

حائق الفقه

في شرح شرائع الإسلام

المجلد الحادي والخمسون

من كتاب القضاء

تصنيف

بمجة الإسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ
محمد رضا البشتري بالمحقق الطهراني دام ظلته

شعبان المعظم - ١٤٠٩



المطبعة العلمية - قم

Princeton University Library



32101 047106032

Princeton University Library

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

--	--

حاشى الفقه

فى شرح شرائع الاسلام

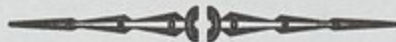
المجلد الحادى والخمسون

من كتاب القضاء

تصنيف

حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ
محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهرانى دام ظله

شعبان المعظم - ١٤٠٩



المطبعة العلمية - قم

هوية الكتاب

- ١- اسم الكتاب : حقائق الفقه (المجلد الحادى والخمسون)
- ٢- مؤلف الكتاب : حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهرانى دام ظله
- ٣- الناشر : المؤلف
- ٤- العدد : ٥٠٠
- ٥- نوبة الطبع : الاولى
- ٦- التاريخ : شعبان المعظم سنة ١٣٠٩ - اسفند ماه ١٣٦٧
- ٧- المطبعة : المطبعة العلمية - قم المقدسة
- ٨- السعر : مجان



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى نوت رقلوبنا بانوار قدسه وعظمته واغرقتنا فى بحور الطافه ونعمه وابقانا لتدوين احكامه وحكمه وعرفنا طرق القضاة فى مشكلات الواردة على عبادته ونبتهننا باخذ مدار كهها من طرق اوصيائه وحججه فانهم هم الصراط المستقيم وهم اثنا عشر شهراً فى كتاب الله وهم الماء المعين الذى قد اشار اليه عز من قائل قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غوراً فمن يأتىكم بماء معين اى ان غاب امامكم فمن يأتى بمثله وهم الذين قدام الله الرسول بتبليغ ما انزله وهدده بانه لو لم تفعل فما بلغت رسالته وهم الذين وعدنا الله صلح الارض وخلوها من الكافرين والجبارين فالصلوات والسلام عليهم الى يوم القيامة .

﴿المقصد الثانى﴾ من المقاصد الاربعة ﴿فى الاختلاف فى العقود﴾ بان كان النزاع بينهما فى شىء كذا مثل ان يقول البايع ان المبيع كان كتابا والاخر يقول ثوبا وهل يكون ما ﴿اذا اتفقا﴾ المؤجر والمستأجر ﴿على استئجار دار معينة شهراً معيناً واختلفا فى الأجرة﴾ من اختلاف العقود ولاظهار المصنف الاول وكيف كان ففى الجواهر فاما أن يعد ما البينة أو يجدها أو يجدها أحدهما خاصة ، وعلى التقديرات فى الاختلاف أما بعد استيفاء المدة أو فى أثنائها أو ابتدائها ، فيكون الصور حينئذ تسعة ، فان عدما البينة فالقول قول

المستأجر بيمينه في صورة الثلاثة على المشهور ، بل عن التذكرة نسبته الى علمائنا ، الحصول عنوان المدعى عليه والمنكر فيه كحصول وصف المدعى للمؤجر فهما حينئذ بمنزلة مالو ادعى عليه عشرة دنانير وأقر له بخمسة ، فان القول قوله في نفى الزائد بغير اشكال انتهى

والمسألة مشكلة من حيث دخولها في اختلاف العقود بحيث يعد عند العرف عقدين متغايرين كالاختلاف في ان المبيع ثوب او فرش كي يكون مورد التحالف او شياء واحد يختلف في مقدار قيمته فلا يعد عند العرف عقداً مختلفة متعددة والا كما في المسالك كان اكثر ما يكون من ذلك موجبا للتحالف وبطلان العقد فلا بد وان يلحظ فيما يكون معياراً للتداعي والتحالف كي ينفسخ العقد عند عدم البيئة وما يكون معياراً للمدعى والمنكر

ومن المعلوم ان الثاني فيما يرجع الى متيقن بينهما ومشكوك وفي المثال المتيقن هو الخمس والمشكوك هو العشرة وهذا هو الحق ولكن عند الشيخ صدق المدعى والمنكر على كل واحد منهما فمدعى العشرة منكر للخمسة ومدعى الخمسة منكر للعشرة ولكن قد عرفت المدعى هو الذي يكون مدعياً عند العرف فقط وهكذا المنكر لانه بلحاظ مدع وبلحاظ منكر او ايضاً المدعى ما ترك ترك

ومن المعلوم ان مدع العشرة لو ترك ترك بخلاف مدع الخمس وحينئذ فكما نقل عن التذكرة كان الموجر مدعياً للعشرة والمستأجر منكر للزيادة على الخمسة فالمتيقن عند كليهما خمسة والمشكوك هو العشرة فهو منكر لما زاد و الموجر مدع لها وهذا يصح لا القول بان كل منهما مدع ومنكر كي يكون من باب التداعي ويكون من باب التحالف كما حكاها في الجواهر عن المبسوط فقال خلافاً للشيخ في المحكى عن مبسوطه فالتحالف ، وتبعه عليه بعض المتأخرين ، نظراً الى أن كلا منهما مدعى و مدعى عليه ، لأن العقد المتشخص بالعشرة غير العقد المتشخص

بالخمس ، فيكون كل منهما مدع اعقد غير العقد الذي يدعيه الآخر ، وهذا يوجب التحالف حيث لم يتفقا على شيء ويختلفان فيما زاد عليه ، فاذا تحالفا حينئذ انسخ العقد بحكم الحاكم ، ورجع المؤجر بأجرة المثل للمنفعة المستوفاة كلاً أو بعضاً والا فلا شيء له انتهى

غير خفى عند العرف ان توهم كونهما عقدين يرده الوجد ان السليم فانه عقد واحد اختلف في اجرته وهذا لا يجعله اثنين وقد عرفت في السابق عدم امكان الواحد مدعيا ومدعى عليه والفرض انهما متفقان في وقوع عقد واحد بينهما والاختلاف في زيادة الاجرة احدهما يدعى الزيادة عليها والاخر منكر لها .
ونعم ما افاد في المسالك من انه لو كان ذلك موجبا للتحالف وفسخ العقد للزم في كل عقد يرجع الى متيقن ومشكوك كذلك مع انه اظهر افراد صدق المدعى والمنكر .

قال فيه بعد قوله اذا اتفقا على استيجار دار مالفظه اذا اتفق الموجر والمستأجر على استيجار الدار المعينة مثلا وعلى مدة الاجارة واختلفا في قدر الاجرة فادعى الموجر انها عشرة دنانير مثلا وادعى المستأجر انها خمسة فلا يخلو اما ان لا يقيم كل واحد بينة على مدعاه او يقيماها او يقيماها احدهما خاصة والمصنف اقتصر على حكم الوسطى وهو مترتب على حكم الاولى كما ستعرفه فاحتج الى البحث عنهما هنا واما الاخيرة فحكمها واضح لان من اقام البينة حكم له دون الاخر فهنا مسئلتان .

الاولى ان لا يقيما البينة والمشهور بين الاصحاب تقديم قول المستأجر مع يمينه لانه منكر للزائد الذي يدعيه الموجر مع اتفاقهما على ثبوت ما يدعيه الموجر فيكون الامر بمنزلة مالو ادعى عليه عشرة دنانير مطلقا فاقر له منها بخمسة فان القول بقوله في نفى الزائد بغير اشكال لانه منكر له والموجر مدع فيدخلان في عموم الخبر وللشيخ ره في المبسوط قول بالتحالف وثبوت اجرة

المثل وواقفه بعض المتأخرين نظرا الى ان كلا منهما مدع ومدعى عليه لان العقد المتشخص بال عشرة غير العقد على المشتمل على الخمسة خاصة فيكون كل واحد منهما مدعى لعقد غير العقد الذى يدعيه الاخر وهذا يوجب التحالف حيث لم يتفقا على شىء ويختلفا فيما زاد عنه ويضعف بان العقد لانزاع بينهما فيه ، ولا فى استحقاق العين المؤجرة للمستأجر ، ولا فى استحقاق المقدار الذى يعترف به المستأجر .

وانما النزاع فى القدر الزائد ، فيرجع فيه الى عموم الخبر ولو كان ما ذكره من التوجيه موجباً للتحالف لورد فى كل نزاع على حق مختلف المقدار ، كما لو قال : أقرضتك عشرة فقال : بل خمسة ، فان عقد القرض المتضمن أحد المقدارين غير العقد المتضمن للآخر ، وكما لو قال : أبرأتنى من عشرة من جملة الدين الذى على فقال : بل خمسة ، فان الصيغة المشتملة على أحدهما غير الأخرى وهكذا القول فى غيره .

وهذا مما لا يقول به احد ، والحق أن التحالف انما يرد حيث لا يتفق الخصمان على قدر ويختلفان فى الزائد عنه كما لو قال المؤجر : آجرتك الدار شهراً بدينار فقال ، بل بثوب ، أو قال : آجرتك هذه الدار بعشرة فقال : بل تلك الدار ، ونحو ذلك .

أما فى المتنازع فالقول المشهور من تقديم قول المستأجر هو الأصح ، انتهى والظاهر هو متين واشكاله وارد على الشيخ ولا فرق فيما مثل به المصنف ومثال النقض فى مسألة الاختلاف فى القرض على قول الشيخ لزم التحالف و انفساخ القرض ثم ان التحالف والحكم بانفساخ العقد لو صح فى مثال المتن ورجوع الموجد باجرة المثل

فاما فى مسألة القرض فى المثال بعد الانفساخ فما العيلة فلامناص الامن ضرر المقرض والمبرء فى الزيادة او تقسيمها بينهما وكلاهما كما ترى وجعل

الفرق بينه وبين مثال المصنف اسوء حالا فلامناس الأمان الايمان بالبينة والايحلف منكر الزيادة كما في مثال المتن هذا مضافاً الى عدم امكان جعلهما عقدين بمثل توجيه غير وجيه

ومضافاً الى ما في الانفساخ فان الاجارة من العقود اللازمة لامعنى لانفساخها بلاجهة وليس امر الانفساح بيد المتعاقدين او الحاكم الاعلى اذن من الشارع وهو مفقود وكيف يمكن انفساح عقد قد قطع بانتقال المنافع الى المستأجر و انتقال مال الاجارة الى الموجر.

ولذا اشار في الجواهر الى فسادة بقوله والحق ان التحالف انما يرد النح لكنه قد مال الى قول الشيخ نوع ميل فقال بعد عبارته ما هذا لفظه :

قلت : قديقال : أن المتجه التحالف اذا فرض كون مصب الدعوى منهما في تشخص العقد الذي هو سبب الشغل ، أذ لا فرق في مشخصاته بين زيادة الثمن ونقصانه وبين غيرهما من المشخصات ، نعم او كانت الدعوى بينهما في طلب الزائد وانكاره وان صرحا بكون ذلك من ثمن الاجارة كان المؤجر حينئذ المدعى والمستأجر المنكر بخلاف الأول الذي لا يشخص الأصل أحدهما ، اذ كل منهما أمر وجودى والأصل عدمه ، والفرض أنه شخص واحد لاشخصان .

وفرق واضح بين ذلك وبين دعوى القرض والابراء اللذين يتصور فيهما تعدد عقد القرض والابراء ، ألا أن يفرض اتفاهما على صيغة واحدة واختلفا فيما تضمنته ، فان المتجه حينئذ التحالف ، ولكن نتيجه فيها عدم ثبوت الزيادة المدعاة للمقرض ومدعى الابراء ، بخلاف المقام الذي يرجع الى أجرة المثل التي قد تخالف الزيادة المدعاة ، وبذلك يمكن عود النزاع لفظياً .

واحتمال القول بأنه مدع ومنكر حتى على الفرض المزبور باعتبار موافقة دعوى النقيصة لأصل البراءة يدفعه أن ذلك الشخص ليس مقتضى أصل البراءة ، كما انه يدفع القول بأن ضابط التحالف عدم اتفاهما على قدر متفق عليه وهو

خلاف الفرض - أن النقيصة ليست قدرأ متفقاً عليها في العقد الذي هو محل النزاع ، ضرورة أن الخمسة فيه ليست جزءاً من العشرة في التقدير الآخر وإنما يتصور ذلك فيما لو اتفقا على ذكر مقدار مخصوص في العقد واختصما في عطف أمر زائد عليه ، لافي مثل المقام الذي محل النزاع فيه أن عقداً لاجارة المشخص هل كان لفظ الثمن فيه خمسة أو عشرة ، كما هو واضح انتهى .

قوله اذا فرض كون مصب الدعوى الخ حاصل كلامه ان معيار القضاء هو كونه مصباً للدعوى وعدمه فان كان نظر الخصمين بلحاظ نفس العقد وانه اى عقد بينهما من دون نظر الى مشخصات العقد كان الحكم هو التحالف ولو ينطبق مع الزيادة والقللة في الثمن او اجرة الاجارة وان كان النظر بين الزيادة والكثرة كان من باب المدعى والمنكر وان كان مورده التحالف وهكذا فعلى هذا ليس المناط بواقع العقد بل بنظر المتخاصمين .

ففى مثال المصنف ان كان نظرهما بالزيادة والقللة فى مال الاجارة كان من باب المدعى والمنكر وان كان نظرهما بين تشخيص اى عقد وانه من باب اختلاف العقود او اختلاف فى الاجرة كان من باب التحالف .

وكيف كان فان كان نظره الى ذلك ففى غاية الفساد ان الظاهر ترتيب الاحكام على الموضوعات الواقعية لاعلى قصد الطرفين حتى غير موضوع الواقعى من حيث الحكم بالقصد هذا فمسألة الاختلاف فى شىء كذا علة شرعية لترتب حكمه عليها كان النظر بالسؤال عنها مطابقاً لها اولاً .

وكيف كان فلعل الظاهر عدم كون المثال الذى فى المتن من باب التحالف بان الظاهر ان باب التحالف عدم اتفاقهما على قدر معين وفى المثال قد اتفقا على الخمسة والاختلاف فى الزائد .

وقوله وفرق واضح الخ ان اراد بإمكان الزيادة تعدد العقد كما يفرض تارة خمسة واخرى ايضاً خمسة ففيه انه خارج عن الفرض وان كانت العشرة بصيغة واحدة

ومرة كذلك فهو عين الاجارة المذكورة والفرق تحكّم فاذا لم يكن فرق بينهما فظن التحالف كما ترى .

وقوله ان ذلك الشخص ليس مقتضى اصل البراءة ففيه ان مثله لو لم يكن مورد لذلك فمن يكون مورداً له او ليس ان المورد له كلما شك في شيء لم يكن عالما به .

ومن العجيب انه قد ردضابط التحالف الذي هو عدم الاتفاق على قدر متفق عليه فلا يصح التحالف في المقام كالاجارة والقرض والابراء لوجود القدر المتفق عليه بانه في المقام ايضا لم يكن قدراً متفقاً عليه لان النقيصة ليست قدراً متفقاً عليها ولعله من غرائب الكلام فانه كيف لا يكون الخمسة جزءاً من العشرة مع ان العشرة لا تحصل الا من الاحاد فكل واحد من الاحاد من الواحد الى العاشر من اجزاء تحقق الكل فالكل ليس الامن الاجزاء فمالم يضم الواحد الى الواحد لم يتحقق الاثنان ومالم يضم الى الاثنين واحد لم يتحقق الثلاث .

وهكذا فليست العشرة الامجموع هذه الاحاد المجتمعة والقرض لها قدر متحقق متعين بينهما وهو الخمسة والاختلاف في الباقي فليست من باب التحالف بل هو من باب المدعى والمنكر وليس مثال المتن بمثل ما اذا اختلفا في العين المستأجرة دار او مزرعة فانه حينئذ لا يجتمعان على متيقن

وبالجملة كان الكلام في اختلاف العقود في مقابل الاختلاف في الاموال كما تقدم والاول فليس قطعاً ان العقد واحد بالوجدان والاختلاف في الاجرة فلا يصير العقد متعدداً فالعقد الواحد وقع مورد الاختلاف .

وتوهم ان العقد الواقع على العشرة غير العقد الواقع على الخمسة في غير محله بخلاف ما اذا اختلفا في الرهن والاجارة والمدعى يقول ان العين اجارة عندك والاخر يقول رهن عندي فالظاهر لا اشكال بين المقامين مقام التحالف ومقام المدعى والمنكر فان الاول فيما لم يكن متفقاً على شيء والثاني كان متفقاً عليه

وجعل الاختلاف بين العشرة والخمسة من قبيل عدم الاتفاق على المتيقن بتوهم ان الخمسة ليس من اجزاء العشرة كما ترى .

وبا لجملة ما افاد في الجواهر تبعاً للشيخ فاسد والعقد يلحظ بلحاظ واقعه وانه من باب المدعى والمنكر او من باب التحالف بعد عدم صحة شيء واحد بلحاظين وكون الخمسة غير اجزاء العشرة اسوء حالاً ولذا قد اعترف قده بذلك بادنى تعبير في العبارة فقال .

أللهم الا أن يقال : ان ذلك كله لا ينافي الاتفاق على شغل الذمة بمعنى الخمسة الذي هو قدر مشترك بين لفظها ولفظ العشرة مثلاً ضرورة تحقق شغل الذمة بذلك على كل من التقديرين ، فلا يتحقق موضوع التحالف ، نعم قد يمنع انحصار موضوعه في ذلك وانما العمدة فيه العرف الصادق في الفرض أن كلا منهما مدع ومدعى عليه فتأمل انتهى .

وفي قضاء السيد قد مال الى ما افاد في الجواهر بقوله ما هذا لفظه نعم : لو كان النزاع في ان العقد وقع على خصوص الاقل وكان الغرض اثبات الخصوصية كان من باب التحالف ، لكنه ليس كذلك ، ثم على تقدير القول بالتحالف لا وجه لما ذكره من انهما وولحفاً أو نكلاً يحكم بانفساخ العقد ، ان لا دليل عليه سواء أرادوا الانفساخ واقعاً أو ظاهراً اما الأول فواضح ، وأما الثاني فلان غاية الأمر سقوط الدعويين بالنسبة الى تعيين وقوع العقد على كذا وكذا لاسقوطهما أصلاً بعد العلم بوقوع عقد صحيح على أحد الوجهين موجب لانتقال المنفعة الى المستأجر قطعاً واشتغال ذمته باحدى الاجرتين فيرجع الأمر الى دعوى الاشتغال بالأقل أو الأكثر واللازم تقديم قول مدعى الأقل بيمينه ويكون كما لو علمنا بوقوع عقدي بينهما على أحد الوجهين بلانزاع بينهما لجهلها بالتعيين .

ودعوى : ان مقتضى حلف كل منهما على نفي ما يدعيه الاخر الحكم بعدم وقوع عقد بينهما في ظاهر الشرع «مدفوعة» بمنع ذلك بعد العلم تفصيلاً بانتقال

المنفعة الى المستأجر ، واجمالا باشتغال ذمته للمؤجر باحدى الاجرتين .
 وبعبارة اخرى سقوط الدعويين في السبب وهو العقد لا يستلزم سقوط الدعوى
 في المسبب بل يرجع منها الى مقتضى القاعدة فيها ، كما ان في الاصول العملية
 اذا تعارض الأصلان في السبب يحكم بسقوطهما ويرجع الى الأصل في المسبب
 مع انه لو كان مقتضى التحالف ما ذكره ، لزم فيما لو تنازعا في عين ييد ثالث
 أو لا يد عليها وحلف كل منهما على نفي ما يدعيه الآخر أن يجرى عليها حكم
 مجهول المالك ولو علم كونها لأحدهما - مع انه ليس كذلك قطعاً انتهى .
 ولقد اجاد بل مع القطع عن وجود المدعى والمنكر المعلوم حالهما حسب
 الروايات الكثيرة بل مع بطلان وجود المدعى والمنكر لا معنى للتحالف وانفساخ
 العقد وذلك لان الثابت يدوم ولا يزال بمجرد الجهل والوسوسة وامثالهما .
 بداهة حصول العلم بانتقال المنافع الى المستأجر وفي مقدار من الاجرة
 وهي الخمسة الى المورج على اقراره ولادليل على انفساخ المعاملة بنفسها ولا بالفسخ
 بفعل احد الا بالسبب الوارد من الشرع على الفسخ فهو نظير عقد النكاح الذي
 لا يزيله الا الطلاق او العيوب الموجبة للفسخ وليس في المقام شيء سوى دعوى
 الطرفين في مقدار مال الاجارة وهو لا يوجب الفسخ ولا الانفساخ وليس امره بيد
 الحاكم فانه يفسخ على موازين القضاية واي ميزان للفسخ مع وجود البينة
 او الحلف للمتخاصمين والحاكم ليس له ولاية الا بالامور الواردة عن الشرع فلا يكون
 له فسخ عقد بيع او اجارة او نكاح اصلا ولا يثبت ذلك الا للرسول ﷺ وظيفته
 بلا فصل ولا يثبت في هذا اليوم من ذلك الولاية الا للمهدي ارواح العالمين له
 الفداء وامره عليه السلام ايضا ليس بجزاف بل هو مأمور بالباطن ويعلم الباطن ويحكم
 على طبقه بل قد عرفت في ج ٤٩ ص ٥٥ ان الحاكم لا يصح له الحكم بعلمه بل عليه
 العمل بموازين القضاء .

وليت شعري كيف صدر مثله عن مثله الذي في غاية الجودة و كيف يحكم

بالانفاسخ مع علم الاجمالي بالنقل والانتقال بل لامعنى للحلف حينئذ اصلا بل المسألة من باب المدعى والمنكر ولا يصح جعلها من باب الدعاوى لما عرفت من عدم صحة جعل شخص واحد مدعيا ومنكرا باعتبارين وليست المسألة مما يقبل الاعتبارين كالعاقدين الوكيل من جانبين فلامعنى للتحالف اصلا ثم ان التحالف معناه رفع اليد عن العقد ولامعنى للقرعة الدالة على بقاءه وتامام الكلام فى الفروع الاتية انشاء الله .

وكيف كان فالمسألة ذات شقوق والكل من باب المدعى والمنكر مالم يكن النزاع فى العقدين المختلفين ولو كانا من باب الزيادة كالاختلاف فى كون العقد على الدار او الفرس مع كثيرة الفرق بينهما فى الزيادة والحاصل المعيار الكلى للفرق بين المدعى والمنكر وبين باب التحالف هو اتفاق المتخاصمين على قدر متيقن بينهما ولو كان بحسب الصورة مدعيا كيف فلو كان المناط مجرد كونه ايضا مدعيين يمكن فى جميع الموارد جعل كليهما مدعيين فيبلغوا كثيرة الواردة فى الفرق بينهما كما تقدم فى ج ٥٠ .

بداهة انه لو جعل كلاهما مدعيين لما يصل التوبة الى المدعى والمنكر فلا جرم يكون من هذا الباب كل مورد كان بينهما محل اتفاق فى مقدار والشك فى الزائد عنه وحينئذ فللمدعى البينة ان كان والا فيحلف المنكر كما تقدم هذا كله مع عدم البينة .

﴿و﴾ أما معها فعند القول المرضي لا اعتبار بالبينة من المنكر لان وظيفته الحلف فقط فمع بينة المدعى لا يمين للمنكر ومع عدمها لا يكون له الا اليمين وعلى قول الشيخ فان ﴿أقام كل منهما بينة بما قدره﴾ فى دعواه ﴿فان تقدم تأريخ احدهما﴾ للعقد بأن قال وقع فى شهر رمضان مثلا والاخر فى شوال ﴿عمل به ، لأن﴾ العقد ﴿الثانى يكون باطلا﴾ .

ولا يخفى ان البطلان فيما اذا علم بصحة بينة المتقدم فانه يقطع ببطلان

المتأخر بعد كون العقد واحداً وقطع بصحة بيعة تاريخ رمضان واما اذا لم يعلم بصدق بيعة المتقدم لاجل بيعة المتأخر لان احتمال الصدق والكذب في ايهما سواء ولو لاحتمال اشتباه الشهود فكيف يقطع ببطلان الثاني فمن الممكن صحة بيعة المتأخر فالعلم ببطلان الثاني حينئذ غير حاصل خصوصا مع مرجح للاخير فاللازم هو العمل بماله مرجح وحينئذ كان الامر بالعكس وبالجملة التقدم لا يكون دليلا على الصحة الامع العلم بها ﴿ وان كان التاريخ واحداً ﴾ أو كانت البيعتان مطلقتين بدون التاريخ ﴿ تحقق التعارض ، ان ﴾ الفرض كون العقد واحداً ، ﴿ لا يمكن في الوقت الواحد وقوع عقدين ﴾ صحيحين ﴿ متنافيين ﴾ فيقع التعارض على قول الشيخ وتابعيه .

﴿ وحينئذ ﴾ فلا بد مع فقد الترجيح بينهما الا من أن ﴿ يقرع بينهما ﴾ ان صدق عليه المشكل ﴿ ويحكم لمن خرج اسمه مع يمينه ﴾ للنصوص السابقة الغير الجارية لكل مورد بل لعله عجيب ان مع منكر الزيادة اللازمة فيه الحلف مع عدم البيعة للمدعى كيف يكون القرعة المحتملة لخروج اسم المدعى مع عدم البيعة له واشكاله كما ترى فالقرعة بناءً على صحتها فيما لم يكونا مشتركين في شيء و لا يتفقان معه اصلا فوظيفة المنكر هو الحلف و انى له بالقرعة ومع كثرة الروايات الواردة في حقه كيف يكون مشكلا حتى يصح فيه القرعة .
وتوهم ان الحلف وظيفته الاولية فيصح اجراء البيعة له في غير محله كما عليه صاحب الجواهر و تبعه السيد في عروته فقال ما لفظه ثم ان الاقوى سماع البيعة من المنكر في صورة التعارض بل مطلقا ولو مع عدمه فيجوز للمنكر مع عدم البيعة للمدعى أن يقيم البيعة فرأى من اليمين وان ادعى صاحب الرياض الاجماع على عدم قبولها منه حيث انه في رد القول بتقديم بيعة الداخل على بيعة الخارج بدعوى رجحانها بالاعتضاد باليد قال : « ولا اعتبار وان شهد له من حيث ان ذا اليد له حجتان هي اليد والبيعة ، والاخر له حجة واحدة الا انه ساقط عن درجة الاعتبار من حيث ان وظيفة ذي اليد اليمين دون البيعة فوجودها في حقه كعدمها بلاشبهة ،

و لو أقامها بدلا عن يمينه لم يقبل منه اجماعاً ان لم يقمها المدعى ، انتهى .
 و يدل على ما ذكرنا بعد منع الاجماع مضافاً الى عموم ما دل على حجبية
 البينة والى عموم مثل قوله عليه السلام « انما اقضى بينكم بالبينات والايمان ، خصوص
 اخبار المقام ، فان في جملة منها تقديم بينة ذى اليد كخبر اسحاق ، و خبر
 غياث ، و خبر جابر ، و هو مقتضى اطلاق جملة اخرى منها ، و أيضاً خصوص
 خبر حفص بن غياث حيث قال : « اذا رأيت في يد رجل أيجوز أن أشهد انه له
 فقال : نعم . » فانه يدل على جواز الشهادة لذى اليد و صحتها ، و خصوص صحيحة
 حماد الحاكبية لأمر عيسى بن موسى فى المسعى « ان رأى أبا الحسن موسى عليه السلام
 مقبلا على بغلة فأتاه رجل وتعلق باللجام وادعى البغلة فثنى أبو الحسن عليه السلام رجله
 ونزل عنها وقال : لغلمانها خذوا سرجها وادفعوها اليه ، فقال والسرج أيضاً لى .
 فقال : كذبت عندنا البينة بانه سرج محمد بن على عليه السلام .

و اما البغلة فانا اشتريناها منذ قريب و أنت أعلم بما قلت ، فان السرج
 كان بيده و مع ذلك قال : عندنا البينة الى آخره ، و اشعار خبر فدك فان أمير
 المؤمنين عليه السلام أنكر على ابي بكر فى طلبه البينة منه فى الدعوى عليه - مع انه
 لا يطلب من غيره اذا ادعى هو على ذلك الغير ، فحاصل انكاره عليه السلام انه لم فرق
 بينه عليه السلام و بين الناس فى طلب البينة ، و لو كان لا يقبل من المدعى عليه البينة
 لكان أولى بالانكار عليه فى مقام المجادلة انتهى .

اقول اما قوله قده مضافا الى عموم الخ فيرد عليه ان عموم البينة باعتبار
 من وظيفته البينة فلا يشمل من لم يكن وظيفته البينة كالمنكر اما قوله و الى
 مثل قوله عليه السلام انما اقضى بينكم بالبينات والايمان و من المعلوم ان البينات
 للمدعى والايمان للمنكر لا كل منهما لكل منهما والأفلايحتاج الحكم بكليهما
 بل يكفى الحكم بواحد منهما او اذا كان كلاهما للمدعى او للمنكر وهو خلاف .
 و اما قوله خصوص اخبار المقام الى قوله فى خبر غياث حيث قال اذا

رأيت في يد رجل الخ وفيه انه ليس في مقام الدعوى بل في مقام ان مجرد رؤية شيء بيد الغير لزم الحكم عليه بالملك ويجوز الاخذ منه بالشراء والصلح والهبة ونحو ذلك .

و اما صحيح حماد فلا دلالة على ذلك اما اولاً فإنه عليه السلام بمجرد دعواه كون البغلة له سلمه البغلة من دون ارائته عليه السلام البينة و لم يفعل فيظهر منه انه لم يكن في مقام الدعوى بل في مقام اثبات اخلاق الحسنة وبعد ادعائه السرج ايضا قال عليه السلام كذبت ولم يقل ايضا البينة لنا بل قال عندنا البينة بانه سرج محمد بن علي فمن قوله عليه السلام عندنا البينة لا يلزم كونه عليه السلام قد اقام البينة مع كونه منكر الكون السرج له بل معناه لنا شهود بانه لمحمد بن علي و كذبك .

و من المعلوم ان ادعاء وجودها غير اقامة الشهود ففي مقام اثبات كذب الرجل وتخويفه قال عندنا شهود عليك والفرق بينه وبين اقامة الشهود مع كونه منكرًا بين و اما اشعار خبر فدك فهو على خلاف المطلوب ادل فانه كالصريح في انه ليس وظيفة الناس طلب البينة من ذي اليد فانه منكر لما طلبوه منه والمنكر ليس وظيفته اقامة البينة بل وظيفته الحلف فقط فالبينة وظيفة المدعين لكون الفدك لهم فعليهم الاثبات بالبينة .

ويؤيد ذلك انهم حيث علموا باستدلال علي وفاطمة بطلان كلامهم قداموا بالبينة لكنه شيء لولاه لكان افضل واحسن حيث اتوا بالخبر المجمعول نحن معاشر الانبياء لانورث ولقائل ان يسئل عنهم بان هذا الخبر هل صدر من رسول الله ام من غيره فان قيل من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له في حياته صدر عنه اوفى مماثته والثاني كما ترى والاول فكيف لا يعلم احدا لا بعد وفاته وهل يكون امره من الاسرار الموجبة للكتمان وعدم ظهوره الا بعد الموت وهو كما ترى وان قيل قد ظهر للناس ويكونون عالمين به قيل فكيف لم يعلمه علي وفاطمة وهل يكون عليه السلام يخاف من علي وفاطمة من ان يظهر لهما اولاً والاول كما ترى والثاني فلاي جهة

لم يعلموا بصدور خبر عن النبي مع ان جميع ما صدر عن الله قد اخبر به بفاطمة وعلی عليهما السلام اولاً ثم يعلم به الناس بعد ذلك .

فان قلت قد ورد هذا المضمون في رواياتكم قلنا نعم لكنه في مقام آخر و هو مقام الزهد و عدم كون شئون الانبياء في جمع الاموال والدرهم والدينار بل شأنهم ارسال علومهم الى الناس و اى ربط بين عدم جمع الاموال و عدم الارث فالخبر في مقام عدم جمع الاموال كما دل عليه تعييش فاطمة و علی عليهما السلام في دار الدنيا و لم يكن لهما فرساً يجلسان عليه و ينامان فيه و لا يلزم عدم الارث مما بقى لهم و لو بقدر الحاجة و معنى الارث هو التقسيم بين الورثة على كتاب الله و لو كان ما ترك قليلاً .

وما ورد عنا في هذا المقام وهو لا ينافي بقاء الارث ولو قليلاً تدبروا وتفهموا . و من العجائب خفاء ما ذكرنا على اهل السنة فلا جرم اما ارادوا ان يكونوا بحالهم ولم يظهر لهم الامر على بطلان ما صدر عنهم و اما عدم تفكرهم فيما ذكرنا من وقت الصدور و عدم علم على و فاطمة عليهما السلام عليه .

و بالجملة لو كانوا بصدد الصحة والسقم لهذا الخبر لتفكروا في انه لم يظهر لجميع الناس و لم يأذن عليه النبي و لم لم ينطق عليه مثل على الذي قال عليه السلام انا مدينة العلم و على بابها و هل يمكن من مقنن القوانين الشرعية صدور امر من الله و لم يخبر به احد من الناس حتى شاعت بعد وفاته من جانب غير اهل بيته .

ثم انه قد عده قال في عروته ايضاً ما هذا لفظه : اذا اختلفا في مال الاجارة انه خمسة او عشرة وكان لاحدهما بينة قضى له سواء كان هو الموجر او المستأجر اما اذا قلنا انه باب التداعي و ان كلا منهما مدع و منكر فواضح ، و اما على المختار من كونه من باب المدعى والمنكر فكذلك بناءً على ما هو الأقوى من سماع البينة من المنكر . نعم بناءً على عدم سماعها منه ، فان كان من له البينة

هو المدعى قضى له ، وان كان هو المنكر فيكون مثل صورة عدم البينة لكون بينته كالعدم فيجرى عليه حكم المنكر .

واما : اذا أقام كل منهما بينة فاما أن تكونا مطلقتين او مؤرختين بتاريخ واحد أو بتاريخين أو احديهما مطلقة والأخرى مؤرخة ، ذكر وان فى صورة اختلاف التاريخين يعمل بالمتقدم تاريخياً ابطلان المتأخر لعدم صحة الاجارة الثانية بعد الاولى مع فرض عدم الاقالة ، وفى باقى الصور يتحقق التعارض ، وفيه قولان . «أحدهما» للشيخ فى المبسوط وهو القرعة والحكم لمن خرج اسمه مع يمينه . «والثانى» لابن ادريس وهو تقديم بينة المؤجر لكونه خارجاً ومذهبه تقديم بينة الخارج ، مع كون المراد من الخارج والداخل المدعى والمنكر لا المدعى وخصوص ذى اليد .

والتحقيق : عدم الفرق بين الصورة المذكورة والثلاثة الأخرى فى تحقق التعارض ، وذلك لان المفروض وقوع عقد واحد والنزاع فى انه وقع على الأقل أو الأكثر ، والاختلاف فى تاريخ البينتين لا يوجب تعدده فهما متعارضتان فى تعيين ذلك العقد كسائر الصور ، فالمقام نظير ما اذا اختلفت البينتان فى ان قاتل زيد هو بكر او خالد واختلفتا فى التاريخ ، فانه لا اشكال فى تعارضهما وتنافيهما ، ودعوى ان محل الكلام أعم من صورة العلم باتحاد العقد وصورة احتمال تعدده ومع التعدد يكون المتأخر باطلا مع فرض عدم الاقالة لصحة المتقدم بلا معارض ، مدفوعة .
أولا ، بعدم تمامية ما ذكره فى صورة العلم بالاتحاد فيكون أخص من المدعى وثانياً ، مجرد احتمال التعدد لا يكفى فى الحكم ببطلان المتأخر كما هو واضح ، والبينتان متعارضتان فى الظاهر واحتمال عدم التنافى بينهما لا يكفى فى الخروج عن التعارض ، والا فى صورة اطلاقهما أو اطلاق احديهما أيضاً يحتمل عدم التنافى ، بأن يكون العقد متعدداً وكان أحدهما أسبق فيلزم عدم اجراء حكم المعارضة فى هاتين الصورتين ايضاً ، الا أن يقال . بالفرق بان فيهما ليس المتقدم مبنياً على فرض التعدد بخلاف صورة الاختلاف ، لكن كفاية هذا المقدار من

الفرق غير معلومة ، فالظاهر صدق التنافي والتعارض فى جميع الصور حتى مع احتمال تعدد العقد ، انتهى .

قد عرفت معيار الباب للمدعى والمنكر وان الصحيح قول ابن ادریس وايضا العمل بالتاريخ المتقدم انما يوجب بطلان المتأخر اذا علم بصحة المتقدم والافلا يحصل العلم ببطلان المتأخر كما ذكره فالعقد واحد قد اختلف فى تاريخه كما ظهر من مثاله القتل . وكيف كان فباب المدعى والمنكر مذهب ابن ادریس .

و ﴿ هذا ﴾ اى القرعة ﴿ اختيار شيخنا فى المبسوط ﴾ ولا يخفى منافاة القرعة مع التحالف فهما حكمان متضادتان فان التحالف عبارة عن انفساخ العقد بعد حلفهما والقرعة عبارة عن صحة العقد فتأمل فى المقام .

وكيف كان فى الجواهر بعد قول المصنف فى المبسوط قال وهو متجه فى صورة التحالف مع عدم البينتين ، ضرورة حصول التعارض بين الشهادتين بعقدين متخالفين يكذب كل منهما الاخر كالشهادة بعقدين على معنيين كدرهم ودينار ، فان استئجار عين بألف فى وقت يناقض استئجارها بألفين فى عين ذلك الوقت ، كما ان استئجارها بدرهم فى وقت ينافى استئجارها بدينار فى ذلك الوقت بعينه ، بخلاف ما اذا شهدت بينة بأن عليه الفأ واخرى بأن عليه الفين او بينة بابرائه من الف واخرى بابرائه من الفين ، كما اعترف بذلك كله فى كشف اللثام وهو يؤيد القول بالتحالف مع عدمهما ومشتمل على الفرق بين المقام وبين القرض والابراء اللذين سمعت الايراد به من ثانى الشهيدين ، انتهى .

قد عرفت تمامية ما عن الشهيد و عدم تمامية التحالف والفرق بين هذه الامثلة واضح وقد تبين معيار البابين وانه تارة يكون قول كلا الخصمين على خلاف الاصل كان يقول احدهما آجر تنى داراً وقال الاخر آجر تك خاناً او بستاناً حيث ان الاصل على خلافهما بخلاف ما اذا كان قول احدهما مخالفا والاخر موافقا فالاول باب التداعى والثانى باب المدعى والمنكر لان دعوى الزيادة على خلاف الاصل

بخلاف ما اذا كانت الدعوى بين بيع الدار او المزرعة فان الاصل عدم بيع الدار كما ان الاصل عدم بيع المزرعة ففى مورد كان بحسب الادعاء كلاهما مدعي الا بد وان يلحظ فى ان قول احدهما موافقا للاصل او لاقول الموافق له قول المنكر قطعاً لان الاصل عدم الزيادة فاذا كان قول كلاهما مخالفاً مع الاصل كان مورد التداعى قال الخاقانى فى المقام ما هذا نصه لو آجر شخص داراً على آخر فادعى الموجران الاجارة بمائة دينار وادعى المستأجر بخمسين فالقول قول المستأجر مع يمينه . سواء كان بعد استيفاء المدة او فى اثنائها او ابتداء المدة لانطباق عنوان المدعى عليه على المستأجر كما ان المدعى ينطبق على الموجر ويكون المورد من قبيل الاقل والاكثر والمتيقن هو الاقل والاصل برائة الذمة عن الاكثر وليس المقام من قبيل المتباينين لتكون المسألة من موارد التداعى والتحالف من الطرفين كما ذكره شيخ الطائفة فى المبسوط .

بتقريب : ان كلا منهما مدعى ومدعى عليه وان كلا منهما يدعى عقداً ينكره الاخر والوجه فى ذلك ان الاصل هنا مع المستأجر اذا الاصل برائة ذمته عن الزائد وليس قول كل واحد منهما مطابقاً للاصل ليكون المقام من قبيل التداعى الى ان قال ثم انه لو اقام كل منهما بينة يحكم على طبق بينة الخارج وينطبق هنا على الموجر سواء كانت الشهادة فى تاريخ واحد ام لا .

واما اذا كان الاختلاف بينهما على وجه التباين كما اذا ادعى احدهما وقوع العقد على دينار وادعى الاخر وقوعه على من " من حنطة ، فانه يكون من قبيل التداعى لان قبيل المنكر والمدعى وحينئذ فلا تطلب البينة من الداخل كما بيناه سابقاً ، خلافاً لجماعة من الفقهاء ، ومنهم الفقيه اليزدى من دون فرق ايضاً فى كون البينة مطلقة او مقيدة بزمان خاص ، حيث ان بينة الداخل على ما اخترناه غير معتبرة اصلاً وعليه فلا تعارض بين بينة الداخل والخارج كما يستفاد ذلك من صريح عبارة اليزدى فى جميع الصور .

وبعد ما عرفت ان المدار ليس الاعلى بينة الخارج تعرف انه لاوجه للتعدد والتعارض مطلقاً سواء كانت البينتان مطلقتين او مطلقة ومقيدة او مقيدتين وسواء كان الاختلاف فى العقد الواحد او المتعدد ، فلا مورد لشهادة بينة الداخل ، ولا لاعتبار القرعة فى الاخذ باحدهما ، من غير فرق ايضاً بين كون الدعوى بين الاقل والاكثر فى عين ادين فى الذمة او كان على عكس الفرض الذى ذكرناه كما لو كان النزاع بين الموجر والمستأجر بين الاقل والاكثر ، كما لو ادعى الموجر اجارة شهر لدار وادعى الاخر شهرين فان المدعى للاقل هو المنكر والمدعى للاكثر هو المدعى والمستلтан ليستا من قبيل التداعى بل من قبيل الدعوى الواحدة غايته انه من قبيل الاقل والاكثر فى الثمن او فى العين المستأجر كلها او بعضها .

والمختار فى الفرعين وفى كل مقام يدور الامر بين الاقل والاكثر هو ما ذكرناه سابقاً من ان مدعى الاكثرية فى العين المستأجرة او فى ثمن الاجارة هو المدعى ومن كان قوله على طبق الاقل هو المدعى عليه ، انتهى .

ولقد بالغ قده فى بيان معيار البابين والامتياز ما بينهما كما بالغ فى بينة الداخل والخارج وان الحجة هى بينة الخارج وان كان القول للمستأجر لولم يكن للموجر بينة .

﴿ و ﴾ لذا صح ما ﴿ قال آخر ﴾ وهو الحلى فى محكى السرائر : ﴿ يقضى بينة المؤجر ، لان القول قول المستأجر لولم تكن بينة ، اذ هو يخالف على ما فى ذمة المستأجر فيكون القول قوله ومن كان القول قوله مع عدم البينة كان البينة فى طرف المدعى ، وحينئذ نقول : هو ﴿ اى المؤجر ﴾ مدعى زيادة وقد اقام البينة بها ، فيجب ان تثبت ﴿ وفى الجواهر لانه خارج ولا بينة للمستأجر ، لانه داخل ، اذ المراد من الداخل والخارج فى كلامهم المدعى والمنكر لخصوص ذى اليد و مدعيه وان كانت النصوص قد اشتملت عليه ، انتهى .

ولا يخفى متانة دليله وان البينة له وحينئذ فلا تعارض بين البينتين لو كانت

للمستأجر ايضاً فانه بمنزلة العدم اعدم اعتبارها لوجهين الاولى لان له الحلف
لالبينة الثانية لان بينته داخل وبينه موجر خارجة لخروج الملك عن اختياره
بناءً على ما يظهر من عبارته فانما صريحة فى ان المراد بالخارج هو المدعى
وبالداخل هو المستأجر ولا اشكال لأنه مع وجود البينة للمدعى كان الحكم له وانما
يقدم قول المنكر بعد عدم وجود البينة للمدعى .

وانما الكلام فى المراد بالداخل والخارج وظاهر هذه العبارة من الجواهر
ان المراد بالخارج هو المدعى وبالداخل هو المنكر و كيف كان فاصل مسألة
تقدم بينة الخارج محل اتفاق القوم كما عرفت فى ج ٥٠ والمراد منه كون
المدعى طالباً لما له عن المتصرف وقد كثر فى العبارات والمسائل الآتية الداخل
و الخارج و بينة الخارج صادقة على من لم يقدر على التصرف فى ملكه وكان
ملكه خارجاً عن يده اما انكاراً و اما مدعنا بكونه للمالك بلا اختياره فعلا .
والاول كمدعى لمال قد انكره المتصرف و الثانى كمدعى زيادة مدية
الاجارة او عين المستأجرة مع كون العين بيد المستأجر ولا قدرة فعلا لدفعه
واخذ ماله لكونه محل اختلاف بينهما فيكون خارجاً عن ماله والمستأجر داخلا
فيه و كمدع الكل الغير قادر للتصرف التام فى تمام ملكه لكون نصفه فعلا بيد
الغير فبنسبة النصف الذى زعم خصمه له خارج وبينته مقدمة فلا ينافى الخارج
كون يده فى الدار و كانت الدار بايديهما لانه مع كون الدار بايديهما كان
اختيار النصف خارجا عنه وانما ينافى بالداخلية والخارجية اذا كانت العين
بيدهما مع تصرف كل منهما فيها بعنوان المالكية كدار بايديهما مع دعوى كل
واحد منهما ملكيتها وحينئذ كلاهما داخلان الا اذا كان احدهما خارجا عن
الدار بخلاف المقام الذى كان دعوى احدهما بعنوان اجارة ونحوها الآخر عدمها
فعلى هذا كان كل مدع للزيادة فى مقدار الزيادة خارجا باعتبار عدم قدرته فى
التصرف فى الزيادة .

وبالجملية الخارج هو المالك في ادعاء عين ماله او في زيادة مال اجارته او مدتها وفي كل ذلك يكون قوله مقدماً على الداخل ان كانت له بينة . وكيف كان فحيث كان في المسألة قولان فقال المصنف ﴿ وفي ﴾ اطلاق ﴿ القولين تردد ﴾ وفي الجواهر بناءً على ما عرفته من اختلاف صورة الدعوى التي يتجه في احدهما ما ذكره الشيخ وفي الأخرى ما ذكره الحلبي بناءً على تقديم بينة الخارج ، وان قلنا بتقديم بينة الداخل اتجه تقديم بينة المستأجر ، ومع فرض تساويهما في ذلك يرجع الى القرعة ، كما هو واضح . وأما اذا كانت البينة لأحدهما خاصة فلا ريب في القضاء بها له في صورة التحالف وللمدعى في الصورة الأخرى ، اما اذا اقامها المنكر فيها فلا عبرة بها بناءً على عدم بينة له مطلقاً انتهى .

وانت اذا جعلت نفسك حاكماً في برهان الطرفين تحكم على ما يصح منهما ومحصل برهان الشيخ ان كلا منهما مدعيًا ومنكرًا فيصح التحالف . وقد عرفت منا مكرراً ان الاخبار الواردة في تعيين المدعى والمنكر انما واردة في تعيين الواقعي منهما لا الاعتباري بحسب اللحاظ وانه من حيث انه يدعى الكل مدع ومن حيث انه منكر لكون النصف للاخر منكر ومن المعلوم عدم صحة مقام الاعتبار وتغيير الموضوع بحسب اللحاظ والاعتبار .

و ثانياً ان المنكر هو موضوع لقبول قوله لموافقة قوله مع اصالة عدم الزيادة والمدعى موضوع لعدم القبول لمخالفة قوله مع الاصل فكيف يصدق قوله موافقاً له وهو مناقضة واضحة ومرجعه الى ان قوله موافق للاصل ومخالف له و توهم ان قوله بالنسبة الى شيء موافق وبالنسبة الى شيء آخر مخالف وهو بمكان من الامكان مكابرة ان في شيء واحد و هو الزيادة قوله مخالف للاصل ولا موافق اصلاً وفي عدمها موافق لمخالف .

وفي ترددات الشرايع بعد عبارة المصنف هذا اختيار شيخنا في المبسوط ما

هذا لفظه وقال آخر : يقضى بينة المؤجر، لان القول قول المستأجر لولم يكن بينة اذ هو يخالف على ما في ذمة المستأجر، فيكون القول قوله . ومن كان القول قوله مع عدم البينة كانت البينة في طرف المدعى ، وحينئذ نقول : هو مدع زيادة وقد أقام البينة بها ، فيجب ان يثبت ، وفي القولين تردد .

أقول : القول الاول للشيخ رحمه الله في المبسوط ، كما ذكره المصنف . والقول الثاني لبعض الجمهور، وحكاه الشيخ في المبسوط .

وتردد المصنف في القولين معاً ، ومنشأ ترده : النظر الى أن قول الشيخ ضعيف ، فلا يعتمد عليه ، أما أولاً ، فلان الشيخ حكم بالقرعة مع تحقق التعارض ولم يعتبر أسباب الترجيح من أرجحية العدالة أو كثرة العدد . وأما ثانياً ، فلان القرعة وردت على خلاف مقتضى الاصل ، فيقتصر بها على موردها .

والقول الثاني الذي حكاه الشيخ رحمه الله عن بعض الجمهور ضعيف أيضاً أما أولاً ، فلان كل واحد منهما مدع ، فتخصيص أحدهما بسماع بينة دون الاخر ترجيح من غير مرجح ، وهو باطل . وأما ثانياً ، فلان القضاء بينة الموجر انما يسوق اذا لم يتحقق التعارض بين الشئيين لكن التعارض هنا متحقق فيبطل القول بتقديم بينة المؤجر

أما تحقق التعارض ، فلانه اذا كان التاريخ واحداً ، استحال وقوع عقدين متغايرين . وان كان العقد الذي ادعاه الموجر أقدم من تاريخ العقد الذي ادعاه المستأجر ، كان الاول صحيحاً والثاني باطلا ، ان الاجارة عقد لازم ، فمع تحققه يمتنع فسخه . وان كان تاريخ عقد المستأجر هو الاقدم كان صحيحاً ، وكان عقد الموجر باطلا ، ولا اشكال في القسمين الاخيرين ، ان لانزاع فيهما ولا تعارض . وانما النزاع في القسم الاول ، وقد بينا تحقق التعارض فيه .

وأما أن القضاء بينة الموجر مشروط بعدم تحقق التعارض بين البيئتين فلوجهين : الاول اتفاق الفقهاء على أن مع التعارض يجب الترجيح ، ومع انتفاؤه

يحكم بالقرعة وأن الحكم بتقديم بينة الموجد مستلزم للمحال فيكون محالاً .
أما المقدمة الأولى فلاستلزامه الترجيح من غير مرجح ، ولاشك في استحالته .
وأما المقدمة الثانية فظاهرة .

وإن قد بان ضعف هذين القولين وجب اطراحهما والرجوع الى غيرهما ،
ومما ذاك الاجود أنه الحكم بالقرعة مع انتفاء أسباب الترجيح ، وبعض القائلين
بالتعارض حكم بالتهاتر مع تساوى البينتين ، وحينئذ الابق به القول بالتحالف
فيبطل عقد الاجارة وتجب أجرة المثل مع انقضاء المدة أو بعضها .

ومنهم من قال يوقف ، ومنهم من قال يقسم ، والوقف غير ممكن ، إذ فيه
تفويت المنافع ، والقسمة غير ممكنة أما أولاً ، فلان العقد لا ينقسم . وأما ثانياً ،
فلان الزيادة يدعيها أحدهما وينفيها الآخر ولا يثبتها لنفسه ، فلم يبق الا القرعة ،
وهو مذهب الغزالي . وإنما طولنا الكلام فيهما لانها مهمة انتهى .
قوله وقال آخر الخ قد عرفت انه صحيح لا اشكال فيه .

قوله ومنشأ تردده ولا يخفى ان ظاهر المصنف تارة ان قول الشيخ هو التحالف
الذي يؤدي الى الفسخ راجع اليه في اول الكتاب واخرى كما هنا الى ان قول
الشيخ هو القرعة وظاهره ان كليهما للشيخ وظاهر صاحب الترددات ان القول
بان كل واحد مدع ومنكر لبعض الجمهور نقله الشيخ وقد عرفت ان الاستدلال
بان كلاهما مدع ومنكر فيوجب التحالف لنفس الشيخ وحينئذ يرد على الشيخ
بان الانفصاخ مقابل للقرعة .

وكيف كان ففي قوله اما تحقق التعارض ففيه ما لا يخفى وذلك لانه مع
وحدة التاريخ وان كان التعارض متحققاً لان معناه قول أحدهما بوقوع العقد على
الخمسة مثلاً في اول يوم رمضان والاخر يقول في ذلك الوقت بوقوع العقد على
العشرة فالتعارض بديهي لكنه مع عدم الترجيح يسقطان الشاهدان فكانه لم يكن
تعارض بين قول المدعى والمنكر واللازم لزوم الحلف على المنكر واتمام الدعوى

ومع وجود المرجح لاحدهما فاللازم هو العمل بماله مرجح فيرفع التعارض بقول من له مرجح فقوله استحال وقوع العقدين فيه اولا العقد واحد بالبداهة لاتعد فيه .

ولكن لايعلم بصحة ايهما ويرتفع الاشكال بتقديم ماله مرجح فعلى القول المرضى ان كان المرجح لقول المدعى فيقدم سواء كان للمنكر ايضاً بينة ام لا وعلى الثاني واضح وعلى الاول كانت بينته بمنزلة العدم لان وظيفته الحلف فقط وان لم يكن للمدعى مرجح فالحلف للمنكر بلا مانع فالعقد الواحد في وقت واحد على القسمين متعارض بلا كلام لكن لا بد من رفع التعارض ان امكن فهو نظير مقتول وقع الاختلاف في قاتله بين زيد وعمر و فلا بد من رفع الاختلاف .

واما قوله وان كان العقد الذى ادعاه المؤجر الخ ففيه ان الصحة ليست بالتقدم والتأخر بل ثبوت بينته وعدمه فلو كان العقد الواقع في رمضان صحيحا بالبينة تقدم على الواقع في شوال والا فالعكس بداهة ان الواقع في رمضان لو لم يثبت تقوى بينة المتأخر كثرة وعدالة فكيف يحكم بصحة الاول بمجرد تقدمه والظاهر انه عجيب وحينئذ على القول المرضى لا يعتنى بينة المنكر مع بينة المدعى ولازمه صحة بينته مقدماً كان او مؤخراً .

كما انه لو لم يكن للمدعى بينة لزم على المنكر الحلف مقدماً كان قوله او مؤخراً وعلى القول الغير المرضى تسقط البينتان وتحالفا وانفسخ العقد ان لم يرجح احدهما على الآخر ومعه يعمل على ماله مرجح فلا مجال للمقارنة لارتفاع الاشكال حينئذ قال السيد في عروته ما هذا لفظه في الاختلاف في العقود . وفيه صورلانه اما أن يكون في أحد الطرفين من عقد واحد اما بالزيادة والنقصان كان قال : آجرتك هذه الداربعشرة . وقال الآخر بل بخمسة . أوقال : بهذا الثوب . وقال : الآخر بل بهذين الثوبين . أوقال : آجرتك بيتاً من هذه الداربعشرة . وقال : الآخر بل كلها بها ؟ واما بالتباين كان قال : آجرتك بخمسة

دنانير. وقال الآخر: بخمسة دراهم. أذ قال: آجرتك هذا البيت من الدار بكذا.
وقال: الآخر بل هذا البيت الآخر.

وأما أن يكون الاختلاف في كلا الطرفين من عقد واحد كان يقول:
آجرتك هذا البيت بعشر دراهم. ويقول الآخر: آجرتنى البيت الآخر بخمسة؟
وأما أن يكون الاختلاف فى نوع العقد كأن يقول: آجرتك الدار بكذا.
ويقول الآخر: بل بعتنى. أو يقول: أعرتنى. أو يقول: بعنتك بكذا. ويقول الآخر:
بل وهبتنى أو صالحتنى، وهكذا فهنا مسائل، ثم قال بعد ذلك.

مسألة: إذا اختلفا فى انه آجر الدار بخمسة أو بعشره أو بهذا الثوب
أرهبذين الثوبين، فمع عدم البينة لا حدهما فى المسألة وجوه وأقوال، والمشهور
تقديم قول المستأجر بيمينه على نفي الزيادة، وعن المبسوط وبعض المتأخرين
التحالف، لان العقد المتشخص بالخمسة غير المتشخص بالعشرة فكل منهما مدع
ومدعى عليه وإذا تحالفا ففسخ العقد بحكم الحاكم.

ولا يخفى انه قد اعترف بان المشهور تقديم قول المنكر للزيادة والظاهر لا اشكال
فى جميع شقوق المسألة اذا كان قدر مشترك بينهما كالامثلة الواقعة فى كلامه
يعنى فى مقدار كان كلاهما متفقين عليه لا بمثل ثوبين مختلفين فى القيمة ولا بمثل
دارين كذلك أو البيتين منهما كذلك فانه فى هذه الامثلة وان كان زيادة وتقيصة
لكن لا يكون معهما قدر مشترك.

ثم اعلم انه يستثنى ذلك فى مورد ثمن عن البيع فمن ادعى الاقل كان هو المدعى
بخلاف سائر المقامات فان مدعى الاقل جعل منكر للزيادة فاذا قال البايع بعنتك
بعشرين وقال المشتري بعتنى بعشرة فالمشتري مدعى للاقل فهو فى هذا المقام
مدعى فعليه البينة على الاقل والايحلف البايع على الاكثر ويكون له الجميع
وذلك لمرسل البنزطى رواه المشايخ الثلاثة المنجبر بالشهرة عن ابي عبد الله عليه السلام
فى الرجل يبيع الشيء فيقول المشتري هو بكذا وكذا باقل مما قال البايع القول

قول البايع مع يمينه اذا كان الشئ قائماً بعينه ويؤيده الصحيح من قوله : فان
اختلفا فالقول قول رب السلعة او يتتاركا

وقد اشار اليه السيد ايضا فى عروته فقال ما هذا نصه .

مسألة ما ذكرنا فى حكم الاختلاف فى قدر مال الاجارة أو العين المستأجرة
من تقديم قول مدعى النقيصة فى العوضين يجرى فى سائر العقود بل فى الايقاعات
أيضاً فان الأقوى فى الجميع ذلك ، الا فى الاختلاف فى مقدار الثمن فى البيع ،
فان المشهور المدعى عليه الاجماع عن الغنية ، وكشف الرموز ، تقديم قول البايع
المدعى للزيادة بيمينه اذا كان المبيع قائماً بعينه من غير فرق بين أن يكون فى
يد البايع أو المشتري .

ويدل عليه مرسل البنظى ، الى ان ساقها وساق الصحيح المتقدم وبالنبوى
عليه السلام : « اذا اختلف المتبايعان فالقول قول البايع والمبتاع بالخيار ، ولكن فى
المسألة اقوال اخر ضعيفة ، واما مع عدم قيام المبيع فلا اشكال فى تقديم قول
المشتري ، والمراد بقيامه بقائه عند المشتري فلو انتقلت عنه انتقالا لازماً بل أو
جائزاً يكون كتلف فى تقديم قول المشتري . وتلف بعضه أو نقله كتلف الكل أو
نقله ، لعدم صدق قيام العين مع كون الحكم على خلاف القاعدة ، واللازم للاقتصار
على المتيقن و الامتزاج بغير الجنس كالتلف دون الامتزاج بمثله ، ثم ان الحكم
مختص بالاختلاف فى قدر الثمن واما فى قدر المبيع فيحكم بمقتضى القاعدة من
تقديم قول مدعى الأقل ، كما انه لو اختلف و ارثاهما أو دارث أحدهما مع الآخر
فالحكم فيه بمقتضى القاعدة لان تقديم قول البايع من باب الحكم الشرعى وليس
حقاً حتى ينتقل الى الوارث انتهى .

ولولا كون الاستثناء اجماعيا لامكن الخدشة فيه لعدم فرق بينه وبين غيره
من سائر الموارد بل لعدم الفرق فيه ايضا بين الثمن والمثمن ولان قول المشتري
فى النقيصة موافق للاصل كما فى سائر الموارد فكيف يصير مدعى مع ان المدعى

قوله على خلاف الاصل مع انه معارضة مع الصحيح فى اطلاق الثمن والمثمن
لعموم فان اختلفا فى الثمن والمثمن وكذا قوله اذا اختلف المتبايعان بل القول
بالتحالف فى هذا المورد اسهل من جعل المنكر مدعياً .

وقال الخاقانى فى هذا المقام ما هذا لفظه : والظاهر ان الحكم متسالم عليه
وان كان فى المسئلة اقوال اخر ولكنها شبيهة بالشهادة والا لا يمكن المناقشة فى
المرسل من حيث السند وفى الصحيح من حيث الدلالة .

واما اذا لم يكن المبيع قائماً فالقول هو قول المشتري وبحكم التلف فى
تقديم قول المشتري تلف البعض او الانتقال الى ثالث ببيع ونحوه .

واما حكم الامتزاج فان كان بغيره فهو كالتلف والا فليس بحكم التلف على
الاطهر هذا كله فيما اذا كانت الدعوى على عنوان الثمن .

اما اذا كانت الدعوى على المثمن فلا ريب ان القول قول من يدعى الاقل .
وليعلم ان تقديم قول البايع فى دعوى اكثرية الثمن انما هو من باب التعبد الشرعى
فلا يسرى الحكم الى وارثه اذامات البايع لان الحكم على خلاف القواعد، انتهى
والحاصل فلولا الاجماع كان للاشكال فيه مجال و كيف كان فالمسألة عند
الاعلام مشكلة لظهورها فى كون كليهما مدعياً فيلزم التحالف ومن ان المسألة
مشملة على قدر متيقن بينهما فالمدعى والمنكر مسلّمان فى هذه المقدار والكلام
فى الزائد عن قدر المتيقن فيجربى الاصل فى مدعى الاقل دون الاخر ﴿ و ﴾ على
اى حال ﴿ لو ادعى استبجار دار ﴾ معينة مدة معينة بأجرة كذلك ﴿ فقال المؤجر :
بل آجر تك بيتاً منها ﴾ .

وفى الجواهر وفى التحرير وكشف اللثام اودعى استبجارها شهرين بعشرة
و المؤجر شهراً بها ، ضرورة اتحاد وجه البحث فيهما انتهى .

قوله اتحاد وجه البحث لان كل هذه الامثلة مشتملة على قدر متيقن بينهما
وقد عرفت ان الوجه فى الجميع هو البينة لمدعى الزيادة والا فعلى المنكر هـ . و

الحلف فالقول قول المنكر يمينه ولا فرق فيما اتفقوا عليه بين مال الاجارة او اصل المبيع او العين المستأجرة ومدنها وغير ذلك مما يوجب الزيادة والنقيصة حيث ان المتيقن هو الاقل دون الاكثر .

نعم في فرض كون طلب الزيادة من المستأجر يكون هو المدعى و المؤجر هو المنكر عكس ما كان طلب الزيادة من المؤجر كما في مثال المتن فالمستأجر يدعى كون عين المستأجرة تمام الدار و المؤجر يدعى كونها بيتاً منها فعلى المستأجر اقامة البينة على ذلك والا فعلى المؤجر هو الحلف ولا يقبضه الا البيت فقط .

وقال السيد في عروته ايضاً ما هذا لفظه « اذا قال : آجرتك نصف الدار بعشرة الى سنة مثلاً . و قال : الآخر بل آجرتنى تمام الدار كذلك . فهو عكس المسألة السابقة ، اذا المؤجر هنا يدعى الأقل والمستأجر يدعى الأكثر فينعكس الحكم و يجرى على كل منهما عكس ما جرى عليه في المسألة السابقة ، وكذا اذا قال المؤجر : آجرتك الدار الى شهر بكذا . و قال المستأجر : بل الى شهرين . فان المدعى للزيادة هو المستأجر ، وعلى هذا فعلى المختار في المسألة السابقة نقول هنا ، ان لم يكن لواحد منهما بينة يكون المؤجر منكراً و عليه الحلف ، وان كانت لأحدهما قضي له ، و ان أقام كل منهما بينة فالحكم القرعة مع فقد المرجحات ، .

و لا يخفى صحة جعله من باب المدعى والمنكر و صيرورة المسألة هنا عكس السابق في ان المؤجر يدعى القلة والمستأجر الكثرة فيكون المستأجر مدعياً و الموجر منكراً لكن الحكم ليس كما ذكره بعد قبول كون المسألة من مصاديق المدعى والمنكر اذ ليس على المدعى الا البينة لو كانت والا فعلى المنكر اليمين نعم على مذهب الشيخ هو التحالف او القرعة لان كل منهما مدعياً وقد عرفت ان المدعى في الأقل و لو كان بحسب اللفظ ذلك لكنه يرجع الى الانكار في الزيادة و التحالف فيما لا يرجع الى متيقن بينهما فالوجه ما عليه ابن ادريس

والتذكرة و من العجيب ان مذهب الشيخ هو التحالف و مع ذلك قال المصنف ﴿ قال الشيخ يقرع بينهما ﴾ مع ان اشكاله مرتفع بما عن ابن ادريس و التذكرة و المسالك و لا يصل النوبة الى القرعة المخالفة للاصل بل اتمام العمل بالقرعة غير خال عن الاشكال مع امكان جعل المقام من نزاع المدعى مع المنكر و هو بديهى فى كل ما كان النزاع فى الزيادة عن قول المدعى .

﴿ و ﴾ ح فالاصح ما ﴿ قيل ﴾ و القائل ابن ادريس فى محكى السرائر : ﴿ القول قول المؤجر ﴾ مع بينته و الا فعلى الاخر المنكر الحلف ﴿ و ﴾ مما ذكرنا قد ظهر ان ﴿ الاول ﴾ ليس بـ ﴿ اشبه ﴾ ولا يتم تعليله بقوله ﴿ لأن ﴾ كل واحد منهما مدع ﴿ و فى الجواهر مع ترده فى القولين فى السابقة ، على أن تعليله يقتضى التحالف لا القرعة و كيف كان فالمسألة ذات قولين تقديم قول المستأجر لو لم يكن للمدعى بينة او التحالف و على الثانى ترتب هذه الفروع فقال ﴿ و لو أقام كل منهما بينة تحقق التعارض مع اتفاق التاريخ ﴾ .

و فى الجواهر أو اطلاقهما أو اطلاق احدهما و تأريخ الأخرى و التساوى فى العدد و العدالة ، فيقرع بينهما على القول بالتحالف ﴿ و مع التفاوت ﴾ فى التاريخ ﴿ يحكم الأقدم ﴾ و بطلان المتأخر مع ترجيح بينته ﴿ لكن ﴾ قد ذكر المصنف و غيره هنا أنه ﴿ ان كان الأقدم بينة البيت حكم باجارة البيت بأجرته و باجارة بقية الدار بالنسبة من الأجرة ﴾ .

و فى الجواهر لبطلان ما قابل البيت المفروض تقدم اجارته منها و صحة الباقي فلو كان البيت يساوى نصف أجرة الدارصح فى باقيها بنصف الأجرة ، فيجتمع على المستأجر مجموع الأجرة للبيت الذى قد تقدم تاريخ اجارته و نصفها لبقية الدار ، فاذا فرض مثلاً أن الأجرة التى اتفقا عليها عشرة لكن ادعى المستأجر أنها أجرة الجميع و ادعى المؤجر أنها أجرة البيت و كان المتقدم تأريخ بينة البيت ثبت على المستأجر خمسة عشر فى مقابلة المجموع عشرة أجرة البيت بمينة المؤجر ، و خمسة

في مقابلة باقى الدار بينته ، ولا ينافى ذلك خروجه عن دواهما التى هى وقوع عقد واحد منهما و كون العوض فيه عشرة .

وانما الاختلاف فيما تضمنه فى مقابلة العشرة الدار أو البيت ، لأن الثابت فى الشرع حجبية بينهما لادعواهما ، وقد اقتضتا ما عرفت ، فينبغى العمل به ، لاحتمال كونه الواقع وان خرج عن دواهما معاً ، كما سمعته فى تصنيف العين التى ادعى كل منهما له وهى فى أيديهما ، وتسمعه فى غيره ، بل قد يقال بوجوب العمل بكل منهما وان علم الحاكم بخروج الحاصل من مقتضى الاجتهاد فى أعمالهما عن الواقع فضلاً عن دواهما مع احتمال الواقع انتهى .

ومحصله لزوم العمل بالبيتين و اذا قال احدهما كانت اجرة البيت عشر وهو نصف الدار خرجت نصفها وبقي نصفها الآخر داراً قال الآخر كانت اجرة تمام الدار عشرة والفرض خروج نصفها كان لنصف الباقي خمسة فصار المجموع خمسة عشر فقد ظهر وجه الخروج فى قوله خروجه عن دواهما الخ و توضيحه ان دواهما بين جميع الدار و بين بيت منها و ان الكل بالعشرة و البيت فقط بالعشرة كما يدعيه المؤجر وجه عدم المنافاة ان الثابت فى الشرع حجبية بينهما معاً والجمع بينهما يقتضى ذلك لانه يفرض كون البيت نصف الدار فالدار نصفين متساويين فعلى قول المؤجر اجارة نصفها بالعشرة فالنصف بالعشرة بمقتضى احدى البيتين والنصف الاخر اجارته خمسة ان على قول بيته اخرى كانت العشرة اجارة الكل فلا جرم كانت اجارة النصف خمسة لبداهة ان الكل اذا كان اجارته العشرة كان اجارة نصفها خمسة فيجمع بين العشرة والخمسة فصارت خمسة عشر .

والحاصل اللازم هو العمل بكلا البيتين لانهما الحجتان شرعيتان فاذا قالت احدهما العشرة اجارة البيت فان فرض هو نصف الدار لزم العشرة اجارة البيت واذا قال الاخرى العشرة اجارة جميع الدار فكان لنصفها الخمسة فيؤخذ من المستأجر خمسة عشر .

﴿ولو ادعى كل منهما أنه اشترى داراً معينة﴾ من شخص بعينه لا شخصين بحيث يكون الدارين بينهما ﴿وأقبض الثمن وهي في يد البائع﴾ مثل ان احدهما يدعى انى اشترى هذه الدار من الخالد والآخرايضاً يدعى انى اشترى هذه الدار من الخالد ولا يخفى ان المسألة فى غاية الاشكال توضيحه قبل الشروع ان زيدا وعمراً ادعى شراء دار معينة من شخص معين كالخالد يعنى ان زيدا اشترى من خالد وكذا عمراً اشترى من خالد داراً واحدة بتمامها وهو كيف يتصور حتى يتكلم فى حكمه وهل اشترى الدارين بتمامها كل واحد او كل واحد منهما نصفها. والاول باطل لانه محال شرعاً لانه بالشراء منه قد خرج الدار عن ملك البائع فإى شىء باعه ثانياً بالآخر وان باع من كل منهما نصفاً منها فهو على خلاف الادعاء منهما اذ دعوى كل منهما على شراء تمام الدار وهو محال فاللازم حينئذ هو التأمل فى تاريخ الشرائين حتى يعلم فى أى وقت وقع الاول فيحكم بما ذكرنا فى الباقي فان علم بتاريخ الاول فلا اشكال واللازم الاجتهاد فى معلومية الاول ولا طريق احسن من قول البائع واقاراره بما هو الحق .

وفى الجواهر بعد قول المصنف ما لفظه فان كذبهما حلف لهما واندفع عنه . وان صدق أحدهما دفع له العين وحلف للآخر الى ان قال وان عاد فأقر للثانى غرم له القيمة الا أن يصدقه الأول ، فيدفع العين اليه الى ان قال ولو صدق كل واحد فى النصف حكم به لكل منهما وحلف لهما انتهى .

ولا يخفى انه على اقرار البائع قد حل اكثر الاشكالات خصوصاً اذا صدق كليهما فى النصف فان معناه عدم البيع منه لهما بتمام الدار بل بنصفها مؤيداً بان المسلم لا يفعل ما يخالف الشرع وعليه كان ثمنهما ايضاً ثمن نصف .

وكيف كان فالبيع بنحو ما ادعى محال فلا يخلو اما كان قصد البائع البيع حقيقة او لا بل غرضه استنقاذ المال منهما بلاوجه شرعى و على الاول لا يصح البيع الا للاول فاذا اشترى احد المدعيين صارت الدار مثلاً له فيجب ان ترد

الدار اليه و دفع الثمن الزائد الى المدعى الاخر ان علم تاريخ بيع الاول فان الثانى اما ان يكون شرائه لما لا يملك واما ان يبيعه فضولة للمالك او لنفسه .
 و كيف كان فلا ذكر للمفضولى و لالاجازة فالبيع الثانى من البايع والمشتري باطل لزم عليه دفع ثمن الثانى اليه والدار الى المشتري الاول وان لم يعلم تاريخ الاول فلا جرم يحتاج الى البيئنة فان رجحت احدهما عمل بها وان تساوت فقال المصنف ﴿قضى بالقرعة مع تساوى البيئتين عدالة وعدداً و تاريخاً﴾ أو مطلقتين أو احدهما مطلقه والاخرى مؤرخة بنساء على عدم تأخر مجهول التأريخ عن معلومه ﴿و﴾ اذا كان كذلك ﴿حكم لمن يخرج اسمه مع يمينه﴾ على المشهور ولا يخفى انه مع عدم معلومية شراء الاول الامر يدور بين كون المبيع لاحد المدعين والقرعة قد تأدى الى ذهاب حق احدهما اذا خرج اسم من لم يكن الدار له وان يسهل الامر بلزوم اليمين مع القرعة ايضا و كيف كان فاللازم هو العلم بالواقع باى طريق كان .

﴿و﴾ لاجل ذلك لا يتم قولهم بانه ﴿لا يقبل قول البايع لاحدهما﴾ بعد القرعة لان قوله احسن وجه لظهور الحق فيقبل قوله مطلقا بعد القرعة و قبلها لامكان توبته عن عمله وعصيانه لو باع منهما داراً واحدة بتمامها بحيث صح ادعاء شراء اثنين داراً واحدة بتمامها .

وقد اقر بما فعل صحيحا و اى مانع لعدم القبول ان لم يكن مورد للتهمة وحينئذ يلغوا حكم القرعة ان لم توافق من اقر له فبمجرد الاقرار له وان صار من اقر له ذاليد ولكن لا يمكن تقدم بيئنة الاخر عليه باعتبار كونها الخارج اذا الخارجية والداخلية فيما لم ينص على صحة احدهما بخلاف ما اذا اقر البايع لاحد المشتريين بانه له وعليه يكون الاقرار بمنزلة النص على وقوع بيع الاول لزيد مثلاً فيبطل الحكم بالقرعة .

والحاصل مع اعتراف البايع بحقيقة الحال لامناص من القبول ولا طريق

له غيره وباقراره يبطل ما سواه فكما ان عمر وأ ادعى داراً على يد زيد تقدم قول عمر و لانه خارج ثم اثبت زيد بانها ارث او اشتراه من بكر تقدم قوله على الخارج ولو بعد الحكم للمعمر فكذلك فى المقام فلو خرج اسم احدهما ثم اقر البايع للاخر يحكم له ولا يعتنى بالقرعة لوقوع الدليل على خلافه فلا يتم القول بعدم قبول قوله نعم لو كان قوله بحيث لا يحصل به الاطمينان فلا دليل على قبوله ففى مفتاح الكرامة بعد قول المصنف :

(ولا يقبل قول البايع لاحدهما) قال ما هذا لفظه كما فى (الشرايع) و (الارشاد) و (الدروس) و غيرها بل ليس هناك قابل بالخلاف وانما يذكر ون القبول احتمالاً لا فقوله فى ﴿ الدروس ﴾ على الاقوى اشارة الى الاحتمال لان هناك مخالفاً كما هو الظاهر من التتبع وعلى تقدير القبول يكون المقر له صاحب يد فتقدم بينة الخارج او الداخلى على الخلاف انتهى ولعل وجهه عدم نفوذ الاقرار بعد القرعة فتأمل فيما ذكرنا .

﴿ و ﴾ على كل حال ﴿ يلزمه اعادة الثمن على الاخر ، لان قبض الثمنين ممكن فتزدهم البيئتان فيه ﴾ أى تجتمع فيه بخلاف عقد البيع لانه بالعقد صار ملكاً للغير فلا يجوز بيعه ثانياً ولو نكل من أخرجه القرعة حلف الاخر ﴿ ولو نكلا عن اليمين قسمت بينهما و ﴾ كيف كان ف ﴿ يرجع كل منهما بنصف الثمن ﴾ الذى دفعاه الى البائع المفروض قبضه للثمنين وفى مفتاح الكرامة بعد قول العلامة (قدس الله تعالى روحه ورجعه كل منهما بنصف الثمن) .

قال ما هذا لفظه : كذا ذكره الاصحاب قاطعين ولا بد ان يكون مرادهم ما اذا لم يعترفوا او يعترف احدهما او شهدت بينتهما او بينة احدهما بقبض المبيع فانه اذا قبضه من بايعه باعترافه او بشهادة بينته لم يكن له الرجوع عليه بشيء من الثمن لثبوت استحقاقه بالاقرار او بالبينة غاية الامر انه اغتصب منه نصف العين بعد ذلك ولو ادرخت البيئتان تاريخين مختلفين حكم بها للسابق وبالثمن

للاحق وان امكن ان يكون باعها من الاول واشترها ثم باعها من الثانى لحصول الجمع بغير هذا وهو انه باعها من الثانى وان لم يشترها لجواز بيع ملك الغير لكن اذا لم يجزه انفسخ واستقر عليه الثمن انتهى .

ثم انه قد وقع الخلاف فى جواز الفسخ لهما وعدمه فقال فى الجواهر مازجاً عبارة المتن ﴿ و ﴾ على كل حال ف ﴿ هل لهما أن يفسخا ﴾ البيع الذى ثبت لكل منهما بالبينة ؟ ﴿ الأقرب ﴾ عند المصنف والفاضل وغيرهما ﴿ نعم ، لتبعض المبيع ﴾ عليه ﴿ قبل قبضه ﴾ وعدم حلفهما تنزيهاً عن القسم بالله عذر ، ويحتمل العدم لان لكل منهما احراز الكل بيمينه ، فالتبعض انما جاء منهما انتهى .

ولا يخفى ان التبعض فيما كان البيع لهما وقد ظهر مما ذكر ان المعاملة الصحيحة قد وقع بين اول من اشترى فلا يصح بيعه ثانياً للمشتري الثانى فليس له الشراء حتى يفسخ بل الفسخ يصح من المشتري الاول واخذ تمام ثمنه وهو غير معلوم على ان موارد الفسخ بين طرفى المعاملة .

وفى القواعد ما ظاهره الجواز بنحو القطع حيث قال: ولكل منهما الفسخ، و فى مفتاح الكرامة بعده ما هذا لفظه كما فى (التحرير) و (الارشاد) و (الشرايع) و (المسالك) و (المجمع) و غيرها للعيب الحاصل بالشركة فانها عيب عندهم بناء على ان اجتناب اليمين والتنزه عنها عذر ويحتمل العدم لان لكل منهما احراز الكل بيمينه وربما لاح ذلك من (الدروس) حيث قال ولكل منهما الفسخ عند الشيخ ولعله يرى ان التنزه عن اليمين عذر انتهى فاذا فسخ كل واحد منهما اخذ تمام الثمن الذى دفعه الى البائع وانما يكون لهما الخيار اذا لم يقبضا المبيع ولم يدعيا قبضه والا فلا خيار كما قرر ذلك فى خيار الشركة انتهى .

وفى الجواهر قال و كيف كان فان فسخا كانت العين للبائع ورجع كل منهما عليه بكامل الثمن ﴿ ولو فسخ أحدهما كان للاخر أخذ الجميع ﴾ حينئذ

الذى هو مقتضى بينته ﴿لعدم المزاحم﴾ له .

وفى القواعد قال ولو فسخ احدهما فللاخر اخذ الجميع وفى مفتاح الكرامة بعده ما هذا لفظه : كما فى (الشرايع) و(التحرير) و (الارشاد) و(كنز الفوائد) و(المسالك) و(المجمع) وغيرها وهو ظاهر (الايضاح) وقد ذكر هذا الحكم فى هذه من غير نقل خلاف عن احد وقد وجدت الشيخ فى (المبسوط) يخالف على ذلك فيقول اذا فسخ احدهما بعد ما تسلم الاخر النصف لم يكن للاخر الجميع لان الحاكم قد قضى له بنصفها دون النصف الاخر فلا يعود اليه .

وقد نقله عنه فى (الدروس) ثم قرب الجواز لكل منهما واحتمل وجهها ثالثا والوجه فيما عليه المشهور انه قد انتفت معارضة ذى اليد بالبينه والاخر بالفسخ انتهى .

وفى الجواهر بعد قول المصنف لعدم المزاحم ما هذا لفظه خلافاً للمحكي عن الشيخ فليس له ، لأن الحاكم قد قضى له بنصفها دون النصف الآخر فلا يعود اليه وضعفه واضح ، على أن الذى حكاه عنه فى الدروس التفصيل ، قال : «ولو فسخ أحدهما فللاخر الجميع ، وفيه أوجه ثالثها - وهو مختار الشيخ فى المبسوط - الفرق بين كون الأخذ الأول والثانى ، القضاء للاول بالنصف اذا لم يتعقبه فسخ يقرر ملكه عليه بحكم الحاكم ، فليس له نقضه بأخذ الجميع ، ونعنى بالأول الذى فاتحه القاضى بتسليم النصف فرضى ، بخلاف ما اذا فسخ المفتاح ، فان الثانى يأخذ الجميع قطعاً ، لا يجاب بينة الجميع ما لم ينازع وان كان هو أيضاً ضعيفاً» .

وتوهم ان مقتضى الفسخ الرجوع الى البائع لاليه بمقتضى الحكم الظاهرى مدفوع بأن التنصيف قد كان جمعاً بين البينتين ، ومع فرض الفسخ استقلت بينة الآخر بكون الجميع له بلا معارض ، بل المتجه صيرورة ذلك له قهراً عليه ، لانه مقتضى دعواه وبينته انتهى .

وفى الجواهر مازجا للمتن ﴿و﴾ لكن قال المصنف وغيره : ﴿فى لزوم

ذلك عليه تردد * من ذلك ومن استصحاب الخيار له * (أقربه للزوم) * للاصل وغيره بعد انتفاء المقتضى له انتهى و لا يخفى ما فى استصحاب الخيار وفى مفتاح الكرامة بعد قوله (والاقرب لزوم ذلك) قال ما هذا لفظه كما فى (الشرايع) و (التحرير) و (الارشاد) و (الايضاح) و (الدروس) و (المسالك) و (المجمع) و ظاهر (الكنز) وغيره لوجود المقتضى وهو البيئنة وانتفاء المانع وهو التبعض بشر كة الاخر ووجه عدم انه قد ثبت له الفسخ ابتداء والاصل البقاء عملا بالاستصحاب و ضعفه ظاهر (قوله قضى له مع عدم البيئنة) لابد من اليمين للاخر انتهى .

ومما ذكر يظهر ما فى الترددات الشرايع بعد قوله وفى لزوم ذلك تردد أقربه للزوم قال ما هذا لفظه أقول : منشؤه : النظر الى أن المقتضى للزوم موجود والمعارض لا يصلح للمعارضة ، فيجب القول بالزوم . أما المقتضى ، فهو وجود عقد البيع الصادر عن اهله ، ولا شك فى الحكم بشبوته هنا .

و أما انتفاء المعارض ، فلان المعارض المذكور ليس الاتبعض الصفقة المقتضى للفسخ لدفع ضرر الشركة ، و هو منتف هنا ، اذا التقدير أن أحدهما قد فسخ ، فانتفى التبعض فينتفى معلوله ، وهو خيار الفسخ ولعله الأقوى .

واعلم أن الشيخ رحمه الله فصل تفصيلا ، وهو أن الفسخ ان وقع من أحدهما قبل أن يختار الاخر امساك النصف ، توفر الكل عليه ، اذ لا مزاحم حينئذ . وان وقع بعد الاختيار لم يكن له أخذ النصف الاخر ، لان الحاكم قد قضى له بالنصف الذى أمسكه دون الاخر ، فعوده يحتاج الى دليل انتهى وسأأتى ما فى اخت المسألة .

وانت اذا تأملت فى جميع عبارات القوم وان شراء الاثنين داراً بتمامها من الواحد لا يعقل اذ بعد شراء الاول وبيع البايع لا يبقى للبايع شىء آخر حتى يشتريه آخر يسقط جميع الفروع المذكورة فى المقام فلا يصح الفرع الابتوجيات بعيدة غير منظورة ومعها لا ينظر اليها اصلا .

﴿ولو ادعى اثنان ان ثالثاً﴾ كالخالد مثلاً ﴿اشترى من كل﴾ واحد ﴿منهما هذا المبيع﴾ هذا عكس المسألة السابقة لان السابقة دعوى الاثنين فى شراء دار منهما وهنا دعوى الاثنين فى ان الواحد اشترى مناً ففى الاول دعوى الاثنين شرائهما من الواحد وفى الثانى دعوى الاثنين فى بيعهما بالثانى فانه اذا اشترى الواحد منهما فباعا كلاهما بالواحد

وفى الجواهر ما زجا لعبارة المتن ما هذا لفظه ﴿واقام كل منهما بينة﴾ فعن القواعد والتحريير ﴿فان اعترف لأحدهما قضى له عليه بالثمن ، و كذا ان اعترف لهما قضى عليه بالثمنين﴾ و فى الجواهر لامكان صدقه ولو بشرائه ثم يبعه ثم شرائه ، لكن فيه أن الحكم المزبور لامدخلية فيه لا قامتها البينة ، ضرورة استناده الى اعترافه به لا اليها ، ولذا لو اختص بأحدهما قضى له بالثمن خاصة دون الآخر فيحلف له ان لم تكن له بينة ، والا أخذ منه أيضاً انتهى .

واللازم تصور صدقها كاختها وقوله لامكان صدقه الخ مثلاً اذا قال زيد اشترى الخالد منى هذه الدار و قال عمرو كذلك فعلى هذا يمكن ان الخالد اذا اشترى من زيد باعها زيد بعمر و فصار الدار لعمر و فاشترى الخالد ايضا من عمرو فيصدق كون هذه الدار الواحدة بتمامها اشترى تارة من زيد واخرى من عمرو فكلاهما صادقان

لكن يرد عليه بما يرد بما فى الجواهر ولا يحتاج حينئذ الى البينة ولا الحكم بالترجيح او التنصيف او القرعة و اليمين بل لا يقع بينهما معارضة ولا الدعوى لزيد وعمرو فى شراء الواحد منهما لعلم زيد بانه بعد شراء خالد باعها من عمرو فاشترى الخالد منه ايضا فمع هذا التوجيه صح ولا يحتاج الى قواعد القضاية وبدون التوجيه لا يتصور شراء الواحد من اثنين واحداً كان بتمامه لاحدهما وبتمامه للآخر .
فقول المصنف اشترى من كل منهما هذا المبيع هل يكون هذا المبيع المعين للاثنين او لواحد وعلى الثانى هل يكون فى ايديهما او يد واحد وعلى

الآخر اى عين واحد بيد الواحد كيف يمكن اشتراء الثالث من كل واحد مع فرض كون العين للواحد وبيد الواحد فان كان المقصود ذلك فهو باطل بالضرورة لعدم امكان كون الشئ بتمامه مال للثنتين واما مع التوجيه فى كلام الجواهر فقد عرفت عدم الاحتياج الى موازين القضاء بل ولو لم يعترف احدهما ينكشف بسؤال الحاكم عنهما على التوجيه المذكور ﴿و﴾ على كل حال ﴿ان أنكر﴾ الثالث مع اقامة كل منهما البينة على دعواه ﴿و كان التاريخ مختلفاً أو مطلقاً قضى بالثمنين جميعاً ، لمكان الاحتمال﴾ .

وفى الجواهر الذى هو شراؤه من احدهما ثم يبيعه من الاخر ثم شراؤه منه ، ومهما أمكن الجمع بين البيئتين وجب انتهى ﴿ولو كان التاريخ واحداً تحقق التعارض ، اذ لا يكون الملك الواحد فى الوقت الواحد لاثنتين ، ولا يمكن ايقاع عقدين﴾ من الاصيلين مثلاً ﴿فى الزمان الواحد﴾ وحينئذ ﴿ف لا محيص عن أن يقرع بينهما﴾ اى بين المدعيين ويكتب على القرطاس ان الدار لايتهما كانت ﴿فمن خرج اسمه أحلف وقضى له﴾ ويؤخذ من المشتري منهما ثمن واحد ﴿ولو امتنعا من اليمين قسم الثمن بينهما﴾ بنصفين فيؤخذ من المشتري ثمن واحد وقسم بينهما وتأمل .

﴿ولو ادعى﴾ مدع ﴿شراء المبيع من زيد وقبض الثمن وادعى آخر شراؤه من عمر وقبض الثمن ايضاً﴾ وكانت العين فى يد البائعين أو احدهما أو خامس ﴿وأقاما بينتين متساويتين فى العدالة والعدد والتاريخ فالتعارض متحقق﴾ ضرورة عدم كون المال الواحد مملوكاً بتمامه لشخصين فى زمان واحد ﴿فحينئذ يقضى بالقرعة﴾ لما عرفته سابقاً ﴿ويحلف من خرج اسمه ويقضى له﴾ ويرجع الآخر على بائعه بالثمن ﴿ولو نكلا عن اليمين قسم المبيع بينهما﴾ اى بين المدعيين لكن الاولى هو القسمة بلا قرعة بعد تساقط البيئتين بالتعارض فكلما تحقق التعارض بين البيئتين يقسم العين بينهما .

﴿و﴾ على كل حال فاذا اقتسماها ﴿رجع كل منهما على بائعه بنصف الثمن﴾ وفي كشف اللثام ان لم يدعيا قبض العين ولا شهدت به بينتاهما وفيه البحث السابق ﴿ولهما﴾ حينئذ ﴿الفسخ والرجوع بالثمنين﴾ لتبعض الصفقة ﴿ولو فسخ أحدهما جاز، و﴾ لكن ﴿لم يكن للاخر أخذ الجميع﴾ كما عرفته سابقاً ﴿لان النصف الاخر لم يرجع الى بائعه﴾ بل الى بائع آخر بخلاف السابق . ولا يخفى ان ما في المتن بمكان من الممكن كما مر نظيره في التوجيه وذلك لامكان شراء الخالد المبيع من زيد ثم باعه بعد الشراء بعمر و اشتري الاخر من عمر وفيصدق وقوع الشراء من زيد وعمر وعلى شيء واحد بتمامه من دون لزوم اشكال فيسقط تلك الفروع كما تقدم .

﴿ولو ادعى عبد أن مولاه أعتقه وادعى آخر أن مولاه باعه منه﴾ وفي الجواهر وكان العبد في يد المولى أو ثالث أو لا يد لأحد عليه ولم تكن لاحدهما بينة وأكذبهما المولى حلف لهما يمينين . وان كذب أحدهما وصدق الاخر ففي التحرير وظاهر القواعد حلف لمن كذبه .

وفي الجواهر ما زجا مع عبارة المتن ما هذا لفظه ﴿ و﴾ ان ﴿أقاما﴾ معاً ﴿البينة قضي لأسبق البيئتين تاريخاً فان انفقتا﴾ في العدد والعدالة والتاريخ أو الاطلاق أو اطلقت احدهما وأرخت الاخرى ﴿قضى بالقرعة مع اليمين﴾ على من أخرجه ﴿ولو امتنعا﴾ معاً ﴿من اليمين قيل﴾ والقائل الشيخ وجماعة: ﴿يكون نصفه حراً و نصفه رقاً لمدعى الاتباع﴾ لادلة التنصيف السابقة ، لكن لا تخلو دعوى شمولها لمثل الفرض من تأمل ونظر .

﴿و﴾ لكن عليه ﴿يرجع﴾ على البائع ﴿بنصف الثمن﴾ لفوات نصف المبيع ﴿و﴾ حيث فـ ﴿لو فسخ عتق كله﴾ لزوال المزاحم للبينة الشاهدة على المولى بعتقه ﴿و﴾ لو لم يفسخ المشتري فـ ﴿هل يقوم على بائعه﴾ ان كان مؤسراً؟ ﴿الاقرب نعم﴾ وفاقاً لجماعة ﴿لشهادة البينة بمباشرة عتقه﴾ فيتم شرط السراية وتحقيق الجميع في موارد الاحتياج .

﴿مسائل الاولى﴾ انه ﴿لوشهد للمدعى بأن الدابة ملكه منذ مدة فدلّت سنّها على أقل من ذلك قطعاً أو أكثر سقطت البينة ، لتحقق كذبها﴾ وفى الجواهر كما فى القواعد والتحرير وغيرهما انتهى .

المسألة ﴿الثانية اذا ادعى دابة﴾ مثلاً ﴿فى يد زيد واقام بينة انه اشتراها من عمر و فان شهدت البينة بالملكية مع ذلك للبائع أو للمشتري أو بالتسليم قضى للمدعى﴾ بناء على تقديم الملك السابق ، بل اليد السابقة على اللاحقة .

﴿وان شهدت بالشراء لاغير قيل﴾ والقائل الشيخ فى المحكى من مبسوطه وتبعه جماعة ، بل فى المسالك نسبه الى الاكثر : ﴿لايحكم﴾ له به ﴿لان ذلك قد يفعل فيما ليس يملك فلا تدفع اليد المعلومة بالمظنون﴾ بل المحتمل ﴿وهو قوى﴾ عند المصنف وغيره ﴿وقيل﴾ والقائل الشيخ فى محكى الخلاف : ﴿يقضى له﴾ على القول المزبور ﴿لان الشراء دلالة على التصرف السابق الدال على الملكية﴾ .

وفى الجواهر كما أن اليد السابقة دالة عليها، اذ كما أن الظاهر من اليد كونها اصالة لانيابة ولاعدواناً، فكذا البيع والشراء ، خصوصاً الواقعان منه بعنوان الملكية والسلطنة بلا معارض له وان لم يكن المال فى يده .

توضيحه ان خالداً مثلاً رأى دابة عند زيد فادعى انها لى واشترىتها من عمر و واقامت بينة عليه فالظاهر لا اشكال فى انه قضى للمدعى فان دعوى الشراء اذا ثبت بالبينة ثبت الملكية بطريق اولى اذا البيع والشراء ليس الاعن ملك وقل من اراد بيع المالك بدون اذنه فالشراء ليس الاعن ملك فيحكم بكون الدابة له فما نقل عن الخلاف قوى جدا .

المسألة ﴿الثالثة الصغير المجهول النسب اذا كان فى يد واحد وادعى رقيته قضى بذلك ظاهراً وكذا لو كان فى يد اثنين﴾ .

وفى الجواهر بلا خلاف أجده فيه ، لانه وان كان الاصل فيه الحرية الا ان رقيته أمر ممكن، وقد ادعاه ذو اليد، ولامنازع له فيحكم به ، بل فى التحرير

والمسالك لا يلتفت الى انكاره بعد البلوغ لسبق الحكم برقيته ، بل و كذا فى القواعد انتهى .

﴿ اما لو كان كبيراً وأنكر ﴾ الرقية على مدعيها عليه ﴿ ف ﴾ لا ريب ولا خلاف فى أن ﴿ القول قوله ، لان الاصل الحرية ولو ادعى اثنان رقيته فاعترف لهما قضى عليه وان اعترف لاحدهما كان مملوكاً له دون الاخر ﴾ لعموم اقرار العقلاء المسألة ﴿ الرابعة لو ادعى كل واحد منهما أن الذبيحة له وفى يد كل واحد بعضها ﴾ منفصلاً عن الاخر ﴿ وأقام كل منهما بينة قيل : قضى لكل منهما بما فى يد الآخر وهو الاليق بمذهبنا ﴾ .

وفى الجواهر الذى هو تقديم بينة الخارج على الداخل ، أما على القول بتقديم بينة ذى اليد فيقضى لكل منهما بما فى يده ، كما أنه يقضى بالاشاعة بينهما لو فرض اتصال البعض الذى فى يد أحدهما بالآخر كما عرفته سابقاً انتهى وفى جعل البينة الداخلية والخارجية لكل واحد منهما تأمل كما سيأتى وانما قال اليق بمذهبنا لان قبول البينة من ذى اليد مذهب العامة تصحيحاً لامر الفدك و صحة مطالبة البينة من على وفاطمة (ع) .

وقد عرفت ان ذلك مشهور بين العامة وان على ذى اليد هو الاثيان بالبينة بخلاف مذهب الحق فان البينة على الخارج لا الداخل وحينئذ من كانت الذبيحة المنفصلة بيده فحيث كان داخلها لم يقبل بينته فلا جرم قضى لما بيده للآخر و كذا ما فى يد الاخر يقضى له للآخر فكل عضو بيد الاخر يقضى له للآخر وفى المسالك ما لفظه و هو الذى اشار اليه بكونه اليق بمذهبنا وعلى القول بتقديم بينة ذى اليد كما هو احد قول الشيخ يقضى لكل منهما بما فى يده و لو تعددت الشياة واختص كل واحد بواحدة فالحكم كما لو اختص بجزء منها منفصلاً وهذا واضح و مما يتفرع على ذلك انه لو كان احدهما كافراً و الآخر مسلماً حكم بكون ما يقضى به للكافر ميتة وللمسلم مذكى وان كان كل واحد من الجزئين قد

انتزعه من الاخر عملاً بظاهر اليدالمعتبرة شرعاً ولا يقدر فى ذلك اليد السابقة لظهور بطلانها شرعاً انتهى قوله بتقديم بينة ذى اليد الخ .

قد عرفت ان القول بتقديم بينة الداخل خلاف الاجماع فالاقوى كما مر تقدم بينة الخارج و قوله حكم بكون مايقضى به للكافر ميتة الخ مشكل جداً وقد تبعه فى ذلك فى الجواهر وذكر بنحو ما ذكره ويرد عليه ان التذكية وعدمها احكام مترتبة على الموضوعات الحقيقية ومن المعلوم ان الشاة الواحدة اما مذكى اولاً ولا يصح الحكم بتذكية نصفها وعدمها فى النصف الاخر فانه بكونها للكافر بمقتضى تقدم بينة الخارج لا يوجب ما بيده ايضاً هو الميتة والكلام فى نفس من بيده ولازمه العكس على قول الشيخ القائل بتقديم بينة الداخل والحاصل ان اللازم فى المنفصلين حكم واحد فان اخذ من سوق المسلمين او يد مسلم الاخر او امكان كون الكل للمسلم فالحكم هو التذكية فيهما والافهو الميتة فى كليتهما وبالجملة حكم ذى اليد لايسرى الى ما فى يده هذا مضافاً الى انه كانت قبلاً بيد المسلم المحكوم بالطهارة وتقدم بينة الخارج موجب لاخرجه و صيرورته بيد الكافر فالاقوى عدم اجراء حكم الميتة عليه هذا مضافاً الى ما فى الخارج والداخل مفهوماً ومصداقاً والمسلم منه ان الخارج من لم يكن متشبثاً بخلاف الداخل وفى عروة السيد ما هذا لفظه :

اذا كانت ذبيحة فى يد كافر وادعاها مسلم وانتزعتها منه بالبينة أو اليمين المردودة ، فالظاهر انها محكومة بالتذكية خصوصاً اذا لم نقل بكون يد الكافر امانة على عدم التذكية بل هو من باب اصالة عدمها ، وكذا اذا كانت فى يد مسلم وادعاها كافر وأخذها بالبينة أو اليمين المردودة لسبق يد المسلم ، واما لو كانت فى يد كافر وادعاها المسلم وام يكن له بينة فحلف الكافر وبقيت فى يده فلا يحكم بتذكيته بمجرد ادعاء المسلم انهاله وان كان محتملاً ، نعم لو اشتراها المسلم من الكافر بعد الحكم بكونه له يحكم بكونها مذكى اذا احتمل احرازه

تذكيتهما ، ولو كانت الذبيحة بيدهما وادعى كل منهما كلها حكم بتذكيتهما ايضاً وان صارت بعد المرافعة للكافر لترجيح يد المسلم على يد الكافر اذا جعلنا اماراة على عدم التذكية ، والا فالامر اوضح لان يد المسلم اماراة ومقدمة على اصالة عدم التذكية ، والظاهر ان الحكم كذلك ولو كان بعضها المنفصل بيد المسلم والبعض الاخر بيد الكافر انتهى .

وما ذكره هو المعتمد ﴿وكذا﴾ الكلام فيما ﴿لو كان في يد كل واحد شاة وادعى كل منهما الجميع واقاما بينة قضى لكل منهما بما في يد الاخر﴾ اذ لافرق بينهما وبين بعضى الذبيحة المنفصلين ، كما هو واضح .

المسألة ﴿الخامسة لو ادعى﴾ زيد ﴿شاة في يد عمرو واقام بينة فتسلمها ثم اقام﴾ عمرو ﴿الذى كانت في يده بينة انها له﴾ بالملك السابق الذى انتزعه منه زيد ﴿قال الشيخ : ينقض الحكم وتعاد﴾ الشاة الى عمرو ﴿وهو بناء على القضاء لصاحب اليد مع التعارض﴾ فانه قد كان عمرو اً لان الشاة في يده ومحصله ان زيدا يرى شاة عند عمرو فادعاها واقام بينة على انها لى وسلمها عمرو .

ثم بعد التسليم ادعى كونها لى غير خفى ان زيدا خارج والمسلم من البينة الخارج هو ذلك فتسليم العمر وفعلاً بمنزلة العدم لاربط بالدعوى والظاهر انه لم يكن بحكم الحاكم حتى يقال بان الحكم قدمضى بحكم الحاكم اذ الظاهر انه بمجرد ادعاء زيد وسلمها .

وكيف كان فالمقدم بينة الخارج وهو لزيد لالعمر والذى يده على الشاة بل قد عرفت مما تقدم فى ج ٥٠ ان المتشبه بالملك بمنزلة المنكر بل هو المنكر ولم يقبل بينته لان البينة بينة من لم يكن متشبهاً بالملك ولذا قال المصنف ﴿والاولى انه لا ينقض﴾

وفى الجواهر ما هذا لفظه حتى لو قدمنا بينة ذى اليد ، الا انه خرجت من يده بحكم الحاكم ولو لعدم حضور بينته التى كانت نافعة له لو اقامها حال اقامة

زيد بينته لا بعد انقطاع الخصومة وحكومة الحاكم المبنية على الدوام للاصل المؤيد بالحكمة وظاهر الادلة ، بل لو قلنا بكونه الان خارجاً لم تسمع بينته ايضاً بعد ان علم ان شهادتها بالملكية السابقة التي كانت مقتضى اليد ، لما عرفته من انقطاع الخصومة فيها ، فلا تسمع حينئذ دعوى تتعلق بها على وجه لا توجب يميناً فضلاً عن قبول بينة بها ، نعم لو اقامها على انتقال جديد ممن انتزعتها سمعت بلا خلاف ولا اشكال بل لا يبعد القول بسماعها مع الاطلاق المحتمل لذلك لعموم قوله فإنه «البينة» وما دل على قبول شهادة العدل وغير ذلك انتهى .

وكيف كان فكان زيد خارجاً اولاً وتسليمه الشاة بحكم الحاكم على ما في الجواهر ولا يعود الحكم بعد حكمه ثانياً ودعوى عمر وبالملكية السابقة الا ان التي لا تلازم بقائها ثالثاً فلا يضرر دعوى الملكية السابقة الا ان تشهد البينة ببقاء الملكية السابقة فعلا لعمر و .

المسألة السادسة لو ادعى داراً في يد زيد

وفي الجواهر ما زجا مع المتن ما لفظه باجمعها ﴿و ادعى عمر ونصفها﴾ ولم يصدق زيد احدهما ﴿واقاما﴾ معا ﴿البينة﴾ وتساوتا عدداً وعدالة ﴿قضى لمدعى الكل بالنصف﴾ المشاع ﴿لعدم المزاحم﴾ له ﴿وتعارضت البينتان في النصف الآخر فيقرع بينهما ويقضى لمن يخرج اسمه مع يمينه﴾ فان امتنع حلف الآخر ﴿ولو امتنعا﴾ معا ﴿من اليمين قضى بينهما﴾ في النصف ﴿بالسوية فيكون لمدعى الكل ثلاثة أرباع﴾ النصف الذي لامعارض له فيه . وربع من النصف الآخر ﴿ولمدعى النصف الربع﴾ كما هو واضح .

وفي المسالك ما هذا لفظه : هذا الحكم هو المشهور بين الاصحاب وهو مبنى على قاعدة تعارض البينتين مع خروج يد المدعين فيقع القسمة مع امتناعهما من الحلف على النصف الذي فيه النزاع لان النصف الآخر لا نزاع بينهما فيه ونسبتهما الى النصف واحدة و بينتهما متساوية فكل منهما مدع لكله فيقسم

بينهما نصفين فيخلص لمدعى الكل ثلثة ارباع و ذهب ابن الجنيدي الى اقتسامهما ما يتنازعان فيه على طريق العول فيجعل هنا لمدعى الكل الثلثان و لمدعى النصف الثلث لان المنازعة وقعت في اجزاء غير معينة ولا مشار اليها بل كل واحد من اجزائها لا يبخ من دعوى كل منهما باعتبار الاشاعة فلا يتم ما ذكره من خلوص النصف لمدعى الكل من غير منازع بل كل جزء يدعى مدعى النصف نصفه و مدعى الكل كله و نسبة احدى الدعويين الى الاخرى بالثلث فيقسم العين اثلاثا واحد لمدعى النصف و اثنان لمدعى الكل فيكون كضرب الدين في مال المفلس و الميت .
 و في لف و وافق ابن الجنيدي على ذلك مع زيادة المدعيين على اثنين الا ان ابن الجنيدي فرض الحكم على تقدير كون العين بيديهما و العلة تقتضى التسوية بين الداخلتين و الخارجتين حيث تقسمان و في عد جعل قول ابن الجنيدي احتمالا على تقدير خروجهما كما هو محتمل على تقدير الدخول و الاصح المشهور و الجواب عن حجة العول ان مدعى الكل يسلم له نصف مشاع بغير نزاع و هو كاف في المط و ان كان النزاع واقعا في كل جزء باعتبار التعيين انتهى .

والمسألة مشككة من جهة كون بينهما الداخل او الخارج و من جهة كونها من باب التداعى او من باب المدعى والمنكر لما عرفت من ان معيار هذا الباب وجود قدر مشترك بينهما والشك في الزيادة و هنا كلاهما متفقان في كون النصف لاحدهما فهو قدر مشترك في البين والشك في الزيادة عليه وهو نصف آخر فخالد يدعى الكل و عمرو منكر للزيادة على النصف فح ان كان لخالد بينة على الكل فالكل له والا فيحلف عمرو على عدم الزيادة على النصف لخالد فيقضى عليهما بالنصفين لاعتراف المنكر بالنصف الاخر لخالد .

و من جهة كون النزاع في اجزاء غير متناهية كما ذهب اليه ابن الجنيدي فيحكم بان لمدعى الكل ثلثة اجزاء و لمدعى النصف ثلثها و هو اضعف الوجوه اذ فيه اولان امثال هذه التداعى امر عرفي كان مرجعه اليهم فاذا ادعى كل

الدار او نصفها ان العرف فهم من دعوى الكل كل الدار و من دعوى النصف نصفها و لا يطالب الا بالكل او النصف .

و لو كان ينتهى الى اجزاء لا يتجزئى او يتجزئى على الخلاف وثانيا على فرض تسليم ذلك و صيرورة الدعوى الى اجزاء غير متناهية تقريبا فلاجرم اذا يجمع تلك الاجزاء الكثيرة الحاصلة من الكل لا يحصل منها الا الامر الواحد الذى يسمى كل هذه الاجزاء و يعبر عنها بكل الشئ او نصفه و لا نظر الى انتهائها الى اجزاء كذلك و مثل ذلك نافع لمن قال ان الدار امر متصل و كل متصل قابل الى اقسام غير متناهية و ثالثا ان الدعوى بين الكل والتنصيف فان ثبت حق احدهما بالدليل فلا كلام والا فلا يكون حقهم بنحو العول والنقص و رابعا سلمنا ان المنازعة وقعت فى اجزاء غير متناهية لكن النزاع فعلا فى ان كل جزء يتصور من الكل كان تمامه لمدعى الكل او نصفه لمدعى النصف فسواء جعل النزاع فى الكل و نصفه او جعل فى اجزائه الغير المتناهية فالجزء الذى لا يتجزئى او يتجزئى ولو بالوهم لان له الجهات الستة على ما توهم يقول صاحب دعوى الكل تمامها له و صاحب الجزء نصفها له و من ذلك يظهر فساد قول العلامة ره حيث قواه فيما زاد الخصماء عن الاثنين .

و كيف كان فيرجع نزاع الكل او النصف بحاله وعلى كل حال كان الظاهر من الجواهر والمصنف كونه من باب التداعى فقال مازجا لكلامه ما لفظه: ضرورة كونه فرداً من مسألة تداعى العين الخارجة عن أيديهما التى قد عرفت الحال فيها .

﴿ و ﴾ كيف كان فعلى التداعى فـ ﴿ لو كانت يدهما على الدار وادعى أحدهما الكل والآخر النصف وأقام كل منهما بينة ﴾ بذلك ﴿ كانت لمدعى الكل ، ولم يكن لمدعى النصف شئ ﴾ .

و فى الجواهر و ذلك لما عرفت من ان نصفاً منها لا نزاع لهما فيه ،

وهو الذى فى يد مدعى الكل ، فلم يبق الا النصف الذى فى يد الخصم ، وقد قلنا بتقديم بينة الخارج ﴿لان بينة ذى اليد بما فى يده غير مقبولة﴾ .

قوله لان بينة النخ تعليل لعدم قبول بينة ذى اليد وهو فى محله .

وقد عرفت كراراً انه مذهب الحق لكن الظاهر انه كونهما معاً ذى اليد لا خصوص مدعى النصف لانه اذا كانت العين بايديهما كان كل منهما بالنسبة الى ما فى يده ذا اليد ولامدخلية للاكثرية والاقليّة للسهم فكما يكون مدعى الكل فى يده نصف الاخر فكذلك مدعى النصف ولازمه عدم قبول بينتهما من حيث التقدم والتأخر وانما يرجح من جهات الاخر وعلى اى حال .

قوله لان النخ كما شرحه فى الجواهر علة لكون بينة مدعى النصف بينة الداخل ولا يكون بحجة مع بينة الخارج وهو كما ترى وان شئت قلت قوله لان النخ يصح لكنه لايشمل المتشبه بل يختص بمن هو خارج عن العين كما هو صريح روايات الفدك .

وكيف كان فمصدق الداخل والخارج لنا غير واضح وان مشى القوم اليه فان المتيقن من النصوص صورة كون احدهما خارجا عن الملك رأساً لاما كان فيه فالشهرة والاجماع فى اصل تقدم بينة الخارج على الداخل لافى شموله لما اذا كان العين فى يد كليهما والمسألة مشكلة جدا .

وفى المسالك بعد قوله ولو كانت يدهما مال... اذا كانت يدهما على الدار فالنصف لمدعى الكل بغير معارض وتعارضت البيئتان فى النصف الذى فى يد مدعى النصف فعلى المشهور من تقدم بينة الخارج فهو لمدعى الكل ايضا ولاشئ لمدعى النصف وعلى القول بتقديم ذى اليد فهو لمدعى النصف ولولم يكن لهما بينة فهى بينهما بالسوية لان مدعى النصف يده عليه فيقدم قوله فيه بيمينه ولايمين على الاخر وقال ابن الجنيد يقسم بينهما اثلاثا سواء اقاما بينة ام لم يقيماها نظر الى العول انتهى والحاصل لا اشكال فى تقدم بينة الخارج وعدم حجية بينة الداخل معها

لكن انما يتصور ذلك فيما كانت العين بيد احدهما فلا يتحقق فيما كانت بيد كليهما فانها معاً بينتهما داخلتين ولا فيما لم يكن بيد واحد منهما فانه حينئذ معاً خارجتين وغاية توجيه بيئته الداخلى والخارج فيما كانت بايديهما هو كون مدعى الكلى بالنسبة الى نصفه كان بيد الخصم فهو خارج عن يده ولكن ذلك يجرى فى مدعى النصف ايضاً فان نصفه بيد الخصم فهو خارج بالنسبة الى نصفه ولا فرق بينهما الا فى ان مدعى الكلى يقطع بانه مالكا للنصف الاخر .

وهذا لا مدخل له اصلاً بعد صدق كون كليهما خارجاً بالنسبة الى النصف ومدعى الكلى يزعم ان نصفه بيد الغير وخارجاً عنه ومدعى النصف يزعم ان اصل النصف الذى له كان بيد الخصم وهو خارج عنه بالجملة كما كان نصف المشكوك فى اختيار مدعى النصف فكذلك نصف مدعى النصف فى تحت اختيار مدعى الكلى ان الفرض كون الدعوى فى عين بنحو الاشاعة و يد الكلى عليها و كما لا اختيار لمدعى الكلى فى النصف بزعم الخصم فكذلك لا اختيار لمدعى النصف فى النصف لكونه فى اختيار صاحبه ويد كليهما على العين .

و حينئذ لا يصح لحاظ الخارجية والداخلية للمقام وانما يصح فيما كانت العين بيد واحد منها و حينئذ بيئته الخارج عن العين كانت خارجية وعلى هذا فلا يتم ما ذكر فى المقام .

وبالجملة مسألة الخارج والداخل مصداقاً غير معلوم حيث ان مقتضى روايات الفدك والمحاجة من على ابن ابي طالب وفاطمة سلام الله عليهما هو كون ذى اليد نفسيهما الشريفة على ان البيئته ليست يصح مطالبتها من ذى اليد فالذى لم يكن العين فى يده و كان خارجاً عن العين كان عليه البيئته ويؤيده ان من كان يده فى العين هو المنكر فلا بيئته له فالمراد من الداخلى الذى لا بيئته له هو المنكر كما هو الظاهر من تقريرات شيخنا الانصارى .

وكيف كان فى المقام اشكالات احدها ذلك ثانيهما من حيث القرعة

المندفعة اشكالها بالروايات فلا يكون مشكلة حتى تجرى فيها القرعة وثالثها جعل فروعات كثيرة في هذا الباب من باب تعارض البينتين وجعل حكم الجميع مبنيا على الداخل والخارج مع ما عرفت من ان المراد غير معلوم منهما .

وفي عروة السيد ما هذا لفظه اذا كانت دار في يد اثنين وادعى أحدهما الكل والاخر النصف مع عدم البينة لأحدهما ، يحكم بالنصف لمدعى الكل لعدم النزاع فيه ، وبصير النزاع في النصف الذي بيد مدعى النصف فان حلف قبله ، وان نكل وقلنا بالحكم بالنكول أورد اليمين على مدعى الكل أورد الحاكم اليمين عليه فحلف فالكل له وان لم يحلف فهو لمن في يده فيكون لكل منهما النصف وان أقام كل منهما بينة بنى على تقديم بينة الداخل أو الخارج فعلى الأول تكون بينهما بالمناصفة ، وعلى الثاني يكون الكل لمدعى الكل انتهى .

والحاصل اكثر تلك الفروعات الجارية على يد المصنف وشارح الجواهر مبنى على بينة الداخل والخارج مع كون العين بايديهما وكون شخص واحد داخلا باعتبار وخارجا باعتبار وقد عرفت عبارة المصنف وان بينته بالنسبة الى ما بيده ليست بحجة وانما يكون حجة بالنسبة الى غير ما بيده وعرفت من فروع اللحم المنفصل وغيره آتفا وظاهر الروايات ان المراد من الخارج من لم يكن متشبثا بماله و كان داره مثلا بيد الغير .

وكيف كان فليس بناء الاصحاب على العمل على طبق روايات الواردة في فدك بل عممها لصورة كون يدهما على العين ولذا كانت النتيجة فيما كانت العين بيدهما في مثل دعوى احدهما الكل والاخر النصف كون الكل لمدع الكل ولا يكون لمدع النصف شيئا لان بينته على نصف الدار غير حجة لكون النصف بيده بخلاف بينة الكل فيجوز في النصف والنصف الاخر له باتفاق لهما .

وكيف كان فيمكن التقييد بكون العين في ايديهما ان يكون نظرهم الى ما افاد ابن الجنييد من التقييد بما اذا كانت العين بايديهما حيث انه في الجواهر

بعد قول المصنف لان بينة ذى اليد بما فى يده غير مقبولة حا كيا عن ابن الجنيد قال ما هذا لفظه قال : «يقسمان الدار مع البينة وعدمها على طريق العول ، فيجعل لمدعى الكل الثلثان و لمدعى النصف الثلث ، لأن المنازعة وقعت فى أجزاء غير معينة ولا مشار اليها ، بل كل واحد من أجزاءها لا يخلو من دعوى كل منهما باعتبار الاشاعة ، فلا يتم ما ذكره من خلوص النصف لمدعى الكل بغير منازع ، بل كل جزء يدعى مدعى النصف نصفه ومدعى الكل كله ، ونسبة احدى الدعويين الى الأخرى بالثلث ، فتقسم العين اثلاثاً ، واحد لمدعى النصف واثنان لمدعى الكل فيكون كضرب الديان فى مال المفلس والميت ، انتهى .

ولا يخفى ما فيه ضرورة عدم صيرورة الدعوى فى الزيادة والنقصية الى الجزء والكل فكما يدعى احد المتخاصمين الكل والاخر الجزء فكذلك اذا انتهى ذلك الى اجزائه المتناهية او غير المتناهية على صحته فكما انه فى الكل يدعى احدهما الكل والاخر نصفه وهو معترف بان نصفه له والنزاع فى النصف الباقي فكذلك اذا كانت الدعوى فى الاجزاء ففي كل جزء يفرض كان لمدع الكل كله و لمدع النصف نصفه فاذا وقع النزاع فى صبرة من الحنطة وادعى احدها كلها والاخر نصفها فكذلك فى كل حبة منها فيدعى احدهما كل الحبة والاخر نصفها ومنه يظهر ضعف ما حكاه عن المختلف من تقوية ابن الجنيد فيما زاد عن الاثنى عشر فقال .
وفى المختلف «وهو الاقوى عندى لوزاد المدعون على اثنين» وفى كشف اللثام «يعنى واستوعب دعاوى غير مدعى الجميع العين أوزادت عليها كما اذا ادعى أحد الثلاثة الجميع وآخر منهم الثلثين وآخر الثلث أو النصف ، فانه حينئذ لا يبقى فى العين جزء لا نزاع فيه بخلاف ما اذا ادعى احدهم الجميع ، وكل من الاخرين الثلث ، الى ان قال ولكن الانصاف مع ذلك عدم خلوكلام ابن الجنيد من قوة مع تراحم الامارات الشرعية ولم يكن شىء متسالم عليه فيما بينهم أنه لا احدهم ولعله اذ ذلك أو لما يقرب منه سمعت الميل اليه فى المختلف فى ما فرضه ، فلاحظ وتأمل انتهى .

والانصاف ان الكلام خال عن القوة بل لا يصح وعدم وفق الامارات على شيء وعدم تسالم عليه ليس دليلاً على صحة مثله فان عدم التسالم ناش من اختلاف الاخبار المتعارضة من ظلم المعاندين السبب في ذلك ولم يكن دليلاً على صحة مثله . ولاجل تعارض تلك النصوص مثل الشيخ ذهب الى تقديم بينة الداخل وفي مورد المدعي والمنكر ذهب الى التحالف وانفساخ العقد تارة والحكم بالقرعة اخرى وليس منشأه الاختلاف الروايات ولولاه لما يوجب اختلاف الفتاوى فالحكم في باب القضاء لا بد وان يكون مطابقاً لموازين القضاء ولم يكن دليل على نحو ما عن ابن الجنيد فان احد الخصمين يدعى الكل فكيف يصح في جوابه الثلثان وكذا مدع النصف وعدم التسالم على كونه الكل لاحدهما ناش من عدم اجراء البينة لمدع النصف الناش لجعله داخلاً فلو جمدوا على نصوص الفدك وجعلوا البينة لمن لم يكن العين في يده لما حكموا بان الكل لمدع الكل دون مدع النصف فانه ناش من جعل المتشبهت ذا البينة وانه بالنسبة الى نصف مدعيه خارج لانه ليس بيده فيكون قوله مع بينته حجة في النصف الذي هو محل النزاع مع كون النصف الاخر محل اتفاق لهما فالحكم بان كل الدار لمدع الكل كما قال المصنف كان لذلك ولم يكن لميل صاحب المختلف الى ما افاد ابن الجنيد وجه ولو كان لذلك قد اخطأ كما اخطأ ابن الجنيد . وكيف كان ففي هذا الحكم يمكن القطع بكونه على خلاف الواقع وبناءه على امر ظني غير معتبر بل على خلافه استدلال امير المؤمنين في خبر فدك بل عليه قد يظن بصحة قول الشيخ في حجية بينة الداخل تأييداً لدلالة اليد عليه فان قلت قد ظهر كون قول الشيخ على خلاف الاجماع فلا مناص من جعل الخارج بمثل من خرج عن ماله وكونه بيد الغير ولو كان كلاهما متشبهين بالعين على ان ميل المختلف الى ما افاد ابن الجنيد لو سلم كونه لعدم صحة الحكم بكون الكل لمدعيه كان فاسداً ايضاً ضرورة ان من يدعى الكل كيف يحكم بان له الثلثان ومن يدعى النصف كيف يحكم بان له الثلث .

ومن العجيب قوله ره تأييداً لابن الجنييد ونسبة احدى الدعويين الى الاخرى بالثلث النخ وفيه اولا لو كان المدعى يدعى الكل والاخر يدعى النصف فهل يصح في جوابهما ان يقال بمدعى الكل حقه هو الثلثان و كذا في مدع النصف فهذه النسبة على خلاف العقل فمصعب الدعوى لا يتغير بالكل او اجزائه فالقسيم اثلاثا بان يكون اثنان لصاحب الكل وواحد لصاحب النصف على خلاف العقل والشرع ويتلوه في الضعف قول من قواه وذلك لان الدعوى في عين معين انما يصح بمقدار يصل الى حق واحد المتخاصمين وعلى موازين القضاء لا اقل ولا اكثر وليس المقام كباب الارث والفلس والذين يتصور النقص على اهلها .

والحاصل صورة زيادة المدعين عن الاثنتين لا يوجب انصراف البحث من الكل الى اجزائه والالزام اجتماع الوف على واحد صحيح وهو يوجب لانسداد باب البيئات مضافا الى الانتهاء الى الاستحالة وهو كما ترى وكيف كان فهذا الاشكال لازم زيادة المدعين وعليه كان زيادة المدعين اسوء حالا مما افاد ابن الجنييد ان اراد ان الزيادة حسب الاجزاء لا الكسور الرجعة الى الواحد الصحيح وذلك لامكان زيادة المدعين بمقدار الكسور التسعة مع البينة المثبتة لما ادعاه كما اذا اثبت احد بالبينة نصف الشيء وآخر ثلثيه وثالثه ثلثه وهكذا .

والحاصل لافرق في المسألة بين كون العين في ايديهما او خارجة عنهما وان في كليهما كان لمدعى الكل ثلاثة ارباع وربع لمدعى النصف كما هو صريح الخبر وانما الفرق فيما كان يدا حدهما خارجة عن العين فان القول قوله وهو الخارج عن العين لامن كانت العين بيده .

وكيف كان فليست اظن بصحة ما اذا كان الداخل والخارج متشبهين بالعين وان أمشى على طريق القوم في بعض الفروعات ولكن الاشكال لا يندفع الى الان بل اظن انحصار الخارج بمن ادعى على المتشبهت بالعين وانما يصح فيما كانت بيد واحد منهما فلا ادري وجه التقييد بكون العين بيدهما الا احتمال

قول ابن الجنيدي على طريق العول وقد اطال الكلام العلامة ره في القواعد وشارحه في مفتاح الكرامة فقال بعد قوله قدس الله تعالى روحه ويحتمل ان يكون لمدعى الكل الثلثان و لمدعى النصف الثلث ما هذا لفظه :

هذا الاحتمال مذهب ابي علي الكاتب رحمه الله تعالى وهو جار على تقدير ثبوت ايديهما عليها وخروجها عنها ويحتمل اختصاص ذلك بما اذا خرجت العين من ايديهما كما هو ظاهر (الروضة) والسرفيه كون عدم التعيين فيه اظهر وظاهر عبارته على ما نقل عنه انه مختص بما اذا كان في ايديهما .

وقد نقل ذلك عنه في (المسالك) و(الدروس) والعللة تقتضى التسوية بين الداخلين والخارجين كما اشرنا اليه اولاً وليعلم ان ذلك انما هو بعد التحالف او التعارض وان كانت عبارته غير صريحة بذلك والوجه فيه ما ذكره المصنف من ان المنازعة وقعت على اجزاء غير معينة ولا مشار اليها فتقسم العين بينهما على طريق العول وقد نسب في (الدروس) اختيار ذلك الى المصنف في المختلف على الاطلاق مع انه في المختلف فصل كما يأتي و (معنى) قسمتها على طريق العول يتوقف على معرفة العول ، وقد سلف لنا في الموارد انه يستعمل في الزيادة والنقص لغة ومعناه عرفاً هو الزيادة في السهام على وجه يحصل النقص على الجميع .

(فتقول) قد علمت ان المنازعة وقعت في اجزاء غير معينة بل كل واحد من اجزائها لا يخلو من دعوى كل منهما فكل جزء يدعى مدعى النصف نصفه ومدعى الكل جميعه ونسبة احد الدعويين الى الاخر بالثلث فيقسم اثلاثاً فيدخل النقص على الجميع الخ .

وظاهر العبارة عدم لزوم هذا الحكم بما اذا كانت العين بايديهما فيها وكيف كان فاللزام صحة البحث بما اذا كانت العين في يداحدهما .

وبالجملة البحث غير مربوط بكلام ابن الجنيدي واجنبى عن كون الاشياء

ذات اجزاء غير متناهية وعن كون السهم بنحو العول والزيادة اما الثانى لان العول انما يفرض فى الموارىث لامكان كون السهام زائداً عن الفرائض فمن كان اختيار امر الارث بيده جعل النقص على اشخاص معينة من دون الاحتياج الى البينة والمدعى والمنكر بخلاف المقام المحتاج الى ذلك فيمكن دعوى اكثر من واحد فى شىء واحد بحيث يكثر كسوره عن الواحد الصحيح كما اذا ادعى احدهم تمام العين وآخر نصفها وثلاثة ثلثها كما سيأتى .

والحاصل ظاهر الكلمات عدم الفرق بين كون العين بيدهما او يد احدهما او خارجا عنهما وظاهر نصوص الفدك التى اقوى دليل لتقدم بينة الخارج اختصاص الخارج بغير المتشبهت بل لامعنى لصورة كون العين بايديهما وجعلها داخلا وخارجا مع ان اكثر الفروع المتقدمة وكثير مما يأتى متفرعة على الثانى وقال المحقق الاشتيائى بعد قوله ويتحقق التعارض فى الشهادة مع تحقق التضاد مثل ان يشهد الشاهدان آه ما هذا لفظه اقول لما فرغ المصنف من بيان حكم صور التداعى فيما لم يكن هناك بينة اصلا اراد ان يذكر حكم صورة وجود البينة ولما كان حكم صورة وجود البينة لاحدهما معلوما تعرض لحكم صورة وجودها لكل منها ولها صور فبالحرى قبل التعرض لها وحكمها ان نبين المراد من التعارض والفرق بينه وبين التكاذب الذى جعله بعض الاصحاب غير التعارض موضوعاً وحكماً .

فنقول اما التعارض فهو تفاعل من العرض وهو الورد كما فى قولهم عرض الناقة على الحوض والمراد من تعارض الكلامين سواء فى المقام او غيره هو تنافى مدلولهما فيشمل التضاد والتناقض الى ان قال وان كانتا متعارضتين فلا يخ من صور ثلث احديها مالو كانت العين فى يدهما ثانيتهما ما لو كانت بيد احدهما ثالثتهما ما لو لم يكن بيد احدهما .

اما الصورة الاولى فالذى صرح به شيخنا الشهيد فى المسالك انه لاشكال فى الحكم بهابيهما نصفين لكن اختلف فى سببه فقيل لتساقط البيئتين بسبب التساوى فيبقى الحكم كما لو لم يكن بينة وقيل لان مع كل منهما مرجحا باليد على نصفها فقدمت بينته على ما فى يده .

وقيل من جهة تقديم بينة كل منهما بالنسبة الى ما فى يد الاخر بناء على تقديم بينة الخارج .

ووافقه الاستاد العلامة على ذلك فقال ان السبب فى الحكم بالتنصيف بعد مفروغيته اما لتساقط البيئتين كما هو مختار بعض او تقديم كل من بينة الداخل على بينة الخارج من حيث كون بينة كل منهما بالنسبة الى ما فى يده بينة الداخل وبالنسبة الى ما فى يد الاخر بينة الخارج على القول بتقديم بينة الداخل او العكس على القول بالعكس هذا، ولى فيه تأمل، والوجه فيه ان مفروغية التنصيف انما هو على فرض القول بعدم احتياج الحلف من كل منهما فى الحكم بالتنصيف على القول بالتساقط والا فقد يصير تامه لاحدهما كما لا يخفى فتأمل .

وقد نفى بعض مشايخنا الخلاف عن كون الحكم بالتنصيف حتى على القول بالرجوع الى المرجحات فى غير الصورة الامن القديمين وكيف كان لا بد من تعيين سبب الحكم به لاختلاف الثمرة .

فنقول انه قد جزم الاستاد العلامة بان السبب فيه ما عليه المشهور من تقديم بينة الخارج لا لتساقط ولا لتقديم بينة الداخل وان قلنا به فى الصورة الثانية وهى ما لو كانت بيد احدهما حسبما عليه جماعة .

فلنا فى المقام دعويان لنا على اوليهما ما تمسك به الاكثرون من ان الاصل فى البينة ان تكون من المدعى فلا تسمع فى مقابلها بينة غيرها ولنا على الثانية اما على عدم كون السبب لتساقط فلانه فرع مقاومة كل من البيئتين مع الاخرى وقد عرفت عدم سماع بينة المنكر فى مقابل بينة المدعى فانا وان رجحنا سابقا

وفاقا لجماعة سماع بينة المنكر اذا كان لانكاره جهة ثبوتية بمعنى كونها مغنية عن يمينه الا انا ذكرنا هناك ايضاً انها انما تسمع فيما لم يكن للمدعى بينة على خلافها فبينة المنكر والمدعى من قبيل الاصل والدليل فليستا في مرتبة واحدة حتى تتعارضان فيحكم بالتساقط بينهما هذا مضافاً الى تعارضهما لواقضى الحكم بتساقطهما فلم لم يحكم به في الصورة الثانية .

فان قيل ان الوجه فيه وجود المرجح فيها لبينة الداخل و هو اليد قلنا المفروض وجوده في المقام ايضاً بالنسبة الى كل منهما هكذا ذكره الاستاد العلامة وفيه تأمل .

مضافا الى امكان ان يقال انه يمكن ان يكون الوجه في عدم الحكم بالتساقط في الصورة الاخيرة من جهة ورود الاخبار على تقديم بينة الداخل على الخارج وهو الفارق والمانع من الاخذ بمقتضى القاعدة وهو التساقط .

واما على عدم كون السبب تقديم بينة الداخل وان قلنا به في الصورة الاتية فلان الوجه فيه لا يبيح من اخذ امور ثلثة.

احدها ما ورد من الاخبار التي ستمربك فيما سيأتى الدالة على تقديم بينة الداخل .

ثانيها الحكم بتساقط البيئتين وجعل اليدررجا ومعنى تقديم بينة الداخل على هذا التقدير جعل العمل على طبقها لا الاستناد اليها حسبنا هو قضية ظاهرة كما لا يخفى ،

ثالثها ترجيحها على بينة الخارج من حيث اعتضاها باليد و شيء من هذه الوجوه لا يصلح وجها للحكم بتقديم بينة الداخل في المقام .

اما الاول فلاختصاص ما ورد من الاخبار حسبما ستعرف الحال فيه بما اذا كانت العين في يد احدهما والقول بانه وان لم يشمل المقام من حيث اللفظ الا انه يستفاد حكمه منه من جهة وجود حكمة التقديم في مورده فيه و هي

الاعتضاد باليد فيه ما لا يخفى مضافاً الى ما استوقف عليه من عدم وجود حكمته فيه .
ولا يخفى ان قوله بما اذا كانت العين في يد احدهما صريح في ان مفاد
روايات تقدم بينة الخارج هو صورة كون العين بيد المتشبهت وهجم عليه من لم يكن
في العين كيف وقد صرح بان مفاد المتشبهت مفاد المنكر وليس وظيفته البينة
اصلاً وعليه لا يتصف بالداخلية والخارجية الا في هذه الصورة بل لا معنى لجعلهما
كذلك مع كون العين بايديهما ثم قال بعد التكلم كثيراً بما هو لفظه .

ثم انه بقى في المقام قولان آخران احدهما الرجوع الى القرعة كما حكى
عن بعض الاصحاب ثانيهما الرجوع الى المرجحات كما حكى عن القديمين وغيرهما
ومستند الاول عموم ما دل من الاخبار على ان المرجح في كل امر مشكل هو القرعة
وقد عرفت غير مرة انه موهون يحتاج الى جابر قوى مفقود في المقام كما يظهر
من الرجوع الى كلمات الاعلام ومستند الثاني ليس الاما دل من الاخبار على
الترجيح بها المدعى شمولها للمقام، قد عرفت في كلامنا السابق ما دل على عدم
صحة اجراء القرعة فوراً وان موارد الشبهة بحيث لا يرتفع بالاخبار ثم قال
مالفظه «هذا مجمل القول فيما لو كانت العين بيدهما .

واما الصورة الثانية وهي ما لو كانت العين بيد احدهما واقام كل منهما البينة
على ما يدعيه فهل الحكم فيه تقديم بينة الداخل وهو ذواليد كما عن بعض الاصحاب
او تقديم بينة الخارج حسبما عليه المعظم المدعى عليه الاجماع في كلام جماعة
من الاصحاب في الجملة كما عن الخلاف والغنية والسراير وظاهر ط .

وتفصيل القول في المقام بحيث يكون جامعا لجميع ما ذكره علمائنا
الاعلام واصحابنا الكرام عليهم رضوان الله الملك العلام ورافعاً لحجب الاجمال
عن وجه المرام يقتضى التكلم في ثلثة مقامات احدها في تقديم بينة الخارج على
الداخل وعدمه وبعبارة اخرى في سماع بينة الداخل في مقابل بينة الخارج وعدمه
ثانيها في الترجيح بينهما بذكر السبب في احديهما وعدمه في الاخرى الذي

يسمى بالجمع فى كلما تهم توسعاً ثالثها فى الترجيح بينهما من حيث الارصاف كالأعدلية والأكثرية والأضبطية ونحوها واما الترجيح بالدخول والخروج المذكور فى كلماتهم .

فالثانى منهما كما عليه الاكثر يرجع الى نفي سماع بينة الداخل والاول منهما يرجع الى المقام الثانى فان المقصود منه الترجيح بما يوجب ابعدياً احديهما عن الخطاء فلان عمله مقاماً برأسه هكذا ذكره الاستاد العلامة دام ظله العالى .

وبالحرى قبل الخوض فى التكلم فيها ان تنبه على امرين ذكرهما الاستاد العلامة احدهما ان المراد من بينة الداخل والخارج فى كلماتهم ليستا خصوص بينة ذى اليد ومقابلته حسبما هو المرائى من اول النظر فى كلماتهم بل المراد منهما كل من يدعى امرأ على وفق الاصل بالمعنى الاعم ومن يدعى خلافه سواء كان اليد او اصاله الصحة فى العقود او اصاله البرائة او غيرها فذكر اليد من باب المثال او الكناية عن مطلق الحجة الشرعية وبعبارة اخرى المراد من بينة الداخل هى بينة المنكر ومن بينة الخارج هى بينة المدعى ولو سلم عدم - الشمول بحسب العنوان فلا اشكال فى كون المراد الاعم بحسب الحكم .

وبعبارة اخرى لو لم يكن ما ذكرنا داخل فى العنوان موضوعاً ولكن لاشكال فى دخوله فيه حكماً .

ويشهد لما ذكرنا من التعميم ما سيحىء من ابتنائهم حكم التداعى فى كثير من صور التداعى فى العقود على تقديم بينة الداخل او الخارج هذا ملخص ما ذكره دام ظله وهو لا يخ عن اشكال سيما على التعميم لكل مدع ومنكر حتى يشمل الدعوى فى غير الاعيان من الديون وغيرها لان لخصوص اليد خصوصية من بين ساير الاصول والامارات المعتبرة من حيث ورود بعض الاخبار على تقديم بينة ذىها انتهى .

ولا يخفى صراحة كلامه فى كون الظاهر من الاخبار كون العين بيد

واحد منهما وان الذي تمسبث بالعين هو في الحقيقة منكر ولا بينة له في البينة حتى تقدم على بينة الخارج وان ذا اليد ليس قوله بحجة من حيث كفاية يده على الملك وكون صورة يدهما على العين كالصورة التي يد احدهما عليها ملاكا فانه أيضاً في قوة كون يد احدهما عليهما كما ترى .

وكيف يصح جعل من ادعى الكل داخلا من حيث يده على نفسه وخارجا من حيث خروج يده على مال صاحبه بزعم ان يده على غير ماله ليس كأنه بيده فكان خارجا بل هو عجيب فعليه يسقط جميع الفروع المبتنية على هذا الامر بل لا بد من الرجوع الى بينتهما بعد اللقاء الداخل والخارج فانه حينئذ كلاهما داخلا فمدعى الكل مع البينة ان يرجع بينته قدم قوله ومع العدم يخرج نصفه عن النزاع لاعتراف الخصم والنصف الباقي ينصف بينهما فيكون له ثلاثة ارباع وربع للآخر . ويدل على ما قلناه ما عن عبدالله بن المغيرة ، عن غير واحد من اصحابنا ، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلين كان معهما درهمان فقال أحدهما : الدرهمان لي وقال الآخر : هما بيني وبينك ، فقال : أما الذي قال . هما بيني وبينك فقد أقر بأن أحد الدرهمين ليس له ، وانه لصاحبه ويقسم الآخر بينهما .

وفي الوسائل رواه الشيخ باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن عبدالله بن المغيرة ، عن بعض اصحابنا ، عن أبي عبدالله عليه السلام مثله الا أنه قال : ويقسم الدرهم الثاني بينهما نصفين . ورواه أيضاً باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى ، عن أبي اسحاق عن ابن ابي عمير عن محمد بن أبي حمزة عن ذكره عن أبي عبدالله عليه السلام نحوه . وفيه أيضاً ما عن السكوني ، عن الصادق عن أبيه عليه السلام في رجل استودع رجلا دينارين فاستودعه آخر ديناراً فضاع دينار منها قال : يعطى صاحب الدينارين ديناراً ، ويقسم الآخر بينهما نصفين . ورواه في (المقنع) مرسلاً ، ورواه الشيخ باسناده عن السكوني مثله الا أنه قال : ويقسمان الدينارين الباقي بينهما نصفين .

وبا سنده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن ابراهيم بن هاشم ، عن الحسين

بن يزيد النوفلى عن اسماعيل بن أبى زياد السكونى، عن جعفر، عن أبيه عن على عليه السلام مثله الا انه قال : ففضى أن لصاحب الدينارين ديناراً . وصراحة تلك الروايات كون سهم مدعى الكل ثلاثة ارباع .

ومنه يظهر فساد ما عن ابن الجنيدي تأمل فيها حتى تعرف كما تعرف حينئذ فساد ما قواه العلامة لعدم الفرق في الفساد بين زيادة المتداعيين عن الاثنين وعدمه ويدل على ما ذكرنا من كون المراد بالخارج من خرج عن العين وكانت في يد غيره ما عن الوسائل عن على بن ابراهيم في تفسيره عن أبيه، عن ابى أبى عمير عن عثمان بن عيسى، وحماد بن عثمان جميعاً، عن أبى عبدالله عليه السلام في حديثه فدك « ان امير المؤمنين عليه السلام قال : لا يبي بكر أتحكام فينا بخلاف حكم الله في المسلمين قال : لا قال : فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعت انا فيه من المسلمين قال : اياك كنت أسأل البينة على ما تدعيه على المسلمين، قال : اذا كان في يدي شيء فادعى به المسلمون تسألني البينة على ما في يدي وقد ملكت في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده ولم تسأل المؤمنين البينة على ما ادعوا على كما سألتني البينة على ما ادعت عليهم « الى ان قال « وقد قال : رسول الله صلى الله عليه وسلم البينة على من ادعى واليمين على من انكر » .

ولكن الانصاف انه لو خصصنا ذلك بغير المتشبهت لورد الاشكال في اثبات دعوى الكثيرين فيما زاد الكسور عن الواحد الصحيح فان الحكم بما وصل كل الى حقه على موازين القضاء لا يمكن الا يجعل بعض المتشبهين خارجاً وبعضهم داخلين كما سيأتى .

فان قلت هذا رجوع عما قلت سابقاً .

قلت نعم ووجهه ما اشرت اليه من توقف اجراء احكام القضاء على ذلك . فان قلت فلازمه محرمية مدع النصف في المسألة كما ذكرت قلت لانه مناص عن ذلك اذا كان على طبق موازين القضاء لما صرح به المصنف وغيره من عدم

قبول بينة ذى اليد فيما بيده .

ولعل هذا الميزان مما يؤيد كذب مدع النصف بل لامنافات بين ذلك وبين احاديث الفدك فان مناط عدم قبول بينة الداخل ايضاً ذلك بل نفسه من انه لا يقبل بينة من كانت العين فى يده ولا يلزم كونه المدعى خارجاً لامكان كون المتثبت غاصباً كما هو كثير من الغاصبين المتشبهين بالعين فلو كانت بينتهم حجة على ما فى ايديهم لزم ذهاب حق صاحبين للمال .

فالحق صحة ما افاد المصنف وشارحى الشهيد والجواهر ﴿ولو ادعى احدهم النصف والآخر الثلث والثالث والسدس وكانت يدهم عليها﴾ .

وفى الجواهر فلان نزاع حتى على مذهب الاسكافى لان سهام المدعين لا تزيد على اجزاء العين ، من غير فرق بين اقامة البينة وعدمها .

وانما الفرض المصنف هذا الفرض لثلاثا يزيد السهم ولا ينقص عما ادعوا فان السهم فى ذلك الفرض لا يخرج عن الثلث و ان اردت ان تعلم فالفرض عدد الست نصفه ثلثة و ثلثة اثنان و سدسه واحد و الجميع ستة فاذا ادعى احدهم النصف والآخر ثلثان والثالث السدس لا يزيد سهمهم بل كانت العين بقدر سهامهم انتهى فلا يحتاج حينئذ الى البينة لانها فيما لا يقين على صدق كما فى الفرض .

وفى الجواهر ما زجأ عبارة المصنف قال ﴿فـ﴾ ان ﴿يد كل واحد منهم على الثلث﴾ بناءً على ما عرفت من ان اشتراك الايدي على الدار يقتضى كون كل يد على مقدارها ﴿لكن صاحب الثلث﴾ فى الفرض ﴿لا يدعى زيادة على ما فى يده﴾ الذى اقتضته ﴿و صاحب السدس يفضل فى يده ما لا يدعيه هو ولا مدعى الثلث﴾ وهو السدس ﴿فيكون لمدعى النصف﴾ فيكمل له النصف، ضرورة نقصان الثلث عن النصف بسدس والفرض صيرورته له .

ولافرق فى ذلك بين اقامتهم البينة وعدمها كما أشار اليه بقوله: ﴿وكذا لو قامت لكل منهم بينة بدعواه﴾ و كأن المصنف نبه على حكمها لامكان خلاف

بعض العامة فيها انتهى قد عرفت ان الاشكال فيما يكون السهام اكثر من الواحد الصحيح لا ما اذا كان بقدر السهام كما في هذا الفرع لافيما بعده حيث قال المصنف :

﴿ ولو ادعى أحدهم الكل والآخر النصف والثالث الثلث ولا بينة قضي لكل واحد بالثالث ، لان يده عليه ﴾ اذ المدعون ثلاثة فتقسم العين على الثلاثة فيكون لكل واحد ثلث كما انه لو كانوا اربعة كان يد كل واحد على الاربعة ولو كانوا خمسة كان يد كل واحد على الخمسة كما سيأتى ﴿ و ﴾ ح ﴿ على الثانى والثالث اليمين لمدعى الكل ﴾ فانهما منكران للكل فعلى مدع الثلث يمينهما مع عدم البينة له .

ثم انه كما ذكره لو لم يكن بينة لهم فلا اشكال واما مع البينة فلا بد وان يكون على نحو مشى الاصحاب من عدم حجية بينة من كان يده على عينه فانه ح هو الداخل وغيره هو الخارج على تأمل في ذلك .

وكيف كان ففي مثل هذا الفرع وسائر الفروع التي مثله يستقيم امر تعيين القسمة لكل احد والافلامناس حينئذ من عدم الجمود على الروايات الظاهرة في ان البينة لمن لم يكن يده على العين بل يعم المتشبهت ولو كان بحسب الملاك كما عرفت من تقريرات الاشتيافى ره «وعليه» اى على مدعى الكل ﴿ وعلى مدعى الثلث اليمين لمدعى النصف ﴾ .

وفى الجواهر ان لم يعترف لذى الثلث وليس لمدعى الثلث يميناً عليهما ، لانه لا يدعى زائداً على ما فى يده بخلاف مدعى النصف ، فانه يدعى سدساً عليهما ، ومدعى الكل فانه يدعى جميع ما بايديهما انتهى .

توضيح المقام تارة لم تكن بينة لواحد منهم واخرى كانت و على الاول كان يد كل واحد منهم على الثلث وعلى الثانى فتارة تكون لواحد منهم واخرى للجميع وعلى الاول فان كانت لمدعى الكل فيكون له الكل لثلاث مما بيده والباقي

بينته وان اقامت مدعى النصف اخذما بيده وهو سدسان باضافة سدس بالبينة نصفه من صاحب الكل ونصفه من صاحب الثلث ان ما بيده الثلث وهو سدسان فاذا ضم اليه نصفين آخرين صار ستة اسداس وهو عبارة اخرى عن عبارة كشف اللثام ان السدس الواحد نصفه بيد مدعى الكل ونصفه بيد مدعى الثلث .

وفى الجواهر مالفظه وفى كشف اللثام مازجاً عبارة القواعد «أخذ النصف مما فى يد الاخرين او باضافة نصفى سدس يأخذهما من الباقيين الى ما فى يده» انتهى - والنصف الباقي بين الآخرين نصفان لكل منهما سدس و نصف سدس ، لكن للمستوعب منهما السدس بغير يمين ، لعدم المنازع له فيه ، ويحلف على نصف السدس للثالث ، فانه يدعيه الآن عليه ، كما انه هو يحلف للمستوعب على جميع الربع الذى اخذه ، وهو السدس ونصف ، وان اقامها مدعى الثلث أخذما فى يده من غير يمين ان قلنا بكفاية البينة عنه - وفى كشف اللثام «اخذة اى الثلث الذى بيده او الذى بايدي الباقيين» انتهى - والباقي بين الآخرين للمستوعب منهما السدس منه بغير يمين ، لعدم المنازع له فيه ويحلف على السدس الآخر الذى يدعيه الآن مدعى النصف عليه ، كما أن مدعى النصف يحلف على جميع ما يأخذه من السدسين للمستوعب الذى يدعيهما عليه .

وفى كشف اللثام بعد ان ذكر ما سمعت قال : «و كون الباقي بين الآخرين على هذين التقديرين مبنى على ماسياتى من اسقاط بينة الداخل اليمين والافمن اقام بينة اخذ ما يدعيه مما فى ايدى الباقيين وبقي ما فى يده وباقي ما فى ايديهما يتنازعان فيه ، فما بأيديهما يقتسمانه كما ذكر ، وما فى يد ذى البينة خارج عن ايديهما ، فيقرع ويحكم بكله أو بعضه لمن حلف منهما» .

وقد يناقش فيه بأنه لا يتم ذلك فى المشاع ، بل مناف لما تسمعه من اقامة كل منهم البينة المنزلة على ما فى يده الامازاد عليه ، على ان البينة لاتزيد على اثبات المشاع الذى كانت تقتضيه اليد ، و كأن الذى احوجه الى ذلك ذكرهم

البينة هنا ، وظاهرهم عدم الاحتياج معها الى يمين مع معرفية تقديم بينة الخارج عندهم ، كمعرفية عدم الاكتفاء بها عن اليمين في الداخل ، ومع هذه المقدمات يقتضى تنزيل مفاد البينة على الخارج بالتقرير الذى ذكره .

الا ان ذلك كله كما ترى بل كلام الاصحاب الآتى فيما لو أقام كل منهم البينة كالصريح فى خلافه ، فلا محيص عن حمل كلامهم هنا على تقدير تقديم بينة الداخل ، أو على الاكتفاء بها عن اليمين ، أو التزام اليمين على مافى اليد فتأمل انتهى .

والمسألة غير خالية عن الاشكال وانما تقدم بينة الخارج فيما انقطعت ايديهم عن اموالهم لافى المتشبهين فى ملك المشاع الواقع فى تحت اختيار الكل فجميع ما ذكر فى تلك المسائل انما يجرى على هذا المبنى المخدوش و الا فكيف رد من كان يده على ملك بزعم ان بينته الداخل مع ان اليد دليل على الملك فمن ادعى ثلث الدار وكان يده عليه وكان متشبها فيها كيف يصح القول بعدم اعتبار يده بتوهم ان بينته بينة الداخل .

وكيف كان فهذه الكلمات غير مستقيم وانما تجرى على هذا الزعم الذى جرى عليه المصنف فى تلك الفروع.

﴿ و ﴾ على كل حال ﴿ ان اقام كل منهم بينة فان قضينا مع التعارض ببينة الداخل فالحكم كما لو لم تكن بينة ، لان لكل واحد بينة وبدأ على الثلث فـ ﴾ تقسم الدار بينهم حينئذ أثلاثاً و ﴿ ان قضينا بينة الخارج وهو الاصح ﴾ .
وفى الجواهر ما زجاً لعبارة المصنف قال ﴿ كان لمدعى الكل مما فى يده ثلاثة من اثنى عشر بغير منازع ﴾ لانه لامعارض له فيما فى يده الا مدعى النصف بنصف سدس ، وهو واحد من الاربعة التى هى الثلث الذى فى يده ﴾ و ﴿ كان له ايضاً ﴾ الاربعة التى فى يد مدعى النصف ﴾ اى الثلث ﴾ لقيام البينة ﴾ له اى ﴾ لصاحب الكل بها وسقوط بينة صاحب النصف بالنظر اليها ، ان ﴾ الفرض انه

﴿لا تقبل بينة ذى اليد﴾ على ما فى يده ﴿و﴾ كان له ايضاً ﴿ثلاثة مما فى يدمدعى الثلث﴾ الذى بينته داخل بالنسبة اليه بخلاف بينة المستوعب .

﴿و﴾ حينئذ ﴿يبقى واحد مما فى يد مدعى الكل لمدعى النصف﴾ لان بينته بالنسبة اليه بينة خارج ، ولا تعارضها بينة المستوعب التى هى داخله بالنسبة اليه ﴿واحد مما فى يد مدعى الثلث يدعيه كل واحد من مدعى النصف ومدعى الكل﴾ وهو خارج عنهما ، ﴿يقرع بينهما﴾ بعد تساوى بينهما ﴿ويحلف من يخرج اسمه و يقضى له﴾ فان امتنع أحلف الآخر و قضى له ﴿فان امتنعا قسم بينهما نصفين﴾ كما عرفته فى العين التى تداعياها و هى خارجة عنهما . و حينئذ ﴿فيحصل﴾ من مجموع ما عرفت ﴿لصاحب الكل عشرة و نصف ، ولصاحب النصف واحد و نصف ، وتسقط دعوى مدعى الثلث﴾ فان بينته داخله ، فلا تعارض الخارجة انتهى .

قوله ثلاثة من اثنى عشر الخ توضيحه ان الثلث اربعة من اثنى عشر والنصف ستة منه فما فى يد مدع النصف هو اربعة وما يدعيه هو الستة فهو بحسب الادعاء ادعى زيادة اثنى عشر على يده فالنزاع بينه وبين مدع الكل بواحد من عنده ويكون هذا الواحد لمدع النصف و واحد بحسب نزاعه مع مدع الثلث فالواحد الذى بيد مدع الكل مورد نزاع بينه و بين مدع النصف كما ان واحداً آخر مورد نزاع بين مدع النصف و مدع الثلث فما يكون المسلم لمدع النصف هو الاربعة التى فى يده و يأخذها المدع الكل لما عرفت من ان البينة لا يقبل من ذى اليد بالنسبة الى الاربعة التى فى يده فصار لمدع الكل ح سبعة انصاف السدس وانتقل اليه ايضاً ثلاثة من اربعة التى لمدع الثلث اذ بينته ايضاً داخل و لا يقبل .

قوله لثلاثة من الاربعة التى بيده فيصير لمدع الكل حينئذ عشرة انصاف و بقى واحد من مدع الكل وقع النزاع بينه و بين مدع النصف و كان لمدع النصف لان مدع النصف يده على ثلثه و هو اربعة من اثنى عشر و بالنسبة الى

الاربعة بينته داخل و بالنسبة الى الواحد الذى يقع النزاع بينته خارجة فيقدم على بينة مدع الكل فى هذا الواحد فصار من اثني عشر نصفاً هذا الواحد لمدع النصف والعشرة منه لمدع الكل و واحد ايضاً من مدع الثلث مورد نزاع بين مدع النصف و مدع الكل يقرع بينهما .

فان خرج اسم مدع الكل يكون له احد عشر نصفاً و ان خرج اسم مدع النصف كان له اثنان من اثني عشر نصفاً بعد الحلف و ان ابى عن الحلف كلاهما وزع هذا الواحد بينهما فيضم نصفه اى نصف نصف السدس الى ما لمدعى الكل فيصير سهمه عشرة انصاف و نصف النصف و نصفه الى ما لمدعى النصف فيصير سهمه واحد و نصف واحد اى نصف سدس و نصف نصف سدس و تأمل فى مثل هذا الحكم و نظيره فى المسالك :

قال بعد قوله و لو ادعى احدهم الكل ما هذا لفظه: اذا ادعى احدهم جميع الدار و الآخر نصفها و الثالث ثلثها فلا يخ انا ان يكون ايديهم عليها او يكونوا خارجين عنها ثم اما ان يكون لكل واحد بينة او لا يكون لاحدهم او يكون لبعضهم دون بعض فان كانت ايديهم عليها و لا بينة لاحدهم ففي يد كل واحد ثلث فمدعى الثلث لا يدعى زائداً على ما فى يده و مدعى النصف يدعى سدساً عليهما و مدعى الكل يدعى جميع ما بايديهما فيقدم قول كل واحد فيما بيده و يحلف مدعى الثلث لكل واحد منهما لانهما معا يدعيان عليه و يحلف مدعى النصف لمدعى الجميع خاصة و بالعكس .

و ان اقام المستوعب خاصة بينة اخذ الجميع لان قوله مقدم فى الثلث الذى بيده بغير بينة و يأخذ الباقي بها و ان اقامها مدعى النصف خاصة اخذه ثلثا مما فى يده و السدس بينهما بالبينة و النصف الباقي بين الاخرين نصفان للمستوعب السدس بغير منازع و لمدعى الثلث ربع ما فى يده و هو الباقي بعد نصف السدس الذى اخذه ذو البينة و يحلف عليه للمستوعب و يبقى للمستوعب من النصف نصف

سدس يأخذه باليمين لمدعى الثلث و ان اقامها مدعى الثلث اخذه والباقي بين الاخرين للمستوعب السدس الزايد عن مدعى النصف بغير يمين . و يحلف على باقى ما فى يده و هو السدس و يحلف مدعى النصف على جميع ما يأخذه للمستوعب و ان اقام كل بينة فان رجحا بينة الداخل قسمت اثلاثا لان لكل واحد بينة و يبدأ على الثلث و ان رجحنا الخارج فللمستوعب جميع ما بيده مدعى النصف لسقوط بينته بالنظر اليه و عدم المنازع له فيه من خارج و يتعارض بينته و بينة الخارج فهو مدعى النصف فى نصف سدس مما فى يد مدعى الثلث فيقرع بينهما فيه و يحلف الخارج فان امتنعا من اليمين قسم بينهما و خلص للمستوعب ما فى يد مدعى الثلث و هو الربع بغير منازع و يسلم له ايضا ثلثة ارباع ما فى يده بغير منازع لان مدعى النصف يدعى مما فى يده نصف سدس فيأخذه بينة .

فاصل المسئلة من ستة لان فيها نصفواثلثا ثم يرتقى الى اثنى عشر للاحتياج فيها الى نصف سدس ثم يرتقى الى اربعة و عشرين حيث يقسم نصف السدس بين اثنين اذا امتنعا من اليمين فى يد كل واحد منهم ثمانية فمدعى الثلث لا يدعى زيادة عما فى يده و هو داخل فلا بينة له فمدعى النصف يدعى على كل واحد اثنين قيمة النصف فيأخذها من المستوعب بينة لعدم المعارض و يبقى للمستوعب ستة مما فى يده و يأخذ جميع ما فى يد مدعى النصف و ينازع مدعى النصف فى الاثنين الذين يدعيهما على مدعى الثلث .

فمع عدم البينتين يقسمان هما لكل واحد واحد و يأخذ من مدعى الثلث ستة هى الزائد عما يدعيه مدعى النصف و يتعارض بينهما فى اثنين فيقسمانى بينهما مع امتناعهما من اليمين فيجتمع للمستوعب احد و عشرون و لمدعى النصف ثلثة و لك ان تردّها الى ثمانية للمستوعب سبعة اثمان و لمدعى النصف ثمن انتهى .
والمسألة مشكلة جداً و اشكاهه ناش من تقديم بينة الخارج حتى للمتمسبت

و لو جعل الخارج لمن لم يكن العين في تصرفه والداخل من كانت في تصرفه لما وقع في امثال هذه الكلمات و قد عرفت منا التردد في ذلك و ان المتيقن منه هو الخارج عن العين و كونها بيد الغير لا لمن كان مع الخصم متشبثين ولا اقل من الشك و من كان يده بالملك اولى به من الخارج عنه وعليه كيف يصح رد البينة العادلة مع ثبوت اليد على العين يظن انه داخل و كيف كان فمبنى القوم على ذلك . و هو غير خال عن الاشكال كما يأتي ايضا في المسألة الآتية كيف وهو موجب لذهاب حق بعض ضرورة انهم سواء في الدعوى والبينة و قضائهم بمثل هذا الحكم يوجب لعدم وصول حق لمدعى الثلث و لذا انتقل من اربعته ثلاثة الى مدعى الكل واحدة ايضا بينه و بين مدعى النصف بل و غيره والله العالم .

✽ و لو كانت في يد أربعة فادعى أحدهم الكل والآخر الثلثين والثالث النصف والرابع الثلث ففي يد كل واحد ربعها ✽ بناءً على ما عرفت من اقتضاء اليد ذلك ✽ فان لم تكن بينة قضيماً لكل واحد ✽ منهم ✽ بما في يده و أحلفنا كلا منهم لصاحبه ✽ لأنه لم يخلص لأحد منهم انتهى .

إذا كان يد كلهم على الدار و لم يكن لأحد بيئنة يحكم لكل احد بما في ايديهم من الربع واصل المال من اثني عشر لانه مخرج هذه الكسور فان العدد الذي كان له النصف والثلثان والربع هو اثناعشر فيكون لمن ادعى الكل ثلاثة و هي ربعها في يدها والتسعة الباقية عند الباقيين و هو يدعى منهم و هم منكرون فيكون عليهم الحلف بانه لا يكون الكل منها لك بل لنا ما ادعينا فيكون الحال كالمدعى الذي لا بيئنة له فعلى المنكر هو اليمين فباليمين يرفعون يد المدعى عما زاد عن الربع ومدعى الثلثين الذي يدعى ثمانية من الدار و زعم ان الباقي منها عند الباقيين حيث لا بيئنة له يحلف المنكرون له فعلى جميع الثلاثة المنكرين هو الحلف بانه لا يكون لك ما زاد عن الربع بل لنا ما ادعينا

و مدعى النصف انما يكون فى يده ثلاثة التى هى الربع و زعم ان الباقي عند الباقيين فعلى الباقيين هو الحلف هذا كله اذا كان الدار فى ايديهم و لا بينة لاحدهم فيكون من باب المدعى الذى لا بينة له فيحلف المنكر و ثبت قوله . فيكون مجموع الاحلاف اثني عشر من كل من اربعة المدعين والمنكرين ثلاثة مثلاً لمدعى الكل يحلفه مدعى النصف والثلاثين والثالث وهكذا واما اذا كانت الدار خارجة عن ايديهم فلا يخلو اما لم يكن بينة لاحدهم او كانت لبعض دون بعض فقال المصنف ﴿ ولو كانت يدهم خارجة ﴾ فان اقام أحدهم بينة حكم له اى حكم له بما ادعاه فان بينته حينئذ خارجة ولا يصل النوبة الى حلف المنكرين . ﴿ و ﴾ ان كان ﴿ لكل ﴾ منهم ﴿ بينة خلص لصاحب الكل الثالث ، ان لا مزاحم له ﴾ وفى الجواهر فيه من كل واحد من الثلاثة مع تداخل الدعاوى بعضها فى بعض و ارادة القضاء فيها أجمع ، لا أن له ذلك على كل حال حتى لو أراد رفع اليد عن الدعوى أو كانت الدعاوى مترتبة و كان القضاء بين كل واحدة مع الاخرى مستقلاً الا مع اقرار المدعى بالثالث مثلاً أن له ذلك فى النصف المدعى به مثلاً انتهى .

﴿ و ﴾ حينئذ مع التداخل المزبور و ارادة القضاء فى الجميع ﴿ يبقى التعارض بين بينة مدعى الكل و مدعى الثلثين فى السدس فيقرع بينهما ﴾ وفى الجواهر الزائد على النصف ، اذ لا ينازعهما فيه أحد من الباقيين فان الثلثين زائدة على النصف بسدس فان الثلثين اربعة من الستة و النصف ثلاثة منها فمدعى الثلثين يدعى على مدعى النصف بزيادة السدس يعنى ليس لك النصف بل الثلث و السدس الزائد عليه كان لى فمدع الثلثين فى مقدار السدس ليس بيده و خارجاً عنه فبينته بمقدار النصف داخل لا يكون بحجة و بمقدار السدس خارج و يقدم على بينة النصف فى هذا المقدار الا اذا كان بينة النصف اقوى عدالة وعدداً فيقدم على بينة الخارج و كيف كان فلا يتم قوله « فيقرع بينهما فيه » الا من جميع الجهات بحيث يعارض

الخارج عدالة وعدداً بينة الداخل وحينئذ فمن خرج اسمه حلف وأخذه، والا حلف الاخر، فان امتنعا قسم بينهما نصفين. ثم مزج صاحب الجواهر عبارة المصنف.

وقال ﴿ ثم يقع التعارض بين بينة مدعى الكل و مدعى الثلثين و مدعى النصف في السدس أيضاً ﴾ وهو الزائد على الثلث لا ينازعهم فيه الرابع ﴿ فيقرع بينهم فيه ﴾ على الوجه السابق ﴿ ثم يقع التعارض بين الاربعة في الثلث ﴾ الباقي ﴿ فيقرع بينهم ﴾ فيه أيضاً ﴿ ويختص به من تقع القرعة له ﴾ بعد يمينه ﴿ و ﴾ قد عرفت غير مرة أنه ﴿ لا يقضى ﴾ في نحو الفرض ﴿ لمن يخرج اسمه ﴾ بها ﴿ الا مع اليمين ﴾ ثم دفع المصنف اشكال ودخل يرد عليه بقوله .

﴿ ولا يستعظم أن يحصل بالقرعة الكل لمدعى الكل ﴾ بخروج القرعة له في المراتب كلها ﴿ فان ما حكم الله تعالى به غير مخطىء ﴾ وذلك لامكان كون خروج القرعة في جميع المراتب باسم مدعى الكل فدفع واجاب بانه لا تستعظم ذلك و لا تثقل عليه ذلك لان امر الله غير مخطىء و لعلمه غريب منه قده اذ ما هواهم منها في طريق الاستنباط قد اخطأ كثيراً مع ان الكل من الله و امرنا بالرجوع بالقواعد الطريقية لا يصال الناس الى المطلوب مع كثرة الخلاف وعدم الاصابة كما قد عرفت سابقاً لوضوح الاختلافات الكثيرة الواقعة بين الفتاوى وليس وجهه الا عدم اصابة وخطاء الطريق ومع ذلك لا بأس بذلك ولا منافات للامر به اذ بناء الشارع هو رفع التحير عن المكلفين في مقام استنباط الاحكام و امرهم بالطريق الظاهر الذي قد يخطىء .

وقد اصاب وليس يلتزم بالاصابة ولا يشاء منهم فالامر بالقرعة لرفع التحير اصاب او اخطأ و لا يمكن احتمال عدم الخطأ من حيث انه امر الله وليس امرها اعظم من الكتاب والسنة و منشأ الاشكال هو الامر بها فوراً في جميع الموارد التي يمكن رفع الاشكال بالقواعد الشرعية كما في المقام لعدم دليل على تعميم

بينه الخارج في امثال تلك المقامات الموجبة للشك و التردد وعدم فهمه حتى للقضاء المتخصص بالقواعد لامكان عدم اطلاعهم على قواعد الحسابية بهذا النحو فيلزم منه خطأ حكمهم فهذه الكلمات التي مر عليك اقوى دليل على عدم عموم لمثل بينه الخارج و تقدمها .

و انما هو فيما يكون لمن خرج يده عن عين ماله و كانت واقعة في يد الغير كامر الفدك الذي كانت في يد فاطمة و على عائشة و هجم القوم عليهم و حينئذ لا يصح البينة من الداخل المتصرف في عينه لا بمثل ذلك الامر الذي في يد المتشبهين فلا يصح القول بعدم قبول بينة لمن كانت يده على ماله بل كون يده على ملكه واقامة بينته عليه اقوى دليل على صحة قوله بخلاف ما اذا القى بينته و يقبل بينة الخارج عما في يده فمضافاً الى عدم اصابته مع الواقع يقع في مثل تلك العبارات المشككة مع ان الاحكام قد ورد بنحو كان طاهراً لكل من رآه و تفكر فيه .

وفي المسالك بعد قوله ولو كانت في يد اربعة قال ما هذا لفظه: اذا كان المتداعون في الدار اربعة على الوجه المذكور فاقسامها كالسابقة لانه لا يخلو اما ان يكون في يدهم او خارجه عنهم ثم اما ان يكون لكل واحد بينة او لا يكون لاحدهم او يكون لبعضهم دون بعض فان كانت يدهم عليها ولا بينة لاحدهم قضى لكل واحد بما في يده مع يمينه لكل واحد منهم فانه لم يختص لاحد منهم ما يدعيه ولو كان لهم بينة مع دخولهم فسيأتى حكمه .

و لو كانت يدهم خارجه و هي في يد من لا يدعيها و اقام كل واحد بينة فلا تعارض في الثلث فيختص به مدعى الكل ويقع التعارض في الباقي ففي السدس الزايد على النصف يتعارض في بينة مدعى الكل ومدعى الثلثين وفي السدس الزايد على الثلث يتعارض بينتهما و بينة مدعى النصف وفي الثلث الباقي يتعارض بينات الاربع فمع عدم المرجح يقرع بين المتعارضين و يحلف الخارج بالقرعة ومع امتناعه من اليمين يحلف الاخر و يأخذه ومع امتناعهما يقسم بينهما

فيقسم السدس الزايد على النصف بين مدعى الكل ومدعى الثلثين بالسوية والسدس الزايد على الثلث بينهما وبين مدعى النصف اثلاثاً و الثلث الباقي بين الاربعة ارباعاً فيجعل الدار ستة و ثلثين سهماً لحاجتنا الى عدد ينقسم سدسه على اثنين و على ثلاثة فيضرب اثنين في ستة .

ثم في ثلاثة لمدعى الكل ثلثها اثني عشر ونصف السدس الزايد على النصف ثلاثة و ثلث السدس الزائد على الثلث اثنان و ربع الثلث الباقي وهو ثلاثة وذلك عشرون هي خمسة اتساع الدار و لمدعى الثلثين ثلاثة اسهم من الثلث الزائد على النصف و سهمان من السدس الزائد على الثلث و ثلاثة من الثلث الباقي فيبلغ ثمانية و هي تسعا الدار و لمدعى النصف سهمان من السدس الزائد على الثلث و ثلاثة من الثلث الباقي و ذلك خمسة هي تسع و ربع تسع و لمدعى الثلث ثلاثة من الثلث الباقي لاغير و هي ثلاثة ارباع تسع فالمجتمع مجموع سهام الدار .

وكذا البحث لو لم يكن لاحدهم بينة ولو اقامها احدهم خاصة ففرض له بما يدعيه فان فضل عنه شيء تعارضت فيه الدعوى و اعتبر ما اسلفناه انتهى غير خفي ان احكام الشرعية الواردة على العرف الذي لا يعرف هذه الدقائق كيف يلتئم هذه الدقائق الخارجة عن فهمهم و ليس منشأه الا تعميم البينة الخارج لأمثال تلك المقامات .

و كيف كان فقد مزج صاحب الجواهر عبارة المصنف فقالا ما هذا لفظه :
 ﴿ و لو نكل الجميع عن الأيمان قسمنا ما يقع التدافع فيه بين المتنازعين في كل مرتبة بالسوية ﴾ و حينئذ ﴿ فتصح القسمة من ستة و ثلاثين سهماً ﴾ لأنها أقل عدد لسدسه نصف و ثلث .

﴿ لمدعى الكل عشرون ﴾ منها ، اثنا عشر بلا نزاع ، و ثلاثة نصف السدس الذي تنازع فيه مع مدعى الثلثين ، و اثنان ثلث السدس الذي تنازع فيه معه أيضاً و مع مدعى النصف ، و ثلاثة ربع الثلث الذي يتنازع فيه مع الجميع .

﴿ ولمدعى الثلثين ثمانية ﴾ ثلاثة نصف السدس الذى تنازع فيه مع مدعى الكل، واثنان ثلث السدس الذى تنازع فيه معه أيضاً ومع مدعى النصف، وثلاثة ربع الثلث الذى تنازع فيه مع الجميع .

﴿ ولمدعى النصف خمسة ﴾ اثنان ثلث السدس الذى تنازع فيه مع مدعى الجميع ومدعى الثلثين، وثلاثة ربع الثلث الذى تنازع فيه مع الجميع .

﴿ ولمدعى الثلث ثلاثة ﴾ ربع الثلث الذى تنازع فيه مع الجميع .
 وحينئذ يكون الاقراع فى مواضع ثلاثة، أو يقال: قد لا يحتاج الى ذلك بل يأخذ المستوعب الثلث بلامزاحم، ثم يتقارع الجميع فى الباقي، فان خرج المستوعب أو الثانى أخذه، فان كلا منهما يدعى كله، وان خرج الثالث أخذ منه النصف وأقرع بين الثلاثة الباقيين فى الباقي وهو السدس، فمن خرج أخذه، وان خرج الرابع أخذ الثلث وأقرع بين الثلاثة الباقيين فى الثلث الباقي، هذا كله مع خروج المدعى به عن أيديهم .

﴿ ولو كان المدعى ﴾ به ﴿ فى يد الاربعة فـ ﴾ قد عرفت أن ﴿ فى يد كل واحد منهم ربعها، فاذا أقام كل واحد منهم بينة بدعواه قال الشيخ: يقضى لكل واحد بالربع، لان له بينة ويداً ﴾ بناءً منه على تقديم بينة الداخل،

﴿ والوجه القضاء ببينة الخارج على ما قررناه ﴾ وحينئذ ﴿ فيسقط اعتبار بينة كل واحد بالنظر الى ما فى يده ويكون ثمرتها فى ما يدعيه مما فى يده غيره فيجمع بين كل ثلاثة ﴾ منهم ﴿ على ما فى يد الرابع وينتزع له، ويقضى فيه بالقرعة واليمين، ومع الامتناع بالقسمة ﴾ على حسب ما تقدم ﴿ فيجمع بين مدعى الكل والنصف و الثلث على ما فى يد مدعى الثلثين و ذلك ربع اثنين و سبعين ﴾ لانا نريد عدداً لربعه ثلث و تسع و لتسع ربعه نصف و هى كذلك ﴿ وهو ﴾ أى ربعها ﴿ ثمانية عشر، فمدعى الكل يدعيها أجمع ومدعى النصف يدعى منها ستة ﴾ لان دعواه ستة و ثلاثين ويده منها ثمانية عشر، و الباقي له

ثمانية عشر على الثلاثة في كل ربع ستة * ومدعى الثلث يدعى * منها * اثنين * تسعها ، لان دعواه الثلث أربع وعشرون ، بيده منها ثمانية عشر ، فالباقى له ستة على ربع كل واحد من الثلاثة اثنان .

و حينئذ * فتكون عشرة منها لمدعى الكل * بلا نزاع * لقيام البينة بالجميع الذى تدخل فيه العشرة * التى قد عرفت عدم منازعة الاخرين له فيها * ويبقى ما يدعيه صاحب النصف - وهو ستة - يقرع بينه وبين مدعى الكل فيها ويحلف * من يخرج اسمه و الا حلف الاخر * و مع الامتناع يقسم بينهما * نصفين على حسب ما عرفته فى غيرها * و * يبقى * ما يدعيه صاحب الثلث وهو اثنان يقرع عليه بين مدعى الكل وبينه ، فمن خرج اسمه أحلف و أعطى ولو امتنعنا قسم بينهما * نصفين على حسب ما عرفته مكرراً .

* ثم يجمع دعوى الثلاثة على ما فى يد مدعى النصف * وهو ثمانية عشر أيضاً * فصاحب الثلثين يدعى عليه عشرة * لان دعواه الثلثين ثمانية و أربعين و بيده ثمانية عشر منها ، فالباقى له ثلاثون على كل منهم عشرة ، و هى خمسة أضعاف ثمانية عشر * ومدعى الثلث يدعى * منها * اثنين * كما عرفته * و * حينئذ * يبقى فى يده * منها * ستة لا يدعيها الا مدعى الجميع ، فتكون له * لقيام البينة على الجميع التى تدخل فيه * و يقارع الاخيرين * فى العشرة والاثنين * ثم يحلف * من يخرج اسمه * وان امتنعوا أخذ * من كل منهما * نصف ما ادعياه * وهو خمسة من العشرة و واحد من الاثنين .

* ثم يجتمع الثلاثة على ما فى يد مدعى الثلث وهو * أيضاً * ثمانية عشر فمدعى الثلثين يدعى منه عشرة * لما عرفت * ومدعى النصف يدعى ستة * لما عرفت أيضاً * يبقى * منه * اثنان لمدعى الكل * بلا منازع * ويقارع على ما أفرد للاخرين فان امتنعوا عن الايمان قسم ذلك بين مدعى الكل و بين كل واحد منهما بما ادعاه * على حسب ما عرفت .

﴿ ثم تجتمع الثلاثة على ما في يد مدعى الكل ﴾ وهو أيضاً ثمانية عشر
 ﴿ فمدعى الثلثين يدعى عشرة ﴾ منها لما عرفت ﴿ ومدعى النصف يدعى ﴾ منها
 ﴿ ستة ، ومدعى الثلث يدعى اثنين ، فتخلص يده عما كان فيها ﴾ لان ذلك تمام
 ثمانية عشر ، واذا تم ذلك ﴿ فيكمل لمدعى الكل ستة وثلاثون من أصل اثنين
 وسبعين ﴾ أربعة عشر مما في يد الثاني ، واثنا عشر مما في يد الثالث ، وعشرة
 مما في يد الرابع ﴿ ولمدعى الثلثين عشرون ﴾ خمسة مما في يد الثالث ،
 وخمسة أخرى مما في يد الرابع ، وعشرة مما في يد المستوعب ﴿ ولمدعى
 النصف اثنا عشر ﴾ ثلاثة مما في يد الثاني . وثلاثة أخرى مما في يد الرابع ، و
 ستة مما في يد المستوعب ﴿ ولمدعى الثلث أربعة ﴾ اثنان مما في يد المستوعب ،
 واثنان مما في يد الباقيين ﴿ هذا ان امتنع صاحب القرعة عن اليمين ومنازعة ﴾
 و الا كان الحاصل غير ذلك كما هو ظاهر .

كظهور الحكم لو أقام احدهم بينة خاصة ، بل وظهور غير ذلك مما تقدم
 نظيره في المسائل السابقة ، فتدبر . انتهى كلام الماتن والشارح في هذا المقام
 وحيث كان ذلك غير تام عندى اكتفيت بنقل عبارتهما خصوصاً فى القرعة الجارية
 فى تلك المقامات مع ان اكثرها غير جارية و يتلوه فى الضعف بينة الخارج
 بمثل هذا التعميم ولعل القول قول الشيخ من تقديم بينة الداخل و اللزوم فى
 الاخذ ببينة الخارج صورة خروج يد ذى البينة عن العين فانه حينئذ عليه البينة .
 واما المتشبهون بالعين فلهم يد و بينة وبهما يعمل اولى من العمل بواحد
 منهما و ايضاً العمل ببينته اولى من العمل ببينة غيره .

وفى المسالك موافقاً للمصنف بعد قوله ولو كان المدعى قال ما هذا لفظه :
 اذا كانت الدار المذكورة فى يد المتداعيين الاربعة واقام كل منهم بمدعاه فان
 قدمنا بينة الداخل كان الحكم كما لو لم يكن هناك بينة فيقسم بينهم ارباعاً وان
 رجحنا بينة الخارج كما هو المشهور سقط اعتبار بينة كل واحد منهم بالنظر الى

ما فى يده ويكون فائدتها فيما فى يد غيره فيجتمع بين كل ثلاثة على ما فى يد الرابع ويكون الفاضل عن الدعاوى للمستوعب ويقارع فى المدعى به و يحلف فان نكل حلف الاخر فان نكلوا وقسم ويصح من اثنين وسبعين لان اصلها اربعة بعددهم .

ثم مدعى الثلثين يدعى على الثلاثة سهماً وثلثين زيادة على ما فى يده ومخرجه تسعة و مدعى النصف يدعى سهماً عليهم و مخرجه ثلثة و مدعى الثلث يدعى ثلث سهم عليهم ومخرجه ايضاً تسعة والثلاثة تداخلها والعددان يتماثلان فيقتصر على احدهما ويضرب به فى اربعة ثم يضرب المرتفع فى اثنين لان السهم المتنازع يقسم على تقدير النكول عن اليمين فيبلغ ذلك اثنين وسبعين او نقول ان مدعى الثلث يدعى تسع ما فى يد المستوعب وهو الربع وبعد النكول تقسم فيحتاج الى نصف تسع الربع وذلك يتم بضرب ثمانية عشر فى اربعة فى يد كل واحد ثمانية عشر فيجتمع بين المستوعب والثالث والرابع على ما فى يد الثانى وهو مدعى الثلثين فالمستوعب يدعيه اجمع ومدعى النصف وهو الثالث يدعى ثلاثة لان الباقي عن مدعاه مما فى يده ثمانية عشر يدعيها على الثلاثة ومدعى الثلث وهو الرابع يدعى منها اثنين لان الباقي عما فى يده من مدعاه ستة تدعيها على الثلاثة بالسوية فيبقى مما فى يد الثانى عشرة للمستوعب بغير معارض .

ثم يتقارع المستوعب والاخوان فى الستة والاثنين و يقسم بينهما مع عدم اليمين فيكمل له ثلثة من الثالث و واحد من الرابع فيجتمع له اربعة عشر من الثانى ثم تجتمع دعوى الثلثة على ما فى يد مدعى النصف فالثانى يدعى منه عشرة لان الزائد عما فى يده من مدعاه ثلثون يدعيها على الثلاثة بالسوية .

و قد عرفت ان الرابع يدعى على كل واحد اثنين يفضل للمستوعب ستة بغير منازع ويقارع الثانى فى العشرة والرابع فى الاثنين ويقسم بينهما على تقدير النكول عن اليمين فيجتمع له من الثالث اثنى عشر ثم يجتمع دعوى الثلث اما

فى يد الرابع فالثانى يدعى منه عشرة والثالث ستة يبقى للمستوعب اثنان بغير معارض ويقاسم الاخرين فى الستة والعشرة بعد النكول فيجتمع له عشرة ثم يجتمع الثلاثة الاخيرة على ما فى يد الاول فالثانى يدعى منه عشرة والثالث ستة والرابع اثنان فيأخذ كل منهم ما يدعيه لعدم المعارض فيجتمع للمستوعب نصف الدار وهو اربعة عشر سهما من الثانى واثنى عشر من الثالث وعشرة من الرابع وذلك ستة وثلثون وللثانى ربعها وربع تسعها وهو عشرون سهما خمسة من الثالث وخمسة من الرابع وعشرة من الاول وللثالث سدسها اثنى عشر سهما ستة من الاول ومن كل واحد من الاخيرين ثلاثة وللرابع نصف التسع وهو اربعة اسهم اثنان من الاول ومن كل واحد من الاخيرين واحد وذلك مجموع الدار لان السدس تسع ونصف تسع اذ اضما الى نصف التسع نصيب الرابع ثم الى ربع التسع بلغت ربما يضاف الى ثلثة الارباع التى بيد الاول والثانى يبلغ ذلك المجموع هذا اذا امتنع الخارج بالقرعة عن اليمين وخصومه والا اخذ الحالف مجموع ما وقع فيه التنازع ولا يخفى ح الحساب لو وقع ذلك من المجموع او من البعض انتهى .

وكيف كان فهذه كلمات القوم وبهذا التقسيم لزم الظلم ببعض المدعين و محرميته عن حقه كلا او بعضا بتوهم ان يمينته داخل غير حجة وهو كما ترى الا ترى الى ما مر من نقل المصنف قول الشيخ حيث قال يقضى لكل احد بالربع لان له بينة ويدا انتهى وهو فى غاية المتانة لان اليد والبينة كليهما دليلان على صحة قوله وما ابعد ما بينه وبين قول المصنف لان بينة ذى اليد بما فى يده غير مقبولة انتهى .

وذلك لان قبول البينة مع كون العين فى يد مالكه اولى وكون اليد من على بن ابي طالب وفاطمة سلام الله عليهما مع اقامة البينة على كون الفدك لهما اولى ولذا قد أنيا بالبينة ايضا من شهادة الحسنين و ام ايمن وقبر ورد

ابوبكر جميعهم بان الحسنين طفلان و ام ايمن امرأة وقنبر مملوك يافلان البيئنة
مطالبة و رداً انما تصح لمن كان المدعى عليه مجهول الحال و يحتمل في حقه
الكذب و هل تصح المطالبة و ردّها عن مثل من ورد آية التطهير في حقهم كما
قال عز من قائل وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهر كم تطهيراً
يا فلان أيكون فذك صدقة و كان للمسلمين و في تفسير در المنثور ما لفظه :
و اخرج البزار و ابويعلى و ابن ابي حاتم و ابن مردويه عن ابي سعيد الخدرى
رضى الله عنه قال لما نزلت هذه الاية و آت ذا القربى حقه دعا رسول الله ﷺ
فاطمة فاعطاها فذك و اخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله عنهما قال لما نزلت
و آت ذا القربى حقه أقطع رسول الله ﷺ فاطمة فدكا يافلان أنت تعمل بكتاب الله
او كان ذا القربى غير على و فاطمة سلام الله عليهما و كيف كان فالبيئنة صحيحة
من ذى اليد .

وانما لا يصح من الناس مطالبة البيئنة من ذى اليد بل عليهم الاتيان بالبيئنة
و قد مر ما يدل عليه في ج ٤٩ و ٥٠ و كيف كان فليس دليل على عدم مقبولية
بيئنة ذى اليد على ما فى يده كيف و هو مستلزم لذهاب حق بعض المدعين ألا
ترى فيما مرّ قبلا من انتقال ثلاثة من مدعى الثلث ايضا الى مدعى الكل حتى
يتم له عشرة انصاف السدس و ذلك لان بينته الداخلة فيكون لمدعى الكل عشرة
انصاف السدس و نصف نصف السدس بخلاف غيره مع ان يد كل من الثلاثة المدعين
على الثلث فحق كل واحد من الثلاثة اربعة اثلث نصف السدس من اثني عشر
فالظاهر قبول بيئنة ذى اليد على ما فى يده و البيئنة الخارج من قطع يده عن ملكه .
و بالجملة فرق بين ان يقال ان البيئنة لا يقبل من ذى اليد و بين بيئنة
نفسه فان الثانى فيما اقام البيئنة نفس ذى اليد على ما له و الاول فيما طلب الناس
البيئنة من ذى اليد فعلى القوم فى امر الفدك هو الاتيان بالبيئنة الصحيحة لاعلى
على ^{الثلاثة} هو الاتيان بالبيئنة و حيث لم يقدرُوا على البيئنة قد عزموا على جعل

خبر ان معاشر الانبياء لانورث و اقوى الدليل على كذبه ان الخبر ظهر وشاع بعد وفات النبي مع ان كل خبر كان صدوره بيده و شاع في حياته و لم يقل احد في مقام الانكار فلم لانسمع نحن هذا الخبر من رسول الله ﷺ ولم يقل احد كيف لا يعلم هذا الخبر على ابن ابي طالب الذي هو باب مدينة علم النبي ﷺ .

والحاصل البيئته الخارج بيئته التي اثبتت كون مال ذى اليد عند الغير فترد الداخل الذي في مقام انكاره لا الداخل الذي اثبتت كون ما في يد ذى اليد كان لنفسه فان كليهما يؤيد ان كون المال لصاحب العين .

و بالجملة الظاهر هو قوة قول الشيخ و مخلصه عليه في المسألة اما لا بيئته لاحدهم او كانت للجميع او لواحد منهم فعلى الاول والثاني كان يد كل واحد منهم على الربع والاول من حيث عدم ترجيح لقول احد منهم فمقتضى القاعدة مساوات الجميع في حقهم و سهمهم و على الثاني لكل بيئته و يد و حيث لا يصح الاخذ بالبيئات جميعا فيؤخذ منهم بقدر ما يكون يدهم عليه فيكون بهم في كلا الصورتين بقدر مساو بينهم و هو الربع من اثني عشر و هذا احسن القول في هذا المقام و اخسسه هو قول ابن الجنيد تدبر فيها حق التدبر .

و اما لو كانت لاحدهما البيئته فقط فيقتضى له مطلقا و ح ان كانت لمدعى الكل فلا شيء لغيره و ان كان لغيره فيدفع اليه ما ادعاه و يقسم الباقي بينهم بالسوية مثلا لو كانت لمدعى النصف يدفع اليه النصف والباقي يقسم بينهم اسداساً لكل واحد سدس - الله العالم - .

قال في المبسوط دار في يد اربعة انفس ادعى احدهم الكل والاخر الثلثين والاخر النصف والاخر الثلث فان لم يكن هناك بيئته بوجه حكمنا لكل واحد منهم بربعها و هو القدر الذي عليه يده وما زاد عليه مما يدعيه يد غيره فيكون القول قول المدعى عليه مع يمينه فيحلف كل واحد منهم لصاحبه بما يدعيه عليه و يسقط دعواه و يكون لكل واحد الربع فان كان لكل واحد منهم بيئته بما

يدعيه قضيماً لكل واحد منهم بربعها ايضاً لان لكل واحد منهم يداً على ربعها وبينه بما عليه يده وبينته و يده ادلى من بينه غيره بلا يد فالحكم فيه اذا كانت فى ايديهم ولا بينة لواحد منهم او مسح كل واحد بينة سواء وقد بيناه .

فان كانت بحالها لكنها فى يد خامس فاقام كل واحد منهم بينة بما يدعيه خالص لمدعى الكل الثلث بلا منازع لان له بينة واحد لا يدعيه عليه لان اكثر من يدعى الثلثين فلهذا كان له الثلث وبقى الكلام فى الثلثين فيقع التعارض فى ثلثة مواضع فيتعارض بينة مدعى الكل و مدعى الثلثين فى السدس الذى بين النصف والثلثين و هو القدر الذى لا يدعيه صاحب الثلث ولا صاحب النصف و يتعارض مدعى الكل و مدعى الثلثين ومدعى النصف فى السدس الذى بين الثلث والنصف لان صاحب الثلث لا يدعيه ويتعارض كل البيئات وهى اربع فى الثلث الذى ادعاه صاحب الثلث فان كل واحد من الاربعة يدعيه وقد اقام بينة به .

وتحقيق هذا ان التعارض فيما يقع الاجتماع على تداعيه والغير لا يدعيه فان تعارضت البيئتان اما ان يسقطا او يستعملا فمن قال يسقطان قال كانه لا بينة هناك فيسلم لمدعى الكل الثلث لان احداً لا ينازعه فيه وبقى الثلثان يقال لمن هو فى يده ما تقول فان ادعاه لنفسه فالقول قوله مع يمينه انتهى موضع الحاجة تدبر فى جميع ما ذكر . وبرهانه اقوى حيث استدل بانه بينة ويد وهو ادلى من البيئته فقط والقاء قوله بما فى يده والله العالم .

المسألة ﴿ السابعة اذا تداعى الزوجان متاع البيت ﴾ الذى فى يدهما كلاوا

بعضاً ﴿ قضى ﴾ به ﴿ لمن قامت البيئته ﴾ منهما ،

وفى الجواهر مازجا عبارة المصنف مطلقا بلا خلاف كما فى الرياض .

﴿ و ان لم تكن بينة فيد كل واحد منهما على نصفه ، قال فى المبسوط ﴾

و تبعه العلامة فى القواعد و ولده فى المحكى من شرحه ﴿ يحلف كل منهما

لصاحبه ويكون بينهما بالسوية ﴿ كغير المتاع مما يتداعى فيه اثنان مثلا وكان في ايديهما ﴾ سواء كان مما يختص بالرجال ﴿ كالعمائم والطيايسة والسلاح والدرع ونحوها ﴾ او النساء ﴿ كالحلى والمقانع ونحوها ﴾ او يصلح لهما ﴿ كالفرش والاولوانى ﴾ و سواء كانت الدار لهما أو لاحدهما ﴿ او لغيرهما ﴾ و سواء كانت الزوجية باقية بينهما او زائلة ﴿ بطلاق و نحوه .

وفي المسالك ما لفظه قوله اذا تداعى الزوجان اه اختلف الاصحاب في حكم متاع البيت عند تنازع الزوجين فيه على اقوال منشاها الاعتبار او اختلاف الاخبار ثلاثة منها للشيخ وثلاثة للعلامة متداخلة .

الاول انهما فيه سواء فيقسم بينهما بعد حلف كل لصاحبه سواء كان المتنازع فيه مما يصلح للرجال كالعمائم والدرع والسلاح ام يصلح للنساء كالحلى والمقانع وقمص النساء ام يصلح لهما كالفرش والاولوانى و سواء كانت الدار لهما ام لاحدهما ام لثالث و سواء كانت الزوجية باقية ام زائلة و سواء كانت يداهما عليه تحقيقا ام تقديراً و سواء كان التنازع بينهما ام بين ورثتهما ام بين احدهما وورثة الاخر و حجة هذا القول الحاقه بسائر الدعاوى لدخوله فى العموم ولاريب انه الذى يقتضيه الاصل الا ان فيه اطراحاً للاخبار المعتمدة والى هذا القول ذهب الشيخ فى المبسوط و تبعه العلامة فى عد وولده الفخر فى الشرح ونبه بهذه التسويات على خلاف جماعة من العامة حيث ذهب بعضهم الى التفصيل بالصلاحية وهو احد اقوالنا وبعض الى انه ان كان فى يديهما تحقيقا كالمشاهدة فهو بينهما وان كان على تقدير رجوع الى الصلاحية ومع كونها صالحه لهما يحكم به للرجل وبعض الى انه ان كان الاختلاف بين احدهما وورثة الاخر يقدم فيه قول الباقي من الزوجين .

الثانى ان ما يصلح للرجال خاصة يحكم به للزوج وما يصلح للنساء خاصة يحكم به للمرأة وما يصلح لهما يقسم بينهما بعد التحالف او النكول ذهب الى ذلك الشيخ فى المختلف وقبله ابن الجنيد و تبعهما ابن ادريس والمصنف والعلامة

فى يرو الأكثر والمستند مع قضاء العادة بذلك صحيحة النخاس عن الصادق عليه السلام قال اذا طلق الرجل امرأته وفى بيتها متاع فلها ما يكون للنساء وما يكون للرجال والنساء يقسم بينهما واذا طلق المرأة فادعت ان المتاع لها وادعى الرجل ان المتاع له كان له ما للرجال ولها ما للنساء وليست هذه الرواية صريحة فى جميع مدعى القائلين اذ ليس فيها ان ما يصلح لهما يقسم بينهما على تقدير التنازع وذكره فى صدر الرواية كان قبل النزاع لكنه ظاهر فى ذلك على تهافت فى لفظ الرواية لكنها مؤيدة بجريان العادة بذلك رجوع الشرع فى باب الدعاوى الى العادة كتقديم قول المنكر والمتثبت والشيخ فى الاستبصار حمل هذه الرواية على التقية او على الصلح دون الحكم .

الثالث : ان القول قول المرأة مطلقا ذهب الى ذلك الشيخ فى الاستبصار لصحيفة عبدالرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله (ع) الى ان ساقه كما سيأتى الى ان قال الرابع الرجوع فى ذلك الى العرف العام او الخاص فان وجد عمل به وان انتفى او اضطرب كان بينهما تصادم الدعويين وعدم الترجيح ذهب الى ذلك العلامة فى المختلف والشهيد فى الشرح وجماعة من المتأخرين وهو المعتمد لما فيه من الرجوع الى العرف والجمع بين الاخبار مع مراعاة الاصول المقررة انتهى .

ولا يخفى عدم كون المسألة بنحو الكلية داخلية فى باب القضاء اذ اوليس عند جمع الجهاز عدول للطرفين يشهدون عند الاختلاف و ليس مما يقال فيه التخصيص ولم يكن مما كان يد كل واحد على نفسه ولا يصح التعميم فى ذلك بالنسبة الى ما يعم الرجل والمرأة لوضوح ان ما يختص بالرجال مختص بهم وما يختص بالنساء مختص بهن من غير الاحتياج الى البيينة وليس مجرد كون الاموال والامتعة فى ايديهم كون يدهما عليه بل بينها ما لا يحتمل كونه للنساء كالخود والدرع والسيف وغيرها مما هو من آلات الحرب وبالعكس مما لا يستعمل الا فى النساء فكيف يحتاج ذلك الى البيينة او كيف يقال يد كليهما عليه .

فان قلت اليس في مثل عصرنا الحاضر آلات الحرب لاكثر النساء كاسلحة
 الحارة القتالة التي يقال لها بتفنك فكيف يكون مثلها للرجال .
 قلت كلامنا في عصر نزول القرآن وآيات الحجاب والامر الشديد بستر
 النساء وخفائهن عن انظار الرجال والامر بعدم الخضوع في القول في قوله تعالى
 فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقوله فاسئلوهن من وراء حجاب
 ونهى على ^{النساء} عن تردد النساء في الاسواق مع الرجال وما ابعدها بينها وبين
 ظهورهن في الحرب في مقابل الرجال الكافرين وكلامنا في المختصات الشرعية
 وليس لباس الحرب مما يجوز للنساء .

و كيف كان فلو فرض كون متاع البيت من هذا القبيل ايضاً و اشتبه كون
 الآلة للرجل او المرأة لا بأس بالعمل بالبينة لو كانت والا ينصف بينهما كسائر
 مالا يختص باحدهما فالمختص لمن اختص به و المشترك بينهما بل لعامل ذلك
 هو المشهور .

و كيف كان فهو مضافاً الى الروايات جمع بين الحقين وقاطع للنزاع بخلاف
 ما اذا يعطى الكل بالزوجة لامكان ادامة النزاع والكلام بعد الرد والاخذ ومن
 ذلك يمكن القول بعدم الفرق بين الزوجين والوارث كما قال .

﴿ويستوى في ذلك تنازع الزوجين والوارث﴾

وفي الجواهر او احدهما مع الآخر، لاعمية الدليل المزبور من ذلك كله،
 خلافاً للمحكي عن أبي حنيفة من أنه ان تنازع أحدهما وورثة الآخر فالقول
 قول الباقي منهما، وأنه ان كان في يدهما حكماً فما يصلح للرجال اولهما فالقول
 قوله، والافقولها. وعن ابي يوسف أن جرت العادة في جهاز مثلها بقدره فالقول قولها
 انتهى ﴿و﴾ كيف كان فهو الذي ذهب اليه في الخلاف كما قال .

﴿وقال﴾ الشيخ ﴿في الخلاف﴾ ومحكي النهاية : ﴿ما يصلح للرجال

للرجل وما يصلح للنساء للمرأة، وما يصلح لهما يقسم بينهما﴾ .

و في الجواهر بعد التحالف أول النكول ، و قد سبقه الى ذلك الاسكافي
ولحقه ابنا حمزة وادريس والكيدري والقاضي في ظاهره - وان خصه بحال الطلاق
ويحيى بن سعيد والفاضلان في النافع والتحرير والتلخيص وأبو العباس في المهذب
والشهيد في الدروس وغيرهم على ما حكى عن بعضهم انتهى .

وقد عرفت دلالة الروايات عليه بل صريح الخلاف وعبارته هذه لفظها اذا
اختلف الزوجان في متاع البيت فقال كل واحد منهما كله لي .

و لم يكن مع أحدهما بينة نظر فيه فما يصلح للرجال القول قوله مع
يمينه ، و ما يصلح من النساء فالقول قولها : مع يمينها و ما يصلح لهما كان
بينهما ، و قد روى ايضاً أن القول في جميع ذلك قول المرأة مع يمينها
والاول أحوط .

وقال الشافعي: يد كل واحد منهما على نصفه يحلف كل واحد منهما صاحبه
ويكون بينهما نصفين سواء كانت يدهما من جهة المشاهدة أو من حيث الحكم
وسواء كان مما لا يصلح للرجال دون النساء أو للنساء دون الرجال أو يصلح لهما
وسواء كان (نت - نخل) الدار لهما أو لأحدهما أو لغيرهما، وسواء كانت الزوجية
قائمة بينهما أو بعد زوال الزوجية وسواء كان التنازع بينهما اذ بين ورثتهما أو
بين أحدهما وورثة الآخر، وبه قال عبدالله بن مسعود وعثمان البتي وزفر .

وقال الثوري وابن ابي ليلى: ان كان التنازع فيما يصلح للرجال دون النساء
فالقول قول الرجل و ان كان مما يصلح للنساء دون الرجال فالقول قول المرأة
و قال أبو حنيفة و محمد ان كانت يدهما عليه مشاهدة فهو بينهما كما لو تنازعا
عمامة يدهما عليها او خلخال يدهما عليه فهو بينهما وان كانت يدهما عليه حكما
فان كان يصلح للرجال دون النساء فالقول قول الرجل، و ان كان يصلح للنساء
دون الرجال فالقول قول المرأة ، و ان كان يصلح لكل واحد منهما فالقول
قول الرجل .

ويخالف (خا - خ ل) الشافعي في ثلاثة فصول اذا كان مما يصلح للنساء (للرجال - خ ل) واذا كان مما يصلح لكل واحد منهما قال أبو حنيفة: وان كان الاختلاف بين احدهما وورثة الاخر فالقول قول الباقي منهما وقال ابو يوسف: القول قول المرأة فيما جرى العرف والعادة انه قدر جهاز مثلها، وهذا متعارف بين الناس، وهذا مثل ما حكيناه في بعض روايات اصحابنا - دليلنا - اجماع الفرقة واخبارهم وقد اورده في الكتابين المقدم ذكرهما انتهى .

و في الجواهر بعد نسبة المصنف قول الخلاف الى اشهر الروايات قال ما هذا لفظه بل عن المبسوط ايضاً نسبتته الى روايات الاصحاب، بل لعل ما في المختلف راجع اليه - وان جعله في المسالك قولاً رابعاً واختاره ناسباً اليه والى الشهيد في الشرح - وجماعة من المتأخرين - .

قال : «والمعتمد أن نقول: انه ان كان هناك قضاء عرفي يرجع اليه ويحكم به بعد اليمين، والا كان الحكم فيه كما في غيره من الدعاوى - الى ان قال - : لنا أن عادة الشرع في باب الدعاوى بعد الاعتبار والنظر راجعة الى ما ذكرنا، ولهذا حكم بقول المنكر مع اليمين بناءً على الاصل ، وبان المتشبه اولى من الخارج ، لقضاء العادة بملكية ما في يد الانسان غالباً ، وحكم بايجاب البينة على من يدعى خلاف الظاهر والرجوع الى من يدعى الظاهر، واما مع انتفاء العرف فلتصادم الدعويين مع عدم الترجيح لاحدهما فتساويا فيها .

ثم قال ايضاً: واعلم ان مارواه الشيخ من الاحاديث يعطى ما فصلناه نحن اولا ويدل عليه حكمه ^{عليه} بان العادة قاضية بان المرأة تأتي بالجهاز من بيتها، فحكم لها به ، و ان العادة قاضية بأن ما يصلح للرجال خاصة فانه يكون من مقتضياته دون مقتضيات المرأة، وكذا ما يصلح للمرأة خاصة يكون من مقتضياتها دون مقتضيات الرجل، والمشارك يكون للمرأة قضاءً لحق العادة الشائعة ، ولو فرض خلاف هذه العادة في وقت من الاوقات او صقع من الاصقاع لم يحكم لها ضرورة

ان مبناه أولاً و آخرأ الرجحان الناشى من العادة و لو لكون الشيء لا يصلح الا لاحدهما ، فان العادة قاضية بذلك ، فمرجع كلام المشهور حينئذ الى ذلك خصوصاً بعد تصريح ابن ادريس الذى قد عرفت دعواه الاجماع على ذلك فى ما حكى عنه بذلك .

قال بعد ذكر القول المزبور : «وتعضده الادلة ، لان ما يصلح للنساء الظاهر انه لهن و كذلك ما يصلح للرجل : واما ما يصلح للجميع فيدها ماعاً عليه ، فيقسم بينهما ، لانه ليس أحدهما أولى به من الآخر ، ولا يرجح أحدهما على الآخر» وحينئذ فاطلاق بعض عبارات بعض القائلين منزل على ذلك ، كما جزم بذلك فى الرياض تبعاً للاردبيلي فى شرحه انتهى

ولا يخفى ان العبارات كالصريح فى التفصيل المذكور وان ما يختص بالرجل لهم وما يختص بالنساء لهن وما يشترك بينهما كان لهما بالسوية

ويدل عليه روايات كصحيح النخاس عن الصادق عليه السلام «اذ اطلق الرجل امرأته وفى بيتها متاع فلها ما يكون للنساء . وما يكون للرجال والنساء يقسم بينهما ، قال واذ اطلق الرجل المرأة فادعت أن المتاع لها وادعى الرجل أن المتاع له كان له مال الرجال ولها ما للنساء» . والمؤثق «فى امرأه تموت قبل الرجل أو رجل يموت قبل المرأة قال : ما كان من متاع النساء فهو للمرأة ، وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما ، ومن استولى على شيء منه فهو له» وهما صريحتان فى ذلك ويساعد عليه العرف بل العقل

اما العرف فانه مساعد على كون الاموال فى امثال ذلك مختلطة فيهما وبينهما ومشارك بعضها ومختص بعضها بل يدل عليه قضية فتاوى المختلفة من ابى ليلى فان اولهما صريحة فى ذلك قال عبدالرحمان بن الحجاج فى الصحيح سألنى ابو عبدالله عليه السلام كيف قضاء ابن أبى ليلى ؟

قلت : قد قضى فى مسألة واحدة بأربعة وجوه فى التى يتوفى عنها زوجها

فيجىء أهله و أهلها فى متاع البيت ، ففضى فيه بقول ابراهيم النخعى : ما كان من متاع الرجل فللرجل ، وما كان من متاع النساء فللمرأة ، وما كان من متاع يكون للرجل والمرأة قسمه بينهما نصفين ، ثم ترك هذا القول ،

فقال : المرأة بمنزلة الضيف فى منزل الرجل ، لو أن رجلاً أضاف رجلاً فادعى متاع بيته كلف البينة ، وكذلك المرأة تكلف البينة ، والا فالمتاع للرجل ورجع الى قول آخر ، فقال : القضاء أن المتاع للمرأة الآن يقيم الرجل البينة على ما أحدث فى بيته ، ثم ترك هذا القول ، ورجع الى قول ابراهيم الاول ، فقال أبو عبدالله عليه السلام : القضاء الاخير وان كان رجوع عنه ، المتاع متاع المرأة الآن يقيم الرجل البينة ، قد علم من بين لابتيها - يعنى بين جبلى منى ، لانه قاله ونحن يومئذ بمنى - ان المرأة تزف الى بيت زوجها بمتاع ، لكن مضمون الاول يرد بقول الامام عليه السلام حيث يختار الفتوى الاخير منه فعليه قد يشكل الامر فى مثل الفتوى بذلك وقد اشار الى الصحيح المصنف فقال :

﴿ وفى رواية ﴾ مروية بعدة طرق فيها الصحيح والموثق وهى صحيح عبد الرحمان عليه السلام ، لانه تأتى بالمتاع من عليه السلام بيت عليه السلام أهلها عليه السلام وأفتى بها الشيخ أيضاً فى المحكى من استبصاره والصحيح بفتواه الاخير يقوى من حيث ان اختيار الاخير بمنزلة روايات عرضت على الامام من حيث الصحة والسقم واختار بعضها ومعناه لا يكون غير ما اختاره عليه السلام بحجة اصلا

ويدل عليه صحیحة اخرى له عنه عليه السلام «هل قضى ابن ابى لیلی بقضاء ثم رجع عنه . فقلت : بلغنى انه قضى فى متاع الرجل والمرأة اذا مات احدهما فادعى الحي ورثة الميت او طلقها الرجل فادعاه الرجل وادعته المرأة ، باربع قضايا فعدها الى ان قال : فى الرابعة ثم قضى بعد ذلك بقضاء لولا انى شاهدته لم اردو عليه مات امرأة منا ولها زوج وترك متاعا فرفته اليه فقال : اكتبوا الى المتاع فلما قرىء قال : للزوج هذا يكون للرجل والمرأة فقد جعلناه للمرأة الا الميزان فانه من

متاع الرجل فهو لك الى ان قال :

فقلت ما تقول انت فيه . فقال : القول الذى اخبرتنى انك شهدت ان كان قد رجع عنه، فقلت: يكون المتاع للمرأة فقال : ارأيت ان اقامت بينة الى كم كانت تحتاج فقلت : شاهدين فقال : لو سألت من بينهما - يعنى الجبلين - ونحن يومئذ بمكة لاخبروك ان الجهاز والمتاع يهدى علانية من بيت المرأة الى بيت زوجها فهى التى جاءت وهذا المدعى فان زعم انه احدث فيه شيئاً فليأت عليه بالبينة، وقريبة منها صحيحة الثالثة وفيها ايضا استثناء الميزان

والانصاف ان المسألة مشكلة بحسب الروايات فان الظاهر من الصحيحين طرد غيرهما بل يمكن كونه بيانا للغير وان متاع البيت من اسباب الزف والعرس فبعد النزاع لابد وان يرجع اليها لالى الرجل الا ان يثبت له بالبينة والافىكون للمرأة بل ظاهر قوله الطلاق هذا يكون للرجل والمرأة فقد جعلناه للمرأة هو كون المشترك بينهما ايضا للمرأة الا اذا كان من مختصات الرجل كالميزان بل مضافاً الى هذه الصراحة كان اختيار فتواه الاخير ينفى ما يختص بالرجل فان الظاهر من اختيار الاخير كون الحجة هو الاخير فقط فعليه لا يصح الجمع بين الاخبار بوجه .

فهو مشكل اذا ظن كونها للرجل خصوصاً مع تعارف ان الرجال يزيد غالباً على جهاز المرأة مما يكون مورداً لحاجتها و لم تقدر على شرائها او تقدر لكنه يزيد لها حبساً لها فيكون عند الطلاق والنفاق والنزاع له الا ان يهبها اياه وقلنا بلزوم الموهوب به اذا كانت الهبة على ذى الرحم .

ومما ذكرنا يظهر صحة ما افاد صاحب العروة بعد نقل ما يشتمل على فتاوى ابي ليلى قال لكن مقتضى الجمع بين الأولى والأخيرتين التخصيص بما عدى مختصات الرجل كما هو ظاهر الأخيرتين ، لان الامام (ع) قال : القضاء الأخير وان كان قد رجع عنه... الى آخره . وفيه، قد استثنى الميزان الذى هو من مختصات الرجل

ومن المعلوم عدم الفرق بينه وبين غيره من المختصات به فلا وجه له للتمسك بها للقول المزبور مع انه على ما قيل وجود القائل به غير معلوم ، فان نسبته الى الكليني ليست الا لمجرد نقل هذه الأخبار فيكون كالصدق فائلا بالقول الآتي ، وما ذكره الشيخ في الاستبصار ليس صريحاً ولا ظاهراً في الاختيار وانما غرضه امكان الجمع بين الأخبار ، نعم عن شرح المفاتيح انه رجحه انتهى .

وقد افاد ان اختصاص الميزان بالرجل ليس الا لاجل ان الميزان لا يختص الا بالرجل وليس من شأن المرأة اقامة الميزان للبيع والشراء فحينئذ يمكن ان يقال ان الحكم لا اختصاص بالميزان وكون الميزان من باب المثل فكل ما لا يكون من شأن المرأة كان مختصاً بالرجل فالظاهر ان قول المشهور قوي وهو ما يختص بالنساء للزوجة وما يختص بالرجال للزوج .

وقد عرفت ان في امثال الآت الحرب كالاسلحة الحارة والسيف والنبيل والدرع مما يحكم العرف بكونها للرجال ولوعرفت ان في مثل عصرنا امكان كونها لها ايضاً لكنه نادر والغالب كونها للرجال خصوصاً في مثل الدرع والنبيل ونحو ذلك الخواتيم المختصة بلبس الرجال كما اذا كانت من الفضة دون الذهب المختصة بالنساء .

والحاصل ان هذا القول الذي ذهب اليه المشهور اظهر الأقوال في المقام لكن في التنقيح بعد أن اختار ما سمعته من المبسوط قال : « لتكافؤ الدعيين من غير ترجيح ولأن الحكم بما يصلح له لو كان حقاً لزم الحكم بما ل شخص معين لغيره لكونه صالحاً لذلك الغير وهو باطل .

بيان اللزوم أنه جاز أن يموت للمرأة أب أو أخ فموت منه عمائم وطيا لسة ودرعاً وسلاحاً ، وموت للرجل أم أو أخت فيموت منها حلياً ومقانع وقمصاً مطرزة بالذهب ، ويكون ذلك تحت أيديهما ، فلو حكم لكل بما يصلح له لزم الحكم

بمال الانسان لغيره ، لا يقال قال النبى (صلى الله عليه وآله) : نحن نحكم بالظاهر والله أعلم بالسرائر .

وما ذكرنا هو الظاهر ، لأننا نقول : نمنع أن ذلك هو الظاهر ، لأن الظاهر راجح غير مانع من النقيض ، ومع ما ذكرنا من الاحتمال لارجحان ، وأما ما ذكره العلامة من العرف فممنوع ، لأنه لو كان قاعدة شرعية لزم الحكم بذلك فى غير الزوجين لو حصل التداعى بين رجل وامرأة فى متاع هذا شأنه وهو باطل انتهى .
والمسألة مشكلة وفساد قوله غير خفى خصوصاً فى قوله لزم الحكم بمال الانسان لغيره للفرق بين ما ذكره وما نحن فيه فان المقام فيما كان الظاهر للرجل مثلاً فيدفع اليه فمكون مورداً لما نقل عن النبى ﷺ بل المورد اشد مصداقاً للظاهر .

وما افاد من اللزوم الباطل انما يكون فى مقام دفع مال الغير الى من علم كون المال بحاله اصلح مثل ما دفع ما زاد عن اللباس من زيد الى عمر ولم يكن له لباس وبطلانه مما لا يخفى على ذى مسكة بخلاف مثل المقام الذى ظاهره كونه للشخص الخاص فقوله الحكم بمال شخص معين لغيره فى غاية الفساد كما عرفت فى المثال اذ كلامه فى صورة اليقين يكون مال شخص معين الى الغير والمقام ليس كذلك اذ ظاهره دفع مال نفسه اليه لامال الزوجة الى الزوج .
و اما ما حكاه فى الجواهر عن الرياض بقوله وأظن فى الرياض فى رده بأنه اجتهاد فى مقابلة النص ، وبأن الظاهر لا ينافيه الاحتمال ، وبأن الادلة المزبورة كافية فى حجية مثل هذا الظاهر هنا وان لم يتعد الى غيره انتهى .

فهو غير تام فى رده لان النص فيما كان بلا معارض لاما اذا كانت النصوص باختيار فتوى الاخير من ابى ليلى معارض بالصحيح الدال على ما يختص بالرجال للرجال وما يختص بالنساء بالنساء واقوى فساداً ما فى الجواهر من انكار الظهور للنصوص حيث قال بعد ما حكاه عن الرياض ما لفظه :

قلت : قد يقال : لظهور في النصوص بل ولا الفتاوى على وجه يخرج به عن القواعد المحكمة المقتضية للحكم باليد المفروض اشتراكها على ما لا يصلح الا لاحدهما انتهى .

وذلك لان انكار الظهور للنصوص مكابرة مع الوجدان فالظهور اظهر من الشمس لكن الظهورات معارضة بظهور آخر اللهم الا ان يراد بان عدم الظهور لاجل المعارضة وفيه انه حينئذ لا يطلق عليه بعدم الظهور بل بالمعارضة فبعض الاخبار ظاهر في ان المتاع للزوجة وبعضها ظاهر في التفصيل .

ويمكن ان يقال ان اختيار الاخير من ابي ليلى تقية من الامام لان كون الكل للزوجة مقطوعاً بفساده لامكان وجود ما يختص بالرجال من اموال الزوج فكيف يصح دفعه الى الزوجة .

﴿و﴾ لذلك قال ﴿ما ذكره في الخلاف أشهر في الروايات وأظهر بين الاصحاب﴾ وعبارته في الخلاف قد مرت آنفاً والله العالم .

﴿و﴾ كيف كان فـ ﴿لمو ادعى أب الميثة انه اعارها بعض مافي يدها من متاع اذ غيره كلف البينة كغيره من الانساب﴾ للعمومات الدالة على ان البينة على المدعى سواء كان من مختصات الرجال او النساء وفي المسالك بعد العبارة قال القول بالتسوية بين الاب وغيره في الدعوى هو مذهب الاصحاب عملاً بالاصل مع عدم ثبوت ما يوجب الخروج عنه والرواية المشار اليها هي رواية محمد بن اسماعيل النخ وظاهره لزوم البينة مطلقاً ابا كان للميثة اوزوجاً او اخالكنه فيما لم يرد نص على القبول في مورد فانه حينئذ يخصص عمومات البينة وقد ورد رواية قد اشار اليه المصنف ونسبها بالضعف فقال ﴿و﴾ لكن ﴿فيه رواية بالفرق بين الاب وغيره ضعيفة﴾ اى رواية ضعيفة واردة في الفرق بين أب الميثة او غيره بالقبول في الاول و عدمه في الثاني وهي مكاتبة جعفر بن عيسى قال : كتبت الى ابي الحسن عليه السلام جعلت فداك المرأة تموت فيدعى أبوها انه اعارها بعض

ما كان عندها من متاع و خدم اتقبل دعواه بلا بينة ام لا تقبل دعواه بلا بينة ؟
فكتب : يجوز بلا بينة ، قال : كتبت اليه جعلت فداك ان ادعى زوج المرءة الميتة
او اب الزوج او ام زوجها في متاعها او خدمها مثل الذى ادعى ابوها من عارية
بعض المتاع او الخدم ايكونون بمنزلة الاب في الدعوى ؟ فكتب : لا .

وفى المسالك بعده قال والاصح التسوية بين الجميع لعموم البينة على المدعى
واليمين على من انكر وصريح المكاتبه هو الفرق بين الاب وغيره والرواية صحيحة
لانها متلقاة باقبول عند الاصحاب والقدماء الذين كان جميع الروايات فى ايديهم
فلوصح الخدشة فى امثال تلك الروايات لانسد باب العمل بمدارك الفقه واستنباط
الاحكام الشرعية ان قوام ذلك بالعمل بهذه الاخبار .

وكيف كان فعلى فرض صحة جميع ما ذكره لم يرد ما اورد ابن ادريس
بالمكاتبه المذكورة على ما حكى عنه صاحب الجواهر بقوله وقد اظن ابن ادريس
فى ردها بانها كتابة ، ولا يجوز للمستفتى ان يرجع الا الى قول المفتى دون ما يجده
بخطه بغير خلاف من محصل ضابط لاصول الفقه الى ان قال : « ولقد شاهدت جماعة
من متفقهة اصحابنا المقلدين لشواذ الكتاب يطلقون بذلك وأن أبا الميتة لو ادعى
كل المتاع وجميع المال كان قوله مقبولا بغير بينة .

وهذا خطأ عظيم فى هذا الامر الجسيم ، لانهم ان كانوا عاملين بهذا الحديث
فقد اخطاوا من وجوه : أحدها أنه لا يجوز العمل بأخبار الآحاد عند محصلى
اصحابنا على ما كررنا القول فيه وأطلقناه ، الثانى أن من يعمل بأخبار الآحاد
لا يقول بذلك ولا يعمل به الا اذا سمعه من الراوى من الشارع ، والثالث ان الحديث
ما فيه انه ادعى ابوها جميع متاعها وخدمها ، وانما قال لبعض ما كان عندها ، و لم يقل
جميع ما كان عندها ، ثم انه مخالف لاصول المذهب ولما عليه اجماع المسلمين
ان المدعى لا يعطى بمجرد دعواه - الى ان قال - .

ثم لم يورد هذا الحديث الا القليل من اصحابنا ، ومن أورده فى كتابه لا يورده

الا في باب النوادر ، و شيخنا المفيد وسيدنا المرتضى لم يتعرضا له ولا أورداه في كتبهما ، و كذلك غيرهما من محققى أصحابنا ، و شيخنا أبو جعفر ما أورده في كتبه ، بل في كتابين منها فحسب ايراداً لا اعتقاداً كما أورد أمثاله من غير اعتقاد لصحته - الى ان قال - :

ثم شيخنا ابو جعفر الطوسي رجع عنه و ضعفه في جواب المسائل الحائريات المشهورة عنه المعروفة ثم حكى عن المفيد ان النوادر هي التي لا عمل عليها، ثم احتمل حمله على الاستفهام باسقاط حرفه ، او على ارادة التهجين والذم لمن يرى ذلك. كما قال الله تعالى «ذق انك انت العزيز الكريم» الى آخره . انتهى ما حكاه قدمه عن ابن ادريس و يرد عليه بامور:

(الاول) قوله بانها مكاتبة واللازم على المستفتى هو الرجوع الى قول المفتى و فيه ان الامر بالعكس و ان القول يحتمل فيه الاشتباه والسهو لجهات كثيرة بخلاف الكتابة فان امرها على نهاية الدقة لامكان ان تقع و بلغت في ايدي الاشخاص المتعددة من العدو والصديق فجدت نهاية الجهد في كتابتها وصونها عن وقوع الاشتباه فيها لكونها هو المدرك الباقية بخلاف القول.

(الثاني) قوله لا يجوز العمل بالخبر الآحاد وفيه ان بناء كل الاصحاب على ذلك الا من شذ ولو قلنا بعدم حجية خبر الواحد لقلنا خبر متواتر او محفوظ بالقرائن القطعية ولذا قدمنا من باب الخدشة في اصطلاح جديد للصحة والسقم في باب الاخبار وتقسيم الاخبار بالصحة والحسن والوثاقة والضعف وبذلك يسقط اكثر الاخبار الواردة في كل باب مع انها على فرض صحة التقسيم والاصطلاح الجديد كان مفاد اكثرها موافقاً لما صححوه بل المعيار بعمل المتقدمين الذين كانوا مهرة فن الحديث و كم من روايات صحيحة على حسب الاصطلاح ولم يعملوا بها اصلاً كما فيما ورد في صحة صوم الجنب من دون الغسل وبنائه عليه وان الصوم لا يشترط بالطهارة اصلاً وان النبي ﷺ اصبح جنباً في شهر رمضان و كم من روايات

ضعيفة قد عمل بها الاصحاب كلا فكون الخبر الواحد ليس بحجة عنده لا يكون دليلاً للقدح والاشكال على من عمل به وكان عنده حجة قطعية كيف وان الاصحاب يجوزون تخصيص الكتاب بالخبر الواحد بل لو بنى على ذلك لزم القاء جميع الكتب المشتمل على الرايات كالكاتب الاربعة التى قل فيها خبر متواتر قطعى ومع ذلك كلها حجة وقد احيى الفقه والفقهاء ببركة هذه الكتب التى قد ثبتت بزحمات المحمدين الثلاثة عطر الله مراقدهم .

(الثالث) قوله ان الحديث ما فيه النخ غير خفى ان الكلام ليس فى اعانة جميع ما فى البيت بل بعضها بل كون الجميع عارية من الشواذ بخلاف البعض مع انه لو فرض كون ادعاء الجميع كذلك اذا صح القبول فى البعض فى الكل وليس فيه شىء موجب للقدح والاشكال نعم والذى يوجب الاشكال هو الفرق بين الاب وغيره ولا كلام له فيه .

(الرابع) قوله ثم انه مخالف النخ قد عرفت ان الاصحاب يخصون عمومات الكتاب والسنة بالخبر الواحد ايضاً فلاضير فى كون قاعدة البيئنة على المدعى قد خصصت بدعوى الاب عارية متاع البيت بالنص الموجب للعمل .

(الخامس) قوله ثم انه لم يورد هذا الحديث الا القليل من اصحابنا النخ وضعفه غير خفى .

اما اولاً فلان قلة العمل غير موجب للاسقاط .

وثانياً من عمل به بوحدته بمنزلة الف رجل عالم فانه قد عمل به اساطين العمل بالاخبار مثل شيخنا ابي جعفر الطوسى قدس الله اسراره ويكفى منه نقله فى كتابيه والقول بانه ايراداً لا اعتقاداً كما تراه .

(السادس) قوله لا يورده الا فى باب النوادر وفيه انه لا يوجب قدحا للخبر .

(السابع) قوله ثم ان شيخنا ابو جعفر الطوسى رجح عنه محصل اشكال ابن

ادريس انه كيف يصح دفع المال الى اب الميت بدون البيئنة بمجرد ادعاء العارية

عملاً بمثل هذه المكاتبة فهذه الاشكالات على فرض العمل بها وان شيخنا العامل بها قدر جمع عنه وضعفه في جواب المسائل الحائريات وقد عرفت ما في جميع الاشكالات وعدمتها عدم عمل نفسه بالاخبار الآحاد مع ان العمل والسيرة قائمة بالعمل بها وعدم حجيتها عنده لا يكون دليلاً للاشكال على غيره ورجوعه على فرض صحته ايضاً لا يكون دليلاً على قدحه ويمكن كون القدح لدالاتها لاعدم حجيتها سناً فيكون حجة عند من يكون دلالتها تامة ايضاً وعمدة القدح دلالة يمكن ان يكون للفرق بين الاب وغيره بالقبول في الاول وعدمه في الثاني وهو في محله لان الاب هو الذي يتكفل لجهاز ابنته لا الغير فيكون المعيار قوله بلاينة لا الغير الاجنبي من حيث تهية الجهاز الاندرة ولا اشكال في لزوم البينة مع الغير في ذلك وكيف كان لو فرض رجوع الشيخ ايضاً لما يوجب الرجوع قدحا في سند المكاتبة ثم الكلام في رجوعه قده قال في الجواهر ما هذا لفظه .

ولكن في كشف اللثام « أن الذي رأيناه في حائريات الشيخ أنه سأل عن الرجل اذا ادعى بعد وفاة ابنته اذا هلكت عند زوجها أنه قد أعارها جميع متاعها هل يقبل قوله في ذلك كما يقبل في بعضه وان ادعى عليها في حياتها ما ادعاه بعد وفاتها من اعارتها بعض المتاع او كله فما الحكم في ذلك

فاجاب الشيخ القول قول أبيها في الحالين مع يمينه أنه كان أعارها ولم يهبه لها ولا استحقه على وجه - ثم قال في الكشف أيضاً - : وعندى لا اشكال ولا مخالفة فيه للاصول ، وأن المراد ادعاء الاب فيما جهزها به وعلم أنه نقلها من بيت أبيها وأنه الذي أعطاها ، فحينئذ اذا ادعى أنه أعارها فالقول قوله ، لان الاصل عدم انتقال الملك والفرق بينه وبين الزوج وأبيه وأمه ظاهر ، لجريان العادة بنقل المتاع والخدم من بيت الاب - ثم قال - : وقريب منه ما في التحريز من الحمل على الظاهر من أن المرأة تأتي بالمتاع من بيت أهلها ، .

اقول قوله ظاهر فاجاب الشيخ القول قول أبيها في الحالين هو عدم الرجوع بل

هو مفاد صريح المكاتبة فانها دالة على قول الاب نعم يمكن ان يقال ان الاب مدعى وليس على المدعى الا البينة لا اليمين فكيف يحكم باليمين دون البينة. وكيف كان فالحكم برجوعه ناش من عدم التأمل فى عبارته ويمكن ان يكون الرجوع باعتبار الامر باليمين حيث ان المكاتبة غير مصرحة بالبينة فضلاً عن اليمين فالقول بلزوم اليمين رجوع عن المكاتبة وهو كما ترى فان الشيخ قد حكم بمفادها من غير البينة ايضاً غاية اضافة اليه اليمين فيرد عليه ان اليمين مضافاً الى عدمها على المدعى لم تكن مذكورة فى المكاتبة فالمكاتبة معمولاً بها كما هو الظاهر من كشف اللثام والتحرير ايضاً .

نعم المكاتبة ظاهرة فى ادعاء بعض ما عند البنت الميئة لاكلها وهو غير مضر بالعمل اذ جواز البعض مستلزم لجواز الكل اذ حكم الامثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد فاذا قبل قول الاب بلايئة فى عارية بعض ائانها كان كذلك فى الجميع تأمل فى جميع ذلك .

و كيف كان فاللازم هو قبول قول الاب بلايئة مؤيداً بعدم تعارف الشاهدين عند تهيأ الجهاز وحينئذ لا يمكن حصول البينة له نعم فى غير الاب لابد من البينة وعدم قبول قوله بلايئة كما هو صريح المكاتبة فى قوله ^{الاب} لاويمكن كون مراده من الرجوع هو الرجوع بنحو العموم حيث ان مدلول المكاتبة هو التفصيل بين الاب وغيره والحكم بالقبول بنحو العموم رجوع .

وفيه انه لم يعم من هذه الجهة بل من جهة الكل والبعض ومن الحياة والممات وبالجملة من مضمون المكاتبة لارجوع من الشيخ اصلاً .

وهذا اذا كان طرف الدعوى هو الاب مع بنته واما اذا كان غير الاب من اب الزوجة اوام الزوجة او كان النزاع بين متاع البيت والورثة فلاجرم كان للمدعى البينة والايحلف المنكر ويدفعه من غير فرق بين المختصات والمشتركات .

وفى الجواهر ما لفظه : نعم لو فرض كون الدعوى بين الأب والوارث أو بينه وبين البنت بدعوى التملك عليه كان القول قوله حينئذ ، لأنه منكر حينئذ لا مدع

وعلى ذلك يحمل ما سمعته من الشيخ في الحائريات ، بل يمكن حمل الخبر المزبور عليه انتهى .

فقد ظهر بحمد الله صحة المكاتبة والعمل بها وقبول دعوى الاب في عارية ائاث بنته كلا او بعضا في زمن حياتها او مماتها بدون البينة وان كان الظاهر من المسالك البينة للجميع كما حكم بالتسوية والله العالم .

﴿المقصد الثالث في دعوى المواريث و فيه مسائل الاولى لومات المسلم عن ابنين﴾ مثلاً ﴿فتصادقا على تقدم اسلام أحدهما على موت الأب﴾ .

والمراد اتفاق اخوين على الاسلام مع كون اسلام احدهما المعين كزيد مثلاً قبل موت الاب واختلاف في ان عمره وأ مثلاً ايضاً كان اسلامه كذلك اى قبل موت الاب او كان بعده .

﴿وادعى الاخر﴾ اى عمر ومثلاً كان اسلامه ﴿مثله﴾ اى مثل اسلام زيد فى كونه مقدما على موت الاب ﴿فانكر اخوه﴾ زيد ذلك وانه لم يكن اسلامك مقدما على موت الاب بل مؤخرا عنه بان كان موته فى رمضان واسلامك فى شوال فالمعنى حينئذ فتصادقا واتفقا على تقدم اسلام احدهما فقط واختلف فى الاخر فى ان اسلامه ايضاً قبل موت الاب او بعده .

وعلى هذا فقوله وادعى الاخر اى ادعى عمر ومثل هذا الذى ذكر وهو تقدم اسلام زيد على موت الاب وانكر اخوه زيد ذلك فقال ﴿فالقول قول المتفق على اسلامه مع يمينه أنه لا يعلم أن أخاه أسلم قبل موت أبيه﴾ .

وفى الجواهر ان كان قد ادعى عليه العلم ، والا فلا حلف كما فى كشف اللثام ، لأنه ضابط الحلف على نفى فعل الغير انتهى .

ولا يخفى ان ظاهر المصنف ايضاً حجية الاصول المثبتة اذ كون الاصل عدم وقوع اسلام عمر و فى حال موت الاب لازمه العقلى كونه بعد موته فلا يرث فيقوله فالقول قول المتفق على اسلامه ليس الا لكون قول عمر و بمقتضى حجية

لوازم الاصل هو الحججة وانه لا يرث لانه حينئذ يثبت ان اسلامه بعدموت الاب فلا يرث لانه كافر في حال حياة ابيه المسلم .

﴿ وكذا لو كانا مملوكين ﴾ مثلاً ﴿ فأعتقا وانفقا على تقدم حرية أحدهما واختلفا في الآخر ﴾ اذ المناط كما في الجواهر في الجميع - وهو استصحاب البقاء على دينه وعلى رقيته - واحد ، كذا ذكره من تعرض لذلك فالاصل بقاءه على دينه الى كذا قال في الجواهر ما لفظه لكن قد يشكل الأول بل والثاني - بناء على أن أصالة تأخر الحادث لتفيد تأخر نفس المدعى به عن نفس الآخر المعلوم تاريخه - بأن ذلك يقتضى عدم الحكم باسلامه قبل موت الأب ، وذلك لا يكفي في نفي الارث المقتضى له نفس الولدية ، انتهى .

وحاصل اشكاله عدم حججة الاصول المثبتة و يرد عليه ان كون حججة الاستصحاب من باب الاخبار غير معلوم والروايات الواردة كلها بيان لطريقة العقلاء وان لوازمه العقلية كالشرعية جميعها حجة كالامارات .

فان حججته من باب الظن وبناء العقلاء على اثبات ما كان وان ماثبت يدوم كيف وهو بناء جميع الحيوانات فالروايات كلها ناظرة الى بناء العقلاء من حيث انهم يبنون على ماثبت سابقاً وانه موجب للظن النوعي وان ذلك حالة نوع العقلاء لا الظن الشخصى كى يرد عليه بانه لا اعتبار بظن خصوص شخص بل حال الغالب كذلك وان لم يحصل لشخص ظن فى حد ذاته او للمقرائن الخارجية عن المقام وهو الظاهر من كلام العضدى فى شرحه على مختصر ابن الحاجب قال ما لفظه: اقول معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلانى قد كان ولم يظن عدمه و كل ، ما هو كذلك فهو مظنون البقاء .

وقد اختلف فى صحة الاستدلال به لافادة ظن البقاء وعدمها بعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزنى والصيرفى والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه الى ان قال لنا ماتحقق وجوده او عدمه فى حال ولم يظن طر ومعارض

يزيله فانه يلزم ظن بقائه هذا المرض ورى فلولا حصول هذا الظن لما شاع للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة او تجارة ولا ارسال الودائع والهدايا من بلد الى بلد بعيدة ولا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت الظن فهو متبع شرعا لما امر انتهى .

وظهور العبارات في الظن النوعي غير خفي ولذا قال شيخنا المر تضي ره ويمكن ان يحمل كلام العضدي على ارادة ان الاستصحاب من شأنه بالنوع ان يفيد الظن عند فرض عدم الظن بالخلاف انتهى .

ويظهر منها عدم مخالفة ذلك للروايات بل عند النظر الدقيق كلها ناظرة الى الطريق العقلية مثل قولهم إبلا وليس ينبغي ان ينقض اليقين بالشك اى ليس دأب العاقل ان يرتفع يده عن يقينه بالشك فانه ليس امرأ عقلايا وان العاقل اذا قطع بشيء يبنى عليه حتى حصل له خلافه وحينئذ يكون الاستصحاب امارة شرعية لا امرأ تعبديا اذا الامر التعبدى اجنبى عن بناء العقلاء بل العقلاء على خلاف مذاقهم كحرمة لبس الذهب للرجال وطهارة عصير العنبى بعد ذهاب الثلثين على القول بالنجاسة وطهارة ظرفه بالتبع وعموم احكام العدة لما اذا وطء فى الدبر او القبل بدون انزال الماء فانه لو كان ذلك لاجل الولد فمعلوم عدمه فى الحالين وهكذا فان مثل هذه الموارد كثيرة ولا يصح الاعتراض فان الكل تعبدى اى بلا دليل لمكلف بل لزم الاخذ بها من حيث امر المولى ولولم يظهر وجهه لنا بخلاف ما كان بناء العقلاء عليه ولولم يقل الشارع بل حث عليه بمثل قوله ليس ينبغي للعاقل رفع يده على يقينه مالم يقطع بخلافه فيكون الاستصحاب كسائر الامارات فيكون حجة مع جميع لوازمه المترتبة عليه .

وقال ايضا فى رسائله ما لفظه ثم ان ظاهر كلام العضدي حيث اخذ فى افادته الظن بالبقاء عدم الظن بالارتفاع ان الاستصحاب امارة حيث لا اماراة وليس فى الامارات ما يكون كذلك انتهى و كيف كان فسواء كان من الامارات او الاصول كان

اصوله المثبتة حجة وثابتة باستصحاب الملزوم وتنزيله تنزيل اللوازم ومما يدل على كونه من باب الظن وبناء العقلاء ما افاد شيخنا الانصارى فقال ومنها بناء العقلاء على ذلك في جميع امورهم كما ادعاه العلامة في النهاية واكثر من تأخر عنه .

وزاد بعضهم انه لولا ذلك لاختل نظام العالم واساس عيش بنى آدم و زاد آخر ان العمل على الحالة السابقة امر مركوز في النفوس حتى الحيوانات الا ترى ان الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التي عهدت فيها الماء والكلاء والطيور يعود من الاماكن البعيدة الى او كارهها و لولا البناء على ابقاء ما كان لم يكن وجه لذلك هذا .

ثم اجاب قدس سره عن هذا الامر المبرم بقوله والجواب ان بناء العقلاء انما يسلم في موضع يحصل لهم الظن بالبقاء لاجل الغلبة فانهم في امورهم عاملون بالغلبة سواء وافقت الحالة السابقة او خالفها انتهى موضع الحاجة .

وانت اذا تأملت في الجواب تعلم انه غير مفيد وبعيد عن مثله ثم لو سلمنا كونه من باب التعبد الذي لا يناسبه التعبيرات الواقعة في الروايات فلما ان نقول ان جعل شيء تعبداً لا يكون الا بجعله مع ما لا ينفك عنه فجعله ليس الا بجعله مع لوازمه العقلية المترتبة عليه الاحكام الشرعية فان غرض الشارح من جعل طريق الينا بمثل الاستصحاب هو ترتيب احكامه ولا فرق في ترتيب الاحكام بلا واسطة او معها و ح فعلى الاول لا كلام في حجية اللوازم العقلية وان جعل الملزوم كاشف عن جعل اللوازم مطلقا فعلى هذا البناء لا يحتاج الى التكلم في الحجية وعدمها لانه اماراة و حجة مع جميع لوازمها العقلية والشرعية والعرفية و نحوها و على فرض كونه اصلا كان تنزيل المجعول كاشف عن جعل اللوازم قطعاً فجميع اللوازم العقلية حجة بجعل حجية الملزوم ففي المقام يثبت كون اسلام عمر و مثلاً بعد موت الاب فلا يرث منه اصلا .

و بالجملة لو فرض كون حجيته من باب الاخبار فلا محالة يعلم الواسطة

العقلية و كل ما يكون عند العقل والشرع والعرف ففي الحقيقة عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحقق الاسلام الى اول رمضان مثلاً او تأخره عنه فهما عبارتان بمعنى في التنزيل لازم وملزوم يكون التأخر لازم وتحققه في زمان معين ملزوم فكما لا تفكيك بينهما واقعا لا تفكيك بينهما عرفا و خارجا و حيث لا يمكن التنزيل الا بعدم الفرق بين تنزيل الملزوم واللازم فصح التنزيل بنحو العموم والا فلا بد من ان يكون التنزيل فيما كان الشك في اصل تحقق الشيء لا فيما قطع بالتحقق و شك في تقدمه و تأخره اذ معنى كون الاسلام المتحقق لم يكن الى حين رمضان مثلاً كان لازمه عقلا وقوعه بعد رمضان فلو لم يكن هذا اللازم بحجة كان معناه عدم صحة جعل ما له لازم عقلي و لو بنحو خفاء الوساطة الا نادراً فلو لم يؤثر للاستصحاب في لازمه و ما يترتب عليه الاثر الا فيما يترتب على نفس الملزوم لكان قليل الاثر في الغاية كما اذا نذر انه لو ادركت وقوع موت ابي في غرة رمضان كان على تصدق دراهم و هو في غاية القلة بل الجعل بلحاظ هذا الاثر النادر مستهجن جداً خصوصا فيما علم الجاعل بان الجعل ح لا ينفك عن اللوازم العقلية فلا محالة اما يصح التنزيل باعتبار اللوازم اولا .

و على الاول فلا كلام و على الثاني لازم عدم صحة التنزيل الا لما شك في اصل الوقوع و حيث صح فلا بد وان يكون بلحاظ جميع لوازم العقلية والشرعية . وبالجملة حيث صح التنزيل فلا محالة باعتبار الوساطة ايضا خصوصا فيما كانت خفية قال المحقق الخراساني ما هذا صورته لا اشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في اصل تحقق حكم او موضوع .

و اما اذا كان الشك في تقدمه و تأخره بعد القطع بتحقيقه و حدوثه في زمان فان لو حظ بالاضافة الى اجزاء الزمان فكذا لا اشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الاول و ترتيب آثاره لا آثار تأخره لكونه بالنسبة اليها مثبتا الا بدعوى خفاء الوساطة او عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه الى زمان

وتأخره عنه عرفاً كما لانفكيك بينهما واقعا انتهى .

و حيث رأى قده ان المشتهر من عدم الاصول المثبتة عدم الافادة فقال
الابدعوى خفاء الواسطة او عدم صحة التفكيك في التنزيل بين الواسطة و بين
ذبيها لعدم التعدد عند العرف بينهما فلا يكون في البين شيء الا بلحاظ لوازمه
فالاسلام للابن لم يكن الى حين تحقق موت الاب والعرف لا يفرق بين هذا المفاد
للاصل و بين انه كان بعد الموت و هو متين لخفاء الواسطة .

لكن قد عرفت ما في قوله و ترتيب آثاره لا آثار تأخره مع ان العمدة
آثار تأخره والتنزيل باعتبار الواسطة فاذا قال لانتقض اليقين بالشك فكما يعم ما
اذا كان الشك في اصل التحقق فكذلك يعم ما اذا كان الشك في تقدم الامر المعلوم
او تأخره بعد العلم باصل تحققه والتعميم هو العمل بمفاده الذي لا فرق عند
العرف بين الملزوم و لوازمه .

و الحاصل لانفكيك في التنزيل بين الملزوم و لوازمه الذي لانفك عنه
بحيث يكون عند العرف كلاهما شيء واحد ولو كان عقلا شيئان لكنه لما اتصل
والتئم اللازم بالملزوم يرى شيء واحد فالقول بان تنزيل الشارع بلحاظ حكمه
الشرعي بلا واسطة في غير محله فالشك في اسلام عمرو في حال موت الاب فاذا
افاد الاصل عدم كون الاسلام الى حين الموت كان معناه انه بعد الموت فلا ينتج
في الارث لان الاصل اثبت كون الاسلام بعد الموت و ان الابن كان كافراً حين
موت الاب فالقول بعدم حجية الاصول المثبتة موهوم فان اللازم الظاهر من قوله
لانتقض اليقين بالشك هو جعل المشكوك بمنزلة المتيقن فكأن المشكوك متيقن
لك بجميع لوازمه ومن المعلوم انه اذا تيقن بشيء تيقن بجميع لوازمه وما يترتب
عليه فكذلك البناء على كون المشكوك متيقنا من غير اختصاص بخصوص الآثار
الشرعية بلا واسطة بل يعم جميع الآثار المترتبة بلا واسطة او معها فالآثار العقلية
هو لازم الجعل فان نظر الشارع الى الآثار الشرعية مطلقاً بلا واسطة او معها .

نعم آثار الاعادية كأنبات اللحية لو بقي في المدة الكثيرة ليس وظيفة الشارع بخلاف الاثر الشرعي المترتب على الاثر العقلي وليس ذلك خارجاً عن وظيفته الشرعية ولا يختص الجعل بخصوص الاثر الشرعية بلا واسطة والا فلا يصح الجعل في استصحاب تأخر الحادث بعد العلم باصل تأخره ولا يصغى الى القول بان الشارع نظره الى آثار الشرعية بلا واسطة فلاجرم اما يخصص الجعل بنفس الشك في البقاء او يعم كل ما ييقن بالوجود والتحقق والشك في تقدمه وتأخره .

وفي الثاني اثره عقلي ولا اثر شرعي معتمد به بدون الواسطة ولا يضر في وجودها مع الواسطة هذا تمام الكلام على فرض كون حجج الاستصحاب من باب التعبد والا فجميع اللوازم حجة لانه حينئذ امارة .

قال شيخنا المرتضى في مقام رد بعض من تبع لكاشف الغطاء ما لفظه ففيه ان الاصل اذا كان مدركه غير الاخبار وهو الظن النوعي الحاصل ببقاء ما كان على ما كان لم يكن اشكال في ان الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم ولو كان عادياً ولا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه كيف ولو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم فلا يؤثر في ترتب اللوازم الشرعية ايضاً .

ومن هنا يعلم انه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالاصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعياً كان او غيره الا ان يقال ان الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة في لوازمه الشرعية دون غيرها انتهى موضع الحاجة ولا يخفى في حسن تقرير الظن وقبح رده وانتظر لبقية الكلام .

المسألة ﴿ الثانية لو اتفقا أن أحدهما أسلم في شعبان و الآخر في غرة رمضان ﴾ أي أوله ﴿ ثم قال المتقدم: مات الأب قبل ﴾ دخول ﴿ شهر رمضان، وقال المتأخر: مات بعد دخول رمضان كان الأصل بقاء الحياة، والتركة بينهما نصفين ﴾ .

وفي الجواهر قال بلاخلاف ولا اشكال وان كان المدرك عندنا عدم ثبوت المانع ، فالمقتضى حينئذ بحاله لا استصحاب الحياة ، فتأمل جيداً انتهى .
وهذه المسألة من المصنف اقوى دليل على حجية الاصول المثبتة وانه عنده لا اعتناء اصلاً بهذا الكلام المستحدث عند القوم و ان المتقدمين قد بنوا على حجية الاستصحاب بنحو العموم الشامل للشك في اصل الوجود او ما اذا كان اصل الوجود معلوماً و الشك في تقدمه و تأخره اللازم فسي الثاني جعل الحجية مع لوازمه العقلية و الشرعية فان المر كوز في اذهانهم ان التنزيل و جعل المتيقن بمنزلة اليقين يعم التنزيل بلوازمه من غير تفكيك بينهما لكن في الجواهر وان كان جعل المسألة مما لا خلاف فيها لكن لا من حيث الاستصحاب بل من حيث عدم المانع وموجودية المقتضى وشيخنا الانصارى اورد عليه بعدم حجية الاصل المثبت وفيهما كلام .

اما صاحب الجواهر فكما قال هنا قال في المسألة الاولى ما لفظه والكفر والرق مانعان، لا الاسلام والحرية شرطان حتى يكفى فيه عدم تحقق الشرط انتهى .
ولعل الظاهر ان الاصول المثبتة حيث لم تكن بحجة عنده والمسألتان دليلان عليه ارجعهما الى الشرط والمانع فراراً عن اثبات الحجية لهما فان الفرق بين الشرط والمانع ظاهر وانه اذا شك في الشرط كان اللازم احرازه بخلاف المانع فان الاصل عدمه لكن الشرط والمانع راجعان الى غير المقام والمقام مقام اجراء الاصل في تأخر الحادث وانه لا اشكال فيه عند القائلين بحجية اللازم والملزوم بخلافه عند القائلين بعدم حجية الاصول المثبتة من غير كون الشك في تحقق الشرط او وجود مانع فالشك في ان المشكوك الواقع قطعاً كموت الاب واقع الى زمان المتقدم او المتأخر سواء كان هنا مانع في البين بحيث لو لاصل كان الكلام فيه اولاً وسواء جعلت المسألة في دار الكفر ام لا بل الكلام في اسلام الاب في اي مكان كان وفي اسلام ابنه وان المتقدم ما هو وانه هل يقع اسلام كليهما قبل

موت الاب كى يرثا معا كما فى المقام او كان لاحدهما قبل الموت وللآخر بعده كى لا يرث الثانى كما فى المسألة المتقدمة فليس الكلام فى الشرط و المانع ولا يرجع المسألة الى ما يحتاج الى احدهما .

هذا مضافا الى ان احراز عدم المانع ايضا بالاستصحاب وليس بحيث اذا شك فى وجود المانع بنى على عدم المانع فاذا ازم احراز عدمه بالاصل صار كما اجرى استصحاب تأخر الموت بالاصل فنحن نفرض كون الكفر مانعا وفى الذى يختلف فى اثره نشك انه كان كافراً فى حال موت ابيه او لافنقول بالاصل بقاء الكفر الى غرة رمضان فيثبت رفع المانع الى الكفر فى بعد رمضان فيكون الارث لهما فان اللوازم ان كانت حجة كان كنفس استصحاب الملزوم والافلا يفيد وقوع الموت فى رمضان مع كون اسلامه فى غرة رمضان فنتيجة المانع ايضا كان مفاد الاصل وليس بدون اجراء الاصل ان نقول اذا شك فى المانع فالاصل عدمه .

وكيف كان فكون الاسلام والرق شرطا او مانعا لا يثمر اثرأ واضحا فى المقام لانهما مجرى الاصل ايضا فيعود اشكال حجية المثبتات وعدمها وان كان لهما اثرأ ظاهراً فى غير المقام .

وبالجملة وجود المقتضى غير نافع ما لم يرفع المانع بالاصل وح ان اراد التمسك بعمومات الارث مع الشك فى ارتفاع المانع فهو غير صحيح فان موضوع عمومات الارث هو الولد المسلم فى حال موت ابيه المسلم وانه لو لم يكن اسلام الولد متحققا فى حال موت الاب بل كافراً فى تلك الحالة لا يكون وارثا فالمانع عن اثره هو كفره فمع الشك فى ارتفاع المانع اى الكفر كان من الشبهة المصدقية فلا يجوز التمسك فيه بالعام ولو مع وجود المقتضى وهو العمومات ان المقتضى اثر مقتضاه فى حال رفع المانع حتى يصدق انه ولد مسلم فى حال موت الاب وارتفاع المانع ليس الا بالاستصحاب فلوقال اكرم عالما غير فلسفى فالمانع من شمول الاكرام له هو الفلسفة فلا بد من شمول الحكم احراز عدم كونه فلسفيا ومع الشك كان التمسك

بالعموم فى الشبهات المصداقية اذ اللزوم احراز كون الفرد فرداً للعام بما هو حجة وهو غير معلوم فانه وان كان داخلاً فيه بعنوان الوارث لكن الموضوع وارث غير كافر فى حال موت ابيه فالابن بعنوان الوارث داخل فى عمومات الارث لكن كونه غير كافر فى حال موت ابيه غير معلوم فالموضوع له جزئين باحد جزئيه داخل فى العام لا بجزءه الآخر فانه يحتاج اثبات عدمه بالاصل .

ولابأس بالاشارة الاجمالية الى اجمال المخصص مصداقاً كما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال منفصلاً لا تكرم الفلاسفة منهم واشتبه فرد فى الخارج فى انه عالم فلسفى كى يكون منهيًا عن الاكرام او غير الفلسفى كى يكون داخلاً فى العام . وقد وقع النزاع فى دخوله تحت العام وعدمه .

حجة الداخلين ان كونه فرداً للعام معلوم ولا يزاحمه عموم المخصص فى قوله لا تكرم فلسفياً لعدم كونه معلوماً من افراده فيكون داخلاً فى عموم الاكرام بلا مزاحمة حجة المانعين عن الدخول ان الخاص وان كان داخلاً فى عموم الاكرام لكنه ليس داخلاً بما هو حجة فان حرمة اكرام الفلسفى يوجب عنوان العام بالعالم الغير الفلسفى والفرد الخارجى لا يعلم كونه داخلاً فى العموم بعنوان غير الفلسفى فلا يكون دخوله حجة فلا يكون من افراد العام بما هو حجة كما لا يدخل فى الافراد الخاص لعدم كونه معلوم الفسق والفلسفة بل اللزوم فى الفرد الخارجى التماس دليل آخر فى المقام قد دلت العمومات بالارث وقد خصصت بالكافر حينئذ موت ابيه المسلم ولم يعلم كون اسلام الولد قبل موت ابيه كى يكون داخلاً فى عمومات الارث او بعده كى لا يكون داخلاً فيها فلو غمض عن احراز رفع المانع وادخله فى عمومات الارث كان تمسكاً بالعموم فى الشبهة المصداقية فلا بد من ان يحرز عدم المانع بالاستصحاب بالاصول المثبتة وعدمه بعدم حجية الاصول المثبتة بالفرد المشتبه وان كان داخلاً فى عمومات الارث لكن لا يكون داخلاً بعنوان كونه غير كافر اسلامه قبل حياة الاب فلا يكون داخلاً تحت عمومات الارث وعدمه لكن باجراء الاصل يعلم حاله .

وإذا قلنا بحجية الاصول المثبتة اثبت ارتفاع الكفر بعد موت ابيه فيقال الكفر كان فالاصل بقاء الى حين القطع بارتفاع وهو بعد الموت ففي المسألة الاولى التي اتفق على اسلام احدهما في حال موت الاب لا يرث الآخر لان الاصل بقاءه على دينه الى موت الاب فالارتفاع بعد الموت .

وفي المسألة الثانية التي اسلام احدهما في شعبان والاخر في غرة رمضان والاختلاف في ان موت الاب في شعبان او غرة رمضان فيقال الاصل بقاء حياة الاب الى غرة رمضان فالموت وقع في رمضان فالمسألة مبنية على المسألتين الاصوليتين الاولى حجية الاصول المثبتة و سيأتي الكلام فيها والثانية عدم حجية العام في الشبهات المصدقية والمشهورين الاصوليين عدم حجية العام في الشبهات المصدقية فانه بعد التخصيص يكون العموم مر كبا من جزئين وقيدين مثل العالم الغير الفاسق او غير الفاسق مثلا فالمنخص باحد جزئيه داخل في العموم لا بجزئيه فلا يكون من افراده بكليتي جزئيه فلا يدخل المشكوك لانتحت العام ولانتحت الخاص .

وتوهم ان شمول الخاص له غير معلوم للشك في كونه من افراده فلا يكون معارضا للعام فيكون داخلا في تحت العام بلا معارض فاسد جداً لانه وان كان داخلا في العام لكن لا ربما هو حجة فان العام هو العالم الغير الفاسق وهذا الفرد يمكن كونه فاسقاً فلا يكون من افراد العام بجزئيه فالحق عدم حجية العام في الشبهات المصدقية فان الفرد لا يدخل في العموم الا بعد القطع بكونه فرداً له وعلى كل حال تحقيق كونهما مانعا او شرطاً في باب الارث انشاء الله .

وقد اشار الى بعض ما ذكرنا السيد في عروته ثم انه كما لا يحتاج في المقام بحث المانع او الشرط فكذلك لا يحتاج الى البيئنة لمن كان الاصل معه اذا البيئنة للمدعى الذي قوله على خلاف الاصل لا الذي كان قوله على وفق الاصل ولو بالاصول المثبتة وليس مقام كل شك مقام البيئنة والافلم يبق مورد شك الا القليل فالشك

في غير من اتفق على اسلامه ان كان داخلا في اصل يثبت اسلامه في حال حياة الاب فيرث والا فلا .

وقال السيد في عروته في هذا المقام ونحن ننقل عين العبارة حتى تعلم موارد اشكاله قال ما هذا لفظه : لومات عن ابنين تصادقا على عدم المانع لأحدهما من الارث و كان الآخر مسبقاً بالمانع من كفر أورق واختلفا فسي ان مانعه زال قبل موت الأب حتى يكون شريكاً في الارث مع الأول أوزال بعد موته حتى يختص الأول بالارث ، مثلاً اذا اتفقا على اسلام أحدهما قبل موت الأب واختلفا في ان الآخر أسلم قبل موته أو بعده ، فان كانت هناك بينة لأحدهما قضي له ، وان كانت لهما عمل على قاعدة التعارض ، وان لم تكن بينة فمع العلم بتاريخ الاسلام ذكروا بل قيل انه لاخلاف فيه انه يقدم قول من يدعى تقدمه على الموت يمينه فيكون شريكاً مع الآخر في الارث .

قال: في الشرايع لو اتفقا ان أحدهما أسلم في شعبان والآخر في غرة رمضان ثم قال المتقدم : مات الأب قبل دخول شهر رمضان وقال المتأخر : مات بعد دخول رمضان . كان الأصل بقاء الحياة والتركة بينهما نصفين .

و في الجواهر - بلا خلاف و لا اشكال - لكنه كما ترى ، ان أصل بقاء الحياة لا يثبت تقدم الاسلام على الموت ولا الموت عن وارث مسلم ، فيبقى الشك في الاسلام قبل الموت فلا يرث ، واما مع العلم بتاريخ الموت فيقدم قول الآخر لأصالة بقاء الكفر الى حال الموت ، و كذا مع الجهل بتاريخين للأصل المذكور ، و لا يمارضه أصل عدم الموت الى ما بعد الاسلام لانه لا يثبت تقدم الاسلام كما عرفت ، فتبين ان مقتضى القاعدة تقديم قول الآخر الذي لا مانع له في جميع الصور الثلاث .

لكن في الجواهر ان مقتضى الولدية الارث والكفر والرق مانعان لا ان يكون الاسلام والحريية شرطين حتى يكفى في الحكم بعدم الارث الشك فيهما ،

قلت: هذا انما يتم في الصورة الاولى واما الثانية فالمانع مستصحب وكذا الثالثة - مع ان المانع أيضاً لابد من احراز عدمه و لو بالأصل و لا يكفي مجرد وجود المقضى مع الشك في المانع انتهى .

هذا واما المصنف في المسألتين: بنى على حجية الاستصحاب بجميع لوازمه سواء كان من باب الظن او التعبد او التعبد والتنزيل لا يصح الابلحاط بجميع لوازمه كالمتيقن الواقعي فاجرى المسألتين على مذهبه من دون ذكر الشرط او المانع وشيخنا المرتضى ره اورد عليه بعدم حجية الاصول المثبتة مع ان فيه كلام اذ الرد على شيء يصح فيما لم يتوجه اليه القائل لافيهما يتوجه لكن لا يعنى به وكيف كان فقال قده في باب الاستصحاب في هذه المسألة من المصنف ما لفظه :

منها ما ذكره جماعة منهم المحقق في الشرايع وجماعة ممن تقدم عليه وتأخر عنه من انه لو اتفق الوارثان على اسلام احدهما المعين في اول شعبان والاخر في غرة رمضان واختلفا فادعى احدهما موت المورث في شعبان والاخر موته في اثناء رمضان كان المال بينهما نصفين لاصالة بقاء حياة المورث ثم قال ولا يخفى ان الارث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم وبقاء حياة المورث الى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال اسلام الوارث انتهى .

وكيف كان فالفرق بين المسألتين واضح بعد حجية الملزوم مع اللازم المترتب عليه حكم شرعي فان الاصل في المقام اذا اثبت كون الحياة الى غرة رمضان فلامحالة كان الموت الى بعد رمضان فاثبت كون اسلام كليهما قبل الموت فالمال بينهما نصفان .

نعم لو لم يكن الاصول بحجة ولو فيما خفيت الوسطة لم يثبت اصالة عدم الموت الى غرة رمضان وقوع الموت في رمضان لانه عقلي لا يترتب عليه الاثر فكان الارث لمن انفق على كون اسلامه قبل الموت وانه في حال موت الاب

كان مسلماً فالارث باجمعه له للاتفاق عليه منهما بل لامعنى حينئذ البينة .
 فقول صاحب العروة اذا اتفقا على اسلام احدهما النخ ليس المقام مقام البينة
 اذ البينة فى مقام الانكار لا فيما اتفقا على كون اسلام احدهما قبل موت الاب فهما
 معترفان بكون احدهما وارثا فما معنى للبينة لاحدهما الشامل لمحل اتفاقهما
 وبالجملة البينة للمدعى الذى ينكره الخصم لاما اذا اعترف على كونه
 على الحق وان كان المقصود اتيان البينة على الاخر فمضافا الى عدم تمامية العبارة
 ان الاخر اما ان يجرى له الاصل او لا على القولين فى اصول المثبتة فلا جرم يعين
 تكليفه من دون الاحتياج الى البينة .

المسألة الثالثة ﴿ فى الجواهر ما زجا عبارة المصنف ما لفظه اذا كان ﴾ دار ﴿
 مثلاً ﴾ فى يد انسان وادعى آخر انها له ولأخيه الغائب ارثاً عن أبيهما ﴾ أنكر
 الانسان ذلك فـ ﴿ أقام ﴾ المدعى ﴿ بينة ﴾ فان كانت كاملة وشهدت أنه لا وارث
 سواهما سلم اليه النصف ﴿ بخلاف ولاشكال ، والقاسم الحاكم أدأمينه أو من
 فى يده الدار ﴾ وكان الباقي فى يد من كانت الدار فى يده ﴿ الى مجيء الغائب ،
 كما عن المبسوط ، لعدم ثبوتها له قبل دعواه بها اذ البينة حجة للمدعى بها لاغيره
 ﴾ ﴿ لكن الأقوى ما ﴾ فى الخلاف ﴿ من أنه تنزع منه ﴾ يجعل فى يد
 أمين حتى يعود ﴿ لأن البينة حجة شرعية ، كما هو مقتضى اطلاق دليلها الا اذا ردها
 ذوالحق أدرفع يد عن حقه والحاكم ولى الغائب ، ولأنه بانكاره سقط عن الأمانة
 وفى كشف اللثام «ولأن الدعوى للميت والبينة له ، ولذا تقضى منها ديونه وتنفذ
 وصاياه» واختاره فى المختلف .
 وعبارته فى الخلاف ما هذا لفظه : اذا ادعى داراً فى يد رجل فقال هذه الدار
 كانت لابي و قد ورثتها انا واخى الغائب منه واقام بذلك بينة من اهل الخبرة
 الباطنة والمعرفة انهما ورثاه ولا نعرف له وارثا سواهما انتزعت ممن هى فى يده
 ويسلم (سلم) الى الحاضر نصفها والباقي يجعل فى يد أمين حتى يعود الغائب وبه

قال ابو يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة يؤخذ من المدعى عليه نصيب الحاضر ويقر
الباقي في يد من هي في يده حتى يحضر الغائب .

[دليلنا] ان الدعوى للميت والبينة بالحق له بدليل انه اذا حكم بالدار
يقضى منها (بها) ديونه وينفذ وصاياه فاذا كانت الدعوى للميت والبينة له حكم
له الحاكم لانه لا يعبر عن نفسه فحكم له بالبينة التي (لا) يقيمها كالصبي والمجنون
واذا ثبت الدار للميت ثبت ميراثا عنه بين ولديه انتهى .

﴿ و ﴾ كيف كان ف ﴿ لا يلزم ﴾ المدعى ﴿ القابض للنصف اقامة ضمير ﴾
و ضمانه ﴿ بما قبض ﴾ لان في يده على مقتضى ادعائه مع بينته فلا ضمانه عليه
لو تلف لانه ملكه فعلا حسب دعواه مع البينة عليه وعلى انحصار الدار بينه وبين
اخيه الغائب فلا كلام في هذا النصف والكلام في الاخر بان كان لازما في يد
ذى اليد او اخرجه و جعله الحاكم في يد امين حتى ظهر الحال ثم ان الكلام
في البينة التي اقامت على كون الدار بينه وبين اخيه والظاهر ان المراد بها
ما اشار اليه المصنف بقوله ﴿ ونعنى بال كاملة ذات المعرفة المتقدمة والخبرة الباطنة ﴾
بما شهدت و بحال الميت اى كانت البينة ذات المعرفة بالحال من سابق الايام
والعلم بحال المدعى والمورث حتى لا يقع الشهادة في خلاف الواقع و كون
الشهادة بنفى وارث غيرهما لا الشهادة بعدم العلم بغيرهما فالبينة الكاملة من
كانت شهادته بالعلم بعدم بغيرهما بحيث كان كلامهما صريحا في ان الوارث
منحصر في هذين الاخوين مع المعرفة بحال الميت وعلمه بان وارثه منحصر فيهما .
افلا ترى عبارة الخلاف التي قد مرت عليك آنفا حيث قال و اقام بينة
من اهل الخبرة الباطنة والمعرفة انهما ورثاه ولا نعرف له وارثا سواهما الخ ولا
يخفى ان البينة ما لم تكن كذلك لا يصح دفع النصف الى المدعى .

﴿ و ﴾ لذلك قال المصنف ﴿ لو لم تكن البينة كاملة ﴾ اى لم تكن ذات
المعرفة السابقة بالحال ﴿ و شهدت أنها لا تعلم و ارثا غيرهما ﴾ والمقصود ان

البينة اذا شهدت بانه لانعلم وارثا غيرهما كانت غير كاملة فان قوله لا نعلم اعم من وجوده فى الواقع فان عدم العلم لا يدل على عدم الوجود لا مكان وجودهما ولم يعلمه الشاهد فلا جرم لا يكفى بل أختر و ﴿ أ ر جى ﴾ التسليم حتى يبحث الحاكم عن الوارث مستقصياً بحيث لو كان وارث ﴿ آخر ﴾ لظهر ﴿ .

و فى الجواهر لأن أصل العدم لا يفيد انحصار الوارث فى الظاهر ، على أن قاعدة الضرر الحاصل بضمان من فى يده المال لو ظهر بعد ذلك معارضة له ، فاصل البراءة من وجوب الدفع الى هذا الحاضر الذى لم يعلم انحصار الوارث فيه بحاله انتهى غير خفى ان ظاهر المصنف والشارح كون الشهادة لزمت بنحو العلم بالعدم والا ارجىء واختر الحاكم التسليم الى المدعى فانه مضافا الى ظهور العبارة فى ذلك لو كفى الشهادة بنفى العلم لما اوجب التأخير فى التسليم حتى يبحث الحاكم .

و من العجيب مع ظهور عبارة المصنف و عبارة الخلاف فى لزوم كون الشهادة بالعلم بالعدم حكى عن المسالك انه لا يلزم الشهادة بنحو بنفى الغير فقال فى الجواهر وفى المسالك « قد اختلفت عبارات الأصحاب فى معنى البينة الكاملة هاهنا ، فمقتضى عبارة المصنف والأكثر أن المراد بها ذات الخبرة والمعرفة بأحوال الميت ، سواء شهدت بأنها لاتعلم وارثاً غيرهما أم لا انتهى لعدم كفاية الشهادة بعدم العلم فان الشهادة ح ك لعدم بل لا بد من الشهادة بعدم الوارث سواهما فانه قد عرفت انه لو لم يكن عارفة من سابق الايام بحال الميت و وارثه لم تصح لها الشهادة الا بنحو عدم العلم ولازمة التوقف والتحقيق عن حال غيرهما لا مكان وجود الاكثر فمعنى الكاملة هى الكاملة من جميع الجهات حتى يكون حجة للحاكم وليس امر التوقف لخصوص غيبة اخ الحاضر بل يلزم لجميع الجهات . و بالجملة اللازم هو الشهادة بنفى وارث غيرهما لعدم العلم بغيرهما وهو متوقف على العلم بحال المورث .

و لذا صاحب الجواهر قد جعل قوله و شهدت انها لا تعلم وارثا غيرهما تفسيرا لعدم الكمال يعنى لو شهدت بعدم العلم معناه عدم كمال البينة لان اللازم هو العلم بعدم العلم لا عدم العلم فمعنى قول المصنف لو لم تكن البينة كاملة اى شهدت بعدم العلم بالوارث و لذا اعترض على ما تفسير المسالك و كشف اللثام للكاملة بان المراد بها مجرد معرفة الشهود باحوال الميت و وارثه و لو لم يشهد بالعلم بعدم بل يكفى فى الكاملية هو الشهادة بعدم العلم و انصاف بعد ذلك .

و لذا قال فى جواهره و ما أدرى ما الذى دعاهما الى ذلك مع أن حمل العبارة على ارادة التفسير أدلى ، كما هو صريح الارشاد ، قال : « و لو ادعى ما فى يد الغير أنه له و لأخيه الغائب بالارث و أقام بينة كاملة بأن شهدت بنفى وارث غيرهما سلم اليه النصف ، فان الظاهر من قوله بان شهدت بنفى وارث هو بيان و تفسير للكاملة و ان الكاملة عدم وارث غيرهما .

ثم قال فالتحقيق حينئذ الاكتفاء بالشهادة بالنفى من العدل مطلقا و عدم الاكتفاء بها اذا كانت بنفى العلم كذلك الا اذا أريد من عدم العلم النفى فيما يعلم ، فانها شهادة بالنفى حينئذ كما هو ظاهر كلامهم خصوصا الدروس ، و بهذا المعنى يمكن الفرق بين ذات الخبرة و غيرها ، لكن قد يقال : ان الشهادة بالنفى المزبور أيضاً لا تكون الا من ذى الخبرة أو شبهه انتهى .

اللهم الا ان يقال مجرد معرفة الشهود باحوال الميت قرينة على ان مراده من عدم العلم هو العلم بعدم قوله بالنفى من العدل اى العدل شهد بالنفى مطلقا لا ان يشهد بنفى العلم و عند مثل هذه الشهادة يستحق المدعى للنصف ﴿ و ﴾ انه ﴿ حينئذ يسلم الى الحاضر نصيبه و يضمه استظهاراً ﴾ و احتياطاً بانه لو ظهر وارث آخر غيرهما للزم رد حق الغير الى الحاكم حتى بلغه الى ايدى الورثة .

و فى الجواهر بعده قال أنه لا يجب الدفع بعد البحث والفحص الا بعد أخذ ضامن منه بما يقبضه لو ظهر بعد ذلك ، بناءً على صحة ضمان العين والمجهول

مراجعةً للاحتمال الذى يبقى بعد البحث والفحص .
 بل صرح بعضهم كالشهيد فى الدروس وغيره بعدم الاكتفاء بالكفيل ،
 لامكان الاتلاف والاعسار خلافاً لما عن ابن حمزة من الاكتفاء به وان كان ذلك
 لا يخلو من نظر ، ضرورة عدم العبرة بمثل الاحتمال المفروض شرعاً على وجه
 يرفع وجوب دفع الحق الى صاحبه ، والأصل براءة ذمته من دفع ضمين ، على أنه
 اذا وجب مع الضمين وجب بدونه ، ضرورة كون الضمين لا يشخص أنه صاحب الحق ،
 أللهم الا أن يكون ذلك كله لقاعدة الضرر التى هى العمدة فى الأحكام
 المزبورة ، والا فأصل العدم لازالوا يتمسكون به فى الموضوعات من غير اعتبار
 للفحص والنظر ، وقد سمعت جواز الشهادة به ، وليس هو مشخصاً حتى يكون
 أصلاً مثبتاً ، بل وجوب الدفع اليه لثبوت كونه وارثاً مع عدم شريك له للأصل ،
 فذلك حينئذ من أحكامه الثابتة له من حيث كونه كذلك ، لا اثبات شىء آخر
 به ، كما هو واضح .

ومنه يعلم عدم وجوب خصوص الضمين أو الكفيل ، بل المراد الوثوق
 العادى بحضور المال عند ظهور شريك مثلاً ، وربما كان الوارث موثقاً بوفائه
 وملاءته . بل منه يعلم أيضاً أن المدار على الاحتمال المعتمد به لا الوهمى انتهى .
 غير خفى ان مثل ذلك قد يختلف بحسب المقام والازمان والاشخاص وربما
 يحصل من شخص العلم بصدقه او كذبه او قريب من العلم كالظن بالخلاف او
 الوفاق فهذه الكلمات يمكن الجمع بينها بمثل ذلك وربما لا يحتاج الى الاحتياط
 بل يدفع اليه بدون ضمين واحتياط او عدم الدفع الا معه .
 وكيف كان فالاحتياط والدقة فى حفظ اموال الناس حسن على كل حال
 فعلى الحاكم القاضى نهاية الدقة فى حفظ اموال الناس سواء كان فى حق من بيده
 الدار او المدعى و ان كان لا يحتاج الى ذلك مع كون البينة كاملة بمعنى ما
 تقدم بل يحصل من الكمال عدم الاحتياج لحصول الاطمينان اذا كانت الشهادة

بنحو العلم بالعدم كما يحتاج اليه لو لم يكن بمثل ذلك و كون الشهادة بمثل لا ادري وارثا سواهما لا مكانه و عدم در كه فعلا والله هو العالم .

ثم ان هذا فيما كان الوارث المدعى لم يكن ذافرث في الارث ﴿ و ﴾ اما ﴿ لو كان ذا فرض ﴾ و في الجواهر ما زجا للمتن ينقص على تقدير وجود الوارث عن فرضه ﴿ - أعطى مع اليقين بانتفاء الوارث ﴾ اذ مع الشهادة الكاملة أو غيرها مع البحث و اعطاء الضمين ﴿ نصيبه تاماً ﴾ بلا اشكال ﴿ و على التقدير الثاني ﴾ أى عدم اليقين واقعاً ولا شرعاً ﴿ يعطيه اليقين ﴾ أى ما يتيقن استحقاقه له ﴿ ان كان وارث ، فيعطى الزوج ﴾ مثلاً ﴿ الربع ﴾ لاحتمال وجود ولد منها ولو شبهة ﴿ والزوجة ربع الثمن ﴾ لاحتمال وجود زوجات له ثلاثة ، يدفع ذلك لهما ﴿ معجلاً من غير تضمين ﴾ لاستحقاقهما اياه على كل حال ﴿ و بعد البحث يتم الحصة ﴾ لهما فيعطى الزوج النصف والزوجة الثمن ﴿ مع الضمين ﴾ .

والحاصل لو كان الوارث ذا فرض ولم يحصل اليقين بنصيبه الاعلى كالزوج اعطاه قدر اليقين المسلم الذى لا اشكال فيه ولا يمكن انقص منه كالربع للزوج فان احتمال كونه اكثر منه مثل النصف و ان كان لكن الاقل من الربع غير ممكن للزوج فالنصيب الاقل مسلم فيما اذا كان مع الزوج ولد ايضاً .

و بالجملة تارة يكون المدعى وارثاً غير ذى فرض واخرى ذى فرض في كتاب الله كالزوج والزوجة والبنت ونحو ذلك وحينئذ ان قطع بعدم وارث آخر او بالشهادة بنحو يحصل منه القطع بالعدم يدفع اليه نصيبه الاعلى تاماً واما لو لم يحصل القطع بحاله او بشهادة الشاهد فيدفع اليه القدر المتيقن من نصيبه اى نصيبه الاذن ونحو ذلك فيدفع الى الزوج الربع والى الزوجة ربع الثمن لاحتمال كونها اربعة فان الثمن للجميع و لكل واحد ربع الثمن ، ثم ان ظهر الواقع دفع اليه الباقي .

وفي المسالك بعد قوله ولو كان ذو فرض قال اذا ادعى كونه وارثاً مع الغائب

حكم نزاع الزوج واخى الزوجة فى سبق موت الزوجة على الولد - ١١٧ -

واقام البينة المذكورة فلا يخفى اما ان يكون ذا فرض او وارثاً بالقرابة وعلى تقدير كونه ذا فرض اما ان يكون بحيث لا ينقص عنه او ينقص باختلاف الوارث فان كان ذا فرض واقام البينة الكاملة الشاهدة بانتفاء وارث ينقصه عن مدعاه اعطى نصيبه تاما وان لم يكن البينة كذلك فان كان محجوباً على بعض التقادير ارجى الى ان يبحث ثم دفع اليه بضمين ولو اختلفت فرضه اعطى الاقل الا مع الكمال او البحث والضمين و لو صدق المتشبه المدعى على عدم وارث غيره فلا عبرة به ان كان المدعى به عيناً لانه اقرار فى حق الغير وان كان ديناً امر بالتسليم لانه اقرار فى حق نفسه اذ لا يتعين للغائب على تقدير ظهوره الاقبضه او قبض و كيله وقد تقدم البحث فى نظيره من دعوى وكالة الغائب فى الامرين انتهى.

﴿و﴾ كيف كان فـ ﴿ان كان الوارث ممن يحجبه غيره كالاخ﴾ المحجوب

بالاولاد وبيانه فى كتاب الارث انشاء الله ﴿فان اقام البينة الكاملة﴾

وفى الجواهر مزجه بقوله التى تشهد بانه الوارث لا غير ﴿اعطى المال﴾

كله ﴿وان اقام بينة غير كاملة اعطى بعد البحث والاستظهار بالضمين﴾ ولا يعطى قبله شىء الا اذا تيقن مقدار مخصوص انتهى والمسألة خالية عن الاشكال حسب الظاهر

المسألة ﴿الرابعة اذا ماتت امرأة وابنها﴾ ومزج فى الجواهر العبارة بقوله

مثلا و لم يعلم سبق أحدهما ولا الاقتران ﴿فقال أخوها : مات الولد اولا ثم

المرأة فالميراث﴾ الحاصل من تركتها المشتملة على ارثها ﴿لى وللزوج نصفان

وقال الزوج : بل ماتت المرأة﴾ اولا فارثها لى ولولدها ﴿ثم الولد فالمال﴾

كله ﴿لى قضى لمن تشهد له البينة﴾ بلا خلاف ولا اشكال فلا يهما شهدت

يقضى له .

وفى المسالك بعد قوله اذا ماتت امرأة قال اذا كان الرجل له زوجة وابن فماتا

واختلف الرجل واخو الزوجة فقال الرجل ماتت الزوجة اولا فورثتها انا وابنى ثم

مات الابن فورثته انا وقال الاخ بل مات الابن اولا فورثته مع اختى ثم ماتت الاخت

فورثناها فان كان لاحدهما بينة قضى بها وان اقاما بينة مكافية تعارضنا واقرع وان لم يكن لهما معا بينة فالقول قول الرجل في مال ابنه وقول الاخ في مال اخته مع اليمين فان حلفا او نكلا فهو من صور استبهاام الموت فلا يورث احدا الميتين من الاخر بل مال الابن لاييه ومال الزوجة للزوج والاخ هذا اذا لم يتفقا على وقت موت احدهما فان اتفقا عليه واختلفا في موت الاخر قبله او بعده فالمصدق مدعى التأخر لان الاصل دوام الحياة انتهى .

ونظيره في الجواهر الا انه قد اضاف اليه قوله الا ان الظاهر هنا مع نكولهما معا بعد القرعة قسم نصف المدعى به بينهما ، لانه الذي عليه النزاع دون النصف الآخر ، فانه مفروغ منه للزوج انتهى وهو كذلك اذ نصف الزوج ليس فيه كلام فلو وقع النزاع فلا جرم في غير نصف الزوج فينصف الباقي .

وفي عروة السيد ايضا ما هذا لفظه قالوا: لومات امرأة وابنها فقال: أخوها مات الولد أولا فالميراث لى وللزوج نصفان ، وقال : الزوج مات المرأة أولا فارثها لى ولولدها وبموت الولد كله لى ، فان كانت لأحدهما بينة قضى له وان أقام كل منهما بينة يعمل بقاعدة تعارض البينتين ومع تكافؤهما فالقرعة ، وان نكلا عن الحلف يحكم للزوج بثلاثة ارباع والأخ بربع لأن للزوج النصف على كل حال والنزاع فى الآخر فيقسم بينهما بالمناصفة ، وان لم تكن بينة لا يقضى لواحد منهما ان لاميراث الامع تحقق الحياة فلان يرث الام من الولد ولا هو منها ، بل تكون تر كة الابن لأبيه وتر كة الام بينه وبين الأخ ، هذا اذا لم يعلم تاريخ موت أحدهما ، والا فالحكم للمتأخر تاريخاً بناء على الحكم بتأخر مجهول التاريخ والا فكالصورة السابقة . وفى الجواهر : ولو علم سبق أحدهما ولكن لم يعلم ولم يتداعيا فيه فالحكم القرعة ، ومع اعترافهما معاً بعدم معلومية السبق والاقتران مع عدم التداعى فالمتجه عدم التوارث بينهما فيختص أرث الابن بأبيه وارث الام يقسم بينه وبين الأخ .

قلت مع العلم بتاريخ موت أحدهما لامانع من اجراء استصحاب حياة الآخر ولا حاجة الى اثبات التأخر كما مر سابقاً بل في صورة الجهل بالتاريخين أيضاً يجوز استصحاب حياة كل منهما الى مابعد موت الآخر من غير فرق بين صورة التداعي وعدمه مع العلم بسبق أحدهما أو مع احتمال الاقتران ايضاً انتهى ﴿ومع عدمها﴾ أي البينة أصلاً ﴿لا يقضى بأحدى الدعويين لأنه لاميراث الامع تحقق الحياة ، فلانث الأم من الوالد﴾ لأنه لاعلم باحد الدعويين بلا بينة فلا يثبت ميراث احدهما ومع عدم الثبوت لاميراث اصلا اذ اللازم هو العلم بحال الميت وبقاء الوارث حتى يترتب عليه الارث فلو لم يعلم موت احدهما مقدما فلا يرث احدهما عن الآخر بل الارث للغير فلانث الام من الولد فانه فرع العلم ببقاء الام في حال موت الولد وهو غير معلوم ﴿و﴾ كذا ﴿لا﴾ يرث ﴿الابن من أمه﴾ لأنه فرع العلم ببقائه في حال موت الام لعدم العلم بحياته حال موتها .

والمسألة واضحة ان ما لم يعلم بحياة شخص كيف يصح القول بانه يرث فان الارث كسائر الافعال التي صدر من الحي واما اذا مات الانسان انسداً منه باب الافعال الصادرة منه اخذاً او دفعاً فالميت لا يصح منه اخذ الارث من الحي فكل من الابن والام مالم يعلم بكون احدهما حيا لا يصح منه اخذ الارث فلا بد من العلم ببقائه .

وبالجملة فقد ظهر حكم موت كل من المتوارثين آنأ ما كالغرق والحرق والهدم بحيث لا يعلم تقدم حياة احدهما فلا يصح انتقال الارث من احدهما الى الآخر فلا جرم ينتقل ارث احدهما الى ما بقى من الوارث الذي يعلم بحياته .

وكيف كان فالمسألة عامة البلوى وكثيراً ما وقع امثالها كالمهدوم والغرقى وتصادفات السيارات ارضية وسماوية وكمواقع القتلى والحروب التي يقتل في آن واحداً والابن والاخوان ونحو ذلك فعلى هذه القاعدة ارثهما لغيرهما من الوارث لو كان .

قال السيد في عروته ما هذا لفظه لو كان لشخص ابنان مثلاً فمات الأب وأحد الابنين واختلف وارث الابن الميت مع الابن الآخر في تقديم موت الاب او الابن ، فقال الابن الموجود ان اخاه مات قبل أبيه فلا يرثه حتى يكون ميراثه لو ارثه ، وقال الوارث انه مات بعد أبيه فان كان لاحدهما بينة عمل عليها ، وان أقام كل منهما البينة عمل على قاعدة تعارض البينتين ، وان لم يكن بينة فان علم تاريخ موت الأب قدم قول الوارث لأصالة بقائه الى ما بعد موت الأب وان علم تاريخ موت الابن قدم قول الابن الموجود لان وارثيته معلومة ، ووارث الابن الآخر موقوف على حياته بعد الاب وهي غير معلومة والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وان جهل تاريخ كل منهما فمقتضى ما يظهر منهم من كون الحكم في مسألة الغرقى والمهدوم عليهم من توريث كل منهما من الآخر في ماله التأكد على خلاف القاعدة ، قد ثبت بالأخبار الخاصة كون الحكم هو القرعة كما قديقال ، أو تقديم قول الابن الموجود كما يمكن أن يقال ، لأن الشرط في الارث كما عرفت الحياة بعد موت المورث وهي غير معلومة - مع ان الأصل عدم تقدم موت كل منهما على موت الآخر فلا يرث الابن الميت ، ولو كان عنده تركة أيضاً لا يرثه أبوه .

لكن يمكن أن يقال: ان الأصل بقاء حياته الى ما بعد موت أبيه فالشرط متحقق بالأصل فتمتص تر كته بين ورثة الابن الميت وبين الولد الحي ، كما انه لو كان للابن الميت أيضاً تركة يرثه أبوه حصّة ولا يعارض الأصل الذي ذكرناه أصالة بقاء الأب الى ما بعد موت الابن ، لانها لا تثبت موته بعد موت أبيه . نعم يرتب عليها ارثه من ابنه لو كان له مال ، وعلى ما ذكرنا يكون ما في الأخبار من حكم ميراث الغرقى والمهدوم عليهم على القاعدة فيجوز في الموت بسائر الاسباب كالحرق والقتل والسقوط من شاهق ونحو ذلك ، بل في الموت حتف الأنف باى وجه كان سواء كان مع الفصل المعتدبه بين موتها أو مع الفصل

الجزئى وغير ذلك مما لم تشمله الأخبار انتهى . قوله لانها لا تثبت موته بعدموت ابيه وانت اذا تأملت فيما مر مما ذكرناه فى حجية اصول المثبتة علمت عدم الفرق فى التنزيل بين الملزوم ولازمه من حيث عدم صحة التفكيك بينهما فى الجعل وان تنزيل الملزم انما يصح مع تنزيله بتمام لوازمه العقلية المترتبة عليها حكم شرعى وان مقصود الشارع اثبات احكامه الشرعية بدون الواسطة او معها وقد عرفت حجيتها على فرض كونها اصلا والافالقوى هو امانة موجبة للظن وان البناء على بقاء ما كان امر عقلائى ظنى

وجميع الاخبار اشارة الى هذا الامر العقلائى المرتكز فى اذهانهم بل اذهان الحيوانات وان الروايات كلها ارشاد وتذكيرة وامضاء لهذا الطريق العقلائى وهذا امر فطرى جبلى فطر الله تعالى جميع العقلاء عليه فعدم نقض اليقين بالشك والقاء الشك من فطرياتهم وجبلياتهم ولا يحتاج الى البلوغ من الشارع بل العقلاء بل الحيوانات مشيهم عليه من دون تذكر وجميع التذكريات الشرعية والروايات الشريفة امضاء وارشاد الى هذا الامر المفطور عليه جميع العقلاء بل من له ادنى شعور كانه داخل هذا الامر فى قوام ذاته وهل يكون مثل قولهم ^{عليه} لا ينبغي وقولهم ابدأ وانه لا يعتد بالشك فى حال من الحالات وانه لا يدخل الشك فى اليقين ولا يختلط احدهما بالآخر وغير ذلك امراً تعبدياً كلاً بداهة ان التكلم به ناش عن عدم التأمل فى الروايات

فان الاستفادة من الجميع ان نقض اليقين بالشك امر غير عقلائى الا اذا نقضه باليقين وهذا الامر عين الامضاء فى الشريعة وان نقض اليقين بالشك جار على خلاف الفطرة العقلانية وفى خبر زرارة الى ان قال فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئاً ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي ان ينقض اليقين بالشك ابدأ النخ

فقوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** تعليلاً لعدم النقض لانك كنت على يقين من طهارتك صريح في ان عدم النقض امر عقلائي فان كان مجرد التعبد لا يصح بهذا التعليل بل يعمل بانه تعبد وامر من المولى كحرمه لبس الذهب للرجال مع انه **عَلَيْهِ السَّلَامُ** علل عدم النقض بانك كنت على يقين من طهارتك معناه ان عدم النقض امر مفطور عليه العقلاء وانك ان نقضت اليقين بالشك جئت على خلاف دأب العقلاء .

وبالجملة ظهور جميع الروايات غير خفى في ان الكل ارشاد الى هذا الامر العقلائي فعليه يكون جميع لوازمه حجة كما في الامارات وجعل هذا الطريق العقلائي جعل مع لوازمه العقلية المترتبة عليه حكم شرعى وعدم الفرق في التنزيل والجعل بين الملزوم ولوازمه الغير المنفكة عنه .

وقد عرفت آنفا اثبات ذلك الامر بالظن وكلام العضدى صريح في ذلك وانما كررته لكثرة ما قيل وما يقال في عدم حجية الاصول المثبتة وكون الاستصحاب تعبداً محضاً وانما تعبد الشارع عباده بنفس الملزوم دون اللازم ممنوع ولا ظن بعد ذلك الامران تميل الى ما قيل وما يقال في الاصول .

قال في الجواهر ما لفظه هذا اذا لم يتفقا على وقت موت أحدهما فان اتفقا عليه واختلفا في موت الآخر قبله أو بعده فالمصدق مدعى التأخر ، لان الاصل دوام الحياة بناء على الحكم بتأخر مجهول التاريخ عن معلومه ، والا كان الحكم كما عرفت أيضاً انتهى قوله بناءً على الحكم الخ ان اريد به حجية الاصول المثبتة فقد عرفت حجيتها فيحكم بتأخر مجهول التاريخ بلا كلام من حيث ما عرفت من ان التنزيل المتيقن بمنزلة اليقين لا ينفك عن لوازمه العقلية المترتبة عليه الحكم الشرعى .

فاذا علم في المقام موت الابن في يوم الجمعة ولا يعلم كون موت الام في يوم السبت او يوم الخميس فكان يوم السبت يقينى فيقال الاصل بقاه حياة الام الى ان اليقين بموتها وهو يوم السبت فيعلم ان موت الابن مقدم فيراث الام وفي العكس

العكس فاذا علم بموت الام في الجمعة والشك في موت الابن فيقال الاصل بقاء حياة الابن الى ان اليقين بالموت وهو يوم السبت فيثبت كون موت الام قبل موت الابن اي مات الام في حال حياة الابن فيرث الام في حال حياتها فيموت الابن ايضا فيكون امواله لايه .

ولو اتفقا على تقدم احدهما مبهما بمعنى علم التقدم ولم يعلم شخصه بخصوصه فيحتاج الى القرعة ان لم يكن ما يعينه والافلا يثبت التوارث بين الام والولد كصورة عدم تاريخ احدهما .

وبالجملة لومات المتوارثان ولم يكن يعلم تقدم احدهما بوجه باتفاق عدم العلم من جميع الورثة انتفى التوارث بينهما قال السيد في عروته ما هذا لفظه لا يخفى ان ما ذكره في مسألة الفرقى والمهدوم عليهم من توريث كل منهما من الاخر في ماله التالد انما هو اذا لم يكن بين ورتتيهما اختلاف في تقديم موت احدهما على الآخر ، والافال لازم اجراء حكم النزاع ، فمع عدم البينة لاحدهما يتحالفان في صورة الجهل بالتاريخين ومع البينة لاحدهما يقضى له ، ومع اقامتهما البينة يجري حكم تعارض البينتين ، فكلامهم انما هو في صورة الشك مع عدم النزاع بين الورثتين انتهى .

والظاهر ان المسألة بلا اشكال اذ شرط التوريث بقاء الوارث بدها ان المعدوم يستحيل منه الارث فاذا لا طريق الى العلم بحياته ينتفى التوارث فينتقل التركة الى غيره الاقرب فالاقرب ولو في مرتبة المتأخرة وسيأتي جميع الفروع في كتاب الارث انشاء الله

(و) كيف كان ففي المقام ﴿ يكون تر كة الابن لأبيه ﴾ بعديمينه أنه مامات قبل أمه ﴿ وتر كة الزوجة بين الأخ والزوج ﴾ وفي الجواهر بعد يمينه انها مامات قبل ولدها نصفين لأرباعاً لانه لم يتعارض في النصف يمينان كما لا يتعارض في تر كة الولد يمينان فان الزوج يدعيه بتقدم موت الزوجة فاذا حلف الاخ تعين له لانه حلف

سابقاً مات قبل أمه فيكون بمقتضى اليمينين ارثه لايه كما أن الأم ارثها بينهما لانقضاء وارثية الولد بيمين الاخ انتهى وتمام الكلام في كتاب الارث ان شاء الله

المسألة (الخامسة) مزجاً مع الجواهر انه ﴿لوقال﴾ الوارث : ﴿هذه الامة ميراث ابي وقات الزوجة﴾ مثلاً : ﴿هذه اصدقنى اياها ابوك﴾ فالقول قول الاول بيمينه، فان ادعت المرأة ﴿ثم﴾ أقامت بينة قضى بها له ، بل لو ﴿اقام كل منهما بينة قضى﴾ هنا ايضاً ﴿ب﴾ تقديم ﴿بينة المرأة﴾ وان قلنا بتقديم بينة الداخل في غير المقام ﴿لانها﴾ اي بينتها ﴿تشهد بما يمكن خفاؤه على الاخرى﴾

يعنى ان وجه تقدم بينة الزوجة ان بينتها يتشهد بما يمكن خفاؤه على بينة الاخرى وانها لم تعلم كونها صداقاً للمرأة و لذلك تقدم بينة الزوجة وان كانت داخلاً وبينه الوارث خارجاً و كذا لو ادعى اجنبى انه اشترى عيناً معينة من المتوفى .

و في المسالك بعد قوله لوقال هذه الامة قال اذا ادعت الزوجة اصدقا عين من التركة وادعى اجنبى شراء عين منها وانكر الوارث وادعى الارث فالقول قوله لاصالة عدم انتقالها الى غيره فان اقام المدعى بينة قضى بها و ان اقاماً معاً بينة فالمدعى للاصدقا والشراء خارج فيبنى على تقديم الخارج مع التعارض فان قلنا به مطلقاً فهنا اولى وان قلنا بتقديم الداخل فالاقوى هنا تقديم الخارج ايضاً لشهادة البينة بامر زايد يخفى على الاخرى فلو كانت العين في يد اجنبى لا يدعيها فكذلك لعدم التعارض نعم لو تناقضا قطعاً بان يدعى الاصدقا والشراء في وقت بعينه فتشهد البينة بموته قبل ذلك او بكونه غائباً عن موضع الدعوى بحيث لا يمكن حضوره في ذلك الوقت يتحقق التعارض فيرجع الى القرعة مع عدم المرجح انتهى و كذلك في الجواهر قال و كذا لو كانت العين في يد اجنبى لا يدعيه فكذلك، لعدم التعارض بين البينتين نعم لو تناقضا قطعاً بأن تدعى الاصدقا في وقت بعينه فتشهد بينة الوارث بموته قبل ذلك الوقت تحقق التعارض فيقرع مع عدم المرجح وان كان ذلك

لا يخلو من نظر يعلم مما قدمناه في المباحث السابقة انتهى
 المقصد الرابع في الاختلاف في الولد كما اذا وطء اثنان امرأة في
 طهر واحد فهو على قسمين تارة لا يمكن الحاقه بالنسب الشرعي واخرى يمكن ذلك
 والاول كما اذا اتى الاثنان امرأة في طهر واحد زنا لم يلحق باحدهما اصلا والثاني
 كما اذا اتى زوجة الغير في طهر واحد بوجه يمكن الحاقه بالنسب كما سيأتي
 وسيعلم انه لا يلحق باكثر من اب وام خلافا للمعاماة فان المسألة عند العامة من
 عجائب الدهر لا يمكن بلوغ الولد الى الف اب بل والف ام فيما اذا وطء
 رجل الف امرأة مع انه عند الامامية لا يلحق الا بواحد من الاب والام .

وفي الجواهر ما هذا لفظه المعلوم عدم لحوقه بابوين فصاعداً عندنا خلافاً
 للمحكي عن ابي حنيفة من اللاحاق بهما مع الاشتباه ، بل عن ابي يوسف اللاحاق
 بثلاثة ، بل عن المتأخرين من العامة جواز اللاحاق بألف أب على قول ابي حنيفة
 بل عنها ايضاً اللاحاق بأمتين اذا تنازعتا واشتبه الامر بل قدياً تبنى بناءً على ما سمعته
 من متأخريهم جواز الحاقه بالف ام انتهى .

واعجب من ذلك تصور ما قالوا فان ذلك يحتاج الى الف زوجة وحينئذ ان
 كن متعة فهي حرام عندهم لقول الرجل متعتان محللتان في زمن رسول الله ﷺ
 وان احرهما وان كن بدون المتعة فالوطء زنا يكون الولد ولد زنا لا يلحق
 بالاب او الام وان كن بالعقد الدائم فغايبته اربع نسوة وان كن بالطلاق دفعة ثم
 العقد باربعة آخر فلا يجوز الابعدمام العدة وحينئذ يحتاج الى عمر نوح حتى
 بلغ الى ذلك مع التزام بمحالات آخر .

هذا كله مما شاة لصاحب هذا القول والا فلا يتصور اصلا فان الف ام انما
 يتصور فيما كان الف امرأة مع الف رجل مخلوطا بحيث يكون الوطاء بين الكل
 مع الكل كما هو دأب الذين لا يعتقدون بالله حتى صرن الكل ذوات الاحمال
 بعضهم من بعض وحينئذ لا يعلمن الحمل من ايهم ولا يعلمون الرجال من ايهن كان

ولده وحينئذ فمضافاً الى قطع النظر عن سائر الاشكالات والى الحلال والحرام يمكن ألف امّ اما لواحد واما لغير هذا الواحد اذا الاولاد المتعددون لا يعلمون امّهم في الف من الاماء اذ كل واحد منهن يمكن حملها لرجل معين وصاحب النطفة يحتمل كونه اباً لجميع الاحمال.

وكذا حال غيره من الواطئين اذ يحتمل كون النطفة منه في رحم كل واحد من النسوة وكون كل واحد منهن اما لجميع الواطئين وهكذا بالنسبة الى حمل آخر وحينئذ وان كن الكل صاحبات الاحمال لكن يمكن كون ولد احدهن للاخرى وولد اخرى للاولى وحينئذ يحتمل كون الكل اما لواحد لاحتمال كونه خرج من فرج كل واحد على البدل فجميع النسوة امّاً له وجميع الرجال الواطئين ابأله.

فان قلت ان ذلك يتصور في الاماء فيمكن كون مقدار الف او المائة لواحد فصرن ذوات الاحمال من الواحد حلالاً .

قلت مع انه حينئذ كن الجميع اما يقينية ومع عدم امكان تحقق ألف ولد من شخص واحد عادة كان الكلام في حمل واحد مشكوك من اي امرأة لا كون الجميع ذات حمل معلوم من واحد فمثله على فرض امكانه لا يكون محل كلام وواحد منهن معلوم كونها اما معية فينحصر الاشكال فيما كان الاحمال بالخط والمزج من الرجال والنساء وكون الجميع تحمّلن من زنا ولم يعلم كون الحمل من اي رجل وايّ امة فالجميع امّاً و اباً لواحد واحد بحيث لم يعلمن الامهات ايضاً كون الحمل من ايهم مع ان الكلام في وطء الاثنين في طهر واحد من امرأة واحدة وان كان مراد العامة في مثل ذلك فمع قطع النظر عن جوازه لا يتصور اصلاً وفي غير هذه الصورة لا يكون محل بحث فمثل ذلك يتصور في جيش عار عن الدين وكان رجالهم ونسائهم مخلوطين وممزوجين يترادون كل واحد مع كل واحد كقوم منكرين للرب تعالى ويوم المعاد

ولكن الكل ليس ببعيد عن كان امامهم باختيارهم وباجماعهم وليس

الناس كلهم قابلا لمثل امام لو يعطى جميع السموات والارضين وما فيهما به لان يظلم على نمل بأخذ شعيرة في فمه لم يفعل ذلك وعدم هذه القابلية جار في جميع الازمنة كيف واطهروا العداوة في حق من قال الرسول في حقه يا على من ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله ومن احبك فقد احبني ومن احبني فقد احب الله وليس منشأ العداوة الاًخبت الباطن والطينة والفترة وكيف لا يكون كذلك وعلى نفس رسول الله ﷺ في الكتاب حيث قال عز من قائل وانفسنا وانفسكم راجع الى ج ١٩ ص ٢٥١ والى ج ٢٠ ص ١٩٢ وراجع كتب العامة حتى ترى من فضائل على ما لاتعد ولا تحصي علما وعدلا وزهدا وكان احب الناس الى الله والى رسوله كما هو الظاهر من حديث الطير المشوى المقبول عند الفريقين وكيف كان فان قلت والكل لا يقولون باللاحاق بالف بل بمائة اقل فان بعضهم جعلوا الغاية مائة فعن الكرخي والرازي يجوز ان يلحق الولد بمائة أب وبعضهم اقل قلت المائة مشترك في جميع الحالات مع الالف غاية الامر ليس بمثل الالف بل كلما كان اطراف المسألة اقل كان اشكاله اقل لكن لا يقطع الاشكال بالمرة بل لو تجاوز الاشكال عن الواحد كان غير رافع له الا انه اقل وكلما زاد باللاحاق كان الاشكال اكثر لا انه ينقطع الاشكال ولكن ليس عليهم كثير اشكال بعد جعلهم الامام باختيارهم لباختيار من له الدين فلازمه وقوع امثال هذه الاشكال منهم كما مر نظيره في اكثر الحمل واختلافهم فيه راجع ج ٣٦ ص ٥٧ قال في الخلاف ما هذا لفظه

وقال ابو حنيفة الحقه بهما معا ولا اربه القافة وحكى الطحاوي وفي المختصر قال ان اشترك اثنان في وطى الامة (امرأة) فتدعياها فقال كل واحد منهما هذا ابني الحقنه بهما معا فالحقه باثنين ولا الحقه بثلاثة وقال ابو يوسف الحقه بثلاثة واختار الطحاوي طريقة ابي يوسف هذا قول المتقدمين وقال المتأخرون منهم الكرخي والرازي يجوز ان يلحق الولد بمائة اب

على قول ابي حنيفة والمناظرة على هذا يقع قال ابو حنيفة فان كان لرجل امتان فحدث ولد فقات كل واحدة منهما هو ابني من سيدى قال الحقه (الحقته) بهما فجعلته ابنا لكل واحدة منهما وللأب ايضاً قال ابو يوسف ومحمد لا يلحق بامين (بائنتين) لانا نقطع ان كل واحدة منهما ما ولدته وان الوالدة احدهما و ابو حنيفة الحق الولد الواحد بأبأ عدة وبامهات عدة انتهى

وكيف كان فهذه الاشكالات ناشئة من عدم امامهم من جانب الله واما الامامية فحيث كان امامهم بعد رسول الله ﷺ على بن ابي طالب عليه السلام بامر الله ورسوله وكان جميع اولاده المعصومين رواياتهم عن رسول الله ﷺ فلا يتجاوزون عن الواحد وغاية الاشتباه فى الاثني واطناً امرأة فى طهر واحد اشتباها وسهوا بنحو يتصور ذلك فى الرجل او المرأة ويحتمل كون الولد من واحد منهما فحكموا بالقرعة ونحوها حتى يلحق بالواحد .

وقد اشار اليه المصنف بقوله ﴿ اذا وطى اثنان ﴾ مثلاً ﴿ امرأة ﴾ وفى الجواهر فى طهر واحد فان كان عن زنا لم يلحق الولد بأحدهما ، بل ان كان لها زوج يحتمل الحاقه به ألحق به ، فان الولد للفراش وللعاهر الحجر ، والا كان ولد زنا انتهى وكيف كان فالمسألة مشكلة من جهات وقد كثر الابتلاء به فى مثل زماننا الذى لا يبقى من الاسلام الا اسمه والناس مشغولون باللعب والمعاصى والفحشاء ولا يفرقون بين زوجاتهم وبين الاجنبيات والجهة الادلى هل الولد من الزنا كافر كما عن ابن ادريس او مسلم والثانى هو الحق والجهة الثانية التى هى اهم بذكرها هى الكلام فى ان الولد من الزنا بمنزلة الاجنبى رأساً بحيث لو كان بنتاً حرم للواطين هو النظر اليها ويجوز لهما نكاحها ويجوز لها التمسكين من ذلك اولا والظاهر يكون كذلك فى الجملة فانه بعد ما لم يعد فى الشرع ولداً كان اجنبياً فيجوز تزويجها من احد الواطين ولا يجوز النظر اليها ولمسها وتقبيلها لو كانت انا و كذا يجوز لها التمسكين لذلك الترويح اذ لو كان للزاني

جواز التزويج فلاجرم يعجز لها القبول وتوهم ان التمكين والقبول لذلك غير جائز فى غاية الفساد لعدم الفرق فى الاحكام لولم تكن بنتاً اللهم الا ان يمنع تزويج الزانى فانها وان لم يكن بنتاً شرعياً لكنها بنتاً عرفياً والاحوط بل الاظهر عدم جواز التزويج من الزانى والبنت فانه و ان كان ينقطع التوارث بينهما فهو دليل عدم حصول النسب لكن العرف على خلافه وكيف كان ففى الجواز وعدمه لافرق بين البنت والزانى هذا فيما كان مجرد الزنا من الزانى والزانية كما اذا خلت المرأة عن البعل وكانت مختارة فى ذلك فى كمال الاختيار وطاعته فى كمال الميل والشوق.

و اما لو كان الرجل والمرأة كلاهما مجبورين بحيث قد خرجت القدرة عن تحت اختيارهما للعلم بقتلهما لو خالفا بل فعلا مجبورين خائفين من الله بل مكرهين اكراها لا يمكن لهما دفع المكروه فلا يكون الولد ح من زنا اصلا سواء كان الاجبار والاكراه من احدهما كما لو اجبر الرجل المرأة على الزنا او العكس فيما كان لها القدرة على ذلك او كان من ثالث فمن جانب المجبور والمكروه لم يحصل الزنا ويترتب عليه آثار الولدية بخلاف الزانى او الزانية .
ومثل ذلك فى عدم الاشكال اذا حصل التراضى منهما وقتا ومهرأ كما اذا كان بنائهما على ساعة بكذا و قبلت فانه غير بعيد عدم التحقق بحكم المعاوضة فانه لولم يحصل الزوجة بالمعاوضة لزم العقد فى حال الاختيار امكن القول بالجواز فى حال الاضطرار وفى ذهنى من سابق الايام حكم على ^{بالبطلان} بحصول المتعة على وطء بشرية من الماء فالمسألة مهمة .

وكيف كان فالمسألة فيما لم يلحق بالنسب بوجه كما فى موارد الشبهة واما اذا امكن الالحاق بالنسب كما اذا وقع الوطء جهلا ولزعمه كانت زوجته والمرأة زعمت بعلمها الحبس او عمى او ظلمة او شباهة ونحو ذلك وح لا بد من الالحاق باحدهما بالقرعة ولايجوز الالحاق بهما قطعاً كما عرفت كما لايجوز التعيين

بالقيافة بحيث يجوز ان ينسب الى احد معين فانه غير جائز ايضاً قال في الخلاف اذا اشترك اثنان في وطى امرأة في طهر واحد و كان وطياً يصح ان يلحق به النسب وانت به لمدة يمكن ان يكون من كل واحد منهما اقرعنا بينهما فمن خرجت قرعته الحقناه به وبه قال على عليه الصلاة والسلام.

وقال الشافعي نريه القافة فمن الحقته به الحقناه به فان لم يكن قافة او اشتبه الامر عليها او نفته عنهما ترك حتى يبلغ فينسب الى من شاء منهما ممن يميل طبعه اليه وبه قال انس بن مالك وهو احدى الروايتين عن عمر وبه قال في التابعين عطاء وفي الفقهاء مالك والاوزاعي واحمد بن حنبل الى ان قال .

(دليلنا) اجماع الفرقة واخبارهم لانهم لا يختلفون في ذلك فاما الدليل على ان القيافة لا حكم لها في الشرع ماروى ان العجلاني قذف زوجته بشريك بن السمحاء وكانت حاملا فقال رسول الله ﷺ ان اتت به على نعت كذا و كذا (فما اراه) الا انه (قد) كذب عليها و ان اتت به على نعت كذا و كذا فهو من شريك بن السمحاء فانت به على النعت المكروه فقال عليه السلام لولا الايمان لكان لى و لها شان فوجه الدلالة انه عليه السلام عرف الشبه و لم يعلق الحكم به فلو كان له حكم لكان يعلق الحكم به فيقيم الحد على الزانى فلما لم يفعل هذا ثبت ان الشبه لا يعلق به حكم والدليل على ان الولد لا يلحق برجلين قوله تعالى يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى ، فلا يخلو ان يكون كل الناس من ذكر وانثى اذ كل واحد منهم من ذكر وانثى فبطل ان يريد كل الناس من ذكر وانثى لان كل الناس من ذكر واحد و هو آدم عليه السلام خلق وحده ثم خلق حوا من ضلعه الايسر ثم خلق الناس منهما فاذا بطل هذا ثبت انه اراد خلق كل واحد من ذكر وانثى فمن قال من انثى و ذكرين فقد ترك الآية انتهى .

اما توضيح خبر العجلاني قوله عليه السلام ان اتت به على كذا و كذا الخ حاصله ان زوجته ان وصفت الوالد بما ينطبق في زوجها فانا اكدب الزوج بالقذف ونسبة

الزنا وان انت به على نعت كذا و كذا اى بما ينطبق على شريك بن السمحاء فهى
انت به اى بالولد على نعت مكروه وهو نعت غير زوجها فى الولد و حينئذ لولا
الايمان لكان لى ولها شأن وظاهره لولا اليمين كان بينى وبينها شأن و هو الحد
ولكن حيث ازم اليمين لاحد لها وذيلها مجمل انصافا.

وكيف كان فعلى هذا المعنى قوله فوجه الدلالة اى دلالته على انه لا حكم
لها غير تام اذ ذلك بيان الحكم وانه لولا عليها اليمين كان عليها الرجم فعلى هذا
المعنى ازم عليها اليمين على عدم الزنا والا كان عليها الرجم وهو حكم .

اللهم الا ان يكون مراده حكم من حيث اللاحق فهو متين من هذه الجهة
اى لا يحكم عليه باللاحق الولد بشريك بن السمحاء لكن الانصاف ان عدم بيان
الحكم كان من هذه الجهة فمع ان الولد كان شبيها بالزانى لم يلحقه به بعدم بيان
حكمه فلو تعلق بالقيافة حكم لكان عليه بيان الحاقه بالزانى مع الشباهة وبعده
بالزوج مع عدمها .

وكيف كان فالمسلم عدم بيان حكمها وهو المطلوب وان كان غير خال عن
الاجمال واما الدليل على ان الولد لا يلحق بالرجل فضلا عن الحاقه بالف كما
عن العامة .

قوله بعد الاية فلا يخلو الخ حاصله ان المعنى يدور بين المعنيين الاول
كل الناس من ذكر وانثى و عليه يمكن اللاحق باكثر بل بالف آباء كما
عن العامة وحينئذ يكون كلهم مخلوط بين الذكر والانثى ويمكن لشخص الف
أب و لابن الف ام فمع قطع النظر عن الاشكال التى اوردها عليه فالمقصود كل
الناس مثل الف ام والف أب كلهم من ذكر وانثى فتأمل. الثانى كل واحد من ذكر
وانثى اى كل واحد واحد من ذكر وانثى له اب احد وام واحدة اى لكل واحد اب
واحد وام واحد وهو صحيح .

لكن الظاهر عدم الاحتياج الى الاستظهار من الاية فان امر كون واحد

من ذكر وانثى شرعاً كالشمس في رابعة النهار لورود الاشكالات الغير المنحلة على فرض تصور غير ذلك .

وقد عرفت ان تصويره محال الا اذا كان بين عدة قليلة بل مطلقاً والاية على كل حال ظاهرة في ان الناس كل واحد منهم من ذكر و انثى يعنى ان خلقة المخلوقات من ذكر وانثى حتى يقع بينهما الواقعة والدخول فيتولد منهما مخلقا آخر فلا يكون لاية محتملة لمعنيين بل لها معنى واحد ظاهر أفيخرج عن الاستدلال بها للمقام .

و كيف كان فكفى في المنع خصوص ماورد في النهى عنها فالولد لا يلحق بالأبين فصاعداً كما في المسالك بالاجماع عندنا ولا اعتماد بالقافة ولا ينافى في ذلك في خبر الذي سر النبي ﷺ باخباره فقال ﷺ ان اقدام زيد واسامة بعضها من بعض .

وذلك لانه ﷺ لم يكن في شك من ذلك و انما سر بذلك لظعن المنافقين فيما اغاضة له ﷺ واعتمادهم على قول القائف وقد روى عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لا يؤخذ بقول عراف ولا قائف وانه لم يكن يقبل شهادة احد من هؤلاء وعن ابي جعفر عليه السلام انه قال من سمع قول قائف او كاهن او ساحر فصدقه اكبه الله على منخريه في النار .

و كيف كان فقد عرفت عدم الاعتناء بقول القائف بدهاء انه كثيراً ما قد يختلف الشبهة لامور اخر او لكونه مشابها لاجداده الى آدم عليه السلام كما فسى الخبر وفي المسالك ايضاً بعد قول المصنف اذا طء الاثنان امرأة قال الولد لا يلحق بالابوين فصاعداً مطلقاً عندنا ولا عبرة بخبر القائف النخ .

و كيف كان فلا يصغى الى ما ظاهره اعتبار القيافة مع انها معارضة بغير ذلك مما عرفت ومعارضتها بقوله وللعاهر الحجر وقد حملها ضياء الدين العراقي على صورة حصول العلم و هو بعيد والاقوى تركها لموافقة العامة فان الرشد فسى

خلافهم مع انهم من الذين قالوا امكان الحاق الولد الى مائة أب بل الى ألف أب كما مر .

ومنها المكاتبة المضمرة وفيهما ضعف واضح وهو خبر محمد بن اسماعيل الخطّاب ، كتب اليه يسأله عن ابن عم له كانت له جارية تخدمه وكان يطأها فدخل يوماً منزله فأصاب معها رجلاً تحديتة فاستراب بها فهدد الجارية فأقرت ان الرجل فجر بها ثم انها حبلى فأتت بولد؟ فكتب : ان كان الولد لك أو منه مشابهة فيك (منك - خ ل) فلا تبعهما فان ذلك لا يحل لك، وان كان الابن ليس منك ولا فيه مشابهة منك فبعه وبع امه .

وخبر يعقوب بن يزيد ، كتبت الى أبى الحسن عليه السلام : فى هذا العصر رجل وقع على جاريتة ، ثم شك فى ولده ؟ فكتب ان كان فيه مشابهة منه فهو ولده ، ومعارضته مع قاعدة « الولد للفراس وللعاهر الحجر » ظاهر ايضاً فلا اعتماد به مع انها محمول على التقية بل معارضته مع خصوص ما ورد فى ذلك مضافا الى ما مر واضح مثل ما رواه فى الكافى ، عن عبدالله بن سنان ، عن أبى جعفر عليه السلام قال : « أتى رجل من الأنصار رسول الله صلى الله عليه وآله فقال : هذه ابنة عمى وامرأتى لا أعلم إلا خيراً وقد أتتني بولد شديد السواد منتشر المنخرين جعد ققط أفضس الأنف لا أعرف شبهه فى أخوالى ولا فى أجدادى فقال لامرأته : ما تقولين ؟ قال : والذى بعثك بالحق نبياً ما أقعدت مقعده منى منذ ملكنى أحد غيره ، قال : فنكس رسول الله صلى الله عليه وآله رأسه ملياً ثم رفع بصره الى السماء ثم أقبل على الرجل فقال : يا هذا انه ليس من أحد الا بينه وبين آدم تسعة وتسعون عرفاً كلها تضرب فى النسب فاذا وقعت النطفة فى الرحم اضطربت تلك العروق تسأل الله الشبه لها فهذا من تلك العروق التى لم يدركها أجدادك ولا أجداد أجدادك ، خذ اليك ابنتك ، فقالت المرأة : فرجت عنى يا رسول الله ،

وما رواه فى الكافى عن ابن مسكان ، عن بعض أصحابنا ، عن أبى عبدالله

عَلَيْهِ السَّلَامُ قال : « ان رجلاً أتى بامرأة الى عمر فقال : ان امرأتى هذه سوداء وانا أسود ، وانها ولدت غلاماً أبيض ، فقال لمن بحضرته : ما ترون ؟ فقالوا : نرى أن ترجمها فانها سوداء وزوجها أسود وولدها أبيض ، قال : فجاء امير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ وقد وجه بها لترجم فقال : ما حالكما فحدثناه فقال للأسود : أنتهم امرأتك ؟ فقال : لا ، قال : فأيتها وهى طامث ؟ قال : قد قالت لى فى ليلة من الليالى انى طامث فظننت أنها تتقى البرد ، فوقعت عليها فقال للمرأة : هل أنك وأنت طامث ؟ قالت : نعم سله قد حرّجت عليه وأبيت ، قال فانطلقا فانه ابنكما وإنما غلب الدم النطفة فابيض ولو قد تحرك اسود فلما أيفع اسود . »

وروى الصدوق فى الفقيه مرسلًا قال : قال النبى ﷺ : « من نعم الله على الرجل أن يشبهه ولده . قال الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ : ان الله اذا أراد أن يخلق خلقاً جمع كل صورة بينه وبين آدم ، ثم خلقه على صورة احداهن فلا يقولن أحدكم لولده هذا لا يشبهنى ولا يشبه شيئاً من آبائى وغير ذلك من الاخبار فما يخالفها محمول على التقية قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فلما ايفع اسود قال فى الجمع وأيفع الغلام اذا شارف الاحتلام ولم يحتلم اى كان قريب بالاحتلام فالمعنى ح ان المعنى مشرف بالاسودية وقريب منه ولكن لم يعنى وقت تأثيره الاسودية لخلطه مع الدم واحمرار الدم مانع من تأثير السواد فيكون كالابيض فصار الولد ابيض . »

وهذه الرواية من اقوى افراد عدم الاعتناء بالقيافة فلا اعتبار بها اصلا وعدم الشبهة لوجودها فى آباء الولد مضافا الى ما عرفت من استحالة الاباء المتعددة فراجع الى ما تقدم آنفا فاذا لا يعنى بالقيافة فلا جرم يلحق بالزوج لما ورد من ان للعاهر الحجر فيكون الولد للفراش وسيأتى تمام الكلام فيه انشاء الله ثم ان الكلام الى هنا فيما وقع الوطء عن زنا بحيث لا يلحق بالنسب واما ان كان ﴿ وطاء ﴾ يلحق به النسب ﴿ ولم يعلم سبق أحدهما ﴾ اما بأن يكون زوجة لأحدهما ومشتبهة على الآخر أو مشتبهة عليهما أو يعقد كل منهما عليها

عقداً فاسداً ❊ لا يعلم به ❊ ثم تأني بولد لسته أشهر فصاعداً ما لم يتجاوز أقصى الحمل فحينئذ يقرع بينهما سواء كان الواطئان مسلمين أو كافرين أو عبيدين أو حريين أو مختلفين في الاسلام والكفر والحرية والرق أو أباً وابنه ❊ وفي الجواهر وان كانت ولاية الأب على الابن وابنه بلا خلاف معتد به أجده بيننا في ذلك ، بل الظاهر الاجماع عليه ، بل ادعاه بعض صريحاً انتهى وفي الجميع في صورة وجود شرائط اللاحق وفي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام اذا وقع المسلم واليهودي والنصراني على المرأة في طهر واحد أقرع بينهم ، فكان الولد للذي تصيبه القرعة ، وفي الجواهر قال نعم عن لقطة المبسوط أن المسلم والحر أولى ، ولكن قد استقر الاجماع على خلافه انتهى

وجه تحقق الاجماع على خلافه ان لازمه جعل الولد للمسلم او الحر من دون قرعة وهو خلاف قطعاً لامكان كون النطفة لغيرهما فلا يتعين الا بالقواعد الشرعية ووجه الاولوية كون الولد تابعاً لاشرف الابوين وهو في غير المقام ولكن يشكل من جهة اخرى وهي ان الكافر لا يكون وطئه الأزنا فله الحجر بخلاف المسلم فان الاصل عدم ارتكابه العصيان فالكافر لادين له حتى يكون في مقام عدم الزنا فلا جرم يكون من جانبه زنا فلا يلحق به النسب فلا قرعة له قال في الخلاف اذا وطئ اثنان على ما قدرناه وكانا مسلمين او احدهما مسلماً والاخر كافراً (حرياً) او كان احدهما حر او اجنبيين او احدهما ابناً والاخر اباً لا يختلف الحكم فيه. في انه يقرع بينهما وبه قال الشافعي الا انه قال بالقافة او الانتساب وقال ابو حنيفة الحر اولى من العبد والمسلم اولى من الكافر .

[دليلنا] اجماع الفرقة وعموم الاخبار التي قدمناها فمن ادعى التخصيص فعليه الدلالة فاما الاب والابن فلا يتقدر فيهما الاوطى الشبهه او عقد الشبهه انتهى وكيف كان فصحة القرعة واللاحق في صورة وجود شرائط اللاحق

بالقرعة كما في المتن

اما الستة اشهر من حين الوطء لاجل انه لو مضى من حين الوطء اقل من ذلك كما اذا وضعت بعد الوطء خمسة اشهر فلا يكون من الوطء وقيل وطئه استقر النطفة من غيره حتى وضعت عند ستة اشهر كما انه له مضى من اول الوطء اكثر من اقصى الحمل مثل وضعها بعد اثني عشر شهرا يعلم انه ليس من الوطء الذى محل نزاع بل بعده وقع الوطء ايضا من آخر واستقرت النطفة مما وقع بعد الذى كان محل الكلام فلو كانت له وضعت قبل مضى أقصى الحمل وح يكون وطءاً يلحق به النسب

وفى الجواهر بعد قوله يقرع بينهما قال بلا خلاف أجد فيه بيننا فانها الكل امر مشكل انتهى ولا يخفى ما فى الاشكال فى المقام فان القرعة لكل امر مشكل ورفع الاشكال ممكن بقوله الولد للفراش بيان ذلك ان الفراش لا يصح ارادة معناه الحقيقي لان الفراش غير قابل لقبول الولد واذا كان معنى الحقيقي متعذرا فاقرب المجازات بالمعنى الحقيقي اولى وهو هنا صاحب الفراش وهو الزوج كما عن مصباح المنير فمعنى الولد للفراش اى لصاحبه والظاهر عدم شموله للوطء اشتباها بزوجة نفسه لعدم كون المرأة زوجا لمن اشتبه عليه فلا تكون فراشاه قطعاً فانه من مختصات الزوج اذ معناه صاحب الفراش ومالكه ومال الشئ لا يشترك فيه احد الا بنحو غير جار فى المقام فالواطئون قد جعلوا انفسهم فى الشراكة فى الفراش خيالا وزعموا ذلك لا يتغير الواقع عن واقعة فقولهم الولد للفراش لا يعم الفراش الخيالى والزعمى بظن ان المرأة فراش له وزوجة الغير لا يكون فراشاً له وتعميم الفراش لغير الزوج تعميم لغير المصداق فقوله الولد للفراش الاصلى الفعلى فلا يعم مطلق الوطء على الفراش فالسأهى والمشتبه ليس له فراش ولا اشارة فى الخبر على ان الفراش يكون لهم ايضا وما ورد من وطء اكثر من واحد فى طهر واحد ليس فيه اطلاق تعميم الفراش لهم فوطء الكل واقع فى فراش الغير غاية الامر يلحق الولد بالواطئ

اذا عرفت ذلك فنقول ما معنى قولهم ^{بالعلاج} الولد للفراش وللعاهر الحجر مع

قطع النظر عن الروايات الواردة في الواطئين شبهة فان كان نظر القاعدة الى موارد الزنا فهو حق وان كان الى الواطئين فلأفراش لهم قطعاً كما عرفت والمراد بالقاعدة ليس صورة اليقين فان الامر فيها واضح سواء كان في وطء الزوج او من اشبهه عليه الامر فلا جرم كان المراد موارد الاحتمال وعدم اليقين وحينئذ ان كان الحمل يصح الحاقه بكل واحد لم يلحق الاب بالزوج وان لم يصح اللاحق بالزوج يفرع بين الواطئين غير الزوج .

ويدل عليه صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام : اذا كان للرجل منكهم الجارية يوطأها فيعتقها فاعتدت وأنكحت ، فان وضعت لخمسة أشهر كان من مولاه الذي أعتقها وان وضعت بعد ما تزوجت لسته أشهر فانه لزوجها الأخير ، غير خفي عدم ذكره للفراش السابق واللاحق وليس المحكم حينئذ للفراش بل باليقين بالواقع

ومنها : خبر زراره عن أبي جعفر عليه السلام : «عن الرجل اذا طلق امرأته ثم نكحت وقد اعتدت ووضعت لخمسة أشهر فهو للاول وان كان ولد أنقص من ستة فلامه وأبيه الأول وان ولدت لسته أشهر فهو الأخير ، فهو كالاول فالوضع لخمسة اشهر يدل على كونه الاول وليس طلاقها الا بعد الطهر الغير المواقعة فكان الحمل قبل الحيض فيجتمع الحيض مع الحمل فالخمسة لاحتمال كون الحيض مع الحمل .

وكيف كان فمع احتمال كونه للزوج يلحق به وسيأتي تمام الكلام في صورة الطهر بعد الحيض .

وبالجملة الامر دائر بين القاء القاعدة او انحصارها بموارد الزنا او اجرائها في صورة القطع بعدم كون الولد للزوج واحتماله لكل واحد من الواطئين وحينئذ يتم القرعة مع شرائط اللاحق لكل واحد غير الزوج والافمع الاحتمال للجميع حتى الزوج لا يلحق الاب بالزوج ولو كان وطئه بعد الطهر من الحيض .

اما القاء القاعدة فهو كما ترى فلامحالة ما اختصاصها بموارد الزنا واختصاصها بصورة اليقين بعدم كونه للزوج وحينئذ يقرع بين الواطئين مع شرائط اللاحاق بالكل ففي جميع الصور مع الاحتمال للزوج يلحق به وكذا في صورة الزنا حتى مع الظن القوي بكونه للزاني .

والحاصل الزنا ما استحق به العقاب وكل عقد لا يستحق به العقاب كالوطى بالشبهة بجميع اقسامه وطناً صحيحاً ولو كان وطناً بالام او الاخت ونحوهما فيما لا يعلمان ذلك كما كانتا في بلاد بعيدة وسافر واتفق عقدهما .

ثم ظهر ذلك بعد اولاد فجميع الاولاد ملحق بالوطى الصحيح من دون صيرورة الام او الاخت فراشا اصلاً ويؤيده ما ورد في الامة الموطوءة من الاول والثاني والثالث بدون الاستبراء فامر عليه السلام باللاحاق بالثالث مع احتمال القوي كون الحمل من الاول فليس الا لاجل صحة اللاحاق بالفراش مع الظن القوي بكونه للمغير فان الثالث فراشه موجود وهو كون الامة في تحته .

مثل خبر الصيقل : «عن رجل اشترى جارية ثم وقع عليها قبل أن يستبرئ رحمها قال بسما صنع يستغفر الله ولا يعود ؟ قلت : فان باعها من آخر ولم يستبرئ رحمها ثم باع الثاني من رجل آخر فوقع عليها ولم يستبرئ رحمها فاستبان حملها عند الثالث ؟ فقال : أبو عبد الله عليه السلام : «الولد للفراش وللماهر الحجر» اى الولد للذى عنده الجارية بقرينة خبره الاخر وفيه : «الولد للذى عنده الجارية لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش فصاحب الفراش هو الذى فعلا صاحبه ومنها : خبر سعيد الأعرج : «عن رجلين وقعا على جارية فى طهر واحد لمن يكون الحمل قال : للذى عنده الجارية لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش» .

والحاصل ان الزنا ما وقع فى فراش الغير اى فى العقد الدائم او المنقطع او الملك اليمين وانعقد الولد ولومع الظن القوي بكونه للزاني لا يلحق بالزاني بل بصاحب الفراش ولا يكون حينئذ ولد الزنا بحكم الشارع بمعنى ان الشارع جعل

هذا الولد من الزنا بمنزلة غير الزنا لطفاً في حق الولد وبالديه فكانه جعل النطفة الواقعة في فراش الزوج بدون اختياره وعلمه بمنزلة النطفة الواقعة من نفس الزوج . وقد صرح بذلك الشهيدان متناً ومزجاً لثانيهما فقالا في اللمعة ما لفظه [ولو فجر بها] أي بالزوجة الدائم فاجر [فالولد للزوج] وللماهر الحجر [ولا يجوز له نفيه لذلك] المحكم بل حقه بالفراش شرعاً وإن أشبه الزاني خلقه [ولو نفاه لم ينف إلا باللعان] لامة فإن لم يلاعن حداً انتهى المتن مزجاً وغير خفى أنه مع الشبهة بالزاني يظن بأنه له ومع ذلك الحق بصاحب الفراش .

وكيف كان فإولاد الزنا ملحق بالفراش ولو مع الظن بكونه للزاني فإن الموطوءة فراشة لزوجها فلولد ملحق بهما وكان للزاني الحجر فكما لو وقع الزنا اجباراً وقهراً على الزوج والزوجة وانعقد الطفل من الزنا لم يكن ولولد الزني بل ملحق بابويه فكذلك في المقام وكما لو وقع الوطء على زوجة الغير اشتبهاً الحقه الشارع بالوطء مع أنه ليس لزوجته فكذلك لو وقع زنا اجباراً وبلاختيار فالفراش هو الزوج حقيقة وكانت زوجته فراشاً له حقيقة لا مجازاً أو سهواً واشتبهاً غاية الأمر أن الزوجة المقترشة تارة لها دوام للزوج وأخرى لا بل تزول كالمتعة وملك اليمين فما دام كانت تحت الزوج أو المولى كانت فراشاً له فلا يعم ما وطء السهو ونسياناً واشتبهاً وزعماً أنها زوجته أو أمته فإن الفراش يطلق على الحقيقي بحكم الشارع بالفراشية وموارد وطء الواطئين لا يطلق عليها الفراش فلا يقع وطؤهم على فراشهم كالزنا فيكون الولد من زنا ملحقاً بالديه باذن الشارع ولو مع الشبهة بالزاني بعد عدم الاعتبار بالقيافة ولا يرتبط بباب الدعاوى بوقوع الوطء المتعدد من الواطئين المختلفين .

فمورد الزنا مسألة ومورد وقوع الوطء المتعدد مسألة أخرى بل الفرق بينهما واضح فإن موارد الاشتباه ليست بزنا وموارد الزنا ليست باشتباه وكلاهما ممتازان فلو وقع متعدد يلحق الولد بالزوج مع الدخول وعدم الوضع لأقل من

سنة اشهر وعدم التجاوز من اكثر الحمل وبدونه ان ظن بكونه لواحد بالقرائن وغيرها فله وان امكن لمتعدد فان كان لواحد منهم بينة فله وان كانت للجميع فمع الترجيح لصاحب المزينة وبدونها فالقرعة كما عرفت .
وح لامناس الامن حمل الروايات الواردة على القرعة على صورة احتمال الولد لكل واحد سوى الزوج لليقين بعدمه منه .

وكيف كان فان الوطاء مما يصح الحاقه بالنسب كالاتمة الواقعة في الممتن مع الاحتمال بغير الزوج وكذا حمل ما ورد مثل ما عن زيد بن أرقم « أنهم أتوا أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة أتوها في طهر واحد كلهم يدعى الولد فأقرع وألحق الولد بمن أقرع ، وغرمه ثلثي قيمة الأم ، وأتهم سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك فقال : لأعلم الا ما قال علي عليه السلام » .

وعن الباقر عليه السلام « ان رسول الله صلى الله عليه وآله سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن أعجب ماورد عليه فخبيره بذلك ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : ليس من قوم يتنازعون ثم فوضوا أمرهم الى الله تعالى الاخرج سهم المحق » الى غير ذلك مما مر في محله .

وعلى اى حال كان من اظهر افراد القرعة هو صورة الاحتمال في المقام لانه مشكل جدا والمسألة ايضا محل اتفاق في الجملة راجع ج ٣٦ ص ٧٥ الى ٩٦ مسألة ١٢ : لو تنازع الواطئان لامرأة واحدة في الواد ، فان لم يمكن الحاقه بواحد منهما لكون الوضع قبل ستة أشهر أو بعد أقصى الحمل بالنسبة الى وطاء كل منهما فليس لواحد منهما ، وان أمكن الحاقه بأحدهما دون الآخر قدم قوله وان أمكن اللاحق بكل منهما بأن كان بعد ستة أشهر وقبل أقصى الحمل بالنسبة الى وطاء كل منهما ، فان كان لاحدهما بينة قضى به له ، وان كانت لكل منهما عمل بقاعدة تعارض البينتين من الترجيح ثم القرعة وان لم تكن بينة أصلا فاما أن يكون لاحدهما فراش فعلى دون الآخر واما أن يكون لكل منهما أولا يكون لواحد منهما ، فعلى يحكم به لذي الفراش الفعلى ، كما اذا طلق امرأته

فاعتدت ثم تزوجت بآخر ثم جاءت بولد بعد مضي أقل الحمل وقبل انقضاء أقصاه بالنسبة الى كل منهما فانه يلحق بالزوج الثاني .
وكذا اذا كانت أمة لاحدهما فوطأهم ثم أعتقها وتزوجت بعد العدة أو باعها ووطأها المشتري بعد الاستبراء أو ووطأها أحدهما شبهة ثم اعتدت وتزوجت الثاني أو ووطأها شبهة أيضاً أو كانت زوجة لاحدهما فوطأها أجنبي شبهة ثم اعتدت ووطأها بعد عدتها من الشبهة زوجها فانه يلحق في جميع هذه الصور بالثاني ، لكونه ذافر اش الفعلي ويدل على ذلك مضافاً الى قوله عنه : « الولد للفراش » الظاهر في الفراش الفعلي ، جملة من الاخبار الخ .

وسياتي عدم امكان اقامة البينة في مثل المقام فانتظره .
ثم ان الظاهر هولزوم اتحاد الطهر من غير فرق بين وطء الاول او الثاني لامكان عدم استقرار النطفة من الاول واستقرارها من الثاني فليس المناط بوطء الاول وفي الجواهر قال ولوعلم سبق أحدهما على الاخر في الوطء ففي الحاقه بالآخر او القرعة أيضاً بحث مر في كتاب النكاح كما مر البحث في حكم وطء الثاني بعد تخلل الحيضة بينه وبين وطء الاول انتهى .

قد عرفت عدم الفرق في الوطء الاول والآخر فكلاهما سواء نعم ان انقطع الاول بالحيض فانقطع اعتباره رأساً وتمام المناط بالثاني لان الرحم قد برء من احتمال الحمل بالحيض فالحمل حينئذ قد وقع الرحم النقيّة عن الحمل بالسابق واحتمال اجتماع الحيض مع الحمل بعيد في الغاية ونادر قطعاً فلو وقع الوطء الثاني بعد براءة الرحم بالحيض فلا اشكال في كون الحمل حينئذ من الثاني فالاشكال كل الاشكال فيما وقع الوطئان في طهر واحد لا الطهرين مع الفصل بالحيض .

و في الجواهر قد حكاه عن القواعد و كشف اللثام « انه اذا كان انقطع الامكان عن الاول لان الحيض علامة براءة الرحم شرعاً الا أن يكون الاول زوجاً

في نكاح صحيح، لكون الولد للفراش، الا أن يعلم الانتفاء وتخلل الحيض لا يفيد العلم به هنا، لقوة الفراش، ولو كان زوجاً في نكاح فاسد لم يظهر فساد له للزوجين ففي انقطاع امكانه نظر، من تحقق الفراش ظاهر أو انتفائه حقيقة، انتهى ما حكاه ثم رد قولهما بقوله الا انه لا يخفى عليك ما فيه على كل من تقديري مجامعة الحيض للحمل وعدمه، وقوة الفراش لو كانت تنفع لنتفعت في اجتماعهما في طهر واحد ايضاً، فتأمل جيداً انتهى ولعل ما افاد غير بعيد.

ومحصله ان قوة الفراش لا فرق له بين حصول الحيض وعدمه وليس يمكن ان يقال بعد حصول الحيض يقطع ببراءة الرحم لان احتماله باق بحاله فلو يقطع بحصول القطع بالبراءة لصح ما يقال نعم احتمال الاجتماع غالبى لكنه لا يرتفع الاحتمال رأساً و لذلك امكن اللاحاق بالزوج لاحتمال الاجتماع لكن النادر كالمعذور.

فالتفصيل بين طهر واحد وعدمه في محله لكنه قد يشكل الامر من جهة اخرى وهو ان كلامهم في انه بمجرد حصول الطهر عن الحيض وقع الوطاء من غير الزوج فان الوطاء من الزوج قبل حصول الحيض ووطء غيره بعد القطع عن الحيض فيكون الولد للغير فلو دفع الى الزوج كان للغير والقرعة لا يصح الامع احتمال اجتماع الحمل والحيض.

والتحقيق ان يقال ان علم الزوج والزوجة من حالهما عدم الاجتماع فالحمل من الثانى الواقع بعد الطهر الثانى والافمن الزوج بحكم الولد للفراش بل يمكن ان يقال لا يمكن ان لا تعلم الزوجة حالها من حيث الاجتماع مع الحمل وعدمه ووقوعه ودفعه ابتداء ندره على ندره فاصل الاجتماع احتمالى كلاً لافى المرأة المخصوصة فانه تعلم بالاجتماع وعدمه فمع الاجتماع يلحق بالزوج ومع عدمه يلحق بالواطىء.

و كيف كان فلو ادعى فى الولد المنعقد بالوطء كان الولد مع تحقق الشرايط

ايضاً بصاحب الفراش وبدونه فان كان لواحد بينة فقط فله و ان كان مع الكل فللمراجع منها ومع التساوى فالقرعة فالمراد بالفراش صاحب الفراش وح يتصور فيه الشراكة الموجبة لللاحاق بحكم الشارع كما اذا وطء في فراشه في طهر واحد المسلم والنصراني ونحوهما فالفراش حقيقة لا يقع مشترك كما بين اكثر من واحد لكنه مع الزعم بانها زوجته كان الفراش فراشه ايضاً خيالاً .

و في المسالك بعد قوله و يلحق النسب قال يتحقق اشتراك الفراش بما ذكره سابقاً من الامثلة من كونها زوجة لاحدهما ومشتبهة على الاخر او مشتبهة عليها انتهى .

فقوله يتحقق اشتراك الفراش صريح في ان معنى الاشتراك بتحقق الوطء من المتعدد فان معنى الاشتراك كونه للجميع غاية الامر للزوج حقيقه و غيره اعتقاداً وزعماً بان الفراش له ولذا لم يكن زناً .

وبالجمله اذا وقع الوطء المتعدد و ان كان بينهما زان فله الحجر والا فيلحق بغير الزاني على تفصيل قد عرفت كما قد عرفت ان هاهنا مقامان قد خلط فيهما ومسألة الزنا مقام التعدى والمصيان في الدخول على زوجة الغير من دون الرضا من احدهم .

ففي مثل ذلك مقتضى قاعدة الولد للفراش حصول الولد لصاحب الفراش اى الزوج حتى في الطهر بعد الحيض الذى قد يعلم كونه لغير الزوج بل اطلاق قوله ^{الظاهر} للعاهر الحجر يشمل صورة الظن بكون الولد للزاني فلا يكون الحجر في صورة العلم بان الولد ليس له بل يعم صورة الظن بانه له بل ظاهر قوله للزاني كونه منه ومع ذلك قال له الحجر

و كيف كان فحكم بمقتضى القاعدة بان الولد لصاحب الفراش وان الشارع جعل ولد الزنا في هذه الصورة طاهراً بل من ظاهر بعض الاخبار الظاهرة بكون الولد لصاحب الفراش قد يظن بكون الولد من الغير ومع ذلك الحقه بصاحب

الفراش وقد مر سابقا فى خبر صيقل فراجع فجعل فى هذه الاخبار الامة التى كانت عند الثالث فراشا له

وقد عرفت ما فيه وليس الامن حيث امر الشارع بجواز وطئها ذاتا وان لم يجز لعدم الاستبراء فهى ملحق بالفراش والولد ملحقا به وان لم يعلم بكون الولد من الاخيرة الواقعة عند الثالث فالولد عن زنا او قريب منه من حيث العصيان ولكن ملحق بالفراش الذى عند الثالث فلا يشمل ذلك الوطاء الواقع اشتباها فلا يلحق الا مع الشرائط الثلاثة الدخول وكون الوضع بقدر ستة اشهر وعدم التجاوز عن اكثر حد الحمل وهو السنة والا فيكون لصاحب الفراش

وكذا لو زنى بها فى حال العدة الرجعية او العقد عليها مع علمه بانه بالدخول عليها كانت محرمة عليه ابدأ فان وطئها زنا وحرام وبالدخول حملت منه ﴿هذا﴾ كله ﴿اذا لم يكن لاحدهم بينة﴾ او كان لكل منهم بينة ولا مرجح ، والا حكم بها لمن كانت له البينة ولا يخفى صعوبة اقامة البينة اى شهادة العدول بل يمكن جعلها من المحالات حيث ان البينة شهادة عدلين ولا يتحقق لهما الا بالرؤية ومع الرؤية ينسبها المدعى بكونه غير زوجته .

فمضافا الى القطع بعدم وجودها فى حال الوطاء لا يتحقق الوقوع لحصول العلم فمن وجود الشهود يلزم عدم الوقوع نعم فى الزنا امكن ذلك حيث لا يكون دائر مدار الشهود بل يحصل ولو مع وجوده لعدم اعتناؤه بالشهود واما فى الشهادة على كون وطئه على الاشتباه بزوجه ونحوه فهو غير ممكن وما يكون ممكنا شهادتهما بعد العمل بكون الواطىء صحيح العمل و يكون متقيا غير فاعل للعمل القبيح وهو عين دعوى الواطىء بلا شهود تأمل خصوصا فى تعارض البينتين ﴿ و ﴾ كيف كان فـ ﴿ سيلحق النسب بالفراش المنفرد ﴾ و لو شبهة والانفراد فى مقابل المتعدد وهو واضح اذ قد يكون الواطىء واحدا سواء كان فى الزنا او الشبهة فيقطع الوطاء الملحق بالنسب او الزنا بالفراش المختص بالزوج وحده

وبالجملة الفراش المنفرد عبارة عن انفراد الواطيء بخلاف الغير المنفرد فيكون الواطيء متعدداً .

وبالجملة ليس معنى الانفرد اختصاص الوطاء بصاحب الفراش من غير وطاء لغيره فانه حينئذ لانزاع اصلا بل معنى الانفراد حصول وطاء واحد ايضاً من غير الزوج فانه حينئذ يكون الواطيء شبهة منفرداً والحاصل في الفراش المختص بالزوج قديقع وطاء عليه من واحد غير الزوج واخرى من متعدد من غير الزوج فالانفراد باعتبار الواطيء وعدمه .

﴿و﴾ اما ﴿الدعوى المنفردة﴾ وتتحقق بالنسبة الى صبي مجهول النسب كما اذا ادعى رجل ان هذا الطفل ابني من دون معارض له فالظاهر ان القول قوله ويقبل منه اذا لا يدعيه آخر كما هو الفرض قال السيد في عروته : اذا كان الصبي في يدا أحدهما فادعاه الآخر فالظاهر تقديم قول ذى اليد ولكن ربما يستشكل بانصراف أخبار اليد عن المقام انتهى ﴿وبالفراش المشترك﴾ بين اثنين فصاعداً ﴿والدعوى المشتركة﴾ لمجهول النسب بين اثنين أو أزيد ﴿و﴾ لكن المشترك ﴿يقضى فيه بالبينة ومع عدمها﴾ أو تعارضها ﴿بالقرعة﴾ خلافاً لمن عرفته من العامة .

قال في الجواهر ولا فرق عندنا بين الرجل والمرأة في ذلك ، فلو استلحقت ولداً فان لم ينازعها أحد لحق بها ، والا فلذات البينة ، فان لم تكن أوتعارضت فالقرعة ، وقدمر في كتاب النكاح والاقرار واللقطة جملة مما له تعلق في هذا الفصل انتهى .

والحمد لله اولاً وآخراً وصلى الله على محمد وآل محمد

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ كتاب الشهادات ﴾

وفي الجواهر ما هذا الفظه المستفيض في الكتاب والسنة ذكرها وذكر أحكامها
 جمع شهادة وهي لغة : الحضور ومنه قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر ، أوالعلم
 الذي عبر بعضهم عنه بالاعبار عن اليقين ، وشرعاً اخبار جازم عن حق لازم للغير
 واقع من غير حاكم ، وقد تقدم لنا في كتاب القضاء كلام في ذلك وأن المرجع
 فيها العرف الذي يصلح فارقاً بينها وبين غيرها من الاخبار ، ويأتي ان شاء الله .
 نعم في المسالك وغيرها « أن بالقيد الاخير يخرج اخبار الله ورسوله
 ﷺ والأئمة عليهم السلام واخبار الحاكم حاكماً آخر ، فان ذلك لا يسمى شهادة ، انتهى
 ﴿ وكيف كان فـ ﴿ النظر ﴾ يقع ﴿ في أطراف خمسة الاول في صفات
 الشهود ويشترط ستة أوصاف : الاول البلوغ ، فلا تقبل شهادة الصبي ﴿ غير المميز
 اجماعاً بقسميه ولا غيره ﴾ مالم يصر مكلفاً ﴿ في غير الدماء .
 وفي المسالك بعد قوله فلا يقبل شهادة الصبي قال قد اختلف الاصحاب في
 شهادة الصبي بعد الاتفاق على عدم قبول شهادة غير المميز ونقل جماعة منهم الشيخ
 فخر الدين الاتفاق على عدم قبول شهادة من دون العشرة والخلاف فيمن زاد عن
 ذلك فالمشهور بينهم عدم قبول شهادته مطلقاً الا في الجراح والقتل واما عدم القبول
 في غيرهما فلمعموم قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم ولفظ الرجال

لا يقع على الصبيان ولان الصبى لا يقبل قوله على نفسه فاولى ان لا يقبل قوله على غيره بالشهادة انتهى .

ولا يخفى ما فى الاستدلال بقوله من رجالكم فان الرجال فى مقابل النساء كقوله عليه السلام لا يجوز لبس الذهب والحريير للرجال فيقع الكلام فى ان عموم الرجال يشمل ابناء عشرة سنين او لا غاية الامر ادلة البلوغ فى تعلق الاحكام بخرج الصبيان ولازمه عدم القبول مطلقا الا ما خرج بالدليل فدل الدليل فى القبول فى القبل اذا بلغ عشراً كما اشار اليه بقوله عليه السلام وقيل : تقبل مطلقاً اذا بلغ عشراً وهو متروك عليه السلام وفى الجواهر بل اعترف غير واحد بعدم معرفة القائل به وان نسب الى الشيخ فى النهاية ، ولكنه وهم انتهى قد عرفت اختلاف الاخبار فى معيار البلوغ راجع ج ٢٧ ص ٣٥١ وفى ج ١٤ ص ١١ .

والمسألة مشكله تارة من حيث اصل معيار البلوغ واخرى من حيث التبعض فيما يقبل كالجراح والقتل فتقبل شهادته ان كان له عشر سنين دون الاقل منه ولا يقبل فى غيره مع انه ان صحت الشهادة فيهما صحت فى غيره والا فلا تصح مطلقا فانه ان كان لاحتمال الكذب لعلمهم بعدم عقابهم قبل التكليف فيكون ذلك فى الشهادة فى القتل والجراح ايضا مع ان الغالب ان يكون الصبيان مجتمعاً فى مكان وبقع منهم على بعضهم الجراح بل القتل فتقع شهاداتهم على الكذب خلاصا للقاتل او الجراح او اخذ آله فالحق عدم الاعتبار بقولهم اولاً من حيث عدم العدالة لهم وهى لو لم تكن لم تصح فى البالغين فضلا عن الصبيان فضلا عما دون العشر مطلقا وفى العشر ايضا فيما يمكن التحقيق التام من القرائن او الكبار فاذا انحصر طريق العلم بقول الصبيان .

فلا مناص عن القبول اجمالا وذلك لما ورد من الاخبار الدالة عليه مثل قول أمير المؤمنين عليه السلام فى خبر طلحة ابن زيد « شهادة الصبيان جائزة بينهم ما لم يتفرقوا أو يرجعوا الى أهلهم » بل فيه ايضا دلالة على عدم حجية قولهم من حيث

انه عليه السلام قيده بعدم تفرقتهم وذلك لاجل امكان الصدق قبل التفرقة بخلاف بعدها والرجوع الى آباءهم وامهاتهم فانهم قد ارجعهم عن شهادتهم الصدق ولقنهم الكذب لجلب نفعهم اما فراراً عن الضمان واما اخذاً للدية وعلى اى حال عند الرجوع الى اهلهم لا يبقون على صدقهم بخلاف عدم التفرقة والا فلو كان قوله فى الجراح قبل فكان فى القتل قبل ايضا ولما كان الوجه فى التقييد بعدم التفرقة واسوء حالاً منه خبر ابى ايوب الخراز سألت اسماعيل بن جعفر متى تجوز شهادة الغلام فقال : اذا بلغ عشر سنين قال : قلت : ويجوز أمره ؟ فقال : ان رسول الله صلى الله عليه وآله دخل بعائشة وهى بنت عشر سنين ، وليس يدخل بالجارية حتى تكون امرأة ، فاذا كان للغلام عشر سنين جاز أمره وجازت شهادته .

والمسألة مشكلة من حيث تميز البلوغ لاختلاف الروايات ولما ورد فى العشر ايضا من حيث الوصية والفرق بينهما وبين غيرها ايضا مشكل و كما ورد فى هذه الرواية فانها كانت مردودة من حيث عدم الفرق بين الرجل والمرأة فان المتواترة صريحة فى الفرق بين الرجل والمرأة فى البلوغ فان النسوان اذا دخلن فى العشر جاز امرهن والرجال خمسة عشر او اربعة عشر او غير ذلك على الخلاف وفى هذه الرواية لم تفرق بينهما اصلاً هذا كله مضافاً الى ضعفهما كما عرفت وبمثل هذه الاشكالات ايضا اورد فى الجواهر على ما عن عليه السلام و ابى ايوب الخراز بقوله والخبران - مع ضعف سندهما ولا جابر - محتملان للحمل على الصورة الآتية ، على أن الثانى منهما لم يسند الى معصوم ، بل لا يخفى عليك ما فى متنه ، فان حكم الرجل والمرأة لا يجب أن يكون واحداً فى كل شىء الا ترى الى الامر الذى جعل جامعاً فان صاحب العشر سنين من الرجال لا يتأتى منه النكاح غالباً ، ومع ذلك كله معارضان بالنصوص الكثيرة الدالة على اعتبار البلوغ فى قبول شهادة الصبيان التى تحملوها حال الصغر وعلى عدم قبول شهادتهم الا فى القتل كما استسمع ولا ريب فى رجحانها عليها من وجوه: منها سلب عباراته حتى أنه لا يقبل اقراره على نفسه ومنها عدم الوثوق بقوله ، لعلمه بعدم مؤاخذته على الكذب ، ولعل حملهما على ارادة

بيان امكان جواز امر الغلام بالعرش لاحتلام ونحوه أو في الجملة ولومن الدماء أولى انتهى .

وهو في محله اجمالاً خصوصاً فيما لم يفرق بين الرجال والنساء واشكل منه جواز امر الصبيان وقبول شهادتهم في القتل والجراح فيما دون العشر كما هو مقتضى اطلاق المجوزين بل اطلاق الروايات في الصبيان في الشهادة والقتل ﴿و﴾ لاجل ذلك .

قال فقد ﴿اختلفت عبارات الأصحاب في قبول شهادتهم في الجراح والقتل﴾ تبعاً لاختلاف النصوص ﴿فروى جميل﴾ في الحسن كالصحيح ﴿عن أبي عبدالله عليه السلام﴾ تقبل شهادتهم في القتل ويؤخذ بأول كلامهم ﴿قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام : تجوز شهادة الصبيان ، قال : نعم في القتل ، يؤخذ بأول كلامه ولا يؤخذ بالثانية ﴾ وعمله روى محمد بن حمران عن أبي عبدالله عليه السلام ﴿ أيضاً بطريق فيه العبيدي عن يونس قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن شهادة الصبي ، قال : فقال : لا الا في القتل يؤخذ بأول كلامه ، ولا يؤخذ بالثاني ﴾ .

ولا يخفى ان اطلاقات الروايات في الصبي في القتل والجراح يشمل مادون العشر ولذا حكى المصنف الاطلاق في قوله ﴿ وقال الشيخ في النهاية : تقبل شهادتهم في الجراح والقصاص وقال في الخلاف : تقبل شهادتهم في الجراح ما لم يتفرقوا اذا اجتمعوا على مباح ﴾

وفي الجواهر بل اقتصر غير واحد كالمصنف في النافع وغيره على الجراح ، بل هو معقد اجماع محكي الخلاف والانتصار بل والغنية ، لكن زيد فيها الشجاج ، كما زيد في محكي المقنعة والمراسم والجامع ، نعم عن النهاية كما سمعت والسرائر والوسيلة الشجاج والقصاص ، ويمكن اتحاد المراد في الجميع بدعوى ارادة ما يشمل القتل من الجراح والشجاج وبالعكس ، خصوصاً بعد النظر الى استدلال من عبر بالجراح بنصوص القتل كما عن الانتصار الغنية الا أنه في التحريز

والدروس قد صرح باشتراط أن لا يبلغ الجراح النفس انتهى
قال في الخلاف ما هذا لفظه تقبل شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح
ما لم يتفرقوا اذا اجتمعوا على امر مباح كالرمي وغيره وبه قال ابن الزبير ومالك
وقال قوم انها لا تقبل بحال لا في الجراح ولا في غيرها تفرقوا او ام يتفرقوا ذهب
اليه ابن عباس وشريح والحسن البصرى وعطا والشعبي وفي الفقهاء الاوزاعي
والثوري وابن ابي ليلى وابو حنيفة واصحابه والشافعي .

[دليلنا] اجماع الفرقة واخبارهم وعليه اجماع الصحابة انتهى

قد عرفت الاشكال في المقام من حيث عدم الاعتبار بقول الصبيان خصوصا في
اطلاق الروايات والفتوى الشاملة لاقل من العشرة حتى يشمل مثل الستة والخمسة
وفي المسالك ما هذا لفظه ثم اختلف القائلون بقبول شهادتهم في هذا النوع
في الجملة في شرايطه فالمستفاد من النصوص اشتراط امر واحد وهو ان يؤخذ
باول كلامهم مع الاختلاف دون باقيه وزاد المصنف وجماعة اشتراط بلوغ منهم
العشر وان لا يتفرقوا قبل اداء الشهادة وزاد المصنف في فع تبعا للشيخ كونه في
الجراح فيمكن ان لا يدخل فيها القتل وعلى تقدير دخوله بسببه اعم من كونه
بالجراح مع انه مورد النص وفي فع نسب اشتراط عدم التفرق الى الشيخ في الخلاف
مؤذنا بعدم ترجيحه وعذره واضح لعدم الدليل المقتضى لاشتراطه ولكن يرد مثله
في اشتراط اجتماعهم على المباح فانه لا دليل عليه ولا تكليف في حقهم ولو اريد
المباح بالنسبة الى غيرهم من المكلفين لم يكن لتخصيصه وجه بل ينبغي اشتراط
باقي شرائط قبول الشهادة من ترك المحرمات على المكلف والقيام بالواجبات
عليه وملازمة المروءة وبالجملة شرائط الشاهد عدا التكليف وهذا بعيد في حق
الصبي لعدم وجوب شيء في حقه وتحريمه فلا يعد تركه وفعله قادحا واما
اشتراط بلوغ العشر فليس عليه دليل صالح الا رواية موقوفة تأتي ولو ابدل هذا
الشرط بالتميز لكان اولى حيث ان غير المميز لا يصلح للشهادة ولا يميز ما يشهد

به سواء بلغ العشر ام لا كما ان التميز قد يحصل قبل العشر الا ان يثبت الاجماع على اشتراط بلوغ العشر على وجه يكون حجة فيكون هو الحجة لكن اثبات ذلك بعيد انتهى

وكيف كان فلا بد من القبول في مقام الضرورة وعدم مناص الا عن قول الصبيان كما اذا قتل او حرج و لم يكن للشهادة الا الصبيان بحيث لو لم يعتبر ولم يعتم بشهاداتهم لانهدر الدم ولم يثبت فضاع حق القصاص بل ظاهر بعض النصوص قد دل عليه كالخبرين في المتن و اذا جاز في القتل جاز في الجراح بطريق اولي و كذا خبر السكوني عن الصادق عليه السلام انه عليه السلام دفع الى أمير المؤمنين عليه السلام ستة غلمان كانوا في الفرات فغرق واحد منهم فشهد ثلاثة منهم على اثنين أنهما غرقاه ، و شهد اثنان على الثلاثة أنهم غرقوه فقضى بالدية ثلاثة أخماس على الاثنين وخمسين على الثلاثة .

وكيف كان فالمسألة مشككة من حيث عدم العدالة وعدم البلوغ واطلاق الشامل للاقل من العشرة فلا بد من بلوغ العشر وبقاء الاجتماع منهم لكن الظاهر عدم الاشتراط على كون الاجتماع على المباح لعدم مدخلية ذلك في حصول الظن **﴿ والتهجم على الدماء بخبر الواحد خطر ، فالاولى الاقتصار على القبول في الجراح ﴾** بناء على ارادة ما لا يشمل القتل من الجراح كما هو الظاهر **﴿ بالشروط الثلاثة : بلوغ العشر وبقاء الاجتماع اذا كان على مباح ﴾** تغيرهم كالرمي ونحوه **﴿ تمسكاً بموضع الوفاق ﴾** من قبول الشهادة والافقيه اشكال

وفي الجواهر قال اللهم الا ان يقال : ان مقصود المصنف طرح النصوص والر جوع الى الاجماع ، والمتيقن منه الجراح بالشروط الثلاثة ، اذ قد عرفت اختلاف الاصحاب في التعبير عن ذلك ولعل ذلك ايضاً الوجه في ما سمعته من التحرير والدروس ضرورة عدم انحصار الدليل في النصوص المزبورة بل يمكن طرحها والر جوع الى اجماع الاصحاب والمتيقن من جهة الاختلاف المزبور

الجراح مع الشروط الثلاثة انتهى

ولا يخفى ما فى طرح النصوص والرجوع الى الاجماع والاولى هو العمل بالنصوص فى الجراح بل القتل والاقتصار بهما لمقام الضرورة لخصوص الجراح فان كونه متيقناً غير معلوم مع ان الجراح قد يؤدي الى القتل ثم ان المتيقن هو الاختصاص بالصبي دون الصبية كما فى الجواهر

الوصف * الثانى : كمال العقل ، فلا تقبل شهادة المجنون * المطبق * اجماعاً * .

وفى الجواهر بقسميه بل ضرورة من المذهب أو الدين على وجه لا يحسن من الفقيه ذكر ما دل على ذلك من الكتاب والسنة .

* أما من يناله الجنون أداراً فـ * هو كالمطبق حال جنونه نعم * لا بأس بشهادته فى حال افاقته * لاندرجاه فى الادلة حينئذ كتاباً وسنة * لكن بعد استظهار الحاکم بما يتيقن معه حضور ذهنه واستكمال فطنته *

وفى الجواهر والاطرح شهادته بلاخلاف أجده فى شىء من ذلك بل ولا- اشكال بل صريح كشف اللثام اعتبار ذلك حال التحمل والاداء ، وفيه ان المعتبر الثانى ان العدالة والضبط والתיقظ نرفع القدر فيه وان كان قد تحملها فى حال جنونه مضافاً الى تناول اطلاق أدلة قبولها له .

* وكذا من يعرض له السهو غالباً فربما سمع الشىء وانسى بعضه فيكون ذلك مغيراً لفائدة اللفظ وناقلاً لمعناه * كما شاهدناه فى بعض الاولياء * فحينئذ يجب الاستظهار عليه حتى يستثبت ما يشهد به * على وجه يطمئن الحاکم بعدم غفلته فى ما شهد به

* وكذا المغفل الذى فى جبلته البله فربما استغلط لعدم تفتنه لمزايا الامور * تفاصيلها ويدخل عليه الغلط والتزوير من حيث لا يشعر

فـ * الاولى * بل الواجب * الاعراض عن شهادته ما لم يكن * المشهود

به من ﴿ الامر الجلى الذى يتحقق الحاكم استنبات الشاهد به وانه لا يسهو فى مثله ﴾ وفى الخبر عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام فى قوله تعالى «ممن ترضون من الشهداء» قال : «ممن ترضون دينه وأمانته وصلاحه وعفته وتيقظه فى ما يشهد به وتحصيله وتمييزه فما كل صالح مميز محصل ولا كل مميز صالح»

الوصف ﴿ الثالث : الايمان ﴾ بالمعنى الاخص الذى هو الاقرار بامامة الائمة الاثنى عشر عليهم السلام الذين اشار اليها عزم من قائل بقوله ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً فى كتاب الله بداهة انه تعالى لم يرد بذلك شهور اثنى عشر كالمحرم وذى القعدة وذى الحجة الخ لانه معلوم للنسوان والصبيان والمجانين ولم يكن الله فى اثبات لهم بل المراد بهذه الشهور الائمة الاثنا عشر تدبر فان الدنيا زمان التدبر لا القبر الذى يقول فيه رب ارجعون لعلى اعمل صالحاً فيما تركت افلا ترى ان الشهور القمرية عند الكل اثنا عشر فلا اختصاص بالله فاما معنى قوله تعالى عند الله فما معنى لاختصاص ذلك بالله فليس المراد بها شهوراً قمرية بل شهور ارضاء القمر منها نوراً فهم المراد بقوله تعالى اثنا عشر شهراً فهم السبب لخلق الشهور القمرية فلولا هم لم يخلق الافلاك وما فيها وبالاقرار بهم تصح الشهادة

ولذا قال ﴿ فلا تقبل شهادة غير المؤمن وان اتصف بالاسلام لاعلى مؤمن ولا على غيره ﴾ الاماستعرف ﴿ لا تصافه بـ ﴾ الكفر كما فى الجواهر فضلا عن ﴿ الفسق والظلم المانع من قبول الشهادة ﴾

وفى الجواهر ايضا ما هذا لفظه بلا خلاف أجده فيه بل عن جماعة الاجماع عليه بل لعله من ضرورى المذهب فى هذا الزمان للاصل بعد اختصاص اطلاقات الكتاب والسنة ولو للتبادر وغيره بالمؤمن ، خصوصاً نحو « رجالكم » « ممن ترضون » بناء على المعلوم من مذهب الامامية من اختصاص الخطاب بالمشافهين دون غيرهم ، وليس المخالف بوجود فى زمن الخطاب ولو سلم العموم فقد عرفت الخبر المفسر لقوله تعالى : « ترضون » برضا دينه ولا ريب فى كونه غير مرضى الدين

هذا كله على القول باسلامه أما على القول بالكفر كما هو مذهب جماعة قد حكي بعضهم الاجماع عليه فلا اشكال في عدم قبول شهادته لكفره فلا يدخل في اطلاق ما دل على شهادة المسلم ، ولو سلم فهو معارض باطلاق ما دل على عدم قبول شهادة الكافر ، بناء على ان اطلاق الكفر عليهم لكونهم كفاراً حقيقة او لجرى ان احكامهم عليهم التي منها عدم قبول الشهادة ، ولو سلم التعارض فالرجوع الى الاصل متعين .

كل ذلك مضافاً الى ما ورد في النصوص من لعن المخالفين والدعاء عليهم وأنهم مجوس هذه الامة وشر من اليهود والنصارى وانهم لغير رشفة وبالجملة لا يمكن احصاء وجوه الدلالة في النصوص على عدم قبول شهادتهم : منها اطلاق الكفر ، ومنها الفسق ، ومنها الظلم ، ومنها كونهم غير رشفة ، ومنها رد شهادة الفحاش وذى المخزية في الدين ، ومنها ممن ترضون دينه وأمانته ، ومنها اعتبار العدالة التي قد ذكر في النصوص ما هو كالصريح في عدم تحققها في مخالفى العقيدة الى غير ذلك من النصوص الظاهرة بل الصريحة عند متبعي آثارهم والعارفين بلسانهم ولحن خطابهم ورمزهم ، وخصوصاً في الأمر المخالف للثقية اذا أرادوا الجمع بينها وبين الواقع انتهى

ولقد اجاد وان كان الحكم بالكفر في غاية البعد بالنسبة الى عوامهم والبعد كله في حق علمائهم فان الامر لهم في غاية الوضوح فانهم اشتبهوا الامر على ملتهم وعوامهم فيكونون تابعاً لعلمائهم ويتبعونهم ويعتقدون بان خلافة الخلفاء مقتضى مذهبهم فبذلك يرجع كلام المسالك

قال بعد قوله الايمان الخ ما لفظه ظاهر الاصحاب الاتفاق على اشتراط الايمان في الشاهد وينبغي ان يكون هو الحججة واستدل المصنف عليه بان غيره فاسق وظالم من حيث اعتقاده الفاسد الذي هو من اكبر الكبائر وقد قال تعالى ان جائكم فاسق بنياً فتبينوا وقال تعالى ولا تتركوا الفاسق انما يتحقق

بفعل المعصية المخصوصة مع العلم بكونها معصية اما مع عدمه بل مع اعتقاد انها طاعة بل من امهات الطاعات فلا ولا امر المخالف للحق في الاعتقاد كك لانه لا يعتقد المعصية بلا زعم ان اعتقاده من اهم الطاعات سواء كان اعتقاده صادراً عن نظر ام تقليد ومع ذلك لا يتحقق الظلم ايضاً وانما يتفق ذلك ممن يعاند الحق مع علمه به وهذا لا يكاد يتفق وان توهمه من لاعلم له بالحال والعامه مع اشتراطهم العدالة في الشاهد يقبلون شهادة المخالف لهم في الاصول ما لم يبلغ خلافه حد الكفر او يخالف اعتقاده دليلاً قطعياً بحيث يكون اعتقاده ناشياً عن محض التقصير والحق ان العدالة يتحقق في جميع اهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم ويحتاج في اخراج بعض الافراد الى الدليل وسيأتي في شهادة اهل الذمة في الوصية ما يدل عليه وعلى ما ذكره المصنف من فسق المخالف فاشتراط الايمان بخصوصه مع ماسيأتي من اشتراط العدالة لاحاجة اليه لدخوله فيه انتهى

ومحصل كلامه يرجع الى عدم حصول الكفر من حيث كون عصيانهم في امر الخلافة ناش من عقيدتهم ذلك فلا يكون كفوفاً فان قوام الكفر بالعناد مع وضوح الحق لهم وليس كذلك حال عوامهم وهو غير بعيد ويؤيده معاشره الائمة واصحابهم فيهم ومعهم ويترددون في مجالس الائمة والاستفادة عنهم عليه السلام ولم يعلم منهم الحكم بكفرهم ونجاستهم بل على النجاسة قد يشكل الامر على اهل الاسلام من زمانهم الى زماننا هذا بل فيهم اشخاص على مذهبهم صحيح العمل وان كان فاسداً على مذهب الامامية كوضوئهم وصلواتهم الفاسدة عند ناقطعا

و كيف كان فقد عبر عن عبارته في الجواهر بغرائب الكلام فقال ما هذا لفظه؟ وهو من غرائب الكلام المخالف لظاهر الشريعة وباطنها، اذ من ضرورة المذهب عدم المعذورية في أصول الدين التي منها الامامة، بل ما حكاها من العامة لا يوافق ما ذكره، ضرورة المخالفة في الفرض للدليل القطعي الناشئ عن تقصير، ومن الغريب دعوى معذورية الناشئ اعتقاده عن تقليد، وبالجملة

لا يستأهل هذا الكلام رداً، اذ هو مخالف لأصول الشيعة، من هنا شدد النكير عليه الأردبيلي، وفي كشف اللثام أنه من الضعف بمكانة انتهى وكيف كان فالحكمم بالكفر مشكل لذلك ومن حيث عدم تعبير الأئمة بالكفر في مدة معاشرتهم معهم وكيف كان فلا عذر لعلمائهم مع صراحة آية التبليغ في ذلك وقرائن كثيرة دالة عليه والعامه حملوا التبليغ على تبليغ الاحكام والمسائل مع انه لا مورد لذلك اصلا خصوصا بعد اتمام اعمال الحج وعزم النفر الى اوطانهم بحيث لا ينفعهم المسائل في هذا الحال ولم يكن موردها بل لا يجوز للحكيم على الاطلاق في هذا المكان المشرف الى هلاكة الناس من العطش في فصل الصيف وحرارة الهواء المنجرة الى موت الاطفال والنساء

ومضافا الى ان ترك المسائل من النبي لا يوجب الخوف من الناس حتى هدده تعالى بقوله والله يعصمك من الناس وبقوله وان لم تفعل فما بلغت رسالته والنبي ﷺ في مدة عمره ﷺ كان شغله تبليغ الاحكام من غير خوف فمن اى شىء خاف حتى بشره الله بالعصمة من شرور الناس ألا تفكر وا في ذلك ومن اجل ذلك لا عذر لعلمائهم اصلا .

وكيف كان فالحكمم بالكفر مشكل نعم لا اشكال في كفر النواصب الذين يظهرون العداوة والسب على الأئمة .

قال في الجواهر ما هذا لفظه ولعل من ذلك ما في الصحيح «قلت للرضا عليه السلام رجل طلق امرأته واشهد شاهدين ناصبيين، قال: كل من ولد على فطرة الاسلام وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته» اذ من المعلوم عدم ارادته بذلك بيان قبول شهادة الناصب الذي هو كافر بلا خلاف ولا اشكال، بل قوله عليه السلام: «كل من ولد على فطرة الاسلام» الى آخره كالصريح في ارادة الشيعة ولو بضميمة قولهم ﷺ: «ما على فطرة ابراهيم غيرنا وغير شيعتنا» على أن معرفة الصلاح في نفسه لا يكون الا في الشيعة، بخلاف المخالفين الذين هم عين الفساد انتهى .

اقول ما افاده غير خفى ولكن الحكم بالكفر على من اظهر الشهادتين بعيد اذ الاسلام عبارة عن شهادتين وبذلك يحكم عليه باحكام الاسلام وان لم يكن من اهل النجات كفسقة الشيعة حيث يعذبون بمقدار معاصيهم وظاهر الصحيح فى مقام الجواب بقوله عليه السلام كل من ولد على فطرة الاسلام هو ما ذكر وان الناصبى وان اظهر العدواة على الائمة .

وفى بعض الاخبار هو انجس من الكلاب راجع الى خبث الباطن لا الكفر الموجب للنجاسة فهو نظير قوله عز من قائل انما الخمر والميسر رجس ولا منافاة بين خبث الباطن واصلاح الظاهر نعم هم افسق الفسقة ولا يتحقق العدالة فيهم بحيث يقبل شهادتهم لكنه قد يشكل بان انكار الضرورى موجب للكفر والضرورى فى الاسلام بمثل انكار الولاية .

قال فى الخلاف لا يجوز قبول شهادة من لا يعتقد امامة الائمة الاثنى عشر ولا منهم الامن كان عدلا يعتقد العدل والتوحيد ونفى القبيح (القبايح) عن الله تعالى ونفى التشبيه ومن خالف فى شىء من ذلك كان فاسقا لا تقبل شهادته وقال الشافعى اهل الآراء على ثلثة اضرب منهم نخطيه ولا نفسقه كالمخالف فى الفروع فلا ترد شهادته اذا كان عدلا ومنهم من نفسقه ولا تكفروه كالخوارج والرافض نفسقهم ولا تكفروهم ومنهم من تكفروه وهم القدرية الذين قالوا بخلق القرآن ونفى الرؤية وازافة المشية الى نفسه وقالوا انا نفعل الخير والشر معاً فهؤلاء كفار ولا تقبل شهادتهم وحكمهم حكم الكفار وبه قال مالك وشريك واحمد بن حنبل وقال ابن ابى ليلى و ابو حنيفة لا ارد شهادة احد من هؤلاء والفسق الذى ترد به الشهادة ما لم يكن على وجه التدين كالفسق بالزنا والسرقة وشرب الخمر فاما من تدين به واعتقده مذهباً ودينياً يدين الله به لم ارد شهادته كأهل الذمة عنده فسقوا على سبيل التدين ، وكذلك أهل البغى فسقوا عنده فوجب أن لا ترد شهادتهم - دليلنا - اجماع الفرقة وأخبارهم ولانه قد دلت الأدلة القاطعة على صحة هذه الاصول التى

أشرنا اليهما ليس هيهنا (هذا-خ ل) موضع ذكرها ، والمخالف فيها كافر (وإذا كان كافر-خ ل) والكافر لا تقبل شهادته انتهى

والانصاف ان روايات الواردة عن الائمة في لزوم الاجتناب عنهم وعدم الميل اليهم وايجاد البغض عليهم وانه لادين لمن مال اليهم بعد تصريح النبي بما يكون في كتب الفريقين بغيننا عن ذلك وان في الشاهد يعتبر العدالة قطعاً ومع عدم الاعتراف بالولاية للائمة الاثني عشر لعدالة لصاحبه فلا يقبل منه الشهادة بدونها وبدون الولاية فالشيعة في كل عصر وزمان من الائمة لا بدله من الاقرار امامه امام زمانه فمن مات في كل عصر من زمان الحضور معترفاً بامام حتى في تلك الازمنة كان مؤمناً امامياً عادلاً يقبل شهادته ولو كان مقرأً بامامة واحد او اثنين منهم حيث لم يكن امام في زمان امام حتى غير واحد كى يعترف به فالاثنا عشرى لا يكون الا في زمان حجة بن الحسن العسكري روى وارواح العالمين له الفداء .

ففي زمانه من اعترف بكلهم كان مؤمناً وفي زمان قبله عليه السلام كان معترفاً بامام هذا الزمان ولو كان الثالث او الرابع منهم وفي زمن الصادق عليه السلام من كان معترفاً بهم الى الباقر والصادق كان مؤمناً امامياً عادلاً يقبل منه الشهادة ولذلك لاعتماد بالواقفي والفظحي ونحوهما لوقوفهما على الامام في زمانه ولم يقبل قول الامام في الحجة بعده وافطح عبدالله ابن جعفر الصادق عليه السلام .

والفظحية هم القائلون الى الامامة الى زمان الصادق وبعده رجعوا الى ابنه عبدالله افطح ولم يقبلوا قول الصادق عليه السلام في الحجة بعده موسى عليه السلام فلم يكونوا المؤمنين .

والواقفية من وقف على امامة موسى عليه السلام ولم يقبلوا قول ابي الحسن الرضا عليه السلام في موت ابيه موسى عليه السلام ولذا قال عليه السلام ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلاً فالشيعة الاثني عشر من كان في زمان بعد زمان الحجة الثاني عشر وكذا من كان قبله في زمان من ادركه واحداً او اثنين الى آخر الحجة ومن ترك واحداً

من امام زمانه كان فاسقا قطعاً ومانعاً من قبول شهادته وسائر عباداته فضلاً عن عدم الولاية ففيهم مانعان لعدم القبول عدم الولاية والعدالة بل الاولى كافية بوحدها لعدم القبول ولو مع وجود العدالة فانها المانع القوى لعدم قبول الشهادة وسائر العبادات لمادل على عدم نفع الاعمال بحالهم ولو صلوا تمام عمرهم بين الركن والمقام وكيف كان فمع عدم الايمان لا يقبل الشهادة وان كان عادلاً للمر وايات الكثيرة مثل صحيحة البرز نظى عن ابي الحسن عليه السلام « فى قول الله عز وجل ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله » قال : يعنى من اتخذ دينه [رأيه] بغير امام من أئمة الهدى، وصحيحة محمد بن مسلم ، قال : « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول كل من دان الله بعبادة ويجهد فيها نفسه ولا امام له من الله فسعيه غير مقبول ، وهو ضال متحير والله شانىء لاعماله ، ومثله كمثله شاة ضلّت عن راعيها وقطيعها ، فهجمت ذاهبة وجائية يومها فلما جنها الليل بصرت بقطع مع غير راعيها - الى قوله : والله يا محمد من أصبح من هذه الامة لا امام له من الله جل وعز ظاهراً عادلاً أصبح ضالاً تائهاً وان مات على هذه الحال مات ميتة كفر ونفاق ، واعلم يا محمد أن أئمة الجور وأتباعهم لمعز ولون عن دين الله ، قد ضلوا ، وأضلوا فأعمالهم التى يعملونها كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف لا يقدرّون مما كسبوا على شىء ذلك هو الضلال البعيد ، ورواية عبدالله بن ابي يعفور ، قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : « انى اخالط الناس فيكثر عجبى من أقوام لا يتولونكم ويتولون فلاناً وفلاناً ، لهم أمانة وصدق ووفاء وقوم يتولونكم ليس لهم تلك الامانة ولا الوفاء والصدق ، فاستوى أبو عبدالله عليه السلام جالساً فاقبل على كالعضبان ، ثم قال : لادين لمن دان الله بولاية امام جائر ليس من الله ، ولا عيب [عقب خ - ل] على من دان بولاية امام عادل من الله قلت لادين لا وائلك ولا عيب على هؤلاء ؟ قال : نعم لا دين لا وائلك ولا عيب على هؤلاء ثم قال : ألا تسمع لقول الله عز وجل « الله ولى الذين آمنوا يخزجهم من الظلمات الى النور » يعنى ظلمات الذنوب الى نور التوبة والمغفرة بولايتهم كل امام عادل

من الله وقال «والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات»
انما عنى بهذا أنهم كانوا على نور الاسلام ، فلما أن تولوا كل امام جائر ليس
من الله خرجوا بولايتهم من نور الاسلام الى ظلمات الكفر ، فأوجب الله لهم مع
الكفار ، فأولئك أصحاب النارهم فيها خالدون ، الى غير ذلك مما هو كثير وهذا
المقدار يكفى فى المقام .

وبالجمله لا يكون فى الاخبار ما يدل بالكفر ظاهراً لكون ذلك موجبا للعسر
والحرج والضرر فالحكم بطهارتهم قوى وان كان بحكم الكفار فى شدة العقاب
والعذاب الدائم نعم الانصاف انهم وان كانوا ظاهراً من المسلمين لكن الظاهر من
الاخبار ان ذلك منجر عند الموت الى الكفر بل هو صريح رواية ابن مسلم راجع
وتأمل فيها ثم انه اذا لم يقبل شهادة اهل السنة فلا يقبل شهادة اهل الكتاب بطريق
اولى الا فى مقام الوصية فيما لم يكن مؤمنين عادلين وقد اشار بقوله ﴿ نعم تقبل
شهادة الذمى خاصة فى الوصية اذا لم يوجد من عدول المسلمين من يشهد بها ﴾
وفى الجواهر ما زجا لعبارة المصنف قال للكتاب والسنة والاجماع بقسميه
كما فصلنا ذلك فى كتاب الوصايا انتهى .

﴿ ولا يشترط ﴾ فى ذلك ﴿ كون الموصى فى غربة ﴾ كما عن المتأخرين
وظاهر أكثر القدماء ، بل لعل قول المصنف هنا كالمحكى عن التحرير انتهى
﴿ وباشتراطه ﴾ اى باشرط الغربة ﴿ رواية مطرحة ﴾ .

ولا يخفى ان صريح الآية الواردة فيه والروايات كون الموصى فى الغربة
والسفر فالاشتراط به قوى مضافا الى ان الشاهد يلزم كونه من المسلمين الا فى
مقام الضرورة التى يدور الامر بين كون اهل الذمة شاهدا وبين ذهاب حق مسلم
وحيث ان الثانى كما ترى وان الاول ليس فى حال التمكن من المسلمين بان
يكون فى الحضر فلا جرم يكون فى السفر والغربة فيجوز الاشهاد من اهل الذمة
ممن كانا عادلين عند اهلها فالاشكال فى اشتراط حال السفر كما ترى فالاولى

نقل الآية والروايات .

اما الآية فقوله تعالى « شهادة بينكم اذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوى عدل منكم أو آخران من غيركم ان أنتم ضربتم في الارض فأصابتكم مصيبة الموت » فان قوله تعالى ضربتم في الارض صريح في ان ذلك في السفر والغربة وحال الاضطرار الذي لم يوجد احد من المسلمين واما كون الآخران من اهل الكتاب لم تكن الآية مقيدة باهل الكتاب فالاولى اثبات كون المراد بهما هو الذميان دون الحربى والمنكرين للرب تعالى .

ومن العجيب احتمال نسخ السفر فانه في غاية البعد والتمسك به بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم في غاية الفساد فان الآية في مقام الطلاق والفرق بينه وبين المقام لا يخفى على ذى مسكة اذ مقام الطلاق مقام الاختيار والارادة والميل ويكون شرطه سماع عدلين وكان في الغالب في منظر عند كثير من ارحام الطرفين والمطلق والشاهدين والكل من المسلمين واى ربط بوقوع الموت بلا ارادة واختيار ومجيئه في كل مكان وزمان و سفر و حضر سواء كان عند ارحامه واقربائه اولاً بل في مكان وحده وغربة وبعيدة عن الجميع فلا جرم ليس له مناص ان لم يكن عنده احد بان استشهد شاهدين صالحين من اى شخصين يحضران عنده فمقام الاضطرار اجنبى عن مقام الاختيار بجهات كثيرة .

فمضافا الى بعد النسخ وبطلان القياس كان الفرق بينهما غير خفى واعجب مما ذكرنا تصريح الآية بوقوع الموت في السفر بقوله ان أنتم ضربتم في الارض نعم ما يمكن ان يقال في الآية عدم تقييد آخرين باهل الذمة وهو سهل بعد تصريح الاخبار بذلك .

واعجب من الجميع تصريح المصنف بان اشتراط الغربة برواية مطرح مع ان الروايات الدالة على الغربة والسفر لكثيرة وهى معمول بها عند الاصحاب بهذا النحو .

ويدل عليه حسنة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل أو آخران من غيركم ، قال : إذا كان الرجل المسلم في أرض غربة ولا يوجد فيها مسلم جازت شهادة من ليس بمسلم على الوصية صرححت الرواية بأرض غربة واطلاقها بالنسبة الى الكفار يقيد بالاجماع ، ورواية حمزة بن حمران عنه عليه السلام قال : سألته عن قول الله عز وجل : «ذوى عدل منكم أو آخران من غيركم» فقال اللذان منكم مسلمان و اللذان من غيركم من أهل الكتاب ، قال : وإنما ذلك إذا كان الرجل المسلم في أرض غربة فطلب رجلين مسلمين ليشهدهما على وصيته فلم يجد مسلمين أشهد على وصيته رجلين ذميين من أهل الكتاب المرضيين عند أصحابهما» ويظهر منه اعتبار عدالة الذميين أو قريب بالعدالة وتصريحها بأهل الكتاب يبين ما قبلها بأن المراد بغير المسلم هو أهل الكتاب .

وفي الصحيح في الفقيه عن أحمد بن عمر قال : «سألت عن قول الله عز وجل «ذوى عدل منكم» قال اللذان منكم مسلمان و اللذان من غيركم من أهل الكتاب فان لم يجد من أهل الكتاب فمن المجوس ، لأن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : سننوا بهم سنة أهل الكتاب ، وذلك إذا مات الرجل بأرض غربة فلم يجد مسلمين يشهدهما فرجلان من أهل الكتاب» وهو أظهر من غيره .

وفي الصحيح في الفقيه عن عبيد الله الحلبي قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام هل تجوز شهادة أهل الذمة على غير ملتهم؟ قال : نعم ان لم يوجد من أهل ملتهم جازت شهادة غيرهم انه لا يصلح ذهاب حق أحد» .

وصحيحة ضريس الكناسي قال : «سألت أبا جعفر عليه السلام عن شهادة أهل ملة هل تجوز على رجل من غير أهل ملتهم؟ قال : لا ، الا أن لا يوجد في تلك الحال غيرهم فان لم يوجد غيرهم جازت شهادتهم في الوصية لانه لا يصلح ذهاب حق امرء مسلم فلا يبطل وصيته وظهورها في كون الصحة لمقام الضرورة غير خفي ومع هذا التصريح في الآية والروايات كان امكان استفادة الاطلاق من بعض

هذه الأخبار وعدم الفرق بين السفر والحضر عجيب .

ومن جميع ذلك ظهر ما في الجواهر حيث قال بعد نقل رواية حمزة بن مهران ما هذا لفظه وعن الاسكافي والحلبى صريحاً والمبسوط والغنية ظاهراً العمل بها ، بل ربما يفهم من الاخيرين الاجماع عليه ثم قال ذلك .

ولكن الاقوى في النظر ورود ذلك فيها - كالأية وغيرها من نصوص المسألة مورد الغالب ، فلا تعارض اطلاق كثير من النصوص بل في الرياض وعموم جملة معتبرة منها باعتبار تضمنها التعليل بأنه «لا يصلح ذهاب حق أحد» ولأقل من التعارض بين مفهوم التعليل و بين مفهوم الحصر و الشرط ، ولا ريب في أن الترجيح للاول ولو للشهرة العظيمة ، وان كان فيه ما فيه ، ضرورة عدم كون ذلك علة يرجع اليها ، بل هي من الحكمة ولكن ما عرفته سابقاً كاف في اثبات المقصود مضافاً الى ما يظهر بالتأمل الجيد في نصوص المسألة من عدم مدخلية السفر في ذلك ، فلاحظ وتأمل انتهى وهو كما ترى .

فانه قد بعد نقل التقييد بالسفر عن الاعلام حملته على الغالب وعدم مدخلية السفر ويضعف مع ان المقصود من السفر هو البعد عن الاقرباء والاصدقاء والمحارم ولو بان يكون في سجن او اسيرا في بدظالم ونحو ذلك لخصوص السفر الاصطلاح الموجب لقصر الصوم والصلاة .

و كيف كان ان اريد بالغالب وعدم لزوم السفر ذلك فنعم الوفاق والافهوا كما ترى ثم انه هل يلحق بالذميين فاسقين من الشيعة او لا فيه تردد لكون اللازم في الشاهدين هو العدالة لكنه ليس ببعيد بعد كون المقام مقام الاضطرار و كون تر كه موجبا لذهاب حق مؤمن حكما في الاخبار وانه اذا جاز في مثل هذا المقام الوصية عند الذميين يجوز عند الفاسقين من الشيعة ان كانوا أميين من حيث الامانة والحفظ والعمل بالوصية والظاهر هو الجواز في مثل مقام الضرورة وقبول شهادتهما عند الحاكم ونحوه فان الضرورة يقتضى ذلك .

خلافاً للجواهر قال وعلى كل حال فلا يلحق بأهل الذمة فساق المسلمين في الحكم المزبور لحرمة القياس عندنا ، لكن عن التذكرة « لو وجد مسلمان فاسقان فان كان فسقهما بغير الكذب والخيانة فالأولى انهما أولى من أهل الذمة ، ولو كان فسقهما يتضمن اعتماد الكذب وعدم التحرز عنه فأهل الذمة أولى » : وقال أيضاً : « ولو وجد مسلمان مجهولا العدالة فهما أولى من شهود أهل الذمة » ومال اليه في المسالك انتهى .

﴿ و ﴾ كيف كان ف﴿ يثبت الايمان بمعرفة الحاكم أو قيام البيعة أو الاقرار ﴾ .

وفي الجواهر ما هذا لفظه لكن في المسالك « ومرجع الثلاثة الى الاقرار لأن الايمان أمر قلبي لا يمكن معرفته من معتقده الا بالاقرار ، ولكن المصنف اعتبر الوسائط بينه وبين المقر ، وفيه أنه وان كان أمراً قلبياً لكن له آثار ولوازم يمكن بها معرفته بدون الاقرار كما هو مشاهد في كثير من الناس ، بل السيرة القطعية عليه كغيره من الامور الباطنة ، ولهذا قال المصنف ما سمعت لالما ذكره انتهى ﴿ وهل تقبل شهادة الذمي على الذمي ؟ قيل ﴾ .

وفي الجواهر والقائل المشهور ﴿ لا ﴾ تقبل ﴿ وكذا لا تقبل على غير الذمي ﴾ بل عن جماعة الاجماع على عدم قبوله على المسلم في غير الوصية ، بل لاختلاف معتد به أيضاً في عدم قبولها على غير أهل ملته للأصل وغيره ، وخصوص موثق سماعة سأل الصادق عليه السلام « عن شهادة أهل الذمة ، فقال : لا تجوز الا على أهل ذمتهم ﴾ وقيل ﴿ والقائل الشيخ في محكي الخلاف والنهاية : ﴾ تقبل شهادة كل ملة على ملتهم ﴿ بل في الخلاف نسبه الى أصحابنا ولكن اشترط الترافع اليها ﴾ وهو استناد الى رواية سماعة ﴿ عن الصادق عليه السلام « سأله عن شهادة أهل الذمة ، فقال : لا تجوز : الا على ملتهم (أهل ذمتهم خ - ل) » .

وعن كشف اللثام « هو قوى الزاماً لأهل كل ملة بما تعتقده وان لم يثبت عندنا لفسق الشاهد وظلمه عندنا » .

﴿و﴾ لكن مع ذلك لا ريب أن ﴿المنع﴾ كما هو المشهور على ما اعترف به غير واحد ﴿أشبه﴾ .

وفي الجواهر قال بأصول المذهب وقواعده التي منها معلومية اشتراط الاسلام والايمان والعدالة في الشاهد المعلوم انتفاؤها اجماعاً في الفرض ، فالخبر المزبور وان قلنا : انه من الموثق لا يصلح مخصصاً لذلك ، سيما مع موافقته للمحكى عن أبي حنيفة والثوري ، وعدم العمل به الا من الشيخ الذي مقتضى المحكى عنده ضعفه عنده ، لأن في سنده العبيدي ، وقد قال : « انه ضعيف استثناه أبو جعفر بن بابويه من رجال نوادير المحكمة ، وقال : اني لا اروي ما يختص برأيته » مع أن المحكى عن مبسوطه أيضاً اختيار المنع مطلقاً ، بل قد سمعت اشتراطه في محكى الخلاف بالترافع اليها انتهى

الوصف ﴿الرابع : العدالة﴾ كتاباً وسنة مستفيضة أو متواترة واجماعاً بقسميه ﴿اذ لاطماً نينة مع التظاهر بالفسق﴾ الذي قد تواتر عنهم عليه السلام رد شهادته وقد مر الكلام مفصلاً في المراد منها راجع ج ٨ ص ١٨٢ الى ٢١٣ وج ٤٩ ص ١٠٦ الى ١١٢

والكلام تارة في اصل تحققها واخرى في زوالها بعد تحققها والكلام في الاول قد تقدم و محصله عدم صحة جعلها الملكة الراسخة المانعة عن المعاصي فانها موضوع من الموضوعات المترتبة عليها الاحكام المعينة للغير كقبول قوله و شهادته و نحو ذلك ومن المعلوم انه ليس بالنسبة الى نفسه فان الانسان على نفسه بصيرة وليس احد يعلمه بمثل نفسه فان المقصود هو علم الغير بعدالة شخص معين حتى يترتب عليه الآثار كالصلاة معه ونحوها .

ومن المعلوم ان الملكة النفسانية مما لا يعلمها غير صاحبها ولا يصح للشارع

جعل موضوع لترتب الغير عليها احكام ولم يعلمه الغير حقيقته اصلا فالملكة
الراسخة مما لا ينفع بحال غيره و لو كان معه في جميع الحالات لامكان ان لا
يصدر مع الغير بعض الافعال بخلاف حال وحدته فلا بد و ان يعلم الموضوع
بحيث يعلم لكل احد حتى صح عليهم ترتيب الاحكام عليه وهو عدم رؤية معصية
منه و عدم العلم بصدوره بحسب شهادات الناس عليه و عدم معرفيته عند الناس
بالفسق وهذا المقدار كاف لترتب الغير الاحكام الثابتة للمعادل عليه ولو كان في
الخلوة فاعلا لبعض المعاصي فعدم العلم بحاله للغير كاف .

ويؤيده انه لو كانت ملكة راسخة فظهر الخلاف لزم بطلان ما ترتب عليه
بخلاف ما اذا كانت حسن الظاهر فانه لو خالف لما بطل بل صح ما ترتب عليه الى
آن ظهور الخلاف كالصلاة خلف النصراني واليهودي مع علمه بحسن ظاهره .
فان قلت قوله وليشهد ذوى عدل منكم ما هو المراد منه قلت اولاً ان كان
المراد منها الملكة الراسخة مع عدم الاصرار بالصغائر وترك ما يكون خلاف
المردة و عدم كونه تاركا لجميع المستحبات فهذا المعنى قريب بالعصمة التي
ينحصر اهلها في اربعة عشر نفساً و بعدهم لم يلد الدهر ولم يولد بامثالهم ابداً و
غيرهم عاصون و ضرب اول المخلوقات بسياط و عصي آدم ربه فغوى فالمراد بذوى
عدل مسلمان ممن يقرر امامة اثني عشر أئمة كما عليه شيخ الطائفة في شاهدين
في الطلاق بدعوى ان الاصل في المسلم هو العدالة .

و مما يدل على عدم كون العدالة بمعنى الملكة ما عن علقمة قال : قال
الصادق عليه السلام وقد قلت له : يا بن رسول الله أخبرني عن تقبل شهادته ومن لا تقبل
فقال : يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته ، قال : فقلت له :
تقبل شهادة مقترف بالذنوب ؟ فقال : يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب
لما قبلت الا شهادة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام ، لأنهم المعصومون دون سائر
الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان ، فهو من

أهل العدالة والستر ، وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنباً ، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج ومن ولاية الله ، داخل في ولاية الشيطان .

وهذا مما يؤيد ما افاد الشيخ بل وخبر ناصبين المتقدم في قبيل ذلك .
وعن (الخصال) عن أحمد بن ابراهيم بن بكر ، عن زيد بن محمد عن عبدالله بن أحمد بن عامر الطائي ، عن أبيه ، عن الرضا ، عن آباءه ، عن علي عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته .
وعن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ثلاث من كن فيه أوجب له أربعا على الناس : من اذا حدثهم لم يكذبهم ، و اذا وعدهم لم يخلفهم و اذا خالطهم لم يظلمهم : و جب أن يظهروا في الناس عدالته ، و تظهر فيهم مروته ، وأن تحرم عليهم غيبته ، وأن تجب عليهم اخوته .

وعن أمير المؤمنين عليه السلام في قوله : « ممن ترضون من الشهداء » قال : ممن ترضون دينه و أمانته و صلاحه و عفته و تيقظه فيما يشهد به و تحصيله و تمييزه فما كل صالح مميزاً ، و لا محصلاً ، و لا كل محصل مميز صالح ، و قد سبق في حديث سلمة بن كهيل ، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : و اعلم أن المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلوداً في حد لم يتب منه ، أو معروف بشهادة الزور ، أو ظنين .

و كيف كان فلا يستفاد من الروايات أكثر من حسن الظاهر المعروف بالصلاح سلمنا كونهما عدلين والمستفاد من الآيات عدم ارتكاب الكبائر ولا يضره الصغائر النادرة بل بعض الاعمال كالصلاة ونحوها مكفرة لها .

فان قلت فان بنى على ظاهر حال المؤمن و عدالته ان كان ظاهر الصلاة فترتب عليه الحكم في تلك الحالة ثم رآه بعد مدة في حال الكبائر فما الحيلة قلت اولاً من كان ظاهره حسناً و صالحاً كان في جميع الاحوال كذلك ولو خالف

فلا جرم كان في مكان الخلوة التي لا يطلع عليه احد والا فلا يعرف بالصلاح ابداً
فالتخلف عن حسن حاله لا يظهر للناس وفي الخلوة لا يعلمه احد والعدالة المعتبر
عدالة الظاهري .

ان قلت فان يراه في مكان الخلوة كذلك قلت ان كان من رآه غير من رتب
عليه الحكم فلا اشكال و عنده ليس بعادل و ان كان نفسه كالمطلق عنده فمع
ندرته يمكن عروض الفسق في حال الحاضر لا زمن السابقة بل استصحاب بقاء
حالة حسنته الى حال ظهور خلافه مقتضى للصحة في شهادته في مضي الزمان و
كثيراً ما يتغير حال الاشخاص حتى من كان له ملكة العدالة فمن زمان يعلم فسخه
يكون فاسقاً لا قبل حال جهله به قال المحقق الخوانساري بعد عبارة النافع الرابعة
العدالة ولا ريب في زوالها بالكبائر وكذا بالصغائر مصراً ، أما الندرة من اللطم فلا .
ما هذا لفظه: قد سبق شرح العدالة في كتاب الصلوة ، والمعروف زوالها
بالكبائر وبالاصرار في الصغائر ، ولعل هذا من باب المسامحة ، فان الملكة لا تزول
بمجرد ارتكاب كبيرة ، وقد فسرت العدالة بالملكة ، فلعل النظر الى أنه لا يعامل
مع المرتكب للكبيرة قبل أن يتوب معاملة العادل ، وهذا لا اشكال فيه .

وأيضاً الملكة الراسخة حصولها يحتاج الى مضي مدة فلو بنى المسلم في
أول بلوغه على الايمان بالواجبات والاجتناب عن الكبائر ولم يمض مدة تحصل
فيها له الملكة هل يعامل معه معاملة الفاسق أو يكون هذا ليس عادلاً ولا فاسقاً
ولا يقبل شهادته ؟ .

واستدل على اعتبارها بالعقل والنقل كتاباً وسنة ، بل الاجماع أيضاً .

أما الاول فلان اطمينان القلب لم يحصل الا بالعدل ، وصيانة حق الغير
الأعلى الوجه القوى .

وأما الثاني فقولته تعالى « وأشهدوا ذوي عدل منكم » و « ائنان ذوا عدل »

و « ممن ترضون من الشهداء » و « ان جائكم فاسق بنياً » .

وأما الثالث ففي رواية يونس عن رواها « قال استخراج الحقوق بأربعة وجوه : شهادة رجلين عدلين الخبر » ، وصحيحة ابن أبي يعفور المذكورة في كتاب الصلوة .

ويمكن أن يناقش بأن اطمينان القلب قد يحصل من قول غير المسلم أيضاً ، بل الفاسق ، فان بعض النفوس عن الكذب آب لكون الكذب عيباً ، فالتجنب عنه يكون كالتجنب عن الأفعال القبيحة .

وأما الآيات والأخبار فلاندل على اعتبار العدالة في مطلق الشهادة . الأثرى أن اخبار ذى اليد معتبر يؤخذ به ولا يعتبر فيه العدالة ، ومن بعض الأخبار استفاد كفاية الوثيقة في اخبار الوكيل المدعى لا يصل الزكاة الى مستحقه و كفاية الوثيقة لمن يدعى زوجية المرأة له مع كونها منكوحة للمغير فاعتبار العدالة في مطلق الشهادة مبنى على المسامحة .

ثم انه فيما يعتبر فيه العدالة هل يعتبر تحقق الملكة ومع عدمها لا يترتب الأثر أم يكفي حسن الظاهر ؟ والمستفاد من بعض الأخبار الصحيح كفاية المعروفة بالصلاح في ترتيب الأثر على شهادة المعروف بالصلاح ، لا بمعنى كون العدالة المعروفة بالصلاح حتى يرد عليه أنه يلزم كون شخص واحد في محل يعرفونه بعدم المبالاة وارتكاب المعاصي الكبيرة فاسقاً وفي محل آخر لا يعرفونه بهذا الوصف بل يظهر منه الصلاح عادلاً ، بل بمعنى أنه يعامل مع هذا الشخص معاملة العدالة فلاحظ الصحيح قلت للرضا عليه السلام : « رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيين ، قال : كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته ، ولعل المراد بيان عدم جواز شهادة الناصب المحكوم بالكفر بأن شهادة المعروف بالصلاح جائزة فلا يجوز شهادة الناصب لأنه ليس معروفاً بالصلاح ولعله لولا كفاية المعروفة بالصلاح لأشكل الامر في شهود الطلاق والشهود في باب المرافعات لقلّة المتصف بالعدالة بالنحو المذكور في السنة الفقهاء - رضوان الله تعالى

عليهم - ويلزم مع ظهور الخلاف رد من طلق مع حضور عدلين بحسب الظاهر وتزوجت وأولدت أولاداً الى زوجه الأول ، وكذا رد الأموال المأخوذة بحكم الحاكم من جهة البينة مع انكشاف عدم العدالة .

الا أن يستشكل بأن الشهادة في باب الطلاق بمعنى الحضور ، والشهادة في باب القضاء الاخبار عن الواقع ، ولا جامع بينهما ، فجواز الشهادة بحسب الصحيح المذكور في باب الطلاق لا ينافي عدم الجواز في باب القضاء انتهى كلامه . قوله قد ه فان الملكة لانزول الخ ظاهر هذا الكلام مخالف لجميع الايات الدالة على زوال الملكة بالمعصية فلا بد وان يكون مراده عدم كون العدالة هي الملكة حيث انه بعد زوال الكبائر كانت العدالة موجودة بالتوبة و قوله قد ه فلو بنى المسلم الخ اما البناء على كونه لاعادلا ولا فاسقاً فموجب للواسطة بين العادل والفاسق وليس كذلك لادائم ولا مؤقتاً وهو ايضاً يدل على عدم كون العدالة ملكة بل حسن حالة يدل على العدالة الظاهرة من الاخبار .

قوله قد ه ويمكن ان يناقش بان الخ ظاهره ايضاً عدم لزوم الملكة في حصول الاطمينان ولا يختص حصوله من قول العادل فر بما يحصل الاطمينان من غير العادل بل من مسلم او غير مسلم ايضاً او امرأة لامكان ان يكون الانسان غير متدين بدين ولكن كان في فعل نفسه صحيحاً معتمداً صادقاً بحيث يعلمونه الناس ويمرونه بالصدق والصلاح وصحة العمل وحفظ الامانة بل ربما يجعل عنده الوداع مع كونه من اهل كتاب او مسلم فاسق بل قد نقل بان الكذب لا وجود له في ملة كذائي وهو عيب عندهم ويسقط صاحبه عن الاعتبار عندهم مع عدم اسلامهم فما ذكره في محله . واما قوله قد ه واما الايات والاخبار الخ فهو يليق بأن تأمل فيه اما اولاً فعلى اعتبار العدالة في الشهادة قد تعطل كثير من المقامات المحتاجة الى الشهادة خصوصاً على القول بلزوم الملكة وخصوصاً للطلاق الواقع كثيراً مع عدم تحقق العادل بهذا الوصف في بعض الازمنة فيدور الامر بين بطلان كل طلاق وقع

بدون الشهادة وبين عدم لزوم العدالة بهذا الوصف ولذا لا يلزم العدالة في الشهادة في موارد التي ذكره بل يكفي مجرد الوثيقة .

قوله قده ثم انه فيما يعتبر فيه العدالة الخ ظاهره قده الى آخر قوله هو تعين كون المراد من العدالة حسن الظاهر والاقدم صار الامر من الاشكال بمثابة لا يمكن اصلاحه ولم يكن عسر و حرج و ضرر في الشرع اشد من ذلك وقد قال عزم قائل وما جعل عليكم في الدين من حرج وهو ينافي الدين الذي لا عسر ولا حرج ولا ضرر فيه وقد قال الله اريد بكم اليسر .

فيعلم من ذلك عدم صحة الملكية رأساً مضافاً الى سائر الاشكالات التي اوردته في موضعين المذكورة بل ما ورد عن الرضا عليه السلام من خبر الناصبيين ايضاً راجع اليه وان من خلق على فطرة الاسلام و ظاهر بالصلاح كفي شهادته ولا منافاة بين خبث الباطن وحسن الظاهر و كون ذاته خبيثاً وعمله زكياً وحسناً خلافاً لما عرفت من صاحب الجواهر بل لعل الظاهر من جوابه عليه السلام في سؤال السائل عن شهادة الناصبيين هو صحة السؤال لارده الموجب للاشكال ولعمري ليس شيء اشد اشكالا من جعل العدالة هو الملكية بل في مثل زماننا لا وجود لمملكة العدالة الا نادراً وقد عرفت في فساده في مباحثنا السابقة بما لا مزيد عليه فراجع ج ٤٩ ص ١٠٦ واما قوله الا ان يستشكل الخ فهو كما ترى .

واما الكلام في الثاني فلا اشكال ولا خلاف ﴿ ولا ريب في زوالها بمواقعة الكبائر كالقتل والزنا واللواط وغصب الاموال المعصومة ﴾ وتجوها مما علم من الشرع عظم معصيته .

﴿ وكذا بمواقعة الصغائر مع الاصرار ﴾ فعلا بالاكثر منها بلا توبة ﴿ او في الاغلب ﴾ فانه بحكم الاصرار الموجب للزوال والفرق ان الاول يدوم والثاني في غالب الاوقات ولكن الاشكال في اعظم من ذلك وهو ما وقع في معرفة الكبائر والصغائر والاصرار بالصغائر اما اولهما معنى الكبائر فهنا مقامان الاول في معنى

الكبائر والثاني في الاصرار بالصغائر اما المقام الاول فاللازم نقل ما صدق عليه
الكبائر في الشرع ثم بيان ما حقيقتها بنحو الاجمال اما ما يكون في الشرع كبائر
فكلها مذكورة .

فيما رواه محمد بن علي بن الحسين باسناده عن عبدالله بن أبي يعفور قال :
قلت لابي عبدالله (ع) : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم
و عليهم ؟ فقال : أن تعرفه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان
ويعرف باجتنايب الكبائر التي أودع الله عليها النار من شرب الخمر ، والزنا والربا
وعقوق الوالدين ، والفرار من الزحف ، وغير ذلك ، والدلالة على ذلك كله أن
يكون ساتراً لجميع عيوبه ؟ حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته
وعيوبه و تفتيش ما وراء ذلك ، ويجب عليهم تزكيتهم و اظهار عدالته في الناس ،
ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واطب عليهن وحفظ مواعيتهن بحضور
جماعة من المسلمين ، وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة ، فاذا
كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس ، فاذا سئل عنه في قبيلته
ومحلته قالوا : مارأى نيامنه الاخيراً مواظباً على الصلوات متعاهداً لاوقاتهم في مصلاهم
فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين ، و ذلك ان الصلاة ستر و كفارة
للذنوب ، و ليس يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه
و يتعاهد جماعة المسلمين ، وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلاة لكي
يعرف من يصلي ممن لا يصلي ، ومن يحفظ مواعيت الصلاة ممن يضيع ولو لذلك
لم يمكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح ، لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين
فان رسول الله ﷺ بأن يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين
وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك ، و كيف يقبل شهادة او عدالة
بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله ﷺ فيه الحرق في
جوف بيته بالنار ، وقد كان يقول : لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين

الامن علة وفي الوسائل بعد نقلها قال :

ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى ، عن محمد بن موسى ، عن الحسن بن علي ، عن ابيه ، عن علي بن عقبة ، عن موسى بن اكيل النميري عن ابن ابي يعفور نحوه الا انه أسقط قوله : فاذا كان كذلك لازما لمصلا .

الى قوله . ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع ، واسقط قوله : فان رسول الله ﷺ هم بأن يحرق - الى قوله : بين المسلمين ، و زاد ، وقال رسول الله ﷺ : لا غيبة الا لمن صلى في بيته ، ورغب عن جماعتنا ، و من رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته ، وسقطت بينهم عدالته ، ووجب هجرانه ، واذا رفع الى امام المسلمين أنذره وحذره ، فان حضر جماعة المسلمين ، والا أحرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته ، وثبتت عدالته بينهم .

ثم انه بعد ما عرفت مصاديق الكبائر فاعلم ان ظاهر الاخبار ان الكبائر عبارة عما اوعده الله عليها النار وعن الفقيه والعياشي عن الباقر عليه السلام انه سئل عن الكبائر فقال كلما اوعده الله عليه النار وغير ذلك وح فاكثر الصغار مما اوعده الله عليها النار كالنظر والتكلم واللمس مع الاجنبية وقد ورد عن الكافي عن الصادقين عليه السلام وفيه : فزنا العين النظر وزنا الفم القبلة وزنا اليدين اللمس وعن الصدوقه ما مضمونه من فاكه امرأة لا يملكها حبسه الله بكل كلمة تكلم معها مائة عام في النار و قد اوعده الله النار على اكثر اوصاف الرذيلة كالبخل والتكبر والحسد ونحوها بل على من قدر على قضاء حاجة اخيه المؤمن ولم يقض حاجته و امثالها لكثيرة مع انها لا يعد كبيرة بالاجماع .

وهكذا ايذاء المؤمن حرام قطعاً و ضربها اشد و قطع بعض اعضائه اعظم و كلها بالنسبة الى قتله صغيرة و كذا النظرة والقبلة واللمس كلها صغيرة بالنسبة الى الزنا وعلى كلها اوعده الله النار فهذا التعريف للكبائر لاجماعها ولا مانعاً وقد عرفت ان كليهما مما اوعده الله النار على فعلهما هذا مقام الاول :

واما المقام الثانى وهو الاصرار على الصغائر وانه كما تزول العدالة بالانيان بالكبائر فكذلك تزول بالاصرار بالصغائر وفيه ما عرفت من عدم معلومية الصغائر ولذا عن ابن ادريس : المعاصى كلها كبائر ولاصغيرة منها اصلا وانما يقال لها الصغائر باعتبار بعضها الذى اشد منها فقبله الاجنبية كبيرة ولو كانت بالنسبة الى الزنا صغيرة لكنه فى حد نفسها ليست صغيرة و قد ورد بمثل لا تنظر الى حجارة المعصية وصغرها بل تنظر الى من يعصيك .

وفى المسالك ما لفظه : وانما الكلام فى ان الذنوب هل هى كلها كبائر ام ينقسم الى كبائر وصغائر وقد اختلف الاصحاب وغيرهم فى ذلك فذهب جماعة منهم المفيد وابن البراج وابوالصلاح وابن ادريس والطبرسى بل نسبه فى التفسير الى اصحابنا مطلقا الى الاول نظراً الى اشتراكهما فى مخالفة امره تعالى ونهيه وجعلوا الوصف بالكبر والصغر اضافيا فالقبله المحرمة صغيرة بالنسبة الى الزنا وكبيرة بالنسبة الى النظر وكذلك غصب الدرهم كبيرة بالنسبة الى اللقمة و صغيرة بالاضافة الى غصب الدينار .

وهكذا و ذهب المصنف و اكثر المتأخرين الى الثانى عملا بظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم دل بمفهومه على ان اجتناب بعض الذنوب وهى الكبائر يكفر السيئات وهو يقتضى كونها غير كبائر وقال تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش مدحهم على اجتناب الكبائر الخ ولا يخفى انه لو لا استثناء السيئات كان القول بعدم الفرق غير بعيد لكنه ينافيه التفصيل فى الآيات فان الصغائر والسيئات فى مقابل الكبائر ظاهر فى ان بعض المعاصى بنفسها صغيرة لا انه باعتبار صغيرة و باعتبار كبيرة بل ذلك الامر غير قابل للانكار فالقبله حرام بلا كلام لكنها ليست بمثل الزنا قطعاً فانكار عدم الفرق مكابرة مع الوجدان فالقبله فى المثل بمنزلة حجر و الزنا بمنزلة جبل بل لو جعلت جميعها من الكبائر لبطل قوله نكفر عنكم سيئاتكم ولا يضح

الا بالفرق ومع الفرق صح استثناء السيئات واللمم فالفرق بين الكبائر والصغائر بمقتضى الايات واضح و الصغائر معلوم مفهوماً و ليت شعري ان القائلين بعدم الفرق بين القسمين وان الكل من الكبائر فما يفعلون فى السيئات التى اصرارها مضراً بالعدالة .

وفى المسالك بعد عبارته المتقدمة قال : فللعلماء فى تفسير الكبيرة وجوه احدها انها المعصية الموجبة للحد والثانى انها التى تلحق صاحبها الوعيد الشديد فى الكتاب او السنة والثالث انها الذنب الذى يوعده الله عليه بالنار وعلى هذا القول دل خبر ابن يعفور السابق عن الصادق عليه السلام حيث سئله بما يعرف عدالة الرجلين بين المسلمين الى قوله ويعرف باجتناى الكبائر التى اوعد الله عليها النار وروى انها سبع وروى انها الى سبعين اقرب اذا تقرر ذلك فعلى القول الاول يقدر فى العدالة واقعة اى معصية كانت ولا يخفى ما فى هذا من الحرج والضيق لان غير المعصوم لا ينفك عن ذلك وقال تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج واجاب ابن ادريس بان الحرج ينفى بالتوبة .

و اجيب بان التوبة يسقط الكبائر و الصغائر و لا يكفى فى الحكم بالتوبة مطلق الاستغفار واظهار الندم حتى يعلم من حاله ذلك وهذا قديودى الى زمان طويل يفوت معه الغرض من الشهادة و نحوها فيبقى الحرج و على الثانى يعتبر اجتناب الكبائر كلها وعدم الاصرار على الصغائر فان الاصرار عليها يلحقها بالكبيرة و من ثم ورد لا صغيرة مع الاصرار و لا كبيرة مع الاستغفار و المراد بالاصرار الاكثار منها سواء كان من نوع واحد ام من انواع مختلفة وقيل المداومة على نوع واحد منها ولعل الاصرار يتحقق بكل منهما وفى حكمه العزم على فعلها ثانياً وان لم يفعل واما من فعل الصغيرة ولم يخطر بباله بعدها العزم على فعلها ولا التوبة منها فهذا هو الذى لا يقدر فى العدالة والا لادى الى ان لا يقبل شهادة احد ولعل هذا مما يكفره الاعمال الصالحة من الصلوة والصيام وغيرهما كما جاء

في الخبر انتهى ويرد على الوجه الاول ان الذي لا يكون موجبا للحد لم يكن كبيرة كالكذب والغيبة والنميمة وعاق الوالدين وغيرها وهو كما ترى وعلى الثاني والثالث انهما واحد لامتداد ومع ذلك كان اكثر الصغائر كذلك كما عرفت ويرد على قوله .

وعلى هذا القول اي يوعده الله عليه بالنار دل خبر ابن يعفور وفيه ان ما اشتمل عليه الخبر لم يشمل للكبائر التي لا يوعدها النار بل يشمل لبعض الصغائر كالتكلم والقبلة كما عرفت قبلا وقوله فعلى القول الاول النحاذ على القول الاول وهو عدم الفرق بينهما كان كل المعاصي من الكبائر فيكون قادحا للعدالة فيلزم عدم وجود عادل سوى المعصومين بل لازمه عدم صحة الآيات التي جعلت التكفير لنفس الاجتناب عن الكبائر دون سائر السيئات اذ على عدم الفرق كانت السيئات عين الكبائر فهذا القول على خلاف قوله عز من قائل نكفر عنكم سيئاتكم وعلى خلاف ما في الصافي عن ثواب الاعمال من اجتناب ما وعد الله عليه النار اذا كان مؤمنا كفر الله عنه سيئاته ويدخله مدخلا كريما وظاهر، ان نفس الاجتناب عن الكبائر موجب للمغفران عن الصغائر فالمستفاد من الآية ان نفس ترك الكبائر عدالة اذ غيره لا يضرها فالمضر بالعدالة نفس فعل الكبائر واذا تركت كان التارك مستحقا للجنة فالقول بعدم الفرق ينافي الآيات

والحاصل ما يقال في المقام لا يسمن ولا يغنى من جوع فانه لو جعل كل المعاصي من الكبائر لاعمى للاجتناب عن الكبائر وتكفير غيرها اذ لا غير حينئذ مع انه لا يبقى عادل ح وان فرق بينهما فلا يضر فعلها بالعدالة فان قلت الفرق واضح بالشدّة والضعف فالقبلة في حد نفسها كبيرة لكن بالنسبة الى الزنا صغيرة قلت فما المراد باجتناب الكبائر فهل يجتنب عن القبلة اولا وعلى الاول فأين السيئات المغفورة وعلى الثاني اي عدم لزوم الاجتناب عنه يلزم عدم الاجتناب عن الكبائر وهذا الاشكال على قول القائلين بعدم الفرق واما القائلون بالفرق فلا جرم يلتزمون

بتكفير اثم مثل القبلة واللمس اذا اجتنب عن الزنا وظاهر الايات غير مقيد بالاصرار وعدمه بل ظاهرها الاطلاق وانه اذا اجتنب عن الكبائر كفرت الصغائر وهو اشكل ومع ذلك هو ادلى من القول بعدم الفرق وان الكل كبائر لكن مع جعل اللطم صغيرة نادرة يكون المراد ما في كلام المصنف من ذهاب العدالة بعدم الاجتناب عن الكبائر او الاصرار على الصغائر فالمعنى ح هو تكفير الصغيرة النادرة التي قد يتفق لافى جميع الاوقات و ح يستقيم الآيات والاخبار ولا يلزم حرج ولا عسر ولا ضرر ولا يضر بالعدالة لو وقعها احيانا فالصغائر الواقعة نادرا غير مضر بالعدالة فلا يلزم انحصارها في الانبياء والاولياء فمن ترك الكبائر لا يضره الصغائر لولم يكن على اتيانها مصراً فاجتناب الكبائر بمنزلة ماء يطهر النجاسات من غير قصد لازالتها فكما ان الماء بمجرد اصابته على النجاسة يطهره علم به المكلف او لا قصد تطهيره او لا فكذلك اجتناب الكبائر تزيل الصغار النادرة قصد به المرتكب للصغار او لا هذا مضافاً الى مزيل الاخر للصغائر وهو فعل بعض الطاعات مثل الصلوة والصوم وغيرهما فللصغائر مزيلان احدهما عزم ترك الكبائر الثاني فعل بعض العبادات مثل الصلاة وبعض الاعمال مشتملة على غفران عصيان سبعين سنة او عدد الحصاة او عدد سقوط اوراق الاشجار .

وقال المحقق الخوانسارى فالحق أنه لا يقدح ، لا لما ذكر بل لمادد على أنه مع اجتناب الكبائر تكون الصغائر مكفرة ، مضافاً الى أن اشتراط ذلك يوجب انحصار العدل فى المعصوم ، وهذا يوجب تعطيل الطلاق ، والمرافعات ، وما يحتاج الى شهادة العدل انتهى .

نعم حسب اطلاقات الايات عدم كون التكفير مقيداً بعدم الاضرار بل اطلاقها نعم صورة الاضرار كقوله تعالى والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش و اذا ما غضبوا هم يعفرون وقد جعل الله ذلك صفات المؤمنين وقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والآية صريحة فى ان الاجتناب

عن الكبائر سبب لمحو السيئات و اخفائها و المراد بها الصغائر و يدل عليه ما عن محمد بن أبي عمير قال : سمعت موسى بن جعفر عليه السلام يقول : من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر قال الله تعالى . وان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما ، قال : قلت : فالشقاة لمن تجب ؟ فقال ، حدثني أبي عن آبائه ، عن علي عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : انما شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي فأما المحسنون فما عليهم من سبيل قال ابن أبي عمير : فقلت له : يا بن رسول الله فكيف تكون الشقاة لأهل الكبائر والله تعالى يقول : ولا يشفعون الا لمن ارتضى ومن يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى ؟ فقال : يا أبا أحمد ما من مؤمن يذنب ذنبا الاساءه ذلك وندم عليه ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كفى بالندم توبة ، وقال : من سرته حسنة وسأئته سيئته فهو مؤمن ، فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن ولم تجب له الشقاة «الى أن قال :» قال النبي صلى الله عليه وآله لا كبير مع الاستغفار ، ولا صغير مع الاصرار الحديث . وقوله الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللطم (النجم ٣٢) .

وعن الصحاح اللطم هي صغار الذنوب وفي المجمع اختلف في معناه فقيل هو صغار الذنوب كالنظر والقبلة وما دون الزنا عن ابن مسعود ثم نقل معاني اخر لا يناسب الاستثناء بل بعضها يرجع الى المستثنى منه بدون التكرار بان يقرب الى المعصية ولم يقم على ذلك وهو اختيار الزجاج ونقل عن ابن عباس انه لمن فعل ذلك وتاب وفي الجميع ما ترى الا الاول فالايات تدل على محو الصغائر بنفس اجتناب و لو مع الاصرار لكن لازمه المنافاة ايضا مع بعض الاخبار وان صح الجواب عنها ايضا لكن ما ذكرنا موافقا للمتن جمع بين الجميع مثل قولهم صلى الله عليه وآله «لاصغيرة مع الاصرار ، كما لا كبيرة مع الاستغفار» .

وعن أبي بصير أنه سمع الصادق عليه السلام يقول : لا والله لا يقبل الله شيئا من

طاعة الله على الاصرار على شيء من معاصيه» .

وقال الباقر عليه السلام في خبر جابر : «الاصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله تعالى ولا يحدث نفسه بتوبة ، فذلك الاصرار» .

وعن سماعة «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول : لا تستقلوا قليل الذنوب ، فان قليل الذنوب يجتمع حتى يكون كثيراً» .

وفي خبر زياد عن الصادق عليه السلام «ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل بأرض قرعاء ، فقال لأصحابه : ائمنونا بحطب ، فقالوا : يا رسول الله نحن بأرض قرعاء ما بها حطب ، قال فليات كل انسان بما قدر عليه ، فجأؤوا به حتى رموا بين يديه بعضه على بعض فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا تجتمع الذنوب ، ثم قال اياكم والمحقرات من الذنوب فان لكل شيء طالباً ألا وان طالبها يكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في امام مبين» .

وعن أبي بصير أنه سمع الباقر عليه السلام يقول : «اتقوا المحقرات ، فان لها طالباً يقول أحدكم : اذنب وأستغفر ، ان الله عز وجل يقول : تكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في امام مبين» . اما الاول فعلى تسليم كون الاصرار مضراً فهو على خلاف الكتاب في انه ليست صغيرة مع الاجتناب عن الكبائر .

واما الثاني فلم يقيد الاصرار بالصغائر فاطلاقه يشمل الكبائر ويرد عليه مضافاً الى ما مر انه على خلاف الكتاب ايضاً لقوله فمن يعمل مثقال ذرة الخ فالكبائر من المعاصي مكتوبة وكذا العبادات ايضاً فكيف لا يقبل الله الاعمال باصرار المعاصي بل قد يكون الطاعة بحيث يحبط المعصية فضلاً عن العكس فلا بد ان يحمل العصيان على عمل عظيم عند الله في الغاية كترك ولاية علي ابن ابي طالب عليه السلام فانه لا يقبل عمل بدون الولاية ولو عمل بين الركن والمقام وبعدها كان على غيبة مؤمن يوجب ذهاب ماله وعرضه وغير ذلك .

ومن المعلوم ان بعض المعاصي مضافاً الى كونه حق الله كان حق الناس

ايضا وكان بحيث يوجب حبط الاعمال وعدم قبولها وخبر الجابر راجع الى الكبائر حيث ان ذهابها بالتوبة والغرض عدم التوبة .

واما الصغائر قد عرفت عدم الاحتياج الى التوبة بل ترك نفس الكبائر موجب لذهابها وخبر سماعة خارج عن المقام وكذلك خبر زياد وابي بصير وكيف كان فترك الصغائر مشكل جدا .

ولذا حكى صاحب الجواهر عن الفاضل انه لا يمكن وقوع العزم على عدم الصغيرة منه التي لازالت تقع من الانسان .

وعلى ذلك لاخلص منها الا المعصومين وغيرهم واقعون فيها لامحالة فلو كان ذلك مخالفا للعدالة فلزامه اختصاص العدالة بالمعصومين فاللازم هو التفصيل بين الاصرار فيض بالعدالة و عدمه بان يتفق ندره فلا يضر كما لعل المراد من اللطم هو ذلك فاللطم صغيرة قد يتفق لا صغيرة كان البناء على ادامتها وفي الجواهر ما لفظه :

وعلى كل حال فلا خلاف أجده كما اعترف به بعضهم في أن الاكثر من الصغائر ولو من أنواع مختلفة من دون توبة قادح في العدالة ، بل عن التحرير الاجماع عليه انما الكلام في الصغيرة التي قد عزم على فعلها مرة أخرى أو العزم على ايقاع الصغائر ، والظاهر عدم احراز وصف العدالة معه ولولم يشك في وجودها معه كما ستعرف تحقيق هذا الأصل في كل معصية لم يعلم كونها كبيرة أو صغيرة ، هذا كله في الصغيرة على الحال الذي عرفت أنه انتهى .

وحاصل مرامه قده هو الفرق بين ادامة الصغائر وبين وقوعها نادراً والاول هو الذي عن التحرير الاجماع عليه فالانسان قد لا يبالي بالصغائر بزعم ان المض هو الكبائر لا غير فيبني على فعلها سواء كان من نوع واحد كالتكلم والقبلة واللمس مع الاجتناب عن الزنا خصوصا في مثل زماننا الذي قد ارتفع لهم الموانع من ذلك وقد لا يكون كذلك بل كان خائفا من الله ويتحذر عن ذلك ويفر عنها

لكن قد ابتلى ببعضها ندرة والانصاف انه تفصيل متين لكنه على خلاف ظواهر الآيات الدالة على كونها مكفرة للصغار الا ان يجعل اللمم على الصغيرة التي قد يتفق لامطلقا كما عرفت وهو احد معانيها فيحمل مطلقات الآيات على ذلك ولعله متعين كما افاد المصنف في المتن حيث قال وكذا بمواقعة الصغائر مع الاصرار او في الاغلب .

و ﴿ أما لو كان ﴾ وقوعها ﴿ في الندرة فقد قيل ﴾ بل هو المشهور : ﴿ لا يقدح ﴾ وان لم تعلم التوبة ، لو وقوعها مكفرة باجتناوب الكبائر و ﴿ لعدم الانفكاك منها الا في ما يقل ، فاشترطه التزام الأشق ﴾ المنافي لقوله تعالى « ما جعل عليكم في الدين من حرج » ونحوه .

﴿ وقيل ﴾ و القائل ابن ادريس : ﴿ يقدح ﴾ في العدالة بناء على ما ذهب اليه من عدم الصغائر الا بالاضافة ولا عسر ﴿ لامكان التدارك بالاستغفار ﴾ والتوبة المقدرين للانسان في كل زمان والانصاف ان المسألة في غاية الاشكال لظهور الآيات في محو الصغائر بالاجتناب عن الكبائر ولعدم صحة الالتزام بمحو مطلق الصغائر خصوصا وجعلنا مثل القبلة من الصغائر المغفورة ولو كانت بنحو الدوام . وبالجملة فالظاهر من قوله الا اللمم هو غفران الندرة من الصغار من تاركي الكبائر بحيث لم يكن فيه الاصرار ولا يرتفع الاشكال الا بذلك وح بالاصرار يضر بالعدالة دون من كان بنائه على التكلم والتقبيل مع الاجنبيات مع عزمه على عدم الزنا معهم والانصاف انه بعيد .

ولو كان الظاهر من الآيات كذلك تأمل فلامناس الا عن الالتزام بصغيرة قد يتحقق احيانا ومع الاصرار يضر بالعدالة قطعا بل امثال تلك المعاصي عد عند العرف من المنكرات العظيمة فضلا عن الشرع فكيف يصح ان يجعل من كان شغله دائما امثال تلك المعاصي عادلا بمجرد ترك مثل الزنا خصوصا اذا كان مع ذوات الأزواج ويؤيد ما ذكر ما عن أبي بصير أنه سمع الصادق عليه السلام يقول : « لا والله

لا يقبل الله شيئاً من طاعته مع الاصرار على شيئى من معاصيه .

وقال الباقر عليه السلام فى خبر جابر « الاصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله وكيف كان فلا يندفع الاشكال الابان يجعل اللمم هو الصغيرة النادرة الواقعة احياناً فى بعض الاوقات لا فى جميعها كما ذكر فى الاشكال حتى فيبنى الناس دأبهم على ذلك وعزموا على الارتكاب جميع الصغائر مع بناهم على الاجتناب من الكبائر فيكون معنى اللمم ح هو الصغيرة النادرة لا الصغيرة الواقعة كثيرة فالصغار باعتبار الوقوع وعدمها قسمان قسم واقع كثيراً وقسم واقع نادراً فتأمل جيداً . قال المحقق الخوانسارى فى جامعه ما هذا لفظه والاصرار قيل هو الاكثار منها سواء كان من نوع واحد أو أنواع مختلفة ، وقيل : انه المداومة على واحد منها ، وقيل : يحصل بكل منها ، وقيل : انه عدم التوبة ، ولعله للخبر المتقدم المرودى عن الباقر عليه السلام فى تفسير قوله تعالى « ولم يصرروا على ما فعلوا » قال : الاصرار أن يذنب الذنب ولا يستغفر ولا يحدث نفسه بالتوبة .

والأظهر أنه الاكثار بنظر العرف ، والرواية المذكورة ضعفت بحسب السند ، وعلى تقدير صحة الانتساب الى المعصوم لا ينافى مع ما ذكر ، لا يمكن أن يكون المراد أنه مع عدم التوبة يكون المرتكب بحكم المصر .

وأما عدم قدح الندرة من اللمم فعلى أن اشتراطه التزام للاشق المنافى لقوله تعالى « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » انتهى فلا بد من الالتزام بعدم قدح الندرة من الصغيرة دون الاصرار فيض بالعدالة قطعاً .

وكيف كان فما افاد فى المتن من ان الاصرار مضر بالعدالة قوى وفى الجواهر بعد قول المصنف وقيل يقدر لا يمكن التدارك بالاستغفار قال ما هذا لفظه وفيه أن تعرف ذلك منه يحتاج الى زمان طويل ، بل عن الفاضل رده بأن التوبة من شرطها العزم على ترك المعاودة ، ولا شك ان الصغائر لا ينفك منها الانسان فلا يصح منه هذا العزم غالباً ، فلا يمكن التوبة فى أغلب الأحوال . وفى صحيح

ابن أبي يعفور اقتصر على اجتناب الكبائر في تعريف العدل .

كل ذلك مضافاً الى ما عرفته من أن الصغائر في الندرة من اللمم الذي يقع مكفراً باجتنب الكبائر وبفعل الطاعات كما هو مقتضى الكتاب والسنة ، فلا حاجة حينئذ الى التوبة . نعم لا ينبغي منه العزم ، على العود الذي به يكون مصراً ، وقد عرفت أنه لا صغيرة مع الاصرار ، كما لا كبيرة مع الاستغفار ، بل هذا الخبر مشعر بعدم الحاجة الى الاستغفار للصغيرة من دون اصرار كما هو واضح .

﴿و﴾ من ذلك كله وغيره ظهر لك أن ﴿الاول﴾ وهو عدم القدر ﴿أشبهه﴾ بأصول المذهب وقواعده بل الاحوط هو الترك مطلقاً هذا وقد ظهر من جميع ذلك لزوم الاجتناب عن جميع المعاصي بل لا يقرب الى ادونها واصغرها لئلا يدخل فيها .

فلا بد وان يحمل الايات المكفرة للصغائر على ما وقع منها نادراً وكان من قصد فاعلها عدم الارتكاب لكنه صدر عنه غفلة او لكثرة الشهود الموجبة للصدور عنه نادماً على فعله عازماً على التوبة بعده وفي هذه الصورة لا يقدر بالعدالة اصلاً ثم ان للفاضل المقداد كلاماً في المقام فقال بعد قول المصنف في النافع الرابع العدالة ولا ريب في زوالها بالكبائر وكذا في الصغائر مصراً وأما الندرة من اللمم فلا ما هذا لفظه تنقيح هذا البحث يتم بفوائد :

(الاولى) العدالة شرط في قبول الشهادة لقوله « وأشهدوا ذوى عدل منكم » وقوله « ممن ترضون من الشهداء » والفاسق ليس بمرضى وقوله « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ونبأ الخبر والشهادة خبر فيصدق دليل هكذا : شهادة الفاسق خبر ولا شيء من خبر الفاسق يوجب علماً فشهادة الفاسق لا توجب علماً فيشترط في الشاهد عدالته وهو المطلوب .

(الثانية) العدالة كيفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة المروءة والتقوى :

الى ان قال وأما التقوى فلا ريب في الخروج عنها بفعل أحد الكبائر وبالاصرار على شيء من الصغائر ، وهل يخرج بغير ذلك ؟ قال ابن ادريس نعم بترك أى واجب كان وفعل أى محرم وهو منقول عن المفيد والتقوى والقاضى ، لان الشهادة مرتبة جلية بعد مرتبة النبوة والامامة ، فناسب ذلك ما قلناه .

واورد ذلك بأن خرج في غير المعصوم ، لعدم انفكاك غالب الرعية من شيء من الصغائر فيتعسر أو يتعذر قبول شهادة .

أجيب : بأن الحرج منفي بالتوبة ، وقال الشيخ في المبسوط لا يخرج الا بما تقدم لابما يندر فعله أو لا يغلب في الاوقات مزاولته . وهو اختيار المصنف ، فلذلك قال اما النادرة من اللمم فلا ، قال المفسرون اللمم هو ما قل وصغر من الذنوب (الثالثة) قال بعض الاصحاب : ان الذنوب كلها كبائر نظراً الى اشتراكها في مخالفة أمره تعالى ونهيه ، ولذلك جاء في الحديث : لا تنظر الى ما فعلت ولكن انظر الى من عصيت وانما يسمى بعضها صغائر بالاضافة الى ما فوقها ، فالقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة الى الزنا وكبيرة بالنسبة الى النظر .

وقال بعضهم : ان الصغائر لا يطلق الاعلى القول بالايجاب لان الاية الكريمة تدل على ان اجتناب الكبيرة يكفر السيئة كما هو مذهب المعتزلة الى ان قال . قال المصنف : وهذا القول بالاعراض عنه حقيق ، الى ان قال (الرابعة) المفسرون والفقهاء على ضبط الكبائر وحصرها في عدد وانما عداها صغائر ، فمنهم من قال كل ما وجب فيه حد فهو كبيرة وما لم يقرر له حد فهو صغيرة ، ومنهم من قال ما ثبت تحريمه بقاطع فهو كبيرة ، ومنهم من قال كلما آذن بقلة الاكثرات بالذنب فهو كبيرة ومنهم من قال ما يلصق صاحبه الوعيد الشديد بالكتاب او السنة فهو كبيرة ومنهم من قال ما توعد عليه بعينه فهو كبيرة وما لم يتوعد عليه بعينه فهو صغيرة وهو قول الاكثر .

وجاء في كلام على عليه السلام في قوله : من كبير أوعد عليه نيرانه أو صغير

أرصدله غفرانه الى آخر كلامه زيد في مقامه قوله كيفية النفسانية الخ قد عرفت ما فيه قوله وهل يخرج الخ .

اما قول ابن ادريس فالصغائر عنده لا يكون وهو على خلاف الكتاب والسنة واما كون الشهادة مرتبة جليلة الخ فلازمه جعل جميع الناس نالي تلو الانبياء والائمة وقدرده خبر علقمة المتقدمة

وقوله ان الذنوب كلها كبائر فهو على خلاف ما هو صريح الكتاب ان تحتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم قسم عز من قائل المحرمات بالكبائر والسيئات والمراد بها في مقابل الكبائر ليس الا الصغائر فالقول بعدم الفرق على خلاف الكتاب

وما في الحديث ليس ناظراً الى عدم الصغائر بل ناظراً الى ترك المعاصي كلا وان كانت صغيرة لر جوع العصيان الى عصيان الله واما القول بان لازم محو الصغائر هو الاحباط فهو اجتهاد في مقابل النص كما هو صريح الآيات والاحباط مستفاد من اكثر الايات والاخبار وقد ظهر صحة كلامه اوسقمه او ما قيل وما يقال مما قدمناه فراجع وتأمل .

﴿وربما توهم واهم﴾ من أصحابنا ﴿أن الصغائر لا تطلق على الذنب الامع﴾
القول بـ ﴿الاحباط وهذا بالاعراض عنه حقق﴾

وفي المسالك بعد قوله وربما توهم وأهم قال هذا الوهم ذهب اليه بعض الاصحاب حيث قال ان الصغائر لا يطلق على الذنب الاعلى مذهب القائلين بالاحباط على تقدير الموازنة بين الاعمال الصالحة بالمعاصي كما نبه عليه تعالى بقوله ان الحسنات يذهبن السيئات وقال تعالى وحبط ما عملوا فجعل الذنب الذي يحبط بالطاعة صغيرة والذنب الذي يحبط الطاعة كبيرة وتحقيق القول في الكلام وهذا بناء ضعيف لان الكبائر قد اعتبرها من قال بالاحباط ومن ابطله وهم المحققون والجمهور والصغائر يطلق بالنسبة الى الكبائر ولا ضرورة الى بنائها على القول

الضعيف لا يمكن جعلها اضافية بالنسبة الى ذنب آخر او مخصوصة بذنوب معينة وهو ما عدا الكبائر المحصورة في الكتاب والسنة كما هو مذهب الاكثر على ان القائل بالاحباط يعتبر الاكثر من الطاعة والمعصية فيثبته اجمع او يثبت منه ما زاد عن مقابله من اى نوع كان من انواع المعاصي فر بما كانت المعصية المخصوصة على هذا مما يحبط عن شخص ويبقى على آخر بالنظر الى ما يقابلها من الطاعة فلا يتحقق الصغيرة في نوع من انواع المعاصي

ومن ثم اطلق على هذا الفهم الوهم وجعله حقيقياً بالاعتراض عنه ثم على تقدير تسمية القائلين باحباط ما يكفر من السيئات صغيرة فهو اصطلاح لهم لا يلزم الفقيه مثله فلذلك فريق اصطلاح يرجون اليه واسماء يطلقونها لا يلزم مثلها لغيرهم انتهى .

بيان ذلك قد عرفت تحقّق الصغائر والكبائر في المعاصي على ما اختلفوا في الفرق بينهما وعرفت ان بعض اصحابنا منكرون للصغائر وان الكل كبائر حتى لا يلزم الاحباط فليس في الذنوب صغائر فالصغائر لا يطلق على المعاصي الاعلى القول بالاحباط لان الاحباط هو محو الصغائر وهو فرع وجودها حتى تحبط بالكبائر وحيث لا صغيرة فلا احباط

ومن ذلك كان الجميع كبائر وبالجملة فلو كان صغيرة لزم القول بالاحباط وقال العلامة الطوسي في التجريد الاحباط باطل لاستلزامه الظلم و لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره الخ وقال العلامة في شرحه اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة بالاحباط والتكفير ومعناها ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة او تكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاهما المحققون انتهى الظاهر ان المعتزلة قائلون بالصغائر وان الصغائر مكفرة ومعناه ان الذنب الصغير الواقع من العبد يحبط ويسقط بترك الكبائر

والثواب الحاصل بالعمل المتقدم يسقط بالمعصية المتأخرة كالكفر فنقول

اولا لو كان معنى الاحباط ذلك على ما هو ظاهر الماتن والشارح وهذا المعنى هو مراد المعتزلة فهو الحق الحقيقي فانه مطابق لصريح الايات والاختبار وليس ذلك بحبط والمحبط ابطال العمل عمداً وبلا سبب وهو الذي كان ظلماً لا اتيان العبد بعمل يوجب اسقاط كل ما فعل كالارتداد ونحوه او العفو عن صفات صدرت عنه لترك الكبائر من المعاصي او العفو عن صدور كبائر الكثيرة المتقدمة للاتيان بشيء محبوب له تعالى .

وكم ورد من تلك الروايات الدالة على احباط الصغائر باعمال الحسنة ففي روايات الوضوء عن ابي الحسن موسى عليه السلام من توشاً للمغرب كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في نهاره ما خلا الكبائر

ومن توشاً لصلاة الصبح كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في ليله ما خلا الكبائر واكثر امثال ذلك هو في قراءة القرآن كما ورد عن ابي جعفر عليه السلام قال من قرء حم المؤمن في كل ليلة غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر الخ وكم ورد الآيات في حبط الاعمال بالكفر والارتداد .

قال الله تعالى حبطت اعمالهم اي بطلت واحبط الله اعمالهم اي ابطلها ولقوله «لئن اشركت ليحبطن عملك» وقوله «ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة» فالارتداد يحبط جميع الاعمال الحسنة الصادرة عنه وهو ليس بظلم بل جزاء اعمالهم وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره الخ غير منافي للمحبط واعطاء الثواب فان الاية في مقام ان الله يعطي جزاء عمل المكلف كلا من غير ظلم عليه فما يفعل من العبد ثابت بحاله وما وقع بعده بسوء عمله كبناء يحدته ثم يخربه بسوء اختياره فاي ربط للاحباط بالاية على انك ترى هذه الاية ولم تر آيات كثيرة دالة على تكفير السيئات وهي وامثالها لها حكومة على مثل فمن يعمل الخ اذا آيات المحو في مقام بيان المقصود من العمل وانه هو العمل الثابت لا مجرد الصدور فالعمل الذي يراه العبد هو العمل

الذى لم يخبره بالرياء مثل صلاة الليل والصوم رياء ونحو الكفر والارتداد ونحوها وكيف استدل للظلم بأية فمن يعمل مثقال ذرة الخ ولم يستدل بأية ان الحسنات يذهب السيئات وبقوله وحبط ما عملوا هذا ان اريد باحباط خصوص الصغائر لاجل ترك الكبائر واما ان اريد حبط العبادات بعمل قبيح كان اشد من ثواب تلك العبادات او العكس وهو حبط عقاب الاعمال القبيحة الصادرة عنه قبلا بعمل عبادى يحبط ثوابه بعقاب ما فعل قبلا فلا اشكال لان ذلك مقتضى اكثر الايات والاخبار .

وكم من اعمال يمحى ويذهب بعمل قبيح يصدر من الانسان مثل الغيبة التى ورد فيها فلا يرى المغتاب فى صحيفته ثواب عمل شئى من العبارات الصادرة عنه فيجانب بانك اغتبت فلانا فجعلنا اعمالك له والعكس كما انه قد عمل عبادة موجبة ثوابها لمحتوبات السيئات الصادرة عنه قبلا انظر باب زيارة الحسين عليه السلام وبعض العبادات وقراءة القرآن والادعية تجد صدق ما ادعيه صريحة او ظاهرة فى المحو ثوابا وعقابا وخصوصا قراءة القرآن وفى اكثرها من قرئها يغفر له جميع ذنوبه وبعض الاعمال لو فعل يخرج من الذنوب كيوم ولدته امه .

وكما فى حال وضع الحمل وبعض لو فعله المكلف يسقط عنه الذنوب ولو كان بعدد حصة الارض وعدد اوراق الاشجار وبعض لو فعله يغفر له سيئات سبعين سنة ونحو ذلك لكثير وبالجملة ان ذلك فى جانب العفو عين اللطف ويرجع الى الغفران والاحسان واللزوم والعفو من الله بالنسبة الى عبده وبناء الدين بالعفو واكثر آيات الكتاب دالة عليه مثل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وان كان بالنسبة الى محو اعمال الحسنه فهو مقام العدل وليس الا فى مقام اتيان العبد بعمل قبيح يوجب محو اعماله وكان بسوء اختياره وليس للمبدا اعتراض بمولاه فان العبد وما فى يده كان لمولاه وله اختيار الاخذ منه اما لمصلحة واما لعقوبة لما صدر عنه مثل الكفر وكم له من اخبار دلالة عليه وكان منشأ سوء عمله

وقوله مثل ما عن جندب الغفارى ان رسول الله ﷺ قال : ان رجلا قال يوما . والله لا يغفر الله لفلان ، فقال الله عز وجل : من ذا الذى تألى على أن لا أغفر لفلان ، فانى قد غفرت لفلان ، وأحببت عمل الثانى بقوله : ولا يغفر الله لفلان وفى احاديث الغيبة وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى .

وعن الصادق عليه السلام الغيبة حرام على كل مسلم وانها لتأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب وايضا قد روى عن النبى ﷺ انه قال ما النار فى اليبس باسرع من الغيبة فى حسنات العبد .

ونظيره ما ورد فى الحسد وعلى اى حال ما درى ما اراد القائل به مع ان الكتاب والسنة مملوءة مما دل على الاحباط بهذا المعنى كما عرفت .

وليت شعرى ما اراد ماتن التجريد والشارح بقولهما كون الاحباط ظلما فان اراد احبط اعمال العباد وبطلانه بلاسبب فهو ظلم قبيح لكنه خارج عن المقام فان المقام مقام اعطاء ثواب فضلا او جرمة وعقابه بظلم صدر عنه كما فى الارتداد او عمل يفعل فى حق مؤمن يوجب استقاطه عن الاعتبار فعذب به المولى بجزاء عمله واحباط اعماله ا كان ذلك ظلماً او عدلاً تأمل حتى تعرف فان المقام خارج عن مصاديق الظلم والاية ايضا غير مربوط بالمقام كما عرفت .

وبالجمله مضافاً الى ان الصغائر متحققة فى مقابل الكبائر والا لا يلتئم الآيات المتقدمة كان المقام غير مسألة الاحباط وهو افناء العمل او الاجر والثواب بلاجهة يوجبها فيجب انتفاء الصغائر للتجنب الكبائر او الاعطاء بسبب يوجبها وكلاهما خارجان عن الاحباط .

واما لو كان المراد هو الموازنة بين الاعمال الحسنة والقبيحة نظير الجميع والتفريق الحسابى بان يجمع بين الاعمال القبيحة و بين الاعمال الحسنة يطرح ويؤخذ مقدار الباقي من احدهما .

فان كان اعماله الحسنة مائة مثلاً واعماله القبيحة خمسين يعطى من الحسنات

خمسين وان كان اعماله القبيحة مائة وحسناته خمسين يعذب بقدر خمسين قبيحة فمثل ذلك لم يتكلم به ذو مسكة اذ هو اجنبى عن بحث الاحباط وراجع بمقابلة السيئات بالحسنات فى يوم القيامة وبميزان الاعمال كقوله تعالى والوزن يومئذ الحق ولا اشكال فى ان اعمال العباد فى يوم القيامة يوزن بميزان عدل سواء اراد بالميزان الحقيقى له كفتان كما لعله عن المعتزلى او ميزان العلم والقدرة التى فى لحظة واحدة يوزن جميع الاعمال ويخرج ما يوجب العقاب عما يوجب الثواب وهو حق وتبادل بعضها على بعض صحيح وقد ورد فى بعض الاخبار يوزن اعمال شخص فى يوم القيامة فينقل السيئات على الحسنات فخاطبه الله اجتهد لتحصيل حسنة حتى يعادل الكفتان فاستقرض حسنة ولم يعط بها احد .

وبالجمله الموازنة فى يوم القيامة حق صحيح لكنه خارج عن المقام ولعله اراد فى الجواهر ما يقرب منه فى الاعمال التدريجية فى الدنيا حيث قال بعد قول المصنف الامع الاحباط ما هذا لفظه الذى هو بمعنى الموازنة بين الاعمال الصالحة والمعاصى ، فكل ذنب يحبط بالطاعة فهو صغيرة ، وكل ذنب يحبط بالطاعة هو كبيرة انتهى فتأمل.

وحاصله اذا صدر عمل حسنة وعمل سيئة يجعلهما فى ميزان المقابلة حتى يعلم ايهما يغلب على الاخر فان كانت الحسنة تغلب ثوابها على عقاب المعصية فتغلب على السيئة وتحبطها فلامعصية يكتب عليه وان كان العقاب غلب على الثواب فهلك ويحبط على الثواب فانه ح كبيرة.

والحاصل على ذلك جعل معيار الصغيرة والكبيرة انه ان غلب الثواب على العقاب كانت المعصية صغيرة تمحو بالحسنة وان كان العقاب غلب على الثواب فكان كبيرة باقية ولا يخفى ان الاحباط بهذا المعنى ليس فى دين الامامية.

ولذا رده قده بقوله بعد قول المصنف وهذا بالاعراض عنه حقيق ما لفظه ضرورة ان المعروف بين الامامية عدم القول بالاحباط كما ان المعروف بينهم

يقسم الذنب الى كبير وصغير وقال ايضاً بعد قوله ﴿فان اطلاقها﴾ اى الصغائر عند الفقهاء ﴿بالنسبة﴾ الى غيرها من الكبائر سواء قلنا بكون كل معصية كبيرة او معاصم مخصوصة وكيف كان فظاهر عبارة صاحب الجواهر هو كون الاحباط الباطل هو الاحباط بمعنى الموازنة .

ولذا بعد عبارة المتقدمة عن التجريد وشرحه قال العلامة ثم القائلون بهما اختلفوا فقال ابو على ان المتأخر يسقط المتقدم وبقى على حاله وقال ابو هاشم انه ينتفى الاقل بالاكثر وينتفى من الاكثر بالاقل ماسواه ويبقى الزائد مستحقاً وهذا هو الموازنة .

ويدل على بطلان الاحباط انه يستلزم الظلم لان من اساء واطاع وكانت اسائه اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وان كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسيء وان تساويا يكون مساوياً لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء الخ ظاهر ان المراد بالاحباط الباطل هو قول ابى هاشم و برهان بطلانه معه ولو كان بمعنى العفو والجزاء بسوء الاعمال كان عين الحق من دون استلزام ظلم او قبح اصلا .

وكيف كان فلان منع اصطلاح القائلين بالاحباط على ذلك اذ ﴿ولكل فريق اصطلاح﴾ وهذا اصطلاح هذا المتوهم فى الصغيرة استهلا كهافى جنب الكبائر واصطلاحنا فى الصغير بالنسبة الى غيرها .

﴿و﴾ كيف كان فـ ﴿لا يقدح فى العدالة ترك المندوبات ولو اصر مريضاً عن الجميع مالم يبلغ﴾ ذلك ﴿حداً يؤذن بالتهاون بالسنن﴾ بل فى المسالك ولو اعتاد ترك صنف منها كالجماعة والنوافل ونحو ذلك فكترك الجميع لاشتراكهما فى العلة المقتضية لذلك ، نعم لو تركها احياناً لم يضر .

ويؤيده فعل رسول الله لتحريق دار من ترك صلاة الجماعة مع انه مستحب قال فى الجواهر ولكن الانصاف عدم خلوه من البحث ان لم يكن اجماعاً ،

ضرورة عدم المعصية في ترك جميع المندوبات أو فعل جميع المكروهات من حيث الاذن فيهما فضلا عن ترك صنف منها ولولا للتكاسل والتناقل منه واحتمال كون المراد بالتهاون الاستخفاف فيه يدفعه أن ذلك من الكفر والعصيان ولا يعبر عنه ببلوغ الترك حد التهاون كما هو واضح انتهى .

وهو في محله خصوصا اذا كان الترك لامرأهم من فعل المستحبات كمن ترك صلاة الجماعة او مثل زيارة العاشوراء بل مثل صلة الارحام وزيارة المؤمنين وغير ذلك لتحصيل العلم بحيث لا يمكن الجمع بنحو اكمل بمعنى أنه لو صرف الوقت الى امثال تلك المستحبات يضر باوقات التحصيل وضاق الوقت عنه وح يجوز الترك بل قد يحرم مع دوران الامر بينهما مع كون تحصيل العلم واجبا عينيا هذا واما ترك ما يعد من المروءة هل يضر بالعدالة وفعل ما لا يليق به مثل العادل اذا أكل في الطريق او مشى على غير المتعارف بين الناس او صدر منه بعض ما صدر عن الجهال كالضحك والقهقهة في الاسواق وكل ما يعد في الانظار وبنظر العرف قبيحا كخراج الربح مثلا او لا يضر لعدم كونها لامن الكبائر ولا من الصغائر والثاني قوى جداً خصوصا في بعض الاشخاص الذين يعدون بين العرف مزاحا و خصوصا فيما يوجب سرورا في قلوبهم بكلام غير محرم و مزاح يوجب الضحك خصوصا فيما انتقل حال المسلم من غم الى السرور والفرح فانه يكون من باب السرور في قلب المؤمن ويكون مستحبا .

قال في المسالك واعلم ان المصنف لم يتعرض للمروءة في قادح العدالة وكانه لم يجعل تركها قادحا او يتوقف في ذلك و هو قول لبعض العلماء من حيث انه يخالف العادة لا الشرع والاشهر اعتبارها في الشهادة سواء جعلناها شطرا من العدالة كما هو المشهور من ان العدل هو الذي يعتدل احواله ديناً ومروءة وحكما ام جعلناها خارجة عنها وصفة برأسها كما جرى عليه جماعة وقد اغرب في عده حيث جعلها جزء من العدالة وعرفها بانها كيفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة التقوى

والمرودة ثم جعلها قسيماً للعدالة وشرطاً آخر لقبول الشهادة فجمع بين القولين وكيف كان فالوجه انه لا يقبل شهادة من لامرودة له انتهى.

وفيه ما لا يخفى خصوصاً فيمن جعل المرودة من اجزاء العدالة بل ولوقلنا بانها ملكة مانعة عن صدور الكبائر لانها ليست بكبائر ولا صغائر .

واما ما استدل به أيضاً من قول الكاظم عليه السلام «لا دين لمن لامرودة له ، ولا مرودة لمن لاعقل له» فهو محمول على مرتبة الكمال من العدالة فلانظر الى خلوها عن العادل قطعاً والامر سهل .

قال فى الجواهر بقى شىء : وهو أن المصنف لم يتعرض للمرودة فى قادح العدالة وكأنه لم يجعل تركها قادحاً أو يتوقف فى ذلك، وهو قول محكى عن بعض العلماء من حيث ان منافيتها منافية للعادة لا للشرع ، والمحكى عن الاشهر اعتبارها فى الشهادة ، سواء جعلناها شرطاً من العدالة كما هو المشهور بناءً على ان العدل هو الذي تعمدل أحواله ديناً ومرودة وحكماً أم خارجة عنها وصفة برأسها انتهى .

ومن العجيب اعتبارها فى الشهادة دون العدالة ولازمه كون الشهادة اقوى من العدالة وكيف كان فاذا لم يكن شيئاً منها داخلاً فى معنى العدالة شرعاً فلا وجه لاعتبارها فيكفى فى قبول الشهادة نفس العدالة دون آخر اذ غاية ما يلزم الانسان العادل على نفسه هو اداء الواجبات وترك المحرمات والفرض ان كل ذلك خارج عنهما فالاقوى عدم اعتبار شىء من المنافيات للمرودة فى العدالة والشهادة .

و من ذلك اللعب بالحمام اذالم يوجب امرأ حراماً .

وهنا مسائل الاولى كل مخالف فى شىء من أصول العقائد ترد شهادته ، سواء استند فى ذلك الى التقليد أو الى الاجتهاد .

وفى الجواهر لعدم معذوريته على كل حال، من غير فرق بين أصولها وفروعها الاعتقادية، وغيرهما مما علم ضرورة من الدين أو المذهب ، لاشتراك الجميع فى

عدم المعذورية الموجبة للكفر فضلا عن الفسق .

و في مسالك بعد قوله كل مخالف قال المراد بالاصول التي ترد شهادة المخالف فيها اصول مسائل التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد اما فروعها من المعاني والاحوال و غيرهما من فروع علم الكلام فلا يقدر الاختلاف فيها لانها مباحث ظنية والاختلاف فيها بين علماء الفرقة الواحدة كثير شهير وقد عد بعض العلماء جملة مما وقع الخلاف فيه منها بين المرتضى وشيخه المفيد مبلغ نحواً من مائة مسألة فضلا عن غيرها انتهى قوله اصول مسائل التوحيد الخ .

اما التوحيد فلا كلام ولا اشكال فيه في وجوبه على وفق توحيد الكتاب والسنة على مقتضى سورة التوحيد وغيرها من الايات الدالة على توحيد الذات المقدس والظاهر انه ليس مراده من التوحيد في مقابل المنكرين لله تعالى فانهم كافرون فضلا عن كونهم عادلين بل مراده القائلون بالتوحيد قطعاً .

لكن توحيد الذي يقوله علماء الفلاسفة من ذهابهم الى اصالة الوجود فانهم منكرون للتوحيد و انهم مخالفون للتوحيد الذي نقول به فانهم قائلون باصالة الوجود المثبت فيها وجوده تعالى في كل شيء و كل شيء في وجوده بنحو الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة وزعموا ان التوحيد الخواص ان لا يرى غيره بمعنى انه ليس غير اصلاً والكل نفسه بل لاغيرية اصلاحيث ان التغيرات بالماهيات العدمية الزائلة ولا يبقى الوجود واحد والكل راجع اليه كما في قوله انا لله وانا اليه راجعون فلا وجود سواه .

والكل يرجع الى ذاته وهو المراد بالفناء اي يفنى الكل في ذاته نظير القطرات المنفصلة عن البحر اذا اتصل به فلا قطرة بعد الاتصال بل يكون الكل بجرأ واحداً فالوجودات اذا اتصل بالوجود الحقيقي صار الجميع وجوداً واحداً بل كان الجميع كذلك قبل الاتصال فان الوجودات كلها وجود البارئ تعالى وقد قال في الاسفار والشواهد والحق ان وجود كل شيء عين العلم والقدرة والارادة

والحياة فوجود الحجر والشجر والحيوانات عين العلم والقدرة والارادة .
ومثل هذا التوحيد هو الكفر الذى يرده عليه النهى وبناء الشرع على التوحيد
الذى صرحوا ببيانه فى سورة التوحيد وهو قوله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً
احد وهو الواحد القهار الذى كانت الالوهية منحصرة فى ذاته و هو عين العلم
والقدرة والحياة وسائر الكمالات لا كل شىء عين العلم والقدرة والارادة و هو
تعالى منزه عن صفات المخلوقات لاتأخذه سنة ولا نوم وهما وغيرهما من الاكل
والشرب والجماع وغير ذلك من صفات المخلوقات التى هى اله الفلاسفة والروايات
واردة فى كفر من قال بالحلول والتجسم .

ومن العجيب ان صدر اجاب عنه فى شواهد الر بوبية بان الحلول فيما كان فى
البين اثنان ولا يكون اثنان ابدأ بل كون ما يكون فى العالم هو الوجود الواحد بلا فرق
فلا وجود لغير الله حتى يلزم حلول وجوده فى الغير بل الغير نفسه راجع ج ٤٨ اعاد الله
من ذلك المذاهب واله القرآن لم يلد والههم يلد ويولد وكان الجميع كقوله حتى
الحيوانات الخسيسة والنساء الفاحشة وهم بزنون مع الههم وياً كلون الههم وموطونون
من الههم فالههم غير الهنا الهنا مجرد لا يرى ولا يكون له مثل ولا نظير ولا شبيه
ولا عدل .

وفى دار التحقق اصل قائم بذاته وهو خارج عن بحث اصالة الوجود اذلا كلام
فيه الا من الطبيعيين الملحدين ونحن بحثنا مع الموحدين .

فالقول بان الماهيات اعتبارية والاصل هو الوجود الواحد السارى فى جميع
الموجودات والكل عين الوجود هو قول الصوفية ومن تبعهم من حيث لا يشعر
فالماهيات اصل واصيل والجاعل جعلها واوجدها اى اخرجها عن العدم كما هو
معنى الابداع فلا يصدر عنه فى مقام الجعل الوجود بل ابداع الاشياء من لا شىء
والبسهالباس الثبوت والتحقق لابان جعل نفسه نفس المخلوق وتنزل فى مقام الجعل
وجعل نفسه نفس المخلوقات فصار نتيجة ذلك كون العجل والصنم اله كما صرح

به صاحب كلشن راز وقال :

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین دربت پرستیمت
والعجل كما صرح به محیی الدین فی فص الہارونۃ ومحصل قوله وقصری
شارحه ان عتو موسی واخذ لحيۃ ہارون من حیث ان قومہ یریدون عبادة العجل
وہارون منعمہم عن العبادة للعجل وغضب موسی علی ہارون لاجل منعه علیہم عن
عبادة العجل وانه لا ینبغی لہارون نہیہم عن عبادة العجل وانکارہ علیہم تلك العبادة
من حیث ان عبادة العجل عبادة اللہ .

والحاصل غضب موسی علیہ و قال لماذا نہیتہم عن عبادة العجل الذی ہو
عبادة اللہ تأمل و تفکر فی تغییر صراحة کلام اللہ واللہ ان لمثل هذه الموهومات
یمنع السماء برکاتہا و کیف بلغ البشر بمکان التصرف فی نصوص القرآن الکریم
مع شواہد الحال والقرائن علی ظهورہا فی ان المؤاخذة والغضب واخذ لحيۃ
ہارون کلہا قرینة علی نہیہم عن العبادة لعلی تر کھا وعرض موسی من العتاب
علی ہارون هو لزوم منعه ایہم عن العبادة ومثله جمیع عبارات الفصوص

وعلی هذا المبني لامعنی للمعاد والالقاء فی النار او الدخول فی الجنة ولا فناء
الدنيا لان المراد بالفناء و دخول الجنة والنار وغير ذلك کلہا یحصل بالدخول
فی ذات اللہ والوصل بوجودہ تعالی فانه المراد بفناء العباد وانہم صاروا الی ربہم
ای واصلوا الی ذاته کما فی اناللہ وانا الیہ راجعون وعند القيامة الکبری لاموسی
ولافرعون ولاحسین عليه السلام ولا یزید بل الكل یفنی فی ذات اللہ افلا ترون ان ذلك
نتیجة اصالة الوجود ومجموعیته و کونه معنی واحداً ساریاً فی جمیع الممكنات
فصح قولہم بان العذاب من العذاب ومثل هذا التوحید کفر والالحاد ولا یقبل
شهادة امثالہم ولقد ضلوا واطلوا وقد مر جمیع ذلك فی ج ٤٨ فراجع .

و کیف یكون الموجودات من سنخ الخالق ولا جامع بین الخالق والمخلوق
حتى یكون المعنی واحداً و لاجل عدم التشبیہ بین الخالق والمخلوق ذکر فی

الاحاديث قيود حين اثبات هذه الكمالات للمبارى امثلا يلزم التشبيه قالوا عَلَيْهِ السَّلَامُ بحقيقية الشيئية احترازاً عن التشبيه بالشيئية في المخلوق حيث ان الشيئية في المخلوق تكون بالغير والشيئية في الخالق تكون بذاته ولا جامع بينهما الا في اللفظ و كذا في اطلاق لفظ الموجود والكائن قالوا عَلَيْهِ السَّلَامُ كائن لامن عدم وغيره كائن من عدم بابداع الجاعل من العدم .

و كيف يكون وجوده عين وجود الموجودات و كيف وجود كل شى عين العلم والقدرة والحجر والشجر موجودان فهل وجودهما عين العلم والقدرة والانسان اشرف الموجودات وهل يكون وجوده عين العلم والقدرة والارادة فلم لم يفهم فى حال النوم ولا يقدر على دفع بقعة تلمه ومعنى كل شى عين العلم والقدرة والارادة انه لا يخلو عنه العلم والقدرة فى زمان فلو كان العلم والقدرة لكان فى حال النوم ايضاً عالماً وقادراً ومعنى كل شى عين العلم والقدرة ان وجود الحمار مثلاً عين العلم والقدرة والحياة والشعور لان الفرض انه ليس بعدم بل وجود وهو عين ما ذكرنا واذا زالت عنه الماهية كان عين الحق تعالى وكذا السماء والارض .
وبالجملة الوجود الحقيقى هو الله وغيره ماهيات متأصلة كان الوجود خارجاً عن حقيقتها ومنتزعاً عن ذاتها وجوداً مصدرياً وهو متأخر عن اصل تحققها والوجود امر موهوم منتزع عن تحقيق شىء فى الخارج كما عليه رئيس الفلاسفة المحقق الداماد قده و جميع هذه الكفریات ناشئة عن اصالة الوجود و وحدته وهو علة للتصوف المصرحة بان وجود كل شىء عين وجود الله ولذا ورد عن الامام العسكري الى ان قال علماءهم شرار خلق الله على وجه الارض لانهم يميلون الى الفلسفة والتصوف وايم الله انهم من اهل العدوان والتحرف يبالغون فى حب مخالفتنا ويضلون شيعتنا و موالينا فان قالوا منصبا لم يشبعوا عن الرشا و ان خذلوا عبدوا الله على الريا الا انهم قطاع طريق المؤمنين والدعاة الى نحلة الملحدين فمن ادر كههم و ليصن دينه وايمانه .

و عن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انه قال لا يقوم الساعة على امتى حتى يقوم قوم من امتى

اسمهم الصوفية ليسوا منى وانهم يحلقون للذكر ويرفعون اصواتهم يظنون انهم على طريقتى بل هم اضل من الكفار وهم اهل النار لهم شهيق الحمار الخرجاع سفينة البحار ج ٢ ص ٥٧ .

والروايات فى ذمهم كثير والغرض هو الرد على من توهم لزوم هذه المعارف للمفقيه بل لغير الفقيه بل يزعمون بعض من هو من اهل هذا العلم وهذه المعارف ان مثل معرفة هذه العلوم لازمة على الناس و ان النزاع بينهم و بين الفقهاء لفظى فلو فهم مرادهم كان كلهم موافقون عليه كلا و هذا الوجود اول ما يتعلم فى علم الفلسفة .

واما مسألة الاختيار فقد مرت فراجع له الى ج ٤٨ ايضاً .

❖ ولا ترد شهادة المخالف فى الفروع من معتقدى الحق اذا لم يخالف الاجماع ❖ المعلوم او الخبر المتواتر كذلك أو غيرهما من الادلة القطعية ❖ ولا يفسق وان كان مخطئاً باجتهاده ❖ الذى يكتب له حسنة مع خطأه .

وحاصله ان المضر بالعدالة و عدم قبول الشهادة هو المخالفة فى الاصول بنحو ما عرفت والقائل باله لم يكن باله لنا فلا يضر بالعدالة و قبول الشهادة هو المخالفة فى الفروع فانها ظنية ولا يوجب اليقين فالمخالفة فيها ناشئة عن الاجتهاد مالم يخالف الاجماع القطعى فانه موجب للمعلم بالمخالفة لو تحقق مثله .

وفيه انه ليس كذلك فان الاجماع القطعى هو الذى اتقن الكل عليه و انى يجد ذلك ولا يحصل اصلاً لا منقولاً ولا تحصيلاً اذا اجماع الذى يمكن الوصول اليه هو ما ذكر فى كتب الاعلام والرؤساء الذين لهم كتاب يدونه وهو فى مقابل صاحبى الاجماع الذين اختفى كلامهم و اجماعاتهم لقليل ان لم يكن له كتاب علمى يعلم انه من المجمعين اولاً و كم من الفقهاء فى اقطار العالم ونواهى البلدان لا طريق للمعلم برأيهم فكيف يحصل العلم برأيهم و اجماعاتهم والعلم بما دون ذلك لا يكفي للتحصيل الاجماع ولا المنقوله فمن اين يوجد اتفاق الكل هذا .

مضافاً الى ان اكثر الاجمات غير خال عن المعارضة من غيره بل من شخص واحد وكثيراً ما قد ادعى الاجماع وادعى ايضاً على خلافه بل فى كتاب واحد فى بيعه ادعى الاجماع وفى رهنه ونحوه ادعى على خلافه فى مسألة واحدة والشيخ تارة ادعى الاجماع على بينة الداخل واخرى على الخارج .

ثم انه فى الجواهر جعل عدم المخالفة للاجماع هو الاجماع القطعى مثل اجماع الدخولى وان المضر مخالفة اجماع الدخولى .

فقال ما هذا لفظه الاجماع الذى علم دخول المعصوم عليه السلام فيه على وجه لم يكن للاجتهد محل وقد يلحق بذلك ما انفق عليه فقهاء الفرقة المحقة واستقرت عليه كلمتهم مع اختلاف الاعصار والامصار بناءً على ان مثل ذلك كاشف عن الواقع الذى لم يتخلف عنه الامام عليه السلام اذ هو مع الحق والحق معه فتارة يعلم الحق بقوله واخرى يعلم الحق بغيره من الطرق، فيعلم انه قول الامام عليه السلام لعدم تخلفه انتهى . قوله فتارة يعلم الحق بقوله الخ اقول العلم بقوله من اين يحصل و هو اما بان يكتب عليه السلام فتواه اليه واما ان يقول بشخص هو ان يعلمه بان يقول له قل لفلان ان الاجماع صحيح واما ان يرى فى المنام ان يقول عليه السلام له ذلك واما ان رآه بنفسه الشريف وقال له ذلك وهكذا فى كل مسألة كانت اجماعية ففى كل يوم رآى الحجة عليه السلام وصححه عليه السلام الاجماع على المسألة واما ان يدخل عليه السلام فى بيت ويخبره بان الاجماع صحيح والكل كما ترى .

قوله واخرى يعلم الحق بغيره من الطرق الخ و ظاهره صرف النظر عن الاجماع ويرجع الى حصول العلم من الطريق فنقول فان كان الطريق واضحاً للكل فلا خلاف بينهم ولا نزاع حتى يكون قوله مخالفة لهم او موافقاً وان كان دليله مجملاً فيكون الحكم للجميع مشكلاً فضلاً عن ان يكون اجماعاً فيكون قهراً طائفة على رأى وطائفة على خلافه ومثل ذلك فى اكثر المسائل فقول المخالف ح كما لا يضر بالعدالة لا يضر لقبول الشهادة وكيف كان فلا نعلم ما المراد بالاجماع

الدخولي وهو ظاهر المصنف في معارجه قال ما هذا لفظه .

الفصل الثالث في كيفية العلم بالاجماع وفيه مسائل .

المسألة الاولى قد عرفت ان الاجماع انما كان حجة لدخول الامام فيه
فالمعتبر حينئذ قوله فعلى هذا نعلم قول المعصوم عليه السلام بعينه بامر من احدهما السماع
منه مع المعرفة به .

والثاني النقل المتواتر فان فقد الامر ان واجمعت الامامية على امر من الامور
على وجه يعلم انه لا عالم من الامامية الا وهو قائل به فانه يعلم دخول المعصوم
عليه السلام فيه لقيام الدليل القاطع على حقيقة مذهبهم والامن على المعصوم من ارتكاب
الباطل .

اذا تقرر هذا فان علم ان لا مخالف ثبت الاجماع قطعاً وان علم المخالف
وتعين باسمه ونسبه كان الحق في خلافه وان جهل نسبه قدح ذلك في الاجماع
لجواز ان يكون هذا المعصوم عليه السلام وان لم يعلم مخالف وجوزنا وجوده لم يكن
ذلك اجماعاً لامكان وقوع الجائر وكون ذلك هو الامام انتهى كلامه .

قوله على وجه يعلم انه لا عالم من الامامية الا وهو قائل به وفيه انه وان كان
كلاماً متيناً لكن الكلام في وقوعه و انت اذا رجعت وجدانك هل يحصل لك
مثل هذا العلم ولو في مسألة واحدة فضلا عن الجميع وهل يمكن العلم بانه لا عالم
في هذا العصر فضلا عن جميع الاعصار الا انه يعلم هذا الحكم وهو متوقف على
الاحاطة لجميع نقاط الارض والتفحص التام حتى يعلم بذلك واني له التمكن من
ذلك حتى لو احتملت وجود عالم من الامامية مخالف لذلك ولو كان بحيث لم
يمكن الوصول اليه لما حصل لك العلم بان جميع علماء الامامية قائلون بذلك وكم
يكون من العلماء في اطراف العالم لم يكن رأيهم معلوماً لنا لعدم امكان الوصول
اليهم وعدم تدوين كتبهم او كتبوا كان مخطوطاً غير ممكن الوصول اليه او عدم
العلم به فكيف يدعى بمثل هذا العلم وكيف يتحقق ذلك .

وانما المقدور هو الرجوع بكتبهم حتى يعلم اقوالهم و اجماعهم والكتب فى عصر القريب بزمان الحضور من المعروفين فى غاية القلة ومع ذلك لم يحصل التمكن بالاقوال الا قليلا فضلا عن مضى الزمان وزيادة عصر بعد عصر فكيف يمكن العلم باقوال العلماء المتفرقين فى بلاد بعيدة والفرض انه ليس لجميعهم كتب علمية كى يكتبون الاجماع فيها .

وفى هذا الزمان قد بلغ الكتب العلمية الفقهية غاية الى مائة كتب ويمكن تحصيل العلم باقوال صاحبهم مع امكان بقاء اكثر من ذلك فى ممالك بعيدة مع ان ما فى الكتب ايضا ليس الا اجماعاً منقولا ومن اين يعلم ان دعواه الاجماع لاجل العلم بدخول شخص الامام فهو بعيد بحيث لم يتمكن غالباً للوصول اليهم ولا العلم بدخول الامام فى اجماعاتهم وح فلا يحصل العلم بالمخالفة ولا بالموافقة قوله وان علم المخالف و تعين باسمه ونسبه الخ و حاصله ان المخالف ان كان معلوم النسب فلا حجية لقوله وان كان مجهول النسب كان قوله قادحاً للاجماع لامكان ان يكون نفسه المعصوم .

و فيه ان المخالف المجهول النسب ان عرف نفسه باسم و نسب فيعرف فيكون داخلا فى معلوم النسب و ان لم يعرف نفسه بانه الامام فمن اين يعلم كونه الامام فكثيرا ما من كان مجهولا النسب و لم يعرف نفسه لبعض دواعيه مع انه ليس بامام قطعاً مع ان هذا المجهول لو كان اماماً ازم عليه ان يعرف نفسه حتى يخرج الناس عن الجهالة و تعريفه نفسه مع خفائه فوراً عن الناس بمكان من الامكان .

و قال شيخنا المرتضى ما لفظه و قال المحقق فى المعتبر بعد اناطة حجية الاجماع بدخول قول الامام عليه السلام انه لو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لم يكن قولهم حجة ولو حصل فى اثنين كان قولهما حجة انتهى وقال العلامة ره بعد قوله ان الاجماع عندنا حجة لاشتماله على قول المعصوم و كل جماعة قلت او كثرت كان

قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة لا لاجل الاجماع انتهى ،
وقد انتهى كلام الشيخ عنهما وظاهرهما وظاهر غيرهما ان الحجة هي قول
الامام لا الاجماع ولو كان قوله في اثنين احدهما الامام كان قولهما حجة بخلاف
قول مائة خلا من قول الامام وهو لا اشكال فيه فحجية الاجماع لاجل كشفه عن قول
الامام ولكن الاشكال في ان كونه في المجمعين من اين يعلم و اى طريق للعلم
وان معلوم النسب خلافه غير قادح بخلاف خلاف مجهول النسب .
وليت شعري بان مجهول النسب من اين يعرف او يحتمل كونه اماماً حتى
يكون خلافه قادحاً مع ان مجهول النسب ادلا لم يكن في جملة المجمعين لعدم
كون مجمعين مجتمعاً في مكان واحد والاجتماع المتعارف في مجلس درس
وحلقة بحث من الرؤساء كالمحقق و صاحب الرسائل والجواهر فينقل الاجماع
في مسألة و اين اجماع المجمعين ولو كان و ابداع الخلاف فان كان معلوماً النسب
فلا اعتناء بكلامه وان كان مجهول النسب لكل من المجالسين في مجلس البحث
فلا جرم يسئل عن نسبه فان كان اما ما لم يعرف نفسه .
وان كان غيره لم ينفع خلافه وليت شعري بانه ما ارادوا بان خلاف معلوم
النسب غير قادح مع ان مجهول النسب الذي هو الامام لو فرض كونه عليه السلام في
مجلس بحث من احد من العلماء فان عرفه العالم المدرس و علم بان في بحثه قد
احضر الامام عليه السلام بنفسه الشريف لم يقدر على التكلم فضلا عن اثبات مطلب علمي
وان يعلم و لم يعرفه فلا يعتنى بخلافه و هل يتعارف الى الآن حضور الامام
عجل الله فرجه الشريف في مجمع بحث و اشكاله بالاجماع و مخالفته و ياتر هذه
المخالفة في نفس العالم في حال درسه و يترتب عليه الاثر و يحتمل كون المخالف
لعله الامام ولم يسئل عنه عن حاله او مقدار علميته حتى عرفه و رفع يده عن اجماعه
لاحتماله ان هذا المخالف هو الامام الذي في مجلس بحثه قد حضر .
وهذا كما ترى او في طريق يصادف مع الامام مع عدم علمه به و سئل عن

الاجماع فى شىء وخالف الشخص المجهول و هل يعترف هذا العالم بصحة قوله عليه السلام زعماً بان هذا المصادف فى الطريق لعله هو الامام اولاً والاول بعيد مخالفة مجهول النسب والاعتداد بقوله بخلاف مخالفة معلوم النسب من اين يعلم و من اين يعمل به .

نعم قد علمنا ان مثلاً شيخنا الانصارى ادعى فى رسائله بان مخالفة فلان غير مضر لانه معلوم النسب فباى مخالفة ترتب الاثر ويمكن كون المخالفة لعالم غريب فى البلد فتصادف درس العالم او فى الطريق فاطهر مخالفته فلا يترتب هذا العالم بهذه المخالفة اثر ولارفع يده عن اجماعه اصلاً حتى لو عرف نفسه عليه السلام لعدم علم العالم بهذا التعريف فمن اين يمكن الاعتماد بقوله ومن الممكن كونه احد العلماء وح يكون كم معلوم النسب.

و من الممكن ان يكون هو المعصوم فعدم العلم بحاله كاف فى عدم القدر فالاجماع الدخول اهون من غيره لعدم تصوره الا بان يكون فى مجلس يجتمع فيه جميع المجمعين المعلومين نسباً و كان الامام فيهم مجهولاً و مثل هذا المجلس كما ترى وعدم العلم بحال الامام المعصوم الموجود فيهم ايضاً كما ترى فالذى هو حجة قطعاً اجماع الكاشف عن قول الامام وهو غير متحقق لامن الدخولى ولا من غيره والكشف على فرضه انما يكون من قول الامام فالرجوع الى الاخبار الوارد عن المعصوم اولى بكونها كاشفة عن قوله عليه السلام .

فان قلت فما نتيجة اتفاهم .

قلت انما ينتج لنا كون المسألة اتفاهياً وكم من المسائل الاتفاهية غير مقبول

للبعض لعدم الاحاطة بقول المخالف .

نعم لو تحقق اتفاق الكل بنحو التفحص فى اطراف العالم و لم يكن خبر ودليل يحتمل كونه مدر كاً له اظن بانه لولا قول المعصوم مع عدم دليل فكيف يتحقق هذا الاتفاق تأمل فى جميع ما ذكرنا لعلك تطلع على اكثر مما ذكرنا

فالإتفاق مهما أمكن مقيداً مع الروايات أفاد أن المسألة إتفاقية .

نعم لو لم يكن لمسألة رواية و دليل أصلاً و مع ذلك ادعى عليها الإجماع فيكون كاشفة عن قول الإمام ح قطعاً ومع الروايات هي الحجة لا محالة و مع اختلافها و ادعى الإجماع على أحد طرفيها كان طرف الموافق مع الإجماع حجة لا محال من حيث أن الإجماع.

المسألة ﴿ الثانية لا تقبل شهادة القاذف ﴾ مع عدم اللعان أو البينة أو إقرار المقدوف بإخلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه مضافاً إلى الكتاب ﴿ و ﴾ السنة المستفيضة انتهى القذف في اللغة الرمي وقذفت بالحجارة من باب ضرب رميت بها وقذف المحصنة رماها بالفاحشة وقذف الرجل رجلاً أي قذفه بالزنا أو اللواط فالقذف هو نسبة الغير إلى الزنا أو اللواط ونحوهما فلولا يأتوا بأربعة شهداء فيحذفون فإذن لا تقبل شهادته قبل التوبة وتقبل بعدها .

والدليل عليه قوله تعالى «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة و لا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون» المعنى الذين يقذفون وينسبون النساء العفيفة أو الرجال إلى الزنا أو اللواط ولم يقوموا بأربعة شهداء كان عليهم ثمانين جلدة ولم تقبلوا شهادتهم بعد ذلك في حق الغير لأجل صيرورتهم فاسقين و شهادة الفاسق غير مقبول إلا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فإنه بعد التوبة واصلح حالهم تقبل شهادتهم في حق الغير .

فالاية صريحة الدالة في عدم قبول شهادة القاذف بعد القذف و عدم إقامة الشهود إلا بالتوبة وبعدها تقبل الشهادة أيضاً في حق الغير .

وفي الخلاف ما هذا لفظه القاذف إذا تاب و صلح قبلت توبته و زال فسقه بإخلاف و تقبل عندنا شهادته فيما بعد و به قال عمر بن الخطاب و روى عنه أنه جلد أبابكرة حين شهد على المغيرة بالزنا ثم قال له تب تقبل شهادتك و عن ابن عباس أنه قال إذا تاب القاذف قبلت شهادته و لا مخالف لهما و به قال في التابعين عطاء و طاووس

والشعبي قال الشعبي يقبل الله توبته ولا تقبل نحن شهادته وبه قال في الفقهاء الزهري وربيعة ومالك والشافعي الخ .

و كيف كان فلا اشكال في قبول شهادته بالتوبة فانها جارية في جميع الموارد بل في غير مورد القذف لو تاب قبل اطلاع الحاكم سقط عنه الحد ولذا قال ﴿ لو تاب ﴾ وأصلح ﴿ قبلت ﴾ توبته بلا خلاف أيضاً ، بل الاجماع بقسميه عليه .
 كما في الجواهر ويدل عليه مضافا الى الآية خبر القاسم بن سليمان قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حداً ثم يتوب ولا يعلم منه الاخيراً تجوز شهادته ، قال : نعم ما يقال عندكم ؟ قلت : يقولون توبته في ما بينه وبين الله تعالى ، ولا تقبل شهادته أبداً ، فقال : بشئ ما قالوا ، كان أبي يقول : اذا تاب ولم يعلم منه الاخيراً جازت شهادته ، ودلالة الخبر واضح على وفق الآية لكن على خلاف هذا الخبر خبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن عليه السلام « ليس أحد يصيب حداً فيقام عليه ثم يتوب الا جازت شهادته الا القاذف ، فانه لا تقبل شهادته ان توبته كان في ما بينه وبين الله تعالى ، فانه تعارض خبر القاسم بالصرحة وفي الجواهر حملها على التقية وان الاستثناء في قوله الا القاذف كان في نسخة التهذيب ولم يكن في الكافي وعلى ذلك فلا اشكال في المسألة وهذا مضافا الى ان خبر القاسم موافق للكتاب بخلاف خبر السكوني بل لو تعارض الخبران وكان احدهما على وفق الكتاب كان اللازم هو الاخذ بما وافق الكتاب وضرب الاخر على الجدار .

﴿ و ﴾ انما الكلام في ﴿ حد التوبة ﴾ والمراد به ان يكذب نفسه وفي الجواهر قال ما هذا لفظه فعن الصدوقين والعماني والشيخ في النهاية والشهيدين والمقداد وغيرهم بل في الرياض الظاهر أنه المشهور بين المتأخرين بل المتقدمين بل عن الشيخ أنه الذي يقتضيه مذهبنا ، اذ لا خلاف بين الفرقة أن من شرط ذلك أن يكذب نفسه ، وحقيقة الاكذاب أن يقول : كذبت في ما قلت ، بل في أول

كلامه نفى الخلاف بيننا وبين أصحاب الشافعي أن من شرط التوبة منه ا كذاب نفسه وعن ابن زهرة الاجماع عليه كما قال ﴿ أن يكذب نفسه وان كان صادقاً ويورثى باطناً ﴾ .

والاشكال فيه غير خفى من ان التوبة بحيث علم بها الحاكم هو ا كذاب نفسه حتى يعلم كونه كاذباً في قذفه ولكن لزم من تكذيب نفسه كذبه لو كان صادقاً في القذف فيذهب به عدالته فالامر بين المحذورين فانه ان كان توبته بالا كذاب لزم فسقه اذا كان صادقاً في القذف وان كان بغيره لم يحصل المقصود من التوبة وكيف كان فتكذيب نفسه لو كان صادقاً في القذف مشكل لكن ظاهر

الروايات هو ذلك مثل النبوى « توبة القاذف ا كذاب نفسه » .

ولخبر أبى الصباح الكنانى « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القاذف بعد ما يقام عليه الحد ما توبته ؟ قال : يكذب نفسه ، قلت : أرأيت ان أ كذب نفسه وتاب أتقبل شهادته ؟ قال : نعم » .

ومرسل يونس عن بعض أصحابه عن أحدهما عليهما السلام « سأله عن الذى يقذف المحصنات تقبل شهادته بعد الحد اذا تاب ، قال : نعم ، قلت : وما توبته ؟ قال : يجىء فيكذب نفسه عند الامام ، ويقول : قداقريت على فلانة ويتوب مما قال » . وصحيح ابن سنان « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المحدود اذا تاب أتقبل شهادته فقال : اذا تاب و توبته أن يرجع فى ما قال ، و يكذب نفسه عند الامام وعند المسلمين ، فاذا فعل فان على الامام أن يقبل شهادته بعد ذلك » اقول و ظاهر جميع هذه الروايات قبول شهادته بعد التوبة .

ويؤيده ان التوبة وهى ا كذاب نفسه وان كان كذباً لكن لا بد من القبول ولم يكن مع اذن صاحب الشرع منافي مع العدالة فانه لو لوحظ ذلك ولم يكذب نفسه بقى على فسقه وعدم قبول شهادته ابدأً وكيف كان فيلزم التورية دفعا للزوم الكذب ان امكن او كانت صورة اللفظ مفيدة للا كذاب مع امكان ارادة التائب

غير ذلك ﴿ و ﴾ هو ممكن كما ﴿ قيل ﴾ والقائل الشيخ في محكي المبسوط وابن ادريس ويحيى بن سعيد والفاضل : ان الحد في توبته أن ﴿ يكذبها ان كان كاذباً ويخطئها في الملاء ان كان صادقاً ﴾ .

و في الجواهر فيقول : القذف باطل ولا اعود الى ما قلت تخلصاً من الكذب انتهى .

وحاصله التفصيل بين كون قذفه كاذباً او صادقاً وعلى الاول لزم كذاب نفسه لعدم الكذب ح و على الثاني ان يقول في الملاء اي عند الامام و عند الناس اني اخطئت فنسب نفسها بالخطاء فيفهم الناس من الخطاء هو كذبه مع انه اراد خطائه في القذف ايضاً وذلك لعدم جوازه المستلزم لتوهين المؤمن وهو وان كان احسن من التورية في صورة الصدق لكن مضافاً الى كونه على خلاف الروايات المطلقة كان موجبا لاذاعة سر المقذوف و افتضاحه عند الناس وهو غير جائز قطعاً بل اللازم هو ستر العيوب وحفظه في عين الناس لما رواه عبدالله بن سنان قال قلت له عورة المؤمن على المؤمن حرام ؟ قال : نعم ، قلت : يعني سفلته ؟ قال : ليس حيث تذهب انما هو اذاعة سره ورواه البرقي في (المحاسن) عن ابن سنان مثله .

وما رواه مفضل بن عمر قال : قال لي ابو عبدالله عليه السلام : من روى على مؤمن رواية يريد بها شينه وهدم مروته ليسقط من عين الناس اخرجه الله من ولايته الى ولاية الشيطان فلا يقبله الشيطان ،

و بالجملة بمجرد الاقرار بخطائه في الملاء يفهمون منه اقراره بخطائه و كذبه مع انه في الواقع ليس اقراراً بكذبه وهو اولي من التورية فانه لا معنى لها لانه في الواقع صادق في قذفه فيكون ضدّاً للا كذاب لكنه اجتهاد في مقابل النصوص المطلقة و موجبة لفضاحة المؤمن نعم لو كان معنى الا كذاب يعم مثل الاقرار بالخطيئة وخطائه يصح بل كان اولي لكن عند الحاكم فقط لافي الملاء الموجب لفضاحته ولكن مفاد الاخبار ا كذاب النفس .

﴿و﴾ كيف كان فعند المصنف ان ﴿الاول مروى﴾ بروايات صحيحة مرت
ولكن الانصاف ان المسألة مشكلة ومحل اختلاف بين الاعلام قال في المختلف
ما هذا لفظه مسألة قال الشيخ في «النهاية» . ولا بأس بشهادة القاذف اذا تاب
وعرفت توبته ، وحدث توبته من القذف أن يكذب نفسه فيما كان قذف به ، فاذا
فعل ذلك جاز قبول شهادته بعد ذلك .

وقال في «المسبوط» : [فاذا ثبت أن التوبة اكذابه نفسه] اختلفوا في
كيفيته ، قال قوم : أن يقول : القذف باطل حرام ، واني لأعود الى ما قلت ،
وقال بعضهم : التوبة اكذابه نفسه ، وحقيقة ذلك أن يقول : كذبت فيما قلت .
وروى ذلك في اخبارنا والاول أقوى لانه اذا قال : كذبت فيما قلت ، ربما كان
كاذباً في هذا لجواز أن يكون صادقاً في الباطن ، وقد تعذر عليه تحقيقه ، فاذا
قال : القذف باطل حرام ، فقد أ كذب نفسه ، [وقوله : لأعود الى ما قلت ، فهو
ضد ما كان منه] .

وقال في «الخلافة» : من شرط التوبة من القذف ان يكذب نفسه ، وحقيقة
ذلك أن يقول : كذبت فيما قلت . هذا هو الذي يقتضيه مذهبنا ، لانه لا خلاف بين
الفرقة أن من شرط ذلك أن يكذب نفسه ، وحقيقة الاكذاب ان يقول كذبت فيما
قلت ، ثم قوى ما قاله المرزى ، لانه اذا اكذب نفسه ربما كان صادقاً في الاول
فيما بينه وبين الله تعالى ، فيكون هذا الاكذاب كذبا ، وذلك قبيح .
وقال ابن ابي عقيل ، وتوبته ان يرجع عما قال ، ويكذب نفسه عند الامام الذي
جلده وعند جماعة المسلمين .

وقال على بن بابويه و ابنه : توبته أن يقف في الموضع الذي قال فيه ما
قال فيكذب نفسه .

وقال ابن حمزة : ان كان صادقاً قال : الكذب حرام ، ولا أعود الى مثل
ما قلت ، وأصلح العمل بالصد مما قال ، و ان كان كاذباً قال : كذبت فيما قلت
و اصلح العمل .

وقال ابن ادريس : و كيفية توبته من القذف هو أن يقول : القذف باطل حرام ، ولأعود الى ما قلت ، وقال بعضهم : التوبة ا كذابه نفسه ، و حقيقة ذلك ان يقول : كذبت فيما قلت ، روى ذلك في بعض اخبارنا ، والذي قدمناه هو - الى ان قال - :

والوجه عندى التفصيل ، فان كان كاذباً كانت توبته التصريح بالكذب ، والاعتراف به حقيقة ، وان كان صادقاً اعترف بتحريم ما قاله ، وأظهر الاستغفار منه من غير أن يصرح بالكذب ، وتحمل الاخبار على هذا التفصيل انتهى .

وكيف كان فالمسألة مشكلة عندهم وفي الجواهر قال ما هذا لفظه .
ثم لا يخفى عليك أن التدبر في كلماتهم يقتضى قولين في المسألة ، كما هو المحكى أيضاً عن أصحاب الشافعى ، فمآسأه يظهر من بعض متأخرى المتأخرين من أن في المسألة أربعة اقوال : أحدها المشهور ، والثانى قول : القذف باطل ولا أعود مطلقاً سواء كان صادقاً أو كاذباً ، والثالث - وهو الذى اختاره الفاضل التفصيل بين الصادق والكاذب ، فالاول يقول ذلك ، والثانى يعترف بتكذيب نفسه والرابع ما عن ابن حمزة من أنه ان كان صادقاً قال : الكذب حرام ولا أعود الى مثل ما قلت واصلح وان كان كاذباً قال : كذبت فى ما قلت - لا يخفى عليك ما فيه ضرورة أن الذى حكاه عن الفاضل حتى رده بأنه احداث قول آخر هو الذى حكاه المصنف فى المتن ، والظاهر أنه أراد حكايته عن الشيخ (رحمه الله) انتهى
وكيف كان ففي البين نزاعان احدهما الاختلاف فى ان توبته باى لفظ كان كما عرفت من العباير واجماله من الجواهر الثانى فى ان التوبة عين العمل الصالح او لا ظاهر عبارة الخلاف ايضاً الثانى وظاهر المختلف الاول حيث قال فى ذيل عبارته المتقدمة ايضاً ما هذا لفظه :

وقال فى « الخلاف » : اذا أ كذب نفسه وتاب ، لا تقبل شهادته حتى يظهر منه العمل الصالح ، لقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فاعتبر التوبة

واصلاح العمل .

وابن حمزة اعتبر اصلاح العمل فى الصادق والكاذب والتحقيق أن النزاع هنا لفظى ، فان البقاء على التوبة شرط فى قبول الشهادة ، وهو كاف فى اصلاح العمل لصدقه عليه انتهى ظاهره ان التوبة نفس اصلاح العمل لاشيء زائد ويؤيد ان المقصود بالزيادة ان كان مثل الصوم والصلاة ونحوها فلا دخل لها بالعدالة وان كان عدم العود الى القذف فهو حينئذ داخل فى التوبة ﴿و﴾ لكن عند المصنف ﴿فى اشتراط اصلاح العمل زيادة عن التوبة ترد﴾ .

وفى الجواهر وخلاف ، فعن الخلاف وجامع المقاصد ومتشابه القرآن لابن شهر آشوب أنه لا بد مع التوبة التى هى الا كذاب من ظهور عمل صالح منه وان قل انتهى مبنى النزاع على ان التوبة هل تكون غير اصلاح العمل اوهو نفسها وعلى الاول ازم الاشتراط وعلى الثانى فلا ولعل الحق هو الثانى وكون اصلاح العمل بيانا للتوبة كما عرفت .

﴿و﴾ لذا قال كما عن الوسيلة وظاهر المقنع والنهاية ان ﴿الاقرب﴾ كما عند المصنف هو ﴿الاكتفاء﴾ فى اصلاح العمل ﴿بالاستمرار لان﴾ التوبة هى الندامة عما فعل والعزم على عدم تكراره من اجتناب الكبائر وهو احسن عمل صالح للانسان وهذا عظيم مهم عند الله بحيث يكفر السيئات الصادرة عنهم بعدا كما عرفت وحينئذ ان كان القاذف صادقا فى قذفه فتوبته عبارة عن كتمان اسرار المؤمن فربما نفسه ندمت على ما فعل من دون وقوع حد عليه وان كان كاذبا فنستجير بالله العظيم من هذا البهتان الشنيع على المؤمن الذى هو اعظم حرمة من الكعبة .

وبالجملته قوله تعالى واصلحوا عبارة عن نفس التوبة لامراً زائدا .

و كيف كان ف ﴿بقاءه على التوبة اصلاح﴾ ولذا عرفت عن الفاضل فى المختلف جعل النزاع لفظياً ، لان البقاء على التوبة شرط فى قبول الشهادة وهو كاف فى اصلاح العمل لصدقه عليه ، وهو مسلم خلافاً للشيخ فى الخلاف

تمسكاً بتعقب الاستثناء جمل متعددة فان الظاهر رجوعه الى الكل قال فيه ما هذا لفظه والذي يدل على ان شهادتهم لا تسقط ابدأ قوله تعالى : في سياق الآية « واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم » ووجه الدلالة ان الخطاب اذا اشتمل على جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو ثم تعقبها استثناء رجع الاستثناء الى جميعها اذا كانت كل واحدة منها مما وانفردت رجع الاستثناء اليها كقوله امرأني طالق وامتي حرة وعبدى حر ان شاء الله رجع الاستثناء الى كل المذكور وكذلك في الآية فان قالوا الاستثناء يرجع الى اقرب المذكورين فقد دللنا على فساد ذلك في كتاب اصول الفقه والثاني في الآية ما يدل على انه لا يرجع الى اقرب المذكورين فان اقربه الفسق والفسق يزول بمجرد التوبة وقبول الشهادة لا يثبت بمجرد التوبة بل تقبل بالتوبة واصلاح انتهى وفيه ان ذلك فيما يكون الجمل المتعددة متعددة واقعاً لافئما يكون الثاني عين الاول وعطف بيان له كما عرفت ،

وبالجملة تارة يقول المولى اكرم العلماء الا النحويين والحكميين والرياضيين واخرى يقول اكرم احبتي الا اباعمر وحسن اذا فرض ان اباعمر كنية لحسن والحسن عطف بيان لابي عمر وفي الاول يجيء بحث تعقب الاستثناء الجمل المتعددة فان كل واحد واقعة بعد الاستثناء وصح ان يقال ان الاستثناء ظاهر في الرجوع الى الجميع لعدم اختصاص دخول بعضها دون بعض بخلاف الثاني فكلامه في المقام في غير محله . فليس في البين الاشياء واحد وهو التوبة وهي عبارة عن اصلاح العمل بالندم والاستمرار على ترك ما فعل فلا اشكال في كون اصلاح العمل عبارة عن نفس استمرار التوبة انما الكلام والنظر ح في قوله :

﴿ ولو ساعة ﴾ اذا التوبة هي العزم على عدم ارتكاب ما فعله ابدأ فلو كان العزم الى ساعة لم تتحقق التوبة اصلاً الا ان يراد كان في حال التوبة عازماً على الترك ابدأ وبقي على عزمه الى ساعة ففي حين الساعة لو شهد يقبل قوله ولو بعده

ايضاً رجع الى عزم ما فعل ونحوه والحاصل التوبة واصلاح العمل لا يتحقق الا اذا كان في قصده الاستمرار .

ثم لا يخفى ان القذف تارة في مقام المخاصمة كما يكون الطرفان في مقام النزاع والشتم والضرب والمقاتلة و كل منهما يتكلم ويتعدى ويشتم بما لا يليق بالمؤمن و كان غرضهما مجرد التفاحش والشتم فيقال انت ملوط اوزان ولم يرد كونه كذلك واقعا .

واخرى كان مثل هذه الالفاظ في مقام القذف بالزنا وبينهما فرق واضح ان اللازم في القذف هو القصد و في مقام المخاصمة والنزاع ليس في كلماتهم قصد و لا الرمي بعمل القبيح فيكون قوله يابن الزانية او ولد الزنا بمنزلة قوله انت كلب او ابن الكلب والمقصود اثبات ضم عليه فلا يرد عليه شئ سوى الاثم والتعزير من الحاكم للمعصيان .

فالظاهر ان غرضه في صورة كون المقصود من القذف هو الشتم لا يحتاج الى ان يأتوا باربعة شهداء و على فرض عدمه جلد ثمانين جلدة و هو واضح فان اربعة شهداء لاجل اثبات الزنا او اللواط المنسوب الى القاذف وهو منتف بانقضاء الموضوع فلا جلد حينئذ من حيث القذف بل يقدر ذلك بالعدالة من حيث الشتم والفحش فيحتاج الى التوبة كما ورد ان الله لا يدخل الجنة كل فحاش بذى فاذا تاب و اصلح بالاستغفار والندامة يدخل في عموم قوله تعالى الا الذين تابوا وكذلك الحكم اذا قذف مزاحاً او سهواً فلا حكم له كما كان عادة بعض الناس في المزاح ان يقول ولد الزنا .

﴿ وكيف كان فـ ﴿ لمو أقام ﴾ القاذف ﴿ بينة بـ ﴾ ـ ما وقع من ﴿ القذف ﴾ عند الحاكم ﴿ أو صدقته المقذوف ﴾ بناءً على كونه كالبينة أو اعظم ﴿ فلا حد عليه ولا ترد ﴾ شهادته كما انه كذلك لو كان القذف موجباً للعان وقد لاعن .

المسألة ﴿ الثالثة ﴾ لا ريب ولا خلاف في أن ﴿ اللعب بآلات القمار كلها حرام كالشطرنج والنرد ﴾ .

وفي الجواهر الذى فى بعض الأخبار أنه أشد من الشطرنج وأن اللاعب به كمثله الذى يأكل لحم الخنزير ﴿ والأربعة عشر ﴾ وهى قطعة من خشب فيها حفر فى ثلاثة أسطر ويجعل فى الحفر حصى صغار مثلاً للعب بها ﴿ وغير ذلك ﴾ كالخاتم الذى يلعب به فى زماننا أو الجوز أو الحمام أو الرقى ونحوه ﴿ سواء قصد الحدق ﴾ أى الحدافة والمهارة فى هذا اللعب والمهوكى يكون مسلطاً به أو قصد التعليم والتعلم ﴿ أو ﴾ مجرد ﴿ اللهو ﴾ من دون قصد رد المال واخذه وسواء كان بين الرجال أو النساء المحارم أو الرجل والمرأة كالأزواجين والأجنبيين ورجل وامرأة أجنبيين أعاننا الله من ذلك .

﴿ أو القمار ﴾ مع الرهن قال فى الخلاف اللعب بالشطرنج حرام على أى وجه كان ويفسق فاعله به ولا تقبل شهادته وقال مالك وأبو حنيفة مكروه إلا أن أبان حنيفة قال هو يلحق بالحرام وقالوا جميعاً ترد شهادته وقال الشافعى هو مكروه وليس بمنظور ولا ترد شهادة اللاعب به إلا ما كان فيه قماراً وترك الصلوة حتى يخرج وقتها متعمداً ويتكرر ذلك منه وإن لم يتعمد ترك الصلوة حتى يذهب وقتها وقال سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير هو مباح .

[دليلنا] إجماع الفرقة وأخبارهم وإيضاً روى الحسن البصرى عن رجال من أصحاب النبى ﷺ عن النبى ﷺ أنه نهى عن اللعب بالشطرنج وروى عن النبى ﷺ أنه مر بقوم يلعبون بالشطرنج فقال ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون فشبها بالاصنام المعبودة وروى عنه أنه قال اللاعب بالشطرنج من أكذب خلق الله يقول مات ومات يعنى قولهم شاه مات انتهى .

وفى المسالك بعد قوله اللعب بآلات القمار ما هذا لفظه مذهب الاصحاب تحريم اللعب بآلات القمار كلها من الشطرنج والنرد والأربعة عشر وغيرها ووافقهم

على ذلك جماعة من العامة منهم ابو حنيفة ومالك وبعض الشافعية انتهى و
الروايات في ذلك كثير وقد مر الكلام فيها في ج ٢١ ص ٥٩ ولا بأس باعادة
بعض الاخبار في المقام مثل ما في خبر الحسين بن زيد والسكوني عن أمير
المؤمنين عليه السلام : « أن النبي صلى الله عليه وآله نهى عن اللعب بالنرد والشطرنج » .
وعن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال لقوم كانوا يلعبون بالشطرنج : « ما هذه
التمائيل التي أنتم لها عاكفون » .

وعن جابر عن الباقر عليه السلام « لما أنزل الله تعالى على رسوله صلى الله عليه وآله انما الخمر
والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه قالوا : يا رسول
الله ما الميسر ؟ فقال : كل ما تقوم به حتى الكعب والجوز » .

وقد ورد أيضاً « أن اخاذاها كفر بالله العظيم ، وأن اللعب بها شرك ،
وتقليبها كبيرة موبقة ، والسلام على اللاهي كفر ، ومقلبها كالناظر الى فرج أمه ،
ومثل الذي يلعب بها من غير قمار كمثل الذي يضع يده في الدم ولحم الخنزير ،
وأن مثل الذي يلعب بها كمثل الذي يصر على الفرج الحرام » .

وفي خبر أبي بصير « الشطرنج والنرد هما الميسر » . وعن الرضا عليه السلام في
رسالته الى المأمون المروية في عيون أخبار الرضا بأسانيد متعددة لا تخلوا عن
اعتبار علي ما قيل عد الميسر وهو القمار من الكبائر .

وعن النبي صلى الله عليه وآله « من لعب بالنرد فقد عصى الله تعالى ورسوله » .
وقال الصادق عليه السلام ازيد الشحام وغيره : « الرجس من الأوثان الشطرنج » .
وقال عليه السلام أيضاً في خبر عمر بن زيد : « ان الله تعالى في كل ليلة من شهر
رمضان عتقاء من النار الا من أظفر على مسكر أو مشاحن أو صاحب شاهين ، قال :
وأى شيء صاحب الشاهين ، قال : الشطرنج » .

وفي خبر العلاء بن سيابة « سمعته يقول : لا تقبل شهادة صاحب النرد والأربعة
عشر ، وصاحب الشاهين يقول : لا والله وبلى والله مات والله شاه وقتل والله شاه وما

مات ولا قتل، الى غير ذلك من النصوص المشتملة على رد شهادة اللاعب بالشطرنج والورد والمقامر وغير ذلك وظهور تلك الروايات في الحرمة وانها من الكبائر غير خفى على اولى الالباب فيحرم جميع تغلباتها والنظر اليها وكان اللعب بها لاجل الرهن واخذ المال أو لا وكونه ذكراً مع الخمر في الآية الشريفة إنما الخمر والميسر الى قوله رجس من عمل الشيطان قصد بها المال او كان مجرد اللهو بها .

ويدل عليه روايات الشطرنج بخصوصه وحرمة جميع تغلباته وان النظر اليه كالنظر الى فرج امه والظاهر ان حرمة الشطرنج اعظم من غيرها اذ هذا التعبير مخصوص بالشطرنج فلا اشكال في الحرمة وانه يذهب به عدالة العامل به ومما يضحك به الثكلى قول من ذهب به الى الكراهة فانه لو كان له الكراهة في اللعب بها فكان لو لعب بفرج امه كان كراهة له لا الحرمة وهو كما ترى فان استفادة الحرمة او الكراهة انما يدور مدار التعبيرات عن الاخبار فكيف استفادت الكراهة من عبارات الواقعة في الشطرنج والورد .

وفي الجواهر في مقام رد هذا القول بعد التعبير عنه بغرائب الكلام قال مضافاً الى ما عرفت من أن الكبيرة ما كانت كذلك عند أهل الشرع ولا ريب في أن القمار عندهم من أعظم المعاصي ، ويكفي في الجابر تعاضد النصوص والفتاوى على أن الأصل في كل معصية أن يكون كبيرة ، لأن الأصل عدم تكفيرها ، ولعموم الأمر بالتوبة من كل معصية الا ما علم أنها صغيرة ، ولا يعارض ذلك باستصحاب العدالة ، لأننا نقول : انها عندنا اجتناب الكبائر في نفس الأمر ، ولا يتم ذلك الا باجتنب المشكوك فيه أنه منها ، ولا وجه لاستصحاب حال الاجتناب السابق عن الجميع الى حال ارتكاب المشكوك فيه ، ضرورة أنه حال آخر ، على أن الاول انما كان العلم بحصول العدالة للملم باجتنب الكبائر التي قد كان في ضمن اجتناب الجميع ، ولا علم هنا قطعاً حال ارتكاب المجهول كونها كبيرة ، فلا استصحاب قطعاً بناء على معنى العدالة عندنا الذي هو عبارة عن الاجتناب المزبور ، وعلى أن الكبيرة

العظيمة عند الشارع وتارة أخرى يخفى حالها نعم ما علم من الشرع من الذنوب المحقرة هي لا تقدر في العدالة الا مع الاصرار الذي قد عرفت فتأمل ، فان هذا الأصل نافع في كثير من المواضع .

وبذلك كله ظهر لك الحال في المسألة وغيرها ، بل قوله في المسالك : «ظاهر النهي» الى آخره لا يكاد يفهم له معنى ، وأغرب منه ما عن الشافعي من عدم تحريم الشطرنج والنرد ، وانما هما مكروهان ، والثاني أشد كراهة من الأول ، انتهى فمن مال الى الكراهة مال الى مذهب الشافعي .

قال في الخلاف : «اللاعب بالنرد» يفسق وترد شهادته وبد قال ابو حنيفة ومالك وقال الشافعي على ما نص عليه ابو اسحق في الشرح انه مكروه وليس بمحظور ولا يفسق فاعله ولا ترد شهادته وهو اشد كراهة من الشطرنج وقال قوم من اصحابه انه حرام ترد شهادة اللاعب به [دليلنا] اجماع الفرقة واخبارهم انتهى .

المسألة * الرابعة شارب المسكر ترد شهادته ويفسق * بلا خلاف فيه عندنا ، بل الاجماع بقسميه عليه ، بل المحكي منهما مستفيض أدمتواتر * خمرأ كان أو نبيذاً أو تبعاً أو منصفاً أو فضيخاً ولو شرب منه قطرة * .
وفي الجواهر خلافاً لما عن الشافعي ، فقال : من شرب يسيراً من النبيذ أحدّه ولا فسقه ولا أورد شهادته ، بل عن أبي حنيفة لأحدّه ولا أفسقه ولا اورد شهادته انتهى .

قال في الخلاف من شرب نبيذاً حتى يسكر ام تقبل شهادته ، وكان فاسقاً بلا خلاف وان شرب منه قليلاً لا يسكر مثله فعندنا لا تقبل شهادته ويحد ويحكم بفسقه ، وبه قال مالك ، وقال الشافعي : أحدّه ولا أفسقه ولا أورد شهادته ، وقال أبو حنيفة : لأحدّه ولا أفسقه ولا اورد شهادته اذا شرب مطبوخاً فان (وان - خ ل) شرب نقيماً فهو حرام لكنه لا يفسق بشر به - دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم ،

ولأننا قد دللنا في كتاب الاشرية على أن النبيذ حكمه حكم الخمر سواء ، ومن احكام الخمر تفسيق شاربه ورد شهادته بالاخلاق انتهى .

وفي المسالك قال لافرق في تحريم المسكر بين اتخاذه من العنب وغيره عند الاصحاب واكثر العامة لقوله عنه كل مسكر حرام وقول الصادق عليه السلام انما حرم الخمر لفعلها وفسادها وروى على بن يقطين في الصحيح عن الكاظم عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرّمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وفي حديث عنه فما فعل ، فعل الخمر فهو خمر ولا فرق في المسكر بين ما يسكر منه وغيره لتعليق التحريم على الاسم انتهى راجع ج/٤ ص ١٨٥ - الى ١٩٧ .

﴿وكذا الفقاع﴾ الذي هو خمر قد استصغره الناس

وفي المسالك وفي معناه الفقاع عندنا وكذا العصير العنبي اذا غلا وان لم يشتد وقد تقدم البحث فيهما في باب الاطعمة واما ما لا يسكر من الاشرية غير ماورد النص بتحريمه فالاصل فيه الحل ومنه عصير الزبيب والتمر وغيرهما وفي الدروس قيد العصير العنبي مع غليانه بالاشتداد وليس كذلك فان تحريمه معلق على مجرد الغليان وانما نجاسته عند من قال بها من الاصحاب معلقة على الاشتداد والبحث هنا في التحريم لا في النجاسة نعم ذهب في كرى الى تلازم الوصفين وهو ممنوع وقد حققنا فيما سبق انتهى راجع ج/٤ ص ٢٢١ .

﴿وكذا العصير﴾ العنبي ﴿اذا غلا من نفسه او بالنار﴾ وان لم يشتد على الاصح فانه حرام عندنا ﴿ولو لم يسكر الا ان يغلى حتى يذهب ثلثاه﴾ فيحل حينئذ راجع ج/٤ ص ١٩٨ الى ٢٢٠ .

﴿اما غير﴾ه من ﴿العصير﴾ كالمتمخذ ﴿من﴾ الزبيب او ﴿التمر فالاصل﴾ على ﴿انه حلال ما لم يسكر﴾ كما مر في ج/٤ ﴿ولا بأس باتخاذ الخمر للتخليل﴾ وفي الجواهر نصاً وفتوى سواء كان بعلاج او غيره وفي المسالك بعد قوله ولا بأس باتخاذ

الخمر قال روى زرارة في الحسن عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الخمر العميقة تجعل خلا قال لا بأس وروى عبيد بن زرارة في الموثق او الصحيح عنه عليه السلام في الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خلا قال لا بأس ولا فرق بين اتخاذها بشيء يجعل فيها وعدمه عند الاصحاب وان كان ترك العلاج بشيء افضل انتهى .

المسألة الخامسة * لاخلاف في ان الغناء وهو عند المصنف والفاضل في الارشاد والتحريم * مد الصوت المشتمل على التجميع المطرب يفسق فاعله وترد شهادته ، وكذا مستمعه * بلا خلاف، بل الاجماع بقسميه عليه كما في الجواهر ويدل على حرمة روايات مضافاً الى الآيات فالغناء من المعاصي الكبيرة ويدل عليه قول الباقر عليه السلام في خبر محمد بن مسلم : «الغناء» مما وعد الله به النار، وتلا هذه الآية : ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً اولئك لهم عذاب مهين .

وفي المسالك قال الغناء عند الاصحاب: سواء وقع بمجرد الصوت ام انضم اليه آله من الالات فقد ورد في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله انه الغناء محرم انتهى .

قال في الخلاف الغناء (الغناخ ل) محرم يفسق فاعله وترد شهادته ، وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي: هو مكروه، وحكى عن مالك انه قال: هو مباح والاول هو الاظهر لانه سئل عن الغنا فقال: هو فعل الفساق عندنا وقال ابو يوسف: قلت لابي حنيفة في شهادة المغني والمغنية والنائح والنايحة فقال: لا أقبل شهادتهم وقال سعيد بن (سعد - خ ل) ابراهيم الزهري: هو مباح غير مكروه ، وبه قال عبدالله (عبيد - ظ ل) بن الحسن العنبري قال أبو حامد ولا أعرف أحداً من المسلمين حرم ذلك ولم اعرف مذهبنا (يعرف مذهبنا - خ ل) دليلنا اجماع الفرقة وأخبارهم، وايضا قوله تعالى «فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور قال محمد بن الحسن الحنفية قول الزور هو الغناء .

وقال تعالى «ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله
 بغير علم ويتخذها هزواً» وقال ابن مسعود لهو الحديث الغناء وقال ابن عباس هو
 الغناء وشري المغنيات و أيضاً ما رواه ابو امامة الباهلي ان النبي ﷺ نهى عن
 بيع المغنيات و شرائهن و التجارة فيهن و اكل ايمانهن و ثمنهن حرام و روى
 ابن مسعود ان النبي ﷺ قال ان الغنا ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل
 وقال ايضاً ما لفظه الغناء محرم سواء كان صوت المغنى او بالقصب او بالاو تار
 مثل العيذان والطنابير والنايات والمعازف و غير ذلك و اما الضرب بالدف في
 الاعراس والنختان فانه مكروه وقال الشافعي صوت المغنى والقصب مكروه وليس
 بمحظور وضرب الاوتار محرم كله وضرب الدف في النختان والاعراس مباح .
 [دليلنا] اجماع الفرقة و اخبارهم و الاخبار التي قدمناها تدل على ذلك فانها
 عامة في سائر انواع الغنا انتهى ظاهره حرمة التغنى و اسماعه بجميع انواعه و اقسامه
 سواء خرجت من الفم او من آلات اللهب و اللهب كالقصب و نحوها .
 وقال الصادق عليه السلام في خبر عنبسة : «استماع اللهب و الغناء ينبت النفاق كما
 ينبت الماء الزرع» و في خبر أبي الصباح و محمد بن مسلم في قوله تعالى : «والذين
 لا يشهدون الزور» قال : «الغناء» ﴿سواء استعمل في شعر أو قرآن﴾ أو ادعاء أو
 تعزية ولو على سيدنا الحسين عليه السلام أو غيرها لا طلاق النهي عنه ، بل قد فسره «الزور»
 و «قول الزور» في كثير من الأخبار و في كثير منها لهو الحديث .
 وقال الصادق عليه السلام في خبر أسامة : «الغناء عشر النفاق» . و في خبره الآخر
 «بيت الغناء لا تؤمن فيه الفجعية ، ولا تجاب فيه الدعوة ، ولا تدخله الملائكة» .
 و ظاهر هذه الروايات هو الحرمة بلا كلام و عموماتها شاملة للتغنى مطلقاً
 وقع مع قراءة القرآن او المراثي و مثلهما نعم انما الاشكال في سماع التغنى
 و خبر عنبسة نص في الاستماع وقال الخوالنساي في جامعه .
 و أما السماع كما في المتن فحرمة محل اشكال ، كما أن كون الغناء من

الكبائر التي أوعدها الله تعالى عليها النار مبنى على عدم اشكال في سند الخبر الذي فسر لهو الحديث به ، والظاهر عدم الاشكال لما في الرياض قال ففي الخبر القريب من الصحيح بابن أبي عمير المجمع على تصحيح ما يصح عنه : الغناء مما وعد الله تعالى عليه النار وتلا هذه الآية ومن الناس من يشتري - الآية ، الا ان الظاهر أنه راجح الى المتغنى دون المستمع والسامع . ومع التفسير بخصوص الغناء في الخبر يشكل كون استعمال آيات اللهو من الكباير ، ان بنى على كون الكبيرة ما وعد الله عليه النار في الكتاب العزيز سوى ما ذكر في الأخبار بالخصوص انتهى .

قوله عنه «ليس منا من لم يتغن بالقرآن» وحمله في الجواهر على الغناء في مقابل الفقر فقال بعده فقديراد به الاستغناء كما روى أن «من قرأ القرآن فهو غنى لا فقر بعده» ولا يخفى بعده وابعدمنه قوله ليس منا

وعن الصدوق «ولو كان كما يقوله أنه الترجيع بالقراءة وحسن الصوت لكانت العقوبة قد عظمت في ترك ذلك وأن من لم يرجع صوته بالقراءة فليس من النبي صلى الله عليه وآله حيث قال ليس منا» الى آخره والانصاف انه مشكل في كلا المعنيين التغنى والغناء لان صريحه ان ترك التغنى يجعل القارى من غير المسلمين وهو مما لا يمكن الالتزام به فان المعنى على الاول ان من ترك التغنى في القرآن لم يكن مسلماً وهو كما ترى وغايته اثبات الكراهة لآخر وجه عن الاسلام كما هو معنى كونه ليس منا اي للمسلمين كما انه بمعنى الغناء المقابل للفقر ايضاً لا يصح فان المعنى ان من لم يصرغنيا بقراءة القرآن فليس من المسلمين مع ان الغناء من فعل الله وكثيراً ما يقرء القرآن ولم يصرغنيا .

وكيف كان فمعنى الثاني اجنبى وبمعنى الاول انسب لكنه لا يناسبه الذيل وغايته صحة التعليل بالحسن وكيف كان فعلى فرض صحة السند كان هو عنه ادري بالمراد و لا يصح لنا العمل به بهذا الظاهر راجع ج ٢١ ص ١٢٣ الى ص ١٤٤ نعم لا بأس بالحداء

وفى الجواهر قولاً واستماعاً للعصر وأمر النبي ﷺ به وهو قسيم الغناء أو المراد ما لم يصل الى حد الغناء وحينئذ هو كغيره من انواع الانشاد انتهى وكيف كان فالمتغنى فاسق ولانقبل شهادته كما هو المقصود بالبحث ﴿ ويحرم من الشعر ﴾ وغيره ﴿ ما تضمن كذباً او هجاء مؤمن أو تشبيهاً بامرأة معدومة غير محللة ﴾ وفى الجواهر أو غلام بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافاً الى ما فى الكتاب والسنة من تحريم ايداء المؤمنين واغراء الفساق بالامرأة والولد نعم لا بأس بهجو اعداء الدين وقد ورد انه ﷺ امر حساناً بهجو المشركين وقال : «انه اشد عليهم من رشق النبل» انتهى

والظاهر لا اشكال فى الجميع مخصوصاً فى التشبيب وهو بيان اوصاف امرأة او غلام معدومين وجيهين فى الشعر بحيث بلغ ذلك اليهما وغيرهما مما يوجب خجلتهما وهجوم الناس الى احدهما فيكون هتكاً للمرأة او الغلام وضراً على احدهما وخجلة لاحدهما فر بما لا يمكن لاحدهما دفع شر االناس عنهما و كان سبب ذلك هذا الشاعر فضرر ذلك لا يختص بشيء واحد بل يؤدي الى فساد كثيرة وأما كون المرأة او الغلام غير معدومين بوجه فالظاهر لاحرمة له فكانه وصف حسن امرأة مجهولة كقول اكثر شعراء العرب فيصفون النسوة بحسن شعرها ووجهها وامثال ذلك من غيران يعينها كما يتعارف بينهم بيان اوصاف امرأة محبوبة له كقول الشاعر

سرينا ونجم قداضاء فمذبدا محياك اخفى ضوءه كل شارق

قوله محياك اى وجهك وكذا اشعارهم فى حسن شعورهن فلا اشكال فيه من حيث ان الظاهر وصف محبوبته ومحصله سرينا فى ضوء نجم واذا ظهر وجهك قد غلب نور وجهك على نور النجم فصار نوره مخفياً وامثال ذلك فللمجهولات من النسوة ليس به بأس كما لا بأس فى محارمه كالزوجة والاخت والابن اذا لم يترتب عليه مفسدة وكيف كان فيكره له ذلك بل قد يحرم

وعن المبسوط كراهة التشبيب بالزوجة والامة ، ولا ترد الشهادة بذلك ، وكذا من شبب بامرأة مبهما ، وعن بعضهم رد الشهادة بالتشبيب بالامرأة ، لما فيه من سقوط الامرأة قلت : قد يقال بحرمة مع فرض تأذيتها بذلك وهتك حرمتها ﴿وما عدها مباح﴾ انشاءً وانشاداً وقد كان للنبي ﷺ شعراء يصغى اليهم فيهم حسان بن ثابت وعبدالله بن رواحة واستنشد الشريد شعرا مية بن ابي الصلت فاستمع اليه بل قد يستحب بل قد يجب .

﴿و﴾ لكن ﴿الاكثر منه﴾ من حيث نفسه مع قطع النظر عن جهة اخرى ترجمه ﴿مكروه﴾ للنهي خصوصا ليلة الجمعة ويومها وللصائم بل عن الخلاف كراهة انشاده مطلقا مستدلا عليه بالاجماع وبقوله ﷺ «لان يمتلىء بطن الرجل (جوف احدكم - خل) قيحا أحب الي من ان يمتلىء شعراً» قال : «فان قالوا المعنى منه ما كان فحشا اوهجوا وقال ابو عبيدة : معناه الاستكثار منه بحيث يكون الذي يتعلمه من الشعر ويحفظه اكثر من القرآن والفقه قلنا : نحن نحمله على عمومه ولا نخصه الابدليل وقوله تعالى «والشعراء يتبعهم الغاؤون» يدل على ذلك وقدم تفصيل الكلام في ج ٢١ ص ١٧١ فراجع

قال في الخلاف انشاد الشعر مكروه وقال الشافعي اذا لم يكن كذبا ولا هجوا ولا تشبيبا بالنساء فهو مباح

(دليلنا) اجماع الفرقة واخبارهم وروى ان النبي ﷺ قال لان يمتلى جوف احدكم قيحا حتى يبريه (يديه) خير له من ان يمتلى شعراً فان قالوا المعنى فيه ما كان فيه فحش وهجو وقال ابو عبيدة معناه الاستكثار منه بحيث يكون الذي يتعلم من الشعر ويحفظ منه اكثر من القرآن والفقه قلنا نحن نحمله على عمومه ولا نخصه الا بدليل وقوله تعالى «والشعراء يتبعهم الغاؤون» انتهى .

المسألة السادسة لاختلاف ايضا في أن ﴿الزمر والعود والصنح وغير ذلك من

آلات اللهو حرام ﴿ بمعنى انه ﴾ يفسق فاعله ومستعمله ﴿ بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى روايات كثيرة واردة فيها .

قال الصادق عليه السلام في خبر سماعة : «لما مات آدم عليه السلام شمت به ابليس وقابيل فاجتمعا في الارض ، فجعل ابليس وقابيل المعازف والملاهي شماتة بآدم عليه السلام فكل ما كان في الارض من هذا الضرب الذى يتلذذ به الناس فانما هو من ذلك ، وفي خبر السكوني : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : انها كم عن الزمر والمزمار و عن الكوبات والكبرات ، .

وفي خبر اسحاق بن جرير « ان شيطانا يقال له القفندر اذا ضرب في منزل الرجل اربعين صباحا بالربط ودخل عليه الرجال وضع ذلك الشيطان كل عضو منه على مثله من صاحب البيت ، ثم نفخ فيه نفخة فلا يغار بعدها حتى تؤتى نساءه فلا يغار ، .

و عن النبي صلى الله عليه وسلم « ان الله حرم على امتي الخمر والميسر والنرد والمرز والكوبة والقنين ، الى غير ذلك من النصوص وعن المبسوط والمرز : شراب الذرة والكوبة : الطبل ، والقنين : الربط .

﴿ و ﴾ كيف كان فعن الخلاف والمبسوط ﴿ يكره الدف في الاملاك والختان خاصة ﴿ الدف ما يقال له بالفارسية (به دايرة والاملاك بالكسر هـ و التزويج والختان لقول النبي صلى الله عليه وسلم «أعلنوا النكاح واضربوا عليه بالقربال» يعنى الدف، وقوله صلى الله عليه وسلم ايضا : «فصل ما بين الحرام والحلال بالضرب بالدف عند النكاح» وربما قيد الدف هنا بما خلا عن الصنيج ، وعن ابن ادريس ما عن التذكرة من أن الأقوى الحرمة ، لعموم النصوص الناهية وكثرتها وعدم صلاحية ما ذكر لتخصيصها وقال المحقق الخوانساري في هذا المقام ما هذا الفظه : واما استثناء ما كان في الاملاك بالكسر - بمعنى التزويج ، والختان فلعل دليل الاستثناء الاجماع المدعى والخبر المروى عنه صلى الله عليه وسلم قال «أعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه القربال يعنى الدف» .

وروى أيضاً عنه عليه السلام قال : فصل ما بين الحلال والحرام الضرب بالدف عند النكاح .

واستشكل بان الخبر غير معلوم السند ، والاجماع ممنوع اذ نقل عن ابن ادریس المنع مطلقاً ، ويفهم ترجيح ذلك عن التذكرة ، قال : يحرم اتخاذ المراهي من الدف وشبهه ، وقد روى جواز ذلك في النكاح والعرس ، ومنع ابن ادریس وهو المعتمد لان الله تعالى ذم اللهو واللعب بما يقتضى تحريمهما ، ولعل «روى» اشارة الى رواية العامة ، وعطف الختان يشبه أن يكون من القياس ، صريحه قد اشارة الى الان هو اختيار قول ابن ادریس في المنع وانه لا يجوز في الاعراس ايضاً و اشد منعا سرية خبر الاعراس الى الختان فانه نظير القياس ثم اراد تشديد ذلك بقوله .

و يمكن ان يقال : بعض المحرمات دليل حرمة آب عن التخصيص ولذا قيل فيما دل على جواز أكل المارة من الثمرة : انه يستكشف أن يكون للمارة حق من طرف الشارع جعله للمارة ، حفظاً لبقاء ما دل على حرمة كل المال بالباطل على عمومه ، ففي المقام لعل ما دل على حرمة ما ذكر من استعمال آلات اللهو آب عن التخصيص ، فلا يرفع اليد بملاحظة الخبر العامي .

ومن هذه الجهة يشكل العمل بما دل على اباحة أجر المغنية في العرايس مع صحة الخبر ، حيث أن اباحة الاجر لا يجتمع مع حرمة الغناء فلا بد من الحلية ويراد الاعتضاد به للمقام حيث أن الغناء مع شدة الحرمة فيه صار حلالاً في العرائس من جهة الصحيح المذكور لامجال للقول بجواز استعمال آلات اللهو فيها بملاحظة ما ذكر ، وعلى تقدير القول لامجال للقول بالجواز في الختان لعدم الاطلاع بالملاك في المقامين انتهى .

اما قوله روى النخ ففيه ان كثيراً يعبرون بمثل لفظ روى و كان مرادهم الرواية المأخوذة في الكتب الاربعة نعم كونه اشارة الى الضعف يصح لكن عمل

الاصحاب جابر لضعفه لو كان واما القياس فبعيد مع كون الختان قريب من التزويج ملاكاً والانصاف امثال هذه الاشكالات بعيد في الغاية و اكثره من حيث اسانيد الروايات مع ان اشكال الضعف كله مبنى على الاصطلاح الجديد الحاصل من العلامة قده وذلك اشد ضرر بالاحكام الصادرة عن أهل بيت العصمة و كيف كان فالظاهر ان المنع في الاعراس اجتهاد في مقابل النص بل في الختان ايضاً مضافاً الى العسر والهرج اذ في تلك المجالس لا يمكن غالباً السكوت و مراعات الاحتياط فصح ما لم يضاف اليها معاص آخريه من العجيب من بعض معاصرنا حيث فهم من عبارة المذكورة تجويزه مثل الشطرنج حتى نسب اليه ذلك وهو برىء منه.

و كيف كان فالظاهر جواز الدف الخالي عن الجلائل و جواز التغنى من المغنيات و سماعها واسماعها والاجرة لها لكن كل ذلك اذا خلى المجلس عن الرجال والا فلا يجوز التغنى من النساء المغنيات سواء كان مع الدف اولاً فانه مما يهيج ويتحرك الشهوات فمن جوزه جوزه في جماعة النسوة في العرائس .

نعم لا بأس بتغنى الرجال للرجال و جواز الاجرة له لو خلى المجلس عن النسوة و كيف كان يختص جواز التغنى فيما خلى المجلس عن الاجنبى والاجنبيات فحلية الغناء في العرائس مع شدة حرمة فيما لم يترتب عليه معصية اخرى فيجوز تغنى الرجال للرجال والنساء للنساء ومع ذلك الترك اولى فان لم يكن بد منه فالاحوط هو الاكتفاء بالضرب فقط دون التغنى معه و احوط منه هو الاكتفاء بشبه الدف كالطشت ونحوه والله عاصمنا من المعاصى الواقعة منا .

المسألة (السابعة) لا خلاف في ان ﴿الحسد﴾ وهو تمنى زوال النعمة عن الغير أو هزولها ﴿معصية﴾ تأكل الايمان كما تأكل النار الحطب وان آفة الدين الحسد والعجب والفخر وأن الحاسد ساخط لنعم الله تعالى صاد لقسمته بين عباده وأن ستة يدخلون النار قبل الحساب ستة منهم العلماء بالحسد .

و عن العلاء بن رزين ، عن محمد بن مسلم قال : قال ابو جعفر عليه السلام : ان

الرجل ليأني بأدنى بادرة فيكفر ، و ان الحسد لياكل الايمان كما تأكل النار الحطب .

وعن جراح المدايني ، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ان الحسد لياكل الايمان كما تأكل النار الحطب.

وعن داود الرقي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : اتقوا الله ولا يحسد بعضكم بعضاً الحديث و عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كاد الفقر أن يكون كفراً ، وكاد الحسد أن يغلب القدر وعن معاوية بن وهب قال : قال ابو عبد الله عليه السلام : آفة الدين الحسد والعجب والفخر .

و عن داود الرقي ، عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : قال الله عز وجل لموسى بن عمران : يا بن عمران لا تحسدن الناس على ما اتيهم من فضلي ، ولا تمدن عينيك الى ذلك ولا تتبعه نفسك فان الحاسد ساخط لنعمتي ، صاد لقسمي الذي قسمت بين عبادي ، و من يكون كذلك فلست منه وليس مني وعن الفضيل بن عياض، عن ابي عبد الله عليه السلام قال : ان المؤمن يغبط ولا يحسد، والمنافق يحسد ولا يغبط .

و عن حمزة بن عمران عن ابي عبد الله عليه السلام قال : ثلاثة لم ينح منها نبي فمن دونه: التفكير في الوسوسة في الخلق، والطيرة، والحسد ان المؤمن لا يستعمل حسده، وعن حماد بن عمرو وأنس بن محمد، عن ابيه عن جعفر بن محمد عن آباءه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال . يا علي انهاك عن ثلاث خصال: الحسد والحرص والكبر .

وعن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال: اصول الكفر ثلاثة: الحرص والاستكبار والحسد الحديث.

وعن (عيون الاخبار) مسنداً عن ابي الحسن علي بن موسى الرضا، عن آباءه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله : دب اليكم داء الهم قبلكم : البغضاء والحسد.

وعن (المجالس) مسنداً عن أبي بصير قال قال ابو عبدالله الصادق عليه السلام: اصول الكفر ثلاثة: الحرص والاستكبار والحسد، وفي (نهج البلاغة) عن امير المؤمنين انه قال: حسد الصديق من سقم المودة.

وعن علي بن جعفر، عن اخيه موسى بن جعفر، عن أبيه، عن جده عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم لاصحابه: الا انه قد دب اليكم داء الامم من قبلكم وهو الحسد ليس بحالق الشعر لكنه حالق الدين وينجى فيه أن يكف الانسان يده، ويخزن لسانه، ولا يكون ذا غمز على اخيه المؤمن.

ويمكن ان يقال ان الحرمة متعلقة باثره فاذا ظهر الاثر كان اثره حراماً والا فمجرد كونه امرأ باطنياً بحيث لم يظهر اثره غير قادح في العدالة ولو اعد عليه النار لامكان ان يكون اليعاد عليها على ما يترتب عليه اذا الامر القلبي بدون ترتب شيء عليه لم يوجب شيئاً وبعيد ان يكون الامور القلبيه قادحة، للعدالة فالتظاهر به قادح كما سيأتى في بغضة المؤمن.

﴿وكذا بغضة المؤمن﴾

وفي الجواهر للنهي عن التعادى والتهاجر والامر بالتحاب والتعاطف في النصوص التي لا تحصى ولكن الظاهر ان ما يجده الانسان من الثقل من بعض أخوانه لبعض أحوال و افعال أو لغير ذلك ليس من البغض ان شاء الله فانه لا ينفك عنه أحد من الناس انتهى وهو في محله اذا يخلو اكثر الناس من الانتقال والامورات الموجبة للهجرة والبغض فلا بأس به لو لم يترتب عليه الاثر في الخارج.

وعن كشف اللثام وغيره أنه لما كان كل منهما قلبياً قال: ﴿والتظاهر بذلك قادح في العدالة﴾ وحيث قيد في العبارة الحسد بالتظاهر لا مجرد كونه في القلب صدقه كشف اللثام وهو واضح اذا لمعنى اللقدح في الامر ليس بالاختيار. ومنه يعلم ما في المحكى عن المسالك من اطلاق التحريم على الامر القلبي واسوء حالاما في محكى المبسوط ان ظهر منه سب وقول فحش فهو فاسق

والا ردت شهادته للعداوة « حيث ان ظاهر العبارة هو التفصيل بين ظهور الاثر وعدمه و على الاول فاسق و على الثانى ردت شهادته فانه مضافا الى فساده لامعنى له اذا فاسق ردت شهادته وغيره ايضاً ردت شهادته فلا فرق بين ظهور الاثر وعدمه فى ان كليهما ردت شهادتهما تأمل فيه .

فالعمدة ما يستفاد من الاخبار مثل قول الصادق عليه السلام فى خبر حمزة بن عمران : «ثلاثة لم ينج منها نبي فمن دونه: التفكر فى الوسوسة فى الخلق والطيرة والحسد، الا أن المؤمن لا يستعمل الحسد» .

وفى الجواهر بعده قال فيمكن أن يقال ان التظاهر بهما محرم ، ويؤيده ما تسمعه من الاصحاب من عدم اقتضاء العداوة الدنيوية - المفسرة عندهم بسرور كل منهما بمساءة الاخر وبالعكس - فسقاً ، كما ستعرف ان شاء الله ، و تفصيل الحال فى الحسد وما يتولد منه وما يداوى به واقسامه التى فيها الخفى جداً فى كتب الاخلاق .

المسألة ﴿ الثامنة لبس الحرير للرجال فى غير الحرب اختياراً محرم ﴾
 باجماع علماء الاسلام ونصوصهم فـ ﴿ترد به الشهادة﴾ فى الجواهر مع الاصرار أو بدونه كما هو ظاهر المتن والقواعد والارشاد ومحكى التحرير والتلخيص لانه كبيرة عند اهل الشرع أو بحكمها ، للاصل الذى عرفته انتهى .

وفى خبر ليث المرادى عن الصادق عليه السلام «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كسى أسامة بن زيد حلة حرير فخرج فيها ، فقال : مهلا يا أسامة ، أنما يلبسها من لاخلاق له فاقسمها بين نساءك» راجع ج ٦ ص ٩٠ .

ومنه ينقدح احتمال اندراج لبس الحرير فى نصوص المشتبهين بالنساء .
 ﴿و﴾ كيف كان فـ ﴿فى التكاأة عليه والافتراش له﴾ فضلاً عن التدثر به ﴿تردد و﴾ لكن الاقوى ﴿الجواز﴾ للاصل بل هو ﴿مروى﴾ ايضاً خلافاً للشافعى واحمد، وقد مر تمام الكلام فى ذلك فى لباس المصلى .

﴿وكذا يحرم التختم بالذهب﴾ بل ﴿و﴾ مطلق ﴿التحلى به للرجال﴾

و فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافاً الى النصوص التى مرت فى لباس المصلى و ذكرنا هناك حرمة ولو طلياً أو تمويها ، ومنه الاعلام فى الثياب كما عن الذكرى الاعتراف به ، خلافاً للمحكى عن المبسوط فاحل المموه والمجرى فيه اذا اندرس وبقى الاثر، و عن ابن حمزة حل المموه من الخاتم و المجرى فيه الذهب فلا حظ و تأمل انتهى ، راجع ج ٦ ص ١٠٦ .

المسألة ﴿التاسعة﴾ اتخاذ الحمام للانس وانفاذ الكتب ﴿ وارسالها الى من اراد الاطلاع على امور والاستفراخ ﴾ ﴿ليس بحرام﴾ وفى الجواهر بلا خلاف اجده فيه على ما اعترف به غير واحد للاصل وغيره انتهى وصراحة الاخبار فى استحبابه و انه سبب للعب الجن والشياطين به و انصرفهم عن الانسان فالظاهر لا كلام فى استحباب اتخاذها من دون طريانها فى الهواء للعب و اخذ امثالها من صاحبها ويدل على الاستحباب فضلا عن الكراهة او الحرمة ما فى النبوى ان رجلا شكوا اليه ﷺ الوحدة، فقال: اتخذ زوجا من حمام، وعن أبى عبدالله عليه السلام ما من بيت فيه حمام الا لم يصب ذلك البيت آفة من الجن ، ان سفهاء الجن يمشون الى البيت فيبعثون بالحمام ويدعون الانسان، وقال عبد الكريم بن صالح دخلت على ابى عبدالله عليه السلام فرأيت على فراشه ثلاث حمامات خضر، فقلت: جعلت فداك هذا الحمام يقدر الفراش ، فقال : لانه يستحب ان يسكن فى البيت ، فهو صريح فى الاستحباب .

و كيف كان فلا كلام فى جوازه بل عن ظاهر المبسوط الاجماع عليه للاصل و خبر العلاء سمعته يقول : لابس بشهادة الذى يلعب بالحمام،

﴿وان اتخذها للفرجة﴾ اى التفرج والتفريح ﴿والتطير﴾ اى الطيران فى الهواء ﴿فهو مكروه﴾ وهو واضح لانه لعب وعبث ومستلزم لامور محرمة بحيث لو وقع كان حراما قطعاً مثل كون العابث على السطح المشرف بعورات النساء

والرجال بل ولو خلى عن جميع الامور كان مذموما لقوله تعالى والذين هم عن اللغو معرضون و قول يحيى عليه السلام في حال الطفولية اذا طلب منه الصبيان اللغو والعبث فقال ما للهو خلقنا .

وما ورد من ان اهل الجنة لا يندمون على شئى الاعلى ساعات مرت بهم فى الدنيا ولم يكن مشغولا بذكر الله وفات عنهم فى الغفلة والعبث فلا جرم هو العبث واللعب وتضييع العمر فى ما لا يجدى .

و فى الجواهر بل قد يكون فى بعض الاحوال او الأزمنة أو الأمكنة من منافيات المروءة خلافاً للمحكى عن ابن ادريس ، فعند اللعب به فسقاً مسقطاً للعدالة ، وكذا اللعب بكل شئ ، ولكن المنع غير واضح اللهم الا ان يستدل بعموم والذين هم عن اللغو معرضون تأمل .

﴿و﴾ كيف كان فان ﴿الرهان عليها قمار﴾ لما عرفته فى كتاب السبق من اختصاص جوازه بالخف والحافر من الحيوان . وقيل : ان حفص بن غياث وضع للمهدى العباسى فى حديث «لاسبق» «أو ريش» ليدخل فيه الحمام تقرباً الى قلب الخليفة حيث رآه يحب الحمام ، فلما خرج من عنده قال : أشهد أن قفاه قفا كذاب ، ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «أوريش» ولكن أراد التقرب اليها بذلك ، ثم أمر بدبح الحمام .

ولكن ينافيه ذيل خبر العلاء المتقدم آنفا عن الصادق عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام ، قال لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق ، قال : فان من قبلنا يقولون : قال عمر : هو الشيطان ، فقال : سبحان الله أما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ان الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الخف والحافر والريش والنصل فانها تحضره ، فانه صرح فيه بجوز الرهان بالريش فلعله مقدم على خبر حفص فان نفى رسول الله عن ذلك من قول العباسى وليس بحجة مع احتمال سهوه فى الحكاية عنه .

وكيف كان ففى الجواهر قال وقد عرفت حرمة اللعب بآلات القمار وان لم يكن عوض بل أريد بها الحذق أو اللهو ، كما أنك عرفت حرمة فى غير موضوع السبق والرماية، أما المغالبة بلاعوض فى غير ما أعد للهو واللعب، والمقامرة فقد ذكرنا الكلام فيها فى السابق الايام .

المسألة ﴿العاشرة﴾ لاند شهادة أحد من ارباب الصنائع المكروهة كالصياغة وبيع الرقيق ﴿بلاخلاف أجده بيننا بل﴾ ﴿ولا من ارباب الصنائع الدينية كاللحجامة والحياكة ولو بلغت فى الدناءة ، كالزبال والوقاد ، لأن الوثوق بشهادته مستند الى تقواه﴾ ونحوهم مما بعد شغلهم فى الانظار حقيقاً من حيث الكسب ولكن قلوبهم قوية من حيث الدين والتقوى اذ ملاك قبول الشهادة ليس دنائة الدينونية قطعاً وفى الجواهر قال التى لا ينافيها ذلك ، بل ولا تنافى مروته لأنها صنعة من الصنائع وان نافى مروءة من لم يتخذها صنعة أو خصوص بعض الناس فى بعض الأحوال المخصوصة .

وانما خالف فى ذلك بعض العامة محتجاً بأن اشتغالهم بهذه الحرف ورضاهم بها يشعر بالخسة وقلة المروءة خصوصاً الحياكة لاذراء الناس بهم وعد الحياكة فضلاً عن غيرها من صفات النقص بل عن بعضهم الحاق الصبغ والصياغة بها عن ثالث الفرق بين من يليق به هذه الحرف وكانت صنعة آباءه وغيره فترد شهادة الثانى دون الأول ومرجع الجميع الى اعتبارات لاتصلح معارضة لاطلاق أدلة قبول شهادة العدل كتاباً وسنة . ثم لا يخفى عليك أن المصنف وغيره ممن تعرض للمذكور بعض ما يقدر فى العدالة ليس غرضه حصر ذلك فى ما ذكره ، ضرورة عدم انحصار الامر فى ما ذكره لمعلومية حرمة أمور كثيرة لم يذكرها كالمعلومية كونها من الكبائر ، بل قد ذكر فى كتب الأخلاق أمور كثيرة تقتضى القدر فى العدالة لم تذكر فى كتب الأصحاب ، مع أن فيها روايات كثيرة مشتملة على المبالغة فى نفي الايمان معها وقد ذكر الأردبيلي جملة منها ، ومن أخبارها ، كهجر المؤمن ثم ذكر

جملة منها مما يكون له مدخلية تامة في العدالة وقبول الشهادة وعدمها وانا انقلها
 لثلا يخلو كتابنا عن روايات في ذلك وفيما له مدخلية في الاخلاق فانها اهم ما
 يلزم مراعاتها للانسان التاجر للاخرة حيث قال عليه السلام خلقتم للبقاء للبقاء ومن
 خلق للبقاء يليق بحاله ان جعل نفسه بريء من العيوب ويتصف بالاخلاق الحميدة
 كما هو كمال الانبياء والاولياء وتلك الموارد التي ذكرها بنحو الفهرست والاجمال
 كلها لها مدخلية تامة حتى لا يزعم الانسان انه بمجرد ترك مثل الشراب والقمار
 والزنا ونحوها صار عادلا بل امور قد يخرج الانسان عن الانسانية فضلا عن العدالة
 وقليل من الناس يتصفون بما ورد عن اهل بيت العصمة والطهارة مما له مدخل
 في الانسانية الكاملة وانا انقل لاكثر ما ذكره بنحو الاجمال مما ورد فيها الروايات
 بمقدار لم يخرج عما كنا بصده فقال قد كره كره المؤمن اي تركه وعدم ذهابه
 الى منزله وتركه المصاحبة والمعاشرة والتكلم معه .

وفيه اخبار كثيرة مثل ما رواه ابو حمزة ، عن ابي جعفر عليه السلام قال : قلت له :
 جعلت فداك ما تقول في مسلم اتي مسلما وهو في منزله فاستأذن عليه فلم يأذن له
 ولم يخرج اليه ؟ قال : يا ابا حمزة ايما مسلم اتي مسلما زائرا او طالب حاجة
 وهو في منزله فاستأذن عليه فلم يأذن له ولم يخرج اليه لم يزل في لعنة الله حتى
 يلتقيا ، قلت : جعلت فداك في لعنة الله حتى يلتقيا ؟ قال : نعم .

وما رواه اسحاق بن عمار قال : دخلت على ابي عبد الله عليه السلام فنظر الى بوجه
 قاطب ، فقلت : ما الذي غيرك لي ؟ قال : الذي غيرك لاخوانك بلغني يا اسحاق
 أنك اقمعت ببابك بوابا يرد عنك فقراء الشيعة ، فقلت : جعلت فداك اني خفت
 الشهرة قال : افلا خفت البلية او ما علمت ان المؤمنين اذا التقيا فتصافحا انزل الله
 عز وجل الرحمة عليهما فكانت تسعة وتسعين لأشدهما جبا لصاحبه فاذا اتوا فقاغمرتهما
 الرحمة و اذا قعدا يتحدثان قالت الحفظة بعضها لبعض اعزلوا بنا لعل لهما سرا وقد
 ستر الله عليهما فقلت : اليس الله عز وجل يقول : وما يلفظ من قول الا لديه رقيب

عتيد، فقال : يا اسحاق انك انت الحفظة لاتسمع فان عالم السرى يسمع ويرى .
وما رواه المفضل بن عمر قال : قال ابو عبدالله عليه السلام : ايما مؤمن كان بينه
وبين مؤمن حجاب ضرب الله بينه وبين الجنة سبعين الف سور من السور الى السور
مسيرة الف عام و ما رواه محمد بن عمران ، عن ابيه ، عن ابي جعفر عليه السلام انه قال :
ما من مؤمنين اهتمجرا فوق ثلاث الا و برئت منهما في الثالثة قيل : هذا حال الظالم
حتى يصطلحهما بال مظلوم؟ فقال ما بال المظلوم لا تصير الى الظالم فيقول انا الظالم
وما رواه يحيى بن عبيد ، عن ابيه ، عن ابي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

لا يحل لمسلم ان يهجر اخاه ثلاثة ايام ، والسابق سبق الى الجنة .

وما رواه محمد ، عن القاسم بن الربيع قال في وصية المفضل سمعت ابا عبدالله
عليه السلام يقول : لا يفترن رجلان على الهجر ان الا استوجب احدهما البراة واللعنة ،
وربما استحق ذلك كلاهما ، الحديث .

وما رواه داود بن كثير قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : قال ابي قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم : ايما مسلمين تهاجرا فمكنا ثلاثا لا يصطلحان الا كانا خارجين
من الاسلام ولم يكن بينهما ولاية فأيهما سبق الى كلام اخيه كان السابق الى
الجنة يوم الحساب .

وما رواه ابو بصير ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال لا يزال الشيطان فرحاما تهاجر
المسلمان فاذا التقيا اصطكت ركبته وتخلعت اوصاله و نادى يا ويله مالقا من
الثبور و ما رواه محمد بن علي بن الحسين قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث
لا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلاثة . داود بن كثير قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام
يقول : قال ابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ايما مسلمين تهاجرا فمكنا ثلاثا لا يصطلحان
الا كانا خارجين من الاسلام ولم يكن بينهما ولاية فأيهما سبق الى كلام اخيه
كان السابق الى الجنة يوم الحساب .

وما عن ابي بصير ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال : لا يزال الشيطان فرحاما تهاجر

المسلمان فاذا التقيا اصطكت ركبته و تخلعت اوصاله و نادى ياويله مالقا من الثبور . و منها مجالسة اهل المعاصي لما عن عمر بن يزيد ، عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال : لاتصحبوا اهل البدع ، ولاتجالسوهم فتكونوا عند الناس كواحد منهم ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : المرء على دين خليله .

و منها اذاعة سره لما رواه عبدالله بن سنان قال : قلت له : عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: نعم قلت : يعنى سفلته؟ قال ليس حيث تذهب انما هو اذاعة سره لما رواه مفضل بن عمر قال : قال لى ابو عبدالله عليه السلام من روى على مؤمن رواية يريد بها شينه و هدم مروته ليسقط من اعين الناس اخرج الله من ولايته الى ولاية الشيطان فلا يقبله الشيطان . ورواه الصدوق فى (المجالس وفى عقاب الاعمال) عن ابيه ، عن محمد بن ابي القاسم ، عن محمد بن على الكوفى ، عن محمد بن سنان نحوه ورواه البرقى فى (المحاسن) عن محمد بن سنان نحوه .

ومنها اخافة المؤمن مثل ما رواه عبدالله بن سنان ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نظر الى مؤمن نظرة ليخيفه بها اخافه الله عزوجل يوم لا ظل الاظله .

وما رواه ابو اسحاق الخفاف ، عن بعض الكوفيين ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال : من روع مؤمنا بسلطان ليصيبه منه مكروه فلم يصبه فهو فى النار ، ومن روع مؤمنا بسلطان ليصيبه منه مكروه فأصابه فهو مع فرعون وآل فرعون فى النار ومنها ماورد فى التمام مثل ما رواه عبدالله بن سنان ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا ابئسكم بشرار كم؟ قالوا : بلى يا رسول الله ، قال : المشاؤون بالنميمة ، المفرقون بين الاحبة الباغون للبراء المعائب .

ومنها ما ورد فى تحريم قطيعة الارحام مثل ما رواه ابو حمزة ، عن ابي جعفر عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام اذا قطعوا الارحام جعلت الاموال فى أيدي الاشرار .

وعن أبي حمزة الثمالي ، عن أمير المؤمنين عليه السلام (في حديث) ان من الذنوب التي تعجّل الفناء قطيعة الرحم .

وعن جعفر بن بشير ، عن عنبسة العابد قال : جاء رجل فشكا الى أبي عبد الله عليه السلام أقاربه فقال له : اكظم غيظك وافعل ، فقال : أنهم يفعلون ويفعلون ، فقال أنريد أن تكون مثلهم فلا ينظر الله اليكم .

ومنها ماورد ما في اصول الكفر مثل ما رواه ابو بصير قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : اصول الكفر ثلاثة : الحرص والاستكبار والحسد الحديث .

وما رواه السكوني ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال النبي صلى الله عليه وآله : أركان الكفر أربعة : الرغبة والرغبة والسخط والغضب .

وما رواه عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ان أول ما عصى الله به ستة : حب الدنيا ، وحب الرياسة ، وحب الطعام ، وحب النوم وحب الراحة ، وحب النساء .

وعنه أيضا عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال . قال رسول الله صلى الله عليه وآله ثلاث من كن فيه كان منافقا و ان صام و صلى وزعم أنه مسلم : من اذا ائتمن خان ، واذا حدث كذب ، واذا وعد أخلف ان الله عز وجل قال في كتابه : « ان الله لا يحب الخائنين » وقال : « ان لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين » وفي قوله : واذا ذكر في الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا

وما رواه جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله ألا أخبركم بشرار رجالكم قلنا : بلى يا رسول الله ، قال : شرار رجالكم البهات الجري الفحاش لا أكل وحده والمانع رفته ، والضارب عبده ، والملجى عياله الى غيره .

وما رواه يزيد الصائغ قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام : رجل على هذا الامر ان حدث كذب وان وعد اخلف وان ائتمن خان ، ما منزلته ؟ قال : هي ادنى المنازل من الكفر وليس بكافر .

وما رواه ابو حمزة ، عن ابي جعفر عليه السلام قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس فقال : الا أخبركم بشراركم قالوا : بلى يا رسول الله ، فقال : الذي يمنع بر فده ويضرب عبده ، ويتزود وحده ، فظنوا ان الله لم يخلق خلقا هو شر من هذا ، ثم قال : الا أخبركم بمن هو شر من ذلك؟ قالوا: بلى يا رسول الله: قال الذي لا يرجي خيره ، ولا يؤمن شره ، فظنوا ان الله لم يخلق خلقا هو شر من هذا ، ثم قال : الا اخبركم بمن هو شر من ذلك؟ قالوا : بلى ، قال : المتفحش اللعان الذي اذا ذكر عنده المؤمنون لعنهم ، واذا ذكره لعنوه .

منها ما ورد في استحباب قضاء حاجة المؤمن والاهتمام بها مثل ما رواه المفضل ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال في حديث : ومن قضى لأخيه المؤمن حاجة قضى الله له يوم القيامة مائة ألف حاجة ، من ذلك او لها الجنة ، ومن ذلك ان يدخل قرابته ومعارفه واخوانه الجنة بعد ان لا يكونوا نصابا .

وما رواه المفضل بن عمر ، عن ابي عبد الله عليه السلام قال : ان الله عز وجل خلق خلقا من خلقه انتجبهم لقضاء حوائج فقراء شيعةنا ليصيبهم « ليصيبهم » على ذلك الجنة ، فان استطعت ان تكون منهم فكن الحديث .

وما رواه عبدالله بن محمد الجعفي ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : ان المؤمن لترد عليه الحاجة لأخيه فلا تكون عنده بهتم بها قلبه فيدخله الله بهمه الجنة .
منها ما ورد في تحريم المجالسة لاهل المعاصي واهل البدع مثل ما رواه عمر بن يزيد ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : لاتصحبوا أهل البدع ولا تجالسوهم فتصيروا عند الناس كواحد منهم ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المرء على دين خليله وقريته .

وما رواه مهاجر الأسدي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : مر عيسى بن مريم عليه السلام على قرية قد مات أهلها وطيرها ودوابها فقال : أما انهم لم يموتوا الا بسخطه ولو ماتوا متفرقين لتدافنوا ، فقال الحواريون : يا روح الله وكلمته ادع الله أن

يحييهم لنا فيخبرونا ما كانت أعمالهم فنجتنبها قال : فدعا عيسى فنودى من الجوى أن نادهم ، فقام عيسى عليه السلام بالليل على شرف من الأرض ، فقال : يا اهل القرية فأجابه مجيب منهم لبيك ، فقال : ويحكم ما كانت أعمالكم ؟ قال : عبادة الطاغوت ، وحب الدنيا ، مع خوف قليل ، وأمل بعيد وغفلة فى لهو ولعب والى أن قال : ، كيف عبادتكم للطاغوت ؟ قال : الطاعة لأهل المعاصى ، قال ، كيف كان عاقبة أمركم ؟ قال : بتنا فى عافية ، وأصبحنا فى الهاوية فقال : وما الهاوية ؟ قال : سجين؟ قال : وما السجين قال جبال من جمر توقد علينا الى يوم القيامة والى أن قال : ويحك كيف لم يكلمنى غيرك من بينهم ؟ قال : ياروح الله انهم ملجمون بلجم من نار ، بأيدى ملائكة غلاظ شداد ، وانى كنت فيهم ولم أكن منهم ، فلما نزل العذاب عمنى معهم ، فأنا معلق بشعرة على شفير جهنم لا ادرى اكبكب فيها أم أنجوا منها ، فالتفت عيسى عليه السلام الى الحواريين فقال : يا أولياء الله أكل الخبز اليابس بالملح الجريش والنوم على المزابل خير كثير مع عافية الدنيا والآخرة .

وما رواه عبدالله بن المغيرة قال : قلت لأبى الحسن عليه السلام ان لى جارتين أحدهما ناصب والآخر زيدى ، ولا بد من معاشرتهما ، فمن اعاشر ؟ فقال هماميان ، من كذب بآية من كتاب الله فقد نبذ الاسلام وراء ظهره ، وهو المكذب بجميع القرآن والأنبياء والمرسلين ، ثم قال : ان هذا نصب لك ، و هذا الزيدى نصب لنا .

وما رواه أحمد بن أبيعبدالله ، عن بعض أصحابنا بلغ به سعد بن طريف ، عن الأصبغ بن نباتة ، عن الحارث الأعور قال : قال على للحسن ابنه عليه السلام فى مسائله التى سأله عنها : يابنى ما السفه ؟ قال : اتباع الدناة ، ومصاحبة الغواة . ومنها ما ورد فى احترام المؤمن و كتمان سره مثل ما رواه حصين بن مختار عن زيد ، عن ابيعبدالله عليه السلام فيما جاء فى الحديث عورة المؤمن على المؤمن حرام

قال : ما هو أن تنكشف فترى منه شيئاً ، انما هو أن تروى عليه أو تعيبه .
 ومارواه محمد بن فضيل ، عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال : قلت له : جعلت
 فداك الرجل من أخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه ، فأساله عنه فينكر
 ذلك و قد أخبرني عنه قوم ثقات ، فقال لي : يا محمد كذب سمعك وبصرك عن
 أخيك ، فان شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولا فصدقه وكذبهم ، ولانذيعن
 عليه شيئاً تشينه به ، ونهدم به مروته ، فتكون من الذين قال الله : وان الذين
 يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والاخرة ،
 وما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (في حديث) قال : ومن سمع فاحشة فأفشاها
 كان كمن أتاها ومن سمع خيراً فأفشاها كان كمن عمله وعن منصور بن حازم قال : قال
 أبو عبدالله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من أذاع الفاحشة كان كمنبتديها ، ومن غير
 مؤمناً بشيء لا يموت حتى ير كبه .

ومنها ماورد في تحريم سب المؤمن وعرضه وماله ودمه مثل ما رواه
 عبدالرحمن بن الحجاج ، عن أبي الحسن موسى عليه السلام في رجلين يتسابان ، قال :
 البادى منهما أظلم ، ووزره ووزر صاحبه عليه مالم يعتذرا الى المظلوم . ومارواه
 ابوبصير ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : ان رجلا من تميم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : اوصني ،
 فكان فيما اوصاه أن قال : لاتسبوا الناس فتكسبوا العداوة لهم وما رواه ابوبصير ،
 عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سباب المؤمن فسوق ، وقتاله كفر ، واكل
 لحمه معصية ، وحرمة ماله كحرمة دمه .

ومنها ما ورد في تحريم تهمة المؤمن وسوء الظن به . مثل ما رواه ابراهيم
 بن عمر اليماني ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : اذا اتهم المؤمن أخاه انما ات الايمان
 في قلبه كما ينماث الملح في الماء .

و ما رواه عمر بن يزيد ، عن أبيه قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : من
 اتهم أخاه في دينه فلا حرمة بينهما ، و من عامل أخاه بمثل ما عامل به الناس

فهو برىء مما ينتحل .

ومارواه الحسين بن المختار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام فى كلام له : ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتىك ما يغلبك منه ، ولا تظن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها فى الخير محملاً .

وما رواه سليمان بن خالد ، عن أبى جعفر عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : المؤمن من ائتمنه المؤمنون على أنفسهم وأموالهم والمسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه ، والمهاجر من هجر السيئات وترك ما حرم الله والمؤمن حرام على المؤمن أن يظلمه أو يخذله أو يقتابه أو يدفعه دفعه .

وما رواه سماعة بن مهران ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال : من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، و وعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته ، و كملت مروته ، و ظهر عدله ، و وجبت اخوته . وما رواه الحرث بن المغيرة قال : قال أبو عبد الله عليه السلام المسلم أخو المسلم هو عينه و مرآته و دليله ، لا يخونه ولا يخذعه و لا يظلمه و لا يكذبه و لا يغتابه . و ما رواه أبابعد الله عليه السلام يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا معشر من اسلم بلسانه و لم يخلص الايمان الى قلبه لا تذرتموا المسلمين ، و لا تتبعوا عوراتهم ، فانه من تتبع عوراتهم تتبع الله عورته ، و من تتبع الله عورته ، يفضحه و لو فى بيته .

ومارواه ابوبصير ، عن أبى جعفر عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم و ذكر نحوه الا انه قال : لا تتبعوا عثرات المسلمين . و ما رواه محمد بن مسلم او العلبى ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم و ذكر نحوه الا أنه قال : لا تتبعوا عثرات المؤمنين . و ما رواه ابوسيف بن عميرة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : أدنى ما يخرج به الرجل من الايمان أن يواخى الرجل الرجل على دينه فيحصى عليه عثرته و زلاته ليعيره بها يوماً ما .

ومنها ما ورد فى تحريم تعيير المؤمن وتأنيبه مثل ما رواه عبد الله بن سنان ،

عن ابي عبدالله عليه السلام قال : من عيسر مؤمنا بذنب لم يمته حتى ير كبه .
 و ما رواه اسحاق بن عمار ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله :
 من أذاع فاحشة كان كمتديها ، و من عيسر مؤمنا بشيء لم يمته حتى ير كبه .
 و ما رواه حسين بن عثمان ، عن رجل ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال : من أنب مؤمنا
 أنبّه الله عز وجل في الدنيا والآخرة .

و ما رواه احمد بن ابي عبدالله البرقي في (المحاسن) عن محمد بن علي
 و علي بن عبدالله عن منصور بن حازم قال : قال أبو عبدالله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله :
 من أذاع فاحشة كان كمتديها ، و من عير مسلما بذنب لم يمته حتى ير كبه .
 و ما رواه ابان بن تغلب ، عن ابي جعفر عليه السلام قال : لما اسرى بالنبي صلى الله عليه وآله
 قال : يا رب ما حال المؤمن عندك ؟ قال يا محمد من اهان لي وليا فقد بارزني
 بالمحاربة ، و انا اسرع شيء الى نصرته اوليائي .

و ما رواه معلى بن خنيس قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : ان الله تبارك
 و تعالي يقول : من اهان لي ولياً فقد اصد لمحاربتي ، و انا اسرع شيء الى نصرته اوليائي
 و منها ما ورد في تحريم ايذاء المؤمن مثل ما رواه هشام بن سالم قال :
 سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : قال الله عز وجل : لياذن بحرب مني من آذى عبدي
 المؤمن ، ولياً من غضبي من اكرم عبدي المؤمن الحديث .

و ما رواه المفضل بن عمر قال : قال ابو عبدالله عليه السلام : اذا كان يوم القيامة نادى
 مناد اين الصدود لا وليائي ، فيقوم قوم ليس على وجوههم لحم فيقال : هؤلاء الذين
 آذوا المؤمنين و نصبوا لهم و عاندوهم و عنفوه في دينهم ثم يؤمر بهم الى جهنم .
 و ما رواه ايضا مثله الا انه زاد : قال ابو عبدالله عليه السلام : كانوا والله الذين يقولون
 بقولهم ولكنهم حسبوا حقوقهم و اذاعوا عليهم سرهم .

و منها ما ورد في تحريم المكر والحسد والغش والخيانة مثل ما رواه الحسين
 بن خالد عن علي بن موسى الرضا عن ابيه عن آباءه (ع) قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله

من كان مسلماً فلا يمكر ولا يتخدع فاني سمعت جبرئيل يقول ان المكر والخديعة في النار ، ثم قال : ليس منا من غش مسلماً وليس منا من خان مسلماً الحديث ومنها ما ورد في تحريم الكذب مثل ما رواه محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : ان الله عز وجل جعل المشر أقفالا ، وجعل مفاتيح تلك الاقفال الشراب والكذب شر من الشراب وما رواه ابو ليلى عن أبيه عن ذكره عن أبي جعفر عليه السلام قال : ان الكذب هو خراب الايمان

ومنها ما ورد في تحريم اسائة الخلق مثل ما رواه عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال : ان سوء الخلق يفسد العمل كما يفسد الخل العسل. وما رواه السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال النبي صلى الله عليه وآله : أباي الله لصاحب الخلق السيء بالتوبة ، قيل : وكيف ذاك يا رسول الله قال لانه اذا تاب من ذنب وقع في ذنب أعظم منه .

وما رواه حماد بن عمرو وأنس بن محمد ، عن ابيه جميعاً ، عن جعفر بن محمد ، عن آباءه عليهم السلام (في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام) قال : يا علي لكل ذنب توبة الا سوء الخلق ، فان صاحبه كلما خرج من ذنب دخل في ذنب. وعن عيون الاخبار عن الرضا ، عن آباءه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : عليكم بحسن الخلق فان حسن الخلق في الجنة .

وما رواه سيف بن عميرة ، عن ذكره عن ابي عبدالله عليه السلام قال : ان سوء الخلق يفسد الايمان كما يفسد الخل العسل .

ومنها ما ورد في تحريم الظلم مثل ما رواه الوليد بن صبيح ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال : ما من مظلمة أشد من مظلمة لا يجد صاحبها عليها عوناً الا الله. وما رواه هشام بن سالم عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله اتقوا الظلم فانه ظلمات يوم القيامة وما رواه زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : ما من أحد يظلم مظلمة الا أخذته الله بها في نفسه وماله ، فأما الظلم الذي بينه وبين الله فاذا تاب غفر له .

وما رواه هشام بن سالم ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال : من ظلم مظلمة اخذ بها

في نفسه اوفى ماله اوفى ولده وعن غالب ابن محمد ، عن ذكره ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل "ان ربك لبالمرصاد" قال : قنطرة على الصراط لا يجوزها عبد بمظلمة ومارواه اسحاق ابن عمار ، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : من أصبح لا ينوي ظلم أحد غفر الله له ما أذنب ذلك اليوم ما لم يسفك دماً أو يأكل مال يتيماً حراماً . ومنها ماورد في تحريم التعصب على غير الحق مثل ما رواه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من تعصب أو تعصب له فقد خلع ربة الايمان من عنقه ومارواه السكوني ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من كان في قلبه حبة من خردل من عصبية بعثه الله يوم القيامة مع اعراب الجاهلية .

وما رواه الحارث ابن المغيرة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ستة لانكون في المؤمن : العسر ، والنكد ، واللجاجة ، والكذب ، والحسد ، والبغى .

ومنها وهو اشدها طلب الرئاسة مع عدم الوثوق بالعدل مثل ما رواه معمر ابن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام أنه ذكر رجلاً فقال انه يحب الرياسة فقال ما ذئبان ضاربان في غنم قد تفرق رعاؤها بأضر في دين المسلم من الرياسة فقال ومرسلة سعيد بن جناح ، عن اخيه أبي عامر ، عن رجل ، عن ابي عبد الله عليه السلام قال : من طلب الرياسة هلك .

وما رواه أبو حمزة الثمالي قال : قال لي ابو عبد الله عليه السلام اياك والرياسة الحديث وما رواه عبدالله بن مسكان قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : اياكم وهؤلاء الرؤساء الذين يترأسون ، فوالله ما خفقت النعال خلف الرجل الا هلك وأهلك . وما رواه اسماعيل الميثمي ، عن رجل ، عن جويرية بن مسهر قال : اشتدت خلف أمير المؤمنين عليه السلام فقال : يا جويرية انه لم يهلك هؤلاء ، الحمقى الا بخفق النعال خلفهم .

وما رواه محمد بن اسماعيل بن بزيع وغيره رفعوه قال : قال أبو عبد الله عليه السلام ملعون من ترأس ، ملعون من هم بها ، ملعون من حدث نفسه بها ومارواه أبو مياح

عن أبيه قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : من أراد الرياسة هلك .
وما رواه أبو الربيع الشامي ، عن أبي جعفر عليه السلام قال لي : يا أبا الربيع لا تطلبن
الرياسة ولا تكن (تكـخ) ذنباً ، ولأننا كل الناس بنا فيفرك الله الحديث . وما رواه
محمد بن مسلم قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : أنزى لا عرف خياركم من
شراركم ؟ بلى والله ان شراركم من احب أن يوطأ عقبه الله لا بد من كذاب أو
عاجز الرأى .

وما رواه عقبه بن بشير ، عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال : واما قولك ان
قومي كان لهم عريف نهلك فأرادوا ان يعرفوني عليهم فان كنت تكره الجنة ويتبعها
فتعرف عليهم ، يأخذ سلطان جائر بامرئ مسلم الى هنا ثم ما ذكره قده وما نقلته
من الروايات مختصراً منها وتفصيل جميعها مع بيانها في محله من كتب الاخلاق
وكل ما نقلت من الاخبار اوردها في الوسائل من كتاب الحج من ج/ ٨ في احكام
العشرة من صفحة ٣٩٨ الى ص ٦٢٠ .

وقد اشار في الجواهر الى كلها مع الاجمال وانا انقل رواياتها ايضا بنحو
الاجمال وب حذف الاسناد فان كلها مسندة لكن لاحتاج الى ذكر السند بعد كون
الجميع معمولاً بها فقال بعد ما جملة و اشار اليها ما هو لفظه ولكن من المعلوم
كون جملة من ذلك انما هولبيان تفاوت مراتب الناس في درجاتهم ، وأن جامع
ذلك هو الفرد الكامل ، لا أن المراد انتفاء وصف العدالة منه الا في ما علم حرمة
من الكذب والظلم والغيبة ونحوها ، والله العالم انتهى .

وانت اذا تأملت في تلك الروايات علمت ان لايتها مدخلة في العدالة ولايتها
مدخلة في كمالها و كيف كان فقدتم ما اشار اليها قدس سره بقدر ما يحتاج الى
نقلها في المقام فنرجع الى ما كنا بصدده الوصف (الخامس : ارتفاع التهمة) اي
من جملة شرائط قبول الشهادة هو ارتفاع التهمة اي لم يكن الشاهد معروفاً بالتهمة
بضم التاء وفتح الهاء وهي كما في روضة ان يجز اليه بشهادته نفعاً او يدفع عنه بها

ضرراً انتهى فالمعنى ارتفاع التهمة أى الفسق والخيانة فان معها لا يكون الشاهد بعادل. وبالجملة هذا المعنى مساوق لعدم العدالة بل فى التهمة كان جميع العيوب المرودة فان الكل داخل فى التهمة فمن عرف بالتهمة عرف بعدم لحاظ الحق اصلاً. وفى الجواهر بعد قوله ارتفاع التهمة قال بلا خلاف أجد فيه نصاً وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه ، بل النصوص فيه مستفيضة أو متواترة انتهى والمسألة من حيث الوضوح لا يحتاج الى نص فان عمل الكل حتى النسوان والصبيان والمجانين فى الشهادة هو الاعتماد على صدق الشاهد ومع معرفته بالخيانة والفسق كيف تقبل شهادته بل الظاهر لا يحتاج الى ذلك الشرط فى قبول الشهادة واطن كون ذكره لاجل ورود الاخبار الكثيرة و الاكفى اشتراط العدالة بعد بداهة خروج المتهم بالفسق والخيانة من العدالة خصوص لو لوحظ فى العدالة ما ذكر فى الاخبار الكثيرة لكل صفة فمن كان متصفة بمثل عدم الظلم والخيانة ومراعات حال الجيران وقضاء حوائج المؤمنين وغير ذلك كيف يكون مثله متهماً وخائناً وانما الاشكال فى انه ان كان المراد من التهمة هو عدم العدالة كى يرجع عدم قبول الشهادة لاجل عدم العدالة فلا يختص عدم القبول بالموارد المذكورة بل لا يقبل فى كل مورد خلى عن العدالة و ان كان غير العدالة فلازمه كون قصد جر النفع .

ولو كان مستلزماً لضرر الغير غير مضرر بالعدالة وهو كما ترى اللهم الا ان يراد بان العادل يراعى عدم جر النفع وعدم دفع الضرر بالشهادة لكن يترتب عليه احياناً فلا اشكال فيه و الحاصل ليس معنى العدالة خلوها عن ترتب نفع الجبر او عدم الضرر بل يمكن ترتبهما على شهادته احياناً من دون نظر له اصلاً فالشهادة ليست لاجل الجبر المنفعة او دفع الضرر عنه بل يترتب عليه قهراً فلا بأس به .

فيرجع حاصله ان المتهم من كان من قصده جر النفع او دفع الضرر وان

كان مضراً على الغير وهو غير عادل لانقبل شهادته والعادل لا يكون من قصده ذلك وان ترتب احياناً جر نفع او دفع ضرر بل قد تكون الشهادة بحق موجباً لنفع له ايضاً كما يستظهر لك فعلى هذا ليس كل متهم مردودة الشهادة بل متهم الذى كان من قصده جر النفع و دفع الضرر .

وبالجملة المتهم على ما يظهر من الاخبار هو الفاسق والخائن فلاشكال حينئذ فى عدم قبول شهادتها بناء على تفسير الروضة وذلك لان الشهادة لاجل جر المنفعة او دفع الضرر مستلزم للظلم والعدوان .

وكيف كان فقد ورد فيه روايات متعارضة قد وقع النزاع فى شمولها و عمومها لشهادة الزوج والزوجة والصديق لصديقه وغيرهما مع انه لو كانوا من المتهمين كانوا داخلين فى العموم والا فلا فعن عبدالله بن سنان «قلت لأبى عبدالله عليه السلام : ما يرد من الشهود ؟ فقال : الظنين والمتهم ، قلت : فالفاسق والخائن قال : ذلك يدخل فى الظنين» فهو صريح فى ان المتهم ليس بعادل .

وسأله عليه السلام أيضاً سليمان بن خالد «عن الذى يرد من الشهود ، فقال : الظنين والخصم ، قلت : فالفاسق والخائن ، قال : كل هذا يدخل فى الظنين» .

وسأله عليه السلام أبو بصير أيضاً «عن الذى يرد من الشهود ، فقال : الظنين والمتهم والخصم ، قلت : فالفاسق والخائن ، قال : كل هذا يدخل فى الظنين» ونحوه خبر الحلبي عنه عليه السلام ايضاً .

وفى موثق سماعة « سألته عما يرد من الشهود ، فقال : المريب والخصم و الشريك ودافع مغرم والاجير والعبد والتابع والمتهم ، كل هؤلاء ترد شهادتهم» . و فى الجواهر بعدها قال و الظاهر أن المراد بالظنين هنا المتهم فى دينه بقرينة ادخال الخائن والفاسق فيه وعطف المتهم عليه انتهى .

ولا يخفى ظهور المتهم فى المتهم فى الدين لاغيره ثم قال وعلى كل حال فلاخلاف فى عدم قدح مطلق التهمة ، لاستفاضة النصوص فى قبول شهادة الزوج

لزوجه وبالعكس والصديق لصديقه وغيرهما مما هو محل للتهمة ، بل في كشف اللثام « وقع الاتفاق على أنها لا ترد بأى تهمة كانت » وفي الدروس « ليس كل تهمة تدفع الشهادة بالاجماع ، فان شهادة الصديق لصديقه مقبولة الى آخره انتهى . هذه روايات الباب و يمكن ان يسهل الامر في المستثنى والمستثنى منه بعدم اعتبار العدالة في الشاهد بل يكفيه الاعتماد و الوثوق بصدقه بحيث يعلم عدم كذبه في الشهادة بوجه و لو لا ذلك لا يستقيم جواز الاعتماد بطوائف ستة فالموارد التي تقبل لم يكن مضرأ مع الاعتماد عليه و اليه يرجع عدم الخلاف في عدم قدح مطلق التهمة وبذلك ينحل موارد التي تقبل الشهادات وان كان قد يترتب عليه جر النفع ان كان الشاهد عادلا او معتمداً .

وكيف كان فليس كل تهمة مانعة وهذا كله بناء على عدالة الشاهد و هو ايضاً محل تأمل بل يكفى في الشاهد الاطمينان كما قد مر وعرفت .

وقال المحقق الخوانسارى وأما الآيات والأخبار فلا تدل على اعتبار العدالة في مطلق الشهادة ، ألا ترى أن اخبار ذى اليد معتبر يؤخذ به ولا يعتبر فيه العدالة ومن بعض الأخبار يستفاد كفاية الوثيقة في اخبار الوكيل المدعى لا يصل الزكاة الى مستحقه ، و كفاية الوثيقة لمن يدعى زوجية المرأة له مع كونها منكوحه للغير فاعتبار العدالة في مطلق الشهادة مبنى على المسامحة انتهى .

ولا يخفى ان موارد القبول من دون العدالة لكثير و في الجواهر ما هذا لفظه الا أن يتردد في التهمة في بعض الافراد أنها هل هي تهمة أو داخله في اطلاق التهمة في النصوص المانعة عن قبول الشهادة معها كما سيأتى من شهادة الوصى أو الوكيل في مالهما الولاية فيه مع عدم نفع لهما الا خصوص التصرف فيه ، فان قبول الشهادة في مثله أوفق بالاصل من حيث العموم الدال عليه على الاطلاق مع سلامته عن معارضة عموم هذه الأخبار لما عرفت من التأمل اما في أصل حصول التهمة أو دخولها في اطلاق التهمة المذكورة فيها ، والى ما ذكرناه

يشير كلام الفاضل الأردبيلي في مسألة شهادة الوصي و الوكيل حيث انه - بعد أن حكى القول بعدم قبول شهادتهما للتهمة قال - :

و فيه تأمل ، ان لانص فيهما بخصوصهما ، و العقل لا يدرك التهمة فيهما ، بل الولاية في مثل ذلك ضرر و تعب الا أن تكون بجعل بحسب مقدار المال فتأمل و لا اجماع ، ان نقل عن ابن الجنيد عدم رد شهادتهما في ما ذكر و عموم أدلة الشهادة يدل على القبول و العدالة تمنع ، بل ظاهر حال المسلم يمنع من شهادة الزور ، بل من التهمة الممنوعة ، و وجوب الحمل على الصحة ، و يؤيده مكاتبة الصفار الصحيحة قال : « كتبت الى أبي محمد عليه السلام هل تقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد آخر عدل ؟ فوقع عليه السلام اذا شهد معه آخر عدل فعلى المدعى اليمين » انتهى .

ثم قال - : و قريب منه كلام الشهيد في الدروس حيث قال : ولو شهد الوصي بمال اليتيم فالمشهور الرد ، وقال ابن الجنيد: تقبل، و دفع بأن الوصي متهم بالولاية على المال ، و في تأثير هذه التهمة نظر ، و خصوصاً في ما لا أجرة له على حفظه أو اصلاحه انتهى - ثم قال - : وهو في غاية الجودة و المتانة ، و عليك بمرعاة هذه القاعدة ، فانها تنفعك في مواضع .

قلت : لعل التأمل في كلام الأردبيلي بل و الدروس يقتضى قبول الشهادة مع التهمة التي لم ينص على المنع منها بالخصوص ، الى آخر كلامه قد عرفت ان العادل او الموثق براعى جميع الجهات و لا ينافي شهادته ان يقرن بجلب النفع من دون نظر اليه .

﴿ و ﴾ على اى حال ﴿ يتحقق المقصود في مسائل الاولى ﴾ انه ﴿ لا تقبل شهادة من تجر شهادته نفعاً ﴾ محققاً اليه على وجه يكون في الحقيقة مدعياً ﴿ كالشريك في ما هو شريك فيه ﴾ .

و في الجواهر بحيث تقتضى الشهادة المشاركة له فيه كما في الدروس

والروضة والرياض ، وذلك بأن يقول : هو بيننا ، أما لو شهد بأن له نصفه قبلت كما صرح به بعض الشافعية . بل هو مقتضى التقييد في الكتب السابقة ، بل هو أيضاً مقتضى تعليل المنع في كشف اللثام وغيره بأنه مدع ، ضرورة عدم جر النفع له في الغرض المزبور ، وعدم كونه مدعياً .

بل هو مقتضى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الخبر الآتي : «الافى شىء له فيه نصيب» بل هو مقتضى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الخبر الآخر : «فى ما هو بينهما» فمقتضى ذلك قبول شهادة كل من الشريكين للاخر ولو كانا وارثين ، وهو موافق لمرسد أبان الآتى على مارواه فى التهذيب ، نعم هو مناف له على رواية الكافى له «لا يجوز» ويمكن حمله حينئذ على ما اذا كانت الشهادة تقتضى الشركة بأن قالوا: هولنا اجمع فان ذلك هو الممنوع من شهادة الشريك التى مرجعها الى كونه مدعياً كما سمعت التعليل به فى كشف اللثام وكذا لو شهد مثلاً أن زيدا أتلف من عمر وكذا أو استقرض منه كذا أو غصب منه كذا وكان المال مشتركاً بين الشاهد والمشهود له .

بل ظاهر النص والفتوى حينئذ بطلانها حتى بالنسبة الى حصة الشريك وان قلنا بتبعيض الشهادة فى غيره ، فيكون هذا الفرد خارجاً منه حينئذ .

هذا وقد يقال : ان الممنوع شهادة الشريك لشريكه ولو بحصته المشاعة مع فرض خروج العين عنهما معاً للتهمة شرعاً ، للنصوص بناء على أن المراد منها عدم قبول شهادته ولو بحصته فى ما هو بينهما أو فى شىء للشاهد فيه نصيب لو ثبت أنه لهما ، وذلك لاشتراك الدعوى بينهما فيه وان تقدم أحدهما وبقي الآخر على دعواه بحصته انتهى بطولها .

ولا يخفى ان المسألة مشكلة من جهات الاولى قد عرفت ان جر النفع او دفع الضرر ليس مضرًا مطلقاً لان الشهادة بحق قد يلزم مع جر النفع او دفع الضرر والمضرر بالعدالة ان كانا بغير حق وهو ايضا يخرج صاحبه عن العدالة فالعدالة لا يجتمع مع جلب النفع بغير حق اصلاً فلو اعتبرنا فى الشاهد العدالة

او الوثيقة فلا يضره جلب النفع فانه قد يلزم معها فالذى مضر هو كون الشهادة لذلك اى كانت بغير حق فالشريك بما هو شريك لا يصح شهادته فيما له نصيب من حيث انه حينئذ مدعى يحتاج الى الشاهد لان نفسه شاهداً فلا يقبل الا فيما لا يكون له نصيب. الثانية قوله كالشريك فيما هو شريك فيه كما فى سائر عبارات القوم وذلك لانه ان كانت الشهادة فى ما هو شريك فيه فممنوع على الفرض وفيما لم يكن له نصيب فيخرج عن الشركة والفرض ان الكلام فى الشريك مثلاً تارة تكون دار بين زيد وعمرو فالمدعى آخر كونها له فشهد زيد بانها بيننا او قال له نصفه وحينئذ كانت الشهادة لماله فيه نصيب لعدم الفرق بين العبارتين بعد كون الدار فى المثال لهما والفرض ان شهادته غير مقبولة واخرى فى المثال مع عدم كونها للمعمرو بل لزيد . وكانت فى يد عمرو فعند ادعاء الغير له يشهد عمرو بانها لزيد وحينئذ كانت شهادته فيما ليس له فيه نصيب لكن ذلك خارج عن فرض النزاع بشهادة احد الشريكين اذ ليس العمرو وفى المثال شريكاً لزيد اصلاً .

ففى الثانى خارج عن محل الكلام وفى الاول لافرق بين قوله هو بيننا او قال له نصفه فكلاهما بمعنى وهو مستلزم لجر النفع واما قوله وتجاوز مما ليس فيه شركة فهو خارج عن فرض الشريكين كما ورد عن على عليه السلام « لا تجوز شهادة الشريك لشريكه فى ما هو بينهما ، وتجاوز فى غير ذلك مما ليس فيه شركة » ومعناه انه ليس بغير الشريك به بأس وفى مرسل أبان المجمع على تصحيح ما يصح عنه ، مع أنه فى الفقيه من غير ارسال ، عن أبى عبدالله عليه السلام قال : « سألته عن شريكين شهد أحدهما لصاحبه ، قال : تجوز شهادته الا فى شيء له فيه نصيب ، وهو كالاول .

والحاصل الكلام فى الشريك والشهادة فيما ليس فيه شركة ليس محل كلام اصلاً . الثالثة الظاهر ليس الفرق بين قوله هو بينهما وبين قوله النصف له الا بالعبارة او بفرق غير فارق فان قوله النصف له معناه ان النصف الاخير لى و

احتمال ان نصف الاخر للمخصم بعيد فسواء قال احد الشريكين هو بيننا او قال النصف له فحينئذ عدم قبول شهادة احد الشريكين لماذا فان كان للتهمة فهي منافية للعدالة اذا كانت بغير حق وان كان عدم القبول لاجل كونه حينئذ مدعيا كما هو واضح اذ انه ادعى الشركة منه في الكل فلا يصح تعليل المنع بالتهمة بل بكونه مدعيا فيحتاج الى البينة فالمسألة كما ذكر في الجواهر غير محررة . وكانت خارجة عن المتهمين فلا يجوز بشهادة احد الشريكين للاخر وتصوره بان يشهد عند الحاكم بان المال بيننا والشريك الاخر منكر له ويدعى ان الكل له وحينئذ ان كلا منهما مدعيان فلا ربط للمسألة بالشهادة بل لكل منهما البينة ان الشهادة انما تقبل للمغير لا لنفسه و اذا قال هو بيننا يشهد بان المال بيني وبينه فتقع الشهادة لنفسه وهو غير مقبول .

هذا اذا كان من باب التداعى واما ان جعل من باب المدعى والمنكر فان الشريك يشهد بان المال بيننا والاخر ينكره ويقول الكل لى فكان على مدعى التشريك البينة والا كان على المنكر الحلف .

والحاصل ان كان مرادهم من عدم قبول الشهادة فيما له نصيب انه حينئذ متهم فهو كما ترى مع اشتراط العدالة او الوثاقة وان كان لاجل ان الشهادة لنفسه في نصف المال فيكون مدعيا لاشاهد وللمحقق الخوانسارى كلام في هذا المقام ما هو لفظه . ويمكن أن يقال : لادليل على ارادة المتهم في دينه بالخصوص بل يمكن ارادة المتهم في الدين والدنيا والمتهم عطف عليه من باب عطف المفسر بالكسر للمفسر بالفتح وكيف كان يمكن وقوع الشك في صدق المتهم على ما ذكر فالشريك الجار للنفع يمكن عدم قبول شهادته من جهة أنه من باب شهادة المدعى لنفسه كما لو قال هو بيننا بخلاف ما لو قال : النصف له ، حيث ان النصف لا ربط له به كان للشريك أو كان لخصمه ، بل يمكن أن يقال فيما لو شهد بأن المال بيننا لايجز النفع به لان البينة تصدق مع كون نصف المال لغيره من غيره جر نفع بل

مقتضى القاعدة فيما لو كان جرّ نفع للشاهد قبول الشهادة للشريك وعدم قبولها لنفسه انتهى .

قد عرفت ان معنى كون المال نصفه له هو نصف الاخر لنفسه فهو بمعنى كون المال بيننا و كيف كان فقد عرفت ان الاتهام مساوق لعدم العدالة ففى مواضع ذكر الاتهام مقصودهم عدم العدالة كما فى قولهم المتهم ظنين وخائن فلا يلائم الاتهام مع العدالة فجر النفع ليس مطلقاً مضراً ففى موارد صدق الاتهام لا يقبل الشهادة من حيث عدم كون الشاهد عادلاً فى موارد صدق النفع ودفع الضرر لانهما قد يترتبان قهراً على الحق فشهادة الشريك فى الشركة لا يقبل من حيث كون الشهادة لنفسه لالكونه جالبا للنفع

و كيف كان فاخبار الشركة فصلت بين كون الشهادة لما له فيه نصيب وبين ماليس له فيه نصيب بالمنع فى الاول والجواز فى الثانى اما المنع فى الاول من حيث ان الشاهد صار مدعياً يحتاج الى الشاهد .

واما الثانى فمن حيث ان شهادته ليس مربوطاً بالشريك فيكون كما يشهد لغير الشريك فاللازم هو التأمل فى الاخبار فالخبر ان المتقدمان آتفا صريحان فى ذلك وذكر الشريك لسؤال السائل عن الشريك فلو كان عنوان المسألة بنحو ذلك بان يقال وممن لا يقبل شهادته هو الشريك فيما له فيه نصيب لكون الشهادة لنفسه كان اتم واحسن من جعله متهما .

فلا يصح ادخال الشريكين فى المتهمين فان المتهم من كان قصده جر النفع و دفع الضرر ولو كان ضرر او خيانة وبينه وبين العادل بون بعيد افلاترون ان مسلم بن عقيل قد اخفاه هانى بن عروة فى منزله لاجل ان يقتل ابن زياد ولم يفعل ذلك مع امكانه وسئله هانى لم لم تفعل ذلك فاجاب بان مثل ذلك لا ينبغى صدوره من المسلم وقد انجر تركه الى قتله الشريف وقال الشاعر :

فان كنت لاتدرين الموت فانظري الى هانى فى السوق وابن عقيل

الى بطل قد هشم السيف وجهه واخر يهوى من طمار قتيل
 ترى جدا قد غير الموت لونه ونضح دم قد سال كل مسيل
 فان قلت اى مناسبة لذكر ذلك فى المقام قلت قد رأى بعض الموثقين من
 احببتي فى المنام العالم الجليل الحاج شيخ محمد رضا الاصفهاني الجر قوه اى
 فقال له قل لمصنف هذا الكتاب حيث كان ايام شهادة مسلم بن عقيل ان اشار الى
 جملة من مصيباته عليه السلام وقد اشرت اليه فى اول صباح عيد الاضحى ١٤٠٩

وكيف كان فالمسألة بما ان الشريك متهم فى غاية الاشكال وانما هى حسن
 ان لم تعبر العدالة ومما ذكرنا يظهر ما فى كلام الوحيد ره فى شرح المفاتيح
 وهذا لفظه اما الجلب فكشهادة الشريك لشريكه فيما هو شريك فيه لان شهادته
 يتضمن اثبات حق لنفسه فلو شهد على شريكه او فيما ليس هو شريك فيه بحيث
 لا يتضمن نفعاً له سمعت ويدل على ذلك بخصوصه ما رواه أبان الخ .

اما التمسك بموثق عبد الرحمان بن أبى عبدالله قال : « سألت أبا عبدالله
عليه السلام عن ثلاثة شركاء شهد اثنان على واحد ، قال : لا تجوز شهادتهما ، فى الجواهر
 قال بناءً على ارادة معنى اللام من لفظ « على » أو أن المراد على أمره ، لكن
 رواه فى التهذيب « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن ثلاثة شركاء ادعى واحد وشهد الاثنان ،
 قال : تجوز ، ويمكن حمله على ما اذا شهدا بحصته المشاعة التى لم تكن بينهما
 شركة بناءً على قبول شهادة الشريك لشريكه بنحو ذلك كما عرفت وان كان
 الانصاف عدم خلو ذلك عن اشكال كما سمعت ، خصوصاً مع ملاحظة خبر النصوص
 الآتى انتهى .

قوله لكن رواه فى التهذيب الخ مقصوده عدم مناسبة كون على بمعنى الى
 فانه كان المناسب حينئذ يجوز بدون لا ولكن فى التهذيب بدون لا اى يجوز
 فيناسب كون على بمعنى الى فقوله لكن استدراك عن امكان ارادة معنى الى من
 حيث نسخة التهذيب وحيث انه موجب لطرح نسخة الكافى لو كان فيه لفظه لا

او فى غير الكافى كما قيل وان لا انما ورد فى موثق عبدالرحمان البصرى قال و
يمكن حمله الخ .

و كيف كان فمع وجود لفظة لا فى رواية اخرى لا يطمئن النفس بالعمل
باحد الروايتين المتعارضتين بذلك فلا بد اولا من علاج ذلك والعلاج بقاء لفظة
على بحاله واردة الضرر منه كما سياتى بيانه فيكون هو قرينة على صحة لافى لا
يجوز وانها حذفت فى اخرى .

و كيف كان فاذا راي عدم صحة ما افاد ايضا لوجود لافى خبر آخر اراد
ان يصححه بقوله ويمكن حمله الخ و حاصله انه يشهد الشريكان بحصة مشاعة
كانت مختصة بالثالث و لم يكن للشريكين كما اذا كانت دار مشاعة نصفها بين
الشريكين بنحو الشركة ونصفها الاخر للثالث من دون اشتراك لهما و من دون
افراز فتكون الشهادة لنفع الثالث بان يشهدا بان له نصف الدار فيكون على
بمعنى الى ويرد عليه اولا مخالفة الظاهر فى لفظة على وثانياً فى لفظ لا يجوز بحذف لا
بلا جهة وهذا مع بعد الشركة فى نصف دار او ثلثها لمتعدد و كان الباقي بنحو
الاشاعة ايضا للاخر بدون الشركة فان الاشاعة ليست الا بنحو الشركة مضافاً
الى لفظة ثلاثة شر كاء بل هو مخالفة لظاهر دعوى الاثنتين فانهما فى مقام اخراج
الثالث عن حقه .

و كيف كان فيضعف ما افاد اولا ان ظاهراً الموثق صحة لفظة على لا الى فقوله
بناء على الخ غير معلوم فان الموثق فى مقام شهادة اثنان على ضرر الواحد فظاهره
كون الواحد منهم يدعى كون المال له او مشترك بيننا ويشهد ان الاخران على
خلافه كما هو مقتضى ثلاثة شر كاء .

والحاصل لو كانت على بمعنى الى معناه كون الشهادة على نفع الواحد
و حينئذ اما يكون الشهادة على كون المال بتمامه للثالث او على كون احد
الشر كاء وعلى كليهما سح يجوز بدون لان الشهادة ح للغير ولا يكون لما لهما

نصيب لكنه على خلاف لفظه على بل سوق الموثق ظاهر في كون الواحد مدعي على خلاف الشاهدين وح لزم ثبوت لافان الظاهر عدم صحة الشهادة لنفسه وفيما يكون له نصيب .

و بالجمله الروايتان متعارضتان في ثبوت لا وعدمه فعلى كون الى للنفع يصح يجوز وعلى كونها للضرر صح لا يجوز لكن الثاني خلاف الظاهر فانه كما لا يكون على للنفع يكون غير ظاهر من العبارة بلحافظ فهم العرفي للضرر وكون الشاهدين مدعين لما دعاه الثالث ، وقال المحقق الخوانساري في جامعه ما هذا لفظه .

فنقول قوله على المحكى « الا في شيء له نصيب » يمكن ان يكون المراد الا في حق له فيه نصيب ، وأن يكون المراد الا في حق هو نصيبه ، فعلى الاول لانجوز الشهادة حتى بالنسبة الى سهم الشريك ، وعلى الثاني تجوز في سهم الشريك ومع الاجمال لا مانع من القبول في سهم الشريك اخذاً بالعمومات والاطلاقات . واما موثق عبدالرحمن المذكور فارتباطه بمقامنا مبني على كون «على» بمعنى الى ، وهذا خلاف الظاهر لا يصار اليه بلا دليل ، وما ذكر من نقله روايته في التهذيب بما ذكر مبني على كونها رواية واحدة منقولة بالنحوين ، فتكون الرواية مضطربة بحسب المتن . ولادليل على هذا ، بل يمكن كونهما روايتين ، ومجرد اتحاد الراوي والمراد عنه لا يوجب اتحاد الروايتين ، فلان مانع من الاخذ بمضمون ما في التهذيب غاية الامر تخصصه بمرسل ابان المذكور . انتهى هذا تمام الكلام من الاعلام ولاياتون بما يشفع العليل .

و كيف كان فليس الاثنان في الشهادة للواحد بل عليه اولاً و ثانياً عدم الجواز وقد عرفت من حيث انهما ح مدعيان فلا يجوز للمدعى الشهادة بل البينة و ثالثاً ان الرواية معارضة بما نقلت عن التهذيب حيث قال تجوز و رابعاً حمله على حصة مشاعة التي لم تكن بينهما شركة غير مستقيم و مخالفة لقوله ثلاثة

شركاء وحصته المشاعة المختصة به لا يتصور بنحو لم تكن بينهما مع قوله ثلاثة شركاء فانه لو لم تكن لهما كان للغير فهي ح اجنبية عن الشركة فالانصاف ما انصفه هو الحق .

وكيف كان فالمسألة غير محررة ﴿و﴾ ايضاً لا يقبل شهادة صاحب الدين اذا شهد للمحجور عليه ﴿و﴾ وفي الجواهر بمال يتعلق دينه به بخلاف غير المحجور عليه فانه تقبل شهادته له وأن كان معسراً ، لان الحق متعلق بذمته لابعين ماله ، واحتمل بعضهم العدم ، لان المعسر لا مطالبة عليه ، فاذا اثبت له شيئاً اثبت المطالبة لنفسه ، وضعفه واضح انتهى .

والمقصود انه اذا شهد صاحب الدين بان للمحجور عليه دين له وكان على ذمة فلان ثبت بهذه الشهادة ثبوت مال للمحجور و هو نفع بحال الشهادة فانه ح يؤخذ المال ويقسم بين الغرماء ومن جملتهم هذا الشاهد فلا يقبل شهادته لانها لجلب النفع تأمل فيه وانظر الى ما تقدم .

﴿والسيد لعبد المأذون﴾ فان ما في يده لمولاه عند الاصحاب والشهادة لجلب ماله فلا تقبل .

﴿و﴾ كذا لا تقبل شهادة ﴿الوصى في ما هو وصى فيه﴾ وفي الجواهر ليدخل في ولايته ، وعن النبي ﷺ «أنه نهى أن تجاز شهادة الخصم والظنين والجار الى نفسه منفعة» وقد سمعت خبر سماعه انتهى .

فمضافاً الى ان في القبول ليس جر نفع الحقيقي ولا المجازي وانه لو كان لم يكن مضراً انه لو لم تصح الشهادة كان على خلاف مكاتبة الصغار المتقدمة راجع ج ٤٩ ص ٢٢٩ .

وفي الجواهر ما هذا لفظه و اما الوصي بل والوكيل فالمشهور عدم قبول شهادتهما في مالهما الولاية عليه ، بل في الرياض انها شهرة عظيمة كادت تكون

اجماعاً كما هو ظاهر جماعة ، بل ربما توجب المصير اليه ، ولذا صار اليه أكثر من تأمل فيه بما تقدم ، ومنهم الشهيد المتقدم ذكره ، فقد أفتى به فى اللعنة .
وكذا فى الدروس ، فانه بعد تنظيره السابق قال : « فلنذكر اسباب التهمة المضرة ، فمنها ما تجر شهادته نفعاً كالشريك - الى أن قال :- والوصى فى متعلق وصيته وغرماء المفلس والميت والسيد لعبدته ، ومنها ان يدفع ضرراً ، كشهادة العاقلة بجرح الشهود جنابة الخطاء وشهادة الوكيل والوصى بجرح الشهود على الموكل والموصى « الى آخر ما ذكره »

قلت : لا ينبغي التأمل فى ذلك مع فرض الاجرة لهما على التصرف فى المشهود عليه ، بل ومطلقاً اذا كانا هما المدعين ، لمعلومية قيام الوصى والوكيل مقام الوصى والموكل المانع ذلك من صحة شهادتهما كالولى الاجبارى للمولى عليه ، ضرورة اندراجهما فى قوله «البينة على المدعى» .

لكن قد سمعت مكاتبة الصغار السابقة ، وفى مكاتبته الاخرى الى ابى محمد عليه السلام ايضاً «ايجوز للوصى أن يشهد لو ارث الميت صغيراً او كبيراً بحق له على الميت أو على غيره وهو القابض للوارث الصغير وليس للكبير بقابض ؟ فوقع عليه السلام نعم وينبغي للوصى ان يشهد بالحق ولا يكتفى بشهادته» .

وفى كشف اللثام «ليس فيها الا ان عليه الشهادة ، واما قبولها فلا ، لكنه كما ترى انتهى الا ترى الى ما حكاه عن كشف اللثام بداهة ان الشهادة بدون القبول لغو وقد عرفت ان الاتهام مطلقاً ليس بمضر بل يضر اذا يجر النفع عمداً لاما اذا كان مستلزماً للجبر كما اذا كان بحق نعم ان لم يشترط فى الوصى العدالة كان اللازم اشتراط عدم التهمة قطعاً .

ثم قال فى الجواهر ايضاً وبالجملة قد عرفت أن مطلق التهمة وجر النفع غير مانع من الشهادة ، بل مرجعه الى مائتة فى الادلة المخصوصة أو رجوع الى الممنوع بعموم غيرها من كونه مدعياً ونحوه ، والوكيل بل الوصى ليس كذلك فى جميع احوالهما ، فينبغى قبول شهادتهما ، لعموم ادلة القبول ، نعم فى ما يكونان

فيه مدعين عرفاً لا تقبل ، بل ينبغي الجزم بقبول شهادة الوصي مثلاً اذا فرض شهادته بما لا يرجع الى ولايته ، كما لو شهد بحق الوارث وكان وصياً على الثلث مثلاً وفرض استيفاءه له اولم يشهد به نحو ما سمعته في الشريك .
وبالجملة ليس لهم كلام منقح في المقام ، وظاهر ما حضرني من نسخة نهاية الشيخ قبول شهادة الوصي مطلقاً .

﴿ وكذا لا تقبل شهادة من يستدفع بشهادته ضرراً كشهادة احد العاقلة بجرح شهيد الجنائية وكذا شهادة الوصي والوكيل بجرح شهود المدعى على الموصي والموكل ﴾ و في الجواهر قال ضرورة كون الجراح في الجميع هو المدعى عليه ، فلا وجه لقبول شهادته في دفع الدعوى عنه ، كما هو واضح انتهى وتام الكلام في العاقلة وما يتعلق بها في محله انشاء الله .

المسألة ﴿ الثانية العداوة ﴾ اي الشحناء التي كانت ﴿ الدينية لا تمنع القبول ﴾ قطعاً ﴿ فان المسلم تقبل شهادته على الكافر ، اما الدنيوية فانها تمنع ﴾ .

وفي الجواهر بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه انتهى ويدل عليه خبر السكوني عن جعفر عن ابيه عن آباءه (ع) « لا تقبل شهادة ذي شحناء او ذي مخزية في الدين » فان الشحناء هي العداوة ، والمراد عن معاني الاخبار « لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ذي غمز على اخيه » الى آخره و من ذلك يعلم اندراج العدو في المتهم ايضاً ، فتكون النصوص السابقة دالّة عليه ايضاً ، وعلى كل حال فلا اشكال في عدم قبول شهادته .

بل قال المصنف وغيره : ﴿ سواء تضمنت ﴾ العداوة ﴿ فسقا اولم تتضمن ﴾ وفي الجواهر قال ومقتضى ذلك تحققها مع العدالة ، ولذا صرح غير واحد بقبول شهادته له وغيره وعليه ، بل عن آخر دعوى الاجماع عليه انتهى وتعميم المصنف مشكل لانه مع تضمن الفسق لا تجوز الشهادة لما قد عرفت ﴿ و ﴾ لكن قد يشكل

ذلك بناء على ما ذكره من انها **تتحقق** العداوة بان يعلم من حال احدهما السرور بمساءة الاخر والمساءة بسروره او يقع بينهما تقاذف **اي** التحافس.

وفى الجواهر قال بان ذلك مقتضى للفسق لما عرفت من حرمة الحسد وبغض المؤمن ومن هنا قال فى المسالك : **لا يخفى** أن الفرح بمساءة المؤمن والحزن بمسرتة معصية، فان كانت العداوة من هذه الجهة وأصر على ذلك فهو فسق، وظهور الفسق مع التقاذف أوضح، فالجمع بين العداوة وقبول الشهادة لا يخلو من اشكال الا ان يفسر الاصرار بالاكثر من الصفائر لا بالاستمرار على واحدة بخصوصه ، لكن فى التحرير بعد أن ذكر تحقق العداوة بأن يعلم أن كل واحد منهما يفرح بمساءة صاحبه ويغتم بمسرتة ويبغى له الشر قال : **وهذا** القدر لا يوجب فسقاً وترد به الشهادة و كأنه اعتبر فى ايجاب ذلك الفسق الاظهار لامطلقاً انتهى وقد اجاد فى المستند فى هذا المقام فقال ما هذا لفظه :

وقد يقال بان مع العداوة الدنيوية يشكل فرض حصول العدالة لان عداوة المؤمن وبغضه له الامر دينى معصية مع انهم ذكر وافى تفسير العداوة ان يسر بمسائته ويغتم بمسرتة وزاد بعضهم ان يتمنى زوال نعمة والكل معاصى عظيمة والاصرار عليها كبيرة لولم نقل بكون كل منهما بنفسه من الكبائر وعلى هذا فكيف يجتمع تلك العداوة مع قبول الشهادة حتى يحتاج الى اشتراط انتفائها فيه .

والتحقيق ان العداوة القلبية ليست امراً اختيارياً يترتب عليها معصية وكذا السرور بالمسائة والمساءة بالسرور فان من قتل ولد شخص او هتك عرضه بقربة عظيمة او زنى بامرأته او لاط بولده يسر بمسائته ويغتم بسروره ولولا من جهة كون تلك الامور معصية وليس ذلك السرور والمساءة امراً يكون تحت اختياره حتى يكلف بعدمه بل ربما لا يرضى بتلك المسرة والمساءة لنفسه ويجاهد فى دفعها ولكنه يحتاج الى زمان طويل ومجاهدة عظيمة .

وما ورد فى ذم العداوة والبغض فالمراد انهما صفتان ذميتان كالجبين وحب

الدنيا يجب المجاهدة في دفعهما .

و جعلهما من المعاصي انما هو اذا اظهر آثارهما وفعل ما يوجب ضرر العدو لامطلقاً وح فلاشك في الخروج عن العدالة ان اظهرها بكبيرة ادفع لصغيرة فلا يلزم اشكال اصلاً ولا يحتاج الى الوجوه التي ذكرها لدفع الاشكال من الحمل على عداوة غير المؤمن او العداوة بغير موجب وعدم حرمة ما كانت لموجب او عداها من الصغائر مع تفسير الاصرار بالاكثر دون الاستمرار وفرض الشهادة في بدو الامر من غير حصول استمرار ونحو ذلك انتهى .

وقد عرفت في طي كلمات السابقة ان مجرد كون صفة مثل العداوة والحسد والبخل والهمد غير موجب للفسق الا باظهار آثاره والا كان اكثر الناس فاسقاً فتأمل في جميع المقام حتى يظهر لك الحال بل على فرض اظهار الآثار ايضاً قد يكون من الصغائر الموجبة للكفران بتجنب الكبائر كما مر عند قوله الا اللهم والى بعض ما ذكره النراقي يرجع ما في الجواهر حيث قال لعل الاولى القول بأعمية العداوة الدنيوية للمؤمن من الفسق ، اذ يمكن تحققها من دون الحكم بالفسق حملاً لفعله على الوجه الصحيح الذي منه اعتقاد مظلوميته ، او القول بان التظاهر بها محرم والعمل على مقتضاها من سب و شتم ونحو ذلك فسق ، كما عرفت اولاً ، والامر سهل .

ولو اختلفت العداوة بأحدهما دون الآخر اختلف بالرد انتهى .

وذلك لانه اذا كانت العداوة الدنيوية تعم من الفسق صح تحققها مع العدالة لان الفرض كونها نعم من الفسق فيمكن وجودها مع عدم الفسق وليس الا بان العداوة و آثارها من السرور والحزن ليستا بالاختيارية من الانسان كما مثل به النراقي فيحصل السرور للمعادل للتشفي بما وقع مطابقاً لميله قهراً و لم يكن فسقاً فانه اذا قتل ابن شخص وقتل القاتل تقاصاً حصل السرور بذلك قهراً و بلا اختيار تأمل في جميع ذلك .

﴿ وكذا لو شهد بعض الرفقاء لبعض على القاطع عليهم الطريق ، لتحقق التهمة ﴾ .

وفي الجواهر بتحقيق مقتضى العداوة الدنيوية وفاقاً للمشهور، لخبر محمد بن الصلت المنعبر بالشهرة قال؟ سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن رفقة كانوا في طريق فقطع عليهم الطريق فأخذوا اللصوص فشهد بعضهم لبعض ، قال أو بشهادة لا تقبل شهادتهم الا باقرار اللصوص من غيرهم عليهم ، و مقتضى اطلاقه كالفتاوى عدم الفرق بين تعرض الشهود في الشهادة لما أخذ منهم وعدمه وليس ذلك الا لتحقق العداوة عرفاً بالحال المزبور الى ان قال:

لكن مع ذلك كله قال في الدروس : « وكذا تقبل شهادة رفقاء القافلة على اللصوص اذا لم يكونوا مأخوذين، ولو اخذ الجميع فشهد بعضهم لبعض ولم يتعرضوا لذكر ما اخذهم في شهادتهم قيل : لا يقبل، والقبول قوى ، وما هو الا كشهادة بعض غرماء المديون لبعض ، و كما لو شهدا لاثنتين بوصية من تركة و شهد المشهود لهما للشاهدين بوصية منها ايضاً ، و مال اليه بعض من تأخر عنه ، الى ان قال :

« ولو شهد لاثنتين بصيغة واحدة يتهم في أحدهما ففي تبعض الشهادة نظر من أنها واحدة ، و من تحقق المقتضى في أحد الطرفين والمانع في الآخر و هو اقرب ، و كذا كل شهادة مبعضة .

وعلى كل حال ففيه - مع أنه كالاتجاه في مقابلة النص المعمول به ان الفرق بين المقامين واضح، ضرورة تحقق العداوة في الاول بخلاف المثالين، بل قد يقال : ان الاول بعد اتحاد السبب صار الجميع فيه بمنزلة الواحد في الدعوى المتحدة فلا تقبل شهادة بعضهم لبعض نعم ما ذكره من تبعض الشهادة لا يخلو من قوة ضرورة انها كباقي الاسباب التي جاز فيها التبعض وقد استثنى من ذلك شهادة الشريك كما او مانا اليه سابقاً فتأمل انتهى .

وفي المبسوط اودعى رجل ان فلانا قطع عليه وعلى رفيقه الطريق ثم يشهد عليه فان شهادته لا تقبل انتهى

وفي المسالك قال اذا شهد بعض الرفقاء لبعض على اللصوص فان لم يكن الشاهد ماخوذاً قبلت شهادته لعدم التهمة وان كان مأخوذاً فان تعرض لما اخذ منه لم يقبل في حق نفسه قطعاً وفي قبولها في حق غيره وكذا لو لم يتعرض لما اخذ منه وجهاً من ظهور التهمة فترد وهو الذي قطع به المصنف وجماعة انتهى
ولا يخفى ان ظاهر المصنف والشهيد شهادة بعض الرفقاء لبعضهم على اللصوص وظاهر بعضهم ان المراد شهادة اللصوص وفي مهذب ابن البراج في عداد الذين لا يقبل شهادتهم قال ما لفظه ولا لشهادة اللصوص الا ان يقر^{وا} على انفسهم بشيء انتهى .

والمحقق الخوانساري قال نعم او شهد بعض الرفقاء لبعض على القاطع عليهم الطريق فالمشهور عدم القبول لخبر محمد بن طيب المنجبر بالشهرة قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن رفقة كانوا في طريق فقطع عليهم الطريق فاخذوا اللصوص فشهد بعضهم لبعض ، قال لا تقبل شهادتهم الا باقرار من اللصوص او بشهادة من غيرهم عليهم

ومقتضاه عدم الفرق بين تعرض اللصوص للمشاهدين وعدمه وبين تعرض الشهود لما اخذ منهم وعدمه ، ولا يخفى أن حصول العداوة لموجبة لرد الشهادة بنحو الاطلاق غير محققة فلا بد^{من} تخصيص الحكم بالموارد، وتخصيص هذه الرواية بملاحظة الاخبار السابقة بعيد جداً للفرق بين الاطلاق وترك الاستفصال انتهى .
ولا يخفى ان المسألة مع ذلك غير محررة وعلى الفقيه هو تنقيح المسألة وبيانها وظاهر ابن البراج شهادة اللصوص مع انه لا مناسبة له الا اذا قالوا ان مقدار السرقة هومة^{تومان} مثلا فصاروا حينئذ مدعين للشاهد وان كان بعضهم لبعض فهو ايضاً غير متصور بنحو الصحيح الا بان يسرق اللصوص اموال جميع الرفقة واخذوه

منه فوق النزاع بينهم .

وقال بعضهم بان اموالى ماتان وخمسون مثلاً وانكره آخر و قال بل مائة وخمسون ويشهد على ذلك عند الحاكم ومع ذلك ازم كونهم جميعاً شريكاً وعدوا كى تصح الشهادة ولا يتصور التهمة حتى يقال بعدم القبول الا بان يقر اللصوص بمقدار مال كل واحد ومع ذلك لا يكون قول اللصوص بحجة كى يصح اقراره كما هو صريح النص .

ولم يكن فى النص ذكر للشركة وبدونها ازم قبولها كما مر فى كثير من اخبار الباب حيث صرحوا بالصحة والقبول فيما لا يكون له نصيب فيه ولم يكن فى الخبر شيء دال على عدالة الرفقة ومع ذلك لا يتم مع هذه الكلمات و فى الوافى بعد نقل الرواية قال بيان ينبغي تخصيص الحكم بما اذا كان المشهود به مما كان لهم فيه شركة انتهى .

ليس وجهه الا انه اذا لم يكن بين الشاهد والمشهود به شركة لم يتصور التهمة فلا بد من القبول و لذا حكى عن المجلسى ره احتمال التقية فى الخبر لوجود اهل السنة فى مجلس الرضا عليه السلام قال ما هذا لفظه: المحكى لا خلاف فى عدم قبول شهادة كل منهم فيما اخذ منه ولا فى قبول شهادته اذا لم يؤخذ منه شيء وفى شهادته فى حق الشركاء اذا اخذ منه ايضاً خلاف والاشهر عدم القبول والخبر يدل عليه انتهى .

وفى روضة المتقين فى شرح الرواية قال عمل بمضمونه اكثر الاصحاب وحمله بعض على كونهم شركاء ادعى التقية وهو اظهر لان الغالب انه كان فى مجلسه بخراسان جماعة من العامة و كان عليه السلام يتقى منهم كثيراً والا فالرفاقة والصحبة لا تمنع من قبول الشهادة عندنا كما سيأتى انتهى .

﴿ اما لو شهد العدو لعدوه قبلت ﴾ وفى الجواهر قطعاً مع فرض بقاء وصف العدالة ﴿ لا لتفاء التهمة ﴾ حينئذ فيبقى على عموم قبول شهادة العدل وكذا شهادته

لغير عدوه وعليه .

المسألة ﴿ الثالثة النسب وان قرب لا يمنع قبول الشهادة كالأب لولده وعليه والولد لوالده ، والأخ لأخيه وعليه ﴾ .

وفى الجواهر بلاخلاف اجده فى شىء من ذلك نصاً و فتوى ، بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى عموم الادلة و اطلاقها المقتضين عدم الفرق بين الضميمة وعدمها ، خلافاً للمحكى عن الشيخ فى النهاية فاعتبرها ولادليل عليه انتهى .

واتفاقية المسألة فيما كانت شهادة الولد للأب لاعليه ولذا كان ﴿ وفى قبول شهادة الولد على والده ﴾ بمال اوحق ﴿ خلاف ﴾ فى قبولها وعدمها .

والحاصل المسلم قبول شهادة الولد للوالد لا على ضرره فانه محل خلاف لكون الولد وماله لا ييه فكيف يصح الشهادة عليه ولذا فى الجواهر قال المشهور نقلاً و تحصيلاً شهرة عظيمة عدم القبول ، بل عن موصليات المرتضى والخلاف والغنية والسرائر الاجماع عليه ، بل فى الخلاف نسبتها ايضاً الى اخبار الفرقة .

وفى النهاية وفى خير لا تقبل شهادة الولد على والده ، و نحو ذلك عن الفقيه ، وهذه بعد انجبارها بما عرفت صالحة للحجية ايضاً ، مضافا الى ما قيل من ظاهر قوله تعالى : « و صاحبهما فى الدنيا معروفاً » فانه ليس من المعروف الشهادة عليه والرد لقوله و اظهار تكذيبه ، بل ارتكاب ذلك عقوق مانع من قبول الشهادة .

خلافاً لظاهر المرتضى والمحكى عن الاسكافى وان كنا لم نتحققه بل قيل لا ظهور ايضاً فى كلام الادل كما تسمعه ان شاء الله ، وحينئذ فلا خلاف محقق ولكن مع ذلك كله قوى فى الدروس الجواز ، قال : « عاشرها : انتفاء توهم العقوق ، فلو شهد الولد على والده ردت عند الاكثر ، ونقل الشيخ فيه الاجماع والاية و خبر داود بن الحسين وعلى بن سويد يعطى القبول ، و اختاره المرتضى ، و هو قوى ، والاجماع حجة على من عرفه انتهى .

وظاهره اختيار القبول كما ان ظاهره اختيار المنع وعدم جواز قبول الشهادة عند قول المصنف رحمته والمنع اظهر سواء شهد بمال اذ بحق متعلق ببذنه كالتقصاص والحد رحمته خلافاً للشافعية من جواز شهادته عليه في الاول اى بالمال دون الثانى. وفى الجواهر وضعفه واضح ، نعم ينبغى الاقتصار على المتيقن، وهو الأب الادنى دون الجد ودون الام فضلاً عن الاب الرضاعى و فى حكمه الجد وان علا على الاقرب .

وقد سبقه الفاضل فى التحرير الى التردد فيه حيث نسب القول بالمنع الى الاشهر ، واما من تأخر عنه فأكثرهم قد مال اليه ايضاً ، و ذلك لاطلاق الادلة وعمومها ، وخصوص قوله تعالى : «كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او والدين والاقربين» والمناقشة باعمية الاقامة من القبول واضحة الفساد انتهى . والمسألة مشككة كتاباً وسنة اقول اما الفرق بين كون الشهادة للمال وبين كونها للتقصاص و نحو ذلك فغير تام جداً كما ان الفرق بين الاب والام كذلك لتقدم الام فى الروايات على الاب من قوله عليه السلام اوصيك بامك ثلاثاً ثم قال اوصيك بابيك والامر بالاحسان بوالديه مكرراً فى الكتاب من قوله عز من قائل وبالوالدين احساناً فالاولى عدم القبول فى الشهادة على امه نعم ذلك مختص بالنسبى دون الرضاعى ففى الاب والام الرضاعى هو القبول بل هو كذلك فى الجد والجدة فالمتيقن فى المنع هو الوالد نسباً خلافاً للمسالك حيث قال بعد المتن ،

ما هذا الفظه ليس من اسباب التهمة عندنا العصبية فيقبل شهادة جميع الاقرباء لاقربائهم حتى الابن والاب للاصل وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال يجوز شهادة الولد لوالده والوالد لولده والاخ لاخته ولا يخفى ان عبارته نعم فى قبول الشهادة حتى شهادة الولد على والده و لكن تمسكه بالصحيح خلاف ذلك لانه صريح فى قبول شهادة الولد لوالده لاعلى والده وكذا رواية ابي بصير فانه سؤال فيها عن شهادة الولد لوالده لاعلى والده فقال عليه السلام يجوز وبالجملة ان اراد قبول

الشهادة مطلقا له وعليه فلا يدل عليه الر وايتان وان اراد القبول في الشهادة له فلا يلائمه العبارة .

ثم قال واما دعوى الاجماع على وجه يتحقق به الحجية فممنوعة وقد خالف في ذلك المرتضى رض وكثير من المتقدمين كابن الجنيد وابن ابي عقيل لم يتعرضوا للحكم بنفي ولا اثبات ويدل على القبول مع الاصل عموم قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله و لو على انفسكم او الوالدين والاقربين وقوله تعالى و اشهدوا ذوى عدل منكم .

ورواية داود بن الحصين انه سمع الصادق عليه السلام يقول اقيموا الشهادة على الوالدين والولد و رواية على بن سويد الشامي عن ابي الحسن عليه السلام قال كتبت الى ابي في رسالته الى عليه السلام سئلت عن الشهادات اهم فاقم الشهادة لله و لو على نفسك او الوالدين والاقربين .

وروى اسماعيل بن مهران مثله والى هذا القول ذهب الشهيد في الدروس مع انه في الشرح اختار المشهور معولا على الاجماع المنقول بخبر الواحد واعترض في المختلف على الاحتجاج بالاية بان الامر بالاقامة ويستلزم القبول واجيب بانه لولاه لزم العبث في اقامتها وبانه معطوف على المقبول وهو الشهادة على نفسه ومعطوف عليه المقبول وهو الشهادة على الاقربين فلو كان غير مقبول لزم عدم انتظار الكلام وانه محال وعلى القولين ففي تعدى الحكم الى من علا من الاباء وسفل من الاولاد وجهان من الشك في صدق الابوة والنبوة على الجدة وولد الولد بطريق الحقيقة فاولى بالقبول هنا لو قيل به في القريب ولا يتعدى الى الاب والولد من الرضاة لعدم كونه والدأ حقيقة ومن ثم لم يتبادر اليه عند الاطلاق وصح سلبه عنه مع احتمال دخوله ونبه المصنف بقوله سواء شهيد بمال اذ يحق متعلق بيدنه كالقصاص والحد على خلاف بعض العامة حيث حكم بقبول شهادة الولد على والده بالمال دون القصاص والحد محتجا بانه لا يجوز

ان يكون سبباً لعقوبة الاب كما لا يقتص به ولا يحد بقذفه انتهى.

قال في الخلاف تقبل شهادة الوالد لولده والواد لوالده وتقبل شهادة الوالد على ولده ولا تقبل شهادة الولد على والده ، وبه قال عمر وعمر بن عبدالعزيز والمزني وابو ثور واحدى الروايتين عن شريح ، واختاره المزني ، وقال باقى الفقهاء : انها لا تقبل - دليلنا - اجماع الفرقة واخبارهم ، وايضاً قوله تعالى «واشهدوا ذوى عدل منكم» وذلك عام .

ثم قال مسألة شهادة الولد على والده لا تقبل بحال ، وقال الشافعى : ان تعلق بالمال او بما يجرى (ما - خ ل) مجرى المال كالدين والنكاح والطلاق قبلت ، وان شهد عليه بما يتعلق بالبدن كالقصاص وحد الفرية فيه وجهان : احدهما تقبل والثانى وهو الاصح انها لا تقبل دليلنا - اجماع الفرقة واخبارهم فانهم لا يختلفون فيه انتهى ، وفي المستند ما هذا لفظه : النسب والقربة لا يمنعان من قبول الشهادة الا ما يجىء استثنائه باجماع الطائفة المحقق والمحققى عن الانتصار والغنية وغيرهما فيقبل من الوالد لولده وعليه و من الولد لوالده و الاخ لاخيه وعليه للعمومات وخصوص المستفيضة كالصحيح الثلث للحلبى وابن ابي عمير وعمار بن مروان والموثقين لسماعة ورواية السكونى الى ان قال :

واستثنى من الانساب الولد اذا شهد على ابيه فلا يقبل على الاصح وفاق الاكثر القدماء والمتأخرين كالصدوقين والشيخين والقاضى والديلمى وابن حمزة والحلى والمحقق والفاضل فى اكثر كتبه وولده فى الايضاح والشهيد فى النكت وغيرهم وعليه دعوى الشهرة فى المختلف والسر ابر والدروس والمسالك والكف وغيرها بل دعوى الاجماع عن الخلاف والموصليات للسيد والسر والغنية ولكن حض فى الاخير الاجماع بصورة حيوة الاب لمرسلة ية المنجبرة ارسالها بما مر لا يقبل شهادة الولد على والده .

و فى الانتصار ومما انفردت به الامامية القول بجواز شهادة ذوى الارحام

والقرايات بعضهم لبعض اذا كانوا عدولا من غير استثناء لاحد الا ما يذهب اليه بعض اصحابنا معتمد اعلى خبر يروونه من انه لا يجوز شهادة الولد على الوالد وان جازت شهادته له انتهى .

وهذا ايضاً خبر آخر مرسل معاضد للاول منجبر بما هو به انجبر ولا يرد عليهما ما اوردها على اخبار المتهم من المعارضة لما ذكرنا بالعموم من وجه لان تخصيص عدم القبول فيهما بما اذا كان على الوالد مشعر بارادة العدل لان غيره لا يقبل شهادته لاله لاعليه وللغيره وعليه بل في الرواية الاخيرة تصريح بالاختصاص حيث قال وان جازت شهادته له فانه لا يجوز له الا في صورة كونه عادلا انتهى . وظاهره المنع ايضاً خلافاً للمرضى في الانتصار حيث رفع يده عن اجماعه في الموصليات قال في الانتصار في هذا المقام بما هذا لفظه :

دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد . وايضاً قوله (وأشهدوا ذوى عدل منكم)، فشرط تعالى العدالة ولم يشترط سواها ، ويدخل في عموم هذا القول ذوالقرايات كلهم ، وقوله تعالى : (واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) يدل ايضاً على هذه المسألة ، فأما اعتماد المخالفين على الأخبار التي يروونها في هذا الباب ، كخبر يروى عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي ﷺ أنه قال : لا تجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده ، فمما لا يصح الاعتماد عليه لأن كل هذه الأخبار اذا سلمت من القبح كانت أخباراً حاداً لا توجب الا الظن ولا تنتهي الى علم ، ولا يجوز ان يرجع بما يوجب الظن عن ظواهر الكتاب الموجبة للعلم على أن الساجي قد قال في هذا الخبر أن هذه رواية غير ثابتة عند أهل النقل، وراوى هذا الخبر عن الزهري يزيد بن أبي زياد .

وحكى الساجي أن شعبة قال : أن يزيد كان رفيعاً ، أى يرفع الى النبي ﷺ ما لأصل له ، وضعف هذا الحديث من وجوه معروفة ، وقدح في رواه ،

وأما الاعتماد فى المنع من شهادة الاقارب على التهمة التى تلحق لأجل النسب فغير صحيح لأنه يلزم على ذلك أن لاتقبل شهادة الصديق لصديقه ولا الجار لجاره لأن التهمة متطرفة انتهى .

وظاهر المختلف أيضاً اختيار المنع فقال ما هذا لفظه قال الشيخان : لاتقبل شهادة الابن على الأب ، وبه قال ابنا بابويه ، وسلاح ، وابن البراج ، وابن حمزة ، وابن ادريس .

وقال السيد المرتضى : ومما انفردت به الامامية فى هذه الاعصار - وان روى لها وفاق قديم - القول بجواز شهادة ذوى الارحام والقرابات بعضهم لبعض اذا كانوا عدولا ، من غير استثناء لاحد ، الا ما يذهب اليه بعض أصحابنا معتمداً على خبر يروونه ، من انه لايجوز شهادة الولد على الوالد ، وان جازت شهادته له . وهذا الكلام يشعر بقبول شهادة الولد على الوالد لانصریحاً ، ونقل ابن ادريس عنه القبول ، ولم أفق لابن الجنيد ولا لابن أبى عقيل على شىء فى ذلك بالنصوية ، والوجه عندى الاول .

لنا : قوله تعالى : وصاحبهما فى الدنيا معروفاً وليس من المعروف الشهادة عليه ، والرد لقوله ، واطهار تكذيبه ، فيكون ارتكاب ذلك معصية ، فلا تكون الشهادة مقبولة ، ولأنه نوع عقوق ، ولان أكثر علمائنا على ذلك ، فيكون العمل به أرجح ، واحتج الشيخ فى الخلاف عليه : باجماع الطائفة ، وقول الشيخ حجة .

احتج السيد المرتضى : بعموم قوله تعالى : وأشهدوا ذوى عدل منكم وقوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والاقربين «سورة النساء آية ١٣٥» .

وما رواه داود بن الحصين ، عن الصادق عليه السلام ، قال : سمعته يقول : أقيموا الشهادة على الوالدين والولد . وما رواه على بن سويد السائى ، عن أبى الحسن

عليه السلام، قال كتب أبى فى رسالته الى " وسألته عن الشهادات لهم (وعليهم) قال : فأقم الشهادة لله ، ولو على نفسك والوالدين والاقربين فيما بينك وبينهم ، فان خفت على أخيك ضيماً فلا .

والجواب : الامر بالاقامة لا يستلزم قبولها انتهى .

ولا يخفى أن جوابه عن عمومات الآيات غير تامة فان الامر باقامة الشهود ليس الا المقبول والا كان الامر لغواً ولكن يضعف بأن عدم الصحة واللغووية لو كان كذلك فى جميع الحالات لا فى مورد خاص مع وجود الآيات والروايات على خلافه بل معنى عدم القبول هو مع لحاظ الأدلة الاخرى واما معها فلا تأمل وكيف كان فاللازم هو الجواب عن جميع الأدلة حتى يظهر الحال .

اما استدلال السيد (ره) بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم ففيه اولا ان الآية راجعة الى الطلاق وانه عند الطلاق لزم شهادة الشهيدين ولا يرتبط بالشهادة على ضرر الابن من الابن وثانياً ان الآية معارضة مع قوله تعالى وصاحبهما فى الدنيا معروفاً والمصاحبة عام فيخرج عنها الشهادة بالضرر فانه ضد مع المصاحبة مع ان عمل الاكثر عليه فيرجح آية القبول .

واما الجواب عن قوله تعالى فى سورة المائدة آية ٨ وهو قوله (كونوا قوامين لله) ففي المجمع قال بعده ما لفظه اى قائمين لله اى ليكن من عادتكم القيام لله بالحق فى انفسكم بالعمل الصالح وفى غيركم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ويعنى بقوله لله افعلوا ذلك ابتغاء مرضاة الله .

(شهداء بالقسط) اى بالعدل وقيل معناه كونوا دعاء لله مبينين عن دين الله بالعدل والحق والعجج لأن الشاهد يبين ما يشهد عليه وقيل معناه كونوا من اهل العدالة الذين حكم الله تعالى بان مثلهم يكونون شهداء على الناس يوم القيامة انتهى عدم دلالة الايات حينئذ بشيء مما كانوا بصدده غير خفى لان الظاهر منها كون القيام فى امر العبادات والعدل لله وهذا وظيفة كل الناس .

وقال ايضا بعد قوله تعالى فى سورة النساء آية ١٣٥ بعد قوله (قوامين بالقسط) اى دائمين على القيام بالعدل ومعناه ولتكن عادتكم القيام بالعدل فى القول والفعل (شهداء لله) وهو جمع شهيد امر الله تعالى عباده بالثبات والديموم على قول الحق والشهادة بالصدق تقربا اليه وطلباً لمرضاته وعن ابن عباس كونوا قوامين بالحق فى الشهادة على من كانت ولمن كانت من قريب او بعيد (ولو على انفسكم) اى ولو كانت شهادتكم على انفسكم (اووالدين والاقربين) اى على والديكم وعلى اقرب الناس اليكم فقوموا فيها بالقسط والعدل واقيموها على الصحة والحق الخ .

ولا يخفى ان الايات بمثل هذه التفاسير غير دال على مثل ذلك الامر المخالف لكثير من القواعد الراجعة الى الوالدين نعم فى التبيان قال الشيخ بعد الآية فى سورة النساء ما هذا لفظه وفى الآية دلالة على جواز شهادة الوالد لولده والوالد لولده وكل ذى قرابة لمن يقرب منه الخ .

وقوله للآية دلالة لا يزيد على نحو اشعار تدفع بادنى دليل على خلافه وعبارات مجمع البيان لم يكن لها اشعار ولا كناية عن هذا الذى قصده السيد قدس بل كلها دليل على الاقامة بامر الله والامر بالمعروف وفعل الخيرات وترك المناهى فان الكل من مصاديق القيام لله وحينئذ كون قبول شهادة الولد على الوالد من ذلك القبيل غير معلوم فيكون التمسك بالعموم لذلك الامر من التمسك بالعموم فى الشبهات المصادقية فكما اذا قال اكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم ولم يعلم كون رجل عالم فاسقاً او لا لا يمكن التمسك بالعموم بتوهم معلومية كونه فرداً للعالم فكذلك لا يصح التمسك بهذه العمومات للفرد المتشبه بل مع العلم بذلك ايضاً مناف مع الامر فى قوله وصاحبهما فى الدنيا معروفاً للعلم بانه غير معروف .

وكيف كان فمن الكتاب لو لم يكن دليل على السيد قدس كان دليلاً على

عدمه فقوله وصاحبهما نص فى وجوب المصاحبة وسائر الادلة لو سلم دلالتها ظاهر فى ذلك ولا يرفع اليد عن النص بالظاهر وتوهم ان قبول الشهادة احصان لكون الحد تخفيفاً للوالد عن العذاب كما ترى بعد امكان التدارك لوبقى بالتوبة والندامة ويكون أجره باضعاف مضاعفة .

واما الدلالة من الاخبار فمنها خبر داود بن الحصين انه سمع الصادق عليه السلام يقول : واقيموا الشهادة على الوالدين والولد ، ولا تقيموها على الأخ فى الدين الضير ، قلت : وما الضير ، قال : اذا تعدى فيه صاحب الحق الذى يدعيه قبله خلاف ما أمر الله به ورسوله ، ومثل ذلك أن يكون لرجل على آخر دين وهو معسر وقد أمر الله بانظاره حتى ييسر ، قال : فنظرة الى ميسرة ويسألك أن تقيم الشهادة وأنت تعرفه بالعسر ، فلا يحل لك ان تقيم الشهادة فى حال العسر .

والظاهر ان الخبرينافى بعض جملاته مع البعض فان قوله عليه السلام ولا يقيموها على الاخ الضير ينافيه قال المجلسى قده فى روضة المتقين فى معنى الضير اى شهادة الضرر الغير المستحق له كما فى الشهادة عليه حال كونه معسراً الخ فاذا كانت الشهادة على الاخ فى الدين مضراً لحاله ولزم تركها فالاب بطريق اولى يلزم على الابن تركها بل لا يقاس مقام الاخ فى الدين بمقام الاب لانه يكون ولى الابن وهو وماله للاب واين والاجنبى الذى لا يربط له بالاب الا فى مجرد الدين فالشهادة ان كانت حقاً وكتمانها معصية فلا يجوز تركها على الاخ فى الدين والاضرار عليه .

مضافاً الى ماورد من الاخبار الدالة على المنع وكيف كان فلزم من وجود الخبر عدمه فان قلت ظاهر الخبر ان الضرر على الاخ فى الدين ضرر مالى فلو شهد عليه لوقع فى ضرر الحبس ونحوه وهو غير الشهادة مثل القصاص ونحوه .

قلت اذا جاز ترك الشهادة للضرر جاز مطلقاً ولو سلم بالفرق شدة وضعفاً ينجبر شدته بشدة المقام فقصاص مثل الاب بالشهادة اولى بتركها من شهادة الاضرار

بالاخ ولوام يكن بنحو القصاص .

و كيف كان فلا يتم الاستدلال لذلك بخبر داود بن حصين .

ومنه يظهر الجواب عن خبر علي بن سويد عن ابي الحسن عليه السلام قال: « كتب الي في رسالته وسألت عن الشهادة لهم: فأقم الشهادة لله ولو على نفسك او والدين والاقربين في ما بينك وبينهم، فان خفت على أخيك ضيماً فلا، فان قوله فان خفت الخ اقوى شاهد على ما ذكرنا مضافاً الى ضعف الخبر .

ثم انك قد عرفت تردد صاحب الجواهر قدم في ذلك وقد يميل الى جواز الشهادة حتى قال بعد عبارة الدروس الظاهرة في الجواز وهو قوى و مما يميل الى الجواز قوله بعد نقل الروايات و اشارته الى ان الشهادة مصاحبة للوالد فقال ماهذه صورته .

مضافاً الى وضوح ضعف الحججة المزبورة أخيراً، ضرورة أن قول الحق ورده عن الباطل وتخليص ذمته من الحق عين المعروف ، كما بينه النبي صلى الله عليه وآله : بقوله «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً ، ف قيل : يا رسول الله كيف أنصره ظالماً ؟ قال: ترده عن ظلمه ، فذلك نصره اياه » و حينئذ فالشهادة عليه و تخليص ذمته من الصحبة بالمعروف ايضاً ، والالاقضى عدم قبولها على الوالدة ، بل اطلاق النهي عن عصيان الوالد يستلزم وجوب طاعته عند امره له بارتكاب الفواحش و ترك الواجبات ، وهو معلوم البطلان، خصوصاً بعد قوله صلى الله عليه وآله : « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » الذي هو مقدم على كل احد ،

ولا يخفى ما في ذلك اذ الشهادة على الاب ظلم عليه قطعاً ولا يجوز الا بالدليل القطعي وهو مفقود وقياسه مع الظالم الذي فعله وشغله الظلم مع الفارق فانه في جميع احواله يرتكب الظلم والعصيان فموت مثله خير و قتله اعانة عليه لانه موجب لعدم ارتكاب العصيان بعد ذلك بخلاف الاب الذي لم يصدر عنه في جميع عمره عملاً موجباً للحد فلو قبل شهادة الابن و قتل يوجب حرمانه عن التدارك

والتوبة والانابة بل يعد عند العرف قبيحاً جداً مع ان وجود الابن من الاب وكانت الشهادة ضد لكونه قولاً كريماً فلعله منهى عنها و قد امر عز من قائل بقوله و قل لهما قولاً كريماً و ليس الشهادة عليه قولاً كريماً و الامر بالشىء ينهى عن ضده و كذا قوله و صاحبهما فى الدنيا معروفان .

ثم قال قدمه و الاجماعات المزبورة محل شك ، اذ المحكى عن الاسكافى القول بالجواز بل فى الانتصار و مما انفردت به الامامية القول بجواز شهادة ذوى الارحام و القرابات بعضهم لبعض اذا كانوا عدولاً من غير استثناء لاحد الا ما يذهب اليه بعض اصحابنا معتمداً على خبر يرويه أنه لا يجوز شهادة الولد على الوالد و ان جازت شهادته له انتهى .

و من العجيب دعوى افراد الامامية مع هذه الاختلافات و قوله و الاجماعات المزبورة محل شك لعله عكس فان الاجماعات على قبول الشهادة محل شك مضافاً الى ما عرفت مكرراً من عدم دليل على حجية الاجماع فان الحقيقى منه اتفاق الكل و هو غير متحقق فانه اما لم يظفر الا بالموجودين و ارباب الكتب او كانوا مختلفين كما فى المقام .

ومضافاً الى ما اشار اليه بقوله لكن قد يناقش بتخصيص العموم و الاطلاق بما عرفت ، و بأن الآية و الخبر ليس شىء منهما نصاً فى الشهادة على الحى ، و لا خلاف فى قبولها على الميت كما عن ابن زهرة الاجماع على ذلك بل هو مقتضى الاستدلال بآية الصحبة بل ظاهرهم المفروغية منه الى ان قال فى مقام الرجوع عن القول بالجواز بما هو لفظه ايضاً .

و بضعف الخبرين اللذين سياقهما النهى عن اقامة الشهادة على الأخ فى الدين اذا كان معسراً ، و المبالغة فيه بأنه تجوز اقامتها على الوالدين و الأقربين و لا تجوز عليه ، و لو سلم دلالتها فلا جابر لهما ، بل الموهن متحقق ، بل من حكى الخلاف عنهم لم يتحققه ، بل المحكى فى المختلف و المسالك عن الاسكافى أنه

لم يتعرض للمسألة ، والمرضى قد سمعت دعواه الاجماع فى الموصليات ، وعبارة الانتصار غير صريحة فى الخلاف ، بل قيل : و لا ظاهرة ، فانحصر التشكيك فى المسألة فى الشهيد و من تأخر عنه ، بل الشهيد هو قد اختار المنع فى شرح الارشاد ، للاجماع المنقول المعتضد بما عرفت وبأصالة عدم القبول الخ .

فالأقوى هو المنع وعدم قبول الشهادة عليه والله العالم .

ثم انه قد يشكل الامر من حيث ان شهادة العادل انما تكون مع ضميمة شاهد آخر فالحجة هى قولهما لا الشاهد الواحد مع انه لم يقيد فى الاجماع والاختيار وهى مهمة فى المقام كما سيأتى الآن .

﴿و﴾ كما تقبل شهادة الوالد على ولده اوله بدون ضميمة عدل آخر ف
 ﴿كذا تقبل شهادة الزوج ازوجته﴾ وعليها من دون ضميمة وفى الجواهر وفقاً
 للمشهور بين الأصحاب خصوصاً المتأخرين ، بل هو اجماع فى ما بينهم ، لاطلاق
 الأدلة وعمومها وخصوص صحيح الحلبي انتهى و لا يخفى ان صحيح الحلبي قيد
 بالضميمة كما يأتى الآن .

وظاهر المتن هو التفصيل بين شهادة الزوج وبين شهادة الزوجة بعدم لزوم
 الضميمة فى الاول ولزومها فى الثانى حيث قال بعد العبارة ﴿والزوجة لزوجها
 مع غيرها من أهل العدالة﴾ .

وفى الجواهر كما عن جماعة من القدماء ، بل فى التحرير نسبتته الى
 الأصحاب ﴿ومنهم﴾ كالشيخ فى النهاية والقاضى وابن حمزة على ما حكى عنهم
 ﴿من شرط فى﴾ قبول شهادة ﴿الزوج الضميمة كالزوجة ، ولا وجه له﴾ .

وفى الجواهر لما سمعته من النصوص المصرحة بالفرق بينهما على وجه
 لا يصح قياسه عليها انتهى و الظاهر ان المسألة مشكلة لان الحجية قول العادل
 انما تكون فى الاثنى لا الواحد و لازم ذلك هو ضم الضميمة الى كل شهادة مثل
 شهادة الوالد على ولده له وعليه والعكس الزوج والزوجة فكيف يصح الاكتفاء

بالواحد. قال في المختلف قال الشيخ في « النهاية » : لا بأس بشهادة الوالد لولده وعليه اذا كان معه غيره من أهل الشهادة ، ولا بأس بشهادة الاخ لاخته وعليه اذا كان معه غيره من أهل الشهادة ، ولا بأس بشهادة الرجل لامرأته وعليها اذا كان معه غيره من أهل العدالة ، ولا بأس بشهادتها له وعليه - فيما يجوز قبول شهادة النساء فيه - اذا كان معها غيرها من أهل الشهادة انتهى صريح ما حكاه عن النهاية اشتراط الضميمة في الكل .

ويدل عليه ما رواها الحلبي - في الصحيح - عن الصادق عليه السلام ، قال تجوز شهادة الرجل لامرأته و المرأة بزوجها اذا كان معها غيرها والظاهر هو مع ما نقله في الجواهر رواية واحدة يحذف عنه اذا كان معها غيرها و اما الروايات المطلقة فمنها ما عن أبي بصير ، عن الصادق عليه السلام قال : سألته عن شهادة الولد لوالده ، والاخ لاخته ؟ فقال : تجوز .

و خبر عمار بن مروان قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام أو قال : سأله بعض أصحابنا عن شهادة الرجل لامرأته ، قال : اذا كان خيراً جازت شهادته لامرأته ، و في نسخة الوسائل ذكر بعد خيراً [آخرأ] فعلى هذا لا اعتماد بلفظ خيراً بل لا معنى للخير اذا كانت الشهادة عليه ولا يصح فيما اذا كانت له بخلاف لفظ آخر اي اذا كان مع الشاهد آخر واما موثق سماعة «سألته عن شهادة الرجل لامرأته قال : نعم ، والمرأة لزوجها ، قال : لا الا أن يكون معها غيرها » .

فمضافاً الى اجماله فضعيف فمن المحتمل رجوع الا ان معها غيرها الى كليهما فقوله نعم في مقام اصل الجواز وقوله لا في مقام شرائطها فلا يكون في البين رواية يمكن التمسك باطلاقها على انا نقول لو سلمنا رواية مطلقة صحيحة لكن كانت في مقام بيان صحة الشهادة و عدمها و لا يكون من جميع الجهات في مقام البيان وانما سئل الراوى عن قبول الشهادة و عدمها .

فاجاب عن خصوص ذلك ولم يكن في مقام بيان جميع الجهات و كم يكون

من امثال هذه الروايات فلا يصح التمسك باطلاقها مع معرفة عدم حجية عدل واحد فكيف يكون الاعتماد بقول واحد في اجراء حق من حقوق الله .
 وفي المختلف والجواب : المراد بذلك كمال البينة من غير يمين .
 و في المستند ما هذا لفظه و لا يشترط في قبول شهادة القريب ضم شاهد آخر عدل اجنبى لكمال العدد فيكفى ضم قريب آخر مماثله او غير مماثله للكمال ويكفى به اضم اليمين للعمومات خلافاً للمحكى عن نهاية الشيخ للرواية الاخيرة ان شهادة الاخ لاخيه يجوز اذا كان مرضياً و معه شاهد آخر وهى مع ضعفها بالشذوذ و اخصيتها عن المدعى غير دالة على المطلق ان ليس فيها تصريح بالاجنبى فيمكن ان يكون المطلق كمال العدد بل يمكن ذلك التوجيه فى كلام المخالف ايضاً انتهى .

اقول اللازم وجود العدلين فى الشهادة بحيث علم بذلك الحاكم حتى يصح له اجراء الحكم كان الاخر اجنبياً او لا واما مسألة كفاية اليمين للشاهد فالمتيقن منه اذا ادعى المدعى شيئاً و ليس له البينة بل له شاهد واحد ففى مثله اتفق الكل على ان المدعى بعد شهادة الواحد ضم الى شهادته اليمين فيمين المدعى بمنزلة شاهد آخر لانفس الشاهد شهد وحلف راجع ج ٥٠ ص ٤٩ و كيف كان فهماً افيد فى المقام غير رافع عن اشكال عدم تعدد الشاهد خصوصاً الفرق بين الزوجين ﴿و﴾ قول المصنف .

﴿اعل﴾ وجه ﴿الفرق﴾ بينهما ﴿انما هو اختصاص الزوج بمزيد القوة فى المزاج من أن تجذبه دواعى الرغبة﴾ كما ترى .

و كيف كان فالظاهر قول الشيخ فى النهاية فى نهاية القوة فى الجميع حتى شهادة الولد او الوالد عليه و له فالظاهر القوى لزوم ضم شاهد آخر اى شاهد يكون عند الحاكم عادلا بل اللازم فى مثل هذه الموارد لزوم حيل حتى يدفع الحدود بالشبهات و كثيراً ما لا يجد شاهد آخر عدل فيختل امر الشهادة و هو

لازم في مثل المسألة .

وفي جامع المحقق الخوانساري ما نصه وهنا اشكال ، وهو أن التفصيل بين الزوج والزوجة يستظهر منه أن شهادة الزوج لامرأته كافية بلا حاجة الى انضمام عدل آخر ، بخلاف شهادة الزوجة لزوجها مع أن الشهادة في المرافعات لا بد أن تكون بانضمام ، الا أن يوجه بإمكان انضمام اليمين بشهادة الرجل بخلاف المرأة انتهى .

قد عرفت ان الشاهد و اليمين فيما كان المدعى ضم يمينه الى شهادة شاهد واحد لانفس الشاهد ضم الى شهادته يميناً ايضاً وهذا مضافاً الى عدم تصريح باليمين في هذا الباب ولم يقيد بقوله اذا كان معها غيرها اوضحت يمين الى شهادتها مع ان المطلقات في مقام الحاجة ولا يجوز تأخير البيان والقيد عن وقتها وانما يجوز عن وقت الخطاب لامكان ان لا يكون في مقام بيان تمام مراده .

و كيف كان فالظاهر عدم الدليل على ضم اليمين الى الشهادة كما يظهر من قوله الا ان يوجه بإمكان انضمام اليمين بشهادة الرجل وعلى اى حال لا يصح عند الحاكم ضم الشاهد يميناً الى شهادته فيلزم في الجميع وقوع الشهادة بالشاهدين معروفين عند الحاكم .

نعم في النهاية قال اذا شهد لصاحب الدين شاهد واحد قبلت شهادته وحلف مع ذلك وقضى له به وذلك في الدين خاصة ولا يجوز قبول شهادة واحد والحكم بها في الهلال والطلاق والحدود والقصاص وغير ذلك من الاحكام .

وقال السيد في الناصريات ما هذا لفظه يقضى بشاهد ويمين المدعى اذا كان المدعى عدلاً والالم يقض هذا صحيح واليه يذهب اصحابنا وقال الشافعي تقضى بالشاهد واليمين في الاموال وقال ابو حنيفة لا يقضى به على كل حال دليلنا بعد الاجماع المتردد وما رواه عمر بن دينار عن ابن عباس ان النبي ﷺ قضى باليمين

مع الشاهد قال عمر كان ذلك في الحقوق وروى هذا الخبر ابوهريرة وجابر وغيرهما الى ان قال :

ويدل على ما ذهبنا اليه ما رواه جعفر بن محمد عن ابيه عن امير المؤمنين عليه السلام قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يقضى بشهادة الواحد مع يمين صاحب الحق وقضى بها على عليه السلام بالعراق وبالاسناد المقدم ان النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان قضوا بالشاهد الواحد مع يمين المدعى فان قالوا في الخبر الاول يحتمل ان يكون الشاهد خزيمة بن ثابت الذي جعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادته بمنزلة شهادة اثنين قلنا لو كان كذلك لما استحلفه معه الخ .

ومن ذلك ظهر عدم صحة قوله **﴿ والفائدة ﴾** بين القولين **﴿ تظهر لو شهد ﴾** الزوج لهما **﴿ في ما تقبل فيه شهادة الواحد مع اليمين ﴾** فان الكلام في صحة شهادة الواحد لو ضم اليه اليمين وكذا لا يصح قوله مزجاً مع قول الشارح **﴿ وتظهر الفائدة في الزوجة لو شهدت لزوجها في الوصية ﴾** فانه على الاول يثبت الربع ، وعلى الثاني لا يثبت بشهادتها منفردة شيء انتهى اذ الظهور فيما صحت الفائدة وبدون الصحة كان مجرد فرض كما في قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا ثم انه سوف يأتي بيان الربع وتحقيق الكلام في مجلد الثاني والخمسين انشاء الله .

﴿ وتقبل ﴾ لاختلاف بيننا في قبول **﴿ شهادة الصديق لصديقه وان تأكدت بينهما الصحة والملاطفة ﴾** والمهاداة وغيرها من أنواع الموادة والتحاب ، بل الاجماع بقسميه عليه **﴿ لأن العدالة تمنع التسامح ﴾** فتبقى حينئذ على عموم الأدلة واطلاقها .

الحمد لله اولا وآخراً وصلى الله على محمد وآله الطاهرين فقد وقع

الفراغ من تسويد هذه الاوراق في سنة ١٤٠٩ بيد الحقير الذليل

العاصي محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهراني

غفر الله له ولوالده ويتلوا المجلد الثاني والخمسون

انشاء الله في بقية احكام الشهادات و نسئل

المؤمنين ان يدعوا لله مخلصين لاتمام جميع

المجلدات فانه تعالى خير موفق ومعين

ثم اني قد اكتفيت في تفسير المتن ونقل الروايات والاقوال بما اكتفى به

في الجواهر ولم ازد على ذلك الا فيما يحتاج الى شرح زائد وروايات واقوال

زائدة فزيد بمقدار الحاجة شرحا ورواية ونقل للاقوال

فهرس الكتاب

الصفحة	العنوان
٥	حكم اختلاف فى مقدار الاجرة
١١	فى ان هذا الاختلاف من باب المدعى والمنكر
١٧	فى الفرق بين باب التداعى و . . .
٢١	فى ان المراد من الداخل والخارج ماهو
٢٩	فى النزاع فى ان العين المستأجرة هو البيت اذ تمام الدار
٤١	حكم ما لو ادعى دابة فى يد زيد
٤٢	فى حكم الذبيحة فى يد المدعىين
٤٥	لو ادعى داراً فى يد زيد و . . .
٥١	فى ان دليل بينة الخارج يعم المتشبهت بالعين اولا
٦٣	حكم ما لو شهدت بينة احدهم بالكل و . . .
٦٩	فى حكم ما لو ادعى احدهم الكل والاخر الثلثين و . . .
٧٥	حكم ما لو قامت بينة كل من الاربعة على مدعاه
٨١	فى حكم ما لو تداعى الزوجان متاع البيت
٩٩	فى ان الاستصحاب حجة من باب الظن
١٠١	فى حجية الاصول المثبتة

الصفحة	العنوان
١٠٧	في عدم صحة التمسك بالعموم في الشبهة المصادقية
١١١	حكم ما لو ادعى ما في يد الغير انه له ولا فيه الغائب اراثاً
١١٧	حكم نزاع الزوج واخى الزوجة في . . .
١١٩	حكم موت كل من المتوارثين آناً ما
١٢١	في ان الاستصحاب امارة عقلائية لاالتعبدية
١٢٥	فيما اذا ادعت الزوجة اصداد شيء من التركة
١٣١	في عدم عبرة بالقيافة
١٣٥	فيما يمكن الحاق الوطاء بالنسب
١٣٧	فيما يتعلق بقوله الولد للفراش
١٤٣	فيما يتعلق بمعنى الولد للفراش
١٤٦	كتاب الشهادات
١٤٧	في عدم قبول شهادة الصبيان
١٤٩	هل تقبل شهادة الصبيان في القتل والجراح
١٥٣	اعتبار كمال العقل في الشاهد
١٥٥	في اعتبار الايمان في الشاهد
١٥٩	في صحة شهادة الذمي
١٦٥	هل تقبل شهادة فيما يكون المراد بالعدالة
١٦٧	فيما يتعلق بالملكة والاصرار بالصقائر
١٨٧	في بطلان الاحباط
١٩١	في ان ترك المندوبات لا يضر بالعدالة
١٩٣	الكلام في بطلان اصالة الوجود
١٩٩	فيما يتعلق بالاجماع الدخولي

الصفحة	العنوان
٢٠٥	عدم قبول شهادة القاذف
٢١٣	حرمة اللعب بآلات القمار
٢١٧	رد شهادة شارب المسكر والمغنى ومستمتع الغنا
٢١٩	في حرمة الغنا
٢٢١	حرمة الشعر المتضمن للكذب او هجاء المؤمن
٢٢٣	حرمة استعمال آلات اللهو
٢٢٥	في كون حسد معصية
٢٢٩	جواز اتخاذ الحمام للانس والتطهير
٢٣١	قبول شهادة ارباب الصنائع المكروهة والدينة
٢٣٣	فيما لو ترك المؤمن اخاه المؤمن
٢٣٥	تحريم قطع الرحم
٢٣٧	في تحريم المجالسة لاهل المعاصي
٢٣٩	في تحريم تهمة المؤمن
٢٤١	في المكر والخيانة وسوء الخلق
٢٤٣	في ارتفاع التهمة
٢٤٥	عدم قبول شهادة المتهم
٢٤٩	في عدم صحة شهادة الشريك
٢٥٥	في عدم قبول شهادة صاحب الدين
٢٥٧	في قبول شهادة الوصي
٢٥٩	في ان العداوة الدينوية مانعة من قبول الشهادة
٢٦١	عدم قبول شهادة رفقة الطريق على اللصوص
٢٦٣	في ان النسب مانع عن الشهادة اولا



WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
July - Sept. 1995
We're Quality Bound

2271

.3553

.827

mujallad

51



32101 047106032

RECAP



تمثال مبارک حضرت آیتہ العظمی جناب امای حاج شیخ محمد رضا محقق تهرانی
مؤلف کتاب حقائق الفقه