل تقدیر فالفهرس موضوع لبیان مؤلفی الشیعة علی الاطلاق سواء کان امامیاً أو غیره.  
قال فی مقدمته: «فاذا ذکرت کل واحد من المصنفین واصحاب الاصول فلا بد أن اشیر الی ما قیل فیه من التعدیل والتجریح، وهل یعوّل علی روایته أو لا؟ وابین اعتقاده وهل هو موافق للحق أو هو مخالف له؟ لان کثیراً من مصنفی أصحابنا وأصحاب الاصول ینتحلون المذاهب الفاسدة وان کانت کتبهم معتمدة، فأذا سهل الله اتمام هذا الکتاب فأنّه یطلع علی اکثر ما عمل من التصانیف والاصول ویعرف به قدر صالح من الرجال وطرائقهم» (1).  
ولکنه - قدس سره -لم یف بوعده فی کثیر من ذوی المذاهب الفاسدة فلم یقل فی إبراهیم بن أبی بکیر بن أبی السمال شیئاً مع أنه کان واقفیاً کما  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفهرس: « الطبعة الاولی» الصفحة 2 و: «الطبعة الثانیة» الصفحة 24 ـ 25.  
( 71 )  
صرح به الکشی والنجاشی، ولم یذکر شیئاً فی کثیر من الضعفاء حتّی فی مثل الحسن بن علی السجاد الذی کان یفضّل أبا الخطّاب علی النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -، والنجاشی مع أنه لم یعد ذلک فی أول کتابه، أکثر ذکراً منه بفساد مذهب الفاسدین وضعف الضعفاء (1).

5 ـ رجال البرقی

5 ـ رجال البرقی  
کتاب الرجال للبرقی کرجال الشیخ، ذکر فیه أسماء أصحاب النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -والائمة الی الحجة صاحب الزمان - علیهم السلام - ولا یوجد فیه أی تعدیل وتجریح، وذکر النجاشی فی عداد مصنفات البرقی کتاب الطبقات، ثم ذکر ثلاثة کتب اخر ثم قال: «کتاب الرجال» (الرقم 182).  
والموجود هو الطبقات المعروف برجال البرقی، المطبوع مع رجال أبی داود فی طهران، واختلفت کلماتهم فی أن رجال البرقی هل هو تألیف أحمد بن محمد بن خالد البرقی صاحب المحاسن (المتوفّی عام 274 هـ أو عام 280 هـ ) أو تألیف أبیه، والقرائن تشهد علی خلاف کلتا النظریتین والیک بیانها:  
1ـ انه کثیراً ما یستند فی رجاله الی کتاب سعد بن عبدالله بن أبی خلف الاشعری القمی (المتوفّی 301 هـ أو 299 هـ ) وسعد بن عبدالله ممن یروی عن أحمد بن محمد بن خالد فهو شیخه، ولا معنی لاستناد البرقی الی کتاب تلمیذه (2).  
2 ـ وقد عنون فیه عبدالله بن جعفر الحمیری وصرح بسماعه وهو مؤلف قرب الاسناد وشیخ القمیین، وهو یروی عن أحمد بن محمد بن خالد البرقی، فیکون البرقی شیخه، فکیف یصرح بسماعه منه؟ (3).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ قاموس الرجال: 1 / 18.  
2 . رجال البرقی: 23، 32، 34 ، 35، 46، 53.  
3 . رجال البرقی: 60، 61.  
( 72 )  
3ـ وقد عنون فیه أحمد بن أبی عبدالله، وهو نفس أحمد بن محمد بن خالد البرقی المعروف، ولم یذکر أنه مصنف الکتاب کما هو القاعدة فیمن یذکر نفسه فی کتابه، کما فعل الشیخ والنجاشی فی فهرسیهما والعلاّمة وابن داود فی کتابیهما (1).  
4ـ وقد عنون محمد بن خالد ولم یشر الی أنه أبوه (2).  
وهذه القرائن تشهد أنه لیس تألیف البرقی ولا والده، وهو إمّا من تألیف ابنه أعنی أحمد بن عبد الله بن أحمد البرقی ـ الذی یروی عنه الکلینی، أو تألیف نجله ـ أعنی أحمد بن عبد الله بن أحمد البرقی ـ الّذی یروی عنه الصدوق، والثانی أقرب لعنوانه سعداً والحمیری اللذین یعدان معاصرین للابن وفی طبقة المشیخة للنَّجل(3).

6ـ رسالة أبی غالب الزراری

6ـ رسالة أبی غالب الزراری  
وهی رسالة للشیخ أبی غالب، أحمد بن محمد الذی ینتهی نسبه الی بکیر بن أعین. وهذه الرسالة فی نسب آل أعین، وتراجم المحدثین منهم، کتبها أبو غالب الی ابن ابنه «محمد بن عبدالله بن أبی غالب» وهی اجازة منه سنة 356 هـ، ثمَّ جدَّدها فی سنة 367هـ، وتوفی بعد ذلک بسنة (ای سنة 368هـ) وکانت ولادته سنة 285 هـ ، ذکر فی تلک الرسالة بضعة وعشرین من مشایخه، منهم: جدّه أبو طاهر الذی مات سنة 300 هـ (4)، ومنهم: عبدالله بن جعفر الحمیری الذی ورد الکوفة سنة 297 هـ (5).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال البرقی: 57 ـ 59.  
2 . رجال البرقی: 50، 54، 55.  
3 . لاحظ قاموس الرجال: 1 / 31.  
4 . رسالة فی آل أعین: 38، من النسخة المطبوعة مع شرح العلاّمة الابطحی.  
5 . رسالة فی آل أعین: 38.  
( 73 )  
وفی أواخر الرسالة ذکر فهرس الکتب الموجودة عنده، التی یرویها هو عن مؤلفیها، وتبلغ مائة واثنین وعشرین کتابا وجزءاً، واجاز لابن ابنه المذکور روایتها عنه وقال: «ثبت الکتب التی أجزت لک روایتها علی الحال التی قدَّمت ذکرها»(1).  
قال العلاّمة الطهرانی: «وفی هذا الکتاب تراجم کثیرة من آل أعین الذین کان منهم فی عصر واحد اربعون محدثاً. قال فیه: ولم یبق فی وقتی من آل أعین أحدٌ یروی الحدیث، ولا یطلب العلم، وشححت علی أهل هذا البیت الذی لم یخل من محدث أن یضمحل ذکرهم، ویدرس رسمهم، ویبطل حدیثهم من أولادهم»(2).  
وبالجملة، هذه الرسالة مع صغر حجمها تعدّ من الاصول الرجالیة وهی بعینها مندرجة فی «کشکول» المحدث البحرانی.  
وطبعت أخیراً مع شرح العلاّمة الحجة السید محمد علی الابطحی ـ شکر الله مساعیه ـ وفیه فوائد مهمة.

7 ـ مشیخة الصدوق

7 ـ مشیخة الصدوق  
وهی تألیف الشیخ الصَّدوق أبی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه المولود بدعاء الحجة صاحب الزمان ـ عجل الله تعالی فرجه الشریف ـ عام 306 هـ ، والمتوفّی عام 381 هـ ، وهو أوسط المحمدین الثلاثة المصنفین للکتب الاربعة، وهو قد سلک فی کتابه هذا مسلکاً غیر ما سلکه الشیخ الکلینی، فإن ثقة الاسلام یذکر جمیع السند غالباً إلا قلیلاً، اعتماداً علی ما ذکره فی الاخبار السابقة، واما الشیخ الصدوق فی کتاب «من لا یحضره  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رسالة فی آل عین: 45.  
2 . رسالة فی آل أعین: 42.  
( 74 )  
الفقیه» فهو بنی من أول الامر علی اختصار الاسانید، وحذف اوائل الاسناد، ثم وضع فی آخره مشیخة یعرف بها طریقه إلی من روی عنه، فهی المرجع فی اتصال سنده فی أخبار هذا الکتاب، وهذه المشیخة احدی الرسائل الرجالیة التی لا تخلو من فوائد، وقد أدرجها الصدوق - رحمه الله -فی آخر کتابه «من لا یحضره الفقیه».

8 ـ مشیخة الشیخ الطوسی فی کتابی: التهذیب والاستبصا

8 ـ مشیخة الشیخ الطوسی فی کتابی: التهذیب والاستبصار  
وهی کمشیخة الصدوق، فقد صدر الشیخ أحادیث الکتابین بأسماء اصحاب الاصول والمصنفات، وذکر سنده الیهم فی مشیخة الکتابین التی جعلها فی آخر کل من الکتابین. وسیوافیک البحث حول المشیختین.  
توالی التألیف فی علم الرجال  
وقد توالی التألیف فی علم الرجال بعد هذه الاصول الثمانیة، ولکن لا یقاس فی الوزن والقیمة بها، ولاجل ذلک یجب الوقوف علیها واستخراج ما فیها من النصوص فی حق الرواة، وسیوافیک وجه الفرق بین هذه الکتب وما ألف بعدها وقیمة توثیق المتأخرین.  
الفرق بین الرجال والفهرس  
قد أومأنا إلی ان الصحیح هو تسمیة کتاب النجاشی بالفهرس لا بالرجال، ولإکمال البحث نقول:  
الفرق بین کتاب الرجال وفهرس الاصول والمصنفات، أن الرجال ما کان مبنیاً علی بیان طبقات اصحابهم- علیهم السلام -(1) کما علیه رجال الشیخ،  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . قاموس الرجال: 1 / 33، واضاف: ان اصل رجال الکشی کان علی الطبقات والظاهر انه یکفی فی هذا النوع من التألیف ذکر الاشخاص علی ترتیب الطبقات وان لم یکن علی طبقات اصحابهم- علیهم السلام -، والموجود من الکشی هو النمط الاول.  
( 75 )  
حیث شرع بتدوین أسماء اصحاب النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -ثم الامام علی - علیه السلام -وهکذا.  
وأما الفهارس; فیکتفی فیها بمجرد ذکر الاصول والمصنفات ومؤلفیها وذکر الطرق الیها، ولاجل ذلک تری النجاشی یقول فی حق بعضهم، «ذکره اصحاب الفهرس»، وفی بعضهم: «ذکره اصحاب الرجال»، ویؤید ذلک ما ذکره نفس النجاشی وفی مقدمة الجزء الاول من الکتاب(1) وفی اول الجزء الثانی منه حیث یصفه بقوله: «الجزء الثانی من کتاب فهرس اسماء مصنفی الشیعة وذکر طرف من کناهم وألقابهم ومنازلهم وأنسابهم وما قیل فی کل رجل منهم من مدح أو ذمّ»(2).  
قال المحقّق التستری: «إن کتب فن الرجال العامّ علی انحاء: منها بعنوان الرجال المجرد ومنها بعنوان معرفة الرجال، ومنها بعنوان تاریخ الرجال، ومنها بعنوان الفهرس، ومنها بعنوان الممدوحین والمذمومین، ومنها بعنوان المشیخة، ولکل واحد موضوع خاص»(3).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: 3.  
2 . رجال النجاشی: 211.  
3 . قاموس الرجال: 1 / 18.  
( 76 )  
( 77 )

2 ـ رجال ابن الغضائری

اشاره

2 ـ رجال ابن الغضائری  
\* ترجمة الغضائری.  
\* ترجمة ابن الغضائری.  
\* کیفیة وقوف العلماء علی کتاب الضعفاء.  
\* هل الکتاب للغضائری او لابنه؟  
\* الضعفاء رابع کتبه.  
\* قیمته عند العلماء.  
( 78 )  
( 79 )  
من الکتب الرجالیة المؤلفة فی العصور المتقدمة التی تعد عند البعض من أمهات الکتب الرجالیة، الکتاب الموسوم بـ «رجال الغضائری» تارة و «رجال ابن الغضائری» اخری، ولیس هو إلاّ کتابُ «الضعفاء» الذی أدرجه العلاّمة فی خلاصته، والقهبائی فی مجمعه. ولرفع السّتر عن وجه الحقیقة یجب الوقوف علی امور.  
والیک البحث عنها واحداً بعد الاخر:

أ ـ ترجمة الغضائری

أ ـ ترجمة الغضائری  
الحسین بن عبیدالله بن إبراهیم الغضائری من رجال الشیعة وهو معنی فی کتب الرجال بإکبار.  
قال النجاشی: «شیخنا رحمه الله له کتب» ثم ذکر أسماء تآلیفه البالغة الی أربعة عشر کتاباً ولم یسمّ أی کتاب فی الرجال، ثم قال: «اجازنا جمیعها وجمیع روایاته عن شیوخه ومات - رحمه الله - فی منتصف شهر صفر سنة احدی عشر وأربعمائة» (1).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 166.  
( 80 )  
وقال الشیخ فی رجاله: «الحسین بن عبیدالله الغضائری یکنی أبا عبد الله کثیر السماع، عارف بالرجال وله تصانیف ذکرناها فی الفهرس، سمعنا منه وأجاز لنا بجمیع روایاته. مات سنة احدی عشرة وأربعمائة» (1). ولکن النسخ الموجودة من الفهرس خالیة من ترجمته ولعل ذلک صدر منه - رحمه الله -سهواً، أو سقط من النسخ المطبوعة، ولا یخفی أن هذه التعابیر دالة علی وثاقة الرجل. بل یکفی کونه من مشایخ النجاشی والشیخ، وقد ثبت فی محله ـ وسیوافیک ـ أن مشایخ النجاشی کلهم ثقات.

ب ـ ترجمة ابن الغضائری

ب ـ ترجمة ابن الغضائری  
هو أحمد بن الحسین بن عبیدالله ذکره الشیخ فی مقدمة الفهرس وقال: «انی لما رأیت جماعة من شیوخ طائفتنا من أصحاب الحدیث عملوا فهرس کتب اصحابنا وما صنفوه من التصانیف ورووه من الاصول، ولم أجد أحداً استوفی ذلک... الا ما قصده أبو الحسین أحمد بن الحسین بن عبیدالله - رحمه الله - فانه عمل کتابین، أحدهما ذکر فیه المصنفات والاخر ذکر فیه الاصول، واستوفاهما علی مبلغ ما وجده وقدر علیه، غیر أن هذین الکتابین لم ینسخهما أحد من أصحابنا واخترم هو وعمد بعض ورثته الی اهلاک هذین الکتابین وغیرهما من الکتب علی ما حکی بعضهم عنه» (2).  
وهذه العبارة تفید أنه قد تلف الکتابان قبل استنساخهما، غیر أن النجاشی کما سیوافیک ینقل عنه بکثرة والمنقول عنه غیر هذین الکتابین کما سیوافیک بیانه.  
ویظهر من النجاشی فی ترجمة أحمد بن الحسین الصیقل أنه اشترک مع ابن الغضائری فی الاخذ عن والده وغیره حیث قال: «له کتب لا یعرف منها الا  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال الشیخ: 470، الرقم 52.  
2 . دیباجة فهرس الشیخ: «الطبعة الاولی» الصفحة 1ـ 2، وفی «الطبعة الثانیة» الصفحة 23 ـ 24.  
( 81 )  
النوادر قرأته انا وأحمد بن الحسین - رحمه الله - علی أبیه» (1). کما یظهر ذلک أیضاً فی ترجمة علی بن الحسن بن فضال حیث قال: «قرأ أحمد بن الحسین کتاب الصلاة والزکاة ومناسک الحج والصیام والطلاق و... علی أحمد بن عبد الواحد فی مدّة، سمعتها معه»(2). ویظهر ذلک فی ترجمة عبدالله بن ابی عبدالله محمد بن خالد بن عمر بن الطیالسی قال: «ولعبد الله کتاب نوادر ـ الی ان قال: ونسخة اخری نوادر صغیرة رواه أبو الحسین النصیبی، اخبرناها بقراءة أحمد بن الحسین »(3).  
نعم یظهر من ترجمة علی بن محمد بن شیران أنه من أساتذة النجاشی حیث قال: «کنا نجتمع معه عند أحمد بن الحسین» (4). والاجتماع عند العالم لا یکون الا للاستفادة منه.  
والعجب أن النجاشی مع کمال صلته به ومخالطته معه لم یعنونه فی فهرسه مستقلاً، ولم یذکر ما قاله الشیخ فی حقه من أنه کان له کتابان... الخ، نعم نقل عنه فی موارد وأشار فی ترجمة أحمد بن محمد بن خالد البرقی إلی کتاب تاریخه ویحتمل انه غیر رجاله، کما یحتمل ان یکون نفسه، لشیوع اطلاق لفظ التاریخ علی کتاب الرجال کتاریخ البخاری وهو کتاب رجاله المعروف، وتاریخ بغداد وهو نوع رجال، ویکفی فی وثاقة الرجل اعتماد مثل النجاشی علیه والتعبیر عنه بما یشعر بالتکریم، وقد نقل المحقق الکلباسی کلمات العلماء فی حقه فلاحظ (5).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 200.  
2 . رجال النجاشی: الرقم 676.  
3 . رجال النجاشی: الرقم 572.  
4 . رجال النجاشی: الرقم 705.  
5 . لاحظ سماء المقال: 1 / 7 ـ 15.  
( 82 )

ج ـ کیفیة وقوف العلماء علی کتاب الضعفاء

ج ـ کیفیة وقوف العلماء علی کتاب الضعفاء  
ان اول من وجده هو السید جمال الدین أبو الفضائل أحمد بن طاووس الحسنی الحلی (المتوفّی سنة 673 هـ) فأدرجه ـ موزعاً له ـ فی کتابه «حل الاشکال فی معرفة الرجال» الذی ألفه عام 644 هـ ، وجمع فیه عبارات الکتب الخمسة الرجالیة وهی رجال الطوسی وفهرسه واختیار الکشی وفهرس النجاشی وکتاب الضعفاء المنسوب الی ابن الغضائری. قال السید فی اول کتابه بعد ذکر الکتب بهذا الترتیب: «ولی بالجمیع روایات متصلة سوی کتاب ابن الغضائری» فیظهر منه أنه لم یروه عن أحد وأنما وجده منسوباً الیه، ولم یجد السید کتاباً اخر للممدوحین منسوباً الی ابن الغضائری والا أدرجه أیضاً ولم یقتصر بالضعفاء.  
ثم تبع السید تلمیذاه العلاّمة الحلی (المتوفّی عام 726 هـ) فی الخلاصة وابن داود فی رجاله (المؤلف فی 707 هـ) فأدرجا فی کتابیهما عین ما أدرجه استاذهما السید ابن طاووس فی «حل الاشکال» وصرح ابن داود عند ترجمة استاذه المذکور بأن اکثر فوائد هذا الکتاب ونکته من اشارات هذا الاستاذ وتحقیقاته.  
ثم ان المتأخرین عن العلاّمة وابن داود کلهم ینقلون عنهما لان نسخة الضعفاء التی وجدها السید ابن طاووس قد انقطع خبرها عن المتأخرین عنه، ولم یبق من الکتاب المنسوب الی ابن الغضائری الا ما وضعه السید ابن طاووس فی کتابه «حل الاشکال»، ولولاه لما بقی منه أثر ولم یکن ادراجه فیه من السید لاجل اعتباره عنده، بل لیکون الناظر فی کتابه علی بصیرة، ویطلع علی جمیع ما قیل أو یقال فی حق الرجل حقاً أو باطلاً، لیصیر ملزماً بالتتبع عن حقیقة الامر.  
وأما کتاب «حل الاشکال» فقد کان موجوداً بخط مؤلفه عند الشهید  
( 83 )  
الثانی، کما ذکره فی اجازته للشیخ حسین بن عبد الصمد، وبعده انتقل الی ولده صاحب المعالم، فاستخرج منه کتابه الموسوم بـ «التحریر الطاووسی» ثم حصلت تلک النسخة بعینها عند المولی عبدالله بن الحسین التستری (المتوفّی سنة 1021 هـ) شیخ الرجالیین فی عصره، وکانت مخرقة مشرفة علی التلف، فاستخرج منها خصوص عبارات کتاب الضعفاء المنسوب الی ابن الغضائری ، مرتباً علی الحروف وذکر فی أوله سبب استخراجه فقط. ثم وزع تلمیذه المولی عنایة الله القهبائی، تمام ما استخرجه المولی عبدالله المذکور، فی کتابه «مجمع الرجال» المجموع فیه الکتب الخمسة الرجالیة حتی ان خطبها بیعنها ذکرت فی أول هذا المجمع (1).  
والیک نص ما ذکره المولی عبدالله التستری حسب ما نقله عنه تلمیذه القهبائی فی مقدمة کتابه «مجمع الرجال»: اعلم ـ أیّدک الله وإیانا ـ أی لمّا وقفت علی کتاب السید المعظم السید جمال الدین أحمد بن طاووس فی الرجال، فرأیته مشتملاً علی نقل ما فی کتب السلف، وقد کنت رزقت بحمد الله النافع من تلک الکتب، الا کتاب ابن الغضائری، فانی کنت ما سمعت له وجوداً فی زماننا وکان کتاب السید هذا بخطه الشریف مشتملاً علیه فحدانی التبرک به مع ظن الانتفاع بکتاب ابن الغضائری ان اجعله منفرداً عنه راجیاً من الله الجواد، الوصول الی سبیل الرشاد»(2). وعلی ذلک فالطریق الی ما ذکره ابن الغضائری عبارة عما أدرجه العلاّمة وابن داود فی رجالیهما وأخیراً ما أدرجه القهبائی مما جرده استاذه التستری عن کتاب «حل الاشکال» وجعله کتاباً مستقلاً، واما طریق السید الی الکتاب فغیر معلوم او غیر موجود.  
هذا هو حال کتاب ابن الغضائری وکیفیة الوقوف علیه ووصوله الینا.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . راجع الذریعة إلی تصانیف الشیعة: 4 / 288 ـ 289 ، وج 10 / 88 ـ 89.  
2 . مجمع الرجال: 1 / 10.  
( 84 )

د ـ الکتاب تألیف نفس الغضائری أو تألیف ابنه

د ـ الکتاب تألیف نفس الغضائری أو تألیف ابنه  
هاهنا قولان: أما الاول; فقد ذهب الشهید الثانی إلی انه تألیف نفس الغضائری «الحسین بن عبید اللَّه» لا تألیف ابنه، ای «أحمد بن الحسین»، مستدلاً بما جاء فی الخلاصة فی ترجمة سهل بن زیاد الآدمی حیث قال: «وقد کاتب أبا محمد العسکری- علیه السلام -علی ید محمد بن عبد الحمید العطار فی المنتصف من شهر ربیع الآخر سنة خمس وخمسین ومائتین. ذکر ذلک أحمد بن علی بن نوح وأحمد بن الحسین ـ رحمهما الله ـ . وقال ابن الغضائری: انه کان ضعیفاً(1) قال الشهید: «إن عطف ابن الغضائری علی أحمد بن الحسین یدل علی انه غیره»(2).  
ولا یخفی عدم دلالته علی ما ذکره، لان ما ذکره العلاّمة (... ذکر ذلک أحمد بن علی بن نوح وأحمد بن الحسین) من تتمة کلام النجاشی الذی نقله العلاّمة عنه فی کتابه، فان النجاشی یعرف «السهل» بقوله: «کان ضعیفاً فی الحدیث غیر معتمد فیه. وکان أحمد بن محمد بن عیسی یشهد علیه بالغلو والکذب واخرجه من قم إلی الریّ، وکان یسکنها وقد کاتب ابا محمد ـ إلی قوله: رحمهما الله» (3).  
وبالاسترحام (رحمهما الله) تم کلام النجاشی، ثم ان العلاّمة بعدما نقل عن النجاشی کلام ابن نوح وأحمد بن الحسین فی حق الرجل، أراد أن یأتی بنص کلام ابن الغضائری أیضاً فی کتاب الضعفاء، ولاجل ذلک عاد وقال: «قال ابن الغضائری: انه کان ضعیفا جدّاً فاسد الروایة والمذهب وکان أحمد بن محمد بن عیسی الاشعری أخرجه عن قم وأظهر البراءة منه ونهی الناس عن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال العلامة: 228 ـ 229.  
2 . قاموس الرجال: 1 / 22.  
3 . رجال النجاشی: الرقم 490.  
( 85 )  
السماع منه والروایة عنه ویروی المراسیل ویعتمد المجاهیل»(1).  
وعلی هذا فعطف جملة «وقال ابن الغضائری» علی «أحمد بن الحسین» لا یدل علی المغایرة بعد الوقوف علی ما ذکرناه(2).  
ویظهر هذا القول من غیره، فقد نقل المحقق الکلباسی، انه یظهر من نظام الدین محمد بن الحسین الساوجی فی کتابه المسمی بـ «نظام الاقوال» أنه من تألیف الأب حیث قال فیه: «ولقد صنف اسلافنا ومشایخنا ـ قدس الله تعالی أرواحهم ـ فیه کتباً کثیرة ککتاب الکشی، وفهرس الشیخ الطوسی، والرجال له ایضا، وکتاب الحسین بن عبیدالله الغضائری ـ إلی ان قال: وأکتفی فی هذا الکتاب عن أحمد بن علی النجاشی بقولی «النجاشی» ـ إلی أن قال: وعن الحسین بن عبیدالله الغضائری بـ «ابن الغضائری»(3). وعلی ما ذکره کلما اطلق ابن الغضائری فالمراد هو الوالد، واما الولد فیکون نجل الغضائری لا ابنه.  
ویظهر التردّد من المحقّق الجلیل مؤلف معجم الرجال ـ دام ظله ـ حیث استدل علی عدم ثبوت نسبة الکتاب بقوله: «فان النجاشی لم یتعرض له مع أنه - قدس سره -بصدد بیان الکتب التی صنَّفها الامامیة، حتی انه یذکر ما لم یره من الکتب وانما سمعه من غیره أو رآه فی کتابه، فکیف لا یذکر کتاب شیخه الحسین بن عبیدالله او ابنه أحمد؟ وقد تعرض - قدس سره -لترجمة الحسین بن عبیدالله وذکر کتبه ولم یذکر فیها کتاب الرجال، کما انه حکی عن أحمد بن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال العلامة: 228 ـ 229.  
2 . لاحظ سماء المقال: 1 / 7، وقاموس الرجال: 1 / 32.  
3 . سماء المقال: 1 / 5 فی الهامش. وکان نظام الدین الساوجی نزیل الری وتلمیذ الشیخ البهائی، توفی بعد 1038 هـ بقلیل، وفرغ من تألیف نظام الاقوال فی سنة 1022 هـ ، وهو بعد مخطوط لم یطبع.  
( 86 )  
الحسین فی عدَّة موارد ولم یذکر أن له کتاب الرجال»(1).  
ولکن النجاشی نقل عن ابن الغضائری کثیرا وکلما قال: «قال أحمد بن الحسین» أو «ذکره أحمد بن الحسین» فهو المراد، وصرح فی ترجمة البرقی بأن له کتاب التاریخ ومن القریب ان مراده منه هو کتاب رجاله، لشیوع تسمیة «الرجال» بالتاریخ کما سیوافیک.  
وأما الثانی، فهو أن الکتاب علی فرض ثبوت النسبة، من تآلیف ابن الغضائری (أحمد) لا نفسه ـ أعنی الحسین ـ ویدل علیه وجوه:  
الاول: ان الشیخ کما عرفت ذکر لاحمد بن الحسین کتابین: أحدهما فی الاصول والاخر فی المصنفات، ولم یذکر للوالد ای کتاب فی الرجال، وان وصفه الشیخ والنجاشی بکونه کثیر السماع، عارفاً بالرجال، غیر ان المعرفة بالرجال لا تستلزم التألیف فیه، ومن المحتمل ان هذا الکتاب هو احد هذین او هو کتاب ثالث وضع لذکر خصوص الضعفاء والمذمومین، کما احتمله صاحب مجمع الرجال، ویحتمل ان یکون له کتاب آخر فی الثقات والممدوحین وان لم یصل الینا منه خبر ولا اثر، کما ذکره الفاضل الخاجوئی، محتملا ان یکون کتاب الممدوحین، احد الکتابین اللذین صرح بهما الشیخ فی اول الفهرس علی ما نقله صاحب سماء المقال(2) ولکن الظاهر خلافه، وسیوافیک حق القول فی ذلک فانتظر.  
الثانی: ان اول من وقف علی هذا الکتاب هو السید الجلیل ابن طاووس الحلی، فقد نسبه إلی الابن فی مقدمة کتاب علی ما نقله عنه فی التحریر الطاووسی، حیث قال: «إنی قد عزمت علی ان اجمع فی کتابی هذا اسماء  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . معجم رجال الحدیث: 1 / 113 ـ 114 من المقدمة، طبعة النجف، والصفحة 101 ـ 103 من طبعة لبنان.  
2 . سماء المقال: ج 1 الصفحة 2.  
( 87 )  
الرجال المصنّفین وغیرهم من کتب خمسة إلی ان قال: وکتاب ابی الحسین أحمد بن الحسین بن عبیدالله الغضائری فی ذکر الضعفاء خاصة»(1).  
الثالث: ان المتتّبع لکتاب «الخلاصة» للعلامة الحلی، یری انه یعتقد بأنه من تآلیف ابن الغضائری، فلاحظ ترجمة عمر بن ثابت، وسلیمان النخعی، یقول فی الاول: «انه ضعیف، قاله ابن الغضائری» وقال فی الثانی: «قال ابن الغضائری: یقال انه کذاب النخع ضعیف جدّاً».  
وبما انه یحتمل ان یکون ابن الغضائری کنیة للوالد، ویکون الجدّ منسوبا إلی «الغضائر» الذی هو بمعنی الطین اللازب الحر، قال العلاّمة فی اسماعیل بن مهران: «قال الشیخ ابو الحسین أحمد بن الحسین بن عبیدالله الغضائری - رحمه الله -: انه یکنّی ابا محمد، لیس حدیثه بالنقی» وعلی ذلک فکلما اطلق ابن الغضائری یرید به أحمد بن الحسین، لا غیره.  
ومما یؤید ان الکتاب من تألیف ابن الغضائری، أن بعض ما ینقله النجاشی فی فهرسه عن أحمد بن الحسین موجود فی هذا الکتاب، وأما الاختلاف من حیث العبارة فسیوافیک وجهه.  
وهناک قرائن اُخر جمعها المتتبّع الخبیر الکلباسی فی کتابه سماء المقال فلاحظ(2).

هـ کتاب الضعفاء رابع کتبه

هـ کتاب الضعفاء رابع کتبه  
الظاهر أن ابن الغضائری ألف کتبا اربعة وان کتاب الضعفاء رابع کتبه. الاول والثانی ما اشار الیهما الشیخ فی مقدمة الفهرس «فانه (أبا الحسین) عمل کتابین: احدهما ذکر فیه المصنَّفات والآخر ذکر فیه الاصول واستوفاهما علی مبلغ ما وجده وقدر علیه، غیر أن هذین الکتابین لم ینسخهما احد من اصحابنا  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . سماء المقال: 1 / 5 ـ 6.  
2 . سماء المقال: 1 / 6 ـ 7.  
( 88 )  
واخترم هو - رحمه الله -وعمد بعض ورثته إلی إهلاک هذین الکتابین وغیرهما من الکتب علی ما حکی بعضهم عنه»(1).  
والثالث هو کتاب الممدوحین ولم یصل الینا ابداً، لکن ینقل عنه العلاّمة فی الخلاصة، والرابع هو کتاب الضعفاء الذی وصل الینا علی النَّحو الذی وقفت علیه، والظاهر أن النجاشی لأجل مخالطته ومعاشرته معه قد وقف علی مسوداته ومذکراته فنقل ما نقل عنها.  
ومن البعید جدّاً أن یکون کتاب الضعفاء نفس الکتابین اللذین ذکرهما الشیخ فی مقدمة الفهرس، وما عمل من کتابین کان مقصورا فی بیان المصنفات والاُصول، کفهرس الشیخ من دون تعرض لوثاقة شخص او ضعفه، فعلی ذلک یجب ان یکون للرجل وراءهما کتاب رجال لبیان الضعفاء والممدوحین، کما أن من البعید أن یؤلف کتابا فی الضعفاء فقط، دون ان یؤلّف کتابا فی الثقات أو الممدوحین، والدلیل علی تألیفه کتابا فی الممدوحین وجود التوثیقات منه فی حقّ عدَّة من الرواة، ونقلها النجاشی عنه. اضف إلی ذلک ان العلاّمة یصرح بتعدد کتابه ویقول فی ترجمة: سلیمان النخعی: «قال ابن الغضائری سلیمان بن هارون النخعی ابو داود یقال له: کذاب النخع، روی عن ابی عبد الله ضعیف جداً» وقال فی کتابه الاخر: «سلیمان بن عمر ابو داود النخعی.. الخ»(2) وقال فی ترجمة عمر بن ثابت: «ضعیف جدّاً قاله ابن الغضائری وقال فی کتابه الاخر عمر بن ابی المقدام...»(3) وقال فی ترجمة محمد بن مصادف: «اختلف قول ابن الغضائری فیه ففی احد الکتابین انه ضعیف وفی الآخر إنه ثقة»(4). وهذه النصوص تعطی أن للرجل کتابین،  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . دیباجة فهرست الشیخ: «الطبعة الاولی» الصفحة 1 ـ 2 وفی «الطبعة الثانیة» الصفحة 4.  
2 . رجال العلامة: 225.  
3 . نفس المصدر: 241.  
4 . نفس المصدر: 251.  
( 89 )  
أحدهما للضعفاء والمذمومین، والآخر للممدوحین والموثَّقین، وقد عرفت أن ما ذکره الشیخ فی أول الفهرس لا صلة لهما بهذین الکتابین. فقد مات الرجل وترک ثروة علمیة مفیدة.

و ـ کتاب الضعفاء وقیمته العلمیة عند العلماء

اشارة

و ـ کتاب الضعفاء وقیمته العلمیة عند العلماء  
لقد اختلف نظریة العلماء حول الکتاب اختلافا عمیقاً، فمن ذاهب الی انه مختلق لبعض معاندی الشیعة اراد به الوقیعة فیهم، إلی قائل بثبوت الکتاب ثبوتاً قطعیاً وانه حجة ما لم یعارض توثیق الشیخ والنجاشی، إلی ثالث بأن الکتاب له وانه نقّاد هذا العلم ولا یقدم توثیق الشیخ والنجاشی علیه، الی رابع بأن الکتاب له، غیر أن جرحه وتضعیفه غیر معتبر، لأنه لم یکن فی الجرح والتضعیف مستندا إلی الشهادة ولا إلی القرائن المفیدة للاطمئنان بل إلی اجتهاده فی متن الحدیث، فلو کان الحدیث مشتملاً علی الغلوّ والارتفاع فی حقّ الائمة حسب نظره، وصف الراوی بالوضع وضعّفه، وإلیک هذه الاقوال:

النظریة الأولی

اشاره

النظریة الأولی  
إن شیخنا المتتبّع الطهرانی بعدما سرد وضع الکتاب وأوضح کیفیة الاطلاع علیه، حکم بعدم ثبوت نسبة الکتاب إلی ابن الغضائری، وان المؤلف له کان من المعاندین لأکابر الشیعة، وکان یرید الوقیعة فیهم بکل حیلة، ولأجل ذلک ألَّف هذا الکتاب وأدرج فیه بعض مقالات ابن الغضائری تمویهاً لیقبل عنه جمیع ما اراد إثباته من الوقائع والقبائح(1) ویمکن تأییده فی بادئ النظر بوجوه:  
1ـ إنه کانت بین النجاشی وابن الغضائری خلطة وصداقة فی أیام الدراسة والتحصیل، وکانا یدرسان عند والد ابن الغضائری، کما کانا یدرسان عند غیره، علی ما مرَّ فی ترجمتهما، فلو کان الکتاب من تآلیف ابن الغضائری،  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الذریعة: 4 / 288 ـ 289، وج 10 / 89.  
( 90 )  
اقتضی طبع الحال وقوف النجاشی علیه، وقوف الصدیق علی أسرار صدیقه، وإکثار النقل منه، مع انه لا ینقل عنه إلا فی موارد لا تتجاوز بضعة وعشرین مورداً، وهو یقول فی کثیر من هذه الموارد «قال أحمد بن الحسین» أو «قاله أحمد بن الحسین» مشعراً بأخذه منه مشافهة لا نقلاً عن کتابه.  
نعم، یقول فی بعض الموارد: «وذکر أحمد بن الحسین» الظّاهر فی أنه أخذه من کتابه.  
2ـ إن الظاهر من الشیخ الطوسی أن ما ألفه ابن الغضائری اُهلک قبل أن یستنسخ حیث یقول: «واخترم هو (ابن الغضائری) وعمد بعض ورثته الی إهلاک هذین الکتابین وغیرهما من الکتب علی ما حکی بعضهم عنه»(1).  
3ـ إن لفظ «اخترم» الذی أطلقه الشیخ علیه، یکشف عن أن الرجل مات بالموت الاخترامی، وهو موت من لم یتجاوز الاربعین وبما أن النجاشی الذی هو زمیله ولد عام 372 هـ ، یمکن أن یقال انه أیضاً من موالید ذلک العام او ما قبله بقلیل، وبما ان موته کان موتاً اخترامیاً، یمکن التنبّؤ بأنه مات بعد أبیه بقلیل، فتکون وفاته حوالی 412 هـ ، وعلی ذلک فمن البعید أن یصل الکتاب إلی ید النجاشی ولا یصل إلی ید الشّیخ، مع أن بیئة بغداد کانت تجمع بین العَلَمین (النجاشی والشیخ) کلَّ یوم ولیلة، وقد توفّی الشیخ سنة 460 هـ ، وتوفّی النجاشی علی المشهور عام 450، فهل یمکن بعد هذا وقوف النجاشی علی الکتاب وعدم وقوف الشیخ علیه؟  
وأقصی ما یمکن أن یقال: إن ابن الغضائری ترک أوراقاً مسودة فی علم الرجال، ووقف علیها النجاشی، ونقل عنها ما نقل، ثمَّ زاد علیه بعض المعاندین ما تقشعّر منه الجلود وترتعد منه الفرائص من جرح المشایخ ورمیهم بالدسّ والوضع، وهو کما قال السید الداماد فی رواشحه «قلّ أن یسلم أحد من  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مقدمة فهرس الشیخ: «الطبعة الاولی» الصفحة 2، و«الطبعة الثانیة» الصفحة 24.  
( 91 )  
جرحه أو ینجو ثقة من قدحه».(1)

تحلیل هذه النظریة

تحلیل هذه النظریة  
هذه النظریة فی غایة التَّفریط، فی مقابل النظریة الثالثة التی هی فی غایة الإفراط ولا یخفی وهن هذه النظریة الاُمور:  
أما الاول: فیکفی فی صحة نسبة الکتاب الی ابن الغضائری تطابق ما نقله النجاشی فی موارد کثیر مع الموجود منه وعدم استیعابه بنقل کل ما فیه، لاجل عدم ثبوته عنده، ولذلک ضرب عنه صفحاً الا فی موارد خاصة لاختلاف مشربهما فی نقد الرجال وتمییز الثقات عن غیرهم.  
وأما الثانی: فلما عرفت من أن کتاب الضعفاء، غیر ما ألفه حول الاصول والمصنفات، وهو غیر کتاب الممدوحین، الذی ربما ینقل عنه العلاّمة کما عرفت، وتعمد الورثة علی اهلاک الاولین لا یکون دلیلا علی اهلاک الآخرین (2).  
وأما الثالث: فیکفی فی الاعتذار من عدم اطلاع الشیخ علی بقیة کتب ابن الغضائری، ان الشیخ کان رجلاً عالمیاً مشارکاً فی أکثر العلوم الاسلامیة ومتخصصاً فی بعض النواحی منها، زعیما للشیعة فی العراق. والغفلة من مثل هذا الشخص المتبحر فی العلوم، والمتحمل للمسؤولیات الدینیة والاجتماعیة، أمر غیر بعید.  
وهذا غیر النجاشی الذی کان زمیلاً ومشارکاً له فی دروس أبیه وغیره، متخصصاً فی علم الرجال والانساب، والغفلة من مثله أمر علی خلاف العادة.  
وما ذکره صاحب معجم رجال الحدیث ـ دام ظله ـ من قصور المقتضی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الرواشح السماویة: 114 و 115 .  
2 . نعم الظاهر من مقدمة الفهرس للشیخ تعمد الورثة لاهلاک جمیع آثاره بشهادة لفظة «وغیرهما ».  
( 92 )  
وعدم ثبوت نسبة هذا الکتاب الی مؤلفه (1) غیر تام، لان هذه القرائن تکفی فی ثبوت النسبة ولولا الاعتماد علیها للزم رد کثیر من الکتب غیر الواصلة إلینا من طرق الروایة والاجازة.  
وعلی الجملة لا یصحّ رد الکتاب بهذه الوجوه الموهونة.

النظریة الثانیة

النظریة الثانیة  
الظاهر من العلاّمة فی الخلاصة ثبوت نسبة الکتاب الی ابن الغضائری ثبوتاً قطعیاً، ولأجل ذلک توقّف فی کثیر من الرواة لأجل تضعیف ابن الغضائری، وإنما خالف فی موارد، لتوثیق النجاشی والشیخ، وترجیح توثیقهما علی جرحه.

النظریة الثالثة

النظریة الثالثة  
إن هذا الکتاب وإن اشتهر من عصر المجلسی بأنه لا عبرة به، لأنه یتسرع إلی جرح الأجلة، الا أنه کلام قشری وأنه لم یر مثله فی دقّة النّظر، ویکفیه اعتماد مثل النجاشی الذی هو أضبط أهل الرجال علیه، وقد عرفت من الشیخ انه أول من ألف فهرساً کاملاً فی مصنَّفات الشیعة واُصولهم، والرجل نقّاد هذا العلم، ولم یکن متسرّعاً فی الجرح بل کان متأملاً متثبّتاً فی التضعیف، قد قوّی من ضعفه القمیون جمیعاً کأحمد بن الحسین بن سعید، والحسین بن آذویه وزید الزرّاد وزید النرسی ومحمد بن أورمة بأنه رأی کتبهم، وأحادیثهم صحیحة.  
نعم إن المتأخرین شهّروا بابن الغضائری بأنه یتسرَّع إلی الجرح فلا عبرة بطعونه، مع أن الذی وجدناه بالسبر فی الذین وقفنا علی کتبهم ممَّن طعن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . معجم رجال الحدیث: 1 / 114 من المقدمة (طبعة النجف)، والصفحة 102 طبعة لبنان.  
( 93 )  
فیهم، ککتاب الاستغاثة لعلیّ بن أحمد الکوفی، وکتاب تفسیر محمد بن القاسم الاسترآبادی، وکتاب الحسین بن عباس ابن الجریش أن الامر کما ذکر(1).  
ولا یخفی أن تلک النظریة فی جانب الافراط، ولو کان الکتاب بتلک المنزلة لماذا لم یستند الیه النجاشی فی عامة الموارد، بل لم یستند الیه إلا فی بضعة وعشرین مورداً؟ مع أنه ضعّف کثیرا من المشایخ التی وثاقتهم عندنا کالشمس فی رائعة النهار.  
إنّ عدم العبرة بطعونه لیس لاجل تسرّعه إلی الجرح وأنه کان جرّاحاً للرواة خارجاً عن الحدّ المتعارف، بل لأجل أنه لم یستند فی جرحه بل وتعدیله إلی الطرق الحسیة، بل استند إلی استنباطات واجتهادات شخصیة کما سیوافیک بیانه فی النظریة الرابعة.

النظریة الرابعة

اشارة

النظریة الرابعة  
إنَّ کتاب الضعفاء هو لابن الغضائری، غیر أن تضعیفه وجرحه للرواة والمشایخ لم یکن مستنداً إلی الشهادة والسماع، بل کان اجتهاداً منه عند النظر إلی روایات الافراد، فان رآها مشتملة علی الغلوّ والارتفاع حسب نظره، وصفه بالضعف ووضع الحدیث، وقد عرفت أنه صحَّح روایات عدَّة من القمّیین بأنه رأی کتبهم، وأحادیثهم صحیحة (أی بملاحظة مطابقتها لمعتقده).  
ویرشد إلی ذلک ما ذکره المحقّق الوحید البهبهائی فی بعض المقامات حیث قال: «اعلم أن الظاهر أن کثیراً من القدماء سیَّما القمّیین منهم والغضائری کانوا یعتقدون للائمة- علیهم السلام -منزلة خاصة من الرفعة والجلالة، ومرتبة معینة من العصمة والکمال بحسب اجتهادهم ورأیهم، وما  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . قاموس الرجال: 1 / 41 ـ 51.  
( 94 )  
کانوا یجوزون التعدّی عنها، وکانوا یعدّون التعدی ارتفاعا وغلوّاً حسب معتقدهم، حتی انهم جعلوا مثل نفی السهو عنهم غلوّاً، بل ربما جعلوا مطلق التفویض الیهم أو التفویض الذی اختلف فیه ـ کما سنذکر ـ او المبالغة فی معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم، أو الاغراق فی شأنهم وإجلالهم وتنزیههم عن کثیر من النقائص، واظهار کثیر قدرة لهم، وذکر علمهم بمکنونات السماء والارض (جعلوا کل ذلک) ارتفاعاً او مورثاً للتّهمة به، سیَّما بجهة أن الغلاة کانوا مختفین فی الشیعة مخلوطین بهم مدلِّسین.  
وبالجملة، الظاهر أن القدماء کانوا مختلفین فی المسائل الاصولیة أیضاً فربما کان شیء عند بعضهم فاسداً او کفراً أو غلوّاً أو تفویضاً او جبراً او تشبیهاً أو غیر ذلک، وکان عند آخر ممّا یجب اعتقاده، أو لا هذا ولا ذاک. وربما کان منشأ جرحهم بالأمور المذکورة وجدان الروایة الظاهرة فیها منهم ـ کما أشرنا آنفاً ـ او ادّعاء أرباب المذاهب کونه منهم او روایتهم عنه وربّما کان المنشأ روایتهم المناکیر عنه، إلی غیر ذلک، فعلی هذا ربَّما یحصل التأمل فی جرحهم بأمثال الامور المذکورة إلی أن قال:  
ثمَّ اعلم أنه (أحمد بن محمد بن عیسی) والغضائری ربما ینسبان الراوی إلی الکذب ووضع الحدیث أیضاً بعد ما نسباه إلی الغلوّ وکأنه لروایته ما یدل علیه»(1).

اجابة المحقق التستری عن هذه النظریة

اجابة المحقق التستری عن هذه النظریة  
إن المحقّق التستری أجاب عن هذه النظریة بقوله: «کثیراً ما یردّ المتأخرون طعن القدماء فی رجل بالغلوّ، بأنهم رموه به لنقله معجزاتهم وهو غیر صحیح، فان کونهم- علیهم السلام -ذوی معجزات من ضروریات مذهب  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفوائد الرجالیة للوحید البهبهانی: 38 ـ 39 المطبوعة فی آخر رجال الخاقانی، والصفحة 8 من المطبوعة فی مقدمة منهج المقال.  
( 95 )  
الامامیة، وهل معجزاتهم وصلت إلینا الا بنقلهم؟ وإنما مرادهم بالغلوّ ترک العبادة اعتماداً علی ولایتهم- علیهم السلام -. فروی أحمد بن الحسین الغضائری، عن الحسن بن محمد بن بندار القمّی، قال: سمعت مشایخی یقولون: إنَّ محمد بن أورمة لما طعن علیه بالغلوّ بعث الیه الأشاعرة لیقتلوه، فوجدوه یصلّی اللیل من أوله الی آخره، لیالی عدَّة فتوقَّفوا عن اعتقادهم.  
وعن فلاح السّائل(1) لعلی بن طاووس عن الحسین بن أحمد المالکی قال: قلت لأحمد بن ملیک الکرخّی(2) عمّا یقال فی محمد بن سنان من أمر الغلوّ، فقال: معاذ الله، وهو والله علَّمنی الطهور.  
وعنون الکشّی(3) جمعاً، منهم علی بن عبدالله بن مروان وقال إنَّه سأل العیّاشی عنهم فقال: وأما علی بن عبد الله بن مروان فان القوم (یعنی الغلاة) تمتحن فی أوقات الصلوات ولم أحضره وقت صلاة. وعنون الکشی(4) أیضاً الغلاة فی وقت الإمام الهادی - علیه السلام -وروی عن أحمد بن محمد بن عیسی انه کتب الیه - علیه السلام -فی قوم یتکلَّمون ویقرؤون أحادیث ینسبونها  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . فلاح السائل: 13 وفیه أحمد بن هلیل الکرخی.  
2 . کذا وفی رجال السید بحر العلوم «أحمد بن هلیک» وفی تنقیح المقال «أحمد بن ملیک» والظاهر وقوع تصحیف فیه، والصحیح هو أحمد بن هلال الکرخی العبرتائی، للشواهد التالیة:  
الاول: کون الحسین بن أحمد المالکی فی سند الخبر الذی هو راو عن أحمد بن هلال الکرخی (راجع روضة الکافی: الحدیث 371).  
الثانی: کون محمد بن سنان فیه، الذی یروی عنه أحمد بن هلال الکرخی (راجع أیضاً روضة الکافی: الحدیث 371).  
الثالث: ان أبا علی بن همام ینقل بعض القضایا المرتبطة بأحمد بن هلال الکرخی کما فی غیبة الشیخ (الصفحة 245) وهو أیضاً یذکر تاریخ وفاة أحمد هذا کما نقل عنه السید بن طاووس. اضف إلی ذلک أنا لم نعثر علی ترجمة لاحمد بن هلیل، او هلیک او ملیک فی کتب الرجال المعروفة.  
3 . رجال الکشی: 530.  
4 . رجال الکشی: 516 ـ 517.  
( 96 )  
الیک والی آبائک ـ إلی أن قال: ومن أقاویلهم أنهم یقولون: ان قوله تعالی (إنَّ الصَّلوة تنهی عن الفحشاء والمنکر) معناها رجل، لا سجود ولا رکوع، وکذلک الزکاة معناها ذلک الرجل لا عدد دراهم ولا إخراج مال، واشیاء من الفرائض والسنن والمعاصی تأوَّلوها وصیروها علی هذا الحدّ الذی ذکرت»(1).  
أقول: ما ذکره ـ دام ظله ـ من أن الغلاة کانوا یمتحنون فی أوقات الصلاة صحیح فی الجملة، ویدل علیه مضافا الی ما ذکره، بعض الروایات. قال الصادق - علیه السلام -: احذروا علی شبابکم الغلاة لا یفسدوهم، فان الغلاة شرّ خلق الله إلی أن قال: إلینا یرجع الغالی فلا نقبله، وبنا یلحق المقصّر فنقبله، فقیل له: کیف ذلک یا ابن رسول اللَّه؟ قال: الغالی قد اعتاد ترک الصلاة والزَّکاة والصَّیام والحجِّ، فلا یقدر علی ترک عادته وعلی الرجوع إلی طاعة الله عزّ وجل أبداً وان المقصّر إذا عرف عمل وأطاع(2).  
وکتب بعض اصحابنا إلی أبی الحسن العسکری - علیه السلام -: أن علی بن حسکة یدَّعی أنه من أولیائک وأنک أنت الاول القدیم وانه بابک ونبیک أمرته أن یدعو الی ذلک ویزعم أن الصلاة والزکاة والحج والصوم کل ذلک معرفتک ـ الی آخره(3).  
ونقل الکشی عن یحیی بن عبد الحمید الحمّانی، فی کتابه المؤلف فی إثبات إمامة أمیر المؤمنین - علیه السلام -عن الغلاة: أن معرفة الامام تکفی من الصوم والصلاة(4).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . قاموس الرجال: 1 / 50 ـ 51.  
2 . بحار الانوار: 25 / 265 ـ 266، الحدیث 6 نقلا عن أمالی الطوسی، طبعة النجف، الصفحة 264.  
3 . بحار الانوار: 25 / 316، الحدیث 82 نقلا عن رجال الکشی: 518.  
4 . بحار الانوار: 25 / 302، الحدیث 67 نقلا عن رجال الکشی: 324.  
( 97 )  
ومع هذا الاعتراف ان هذه الروایات لا تثبت ما رامه وهو أن الغلوّ کان له معنی واحد فی جمیع الأزمنة، ولازمه ترک الفرائض، وأن ذلک المعنی کان مقبولاً عند الکلّ من عصر الإمام الصادق - علیه السلام -الی عصر الغضائری اذ فیه:  
أما أولاً: فانه یظهر عما نقله الکشی عن عثمان بن عیسی الکلابی أن محمد بن بشیر احد رؤساء الغلاة فی عصره، وأتباعه کانوا یأخذون بعض الفرائض وینکرون البعض الآخر، حیث زعموا أن الفرائض علیهم من الله تعالی إقامة الصلاة والخمس وصوم شهر رمضان، وفی الوقت نفسه، أنکروا الزکاة والحجّ وسائر الفرائض(1). وعلی ذلک فما ذکره من امتحان الغلاة فی أوقات الصلاة راجع إلی صنف خاص من الغلاة دون کلهم.  
وثانیاً: أن الظاهر من کلمات القدماء أنهم لم یتفقوا فی معنی الغلوّ بشکل خاصّ علی ما حکی شیخنا المفید عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید أنه قال: أول درجة فی الغلو، نفی السهو عن النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -والإمام، ثمَّ قال الشیخ: فان صحت هذه الحکایة عنه فهو مقصر، مع انه من علماء القمیین ومشیختهم، وقد وجدنا جماعة وردت الینا من قم یقصِّرون تقصیراً ظاهراً فی الدین، ینزلون الائمة- علیهم السلام -عن مراتبهم، ویزعمون أنهم کانوا لا یعرفون کثیرا من الاحکام الدینیة، حتی ینکت فی قلوبهم، ورأینا من یقول إنهم کانوا یلجأون فی حکم الشریعة إلی الرّأی والظّنون ویدَّعون مع ذلک أنهم من العلماء(2).  
فاذا کانت المشایخ من القمّیین وغیرهم یعتقدون فی حق الائمة ما نقله  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . بحار الانوار: 25 / 309، الحدیث 76 نقلا عن رجال الکشی: 478 ـ 479.  
2 . بحار الانوار: 25 / 345 ـ 346، نقلاً عن تصحیح الاعتقاد، باب معنی الغلو والتفویض : 65 ـ 66.  
( 98 )  
الشیخ المفید، فانّهم إذا وجدوا روایة علی خلاف معتقدهم وصفوها بحسب الطبع بالضعف وراویها بالجعل والدسّ.  
قال العلاّمة المجلسی - رحمه الله -بعدما فسَّر الغلوّ فی النبی والائمة- علیهم السلام -: «ولکن افرط بعض المتکلمین والمحدّثین فی الغلوّ لقصورهم عن معرفة الأئمة- علیهم السلام -، وعجزهم عن إدراک غرائب احوالهم وعجائب شؤونهم، فقدحوا فی کثیر من الرواة الثقات لنقلهم بعض غرائب المعجزات حتی قال بعضهم: من الغلوّ نفی السهو عنهم، أو القول بأنهم یعلمون ما کان وما یکون»(1).  
وعلی ذلک، فلیس من البعید أن الغضائری ونظراءه الذین ینسبون کثیراً من الرواة إلی الضعف والجعل، کانوا یعتقدون فی حقّ النبی والائمة- علیهم السلام -عقیدة أولئک المشایخ، فاذا وجدوا أن الروایة لا توافق معتقدهم اتَّهموه بالکذب ووضع الحدیث.  
والآفة کلّ الآفة هو أن یکون ملاک تصحیح الروایة عقیدة الشخص وسلیقته الخاصة فان ذلک یوجب طرح کثیر من الروایات الصحیحة واتهام کثیر من المشایخ.  
والظاهر أن الغضائری کان له مذاق خاصّ فی تصحیح الروایات وتوثیق الرواة، فقد جعل اتقان الروایات فی المضمون، حسب مذاقه، دلیلا علی وثاقة الراوی، ولأجل ذلک صحَّح روایات عدة من القمّیین، ممَّن ضعفهم غیره، لأجل أنه رأی کتبهم، وأحادیثهم صحیحة.  
کما أنه جعل ضعف الروایة فی المضمون، ومخالفته مع معتقده فی ما یرجع إلی الائمة، دلیلا علی ضعف الروایة، وکون الراوی جاعلا للحدیث،  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . بحار الانوار: 25 / 347.  
( 99 )  
أو راویاً ممَّن یضع الحدیث. والتوثیق والجرح المبنیان علی اتقان المتن، وموافقته مع العقیدة، من أخطر الطرق إلی تشخیص صفات الراوی من الوثاقة والضعف.  
ویشهد علی ما ذکرنا أن الشیخ والنجاشی ضعَّفا محمد بن أورمة، لانه مطعون علیه بالغلوّ وما تفرَّد به لم یجز العمل به(1) ولکن ابن الغضائری أبرأه عنه، فنظر فی کتبه وروایاته کلّها متأملاً فیها، فوجدها نقیَّة لا فساد فیها، إلا فی أوراق اُلصقت علی الکتاب، فحمله علی أنها موضوعة علیه.  
وهذا یشهد أن مصدر قضائه هو التتبّع فی کتب الراوی، وتشخیص أفکاره وعقائده وأعماله من نفس الکتاب.  
ثمَّ ان للمحقّق الشیخ أبی الهدی الکلباسی کلاماً حول هذا الکتاب یقرب مما ذکره المحقّق البهبهانی، ونحن نأتی بملخّصه وهو لا یخلو من فائدة.  
قال فی سماء المقال: «إن دعوی التسارع غیر بعیدة نظراً إلی أمور(2):  
الاول: إن الظاهر من کمال الاستقراء فی أرجاء عبائره، انه کان یری نقل بعض غرائب الامور من الائمة- علیهم السلام -من الغلو علی حسب مذاق القمیین، فکان إذا رأی من أحدهم ذکر شیء غیر موافق لاعتقاده، یجزم بأنه من الغلو، فیعتقد بکذبه وافترائه، فیحکم بضعفه وغلوه، ولذا یکثر حکمه بهما (بالضعف والکذب) فی غیر محلهما.  
ویظهر ذلک مما ذکره من أنه کان غالیاً کذاباً کما فی سلیمان الدیلمی، وفی آخر من أنه ضعیف جدّاً لا یلتفت الیه، أو فی مذهبه غلوّ کما فی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال الشیخ : 512 برقم 112، الفهرس: «الطبعة الاولی» الصفحة 143، الرقم 610، وفی «الطبعة الثانیة»: الصفحة 170 الرقم 621، ورجال النجاشی: الرقم 891.  
2 . ذکر - رحمه الله -أموراً واخترنا منها أمرین.  
( 100 )  
عبد الرحمن بن أبی حمّاد، فان الظاهر أن منشأ تضعیفه ما ذکره من غلوّه، ومثله ما فی خلف بن محمد من أنه کان غالیاً، فی مذهبه ضعف لا یلتفت الیه، وما فی سهل بن زیاد من أنه کان ضعیفاً جداً فاسد الروایة والمذهب، وکان أحمد بن محمد بن عیسی أخرجه من قم. والظاهر أن منشأ جمیعه ما حکاه النجاشی عن أحمد المذکور من أنه کان یشهد علیه بالغلوّ والکذب، فأخرجه عنه(1)، وما فی حسن بن میّاح من أنه ضعیف غال، وفی صالح بن سهل: غال کذّاب وضّاع للحدیث، لا خیر فیه ولا فی سائر ما رواه»، وفی صالح بن عقبة «غال کذّاب لا یلتفت الیه»، وفی عبدالله بن بکر «مرتفع القول ضعیف»، وفی عبدالله بن حکم «ضعیف مرتفع القول»، ونحوه فی عبدالله بن سالم وعبدالله بن بحر وعبدالله بن عبد الرحمان.  
الثانی: إن الظاهر أنه کان غیورا فی دینه، حامیاً عنه، فکان إذا رأی مکروها اشتدَّت عنده بشاعته وکثرت لدیه شناعته، مکثراً علی مقترفه من الطَّعن والتشنیع واللعن والتفظیع، یشهد علیه سیاق عبارته، فأنت تری أن غیره فی مقام التضعیف یقتصر بما فیه بیان الضعف، بخلافه فانه یرخی عنان القلم فی المیدان باتّهامه بالخبث والتهالک واللعان، فیضعّف مؤکداً والیک نماذج:  
قال فی المسمعی: «إنه ضعیف مرتفع القول، له کتاب فی الزیارات یدلّ علی خبث عظیم ومذهب متهافت وکان من کذابة أهل البصرة».  
وقال حول کتاب علیّ بن العبّاس: «تصنیف یدلّ علی خبثه وتهالک مذهبه لا یلتفت الیه ولا یعبأ بما رواه».  
وقال فی جعفر بن مالک: «کذّاب متروک الحدیث جملة، وکان فی مذهبه ارتفاع، ویروی عن الضعفاء والمجاهیل، وکلّ عیوب الضعفاء مجتمعة فیه».  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 490.  
( 101 )  
والحاصل أنه کان یکبِّر کثیراً من الاُمور الصغیرة وکانت له روحیة خاصة تحمله علی ذلک.  
ویشهد علی ذلک أن الشیخ والنجاشی ربّما ضعفا رجلاً، والغضائری أیضاً ضعفه، لکن بین التعبیرین اختلافاً واضحاً.  
مثلاً ذکر الشیخ فی عبدالله بن محمد انه کان واعظاً فقیهاً، وضعفه النجاشی بقوله: «إنه ضعیف» وضعَّفه الغضائری بقوله: «انه کذاب، وضّاع للحدیث لا یلتفت إلی حدیثه ولا یعبأ به».  
ومثله علی بن أبی حمزة البطائنی الذی ضعفه أهل الرجال، فعرفه الشیخ بأنه واقفّی، والعلاّمة بأنه احد عمد الواقفة. وقال الغضائری: «علیّ بن أبی حمزة لعنه الله، أصل الوقف وأشدّ الخلق عداوة للولیّ من بعد أبی إبراهیم».  
ومثله إسحاق بن أحمد المکنّی بـ «أبی یعقوب أخی الاشتر» قال النجاشی: «معدن التَّخلیط وله کتب فی التخلیط» وقال الغضائری: «فاسد المذهب، کذّاب فی الروایة، وضّاع للحدیث، لا یلتفت إلی ما رواه»(1).  
وبذلک یعلم ضعف ما استدل به علی عدم صحَّة نسبة الکتاب إلی ابن الغضائری من أن النجاشی ذکر فی ترجمة الخیبری عن ابن الغضائری، انه ضعیف فی مذهبه، ولکن فی الکتاب المنسوب الیه: «إنه ضعیف الحدیث، غالی المذهب» فلو صحَّ هذا الکتاب، لذکر النجاشی ما هو الموجود أیضاً(2).  
وذلک لما عرفت من أن الرجل کان ذا روحیَّة خاصَّة، وکان إذا رأی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ سماء المقال: 1 / 19 ـ 21 بتلخیص منّا.  
2 . معجم رجال الحدیث: 1 / 114، من المقدَّمات طبعة النجف، والصفحة 102 طبعة لبنان.  
( 102 )  
مکروهاً، اشتدَّت عنده بشاعته وکثرت لدیه شناعته، فیأتی بألفاظ لا یصحّ التعبیر بها الا عند صاحب هذه الروحیة، ولما کان النجاشی علی جهة الاعتدال نقل مرامه من دون غلوّ وإغراق.  
وبالجملة الآفة کلّ الآفة فی رجاله هو تضعیف الأجلة والموثَّقین مثل «أحمد بن مهران» قال: «أحمد بن مهران روی عنه الکلینی ضعیف» ولکن ثقة الاسلام یروی عنه بلا واسطة، ویترحَّم علیه کما فی باب مولد الزهراء- علیها السلام - (1) قال: «أحمد بن مهران - رحمه الله -رفعه وأحمد بن إدریس عن محمد بن عبد الجبار الشیبانی» إلی غیر ذلک من الموارد.  
ولأجل ذلک لا یمکن الاعتماد علی تضعیفاته، فضلا عن معارضته بتوثیق النجاشی خبیر الفنّ والشیخ عماد العلم. نعم ربما یقال توثیقاته فی أعلی مراتب الاعتبار ولکنه قلیل وقد عرفت من المحقق الداماد من أنه قل أن یسلم أحد من جرحه او ینجو ثقة من قدحه(2). وقد عرفت آنفاً وسیأتی أن الاعتماد علی توثیقه کالاعتماد علی جرحه.

النظریة الخامسة

النظریة الخامسة  
وفی الختام نشیر إلی نظریة خامسة وان لم نوعز الیها فی صدر الکلام وهی أنه ربما یقال بعدم اعتبار تضعیفات ابن الغضائری لانه کان جراحا کثیر الردّ علی الرواة، وقلیل التعدیل والتصدیق بهم ومثل هذا یعدّ خرقاً للعادة وتجاوزاً عنها، وانما یعتبر قول الشاهد إذا کان انسانا متعارفاً غیر خارق للعادة. ولأجل ذلک لو ادعی رجلان رؤیة الهلال مع الغیم الکثیف فی السماء وکثرة الناظرین، لا یقبل قولهما، لان مثل تلک الشهادة تعدّ علی خلاف العادة، وعلی ذلک فلا یقبل تضعیفه، ولکن یقبل تعدیله.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: 1 / 458، الحدیث 3.  
2 . لاحظ سماء المقال: 22.  
( 103 )  
وفیه: أن ذلک إنما یتمّ لو وصل الینا کتاب الممدوحین منه، فعندئذ لو کان المضعفون أکثر من الممدوحین والموثقین، لکان لهذا الرأی مجال. ولکن یا للأسف! لم یصل الینا ذلک الکتاب، حتی نقف علی مقدار تعدیله وتصدیقه، فمن الممکن أن یکون الممدوحون عنده أکثر من الضعفاء، ومعه کیف یرمی بالخروج عن المتعارف؟  
ولأجل ذلک نجد أن النسبة بین ما ضعفه الشیخ والنجاشی أو وثَّقاه، وما ضعَّفه ابن الغضائری او وثقه، عموم من وجه. فربَّ ضعیف عندهما ثقة عنده وبالعکس، وعلی ذلک فلا یصحّ رد تضعیفاته بحجّة أنه کان خارجاً عن الحدّ المتعارف فی مجال الجرح.  
بل الحقّ فی عدم قبوله هو ما أوعزنا الیه من أن توثیقاته وتضعیفاته لم تکن مستندة الی الحسّ والشهود والسماع عن المشایخ والثقات، بل کانت مستندة الی الحدس والاستنباط وقراءة المتون والروایات، ثمَّ القضاء فی حقّ الراوی بما نقل من الروایة، ومثل هذه الشهادة لا تکون حجة لا فی التضعیف ولا فی التوثیق. نعم، کلامه حجة فی غیر هذا المجال، کما إذا وصف الراوی بأنه کوفیٌّ او بصریٌّ أو واقفیٌّ او فطحیٌّ او له کتب، والله العالم بالحقائق.  
( 104 )  
( 105 )

الفصل الرابع المصادر الثانویة لعلم الرجال

اشاره

الفصل الرابع  
المصادر الثانویة لعلم الرجال  
1ـ الاصول الرجالیة الأربعة  
2ـ الجوامع الرجالیة فی العصور المتأخرة.  
3ـ الجوامع الرجالیة الدارجة علی منهج القدماء.  
4ـ تطوّر فی تألیف الجوامع الرجالیة.  
( 106 )  
( 107 )

1ـ الأصول الرجالیة الاربعة

اشاره

1ـ الأصول الرجالیة الاربعة  
1ـ الأصول الرجالیة الاربعة  
\* فهرس الشیخ منتجب الدین.  
\* معالم العلماء.  
\* رجال ابن داود.  
\* خلاصة الاقوال فی علم الرجال.  
( 108 )  
( 109 )  
الاصول الرجالیة الاربعة  
قد وقفت بفضل الابحاث السابقة، علی الاصول الاولیة لعلم الرجال، التی تعد امهات الکتب المؤلفة فی العصور المتأخرة ومؤلفو هذه الاصول یعدون فی الرعیل الاول من علماء الرجال، لا یدرک لهم شأو ولا یشق لهم غبار، لانهم (قدس سرهم) قد عاصروا أساتذة الحدیث وأساطینه، وکانوا قریبی العهد من رواة الاخبار ونقلة الآثار، ولاجل ذلک تمکنوا تمکناً تاماً مورثاً للاطمئنان، من الوقوف علی أحوالهم وخصوصیات حیاتهم، اما عن طریق الحس والسماع ـ کما هو التحقیق ـ أو من طریق جمع القرائن والشواهد المورثة للاطمئنان الذی هو علم عرفی، کماسیوافیک تحقیقه فی الابحاث الآتیة.  
وقد تلت الطبقة الاولی، طبقة اخری تعد من اشهر علماء الرجال بعدهم، کما تعد کتبهم مصادر له بعد الاصول الاولیة نأتی بأسمائهم وأسماء کتبهم، وکلهم کانوا عائشین فی القرن السادس .  
ان أقدم فهرس عام لکتب الشیعة، هو فهرس الشیخ أحمد بن الحسین بن عبیدالله الغضائری، الذی قد تعرفت علیه وما حوله من الاقوال والآراء.  
نعم، ان فهرست أبی الفرج محمد بن اسحاق المعروف بابن الندیم  
( 110 )  
(المتوفّی عام 385 هـ) وان کان أقدم من فهرس ابن الغضائری، لکنه غیر مختص بکتب الشیعة، وانما یضم بین دفتیه الکتب الاسلامیة وغیرها، وقد أشار الی تصانیف قلیلة من کتب الشیعة.  
وقد قام الشیخ الطوسی بعد ابن الغضائری، فألف فهرسه المعروف حول کتب الشیعة ومؤلفاتهم، وهو من احسن الفهارس المؤلفة، وقد نقل عنه النجاشی فی فهرسه واعتمد علیه، وان کان النجاسی أقدم منه عصراً وأرسخ منه قدماً فی هذا المجال.  
وقد قام بعدهم فی القرن السادس، العلاّمتان الجلیلان، الشیخ الحافظ ابو الحسن منتجب الدین الرازی، والشیخ الحافظ محمَّد بن علیّ بن شهرآشوب السروی المازندرانی، فأکملا عمل الشیخ الطوسی وجهوده إلی عصرهما، وإلیک الکلام فیهما إجمالاً:

1ـ فهرس الشیخ منتجب الدین

1ـ فهرس الشیخ منتجب الدین  
وهو تألیف الحافظ علیّ بن عبیدالله بن الحسن بن الحسین بن الحسن بن الحسین (أخی الشیخ الصدوق- قدس سره -) بن علی (والد الصدوق). عرَّفه صاحب الریاض بقوله: «کان بحراً لا ینزف، شیخ الاصحاب، صاحب کتاب الفهرس. یروی عن الشیخ الطبرسی (المتوفّی عام 548 هـ) وأبی الفتوح الرازی، وعن جمع کثیر من علماء العامة والخاصَّة. ویروی عن الشیخ الطّوسی (المتوفّی 460 هـ) بواسطة عمّه الشیخ بابویه بن سعد .  
وهذا الامام الرّافعی (وهو الشیخ ابو القاسم عبد الکریم بن محمد الرافعی الشافعی، المتوفّی عام 623) یعرفه فی تاریخه (التدوین): الشیخ علیّ بن عبیدالله بن الحسن بن الحسین بن بابویه شیخ ریّان من علم الحدیث سماعاً وضبطاً وحفظاً وجمعاً، قلَّ من یدانیه فی هذه الاعصار فی کثرة الجمع والسماع، قرأت علیه بالریّ سنة 584 هـ ، وتولد سنة 504 هـ ، ومات بعد  
( 111 )  
سنة 585 هـ ، ثمَّ قال: ولئن اطلت عند ذکره بعض الاطالة فقد کثر انتفاعی بمکتوباته وتعالیقه فقضیت بعض حقه باشاعة ذکره وأحواله»(1).  
وقال الشیخ الحرّ العاملی فی ترجمته: «الشیخ الجلیل علیّ بن عبیدالله بن الحسن بن الحسین بن بابویه القمّی، کان فاضلا عالما ثقة صدوقاً محدّثاً حافظاً راویة علاّمة، له کتاب الفهرس فی ذکر المشایخ المعاصرین للشیخ الطوسی والمتأخرین إلی زمانه»(2).  
وقد ألَّفه للسید الجلیل أبی القاسم یحیی بن الصدر(3) السعید المرتضی باستدعاء منه حیث قال السید له: «إن شیخنا الموفق السعید أبا جعفر محمد بن الحسن الطوسی ـ رفع الله منزلته ـ قد صنف کتابا فی أسامی مشایخ الشیعة ومصنّفیهم، ولم یصنف بعده شیء من ذلک» فأجابه الشیخ منتجب الدین بقوله: «لو أخَّر الله أجلی وحقق أملی، لأضفت الیه ما عندی من أسماء مشایخ الشیعة ومصنّفیهم، الذین تأخر زمانهم عن زمان الشیخ أبی جعفر - رحمه الله -وعاصروه» ثمَّ یقول: «وقد بنیت هذا الکتاب علی حروف المعجم اقتداء بالشیخ أبی جعفر - رحمه الله -ولیکون أسهل مأخذاً ومن الله التوفیق»(4).  
وکلامه هذا ینبئ عن أنه لم یصل الیه تألیف معاصره الشیخ محمد بن علیّ بن شهرآشوب، الذی کتب کتابه الموسوم بـ «معالم العلماء» تکملة لفهرس الشیخ، ولأجل ذلک قام بهذا العمل من غیر ذکر لذلک الکتاب.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . ریاض العلماء: 4 / 140 ـ 141، ولکن التحقیق انه کان حیّاً الی عام 600 هـ . لاحظ مقال المحقق السید موسی الزنجانی المنشور فی مجموعة حول ذکری العلاّمة الامینی - قدس سره -.  
2 . أمل الآمل: 2 / 194.  
3 . المدفون بـ «ری» المعروف عند الناس بامام زادة یحیی وربما یحتمل تعدد الرجلین.  
4 . فهرس الشیخ منتجب الدین: 5 ـ 6.  
( 112 )  
وقد ألَّف الشیخ الطوسی الفهرس بأمر استاذه المفید الذی توفی سنة 413 هـ ، وفی حیاته، کما صرَّح به فی أوله.  
وقد أورد الشیخ منتجب الدین فی فهرسه هذا، من کان فی عصر المفید إلی عصره المتجاوز عن مائة وخمسین سنة.  
وفی الختام، نقول: «إن الحافظ بن حجر العسقلانی (المتوفّی عام 852 هـ) قد أکثر النقل عن هذا الفهرس فی کتابه المعروف بـ «لسان المیزان»، معبّراً عنه بـ «رجال الشیعة» أو «رجال الامامیة» ولا یرید منهما إلاّ هذا الفهرس، ویعلم ذلک بمقارنة ما نقله فی لسان المیزان، مع ما جاء فی هذا الفهرس، کما أن لصاحب هذا الفهرس تألیفاً آخر اسماه تاریخ الریّ، وینقل منه أیضاً ابن حجر فی کتابه المزبور، والأسف کل الاسف أن هذا الکتاب وغیره مثل «تاریخ ابن ابی طیّ»(1) و«رجال علیّ بن الحکم» و«رجال الصدوق» التی وقف علی الجمیع، ابن حجر فی عصره ونقل عنها فی کتابه «لسان المیزان» لم تصل إلینا، لعل الله یحدث بعد ذلک أمراً.  
ثم إن الغایة من اقتراح السید عزّ الدین یحیی، نقیب السادات، هو کتابة ذیل لفهرس الشیخ علی غراره، بأن یشتمل علی أسامی المؤلفین، ومؤلفاتهم واحداً بعد واحد، وقد قبل الشیخ منتجب الدین اقتراح السیّد، وقام بهذا العمل لکنه - قدس سره -عدل عند الاشتغال بتألیف الفهرس عن هذا النمط، فجاء بترجمة کثیر من شخصیات الشیعة، یناهز عددهم إلی 540 شخصیة علمیة وحدیثیة من دون أن یذکر لهم أصلا وتصنیفا، ومن ذکر لهم کتاباً لا یتجاوز عددهم عن حدود مائة شخص.  
نعم ما یوافیک من الفهرس الآخر لمعاصره ـ أعنی معالم العلماء ـ فهو علی غرار فهرس الشیخ حذو القذّة بالقذّة.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . راجع فی الوقوف علی وصف هذا التاریخ وما کتبه فی طبقات الامامیة ایضا «الذریعة إلی تصانیف الشیعة» ج 3، ص 219 ـ 220 هذا وتوفی ابن ابی طی سنة 630هـ.  
( 113 )

2ـ معالم العلماء فی فهرس کتب الشیعة وأسماء المصنفی

2ـ معالم العلماء فی فهرس کتب الشیعة وأسماء المصنفین  
وهو تألیف الحافظ الشهیر محمد بن علی بن شهرآشوب المازندرانی، المولود عام 488 هـ ، والمتوفّی سنة 588 هـ ، وهو اشهر من أن یعرّف، فقد أطراه أرباب المعاجم من العامة والخاصّة.  
قال صلاح الدین الصفدی: «محمد بن علی بن شهرآشوب ابو جعفر السروی المازندرانی، رشید الدین الشیعی، احد شیوخ الشیعة. حفظ القرآن وله ثمان سنین، وبلغ النهایة فی أصول الشیعة، کان یرحل الیه من البلاد، ثم تقدَّم فی علم القرآن والغریب والنحو، ذکره ابن أبی طیّ فی تاریخه، وأثنی علیه ثناء بلیغاً، وکذلک الفیروزآبادی فی کتاب البلغة فی تراجم أئمة النَّحو واللغة، وزاد أنه کان واسع العلم، کثیر العبادة دائم الوضوء، وعاش مائة سنة الا ثمانیة أشهر، ومات سنة 588 هـ »(1).  
وذکره الشیخ الحرّ العاملی فی «أمل الآمل» فی باب المحمدین، وذکر کتبه الکثیرة، التی أعرفها «مناقب آل أبی طالب» وقد طبع فی أربعة مجلدات، و«متشابه القرآن» وهو من محاسن الکتب وقد طبع فی مجلد واحد، و«معالم العلماء» الذی نحن بصدد تعریفه، وهذا الکتاب یتضمن 1021 ترجمة وفی آخرها «فصل فیما جهل مصنّفه» و«باب فی بعض شعراء أهل البیت» وهذا الفهرس، کفهرس الشیخ منتجب الدین تکملة لفهرس الشیخ الطوسی، والمؤلفان متعاصران، والکتابان متقاربا التألیف، وقد أصبح معالم العلماء من المدارک المهمة لعلماء الرجال، کالعلامة الحلی فی «الخلاصة»، ومن بعده.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الوافی بالوفیات: 4 / 164.  
( 114 )

3 ـ رجال ابن داود

اشاره

3 ـ رجال ابن داود  
وهو تألیف تقی الدین الحسن بن علی بن داود الحلی المولود سنة 647، أی قبل تولد العلاّمة بسنة، والمتوفّی بعد سنة 707 هـ ، تتلمذ علی السید جمال الدین أحمد بن طاووس (المتوفّی سنة 673 هـ ) قرأ علیه أکثر کتاب «البشری» و« الملاذ» حتی قال: «وأکثر فوائد هذا الکتاب من اشاراته وتحقیقاته، ربانی وعلمنی وأحسن إلی» (1).  
کما قرأ علی الامام نجم الدین جعفر بن الحسن بن یحیی المعروف بالمحقق، وقال فی حقه: «قرأت علیه وربانی صغیراً، وکان له علی احسان عظیم والتفات، وأجاز لی جمیع ما صنفه وقرأه ورواه »(2).

ممیزات رجال ابن داود

ممیزات رجال ابن داود  
ومن مزایا ذلک الکتاب، أنه سلک فیه مسلکاً لم یسبقه أحد من الاصحاب، لانه رتبه علی الحروف، الاول فالاول، من الاسماء وأسماء الاباء والاجداد، وجمع ما وصل الیه من کتب الرجال مع حسن الترتیب وزیادة التهذیب، فنقل ما فی فهرس الشیخ والنجاشی، ورجال الکشی، والشیخ وابن الغضائری والبرقی والعقیقی وابن عقدة والفضل بن شاذان وابن عبدون، وجعل لکل کتاب علامة ولم یذکر المتأخرین عن الشیخ إلاّ اسماء یسیرة، وجعل کتابه فی جزأین، الاول یختص بذکر الموثقین والمهملین، والثانی بالمجروحین والمجهولین.  
وذکر فی آخر القسم الاول، تحت عنوان خاص، جماعة وصفهم النجاشی بقوله «ثقة ثقة» مرتین، عدتهم أربعة وثلاثون رجلاً مرتبین علی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ رجال ابن داود: 45 ـ 46 طبعة النجف.  
2 . رجال ابن داود: 62 طبعة النجف.  
( 115 )  
حروف الهجاء، ثم أضاف بأن الغضائری جاء فی کتاب خمسة رجال زیادة علی ما ذکره النجاشی، ووضف کلا منهم بأنه «ثقة ثقة» مرتین، ثم ذکر خمسة فصول لا غنی للباحث عنها، کل فصل معنون بعنوان خاص.  
ثم ذکر فی آخر القسم الثانی، سبعة عشر فصلاً لا یستغنی عنها الباحثون، کل فصل معنون بعنوان خاص ثم أورد تنبیهات تسعة مفیدة.  
وبما أنه وقع فی هذا الکتاب إشتباهات عند النقل عن کتب الرجال، مثلا نقل عن النجاشی مطلباً وهو للکشّی أو بالعکس، قام المحقق الکبیر السید محمد صادق آل بحر العلوم فی تعلیقاته علی الکتاب، باصلاح تلک الهفوات ولعل أکثر تلک الهفوات نشأت من استنساخ النساخ، وعلی کل تقدیر، فلهذا الکتاب مزیة خاصة لا توجد فی قرینه الآتی أعنی خلاصة العلاّمة ـ أعلی الله مقامه ـ .  
قال الافندی فی «ریاض العلماء»: «ولیعلم أن نقل ابن داود فی رجاله عن کتب رجال الاصحاب، ما لیس فیها، مما لیس فیه طعن علیه، إذ أکثر هذا نشأ من اختلاف النسخ، والازدیاد والنقصان الحاصلین من جانب المؤلفین أنفسهم بعد اشتهار بعض نسخها وبقی فی أیدی الناس علی حالته الاولی من غیر تغییر، کما یشاهد فی مصنفات معاصرینا أیضاً ولا سیّما فی کتب الرجال التی یزید فیها مؤلفوها، الأسامی والأحوال یوماً فیوماً وقد رأیت نظیر ذلک فی کتاب فهرست الشیخ منتجب الدین، وفهرست الشیخ الطوسی، وکتاب رجال النجاشی وغیرها، حتی إنی رأیت فی بلدة الساری نسخة من خلاصة العلاّمة قد کتبها تلمیذه فی عصره، وکان علیها خطه وفیه اختلاف شدید مع النسخ المشهورة بل لم یکن فیها کثیر من الأسامی والأحوال المذکورة فی النسخ المتداولة منه» (1).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . ریاض العلماء : 1 / 258 .  
( 116 )  
أقول: ویشهد لذلک ان المؤلفات المطبوعة فی عصرنا هذا تزید وتنقص حسب طبعاتها المختلفة، فیقوم المؤلف فی الطبعة اللاحقة بتنقیح ما کتب بإسقاط بعض ما کتبه وإضافة مالم یقف علیه فی الطبعة الأولی، ولأجل ذلک تختلف الکتب للمعاصرین حسب اختلاف الطبعات.  
وفی الختام نذکر نصّ اجازة السیّد أحمد بن طاووس، لتلمیذه ابن داود مؤلّف الرجال، وهی تعرب عن وجود صلة وثیقة بین الاستاذ والمؤلف فإنه بعد ما قرأ ابن داود کتاب «نقض عثمانیة جاحظ» علی مؤلفه «أحمد بن طاووس» کتب الاستاذ اجازة له وهذه صورتها:  
«قرأ علیّ هذا «البناء» من تصنیفی، الولد العالم الأدیب التقی، حسن بن علی بن داودـ أحسن الله عاقبته وشرف خاتمته ـ وأذنت له فی روایته عنّی.  
وکتب العبد الفقیر إلی الله تعالی أحمد بن طاووس حامداً لله ومصلّیاً علی رسوله، والطاهرین من عترته، والمهدیّین من ذریته».  
وفی آخر الرسالة ما هذه صورته:  
«أنجزت الرسالة، والحمد لله علی نعمه، وصلاته علی سیّدنا محمد النبی وآله الطاهرین.  
کتبه العبد الفقیر إلی الله تعالی، حسن بن علی بن داود ربیب صدقات مولانا المصّنف ـ ضاعف الله مجده وأمتعه الله بطول حیاته ـ وصلاته علی سیّدنا محمد النبی وآله وسلامه».  
وکان نسخ الکتاب فی شوال من سنة خمس وستین وستمائة(1).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . وقد أسماه المؤلف بـ «بناء المقالة الفاطمیة فی نفض الرسالة العثمانیة للجاحظ» ویقال اختصاراً «البناء».  
( 117 )  
مشایخه  
قال الافندی: ویروی ابن داود عن جماعة من الفضلاء:  
منهم: السید جمال الدین ابو الفضائل أحمد بن طاووس.  
ومنهم: الشیخ مفید الدین محمد بن جهیم الاسدی علی ما یظهر من دیباجة رجاله(1).  
أقول: وهو یروی عن جماعة اخری أیضاً.  
منهم: المحقّق نجم الدین جعفر بن الحسن الحلّی (المتوفّی عام 676 هـ).  
ومنهم الشیخ نجیب الدین أبو زکریا یحیی بن سعید الحّلی ابن عم المحقق المذکور (المتوفّی عام 689 هـ) .  
ومنهم الشیخ سدید الدین یوسف بن علی بن المطهر الحلی والد العلاّمة الحلی.  
ونقل الافندی فی الریاض أنه کان شریک الدرس مع السید عبد الکریم بن جمال الدین(2) أحمد بن طاووس الحلی (المتوفّی عام 693 هـ) عند المحقّق. ولکن العلاّمة الامینی عدّه من مشایخه(3)، والظاهر اتقان الاول.  
تلامیذه  
یروی عنه جماعة کثیرة:  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . نقض عثمانیة جاحظ المطبوع حدیثاً بـ «عمان».  
2 . ریاض العلماء : 1 / 256.  
3 . الغدیر: 6 / 7.  
( 118 )  
منهم: الشیخ رضی الدین علی بن أحمد المزیدی الحلی(1)، استاذ الشهید الاول، المتوفّی عام 757 هـ.  
ومنهم: الشیخ زین الدین ابو الحسن علی بن طراد المطارآبادی، المتوفّی بالحلة 754 هـ .  
تآلیفه  
للمترجم له تآلیف قیّمة تبلغ ثلاثین کتاباً ذکر أسماءها فی رجاله.  
ومن شعره الرائق قوله فی حقّ الوصی:  
وإذا نظرت إلی خطاب محمَّد یوم الغدیر إذ استقّر المنزل  
من کنت مولاه فهذا حیدر مولاه لا یرتاب فیه محصِّل  
لعرفت نصّ المصطفی بخلافة مَنْ بعدَه غرّاء لا یتأوّل  
وله اُرجوزة فی الإمامة، طویلة، مستهلها:  
وقد جرت لی قصّة غریبة \*\*\* قد نتجت قضیّة عجیبة(2)  
وفاته  
قد عرفت أنه قد فرغ من رجاله عام 707 هـ ، ولم یعلم تاریخ وفاته علی وجه الیقین، غیر أن العلاّمة الامینی ینقل عن «ریاض العلماء» أنه رأی فی مشهد الرضا نسخة من «الفصیح» بخط المترجم له، فی آخرها: «کتبه مملوکه حقاً حسن بن علی بن داود غفر له فی ثالث عشر شهر رمضان المبارک سنة احدی وأربعین وسبعمائة حامداً مصلّیاً مستغفراً».  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . وفی ریاض العلماء مکان «المزیدی»، «المرندی»، وهو تصحیف.  
2 . لاحظ الغدیر: 6 / 3 ـ 6، وذکر شطراً منها السید الامین فی أعیان الشیعة : 22 / 343.  
( 119 )  
فیکون له من العمر حینذاک 94 عاماً، فیکون من المعمرین، ولم یذکر منهم(1).

4 ـ خلاصة الاقوال فی علم الرجال

4 ـ خلاصة الاقوال فی علم الرجال  
وهی للعلاّمة(2) علی الاطلاق الحسن بن یوسف بن المطهَّر، المولود عام 648 هـ ، والمتوفّی عام 726 هـ ، الذی طار صیته فی الآفاق، برع فی المعقول والمنقول، وتقدَّم علی الفحول وهو فی عصر الصبا. ألَّف فی فقه الشریعة مطوَّلات ومتوسّطات ومختصرات، وکتابه هذا فی قسمین: القسم الاول; فیمن اعتمد علیه وفیه سبعة عشر فصلا، والقسم الثانی; مختصّ بذکر الضعفاء ومن ردَّ قوله أو وقف فیه، وفیه أیضا سبعة عشر فصلا، وفی آخر القسم الثانی خاتمة تشتمل علی عشر فوائد مهمَّة، وکتابه هذا خلاصة ما فی فهرست الشیخ والنجاشی وقد یزید علیهما.  
قال المحقّق التستری: «إن ما ینقله العلاّمة من رجال الکشی والشیخ ورجال النجاشی مع وجود المنقول فی هذه الکتب غیر مفید، وإنما یفید فی ما لم نقف علی مستنده، کما فی ما ینقل من جزء من رجال العقیقی، وجزء من رجال ابن عقدة، وجزء من ثقات کتاب ابن الغضائری، ومن کتاب آخر له فی المذمومین لم یصل الینا، کما یظهر منه فی سلیمان النخعی، کما یفید أیضاً فیما ینقله من النجاشی فی ما لم یکن فی نسختنا، فکان عنده النسخة الکاملة من النجاشی واکمل من الموجود من ابن الغضائری، کما فی لیث البختری، وهشام بن إبراهیم العبّاسی، ومحمد بن نصیر، ومحمد بن أحمد بن محمد بن سنان، ومحمد بن أحمد بن قضاعة، ومحمد بن الولید الصیرفی، والمغیرة بن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الغدیر: 6 / 8 نقلاً عن روضات الجنات: 357.  
2 . إن العلاّمة غنی عن الاطراء، وترجمته تستدعی تألیف رسالة مفردة، وقد کفانا، ما ذکره اصحاب المعاجم والتراجم فی حیاته وفضله وآثاره.  
( 120 )  
سعید، ونقیع بن الحارث، وکما ینقل فی بعضهم اخباراً لم نقف علی مأخذها، کما فی اسماعیل بن الفضل الهاشمی، وفیما أخذه من مطاوی الکتب کمحمد بن أحمد النطنزی»(1).  
وبما أن هذا الکتاب ورجال ابن داود متماثلان فی التنسیق وکیفیة التألیف، یمکن أن یقال: إن واحداً منهما اقتبس المنهج عن الآخر، کما یمکن أن یقال: إن کلیهما قد استقلاّ فی التنسیق والمنهج، بلا استلهام من آخر، غیر أن المظنون هو أن المؤلفین، بما أنهما تتلمذا علی السید جمال الدین أحمد بن طاووس المتوفّی سنة 673 هـ ، وقد کان هو رجالی عصره ومحقق زمانه فی ذلک الفن، قد اقتفیا فی تنسیق الکتاب ما خطَّه استاذهما فی ذلک الموقف، والله العالم.

الفروق بین رجالی العلاّمة وابن داود

الفروق بین رجالی العلاّمة وابن داود  
ثم ان هنا فروقاً بین رجالی العلاّمة وابن داود یجب الوقوف علیها والیک بیانها:  
1ـ ان القسم الاول من الخلاصة مختص بمن یعمل بروایته، والثانی بمن لا یعمل بروایته، حیث قال: «الاول ; فی من اعتمد علی روایته أو ترجح عندی قبول قوله. الثانی; فی مَنْ ترکت روایته أو توقفت فیه».  
ولاجل ذلک یذکر فی الاول الممدوح، لعمله بروایته، کما یذکر فیه فاسد المذهب إذا عمل بروایته کابن بکیر وعلیّ بن فضال. وأما الموثقون الذین لیسوا کذلک، فیعنونهم فی الجزء الثّانی لعدم عمله بخبرهم، هذا.  
والجزء الأوّل من کتاب ابن داود فیمن ورد فیه أدنی مدح ولو مع ورود ذموم کثیرة أیضا فیه ولم یعمل بخبره والجزء الثانی من کتابه، فیمن ورد فیه  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . قاموس الرجال: 1 / 15.  
( 121 )  
أدنی ذم ولو کان أوثق الثقات وعمل بخبره ولاجل ذلک ذکر بریداً العجلی مع جلالته فی الثانی، کما ذکر هشام بن الحکم فیه أیضاً لاجل ورود ذم ما فیه، أعنی کونه من تلامیذ أبی شاکر الزندیق.  
2ـ ان العلاّمة لا یعنون المختلف فیه فی القسمین، بل ان رجح المدح یذکره فی الاول، وان رجح الذم أو توقف یذکره فی الثانی.  
واما ابن داود فیذکر المختلف فیه فی الاول باعتبار مدحه، وفی الثانی باعتبار جرحه.  
3ـ ان العلاّمة إذا أخذ من الکشی أو النجاشی أو فهرست الشیخ أو رجاله أو الغضائری لا یذکر المستند بل یعبر بعین عبائرهم. نعم فیما إذا نقل عن غیبة الشیخ أو عن رجال ابن عقدة او رجال العقیقی فیما وجد من کتابیهما، یصرح بالمستند.  
کما أنه إذا کان أصحاب الرجال الخمسة مختلفین فی رجل، یصرح بأسمائهم، وحینئد فإن قال فی عنوان شیئاً وسکت عن مستنده، یستکشف أنه مذکور فی الکتب الخمسة ولو لم نقف علیه فی نسختنا.  
وأما ابن داود فیلتزم بذکر جمیع من أخذ عنه، فلو لم یذکر المستند، علم انه سقط من نسختنا رمزه، إلاّّ ما کان مشتبهاً عنده فلا یرمز له .  
4ـ ان العلاّمة یقتصر علی الممدوحین فی الاول، بخلاف ابن داود، فأنه یذکر فیه المهملین أیضاً، والمراد من المهمل من عنونه الاصحاب ولم یضعفوه.  
قال ابن داود: «والجزء الأوّل من الکتاب فی ذکر الممدوحین ومن لم یضعفهم الاصحاب، والمفهوم منه أنه یعمل بخبر رواته مهملون، لم یذکروا بمدح ولا قدح، کما یعمل بخبر رواته ممدوحون. نعم هو وان استقصی الممدوحین، یکنه لم یستقص المهملین.  
( 122 )  
هذه هی الفروق الجوهریة بین الرجالین.

المجهول فی مصطلح العلاّمة وابن داود

المجهول فی مصطلح العلاّمة وابن داود  
ان هناک فرقاً بین مصطلح العلاّمة وابن داود، ومصطلح المتأخرین فی لفظ المجهول. فالمجهول فی کلامهما غیر المهمل الذی عنونه الرجالیون ولم یضعفوه، بل المراد منه من صرح أئمة الرجال فیه بالمجهولیة، وهو أحد ألفاظ الجرح، ولذا لم یعنوناه الا فی الجزء الثانی من کتابیهما، المعد للمجروحین، وقد عقد ابن داود لهم فصلاً فی آخر الجزء الثانی من کتابه، کما عقد فصلاً لکل من المجروحین من العامة والزیدیة والواقفیة وغیرهم.  
لکن المجهول فی کلام المتأخرین، من الشهید الثانی والمجلسی والمامقانی، أعم منه ومن المهمل الذی لم یذکر فیه مدح ولا قدح.  
وقد عرفت أن العلاّمة لا یعنون المهمل أصلاً، وابن داود یعنونه فی الجزء الاول کالممدوح، وکان القدماء یعملون بالمهمل کالممدوح، ویردون المجهول وقد تفطن بذلک ابن داود (1).  
فهذه الکتب الاربعة، هی الاصول الثانویة لعلم الرجال. اُلّف الاول والثانی منهما فی القرن السادس، کما اُلف الثالث والرابع فی القرن السابع، والعجب أن المؤلفین متعاصرون ومتاثلو التنسیق والمنهج کما عرفت.  
وقد ترجم ابن داود العلاّمة فی رجاله، ولم یترجمه العلاّمة فی الخلاصة، وان ذا مما یقضی منه العجب.  
هذه هی اصول الکتب الرجالیة أولیتها وثانویتها، وهناک کتب اخری لم تطبع ولم تنشر ولم تتداولها الایدی، ولاجل ذلک لم نذکر عنها شیئاً ومن اراد الوقوف علیها فلیرجع الی کتاب «مصفی المقال فی مؤلفی الرجال» للعلاّمة  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . قاموس الرجال: 1 / 31.  
( 123 )  
المتتبع الطهرانی- رحمه الله - .  
وهذه هی الاصول الأولیة الثمانیة والثانویة الأربعة لعلم الرجال، واما الجوامع الرجالیة فسیوافیک ذکرهاعن قریب.  
( 124 )  
( 125 )

2ـ الجوامع الرجالیة فی العصور المتأخرة

2ـ الجوامع الرجالیة فی العصور المتأخرة  
2ـ الجوامع الرجالیة فی العصور المتأخرة  
\* مجمع الرجال.  
\* منهج المقال.  
\* جامع الرواة.  
\* نقد الرجال.  
\* منتهی المقال.  
( 126 )  
( 127 )  
قد وقفت علی الاصول الرجالیة، وهناک جوامع رجالیة مطبوعة ومنتشرة یجب علی القارئ الکریم التعرف علیها، وهذه الجوامع الفت فی أواخر القرن العاشر إلی أواخر القرن الثانی عشر، تلقّاها العلماء بالقبول ورکنوا الیها ولابد من التعرف علیها.  
\*\*\*  
1ـ مجمع الرجال  
تألیف زکی الدین عنایة الله القهبائی، من تلامیذ المقدس الاردبیلی (المتوفّی سنة 993 هـ). والمولی عبد الله التستری (المتوفّی عام 1021 هـ) والشیخ البهائی. (المتوفّی سنة 1031 هـ). جمع فی ذلک الکتاب تمام ما فی الاصول الرجالیة الأولیة، حتی أدخل فیه کتاب الضعفاء للغضائری وقد طبع الکتاب فی عدة أجراء .  
2ـ منهج المقال  
تألیف السید المیرزا محمد بن علی بن إبراهیم الاسترآبادی (المتوفّی  
( 128 )  
سنة 1028 هـ) وهو استاذ المولی محمد أمین الاسترابادی صاحب «الفوائد المدنیة». له کتب ثلاثة فی الرجال: الکبیر وأسماه «منهج المقال». والوسیط، الذی ربما یسمی بـ «تلخیص المقال» أو «تلخیص الاقوال»، والصغیر الموسوم بـ «الوجیز». والأول مطبوع، والثانی مخطوط ولکن نسخه شائعة، والثالث توجد نسخة منه فی الخزانة الرضویة کما جاء فی فهرسها.  
3ـ جامع الرواة  
تألیف الشیخ محمد بن علی الاردبیلی. صرف من عمره فی جمعه ما یقرب من عشرین سنة، وابتکر قواعد رجالیة صار ببرکتها کثیر من الاخبار التی کانت مجهولة أو ضعیفة أو مرسلة، معلومة الحال، صحیحة مسندة، وطبع الکتاب فی مجلدین، وقدم له الامام المغفور له الأستاذ الحاج آقا حسین البروجردی- قدس سره -مقدمة وله أیضاً «تصحیح الأسانید» الذی أدرجه شیخنا النوری بجمیعه أو ملخصه فی الفائدة الخامسة من فوائد خاتمة المستدرک.  
ومن مزایا هذا الکتاب أنه جمع رواة الکتب الاربعة، وذکر فی کل راو ترجمة من رووا عنه ومن روی عنهم، وعین مقدار روایاتهم ورفع بذلک، النقص الموجود فی کتب الرجال.  
قال فی مقدمته: «سنح بخاطره (یعنی نفسه) الفاتر ـ بتفضله غیر المتناهی ـ أنه یمکن استعلام أحوال الرواة المطلقة الذکر، من الروای والمروی عنه بحیث لا یبقی اشتباه وغموض، وعلماء الرجالـ رضوان الله علیهم ـ لم یذکروا ولم یضبطوا جمیع الرواة، بل ذکروا فی بعض المواضع تحت بعض الاسماء بعنوان أنه روی عنه جماعة، منهم فلان وفلان، ولم یکن هذا کافیاً فی حصول المطلوب، إلی أن قال: صار متوکلاً علی رب الارباب، منتظماً علی التدریج راوی کل واحد من الرواة فی سلک التحریر، حتی انه رأی الکتب الأربعة المشهورة والفهرست للشیخ - رحمه الله -والفهرست  
( 129 )  
للشیخ منتجب الدین... ومشیخة الفقیه والتهذیب والاستبصار، وکتب جمیع الرواة الذین کانوا فیها، ورأی أیضاً کثیراً من الرواة رووا عن المعصوم، ولم یذکر علماء الرجال روایتهم عنه- علیه السلام -والبعض الذین عدوه من رجال الصادق، رأی روایته عن الکاظم - علیه السلام -مثلا، والذین ذکروا ممن لم یرو عنهم - علیهم السلام - رأی انه روی عنهم- علیهم السلام -الی ان قال: ان بعض الرواة الذین وثقوه ولم ینقلوا انه روی عن المعصوم - علیه السلام -ورأی انه روی عنه - علیه السلام - ضبطه ایضاً، حتی تظهر فائدته فی حال نقل الحدیث مضمراً ـ الی ان قال: (ومن فوائد هذا الکتاب) انه بعد التعرف علی الراوی والمروی عنه، لو وقع فی بعض الکتب اشتباه فی عدم ثبت الراوی فی موقعه یعلم انه غلط وواقع غیر موقعه.  
(ومن فوائده أیضاً) ان روایة جمع کثیر من الثقات وغیرهم عن شخص واحد تفید انه کان حسن الحال او کان من مشایخ الاجازة» (1).  
والحق ان الرجال مبتکر فی فنه، مبدع فی علمه، کشف بعمله هذا الستر عن کثیر من المبهمات، ومع انه تحمل فی تألیف هذا الکتاب طیلة عشرین سنة، جهوداً جبارة، بحیث میز التلمیذ عن الشیخ، والراوی عن المرویّ عنه ولکن لم یجعل کتاب علی اساس الطبقات حتی یقسم الرواة الی طبقة وطبقة، ویعین طبقة الراوی ومن روی هو عنه او رووا عنه، مع انه کان یمکنه القیام بهذا العمل فی ثنایا عمله بسبر جمیع الکتب والمسانید بامعان ودقة.  
4 ـ نقد الرجال  
تألیف السید مصطفی التفریشی ألفه عام 1015 هـ ، وهو من تلامیذ المولی عبدالله التستری وقد طبع فی مجلد.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ المقدمة: 4 ـ 5 بتصرف یسیر.  
( 130 )  
قال فی مقدمته: «اردت ان اکتب کتاباً یشتمل علی جمیع اسماء الرجال من الممدوحین والمذمومین والمهملین، یخلو من تکرار وغلط، ینطوی علی حسن الترتیب، یحتوی علی جمیع اقوال القوم ـ قدس الله ارواحهم ـ من المدح والذم الا شاذاً شدید الشذوذ».  
5 ـ منتهی المقال فی أحوال الرجال  
المعروف برجال ابی علی الحائری، تألیف الشیخ ابی علی محمد بن اسماعیل الحائری (المولود عام 1159 هـ، والمتوفّی عام 1215 أو 1216 هـ فی النجف الاشرف).  
ابتدء فی کل ترجمة بکلام المیرزا فی الرجال الکبیر، ثم بما ذکره الوحید فی التعلیقة علیه، ثم بکلمات اخری، وقد شرح نمط بحثه فی اول الکتاب، وترک ذکر جماعة بزعم انهم من المجاهیل وعدم الفائدة فی ذکرهم، ولکنهم لیسوا بمجاهیل، بل اکثرهم مهملون فی الرجال، وقد عرفت الفرق بین المجهول والمهمل.  
وهذه الکتب الخمسة کلها اُلِّفت بین أواخر القرن العاشر الی أواخر القرن الثانی عشر، وقد اجتهد مؤلفوها فی جمع القرائن علی وثاقة الراوی او ضعفها، واعتمدوا علی حدسیات وتقریبات.  
هذه هی الجوامع الرجالیة المؤلفة فی القرون الماضیة، وهناک مؤلفات اخری بین مطولات ومختصرات اُلفت فی القرون الاخیرة ونحن نشیر إلی ما هو الدارج بین العلماء فی عصرنا هذا.

3 ـ الجوامع الرجالیة الدارجة علی منهج القدماء

اشاره

3 ـ الجوامع الرجالیة الدارجة علی منهج القدماء  
3 ـ الجوامع الرجالیة الدارجة علی منهج القدماء  
\* بهجة الآمال.  
\* تنقیح المقال.  
\* قاموس الرجال.  
( 132 )  
( 133 )  
قد وقفت علی الجوامع الرجالیة المؤلفة فی القرن الحادی عشر والثانی عشر، وهناک مؤلفات رجالیة اُلفت فی أواخر القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر ولکنها علی صنفین: صنف تبع فی تألیفه خطة الماضین فی نقل أقوال الرجالیین السابقین واللاحقین، وجمع القرائن والشواهد علی وثاقة الراوی، والقضاء بین کلمات اهل الفن، الی غیر ذلک من المزایا التی أوجبت تکامل فن الرجال من حیث الکمیة، من دون إحداث کیفیة جدیدة وراء خطة السابقین، وصنف اخر أحدث کیفیة جدیدة فی فن الرجال وأبدع اسلوباً خاصاً لما یهم المستنبط فی علم الرجال. فإن الوقوف علی طبقة الراوی من حیث الروایة، ومعرفة عصره وأساتیذه وتلامیذه، ومدی علمه وفضله، وکمیة روایاته من حیث الکثرة والقلة، ومقدار ضبطه للروایة، واتقانه فی نقل الحدیث، من اهم الامور فی علم الحدیث ومعرفة حال الراوی وقد اهملت تلک الناحیة فی اسلوب القدماء غالباً الا علی وجه نادر.  
وهذا الاُسلوب یباین خطة الماضین فی العصور السابقة.  
وعلی ذلک یجب علینا ان نعرف کل صنف بواقعه ونعطی کل ذی حق حقه، وکل ذی فضل فضله، بلا تحیز الی فئة، ولا إنکار فضیلة لأحد.  
( 134 )

1ـ «بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال فی علم الرجال»

1ـ «بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال فی علم الرجال»  
تألیف العلاّمة الحاج الشیخ علی بن عبدالله بن محمد بن محب الله بن محمد جعفر العلیاری التبریزی (المولود عام 1236 هـ ، والمتوفّی عام 1327 هـ ) وهذا الکتاب قد اُلف فی خمسة مجلدات کبار، ثلاثة منها شرح مزجی لـ «زبدة المقال فی معرفة الرجال» تألیف العلاّمة السید حسین البروجردی، وهو منظومة فی علم الرجال قال:  
سمّیته بزبدة المقال فی البحث عن معرفة الرجال  
ناظمه الفقیر فی الکونین هو الحسین بن رضا الحسینی  
واثنان منها شرح لـ «منتهی المقال» وهی منظومة للشارح تمم بها منظومة البروجردی، وحیث ان البروجردی لم یذکر المتأخرین ولا المجاهیل من الرواة فأتمها وأکملها الشارح بالنظم والشرح فی ذینک المجلدین، والکتاب مشتمل علی مقدمة وفیها أحد عشر فصلاً، والفصل الحادی عشر فی أصحاب الاجماع. وفیه أیضاً عدة أبحاث متفرقة، والکتاب لو طبع علی طراز الطبعة الحدیثة لتجاوز عشرة أجزاء وقد طبع منه لحد الآن ستة أجزاء والباقی تحت الطبع.

2 ـ «تنقیح المقال فی معرفة علم الرجال»

2 ـ «تنقیح المقال فی معرفة علم الرجال»  
للعلامة الشیخ عبدالله المامقانی (المتوفّی عام 1351 هـ) فی ثلاثة أجزاء کبار، وهو أجمع کتاب ألف فی الموضوع، وقد جمع جلَّ ما ورد فی الکتب الرجالیة المتقدمة والمتاخرة.  
قال العلاّمة الطهرانی: «هو أبسط ما کتب فی الرجال، حیث انه أدرج فیه تراجم جمیع الصحابة والتابعین، وسائر أصحاب الائمة وغیرهم من الرواة الی القرن الرابع، وقلیل من العلماء المحدثین فی ثلاثة أجزاء کبار لم  
( 135 )  
یتجاوز جمعه وترتیبه وتهذیبه عن ثلاث سنین، وهذا مما یعد من خوارق العادات والخاصة من التأییدات، فلله در مؤلفه من مصنف ما سبقه مصنفو الرجال، ومن تنقیح ما أتی بمثله الأمثال» (1). ومما أُخذ علیه، هو خلطه بین المهمل والمجهول. فان الأول عبارة عمّن لم یذکر فیه مدح ولا قدح، وقد ذکر ابن داود المهمل فی جنب الممدوح، زعماً منه بأنه یجب العمل بخبره کالممدوح، وأن غیر الحجة فی الخبر عبارة عن المطعون.  
وأما المجهول فإنّه عبارة عمن صرح أئمة الرجال فیه بالمجهولیة وهو أحد ألفاظ الجرح، فیذکرون المجهول فی باب المجروحین ویتعاملون معه معاملة المجروح.  
وأنت إذا لاحظت فهرس تنقیح المقال، الذی طبع مستقلاً وسماه المؤلف «نتیجة التنقیح» لا تری فیه الا المجاهیل، والمراد منه الاعم ممن حکم علیه أئمة الرجال بالمجهولیة ومن لم یذکر فیه مدح ولا قدح.  
وهذا الخلط لا یختص به، بل هو رائج من عصر الشهید الثانی والمجلسی الی عصره مع أن المحقق الداماد قال فی الراشحة الثالثة عشر من رواشحه: «لا یجوز اطلاق المجهول الاصطلاحی إلاّ علی من حکم بجهالته أئمة الرجال »(2).  
وقد ذب شیخنا العلاّمة الطهرانی هذا الاشکال عن مؤلفه وقال: «ان المؤلف لم یکن غیر واقف بکلام المحقق الداماد، وصرح فی الجزء الاول (أواخر الصفحة 184) بأنه لو راجع المتتبع جمیع مظان استعلام حال رجل ومع ذلک لم یظفر بشیء من ترجمة أحواله أبداً فلا یجوز التسارع علیه بالحکم بالجهالة، لسعة دائرة هذا العلم، وکثرة مدارک معرفة الرجال، ومن هذا  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الذریعة: 4 / 466 .  
2 . الرواشح: 60.  
( 136 )  
التصریح یحصل الجزم بأن مراده من قوله «مجهول» لیس أنه محکوم بالجهالة عند علماء الرجال، حتی یصیر هو السبب فی صیرورة الحدیث من جهته ضعیفاً، بل مراده أنه مجهول عندی ولم أظفر بترجمة مبینة لاحواله» (1).

3 ـ «قاموس الرجال»

3 ـ «قاموس الرجال»  
للعلاّمة المحقق الشیخ محمد تقی التستری، کتبه أولاً بصورة التعلیقة علی رجال العلاّمة المامقانی، وناقش کثیراً من منقولاته ونظریاته، ثم أخرجه بصورة کتاب مستقل وطبع فی 13 جزء، والمؤلف حقاً أحد أبطال هذا العلم ونقاده، وقد بسطنا الکلام حول الکتاب، ونشرته صحیفة کیهان فی نشرتها المستقلة حول حیاة المؤلف بقلم عدة من الاعلام.  
غیر أنه لا یتبّع فی تألیف الکتاب روح العصر، فتری أنه یکتب عدة صحائف من دون أن یفصل بین المطالب بعنوان خاص، کما أنه لا یأتی بأسماء الکتب الرجالیة والائمة الا بالرموز، وذلک أوجد غلقاً فی قراءة الکتاب وفهم مقاصده، أضف الی ذلک أنه یروی عن کثیر من الکتب التاریخیة والحدیثیة، ولا یعین مواضعها، ولکن ما ذکرناه یرجع الی نفس الکتاب، وأما المؤلف فهو من المشایخ الاعاظم الذین یضن بهم الدهر الا فی فترات قلیلة وله علی العلم وأهله أیادی مشکورة.  
وهذه الکتب مع الثناء الوافر علی مؤلفیها لا تخلو من عل أو علات والتی یجب أن ننبه علیها.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الذریعة: 4 / 467، بتصرف وتلخیص.  
( 137 )

4 ـ تطور فی تألیف الجوامع الرجالیة

اشاره

4 ـ تطور فی تألیف الجوامع الرجالیة  
4 ـ تطور فی تألیف الجوامع الرجالیة  
\* جامع الرواة.  
\* طرائف المقال.  
\* مرتب اسانید الکتب الاربعة.  
\* معجم رجال الحدیث.  
( 138 )  
( 139 )  
إن الجوامع المذکورة مع أهمیتها وعظمتها، فاقدة لبعض ما یهمّ المستنبط والفقیه فی تحصیل حجیة الخبر وعدمها، فإنها وإن کانت توقفنا علی وثاقة الرّاوی وضعفه إجمالاً، غیر أنها لا تفی ببعض ما یجب علی المستنبط تحصیله وإلیک بیانه:  
1ـ إنَّ هذه الخطة التی رسمها القدماء وتبعها المتأخرون، مع أهمیتها وجلالتها، لا تخرج عن اطار التقلید لأئمة علم الرجال فی التعرف علی وثاقة الرّاوی وضعفه وقلیلا من سائر أحواله، ممّا ترجع إلی شخصیته الحدیثیة، ولیس طریقا مباشریا للمؤلف الرجالی، فضلا عمن یرجع الیه ویطالعه، للتعرّف علی أحوال الرّاوی، بأن یلمس بفهمه وذکائه ویقف مباشرة علی کلِّ ما یرجع إلی الراوی من حیث الطبقة والعصر أولا، ومدی الضبط والاتقان ثانیاً، وکمیة روایاته کثرة وقلة ثالثاً، ومقدار فضله وعلمه وکماله رابعاً، وهذا بخلاف ما رسمه الاساتذة المتأخرون وخططوه، فان العالم الرجالی فیه یقف بطریق مباشری دون تقلید، علی هذه الاُمور وأشباهها.  
وإن شئت قلت: إن هذه الکتب المؤلفة حول الرجال، تستمد من قول أئمة الفنّ فی جرح الرواة وتعدیلهم، وبالأخص تتبع مؤلفی الاصول الخمسة، التی نبَّهنا بأسمائهم وکتبهم فیما سبق، فقول هؤلاء ومن عاصرهم أو تأخر عنهم  
( 140 )  
هو المعیار فی معرفة الرجال وتمییز الثقات عن الضعاف.  
ولا ریب أن هذا طریق صحیح یعدّ من الطرق الوثیقة، لکنه لیس طریقا وحیداً فی تشخیص حال الرواة ومعرفتهم، بل طریق تقلیدی لأئمّة الرجال، ولیس طریقاً مباشریاً إلی أحوال الرواة، ولا یعّد طریقاً أحسن وأتم.  
2ـ لا شکّ أن التحریف والتصحیف تطرق إلی کثیر من أسناد الاحادیث المرویة فی الکتب الاربعة وغیرها، وربما سقط الراوی من السَّند من دون أن یکون هناک ما یدّلنا علیه، وعلی ذلک یجب أن تکون الکتب الرجالیة بصورة توقفنا علی طبقات الرواة من حیث المشایخ والتلامیذ، حتی یقف الباحث ببرکة التعرّف علی الطبقات، علی نقصان السَّند وکماله، والحال أن هذه الکتب المؤلفة کتبت علی حسب حروف المعجم مبتدئة بالألف ومنتهیة بالیاء، لا یعرف الانسان عصر الرّاوی وطبقته فی الحدیث، ولا أساتذته ولا تلامذته إلا علی وجه الاجمال والتبعیة، وبصورة قلیلة دون الاحصاء، والکتاب الذی یمکن أن یشتمل علی هذه المزیة، یجب أن یکون علی طراز رجال الشیخ الذی کتب علی حسب عهد النَّبی - صلی الله علیه وآله وسلم -والأئمة- علیهم السلام -فقد عقد لکل من أصحاب النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -والأئمة- علیهم السلام -أبواباً خاصة یعرف منها حسب الاجمال طبقة الراوی ومشایخه وتلامیذه.  
وهذا النَّمط من التألیف وإن کان لا یفی بتلک الاُمنیة الکبری کلّها، لکنه یفی بها إجمالاً، حیث نری أنه یقسِّم الرواة إلی الطبقات حسب الزمان من زمن النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -إلی الاعصار التی انقلبت فیها سلسلة الرواة إلی سلسلة العلماء، وعندئذ یمکن تمییز السَّند الکامل من السند الناقص، ولو کان الرِّجالیُّون بعد الشیخ یتبعون أثره لأصبحت الکتب الرجالیة أکثر فائدة مما هی الآن علیه.  
3ـ إن أسماء کثیرة من الرواة مشترکة بین عدَّة اشخاص. بین ثقة یرکن  
( 141 )  
الیه، وضعیف تردّ روایته، وعندما یلاحظ المستنبط الاسماء المشترکة فی الاسناد لا یقدر علی تعیین المراد.  
ولأجل ذلک عمد الرجالیون إلی تأسیس فرع آخر لعلم الرجال أسموه بـ «تمییز المشترکات»، أهمها وأعظمها هو «تمییز المشترکات للعلامة الکاظمی» ولذلک یجب علی المستنبط فی تعیین المراد من الاسماء المشترکة، مراجعة فصل «تمییز المشترکات»، ولولاه لما انحلت العقدة، غیر أن کثیراً من کتب الرجال فاقدة لهذا الفرع، وإنما یذکرون الاسماء بالآباء والأجداد، من دون أن یذکروا ما یمیَّز به المشترک عن غیره. ولقد أدخل العلاّمة المامقانی ما کتبه العلاّمة الکاظمی فی رجاله، وبذلک صار کتاباً جامعاً بالنسبة، وقد تطرق ذلک النقص إلی أکثر الکتب الرجالیة، لأجل أنها اُلِّفت علی ما رسمه القدماء علی ترتیب الحروف الهجائیة، دون ترتیب الطبقات.

بروز نمط خاصّ فی تألیف الرجال

اشاره

بروز نمط خاصّ فی تألیف الرجال  
ولأجل هذه النَّقائص الفنیة فی هذه الخطة، نهضت عدة من الاعلام والمشایخ فی العصر الماضی والحاضر الی فتح طریق آخر فی وجوه المجتهدین والمستنبطین، وهذا الطریق هو لمس حالهم بالمباشرة لا بالرجوع الی أقوال أئمة الرجال بل بالرجوع الی سند الروایات المتکررة فی الکتب الحدیثَّیة المشتملة علی اسم الراوی، فان فی هذا الطریق إمکان التعرّف علی میزان علم الراوی وفقهه وضبطه ووثاقته فی النقل، اذ بالرجوع إلی متون أحادیث الراوی المبعثرة علی الابواب وملاحظتها لفظاً ومعنی، وکمّاً وکیفاً یعرف أمور:  
1ـ یفهم من روایاته، مدی تضلّع الروای فی الفقه والکلام والتاریخ والتفسیر وغیرها من المعارف، کما یعرف عدم مهارته وحذاقته فی شیء منها، إذا قیست روایاته بعضها ببعض، وبما رواه آخرون فی معناها.  
2ـ یعرف مقدار روایاته قلَّة وکثرة، وأنه هل هو ضابط فیما یروی أو  
( 142 )  
مخلّط أو مدلّس.  
3ـ تعرف طبقات الرواة مشایخهم وتلامیذهم.  
4ـ یحصل التعرّف علی وضع الاسناد من حیث الکمال والسقط، فربما تکون الروایة فی الکتب الاربعة مسندة إلی الامام، ولکن الواقف علی طبقات الرجال یعرف المفقودة أثناء السند.  
یقول الاستاذ الشیخ «محمد واعظ زاده الخراسانی» فی رسالة نشرت بمناسبة الذکری الألفیة للشیخ الطوسی - قدس سره -:  
«إن الرجالیّین کانوا وما یزالون یتعبدون فی الاکثر بقول أئمة هذا الفنّ ویقلدونهم فی جرح الرواة وتعدیلهم، الا أن الأمر لا ینحصر فیه، فهناک بإزاء ذاک، باب مفتوح إلی معرفة الرواة ولمس حالهم بالمباشرة. وهذا یحصل بالرجوع إلی أمرین:  
1ـ الرّجوع إلی أسناد الروایات المتکررة فی الکتب الحدیثیة المشتملة علی اسم الراوی، وبذلک یظهر الخلل فی کثیر من الاسانید، وینکشف الارسال فیها بسقوط بعض الوسائط وعدم اتصال السلسلة، ویمکننا معرفة الحلقة المفقودة فی سلسلة حدیث باستقراء الاشباه والنظائر إذا توفَّرت وکثرت القرائن، وقامت الشواهد فی الاسانید المتکثّرة.  
2ـ الرّجوع إلی متون أحادیث الراوی المبعثرة علی الابواب، واعتبارها لفظاً ومعنی وکمّاً وکیفا، فیفهم منها أن الراوی هل کان متضلّعاً فی علم الفقه او التفسیر او غیرهما من المعارف، او لم یکن له مهارة وحذاقة فی شیء منها؟ یفهم ذلک کله إذا قیست روایاته بعضها ببعض وبما رواه الآخرون فی معناها، ویلاحظ أنه قلیل الروایة او کثیرها وأنه ثبت ضابط فیما یرویه أو مخلط مدلس.  
وإذا انضمّ الیه أمر ثالث ینکشف حال الراوی أتمَّ الانکشاف، وهو مراجعة الاحادیث التی وردت فی حال الرواة، وقد جمع معظمها أبو عمرو  
( 143 )  
الکشی فی رجاله، فهی تعطینا بصیرة بحال رواة الحدیث من ناحیة اُخری وهی موقف الرواة من الائمة الهداة، ودرجات قرب الرجال وبعدهم عنهم.  
وعلی الجملة فمعرفة الرواة وطبقاتهم عن طریق أحادیثهم وملاحظتها متناً وسنداً، تکاد تکون معرفة بالمباشرة والنّظر لا بالتقلید والأثر»(1).

1ـ جامع الرواة

1ـ جامع الرواة  
ان أول من قام بهذا العمل بصورة النواة، هو الشیخ المحقق الاردبیلی (مؤلف جامع الرواة) المعاصر للعلامة المجلسی، فانه یلتقط فی ترجمة الرجال جملة من الاسانید عن الکتب الاربعة وغیرها، ویجعلها دلیلا علی التعرّف علی شیوخ الراوی وتلامیذه وطبقته وعصره.

2ـ طرائف المقال

وقام بعده بهذا العمل السیّد محمد شفیع الموسوی التفریشی، فألَّف کتابه المسمّی بـ «طرائف المقال فی معرفة طبقات الرجال». فقد جعل مشایخه الطبقة الاولی، ثمَّ مشایخ مشایخه، الطبقة الثانیة، الی أن ینتهی إلی عصر النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -، فجاء الکل فی اثنتین وثلاثین طبقة وجعل الشیخ الطوسی ومن فی طبقته، الطبقة الثانیة عشر. توجد نسخة من هذا الاثر النفیس فی مکتبة آیة الله المرعشی ـ دام ظله ـ وهو بعد لم یطبع.

3ـ مرتب الاسانید

وقام بعده المحقّق البروجردی، إمام هذا الفّن بعملین کبیرین یعدّان من أبرز الاعمال وأعمقها فی الرجال.  
الاول: رتَّب اسانید کلّ من الکتب الاربعة وسمّاها «مرتّب أسانید  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ الرسالة: 683 ـ 685 بتلخیص منّا.  
( 144 )  
الکافی» و«مرتَّب أسانید التهذیب»، ثم انصرف إلی ترتیب أسانید الکتب الاربعة الرجالیة وغیرها من کتب الحدیث، مراعیاً فیها ترتیب الحروف، فباستیفاء الاسانید وقیاس بعضها مع بعض یعرف جمیع شیوخ الراوی وتلامیذه وطبقته وغیرها من الفوائد.  
فبالرجوع إلی هذا الفهرس یعلم مقدار مشایخ الراوی وتلامیذه، کما یعرف من هو مشارکه فی نقل الحدیث وکان فی طبقته، کما یعلم مشایخ کل واحد من هؤلاء الرّاوة وطرقهم إلی الامام.  
الثانی: قام بتألیف کتاب باسم «طبقات الرجال» فقد جعل سلسلة الرواة من عصر النبی الاکرم - صلی الله علیه وآله وسلم -إلی زمان الشیخ الطوسی اثنتی عشرة طبقة، فجعل الصحابة الطبقة الاولی، ومن أخذ عنهم الحدیث الطبقة الثانیة، وهکذا والعمل الثانی منتزع من العمل الاول أعنی تجرید الاسانید، وهذا الاثر النفیس، بل الآثار النفیسة بعد غیر مطبوعة، بل مخزونة فی مکتبته الشخصیة العامرة، نسأل الله سبحانه أن یوفق أهل الجدّ والعلم للقیام بطبع هذه الترکة النفیسة.  
یقول الاستاذ «واعظ زاده» وهو یتحدّث عن الامام البروجردی فی تلک الرسالة وأنه أحد من سلک هذا الطریق، وان لم یکن مبتکراً فی فتح هذا الباب:  
«إنَّ الإشراف علی جمیع روایات الرّاوی یستدعی جمعها فی کرّاس واحد، وهذا ما عمله قدیماً علماء الحدیث من الجمهور، وسمَّوا هذا النوع من الکتب «المسند»، وکان الغرض الأهم لهم من هذا العمل، التلاقی مع الرواة فی أحادیثهم. أما الشیعة الامامیة فلم یهتمّوا بالمسانید وکان الامام البروجردی، یحبِّذ هذا العمل ویرغب طلاب العلم بالاشتغال به، ولا ریب أنه فراغ فی حدیثنا یجب أن یسدَّ.  
( 145 )  
والإمام البروجردی اکتفی من ذلک بجمع اسانید کل راو إلی الامام فقط، ورتَّبها فی فهارس کاملة. هذا ما ابتکره الإمام ولم یسبقه فیه غیره. نعم، استخبار طبقة الرواة وشیوخهم وتلامیذهم من سند الاحادیث لم یتغافل عنه السّابقون، کیف وإنهم یستدلون بذلک فی کتبهم، وقد اکثر الشیخ محمد الاردبیلی فی کتابه «جامع الرواة» منه. فإنه یلتقط فی ترجمة الرجال، جملة من الاسانید من الکتب الاربعة وغیرها، ویستدلّ بها علی شیوخ الراوی وتلامیذهم وطبقته من دون استقصاء.  
نعم، إنّ البروجردی لیس أول من تفطن والتفت إلی مدی تأثیر الاسانید فی معرفة الرواة وطبقاتهم، وإنما الاستاذ أول من رتَّب الاسانید واستقصاها فی فهارس جامعة، وبذلک وضع أمام المحقّقین ذریعة محکمة للاستشراف علی شتّی الاسانید للرواة والانتفاع بها.  
إنّ الاُستاذ لما أحسَّ بضرورة استقصاء الاسانید التی وقع فیها اسم الراوی، وکانت الاسانید مبعثرة مع أحادیثها فی ثنایا الکتب، بحیث یصعب او یستحیل الاحاطة بها عادة، تفطَّن بأنه یجب أن یلتقطها من مواضعها فیرتّبها فی قوائم وفهارس.  
وابتدأ عمله هذا بأسانید الکتب الاربعة وسمّاها «مرتَّب أسانید الکافی»، ثم «مرتَّب أسانید التهذیب» وهکذا. ثمَّ انصرف إلی الکتب الاربعة الرجالیة وکثیر من غیرها من کتب الحدیث مراعیاً ترتیب الحروف.  
وها نحن نعرض نموذجاً من عمل الإمام الأکبر حتی یعرف منه ما تحمله من المشاق فی سدّ هذا الفراغ.  
ومن لاحظ هذا الاُنموذج، یعرف مدی ما لهذه الفهارس من الأثر فی علم الرجال کما یقف علی اُسلوبها، ولتوضیح حال هذا الانموذج نقول:  
إن الشیخ الطوسی مؤلف «التهذیب والاستبصار» أخذ جمیع ما یرویه فی  
( 146 )  
هذین الکتابین، من کتب وجوامع ظهرت فی القرن الثانی إلی القرن الرابع الهجری، فیکتفی فی نقل الحدیث باسم صاحب الکتاب فی اول السند، ثم یذکر طریقه إلی أرباب الکتب فی خاتمة الکتابین، فی باب اسماه المشیخة، وقد سبقه إلی هذا العمل الشیخ الصدوق فی «من لا یحضره الفقیه».  
وممَّن نقل فی التهذیب عنه «الحسن بن محمد بن سماعة» فقد نقل من کتابه أحادیث کثیرة فی مختلف الابواب.  
فالإمام البروجردی ذکر طرق ابن سماعة إلی الأئمة علی ترتیب الحروف، فیبدأ باسم أحمد بن أبی بشیر، ثم أحمد بن الحسن المیثمی، ثم اسحاق. فمن تأمل فی هذا الاُنموذج یعلم مشایخ ابن سماعة فی التهذیب ویعلم مشایخ هذه المشایخ وطرقهم إلی الامام، فاذا ضمَّ ترتیب اسانید الحسن بن محمد بن سماعة فی التهذیب إلی سائر الکتب یعلم من المجموع مشایخه ومشایخ مشایخه وطبقاتهم، کما یعرف من ملاحظة المتون مقدار تضلّعه فی الحدیث وضبطه وإتقانه إلی غیر ذلک من الفوائد.

4 ـ معجم رجال الحدیث

وأخیراً قام العلاّمة المحقّق الخوئی ـ دام ظلّه الوارف ـ بتألیف کتاب اسماه «معجم رجال الحدیث وتفصیل طبقات الرواة» ومن خصائص ومزایا هذا الکتاب هی أنه قد ذکر فی ترجمة کل شخص جمیع رواته ومن روی هو عنهم فی الکتب الاربعة، وقد یذکر ما فی غیرها أیضاً ولا سیَّما رجال الکشی، فقد ذکر أکثر ما فیه من الرواة والمرویّ عنهم، وبذلک خدم علم الرجال خدمة کبیرة.  
أوّلاً: یعرف بالمراجعة الی تفصیل طبقات الرّواة ـ أعنی الَّذی ذیل به کل جزء من أجزاء کتابه البالغة 23 جزء ـ طبقات الرواة من حیث العصر والمشایخ والتلامیذ، وبذلک یقف الانسان علی کمال السَّند ونقصانه، وربما  
( 147 )  
یعرف الحلقة المفقودة فی أثنائه إذا کان حافظاً للمشایخ والتلامیذ.  
ثانیاً: یحصل التمییز الکامل بین المشترکات غالباً، فان قسماً کبیراً من الرواة مشترک الاسم فی الشخص والأب فلا یعرف الانسان أنه من هو، ولکن بالوقوف علی تفصیل طبقات الرواة یمیز المشترک ویعین الراوی بشخصه، والکتاب من حسنات الدَّهر.  
رحم الله الماضین من علمائنا وحفظ الباقین منهم وجعلنا مقتفین لآثارهم إن شاء الله.  
( 131 )  
( 148 )  
( 149 )

الفصل الخامس التوثیقات الخاصة

اشاره

الفصل الخامس  
التوثیقات الخاصة  
\* نصّ أحد المعصومین أو الأعلام المتقدّمین أو المتأخّرین.  
\* دعوی الاجماع أو المدح الکاشف.  
\* سعی المستنبط علی جمع القرائن.  
( 150 )  
( 151 )  
المراد من التوثیقات الخاصة، التوثیق الوارد فی حق شخص أو شخصین من دون أن یکون هناک ضابطة خاصة تعمّهما وغیرهما، وتقابلها التوثیقات العامة، ویراد منها توثیق جماعة تحت ضابطة خاصة وعنوان معیَّن، وسنذکرها فی فصل قادم، إن شاء الله .  
ویثبت التوثیق الخاصّ بوجوه نذکرها واحداً بعد آخر:

الاول: نصّ أحد المعصومین - علیهم السلام -

الاول: نصّ أحد المعصومین - علیهم السلام -  
اذا نصّ احد المعصومین- علیهم السلام -علی وثاقة الرجل، فان ذلک یثبت وثاقته قطعاً، وهذا من اوضح الطرق وأسماها، ولکن یتوقف ذلک علی ثبوته بالعلم الوجدانی، او بروایة معتبرة، والاول غیر متحقّق فی زماننا، إلا أن الثانی موجود کثیراً. مثلاً; روی الکشی بسند صحیح عن علی بن المسیّب قال: «قلت للرّضا - علیه السلام -: شُقّتی بعیدة ولست أصل إلیک فی کلّ وقت، فعمَّن آخذ معالم دینی؟  
فقال: من زکریّا بن آدم القمّی، المأمون علی الدّین والدّنیا»(1).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال الکشی: 496.  
( 152 )  
نعم یجب أن یصل التوثیق بسند صحیح، ویترتب علیه أمران:  
الأول : لا یمکن الاستدلال علی وثاقة شخص بروایة نفسه عن الامام، فان اثبات وثاقة الشخص بقوله یستلزم الدور الواضح، وکان سیدنا الاستاذ الامام الخمینی(1) ـ دام ظلّه ـ یقول: «إذا کان ناقل الوثاقة هو نفس الرّاوی، فان ذلک یثیر سوء الظن به، حیث قام بنقل مدائحه وفضائله فی الملأ الاسلامی».  
الثانی: لا یمکن إثبات وثاقة الرجل بالروایة الضعیفة، فان الروایة إذا لم تکن قابلة للاعتماد کیف تثبت بها وثاقة الرجل؟  
وربما یستدل علی صحة الاستدلال بالخبر الضعیف لإثبات وثاقة الراوی إذا تضمن وثاقته، بادّعاء انسداد باب العلم فی علم الرجال، فینتهی الأمر إلی العمل بالظن لا محالة، علی تقدیر انسداد باب العلم إجماعاً، ولکنه مردود بوجهین:  
الأول : باب العلم والعلمیّ بالتوثیقات غیر مسندٍّ، لما ورد من التوثیقات الکثیرة من طرق الاعلام المتقدمین بل المتأخرین، لو قلنا بکفایة توثیقاتهم، وفیها غنی وکفایة للمستنبط، خصوصاً إذا قمنا بجمع القرائن والشواهد علی وثاقة الراوی، فان کثرة القرائن توجب الاطمئنان العقلائی علی وثاقة الراوی وهو علم عرفیّ، وحجة بلا إشکال.  
الثانی: إن ما ذکره یرجع إلی انسداد باب العلم فی موضوع التوثیقات، ولکن لیس انسداد باب العلم فی کل موضوع موجباً لحجیة الظن فی ذلک الموضوع، وإنما الاعتبار بانسداد باب العلم فی معظم الاحکام الشرعیة، فان ثبت الأخیر کان الظن بالحکم الشرعی من أی مصدر جاء حجة، سواء کان باب  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . کان الإمام عندما یجری القلم علی هذه الصحائف الماضیة حیّاً یرزق وقد وافاه الأجل اللیلة التاسعة والعشرین من شهر شوال المکرم من شهور عام 1409 هـ ، فسلام الله علیه یوم ولد ویوم مات ویوم یبعث حیّاً.  
( 153 )  
العلم فی الرجال منسداً أم لم یکن، وإذا کان باب العلم والعلمیّ بمعظمها مفتوحاً، لم یکن الظن الرجالی حجة سواء کان أیضاً باب العلم بالتوثیقات منسداً أم لم یکن.  
وبالجملة; انسداد باب العلم والعلمی فی خصوص الاحکام الشرعیة هو المناط لحجیة کل ظن (ومنه الظن الرجالی) وقع طریقا إلی الاحکام الشرعیة، أما إذا فرضنا باب العلم والعلمیّ مفتوحاً فی باب الاحکام، فلا یکن الظن الرجالیّ حجّة وان کان باب العلم والعلمی فیه منسداً.  
وقد أشار إلی ما ذکرنا الشیخ الأعظم فی فرائده عند البحث عن حجیة قول اللغوی حیث قال:  
«إنَّ کل من عمل بالظن فی مطلق الاحکام الشرعیة، یلزمه العمل بالظن بالحکم النّاشی من الظنّ بقول اللّغوی، لکنه لا یحتاج إلی دعوی انسداد باب العلم فی اللّغات، بل العبرة عندهم بانسداد باب العلم فی معظم الاحکام، فانه یوجب الرجوع إلی الظن بالحکم، الحاصل من الظن باللغة، وان فرض انفتاح باب العلم فی ما عدا هذا المورد من اللغات»(1).

الثانی: نص أحد أعلام المتقدمین

الثانی: نص أحد أعلام المتقدمین  
إذا نصّ أحد اعلام المتقدمین کالبرقی والکشی وابن قولویه والصدوق والمفید والنجاشی والشیخ وأمثالهم علی وثاقة الرجل، یثبت به حال الرجل بلا کلام، غیر أن هناک بحثاً آخر وهو: هل یکتفی بتوثیق واحد منهم أو یحتاج إلی توثیقین؟ وتحقیق المسألة موکول إلی محلها فی الفقه وخلاصة الکلام هو أن حجیّة خبر الثقة هل تختص بالاحکام الشرعیة أو تعمّ الموضوعات أیضاً؟ فعلی القول الأول لا یصحّ الاعتماد علی توثیق واحد، بل یحتاج إلی ضمِّ توثیق  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفرائد: بحث حجیة قول اللغوی : 46 ـ 47. طبعة رحمة الله.  
( 154 )  
آخر، وعلی الثانی یکتفی بالتوثیق الواحد، ویکون خبر الثقة حجَّة فی الاحکام والموضوعات، إلاّ ما قام الدلیل علی اعتبار التعدّد فیه، کما فی المرافعات وثبوت الهلال، والمشهور هو الأول، والاقوی هو الثانی وسیوافیک بیانه فی آخر البحث.

الثالث: نص أحد أعلام المتأخرین

الثالث: نص أحد أعلام المتأخرین  
وممّا تثبت به وثاقة الراوی أو حسن حاله هو نصّ أحد أعلام المتأخرین عن الشیخ وذلک علی قسمین:  
قسم مستند إلی الحس وقسم مستند إلی الحدس.  
فالاول; کما فی توثیقات الشیخ منتجب الدین (المتوفّی بعد عام 585 هـ) وابن شهرآشوب صاحب «معالم العلماء» (المتوفّی عام 588 هـ) وغیرهما فانهم لأجل قرب عصرهم لعصور الرواة، ووجود الکتب الرجالیة المؤلفة فی العصور المتقدمة بینهم، کانوا یعتمدون فی التوثیقات والتضعیفات علی السماع، أو الوجدان فی الکتاب المعروف أو إلی الاستفاضة والاشتهار ودونهما فی الاعتماد ما ینقله ابن داود فی رجاله، والعلاّمة فی الخلاصته عن بعض علماء الرجال.  
والثانی; کالتوثیقات الواردة فی رجال من تأخر عنهم، کالمیرزا الاسترآبادی والسیّد التفریشی والاردبیلی والقهبائی والمجلسی والمحقق البهبهانی وأضرابهم، فان توثیقاتهم مبنیة علی الحدس والاجتهاد، کما تُفصح عنه کتبهم، فلو قلنا بأن حجیّة قول الرجالی من باب الشهادة، فلا تعتبر توثیقات المتأخرین، لأن آراءهم فی حقّ الرواة مبنیة علی الاجتهاد والحدس، ولا شک فی أنه یعتبر فی قبول الشهادة إحراز کونها مستندة إلی الحسّ دون الحدس، کیف وقد ورد فی باب الشهادة أن الصادق - علیه السلام -قال: «لا تشهدنَّ بشهادة حتی تعرفها کما تعرف کفَّک»(1). وفی حدیث عن النبی- صلی الله علیه وآله وسلم -  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الوسائل: الجزء 18 أبواب الشهادات، الباب 20، الحدیث 1 و 3.  
( 155 )  
وقد سئل عن الشهادة، قال: «هل تری الشَّمس؟ علی مثلها فاشهد أو دع»(1).  
هذا إذا قلنا بأن العمل بقول الرجالی من باب الشهادة، وأما إذا قلنا بأن الرجوع الیهم من باب الرجوع إلی أهل الخبرة، فاجمال الکلام فیه أنه لا یشترط فی الاعتماد علی قول أهل الخبرة أن یکون نظره مستنداً إلی الحسّ، فان قول المقوّم حجّة فی الخسارات وغیرها، ولا شکَّ أن التقویم لا یمکن ان یکون مستنداً إلی الحسّ فی عامة الموارد. وعلی ذلک فلو کان الرجوع إلی علماء الرجال من ذاک الباب، فالرجوع إلی أعلام المتأخرین المتخصّصین فی تمییز الثّقة عن غیره بالطرق والقرائن المفیدة للاطمئنان ممّا لا بأس به.  
وما یقال من أن الفقیه غیر معذور فی التقلید، فیجب علی الفقیه أن یکون بنفسه ذا خبرة فی التعرف علی أحوال الرواة، غیر تام لان تحصیل الخبرویة فی کل ما یرجع إلی الاستنباط أمر عسیر، لو لم یکن بمستحیل، فان مقدمات الاستنباط کثیرة، وقد أنهاها بعضهم إلی أربعة عشر فناً، ولا یمکن للمجتهد فی هذه الایام أن یکون متخصصاً فی کل واحد من هذه الفنون، بل یجوز أن یرجع فی بعض المقدمات البعیدة أو القریبة إلی المتخصصین الموثوق بهم فی ذاک الفن، وقد جرت علی ذلک سیرة الفقهاء، بالأخص فی ما یرجع إلی الأدب العربی ولغات القرآن والسنة وغیر ذلک، ولیکن منها تمییز الثقة عن غیره. هذا علی القول بأنّ الرجوع إلی أهل الرجال من باب الرجوع إلی أهل الخبرة الموثوق بقولهم.  
وهناک وجه ثالث فی توثیقات المتأخّرین، وهو أنّ الحجّة هو الخبر الموثوق بصدوره عن المعصوم- علیه السلام -لا خصوص خبر الثقة، وبینهما فرق واضح، إذ لو قلنا بأنّ الحجّة قول الثقة یکون المناط وثاقة الرّجل وإن لم یکن نفس الخبر موثوقاً بالصّدور .  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . المصدر السابق.  
( 156 )  
ولا ملازمة بین وثاقة الراوی وکون الخبر موثوقاً بالصدور، بل ربما یکون الراوی ثقة، ولکن القرائن والأمارات تشهد علی عدم صدور الخبر من الإمام - علیه السلام -، وأن الثقة قد التبس علیه الأمر، وهذا خلاف ما لو قلنا بأنّ المناط هو کون الخبر موثوق الصدور، إذ عندئذ تکون وثاقة الراوی من إحدی الأمارات علی کون الخبر موثوق الصدور ولا تنحصر الحجیة بخبر الثقة، بل لو لم یحرز وثاقة الراوی ودلّت القرائن علی صدق الخبر وصحته یجوز الأخذ به.  
وهذا القول غیر بعید بالنظر إلی سیرة العقلاء فقد جرت سیرتهم علی الأخذ بالخبر الموثوق الصدور، وإن لم تحرز وثاقة المخبر لأنّ وثاقة المخبر طریق إلی إحراز صدق الخبر، وعلی ذلک فیجوز الأخذ بمطلق الموثوق بصدوره إذا شهدت القرائن علیه.  
ویوضح هذا مفاد آیة النَّبأ وهو لزوم التثبّت والتوقّف حتی یتبین الحال، فاذا تبینت وانکشف الواقع انکشافاً عقلائیاً بحیث یرکن الیه العقلاء یجوز الرکون الیه والاعتماد علیه. فلاحظ قوله سبحانه: (یا أیّها الذین آمنوا إن جاءکم فاسق بنبأ فتبیَّنوا) فإنّ ظاهره أن المناط هو تبیّن الحال وإن کان الرّاوی غیر ثقة.  
وعلی هذا (أی حجّیة الخبر الموثوق الصدور) یجوز الرکون إلی توثیقات المتأخرین المتخصّصین الماهرین فی هذا الفنّ، إذا کان قولهم ورأیهم أوجب الوثوق بصدور الخبر، خصوصاً إذا انضمّ الیها ما یستخرجه المستنبط من قرائن اُخر ممّا یوقفه علی صحَّة الخبر وصدوره.

الرابع: دعوی الاجماع من قبل الأقدمین

الرابع: دعوی الاجماع من قبل الأقدمین  
وممّا تثبت به الوثاقة أو حسن حال الراوی أن یدّعی أحد من الاقدمین، الاجماع علی وثاقة الراوی إجماعاً منقولاً، فانه لا یقصر عن توثیق مدّعی الاجماع بنفسه، وعلی ذلک یمکن الاعتماد علی الاجماع المنقول فی حقّ  
( 157 )  
إبراهیم بن هاشم والد علی بن إبراهیم القمّی، فقد ادّعی ابن طاووس الاتفاق علی وثاقته. فهذه الدعوی تکشف عن توثیق بعض القدماء لا محالة وهو یکفی فی إثبات وثاقته.  
بل یمکن الاعتماد علی مثل تلک الاجماعات المنقولة حتی إذا کانت فی کلمات المتأخرین، فانه یکشف أیضاً عن توثیق بعض القدماء لا محالة.

الخامس: المدح الکاشف عن حسن الظاهر

الخامس: المدح الکاشف عن حسن الظاهر  
ان کثیراً من المدائح الواردة فی لسان الرجالیین، یکشف عن حسن الظاهر الکاشف عن ملکة العدالة، فان استکشاف عدالة الراوی لا یختصّ بقولهم: «ثقة أو عدل» بل کثیر من الألفاظ التی عدُّوها من المدائح، یمکن أن یستکشف بها العدالة، وهذا بحث ضاف سیوافیک شرحه.

السادس: سعی المستنبط علی جمع القرائن

السادس: سعی المستنبط علی جمع القرائن  
ان سعی المستنبط علی جمع القرائن والشواهد المفیدة للاطمئنان علی وثاقة الرّاوی أو خلافها، من أوثق الطرق وأسدّها، ولکن سلوک ذاک الطریق یتوقف علی وجود قابلیات فی السالک وصلاحیات فیه، ألزمُها التسلط علی طبقات الرواة والاحاطة علی خصوصیات الراوی، من حیث المشایخ والتلامیذ، وکمیة روایاته من حیث القلة والکثرة، ومدی ضبطه، إلی غیر ذلک من الاُمور التی لا تندرج تحت ضابط معیَّن، ولکنها تورث الاطمئنان الذی هو علم عرفاً ولا شک فی حجیته، وبما أن سلوک هذا الطریق لا ینفکّ عن تحمل مشاقٍّ لا تستسهل، قل سالکه وعزَّ طارقه، والسائد علی العلماء فی التعرف علی الرواة، والرجوع إلی نقل التوثیقات والتضعیفات.  
هذه الطرق ممّا تثبت بها وثاقة الراوی بلا کلام وهی طرق خاصة تثبت بها وثاقة فرد خاص، وهناک طرق عامة توصف بالتوثیقات العامة، تثبت بها وثاقة جمع من الرّواة وسیأتی البحث عنها فی الفصل القادم إن شاء الله.  
( 158 )

بحث استطرادی وهو هل یکفی تزکیة العدل الواحد؟

بحث استطرادی وهو هل یکفی تزکیة العدل الواحد؟  
قد وقفت علی أن کثیراً من العلماء، یعتبرون قول الرجالی من باب الشهادة، وعندئذ اختلفوا فی أنه هل یکتفی فی تزکیة الراوی بشهادة العدل الواحد أو لا؟ علی قولین: الأول; هو المشهور بین أصحابنا المتأخرین. والثانی; هو قول جماعة من الاُصولیین وهو مختار المحقق وصاحب «منتقی الجمان».  
استدل صاحب «المنتقی» للقول الثانی بأن اشتراط العدالة فی الراوی، یقتضی اعتبار العلم بها، وظاهر أن تزکیة الواحد لا یفیده بمجردها، والاکتفاء بالعدلین مع عدم افادتهما العلم، إنما هو لقیامهما مقامه شرعاً، فلا یقاس تزکیة الواحد علیه(1).  
استدلّ المتأخرون بوجوه. منها: أن التزکیة شرط لقبول الروایة، فلا تزید علی شروطها وقد اکتفی فی اصل الروایة بالواحد.  
ولا یخفی أن الاستدلال أشبه شیء بالقیاس، إذ من الممکن أن یکتفی فی أصل الروایة بالواحد ولا یکتفی فی إحراز شرطها به.  
منها: أن العلم بالعدالة متعذّر غالباً فلا یناط التکلیف به(2).  
وفیه أنه ادعاء محض مع کفایة العدلین عنه.  
ولا یخفی أن استدلال صاحب «المنتقی متین لو لم یکن هناک اطلاق فی حجّیة خبر الواحد فی الموضوعات والاحکام جمیعاً، والظاهر وجود الاطلاق فی حجیَّة قول العادل أو حجیة خبر الثقة فی الموارد کلّها، حکماً کان أو موضوعاً، من غیر فرق بینهما إلاّ فی التسمیة، حیث إن الأول یسمی بالروایة  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . منتقی الجمان : 1 / 14 ـ 15.  
2 . نفس المصدر السابق .  
( 159 )  
والثانی بالشهادة. فظاهر الروایات أن قول العدل أو الثقة حجَّة إلاّ فی مورد خرج بالدلیل، کالمرافعة والهلال الذی تضافرت الروایات علی لزوم تعدّد الشاهد فیهما(1).  
ویدلّ علی ما ذکرنا ـ أعنی حجیّة قول الشاهد الواحد فی الموضوعات ـ السیرة العقلائیة القطعیة ـ لأنهم یعتمدون علی أخبار الآحاد فی ما یرجع إلی معاشهم ومعادهم، وحیث لم یردع عنها فی الشریعة المقدسة تکون مُمضاة من قبل الشارع فی الموضوعات والاحکام.  
نعم لا یعتبر الشاهد الواحد فی المرافعات بل یجب تعدّده بضرورة الفقه والنصوص الصَّحیحة.  
وتدلّ علی حجیة قول الشاهد الواحد فی الموضوعات، مضافاً إلی السّیرة العقلائیة التی هی أتقن الادلة، عدَّة من الروایات التی نشیر إلی بعضها:  
1ـ روی سماعة عن رجل تزوَّج جاریة أو تمتع بها، فحدثه رجل ثقة أو غیر ثقة فقال: إن هذه امرأتی ولیست لی بیّنة، فقال: إن کان ثقة فلا یقربها وان کان غیر ثقة فلا یقبل منه(2).  
2ـ وروی عیسی بن عبدالله الهاشمی عن أبیه، عن جدّه عن علی - علیه السلام -، قال: المؤذّن مؤتمن والإمام ضامن(3).  
3ـ روی الصدوق وقال: قال الصادق - علیه السلام -فی المؤذنین إنَّهم الاُمناء(4).  
4ـ وروی أیضاً باسناده عن بلال، قال: سمعت رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الوسائل: الجزء 7 کتاب الصوم، الباب 11 من أبواب أحکام شهر رمضان ، مضافاً إلی ما ورد فی باب 24 من أبواب الشهادات والباب 14 من أبواب کیفیة الحکم .  
2 . الوسائل: الجزء 14، الباب 23 من أبواب عقد النکاح واولیاء العقد، الحدیث 2.  
3 . الوسائل: الجزء 4 أبواب الاذان والاقامة، الباب 3، الأحادیث 2، 6 .  
4 . المصدر السابق .  
( 160 )  
یقول: المؤذنون اُمناء المؤمنین علی صلاتهم وصومهم ولحومهم ودمائهم(1).  
5ـ روی عمر بن یزید قال: سألت أبا عبدالله - علیه السلام -عن رجل مات وترک امرأته وهی حامل، فوضعت بعد موته غلاماً، ثمَّ مات الغلام بعد ما وقع إلی الارض، فشهدت المرأة التی قبلتها أنه استهلَّ وصاح حین وقع إلی الارض، ثم مات، قال: علی الإمام أن یجیز شهادتها فی ربع میراث الغلام(2) .  
6ـ وقد تضافرت الروایات علی قبول قول المرأة الواحدة فی ربع الوصیة. روی الربعی عن أبی عبدالله - علیه السلام -فی شهادة امرأة حضرت رجلاً یوصی لیس معها رجل، فقال: یجاز ربع ما أوصی بحساب شهادتها.(3)  
7ـ ویشعر بحجَّیة قول المؤذّن الواحد ما رواه الفضل بن شاذان فی ما ذکره من العلل لأمر الناس بالاّذان(4).  
8ـ کما یشعر بذلک أیضاً ما رواه أحمد بن عبدالله القزوینی عن أبیه فی مذاکراته مع الفضل بن ربیع(5).  
وهذه الروایات (مع إمکان الخدشة فی دلالة بعضها) مع السیرة الرائجة بین العقلاء، تشرف الفقیه إلی الاذعان بحجیَّة قول الثقة فی الموضوعات کحجّیة قوله فی الاحکام، إلاّ ما خرج بالدلیل، کباب القضاء والمرافعات وهلال الشهر، والتَّفصیل موکول إلی محلّه(6).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الوسائل: الجزء 4 أبواب الأذان والإقامة، الباب 3، الحدیث 7.  
2 . الوسائل: الجزء 18 أبواب الشهادات، الباب 24، الحدیث 6 .  
3 . الوسائل: الجزء 13 کتاب الوصایا، الباب 22، الحدیث 1 إلی 5.  
4 . الوسائل: الجزء 4 أبواب الأذان والاقامة، الباب 19، الحدیث 14.  
5 . الوسائل: الجزء 3 أبواب المواقیت، الباب 59، الحدیث 2.  
6 . ومن أراد التفصیل فلیرجع إلی مقباس الهدایة فی علم الدرایة : 88 ـ 92.

الفصل السادس التوثیقات العامة

اشاره

الفصل السادس  
التوثیقات العامة  
1ـ أصحاب الاجماع.  
2ـ مشایخ الثقات.  
3ـ العصابة التی لا یروون إلاّ عن ثقة.  
4ـ رجال أسانید «نوادر الحکمة».  
5ـ رجال أسانید «کامل الزیارات».  
6ـ رجال اسانید «تفسیر القمّی».  
7ـ أصحاب «الصادق» - علیه السلام -.  
8ـ شیخوخة الإجازة.  
9ـ الوکالة عن الإمام - علیه السلام -.  
10ـ کثرة تخریج الثقة عن شخص.  
( 162 )  
( 163 )

1ـ أصحاب الاجماع

اشاره

1ـ أصحاب الاجماع  
1ـ أصحاب الاجماع  
\* ما هو الاصل فی ذلک.  
\* «أصحاب الاجماع» اصطلاح جدید.  
\* عددهم وما نظمه السید بحر العلوم.  
\* کیفیة تلقی الاصحاب هذا الاجماع وحجیته.  
\* مفاد «تصحیح ما یصح عنهم».  
( 164 )  
( 165 )  
قد وقفت علی الطُّرق التی تثبت بها وثاقة راو معیَّن وهناک طرق تثبت بها وثاقة جمع کثیر تحت ضابطة خاصة، وإلیک هذه الطرق واحداً بعد واحد. وأهمّها مسألة أصحاب الاجماع المتداولة فی الألسن وهم ثمانیة عشر رجلاً علی المشهور.  
إن البحث عن أصحاب الاجماع من أهمّ أبحاث الرجال، وقد اشار الیه المحدّث النوری وقال: «إنه من مهمّات هذا الفنّ، إذ علی بعض التقادیر تدخل آلاف من الاحادیث الخارجة عن حریم الصحة إلی حدودها أو یجری علیها حکمها»(1).  
ولتحقیق الحال یجب البحث عن أمور:

الأول: ما هو الاصل فی ذلک؟

الأول: ما هو الاصل فی ذلک؟  
الأصل فی ذلک ما نقله الکشّی فی رجاله فی مواضع ثلاثة نأتی بعبارته فی تلک المواضع.  
1ـ «تسمیة الفقهاء من أصحاب أبی جعفر وأبی عبدالله - علیهما السلام -: اجتمعت العصابة علی تصدیق هؤلاء الأولین من أصحاب أبی جعفر - علیه السلام -  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 3 / 757.  
( 166 )  
وأصحاب أبی عبدالله - علیه السلام -وانقادوا لهم بالفقه فقالوا: أفقه الأولین ستّة: زرارة، ومعروف بن خربوذ، وبرید، وأبو بصیر الاسدی، والفضیل بن یسار، ومحمد بن مسلم الطائفی، قالوا: أفقه الستّة زرارة، وقال بعضهم مکان أبی بصیر الاسدی، ابو بصیر المرادی وهو لیث بن البختری»(1).  
2ـ «تسمیة الفقهاء من أصحاب أبی عبد الله - علیه السلام -: أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء وتصدیقهم لما یقولون، وأقرّوا لهم بالفقه من دون اُولئک الستّة الذین عددناهم وسمَّیناهم(2) وهم ستّة نفر: جمیل بن درّاج، وعبدالله بن مسکان، وعبدالله بن بکیر، وحمّاد بن عثمان، وحمّاد بن عیسی، وأبان بن عثمان، قالوا: وزعم أبو اسحاق الفقیه وهو ثعلبة بن میمون(3) أن أفقه هؤلاء جمیل بن درّاج وهم أحداث أصحاب أبی عبد الله - علیه السلام -»(4).  
3ـ «تسمیة الفقهاء من اصحاب أبی إبراهیم وأبی الحسن - علیهما السلام -: أجمع أصحابنا علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء وتصدیقهم وأقرّوا لهم بالفقه والعلم، وهم ستّة نفر أُخر دون ستّة نفر الذین ذکرناهم(5) فی أصحاب أبی عبدالله - علیه السلام -منهم: یونس بن عبد الرحمان، وصفوان بن یحیی بیّاع السابری، ومحمد بن أبی عمیر، وعبدالله بن مغیرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمد بن أبی نصر، وقال بعضهم مکان الحسن بن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال الکشی: 206.  
2 . یرید بذلک العبارة المتقدمة التی نقلناها آنفاً.  
3 . قال النجاشی (فی الرقم 302): «کان وجهاً فی أصحابنا قارئاً فقیهاً نحویاً لغویاً راویة وکان حسن العمل، کثیر العبادة والزهد، روی عن أبی عبدالله وأبی الحسن - علیهما السلام - ».  
4 . رجال الکشی: 322، والمراد من الاحداث: الشبان.  
5 . یرید العبارة الثانیة التی نقلناها عن رجاله.  
( 167 )  
محبوب، الحسن بن علی بن فضال، وفضالة بن أیوّب(1) وقال بعضهم مکان فضالة بن أیوّب، عثمان بن عیسی، وأفقه هؤلاء یونس بن عبد الرحمان وصفوان بن یحیی»(2).  
ویظهر من ابن داود فی ترجمة «حمدان بن أحمد» أنه من جملة من اجتمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ منهم والاقرار لهم بالفقه(3) ونسخ الکشی خالیة منه، ولعله أخذه من الاُصول، لا من منتخب الشیخ، کما احتمله المحدّث النوری، لکن التأمل یرشدنا إلی خلاف ذلک وأن العبارة کانت متعلقة بـ «حمّاد بن عیسی» المذکور قبل حمدان. وقد سبق قلمه الشریف فخلط هو أو النسّاخ ووجه ذلک أنه عنون أربعة اشخاص بالترتیب الآتی:  
1ـ حمّاد بن عثمان النّاب. 2ـ حمّاد بن عثمان بن عمرو. 3ـ حمّاد بن عیسی. 4ـ حمدان بن أحمد وصرّح فی ترجمة حمّاد بن عثمان الناب أنه ممّن اجتمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم وأتی بهذا المضمون فی ترجمة حمدان، مع أن اللازم علیه أن یأتی به فی ترجمة ابن عیسی ولعل الجمیع کان مکتوباً فی صفحة واحدة فزاغ البصر، فکتب ما یرجع إلی ابن عیسی فی حق حمدان(4).  
أضف إلی ذلک أن ابن داود نفسه خصّ الفصل الأول من خاتمة القسم الأول من کتابه بذکر أصحاب الاجماع ـ کما سیوافیک عبارته ـ وذکر أسماءهم  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الظاهر أن «الواو بمعنی «أو» أی أحد هذین، ویحتمل کونها بمعناها فیزداد العدد.  
2 . رجال الکشی: الرقم 1050.  
3 . رجال ابن داود: 84، الرقم 524.  
4 . والجدیر بالذکر ان تغایر «حمّادین» الاولین محلّ نظر. بل استظهر جمع من أئمة الرجال اتحادهما ولعله الاصح. راجع قاموس الرجال: 3 / 397 ـ 398 ; ومعجم رجال الحدیث: 6 / 212 ـ 215.  
( 168 )  
مصّرحاً بکون حمّاد بن عیسی منهم من دون أن یذکر حمدان بن أحمد.  
والعجب أنّه ذکر الطبقة الثّالثة بعنوان الطبقة الثانیة وقال: إنّهم من أصحاب أبی عبدالله - علیه السلام -مع أنّه صرح فی ترجمة کل منهم أنّهم کانوا من أصحاب الرضا - علیه السلام -وبعضهم من أصحاب أبی إبراهیم وأبی جعفر الثانی- علیهما السلام -(1).  
هذا، مضافاً إلی أنه لا اعتبار بما انفرد به داود مع اشتمال رجاله علی کثیر من الهفوات.

الثانی: «أصحاب الاجماع» اصطلاح جدید

الثانی: «أصحاب الاجماع» اصطلاح جدید  
إن التّعبیر عن هذه الجماعة بـ «أصحاب الاجماع» أمر حدث بین المتأخرین، وجعلوه أحد الموضوعات التّی یبحث عنها فی مقدمات الکتب الرجالیة أو خواتیهما، ولکنّ الکشّی عبر عنهم بـ «تسمیة الفقهاء من أصحاب الباقرین - علیهما السلام -» أو «تسمیة الفقهاء من أصحاب الصادق - علیه السلام -» أو «تسمیة الفقهاء من اصحاب الکاظم والرضا - علیهما السلام -» فهو - رحمه الله - کان بصدد تسمیة الفقهاء من أصحاب هؤلاء الأئمّة، الذین لهم شأن کذا وکذا، والهدف من تسمیتهم دون غیرهم، هو تبیین أنّ الأحادیث الفقهیة تنتهی إلیهم غالباً، فکأنّ الفقه الإمامیّ مأخوذ منهم، ولو حذف هؤلاء وأحادیثهم من بساط الفقه، لما قام له عمود، ولا اخضرّ له عود، ولتکن علی ذکر من هذا المطلب، فأنّه یفیدک فی المستقبل.

الثالث: فی عددهم

الثالث: فی عددهم  
قد عرفت أنه لا اعتبار بما هو الموجود فی رجال ابن داود من عدّ «حمدان بن أحمد» من أصحاب الإجماع، فلابدّ من الرجوع إلی عبارة  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الرجال: طبعة النجف، الرقم: 118، 442 ،454، 782، 909 و 1272.  
( 169 )  
الکشی فقد نقل الکشی اتفاق العصابة علی ستة نفر من أصحاب الصادقین - علیهما السلام -وهم: 1. زرارة أعین، 2 ـ معروف بن خربوذ، 3ـ برید بن معاویة، 4 ـ أبو بصیر الأسدی، 5 ـ الفضیل بن یسار، 6 ـ محمد بن مسلم الطائفی.  
ونقل أیضاً اتّفاقهم علی ستة من أحداث أصحاب أبی عبد الله - علیه السلام -فقط وهم: 7 ـ جمیل بن دراج، 8 ـ عبد الله بن مسکان، 9 ـ عبد الله بن بکیر، 10 ـ حماد بن عثمان، 11 ـ حماد بن عیسی، 12 ـ أبأن بن عثمان.  
کما نقل اتفاقهم علی ستة نفر من أصحاب الامامین الکاظم والرضا - علیهما السلام -وهم: 13 ـ یونس بن عبد الرحمان، 14 ـ صفوان بن یحیی بیّاع السابری ، 15 ـ محمد بن أبی عمیر، 16 ـ عبد الله بن مغیرة، 17 ـ الحسن بن محبوب، 18 ـ أحمد بن محمّد بن نصر.  
هذا ما اختار الکشی فی من اجمعت العصابة علیهم، ولکن نقل فی حق الستة الأولی أن بعضهم قال مکان أبی بصیر الأسدی، أبو بصیر المرادی، فالخمسة من الستة الأولی موضع اتّفاق من الکشی وغیره، کما أن الستة الثانیة موضع اتفاق من الجمیع، وأما الطبقة الثالثة فخمسة منهم مورد اتفاق بینه وبین غیره حیث قال: «ذکر بعضهم مکان الحسن بن محبوب، الحسن بن علی بن فضال وفضالة بن أیوب، وذکر بعضهم مکان فضالة بن أیوب، عثمان بن عیسی» فیکون خمسة من الطبقة الثالثة مورد اتفاق بینه وبین غیره وبالنتیجة یکون ستة عشر شخصاً موضع اتفاق من الکل، وانفرد الکشی بنقل الإجماع علی شخصین وهما أبو بصیر الأسدی من الطبقة الأولی، والحسن بن محبوب من الثالثة ونقل الاخرون، الاتفاق علی أربعة وهم: أبو بصیر المرادی من الستة الأولی والحسن بن علی بن فضال، وفضالة بن أیوب وعثمان بن عیسی من الثالثة، فیکون المجموع: اثنین وعشرین شخصاً، بین ما اتفق الکل علی  
( 170 )  
کونهم من أصحاب الاجماع، أو قال به الکشی وحده أو غیره فالمتیقن هو 16 شخصاً، والمختلف فیه هو 6 اشخاص.  
ثم إن المتتبع النوری قد حاول رفع الاختلاف قائلاً: «إنه لا منافاة بین الإجماعین فی محل الانفراد لعدم نفی أحد الناقلین ما أثبته الآخر وعدم وجوب کون العدد فی کل طبقة ستة، وأنما اطلع کل واحد علی ما لم یطلع علیه الاخر، والجمع بینهما ممکن، فیکون الجمیع مورداً للاجماع.  
ونقل عن بعض الأجلة الاشکال علیه، بأنّ الکشّی جعل الستّة الأولی أفقه الأوّلیین وقال: «فقالوا أفقه الأوّین ستة» ومعناه هؤلاء أفقه من غیرهم ومنهم أبو بصیر المرادی. وعلیه فالأسدی الّذی هو جزء من الستة أفقه من أبی بصیر المرادی وعلی القول الآخر یکون المرادی من أفراد الستة ویکون أفقه من أبی بصیر الاسدی، فیحصل التکاذب بین النقلین، فواحد منهم یقول: الأفقه هو الأسدی، والآخر یقول: الأفقه هو المرادی» (1).  
وفیه أولاً: أنه یتم فی القسم الأول من هذه الطّبقات الثلاث، حیث اشتمل علی جملة «أفقه الأولین ستة» دون سائر الطبقات، فهی خالیة عن هذا التعبیر.  
وثانیاً أنه یحتمل أن یکون متعلق الاجماع هو التصدیق والانقیاد لهم بالفقه، لا الأفقهیّة من الکلّ، فلاحظ وتأمّل.

الرابع: فیما نظمه السید بحر العلوم

الرابع: فیما نظمه السید بحر العلوم  
إن السید الجلیل بحر العلوم جمع أسماء من ذکره الکشی فی المواضع الثلاثة فی منظومته وخالفه فی أشخاص من الستة الأولی، قال - قدس سره -:  
قد أجمع الکل علی تصحیح ما یصح عن جماعة فلیعلما  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . خاتمة مستدرک الوسائل: 3 / 757 ، الفائدة السابعة .  
( 171 )  
وهم أولو نجابة ورفعة أربعة وخمسة وتسعة  
فالستة الأولی من الأمجاد أربعة منهم من الأوتاد  
زرارة کذا برید (1) قد أتی ثم محمد (2)ولیث (3) یافتی  
کذا الفضیل (4) بعده معروف (5) وهو الذی ما بیننا معروف  
والستة الوسطی اولو الفضائل رتبتهم أدنی من الأوائل  
جمیل الجمیل (6) مع أبان (7) والعبدلان (8) ثم حمّادان (9)  
والستة الاخری هم صفوان (10) ویونس (11) علیهما الرضوان  
ثم ابن محبوب (12) کذا محمد(13) کذاک عبدالله (14) ثم أحمد (15)  
وما ذکرناه الأصحّ عندنا وشذّ قول من به خالفنا (16)  
قوله: «وما ذکرناه الأصح» إشارة إلی الاختلاف الذی حکاه الکشی فی عبارته حیث اختار الکشی ان أبا بصیر الاسدی منهم، واختار غیره أن أبا  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . المراد برید بن معاویة.  
2 . المراد محمد بن مسلم.  
3 . ابو بصیر المرادی وهو لیث بن البختری، وقد خالف فیه مختار الکشی.  
4 . الفضیل بن یسار.  
5 . معروف بن خربوذ.  
6 . جمیل بن دراج.  
7 . أبان بن عثمان.  
8 . عبد الله بن مسکان وعبد الله بن بکیر.  
9 . حمّاد بن عثمان وحمّاد بن عیسی.  
10 . صفوان بن یحیی. المتوفّی عام 220 هـ .  
11 . یونس بن عبد الرحمن.  
12 . الحسن بن محبوب.  
13 . محمد بن أبی عمیر.  
14 . عبد الله بن المغیرة.  
15 . أحمد بن محمد بن أبی نصر البزنطی.  
16 . قد مضی القولان فی عبارة الکشی.  
( 172 )  
بصیر المرادی منهم واختار السید بحر العلوم القول الثانی ونسب القول الأول إلی الشذوذ.

الخامس: فی کیفیة تلقی الأ صحاب هذا الاجماع

الخامس: فی کیفیة تلقی الأ صحاب هذا الاجماع  
إن المتتبع النوری قد قام بتصفح کلمات الأصحاب حتی یستکشف من خلالها کیفیة تلقیهم هذا الإجماع بالقبول وإلیک الإشارة إلی بعض الکلمات التی نقلها المحدث النوری فی الفائدة السابعة من خاتمة المستدرک بتحریر منّا حسب القرون:  
1 ـ إن أول من نقله من الأصحاب هو أبو عمرو الکشی وهو من علماء القرن الرابع وکان معاصراً للکلینی (المتوفّی عام 329 هـ) وتتلمذ للعیاشی صاحب التفسیر.  
2 ـ ویتلوه فی النقل، الشیخ الطوسی، وهو من علماء القرن الخامس (المتوفّی عام 460 هـ) حیث إنه قام باختصار رجال الکشی بحذف أغلاطه وهفواته، وأملاه علی تلامیذه وشرع بالإملاء یوم الثلاثاء السادس والعشرین من صفر سنة 456 هـ ، بالمشهد الشریف الغری، ونقل سبط الشیخ، السید الأجل «علی بن طاووس» فی کتاب «فرج المهموم» عن نفس خط الشیخ فی أول الکتاب أنه قال: «هذه الأخبار اختصرتها من کتاب الرجال لأبی عمرو محمد بن عمر بن عبد العزیز الکشی واخترنا ما فیها» (1). وظاهر کلامه أن الموجود فی الکشی مختاره ومرضیه.  
أضف إلی ذلک أنه یقول فی العدة: «سوَّت الطائفة بین ما رواه محمد بن أبی عمیر وصفوان بن یحیی وأحمد بن محمد بن أبی نصر وغیرهم من الثقات، الذین عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ ممَّن یوثق به، وبین ما  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . خاتمة مستدرک الوسائل: 3 / 757، نقلاً عن فرج المهموم.  
( 173 )  
أسنده غیرهم، ولذلک عملوا بمرسلهم إذا انفرد عن روایة غیرهم»(1).  
فان قوله «وغیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ ممَّن یوثق به» دلیل علی أن فیهم جماعة معروفین عند الاصحاب بهذه الفضیلة، ولا تجد فی کتب هذا الفنّ من طبقة الثقات، عصابة مشترکة فی هذه الفضیلة غیر هؤلاء.  
3ـ وممَّن تلقّاه بالقبول، رشید الدین محمد بن علی بن شهرآشوب من علماء القرن السادس (المتوفّی عام 588 هـ) فقد أتی بما ذکره الکشّی فی أحوال الطبقة الاُولی والثانیة، وترک ذکر الثالثة، ونقل الطبقتین بتغییر فی العبارة کما سیوافیک وجهه(2).  
4ـ وممَّن تلقّاه بالقبول، فقیه الشیعة، العلامة الحلی من علماء القرن الثامن (المتوفّی عام 726 هـ) وقد أشار بما ذکره الکشّی فی خلاصته فی موارد کثیرة کما فی ترجمة «عبدالله بن بکیر» و«صفوان بن یحیی» و«البزنطی» و«أبان بن عثمان».  
5ـ وقال ابن داود مؤلّف الرجال وهو من علماء القرن الثامن، حیث ولد عام 648 وألَّف رجاله عام 707 هـ : «أجمعت العصابة علی ثمانیة عشر رجلا فلم یختلفوا فی تعظیمهم غیر أنهم یتفاوتون ثلاث درج»(3).  
6ـ وقال الشهید الأول (المستشهد عام 786 هـ ) فی «غایة المراد» عند  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . عدة الاصول: 1 / 386، وسیوافیک حق القول فی تفسیر کلام العدة، وتقف علی أن کلام العدة غیر مستنبط من کلام الکشی، وانما ذکرناه فی المقام تبعاً للمحدث النوری.  
2 . المناقب: 4 / 211 ، أحوال الإمام الباقر، والإمام الصادق - علیهما السلام -: 280.  
3 . رجال ابن داود: 209 ، خاتمة القسم الأول، الفصل الأول، طبعة النجف والصفحة: 384، طبعة جامعة طهران.  
( 174 )  
البحث عن بیع الثمرة بعد نقل حدیث فی سنده الحسن بن محبوب: «وقد قال الکشی: أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ عن الحسن بن محبوب».  
نعم، لم نجد من یذکر هذا الاجماع أو یشیر إلیه من علماء القرن السّابع کالحسن بن زهرة (المتوفّی عام 620 هـ ) ونجیب الدین ابن نما (المتوفّی عام 645 هـ )، وأحمد بن طاووس (المتوفّی عام 673 هـ)، والمحقق الحلّی (المتوفّی عام 676 هـ ) ویحیی بن سعید (المتوفّی عام 689 هـ).  
کما لم نجد من یذکره من علماء القرن التّاسع کالفاضل المقداد (المتوفّی عام 826 هـ) وابن فهد الحلّی (المتوفّی عام 841).  
نعم ذکره الشّهید الثّانی (وهو من علماء القرن العاشر وقد استشهد عام 966 هـ) فی شرح الدرایة فی تعریف الصحیح حیث قال: «نقلوا الاجماع علی تصحیح ما یصح عن أبان بن عثمان مع کونه فطحیّاً، وهذا کلّه خارج عن تعریف الصحیح الّذی ذکروه».  
کما نقل فی الروضة البهیة، فی کتاب الطلاق عن الشیخ أنه قال: «ان العصابة اجمعت علی تصحیح ما یصح عن عبد الله بن بکیر وأقرّوا له بالفقه والثقة» (1).  
وأما القرون التالیة، فقد تلقاه عدة من علماء القرن الحادی عشر بالقبول کالشیخ البهائی (المتوفّی عام 1031 هـ). والمحقق الداماد (المتوفّی عام 1041 هـ)، والمجلسی الأوّل، وفخر الدین الطّریحی (المتوفّی عام 1085 هـ ) والمحقق السبزواری (المتوفّی عام 1090 هـ) مؤلّف «ذخیرة المعاد فی شرح الإرشاد».  
کما تلقاه بالقبول کثیر من علماء القرن الثانی عشر کالمجلسی الثانی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الروضة البهیة: 2 / 131، کتاب الطلاق .  
( 175 )  
(المتوفّی عام 1110 هـ) وعلماء القرون التالیة ولا نری حاجة فی ذکر عبائرهم (1).  
اقول: ان الأصحاب وان تلقوه بالقبول، لکن ذلک التلقّی لا یزیدنا شیئاً، لأنهم اعتمدوا علی نقل الکشی ولولاه لما کان من ذلک الاجماع أثر، ولأجل ذلک نری أن الشیخ لم یذکره فی کتابی الرجال والفهرست، ولا نجد منه اثرا فی رجال البرقی ورجال النجاشی، وذکره ابن شهرآشوب تبعاً للکشی وتصرف فی عبارته، علی أن ذکر الشیخ فی رجال الکشی لا یدل علی کونه مختاراً عنده لأنه هذبه عن الأغلاط، لا عن کل محتمل للصدق والکذب، وابقاؤه یکشف عن عدم کونه مردوداً عنده، لا کونه مقبولاً .

السادس: فی وجه حجیة ذاک الاجماع

السادس: فی وجه حجیة ذاک الاجماع  
عقد الاصولیون فی باب حجیة الظنون، فصلاً خاصاً للبحث عن حجیة الاجماع المنقول بخبر الواحد وعدمها، فذهب البعض إلی الحجّیة بادعاء شمول أدلة حجیة خبر الواحد له، واختار المحققون وعلی رأسهم الشیخ الأعظم عدمها، قائلاً بأن أدلة حجّیة خبر الواحد تختص بما إذا نقل قول المعصوم عن حس لا عن حدس، وناقل الإجماع ینقله حدساً لا حسّاً وذلک من ناحیتین:  
الأولی: من ناحیة السبب، وهو الاتفاق الملازم عادة لقول الإمام - علیه السلام -ووجه کونه حدسیاً، لا حسیاً، ان الجل ـ لولا الکل ـ یکتفون فی احراز السبب، باتفاق عدة من الفقهاء لا اتفاق الکل، وینتقلون من اتفاق عدة منهم إلی اتفاق الجمیع.  
الثانیة: من ناحیة المسبب، وهو قول الإمام، فإنهم یجعلون اتفاق  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ خاتمة المستدرک: 3 / 758 ـ 759، بتحریر وتلخیص واضافات منا.  
( 176 )  
العلماء دلیلاً علی موافقة قولهم لقول الإمام - علیه السلام -حدساً لا حساً، مع ان الملازمة بین ذاک الاتفاق، وقول الامام غیر موجودة، وعلی ذلک فناقل الاجماع ینقل السبب (اتفاق الکل) والمسبب (قول الامام) حدساً لا حساً، وهو خارج عن مورد أدلة الحجیة.  
والاشکال من ناحیة السبب، مشترک بین المقام وسائر الاجماعات المنقولة، حیث ان المظنون ان ابا عمرو الکشی لم یتفحص فی نقل إجماع العصابة علی هؤلاء، وإنما وقف علی آراء معدودة واکتفی، وهی لا تلازم اتفاق الکل.  
وهناک اشکال اخر یختص بالمقام، وهو ان الاجماع المنقول لو قلنا بحجّیته، انما هو فیما إذا تعلق علی الحکم الشرعی، لا علی الموضوع، ومتعلق الاجماع فی المقام موضوع من الموضوعات لا حکم من الأحکام، کما تفصح منه عبارة الکشی: «أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عن جماعة...».  
والاجماع علی موضوع ولو کان محصلاً، لیس بحجة، فکیف إذا کان منقولاً.  
والجواب عن الاشکال الأول مبنی علی تعیین المفاد من عبارة الکشی فی حق هؤلاء الثمانیة عشر، فلو قلنا بأن المراد منها هو تصدیق هؤلاء الأعلام فی نفس النقل والحکایة الملازم لوثاقتهم ـ کما هو المختار ویظهر من عبارة المناقب أیضاً وغیرها کما ستوافیک ـ فلا یحتاج فی إثبات وثاقة هؤلاء إلی اتفاق الکل حتی یقال انه أمر حدسی بل یکفی توثیق شخص أو شخصین أو ثلاثة وقف علیه الکشی عن حس، لیس الاطلاع علی هذا القدر أمراً عسیراً حتی یرمی الکشی فیه إلی الحدس، بل من المقطوع أنه وقف علیه وعلی أزید منه.  
نعم، لو کان المراد من عبارة الکشی هو اتفاق العصابة علی صحة روایة هؤلاء، بالمعنی المصطلح عند القدماء اعتماداً علی القرائن الخارجیة،  
( 177 )  
فالإشکال باق بحاله، لان العلم بالصحة لیس أمراً محسوساً حتی تعمه أدلة حجیة خبر الواحد إذا أخبر عنها مخبر، ولیست القرائن الموجبة للعلم بالصحة، کلها من قبیل عرض الکتاب علی الإمام - علیه السلام -وتصدیقه إیاه، أو تکرر الحدیث فی الاصول المعتمدة، حتی یقال «انها من قبیل الامور الحسیة، وأن المسبب ـ أعنی صحة روایات هؤلاء ـ وان کان حدسیّاً، لکن أسبابه حسّیة، ولا یلزم فی حجة قول العادل کون المخبر به أمراً حسیاً، بل یکفی کون مقدمات حسیة»، وذلک لأن القرائن المفیدة لصحة أخبار هؤلاء لیست حسّیة دائماً، وإنما هی علی قسمین: محسوس وغیر محسوس، والغالب علیها هو الثانی وقد مر الکلام فیه عند البحث عن شهادة الکلینی فی دیباجة الکافی علی صحة روایاته.  
وقد حاول بعض الأجلة الإجابة عنه (ولو قلنا بأن المراد هو تصحیح روایات هؤلاء) بأن نقل الکشی، اتفاق العصابة علی تصحیح مرویات هؤلاء بالقرائن الدالة علی صدق مفهومها أو صدورها، وأن لم یکن کافیاً فی إثبات الاتفاق الحقیقی، لکنه کاشف عن اتفاق مجموعة کبیرة منهم علی تصحیح مرویات هؤلاء، ومن البعید أن یکون مصدره ادعاء واحد أو اثنین من علماء الطائفة، لأن التساهل فی دعوی الإجماع شائعاً وأن کان بین المتأخرین، لکنه بین القدماء ممنوع جداً، هذا من جانب.  
ومن جانب آخر إن اتفاق جماعة علی صحة روایات هؤلاء العدة، یورث الاطمئنان بها، والقرائن التی تدل علی الصحة وإن کانت علی قسمین: حسی واستنباطی، لکن لما کان النظر والاجتهاد فی تلک الأیام قلیل، وکان الأساس فی المسائل الفقهیة وما یتصل بها، هو الحس والشهود، یمکن أن یقال باعتمادهم علی القرائن العامة التی تورث الاطمئنان لکل من قامت عنده أیضاً، ککونه من کتاب عرض علی الإمام، أو وجد فی أصل معتبر، أو تکرر فی الاصول، إلی غیر ذلک من القرائن المشهورة.  
( 178 )  
والحاصل; أنه إذا ثبت ببرکة نقل الکشی کون صحة روایات هؤلاء، أمراً مشهوراً بین الطائفة، یحصل الاطمئنان بها من اتفاق مشاهیرهم، لکونهم بعداء عن الاعتماد علی القرائن الحدسیة، بل کانوا یعتمدون علی المحسوسات أو الحدسیات القریبة منها، لقلة الاجتهاد والنظر فی تلک الأعصار.  
أقول: لو صحت تلک المحاولة لصحت فی ما ادعاه الکلینی فی دیباجة کتابه، من صحة روایاته، ومثله الصدوق فی مقدمة «الفقیه»، بل الشیخ حسب ما حکاه المحدث النوری بالنسبة إلی کتابیه «التهذیب والاستبصار» والاعتماد علی هذه التصحیحات، بحجة ان النظر والاجتهاد یوم ذاک کان قلیلاً، وکان الغالب علیها هو الاعتماد علی الامور الحسیة مشکل جداً وقد مرَّ اجمال ذلک عند البحث عن أدلة نفاة الحاجة إلی علم الرجال فلاحظ، علی ان احراز القرائن الحسیة بالنسبة إلی أحادیث هؤلاء مع کثرتها، بعید غایته وسیوافیک بعض الکلام فی ذلک عند تبیین مفاد العبارة.  
واما الاشکال الثانی فالاجابة عنه واضحة، لأنه یکفی فی شمول الأدلة کون المخبر به مما یترتب علی ثبوته اثر شرعی، ولا یجب ان یکون دائماً نفس الحکم الشرعی، فلو ثبت بإخبار الکشی، اتفاق العصابة علی وثاقتهم أو صحة اخبارهم، لکفی ذلک فی شمول ادلة الحجیة کما لا یخفی.

السابع: فی مفاد «تصحیح ما یصح عنهم»

السابع: فی مفاد «تصحیح ما یصح عنهم»  
وهذا هو البحث المهم الذی فصل الکلام فیه المتتبع النوری فی خاتمة مستدرکه، کما فصل فی الامور السابقة ـ شکر الله مساعیه ـ .  
والخلاف مبنی علی ان المقصود من الموصول فی «ما یصح» ما هو؟ فهل المراد، الروایة والحکایة بالمعنی المصدری، أو ان المراد المروی ونفس الحدیث؟  
( 179 )  
فتعیین أحد المعنیین هو المفتاح لحل مشکلة العبارة، وأما الاحتمالات الاُخر، فکلها من شقوق هذین الاحتمالین، ویتلخص المعنیان فی جملتین:  
1 ـ المراد تصدیق حکایاتهم.  
2 ـ المراد تصدیق مرویاتهم.  
وان شئت قلت: هل تعلق الإجماع علی تصحیح نفس الحکایة وان ابن ابی عمیر صادق فی قوله، بأنّه حدثه ابن اُذینة أو عبدالله بن مسکان أو غیرهما من مشایخه الکثیرة الناهزة إلی أربعمائة شیخ أو تعلق بتصحیح نفس الحدیث والمروی، وان الروایة قد صدرت عنهم- علیهم السلام -.  
وبعبارة اخری; هل تعلق بما یرویه بلا واسطة کروایته عن شیخه «ابن اُذینة»، أو تعلق بما یرویه مع الواسطة أعنی نفس الحدیث الذی یرویه عن الإمام بواسطة استاذه.  
والمعنی الأول یلازم توثیق هؤلاء ویدل علیه بالدلالة الالتزامیة، فان اتفاق العصابة علی تصدیق هؤلاء فی حکایتهم وتحدثهم ملازم لکونهم ثقات، فیکون مفاد العبارة هو توثیق هؤلاء لأجل تصدیق العصابة حکایتهم ونقولهم عن مشایخهم.  
وأما المعنی الثانی فله احتمالات:  
1 ـ صحة نفس الحدیث والروایة وان کانت مرسلة أو مرویة عن مجهول أو ضعیف لأجل کونها محفوفة بالقرائن.  
2 ـ صحتها لأجل وثاقة خصوص هؤلاء الجماعة فتکون الصحة نسبیة لا مطلقة، لاحتمال عدم وثاقة من یروون عنه فیتحد مع المعنی الأول.  
3 ـ صحتها لأجل وثاقتهم ووثاقة من یروون عنهم حتی یصل إلی الإمام - علیه السلام -فعلی الاحتمال الثالث، تنسلک مجموعة کبیرة من الرواة ممَّن  
( 180 )  
لم یوثقوا خصوصاً، فی عداد الثقات، فإن لمحمد بن ابی عمیر مثلا «645» حدیثاًیرویها عن مشایخ کثیرة (1).  
والیک توضیح هذین المعنیین (2).  
المعنی الأول: وهو ما احتمله صاحب الوافی فی المقدمة الثالثة من کتابه: «ان ما یصح عنهم هو الروایة لا المروی» (3). وعلی هذا تکون العبارة کنایة عن الاجماع علی عدالتهم وصدقهم بخلاف غیرهم ممن لم ینقل الإجماع علی عدالته.  
ونقل المحدث النوری عن السید المحقق الشفتی فی رسالته فی تحقیق حال «أبان» ان متعلق التصحیح هو الروایة بالمعنی المصدری أی قولهم أخبرنی، أو حدثنی، أو سمعت من فلان، وعلی هذا فنتیجة العبارة أن أحداً من هؤلاء إذا ثبت أنه قال: حدثنی، فالعصابة أجمعوا علی أنه صادق فی اعتقاده.  
وقد سبقه فی اختیار هذا المعنی رشید الدین ابن شهر آشوب فی مناقبه، حیث اکتفی بنقل المضمون وترک العبارة وقال: «اجتمعت العصابة علی تصدیق ستة من فقهائه (الإمام الصادق - علیه السلام -) وهم جمیل بن دراج، وعبدالله بن مسکان... الخ» فقد فهم من عبارة الکشی اتفاق العصابة علی تصدیق هؤلاء وکونهم صادقین فیما یحکون، فیدل بالدلالة الالتزامیة علی وثاقة هؤلاء لا غیر، والتصدیق مفاد مطابقی، والوثاقة مفاد التزامی کما لا یخفی.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ معجم رجال الحدیث: 14 / 303 ـ 304، طبعة النجف.  
2 . وقد ادغمنا الوجه الثانی والثالث من الاحتمال الثانی فبحثنا عنهما بصفقة واحدة، لان وثاقة هؤلاء لیست مورداً للشک والتردید وانما المهم اثبات وثاقة مشایخهم.  
3 . الوافی: المقدمة الثالثة، الصفحة 12، وجعل الفیض کونها کنایة عن الاجماع علی عدالتهم وصدقهم فی عرض ذلک الاحتمال، والظاهر أنه فی طوله، لان تصدیق حکایتهم فی الموارد المجردة عن القرائن غیر منفک عن التصدیق بعدالتهم فلاحظ.  
( 181 )  
ویظهر ذلک أیضاً من استاذ الفن، الشیخ عبدالله بن حسین التستری، الذی کان من مشایخ الشیخ عنایة الله القهبائی مؤلف «مجمع الرجال»، حیث نقل عن استاذه ما هذا عبارته: «قال الاستاذ مولانا النحریر المدقق، والحبر المحقق المجتهد فی العلم والعمل عبدالله بن حسین التستری - قدس سره -(1)، هکذا: وربما یخدش بأن حکمهم بتصحیح ما یصح عنهم، انما یقتضی الحکم بوقوع ما أخبروا به، وهذا لا یقتضی الحکم بوقوع ما أخبر هؤلاء عنه فی الواقع، والحاصل أنهم إذا أخبروا أنّ فلاناً الفاسق حکم علی رسول الله مثلا بما یقتضی کفره (نستغفر الله منه) فان ذلک یقتضی حکمهم بصحة ما أخبروا به، وهو وقوع المکفّر عن الفاسق المنسوب الیه ذلک لا صحة ما نسب إلی الفاسق فی نفس الأمر... إلی ان قال: ان الجماعة المذکورین فی هذه التسمیات الثلاث إذا أخبروا عن غیر معتبر فی النقل، فانه لا یلزم الحکم بصحة ما أخبروا عنه فی الواقع، نعم یلزم ذلک إذا أخبروا عن معتبر».  
وأضاف التلمیذ: «ولا یخفی ان المذکورین فی التسمیات المذکورات هنا لا یروون إلاّّ عنهم- علیهم السلام -إلاّ قلیلا، ولا عن غیر معتبر إلاّ نادراً وهذا ظاهر مع ادنی تتّبع، فما افاد الاستاذ- رحمه الله -من المعنی الدقیق والمحمل الصحیح لا یؤثر فیما نفهم منها فی أول الأمر»(2). ویظهر النظر فی کلام التلمیذ فیما سننقله من روایة هؤلاء عن غیر الائمة بکثیر فتربَّص.  
وقد نقله أبو علی فی رجاله عن استاذه صاحب الریاض حیث قال: «المراد دعوی الاجماع علی صدق الجماعة، وصحة ما ترویه إذا لم یکن فی السند من یتوقف فیه، فاذا قال احد الجماعة: حدثنی فلان، یکون الاجماع منعقداً علی صدق دعواه وإذا کان ضعیفاً أو غیر معروف، لا یجدیه نفعاً،  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . توفی مولانا التستری عام 1021 هـ ، ویظهر من قوله «- قدس سره -» فی حق استاذه ان المؤلف کان حیاً عام وفاته وتوفی بعده.  
2 . تعلیقة مجمع الرجال: 1 / 286.  
( 182 )  
وذهب الیه بعض أفاضل العصر وهو السید مهدی الطباطبائی»(1).  
وأقول: هذا هو المختار ویؤیدّه أمور:  
1ـ إنَّ الکشّی اکتفی فی تسمیة الطبقة الاُولی بقوله: «اجتمعت العصابة علی تصدیق هؤلاء الأولین من اصحاب أبی جعفر وأبی عبدالله - علیهما السلام -وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا: أفقه الأولین ستّة» ولم یذکر فی حقّهم غیر تلک الجمل، فلو کان المفهوم من قوله «تصحیح ما یصحّ عن جماعة» إجماعهم علی تصدیق مرویّاتهم (لا حکایاتهم)، کان علیه أن یذکر تلک العبارة فی حق الستّة الاُولی، لأنهم فی الدرجة العالیة بالنسبة إلی الطبقتین، وهذا یعرب عن کون المقصود من التصحیح، هو الحکم بصدقهم وتصویب نفس نقلهم، وبالدَّلالة الالتزامیة یدلّ علی وثاقهم.  
2ـ فهم عدة من الاعلام ذلک المعنی من العبارة.  
إنّ ابن شهرآشوب قد فهم من کلام الکشّی نفس ما ذکرناه، ولأجل ذلک حذف کلمة «تصحیح ما یصحّ» عند التعرّض للطبقة الثانیة فعبَّر عنه بقوله: «اجتمعت العصابة علی تصدیق ستَّة من فقهاء أصحاب الإمام الصادق - علیه السلام -وهم: جمیل بن درّاج ـ إلی آخره».  
نری أنه وضع التصدیق مکان «تصحیح ما یصحّ عنه» وهذا یعرب عن وحدة المقصود، ویظهر ذلک من بعض کلمات العلاّمة فی المختلف حیث قال: «لا یقال: عبدالله بن بکیر فطحی، لأنّا نقول: عبدالله بن بکیر وان کان فطحیّاً، إلاّ أن المشایخ وثَّقوه» ونقل عبارة الکشّی، وقال بنظیره فی ترجمة أبان بن عثمان الاحمر: «...، إلاّ انه کان ثقة وقال الکشی: إنه ممن أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ عنه» والظاهر أن التمسّک بقول  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . خاتمة مستدرک الوسائل: 2 / 760.  
( 183 )  
الکشی، لاجل الاستدلال علی قوله: «إن المشایخ وثَّقوه» أو «إلاّ أنه کان ثقة».  
کما یظهر ذلک من ابن داود حیث قال: «أجمعت العصابة علی ثمانیة عشر رجلا فلم یختلفوا فی تعظیمهم، غیر أنهم یتفاوتون ثلاث درج»(1).  
3ـ إمعان النظَّر فی ما یتبادر من قوله: «ما یصحّ من هؤلاء» فاذا قال الکلینی: «حدَّثنا علی بن إبراهیم، قال: حدَّثنا إبراهیم بن هاشم، قال: حدثنا ابن ابی عمیر، قال: حدثنا ابن أُذینة قال: قال ابو عبدالله - علیه السلام -» فلو فرضنا وثاقة الاولین من السَّند ـ کما هو کذلک ـ فانه یقال صحّ عن ابن ابی عمیر کذا، فیجب تصحیح نفس هذا، لا غیر، وبعبارة أخری یجب علینا إمعان النَّظر فی أنه ما هو الذی صحَّ عن ابن ابی عمیر، حتی یتعلق به التصحیح. فهل هو حکایة کل واحد عن آخر؟ أو هو نفس الحدیث ومتنه؟.  
لا سبیل إلی الثانی، لان من صدّر به السند، لا ینقل إلاّ حکایة الثانی ولا ینقل نفس الحدیث، وإنما یکون ناقلا لو نقله من الامام بلا واسطة، ومثله من وقع فی السند بعده، فانه لا ینقل إلاّ حکایة الثالث له، فعندئذ ما صحَّ عن ابن ابی عمیر لیس نفس الحدیث، بل حکایة الاستاذ لتلمیذه، وعلیه یکون هذا بنفسه متعلقاً للتصحیح، وان ابن أبی عمیر مصدق فی حکایته عن ابن اُذینة، وهو صادق فی نقله عنه، وأما ثبوت نفس الحدیث، فهو یحتاج إلی کون الناقل لابن ابی عمیر صادقاً وثقة وإلاّ فلا یثبت، نعم یثبت بتصحیح ما صحَّ عن ابن أبی عمیر کونه ثقة، لکن لا بالدلالة المطابقیة، بل بالدلالة الالتزامیة.  
واختار هذا المعنی سیّدنا الاستاذ ـ دام ظله ـ وقال: «المراد تصدیقهم لما أخبروا به ولیس اخبارهم فی الاخبار مع الواسطة إلاّ الاخبار عن قول  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال ابن داود: خاتمة القسم الأول، الفصل الأول الصفحة 209 طبعة النجف، والصفحة 384 طبعة جامعة طهران.  
( 184 )  
الواسطة وتحدیثه، فإذا قال ابن أبی عمیر «حدّثنی زید النرسی، قال: حدّثنی علی بن مزید، قال: قال ابو عبدالله - علیه السلام -کذا» لا یکون اخبار ابن أبی عمیر إلاّ تحدیث زید، وهذا فی ما ورد فی الطبقة الأولی واضح وکذلک الحال فی الطبقتین الاخیرتین أی الاجماع علی تصحیح ما یصحّ عنهم، لان ما یصحّ عنهم لیس متن الحدیث فی الإخبار مع الواسطة لو لم نقل مطلقاً، فحینئذ إن کان المراد من الموصول مطلق ما صحّ عنهم یکون لازمه قیام الاجماع علی صحّة مطلق إخبارهم سواء کان مع الواسطة أو لا، إلاّ أنه فی الإخبار مع الواسطة لا یفید تصدیقهم، وتصحیح ما صحّ عنهم بالنسبة إلی الوسائط، فلابّد من ملاحظة حالهم ووثاقتهم وعدمها»(1).  
وإلی ما ذکر یشیر الفیض فی کلامه السابق ویقول: «ما یصحّ عنهم هو الروایة لا المرویّ، وأما ما اشتهر فی تفسیر العبارة من العلم بصحة الحدیث المنقول منهم ونسبته إلی اهل البیت- علیهم السلام -بمجرَّد صحته عنهم، من دون اعتبار العدالة فیمن یروون عنه، حتی لو رووا عن معروف بالفسق أو بوضع، فضلا عمّا لو أرسلوا الحدیث، کان ما نقلوه صحیحاً محکوماً علی نسبته إلی اهل العصمة، فلیست العبارة صریحة فی ذلک»(2).  
هذا حال الأول ودلائله. غیر أن المحدّث النوری أورد علیه وجوهاً نذکرها واحداً بعد واحد.  
الأول: إن هذا التفسیر رکیک خصوصاً بالنسبة إلی هؤلاء الاعلام.  
الثانی: لو کان المراد ما ذکروه، لاکتفی الکشی بقوله: «اجتمعت العصابة علی تصدیقهم».  
الثالث: ان أئمة فنّ الحدیث والدّرایة صرَّحوا بأن الصحة والضعف  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الطهارة: 1 / 186 ـ 187.  
2 . الوافی: 1 / 760 المقدمة الثالثة.  
( 185 )  
والقوة والحسن وغیرها من أوصاف متن الحدیث، تعرضه باعتبار اختلاف حالات رجال السند، وقد یطلق علی السند مسامحة، فیقولون: «فی الصحیح عن ابن ابی عمیر» وهو خروج عن الاصطلاح، فالمراد بالموصول فی «ما یصحّ عنه» هو متن الحدیث، لأنه الذی یتصف بالصحة والضعف.  
ولکنَّ الکل غیر واضح، أما الأول فأی رکاکة فی القول بأن العصابة اتفقت علی وثاقة هؤلاء؟ ولو کان رکیکاً، فلم ارتکبه نفس الکشی فی الطبقة الأولی، حیث اکتفی فیهم مکان «تصحیح ما یصحّ عنهم» بقوله «أجمعت العصابة علی تصدیق هؤلاء الأولین من اصحاب الامامین- علیهما السلام -».  
وأما الثانی، فإنما یرد لو قدم قوله «وتصدیقهم» فی الذکر علی قوله «تصحیح ما یصحّ عنهم»، إذ عندئذ لا حاجة إلی الثانی، ولکن الکشی عکس فی الذکر، فاحتاج الکلام إلی الجملة التوضیحیة، فأتی بلفظ «وتصدیقهم».  
وأما الثالث، فلأن الصحة سواء فسِّرت بمعنی التمامیة أم بمعنی الثبوت، یقع وصفاً للسند والمتن معاً إذا کان فی کلّ ملاک للتوصیف به، ولیس للصحة مصطلح خاص حتی نخصه بالمتن دون السند.  
وأما تخصیص هؤلاء الثمانیة عشر بالذکر دون غیرهم، مع أن هناک رواة اتفقت کلمتهم علی وثاقتهم، فلأجل کونهم مراجع الفقه ومصادر علوم الأئمة- علیهم السلام -ولأجل ذلک اضاف علی قوله «بتصدیقهم»، قوله «وانقادوا لهم بالفقه» و «أقرّوا لهم بالفقه والعلم» فلم ینعقد الاتفاق علی مجرّد وثاقتهم، بل علی فقاهتهم من بین تلامیذ الائمة- علیهم السلام -. فهذه الممیزات أوجبت تخصیصهم بالذکر دون غیرهم.  
علی أن الکشی کما عرفت لم یعنونهم باسم «أصحاب الاجماع» بل هو اصطلاح جدید بین المتأخرین، بل عنونهم فی مواضع ثلاثة بـ «تسمیة الفقهاء  
( 186 )  
من أصحاب الباقرین - علیهما السلام -» و«تسمیة الفقهاء من أصحاب الصادق - علیه السلام -» و«تسمیة الفقهاء من أصحاب الامامین الکاظم والرضا - علیهما السلام -»، فالسّؤال ساقط من رأسه.  
وأما التخصیص بالسّتة فی کل طبقة فلأجل فقاهتهم اللاّمعة التی لم تتحقق فی غیرهم فی کل طبقة.  
إلی هنا تبیّن صحة المعنی الأول وأنه المتعین. ثم إن ما جعله شیخنا النوری قولاً ثانیا وذکره تحت عنوان «ب»، من أن المراد کون الجماعة ثقات، یرجع إلی ذلک القول لبّاً والتفاوت بینهما هو أن الوثاقة مدلول المعنی بالدلالة الالتزامیة فی القول الأول، ومدلول المعنی بالدلالة المطابقیة فی القول الثانی کما لا یخفی، ولأجل ذلک جعلنا القولین قولاً واحداً.  
إذا عرفت المعنی المختار فالیک الکلام فی المعنی الثانی.  
المعنی الثانی: قد عرفت أن لها احتمالات ثلاثة فنبحث عنها واحداً بعد واحد.  
الاحتمال الأول:  
هو الحکم بصحة روایاتهم لأجل القرائن الداخلیة أو الخارجیة.  
وبعبارة أخری; المراد من «تصحیح ما یصحّ» هو الحکم بصحة روایات هؤلاء بالمعنی المعروف عند القدماء، وهو الاطمئنان بصدق روایاتهم من دون توثیق لمشایخهم، وهذا مبنیّ علی أن المراد من «الموصول» هو نفس المروی والحدیث، فاذا صحَّ المروی إلی هؤلاء فیحکم بصحته وان کان السند مرسلاً أو مشتملاً علی مجهول أو ضعیف فیعمل به.  
توضیح ذلک; ان الصحیح عند المتأخرین من عصر العلامة أو عصر شیخه أحمد بن طاووس الحلی (المتوفّی عام 673 هـ) هو ما کان سنده متّصلاً إلی  
( 187 )  
المعصوم بنقل الامامی العدل الضابط عن مثله فی جمیع الطبقات. ولکن مصطلح القدماء فیه عبارة عما احتفّت به القرائن الداخلیة أو الخارجیة الدالة علی صدقه، وان اشتمل سنده علی ضعف، وقد مرَّت القرائن الخارجیة عند البحث عن الحاجة إلی علم الرجال.  
وبعبارة اخری; ان الحدیث فی مصطلح القدماء کان ینقسم إلی قسمین: صحیح وغیر صحیح، بخلافه فی مصطلح المتأخرین، فانه علی أقسام اربعة: الصحیح والموثق والحسن والضعیف.  
نعم، إن من القرائن الدالة علی صدق الخبر هو کون رواته ثقاتاً بالمعنی الاعم، أی صدوقاً فی النقل، ولکنه احدی القرائن لا القرینة المنحصرة.  
ثمَّ لما اندرست تلک القرائن الخارجیة عمد المتأخرون فی تمییز المعتبر عن غیره إلی القرائن الداخلیة، من المراجعة إلی اسناد الروایات(1).  
وعلی هذا فمعنی اتفاق العصابة علی تصحیح أحادیث هؤلاء، أنهم وقفوا علی ان روایاتهم محفوفة بالقرائن الداخلیة أو الخارجیة الدالة علی صدق الخبر وثبوته، وقد اختار هذا المعنی، المحقق الداماد فی رواشحه وقال: «أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ عنهم، والاقرار لهم بالفقه والفضل والضبط والثقة، وان کانت روایتهم بارسال أو رفع أو عمن یسمونه وهو لیس بمعروف الحال ولمّة منهم فی أنفسهم فاسدو العقیدة، غیر مستقیمی المذهب ـ إلی ان قال: مراسیل هؤلاء ومرافیعهم ومقاطیعهم ومسانیدهم إلی من یسمونه من غیر المعروفین، معدودة عند الاصحاب ـ رضوان الله علیهم ـ من الصِّحاح من غیر اکتراث منهم لعدم صدق حدّ الصحیح علی ما قد علمته (من المتأخرین) علیها»(2).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ «منتقی الجمان»: 1 / 13، والتکملة للمحقق الکاظمی: 1 / 19 ـ 20.  
2 . الرواشح السماویة: 41.  
( 188 )  
واختاره المحقّق البهبهانی علی ما فی تعلیقته حیث قال: «المشهور ان المراد صحة ما رواه حیث تصحّ الروایة الیه، فلا یلاحظ من بعده إلی المعصوم وإن کان فیه ضعیف»(1).  
ولا یترتب علی هذا الاحتمال ثمرة رجالیة من توثیق هؤلاء أو توثیق مشایخهم إلی أن ینتهی السند إلی المعصوم، کترتّبها علی الاحتمال الثانی من المعنی الثانی علی ما سیوافیک. وأقصی ما یترتب علیه. صحة الحدیث وجواز العمل به.  
وقد أورد علیه المحدِّث النوری، بأن ذاک التفسیر مبنیّ علی تغایر الاصطلاحین فی لفظ الصحیح، وانه فی مصطلحهم، الخبر المؤید بالقرائن الدالة علی صدقه، وفی مصطلح المتأخرین کون الراوی إمامیاً عدلاً ضابطاً وهذا غیر ثابت، بل الصحیح عند القدماء هو نفسه عند المتأخرین، عدا کون الراوی إمامیاً، فیکفی کونه ثقة بالمعنی الاعم، وما ذکره شیخنا البهائی فی فاتحة «مشرق الشمسین» أو المحقق صاحب المعالم فی «منتقی الجمان» من ان المدار فی توصیف الروایة بالصحة هو الوثوق بالصدور ولو من جهة القرائن، غیر ثابتة، بل لنا أن نسألهما عن مأخذ هذه النسبة، فإنّا لم نجد ما یدل علی ذلک، بل هی علی خلاف ما نسباهما ومن تبعهما، بل وجدناهم یطلقون الصحیح غالباً علی روایة الثقة وان کان غیر إمامی.  
والحاصل ان الصحیح عند القدماء، نفسه عند المتأخرین من کون الراوی ثقة، ولو کان هناک فرق بین المصطلحین فانما هو فی شرطیَّة المذهب، فالمتأخرون علی شرطیَّته ولزوم کون الراوی إمامیاً فی اتصاف الحدیث بالصحة، والقدماء علی کفایة الوثاقة فقط.  
أقول: الظاهر ان توصیف الخبر بالصحة لأجل القرائن الداخلیة أو  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 3 / 762.  
( 189 )  
الخارجیة أمر ثابت. أما القرینة الداخلیة کوثاقة رواته، فعلیه المتأخرون کلهم، واعترف به المحدث نفسه، وأما القرائن الخارجیة، فقد أشار الیها المحقق ابو الهدی الکلباسی فی تألیفه المنیف «سماء المقال» والیک القول فیه موجزاً:  
1ـ العنوان الذی ذکره الشیخ فی کتاب «العدّة» عند البحث عن التعادل والتراجیح، فانه یوضح المراد من الصحة وان المقصود منها ما یقابل الباطل، لا ما رواه الثقات من الإمام حیث قال: «فی ذکر القرائن التی تدل علی صحة اخبار الاحاد أو علی بطلانها».  
2ـ القرائن التی تدل علی صحة مضمون أخبار الاحاد وأنها أربعة.  
منها: أن یکون موافقاً لأدلة العقل وما اقتضاه.  
ومنها: أن یکون الخبر مطابقاً لنصّ الکتاب.  
ومنها: أن یکون الخبر موافقاً للسنَّة المقطوع بها من جهة التواتر.  
ومنها: أن یکون موافقاً لما أجمعت علیه الفرقة المحقّة.  
ثم قال: فهذه القرائن کلها تدل علی صحة متضمن أخبار الاحاد، ولا تدلّ علی صحتها انفسها، لإمکان کونها مصنوعة وان وافقت الأدلة، فمتی تجرَّد الخبر من واحد من هذه القرائن کان خبر واحد محضاً(1).  
وهذا نصّ من الشیخ علی أن الخبر فی ظلّ هذه القرائن یوصف بالصحة من حیث المضمون، کما یتّصف بها ببعض القرائن الاُخر من حیث الصدور، فالقرائن تارة تدعم المضمون واُخری الصدور، وعلی کل تقدیر یتّصف بالصحَّة(2).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . عدة الاصول: الطبعة المحققة المحشاة بحاشیة الشیخ خلیل بن الغازی القزوینی : 1 / 267.  
2 . والعجب ان العلامة المحقق الکلباسی لم یستشهد بهذا النص الوارد فی کلام الشیخ.  
( 190 )  
3ـ وکذلک القول فیما یرویه المضعَّفون، فان کان هنا ما یعضد روایتهم ویدلّ علی صحّتها، وجب العمل بها، وان لم یکن ما یشهد لروایتهم بالصحة وجب التوقف فی أخبارهم(1).  
إلی غیر ذلک من العبائر الموجودة فی «العدّة»، الحاکیة عن کون الصحیح عبارة عمّا دلت القرائن علی صدق مضمونه أو صدوره، لا خصوص ما روته الثقات.  
ثمَّ إن المحدث النوری أورد اشکالاً آخر وقال: «إن العلم باقتران أحادیث هؤلاء بالقرائن مع کثرتها أمر محال عادة، فکیف یحصل العلم بها؟».  
هذا وسنبیّن ما یمکن الاجابة به علیه عند التعرّض للاحتمال الثالث الذی هو مختار المحدث النوری نفسه.  
الاحتمال الثانی والثالث: الحکم بصحة روایاتهم استناداً إلی وثاقتهم ووثاقة مشایخهم(2).  
إن هذین الاحتمالین کما مرَّ یتشعبان من المعنی الثانی وهو القول بأن المراد من الموصول «ما یصحّ» هو نفس الحدیث ومتنه لکن الحکم بصحَّة الحدیث لیس لاقترانه بالقرائن الخارجیة الدالة علی صدق نفس الحدیث، بل لوثاقة هذه الجماعة ومن بعدهم إلی أن ینتهی إلی المعصوم.  
وهذا الاحتمال یفترق عن المعنی الأول، لأنه یهدف إلی تصدیقهم بالدلالة المطابقیة، وإلی وثاقتهم بالدلالة الالتزامیة، کما یفترق عن الاحتمال الأول للمعنی الثانی لأنه یهدف إلی صحّة أحادیثهم (وإن اشتمل السند علی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . العدة: 1 / 383.  
2 . وفی هذا المقام بحثنا عن الاحتمالین الثانی والثالث من المعنی الثانی بصفقة واحدة کما مرّ.  
( 191 )  
ضعف من بعدهم) لأجل القرائن ولا تترتب علیهما ثمرة رجالیة حتی علی المعنی الأول لأن وثاقة هؤلاء التی دلت العبارة علیها بالدلالة الالتزامیة، ثابتة من غیر طریق اتفاق العصابة، وأما علی هذا الاحتمال (الاحتمال الثانی للمعنی الثانی) فیترتب علی ثبوته ثمرة رجالیة وهو التعدیل الخاص لمشایخ هؤلاء، إلی أن ینتهی إلی الإمام، فتدخل فی عداد الثقات مجموعة کبیرة من المجاهیل والضعاف، فان الستة الأولی وان کانوا یروون عن الصادقین - علیهما السلام -بلا واسطة غالباً، لکنهم یروون عن غیرهما معها بکثیر أیضاً، کما ان الطبقتین ترویان عنهما مع الواسطة بکثیر، فلاحظ طبقات المشایخ تجد لهم مشایخ کثیرة.  
وهذا الاحتمال هو مختار المحدث النوری الذی بسط الکلام فی تقریره وتوضیحه، بعد تسلیم ان المراد من الموصول هو الحدیث والمروی لا الحکایة والروایة، وان الصحة وصف لمتن الحدیث لا لسنده.  
واستدل علی مختاره بوجوه ثلاثة:  
الوجه الأول : ان احراز صحة الأحادیث عن طریق القرائن الخارجیة، أمر محال عادة، فلا بدّ ان یستند ذلک الاحراز إلی القرائن الداخلیة، ولیست هی إلاّ وثاقة هؤلاء ووثاقة من یروون عنه، هذاخلاصته والیک تفصیله:  
ان القرائن التی تشهد علی صدق الخبر اما داخلیة کوثاقة الرواة، واما خارجیة کوجود الخبر فی کتاب عرض علی الإمام، أو أصل معتبر ولکن التصحیح فی المقام یجب ان یکون مستنداً إلی الجهة الأولی لا الثانیة، لأن العلم بوثاقة هؤلاء وانهم لا یروون إلاّ عن ثقة أمر سهل، واما الحکم بصحة روایاتهم من جهة القرائن الخارجیة فامر قریب من المحال حسب العادة لأن العصابة حکموا بصحة کل ما صح عن هؤلاء ،من غیر تخصیص بکتاب أو اصل أو احادیث معینة، وبالجملة حکموا بتصحیح الکل، وما صح عنهم غیر  
( 192 )  
محصور لعدم انحصار روایاتهم بما فی کتبهم، والعلم باقتران هذه الروایات بها أمر مشکل جدّاً.  
والحاصل أن الحکم بصحة روایات هؤلاء، لو کان مستنداً إلی القرائن الداخلیة کوثاقة من یروون عنه، لکان لهذه الدعوی الکلیة وجه، لامکان احراز دیدنهم علی أنهم لا یروون إلاّ عن ثقة، کما هو المشهور فی حق ابن أبی عمیر وصفوان والبزنطی، وأما لو کان الحکم بالصحة مستنداً إلی القرائن الخارجیة التی تفید الاطمئنان بصدق الخبر، فاحراز تلک القرائن فی عامة ما یروونه من الاخبار، إنما یصحّ إذا کانت أحادیثهم محصورة فی کتاب أو عند راو سمعها منهم، یمکن معه الاطلاع علی الاقتران بالقرائن أو عدمه، وأما إذا لم یکن کذلک، فالحکم بصحة کل ما صح عن هؤلاء من غیر تخصیص بکتاب أو اصل أو احادیث معیَّنة، یعدّ من المحالات العادیة، ولأجله یکون ذلک الاحتمال ساقطاً عن الاعتبار.  
وبعبارة ثالثة; إنه یمکن احراز دیدن جماعة خاصة والتزامهم بعدم الروایة إلاّ عن ثقة، فاذا صحَّ الخبر إلی هؤلاء، یمکن الحکم بالصحة لوثاقة من یروون عنه، لاجل الالتزام المحرز، وأما احراز کون عامة اخبارهم مقرونة بالقرائن حتی یصحّ الحکم بصحة أخبارهم من هذه الجهة، فاحراز تلک القرائن مع کثرة روایاتهم، وتشّتتها فی مختلف الابواب والکتب، محال عادة.  
ولا یخفی ما فیه، أما أولاً: فلأن معناه أن هؤلاء کانوا ملتزمین بنقل الروایات التی روتها الثقات لهم، وکانوا یحترزون عن نقل الروایات إذا روتها الضعاف، وعلی هذا یجب أن یتحرزوا عن نقل الروایات المتواترة أو المستفیضة إذا کان رواتها ضعافاً، وهذا مّما لا یمکن المساعدة معه، إذ لا وجه لترک الروایة المتواترة أو المستفیضة وان کان رواتها ضعافاً أو مجاهیل، إذ لا تشترط الوثاقة فیهما، فبطل القول بأنهم کانوا ملتزمین بنقل الروایات التی ترویها الثقات فقط، وعندئذ کیف یمکن الحکم بوثاقة عامة مشایخهم بمجرد  
( 193 )  
الروایة عنهم، من أنهم رووا عن الضعاف فیما إذا کانت الروایة متواترة أو مستفیضة، ولا یمکن تفکیک المتواتر والمستفیض فی أیامنا هذه حتی یقال: أن الکلام فی أخبار الآحاد التی نقلوها لا غیر، فان الکلّ غالباً یتجلی بشکل واحد.  
وثانیاً: کما إن حصر وجه الصحة بالقرائن الخارجیة بعید، کذلک حصر وجهها بالقرائن الداخلیة التی منها وثاقة الراوی بعید مثله، والقول المتوسط هو الأدق، وهو أنهم کانوا ملتزمین بنقل الروایات الصحیحة الثابت صدورها عن الإمام، إما من جهة القرائن الخارجیة أو من جهة القرائن الداخلیة، وعندئذ لا یمکن الحکم بوثاقة مشایخهم، أعنی الذین رووا عنهم إلی أن ینتهی إلی الإمام، لعدم التزامهم بخصوص وثاقة الراوی، بل کانوا یستندون إلی الأعمّ منها ومن القرائن المورثة للاطمئنان بالصدور.  
والاستبعاد الذی بسط المحدث النوری الکلام فیه، إنما یتّجه لو قلنا باقتصارهم بما دلَّت القرائن الخارجیة علی صحتها کما لا یخفی.  
وثالثاً: لو کان المراد هو توثیقهم وتوثیق من بعدهم لکان علیه أن یقول، «أجمعت العصابة علی وثاقة من نقل عنه واحد من هؤلاء» أو نحو ذلک من العبارات حتی لا یشتبه المراد، وما الدّاعی إلی ذکر تلک العبارة التی هی ظاهرة فی خلاف المقصود(1).  
ورابعاً: فان اطلاع العصابة علی جمیع الافراد الذین یروی هؤلاء الجماعة عنهم بلا واسطة ومعها بعید فی الغایة لعدم تدوین کتب الحدیث والرجال فی تلک الاعصار بنحو یصل الکلّ إلی الکلّ.  
الوجه الثانی: إنَّ الشیخ قال فی «العدّة»: «وإذا کان أحد الراویین مسنداً والآخر مرسلا، نظر فی حال المرسل، فان کان ممِّن یعلم أنه لا یرسل  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الطهارة لسیدنا الاستاذ: 1 / 188.  
2 . محمد بن ابی عمیر زیاد بن عیسی ابو أحمد الازدی، بغدادی الاصل والمقام، لقی أبا الحسن موسی بن جعفر - علیهما السلام -وسمع منه احادیث، وروی عن الرضا - علیه السلام -توفّی عام 217 هـ .  
3 . صفوان بن یحیی، کوفی ثقة ثقة عین روی عن الرضا - علیه السلام -وقد توکل للرضا وابی جعفر - علیهما السلام -، مات سنة 210 هـ.  
4 . أحمد بن محمد بن عمرو بن ابی نصر لقی الرضا وابا جعفر - علیهما السلام -، مات سنة 221 هـ .  
5 . العدة، الطبعة الحدیثة: 386.  
( 194 )  
إلاّ عن ثقة موثوق به فلا ترجیح لخبر غیره علی خبره، ولأجل ذلک سوَّت الطائفة بین ما یرویه محمَّد بن أبی عمیر(2) وصفوان بن یحیی(3) وأحمد بن محمد بن ابی نصر (4) وغیرهم من الثّقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ ممَّن یوثق به، وبین ما أسنده غیرهم، ولذلک عملوا بمرسلهم إذا انفرد عن روایة غیرهم»(5).  
قال المحدِّث النوری بعد نقل هذا الکلام: «إن المنصف المتأمل فی هذا الکلام، لا یرتاب فی أن المراد من قوله «من الثِّقات الذین... الخ» أصحاب الاجماع المعهودون، إذ لیس فی جمیع ثقات الرواة جماعة معروفون بصفة خاصة مشترکون فیها، ممتازون بها عن غیرهم، غیر هؤلاء، فان صریح کلامه أن فیهم جماعة معروفین عند الاصحاب بهذه الفضیلة، ولا تجد فی کتب هذا الفنّ من طبقة الثقات عصابة مشترکین فی فضیلة غیر هؤلاء، ومنه یظهر أن ما اشتهر من أن الشیخ ادّعی الاجماع علی أن ابن ابی عمیر وصفوان والبزنطی خاصة لا یروون ولا یرسلون إلاّ عن ثقة، وشاع فی الکتب حتی صار من مناقب الثلاثة وعُدّ من فضائلهم، خطأ محض منشأه عدم  
المراجعة إلی «العدّة» الصریحة فی أن هذا من فضائل جماعة، وذکر الثلاثة من باب المثال».  
أقول: إن الاستدلال بعبارة «العدّة» علی أن المراد من عبارة الکشّی هو توثیق رجال السند بعد اصحاب الاجماع غیر تامّ. إذ الظاهر أن مراد الشیخ من  
( 195 )  
قوله «وغیرهم» هو الجماعة المعروفة بین الاصحاب بأنهم لا یروون إلاّ عن ثقة وهم عبارة عن: 1ـ أحمد بن محمد بن عیسی. 2ـ جعفر بن بشیر البجلی. 3ـ محمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی. 4ـ علی بن الحسن الطاطری. 5ـ بنو فضّال کلهم (علی قول) وسیوافیک الکلام عن هؤلاء، ولا نظر لها إلی الفقهاء المعروفین من أصحاب الائمة الاربعة، وقد عرفت أن کلام الکشی خال عن هذا العنوان وأنه عرفهم بعنوان: «تسمیة الفقهاء من أصحاب الائمة» فی مواضع ثلاثة، وإنما اُفیض علیهم هذا العنوان فی کلمات المتأخرین وجعل موضوعاً للبحث، وأما تخصیص الکشی هؤلاء الجماعة بالبحث، فلأجل فقاهتهم وتبحّرهم فی الفقه، لما مرَّ أن اکثر الروایات تنتهی الیهم، وأما عدم ذکره أبا حمزة الثمالی، وعلیّ بن یقطین، وزکریا بن آدم، وعلی بن مهزیار فلقلّة روایة الثلاثة الأول ـ مع جلالتهم ـ بالنسبة إلی أصحاب الاجماع.  
فظهر من هذا البحث أیضاً أن الحق هو المعنی الأول، وأن المراد هو تصدیقهم فیما یروون بلا واسطة، وتصدیق حکایاتهم ونقولهم فیما یروون، فهم فقهاء وعلماء مصدَّقون فی نقولهم، وأن لفظ «التصحیح» مرادف للفظ «التصدیق» سواء اجتمعا کما فی الطبقتین الثانیة والثالثة، أم افترقا کما فی الطبقة الأُولی.  
وإن أبیت إلاّ عن تغایرهما وأن «التصحیح» یفید غیر ما یفیده «التصدیق»، فالاحتمال الأول من المعنی الثانی، من تصحیح روایاتهم وحجّیتها هو المتعین، والمراد أن العصابة فی ظل التفحّص والتتبّع وقفت علی ان روایاتهم صحیحة إما لوثاقة رجال السند بعد أصحاب الاجماع، أو لقرائن خارجیة کما مرت، وأما کون صحتها لخصوص وثاقة رجال السند إلی أن ینتهی إلی الإمام ـ کما هو المقصود فی الاحتمال الثانی والثالث للمعنی الثانی ـ فلا، وعلی هذا فلیست العبارة مفیدة لقاعدة رجالیة، هی أن مشایخ هؤلاء إلی الإمام ثقات.  
( 196 )  
وبعبارة اخری; لا یستفاد منها انهم لا یروون إلاّ عن ثقة حتی ینتهی السند إلی الإمام. وعلی ذلک فلا یکون روایة اصحاب الاجماع عن شیخ دلیلاً علی وثاقتة، فاذا وقع ذلک الشیخ فی سند، وکان الراوی عنه غیرهم لا یحکم بوثاقته، وصحة السند، فما اشتهر بین المتأخّرین من تصحیح الاسناد إذا کان الراوی مهملاً بحجة انه من مشایخ اصحاب الاجماع مما لا دلیل علیه.  
تفصیل من العلامة الشفتی (1): قد عرفت أن الکشی ذکر اتفاق العصابة علی هؤلاء فی مواطن ثلاثة، وعرفت المحتملات المختلفة حول عبارته المردّدة بین کون المراد: 1ـ تصدیق هؤلاء فیما ینقلون. 2ـ أو تصحیح صدور روایاتهم من المعصوم لأجل القرائن الداخلیة أو الخارجیة. 3ـ أو توثیق مشایخهم إلی أن ینتهی السند، وعلی کل تقدیر المراد من العبارة فی المواضع الثلاثة واحد.  
لکن یظهر من المحقّق الشفتی، التفصیل بین العبارة الأُولی والثانیة والثالثة، بأن المراد من الأُولی هو تصحیح الحدیث ومن الأخیرتین توثیقهم وتوثیق مشایخهم إلی آخر السند، ولاجل ذلک اکتفی فی أُولی العبارات بذکر التصدیق من دون اضافة قول «تصحیح ما یصحّ»، دون الاخیرتین. وانما فعل ذلک لأن الطبقة الأُولی یروون من الإمام بلا واسطة، وهذا بخلاف الواقعین فی الثانیة والثالثة، فهم یروون بلا واسطة ومعها.  
وقال فی هذا الصدد: «إن نشر الاحادیث لما کان فی زمن الصَّادقین - علیهما السلام -، وکانت روایات الطبقة الأُولی من اصحابهما غالباً عنهما من غیر واسطة، فیکفی للحکم بصحة الحدیث تصدیقهم، واما المذکورون فی الطبقة الثانیة والثالثة، فقد کانوا من أصحاب الصادق والکاظم والرضا- علیهم السلام -، وکانت روایة الطبقة الثانیة عن مولانا الباقر- علیه السلام -مع  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 البحث عن هذا التفصیل، کلام معترض واقع بین الوجه الثانی والوجه الثالث للمحدث النوری، وسیوافیک ثالث الوجوه من أدلّته بعد هذا التفصیل.  
( 197 )  
الواسطة، وکانت الطبقة الثالثة کذلک بالنسبة إلی الصادق - علیه السلام -، ولم یکن الحکم بتصدیقهم کافیاً فی الحکم بالصحة فما اکتفی بالتصدیق وأضاف: «اجتمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم» ولما روی کل من فی الطبقة الثانیة، عن الصادق - علیه السلام -، والطبقة الثالثة عن الکاظم والرضا - علیهما السلام -، أتی بتصدیقهم أیضاً.  
والحاصل; ان التصدیق فیما إذا کانت الروایة عن الائمة- علیهم السلام -من غیر واسطة والتصحیح إذا کانت معها»(1).  
ولا یخفی أنه تفسیر ذوقی لا یعتمد علی دلیل، بل الدلیل علی خلافه، ففیه:  
أوّلاً: ان ما ذکره من أن روایة الطبقة الأُولی کانت عن الإمام بلا واسطة غالباً، غیر تام، یعرف بعد الوقوف علی مشایخهم فی الحدیث من أصحاب الائمة المتقدمین کالسجاد ومن قبله:  
وهذا زرارة یروی عن ما یقرب من أربعة عشر شیخاً وهم:  
1ـ ابو الخطاب 2ـ بکر 3ـ الحسن البزاز 4ـ الحسن بن السری 5ـ حمران بن أعین 6ـ سالم بن ابی حفصة 7ـ عبد الکریم بن عتبة الهاشمی 8ـ عبدالله بن عجلان 9ـ عبد الملک 10ـ عبد الواحد بن المختار الانصاری 11ـ عمر بن حنظلة 12ـ الفضیل 13ـ محمد بن مسلم 14ـ الیسع(2).  
وهذا محمد بن مسلم یروی عن ستّة مشایخ وهم:  
1ـ أبو حمزة الثمالی 2ـ ابو الصباح 3ـ حمدان 4ـ زرارة 5ـ کامل  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 3 / 769. بتصرّف یسیر.  
2 . معجم رجال الحدیث: 7 / 218 ـ 260، الرقم 4663.  
( 198 )  
6ـ محمد بن مسعود الطائی(1).  
وبرید بن معاویة یروی عن شیخ واحد وهو مالک بن اعین(2).  
وهذا الفضیل بن یسار یروی عن شیخین وهما: 1ـ زکریا النقاض 2ـ عبد الواحد بن المختار الانصاری(3).  
وهذا معروف بن خرّبوذ یروی عن شیخین وهما: 1ـ أبو الطفیل 2ـ الحکم بن المستور(4).  
وهذا ابو بصیر الاسدی (یحیی بن القاسم أو ابی القاسم) یروی عن عمران بن میثم أو صالح بن میثم(5).  
ومع ذلک کیف یمکن أن یقال إن مرویاتهم عن الائمة بلا واسطة غالباً.  
وثانیاً: لو کان المراد ما ذکره لوجب علیه التصریح بذلک، فان ما ذکره لیس أمراً ظاهراً متبادراً من العبارة، والظاهر فی الجمیع تصدیقهم فیما یقولون ویحکون.  
الوجه الثالث: إن جماعة من الرواة وصفوا فی کتب الرجال بصحة الحدیث، کما نجده فی حق الافراد التالیة:  
1ـ إبراهیم بن نصر بن القعقاع الجعفی، روی عن أبی عبدالله وأبی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . معجم رجال الحدیث: 17 / 262 ـ 286، الرقم 11780 و 11783.  
2 . معجم رجال الحدیث: 3 / 277 و 278 و 280، و 287، الرقم 1166 و 1174.  
3 . معجم رجال الحدیث: 13 / 362 ـ 368، الرقم 9437.  
4 . معجم رجال الحدیث: 18 / 231.  
5 . معجم رجال الحدیث: 18 / 262 ـ 265، الرقم 12483. وجامع الرواة: ج 2، باب حدود الزنا، وأیضاً فی معجم رجال الحدیث: 13 / 166 ـ 167 فی ترجمة عمران بن میثم: روی محمد بن یعقوب بسنده عن ابی بصیر عن عمران بن میثم أو صالح بن میثم.  
( 199 )  
الحسن - علیهما السلام -،ثقة، صحیح الحدیث.  
2ـ ابو عبدالله أحمد بن الحسن بن اسماعیل بن شعیب بن میثم التمّار الکوفی، ثقة، صحیح الحدیث.  
3ـ ابو حمزة انس بن عیاض اللیثی، ثقة، صحیح الحدیث.  
4ـ ابو سعید جعفر بن أحمد بن ایوب السمرقندی، صحیح الحدیث.  
5ـ الحسن بن علی بن بقاح الکوفی، ثقة مشهور، صحیح الحدیث.  
6ـ الحسن بن علی بن النعمان الأعلم، ثقة، ثبت، له کتاب نوادر، صحیح الحدیث.  
7ـ سعد بن طریف، صحیح الحدیث.  
8ـ ابو سهل صدقة بن بندار القمّی، ثقة، صحیح الحدیث.  
9ـ ابو الصلت الهروی عبد السلام بن صالح، روی عن الرضا - علیه السلام -، ثقة، صحیح الحدیث.  
10ـ ابو الحسن علی إبراهیم بن محمد الجوانی ثقة، صحیح الحدیث.  
11ـ النضر بن سوید الکوفی، ثقة، صحیح الحدیث.  
12ـ یحیی بن عمران بن علی بن أبی شعبة الحلبی ثقة ثقة، صحیح الحدیث.  
13ـ ابو الحسین محمد بن جعفر الاسدی الرازی، کان ثقة، صحیح الحدیث.  
هؤلاء الجماعة عرّفوا فی کتب الرجال بصحة الحدیث، ولا یمکن الحکم بصحة حدیث راو علی الاطلاق، إلاّ من جهة وثاقته ووثاقة من بعده إلی  
( 200 )  
المعصوم، واحتمال کونه من جهة القرائن فاسد کما مرّ، ولا فرق بینهم وبین اصحاب الاجماع إلاّ من جهة الاجماع فی هؤلاء دونهم، وهم جماعة أیضاً کما عرفت(1).  
أقول: أما دلالة لفظة «صحیح الحدیث» علی وثاقة نفس هؤلاء فممّا لا یخفی علی أحد، وقد عدَّه الشهید الثانی من الالفاظ الدالة علی الوثاقة. قال فی بدایة الدرایة وشرحها: «قوله: وهو صحیح الحدیث، یقتضی کونه ثقة ضابطاً ففیه زیادة تزکیة». أضف الیه انه غیر محتاج الیه، لوجود لفظ «ثقة» فی ترجمة هؤلاء إلاّ فی مورد السمرقندی وابن طریف. انما الکلام فی دلالته علی وثاقة مشایخهم سواء کانت بلا واسطة أو معها. فقد اختار المحدث النوری دلالتها علی وثاقة المشایخ عامة.  
ولکن إنما یتمّ ما استظهره من قولهم «صحیح الحدیث» إذا لم تکن قرینة علی کون المراد صحّة أحادیث کتبه، لا وثاقة مشایخه، کما ورد فی حق الحسین بن عبیدالله السعدی «له کتب صحیحة الحدیث» فلا بدّ من الحمل علی الموجود فی الکتاب، ومثله إذا قال: «کان ثقة فی الحدیث إلاّ انه یروی عن الضعفاء» کما ورد فی حقّ ابی الحسین الاسدی(2).  
ولا یخفی انه لو ثبت ما یدَّعیه ذلک المحدث، لزم تعدیل کثیر من المهملین والمجهولین، فتبلغ عدد المعدَّلین بهذه الطریقة إلی مبلغ کبیر والاعتماد علی ذلک مشکل جدّاً.  
أما أولاً: فلأن صحة الحدیث کما تحرز عن طریق وثاقة الراوی، تحرز عن طریق القرائن الخارجیة، فالقول بأن احراز صحة احادیث هؤلاء کانت مستندة إلی وثاقة مشایخهم فقط، لیس له وجه، کالقول بأن احرازها کان  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 1 / 769 بتصرّف یسیر.  
2 . لاحظ مستدرک الوسائل: 3 / 770.  
( 201 )  
مستنداً إلی القرائن، بل الحق ان الاحراز کان مستنداً إلی الوثاقة تارة وإلی القرائن أخری، ومع هذا العلم الاجمالی کیف یمکن احراز وثاقة المشایخ. بصحة الاحادیث مع أنها أعم منها.  
وثانیاً: إن اقصی ما یمکن ان یقال ما افاده بعض الاجلة من التفصیل بین الاکثار عن شیخ وعدمه، فاذا کثر نقل الثقة عن رجل، ووصف احادیث ذلک الثقة بالصحة، یستکشف کون الاحراز مستنداً إلی وثاقة الشیخ، إذ من البعید احراز القرینة فی واحد واحد من المجموعة الکبیرة من الاحادیث، وهذا بخلاف ما إذا قلّ النقل عنه ووصف احادیثه بالصحة، فمن الممکن جدّاً احراز القرینة فی العدد القلیل من الاحادیث.  
هذا کله لو قلنا بأن الصحة من اوصاف المتن والمضمون، وإلاّ فمن الممکن القول بانها من أوصاف نفس النقل والتحدث والحکایة، وان المقصود منها کونه صدوقاً فی النقل وصادقاً فی الحکایة فی کل ما یحکیه، کما ذکرناه فی أصحاب الاجماع فلاحظ.  
ثم ان الذی یدفع الاحتمال الثانی للمعنی الثانی روایة اصحاب الاجماع عن الضعفاء والمطعونین، ومعها کیف یمکن القول بأنهم لا یروون إلاّ عن الثقة والیک بعض ما یدل علی المقصود.  
1ـ روی الکلینی فی «باب من أوصی وعلیه دین» وکذا فی «باب اقرار بعض الورثة بدین فی کتاب المیراث» عن جمیل بن دراج، عن زکریا بن یحیی الشعیری، عن الحکم بن عتیبة(1) وقد ورد عدّة روایات فی ذمّه(2).  
2ـ حکی الشیخ فی الفهرست أن یونس بن عبد الرحمن روی کتاب  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . جامع الرواة: 1 / 266.  
2 . لاحظ رجال الکشی: 137.  
( 202 )  
«عمرو بن جمیع الازدی البصری قاضی الری»(1) وقد ضعفه الشیخ والنجاشی(2).  
وسیوافیک بعض القول فی ذلک عند الکلام فی أن ابن ابی عمیر وصفوان بن یحیی وأحمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی لا یروون ولا یرسلون إلاّ عن ثقة، فانتظر.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفهرست للشیخ : 111.  
2 . رجال الشیخ: 249، رجال النجاشی: 205.

2ـ مشایخ الثقات

اشاره

2ـ مشایخ الثقات  
2ـ مشایخ الثقات  
\* محمد بن أبی عمیر.  
\* صفوان بن یحیی.  
\* أحمد بن محمد بن أبی نصر البزنطی.  
( 204 )  
( 205 )  
قد عرفت التوثیق ینقسم إلی توثیق خاص، وتوثیق عام. فلو کان التوثیق راجعاً إلی شخص معین، فهو توثیق خاص، ولو کان راجعاً إلی توثیق عدة تحت ضابطة فهو توثیق عام / وقد عد من الثانی ما ذکر الکشی حول جماعة اشتهرت بأصحاب الإجماع، وقد عرفت مدی صحته وأن العبارة لا تهدف إلاّ إلی وثاقتهم، لا إلی صحة أخبارهم، ولا إلی وثاقة مشایخهم.  
ومن هذا القبیل ما اشتهر بین الاصحاب من ان محمد بن ابی عمیر، وصفوان بن یحیی، وأحمد بن محمد بن أبی نصر البزنطی، لا یروون ولا یرسلون إلاّ عن ثقة، فیترتب علی ذلک أمران:  
1 ـ ان کلّ من روی عنه هؤلاء فهو محکوم بالوثاقة، وهذهِ نتیجة رجالیّة تترتب علی هذهِ القاعدة.  
2. إنّه یؤخذ بمراسیلهم کما یؤخذ بمسانیدهم وان کانت الواسطة مجهولة، أو مهملة، أو محذوفة، وهذه نتیجة اصولیة تترتب علیها، وهی غیر النتیجة الأُولی.  
ثم ان جمعاً من المحقّقین القدامی والمعاصرین، قد طرحوا هذه القاعدة علی بساط البحث فکشفوا عن حقائق قیمة. لاحظ مستدرک الوسائل (ج 3،  
( 206 )  
ص 648 ـ 655) ومعجم رجال الحدیث (ج 1، ص 63 ـ 69) ومشایخ الثقات (هو کتاب قیم اُلف حول القاعدة وطبع فی 306 صفحات والکتاب کله حول القاعدة وفروعها) ومعجم الثقات (ص 153 ـ 197).  
وفیما أفاده بعض الاجلة فی دروسه الشریفة غنی وکفایة فشکر الله مساعیهم الجمیلة. ونحن فی هذا نستضیء من أنوار علومهم. رحم الله الماضین من علمائنا وحفظ الباقین منهم.  
فنقول: الأصل فی ذلک ما ذکره الشیخ فی «العدة» حیث قال: «وإذا کان أحد الراویین مسنداً والاخر مرسلاً، نظر فی حال المرسل، فان کان ممن یعلم انه لا یرسل إلاّ عن ثقة موثوق به، فلا ترجیح لخبر غیره علی خبره، ولأجل ذلک سوت الطائفة بین ما یرویه محمد بن أبی عمیر، وصفوان بن یحیی، وأحمد بن محمد بن ابی نصر وغیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ عمن یوثق به، بین ما أسنده غیرهم، ولذلک عملوا بمراسیلهم إذا انفردوا عن روایة غیرهم، فأما إذا لم یکن کذلک ویکون ممن یرسل عن ثقة وعن غیر ثقة فأنه یقدم خبر غیره علیه، وإذا انفرد وجب التوقف فی خبره إلی أن یدل دلیل علی وجوب العمل به» (1). غیر ان تحقیق الحال یتوقف علی البحث عن هذه الشخصیات الثلاث واحداً بعد واحد والیک البیان.

1ـ ابن أبی عمیر (المتوفّی عام 217 هـ)

اشاره

1ـ ابن أبی عمیر (المتوفّی عام 217 هـ)  
قد یعبر عنه بابن عمیر تارة، وبمحمد بن زیاد البزاز أو الأزدی اخری، وبمحمد بن أبی عمیر ثالثة.  
وقد عرفت انه یترتب علی تلک الدعوی نتیجتان مهمتان، فلا جل ذلک  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . عدة الأُصول: 1 / 386 من الطبعة الحدیثة.  
( 207 )  
نقدم لتحقیقها اموراً:  
الأول: ان ابن أبی عمیر کما قال النجاشی: «هو محمد بن أبی عمیر زیاد بن عیسی، أبو أحمد الأزدی من موالی المهلب بن أبی صفرة، بغدادی الاصل والمقام، لقی أبا الحسن موسی - علیه السلام -وسمع منه أحادیث، کناه فی بعضها فقال: یا أبا أحمد، وروی عن الرضا - علیه السلام -، جلیل القدر، عظیم المنزلة فینا وعند المخالفین، الجاحظ یکحی عنه فی کتبه. وقد ذکره فی المفاخرة بین العدنانیة والقحطانیة، وقال فی «البیان والتبیین»: حدثنی إبراهیم بن داحة عن ابن أبی عمیر، وکان وجهاً من وجوه الرافضة، وکان حبس فی أیام الرشید فقیل لیلی القضاء وقیل انه ولی بعد ذلک، وقیل بل لیدل علی مواضع الشیعة، وأصحاب موسی بن جعفر - علیه السلام -، وروی انه ضرب أسواطاً بلغت منه إلی حد کاد ان یقر لعظیم الالم. فسمع محمد بن یونس بن عبد الرحمن وهو یقول: اتق الله یا محمد بن أبی عمیر، فصبر، ففرج الله عنه، وروی أنه حبسه المأمون حتی ولاه قضاء بعض البلاد، وقیل: ان اخته دفنت کتبه فی حال استتاره وکونه فی الحبس أربع سنین فهلکت الکتب، وقیل: بل ترکتها فی غرفة فسال علیها المطر فهلکت، فحدث من حفظه، ومما کان سلف له فی أیدی الناس، ولهذا أصحابنا یسکنون إلی مراسیله وقد صنف کتباً کثیرة. ثمَّ نقل النجاشی عن أحمد بن محمّد بن خالد أنّ ابن أبی عمیر صنّف أربعة وتسعین کتاباً منها المغازی ـ إلی ان قال: مات سنة سبع عشرة ومائتین» (1).  
وقال الشیخ فی الفهرست: «کان من أوثق الناس عند الخاصة والعامة وأنسکهم نسکاً، وأورعهم وأعبدهم، وقد ذکره الجاحظ فی کتابه «فخر قحطان علی عدنان»... انه کان أوحد أهل زمانه فی الأشیاء کلها وأدرک من  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: 326، رقم الترجمة 887.  
( 208 )  
الأئمة ثلاثة: أبا إبراهیم موسی - علیه السلام -ولم یرو عنه. وأدرک الرضا - علیه السلام -وروی عنه. والجواد- علیه السلام -. وروی عنه أحمد بن محمد بن عیسی کتب مائة رجل من رجال الصادق - علیه السلام -»(1).  
الثانی: ان شهادة الشیخ علی التسویة، لا تقصر عن شهادة الکشی علی إجماع العصابة علی تصحیح ما یصح عن جماعة، فلو کانت الشهادة الثانیة مأخوذاً بها، فالأُولی مثلها فی الحجیة.  
ولیس التزام هؤلاء بالنقل عن الثقات أمراً غریباً، إذ لهم نظراء بین الأصحاب ـ وسیوافیک بیانهم ـ أمثال: أحمد بن محمد بن عیسی القمی، وجعفر بن بشیر البجلی، ومحمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی، وعلی بن الحسن الطاطری ، والرجالی المعروف: النجاشی، الذین اشتهروا بعدم النقل إلاّ عن الثقة.  
واما اطلاع الشیخ علی هذه التسویة، فلأنه کان رجلاً بصیراً بأحوال الرواة وحالات المشایخ. ویعرب عن ذلک ما ذکره فی العدة عند البحث عن حجیة خبر الواحد حیث قال:  
«انا وجدنا الطائفة میزت الرجال الناقلة لهذة الاخبار، فوثقت الثقات منهم، وضعفت الضعفاء، وفرقوا بین من یعتمد علی حدیثه وروایته، ومن لا یعتمد علی خبره ومدحوا الممدوح منهم، وذموا المذموم. وقالوا وفلان متهم فی حدیثه، وفلان کذاب،وفلان مخلط، وفلان مخالف فی المذهب والاعتقاد، فلان واقفی، وفلان فطحی، وغیر ذلک من الطعون التی ذکروها» (2).  
وهذه العبارة ونظائرها، تعرب عن تبحر الشیخ فی معرفة الرواة وسعة  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفهرست: 168، رقم الترجمة 618.  
2 . عدة الاصول: 1 / 366، من الطبعة الحدیثة.  
( 209 )  
اطلاعه فی ذلک المضمار، فلا غرو فی ان یتفرد بمثل هذه التسویة، وان لم ینقلها أحد من معاصریه، ولا المتأخرون عنه إلی القرن السابع إلاّ النجاشی، فقد صرح بما ذکره فی خصوص ابن أبی عمیر من الرجال الثلاثة، کما عرفت.  
وعلی هذا فقد اطلع الشیخ علی نظریة مجموعة کبیرة من علماء الطائفة وفقهائهم فی مورد هؤلاء الثلاثة وانهم کانوا یسوُّون بین مسانیدهم ومراسیلهم، وهذا یکفی فی الحجیة، ومفادها توثیق جمیع مشایخ هؤلاء، قد عرفت انه لا یحتاج فی التزکیة إلی ازید من واحد أو اثنین، فالشیخ یحکی اطلاعه عن عدد کبیر من العلماء، یزکون عامة مشایخ ابن أبی عمیر، ولاجل ذلک یسوّون بین مراسیله ومسانیده.  
والسابر فی فهرست الشیخ ورجاله یذعن باحاطته بالفهارس وکتب الرجال، وأحوال الرواة، وانه کانت تحضره مجموعة کبیرة من کتب الرجال والفهارس وکان فی نقضه وابرامه وتعدیله وجرحه، یصدر عن الکتب التی کانت تحضره، أو الآراء والنظریات التی کان یسمعها من مشایخه واساتذته.  
نعم نجد التصریح بالتسویة من علماء القرن السابع إلی هذه الاعصار فقد اتی المحدث المتتبع النوری باسماء وتصریحات عدة من هذه الثلة ممن صرحوا بالقاعدة، ونحن نأتی بما نقله ذلک المتتبع، بتصریف یسیر، مع تعیین مصادر النقل بقدر الامکان.  
1 ـ قال السید علی بن طاووس (المتوفّی عام 664 هـ ، فی فلاح السائل بعد نقل حدیث عن امالی الصدوق، بسند ینتهی إلی محمد بن أبی عمیر، عمن سمع أبا عبد الله- علیه السلام -یقول: ما احب الله من عصاه...): «رواة الحدیث ثقات بالاتفاق ومراسیل محمد بن ابی عمیر کالمسانید عند اهل الوفاق» ویأتی خلاف ذلک من اخیه، جمال الدین السید أحمد بن طاووس  
( 210 )  
(المتوفّی عام 673 هـ) فانتظر.  
2 ـ قال المحقق فی المعتبر فی بحث الکر: «الثالثة: روایة محمد بن ابی عمیر عن بعض اصحابنا، عن ابی عبد الله- علیه السلام - قال: الکر ألف ومائتا رطل، وعلی هذه عمل الأصحاب ولا طعن فی هذه بطریق الإرسال، لعمل الأصحاب بمراسیل ابن أبی عمیر»(1).  
3 ـ وقال الفاضل الآبی فی کشف الرموز الذی هو شرح للمختصر النافع فی روایة مرسلة لابن أبی عمیر: «وهذه وان کانت مرسلة، لکن الأصحاب تعمل بمراسیل ابن ابی عمیر، قالوا: لانه لا ینقل إلاّ معتمداً» (2).  
وممن صرح بصحة القاعدة من علماء القرن الثامن:  
4 ـ العلاّمة فی النهایة قال: «الوجه المنع إلاّ إذا عرف ان الراوی فیه لا یرسل إلاّ عن عدل کمراسیل محمد بن ابی عمیر فی الروایة».  
5 ـ وعمید الدین الحلی ابن اخت العلامة الحلی وتلمیذه (المتوفّی عام 754 هـ) فی کتابه «منیة اللبیب فی شرح التهذیب» المطبوع فی بلاد الهند.  
قال فی بحث المرسل: «واختیار المصنف المنع من کونه حجة ما لم یعلم انه لا یرسل إلاّ عن عدل کمراسیل محمد بن أبی عمیر من الامامیة».  
6 ـ وقال الشهید (المتوفّی 786 هـ) فی الذکری فی احکام اقسام الخبر: «أو کان مرسله معلوم التحرز عن الروایة عن مجروح، ولهذا قبلت الأصحاب  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . المعتبر: 1 / 74، الطبعة الحدیثة.  
2 . والفاضل الآبی هو حسن بن ابی طالب المعروف بالآبی تارة، وابن الزینب أُخری من اجلاء تلامیذ المحقق، وقد فرغ من شرح کتاب استاذه (المختصر النافع) عام 672 هـ ، وله آراء خاصة فی الفقه، منها:  
الف ـ انه لا تجوز الزیادة فی النکاح علی الاربع دائماً کان العقد أو انقطاعاً.  
ب ـ القول بالمضائقة فی القضاء.  
ج ـ انه لا یصح الاداء مع وجود القضاء فی الذمة.  
( 211 )  
مراسیل ابن أبی عمیر، وصفوان بن یحیی، وأحمد بن ابی نصر البزنطی لانهم لا یرسلون إلاّ عن ثقة» (1).  
وممن صرح بها من علماء القرن التاسع:  
7 ـ ابن فهد الحلی (المتوفّی عام 841 هـ) فی «المهذب البارع» فی مسألة وزن الکر بعد نقل روایة ابن أبی عمیر قال: «ولا یضعفها الإرسال، لعلمهم بمراسیل ابن أبی عمیر».  
وممن صرح بها من علماء القرن العاشر:  
8 ـ المحقق الثانی، علی بن عبد العالی (المتوفّی عام 940 هـ) مؤلف کتاب «جامع المقاصد» قال: «والروایتان صحیحتان من مراسیل ابن ابی عمیر الملحقة بالمسانید».  
9 ـ الشهید الثانی (المتوفّی عام 965 هـ) فی الدرایة وشرحها قال: «المرسل، لیس بحجة مطلقاً علی الاصح، إلاّ ان یعلم تحرز مرسله عن الروایة عن غیر الثقة، کابن ابی عمیر من اصحابنا، علی ما ذکره کثیر، وسعید بن المسیب عند الشافعی، فیقبل مرسله ویصیر فی قوة المسند».  
وممن صرح بها من علماء القرن الحادی عشر:  
10ـ المیرزا الاسترآبادی فی کتابه «منهج المقال» قال ما هذا حاصله (2): «إبراهیم بن عمر ثقة عند النجاشی وضعفه ابن الغضائری ویرجح الأول بروایة ابن عمیر عنه بواسطة حماد» (3).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . ذکری الشیعة: 4.  
2 . منهج المقال: 25، وقد طبع هذا الکتاب فی مجلد کبیر، وهو حسب تجزئة المؤلف فی ثلاثة اجزاء، وفرغ المؤلف عنه عام 986 هـ، وقد علق علیه الوحید البهبهانی بعض التعالیق، وطبعا معاً فی مجلد کبیر.  
3 . منهج المقال: 25.  
( 212 )  
وقال فی «ابن ابی الاغر النحّاس»: «تعتبر روایته ویعتد بها لأجل روایة ابن ابی عمیر وصفوان، عنه» (1).  
11 ـ الشیخ البهائی (المتوفّی عام 1030 هـ) قال فی شرح الفقیه: «وقد جعل أصحابنا ـ رضوان الله علیهم ـ مراسیل ابن ابی عمیر کمسانیده فی الاعتماد علیها، لما علموا من عادته انه لا یرسل إلاّ عن ثقة».  
12 ـ وممن نقل کلام الشیخ الطوسی، المحدّث الحر العاملی فی خاتمة الوسائل فی الفائدة السابعة (ج 20 ص 88).  
13 ـ وقال الوحید البهبهانی فی تعلیقته علی منهج المقال: «ومنها روایة صفوان بن یحیی وابن ابی عمیر عنه فأنها امارة الوثاقة لقول الشیخ فی «العدة»: انهما لا یرویان إلاّ عن ثقة، والفاضل الخراسانی فی ذخیرته جری علی هذا المسلک» (2).  
14 ـ وقال الشیخ عبد النبی بن علی بن أحمد بن الجواد فی کتابه «تکملة نقد الرجال» الذی فرغ منه سنة 1240 هـ، فی حق «برد الإسکاف»: «قال المحقق السبزواری فی الذخیرة: لم یوثقه علماء الرجال إلاّ ان له کتاباً یرویه ابن ابی عمیر ویستفاد من ذلک توثیقه» (3).  
ثم المتتبع النوری نقل عن مفاتیح السید المجاهد (المتوفّی عام 1242 هـ) دعوی المحقق الأردبیلی (وهو من علماء القرن العاشر) اتفاق الأصحاب علی العمل بمراسیله.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . منهج المقال: 28.  
2 . تعلیقة المحقق البهبهانی: 10.  
3 . التکملة: 1 / 221.  
( 213 )  
وقد اکتفینا بهذا القدر من نصوص القوم وتجد التضافر علیها من المتأخرین. ولا نری حاجة لذکر نصوصهم.  
نعم هناک ثلة من المحققین استشکلوا فی هذه التسویة وسیوافیک بعض کلماتهم.  
والظاهر ان دعوی غیر الشیخ والنجاشی من باب التبعیة لهما، وان الاشتهار فی الاعصار المتأخرة من القرن السابع إلی العصر الحاضر، کان من باب حسن الظن بدعوی شیخ الطائفة وزمیله النجاشی، لا من باب التتبع فی أحوال مشایخه، والوقوف علی انه لا یروی إلاّ عن ثقة، وعلی ذلک فما ذکره المحدّث النوری من بلوغ دعوی الاجماع إلی الاستفاضة وامکان علمهم بذلک بأخباره (ابن ابی عمیر) المحفوفة بالقرائن أو بتتبعهم فی حال مشایخه المحصورین أو بهما، مما لا یمکن الرکون الیه.  
ومع ذلک فلا یضر ما ذکرنا بحجیة دعوی الشیخ، فانه وان کان لا یثبت به اتفاق علماء الامامیة علی التسویة ولکن یثبت به توثیق المشهور لمشایخ ابن ابی عمیر، وانه کانت هناک شخصیات یزکون جمیع مشایخه ولاجله یتعاملون مع جمیع مراسیله معاملة المسانید.  
هذا، وهناک ثلة من العلماء لم یأخذوا بهذه التسویة، ولم یقولوا بحجیة مراسیله، منهم:  
1 ـ شیخ الطائفة، فی غیر موضع من تهذیبه واستبصاره قال: «فاما ما رواه محمد بن ابی عمیر (قال: روی لی عن عبد الله ـ یعنی ابن المغیرة ـ یرفعه إلی ابی عبد الله - علیه السلام -ان الکرّ ستمائة رطل) فأول ما فیه انه مرسل غیر مسند، مع ذلک مضاد للاحادیث التی رویناها» (1).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . التهذیب: 1 / 43.  
( 214 )  
وقال (فی باب بیع المضمون): «ان الخبر الأول (خبر ابن ابی عمیر عن ابان بن عثمان، عن بعض اصحاب عن ابی عبد الله) مرسل غیر مسند» (1).  
وقال (فی باب میراث من علا من الآباء وهبط من الاولاد): «ان الخبر الأول مرسل مقطوع الاسناد» (2).  
ولکن ما ذکره فی «العدّة» هو الذی رکن الیه فی اُخریات حیاته، وکأنه عدل عما ذکره فی التهذیب والاستبصار، وکیف لا، وقد قام بتألیف التهذیب کالشرح لمُقنعة استاذه المفید فی زهرة شبابه وفی اواسط العقد الثالث من عمره، حیث ولد الشیخ عام 385 هـ، وتوفی استاذه المفید عام 413 هـ، وهو یدعو له فی کتابی الطهارة والصلاة بعد نقل عبارته بقوله «ایده الله تعالی»، وهذا یعرب عن انه شرع فی تألیف «التهذیب» وهو فی حوالی خمس وعشرین سنة أو ازید بقلیل، بینما هو فی زمان ألَّف فیه «العدة» قد صار فحلا فی الفقه والرجال، وعارفاً بکلمات الأصحاب وأنظارهم حول الشخصیات الحدیثیة.  
2 ـ ما ذکره المحقق فی «المعتبر» علی ما نقله المحدث النوری قال: «والجواب ; الطعن فی السند لمکان الإرسال ولو قال قائل: مراسیل ابن ابی عمیر تعمل بها الأصحاب، منعنا ذلک، لأن فی رجاله من طعن الأصحاب فیه، فاذا ارسل احتمل ان یکون الراوی أحدهم» (3).  
وأجاب عنه الشیخ البهائی فی وجیزته بقوله: «وروایته أحیاناً عن غیر الثقة، لا یقدح فی ذلک کما یظن، لانهم ذکروا انه لا یرسل إلاّ عن ثقة لا أنه لا یروی إلاّ عن ثقة»(4).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . التهذیب: 1 / 31.  
2 . التهذیب: 9 / 313.  
3 . مستدرک الوسائل: 3 / 650.  
4 . الوجیزة: 6 طبع المکتبة الاسلامیة.  
( 215 )  
ولا یخفی ان ما ذکره الشیخ البهائی - قدس سره -لا ینطبق مع ما ذکره الشیخ فی «العدة» حیث قال: « عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ ممن یوثق به» وعلی ذلک فهؤلاء کما لا یرسلون إلاّ عن ثقة، فهکذا لا یروون إلاّ عن ثقة، وعلی ذلک فلو وجد مورد أو موارد انهم نقلوا عن المطعونین لبطلت القاعدة المذکورة. وسیوافیک الکلام فی روایته عن بعض المطعونین فی بحث مستقل.  
3 ـ السید جمال الدین بن طاووس (المتوفّی عام 673 هـ) صاحب «البشری» ونقل خلافه الشهید الثانی فی درایته.  
4 ـ الشهید الثانی فی درایته حیث قال: «وفی تحقق هذا المعنی وهو العلم بکون المرسل لا یروی إلاّ عن الثقة، نظر» ثم ذکر وجهه (1). وسیوافیک لب اشکاله عند البحث عن اشکالات «معجم رجال الحدیث».  
5 ـ السید محمد صاحب المدارک سبط الشهید الثانی (المتوفّی عام 1009 هـ) فی مدارکه.  
6ـ ولد الشهید الثانی، الشیخ حسن صاحب «المعالم» (المتوفّی عام 1011 هـ) فقد استشکل فی حجّیة مراسیله(2). فمن أراد فلیرجع إلی معالمه.  
الثالث: ان المتتّبع فی أسانید الکتب الاربعة وغیرها، یقضی بکثرة مشایخه. فقد أنهاها بعض الأجلة إلی اربعمائة وعشرة مشایخ. وقد ذکر الشیخ فی الفهرس أنه روی عنه أحمد بن محمد بن عیسی القمّی کتب مائة رجل من رجال الصادق - علیه السلام -. ولعلّ المتتّبع فی الاسانید یقف علی هذه الکتب ومؤلفیها.  
وعلی کل تقدیر; فلو ثبت ما ادّعاه الشیخ والنجاشی، لثبت وثاقة جمع  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . شرح البدایة فی علم الدرایة: 142.  
2 . المعالم، طبعة عبد الرحیم: 214.  
( 216 )  
کثیر من مشایخه، وانما المهم هو الوقوف علی مشایخه باسمائهم وخصوصیاتهم.  
فقد ذکر المتتبع النوری منهم مائة وثلاثة عشر شیخاً وقال: «هذا ما حضرنی عاجلاً ولعل المتتبع فی الطرق والأسانید یقف علی أزید من هذا» (1). وأما المائة کتاب التی رواها عنه أحمد بن محمد بن عیسی، فتعلم من مراجعة إلی فهرست الشیخ.  
وأنهاهم صاحب «معجم الرجال» فی ترجمة ابن أبی عمیر (ج 22 ص 101 ـ 139، رقم الترجمة 14997) إلی ما یقارب المائتین وسبعین شیخاً بعد حذف المکررات.  
وقد جمع فی «مجمع الثقات» (ص 153) اسماء مشایخ الثقات الثلاث (ابن ابی عمیر وصفوان والبزنطی) وحذف من ورد فیه توثیق بالخصوص، فبلغ ثلاثمائة وواحداً وستین شیخاً.  
ولقد احسن مؤلف «مشایخ الثقات» واتحف لمن بعده، بوضع فهرس خاص لمشیخة کل واحد من هؤلاء الثلاثة، مع تعیین مصادرها فی المجامع الحدیثیة فبلغ ثلاثمائة وسبعة وتسعین شیخاً (2).  
ولعل الباحث یقف علی ازید من ذلک. وقد عرفت ان بعض الأجلة انهی أساتذته إلی اربعمائة وعشرة مشایخ.  
وهذا یعرب عن تضلع ابن أبی عمیر فی علم الحدیث وبلوغه القمة فی ذلک العلم، حتی توفق للأخذ عن هذه المجموعة الکبیرة وقد عرفت ان أحمد بن محمد بن عیسی قد نقل بواسطته مائة کتاب لمشایخ الأصحاب.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 3 / 649 الفائدة الخامسة .  
2 . لاحظ مشایخ الثقات: 134 ـ 223، فی خصوص ابن ابی عمیر.  
( 217 )  
الرابع: ان مؤلف «مشایخ الثقات» قد عد فی فهرسه الذی وضعه لبیان مشایخ ابن ابی عمیر، اُناساً من مشایخه ولیسوا منهم. والمنشأ له، اما سقم النسخة وعدم صحتها، أو عدم التدبر الکافی فی ألفاظ السند. وما ذکرناه هنا یعطی استعداداً للقارئ، للاجابة عن بعض النقوض المتوجهة إلی الضابطة. والیک بیانها:  
1 ـ محمد بن سنان: روی الشیخ الحرّ العاملی عن الصدوق فی «علل الشرایع» عن محمد بن الحسن، عن الصفار عن یعقوب بن یزید، عن محمد بن ابی عمیر، عن محمد بن سنان، عمَّن ذکره عن ابی عبد الله - علیه السلام -فی حدیث: «ان نبیّاً من الانبیاء بعثه الله إلی قومه فاخذوه فسلخوا فروة رأسه ووجهه، فاتاه ملک فقال له: ان الله بعثنی الیک فمرنی بما شئت فقال: لی اُسوة بما یصنع بالحسین - علیه السلام -» (1).  
فعدَّ محمد بن سنان من مشایخ ابن ابی عمیر استناداً إلی هذه الروایة.  
ولکن الاستظهار غیر تامّ، فان محمد بن سنان من معاصری ابن ابی عمیر، لا من مشایخه وقد توفّی ابن سنان 220 هـ وتوفی ابن ابی عمیر سنة 217 هـ، فطبع الحال یقتضی ان لا یروی عن مثله.  
أضف الیه ان الموجود فی «علل الشرایع» (2) «ومحمد بن سنان» مکان «عن محمد بن سنان» فاشتبه «الواو» بـ «عن».  
ویؤید ذلک أن الشیخ ابن قولویه نقله فی «کامل الزیارات» بسنده عن أحمد بن محمد بن عیسی، ومحمد بن الحسین بن أبی الخطاب، ویعقوب بن یزید، جمیعاً عن محمد بن سنان، عمَّن ذکره، عن أبی عبدالله  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل ج 2، ابواب الجنائز، الباب 77 الحدیث 19.  
2 . علل الشرایع: الباب 67، الحدیث 2، الصفحة 77 من طبعة النجف.  
( 218 )  
- علیه السلام -(1).  
تری أن یعقوب بن یزید فی هذا السند یروی عن محمد بن سنان بلا واسطة، ولو صحَّ ما فی «الوسائل» لوجب أن یتوسط بینهما شخص ثالث، کابن أبی عمیر وغیره، مع أنه لیس کذلک.  
ان تبدیل لفظة «الواو» بـ «عن» کثیر فی الاسانید، وقد نبَّه علیه المحقّق صاحب «المعالم» فی مقدمات «منتقی الجمان»، وبالتأمّل فیه ینحلّ کثیر من العویصات الموجودة فی الاسانید، کما ینحلّ کثیر من النقوض التی اُوردت علی القاعدة کما ستوافیک. ولأجل کونه أساساً لحلّ بعض العویصات وردّ النقوض، نأتی بعبارة «المنتقی» بنصّها(2):  
قال: «حیث إن الغالب فی الطرق هو الوحدة ووقوع کلمة «عن» فی الکتابة بین أسماء الرجال، فمع الاعجال یسبق إلی الذّهن ما هو الغالب، فیوضع کلمة «عن» فی الکتابة موضع واو العطف، وقد رأیت فی نسخة «التهذیب» التی عندی بخط الشیخ - رحمه الله -عدّة مواضع سبق فیها القلم إلی اثبات کلمة «عن» فی موضع «الواو»، ثمّ وصل بین طرفی العین وجعلها علی صورتها واواً والتبس ذلک علی بعض النسّاخ فکتبها بالصورة الاصلیة فی بعض مواضع الاصلاح. وفشا ذلک فی النّسخ المتجددة، ولما راجعت خطّ الشیخ فیه تبینت الحال. وظاهر أن ابدال «الواو» بـ «عن» یقتضی الزیادة التی ذکرناها (کثرة الواسطة وزیادتها) فاذا کان الرجل ضعیفاً، ضاع به الاسناد فلابدّ من استفراغ الوسع فی ملاحظة أمثال هذا، وعدم القناعة بظواهر الاُمور.  
ومن المواضع التی اتفق فیها هذا الغلط مکرراً، روایة الشیخ عن سعد  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . کامل الزیارات: 46 ، الباب 19، الحدیث 1 .  
2 . منتقی الجمان: 25 ـ 26 الفائدة الثالثة .  
( 219 )  
بن عبدالله، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن عبد الرحمن بن أبی نجران، وعلی بن حدید، والحسین بن سعید. فقد وقع بخط الشیخ - رحمه الله -فی عدَّة مواضع منها، ابدال احد واوی العطف بکلمة «عن» مع أن ذلک لیس بموضع شکّ او احتمال، لکثرة تکرر هذا الاسناد فی «کتب الرجال والحدیث». ثم ذکر نموذجاً فلاحظ.  
2ـ نجیَّة بن اسحاق الفزاری: روی الصدوق عن أبیه قال: حدثنا علی بن إبراهیم، عن محمد بن عیسی، قال: حدثنا محمد بن زیاد مولی بنی هاشم، قال: حدثنا شیخ لنا ثقة یقال له نجیة بن اسحاق الفزاری، قال حدثنا عبدالله بن الحسن قال: قال لی ابو الحسن: «لمَ سمیت فاطمة فاطمة... »(1).  
ولکن کون المراد من محمد بن زیاد هو ابن ابی عمیر، لا دلیل علیه، لانه لا یعبر عنه فی کتب الحدیث بـ «محمد بن زیاد» إلاّ مقیداً بـ «الازدی» أو «البزاز» وقد عنون فی الرجال عدة من الرواة بهذا الاسم، یبلغ عددهم إلی تسعة(2).  
أضف الیه أن احداً من الرجالیین لم یصفه بـ «مولی بنی هاشم». بل النجاشی وغیره، وصفوه بأنه من موالی المهلّب، أو بنی اُمیة، قال: والأول أصحّ.  
وأما نجیّة بن اسحاق فلم یعنون فی کتب الرجال وإنما المعنون «نجیَّة بن الحارث» فلاحظ.  
3ـ معاویة بن حفص: روی الصدوق عن شیخه محمد بن الحسن بن الولید (المتوفّی عام 343 هـ) قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار قال: حدثنا  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . علل الشرایع: 1 / 178، الباب 142، الحدیث 2.  
2 . لاحظ تنقیح المقال للمامقانی: 2 / 117.  
( 220 )  
الحسین بن الحسن بن أبان، عن الحسین بن سعید، عن ابن ابی عمیر، عن حمّاد بن عثمان، ومعاویة بن حفص، عن منصور، جمیعاً عن ابی عبدالله - علیه السلام -قال: «کان ابو عبدالله - علیه السلام -فی المسجد الحرام... »(1).  
فقد عدَّ المؤلف معاویة بن حفص، من مشایخ ابن ابی عمیر. وهو غیر معنون فی الکتب الرجالیة ولکن الدقّة فی طبقات الرواة وملاحظة لفظة «جمیعاً» تدلّ علی خلافه، إذ لا معنی لارجاع «جمیعاً» فی قوله «عن منصور جمیعاً» إلی منصور، فانه شخص واحد، فهذان الأمران، أی ملاحظة طبقات الوسائط، ولفظة «جمیعاً»، تقتضیان کون معاویة بن حفص، معطوفاً علی ابن ابی عمیر، لا علی حماد بن عثمان، ففی الحقیقة یروی الحسین بن سعید عن الامام الصادق - علیه السلام -بسندین:  
أـ الحسین بن سعید، عن ابن ابی عمیر، عن حمّاد، عن ابی عبدالله - علیه السلام -.  
ب ـ الحسین بن سعید، عن معاویة بن حفص، عن منصور، عن ابی عبدالله- علیه السلام -.  
وعلی ذلک فمعاویة بن حفص، فی نفس طبقة ابن ابی عمیر، لا من مشایخه.  
4ـ عبد الرحمن بن أبی نجران: روی الشیخ فی «التهذیب» عن الحسین بن سعید، عن فضالة بن أیّوب، ومحمد بن أبی عمیر، وصفوان بن یحیی، عن جمیل وعبد الرحمن بن ابی نجران، عن محمد بن حمران قال: «سألت أبا عبدالله - علیه السلام -عن النَّبت الذی فی أرض الحرم،  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . علل الشرایع: 2 / 453، الباب 210، الحدیث 4.  
( 221 )  
أینزع... »(1).  
فزعم المؤلف أن عبد الرحمن بن أبی نجران من مشایخ ابن ابی عمیر وهو ثقة أیضاً.  
والاستظهار مبنیّ علی أن عبد الرحمن عطف علی جمیل، وهو غیر صحیح. لأن عبد الرحمن لیس فی طبقة «جمیل بن درّاج» الذی هو من تلامذة الإمام الصادق- علیه السلام -. بل أبوه «أبو نجران» من افراد تلک الطبقة. قال النجاشی: «عبد الرحمن بن ابی نجران: کوفیّ روی عن الرضا، وروی أبوه، أبو نجران، عن ابی عبدالله - علیه السلام -» وعلی ذلک فعبد الرحمن من رواة طبقة ابن ابی عمیر، لا من مشایخه. ویؤیده روایة «عبدالله بن محمد بن خالد» الذی هو من رواة الطبقة المتأخرة عن ابن ابی عمیر، عن عبد الرحمن بن ابی نجران، کما فی «رجال النجاشی» وعلی ذلک فمفاد السند:  
أن الحسین بن سعید تارة یروی عن فضالة بن أیّوب، ومحمد بن أبی عمیر، وصفوان بن یحیی، عن جمیل، عن أبی عبدالله - علیه السلام -.  
واُخری یروی عن عبد الرحمن بن ابی نجران، عن محمد بن حمران، عن ابی عبدالله- علیه السلام -. وبالنتیجة; إن عبد الرحمن عطف علی فضالة ابن أیوب، لا علی جمیل.  
ویوضح ذلک ما رواه الشیخ فی «التهذیب» عن الحسین بن سعید، عن صفوان، عن جمیل بن درّاج. وابن ابی نجران، عن محمد بن حمران، جمیعاً، عن اسماعیل الجعفی(2).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . التهذیب: 5 / 380، الحدیث 1328.  
2 . التهذیب: 5 / 87، الحدیث 290.  
( 222 )  
فالحسین تارة یروی عن صفوان، عن جمیل بن درّاج، عن اسماعیل الجعفی، عن ابی جعفر - علیه السلام -. واخری عن ابن ابی نجران، عن محمد بن حمران، عن اسماعیل الجعفی، عن الامام الباقر - علیه السلام -. وإنما توسط الجعفی بین محمد بن حمران والإمام، لأجل کون الروایة السابقة عن الامام الصادق - علیه السلام -، فیصحّ لمحمد بن حمران الروایة عنه، بخلاف هذه الروایة. فان المروی عنه هو ابو جعفر الباقر - علیه السلام -، فیحتاج إلی توسط راو آخر بینه وبین ابی جعفر الباقر - علیه السلام -.  
5ـ المعلّی بن خنیس: روی الشیخ باسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن محمد بن زیاد یعنی ابن ابی عمیر، عن معلّی بن خنیس، قال: قلت لابی عبدالله- علیه السلام -: «أشتری الزَّرع؟ قال: إذا کان علی قدر شبر»(1).  
ونقل صاحب «مشایخ الثَّقات» روایته عنه عن رجال الکشّی (الرقم 460).  
والظّاهر سقوط الواسطة بین ابن ابی عمیر والمعلی، لانه قتل فی زمان الامام الصادق- علیه السلام -، قتله داود بن علی بأمر المنصور. ومن البعید أن یروی عنه ابن ابی عمیر (المتوفّی عام 217 هـ). لأن داود بن علی توفّی عام 133 هـ ، کما نقله الجزری فی الکامل(2)، فالمعلّی قتل قبل هذا العام، وعلیه لا یمکن لابن ابی عمیر أن ینقل منه الحدیث إلاّ إذا کان من موالید 117 هـ، وعند ذلک یکون من المعمّرین الذین عاشوا قرابة مائة سنة، ولو کان کذلک، لذکروه فی حقه، لأنّه من الشخصیات البارزة عند الشیعة، ویؤید ذلک أن صفوان بن یحیی (المتوفّی عام 210 هـ) یروی کتاب المعلّی، عنه بواسطة معلّی بن زید  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الوسائل: الجزء 13، الباب 11 من ابواب بیع الثمار، الحدیث 4.  
2 . الکامل فی التاریخ: 5 / 448.  
( 223 )  
الأحول. لاحظ رجال النجاشی (الرقم: 1114). فالنتیجة ; ان المعلی لیس من مشایخ ابن ابی عمیر، سواء کان ثقة کما هو الأصح بل الصحیح، ام لا.  
وهذا قلیل من کثیر ممن عُدوا من مشایخه، ولیسوا منهم وانما قدمنا ذلک لتکن کالمقدمة لحل بعض النقوض التی اوردت علی الضابطة.  
الخامس: هل المراد من قوله: «فان کان ممن یعلم انه لا یرسل إلاّ عن ثقة موثوق به، فلا ترجیح لخبر غیره علی خبره» هو الانسان الموثوق به، سواء أکان إمامیاً أم غیره أو خصوص العدل الإمامی؟  
توضیحه ; انّه قد تطلق الثقة ویراد منها الصدوق لساناً وان کان عاصیاً بالجوارح، وهی فی مقابل الکذوب الذی یعصی بلسانه، کما یعصی بسائر اعضائه، وهذا هو الظاهر عند التوصیف بانه ثقة فی الحدیث.  
وقد تطلق ویراد منها المتحرز عن المعاصی کلها، ومنها الکذب، سواء کان إمامیاً أم غیره، والوثاقة بهذا المعنی فی الراوی توجب کون خبره موثقاً لا صحیحاً. وقد تطلق ویراد ذاک المعنی باضافة کونه صحیح المذهب، أی کونه امامیاً .  
ان بعض الأجلة استظهر ان المراد منها فی عبارة الشیخ هو المعنی الثالث، فقال ما هذا مفاده:  
1 ـ ذکر الشیخ عند البحث عن ترجیح احد الخبرین علی الآخر بأن روایة المخالف شیعیاً کان أم غیره، إنما یحتج بها إذا لم یکن فی مقابلها خبر مخالف مروی من الفرقة المحقّة، وإلاّ فلا یحتج بها، والیک نصه: «فإما إذا کان مخالفاً فی الإعتقاد لأصل المذهب، وروی مع ذلک عن الائمة - علیهم السلام -،  
( 224 )  
نظر فیما یرویه، فإن کان هناک من طرق الموثوق بهم ما یخالفه، وجب اطراح خبره. وان لم یکن هناک ما یوجب اطراح خبره ویکون هناک ما یوافقه وجب العمل به، وان لم یکن هناک من الفرقة المحقّة خبر یوافق ذلک ولا یخالفه، ولا یعرف لهم قول فیه، وجب ایضاً العمل به» (1).  
وذکر نظیر ذلک فی حق سائر فرق الشیعة مثل الفطحیة والواقفة والناووسیة.  
2 ـ ان الطائفة سوت بین مراسیل الثلاثة ومسانید غیرهم، وبما ان المراد من مسانید الغیر، هو الاحادیث المرویة عن طرق اصحابنا الإمامیة، فیجب ان یکون المراد من الثقة الذی یرسل عنه هؤلاء الثلاثة، العدل الإمامی، حتی تصحّ التسویة بین مراسیل هؤلاء ومسانید غیرهم، وإلاّ فلو کان المراد منها هو الثقة بالمعنی الأعم، بحیث یشمل الامامی وغیره من فرق الشیعة وغیرهم، لکانت التسویة مخالفاً لما حقَّقه واختاره من التفصیل، فلا تصحّ التسویة إلاّ إذا کان الثقة الذی یرسل عنه ابن ابی عمیر وأضرابه، عدلاً إمامیاً.  
وعلی ذلک فهؤلاء الاقطاب الثلاثة کانوا ملتزمین بأن لا یروون إلاّ عن الثقة بالمعنی الاخص، فلو وجدنا مورداً من مسانید هؤلاء رووا فیه عن ضعیف فی الحدیث، او صدوق ولکن مخالف فی المذهب، تکون القاعدة منقوضة، فلیست نقوض القاعدة منحصرة بالنَّقل عن الضّعاف، بل تعمّ ما کان النقل عن موثق فی الحدیث مخالف للمذهب الحق.  
ولا یخفی أن ما استنبطه من کلام الشیخ مبنیّ علی ثبوت احد امرین:  
الأول: أن یکون الثقة فی مصطلح القدماء من یکون صدوقاً إمامیاً، او عدلاً إمامیاً، بحیث یکون للاعتقاد بالمذهب الحقّ دخالة فی مفهومها حتی یحمل علیه قوله «لا یروون ولا یرسلون إلاّ عمّن یوثق به».  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . عدة الاصول: 1 / 379، الطبعة الحدیثة.  
( 225 )  
الثانی: أن یکون مذهبه فی حجّیة خبر الواحد هو نفس مذهب القدماء، بأن یکون المقتضی فی خبر المخالف ناقصاً غیر تامّ، ولاجل ذلک لا یعارض خبر الموافق، بخلاف الموافق فان الاقتضاء فیه تامّ، فیقدم علی خبر المخالف، ولکن یعارض خبر الموافق الآخر. وفی ثبوت کلا الامرین نظر.  
أما الأول، فلا ریب فی افادتها المدح التامّ وکون المتصف بها معتمداً ضابطاً، وأما دلالتها علی کونه امامیاً فغیر ظاهر، إلاّ إذا اقترنت بالقرائن، کما إذا کان بناء المؤلف علی ترجمة اهل الحق من الرواة وذکر غیره علی وجه الاستطراد، ففی مثل ذلک یستظهر کونها بمعنی الامامی، کما هو الحال فی رجال النجاشی وغیره. وأما دلالتها علی کون الراوی إمامیاً علی وجه الاطلاق فهی غیر ثابتة، إذ لیس للثقة إلاّ معنی واحد، وهو من یوثق به فی العمل الذی نریده منه، فالوثاقة المطلوبة من الاطباء غیر ما تطلب من نقلة الحدیث. فیراد منها الامین فی الموضوع الذی تصدی له. وعلی ذلک یصیر معنی الثقة فی مورد الرواة من یوثق بروایته، وتطمئن النفس بها لاجل وجود مبادئ فیه تمسکه عن الکذب، وأوضح المبادئ الممسکة هو الاعتقاد بالله ورسله وأنبیائه ومعاده، سواء کان مصیباً فی سائر ما یدین، أو لا.  
نعم نقل العلاّمة المامقانی فی «مقباس الهدایة» عن بعض من عاصره بأنه جزم باستفادة کون الراوی امامیا من اطلاق لفظ الثقة علیه، ما لم یصرّح بالخلاف، کما نقل عن المحقق البهبهانی دلالته علی عدالته(1).  
ولکن کلامهما منزّل علی وجود قرائن فی کلام المستعمل تفید کلاًّ من هذین القیدین، وإلاّ فهو فی مظانّ الاطلاق لا یفید سوی ما یتبادر منه عند أهل اللغة والعرف.  
هذا ولم یعلم کون الثقة فی کلام القدماء الذین یحکی عنهم الشیخ  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مقباس الهدایة: 112.  
( 226 )  
قوله: «سوَّت الطائفة بین ما یرویه محمد بن أبی عمیر، وصفوان بن یحیی، وأحمد بن محمد بن أبی نصر، وغیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ عمَّن یوثق به، وبین ما أسنده غیرهم» غیر معناه المتبادر عند العرف، فان تفسیر «عمَّن یوثق به» بالإمامی الصدوق او الإمامی العادل، یحتاج إلی قرینة دالّة علیه.  
وأما الثانی، فان ما أفاده الشیخ من التفصیل فی أخبار غیر الإمامی إنما هو مختار نفسه، لا خیرة الاصحاب جمیعاً، ولأجل ذلک قال عند الاستدلال علی التفصیل: «فأما ما اخترته من المذهب، فهو أن خبر الواحد إذا کان واردا من طریق اصحابنا القائلین بالامامة... »(1).  
ثم أخذ فی الاستدلال علی التفصیل المختار علی وجه مبسوط، ویظهر من ثنایا کلامه أن الاصحاب یعملون بأخبار الخاطئین فی الاعتقاد مطلقاً، حیث قال: «إذا علم من اعتقادهم تمسکهم بالدین وتحرّجهم من الکذب ووضع الاحادیث، وهذه کانت طریقة جماعة عاصروا الائمة- علیهم السلام -، نحو عبدالله بن بکیر، وسماعة بن مهران، ونحو بنی فضّال من المتأخرین عنهم، وبنی سماعة ومن شاکلهم، فاذا علمنا أن هؤلاء الذین أشرنا الیهم وان کانوا مخطئین فی الاعتقاد من القول بالوقف وغیر ذلک، کانوا ثقاتاً فی النقل، فما یکون طریقه هؤلاء، جاز العمل به»(2).  
نعم یظهر من بعض عبائره أن ما اختاره من التفصیل هو خیرة الاصحاب أیضاً(3).  
ومع ذلک کلّه فلا تطمئن النفس بأن ما اختاره هو نفس مختار قدماء  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . عدة الاصول: 1 / 336، الطبعة الحدیثة.  
2 . عدة الاصول: 1 / 350.  
3 . لاحظ ما ذکره فی عمل الاصحاب بما رواه حفص بن غیاث ونوح بن دراج والسکونی فی عدة الأُصول : 1 / 380.  
( 227 )  
الاصحاب، وعلی ذلک فلا یکون مختار، فی حجّیة خبر الواحد، قرینة علی أن المراد من الثقة فی قولهم «لأنهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ عن ثقة» هو الثقة بالمعنی الاخص، إلاّ إذا ثبت أن خیرته وخیرة الاصحاب فی حجّیة خبر الواحد سواسیة.  
وعلی ذلک فینحصر النقض بما إذا ثبت روایة هؤلاء عن الضعیف فی الروایة، لا فی المذهب والاعتقاد ولا أقل یکون ذلک هو المتیقن فی التسویة الواردة فی کلام الاصحاب.  
وبذلک یسقط النقض بکثیر ممَّن روی عنه ابن ابی عمیر وقد رموا بالناووسیَّة، او الوقف، أو الفطحیة والعامیة، والیک أسامی هؤلاء سواء کانوا ثقات من غیر ذلک الوجه أم لا.  
أما الواقفة فیقرب من ثلاثة عشر شیخاً أعنی بهم:  
1ـ إبراهیم بن عبد الحمید الاسدی 2ـ الحسین بن مختار 3ـ حنان بن سدیر 4ـ داود بن الحصین 5ـ درست بن ابی منصور 6ـ زکریا المؤمن 7ـ زیاد بن مروان القندی 8ـ سماعة بن مهران 9ـ سیف بن عمیرة 10ـ عثمان بن عیسی 11ـ محمد بن اسحاق بن عمار 12ـ منصور بن یونس بزرج 13ـ موسی بن بکر.  
وأما الفطحیة من مشایخه فنذکر منهم:  
14ـ اسحاق بن عمار الساباطی 15ـ اسماعیل بن عمار 16ـ یونس بن یعقوب 17ـ عبدالله بن بکیر 18ـ خالد بن نجیح جوّان(1).  
وقد روی عن جماعة من العامة منهم:  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ فی الوقوف علی روایته عنهم «مشایخ الثقات» القائمة المخصوصة لمشایخه.  
( 228 )  
19ـ مالک بن انس علی ما فی فهرست الشیخ فی ترجمة مالک 20ـ محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی القاضی المعروف، کما فی کمال الدین ص 411. 21ـ محمد بن یحیی الخثعمی علی ما فی فهرست الشیخ فی ترجمته. 22ـ أبو حنیفة علی ما فی الاختصاص ص 109.  
وقد روی عن بعض الزیدیة نظیر 23ـ زیاد بن المنذر علی ما فی فهرست الشیخ.  
وقد روی عن بعض الناووسیة مثل أبان بن عثمان المرمیّ بالناووسیة، وان کان الحقّ براءته منها. وعلی الجملة فروایته عن هؤلاء من أجل کونهم من الواقفة والفطحیة، او العامة، لا تعدّ نقضاً إذا کانوا ثقات فی الروایة، وانما تعدّ نقضاً إذا کانوا ضعافاً فی نقل الحدیث.  
السادس: ان القدر المتیقن من التزامه بکون المروی عنه ثقة، إذا کان روی عنه بلا واسطة، واما النقل بواسطة فلم یظهر من العبارة التزامه به أیضاً، ولأجل ذلک لو ثبت نقله عن غیر ثقة بواسطة الثقة فلا یعدّ نقضاً.  
وبذلک یظهر أن حجّیة مراسیله مختصة بما إذا أرسل عن واسطة واحدة، کما إذا قال: عن رجل، عن أبی عبدالله - علیه السلام -. واما إذا علم أن الارسال بواسطتین، فیشکل الأخذ به إلاّ ببعض المحاولات التی سنشیر الیها فی خاتمة البحث.  
السابع: قد عرفت الایعاز علی ان الشهید الثانی استشکل علی هذه التسویة ـ کما نقله المحدث النوری فی مستدرکه ـ وتبعه سبطه صاحب المدارک وولده فی المعالم، وقد کان الوالد المغفور له، ینقل عن شیخه «شیخ الشریعة الاصفهانی» أنه کان معترضا علی هذه التسویة وغیر مؤمن بصحتها، وقد صبَّ صاحب معجم الرجال(1) ما ذکره الشهید، وما اضاف الیه، فی قوالب  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . معجم رجال الحدیث: 1 / 64 ـ 68.  
( 229 )  
خاصة. ونحن نذکر الجمیع مع ما یمکن أن یقال فی دفعه فقال ـ دام ظله ـ: إن هذه التسویة لا تتمّ بوجوه:  
أولا: لو کانت التسویة صحیحة لذکرت فی کلام احد من القدماء فمن المطمأنّ به أن منشأ هذه الدعوی هو دعوی الکشی الاجماع علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء، وقد مرّ أن مفاده لیس توثیق مشایخهم، ویؤکد ما ذکرناه أن الشیخ لم یخصّ ما ذکره بالثلاثة المذکورین، بل عمَّمه لغیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون إلاّ عمن یوثق به، وفی الظاهر أنه لم یعرف أحد بذلک من غیر جهة دعوی الکشی الاجماع علی التصحیح، وممّا یکشف عن أن نسبة الشیخ التسویة المذکورة إلی الاصحاب مبتنیة علی اجتهاده، أن الشیخ بنفسه ردَّ فی مواضع روایة ابن ابی عمیر للارسال. وقد عرفت بعض موارد الردّ.  
وفیه: أن قوله «لو کانت أمراً متسالماً علیه لذکرت فی کلام أحد من القدماء» وان کان صحیحاً، إلاّ أن ما رتب علیه من قوله «ولیس منها فی کلماتهم عین ولا أثر» غیر ثابت، لانه إنما تصحّ تلک الدعوی لو وصل الینا شیء من کتبهم الرجالیة، فان مظانّ ذکر هذا هو مثل هذه الکتب، والمفروض أنه لم یصل الینا منها سوی کتاب الکشی الذی هو أیضاً لیس اصل الکتاب، بل ما اختاره الشیخ منه، وسوی «رجال البرقی» الذی عبَّر عنه الشیخ فی الفهرست بـ «طبقات الرجال» وعندئذ کیف یصحّ لنا أن نقول «ولیس منها فی کلماتهم عین ولا أثر»؟  
أضف إلی ذلک أنه من الممکن أن الشیخ استنبطها من الکتب الفقهیة غیر الواصلة الینا، حیث رأی أنهم یعاملون مراسیلهم عند عدم التعارض معاملة المسانید، أو یعاملونها معاملة المعارض إذا کان فی مقابلها خبر مخالف.  
وما ذکره من «أن الشیخ لم یخصّه بالثلاثة المذکورین بل عمَّمه لغیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون إلاّ عمَّن یوثق به ومن المعلوم أنه لم  
( 230 )  
یعرف أحد بذلک من غیر جهة دعوی الکشی الإجماع علی التصحیح» غیر تامّ أیضاً، فإن الظاهر أن مراده من «وغیرهم من الثقات» هم المعروفون بأنهم لا یروون إلاّ عنهم، وقد ذکرنا اسماء بعضهم، والمتتّبع فی معاجم الرجال وفهارسها یقف علی عدّة کان دیدنهم عدم النقل إلاّ عن الثقات، ولاجل ذلک کانوا یعدّون النقل عن الضعفاء ضعفاً فی الراوی ویقولون: «أحمد بن محمد بن خالد البرقی ثقة إلاّ انه یروی عن الضعفاء» وهذا یکشف عن تجنب عدة من الاعاظم عن هذا، ومعه کیف یصح أن یدعی «ولم یعرف أحد بذلک من غیر جهة دعوی الکشی».  
ثم إنه أیُ فرق بین دعوی الکشی فی حق اصحاب الاجماع فتقبل ثم یناقش فی مدلولها، ودعوی الشیخ فی حق هؤلاء الثلاثة فلا تقبل من رأس وترمی بأنها مستنبطة من کلام الکشی؟!  
وأما مخالفة الشیخ نفسه فی موارد من التهذیب والاستبصار فقد عرفت وجهه، وانه ألّف جامعیه فی أوائل شبابه، ولم یکن عند ذاک واقفاً علی سیرة الاصحاب فی مراسیل هؤلاء، فلأجل ذلک ردَّ مراسیلهم بحجة الارسال. ولکنه وقف علیها بعد الممارسة الکثیرة بکتب الاصحاب الرجالیة والفقهیة، وکتب وألف کتاب «العدَّة» فی  
أیام الشریف المرتضی (المتوفّی عام 436 هـ) وهو فی تلک الایام یتجاوز عمره الخمسین سنة، وقد خالط الفقه والرجال لحمه ودمه، ووقف علی الاُصول المؤلفة فی عصر الأئمة - علیهم السلام - وبعده.  
وثانیاً: فرضنا أن التسویة ثابتة، لکن من المظنون قویّاً أن منشأ ذلک هو بناء العامل علی حجیة خبر کل إمامی لم یظهر منه فسق، وعدم اعتبار الوثاقة فیه، کما نسب إلی القدماء، واختاره جمع من المتأخرین منهم العلاّمة علی ما سیجیء فی ترجمة أحمد بن اسماعیل بن عبدالله(1) وعلیه لا أثر لهذه التسویة  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . معجم رجال الحدیث: 2 / 51.  
( 231 )  
بالنسبة إلی من یعتبر الوثاقة(1).  
وفیه: أن نسبة العمل بخبر کل إمامی لم یظهر منه فسق إلی قدماء الامامیة، تخالف ما ذکره عنهم الشیخ فی «العدة»، وهو أبصر بآرائهم حیث قال فی ضمن استدلاله علی حجیة الاخبار التی رواها الاصحاب فی تصانیفهم: «ان واحداً منهم إذا أفتی بشیء لا یعرفونه سألوه من أین قلت هذا؟ فاذا أحالهم علی کتاب معروف، او اصل مشهور، وکان راویه ثقة لا یُنکر حدیثه، سکتوا وسلَّموا الأمر فی ذلک، وقبلوا قوله، وهذه عادتهم وسجیّتهم من عهد النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -ومن بعده من الائمة- علیهم السلام -»(2).  
تری أنه یقید عملهم وقبولهم الروایة بکون راویه ثقة، والقول بحجیة کل خبر یرویه إمامی لم یظهر فسقه، اشبه بقول الحشویة، وقریب من رأیهم فی الاخبار، ولو کان ذلک مذهب القدامی من الامامیة لما صح للسید المرتضی ادّعاء الاتفاق علی عدم حجیة خبر الواحد، فإن ذلک الإدعاء مع هذه النسبة فی طرفی النقیض.  
ولو کان بناء القدماء علی اصالة العدالة فی کل من لم یعلم حاله، فلا معنی لتقسیم الرواة إلی الثقة، والضعیف، والمجهول، بل کان علیهم ان یوثقوا کل من لم یثبت ضعفه، ومن المعلوم ثبوت خلافه.  
واما ما نقل عن العلاّمة فی حق أحمد بن اسماعیل من قوله «لم ینصّ علماؤنا علیه بتعدیل ولم یرو فیه جرح، فالأقوی قبول روایته مع سلامتها من المعارض»(3) فمن الممکن أن یکون اعتماده علیه لأجل ما قاله النجاشی فی ترجمته من أن «له عدة کتب لم یصنف مثلها، وأن أباه کان من غلمان أحمد بن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . معجم رجال الحدیث: ج 1 ص 65.  
2 . عدّة الأُصول: 1 / 338، الطبعة الحدیثة.  
3 . الخلاصة: 16.  
( 232 )  
ابی عبد الله البرقی وممن تأدب علیه وممّن کتَّبه» (1) وما قاله الشیخ فی الفهرست: «کان من اهل الفضل والادب والعلم وله کتب عدة لم یصنف مثلها فمن کتبه کتاب العباسی، وهو کتاب عظیم نحو عشرة آلاف ورقة فی اخبار الخلفاء والدولة العباسیة مستوفی، لم یصنف مثله» (2)، وما قاله فی رجاله: «أدیب أستاذ ابن العمید»(3).  
وهذه الجمل تعرب عن انه کان من مشاهیر علماء الشیعة الإمامیة وأکابرهم وفی القمة من الأدب والکتابة.  
ومثل ذلک لا یحتاج إلی التوثیق، بل إذا لم یرد فیه جرح یحکم بوثاقته، فان موقفه بین العلماء غیر موقف مطلق الراوی الذی لا یحکم فی حقه بشیء إلاّ بما ورد فیه، فیحکم بالجهل او الاهمال، ولاجل ذلک کله کان دیدن العلماء فی حق الأعاظم والأکابر هو الحکم بالوثاقة، وان لم یرد فی حقهم التصریح بها، فلأجل ذلک نحکم بوثاقة نظراء إبراهیم بن هاشم والصدوق وغیرهما، وان لم یرد فی حقهم تصریح بالوثاقة.  
وثالثاً: ان اثبات ان هؤلاء لا یروون ولا یرسلون إلاّ عن ثقة، دونه خرط القتاد، فإن الطریق إلیه إمّا تصریح نفس الراوی بأنّه لا یروی ولا یرسل إلاّ عنه، أو التتبع فی مسانیدهم ومشایخهم وعدم العثور علی روایة هؤلاء عن ضعیف.  
اما الأول ; فلم ینسب إلی احد من هؤلاء اخباره وتصریحه بذلک، واما الثانی ; فغایته عدم الوجدان، وهو لا یدل علی عدم الوجود، علی انه لو تم، فانما یتم فی المسانید دون المراسیل، فان ابن أبی عمیر قد غاب عنه اسماء من  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 240 .  
2 . فهرست الشیخ: 23.  
3 . رجال الشیخ: 455، الرقم 103.  
( 233 )  
روی عنهم، فکیف یمکن للغیر ان یطلع علیهم ویعرف وثاقتهم.  
وفیه: أنا نختار الشق الأول وانهم صرحوا، بذلک، ووقف علیه تلامیذهم والرواة عنهم، ووقف الشیخ والنجاشی عن طریقهم علیه، وعدم وقوفنا علیه بعد ضیاع کثیر من کتب القدماء من الاصحاب، اشبه بالاستدلال بعدم الوجدان علی عدم الوجود، کما ان من الممکن ان یقف علیه الشیخ من خلال الکتب الفتوائیة من تعامل الأصحاب مع مراسیلهم معاملة المسانید، وعدم التفریق بینهما قید شعرة.  
ولنا ان نختار الشق الثانی، وهو التتبع فی المسانید، وما ذکره من ان غایته عدم الوجدان وهو لا یدل علی عدم الوجود، غیر تام، لأنه لو تتبعنا مسانید هؤلاء ولم نجد لهم شیخاً ضعیفاً فی الحدیث، نطمئن بأن ذلک لیس إلاّ من جهة التزامهم بعدم الروایة إلاّ عن ثقة، ولم یکن ذلک من باب الصدفة، ولو ثبت ذلک لما کان هناک فرق بین المسانید والمراسیل، واحتمال وجود الضعاف فی الثانیة دون الأولی، احتمال ضعیف لا یعبأ به.  
إلی هنا ثبت عدم تمامیة الاشکالات الثلاثة، والمهم هو الاشکال الرابع، وهو ثبوت روایة هؤلاء عن الضعاف، وذلک بالتتبع فی مسانیدهم ومعه کیف یمکن ادعاء لا یروون ولا یرسلون إلاّ عن ثقة.  
( 234 )  
( 235 )

نقض القاعدة بالنقل عن الضعاف

نقض القاعدة بالنقل عن الضعاف  
ذکر صاحب معجم الرجال من مشایخه الضعاف اربعة شیوخ یعنی بهم:  
1 ـ علی بن ابی حمزة البطائنی.  
2 ـ یونس بن ظبیان.  
3 ـ علی بن حدید.  
4 ـ الحسین بن أحمد المنقری .  
ولو صح نقله عنهم مع ثبوت کونهم ضعافاً بطلت القاعدة، وإلیک تفصیل ذلک:  
1 ـ علی بن ابی حمزة البطائنی: روی الکلینی عن ابن أبی عمیر، عن علی بن ابی حمزة، عن ابی بصیر، قال: شکوت إلی ابی عبد الله - علیه السلام -الوسواس...(1).  
روی الکشی عن ابی مسعود العیاشی قال: سمعت علی بن الحسن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: 3 / 355 کتاب الجنائز، باب النوادر، الحدیث 20.  
( 236 )  
ابن فضال یقول: ابن ابی حمزة کذّاب ملعون، قد رویت عنه أحادیث کثیرة، وکتبت تفسیر القرآن من أوله إلی آخره، إلاّ أنی لا أستحل ان أروی عنه حدیثاً واحداً(1).  
أقول: ان علی بن ابی حمزة البطائنی من الواقفة، وهو ضعیف المذهب، ولیس ضعیفاً فی الحدیث علی الأقوی (2). وهو مطعون لأجل وقفه فی موسی بن جعفر- علیه السلام -وعدم اعتقاده بإمامة الرضا - علیه السلام -، ولیس مطعوناً من جانب النقل والروایة، وقد عرفت ان المراد من «عمن یوثق به» فی عبارة الکشی هو الموثوق فی الحدیث، فیکفی فی ذلک ان یکون مسلماً متحرزاً عن الکذب فی الروایة، وأما کونه إمامیاً فلا یظهر من عبارة «العدة» وعلی ذلک فالنقض غیر تام.  
وأما ما نقل من العیاشی فی حق ابن أبی حمزة من انه کذاب ملعون، فهو راجع إلی ابنه، أی الحسن بن علی بن أبی حمزة البطائنی، لا إلی نفسه، کما استظهره صاحب المعالم فی هامش «التحریر الطاووسی»(3)، وابن ابی حمزة مشترک فی الاطلاق بین الوالد والولد. والشاهد علی ذلک أمران:  
الأول: ان الکشی نقله أیضاً فی ترجمة الحسن بن ابی حمزة البطائنی. قال (العیاشی): سألت علی بن الحسن بن فضال، عن الحسن بن علی بن ابی حمزة البطائنی، فقال: «کذاب ملعون رویت عنه أحادیث کثیرة» فلا یصحّ القول جزماً، لأنّه راجع إلی الوالد، والظاهر من النجاشی أنّه راجع إلی الولد، حیث نقل طعن ابن فضّال فی ترجمة الحسن.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال الکشی: 345.  
2 . لاحظ دلائل الطرفین فی تنقیح المقال: 2 / 262، وقد بسط المحقق الکلباسی الکلام فیه فی سماء المقال: 1 / 134 ـ 154.  
3 . تنقیح المقال: 2 / 262.  
( 237 )  
الثانی: ان علی بن ابی حمزة توفی قبل ان یتولد علی بن الحسن بن فضال بأعوام، فکیف یمکن ان یکتب عنه أحادیث، وتفسیر القرآن من أوله إلی آخره، وانما حصل الاشتباه من نقله ـ الکشی ـ فی ترجمة الوالد تارة، وترجمة الولد اخری (1)، وذلک لأن علی بن ابی حمزة مات فی زمن الرضا- علیه السلام - حتی أخبر- علیه السلام - انه اُقعد فی قبره فسئل عن الائمة فأخبر بأسمائهم حتی انتهی إلیّ فسئل فوقف، فضرب علی رأسه ضربة امتلأ قبره ناراً(2)، فإذا توفی الرضا - علیه السلام -عام 203 هـ ، فقد توفّی ابن أبی حمزة قبل ذلک العام.  
ومن جانب آخر مات (الحسن بن فضّال) سنة أربع وعشرین ومائتین کما أرَّخه النجاشی فی ترجمته.  
وکان ولده (علی) یتجنّب الروایة عنه وهو ابن ثمان عشرة سنة کما کان یقول: «کنت اُقابله (الوالد) ـ وسنّی ثمان عشرة سنة ـ بکتبه ولا أفهم إذ ذاک الروایات ولا أستحلّ أن أرویها عنه» ولأجل ذلک روی عن أخویه عن أبیهما. فاذا کان سنّه عند موت الوالد ثمانی عشرة فعلیه یکون من موالید عام 206 هـ ، فمعه کیف یمکن أن یروی عن علی بن أبی حمزة الذی توفی فی حیاة الامام الرضا - علیه السلام -؟  
وعلی کلّ تقدیر فقد روی ابن ابی عمیر کتاب علی بن أبی حمزة عنه، کما نصَّ به النجاشی فی ترجمته(3).  
أقول: إن من المحتمل فی هذا المورد وسائر الموارد، أن ابن أبی عمیر نقل عنه الحدیث فی حال استقامته، لأن الاستاذ والتلمیذ أدرکا عصر الامام أبی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال الکشی: 462، رقم الترجمة 425.  
2 . رجال الکشی: 345.  
3 . رجال النجاشی: الرقم 676.  
( 238 )  
الحسن الکاظم - علیه السلام -، فقد کان ابن أبی حمزة موضع ثقة منه، وقد أخذ عنه الحدیث عندما کان مستقیم المذهب، صحیح العقیدة فحدَّثه بعد انحرافه أیضاً، نعم لو لم یکن ابن ابی عمیر مدرکاً لعصر الامام الکاظم - علیه السلام -وانحصر نقله فی عصر الرضا - علیه السلام -یکون النقل عنه ناقضاً للقاعدة، ولکن عرفت أنه أدرک کلا العصرین.  
أضف إلی ذلک أنه لم یثبت کون علیّ بن أبی حمزة من الواقفة، وما اُقیم من الادلة فهی معارضة بمثلها او بأحسن منها، وسیجیء الکلام فیه إجمالاً عند البحث عن روایة صفوان عنه فارتقب.  
2ـ یونس بن ظبیان: روی الشیخ عن موسی بن القاسم، عن صفوان، وابن ابی عمیر، عن برید او یزید ویونس بن ظبیان قالا: سألنا أبا عبدالله - علیه السلام -عن رجل یحرم فی رجب او فی شهر رمضان، حتی إذا کان أوان الحجّ أتی متمتعاً، فقال: لا بأس بذلک(1).  
ویونس بن ظبیان ضعیف، قال النجاشی: «ضعیف جدّاً لا یلتفت إلی ما رواه، کل کتبه تخلیط»(2).  
وقال الکاظمی فی التکملة: «علماء الرجال بالغوا فی ذمّه ونسبوه إلی الکذب، والضعف، والتّهمة، والغلوّ، ووضع الحدیث، ونقلوا عن الرضا - علیه السلام -لعنه»(3).  
والاجابة بوجوه:  
الأول: الظاهر أن محمد بن أبی عمیر لا یروی عن غیر الثقة إذا انفرد هو  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . التهذیب: 5 / 32، رقم الحدیث 95، کتاب الحج باب ضروب الحج، وکتاب الاستبصار: ج 2، رقم الحدیث 513.  
2 . رجال النجاشی: 448، رقم الترجمة 1210، من طبعة جماعة المدرسین بقم.  
3 . التکملة: 2 / 630.  
( 239 )  
بالنقل، ولأجله لم یرو عن یونس بن ظبیان، إلاّ هذا الحدیث فقط، کما هو الظاهر من معجم الرجال عند البحث عن تفصیل طبقات الرواة (ج 22 ص 320); واما إذا کم یتفرد، کما إذا نقله الثقة وغیره فیروی عنهما تأییداً للخبر. وبعبارة اخری لا یروی عن الضعیف إذا کان فی طول الثقة لا فی عرضه. وأما المقام فقد روی عن برید ویونس بن ظبیان معاً. ویونس وإن کان ضعیفاً، لکنه کما رواه عنه رواه عن برید أیضاً کما فی نسخة التهذیب والوافی والوسائل، أو عن یزید کما فی نسخة الاستبصار(1). والأول بعید، لأن روایة ابن أبی عمیر عن برید بن معاویة المتوفّی فی حیاة الإمام الصادق - علیه السلام -، قبل (148 هـ) بعیده، فالثانی هو المتعین.  
ویحتمل أن یکون المراد من «یزید» أبا خالد القماط وهو ثقة یروی عن أبی عبدالله- علیه السلام -ویروی عنه صفوان، کما فی رجال النجاشی، فیصح نقل ابن أبی عمیر عنه، کما یحتمل أن یکون المراد منه یزید بن خلیفة الذی هو من أصحاب الصادق - علیه السلام -، ویروی عنه صفوان أیضاً کما فی الاستبصار (ج 3، الحدیث 372).  
الثانی: احتمال وجود الارسال فی الروایة بمعنی وجود الواسطة بین ابن أبی عمیر ویونس، وقد سقطت عند النقل وذلک لأن یونس قد توفی فی حیاة الإمام الصادق- علیه السلام -، کما یظهر من الدعاء الآتی. وقد توفی الإمام- علیه السلام -عام 148 هـ، ومن البعید أن یروی ابن أبی عمیر (المتوفّی عام 217 هـ) عن مثله، الاّ أن یکون معمراً قابلاً لأخذ الحدیث عن تلامیذ الإمام الذین توفوا فی حیاته، وهو غیر ثابت.  
الثالث: إنه لم یثبت ضعف یونس، لا لما رواه الکشی عن هشام بن سالم، قال: «سألت أبا عبدالله- علیه السلام -عن یونس بن ظبیان فقالرحمه الله وبنی له بیتاً فی الجنة، کان والله مأموناً فی الحدیث» وذلک لأن فی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لا حظ معجم رجال الحدیث: 22 / 114.  
( 240 )  
سنده ضعفاً، وهو وجود ابن الهروی المجهول، وقد نص به الکشی، بل لروایة البزنطی ذلک الخبر فی جامعه بسند صحیح، وقد نقله ابن إدریس فی مستطرفاته. وما فی معجم رجال الحدیث من أن طریق ابن إدریس إلی جامع البزنطی مجهول، فالروایة بکلا طریقیها ضعیفة، غیر تام، لأن جامعه کسائر الجوامع کان من الکتب المشهورة التی کان انتسابها إلی مؤلفیها أمراً قطعیاً، ولم یکن من الکتب المجهولة، کیف وقد کان مرجع الشیعة قبل تألیف الجوامع الثانویة کالکافی وغیره.  
ولأجل هذه الوجوه الثلاثة لا تصلح الروایة لنقض القاعدة.  
3 ـ علی بن حدید: روی الشیخ عن الحسین بن سعید، عن ابن أبی عمیر، عن علی بن حدید، عن جمیل بن درّاج، عن بعض أصحابه، عن احدهما - علیهما السلام - فی رجل کانت له جاریة فوطئها ثمّ اشتری اُمّها أو ابنتها، قال: لا تحل له (1).  
ذکر الشیخ علی بن حدید فی رجاله (2) فی أصحاب الرضا - علیه السلام -، وفی الإمام الجواد- علیه السلام -(3)، وفی فهرسته قائلاً بأن له کتاباً. وقال الکشی فی رجاله: «فطحی من أهل الکوفة، وکان أدرک الّرضا- علیه السلام -» (4)، وقال العلاّمة فی القسم الثانی من الخلاصة: «علی بن حدید بن الحکیم، ضعّفه شیخنا فی کتاب الاستبصار والتهذیب، لا یعول  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . التهذیب: 7 / 276، الحدیث 1171 من کتاب النکاح الباب 25، والاستبصار: ج 3 الحدیث 575، ولیس لابن ابی عمیر روایة عن علی بن حدید، ـ حسب الظاهر ـ إلاّ هذه الروایة، وهذه قرینة علی ان علی بن حدید معاصره، لا المروی عنه فقد روی الحسین عنهما جمیعاً. لاحظ تفصیل طبقات الرواة لمعجم رجال الحدیث: 22 / 293، کما سیوافیک بیانه.  
2 . رجال الشیخ: 282.  
3 . رجال الشیخ: 402.  
4 . الفهرس: 115.  
( 241 )  
علی ما ینفرد بنقله» (1).  
أقول: ان الشیخ ضعفه فی موضعین من الاستبصار، أحدهما باب البئر تقع فیها الفأرة وغیرها، فروی فیه عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن علی بن حدید، عن بعض أصحابنا قال: «کنت مع أبی عبدالله- علیه السلام -فی طریق مکة، فصرنا إلی بئر، فاستقی غلام أبی عبدالله - علیه السلام - دلواً، فخرج فیه فأرتان...» فقال الشیخ: «فأوّل ما فی هذا الخبر أنّه مرسل، وراویه ضعیف، وهذا یضعف الاحتجاج بخبره» (2).  
وقال فی باب النهی عن بیع الذهب بالفضة نسیئة، فی ذیل حدیث عباد: «وأما خبر زرارة فالطریق الیه علی بن حدید، وهو ضعیف جداً لا یعول علی ما ینفرد بنقله»(3).  
والجواب بوجهین، الأول: لم یثبت ضعف علی بن حدید، بل الظاهر عما رواه الکشی وثاقته، قال فی ترجمة هشام بن الحکم: «علی بن محمد، عن أحمد بن محمد، عن علی بن راشد، عن أبی جعفر الثانی قال: جعلت فداک، قد اختلف أصحابنا، فاُصلّی خلف أصحاب هشام بن الحکم؟ قال: علیک بعلی بن حدید، قلت: فآخذ بقوله؟ قال: نعم، فلقیت علی بن حدید فقلت: نصلی خلف أصحاب هشام بن الحکم؟ قال: لا»(4).  
وقال فی ترجمة یونس بن عبد الرحمن: «آدم بن محمد القلانسی البلخی قال: علی بن محمد القمی قال: حدثنی أحمد بن محمد بن عیسی القمی، عن یعقوب بن یزید، عن أبیه یزید بن حماد عن أبی الحسن قال:  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الخلاصة: 234، ونحوه فی القسم الثانی المختص بالضعفاء.  
2 . الاستبصار: 1 / 40 ابواب المیاه، باب البئر تقع فیه الفأرة، الحدیث 70.  
3 . الاستبصار: 3 / 95 باب النهی عن بیع الذهب بالفضة نسیئة، الحدیث 325.  
4 . رجال الکشی: 237، وفی السند المروی فی رجال الکشی ضعف.  
( 242 )  
قلت اُصلی خلف من لا أعرف؟ فقال: لا تصل إلاّ خلف من تثق بدینه، فقلت له: اُصلی خلف یونس وأصحابه؟ فقال: یأبی ذلک علیکم علی بن حدید، قلت: آخذ بقوله فی ذلک؟ قال: نعم، قال: فسألت علی بن حدید عن ذلک، فقال: لا تصلّ خلفه ولا خلف أصحابه» (1).  
وربما یؤید وثاقته کونه من رجال «کامل الزیارات» (2). التی نص ابن قولویه فی أوله بأنه یروی عن الثقات فی کتابه هذا(3). کما یؤید وثاقته أیضاً کونه من رجال تفسیر القمی(4) الذی نصّ فی أول تفسیره بأن رجال تفسیره هذا من الثقات. وسوف یوافیک الکلام فی هذین التوثیقین، غیر ان تضعیف الشیخ مقدم علی ما نقله الکشی، لأن فی سند روایته ضعفاً، فلم یبق إلاّ کونه من رجال کامل الزیارات وتفسیر القمی. والظاهر تقدیم جرح الشیخ علی التوثیق العمومی الذی مبناه کونه من رجال کامل الزیارات وتفسیر القمی، وسیوافیک الکلام بأن التوثیق العمومی المستفاد من مقدمة الکتابین، علی فرض صحته، حجة ما لم یعارض بحجة صریحة اخری، مضافاً إلی ما فی نفس هذا التوثیق العمومی الّذی نسب إلی الکتابین من الضعف.  
الثانی: وجود التصحیف فی سند الروایة. والظاهر أن لفظة «عن علی بن حدید» مصحف «وعلی بن حدید» ویدلّ علیه اُمور:  
الف ـ کثرة روایة ابن أبی عمیر عن جمیل بلا واسطة. قال فی معجم رجال الحدیث: «وروایاته عنه تبلغ 298 مورداً» (5). وعلی ذلک فمن البعید  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال الکشی: 418، ترجمة یونس بن عبد الرحمن.  
2 . کامل الزیارات: 4، الباب 8 فی فضل الصلاة فی مسجد الکوفة ومسجد السهلة.  
3 . کامل الزیارات: 4، وسیوافیک ان مضمون کلام صاحب کامل الزیارات لا یفید إلاّ وثاقة مشایخه الذین یروی عنهم بلا واسطة، فلا دلالة لوقوعه فی اسناد کامل الزیارات علی وثاقة من لا یروی عنه بلا واسطة.  
4 . راجع تفسیر القمی فی تفسیر قوله تعالی (مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ) .  
5 . معجم رجال الحدیث: 22 / 102.  
( 243 )  
جداً، ان ابن ابی عمیر الذی یروی عن جمیل هذه الکمیة الهائلة من الأحادیث بلا واسطة، یروی عنه روایة واحدة مع الواسطة، ولأجل ذلک لا تجد له نظیراً فی کتب الأحادیث.  
ب ـ وحدة الطبقة، لأن الرجلین فی طبقة واحدة من أصحاب الکاظم والرضا- علیهما السلام -. ونصّ النجاشی علی روایة علیّ بن حدید عن أبی الحسن موسی بن جعفر - علیهما السلام -(1).  
ج ـ لم یوجد لا بن ابی عمیر أی روایة عن علی بن حدید فی الکتب الاربعة غیر هذا المورد، کما یظهر من قسم تفاصیل طبقات الرواة لمعجم الرجال (2) وهذا یؤکّد کون علی بن حدید، معطوفاً علی ابن أبی عمیر وأنه لم یکن شیخاً له، وإلاّ لما اقتصر فی النقل عنه علی روایة واحدة.  
4 ـ الحسین بن أحمد المنقری: فقد روی عن ابن ابی عمیر، عدداً من الروایات جاء فی بعضها لفظ المنقری دون الآخر، والقرائن تشهد علی وحدتهما. والیک مجموع ما ورد عنه فی الکتب الأربعة:  
1 ـ روی الکلینی عن علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن الحسین بن أحمد المنقری قال: سمعت أبا إبراهیم یقول: من استکفی بآیة من القرآن...(3).  
2 ـ روی عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن أبی عمیر، عن الحسین بن أحمد المنقری عن خاله قال: سمعت أبا عبد الله - علیه السلام -یقول: من أکل طعاماً لم یدع الیه فأنّه أکل قصعة من النار(4).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: رقم الترجمة 717.  
2 . معجم الرجال الحدیث: 22 / 292.  
3 . الکافی: ج 2 کتاب فضل القرآن، الباب 13، الحدیث 18.  
4 . الکافی: ج 5، کتاب المعیشة، الباب 5، الحدیث 5 ورواه الشیخ فی التهذیب: ج 9، الحدیث 398.  
( 244 )  
3 ـ روی فی الروضة عن علی بن إبراهیم، عن ابیه، عن ابن ابی عمیر، عن الحسین بن أحمد المنقری، عن یونس بن ظبیان قال: قلت لابی عبد الله - علیه السلام -: ألا تنهی هذین الرجلین عن هذا الرجل...(1).  
4 ـ روی (الکلینی) ایضاً بسند صحیح عن ابن ابی عمیر، عن الحسین بن أحمد، عن شهاب بن عبد ربه قال: قال لی ابو عبدالله- علیه السلام -: ان ظننت ان هذا الأمر کائن فی غد، فلا تدعنَّ طلب الرزق (2).  
5 ـ روی عن علی بن إبراهیم، عن ابیه، عن ابن ابی عمیر، عن حسین بن أحمد المنقری، عن عیسی الضریر قال: قلت لابی عبد الله - علیه السلام -: رجل قتل رجلاً متعمداً ما توبته؟... (3).  
وهذا الحدیث لم یذکره فی معجم الرجال فی هذا المقام، لکنه ذکره فی ترجمة الحسین بن أحمد المنقری، وربما یتخیل ان «الحسین» فی الأخیر هو المحسن بن أحمد کما فی الفقیه (4). لکنه ضعیف، لأن المحسن من اقران ابن ابی عمیر، ومن اصحاب الرضا - علیه السلام -، ومن مشایخ أحمد بن محمد بن خالد، الذی یروی عن ابن ابی عمیر بلا واسطة، وعندئذ کیف یصح نقل ابن ابی عمیر عن «المحسن»؟  
والجواب عن النقض یظهر بالاحاطة بکلمات النجاشی وابن الغضائری فی حقه.  
قال النجاشی: «الحسین بن أحمد المنقری التمیمی ابو عبدالله، روی عن ابی عبدالله- علیه السلام -روایة شاذة لم تثبت، وکان ضعیفاً، ذکر ذلک  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الروضة: الحدیث 561.  
2 . الکافی: ج 5، کتاب المعیشة، الباب 5 الحدیث 9.  
3 . الکافی : ج 7، کتاب الدیات، الباب 4، الحدیث 4.  
4 . الفقیه: الجزء 4 باب تحریم الدماء والاموال، الحدیث 206.  
( 245 )  
أصحابنا(رحمهم الله). روی عن داود الرقی وأکثر، له کتب».  
وقال الشیخ فی الفهرست: «الحسین بن أحمد المنقری له کتاب رویناه» (الفهرست: الرقم 216).  
وعده فی رجاله من أصحاب الباقر - علیه السلام -(الرقم 25)، ومن أصحاب الکاظم - علیه السلام -قائلاً: «إنه ضعیف» (الرقم 8).  
ان کون الرجل من أصحاب الباقر - علیه السلام -مع إکثاره النقل عن داود الرقی، محل تأمل وقد توفی داود الرقی بعد المائتین بقلیل بعد وفاة الرضا - علیه السلام -(سنة 203).  
وعلی أی تقدیر، فالظاهر ان ضعفه راجع إلی العقیدة لا الروایة وذلک لأمرین:  
الأول: ان النجاشی وصفه بقوله: «روی عن داود الرقی وأکثر» وقد قال فی حق داود: «ضعیف جداً والغلاة تروی عنه»، فیمکن أن یکون هو أحد الغلاة الذین رووا عن داود.  
الثانی: ان الشیخ ذکر داود الرقی فی أصحاب الکاظم - علیه السلام -، وقال: «داود الرقی مولی بنی أسد وهو ثقة، من أصحاب ابی عبدالله - علیه السلام -»، ومع ذلک نری ابن الغضائری یقول فی حقه: «داود بن کثیر بن أبی خالد الرقی مولی بنی أسد روی عن ابی عبدالله - علیه السلام -، کان فاسد المذهب، ضعیف الروایة لا یلتفت الیه».  
فاتضح ان الطعن فیه لم یکن لاجل کونه غیر ثقة فی نقل الحدیث، بل الطعن لاجل وجود الارتفاع فی العقیدة بقرینة اکثار النقل عن داود الرقی، المتهم بالارتفاع فی العقیدة، ونقل الغلاة عنه، والکل غیر مناف للوثاقة فی مقام النقل الذی کان ابن ابی عمیر ملتزماً فیه بعدم النقل إلاّ عن الثقة.  
( 246 )  
هذه النقوض هی التی ذکرها صاحب معجم رجال الحدیث، وقد عرفت مدی صحتها.  
ثم ان صاحب مشایخ الثقات جعل ثابتی الضعف منهم خمسة وهم:  
1 ـ الحسین بن أحمد المنقری.  
2 ـ علی بن حدید.  
3 ـ یونس بن ظبیان.  
4 ـ ابو البختری وهب بن وهب.  
5 ـ عمرو بن جمیع.  
وبعد ان عرفت حقیقة الحال فی الثلاثة الاُول، فهلمَّ معی نبحث فی الاخیرین منهم:  
ألف ـ ابو البختری وهب بن وهب العامی: قال النجاشی: «وهب بن وهب ابو البختری، روی عن ابی عبدالله - علیه السلام -وکان کذاباً، وله أحادیث مع الرشید فی الکذب. قال سعد: تزوج أبو عبدالله - علیه السلام -باُمّه، له کتاب یرویه جماعة» ثم ذکر سنده الیه (1).  
ولیس لا بن ابی عمیر فی الکتب الأربعة روایة عنه إلاّ ما ورد فی صلاة الاستسقاء، ورواها الشیخ بسنده عن محمد بن علی بن محبوب، عن محمد بن خالد البرقی، عن ابن ابی عمیر، عن ابی البختری، عن ابی عبدالله - علیه السلام -، عن ابیه، عن علی - علیه السلام -أنه قال: مضت السنة انه لا یستسقی إلاّ بالبراری، حیث ینظر الناس إلی السماء ولا یستسقی فی المساجد إلاّ بمکة(2).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 1155.  
2 . التهذیب: ج 3، الحدیث 325.  
( 247 )  
أقول: یمکن التخلص من النقض بوجهین:  
الأول: کون الرجل ثقة عند ابن ابی عمیر وقت تحمل الحدیث، وهذا کاف فی العمل بالالتزام.  
الثانی: ان أبا البختری کان عامیاً، ومن المحتمل أن یکون التزام المشایخ راجعاً إلی ابواب العقائد والأحکام الشرعیة، وأما ما یرجع إلی أدب المصلّی فی صلاة الاستسقاء، فلم یکن من موارد الالتزام، ولم یکن فی نقل مثل ذلک أی خطر واشکال فتأمل.  
ب ـ عمرو بن جمیع الزیدی البتری: قال النجاشی: «عمرو بن جمیع الازدی البصری، ابو عثمان، قاضی الری، ضعیف، له نسخة یرویها عنه سهل بن عامر» ثم ذکر سنده إلی الکتاب (1).  
اقول: ولیس لابن ابی عمیر روایة عنه فی الکتب الأربعة، بل روی عنه الصدوق فی معانی الأخبار، ولا یتجاوز الروایتین:  
1 ـ روی الصدوق فی معانی الاخبار عن أحمد بن زیاد بن جعفر الهمدانی، عن علی بن إبراهیم، عن ابیه، عن محمد بن ابی عمیر، عن عمرو بن جمیع قال: قال ابو عبدالله- علیه السلام -: لابأس بالاقعاء فی الصلاة بین السجدتین (2).  
2 ـ وبهذا الإسناد أیضاً قال: قال ابو عبدالله - علیه السلام -: حدثنی ابی، عن ابیه، عن جده قال رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -: إذا مشت اُمتی المطیطا، وخدمتهم فارس والروم، کان بأسهم بینهم. المطیطا:  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 769.  
2 . وسائل الشیعة: ج 4، الباب 8 من ابواب السجود، الحدیث 6، نقلاً عن معانی الاخبار للصدوق .  
( 248 )  
التبختر، ومد الیدین فی المشی (1).  
ان عمرو بن جمیع مع ضعفه کان زیدیاً بتریاً، وقد صرح بکونه بتریاً ابو عمرو فی رجاله، فی ترجمة محمد بن اسحاق صاحب المغازی (2).  
ومن استظهر من عبارة «العدة» بأن المشایخ التزموا أن لا یروون إلاّ عن إمامی ثقة یکون النقض هنا وفیما تقدم، من جهتین: من جهة المذهب حیث ان ابا البختری کان عامیاً، وعمرو بن جمیع کان بتریاً، ومن جهة الوثاقة، لکون الرجلین ضعیفین، وعلی المختار یکون النقض من جهة واحدة، وعلی کل تقدیر فإحدی الروایتین لا صلة لها بالأحکام الشرعیة، وانما هی نقل تنبؤ عن مستقبل الامة إذا ساد فیهم الکبر والتبختر. نعم الروایة الاُخری تتضمن حکماً شرعیاً. ولعل ابن ابی عمیر کان یعتقد بوثاقته عند التحمل والنقل.  
ثم ان سیدنا الاستاذ ـ دام ظله ـ أورد علی القاعدة نقضاً بعدة أشخاص:  
1 ـ یونس بن ظبیان .  
2 ـ علی بن ابی حمزة.  
3 ـ علی بن حدید.  
4 ـ ابی جمیلة.  
5 ـ عبدالله بن قاسم الحضری(3).  
وقد عرفت الحال فی الثلاثة الاُول وسیوافیک الکلام فی ابی جمیلة عند البحث عن مشایخ صفوان الذی عدت روایته عن ابی جمیلة نقضاً علی القاعدة.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . وسائل الشیعة: ج 8، الباب 63 من ابواب آداب السفر، الحدیث 3 نقلاً عن معانی الاخبار.  
2 . رجال الکشی: 332.  
3 . کتاب الطهارة: ج 1، ص 191.  
( 249 )  
والیک الکلام فی الخامس أعنی عبدالله بن قاسم الحضرمی.  
قال النجاشی: عبدالله بن القاسم الحضرمی المعروف بالبطل: کذاب غال یروی عن الغلاة لا خیر فیه ولا یُعتدّ بروایته، له کتاب یرویه عنه جماعة (1).  
وذکره الشیخ فی «الفهرست» وقال: له کتاب، وذکر سنده الیه، (2) وعنونه فی رجاله فی اصحاب الکاظم - علیه السلام -قائلاً: عبد الله بن القاسم الحضرمی واقفی(3).  
وقال ابن الغضائری: عبدالله بن قاسم الحضرمی کوفی ضعیف أیضاً غال متهافت ولا یرتفع به (4).  
روی محمد بن ابی عمیر عنه عن الصادق جعفر بن محمد - علیهما السلام -عن ابیه، عن جده عن علی - علیه السلام -قال: «کن لما لا ترجو ارجی منک لما ترجو، فان موسی بن عمران - علیه السلام -خرج یقتبس لأهله ناراً فکلمه الله عز وجل فرجع نبیاً، وخرجت ملکة سبأ فأسلمت مع سلیمان - علیه السلام -وخرج سحرة فرعون یطلبون العزة لفرعون فرجعوا مؤمنین»(5).  
یلاحظ علیه:  
أوّلاً: من المحتمل، اعتماد النجاشی فی تضعیفه إلی تضعیف ابن الغضائری، یُعرب عنه تقارب العبارتین، وقد عرفت قیمة تضعیفاته.  
وثانیاً: ان ابن ابی عمیر لم یرو عنه إلاّ روایة واحدة ولا صلة لمضمونها  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی رقم الترجمة 594.  
2 . فهرست الشیخ رقم الترجمة 465.  
3 . رجال الشیخ رقم الترجمة 50.  
4 . الخلاصة القسم الثانی باب «عبد الله» رقم الترجمة 9.  
5 . الفقیة ج 4 فی النوادر، الحدیث رقم 850 .  
( 250 )  
بالاحکام ولعله کان ملتزماً بأن لا یروی إلاّ عن ثقة فیما یمت إلی بالحکم الشرعی بصلة لا فی الموضوعات الأخلاقیة او التربویة کما هو مورد الحدیث.  
ثالثاً: انه لم یرد فی الفقیه توصیفه بالحضرمی فیحتمل کونه «عبدالله بن القاسم الحارثی وهو وان کان ضعیفاً حیث یصفه النجاشی بالضعف والغلو ویقول: ضعیف غال (1) لکنه این هو من قوله فی الحضرمی «کذاب»، عندئذ یقوی ان یکون ضعفه لأجل غلوه فی العقیدة لا لضعفه فی لسانه، وقد عرفت أن التضعیف بین القدماء لأجل العقیدة لا یوجب سلب الوثوق عن الراوی، لأن أکثر ما رآهُ القدماء غلواً أصبح فی زماننا من الضروریات فی دین الامامیة فلاحظ .  
هذا کله حول أسانید ابن أبی عمیر وحال النقوض التی جاءت فی «معجم رجال الحدیث» و «مشایخ الثقات» وغیرهما. غیر ان النقوض لا تنحصر فیما ذکر بل هناک موارد اُخر، ربما یستظهر منها ان ابن أبی عمیر نقل فیها عن الضعفاء، وستجیء الاشارة الکلیة إلی ما یمکن الجواب به عن هذه الموارد المذکورة وغیر المذکورة.  
وقد حان وقت البحث عن مشایخ عدیله وقرینه وهو صفوان بن یحیی.

2 ـ صفوان بن یحیی بیّاع السابُری ( المتوفّی عام 21

2 ـ صفوان بن یحیی بیّاع السابُری ( المتوفّی عام 210 هـ)  
قد تعرفت من الشیخ ان صفوان، احد الثلاثة الذین التزموا بعدم الروایة والإرسال إلاّ عن ثقة، وقبل دراسة هذه الضابطة عن طریق أسانیده نأتی بما ذکره النجاشی فی حقه.  
قال: «صفوان بن یحیی البجلی بیاع السابری، کوفی ثقة، ثقة، عین، روی أبوه عن أبی عبدالله - علیه السلام -وروی هو عن الرضا- علیه السلام -، وکانت له عنده منزلة شریفة، ذکره الکشی فی رجال أبی الحسن موسی - علیه السلام -. وقد توکل للرضا وأبی جعفر - علیهما السلام -، وسلم  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: برقم 591 .  
( 251 )  
مذهبه من الوقف، وکانت له منزلة من الزهد والعبادة، وکانت جماعة الواقفة بذلوا له أموالاً کثیرة ـ إلی ان قال: ـ وکان من الورع والعبادة علی ما لم یکن علیه أحد من طبقته- رحمه الله -، وصنف ثلاثین کتاباً کما ذکر أصحابنا»، ثم ذکر کتبه (1).  
وقال الشیخ فی الفهرست: «أوثق أهل زمانه عند أهل الحدیث، وأعبدهم، وکان یصلی کل یوم ولیلة خمسین ومائة رکعة، ویصوم فی السنة ثلاثة أشهر، ویخرج زکاة ماله کل سنة ثلاثة مرات».  
مشایخه  
فقد أنهی فی «معجم رجال الحدیث» مشایخه فی الکتب الأربعة إلی 140 شیخاً، وقد أحصاها مؤلف «مشایخ الثقات» فبلغ مشایخه فی کتب الأبعة وغیرها 213 شیخاً، والثقات منهم 109 مشایخ، والباقون اما مهمل او مجهول، وقلیل منهم مضعف، وهذا ان دل علی شیء فانما یدل علی جلالة الرجل وعظمته وإحاطته بأحادیث العترة الطاهرة. ومع ذلک فقد ادعی وجود ضعاف فی مشایخه نأتی بما جاء فی «معجم الرجال» أوّلاً، ثم بما جاء فی کتاب «مشایخ الثقات» ثانیاً.  
1 ـ یونس بن ظبیان: روی الشیخ عن موسی بن قاسم، عن صفوان وابن ابی عمیر، عن برید (یزید) ویونس بن ظبیان قالا: سألنا أبا عبدالله - علیه السلام -عن رجل یحرم فی رجب أو فی شهر رمضان حتی إذا کان أوان الحج... (2).  
أقول: مر الجواب عنه بوجوه ثلاثة فی البحث السابق فلا نعید.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 254، ورجال الکشی: 433، طبعة الاعلمی.  
2 . التهذیب: 5 / 32، الحدیث 95 من ابواب ضروب الحج.  
( 252 )  
2 ـ علی بن ابی حمزة البطائنی: روی الکلینی عن أحمد بن ادریس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن یحیی، عن علی بن ابی حمزة قال: قلت لابی عبد الله - علیه السلام -سمعت هشام بن الحکم یروی عنکم ان الله جسم صمدی نوری، معرفته ضرورة یمنّ بها علی ما یشاء من خلقه. فقال - علیه السلام -: سبحان من لا یعلم أحد کیف هو إلاّ هو لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر، لا یحدّ، ولا یحسّ، ولا یجسّ ولا تدرکه الابصار ولا الحواسّ، ولا یحیط به شیء، ولا جسم ولا صورة، ولا تخطیط ولا تحدید(1).  
ولیس لصفوان بن یحیی روایة عن علی بن ابی حمزة فی الکتب الأربعة غیر ما ذکر.  
والجواب من وجهین: الأول: ما عرفت ان وزان علی بن أبی حمزة، وزان زیاد بن مروان القندی، فالرجلان قد ابتلیا بالطعن واللعن، ولیس وجهه إلاّ الانتماء إلی غیر مذهب الحق، وهو لا یمنع من قبول روایتهما إذا کانا ثقتین فی الروایة، والنجاشی والشیخ وان صرحا بوقف الرجل وانه من عُمده، ولکنه لا یضر باعتبار قوله إذا کان متجنّباً عن الکذب.  
الثانی: ان ابا عمرو الکشی روی مسنداً ومرسلاً یناهز خمس روایات (2). تدل علی انحراف عقیدته، کما روی الشیخ فی غیبته ما یدل علی انه تعمد الکذب (3) إلاّ ان هنا روایات تدل علی کونه باقیاً علی مذهب الإمامیة، او انه رجع عن الوقف وصار مستبصراً. وهذه الروایات مبثوثة فی غیبة النعمانی، وکمال الدین للصدوق، وعیون أخبار الرضا - علیه السلام -، بل  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: 1 / 104 باب النهی عن الجسم والصورة، الحدیث 1.  
2 . رجال الکشی: رقم الترجمة 310 و 332.  
3 . غیبة الشیخ الطوسی: 46، طبعة النجف.  
( 253 )  
فی رجال الکشی ما یدل علی رجوعه عن الوقف، ولأجل هذه المعارضة لا یمکن رمی الرجل بالبقاء علی الوقف بقول قاطع.  
ولأجل إیقاف القارئ الکریم علی هذه النصوص نأتی بها:  
الف: ما رواه أبو زینب فی غیبته عن علی بن أبی حمزة، قال: کنت مع ابی بصیر ومعنا مولی لأبی جعفر الباقر - علیه السلام -فقال: سمعت أبا جعفر - علیه السلام -یقول: منا اثنا عشر محدَّثاً، السابع من ولدی القائم فقام الیه ابو بصیر فقال: أشهد انی سمعت ابا جعفر- علیه السلام -یقوله منذ أربعین سنة (1).  
ب: روی الصدرق فی کمال الدین بسنده عن الحسن بن علی بن ابی حمزة، عن ابیه، عن یحیی بن ابی القاسم، عن الصادق جعفر بن محمد - علیه السلام -عن ابیه عن جده قال: قال رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -: الأئمة بعدی اثنا عشر أولهم علی بن ابی طالب وآخرهم القائم، هم خلفائی، وأوصیائی، وأولیائی، وحجج الله علی امتی بعدی، المقر بهم مؤمن، والمنکر لهم کافر (2).  
ج: روی الصدوق فی عیون أخبار الرضا عن الحسن بن علی الخزّاز قال: خرجنا إلی مکة ومعنا علی بن ابی حمزة، ومعه مال ومتاع، فقلنا: ما هذا؟ قال: هذا للعبد الصالح- علیه السلام -أمرنی ان أحمله إلی علی ابنه - علیه السلام -وقد أوصی الیه (3).  
کل ذلک یدل علی خلاف ما نسب الیه الکشی من القول بالوقف وقد نقل  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الغیبة للنعمانی: 61، طبعة الاعلمی بیروت.  
2 . کمال الدین وتمام النعمة: 1 / 259 الحدیث 4 طبعة الغفاری .  
3 . عیون اخبار الرضا: 1 / 19 الحدیث 4، من الطبعة الحجریة القدیمة.  
( 254 )  
الکشی نفسه ما یظهر منه عنایة الإمام الرضا - علیه السلام -(1) به ویصد الانسان عن التسرع فی القضاء. خصوصاً إذا وقف الانسان علی ما رواه الشیخ بسند صحیح فی «التهذیب» عن الحسن بن علی بن ابی حمزة، الذی رمی بالوقف مثل أبیه، روی انه قال لأبی الحسن (الرضا) - علیه السلام -: ان ابی هلک وترک جاریتین قد دبَّرهما، وأنا ممن أشهد لهما وعلیه دین کثیر، فما رأیک؟ فقال: رضی الله عن ابیک، ورفعه مع محمد- صلی الله علیه وآله وسلم -قضاء دینه خیر له ان شاء الله(2).  
ولو صحت هذه الروایات لما صح ما ذکره ابن الغضائری فی حق ابن أبی حمزة، انه اصل الوقف، واشد الخلق عداوة للولی من بعد ابی إبراهیم.  
وقد قام الفاضل المعاصر الشیخ غلام رضا عرفانیان، بتألیف رسالة فی شأن الاعتبار الروائی لعلی بن ابی حمزة، ونجله الحسن ـ شکر الله مساعیه ـ .  
والقضاء الصحیح فی حق الرواة خصوصاً المشایخ منهم، لا یتم بصرف المراجعة إلی کلمات الرجالیین، خصوصاً رجال الکشی الذی فیه ما فیه من اللحن والخلط، فلا بد من بذل السعی فی الروایات الواردة فی المجامیع الحدیثیة.  
هذا کله حول «علی بن ابی حمزة» ومن تتَّبع الکتب الفقهیة یری ان الاصحاب یأخذون بروایاته ویعملون بها إذا لم یکن هناک معارض.  
والیک الکلام فی باقی النقوض:  
3 ـ ابو جمیلة المفضل بن صالح الأسدی: روی الکلینی عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن ابی عبد الله، عن صفوان بن یحیی، عن ابی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال الکشی: رقم الترجمة 310.  
2 . التهذیب: 8 / 262 الحدیث 953، ولا یخفی ان سؤال الحکم الشرعی عن أبی الحسن - علیه السلام -یعرب عن اعتقاده بإمامته وکونه کأبیه إماماً وقدوة.  
( 255 )  
جمیلة، عن حمید الصیرفی، عن ابی عبدالله - علیه السلام -قال: کل بناء لیس بکفاف فهو وبال علی صاحبه یوم القیامة (1).  
والمراد منه المفضل بن صالح الأسدی والّذی عده الشیخ فی رجاله من اصحاب الصادق- علیه السلام -قائلاً: «المفضل بن صالح ابو علی مولی بنی اسد، یکنی بأبی جمیلة، مات فی حیاة الرضا - علیه السلام -» (2).  
ولکن النجاشی ضعفه عندما ذکر جابر بن یزید الجعفی (المتوفّی عام 128 هـ) وقال: «روی عنه جماعة غمز فیهم وضعفوا، منهم: عمرو بن شمر، ومفضل بن صالح، ومنخل بن جمیل، ویوسف بن یعقوب» (3).  
وقال العلاّمة فی الخلاصة: «مفضل بن صالح ابو جمیلة الأسدی النحاس مولاهم، ضعیف کذاب، کذاب، یضع الحدیث، روی عن ابی عبد الله وعن ابی الحسن- علیهما السلام -».(4)  
أقول: لیس لصفوان أیة روایة عن المفضل فی الکتب الأربعة إلاّ هذه الروایة (5) ومع ذلک کله فلم یثبت ضعفه، اما ما ذکره العلاّمة فهو مأخوذ عن ابن الغضائری، والیک نص عبارته: «المفضل بن صالح ابو جمیلة الأسدی النحاس مولاهم، ضعیف کذاب یضع الحدیث». وقد ذکرنا انه لا اعتبار بتضعیفاته وتعدیلاته، لعدم استناده فیهما إلی السماع بل إلی قراءة المتون کما مر غیر مرة.  
واما ما ذکره النجاشی فمن القریب جداً ان تضعیفه لأجل الاعتقاد فیه  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: 6 / 531 کتاب الزی والتجمل، باب النوادر، الحدیث 7.  
2 . رجال الشیخ: 315.  
3 . رجال النجاشی: الرقم 332.  
4 . الخلاصة: 258 .  
5 . معجم رجال الحدیث: 11 / 431.  
( 256 )  
بالغلو، فصار ذلک الاعتقاد مبدأً للتضعیف، ومن تتبع رجاله یقف علی ان النجاشی متأثر جداً بطریقة ابن الغضائری ، وان بعض تضعیفاته أو کثیراً منها إذا لم یذکر لها وجهاً، کان لاعتقاد الغلو فی الراوی، وقد عرفت عند البحث عن کتاب ابن الغضائری ان مفهوم الغلو لم یکن محدوداً آنذاک، حتی یعرف به الغالی من المقصر.  
وهذا الاحتمال وان لم یکن له دلیل، إلاّ انه مظنون لمن راجع رجال النجاشی. وعلی ذلک فلا یعد تضعیفه نقضاً للقاعدة التی استنبطها الأصحاب من طریقة هؤلاء الثقات، والتزامهم بانهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ عن ثقة.  
4 ـ عبد الله بن خداش المنقری: روی الکلینی عن ابی علی الأشعری ; عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن عبد الله بن خداش المنقری انه سأل ابا الحسن - علیه السلام -عن رجل مات وترک ابنته وأخاه، قال: المال للابنة (1).  
قال النجاشی: «عبد الله بن خداش، ابو خداش المهری ضعیف جداً، وفی مذهبه ارتفاع، له کتاب أخبرناه ابن شاذان، عن أحمد بن محمد بن یحیی قال حدثنا ابی، قال حدثنا سلمة بن الخطاب عنه بکتابه» (2).  
اقول: ان النجاشی وان ضعفه، لکن تضعیفه بقرینة قوله «وفی مذهبه ارتفاع» لأجل اعتقاده بأنه غال، لا لانه لیس بصدوق. والظاهر کما عرفت ان النجاشی کان متأثراً بابن الغضائری فی تضعیف الراوی فی بعض الأحیان لأجل کونه راویاً لبعض ما یتراءی منه الغلوّ، حسب عقیدة النجاشی وزمیله ابن الغضائری ، مثل ذلک لا یمکن الاعتماد علیه.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: ج 7 کتاب المواریث باب میراث الولد، الحدیث 4، ومستدرک الوسائل الجزء 17، الباب 5 من ابواب میراث الابوین، الحدیث 2.  
2 . رجال النجاشی: الرقم 604.  
( 257 )  
أضف إلی ذلک أن الکشی نقل وثاقته عن عبدالله بن أبی عبدالله، محمد بن خالد الطیالسی، فتوثیقه ممّا یعتنی به. قال الکشی: «محمد بن مسعود، قال أبو محمد عبدالله بن محمد بن خالد: (1) أبو خداش، عبدالله بن خداش المهری. ومهرة: محلَّة بالبصرة وهو ثقة» ثم نقل عنه أنه کان یقول: «ما صافحت ذمّیاً قطّ، ولا دخلت بیت ذمّی، ولا شربت دوءً قط، ولا افتصدت ولا ترکت غسل یوم الجمعة قطّ، ولا دخلت علی وال قطّ، ولا دخلت علی قاض قطّ».  
وقد اختلف ضبط اسم والده، والمشهور هو بالدال کما فی مواضع من رجال الشیخ فی اصحاب الکاظم وأصحاب الجواد - علیهما السلام -، فضبطه بأبی خداش المهری البصری، ولکن ابن داود ذکر أنه رأی فی کتاب الرجال للشیخ بخطّه فی رجال الصادق - علیه السلام -عبدالله بن خداش البصری.  
ثم الظاهر أن المنقری هو تصحیف المهری. وقد قال الفیض - قدس سره -فی هامش الوافی: «الصحیح المهری ـ بفتح المیم والهاء الساکنة قبل الراء ـ مکان المنقری».  
5ـ معلّی بن خنیس: وقد روی عنه صفوان علی ما فی فهرست الشیخ فی ترجمة معلّی. قال: «معلّی بن خنیس یکنّی أبا عثمان الأحول له کتاب، أخبرنا به جماعة عن أبی جعفر ابن بابویه، عن ابن الولید، عن الصفار، عن أحمد بن محمد، عن أبیه عن صفوان، عنه»(2). والاجابة عن هذا النقض واضحة.  
أما أولاً: فقد مرَّ أن المعلی بن خنیس ثقة، وما اُثیر حوله من الشبهات لیست بتامَّة، وکفی بذلک ما نقله الشیخ فی «الغیبة» فی حقّه، یقول:  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . المراد منه ابو العباس الطیالسی وقد یکنی بابی محمد فلا تغفل.  
2 . الفهرست: الرقم 721.  
( 258 )  
«وکان معلّی من قوّام ابی عبدالله - علیه السلام -وإنما قتله داود بن علی بسببه، وکان محموداً عنده، ومضی علی منهاجه، وأمره مشهور، فروی عن ابی بصیر قال: لمّا قتل داود بن علی «المعلی بن خنیس»، فصلبه، عظم ذلک علی ابی عبدالله - علیه السلام -واشتدّ علیه وقال له: یا داود، علی ما قتلت مولای وقیّمی فی مالی وعلی عیالی؟ والله إنه لأوجه عند الله منک... فی حدیث طویل. وفی خبر آخر أنه قال: أما والله لقد دخل الجنة»(1).  
وثانیاً: إن المعلی قتل قبل ثلاث وثلاثین ومائة، کما مرَّ فی بحث مشایخ ابن ابی عمیر، وصفوان بن یحیی ممَّن توفی عام 210، فکیف یمکن له أن ینقل عنه، مع ان بین الوفاتین 77 سنة فما زاد، ولم یکن صفوان من المعمرین الذین عاشوا إلی مائة وأزید، ولذلک ان من القریب سقوط الواسطة بین صفوان ومعلی بن خنیس. ویشهد علی ذلک قول النجاشی فی ترجمة معلی بن خنیس: «له کتاب.... أخبرنا أبو عبدالله بن شاذان، قال: حدثنا علی بن حاتم، قال: حدثنا محمد بن عبدالله بن جعفر، عن أبیه، عن أیوب ، عن صفوان بن یحیی، عن أبی عثمان معلی بن زید الاحول، عن معلی بن خنیس بکتابه»(2).  
فیظهر من ذلک أن ما نقلناه آنفاً من الفهرست هو ترجمة معلی بن عثمان (او ابن زید) الاحول، لا معلی بن خنیس والنسخة محرّفة لما عرفت من بُعد روایة صفوان عن معلی بن خنیس أولاً، ولأن «أبا عثمان» کنیة معلی بن عثمان (أو ابن زید) کما ذکر النجاشی والشیخ نفسه فی رجاله ثانیاً.  
إلی هنا وقفت علی حال النقوض المتوجهة إلی الضابطة التی نقلها الشیخ  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الغیبة: 210 (طبعة النجف)، ولاحظ ما ورد حول قتله من الروایات فی تنقیح المقال الجزء الثالث، الصفحة 230.  
2 . رجال النجاشی: الرقم 1115.  
( 259 )  
فی حقّ الفقهاء الثلاثة ولیس النقض منحصراً بما ذکره صاحب «معجم رجال الحدیث» أو مؤلف «مشایخ الثقات» بل هناک نقوض اُخر یعرف الجواب عنها بالاحاطة بما ذکرناه. وإلیک الکلام فی أحوال البزنطی الشیخ الثالث، الذی لا یروی ولا یرسل إلاّ عن ثقة.

3ـ أحمد بن محمد بن عمرو بن أبی نصر البزنطی (المتوف

اشاره

3ـ أحمد بن محمد بن عمرو بن أبی نصر البزنطی (المتوفّی عام 221 هـ)  
قال النجاشی: «أحمد بن محمد بن عمرو بن أبی نصر زید، مولی السکون، أبو جعفر، المعروف بالبزنطی، کوفی لقی الرضا وأبا جعفر - علیهما السلام -، وکان عظیم المنزلة عندهما وله کتب منها: الجامع قرأناه علی أبی عبدالله الحسین بن عبیدالله، قال: قرأته علی أبی غالب أحمد بن محمد الزراری، قال حدثنی به خال أبی محمد بن جعفر، وعمّ أبی علی بن سلیمان قالا: حدثنا محمد بن الحسین بن أبی الخطاب عنه به. وکتاب النوادر ـ إلی أن قال: ـ ومات أحمد بن محمد سنة إحدی وعشرین ومائتین بعد وفاة الحسن بن علی بن فضال بثمانیة أشهر. ذکر محمد بن عیسی بن عبید أنه سمع منه سنة عشرة ومائتین»(1) والبزنطی أحد الفقهاء الثلاثة الذین ادّعی الشیخ أنهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ عن ثقة. وقد جاء فی الکتب الاربعة فی أسناد روایات تبلغ زهاء 788 مورداً، وقد أنهی صاحب «معجم رجال الحدیث» مشایخه فی الکتب الاربعة وغیرها فبلغ 115 شیخاً، والثقات منهم 53 شیخاً، والباقی إما مهمل أو مجهول، وقلیل منهم مضعف نظراء.  
1ـ المفضَّل بن صالح: روی الکلینی عن علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن أحمد بن أبی نصر وابن محبوب، جمیعاً عن المفضل بن صالح، عن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 180.  
( 260 )  
محمد بن مروان قال: سمعت أبا عبدالله - علیه السلام -یقول: کنت مع أبی فی الحجر فبینما هو قائم یصلی إذا أتاه رجل فجلس الیه فلمّا انصرف، سلّم علیه ثم قال: إنی أسألک عن ثلاثة أشیاء لا یعلمها إلاّ أنت ورجل آخر، قال: ما هی... (1).  
وقد تعرَّفت علی حال هذا النقض عند البحث عن مشایخ صفوان فلا نعید.  
2ـ حسن بن علی بن أبی حمزة: روی الشیخ عن محمد بن أحمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن أبی نصر، عن الحسن بن علی بن أبی حمزة، عن أبی الحسن- علیه السلام -قال: قلت له: إن أبی هلک وترک جاریتین... (2).  
وفیه أولاً: إن علی بن أبی حمزة ونجله الحسن ومعاصرهما زیاد بن مروان القندی، ابتلوا بالشَّتم والطعن واللعن، لذهابهم إلی الوقف، ولکنه کان راجعاً إلی اعتقادهم الفاسد، ولا ینافی وثاقتهم الروائیة.  
وثانیاً: إن هناک روایات تدلّ علی رجوع الوالد والولد عن الوقف وصیرورتهما مستبصرین، وقد نقلا النصّ علی إمامة الإمام الرضا - علیه السلام -ومنها هذه الروایة ; فتری انّ النَّجل یذهبالی الإمام الرضا - علیه السلام -یسأله عن مسألة شرعیة راجعة إلی ترکة أبیه، ولولا اعتقاده لما کان لسؤاله معنی، وقد عرفت بعض هذه الروایات عند البحث عن النّقوض المتوجّهة إلی مشایخ ابن أبی عمیر، فلا نعید.  
3ـ عبدالله بن محمد الشامی: روی الکلینی عن علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن أحمد بن محمد بن أبی نصر، عن عبدالله بن محمد الشامی، عن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: ج 4، کتاب الحج، باب بدء البیت والطواف، الحدیث 2.  
2 . التهذیب: 8 / 262 باب التدبیر، الحدیث 953.  
( 261 )  
حسین بن حنظلة، عن أحدهما - علیهما السلام -قال: أکل الکباب یذهب بالحمی (1).  
وروی أیضاً عن عدة من اصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن أحمد بن محمد بن ابی نصر، عن عبد اللَّه بن محمد الشامی، عن الحسین بن حنظلة قال: الدباء یزید فی الدماغ (2).  
وروی البرقی فی المحاسن بسنده عن أحمد بن محمد بن ابی نصر، عن عبد اللَّه بن محمد الشامی، عن الحسین بن حنظلة، عن احدهما - علیهما السلام -قال: السمک یذیب الجسد (3).  
اما وجه النقض فان عبداللَّه بن محمد، من رجال کتاب «نوادر الحکمة» وقد ضعف عدة من رجالها، وذکرها النجاشی فی ترجمة مؤلفها، منهم عبد اللَّه بن محمد الشامی، والیک نص النجاشی فی ترجمة محمد بن أحمد بن یحیی الأشعری القمی: «کان ثقة فی الحدیث إلاّ ان اصحابنا قالوا: کان یروی عن الضعفاء ویعتمد المراسیل، ولا یبالی عمن أخذ، وما علیه فی نفسه مطعن فی شیء وکان محمد بن الحسن بن الولید یستثنی من روایة محمد بن أحمد بن یحیی، ما رواه عن موسی بن محمد الهمدانی ـ إلی ان قال: او عبد الله بن محمد الشامی، او عبد الله بن أحمد الرازی...»(4).  
اقول: ان عبد اللَّه بن محمد الشامی، الذی یروی عنه محمد بن أحمد بن یحیی صاحب «نوادر الحکمة» غیر عبد اللَّه بن محمد الشامی الذی یروی عنه البزنطی، فان الأول شیخ صاحب النوادر وتلمیذ أحمد بن محمد بن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: ج 6 کتاب الاطعمة باب الشواء والکباب، الحدیث 4.  
2 . الکافی: 6 / 371 کتاب الاطعمة باب القرع، الحدیث 4.  
3 . المحاسن: 476، الحدیث 483.  
4 . رجال النجاشی: الرقم 939.  
( 262 )  
عیسی قال الشیخ: «عبد الله بن محمد یکنی ابا محمد الشامی الدمشقی یروی عن أحمد بن محمد بن عیسی وغیره من اصحاب العسکری - علیه السلام -» وقال فی فصل من لم یرو عنهم - علیهم السلام -: «عبد الله بن محمد الشامی روی عنه محمد بن أحمد بن یحیی» وهذا هو الذی استثناه ابن الولید من روایات کتاب «نوادر الحکمة».  
واما عبد الله بن محمد الشامی الذی یروی عنه أحمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی، فهو متقدم علی سمیّه بواسطتین: 1 ـ أحمد بن محمد بنعیسی 2 ـ أحمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی، وذلک لأن ابن عیسی یروی کثیراً عن البزنطی، وهو یروی عن عبد الله بن محمد الشامی، فلا یمکن ان یکونا شخصاً واحداً.  
وبعبارة اخری; توفی مؤلف النوادر حوالی 290، وتوفی أحمد بن محمد بن عیسی بعد 274، أو بعد 280، وتوفی البزنطی 221، فکیف یمکن ان یروی صاحب «نوادر الحکمة» عن شیخ البزنطی وهو عبد الله بن محمد الشامی. ومنشأ الاشتباه اتحاد الراویین فی الاسم والنسبة.  
ولأجل ان یقف القاریء علی تعددهما ذاتاً وطبقة، فلیلاحظ ما رواه الصدوق فی عیون اخبار الرضا باب النص علی الرضا - علیه السلام -قال: حدثنا ابی ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الولید، وأحمد بن محمد بن یحیی العطار، ومحمد بن علی ماجیلویه ـ رضی اللَّه عنهم ـ قالوا حدثنا محمد بن یحیی العطار، عن محمد بن أحمد بن یحیی بن عمران الأشعری (مؤلف نوادر الحکمة) عن عبد الله بن محمد الشامی، عن الحسن بن موسی الخشاب، عن علی بن أسباط، عن الحسین مولی ابی عبدالله - علیه السلام -... (1). تری فیه ان عبد الله بن محمد الشامی یروی عن علی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . عیون اخبار الرضا: 16 ، الطبعة الحجریة.  
( 263 )  
بن اسباط بواسطة، وکان علی بن اسباط معاصراً لعلی بن مهزیار، وقد دارت بینهما رسائل، وعلی بن مهزیار متأخر عن البزنطی (1). ولیسا فی طبقة واحدة، فکیف یمکن ان یکون الشامی الذی هو شیخ صاحب النوادر، شیخاً للبزنطی؟ ولأجل ذلک یحکم بتعدد الراویین.  
4 ـ عبد الرحمن بن سالم: روی الشیخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن ابی نصر، عن عبد الرحمن بن سالم، عن اسحاق بن عمار قال: قلت لأبی عبدالله - علیه السلام -: أخبرنی عن أفضل المواقیت فی صلاة الفجر... (2).  
وروی ایضاً بهذا السند عن عبد الرحمن بن سالم، عن مفضل بن عمر قال: قلت لأبی عبد الله - علیه السلام -جعلت فداک ما تقول فی المرأة تکون فی السفر مع الرجال لیس فیهم لها ذو محرم... (3).  
وروی أیضاً عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن عبد الرحمن بن سالم، عن مفضل بن عمر قال: قلت لأبی عبد الله - علیه السلام -: من غسل فاطمة - علیها السلام -؟... (4).  
اقول: ویروی عنه ابن ابی عمیر أیضاً. روی الکلینی عن علی بن إبراهیم عن ابیه، عن ابن ابی عمیر، عن عبد الرحمن بن سالم، عن ابیه،  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . توفی ابن مهزیار فی ایام إمامة الإمام الحسن العسکری- علیه السلام -، روی الکلینی مکاتبته عنه فی الحج لاحظ ج 4، الصفحة 30 باب بلا عنوان بعد باب الحج عن المخالف، وقد تقلد الإمام العسکری - علیه السلام -الإمامة بعد وفاة ابیه عام 254 هـ، وعلی ذلک یکون موت ابن مهزیار حوالی تلک السنة.  
2 . الوسائل: ج 1 باب 4 من ابواب الوضوء، الحدیث 4.  
3 . الوسائل: ج 2 باب 22 من ابواب غسل المیت، الحدیث 1.  
4 . الوسائل: ج 2 باب 24 من ابواب غسل المیت الحدیث 6 والظاهر سقوط الواسطة بین أحمد بن محمد بن عیسی، وعبد الرحمن بن سالم وهو أحمد بن محمد بن ابی نصر، کما فی الاستبصار الرقم (730) ویشهد بذلک السندان السابقان.  
( 264 )  
عن ابی جعفر - علیه السلام -قال: قلت له: هل یکره الجماع فی وقت من الأوقات وان کان حلالاً؟... (1).  
وقع بعنوان «عبد الرحمن بن سالم» فی اسناد ثلاث وعشرین روایة، فهو یروی عن ابی بصیر وابیه، واسحاق بن عمار، والمفضل بن عمر، وروی عنه ابن ابی عمیر، وابن ابی نصر، والحسن بن ظریف، وسهل بن زیاد، ومحمد بن أسلم وغیرهم.  
قال النجاشی: «عبد الرحمن بن سالم بن عبد الرحمن الکوفی العطار ـ وکان سالم بیاع المصاحف ـ وعبد الرحمن اخو عبد الحمید بن سالم، له کتاب» ثم ذکر سنده الیه (2). وعده الشیخ فی رجاله من اصحاب الصادق - علیه السلام -کما عده البرقی من اصحابه (3).  
ولم یضعفه إلاّ ابن الغضائری وقال: «روی عن ابی بصیر، ضعیف» ومن المعلوم ان تضعیفاته غیر موثوق بها، لما أوضحنا حالها.  
حصیلة البحث: قد تعرفت علی النقوض المتوجهة إلی الضابطة من جانب المحقق مؤلف «معجم رجال الحدیث» والفاضل المعاصر مؤلف «مشایخ الثقات» وان شیئاً منها لا یصلح لأن یکون نقضاً للقاعدة، وذلک لجهات شتی نشیر الیها:  
1 ـ ان شیئاً منها من هؤلاء الضعاف لم یکونوا مشایخ للثقات، بل کانوا أعدالهم وأقرانهم، وانما توهمت الروایة عنهم بسبب وجود «عن» مکان «الواو»، فتصحیف العاطف بحرف الجر، صار سبباً لأوهام کثیرة. وقد نبه  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: 5 / 497، کتاب النکاح باب الاوقات التی یکره فیها الباه.  
2 . رجال النجاشی: الرقم 629.  
3 . رجال الشیخ: الرقم 711.  
( 265 )  
علی هذه القاعدة صاحب «منتقی الجمان» کما أوضحناه فتصور العدیل استاذاً لهم.  
2 ـ ان کثیراً ممن اتهم بالضعف، مضعفون من حیث المذهب والعقیدة، لا من حیث الروایة، وهذا لا یخالف وثاقتهم وصدقهم فی الحدیث. وقد وقفت فی کلام الشیخ علی ان المراد من الثقات هم الموثوق بهم من حیث الروایة والحدیث لا المذهب، وبعبارة اخری کانوا ملتزمین بالنقل عن الثقات سواء کانوا إمامیین أم غیرهم.  
3 ـ ان منشأ بعض النقوض هو الاشتراک فی الاسم بین المضعف وغیره، کما مر نظیره فی عبد الله بن محمد الشامی.  
4 ـ ان بعض من اتهم بالضعف لم یثبت ضعفهم أوّلاً، ومعارض بتعدیل الآخرین ثانیاً. وعلی ضوء ما تقدم، تقدر علی الاجابة عن کثیر من النقوض المتوجهة إلی الضابطة، التی ربما تبلغ خمسة واربعین نقضاً. وأغلبها مستند إلی سقم النسخ وعدم إتقانها.  
نعم من کان له إلمام بطبقات الرواة، ومیز الشیخ عن التلمیذ، یقف علی کثیر من الاشتباهات الواردة فی الاسناد التی لم تقابل علی النسخ الصحیحة.  
فابتلاؤنا بکثیر من هذهالاشتباهات ولید التقصیر فی دراسة الحدیث، وعدم معرفتنا بأحوال الرواة، وطبقاتهم ومشایخهم وتلامیذهم، وفقدان النسخ الصَّحیحة.

محاولة للاجابة عن النقوض

محاولة للاجابة عن النقوض  
ان هنا محاولة للاجابة عن هذه النقوض لا بأس بطرحها، وهی:  
ان شهادة الشیخ فی المقام لا تقصر عن شهادة ابن قولویه وعلی بن  
( 266 )  
إبراهیم فی أول کتابیهما بأنهما لا یرویان فیهما إلاّ عن ثقة. فکما انه یجب الاخذ بشهادتهما مطلقاً، إلاّ إذا عارضها تنصیص آخر، وعند التعارض اما ان یتوقف، او یؤخذ بالثانی لو ثبت رجحانه، فهکذا المقام یؤخذ بهذه الشهادة إلاّ إذا ثبت خلافها، او تعارضت مع نصّ اخر، فکما ان ثبوت الخلاف فی مورد شهادة ابن قولویه وعلی بن إبراهیم، لا یضر بالاخذ بقولهما فی غیر مورده فهکذا المقام.  
وجه ذلک ان الشهادة الاجمالیة فی هذه المقامات تنحل إلی شهادات حسب عدد الرواة، فالتعارض او ثبوت الخلاف فی موارد خاصة یوجب عدم الأخذ بها فی الموارد التی ثبت خلافها دون ما لم یثبت، وقد اورد علی هذه المحاولة بوجهین:  
الوجه الأول: ان هذا الجواب انما یتم لو کانت الشهادة منتهیة إلی نفس هؤلاء الثلاثة، بأن کانوا مصرحین بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ عن ثقة فعند ذلک تؤخذ بشهادتهم إلاّ فی صورة التعارض او ثبوت الخلاف، اما إذا کانت الشهادة مستندة إلی نفس الشیخ، بأن یشهد هو - قدس سره -بأن هؤلاء المشایخ لا یروون ولا یرسلون إلاّ عن ثقة، فعندئذ یکون الوقوف علی مشایخ لهم مضعفین بنفس الشیخ، موجباً لسقوط هذه الشهادة عن الاعتبار فلا یبقی لها وثوق.  
والفرق بین کون الشهادة منتهیة إلی نفس الأقطاب الثلاثة، وکونها منتهیة إلی نفس الشیخ واضح، إذ لو کانت الشهادة منتهیة إلی نفس المشایخ، یکون معناه انهم شهدوا علی انهم ما کانوا یروون ولا یرسلون إلاّ عن ثقة عندهم. فاذا تبین الخلاف، او تعارض مع تنصیص اخر، یحمل علی انه صدر اشتباهاً من هؤلاء فی هذه الموارد المتبینة، فحسبوا غیر الثقة ثقة فرووا عنه. وهذا لا یضر بالاخذ بها فی غیر تلک الموارد وکم له من نظائر فی عالم الشهادات.  
( 267 )  
واما إذا کانت الشهادة منتهیة إلی نفس الشیخ، وکانت شهادته علی انهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ عن ثقة، مبنیة علی استقرائه فی مشایخهم، فلا تعتدّ بها إذا تبین الخلاف، واعلم انهم یروون عن غیر الثقة أیضاً، إذ عندئذ یتبین ان استقراء الشیخ کان استقراء ناقصاً غیر مفید لامکان انتزاع الضابطة الکلیة، فلا یصح الأخذ بها لبطلان اساسها.  
هذا ما یرومه معجم رجال الحدیث. وان کانت العبارة غیر وافیة بهذا التقریر، ولکن الإجابة عن هذا الاشکال ممکنة بعد الدقة فی عبارة «العدة». لأن الظاهر من عبارة الشیخ هو استکشاف الطائفة التزامهم بأنهم ما کانوا یروون ولا یرسلون إلاّ عن ثقة، علی وجه کانت القضیة مشهورة فی الأوساط العلمیة قبل زمن الشیخ إلی ان انتهت الیه، فعند ذاک یکون الشیخ حاکیاً لهذا الاستکشاف، لا انه هو الذی کشف ذلک، وادعی الإجماع علیه. ألا تری انه یقول: «سوت الطائفة بین ما یرویه هؤلاء وغیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ عمن یوثق به».  
فالطائفة التی سوت بین ما یرویه هؤلاء هی التی کشفت هذا الالتزام عنها وعرفها الشیخ، وبذلک یسقط الاشکال عن الصلاحیة، لانه کان مبنیاً علی ان الشیخ هو الذی کشف الضابطة عن طریق الاستقراء، وبالعثور علی مشایخ ضعفهم الشیخ نفسه فی کتبه، یکون ذلک دلیلاً علی نقصان الاستقراء.  
ولکنک عرفت ان احتمال کون الشیخ هو المستکشف، فضلاً عن کون استکشافه مبنیاً علی الاستقراء، أمر لا توافقه عبارة «العدة». وعلی ذلک یؤخذ بهذه الشهادة، ویحکم بوثاقة مشایخهم عامة، وان لم یذکروا فی الکتب الرجالیة بشیء من الوثاقة والمدح .  
الوجه الثانی: ربما یقال ان هذه المحاولة انما تنتج فی المسانید، فیحکم بوثاقة کل من جاء فیها إلاّ من ثبت ضعفه. وأما المراسیل فلا تجری  
( 268 )  
فیها، إذ من المحتمل أن تکون الواسطة هی من ثبت ضعفه فعندئذ لا یمکن الأخذ بها، لأنه یکون من قبیل التمسّک بالعام فی الشبهة المصداقیة(1).  
وأجاب عنه السید الشهید الصدر ـ رضوان الله علیه ـ علی أساس حساب الاحتمالات، وحاصله: أن الوسیط المجهول إذا افترضنا أنه مردّد بین جمیع مشایخ ابن أبی عمیر، وکان مجموع من روی عنه أربعمائة شخص، وکان ثابت الضعف منهم بشهادة أخری، لا یزیدون علی خمسة أو حوالی ذلک، فعندئذ یکون احتمال کون الوسیط المحذوف أحد الخمسة المضعفة 80/1، وإذا افترضنا أن ثابت الضعف من الاربعمائة هم عشرة، یکون احتمال کون الوسیط المحذوف منهم 40/1 ومثل هذا الاحتمال لا یضرّ بالاطمئنان الشخصی، ولیس العقلاء ملتزمین علی العمل والاتباع، إذا صاروا مطمئنین مائة بالمائة.  
ثمَّ إنه - قدس سره -أورد علی ما أجاب به إشکالاً هذا حاصله: إن هذا الجواب إنما یتّم إذا کانت الاحتمالات الاربعمائة فی الوسیط المجهول، متساویة فی قیمتها الاحتمالیة، إذ حینئذ یصحّ أن یقال احتمال کونه أحد الخمسة المضعفین قیمة 80/1، وإذا فرضنا أن ثابت الضعف عشرة فی أربعمائة، کان احتمال کون الوسیط أحدهم 40/1، وأما إذا لم تکن الاحتمالات متساویة، وکانت هناک أمارة احتمالیة تزید من قیمة احتمال أن یکون الوسیط المجهول أحد الخمسة، فسوف یختلّ الحساب المذکور، ویمکن أن ندّعی وجود عامل احتمالی، یزید من قیمة هذا الاحتمال، وهو نفس کون ابن أبی عمیر یروی الروایة عن رجل او بعض اصحابه، ونحو ذلک من التعبیرات التی تعرب عن کون الراوی بدرجة من عدم الاعتناء، وعدم الوثوق بالروایة، یناسب أن یکون المرویّ عنه أحد أولئک الخمسة، وإلاّ لما  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . معجم رجال الحدیث: 1 / 80، ومشایخ الثقات: 41.  
( 269 )  
کان وجه لترک اسمه والتکنیة عنه برجل ونحوه وعندئذ یختلّ الحساب المذکور ویکون المظنون کون المرویّ هو أحد الخمسة، لا أحد الباقین، فتنقلب المحاسبة المذکورة(1).  
ولا یخفی أن الجواب المذکور غیر واف لدفع الاشکال، وعلی فرض صحّته فالذی اُورد علیه غیر تامّ.  
أما الأول، فلأن العقلاء فی الاُمور المهمّة، یحتاطون بأکثر من ذلک، فلا یأخذون بخبر یحتمل کذبه بنسبة 80/1 فلو علم العقلاء أن قنبلة تصیب بنایة من ثمانین بنایة، لا یقدمون علی السکنی فی أحدها، کما أنه لو وقفوا علی أن السیل سیجرف إحدی السیارات التی تبلغ العدد المذکور لا یجرأون علی رکوب أی منها، وهکذا غیر ذلک من الامور الخطیرة.  
نعم الاُمور الحقیرة التی لا یهتمّ العقلاء باضرارها، ربّما یأخذون بخبر یحتمل صدقه حتی بأقل من النسبة المذکورة. والشریعة الالهیة من الامور المهمة، فلا یصحّ التساهل فیها، مثل ما یتساهل فی الاُمور غیر المهّمة.  
ولأجل ذلک قلنا إن أصل الجواب غیر تامّ. اللّهم إلاّ أن یقال: إنَّ تسویغ الشارع العمل بمطلق قول الثقة، یکشف عن أنه اکتفی فی العمل بالشریعة، بالمراتب النازلة من الاطمئنان، وإلاّ لما سوَّغ العمل بقول الثقة علی وجه الاطلاق، ولیس قول کل ثقة مفیداً للدرجة العلیا من الاطمئنان.  
وأما الثانی، وهو أن الاشکال غیر وارد علی فرض صحَّة الجواب، فلأن النجاشی یصرّح بأن وجه إرساله الروایات، هو أن اُخته دفنت کتبه فی حال استتاره، وکونه فی الحبس أربع سنین، فهلکت الکتب وقیل: بل ترکتها فی غرفة فسال علیها المطر فهلکت، فحدَّث من حفظه وممّا کان سلف له فی أیدی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مشایخ الثقات: 44 ـ 45.  
( 270 )  
الناس، فلهذا أصحابنا یسکنون إلی مراسیله(1).  
وعلی هذا فقوله «عن رجل» وما شاکله، لأجل أنه نسی المرویّ عنه، وإلاّ لصرّح باسمه، لا کأنه بلغ من الضعف إلی درجة یأنف عن التصریح باسمه، حتی یستقرب بأنه من أحد الخمسة الضعاف.  
نعم هاهنا محاولة لحجیّة مراسیله لو صحت لاطمأنّ الإنسان بأنّ الواسطة المحذوفة کانت من الثقات لا من الخمسة الضعاف .  
وحاصلها أن التتبع یقضی بأن عدد روایاته عن الضعاف قلیل جدّاً بالنسبة إلی عدد روایاته عن الثقات، مثلاً إنه یروی عن أبی أیوب فی ثمانیة وخمسین مورداً، کما یروی عن ابن اذینة فی مائة واثنین وخمسین مورداً، ویروی عن حمّاد فی تسعمائة وخمسة وستّین مورداً، ویروی عن عبد الرحمن بن الحجّاج فی مائة وخمسة وثلاثین مورداً، کما یروی عن معاویة بن عمّار فی أربعمائة وثمانیة وأربعین مورداً، إلی غیر ذلک من المشایخ التی یقف علیها المتتبّع بالسبر فی روایاته.  
وفی الوقت نفسه لا یروی عن بعض الضعاف إلاّ روایة او روایتین او ثلاثة، وقد عرفت عدد روایاته فی الکتب الاربعة عن هذه الضعاف.  
فاذا کانت روایاته من الثقات أکثر بکثیر من روایاته عن الضعاف، یطمئن الانسان بأن الواسطة المحذوفة فی المراسیل هی من الثقات، لا من الضعاف. ولعلّ هذا القدر من الاطمئنان کاف فی رفع الاشکال.  
نعم لمّا کانت مراسیله کثیرة مبسوطة فی أبواب الفقه، فلا جرم إن الانسان یذعن بأن بعض الوسائط المحذوفة فیها من الضعفاء.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 887.  
( 271 )  
ولکن مثل هذا العلم الاجمالی أشبه بالشبه غیر المحصورة، لا یترتب علیها أثر، کالعلم بأن بعض الاخبار الصحیحة غیر مطابق للواقع، ولا صادر عن المعصوم.

3 ـ العصابة المشهورة بأنهم لا یروون إلاّ عن الثقات

اشاره

3 ـ العصابة المشهورة بأنهم لا یروون إلاّ عن الثقات  
3 ـ العصابة المشهورة بأنهم لا یروون إلاّ عن الثقات  
\* أحمد بن محمد بن عیسی.  
\* بنو فضال کلهم.  
\* جعفر بن بشیر البجلی.  
\* محمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی.  
\* علی بن الحسن الطاطری.  
\* أحمد بن علی النجاشی صاحب الرجال.  
( 274 )  
( 275 )  
قد عرفت حقیقة الحال فی ابن أبی عمیر وصفوان بن یحیی وأحمد بن محمد بن أبی نصر البزنطی. هلمّ معی ندرس حال الباقین ممَّن قیل فی حقّهم إنهم لا یروون إلاّ عن ثقة، وهم عبارة عن عدّة من أجلاء الاصحاب منهم:

ألف ـ أحمد بن محمد بن عیسی القمی

ألف ـ أحمد بن محمد بن عیسی القمی  
لا شکّ أن أحمد بن محمد بن عیسی ثقة جلیل وثَّقه النجاشی والشیخ، ونقل العلاّمة فی خلاصته(1) أنه أخرج أحمد بن محمد بن خالد البرقی القمی من قم لانه کان یروی عن الضعاف، لکنه أعاده الیها، معتذراً الیه، ولمّا توفی مشی أحمد بن محمد بن عیسی فی جنازته حافیاً حاسراً لیبرء نفسه ممّا قذفه به وهذا یدلّ علی أن أحمد بن محمد بن عیسی ما کان یروی عن الضِّعاف وإلاّ لما أخرج سمیّه ومعاصره من قم، فیعدّ هذا دلیلاً علی أنه لا یروی إلاّ عن ثقة.  
والظاهر بطلان هذا الاستنتاج، لأنه لم یخرج البرقی من قم لأجل روایته عن ضعیف او ضعیفین او ضعاف معدودین، بل لأجل أنه کان یکثر الروایة عن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الخلاصة: 14، طبعة النجف. ونقل النجاشی فی فهرسه (الرقم: 490) قریباً منه فی حق سهل بن زیاد الآدمی، وان ابن عیسی اخرجه من قم وکان یشهد علیه بالغلو والکذب.  
( 276 )  
الضعاف ویعتمد علیهم. قال الشیخ فی ترجمته: «وکان ثقة فی نفسه غیر أنه أکثر الروایة عن الضعفاء واعتمد المراسیل»(1) وقال العلاّمة فی «الخلاصة»: «أصله کوفی ثقة غیر أنه اکثر الروایة عن الضعفاء واعتمد المراسیل، قال ابن الغضائری: طعن علیه القمیون ولیس الطعن فیه، إنما الطعن فیمن یروی عنه فانه کان لا یبالی عمَّن أخذ علی طریقة أهل الاخبار».  
والمتحصل من ذلک أن أحمد بن محمد بن عیسی أخذ علی البرقی إکثار الروایة من الضعاف، وهو یدل علی عدم اکثاره منها لا أنه لا یروی عن ضعیف قطّ.  
أضف إلی ذلک أن أحمد بن محمد بن عیسی بنفسه روی عن عدَّة من الضعفاء نظراء:  
1ـ محمد بن سنان: روی الکلینی عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن محمد بن سنان، عن اسماعیل بن جابر، عن أبی عبدالله - علیه السلام -قال: العلماء أمناء، والاتقیاء حصون(2).  
ومحمد بن سنان هذا ممَّن ضعفه النجاشی وقال: «قال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعید: إنه روی عن الرضا - علیه السلام -قال: وله مسائل عنه معروفة، وهو رجل ضعیف جدّاً لا یعوَّل علیه ولا یلتفت إلی ما تفرّد به، وقد ذکره ابو عمرو فی رجاله، قال أبو الحسن علی بن محمد بن قتیبة النیشابوری قال: قال أبو محمد الفضل بن شاذان: لا اُحلّ لکم أن ترووا أحادیث محمد بن سنان»(3).  
2ـ علی بن حدید: روی الکلینی عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . فهرست الشیخ: الرقم 55.  
2 . الکافی: 1 / 33 ، کتاب فضل العلم، الباب الثانی، الحدیث 5 .  
3 . رجال النجاشی: الرقم 888، ورجال الکشی: 428.  
( 277 )  
محمد بن عیسی، عن علی بن حدید، عن مرازم، عن أبی عبدالله - علیه السلام -قال: إن الله تبارک وتعالی أنزل فی القرآن تبیان کل شیء(1).  
وقد مضی أن علی بن حدید فی الضعاف.  
3 ـ اسماعیل بن سهل: روی الکلینی عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن عیسی عن اسماعیل بن سهل، عن حماد، عن ربعی، عن ابی عبدالله - علیه السلام -قال: قال امیر المؤمنین - علیه السلام -: ان الندم علی الشر یدعو إلی ترکه (2).  
واسماعیل بن سهل هذا ضعفه النجاشی. قال: «اسماعیل بن سهل الدهقان ضعفه اصحابنا، له کتاب» (3) وقال العلاّمة فی القسم الثانی من الخلاصة وابن داود مثله(4).  
4ـ بکر بن صالح: روی الکلینی عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن بکر بن صالح، عن الحسن بن علی، عن عبدالله بن إبراهیم، عن علی بن أبی علی اللهبی، عن أبی عبدالله - علیه السلام -قال: إن الله تبارک وتعالی لیعطی العبد من الثواب علی حسن الخلق کما یعطی المجاهد فی سبیل الله یغدو علیه ویروح(5).  
وبکر بن صالح هذا ممَّن ضعفه النجاشی. قال: «مولی بنی ضبَّة روی عن أبی الحسن موسی - علیه السلام -، ضعیف له کتاب نوادر»(6).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: 1 / 59 ، کتاب فضل العلم، باب الرد إلی الکتاب والسنة، الحدیث 21.  
2 . الکافی: 2 / 427 ، کتاب الایمان والکفر، باب الاعتراف بالذنوب، الحدیث 7.  
3 . رجال النجاشی: الرقم 56.  
4 . الخلاصة: 200، ورجال ابن داود: 231، وذکراه فی القسم الثانی.  
5 . الکافی: 2 / 101 باب حسن الخلق، الحدیث 12.  
6 . رجال النجاشی: الرقم 276.  
( 278 )  
وقال العلاّمة فی القسم الثانی من الخلاصة: «بکر بن صالح الرازی مولی بنی ضبَّة، وروی عن أبی الحسن الکاظم - علیه السلام -، ضعیف جدّاً کثیر التفرّد بالغرائب»(1).

ب ـ بنو فضّال

ب ـ بنو فضّال  
قد استدلّ علی وثاقة کل من روی عنه بنو فضال بالحدیث التالی: روی الشیخ فی کتاب «الغیبة» عن أبی محمد المحمدی قال: وقال أبو الحسین بن تمام: حدثنی عبدالله الکوفی خادم الشیخ الحسین بن روح (رضی الله عنه)قال: سئل الشیخ ـ یعنی أبا القاسم (رضی الله عنه)ـ عن کتب ابن ابی العزاقر(2) بعد ما ذمّ وخرجت فیه اللعنة، فقیل له: فکیف نعمل بکتبه وبیوتنا منها ملآی؟ فقال: أقول فیها ما قاله أبو محمد الحسن بن علی - علیه السلام -وقد سئل عن کتب بنی فضال، فقالوا: کیف نعمل بکتبهم وبیوتنا منها ملآی؟ فقال ـ صلوات الله علیه ـ: خذوا بما رووا وذروا ما رأوا(3).  
وهذه الروایة ممّا استند الیه الشیخ الانصاری - رحمه الله -فی کتاب صلاته عند ما تعرض لروایة داود بن فرقد وقال: «روی الشیخ عن داود بن فرقد، عن بعض أصحابنا، عن أبی عبدالله - علیه السلام -قال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتی یمضی بمقدار ما یصلی المصلی أربع رکعات، فاذا مضی مقدار ذلک فقد دخل وقت الظهر والعصر... ـ ثم قال: وهذه الروایة وإن کانت مرسلة إلاّ أن سندها إلی الحسن بن فضّال صحیح وبنو فضّال ممّن أُمروا بالأخذ بکتبهم وروایاتهم»(4).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الخلاصة: 207 ـ 208.  
2 . هو محمد بن علی الشلمغانی المعروف بابن ابی العزاقر وقد خرج التوقیع بلعنه علی ید الشیخ ابی القاسم الحسین بن روح فی ذی الحجة من شهور سنة 312 هـ ، وله کتاب «التکلیف».  
3 . کتاب الغیبة للشیخ الطوسی: 239، طبعة النجف.  
4 . صلاة الشیخ الانصاری: 1.  
( 279 )  
غیر أن الاستدلال بهذا الحدیث علی فرض صحة سنده قاصر، لأن المقصود من الجملة الواردة فی حقّ بنی فضال هو أن فساد العقیدة بعد الاستقامة لا یضرّ بحجیة الروایة المتقدمة علی الفساد، لا انه یؤخذ بکل روایاتهم ومراسیلهم ومسانیدهم من غیر أن یتفحص عمَّن یروون عنه، بل المراد أنه یجری علی بنی فضال الحکم الذی کان یجری علی سائر الرواة، فکما أنه یجب التفتیش عنهم حتی تتبیّن الثقة منهم عن غیرها فهکذا بنو فضال.

ج ـ جعفر بن بشیر

ج ـ جعفر بن بشیر  
قد استدل المحدث النوری فی مستدرکه(1) علی وثاقة کل من روی جعفر بن بشیر عنهم ومن رووا عنه بما ذکره النجاشی فی رجاله حیث قال: «جعفر بن بشیر البجلی الوشاء من زهاد اصحابنا وعبّادهم ونسّاکهم وکان ثقة وله مسجد بالکوفة ـ إلی أن قال: مات جعفر - رحمه الله -بالأبواء سنة 208 هـ . کان أبو العباس بن نوح یقول: کان یلقّب فقحة العلم(2) روی عن الثقات ورووا عنه، له کتاب المشیخة»(3).  
ولکن الظاهر أن العبارة غیر ظاهرة فی الحصر، بل المراد أن جعفر بن بشیر یروی عن الثقات کما تروی الثقات عنه، وأما إنه لا یروی عنه إلاّ الثقات وهو لا یروی إلاّ عنهم، فلا تفیده العبارة، کیف ومن المستبعد عادة أن لا یروی عنه إلاّ ثقة وهو خارج عن اختیاره، وأقصی ما تفیده العبارة أن القضیة غالبیة.  
کیف وقد روی جعفر بن بشیر عن الضعیف أیضاً.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 3 / 777، الفائدة العاشرة .  
2 . هکذا ضبطه فی الایضاح علی ما نقله قاموس الرجال والفقحة من النبت الزهرة، کما ضبطه فی الخلاصة: 32، ورجال ابن داود بـ «قفة العلم».  
3 . رجال النجاشی: الرقم 304.  
( 280 )  
روی الشیخ عن محمد بن علی بن محبوب، عن محمد بن الحسین، عن جعفر بن بشیر، عن صالح بن الحکم قال: سألت أبا عبدالله - علیه السلام -عن الصلاة فی السفینة... إلی آخره(1).  
وصالح بن الحکم ممن ضعفه النجاشی وقال: «صالح بن الحکم النیلی الاحول، ضعیف»(2) .

د ـ محمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی

د ـ محمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی  
وقد قیل(3) فی حقه ما قیل فی حقّ جعفر بن بشیر مستدلاً بما ذکره النجاشی فی حقه أیضاً حیث قال: «محمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی أبو عبدالله ثقة عین روی عن الثقات ورووا عنه ولقی أصحاب أبی عبدالله - علیه السلام -»(4).  
والمراد من هذه العبارة ما ذکرناه فی حقّ المتقّدم علیه.

هـ ـ علی بن الحسن الطاطری

هـ ـ علی بن الحسن الطاطری  
قال الشیخ فی ترجمة الرجل: «کان واقفیاً شدید العناد فی مذهبه، صعب العصبیة علی ما خالفه من الإمامیة، وله کتب کثیرة فی نصرة مذهبه وله کتب فی الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم وبروایتهم فلأجل ذلک ذکرناها»(5).  
استدل بذیل کلام الشیخ من أن کل من روی علی بن الحسن الطاطری عنه فهو ثقة، لأن الشیخ شهد علی أنه روی کتبه عن الرجال الموثوق بهم  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . التهذیب: 3 / 296، باب الصلاة فی السفینة، الحدیث 897 .  
2 . رجال النجاشی: الرقم 533.  
3 . مستدرک الوسائل: 3 / 777 ، الفائدة العاشرة.  
4 . رجال النجاشی: الرقم 933.  
5 . فهرست الشیخ: 118، الرقم 392.  
( 281 )  
وبروایتهم، ولکن غایة ما یستفاد من هذه العبارة ان الطاطری لا یروی فی کتبه إلاّ عن ثقة، واما انه لا یروی مطلقاً إلاّ عن ثقة فلا یدل علیه.  
وعلی ذلک کلما بدأ الشیخ سند الحدیث باسم الطاطری فهو دلیل علی ان الروایة مأخوذة من کتبه الفقهیة فعندئذ فالسند صحیح إلی اخره، وهذا غیر القول بأنه لا یروی إلاّ عن ثقة، حتی یحکم بصحة کل سند وقع فیه الطاطری إلی ان ینتهی إلی المعصوم، علی ان من المحتمل ان یکون کلام الشیخ محمولاً علی الغالب، فلاحظ کتابه واطمأن بوثاقة کثیر من رواة کتابه، فقال فی حقه ما قال، والله العالم .  
نعم هذه التوثیقات فی حق هؤلاء الرجال، قرائن ظنیة علی وثاقة کل من یروون عنه ولو انضمت الیه القرائن الاخر ربما حصل الاطمئنان علی وثاقة المروی عنه، فلاحظ.

و ـ أحمد بن علی النجاشی صاحب الرجال

و ـ أحمد بن علی النجاشی صاحب الرجال  
ان للشیخ ابی العباس أحمد بن علی بن أحمد بن العباس بن محمد بن عبدالله بن إبراهیم بن محمد بن عبدالله النجاشی مشایخ معروفین سنشیر الیهم، وجده النجاشی هو الذی ولی علی الأهواز وکتب إلی ابی عبدالله - علیه السلام -یسأله فکتب الإمام الیه رسالة معروفة بالرسالة الأهوازیة التی نقلها السید محیی الدین فی أربعینه والشهید الثانی فی کشف الریبة مسنداً الیه (1).  
وقد تقدمت ترجمة النجاشی عند البحث عن الاصول الرجالیة.  
ویظهر من الشیخ النجاشی ان کل مشایخه ثقات، بل یظهر جلالة قدرهم وعلوّ رتبتهم فضلاً عن دخولهم فی زمرة الثقات، وهذا ظاهر لمن لاحظ کلماته  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رواها الشیخ الانصاری عند البحث عن الولایة، لاحظ: الصفحة 60 من المکاسب طبعة تبریز.  
( 282 )  
فی احوال بعض مشایخه، والیک بعض ما قال فی حق مشایخه:  
1 ـ قال فی ترجمة جعفر بن محمد بن مالک بن عیسی بن سابور:  
«کوفی کان ضعیفاً فی الحدیث. قال أحمد بن الحسین: کان یضع الحدیث وضعاً، ویروی عن المجاهیل، وسمعت من قال: کان ایضاً فاسد المذهب والروایة، ولا ادری کیف روی عنه شیخنا النبیل الثقة ابو علی ابن همام وشیخنا الجلیل الثقة ابو غالب الزراری ـ رحمهماالله ـ ولیس هذا موضع ذکره» (1).  
وتعجبه من روایات شیخیه عن هذا الرجل قرینة علی انه لم یکن یجوز لنفسه الروایة عن غیر الثقة فی الحدیث، والاعتماد فی النقل علی المنحرف الضعیف، ولکن التعجب من النقل عن واضع الحدیث لا یدّل إلاّ علی التحرز عن مثله لا عن کل ضعیف کما هو المطلوب، وغایة ما یمکن ان یقال انه کان محترزاً عن مثله لا عمن دونه من الضعفاء.  
2 ـ وقال فی ترجمة أحمد بن محمد بن عبیدالله بن الحسن بن عیاش الجوهری: «کان سمع الحدیث فأکثر واضطرب فی اخر عمره... ، وذکر مصنفاته ثم قال: رأیت هذا الشیخ وکان صدیقاً لی ولوالدی وسمعت عنه شیئاً کثیراً ورأیت شیوخنا یضعفونه، فلم ارو عنه شیئاً وتجنبته وکان من اهل العلم والادب القوی وطیب الشعر وحسن الخط ـ رحمه الله وسامحه ـ ومات سنة 401 هـ» (2).  
3 ـ وقال فی ترجمة اسحاق بن الحسن بن بکران: «ابو الحسین العقرائی التمّار کثیر السماع ضعیف فی مذهبه، رأیته بالکوفة وهو مجاور، وکان یروی کتاب الکلینی عنه، وکان فی هذا الوقت علواً فلم اسمع منه شیئاً، له کتاب الرد علی الغلاة، وکتاب نفی السهو عن النبی، وکتاب عدد  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 313. ابو علی محمد بن همام البغدادی (المتوفّی عام 333 هـ) وابو غالب الزراری هو مؤلف رسالة ابی غالب (المتوفّی عام 368 هـ) ویروی النجاشی عنهما مع الواسطة، کیف وقد تولد النجاشی عام 372 هـ ، کما تقدم.  
2 . رجال النجاشی: الرقم 207.  
( 283 )  
الائمة» (1).  
4 ـ وقال فی ترجمة ابی المفضل محمد بن عبدالله بن محمد بن عبیدالله بن البهلول: «کان سافر فی طلب الحدیث عمره، اصله کوفی وکان فی أول امره ثبتاً، ثم خلط، ورأیت جل اصحابنا یغمزونه، له کتب ـ إلی ان قال: رأیت هذا الشیخ وسمعت منه کثیراً ثم توقفت عن الروایة عنه إلاّ بواسطة بینی وبینه» (2).  
ولعل استثناء ما ترویه الواسطة لاجل انها کانت تروی عنه حال الاستقامة والثبت، والاعتماد علی الواسطة بناء علی ان عدالته تمنع عن روایته عنه ما لیس کذلک، کذا وجهّه السید العلاّمة الطباطبائی، ووجهه المحدّث النوری، بأن نقله بالواسطة کان مجرد تورع واحتیاط عن اتهامه بالروایة عن المتهمین ووقوعه فیه کما وقعوا فیه (3).  
5 ـ وقال فی ترجمة هبة الله بن أحمد بن محمد الکاتب ابو نصر المعروف بابن برنیة: «کان یذکر أنّ أُمّه ام کلثوم بنت ابی جعفر محمد بن عثمان العمری سمع حدیثاً کثیراً وکان یتعاطی الکلام ویحضر مجلس ابی الحسین ابن الشبیه العلوی الزیدی المذهب، فعمل له کتاباً وذکر ان الائمة ثلاثة عشر مع زید بن علی بن الحسین، واحتج بحدیث فی کتاب سلیم بن قیس الهلالی ان الائمة اثنا عشر من ولد امیرالمؤمنین - علیه السلام -. له کتاب فی الإمامة، وکتاب فی اخبار ابی عمرو وأبی جعفر العمریین، ورأیت ابا العباس ابن نوح قد عول علیه فی الحکایة فی کتابه اخبار الوکلاء. وکان هذا الرجل کثیر الزیارات وآخر زیارة حضرها معنا یوم الغدیر سنة اربعمائة بمشهد امیر المؤمنین- علیه السلام -» (4).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 178.  
2 . رجال النجاشی: الرقم 1059.  
3 . مستدرک الوسائل: 3 / 504.  
4 . رجال النجاشی: الرقم 1185.  
( 284 )  
قال المحدث النوری : «ولم یعتمد علیه فی کتابه، ولا ادخله فی طرقه إلی الاصول والکتب لمجرد تألیفه الکتاب المذکور. قال السید العلاّمة الطباطبائی بعدما نقل ما ذکرناه: ویستفاد من ذلک کله غایة احتراز النجاشی وتجنبه عن الضعفاء والمتهمین، ومنه یظهر اعتماده علی جمیع من روی عنه من المشایخ، ووثوقه بهم، وسلامة مذاهبهم وروایاتهم عن الضعف والغمز، وان ما قیل فی ابی العباس ابن نوح (1) من المذاهب الفاسدة فی الاصول لا أصل له، وهذا أصل نافع فی الباب یجب ان یحفظ ویلحظ» (2).  
6 ـ ونقل فی ترجمة عبیدالله بن ابی زید أحمد المعروف بأبی طالب الأنباری ، عن شیخه الحسین بن عبیدالله قال: «قدم ابو طالب بغداد واجتهدت ان یمکننی اصحابنا من لقائه فاسمع منه فلم یفعلوا ذلک» (3). وقال المتتبع المحدث النوری: «ان ذلک یدل علی امتناع علماء ذلک الوقت عن الروایة عن الضعفاء وعدم تمکینهم الناس من الاخذ عنهم، وإلاّ لم یکن فی روایة الثقتین الجلیلین عن ابن سابور (4) غرابة ولا للمنع من لقاء الانباری وجه، ویشهد لذلک قولهم(5)فی مقام التضعیف: «یعتمد المراسیل ویروی عن الضعفاء والمجاهیل» فان هذا الکلام من قائله فی قوة التوثیق لکل من یروی عنه وینبه علیه ایضاً قولهم (6) ضعفه اصحابنا او غمز علیه اصحابنا او بعض  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . ابو العباس ابن نوح من مشایخ النجاشی.  
2 . مستدرک الوسائل: 3 / 504 .  
3 . رجال النجاشی: الرقم 617.  
4 . نقل ذلک فی ترجمة جعفر بن مالک حیث تعجب النجاشی من نقل ابی علی ابن همام وابی غالب الزراری عنه.  
(5 . 6) والظاهر افراد الضمیر فی الکل، لأن البحث فی النجاشی لا فی کل عالم رجالی، اللهم إلاّ ان یرید المحدث النوری بهذه العبارة ان هذا المسلک لا یختص بالنجاشی، بل یعم کل من یعبر بهذه الالفاظ.  
( 285 )  
اصحابنا من دون تعیین، إذ لولا الوثوق بالکل لما حسن هذا الاطلاق، بل وجب تعیین المضعف والغامز او التنبیه علی انه من الثقات.  
ویدل علی ذلک اعتذارهم عن الروایة عن الطاطریین وبنی فضال وامثالهم من الفطحیة والواقفة وغیرهم، بعمل الاصحاب بروایاتهم، لکونهم ثقات فی النقل، وعن ذکر ابن عقدة (مع انه من الزیدیة) باختلاطه بأصحابنا وعظم محله وثقته وأمانته، وکذا اعتذار النجاشی عن ذکره لمن لا یعتمد علیه، بالتزامه لذکر من صنف من اصحابنا او المنتمین الیهم، ذکر ذلک فی ترجمة محمد بن عبد الملک والمفضل بن عمر» (1).  
وهذه الکلمات من الشیخ النجاشی تعرفنا بطریقته وانه کان ملتزماً بأن لا یروی إلاّ عن ثقة، ولأجل ذلک یمکن أن یقال، بل یجب ان یقال: إن عامّة مشایخه ثقات إلاّ من صرح بضعفه.  
وقد استخرج المحدّث النوری مشایخه فی المستدرک فبلغ اثنین وثلاثین ونقله العلاّمة المامقانی فی خاتمة التنقیح (2). ونحن نذکر مشایخه علی ما جمعه واستخراجه المحدث النوری ـ شکرالله سعیه ـ

مشایخ النجاشی کما استخرجهم النوری

مشایخ النجاشی کما استخرجهم النوری  
1 ـ الشیخ المفید وهو المراد بقوله: شیخنا ابو عبدالله.  
2 ـ ابو الفرج الکاتب محمد بن علی بن یعقوب بن اسحاق بن ابی قرة القنائی، الذی وثقه فی الکتاب واثنی علیه.  
3 ـ ابو عبدالله محمد بن علی بن شاذان القزوینی، الذی اکثر روایاته عن أحمد بن محمد بن یحیی العطار.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 3 / 504.  
2 . تنقیح المقال: 2 / 90.  
( 286 )  
4 ـ ابو الحسن محمد بن أحمد بن علی بن الحسن بن شاذان الفامی القمّی.  
5 ـ القاضی ابو الحسین محمد بن عثمان بن الحسن النصیبی.  
6 ـ محمد بن جعفر الأدیب وقد یعبّر عنه بـ«المؤدب» و«القمی» و«التمیمی» و«النحوی».  
7 ـ ابو العباس أحمد بن علی بن العباس بن نوح السیرافی الذی صرح بأنه شیخه ومستنده ومن استفاد منه.  
8 ـ ابو الحسن أحمد بن محمد بن عمران بن موسی بن الجراح المعروف بابن الجندی.  
9 ـ ابو عبدالله أحمد بن عبد الواحد بن أحمد البزاز.  
10ـ ابو الحسین أحمد بن الحسین بن عبیدالله الغضائری المعروف.  
11 ـ أحمد بن محمد بن عبدالله الجعفی، الذی یروی غالباً عن أحمد بن محمد بن عقدة الحافظ.  
12 ـ ابو الحسن أحمد بن محمد بن موسی الاهوازی المعروف بابن الصلت الذی هو من مشایخ الشیخ.  
13 ـ والده علی بن أحمد بن علی بن العباس النجاشی.  
14 ـ ابو الحسین علی بن أحمد بن ابی جید القمی.  
15 ـ ابو القاسم علی بن شبل بن اسد الملقب بالوکیل وهو من مشایخ الشیخ.  
16 ـ القاضی ابو الحسن علی بن محمد بن یوسف.  
17 ـ الحسن بن أحمد بن إبراهیم.  
( 287 )  
18 ـ ابو محمد الحسن بن أحمد بن الهیثم العجلی الذی قال فیه «انه من وجوه اصحابنا».  
19 ـ ابو عبدالله الحسین بن عبیدالله بن إبراهیم الغضائری، الذی هو من اجلاء شیوخ الشیخ.  
20 ـ ابو عبدالله الحسین بن جعفر بن محمد المخزومی الخزاز المعروف بابن الخمری.  
21 ـ ابو عبدالله الحسین بن أحمد بن موسی بن هدیة.  
22 ـ القاضی ابو اسحاق إبراهیم بن مخلّد بن جعفر.  
23 ـ ابو الحسن اسد بن إبراهیم بن کلیب السلمی الحرّانی.  
24 ـ ابو الخیر الموصلی سلامة بن ذکا وهو من رجال التلّعکبری.  
25 ـ ابو الحسن العباس بن عمر بن العباس بن محمد بن عبد الملک بن ابی مروان الکلوذانی المعروف بابن المروان، الذی اکثر روایاته عن علی ابن بابویه.  
26 ـ ابو أحمد عبد السلام بن الحسین بن محمد بن عبدالله البصری.  
27 ـ ابو محمد عبدالله بن محمد بن محمد بن عبدالله الدعجلی.  
28 ـ عثمان بن حاتم بن منتاب التغلبی.  
29 ـ ابو محمد هارون بن موسی التلعکبری.  
30 ـ ابو جعفر او ابو الحسین محمد هارون التلعکبری.  
31 ـ ابو الحسین أحمد بن محمد بن علی الکوفی الکاتب الذی روی  
( 288 )  
عنه السید الأجل المرتضی.  
32 ـ ابو محمد الحسن بن محمد بن یحیی بن داود الفحّام (1).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 3 / 502 ـ 503. وسقط فیه کـ: «ابو محمد الحسن بن محمد بن یحیی».  
( 289 )

4 ـ کل من یروی عنه محمد بن أحمد بن یحیی بلا واسطة

اشاره

4 ـ کل من یروی عنه محمد بن أحمد بن یحیی بلا واسطة فی «نوادر الحکمة»  
کل من یروی عنه محمد بن أحمد بن یحیی بلا واسطة فی «نوادر الحکمة»  
( 290 )  
( 291 )  
ولتوضیح هذا النوع من التوثیق نقدم مقدمة وهی: أن محمد بن أحمد بن یحیی بن عمران الأشعری القمی الذی یعد من اجلاء الأصحاب، قد ألَّف کتاباً اسماه «نوادر الحکمة» وهو یشتمل علی کتب اولها کتاب التوحید واخرها کتاب القضایا والأحکام کما ذکره الشیخ فی الفهرست (1).  
والنجاشی یصف الکتاب بقوله: «لمحمد بن أحمد بن یحیی کتب منها کتاب «نوادر الحکمة» وهو کتاب حسن کبیر یعرفه القمیون بـ «دبّة شبیب» قال: وشبیب فامی کان بقم له دبة ذات بیوت، یعطی منها ما یطلب منه من دهن فشبهوا هذا الکتاب بذلک».  
ویعرف شخصیة بقوله: «محمد بن أحمد بن یحیی الأشعری القمی کان ثقة فی الحدیث، إلاّ ان اصحابنا قالوا: کان یروی عن الضعفاء، ویعتمد المراسیل، ولا یبالی عمن اخذ، وما علیه فی نفسه مطعن فی شیء وکان محمد بن الحسن بن الولید (2) یستثنی من روایة محمد بن أحمد بن یحیی ما  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . فهرست الشیخ: 170 ـ 171.  
2 . محمد بن الحسن بن الولید القمی، جلیل القدر، عارف بالرجال، موثوق به، له کتب راجع فهرس الشیخ: 148. وقال النجاشی فی رجاله: «محمد بن الحسن بن أحمد بن ولید ابو جعفر شیخ القمیین وفقیههم ومتقدمهم ووجههم ویقال انه نزیل قم وما کان اصله منها، ثقة ثقة عین مسکون الیه مات سنة 343 هـ» اقول: وهو شیخ الصدوق الذی قال فی حقه انه یسکن الیه فی تصحیحاته وتضعیفاته، فکل ما صححه ابن الولید فهو صحیح وما ضعفه فهو ضعیف. لاحظ الفقیه ج 2 باب صوم التطوع وثوابه من الایام المتفرقة، ذیل الحدیث 241.  
( 292 )  
رواه عن 1 ـ محمد بن موسی الهمدانی، 2 ـ او ما رواه عن رجل. 3 ـ او یقول بعض اصحابنا 4 ـ او عن محمد بن یحیی المعاذی 5 ـ او عن ابی عبدالله الرازی الجامورانی 6 ـ او عن ابی عبدالله السیاری 7 ـ او عن یوسف بن السخت 8 ـ او عن وهب بن منبه 9 ـ او عن ابی علی النیشابوری 10 ـ او عن ابی یحیی الواسطی 11 ـ او عن محمد بن علی ابی سمینة 12 ـ او یقول فی حدیث او کتاب ولم أروه 13 ـ او عن سهل بن زیاد الآدمی 14 ـ او عن محمد بن عیسی بن عبید بإسناد منقطع 15 ـ او عن أحمد بن هلال 16 ـ او محمد بن علی الهمدانی 17 ـ او عبدالله بن محمد الشامی 18 ـ او عبدالله بن أحمد الرازی 19 ـ او أحمد بن الحسین بن سعید 20 ـ او أحمد بن بشیر الرقی 21 ـ او عن محمد بن هارون 22 ـ او عن ممویة بن معروف 23 ـ او عن محمد بن عبدالله بن مهران 24 ـ او ما ینفرد به الحسن بن الحسین اللؤلؤی 25 ـ وما یرویه عن جعفر بن محمد بن مالک 26 ـ او یوسف بن الحارث 27 ـ او عبدالله بن محمد الدمشقی (1).

طبقته فی الحدیث

طبقته فی الحدیث  
یروی هو عن مشایخ کثیرة، منهم ابن ابی عمیر (المتوفّی عام 217 هـ) وأحمد بن ابی نصر البزنطی (المتوفّی عام 221 هـ) وأحمد بن خالد البرقی (المتوفّی عام 274 هـ أو 280 هـ).  
ویروی عنه أحمد بن ادریس الأشعری (المتوفّی عام 306 هـ) وسعد بن عبدالله القمی (المتوفّی عام 299 هـ أو 301 هـ).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . استثنی ابن الولید هؤلاء الجماعة من مشایخ مؤلف نوادرالحکمة ومعناه ان غیر هؤلاء الواردین فی ذلک الکتاب ممن روی عنهم بلا واسطة محکوم بالصحة «رجال النجاشی: الرقم 939».  
( 293 )  
والرجل من اساتذة الحدیث فی النصف الثانی من القرن الثالث.  
وزاد الشیخ فی الفهرس: 28 ـ جعفر بن محمد الکوفی 29 ـ والهیثم بن عدی.  
غیر ان ابا العباس بن نوح قال: «وقد اصاب شیخنا ابو جعفر محمد بن الحسن بن الولید فی ذلک کله وتبعه ابو جعفر بن بابویه - رحمه الله - علی ذلک إلاّ فی محمد بن عیسی بن عبید فلا ادری ما رابه فیه (1)، لانه کان علی ظاهر العدالة والثقة» (2).  
فاستدلوا بأن فی استثناء المذکورین وبالاخص بالنظر إلی ما ذکره ابن نوح فی حق محمد بن عیسی بن عبید الذی یدل علی التزامهم باحراز العدالة فی الراوی، شهادة علی عدالة کل من روی عنه محمد بن أحمد بن یحیی ولم تستثن روایته (3).  
وباختصار قالوا باعتبار کل من یروی عنه محمد بن أحمد بن یحیی إذا لم یکن ممن استثناه ابن الولید من روایات محمد بن أحمد عنه، فان اقتصار ابن الولید علی ما ذکره من موارد الاستثناء یکشف عن اعتماده علی جمیع روایات محمد بن أحمد غیر الموارد المذکورة. والتصحیح والاستثناء راجعان إلی مشایخه بلا واسطة لا کل من جاء اسمه فی اسناد ذلک الکتاب منتهیاً إلی الإمام.

نظرنا فی الموضوع

نظرنا فی الموضوع  
یستفاد من هذه الکلمات ان مشایخه فی الحدیث المذکورین فی رجال  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . فی بعض النسخ «رایه» والظاهر ما اثبتناه من الریب بمعنی الشک، أی ما الذی اوجد الشک فی حقه.  
2 . رجال النجاشی: الرقم 939.  
3 . لاحظ تکملة الوحید البهبهانی وغیره.  
( 294 )  
نوادر الحکمة غیر من استثنی، محکوم بالوثاقة والعدالة عند هؤلاء الثلاثة (أعنی ابن الولید وابن نوح والصدوق لأجل اعتماد الاخیر علی تعدیل ابن الولید وجرحه فی عامة الموارد) وتوثیقاتهم حجَّة ما لم تعارض بتضعیف آخر.  
وربما یورد علیه بأن اعتماد ابن الولید أو غیره من الاعلام المتقدمین، فضلا عن المتأخرین، علی روایة شخص والحکم بصحتها لا یکشف عن وثاقة الراوی او حسنه، وذلک لاحتمال أن الحاکم بالصحة یعتمد علی أصالة العدالة، ویری حجیَّة کل روایة یرویها مؤمن لم یظهر منه فسق، وهذا لا یفید من یعتبر وثاقة الراوی أو حسنه فی حجیة خبره(1).  
ولا یخفی أن ما ذکره من الاحتمال لا یوافق ما نقله النجاشی فی رجاله عن ابن نوح، فانه قد اعترض علی ابن الولید فی استثناء محمد بن عیسی بن عبید حیث قال: «لا أدری ما رابه فیه ـ أی ما هو السبب الذی أوقعه فی الشک فیه ـ لأنه کان علی ظاهر العدالة والثقة» والمتبادر من العبارة أن الباقین ممَّن قد اُحرزت عدالتهم ووثاقتهم، لا أن عدالتهم کانت محرزة بأصالة العدالة.  
وأضعف من ذلک ما ذکره «لعله کان یری حجیة کل روایة یرویها مؤمن لم یظهر منه فسق» فان هذا الاحتمال لا یناسب العبارة.  
ویوضح هذا النظر ما ذکره الصدوق فی مورد من الفقیه حیث قال: «کان شیخنا محمد بن الحسن لا یصحح خبر صلاة یوم غدیر خمّ والثواب المذکور فیه لمن صامه، ویقول إنه من طریق محمد بن موسی الهمدانی وکان کذّاباً غیر ثقة، وکل ما لم یصحّحه ذلک الشیخ - قدس سره -ولم یحکم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروک غیر صحیح».  
وقال أیضا: «کان شیخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید (رضی الله عنه)  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . معجم رجال الحدیث: 1 / 86 ، طبعة النجف، والصفحة 74، طبعة بیروت.  
( 295 )  
سیّئ الرأی فی محمد بن عبدالله المسمعی، راوی هذا الحدیث، وإنی قد أخرجت هذا الخبر فی هذا الکتاب، لانه کان فی کتاب الرحمة وقد قرأته علیه فلم ینکره ورواه لی»(1).  
فان هذه التعابیر تشعر بأن توصیف الباقین بالوثاقة، والمستثنین بالضعف کان بالاحراز لا بالاعتماد علی أصالة العدالة فی کل راو أو علی القول بحجیة قول کل من لم یظهر منه فسق.  
أضف الیه أنه لو کان المناط فی صحة الروایة هذین الاصلین، لما احتاج الصدوق فی إحراز حال الراوی إلی توثیق او تضعیف شیخه ابن الولید، لأن نسبة الاصل إلی الاستاذ والتلمیذ سواسیة.  
هذا وإن العلاّمة المامقانی نقل عن الحاوی: أن استثناء اولئک الجمع لا یقتضی الطعن فیهم، لأن رد الروایة أعمّ من الطعن لا سیما محمد بن عیسی حیث قبل روایته باسناد غیر منقطع(2).  
والظاهر خلافه، ولاجل کون الاستثناء دلیلا علی الطعن تعجب ابن نوح استثناء محمد بن عیسی بن عبید، مع کونه ظاهر العدالة والوثاقة. نعم لم یرد روایة محمد بن عیسی مطلقاً إلاّ فیما إذا کانت اسنادها منقطعة.  
هذا وان صاحب «قاموس الرجال» فسر «انقطاع الاسناد» بما إذا کان متفرداً بالروایة ولم یشارکه فیها غیره، واستشهد علی ذلک بقول ابن الولید فی موضع اخر، قال فی کتب یونس: «ما لم یتفرد محمد بن عیسی بروایتها عنه، صحیحة ولیس محمد بن عیسی متفرداً بهذا الشرط بل روایات الحسن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . عیون أخبار الرضا: ج 2، باب فی ما جاء عن الرضا - علیه السلام -من الاخبار المنثورة، ذیل الحدیث 45، طبع طهران.  
2 . تنقیح المقال: 2 / 76، فی ترجمة محمد بن أحمد بن یحیی الاشعری القمی.  
( 296 )  
اللؤلؤی ومحمد بن أورمة کذلک» (1).  
وهذا التوجیه مما یأباه ظاهر العبارة أعنی قوله: «منقطع الاسناد» والظاهر هو انقطاع الاسناد بین محمد بن أحمد بن یحیی ومحمد بن عیسی ولاجل ذلک یروی النجاشی کتب محمد بن عیسی بن عبید عن أحمد بن محمد بن یحیی، عن الحمیری، عن محمد بن عیسی بن عبید (2).  
وقد اضاف الشیخ إلی «منقطع الاسناد» قوله «یتفرد به» وهذا یدل علی تغایرهما. وعلی کل تقدیر فبعض اولئک المستثنین کالحسن اللؤلؤی ممن وثقه النجاشی، ولابد من اعمال قواعد التعارض فی التوثیق والتضعیف .  
وعلی کل تقدیر فکون الرجل من مشایخ مؤلف کتاب «نوادر الحکمة» یورث الظن او الاطمئنان بوثاقته إذا لم یکن أحد هؤلاء المستثنین، فلاحظ.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . قاموس الرجال: 8 / 41.  
2 . رجال النجاشی: الرقم 896.  
( 297 )

5 ـ ما وقع فی اسناد کتاب «کامل الزیارات»

5 ـ ما وقع فی اسناد کتاب «کامل الزیارات»  
( 298 )  
( 299 )  
لا شک ان مؤلف کامل الزیارات (وهو الشیخ الاقدم والفقیه المقدم الشیخ ابو القاسم جعفر بن محمد بن قولویه المتوفی سنة 367 او 369 علی احتمال، والمدفون بالکاظمیة فی الرواق الشریف، وفی محاذاة تلمیذه الشیخ المفید) احد اجلاء الاصحاب فی الحدیث والفقه، ووصفه النجاشی(1) فی رجاله بانه من ثقات اصحابنا واجلائهم فی الفقه والحدیث، وتوارد علیه النص بالوثاقة فی فهرس الشیخ(2) والوجیزة، والبحار، وبلغة الرجال للشیخ سلیمان الماحوزی، والمشترکات للشیخ فخر الدین الطریحی، والمشترکات للکاظمی، والوسائل، ومنتهی المقال للشیخ أبی علی، فی ترجمة أخیه، والسید رضی الدین ابن طاوس وغیرهم من الاعلام(3).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 318، وقال: کل ما یوصف به الناس من جمیل وفقه فهو فوقه، وله کتب حسان.  
2 . الفهرست: الرقم 141، وذکر الشیخ فی رجاله انه مات سنة 368 هـ ، وقال العلاّمة فی الخلاصة: انه مات سنة 369 هـ ویحتمل کون التسع مصحف «السبع».  
3 . لاحظ مقدمة کامل الزیارات بقلم العلاّمة محمد علی الغروی الاردوبادی، فقد حقق احوال المترجم ونقل عبائر العلماء فی حقه، وقال النجاشی: «روی عن ابیه واخیه عن سعد» ومراده سعد بن عبدالله الاشعری القمی (المتوفّی 301 هـ وقیل 299 هـ) ولم یرو هو عن سعد إلاّ حدیثین کما فی رجال النجاشی فی ترجمة سعد الرقم 467، او اربعة احادیث کما فی ترجمة نفسه، الرقم 318.  
( 300 )  
وکتابه هذا من أهم کتب الطائفة وأصولها المعتمد علیها فی الحدیث، أخذ منه الشیخ فی التهذیب وغیره من المحدّثین، وهو من مصادر الشیخ الحر العاملی فی وسائله، وعدَّه فیه من الکتب المعتمدة التی شهد بصحتها مؤلفوها وقامت القرائن علی ثبوتها، وعلم بصحة نسبتها الیه، وذکره النجاشی فی رجاله بعنوان کتاب «الزیارات» کما ذکره الشیخ فی الفهرس بعنوان «جامع الزیارات» وعبَّر عنه فی بقیة الکتب باسم «کامل الزیارة».  
وهو - قدس سره -ذکر فی مقدّمة کتابه ما دعاه إلی تصنیف کتابه فی هذا الموضوع، ثم قال: «ولم اُخرج فیه حدیثا روی عن غیرهم إذا کان فیما روینا عنهم من حدیثهم ـ صلوات الله علیهم ـ کفایة عن حدیث غیرهم، وقد علمنا أنا لا نحیط بجمیع ما روی عنهم فی هذا المعنی ولا فی غیره، ولکن ما وقع لنا من جهة الثّقات من أصحابنا ـ رحمهم الله برحمته ـ ولا أخرجت فیه حدیثا روی عن الشذاذ من الرجال یؤثر ذلک عنهم عن المذکورین، غیر المعروفین بالروایة، المشهورین بالحدیث والعلم، وسمَّیته کتاب «کامل الزیارات» وفضلها وثواب ذلک»(1).  
وربما یستظهر من هذه العبارة أن جمیع الرواة المذکورین فی أسناد أحادیث ذلک الکتاب ممَّن روی عنهم إلی أن یصل إلی الإمام من الثقات عند المؤلف، فلو اکتفینا بشهادة الواحد فی الموضوعات یعدّ کل من جاء فی أسناد هذا الکتاب من الثقات بشهادة الثقة العدل ابن قولویه.  
وقد وضع الشیخ الفاضل محمّد رضا عرفانیان فهرساً فی هذا الموضوع فاستخرج أسامی کل من ورد فیها فبلغت 388 شخصاً.  
وقد أشار بما ذکرنا الشیخ الحرّ العاملی فی الفائدة السادسة من خاتمة الکتاب وقال: «وقد شهد علی بن إبراهیم أیضاً بثبوت أحادیث تفسیره، وأنها  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مقدمة کامل الزیارات: 4.  
( 301 )  
مرویة عن الثقات عن الائمة وکذلک جعفر بن محمد بن قولویه فانه صرح بما هو أبلغ من ذلک فی أول مزاره»(1).  
وذهب صاحب معجم رجال الحدیث إلی ان هذه العبارة واضحة الدلالة علی انه لا یروی فی کتابه روایة عن المعصوم إلاّ وقد وصلت الیه من جهة الثقات من اصحابنا، ثم أیَّد کلامه بما نقلناه عن صاحب الوسائل، ثم قال: «ما ذکره صاحب الوسائل متین فیحکم بوثاقة من شهد علی بن إبراهیم أو جعفر بن محمد بن قولویه بوثاقته، اللّهم إلاّ أن یبتلی بمعارض»(2).  
اقول: اما رواة تفسیر القمی فسیوافیک الکلام فی نفس الکتاب، وانه لم یثبت ان مجموع التفسیر من تألیفه، واما ادعاء دلالة العبارة المذکورة فی مقدمة «کامل الزیارات» علی انه لا یروی فی کتابه روایة عن المعصوم إلاّ وقد وصلت الیه من جهة الثقات من اصحابنا (رحمهم الله)فیغر تام.  
والحق ما استظهره المحدّث المتتبع النوری، فقد استظهر منه انه نصّ علی توثیق کل من صدر بهم سند احادیث کتابه، لا کل من ورد فی اسناد الروایات، وبالجملة یدل علی توثیق کل مشایخه لا توثیق کل من ورد فی اسناد هذا الکتاب وقد صرح بذلک فی موردین:  
الأول: فی الفائدة الثالثة من خاتمة کتابه «المستدرک» (ج 3، ص 522 ـ 523) قال: ان المهم فی ترجمة هذا الشیخ العظیم استقصاء مشایخه فی هذا الکتاب الشریف، فان فیه فائدة عظیمة لم تکن فی من قدمنا من مشایخ الأجلة، فانه - رحمه الله -قال فی أول الکتاب: ـ وقال بعد نقل عبارته فی مقدمة الکتاب علی النحو الذی نقلناه ـ: «فتراه نصّاً علی توثیق کل من روی عنه فیه، بل کونه من المشهورین فی الحدیث والعلم، ولا فرق فی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الوسائل: 20 / 68.  
2 . معجم رجال الحدیث: 1 / 50.  
( 302 )  
التوثیق بین النص علی احد بخصوصه او توثیق جمع محصورین بعنوان خاص، وکفی بمثل هذا الشیخ مزکیاً ومعدلاً».  
الثانی: فی الفائدة العاشرة (ج 3، ص 777) وقال: «من جملة الأمارات الکلیة علی الوثاقة کونها من مشایخ جعفر بن قولویه فی کتابه کامل الزیارات».  
وعلی أی تقدیر فیدل علی المختار اُمور:  
1 ـ انه استرحم لجمیع مشایخه حیث قال: «من اصحابنا ـ رحمهم الله برحمته ـ» ومع ذلک نری انه روی فیه عمن لا یستحق ذلک الاسترحام، فقد روی فی هذا الکتاب عن عشرات من الواقفة والفطحیة وهل یصحّ لشیخ مثل ابن قولویه أن یسترحمهم؟  
2ـ روی فی الباب الثامن فی فضل الصلاة فی مسجد الکوفة عن لیث بن أبی سلیم وهو عامی بلا اشکال(1).  
کما روی عن علی بن أبی حمزة البطائنی المختلف فیه، فقد روی عنه فی هذا الکتاب فی الصفحات التالیة: 63 ـ 84 ـ 108 ـ 119 ـ 246 ـ 248 ـ 294.  
کما روی عن حسن بن علی بن أبی حمزة البطائنی فی الصفحات التالیة 49 ـ 100.  
کما روی عن عمر بن سعد فی الصفحات التالیة 71 ـ 72 ـ 90 ـ 93(2).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . کامل الزیارة: 31، الباب 8 .  
2 . وربما یتوهم ان المراد منه هو عمر بن سعد بن أبی وقاص ولیس بصحیح. کیف وهو من مشایخ نصر بن مزاحم (المتوفّی عام 212 هـ) وفی بعض النسخ «عمرو بن سعد» وفی آخر «عمر بن سعید» واحتمل العلاّمة الامینی فی تعالیقه ان الراوی هو عمرو بن سعید المدائنی الساباطی الثقة الراوی عن الإمام الرضا - علیه السلام -والظاهر انه عمر بن سعد من مشایخ نصر.  
( 303 )  
کما روی فیه عن بعض اُمّهات المؤمنین التی لا یرکن إلی حدیثها (الصفحة 31، الباب الثامن، الحدیث 16).  
3ـ القدماء من المشایخ کانوا ملتزمین بأن لا یأخذوا الحدیث إلاّ ممّن صلحت حاله وثبتت وثاقته، والعنایة بحال الشیخ کانت أکثر من عنایتهم بمن یروی عنه الشیخ، قد عرفت التزام النجاشی بأن لا یروی إلاّ عن شیخ ثقة، لا أن یکون جمیع من ورد فی سند الروایة ثقات.  
ولأجل ذلک کانت الروایة بلا واسطة عن المجاهیل والضعفاء عیباً، وکانت من أسباب الجرح، ولم یکن نقل الروایة المشتملة علی المجهول والضعیف جرحاً.  
کل ذلک یؤید ما استظهره المتتبع النوری - رحمه الله -.  
ثم إن أکثر أحادیث الکتاب یرویه المؤلف عن أبیه محمد بن جعفر. قال النجاشی: «کان أبوه من خیار أصحاب سعد(1) وأصحاب سعد أکثرهم ثقات کعلی بن الحسین بن بابویه (والد الصدوق) ومحمد بن الحسن بن الولید (شیخ الصدوق) وحمزة بن القاسم ومحمد بن یحیی العطار القمی».  
والوالد هو المدفون بقم فی مقبرة «شیخان» فلاحظ.  
وأما اخو المؤلف فهو أبو الحسین علی بن محمد بن جعفر، ونقل عنه فی الکتاب کثیراً. قال النجاشی: «روی الحدیث ومات حدث السنّ لم یسمع منه، له کتاب فضل العلم وآدابه، أخبرنا محمد والحسین بن هدیَّة، قالا: حدثنا جعفر بن محمد بن قولویه، قال: حدثنا أخی به»(2).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 318.  
2 . رجال النجاشی: الرقم 685.  
( 304 )  
وإذا کان الحقّ ما استظهره المحدث النوری، وأن العبارة لا تدل إلاّ علی وثاقة مشایخه فعلینا بیان مشایخه التی لا تتجاوز 32 شیخاً حسب ما أنهاهم المحدّث النوری والیک اسماءهم:  
1ـ والده محمد بن قولویه الذی هو من خیار أصحاب سعد بن عبدالله (المتوفّی عام 299 هـ).  
2ـ أبو عبد الرحمن محمد بن أحمد بن الحسین الزعفرانی نزیل بغداد.  
3ـ ابو الفضل محمد بن أحمد بن إبراهیم بن سلیمان الجعفی الکوفی، المعروف بالصابونی صاحب کتاب الفاخر فی الفقه.  
4ـ ثقة الاسلام الکلینی.  
5ـ محمد بن الحسن بن الولید.  
6ـ محمد بن الحسن بن علی بن مهزیار.  
7ـ أبو العباس محمد بن جعفر بن محمد بن الحسن القرشی الرزاز (233 ـ 316 هـ).  
8ـ محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری القمی.  
9ـ الحسن بن عبدالله بن محمد بن عیسی یروی عنه، عن أبیه، عن الحسن بن محبوب.  
10ـ أبو الحسن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه.  
11ـ أخوه علی بن محمد بن قولویه.  
12ـ أبو القاسم جعفر بن محمد بن إبراهیم بن عبدالله بن موسی بن جعفر الموسوی العلوی.  
13ـ أبو علی أحمد بن علی بن مهدی بن صدقة الرقّی بن هاشم بن  
( 305 )  
غالب بن محمد بن علی الرقی الانصاری.  
14ـ محمد بن عبد المؤمن المؤدب القمی الثقة صاحب النوادر.  
15ـ ابو الحسن علی بن حاتم بن أبی حاتم القزوینی.  
16ـ علی بن محمد بن یعقوب بن اسحاق بن عمّار الصیرفی (المتوفّی سنة 332 هـ).  
17ـ أبو الحسن علی بن الحسین السعدآبادی القمّی الذی یروی عنه الکلینی.  
18ـ أبو علی محمد بن همّام بن سهیل الکاتب البغدادی، شیخ الطائفة ووجهها المولود بدعاء العسکری - علیه السلام -(المتوفّی سنة 332 هـ).  
19ـ أبو محمد هارون بن موسی بن أحمد بن سعید بن سعد التلعکبری الشیبانی (المتوفّی سنة 385 هـ).  
20ـ القاسم بن محمد بن علی بن إبراهیم الهمدانی وکیل الناحیة المقدسة بهمدان.  
21ـ الحسن بن زبرقان الطبری.  
22ـ أبو عبدالله الحسین بن محمد بن عامر بن عمران بن أبی بکر الاشعری القمی، الذی أکثر الکلینی من الروایة عنه.  
23ـ أبو علی أحمد بن إدریس بن أحمد الاشعری القمی (المتوفّی سنة 306 هـ).  
24ـ أبو عیسی عبیدالله بن فضل بن محمد بن هلال الطائی البصری، وفی بعض النسخ «عبدالله».  
25ـ حکیم بن داود بن حکیم یروی عن سلمة بن خطاب.  
( 306 )  
26ـ محمد بن الحسین وفی بعض المواضع، الحسن بن مث الجوهری.  
27ـ محمد بن أحمد بن علی بن یعقوب.  
28ـ أبو عبدالله محمد بن أحمد بن یعقوب بن اسحاق بن عمار.  
29ـ ابو عبدالله محمد بن أحمد بن یعقوب.  
واحتمل المحدث النوری اتحاده مع سابقه بل اتحاد الثلاثة الواردة فی الارقام 27، 28، 29.  
30ـ ابو عبدالله الحسین بن علی الزعفرانی.  
31ـ ابو الحسین أحمد بن عبدالله بن علی الناقد.  
32ـ ابو الحسن محمد بن عبدالله بن علی.(1)  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 3 / 523.

6 ـ ما ورد فی اسناد تفسیر القمی

اشاره

6 ـ ما ورد فی اسناد تفسیر القمی  
( 308 )  
( 309 )  
ربما یستظهر ان کل من وقع فی اسناد روایات تفسیر علی بن إبراهیم المنتهیة إلی المعصومین- علیهم السلام -ثقة، لأن علی بن إبراهیم شهد بوثاقته، والیک عبارة القمی فی دیباجة تفسیره قال: «نحن ذاکرون ومخبرون بما ینتهی الینا ورواه مشایخنا وثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتهم، وأوجب رعایتهم، ولا یقبل العمل إلاّ بهم»(1).  
وقال صاحب الوسائل: «قد شهد علی بن إبراهیم أیضاً بثبوت احادیث تفسیره، وأنها مرویة عن الثقات عن الائمة»(2).  
وقال صاحب معجم رجال الحدیث معترفاً بصحة استفادة صاحب الوسائل: «ان علی بن إبراهیم یرید بما ذکره، اثبات صحة تفسیره وان روایاته ثابتة وصادرة من المعصومین- علیهم السلام -وأنها انتهت الیه بوساطة المشایخ والثقات من الشیعة، وعلی ذلک فلا موجب لتخصیص التوثیق بمشایخه الذین یروی عنهم علی بن إبراهیم بلا واسطة، کما زعمه بعضهم»(3).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . تفسیر علی بن إبراهیم القمی: 1 / 4.  
2 . الوسائل: 20 / 68 ، الفائدة السادسة.  
3 . معجم رجال الحدیث: 1 / 49 ـ 50 ، المقدمة الثالثة .  
( 310 )  
وتحقیق الحق یستدعی بیان أمور:

1ـ ترجمة القمی

1ـ ترجمة القمی  
إن علی بن إبراهیم بن هاشم احد مشایخ الشیعة فی أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، وکفی فی عظمته أنه من مشایخ الکلینی، وقد أکثر فی الکافی الروایة عنه، حتی بلغ روایته عنه سبعة آلاف وثمانیة وستین مورداً(1) وقد وقع فی أسناد کثیر من الروایات تبلغ سبعة آلاف ومائة واربعین مورداً(2).  
وعرفه النجاشی بقوله: «علی بن إبراهیم، ابو الحسن القمی، ثقة فی الحدیث، ثبت معتمد صحیح المذهب سمع فأکثر وصنف کتباً»(3).  
وقال الشیخ الطوسی فی الفهرست: «علی بن إبراهیم بن هاشم القمی، له کتب: منها کتاب التفسیر، وکتاب الناسخ والمنسوخ»(4).

2ـ مشایخه

2ـ مشایخه  
1ـ إبراهیم بن هاشم وروایاته عنه تبلغ ستّة آلاف ومائتین وأربعة عشر مورداً.  
2ـ صالح بن السندی وروایاته عنه تبلغ ثلاثة وستّین مورداً.  
3ـ محمد بن عیسی وروایاته عنه تبلغ اربعمائة وستّة وثمانین مورداً.  
4ـ محمد بن عیسی بن عبید الیقطینی وروایاته عنه تبلغ اثنین وثمانین مورداً.  
5ـ هارون بن مسلم وروایاته عنه تبلغ ثلاثة وثمانین مورداً.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . معجم رجال الحدیث: 18 / 54 فی ترجمة الکلینی، الرقم 12038.  
2 . معجم رجال الحدیث: 11 / 194 فی ترجمته، الرقم 7816.  
3 . رجال النجاشی: 260، الرقم 680.  
4 . الفهرست: 115، الرقم 382.  
( 311 )  
إلی غیر ذلک من المشایخ التی ذکرها صاحب معجم رجال الحدیث فی الجزء 11، الصفحة 195.

3ـ طبقته فی الرجال

3ـ طبقته فی الرجال  
کان فی عصر أبی محمد الحسن العسکری - علیه السلام -وبقی إلی سنة 307 فانه روی الصدوق فی عیون أخبار الرضا - علیه السلام -عن حمزة بن محمد بن أحمد بن جعفر، قال: أخبرنا علی بن إبراهیم بن هاشم سنة 307(1).  
وحمزة بن محمد ترجمه الشیخ فی باب من لم یرو عنهم، بقوله: «حمزة بن محمد القزوینی العلوی، یروی عن علی بن إبراهیم ونظرائه وروی عنه محمد بن علی بن الحسین بن بابویه»(2).  
وفی بعض أسانید «الامالی» و«کمال الدین» هکذا: حدثنا حمزة بن محمد ـ إلی قوله: «بقم فی رجب 339 قال: أخبرنا علی بن إبراهیم بن هاشم فیما کتبه إلیّ فی سنة سبع وثلاثمائة».

4ـ تعریف للتفسیر

4ـ تعریف للتفسیر  
التفسیر المنسوب إلی القمی تفسیر روائی، وربما جاءت فیها أنظار عن نفس علی بن إبراهیم بقوله: قال علی بن إبراهیم...  
أورد فی أول تفسیره مختصراً من الروایات المبسوطة المسندة المرویة عن الامام الصادق - علیه السلام -عن جدّه أمیر المؤمنین - علیه السلام -فی بیان أنواع علوم القرآن.  
ثم إن محمد بن إبراهیم بن جعفر الکاتب النعمانی، تلمیذ ثقة الاسلام  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . عیون اخبار الرضا - علیه السلام -: 161، الطبعة القدیمة.  
2 . رجال الشیخ الطوسی: 468 ـ 469 فی باب من لم یرو عنهم.  
( 312 )  
الکلینی، مؤلف کتاب «الغیبة» رواها باسناده إلی الامام، وجعلها مقدمة تفسیره، وقد دوّنت تلک المقدمة مفردة مع خطبة مختصرة وسمیت «المحکم والمتشابه» وطبع فی ایران، وربما ینسب إلی السیّد المرتضی، وطبع تلک المقدمة مع تفسیر القمی تارة، ومستقلة اُخری، وأوردها بتمامها العلاّمة المجلسی فی مجلد القرآن من «البحار»(1).  
وقد ابتدأ القمی بنقل تلک الروایات مع حذف السند بقوله: «فأما الناسخ والمنسوخ فان عدة النساء کانت فی الجاهلیة...»(2).

5 ـ الراوی للتفسیر او من املی علیه

5 ـ الراوی للتفسیر او من املی علیه  
یروی التفسیر عن علی بن إبراهیم، تلمیذه ابو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسی بن جعفر - علیه السلام -.  
ومع الأسف، إنه لم یوجد لراوی التفسیر (العباس بن محمد) ذکر فی الاُصول الرجالیة، بل المذکور فیها ترجمة والده المعروف بـ «محمد الأعرابی» وجدّه «القاسم» فقط. فقد ترجم والده الشیخ الطوسی فی رجاله فی أصحاب الإمام الهادی- علیه السلام -بعنوان محمد بن القاسم بن حمزة بن موسی العلوی(3).  
قال شیخنا الطهرانی: «وترجم أبو عمرو الکشّی جدّه بعنوان «القاسم بن حمزة بن موسی بن جعفر» وذکر أنه یروی عن أبی بصیر، ویروی عنه أبو عبدالله محمد بن خالد البرقی»(4).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . البحار: 90 / 1 ـ 97، طبعة بیروت، والجزء 93، طبعة ایران.  
2 . تفسیر القمی: 1 / 26 ـ 27.  
3 . رجال الطوسی: 424 فی اصحاب الهادی حرف المیم، الرقم 41.  
4 . کذا فی الذریعة ولم نجده فی رجال الکشی المطبوع بالعراق مثل ما فی المتن، ولم یعنونه مستقلاً وانما جاء اسمه فی ترجمة ابی عبدالله بن خالد هکذا: قال نصر بن الصباح: لم یلق البرقی ابا بصیر بل بینهما قاسم بن حمزة.  
( 313 )  
وأما العباس فقد ترجم فی کتب الانساب، فهو مسلم عند النسّابین وهم ذاکرون له ولأعمامه ولاخوانه ولأحفاده عند تعرضهم لحمزة بن الامام موسی بن جعفر الکاظم- علیه السلام -.  
فقد ذکر شیخنا المجیز الطهرانی أنه رأی ترجمته فی المجدی، وعمدة الطالب ص 218 من طبع لکنهو، وبحر الانساب، والمشجّر الکشاف، والنسب المسطر المؤلف فی حدود 600 هـ ، فعندما ذکر عقب محمد الاعرابی بن القاسم بن حمزة بن موسی- علیه السلام -، ذکروا أن محمداً هذا أعقب من خمسة بنین موسی، وأحمد المجدور، وعبدالله، والحسین أبی زبیة، والعباس، وذکروا من ولد العباس، ابنه جعفر بن العباس، ثم ابن جعفر زیداً الملقّب بـ «زید سیاه»...  
وذکر مؤلف «النسب المسطر» (المؤلف بین 593 ـ 600 هـ ) أعقاب العباس. قال: «وأما العباس بطبرستان ابن محمد الاعرابی فله أولاد بها منهم جعفر وزید والحسن ولهم أعقاب، ویظهر من «النسب المسطر» أنه نزل بطبرستان ولأولاده الثلاثة أعقاب بها وکانت طبرستان فی ذلک الأوان مرکز الزیدیة»(1).

6ـ التفسیر لیس للقمی وحده

6ـ التفسیر لیس للقمی وحده  
إن التفسیر المتداول المطبوع کراراً(2) لیس لعلی بن إبراهیم وحده، وإنما هو ملفّق مما أملاه علی بن إبراهیم علی تلمیذه أبی الفضل العباس، وما رواه التلمیذ بسنده الخاصّ عن أبی الجارود من الإمام الباقر - علیه السلام -.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الذریعة: 4 / 308، بتصرف وتلخیص.  
2 . طبع علی الحجر تارة سنة 1313 واخری مع تفسیر الإمام العسکری، وطبع اخیراً علی الحروف فی جزءین.  
( 314 )  
وإلیک التعرف علی أبی الجارود وتفسیره:  
أما ابو الجارود; فقد عرفه النجاشی بقوله: «زیاد بن المنذر، أبو الجارود الهمدانی الخارفی الأعمی،... کوفی، کان من أصحاب أبی جعفر - علیه السلام -. وروی عن أبی عبدالله- علیه السلام -وتغیَّر لما خرج زید (رضی الله عنه)وقال أبو العباس ابن نوح: هو ثقفی، سمع عطیة، وروی عن ابی جعفر، وروی عنه مروان بن معاویة وعلی بن هاشم بن البرید یتکلمون فیه، قاله البخاری»(1).  
وقال الشیخ فی رجاله فی أصحاب الباقر - علیه السلام -: «زیاد بن المنذر أبو الجارود الهمدانی، الحوفیّ الکوفیّ تابعی زیدی أعمی، الیه تنسب الجارودیة منهم».  
والظاهر أن الرجل کان إمامیاً، لکنه رجع عندما خرج زید بن علی فمال الیه وصار زیدیاً. ونقل الکشی روایات فی ذمّه(2)، غیر أن الظاهر من الروایات التی نقلها الصدوق، رجوعه إلی المذهب الحق(3).  
وأما تفسیره فقد ذکره النجاشی والشیخ وذکرا سندهما الیه، والیک نصّهما: فقال الأول: «له کتاب تفسیر القرآن، رواه عن أبی جعفر - علیه السلام -. أخبرنا عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن سعید قال: حدثنا جعفر بن عبدالله المحمدی، قال: حدثنا ابو سهل کثیر بن عیاش القطان، قال: حدثنا أبو الجارود بالتفسیر»(4).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 448.  
2 . رجال الطوسی: 122 فی اصحاب الباقر - علیه السلام -الرقم 4، وفی الصفحة 197 فی اصحاب الصادق - علیه السلام -الرقم 31.  
3 . رجال الکشی: 199، الرقم 104.  
4 . معجم رجال الحدیث: 7 / 325 ـ 326 وقد نقل الروایات الدالة علی رجوعه.  
( 315 )  
فالنجاشی یروی التفسیر بواسطة عدَّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن سعید المعروف بابن عقدة وهو أیضاً زیدی.  
کما أن الشیخ یروی التفسیر عن ابن عقدة بواسطتین. قال: «وأخبرنا بالتفسیر أحمد بن عبدون، عن ابی بکر الدوری، عن ابن عقدة، عن ابی عبدالله جعفر بن عبدالله المحمدی، عن کثیر بن عیاش القطان وکان ضعیفاً وخرج أیام أبی السَّرایا معه فأصابته جراحة، عن زیاد بن المنذر أبی الجارود، عن ابی جعفر الباقر - علیه السلام -»(1).  
إذا عرفت هذا فاعلم أن أبا الفضل الراوی لهذا التفسیر قد روی فی هذا التفسیر روایات عن عدّة من مشایخه.  
1ـ علی بن إبراهیم، فقد خصّ سورة الفاتحة والبقرة وشطراً قلیلاً من سورة آل عمران بما رواها عن علی بن إبراهیم عن مشایخه.  
قال قبل الشروع فی تفسیر الفاتحة: «حدثنا أبو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسی بن جعفر - علیه السلام -، قال: حدثنا ابو الحسن علی بن إبراهیم، قال: حدثنی ابی - رحمه الله -، عن محمد بن أبی عمیر، عن حمّاد بن عیسی، عن أبی عبدالله- علیه السلام -».  
ثم ذکر عدة طرق لعلی بن إبراهیم(2).  
وساق الکلام بهذا الوصف إلی الآیة 45 من سورة آل عمران، ولمّا وصل إلی تفسیر تلک الآیة، أی قوله سبحانه: (إذ قالت الملائکة یا مریم إن الله یبشرک بکلمة منه اسمه المسیح عیسی بن مریم وجیها فی الدنیا والآخرة ومن المقرَّبین)أدخل فی التفسیر ما أملاه الإمام الباقر- علیه السلام -لزیاد بن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفهرست: الرقم 293.  
2 . تفسیر القمی: 1 / 27، الطبعة الاخیرة.  
( 316 )  
المنذر ابی الجارود فی تفسیر القرآن، وقال بعد ذکر الآیة: «حدثنا أحمد بن محمد الهمدانی (المراد به أحمد بن محمد بن سعید المعروف بابن عقدة وهو زیدی من قبیلة همدان الیمن) قال: حدثنا جعفر بن عبدالله (المراد المحمدی) قال: حدثنا کثیر بن عیاش، عن زیاد بن المنذر ابی الجارود، عن ابی جعفر محمد بن علی - علیه السلام -» (1).  
وهذا السند بنفسه السند الذی یروی به النجاشی والشیخ تفسیر ابی الجارود، ولما کان الشیخ والنجاشی متأخرین من جامع التفسیر، نقل النجاشی عن أحمد بن محمد الهمدانی (ابن عقدة) بواسطة عدّة من أصحابنا، ونقل الشیخ عنه أیضاً بواسطة شخصین وهما: أحمد بن عبدون وأبو بکر الدوری عن ابن عقدة.  
وبهذا تبین ان التفسیر ملفق من تفسیر علی بن إبراهیم وتفسیر ابی الجارود، ولکل من التفسیرین سند خاص، یعرفه کل من راجع هذا التفسیر، ثم انه بعد هذا ینقل عن علی بن إبراهیم کما ینقل عن مشایخه الأُخر إلی آخر التفسیر.  
وبعد هذا التلفیق، کیف یمکن الاعتماد علی ما ذکر فی دیباجة الکتاب لو ثبت کون الدیباجة لعلی بن إبراهیم نفسه؟  
فعلی ذلک فلو اخذنا بهذا التوثیق الجماعی، یجب ان یفرق بین ما روی الجامع عن نفس علی بن إبراهیم، وما روی عن غیره من مشایخه، فان شهادة القمی تکون حجة فی ما یرویه نفسه، لا ما یرویه تلمیذه من مشایخه.  
ثم ان الاعتماد علی هذا التفسیر بعد هذا الاختلاط مشکل جداً، خصوصاً مع ما فیه من الشذوذ فی المتون.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . تفسیر القمی: 1 / 102، الطبعة الاخیرة.  
( 317 )  
وقد ذهب بعض اهل التحقیق إلی ان النسخة المطبوعة تختلف عما نقل عن ذلک التفسیر فی بعض الکتب، وعند ذلک لایبقی اعتماد علی هذا التوثیق الضمنی ایضاً، فلا یبقی اعتماد لا علی السند ولا علی المتن.  
ثم ان فی الهدف من التلفیق بین التفسیرین احتمالاً ذکره شیخنا المجیز الطهرانی، وهو أنّ طبرستان فی ذلک الاوان کانت مرکز الزیدیة، فینقدح فی النفس احتمال ان نزول العباس (جامع التفسیر) الیها، انما کان لترویج الحق بها، ورأی من الترویج، السعی فی جلب الرغبات إلی هذا التفسیر (الکتاب الدینی المروی عن اهل البیت- علیهما السلام -) الموقوف ترویجه عند جمیع اهلها علی ادخال بعض ما یرویه ابو الجارود عن الإمام الباقر - علیه السلام -فی تفسیره، المرغوب عند الفرقة العظیمة من الزیدیة الذین کانوا یسمون بالجارودیة، نسبة الیه» (1).  
ثم ان مؤلف التفسیر کما روی فیه عن علی بن إبراهیم، روی عن عدّة مشایخ أُخر استخرجها المتتبع الطهرانی فی تعلیقته علی کتابه القیم «الذریعة إلی تصانیف الشیعة» والیک بیان بعضها:  
2 ـ محمد بن جعفر الرزاز: قال (راوی التفسیر): حدثنا محمد بن جعفر الرزاز، عن یحیی بن زکریا، عن علی بن حسان، عن عبد الرحمن بن کثیر، عن ابی عبدالله - علیه السلام -فی قوله تعالی (ما اصاب من مصیبة...) (2).  
ومحمد بن جعفر بن محمد بن الحسن الرزاز هو شیخ ابی غالب الزراری (المتوفّی عام 368 هـ) وشیخ ابن قولویه المعروف (المتوفّی عام 367 هـ أو 369 هـ) فلا یمکن ان یکون القائل بقوله: «حدثنا» هو علی بن إبراهیم.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الذریعة: 4 / 308.  
2 . تفسیر القمی: 2 / 351 سورة الحدید.  
( 318 )  
والرزاز یروی عن مشایخ کثیرین.  
منهم خاله محمد بن الحسین بن ابی الخطاب (المتوفّی عام 262 هـ).  
ومنهم ابو جعفر محمد بن أحمد بن یحیی بن عمران الأشعری صاحب «نوادر الحکمة» فقد صرح النجاشی بروایة الرزاز عنه.  
3 ـ ابو عبدالله الحسین بن محمد بن عامر الأشعری: قال (راوی التفسیر): اخبرنا الحسین بن محمد بن عامر الأشعری، عن المعلی بن محمد البصری عن ابن ابی عمیر، عن ابی جعفر الثانی - علیه السلام -فی قوله تعالی: (یا أیّها الَّذین آمنوا أوفوا بالعقود)(1).  
والحسین بن محمد بن عامر یروی تفسیر المعلی البصری عنه، وقد اکثر الکلینی من الروایة عنه فی الکافی، ویروی عنه علی بن بابویه (المتوفّی عام 329 هـ) وابن الولید (المتوفّی عام 343 هـ) وابن قولویه المتوفی عام 369 هـ).  
4 ـ ابو علی محمد بن ابی بکر همام بن سهیل: قال (راوی التفسیر: حدثنا محمد بن همام، قال: حدثنا جعفر بن محمد بن مالک، قال: حدثنا القاسم بن ربیع، عن محمد بن سنان، عن عمار بن مروان، عن منخل، عن جابر، عن ابی جعفر - علیه السلام -فی قوله تعالی: (فی بیوت أذن الله أن ترفع ویذکر فیها اسمه)(2).  
وابو علی محمد بن همام بن سهیل الکاتب الاسکافی (المتوفّی عام 336، کما ضبطه تلمیذه التلّعکبری) یروی عنه ابن قولویه فی کامل الزیارات وابو عبدالله محمد بن إبراهیم النعمانی، تلمیذ الکلینی فی کتاب «الغیبة».  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . تفسیر القمی : 1 / 160 سورة المائدة.  
2 . تفسیر القمی: 2 / 104 سورة النور.  
( 319 )  
وقد ذکر شیخنا المجیز الطهرانی ثلّة ممَّن روی عنه جامع التفسیر والیک اسماء بعضهم علی وجه الاجمال.  
1 ـ أبو الحسن علی بن الحسین السعدآبادی القمی الراوی عن أحمد بن ابی عبدالله البرقی.  
2 ـ الشیخ ابو علی أحمد بن ادریس بن أحمد الأشعری القمی (المتوفّی 306 هـ).  
3 ـ الشیخ ابو عبدالله محمد بن أحمد بن ثابت، الراوی عن الحسن بن محمد بن سماعة (المتوفّی عام 263 هـ).  
4 ـ ابو جعفر محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری القمی، الراوی عن ابیه کتاب «قرب الاسناد».  
5 ـ محمد بن ابی عبدالله، وهو ابو الحسین محمد بن عون الأسدی (المتوفّی 312 هـ) وهو من مشایخ الکلینی.  
6 ـ حمید بن زیاد النینوائی (المتوفّی 310 هـ) وهو أیضاً من مشایخ الکلینی.  
7 ـ الحسن بن علی بن مهزیار، عن ابیه علی.  
8 ـ ابو القاسم الحسنی الراوی لتفسیر الفرات عن مؤلفه، وفرات وعلی بن إبراهیم کانا متعاصرین.  
إلی غیر ذلک من المشایخ الذین یروی عنهم فی هذا التفسیر، مع انه لم یوجد روایة علی بن إبراهیم عن احد من هؤلاء فی جمیع روایاته المرویة عنه فی الکافی وغیره(1).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ الذریعة: 4 / 302 ـ 307.  
( 320 )  
عندئذ لا یصح القول بأن کل ما ورد فی اسناد تفسیر علی بن إبراهیم القمی ثقات بتوثیق المؤلف فی دیباجة الکتاب، لما عرفت ان التفسیر ملفق مما رواه جامع التفسیر عن علی بن إبراهیم، عن مشایخه إلی المعصومین- علیهم السلام -ومما رواه عن عدة من مشایخه عن مشایخهم إلی المعصومین - علیهم السلام -.  
اضف إلی ذلک انه لا یمکن القول بأن مراد القمی من عبارته: «رواه مشایخنا وثقاتنا» کل من وقع فی سنده إلی ان ینتهی إلی الإمام، بل الظاهر کون المراد خصوص مشایخه بلا واسطة، ویعرف عنه عطف «وثقاتنا» علی «مشایخنا» الظاهر فی الأساتذة بلا واسطة، ولما کان النقل عن الضعیف بلا واسطة من وجوه الضعف، دون النقل عن الثقة إذا روی عن غیرها خص مشایخه بالوثاقة لیدفع عن نفسه سهم النقد والاعتراض، کما ذکرنا فی مشایخ ابن قولویه، وإلاّ فقد ورد فی اسناد القمی من لا یصح الاعتماد علیه من اُمّهات المؤمنین فلاحظ.  
( 321 )

7 ـ اصحاب الصادق - علیه السلام - فی رجال الشیخ

اشاره

7 ـ اصحاب الصادق - علیه السلام - فی رجال الشیخ  
( 322 )  
( 323 )  
قیل: ان جمیع من ذکره الشیخ فی رجاله من اصحاب الصادق - علیه السلام -ثقات، وقد استدل علیه بما ذکره الشیخ المفید فی ارشاده، وهذا لفظه: «نقل الناس عن الصادق- علیه السلام -من العلوم ما سارت به الرکبان، وانتشر ذکره فی البلدان، ولم ینقل عن احد من اهل بیته العلماء، ما نقل عنه، ولا لقی احد منهم من اهل الآثار، ونقلة الاخبار، ولا نقلوا عنهم کما نقلوا عن ابی عبدالله، فان اصحاب الحدیث قد جمعوا اسماء الرواة عنه من الثقات علی اختلافهم فی الآراء والمقالات فکانوا أربعة آلاف رجل» (1).  
وقال ابن شهر آشوب فی مناقبه: «نقل عن الصادق - علیه السلام -من العلوم ما لم ینقل عن احد، وقد جمع اصحاب الحدیث اسماء الرواة من الثقات علی اختلافهم فی الآراء والمقالات فکانوا اربعة آلاف رجل (2).  
وقال الشیخ محمد بن علی الفتال فی «روضة الواعظین»: «قد جمع اصحاب الحدیث اسماء الرواة عن الصادق - علیه السلام -من الثقات علی اختلافهم فی الآراء والمقالات وکانوا اربعة آلاف» (3).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الارشاد: 289 طبعة ایران.  
2 . المناقب: 4 / 247.  
3 . روضة الواعظین: 177.  
( 324 )  
وهؤلاء الاثبات الثلاثة وصفوا تلک الصفوة بالثقات وان کان کلام الشیخ والنجاشی خالیاً عن ذلک الوصف کما سیوافیک.  
وقد ذکر اهل الرجال ان أحمد بن محمد بن سعید الحافظ المکنی بـ «ابی العباس» المعروف بـ «ابن عقدة» قد ضبط اصحاب الصادق - علیه السلام -فی کتاب رجاله. قال النجاشی فی ترجمته; «له کتاب الرجال وهو کتاب من روی عن جعفر بن محمد- علیه السلام -» (1).  
ومثله الشیخ فی فهرسته، حیث قال: «له کتاب الرجال وهو کتاب من روی عن جعفر بن محمد - علیه السلام -» (2).  
ولیس فی کلام النجاشی والشیخ توصیف رجاله بالوثاقة.  
وعلی کل تقدیر، فما ذکره الشیخ المفید لو کان ناظراً إلی ما جمعه ابن عقدة من أصحاب الصادق - علیه السلام -، یکون ما ذکره نفسه ومن تبعه کابن شهر آشوب والفتال شهادة منهم علی وثاقة اربعة آلاف رجل من اصحاب الصادق - علیه السلام -. هذا من جانب.  
ومن جانب آخر ان الشیخ قد اخرج اسماء هؤلاء الرواة فی رجاله مع غیرهم. قال فی دیباجة رجاله: «ولم اجد لأصحابنا کتاباً جامعاً فی هذا المعنی (اسماء الرجال الذین رووا عن النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -وعن الأئمة من بعده إلی زمن القائم ـ عجل الله تعالی فرجه الشریف ـ ومن تأخر عنهم) إلاّ مختصرات، قد ذکر کل انسان منهم طرفاً، إلاّ ما ذکره ابن عقدة، فانه قد بلغ الغایة فی ذلک، ولم یذکر رجاله باقی الأئمة- علیهم السلام -، وانا اذکر ما ذکره، واُورد ذلک من بعد من لم یذکره» (3).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: 94 الرقم 233 .  
2 . الفهرست للشیخ: 53.  
3 . رجال الشیخ الطوسی: 2.  
( 325 )  
فبملاحظة هذین الأمرین تصبح النتیجة هی ان ما ذکره الشیخ من اسماء الرواة من اصحاب الصادق - علیه السلام -کلهم ثقات حسب توثیق الشیخ المفید ومن تبعه.  
ثم ان جماعة من المتأخرین تبعوا الشیخ المفید واقتفوا اثره فی ما ذکره والیک نقل بعض کلماتهم:  
قال علم الدین المرتضی علی بن جلال الدین عبد الحمید النسابة، الذی هو من علمائنا فی اوائل القرن الثامن فی کتابه «الانوار المضیئة»: ومما اشتهر بین العامة والخاصة ان اصحاب الحدیث جمعوا اسماء الرواة عنه - علیه السلام -من الثقات علی اختلافهم فی الآراء والمقالات فکانوا اربعة آلاف»(1).  
وقال الشیخ الطبرسی فی الباب الخامس کتابه «اعلام الوری باعلام الهدی» فی ذکر مناقب الصادق - علیه السلام -: «ولم عن ینقل عن احد من سائر العلوم ما نقل عنه، فان اصحاب الحدیث قد جمعوا اسامی الرواة عنه من الثقات علی اختلافهم فی المقالات والدیانات، فکانوا أربعة آلاف رجل»(2).  
ثم ان بعض المتأخرین اکتفوا بذکر عدد الرواة عن الصادق - علیه السلام -من دون توصیفهم بکونهم من الثقات.  
1 ـ قال المحقق فی «المعتبر»: «انتشر عنه من العلوم الجمَّة ما بهر به العقول ـ إلی ان قال: وروی عنه من الرجال ما یقارب اربعة آلاف رجل»(3).  
2 ـ قال العلاّمة فی «الخلاصة» فی القسم الثانی (فی ترجمة ابن عقدة)  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 3 / 770، وکتاب (الانوار المضیئة) مخطوط یوجد فی مکتبة السید میر حامد حسین، راجع الذریعة: 2 / 442.  
2 . اعلام الوری: 165 ـ 166 من الفصل الرابع.  
3 . المعتبر: 5 ـ 6 فی ضمن الوجه الأول.  
( 326 )  
ما لفظه: «قال الشیخ الطوسی: سمعت جماعة یحکون عنه انه قال: أحفظ مائة وعشرین ألف حدیث بأسانیدها وأُذاکر بثلاثمائة ألف حدیث وله کتب ذکرناها فی کتابنا الکبیر. منها اسماء الرجال الذین رووا عن الصادق - علیه السلام -اربعة آلاف رجل، واخرج فیه لکل رجل الحدیث الذی رواه، مات بالکوفة سنة ثلاث وثلاثین وثلاثمائة» (1).  
وما ذکره الشیخ فی رجاله یختلف مع ما نقله العلاّمة عنه حیث قال «سمعت جماعة یحکون انه قال: احفظ مائة وعشرین الف حدیث بأسانیدها، واُذاکر بثلاثمائة ألف حدیث، روی عنه التلعکبری من شیوخنا وغیره، وسمعنا من ابن المهدی ومن أحمد بن محمد المعروف بابن الصلت، رویا عنه وأجاز لنا ابن الصلت عنه بجمیع روایاته، ومولده سنة تسع واربعین ومائتین، ومات سنة اثنین وثلاثین وثلاثمائة»(2) وقد وقفت علی عبارة الشیخ فی الفهرست فلاحظ، ولیس فی عبارة الشیخ فی رجاله وفهرسته مما ذکره العلاّمة من عدد الرواة عنه اثر.  
3 ـ وقال الشهید فی «الذکری»: «ان ابا عبدالله جعفر بن محمد - علیه السلام -کتب من اجوبة مسائله اربعمائة مصنف لأربعمائة مصنف، ودون من رجاله المعروفین اربعة آلاف رجل من اهل العراق والحجاز والشام ـ إلی ان قال: ومن رام معرفة رجالهم، والوقوف علی مصنفاتهم، فلیطالع کتاب الحافظ بن عقدة وفهرس النجاشی و...» (3).  
4 ـ وقال الشیخ الکبیر والد الشیخ البهائی مثل ما قاله المحقق فی «المعتبر» والیک نصه: «ومنهم جعفر الصادق - علیه السلام -الذی اشتهر عنه  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الخلاصة: 203 ـ 204.  
2 . رجال الشیخ: 442 فی «باب من لم یرو عن الأئمة» .  
3 . الذکری : 6 فی ضمن الوجه التاسع.  
( 327 )  
من العلوم ما بهر العقول ـ إلی ان قال: ودون العامة والخاصة ممن برز ومهر بتعلمه من العلماء والفقهاء اربعة الاف رجل، کزرارة بن اعین و...» (1).  
5 ـ وقال العلاّمة المجلسی فی شرحه علی الکافی بعد ما نقل ما ذکره العلاّمة فی «الخلاصة»: «وذکر الأصحاب اخباراً من ابن عقدة فی کتاب الرجال والمسموع من المشایخ انه کان کتاباً بترتیب کتب الحدیث والفقه وذکر احوال کل واحد منهم، وروی عن کتابه خبراً او خبرین او اکثر، وکان ضعف الکافی» (2).  
ولا یخفی ان ما ذکره المجلسی یتفاوت مع ما ذکره العلاّمة فی مختلفه، فان الظاهر من عبارة العلاّمة انه کان علی حسب ترتیب الکتب الرجالیة، وانه اخرج لکل رجل کل الأحادیث التی رواها عن الصادق - علیه السلام -.  
هذه هی الکلمات الواردة فی المقام التی قد جمعها المتتبع الخبیر العلاّمة النوری فی الفائدة الثامنة من خاتمة کتاب «مستدرک الوسائل» وقد راجعنا نفس المصادر فنقلناها عنها.

نظرنا فی الموضوع

نظرنا فی الموضوع  
1 ـ ان اقصی ما یمکن ان یقال: انه صدر توثیق من الشیخ المفید فی حق اربعة الاف رجل من اصحاب الصادق - علیه السلام -، واما ان مراده هو نفس ما ورد فی رجال ابن عقدة، فأمر مظنون او محتمل، إذ لم یکن التألیف فی الرجال فی تلک العصور مختصاً بابن عقدة، کیف والمؤلفون فی علم الرجال من عصر الحسن بن محبوب إلی زمن الشیخ الطوسی أکثر من أن یذکر(3) فلا یصحّ أن یقال إنَّ الشیخ المفید ناظر فی عبارته هذه إلی ما کتبه ابن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 3 / 770.  
2 . مرآة العقول کما فی مستدرک الوسائل: 3 / 770.  
3 . لاحظ مصفّی المقال للعلامة الشیخ آغا بزرگ الطهرانی.  
( 328 )  
عقدة مع وفور کتب الرجال، بل هی ناظرة لما جاء فی الکتب الرجالیة المؤلفة فی تلک العصور فی أصحاب الصادقین، بل الأئمة الطاهرین- علیهم السلام -، ویؤید ذلک أن الشیخ عبَّر بلفظ الجمع وقال: «إن أصحاب الحدیث قد جمعوا أسماء الرواة عنه من الثقات» فتخصیص عبارة الشیخ المفید بما جاء فی رجال ابن عقدة، أمر لا دلیل علیه.  
والدلیل علی أن المقصود من اصحاب الحدیث لیس خصوص ابن عقدة، أن الشیخ قد التزم فی مقدمة رجاله أن یأتی بکلّ ما ذکره ابن عقدة فی رجاله مع زیادات لم یذکرها ابن عقدة، ومع ذلک لم یبلغ عدد أصحاب الصادق - علیه السلام -فی رجال الشیخ أربعة آلاف.  
فلو کان مقصود المفید من أصحاب الحدیث هو خصوص ما ذکره ابن عقدة، یجب أن یبلغ عدد أصحاب الصادق - علیه السلام -فی رجال الشیخ أیضاً إلی أربعة آلاف، لما التزم به الشیخ فی مقدمته، مع أن المذکور فی رجاله لا یتجاوز عن ثلاثة آلاف وخمسین رجلاً.  
نعم اعتذر عنه المحدّث النوری بأن ما أسقطه الشیخ فی باب أصحاب الصادق - علیه السلام -أثبته فی باب أصحاب أبی جعفر الباقر- علیه السلام -وفی باب أصحاب أبی إبراهیم موسی بن جعفر - علیه السلام -، لأن بعض أصحاب الصادق - علیه السلام -أدرک عصر الإمام الباقر - علیه السلام -کما أدرک عصر الإمام الکاظم - علیه السلام -، فاکتفی الشیخ فی رجاله فی الباب المعقود لخصوص أصحاب الصادق - علیه السلام - بذکر من اختصّ بالصادق ولم یدرک الإمام الباقر، ولا الإمام الکاظم - علیهما السلام -، ولکن «ابن عقدة» جعل المناط کل من روی عن الصادق- علیه السلام -وإن کانت له روایة عن غیره .(1)  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 3 / 773 .  
( 329 )  
ولکن الاعتذار غیر موجه، لأن ابا العباس ابن عقدة قد أفرد لاصحاب کل إمام قبل الصادق - علیه السلام -کتاباً خاصاً. قال الشیخ فی فهرسته: «وله کتاب من روی عن أمیر المؤمنین - علیه السلام -وکتاب من روی عن الحسن والحسین، وکتاب من روی عن علی بن الحسین - علیهما السلام -وأخباره، کتاب من روی عن أبی جعفر محمد بن علی - علیه السلام -وأخباره، کتاب من روی عن زید بن علی ومسنده، کتاب الرجال وهو کتاب من روی عن جعفر بن محمد - علیه السلام -»(1).  
ومع هذا التصریح لا یصحّ هذا الاعتذار، نعم لو کان أبو العباس ابن عقدة مکتفیاً فی التألیف بذکر خصوص أصحاب الإمام الصادق - علیه السلام -أمکن أن یقال إن ما أسقطه الشیخ من أصحابه، أدرجه فی أصحاب الإمامین الهمامین، الباقر والکاظم - علیهما السلام -، والمفروض أن ابن عقدة قد أفرد لاصحاب الإمام أبی جعفر - علیه السلام -کتاباً خاصاً وإن لم یؤلف فی أصحاب الإمام الکاظم - علیه السلام -کتاباً.  
3ـ إن الظاهر من عبارة المتتبّع، العلاّمة النوری، أن ابن عقدة هو الذی وثَّقهم حیث قال: «الذین وثقهم ابن عقدة، فانه صنَّف کتاباً فی خصوص رجاله، وأنهاهم إلی أربعة آلاف، ووثَّق جمیعهم»(2) مع أن العبارات الحاکیة لعمل ابن عقدة لیست فیها أیة اشارة إلی توثیق ابن عقدة، وإنما الظاهر من عبائر النجاشی والشیخ فی رجالهما وفهرسته هو أن ابن عقدة جمع أسماء الرواة عنه، لا أنه وثقهم، وبذلک یسقط البحث الذی عقده العلاّمة النوری فی توثیق ابن عقدة، فانه زیدی، وهل یکون توثیقه حجَّة أو لا؟ وقد أطنب الکلام فیه.  
4ـ إن المراجع لما نقلناه من المشایخ یقف علی أن المصدر الأساسی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفهرست: 52.  
2 . مستدرک الوسائل: 3 / 770.  
( 330 )  
لوثاقة هؤلاء الرواة من أصحاب الصادق - علیه السلام -هو الشیخ المفید، وأما البواقی فقد اقتفوا أثره، وتؤید ذلک وحدة کثیر من العبارات، علی أن عدة من المشایخ قد اقتفت الشیخ المفید فی عدد الرواة، من غیر تصریح بکونهم ثقات او لا، کما أوعزنا الیه.  
نعم قد أسند الشیخ الحرّ العاملی فی ترجمة «خلید بن أوفی» التوثیق إلی المفید وابن شهر آشوب والطبرسی، من دون اسناده إلی ابن عقدة. قال: «ولو قیل بتوثیقه (خلید) وتوثیق أصحاب الصادق - علیه السلام -إلاّ من ثبت ضعفه لم یکن بعیداً، لأن المفید فی «الارشاد»، وابن شهر آشوب فی معالم العلماء»، والطبرسی فی «إعلام الوری» قد وثّقوا أربعة آلاف من أصحاب الصادق - علیه السلام -والموجود منهم فی جمیع کتب الرجال والحدیث، لا یبلغون ثلاثة آلاف. وذکر العلاّمة وغیره أن ابن عقدة جمع الأربعة آلاف المذکورین فی کتب الرجال»(1).  
5 ـ الاعتماد علی هذا التوثیق وان صدر من شیخ الاُمة ومفیدها وأیدته جماعة من الأصحاب، مشکل جدّاً، لأنه إن أراد بذلک أن أصحاب الصادق - علیه السلام -کانوا أربعة آلاف وکلّهم کانوا ثقات، فهذا أشبه بما علیه الجمهور من أن أصحاب النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -کلهم کانوا عدولاً، وإن أراد أن أصحاب الصادق - علیه السلام -کانوا کثیرین، إلاّ أن الثقات منهم کانوا أربعة آلاف، فهذا أمر یمکن التسالم علیه لکنه غیر مفید، إذ لیس لنا طریق إلی معرفة الثقات منهم، ولیس لنا دلیل علی أن ما ذکره الشیخ فی رجاله کلهم من الثقات.  
6ـ أضف إلی ذلک أن الشیخ قد ضعف عدة من أصحاب الصادق - علیه السلام -، فقال فی الباب المختصّ بهم: «إبراهیم بن أبی حیَّة ضعیف،  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . امل الآمل: 1 / 83 لاحظ ترجمة «خلید بن اوفی».  
( 331 )  
الحارث بن عمر البصری أبو عمر ضعیف الحدیث، عبد الرحمن بن الهلقام ضعیف، عمرو بن جمیع البصری الأزدی ضعیف الحدیث، محمد بن حجّاج المدنی منکر الحدیث، محمد بن عبد الملک الانصاری الکوفی ضعیف، محمد بن مقلاص الاسدی الکوفی ملعون غال»(1) إلی غیر ذلک من العبارات فی حق بعض أصحابه، فکیف یمکن أن یقال: إن کل ما جاء به رجال الشیخ نفس ما ذکره الشیخ المفید.  
7ـ نعم قد أتعب المتتبع العلاّمة النوری نفسه الشریفة فی توجیه هذه التصریحات بوجود الضعاف بین أصحاب الصادق - علیه السلام -بما لا یمکن الاعتماد علیه، فقال: «إن المراد من الضعف ما لا ینافی الوثاقة کالروایة عن الضعفاء، او روایة الضعفاء عنه، او الاعتماد علی المراسیل، أو الوجادة(2) أو روایة ما ظاهره الغلوّ والجبر والتشبیه»(3).  
وأنت تری أن ما ذکره من التوجیه خلاف الظاهر جدّاً، والروایة عن الضعفاء والاعتماد علی المراسیل وإن کانا من أسباب الضعف عند القدماء، لکن الانصاف أنه إذا اُرید الضعف من هذه الناحیة یجب أن یصرح به، ولو اطلق، فالظاهر أن الضعف راجع إلی نفسه.  
أضف إلی ذلک أنه قال فی حق بعضهم: «ملعون غال».  
فقد خرجنا بهذه النتیجة: أنه لم یثبت التوثیق العمومی لاصحاب الإمام الصادق- علیه السلام -الموجودة فی رجال الشیخ أو ما بأیدینا فی کتب الرجال.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ رجال الشیخ: 146، 178، 232، 249، 285، 294، 302.  
2 . المراد من الوجادة نقل الحدیث بمجرد وجوده فی کتاب من دون أن یکون له طریق إلی نفس الکتاب.  
3 . مستدرک الوسائل: 3 / 773.

الفائدة الثالثة عشرة

اشاره

الفائدة الثالثة عشرة  
الفائدة الثالثة عشرة  
إن من المصطلحات الرائجة فی ألسن ائمة الرجال والتراجم والمحدّثین والفقهاء ألفاظ أربعة وهی: الکتاب، الأصل، التصنیف (أو المصنف) والنوادر. وربما یظهر من بعضهم أن کون الرجل ذا أصل أو ذا کتاب وتصنیف من أسباب الحسن والوثاقة. فیجب علینا أن نعرف المراد من هذه الألفاظ والفرق بینها أولا، والمعرفة الاجمالیة بالاصول المدونة للاصحاب فی عهد الأئمة- علیهم السلام -ثانیاً، ووجه العنایة بهذه الاُصول ومدی دلالتها علی وثاقة المؤلف ثالثاً. فنقول: یقع البحث فی مقامات:

الأول: فی الالفاظ الاربعة

اشاره

الأول: فی الالفاظ الاربعة

1ـ الکتاب

إن الکتاب مستعمل فی کلمات العلماء بمعناه المتعارف وهو أعمّ من الاصل والنوادر ـ وکذا من التصنیف علی المشهور ـ ولا تقابل بینه وبینهما. بل یطلق علی کل منهما الکتاب. فمثلا یقول الشیخ فی رجاله فی ترجمة أحمد بن میثم: «روی عنه حمید بن زیاد کتاب الملاحم وکتاب الدلالة وغیر ذلک من الاُصول»(1).  
وقال فی اسباط بن سالم: «له کتاب أصل»(2) ومثله ما قاله النجاشی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال الشیخ: 440 الرقم 21. وقال بمثله فی أحمد بن مسلمة (سلمة) (الصفحة 440 الرقم 22) وفی أحمد بن الحسین بن مفلس الصفحة 441 الرقم 26 وفی محمد بن عباس بن عیسی الصفحة 449 الرقم 51 وفی یونس بن علی بن العطار الصفحة 517 الرقم 2 وغیرهم من الذین ذکرهم المحقق التستری فی مقدمة القاموس الصفحة 48 ـ 49 فراجع.  
2 . هکذا نقل عن الفهرست فی قاموس الرجال : 1 / 49 وادعی صاحب الذریعة فی ج 2، الصفحة 140 الرقم 522 ان هذا مطابق لما فی النسخ الصحیحة. ولکن فی النسخة المطبوعة من الفهرست، الصفحة 63 لا یوجد لفظة کتاب، بل جاء فیها «له اصل».  
( 475 )  
فی ترجمة الحسن بن ایوب: «له کتاب اصل» (1). ویؤید ذلک ان کثیراً مما اسماه الطوسی اصلاً، سماه النجاشی کتاباً، وبالعکس یعبر هو کثیراً عما سماه النجاشی «النوادر» بعنوان الکتاب وقلیلاً ما یتفق عکس ذلک (2).

2 ـ الاصل

2 ـ الاصل  
عرف الاصل بانه الکتاب الذی یمتاز عن غیره بأن جمع فیه مصنفه الاحادیث التی رواها عن المعصوم - علیه السلام -او عن الراوی عنه (3). وبین العلاّمة الطهرانی سبب هذه التسمیة بقوله:  
«ان کتاب الحدیث ان کان جمیع احادیثه سماعاً من مؤلفه عن الامام - علیه السلام -او سماعاً منه عمن سمع عن الامام - علیه السلام -، فوجود تلک الاحادیث فی عالم الکتابة من صنع مؤلفها وجود اصلی بدوی ارتجالی غیر متفرع من وجود آخر... کما ان أصل کل کتاب هو المکتوب الأولی منه الذی کتبه المؤلف فیطلق علیه النسخة الأصلیة او الاصل لذلک»(4).  
ویظهر من الوحید - قدس سره -أن بعضهم قال: إن الکتاب ما کان مبوَّباً ومفصلاً والاُصول مجمع أخبار وآثار. وردَّ بأن کثیراً من الاُصول مبوبة(5).

3 ـ التصنیف (المصنف)

3 ـ التصنیف (المصنف)  
ظاهر کلام الشیخ فی دیباجة «الفهرست» دالّ علی أن التصنیف مقابل  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: 51 الرقم 113.  
2 . الذریعة : 24 / 315.  
3 . الفوائد الرجالیة للوحید البهبهانی: 33 (المطبوع مع رجال الخاقانی).  
4 . الذریعة : 2 / 125.  
5 . الفوائد الرجالیة: 34.  
( 476 )  
للأصل، حیث قال فیها:  
«إن أحمد بن الحسین بن عبیدالله الغضائری عمل کتابین: أحدهما ذکر فیه المصنفات والآخر ذکر فیه الاصول».  
ثم ذکر أنه نفسه جمع بینهما فی «الفهرست» واعتذر عن ذلک بقوله: «لأن فی المصنفین من له أصل فیحتاج إلی أن یعاد ذکره فی کل واحد من الکتابین»(1).  
وقال أیضاً فی هارون بن موسی التلعکبری: «روی جمیع الاُصول والمصنفات»(2) کما أنه قال فی حیدر بن محمد بن نعیم السمرقندی: «یروی جمیع مصنفات الشیعة واُصولهم»(3).  
ومن هنا جزم المحقّق التستری أن بین الاصل والتصنیف تقابلاً، وأن الکتاب أعمّ منهما. فکأنه أراد أن یقول فی تعریف المصنف (التصنیف) أنه الکتاب الذی کان جمیع أحادیثه أو أکثرها منقولاً عن کتاب آخر سابق وجوده علیه أو کان فیه کلام المؤلف کثیراً بحیث یخرجه عن اطلاق القول بأنه کتاب روایة.  
وإنما قلنا «أکثرها» لأنه ربما کان بعض الروایات وقلیلها، یصل معنعناً ولا یؤخذ من اصل او کتاب سابق علیه ولکنه لا یوجب ذکره فی عداد الاُصول قطعاً(4).  
أما الوحید البهبهانی فیظهر منه أن المصنف أعمّ من الأصل والنوادر لأنه  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفهرست: 24.  
2 . رجال الشیخ: 516 الرقم 1.  
3 . المصدر نفسه: 463 الرقم 8.  
4 . هذا قریب ممّا أفاده الوحید فی فوائده الرجالیة: 34 المطبوعة فی ذیل رجال الخاقانی فراجع .  
( 477 )  
یطلق علیهما، کما فی ترجمة أحمد بن میثم فی فهرس الشیخ، حیث قال: له مصنفات منها کتاب الدلائل، کتاب المتعة، کتاب النوادر، کتاب الملاحم و...(1) ولا یبعد صحة هذا القول، کما یظهر من عبائر الاجلاء کالمحقق والشهید الثانی وشیخنا البهائی عند ذکر الاُصول الاربعمائة وسیوافیک کلماتهم ـ إن شاء الله ـ.  
فالذی یقوی فی النظر أن الکتاب والمصنف مصطلحان مترادفان والمراد منهما کل ما دونه الاصحاب (رحمهم الله)(2) والاصل قسم خاص من الکتاب او المصنف. وذکره فی قبال التصنیف لا یدلّ علی کونهما متقابلین، بل الغرض منه بیان اختصاص بعض مصنفات الرجل بکونه اصلا. کما أن ذکر الاصل فی قبال الکتاب لا یدل علی التقابل أیضاً. ولعل منشأ هذا الاختصاص بالذکر هو العنایة بشأن الاُصول.

4 ـ النوادر

4 ـ النوادر  
ذکر النجاشی عند عدّ کتب کثیر من الاصحاب أن لهم کتاب «النوادر».  
فمثلاً یقول: «الحسین بن عبیدالله السعدی.. له کتب صحیحة الحدیث، منها: التوحید، المؤمن، والمسلم... النوادر، المزار و...»(3) .  
او یقول: «الحسن بن الحسین اللؤلؤی، کوفی ثقة کثیر الروایة، له کتاب مجموع، نوادر»(4).  
وکذا یقول: «الحسین بن عبیدالله بن إبراهیم الغضائری، شیخنا - رحمه الله -، له کتب، منها: کتاب کشف التمویه والغمّة، کتاب التسلیم علی أمیر المؤمنین - علیه السلام -بامرة  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفهرس: 49 الرقم 77.  
2 . قال النجاشی فی ترجمة الحسن بن سعید الاهوازی: «شارک اخاه فی تألیف الکتب الثلاثین المصنفة» (رجال النجاشی: 58 الرقم 136 و 137)، مع کونها من الاصول.  
3 . رجال النجاشی: 42 الرقم 86.  
4 . المصدر نفسه: 40 الرقم 82.  
( 478 )  
المؤمنین...، کتاب النوادر فی الفقه، کتاب مناسک الحج...»(1) .  
ویقول فی ترجمة صفوان بن یحیی: «وصنَّف ثلاثین کتاباً کما ذکر أصحابنا. یعرف منها الآن: کتاب الوضوء، کتاب الصلاة، کتاب الصوم... کتاب البشارات، نوادر»(2).  
والتأمل فی الموارد التی ذکرها هو ـ وتبلغ خمسین ومائة مورد ـ یرشدنا إلی أن النوادر اسم للکتب المدونة التی لیس لمطالبها موضوع معین او لیست لروایاتها شهرة متحققة، سواء کانت الاحادیث الواردة فیها عن امام واحد او اکثر، او کان موضوع الکتاب واحداً مع تفرق مضامین روایاته بحیث لا یمکن تبویبها. وإلی هذا اُشیر فی الموسوعة القیمة «الذریعة» حیث جاء فیها:  
«إن النوادر عنوان عام لنوع من مؤلفات الاصحاب فی القرون الاربعة الاُولی کان یجمع فیها الاحادیث غیر المشهورة او التی تشتمل علی أحکام غیر متداولة او استثنائیة او مستدرکة لغیرها»(3).  
ثم سرد عدداً من أسامی هذه الکتب یقرب من مائتی کتاب وذکر أنه استخرجها من کتب الکشی والنجاشی والطوسی، مصنفی الاصول الرجالیة (قدس سرهم).  
ومن هنا یظهر وجه تسمیة بعض الأبواب الموجودة فی الجوامع الحدیثیة بعنوان النوادر، کنوادر الصلاة، ونوادر الزکاة ونحوه. لأن الاحادیث المذکورة  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . المصدر نفسه: 69 الرقم 166.  
2 . المصدر نفسه: 197 الرقم 524. ولمزید الاطلاع انظر الارقام التالیة فی نفس المصدر: 20، 21، 25، 27، 30، 36، 45، 72، 74، 76، 81، 85، 99، 125، 132، 133، 134، 139، 141 وغیرها.  
3 . الذریعة : 24 / 315.  
( 479 )  
فی هذه الابواب إما مستدرکة وإما شاذّة غیر معمول بها عند الاصحاب(1)، واما غیر قابل لذکر العنوان لها بسبب قلته.  
قال الوحید فی فوائده: «أما النوادر فالظاهر أنه ما اجتمع فیه أحادیث لا تضبط فی باب، لقلته بأن یکون واحداً او متعدّداً لکن یکون قلیلاً جدّاً... وربما یطلق النادر علی الشاذ. والمراد من الشاذّ ما رواه الراوی الثقة مخالفاً لما رواه الاکثر وهو مقابل المشهور. ونقل عن بعض أن النادر ما قل روایته وندر العمل به، وادّعی أنه الظاهر من کلام الاصحاب. ولا یخلو من تأمل»(2).  
هذا، ومن الکتب المشهورة فی هذا المضمار نوادر محمد بن أحمد بن یحیی المشهور بدبَّة شبیب. قال النجاشی: «ولمحمد بن أحمد بن یحیی کتب، منها: کتاب «نوادر الحکمة» وهو کتاب حسن کبیر یعرفه القمّیون بدبَّة شبیب. قال: وشبیب فامی کان بقم له دبَّة ذات بیوت، یعطی منها ما یطلب منه من دهن. فشبَّهوا هذا الکتاب بذلک»(3).  
أما النسبة بین الاصل والنوادر، فقال الوحید - قدس سره -: «الاصل أن النوادر غیر الاصل وربما یعدّ من الاُصول، کما یظهر فی أحمد بن الحسن بن سعید وأحمد بن سلمة وحریز بن عبدالله»(4).  
اما الأول فقد قال الشیخ فی الفهرست: «أحمد بن الحسین بن سعید، له کتاب النوادر. ومن أصحابنا من عدّه من جملة الاصول»(5) وقال فی الثالث: «حریز بن عبدالله السجستانی، له کتب، منها کتاب الصلاة، کتاب  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . ولعل غرض الشیخ الطوسی من تبدیل عنوان النوادر فی کتابه التهذیب بابواب الزیادات للارشاد إلی انها مستدرکة لا شاذة.  
2 . الفوائد الرجالیة: 35.  
3 . رجال النجاشی: 348 الرقم 939.  
4 . الفوائد الرجالیة: 33.  
5 . الفهرست: 50 الرقم 70. والنجاشی ترجمه بعنوان أحمد بن الحسن بن سعید.  
( 480 )  
النوادر، تعدّ کلها فی الاُصول»(1).  
کما أن النجاشی قال فی مروک بن عبید: «قال أصحابنا القمّیون: نوادره اصل»(2). وعلی هذا لا یبعد صحة القول بأن النسبة بین الاصل والنوادر هو العموم والخصوص من وجه. بمعنی جواز أن یکون المؤلف أصلاً من جهة ونوادر من جهة اُخری(3). واستیفاء البحث والرأی الجازم متوقف علی التتبّع التامّ فی کتب الفهرس.  
بقی شیء وهو أنه قد یقع النوادر والأصل مقابلین للکتاب، کما فی ترجمة معاویة بن الحکیم وعباس بن معروف(4)، ومن المعلوم ـ کما أشرنا آنفاً ـ ان الغرض بیان الفرق بین الکتاب الذی لیس بأصل او لیس من النوادر وبین ما هو أصل او من النوادر، وهذا لا یدل علی التقابل بینه وبینهما.  
وملخص القول: إنّ الکتاب أعمّ من الاصل والنوادر، وکذا التصنیف أعمّ منهما علی ما اخترنا والنسبة بین الاصل والنوادر التباین ظاهراً وان لم یکن احتمال نسبة العموم والخصوص من وجه بینهما ببعید.

الثانی: فی الاصول المدونة فی عصر ائمتنا - علیهم ال

الثانی: فی الاصول المدونة فی عصر ائمتنا - علیهم السلام -  
صرح جمع من أعاظم المحدثین والمؤرخین أن أصحاب الائمة- علیهم السلام -صنّفوا اُصولاً وأدرجوا فیها ما سمعوا عن کل من موالیهم- علیهم السلام -، لئلا یعرض لهم نسیان وخلط، او یقع فیه دسّ وتصحیف.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . المصدر نفسه: 188 الرقم 250.  
2 . رجال النجاشی: 425 الرقم 1142.  
3 . هذا، ولکن ادعی فی الذریعة ان من تتبع الموارد یستنتج ان النوادر لیس اصلاً مرویاً. (الذریعة: 24 / 318).  
4 . قال النجاشی: «معاویة بن حکیم بن معاویة... له کتب، منها: کتاب الطلاق وکتاب الحیض وکتاب الفرائض و... وله نوادر» (رجال النجاشی: 412 الرقم 1098 وقال فی عباس بن معروف ان له کتاب الآداب وله نوادر (الصفحة 281 الرقم 743).  
( 481 )  
وهذا هو السید رضی الدین علی بن طاووس ینقل فی کتابه «مهج الدعوات» قسم ادعیة موسی بن جعفر - علیه السلام -، قبل ذکر الدعاء المعروف بالجوشن عن ابی الوضاح محمد بن عبدالله بن زید النهشلی (راوی الدعاء) انه قال:  
«حدثنی ابی قال: کان جماعة من خاصة ابی الحسن - علیه السلام -من اهل بیته وشیعته یحضرون مجلسه ومعهم فی اکمامهم الواح ابنوس لطاف وامیال فاذا نطق ابو الحسن- علیه السلام -بکلمة او افتی فی نازلة اثبت القوم ما سمعوا منه فی ذلک» (1).  
وحکی عن الشیخ البهائی فی« مشرق الشمسین» انه قال:  
«قد بلغنا عن مشایخنا (قدس سرهم)انه کان من داب اصحاب الاصول انهم إذا سمعوا عن احد من الائمة- علیهم السلام -حدیثا بادروا إلی اثباته فی اصولهم لئلا یعرض لهم نسیان لبعضه او بتمادی الایام» (2).  
وقریب منه ما افاده السید الداماد فی رواشحه (3).  
ولکن من المؤسف جدا انه لم یتعین لنا عدة اصحاب الاصول لاتحقیقا ولا تقریبا ولم یتعین فی کتبنا الرجالیة والفهارس تاریخ تالیف هذه الاصول بعینه ولا تواریخ وفیات مصنفیها (4). ویظهر من الشیخ الطوسی فی أول فهرسته ان عدم ضبط عدد تصانیف الاصحاب واصولهم نشأ من کثرة انتشار الاصحاب فی البلدان (5).  
نعم، یستفاد من بعض الاعلام کالمحقق الحلی وامین الاسلام الطبرسی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مهج الدعوات: 224 الطبعة الحجریة.  
2 . الذریعة : 2 / 128.  
3 . الرواشح: 98، الرشحة 29 .  
4 . صرح بذلک صاحب الذریعة فی ج 2، الصفحة 128 ـ 130.  
5 . الفهرست: 25.  
( 482 )  
والشهید الأول والشیخ حسین بن عبد الصمد العاملی والسید الداماد والشهید الثانی(قدس سرهم)ان الاصول المذکورة وکذا مؤلفیها لم تکن اقل من اربعمائه وان اکثرها کانت من صنع اصحاب الصادق - علیه السلام -، وناهیک بعض عبائرهم:  
1 ـ قال المحقق الحلی فی «المعتبر»: «کتب من اجوبة مسائله ـ أی جعفر بن محمد- علیهما السلام -اربعمائة مصنف سموها اصولا» (1).  
2 ـ قال الطبرسی فی «اعلام الوری باعلام الهدی»: «روی عن الامام الصادق - علیه السلام -من مشهوری اهل العلم اربعة الاف انسان وصنف من جواباته فی المسائل اربعمائة کتاب تسمی الاصول، رواها اصحابه واصحاب ابنه موسی الکاظم - علیه السلام -» (2).  
3 ـ قال الشهید الثانی فی شرح الدرایة: «استقر امرالمتقدمین علی اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف سموها اصولاً فکان علیها اعتمادهم» (3).  
4 ـ قال الشیخ الحسین بن عبد الصمد فی درایته: «قد کتبت من اجوبة مسائل الامام الصادق - علیه السلام -فقط اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف تسمی الاصول فی انواع العلوم(4).  
5 ـ قال المحقق الداماد فی «الرواشح»: «المشهور ان الاصول اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف من رجال ابی عبدالله الصادق - علیه السلام -، بل وفی مجالس السماع والروایة عنه ورجاله زهاء اربعة آلاف  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . المعتبر : 1 / 26 (الطبعة الحدیثة، قم).  
2 . اعلام الوری : 166 والذریعة : 2 / 129 وما فی المتن مطابق لما فی الثانی ولعل فی المطبوع سقطاً.  
3 . الذریعة : 2 / 131.  
4 . الذریعة : 2 / 129.  
( 483 )  
رجل. وکتبهم ومصنفاتهم کثیرة. إلاّ ان ما استقرّ الأمر علی اعتبارها والتعویل علیها وتسمیتها بالاصول هذه الاربعمائة»(1).  
والظاهر من عبارة الطبرسی ان مؤلفی الاصول تلامذة الإمام الصادق والکاظم - علیهما السلام -والظاهر من غیره انهم من تلامذة الإمام الصادق - علیه السلام -فقط. ولعلّ الحصر لأجل کون الغالب من تلامذة الوالد دون الولد.  
کما ان الظاهر من الشیخ المفید ـ علی ما حکی عنه ـ انها لا تختص باصحابهما بل یعمّ غیرهما أیضاً. قال: «وصنف الإمامیة من عهد امیر المؤمنین - علیه السلام -إلی عصر ابی محمد العسکری - علیه السلام -اربعمائة کتاب تسمی الاصول وهذا معنی قولهم: له اصل» (2) ولکنه لم یرد ان تألیف هذه الاصول کان فی جمیع تلک المدة بل اخبر بانها ألّفت بین هذین العصرین، بمعنی انه لم یؤلف شیء من هذه الاصول قبل ایام امیر المؤمنین- علیه السلام -ولا بعد عصر العسکری - علیه السلام -، کما انه لم یرد حصر جمیع مصنفات الاصحاب فی هذه الکتب الموسومة بالاصول، کیف وهو اعلم بکتبهم وباحوال المصنفین منهم کفضل بن شاذان وابن ابی عمیر الذین صنفوا وأکثروا (3).  
قال العلاّمة الطهرانی اعتماداً علی ما مرّ، ما هذا لفظه: «إذاً یسعنا  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . المصدر نفسه.  
2 . معالم العلماء لابن شهر اشوب: 3.  
3 . وللمجلسی الأول کلام فی هذا المجال لاباس بذکره. قال: والذی ظهر لنا من التتبع ان کتب جماعة اجمع الاصحاب علی تصحیح ما یصح عنهم او من کان مثلهم کالحسین بن سعید کانت من الاصول وان لم یذکروها بخصوصها، لأغناء نقل الاجماع او ما یقاربه عن ذلک. فانا تتبعنا ان مع کتبهم تصیر الاصول اربعمائة. فان الجماعة الذین ذکرهم الشیخ - رحمه الله - ان لهم اصلاً یقرب من مائتی رجل (روضة المتقین 14، الصفحة 342) .  
( 484 )  
دعوی العلم الاجمالی بأن تاریخ تألیف جل هذه الاُصول إلاّ اقل قلیل منها کان فی عصر اصحاب الامام الصادق - علیه السلام -وهو عصر ضعف الدولتین وهو من اواخر ملک بنی امیة إلی اوائل ایام هارون الرشید، أی من سنة 95 هـ عام هلاک حجاج بن یوسف إلی عام 170 هـ الذی ولی فیه هارون الرشید»(1).  
ولما لم یکن للاصول ترتیب خاص، لأن جلها من املاءات المجالس واجوبة المسائل النازلة المختلفة، عمد اصحاب الجوامع إلی نقل روایاتهم مرتبة مبوبة منقحة تسهیلاً للتناول والانتفاع. ولاجل ذلک قلت الرغبات فی استنساخ اعیانها فقلت نسخها وضاعت النسخ القدیمة تدریجاً وتلفت کثیر منها فی حوادث تاریخیة کاحراق ما کان منها موجوداً فی مکتبة سابور بکرخ عند ورود طغرل بیک إلی بغداد سنة 448، کما ذکره فی «معجم البلدان» (2).  
وکان قسم من تلک الاصول باقیاً بالصورة الاولیة إلی عهد ابن ادریس الحلی ـ المتوفّی عام 598 هـ ـ وقد استخرج من جملة منها ما جعله مستطرفات السرائر. وحصلت جملة منها عند السید رضی الدین ابن طاووس کما ذکرها فی «کشف المحجة». ثم تدرج التلف وقلت النسخ إلی حد لم یبق منها إلاّ ستة عشر. وقد وقف علیها استاذنا السید محمد الحجة الکوه کمری ـ رضوان الله علیه ـ فقام بطبعها.

الثالث: وجه العنایة بالاصول ومدی دلالتها علی الوثا

الثالث: وجه العنایة بالاصول ومدی دلالتها علی الوثاقة  
ان من الواضح ان احتمال الخطأ والغلط والسهو والنسیان وغیرها فی الاصل المسموع شفاهاً عن الامام او عمّن سمع منه أقل منها فی الکتاب المنقول عن کتاب آخر، لتطرق احتمالات زائدة فی النقل عن الکتاب فالاطمئنان بصدور عین الالفاظ المندرجة فی الاصول اکثر والوثوق به آکد.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الذریعة : 2 / 131.  
2 . المصدر نفسه.  
( 485 )  
ولذا کان الأخذ من الاصول المصححة المعتمدة احد ارکان تصحیح الروایة، کما قال المحقق الداماد (1) وصرح به المحقق البهائی فی «مشرق الشمسین» حیث ذکر فیه بعض ما یوجب الوثوق بالحدیث والرکون الیه، منها وجوده فی کثیر من الاصول الاربعمائة، ومنها تکرره فی اصل او اصلین منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانید عدیدة معتبرة، ومنها وجوده فی اصل معروف الانتساب إلی احد الجماعة الذین اجمعوا علی تصدیقهم او علی تصحیح ما یصح عنهم (2).  
ولا یخفی ان هذه المیزة ترشحت إلی الاصول من قبل المثابرة الاکیدة علی کیفیة تألیفها والتحفظ علی ما لا یتحفظ علیه غیرهم من المؤلفین غالبا.  
ویظهر من الشیخ - رحمه الله -ان الاصول الاربعمائة مما اجمع الاصحاب علی صحتها وعلی العمل بها.  
قال المولی التقی المجلسی: «ذکر الشیخ فی دیباجة الاستبصار ان هذه الاخبار المستودعة فی هذه الکتب ـ أی الکتب الاربعة ـ مجمع علیها فی النقل. والظاهر ان مراده انهم اخذوها من الاصول الاربعمائة التی اجمع الاصحاب علی صحتها وعلی العمل بها» (3).  
وذکر الشیخ أیضاً فی مبحث التعادل والترجیح من «العدة» ان روایة السامع مقدم علی روایة المستجیز، إلاّ ان یروی المستجیز اصلا معروفاً أو مصنفاً مشهوراً (4)، ودلالة هذه العبارة علی شدة الاهتمام بالاصول المدونة من قبل اصحاب الائمة- علیهم السلام -ظاهرة.  
اما دلالة کون الرجل ذا تصنیف او ذا اصل علی وثاقته ومدحه فغیر  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الذریعة : 2 / 126.  
2 . مستدرک الوسائل : 3 / 535 (نقلا عن مشرق الشمسین).  
3 . روضة المتقین : 14 / 40.  
4 . عدة الاصول : 1 / 385.  
( 486 )  
معلوم. لأن کثیراً من مصنفی الاصول مالوا إلی المذاهب الفاسدة کالواقفیة والفطحیة، وان کانت کتبهم معتمدة. وذلک لأن مصطلح الصحیح عند القدماء غیره عند المتأخرین، ولا یستتبع صحة حدیث رجل عند القدماء وثاقته عندهم، کما ذکر فی کتب الدرایة.  
قال الوحید فی فوائده: «ثم اعلم انه عند خالی، بل وجدی أیضاً، علی ما هو ببالی ان کون الرجل ذا اصل من اسباب الحسن. وعندی فیه تأمل لأن کثیراً من مصنفی اصحابنا واصحاب الاصول کانوا ینتحلون المذاهب الفاسدة وان کانت کتبهم معتمدة واضعف من ذلک کون الرجل ذا کتاب من اسباب الحسن. ولکن الظاهر ان کون الرجل صاحب اصل یفید حسنا لا الحسن الاصطلاحی. وکذا کونه کثیر التصنیف وکذا جید التصنیف وامثال ذلک. بل وکونه ذا کتاب أیضاً یشیر إلی حسن ما. ولعل ذلک مرادهم مما ذکروا» (1).  
فما ذکره المحقق الطهرانی فی ذریعة من ان قول ائمة الرجال فی ترجمة احدهم ان له اصلا یعد من الفاظ المدح (2)، یجب حمله علی ما افاده الوحید بمعنی انه یکشف عن وجود مزایا شخصیة فیه من الضبط والحفظ والتحرز عن بواعث النسیان والاشتباه والتحفظ عن موجبات الغلط والسهو، لا بمعنی وثاقته وعدالته وصحة مذهبه.  
هذا تمام الکلام فی معرفة الاصل والتصنیف والنوادر.

الفائدة الرابعة عشر

الفائدة الرابعة عشر  
قد وقفت علی دلائل الحاجة إلی علم الرجال فی التمسک بالروایات المرویة عن النبی وعترته الطاهرة- علیهم السلام -الواردة فی کتب اصحابنا  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفوائد الرجالیة: 36.  
2 . الذریعة: 2 / 130.  
( 487 )  
الامامیة، وعرفت المصادر التی یجب الرجوع الیها فی تمییز الثقات عن الضعاف.  
وأمّا ما یرویه أهل السنة عن النبی الأکرم او الصحابة والتابعین لهم بإحسان فالحاجة إلی علم الرجال فیه أشّد وألزم وذلک بوجوه:  
الأول: ان الغایات السیاسیة غلبت علی الاهداف الدینیة فمنعت الخلفاء من کتابة حدیث الرسول - صلی الله علیه وآله وسلم - وتدوینه بعد لحوقه بالرفیق الاعلی. ودام هذا النهی قرابة قرن من الزمن إلی ان آل الأمر إلی الخلیفة الاموی عمر بن عبد العزیز (99 ـ 101 هـ) فاحسّ بضرورة کتابة الحدیث، فکتب إلی ابی بکر بن حزم فی المدینة: «انظر ما کان من حدیث رسول الله فاکتبه فانی خفت دروس العلم وذهاب العلماء ولا تقبل إلاّ احادیث النبی، ولتفشوا العلم، ولتجلسوا حتی یعلم من لا یعلم فان العلم لا یهلک حتی یکون سراً» (1).  
ومع هذا الاصرار المؤکد من الخلیفة لم تکتب إلاّ صحائف غیر منتظمة ولا مرتبة، إلی ان زالت دولة الامویین، وقامت دولة العباسیین، واخذ ابو جعفر المنصور بمقالید الحکم، فقام المحدثون فی سنة 143 هجریة بتدوین الحدیث (2).  
کانت للحیولة من کتابة الحدیث اثار سلبیة جدّاً، لأن الفراغ الذی خلفه المنع اوجد ارضیة مناسبة لظهور الدجالین والأبالسة من الاحبار والرهبان من کهنة الیهود والنصاری، فافتعلوا احادیث کثیرة نسبوها إلی الانبیاء عامة، وإلی لسان النبی الاکرم خاصة. وهذه الاحادیث هی المرویات الموسومة بالاسرائیلیات والمسیحیات بل المجوسیات. وقد شغلت بال المحدثین قرونا واجیالا، وهی مبثوثة فی کتب التفسیر والحدیث والتاریخ، بل هی حلقات بلاء  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . صحیح البخاری: 1 / 27.  
2 . تاریخ الخلفاء للسیوطی: 261، نقلا عن الذهبی.  
( 488 )  
حاقت بالمسلمین. وارجو من الله سبحانه ان یقیّض أمة ساعیة فی هذا المجال لافراز هذه المرویات عن النصوص الصحیحة الاسلامیة، وقد بحثنا عن الاثار السلبیة لمنع تدوین الحدیث فی بحوث حول الملل والنحل (1).  
الثانی : ان وضع الحدیث والکذب علی النبی الاعظم وعلی الثقات من صحابته والتابعین لهم باحسان کان شعار الصالحین وعمل الزاهدین، یتقربون به إلی الله سبحانه، ولا یرون الوضع والاختلاف منافیاً للزهد والورع، کل ذلک لاهداف دینیة من دعم مبدأ أو تعظیم امام او تأیید مذهب.  
روی الخطیب عن الرجالی المعروف یحیی بن سعید القطان قوله: «ما رأیت الصالحین فی شیء اکذب منهم فی الحدیث» (2).  
ویروی السیوطی عنه أیضا قوله: «ما رأیت الکذب فی أحد أکثر منه فیمن ینسب إلی الخیر والزهد»(3).  
ومن اراد أن یقف علی کیفیة عمل الوضاعین ومقاصدهم ونماذج من الاحادیث الموضوعة فلیرجع إلی الکتابین التالیین:  
1 ـ «الموضوعات الکبری» فی اربعة اجزاء، للشیخ ابی الفرج عبد الرحمن بن علی المعروف بابن الجوزی البغدادی (المتوفّی عام 597 هـ) وقد ذکر فیه المؤلف الاحادیث الموضوعة، واراد الاستقصاء ولم یوفق له، لانه عمل کبیر لا یقوم به إلاّ اللجان التحقیقیة.  
2 ـ «اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة» لجلال الدین السیوطی (المتوفّی عام 911 هـ)، إلی غیر ذلک من الکتب المؤلفة فی هذا المضمار.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ کتابنا «بحوث فی الملل والنحل» : 1 / 65 ـ 95.  
2 . تاریخ بغداد: 2 / 98.  
3 . اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة: 2 / 470، فی خاتمة الکتاب فی ضمن فوائد.  
( 489 )  
الثالث : ان السلطة الامویة کانت تدعم وضع الحدیث بشدّة وحماس لما فی تلک الاحادیث المزورة من تحکیم عرش الخلافة وثباته، خصوصا إذا کان الوضع فی مجال المناقب والفضائل للخلفاء وبالاخص للامویین منهم.  
وهذا معاویة ـ ابن هند آکلة الاکباد ـ کتب إلی عمّاله فی الآفاق: «لا تجیزوا لاحد من شیعة علی واهل بیته شهادة. وانظروا من قبلکم من شیعة عثمان ومحبیه واهل ولایته، والذین یروون فضائله ومناقبه فأدنوا مجالسهم وقربوهم واکرموهم واکتبوا إلی بکل ما یروی رجل منهم، واسمه واسم ابیه وعشیرته».  
وقد کان لهذا المنشور اثر بارز فی اکثار الفضائل لعثمان، وخلقها له، لما کان یبعثه معاویة الیهم من الصلات والکساء والحباء ویفیضه فی العرب منهم والموالی. فکثر ذلک فی کل مصر وتنافسوا فی المنازل والدنیا، فلیس یجیء احد مردود من الناس، عاملا من عمال معاویة ویروی فی عثمان فضیلة او منقبة إلاّ کتب اسمه، وقربه وشفعه فلبثوا بذلک حینا.  
ثم کتب معاویة إلی عماله: «ان الحدیث فی عثمان قد کثر وفشا فی کل مصر وفی کل وجه وناحیة، فاذا جاءکم کتابی هذا فادعوا الناس إلی الروایة فی فضائل الصحابة والخلفاء الاولین ولا تترکوا خبرا یرویه احد من المسلمین فی ابی تراب إلاّ وتأتونی بمناقض له فی الصحابة، فان هذا احب إلی واقر لعینی، وادحض لحجة ابی تراب وشیعته واشد الیهم من مناقب عثمان وفضله».  
وقد قرئ هذا المنشور علی الناس، فرویت اخبار کثیرة فی مناقب الصحابة مفتعلة لا حقیقة لها، وجدّ الناس فی روایة ما یجری هذا المجری حتی اشادوا بذکر ذلک علی المنابر، والقی إلی معلمی الکتاتیب فعلموا صبیانهم وغلمانهم من ذلک الکثیر الواسع حتی رووه وتعلموه کما یتعلمون القرآن وحتی علّموه بناتهم ونساءهم وخدمهم وحشمهم فلبثوا بذلک ماشاء  
( 490 )  
الله (1).  
وهذا یعرب عن ان الأهواء الشخصیَّة، والاغراض المذهبیة، کان لها اثر بعید فی وضع الحدیث علی رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -لکی یؤید کل فریق رأیه ویحق ما یراه حقا.

علم الرجال والاحادیث غیر الفقهیة

علم الرجال والاحادیث غیر الفقهیة  
ان الرجوع إلی علم الرجال لا یختص بمورد الروایات الفقهیة فکما ان الفقیه لا منتدح له عن الرجوع إلی ذلک العلم لیمیز الصحیح عن الساقط، فهکذا المحدث والمؤرخ الاسلامیان یجب علیهما الرجوع إلی علم الرجال فی القضایا التاریخیة والحوادث المؤلمة او المُسرَّة. فان ید الجعل والوضع قد لعبت تحت الستار فی مجال التاریخ والمناقب اکثر منها فی مجال الروایات الفقهیة. ومن حسن الحظ ان قسما کبیرا من التواریخ المؤلفة فی العصور الأولی مسندة لا مرسلة، کتاریخ الطبری لا بن جریر وتفسیره، فقد ذکر اسناد ما یرویه فی کلا المجالین. وبذلک یقدر الانسان علی تمییز الصحیح عن الزائف، ومثله طبقات ابن سعد (المتوفّی عام 209 هـ) وغیر ذلک من الکتب المسنده المؤلفة فی تلک العصور.  
ولاجل ایقاف القارئ علی عدة من الکتب الرجالیة لاهل السنة نأتی باسماء المهم منها، ولا غنی للباحث عن الرجوع إلی تلک الکتب الثمینة:  
1 ـ «الجرح والتعدیل»: تألیف الحافظ عبد الرحمن بن ابی حاتم الرازی (المولود عام 240 والمتوفّی عام 327 هـ) وطبع الکتاب فی تسعة اجزاء، یحتوی علی ترجمة ما یقرب من عشرین الف شخص.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . شرح ابن ابی الحدید: 11 / 44، 45، نقله عن کتاب الاحداث لابی الحسن علی بن محمد بن ابی سیف المدائنی.  
( 491 )  
2 ـ «میزان الاعتدال فی نقد الرجال»: تألیف ابی عبدالله محمد بن أحمد الذهبی (المتوفّی عام 748 هـ).  
قال السیوطی: «والذی اقوله: ان المحدثین عیال الآن فی الرجال وغیرها من فنون الحدیث علی اربعة: المزی، والذهبی، والعراقی، وابن حجر»(1).  
3 ـ «تهذیب التهذیب». تألیف الحافظ أحمد بن علی بن حجر العسقلانی (المولود عام 773، والمتوفّی عام 852 هـ) صاحب التآلیف الکثیرة منها «الاصابة» و «الدرر الکامنة فی اعیان المائة الثامنة» وغیرهما.  
والاصل فی هذا الکتاب هو «الکمال فی اسماء الرجال» (2) تألیف الحافظ ابی محمد عبد الغنی بن عبد الواحد بن سرور المقدسی الحنبلی (المتوفّی سنة 600 هـ).  
وهذبه الحافظ جمال الدین یوسف بن الزکی المزی (المتوفّی سنة 724 هـ) واسماه «تهذیب الکمال فی اسماء الرجال».  
وقام ابن حجر بتلخیص التهذیب واسماه «تهذیب التهذیب» واقتصر فیه علی الجرح والتعدیل وحذف ما طال به الکتاب من الاحادیث. طبع فی 12 جزءا فی حیدر آباد دکن من بلاد الهند عام 1325.  
4 ـ «لسان المیزان»: تألیف الحافظ بن حجر العسقلانی وهو اختصار لکتاب «میزان الاعتدال» للذهبی وقد ذکر فی مقدمة الکتاب کیفیَّة العمل الذی قام به فی طریق اختصاره. طبع الکتاب فی سبعة اجزاء فی حیدر آباد دکن من بلاد الهند واُعید طبعه کسابقه فی بیروت بالاوفست.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مقدمة «میزان الاعتدال»، الصفحة «ز».  
2 . لاحظ حول هذا الکتاب من التلخیص والاختصار کشف الظنون : 2 / 330.  
( 492 )  
وهذه الکتب الاربعة هی مصادر علم الرجال عند اهل السنة، فیجب علی کل عالم اسلامی الالمام بها والاستعانة بها فی تمییز الاحادیث والمرویات المزورة والمختلقة فی طول الاجیال الماضیة، عن الصحاح الثابتة.  
(یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوة الدنیا وفی الآخرة ).(1)

الکتب المؤلفة فی حیاة الصحابة

الکتب المؤلفة فی حیاة الصحابة  
قد قام عدَّة من المتضلعین فی التاریخ والحدیث بتألیف کتب حافلة بترجمة صحابة النبی الاکرم - صلی الله علیه وآله وسلم -والمهمّ منها ما یلی:  
1 ـ «الاستیعاب فی اسماء الاصحاب»: تألیف الحافظ ابی عمر یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر (المولود سنة 363 هـ والمتوفّی عام 463 هـ).  
2 ـ «اسد الغابة»: للعلامة ابی الحسن علی بن محمد بن عبد الکریم الجزری المعروف بابن الاثیر (المتوفّی عام 630 هـ) وقد جاء فیه سبعة آلاف وخمسمائة ترجمة.  
3ـ «الاصابة فی تمییز الصحابة»: للحافظ أحمد بن علی بن حجر العسقلانی السابق ذکره.  
وقد قمنا بتألیف کتاب حول صحابة النبی الذین شایعوا علیّاً فی حیاة النبی وبعد رحلته إلی ان لفظوا اخر نفس من حیاتهم فبلغ عددهم 250 شخصاً طبع منه جزءان.  
هذا نهایة البحث عن القواعد الکلیة فی علم الرجال، وقد قربت للقارئ الکریم البعید، ولخصت له الابحاث المسهبة بشکل یسهل تناولها، أشکره سبحانه علی هذه النعمة، وارجو منه تعالی ان یکون ما قدمته من المحاضرات خطوة مؤثرة لتطور الدراسات العالیة فی الحوزات العلمیة المقدسة حتی یتخرج  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . إبراهیم: 27.  
( 493 )  
فی ظل هذه الابحاث ثلة متخصصة فی علمی الرجال والدرایة، کما نرجو مثله فی سائر العلوم والفنون.  
بلغ الکلام إلی هنا صبیحة یوم الجمعة رابع شوال المکرم من شهور عام 1408 هـ کتبه بیمناه جعفر السبحانی ابن الفقیه الشیخ محمد حسین غفر الله لهما. قم المشرفة.

8 ـ هل شیخوخة الاجازة دلیل الوثاقة عند المستجیز؟

اشاره

8 ـ هل شیخوخة الاجازة دلیل الوثاقة عند المستجیز؟  
8 ـ هل شیخوخة الاجازة دلیل الوثاقة عند المستجیز؟  
إن قسماً من مشایخ الاجازة الذین یجیزون روایة أصل او کتاب لغیرهم، غیر موصوفین فی کتب الرجال بالوثاقة، فهل استجازة الثقة عن واحد منهم آیة کونه ثقة أو لا؟ وهذا نظیر ما روی الصدوق والشیخ کثیراً من الاصول والکتب بالاستجازة عن عدة من المشایخ الذین یعدّون من مشایخهما فی الروایة، فهل استجازة ذینک العلمین أو غیرهما من هؤلاء دلیل علی وثاقتهم مطلقاً او عند المستجیزین خاصة او لا یدلّ علی شیء من ذلک؟

توضیحه مع تحقیقه

توضیحه مع تحقیقه  
لو قلنا إن روایة الثقة عن شخص آیة کون المروی عنه ثقة عند الراوی، فلا کلام فی کلام مشایخ الاجازة لأمثال الصدوق والشیخ وغیرهما ثقات، لکن ذلک الاصل ممّا لا أصل له، إلاّ إذا أکثر الروایة عنه، کما سیوافیک، وقد عقد المحقق الداماد فصلاً خاصاً فی رواشحه، فراجع الراشحة الثالثة والثلاثین، الصفحة 104، والکلام فی المقام علی غیر هذا الاصل. فنقول: إن الاجازة علی أقسام:  
1ـ أن یجیز الشیخ کتاب نفسه، فیشترط فی الشیخ المجیز ما یشترط فی سائر الرواة من الوثاقة والضبط، وحکم شیخ الاجازة فی هذا المجال حکم  
( 336 )  
سائر الرواة الواقعین فی سند الحدیث، فیشترط فیه ما یشترط فیهم، ولا یدل استجازة الثقة علی کونه ثقة حتی عنده، إذ لا تزید الاستجازة علی روایة الثقة عنه، فکما انها لا تدل علی وثاقة المروی عنه، فهکذا الاستجازة فیجب احراز وثاقة المجیز من طریق آخر.  
نعم لو کان جمیع احادیث کتابه مطابقاً لأحادیث کتاب معتبر، یکون احادیثه مقبولة سواء أکان فی نفسه ثقة او ضعیفاً، ولذا قال ابن الولید استاذ الصدوق فی «محمد بن اورمة» المطعون فیه بالغلوّ: «ان کل ما کان فی کتبه مما وجد فی کتب الحسین بن سعید وغیره، فانه یعتمد علیه ویفتی به، وکل ما تفرد به لم یجز العمل علیه ولا یعتمد» (1).  
غیر ان تحصیل هذا الشرط مما لا یمکن فی هذه العصور، لاندراس المصنفات والاصول بعد الشیخ الطوسی، فقد اصبحت تلک الکتب بعد الجوامع الثانویة (الکتب الأربعة) مرغوبة عنها، لعدم احساس الحاجة إلی کتابتها واستنساخها مع وجود تلک الجوامع، خصوصاً بعد کلام الشیخ فی آخر الاستبصار حیث قال: «وارجو من الله تعالی ان تکون هذه الکتب الثلاثة (التهذیب والاستبصار والنهایة) التی سهل الله تعالی الفراغ منها، لا یحتاج معها إلی شیء من الکتب والاصول، لأن الکتاب الکبیر الموسوم بـ «تهذیب الاحکام» یشتمل علی جمیع احادیث الفقه المتفق علیه والمختلف فیه، وکتاب النهایة یشتمل علی تجرید الفتاوی فی جمیع ابواب الفقه وذکر جمیع ما روی فیه، علی وجه یصغر حجمه وتکثر فائدته ویصلح للحفظ، وهذا الکتاب یشتمل علی جمیع ما روی من الأخبار المختلفة وبیان وجه التأویل فیها والجمع  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . قال النجاشی: «وحکی جماعة من شیوخ القمیین عن ابن الولید انه قال: محمد بن اورمة طعن علیه بالغلو، فکل ما کان فی کتبه مما وجد فی کتب الحسین بن سعید وغیره فقل به وما تفرد به فلا تعتمده» لاحظ رجال النجاشی: الرقم 891.  
( 337 )  
بینها» (1).  
2 ـ إذا اجاز کتاب غیره وکان انتساب الکتاب إلی مصنفه مشهوراً فالاجازة لاجل مجرد اتصال السند، لا لتحصیل العلم بالنسبة إلی مصنفه والاجازات الرائجة بالنسبة إلی الکتب الاربعة وغیرها من المؤلفات الحدیثیة المشهورة کلها من هذا القبیل، فلیست الاجازة إلاّ لاجل تحصیل اتصال السند وتصحیح الحکایة عند نقل الحدیث عن شیخ الاجازة بلفظ «حدثنا» إلی ان یصل إلی ارباب الکتب الاربعة وینتهی السند إلی المعصوم - علیه السلام -، وفی هذه الصورة لا یحرز وثاقة الشیخ بالاستجازة أیضاً، لأن نسبة الکتب إلی اربابها ثابتة، انما الغایة من تحصیلها، تصحیح الحکایة والتمکن من القول بـ «حدثنا» إلی ان ینتهی الأمر إلی الإمام، ویکفی فیه نفس الاجازة سواء کان المجیز ثقة ام لا.  
ثم ان الظاهر من الصدوق بالنسبة إلی الکتب التی اخذ منها الحدیث فی «الفقیه» انها کتب مشهورة، علیها المعول والیها المرجع، وان ما ذکره فی المشیخة فی آخر الکتب، لاجل تحصیل اتصال السند، لا لتصحیح نسبة الکتاب إلی مؤلفه، فلا تدل استجازته علی وثاقة من روی عنهم فی هذه الکتب.  
توضیحه، ان الشیخ الکلینی ذکر تمام السند فی کتابه «الکافی»، فبدأ الحدیث باسم شیخ الاجازة عن شیخه إلی ان ینتهی إلی الشیخ الذی اخذ الحدیث عن کتابه، حتی یصل إلی الإمام، وهذه سیرته فی غالب الروایات إلاّ ما شذّ.  
لکن الشیخ الصدوق وکذا الشیخ الطوسی قد بنیا علی حذف اوائل السند والاکتفاء باسم من اُخذ الحدیث من اصله ومصنفه، حتی یصل السند إلی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الاستبصار: 4 / 305.  
( 338 )  
الإمام، ثم وضعا فی آخر کتبهم «مشیخة» یعرف بها طریقتهما إلی من اخذا الحدیث من کتابه، فهی المرجع فی اتصال السند فی اخبار کتابهما، وربما اخلا بذکر السند إلی بعض اصحاب الکتب فصار معلقاً. هذا هو دأب الشیخین الصدوق والطوسی.  
والظاهر من مقدمة «الفقیه» ان الکتب التی اخذ الصدوق منها الأحادیث وبدأ السند بأسامی مؤلفیها، کتب مشهورة معروفة غیر محتاجة إلی اثبات النسبة، فوجود السند إلی هذه الکتب وعدمه سواسیة.  
قال فی مقدمة الفقیه: «وجمیع ما فیه مستخرج من کتب مشهورة علیها المعول والیها المرجع مثل کتاب حریز بن عبدالله السجستانی، وکتاب عبیدالله بن علی الحلبی، وکتب علی بن مهزیار الأهوازی، وکتب الحسین بن سعید، ونوادر أحمد بن محمد بن عیسی، وکتاب نوادر الحکمة تصنیف محمد بن أحمد بن یحیی بن عمران الأشعری، وکتاب الرحمة لسعد بن عبدالله، وجامع شیخنا محمد بن الحسن بن الولید، ونوادر محمد بن ابی عمیر، وکتب المحاسن لأحمد بن ابی عبدالله البرقی، ورسالة ابی إلیّ وغیرها ما الاُصول والمصنفات التی طرقی الیها معروفة فی فهرس الکتب التی رویتها عن مشایخی واسلافی». (1)  
وهذه العبارة من المحدث الاکبر نصّ علی ثبوت نسبة هذه الکتب إلی مؤلفیها، ولم یکن هناک ایة حاجة إلی طریق یدل علی النسبة، وان ما اتی به فی المشیخة من الاسماء لمجرد اتصال السند، فلو اکتفینا بمثل هذا التنصیص من الصدوق، لکان البحث عن صحة طریق الصدوق وعدمها بالنسبة إلی هذه الکتب ونظائرها بحثاً زائداً غیر مفید، اللّهم إلاّ فی الکتب غیر المعروفة التی لم تثبت نسبتها إلی مؤلفیها، لو نقل عنها فیه، وإلی ذلک کان یمیل السیّد  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفقیه: 1 / 3 ـ 4.  
( 339 )  
المحقق البروجردی - قدس سره -فی درسه الشریف عندما أفاض البحث فی المشیخة، وبذلک یعلم وجه ما افاده الشیخ الطوسی من تقدیم روایة السامع علی روایة المستجیز إلاّ فیما إذا روی المستجیز باجازته اصلاً معروفاً او مصنفاً مشهوراً فیسقط الترجیح. (1)  
وبذلک یمکن ان یقال: ان البحث عن طرق الشیخ الطوسی ایضاً إلی اصحاب الکتب المعروفة الثابتة نسبتها إلی مؤلفیها، بحث زائد غیر مفید، فلا وجه لعد الحدیث ضعیفاً او حسناً لاجل ضعف طریقه او عدم ثبوت وثاقة مشایخ اجازته إلی هذه الکتب.  
نعم، الکلام فی تشخیص حال هذه الکتب من حیث ثبوت انتسابها إلی مؤلفیها وعدمه لولا الاحراز، یدخل فی القسم الثالث الذی سیوافیک الکلام فیه.  
قال المحقق التستری: «لو کنا نعرف الاصول المشهورة والمصنفات المعروفة کالقدماء، حکمنا بصحة کثیر من احادیث الکافی التی حکموا بعدم صحتها بالاصطلاح الحادث المتأخر، فان اکثر الوسائط، مشایخ اجازة، واکثر احادیثها مأخوذة من مصنفات اصحاب الائمة واُصولهم، وذکر سائر المشایخ لمجرد اتصال السلسلة کما هو دیدن اصحاب الحدیث، کالمفید فی ارشاده عند الأخذ من الکافی، والصدوق فی غیر فقیهه، والشیخ فی الجزءین الأولین من استبصاره، لکن الأسف ضیاع تلک الاصول والمصنفات »(2).  
اما استثناء الفقیه، فلما عرفت من ان الصدوق لا یذکر فی بدء السند إلاّ اسم الشخص الذی أخذ الحدیث عن کتابه، ولا یذکر مشایخ الاجازة إلاّ فی خاتمة الکتاب المسماة بالمشیخة، وقد عرفت ان البحث عن طرق الصدوق  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . عدة الاصول: 57 طبعة الهند.  
2 . قاموس الرجال: 1 / 60.  
( 340 )  
غیر مفید، لأن الکتب المنقولة عنها معروفة مشهورة.  
واما استثناء الجزءین الاولین من الاستبصار، فلأنه سلک فیهما علی غیر النحو الذی سلک فی بقیة الکتاب. قال فی آخر «الاستبصار»: «وکنت سلکت فی أول الکتاب ایراد الاحادیث باسانیدها وعلی ذلک اعتمدت فی الجزء الأول والثانی، ثم اختصرت فی الجزء الثالث وعوَّلت علی الابتداء بذکر الروای الذی اخذت الحدیث من کتابه او اصله، علی ان اورد عند الفراغ من الکتب جملة من الأسانید یتوصل بها إلی هذه الکتب والاصول، حسب ما عملته فی کتاب «تهذیب الأحکام» ـ إلی ان قال: فما ذکرته عن محمد بن یعقوب...» (1).  
والحاصل، انه لو کانت نسبة الکتب التی اخذ منها الحدیث إلی مؤلفیها، مثل نسبة کتاب الکافی إلی مؤلفه او ادنی منها، لما دلت الاستجازة علی وثاقة مجیزها وأیضاً لما ضرّ عدم وثاقة شیخ الاجازة فضلاً عن کونه مشکوک الوثاقة بالنقل عن هذه الکتب، لما عرفت ان نسبة الکتب التی اخذ الصدوق عنها الحدیث إلی مؤلفیها، کمثل نسبة الکافی إلی مؤلفه او اقل منها بقلیل، وقد عرفت ان البحث عن طرق الصدوق إلی الکتب غیر مفیدة ووافقنا فی ذلک المحقق التستری حیث قال: «بل یمکن ان یقال بعدم الاحتیاج إلی ما فعل فی طرق الصدوق، حیث انه صرح فی الفقیه بمعروفیة طرقه إلی الکتب وان الکتب فی نفسها مشهورة»(2) وقد عرفت منا ما ذکره السید المحقق البروجردی فی درسه.  
واما «التهذیبان» فلو کنا متمکنین من تشخیص الکتب الثابتة نسبتها إلی مؤلفیها عن غیرها، لاستغنینا عن کثیر من المباحث التی تدور حول مشیخة  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الاستبصار: 4 / 304 ـ 305 طبعة النجف.  
2 . قاموس الرجال: 1 / 59.  
( 341 )  
الشیخ الطوسی حتی صارت سبباً لتقسیم احادیثهما حسب اختلاف حال المشایخ إلی الصحیح والموثق والحسن والضعیف، لأن جمیع الوسائط بینه وبین صاحب الکتاب، او صاحب الاصل، فی الحقیقة مشایخ اجازة لکتاب الغیر وأصله، ولکنه امنیة لا تحصل إلاّ بالسعی الجماعی فی ذاک المجال، وقیام لجنة بالتحقیق فی المکتبات.  
3 ـ إذا اجاز روایة کتاب لم تثبت نسبته إلی مؤلفه إلاّ بواسطة الشیخ المجیز ـ ولا شک انه تشترط وثاقة الشیخ المجیز عند المستجیز، إذ لولاه لما ثبت نسبته إلی المؤلف، وبدونها لا یثبت الکتاب ولا ما احتواه من السند والمتن وعادت الاجازة امراً لغواً ـ فلو کان توثیق المستجیز او ثبوت وثاقة المجیز عند المستجیز کافیاً لنا نأخذ بالروایة.  
وباختصار، ان الهدف الأسمی فی هذا القسم من الاستجازة والاستمداد من ذکر الطریق إلی اصحاب هذه الکتب، هو اثبات نسبة هذه الکتب إلی اصحابنا ومؤلفیها لا غیر، ولا یتحقق هذا الهدف إلاّ ان یکون الشیوخ المجیزون واحداً بعد واحد ثقات یعتمد علی قولهم، فلو لم یکن الشیخ ثقة عند المستجیز، لما کان للاستناد الیه أیة فائدة.  
وبالجملة، الفائدة العلیا من ذکر الطریق فی المشیخة، هو اثبات نسبة هذه الکتب إلی مؤلفیها اثباتاً لا غبار علیه، وهذا الهدف لا یتحقق عند المستجیز إلاّ بکون شیخ الاجازة ثقة عنده، وإلاّ فلو کان مجهولاً او ضعیفاً او مطعوناً بإحدی الطرق، لما کان لهذه الاستجازة فائدة. وهذا هو ما یعنی به من ان شیخوخة الاجازة دلیل علی وثاقة الشیخ عند المستجیز.  
وربما یقال بأن الحسن بن محمد بن یحیی المعروف بابن اخی طاهر، عرفه النجاشی بقوله: «روی عن المجاهیل احادیث منکرة. رأیت  
( 342 )  
اصحابنا یضعفونه ومات فی شهر ربیع الأول سنة 358 هـ» (1)، مع انه من مشایخ الاجازة للتلعکبری، قال الشیخ فی رجاله: «روی عنه التلعکبری وسمع منه سنة سبع وعشرین وثلاثمائة إلی سنة خمس وخمسین وله منه اجازة» (2).  
ولکنه لا ینافی ما ذکرنا، لامکان ثبوت وثاقته عند المستجیز کما لا یخفی فلو کان ثبوت وثاقته عند المستجیز کافیاً لنا ـ ما لم یدلّ دلیل علی خلافه ـ نأخذ بالحدیث إذا وقع فی السند وإلاّ فلا.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی : الرقم 149.  
2 . رجال الشیخ: 465، الرقم 23، فی باب من لم یرو عن الائمة.

9 ـ الوکالة عن الامام - علیه السلام -

9 ـ الوکالة عن الامام - علیه السلام -  
ربما تعدّ الوکالة من الإمام، طریقاً إلی وثاقة الراوی، لکنه لا ملازمة بینها وبین وثاقته، نعم لو کان وکیلاً فی الامور المالیة، تکون امارة علی کونه أمیناً فی الاُمور المالیة، واین هو من کونه عادلا، ثقة ضابطاً؟ نعم إذا کان الرجل وکیلاً من جانب الإمام طیلة سنوات، ولم یرد فیه ذم یمکن ان تکون قرینة علی وثاقته وثبات قدمه إذ من البعید ان یکون الکاذب وکیلاً من جانب الإمام عدة سنوات ولا یظهر کذبه للامام فیعزله.  
وربما یستدل علی وثاقة کل من کان وکیلاً من قبل المعصومین بما رواه الکلینی عن علی بن محمد، عن الحسن بن عبد الحمید، قال: شککت فی أمر «حاجز» فجمعت شیئاً، ثم صرت إلی العسکر، فخرج إلی لیس فینا شک ولا فی من یقوم مقامنا، بامرنا، رد ما معک إلی حاجز بن یزید» (1).  
فلو لم تکن الوکالة ملازمة للعدالة، لما کان لرد الإمام - علیه السلام - معنی.  
لکن الروایة اخص من المدعی، فان الظاهر ان المراد الوکلاء المعروفون الذین قاموا مقام الائمة بامرهم، وهذا غیر کون الرجل وکیلاً للامام فی أمر ضیعته أو أمر من الامور.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: ج 1، باب مولد الصاحب - علیه السلام -، الحدیث 14.  
( 346 )  
( 347 )

10 ـ کثرة تخریج الثقة عن شخص

10 ـ کثرة تخریج الثقة عن شخص  
( 348 )  
( 349 )  
ان نقل الثقة عن شخص لا یدل علی کون المروی عنه ثقة، لشیوع نقل الثقات من غیرهم، نعم کانت کثرة النقل عن الضعاف أمراً مرغوباً عنه بین المشایخ وکانت معدودة من جهات الضعف، ولاجل هذا اخرج أحمد بن محمد بن عیسی القمی، زمیله أحمد بن محمد بن خالد عن قم، لکثرة النقل عن الضعفاء، وقال العلاّمة فی «الخلاصة»: «إنه أکثر الروایة عن الضعفاء واعتمد المراسیل قال ابن الغضائری: طعن علیه القمّیون، ولیس الطعن فیه، إنما الطعن فیمن یروی عنه، فإنه کان لا یبالی عمَّن أخذ، علی طریقة أهل الاخبار، وکان أحمد بن محمد بن عیسی أبعده من قم، ثمَّ أعاده الیها واعتذر الیه»(1).  
وقال النجاشی فی ترجمة سهل بن زیاد: «کان ضعیفاً فی الحدیث، غیر معتمد فیه، وکان أحمد بن محمد بن عیسی یشهد علیه بالغلوّ والکذب وأخرجه من قم إلی الری وکان یسکنها»(2).  
وعلی ضوء هذا یمکن أن یقال: إن کثرة تخریج الثقة عن شخص دلیل  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الخلاصة: 14، القسم الأول .  
2 . رجال النجاشی: الرقم 490.  
( 350 )  
علی وثاقته لوجهین:  
الأول: ما عرفت أن کثرة الروایة عن الضّعاف کانت تعدّ من أسباب الضعف حتی آل أمر أحمد بن محمد بن خالد، وسهل بن زیاد الآدمی إلی الاقصاء من قم.  
الثانی: إن کثرة النقل عن شخص آیة کون المرویّ عنه ثقة، وإلاّ عاد النقل لغواً ومرغوباً عنه، وهذا بخلاف قلة النقل، فانه ـ مع کونه أمراً متعارفاً ـ یمکن أن یکون للنقل غایات اُخری، غیر الاعتماد وهو تعضید سائر الروایات والنُّقول، وهذه منتفیة فیما إذا کثر النقل عن شخص.  
هذا، وإن صاحب المستدرک قد أفرط فی تکثیر أسباب التوثیق وجعل نقل الثقة عن شخص آیة کون المرویّ عنه ثقة، وتمسک بوجوه غیر نافعة یقف علیها السابر فی کتابه.  
هذه نهایة الدراسة حول التوثیقات العامة، فقد عرفت الصحیح عن السقیم، وأن المفید منها قلیل بالنسبة إلی غیره.  
وبذلک نختم الحدیث حول هذا الموضوع ونخوض فی موضوع آخر، وهو بیان مدی اعتبار الکتب الاربعة من حیث الصحة والاعتبار، وهو بحث قیّم لا یستغنی عنه الفقیه، کما أنه لا یمکن أن یکتفی بما ورد فی هذه الدراسة، بل لا بدّ من مواصلة البحث والدراسة فی هذا المجال، بدقّة ومزید إمعان.

الفصل السابع دراسة حول الکتب الاربعة

اشاره

الفصل السابع  
دراسة حول الکتب الاربعة  
1ـ الکافی.  
2ـ من لا یحضره الفقیه.  
3ـ التهذیب والاستبصار.  
1ـ تقییم احادیث «الکافی»

1ـ تقییم احادیث «الکافی»

اشاره

إن البحث عن کتاب الکافی للشیخ الأجل الکلینی یقع علی وجهین:  
الأول: هل کلّ من ورد فی أسناد الکافی ثقة او لا؟ وهذا هو الذی استقصینا البحث عنه عند البحث عن أدلة نفاة الحاجة إلی علم الرجال وأوضحنا الحال فیه فلا نعود الیه.  
الثانی: هل هناک قرائن تدلّ علی أن کل ما ورد فیه من الروایات صحیح، بمعنی أنه معتبر یصحّ العمل به او لا؟ وهذا ما نبحث عنه فی المقام، ولنقدّم کلمة فی حق المؤلف وکتابه.  
إن کتاب الکافی أحد الکتب الاربعة التی علیها تدور رحی استنباط مذهب الإمامیة، فان أدلة الاحکام وإن کانت أربعة (الکتاب والسنة والعقل والاجماع) علی ما هو المشهور بین الفقهاء، إلاّ أن الناظر فی فروع الدین یعلم أن العمدة فی استعلام الفرائض والسنن، والحلال والحرام، هو الحدیث وأن الحاوی لجلّها، هو الکتب الاربعة، وکتاب الکافی بینها کالشمس بین نجوم السماء، والمؤلف أغنی من التوصیف وأشهر من التبجیل.  
فقد وصف الشیخ المفید فی شرح عقائد الصدوق کتاب الکافی بأنه أجلّ  
------  
( 356 )  
کتب الشیعة وأکثرها فائدة(1).  
وقال المحقّق الکرکی فی اجازته للقاضی صفی الدین عیسی: «ومنها جمیع مصنَّفات ومرویات الشیخ الإمام السعید الحافظ المحدّث الثقة، جامع أحادیث أهل البیت- علیهم السلام -أبی جعفر محمد بن یعقوب الکلینی، صاحب الکتاب الکبیر فی الحدیث المسمّی بالکافی، الذی لم یعمل مثله...، وقد جمع هذا الکتاب من الاحادیث الشرعیة، والاسرار الربانیة ما لا یوجد فی غیره، وهذا الشیخ یروی عمَّن لا یتناهی کثرة من علماء أهل البیت- علیهم السلام -ورجالهم ومحدّثیهم مثل علی بن إبراهیم بن هاشم... »(2).  
وقال الشیخ حسین والد شیخنا البهائی فی الکتاب الموسوم بـ «وصول الاخیار»: «أما کتاب الکافی، فهو للشیخ أبی جعفر محمد بن یعقوب الکلینی، شیخ عصره فی وقته، ووجه العلماء والنبلاء، کان أوثق الناس فی الحدیث وأنقدهم له وأعرفهم به، صنَّف کتاب الکافی وهذَّبه فی عشرین سنة، وهو یشتمل علی ثلاثین کتاباً یحتوی علی مالا یحتوی علیه غیره»(3).  
وقال العلاّمة المجلسی فی مقدمة شرحه علی الکافی: «وابتدأت بکتاب الکافی للشیخ الصدوق ثقة الاسلام مقبول طوائف الأنام، ممدوح الخاص والعام، محمد بن یعقوب الکلینی ـ حشره الله مع الأئمة الکرام ـ لأنه کان أضبط الاصول وأجمعها وأحسن مؤلفات الفرقة الناجیة وأعظمها»(4).  
إلی غیر ذلک من کلمات الثناء والاطراء ممّا لا مجال لذکرها.  
قال النجاشی فی ترجمة الکلینی: «محمد بن یعقوب بن اسحاق أبو  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . شرح عقائد الصدوق: 27، طبعة تبریز.  
2 . بحار الانوار: 108 / 75 ـ 76.  
3 . مستدرک الوسائل: 3 / 532 ، الفائدة الرابعة.  
4 . مرآة العقول: 1 / 34.  
------  
( 357 )  
جعفر الکلینی ـ وکان خاله علاّن الکلینی الرازی ـ شیخ أصحابنا فی وقته بالری ووجههم، وکان أوثق الناس فی الحدیث وأثبتهم. صنَّف الکتاب الکبیر المعروف بالکلینی یسمّی الکافی فی عشرین سنة، شَرْحُ کُتُبِه: کتاب العقل، کتاب فضل العلم ـ إلی أن عدَّ أحداً وثلاثین کتاباً»(1).  
ثمَّ إن صاحب «لؤلؤة البحرین» نقل عن بعض مشایخه المتأخرین: «أما الکافی فجمیع أحادیثه حصرت فی ستَّة عشر ألف حدیث ومائة وتسعة وتسعین حدیثاً، الصحیح منها باصطلاح من تأخّر خمسة آلاف واثنان وسبعون حدیثاً، والحسن مائة وأربعة وأربعون حدیثاً، والموثق مائة حدیث وألف حدیث وثمانیة عشر حدیثاً، والقوی منها اثنان وثلاثمائة، والضعیف منها أربعمائة وتسعة آلاف وخمسة وثمانون حدیثاً»(2).  
وقال المحقّق المتتّبع المحدث النوری بعد نقل ذلک الکلام: «الظاهر أن المراد من القوی ما کان بعض رجال سنده أو کلّه، الممدوح من غیر الإمامی ولم یکن فیه من یضعف به الحدیث»(3).  
وقال الشهید فی «الذکری»: «إن ما فی الکافی یزید علی ما فی مجموع الصحاح الستة للجمهور وعدّة کتب الکافی اثنان وثلاثون»(4).  
قال فی «کشف الظنون» نقلاً عن الحافظ بن حجر: «إن جمیع أحادیث صحیح البخاری بالمکرّر، سوی المعلقات والمتابعات، علی ما حرّرته وحقّقته، سبعة آلاف وثلاثمائة وسبعة وتسعون حدیثاً، والخالص من ذلک بلا تکریر ألفا حدیث وستمائة وحدیثان، وإذا انضمّ الیه المتون المعلقة المرفوعة  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 1027.  
2 . لؤلؤة البحرین للمحدث البحرانی الطبعة القدیمة غیر المرقمة فی أحوال شیخنا الکلینی وذکر بعد هذا عدد سائر الکتب الثلاثة. وما ذکره من الأرقام ینقص عند الجمع 78 حدیثاً فلاحظ.  
3 . مستدرک الوسائل: 3 / 541 الفائدة الرابعة.  
4 . الذکری: 6.  
------  
( 358 )  
وهی مائة وخمسون حدیثاً، صار مجموع الخالص ألفی حدیث وسبعمائة واحداً وستیّن حدیثاً.  
وروی أیضا عن مسلم أن کتابه أربعة آلاف حدیث دون المکرّرات وبالمکرّرات سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون حدیثاً.  
وقال ابو داود فی أول سننه: «وجمعت فی کتابی هذا اربعة آلاف حدیث وثمانیة أحادیث من الصحیح وما یشبهه وما یقاربه»(1).  
وقد جمع الامام أبو السعادات مبارک بن محمد بن الاثیر الجزری (المولود عام 544 هـ ، والمتوفی عام 606 هـ) جمیع ما فی هذه الصحاح فی کتاب أسماه «جامع الاصول من أحادیث الرسول» فبلغ عدد أحادیثه «9483». قال یاقوت فی معجمه: جمع الجرزی فیه بین البخاری والمسلم والموطّأ وسنن أبی داود وسنن النسائی والترمذی، عمله علی حروف المعجم وشرح غریب الاحادیث ومعانیها وأحکامها وصنَّف رجالها ونبَّه علی جمیع ما یحتاج الیه منها(2).  
هذا حال الکتاب ومکانته، وإلیک بیان مدی صحّة روایاته.

الصحیح عند القدماء والمتأخرین

اشاره

الصحیح عند القدماء والمتأخرین  
تقسیم الحدیث إلی الاقسام الاربعة المشهورة تقسیم جدید حدث من زمن الرجالی السید أحمد بن طاووس أستاذ العلاّمة وابن داود الحلیین، بعد ما کان التقسیم بین القدماء ثنائیاً غیر خارج عن کون الحدیث معتبراً أو غیر معتبر، فما أیدته القرائن الداخلیة کوثاقة الراوی، أو الخارجیة کوجوده فی أصل معتبر  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . کشف الظنون، کما فی مستدرک الوسائل: 3 / 541. لاحظ فتح الباری فی شرح أحادیث البخاری: 1 / 465، الفصل العاشر فی عد أحادیث الجامع.  
2 . راجع مقدمة جامع الاصول: الجزء 12.  
------  
( 359 )  
معروف الانتساب إلی جماعة کزرارة ومحمد بن مسلم والفضیل بن یسار، فهو صحیح، أی معتبر یجوز الاستناد الیه، والفاقد لکلتا المزیتین غیر صحیح، بمنعی انه غیر معتبر لا یمکن الرکون الیه، وان امکن ان یکون صادراً عنهم.  
هذا هو التقسیم المعروف بین القدماء إلی عصر الرجالی المعروف ابن طاووس.  
اما بعده، فقد آل الأمر إلی التقسیم الرباعی، بتقسیمه إلی صحیح وموثق وحسن وضعیف، واما الباعث لهذا التقسیم ورفض التقسیم الدارج بین القدماء، فلیس هنا محل ذکره ولعل السبب هو ان القرائن المورثة للاطمئنان آل إلی القلة والندرة حسب مرور الزمان، وأوجب ضیاع الاصول والمصنفات المؤلفة بید اصحابها الثقات، فالتجأ إلی وضع التقسیم الرباعی الذی یبتنی علی ملاحظة السند واحوال الراوی، وعلی کل تقدیر فهناک اصطلاحان للحدیث الصحیح.  
والهدف من البحث هنا، هو استعراض صحة احادیث الکافی حسب اصطلاح القدماء، اعنی اعتبارها لاجل القرائن الداخلیة او الخارجیة، وممن أصر علی ذلک شیخ مشایخنا المحدث النوری فی الفائدة الربعة من خاتمة المستدرک، واعتمد فی ذلک علی وجوه اربعة، أهمها الوجه الرابع الذی استعرضناه عند البحث عن ادلة نفاة الحاجة إلی علم الرجال، لانه کان وجها عاماً یعمّ الکافی وغیره من سائر الکتب الاربعة، وهو الاعتماد علی ما صرح به مؤلفوه علی صحة ما ورد فیها، وقد عرفت مدی متانة ذلک الوجه، وهنا نستعرض الوجوه الثلاثة الباقیة، فهی حسب اعتقاده تثبت اعتبار احادیثه وتغنی الباحث عن ملاحظة حال آحاد رجال سند الأحادیث المودعة فیه، وتورث الوثوق والاطمئنان بصدورها وصحتها بالمعنی المعروف بین القدماء، والیک تلک الوجوه الثلاثة:  
------  
( 360 )

الوجه الأول: المدائح الواردة حول الکافی

الوجه الأول: المدائح الواردة حول الکافی  
ان المدائح الواردة فی حق الکتاب، تقتضی غناء الفقیه عن ملاحظة آحاد رواته، والیک المدائح اجمالاً وان مرَّ تفصیلها فی صدر البحث.  
1 ـ وصفه الشیخ المفید فی شرح عقائد الصدوق بأنه اجل کتب الشیعة واکثرها فائدة.  
2 ـ وعرفه المحقق الکرکی فی اجازته للقاضی صفیّ الدین عیسی بانه لم یعمل مثله.  
3 ـ وقال الشهید فی اجازته للشیخ زین الدین ابی الحسن علی بن الخازن: «لم یعمل للامامیة مثله».  
4 ـ وقال محمد امین الدین الاسترآبادی: «وقد سمعنا من مشایخنا وعلمائنا انه لم یصنف فی الاسلام کتاب یوازیه او یدانیه».  
5 ـ ووصفه العلاّمة المجلسی بانه اضبط الاصول واجمعها واحسن مؤلفات الفرقة الناجیة واعظمها.  
وهذه المدائح لا ترجع إلی کبر الکتاب وکثرة احادیثه فانه مثله واکبر منه ممن تقدم او تأخر عنه، کان کبیراً متداولاً بینهم، کالمحاسن لاحمد بن محمد بن خالد البراقی، ونوادر الحکمة لمحمد بن أحمد بن یحیی بن عمران الأشعری، وانما هی لاجل اتقانه وضبطه وتثبته.  
اقول: لا یخفی انه یستفاد من هذه المدائح اعتبار الکتاب بما هو هو، فی مقابل عدم صلاحیته للمرجعیة والمصدریة، لانه لازم قولهم «اجل الکتب واکثرها فائدة» او «انه لم یعمل مثله فی الاسلام». اما استفادة غنی المستنبط عن ملاحظة آحاد رجال احادیثه، وان کل ما فیه معتبر فلا، إذ لیس معنی اعتبار الکتاب صحة کل واحد من احادیثه، بحیث یغنی الباحث عن ایة مراجعة،  
------  
( 361 )  
ولاجل ذلک لا یتبادر ذلک المعنی من توصیف غیر الکافی بهذه الصفات کمعاجم اللغة والتاریخ والسیر، مثلا إذا قیل: «لسان العرب» من أجلّ الکتب فی اللغة او ان تاریخ الطبری لم یعمل مثله.  
وقد ذکر - قدس سره - فی ضمن الوجه الثالث الذی سیوافیک، ما یمکن ان یکون مؤیدا لکلامه هذا وقال: «ان هناک کتباً لا ینظر إلی اسانید احادیثها، فلا یکون الکافی أجلّ هذه الکتب إلاّ إذا اشتمل علی تلک المزیَّة، وإلاّ فلا یصح ان یعدّ من اجلها».  
اقول: لم اقف علی کتاب یشتمل علی تلک المزیة، ولو اراد منه الاصول المؤلفة فی عصر الائمة، فصریح الشیخ فی «العدة» اشتراط صحة الاحتجاج بها بکون راویها ثقة. قال فی بیان ما هو المختار فی باب حجیة خبر الواحد: «وجدت الفرقة المحقة مجمعة علی العمل بهذه الاخبار التی رووها فی تصانیفهم، ودونوها فی اصولهم لا یتناکرون ذلک ولا یتدافعونه، حتی ان واحداً منهم إذا افتی بشیء لا یعرفونه، سألوه من این قلت هذا. فاذا أحالهم علی کتاب معروف، او اصل مشهور وکان راویه ثقة لا ینکر حدیثه، سکتوا وسلموا الأمر فی ذلک وقبلوا قوله» (1).  
وهذه العبارة صریحة فی ان ورود الخبر فی الاصول المدونة، لم یکن کافیاً فی الاحتجاج ما لم یحرز وثاقة راویه، فاذا کان هذا حال الاصول فغیرها اولی بلزوم المراجعة.  
وعلی فرض وجود ما لا ینظر إلی اسانیده فالظاهر ان المراد من قولهم «ان الکافی اجلّ الکتب» وما اشبه هذا، تفوّقه علی سائر الکتب الحدیثیة من جهة الاسلوب والتبویب والجامعیة والضابطیة، إلی غیر ذلک من المزایا التی لا توجد فی نظائرها المتقدمة علیه او المتأخرة عنه، لا انه جامع لمزیة کل کتاب  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . عدة الاصول: 338، الطبعة الحدیثة.  
------  
( 362 )  
کان قبله، ویعلم مفاد هذه المدائح من امعان النظر فی الکتب التی مدحت بهذه المدائح مثلاً یقال: «البحار جامع حدیثی لم یعمل مثله» او «الجواهر من جلائل الکتب الفقهیة» فلیس النظر تصحیح کل ما فی البحار من الروایات، وتصدیق کل ما جاء فی الجواهر من الفتیا، بل الجامعیة فی الأول، وکثرة الفروع ودقة النظر فی الثانی هی الباعثة إلی توصیفهما بما ذکرناه، ولیس المراد ان کل مزیة موجودة فی الکتب الحدیثیة او الفقهیة موجودة فیهما.

الوجه الثانی: المدائح الواردة فی حق المؤلف

الوجه الثانی: المدائح الواردة فی حق المؤلف  
ذهب المحدث النوری إلی ان المدائح الواردة فی حق الکلینی، تستلزم صحة روایات کتابه واعتبارها وعدم لزوم المراجعة إلی آحاد اسناد روایاتها والیک بعض تلک المدائح:  
1 ـ قال النجاشی: «ان الکلینی أوثق الناس فی الحدیث واثبتهم».  
2 ـ وقال العلاّمة فی «الخلاصة» بمثله.  
وهذا القول من مثل النجاشی لا یقع موقعه إلاّ ان یکون الکلینی واجداً لکل ما مدح به الرواة والمؤلفون مما یتعلق بسند الحدیث واعتبار الخبر، ومن اجل المدائح واشرف الخصال المتعلقة بالمقام، الروایة عن الثقات ونقل الاخبار الموثوق بها، کما ذکروه فی تراجم جماعة.  
قال الشیخ فی «الفهرس»: «علی بن الحسن الطاطری کان واقفیاً شدید العناد فی مذهبه ـ إلی ان قال: وله کتب فی الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم وبروایاتهم».  
وقال ایضاً: «جعفر بن بشیر، کثیر العلم ثقة روی عن الثقات ورووا عنه».  
------  
( 363 )  
وقال النجاشی بمثله فی ترجمة محمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی.  
وقال الشیخ فی «العدة»: « سوَّت الطائفة بین ما یرویه محمد بن ابی عمیر وصفوان بن یحیی وأحمد بن محمد بن ابی نصر وغیرهم من الثقات الذین عرفوا بانهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ ممن یوثق به، وبین ما اسنده غیرهم، ولذلک عملوا بمراسیلهم إذا انفرد عن روایة غیرهم».  
وصرح العلاّمة فی «المختلف» بأن ابن ابی عقیل شیخ من علمائنا تقبل مراسیله لعدالته ومعرفته.  
فاذا کان ابو جعفر الکلینی اوثقهم واثبتهم فی الحدیث، فلابد وان یکون جامعاً لکل ما مدح به آحادهم من جهة الروایة فلو روی عن مجهول، او ضعیف ممن یترک روایته، او اخبراً یحتاج إلی النظر فی سنده، لم یکن اوثقهم واثبتهم، فان کل ما قیل فی حق الجماعة من المدائح والاوصاف المتعلقة بالسند یرجع الیهما، فان قیس مع البزنطی واضرابه وجعفر بن بشیر لابد وان یحکم بوثاقة مشایخه، وان قیس مع الطاطری واصحاب الاجماع، فلا مناص من الحکم بصحة حدیثه وانه لم یودع فی کتابه إلاّ ما تلقّاه من الموثوقین بهم وبروایاتهم.  
ثم ان النجاشی قال بعد توصیفه بالاوثقیة بانه ألفّ الکافی فی عشرین سنة، وظاهر ان ذکره لمدة تألیفه لبیان اثبتیته وانه لم یکن غرضه مجرد جمع شتات الاخبار، فانه لا یحتاج إلی هذه المدة الطویلة، بل ولا إلی عشرها، بل الغرض جمع الاحادیث المعتبرة المعتمدة الموثوق بها، وهذا یحتاج إلی هذه المدة، لاحتیاجه إلی جمع الاصول والکتب المعتبرة، واتصالها إلی اربابها بالطرق المعتبرة والنظر فی متونها وتصحیحها وتنقیحها.  
ویظهر من اوثقیته واثبتیته أیضاً، انه مبرء عن کل ما قدح به الرواة وضعفوا  
------  
( 364 )  
به من حیث الروایة، کالروایة عن الضعفاء والمجاهیل، وعمن لم یلقه، وسوء الضبط، واضطراب ألفاظ الحدیث، والاعتماد علی المراسیل الّتی لم یتحقق وثاقة الساقط عنده، وامثال ذلک مما لا ینافی العدالة ولا یجتمع مع التثبت والوثاقة (1).  
وقد نقلنا کلامه بطوله لما فیه من فوائد ونکات، ومع ذلک کله، فالنتیجة التی استنبطها غیر صحیحة لوجوه:  
أوّلاً: ان الاوثقیة صفة تفضیل من الوثاقة، والمراد منه التحرز عن الکذب لاجل العدالة والورع، کما ان الاثبتیة وصف تفضیل من التثبت، والمراد منه قلة الزلّة والخطأ وندرة الاشتباه، فلو کان غیر متحرز عن الکذب لا یکون ثقة، ولو کان کثیر الزلة والخطأ، لا یکون ثبتاً.  
هذا حال المادة، وعلیه یکون معنی «الاوثق» هو الواقع فی الدرجة العلیا من التحرز عن الکذب، کما یکون معنی «الاثبت» هو المصون عن الزلة والعثرة بوجه ممتاز.  
وعلی ذلک فلا یدل اللفظان علی ما رامه المحدث النوری وان اتعب نفسه الشریفة فی جمع الشواهد لما قصده.  
وبالجملة، لا یستفاد من اللفظین ان کل ما یوصف به معدود من الرواة فی الفضائل فهو حاصل فیه علی الوجه الاتم والاشد بل المراد تنزیهه من جهة التحرز عن الکذب، وتوصیفه من جهة الصیانة عن الاشتباه والزلة، وانه من تینک الجهتین فی الدرجة العلیا.  
واین هو من صحة عامة روایاته لاجل وثاقة رواتها، او اکتنافها بالقرائن الداخلیة، کما هو المدعی؟  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 3 / 534 ـ 535.  
------  
( 365 )  
ثانیاً: اتصاف جماعة من اصحابنا بعدم الروایة او الارسال إلاّ عن ثقة، علی فرض ثبوته، فضیلة لهم، لیست لها دخالة فی الاتصاف بالوثاقة، بحیث لو لم یکن الکلینی مثلهم لا یکون اوثق الناس واثبتهم، لما عرفت من ان المادة والهیئة لا ترمیان إلاّ إلی التحرز عن الکذب، والسداد عن الزلة وقلة الاشتباه، من دون نظر إلی سائر الجهات.  
ثالثاً: ان الروایة عن الضعفاء مع ترک التسمیة یخالف الوثاقة، واما الروایة عنهم معها فلا یخالفها ابداً، نعم اکثار الروایة من الضعفاء کان امراً مذموماً، وقد رُمی به أحمد بن محمد بن خالد البراقی، واما النقل عنهم علی الوجه المتعارف مع التسمیة فلا ینافی الوثاقة والثبت، فلا مانع من ان یروی الکلینی مع ذکر اسمائهم ومع ذلک یکون من اوثق الناس واثبتهم.  
رابعاً: ان المتحرزین فی النقل عن الضعفاء، انما یتحرزون فی النقل عنهم بلا واسطة، واما النقل عنهم بواسطة الثقات، فقد کان رائجاً، وهذا هو النجاشی لا یروی إلاّ عن ثقة بلا واسطة، واما معها فیروی عنه وعن غیره، ولاجل ذلک یقول فی ترجمة ابی المفضل محمد بن عبدالله بن محمد: «کان سافر فی طلب الحدیث عمره، اصله کوفی وکان فی أول امره ثبتاً ثم خلط، ورأیت جلّ اصحابنا یغمزونه ویضعفونه، له کتب ـ إلی ان قال: رأیت هذا الشیخ وسمعت منه کثیراً ثم توقفت عن الروایة عنه إلاّ بواسطة بینی وبینه» (1).  
وعلی ذلک فأقصی ما یمکن ان یقال: ان الکلینی لا یروی فی کتابه بلا واسطة إلاّ عن الثقات، واما معها فیروی عن الثقة وغیره، واما الالتزام بالنقل عن الثقات فی جمیع السلسلة فلم یثبت فی حق احد، إلاّ المعروفین بهذا الوصف، اعنی ابن ابی عمیر وصفوان والبزنطی کما اوضحناه.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 1059.  
------  
( 366 )  
خامساً: إن تألیف الکافی فی عشرین سنة، لم یکن لأجل تمییز الصحیح عن غیره، وجمع الروایات الموثوق بها فقط، بل کان هذا أحد الاهداف، ولکن کان هناک أسباب اُخر لطول المدّة، وهو السعی فی العثور علی النسخ الصحیحة المقروءة علی المشایخ، أو المسموعة عنهم وانتخاب الصحیح عن الغلط، والأصح من الصحیح، والدّقة فی مضمون الروایة، ووضعها فی الباب المناسب له، إلی غیر ذلک من الاسباب التی تأخذ الوقت الثمین من المؤلف، ولم یکن التألیف یومذاک أمراً سهلاً، ولم تکن الکتب مطبوعة منتشرة حتی یمهّد الطریق للمؤلف.  
نعم، مع ذلک لم یکن هدفه أیضاً مجرّد الجمع بلا دقّة، والتألیف بلا ملاحظة الاسناد والمتون، ولکن لا علی وجه یغنی عن ملاحظة الاسناد مطلقاً، وعلی کل حال، فالکتاب مع جلالته عمل فردی لا یمکن أن یکون نقیّاً عن الاشتباه والزلة غیر محتاج إلی التنقیب والتفتیش، فجهوده الکبری مشکورة لا یستغنی عنها، ولکن لا یکتفی بها.

الوجه الثالث: کون المؤلف فی عصر الغیبة الصغری

الوجه الثالث: کون المؤلف فی عصر الغیبة الصغری  
أشار السید علی بن طاووس فی «کشف المحجّة» فی مقام بیان اعتبار الوصیة المعروفة التی کتبها أمیر المؤمنین لولده الحسن - علیهما السلام -وقد نقلها من کتاب «رسائل الائمة» للکلینی، إلی وجه آخر لاعتبار أحادیث الکافی وقال ما هذا لفظه: «والشیخ محمد بن یعقوب کان حیّاً فی زمن وکلاء المهدی ـ صلوات الله علیه ـ: عثمان بن سعید العمری، وولده أبی جعفر محمد، وأبی القاسم بن روح، وعلیّ بن محمد السیمری (رحمهم الله)، وتوفی محمد بن یعقوب قبل وفاة علی بن محمد السیمری، لأن علی بن محمد السیمری توفّی فی شعبان سنة تسع وعشرین وثلاثمائة والکلینی توفی ببغداد سنة ثمان وعشرین وثلاثمائة، فتصانیف الکلینی وروایاته فی زمن الوکلاء  
------  
( 367 )  
المذکورین فی وقت یجد طریقاً إلی تحقیق منقولاته وتصدیق مصنفاته»(1).  
ونقله المحدّث الحرّ إلی قوله «فی زمن الوکلاء المذکورین»(2) ولم ینقل تتَّمة کلامه الذی هو أوفی دلالة علی ما هو بصدد اثباته.  
وقال المحدّث النوری بعد نقل کلام السید: «نتیجة ما ذکره من المقدّمات عرض الکتاب علی أحدهم وإمضاؤه وحکمه بصحته، وهو عین إمضاء الإمام - علیه السلام -، وهذا وان کان أمراً غیر قطعی یصیب ویخطئ، ولا یجوز التشبّث به فی المقام، إلاّ أن التأمل فی مقدماته یورث الظن القوی والاطمئنان التامّ او الوثوق بما ذکره، فانه - رحمه الله -کان وجه الطائفة وعینهم ومرجعهم کما صرحوا به، فی بلد اقامة النوّاب، وکان غرضه من التألیف، العمل به فی جمیع ما یتعلق بامور الدین، لاستدعائهم وسؤالهم عنه ذلک کما صرح به فی أول الکتاب، وکان بمحضره فی بغداد، یسألون عن الحجة- علیه السلام - بتوسّط أحد من النواب عن صحة بعض الاخبار، وجواز العمل به، وفی مکاتیب محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری الیه - علیه السلام -من ذلک جملة وافرة وغیرها، فمن البعید أنه - رحمه الله -فی طول مدة تألیفه وهی عشرون سنة لم یعلمهم بذلک، ولم یعرضه علیهم مع ما کان فیما بینهم من المخالطة والمعاشرة بحسب العادة وکانت الشیعة یسألون عن الابواب حوائج واُموراً دنیویة تعسرت علیهم یریدون قضاءها وإصلاحها، وهذا أبو غالب الزراری استنسخ قسماً کبیراً من أبواب الکافی ورواه عن مؤلفه بالقراءة علیه او بالاجازة، فمن البعید أن لا یعرضه علی الأبواب مع أنه رفع مشکلة زوجته فوافاه الجواب.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 3 / 532. وجاءت العبارة المذکورة فی المحجة المطبوعة (الصفحة 159) الی قوله «تحقیق منقولاته» ولیس من الجملة الاخیرة فیها أثر، نعم توجد فی النسخة المکتوبة المصححة بقلم المحدث النوری فی حاشیتها العبارة الاخیرة.  
2 . الوسائل: 2 / 71.  
------  
( 368 )  
وکان عرض الکتاب علی النواب مرسوماً، روی الشیخ فی غیبته أنه لما عمل الشلمغانی کتاب التکلیف، قال الشیخ أبو القاسم بن روح: اطلبوا إلیّ لأنظره، فجاؤوا به فقرأه من أوله إلی آخره، فقال ما فیه شیء إلاّ وقد روی عن الائمة إلاّ فی موضعین أو ثلاثة، فانه کذب علیهم فی روایتها ـ لعنه الله ـ .  
وقد سئل الشیخ من کتب ابن أبی العزاقر بعد ما ذمّ وخرجت فیه اللعنة فقیل: کیف نعمل بکتبه وبیوتنا منها ملأی؟ فقال: أقول فیها ما قاله ابو محمد الحسن بن علی ـ صلوات الله علیهما ـ وقد سئل عن کتب بنی فضّال، فقالوا: کیف نعمل بکتبهم وبیوتنا منها ملأی؟ فقال ـ صلوات الله علیه ـ: «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا».  
فمن البعید غایة البعد أن أحداً منهم (النواب) لم یطلب من الکلینی هذا الکتاب الذی عمل لکافة الشیعة، او لم یره عنده ولم ینظر الیه، وقد عکف علیه وجوه الشیعة وعیون الطائفة، وبالجملة فالناظر إلی جمیع ذلک لعلَّه یطمئن إلی ما أشار الیه السید الأجل، وتوهّم أنه لو عرض علی الإمام - علیه السلام -، او علی أحد من نوابه لذاع واشتهر، منقوض بالکتب المعروضة علی آبائه الکرام ـ صلوات الله علیهم ـ، فانه لم ینقل الینا کل واحد منها إلاّ بطریق أو بطریقین»(1).  
أقول: ما ذکره مبنیّ علی أمرین غیر ثابتین، بل الثابت خلافه.  
1ـ کون الکلینی مقیماً ببغداد وقام بتألیفه بمرأی ومسمع من النواب، وکان بینه وبینهم مخالطة ومعاشرة.  
2ـ إن الجهة الباعثة إلی عرض کتاب (التکلیف) علی أبی القاسم بن روح، کانت موجودة فی الکافی أیضاً والیک بیان الأمرین:  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 3 / 532 ـ 533.  
------  
( 369 )  
أما الأول: فیه أوّلاً: أن صریح قول النجاشی فی ترجمته «شیخ أصحابنا فی وقته بالری ووجههم» أنه کان مقیماً بالری، مؤلفا فیها، وإنما انتقل فی اُخریات عمره إلی بغداد، ولم نقف علی سنة انتقاله إلی بغداد ومدّة اقامته فیها، وان ادّعی بعضهم أنه أقام بها سنتین ثم توفی، ومن البعید أن لا یستنسخ منه فی موطنه عدّة نسخ بواسطة تلامیذه قبل الانتقال إلی بغداد، ولا ینتشر فی الاقطار الاسلامیة، ولو صحّ ذلک فلا فائدة من العرض بعد النشر، ولا فی الاستظهار بعد البثّ، وانما یکون مفیداً لو عرض قبل النشر واستظهر قبل البثّ، حتی یعالج ما یحتاج إلی الاصلاح.  
وثانیاً: إنه لم تکن بینهما مخالطة ومعاشرة، بشهادة انه لم یرو عن أحد من النواب فی أبواب الکافی، حتی ما یرجع إلی الإمام الحجة - علیه السلام -، وهذا یعرب عن عدم خلطته ومعاشرته معهم، وإلاّ لنقل منهم روایة او روایات فی الابواب المختلفة، ومع هذا فکیف یصحّ أن یدّعی أنه عرض کتابه علیهم واستظهر منهم الحال.  
وثالثاً: انه لو عرض هو نفسه او احد تلامیذه، کتابه علیهم، لذکره فی دیباجة الکتاب، وقد کتب الدیباجة بعد تألیف الکتاب کما هو ظاهر لمن لاحظها، وما ذکره المحدّث النوری من أن هنا کتباً معروضة علی الإمام، لم ینتقل إلاّ بطریق او طریقین غیر تامّ، لأن هذه الکتب عرضت علی الإمام بعد وفاة مؤلفیها، والمدّعی أنه عرض الکافی بواسطة المؤلف او تلامیذه فی حیاة مؤلفه، فطبع الحال یقتضی أنه لو کان نفس المؤلف عرضه، لأثبته فی المقدمة قطعاً، تثبیتاً لموقف الکتاب الذی ألّفه لیکون مرجعاً للشیعة فی جمیع الاعصار.  
وأما الثانی: فلأن الداعی إلی عرض کتاب الشلمغانی، هو احتمال انه أدخل فیه لأجل انحرافه ما لم یصدر عنهم- علیهم السلام -، وکان کتاب التکلیف کالرسالة العملیة ینظر فیه کل عاکف وباد، وعمل بما فیه، وأین هو  
------  
( 370 )  
من کتاب الکافی الذی ألفه الثقة الثَّبت الورع، الذی نقطع بعدم کذبه علی الأئمة- علیهم السلام -، فلا حاجة للعرض، وإلاّ لوجب عرض غیره من الجوامع، مثل جامع البزنطی، ومحاسن البرقی، ونوادر الحکمة للأشعری. کل ذلک یؤید أنه کان هنا سبب خاص لعرض کتاب التکلیف دون غیره من الکتب.  
وعلی الجملة، إن قیاس کتاب الکافی بکتاب التکلیف، قیاس مع الفارق، وقد ألف الشیخ الشلمغانی کتاب التکلیف حال استقامته، ثم ادعی ما ادعی، فخرج التوقیع علی لعنه والبراءة منه من الناحیة المقدسة عام 312، وصار ذلک مظنة للسؤال عن کتابه الذی کان کالرسالة العملیة، فصار العمل به مظنة الضلال، کما أن ترکه کان مظنّة ترک ما یصحّ العمل به.  
ولأجل هذا المحذور المختصّ به، رفع الأمر إلی الشیخ أبی القاسم بن روح، فطلب الکتاب وطالعه وعین مواضع ضلاله، واین هذا من کتاب الکافی الذی ألفه الثقة الثبت لیکون مصدراً ومرجعاً للفقهاء ولا بأس بنقل ما ورد حول کتاب التکلیف.  
منها: ما رواه الشیخ فی کتاب «الغیبة» عن ابن زهومة النوبختی، قال: سمعت روح بن أبی القاسم بن روح یقول: «لمّا عمل محمد بن علی الشلمغانی کتاب التکلیف، قال ابو القاسم الحسین بن روح: اطلبوه إلیّ لأنظره، فقرأه من أوله إلی آخره، فقال: ما فیه شیء إلاّ وقد روی عن الائمة، إلاّ فی موضعین او ثلاثة، فانه کذب علیهم فی روایتها ـ لعنه الله ـ(1).  
ومنها: ما رواه أیضاً بسنده عن عبدالله الکوفی خادم الشیخ حسین بن روح قال: «سئل الشیخ ـ یعنی أبا القاسم ـ عن کتب ابن ابی العزاقر بعد ما ذمّ وخرجت فیه اللّعنة، وقیل له فکیف نعمل بکتبه وبیوتنا منه ملأی؟ فقال: أقول  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الغیبة للشیخ الطوسی: 251 ـ 252 طبعة النجف.  
------  
( 371 )  
فیها ما قاله ابو محمد الحسن بن علی ـ صلوات الله علیهما ـ وقد سئل عن کتب بنی فضال، فقالوا: کیف نعمل بکتبهم وبیوتنا منها ملأی؟ فقال ـ صلوت الله علیه ـ: «خذوا بما رووا وذروا ما رأوا» (1).  
وروی ایضاً عن سلامة بن محمد قال: «انفذ الشیخ الحسین بن روح کتاب التأدیب (2) إلی قم، وکتب إلی جماعة الفقهاء بها فقال لهم: انظروا فی هذا الکتاب وانظروا فیه شیء یخالفکم؟ فکتبوا الیه: انه کله صحیح، وما فیه شیء یخالف، إلاّ قوله «الصاع فی الفطرة نصف صاع من طعام» و «الطعام عندنا مثل الشعیر من کل واحد صاع» (3).  
قال العلاّمة المجلسی: «اما جزم بعض المجازفین بکون جمیع الکافی معروضاً علی القائم - علیه السلام -، لکونه فی بلد السفراء فلا یخفی ما فیه، نعم عدم انکار القائم وآبائه ـ صلوات الله علیه وعلیهم ـ علیه وعلی امثاله فی تألیفاتهم وروایاتهم مما یورث الظن المتاخم للعلم بکونهم - علیهم السلام -راضین بفعلهم ومجوزین للعمل باخبارهم» (4).

تقییم العرض علی وکیل الناحیة

تقییم العرض علی وکیل الناحیة  
ثم ان الشیعة عرضت کتب الشلمغانی علی الشیخ ابی القاسم وکیل الناحیة، لأجل درایته بالحدیث وتعرفه علی کلمات الائمة - علیهم السلام -، ولأجل ذلک لما عرض علیه کتاب التکلیف قال: «ما فیه شیء إلاّ وقد روی عن الائمة إلاّ موضعین او ثلاثة» لا لأجل عرضه علی القائم - علیه السلام -، حتی انه قد انفذ الکتاب نفسه (التأدیب) إلی فقهاء قم، والتمس نظرهم فیه، فکتبوا فی حقه ما عرفته، فاذا کان عرض الکتاب علی الشیخ ابی القاسم لأجل  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . کتاب الغیبة: 239 ـ 240 طبعة النجف.  
2 . هذا الکتاب لنفس الشیخ ابی القاسم الحسین بن روح، راجع الذریعة: 3 / 210 .  
3 . الغیبة للطوسی: 240 طبعة النجف.  
4 . مرآة العقول: 1 / 22 مقدمة المؤلف.  
------  
( 372 )  
تعرفه بالحدیث، لا لأجل عرضه علی القائم - علیه السلام -فالکلینی کان فی غنی عن عرضه علیه، لأن الشیخ لم یکن اقوی منه فی الحدیث وعرفان الکلم. نعم لو کان الهدف عرضه علی القائم - علیه السلام -لکان لما ذکر وجه.  
واما ما ذکره العلاّمة المجلسی من حصول الظن المتاخم للعلم بکونه - علیه السلام -راض بفعله فهذا مما لا شک فیه، کیف ولولا الکافی واضرابه لما بقی الدین، ولضاعت السنة، ولکنه لا یقتضی ان یؤخذ بکل روایاته من دون تحقیق فی الاسناد.  
وقد قال العلاّمة المجلسی فی نفس کلامه: «الحق عندی ان وجود الخبر فی امثال تلک الاصول المعتبرة مما یورث جواز العمل به، ولکن لا بد من الرجوع إلی الاسانید لترجیح بعضها علی بعض عند التعارض» (1).  
ومما یدل علی انه لم یکن جمیع روایات الکتاب صحیحة عند المؤلف نفسه انه - قدس سره -عنون فی مقدمة الکافی الخبرین المتعارضین وکیفیة علاجهما، بأن من المتعارضین ما أمر الإمام بترجیحه بموافقة الکتاب ومخالفته العامة وکونه موافقاً للمجمع علیه، وفیما لا یوجد المرجحات المذکورة، یجوز الاخذ باحدهما من باب التسلیم.  
ومع ذلک، کیف یمکن القول بأن کل ما ورد فی الکافی کان صحیحاً عند الکلینی، والیک نص عبارته: فاعلم یا اخی ـ ارشدک الله ـ انه لا یسع احداً تمییز شیء مما اختلف الرواة فیه عن العلماء - علیهم السلام -برأیه، إلاّ علی ما اطلقه العالم بقوله - علیه السلام -: «اعرضوها علی کتاب الله فما وافق کتاب الله عز وجل فخذوه، وما خالف کتاب الله فردوه» وقوله - علیه السلام -: «دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد فی خلافهم» وقوله - علیه السلام -: «خذوا  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مرآة العقول: 1 / 22.  
------  
( 373 )  
بالمجمع علیه، فان المجمع علیه لا ریب فیه» ونحن لا نعرف من جمیع ذلک إلاّ اقلّه ولا نجد شیئاً احوط ولا اوسع من ردّ علم ذلک کله إلی العالم - علیه السلام -وقبول ما وسع من الأمر فیه بقوله - علیه السلام -: «بأیّما اخذتم من باب التسلیم وسعکم».  
وهذا الکلام ظاهر فی ان الکلینی لم یکن یعتقد بصدور روایات کتابه عن المعصوم جزماً، وإلاّ لم یکن مجال للاستشهاد بالروایة علی لزوم الاخذ بما له مرجح.  
اضف إلی ذلک انه لو کان کل ما فی الکافی صحیحاً عند الکلینی لنقل منه إلی غیره بعبارة واضحة، وکان للصدوق الذی یعد فی الطبقة التالیة للکلینی نقل ذلک القول فی احد کتبه، بل کان علیه ان یصحح ما صححه الکلینی، ویزیف ما زیفه، إذ لیس الکلینی باقل من شیخه محمد بن الحسن بن الولید، فقد نری انه یقول فی حقه فی «فقیهه»: «اما خبر صلاة یوم غدیر خمّ والثواب المذکور فیه لمن صامه فان شیخنا محمد بن الحسن کان لا یصححه ویقول انه من طریق محمد بن موسی الهمدانی وکان غیر ثقة، وکل ما لا یصححه ذلک الشیخ ـ قدس الله روحه ـ ولم یحکم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروک غیر صحیح» (1).  
وقال أیضاً: «کان شیخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید (رضی الله عنه)سیِّیء الرأی فی محمد بن عبدالله المسمعی، راوی الحدیث، وانی اخرجت هذا الخبر فی هذا الکتاب، لانه کان فی کتاب الرحمة، وقد قراته علیه فلم ینکره ورواه لی»(2).  
کل ذلک یشیر إلی انه لم یکن کتاب الکافی عند الصدوق بهذه المنزلة.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفقیه: الجزء الثانی، باب صوم التطوع وثوابه، ذیل الحدیث 241.  
2 . العیون: الجزء 2، باب ما جاء عن الرضا - علیه السلام -من الاخبار المنثورة، ذیل الحدیث 45.  
------  
( 374 )  
نعم ربما یستدل علی عدم صحة ما فی الکافی بأن الشیخ الصدوق انما کتب کتاب «من لا یحضره الفقیه» اجابة لطلب السید الشریف ابی عبدالله المعروف بـ «نعمة الله» ولا شک ان کتاب الکافی اوسع من الفقیه، فلو کانت جمیع روایات الکافی صحیحة عند الشیخ الصدوق، فضلاً عن ان تکون قطعیة الصدور، لم تکن حاجة إلی کتابة کتاب الفقیه، بل کان علی الشیخ الصدوق ارجاع السائل إلی کتاب الکافی (1).  
ولا یخفی ما فی هذا الاستدلال، فان السید الشریف طلب من الشیخ الصدوق کتاباً اشبه بالرسائل العملیة الرائجة فی هذه الاعصار، ولم یکن الکافی بهذه المثابة، فلاجل ذلک لم یرجعه الشیخ الصدوق إلی ذلک الکتاب، لا لاجل عدم قطعیة روایاته او عدم صحته.  
نعم ربما یورد علی المستدل بقطعیة احادیث الکافی ان الشیخ الکلینی روی فی کتابه روایات کثیرة عن غیر اهل البیت المعصومین - علیهم السلام -. وهذا لا یجتمع مع ما صرح به فی دیباجة کتابه من انه یأخذ منه من یرید علم الدین والعمل به بالآثار الصحیحة عن الصادقین - علیهم السلام -وقد نقل ذلک الشیخ المتتبع النوری ـ رضوان الله علیه ـ عن رسالة الاستاذ الاکبر، المحقق البهبهانی فقال: «فقد اکثر من الروایاة عن غیر المعصوم فی أول کتاب الارث، وقال فی کتاب الدیات فی باب وجوه القتل: علی بن إبراهیم قال: وجوه القتل علی ثلاثة اضرب ـ إلی آخر ما قال. ولم یورد فی ذلک الکتاب حدیثاً آخر، وفی باب شهادة الصبیان عن ابی ایوب قال: سمعت اسماعیل بن جعفر ـ إلی آخره، واکثر أیضاً فی اصول الکافی من الروایة عن غیر المعصوم منه ما ذکره فی مولد الحسین من حکایة الاسد الّذی دعته فضة إلی حراسة جسده - علیه السلام -وما ذکره فی مولد امیر المؤمنین - علیه السلام -  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . معجم رجال الحدیث: 1 / 40 ـ 41.  
------  
( 375 )  
عن اسید بن صفوان» (1).  
وقد جاء بعض ما رواه الشیخ الکلینی عن غیر المعصوم فی «معجم رجال الحدیث» أیضاً (2).  
ولا یخفی ان نقل هذه الکلمات مع التصریح باسماء المروی عنهم لا یضر المستدل،فان نقل هذه الکلمات عن اصحابها مع کونهم غیر معصومین، کنقل معانی اللغة عن اصحابها ولا ینافی کون مجموع الکتاب مرویاً عن الصادقین - علیهم السلام -.  
إلی هنا تبین ان کتاب الکافی کتاب جدیر بالعنایة، ویعد اکبر المراجع واوسعها للمجتهدین، ولیست روایاته قطعیة الصدور فضلاً عن کونها متواترة او مستفیضة، ولا ان القرائن الخارجیة دلت علی صحتها ولزوم الاعتماد علیها، بل هو کتاب شامل للصحیح والسقیم، فیجب علی المجتهد المستنبط تمییز الصحیح عن الضعیف.  
ولاجل ایقاف القارئ علی بعض ما لا یمکن القول بصحته نقلاً وعقلاً نشیر إلی نموذجین:  
1 ـ فقد روی عن ابی عبدالله - علیه السلام -فی قول الله (وانه لذکر لک ولقومک وسوف تسئلون) ـ الزخرف: 44 فرسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -الذکر واهل بیته المسؤولون وهم الذکر(3).  
ولو کان المراد من «الذکر» هو النبی، فمن المخاطب فی قوله «لک» وهو سبحانه یقول: «انه لذکر لک» أی لک ایها النبی. نعم وجود هذه  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 3 / 540 الفائدة الرابعة من الخاتمة.  
2 . لاحظ معجم رجال الحدیث: 1 / 101 ـ 103.  
3 . الکافی: 1 / 210، باب ان اهل الذکر الذین أمر الله الخلق بسؤالهم هم الائمة - علیهما السلام -الحدیث 2 و 4.  
------  
( 376 )  
الروایات الشاذة النادرة لا ینقص من عظمة الکتاب وجلالته، وأی کتاب بعد کتاب الله العزیز، لیس فیه شیء؟  
واما الثانی، فنرجو المراجعة إلی المصدر التالی (1).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: 1 / 237.  
------  
( 377 )

2 ـ تقییم احادیث «من لا یحضره الفقیه»

2 ـ تقییم احادیث «من لا یحضره الفقیه»  
ان کتاب «من لا یحضره الفقیه» تألیف الشیخ الصدوق محمد بن علی بن الحسین بن بابویه المولود بدعاء صاحب الأمر - علیه السلام -(1) حدود عام 306 والمتوفی سنة 381 هـ، من اصح الکتب الحدیثیة واتقنها بعد الکافی وهی فی الاشتهار والاعتبار کالشمس فی رابعة النهار.  
وقد ذکر الشیخ الصدوق فی دیباجة کتابه انه لما ساقه القضاء إلی بلاد الغربة ونزل ارض بلخ، وردها شریف الدین ابو عبدالله محمد بن الحسن المعروف بنعمة، فدام سروره بمجالسته، وانشرح صدره بمذاکرته، وقد طلب منه ان یصنف کتاباً فی الفقه والحلال والحرام ویسمیه بـ «من لا یحضره الفقیه» کما صنَّف الطبیب الرازی محمد بن زکریا کتاباً فی الطب واسماه «من لا یحضره الطبیب» فاجاب مسؤوله وصنف هذا الکتاب له.  
ویصف هذا الکتاب بقوله: «ولم اقصد فیه قصد المصنفین فی ایراد جمیع ما رووه، بل قصدت إلی ایراد ما افتی به، واحکم بصحته، واعتقد فیه انه حجة فیما بینی وبین ربی ـ تقدس ذکره، وتعالت قدرته ـ وجمیع ما فیه  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ رجال النجاشی: 184، وکتاب الغیبة للشیخ الطوسی: 201 عند ذکر التوقیعات، واکمال الدین واتمام النعمة: 276.  
------  
( 380 )  
مستخرج من کتب مشهورة علیها المعول، والیها المرجع، مثل کتاب حریز بن عبدالله السجستانی، وکتاب عبیدالله بن علی الحلبی، وکتب علی بن مهزیار الاهوازی، وکتب الحسین بن سعید، ونوادر أحمد بن محمد بن عیسی، وکتاب نوادر الحکمة تصنیف محمد بن أحمد بن یحیی بن عمران الاشعری، وکتاب الرحمة لسعد بن عبدالله الاشعری، وجامع شیخنا محمد بن الحسن بن الولید (رضی الله عنه)، ونوادر محمد بن ابی عمیر، وکتب المحاسن لاحمد بن ابی عبدالله البرقی، ورسالة ابی (رضی الله عنه)إلی وغیرها من الاصول والمصنفات التی طرقی الیها معروفة فی فهرس الکتب التی رویتها عن مشایخی واسلافی ـ رضی الله عنهم ـ وبالغت فی ذلک جهدی مستعیناً بالله» (1).  
وقد سلک - رحمه الله - فی کتابه هذا مسلکاً غیر ما سلکه الشیخ الکلینی، فان ثقة الاسلام کما عرفت جری فی الکافی علی طریقة السلف من ذکر جمیع السند غالباً، وترک اوائل الاسناد ندرة اعتماداً علی ما ذکره فی الاخبار المتقدمة علیها واما الشیخ الصدوق فانه بنی فی «الفقیه» من أول الأمر علی اختصار الاسانید، وحذف اوائل السند، ووضع مشیخة فی آخر الکتاب یعرف بها طریقه إلی من روی عنه، فهی المرجع فی اتصال اسناده فی اخبار هذا الکتاب، وربما اخل بذکر الطریق إلی بعض فیکون السند باعتباره معلقاً.  
ثم انهم اطالوا البحث عن احوال المذکورین فی المشیخة، ومدحهم وقدحهم وصحة الطریق من جهتهم او من جهة القرائن الخارجیة، وأول من دخل فی هذا الباب العلاّمة فی «الخلاصة» وتبعه ابن داود، ثم ارباب المجامیع الرجالیة وشراح الفقیه کالتفریشی والمجلسی الأول وغیرهما (2).  
ولا یخفی ان البحث فی تقییم الکتاب، یقع فی عدة نقاط:  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . من لا یحضره الفقیه: 1 / 2 ـ 5.  
2 . مستدرک الوسائل: 3 / 547، الفائدة الخامسة.  
------  
( 381 )  
الأولی انه استدل علی ان روایات کتاب «الفقیه» کلها صحیحة، بمعنی کون من جاء فی اسانیده من الرواة ثقات، بقوله - قدس سره -: «بل قصدت إلی ایراد ما افتی به واحکم بصحته» والمراد من الصحة فی هذه العبارة، هو الحکم بعدالة الراوی او وثاقته، فتکون هذه العبارة تنصیصاً من الشیخ الصدوق علی ان من ورد فی اسناد ذلک الکتاب، کلهم عدول او ثقات، ولا یخفی ان استفادة ذلک من تلک العبارة مشکل جداً.  
اما أوّلاً، فلأن الصحیح فی مصطلح القدماء ومنهم الصدوق، غیر الصحیح فی مصطلح المتأخرین، إذ الصحیح عند المتأخرین هو کون الراوی عدلاً امامیاً، ولکن الصحیح عند القدماء عبارة عمّا اعتضد بما یقضی اعتمادهم علیه، او اقترن بما یوجب الوثوق والرکون الیه واسبابه عندهم مختلفة.  
منها: وجوده فی کثیر من الاصول الاربعمائة المؤلفة فی عصور الائمة - علیهم السلام -، او وجوده فی اصل معروف الانتساب لمن اجتمعت العصابة علی تصدیقهم کزرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما.  
ومنها: اندراجه فی احدی الکتب التی عرضت علی الائمة ـ صلوات الله علیهم ـ فاثنوا علی مصنفیها، ککتاب عبیدالله الحلبی الذی عرض علی الصادق - علیه السلام -وکتاب یونس بن عبد الرحمن وفضل بن شاذان المعروضین علی العسکری - علیه السلام -.  
ومنها: کونه مأخوذاً من الکتب التی شاع بین سلفهم الوثوق بها والاعتماد علیها، سواء الفت بید رجال الفرقة المحقة ککتاب الصلاة لحریز بن عبدالله، وکتب الحسن والحسین ابنی سعید، وعلی بن مهزیار، او بید غیرهم ککتاب حفص بن غیاث، وکتب الحسین بن عبیدالله السعدی وکتاب القبلة لعلی بن  
------  
( 382 )  
الحسن الطاطری(1)، وقد جری الشیخ الصدوق علی متعارف القدماء فحکم بصحة جمیع احادیثه، وهذا غیر ما نحن بصدده من عدالة الراوی او وثاقته.  
قال المحقق البهبهانی: «ان الصحیح عند القدماء هو ما وثقوا بکونه من المعصوم أعم من ان یکون منشأ وثوقهم کون الراوی من الثقات، او امارات اُخر، ویکونوا قطعوا بصدوره عنهم او یظنون» (2).  
وعلی ذلک فبین صحیح القدماء وصحیح المتأخرین العموم والخصوص المطلق، فحکم الشیخ الصدوق - رحمه الله -بصحة احادیثه لا یستلزم صحتها باصطلاح المتأخرین، من کون الرواة فی الاسانید کلهم ثقات، لاحتمال کون المنشأ فی الجمیع او بعضها هو القرائن الخارجیة.  
وثانیاً: سلمنا ان الصدوق بصدد الحکم بوثاقة او عدالة کل من وقع فی اسناد کتابه، ولکنه مخدوش من جانب آخر، لانه قد علم من حاله انه یتبع فی التصحیح والتضعیف شیخه ابن الولید، ولا ینظر إلی حال الراوی نفسه، وانه ثقة او غیر ثقة، ومعه کیف یمکن ان یکون قوله هذا شهادة حسیة علی عدالة او وثاقة کل من ذکر فی اسناد کتابه، وقد مر عند دراسة کتاب الکافی طریقته فی التصحیح والتضعیف. اللّهم إلاّ ان یکون طریقة شیخه، موافقة لطریقة المتأخرین ویکون قوله اخباراً عن شهادة استاذه بعدالة او وثاقة الواردین فی هذا الکتاب.  
وثالثاً: ان المتبادر من العبارة التالیة، انه یعتمد فی تصحیح الروایة علی وجود الروایة فی کتب المشایخ العظام غالباً. قال - قدس سره -: «کان شیخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید(رضی الله عنه) سیء الرأی فی محمد بن عبدالله المسمعی راوی هذا الحدیث، وانی اخرجت هذا الخبر فی هذا  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ مشرق الشمسین للشیخ البهائی.  
2 . تعلیقة البهبهانی: 27، وفی العبارة حزازة.  
------  
( 383 )  
الکتاب، لانه کان فی کتاب الرحمة، وقد قرأته علیه فلم ینکره ورواه لی» (1).  
وهذا یعرب عن انه ما کان یتفحص عن احوال الراوی عند الروایة، وهذا ان لم یکن کلیاً لکنه أمر ذائع فی تصحیحاته.  
الثانیة: إن أحادیث کتاب الفقیه لا تتجاوز عن 5963 حدیثاً، منها ألفان وخمسون حدیثاً مرسلاً، وعند ذلک یقع الکلام کیف یمکن الرکون إلی هذا الکتاب بلا تحقیق اسناده، مع أن جمیع الاحادیث المسندة فیها 3913 حدیثاً، والمراسیل 2050 حدیثاً، ومرادهم من المرسل ما لم یذکر فیه اسم الراوی بأن قال «روی» أو قال «قال الصادق - علیه السلام -» او ذکر الراوی وصاحب الکتاب، ونسی أن یذکر طریقه الیه فی المشیخة، وهم علی ما صرَّح به المجلسی أزید من مائة وعشرین رجلاً.  
الثالثة: فی اعتبار مراسیل الفقیه وعدمه.  
ذهب بعض الأجلة إلی القول باعتبار مراسیله، قال التفریشی فی شرحه علی الفقیه:  
«الاعتماد علی مراسیله ینبغی أن لا یقصر فی الاعتماد علی مسانیده، حیث حکم بصحَّة الکل». وقد قیل فی وجه ترجیح المرسل: «إن قول العدل: قال رسول الله- صلی الله علیه وآله وسلم -یشعر باذعانه بمضمون الخبر، بخلاف ما لو قال: حدثنی فلان» وقال بحر العلوم: «إن مراسیل الصدوق فی الفقیه کمراسیل ابن ابی عمیر فی الحجّیة والاعتبار، وان هذه المزیة من خواص هذا الکتاب لا توجد فی غیره من کتب الاصحاب».  
وقال الشیخ بهاء الدین فی شرح الفقیه ـ عند قول الصدوق: «وقال الصادق جعفر بن محمد - علیه السلام -: کل ماء طاهر حتی تعلم أنه قذر» ـ  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . العیون: الجزء الثانی، باب ما جاء عن الرضا - علیه السلام -من الاخبار المنثورة، الحدیث 45.  
------  
( 384 )  
«هذا الحدیث من مراسیل المؤلف، وهی کثیرة فی هذا الکتاب، تزید علی ثلث الاحادیث الموردة فیه، وینبغی أن لا یقصر الاعتماد علیها من الاعتماد علی مسانیده، من حیث تشریکه بین النوعین فی کونه ممّا یفتی به ویحکم بصحته، ویعتقد أنه حجة بینه وبین ربّه، بل ذهب جماعة من الاُصولیین إلی ترجیح مرسل العدل علی مسانیده محتجّین بأن قول العدل «قال رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -کذا» یشعر باذعانه بمضمون الخبر، بخلاف ما لو قال «حدثنی فلان، عن فلان أنه - صلی الله علیه وآله وسلم -قال کذا» وقد جعل أصحابنا (قدس سرهم)مراسیل ابن أبی عمیر کمسانیده فی الاعتماد علیها، لما علموا من عادته أنه لا یرسل إلاّ عن ثقة(1).  
وقال المحقّق الداماد فی الرواشح: «إذا کان الارسال بالاسقاط رأساً جزماً، کما قال المرسل «قال النبی، أو قال الإمام» فهو یتم فیه، وذلک مثل قول الصدوق فی الفقیه «قال الصادق - علیه السلام -: الماء یطهِّر ولا یطهَّر» إذ مفاده الجزم او الظنّ بصدور الحدیث عن المعصوم، فیجب أن تکون الوسائط عدولاً فی ظنّه، وإلاّ کان الحکم الجازم بالاسناد هادماً لجلالته وعدالته»(2).  
ولا یخفی أن غایة ما یقتضیه الاسناد جازماً، هو جزم الصدوق او اطمئنانه علی صدور الروایة من الإمام - علیه السلام -، وهذا لا یقتضی أن یکون منشأ جزمه هو عدالة الراوی او وثاقته، فیمکن أن یکون منشؤه هو القرائن الحافَّة علی الخبر التی یفید القطع او الاطمئنان بصدور الخبر، ولو کان اطمئنانه حجَّة للغیر، یصحّ للغیر الرکون الیه وإلا فلا.  
الرابعة: قد عرفت أن الصدوق کثیراً ما ذکر الراوی ونسی أن یذکر طریقه الیه فی المشیخة، أو ذکر طریقه ولکن لم یکن صحیحاً عندنا، فهل هنا طریق  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 718، الفائدة الخامسة.  
2 . الرواشح: 174.  
------  
( 385 )  
یعالج هذه المشکلة؟ فقد قام المحقّق الاردبیلی صاحب کتاب «جامع الرواة» علی تصحیح هذه الروایات بطریق خاصّ نذکره عند البحث عن کتاب «التهذیب».  
والذی عند سید المحقّقین، البروجردی- قدس سره -من الاجابة عن هذا السؤال هو أن الکتب التی نقل عن الصدوق فی هذا الکتاب کانت کتباً مشهورة، وکان الأصحاب یعوِّلون علیها ویرجعون الیها، ولم یکن ذکر الطریق إلی هذه الکتب إلاّ تبرّعاً وتبرّکاً، أی لاخراج الکتب عن صورة المرسل إلی صورة المسند وإن کان لبّاً جمیعها مسانید، لشهرة انتساب هذه الکتب إلی مؤلفیها، وبذلک کانت تستغنی عن ذکر الطریق.  
والذی یدل علی ذلک، قوله فی دیباجة الکتاب: «وجمیع ما فیه مستخرج من کتب مشهورة علیها المعوَّل والیها المرجع مثل کتاب حریز بن عبدالله السجستانی(1)، وکتاب عبیدالله بن علی الحلبی(2)، وکتب علی بن مهزیار الاهوازی ـ إلی آخر ما نقلناه عنه آنفاً».  
وبعد هذه العبارة لا یبقی شکّ للانسان أن ذکر الطریق إلی هذه الکتب فی المشیخة، لم یکن إلاّ عملا تبرّعیاً غیر إلزامی، ولأجل ذلک نری أنه لم یذکر طریقاً إلی بعض هذه الکتب، او ذکر طریقاً فیه ضعف، لعدم المبالاة بصحَّة الطریق وعدمها، لانه لم تکن الغایة اثبات انتساب الکتب إلی اصحابها، فان الکتب کانت مشهورة الانتساب إلی مؤلفیها، ولأجل ذلک نری أن المحقّق المولی محمد تقی المجلسی (المولود عام 1003، والمتوفی عام 1070 هـ) ذکر فی شرحه علی الفقیه عند تفسیر العبارة المتقدمة ما هذا لفظه: «من کتب  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . قال حماد بن عیسی للصادق - علیه السلام -انی اعمل به وقرّره الإمام. روضة المتقین: 1 / 14.  
2 . عرض کتابه علی الصادق - علیه السلام -فصححه الإمام ومدحه. روضة المتقین: 1 / 14.  
------  
( 386 )  
مشهورة بین المحدّثین، بالانتساب إلی مصنّفیها ورواتها، والظاهر أن المراد بالشهرة التواتر. علیها المعوّل، یعنی کلها محلّ اعتماد الاصحاب»(1).  
وقال أیضاً: «الظاهر منهم النقل من الکتب المعتبرة المشهورة، فاذا کان صاحب الکتاب ثقة یکون الخبر صحیحاً، لأن الظاهر من نقل السند إلی الکتاب المشهور المتواتر، مجرد التیمّن والتبرّک لا سیما إذا کان من الجماعة المشهورین کالفضیل بن یسار ومحمد بن مسلم ـ رضی الله عنهما ـ فان الظاهر أنه لا یضرّ جهالة سندیهما»(2).  
وقال أیضاً: مع کثرة التتّبع یظهر أن مدار ثقة الاسلام (الکلینی) أیضاً کان علی الکتب المشهورة، وکان اتصال السند عنده أیضاً لمجرّد التیمّن والتبرّک، ولئلاً یلحق الخبر بحسب الظاهر بالمرسل، فان روی خبراً عن حمّاد بن عیسی، او صفوان بن یحیی، أو محمد بن أبی عمیر فالظاهر أنه أخذ من کتبهم فلا یضرّ الجهالة التی تکون فی السند إلی الکتب بمثل محمد بن اسماعیل عن الفضل، او الضعف بمثل سهل بن زیاد»(3).  
وبعد ذلک نری أن البحث عن طرق الصدوق إلی أصحاب الکتب أمر زائد، فاللازم البحث عن مؤلف الکتاب وطرقه إلی الإمام - علیه السلام -. هذا ما یمیل إلیه سیّدنا المحقّق البروجردی ویقرّبه.  
نعم، علی ذلک کلّما علم أن الشیخ الصدوق أخذ الحدیث من الکتب المعروفة، فالبحث عن الطریق أمر غیر لازم، وأما إذا لم نجزم بذلک واحتملنا أن الحدیث وصل الیه بالطرق المذکورة فی المشیخة، فالبحث عن صحَّة الطرق یعدُّ أمراً لازماً.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . روضة المتقین: 1 / 14.  
2 . روضة المتقین: 1 / 29.  
3 . روضة المتقین: 1 / 31.  
------  
( 387 )  
ونقول بمثل ذلک فی طرق الکافی، فاذا علم أنه أخذ الحدیث من الکتب التی ثبت اسنادها إلی الراوی، فلا وجه للبحث عن ضعف الطریق او صحته. وبذلک نستغنی عن کثیر من المباحث حول طرق الصدوق إلی أرباب الکتب.  
ثمّ إنهم أطالوا البحث عن أحوال المذکورین فی المشیخة ومدحهم وقدحهم وصحة الطریق من جهتهم.  
وقد عرفت أن أول من دخل فی هذا الباب هو العلاّمة فی «الخلاصة»، وتبعه ابن داود ثم أرباب المجامیع الرجالیة وشرّاح الفقیه، کالعالم الفاضل المولی مراد التفریشی والعالم الجلیل المجلسی الأول وغیرهما(1).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مستدرک الوسائل: 3 / 547 و 719، ولاحظ مقدمة الحدائق.

3. تقییم احادیث «التهذیب» و«الاستبصار»

3. تقییم احادیث «التهذیب» و«الاستبصار»  
3. تقییم احادیث «التهذیب» و«الاستبصار»  
إن کتاب «تهذیب الاحکام» فی شرح المقنعة للشیخ المفید، تألیف شیخ الطائفة أبی جعفر محمد بن الحسن الطوسی (المولود عام 385، والمتوفی عام 460 هـ) من أعظم کتب الحدیث منزلة وأکثرها منفعة، وقد شرع الشیخ فی تألیف هذا الکتاب لمّا بلغ سنه ستّاً وعشرین وهذا من خوارق العادة.  
قال المحقّق البروجردی: «یظهر من أدعیته للمفید فی کتاب «التهذیب» عند نقل عبارة المقنعة حیث یقول فی أول الکتاب إلی أواخر کتاب الصلاة منه: «قال الشیخ ـ أیَّده الله تعالی ـ» ومنه إلی آخر الکتاب یقول: «قال الشیخ - رحمه الله -» أنه کتب الطهارة والصلاة فی حال حیاة الشیخ المفید وقد قدم الشیخ الطوسی العراق عام 408 هـ، وتوفی الشیخ المفید عام 413 هـ، وأنت إذا نظرت إلی کلماته فی الکتابین «التهذیب والاستبصار» وما جادل به المخالفین فی المسائل الخلافیة، کمسألة مسح الرجلین، وما أفاده فی مقام الجمع بین الأخبار، واختیاراته فی المسائل، وما یستند الیه فیها وما یورده من الاخبار فی کل مسألة، لأذعنت أنه من أبناء سبعین»(1).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مقدمة الخلاف للمحقق البروجردی - قدس سره -.  
------  
( 392 )  
ثم ان طریقة الشیخ فی نقل الاحادیث فی هذا الکتاب مختلفة.  
قال السید الاجل بحر العلوم- رحمه الله - : «انه قد یذکر فی التهذیب والاستبصار جمیع السند، کما فی الکافی، وقد یقتصر علی البعض بحذف الصدر، کما فی الفقیه، ولکنه استدرک المتروک فی اخر الکتابین، فوضع له مشیخته المعروفة، وهی فیهما واحدة غیر مختلفة، قد ذکر فیهما جملة من الطرق إلی أصحاب الاصول والکتب ممَّن صدَّر الحدیث بذکرهم وابتدأ بأسمائهم، ولم یستوف الطرق کلها، ولا ذکر الطریق إلی کل من روی عنه بصورة التعلیق، بل ترک الاکثر لقلّة روایته عنهم، وأحال التفصیل إلی فهارس الشیوخ المصنفة فی هذا الباب، وزاد فی «التهذیب» الحوالة علی کتاب «الفهرست» الذی صنفه فی هذا المعنی.  
قال الشیخ فی مشیخة تهذیبه: «والآن فحیث وفَّق الله تعالی للفراغ من هذا الکتاب، نحن نذکر الطرق التی یتوصل بها إلی روایة هذه الاُصول والمصنفات، ونذکرها علی غایة ما یمکن من الاختصار لتخرج الاخبار بذلک عن حدّ المراسیل وتلحق بباب المسندات.  
ثم قال: فما ذکرناه فی هذا الکتاب عن محمد بن یعقوب الکلینی - رحمه الله -فقد أخبرنا الشیخ أبو عبدالله محمد بن نعمان - رحمه الله -، عن أبی القاسم جعفر بن محمد بن قولویه- رحمه الله -، عن محمد بن یعقوب - رحمه الله -وأخبرنا به أیضاً الحسین بن عبیدالله، عن أبی غالب أحمد بن محمد الزراری وأبی محمد هارون بن موسی التلعکبری، وأبی القاسم جعفر بن محمد بن قولویه، وأبی عبدالله أحمد بن أبی رافع الصیمری، وابی المفضل الشیبانی، وغیرهم، کلهم عن محمد بن یعقوب الکلینی.  
وأخبرنا به أیضاً أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر، عن أحمد بن أبی رافع، وأبی الحسین عبد الکریم بن عبدالله بن نصر البزّاز بتنیس وبغداد  
------  
( 393 )  
عن أبی جعفر محمد بن یعقوب الکلینی جمیع مصنفاته وأحادیثه سماعاً وإجازة ببغداد بباب الکوفة، بدرب السلسلة سنة سبع وعشرین وثلاثمائة»(1).  
وعلی ذلک فربما یتصور أنه یجب التفتیش والتفحّص عن طرق الشیخ إلی أصحاب الکتب والاُصول.  
أقول: قد عرفت مذهب سیّد المحقّقین آیة الله البروجردی وهو أحد المعنیّین فی علم الرجال، وأنه کان یذهب تبعاً للمجلسیّ الأول إلی أن المشیخة للصدوق وللشیخ، لم تکن إلاّ لمجرد إظهار الاحادیث بصور المسندات لا لأجل تحصیل العلم بنسبة الکتب إلی مؤلفیها، فان نسبة هذه الکتب إلی أصحابها کانت ثابتة غیر محتاجة إلی تحصیل السند، وبالجملة ذکر المشیخة لأجل التبرّک والتیمّن، ولاتّصال السند کما هو المرسوم فی هذه الاعصار أیضا، حیث یستجیزون عن المشایخ بالنسبة إلی الکتب الاربعة وغیرها حتی یصحّ لهم نقل الاحادیث عن هذه الکتب مسنداً، وأما کون المشیخة لأجل تحصیل صحة نسبة هذه الکتب إلی أصحابها فهذا ممّا ینافیه کلام الصدوق والشیخ فی المشیخة.  
أما الصدوق فقد قدَّمنا کلامه، وأما الشیخ فهو یقول فی مشیخة التهذیب: «لتخرج الاخبار بذلک عن حدّ المراسیل وتلحق بباب المسندات» فان هذه العبارة تعطی أن الغایة من ذکر المشیخة جعل الحدیث وإخراجه بصورة المسانید لا غیر، ولأجل ذلک نری أن الشیخ یبتدئ فی المشیخة بذکر الطرق إلی کتاب الکافی للکلینی، مع أن ثبوته له أظهر من الشمس، وبذلک تعرف أن البحث فی طرق الشیخ إلی أصحاب الکتب فی المشیخة ممّا لا طائل تحته، ولیس علی الفقیه إلاّ التفتیش عن أحوال أصحاب الکتب ومن یروون عنهم.  
اللّهم إلاّ إذا کانت الکتب غیر معروفة، فعندئذ یجب الفحص عن کلّ  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . التهذیب: 10 / 25 ـ 29 من المشیخة.  
------  
( 394 )  
من فی الطریق کما لا یخفی.

تصحیح أسانید الشیخ

تصحیح أسانید الشیخ  
ثم إنه لمّا کان کثیر من طرق الشیخ الواردة فی مشیخة التهذیب، معلولاً بضعف، أو إرسال، او جهالة، او بدء الحدیث باناس لم یذکر لهم طریق فی المشیخة، حاول بعض المحقّقین لرفع هذه النقیصة من کتاب التهذیب بالرجوع إلی فهرست الشیخ أولا، وطرق من تقدمه عصراً ثانیاً، او عاصره ثالثاً.  
أما الأول، فلأن للشیخ فی الفهرست طرقاً إلی أرباب الکتب والاُصول الذین أهمل ذکر السند إلی کتبهم فی التهذیب، فبالرجوع إلی ذلک الکتاب یعلم طریق الشیخ إلی ارباب الکتب التی لم یذکر سنده الیها فی التهذیب.  
أما الثانی، فبالرجوع إلی مشیخة الفقیه ورسالة الشیخ أبی غالب الزراری، إذا کان لهما سند إلی الکتب التی لم یذکر سنده الیها فی التهذیب، لکن إذا أوصلنا سند الشیخ إلی هؤلاء، وبالنتیجة یحصل السند إلی أصحاب هذه الکتب.  
أما الثالث، فبالرجوع إلی طریق النجاشی، فانه کان معاصراً للشیخ، مشارکاً له فی أکثر المشایخ کالمفید والحسین بن عبیدالله الغضائری، وابنه أحمد بن الحسین، وأحمد بن عبدون الشهیر بابن الحاشر، فاذا علم روایة النجاشی للأصل والکتاب بتوسّط أحد هؤلاء کان ذلک طریقاً للشیخ أیضاً.  
ثم إن المتتبع الخبیر الشیخ محمد الاردبیلی (المتوفّی عام 1101 هـ) احد تلامیذ العلاّمة المجلسی قد قام بتألیف کتابین فی الرجال، ولکلّ دور خاص.  
1ـ «جامع الرواة». وقد عرفنا مکانته عند البحث عن الاصول الرجالیة المتأخرة فی الفصول السابقة، والکتاب مطبوع.  
------  
( 395 )  
2ـ «تصحیح الاسانید» وهو بعد غیر مطبوع، ولم نقف علیه إلی الآن، لکن ذکر المؤلف مختصره، ودیباجته فی آخر کتاب «جامع الرواة»(1) واختصره المحدّث النوری ونقله فی «خاتمة المستدرک» وأضاف علیه زیادات(2).  
وقد حاول المؤلف فی هذا الکتاب تصحیح أسانید الشیخ فی التهذیبین بطریق آخر غیر ما ذکرناه من الرجوع إلی مشیخة الفهرست، او مشیخة من تقدمه، أو عاصره، والیک بیانه:  
إن العلاّمة الحلی فی «الخلاصة»، والسید الجلیل المیرزا الاسترآبادی فی «تلخیص المقام» والسید مصطفی التفریشی فی «نقد الرجال» عمدوا إلی ذکر الشیوخ الذین اُخذت أحادیث «التهذیب» و«الاستبصار» من اُصولهم وکتبهم، وابتدأ الشیخ فی معظم أسانیدها بذکرهم اختصاراً، مع أنه لم یدرک زمانهم، ولکن ذکر طریقه الیهم فی آخر الکتابین، وهم تسعة وثلاثون شیخاً.  
وقد اعتبر العلاّمة والاسترآبادی من هؤلاء المشیخة خمسة وعشرین، وترکا الباقی ولعلّ منشأه أن طریق الشیخ إلی غیر هؤلاء غیر معتبر عندهم.  
وأما السید التفریشی فقد(3) زاد علی مشیخة التهذیبین أحداً وثلاثین شیخاً، الذین لم یذکر الشیخ سنده الیهم فی خاتمة الکتابین، وقام هو باستخراج سنده الیهم من الفهرست، فبلغت المشایخ حسب عدّه سبعین شیخاً، ولکن المعتبر عنده من مجموع الطرق ثلاثون طریقاً، وقد أوجب هذا اضطراباً واشکالاً فی اعتبار أحادیث الکتابین، حیث صار ذلک سبباً لعدم اعتبار  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ الجزء الثانی من جامع الرواة: الفائدة الرابعة من خاتمته، الصفحة 473، ونقله العلاّمة المامقانی فی خاتمة التنقیح.  
2 . مستدرک الوسائل: 3 / 719 ، الفائدة السادسة.  
3 . نقد الرجال: 417 فی الفائدة الرابعة من الخاتمة.  
------  
( 396 )  
أحادیث أربعین شیخاً من سبعین ممَّن صدر الحدیث بأسمائهم.  
ولأجل ذلک حاول المحقق الاردبیلی لتصحیح اسانید الکتابین بشکل آخر، ذکره فی مقدمة کتاب «تصحیح الاسانید» وحاصله:  
«إن ما ذکره علماء الرجال من طرق الشیخ قلیل فی الغایة، ولا یکون مفیداً فی ما هو المطلوب، والشیخ لمّا أراد إخراج الروایات التی لم یذکر طریقه إلی ارباب الکتب فی نفس التهذیب والاستبصار من الارسال، ذکر فی المشیخة والفهرست طریقاً او طریقین او اکثر إلی کل واحد من أرباب الکتب والاُصول، فمن کان قصده الاطلاع علی أحوال الاحادیث، ینبغی له أن ینظر إلی المشیخة ویرجع إلی الفهرست. ثم قال: إنی لمّا راجعت الیهما رأیت أن کثیراً من الطرق المورودة فیهما معلول علی المشهور، بضعف أو إرسال، او جهالة وأیضاً رأیت أن الشیخ - رحمه الله -ربما بدأ فی أسانید الروایات باُناس لم یذکر لهم طریقاً أصلاً، لا فی المشیخة ولا فی الفهرست، فلأجل ذلک رأیت من اللازم تحصیل طرق الشیخ إلی أرباب الاُصول والکتب، غیر الطرق المذکورة فی المشیخة والفهرست، حتی تصیر تلک الروایات معتبرة، فلمّا طال تفکری فی ذلک وتضرّعی، اُلقی فی روعی أن أنظر فی أسانید روایات التهذیبین، فلما نظرت فیها وجدت فیها طرقاً کثیرة الیهم غیر ما هو مذکور فی المشیخة والفهرست، أکثرها موصوف بالصحة والاعتبار فصنَّفت هذه الرسالة وذکرت فیها جمیع الشیوخ المذکورین فی المشیخة والفهرست، وذیَّلت ما فیهما من الطرق الضعیفة او المجهولة بالاشارة إلی ما وجدته من الطرق الصحیحة او المعتبرة مع تعیین موضعها، وأضفت الیهم من وجدت له طریقاً معتبراً ولم یذکر طریقه فیهما»(1).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ فی توضیحه ما ذکره المؤلف فی الفائدة الرابعة من خاتمة کتابه «جامع الرواة» الصفحة 473 ـ 475 وما ذکرناه ملخص ما اورده المحقق البروجردی فی تصدیره علی کتاب «جامع الرواة : 1 / 266.  
------  
( 397 )  
ولزیادة التوضیح نقول: انه روی الشیخ فی «التهذیب» روایات عن علی بن الحسن الطاطری بدأ بذکر اسمه فی أسانیده. مثلا روی فی کتاب الصلاة هکذا: «علی بن الحسن الطاطری قال: حدثنی عبدالله بن وضّاح، عن سماعة بن مهران قال: قال لی أبوعبدالله- علیه السلام -: إیاک أن تصلّی قبل أن تزول، فانک تصلّی فی وقت العصر خیر لک أن تصلّی قبل أن تزول»(1).  
وقال فی المشیخة: «وما ذکرته عن علی بن الحسن الطاطری فقد أخبرنی به أحمد بن عبدون، عن علی بن محمد بن الزبیر، عن أبی الملک أحمد بن عمر بن کیسبة، عن علی بن الحسن الطاطری».  
وهذا الطریق ضعیف بجهالة اثنین منهم: ابن الزبیر وابن کیسبة ومقتضاه عدم اعتبار تلک الروایات التی یبلغ عددها إلی ثلاثین حدیثاً فی «التهذیب».  
وأما المحاولة، فهی أنا إذا رأینا أن الشیخ روی فی باب الطواف أربع روایات بهذا السند:  
«موسی بن القاسم، عن علی بن الحسن الطاطری، عن درست بن أبی منصور، عن ابن مسکان»، ثم وقفنا علی أمرین:  
1ـ إن موسی بن القاسم ـ أعنی من صدر به السند ـ ثقة.  
2ـ طریق الشیخ الیه صحیح، فعند ذلک یحصل للشیخ طریق صحیح إلی الطاطری، لکن لا عن طریقه الیه فی المشیخة ولا فی الفهرست، بل عن طریقه فی المشیخة إلی موسی بن القاسم.  
ولأجل ذلک یقول الاردبیلی فی مختصر تصحیح الاسانید: «وإلی علی بن الحسن الطاطری، فیه علی بن محمد بن الزبیر فی المشیخة والفهرست، وإلی الطاطری صحیح فی التهذیب فی باب الطواف».  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . التهذیب: ج 2، الحدیث 549.  
------  
( 398 )  
وهذا یعطی ان موسی بن قاسم لیس راویاً لهذه الروایات الاربع فقط، بل راو لجمیع کتاب الطاطری عنه، فیعلم من ذلک ان الشیخ روی کتاب الطاطری تارة بسند ضعیف، واخری بسند معتبر وبذلک یحکم بصحة کل حدیث بدأ الشیخ فی سنده بالطاطری.  
وقس علی ذلک سائر الطرق التی للشیخ فی الکتابین إلی المشایخ الذین لم یذکر سنده الیهم فی المشیخة ولا فی الفهرست، او ذکر لکنه ضعیف علیل، وبهذا التتبع یحصل له طرق صحیحة انهاها صاحب الکتاب إلی خمسین وثمانمائة طریق تقریباً، وعدد المعتبر منها قریب من خمسمائة طریق.  
هذه خلاصة المحاولة وقد نقده المحقق البروجردی بوجوه:  
الأول: ان ما صح طرقه إلی المشایخ وان کان قلیلاً، ولکن الروایات التی رواها الشیخ بهذه الطرق القلیلة عن هؤلاء المشایخ فی غایة الکثیرة مثلاً:  
1 ـ ان ما رواه بطرقه عن أحمد بن محمد بن عیسی یقرب من 1200 حدیث.  
2 ـ ان ما رواه بطرقه عن الحسن بن محمد بن سماعة قریب 800 حدیث.  
3 ـ ان ما رواه بطرقه عن الحسین بن سعید یقرب من 2500 حدیث.  
4 ـ ان ما رواه بطرقه عن سعد بن عبدالله یقرب من 600 حدیث.  
5 ـ ان ما رواه بطرقه عن محمد بن أحمد بن یحیی یقرب من 950 حدیثاً.  
6 ـ ان ما رواه بطرقه عن محمد بن علی بن محبوب یقرب من 700 حدیث.  
هذا، وان نقله عن سائر المشایخ الذین صحت طرقه الیهم أیضاً کثیر  
------  
( 399 )  
جداً، فکیف لا یکون مفیداً هو المطلوب من اخراج معظم روایات الکتاب عن الارسال.  
الثانی: إذا روی موسی بن القاسم عن علی بن الحسن الطاطری، عن درست بن ابی منصور، عن ابن مسکان، فهو یحتمل من جهة النقل من کتب المشایخ وجوهاً:  
1 ـ یحتمل ان موسی بن قاسم اخذ الحدیث عن کتاب الطاطری وحینئذ روی موسی هذا الحدیث وجمیع کتاب الطاطری، وبذلک یحصل للشیخ طریق صحیح إلی کتاب الطاطری وهذا هو الذی یتوخاه المتتبع الأردبیلی.  
2 ـ یحتمل ان موسی بن القاسم اخذ الحدیث عن کتاب درست بن ابی منصور وروی هذا الکتاب عنه بواسطة الطاطری.  
3 ـ یحتمل ان موسی اخذ الحدیث عن کتاب ابن مسکان، وروی هذا الکتاب عنه بواسطة شخصین: الطاطری، ودرست بن ابی منصور.  
وعلی الاحتمالین الأخیرین یحصل للشیخ الطوسی طریق صحیح إلی کتاب درست بن ابی منصور، وکتاب ابن مسکان ولا یحصل طریق صحیح إلی نفس کتاب الطاطری الذی هو الغایة المتوخاة.  
والحاصل انه إذا کان طریق الشیخ إلی احد المشایخ الذین صدر الحدیث باسمائهم واخذ الحدیث من کتبهم، ضعیفاً، فلا یمکن اصلاحه بما إذا وقع ذلک الشیخ فی اثناء السند، وکان طریقه الیه طریقاً صحیحاً، لأن توسط الشیخ (الطاطری) فی ثنایا السند لا یدل علی اخذ الحدیث عن کتابه، بل من الممکن کون الحدیث مأخوذاً عن کتاب شیخه اعنی درست بن ابی منصور، او شیخ شیخه اعنی ابن مسکان. وهذا الاحتمال قائم فی جمیع ما استنبطه فی اسانید التهذیبین.  
------  
( 400 )  
الثالث: ان هدف الشیخ الطوسی من تصنیف الفهرست وذکر الطرق إلی من ذکر فیه ان له کتاباً او اصلاً، لیس اخراج التهذیبین من الارسال ولم یبدأ الشیخ فی اسانیدهما بهؤلاء المذکورین فی الفهرست سوی قلیل منهم، وهم المشیخة المذکورون فی آخر الکتابین.  
نعم ربما یوجد فی بدء اسانیدهما شیوخ لم یذکر لهم طریقاً فی المشیخة وعدد روایاتهم لا یزید علی خمسمائة تقریباً، ولا تخرج هذه الروایات عن الارسال بسبب الطرق المذکورة فی الفهرست غالباً.  
ولا یخفی ان الشیخ تفنن فی الفهرست أیضاً فی ذکر الطرق إلی اصحاب الکتب والاصول علی وجوه، فتارة ذکرهم وذکر طریقه إلی کتبهم واخری ذکر کتبهم واصولهم ولم یذکر الطریق الیهم، وثالثة ذکر جماعة واشار إلی من ذکرهم او روی عنهم ولم یصل اسناده فیه إلی من ذکر او روی، وقد جمع القسمین الاخیرین العلاّمة السید محمد صادق الطباطبائی فی مقدمة الفهرست (1).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفهرست: 12 ـ 15.  
------

الفصل الثامن فی فرق الشیعة الواردة فی الکتب

اشاره

الفصل الثامن  
فی فرق الشیعة الواردة فی الکتب  
\* الکیسابیة والزیدیة.  
\* الناووسیة والاسماعیلیة.  
\* الفطحیة والواقفیة.  
\* الخطابیة والمغیریة.  
\* الغلاة.  
------  
( 402 )  
------  
( 403 )  
ربما یضعف الراوی لاجل انتمائه إلی بعض فرق الشیعة کالکیسانیة والفطحیة والواقفیة، کما یضعف من غیر جانب العقیدة ککونه متساهلاً فی الروایة، غیر ضابط فی النقل، إلی غیر ذلک من موجبات التضعیف فی جانب العمل، ولاجل ایقاف القارئ علی مبدأ تکوّن هذه الفرق وعقائدها إجمالاً عقدنا هذا الفصل، لیکون القارئ علی بصیرة عند الوقوف علی اسماء هذه الفرق. نعم اکثر هذه الفرق بائدة هالکة، لم یبق منهم إلاّ الزیدیة والاسماعیلیة، وانما تشکل اکثریة الشیعة، الفرقة الإمامیة التی تطلق علیها الاثنا عشریة أیضاً.  
الشیعة هم المسلمون الذین بقوا علی ما عهد الیهم النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -من کون الإمام بعده علی بن ابی طالب - علیه السلام -وان ذلک المنصب، منصب یعین صاحبه من عند الله سبحانه، کما ان منصب النبوة کذلک.  
ولیست الشیعة فرقة حادثة بعد النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -کسائر الفرق التی تکونت بعد النبی فی ظل الابحاث الکلامیة.  
ان المسلمین اختلفوا بعد النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -فی مسألة الإمامة، فذهبت عدة کثیرة منهم إلی ان الإمامة سیاسة زمنیة تناط باختیار العامة  
------  
( 404 )  
وینتصب بنصبهم، وذهبت عدة اخری إلی انها قضیة اصولیة وهی رکن الدین، ولا یجوز للرسول - صلی الله علیه وآله وسلم -اغفاله واهماله ولا تفویضه إلی العامة، واستدلوا علی ذلک بما ورد فی الکتاب حول الإمامة، وما سمعوه من النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -فی یوم الدار ویوم الغدیر وغیرهما من المقامات.  
واما تسمیتهم بالشیعة فانما هو لاجل ان النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -سمی محبی علی بن ابی طالب ومقتفیه شیعة. روی السیوطی فی تفسیر قوله سبحانه: (ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک هم خیر البریة) (1) اخرج ابن عساکر عن جابر بن عبدالله قال: کنا عند النبی، فاقبل علی، فقال النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -: «والذی نفسی بیده ان هذا وشیعته لهم الفائزون یوم القیامة». ونزل (ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک هم خیر البریة). فکان اصحاب النبی إذا اقبل علی قالوا: «جاء خیر البریة» واخرج ابن عدی وابن عساکر عن ابی سعید مرفوعاً: «علی خیر البریة».  
وأخرج ابن عدی عن ابن عبّاس قال: لمّا نزلت (انّ الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک هم خیر البریة) قال رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -لعلیّ: «أنت وشیعتک یوم القیامة راضین مرضیّین».  
واخرج ابن مردویه عن علی، قال: قال لی رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -: «ألم تسمع قول الله (ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک هم خیر البریة) انت وشیعتک، وموعدی وموعدکم الحوض إذا جیئت الامم للحساب تدعون غراً محجّلین» (2).  
والحاصل; ان الشیعة علی وجه الاجمال هم الذین بقوا علی ما جاء به النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -فی حق الوصی ولم یغیروا طریقه، فالشیعة لیست  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . البیّنة: 7 .  
2 . الدر المنثور تألیف الحافظ جلال الدین السیوطی: 6 / 379. والمراد المحجلین هو المشرقون والمضیئون.  
------  
( 405 )  
فرقة مختلقة بعد النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -ولم یخلقهم السیاسات الزمنیة، ولا الابحاث الکلامیة، بل لم تتکوّن الشیعة إلاّ فی نفس عصر النبی، فبقوا علی ما کان النبی علیه وان کانوا من حیث العدد قلیلین.  
هذا هو اصل الشیعة الذی یجمع جمیع فرقها الاعتقاد بأن الإمامة قضیة اصولیة غیر مفوضة إلی الامة، بل إلی الله سبحانه وتعالی بعد وفاة الرسول (صلی الله علیه وآله).  
نعم تفرقت الشیعة حسب مرور الزمان وحسب السیاسات الوقتیة والابحاث الکلامیة إلی فرق مختلفة، غیر انه لم یبق من تلک الفرق إلاّ ثلاث فرق وهم: الإمامیة، الزیدیة، والاسماعیلیة، والفرقة الشاخصة من بینها هی الإمامیة المعتقدة بامامة الائمة الاثنی عشر، اولهم علی بن ابی طالب فالحسن، فالحسین، فعلی بن الحسین، فمحمد بن علی، فجعفر بن محمد، فموسی بن جعفر، فعلی بن موسی، فمحمد بن علی، فعلی بن محمد، فالحسن بن علی، فمحمد بن الحسن القائم الذی یملأ الله به الارض قسطاً وعدلاً کما ملئت ظلماً وجوراً ـ صلوات الله علیهم اجمعین ـ .  
فکلما اطلقت الشیعیة فی زماننا تنصرف إلی الشیعة الإمامیة، اما غیرهم کالزیدیة والاسماعیلیة فیحتاج إلی قرینة.  
نعم کانت الفرق الشیعة الاخری موجودة فی عصر الائمة وبعده، ولاجل ذلک جاء اسماء عدة من فرق الشیعة فی اسناد الروایات، فلاجل ذلک نبحث عن الفرق الشائعة الرائجة فی عصرهم - علیهم السلام -وبعده بقلیل، وان شرب علیهم الدهر وابادتهم واهلکتهم، فلم یبق منهم اثر فی الأزمنة الاخیرة، والیک بیانها:

1 ـ الکیسانیة

1 ـ الکیسانیة  
قیل: ان کیسان مولی امیر المؤمنین علی بن ابی طالب - علیه السلام -.  
------  
( 406 )  
وقیل: هو المختار بن ابی عبیدة الثقفی، وعلی کل تقدیر، هم الذین یعتقدون بامامة محمد بن الحنفیة بعد امیر المؤمنین - علیه السلام -وقیل لا بل بعد الحسن والحسین وکان کیسان یدعو الناس الیه وقد نسب إلی تلک الفرقة عقائد سخیفة فی کتاب الملل والنحل (1).  
قال ابو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادی:  
والکیسانیة یرجع محصَّلها إلی فرقتین: احداهما تزعم ان محمد بن الحنفیة حی لم یمت، وهم علی انتظاره ویزعمون انه المهدی المنتظر، والفرقة الثانیة منهم یقرّون بامامته فی وقته وبموته، وینقلون الإمامة بعد موته إلی غیره ویختلفون بعد ذلک فی المنقول الیه (2).  
وکان السید الحمیری ایام عدم استبصاره یذهب مسلک الکیسانیة، وان رجع عنه واستبصر، وقد قال فی ذلک الزمان اشعاره التالیة:  
إلاّ ان الائمة من قریش \*\* ولاة الحق، اربعا سواء  
علی والثلاثة من بنیه \*\* هم الأسباط لیس بهم خفاء (3)  
ثم ان الکیسانیة تفرقوا إلی هاشمیة، إلی بیانیة، إلی رزامیة، ولا حاجة إلی البحث عن عقائدهم ومن اراد فلیراجع إلی محالها.

2ـ الزیدیة

2ـ الزیدیة  
وهم أتباع زید بن علی بن الحسین بن علی بن أبی طالب - علیه السلام -عدلوا عن إمامة الإمام الباقر - علیه السلام -إلی إمامة أخیه «زید» وهم ساقوا الإمامة فی أولاد فاطمة - علیها السلام -ولم یجوّزوا  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الملل والنحل: 1 / 147.  
2 . الفرق بین الفرق: 23.  
3 . الملل والنحل: 150 ـ 190.  
------  
( 407 )  
ثبوت الإمامة فی غیرهم، إلاّ أنهم جوزوا أن یکون کل فاطمی عالم شجاع سخیّ خرج بالإمامة، إماماً واجب الطاعة سواء کان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسین- علیهما السلام -، ولمّا قتل زید بن علی وصلب سنة 121 هـ، قام بالإمامة بعده یحیی بن زید ومضی إلی خراسان واجتمعت علیه جماعة کثیرة، وقد وصل الیه الخبر من الصادق جعفر بن محمد - علیهما السلام -بأنه یقتل کما قتل أبوه، ویصلب کما صلب أبوه، فجری علیه الأمر کما اُخبر فی سنة 126 هـ، وقد فوَّض الأمر بعده إلی محمد وإبراهیم اللَّذین خرجا بالمدینة، ومضی إبراهیم الی البصرة واجتمع الناس علیه وقتل أیضا.  
فزید بن علی قتل بکناسة الکوفة، قتله هشام بن عبد الملک، ویحیی بن زید قتل بجوزجان خراسان، قتله أمیرها، ومحمد الإمام قتل بالمدینة، قتله عیسی بن ماهان، وإبراهیم الإمام قتل بالبصرة أمر بقتله المنصور.  
والزیدیة أصناف ثلاثة: الجارودیة، والسلیمانیة، والبتریة. والصالحیة منهم والبتریة علی مذهب واحد.  
الف ـ الجارودیة: أصحاب أبی الجارود زیاد بن المنذر، وقد نقل عنهم الشهرستانی بأنهم زعموا أن النبی نصّ علی علی بالوصف دون التسمیة، وقد خالفوا فی هذه المقالة إمامهم زید بن علی، فانه لم یعتقد هذا الاعتقاد وقد وردت فی ذمّ أبی الجارود روایات فی رجال الکشی(1).  
قال النجاشی: «زیاد بن المنذر أبو الجارود الهمدانی الخارفی... کان من أصحاب أبی جعفر وروی عن أبی عبدالله - علیهما السلام - وتغیَّر لمّا خرج زید (رضی الله عنه)إلی أن قال: له تفسیر القرآن، رواه عن أبی جعفر - علیه السلام -»(2) وتفسیره هذا هو الذی بثّه تلمیذ القمی فی تفسیره، کما  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال الکشی: الرقم 104.  
2 . رجال النجاشی: الرقم 448.  
------  
( 408 )  
أوضحنا حاله، والرجل انحرف عن إمامة أبی جعفر بعد خروج زید أخیه، وأسَّس فرقة الجارودیة.  
ب ـ السلیمانیة: وهم أصحاب سلیمان بن جریر، وکان یقول: إن الإمامة شوری فی ما بین الخلق، ویصحّ أن تنعقد بعقد رجلین من خیار المسلمین، وأنها تصحّ فی المفضول مع وجود الافضل، وقالوا إن الأمة أخطأت فی البیعة لهما مع وجود علی(رضی الله عنه)خطأ لا یبلغ درجة الفسق، وذلک الخطأ خطأ اجتهادی، غیر أنه طعن فی عثمان للأحداث التی أحدثها وکفرّه بذلک .  
ج ـ الصالحیة والبتریة:الصالحیة، أصحاب الحسن بن صالح بن حیّ، والبتریة، أصحاب کثیر، وهما متّفقان فی المذهب وقولهم فی الإمامة کقول السلیمانیة، إلاّ أنهم توقفوا فی أمر عثمان أهو مؤمن أم کافر(1).  
قال عبد القاهر بن طاهر البغدادی: «فأما الزیدیة فمعظمها ثلاث فرق وهی: الجارودیة والسلیمانیة وقد یقال الجریریة أیضاً، والبتریة، وهذه الفرق الثلاث یجمعها القول بإمامة زید بن علی بن الحسین فی أیام خروجه، وکان ذلک فی زمن هشام بن عبد الملک»(2).  
ثم إن النوبختی مؤلف «فرق الشیعة» وهو من أعلام القرن الثالث ذکر فرق الزیدیة فی کلام مبسوط(3).

3 ـ الناووسیة

3 ـ الناووسیة  
وهم الذین قالوا إن جعفر بن محمد - علیهما السلام -حیّ لم یمت ولا یموت حتی یظهر ویلی اُمور الناس، وأنه هو المهدی - علیه السلام -وزعموا  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . راجع فیما نقلناه حول الزیدیة إلی الملل والنحل: 1 / 154 ـ 161.  
2 . الفرق بین الفرق: 22.  
3 . لاحظ: الصفحة 38 من «فرق الشیعة».  
------  
( 409 )  
أنهم رووا عنه أنه قال: «إن رأیتم رأسی قد أهوی علیکم من جبل فلا تصدّقوه، فإنی أنا صاحبکم» وأنه قال لهم: «ان جاءکم من یخبرکم عنّی أنه غسلنی وکفننی فلا تصدّقوه، فإنی صاحبکم صاحب السیف» وهذه الفرقة تسمّی الناووسیة، وسمّیت بذلک لرئیس لهم من أهل البصرة یقال له فلان بن فلان الناووس(1).  
وقال عبد القاهر: وهم أتباع رجل من أهل البصرة کان ینتسب إلی «ناووس» بها وهم یسوقون الإمامة إلی جعفر الصادق بنصّ الباقر علیه وأنه المهدی المنتظر(2).  
وقال الشهرستانی قریباً منه; غیر أنه قال: «هم أتباع رجل یقال له ناووس»(3).  
4 ـ الإسماعیلیة  
هم طائفة یقولون إن الإمام بعد جعفر الصادق - علیه السلام -هو ابنه اسماعیل، إلاّ أنهم اختلفوا فی موته فی حال حیاة أبیه، فمنهم من قال: لم یمت إلاّ أنه أظهر موته تقیّة من خلفاء بنی العباس، ومنهم من قال: موته صحیح، والنصّ لا یرجع قهقری، والفائدة فی النصّ بقاء الإمامة فی أولاد المنصوص علیه دون غیرهم، فالإمام بعد اسماعیل هو محمد بن اسماعیل، وهؤلاء یقال لهم المبارکیة. ثم منهم من وقف علی محمد بن اسماعیل وقال برجعته بعد غیبته.  
ومنهم من ساق الإمامة فی المستورین منهم، ثمَّ فی الظاهرین القائمین  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . فرق الشیعة: 78.  
2 . الفرق بین الفرق: 61.  
3 . الملل والنحل: 1 / 166.  
------  
( 410 )  
من بعدهم وهم الباطنیة(1).  
قال عبد القاهر البغدادی: «إن الاسماعیلیة ساقوا الإمامة إلی جعفر وزعموا أن الإمام بعده اسماعیل وافترق هؤلاء فرقتین:  
فرقة منتظرة لإسماعیل بن جعفر مع اتفاق أصحاب التواریخ علی موت اسماعیل فی حیاة ابیه، وفرقة قالت: کان الإمام بعد جعفر، سبطه محمد بن اسماعیل بن جعفر، حیث إن جعفراً نصب أبنه اسماعیل للإمامة بعده، فلمّا مات اسماعیل فی حیاة أبیه علمنا أنه إنما نصب ابنه اسماعیل، للدلالة علی إمامة ابنه محمد بن اسماعیل وإلی هذا القول مالت الاسماعیلیة من الباطنیة»(2).  
قال النوبختی: «فرقة زعمت أن الإمام بعد جعفر بن محمد، ابنه اسماعیل بن جعفر وأنکرت موت اسماعیل فی حیاة أبیه، وقالوا: کان ذلک علی جهة التلبیس من أبیه علی الناس، لأنه خاف فغیَّبه عنهم، وزعموا أن اسماعیل لا یموت حتی یملک الارض ویقوم بأمر الناس، وأنه هو القائم لأن أباه اشار الیه بالإمامة بعده، وقلدهم ذلک له وأخبرهم أنه صاحبه، والإمام لا یقول إلاّ الحق، فلمّا ظهر موته علمنا أنه قد صدق وأنه القائم وأنه لم یمت وهذه الفرقة هی الاسماعیلیة الخالصة»(3).  
وفی الختام نلفت نظر القارئ إلی أن الإمام حسب عقیدة الشیعة الإمامیة لم یقل بإمامة اسماعیل قطّ، وإنما الناس کانوا یزعمون ذلک لکبره وما تسالموا علیه من أن الأمر فی الأکبر ما لم یکن به عاهة.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الملل والنحل: 1 / 167 ـ 168.  
2 . الفرق بین الفرق: 63.  
3 . فرق الشیعة: 89.  
------  
( 411 )

5 ـ الفطحیة أو الافطحیة

5 ـ الفطحیة أو الافطحیة  
وهم الذین یقولون بانتقال الإمامة من الصادق إلی ابنه عبدالله الافطح، وهو اخو اسماعیل من ابیه وامه وکان اسن اولاد الصادق، زعموا انه قال: الإمامة فی اکبر اولاد الإمام، وهو ما عاش بعد ابیه إلاّ سبعین یوماً ومات ولم یعقب له ولداً ذکرا (1).  
سماهم عبد القاهر فی «الفرق بین الفرق» باسم العماریة، وهم منسوبون إلی زعیم منهم یسمی عمارین، وهم یسوقون الأمامة إلی جعفر الصادق - علیه السلام -ثم زعموا ان الإمام بعده ولده عبدالله وکان اکبر اولاده ولهذا قیل لاتباعه «الأفطحیة» (2).  
وقال النوبختی: «هذه الفرقة هی القائلة بامامة عبدالله بن جعفر، وسموا الفطحیة لأن عبدالله کان افطح الرأس (عریضه) ـ إلی ان قال: ومال إلی هذه الفرقة جلّ مشایخ الشیعة وفقهائهم ولم یشکّوا فی ان الأمامة فی عبدالله بن جعفر وفی ولده من بعده، فمات عبدالله ولم یخلف ذکراً، فرجع عامة الفطحیة عن القول بامامته سوی قلیل منهم إلی القول بامامة موسی بن جعفر - علیهما السلام -، وقد کان رجع جماعة منهم فی حیاة عبدالله إلی موسی بن جعفر - علیهما السلام -ثم رجع عامتهم بعد وفاته عن القول به، وبقی بعضهم علی القول بامامته، ثم امامة موسی بن جعفر من بعده وعاش عبدالله بن جعفر بعد ابیه سبعین یوماً او نحوها» (3).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الملل والنحل: 1 / 167.  
2 . الفرق بین الفرق: 62.  
3 . فرق الشیعة: 88 ـ 89.  
الکلمه بالکامل  
------  
( 412 )

6 ـ الواقفة

6 ـ الواقفة  
وهم الذین ساقوا الامامة إلی جعفر بن محمد، ثم زعموا ان الإمام بعد جعفر کان ابنه موسی بن جعفر - علیهما السلام -، وزعموا ان موسی بن جعفر حی لم یمت، وانه المهدی المنتظر، وقالوا انه دخل دار الرشید ولم یخرج منها وقد علمنا امامته وشککنا فی موته فلا نحکم فی موته إلاّ بتعیین، هذا مع ان مشهد موسی بن جعفر معروف فی بغداد (1).  
وقال الشهرستانی: «کان موسی بن جعفر هو الذی تولی أمر الصادق وقام به بعد موت ابیه ورجع الیه الشیعة واجتمعت علیه مثل المفضل بن عمر وزرارة بن اعین وعمار الساباطی، ثم ان موسی لما خرج واظهر الإمامة حمله هارون الرشید من المدینة، فحبسه عند عیسی بن جعفر، ثم اشخصه إلی بغداد عند السندی بن شاهک، وقیل ان یحیی بن خالد بن برمک سمه فی رطب فقتله، ثم اخرج ودفن فی مقابر قریش واختلفت الشیعة بعده ـ إلی ان قال: ومنهم من توقف علیه وقال: انه لم یمت وسیخرج بعد الغیبة ویقال لهم الواقفیة» (2).  
وقال النوبختی: «ان وجوه اصحاب ابی عبدالله ثبتوا علی امامة موسی بن جعفر، حتی رجع إلی مقالتهم عامة من کان قال بامامة عبدالله بن جعفر فاجتمعوا جمیعاً علی امامة موسی بن جعفر، ثم ان جماعة المؤمنین بموسی بن جعفر بعد ما مات موسی فی حبس الرشید صاروا خمس فرق، فمن قال مات ورفعه الله الیه وأنه یردّه عند قیامه فسمّوا هؤلاء الواقفیة»(3).  
غیر أن هؤلاء لم یشیروا إلی أنه کیف برزت تلک الفرقة ولکنَّ أبا عمرو  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفرق بین الفرق: 63.  
2 . الملل والنحل: 1 / 168 ـ 169.  
3 . فرق الشیعة: 89 ـ 91.  
------  
( 413 )  
الکشی صاحب الرجال المعروف قد کشف الستر عن کیفیة نشوء هذه الفرقة وقال ما هذا خلاصته: «کان بدء الواقفیة انه کان اجتمع ثلاثون الف رجل عند الاشاعثة لزکاة اموالهم وما کان یجب علیهم فیها، فحملوها إلی وکیلین لموسی بن جعفر - علیهما السلام -بالکوفة، احدهما حنان السراج وآخر کان معه، وکان موسی - علیه السلام -فی الحبس، فاتخذا بذلک دوراً وعقاراً واشتریا الغلات، فلما مات موسی - علیه السلام -وانتهی الخبر الیهما، انکرا موته واذاعا فی الشیعة انه لا یموت، لانه القائم، فاعتمدت علیهما طائفة من الشیعة وانتشر قولهما فی الناس حتی کان عند موتهما اوصیا بدفع المال إلی ورثة موسی- علیه السلام -واستبان للشیعة انهما انما قالا ذلک حرصاً علی المال» (1).  
واعلم ان اطلاق الوقف ینصرف إلی من وقف علی الکاظم - علیه السلام -ولا ینصرف إلی غیرهم إلاّ بالقرینة. نعم ربما یطلق علی من وقف علی الکاظم من الائمة فی زمانه- علیه السلام -، ویستفاد من الروایات المرویة فی رجال الکشی فی ترجمة یحیی بن أبی القاسم اطلاق الوقف فی حال حیاة الکاظم - علیه السلام -(2).  
وبهذا یعلم ان الواقفیة صنفان، صنف منهم وقفوا علی الکاظم فی زمانه واعتقدوا کونه قائم آل محمد - علیهم السلام - وماتوا فی زمانه کسماعة، وصنف وقفوا علیه بعد موته ولا یصح تضلیل من وقف علی الکاظم فی زمان حیاته لشبهة حصلت له، لانه عرف إمام زمانه.  
وها هنا کلمة قیمة للوحید البهبهانی، یرشدنا إلی علة حصول شبهة الوقف فی بعض الشیعة وهو ان الشیعة من فرط حبهم دولة الائمة وشدة تمنیهم ایاها وبسبب الشدائد والمحن التی کانت علیهم وعلی ائمتهم، کانوا دائماً  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال الکشی: 390، الرقم 329.  
2 . رجال الکشی: 402 ـ 403، الرقم 346 و 347.  
------  
( 414 )  
مشتاقین إلی دولة قائم آل محمد- علیهم السلام -، متوقعین لوقوعه عن قریب، ولاجل ذلک قیل ان الشیعة تربی بالامانی، ومن ذلک انهم کانوا کثیراً ما یسألون عن ائمتهم عن قائمهم، فلربما قال واحد منهم فلان ـ یعنی الذی یجیء بعد ـ تسلیة لخواطرهم، تصوروا ان المراد هو الذی یجیء بعد ذلک الإمام بلا فاصلة وهم من فرط میل قلوبهم وزیادة حرصهم ربما کانوا لا یتفطنون (1).

7 ـ الخطابیة

7 ـ الخطابیة  
وهم فرقة یتظاهرون بالوهیة الإمام الصادق - علیه السلام -وان ابا الخطاب ـ اعنی محمد بن مقلاص ابا زینب الأسدی الکوفی الأجدع، البزاز ـ نبی مرسل، أمر الصادق - علیه السلام -بطاعته وهم احلوا المحارم وترکوا الفرائض، وقد اورد الکشی فی رجاله روایات کثیرة فی ذمه وقد قتله عیسی بن موسی صاحب المنصور فی الکوفة .  
روی الکشی عن عیسی بن ابی منصور قال: سمعت ابا عبدالله - علیه السلام -عندما ذکر ابو الخطاب عنده فقال: اللّهم العن ابا الخطاب فانه خوفنی قائماً وقاعداً وعلی فراشی، اللّهم اذقه حر الحدید.  
وقد نقل عن إبراهیم بن ابی اسامة قال: قال رجل لابی عبدالله - علیه السلام -: اُؤخر المغرب حتی تستبین النجوم؟ فقال: خطابیة ان جبرائیل انزلها علی رسوله حین سقط القرص.  
ونقل أیضاً عن یونس بن عبد الرحمن، عن ابی عبدالله - علیه السلام -قال: کتب ابو عبدالله إلی ابی الخطاب بلغنی انک تزعم ان الزنا رجل، وان الخمر رجل، وان الصلاة رجل، والصیام رجل، والفواحش رجل ولیس هو کما تقول. انا اصل الحق، وفروع الحق طاعة الله، وعدونا اصل الشر،  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفرائد الرجالیة، الفائدة الثانیة: 40.  
------  
( 415 )  
وفروعهم الفواحش، کیف یطاع من لا یعرف وکیف یعرف من لا یطاع؟ (1).  
ثم ان الخطابیة لما بلغهم ان جعفر بن محمد - علیهما السلام -لعنه وبرأ منه ومن اصحابه تفرقوا اربع فرق.  
قال الشهرستانی: «ان ابا الخطاب عزی نفسه إلی ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق ولما وقف الصادق علی غلوه الباطل فی حقه، تبرأ منه ولعنه وأمر اصحابه بالبراءة منه، وشدد القول فی ذلک، وبالغ فی التبری منه واللعن علیه فلما اعتزل عنه ادعی الإمامة لنفسه».  
ثم ذکر قسماً من ارائه الفاسدة والفرق المنتمیة الیه (2).

8 ـ المغیریة

8 ـ المغیریة  
وهم اتباع المغیرة بن سعید العجلی خرج بظاهر الکوفة فی امارة خالد بن عبدالله القسری فظفر به فاحرقه واحرق اصحابه سنة 119 هـ (3).  
روی الکشی عن الرضا - علیه السلام -: «کان المغیرة بن سعید یکذب علی ابی جعفر فاذاقه الله حر الحدید».  
وروی عن ابن مسکان عمن حدثه من اصحابنا عن ابی عبدالله - علیه السلام -قال: سمعته یقول: «لعن الله المغیرة بن سعید، انه کان یکذب علی ابی فاذاقه الله حر الحدید، لعن الله من قال فینا ما لا نقوله فی انفسنا ولعن الله من ازالنا عن العبودیة لله الذی خلقنا والیه مآبنا ومعادنا وبیده نواصینا» (4).  
وروی أیضاً عن یونس بن عبد الرحمن ان بعض اصحابنا سأله وانا حاضر  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . راجع فی هذه الروایات واضرابها; رجال الکشی: 246، رقم الترجمة 135.  
2 . الملل والنحل: 1 / 179 ـ 181.  
3 . تاریخ الطبری: 5 / 456 تحت عنوان: خروج المغیرة بن سعید فی نفر وذکر الخبر عن مقتلهم.  
4 . رجال الکشی: 195 ـ 196، رقم الترجمة 103.  
------  
( 416 )  
فقال له: یا ابا محمد ما اشدک فی الحدیث واکثر انکارک لما یرویه اصحابنا، فما الذی یحملک علی رد الاحادیث؟ فقال: حدثنی هشام بن الحکم انه سمع ابا عبدالله- علیه السلام -یقول: «لا تقبلوا علینا حدیثاً إلاّ ما وافق القرآن والسنة او تجدون معه شاهداً من احادیثنا المتقدمة، فان المغیرة بن سعید لعنه الله دس فی کتب اصحاب ابی احادیث لم یحدث بها ابی».  
وروی الکشی عن یونس قال: «وافیت العراق فوجدت بها قطعة من اصحاب ابی جعفر - علیه السلام -ووجدت اصحاب ابی عبدالله - علیه السلام -متضافرین فسمعت منهم واخذت کتبهم فعرضتها بعد علی ابی الحسن الرضا - علیه السلام -فانکر منها احادیث کثیرة ان تکون احادیث ابی عبدالله - علیه السلام -وقال لی: ان ابا الخطاب کذب علی ابی عبدالله - علیه السلام -، لعن الله ابا الخطاب وکذلک اصحاب ابی الخطاب یدسون هذه الاحادیث إلی یومنا هذا فی کتب اصحاب ابی عبدالله، فلا تقبلوا علینا خلاف القرآن».  
وروی أیضاً عن یونس عن هشام بن الحکم انه سمع ابا عبدالله - علیه السلام -یقول: «کان المغیرة بن سعید یتعمد الکذب علی ابی ویأخذ کتب اصحابه، وکان اصحابه المستترون باصحاب أبی یأخذون الکتب من اصحاب أبی فیدفعونها إلی المغیرة، فکان یدس فیها الکفر والزندقة ویسندها إلی ابی، ثم یدفعها إلی اصحابه فیأمرهم ان یبثوها فی الشیعة، فکل ما کان فی کتب اصحاب ابی من الغلو فذاک ما دسه المغیرة بن سعید فی کتبهم» (1).  
وهذه الاحادیث تعطی بوضوح ان الدس کان یرجع إلی الغلوّ فی الفضائل والمغالاة، کما یصرح به قوله: «فکان یدس فیها الکفر والزندقة» وقوله:  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . راجع رجال الکشی: 195 ـ 196.  
------  
( 417 )  
«فکل ما کان فی کتب اصحاب ابی من الغلو» وکانت الاحادیث المرویة حول الفروع والاحکام محفوظة عن الدس.  
قال النوبختی: «اما المغیریة اصحاب المغیرة بن سعید فانهم نزلوا معهم (مع الزیدیة) إلی القول بامامة محمد بن عبدالله بن حسن وتولوه واثبتوا امامته، فلما قتل صاروا لا إمام لهم ولا وصی ولا یثبتون لاحد امامة بعده» (1).  
وما ذکره النوبختی یکشف عن وجه عداوته للامام الباقر - علیه السلام -، فان الزیدیة ومن لف لفهم یعتقدون بامامة زید بن علی بعد الحسین، ثم امامة یحیی بن زید بن علی، وبعده بامامة عیسی بن زید بن علی، ثم بامامة محمد بن عبدالله بن الحسن الملقب بالنفس الزکیة المقتول فی المدینة سنة 145.  
والرجل لانحرافه عن الامام الباقر کان یدس فی کتب اصحابه لیشوه سمعته بادخال الاحادیث الحاکیة عن المغالاة فی الفضائل (2).

9 ـ الغلاة

9 ـ الغلاة  
وهم الذین غلوا فی حق النبی وآله حتی اخرجوهم من حدود الخلیقة، والخطابیة والمغیریة من هذه الصنوف غیر ان کثرة ورودهم علی السن الائمة وفی طیات الاحادیث صارت سبباً لعنوانهم مستقلین وان کان الکل داخلاً تحت هذا العنوان (الغلاة).  
ثم ان الغلاة صنوف قد عدهم الشهرستانی احد عشر صنفاً منهم: السبائیة، الکاملیة، العلیائیة، المغیریة، المنصوریة، الخطابیة، الکیالیة، الهشامیة، النعمانیة، الیونسیة، النصیریة (الاسحاقیة) ثم ذکر آراءهم وعقائدهم (3).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . فرق الشیعة: 71 ـ 72.  
2 . راجع فی تفسیر احواله: الملل والنحل: 1 / 176 ـ 177.  
3 . لاحظ الملل والنحل: 1 / 174 ـ 190.  
------  
( 418 )  
اقول: ما ذکره من الصنوف وما نسب إلیهم من الآراء السخیفة غیر ثابت جدّاً، خصوصاً ما زعم من الفرقة السبائیة التی أصبحت اسطورة تاریخیة اختلقها بعض المؤرّخین ونقلها الطبری بلا تحقیق وأخذ عنه الآخرون وهکذا ساق واحد بعد واحد(1).  
ویتلوه فی البطلان ما نسبه إلی هشام بن حکم من الآراء کالتشبیه وغیره، فإن هذه الآراء ممّا یستحیل أن ینتحل بها تلمیذ الإمام الصادق - علیه السلام -الذی تربّی فی أحضانه، ومن الممکن جدّاً، بل هو الواقع أن رمی هشام بهذه الآراء إنما جاء من جانب المخالفین والحاسدین لفضله والمنکرین لفضل بحثه، فلم یجدوا مخلصاً إلاّ تشویه سمعته بنسبة الأقاویل الباطلة الیه(2).  
ومثله ما نسبه إلی محمد بن نعمان أبی جعفر الاحول الملقّب بمؤمن الطاق وإن لقَّبه مخالفوه بشیطان الطاق عصیاناً لقوله سبحانه: (ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق) (3).  
هذه لیست أول قارورة کسرت فی التاریخ، بل لها نظائر وأماثل کثیرة، فکم من رجال صالحین شوَّه التاریخ سمعتهم، وکم من أشخاص طالحین قد وزن لهم التاریخ بصاع کبیر، وعلی أی تقدیر فلا نجد لأکثر هذه الفرق بل جمیعها مصداقاً فی أدیم الارض، ولو وجد من الغلاة من الطراز الذی ذکره الشهرستانی فی الجوامع الاسلامیة، فإنما هی فرقة العلیاویة وهم الذین یقولون بربوبیة علی بن أبی طالب - علیه السلام -وربما یفسر النصیریة أیضا بهذا المعنی(4).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ کتاب عبدالله بن سبأ للعلاّمة السید مرتضی العسکری.  
2 . انظر کتاب هشام بن حکم للعلاّمة الشیخ نعمة، فقد ألف کتاباً فی ترجمة هشام بن حکم ونزه ساحته عن تلک المغالاة.  
3 . الحجرات: 11.  
4 . نقله العلاّمة المامقانی عن بعض معاصریه. لاحظ مقباس الهدایة: 146.  
------  
( 419 )  
قال الکشی: «وقالت فرقة بنبّوة محمد بن نصیر الفهری النمیری، وذلک أنه ادّعی أنه نبی رسول، وأن علی بن محمد العسکری أرسله، وکان یقول بالتناسخ والغلوّ فی أبی الحسن الهادی - علیه السلام -ویقول فیه بالربوبیة ـ إلی آخر ما قاله»(1).  
وقال النوبختی: «فرقة من القائلین بامامة علی بن محمد فی حیاته قالت بنبوَّة رجل یقال له محمد بن نصیر النمیری، وکان یدَّعی أنه نبی بعثه أبو الحسن العسکری، وکان یقول بالتناسخ والغلوّ فی أبی الحسن الهادی، ویقول فیه بالربوبیة ویقول بالاباحة للمحارم»(2).  
وعلی کل تقدیر، فلا جدوی فی البحث عن الغلاة علی النحو الذی ذکره الشهرستانی وغیره فی کتابه، فان الرواة الواردین فی أسناد الروایات، منزهون عن الغلوّ بهذا المعنی الذی یوجب الخروج عن التوحید والاسلام، ویلحق الرجل بالکفار والمشرکین، کالقول بالربوبیة ورسالة غیر نبیّنا أو غیر ذلک.  
نعم وصف عدَّة من الرواة بالغلوّ والمغالاة ووقعوا فی أسناد الروایات، فیجب البحث عن هذا الطراز من الغلوّ لأن وضع کتابنا لا یقتضی إلاّ البحث فیما یرجع إلی الرواة والرجال الذین جاءت أسماؤهم فی أسناد الروایات.

التفویض ومعانیه

التفویض ومعانیه  
إن الفرقة المعروفة بالغلوّ هی فرقة المفوّضة، غیر أنه یجب تحقیق معناها حتی یتبین الصحیح عن الزائف فنقول: إن التفویض یفسر بوجوه:  
الأول: تفویض خلقة العالم إلی النبی والأئمة- علیهم السلام -وأنهم هم الخالقون والرازقون والمدبرون للعالم.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال الکشی: 438.  
2 . فرق الشیعة: 102 ـ 103.  
------  
( 420 )  
وغیر خفیّ أن التفویض بهذا المعنی شرک علی وجه، وباطل علی وجه آخر. فلو قالوا بأن الله سبحانه فوض أمر الخلق والتدبیر الیهم - علیهم السلام -واعتزل هو عن کل شیء، فهذا هو الشرک والکفر، یخالفه العقل والبرهان، ویضادّه صریح الآیات. قال سبحانه (بدیع السموات والأرض أنّی یکون له ولد ولم تکن له صاحبة وخلق کل شیء وهو بکل شیء علیم \* ذلکم الله ربکم لا إله إلاّ هو خالق کل شیء فاعبدوه وهو علی کل شیء وکیل) (1).  
وقال سبحانه: (إنَّ ربکم الله الذی خلق السموات والأرض فی ستّة أیام ثم استوی علی العرش یدبّر الأمر ما من شفیع إلاّ من بعد إذنه ذلکم الله ربکم فاعبدوه أفلا تذکرون).(2)  
ولو زعموا أن النبی والأئمة من جملة الأسباب لخلق العالم وتدبیره، وأن الفاعل الحقیقی والسبب الواقعی هو الله سبحانه، وهو لم یعتزل بعد، وإنما جعلهم فی مرتبة الاسباب والعلل، فهذا القول وإن کان لا یوجب الشرک، لکنه غیر صحیح، فان النبی والأئمة- علیهم السلام -لیسوا من أسباب الخلقة، بل هم یستفیدون من تلک الاسباب الطبیعیة وتتوقف حیاتهم علی وجود العلل والأسباب المادیة، فکیف یکونون فی مرتبة العلل والأسباب؟ فالنبی والإمام یستنشقان الهواء، ویسدّان جوعهما بالطعام، ویداویان بالادویة إلی غیر ذلک من الاُمور التی یتصف بها کل الناس.  
نعم إن للعالم الامکانی ظاهره وباطنه، دنیاه واُخراه مدبراً ومدبّرات یدبّرون الکون بأمره سبحانه کما ینبئ عنه قوله تعالی: (فالمدبّرات أمراً) (3).  
وقال سبحانه: (لا یعصون الله ما أمرهم ویفعلون ما یؤمرون) (4).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الانعام: 101 ـ 102.  
2 . یونس: 3.  
3 . النازعات: 5.  
4 . التحریم: 6.  
------  
( 421 )  
وقال الصادق - علیه السلام -: «أبی الله أن یجری الأشیاء إلاّ بأسباب فجعل لکل شیء سبباً، وجعل لکل سبب شرحاً، وجعل لکل شرح علماً، وجعل لکل علم باباً ناطقاً، عرفه من عرفه وجهله من جهله، ذاک رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -ونحن»(1).  
ومع هذا الاعتراف فلیس النبی والإمام من أسباب الخلق والتدبیر، وإنما هم وسائط بین الخالق والخلق فی إبلاغ الاحکام وإرشاد العباد، وسائر الفیوض المعنویة من الهدایة الظاهریة والباطنیة.  
فان قلت: قد تواترت الروایات بأنه لولا الحجّة لساخت الارض بأهلها، وقد عقد الکلینی فی کتاب الحجة باباً لذلک وقال: «إن الارض لا تخلو من حجة» وأورد فیه روایات تبلغ ثلاث عشرة روایة(2).  
قلت: لا إشکال فی صحة هذه الروایات، ولکنها لا تهدف إلی کون النبی والإمام من الاسباب والمدبّرات التی نزل به الذکر الحکیم، ونطق به الحدیث الصحیح، وإنما تهدف إلی أحد أمرین:  
الأول: إن النبی والإمام غایة لخلق العالم، ولولا تلک الغایة لما خلق الله العالم، بل کان خلقه أمراً لغواً.  
وبعبارة اُخری إن العالم خلق لتکوّن الانسان الکامل فیه، ومن أوضح مصادیقه هو النبی والإمام، ومن المعلوم أن فقدان الغایة یوجب فقدان ذیها، ولأجل ذلک یصحّ أن یقال: إن الانسان الکامل یکون من بسببه الوجود سببیة غائیة، لا منه الوجود سببیة فاعلیة معطیة له فهو سبب غائی لا علة فاعلیة، فاحفظ ذلک فانه ینفعک.  
الثانی: إن الحجة یعرف الحلال والحرام ویدعو الناس إلی سبیل الله،  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: 1 / 183 ، کتاب الحجة، الحدیث 7.  
2 . الکافی: 1 / 178.  
------  
( 422 )  
وأنه لولاه لما عرف الحق من الباطل، وقد جرت مشیئته الحکیمة علی أن یهدیهم إلی سبل الرشاد بعد خلقهم ولا یترکهم سدی. قال سبحانه: (وما کان ربّک مهلک القری حتی یبعث فی اُمّها رسولاً) (1).  
وإلی کلا الوجهین تصریحات فی روایات الباب. أما الأول، فعن أبی حمزة قال: «قلت لأبی عبدالله أتبقی الارض بغیر إمام؟ قال: لو بقیت الأرض بغیر إمام لساخت». وأما الثانی، فعن أبی بصیر، عن أحدهما- علیهما السلام -قال: «إن الله لم یدع الأرض بغیر عالم، ولولا ذلک لم یعرف الحقّ من الباطل»(2).  
ولشیخنا العلاّمة المجلسی کلام فی التفویض ننقله بنصّه قال:  
«وأما التفویض فیطلق علی معان بعضها منفی عنهم- علیهم السلام -وبعضها مثبت لهم.  
الأول: التفویض فی الخلق والرزق والتربیة والاماتة والاحیاء، فان قوماً قالوا: إن الله تعالی خلقهم وفوَّض الیهم أمر الخلق، فهم یخلقون ویرزقون ویمیتون ویحیون، وهذا الکلام یحتمل وجهین:  
أحدهما أن یقال: إنهم یفعلون جمیع ذلک بقدرتهم وإرادتهم وهم الفاعلون حقیقة، وهذا کفر صریح دلّت علی استحالته الأدلة العقلیة والنقلیة ولا یستریب عاقل فی کفر من قال به.  
وثانیهما: أن الله تعالی یفعل ذلک مقارناً لارادتهم کشقّ القمر وإحیاء الموتی وقلب العصا حیّة وغیر ذلک من المعجزات، فان جمیع ذلک إنما تحصل بقدرته تعالی مقارناً لارادتهم لظهور صدقهم، فلا یأبی العقل عن أن یکون الله تعالی خلقهم وأکملهم وألهمهم ما یصلح فی نظام العالم، ثم خلق  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . القصص: 59.  
2 . الکافی: 1 / 178، الحدیث 5 و 10 وغیرهما من الروایات.  
------  
( 423 )  
کل شیء مقارناً لارادتهم ومشیّتهم.  
وهذا وان کان العقل لا یعارضه کفاحاً، لکن الأخبار السالفة تمنع من القول به فیما عدا المعجزات ظاهراً بل صراحاً، مع أن القول به قول بما لا یعلم، إذ لم یرد ذلک فی الأخبار المعتبرة فیما نعلم.  
وما ورد من الأخبار الدالة علی ذلک کخطبة البیان وأمثالها، فلم یوجد إلاّ فی کتب الغلاة وأشباههم، مع أنه یحتمل أن یکون المراد کونهم علّة غائیة لایجاد جمیع المکونات، وأنه تعالی جعلهم مطاعین فی الأرضین والسماوات، ویطیعهم بإذن الله تعالی کل شیء حتی الجمادات، وأنهم إذا شاءُوا أمراً لا یرد الله مشیئتهم ولکنهم لا یشاءُون إلاّ أن یشاء الله.  
وأما ما ورد من الأخبار فی نزول الملائکة والروح لکل أمر الیهم، وأنه لا ینزل ملک من السماء لأمر إلاّ بدأ بهم، فلیس ذلک لمدخلیتهم فی ذلک ولا الاستشارة بهم، بل له الخلق والأمر تعالی شأنه، ولیس ذلک إلاّ لتشریفهم وإکرامهم وإظهار رفعة مقامهم»(1).  
وما ذکره هو الحقّ، إلاّ أن ظواهر الآیات والروایات فی المعاجز علی خلاف ما اختاره، لظهورها فی کون المعجزات مستندة الیهم أنفسهم بإذن الله. قال سبحانه: (وإذ تخلق من الطین کهیئة الطیر بإذنی فتنفخ فیها فتکون طیراً بإذنی وتبرئ الأکمه والأبرص بإذنی وإذ تخرج الموتی بإذنی)(2). فان الخطابات دلیل علی أنهم- علیهم السلام -قائمون بها باذن الله. وللبحث مجال آخر.  
الثانی: تفویض الحلال والحرام الیهم، أی فوض الیهم أن یحللوا ما شاءُوا ویحرموا أیضاً ما شاءُوا، وهذا أیضاً ضروری البطلان، فان النبی لیس  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . بحار الانوار: 25 / 347.  
2 . المائدة: 110.  
------  
( 424 )  
شارعاً للاحکام، بل مبین وناقل له، ولیس شأنه فی المقام إلاّ شأن ناقل الفتیا بالنسبة إلی المقلدین، قال سبحانه: (قال الذین لا یرجون لقاءنا ائت بقرآن غیر هذا أو بدّله قل ما یکون لی أن اُبدّله من تلقائ نفسی إن أتبع إلاّ ما یوحی إلی إنی أخاف إن عصیت ربی عذاب یوم عظیم)(1) وقال سبحانه: (واتّبع ما یوحی إلیک من ربّک إن الله کان بما تعملون خبیراً) (2)وقال سبحانه: (اتّبع ما اُوحی الیک من ربّک لا إله إلاّ هو وأعرض عن المشرکین)(3) وهذه الآیات والروایات المتضافرة، تفید بوضوح أن النبی لم یکن شارعاً بل کان ناقلاً ومبیناً لما اُوحی الیه، فلم یکن له إلاّ تحلیل ما أحلّ او تحریم ما حرم الله، وقد نقل سیدنا الاستاذ الأکبر ـ دام ظله ـ أن الصدوق قد عدَّ إطلاق لفظ الشارع علی النبی الأکرم من الغلوّ فی حقه - صلی الله علیه وآله وسلم -.  
نعم عقد الکلینی فی کتاب الحجّة من اصول الکافی باباً أسماه «التفویض إلی رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -وإلی الائمة- علیهم السلام -فی أمر الدین» فربما یتبادر منه إلی الذهن أن النبی قد شرع بعض الاحکام. فروی بسند صحیح عن الامام الصادق - علیه السلام -یقول: «إن الله عز وجل أدب نبیه فأحسن أدبه، فلما أکمل له الأدب، قال: إنک لعلی خلق عظیم ثمَّ فوض الیه أمر الدین والاُمة لیسوس عباده فقال عز وجل: (ما آتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا)وإن رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -کان مسدّداً موفقاً مؤیداً بروح القدس لا یزل ولا یخطئ فی شیء ممّا یسوس به الخلق، فتأدب بآداب الله، ثم إن الله عزَّ وجل فرض الصلاة رکعتین رکعتین، عشر رکعات فأضاف رسول الله- صلی الله علیه وآله وسلم -إلی الرکعتین، رکعتین وإلی المغرب رکعة، فصارت عدیل الفریضة لا یجوز ترکهن إلاّ فی سفر، وأفرد الرکعة فی المغرب فترکها قائمة فی السفر والحضر، فأجاز الله عز وجل له ذلک کلّه، فصارت الفریضة سبع عشرة رکعة، ثم سن رسول الله النوافل أربعاً وثلاثین رکعة مثلی الفریضة، فأجاز الله عز وجل له ذلک، والفریضة والنافلة  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . یونس: 15.  
2 . الاحزاب: 2.  
3 . الانعام: 106.  
------  
( 425 )  
إحدی وخمسون رکعة، منها رکعتان بعد العتمة جالساً تعدّ برکعة مکان الوتر، وفرض الله فی السنة صوم شهر رمضان وسنَّ رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -صوم شعبان، وثلاثة أیام فی کل شهر مثلی الفریضة، فأجاز الله عز وجل له ذلک وحرم الله عز وجل الخمر بعینها، وحرم رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -المسکر من کلّ شراب فأجاز الله له ذلک کله... الخ»(1).  
اقول: إن مضمون الروایات یوجه بوجهین:  
الأول: إن الله سبحانه علم الرسول مصالح الاحکام ومفاسدها، وأوقفه علی ملاکاتها ومناطاتها، ولما کانت الاحکام تابعة لمصالح ومفاسد کاملة فی متعلقاتها، وکان النبی بتعلیم منه سبحانه واقفاً علی المصالح والمفاسد علی اختلاف درجاتها ومراتبها، کان له أن ینصّ علی أحکامه سبحانه من طریق الوقوف علی عللها وملاکاتها، ولا یکون الاهتداء إلی أحکامه سبحانه من طریق التعرّف علی عللها بأقصر من الطرق الاخر التی یقف بها النبی علی حلاله وحرامه، وإلی هذا یشیر الإمام أمیر المؤمنین- علیه السلام -بقوله: «عقلوا الدین عقل وعایة ورعایة، لا عقل سماع وروایة فان رواة العلم کثیر ورعاته قلیل»(2) غیر أن اهتداءه - صلی الله علیه وآله وسلم -إلی الاحکام وتنصیصه بها من هذا الطریق، قلیل جدّاً لا تتجاوز عمّا ذکرناه إلاّ بقلیل، وبذلک یعلم حال الأئمة المعصومین- علیهم السلام -فی هذا المورد.  
الثانی: إن عمل الرسول لم یکن فی هاتیک الموارد سوی مجرَّد طلب، وقد أنفذ الله طلبه، لا أنه قام بنفسه بتشریع وتقنین، ویشیر إلی ذلک بقوله: «فأجاز الله عز وجل له ذلک».  
ولو أن النبی کان یمتلک زمام التشریع وکان قد فوّض الیه أمر التقنین علی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: 1 / 266، الحدیث 4، وقد ذکر بعض الاجلة موارد اخر من هذا القبیل.  
2 . نهج البلاغة: الخطبة 234، طبعة عبده.  
------  
( 426 )  
نحو ما تفیده کلمة التفویض، لما احتاج إلی إذنه وإجازته المجددة، ولما کان للجملة المذکورة أی معنی، فالحاصل أن ما صدر من النبی لم یکن بصورة التشریع القطعی، بل کان دعاء وطلباً من الله سبحانه لما وقف علی مصالح فی ما دعاه وقد استجاب دعاءه کما یفیده قوله فی الحدیث «فأجاز الله عز وجل له ذلک».  
قال العلاّمة المجلسی: «التفویض فی أمر الدین یحتمل وجهین:  
أحدهما: أن یکون الله تعالی فوض إلی النبی والأئمة عموماً أن یحلوا ما شاءُوا ویحرّموا ما شاءُوا من غیر وحی وإلهام، أو یغیروا ما اُوحی الیهم بآرائهم، وهذا باطل لا یقول به عاقل، فان النبی کان ینتظر الوحی أیاماً کثیرة لجواب سائل، ولا یجیبه من عنده وقد قال تعالی(وما ینطق عن الهوی إن هو إلاّ وحی یوحی) (1).  
وثانیهما: أنه تعالی لما أکمل نبیه بحیث لم یکن یختار من الاُمور شیئاً إلاّ ما یوافق الحق والصواب، ولا یخطر بباله ما یخالف مشیئته تعالی فی کل باب، فوض الیه تعیین بعض الامور کالزیادة فی الصلاة وتعیین النوافل فی الصلاة والصوم، وطعمة الجدّ وغیر ذلک ممّا مضی وسیأتی، اظهاراً لشرفه وکرامته عنده، ولم یکن أصل التعیین إلاّ بالوحی، ولم یکن الاختیار إلاّ بالالهام، ثم کان یؤکد ما اختاره بالوحی، ولا فساد فی ذلک عقلاً، وقد دلت النصوص المستفیضة علیه ممّا تقدم فی هذا الباب وفی أبواب فضائل نبینا من المجلد السادس.  
ولعلّ الصدوق - رحمه الله -أیضاً إنما نفی المعنی الأول، حیث قال فی الفقیه: «وقد فوض الله عز وجل إلی نبیه أمر دینه، ولم یفوض الیه تعدّی حدوده» وأیضاً هو - رحمه الله -قد روی کثیرا من أخبار التفویض فی کتبه ولم یتعرض لتأویلها.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . النجم: 4.  
------  
( 427 )  
الثالث: تفویض بیان العلوم والاحکام، وهذا مما لا شک ولا شبهة فیه، قال سبحانه: (ونزَّلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء وهدی ورحمة وبشری للمسلمین)(1) وقال سبحانه: (وأنزلنا الیک الذکر لتبیّن للناس ما نزل الیهم) (2) وهذه الآیة تفید أن من شؤون النبی مضافاً إلی التلاوة هو تبیین ما نزل الیه من الآیات الحکیمة.  
والآیات والاحادیث فی ذلک کثیرة جدّاً. قال الباقر - علیه السلام -مخاطباً لجابر: «یا جابر لو کنا نحدثکم برأینا وهوانا، کنا من الهالکین، ولکنا نحدثکم بأحادیث نکنزها عن رسول الله کما یکنز هؤلاء ذهبهم وفضتهم» وفی روایة «ولکنّا نفتیهم بآثار من رسول الله واصول علم عندنا نتوارثها کابراً عن کابر».  
وفی روایة محمد بن شریح عن الصادق - علیه السلام -: «والله ما نقول بأهوائنا ولا نقول برأینا ولکن نقول ما قال ربّنا».  
وفی روایة عنه: «مهما أجبتک فیه بشیء فهو عن رسول الله. لسنا نقول برأینا من شیء»(3) إلی غیر ذلک من الاحادیث المفیدة أن أحادیثهم مأخوذة عن نبیّهم.  
غیر أنهم- علیهم السلام -یبیّنون الاحکام حسب اختلاف عقول الناس، ویفتون حسب المصالح، فتارة یبیّنون الاحکام الواقعیة، واُخری الاحکام الواقعیة الثانویة حسب مصالح المکلفین کما هو معلوم من افتائهم بالتقیة.  
قال العلاّمة المجلسی - رحمه الله -: «تفویض بیان العلوم والاحکام بما رأوا المصلحة فیها بسبب اختلاف عقولهم، أو بسبب التقیة فیفتون بعض الناس بالواقع من الاحکام، وبعضهم بالتقیة، ویبینون تفسیر الآیات وتأویلها، وبیان المعارف بحسب ما یحتمل عقل کل سائل، ولهم أن یبیّنوا ولهم أن یسکتوا کما  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . النحل: 89.  
2 . النحل: 44.  
3 . راجع جامع احادیث الشیعة: 1 / 17 ، المقدمة.  
------  
( 428 )  
ورد فی أخبار کثیرة: «علیکم المسألة ولیس علینا الجواب» کل ذلک بحسب ما یُریهم الله من مصالح الوقت کما ورد فی خبر ابن أشیم وغیره».  
روی محمد بن سنان فی تأویل قوله تعالی(لتحکم بین الناس بما أریک الله)فقال: (إنا أنزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما أریک الله)وهی جاریة فی الأوصیاء(1). ولعل تخصیصه بالنبی - صلی الله علیه وآله وسلم -والأئمة- علیهم السلام -، لعدم تیسّر هذه التوسعة لسائر الانبیاء والاوصیاء- علیهم السلام -، بل کانوا مکلفین بعدم التقیة فی بعض الموارد وإن أصابهم الضرر.  
والتفویض بهذا المعنی أیضاً ثابت حق بالأخبار المستفیضة.  
الرابع: تفویض سیاسة الناس وتأدیبهم الیهم، فهم اُولوا الأمر وساسة العباد ـ کما فی الزیارة الجامعة ـ واُمراء الناس، فیجب طاعتهم فی کل ما یأمرون به وینهون عنه قال سبحانه: (وما أرسلنا من رسول إلاّ لیطاع بإذن الله)(2). وقال سبحانه: (أطیعوا الله وأطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم)(3) . وقال سبحانه (من یطع الرسول فقد أطاع الله) (4) إلی غیر ذلک من الآیات والروایات.  
قال العلاّمة المجلسی: «تفویض اُمور الخلق الیهم من سیاستهم وتأدیبهم وتکمیلهم وتعلیمهم، وأمر الخلق باطاعتهم فیما أحبّوا وکرهوا، وفیما علموا جهة المصلحة فیه وما لم یعلموا، وهذا حق لقوله تعالی: (ما آتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا)وغیر ذلک من الآیات والاخبار، وعلیه یحمل قولهم- علیهم السلام -«نحن المحلّلون حلاله والمحرّمون حرامه» أی بیانهما علینا ویجب علی الناس الرجوع فیهما الینا».  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . بصائر الدرجات: 114، ورواه فی الاختصاص عن عبدالله بن مسکان. لاحظ البحار: 25 / 334.  
2 . النساء: 64.  
3 . النساء: 59.  
4 . النساء: 80.  
------  
( 429 )  
نعم وجوب اطاعة الرسول واُولی الأمر فی طول اطاعته سبحانه فالله تعالی مطاع بالذات والرسول واُولوا الأمر مطاعون بالعرض وقد أوضحنا ذلک فی «مفاهیم القرآن»(1).  
وهناک تفویضان آخران یظهر من العلاّمة المجلسی - رحمه الله -.  
1ـ الاختیار فی أن یحکموا بظاهر الشریعة، او بعلمهم، او بما یلهمهم الله من الوقایع ومخّ الحق فی کل واقعة، وهذا أظهر محامل خبر ابن سنان وعلیه أیضاً دلّت الاخبار.  
2ـ التفویض فی العطاء، فان الله تعالی خلق لهم الارض وما فیها، وجعل لهم الأنفال والخمس والصفایا وغیرها، فلهم أن یعطوا ما شاءُوا ویمنعوا ما شاءُوا، کما مرّ فی خبر الثمالی، وإذا أحطت خبراً بما ذکرنا من معانی التفویض سهل علیک فهم الاخبار الواردة فیه، وعرفت ضعف قول من نفی التفویض مطلقاً ولمّا یحط بمعانیه.  
هذه هی المعانی المعقولة المتصورة من التفویض، وأما تفسیر التفویض بما علیه المعتزلة کما عن العلاّمة المامقانی(2) فخارج عن موضوع البحث، فان التفویض بذلک المعنی یقابل الجبر.

فقدان الضابطة الواحدة فی الغلو

فقدان الضابطة الواحدة فی الغلو  
المراجع إلی کلمات القدماء یجد أنهم یرمون کثیراً من الرواة بالغلوّ حسب ما اعتقد به فی حق الائمة، وان لم یکن غلوّاً فی الواقع، ویعجبنی أن أنقل کلام الوحید البهبهانی فی هذا المقام، والتأمل فیه یعطی أن کثیرا من هذه النسب لم یکن موجباً لضعف الراوی عندنا، وان کان موجباً للضعف عند الناقل.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ الجزء الأول: 530 ـ 532.  
2 . مقباس الهدایة: 148.  
------  
( 430 )  
قال - قدس سره -: «فاعلم أن الظاهر أن کثیراً من القدماء لا سیما القمیین منهم، والغضائری، کانوا یعتقدون للائمة- علیهم السلام -منزلة خاصة من الرفعة والجلالة، ومرتبة معینة من العصمة والکمال، بحسب اجتهادهم ورأیهم وما کانوا یجوزون التعدی عنها، یعدّون التعدّی ارتفاعاً وغلوّاً حسب معتقدهم، حتی إنهم جعلوا مثل نفی السهو عنهم غلوّاً، بل ربما جعلوا مطلق التفویض الیهم، او التفویض الذی اختلف فیه، او المبالغة فی معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم، او الاغراق فی شأنهم واجلالهم وتنزیههم عن کثیر من النقائص، واظهار کثیر قدرة لهم، وذکر علمهم بمکنونات السماء والارض، (جعلوا کل ذلک) ارتفاعاً مورثاً للتهمة به، لا سیَّما بجهة أن الغلاة کانوا مختفین فی الشیعة مخلوطین بهم مدلِّسین.  
وبالجملة، الظاهر أن القدماء کانوا مختلفین فی المسائل الاصولیة أیضاً، فربّما کان شیء عند بعضهم فاسداً، او کفراً، او غلّواً، او تفویضاً، او جبراً، او تشبیهاً، او غیر ذلک، وکان عند آخر ممّا یجب اعتقاده او لا هذا ولا ذاک.  
وربما کان منشأ جرحهم بالامور المذکورة وجدان الروایة الظاهرة فیها منهم ـ کما أشرنا آنفاً ـ او ادّعاء أرباب المذاهب کونهم منهم، او روایتهم عنه، وربما کان المنشأ روایتهم المناکیر عنه، إلی غیر ذلک، فعلی هذا ربّما یحصل التأمل فی جرحهم بأمثال الاُمور المذکورة.  
ومما ینبه بذلک علی ما ذکرنا ملاحظة ما سیذکر فی تراجم کثیرة مثل ترجمة إبراهیم بن هاشم وأحمد بن محمد بن نوح، وأحمد بن محمد بن أبی نصر، ومحمد بن جعفر بن عوف، وهشام بن الحکم، والحسین بن شاذویه، والحسین بن یزید، وسهل بن زیاد، وداود بن کثیر، ومحمد بن اورمة، ونصر بن الصباح، وإبراهیم بن عمر، وداود بن القاسم، ومحمد بن عیسی بن عبید، ومحمد بن سنان، ومحمد بن علی الصیرفی، ومفضل بن عمر،  
------  
( 431 )  
وصالح بن عقبة، ومعلی بن خنیس، وجعفر بن محمد بن مالک، واسحاق بن محمد البصری، واسحاق بن الحسن، وجعفر بن عیسی، ویونس بن عبد الرحمن، وعبد الکریم بن عمر، وغیر ذلک.  
ثم اعلم أن ابن عیسی والغضائری ربما ینسبان الراوی إلی الکذب ووضع الحدیث أیضاً، بعد ما نسباه إلی الغلوّ، وکأنه لروایته ما یدل علیه، ولا یخفی ما فیه وربما کان غیرهما أیضاً کذلک فتأمل»(1).  
فیجب علی العالم الباحث، التحقیق فی کثیر من النسب المرمیّ بها الاجلة، لما عرفت من انه لم یکن فی تلک الازمنة ضابطة واحدة لیتمیز الغالی عن غیره.  
قال العلاّمة المامقانی: «لا بدَّ من التأمل فی جرحهم بأمثال هذه الاُمور ومن لحظ مواضع قدحهم فی کثیر من المشاهیر کیونس بن عبد الرحمن، ومحمد بن سنان، والمفضل بن عمر وأمثالهم، عرف الوجه فی ذلک، وکفاک شاهداً اخراج أحمد بن محمد بن عیسی، أحمد بن محمد بن خالد البرقی من قم، بل عن المجلسی الأول أنه أخرج جماعة من قم، بل عن المحقق الشیخ محمد ابن صاحب المعالم، أن أهل قم کانوا یخرجون الراوی بمجرد توهّم الریب فیه.  
فاذا کانت هذه حالتهم وذا دیدنهم فکیف یعوَّل علی جرحهم وقدحهم بمجرده، بل لا بد من التروی والبحث عن سببه والحمل علی الصحة مهما أمکن، کیف لا، ولو کان الاعتقاد بما لیس بضروری البطلان عن اجتهاد، موجباً للقدح فی الرجل، للزم القدح فی کثیر من علمائنا المتقدمین، لأن کلا منهم نسب الیه القول بما ظاهره مستنکر فاسد»(2).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفوائد الرجالیة: 38 ـ 39 المطبوعة بآخر رجال الخاقانی.  
2 . مقباس الهدایة: 49 للمامقانی.  
------  
( 432 )  
وممّا یؤید ذلک ما ذکره الوحید البهبهان فی ترجمة أحمد بن محمد بن نوح السیرافی قال: «إنه حکی فی الخلاصة أن الشیخ کان یذهب إلی مذهب الوعیدیة (وهم الذین یکفّرون صاحب الکبیرة ویقولون بتخلیده فی النار)، وهو وشیخه المفید إلی انه تعالی لا یقدر علی عین مقدور العبد کما هو مذهب الجبائی، والسید المرتضی إلی مذهب البهشمیة من ان إرادته عرض لا فی محل، والشیخ الجلیل إبراهیم بن نوبخت إلی جواز اللّذة العقلیة علیه سبحانه، وأن ماهیته معلومة کوجوده وأن ماهیته الموجود، والمخالفین یخرجون من النار ولا یدخلون الجنة، والصدوق وشیخه ابن الولید والطبرسی إلی جواز السهو علی النبی، ومحمد بن عبدالله الاسدی إلی الجبر والتشبیه، وغیر ذلک ممّا یطول تعداده، والحکم بعدم عدالة هؤلاء لا یلتزمه أحد یؤمن بالله، والذی ظهر لی من کلمات أصحابنا المتقدمین، وسیرة أساطین المحدثین، أن المخالفة فی غیر الاُصول الخمسة لا یوجب الفسق، إلاّ أن یستلزم انکار ضروری الدین کالتجسیم بالحقیقة لا بالتسمیة، وکذا القول بالرؤیة بالانطباع او الانعکاس، وأما القول بها لا معهما فلا، لانه لا یبعد حملها علی ارادة الیقین التام، والانکشاف العلمی، وأما تجویز السهو علیه وادراک اللذة العقلیة علیه تعالی مع تفسیرها بارادة الکمال من حیث انه کمال فلا یوجب فسقاً.  
ثم قال: ونسب ابن طاووس ونصیر الدین المحقق الطوسی وابن فهد والشهید الثانی وشیخنا البهائی وجدّی العلاّمة وغیرهم من الاجلة إلی التصوف، وغیر خفی أن ضرر التصوف إنما هو فساد الاعتقاد من القول بالحلول او الوحدة فی الوجود او الاتحاد او فساد الاعمال المخالفة للشرع التی یرتکبها کثیر من المتصوفة فی مقام الریاضة او العبادة، وغیر خفی علی المطلعین علی أحوال هؤلاء الاجلة من کتبهم وغیرهم انهم منزهون من کلتا المفسدتین قطعاً، ونسب جدی العالم الربانی والمقدس الصمدانی مولانا محمد صالح المازندرانی وغیره من الاجلة إلی القول باشتراک اللفظ، وفیه أیضاً ما أشرنا الیه ونسب المحمدون الثلاثة والطبرسی إلی القول بتجویز السهو علی  
------  
( 433 )  
النبی، ونسب ابن الولید والصدوق أیضاً منکر السهو إلی الغلوّ، وبالجملة اکثر الاجلة لیسوا بخالصین عن امثال ما اشرنا الیه، ومن هذا یظهر التأمل فی ثبوت الغلوّ وفساد المذهب بمجرد رمی علماء الرجال من دون ظهور الحال»(1).  
ونحن بعد ما قرأنا ذلک انتقلنا إلی ما ذکره العلاّمة الزمخشری فی حق نفسه حیث یقول:  
تعجبت من هذا الزمان وأهله \*\*\* فما أحد من اُلسن الناس یسلم(2)  
والذی تبیَّن لنا من مراجعة هذه الکلم هو أن اکثر علماء الرجال، او من کان ینقل عنه علماء الرجال لم یکن عندهم ضابطة خاصة لتضعیف الراوی من حیث العقیدة، بل کلّما لم تنطبق عقیدة الراوی مع عقیدته رماه بالغلوّ والضعف فی العقیدة، وربما یکون نفس الرامی مخطئاً فی اعتقاده بحیث لو وقفنا علی عقیدته لحکمنا بخطئه، أو وقف فی کتاب الراوی علی أخبار نقلها هو من غیر اعتقاد بمضمونها فزعم الرامی أن المؤلف معتقد به، إلی غیر ذلک مما یورث سوء الظن، مثل ما إذا ادّعی بعض أهل المذاهب الفاسدة أن الراوی منهم ولیس هو منهم.  
وجملة القول فی ذلک ما ذکره المحقّق المامقانی حیث قال: «إن الرمی بما یتضمن عیباً، فضلا عن فساد العقیدة مما لا ینبغی الأخذ به بمجرده إذ لعل الرامی قد اشتبه فی اجتهاده، أو عول علی من یراه أهلاً فی ذلک وکان مخطئاً فی اعتقاده، او وجد فی کتابه أخباراً تدل علی ذلک وهو بریء منه ولا یقول به، أو ادعی بعض أهل تلک المذاهب الفاسدة أنه منهم وهو کاذب، أو روی أخباراً ربما توهم من کان قاصراً أو ناقصاً فی الادراک والعلم أن ذلک ارتفاع وغلوّ، ولیس کذلک، او کان جملة من الاخبار یرویها ویحدث بها ویعترف  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . تعلیقة المحقق البهبهانی.  
2 . الکشاف: 3 / 376، طبعة مصر.  
------  
( 434 )  
بمضامینها ویصدق بها من غیر تحاش بها واتّقاء من غیره من أهل زمانه، بل یتجاهر بما لا تتحمّلها أغلب العقول فلذا رمی»(1).  
فتلخص أن تضعیف الراوی من جانب العقیدة لا یتمّ إلاّ بثبوت أمرین:  
الأول: أن یثبت أن النظریة مما توجب الفسق.  
الثانی: أن یثبت أن الراوی کان معتقداً بها.  
وأنی لنا باثبات الأمرین.  
أما الأول، فلوجود الخلاف فی کثیر من المسائل العقیدیة حتی مثل سهو النبی فی جانب التفریط او نسبة التفویض فی بعض معانیها فی جانب الافراط، فان بعض هذه المسائل وان صارت من عقائد الشیعة الضروریة بحیث یعرفها العالی والدانی، غیر أنها لم تکن بهذه المثابة فی العصور الغابرة.  
وأما الثانی، فان إثباته فی غایة الاشکال، خصوصاً بالنظر إلی بعض الاعمال التی کان یقوم بها بعض الرواة فی حق بعض، من الاخراج والتشدید بمجرد النقل عن الضعفاء وان کان ثقة فی نفسه، او لبعض الوجوه المحتملة التی ذکرها العلاّمة المامقانی، وما لم یثبت الامران لا یعتنی بهذه التضعیفات الراجعة إلی جانب العقیدة.

تضعیف الراوی من حیث العمل

تضعیف الراوی من حیث العمل  
قد عرفت فی صدر البحث أن تضعیف الراوی یرجع إلی أحد الأمرین: إما تضعیف فی العقیدة او تضعیف فی جانب العمل، وقد وقفت علی التضعیف من الجانب الأول وحان الوقت أن نبحث فی الضعف من الجانب الثانی.  
فنقول: إن تضعیف الراوی من جانب العمل علی قسمین: تارة یرجع  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مقباس الهدایة: 150.  
------  
( 435 )  
إلی عمله غیر المرتبط بنقله وحدیثه، کما إذا ارتکب بعض الکبائر وأصرَّ بالصغائر ولم یکن مرتبطاً بالحدیث، واُخری یکون مربوطاً بالحدیث ویعرف ذلک بملاحظة الکلمات الواردة فی حقه. منها قولهم: مضطرب الحدیث ومختلط الحدیث، ولیس بنقیّ الحدیث، یعرف حدیثه وینکر، غمز علیه فی حدیثه، او فی بعض حدیثه، ولیس حدیثه بذاک النقی، وهل هذه الألفاظ قادحة فی العدالة او لا، قال المحقّق البهبهانی: إن هذه الالفاظ وأمثالها لیست بظاهرة فی القدح فی العدالة لورود هذه الالفاظ فی حق أحمد بن محمد بن خالد وأحمد بن عمر(1).  
تمَّ الکلام حول فرق الشیعة التی ربما یوجب الانتماء إلی بعضها تضعیف الراوی وعدم الاعتماد علی نقله. بقیت هناک فوائد رجالیة لا تجتمع تحت عنوان واحد، نبحث عنها فی الخاتمة ـ إن شاء الله ـ.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفوائد الرجالیة: 43، الفائدة الثانیة.  
خاتمة فی فوائد رجالیة

خاتمة فی فوائد رجالیة

اشاره

خاتمة فی فوائد رجالیة  
ان هناک فوائد رجالیة متفرقة لا تدخل تحت ضابطة واحدة وقد ذکرها الرجالیون فی کتبهم ونحن نکتفی بما هو الاهمّ من تلک الفوائد، التی لا غنی للمستنبط عن الاطلاع علیها.  
ولأجل تسهیل الأمر نأتی بکل واحدة منها تحت فائدة خاصة، عسی أن ینتفع بها القارئ الکریم، بفضله ومنه سبحانه.

الفائدة الأولی

الفائدة الأولی  
روی أصحابنا فی کتب الاخبار عن رجال یذکرون تارة کناهم أو ألقابهم، واخری ما اشتهروا به، وثالثة اسماءهم غیر المعروفة عند الاکثر. فیعسر تحصیل اسمائهم ومعرفة حالهم. لأن الغالب فی کتب الفهرست والرجال سرد الرواة بأسمائهم المشهورة، وعدم الاعتناء بما وقع فی اسناد الروایات، کما هو الحال فی رجال النجاشی مثلا. ولا یخفی أن کل من له کنیة او لقب، لا یصحّ التعبیر عنه بکنیته او لقبه إلاّ إذا کان مشتهراً بواحد منهما بحیث کان عنوانه فی الکنی صحیحاً کأبی جمیلة وأبی المغرا وغیرهم. وقد جمع العلاّمة فی خاتمة الخلاصة(1) وابن داود فی خاتمة القسم الأول من الرجال(2) أکثر  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الخلاصة: 269 ـ 271، الفائدة الأولی.  
2 . الرجال لابن داود: 212 ـ 214، الفصل 5.  
------  
( 440 )  
المشهورین بالکنی، فذکر اسماءهم لیعلم المراد بهم إذا وردوا فی الاخبار(1) ونحن نأتی بالاهم منهم مع ذکر أشخاص اُخر لم یذکروا فی الکتابین مرتبین علی حروف التهجی، مبتدئین بالکنی فالالقاب.  
1ـ أبو أحمد الازدی هو محمد بن أبی عمیر.  
2ـ أبو أیوب الانصاری، اسمه خالد بن زید.  
3ـ ابو أیوب الخراز (بالراء المهملة قبل الالف والمعجمة بعدها) هو إبراهیم بن عیسی. وقیل عثمان(2).  
4ـ أبو بکر الحضرمی، اسمه عبدالله بن محمد. قال العلاّمة: «أخذت ذلک من کتاب من لا یحضره الفقیه».  
5ـ أبو البلاد، اسمه یحیی بن سلیم.  
6ـ أبو جعفر، روی الشیخ وغیره فی کثیر من الاخبار عن «سعد بن عبدالله، عن أبی جعفر». والمراد بأبی جعفر هنا هو أحمد بن محمد بن عیسی(3).  
7ـ ابو جعفر الاحول، هو محمد بن النعمان یلقب بـ «مؤمن الطاق».  
8ـ أبو جعفر الزیّات، اسمه محمد بن الحسین بن أبی الخطاب الهمدانی.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . والجدیر بالذکر ان هذا الباب غیر باب الکنی الذی یعنون فیه الرجل بالکنیة ویذکر حاله کما ذکر فی قاموس الرجال: 11 / 171 ـ 172، واضاف ان المتأخرین خلطوا بین الامرین ولم یفرقوا بین البابین.  
2 . هذا هو المذکور فی رجال النجاشی. لکن ابن داود ذکره بعنوان إبراهیم بن زیاد نقلا عن الشیخ والرجال: 31، الرقم 19 من القسم الأول).  
3 . الخلاصة: 271، الفائدة الثانیة. الرجال لابن داود: 307. منتقی الجمان: 1 / 37، ذیل الفائدة السادسة.  
------  
( 441 )  
9ـ أبو جعفر الرواسی، اسمه محمد بن الحسن بن أبی سارة.  
10ـ أبو جمیلة هو المفضل بن صالح السکونی.  
11ـ أبو الجوزاء، هو منبّه بن عبدالله.  
12ـ أبو الجیش، اسمه مظفّر بن محمد بن أحمد البلخی.  
13ـ أبو حمران، اسمه موسی بن إبراهیم المروزی.  
14ـ أبو حمزة الثمالی، اسمه ثابت بن أبی صفیة دینار.  
15ـ أبو حنیفة سائق الحاج، اسمه سعید بن بیان(1).  
16ـ أبو خالد القمّاط، اسمه یزید(2).  
17ـ أبو خدیجة، هو سالم بن مکرم.  
18ـ أبو الخطاب. ملعون، اسمه محمد بن مقلاص، یکنّی أیضاً أبو اسماعیل وأبو الظبیان(3).  
19ـ ابو داود المسترق (بتشدید القاف) المنشد، اسمه سلیمان بن سفیان. قال ابن داود: «انّما سُمی المسترق لانه کان یسترق الناس بشعر السید الحمیری».  
20ـ أبو الربیع الشامی، اسمه خلید بن أوفی.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 476. وفی رجال ابن داود: الرقم 686 من القسم الأول: «سائق الحاج».  
2 . ذکره النجاشی فی رجاله بالرقم 1223، وابن داود فی رجاله بالرقم 1722. فما فی الفصل الخامس من خاتمة رجاله بأن اسمه «خالد بن یزید» من هفوات قلمه الشریف.  
3 . رجال ابن داود: الرقم 482 من القسم الثانی. اما العلاّمة - قدس سره -فخلط عند ذکر ابی الخطاب فی خاتمة خلاصته وقال: «ابو الخطاب، ملعون یقال له مقلاص ومحمد بن ابی زینب الرواسی. اسمه محمد بن أبی سارة» وفیه من الخطأ ما لا یخفی عصمنا الله من الزلل.  
------  
( 442 )  
21ـ ابو سعید القماط، هو خالد بن سعید.  
22ـ ابو سمینة، اسمه محمد بن علی بن إبراهیم القرشی.  
23ـ ابو الصباح الکنانی، اسمه إبراهیم بن نعیم العبدی.  
24ـ ابو علی الاشعری، اسمه محمد بن عیسی بن عبدالله بن سعد بن مالک، شیخ القمیین، من أصحاب الرضا وأبی جعفر الثانی - علیهما السلام -.  
25ـ ابو علی الاشعری القمی، اسمه أحمد بن ادریس، من مشایخ أبی جعفر الکلینی. مات سنة 306 بالقرعاء.  
26ـ ابو عبیدة الحذّاء اسمه زیاد بن عیسی.  
27ـ أبو غالب الزراری، اسمه أحمد بن محمد بن سلیمان.  
28ـ ابو الفضل الحنّاط اسمه سالم.  
29ـ ابو القاسم. قال العلاّمة: «یرد فی بعض الاخبار: الحسن بن محبوب، عن أبی القاسم. والمراد به معاویة بن عمّار»(1).  
30ـ ابو المغرا، اسمه حمید بن المثنّی(2).  
31ـ ابو ولاّد الحناط، اسمه حفص بن سالم.  
32ـ ابو هاشم الجعفری، اسمه داود بن القاسم بن اسحاق.  
33ـ ابو همّام، اسمه اسماعیل بن همّام.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الخلاصة: 271، الفائدة الثانیة; الرجال لابن داود: 307.  
2 . رجال ابن داود: الرقم 538، من القسم الأول. رجال النجاشی: الرقم 340. اما «ابو المعزا» المذکور فی الخلاصة: 58 فلیس بصحیح قطعاً.  
------  
( 443 )  
34ـ ابن حمدون الکاتب، هو أحمد بن إبراهیم بن اسماعیل.  
35ـ ابن عقدة، اسمه أحمد بن محمد بن سعید (المتوفّی عام 333 هـ).  
36ـ البزوفری، اسمه الحسین بن علی بن سفیان.  
37ـ البقباق، اسمه الفضل بن عبد الملک.  
38ـ الحجّال، اسمه عبدالله بن محمد الاسدی(1).  
39ـ الخشّاب، اسمه الحسن بن موسی.  
40ـ سجّادة، اسمه الحسن بن أبی عثمان.  
41ـ السمکة، اسمه أحمد بن اسماعیل.  
42ـ الشاذانی هو محمد بن أحمد بن نعیم.  
43ـ الصفوانی، اسمه محمد بن أحمد بن عبدالله بن قضاعة(2).  
44ـ الطاطری، اسمه علی بن الحسن بن محمد الطائی.  
45ـ علاّن، اسمه علی بن محمد بن إبراهیم الکلینی.  
46ـ القلانسی ابو جعفر، هو محمد بن أحمد بن خاقان (حمدان النهدی).  
47ـ القلانسی ابو عبدالله، هو الحسین بن مختار.  
48ـ النوفلی، اسمه الحسین بن یزید. یروی عن السکونی.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . یعبر عنه بأبی محمد الحجال أیضاً. کما فی الکشی: الرقم 497.  
2 . الرجال لابن داود: الرقم 1296 من القسم الأول. رجال النجاشی: الرقم 1050. فما فی خاتمة القسم الأول من الرجال: 213، وخاتمة الخلاصة: 269، من ثبت «ابی عبدالله» بدل «عبدالله» لعله سهو.  
------  
( 444 )  
49ـ الوشّاء، اسمه الحسن بن علی بن زیاد.  
50ـ حمدان النهدی، اسمه محمد بن أحمد بن خاقان.  
51ـ محمد بن زیاد الأزدی هو محمد بن أبی عمیر.  
52ـ محمد بن زیاد البزاز، متّحد مع ما قبله.

الفائدة الثانیة

الفائدة الثانیة  
توجد فی کثیر من طرق الکافی لا سیما فی أوائلها، عبارة «عدَّة من أصحابنا» بعنوان مطلق، مع ذکر بعضهم أحیاناً. کما فی الحدیث الأول من کتاب العقل والجهل: «عدَّة من اصحابنا منهم محمد بن یحیی العطار، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب...»(1).  
او فی الحدیث الثانی من باب «أن الائمة- علیهم السلام - یعلمون علم ما کان وعلم ما یکون...» من کتاب الحجّة: «عدَّة من اصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عن یونس بن یعقوب، عن الحارث بن المغیرة، وعدَّة من اصحابنا، منهم عبد الأعلی، وأبو عبیدة، وعبدالله بن بشر الخثعمی، سمعوا أبا عبدالله - علیه السلام -...»(2).  
فوقع البحث عند المحدّثین والرجالیّین قدیماً وحدیثاً فی تعیین المراد منهم، کما بحثوا فی أنه هل یجب معرفة أسمائهم وتمییز ما اُبهم منهم لأجل الحکم بصحة الحدیث او عدم صحته أو لا یجب ذلک، وأن الطریق المذکور فیه «عدَّة من أصحابنا» لیس مرسلاً أو ضعیفاً من هذه الجهة؟ حتی إن بعضهم أفرد رسالة مستقلة حول المذکورین بهذا العنوان، کما حکی فی المستدرک(3).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: 1 / 10.  
2 . الکافی: 1 / 261، الحدیث 2.  
3 . مستدرک الوسائل: 3 / 541.  
------  
( 445 )  
ونحن نذکر ملخّص ما قیل فی هذا المضمار لما فیه من الفوائد فنقول:  
حکی النجاشی - رحمه الله -فی کتابه عند ترجمة أبی جعفر محمد بن یعقوب الکلینی هذه العبارة عنه «کلّ ما کان فی کتابی: «عدَّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عیسی» فیهم: محمد بن یحیی (العطّار) وعلی بن موسی الکمیذانی وداود بن کورة، وأحمد بن ادریس، وعلی بن إبراهیم بن هاشم»(1).  
ونقله العلاّمة فی الخلاصة عن النجاشی(2) وزاد علیه أن الکلینی قال أیضاً: «وکلّ ما ذکرته فی کتابی المشار الیه: «عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقی» فهم: علی بن إبراهیم، وعلی بن محمد بن عبدالله بن اذینة، وأحمد بن عبدالله بن اُمیّة(3) وعلی بن الحسن»(4).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 1026.  
2 . الخلاصة: 271. وفیها «الکمنذانی» بدل الکمیذانی وهو منسوب إلی قریة من قری قم.  
3 . قال المحقق التستری: «الظاهر وقوع التحریف فیهما واصلهما: علی بن محمد بن عبدالله ابن ابنته وأحمد بن عبدالله ابن ابنه ـ قاموس الرجال: 11 / 42» مرجع الضمیر فی «بنته» و«ابنه» هو أحمد بن محمد بن خالد البرقی.  
4 . ذکره المحدث النوری أیضاً فی المستدرک: 3 / 541 نقلاً عن الخلاصة مع تفاوت یسیر: منها «علی بن الحسین السعدآبادی» بدل «علی بن الحسن».  
قال صاحب سماء المقال بعد نقل العدة الثانیة عن الخلاصة ما هذا لفظه: «واستظهر جدنا السید انه علی بن الحسین السعدآبادی، نظراً إلی ما ذکره الشیخ فی رجاله من ان علی بن الحسین السعدآبادی روی عنه الکلینی والزراری، وکان معلمه، وانه روی عن أحمد بن محمد بن خالد، علی ما یظهر مما ذکره فی الفهرست. فانه بعد ذکر اسامی کتب البرقی، قال: اخبرنا بهذه الکتب کلها وبجمیع روایاته عدة من اصحابنا منهم الشیخ المفید والغضائری وأحمد بن عبدون وغیرهم عن أحمد بن سلیمان الزراری، قال: حدثنا مؤدبی علی بن الحسین السعدآبادی ابو الحسن القمی، قال حدثنا أحمد بن ابی عبدالله (البرقی)...» ویشهد علیه ـ أی علی استظهار السید ـ. ملاحظة الاسانید. راجع: سماء المقال: 1 / 78.  
------  
( 446 )  
قال: «وکلّ ما ذکرته فی کتابی المشار الیه: «عدَّة من أصحابنا عن سهل بن زیاد» فهم: علیّ بن محمد بن علان(1)، ومحمد بن أبی عبدالله ومحمد بن الحسن، ومحمد بن عقیل الکلینی».  
هذا ما تبیَّن من أسامی الرواة المذکورین بعنوان العدّة، ولکنه لم یتبیّن کثیر منهم، مثل:  
1ـ عدَّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن أبی نصر.  
2ـ عدَّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عیسی بن یزید.  
3ـ عدَّة من أصحابنا، عن ابان بن عثمان، عن زرارة.  
4 ـ عدَّة من أصحابنا، عن جعفر بن محمد، عن ابن الفضّال.  
5 ـ عدَّة من أصحابنا، عن سعد بن عبدالله.  
وقد استوفی المحدث المتتبّع النوری فی خاتمة مستدرکه والعلاّمة الکلباسی فی سماء المقال البحث عن أکثر العدد المذکورة فی الکافی مع ذکر مواضیعها، فلیراجع(2).  
لکن الشیخ حسن بن زین الدین صاحب المنتقی ادّعی فی کتابه بعد حکایة کلام النجاشی والعلاّمة، أن محمد بن یحیی العطار أحد العدَّة مطلقاً، واستنتج أن الطریق صحیح من جهة العدّة مطلقاً، لأن الرجل کان شیخ أصحابه فی زمانه وکان ثقة عیناً کثیر الحدیث(3).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . صحیحه کما فی رجال النجاشی: 260، الرقم 682: «علی بن محمد بن إبراهیم المعروف بعلان». صرح بذلک أیضاً المحقق التستری فی قاموس الرجال: 11 / 42.  
2 . مستدرک الوسائل: 3 / 545 ; سماء المقال: 1 / 83.  
3 . رجال النجاشی: الرقم 946.  
------  
( 447 )  
قال: «ویستفاد من کلامه ـ أی ابی جعفر الکلینی - رحمه الله -ـ فی الکافی، أن محمد بن یحیی أحد العدَّة مطلقاً، وهو کاف فی المطلوب. وقد اتفق هذا البیان فی أول حدیث ذکره فی الکتاب(1)، وظاهره أنه أحال الباقی علیه. ومقتضی ذلک عدم الفرق بین کون روایة العدَّة عن أحمد بن محمد بن عیسی وأحمد بن محمد بن خالد، وإن کان البیان إنما وقع فی محل الروایة عن ابن عیسی، فإنه روی عن العدَّة عن ابن خالد بعد البیان بجملة یسیرة من الاخبار(2)، ویبعد أن لا یکون محمد بن یحیی فی العدة عن ابن خالد ولا یتعرض مع ذلک للبیان فی أول روایته عنه، کما بیَّن فی أول روایته عن ابن عیسی»(3).  
یلاحظ علیه: «أنه بعد تصریح الکلینی علی ما نقل عنه العلاّمة، بأسماء العدَّة عن أحمد بن محمد بن خالد (إذ لم یذکر فیه محمد بن یحیی) لا سبیل لهذا الاحتمال. ولذا ذکر الکلباسی أن الکلام المزبور أشبه شیء بالاجتهاد فی مقابلة النصّ(4).  
إن قیل: یمکن استظهار ما ذکره صاحب المنتقی، ممّا حکاه المحدّث النوری عند نقل کلام العلاّمة فی العدة عن البرقی بأنه یوجد فی بعض نسخ الکافی فی الباب التاسع من کتاب العتق هذا الاسناد: «عدَّة من أصحابنا علی بن إبراهیم، ومحمد بن جعفر، ومحمد بن یحیی، وعلی بن محمد بن عبدالله القمی وأحمد بن عبدالله وعلی بن الحسین جمیعاً عن أحمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عیسی».  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . المراد منه أول حدیث من کتاب العقل والجهل، بهذا الاسناد: عدة من أصحابنا، منهم محمد بن یحیی العطار، عن أحمد بن محمد.... (الکافی: 1 / 10).  
2 . راجع الکافی: 1 / 11، الحدیث 7: عدة من اصحابنا، أحمد بن محمد بن خالد.  
3 . منتقی الجمان: 1 / 43.  
4 . سماء المقال: 1 / 80.  
------  
( 448 )  
قلنا: أولاً ـ ان ورود هؤلاء فی طریق هذه الروایة لا یدل علی ان المراد من العدة عن البرقی فی جمیع الموارد هم المذکورون هنا، بل یدل علی ان الوارد فی طریق هذه الروایة، غیر الذین اشتهروا بعنوان العدَّة عن البرقی فیما حکاه العلاّمة. وبعبارة اخری: ان السبب لذکر اسامی أفراد العدة فی هذا الطریق هو التنبیه علی أن المراد من العدة هنا، غیر المراد من العدة فی الروایات الاُخر عن البرقی.  
ثانیاً ـ ما افاده المحقق التستری وأجاد فی افادته بأن المنقول لا ینبغی أن یعتمد علیه، لانه نقل عن نسخة مختلطة الحواشی بالمتن. والصحیح ما نقله الحرّ العاملی فی «الوسائل» وموجود فی أکثر نسخ الکافی وهو: «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد»(1).  
هذا، والذی یسهّل الخطب هو أن المذکورین بعنوان العدَّة فی طرق الکلینی هم مشایخ اجازته إلی کتب کابن البرقی، وسهل بن زیاد، وابن عیسی، والبزنطی، وسعد بن عبدالله وغیرهم من اصحاب المصنَّفات والکتب(2)، کما صرح بذلک العلاّمة النوری فی خاتمة کتاب المستدرک(3).  
وحیث إن أکثر هذه الکتب والمؤلفات معلومة الانتساب إلی مؤلفیها، وقد رام الکلینی من ذکر العدّة اکثار الطریق إلی الکتب المذکورة فقط وقد عرفت  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . راجع الکافی: 6 / 183، کتاب العتق، باب المملوک بین شرکاء، الحدیث 5; الوسائل: 16 / 22، الحدیث 5.  
2 . حکی النجاشی، فی ترجمة أحمد بن محمد بن عیسی عن استاذه ابی العباس أحمد بن علی بن نوح السیرافی انه قال: «اخبرنا بها ـ أی بکتب أحمد بن محمد ـ ابو الحسن بن داود عن محمد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم ومحمد بن یحیی وعلی بن موسی بن جعفر وداود بن کورة وأحمد بن ادریس، عن أحمد بن محمد بن عیسی بکتبه» (رجال النجاشی: 82، ذیل الرقم 198). وهؤلاء هم المذکورون بعنوان العدة عن ابن عیسی. وفی هذا تصریح بانهم کانوا طرق الکلینی إلی کتب ابن عیسی.  
3 . مستدرک الوسائل: 3 / 542.  
------  
( 449 )  
المختار فی باب «شیخوخة الاجازة» انه لا حاجة إلی اثبات وثاقة المجیز بالنسبة إلی کتاب مشهور، فلا یهمّنا التعرّض لتشخیص هؤلاء العدة وتمییز ما اُبهم منهم وجرحهم او تعدیلهم، وان کان اکثر المذکورین منهم من أجلاّء الاصحاب وأعاظم الرواة.  
بقی أنه ربما یروی الکلینی معبِّراً بلفظ «الجماعة»، کما فی کتاب العقل والجهل، الحدیث 15: «جماعة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عیسی...»(1) او یروی معبّراً بلفظ «غیر واحد من اصحابنا» کما فی باب زکاة مال الغائب الحدیث 11: «غیر واحد من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن علی بن مهزیار»(2) ویظهر من العلاّمة الکلباسی فی کلا التعبیرین، ومن المحقّق التستری فی التعبیر الأول أنه علی منوال العدّة، فلا فرق بین «جماعة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد» و«عدَّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد»(3).  
وللعلامة بحر العلوم اشعار فی ضبط العدة لا بأس بذکرها:  
عدّة أحمد بن عیسی بالعدد خمسة أشخاص بهم تمّ السند  
علیّ العلی والعطار ثمّ ابن ادریس وهم أخیار  
ثمّ ابن کورة، کذا ابن موسی فهؤلاء عدّة ابن عیسی  
وإن عدّة التی عن سهل من کان الأمر فیه غیر سهل  
ابن عقیل وابن عون الاسدی کذا علی بعده محمد  
وعدة البرقی وهو أحمد(4) علی بن الحسن وأحمد  
وبعد ذین ابن اذینة علی وابن لابراهیم واسمه علی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: 1 / 23، الحدیث 15.  
2 . الکافی: 3 / 521، الحدیث 11.  
3 . سماء المقال: 1 / 83 ـ 84 ; قاموس الرجال: 11 / 43.  
4 . یذکر الکلینی فی أکثر الاسناد «عدة من اصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد» وفی بعضها: «عدة من اصحابنا عن أحمد بن ابی عبدالله» کما فی: 6 / 367 باب الخس من کتاب الاطعمة. والمراد منه البرقی أیضاً.  
------  
( 450 )  
هذا تمام الکلام فی عدَّة الکلینی.

الفائدة الثالثة

الفائدة الثالثة  
قد یحذف الکلینی صدر السند فی خبر مبتنیاً علی الخبر الذی قبله وهذا ما یعبّر عنه فی کلام أهل الدرایة بالتعلیق فمثلاً یقول فی الخبر الأول من الباب:  
«علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن منصور بن یونس...» وفی الخبر الثانی منه: «ابن أبی عمیر، عن الحسن بن عطیة، عن عمر بن یزید(1)» او یقول فی الخبر الأول من الباب: «علی، عن أبیه، عن ابن ابی عمیر، عن أبی عبدالله صاحب السابری...» وفی الخبر الثانی منه: «ابن ابی عمیر، عن ابن رئاب، عن اسماعیل بن الفضل». وفی الخبر الثالث منه: «ابن ابی عمیر، عن حفص بن البختری، عن ابی عبدالله - علیه السلام -...»(2).  
او یقول فی الخبر الأول: «عدَّة من اصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عیسی وأحمد بن محمد بن خالد، وعلی بن إبراهیم عن أبیه، وسهل بن زیاد جمیعاً عن ابن محبوب عن علی بن رئاب عن ابی عبیدة الحذّاء، عن ابی عبدالله - علیه السلام -»، وفی الخبر الثانی منه: «ابن محبوب، عن مالک بن عطیة، عن سعید الأعرج، عن أبی عبدالله- علیه السلام -». وفی الخبر  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: 2 / 96، الحدیث 16 و 17 من باب الشکر.  
2 . الکافی: 2 / 98 ـ 99، الحدیث 27 و 28 و 29. والصفحة 104 ـ 105 الحدیث 6 و 7 والصفحة 121 ـ 122، الحدیث 2 و 3.  
------  
( 451 )  
الثالث منه یقول: «ابن محبوب، عن ابی جعفر محمد بن النعمان الاحول صاحب الطاق، عن سلام بن المستنیر، عن ابی جعفر - علیه السلام -» (1).  
ومن المعلوم ان امثال هذه الاخبار مسندة لا مرسلة کما صرَّح به جماعة کالمجلسی الأول والسید الجزائری وصاحب المعالم(2). قال الاخیر فی المنتقی:  
«اعلم أنه اتفق لبعض الاصحاب توهّم الانقطاع فی جملة من أسانید الکافی لغفلتهم عن ملاحظة بنائه لکثیر منها علی طرق سابقة وهی طریقة معروفة بین القدماء، والعجب أن الشیخ - رحمه الله -ربّما غفل عن مراعاتها فأورد الاسناد من الکافی بصورته ووصله بطرقه عن الکلینی من غیر ذکر للواسطة المتروکة. فیصیر الاسناد فی روایة الشیخ له منقطعاً ولکن مراجعة الکافی تفید وصله. ومنشأ التوهّم الذی أشرنا الیه فقد الممارسة المطلعة علی التزام تلک الطریقة»(3).  
وقد تعجب صاحب «سماء المقال» من الشیخ فی تهذیبه، حیث نقل روایة عن الکلینی وادعی أنها مرسلة مع أنه من باب التعلیق(4)، والروایة موجودة فی باب الزیادات فی الزکاة من «التهذیب» بهذا السند:  
«محمد بن یعقوب مرسلا عن یونس بن عبد الرحمن، عن علی بن أبی حمزة، عن ابی بصیر، عن أبی عبدالله - علیه السلام -»(5)، والروایة موجودة فی «الکافی» کتاب الزکاة، باب منع الزکاة، (الحدیث 3) ولکنها مبتنیة  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: 2 / 124 ـ 125، الحدیث 1 و 2 و 3 من باب الحب فی الله والبغض فی الله.  
2 . سماء المقال: 2 / 132.  
3 . منتقی الجمان: 1 / 24 ـ 25.  
4 . سماء المقال: 2 / 132.  
5 . التهذیب: 4 / 111، الحدیث 59.  
------  
( 452 )  
علی الروایة التی نقلها قبلها بهذا السند:  
«علی بن إبراهیم، عن ابیه، عن اسماعیل بن مرار، عن یونس، عن ابن مسکان یرفعه عن رجل عن ابی جعفر - علیه السلام -» (1).  
فما رواه الشیخ عن الکلینی عن یونس لیس مرسلاً، کما ان المحدث الحر العاملی التفت إلی التعلیق واتی بتمام السند، هکذا:  
محمد بن یعقوب عن علی، عن ابیه عن اسماعیل بن مرار، عن یونس، عن علی بن ابی حمزة، عن ابی بصیر، عن ابی عبدالله - علیه السلام -» (2).  
وزعم بعض ان حذف الکلینی صدر السند لعله لنقله عن الاصل المروی عنه. واجاب عنه صاحب «قاموس الرجال» ان الحذف للنقل عن اصل من لم یلقه، بعید عن دأب القدماء. وهذا هو المفید فی «الارشاد» حیث ینقل عن «الکافی» بقوله: «جعفر بن محمد بن قولویه عن محمد بن یعقوب». نعم، قد یفعلون ذلک مع ذکر طرقهم إلی الاصل بعنوان المشیخة، کما فعل ذلک الصدوق والشیخ فی الفقیه والتهذیبین (3).

الفائدة الرابعة

الفائدة الرابعة  
انه قد صدر الکلینی جملة من الاسانید بعلی بن محمد وقد اضطربوا فی تعیینه، منهم من جزم بکونه علی بن محمد بن إبراهیم علان، ومنهم من اختار کونه علی بن محمد بن اذینة، ومنهم من رجح ان المراد علی بن محمد بن بندار، ومنهم من توقف ولم یعین احدهم.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الکافی: 3 / 503، الحدیث 2 و 3.  
2 . الوسائل: 6 / 18، الباب 4، الحدیث 3.  
3 . قاموس الرجال: 11 / 41.  
------  
( 453 )  
قال المولی صالح المازندرانی فی شرحه علی الکافی: «یروی مصنف هذا الکتاب کثیراً عن علی بن محمد وهو علی بن محمد بن إبراهیم الکلینی المعروف بعلاّن»(1).  
اختار العلاّمة المجلسی فی مواضع من «مرآة العقول» کون المراد منه علی بن محمد بن عبدالله بن اذینة الذی ذکره العلاّمة فی العدّة التی تروی عن البرقی (2) وقال فی موضع آخر ـ علی ما حکی عنه ـ:  
«ان تعیین علی بن محمد المصدَّر فی اوائل السند من بین الثلاثة المذکورة مشکل»(3).  
وذهب العلاّمة المامقانی إلی ان علی بن محمد هذا مردد بین ثلاثة وهم: علی بن محمد بن عبدلله بن اذینة، وعلان، والمعروف بـ ـ ماجیلویه وکل منهم شیخ الکلینی. ثم قال: «فحمله علی احدهم دون الاخرین تحکم. والصالح لم یذکر دلیله» (4).  
وادعی صاحب «قاموس الرجال» ان الظاهر تعین ارادة علان دون صاحبیه. وذلک لانه کلما ورد «علی بن محمد» عن سهل، وقد فسر الکلینی «عدة سهل» بجمع منهم «علان». واضاف ان کون «ابن اذینة» غیر ماجیلویه غیر معلوم، بل الظاهر کون «ابن اذینة» محرف «ابن لابنته» فهو متحد مع ماجیلویه (5).  
توضیح ذلک: ان علی بن محمد بن عبدالله المعروف ابوه بـ ـ ماجیلویه هو  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . شرح الکافی للمولی صالح: 1 / 78، ذیل الحدیث 2.  
2 . مرآة العقول: 1 / 34، شرح الحدیث 8.  
3 . تنقیح المقال: 98 ـ 99، الفائدة الثامنة، من الخاتمة فصل الکنی .  
4 . المصدر نفسه.  
5 . قاموس الرجال: 11 / 51 ـ 52. وصرح بهذا التحریف فی الصفحة 42 أیضاً.  
------  
( 454 )  
ابن بنت البرقی، کما صرح النجاشی فی کتابه (1) اما علی بن محمد بن عبدالله ابن اذینة فهو مذکور فقط فی عدة الکلینی عن البرقی ولیس له عین ولا اثر فی موضع اخر ومن هنا استظهر المحقق التستری ان «اذینة» محرف «ابنته» والضمیر راجع إلی البرقی فهو متحد مع ماجیلویه المذکور الذی تأدب علی البرقی واخذ عنه العلم والادب وروی بواسطته کتب الحسین بن سعید الاهوازی.  
وغیر خفی أیضاً ان علی بن محمد المعروف بـ ـ ماجیلویه متحد مع علی بن محمد بن بندار الذی یروی عنه الکلینی کثیراً.  
وعلی ضوء هذا فلو صح ما استظهره المحقق التستری یرجع التردید إلی اثنین وهما علان وماجیلویه.  
ولکن ما ادعاه (دام ظله) من تعین ارادة علان دون ماجیلویه، لیس بتام لانه قد وقع فی الکافی روایة علی بن محمد عن علی بن الحسن (2) وعن ابن جمهور (3) وعن الفضل بن محمد (4) وعن محمد بن موسی (5) وغیرهم من الرجال، وان کانت روایة علی بن محمد عن سهل کثیرة جداً، وعلی سبیل المثال نذکر انه یوجد فی «الکافی» من أول کتاب الطهارة إلی اخر الزکاة اکثر من مائة مورد، روی الکلینی فی سبعین مورداً منها عن علی بن محمد، عن سهل، وفی سائرها عن رجال اخرین. فاطلاق کلام المحقق المذکور لیس فی محله. کما ان ما ذکره صاحب «معجم رجال الحدیث» بعدم ظفره فی الکافی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: 353، الرقم 947، والصفحة 59 ذیل الرقمین 136 ـ 137.  
2 . الکافی: 3 / 185. الحدیث 6.  
3 . المصدر نفسه: 37، الحدیث 16 والصفحة 506، الحدیث 23، والصفحة 527، الحدیث 2.  
4 . المصدر نفسه: 287، الحدیث 5.  
5 . المصدر نفسه: 287، الحدیث 4.  
------  
( 455 )  
وفی غیره علی روایة محمد بن یعقوب الکلینی عن علان غریب جداً(1).  
وادعی ـ دام ظله ـ أیضاً ان المراد من علی بن محمد المذکور فی اوائل اسناد الکافی هو ابن بندار. والیک نص کلامه:  
«علی بن محمد من مشایخ الکلینی وقد اکثر الروایة عنه فی الکافی فی جمیع اجزائه واطلق. ومن ثم قد یقال بجهالته. ولکن الظاهر انه علی بن محمد بن بندار الذی روی عنه کثیراً فقد روی عنه فی ابواب الاطعمة ثلاثة وثلاثین مورداً (2). وبهذا یتعیَّن أن المراد بعلی بن محمد فی سائر الموارد هو علی بن محمد بن بندار»(3).  
ولا یخفی ما فی هذا القول من النظر، لأن موارد روایة علی بن محمد عن سهل کثیرة ـ کما أشرنا الیه ـ والمراد منه «علاّن» قطعاً لدخوله فی العدة الراوین عن سهل، کما مرَّ.  
ومن عجیب ما وقع له ـ بناء علی ما اختاره ـ أن علی بن محمد بن بندار غیر علی بن محمد بن عبدالله(4)، مع أنهما متّحدان جزماً.  
والذی ظهر لنا بعد النظر فی عبائر المحقّقین أن علی بن محمد المصدر فی أوائل اسناد «الکافی» کثیراً لیس مجهولاً قطعاً، بل هو إما علی بن محمد  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . معجم رجال الحدیث: 12 / 140، الرقم 8389.  
2 . لم نظفر فی کتاب الاطعمة (ج 6، الصفحة 242 ـ 379) إلاّ علی تسعة وعشرین مورداً روی فیها عن علی بن محمد بن بندار، عشرون منها «علی بن محمد بن بندار عن أحمد بن ابی عبدالله»، وسبعة منها «علی بن محمد بن بندار عن ابیه»، وواحد منها «علی بن محمد بن بندار عن محمد بن عیسی»، وواحد منها «علی بن محمد بن بندار عن أحمد بن محمد». والمراد من أحمد بن محمد هو «أحمد بن ابی عبدالله البرقی» کما لا یخفی. وأیضاً روی فی أبواب الاطعمة فی موارد تسعة عن علی بن محمد بدون قید.  
3 . معجم رجال الحدیث: 12 / 138، الرقم 8384.  
4 . المصدر نفسه: الرقم 8439.  
------  
( 456 )  
بن إبراهیم المعروف بعلاّن، وإما علی بن محمد بن بندار المعروف أبوه بماجیلویه. وکلاهما ثقتان. فما ادَّعاه صاحب التنقیح کان أقرب إلی الصواب مما ذکر فی القاموس والمعجم.

الفائدة الخامسة

الفائدة الخامسة  
نقل عن الاسترآبادی وحجة الاسلام الشفتی والمحقّق الکاظمی أن محمد بن الحسن الذی یروی عنه الکلینی هو محمد بن الحسن الصفار (المتوفّی عام 290 هـ) وقوّی هذا القول العلاّمة الکلباسی والمحقّق التستری(1)، أما المحدّث النوری فهو بعد ما نقل الوجوه المؤیدة لکون محمد بن الحسن هو الصفار، زیّفها واستدل علی خلافه بوجوه سبعة. ثم ذکر بعض من کانوا فی طبقة مشایخ الکلینی وشارکوا الصفار فی الاسم، مثل محمد بن الحسن بن علی المحاربی، ومحمد بن الحسن القمی، ومحمد بن الحسن بن بندار ومحمد بن الحسن البرنانی(2).  
وأما احتمال کون محمد بن الحسن هذا هو ابن الولید ـ کما زعمه بعض ـ فبعید غایته، لانه من مشایخ الصدوق وقد توفی عام 343، أی بعد أربعة عشر عاماً من موت الکلینی.

الفائدة السادسة

الفائدة السادسة  
قال صاحب «المعالم» فی الفائدة الثانیة عشرة من مقدمة کتابه المنتقی:  
«یأتی فی أوائل أسانید الکافی: محمد بن اسماعیل عن الفضل بن  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . سماء المقال: 1 / 82. قاموس الرجال: 11 / 43. وأیضاً نقل فی سماء المقال: 1 / 199 عن صاحب «انتخاب الجید» ان کل ما ورد محمد بن الحسن بعد الکلینی، فهو الصفار.  
2 . مستدرک الوسائل: 3 / 543 ـ 545.  
------  
( 457 )  
شاذان، وأمر محمد بن اسماعیل هذا ملتبس، لأن الاسم مشترک فی الظاهر بین سبعة رجال وهم محمد بن اسماعیل بن بزیع الثقة الجلیل، ومحمد بن اسماعیل البرمکی، ومحمد بن اسماعیل الزعفرانی ـ وهذان وثقهما النجاشی(1) ـ ومحمد بن اسماعیل الکنانی، ومحمد بن اسماعیل الجعفری، ومحمد بن اسماعیل الصیمری القمی، ومحمد بن اسماعیل البلخی، وکلهم مجهولو الحال»(2).  
ثم استدل علی نفی کون محمد بن اسماعیل المذکور احد السبعة المذکورین وأضاف: «ویحتمل کونه غیرهم، بل هو أقرب. فان الکشی ذکر فی ترجمة فضل بن شاذان حکایة عنه وقال: إن أبا الحسن محمد بن اسماعیل البندقی النیسابوری ذکرها. ولا یخفی ما فی التزام صاحب الاسم المبحوث عنه، للروایة عن الفضل بن شاذان من الدلالة علی الاختصاص به ونقل الحکایة عن الرجل المذکور یؤذن بنحو ذلک فیقرب کونه هو... ثم ان حال هذا الرجل مجهول أیضاً إذ لم یعلم له ذکر إلاّ بما رأیت. فلیس فی هذا التعیین کثیر فائدة ولعل فی اکثار الکلینی من الروایة عنه شهادة بحسن حاله»(3).  
وما احتمله صاحب المعالم هو ما قوّاه الکلباسی فی «سماء المقال» والتستری فی «قاموس الرجال»(4). ومال الیه کثیر من الاعلام، خلافاً لشیخنا البهائی فی مقدمة «مشرق الشمسین» حیث اختار کون الرجل هو البرمکی الثقة، وخلافاً لابن داود فانه قال:  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 915 و 933.  
2 . ان العلاّمة الکلباسی عد ستة عشر رجلاً باسم محمد بن اسماعیل وتعجب من صاحب المعالم انه ذکر ان المشترکین سبعة رجال، کما ان المحقق الداماد انهاهم إلی اثنی عشر رجلاً وادعی الشیخ البهائی انهم ثلاثة عشر.  
3 . منتقی الجمان: 1 / 43 ـ 45.  
4 . قاموس الرجال: 11 / 51.  
------  
( 458 )  
«إذا وردت روایة عن محمد بن یعقوب عن محمد بن اسماعیل ففی صحتها قولان فان فی لقائه له اشکالاً فتقف الروایة بجهالة الواسطة بینهما وان کانا مرضیین معظمین»(1).  
وظاهر هذا الکلام أنه ابن بزیع، کما قال صاحب المنتقی وناقش فیه بأن الکلینی أجل من أن ینسب الیه هذا التدلیس الفاحش(2).  
ولو سلمنا کون الرجل هو محمد بن اسماعیل النیسابوری فهل یحکم بصحة حدیثه لکونه ثقة أو یحکم بحسنه او ضعفه لکونه مجهول الحال. قال صاحب المعالم: «ویقوی فی خاطری ادخال الحدیث المشتمل علیه فی قسم الحسن». وذکر الکلباسی أنه الثقة الإمامی الجلیل والعالم النبیل واستشهد لقوله تارة باکثار الکلینی فی الکافی من الروایة عنه، حتی قیل إنه روی عنه ما یزید علی خمسمائة حدیث، واخری باستظهار کون الرجل من مشایخ اجازة الکلینی. فحینئذ یکون حدیثه صحیحاً، کما جری علیه المحقّق الداماد والفاضل البحرانی. وفی مقابله جماعة من الاعاظم کالمجلسی الثانی وصاحب المدارک والتفرشی. ولهذا الفریق أیضاً دلائل وشواهد عدیدة، ذکرها العلاّمة الکلباسی فی المقصد الثالث من کتابه(3).

الفائدة السابعة

الفائدة السابعة  
ذکر العلاّمة فی الفائدة التاسعة من «الخلاصة» وابن داود فی رجاله انه قد یغلط جماعة فی الاسناد من إبراهیم بن هاشم إلی حماد بن عیسی، فیتوهمونه حماد بن عثمان وهو غلط فان إبراهیم بن هاشم لم یلق حمّاد بن عثمان، بل حماد بن عیسی(4).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الرجال لابن داود: 306.  
2 . منتقی الجمان: 1 / 45.  
3 . سماء المقال: 1 / 170 ـ 199.  
4 . الخلاصة: 281 ; الرجال لابن داود: 307، الفائدة الرابعة .  
------  
( 459 )  
والأول توفی سنة 190 هـ والثانی سنة 209 هـ (او 208 هـ) کما صرح به النجاشی(1). حکی صاحب المنتقی کلام العلاّمة عن الخلاصة واضاف: «نبَّه علی هذا غیر العلاّمة أیضاً من اصحاب الرجال. والاعتبار شاهد به»(2).  
وأصل هذا الکلام ـ کما تفطن إلیه السید بحر العلوم(3) ـ مأخوذ ممّا ذکره الصدوق فی مشیخة الفقیه بقوله:  
«وما کان فیه من وصیة أمیر المؤمنین لابنه محمد بن الحفنیة (رضی الله عنه)فقد رویته عن ابی(رضی الله عنه)، عن علی بن إبراهیم بن هاشم، عن أبیه، عن حماد بن عیسی عمَّن ذکره، عن أبی عبدالله - علیه السلام -. ویغلط اکثر الناس فی هذا الاسناد فیجعلون مکان حمّاد بن عیسی، حماد بن عثمان. وإبراهیم بن هاشم لم یلق حماد بن عثمان وانما لقی حماد بن عیسی وروی عنه»(4).  
قال صاحب «سماء المقال»:  
«والظاهر من کلام الصدوق أنه اطلع من الخارج علی عدم اللقاء»(5)، فلا جدوی لما صنعه بعض کالمحدث المتتبع النوری - قدس سره -من إثبات إمکان اللقاء، لأن المدعی عدم اللقاء، لا عدم امکانه رأساً(6) وأما ما یوجد فی قلیل من الروایات من روایة إبراهیم بن هاشم عن حماد بن عثمان فلا یضرّ أیضاً، لأن ظاهر مقالة الصدوق وتابعیه حصول التغلیط فی تعیین المطلق فی المقید المخصوص او تبدیل المقید بالمقید وحینئذ إن ثبت عدم اللقاء یحکم إما  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی : 142 ـ 143، الرقم 370 و 371.  
2 . منتقی الجمان: 1 / 261، باب التکفین والتحنیط .  
3 . الفوائد الرجالیة: 1 / 447 ـ 448.  
4 . الفقیه: 4 / 125 ، شرح مشیخة الفقیه.  
5 . سماء المقال: 1 / 9.  
6 . المصدر نفسه: 88.  
------  
( 460 )  
بارسال الحدیث او بتصحیفه. مع أن ما ذکر من موارد الخلاف لم یتحقق إلاّ نادراً فی الغایة(1).  
ومن الشواهد التی ذکروها هی الروایة الخامسة من باب (تحنیط المیّت وتکفینه) بهذا الاسناد: «علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن حمّاد بن عثمان، عن حریز، عن زرارة ومحمد بن مسلم، قالا:...»(2) قال صاحب المنتقی بعد نقل هذا الحدیث وتقویة کلام العلاّمة فی الخلاصة، ما هذا لفظه:  
«وقد وقع هذا الغلط فی اسناد هذا الخبر علی ما وجدته فی نسختین عندی الآن للکافی. ویزید وجه الغلط فی خصوص هذا السند بأن حماد بن عثمان لا تعهد له روایة عن حریز، بل المعروف المتکرّر روایة حماد بن عیسی عنه»(3).  
فتحصل مما ذکرنا أنه إذا وجد فی روایة: «إبراهیم بن هاشم عن حماد» فالمراد منه حماد بن عیسی لا حمّاد بن عثمان، حتی یحکم بارسال السند او تصحیفه بناء علی عدم لقاء إبراهیم لابن عثمان.

الفائدة الثامنة

الفائدة الثامنة  
قال ابن داود فی رجاله: «إذا وردت روایة یروی فیها موسی بن القاسم عن حماد، فلا تتوهَّمها مرسلة لکون حماد من رجال الصادق - علیه السلام -، لأن حماداً إما ابن عثمان وقد بقی إلی زمن الرضا - علیه السلام -وروی عن الصادق والکاظم والرضا- علیهم السلام -وإما ابن عیسی فقد لقی الإمام الصادق - علیه السلام -وبقی إلی زمن أبی جعفر الثانی - علیه السلام -، ومات غریقاً  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . نقل المحقق الکلباسی عن جده السید وعن المحدث النوری موارد عدیدة من روایة إبراهیم عن ابن عثمان واجاب عن اکثرها. فراجع: 1 / 86 ـ 91.  
2 . الکافی: 3 / 144، الحدیث 5.  
3 . منتقی الجمان: 1 / 261.  
------  
( 461 )  
بالجحفة عن نیف وتسعین سنة حیث اراد الغسل للاحرام» (1).

الفائدة التاسعة

الفائدة التاسعة  
ان کلا من الشیخ ابی جعفر محمد بن الحسن الطوسی والشیخ الصدوق ابی جعفر محمد بن بابویه روی عن رجال لم یلقهم، لکنه بینه وبینهم رجال، فمنهم المستقیمون مذهباً، فذاک السند صحیح، ومنهم الموثقون مع فساد مذهبهم، فذاک قوی. ومنهم المجروحون فذاک السند ضعیف. وقد سرد ابن داود اسامی هؤلاء فی التنبیه التاسع من رجاله فلیرجع من اراد (2).  
وقد عرفت حقیقة المقال عند البحث عن «شیخوخة الاجازة» وان ضعف المشایخ لا یضر بصحة الروایة إذا کان الکتاب المنقول عنه من الکتب المشهورة.

الفائدة العاشرة

الفائدة العاشرة  
وقع فی اسناد کثیر من الروایات تبلغ الفین ومائتین وخمسة وسبعین مورداً عنوان «ابی بصیر» (3)فاختلف فی تعیین المراد منه، کما اختلف فی تحقیق عدد من یطلق علیه هذه الکنیة. فذهب بعضهم إلی اطلاقها علی اثنین، وبعض آخر علی ثلاثة، وجمع کثیر علی اربعة. وربما یظهر من بعضهم اکثر من هذا العدد أیضاً. قال المحقق التستری فی رسالته الموسومة بالدر النظیر فی المکنین بابی بصیر:  
«ان هذه الکنیة جعلوها مشترکة بین عدة ذکر القدماء بعضهم، وبعضهم الآخر المتأخرون، یصل جمعهم إلی ثمانیة» (4).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الرجال لابن داود: 306.  
2 . الرجال لابن داود: 308.  
3 . معجم رجال الحدیث: 21 / 45.  
4 . قاموس الرجال : 11 / 60.  
------  
( 462 )  
لکن المشهور کما ذکرنا اشتراکها بین اربعة رجال، کما ذهب الیه ابن داود والتفرشی والعلاّمة المامقانی. قال الأول: «ابو بصیر مشترک بین اربعة: «1 ـ لیث بن البختری 2 ـ یحیی بن ابی القاسم 3 ـ یوسف بن الحارث البتری 4 ـ عبدالله بن محمد الاسدی»(1).  
وهؤلاء الاربعة لیسوا کلهم ثقات، کما جاء فی «معجم رجال الحدیث»: «وقد ذکر بعضهم ان ابا بصیر مشترک بین الثقة وغیره. ولاجل ذلک تسقط هذه الروایات الکثیرة عن الحجیة» (2).  
ولکن الحق کما صرح به المحقق التستری فی قاموسه وفی رسالته المذکورة آنفاً والعلاّمة النحریر الخوانساری فی تألیفه المنیف الموسوم بـ «رسالة عدیمة النظیر فی احوال ابی بصیر» وجمع آخر من المحققین ان المراد منه «یحیی بن ابی القاسم الاسدی الثقة، احد فقهاء الطبقة الأولی من اصحاب الاجماع.  
ولو تنزلنا عن هذا لقلنا بانه مردد بین شخصین ثقتین: یحیی ولیث، کما فی «معجم رجال الحدیث» فانه قال:  
«ان ابا بصیر عندما اطلق فالمراد به هو یحیی بن ابی القاسم، وعلی تقدیر الاغماض فالامر یتردد بینه وبین لیث بن البختری الثقة. واما غیرهما فلیس بمعروف بهذه الکنیة. بل لم یوجد مورد یطلق فیه ابو بصیر ویراد به غیر هذین» (3).  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الرجال لابن داود: 214، القسم الأول، باب الکنی.  
2 . معجم الرجال : 21 / 47.  
3 . المصدر نفسه. ویظهر هذا أیضاً من العلاّمة الکلباسی فی سماء المقال. فانه بعد استظهار انصراف ابی بصیر إلی یحیی، قال: «تنزلنا عن انصرافها فهی مترددة بینه وبین لیث کما صرح به بعض المحققین» (سماء المقال: 1 / 115).  
------  
( 463 )  
هذا خلاصة القول فی المکنین بأبی بصیر. ونشیر إلی بعض التفاصیل الواردة فی المقام.  
الف - ان عبدالله بن محمد الاسدی المذکور فی الکتب الرجالیة هو الذی یعبر عنه فی الاسانید بالحجال ، وعبدالله الحجال، وعبدالله بن محمد الحجال، وأبی محمد الحجال ، وعبدالله المزخرف ، والمزخرف(1) وهو من أصحاب الرضا- علیه السلام -(2) فلا اشتراک بینه وبین لیث بن البختری، ویحیی بن أبی القاسم من حیث الطبقة، مع أن کنیته أبو محمد ولم یذکره أحد من الرجالیین بعنوان أبی بصیر.  
أما «أبو بصیر عبدالله بن محمد الاسدی» فلیس له ذکر فی الکتب الرجالیة إلاّ ما عنونه الکشی فی رجاله واعتمد علیه الشیخ الطوسی ومن تبعه فانه بعدما ذکر أبا بصیر لیث بن البختری المرادی، ونقل الروایات الواردة فیه(3) أتی بهذا العنوان: «فی أبی بصیر عبدالله بن محمد الاسدی» ونقل فی ذیله روایة واحدة لیس فی سندها ولا فی متنها أیّة دلالة علی المعنون(4) لانّ أبا بصیر المذکور فیها مطلق والراوی عنه هو «عبدالله بن وضاح» الذی کان من رواة یحیی بن أبی القاسم (5) ومن ممیزات مرویاته کما سنشیر الیه. والروایة منقولة عن أبی عبدالله - علیه السلام -وفیها أنّ الامام خاطب أبا بصیر بقوله: «یا أبا محمد»،  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . سماء المقال : 1 / 101; فهرس رجال اختیار معرفة الرجال : 170. رجال النجاشی: 226 الرقم 595.  
2 . رجال الشیخ: 381.  
3 . اختیار معرفة الرجال: 169 ـ 174، الرقم 285 إلی 298. والجدیر بالذکر ان اکثر الروایات الواردة فیها لیست فی شان لیث، بل هی مرتبطة بیحیی بن ابی القاسم الاسدی منها الروایات برقم 289، 291، 292، 296، فراجع.  
4 . المصدر نفسه: 174 الرقم 299.  
5 . قال النجاشی فی ترجمة عبدالله بن وضاح: «صاحب ابا بصیر یحیی بن أبی القاسم کثیراً وعرف به» (الصفحة 215، الرقم 560).  
------  
( 464 )  
مع أنّ أبا محمد کنیة یحیی أیضاً.  
فحینئذ نسأل الکشی من این وقف علی ان ابا بصیر هذا لیس یحیی بن ابی القاسم، بل هو عبدالله بن محمد الاسدی الذی یشترک مع یحیی فی الطبقة والراوی، وفی کونه مکنی بابی بصیر وابی محمد، ولم یتفطن احد غیره بوجود هذا الرجل فی اصحاب الصادق - علیه السلام -؟ (1). قال العلاّمة الکلباسی: «فلقد اجاد من قال: ان ظنی ان ایراده ـ أی الکشی ـ هذا الخبر فی هذا المقام مما لا وجه له» (2)، وجزم المحقق التستری ان الرجل المذکور لیس له وجود اصلا وان منشأ ذکره فی الکتب الرجالیة المتأخرة تصحیف العنوان المذکور فی الکشی واعتماد الشیخ- رحمه الله - وذکره فی رجاله، کذکره فی اختیاره ثم اتباع من تأخر عن الشیخ کابن داود، لحسن ظنهم به (3).  
ولو اغمضنا عن هذا وفرضنا وجود هذا الرجل المکنی بابی بصیر، فلا اقل من عدم اشتهاره بهذه الکنیة بحیث لو اطلقت احتمل انصرافها الیه کانصرافها إلی یحیی. یدلنا علی ذلک ما اجاب به علی بن الحسن بن فضال حینما سئل عن ابی بصیر فقال: اسمه یحیی بن ابی القاسم، کان یکنی ابا محمد وکان مولی لبنی اسد وکان مکفوفاً»(4).  
ولا یخفی انه لو کان رجل آخر مشتهراً بابی بصیر ومشترکاً مع یحیی فی کنیته الاخری وفی کونه اسدیاً، وفی کونه من اصحاب الصادق - علیه السلام -، کان من الواجب علی ابن فضال ان ینبه علیه ولم ینبه.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . بل لیس لهذا الرجل ذکر فی رجال البرقی ولم یذکره العقیقی وابن عقدة وابن الغضائری الذین صنفوا فی الرجال واخذ عنهم من جاء بعدهم.  
2 . سماء المقال: 1 / 100.  
3 . قاموس الرجال: 11 / 65 ـ 99. وللمؤلف ـ دام ظله ـ استظهارات لطیفة فی تصحیح العنوان المذکور فی الکشی.  
4 . اختیار معرفة الرجال: 173 الرقم 296.  
------  
( 465 )  
ب ـ ذکر الشیخ فی رجاله: «یوسف بن الحارث، بتری یکنی ابا بصیر» (1) ومستنده بعض نسخ الکشی حیث جاء فیه فی عنوان «محمد بن اسحاق صاحب المغازی»: «ابو بصیر یوسف بن الحارث بتری» (2) فتبعهما العلاّمة وابن داود فی رجالهما وذکرا الرجال بعنوان ابی بصیر یوسف بن الحارث. ثم ادعی ابن داود اشتراک ابی بصیر بینه وبین عبدالله المتقدم ولیث ویحیی الآتیان، کما مر.  
ولکنه یظهر من القهبائی فی مجمعه ان الموجود فی النسخ المصححة من الکشی هو «ابو نصر بن یوسف بن الحارث بتری» والشیخ اما استعجل فی قراءته واما اخذه من نسخة اخری وذکره بالعنوان المذکور ومال جمع من المتأخرین إلی هذا القول، کما یظهر من «سماء المقال» (3).  
اضف إلی ذلک ان کون الرجل مکنی بکنیة لا یستلزم اشتهاره بتلک الکنیة وانصرافها عند الاطلاق الیه. یؤید هذا ان الکشی ـ مع فرض صحة نسخة الشیخ ـ قید الکنیة باسم الرجل ولم یطلقها. فلا یبعد ان الشیخ أیضاً لم یرد اشتهاره بهذه الکنیة، لکن ابن داود - رحمه الله -اشتبه علیه الأمر وافتی بالاشتراک.  
بقی شیء وهو ان الرجل المذکور لم یکن ثقة قطعاً، بل هو کما صرح الکشی والشیخ ـ کان بتریا والبتریة هم الذین قال الصادق - علیه السلام -فی شأنهم: «لو ان البتریة صف واحد ما بین المشرق إلی المغرب ما اعز الله بهم دینا» والبتریة هم اصحاب کثیر النوا، والحسن بن صالح بن حی، وسالم بن ابی حفصة، والحکم بن عتیبة، وسلمة بن کهیل وابی المقدام ثابت  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال الشیخ، اصحاب الباقر، باب الیاء، الرقم 17.  
2 . اختیار معرفة الرجال: 390 الرقم 733. وما فی هذه النسخة المطبوعة مطابق لما ذکره القهبائی.  
3 . سماء المقال : 1 / 98 ; مجمع الرجال: 5 / 149.  
------  
( 466 )  
الحداد. وهم الذین دعوا إلی ولایة علی - علیه السلام -، ثم خلطوها بولایة ابی بکر وعمر ویثبتون لهما امامتهما، وینتقصون عثمان وطلحة والزبیر، ویرون الخروج مع بطون ولد علی بن ابی طالب، یذهبون فی ذلک إلی الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، ویثبتون لکل من خرج من ولد علی - علیه السلام -عند خروجه الامامة (1) ولکن الکلام فی کونه ابا بصیر یوسف ابن الحارث «او» ابا نصر بن یوسف بن الحارث والاظهر الثانی.  
کما انه یوجد رجل مسمی بیوسف بن الحارث فی اسانید «نوادر الحکمة» لمحمد بن أحمد بن یحیی ولکنه لا دلیل علی تکنیته بابی بصیر.  
وإلی هذا اشار المحقق التستری وقال: «استثنی ابن الولید من روایات محمد ابن أحمد بن یحیی ما رواه عن یوسف بن الحارث. فهو ضعیف. ولا یبعد کونه یوسف بن الحارث الکمیدانی، وانما ننکر وجود ابی بصیر مسمی بیوسف ابن الحارث، لعدم شاهد له من خبر او رجال معتبر» (2).  
ج ـ یظهر من مطاوی کلمات ائمة الرجال وعلماء الحدیث ان لیث بن البختری (3) المرادی کان من اصحاب الباقر والصادق والکاظم - علیهم السلام -فقد عده البرقی فی اصحاب الباقر - علیه السلام -والمفید والنجاشی من اصحاب الباقر والصادق - علیهما السلام - والشیخ فی فهرسته من رواة الصادق والکاظم - علیهما السلام -وفی رجاله من اصحاب الثلاثة - علیهم السلام -.  
ویمکن ادعاء اطباق الکل علی ان الرجل کان یکنی بابی بصیر وانه کان مشهوراً بهذه الکنیة کما صرح بها فی بعض الروایات. غیر ان النجاشی حکی فی رجاله عن بعض کونه مکنی بابی بصیر الاصغر (4) ولکنه لا یقاوم ما علیه سائر  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . اختیار معرفة الرجال: 232 ـ 233 الرقم 422.  
2 . قاموس الرجال : 11 / 105.  
3 . البختری بفتح الباء والتاء وسکون الخاء المعجمة وکسر الراء.  
4 . رجال النجاشی: 321 الرقم 876.  
------  
( 467 )  
مهرة الفن فکون الرجل مشهوراً بابی بصیر مما لا ریب فیه.  
اما تکنیته بابی محمد وابی یحیی وکذا مکفوفیته کما ادعاه بعض، کالمولی محمد تقی المجلسی (1)، فلا دلیل علیه ولعله ناش من خلط العبائر الواردة فیه وفی عدیله یحیی.  
اما وثاقته، فلا تردید فیها وان لم یصرح بها فی کتب القدماء (2).  
والدلیل علی ذلک جملة من الروایات الصحیحة الواردة فیه. منها ما رواه الکشی بسند صحیح عن جمیل بن دراج قال: سمعت ابا عبد الله - علیه السلام -یقول: بشر المخبتین بالجنة: برید بن معاویة العجلی وابا بصیر لیث ابن البختری المرادی ومحمد بن مسلم وزرارة، اربعة نجباء، امناء الله علی حلاله وحرامه. لولا هؤلاء انقطعت اثار النبوة واندرست (3) .  
ومنها ما رواه أیضاً فی ترجمة زرارة بن اعین بسند صحیح عن سلیمان بن خالد الاقطع، قال: سمعت ابا عبدالله - علیه السلام -یقول: ما احد أحیا ذکرنا واحادیث ابی - علیه السلام -إلاّ زرارة وابو بصیر لیث المرادی ومحمد ابن مسلم وبرید بن معاویة العجلی. ولولا هؤلاء ما کان احد یستنبط هذا. هؤلاء حفاظ الدین وامناء ابی - علیه السلام -علی حلال الله وحرامه. وهم السابقون الینا فی الدنیا والسابقون الینا فی الآخرة(4).  
ودلالة هذین الخبرین علی ان لیثاً کان فی مستوی عال من الوثاقة غیر خفی ولذا قال بعض: ان المدح المستفاد من هذه النصوص مما لا یتصور  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . سماء المقال : 1 / 126.  
2 . قال المحقق التستری: انما وثق ابن الغضائری حدیثه، والکشی انما روی فیه اخباراً مختلفة والشیخ والنجاشی اهملاه... ولکن الحق ترجیح اخبار مدحه (قاموس الرجال : 11 / 119).  
3 . اختیار معرفة الرجال: 170، الحدیث 286.  
4 . المصدر نفسه: 136، الحدیث 219.  
------  
( 468 )  
فوقه مدح ولا یعقل اعلی منه ثناء (1) .  
هذا، مضافا إلی اعتضادها بمقالة غیر واحد من الاصحاب فی شأنه کالعلامة فی «الخلاصة» والشهید الثانی فی «المسالک» والعلاّمة المجلسی فی «الوجیزة» (2). ویؤیده توثیق ابن الغضائری المعروف بکثرة التضعیف لحدیثه وان طعن فی دینه(3).  
اما الروایات الواردة فی قدحه، فلا تعارض ما دلت علی مدحه قطعا لانها اما مرسلة او موثقة مع احتمال صدورها عن تقیة کما صدرت فی حق سائر الاجلاء کزرارة وهشام بن الحکم، فقد روی الکشی عن عبدالله بن زرارة انه قال: قال لی ابو عبدالله- علیه السلام -: اقرأ منی علی والدک السلام، وقل له انی انما اعیبک دفاعاً منی عنک. فان الناس والعدو یسارعون إلی کل من قربناه وحمدنا مکانه لإدخال الاذی فی من نحبه ونقربه... فانما اعیبک لانک رجل اشتهرت بنا ـ إلی آخر الحدیث (4).  
فاذن نقطع بوثاقة لیث بن البختری المرادی المکنی بابی بصیر.  
د ـ ان یحیی بن ابی القاسم الاسدی کان من اصحاب ورواة الائمة الثلاثة الباقر والصادق والکاظم - علیهم السلام - وکان مکفوفاً ضریر البصر قد رأی الدنیا مرة او مرتین. مات سنة خمسین ومائة فلم یدرک الرضا - علیه السلام -وکان هو مکنی بابی بصیر وابی محمد وکان اسم أبیه اسحاق. روی الکشی عن محمد بن مسعود العیاشی انه قال: سألت علی بن الحسن بن فضال عن ابی بصیر، فقال: اسمه یحیی بن ابی القاسم فقال: ابو بصیر کان  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . سماء المقال : 1 / 121.  
2 . راجع المصدر نفسه : 122.  
3 . الخلاصة: 137، القسم الأول، الباب 22.  
4 . اختیار معرفة الرجال: 138 الرقم 221.  
------  
( 469 )  
یکنی ابا محمد وکان مولی لبنی اسد وکان مکفوفاً (1).  
هذا ولکن النجاشی ذکره بعنوان «یحیی بن القاسم ابو بصیر الاسدی» وزاد علیه: «وقیل یحیی بن ابی القاسم واسم ابی القاسم اسحاق» (2)، وکلامه صریح فی اختیاره القول الأول وتمریض القول الثانی وهو وان کان خبیراً بالانساب ومتضلعاً فی علم الرجال (3)، لکن مع کثرة الاقوال والاخبار الدالة علی کونه یحیی بن ابی القاسم لا مجال لما ادعاه.  
اما وثاقته وجلالة قدره فلا ریب فیهما لما صرح به علماء الرجال کالنجاشی والکشی والشیخ فی عدته وابن الغضائری ومن تأخر عنهم. وروی الکشی بسند صحیح عن شعیب العقرقوفی ابن اخت ابی بصیر انه قال: قلت لابی عبدالله - علیه السلام -: ربما احتجنا ان نسأل عن الشیء فمن نسأل؟ قال علیک بالاسدی، یعنی ابا بصیر (4).  
وورلله أیضاً فی اخبار عدیدة ان الامامین الباقر والصادق - علیهما السلام -کانا یخاطبانه «یا ابا محمد» تعظیماً له، کما ان الباقر - علیه السلام -ضمن له الجنة. وبالجملة وثاقته وفقاهته اظهر من ان یتردد فیه.  
اما نسبة الوقف الیه، فوهم ناش من زعم اتحاد ابی بصیر هذا مع یحیی بن القاسم الحذاء الواقفی. والحال انه مات سنة خمسین ومائة والوقف حدث بعد شهادة مولانا الکاظم - علیه السلام -والحذّاء المذکور بقی إلی زمن الامام الرضا - علیه السلام -، واما نسبة الغلو إلیه ، فلم یقله احد وانکره ابن فضال،  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . اختیار معرفة الرجال: 174 الرقم 296.  
2 . رجال النجاشی: 440 الرقم 1187. وصرح أیضاً فی ترجمة عبدالله بن وضاح انه صاحب ابا بصیر یحیی بن القاسم (الصفحة 215 الرقم 560).  
3 . قال الشهید الثانی فی المسالک: وظاهر حال النجاشی انه اضبط الجماعة واعرفهم بحال الرجال... وهذا مما اختص به النجاشی.  
4 . اختیار معرفة الرجال : 171 الرقم 291.  
------  
( 470 )  
کما انه نسبه إلی التخلیط ولم یبین المراد منه. فنحن نأخذ بما اطبق علیه الجل بل الکل ولا نبالی بهذا القول المجمل من ابن فضال الفطحی ولا نرفع الید عن الادلة القویة الدالة علی جلالته باخبار احاد غیر قطعیة السند والمفاد.  
هـ ـ ذکر الاصحاب فی تمییز روایات کل من المرادی والاسدی عن الآخر قرائن وشواهد. وحیث ان کلا منهما ثقة جلیل، فلا فائدة مهمة فی التمییز إلاّ عند تعارض روایاتهما. لأن المشهور ترجیح المرادی علی الاسدی. وخیرة بعض آخر کالسید الداماد والمحقق الخوانساری العکس.  
لکنا نذکر ما ذکره الرجالیون تتمیماً للفائدة واستیفاء للبحث فنقول: ان علی بن ابی حمزة روی عن الاسدی کثیراً وکان قائده (1) والظاهر انه لم یرو عن المرادی اصلاً. کما ان روایة شعیب العقرقوفی وعبدالله بن وضاح والحسین بن ابی العلاء وجعفر بن عثمان قرینة علی کون المراد من ابی بصیر هو الاسدی.  
وإذا کان الراوی عن ابی بصیر عبد الله بن مسکان أو أبا جمیلة مفضَّل بن صالح أو أبان بن عثمان فالمراد به اللَّیث المرادی.  
قال المحقّق التستری بعد ذکر ممیزات الاسدی وتزییف بعضها ما هذا لفظه: «إذا کان یحیی ولیث فی عصر واحد فای مانع من ان یروی کل من روی عن احدهما عن الآخر؟ حتی ان البطائنی الذی اتفقوا علی انه من رواة یحیی وقائد یحیی یجوز ان یروی عن لیث وان لم نقف علیه محققاً» (2).  
وقریب منه ما افاده العلاّمة الکلباسی فی «سماء المقال» بعد الفحص عن ممیزات کل من الاسدی والمرادی عن الآخر (3). هذا، وسیوافیک ما یدل  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: الرقم 656.  
2 . قاموس الرجال: 11 / 167.  
3 . سماء المقال : 1 / 133.  
------  
( 471 )  
علی ان ابا بصیر بقول مطلق، هو یحیی بن ابی القاسم، لیس غیر.  
و ـ ان کلاً من المحقق التستری والعلاّمة الخوانساری افرد رسالة فی تحقیق حال المکنین بابی بصیر والمراد من هذه الکنیة حیثما اطلقت، وذهب کلاهما إلی ان المراد منه یحیی بن ابی القاسم الاسدی واقاما دلائل وشواهد عدیدة. ونحن نأتی بما هو المهم منها:  
قال المحقق التستری: «ان ابا بصیر لا یطلق إلاّ علی یحیی... اما لیث فاما یعبر عنه بالاسم وهو الغالب، واما بکنیة مع التقیید بالمرادی. بخلاف یحیی، فلم نقف فی الکتب الاربعة وغیرها علی التعبیر عنه بالاسم إلاّ فی سبعة مواضع بلفظ یحیی وتقیید کنیته بالاسدی او المکفوف او المکنی بابی محمد یسیر أیضاً. والتعبیر عنه بالکنیة المجردة کثیر وهو دلیل الانصراف.  
ویدل علی ما قلنا امور:  
منها: قول الصدوق فی المشیخة: «وما کان فیه عن ابی بصیر فقد رویته عن محمد بن علی ماجیلویه ـ إلی ان قال: عن علی بن ابی حمزة، عن ابی بصیر» (1) وکذا قوله: «ما کان فیه عن عبد الکریم بن عقبة فقد رویته عن ابی (رضی الله عنه)... إلی ان قال: عن لیث المرادی، عن عبد الکریم ابن عتبة الهاشمی» (2).  
فالصدوق لم یعبر عن یحیی بغیر کنیة مجردة (3) ولم یعبر عن لیث بغیر اسمه. کما انه قد روی فی الفقیه فی مواضع مختلفة عن لیث، مصرحاً تارة  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفقیه: ج 4، شرح المشیخة الصفحة 18.  
2 . المصدر نفسه: 55.  
3 . بدا السند فی الفقة بابی بصیر ما یقرب من ثمانین مورداً والمراد به یحیی. معجم الرجال: 20 / 274».  
------  
( 472 )  
باسمه واخری بکنیته مقیداً بالمرادی (1).  
ومنها: قول العیاشی فی سؤاله عن ابن فضال عن ابی بصیر. فلولا الانصراف لقال: سالته عن ابی بصیر الاسدی، ولأجابه ابن فضال ان ابا بصیر یطلق علی شخصین، احدهما یحیی والآخر لیث. لم یجبه کذلک کما مر، بل یمکن ان نقول ان سؤال العیاشی دال علی ان یحیی کان فی الاشتهار بالکنیة بمثابة حتی کأنّ الکنیة اسمه ولا یعلم اسمه کل احد، بل اوحدی مثل ابن فضال.  
ومنها: ان النجاشی لم یذکر التکنیة بابی بصیر لغیر یحیی. وحکی فی ترجمة لیث ان بعضهم عرفه بابی بصیر الاصغر.  
فتلخص من جمیع ما ذکرنا ان ابا بصیر المذکور فی اسانید الاخبار اما یحیی جزماً واما مردد بین یحیی ولیث، وحیث ان کلا الرجلین فی ذروة من الجلالة والوثاقة، فلا یوجب الاشتراک جهالة او ضعفاً فی السند.

الفائدة الحادیة عشرة

الفائدة الحادیة عشرة  
قال صاحب «المعالم» فی مقدمة المنتقی (2): «قد یری فی بعض الاحادیث عدم التصریح باسم الإمام الذی یروی عنه الحدیث، بل یشار الیه بالضمیر. وظن جمع من الاصحاب ان مثله قطع، ینافی الصحة. ولیس ذلک علی اطلاقه بصحیح، إذا القرائن فی اکثر تلک المواضع تشهد بعود الضمیر إلی المعصوم. وهذا لأن کثیراً من قدماء رواة حدیثنا ومصنفی کتبه کانوا یروون عن الائمة مشافهة ویوردون ما یروونه فی کتبهم جملة، وان کانت الاحکام التی فی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . راجع الفقیة : 1 / 158، الباب 38 من کتاب الصلاة الحدیث 18: وسأل لیث المرادی ابا عبدالله - علیه السلام -... ج 2، الصفحة 216، الباب 117 الحدیث 13. وسأله لیث المرادی.  
2 . المنتقی: 1 / 39، الفائدة الثامنة، بتصرف یسیر.  
------  
( 473 )  
الروایات مختلفة.  
فیقول احدهم فی أول الکلام: «سألت فلاناً» ویسمی الامام الذی یروی عنه. ثم یکتفی فی الباقی بالضمیر ویقول: «سألته» او نحو هذا. ولا ریب ان رعایة البلاغة تقتضی ذلک. ولما ان نقلت تلک الاخبار إلی کتاب آخر صار لها ما صار فی اطلاق الاسماء بعینه. ولکن الممارسة تطلع علی انه لا فرق فی التعبیر بین الظاهر والضمیر».

الفائدة الثانیة عشرة

الفائدة الثانیة عشرة  
قال المحقق المتقدم أیضاً: «یوجد فی کثیر من الاسانید اسماء مطلقة مع اشتراکها بین الثقة وغیرها وهو مناف للصحة فی ظاهر الحال. والسبب فی ذلک ان مصنفی کتب اخبارنا القدیمة کانوا یوردون فیها الاخبار المتعددة فی المعانی المختلفة من طریق واحد، فیذکرون السند فی أول حدیث مفصلاً ثم یجملون فی الباقی اعتماداً علی التفصیل اولاً. ولما طرأ علی تلک الاخبار، التحویل إلی کتاب آخر یخالف فی الترتیب الکتاب الأول، تقطعت تلک الاخبار. بحسب اختلاف مضامینها، وإذا بعد العهد وقع الالتباس والاشکال.  
ولکن الطریق إلی معرفة المراد فیه تتبع الاسانید فی تضاعیف ابواب المجامیع الروائیة ومراجعة کتب الرجال المتضمنة لذکر الطرق کالفهرست وکتاب النجاشی وتعاهد ما ذکره الصدوق - رحمه الله - من الطرق إلی روایة ما اورده فی کتاب «من لا یحضره الفقیة» وللتضلع من معرفة الطبقات فی ذلک اثر عظیم» (1).  
ثم یذکر المراد من عدة من الاسماء المطلقة کحماد، وعباس، وعلاء، ومحمد، وابن مسکان، وابن سنان وعبد الرحمن، فمن اراد الوقوف، فعلیه بالمراجعة الیه.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . المنتقی: 1 / 34 ـ 38 بتلخیص.  
( 474 )

الفائدة الثالثة عشرة

اشاره

الفائدة الثالثة عشرة  
الفائدة الثالثة عشرة  
إن من المصطلحات الرائجة فی ألسن ائمة الرجال والتراجم والمحدّثین والفقهاء ألفاظ أربعة وهی: الکتاب، الأصل، التصنیف (أو المصنف) والنوادر. وربما یظهر من بعضهم أن کون الرجل ذا أصل أو ذا کتاب وتصنیف من أسباب الحسن والوثاقة. فیجب علینا أن نعرف المراد من هذه الألفاظ والفرق بینها أولا، والمعرفة الاجمالیة بالاصول المدونة للاصحاب فی عهد الأئمة- علیهم السلام -ثانیاً، ووجه العنایة بهذه الاُصول ومدی دلالتها علی وثاقة المؤلف ثالثاً. فنقول: یقع البحث فی مقامات:

الأول: فی الالفاظ الاربعة

الأول: فی الالفاظ الاربعة  
1ـ الکتاب  
إن الکتاب مستعمل فی کلمات العلماء بمعناه المتعارف وهو أعمّ من الاصل والنوادر ـ وکذا من التصنیف علی المشهور ـ ولا تقابل بینه وبینهما. بل یطلق علی کل منهما الکتاب. فمثلا یقول الشیخ فی رجاله فی ترجمة أحمد بن میثم: «روی عنه حمید بن زیاد کتاب الملاحم وکتاب الدلالة وغیر ذلک من الاُصول»(1).  
وقال فی اسباط بن سالم: «له کتاب أصل»(2) ومثله ما قاله النجاشی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال الشیخ: 440 الرقم 21. وقال بمثله فی أحمد بن مسلمة (سلمة) (الصفحة 440 الرقم 22) وفی أحمد بن الحسین بن مفلس الصفحة 441 الرقم 26 وفی محمد بن عباس بن عیسی الصفحة 449 الرقم 51 وفی یونس بن علی بن العطار الصفحة 517 الرقم 2 وغیرهم من الذین ذکرهم المحقق التستری فی مقدمة القاموس الصفحة 48 ـ 49 فراجع.  
2 . هکذا نقل عن الفهرست فی قاموس الرجال : 1 / 49 وادعی صاحب الذریعة فی ج 2، الصفحة 140 الرقم 522 ان هذا مطابق لما فی النسخ الصحیحة. ولکن فی النسخة المطبوعة من الفهرست، الصفحة 63 لا یوجد لفظة کتاب، بل جاء فیها «له اصل».  
------  
( 475 )  
فی ترجمة الحسن بن ایوب: «له کتاب اصل» (1). ویؤید ذلک ان کثیراً مما اسماه الطوسی اصلاً، سماه النجاشی کتاباً، وبالعکس یعبر هو کثیراً عما سماه النجاشی «النوادر» بعنوان الکتاب وقلیلاً ما یتفق عکس ذلک (2).  
2 ـ الاصل  
عرف الاصل بانه الکتاب الذی یمتاز عن غیره بأن جمع فیه مصنفه الاحادیث التی رواها عن المعصوم - علیه السلام -او عن الراوی عنه (3). وبین العلاّمة الطهرانی سبب هذه التسمیة بقوله:  
«ان کتاب الحدیث ان کان جمیع احادیثه سماعاً من مؤلفه عن الامام - علیه السلام -او سماعاً منه عمن سمع عن الامام - علیه السلام -، فوجود تلک الاحادیث فی عالم الکتابة من صنع مؤلفها وجود اصلی بدوی ارتجالی غیر متفرع من وجود آخر... کما ان أصل کل کتاب هو المکتوب الأولی منه الذی کتبه المؤلف فیطلق علیه النسخة الأصلیة او الاصل لذلک»(4).  
ویظهر من الوحید - قدس سره -أن بعضهم قال: إن الکتاب ما کان مبوَّباً ومفصلاً والاُصول مجمع أخبار وآثار. وردَّ بأن کثیراً من الاُصول مبوبة(5).  
3 ـ التصنیف (المصنف)  
ظاهر کلام الشیخ فی دیباجة «الفهرست» دالّ علی أن التصنیف مقابل  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . رجال النجاشی: 51 الرقم 113.  
2 . الذریعة : 24 / 315.  
3 . الفوائد الرجالیة للوحید البهبهانی: 33 (المطبوع مع رجال الخاقانی).  
4 . الذریعة : 2 / 125.  
5 . الفوائد الرجالیة: 34.  
------  
( 476 )  
للأصل، حیث قال فیها:  
«إن أحمد بن الحسین بن عبیدالله الغضائری عمل کتابین: أحدهما ذکر فیه المصنفات والآخر ذکر فیه الاصول».  
ثم ذکر أنه نفسه جمع بینهما فی «الفهرست» واعتذر عن ذلک بقوله: «لأن فی المصنفین من له أصل فیحتاج إلی أن یعاد ذکره فی کل واحد من الکتابین»(1).  
وقال أیضاً فی هارون بن موسی التلعکبری: «روی جمیع الاُصول والمصنفات»(2) کما أنه قال فی حیدر بن محمد بن نعیم السمرقندی: «یروی جمیع مصنفات الشیعة واُصولهم»(3).  
ومن هنا جزم المحقّق التستری أن بین الاصل والتصنیف تقابلاً، وأن الکتاب أعمّ منهما. فکأنه أراد أن یقول فی تعریف المصنف (التصنیف) أنه الکتاب الذی کان جمیع أحادیثه أو أکثرها منقولاً عن کتاب آخر سابق وجوده علیه أو کان فیه کلام المؤلف کثیراً بحیث یخرجه عن اطلاق القول بأنه کتاب روایة.  
وإنما قلنا «أکثرها» لأنه ربما کان بعض الروایات وقلیلها، یصل معنعناً ولا یؤخذ من اصل او کتاب سابق علیه ولکنه لا یوجب ذکره فی عداد الاُصول قطعاً(4).  
أما الوحید البهبهانی فیظهر منه أن المصنف أعمّ من الأصل والنوادر لأنه  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفهرست: 24.  
2 . رجال الشیخ: 516 الرقم 1.  
3 . المصدر نفسه: 463 الرقم 8.  
4 . هذا قریب ممّا أفاده الوحید فی فوائده الرجالیة: 34 المطبوعة فی ذیل رجال الخاقانی فراجع .  
------  
( 477 )  
یطلق علیهما، کما فی ترجمة أحمد بن میثم فی فهرس الشیخ، حیث قال: له مصنفات منها کتاب الدلائل، کتاب المتعة، کتاب النوادر، کتاب الملاحم و...(1) ولا یبعد صحة هذا القول، کما یظهر من عبائر الاجلاء کالمحقق والشهید الثانی وشیخنا البهائی عند ذکر الاُصول الاربعمائة وسیوافیک کلماتهم ـ إن شاء الله ـ.  
فالذی یقوی فی النظر أن الکتاب والمصنف مصطلحان مترادفان والمراد منهما کل ما دونه الاصحاب (رحمهم الله)(2) والاصل قسم خاص من الکتاب او المصنف. وذکره فی قبال التصنیف لا یدلّ علی کونهما متقابلین، بل الغرض منه بیان اختصاص بعض مصنفات الرجل بکونه اصلا. کما أن ذکر الاصل فی قبال الکتاب لا یدل علی التقابل أیضاً. ولعل منشأ هذا الاختصاص بالذکر هو العنایة بشأن الاُصول.  
4 ـ النوادر  
ذکر النجاشی عند عدّ کتب کثیر من الاصحاب أن لهم کتاب «النوادر».  
فمثلاً یقول: «الحسین بن عبیدالله السعدی.. له کتب صحیحة الحدیث، منها: التوحید، المؤمن، والمسلم... النوادر، المزار و...»(3) .  
او یقول: «الحسن بن الحسین اللؤلؤی، کوفی ثقة کثیر الروایة، له کتاب مجموع، نوادر»(4).  
وکذا یقول: «الحسین بن عبیدالله بن إبراهیم الغضائری، شیخنا - رحمه الله -، له کتب، منها: کتاب کشف التمویه والغمّة، کتاب التسلیم علی أمیر المؤمنین - علیه السلام -بامرة  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفهرس: 49 الرقم 77.  
2 . قال النجاشی فی ترجمة الحسن بن سعید الاهوازی: «شارک اخاه فی تألیف الکتب الثلاثین المصنفة» (رجال النجاشی: 58 الرقم 136 و 137)، مع کونها من الاصول.  
3 . رجال النجاشی: 42 الرقم 86.  
4 . المصدر نفسه: 40 الرقم 82.  
------  
( 478 )  
المؤمنین...، کتاب النوادر فی الفقه، کتاب مناسک الحج...»(1) .  
ویقول فی ترجمة صفوان بن یحیی: «وصنَّف ثلاثین کتاباً کما ذکر أصحابنا. یعرف منها الآن: کتاب الوضوء، کتاب الصلاة، کتاب الصوم... کتاب البشارات، نوادر»(2).  
والتأمل فی الموارد التی ذکرها هو ـ وتبلغ خمسین ومائة مورد ـ یرشدنا إلی أن النوادر اسم للکتب المدونة التی لیس لمطالبها موضوع معین او لیست لروایاتها شهرة متحققة، سواء کانت الاحادیث الواردة فیها عن امام واحد او اکثر، او کان موضوع الکتاب واحداً مع تفرق مضامین روایاته بحیث لا یمکن تبویبها. وإلی هذا اُشیر فی الموسوعة القیمة «الذریعة» حیث جاء فیها:  
«إن النوادر عنوان عام لنوع من مؤلفات الاصحاب فی القرون الاربعة الاُولی کان یجمع فیها الاحادیث غیر المشهورة او التی تشتمل علی أحکام غیر متداولة او استثنائیة او مستدرکة لغیرها»(3).  
ثم سرد عدداً من أسامی هذه الکتب یقرب من مائتی کتاب وذکر أنه استخرجها من کتب الکشی والنجاشی والطوسی، مصنفی الاصول الرجالیة (قدس سرهم).  
ومن هنا یظهر وجه تسمیة بعض الأبواب الموجودة فی الجوامع الحدیثیة بعنوان النوادر، کنوادر الصلاة، ونوادر الزکاة ونحوه. لأن الاحادیث المذکورة  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . المصدر نفسه: 69 الرقم 166.  
2 . المصدر نفسه: 197 الرقم 524. ولمزید الاطلاع انظر الارقام التالیة فی نفس المصدر: 20، 21، 25، 27، 30، 36، 45، 72، 74، 76، 81، 85، 99، 125، 132، 133، 134، 139، 141 وغیرها.  
3 . الذریعة : 24 / 315.  
------  
( 479 )  
فی هذه الابواب إما مستدرکة وإما شاذّة غیر معمول بها عند الاصحاب(1)، واما غیر قابل لذکر العنوان لها بسبب قلته.  
قال الوحید فی فوائده: «أما النوادر فالظاهر أنه ما اجتمع فیه أحادیث لا تضبط فی باب، لقلته بأن یکون واحداً او متعدّداً لکن یکون قلیلاً جدّاً... وربما یطلق النادر علی الشاذ. والمراد من الشاذّ ما رواه الراوی الثقة مخالفاً لما رواه الاکثر وهو مقابل المشهور. ونقل عن بعض أن النادر ما قل روایته وندر العمل به، وادّعی أنه الظاهر من کلام الاصحاب. ولا یخلو من تأمل»(2).  
هذا، ومن الکتب المشهورة فی هذا المضمار نوادر محمد بن أحمد بن یحیی المشهور بدبَّة شبیب. قال النجاشی: «ولمحمد بن أحمد بن یحیی کتب، منها: کتاب «نوادر الحکمة» وهو کتاب حسن کبیر یعرفه القمّیون بدبَّة شبیب. قال: وشبیب فامی کان بقم له دبَّة ذات بیوت، یعطی منها ما یطلب منه من دهن. فشبَّهوا هذا الکتاب بذلک»(3).  
أما النسبة بین الاصل والنوادر، فقال الوحید - قدس سره -: «الاصل أن النوادر غیر الاصل وربما یعدّ من الاُصول، کما یظهر فی أحمد بن الحسن بن سعید وأحمد بن سلمة وحریز بن عبدالله»(4).  
اما الأول فقد قال الشیخ فی الفهرست: «أحمد بن الحسین بن سعید، له کتاب النوادر. ومن أصحابنا من عدّه من جملة الاصول»(5) وقال فی الثالث: «حریز بن عبدالله السجستانی، له کتب، منها کتاب الصلاة، کتاب  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . ولعل غرض الشیخ الطوسی من تبدیل عنوان النوادر فی کتابه التهذیب بابواب الزیادات للارشاد إلی انها مستدرکة لا شاذة.  
2 . الفوائد الرجالیة: 35.  
3 . رجال النجاشی: 348 الرقم 939.  
4 . الفوائد الرجالیة: 33.  
5 . الفهرست: 50 الرقم 70. والنجاشی ترجمه بعنوان أحمد بن الحسن بن سعید.  
------  
( 480 )  
النوادر، تعدّ کلها فی الاُصول»(1).  
کما أن النجاشی قال فی مروک بن عبید: «قال أصحابنا القمّیون: نوادره اصل»(2). وعلی هذا لا یبعد صحة القول بأن النسبة بین الاصل والنوادر هو العموم والخصوص من وجه. بمعنی جواز أن یکون المؤلف أصلاً من جهة ونوادر من جهة اُخری(3). واستیفاء البحث والرأی الجازم متوقف علی التتبّع التامّ فی کتب الفهرس.  
بقی شیء وهو أنه قد یقع النوادر والأصل مقابلین للکتاب، کما فی ترجمة معاویة بن الحکیم وعباس بن معروف(4)، ومن المعلوم ـ کما أشرنا آنفاً ـ ان الغرض بیان الفرق بین الکتاب الذی لیس بأصل او لیس من النوادر وبین ما هو أصل او من النوادر، وهذا لا یدل علی التقابل بینه وبینهما.  
وملخص القول: إنّ الکتاب أعمّ من الاصل والنوادر، وکذا التصنیف أعمّ منهما علی ما اخترنا والنسبة بین الاصل والنوادر التباین ظاهراً وان لم یکن احتمال نسبة العموم والخصوص من وجه بینهما ببعید.

الثانی: فی الاصول المدونة فی عصر ائمتنا - علیهم ال

الثانی: فی الاصول المدونة فی عصر ائمتنا - علیهم السلام -  
صرح جمع من أعاظم المحدثین والمؤرخین أن أصحاب الائمة- علیهم السلام -صنّفوا اُصولاً وأدرجوا فیها ما سمعوا عن کل من موالیهم- علیهم السلام -، لئلا یعرض لهم نسیان وخلط، او یقع فیه دسّ وتصحیف.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . المصدر نفسه: 188 الرقم 250.  
2 . رجال النجاشی: 425 الرقم 1142.  
3 . هذا، ولکن ادعی فی الذریعة ان من تتبع الموارد یستنتج ان النوادر لیس اصلاً مرویاً. (الذریعة: 24 / 318).  
4 . قال النجاشی: «معاویة بن حکیم بن معاویة... له کتب، منها: کتاب الطلاق وکتاب الحیض وکتاب الفرائض و... وله نوادر» (رجال النجاشی: 412 الرقم 1098 وقال فی عباس بن معروف ان له کتاب الآداب وله نوادر (الصفحة 281 الرقم 743).  
------  
( 481 )  
وهذا هو السید رضی الدین علی بن طاووس ینقل فی کتابه «مهج الدعوات» قسم ادعیة موسی بن جعفر - علیه السلام -، قبل ذکر الدعاء المعروف بالجوشن عن ابی الوضاح محمد بن عبدالله بن زید النهشلی (راوی الدعاء) انه قال:  
«حدثنی ابی قال: کان جماعة من خاصة ابی الحسن - علیه السلام -من اهل بیته وشیعته یحضرون مجلسه ومعهم فی اکمامهم الواح ابنوس لطاف وامیال فاذا نطق ابو الحسن- علیه السلام -بکلمة او افتی فی نازلة اثبت القوم ما سمعوا منه فی ذلک» (1).  
وحکی عن الشیخ البهائی فی« مشرق الشمسین» انه قال:  
«قد بلغنا عن مشایخنا (قدس سرهم)انه کان من داب اصحاب الاصول انهم إذا سمعوا عن احد من الائمة- علیهم السلام -حدیثا بادروا إلی اثباته فی اصولهم لئلا یعرض لهم نسیان لبعضه او بتمادی الایام» (2).  
وقریب منه ما افاده السید الداماد فی رواشحه (3).  
ولکن من المؤسف جدا انه لم یتعین لنا عدة اصحاب الاصول لاتحقیقا ولا تقریبا ولم یتعین فی کتبنا الرجالیة والفهارس تاریخ تالیف هذه الاصول بعینه ولا تواریخ وفیات مصنفیها (4). ویظهر من الشیخ الطوسی فی أول فهرسته ان عدم ضبط عدد تصانیف الاصحاب واصولهم نشأ من کثرة انتشار الاصحاب فی البلدان (5).  
نعم، یستفاد من بعض الاعلام کالمحقق الحلی وامین الاسلام الطبرسی  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مهج الدعوات: 224 الطبعة الحجریة.  
2 . الذریعة : 2 / 128.  
3 . الرواشح: 98، الرشحة 29 .  
4 . صرح بذلک صاحب الذریعة فی ج 2، الصفحة 128 ـ 130.  
5 . الفهرست: 25.  
------  
( 482 )  
والشهید الأول والشیخ حسین بن عبد الصمد العاملی والسید الداماد والشهید الثانی(قدس سرهم)ان الاصول المذکورة وکذا مؤلفیها لم تکن اقل من اربعمائه وان اکثرها کانت من صنع اصحاب الصادق - علیه السلام -، وناهیک بعض عبائرهم:  
1 ـ قال المحقق الحلی فی «المعتبر»: «کتب من اجوبة مسائله ـ أی جعفر بن محمد- علیهما السلام -اربعمائة مصنف سموها اصولا» (1).  
2 ـ قال الطبرسی فی «اعلام الوری باعلام الهدی»: «روی عن الامام الصادق - علیه السلام -من مشهوری اهل العلم اربعة الاف انسان وصنف من جواباته فی المسائل اربعمائة کتاب تسمی الاصول، رواها اصحابه واصحاب ابنه موسی الکاظم - علیه السلام -» (2).  
3 ـ قال الشهید الثانی فی شرح الدرایة: «استقر امرالمتقدمین علی اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف سموها اصولاً فکان علیها اعتمادهم» (3).  
4 ـ قال الشیخ الحسین بن عبد الصمد فی درایته: «قد کتبت من اجوبة مسائل الامام الصادق - علیه السلام -فقط اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف تسمی الاصول فی انواع العلوم(4).  
5 ـ قال المحقق الداماد فی «الرواشح»: «المشهور ان الاصول اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف من رجال ابی عبدالله الصادق - علیه السلام -، بل وفی مجالس السماع والروایة عنه ورجاله زهاء اربعة آلاف  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . المعتبر : 1 / 26 (الطبعة الحدیثة، قم).  
2 . اعلام الوری : 166 والذریعة : 2 / 129 وما فی المتن مطابق لما فی الثانی ولعل فی المطبوع سقطاً.  
3 . الذریعة : 2 / 131.  
4 . الذریعة : 2 / 129.  
------  
( 483 )  
رجل. وکتبهم ومصنفاتهم کثیرة. إلاّ ان ما استقرّ الأمر علی اعتبارها والتعویل علیها وتسمیتها بالاصول هذه الاربعمائة»(1).  
والظاهر من عبارة الطبرسی ان مؤلفی الاصول تلامذة الإمام الصادق والکاظم - علیهما السلام -والظاهر من غیره انهم من تلامذة الإمام الصادق - علیه السلام -فقط. ولعلّ الحصر لأجل کون الغالب من تلامذة الوالد دون الولد.  
کما ان الظاهر من الشیخ المفید ـ علی ما حکی عنه ـ انها لا تختص باصحابهما بل یعمّ غیرهما أیضاً. قال: «وصنف الإمامیة من عهد امیر المؤمنین - علیه السلام -إلی عصر ابی محمد العسکری - علیه السلام -اربعمائة کتاب تسمی الاصول وهذا معنی قولهم: له اصل» (2) ولکنه لم یرد ان تألیف هذه الاصول کان فی جمیع تلک المدة بل اخبر بانها ألّفت بین هذین العصرین، بمعنی انه لم یؤلف شیء من هذه الاصول قبل ایام امیر المؤمنین- علیه السلام -ولا بعد عصر العسکری - علیه السلام -، کما انه لم یرد حصر جمیع مصنفات الاصحاب فی هذه الکتب الموسومة بالاصول، کیف وهو اعلم بکتبهم وباحوال المصنفین منهم کفضل بن شاذان وابن ابی عمیر الذین صنفوا وأکثروا (3).  
قال العلاّمة الطهرانی اعتماداً علی ما مرّ، ما هذا لفظه: «إذاً یسعنا  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . المصدر نفسه.  
2 . معالم العلماء لابن شهر اشوب: 3.  
3 . وللمجلسی الأول کلام فی هذا المجال لاباس بذکره. قال: والذی ظهر لنا من التتبع ان کتب جماعة اجمع الاصحاب علی تصحیح ما یصح عنهم او من کان مثلهم کالحسین بن سعید کانت من الاصول وان لم یذکروها بخصوصها، لأغناء نقل الاجماع او ما یقاربه عن ذلک. فانا تتبعنا ان مع کتبهم تصیر الاصول اربعمائة. فان الجماعة الذین ذکرهم الشیخ - رحمه الله - ان لهم اصلاً یقرب من مائتی رجل (روضة المتقین 14، الصفحة 342) .  
------  
( 484 )  
دعوی العلم الاجمالی بأن تاریخ تألیف جل هذه الاُصول إلاّ اقل قلیل منها کان فی عصر اصحاب الامام الصادق - علیه السلام -وهو عصر ضعف الدولتین وهو من اواخر ملک بنی امیة إلی اوائل ایام هارون الرشید، أی من سنة 95 هـ عام هلاک حجاج بن یوسف إلی عام 170 هـ الذی ولی فیه هارون الرشید»(1).  
ولما لم یکن للاصول ترتیب خاص، لأن جلها من املاءات المجالس واجوبة المسائل النازلة المختلفة، عمد اصحاب الجوامع إلی نقل روایاتهم مرتبة مبوبة منقحة تسهیلاً للتناول والانتفاع. ولاجل ذلک قلت الرغبات فی استنساخ اعیانها فقلت نسخها وضاعت النسخ القدیمة تدریجاً وتلفت کثیر منها فی حوادث تاریخیة کاحراق ما کان منها موجوداً فی مکتبة سابور بکرخ عند ورود طغرل بیک إلی بغداد سنة 448، کما ذکره فی «معجم البلدان» (2).  
وکان قسم من تلک الاصول باقیاً بالصورة الاولیة إلی عهد ابن ادریس الحلی ـ المتوفّی عام 598 هـ ـ وقد استخرج من جملة منها ما جعله مستطرفات السرائر. وحصلت جملة منها عند السید رضی الدین ابن طاووس کما ذکرها فی «کشف المحجة». ثم تدرج التلف وقلت النسخ إلی حد لم یبق منها إلاّ ستة عشر. وقد وقف علیها استاذنا السید محمد الحجة الکوه کمری ـ رضوان الله علیه ـ فقام بطبعها.

الثالث: وجه العنایة بالاصول ومدی دلالتها علی الوثا

الثالث: وجه العنایة بالاصول ومدی دلالتها علی الوثاقة  
ان من الواضح ان احتمال الخطأ والغلط والسهو والنسیان وغیرها فی الاصل المسموع شفاهاً عن الامام او عمّن سمع منه أقل منها فی الکتاب المنقول عن کتاب آخر، لتطرق احتمالات زائدة فی النقل عن الکتاب فالاطمئنان بصدور عین الالفاظ المندرجة فی الاصول اکثر والوثوق به آکد.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الذریعة : 2 / 131.  
2 . المصدر نفسه.  
------  
( 485 )  
ولذا کان الأخذ من الاصول المصححة المعتمدة احد ارکان تصحیح الروایة، کما قال المحقق الداماد (1) وصرح به المحقق البهائی فی «مشرق الشمسین» حیث ذکر فیه بعض ما یوجب الوثوق بالحدیث والرکون الیه، منها وجوده فی کثیر من الاصول الاربعمائة، ومنها تکرره فی اصل او اصلین منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانید عدیدة معتبرة، ومنها وجوده فی اصل معروف الانتساب إلی احد الجماعة الذین اجمعوا علی تصدیقهم او علی تصحیح ما یصح عنهم (2).  
ولا یخفی ان هذه المیزة ترشحت إلی الاصول من قبل المثابرة الاکیدة علی کیفیة تألیفها والتحفظ علی ما لا یتحفظ علیه غیرهم من المؤلفین غالبا.  
ویظهر من الشیخ - رحمه الله -ان الاصول الاربعمائة مما اجمع الاصحاب علی صحتها وعلی العمل بها.  
قال المولی التقی المجلسی: «ذکر الشیخ فی دیباجة الاستبصار ان هذه الاخبار المستودعة فی هذه الکتب ـ أی الکتب الاربعة ـ مجمع علیها فی النقل. والظاهر ان مراده انهم اخذوها من الاصول الاربعمائة التی اجمع الاصحاب علی صحتها وعلی العمل بها» (3).  
وذکر الشیخ أیضاً فی مبحث التعادل والترجیح من «العدة» ان روایة السامع مقدم علی روایة المستجیز، إلاّ ان یروی المستجیز اصلا معروفاً أو مصنفاً مشهوراً (4)، ودلالة هذه العبارة علی شدة الاهتمام بالاصول المدونة من قبل اصحاب الائمة- علیهم السلام -ظاهرة.  
اما دلالة کون الرجل ذا تصنیف او ذا اصل علی وثاقته ومدحه فغیر  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الذریعة : 2 / 126.  
2 . مستدرک الوسائل : 3 / 535 (نقلا عن مشرق الشمسین).  
3 . روضة المتقین : 14 / 40.  
4 . عدة الاصول : 1 / 385.  
------  
( 486 )  
معلوم. لأن کثیراً من مصنفی الاصول مالوا إلی المذاهب الفاسدة کالواقفیة والفطحیة، وان کانت کتبهم معتمدة. وذلک لأن مصطلح الصحیح عند القدماء غیره عند المتأخرین، ولا یستتبع صحة حدیث رجل عند القدماء وثاقته عندهم، کما ذکر فی کتب الدرایة.  
قال الوحید فی فوائده: «ثم اعلم انه عند خالی، بل وجدی أیضاً، علی ما هو ببالی ان کون الرجل ذا اصل من اسباب الحسن. وعندی فیه تأمل لأن کثیراً من مصنفی اصحابنا واصحاب الاصول کانوا ینتحلون المذاهب الفاسدة وان کانت کتبهم معتمدة واضعف من ذلک کون الرجل ذا کتاب من اسباب الحسن. ولکن الظاهر ان کون الرجل صاحب اصل یفید حسنا لا الحسن الاصطلاحی. وکذا کونه کثیر التصنیف وکذا جید التصنیف وامثال ذلک. بل وکونه ذا کتاب أیضاً یشیر إلی حسن ما. ولعل ذلک مرادهم مما ذکروا» (1).  
فما ذکره المحقق الطهرانی فی ذریعة من ان قول ائمة الرجال فی ترجمة احدهم ان له اصلا یعد من الفاظ المدح (2)، یجب حمله علی ما افاده الوحید بمعنی انه یکشف عن وجود مزایا شخصیة فیه من الضبط والحفظ والتحرز عن بواعث النسیان والاشتباه والتحفظ عن موجبات الغلط والسهو، لا بمعنی وثاقته وعدالته وصحة مذهبه.  
هذا تمام الکلام فی معرفة الاصل والتصنیف والنوادر.

الفائدة الرابعة عشر

الفائدة الرابعة عشر  
قد وقفت علی دلائل الحاجة إلی علم الرجال فی التمسک بالروایات المرویة عن النبی وعترته الطاهرة- علیهم السلام -الواردة فی کتب اصحابنا  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . الفوائد الرجالیة: 36.  
2 . الذریعة: 2 / 130.  
------  
( 487 )  
الامامیة، وعرفت المصادر التی یجب الرجوع الیها فی تمییز الثقات عن الضعاف.  
وأمّا ما یرویه أهل السنة عن النبی الأکرم او الصحابة والتابعین لهم بإحسان فالحاجة إلی علم الرجال فیه أشّد وألزم وذلک بوجوه:  
الأول: ان الغایات السیاسیة غلبت علی الاهداف الدینیة فمنعت الخلفاء من کتابة حدیث الرسول - صلی الله علیه وآله وسلم - وتدوینه بعد لحوقه بالرفیق الاعلی. ودام هذا النهی قرابة قرن من الزمن إلی ان آل الأمر إلی الخلیفة الاموی عمر بن عبد العزیز (99 ـ 101 هـ) فاحسّ بضرورة کتابة الحدیث، فکتب إلی ابی بکر بن حزم فی المدینة: «انظر ما کان من حدیث رسول الله فاکتبه فانی خفت دروس العلم وذهاب العلماء ولا تقبل إلاّ احادیث النبی، ولتفشوا العلم، ولتجلسوا حتی یعلم من لا یعلم فان العلم لا یهلک حتی یکون سراً» (1).  
ومع هذا الاصرار المؤکد من الخلیفة لم تکتب إلاّ صحائف غیر منتظمة ولا مرتبة، إلی ان زالت دولة الامویین، وقامت دولة العباسیین، واخذ ابو جعفر المنصور بمقالید الحکم، فقام المحدثون فی سنة 143 هجریة بتدوین الحدیث (2).  
کانت للحیولة من کتابة الحدیث اثار سلبیة جدّاً، لأن الفراغ الذی خلفه المنع اوجد ارضیة مناسبة لظهور الدجالین والأبالسة من الاحبار والرهبان من کهنة الیهود والنصاری، فافتعلوا احادیث کثیرة نسبوها إلی الانبیاء عامة، وإلی لسان النبی الاکرم خاصة. وهذه الاحادیث هی المرویات الموسومة بالاسرائیلیات والمسیحیات بل المجوسیات. وقد شغلت بال المحدثین قرونا واجیالا، وهی مبثوثة فی کتب التفسیر والحدیث والتاریخ، بل هی حلقات بلاء  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . صحیح البخاری: 1 / 27.  
2 . تاریخ الخلفاء للسیوطی: 261، نقلا عن الذهبی.  
------  
( 488 )  
حاقت بالمسلمین. وارجو من الله سبحانه ان یقیّض أمة ساعیة فی هذا المجال لافراز هذه المرویات عن النصوص الصحیحة الاسلامیة، وقد بحثنا عن الاثار السلبیة لمنع تدوین الحدیث فی بحوث حول الملل والنحل (1).  
الثانی : ان وضع الحدیث والکذب علی النبی الاعظم وعلی الثقات من صحابته والتابعین لهم باحسان کان شعار الصالحین وعمل الزاهدین، یتقربون به إلی الله سبحانه، ولا یرون الوضع والاختلاف منافیاً للزهد والورع، کل ذلک لاهداف دینیة من دعم مبدأ أو تعظیم امام او تأیید مذهب.  
روی الخطیب عن الرجالی المعروف یحیی بن سعید القطان قوله: «ما رأیت الصالحین فی شیء اکذب منهم فی الحدیث» (2).  
ویروی السیوطی عنه أیضا قوله: «ما رأیت الکذب فی أحد أکثر منه فیمن ینسب إلی الخیر والزهد»(3).  
ومن اراد أن یقف علی کیفیة عمل الوضاعین ومقاصدهم ونماذج من الاحادیث الموضوعة فلیرجع إلی الکتابین التالیین:  
1 ـ «الموضوعات الکبری» فی اربعة اجزاء، للشیخ ابی الفرج عبد الرحمن بن علی المعروف بابن الجوزی البغدادی (المتوفّی عام 597 هـ) وقد ذکر فیه المؤلف الاحادیث الموضوعة، واراد الاستقصاء ولم یوفق له، لانه عمل کبیر لا یقوم به إلاّ اللجان التحقیقیة.  
2 ـ «اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة» لجلال الدین السیوطی (المتوفّی عام 911 هـ)، إلی غیر ذلک من الکتب المؤلفة فی هذا المضمار.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . لاحظ کتابنا «بحوث فی الملل والنحل» : 1 / 65 ـ 95.  
2 . تاریخ بغداد: 2 / 98.  
3 . اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة: 2 / 470، فی خاتمة الکتاب فی ضمن فوائد.  
------  
( 489 )  
الثالث : ان السلطة الامویة کانت تدعم وضع الحدیث بشدّة وحماس لما فی تلک الاحادیث المزورة من تحکیم عرش الخلافة وثباته، خصوصا إذا کان الوضع فی مجال المناقب والفضائل للخلفاء وبالاخص للامویین منهم.  
وهذا معاویة ـ ابن هند آکلة الاکباد ـ کتب إلی عمّاله فی الآفاق: «لا تجیزوا لاحد من شیعة علی واهل بیته شهادة. وانظروا من قبلکم من شیعة عثمان ومحبیه واهل ولایته، والذین یروون فضائله ومناقبه فأدنوا مجالسهم وقربوهم واکرموهم واکتبوا إلی بکل ما یروی رجل منهم، واسمه واسم ابیه وعشیرته».  
وقد کان لهذا المنشور اثر بارز فی اکثار الفضائل لعثمان، وخلقها له، لما کان یبعثه معاویة الیهم من الصلات والکساء والحباء ویفیضه فی العرب منهم والموالی. فکثر ذلک فی کل مصر وتنافسوا فی المنازل والدنیا، فلیس یجیء احد مردود من الناس، عاملا من عمال معاویة ویروی فی عثمان فضیلة او منقبة إلاّ کتب اسمه، وقربه وشفعه فلبثوا بذلک حینا.  
ثم کتب معاویة إلی عماله: «ان الحدیث فی عثمان قد کثر وفشا فی کل مصر وفی کل وجه وناحیة، فاذا جاءکم کتابی هذا فادعوا الناس إلی الروایة فی فضائل الصحابة والخلفاء الاولین ولا تترکوا خبرا یرویه احد من المسلمین فی ابی تراب إلاّ وتأتونی بمناقض له فی الصحابة، فان هذا احب إلی واقر لعینی، وادحض لحجة ابی تراب وشیعته واشد الیهم من مناقب عثمان وفضله».  
وقد قرئ هذا المنشور علی الناس، فرویت اخبار کثیرة فی مناقب الصحابة مفتعلة لا حقیقة لها، وجدّ الناس فی روایة ما یجری هذا المجری حتی اشادوا بذکر ذلک علی المنابر، والقی إلی معلمی الکتاتیب فعلموا صبیانهم وغلمانهم من ذلک الکثیر الواسع حتی رووه وتعلموه کما یتعلمون القرآن وحتی علّموه بناتهم ونساءهم وخدمهم وحشمهم فلبثوا بذلک ماشاء  
------  
( 490 )  
الله (1).  
وهذا یعرب عن ان الأهواء الشخصیَّة، والاغراض المذهبیة، کان لها اثر بعید فی وضع الحدیث علی رسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم -لکی یؤید کل فریق رأیه ویحق ما یراه حقا.

علم الرجال والاحادیث غیر الفقهیة

علم الرجال والاحادیث غیر الفقهیة  
ان الرجوع إلی علم الرجال لا یختص بمورد الروایات الفقهیة فکما ان الفقیه لا منتدح له عن الرجوع إلی ذلک العلم لیمیز الصحیح عن الساقط، فهکذا المحدث والمؤرخ الاسلامیان یجب علیهما الرجوع إلی علم الرجال فی القضایا التاریخیة والحوادث المؤلمة او المُسرَّة. فان ید الجعل والوضع قد لعبت تحت الستار فی مجال التاریخ والمناقب اکثر منها فی مجال الروایات الفقهیة. ومن حسن الحظ ان قسما کبیرا من التواریخ المؤلفة فی العصور الأولی مسندة لا مرسلة، کتاریخ الطبری لا بن جریر وتفسیره، فقد ذکر اسناد ما یرویه فی کلا المجالین. وبذلک یقدر الانسان علی تمییز الصحیح عن الزائف، ومثله طبقات ابن سعد (المتوفّی عام 209 هـ) وغیر ذلک من الکتب المسنده المؤلفة فی تلک العصور.  
ولاجل ایقاف القارئ علی عدة من الکتب الرجالیة لاهل السنة نأتی باسماء المهم منها، ولا غنی للباحث عن الرجوع إلی تلک الکتب الثمینة:  
1 ـ «الجرح والتعدیل»: تألیف الحافظ عبد الرحمن بن ابی حاتم الرازی (المولود عام 240 والمتوفّی عام 327 هـ) وطبع الکتاب فی تسعة اجزاء، یحتوی علی ترجمة ما یقرب من عشرین الف شخص.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . شرح ابن ابی الحدید: 11 / 44، 45، نقله عن کتاب الاحداث لابی الحسن علی بن محمد بن ابی سیف المدائنی.  
------  
( 491 )  
2 ـ «میزان الاعتدال فی نقد الرجال»: تألیف ابی عبدالله محمد بن أحمد الذهبی (المتوفّی عام 748 هـ).  
قال السیوطی: «والذی اقوله: ان المحدثین عیال الآن فی الرجال وغیرها من فنون الحدیث علی اربعة: المزی، والذهبی، والعراقی، وابن حجر»(1).  
3 ـ «تهذیب التهذیب». تألیف الحافظ أحمد بن علی بن حجر العسقلانی (المولود عام 773، والمتوفّی عام 852 هـ) صاحب التآلیف الکثیرة منها «الاصابة» و «الدرر الکامنة فی اعیان المائة الثامنة» وغیرهما.  
والاصل فی هذا الکتاب هو «الکمال فی اسماء الرجال» (2) تألیف الحافظ ابی محمد عبد الغنی بن عبد الواحد بن سرور المقدسی الحنبلی (المتوفّی سنة 600 هـ).  
وهذبه الحافظ جمال الدین یوسف بن الزکی المزی (المتوفّی سنة 724 هـ) واسماه «تهذیب الکمال فی اسماء الرجال».  
وقام ابن حجر بتلخیص التهذیب واسماه «تهذیب التهذیب» واقتصر فیه علی الجرح والتعدیل وحذف ما طال به الکتاب من الاحادیث. طبع فی 12 جزءا فی حیدر آباد دکن من بلاد الهند عام 1325.  
4 ـ «لسان المیزان»: تألیف الحافظ بن حجر العسقلانی وهو اختصار لکتاب «میزان الاعتدال» للذهبی وقد ذکر فی مقدمة الکتاب کیفیَّة العمل الذی قام به فی طریق اختصاره. طبع الکتاب فی سبعة اجزاء فی حیدر آباد دکن من بلاد الهند واُعید طبعه کسابقه فی بیروت بالاوفست.  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . مقدمة «میزان الاعتدال»، الصفحة «ز».  
2 . لاحظ حول هذا الکتاب من التلخیص والاختصار کشف الظنون : 2 / 330.  
------  
( 492 )  
وهذه الکتب الاربعة هی مصادر علم الرجال عند اهل السنة، فیجب علی کل عالم اسلامی الالمام بها والاستعانة بها فی تمییز الاحادیث والمرویات المزورة والمختلقة فی طول الاجیال الماضیة، عن الصحاح الثابتة.  
(یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوة الدنیا وفی الآخرة ).(1)

الکتب المؤلفة فی حیاة الصحابة

الکتب المؤلفة فی حیاة الصحابة  
قد قام عدَّة من المتضلعین فی التاریخ والحدیث بتألیف کتب حافلة بترجمة صحابة النبی الاکرم - صلی الله علیه وآله وسلم -والمهمّ منها ما یلی:  
1 ـ «الاستیعاب فی اسماء الاصحاب»: تألیف الحافظ ابی عمر یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر (المولود سنة 363 هـ والمتوفّی عام 463 هـ).  
2 ـ «اسد الغابة»: للعلامة ابی الحسن علی بن محمد بن عبد الکریم الجزری المعروف بابن الاثیر (المتوفّی عام 630 هـ) وقد جاء فیه سبعة آلاف وخمسمائة ترجمة.  
3ـ «الاصابة فی تمییز الصحابة»: للحافظ أحمد بن علی بن حجر العسقلانی السابق ذکره.  
وقد قمنا بتألیف کتاب حول صحابة النبی الذین شایعوا علیّاً فی حیاة النبی وبعد رحلته إلی ان لفظوا اخر نفس من حیاتهم فبلغ عددهم 250 شخصاً طبع منه جزءان.  
هذا نهایة البحث عن القواعد الکلیة فی علم الرجال، وقد قربت للقارئ الکریم البعید، ولخصت له الابحاث المسهبة بشکل یسهل تناولها، أشکره سبحانه علی هذه النعمة، وارجو منه تعالی ان یکون ما قدمته من المحاضرات خطوة مؤثرة لتطور الدراسات العالیة فی الحوزات العلمیة المقدسة حتی یتخرج  
ــــــــــــــــــــــــــــ  
1 . إبراهیم: 27.  
------  
( 493 )  
فی ظل هذه الابحاث ثلة متخصصة فی علمی الرجال والدرایة، کما نرجو مثله فی سائر العلوم والفنون.  
بلغ الکلام إلی هنا صبیحة یوم الجمعة رابع شوال المکرم من شهور عام 1408 هـ کتبه بیمناه جعفر السبحانی ابن الفقیه الشیخ محمد حسین غفر الله لهما. قم المشرفة.

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».